

T.C.
MARDİN ARTUKLU ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

Yüksek Lisans Tezi

ALLAH'IN ZÂTI HAKKINDA ÇAĞDAŞ ŞÜPHECİ DALGA'

الموجة التشكيكية المعاصرة في وجود الله

Ratib SALİH

17800031

Tez Danışman

Doç. Dr. İbrahim AL DİBOU

Mardin 2020

T.C.
MARDİN ARTUKLU ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

Yüksek Lisans Tezi

Allah'ın Zâtı Hakkında Çağdaş Şüpheli Dalga'

الموجة التشكيكية المعاصرة في وجود الله

Ratib SALİH

17800031

Tez Danışman

Doç. Dr. İbrahim AL DİBOU

Mardin 2020

T.C.
MARDİN ARTUKLU ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

Dok. No: MAU-FRM-
04-ENSTİTÜ/07

İlk Düz.
Tar.:02/01/2020

Rev. No/Tar.:
00/...

Sayfa: 1/1

TEZ ONAY SAYFASI FORMU



TEZ ONAYI

Enstitümüz Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı 17800031 numaralı tezli yüksek lisans programı öğrencisi **Ratib Salih**'in hazırladığı “Allah’ın zati hakkında çağdaş şüphecî dalğa” başlıklı Yüksek Lisans tezi ile ilgili Tez Savunma Sınavı, Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliği uyarınca 20/07/2020 Pazartesi günü saat 10:00’da yapılmış, tezin onayına oy oybirliğiyle karar verilmiştir.

Danışman Üye : Doç. Dr Ibrahim al-dibou	İmza
Üye : Doç. Kutbettin Ekinci	İmza
Üye Üye : Doç. Dr Mahmoud Nafesa	İmza

ONAY:

Bu tezin kabulü, Enstitü Yönetim Kurulu’nun/...../20.... tarih ve/..... sayılı kararı ile onaylanmıştır.

...../...../20...

Enstitü Müdürü

Hazırlayan: Birim Kalite Komisyonu	Kontrol Eden: Üniversite Kalite Komisyonu	Onaylayan: Üniversite Kalite Komisyon Başkanı
---------------------------------------	--	--

المقدمة

الحمد لله الذي بعث في كل زمان رسلاً، يخرجون الناس من ظلمات الوهم والوهن إلى أنوار المعرفة والعلم، ومن وحول الشهوات ودرن الشبهات إلى جنات اليقين والصفاء من الكدرات، فيزيلون عنهم تلبيس المشككين، وشبه المبطلين. ثم جعل من بعدهم بقايا من أهل العلم، يدعون من ضلَّ إلى الهدى، ويكشفون سبل الحق لأهل العمى. والصلاة والسلام على الهادي إلى الصراط المستقيم، محمد النبي الأمي، وعلى آله وصحبه الأطهار، ومن اتبعهم. وبعد،

فما برحت دعوة الأنبياء والرسول، إلى نور الحق والهداية، تستند إلى جانبين عظيمين: التخلية والتحلية، وبهما تكتمل التزكية. وما فتئ القرآن الكريم يقدم جانب التخلية في الشرع والعقل، على جانب التحلية في آياته. وهو ما تضمنته كلمة التوحيد " لا إله إلا الله "؛ إذ شرعت بالتخلية والمباعدة عن درن الألهة الباطلة، ثم أتبعها بالتحلية وإثبات الألوهية لله وحده. ومن هنا، دأب القرآن الكريم على ردِّ شبه المبطلين والمشككين، وبيان فسادها وعوارها؛ حتى تتكشف الحجب عن الناس، فيبصروا الحق بصفاء الفطرة، بعد أن انزاحت عنهم أستار الباطل. فكان مبدأ الرد على أهل الباطل بالحجة والبيان، باباً من أبواب الجهاد في هذا الدين. قال تعالى: ﴿فَلَا تُطِعْ الْكٰفِرِينَ وَجٰهِدْهُمْ بِهٖ جِهَادًا كَبِيْرًا ﴿٥٢﴾﴾ [الْفُرْقَان الآية ٥٢] أي، بالقرآن.

وما زالت موجات المشككين في دين الإسلام، والطاعنين عليه بحرابهم المشرعة مذ بزغ نور هذا الدين، تَنَزَّرَى وتتوالى بأقنعة جديدة وأثواب براقعة، تخفي وراءها ذاكم الوجه الدميم الذي يُراد به لدينا أن يكونه؛ حتى تسربل بهذه الأثواب، وركب موجة هذه الأقنعة، شباب يُفَعُّ من ملة الإسلام، فرفعوا شعاراتها، ودَعَوَا إليها، تدفعهم رغبتهم الجامحة في تقمص كل جديد، حتى غدوا رباناً في تيهها، يهرعون لكل صيحة جديدة، تتقاذفهم أمواج التشكيك، في غفلة شديدة عما تحويه من هدم لثوابت الإسلام؛ حتى وصل الأمر إلى التشكيك الصراح في وجود الله تعالى، وإنكارهم مصادر الإسلام وتشريعاته.

وكان القرن العشرون مؤذناً بميلاد هذه الموجة المعاصرة من التشكيك في وجود الله، والتي امتدت إلى العالم الإسلامي، وتبلورت على يد أعلام من المفكرين والفلاسفة، ووجدت مخدعاً لها فيهم، وأخذت تتفتق وتنسرب إلى بيوتات المسلمين؛ وتأخذ لنفسها طابعاً علمياً أحياناً، وفلسفياً أحياناً أخرى، حتى بلغت ذروتها بداية القرن الواحد والعشرين؛ حيث لم تكن هذه الموجات التشكيكية المعاصرة – التي هي مدُّ جديد لأخرى سبقتها- محدودة من حيث طبيعة التأثير بها، أو الشبهات التي طرحتها، إنما انخرط فيها جمٌّ كبير من الشباب في عالمنا الإسلامي، تحت وطأة العلم الجديد، ونظرياته واتجاهاته الداعية إلى الاستغناء بالعلم تارة، وبالعقل والإنسان أخرى، عن سلطة الأديان وقيودها بزعمهم، وبمشاريع التأويل الحدائث للتراث، ومناهجه، التي تحاول الانعتاق من سلطة المقدس ومركزيته إلى سلطة الإنسان ومحوريته بزعمهم.

وكان المنهج الاستشراقي الذي اتبعه المستشرقون، ثم تلاميذهم من المفكرين العقلانيين من المسلمين، الشرارة الأولى الذي أذنت بميلاد الظاهرة التشكيكية في وجود الله؛ ذلك أن جلّ الدراسات الاستشراقية للنصوص الإسلامية، انبثت على منهج التحكم في الاستنباط، والقياس الجزئي، والاستدلال الانتقائي؛ مما أدى إلى تحول منهجية القراءة للتراث الديني من توظيف الأدوات الفلسفية إلى فلسفة محضة، فطفت على الساحة الفكرية أزمة التراث والحداثة، وقويت مشاهد النقد الديني الموجهة إلى مصادر الدين وأحكامه. وكانت مناهج القراءة الحداثية للنصوص، والتي اعتورت الساحة الفكرية المعاصرة أهمّ حقول الإنتاج المعرفي للموجة التشكيكية، فمن منهج التحليل الفيلولوجي، إلى الهيرمينوطيقي، إلى العقلاني المادي. والقاسم المشترك بينها، ما تفضي إليه من إنكار الغيبيات؛ مما أدى إلى شيوع التأويل العقلاني المادي للذات الإلهية.

ثم ما أفضت إليه المذاهب الفلسفية المعاصرة- والتي هي نسخ محدثة عن المذاهب الأمّ القديمة، كالوضعية المنطقية والمادية والتجريبية الحسية الفلسفية، والوجودية والعقلانية- من نفي التصورات الميتافيزيقية، وعدم وجود حقائق لها، بدعوى عدم قيام الدليل عليها، وعدم إمكان الاستدلال العقلي على وجود الله، وإنكار مبدأ السببية، والعلّة الأولى، ثم ما لزم عن ذلك من إنكار الوجود الإلهي، بأدلة واهية هي أبعد ما تكون عن البرهان. وقد انسربت هذه المذاهب إلى العالم الإسلامي، وباتت تشكل المرتكز الأكثر تأثيراً في مجال الموجة التشكيكية في وجود الله، فلسفياً.

وإلى جانب تلك المذاهب الفلسفية، ذاعت نظريات العلم الحديث، وهيمنت نتائجها على الساحة الفكرية المعاصرة. ومن أبرز مشاهدها التشكيكية، حصول التزاوج بين الفلسفة والعلم، فيما بات يعرف بالفلسفة العلمية، والتي أطرّ لها مفكرون كثر في الساحتين الإسلامية والغربية. وكان لهذا التزاوج أثره الكبير في قضية الوجود الإلهي، نفيًا وإثباتًا. ففي الوقت الذي كان فيه العلم التجريبي، مختصاً بالإجابة عن كيفية حدوث الظواهر، دون غائيتها، أصبح مجاله اليوم مختصاً بالإجابة أيضاً عن غائيتها، المتمثلة بسؤال الفلسفة: لماذا، وما، ومن. وأخذت بذلك النظريات العلمية تطفو على الساحة الفكرية لتجيب عن مصدر الكون والحياة وأسئلة ماهية الوجود والإنسان، والميتافيزيقا. فنشأ الشك التجريبي المنكر لوجود حقائق للذوات المحسوسة، والمنكر لمبدأ السببية، وظهرت النزعة الاستقرائية التي حصرت إمكان الوصول إلى حقائق الأشياء بالاستقراء فقط. وقانون اللاتحديد الذي أدى اكتشافه في نظرية الفيزياء الحديثة، إلى إنكار مبدأ السببية والحتمية والاطراد، باعتبارهما ضدين له. ونظرية الكون من لا شيء، وفرضية تعدد الأكوان، التي أفضت إلى القول بخلق الكون من نفسه، وتولده عن ذاته، دون وجود خالق له. وكذلك نظرية القرده، والتي هي نسخة حديثة عن نظرية القول بالصدفة في نشوء الحياة والكون. والمبدأ الأنثروبولوجي، الذي لا يدعو نوعاً من المصادرة على المطلوب، حين فسر الشيء بالشيء ذاته؛ إذ أنكر وجود الله، بناء على أنّ الكون موجود على هذه الكيفية من التصميم؛ لأنه ملائم لوجودنا فيه، فحسب. وكذلك نظرية التطور البيولوجي المعاصرة، التي أخذت شكلاً جديداً، من حيث اعتمادها على أدلة علمية جديدة أوحث إلى أصحابها أنّ الحياة ناشئة عن التطور التدريجي البطيء للكائنات الأولية البسيطة، والحاصل بطريق الانتخاب الطبيعي القائم على مبدأ التنافس وبقاء الأصلح منها. وقد نشأت هذه النسخة الحديثة من النظرية التطورية الأولى، كردّ فعل على مبدأ التعقيد الشديد غير القابل للاختزال في الكون، وعلى مبدأ

الضبط الدقيق لجزيئات الكون، ومعلوماته. وهما مبدآن شديدا الصلة بقضية وجود فاعل مختار مرید حكيم، أوجد الكون، وخلقه.

وكان لهذه المذاهب والنظريات العلمية والفلسفية، وما استندت إليه من ركائز وأدلة، أثرها الكبير في الساحة الفكرية في قضية الوجود الإلهي؛ إذ اكتظت مواقع التواصل الاجتماعي بمنابر أصحابها، الداعية إلى ألهنة الإنسان وسلطانه، وأنسنة الإله، بل وموته أو قتله أو سقوط رأسه. تعالى الله عما يقولون- كما تُصَوِّرُهُ أدبيات الحداثة المعاصرة. وتأسست الأحزاب، وتنوعت المجالات والمؤلفات، تارة باسم الإصلاح الديني، وأخرى باسم التنوير الحداثي، هاتفة برؤاهم الهدامة، وداعية إلى فوضي المفاهيم العقور. على أنَّهُ ما تَنَسَّ بِه هذه الموجة المعاصرة، أمران اثنان: أولهما، الطرح الجديد للموضوعات والقضايا القديمة من جوانب لم تكن مطروقة من قبل. وثانيهما، الجِدَّة غير المنحصرة في الاستشكالات المعترض بها في مختلف القضايا الدينية، وعلى رأسها قضية الوجود الإلهي، وطبيعة هذا الوجود، وعلاقته بالكون، وأدلة وجوده، نفيًا وإثباتًا. فوجدت هذه الموجة طريقها إلى مجتمعاتنا المسلمة، وركبها فنائمٌ من الناس بين داعٍ إليها، ومنظِّر لها، منكر لوجود خالق للكون، وبين مقرِّ بوجود الله، منكر لتصرفه وتدبيره له، أو للنبوة والتشريع.

ومن هنا، جاء هذا البحث؛ ليلسط الضوء على الظاهرة التشكيكية المعاصرة في قضية الوجود الإلهي، عرضاً وتحليلاً، ونقداً، في الساحة الفكرية الإسلامية والغربية، مستنداً إلى المنهج العلمي المعتمد في دراسة الظواهر الإنسانية. وقد حاول الاضطلاع بما تقتضيه طبيعة دراسة مثل هذه الظواهر، من حيث استقرارها، ورصد مسبباتها، وآثارها، وطبيعة الاستدلال فيها، وأهم ركائزها وأدلتها، علمياً وفلسفياً. وعلى الله المعبود، أشرع في المقصود، عليه أتوكل، وبه أعتصد، وإليه أنيب.

المحتويات

I.....	المقدمة
IV	المحتويات
VIII.....	الملخص
IX	Özet
XI	Abstract
1.....	تمهيد
1.....	أهمية الموضوع
1.....	سبب اختيار الموضوع
2.....	مشكلة الدراسة
2.....	الدراسات السابقة
3.....	المنهج المتبع
4.....	حدود الدراسة
4.....	خطة البحث
5.....	1. الوجود الإلهي في حركة النقد الديني، المسارات والتحويلات.
7.....	1.1. قضية الوجود الإلهي عند المتكلمين.
7.....	1.1.1. مفهوم الوجود.
8.....	2.1.1. حقيقة الوجود والذات.
11.....	3.1.1. العلم بحقيقة ذات الله.
12.....	4.1.1. أدلة وجود الله.
13.....	1.4.1.1. إمكان الاستدلال العقلي على وجود الله.
14.....	2.4.1.1. دليل الفطرة على وجود الله.
15.....	1.2.4.1.1. دلالة العلوم الضرورية:
17.....	2.2.4.1.1. دلالة القيم الأخلاقية الفطرية:
20.....	3.2.4.1.1. دلالة النزعة الطبيعية الفطرية:
21.....	3.4.1.1. دليل بطلان الرجحان بلا مرجح.
22.....	4.4.1.1. دليل امتناع الدور.
22.....	5.4.1.1. دليل امتناع التسلسل.
23.....	6.4.1.1. دليل وجود الممكن.
24.....	7.4.1.1. دليل الاختراع أو الخلق والحدوث.
25.....	8.4.1.1. دليل التصميم والإتقان.
28.....	2.1. ظاهرة النقد الديني في الفكر الغربي.

33	1.2.1. التيار الإلحادي.
34	2.2.1. تيار اللا أدريّة الشكّي.
35	3.2.1. التيار الربوبيّ الطبيعيّ.
38	3.1. ظاهرة النقد الديني في العالم الإسلامي.
38	1.3.1. إرهابات الظاهرة النقدية.
42	2.3.1. مسارات ظاهرة النقد الديني في العالم الإسلامي.
47	2. الظاهرة التشكيكية المعاصرة في وجود الله، في العالم الإسلامي.
49	1.2. معالم الظاهرة التشكيكية المعاصرة في وجود الله، وأسبابها.
54	1.1.2. مسارات الظاهرة التشكيكية في الفكر الإسلامي المعاصر.
60	2.1.2. أسباب الظاهرة التشكيكية، وبواعثها.
61	2.2. اتجاهات الموجة التشكيكية المعاصرة وتياراتها.
62	1.2.2. الاتجاه المنكر لوجود الله، بالمعنى المجمع عليه عند المتكلمين.
62	1.1.2.2. التيار المادي.
64	1.1.1.2.2. منهج الوضعية المنطقية.
65	2.1.1.2.2. منهج التأويل الفيلولوجي.
67	3.1.1.2.2. منهج التحليل التاريخي.
69	4.1.1.2.2. مستويات تطبيق التفسير المادي.
70	2.1.2.2. التيار الروحي:
70	1.2.1.2.2. نظرية وحدة الوجود المادية المعاصرة.
71	1.1.2.1.2.2. نظرية وحدة الوجود بين الصوفية والفلاسفة.
72	2.1.2.1.2.2. وحدة الوجود عند المتكلمين.
74	3.1.2.1.2.2. من وحدة الوجود إلى وحدة الموجود في الساحة المعاصرة.
75	2.2.1.2.2. نظرية الإنسان الكامل.
77	2.2.2. اتجاه الشك الأبيستمولوجي "المعرفي"، في وجود الله.
79	3.2.2. الاتجاه الثالث: الاتجاه الربوبي "الدين الطبيعي".
81	3.2. الأصول المنهجية للاتجاهات التشكيكية وركانها.
83	1.3.2. المرتكزات الفلسفية.
83	1.1.3.2. نظرية الإنسان الإله.
85	2.1.3.2. المنهج الحسي التجريبي.
87	3.1.3.2. مبدأ التحقق المنطقي.
88	4.1.3.2. اعتماد مبدأ الشك المعرفي.
88	1.4.1.3.2. الشك المطلق الهدمي.

90 2.4.1.3.2. الشك الفلسفي " المنهجي ":
92 5.1.3.2. نظرية وحدة الموجود.
93 1.5.1.3.2. مناقشة نظرية وحدة الموجود.
95 2.3.2. المرتكزات العلمية
96 1.2.3.2. النزعة العلمية:
96 1.1.2.3.2. القاعدة الأولى:
97 2.1.2.3.2. القاعدة الثانية:
100 3. الشبهات الفكرية المعاصرة حول الوجود الإلهي.
101 1.3. الاعتراضات حول دلالة المبادئ العقلية الفطرية.
101 1.1.3. الاعتراض على إمكان الاستدلال العقلي على وجود الله:
101 1.1.1.3. مناقشة اعتراض المذهب الحسي:
102 2.1.1.3. مناقشة اعتراض المدرسة النقدية:
103 2.1.3. الاعتراض حول دليل الفطرة ومستوياتها:
103 1.2.1.3. الاعتراض الأول:
103 2.2.1.3. مناقشة الاعتراض:
105 3.2.1.3. الاعتراض الثاني:
106 4.2.1.3. مناقشة الاعتراض:
107 5.2.1.3. الاعتراض الثالث:
108 6.2.1.3. مناقشة الاعتراض
113 2.3. الاعتراضات المعاصرة حول الأدلة العقلية.
113 1.2.3. الشبهات حول دليلي الحدوث والإمكان:
113 1.1.2.3. الاعتراض الأول:
113 2.1.2.3. مناقشة الاعتراض:
113 1.2.1.2.3. الشبهة الأولى:
115 2.2.1.2.3. الشبهة الثانية:
116 3.2.1.2.3. الشبهة الثالثة:
118 3.1.2.3. الاعتراض الثاني:
118 4.1.2.3. مناقشة الاعتراض
119 5.1.2.3. الاعتراض الثالث:
120 6.1.2.3. مناقشة الاعتراض
121 7.1.2.3. الاعتراض الرابع:
122 8.1.2.3. مناقشة الاعتراض

125 2.2.2.3 الشبهات المثارة حول دليل العناية والإتقان.
126 1.2.2.3 الاعتراض الأول:
126 2.2.2.3 مناقشة الاعتراض
127 3.2.2.3 الاعتراض الثاني:
127 4.2.2.3 مناقشة الاعتراض
129 5.2.2.3 الاعتراض الثالث:
129 1.5.2.2.3 الفرضية الأولى، مُبرهنَة القرد:
130 2.5.2.2.3 الفرضية الثانية، تعدد الأكوان:
132 6.2.2.3 الاعتراض الرابع:
132 7.2.2.3 مناقشة الاعتراض
133 8.2.2.3 الاعتراض السادس:
133 9.2.2.3 الاعتراض السابع:
134 1.9.2.2.3 مفهوم نظرية التطور البيولوجي المعاصرة.
134 2.9.2.2.3 مرتكزات نظرية التطور
135 10.2.2.3 مناقشة موقف النظرية من الوجود الإلهي.
140 الخاتمة
146 ثبت المصادر والمراجع
170 السيرة الذاتية

المخلص

الموجة التشكيكية المعاصرة في وجود الله

راتب صالح

معهد التعليم العالي

قسم العلوم الإسلامية الأساسية

2020م: 170 صفحة

تناولنا في البحث الموسوم بـ " الموجة التشكيكية المعاصرة في وجود الله "، ظاهرة التشكيك المعاصرة في قضية الوجود الإلهي. ففي الفصل الأول منه، كان التمهيد لصفة الوجود، كأهم المسائل التي شغلت المباحث الكلامية والفلسفية عبر الفكر الإنساني، وحررنا القول في مفهوم الوجود عند المتكلمين، وهل هو عين الموجود أم زائد عليه؟، فظهر اتفاقهم على إثبات الوجود الواجب لذات الله الموصوفة بصفات ثبت لها التحقق الخارجي الواجب. ثم حررنا القول في مسألة العلم بحقيقة ذات الله عندهم، وأدلتهم على وجود الواجب الوجود. ثم عرضنا لتأريخ الظاهرة في الساحة الفكرية الغربية والإسلامية، وأهم التيارات والمذاهب التي شكّلتها، وأبرز أفكارها المتعلقة بقضية وجود الله.

وفي الفصل الثاني، رصدنا الظاهرة المعاصرة، من حيث مدى وحجم انتشارها؛ استناداً إلى إجراءات إحصائية، ثم من حيث طبيعتها، ومظاهرها، وعواملها المشكّلة لها، ثم تمّ العرض لأبرز أعلامها، وأهم المشاريع الفكرية الحداثية المؤثرة فيها، ثم تحديداً اتجاهاتها ومقولاتها الفلسفية والعلمية المرتكزة عليها، ومناقشتها وفق المنهجية العلمية المستندة إلى قواعد الاستدلال العقلي والمنطقي، من مثل مبدأ التحقق الذي ارتكز عليه مذهب الوضعية المنطقية الجديدة في إنكار الميتافيزيقا، ومبدأ عقلية المادة والخول والاتحاد في نظرية وحدة الموجود المعاصرة، وغيرها.

وفي الفصل الثالث تمّ مناقشة الشبهات والاعتراضات التي أثارها النقاد المعاصرون حول قضية الوجود الإلهي. وذهبنا إلى القول بإمكان الاستدلال العقلي على وجود الواجب، وتعيينه في حالات. وإلى ردّ قول المذاهب التي حصرت المعرفة بمصدر واحد، وأن المعرفة قائمة على علاقة التركيب والتداخل بين الحس والعقل والنقل. وإثبات وجود الواجب، مستند إليها بطرق حسية عقلية. وتمّ كشف الخطأ المنهجي في النظريات العلمية المعاصرة في إنكارها الوجود الإلهي في تفسير الكون والحياة. فالخلط القائم عندهم بين مبدأ السببية وبين مبدأ الاطراد والتتابع، جعلهم يرفضون مبدأ العلة الأولى، ويثبتون عدم التناهي في العلة. وكذا توهمهم أن قانون السببية قائم على علاقة التضمن بين السبب والمسبب، في الوقت الذي تقوم العلاقة فيه على التلازم البين لا التضمن. فيما تمّ الوقوف على كثير من المغالطات الاستدلالية، كما سيتبين في موضعه.

الكلمات المفتاحية: الظاهرة التشكيكية، الفكر المعاصر، الوجود الإلهي، الواجب الوجود، الذات الإلهية،

الذات.

Özet

ALLAH'IN ZÂTI HAKKINDA ÇAĞDAŞ ŞÜPHECİ DALGA

RATİB SALİH

MARDİN ARTUKLU ÜNİVERSİTESİ

LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

2020: 170 Sayfa

"Allah'ın Zâtı Hakkında Çağdaş Şüphecî Dalga" adlı çalışmamızla, ilâhî varoluş meselesiyle ilgili çağdaş şüphecilik olgusunu ele aldık. Araştırmamızın ilk bölümünde, insan düşüncesi yoluyla Kelâmî ve felsefî tartışmaları işgal eden en önemli konulardan olan ilâhî varoluşun özelliğini bir başlangıç olarak ele aldık. Mütakellimlerin vucûd hakkındaki görüşlerini izâh ettik. Sonra Allâh'ın varlığının gerçekliği hakkında bilgi verdik ve var oluşunun vucûbiyyetine dair kanıtları hakkında malumat sunduk. Sonra Batı ve İslâmî entelektüel arenada fenomen tarihini ortaya koyduk, Onları oluşturan en önemli akım ve doktrinlerden ve Allâh'ın varlığı meselesiyle ilgili en önemli fikirlerden bahsettik.

İkinci bölümde araştırma; çağdaş fenomeni yayılımının kapsamı ve kapsamı açısından izlemiştir; İstatistiksel prosedürlere göre, daha sonra doğası, tezahürleri ve şekillendirme faktörleri açısından, en önemli kaynaklarını ve onları etkileyen en önemli modernist entelektüel projelerini sunduk, ardından felsefî ve bilimsel eğilimlerini ve argümanlarını belirledikten sonra metafiziğin inkâr edilmesindeki yeni mantıksal durum doktrine dayanan rasyonel ve mantıksal akıl yürütme kurallarına ve rasyonalite ile çelişki ve çekişme ilkesine dayanan bilimsel metodolojiye göre tartışmaya çalıştık.

Üçüncü bölümde ise ilâhî varoluş meselesi üzerine çağdaş eleştirmenlerin şüpheleri ve itirazları tartışılmıştır. Araştırmalar zihinsel akıl yürütmenin bir görevin varlığından çıkarılabileceğini ve vakalarda belirlenebileceği söylemleriyle devam ettik. Bilgiyi tek bir kaynakla sınırlayan öğretileri açıklayarak, bilginin yapı ilişkisine ve duyu, akıl ve aktarım arasındaki etkileşime dayandığını izahlarla cevap vermeye

çalıştık. Görevin varlığına dair kanıtlar duyuşal ve zihinsel yollarla ona dayandığını evren ve yaşamanın yorumlanmasında ilâhî varoluş inkârında çağdaş bilimsel teorilerdeki sistematik hatayı ortaya çıkardığını, nedensellik ilkesi ile sınır dışı etme ve ardıllık ilkesi arasındaki karışıklıkları, ilk neden ilkesini reddetmelerini sağlanmış ve nedeninde sonsuz olduğunu kanıtlanmaya çalıştık Benzer şekilde, onların yanılışı, nedensellik yasasının, ilişkinin içirme yerine açık korelasyona istinadı bir zamanda neden ve neden arasındaki kaynaştırma ilişkisine dayandığından araştırma, yerleşiminde açıklandığı gibi birçok çıkarımsal yanlışlık bulunduğuna değindik..

Anahtar kelimeler: Şüphecilik Olgusu, Çağdaş Düşünce, İlâhî Varoluş, Vâcibu'l-Vucûd'un Varlığı, Allah'ın Zâtı- Zât.

Abstract

Contemporary Groundswell of Skepticism in the Existence of Allah

Ratib Salih

Mardin Artuklu University

The Institute for Graduate Educational Studies

Department of Basic Islamic Sciences

2020: 170 Pages

We have addressed, in the research entitled “*Contemporary Groundswell of Skepticism in the Existence of Allah,*” the contemporary phenomena of questioning the Divine Presence. In the first chapter, there was the introduction of the adjective of “Presence” as the most important issue that occupied the verbal and philosophical discussions within the human thoughts. We also examined the explanation of the concept of existence as defined among the Men of words (the scholars of the science of discourse) and whether existence is related to the things we can feel and touch or it's more than that. Their agreement on the way and description of proving Allah's Presence that is related to the Divine Entity that is described by treats proved by an outside examination and verification was obviously shown. Then we have tackled their issue of the knowledge of the truth of Allah's entity and their evidence of the existence of the Must-Existed. Then, we have touched upon the historiography of the phenomena in the eastern and Islamic ideological field and mentioned the most important movements and doctrines they formed as well as its most significant concepts related to the issue of Allah's Presence.

In the second chapter, we have focused on the contemporary phenomena and the extent and size of its spreading based on statistical procedures, then, we have dealt with its nature, aspects, and the factors that form it. Then, its most prominent luminaries, and the most significant intellectual and modernist projects that influenced it were taken into discussion. Moreover, the philosophical and scientific sides and statements that form the basis of it were discussed with a scientific approach grounded on the rules of reasonable and logical deduction such as the

principle of verification on which the new logical positivism is based where denying metaphysics and the principle of rationalizing the substance, the union and permeation in the contemporary theory of the unity of the existence and suchlike theories.

In the third chapter, the suspicions and objections raised by contemporary critics on the matter of Divine Presence were discussed. We have taken the side that embraces the possibility of the reasoning inference for the existence of the necessary existent and its confirmation in some instances. Furthermore, we have rejected the statement of the schools of thought that has limited the knowledge to one source, and says that knowledge is based on a compounding and overlapping relation between sense, reason, and report. The proof of the necessary existent is based on sensational and rational methods; this methodological error in the contemporary theories in denying the Divine Presence in interpreting life and the universe was discovered. The confusion they have between the principle of causality and that of consecutiveness led them to reject the principle of the first cause and affirm endless causes. They also have the illusion that the principle of causality is based on the overlapping relation between the cause and effect while the relation therein is based on concomitance rather than overlapping ground. However, many fallacies of inference were addressed as will be explained where appropriate.

Key Words: Questioning Phenomena- Contemporary ideology- Divine Presence- Of necessary existence- Divine Entity- The Entity.

تمهيد

أهمية الموضوع

تبرز أهمية البحث، من خلال تحديد معالم الظاهرة التشكيكية المعاصرة في وجود الله، وأسبابها، والوقوف على حجم تأثيرها وانتشارها في الساحة الإسلامية. والمساهمة في نشر الوعي الفكري لدى الشباب المسلم، ووضع ضوابط منهجية ووسائل علمية للتعامل مع الفكر العقدي الوافد، مما يعين على الانفتاح على الثقافات الوافدة، ومماحكها ضمن رؤية منهجية ضابطة. بينما يرصد البحث المرتكزات المنهجية التي استندت إليها الظاهرة التشكيكية في وجود الله، ويُبرز الاتجاهات الفكرية التي شكلتها. فيما تعتبر آلية التفكير الناقد وأدوات النقد المنهجي، أبرز وأهم ما يميز الأسلوب العلمي في البحث، والتي استندت إلى قواعد الاستدلال العقلي والمنطقي في النقد الموجّه لأهم الأصول التي قامت عليها الظاهرة التشكيكية في وجود الله. كما تكمن أهمية البحث في إثراء المكتبة الإسلامية بموضوعات حيّة، تعالج قضايا فكرية معاصرة مستجدة، تتناول أهم أصول الدين وثوابته التي يرتكز عليها، وهي قضية وجود الله. وكذلك في بناء مجتمع معرفي من خلال تشخيص واقع المعرفة في مجتمعاتنا، وسُبل النهوض السليم بمتطلباتها.

سبب اختيار الموضوع

هذا، وقد دعا إلى اختيار موضوع البحث، عدة أسباب، أهمها:

- خطورة هذه الظاهرة التشكيكية، من حيث إنها تتناول أهم ثوابت الإسلام، وأصله الذي تقوم عليه دعائم بنيانه؛ لأن التشكيك في الإيمان بوجود الله وصفاته الذاتية والفعلية، هدمٌ لِمَا يتفرع عنه من ثوابت الشريعة كالغيبيات والنبوات والتشريعات.
- التنامي اللافت والمتزايد لصيحات المبطلين الطاعنين في ثوابت الإسلام، وطغيان منبرهم الثقافي في عالمنا الإسلامي.
- فُتُو ظاهرة التشكيك في وجود الله، والتأثر الكبير بها بين أوساط الشباب المسلم، والرّواج السريع لها بينهم.
- الجِدَّة غير المحدودة، والتنوّع المعرفي التي امتازت به الظاهرة المعاصرة، من حيث طرح موضوعاتها، وتنوع اتجاهاتها الفلسفية والعلمية.
- انعدام الوسائل المنهجية للتعامل مع الشبهات الفكرية المستجدة لدى الشباب المسلم.
- الكمّ الهائل من الشبهات التي تثيرها هذه الظاهرة، في قضية الوجود الإلهي، خاصة، ومسائل علم الكلام، عامة.
- قصور الخطاب الديني في الساحة الفكرية المعاصرة، عن معالجة وتنبُّع الاستشكالات التي تثيرها موجات التأثر بالفكر العقدي الوافد.

- الاضطلاع ببيان منهجية البحث الصحيح عند المسلمين في الدعوة إلى الحق، وأثر الموضوعية العلمية في تناول القضايا الفكرية، حتى ما يتعلق منها بأقدس المقدسات لديهم، وهو الوجود الإلهي.
- الرغبة الكبيرة في تأسيس منهجية علمية تتضمن وسائل منهجية للتعامل مع الشبهات الفكرية العقيدية.
- والرغبة في نصره الحق، وتجليته، وبيان قوة حججه، وسقوط معارضه، وزيادة اليقين للحق، وتعرية الباطل وبيان وهن حججه؛ رغبة في هدايته، وكشف ما أشكل من الشبه، بتحقيق شعيرة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

مشكلة الدراسة

تكمن مشكلة الدراسة في معيارية الأدلة والركائز التي استندت إليها المذاهب الفلسفية والعلمية المعاصرة في إنكار الوجود الإلهي، ثم في مدى سلامة أوجه الاستدلال العقلي والمنطقي في نقد أدلة وجود الله التي أوردها المتكلمون، وفي منهج الاستدلال الذي سلكته المذاهب في تقرير ذلك، إثباتاً ونفيّاً. وكذا في تحقيق الخلاف الحاصل في العلم بذات الله وماهية وجوده، ومدى توارد أطراف النزاع على المحل الواحد في المسألة الواحدة. وهذا ما حاول البحث الإجابة عليه.

الدراسات السابقة

- ليس لموضوع البحث دراسة جامعة، مستقلة، سابقة، مفردة فيه، إنما أبحاث تعرضت لبعض الشبهات في وجود الله، أو لبعض مرتكزاتها، ضمن مؤلفات أو رسائل علمية ومقالات، أهمها:
- " كبرى اليقينيّات الكونية "، للدكتور محمد سعيد البوطي (ت2013م)، بيّن فيه منهج البحث عند المسلمين، ونقد في مبحث منه أهمّ التيارات الفلسفية الطاغية آنذاك، وفق منهج علمي رصين، غير أنه لم يتناول الشبهات حول وجود الله تفصيلاً بالعرض والنقد. وهو مطبوع لدار الفكر، دمشق، الطبعة الثامنة، لعام 1982م.
- " براهين وأدلة إيمانية "، لمؤلفه، عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني (ت2004م)، توسّع فيه بعرض الأدلة العلمية على وجود الله، وردّ مقولات المذاهب الفلسفية التشكيكية في عصره، ويعدّ الكتاب في منهجيته من أبرز الكتب في الرد على منكري وجود الله في وقته. وهو مطبوع لدار القلم، دمشق، الطبعة الأولى، لعام 1408هـ - 1987م.
- " الإسلام بين الشرق والغرب "، لمؤلفه علي عزت بيجوفيتش (ت2003م)، عرض في فصلين منه لنظرية الخلق التطورية، ونقدها، ولدليل الأخلاق على وجود الله، وبيّن منهج الإسلام في رؤيته للكون والحياة والإنسان. وقد ترجمه إلى العربية، محمد يوسف عدس، في مؤسسة بافاريا، ومطبوع لمؤسسة العلم الحديث، بيروت، الطبعة الأولى، 1414هـ - 1994م.

- " الله في الفلسفة الحديثة "، لمؤلفه الأمريكي جيمس كولينز "James Collins" (ت1985م)، وترجمه إلى العربية الدكتور فؤاد كامل، عرض فيه المؤلف لأبرز أعلام المدارس الفلسفية الغربية على تنوعها في القرنين التاسع عشر والعشرين، وموقفها من الذات الإلهية، نفيًا وإثباتًا وتصورًا، واكتفى بعرض آرائها دون مناقشتها إلا ما ندر. وهو مطبوع بالاشتراك بين دار قباء للطباعة والجمعية المصرية لنشر المعرفة والثقافة العالمية، القاهرة، لعام 1998م.
- " العقيدة الإسلامية في مواجهة التيارات الإلحادية "، للدكتور المعاصر، فرج الله عبد الباري، عرض فيه لدليلين اثنين فقط، على وجود الله، عند المتكلمين، واكتفى فيه بالردّ على شبهة القول بأزلية المادة، وشبهة القول بالصدفة في خلق الكون. وهو مطبوع لدار الآفاق العربية، القاهرة، لعام 2004م.
- " الفكر المعاصر في ضوء العقيدة الإسلامية "، للدكتور المعاصر، يحيى هاشم حسن فرغل، عرض فيه لأبرز أعلام المذاهب التشكيكية في نقد الأديان، وفصل القول في استشكالاتها المطروحة حول إنكار الأديان، في الساحة الفكرية الغربية، دون التعرض للظاهرة التشكيكية في الساحة الإسلامية. وهو مطبوع لدار الآفاق العربية، القاهرة، الطبعة الأولى، لعام 2007م.
- " من صنع الله؟ "، للباحث الكندي، رافي زكارايوس (ت2020م)، أجاب فيه على جملة من الأسئلة التشكيكية حول الوجود الإلهي وقضية خلق الكون ونشوء الحياة، من وجهة نظر التصور المسيحي للإيمان بالله، ودعم أدلته الفلسفية في الإيمان بنظريات العلم الحديث والكشوفات العلمية. وقد ترجمه إلى العربية، الباحثة جوليانا خوري، وهو مطبوع بالاشتراك بين دار منهل الحياة، وخدمة رافي زكارايوس حول العالم، بيروت، الطبعة الأولى، لعام 2011م.
- " آلة الموحّدين لكشف خرافات الطبيعيين "، للباحث المعاصر، أبي الفداء ابن مسعود، توسع في عرض مقولات المذاهب الفلسفية المادية في العالم الغربي، ونقدها، مستنداً إلى منهجية علمية رصينة تجمع بين التخصص العلمي في العلوم الرياضية، وبين التخصص النظري في العلوم الدينية. والكتاب على ضخامته، لم يجب على كثير من الأسئلة التفصيلية في شبهات الظاهرة التشكيكية المعاصرة، رغم ما حفل به من تأصيل علمي في نقد المذاهب العلمية والفلسفية. وهو مطبوع لدار الإمام مسلم، القاهرة، الطبعة الأولى، 1434هـ - 2013م.

ينضاف إلى ما ذكر من دراسات، مجموعة من الأبحاث والمقالات العلمية، هي كالفروع لما سبق؛ إذ لم تأتِ بجديد. على أنّ جلّ الدراسات أغفلت دراسة الظاهرة التشكيكية في العالم الإسلامي، ولم تستوف جميع الشبهات؛ نظراً للجدّة غير المنحصرة التي امتازت به في طرح استشكالاتها المعاصرة.

المنهج المتبع

اعتمد البحث في دراسته، ملتزماً الموضوعية والدقة العلمية، على مناهج البحث الآتية:

- المنهج الوصفي، التحليلي، مستنداً إلى الاستقراء كخطوة إجرائية لوصف الظاهرة، وما يشوبها من شبهات وأفكار من مظانها ومصادر ها.
- المنهج النقدي؛ لبيان أوجه الموافقات والمغالطات في القضايا العقديّة، وتحرير محل النزاع فيها.
- المنهج المقارن، الذي يرصد الفروقات بين القضايا المدروسة، وطبيعة مصادر ها، وموضوعات ها، ومآلات ها.

حدود الدراسة

تقتصر حدود الدراسة على ثلاثة محاور:

- الأول: ظاهرة النقد الديني في العالمين الغربي والإسلامي.
- الثاني: الموجة التشكيكية المعاصرة في الوجود الإلهي، معالمها وأسبابها، ومرتكزاتها المنهجية، فلسفياً وعلمياً.
- الثالث: الاعتراضات المعاصرة المثارة حول قضية الوجود الإلهي، ومناقشتها.

خطة البحث

وقد قُسم البحث إلى ثلاثة أقسام:

- الأول: الوجود الإلهي في حركة النقد الديني، المسارات والتحويلات.
- الثاني: الظاهرة التشكيكية المعاصرة في وجود الله، في العالم الإسلامي.
- الثالث: الشبهات الفكرية المعاصرة حول وجود الله.

1. الوجود الإلهي في حركة النقد الديني، المسارات والتحويلات.

لا عَرَوْ في أن النظرة التكاملية في الفكر الإنساني حقيقة قائمة، فالنظرات المختلفة لزوايا متعددة في موضوع أي ظاهرة إنسانية عموماً. وظاهرة النقد الديني خصوصاً. تعزز جانب المعالجات لها، وتجسد شكلاً من أشكال التعامل السليم مع جوانبها ومظاهرها؛ وفق فهم صحيح وبصيرة تُشَوِّف الباحث إلى الحقيقة التي ينشدها من بحثه. ولما لم يكن من هدف هذه الدراسة الاستقصاء النظري فحسب؛ كان مهماً أن نضيف إليها جانب تفعيل المعارف والاستخلاصات التي يتوصل اليها، فنجعلها أدوات في الفعل والممارسة الواقعية؛ انطلاقاً من الحقيقة القائمة على أن دراسة الظواهر الإنسانية لا تقف عند تحليلها وتفسيرها وتطورها فحسب، إنما تبرز الترابط، وتوضح علاقة التأثير والتأثير بينها، وتفتح آفاق التطبيق العملي لأفكارها المؤثرة في تطور المجتمعات، وتطرح ما لا يصلح منها. وقد دلّ القرآن الكريم على هذا العلم النافع، علم دراسة الظواهر الإنسانية، أو ما بات يعرف بفلسفة التاريخ، وأمر في كثير من آياته اللينيات استجلاء هذه الظواهر في الأمم وأحوالها وتاريخها، واستخلاص العبر والقوانين الناظمة لحياتها، وتمييز الصحيح والفاقد منها، فقال تعالى:

﴿قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ﴾ [آل عمران الآية 137]. ولما

كان النقد الديني عموماً، ظاهرة محدثة في تاريخ البشرية؛ رأينا في هذا البحث التمهيد له من خلال استقراء هذه الظاهرة في التاريخ البشري؛ باعتبار ما يحكم الظواهر الإنسانية كلها من طابع التأثير والتأثير. فأية ظاهرة إنسانية تنشأ في عالم الأفكار، ثم تتجسد في عالم الواقع المحسوس، ثم هي آخذة في التطور والتمدد، لتتجاوز الحدود التي نشأت فيها، وتتشكل مظاهرها وتتنوع تطبيقاتها بحسب كل بيئة. ومن هنا تغدو الظاهرة سلسلة وقائع، يأخذ بعضها بعنان بعض، لا تنفك في المأل ولكن تتباين في الأشكال، وتصبح دراسة الظاهرة وسيرورتها مطلباً شرعياً وعقلياً.

ولما كانت ظاهرة النقد الديني- محل دراستنا في هذا الفصل- إحدى الظواهر الإنسانية؛ كان لا بد في دراستها من استيعاب طبيعتها وأسبابها والأفكار المعرفية المكونة لها، ومنطلقاتها وركائزها، وتياراتها والآثار المترتبة عليها في قضية الوجود الإلهي التي شكلت أهم محاورها، وأشكل أبوابها.

وإنه لحقيق ما رسخ لدى المفكرين والباحثين من أن النزوع إلى التدين من جوهر الطبيعة البشرية، وأخص ما توصف به الحقيقة الإنسانية⁽¹⁾؛ لِمَا فيه من أثر بالغ في تكوين نظرة الإنسان حول الكون والحياة وعلاقته مع المجتمع من حوله؛ حتى اعتبر المفكر الإسلامي مالك بن نبي (1973م)، الدين ظاهرة كونية، توجه فكر الإنسان، وتحكم وجوده وتطوره⁽²⁾. ومن هنا كان للدين التأثير الأكبر في تاريخ البشرية، توجيهاً وسلوكاً وتصوراً، وبرز دوره كعامل أساس وسبب رئيس من مكونات الحضارة الإنسانية، وباعت على تطورها واستمرارها. يقول الفيلسوف والمؤرخ الأمريكي، ويليام ديورانت "William James Durant 1981م":

(1)- أرنولد توينبي، تاريخ البشرية، ترجمة: نقولا زيادة، دار الأهلية للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 1983م، ج1، ص19.

(2)- مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، ط4، 1987م، ص72.

(ولا يزال الاعتقاد القديم بأن الدين ظاهرة تُعَمُّ البشر جميعاً اعتقاداً سليماً، وهذه في رأي الفيلسوف حقيقة من الحقائق التاريخية والنفسية)⁽³⁾.



(3) - ول ديورانت، قصة الحضارة، ترجمة: زكي نجيب محمود، المنظمة العربية للتربية والعلوم، دار الجيل، بيروت، د.ط، ج1، ص99.

1.1. قضية الوجود الإلهي عند المتكلمين.

وَتُعَدُّ مسألة الوجود الإلهي أبرز المسائل التي احتقت بالحديث عنها جميع المناهج والأديان على مرّ التاريخ، فكانت أهم المسائل المحورية التي شغلت المباحث الكلامية والفلسفية عبر الفكر الإنساني عموماً، والإسلامي خصوصاً، فكان لها النصيب الأوفر في مصنفاتهم، وحولها دار الخلاف بين المتكلمين والفلاسفة، وتفرغ عنها مسائل كلامية كثيرة، من حيث تصورهم للوجود والموجود، وما ينبني عليه في حقيقة العلم بذات الله تعالى.

وقد درج المتكلمون – على اختلاف مذاهبهم- على التقديم بصفة الوجود، كأول ما يبحثون فيه في بيان الواجب له تعالى، من مباحث الإلهيات، وحاز الحديث في إثباتها على اهتمام كبير، حتى ليكادُ الكلامُ عليها يستغرق من حيث الاستدلال ما استغرقتُه بقية الصفات الإلهية، وما ذلك إلا لأن الوجود كالأصل لها، وهي كالفرع له، ولا يُتَعَقَّلُ الحكمُ بوجود الواجبات له وما يجوز في حقه، إلا بعد الحكم بوجود الوجود له تعالى⁽⁴⁾، فأشبهه تقديمه عليها تقديم التصور على التصديق⁽⁵⁾.

1.1.1. مفهوم الوجود.

والقول في الوجود، يحتاج إلى بيان ثلاثة أمور: الأول: معنى الوجود، والثاني: وجوبه له سبحانه، والثالث: أدلة وجوب وجوده سبحانه. وقد عرّف المتكلمون الوجود بأنه الكون، أو الشئئية أو الثبوت، ويقابله العدم. وجمهور المتكلمين على أن الوجود بدهي التصور⁽⁶⁾، فلا يُعرّف إلا بما يفيد فهمه؛ لأنه ما من شيء أوضح منه⁽⁷⁾. وقد توجّهوا في بحثهم للوجود إلى جوانب واعتبارات أربعة:

الأول: الوجود باعتبار تصوره. والثاني: باعتبار درجة ظهوره، والثالث: باعتبار المحلّ والمُخصّص، والرابع: باعتبار علته المؤثرة فيه. أما من حيث تصوره، فهو أربعة أنواع: وجود خارجي، ووجود ذهني، ووجود أصيل، يعمُّ الخارج والذهن، ووجود مطلق، يشمل جميع الموجودات، ويشترك بين الله والمخلوقات⁽⁸⁾.

وأما باعتبار درجة ظهوره، فأربعة أقسام، وهي من حيث قوة الظهور على الترتيب: أولها، الموجود: وهو أعلى درجة يظهر فيها الوجود، وأكملها ذات الله. وثانيها، الحال: وهي مرتبة أدنى من الموجود، وهي الصفات الثبوتية القائمة بالذات، لا موجودة ولا معدومة. وهي الصفات المعنوية عند المعتزلة الذين يثبتون الأحوال لها. وثالثها، الاعتبار: وهي الصفات غير القائمة بالذات، إنما اعتبارات وأحكام ذهنية، تترتب على

(4) - محمد محيي الدين عبد الحميد، النظام الفريد بتحقيق جوهرة التوحيد، مطبعة السعادة، مصر، 2، 1375 هـ - 1955 م، ص 68.

(5) - إبراهيم اللقاني، هداية المرید لجوهرة التوحيد، تحقيق: كروان البجاوي، دار البصائر، القاهرة، ط1، 1430 هـ - 2009 م، ج1، ص 316.

(6) - شمس الدين السمرقندي، الصحائف الإلهية، تحقيق: أحمد عبد الرحمن الشريف، ص 73.

(7) - الإيجي، المواقف في علم الكلام، عالم الكتب، بيروت، ص 44.

(8) - الكفوي، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1419 هـ - 1998 م، ص 925.

صفات المعاني القائمة بالذات، فتوجب حكماً، هي الصفات المعنوية. ورابعها، الإمكان: الذي يستوي وجوده وعدمه⁽⁹⁾.

والوجود باعتبار المخصّص- الفاعل المختار- والمحلّ - أي الذات التي تقوم بها الصفات - أربعة أيضاً:

- الغني عن المحلّ والمخصّص، المنزّه عن خواصّ الأجرام، وهو ذات الله. أما استغناؤه عن المحلّ؛ فيلْكُونُه في نفسه ذاتاً متصفاً بصفات، لا كونه صفة؛ وإلا لاسْتَحَالَ اتّصافه بصفات وجودية ومعنوية لازمة لها. ولا بد للصفات من محلّ تقوم به، والصفة ليست محلاً باتفاق. وأما استغناؤه عن المخصّص؛ فلعدم احتياجه إلى فاعل يخصصه بالوجود؛ لأنه واجب الوجود، لا يُعْقَلُ عدمه أزلاً؛ لوجوب قدمه، ولا أبداً؛ لوجوب بقائه، وإلا لزم أن يكون جائز الوجود.

- المفتقر إلى المحلّ والمخصّص: وهو الأعراض، من حيث احتياجها إلى ذات تقوم به، وإلى فاعل يخصصها بالوجود بعد أن كانت عدماً.

- المفتقر إلى مخصّص دون المحلّ: وهو الجرم الحادث بسبب لزومه الأعراض الحادثة؛ كونه ذاتاً غنياً عن المحلّ، محتاجاً إلى مخصّص يوجد ابتداءً ودواماً.

- الموجود في المحلّ دون الافتقار إلى مخصّص: وهي صفات الله. أما أنها موجودة في المحلّ؛ فلاستحالة قيام الصفة بنفسها، ولاستلزامها موصوفاً تقوم به. وأما أنها غنية عن المخصّص؛ لعدم احتياجها إلى موجد؛ لاستحالة قيام الصفة الحادثة بالذات القديمة⁽¹⁰⁾.

وأما الوجود باعتبار علته، عند المتكلمين قسماً: الأول، وجود ذاتي: لا يفتقر المتصف به إلى علة مؤثرة في وجوده. ويسمونه الوجود الواجب، أي لذاته لا لعلته، وهو وجود الله. والثاني، وجود تبعي: يفتقر المتصف به في وجوده إلى علة مؤثرة⁽¹¹⁾. وهو وجود ما سوى الله، ويسمونه الوجود الممكن أو الحادث. وعلة احتياجه هي الإمكان أو الحدوث أو كلاهما عند جمهور المتكلمين والفلاسفة⁽¹²⁾.

2.1.1. حقيقة الوجود والذات.

وقد دار الحديث بين المتكلمين على العلاقة بين الوجود والموجود، وما يقابلهما من العدم والمعدوم؛ وما تفرع عن ذلك من الخلاف في شينية المعدوم ووجود أغيار الله في الأزل⁽¹³⁾، وقدم العالم⁽¹⁴⁾. فالموجود هو المختص بصفة تظهر عندها الصفات والأحكام في الخارج⁽¹⁵⁾، ويقابله المعدوم، وهو ما ليس بشيء عند

(9) - التلمساني، مفتاح الجنة في عقيدة أهل السنة، ص91.

(10) - محمد السنوسي، شرح المقدمات، تحقيق: نزار حمادي، مكتبة المعارف، ط1، 1430هـ - 2009م، ص127-134.

(11) - مصطفى الخن، مبادئ العقيدة الإسلامية، مطبوعات جامعة دمشق، دمشق، ط9، 1417هـ - 1997م، ص88-89.

(12) - إبراهيم اللقاني، هداية المرید لجوهرة التوحيد، ج1، ص253-254.

(13) - أبو منصور الماتريدي، كتاب التوحيد، عالم الكتب، بيروت، ص86.

(14) - الإسفراييني، التبصير في الدين، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، دط، 2010م، ص53.

(15) - الجرجاني، كتاب التعريفات، تحقيق: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة، ص198-199. والقاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص176.

الأشاعرة⁽¹⁶⁾ والماتريدية⁽¹⁷⁾؛ خلافاً لجمهور المعتزلة القائلين بأنه المعلوم الذي ليس بموجود⁽¹⁸⁾. وترتب على ذلك الخلاف في الوجود الذي يطلق على الواجب والممكن من الموجودات، على أقوالٍ يتضح منها خفاء معناه، في مذاهب المتكلمين:

- الوجود صفة معنى: ونُسب إلى الكرامية، بمعنى أنّ لها تحققاً في الأعيان.
- الوجود حالٌ ثابتة، لا موجودة ولا معدومة: وهو قول الجويني، ونُسب إلى الباقلاني، بمعنى أن له وجوداً في نفسه، لم يصل لرتبة الوجود الخارجي⁽¹⁹⁾.
- الوجود زائد على الذات في الممكن دون الواجب: وهو مذهب ابن سينا⁽²⁰⁾، ونسب إلى الفلاسفة⁽²¹⁾. واستدلوا على كون الوجود زائداً على الذات في الممكن: بأن ذوات الممكنات قد تُعقل، ويُشكك في وجودها، فيلزم التغاير فيها بين الوجود والذات. وأما كون الوجود عين الذات في الواجب: فاحتجوا بأنه لو كان الوجود عارضاً للذات في الواجب؛ للزم افتقار الوجود إلى الذات، والمفتقر لغيره ممكن⁽²²⁾.
- الوجود عين الذات في الواجب والممكن: وإليه ذهب الأشعري⁽²³⁾، وكذا الماتريدية⁽²⁴⁾، فوجود كل شيء في الخارج عينه وليس بشيء زائد عليه، وبدون الوجود لا تثبت عين الموجود القديم والحادث في الخارج. واحتجوا بأنه لو كان الوجود صفة زائدة قائمة بالذات، وجب أن يكون لها وجود قبل قيام الوجود بها، بمعنى أن لها وجودين اثنين، ويلزم من ذلك تقدم الشيء على نفسه حال كون الوجود السابق عين اللاحق، وإن كان غيره بأن كان الوجود السابق صفة قائمة بالذات؛ لكان لها قبل قيام الوجود بها وجودٌ ثالث، وهكذا حتى ما لا نهاية، وهذا تسلسل للحوادث، وهو ممتنع. وإذا تبين ذلك، علمنا أن اعتبار الوجود صفة لذات الله على مذهب الأشعري تجرؤ وتسامح؛ لأن الوجود عنده عين الذات، والذات ليست صفة⁽²⁵⁾. وإنما بنى قوله في

(16) - البيضاوي، طواع الأنوار من مطالع الأنظار، تحقيق: عباس سليمان، المكتبة الأزهرية، القاهرة، ط1، 1411هـ - 1991م، ص80. والرازي، الأربعين في أصول الدين، تحقيق: أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ط1، 1406هـ - 1986م، ج1، ص57.

(17) - أبو منصور الماتريدي، كتاب التوحيد، ص86.

(18) - القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تحقيق: عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، ط3، 1416هـ - 1996م، ص156.

(19) - الدسوقي، حاشية الدسوقي على شرح أم البراهين، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ص74-75.

(20) - جعفر آل ياسين، فيلسوف عالم دراسة تحليلية لحياة ابن سينا وفكره الفلسفي، دار الأندلس، بيروت، ط1، 1404هـ - 1984م، ص218-225.

(21) - النفتازاني، شرح المقاصد، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، دار الكتب، بيروت، 1419هـ - 1998م، ج1، ص331.

(22) - جعفر آل ياسين، فيلسوف عالم، دراسة تحليلية لسيرة ابن سينا وفكره الفلسفي، ص218-226.

(23) - شمس الدين السمرقندي، الصحائف الإلهية، ص78.

(24) - شيخ زادة، نظم الفراند وجمع الفوائد في بيان المسائل التي وقع فيها الاختلاف بين الماتريدية والأشعرية في العقائد، المطبعة الأدبية، مصر، ط1، 1317هـ، ص5.

(25) - الدسوقي، حاشية الدسوقي على شرح أم البراهين للسوسني، ص88.

الوجود؛ بناء على مذهبه في نفي الأحوال؛ إذ لا واسطة عنده بين الوجود والعدم، خلافاً للجويني⁽²⁶⁾ والباقلاني فيما نسب إليه⁽²⁷⁾.

- الوجود زائد على الذات في الواجب والممكن: وهو قول مشائخ الأشاعرة⁽²⁸⁾ ومعظم المعتزلة⁽²⁹⁾ - فيما نسب إليهم-. أما في الممكن؛ فلأنه جاز تصورهِ مع الشك في وجودهِ الخارجي والذهني حتى يُتَحَقَّقَ منهما بالبرهان. وكذلك فإنه يقبل الوجود والعدم بخلاف وجوداته. وأما أنه زائد في الواجب؛ فلأن وجوده معلوم، وذاته غير معلومة، فلزم أن يكون وجوده غير ذاته⁽³⁰⁾. وبذلك يكون الوجود صفة لذات الله، لا تَجَوُّزُ فيه عند القائلين بذلك. فهي أمر اعتباري لا ثبوت له إلا في اعتبار المعبر.

وذهب بعض المحققين إلى التوفيق بين القولين، فحمل قول الأشعري بأن الوجود عين الذات، على أنه غير زائد عليها في الوجود الخارجي، دون الذهني⁽³¹⁾، وبذلك يكون الوجود وصفاً اعتبارياً مغايراً للذات في الذهن، يتوافق فيه الأشعري وغيره⁽³²⁾. وبهذا الاعتبار يصبح قول الأشعري في عينية الوجود والذات، تسامحاً وتجاوزاً؛ لأنه عنده زائد على الذات - على التحقيق- وإنما دعاه إلى ذلك مخالفة المعتزلة القائلين بالأحوال⁽³³⁾. وكذلك من ذهب إلى أنها حالٌ ثابتة واجبة كالجويني والباقلاني؛ فإن مؤدى قولهم عند التحقيق، أنها صفة اعتبارية زائدة على الذات⁽³⁴⁾. وبذا فإن جميع المتكلمين متفقون على إثبات الوجود للواجب والممكن معاً على الحقيقة.

وأما وجوب الوجود له سبحانه، فيمكن إجمال خصائص الوجود الواجب الذاتي لله تعالى⁽³⁵⁾ عند جمهور المتكلمين بما يلي:

- أن صفة الوجود حالٌ للذات لا للصفات، لا توصف بالوجود ولا بالعدم. وكل حال قائمة بذاتٍ، تسمى صفة نفسية. وهذا القول هو مؤدى مذهبهم في أن الوجود مغاير للذات عندهم⁽³⁶⁾.
- أنها نفسية، أي ذاتية، لا تُعقل الذات بدونها، بحيث لو رفعت عن الموصوف، ارتفع الموصوف بها، فلم يبق له وجود عيني أو ذهني⁽³⁷⁾.

(26) - الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق: محمد موسى وعلي عبد الحميد، مكتبة الخانجي، مصر، 1369هـ - 1950م، ص80-82.

(27) - البيضاوي، طوابع الأنوار من مطالع الأنظار، ص81.

(28) - البيضاوي، طوابع الأنوار من مطالع الأنظار، ص78. والرازي، الأربعين في أصول الدين، ج1، ص86-87.

(29) - عبد الكريم عثمان، نظرية التكليف آراء القاضي عبد الجبار الكلامية، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1391هـ - 1971م، ص132.

(30) - البيضاوي، طوابع الأنوار من مطالع الأنظار، ص78-79. والرازي، الأربعين في أصول الدين، ج1، ص85-87.

(31) - التفتازاني، شرح المقاصد، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب، بيروت، ط2، 1419هـ - 1998م، ج1، ص328-335.

(32) - إبراهيم اللقاني، هداية المرید لجوهرة التوحيد، ج1، ص317-318.

(33) - التلمساني، مفتاح الجنة في عقيدة أهل السنة، ص96.

(34) - الدسوقي، حاشية الدسوقي على شرح أم البراهين، ص76.

(35) - محمد بن محمد بن الأمير، حاشية الأمير على شرح عبد السلام على جوهرة التوحيد، القاهرة، 1296هـ، ص69.

(36) - إبراهيم الباجوري، تحقيق المقام على كفاية العوام في علم الكلام، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2007م، ص62.

(37) - محمد الهاشمي التلمساني، مفتاح أهل الجنة في عقيدة أهل السنة، 1993م، ص75.

- أنها ثبوتية، بمعنى أن مدلولها ثابت في الخارج؛ خلافاً للصفات السلبية فإن مدلولها عدم.
 - يدل الوصف بها على نفس الذات دون معنى زائد عليها؛ خلافاً لصفات المعاني، فإنها تدل على قدر زائد على الذات.
 - أنها واجبة لذات الله؛ كون الذات غير معللة بعلّة؛ خلافاً للصفات المعنوية فإنها معللة بالمعاني، مثل كونه سمياً وبصيراً. ومعنى كونها معللة، أنه يلزم من العلة إفادة مدلولها الثبوت⁽³⁸⁾. وترتب على وجوبها امتناع عدمها أولاً وأبداً؛ لوجوب افتقار العالم بكل جزء فيه إلى الوجود الواجب الذاتي. وكل من وجب افتقار العالم إليه – سواء كان الافتقار من جهة الحدوث أو الإمكان أو كليهما⁽³⁹⁾ – لا يكون وجوده إلا واجباً لا جائزاً، وإلا لزم الدور والتسلسل، وهو ممتنع⁽⁴⁰⁾.
 - أنها تدل على الذات بالمطابقة، وعلى بقية الصفات باللزوم⁽⁴¹⁾.
- ويتضح مما سبق، أن وجود الله، وجود متحقق ثابت خارجي، لا ذهني، منزّه عن المماثلة، والجسمية، والحلول، والاتحاد، وقيام الحوادث بذاته، وعن اتصافه بالأعراض المحسوسة. وقد ترتب على مسألة صلة الوجود بالذات بين المتكلمين، مسألة شديدة الصلة بالذات الإلهية، وهي العلم بحقيقة ذات الله.

3.1.1. العلم بحقيقة ذات الله.

إذ تُطلق حقيقة الشيء وماهيته، على ما به الشيء هو هو⁽⁴²⁾. وذهب جمهور المتكلمين إلى منع إطلاق الماهية على الواجب الوجود تعالى؛ دفعاً لإيهام التجانس بين الجنس المقابل للنوع، والفصل⁽⁴³⁾. واتفقوا على أنه تعالى حقيقة نوعية بسيطة غير مركبة⁽⁴⁴⁾. وذهبوا إلى اشتراك لفظ الذات بين الموجودات؛ لأن الوجوه الدالة على اشتراك الوجود، دالة على اشتراك الذات أيضاً، فيطلق الذات على الواجب والممكن. ومن ثمّ اختلفوا في ذات الله من حيث مساواتها أو مباينتها لسائر الذوات. فذهب المحققون من الأشاعرة والماتريدية إلى أنّ ذات الله مباينة، مخالفة لسائر الذوات، لا تماثلها. فيما ذات الله تساوي سائر الذوات، في كونه ذاتاً؛ باعتبار أنّ الذات لفظ مشترك، كما هو الوجود. وإنما ذات الله يخالف سائر الذوات من حيث صفاته، كوجوب وجوده والقدرة التامة، والعلم التام، عند قدماء المتكلمين⁽⁴⁵⁾، ومن حيث التجرد وعدم العرّوض لغيره، عند الفلاسفة⁽⁴⁶⁾. على أنه لا

(38) - سعيد فودة، تهذيب شرح السنوسية "أم البراهيين"، دار الرازي للطباعة، عمان، ط2، 1425 هـ ت 2004 م، ص33-34.

(39) - الدسوقي، حاشية الدسوقي على شرح أم البراهيين للسنوسي، ص6.

(40) - محمد بن محمد بن الأمير، حاشية الأمير على شرح عبد السلام على جوهرة التوحيد، ص69.

(41) - محمد بن الهاشمي التلمساني، مفتاح أهل الجنة في عقيدة أهل السنة، ص76.

(42) - الجرجاني، التعريفات، ص80 و163.

(43) - إبراهيم اللقاني، هداية المريد بجوهرة التوحيد، ص356.

(44) - أيوب بن موسى الكفوي، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، ص864.

(45) - البيضاوي، طالع الأنوار من مطالع الأنظار، ص168-169.

(46) - شمس الدين السمرقندي، الصحائف الإلهية، ص367-368.

يلزم من اشتراك لفظ الذات بين الواجب والممكن، المماثلة؛ لأن الاشتراك فيه أمرٌ عارضٌ، يتعيّن لما صدّق عليه. واشتراك العوارض لا يستلزم اشتراك معروضاتها⁽⁴⁷⁾.

واتفقوا على أنّ حقيقة ذات الله غير معلومة للبشر، ومخالفة لسائر الحقائق، فلا يشاركه في حقيقة ذاته وصفاته وأفعاله شيء، البتة، فهو تعالى وحداني الذات والصفات. ووحدانية الذات تنفي عنه الكمّ المتصلّ والمنفصل⁽⁴⁸⁾، وكذا وحدانية الصفات. وعلى هذا القول، جمهورُ المحققين من الأشاعرة والماتريدية⁽⁴⁹⁾، وكذا الفلاسفة⁽⁵⁰⁾. واستدل المتكلمون من الأشاعرة والماتريدية، بأنّ المعلوم عن الله تعالى، صفاته التي أخبر بها فقط، والعلم بها مغاير للعلم بالذات. ولما كان التصديق فرع التصور؛ لزم أنّ ما لا تتصوره، لا نعلم حقيقته⁽⁵¹⁾. إنما تكون حقيقة ذات الله معلومة للبشر، من جهة أنها مساوية لسائر الذوات، متميزة عنها بما تختص به من الصفات الإلهية كوجوب الوجود والعلم والقدرة التامّين. وهو قول كثير من المتكلمين، فيما ذكر شمس الدين السمرقندي⁽⁵²⁾ وغيره⁽⁵³⁾، ونسبه عضد الدين الإيجي إلى قدماء المتكلمين وأبي هاشم من المعتزلة⁽⁵⁴⁾. واستدلوا، بأنه إذا كان وجوده عين ذاته، فذاته هي وجوده. ولما كان وجوده معلوماً، كانت ذاته معلومة من هذا الوجه دون غيره⁽⁵⁵⁾؛ ذلك أن الله تعالى أُمْنَعُ من أن تصل مقاييس العقل إلى وصفه والإحاطة به؛ لأن الذات الإلهية غيب، والغيب إنّ لم يعضده شئٌ من مشاهدة أو محسوس، لا يُتصوّر. والله ليس كمثله شيء كما أخبر عن نفسه، فلا يمكن تصوّر ذاته الغيبية أو إدراكها بقياس أو نظر. ثم إن حقيقة الشيء، هو وصف لها، والوصف تحديد للشيء، والتحديد تقييد، والتقييد حصرٌ، وحصر الشيء بوصف أو كيفٍ، من غير تصوّر له، جهلاً بحقيقته لا علمٌ بها⁽⁵⁶⁾، وهذا موضع اتفاق عند جميع المتكلمين. ومن هنا يكون الاستمساك بهدي القرآن الكريم في النهي عن الخوض في المتشابه، بالتسليم للنص وعدم تأويله أو تفسيره، والإيمان به على مراد الله منه. ولا شك أن العلم بحقيقة الذات الإلهية من المتشابه الذي لا تدرکه العقول، ولا يحيط به تأويل أو تفسير، كما تقدّم بيأنه عند المتكلمين.

4.1.1. أدلة وجود الله.

هذا، ونظراً لمركزية قضية الوجود الإلهي عند المتكلمين، وما تفرع عنها من مسائل آفة الذكر، شرعوا في إقامة الأدلة العقلية على وجوده تعالى. ولأجل ذلك أجمعوا على اختلاف مذاهبهم على أن معرفة الله،

(47) - البيضاوي، طوابع الأنوار من مطالع الأنظار، ص168.

(48) - سعيد فودة، تهذيب شرح السنوسية، ص41.

(49) - شمس الدين السمرقندي، الصحائف الإلهية، ص368.

(50) - محمد عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق: عبد العزيز الوكيل، مؤسسة الحلبي للنشر، القاهرة، 1387هـ - 1968م، ج2، ص119.

(51) - الرازي، الأربعين في أصول الدين، ج1، ص86.

(52) - شمس الدين السمرقندي، الصحائف الإلهية، ص367.

(53) - الرازي، الأربعين في أصول الدين، ج1، ص138. والبيضاوي، طوابع الأنوار من مطالع الأنظار، ص168.

(54) - الإيجي، المواقف في علم الكلام، ص269.

(55) - الأمدي، أبحاث الأفكار في أصول الدين، تحقيق: أحمد المهدي، دار الكتب والوثائق القومية، ط2، 2004م، ج1، ص483.

(56) - عبد الحلیم محمود، الإسلام والعقل، دار المعارف، القاهرة، ط4، دبت، ص150-153.

والإقرار بوجوده، أول واجب على المكلف. وإن اختلفوا لفظياً، في السبل الموصلة إلى تلك المعرفة، كما ذهب إليه الجويني⁽⁵⁷⁾ والإيجي من الأشاعرة⁽⁵⁸⁾، وابن تيمية من الحنابلة⁽⁵⁹⁾. ثم إن الله تعالى أوجب معرفته، وجعل علامة ذلك النطق بالشهادتين⁽⁶⁰⁾، فإن تحصلت هذه المعرفة بطريق الفطرة، وإلا وجب طريق النظر⁽⁶¹⁾. وعليه، فإن معرفة الله والإقرار بوجوده، تكون إما بالفطرة، التي يعضدها النظر أو بالنظر العقلي. ويتعين النظر، إذا عرض للفطرة الكامنة في النفوس ما يحتاج معها إلى النظر والاستدلال على وجود الله⁽⁶²⁾.

1.4.1.1. إمكان الاستدلال العقلي على وجود الله.

وفي إمكان تحصيل المعرفة بالله والإيمان بوجوده من خلال الدلائل العقلية، قسّم المتكلمون الموجودات من حيث حقائقها، إلى ثلاثة أقسام:

- موجودات محسوسة، تتعلق بها القوة المدركة من الحواس الخمس، كالألوان بالبصر، والأصوات بالسمع، والمطعمات بالذوق، والروائح بالشمّ، والبرودة والحرارة باللمس. كل ذلك يباشرها الحس ذاته.
- موجودات غائبة عن الحس، لا تدركها الحواس، إنما يُعلم وجودها عن طريق آثارها. ومثال هذا النوع، الصفات من قدرة وعلم وإرادة، فإن معرفتها اليقينية لا تتعلق بالحواس، إنما بآثارها. فالكتاب دالٌّ على وجود كاتب، له علم، وإرادة. وأكثر الموجودات يكون الاستدلال عليها معلوماً بآثارها⁽⁶³⁾. والعقل والعلم نفسهما، لا يُرَيَان، إنما مقطوع بوجودهما، بحيث يُعرفان بآثارهما.
- موجودات لا محسوسة، ولا معقولة. وهذه إن لم يرد بها علم من جهة الخبر الصادق، فليس ثمة سبيل إلى العلم بوجودها⁽⁶⁴⁾.

وقد اصطلح على تسمية القسم الأول بالمحسوسات، والثاني بالمعقولات، والثالث بالسمعيات⁽⁶⁵⁾. وإذا كان أكثر الموجودات إنما تُعلم بالعقل، فإن العقل يحكم بإمكان وجود أمر ما، ثم لا يتحقق هذا الوجود إلا بدلالة زائدة تجعل الأمر معلوم الوجود. وهذه الدلالة الزائدة كما بيّنها المتكلمون، تكون إما بالخبر الصحيح الموصل إلى المعرفة، أو بالأثر الحسي الدال على وجود المؤثر. فيكون الاستدلال على هذه النوع من الموجودات بدليل مركب من العقل مع الحس والخبر الصادق، أو أحدهما.

(57) - المصدر السابق، ص122.

(58) - الإيجي، *المواقف في علم الكلام*، ص32.

(59) - أحمد ابن تيمية، *درء تعارض العقل والنقل*، تحقيق: محمد رشاد سالم، دائرة النشر في جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض، ط2، 1411هـ - 1991م، ج3، ص303-305.

(60) - علي ابن أبي العز الحنفي، *شرح العقيدة الطحاوية*، تحقيق: أحمد محمد شاكر، ص15.

(61) - صفي الدين الهندي، *الرسالة التسعينية*، تحقيق: ثائر الحلاق، كلية دار العلوم قسم الفلسفة الإسلامية، جامعة القاهرة، 1422هـ - 2001م، ص4.

(62) - أحمد ابن تيمية، *درء تعارض العقل والنقل*، ج3، ص306.

(63) - الغزالي، *معيار العلم في فن المنطق*، ص60-62.

(64) - أبو المعين النسفي، *التمهيد في أصول الدين*، ص18-19.

(65) - أحمد ابن تيمية، *بيان تلبيس الجهمية*، ج2، ص326.

وعند تأمل الموجودات الثلاثة، يتبين أن الاستدلال العقلي على وجود الله، لدى المتكلمين، يندرج تحت المعقولات. وهي – كما ثبت- طريق مركب من العقل والحس، ينطلق من مبادئ فطرية ضرورية، يتحصل بها النظر الصحيح المفضي إلى إثبات وجوده تعالى.

وأما الأدلة التي أقامها المتكلمون على وجود الله، فمتنوعة بتنوع طرق الاستدلال العقلي عندهم. فاستدلوا على وجود الواجب، بمجموعة من الأدلة، أشهرها:

2.4.1.1. دليل الفطرة على وجود الله.

والفطرة هي القوة المودعة في النفس، تستلزم الإقرار بالله، متى سلمت عن المعارض⁽⁶⁶⁾. والقرآن لم يتحدث عن وجوده تعالى إلا في سياق إثبات التوحيد له؛ لأن وجوده مركز في الفطر السليمة، لا يحتاج إثباته إلى برهان عليه⁽⁶⁷⁾. ولأجل فطرية وجوده تعالى، لم يكن في الرسل عند دعوة قومهم من يأمرهم بمعرفة الله بالنظر والاستدلال، ويكتفون بتذكيرهم بما لله عليهم من فضل الإيجاد والإنعام عندما يعرض لفطرهم ما يغيرها، ومنه قول الله في خطابه لموسى عليه السلام: ﴿فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى﴾ [طه الآية ٤٤] أي، يتذكر ربه بما في فطرته من العلم بإحسانه وافتقاره إليه، فيؤمن به⁽⁶⁸⁾. ومن هنا ذهب بعضهم إلى أن العلم الإلهي فطري ضروري في النفوس، بل هو أشد رسوخاً فيها من مبدأ العلم الرياضي والطبيعي، عند صفائها وانزياح الصوارف عنها⁽⁶⁹⁾، وأنه تعالى فطر قلوب عباده على الإقرار به علماً والخضوع له عملاً⁽⁷⁰⁾. وأشار الشهرستاني إلى أن وجود الله لا يحتاج إلى برهان نظري؛ لأن الفطرة السليمة، شهدت بالبدئية على وجود صانع مدبر، وهذه الفطرة أكثر حضوراً في النفس من دليل الحدوث والإمكان، وأوضح من احتياج الممكن إلى الواجب، والحادث إلى المحدث، وبهذا جاء التنزيل: ﴿قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِى اللَّهِ شَكٌّ فَأَطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ يَدْعُوكُمْ لِيَغْفِرَ لَكُمْ مِّنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُؤَخِّرَكُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى﴾ [إبراهيم الآية ١٠]، ﴿وَلَمَّا سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ﴾ [الرَّحْف الآية ٩]. وإذا عرض للفطرة ما يحرفها عن معرفة الله، فإنها تعود إلى أصلها عند الشدائد، ﴿وَإِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِلَهًا فَلَمَّا نَجَّيْكُمْ إِلَى الْبَرِّ أَعْرَضْتُمْ وَكَانَ الْإِنْسَانُ كَفُورًا﴾ [الإسراء الآية ٦٧]. وإلى مثل ذلك ذهب الغزالي، فالإيمان بالله عنده مركز في النفوس بالفطرة، والناس من فطرية الإيمان بالله والإقرار به، تشهد بأنها مقهورة تحت تسخير الله، ومصرفة بتدبيره من غير

(66) - المصدر السابق، ج8، ص383.

(67) - عبد الحليم محمود، الإسلام والعقل، دار المعارف، القاهرة، ط4، ص86.

(68) - أحمد ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج16، ص338.

(69) - المصدر السابق، ج2، ص15.

(70) - ابن تيمية، بيان تلبس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، تحقيق: محمد عبد العزيز اللاحم، مكتبة الملك فهد الوطنية للنشر، 1426هـ، ج4، ص585.

برهان عقلي على ذلك، وفي فطرة الإنسان وأدلة القرآن ما يغني عن البرهان على وجود الله. ثم أورد الغزالي الأدلة القرآنية التي فطر الله الناس عليها، وساق بعدها الأدلة العقلية اقتداءً بالعلماء في ذلك (71).

هذا، وللفطرة في دلائلها على الإيمان بالله، مستويات عدة، منها:

1.2.4.1.1 دلالة العلوم الضرورية:

وهي ست بديهيات، يقع التصديق بها ضرورةً من غير نظر (72). ومنها المبادئ الأولية الفطرية التي تَعَيُّها النفس من غير نظر ولا استدلال عليها (73)، وبلا سبب يوجب التصديق بها. واصطُح على تسميتها عند المتكلمين بالأوليات، ويقابلها العلوم النظرية التي تحصلها النفس بالنظر والاستدلال (74). وعلى هذه الأوليات البديهية تبنى العلوم النظرية، ليحصل بها صحة الاستدلال عليها، وإليها ينتهي النظر؛ لأن كل علم نظري، لا بد أن ينتهي إلى ضروري، وإلا لزم الدور أو التسلسل؛ إذا أثبتت المقدمة النظرية بنظرية مثلها. وبيان ذلك أن تحصيل العلم النظري الكسبي يكون بالنظر في مقدمات معلومة لا نظر فيها، وإلا توقف تحصيلها على مقدمة نظرية أخرى، فيلزم تسلسل العلوم النظرية في الإنسان. وبما أن الإنسان حادث، فالعلم الذي يحصله حادث أيضاً، وهو ما يعني عدم حصول العلم في قلبه ابتداءً، وهو ممتنع، فكان لا بد من علوم بديهية أولية، ينتهي إليها النظر (75).

وهذه الأوليات البديهية من مثل: عدم اجتماع النقيضين، والجزء أصغر من الكل، والنفي والإثبات لا يجتمعان ولا يفترقان، والجسم الواحد لا يكون في مكانين في آنٍ واحد، والواحد نصف الاثنين (76)، هي معانٍ مطلقة تتجاوز الوجود الإنساني، فهي موجودة بوجوده أو عدمه. ومن هنا لا سبيل إلى إثبات هذه المطلقات إلا بإثبات وجود مطلق أوجدها، هو الله تعالى. وبذلك يكون العلم بالله أصلاً للعلم بكل معلوم، فكما أن كل موجود مفقود ومستند في وجوده إلى وجوده تعالى، فكذا كل علم، تابع للعلم به تعالى، مفقود في تحققه إليه (77). وعدم الإقرار بوجود الله، يمنع من الإقرار بهذه المعارف الأولية التي ثبت وجودها في النفس بلا استدلال على تصديقها. وهو ممتنع كما تبين.

ومن العلوم الضرورية التي يقع التصديق بها من غير سبب إلا ذاتها، الحدس (78). وهو عند المتكلمين والفلاسفة، سرعة الانتقال من المعلوم إلى المجهول (79)، واشترطوا لإفادته اليقين، تكرار المشاهدة فيه والقياس

(71) - الغزالي، إحياء علوم الدين، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1426هـ- 2005م، ص102-103، 124.

(72) - التفتازاني، شرح المقاصد، ج1، ص210-211.

(73) - ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج1، ص40.

(74) - التفتازاني، شرح المقاصد، ج1، ص210.

(75) - أحمد ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج3، ص309-310.

(76) - التفتازاني، شرح المقاصد، ج1، ص211.

(77) - ابن قيم الجوزية، مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، دار الكتب العلمية، بيروت، ج1، ص89-90.

(78) - التفتازاني، شرح المقاصد، ج1، ص210.

(79) - ابن سينا، النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، مطبعة السعادة، مصر، ط2، 1357هـ- 1938م، ص166-167.

الخفي في الحدسيات الحسية دون العقلية⁽⁸⁰⁾. وهو عند المتصوفة، كشف ما يستتر عليه الفهم، فيكشف الله عنه للعبد؛ فتتجلى له حقائق المعرفة به تعالى⁽⁸¹⁾.

والمعرفة الحدسية بالفهم الصوفي، عند الغزالي أعلى درجات المعرفة، وأسماها؛ لتعلقها بالله تعالى. وينطلق في مقولته هذه من مفهوم قرآني، يصور أهمية كل من الحس والعقل في المعرفة؛ حيث تبدأ كل معرفة بالحس، الذي لا تكون تصورات وانطباعاته منضبطة إلا بالعقل. غير أن إيمان الغزالي بمحدودية العقل المكتفي بذاته، في الوصول إلى اليقينيّات الراسخة، جعله يُغلي من شأن المعرفة الحدسية مع عدم إهمال دور العقل، حتى انتهى إلى أن اليقين المباشر المتحصل من الخبرة الحدسية التي قوامها الكشف والفهم المباشر بطريق الإلهام والوقوع في القلب من غير وعي، أعظم من البرهان المنطقي، وأشد رسوخاً ويقيناً من الاستدلال العقلي. وبذلك يغدو الإيمان بوجود الله شأنًا قلبياً، يحياه الإنسان في شعوره، وليس قضية علمية تحتاج إلى الاستدلال والبرهنة عليها⁽⁸²⁾. وهذا النوع من المعرفة هو الذي قاد الغزالي إلى اليقين، كما صور ذلك في تجربته الشكية؛ حيث امتحن المحسوسات، فلم يُسلم لها اليقين، ثم اختبر الضروريات العقلية، ولم يُسلم لها، حتى قذف الله في قلبه نوراً، هو الحدس، فحصل له اليقين به، وعاد إلى يقينه واطمئنانه من خلال المعرفة الحدسية، وليدة التجربة الصوفية⁽⁸³⁾. ولا شك أن الذي أوجد هذا النوع من المعرفة في النفس بالقوة، هو ذاته من دلت عليه هذه المعرفة، وهو الله. ومع إقرار الغزالي بالاستدلال العقلي على وجود الله، وسوقه الأدلة المستفيضة على وجوده تعالى، إلا أن الدليل الحدسي يزاحم العقلي، بل هو أكثر يقيناً في إثبات وجوده تعالى. وإلى مثل هذا ذهب ابن سينا من الفلاسفة، فقد استدل على وجود الله بدليلي الحدوث والإمكان، أي استدل بال مخلوق على الخالق، ثم ذكر أن الدليل على وجود الخالق، لا ينبغي أن يحصر في دلالة المخلوق عليه تعالى، وإنما يمكن الوصول إلى إثبات الوجود الأول الواجب الوجود، من حدس فكرة الوجود ذاتها، أي أن الوجود يشهد بوجود الله من حيث هو وجود، وهو يشهد على ما بعده في الوجود، وبذلك جاء القرآن: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ [فصلت الآية ٥٣] ، فابن سينا عكس دلالة المخلوق على الخالق، فاستشهد بالخالق على المخلوق، و استدل بالله لا عليه⁽⁸⁴⁾.

ولا يزال للحدس الصوفي حضوره القوي في الساحة الفكرية حديثاً، واعتماده دليلاً في إثبات وجود الله. فقد قسم المفكر المصري زكي نجيب، الميْتافيزيقا إلى دينية وفلسفية، وحكم على الدينية منها بالقبول؛ لأنها قائمة في نظره على الحدس⁽⁸⁵⁾، الذي فسّره بالوجدان النفسي، والذي هو شعور وجداني باطني مجرد عن البرهان، وتجربة نفسية⁽⁸⁶⁾، هي إدراك مباشر فوري، يحمل صاحبه على الإيمان بوجود الله، كما لو عُرضت قصيدة

(80) - الشريف الجرجاني، شرح المواقف، ج2، هامش ص39-40.

(81) - السراج الطوسي، كتاب اللمع، تحقيق: عبد الحليم محمود وطه سرور، دار الكتب الحديثة، القاهرة، دط، 1960م، ص63.

(82) - الغزالي، إحياء علوم الدين، ج3، ص23.

(83) - الغزالي، المنقذ من الضلال، تحقيق: جميل صليبا وكامل عياد، ص65-68.

(84) - ابن سينا، النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، ص235. والزركان، فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، دار الفكر، بيروت، ط1، 1963م، ص177.

(85) - زكي نجيب محمود، موقف من الميتافيزيقا، ص9.

(86) - زكي نجيب محمود، حصاد السنين، دار الشروق، ط1، 1991م، ص194.

شعرية أو لوحة فنية، ففي سرعة كبيرة، يحكم المرء، فيتعلق بها أو ينفرد منها. ومن هنا يكون وجود الله مركزاً في الدائرة الإدراكية اللاعقلية، أي أن وجود الله إدراك إيماني مباشر، لا برهاني عقلي⁽⁸⁷⁾.

وكان زكي نجيب قد تابع ما ذهب إليه قبله الفيلسوف الفرنسي هنري برجسون⁽⁸⁸⁾ "Henri Bergson"، الذي قسم طرق المعرفة إلى قسمين اثنين، طريق العقل والتجربة اللذين يتصفان- على حد قوله- بكثرة الزلل، ويبحثان في ظاهر الحقائق. وطريق الحدس الذي يختص بكشف الحقائق الغيبية⁽⁸⁹⁾، وأدواته الشعور والوجدان. وجعل الحدس النفسي القائم على الشعور الوجداني الداخلي، الطريق الوحيد للاستدلال على وجود الله؛ لأن العقل وأدواته لا يستقلّ بالوصول إلى الحقيقة الغيبية؛ لأنه لا يعطينا سوى تصور خارجي عن الموضوع، دون النفاذ إلى داخله⁽⁹⁰⁾.

جدير بالذكر، أن الدليل الحدسي تعرض لنقد عنيف من قبل معارضيه، المؤمنين منهم بوجود الله، وغير المؤمنين، من ذلك، غموض مفهوم الحدس، وعدم تقديم أنصاره أدلة على صحته، واكتفاؤهم في كل ما يثبتونه على العرض التحليلي السطحي، دون برهنة علمية عليه؛ فتتحول بذلك قضية الوجود الإلهي إلى شعور نفسي لا يمكن نقله إلى الآخرين فضلاً عن إقامة الأدلة عليها، والمحااجة عنها⁽⁹¹⁾. والحق، أنه يمكن حصول المعرفة بالله عن طريق الحدس الصوفي بمعنى الإلهام، في آحاد الناس دون جميعهم؛ لأن معرفته تعالى علم من العلوم⁽⁹²⁾.

2.2.4.1.1. دلالة القيم الأخلاقية الفطرية:

وهو من الأدلة التي شاع الحديث عنها في الوسط الفكري المعاصر، حتى بات الأكثر حضوراً في الاستدلال على وجود الله، والمأزق الأكبر أمام النافين والمعترضين. ويقوم الدليل على أن حياة الإنسان تعتمد على مبادئ قيمة مطلقة، يُقيم عليها تصرفاته وأفعاله في الحياة. وهذه القيم الأخلاقية، يستحيل أن تكون ناشئة عن مصدر لا يتصف بتمام العلم والإرادة والحكمة؛ لأن فقدان الحكمة يُوجب عدم ثبات تلك المبادئ والقيم، وعدم قصدها إلى غاياتها المحمودة، كما أن فقدان تمام العلم يقتضي عدم شمولها بحيث تستوعب حياة الناس كلهم على مرّ العصور والأمكنة.

(87) - زكي نجيب محمود، *طريقنا إلى الحرية*، عين للدراسات والبحوث، القاهرة، ط1، 1994م، ص134-136.

(88) - فيلسوف فرنسي، من أهم أعلام الفكر الغربي الحديث، تركز فلسفته حول ثلاثة محاور، الحرية، والروح، والإله. بدأ مادياً، وانتهى مؤمناً. جعل من الحدس أو الوجدان دليلاً الوحيداً على وجود الله. من أهم مؤلفاته، "منبع الدين والأخلاق". توفي سنة 1941م. فزاد كامل، *أعلام الفكر الفلسفي المعاصر*، دار الجيل، بيروت، ط1، 1413هـ - 1993م، ص127-137.

(89) - إمام عبد الفتاح إمام، *مدخل إلى الميتافيزيقا*، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، ط1، 2005م، ص192.

(90) - هنري برجسون، *الأعمال الفلسفية الكاملة*، ترجمة: سامي الدروبي، الهيئة العامة المصرية للكتاب، القاهرة، 2008م، ص43-76.

(91) - انظر في تفصيل النقد الموجه إلى الحدس المنهجي عند برجسون، إمام عبد الفتاح إمام، *مدخل إلى الميتافيزيقا*، ص194. وأيضاً، برتراند رسل، *تاريخ الفلسفة الغربية*، ترجمة: محمد فتحي الشنيطي، الهيئة العامة للكتاب، الإسكندرية، 1977م، ج3، ص449-450.

(92) - سعيد فودة، *تهذيب شرح السنوسية*، هامش ص80.

وجليّ، أن هذا الدليل ظاهرة واقعية، تستند إلى حالة الإنسان خاصة، وما فيها من قيم دالة على ضرورة الخالق، على أنه لم يكن له حضور عند علماء المسلمين الأوائل. وفي تقرير الدليل، فإن القيم الأخلاقية تختص بصفتين اثنتين: أنها مطلقة، بمعنى غير نسبية، وأنها شمولية، بمعنى أنها كلية مستغرقة جميع الناس⁽⁹³⁾. ويتحصل لدينا أن هذا الدليل قائم على مقدمتين.

- المقدمة الأولى: أن حياة الإنسان مضبوطة بالقيم المطلقة، محكومة بها، وهو ما يميز الحقيقة الإنسانية عن الحقائق الأخرى، في اشتراكها بمعانٍ كلية، تمثل منظومةً شاملةً مسارَ حياته وتصرفاته، وهو ما يعبر عنه بالأخلاق التي تضبط تصرفات الإنسان، كقيمة العدل والصدق والأمانة وفُجح الكذب والخيانة والظلم. فهذه المعاني قيم موضوعية مطلقة عند العقلاء، يجدون من نفوسهم ضرورةً بها. ولا يمكن لهذه القيم ألا تكون متصفة بالضرورة والإطلاق؛ لأن ذلك يستلزم عدم تفرّد الإنسان بها، لما كانت كل المجتمعات الإنسانية، لا تُماري في كون العدل والصدق والأمانة معاني محمودة مطلوبة، وفي كون الظلم والكذب والخيانة معاني مذمومة غير مطلوبة.

- المقدمة الثانية: أن القيم الأخلاقية المطلقة لا يمكن أن تكون ناشئة عن غير الله تعالى. فإذا ثبت تحقُّق هذه القيم في حياة الإنسان، فإنه لا بدّ أن يكون لها مصدر لأنها فعل من الأفعال، وكل فعل لا بدّ له من فاعل. وبما أنها متصفة بالإطلاق والضرورة والقصد إلى غايات محددة، فإنها تستلزم بالضرورة أن يكون مصدرها متصفاً بثلاث صفات أساسية: القدرة المطلقة، العلم المطلق، الحكمة المطلقة. أما كونه متصفاً بالقدرة المطلقة؛ فلأن جعل هذه القيم الأخلاقية متحققة ثابتة عند كل الناس على اختلاف الأزمان والأمكنة، يتطلب قدرة مطلقة تستطيع فعل ذلك. وبذلك يستحيل أن يكون مصدر تلك القوانين الإنسان أو أي مجتمع؛ لعدم امتلاكه تلك القدرة. وأما العلم المطلق؛ فلأن تعميم تلك القيم وجعلها قانوناً شاملاً مناسباً حياة الناس، يتطلب علماً تفصيلياً بأحوال الناس كلهم. وبذلك لا يمكن أن يكون مصدر هذه القيم الإنسان؛ لأن أحداً لا يتصف بالعلم المطلق. أما كون الفاعل متصفاً بالحكمة المطلقة؛ فلأن هذه القيم موافقة للمقاصد المحمودة المترتبة عليها، متسقة ومطرّدة في سيرورتها، من حيث إرادة القصد فيها إلى الغايات، وإلا غدت فاقدة لهذه الغاية والاطراد والاتساق. وبهذا لا يمكن أن يكون فاعلها المادة؛ لعدم اتصافها بالعلم أو الإرادة.

فإذا تبين لنا ذلك وبطل أن يكون فاعلها الإنسان أو المادة بناءً على المقترضات العقلية؛ كان لا بدّ أن يكون فاعلها الذي أودعها، خارجاً عن الإنسان أو المادة، مما يدل دلالة ضرورية على وجود الله تعالى؛ بمعنى أنّ تحقُّق وثبوت هذه المعاني والقيم في حياة الإنسان يتطلب ضرورة وجود الله؛ من جهة أن أحداً لا يتصف بتلك الصفات إلا هو، ومن جهة أخرى، فإن هذه القيم ذات طبيعة غير مادية، فلا بد والحال كذلك، أن تكون خارجة عن نطاق المادة؛ لما كانت مغايرة لها. فثبت بذلك وقوعها خارج العالم من هذا الوجه⁽⁹⁴⁾.

(93) - انظر تفصيل القول في مبدأ الأخلاق كدليل على وجود الله، علي عزت بيجوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، ترجمة: محمد يوسف عدس، مؤسسة العلم الحديث، بيروت، ط1، 1414 هـ - 1994 م، ص177-215.

(94) - هيثم طلعت، العودة إلى الإيمان، دار الكاتب للنشر، مصر، ط1، 2014 م، ص116.

ومن هنا، نفهم معنى كون العلم بالله أصلاً للمبادئ المعرفية والقيم الأخلاقية. هذا المبدأ الذي نصّ عليه علماء الإسلام، في أن العلم بالله تعالى أساس كل مبدأ، وأنه الدليل والبرهان الذي يستدل به العبد ويردُّ جميع المعارف والعلوم إليه⁽⁹⁵⁾. وهو ما قرره علماء الغرب المعاصرون، الذين شكلت القضية الأخلاقية عند المشككين منهم مشكلة كبرى، ففي المناظرة التي كانت قضية الأخلاق القضية المحورية فيها، بين الفيلسوفين وليم لين كريغ وسام هارس، أحد أكبر منظري الفكر التشكيكي في وجود الله، شرح فيها كريغ، لمعارضه، بأن الإقرار بالإيمان بالله يقدم أساساً متيناً للأخلاق؛ إذ لو لم يكن هنالك إله، فسينتفي أيُّ سبب لصحة الأخلاق الموضوعية عند الإنسان العاقل⁽⁹⁶⁾؛ بحيث لا يمكن بناء نظام أخلاقي على غير الإيمان بالله. وتشير الباحثة الأمريكية المعاصرة، أدريين كوخ، بعد نقلها آراء الفلاسفة على اختلاف مذاهبهم، إلى أن قوة الحضور للقضية الأخلاقية، حدتْ بأكثر منظري الوجودية، جان بول سارتر "Jean-Paul Satre 1980م"، إلى الإقرار بأن إنكار الإله هو إنكار الأخلاق⁽⁹⁷⁾.

وكان الفيلسوف الألماني، إمانويل كانط "Immanuel Kant 1804م"، أول من قال بالأخلاق دليلاً على وجود الله، وبيّن أن الفضائل الأخلاقية الموجودة في نفوس البشر، لا تخلو من قيمة معنوية مطلقة، لا هي مادية⁽⁹⁸⁾، ولا هي عقلية حتى يقال بأن مصدرها المادة أو العقل، إنما تصدر عن موقف فطري يعبر عنه بمبدأ الإرادة الخيرة عنده، ثم جعل من دليل الأخلاق المسلك الوحيد الذي يمكن به إثبات وجود الله⁽⁹⁹⁾. وهو مبدأ ذاتي يصدر عن شيء داخلي هو ذاتها، مكنون في النفس، ثم لا تتحقق خيرية هذه الإرادة واقعاً إلا بالعقل الخالص وحده؛ بحيث لا تفتأ تحاول أن تدفع عن النفس كل أصناف الهوى والشهوات⁽¹⁰⁰⁾. وبهذا المعنى أوضح ابن تيمية - قبل كانط - الأساس العقلي للسلوك الأخلاقي، والدوافع الفطرية للمعاني الأخلاقية المتولدة من النفس، بحيث تميل إلى الخير وتنفر من الشر والشذوذ، وهذا الميل والنفور يعزز إدراك العقل السليم لدواعيهما⁽¹⁰¹⁾. وبما أن مبدأ الإرادة الخيرة، الذي يأمر بفعل الواجب الأخلاقي من خلال العقل الذي ينضبط به؛ فإن هذا العقل يتشوّف إلى الجمع بين الفضيلة المترتبة على أداء الواجب، وبين السعادة التي ليس من الضرورة أن تثمرها الفضيلة. وهذا ما يسمى بالخير الأسمى، والذي يتحقق من خلال التسليم بأمرين اثنين:

الأول: خلود الروح؛ ذلك أن التوافق الحاصل بين الإرادة والقيمة الأخلاقية، شرط في حصول الخيرية، وهذا التوافق لا يتحقق إلا بسمو النفس في مراتب الكمال الأخلاقي، وهذا السمو لا يكون إلا بالإيمان بوجود ذات خالدة غير فانية، هي الروح.

(95) - أحمد ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج2، ص19.

(96) - وليم لين كريغ، الإلحاد بين قصورين، ترجمة: مؤمن الحسن وعبد الله الشهري، مركز دلائل، ط2، 1437هـ، ص21-22.

(97) - أدريين كوخ، آراء فلسفية في أزمة العصر، تحقيق: محمود محمود، مكتبة الأنجلو، 1963م، ص272.

(98) - المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1423هـ، 2002م، ج1، ص189.

(99) - كانط، نقد العقل المجرد، ترجمة: أحمد الشيباني، دار البيضة العربية للترجمة، بيروت، ط2، 1965م، ص696.

(100) - كانط، تأسيس ميتافيزيقيا الأخلاق، ترجمة: عبد العفار مكاي، مراجعة: عبد الرحمن بدوي، منشورات دار الجمل، ألمانيا، ط1، 2002م، ص131-142.

(101) - أحمد ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص430-431. ومحمد عبد الله عفيفي، النظرية الخلقية عند ابن تيمية، مركز الملك فيصل للبحوث، الرياض، ط1، 1408هـ، 1988م، ص68.

الثاني: وجود الإله؛ ذلك أن القيمة الأخلاقية الصادرة عن إرادة العاقل، مستقلة عن الطبيعة التي هي محل أمل العاقل في تحقيق الخير للوصول إلى السعادة التي يحتاج تحقيقها إلى اتفاق الطبيعة مع إرادته، وهما مستقلان كما أن القيمة الأخلاقية والطبيعة مستقلان أيضاً. فإذا كان هذا العاقل سبباً لهذه القيمة الأخلاقية؛ فإنه ليس علة لهذه الطبيعة التي ترتبط بها سعادته. ومن هنا فلا بد من وجود علة لكل الطبيعة، أنشأت هذا الاتفاق، وربطت بين الفضيلة والسعادة، وهي الإله⁽¹⁰²⁾.

ومن جانب آخر، فإن هذه المعاني الفطرية للأخلاق، حقائق تتجاوز الوجود المادي؛ إذ تبقى قيمتها الذاتية حاضرة سواء وجد الكون أم لم يوجد. وكما أن المبادئ العقلية تستدعي تفسير من أودعها، فكذلك هذه القيم الأخلاقية من معرفة الخير والشر وقيمتها، والصدق والعدل، وتمييزهما عن الكذب والظلم، تستدعي من أودعها في النفس، وجعل منها ضرورة شعورية حاكمة بحسن العدل والصدق وفُجح الظلم والكذب أيضاً، وهذا ما لا يمكن تفسيره من غير وجود الله.

3.2.4.1.1 دلالة النزعة الطبيعية الفطرية:

ثمة نزعة فطرية عجيبة، أُصطلح على تسميتها بالغريزة، تشتملها النفس الحيوانية والإنسانية، وتحملها على القيام بسلوكيات معينة، تضمن بقاءها، وتستجلب منفعتها ومصالحها، من غير أن تكون ناشئة عن تعليم أو تدريب أو تربية.

ومن صور ذلك، اهتداء الحيوانات – بالطبع المخلوقة عليه- لأن تتصرف بما يناسب في الوقت المناسب، من مثل حنانها وعطفها على بعضها⁽¹⁰³⁾. وكذا اهتداؤها إلى إبداع مجتمعات منظمة، غاية في الدقة والإتقان، كذاكم الفن الرفيع في بناء أعشاش الطيور، وهجرتها المنتظمة زماناً ومكاناً، وعمل النحل، ثم التوافق العجيب في تلقيح الحشرات للأزهار⁽¹⁰⁴⁾.

ثم ما اهتدت إليه هذه الحيوانات من تصرفات، لا تسمح أن يُحكم عليها بالطبع المجبولة عليه؛ إذ هي خارجة عن طبعها المألوفة عليه، لا تصدر- على حدّ تعبير علماء الحيوان- إلا عن فكر، كذلك الحيوانات التي تتعرف صاحبها، وتشاركه أحواله من حزن وبهجة، ثم تلك الحيوانات من خيل وكلاب وقطط، تصحو من نومها فزعة مضطربة، تؤدي حركات معينة كانت قد وَعَّها أثناء الحلم في نومها، فمَلَكَتْ عليها فكرها عند يقظتها، مما لا يَنْمُّ عن اتصال بحاسة من حواس السمع أو البصر أو الذوق واللمس، بقدر ما يتصل بالعقل والإدراك الذي يختص بوعي واستيعاب هذه الأحداث. وكذلك القطرة التي أَلقت بنفسها في حوض الماء على غير طبعها

(102) - طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق- مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2000م، ص35-38.

(103) - شوقي أبو خليل، غريزة أم تقدير إلهي؟!، دار الفكر، دمشق، ط2، 1398هـ-1978م، ص63-71.

(104) - نخبة من العلماء الأمريكيين، الله يتجلى في عصر العلم، ترجمة: الدمرداش عبد المجيد سرحان، دار القلم، بيروت، د.ط، ص74، و145-146.

الذي يأبى الماء، بعد ما لحق بها من ألم النار التي أحرقت فِرَآءَهَا، مما لا يشير إلا إلى إدراكٍ واعٍ بما ألمَّ بها، جعلها تلقي بنفسها فيما هي غير منطبعة عليه؛ حفاظاً على بقائها(105).

وفي الإنسان من صور الهداية إلى مثل هذه الظواهر ما لا يحصى، كهداية الطفل أول ولادته للارتضاع، وبكائه عند الجوع والألم، وطبع الأمومة في رعاية الطفل، ونزعة الحب والحنان.

كل ما ذكر، هي معانٍ فطرية، سواء اهتدى إليها الحيوان بالطبع وحده، أم بالطبع والفكر؛ لم تنشأ عن تعليم أو تربية، ولا عن حركة ميكانيكية آلية خاضعة لفكرة التطور الدارويني(106)، ولا هي محض مصادفة واعتباطية؛ لأن المصادفة لا تكون منتظمة بهذا الإتقان المعقد(107). هذه المعاني الطبيعية، تقتضي محدثاً لها بالضرورة، أحدثها في النفس على هذا النظام الدقيق الذي لا يختل، هو الله الذي خلق المخلوقات، ثم هداها إلى مصالحها ودفع مَضَارِّها، بما أودعه فيها، ووجه إياها من قانون طبيعي ثابت مُسَيَّر لها من قبله تعالى. وقد نبّه القرآن الكريم على هذا النوع من الدلالة على وجوده تعالى، والإيمان به، في خطاب موسى عليه السلام لفرعون: ﴿قَالَ فَمَنْ رَبُّكُمَا يَا مُوسَى ﴿١١٠﴾ قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ حَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى ﴿١١١﴾﴾ [طه من الآية ٤٩ إلى الآية ٥٠].

3.4.1.1. دليل بطلان الرجحان بلا مرجح.

والرجحان بلا مرجح، هو التغير الذي يصيب الشيء الجاري على نسق معين، دون وجود مغير له. وهذا التغير القائم دون مغير ظاهر البطلان(108)؛ لاتفاق العلماء من المتكلمين والفلاسفة على امتناع رجحان الشيء دون مرجح(109). وتقرير ذلك أن الممكن الذي لا يترتب من فرض وقوعه المحال، له طرفان هما الوجود والعدم، ويمتنع بالضرورة وقوع وجوده دون مرجح لطرف الوجود على العدم. ومن هنا فلا بد من مرجح، خصص الممكن بالوجود، ورجّحه. وهو ضروري بديهي(110)؛ فالصبي إذا كان له مكان يختص به، وغاب عنه شيء كان وضعه فيه، أو وجد شيئاً لم يكن فيه، فإنه يسأل عن واضعه أو عن آخذه. وهذا يدل على ما هو مركز في فطرته بأن الممكن لا بد من مرجح لأحد طرفيه(111).

وأما القول في علة الامتناع؛ فإنه لو وقع أحد طرفي الممكن دون مرجح، لزم أن يكون أحد الطرفين مساوياً للآخر، وراجحاً عليه في آن معاً، دون سبب، وهذا ممتنع؛ لأنه جمع للتقيضين(112). ولمزيد إيضاح نقول مثلاً: إن العالم حادث، والحادث ممكن، وقد ترجح وجوده على عدمه. فإن قيل: وُجِدَ بذاته دون مرجح، لزم أن

(105) - عبد الرزاق نوفل، دين وفكر، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1409هـ-1989م، ص143-153.

(106) - نخبة من الباحثين الأمريكيين، الله يتجلى في عصر العلم، ص76-79.

(107) - شوقي أبو خليل، غريزة أم تقدير إلهي؟!، ص121-122.

(108) - الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص43. والبوطي، كبرى اليقينيّات الكونية، ص79. ومصطفى الخن، مبادئ العقيدة الإسلامية، ص94.

(109) - شمس الدين السمرقندي، الصحائف الإلهية، ص151-154.

(110) - التفتازاني، شرح المقاصد، ج4، ص16-17.

(111) - شمس الدين السمرقندي، الصحائف الإلهية، هامش ص153-154.

(112) - محمد بن محمد السنوسي، شرح أم البراهين، ص46.

يكون الوجود مساوياً للعدم، وراجحاً عليه، أي اجتمع فيه المساواة واللا مساواة، وهذا جمع للنقيضين، ممتنع، فيبقى أن الرجحان واقع بمرجح، وهو المراد⁽¹¹³⁾.

4.4.1.1 دليل امتناع الدور.

ومعنى الدور، أن يتوقف ثبوت أحد الشئيين على ثبوت الآخر⁽¹¹⁴⁾. وعلاقة الدور عند المناطقة قائمة إما بين حدّين، أو قضيتين، أو شرطين، وذلك بتعريف كل من الحدين بالآخر، أو استنتاج كل من القضيتين من الأخرى، أو توقف ثبوت أحد الشرطين على الآخر⁽¹¹⁵⁾.

والدور ينقسم باعتبار المرتبة التي يتوقف ثبوت الحدود أو القضايا عليها، إلى قسمين هما:

الأول: الدور المصرّح، هو ما إذا كان توقف ثبوت كل واحد من الشئيين بمرتبة واحدة، كتوقف (أ) على (ب) وبالعكس. ومثاله: أن يتوقف ثبوت الممكنات على نفسها، فيلزم تقدم المؤثر على مؤثره المتقدم عليه، وهو محال.

الثاني: الدور المضمّر، وهو توقف الثبوت بأكثر من مرتبة، كتوقف ثبوت (أ) على (ب) و(ب) على (ت) و(ت) على (أ). فتزداد حلقات الدور وتعود في نهايتها للتوقف على الحلقة الأولى. ومثاله: تعريف الاثنان بأنه زوج الواحد، وتعريف الزوج بالمنقسم إلى متساويين، ثم تعريف المتساويين بأنه الاثنان⁽¹¹⁶⁾. وكل ذلك فاسد؛ لأن توقف ثبوت الشيء على غيره، وغيره عليه؛ بحيث لا يصح برهنة أحدهما إلا بالآخر، يستلزم التقدم والتأخير لكل واحد منهما في نفس الآن، ويصبح الشيء فاعلاً للآخر متقدماً عليه، ومفعولاً له متأخراً عنه. وكون الشيء متقدماً متأخراً في نفس الوقت، جمع للنقيضين وهو ممتنع⁽¹¹⁷⁾.

5.4.1.1 دليل امتناع التسلسل.

والتسلسل عند المتكلمين، ترتيب أمور غير متناهية⁽¹¹⁸⁾. وهو مأخوذ من السلسلة المكونة من جلق، قابلة للزيادة إلى ما لا نهاية. والمناسبة واقعة بين التسلسل والسلسلة من حيث عدم التناهي بين طرفيهما، طرفي مبدأ ومنتهى السلسلة، وطرفي التسلسل، الزمن الماضي والمستقبل⁽¹¹⁹⁾. ومنه تسلسل الحوادث في القدم؛ بحيث تتعاقب الأشياء واحداً تلو الآخر، إلى ما لا نهاية له في الزمن الماضي⁽¹²⁰⁾.

(113) - سعيد فودة، تهذيب شرح السنوسية، هامش ص82.
(114) - الشريف الجرجاني، التعريفات، ص92. وأبو البقاء الكفوي، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، ص447-448.
(115) - جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982م، ج1، ص567.
(116) - أبو البقاء الكفوي، الكليات- معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، ص447. وجميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، ص567.
(117) - سعيد فودة، تهذيب شرح السنوسية، ص88.
(118) - الشريف الجرجاني، التعريفات، ص51. والبوطي، كبرى اليقينيّات الكونية، ص82.
(119) - محمد بن إبراهيم الحمد، مصطلحات في كتب العقائد، دار ابن خزيمة، الرياض، ط1، 1427هـ-2006م، ص72-73.
(120) - سعيد فودة، تهذيب شرح السنوسية، هامش ص86.

والتسلسل في العلل والمعلولات فاسد باتفاق المتكلمين⁽¹²¹⁾؛ إذ يستحيل عندهم أن تكون المخلوقات متوالدة عن بعضها إلى ما لا نهاية، بحيث يكون كل واحد منها معلولاً لما قبله، علة لما بعده، من غير أن يكون لهذه السلسلة أولٌ صدرت عنه، وعلة واجبة خارجة عنها، أو جدتها⁽¹²²⁾؛ ذلك أن التسلسل في الحوادث يفضي إلى حوادث لا أول لها، وهو باطل؛ لأنه لو لم يكن لها أولٌ، لزم أن يكون كل واحد من الحوادث حادثاً في نفسه، وهو ما يعني أن عدمها ثابتٌ في الأزل، ثم إما أن يكون عدمها مشاركاً لواحدٍ من آحاد الحوادث أم لا. فإن شاركها؛ لزم اجتماع النقيضين، وجود الشيء وعدمه، وهو محال. وإن لم يشارك ذلك العدم شيئاً من آحاد الحادث، لزم لجمعها أولٌ، ويكون التسلسلُ بذلك ممتنعاً في الحوادث. ومن هنا يلزم في التسلسلِ الفراغ، وعدمُ النهاية، لأن ترتيبَ أمورٍ غير متناهية، يعني أنها دخلت إلى الوجود، وما دخل في الوجود يلزم أنه مُتناهٍ. واجتماعُ التناهي واللاتناهي في شيء واحد، هو اجتماعُ للنقيضين، وهو محال⁽¹²³⁾.

بقي أن نشير إلى أن الدورَ قرينة التسلسل، بحيث إذا ذكر الدور، ذُكر معه التسلسل⁽¹²⁴⁾. ويفترقان بانحصار العدد في الدور، وعدم انحصاره في التسلسل. ومثاله، لو قلنا: إن واجب الوجود لو لم يكن قديماً؛ لكان حادثاً؛ لوجوب انحصار الموجودات في القدم والحدوث، ولو كان حادثاً، لزم أن يكون له محدث، وهذا المحدث حادثٌ يفتقر أيضاً إلى محدثٍ، يلزم فيه ما لزم في غيره من الافتقار إلى محدثٍ آخر، وهكذا. وعليه نقول:

- إن انحصَرَ العدد؛ لزم الدورُ؛ لأن محدثَ الأول، إما بعضٌ من أحدثه من بعده، وإما أحدثه من استند وجوده إليه مباشرة أو بواسطة. وبطلان الدور واضح فيه؛ لما يلزم من تقدم كل فردٍ من المحدثين على الآخر، وتأخره عليه، وهو جمع بين النقيضين ممتنع.
- وإن لم ينحصر العددُ، لزم التسلسل إلى ما لا نهاية، فكان لكل محدثٍ محدثٌ آخرٌ، وهو ممتنع كما تقدم. فيستحيل بذلك الحدوث عليه تعالى، ويثبت له القدم بالضرورة⁽¹²⁵⁾.

6.4.1.1. دليل وجود الممكن.

ويقوم دليل وجود الممكن، على أن ما يتصوره العقل من الموجودات، لا يخرج عن ثلاثة:

- إما أن يكون الموجود واجب الوجود، بحيث يمتنع تصور عدمه.
- وإما ممتنع الوجود، بحيث يستحيل تصور وجوده.
- وإما ممكن الوجود، بحيث لا يستحيل وجوده، ولا عدمه⁽¹²⁶⁾، ويعبر عنه بالجائز.

(121) - أبو البقاء الكفوي، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، ص293. والجرجاني، التعريفات، ص51.

(122) - البيهقي، كبرى اليقينيات الكونية، ص82. ومصطفى الخن، مبادئ العقيدة الإسلامية، ص98.

(123) - سعيد فودة، تهذيب شرح السنوسية، ص87-88.

(124) - أبو البقاء الكفوي، الكليات - معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، ص448.

(125) - محمد بن محمد السنوسي، شرح أم البراهين، ص47.

(126) - أحمد نكري، دستور العلماء أو جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، تحقيق: حسن هاني فحص، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1421هـ-2000م، ج3، ص298-299.

وتقرير الدليل، أنَّ العالم الحادث المكوّن من أجسام وأعراض، ممكن الوجود؛ إذ كان بالإمكان ألا يكون موجوداً، كما بالإمكان أن يعدم بعد وجوده⁽¹²⁷⁾؛ لأنه جسم مركب من الجواهر الفردة، ومؤلف من الأجسام والجواهر الفردة. والموجود الواجب لا تركيب فيه ولا كثرة. والممكنُ قابلٌ للوجود والعدم، ولا بد فيه من علة مخصصة رجحت وجوده على عدمه⁽¹²⁸⁾. إذ هو محتاج إلى مخصص⁽¹²⁹⁾ رجح أحد طرفي الإمكان في الممكن، إما أن يكون من نفس الممكن أو من خارجه. ويمتنع كونه نفس الممكن أو جزأه، لأسباب:

- لأنه إذا وقع أحد طرفي الممكن، لا لمرجح، فيما أن يترجح ذلك الطرف على الآخر أولاً؛ لأنه ما لم يترجح لم يقع أحد الطرفين، بسبب أن الوقوع هو ما يوجب الرجحان.

- لأن الشيء لا يوجد بنفسه بلا مرجح؛ وإلا لزم رجحان طرف الوجود على العدم وانعكاسه دون مخصّص مؤثر لهذا الرجحان. وهو باطل بدهاءة.

- لا يمكن أن يكون المخصص جزءاً من الممكنات؛ لأنه يلزم توارد العلل المستقلة على معلول واحد مع كون الشيء علةً لنفسه ولعله معاً؛ ذلك أن المستقلّ بعلة المركب هو علة لكل جزء من هذا المركب. فلو افترض وقوع شيء من أجزاء المركب بعلة أخرى، فسد الاستقلال وبطل⁽¹³⁰⁾.

بقي أن يكون المخصص برجحان أحد طرفي الإمكان من خارج الممكن، وهو إما أن يكون ممكن الوجود أيضاً، أو واجب الوجود. فأما الأول فممتنع؛ لأنه يفضي إلى التسلسل في الممكنات بحيث يكون كل ممكن علة لنفسه ولعله، مستنداً إلى ممكن آخر فيما لا نهاية له. أو يفضي إلى الدور الممتنع لأن الذي لم يوجد لم يؤثر، ويلزم من تأثير الشيء في مؤثره تقدّمه على مؤثره المتقدم عليه، وهو محال. فيتعين أن يكون المستقل المخصص لجميع الممكنات خارجاً عنها بالضرورة، والخارج عن مجموع الممكنات واجبٌ بالضرورة. وهو واجب الوجود الله تعالى⁽¹³¹⁾.

7.4.1.1. دليل الاختراع⁽¹³²⁾ أو الخلق والحديث.

وهذا الدليل مما اشتمل عليه القرآن الكريم في قول إبراهيم ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي

فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أَحِبُّ الْأَفْلِينَ ﴿٧٦﴾ [الأنعام الآية ٧٦]، فقد أنكر أن يكون الكوكب ربه؛ لما رأى ما اعتراه من تغيير وتبدل لأحواله، من زيادة ونقصان، لا يصح معها اتصافه بالربوبية⁽¹³³⁾. ويتّسم هذا الدليل بسهولته وكثرة

(127) - مصطفى صبري، موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط2، 1401هـ - 1981م، ج2، ص167-168.

(128) - الشريف الجرجاني، شرح المواقف في علم الكلام، تحقيق: محمود عمر الدميّطي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1419هـ - 1998م، ج8، ص5.

(129) - السنوسي، شرح المقدمات، ص135-136.

(130) - التفتازاني، شرح المقاصد، ج4، ص16-20.

(131) - البيضاوي، إشارات المرام من عبارات الإمام، ص86-87.

(132) - ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1998م، ص119 و161.

(133) - الشريف الجرجاني، شرح المواقف في علم الكلام، ج8، ص4، والبيضاوي، إشارات المرام، ص86..

الاعتماد عليه لدى عامة العقلاء، وسعة انتشاره بين الناس، ومن مواطن التمثيل به عندهم، ما حُكي عن الأعرابي أنه سئل: ما الدليل على وجود الله؟ فأجاب: (يا سبحان الله! إن البعرة لتدل على البعير، وإن أثر الأقدام لتدل على المسير، فسماء ذات أبراج، وأرض ذات فجاج، وبحار ذات أمواج، ألا يدل ذلك على وجود اللطيف الخبير؟!)(134).

ويقوم الدليل على أن الحادث هو ما سبق وجوده عدمه، فلزم أن يكون هناك مؤثر أدى إلى حدوثه(135). وهذا المؤثر إما أن يكون نفس الحادث، أو غيره. أما الأول فممتنع لأن الشيء لا يكون علة لنفسه. وأما الثاني فإن كان حادثاً مثله لزم الدور أو التسلسل، وكلاهما باطل كما مر. بقي أن يكون المؤثر قديماً غير حادث ولا متغير، أحدث العالم بعد أن كان عدماً(136).

ونلاحظ من الدليلين السابقين، أنهما مبنيان على قضيتين اثنتين، الأولى: امتناع وجود الممكن، وحدث الحادث، من غير موجد. والثانية: امتناع الدور والتسلسل في الموجودات(137).

8.4.1.1 دليل التصميم والإتقان.

الذي يعدُّ عمدة الأدلة المعاصرة على وجود الله في الساحة الفكرية. وهو قائم على القياس المستند إلى الاستقراء(138)؛ خلافاً للأدلة السابقة القائمة على التلازم البين. ثم إنه يشابه دليل الحدوث، في جعل المخلوقات مادة الاستدلال، ويميزه في أن دليل الحدوث يستدل بحدوث الموجودات "المخلوقات" على وجود الله، بينما يستدل دليل الحكمة بما في الموجودات الحادثة من عناية وإتقان على وجود الله. فالأول يجعل الموجودات محلاً للاستدلال لحظة وجودها، والثاني يجعل محل الاستدلال بالموجودات بعد وجودها، ويمتاز الثاني عن الأول بمزيد تعريف بصفات الله من حكمة وتبدير وإرادة وقدرة.

وقد أشار القرآن الكريم(139) إلى العناية والحكمة اللتين اكتنفتنا المخلوقات في كثير من الآيات، وإبراز مظاهر الإتقان في الكون، وإسنادها إلى فاعل مريد حكيم، قال تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَبَيِّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ [فُصِّلَتِ الْآيَةُ ٥٣]، فإن هذه الآيات وغيرها، وإن سيقَّتْ للتدليل على استحقاق الله للعبودية؛ فإنها تدل بالتضمن على وجود الله، فهي ترشد الإنسان إلى التأمل في الكون المخلوق وما فيه من مظاهر التسخير والعناية العجيبة الدالة على عظم خالقه. وقد احتفى القرآن في كثير من آياته بتوجيه الإنسان إلى عبودية

(134) - ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد السلامة، دار طيبة، ط2، 1420هـ-1999م، ج1، ص197.

(135) - أبو المعين النسفي، التمهيد في أصول الدين، ص19-22. والبياضى، إشارات المرام، ص87. وشمس الدين السمرقندي، الصحائف الإلهية، ص404-405. والرازي، الأربعين في أصول الدين، ج1، ص23. والجويني، الإرشاد، ص17-20. والتفتازاني، شرح المقاصد، ج4، ص16-17. والسنوسي، شرح أم البراهين، ص45-47. وسعيد فودة، تهذيب شرح السنوسية، ص81-84. والصاوي، شرح جوهرة التوحيد، ص145-146.

(136) - التفتازاني، شرح المقاصد، ج4، ص16-17. والبياضى، إشارات المرام، ص86. والسنوسي، شرح أم البراهين، ص45-47. وسعيد فودة، تهذيب شرح السنوسية، ص81-84. والصاوي، شرح جوهرة التوحيد، ص145-146.

(137) - التفتازاني، شرح المقاصد، ج4، ص17.

(138) - البوطي، كبرى اليقينيات الكونية، ص89.

(139) - سعود العريفي، الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد، دار عالم الفوائد، ط1، 1419هـ، ص265-307.

النظر والتفكير، والاستدلال بذلك عليه سبحانه، وعلى كمال قدرته وإرادته، واستحقاقه العبودية وحده، ﴿وَفِي

الْأَرْضِ آيَاتٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ ﴿٥٠﴾ وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ [الدَّارِيَاتِ مِنَ الْآيَةِ ٢٠ إِلَى الْآيَةِ ٢١].

وتقرير الدليل أن الإنسان إذا نظر إلى المحسوسات فإنه يراها قد نظمت ووضعت موضعاً يلائم ويوافق المنفعة المحصلة منها، والغاية المرادة فيها، بحيث لو نظمت أو وضعت بغير ذلك الموضع لما أدت تلك المنفعة، فدل وضعها ونظمها على ما هي عليه، على أن لها واضعاً صانعاً أراد لها الموافقة والملاءمة بهذا الوضع لتلك المنفعة التي لا تتحصل إلا به⁽¹⁴⁰⁾. والفترة تشهد باستحالة وجود بناءٍ من غير بانٍ له؛ لأن التركيب اللطيف الموافق للمصلحة والمنفعة يفتقر إلى صانع له، وكذلك افتقار هذا العالم بكل عجائبه الذي لا تحصى، إلى فاعل مختار حكيم⁽¹⁴¹⁾. ولو اختلف شيء من بنية أجزائه ونظامه المطرد؛ لاختل وجود جميعها؛ بحيث يستحيل معه أن تحصل هذه الموافقة التي انتظمت جميع أجزاء العالم من إنسان وحيوان ونبات وجماد، بمحض الاتفاق والمصادفة⁽¹⁴²⁾. ولهذا الدليل مستويات عديدة في الفكر المعاصر، منها، دلالة التعقيد الشديد في الموجودات، ودلالة الضبط الدقيق للكون⁽¹⁴³⁾، ومبدأ الحساب الرياضي الذي يثبت بطلان احتمالات حدوث الإتيان بصدفة مفاجئة أو تطور ذاتي، ويؤكد حدوثه بإرادة فاعل حكيم⁽¹⁴⁴⁾. وكان لهذا الدليل قوة تأثير كبيرة في رجوع عدد من المشككين إلى الإيمان بخالق حكيم مريد⁽¹⁴⁵⁾. ومما سبق، فإن مادة الدليل ومستنده، مبنية على أمرين:

- المشاهدة والحس، من خلال ملاحظة موجودات العالم الدقيقة، وتركيبها المعقد المتألف المطرد ضمن شروط وظروف منظمة يترتب عليها تحقيق غايات معينة.

- مبادئ فطرية ضرورية، كمبدأ السببية والعلّة الغائية، في احتياج السبب إلى مسبب.

وفي المقابل، فقد تعرضت هذه الأدلة التي أقامها المتكلمون على وجود الله، إلى سيل من الاعتراضات والتشكيك في الساحة المعاصرة، حاول أصحابها الاعتراض بما زعموا أنه حقائق علمية، توصل إليها العلم التجريبي الحديث، وأخرى عقلية منطقية تضمنتها مناهج البحث والتحليل النقدي لديهم. مع الإشارة إلى أن مراحل التاريخ لم تخلُ من وجود أفراد وجماعات، أنكرت الدين وأثارت الشكوك والاعتراضات حول حقيقة الوجود الإلهي، نشأت ابتداءً كظاهرة غريبة في معالم الفكر الغربي الحديث، قامت على الدعوة إلى محاربة الدين، وهدمه وتقويضه؛ بل واعتبار إنكار الدين، شكلاً من أشكال النضال الإنساني في الصراع مع الكنيسة،

(140) - ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص162.

(141) - الفخر الرازي، تفسير مفاتيح الغيب، دار الفكر، بيروت، ط1، 1401هـ - 1981م، ج19، ص94.

(142) - ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص161-162.

(143) - رافي زكريا، من صنع الله؟، ترجمة: جوليان خوري، دار منهل الحياة، لبنان، ط1، 2011م، ص73. ومصطفى صبري، موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين، ج2، ص348.

(144) - شمس الدين آق بولوت، داروين ونظرية التطور، ترجمة: أورخان محمد علي، مركز بحوث بني آسيا، إسطنبول، ط7، 1980م، ص15.

(145) - أنتوني فلو، هناك إله، ترجمة: صلاح الفضلي، دولة الكويت، ط1، 1436هـ - 2015م، ص115. وستيفن هوكنج، التصميم العظيم- إجابات جديدة على أسئلة الكون، تحقيق: أيمن أحمد عياد، دار التنوير، ط1، 2013م، ص192.

واعتبار الإيمان موقفاً اعتباطياً عبثياً⁽¹⁴⁶⁾. وبرزت كردة فعل على التعاليم والقوانين الجائرة التي تصدرها الكنيسة باسم الإله والمسيح، والممارسات القمعية بحق من يخالفها، ثم ما لبثت أن صبغت الحياة الاجتماعية بصبغتها، تحت تأثير عوامل كثيرة، ثم انسربت هذه الظاهرة إلى العالم الإسلامي اليوم تحت تأثير عوامل كثيرة. ولما كانت ظاهرة النقد الديني غريبة المنشأ، بما حملته في جعبتها من تشكيك صريح في قضية الوجود الإلهي، كان لا بد للبحث أن يعرض لها من منبتها؛ حتى تتضح صورتها وتشكلاتها واتجاهاتها في العالم الإسلامي المعاصر الذي تأثر بشكل كبير بالحركة الفكرية النقدية وتطورها في الغرب، كما سيبيِّن.



(146)- زينب عبد العزيز، الإلحاد وأسبابه " التاريخ الاسود للكنيسة"، دار الكتاب العربي، القاهرة، ط1، 2004م، ص9-11.

2.1. ظاهرة النقد الديني في الفكر الغربي.

انتشر التيار الناقد للدين في الفكر الغربي بين القرنين السادس عشر والثامن عشر⁽¹⁴⁷⁾، وذاع ذبوعاً كبيراً إبان الثورة الفرنسية عام 1789م، والتي دعت الفيلسوف البريطاني المعاصر جوليان باجيني " Julian Baggini"⁽¹⁴⁸⁾، إلى القول بأن غالبية المؤرخين يعتبرون الثورة الفرنسية علامة بارزة في تاريخ الفكر البشري حول الدين والإله⁽¹⁴⁹⁾، بل وإنّ الإلحاد⁽¹⁵⁰⁾، يمثّل روح الثورة الفرنسية. وقد ساهم في انتشاره عوامل عدة، منها الممارسات القمعية للكنيسة ضد المعارضين لها، بما في ذلك تحريم العلم والتصدي للعلماء ومحاكم التفتيش والحروب الصليبية، وما حصل من تطور كبير في المجالات المعرفية والفكرية، المستندة إلى العقلانية في العلوم الطبيعية؛ الأمر الذي أدى إلى تحوّل جذري لدى الناس، جعل الناقد الألماني لودفيغ فيورباخ " Ludwig Feuerbach 1872م"، يعتبر المنكر لوجود الله، هو وحده الإنسان الشريف⁽¹⁵¹⁾.

وفي خضمّ تطور ظاهرة نقد الدين في الفكر الغربي الحديث، نمت الأفكار والتصورات الناقدة، ورزعت منبثوها أنها وليدة العقلانية، لا الأهواء أو الظروف السياسية والاجتماعية، إنما هي خيار علمي محض، في مقابل الإيمان، الذي اعتبره خياراً غير عقلائي، مبنياً على دوافع نفسية واجتماعية بحتة⁽¹⁵²⁾، حتى وصل الأمر إلى الاستغناء بالعقل الإنساني عن الله تعالى، في بلوغ كنه الحقائق الوجودية، واعتبار الحقائق التي لا يمكن للعقل الوصول إليها خرافات وأساطير.

هذا وقد رصد الباحثون أسباب تلك الظاهرة، وسعوا إلى الإحاطة بها. ويعدّ المؤرخ الأمريكي ويليام ديورانت، من أفضل من عرض لها، وفصل القول فيها، في موسوعته الضخمة " قصة الحضارة"⁽¹⁵³⁾؛ إذ ترجع مجمل الأسباب التي كان لها التأثير البالغ في نشوء ظاهرة نقد الدين إلى سببين أساسيين:

ظلم الكنيسة الشديد وفسادها المالي الكبير، إلى جانب فساد القضاء: فالمكانة الروحية والقدسية للكنيسة في نفوس النصارى، جعل منها سلطة مركزية في حياتهم، زاد من سطوتها تشكّل النظام البابوي، القائم على اعتبار الحبر الأعظم " البابا"، نائباً عن مقام النبوة الإلهية في اعتقادهم⁽¹⁵⁴⁾. ومارست الكنيسة في العصور الوسطى من تاريخ أوروبا - اعتماداً على منزلتها العالية ودعوى العصمة للبابا - ألواناً شتى من التسلط على الشعوب،

(147)- المصدر السابق، ص10.

(148)- فيلسوف بريطاني معاصر، ولد سنة 1968م، من أشهر مؤلفاته، " الفلسفة، موضوعات مفتاحية"، و " حجج فاسدة".

(149)- <https://www.youtube.com/watch?v=fkeuyG621is>

(150)- الإلحاد أحد اتجاهات نقد الدين، وقد مرّ هذا المصطلح من حيث مفهومه بتطورات لها ارتباطات سياسية ودينية، قديماً وحديثاً، وسيأتي التفصيل فيه إن شاء الله.

(151)- زينب عبد العزيز، الإلحاد وأسبابه " التاريخ الأسود للكنيسة"، ص9-12.

(152)- ريتشارد دوكنيز، وهم الإله، ترجمة: بسام بغدادي، ص11 و94.

(153)- ول ديورانت، قصة الحضارة، ترجمة: محمد بدران، ج23، ص283-284.

(154)- سعد رستم، الفرق والمذاهب المسيحية منذ ظهور الإسلام إلى اليوم، دار الأوانل، ط2، ص80.

شملت الحياة الدينية والاجتماعية والفكرية والسياسية والاقتصادية⁽¹⁵⁵⁾، وجعلت من قضية فساد الكنيسة وظلمها، قضية قطعية يُجمع عليها المؤرخون حتى من أتباع الكنيسة نفسها⁽¹⁵⁶⁾؛ الأمر الذي سبّب موجة كبيرة في نقد الدين والنفور منه، وغدت الكنيسة الأرض التي أنبتت الإلحاد⁽¹⁵⁷⁾، ودفعت بالناس إلى الثورة على الدين بعد أن زُيّن لهم طريق الإلحاد والتتكر لكل الأديان والرسالات⁽¹⁵⁸⁾، فالقسوة الكبيرة والوحشية والدموية التي مارستها الكنيسة في مواجهتها للهرطقة بمحاكم التفتيش وحروبها الصليبية، كانت كلها باسم الله العادل الرحيم، والتي فُعلت تلك الجرائم باسمه؛ مما ولد لدى الناس التشكك في الدين، بل وبوجود الإله ذاته⁽¹⁵⁹⁾، فتعالت النزعة الإنسانية المستغنية عن الله، وصار الإلحاد بمعنى رفض التعاليم المسيحية، واجباً على أتباعها⁽¹⁶⁰⁾، فكان القسّ الفرنسي جان مزلييه " Jean Mesley " ⁽¹⁶¹⁾ "، أول ملحدٍ في الغرب، خرج من عباءة المسيحية، كما اعتُبرت الثورة على الدين أهم ملامح الثورة الفرنسية؛ إذ - بسبب الظلم السياسي للكنيسة المتمثل بوقوفها مع الأمراء الظلمة الجوّرة- لم تفرّق بين الظلم والقهر والاستبداد الحاصل وبين رجال الدين، وليس أدلّ على ذلك من ذلك الصدى الذي رددته حناجر الجماهير الثائرة على الاستبداد إبان تلك الثورة بهتافهم: (أشفقوا أحرّ ملك بأمعاء أحرّ قسيس)⁽¹⁶²⁾. وبذا يظهر بجلاء مقدار الانحراف الذي تسبّب به الكنيسة عن الدين، وثورة الناس عليه، والنفور منه، وإنكار تعاليمه.

- الثورة المعرفية والفكرية والتقنية التي زامنّت تلك القبضة الحديدية للكنيسة في المجالات المعرفية، والعلوم الطبيعية والتجريبية، كالطب والفلك وعلوم الأحياء - بعد أن كان الكتاب المقدس، المصدر الوحيد لدراسة هذه العلوم - فيما بات يعرف بعصر النهضة الأوروبي⁽¹⁶³⁾. ويصف الباحث الأمريكي المعاصر ريتشارد تارناس " Richard Tarnas "، ما حصل من انتفاضة ثقافية ومعرفية في تلك المرحلة بقوله: (ومثل هذا التطور الاستثنائي المدهش للوعي والثقافة الإنسانيين، لم يكن قد حصل منذ المعجزة الإغريقية القديمة، لحظة ولادة الحضارة الغربية بالذات، حقاً وُلد الإنسان الغربي ولادة جديدة)⁽¹⁶⁴⁾. وشملت مظاهر تطور

(155)- هيرت ويلز، معالم تاريخ الإنسانية، عبد العزيز جاويد، لجنة التأليف والترجمة، 1967م، ج3، ص717-718.

(156)- ول ديورانت، قصة الحضارة، ترجمة: محمد بدران، ج21، ص84. وزينب عبد العزيز، الإلحاد وأسبابه "التاريخ الأسود للكنيسة"، ص20-70.

(157)- جعفر شيخ إدريس، الفيزياء ووجود الخالق، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، ط1، 1422هـ- 2001م، ص23-26.

(158)- ول ديورانت، قصة الحضارة، ترجمة: محمد بدران، ج16، ص72.

(159)- كارين أرمسترونج، الله والإنسان، ترجمة: مجمد حسن الجوراء، دار الحصاد، دمشق، دط، ص307.

(160)- زينب عبد العزيز، الإلحاد وأسبابه " التاريخ الأسود للكنيسة"، ص11.

(161)- <https://www.youtube.com/watch?v=xOluUFuMfUM>

(162)- كرين برنتين، أفكار ورجال " قصة الفكر الغربي " ترجمة: محمود حمود، مكتبة الأنجلو، ط1، 1965م، ص502.

(163)- جون لويس، مدخل إلى الفلسفة، ترجمة: أنور عبد الملك، دار الحقيقة، ط4، 1983م، ص61.

(164)- ريتشارد تارباس، آلام العقل الغربي، ترجمة: فاضل جتكر، دار العبيكان، ط1، 2010م، ص268.

الوعي الغربي في عصر النهضة، جميع المجالات المؤثرة في الحياة، اجتماعياً وفكرياً وفلسفياً وسياسياً واقتصادياً، ساهم فيها عدد كبير من العلماء والباحثين، كان لهم نظرياتهم في العلوم التجريبية، والتي هزّت بدورها مكانة الكنيسة، كنظرية كوبرنيكوس " Niklas Koppernigk"، التي قرر فيها أن الشمس مركز الكون، وأن الأرض هي التي تدور حولها؛ خلافاً لاعتقاد الكنيسة السائد آنذاك في القرن السادس عشر (165)، ثم تابعه في إثباتها وإيضاحها والاستدلال لصحتها، العالم جاليليو " Galileo 1642م"، الذي وُصف بأنه أعظم مؤسسي العلم الحديث (166). ولا شك أن لهذه النظرية نتائج على واقع الناس؛ إذ رفض كثير من معقوليّة الأمور التعبدية كالصلاة، والعقائدية كتدبير الله في الكون، والذي أصبح له تفسيرات مادية بحتة تغني عن الله باعتباره علة ما يحدث في الوجود، ثم تنامت تطبيقات الفكرة حتى برزت بذور النزعة الإنسانية، القائلة بأن الوجود إذا كان صدرَ عن نموذج آلي ميكانيكي؛ فلا يمنع أن يكون الإنسان كذلك! (167). وأصبحت الكنيسة في نظر أتباعها عاجزة عن تفسير منطقي لحقائق الوجود الكبرى، في الوقت الذي قدم فيه الوعي الفكري والعلمي رؤيته المعرفية وتجاربه عن الكون والحياة والإنسان (168). وكان لهذا التطور أثره البالغ في ظاهرة النقد الديني؛ إذ رسخ في أذهان كثير من الناس أن الدين سبب رئيس لحالة القهر والظلم والفقر، فنفروا منه، وثاروا على تعاليمه. زاد من حدّة ذلك وقوف الكنيسة ضدّ هذا التطور، ومحاربتها إياه (169).

وبعد أن كان النقد الموجه يقتصر على الدين الكنسي القائم آنذاك، وتعاليمه وقوانينه الجائرة؛ أخذ بعداً أوسع، وشكلاً أعمق؛ إذ غدا ظاهرة ضد الأديان كلها، محارباً لها، ساعياً إلى تقويضها وهدم بنيانها؛ فاشتدّ بنيران المذهب المادي (170) في القرن السابع عشر، وكذلك المذهب الشكي (171).

وتبوأ العقل منزلة مقدسة في القرن الثامن عشر، وأضحى السلطة العليا، حتى سميت قوانينه إنجيل العقل (172)، وبرز الدين الطبيعي (173) والعلم التجريبي الذي احتل مكانة عالية في عقول الناس؛ بما أبدعه من اكتشافات علمية أظهرت كمية الأخطاء العلمية الواقعة في الإنجيل، وبما اخترع من معارف ونظريات كالجاذبية، التي دعمت النظرة الميكانيكية الحتمية في تفسير الكون في مواجهة النظرة الغائية الميتافيزيقية المقررة بأن الكون يسير على قوانين محددة مع تدبير وقدرة إلهية فيه (174)، حتى عدّ الفيلسوف الأمريكي روبرت داوونز " Rupert Downes 1991م"، كتاب العالم الإنكليزي إسحاق نيوتن " Isaac Newton 1727م"،

(165)- روبرت داوونز، كتب غيرت العالم، ترجمة: أمين سلامة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1977م، ص229-231.

(166)- برتراند رسل، الدين والعلم، ترجمة: رمسيس عوض، دار الهلال، د. ط، ص32-35.

(167)- رافي زكرياس، الوجه الحقيقي للإلحاد، دار رؤية للطباعة، ط1، ص26.

(168)- كرين برينتون، تشكيل العقل الحديث، ترجمة: شوقي جلال، ط1، 2002م، ص130.

(169)- ريتشارد تارناس، آلام العقل الغربي، ص312.

(170)- هو مذهب يرجع كل ما في الوجود إلى المادة، ويحصر طرق المعرفة بطريق الحس فقط. زكي نجيب، موقف من الميتافيزيقيا، دار الشروق، ط2، 1983م، ص36.

(171)- مذهب يؤكد على أنه لا سبيل إلى بلوغ المعرفة اليقينية الكلية، ولا يمكن للعقل البشري إلا بلوغ المعرفة الاحتمالية الارتبابية. لجنة من العلماء السوفيات، الموسوعة الفلسفية، ترجمة: سمير كرم، دار الطليعة، ط2، 2006م، ص402.

(172)- كرين برينتون، تشكيل العقل الحديث، ص188.

(173)- هو تصور قائم على الإيمان بالله وإنكار الوحي والنبوات والمعجزات، اكتفاء بما ينتجه العقل البشري من قوانين في تدبير الحياة. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، الشركة العالمية للكتاب، ط1، 1994م، ج1، ص572.

(174)- عبد المنعم الحفني، المعجم الفلسفي، الدار الشرقية، ط1، 1990م، ص227.

النظريات الرياضية للفلسفة الطبيعية"، في قائمة الكتب التي غيرت وجه العالم⁽¹⁷⁵⁾، فانتشرت التيارات الفلسفية الناقدة للدين، متمثلة بالتيار المادي والشكي، تجمعها رابطة عضوية فيما بينها، هي معاداة الأديان ومحاربتها، حتى قال "لينين 1924م": (ينبغي علينا أن نحارب الدين، هذا هو ألف باء كل مادية)⁽¹⁷⁶⁾. غير أنهم اختلفوا في موقفهم من وجود الله، فمنهم من أنكر وجوده جازماً، ومنهم من أقر بوجوده مع إنكاره للأديان⁽¹⁷⁷⁾. وانتشر المذهب الكانطي في هذا القرن، وكان لموقفه من الدين أثر بالغ في الفكر الغربي؛ إذ أنكر الدلائل العقلية على وجود الله؛ لأنها من القضايا التي لا تدخل ضمن ما يمكن للحس إدراكه؛ كونها أموراً خارجة عن نظام العقل الإنساني⁽¹⁷⁸⁾، مدعماً بذلك الاتجاه الإلحادي القائم آنذاك على أن وجود الله هو تصديق اخترعه البشر، دون حجة عقلية يقينية. غير أن "كانط Kant" جعل من الأخلاق دليلاً على وجود الخالق، معتبراً أن خلود الإنسان في دار ينال فيها ثواب ما عمله من خير في دنياه، دليل على وجود الله الخالق لهذا الخلود⁽¹⁷⁹⁾.

وفي القرن التاسع عشر، أضحى العلم التجريبي المنهج الصحيح المقدس الذي تتأسس عليه كل المعارف والحقائق، وتوزن به كل الأمور، ونتيجة له انتشرت المادية وطغت على روح الحياة والحركة العقلية والفلسفية، فتنامت موجة الهجوم على الدين، وكثرت تياراتها. وكان للغلو في العلم وتقديس نظرياته، كبير أثر في تقوية التيار الناقد للدين، وغدا العلم بديلاً عنه، يقوم بوظائفه، وأصبحت المادة إلهاً، والعالم الطبيعي بنظرياته في الإلحاد وتقديس العقلانية يتحدى الوحي الروحي⁽¹⁸⁰⁾. وكان لفلسفة الألماني هيغل "Hegel" 1831م في هذا القرن وموقفه من قضايا الدين، كحقيقة الوجود الإلهي وطبيعة الأديان وعلاقتها بالشعور، دور بارز في تدعيم الاتجاه الإلحادي المنكر لوجود الله؛ ذلك أن الوجود الإلهي في فلسفته قضية فكرية لا وجود لها في الخارج، إنما في نفوسنا، وكلما تعمقت فكرة الإنسان عن الله، ظهر الله له أكثر وضوحاً. ومن هنا أثنى هيغل Hegel، على المسيحية؛ لإدراكها أن الله هو الروح وأنه إنسان⁽¹⁸¹⁾. وباتت حقيقة الدين عنده متمثلة بالمعرفة التي تتوافر عليها الروح عن ذاتها، فيغترب بها عن وجوده الذاتي، وتصل به إلى الوجود المطلق، وهو ذاته الوجود الإلهي⁽¹⁸²⁾. ولما كان يصعب تصنيف هيغل Hegel، في موقفه من حقيقة الإله؛ للغموض الذي اكتنف فلسفته في قضية الوجود الإلهي؛ انقسمت مدرسته بعد وفاته إلى اتجاهين كبيرين⁽¹⁸³⁾، تيار يميني محافظ على نزعه اللاهوتية، ويساري ناقد على الأديان، كان من أشد التيارات الناقدة للدين، اعتمد على الفلسفة الهيجلية في استخلاص نتائج إلحاده منها. ومن أشهر شخصياته الفيلسوف الألمانيان "لودفيغ فويرباخ" Ludwig Feuerbach 1872م، و"كارل ماركس" Karl Marx 1883م، وهما رأس التيار الإلحادي الذي اتخذ من

(175)- روبرت داويز، كتب غيرت العالم، ص249.

(176)- لينين، نصوص حول الموقف من الدين، ترجمة: محمد الكبة، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1972م، ص99.

(177)- جماعة من الأساتذة السوفيات، موجز تاريخ الفلسفة، ترجمة: توفيق سلوم، دار الفارابي، ط1، 1989م، ص207-209.

(178)- كانط، نقد العقل المجرد، ترجمة: أحمد الشيباني، دار اليقظة العربية، دط، 644-679.

(179)- ول ديورانت، قصة الفلسفة، ترجمة: فتح الله المشعشع، دار المعارف، بيروت، ط6، ص348.

(180)- فيليب فرانك، فلسفة العلم، ترجمة: علي ناصف، المؤسسة العربية، بيروت، ط1، 2005م، ص296.

(181)- يوسف حامد الشين، مبادئ فلسفة هيغل، منشورات جامعة قان بونس، بنغازي، ط1، 1994م، ص83.

(182)- جيمس كولينز، الله في الفلسفة الحديثة، ترجمة: فؤاد كامل، دار قباء للطباعة، ط3، 1998م، ص291.

(183)- لجنة من الأساتذة السوفيات، موجز تاريخ الفلسفة، ص294.

إنكار الوجود الإلهي أساساً في مرتكزاته الفلسفية، في القرن التاسع عشر. كما برزت في هذا القرن النظرية الداروينية في التطور، القائمة على اعتبار الكائنات الحية صادرة عن أصل واحد، وهي الخلية التي أخذت تتطور وترتقي لتتشكل منها الأنواع المختلفة مع مرور الزمن، وعلى اعتبار الحياة راجعة إلى عملية التطور المستندة إلى قانون الانتخاب الطبيعي المتمثل في النزاع بين الكائنات الحية على البقاء، والنزاع بينها وبين الطبيعة، ينتج عن هذا الصراع نمو الحياة وتطورها ببقاء الأصلح منها⁽¹⁸⁴⁾؛ ليشتدَّ على إثرها النقد العلمي للدين في أعنف صورته؛ إذ قررت النظرية نقيض ما رسخ في العقل الغربي لقرون، عن خلق الله لأدم، وتصميمه وتنظيمه وإتقانه للوجود، وأنه يسير وفق قوانين الله لا يحدِّدونها؛ بل وقررت أن الكون وليد المصادفة، والاعتباطية والعشوائية⁽¹⁸⁵⁾. ولذا استغل أتباع الاتجاه المادي هذه النظرية وتبنوها في مهاجمة الأديان، وصارت حجبتهم ودليلهم واعتقادهم، حتى قال السير تركيت "1955م": (الارتقاء غير ثابت، ولا يمكن إثباته، ونحن نؤمن بهذه النظرية؛ لأن البديل الوحيد هو الإيمان بالخلق المباشر، وهو أمر لا يمكن حتى التفكير فيه!)⁽¹⁸⁶⁾. وغدت النظرية فلسفة شاملة تصبغ لدى متبنيها كل معالم الوجود، وأساساً يُعتمد عليه في بنية الفكرة الإلحادية والشككية.

وعلى إثر هذه التطورات الكبيرة في الفكر الغربي انتشر التيار الإلحادي المنكر للأديان، المحارب لها، انتشاراً واسعاً، وأضحى موقفاً إيجابياً ومُقوماً بناءً من مقومات الاتجاه العلمي الصحيح في المجتمع الحديث⁽¹⁸⁷⁾. وترأس لودفيغ فيورباخ Ludwig Feuerbach، تيار الإلحاد الإنساني، القائم على تأليه الإنسان، وعلى اعتبار أن حقيقة الوجود الإلهي متمثلة في ارتقاء الإنسان في ذاته. وترأس كارل ماركس Karl Marx، التيار المادي الماركسي، الذي شكل إنكار الوجود الإلهي فكرته الجوهرية، ودعامته الأساسية⁽¹⁸⁸⁾. ومع بروز الفلسفة الوضعية المنطقية⁽¹⁸⁹⁾ وتبنيها لقضية إنكار الوجود الإلهي، تصل صورة النقد الديني في نهاية هذا القرن إلى درجة لا نظير لها من الصلْف والعنف، ثمَّثلها عبارة الفيلسوف الألماني نيتشه "Nietzsche 1900م"، في تصريحه بأن الإله قد مات، وحلَّ محله الإنسانُ الإله⁽¹⁹⁰⁾.

ولمَّا سبقَ عرضُه بإيجاز أنفأ، لظاهرة نقد الدين في الفكر الغربي المعاصر، يمكننا إجمالاً تيارات النقد الديني – استناداً إلى التطورات والعوامل المشكلة لها من القرن السادس عشر إلى بداية القرن العشرين – بثلاثة تيارات رئيسة كبرى، وهي:

-
- (184)- داروين، أصل الأنواع، ترجمة: مجدي محمود المليجي، المركز القومي للترجمة، ط1، 2004م، ص192.
(185)- جون هرمان راندال، تكوين العقل الحديث، ترجمة: جورج طعمه، دار الثقافة، ط1، 1966م، ج2، ص222.
(186)- وحيد الله خان، الإسلام يتحدى، ترجمة: ظرف الإسلام خان، دار البحوث العلمية، ط12، 1997م، ص40.
(187)- جيمس كولينز، الله في الفلسفة الحديث، ص338.
(188)- كوستي بندلي، إله الإلحاد المعاصر، منشورات النور، ط1، ص3.
(189)- انظر في تعريفها، يحيى هويدي، الفلسفة الوضعية المنطقية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1971م، ص157.
(190)- نيتشه، هكذا تحدث زرادشت، ترجمة: علي مصباح، منشورات الجمل، ط1، 2007م، ص43.

1.2.1. التيار الإلحادي.

وقد تنوعت الاستعمالات الاصطلاحية لمفهوم الإلحاد في الفكر الغربي بين الماضي والحاضر؛ إذ كان يطلق في الماضي على معتنقي الأقوال المخالفة لما هو سائد من معتقدات العصر وآرائه ونظمه⁽¹⁹¹⁾. وأطلقه اليونانيون على مَنْ ينكر الألوهية، أو التدبير والتصرف الإلهي مع الإقرار بوجود الله، أو مَنْ يعتقد كسب رضا الآلهة بالقرابين والدعوات. أما لفظ الإلحاد فمشتق من اليونانية بمعنى نفي الإله⁽¹⁹²⁾، وهو ما استقرّ فهمه في الفكر المعاصر؛ إذ بعد أن كان يطلق في القرن السابع عشر على أتباع الدين الربوبي المؤمنين بالله، المنكرين للوحي، الخارجين عن الاعتقاد الكنسي آنذاك؛ أصبح مفهومه منحصرًا فيمن ينكر وجود الله أو يتشكك في وجوده⁽¹⁹³⁾، رافضاً الاعتقاد بما يتجاوز الطبيعة والحياة بعد الموت⁽¹⁹⁴⁾.

وغدث كثير من الفلاسفة المعاصرة تركز على فكر هذا التيار وتصورات، وتعبر عنه، ومنها:

- الفلسفة الطبيعية، التي ارتكزت على فكرة تقديس الطبيعة وظواهرها في الكون، وتقديس الوجود الإنساني. وأنشأ الفيلسوف الألماني فيورباخ "Feuerbach"، هذه الفلسفة، معتبراً الطبيعة هي الإله، ليمهد بذلك لاستعلاء النزعة الإنسانية الملحدة. فالله عنده كائن يحتوي على الكل، هو نفسه الشمس والأرض والسماء، ومعرفة الله هي معرفة الإنسان بذاته⁽¹⁹⁵⁾.
- الفلسفة المادية الجدلية، التي أرجعت الوجود إلى المادة، وجعلت الفكر تابعاً لها، ودرست الظواهر الطبيعية والإنسانية وفق مبدأ التصارع والتداول فيما بين الأسباب المادية، فالمادة في حركة مستمرة وتنازع دائم بين الشيء ونقيضه، ومن هنا جاءت تسمية هذه الفلسفة بالجدلية⁽¹⁹⁶⁾. ويعدُّ كارل ماركس Karl Marx، وصديقه فريدريك إنجلز "Friedrich Engels 1895م"، مؤسسي هذه الفلسفة، واشتهرت بالماركسية نسبة إلى ماركس، ثم قام فلاديمير لينين "Vladimir Lenin 1924م" بتطوير أفكارها؛ لتغدو الفلسفة النافذة في التأثير على الثقافة الإنسانية. وشنَّ أتباعها حرباً ضروساً على الأديان، وأثاروا اعتراضات كثيرة حول الوجود الإلهي، واعتبروا الدين أفيون الشعوب، وأنه خرافة⁽¹⁹⁷⁾، وغدا الإلحاد عنصراً جوهرياً ومرتكزاً أساسياً في المذهب الماركسي⁽¹⁹⁸⁾.

(191). أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، ط1، 1996م، ج1، ص107..

(192). عبد الرحمن البديوي، موسوعة الفلسفة، ج1، ص219.

(193). أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ص107.

(194). جماعة من العلماء السوفييات، الموسوعة الفلسفية، ص476.

(195). فيورباخ، أصل الدين، ترجمة: أحمد عبد الحلیم عطية، المؤسسة الجامعية، ط2، 2005م، ص50.

(196). فاسيلي بودوستنيك وأوفشي ياخوت، ألف باء المادية الجدلية، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة، ط1، 1979م، ص17-18.

(197). ماركس وإنجلز، حول الدين، ترجمة: ياسين الحافظ، دار الطليعة، ط2، 1981م، ص33-34.

(198). كوستي بندلي، إله الإلحاد المعاصر، ص3.

- الفلسفة الوضعية المنطقية، التي تحصر طبيعة المعرفة الإنسانية ومصدرها في الحس فقط، فالسبيل الوحيد الذي يتلقى الإنسان به معارفه هو الحس الذي تمثله العلوم التجريبية⁽¹⁹⁹⁾. ومن ثمَّ غالى أتباعها في إنكار الغيبيات باعتبارها ليست من مدركات الحسّ وشواهد. ويعدُّ الفيلسوف الفرنسي أوغست كونت " 1857 Auguste Comte م" مؤسس هذه الفلسفة؛ إذ أخضع جميع الظواهر الإنسانية لقوانين الطبيعة وقصر المعرفة الإنسانية على تفسير وضع الأمور كما هي في عالم الحسّ فحسب⁽²⁰⁰⁾، وعلى التحليل المنطقي للعبارات، ومن هنا جاءت تسميتها بالوضعية المنطقية. ويعتبر مبدأ التحقق أهم ركائز هذه الفلسفة؛ إذ هو - بزعمهم - المعيار الصحيح في التفريق بين ما له معنى من العبارات وما ليس له معنى، فأية قضية لا توصف بالصدق أو الكذب إلا إذا كان معناها مما يمكن التحقق منه بالتجريب وإلا فهي بدون معنى⁽²⁰¹⁾. وبناءً عليه، أنكر الوضعيون جميع القضايا الميتافيزيقية بحجة أنها مما لا يقبل التجريب والاختبار؛ إذ لا يمكن التحقق من معناها.

- الفلسفة البراجماتية، التي جعلت صدق الفكرة مرتبطاً بما ينتج عنها من عمل وسلوك. فالفكرة التي نحملها عن أي شيء هي ما نُكوِّنه من آثار مترتبة على ذلك الشيء⁽²⁰²⁾، وبالتالي فكل فكرة أو نظرية تستمد قيمتها إذا طبقت عملياً، وإلا فهي باطلة غير صالحة. ويعدُّ الفيلسوف الأمريكي وليام جيمس " William James م1910" أشهر مؤسسي هذه الفلسفة؛ إذ بنى تصورهِ للوجود الإلهي وموقفه من الدين بناءً على القيمة التطبيقية العملية الباعثة، وجعل عبارات: الله، والعلة، والجوهر، والنفوس؛ تصورات يتوقف معناها على اتجاه الإنسان منها، ومدى تأثيرها في سلوكه وتفكيره⁽²⁰³⁾. وبذلك فهو لا ينكر الإيمان بوجود الله؛ باعتبار الوظيفة الذي يؤديها هذا الإيمان في نفوس الناس، لكن موقفه من طبيعة الوجود الإلهي يميل إلى إنكار أن يكون وجوده قائماً بنفسه مستقلاً عن الذات الإنسانية.

2.2.1. تيار اللا أدريّة (204) الشكّي.

وهو التيار القائم على الارتياب والشك في وجود الله. فقضية الوجود الإلهي عند أتباعه احتمال من الاحتمالات التي لم يترجح فيها دليل النفي ولا الإثبات؛ ذلك أنه لم يتحصّل - بزعمهم - إقامة الأدلة على إثبات وجوده تعالى، ولا على نفي وجوده، فلزم التوقف عندهم بقول " لا أدري ". ومن أبرز أتباع هذا التيار، الفرنسي بيير بايل " Pierre Bayle م1706" ⁽²⁰⁵⁾، والإسكتلندي ديفيد هيوم " David Hume م1706" ⁽²⁰⁵⁾.

(199)- بنروبي، مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا، ترجمة: عيد الرحمن بدوي، مكتبة الأنجلو، 1964م، ص7-30.

(200)- جوناتان ري، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ترجمة: فؤاد كامل وآخرون، دار القلم، دط، ص266.

(201)- المصدر السابق، ص415-416.

(202)- وليام جيمس، البراجماتية، ترجمة: محمد علي العريان، دار النهضة العربية، ط1، 1965م، ص65.

(203)- المصدر السابق، ص105.

(204)- أول من استعمل هذا المصطلح " اللا أدريّة، الفيلسوف الإنجليزي "توماس هكسلي"، في القرن التاسع عشر الميلادي. ريتشلرد دوكنيز، وهم الإله، ترجمة: بسام البغدادي، ص50.

(205) - جيمس كولينز، الله في الفلسفة الحديثة، ص189.

1776م⁽²⁰⁶⁾، والعالم البيولوجي الإنكليزي تشارلز داروين "1882 Charles Robert Darwin" م⁽²⁰⁷⁾، والفيلسوفان الإنجليزيان، هربرت سبنسر "1903 Herbert Spencer" م⁽²⁰⁸⁾، وتوماس هكسلي "1895 Thomas Henry Huxley" م⁽²⁰⁹⁾، وبرتtrand رسل "1970 Bertrand Russell" م⁽²¹⁰⁾. وجميعهم نقداً في كتبهم ومحاضراتهم أدلة المؤمنين على وجود الله، كدليل العلة⁽²¹¹⁾ وبرهان المسبب، ودليل الإحكام والإتقان⁽²¹²⁾.

3.2.1. التيار الربوبي الطبيعي.

ويسمى الدين الطبيعي، أو مذهب التأليه الطبيعي⁽²¹³⁾، وهو اعتقادٌ فلسفيٌّ يؤمن بوجود إله خالق للكون، دون أن يكون له تصرفٌ فيه أو تدبيرٌ له، خلقه ثم لم يعد يتدخل فيه⁽²¹⁴⁾، وتركه يعمل وفق قوانينه. وعليه، فإن أتباع هذا التيار يؤمنون بالوجود الإلهي كسبب أوليٍّ لخلق العالم، وينكرون بعد ذلك الأديان وطبيعة تصوراتها حول الإله، وكذا الوحي والنبوات. ويطلق عليه بعض الباحثين التأليه العقلي؛ لاستناده إلى العقل الإنساني في بناء التصور الديني للعلاقة بين العبد وربّه⁽²¹⁵⁾. ومن هنا يتبين لنا اشتراك التيار الربوبي مع أهل الأديان في الإقرار بالوجود الإلهي، ومع أهل الإلحاد في إنكار الوحي والنبوات. ومن أبرز مؤسسي هذا التيار، هربرت تشير بري "1648 Herbert Cherbury" م⁽²¹⁶⁾، وماثيو تندال "1733 Matthew Tindal" م⁽²¹⁷⁾، وجون تولاند "1722 John Toland" م⁽²¹⁸⁾، وتوماس بين "1809 Thomas Paine" م⁽²¹⁹⁾، وجان جاك روسو "1778 Jean-Jacques Rousseau" م⁽²²⁰⁾. وأقام الربوبيون الأدلة على وجود الله، وخلقته للكون، وكان أكثر ما يستدلون به على وجوده تعالى، دليل النظام والإتقان ودليل العلة. كما أقاموا الأدلة على بطلان الوحي والنبوات والمعجزات، واعتبروها خرافات مخترعة؛ مُكتفئين بالعقل الإنساني مصدراً وافياً في تأسيس العلاقة

(206) - عثمان أمين، شخصيات ومذاهب فلسفية، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، مصر، د.ط، 1364 هـ - 1965 م، ص 153-154.

(207) - مايكل ريوس، تشارلز داروين، ترجمة: فتح الله الشيخ وأحمد السماحي، دار آفاق للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2010 م، ص 275-278.

(208) - وليم كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 438-439.

(209) - لجنة من العلماء السوفيات، الموسوعة الفلسفية، ترجمة: سمير كرم، ص 560.

(210) - برتراند رسل، محاورات برتراند رسل، ترجمة: محمد عبد الله الشفقي، دار القزمية للطباعة والنشر، مصر، 1961 م، ص 14.

(211) - ديفيد هيوم، محاورات في الدين الطبيعي، ترجمة: محمد فتحي الشنيطي، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة، ط1، 1956 م، ص 36-37 و 160.

(212) - برتراند رسل، لماذا لست مسيحياً؟، ترجمة: عبد الكريم ناصيف، دار التكوين للطباعة والنشر، بيروت، 2015 م، ط1، ص 21-23.

(213) - أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ج1، ص 258.

(214) - جوناثان ري، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص 317.

(215) - جون هرمان راندال، تكوين العقل الحديث، ج1، ص 433.

(216) - وليم كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، ترجمة: محمود سيد أحمد، دار التنوير للطباعة، بيروت، ط1، 2010 م، ص 228.

(217) - رمسيس عوض، الإلحاد في الغرب، دار سينا للنشر، القاهرة، ط1، 1997 م، ص 143-144.

(218) - يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار كلمات عربية للترجمة والنشر، القاهرة، د.ط، ص 164.

(219) - روبرت داونز، كتب غيرت العالم، ترجمة: أمين سلامة، ص 66.

(220) - جان جاك روسو، دين الفطرة، ترجمة: عبد الله العروي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2012 م، ص 46 و 117.

مع الله، وبناء القيم الفاضلة⁽²²¹⁾. ولم تصمد أدلة الربوبيين على وجود الله أمام الهجمة العنيفة التي شنتها كانط على إمكان دلالة العقل على وجود الخالق، فضعف التيار الربوبي في مواجهتها؛ حتى عدّ بعض الباحثين، الربوبية، أهمّ الأسباب التي مهدت الطريق أمام موجة التشكيك المعاصرة في وجود الله، وفتحت الأبواب مشرّعة من خلالها إلى إنكار وجود الله⁽²²²⁾.

كانت تلك أهمّ تيارات النقد الديني في الفكر الغربي الحديث⁽²²³⁾، والتي دأبت على تبنيها الحركة الفكرية المعاصرة في الغرب، والسير فيها، والتنظير لها والدعوة إليها عبر المحافل والندوات والأحزاب والمؤتمرات والمؤلفات؛ حيث عجت المكتبة الغربية بوافر الكتب المؤسسة لهذه التيارات، والتي تبني نظرياتها المعرفية استناداً إليها. وبذلك وقع الانقسام في الحضارة الغربية بين العلم والإيمان، وتخلّى الفكر الغربي عن المصدر الإلهي في نظرياته ومناهجه، وغاياته ووسائله؛ فلم تعدّ الحضارة بزعمهم في حاجة إلى وصاية الله وتدبيره، حتى بلغت الرؤية النقدية ذروتها في الفكر الغربي المعاصر، من خلال نشوء ظاهرة ما يسمى بالإلحاد الجديد، الذي اتسم بالحماسة والحرص الشديد في الدعوة إلى الشك في وجود الله، مع خطاب عدائي عنيف تجاه الأديان بوجه عموم. وغدا لهذه الظاهرة التشكيكية المعاصرة أنشطتها المتنوعة في مجال التأليف والبرامج الإذاعية والحوارية والأفلام التعليمية، والمؤسسات المعنية التي تشكل فكرة الشك في وجود الله، جوهرها الرئيس. وقد مثّلها مجموعة من العلماء ذوي التخصصات المختلفة في المجالات البيولوجية والفيزيائية والرياضية، وشكلت كتبهم النواة المركزية لهذه الظاهرة، وفيما يلي أهم أعلامها مع أشهر مؤلفاتها:

- الفيلسوف الأمريكي سام هاريس⁽²²⁴⁾ "Sam Harris": يشكل كتابه "نهاية الإيمان"، الصادر سنة 2004م، نواة ظاهرة الإلحاد والشك المعاصر. وقد ترجمه إلى العربية العراقي محمد سام، وقدم له في طبعته الثانية سنة 2018م.

- عالم البيولوجيا الإنكليزي، ريتشارد دوكنز⁽²²⁵⁾ "Clinton Richard Dawkins": يمثل أيقونة الإلحاد المعاصر، ويعدّ كتابه الصادر سنة 2006م "وهم الإله"، الأبرز والأشهر في الظاهرة. وقد ترجمه إلى العربية، المفكر العراقي بسام البغدادي، صاحب الأطروحة الإلحادية في الساحة الإسلامية المعاصرة، يناقش دوكنز في كتابه قضية وجود الله، ويعده وهماً محضاً.

(221) - جون هرمان راندال، تكوين العقل الحديث، ج1، ص424-430.

(222) - المصدر السابق، ص429 و437-444.

(223) - انظر في تفصيل القول لمرتكزات هذه التيارات وأعلامها ونقد مناهجها لدى الغرب، كتاب، "ظاهرة نقد الدين في الفكر الغربي الحديث"، لـ سلطان العميري، مركز تكوين للدراسات والأبحاث، ط2، 1439هـ، 2018م، ج1، ص100-618.

(224) - فيلسوف وعالم أعصاب أمريكي، ولد عام 1968م. يعد من أشهر الناقدين للأديان، وأحد أعمدة الظاهرة التشكيكية المعاصرة. حازت كتبه شهرة واسعة في الوسط الفكري. من أهمها، المشهد الأخلاقي، والإرادة الحرة. انظر في ترجمته،

<https://www.ibelieveinsci.com/?p=69105>

(225) - ولد عام 1941م، يعد واحداً من أشهر المنظرين للتيار الناقد للأديان. عمل محاضراً لعلم الحيوان في جامعة أكسفورد البريطانية. مقدمة كتاب، صانع الساعات الأعمى، ترجمة، مصطفى إبراهيم فهمي، ص7.

- عالم الفيزياء الأمريكي فكتور جون ستيانجر⁽²²⁶⁾ "Victor John Stenger 2014م": قدّم رؤيته الإلحادية في طرحه لسؤال وجود الله في ضوء العلوم الطبيعية، من خلال كتابه " الله الفرضية الفاشلة، كيف يثبت العلم عدم وجود الله"، الصادر سنة 2007م، والمتصدر قائمة الكتب الأكثر مبيعاً لنفس العام، كما صرحت به النيويورك تايمز على غلاف الكتاب. حاول المؤلف فيه من خلال تخصصه في علم الفيزياء، التشكيك في وجود الله، وأنه لا إله لهذا الكون. وكان العراقي كمال طاهر قد ترجم الكتاب إلى العربية وقدّم له سنة 2012م. وفي سنة 2009م، صدر كتاب آخر للمؤلف، أخذ شهرة واسعة بعنوان " الإلحاد الجديد: موقف لصالح العلم والعقلانية"، يؤسس فيه لمذهب إنكار وجود خالق للكون، من خلال الاستشهاد بما توصل إليه العلم الحديث من نظريات على حدّ زعمه.

- الفيلسوف الفرنسي ميشيل أونفراي⁽²²⁷⁾ "Michel Onfray": صاحب كتاب " نفي اللاهوت " الصادر سنة 2005م، وقد ترجمه إلى العربية المغربي مبارك العروسي، وصدر عن منشورات دار الجمل، بغداد، لسنة 2012م. يحاول فيه المؤلف نقض الديانات الثلاث، اليهودية والمسيحية والإسلام، ويبين تناقضها على حدّ زعمه، ويفيّد ما اشتركت فيه من الإيمان بفكرة الغيب.

كانت هذه أشهر وأهم الكتب الغربية التي شكلت أساس الظاهرة التشكيكية المعاصرة في وجود الله⁽²²⁸⁾. كان لرواجها أثر لافت في مواصلة مؤلفيها الكتابة في موضوع الظاهرة، كلّ وفق تخصصه العلمي. وقد ساهم تنوع الجوانب التي تناولت الظاهرة، في خلق فضاء كبير لانتشارها.

ولم تبقَ ظاهرة النقد الديني حبيسة البيئة الغربية التي نشأت منها وترعرعت فيها، إنما عبّرت وصدّرت إلى بلدان العالم كله، وصبغت مجالات الحياة الفكرية والمعرفية والاقتصادية بصبغتها، ولم يكن العالم الإسلامي بمنأى عنها؛ إذ لم يسلم من موجات نقد الأديان والنكير عليها، حتى اصطلى بلهيب النقد دين الإسلام؛ فأخذ فئام من الناس يوجهون نقداً خاصاً له؛ زاعمين مخالفته للعقل والعلم الحديث. وتنوعت التيارات الناقدة للإسلام وتشعبت منطلقاتها وتنوعت ركائزها وأسسها، تحت وطأة الافتتان بالحضارة الغربية وتطورها، فجعلوا الدين الإسلامي عقبة كأداءً أمام التطور والمعرفة، كما كان الدين الكنسي عند الغرب. وفيما يلي عرض موجز لظاهرة النقد الديني في العالم الإسلامي من حيث خصائصها وتكوّنها وركائزها، وأهم تياراتها وأعلامها، وقضاياها.

(226) - ولد في عام 1935م، في ولاية نيوجرسي الأمريكية، نال جائزة نوبل في الأبحاث الفيزيائية الكونية، له تأليف كثيرة في فلسفة الفيزياء والإجابة عن أسئلة الوجود من خلال العلم الحديث. انظر في ترجمته، مقدمة كتاب " الله، الفرضية الفاشلة"، ص6-7.

(227) - يعد أشهر الفلاسفة المعاصرين في فرنسا، ولد عام 1959م، امتاز بكتاباته عن تاريخ الفلسفة المضاد. حاول بناء فلسفة شعبية قريبة إلى أوساط المجتمع الفرنسي. حميد زنار، مقال: ميشيل أونفراي الفيلسوف الفرنسي الأكثر شهرة في فرنسا الجديدة، مجلة العرب، 2014م.

(228) - عبد الله العجيري، ميليشيا الإلحاد مدخل لفهم الإلحاد الجديد، مركز تكوين للدراسات والأبحاث، السعودية، ط2، 1435هـ - 2014م، ص24-28.

3.1. ظاهرة النقد الديني في العالم الإسلامي.

لا يسعُ هذا المبحث الموجز إيفاء ظاهرة النقد الديني في العالم الإسلامي حقها من الدراسة والبحث؛ باعتبارها ظاهرة حادثة في تاريخ الفكر الإسلامي، لم تجدْ بعدُ - رغم شيوعها- من يُوصلُ لها، ويدرس أسبابها وتشكلاتها وتياراتها وقضاياها دراسةً علميةً موضوعية. ولما كان هذا من العسر بمكان فيما نحن فيه؛ ولا اعتبار أهميتها في بحثنا المرتكز في فصوله على دراسة جزءٍ منها في عالمنا الإسلامي، ارتأى البحثُ أن يقتصر في الجانب الوصفي العرضي منها على ثلاثة متعلقات أساسية، هي:

الأول: أهم الأسباب التي كانت وراء تشكل ظاهرة النقد الديني في العالم الإسلامي المعاصر.

الثاني: أهم المظاهر والمشاهد التي تكوّن من خلالها هيكل تلك الظاهرة.

الثالث: أهم قضاياها المثارة، والتي سنتشكل المدخل الرئيس لموضوع الدراسة التي نحن بصددِها. فيما يُرجأ الحديث عن تياراتها وأعلامها ومركزاتها إلى فصل لاحق؛ نظراً لتشعبُ المادة المرادة بالبحث وغناها، وقصدًا إلى الإيجاز.

1.3.1. إرهابات الظاهرة النقدية.

ولا شك أن بزوع ظاهرة النقد الديني في العالم الإسلامي المعاصر، وتَشكّل معالمها، لم يكن حدثاً مفاجئاً، إنما كانت له إرهابات وامتدادات تاريخية، شأنها في ذلك شأن كل الظواهر الإنسانية الممتدة عبر التاريخ البشري. فالصراع الحضاري القائم على قوانين ثابتة وقواعد متينة من سنن التدافع في الأرض، من سار عليها ربح وظفر، ومن تنكّبها خاب وخسر⁽²²⁹⁾. ولما كان الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية يندرج تحت ذاك الصراع الحضاري؛ كان لا بد أن تحكمه قوانينه الناظمة له، سيما وأن المعركة الفكرية والقيمية بينهما، من أقدم المعارك عبر التاريخ⁽²³⁰⁾ وأشدّها وأعنفها، فلما بزغت الديانة الإسلامية الوليدة في القرن السابع الميلادي، رأى الغرب فيها عدواً عقائدياً وحضارياً، بما تحمله من فكرة التوحيد التي تتمحور حياة الإنسان عليها ومركزية الولاء لله دون غيره، في مقابل فكرة الإنسان المقدس التي يتمحور عليها التصور المسيحي المنتشر آنذاك. فألغى الإسلام بتصوراته الجديدة أية إمكانية لتجسيد الطبيعة الإلهية، ونفى الثالوث المقدس عن تصور الإله، فهدم بذلك النظام اللاهوتي الذي ظل قائماً لقرون في العقيدة المسيحية، ونفى كذلك شخصية المسيح - عليه السلام- في الفكر الغربي؛ والتي كانت تحولت لديهم إلى تجسيد لفكرة مركزية الفرد في الكون، فالإله في نظر المتدينين منهم في صورة شخصٍ قدّم دمه وروحه ثمناً مقدّماً لخطاياهم القادمة، وفي نظر اللا دينيين منهم أو الملحدين، فالمسيح فرد من الناس، عاش ضمن معايير الحياة الإنسانية، وأقنى عمره ثمناً للدعوة إلى الحرية والعدالة والمساواة، وهي أهم قيمهم⁽²³¹⁾. فكان ظهور الإسلام بالنسبة للديانتين اليهودية والمسيحية نوعاً من

(229). جاسم سلطان، الفكر الاستراتيجي في فهم التاريخ، أم القرى للترجمة والتوزيع، المنصورة، ط4، 1431هـ، 2005م، ص13.

(230). محمد يسري، التطاول الغربي على الثوابت الإسلامية، دار اليسر، القاهرة، ط1، 1428هـ، 2007م، ص11-12.

(231). باسم خفاجي، لماذا يكرهونه؟! الأصول الفكرية لموقف الغرب من نبي الإسلام، المركز العربي للدراسات الإنسانية، الرياض، ط1، 1227هـ، 2006م، ص61-65.

التحدي الديني التاريخي⁽²³²⁾، وأصبح الاتجاه العدائي للإسلام في الغرب جزءاً من منظومته القيمية الرئيسية، التي تشكلت مع بدايات عصر النهضة الأوروبي والحملات الصليبية في القرن الحادي عشر الميلادي⁽²³³⁾، فالمستقرى للتراث الغربي على مدار ألف عام يؤكد صورة العداء بين الغرب المتمثل بالكنيسة وصناع القرار السياسي والتيارات الفكرية اللا دينية، وبين الإسلام والمسلمين، بل لم يحدث في تاريخ البشرية كلها أن تستحوذ شخصية على الاحتفاء بالكراهية، كما هي شخصية خير الخلق النبي محمد صلى الله عليه وسلم في أعين الغرب⁽²³⁴⁾، ولم يشدَّ عن هذه الصورة إلا أفراد معدودون من المفكرين والباحثين. ولم تلبث صورة العداء هذه أن شهدت تحولاً كبيراً بعد فشل الحملات الصليبية، فبعد إدراك الغرب أن الغزو المادي المسلح لا يمكن أن يؤتي أكله، لجأ إلى الغزو الفكري⁽²³⁵⁾. هذا الغزو الذي كان أحد الأسباب الرئيسية في بروز ظاهرة النقد الديني في العالم الإسلامي، والتمهيد لها.

وُضعت الخطط وجيَّكت المؤامرات لحرب فكرية ونفسية وأخلاقية، تُطال أوجه الحياة في المجتمعات الإسلامية لعشرات السنين، وبدأ جنود هذه الحرب المقنعة بتنفيذ أجندتها في عقر دار الإسلام، متسترين بأقنعة العلم والتجارة والصناعة والإنسانية وبناء المستشفيات والمدارس والجامعات؛ لتكون الثمرة بعد ذلك وافرّة لهم، وليؤهلوا الشعوب فكراً ونفسياً للانقياد لهم، متبعين القاعدة التي أسسوا عليها حربهم، والتي تقول: إذا أرهبك سلاح عدوك، فأفسد فكره، ينتحر به. وطفقوا في تنفيذ مخططاتهم وأعمالهم الفكرية التثقيفية والتدريبية والتربوية ووسائل التأثير النفسي والتوجيه الفردي والجماعي عبر المؤسسات والمنظمات التابعة لهم؛ بغية الاستعمار الفكري والمادي للمسلمين، وتحويلهم عن دينهم وتمزيق وحدتهم. وكان من أشهر أشكال الغزو الفكري لتحقيق غاياتهم هذه، صورتان، هما:

- التبشير: وهو العمل على تنصير المسلمين عن طريق تأسيس المراكز الصحية والتعليمية وتقديم الخدمات؛ التي يتخللها نشر التعاليم والعادات وأنواع السلوك المخالفة للإسلام، وفق قواعد التربية العقلية الغربية⁽²³⁶⁾.
- الاستشراق: وهو تعبير أطلقه الغرب على الدراسات والأبحاث المتعلقة بالشعوب الشرقية من حيث تاريخها وعاداتها وأديانها ولغاتها وحضاراتها. وما لبثت أن توسعت الدراسات الاستشراقية إبان الاستعمار الغربي للبلاد الإسلامية لتشمل كل مناحي الحياة فيها وجوانب الفكر والتجارة والصناعة والزراعة. والهدف منها أن يقدم المستشرقون⁽²³⁷⁾ وصاياهم وما توصلوا إليه في أبحاثهم إلى المبشرين من جهة، وإلى الاستعمار من جهة أخرى؛ بغية تحقيق أهدافهم في محاربة الإسلام وتفتيت وحدة الأمة وتجزئتها ونهب خيراتها. وكان لها

(232)- مونتغمري وات، تأثير الإسلام على أوروبا في القرون الوسطى، موسكو، 1976م، ص108.

(233)- كارين أرمسترونج، محمد صلى الله عليه وسلم نبي لزماننا، ترجمة: فاتن الزباني، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 1429هـ، 2008م، ص24.

(234)- باسم خفاجي، لماذا يكرهونه؟! الاصول الفكرية لموقف الغرب من نبي الإسلام، ص12-14.

(235)- أحمد السايح، الاستشراق في ميزان نقد الفكر الإسلامي، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، 1417هـ، 1996م، ص31.

(236)- لُ شاتلييه، الغارة على العالم الإسلامي، ترجمة: مساعد اليافي ومحب الدين الخطيب، الدار السعودية للنشر، ط2، جدة، 1387هـ، ص13-14.

(237)- يجمع بنا أن نشير إلى أن من المستشرقين من تجردوا للبحث العلمي دون بواعث تبشيرية أو استعمارية، وهؤلاء تأثروا بالإسلام والمسلمين، ورفضوا المكتبة الإسلامية بدراسات ثرة.

كبير الأثر في صناعة القرار الغربي؛ إذ أدت - على سبيل المثال- نظرية المفكر الإنكليزي أرنولد توينبي⁽²³⁸⁾ "Arnold J. Toynbee 1975م"، في صراع الحضارات⁽²³⁹⁾ إلى تحول جذري في الفكر الغربي على اختلاف اتجاهاته وتياراته الفكرية في بداية القرن العشرين، وبنى موقفه استناداً إلى الوثيقة التي خرج بها مؤتمر لندن 1907م، وسميت بوثيقة كامبل⁽²⁴⁰⁾ السرية، والتي شكلت الاستراتيجية الفكرية لضمان سيادة الحضارة الغربية على العالم، وطول أمدها. وتعتبر هذه الوثيقة مستنداً مهماً تُجْتَلَى منها ملامح المنظومة القيمية للفكر الغربي وموقفه من الحضارة الإسلامية، ومخططاته نحوها، حيث صنّفت الوثيقة العالم الإسلامي ضمن المساحة الخضراء "مساحة الشر في التعبير الإنكليزي"، والتي تحتوي على منظومة قيمية منافسة ومصادمة للمنظومة الغربية، وخرجت التوصيات بضرورة منع هذه المساحة من التقدم ومحاربتها من خلال:

- ضبط حدود المعرفة فيها، عبر حرمانها من التقنية والمعرفة.
- خلق وتعزيز الاضطرابات من خلال دعم الأقليات، وتفتيت النسيج الاجتماعي والفكري فيها⁽²⁴¹⁾.
- فنشطت بذلك المدارس الاستشراقية، الدينية منها والإلحادية، وتنوعت وسائلها، بينما اشتركت في أهدافها المتمثلة في التشكيك في مصادر التشريع الإسلامي، وإلقاء الشبهات حول أحكام الإسلام التشريعية، وبتّ المغالطات الفكرية والمنهجية، وتزيين الأفكار والمناهج الغربية كبديل نهضوي عن الإسلام⁽²⁴²⁾. معتمدين في تحرير أبحاثهم على ميزان غريب عن ميدان البحث العلمي، يتَّسَّم بانتقاء الأدلة من غير نظر إلى صحتها؛ كونها تخدم الفكرة التي يسعون إلى إثباتها، فيتصيدون لها الأدلة حيث وُجدت⁽²⁴³⁾. لقد كان للغزو الفكري عبر وسائله وأدواته بالغ الأثر في المجتمعات الإسلامية؛ على مستويات عدة، أهمها:
- الأول: الفكر الراسخ في عقيدة الأمة ومبادئها ومفاهيمها.
- الثاني: مظاهر الحياة الاجتماعية والسلوك النفسي والظاهرى للمسلمين⁽²⁴⁴⁾، وهي التعبير العملي عن العقيدة وتصوراتها.

(238) - واحد من أشهر المؤرخين في العصر الحديث، ولد عام 1889م، في لندن، تعد موسوعته "دراسة للتاريخ" أهم المصادر الموثوقة في دراسة الحضارات.

https://www.marefa.org/%D8%A3%D8%B1%D9%86%D9%88%D9%84%D8%AF_%D8%AA%D9%88%D9%8A%D9%86%D8%A8%D9%8A

(239) - نيفين جمعة علم الدين، فلسفة التاريخ عند أرنولد توينبي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، د.ط، 1991م، ص103-127.

(240) - سميت بهذا الاسم؛ نسبة إلى رئيس الوزراء البريطاني آنذاك "هنري كامبل".

(241) - جاسم سلطان، فلسفة التاريخ "الفكر الاستراتيجي في فهم التاريخ"، ص76-81.

(242) - عبد الرحمن حسن حينكة الميداني، أجنحة المكر الثلاثة وخوافيها- التبشير، الاستشراق، الاستعمار، دار القلم، دمشق، ط2، 1420هـ، 2000م، ص125-129.

(243) - مصطفى السباعي، الاستشراق والمستشرقون مالهم وما عليهم، دار الوراق، المكتب الإسلامي، د.ط، ص54-55.

(244) - عبد الرحمن حسن حينكة الميداني، أجنحة المكر الثلاثة وخوافيها، ص43. وأنور الجندي، التيارات الوافدة، دار الصحوة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1414هـ - 1994م، ص5-6.

إن التأثير القوي الذي ولدته الغزو الفكري على هذين المستويين أدى إلى تحول كبير في التصورات والمفاهيم لدى المسلمين، نتج عنها تغيير في السلوك والتصرفات بما يلائم الثقافة الغالبة، بحيث لم يبقَ من المفاهيم والتصورات الأصلية إلا مفاهيم مجردة شكلية مكتسبة بتأثير العادات والتقاليد، معدومة الأثر، مقطوعة الصلة عن السلوك والممارسة الفعلية. ساعد على ذلك عوامل متعددة من مظاهر التخلف داخل الجسم الإسلامي⁽²⁴⁵⁾، من بُعد المسلمين عن التطبيق الصحيح للإسلام، وعن فهمه فهماً سليماً، وتقشي الجهل بتسرّب الشوائب إلى مفاهيمهم، وتعلق جمهور المسلمين بحب الدنيا والانغماس في الشهوات، وضعف اليقين بالله، والغفلة الشديدة عن مخططات الوافد الفكري الغربي؛ إذ رافق جهود المستشرقين الحديثة فتنة المسلمين العمياء بالحضارة المادية الغربية⁽²⁴⁶⁾، فوقعوا فريسة خططهم ومؤامراتهم عن طريق برامج التعليم ومناهجه وأساليبه ومضامينه، وإقبالهم العجيب على الشهادات العليا التي تمنحها الجامعات الغربية، التي استغلّت افتتان بعض أبناء المسلمين بالدرجات العلمية، فاستعملت أمثال هؤلاء الطلبة المندفعين المبهورين كمبشرين لها ووُعَاظ ومدرسين لأهدافها ومآربها من حيث يشعرون أو لا يشعرون، في الوقت الذي ارتبطت فيه معظم الجامعات العلمية في بلاد المسلمين بأدوات الاستشراق والتبشير الخفية في مناهج التعليم، وباتت العلوم العربية والإسلامية تُدرّس على الطريقة الغربية، وأساتذها هم التلاميذ الأوفياء، والأبناء البررة لها⁽²⁴⁷⁾.

استطاعت أجنحة الغزو الفكري تحقيق هدفها، في إثارة الشبهات حول الإسلام، وتشويه التاريخ الإسلامي، والمفاهيم الإسلامية، عن طريق دسّ الأفكار الغربية فيه، وشحن المسلمين بها على أنها من الإسلام؛ ليحاربوه بها ويصرفوا أبناءه عنه، ويحولوا بين المسلمين والعلوم المادية والتقنية اللازمة للتقدم العلمي في الارتقاء الحضاري. وقيادة حركة التعليم، خططها ومناهجها، ومضامينها، في العالم الإسلامي⁽²⁴⁸⁾، والاستحواد على المخطوطات العلمية النفيسة، واستقدام أبناء المسلمين لدراساتها وفق منهجهم وطرائقهم؛ ليتخرج في جامعاتهم نَقْرَ وقَعوا في حبال الفكر والثقافة المزيفة المدسوسة، فتفشّت مظاهر التقليد الأعمى الناتجة عن الانبهار بظواهر الحضارة المادية الحديثة، والتي أدت إلى تثبيت وتدعيم التخلف العلمي والعملية⁽²⁴⁹⁾، وأنشئت حركات التنوير⁽²⁵⁰⁾، وأقيمت شبكات وأحزاب ومنابر وجماعات تمثل التيار العلماني والعصراني في العالم الإسلامي، مهمتها التصدي لأفكار وأطروحات التيارات الإسلامية⁽²⁵¹⁾، وهيمنت هذه المنابر إعلامياً وثقافياً على مراكز صناعة القرار في العالم الإسلامي.

(245)- جاسم سلطان، من الصحوة إلى اليقظة " استراتيجية الإدراك للحراك"، مؤسسة أم القرى للترجمة والتوزيع، المنصورة، ط4، 1431هـ، 2010م، ص122 و134.

(246)- عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، كواشف زيوف في المذاهب الفكرية المعاصرة، دار القلم، دمشق، ط2، 1421هـ، 1991م، ص92-100.

(247)- عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، أجنحة المكر الثلاثة، "التبشير- الاستشراق- الاستعمار"، ص151-154.

(248)- أنور الجندي، أهداف التغريب في العالم الإسلامي، الأمانة العامة للجنة العليا في الأزهر الشريف، دط، ص95-103.

(249)- عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، أجنحة المكر الثلاثة، ص753-755.

(250)- جمال باروت، حركة التنوير العربية في القرن التاسع عشر، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق، 1994م، ص5.

(251)- باسم خفاجي، استراتيجيات غربية لاحتواء الإسلام "قراءة في تقرير مؤسسة راند الأمريكية 2007م، المركز العربي للدراسات الإنسانية، القاهرة، 1428هـ، 2007م، ص5-7.

تحت تأثير العوامل الخارجية والداخلية، السابق ذكرها، تشكلت ظاهرة النقد الديني في العالم الإسلامي المعاصر، وأخذت بعداً كبيراً في القرن العشرين، حتى شملت مختلف مجالات الحياة الفكرية والمعرفية والسياسية والاجتماعية. وطفقت معالمها ومظاهرها تبرز للأعين، وتنتشر في الأجواء الفكرية بسرعة هائلة، حتى كثر أتباعها من أبناء المسلمين، وبات نقد الإسلام صحيحة الليل والنهار، بل والدعوة إلى فصله عن الحكم، وتحتيته عن مسرح الحياة⁽²⁵²⁾، وتعاليت صيحات النكير عليه والتشكيك في تعاليمه وعقائده، فيما أطلق عليه آنذاك، المفكر الهندي، أبو الحسن الندوي (1999م)، اسم حركة التشكيك الشامل، التي تولّى قيادتها جمعٌ من مفكري مصر وكُنَّابها، بغية التشكيك في عقائد الإسلام وقيمه وأحكامه، وإثارة الشبهات في بحوثهم وكتابتاتهم، مستعينين على ذلك بحركة النشر الموجَّهة، التي شكلت دفقة هائلة في رواج بضاعتهم⁽²⁵³⁾.

2.3.1. مسارات ظاهرة النقد الديني في العالم الإسلامي.

لقد بلغت صور المشاهد الناقدة للدين في العالم الإسلامي، وأشكاله، من التنوع والاختلاف حدًّا، يصعب على الباحث معه حصرها وعدُّها، غير أنه يمكن الكشف عن أهم المسارات والمشاهد التي كوَّنت هيكل هذه الظاهرة النقدية في العالم الإسلامي، بما يلي:

- اغتراب العقل المسلم بسبب الخلل الفكري والمنهجي الذي أحدثته العوامل آفة الذكر، وانقسامه إلى مدرستين فكريتين، الأولى، مدرسة دعاة غربة الزمان، تعيش الماضي وتستحضره، وتقف عند حدود ما أنتج فيه، لا تتجاوزه إلى غيره، وتسقط ذلك الماضي على الحاضر. والثانية، مدرسة دعاة غربة المكان، ترى في استنساخ التجربة الغربية، وتطويع الواقع فيها، خلاصاً مما هي فيه، دون اعتبار لفوارق الخصوصية الحضارية بين المجتمعات⁽²⁵⁴⁾.
- بروز إشكالية تجديد الخطاب الديني، المستند إلى التأويل العقلي في تفسير التراث الإسلامي، المرتكز على الحرية العقلية في تناوله. فأثيرت قضايا مهمة، مثل "مكانة الإنسان في الفكر الإسلامي"، و"مكانة العقل في الفكر الإسلامي"، مما كان له صدى كبيرٌ في الساحة الفكرية، وتطور منهج التأويل العقلي، فأطلق العنان للعقل بإبداع قراءات وتفسيرات عصرية للنص الديني، وتأويل حديث، من خلال إخضاع النص الديني لتجربة المناهج الفلسفية واللغوية الحديثة. ويعدُّ الشيخ محمد عبده (1905م)، إمام المدرسة العقلية في الفكر الإسلامي الحديث، حيث استخدم المنهج العقلي في تفسير القرآن الكريم، وشدد على مكانة العقل⁽²⁵⁵⁾، وأثار إشكالية حاكميته على النص الديني، وتقديمه عليه حال التعارض مع ظاهر الشرع⁽²⁵⁶⁾، وعدَّ النظر العقلي

(252). علي عبد الرزاق، الإسلام وأصول الحكم، مطبعة مصر، ط3، 1344هـ، 1925م، ص76-79.

(253). أبو الحسن الندوي، الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية في الأقطار الإسلامية، دار القلم، الكويت، ط4، 1403هـ، 1983م، ص119.

(254). فهمي هويدي، أزمة الوعي الديني، دار الحكمة البمانية، صنعاء، 1408هـ، 1988م، ص5-6.

(255). محمد عبده، رسالة التوحيد، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1414هـ، 1994م، ص19.

(256). فهد بن عبد الرحمن الرومي، منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير، رئاسة إدارات البحوث العلمية والإفتاء، الرياض، ط2، 1403هـ، 1983م، ج1، ص287-288.

لتحصيل الإيمان، الأصل الأول للإسلام⁽²⁵⁷⁾. وبلغ التأويل العقلي شأوه في الفكر الإسلامي المعاصر على يد المفكر نصر حامد أبو زيد (2010م)، الذي قاده تطبيق المشروع العقلاني الحدائني إلى حمل الحقائق القرآنية على المجاز العقلي، والدعوة إلى تحرير العقل من سلطة النصوص الدينية، باعتبارها ثانوية بزعمه⁽²⁵⁸⁾. ولسنا في صدد تقييم منهج التأويل العقلي، فكل منهج فيه من الحق ما هو حقيق بالباحث أن يأخذ به، ويعمل بمقتضاه، إن هو لم تغب عنه سلامة القصد وحسن النظر. غير أن ما يعيننا في الحديث عن المدرسة العقلية الحديثة في تناولها النص الديني، ذاك الأثر الكبير الذي خلفته وراءها- اليوم- على الشباب المسلم الغارق في بحار الفتن والشبهات، تنصيده أئى وجدته؛ إذ أنها فتحت الباب على مصراعيه لعقولهم، وما تمليه أهواؤهم، أن يأخذوا من النص الديني ما وجدوا لهم فيه استحساناً، وأن يدعوا ما ألفت منه عقولهم استقباحاً، وفي ذلك مدخل كبير للطعن في الدين بالكلية، وهو ما كان من أثر واضح في شيوع ظاهرة النقد الديني، واشتمالها أغلب المصادر الإسلامية؛ إذ لم يسلم مصدر من الطعن وإثارة الشبهات في مضمونه وطبيعته.

- غلبة منهج البحث الاستشراقي في الميدان العلمي، المتمثل في التحكم في الاستنباط والقياس الجزئي، والاستدلال الانتقائي، والإغراق في بيان علل الحوادث⁽²⁵⁹⁾. فكثرت الاستمداد من دراسات المستشرقين في كتب التاريخ والأدب، وإعادة إنتاج تحليلاتهم لدلالاتها الاجتماعية والفكرية. فقد كان جرجي زيدان (1914م)- وثيق الصلة بالمستشرقين- أول من رفع راية " تاريخ التراث "، المستمد من المادة الاستشراقية، التي احتقت بها كتبه ودراساته، سيما كتابه " تاريخ التمدن الإسلامي "، يدل على ما نذهب إليه كثرة النقول والإحالات في حواشي الكتاب، لدراساتهم وصحفهم ومجلاتهم، والتصريح بالاعتداء بهم في خدمة اللغة، ويذكر نفسه في الجزء الثالث من الكتاب، رسائل الثناء والمدح التي وصلته من المستشرقين، ويسرد أسماء بعضهم، ك جولدتسيهر Goldziher (1921م)، ومرجليوث Margoliouth (1940م)⁽²⁶⁰⁾، المعروفين بنقدهم الشديد للإسلام وشرائعه. ثم تلاه في تقمص منهج بحثهم أحمد أمين (1954م)؛ إذ لا يخفى على من طالع كتبه في دراسة تاريخ التراث الإسلامي، كثرة إحالته في كتابه " فجر الإسلام "، إلى كتابات المستشرق ماك دونالد MacDonal (1943م)⁽²⁶¹⁾، الذي قضى كثيراً من نشاطه في التبشير المسيحي وإعداد المبشرين⁽²⁶²⁾. ولا شك أن في منهجهم من الصواب ما حمل المفكرين على الأخذ به؛ غير أن أحمد أمين لم يكتف بتتبع المنهج والإفادة منه فحسب⁽²⁶³⁾، إنما سلك في ذلك فأغرق في إعادة إنتاج تحليلاتهم عن تاريخ التراث الإسلامي وبت طعونهم في العلوم الإسلامية⁽²⁶⁴⁾. لقد كان لمنهج البحث هذا، أثره القوي في تحوّل منهجية القراءة للتراث الديني من توظيف الأدوات الفلسفية في قراءته إلى فلسفة محضة، تنقل القارئ

(257)- محمد عبده، الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية، دار الحديث، ط3، 1988م، ص69.

(258)- عباس الحديدي، منهج التأويل العقلي عند نصر حامد أبو زيد، رسالة لنيل درجة الدكتوراة، الجامعة الإسلامية، بغداد، كلية الآداب، قسم علوم القرآن، ص18-22.

(259)- محمد رشيد رضا، مقال "كتاب مرجليوث في النبي صلى الله عليه وسلم"، مجلة المنار، 9- 529، 1324هـ، 1906م.

(260)- جرجي زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، د.ط، 2012م، ج3، ص12.

(261)- أحمد أمين، فجر الإسلام، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ط2، 2012م، ص158 و 272-328.

(262)- عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، ط3، 1993م، ص538.

(263)- أحمد أمين، حياتي، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ط2، 2012م، ص103.

(264)- إبراهيم بن عمر السكران، التأويل الحدائني للتراث، دار الحضارة، الرياض، 1435هـ، 2014م، ص52-54.

من الموروث الإسلامي إلى الموروث الفلسفي الغربي، وحصلت بذلك الغربية بين الأصيل والجديد، الأمر الذي ساهم في ظهور التباين والاختلاف في وضوح المشهد الديني، وبروز إشكالية التراث والحداثة على حلبة الصراع بين المفكرين، مما عمق أزمة النقد الديني، وعزز من مشاهد النقد الموجهة إلى آليات خطابه.

- النشاط الكبير الذي شهدته حركة الترجمة إلى العربية، من خلال تأسيس المشاريع والمراكز واللجان المختصة. وتطورت تطوراً كبيراً، فاتخذت طابعاً منظماً من خلال تبني الحكومات لحركة ترجمة العلوم الغربية، وتأسيس المراكز الوطنية والقومية المخصصة لذلك. ولا شك أن ما تقدمه عملية الترجمة، يساهم إلى حد كبير في التقدّم العلمي ومواكبة النمو الحضاري للأمة، ومواجهة التحديات التي تواجهها حركة البحث العلمي في العالم الإسلامي، من خلال ما توفره من حل للمشكلات، واكتشاف القوانين الخادمة لارتقاء المشروع الحضاري، والإفادة من النظريات والحقائق العلمية المكتشفة في ميادين المعرفة الإنسانية. إلا أن المنتبغ لسير حركة الترجمة العربية الحديثة، يجد أن ما نسبته أكثر من 70 بالمئة، من أعمال الترجمة بين عامي 1970-1980م، كان للعلوم الاجتماعية والفلسفة والآداب الغربية، بينما لم تُحز نسبة ترجمة العلوم الرياضية والتطبيقية إلا على 14 بالمئة فقط⁽²⁶⁵⁾؛ وهو ما يعني أن حركة الترجمة كانت سبباً في الاضطراب الفكري بما أحدثته من اصطراع الأفكار والمثل ومناهج الفكر، وإشاعتها في الوسط الإسلامي⁽²⁶⁶⁾، ثم كانت ترجمة الأصول المعرفية الغربية، واعتمادها إطاراً مرجعياً للثقافة الإنسانية المعاصرة. وهو ما عبّر عنه كثرة الترجمة للكتب الناقدة للأديان، من لغات شتى إلى العربية، فقد غصت المكتبات العربية بمئات الكتب المترجمة، التي تُعنى بأطروحات العلوم الاجتماعية، ونظريات الفلسفة المادية والوجودية والعقلانية؛ مما كان له دور كبير في بث روح الحداثة العلمانية والدعوة إلى اقتباس التجربة الغربية في الانعتاق من ربة الأديان والتصورات الغيبية التي تفرسها، كحلٍ أولي نحو الخلاص من حالة التخلف الحضاري التي تعيشها المجتمعات العربية خصوصاً، والإسلامية عموماً.
- تمزيق الوحدة الإسلامية بالدعوة إلى القومية والأمة الوطنية⁽²⁶⁷⁾، وهيمنة الخطاب القومي والعلماني والليبرالي في الأوساط الفكرية والإعلامية، ونشوب الصراع بينه وبين الفكرة الإسلامية⁽²⁶⁸⁾.
- اشتداد الركائز الفلسفية الناقدة للدين الإسلامي، والداعية إلى هدم أركانه، والإغراق في تبني صور النقد العلمي للدين، كما في تبني كثير من المفكرين لنظرية داروين في النشوء والارتقاء⁽²⁶⁹⁾.

(265)- مجلة فكر الثقافية، مقال "حركة الترجمة في العصر الحديث"،

http://www.fikrmag.com/topic_details.php?topic_id=24

(266)- أبو الحسن الندوي، الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية في الأقطار الإسلامية، دار القلم، الكويت، ط4، 1403هـ، 1883م، ص107-108.

(267)- أنور الجندي، التيارات الوافدة، ص6.

(268)- أبو الحسن الندوي، عاصفة يواجهها العالم الإسلامي والعربي، المجمع الإسلامي العلمي، الهند، 1399هـ، 1978م، دط، ص7-8.

(269)- كمحاولة المفكر اللبناني شبلي شمّيل -الأب الروحي للاشتراكية العربية، وصاحب مجلة الشفاء 1886م- في تبني نظرية داروين التطورية، وإدخالها إلى العالم العربي، ورؤيته في أن المجتمع العربي لا يمكن له أن يحصل أسباب التطور والنهضة إلا بتبني النظرية التي هي حقيقة علمية ثابتة لا يمكن تجاهلها. مجموعة من الأكاديميين العرب، موسوعة الفلسفة العربية المعاصرة، دار الأمان، الرباط، ط1، 1435هـ، 2014م، ص43-50.

- تشييد بنیان المكتبة اللادينية، عبر حركة التألیف التي شهدها القرن العشرين، تمثلت في مؤلفات كثيرة، تدعو إلى الخروج على التصورات الدينية، ونقد المفاهيم الإسلامية، والنقل من القيود التي تفرضها على أتباعها⁽²⁷⁰⁾، والتي كانت- بزعم مؤلفيها- سبب التخلف والخمول الذي أصاب العقل العربي عبر دهور.
 - بروز التيارين، الإلحادي والشكي، حيث ارتكزت كثير من الرؤى الفلسفية للمفكرين على أفكارهما، بحكم المثاقفة الحاصلة مع هيمنة الفلسفة الغربية ومدارسها⁽²⁷¹⁾. تمثل ذلك في كتابات وأعمال عديد من المفكرين، ك سلامة موسى (1958م)، رائد التيار الناقد للدين في مصر⁽²⁷²⁾، وطه حسين (1973م)، وعبد الله القصيمي (1996م)، وزكي نجيب محمود (1993م)، مؤسس الوضعية المنطقية العربية، ورائد العقلانية العربية فؤاد زكريا (2010م)، وغيرهم كثير.
 - اشتداد النقد الساخر للدين الإسلامي، في الأعمال الأدبية⁽²⁷³⁾، والقنوات المرئية⁽²⁷⁴⁾، تسخر من الإسلام والقرآن⁽²⁷⁵⁾، وتهزأ بالله - تعالى الله- وتطعن في مصادر الإسلام، وأحكامه⁽²⁷⁶⁾.
 - كثرة الاستشكالات والاعتراضات المثارة حول الإسلام ومصادره، وتميزها بالجرأة في الطرح وتناول الموضوعات الدينية، كمقال " هل الإسلام دين أم عقدة نفسية ورثها المسلمون من محمد؟"⁽²⁷⁷⁾، ومقال " لا أريد إثبات وجود الله"⁽²⁷⁸⁾. وغيرها كثير منثور في الكتب التي تمثلت ظاهرة النقد الديني في العالم الإسلامي عموماً، والعربي خصوصاً.
- من خلال تلك المشاهد، تشكلت ظاهرة النقد الديني، وبرزت إلى الساحة النقدية إشكالية التراث والحداثة، وأخذ الخطاب النقدي الحداثي اتجاهه الفكري، بابتلاع النتاج الاستشراقي من خلال مشروعات إعادة تأريخ وقراءة التراث الإسلامي، وتطويره في نظريات الخطاب الفكري الجديد، كالمادية والوجودية والعقلانية والوضعية المنطقية. وهو ما عبّرت عنه شريحة واسعة من المفكرين والفلاسفة والأدباء، من خلال مناهج التعامل مع التراث، والتصوير الديني. فبرز دورهم في نقد التراث، وتشكيل العقل المعاصر في العالم الإسلامي عموماً، والعربي خصوصاً. ونجحت بذلك تقنية توفيد النتاج الغربي، وإعادة تصنيعه بما يتلاءم وطبيعة الشريعة الإسلامية. تتضح الصورة بجلاء في التعميمات المستهلكة المألوفة في لغة المستشرقين عند الباحثين الحداثيين العرب، كالدعوى في أن الثقافة العربية الإسلامية ورثت كل علوم المعقول واللا معقول من الثقافات

(270)- ككتب " هذه هي الأغلال- الكون يحاكم الإله- يكذبون كي يروا الإله جميلاً" ل عبد الله القصيمي، وكتاب " الإلحاد يتحدى" ل سامح سلامة، و " جنور الوهم " ل سعد الياصري، و " النبي إبراهيم التاريخ المجهول" ل سيد القمني، وغيرها كثير مما عجت به المكتبة العربية.

(271)- كمال عبد اللطيف، في الفلسفة العربية المعاصرة، دار سعاد الصباح، الكويت، ط1، 1992م، ص15-17.

(272)- <https://archive.islamonline.net/?p=8947>

(273)- ك رواية " خيبة الإله " ل رويدة سالم، مجلة الملحدين العرب، العدد56، 2017م.

(274)- <https://www.youtube.com/watch?v=cZuwsvMrpWo>

(275)- <https://www.youtube.com/watch?v=Cbom1nLKdq4&bpctr=1543706361>

(276)- <https://www.youtube.com/watch?v=O6QfAikOTmI>

(277)- مجلة الملحدين العرب، العدد17، 2015م.

(278)- مجلة الملحدين العرب، العدد14، 2014م.

القديمة⁽²⁷⁹⁾. على أن من المستشرقين أنفسهم من صرح بأن هذه القراءة والتأويلات مجرد صيحات مؤقتة، وموضات عابرة، ليست مناهج علمية محكمة مبرهنة⁽²⁸⁰⁾. ولا أدلّ على ذلك من أن نظريات الهرمنيوطيقيا هذه، والنقد الأدبي الغربي في تفسير الشريعة الإسلامية، لم يطبقها الغرب في تفسير تشريعاتهم. وما ذلك إلا لأنها ليست حقائق قائمة بذاتها عندهم⁽²⁸¹⁾.

ثم ما لبثت أن أخذت مشاريع إعادة قراءة وتأريخ التراث، تطفو على الساحة الإسلامية، إضافة إلى مشاهد النقد وصوره، حتى هيمنت على الخطاب الفكري المعاصر، واتسعت دائرة النقد الديني لتشمل مجالاتها الإسلام، أصوله وفروعه. فمن الدعوة إلى فصل الدين عن الدولة، إلى اعتباره مصدر التخلف والجهل القائم، إلى حملة شعواء على أحكامه وشرائعه، من الطعن في آياته، والسنة النبوية الشريفة، وإنكار صحيح الأحاديث، كما أثيرت الشبهات- ولا زالت- حول الحرية الفكرية والمساواة، وظلم الإسلام للمرأة في حقها في التعليم والميراث، والحجاب، والقوامة، والزكاة، والعقوبات، والرق⁽²⁸²⁾. وكان من مفرزات هذه الشبهات تخلي كثير من المسلمين عن التطبيقات الإسلامية، وتنتكروهم للعقيدة الإسلامية ومفاهيمها، وانتشار الجهل بها، وتعالى صيحات النكير عليها؛ بفعل الهزيمة النفسية التي ولدتها الضربات المتتالية للشبهات الفكرية⁽²⁸³⁾. وتنامت بذلك أدوات الطاعنين على الإسلام وأصوله، حتى وصل الأمر إلى التشكيك الصريح في وجود الله تعالى، وكمال صفاته وحكمة أفعاله، ونبوة رسوله صلى الله عليه وسلم، والوحي المنزل عليه. وكانت هذه الشبهة من أشد الشبهات خطورة، وأنكرها، وأعظمها أثراً في واقع المسلمين؛ إذ تلقفها الشباب المسلم بشغفٍ، تحت وطأة العلم الجديد ونظرياته، واتجاهاته الداعية إلى الاستغناء بالعلم تارة، وبالإنسان تارة، عن سلطة الأديان وقيودها بزعمهم. وغدا التشكيك في الوجود الإلهي، بل ونكران وجوده تعالى، تياراً نامياً في العالم الإسلامي، له اتجاهاته، ورموزه، وأدواته، ومنبره، ومكتبته.

ولما كانت موجة التشكيك في وجود الله، من أخطر مجالات ظاهرة النقد الديني، بما استحدثته من جدّة في طرح موضوعاتها؛ فقد خصّها البحث بالدراسة والنقد، لأسبابها ومعالمها، واتجاهاتها، وأعلامها، ومراكزاتها، وشبهاتها واعتراضاتها، وتوجهة بالدراسة لها إلى العالم الإسلامي؛ سيما وأن بحثاً لم يضطلع بهذه الدراسة - على حدّ علمنا- في صورة كاملة لها⁽²⁸⁴⁾، رغم شيوعها وخطورتها في واقع المسلمين المعاصر، مقابل ما استحوذت عليه هذه الظاهرة في العالم الغربي من دراسات الباحثين واهتماماتهم.

(279)- الجابري، نحن والتراث، المركز الثقافي العربي، ط6، 1993م، ص304.

(280)- محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، ط3، 1998م، ص253.

(281)- إبراهيم السكران، التأويل الحدائلي للتراث، ص38.

(282)- عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، أجنحة المكر الثلاثة "التبشير- الاستشراق- الاستعمار"، ص487-617.

(283)- المصدر السابق، ص753.

(284)- نعم، زخرت المكتبة الإسلامية مؤخراً بدراسة الإلحاد الحديث والرد عليه، لكن دون التطرق لمركزاته واتجاهاته وأعلامه، أو استيعاب إشكالاته وشبهاته المتجددة في عالما الإسلامي.

2. الظاهرة التشكيكية المعاصرة في وجود الله، في العالم الإسلامي (285).

لعل الباحث في تاريخ ظاهرة التشكيك في وجود الله، يجد أن العرب حين نزل عليهم القرآن بادئ الأمر، كانوا يعترفون بوجوده تعالى، لا ينكرونه،⁽²⁸⁶⁾ غير أنهم يشركون معه مظاهر أخرى كالأصنام والكواكب والجان والنار والملائكة⁽²⁸⁷⁾، يجعلونها وسائل تقربهم إلى الله. وقد جاء القرآن الكريم مؤصفاً هذه القضية، فقال: ﴿وَلَيْن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ ﴿٩﴾﴾ [الرَّحُفِ الْآيَةُ ٩]، وقال: ﴿وَلَيْن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ﴾ [العنكبوت الآية ٦١]. ولذا ركز في خطابه لهم على قضية التوحيد، وإثباتها لله وحده، ونفي الشركاء له. ومن هنا فلم تكن المجتمعات العربية آنذاك إلحادية تنكر وجود الله⁽²⁸⁸⁾ أو تشك في وجوده أو لا تؤمن به، إنما توجّه إنكارها إلى أحد أمرين، إنكار البعث، وإنكار الرسل⁽²⁸⁹⁾، أما الدهرية القائلون بما حدّث عنهم القرآن، من تعطيل المصنوعات عن صانعها، وقولهم بالطبع المحيي، والدهر المهلك، وأن الأشياء تتكوّن من ذاتها، لا من شيء آخر؛ فإنهم – مع ذلك – لا ينكرون وجود الله، إنما يُحيلون سبب حدوث العالم على اتفاق أجزائه وتلاؤمها، فلا يؤمنون بالله مُحدثاً له. ولذلك لم يأت التكليف الشرعي بمعرفة وجود الصانع الخالق، إنما بمعرفة التوحيد ونفي الشرك⁽²⁹⁰⁾. نعم، ساق القرآن الكريم الأدلة على وجود الله والإيمان به، من غير أن يكون ذلك هدفاً ومقصداً للنصوص التي قصدت إلى بيان عظمة الله، وتدبيره، وعنايته بالخلق⁽²⁹¹⁾، من مثل قوله تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ ﴿٨﴾ وَالْأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَثْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ ﴿٩﴾ تَبَصَّرَةٌ وَذِكْرَى لِكُلِّ عَبْدٍ مُنِيبٍ ﴿١٠﴾ وَنَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُبْرَكًا فَأَنْبَتْنَا بِهِ جَنَّاتٍ وَحَبَّ الْحَصِيدِ ﴿١١﴾ وَالنَّخْلَ بَاسِقَاتٍ لَهَا طَلْعٌ نَضِيدٌ ﴿١٢﴾ رِزْقًا لِلْعِبَادِ وَأَحْيَيْنَا بِهِ بَلَدَةً مَيِّتًا كَذَلِكَ الْخُرُوجُ﴾ [ق من الآية ٦ الى الآية ١١]. وغيرها كثير من الآيات التي تؤكد دلالة الخلق على الخالق، والصنعة على الصانع، وأن الشيء لا يوجد نفسه بدون علة له. ومن ثمّ اعتنى القرآن الكريم بدفع الشبهات التي يثيرها المشككون في استحقاقه العبادة، وبيّن عظيم خلقه، وإحكام صنعته للكون، قال تعالى: ﴿قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ يَدْعُوكُمْ لِيَغْفِرَ لَكُمْ مِّنْ ذُنُوبِكُمْ

(285)- رصد البحث الظاهرة التشكيكية في الفكر الإسلامي المعاصر دون الغربي في هذا الفصل؛ اكتفاءً بما أشار إليه عند دراسة ظاهرة النقد الديني في الفكر الغربي في الفصل الأول، وليشخّ الدراسات المعنية برصد الظاهرة في العالم الإسلامي. على أن البحث سيفصل القول بما راج من نظريات غربية معاصرة في هذا الشأن في فصل لاحق إن شاء الله.

(286)- فرج الله عبد الباري، العقيدة الإسلامية في مواجهة التيارات الإلحادية، دار الأفاق العربية، دط، 2004م، ص45-46.

(287)- الشهرستاني، محمد عبد الكريم، الملل والنحل، تحقيق: عبد العزيز محمد الوكيل، مؤسسة الحلبي للنشر، القاهرة، 1968م، ج3، ص80.

(288)- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق: محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1998م، ص101.

(289)- الشهرستاني، الملل والنحل، ج3، ص80-81.

(290)- الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، تحقيق: ألفريد جيوم، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، دط، ص118-119.

(291)- عبد الحليم محمود، التفكير الفلسفي في الإسلام، دط، ص72.

وَيُؤَخِّرَكُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ﴿١٠﴾ [إِبْرَاهِيمَ الْآيَةَ ١٠]، والاستفهام إنكاري بمعنى، لا شك في الله، أي في توحيده أو قدرته، فلا تصرف العبادة إلا له (292).



(292) - القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط2، 1384هـ، 1964م، ج9، ص346.

1.2. معالم الظاهرة التشكيكية المعاصرة في وجود الله، وأسبابها.

هذا، وقد ذهب بعض الباحثين إلى أنّ الشبهات التي أثارها العرب الذين نزل فيهم القرآن تنحصر في إنكارهم النبوة والوحي، والبعث والحساب⁽²⁹³⁾. ولذا اهتم القرآن في كثير من آياته بذكرها على التفصيل⁽²⁹⁴⁾، ثم معالجتها، ودفع عوارضها، وإزالة اللبس عنها بالأدلة البرهانية، حتى دخل الإسلام من كان بالأمس أعتى أعدائه، ودانت العرب به ديناً، وسطع نوره في أفقهم، فهبوا ينشرون رسالته ويدعون إلى توحيد الله في كل مكان تطؤه أقدامهم. ومع توسع رقعة الإسلام، ووفود الثقافات الأخرى، ونشاط حركة الترجمة لهذه الثقافات، وانتشار آدابها بين المسلمين، ودخول غير العرب في الإسلام، واستصحابهم معتقداتهم وثقافتهم، برزت مواقف روحية وفكرية خطيرة لدى بعض الأفراد والتيارات، داخل المجتمع الإسلامي، بدافع العصبية والقومية لدين الأبناء كالمجوسية والمانوية²⁹⁵ من جهة، كما عند أبي عيسى الوراق (247هـ)، وابن أبي العوجاء (155هـ)، وبدافع الحرية الماجنة المنفلتة من كل قيد من جهة أخرى، كما عند عصابة المُجَان، التي تزعمها أبو نُؤاس (198هـ). وكان أولُ بروزٍ للنزعة العقلية عند ابن المقفع (142هـ)، ثم بلغت ذروتها عند ابن الرواندي (245هـ)، الذي بنى مواقفه الفكرية على تقديس العقل، وجعلهُ الحَكَمَ والإمام، وإعلاء شأن الإنسان⁽²⁹⁶⁾، ثم عند ابن زكريا الرازي (311هـ)⁽²⁹⁷⁾، فانتشنت حركة الزندقة والشعبوية والبرهمية، ووجدت في إنكار النبوة سلاحاً لها توجهه ضد الإسلام؛ ذلك أن فكرة النبوة من أعظم ركائزه، التي إن انقُضتْ، نُقِضتْ معها فكرة الإله، وهو ما يفسر توجُّه المشككين العرب-حينها- إليها، وتُرْك الألوهية، التي اتجهت إلى إنكارها الإلحاد في الحضارات الأخرى مباشرة. وكلا الاتجاهين مفضٍ بالضرورة إلى إنكار الدين، الذي هو القصد من وراء ذلك⁽²⁹⁸⁾. وهو ما ظهر بجلاء عند ابن زكريا الرازي، الذي أنكر الأديان مع إيمانه بإله خالق حكيم، ونزع نزعة فكرية، تجدُّ في العقل سلطاناً لا يحده حدٌّ، ونزعة إنسانية، كانت أشبه ما تكون بحركة التنوير في القرن الثامن عشر الميلادي لدى الغرب، والتي جعلت من عبادة العقل، ومبادئه، أساساً في بناء الجماعة الإنسانية في مختلف ميادينها الروحية⁽²⁹⁹⁾.

كانت هذه النزعات وليدة إرهابات سابقة، أمُنجن فيها الوعي الإسلامي في القرنين الثاني والثالث الهجري أيما امتحان!؛ إذ طُفَّت على الساحة الفكرية دعوى الاستغناء بالقرآن عن السنة، واعتبار القرآن وحده المصدر الوحيد للدين. وتظاهر أربابها بأنهم غيرورون على القرآن، لا يبتغون عنه بديلاً، وبأن السنة موضع خلاف كبير، فاختلفوا شبهات يبررون فيها عدم صلاحية السنة لأن تكون مصدراً ثانياً للتشريع. وقد نهض

(293)- الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق: عبد العزيز محمد الوكيل، ج3، ص80-81.

(294)- انظر في تفصيل القول فيها، محمد عزة دروزة، القرآن والملحدون، المكتب الإسلامي، دمشق، ط1، 1993هـ، 1973م، ص16-37.

(295) - المجوسية، فرقة فلسفية ترجع أصل الخلق إلى اثنين، النور وهي أزلية، والظلمة وهي محدثة مخلوقة. والمانوية، فرقة ترجع أصل الخلق إلى أصليين أزليين، النور والظلمة. الشهرستاني، الملل والنحل، ج3، ص38 و49.

(296)- عبد الرحمن بدوي، من تاريخ الإلحاد في الإسلام، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 1980م، ص163.

(297)- بول كراوس، رسائل فلسفية لأبي بكر محمد بن زكريا الرازي، منشورات جامعة فؤاد الأول، مصر، 1939هـ، ص302-303.

(298)- عبد الرحمن بدوي، من تاريخ الإلحاد في الإسلام، ص5-7.

(299)- عبد الرحمن بدوي، نيتشه، وكالة المطبوعات، الكويت، ط5، 1975م، ص127-130.

الإمام الشافعي لدحض هذه الفرية، فكسر قرنهما، وكشف عوارها⁽³⁰⁰⁾. ثم خبا أوارها بعد ذلك، لتطفو على الساحة من جديد في القرن الثالث عشر الهجري، في بلدان العالم الإسلامي، تُدكِّبها الدراسات الاستشراقية، فتسربت فكرة إنكار السنة جملة وتفصيلاً، واتخذت شكلاً منظماً في شبه القارة الهندية وباكستان، ثم انتقلت إلى العالم الإسلامي كافة⁽³⁰¹⁾.

ولعل أول حادثة وقعت في تاريخ الإسلام، حول فكرة وجود الله، كانت في زمن خلافة علي بن أبي طالب رضي الله عنه، ادعاء فرقة السيئية الألوهية في عليٍّ، وغلّوهم فيه بقولهم له: أنت الإله!⁽³⁰²⁾، ثم ما دار من خلاف حول طبيعة الوجود الإلهي وصفاته، فكان ظهور القدرية النافية قدرة الله في خلق أفعال العباد، في آخر زمن الصحابة⁽³⁰³⁾، ثم عجت الساحة الفكرية الإسلامية منذ بداية القرن الثاني الهجري، بالخطاب العلمي والجدل العقدي حول عشرات المسائل العقدية، كما في قضية الصفات الأزلية لله تعالى، إثباتاً عند جماعة، ونفيّاً عند أخرى، وبيان صفات الذات والفعل، وما يجب على الله وما يجوز عليه وما يستحيل، ومسائل القدر والعدل، وإرادة الخير والشر؛ وكلام الله، فيما كان له من نشأة الفرق الإسلامية، وغلّو كثير منها في الله تعالى وصفاته. فذهبت المعتزلة إلى نفي الصفات الأزلية؛ اتقاء تعدد القدمات بزعمهم⁽³⁰⁴⁾، فيما غالت الحشوية، فجوّزت على الله الملامسة والمصافحة، وادّعت أنه جسم من لحم ودم وجوارح، وكذا الكرامة التي انتهت في إثبات صفات الله إلى التشبيه والتجسيم⁽³⁰⁵⁾. وتكلم في الإسلام من ليس منه، وكثرت الفرق المنتسبة إليه زوراً، وبرزت معها مقولاتهم المدسوسة فيه، حتى وجدت موجة الزندقة حضاناً لها، يرحب بها، ويدعو إليها؛ مما حمل أئمة الإسلام على ضبط من يقع عليه اسم ملة الإسلام، ودار الخلاف بين المتكلمين حول ذلك، حتى ذهب عبد القاهر البغدادي إلى أن كل من أقرّ بحدوث العالم وتوحيد صانعه القديم العادل الحكيم، وبنفي التشبيه والتعطيل عنه، وبنبوة الأنبياء، وبرسالة محمد صلى الله عليه وسلم إلى كافة الناس، وتأييد شريعته؛ فهو من ملة الإسلام ما لم يخلط ذلك ببدعة مُفضية إلى الكفر⁽³⁰⁶⁾.

ولا شك أن هذا المشهد الفكري الذي مثلته المناظرات والحوارات العلمية في المجتمع الإسلامي في القرنين الثاني والثالث الهجريين، يشير إلى خصوبة الساحة الفكرية، والحضور القوي للوعي الإسلامي، الذي عالج هذه القضايا وتعامل معها بطريقة علمية ومنهجية دقيقة، جعلته يقف ثابتاً في مواجهة الأفكار العقدية الوافدة. ولربما كان قرب العهد بزمن النبوة ومعاصرة أصحاب النبي، عاملاً رئيساً في درء تلكم الفتن التي عصفت بالفكر الإسلامي آنذاك. هذا من جهة، ومن أخرى فإن المشهد ذاته يعكس حالة من الاضطراب

(300) عبد الحليم الجندي، الإمام الشافعي ناصر السنة وواضع الأصول، دار المعارف، القاهرة، ط2، ص236-240.

(301) خادم حسين إلهي بخش، القرآنيون وشبهاتهم حول السنة، مكتبة الصديق، الطائف، ط2، 1421هـ، م2000، ص8-9.

(302) عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، تحقيق: محمد عثمان الخشب، مكتبة ابن سينا، القاهرة، ص35.

(303) أبو مظفر الإسفراييني، التبصير في الدين، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ص53-54. والشهرستاني، الملل والنحل، ج1، ص28.

(304) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص182-183.

(305) الشهرستاني، الملل والنحل، ج1، ص105-106.

(306) عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، ص202-203.

والتشظي الفكري الذي انسرب إلى المجتمع الإسلامي عبر الفلسفات الوافدة، والتي استدعت وعياً كبيراً يبين زائفها، ويصهر ما يصلح منها في بوتقة الفكرة الإسلامية.

لم تكذ تنتهي موجة الشبهات المثارة حول الإسلام، وأصوله؛ حتى تعود بأثواب جديدة، فتنبعث منها حملات الطعن والتشويه فيه، إما عن جهل أو حقد متوارث، أو تكاسل من أبنائه أن يقدموه بثوبه الحقيقي، فقدمه الآخرون بما يحلو لهم من تلفيق وتدليس. فكان أن ظهرت في منتصف القرن العشرين الميلادي بين المسلمين معالم ظاهرة التشكيك في وجود الله تعالى، وحكمة أفعاله، وبلغت ذروتها لتصبح أخطر هذه الموجات، وأكثرها حضوراً في الساحة الفكرية الإسلامية المعاصرة. وليس ببعيد إن قلنا- إجمالاً بما قدمناه- أنها ريبية تلك المقولات التي سادت في الفرق المنتسبة إلى الإسلام أول الأمر⁽³⁰⁷⁾، ثم تغذت على مائدة الحداثة الغربية والاستشراق المعاصر، لتتنشط بشكل كبير وملحوظ في العالم الإسلامي، وتغدو معالمها بارزة في كل صعيد، وتنبأها شريحة متنوعة من مفكرين وأدباء، وكُتاب. ومن خلال ما أمعنا فيه النظر من منابر وتيارات هذه الظاهرة، للوقوف على أبرز مجالاتها وأعلامها، والإحاطة بها؛ إذ إن الوقوف على طبيعة الداء وتشخيصه، مُعينٌ على المناعة منه وتشخيص اللقاح الملائم له، وهكذا ذأبُ الظواهر الفكرية؛ فإنه يَجْمَلُ أن نوجز أبرز معالمها؛ حتى تتبين لنا حقيقتها وعواملها المنتجة لها، وأهم أصولها ومرتكزاتها في عالمنا الإسلامي المعاصر.

- جدير بالذكر أن تاريخ العرب المسلمين لم يعرف هذه الظاهرة أو فيما باتت تعرف بالإلحاد، بمفهومها المعاصر الذي يعني عدم الإيمان بوجود الله، والتشكيك في وجوده وطبيعته هذا الوجود.
- هي جزء من بنية الإلحاد المعاصر، غير المؤمن بوجود الله، إلا أن طبيعة الفكرة الإسلامية وشدة تمسكها بحقيقة الإله الحاكم المدبر، ورسوخها في الواقع؛ فإن أربابها في العالم الإسلامي انطلقوا من إثارة الشبهات حول المسلمات والحقائق الدينية في القرآن⁽³⁰⁸⁾ والنبوة والوحي، تحت مسمى نقد الموروث، وسيلة للوصول إلى إنكار الدين بالجملة، وعدم الإيمان بحقيقة الإله لدى المسلمين. ومن هنا كانت ظاهرة التشكيك في الوجود الإلهي وطبيعته، نتيجة حتمية لذلك النقد الموجه.
- امتازت هذه الظاهرة في غالبها بالهدمِية، لا البنائية، وبالفوضوية والاعتباطية، لا المنهجية. وهي إذ تكتفي بإثارة الاعتراضات وإبراز الشبهات، فإنها لا تقدم طرحاً بديلاً متماسكاً. يدل على ذلك شدة التركيز على نقد الأصول الإسلامية في أدبيات الظاهرة التشكيكية المعاصرة، مع البعد عن تقرير جوهرية الفكرة الإلحادية في نفي وجود الخالق⁽³⁰⁹⁾.

⁽³⁰⁷⁾- انظر في مقولات الفرق المنتسبة إلى الإسلام زوراً، المصدر السابق، ص202-247. والإسفرابيني، التبصير في الدين، ص103-124.

⁽³⁰⁸⁾- كمحاولة الباحث بدراسة المخطوطات محمد المستيخ، إظهار التناقض في مخطوطات القرآن من حيث لغتها وعصرها. انظر محاضرة "القرآن يفقد اتزانه بظهور مخطوطاته" على موقع: <https://youtu.be/6m7qCQS6Uic>. وكتشكيك كلٍ من المفكرين، التونسي عبد المجيد الشرفي، وطيب تيزيني، في صحة ثبوت المصحف على الشكل المجمع عليه اليوم. انظر على الترتيب، عبد المجيد الشرفي، كتاب لبنات، دار الجنوب للنشر، تونس، ط1، 1994م، ص119-120. طيب تيزيني، النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، دار الينابيع للطباعة، دمشق، 1997م، ص65.

⁽³⁰⁹⁾- أحمد يوسف السيد، سابغات "كيف نتعامل مع الشبهات الفكرية المعاصرة"، مركز نكوين للدراسات والأبحاث، الخبر، ط3، 1438هـ، 2017م، ص15-16.

- إن المتابع للطرح التشكيكي في العالم الإسلامي، يجد أنه أتم في بداياته بعدم المباشرة في طرح مجالات الفكرة الإلحادية وموضوعاتها، إنما اتخذ منحى إثارة الشبهات التي سلكتها المدرسة الاستشراقية حول الوحي والنبوة والتشريع، ثم مع تبني الفلسفات المعاصرة في العالم الإسلامي، وتحولها إلى ثقافة غالبية ومشروعات نهضوية⁽³¹⁰⁾ بفعل الحشد والتأييد الرسمي والإعلامي لها، شرع الطرح الإلحادي يستمد وجوده منها، ويرتكز عليها أدوات في بنيته العقائدية في مواجهة العقيدة الإسلامية.
- استمدت ظاهرة التشكيك المعاصرة وجودها، من جاذبية الشعارات المجملة الضفافة، كتحرير العقل، ونقد التراث، والحرية الإنسانية، والعدالة والمساواة، وطفت تنشر سمومها عن طريقها، دون فرز للمقاصد الفاسدة منها، أو المعاني الخاطئة المصادمة لثوابت الإسلام.
- ارتكزت في بنيتها على استيراد الفلسفات والمناهج الغربية، والنظريات العلمية التي استندت إليها ظاهرة نقد الدين في الفكر الغربي الحديث، في غفلة شديدة وخلل منهجي من أربابها عن إدراك المعطيات التاريخية والفرق الهائل بين ما وقع في التاريخ المسيحي من أسباب موجبة لنقد الدين، وما وقع في التاريخ الإسلامي⁽³¹¹⁾.
- اتخذ أدياء هذه الظاهرة من واقع المسلمين المعاصر، وتأخرهم في العلوم والمعارف الكونية، مقياساً هادياً إلى صلاحية النص الديني⁽³¹²⁾، وحكماً على صحته، في الوقت الذي يكون فيه النص الديني هو الموضح لمقياس شذوذ الناس وواقعهم، وبهذا الفهم غدا النص فارغاً من مضمونه، وأصبح كالمراة يعبر عن وجه كل من يقف مقابله.
- ما يميز هذه الظاهرة أمران اثنان: أولهما الطرح الجديد للموضوعات القديمة من جوانب لم تكن مطروقة من قبل، وثانيهما، الجدة غير المنحصرة في الاستشكالات المطروحة وتنوع اتجاهاتها في حقيقة الوجود الإلهي، وطبيعته وعلاقته بالكون، وكماله، وأدلة وجوده نفيًا وإثباتًا.
- شيوع التصور التعطيلي للخالق عند الغرب، بين كثير من المسلمين، والقائل بأن حقيقة الإيمان بالله هو الإيمان بمجموعة المثل والمبادئ والقيم، التي تشكل ما بات يعرف عند الغرب بـ الإله الباطني⁽³¹³⁾، الذي تعبر عن وجوده الذهني مجموع هذه القيم، ولا وجود خارجي أو صفات ثبوتية له. وهذا التصور هو أخ التشكيك، ورديفه؛ ذلك أن إنكار صفة الشيء الذاتية، إنكار لوجوده؛ إذ كان الشيء يوجد بصفاته، فإذا انعدمت انعدم لانعدامها.

⁽³¹⁰⁾ ك مشروع محمد أركون في الإسلاميات التطبيقية والقراءات المعاصرة للقرآن الكريم، ومشروع الطيب تيزيني ونصر حامد أبو زيد في بلورة فهم جديد للنص الديني، ومشروع الجابري في إشكالية التأويل والحقيقة، وغيرها من المشروعات التي تندرج في مجال العقلانية النقدية، والتي ركزت على القراءة النقدية الحداثية للقرآن الكريم والتراث الإسلامي ككل، وسيأتي إجمال الحديث فيها، وبحث آلياتها التطبيقية وخلفياتها المرجعية إن شاء الله.

⁽³¹¹⁾ سلطان العميري، ظاهرة نقد الدين في الفكر الغربي الحديث، ج1، ص30.

⁽³¹²⁾ انظر في بيان ذلك ندوة "أزمة المسلم المعاصر"، التي أقامها عدد من المفكرين اللادينيين العرب "حامد عبد الصمد وأحمد سعد زايد وقاسم الغزالي، رابط: <https://youtu.be/GBGkC9RYyR8>.

⁽³¹³⁾ جعفر شيخ إدريس، الفيزياء ووجود الخالق، ص23-24.

- شيوع مضامين الظاهرة التشكيكية واتجاهاتها في فنون الأدب والنقد الأدبي الحديث، واستمداده من الآداب الغربية، والذي تعدى الأشكال والأساليب والأنماط إلى العقائد والأفكار، الأمر الذي جعل الأدب العربي المعاصر والفكر الفلسفي، انعكاساً لمرآة الحداثة الغربية بكل صورها، صرّح بذلك غير واحد من أعلام الحداثة المناهجين عنها، في أنها عند المسلمين أداة للآخر المادي المنكر لوجود الله⁽³¹⁴⁾. فيما دعا أستاذ الحداثيين العرب، علي أحمد سعيد، المشهور بـ أدونيس، في كتابه "الثابت والمتحول"، إلى ضرورة المزج في الأخذ عن الغرب بين الحداثة التطبيقية والفكرية الاعتقادية التي أدت إلى ابتكارها؛ لأن العيش فيما أسماه "مدينة الله"، والتي يقسم فيها الإنسان إلى متدين وزنديق، يخدم التخلف الذي هو مكن أزمة الثقافة العربية المعاصرة، والتي ينبغي أن تتحول فيها مدينة الله إلى مدينة الإنسان⁽³¹⁵⁾. ولم يخرج دعاة الحداثة العربية من الأدباء في العالم الإسلامي في قضية الوجود الإلهي عن دائرة المذاهب الشكية واللاأدرية والمادية باتجاهاتها والوجودية، والوضعية باتجاهاتها الجديدة والمنطقية والمنطقية الأخلاقية، والعقلانية، في مذهبهم الأدبية ومدارسهم النقدية ومناهجهم الفكرية⁽³¹⁶⁾؛ إذ يظهر جلياً من خلال مطالعة مؤلفاتهم الأدبية والنقدية موقفهم من الوجود الإلهي وطبيعة هذا الوجود، الذي نزع إلى التشكيك في وجوده تعالى، ونسبة الأبدية إلى المخلوق، وأزلية العالم والخلق، وعبثية الوجود، والابتدال الشديد في الخطاب النقدي لقضية وجود الله، حتى قال الناقد المعاصر، أدونيس، بأن الله إن كان قد مات عنده⁽³¹⁷⁾ وعند الفيلسوف نيتشه Nietzsche، فإن جبران خليل جبران (1931م)، قد قتل الله بطريقته⁽³¹⁸⁾. وفيما يتغنّى نزار قباني (1998م)، بسقوط الله والإنسان⁽³¹⁹⁾، يسقط رأس الرب عند معين بسيسو (1984م)⁽³²⁰⁾، ويغدو الله عدماً، عند أنسي الحاج (2014م)⁽³²¹⁾، ويصبح الإنسان هو الله عند علاء حامد⁽³²²⁾، وغير موجود، البتة، عند نجيب محفوظ (2006م)⁽³²³⁾. ومثل هذه الاتجاهات التشكيكية في وجود الله، غلبت على الأدب والنقد المعاصر لدى الحداثيين العرب. والحداثيون إذ يَرَوْنَ النقد أساس الإبداع، فإن أول ما ينبغي أن يتوجه النقد عندهم إلى الغائب، الذي لا يمكن الإيمان بأنه خالق الحاضر والمستقبل، بل الإنسان هو خالقهما⁽³²⁴⁾. وأنه لا سبيل إلى

(314)- شرقية فضيلة وبين أحمد حليلة، إشكالية الحداثة في الفكر العربي المعاصر، رسالة ماجستير في الفلسفة العامة، إشراف: بن جدية محمد، جامعة عبد الحميد بن باديس، مستغانم، الجزائر، سنة 2016م-2017م، ص 80-81.

(315)- أدونيس، الثابت والمتحول "صدمة الحداثة"، دار العودة، بيروت، ط1، 1978م، ج3، ص268.

(316)- سعيد بن ناصر الغامدي، الانحراف العقدي في أدب الحداثة وفكرها، دار الأندلس الخضراء، جدة، ط1، 1424هـ، 2003م، ص107-110.

(317)- أدونيس، الأعمال الشعرية الكاملة، ج2، ص163-283.

(318)- المصدر السابق، ج3، ص178-179.

(319)- نزار قباني، الأعمال السياسية الكاملة، منشورات نزار قباني، بيروت، ط5، 1983م، ج3، ص105-107.

(320)- معين بسيسو، الأعمال الشعرية الكاملة، دار العودة، بيروت، ط3، 1987م، ص1-2.

(321)- أنسي الحاج، خواتم، رياض الزيبس للكتب والنشر، ط1، 1991م، ص74-75.

(322)- علاء حامد، مسافة في عقل رجل، د.ط، ص125-127.

(323)- نجيب محفوظ، رواية الحب تحت المطر، ص38-39.

(324)- محمد بنيس، حداثّة السؤال بخصوص الحداثة العربية في الشعر والثقافة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، 1988م، ص19.

التحرر من التقليد والموروث إلا بإبطال الثنائية التي تُقسِّمُ العالمَ إلى خالق ومخلوق⁽³²⁵⁾، مما يحدونا إلى القول بأن فكرة الشك في الله وبث العدمية والدهرية، تُمثِّلُ جوهر الفكرة الحدائرية ومرتكزها لدى روادها.

1.1.2. مسارات الظاهرة التشكيكية في الفكر الإسلامي المعاصر.

يعتبر النصف الأول من القرن العشرين البداية الحقيقية لهذه الظاهرة. فيما يعدُّ الباحث التركي إسماعيل أحمد أدهم (1941م)، والمفكر السعودي عبد الله القصيمي (1996م)، أبرز أساتذتها الأوائل الذين صرحوا بتشكيكهم في وجود الله. فقد ألف الكاتب إسماعيل أدهم (1940م)، رسالته المسماة " لماذا أنا ملحد؟" يقول فيها عن نفسه: (أسستُ جماعة لنشر الإلحاد بتركيا، وكانت لنا مطبوعات صغيرة، أذكر منها: ماهية الدين، وقصة تطور الدين ونشأته... وبعد ذلك فكرنا في الاتصال بجمعية نشر الإلحاد الأمريكية، وكانت نتيجة ذلك تحويل اسم جماعتنا إلى المجمع الشرقي لنشر الإلحاد)⁽³²⁶⁾، وكان مع صديقه الباحث إسماعيل مظهر (1962م)، صاحب مجلة "العصور"، يتبنيان الفكر التشكيكي من خلال نشر مقالات وقصائد لأدباء وشعراء في المجلة، تدعو إلى نبذ الأديان كونها سبب التخلف والفقر، والطعن في الكتب المقدسة، وأن الأديان اتخذت من سلطتها الاستعلائية على الناس مبرراً إلى إلزامهم الاعتقادَ بوجود الله.⁽³²⁷⁾ ويُمكن اعتبارُ مصر وتركيا من طليعة بلدان العالم الإسلامي التي نشأت فيها بذور الظاهرة التشكيكية في وجود الله؛ إذ أنه وخلال صدور رسالة إسماعيل أدهم الأنفة في مصر، صدر كتاب آخر كان له تأثير كبير في تركيا سنة 1926م، لكاتبه " قابيل آدم"، بعنوان " كتاب مصطفى كمال"، دعا فيه مؤلفه إلى احتذاء التجربة الأوربية الحدائرية سبيلاً إلى التقدم، الذي لا يمكن بلوغه إلا بترك الإيمان بالأديان وسلطة الوحي المقدس، لأنها سبب التخلف والفقر والتعاسة⁽³²⁸⁾، وكان أن لخص إسماعيل مظهر هذا الكتاب في مجلته، وقدم له بكلمة طويلة استجلى فيها البواعث الفلسفية والعقدية التي قامت عليها الثورة التركية الحديثة، التي أسست دستوراً عاماً للعقلية التجديدية في الشرق كله⁽³²⁹⁾.

ومع صدور رسالة إسماعيل أدهم، وأعداد مجلة العصور لزميله إسماعيل مظهر، وكتاب قابيل آدم، تبلورت ظاهرة التشكيك في الوجود الإلهي بصورتها الكاملة في العالم الإسلامي. ومع تنوع دعواتها من مفكرين وأدباء وفلاسفة، وكثرة منابرها، تعددت تياراتها، وكثُر أنصارها في العالم الإسلامي، وبلغت أوجها عند المفكر السعودي عبد الله القصيمي (1996م)، في كتابه، الصادر سنة 1946م "هذي هي الأغلال"، حيث عدَّ الدينَ والوحيَ من صنع الرجال، وأن الدين سبب تخلف المسلمين⁽³³⁰⁾، ودعا فيه إلى ألتهة الإنسان وعدم التفريق بين صفة الخالق وصفة المخلوق، وبين القَدَم والحَدوث⁽³³¹⁾. وفي سنة 1964م، صدر كتابه الذي اشتمل خلاصة

(325). مجموعة من الباحثين الحدائين، ندوة مواقف "الإسلام والحدائنة"، دار الساقى، بيروت، ط1، 1990م، ص388.

(326). إسماعيل أدهم، لماذا أنا ملحد؟، مطبعة التعاون، الإسكندرية، 1937م، ص2.

(327). محمد سيد كيلاني، ذيل الملل والنحل، دار المعرفة، بيروت، ط2، 1395هـ، 1975م، ص91.

(328). إسماعيل مظهر، وثبة الشرق، مؤسسة هندواي للنشر، وندسور، بريطانيا، 2017م، ص25.

(329). إسماعيل مظهر، مقال بعنوان "فلسفة الانقلاب التركي الحديث"، مجلة العصور، العدد2، أكتوبر، 1927م، ص113-132.

(330). عبد الله القصيمي، هذي هي الأغلال، منشورات الجمل، 2000م، ص31-97-98.

(331). المصدر السابق، ص39-40. وعبد الله بن يابس، الرد القويم على ملحد القصيم، مطبعة الإمام، مصر، ص91-93.

فكره التشكيكي " أيها العقل من رآك "، أفرد فيه فصلاً بعنوان " إلهك إرادتك " (332)، فيما غصَّ كتابه " يكذبون كي يروا الإله جميلاً " بعدد من الاعتراضات على صفات الله والشك في وجوده (333)، كل ذلك يُورده في أسلوب أدبي منمَّق، يُثَقِّن فيه رسمَ الصورة الفنية، ويُسرِّف في الخيال؛ لِيَشُدَّ القارئَ ويُعَبِّدَ له طريق الإقناع. وقد حَسَدَ القصيمي جملة مواقف التشكيكية في وجود الله في كتابه الذي ألفه أواخر حياته " الكون يحاكم الإله "؛ إذ يُلَحِّظُ القارئُ شدة الخطاب العدائي لفكرة وجود الله، والابتدال الشديد في استخدام لفظ الجلالة "الله"، وجوِّده أفعال الله وصفاته، ونقده القرآن الكريم وأحكامه، واستهزاءه بثواب الله وعقابه، وجننه وناره، واعتبار الله تعالى مصدر الشر ومبعثه في هذا الوجود (334). والجدير بالذكر أن المطالع لمؤلفاته، لا يَجِدُهُ يَصْنُرُ في نقاشاته عن منهج منطقي مُؤَصَّل، إذ تبدو أفكاره غير واضحة أو مرتبة، يُجيد استخدام الأسلوب الأدبي في تمويه رأيه على طريقة الرموز والايحاءات. فاعتراضاته على صفات الله وأفعاله ووجوده، وقوله بأنَّ نواميس الكون متولدة عن المادة التي تحكم الكائنات الحية في العالم الذي يتفاعل بنفسه ليحدث التطور الناشئ فيه (335)؛ إنما هي مجرد دعاوى بلا دليل ولا برهان. لقد أحدثت مؤلفات القصيمي ضجة كبيرة في الوسط الفكري، بما حملته من هجوم حاد على الدين والدعوة إلى اللادينية ونفي الوجود الإلهي، وظلت كتبه تُمَثَّلُ الأدبيات المركزية لهذه الظاهرة.

وفي أواخر القرن العشرين، ومطلع القرن الحالي، نشط مبدأ الحماس للدعوة إلى اللادينية في العالم الإسلامي، وبسبب هذا الجراك، قفز سؤال " وجود الله " إلى الفضاء الإعلامي، ليأخذ موقعاً متقدماً وموضوعاً حاضراً، وبقوة، في فضاءات الإعلام التقليدي والجديد في المجتمعات الإسلامية، وليصبح رموزاً المشككين الجُدد نجوماً إعلامية لها حضورها الطاغي. وقد تَخَذَ هذا النهج الدعوي مسارات عدة، نرصد أهمها، بما يلي:

أولاً- التأليف والكتابة: حيث انهمرت مجموعة كبيرة من التأليف المتنوعة، وشكلت قوة دافعة للظاهرة التشكيكية في وجود الله، ونواة صلبة له. واستطاعت أن تخترق الفضاء العام بسبب جودة الأسلوب وسحر العبارة ووضوح الأفكار ومباشرة الطرح، خاصة وأنَّ كثيراً من كتَّابها أدياء ونُقَّاد؛ مما مَكَّنَ لها الانتشار في الإطار الشعبي العام، بعد أن كانت حبيسة في دوائر نخبوية نسبياً. ومن أشهر هذه التأليف التي يمكن أن يقال أنَّها شكلت عمدةً للظاهرة في الفكر الإسلامي، عموماً، والعربي خصوصاً، نذكر منها على سبيل المثال، لا الحصر:

- كتاب " خرافة الميتافيزيقا " للمفكر المصري زكي نجيب محمود 1993م، الصادر سنة 1953م، عن مكتبة النهضة المصرية، وقد غيَّرَ عنوان الكتاب في طبعته الثانية لسنة 1983م، إلى " موقف من الميتافيزيقا "، وصدر عن دار الشروق في بيروت. يعدُّ هذا الكتاب، مع كتاب " نحو فلسفة علمية "، الصادر عن مكتبة الأنجلو المصرية سنة 1960م، من ركائز تأسيس الظاهرة التشكيكية في وجود الله في الفكر المعاصر؛ لما

(332)- القصيمي، أيها العقل من رآك، دار الانتشار العربي، بيروت، 2002م، ص 255-272.

(333)- القصيمي، يكذبون كي يروا الإله جميلاً، دار الكتاب العربي، ط2، 2001م، ص 34-36.

(334)- القصيمي، الكون يحاكم الإله، منشورات الجمل، ألمانيا، ط1، 2006م، ص 105-126.

(335)- القصيمي، هذي هي الأغلال، ص 62-63. وإبراهيم بن عبد العزيز السويح، بيان الهدى من الضلال في الرد على صاحب الأغلال، المطبعة السلفية، القاهرة، 1368هـ، ج1، ص 113-114.

احتوايه من نقد صريح لقضية الغيبيات، وتثبيت دعامة المنهج الحسي الذي تَبَنَّنُهُ مدرسة الوضعية المنطقية، والذي يعد زكي نجيب رائدها في العالم الإسلامي، كما سَيَبِيَّهُ البحث.

- كتابا " إشكاليات القراءة وآليات التأويل " و " مفهوم النص "، من تأليف المفكر المصري، نصر حامد أبو زيد 2010م، نادى فيهما بإخضاع النص الديني لنظرية الهرمينوطيقا، وهي النظرية القائمة على التأويل والتفسير للنصوص بطريقة رمزية بعيدة عن المعنى الحرفي المباشر، تهدف إلى كشف معاني الألفاظ وفق معطيات الواقع⁽³³⁶⁾. أراد أبو زيد من خلال تطبيقها، إعادة النظر في التراث الديني، حول تفسير القرآن⁽³³⁷⁾. وطالب بالتحرك من سلطة النص القرآني، باعتبار أنه سلطة مهيمنة تُعيقُ تقدّم الإنسان⁽³³⁸⁾ ونقل بذلك المعركة مع الوحي من العالم الغربي إلى العالم الإسلامي، باعتباره النص القرآني في حقيقته وجوهره منتجاً ثقافياً، بمعنى أنه نتاج أوضاع وظروف معينة⁽³³⁹⁾، فيكون الإيمان بوجود ميتافيزيقي سابق للنص، من شأنه أن يُعكّر - برأيه - إمكانية الفهم العلمي للنص⁽³⁴⁰⁾. لقد شكلت رؤية أبو زيد في تحليل ونقد خطاب الوحي، مادة لمعرفة نقدية عقلانية، كأبي خطاب بشري أو إنتاج معرفي، أنتجته واقع بشري تاريخي⁽³⁴¹⁾.

- كتاب " نقد الفكر الديني "، للمفكر الدمشقي، ذي الأصل التركي، صادق جلال العظم 2016م. أثار كتابه الصادر في طبعته الأولى لعام 1969م، ضجة كبيرة في الوسط الفكري؛ لما احتواه من هجوم عنيف على الدين بكل أصوله. فالدين - عند صادق العظم - بديل خيالي عن العلم، والخيال كله كذب، لا صدق فيه. ومن هنا، فإن الدين الإسلامي، يعارض العلم، ويُضادّه من جميع الوجوه. فالنظرة العلمية التي وصل إليها الإنسان عن طبيعة الكون والحياة والمجتمع، تجعلنا نقول بأن الله في طريقه إلى الموت. وإذا كان العقل الإنساني قاصراً عن معرفة طبيعة الإله، وعاجزاً عن تصوّره، فإنه ليس بالإمكان أن نقيم علاقة جدية مع إله تتجاوز طبيعته منطقتنا ومشاعرنا وأفكارنا. وبالتالي، فوجود مثل هذا الإله وعدمه، سيان بالنسبة لنا؛ لأنه ليس إلا تجريداً فارغاً من كل معنى ومحتوى، ولا يمكن لإرادة الإنسان أن تتعلّق بتجريده محض. ومن ثمّ، إذا كان الإله لا يوصف؛ بسبب مخالفته لطبيعتنا، فليس من أيّ معنى لوصفه بأنه رحيم وعادل، على حدّ زعمه⁽³⁴²⁾. وهكذا كانت فصول كتابه، مجموعة هائلة من الاعتراضات والشبهات، التي يتصنّع لها أسلوب المنطق، مستتراً بعبارات التقدم العلمي والصناعي، والمناهج الحديثة، ولا يقدم شيئاً من البرهان، إلا المكر بمثل عبارات: إنّ العلم يرفض هذا- أو لا يُسلّم بهذا- أو يُثبت هذا، دون مناقشات علمية تتحرى الحقيقة⁽³⁴³⁾.

(336)- عادل مصطفي، فهم الفهم- مدخل إلى الهرمينوطيقا، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2007م، ص34- 65.

(337)- نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2014م، ص13- 49.

(338)- نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط2، 1996م، ص146.

(339)- نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، دار سينا للنشر، القاهرة، ط2، 1994م، ص145.

(340)- نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2014م، ص24.

(341)- علي حرب، نقد النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط4، 2005م، ص200- 202.

(342)- صادق جلال العظم، نقد الفكر الديني، دار الطليعة، بيروت، ط2، 1970م، ص23- 27- 72- 73.

(343)- عبد الرحمن حبنكة الميداني، صراع مع الملاحظة حتى العظم، دار القلم، دمشق، ط5، 1412هـ- 1992م، ص13- 14.

- كتابا " التراث والتجديد "، و " من العقيدة إلى الثورة "، للمفكر المصري حسن حنفي. يمثل الكتابان جِماع المشروع التجديدي لحسن حنفي في علم الكلام. رصدَ فيهما عُصارَةَ أفكاره الاعتقادية، وسعى إلى تقديم رؤية جديدة لعلم الكلام، يُجسِّدُ فيها انتماءه للمشروع اليساري العربي، وقد حاول حَشَدَ أدبيات ومفردات الفكر المادي في مشروعه⁽³⁴⁴⁾، من خلال نقد البنى الدلالية لعلم الكلام وفق منهجي التحليل الشعوري والتأويلي. غير أنه أسرف كثيراً في تأويلاته التي لا قيد ولا ضابط لها عنده، حتى تَحَوَّلَ المشروع من هدف تجديد علم الكلام إلى فوضى علم الكلام، ومن التجديد في الدين إلى الشك فيه، ومن الفهم الصحيح لقضية الغيب، إيماناً وعملاً، إلى إنكار الغيب، إيماناً وعملاً. فلا ضيَّرَ عنده- على سبيل المثال لا الحصر- أن ينكر المسلم الجانب الغيبي في الدين، ويكون مسلماً في سلوكه!⁽³⁴⁵⁾. وهو مما سَيُعْنَى البحث بعرضه ودراسته، كما سيتبين.

- كتاب " الصحوة الإسلامية في ميزان العقل "، من تأليف الدكتور فؤاد زكريا، والصادر عن دار التنوير في بيروت لسنة 1985م، زَعَمَ فيه أن التراث مليء باللاعقلية والخرافات، من مثل الأفكار الأسطورية والغيبيات، وطالب بحلّ جذري يكون فيه النص الديني ذا عمر محدود⁽³⁴⁶⁾. وقد كان لدعوته هذه صدى واسع، دعت بعض العلماء للرد عليه⁽³⁴⁷⁾.

والقائمة تطول- بما لا يَسَعُ البحثُ سردها- في التأليف المعاصرة التي شكلت قضية الوجود الإلهي، محوراً لها، وتنوعت أدبياً⁽³⁴⁸⁾، وفلسفياً، حاول فيها أصحابها التشكيك في وجود الله، بوسائل كثيرة، منها علمية، ومنها فلسفية. وقد ذكر البحث بعضَ أهمّها؛ غُنيَّةً عن غيرها.

ثانياً- البرامج الفضائية والإذاعية: وقد عَجَّ الفضاء الفني بالبرامج التشكيكية المتنوعة، ما بين برامج حوارية، وأفلام تعليمية وثائقية، فيما تمَّ ترجمة عدد كبير من الأفلام والمسلسلات التي تكون فيها الفكرة التشكيكية مركزية ومحورية. ومن تلك الأفلام المترجمة فلم " رجل من الأرض "⁽³⁴⁹⁾، الصادر عام 2007م، وفلم " اتصال "⁽³⁵⁰⁾ 1997م، و " كوكب القردة "⁽³⁵¹⁾ 2001م، و " الخضوع "⁽³⁵²⁾ 2004م، الذي لقي انتشاراً كبيراً، وهو من تأليف الكاتبة الصومالية " آيان هرسلي علي"، طعنت فيه بالإسلام، وتمَّ التهجم على معتقداته وشعائره، والاستهزاء بالله والسخرية منه، تعالى وتنزّه. وفي سبيل توصيف حجم الرؤية التشكيكية التي انطوت عليه هذه البرامج، فإن فلماً مثل " اختراع الكذب " تتَّضَحُّ فيه خطورة الظاهرة التشكيكية. تتلخص القصة في

(344)- محمد عمارة، مستقبلنا بين التجديد الإسلامي والحدائث الغربية، مكتبة الشرق، القاهرة، ص28-29.

(345)- حسن حنفي، قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر، دار التنوير، بيروت، ص91-93.

(346)- فؤاد زكريا، الصحوة الإسلامية في ميزان العقل، دار التنوير، بيروت، دط، 1985م، ص41.

(347)- البوطي، مقال: لا يا رئيس قسم الفلسفة، مجلة الأمة، الدوحة، العدد65، ص25.

(348)- برزت دراسات عديدة معاصرة، كشفت عن مقولات التشكيك في وجود الله، وأعلام الظاهرة التشكيكية، في الأدب والنقد الأدبي العربي. أحمد أبو زيد، الهجوم على الإسلام في الروايات الأدبية، رابطة العالم الإسلامي، 1415 هـ. وسعيد الغامدي، الانحراف العقدي في أدب الحدائث وفكرها، دار الأندلس الخضراء، جدة، ط1، 1424 هـ ت 2003م.

(349)- <https://video.egybest.news/watch.php?vid=24ebac71c>

(350)- <https://fito.egybest.network/movie/contact-1997/?ref=similar>

(351)- <https://fito.egybest.network/movie/planet-of-the-apes-2001/>

(352)- <https://www.youtube.com/watch?v=-UllcTL5eYM>

رجل، يعيش في مجتمع لا يعرف الكذب، لا معنى ولا ممارسة. وكل كلمة يقولها أفراد هذا المجتمع، هي محض صدق. وحياة هذا الرجل مليئة بالفشل، وكلُّ من حوله لا يحبونه، ويكاشفونه بذلك، ويحدث أن يُطرد الرجل من عمله، ومن بيته؛ لعجزه عن سداد مستحقات الإيجار. وهنا تحصل المفاجأة التي تنقلب فيها حياة الرجل، حين يستطيع اكتشاف الكذب، للحصول على المال من البنك، حتى أصبح متمرساً في الكذب. وذات يوم يتلقى نبأ مرض أمّه، فيذهب إلى المشفى، ويسأل الطبيب عن حالها، فيقول له بأنّ أمه ستموت الليلة، ولن تعيش. والأمُّ خائفة من الموت والذهاب إلى المعدم، فيقوم ابنتها بالكذب عليها، وطمأننتها بأنّها ذاهبة إلى مكان جميل جداً، حيث ستجتمع بكل أصدقائها وزوجها وأهلها، وستعيش سعيدة في قصر كبير معهم. وتفارق الأمُّ الحياة مطمئنة سعيدة راضية. وكان الكادر الطبي، قد سمع الحوارَ كُلَّهُ، فأمنوا بقضية الحياة بعد الموت، وأنّ الإنسان سينتقل لمكان جميل عقب الموت، فنشروا الخبر بين الناس. ويعود الرجل إلى بيته، فيجد الناس مجتمعين يريدون سؤاله عن تفاصيل الحياة بعد الموت، فيدخل إلى بيته مسرعاً، ثم يخرج إليهم بعد تفكير طويل، وقد كتب عشر وصايا، هي تفاصيل الحياة بعد الموت. منها، أنّ شخصاً في السماء يسيطر على كل شيء، وكلُّ ما يقع في الأرض يكون بإرادته ومشينته، وقد أخبره بهذه الوصايا؛ ليعلمها للناس. ويصبح الرجل شبيهاً بالنبى عندهم، وفي مشهد يغدو فيه الرجل طويل اللحية والشعر، شبيهاً بالنبى عيسى عليه السلام في ضوء التصوير الغربي النصراني له. وهكذا يتّلمّ ترويح أنّ فكرة وجود الله، هي مجرد كذبة واختراع بشري، وأنّ الحياة الأخروية لا وجود لها⁽³⁵³⁾. وعلى غرار هذا الفلم واسع الانتشار، تدور أحداثٌ كثيرةٌ غيره. ولا شك أنّ مثل هذه البرامج، تُعدّ مجالاً خصباً من مجالات تعميق نظرنا في حجم تأثيرها في تشكيل العقول، وتغيير القناعات. كما لا يخفى أثر الأنماط الفنية الأخرى التي تشكل منبراً دعا من خلاله المشككون في الوجود الإلهي، ومَرَّروا كثيراً من الرسائل اللادينية عبرها، كترجمة الأغاني، وتَسْوِيقها في الفضاء الإعلامي، كترجمة أغنية " تَخَيَّلْ " لـ جون لينون، ومن كلماتها: تخيل أنّه لا جنة، إنه سهل إذا حاولت. لا جحيم بالأسفل منّا، وفوقنا السماء فقط، ولا دين أيضاً⁽³⁵⁴⁾. وكرجمة الأغنية الشهيرة " عزيزي الإله، لا أستطيع الإيمان بك "، التي تنفي وجود الله؛ بناءً على طَرَح قضية العدل الإلهي والخير والشر⁽³⁵⁵⁾، وغيرها كثير.

ثالثاً- مراكز الأبحاث والدراسات والمؤسسات اللادينية: لم يَعدِ العملُ ضمن مجال الظاهرة التشكيكية المعاصرة، عملاً عشوائياً فردياً، بل ثمة مؤسسات ومراكز أبحاث، مَغْنِيَّةٌ بالدعوة إلى الفكر التشكيكي في عالمنا الإسلامي، ورعاية مُنَّسَبِيها، ودعمهم. ومن أشهر تلك المؤسسات المرتكزة في طرحها على الرؤية اللادينية: مؤسسة الحوار المُتَمَدِّن⁽³⁵⁶⁾، ومؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات⁽³⁵⁷⁾، واتحاد الملحدّين العرب⁽³⁵⁸⁾، وشبكة

⁽³⁵³⁾ <https://fito.egybest.network/movie/the-invention-of-lying-2009/>

⁽³⁵⁴⁾ <https://www.youtube.com/watch?v=NcoTN1pMzBI>

⁽³⁵⁵⁾ <https://www.youtube.com/watch?v=-5VFVWFTeJM>

⁽³⁵⁶⁾ <http://www.ahewar.org/debat/nr.asp?nm=1>

⁽³⁵⁷⁾ <https://www.mominoun.com/articles/categories/3>

⁽³⁵⁸⁾ <http://arabatheistbroadcasting.com/>

الملحدين العرب⁽³⁵⁹⁾، وغيرها من المؤسسات التي تُعدُّ جزءاً من المؤسسات الدولية الراقية لهذه الظاهرة، كالاتحاد الدولي للملحدين، الذي تأسَّس سنة 1991م، ومركزه واشنطن⁽³⁶⁰⁾، وغيره.

رابعاً- المنابر الإعلامية: تكاد لا تُحصَر تلك المواقع المخصَّصة على شبكة الإنترنت، لتقديم موادَّ منهجية، تُمارسُ دوراً دعوياً ذا تأثير كبير في المشهد اللاديني، يتبع كثير منها للمؤسسات اللادينية أنفة الذكر. ومن أهمها،

- تلفاز " العقل الحر ": وهي قناة تلفزيونية، أسسها الباحث العراقي خلدون الغانمي، تختص بنشر الفكر التشكيكي، وتَنخُذُ من قضية الوجود الإلهي، مادة مركزية لبرامجها. وقد بلغ عدد مشتركى القناة أكثر من اثني عشر ألف مشترك⁽³⁶¹⁾.

- تلفاز " الآخر ": قناة تلفزيونية، أسسها الباحث المصري، أحمد سامي ومجموعة آخرون. تُغنى بنشر فكرة عدم وجود الله، من برامجها: من أسباب إلحادي، وسلسلة الإسلام بين الحقيقة والخرافة، وبرنامج القرآن والأساطير، وبرنامج لماذا تركت الإسلام؟، وبرنامج من الإيمان إلى الإلحاد، وغيرها. وقد بلغ عدد مشتركى القناة، أكثر من ستة وثلاثين ألف مشترك، فيما تجاوزت المادة العلمية المعروضة أكثر من مائتي مادة مرئية متنوعة، هدفت إلى تطبيع الحضور اللاديني مجتمعياً⁽³⁶²⁾.

- قناة " ripples " تموجات ": لمؤسسها الباحث جابر حسون، المتخصص في علم النفس. يعرض في حلقات علمية برامج عن صلة الدين بالأخلاق، وحول موت الأديان، وحرية الاعتقاد والإرادة. أثار عدداً كبيراً من التساؤلات، وطرح التفسيرات حول طبيعة الوجود الإنساني، والطبيعة البشرية غير الإلهية للأديان، ومن برامجها: " نهاية الخرافة "، و " موت الدين ". وقد بلغ عدد منتسبي القناة أكثر من ستة وعشرين ألفاً⁽³⁶³⁾.

وبهذا القدر، نكون قد رصدنا أهم مسارات المادة الدعوية للظاهرة التشكيكية. على أن هناك برامج مرئية لنجوم المشككين، هي أكثر تأثيراً، وأكبر دوراً في المشهد الخطابي الدعوي، من مثل برامج المشكك أحمد حرقان، وأحمد سعيد زايد، وحامد عبد الصمد، وشريف جابر. وقد احتفت هذه القنوات الشخصية بنشر المحاضرات الفلسفية والعلمية التي توصل لظاهرة التشكيك في وجود الله، في حين بلغ عدد مشتركىها مئات الآلاف؛ مما يُنمُّ عن حجم التأثير، وخطورة الظاهرة، وزخم الخطاب التشكيكي المعاصر، وتنوعه. هذا عدا الوسائل الإعلامية الأخرى في مواقع التواصل الاجتماعي، التي يتم من خلالها تسويق الخطاب، وضخ مادته العلمية والفلسفية بغية تطبيع الحضور المجتمعي له، وتغذية نزعة الانتماء إليه.

وكانت مؤسسة " WIN- GALLUP International " ون غالوب" الدولية للأبحاث، نشرت دراسة لعام 2012م، نفَّذتُ شبكة Network، كشفت فيه عن المؤشر العالمي للتدين والإلحاد. وبناءً على البيانات التي

⁽³⁵⁹⁾ <https://ar-ar.facebook.com/II7ad>

⁽³⁶⁰⁾ <https://www.atheistalliance.org/>

⁽³⁶¹⁾ <http://www.free-mind.tv/index.html>

⁽³⁶²⁾ <https://www.youtube.com/channel/UCpKa8yzpqN5ZcEwcjZz92Cw>

⁽³⁶³⁾ <https://www.youtube.com/channel/UCM0kS9NuLHU-MVfWfi643eA>

رصدتها الشبكة⁽³⁶⁴⁾، فإن ما نسبته ثلاثة عشر بالمائة " 13% من سكان العالم، غير مقتنعين بوجود الله، واحتلت الصين المرتبة الأولى في العالم "47%"، تليها اليابان "31%"، ثم فرنسا "29%". فيما احتلت المملكة العربية السعودية، المرتبة الأولى في العالم الإسلامي، بما نسبته خمسة بالمائة " 5% "، وهي النسبة التي تتطابق مع غير المقتنعين بوجود الله في الولايات المتحدة الأمريكية، فيما جاءت تركيا ولبنان في المرتبة الثانية، بما نسبته اثنان بالمائة " 2% ". فيما جاءت تركيا في المرتبة الأولى عالمياً من حيث غير المتدينين، أي الذين لا يمارسون شعائر دينية، بنسبة ثلاثة وسبعين في المائة "73%"، تليها فيتنام "65%"، ثم أذربيجان "51%". ولا شك أن نسبة غير المقتنعين بوجود الله، في العالم الإسلامي- على ارتفاعه الكبير قياساً بغيره- أكبر مما ذكر؛ نظراً للاعتبارات الاجتماعية والدينية فيه.

2.1.2. أسباب الظاهرة التشكيكية، وبواعثها.

وعند إمعان النظر في أسباب تشكّل معالم ظاهرة التشكيك في وجود الله في العالم الإسلامي، نجد أن الأسباب التي أدت إلى بروز ظاهرة النقد الديني - والتي كما اتضح أنها اشتملت كل أصول الدين وقضائاه، والتي منها وجود الله والإيمان به- كان لها كبير الأثر في عزوف بعض شباب المسلمين عن الدين، وتبنيهم تلك الظاهرة، مع عوامل أخرى مهدت لها وتمت مشهدها، أهمها:

- العنف الذي يمارس باسم الإسلام من قبل جماعات منتمية إليه، انتهجت مسلك الغلو فيه، وصدرت مفهوماً مشوّهاً عن تعاليمه، وصورة قاتمة عنه، وهو ما اعتبرته دار الإفتاء المصرية سبباً دافعاً إلى الشك في الله عند بعض الشباب المسلم⁽³⁶⁵⁾.
- الإشكالات المعرفية، والشبهات العلمية والفلسفية، التي أنتجت نظريات العلم الحديث، في علم الأحياء والفيزياء، ومناهج الدراسات الفلسفية، مقابل عدم وجود محاضن تربوية توعوية، تأخذ على عاتقها تمييز العنّ من السمين منها.
- التّبعية الكبيرة للفكر الغربي، والانبهار غير المسبوق بالحضارة الغربية، مقابل الضعف الكبير في إرادة الشخصية العربية المهزومة على جميع الصُّعد، ثقافياً، واقتصادياً، وغيرهما⁽³⁶⁶⁾. والمغلوب يتسبّب بالغالِب في سائر أحواله، فيسري إليه حظُّ كبيرٌ من الاقتداء بالغالِب⁽³⁶⁷⁾.
- الظلم السياسي والاجتماعي الذي يُمارس باسم الدين، وتُسوّغُه بعض النخب؛ مما أدّى ببعض الناس إلى رفض الدين وأصوله بالكلية؛ جهلاً منهم بربط ما يحصل من ظلم بالدين.

⁽³⁶⁴⁾- Win- Gallup International: GLOBAL INDEX OF RELIGIOSITY AND ATHEISM, 2012, p2- 14- 15.

⁽³⁶⁵⁾- دار الإفتاء المصرية، مقال بعنوان: بين الجهاد والإرهاب وقتل المدنيين، 2011/7/26م، رقم 3661.

⁽³⁶⁶⁾- مجموعة من الباحثين، موسوعة المذاهب الفكرية المعاصرة، موقع الدرر السنية، 1433هـ، ج1، ص470-471.

⁽³⁶⁷⁾- ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، تحقيق: عبد الله محمد الدرويش، دار يعرب، دمشق، ط1، 1425هـ - 2004م، ج1، ص283.

- إشكالية الخطاب الديني وتفاوتته، فهو إما خطاب المثالي بعيد عن الواقع، وإما خطاب بعيد عن الأسباب، أو رسمي، يُبرّر الأفعال المناهية لمبادئ الإسلام، بينما يقيّل الخطاب العقلاني المتوازن، الذي يراعي الحاجات والمتغيرات⁽³⁶⁸⁾.
- الانفتاح الهائل على العالم المعرفي من خلال مواقع التواصل الاجتماعي، التي كان لها كبير أثر في انتشار الشبهات والشبهات⁽³⁶⁹⁾.
- ضعف الخطاب الديني، وقصوره عن مواكبة الواقع المتغير، والفجوة الكبيرة بين رؤاؤه المتخصصين، وبين عموم الشباب؛ مما يؤدي إلى العزلة الشعورية بينهما، وتعطيل دور القدوة الذي يحوّل على مساحة كبيرة في الجانب الإصلاحي للمجتمع. كما يتبدّى ضعف الخطاب في جمود الدرس العقدي من خلال عدم وجود آليات للتعامل مع الشبهات التي يواجهها الشباب المسلم، من مثل: الاهتمام بالخطاب العقلي، وتعزيز وسائل اليقين بالدين، وتكوين العقل الناقد، وتعزيز البرامج الجماعية الفكرية، بما يشكل مناعة فكرية للشباب المسلم أمام الشبهات⁽³⁷⁰⁾.
- دوافع نفسية، تتمثل في العجز عن الملاءمة بين ممارسة التدين وبين مخرجات الحضارة المادية المعاصرة، فيختار كثير من الشباب التضحية بالدين ورفض المنظومة الدينية بأكملها، مقابل التمتع بما تُنتجُه المنظومة المادية من يسر وسهولة في تلبية الرغبات⁽³⁷¹⁾.
- تحمّل الدين تبعات أخطاء المتدينين، والمتعلقة بالخلل في تطبيق الدين، بفهم منحرف أو تأويل بعيد عن نصوص الوحي.
- المعرفة السطحية الخاوية، مقابل انعدام المناعة والتحصين الفكري، لدى الشباب المسلم، من مثل ضعف أدوات البحث والتوثيق العلمي؛ مما يؤدي إلى العجز عن الفهم الدقيق للإشكالات المعرفية التي يطرحها الفضاء المعرفي المتنوع، ويصبح عرضة لكلّ فكر جديد⁽³⁷²⁾، كالإسفنج يمتصّ كلّ ما يصدّفه.

2.2. اتجاهات الموجة التشكيكية المعاصرة وتياراتها.

استند الحديث فيما سبق، على استعراض التشكلات العامة لظاهرة التشكيك في وجود الله في العالمين الغربي والإسلامي، وأبرز القوالب الأساسية للنقد الديني والأسباب التي دعت إلى تكوين الظاهرة ومعالمها الرئيسية. وقد ساعد على تكوينها في العالم الإسلامي أصناف من المفكرين والفلاسفة، وشملت المجالات الفلسفية والعلمية والأدبية والاجتماعية وغيرها، وكثرت الوسائل والآليات التي سلكها أصحابها في إظهار نقدهم ونشر اعتراضاتهم على وجود الله وكمال صفاته؛ إلا أنها – مع كل ذلك – لا تخرج عن وصف مشترك جامع بينها

⁽³⁶⁸⁾ عبد الجبار سعيد، مقال بعنوان: إلحاد الشباب - الأسباب والحلول، مدونات الجزيرة، 2016م.

⁽³⁶⁹⁾ محمد الخضر حسين، إلحاد - أسبابه وطبائعه ومفاسده وعلاجه، مكتبة ابن تيمية، الكويت، ط1، 1406هـ - 1986م، ص8-9.

⁽³⁷⁰⁾ أحمد يوسف السيد، ساغات - كيف نتعامل مع الشبهات الفكرية المعاصرة، ص31-51.

⁽³⁷¹⁾ مصطفى محمود، رحلتي من الشك إلى اليقين، مجلة صباح الخير، 1970م، العدد773، ص31-32.

⁽³⁷²⁾ البشير عصام المرakشي، مقال: أسباب الإلحاد، مركز يقين، 2018/1/18م.

وهو مصطلح اللادينية، والذي يطلق على كل المعارضين للاديان والناقدين لها. وعند استقراء مواقف المفكرين والفلاسفة من مسألة الوجود الإلهي وكمال صفاته تعالى؛ نجد مواقفهم لا تخرج عن أربعة تيارات رئيسية:

الأول: المؤمن بوجود الله، المؤمن بالرسالات والنبوة والوحي.

الثاني: المؤمن بوجود الله، المنكر للرسالات والوحي، " الربوبي ".

الثالث: المنكر لوجود الله، ويلزم منه ضرورة إنكار الوحي، " الإلحاد ".

الرابع: المشكك في وجود الله، المتردد بين إثباته ونفيه، " اللأدري ".

وبالنظر إلى المواقف الثلاثة الأخيرة نجد أنها ناتجة عن عدم الإيمان بوجود الله أو عن عدم الإيمان بالوحي. وبناء على ما سبق فسيكون هذا البحث معنياً بدراسة التيارات الثلاثة في العالم الإسلامي، والعربي منه خصوصاً، وهي:

- الاتجاه المنكر لوجود الله. وهو قسمان، مادي وروحي.

- الاتجاه اللا أدري، المُشكِّك في وجود الله.

- الاتجاه الربوبي، المؤمن بوجود الله، المنكر للوحي.

1.2.2.1. الاتجاه المنكر لوجود الله، بالمعنى المجمع عليه عند المتكلمين.

وهو ما يطلق عليه في الفكر المعاصر بالإلحاد، فهو عند أصحابه لا دين ولا إله، وهو قسمان، مادي وروحي. وكان أول ما أطلق لفظ الإلحاد عند اليونان على معان منها: إنكار الألوهية وإنكار العناية الألوهية⁽³⁷³⁾. وعلى هذا المعنى استقر المفهوم في الفكر المعاصر⁽³⁷⁴⁾. إلا أن المفهوم الأدق له هو عدم الإيمان بوجود الله؛ كونه يدخل فيه من كان منكرًا ومن كان متشككا مترددا في مسألة الوجود الإلهي، وكلاهما يجمع بينهما وصف عدم الإيمان بوجود الله⁽³⁷⁵⁾.

1.1.2.2. التيار المادي

أما التيار المادي: فهو في حقيقته، إنكار للغيبات ولوجود الخالق⁽³⁷⁶⁾، بالمعنى الذي أجمع عليه المتكلمون، في أنّ الذات الإلهية وحدانية غير مركبة، متحققة الوجود، كوجود خارجي مطلق، واجب كامل منزّه عن الحلول والاتحاد، مخالف للحوادث، غنيّ ن المحلّ والمخصّص³⁷⁷. وقد ساهمت في تشكل هذا التيار وتكوينه في العالم الإسلامي، مذاهب التأويل الباطنية المعاصرة، كمنهج التأويل الهرمينوطيقي، القائم على قاعدة

(373)- عصمت نصار، الفكر الديني عند اليونان، ص140.

(374)- مجمع اللغة العربية في القاهرة، المعجم الفلسفي، ص20.

(375)- سلطان العميري، ظاهرة نقد الدين في الفكر الغربي الحديث، ج1، ص183.

(376) هيثم طلعت، الإلحاد الروحي، ط1، ص5.

377 - سعيد فودة، فتح الودود بشرح رسالة السيد الشريف الجرجاني في وحدة الوجود، منشورات الأصلين، ط1، 1432هـ- 2011م، ص64.

ألا وجود لحقائق الأشياء، إنما ما نسميه حقائق، هو مجرد تأويلات لها⁽³⁷⁸⁾. وعلى إثر ذلك، بلغت التأويلات المادية العقلانية للنصوص، والقضايا الغيبية ذروتها عند المفكرين الحداثيين⁽³⁷⁹⁾. وكمنهج البحث الفيلولوجي، الاستشراقي المنشأ⁽³⁸⁰⁾، والقائم على دراسة النص كمنتج ثقافي وتاريخي.

وقد اشتركت في هذا النوع من إنكار الوجود الإلهي في الساحة الفكرية المعاصرة مدارس مختلفة وشخصيات متعددة المشارب. وليس من غرض البحث رصد جميعها إنما إجمال أهمها وأكثرها تأثيراً في الوسط الفكري.

وفي كتابه "عرب بلا رب"، قدم المفكر البريطاني المعاصر، براين ويتكر "Brian Whitaker"، صورة مفصلة لتجربة التيار المادي عند العرب في السنوات الأخيرة، وهي كما وصفها طريق طويلة تبدأ بالشك في العقيدة، والسؤال حول الله والعدل الإلهي واليوم الآخر، أو صدمة في بعض مبادئ الدين التي يَرَوْنَهَا منافية لروح العصر كالعبودية والردة والجهاد والمرأة واللا مساواة بين المسلمين وغيرهم، لِيَتَحَوَّلَ بعد ذلك إلى اللادينية أو الإلحاد الكامل. وهكذا كانت نماذج عشرات المقابلات التي ساقها الكتاب مع ماديين من مختلف الساحة الفكرية الإسلامية في تونس والسعودية ومصر وفلسطين وغيرها. وكان وثق الاستبيان الذي نشره المعهد الدولي للأبحاث "وين غالوب"، لاستطلاعات الرأي العام لعام 2012م؛ فإن عدم الإيمان بالوجود الإلهي في تنامٍ وصعودٍ في العالم الإسلامي؛ حيث وصف تسعة عشر في المائة أنفسهم، بأنهم لا دينيون، وهي نسبة تكاد تتطابق مع نسبة اللادينيين في الولايات المتحدة⁽³⁸¹⁾. وحسب نتائج الاستطلاع، فإن اثنين بالمائة من سكان العالم العربي لا يؤمنون بوجود إله. وإذا حولنا هذه النسبة إلى أرقام، فهذا يعني وجود ما لا يقل عن سبعة مليون عربي لا يؤمنون بوجود الله. وقد تولى مجموعة من الباحثين والمفكرين والأدباء والفلاسفة، الدعوة إلى التيار المادي في الساحة الفكرية الإسلامية المعاصرة، والمرتكز على جملة من التصورات والأدبيات الفكرية الفلسفية، فبرز ما يتعلق منها حول قضية الوجود الإلهي وطبيعة التصور المادي لفكرة الإله.

- العقل الإنساني المتناهي لا يمكن أن يكون أية فكرة عن غير المتناهي.
- إمكانية رد كل الظواهر الطبيعية إلى الأسباب المادية دون الحاجة إلى أسباب غير مادية.
- نظام الكون ناشئ عن طبيعة الأشياء المادية نفسها لا نتيجة خطة إلهية⁽³⁸²⁾.
- إن فكرة الله الفلسفية، نشأت في عالم الفكر الإنساني عن حالات الوهن والخوف والجهل بأسباب الظواهر الطبيعية. ومن هنا فإن فكرة الله من اختراع الإنسان⁽³⁸³⁾.

(378) - عادل مصطفى، فهم الفهم- مدخل إلى الهرمينوطيقا، ص12.

(379) - علي صديقي وآخرون، إسلامية المعرفة، مجلة الفكر الإسلامي المعاصر، العدد56، 2010م، ص56.

(380) - رودى بارت، الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية، ترجمة: مصطفى ماهر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2011م، ص17. وإبراهيم السكران، التأويل الحداثي للتراث، ص20-22.

(381) - Win- Gallup International: GLOBAL INDEX OF RELIGIOSITY AND ATHEISM, 2012, p 14- 15.

(382) - صادق جلال العظم، نقد الفكر الديني، ص72-73.

- تعدد الآلهة عند البشر سابق على التوحيد⁽³⁸⁴⁾.
- تقديس الإنسان من خلال ألّهته، فالإله عبارة عن تجسيد ما يتمناه الإنسان لنفسه ولم يستطع تحقيقه، والإنسان هو وحده الذات الممثلة للوجود الحقيقي وليس الله. وبذا يصبح الله في الفلسفة المادية هو وعي الإنسان لذاته، وحقيقة الوجود الإلهي تجسيد للوجود الإنساني. فالله ليس إلا صورة للإنسان الكامل، وبذلك يغدو الإنسان هو إله الإنسان. ومعرفة الله هو معرفة الإنسان لذاته لا غير⁽³⁸⁵⁾.
- ليس للمعرفة الإنسانية مصدر غير الحس، ولا يمكن للفكر الإنساني أن يدرك إلا ظواهر الأشياء المحسوسة وما بينها من علاقات فحسب، دون أن يكون له أي علائق بالغيب والميتافيزيقا باعتبار أنها لا تُدرك بآلة الحس، والعلم لا ينضبط إلا بالعلوم التجريبية والخبرة الحسية فقط⁽³⁸⁶⁾.
- مرّ التيار المادي في عرضه لقضية الوجود الإلهي عبر سلسلة من الكتابات إلى أن وصل إلى مرحلة التكون والتبلور على يد أبرز المفكرين في العالم الإسلامي. والذين شكل موضوع مذهبهم نقطة ارتكاز ودعمية كبيرة وزخم لأتباع التيار المادي، حيث تنوعت حقول الإنتاج المعرفي أدبياً وفلسفياً في الساحة الفكرية المعاصرة. وفيما يلي استعراض موجز لأهم المناهج التي ساهمت في بلورة مذهب واضح للتيار المادي في قضية وجود الله من البداية حتى تبلور الرؤية فلسفياً. وقد شمل تأثير النظرة المادية في وجود الله كثيراً من الباحثين والأدباء⁽³⁸⁷⁾.

1.1.1.2.2. منهج الوضعية المنطقية.

وقد تبنى هذا المشروع، المفكر المصري زكي نجيب محمود 1993م، من خلال نشر مذهب الوضعية المنطقية في الوسط الثقافي بلغة أدبية منمقة، وسط هيمنة الأيديولوجية الماركسية على الفكر آنذاك. وقد أفضى مشروعه إلى هدم الميتافيزيقيا والقضاء على اللامعقول في المعتقدات الغيبية. وقد اتسمت كتاباته بالحسية والتجريبية الصريحة، التي حصر الحقيقة من خلالها بالحسيات وقاس المعارف والقيم بمقياس الخبرة العملية⁽³⁸⁸⁾. وجعل صدق الحواس أصلاً لا يناقش، معتبراً الفلسفة الوضعية اتجاه حياة، لا مجرد نظرية معرفية، فإذا كانت الفلسفة القديمة تتساءل عما وراء ما يدركه الإنسان بحواسه، ثم تختلف في الإجابات، فإن الوضعية المنطقية، تنكر السؤال ذاته؛ لأنه يتناقض مع البناء الفكري اليقيني المتمثل في أنّ الحواس ومعطياتها من الخبرة والمعرفة، صادقة، وهي الأساس الذي لا شيء وراءه⁽³⁸⁹⁾. وقد عرض في كتبه الثلاثة: المنطق

(383)- عبد الله القصيبي، أيها العقل من رآك؟، ص226-227-240 وجمانة حداد، لماذا أنا ملحدة؟، مجلة الحوار المتمدن، 2013م، العدد 4046.

(384)- سامي لبيب، مقال: لماذا إله واحد؟ نحن نخلق آلهتنا، الحوار المتمدن، 2012م، العدد 3874.

(385)- حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ج2، ص560-561.

(386)- زكي نجيب محمود، نحو فلسفة علمية، لجنة التأليف والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1958م، ص270-272.

(387)- من مثل حامد عبد الصمد، في رواية "وداعاً أيتها السماء"، علاء حامد في "محاكمة الإله"، ونوال السعداوي في كتاب "أوراق حياتي"، وغيرها كثير.

(388)- السيد ولد أباه، أعلام الفكر العربي- مدخل إلى خارطة الفكر العربي الراهنة، ص53-55.

(389)- زكي نجيب محمود، لباب وقشور، دار الشروق، بيروت، ط2، 1408 هـ ت 1988م، ص180-181.

الوضعي، خرافة الميتافيزيقا، نحو فلسفة علمية، زبدة رؤيته القائمة على نظرية التحليل المنطقي للغة، وعلى مبدأ التحقق التجريبي⁽³⁹⁰⁾، فكل قضية، لا يمكن وصفها بالصدق أو الكذب، إلا إذا كان معناها مما يمكن التحقق منه تجريبياً. وأي قضية لا يتحقق عن معناها بطريق التجربة هي فارغة خالية من المعنى لا مضمون لها، ومرفوضة غير مقبولة. وفي هذا يقول زكي نجيب: (معنى العبارة هو نفسه طريق تحقيقها، فإذا لم نجد لتحقيقها طريقة، كان عبارة بغير معنى، هذا هو مبدؤنا الذي نحذف على أساسه عبارات الميتافيزيقا كلها؛ لأننا نلتمس طريقة لتحقيق هذه العبارات فلا نجد)⁽³⁹¹⁾. ونتيجة لهذا المبدأ الذي قامت عليه الوضعية المنطقية عند زكي نجيب محمود، فقد حكم على التصورات الغيبية بالبطلان، وجعل التمسك بها تمسكاً بالخرافة؛ كونها قضايا لا يتحقق منها بالتجريب، ولا يمكن الحكم بصدقها. وبذلك تصبح القضايا غير العلمية والواقعية بلا وجود، قضايا كاذبة، كقضايا العلل الأولى، والغائية، مثل الله، الروح، الغاية، وهي قضايا ناشئة عن انعكاس عاطفي لشعور الفرد، وبذلك يكون الجدل حولها والبرهان عليها جدلاً عقيماً⁽³⁹²⁾. ومن هنا تصبح قضية الوجود الإلهي قضية فارغة لا تحمل معنى أو مضموناً عند زكي نجيب؛ لأن ذلك هو المقتضى الضروري لمبدأ التحقق، فلا وجود موضوعي للخالق. ويصبح قولنا: الله موجود؛ قضية يتعذر تصنيفها كقضية تدخل في إطار العلم والمعرفة؛ كونها قضية ميتافيزيقية خالية من أي معنى⁽³⁹³⁾، محكوم عليها بانتفاء الوجود الحقيقي عنها؛ لأن كل الغيبات كالوحي والروح والنفس، مجرد تأملات ميتافيزيقية لا وجود لها في الواقع، إنما هي توهُمات وخرافات⁽³⁹⁴⁾.

2.1.1.2.2. منهج التأويل الفيلولوجي.

والفيلولوجيا، علم قائم على أن فهم النص يعتمد على لغة الجماعة التي تستقبل النص. وبما أن هذه اللغة متغيرة ومتحركة بناءً على تطور مدلولاتها لدى الجماعة في كل زمان، باعتبار تطور العوامل السيكولوجية والثقافية عندهم؛ فإن من الضروري أن تكون معاني النصوص وفهمها متغيرةً من زمان إلى آخر. ومن هنا، تكون العقائد التي نصت عليها النصوص متغيرة بالضرورة؛ وفقاً لذلك⁽³⁹⁵⁾. وقد سلك هذا المنهج جمهرة غفيرة من الحداثيين العرب، واستندوا إليه في آليات تقديمهم للظاهرة الدينية في العالم الإسلامي، حتى عدّ المفكر محمد أركون، قضية ثبات العقائد والتسليم لها، ورفض تاريخيتها، السبب الأبرز في تأخر الدراسات الإسلامية وجمودها⁽³⁹⁶⁾، وهنا، تصبح العقائد عند أركون صنيعاً للبشر، غير منزلة من السماء⁽³⁹⁷⁾. فيما دعا المفكر طيب تيزيني، إلى الأخذ بتعددية القراءة وتأويل النصوص، بما فيها نصوص العقائد، كأداة منهجية لاستنتاج

(390) السيد ولد أباه، أعلام الفكر العربي- مدخل إلى خارطة الفكر العربي الراهنة، ص55.

(391) زكي نجيب محمود، نحو فلسفة علمية، ص274.

(392) رونالد ستروميرج، تاريخ الفكر الأوربي الحديث، ترجمة: أحمد الشيباني، دار القارئ العربي، القاهرة، ط2، 1415هـ - 1994م، ص603.

(393) محمود رجب، الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين، دار المعارف، القاهرة، ط2، 1986م، ص240.

(394) زكي نجيب محمود، نحو فلسفة علمية، ص248.

(395) - خالد بن عبد العزيز السيف، ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، جدة، ط3، 1436هـ - 2015م، ص302-303.

(396) - محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 1996م، مقدمة ص15.

(397) - محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، د.ط، ص237.

النص، وفق فهم الفارئ المتلقي له⁽³⁹⁸⁾. وقد كان لتطبيقات هذا المنهج التأويلي، تفسيرات غرائبية في قضية الوجود الإلهي. ويمثل المفكر حسن حنفي، النموذج الأبرز لتطبيقاته في الساحة المعاصرة في قضية الوجود الإلهي عبر مشروعه التجديدي لعلم الكلام، من خلال ثلاثة مستويات: ذات الله، التعبير بلفظ الله، الإنسان الكامل.

ينطلق حنفي من تقرير مبدئ، وَضَعَهُ مُسَبِّقاً، في أَنَّ كُلَّ مَا لَا يُدْرِكُ كَفِكْرَةً أَوْ مَفْهُومًا أَوْ تَصَوُّرًا؛ لَا يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ مَوْضِعًا لِلْعِلْمِ، وَالْحَقَائِقُ الْإِلَهِيَّةُ لَا تُتَّصَرُّوْنَ، وَالتَّصَدِيقُ بِهَا فَرَعُ التَّصَوُّرِ، وَلَا يُمْكِنُ التَّصَدِيقُ بِهَا؛ لِامْتِنَاعِ تَصَوُّرِ الْمَوْضُوعِ وَالْمَحْمُولِ فِيهَا. وبما أن التصور شرط التصديق، امتنع التصديق أيضاً. ومن هنا، فإنَّ ذات الله، لَا يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ مَوْضِعًا لِلْعِلْمِ؛ لِأَنَّهُ لَا يُتَّصَرُّوْنَ أَوْ يُدْرِكُ أَوْ يُشَارُ إِلَيْهِ حَتَّى يَكُونَ لَهُ تَحَقُّقٌ فِي الْعِلْمِ. وبما أن الأمر كذلك عند حنفي، فإنه لَا يُمْكِنُ التَّعْبِيرُ عَنِ ذَاتِ اللَّهِ؛ لِأَنَّ اللُّغَةَ الْإِنْسَانِيَّةَ عَاجِزَةٌ عَنِ التَّعْبِيرِ عَمَّا يَغِيبُ عَنِ الْإِدْرَاكَاتِ وَالتَّصَوُّرَاتِ؛ لِأَنَّ الشَّيْءَ الْمَطْلُوقَ لَا يُعْبَّرُ عَنْهُ بِلُغَةٍ نَسْبِيَّةٍ. وبذلك يغدو الحديث عن الله وصفاته، تصوراً إنسانياً خالصاً⁽³⁹⁹⁾. وينتهي حنفي في حديثه عن ذات الله بحيث يصبح الحديث عن الله حديثاً عن الإنسان، وحين يتحدث الإنسان عن الله يكون يتحدث عن نفسه حقيقة. ومع هذا التصور التأويلي في قضية ذات الله عند حنفي، فإنه لَا وَجُودَ لِلَّهِ مَثْبِتاً بِالْأَدْلِيَّةِ الْعَقْلِيَّةِ، بَلْ هُوَ عَمَلِيَّةٌ إِبْجَادِيَّةٌ وَتَحَقُّقٌ وَخَلْقٌ. وفي حال وُجُدَ، فِدْلِيلٌ وَجُودُهُ الْوَحِيدُ هُوَ الدَّلِيلُ الْعَمَلِيُّ لَا النَّظَرِيُّ، مِنْ خِلَالِ إِبْجَادِهِ بِالْفِعْلِ عِنْدَمَا يَحْقُقُهُ الْفَرْدُ كَعَايَةِ. فَاللَّهُ عَلَى اعْتِبَارٍ أَنَّهُ مَوْجُودٌ كَامِلٌ هُوَ فِي الْحَقِيقَةِ تَعْبِيرٌ عَنِ رَغْبَةٍ، وَتَحْقِيقٌ لِمَطْلَبٍ، وَتَمَنٍّ لِأَمَلٍ، وَلَيْسَ حَكْماً عَلَى وَجُودِهِ فِي الْخَارِجِ. وبهذه الرؤية الممتزجة بالنظرة الهيجيلية الفيورباخية⁽⁴⁰⁰⁾، يصبح (كُلُّ حَدِيثٍ عَنِ اللَّهِ، هُوَ حَدِيثٌ عَنِ الْإِنْسَانِ. يَتَوَهَّمُ الْإِنْسَانُ أَنَّهُ يَتَحَدَّثُ عَنِ اللَّهِ فِي حِينٍ أَنَّهُ يَتَحَدَّثُ عَنِ نَفْسِهِ)⁽⁴⁰¹⁾.

ويُسهبُ حنفي في نقد ما يسميها باللغة القديمة التي تتناول في ثناياها المصطلحات الدينية، الله، الوحي، الجنة، النار، الثواب، العقاب، ويصفها بأنها لغة قاصرة عن التعبير عن مضامينها المتجددة لطول ملازمتها للمعاني التقليدية ولسلطة المعنى العُرفيِّ على ما تَتَطَلَّبُهُ مِنْ تَجْدِيدٍ. ومن هنا، هي لغة عاجزة⁽⁴⁰²⁾، ولذلك فإن لفظ الجلالة "الله" (يحتوي على تناقض داخلي في استعماله باعتباره مادة لغوية لتحديد المعاني أو التصورات وباعتباره معنى مطلقاً، يراد التعبير عنه بلفظ محدود)⁽⁴⁰³⁾. إن هذا التناقض نابع، عند حنفي، من تعدد دلالات استعمال اللفظ "الله" عند البشر، فهو عنده تعبير عن صرخة وجودية تارة، وِرْدَةٌ فَعَلٌ عَلَى حَالَةٍ نَفْسِيَّةٍ أَوْ إِحْسَاسٍ تَارَةً أُخْرَى، هُوَ تَعْبِيرٌ أَدْبِيٌّ لَا وَصْفِيٌّ، وَإِنْشَائِيٌّ لَا خَبْرِيٌّ. ثم يجنح حنفي إلى مبدأ التعميم والاحتمية –

(398) - محمد سعيد البوطي وطيب تيزيني، الإسلام والعصر تحديات وأفاق، دار الفكر، دمشق، ط2، 1999م، ص117-118.

(399) - حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ج1، ص82-87.

(400) - السيد ولد أباه، أعلام الفكر العربي، ص34-35.

(401) - حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ج1، ص87.

(402) - حسن حنفي، التراث والتجديد- موقفنا من التراث القديم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، القاهرة، ط4، 1412 هـ ت 1992، ص110.

(403) - حسن حنفي، المصدر السابق، ص112.

على طريقة الخطاب المادي التاريخي- ويخلص إلى نتيجة مفادها أنّ الإنسانية كلها ما زالت تبحث عن معنى للفظ " الله " (404).

3.1.1.2.2. منهج التحليل التاريخي.

وهو في الحقيقة، فرعٌ عن المنهج الفيلولوجي، وأحد وسائله الإجرائية في تحليل النص الديني (405). وإنما أُفردَ هنا بالبحث، لقوة تأثيره في قضية الوجود الإلهي. ويقوم التحليل التاريخي على دراسة النص وفق زمانه الذي خرج فيه، وتقييد مدلولاته تبعاً لذلك، وإرجاع ما فيه إلى مصادر سابقة له عبر مقارنته بما أنتج في حضارات سابقة (406). وكان للمستشرقين سبقٌ في دراسة النص القرآني على أنه نص تاريخي نشأ وفق ظروف الزمان والمكان الخاصين، فأولوا كثيراً من مسائل العقائد الغيبية، تأويلاً مادياً، باعتبار أنها متطورة في مفهومها وتصوراتها عن تلك التي أنتج النص في زمانها، وحاول بعضهم إرجاع عقيدة الإيمان بالله والبعث واليوم الآخر في الإسلام إلى مصادر يهودية (407)، فيما أرجع بعضهم الإيمان بالجنّ إلى الجاهلية السابقة على الإسلام (408). ومن جذور الدراسة التاريخية الفيلولوجية، للمستشرقين، نشأت بذور النزعة التشكيكية تجاه مصادر الإسلام، كالتشكيك في القرآن بحجة أنّ بعض آياته أُفجّمت فيه (409). ثم تلقفت الحداثيون العرب، منهج التحليل التاريخي عن المستشرقين (410)، وشمل تحليلهم وتأويلهم، كليات العقائد، وأبرزها قضية الوجود الإلهي.

إنّ الخطاب التأويلي المعاصر في الساحة الإسلامية، لم يكن يتعامل مع قضية الوجود الإلهي، تعاملاً مادياً صريحاً، كمنكر لوجود الله، إنما يؤول الوجود الإلهي تأويلاً يتناسب والأطروحة المادية التشكيكية، من جهة استخدام المنهج التاريخي، الذي يتعامل مع وجود الله كظاهرة تأويلية متغيرة، لا كحقيقة موضوعية ثابتة. ومن هنا، فوجود الله، خاضع لتأثير تصورات متعددة، كاللغة، كما مرّ، عند حسن حنفي، وعوامل تاريخية وثقافية عند غيره، كما سيمرّ. وعلى هذا، فالخطاب التاريخي التأويلي، يُؤوّل وجود الله، الواجب الوجود، كوجودٍ متعالٍ على خلقه، بائن منهم، مغاير لهم، ذاتاً وصفاتٍ وأفعالاً. والنصوص التي جاءت في ذلك ليست على حقائقها بالفعل، إنما هي تصورات صنعتها الظروف المحيطة بالإنسان الذي فهمها على ذلك النحو في فترة معينة. وهو ما عبّر عنه المفكر محمد أركون (2010م)، الذي يعدُّ أبرز ممثلي المنهج التاريخي في الساحة الإسلامية. ينطلق أركون من مبدأ تفكيك وتجزئ النصوص؛ ليكشف عن تاريخية كل العقائد، وارتباط نشوئها

(404)- المصدر نفسه، ص113- 114.

(405) - إبراهيم السكران، التأويل الحداثي للتراث، ص21.

(406) - خالد بن عبد العزيز السيف، ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر، ص226- 227.

(407) - كارل بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، ترجمة: نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، ط5، 1968م، ص71.

(408) - إجتنس جولدتسيير، مذاهب التفسير الإسلامي، ترجمة: عبد الحليم النجار، مكتبة الخانجي بمصر، القاهرة، دط، 1374هـ - 1955م، ص165.

(409) - نيودور نولدكة، تاريخ القرآن، ترجمة: جورج تامر، مؤسسة كونراد، أدنور، ط1، 2004م، ص274- 276.

(410) - إبراهيم السكران، التأويل الحداثي للتراث، ص133. وخالد بن عبد العزيز السيف، ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر، ص73.

بلحظة تاريخية معينة، وبصراعات أيديولوجية ما، يجعل منها صنعة بشرية، لا عقيدة نازلة من السماء⁽⁴¹¹⁾. وبهذه الرؤية، يتحول الوجود الإلهي عند أركون من حقيقة موجودة بالفعل، إلى تصور متغير بتغير الزمن. فإدراك الله وتصوره كفاعل للوجود، كان مطلوباً في مرحلة نزول القرآن، لدى المؤمنين، ثم تطور وتغير هذا التصور للوجود الإلهي من خلال اتجاهات علم الكلام والفلسفة والعقلانية الحديثة، تحت ضغط التاريخية وتأثيرها، بحيث أصبح التصور خاضعاً للتغير والتحول بتغير الظروف والزمن؛ خلافاً للتصور التقليدي في وجود إله متعالٍ حيٍّ ثابت لا يتغير⁽⁴¹²⁾. وينتهي أركون إلى أنّ هناك فرقاً بين حقيقة الله، وبين التصور المتغير الذي يشكله البشر عنه في لحظة تاريخية ما، باختلاف المجتمعات والعصور، متوهّمين أنه التصور الحقيقي عن ذات الله⁽⁴¹³⁾. والخطاب القرآني، إنما قرّر هذا التصور الثابت المتعالي لله، وجوداً وفعلاً وصفات، بناءً على التصورات الاجتماعية المزامنة لإنتاج النص، بما تتطلبه مرحلة تأسيس الدولة القائمة على النص ذاته، مما جعل هذا التصور ينعكس بقوة على سلطة النبي، فأضفى عليها السيادة والقداسة. فالجماعة الأولى فرضت هذا التصور عن الله، في سبيل إضفاء صفة الحقيقة المطلقة على تصورهم، فجعلوا السلطة محصورة بالله، ثم خلعوا على النبي كقائد على كافة جبهات الصراع العسكرية والسياسية والثقافية. وفي الوقت الذي يختفي فيه النبي تاريخياً وسميائياً "دلاليًا"، فإن وظائفه تنتقل إلى الوسطاء الذين يحملون مسؤولية هذا التصور فعلياً، كالمفسرين والمتكلمين والمؤرخين، متجاوزين تلك المرحلة الإجمالية التي أكره فيها النص على تنبئ ذلك التصور عن الله⁽⁴¹⁴⁾. إن أركون ينتهي من توظيف المنهج التاريخي النقدي، والتأويلي السيميائي⁽⁴¹⁵⁾، في مفهوم الوجود الإلهي، إلى تقرير التصور المتغير في مفهوم "الله"، وما يترتب عليه من مسائل الوجود والصفات المندرجة تحته. فعلى غرار ما قرره حسن حنفي، يستوحي أركون، المنهج السيميائي اللغوي في دراسة مفهوم "الله". فاللغة التي يتكلم بها الله، ويؤكد فيها ذاته، هي الكتب المقدسة، المتشكلة من لغة بشرية صرفة، وبما أنه ليس هناك ثبات في اللغة البشرية، باعتبار تغير وتطور مدلولاتها، فيكون مفهوم "الله" وجوداً، وذاتاً، متغيراً كذلك. وهنا تكمن الحاجة إلى تأويل المفهوم باعتبار تغير مدلوله بتغير لغة البشر، بحيث ينسلخ من المفهوم التقليدي الموروث عن "الله"⁽⁴¹⁶⁾.

لقد شكلت هذه التصورات لدى الحدائين العرب، في قضية الوجود الإلهي، مرتكزاً قوياً في التيار المادي الذي انتهى إليه أتباعه في اعتبار قضية الوجود الإلهي مجرد فرض ذهني، لا وجود خارجي له، ولا يمكن التحقق من وجوده علمياً. إنما هو انعكاس لوجود الإنسان، وتعبير عن شعوره ووعيه بالنموذج المثالي المنشود في الواقع. على أنّ التصورات التي خلعتها مناهج التأويل المعاصرة على الوجود الإلهي، ليست

(411) - محمد أركون، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط2، 1995م، هامش ص71.

(412) - محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص101-102.

(413) - محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص277.

(414) - محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص100-102.

(415) - روبرت شولز، السيميائية والتأويل، ترجمة: سعيد الغانمي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1994م، ص9-10.

(416) - محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص278.

تصورات ثابتة، بل متغيرة بتغير الواقع والزمن. وتأويل وجود الله هو تأويل لا نهائي، مفتوح بما تفرضه متطلبات الإنسان وحاجاته المتجددة، فيتجدد تبعاً لها تصوراته حول الله. وهنا، تضيفي التأويلية اللانهائية عند الحدائين العرب، تصورات لا نهائية لمفهوم الله، وجوداً وذاتاً وصفات⁽⁴¹⁷⁾.

4.1.1.2.2. مستويات تطبيق التفسير المادي

ونتيجة لهذه الرؤية، ازداد زخم التيار المادي في الساحة الفكرية المعاصرة. وتبنى كثير من الباحثين هذه الرؤية المادية، على مستويات متعددة، منها:

- شيوع التفسير المادي الماركسي للإسلام عند كثيرين، كالمفكر سيد القمني⁽⁴¹⁸⁾، في مثل قوله: (فعندما كان المجتمع في الابتداء مشاعاً، كانت أرباب السماء في متعة الشيوخ تَمرح... وعندما تمّ تقسيم العمل على الأرض، تحوّل مجتمع السماء إلى آلهة شغيلة. وعندما تمكّن الإنسان من الابتكار... تمكنت آلهة السماء من الخلق والتكوين)⁽⁴¹⁹⁾. وكما في نقد التراث عند المفكر نصر أبو زيد، حيث حلل النص القرآني وفق معطيات المادية الماركسية القائمة على أنّ الفكر والمعرفة، نتاج الواقع الاقتصادي والاجتماعي، نحو قوله: (إن الآفاق المعرفية للجماعة التاريخية، هي آفاق تحكمها طبيعة البنى الاقتصادية والاجتماعية لهذه الجماعة... الهدف الأول تحديد مجموعة من الشهور يحرم فيها القتال، وقد كان ذلك أقرب إلى الاتفاق للحفاظ على وسائل الإنتاج الاقتصادي من الدمار الكامل)⁽⁴²⁰⁾. وقد حاول أبو زيد أن يقنع قارئه بأنّ الخطاب الديني يختزل الماركسية في الإلحاد والمادية، في الوقت الذي تقف فيه الماركسية موقف العداء من الفكر الديني وتأويله الرجعي، لا من الدين ذاته⁽⁴²¹⁾. وكذلك القراءة المادية للإسلام عند المفكر، طيب تيزيني 2019م، في مشروعه الفلسفي في بناء رؤية جديدة للفكر العربي، ينطلق فيها من الجدلية التاريخية كأساس للوصول إلى قراءة توافيقية للتراث⁽⁴²²⁾.
- التأويل العقلاني المادي للذات الإلهية، فالمذهب المادي يقوم على أنّ المادة سابقة في الوجود على الله، وأنّ فكرة الإله من صنع البشر وخرافاتهم، فلا وجود له⁽⁴²³⁾. يقول المفكر صادق العظم: (إنّ كلامي عن الله وإبليس والجنة والملائكة والملا الأعلى لا يُلْزمني على الإطلاق القول بأن هذه الأسماء تشير إلى مسميات حقيقية موجودة لكنها غير مرئية)⁽⁴²⁴⁾. ويتساءل الباحث حامد عبد الصمد، عن عدم قدرته على الاقتناع بوجود الله، إذا كان ثمة لا وجود إلا للمادة في الواقع، فيقول: (لماذا لا أقتنع أنه لا يوجد شيء أكثر مما أرى

(417) - خالد بن عبد العزيز السيف، ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر، ص309-310.

(418) - مفكر وناقد للأديان، ولد في مصر عام 1947م، له مجموعة من المؤلفات أثارت ضجة في الوسط الفكري المصري، مثل، النبي إبراهيم، حروب دولة الرسول. انظر في ترجمته، <https://www.arageek.com/bio/sayyid-al-qemany>

(419) - سيد القمني، قصة الخلق، ص4.

(420) - نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، ص63-64.

(421) - نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص36-37.

(422) - طيب تيزيني، من التراث إلى الثورة حول نظرية مقترحة في التراث العربي، دار ابن خلدون، بيروت، ط2، 1978م، ص15-19.

(423) - محمد عمارة، التفسير الماركسي للإسلام، دار الشروق، القاهرة، ط1، 2002م، ص34-35.

(424) - صادق جلال العظم، نقد الفكر الديني، ص86.

وألمس من حولي، فلا روح ولا غيبيات، ولا إله⁽⁴²⁵⁾. ويحاول نصر حامد أبو زيد، في تطبيقه نظرية الهرمينوطيقا الجدلية في تفسير القرآن الكريم أن ينقل الإنسان من مرحلة الوعي الديني الغيبي الأسطوري- كما يتصوره- إلى مرحلة الوعي العلمي بالظواهر الطبيعية⁽⁴²⁶⁾، ومن خلال استخدام أدوات النظرية المادية الجدلية⁽⁴²⁷⁾؛ ليُلغى عالم الغيب لصالح عالم الحس. فتصبح عنده صورة الإله وعرشه وكرسيه وصور العقاب والثواب وعذاب القبر ونعيمه ومسائل الميعاد، كلها تصورات أسطورية⁽⁴²⁸⁾.

إن هذه النظرة التأويلية المُسرّفة لكل الغيبيات عند المفكرين الماديين، جعلت من مسمى الإله مجرد أسطورة، وليس حقيقة لذاتٍ لا تُشبهها ذواتُ المخلوقين، مُنزَّهٍ عن كل صفات النقص والعيب، كان ولم يكن شيءً قبله، فهو الأول، وبقاٍ ولا شيء بعده وهو الآخر، خلق الكونَ بقدرته ومشيتته، ولم يَصُدُر عنه- جل شأنه- فيضٌ ولا انقسام، فهو سبحانه لا تتَّجِدُ به المخلوقاتُ، ولا يَحِلُّ فيها.

كان هذا عرضاً موجزاً للتيار المادي وأعلامه المؤثرين في الساحة الإسلامية المعاصرة. وفيما يلي النوع الثاني من الاتجاه المنكر والمؤول لوجود الله.

2.1.2.2. التيار الروحي:

ظهر كردة فعل على التيار المادي، وانتشر حديثاً في بلاد المسلمين. ومن جهة أخرى، هو تيار مادي؛ لأنه يفسر الغيب بالماديات، وبأنَّ الإله هو مجردُ تصور ذهني لقوة خارجية، أو أنه طاقة كونية عظيمة⁽⁴²⁹⁾. وهو عبارة عن جملة من المذاهب الفلسفية الروحية التي تستند إلى نظرات حول الوجود والحياة والغيب والخالق، وتحديد العلاقة بينها، تَنبئُ مقولاتٍ روحية باطنية، تُؤمن بمفاهيم غنوصية⁴³⁰، تُطبَّق في رياضات روحية وتأملات، باعتبار أنها غاية المطلوب في هذا الوجود⁽⁴³¹⁾. وتتلخص أهم أفكار هذا التيار المعاصر في مشهدين اثنين، هما:

1.2.1.2.2. نظرية وحدة الوجود المادية المعاصرة.

لقد اتخذ تيار وحدة الوجود في الفكر الإسلامي عند الأوائل، تصوراً خاصاً، يمكن القول بأنه يتفق إلى حدٍ ما، مع خصوصية التصور الإسلامي للذات الإلهية⁽⁴³²⁾؛ غير أن مسارات نظرية وحدة الوجود تطورت في

(425)- حامد عبد الصمد، وداعاً أيتها السماء، دار ميريت للنشر، القاهرة، ط2، 2008م، ص114.

(426)- نصر حامد أبو زيد، النص السلطة الحقيقة- الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1995م، ص41.

(427)- نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2014م، ص49.

(428)- نصر حامد أبو زيد، النص السلطة الحقيقة، ص135.

(429)- فوزي عبد اللطيف الكردي، المذاهب الفلسفية الإلحادية الروحية وتطبيقاتها المعاصرة، جامعة الملك عبد العزيز، 1433 هـ ت 2012م، ص10-12.

(430) - الغنوصية مصطلح مشتق من الكلمة اليونانية، Gnosticism بمعنى العرفان والمعرفة الحسية والكشفية، التي لا تحتاج إلى نظر واستدلال. أحمد دعدوش، مقال: الغنوصية والباطنية، موقع السبيل، رابط، <https://al-sabeel.net/>

(431)- هيثم طلعت، الإلحاد الروحي وخطره على العقيدة والعقل، ط1، ص5.

(432)- حسن الفاتح قريب الله، فلسفة وحدة الوجود، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط1، 1417 هـ - 1997م، ص221-225.

الفكر الإسلامي بين الماضي والحاضر، بحيث يمكننا القول بأن النظرية المعاصرة تختلف كلياً، أو هي على النقيض من النظرية الأصلية.

1.1.2.1.2.2. نظرية وحدة الوجود بين الصوفية والفلاسفة.

تقوم النظرية عند مؤسسيها من الصوفية، على اعتبار أن الجزء لا يمثل الكل، إنما يرمز إليه باعتبار أن الأجزاء تُحَقِّق وجودها عبر تَجَلِّيَاتِ الذات المُطلق (433). فالمطلق "الله" واحد في ذاته، مُتَعَالٍ عن مخلوقاته، التي يُبَدِّعها - وفق الفلسفة-، فالعدد "1"، يبدع الكثرة من غير أن يَبْعَثَ أو يَتَكَبَّرَ في ذاته، وهو يرمز إلى الله، والعلاقة بين الخالق والمخلوق، كالعلاقة بين الواحد والأعداد المنبثقة عنه. والذات الإلهية مستقلة استقلالاً مطلقاً كاستقلال الواحد عن الأعداد اللاحقة، كما يقرر ابن السيد البطليوسي 1127م- 521هـ، وغيره (434).

وهكذا، برزت النظرية وأقامت ركانزها على أساس الموازنة بين الكون الأكبر والكون الأصغر على حد تعبير ابن عربي 638هـ ت 1240م (435). وفي المقابل فإن النظرية خارج إطار الفكر الإسلامي، عند رائدها الغربي سبينوزا، 1677م، انطلقت من كون الإله هو الوجود كله، يُؤطره ويحتويه (436)، والموجودات كلها تحتوي على فكرة الله، وتعبّر عنها بحسب درجتها في الماهية والكمال (437). وهنا يظهر الفرق واضحاً بين التصور الإسلامي الأول لنظرية وحدة الوجود وبين التصور الغربي له.

وعلى هذا، فإن رغبة الحفاظ على التوازن مع الفكرة الإسلامية حول الوجود الإلهي، جعل رواد وحدة الوجود المسلمين، يؤولون الآيات القرآنية حول خلق العالم بروح نظرية الفيض، بمعنى أن الأشياء في العالم تصدر عن الله، وبذلك حلتْ عندهم فكرة الممكن الوجود والواجب الوجود، بدلاً من فكرة القديم والحادث، التي تقولُ به نظريةُ الخلق من العدم عند المتكلمين. ويعتبر الفارابي 329هـ، أول من أدخل نظرية الصدور في الفكر الإسلامي، وحاول التوفيق بين الإله كما جاءت به الفلسفة، والإله الذي نزل به القرآن (438). وبذا تكتسب وحدة الوجود عند الفارابي من خلال فكرة الفيض مضموناً جديداً، هي وحدة وجود مادية (439) ضمن نظرية متكاملة تعتبر عملية الصدور تلقائية، والموجودات الفائضة تشكل كلاً واحداً مع الوجود الأول العادل (440)، على خلاف بن إسحاق الكندي 256هـ - 873م، الذي لم يقل بالفيض والصدور، على الرغم من قوله بتأثير الفلك الأعلى في

(433)- ابن عربي، فصوص الحكم، تحقيق: عبد الرزاق الفاشاني، دار آفاق للنشر، القاهرة، ط1، 2016م، ص49.

(434)- ابن السيد البطليوسي، الحدائق في المطالب العالية الفلسفية العويصة، تحقيق: محمد رضوان الداية، دار الفكر، دمشق، ط1، 1408هـ ت 1988م، ص80-85. وابن عربي، كشف الستر لأهل السر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2004م، ص222.

(435)- ابن عربي، التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية، تحقيق: محمد عبد الحي العدلوني الإدريسي الحسني، دار الثقافة للنشر، ط1، 1437هـ ت 2015م، ص74-78.

(436)- باروخ سبينوزا، علم الأخلاق، ترجمة: جلال الدين سعيد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2009م، ص50-55.

(437)- باروخ سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة: حسن حنفي، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2005م، ص44.

(438) - حمزة رستاوي، مقال: التيار الفلسفي في وحدة الوجود- قراءة في إشكالية وحدة الوجود في الفكر العربي الإسلامي، مجلة الحوار المتمدن، العدد1137.

(439) - فاروق القاضي، آفاق التمرد- قراءة نقدية في تاريخ الفكر الأوروبي والعربي الإسلامي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2004م، ص492.

(440)- الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2013م، ص21-22.

الفلك الأدنى، مع اعتماده نظرية الخلق من عدم⁽⁴⁴¹⁾. أما عند ابن سينا 427هـ - 1037م، فإنه يطرح نظرية العقل القدسي، الإشراقي، الذي يتمتع به العارفون ويتلقون معارفهم عن العقل الفعّال مباشرة، من خلال الصدور والفيض⁽⁴⁴²⁾. ومعالجة الفلاسفة المسلمين لإشكالية الإنسان الفاضل قائمة على تحديد الطريق الذي يوصل الإنسان إلى مرتبة الألوهية. غير أنّ تَشَوُّفَهُمْ إلى الوصول نحو المرتبة الإلهية، كان بمثابة البذرة الأولى لتحقيق نظرية الإنسان الكامل، كما أطلق عليها المحدثون. وأما عند ابن طفيل 1185م، فإن العالم الإلهي الواحد يتجسد في إزالة الهوة بين الإنسان والإله، فالإله في الإنسان والإنسان في الإله⁽⁴⁴³⁾. وتصل نظرية وحدة الوجود عند آخر المتقدمين، ابن رشد 595هـ، بوحدة وجود عقلية، تكون فيه العلاقة جدلية بين الله والإنسان والعالم. والعقل الإلهي عند ابن رشد يسري في الوجود كله من داخله، بطريق الاتصال بالإدراك العقلي المحض، فعقل الذات الإلهية لنفسها هو ذاته عقلٌ لجميع الموجودات⁽⁴⁴⁴⁾، ويتطابق نظام الطبيعة مع نظام العقل المحض، ويكون العقل المحض ذاته هو الذي (أفاد الموجودات الترتيب والنظام الموجود في أفعالها. وعلموا "الفلاسفة" من هذا كله أنّ عقله ذاته هو عقله الموجودات كلها).⁽⁴⁴⁵⁾

2.1.2.1.2.2. وحدة الوجود عند المتكلمين.

وأما المتكلمون، فقد بنّوا رؤيتهم لوحدة الوجود، بناءً على مسألة الوجود، هل هو عين الذات أم غير الذات؟ فمذهب القائلين منهم بوحدة الوجود، باعتبار أنّ الوجود عين الذات، ينطلق من أنّ الواجب حقيقة هو الوجود المطلق، وأنّ الوجود ليس عارضاً للذات، وإلا لزم التعدد والتكثّر والتركيب، وهو باطل. ومن هنا، يذهب السيد الشريف الجرجاني (816هـ)، إلى حصر الوجود الحقيقي بالواجب الوجود دون الممكنات، التي وجودها اعتباري خيالي قياساً إلى الواجب. فإذا كان الوجود المطلق هو القائم بالذات، المتعين بها، غير العارض لها، عارياً عن التقيد بغيره؛ يكون إطلاق الوجود على غير الواجب، إنما هو على سبيل المجاز لا الحقيقة؛ لأنّ الوجود ليس عارضاً ولا جزءاً ولا عيناً لغيره. والممكنات موجودة، بمعنى أنّ لها نسبة إلى وجود الواجب القائم بذاته، الذي أفاض عليها الوجود، وأمدّها به. ولا تتحقّق أو تثبوت لوجود هذه الممكنات إلا من حيث نسبتها إلى الوجود المطلق؛ لأنّ حقيقة واجب الوجود هو الوجود ذاته، فلو تعدّد الوجود لتعدّد الواجب، وهو محال⁽⁴⁴⁶⁾؛ لأنّ موجوديتها عندهم نسبة إضافية لا حقيقية⁽⁴⁴⁷⁾. ولا شك ما في هذا القول من لوازم لا تصح. كاستحالة تعدد الوجود، واستحالة الوجود الخاص للممكنات؛ لأن وجودها عدم في نفسها، وهذا مخالف لواقع المشاهدة والحس الذي يقتضي الإقرار بوجود العالم ومظاهره من حولنا، وإن كان هذا الوجود تبعياً لا ذاتياً، إلا أنه حقيقي؛ لأن إطلاق الوجود على الممكنات هو إطلاق حقيقي بإيجاد الله لها وخلقه إياها على الحقيقة، بمعنى

(441) - ابن إسحاق الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق: محمد عبد الهادي أبو ريذة، دار الفكر العربي، القاهرة، ط1، د. ت، ج1، ص158-164.

(442) - ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، دار نشر البلاغة، قم، إيران، ط1، 1393هـ، ج3، ص260-262.

(443) - ابن طفيل، حي بن يقظان، مؤسسة هنداوي للتعليم، القاهرة، 2012م، ص43.

(444) - يحيى محمد، الفلسفة والعرفان والإشكالات الدينية، دط، 2003م، ص66 و96.

(445) - أبو الوليد ابن رشد، تهافت التهافت، تعليق: الجابري، مركز الوحدة العربية للدراسات، بيروت، ط1، 1998م، ص437.

(446) - سعيد فودة، فتح الودود بشرح رسالة السيد الشريف الجرجاني في وحدة الوجود، ص31-33.

(447) - التفتازاني، شرح المقاصد في علم الكلام، ج1، ص336.

أنَّ لها تحققاً حادثاً وثبوتاً خاصاً بها، لا إطلاقاً مجازياً؛ لأن هذا يوهم إما أن تكون هذه الممكنات عين وجود الواجب!، أو ألا يكون لها وجود أصلاً؛ باعتبار أنها مجازية. نعم، لا يلزم الحلول والاتحاد من ذلك؛ لأن الوجود واحد لا يتعدد عندهم، لا ذهنياً ولا خارجاً، غير أنَّ الممكنات هي صور للواجب، وتَجَلَّى لأحكامه، وفيض عنه(448).

ويكون الشريف الجرجاني، قد تابع في ذلك مذهب جمع من الفلاسفة والمتصوفة(449) في القول بحقيقة الواجب عين الوجود المطلق، ونسبه إلى المتقدمين(450)؛ خلافاً لجمهور المتكلمين، الذين ذهبوا إلى أن الوجود زائد على الذات، في الواجب والممكن، دون تكثُر وتركيب في الواجب، باعتبار أن تصور الوجود تصور ذهني اعتباري، لا خارجي، وهو ما يؤول إليه قول الأشعري ومن تابعه، عند التحقيق(451). وتعقب التفتازاني، مذهب القائلين بأنَّ الواجب هو الوجود المطلق، وشنَّ عليهم؛ لما يلزمهم من وجوب وجود كل شيء حتى القاذورات، وبيَّن أنَّ ليس في الأعيان شيء اسمه الوجود أو الذاتية، إنما في الأعيان الأجسام والأعراض، فوجودات الأشياء أمر اعتباري، إنما التحقق والوجود للأشياء الممكنة ذاتها. وكما يلزم من قولهم حصول التكثر بالإضافة إلى الواجب؛ لأنَّ وجود الممكنات عين الوجود المطلق، وهو مما يستحيل في حق الواجب تعالى(452). وهو ما أكدَّ عليه المتكلمون من أهل السنة في الساحة المعاصرة، فقد حقق الشيخ سعيد فودة من الأشاعرة، صفوة القول في ذلك، وخلص إلى أنَّ وحدة الوجود بمفهوم الوجود الواحد الذي تكون فيه الممكنات تجلياً للواجب، مرفوضة عند المتكلمين من الأشاعرة والماتريديَّة، ونقل عن الشيخ المحقق، محمد حياة السندي (1163هـ)، أنه حصر المعاني المقصودة التي تستخدم فيها عبارة "وحدة الوجود"، وبيَّن ما يصح منها وما لا يصح، فإن كان المراد بأنَّ الله هو الوجود المطلق الذي يظهر في الممكنات المتعينة، فهذا لا خلاف في بطلانه؛ لما يلزم عليه من القول بأنَّ ليس لله وجود متحقق في الخارج. وإن كان المراد بأنَّ الله متحقق بوجود متمايز لا يعتريه تغيير، إلا أنه ظهر في مشاهد الكون بذاته، فهذا محال بضرورة العقل. بقي أن يكون المراد بأنَّ وجود الحادث مظهرٌ لصفات الله، فكأنَّ وجود الموجد والموجد واحد، فهذا معنى صحيح، يتوافق وما بينه المتكلمون من أنَّ الله تعالى، هو الذات الموصوفة بصفاتٍ ثبت لها الوجود الخارجي الكامل، بحيث يستحيل تعددها وتكثُرُها خارجاً(453). فيما حاول بعضهم التوفيق بين المتصوفة والمتكلمين، ففرق بين وحدة الوجود الواحد، بمعنى أنَّ الواجب هو من يمدُّ الممكنات المتعلقة به وجوداً وعدمًا، وبين وحدة الموجود التي تعني أنَّ الذات عين الوجود، فيكون الواجب والممكن واحداً، وهو ما لم يقصد إليه المثبتون لوحدة الوجود(454).

(448) - سعيد فودة، فتح الودود بشرح رسالة السيد الشريف في وحدة الوجود، ص 63-66.

(449) - التفتازاني، شرح المقاصد في علم الكلام، ج 1، ص 336.

(450) - سعيد فودة، فتح الودود بشرح رسالة السيد الشريف في وحدة الوجود، ص 32.

(451) - إبراهيم اللقاني، هداية المرید لجوهرة التوحيد، ص 317-318.

(452) - التفتازاني، شرح المقاصد في علم الكلام، ج 1، ص 336-339.

(453) - سعيد فودة، فتح الودود بشرح رسالة السيد الشريف الجرجاني في وحدة الوجود، ص 12-13 و 64.

(454) - عبد الحلیم محمود، قضية التصوف المنقذ من الضلال، ص 155-156.

3.1.2.1.2.2. من وحدة الوجود إلى وحدة الموجود في الساحة المعاصرة.

غير أن فريفاً آخر، أخذ يشقُّ طريقه بعيداً في الساحة المعاصرة، وشرع يخطُّ لنفسه، بعداً مغايراً لما كانت عليه النظرية عند المتكلمين. فمثلاً، تركز نظرية وحدة الوجود عند عبد الجبار الوائلي، على عقلنة المادة⁽⁴⁵⁵⁾، فكل خلية تملك عقلاً بدائياً من الإرادة والإدراك والاختيار، والعالم كله عقولٌ أولية بسيطة، تُؤلف بمجموعها العقلَ العامَّ، أي، الله، الذي هو فكرة الأفكار الكبرى. والعقولُ البسيطة هي أفكارٌ في العقل العام، تُمدُّ بأفكارها العقلية من غير أن تستمدَّ منه شيئاً. وبهذه الرؤية، يغدو الله هو العالم، الذي يعني عند الوائلي، مجردَ فكرة⁽⁴⁵⁶⁾. فيما يؤكد الباحث رائد النقري، وجودَ الله كمُسَلِّمة؛ غيرَ أن حقيقة وجوده ليس ذاتاً مستقلاً، بل الله عنده هو قابلية التحوُّل الدائم للأشياء، وبما أن الكتلة تتحول إلى طاقة وكذا العكس كما في الفيزياء الحديثة، فإنه يمكن تجاوز فكرة كون الله ذاتاً، وتتحول بذلك النظرية إلى وحدة وجود حيوية، يصبح وجودُ الله فيها عند النقري، عبارة عن القوة الخلاقة المتدفقة في الكائنات كلها⁽⁴⁵⁷⁾. وتنتهي وحدة الوجود في التصوف الإسلامي المعاصر عند محمود شاهين، إلى وحدة حلول واتحاد، يتحد فيها الله مع خلقه، بحيث يغدو فيها الخالق حالاً في المخلوق، والمخلوق في الخالق، وكلاهما يتَّحدان ويَجَلان دون تصور انفكاك أو استغناء أحدهما عن الآخر، فلا يقوم أحدهما إلا بالآخر⁽⁴⁵⁸⁾. والموجودات كلها تخلق نفسها بنفسها بفعل طاقة الخلق حسب تعبيره، والناجمة عن العناصر المادية التي توفرت لها. وما أطلقَ عليه البشر اسم " الله "، هو طاقة سارية في الخلق، تنجم عن عناصر مادية وتتفاعل بها⁽⁴⁵⁹⁾.

إن الناظر المتخصص في مسارات نظرية وحدة الوجود في الفكر الإسلامي، يفرق بين مسارين اثنين، اكتنفا النظرية حول رؤيتها للوجود الإلهي وطبيعته.

- المسار الأول⁽⁴⁶⁰⁾: عبر عنه روادها الأوائل والمعاصرون من المتكلمين، في أن الله موجود وجوداً واجباً خارجياً، مستقلاً بذاته، متعالٍ عن مخلوقاته، متصفٌ بصفات الجلال والكمال، مُنَزَّهٌ عن العيب والنقصان، خلق الخلق من عدم، من غير احتياج وافتقار. وعند المتقدمين من الفلاسفة المسلمين، صدرت عنه المخلوقات وفاضت، وهو خَلُوٌّ عن المادة، ولا هو في مادة، ولا هو صورة؛ لأن الصورة لا تكون إلا في مادة⁽⁴⁶¹⁾.

- المسار الثاني: وهو ما عبَّر عنه رُوَادُهَا المتشككون في الساحة المعاصرة، كما عند الوائلي، والنقري، وشاهين. وانتهت إلى جملة من التصورات لحقيقة الوجود الإلهي عندهم، تلتقي جميعها في:

(455)- عبد الجبار الوائلي، وحدة الوجود العقلية، دار النضال للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 1994م، ص123-136.

(456)- المصدر السابق، ص179-190.

(457)- رائد النقري، الأيديولوجية الحيوية، مطبعة الثبات، دمشق، 1971م، ج1، ص10-14.

(458)- محمود شاهين، مقال: مذهب وحدة الوجود بفهم محمود شاهين، مجلة الحوار المتمدن، 2016م، العدد 5100.

(459)- محمود شاهين، مقال: شاهينيات في الخلق والخالق والمعرفة (11)، مجلة الحوار المتمدن، 2014م، العدد 4599.

(460)- لا تزال وحدة الوجود بمفهومها الأصيل النابع من التصور الإسلامي، محافظة على زخمها في الساحة المعاصرة، غير أننا عرضنا لما شاع مؤخراً من مقولات دخيلة، هي امتداد للنظريات الغربية، العلمية والفلسفية.

(461)- الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص7-10.

- إثبات وجودين اثنين، يُعَبَّرُ عنهما بثنائية المادة والطاقة، أي، الموجودات والله. فالله موجود، ووجوده ليس قائماً بنفسه، إنما هو طاقة ناجمة عن المادة سارية فيها، قائمة بها. وهذا النَّحْوُ، هو عينُ القول بالحلول العام، الذي هو إثباتُ لوجودين وحلول أحدهما في الآخر، كما ذهبت إليه الجَهْمِيَّة(462).

- أو إثبات وجود واحد، يختلط فيه الله مع العالم، بحيث يصيران وجوداً واحداً. وهذا، هو عينُ القول بالاتحاد، الذي هو امتزاجُ الشَّيْئَيْنِ، حتى يصيرا شيئاً واحداً. فوجود المخلوقات عين وجود الخالق(463).

ويتلخص الفرق بين القولين، فيما يلي:

- الحلول إثبات لوجودين اثنين، بخلاف الاتحاد، فهو إثبات لوجود واحد.

- الحلول يقبل الانفصال، أما الاتحاد فلا يقبل(464).

- كلا القولين ينكران وجود الله وجوداً واجباً، مستقلاً بذاته، قائماً بنفسه، مستغنياً عن غيره، متعالياً عن مخلوقاته، خالفاً للخلق من عدم، من غير احتياج أو افتقار.

ومن هنا فإن وحدة الوجود المعاصرة في نسختها التشكيكية، تغدو وحدة الموجود، ووجودُ الله عينُ الموجودات. وعندها تصبح النظرية، امتداداً لمفهوم وحدة الوجود الغربية، ذات التصور المادي(465). وباستناد القراءة المعاصرة لوحدة الوجود إلى مرجعية حلولية مادية، تحصر الوجودَ في الإدراك، وتُوجِّد الإنسان بالطبيعة وخالقه، تكون قد أفضت إلى استلابِ للإنسان والطبيعة معاً(466).

2.2.1.2.2. نظرية الإنسان الكامل.

وكان مما استند إليه التيار الروحي المعاصر، القولُ بأنَّ الكمال المطلق " الألوهية "، مرتبة يصلها الإنسان فيغدو بها الإله المطلق الكلي. وأصلُ هذا المرتكز عند أصحابه ما كان معروفاً في التصوف الإسلامي بنظرية الإنسان الكامل، والتي تعود في جذورها إلى صورة الإنسان الأسطورية، ووظيفته الكونية في نشأة العالم، في الفلسفة الإيرانية القديمة(467)، وأصبح مصطلح الإنسان الكامل مرادفاً للحقيقة المحمدية عند أهل التصوف، مقابلاً في منزلته للإنسان الحيوان(468). فالإنسان الكامل، هو أول الوجود ومرآة الحق والحقيقة، النبي

(462)- الشريف الجرجاني، التعريفات، ص92.

(463)- المصدر السابق، ص9.

(464)- محمد بن إبراهيم الحمد، مصطلحات في كتب العقائد، دار ابن خزيمة للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 1427هـ - 2006م، ص42-47.

(465)- حسن الفاتح قريب الله، فلسفة وحدة الوجود، ص14-16.

(466)- علي صديقي وآخرون، إسلامية المعرفة، مجلة الفكر الإسلامي المعاصر، العدد56، 2010م، ص56.

(467)- عبد الرحمن بدوي، الإنسان الكامل في الإسلام، وكالة المطبوعات، الكويت، ط2، 1976م، ص44-45.

(468)- سعاد الحكيم، المعجم الصوفي- الحكمة في حدود الكلمة، دار ندره للطباعة والنشر، لبنان، ط1، 1401هـ - 1981م، ص16-164.

محمد⁽⁴⁶⁹⁾. وجنحوا فيه إلى تجسده في ذوات الأولياء والأقطاب في كل زمان ومكان⁽⁴⁷⁰⁾، واتفقوا على صفات له منها:

- الإنسان الكامل روح العالم، ونسبته إليه كنسبة الروح إلى البدن، فيقاؤه ببقائه.
- الإنسان الكامل له جانبان، إلهي وخلقي، جامع للعوالم الإلهية والكونية⁽⁴⁷¹⁾.
- الإنسان الكامل موجود على الصورة الإلهية أبداً وأزلاً، كما ورد في الحديث: (خلق الله آدم على صورته)⁽⁴⁷²⁾. وغالى بعضهم في ذلك حتى اعتبر أن العبد إذا ارتقى بنفسه صارت ذات الله عين ذاته⁽⁴⁷³⁾.

والإنسان الكامل عند المتقدمين، إنما يستقي مواصفاته من الوجود الإلهي " الحقيقة الإلهية "، التي تتجلى في كل مظاهر الوجود والكائنات، والذي يعدّ الإنسان الكامل أكملها وأرفعها منزلة كما مرّ؛ إلا أنه عند المتأخرين أصبح وجود الله الخالق عين وجود المخلوق، والإنسان الكامل يرتقي بحيث يصير وجهه وجه الله، ويمثله مماثلة تامة في الذات⁽⁴⁷⁴⁾ والصفات إلا صفة الوجود الذاتي لله⁽⁴⁷⁵⁾. ووجود الله سارٍ في كل موجود وفعل ومادة. وأعظم تجلٍ لهذا الوجود المطلق هو الإنسان الذي على صورته⁽⁴⁷⁶⁾. والإنسان الكامل عند حسن حنفي، هو الله في ذاته وصفاته وأفعاله، والحديث عن الله هو حديث عن الإنسان نفسه⁽⁴⁷⁷⁾. وبعد مناقشته الطويلة لصفات الله وأدلتها عند المتكلمين، وهل هي في الله على الحقيقة أم المجاز؟، وفي الإنسان على الحقيقة أم المجاز؟، خلص إلى أنها في الله على المجاز وفي الإنسان على الحقيقة؛ استناداً إلى امتناع قياس الغائب على الشاهد وصحة العكس، فالإنسان جعل الله ما له من صفات تحت وطأة عاطفة التأليه. وهنا تصبح نظرية الذات والصفات والأفعال تعبيراً عن موقف إنساني اتجاه موضوع مثالي، ووصف ذاتي لشعور الرغبة في تحقيق الموضوع المثالي في الواقع بالفعل. وهو الإنسان الكامل الذي في الحقيقة هو الذات والصفات والأفعال. كما يبتني عند حنفي التمييز بين الوجود الإلهي وبين الإنسان الكامل، فيكون الله في ذاته وصفاته وأفعاله، هو الإنسان، وتكون الذات الإلهية هي الذات الإنسانية في أكمل صورها⁽⁴⁷⁸⁾. وبمرجعية فلسفية فيورباخية، في فهمها للوجود الإلهي على أنه ماهية إنسانية، يخلق فيها الإنسان الإله على صورته⁽⁴⁷⁹⁾، يستمد حنفي رؤيته

(469). الحسين بن منصور الحلاج، كتاب الطواسين، ضمن كتاب: الحلاج الأعمال الكاملة، جمع: قاسم محمد عباس، مكتبة الإسكندرية، ط1، 2002م، ص168-172.

(470). عبد الكريم الجبلي، الإنسان الكامل في معرفة الأوائل والأواخر، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، ج2، ص74-75.

(471). الشريف الجرجاني، التعريفات، ص35.

(472). البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الاستئذان، باب بدء السلام، حديث رقم 6227.

(473). عبد الكريم الجبلي، الإنسان الكامل في معرفة الأوائل والأواخر، ج1، ص33-34.

(474). محمد غازي عرابي، الإنسان الكامل- محاورات في الفلسفة الصوفية، دار قتيبة للطباعة والنشر، دمشق، ط1، 1987م، ص137.

(475). محيي الدين بن العربي، فصوص الحكم، شرح: عبد الرازق القاشاني، ص26-27.

(476). رينولد نيكولسون، في التصوف الإسلامي وتاريخه، ترجمة: أبو العلا عفيفي، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط1، 1366 هـ 1947م، ص153.

(477). حسن حنفي، التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، ص127.

(478). حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ج2، ص551-556 و639.

(479). حنا ديب، هيجل وفيورباخ، دار أمواج للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1994م، ص188-189.

للوجود الإلهي، ويقرر بأن ما (ظنه القدماء على أنه وصف موضوعي لحقيقة واقعة في الخارج هو في الحقيقة وصف ذاتي لشعور المتكلم أسقطه في الخارج ثم قفز به من الشعور إلى العالم الخارجي بلا أدنى مبرر عقلي إلا عجزه عن تحقيق هذا الموضوع المثالي بالفعل كمشروع له في العالم الخارجي كنظام مثالي للعالم)⁽⁴⁸⁰⁾.

وهنا نلاحظ التغيرات الكبيرة في تطور مفهوم الإنسان الكامل بين المتقدمين والمتأخرين، فبعد أن كان الإنسان الكامل أرفع مخلوقات الله – على صورته- صار هو الله في ذاته وصفاته وأفعاله. وهنا، يتضح المدلول المادي الحلولي في المفهوم المعاصر، بما أثرت فيه فلسفات المادية الحديثة، في رؤيتها لقضية الوجود الإلهي.

2.2.2. اتجاه الشك الأبيستمولوجي " المعرفي "، في وجود الله.

الشك نقيض اليقين⁽⁴⁸¹⁾، بمعنى فقدان الجزم في حقيقة الشيء؛ خلافاً لما اشتهر من أنه التردد بين أمرين، لا ترجيح لأحدهما على الآخر عند علماء الأصول⁽⁴⁸²⁾. فهو أعمُّ من ذلك وأشمل منه. والشك في المذاهب الفلسفية، القديمة منها والمعاصرة، نوعان، منهجي ومعرفي، يعرض البحث للنوع الأخير؛ لأنه محله، مع إشارة إلى الأول.

هذا ويطلق الشك المعرفي بمعنى فقدان الوصول إلى معرفة الأشياء وحقائقها، ويُعرف بأسماء، منها، الشك المطلق، أو المذهبي، أو الهدمي، أو الحقيقي. وكلها تتضمن معنى التوقف عن إصدار حكم- إيجابياً أو سلباً، في قضية عجز العقل عن فهمها أو التوصل إلى يقين فيها⁽⁴⁸³⁾. وكان لهذا النوع من الشك، حضوره القوي في تاريخ الفكر الإسلامي، من مثل ما جرى من حوار بين أبي هذيل العلاف، المعتزلي^{235هـ}، والواعظ صالح بن عبد القدوس^{778هـ}، لما مات ولد الأخير، وجزع عليه أبوه. فلما سأله أبو هذيل عن سبب جزعه الشديد. أجابه؛ لأنَّ ولده مات، ولم يقرأ كتاب الشكوك. فلما سأله عنه، أجابه، بأنه كتابٌ من يقرؤه، يشكُّ فيما قد كان، حتى يتوهم أنه لم يكن، وفيما لم يكن حتى يظن أنه قد كان. فقال له إبراهيم النظم، المعتزلي^{229هـ}، وكان حاضراً مع أبي الهذيل: (فَشَكُّكُ أنت في موت ابنك، واعمل على أنه لم يموت. وإن كان قد مات، فَشَكُّكُ أيضاً في أنه قد قرأ الكتاب، وإن كان لم يقرؤه)⁽⁴⁸⁴⁾. ونُسب أيضاً إلى الفيلسوف الأديب، أبي العلاء المعري^{449هـ}، اعتقاده في الشك المطلق، في قوله:

أما اليقين فلا يقين وإنما أقصى اجتهادي أن أظنَّ وأحدسًا⁽⁴⁸⁵⁾

(480) - حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ج2، ص605.

(481) - محمد ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ج10، ص451.

(482) - الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، تحقيق: عبد القادر العاني، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ط2، 1413هـ - 1992م، ج1، ص77.

(483) - أسس الفلسفة، توفيق الطويل، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط3، 1958م، ص229-237.

(484) - ابن الجوزي، تلبيس إبليس، تحقيق: زيد بن محمد بن هادي المدخلي، دار المنهاج، القاهرة، ط2، 1436هـ - 2015م، ص66.

(485) - أبو العلاء المعري، لزوم ما لا يلزم، شرح: نديم عدي، دار طلاس، سوريا، ط2، 1988م، ج2، ص894.

وعنه، نقلَ ابن الجوزي 597هـ، انتسابَه لمذهب الشك⁽⁴⁸⁶⁾. فيما اختلفَ عنه آخرَ حياته في عودته عنه⁽⁴⁸⁷⁾. وحكى الإمام الغزالي 505هـ، عن نفسه، وقوعه في مثل هذا النوع من الشكِّ، حيث بلغ به إنكاره بَدانَه العقولِ وأولِّيَّاتها⁽⁴⁸⁸⁾.

ويكاد يجمع الباحثون على أن النزعة الشكية الحديثة، غريبة المنشأ، وأن الفيلسوف توماس هيكسلي 1895م، أول من استعمل مصطلح اللادرية؛ للتعبير عن الموقف الشكي والمرتاب في وجود الله⁽⁴⁸⁹⁾. وهو موقف لا يجزم بوجود الله، ولا بعدم وجوده، ويلتزم التوقف عن إصدار حكمٍ في ذلك مع احتمال كلا الحكيمين. غير أننا نجد العلامة السعد التفتازاني ت 792هـ - 1390م، قد استخدم هذا المصطلح في معرض رده على من ينكرون العلم بحقائق الأشياء وثبوتها في الساحة الفكرية الإسلامية آنذاك في القرن التاسع الهجري. وعرف التفتازاني، اللادرية، بأنه مذهبٌ من ينكر العلم بثبوت شيء وعدم ثبوته، ويشك في شكه، ولا سبيل إلى القطع بحقائق الأشياء ثبوتاً وعدمًا. فجملةٌ مذهبهم، الشكُّ، والشكُّ في شكهم، وعدمٌ اعترافهم بمعلوم؛ ليثبت به مجهول⁽⁴⁹⁰⁾. واستقر الأمر على تسمية هذا النوع من الشك باللاأدرية، في الفكر المعاصر، وكان لأتباعه تصوّرات عديدة، شديدة الصلة في قضية الوجود الإلهي، منها:

- محدودية العقل والعلم في قدرتهما على الوصول إلى حقائق الأشياء، والظواهر المادية وغير المادية⁽⁴⁹¹⁾.
- ولا يمكن الاستدلال من خلال الأقيسة العقلية على مسائل الوجود الكبرى، لأنها نتاج الخبرة البشرية المحدودة، التي لا تثبت بها حقائق الأشياء، ولا تنفيها أيضاً، وبالتالي يستحيل الإجابة عن مسألة كبرى مثل وجود الله؛ لاستنادها إلى أقيسة عقلية كالسببية والحدوث مما لا ينهض بالحقيقة⁽⁴⁹²⁾.
- ومن هنا نجد أن اللاأدرية تقف موقف الحائر في منتصف الطريق حول وجود الله، ولما كانت طبيعة الفكر البشري لا ينتظم إلا بانضباط المعرفة لديها؛ كانت اللاأدرية حالة عرضية مؤقتة عند أصحابها، ثم هم إما إلى الإيمان بوجود الله، أو عدمه. ومع ذلك فقد وجد في الفكر الإسلامي المعاصر، من انتسب لمذهب اللاأدرية، وأدى به المنهج الشكي الذي هو أحد أدواته، إلى القول بالارتياب في وجود الله. ففي قصيدته الفلسفية المعنونة بـ "إلى الله"، صرح الأديب التونسي أبو القاسم الشابي 1934م، بتشككه في وجود الله، وحيرته الشديدة في قوله:

خبروني هل للورى من إله راحم مثل زعمهم أواه!

(486)- ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، تحقيق: محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1995م، ج16، ص23.

(487)- شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، تحقيق: شعيب الأرنؤوط ومحمد نعيم العرقسوسي، دار الرسالة، بيروت، ط1، 1405هـ - 1984م، ج18، ص32-33.

(488)- الغزالي، المنقذ من الضلال والمفصح بالأحوال، تحقيق: جميل صليبا وكامل عواد، دار الأندلس للطباعة، بيروت، ط7، 1967م، ص67.

(489)- ريتشارد دوكنيز، وهم الإله، ترجمة: بسام بغداددي، ص45.

(490)- التفتازاني، شرح العقائد النسفية، تحقيق: أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ط1، 1407هـ - 1987م، ص14.

(491)- هشام آدم، مقال: أزمة اللاأدرية العربية، مجلة الحوار المتمدن، 2015م، العدد4827.

(492)- هشام طلعت، مقال: أزمة عقل، موقع إسلام ويب، 2016م. وخالد الدريس، الأسس اللاعقلية للإلحاد، مجلة براهين، العدد الثاني، 1435هـ - 2014م، ص4-5.

إنني لم أجده في هذه الدنيا فهل خلف أفقها من إله؟! (493)

فيما يعدُّ الفيلسوف الأديب إيليا أبو ماضي 1957م، الممثل الأكبر لمذهب اللاأدرية، في الوسط الفكري والأدبي (494). وليس أوضح ما يمثل مذهبه، من قصيدته المشهورة، والمعنونة بـ "الطلاس"؛ إذ جاء فيها:

جنثُ لا أعلم من أين ولكني أتيتُ ولقد أبصرتُ فُدَّامي طريقاً فَمَشَيْتُ

وسأبقى ماشياً إنْ شئتُ هذا أم أبيتُ كيف جنثُ؟ كيف أبصرتُ طريقي لستُ أدري!

أجديدُ أم قديمٌ أنا في هذا الوجود هل أنا حرٌّ طليقٌ أم أسيرٌ في القيود

هل أنا قائدٌ نفسي في حياتي أم مفؤود أتمنى أنني أدري ولكن لستُ أدري (495)

وفي سيرتها الذاتية تتحدث الأديبة فدوى طوقان 2003م، عن انجذابها لطبيعتها النشأومية إلى الشخصيات القلقة المتشككة (496)، بينما تصرح الناقدة نوال السعداوي، عن شكها الكبير في وجود الله، بقولها: (الحقائق الكبرى لا يدركها العقل البشري، ومنها حقيقة وجود الله، وقد تشككت في هذه الحقيقة وغيرها من الحقائق الكبرى) (497).

وفيما سبق عرضه، نلاحظ جلياً، أن حالة الشك عند اللاأدرين، تجاوزت حدود الشك المعرفي إلى ما يمكن أن نطلق عليه، داء الشك، الذي يصبح فيه الشك في حد ذاته عقيدة دوغمائية تفوق عملية المعرفة؛ ذلك أنهم انطلقوا من مغالطة منطقية قائمة على نسبية كل القضايا دون استثناء، أي وجود احتمال ثالث بين احتمالين اثنين لكل قضية، وهذا موقف تأباه البراهين العقلية الأولية المجمع عليها بين كل العقلاء. فعندما يكون هنالك دعوى بوجود شيء، فكل الاحتمالات تنحصر في احتمالين اثنين، إما موجود، أو غير موجود، ولا احتمال ثالث، كأن يكون موجوداً وغير موجود في الوقت ذاته، وهو ما سيتناوله البحث بالتفصيل عند عرضه ومناقشته لمرتكزات المواقف الفكرية تجاه الوجود الإلهي.

3.2.2. الاتجاه الثالث: الاتجاه الربوبي "الدين الطبيعي".

سبق التعريف به في سياق الفكر الغربي الحديث، غير أن هذا الموقف لم يكن وليد عصر التنوير الغربي، كما يُورَّخ له في القرن السابع عشر الميلادي؛ كردة فعل على الطغيان الكنسي، إنما كان له حضور في السياق الإسلامي قبل ذلك، فقد كان قريش ربوبيين، ينكرون الوحي والنبوة والبعث والجزاء، ويقرون بالربوبية لله، وكذلك الدهريون والبراهمة (498). ومن هنا فإن الربوبية تصورٌ عقدي قديم، ذو نسخ متعددة، تطورت إلى صيغتها المادية اليوم، مع طغيان النزعة العلمية، وانتشرت بما يُروَّج له أتباعها من سهولة فكرتهم،

(493)- أبو القاسم الشابي، ديوان أبو القاسم الشابي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط4، 1426هـ - 2005م، ص180.

(494)- خليل برهومي، إيليا أبو ماضي شاعر السؤال والجمال، دار الكتب العلمية، بيروت، 1993م، ص109-112.

(495)- إيليا أبو ماضي، ديوان أبو ماضي شاعر المهجر الأكبر، تحقيق: نشأت المصري، دار العودة، بيروت، ج2، ص191.

(496)- فدوى طوقان، رحلة جبلية رحلة صعبة، دار الشروق، عَمَّان، ط2، 1985م، ص154.

(497)- نوال السعداوي، أوراق حياتي سيرة ذاتية، مؤسسة هنداوي للتعليم، القاهرة، 2017م، ج2، ص62.

(498)- الشهرستاني، الملل والنحل، ج3، ص76-95 و96.

واعترضها بالعقل، وإعلانها للعلم، مستغلين ضعف الخطاب الديني وانتشار الخرافة، واحتراب الجماعات الدينية. وأصبح للمذهب إطار تنظيمي باسم الاتحاد العالمي للربوبيين، ومركزه العاصمة الأمريكية واشنطن. وفي السياق الإسلامي المعاصر، تشكل اتحاد الربوبيين العرب والناطقين بالعربية، ونشر مقالته باسم: النظرية الألوهية الجديدة، ثم أتبعه بمقالة: الفرضية الربوبية الجديدة. واللذان تغييران الاتحاد العالمي للربوبيين في التصور العقدي حول مفهوم الوجود الإلهي في تصورات أهمها:

- الألوهية تصورٌ عقدي عقلاني، بديل للأديان، ولسلطة الوحي المقدس.
 - لا وجود لذات إلهية اسمها الله، إنما هي قدرة عظيمة، ليست مذكراً ولا مؤنثة.
 - القدرة العظمى، صممت الكون، ولم تتركه كما ادعى الاتحاد العالمي للربوبيين " الإله الغائب "، إنما عملية الخلق، تلتها عملية تكوين مستمرة تجعل حضور القدرة الإلهية مستمراً في هذا الوجود.
 - معرفة القدرة الإلهية تكون بالعقل دون الوحي، ومن خلاله يؤدي جميع الألوهيين صلاة الشكر للقدرة الإلهية العظمى. وصلاة الشكر عند الألوهيين، عبارة عن محادثة شخصية وحرّة مباشرة مع هذه القدرة في أي زمان ومكان وبأي لغة، سرّاً وعلانية.
 - صفات القدرة الإلهية العظمى، هي فقط الكمال والتوحد والعلم الكلي. والصفات التي أطلقها البشر في كتبهم المقدسة ناقصة غير لائقة بحق القدرة الإلهية. والكلام الإلهي ليس اللغة البشرية المنسوبة إلى القدرة الإلهية في الكتب المقدسة، إنما الكلام الإلهي هو مظاهر الطبيعة نفسها التي أبدعتها القدرة الإلهية؛ لئدّل عليها(499).
 - الأدلة على وجود القدرة الإلهية العظمى، تتمثل في دليل النظام، ودليل العلة الأولى(500).
- وبذلك، نجد أنّ الاتجاه الربوبي، يؤمن بالله، ثم ينفي طبيعة الوجود الإلهي المستقل كذاتٍ بئنة عن الموجودات، ويجعل من الطبيعة " المادة "، عينَ قدرة الله. والقدرة الإلهية تسري في كل الموجودات التي هي مجلّى لها. ولا شك أنّ ما في هذا القول من تناقض ولغط، لا يخفى؛ إذ كيف تستقلّ الصفة بدون وجود ذات قائمة بها، ثم لا دليل ينهض بما قالوا، ومن ثمّ يكون من أثبت صفةً، أنّ يكون لها ذات تقوم بها، فكان يلزمهم من إثبات الصفة إثبات ذات تقوم الصفة بها. وهذا ما لا خلاف فيه.
- تلك كانت أهم التطورات العقدية للموقف الربوبي المعاصر. وفيما يلي أهم المرتكزات والأصول التي استندت إليها المواقف الثلاثة حيال الوجود الإلهي.

(499)- كمال بن بوياء، مقال: النظرية الألوهية الجديدة، مجلة الحوار المتمدن، 1016م، العدد 5061.
(500)- سلطان العميري، نقد ظاهرة الدين في الفكر الغربي الحديث، مركز تكوين للدراسات، الخبر، ط2، 1439هـ - 2018، ج1، ص238.

3.2. الأصول المنهجية للاتجاهات التشكيكية وركائزها.

تعتبر طبيعة المعرفة ومصادرها قضية شديدة الصلة بقضية الوجود الإلهي. والغرض الذي يرمي إليه التقديم بمصادر المعرفة، بيان ثلاثة أمور:

الأول- التأصيل لمنهج المعرفة والاستدلال في الإسلام، وغيره من المناهج.

الثاني- ارتباط جُلِّ المرتكزات المنهجية والعلمية للمذاهب الفكرية بالاختلاف الواقع في طبيعة المعرفة ومصادرها عندهم.

الثالث- بيان الأثر الكبير الذي أحدثه الاختلاف في طبيعة المعرفة ومصادرها في مسألة الوجود الإلهي.

هذا، ويعود تفسير طبيعة المعرفة في الفلسفة إلى اختلاف النظر إلى حقيقة الوجود⁽⁵⁰¹⁾. والوجود نوعان، ذهني وخارجي. والاختلاف القائم في المذاهب الفلسفية في طبيعة المعرفة عائد إلى ردّ أحد الوجودين إلى الآخر. فالعقليون المثاليون اعتبروا الوجود الذهني الروحي هو الأصل، والمادة متولدة من كونها مدركة في ذهن، أما الماديون فذهبوا إلى أن المادة هي الأصل والوجود الذهني انعكاس للوجود الخارجي. والمذهبان العقلي والمادي متفقان على حتمية القول برّد حقيقة الوجود إلى أحد الوجودين؛ وعليه، فإن طبيعة المعرفة عند الماديين تنحصر في كل ما له وجود خارجي، وعند المثاليين تنحصر في كل ما له تصور وإدراك ذهني فقط⁽⁵⁰²⁾. وهنا يكمن الخطأ الذي أصاب الاتجاهين في تحديد مصادر المعرفة من حيث حصرُ تحصيلها وفقاً لحقيقة الوجود عند كل منهما. فيما استندت طبيعة المعرفة في الإسلام إلى التمايز بين الوجود الذهني والخارجي بحيث يكون للوجود الذهني مجالاته المعرفية، وللوجود الخارجي مجالاته الخاصة به، ولا يُردُّ أحدهما إلى الآخر بل يتمايزان ويستقلان بحيث تكون العلاقة بينهما علاقة توافق وتكامل⁽⁵⁰³⁾. ومن هنا، تكون المعرفة في الإسلام مشتملة على البعدين المادي والروحي، وفق منهجية التكامل والتركيب بينهما⁽⁵⁰⁴⁾.

ومن ثمّ، فإن الاختلاف الحاصل في طبيعة الوجود لدى المذاهب الفكرية، أدى إلى الاختلاف في طبيعة المعرفة ومصادرها؛ مما ترتب على ذلك الاختلاف في الوجود الإلهي وطبيعته. فقد أدى القول بأنه لا وجود إلا للواقع المحسوس عند الماديين إلى إنكار جميع الحقائق الغيبية ومنها وجود الله تعالى. كما أنكروا إمكانية استدلال العقل عليها استناداً إلى أنه ما لا يمكن التحقق منه واقعاً، لا يمكن الاستدلال على وجوده. فيما استند المثاليون في إنكارهم الوجود الإلهي إلى اعتبار أن كل وجود مادي هو روحي في حقيقته؛ لأنه انعكاس للإدراك الذهني " الوجود الذهني "، ولا يختلف في طبيعة وجوده عند ذلك. ومن هنا لا يمكن عندهم إثبات وجود الله؛ لأنه لمّا لم يكن له وجود في عالم الجس؛ انتفى أن يكون له وجود في عالم الروح. باعتبار أن كل وجود حسّي

(501)- روجيه غارودي، النظرية المادية في المعرفة، تعريب: إبراهيم قريط، دار دمشق للطباعة والنشر، بور سعيد، دط، ص5.

(502)- توفيق الطويل، أساس الفلسفة، ص168 و173.

(503)- أحمد فؤاد باشا، فلسفة العلوم بنظرة إسلامية، جامعة القاهرة، ط1، 1404هـ - 1984م، ص19-25.

(504)- جعفر عباس حاجي، نظرية المعرفة في الإسلام، دار الفين، الكويت ط1، 1407هـ - 1986م، ص419-422.

هو وجود روعي في الأصالة⁽⁵⁰⁵⁾. يظهر من ذلك أنّ حصر مصادر المعرفة عند كل اتجاه في مصدر واحد لا يتعداه إلى آخر، أدى إلى إنكارهم الحقائق الغيبية. ولما ارتكزت طبيعة المعرفة في الإسلام على علاقة التكامل والتوافق بين مصادر المعرفة مادية وعقلية، أثبتوا إمكان الاستدلال العقلي على الغيبيات من جهة دلالة المحسوس عليه، والذي دل عليه العقل لا يقتصر على ما كان نتاج المحسوسات، وإنما إلى وجود خصوصية تلازمية بين قضايا الحس المعلومة وأخرى مجهولة، أو بما يعبر عنه بقانون العلية أو السببية أو الدليل الوجودي عند المناطقة، القائل بأن الحوادث تتوالى وتترادف وتأثيرات بعضها على بعض، حتى تنتهي إلى من لا يحدث له، ولا مؤثر فيه. ووفق ذلك قسموا الموجودات إلى ما كان ممكن الوجود ومستحيل الوجود وواجب الوجود. فأمكنَ عندهم الاستدلال العقلي على وجود الله من خلال دلالة المحسوس عليه وفق مبدأ السببية⁽⁵⁰⁶⁾.

وبهذا العرض الموجز، يتبين الأثر الكبير الذي أحدثه الاختلاف في طبيعة المعرفة ومصادرها في مسألة الوجود الإلهي، كما أن جميع المرتكزات المنهجية للمواقف التشكيكية في وجود الله راجعة في حقيقتها، إلى ذلكم الاختلاف في نظرية المعرفة ومصدر تحصيلها، كما سيتبين لنا.

والمراد بالمرتكزات، الأصول التي استندت إليها الظاهرة التشكيكية في بناء موقفها النقدي من قضية وجود الله، وانطلقت منها في تحديد رؤيتها. وتختلف تلك المرتكزات من حيث وضوحها وخفاؤها، فمنها ما هو ظاهر ببيّن، يُصرّح به صاحبها، ومنها ما هو خفيٌّ في طياتها، كامناً فيها، يحتاج إلى غوصٍ وتنبُّع. ويمكن تقسيم تلك المرتكزات التي قامت عليها ظاهرة التشكيك في وجود الله إلى نوعين. أصول فلسفية، وأخرى علمية. وكثيراً ما يقع التداخل بينهما، على أن رَصَدَ كلَّ الأصول متعزّزٌ، لا يتّسع له المقام، إنما المقصود رصد ما كان له حضورٌ قويٌّ مؤثّرٌ في الظاهرة المعاصرة.

(505)- عبد الله بن محمد القرني، المعرفة في الإسلام- مصادرها ومجالاتها، مركز تأصيل للدراسات، ط2، 1429هـ- 2008م، ص19-25.

(506)- المصدر السابق، ص422، و477-480.

1.3.2. المرتكزات الفلسفية

وهي الأصول النابعة من المجال الفلسفي التأملي. وكان لحضورها القوي في بداية الظاهرة التشكيكية الأثر الكبير في تشكيلها، لكن سرعان ما قلَّ الاعتماد عليها في الفكر المعاصر على حساب ما حققه العلم التجريبي من نتائج أثرت في تحول النقد الفلسفي للدين إلى النقد المرتكز على الأصول العلمية. وبقي للمرتكزات الفلسفية حضورها مع ذلك؛ بسبب تنوع وجدّة مقولاتها، وتأثيرها في الفكر الإسلامي قديماً وحديثاً. ويمكن إجمال أهمها فيما يلي:

- نظرية الإنسان الإله.
 - الاعتماد على المنهج الحسي التجريبي.
 - اعتماد مبدأ التحقق المنطقي.
 - اعتماد منهج الشك المعرفي.
 - النزعة المادية.
- وسيعنى البحث بدراسة هذه المرتكزات وحضورها في قضية الوجود الإلهي، ومناقشة ما تضمنته من خلل معرفي واضطراب استدلال.

1.1.3.2. نظرية الإنسان الإله

هي المقولة التي باتت تعرف بالنزعة الإنسانية⁽⁵⁰⁷⁾ أو الناستوتية⁽⁵⁰⁸⁾ أو النشورية⁽⁵⁰⁹⁾ في الفكر المعاصر، ويصفها المفكر محمد أركون 2010م، بالاستقلالية الذاتية، التي انتزعت نفسها من برائن العقل اللاهوتي⁽⁵¹⁰⁾. وقد تحولت النزعة الإنسانية إلى دين يقوم على عبادة الإنسان بدل عبادة الله، على يد الفيلسوف أوغست كونت 1857م، ثم أسس من بعده الفيلسوف فيورباخ 1872م، النزعة الإنسانية المعاصرة، القائمة على أن مفهوم الله ليس إلا تأليه الإنسان لنفسه، وأن الإنسان هو الإله الحقيقي، والله ليس إلا تجسيدا للطبيعة الإنسانية⁽⁵¹¹⁾، فيما وصل الفيلسوف نيتشه 1900م، بالنزعة الإنسانية إلى نزوة الشطط، فصرّح بموت الإله، واستبدله بالإنسان الإله⁽⁵¹²⁾. وامتدت هذه النزعة إلى الساحة الإسلامية؛ إذ كان لها حضور قوي في مشروع حسن حنفي التجديدي لعلم الكلام، فالإنسان في مشروع حنفي هو الله في ذاته وصفاته وأفعاله، وفي ظل عدم وجود مفهوم واضح للمعاني المتعارضة للفظ " الله "؛ بسبب عدم وجود تصور موضوعي له في الخارج، فإنه

(507)- أندريه لالاند، موسوعة الفلسفة، تعريب: خليل أحمد خليل، ج2، ص566.

(508)- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائث الغربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2000م، ص148.

(509)- مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة للنشر، القاهرة، 2007م، ص105.

(510)- محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة للنشر، بيروت، ص316.

(511)- فيورباخ، أصل الدين، ترجمة: أحمد عبد الحليم عطية، ص48.

(512)- نيتشه، هكذا تحدث زرادشت، ترجمة: علي مصباح، ص43.

ينبغي تأويله تبعاً للغة الحضارية المعاصرة، بما يتناسب وروح العصر، الذي يجعل الإنسان مركز الكون، وروحه. وبذلك ينتقل ارتكاز علم أصول الدين من مركزية الله إلى مركزية الإنسان؛ ليصبح علم الإنسان (513).

غير أن أتباع النزعة الإنسانية لم يقدموا أدلة برهانية ولم يسلكوا مسالك الاستدلال المنطقي والعقلي في تسويغ دعواهم، إنما انطلقوا من مقدمات باطلة ليس لها مستند علمي، فترتب على فساد مسلماتهم دعاوى باطلة. ومن أهم ما تأسست عليها تلك النزعة:

- إن إقرار الإنسان بوجود الله والتعبد له، نتيجة لشعوره القديم بالنقص في علمه، وإدارته للكون، وهو ما يتناقض مع كماله فيما وصل إليه بعقله من التقدم والعلم.

وبالنظر إلى هذه المقدمة؛ فإنها لا تعدو في منهج الاستدلال إلا مصادرة على المطلوب؛ ذلك أن أهل الأديان لا يرون في إيمانهم بوجود الله نتيجة نقص وعجز، إنما كمال ومعرفة فطرية مسلم بها؛ خلافاً للإنسانيين الذين صادروا على هذا المعنى، وجعلوا معارضتهم مقدمة مسلماً بها دليلاً على صحة قولهم.

- قولهم: بأن ذات الله وصفاته وأفعاله، تعبير عن موقف إنساني تجاه موضوع مثالي، وأن الإنسان جعل الله ما له من صفات تحت وطأة عاطفة التأليه، وفكرة الإله مجرد وصف ذاتي لشعور الرغبة في تحقيق المثال (514).

وهذا التصور مبني في أصله على منهج التحليل الشعوري (515) الذي طبقه حسن حنفي في مشروعه التجديدي، الذي يقوم على التأويل العقلي للنص، ويتبنى نتائج تأويلية مفرطة في باب الوجود الإلهي، حتى أصبح الله عنده هو الأرض والتنمية والعدل (516). وأغرق في استعمال المنهج الفيلولوجي " التحليل الثقافي للنصوص " (517)، الذي يعطي الأولوية للشعور، حتى وصل إلى تأويلات غرائبية للألفاظ، جعلت موضوعاً للبحث عند المفكر جورج طرابيشي 2016م، وخلص فيها إلى أن حنفي، مفكر أبدع في رقصة المتناقضات؛ نظراً للتناقضات التي طفحت بها مؤلفاته، فيما سماها الطرابيشي، بظاهرة وحدة الأضداد عند حنفي (518). إن التأويل الغريب الذي لجأ إليه حنفي، من مثل قوله في الله أنه الثورة أو الأرض أو التنمية (519)، منهج لا يحتمله اللفظ ولا يجري على قواعد التأويل المنضبط عند المتكلمين جميعهم، فإن التأويل عندهم (احتمالاً يعضده دليلٌ يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي يدُلُّ عليه الظاهر) (520)، ويفرّق الأمدي بين التأويل بدليل والتأويل

(513)- حسن حنفي، التراث والتجديد، ص114-122.

(514)- حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ج2، ص604-605.

(515)- السيد ولد أباه، أعلام الفكر العربي، ص34.

(516)- حسن حنفي، التراث والتجديد، ص113.

(517)- إبراهيم السكران، التأويل الحداثي للتراث التقني والاستمدادات، دار الحضارة للنشر والتوزيع، ط1، 1435هـ - 2014م، ص19.

(518)- جورج طرابيشي، ازدواجية العقل دراسة تحليلية نفسية لكتابات حسن حنفي، نشر: رابطة العقلايين العرب، ط1، 2005م، ص10.

(519)- جلال أحمد أمين، ماذا علمتني الحياة، دار الشروق، ط2، 2007م، ص315.

(520) - الغزالي، المستصفي من علوم الدين، تحقيق، أحمد زكي حماد، الدار العالمية للنشر والترجمة، ط1، 1430هـ - 2009م، ص373.

بلا دليل، فيكون الأول مقبولاً صحيحاً، والثاني مردوداً فاسداً، فلا يكفي أن يُحْمَل اللفظ على غير مدلوله الظاهر لمجرد الاحتمال، إنما ينبغي أن يعضد هذا الاحتمال دليل يوجبه⁽⁵²¹⁾. وعلى هذا، يكون التأويل صرفاً للفظ عن ظاهره المتبادر منه إلى محتمل مرجوح بدليل قوي في نفس المسألة، لا في المستدل⁽⁵²²⁾. وله ضوابط حتى يُقبل ويكون صحيحاً لا فاسداً، كأن يحتمله اللفظ بوضعه فيكون مستعملاً فيه، وأن يبين الوجه الذي لأجله كان هذا المعنى هو المختار، وأن تقوم القرينة الصارفة للكلام عن ظاهره، والقرينة هي الدليل إما لفظياً أو عقلياً ضرورياً بدهياً، لا يخفى على السامع⁽⁵²³⁾. وبدون هذه الضوابط يكون التأويل هو التحريف نفسه والتعطيل، وهو ما وقع فيه حنفي؛ حيث حَمَلَ اللفظ ما لا يحتمله من معنى دون دليل يُوجب ذلك، وأفقد اللفظ قوته الدلالية الأصلية الذي وضع له؛ مما أفضى إلى القفز بالتأويل على السياق الذي وضع له مفهوم اللفظ تاريخياً ومعرفياً، حتى أصبح مجرد صورة تحتاج إلى مضمون يملؤه⁽⁵²⁴⁾.

تبقى الإشارة بعد ذلك، إلى أن النزعة الإنسانية انتهت إلى رؤية عدمية عند أبرز أعلامها؛ حيث انتهى جان بول سارتر 1980م، إلى أن الوجودية حينما أنكرت وجود الله، فقد أنكرت بذلك القيم والأخلاق المتعلقة بالإنسان؛ لأن إنكار وجود الله يجعل الإنسان وحيداً مهجوراً لا يجد داخل ذاته ولا خارجها أي قيمة يتشبث بها، بحيث يصبح الخير والصدق قولاً لا معنى له⁽⁵²⁵⁾. وبذلك نرى أن الإنسانية ابتدأت بالهنة الإنسان وانتهت بضياعه، بل موته⁽⁵²⁶⁾.

2.1.3.2. المنهج الحسي التجريبي

ويقوم المنهج الحسي على انحصار مصدر المعرفة البشرية في مصدر واحد، هو الخبرة الحسية، وطريقها الحواس لا غير⁽⁵²⁷⁾. وقد تبنى هذا المنهج في الفكر المعاصر مذاهب فلسفية عدة، كالمادية والوضعية والبرجماتية. وقد اشتمد بنيران المنهج الحسي في الفكر المعاصر، بعد أن وضعه الفيلسوف ديفيد هيوم 1776م، وانتهى إلى ردّ جميع الأفكار والتصورات إلى المعطيات الحسية فحسب، فكل أفكارنا وإدراكاتنا هي انطباعات مستمدة من الحواس الخارجية⁽⁵²⁸⁾. وقد ترتّب على القول بالمنهج الحسي مصدراً وحيداً للمعرفة، موافق معرفية عدة، منها:

- (521) - الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط2، 1402هـ، ج3، ص53.
- (522) - محمد الأمين بن المختار الشنقيطي، نثر الورود شرح مراقي السعود، تحقيق: علي بن محمد العمران، دار عالم الفوائد، الرياض، ج1، ص276-277.
- (523) - أحمد ابن تيمية، الإكليل في المتشابه والتأويل، تحقيق: محمد شحاتة، دار الإيمان للنشر، الإسكندرية، ص27.
- (524) - كريم محمد كربية، إشكالية التجديد في فكر حسن حنفي، مجلة كلية الآداب والعلوم الاجتماعية، المجلد الثاني، العدد6، ص31 كانون الأول، 2014م، ص49.
- (525) - جان بول سارتر، الوجودية مذهب إنساني، ترجمة: عبد المنعم الحنفي، ط1، 1964م، ص25.
- (526) - عبد الرزاق الداوي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1992، ص9-15.
- (527) - جونانان ري وأرمسون، الموسوعة الفلسفية المختصرة، تحقيق: فؤاد كامل وآخرون، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2013م، ص414.
- (528) - ديفيد هيوم، مبحث في الفاهمة البشرية، ترجمة: موسى وهبة، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2008م، ص40.

- إنكارُ المبادئِ الفطرية، العقلية الضرورية. وكلُّ مكونات المعرفة عائدة إلى الحس ومعطياته فقط⁽⁵²⁹⁾.
- إنكار فكرة الاستحالة، التي تعني عدم إمكان وجود المعدوم.
- إبطال الاستدلال المعرفي القائم على التلازم بين الأشياء، والتلازم معنى عقلي ليس في متناول الحس. فالاستدلال على الحقائق من خلال الاستنباط أو التعليل، طريق يبدأ بحقائق معلومة توصل إلى مجهول، فيثبت بالمعلوم مجهول⁽⁵³⁰⁾. وقد أفضت هذه المواقف التي التزم بها التجريبيون، إلى إنكار وجود كل ما لا يقع تحت الحواس، واعتبار القضايا الغيبية والميتافيزيقية زائفة، مجرد خرافات، وانتهى موقفهم من قضية وجود الله، إما إلى الشك والريبة، وإما إلى الإنكار وعدم الإيمان⁽⁵³¹⁾، كما عند أتباع الوضعية المنطقية والمادية⁽⁵³²⁾. وبما أن جميع المعارف عندهم طريقها الحس فقط؛ فقد أدى إلى دحضهم المبادئ الفطرية التي يحتج بها لإثبات وجود الله⁽⁵³³⁾.

إنَّ الأصلَ الفلسفي للمنهج الحسي، والقائم على انحصار مصادر المعرفة بمصدر الحس فقط هي دعوى فاسدة لاحتوائها على خلل معرفي واستدلالي؛ وذلك لاستحالة إقامة الدليل على صدقها؛ لأنه يلزم إما أن يكون دليلهم على صدق دعواهم مستنداً إلى البدهيات الضرورية أو الاستنباط الاستدلالي أو الحس ذاته. فإن كان دليلهم البدهيات الضرورية، فقد ناقضوا مذهبهم؛ إذ جعلوه دليلاً على صدق دعواهم، وهو مغاير لما ادعوه؛ إذ إن الخبرة الحسية ومعطياتها لا تدل على القضايا البديهية عندهم. وإن كان دليلهم راجعاً إلى الاستدلال، فليس يخلو، إما أن يكون الاستدلالُ بدلالة العقل أو بدلالة الحس. فإن كان الأول، فقد ناقضوا دعواهم في كون المعرفة قائمة على الحس فقط. وإن كان الثاني، أي، كون الاستدلال جارياً بدلالة الحس ذاته، فقد وقعوا في مغالطة منطقية واستدلالية؛ إذ استدلوها على الشيء بنفسه، وهو خلل معيب مردود. بقي أن يكون استدلالهم بطريق الاستقراء، وهو إما تام أو ناقص. فالاستدلال بالأول ممتنع لاستحالته وتعذره واقعاً، والاستدلال بالثاني، وإن صحَّ، فليس يصحَّ التعميمُ به. وبذلك يتبين لنا استحالة إقامة الدليل على صحة دعوى انحصار المعرفة بالحس.

وكان أن تفرَّرت لدينا، أنَّ طبيعة المعرفة الإنسانية لا تقتصر على مصدر واحد، إنما تتعدد مصادرها وتشتبك في إنشائها، وقد سبق إلى بيان هذه الحقيقة، أئمة المتكلمين من المسلمين على اختلاف مذاهبهم العقدية، فقد عقدوا أبواباً مستقلة في بدايات كتبهم عن طبيعة المعرفة وطرائق تحصيلها، وأنها متعددة مشتركة. وقد ذهب الماتريديَّة إلى أن سبيل العلم بحقائق الأشياء يكون بالعيان والأخبار والنظر⁽⁵³⁴⁾، وفرَّق عضد الدين الإيجي 756هـ، من الأشاعرة، بين العلم الإلهي والعلم الحادث، وقسَّم الحادث إلى علم ضروري، يَشتمَلُ على

(529)- وليم كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، ترجمة: محمود سيد أحمد، دار التنوير للطباعة، بيروت، ط1، 2010م، ص157.

(530)- وحيد الله خان، الإسلام يتحدى، تحقيق: ظرف الإسلام خان، دار البحوث العلمية، ط12، 1997م، ص47-48.

(531)- هانز ريتشباخ، نشأة الفلسفة العلمية، ص82.

(532)- توفيق الطويل، أسس الفلسفة، ص176 و199.

(533)- ف. فولغين، فلسفة الأنوار، ترجمة: هنرييت عبودي، دار الطليعة للطباعة، بيروت، ط1، 2006م، ص311-313.

(534)- أبو منصور الماتريدي، كتاب التوحيد، تحقيق: فتح الله خليف، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية، دط، ص7.

الوجدانيات والحسيات والبديهيات، وعلم مكتسب بالنظر والاستدلال⁽⁵³⁵⁾. فيما قرر القاضي عبد الجبار من المعتزلة 415هـ، أهمية الحس في الإدراك المجرد من غير أن يتعلق به صواب أو خطأ، مما يختص به العقل. ورد القول بأن الحس حاكم على العقل، وبيّن اشتراكهما في الكشف عن حقائق الأشياء⁽⁵³⁶⁾. وأفاض ابن تيمية من الحنابلة في بيان طبيعة العلاقة بين مصادر المعرفة الثلاثة، الحس والنظر والخبر، وأن الخبر لا يفيد معرفة إلا مع الحس أو العقل، وبما أن العقل لا يفيد إلا بعد الحس، فكذا الخبر إلا بعدهما؛ لأنه متضمنهما⁽⁵³⁷⁾. والغرض مما ذكر استحالة حصر المعرفة بالحس فقط، وأما التفصيل في مكونات وموضوعات مصادر المعرفة، فليس محل البحث.

ومما توجه إلى إنكاره الحسيون، المبادئ الفطرية المستندة إلى العقل، فأنكروا فكرة وجود الله كقضية فطرية، فلا توجد حقائق فطرية، لأنها ناقصة من جهة أن العقل ليس مطبوعاً عليها؛ كونها يجهلها الأطفال والبلهاء⁽⁵³⁸⁾. وغفلوا أن أحداً لم يقل بالعلم بهذه المبادئ الفطرية في العقل؛ إنما المقصود أن العقل يصدق بوجودها من غير استدلال لها، ووجودها في العقل بالقوة، مدفونة فيه، حتى إذا استثيرت بالحس، تحققت بالفعل. وفي بيان هذا المعنى يشير الغزالي إلى وجود العلوم الفطرية في العقل الذي تدرك الكليات المفردة بإعانة الحس الذي يثيرها⁽⁵³⁹⁾.

بقي أن نشير إلى أن المنهج الحسي انتهى إلى مناقضة صريحة للطبيعة الإنسانية بما احتواه من خلل منهجي، وفقدان للاطراد، كما تبين⁽⁵⁴⁰⁾.

3.1.3.2. مبدأ التحقق المنطقي.

هو أحد الأشكال الفلسفية للمنهج الحسي، يندرج ضمنه، لكن لما كان قوي الحضور والفعالية والتأثير، أفرد بالحديث. وهو مبدأ يقوم على اعتبار كل عبارة لا تملك معنى إلا إذا تم التحقق والتثبت من وجودها في الواقع المحسوس، وإلا كانت فارغة لا قيمة لها ولا وجود⁽⁵⁴¹⁾. وبذا يكون طريق التحقق قائماً على الخبرة الحسية فقط⁽⁵⁴²⁾. وقد تبنت المدرسة الوضعية المنطقية مبدأ التحقق، وصار أهم مرتكزاتها، وقد بين رائد الوضعية المنطقية في العالم الإسلامي، زكي نجيب محمود، المعنى التفصيلي للمبدأ، ودافع عنه دفاعاً شديداً أمام معترضيه. وقد تبني أتباع منهج التحقق المنطقي جملة من التصورات بناء على أصلهم، ومنها:

(535). عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، **المواقف في علم الكلام**، عالم الكتب، بيروت، ص 11- 23. والجويني، **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، تحقيق: محمد يوسف موسى وعلي عبد الحميد، مكتبة الخانجي، مصر، 1369هـ - 1950م، ص 13- 14.

(536). القاضي عبد الجبار، **المعنى في أبواب العدل والتوحيد - النظر والمعارف**، تحقيق: إبراهيم مذكور، ج 12، ص 41- 68.

(537). أحمد ابن تيمية، **درء العقل والنقل**، تحقيق: محمد رشاد سالم، دائرة النشر في جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض، ط 2، 1411هـ - 1991م، ج 7، ص 324- 325.

(538). محمود حمدي، **تمهيد للفلسفة**، دار المعارف، مصر، ط 5، 1994م، ص 153.

(539). الغزالي، **معيان العلم في المنطق**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1410هـ، ص 220.

(540). زكي نجيب محمود، **الجبر الذاتي**، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ص 278- 280.

(541). زكي نجيب محمود، **نحو فلسفة علمية**، ص 280- 274.

(542). ماهر عبد القادر علي، **فلسفة العلوم والمشكلات المعرفية**، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 2000م، ص 112.

- الحكم على القضايا الميتافيزيقية الغيبية، التي لا تقع تحت الحس، لا فعلاً ولا إمكاناً، عند زكي نجيب، بأنه لا حقيقة لها، ولا وجود⁽⁵⁴³⁾، لأنه لا يمكن التحقق منها في الواقع المحسوس⁽⁵⁴⁴⁾.

- الخبرة الحسية هي السبيل الوحيد التي بها يُتَحَقَّقُ من صدق العبارة أو كذبها.

ومن خلال هذه التصورات يقرر الوضعيون، أن قضية وجود الله، لا يكون لها وجود موضوعي محقق، إذ يصبح قولنا: الله موجود، عبارة فارغة من المعنى، خالية من أي مضمون؛ لأنه لا يمكن التحقق منها بالطريق الحسية. وقد تعرض مبدأ التحقق المنطقي الذي استند إليه الوضعيون إلى نقد شديد، حتى من دعاة المذهب الحسي نفسه، فقد وجه الفيلسوف الإنكليزي برتراند رسل "Bertrand Russell"، نقداً عنيفاً إلى مبدأ التحقق عند الوضعيين⁽⁵⁴⁵⁾، وكذلك الفرنسي كارل بوبر "Karl Raimund Popper" 1994م، في كتابه " منطق الكشف العلمي"، حيث بيّن فيه غموض واضطراب مبدأ التحقق، وفقدانه الدقة العلمية في التمييز بين ما له معنى، وبين ما ليس له معنى من القضايا⁽⁵⁴⁶⁾.

وعند محاكمة مبدأ التحقق، إلى معياريته، نجد الخلل في فقدانه الصدق الذاتي؛ لأنه، وبأدنى نظر، إذا أرجعنا هذا المبدأ إلى معياره الذي انطلق منه، فلا نجد له واقعاً محسوساً. أي أن المعيار القائل بأن أي عبارة تستمد قيمتها من تحقق وجودها في الحس، هو بحد ذاته عبارة لا نجد لها تحققاً في الحس. ولذا فهي جملة دون معنى، فارغة المضمون، لا يجوز قبولها على قولهم؛ إذ لا وجود لواقع محسوس نتحقق من خلاله من معنى جملة تقول: العبارة التي لا تتحقق عبارة بلا معنى⁽⁵⁴⁷⁾. وبهذا الخلل الواضح يرد على الوضعيين المنطقيين، إنكارهم وجود الله، من الجهة نفسها التي ارتكزوا إليها.

4.1.3.2. اعتماد مبدأ الشك المعرفي.

سبق لنا تفصيل القول في النزعة الشككية في وجود الله، في الساحة الإسلامية المعاصرة. فيما محل البحث هنا، الحديث عن مبدأ الشك كركيزة للموقف الشككي في وجود الله. والموقف الشككي باعتبار تعلقه بالمعرفة ينقسم إلى شك مطلق، كما مر، وشك منهجي احترازي.

1.4.1.3.2. الشك المطلق الهدمي

أما الشك المطلق الهدمي، فقد مر بنا أنه يعني إنكار المعرفة اليقينية وكل ما يؤدي إليها من مصادر، إنما يصل بها إلى الشك لا اليقين. وكان علماء الكلام في الفكر الإسلامي قد قسموا النزعة الشككية المطلقة إلى ثلاث نزعات:

⁽⁵⁴³⁾ زكي نجيب محمود، موقف من الميتافيزيقا، دار الشروق، القاهرة، ط4، 1414 هـ - 1993م، ص91- 93.

⁽⁵⁴⁴⁾ زكي نجيب محمود، المصدر السابق، ص3.

⁽⁵⁴⁵⁾ زكي نجيب محمود، نحو فلسفة علمية، مكتبة الأنجلو المصرية، ط1، 1958م، ص275- 276.

⁽⁵⁴⁶⁾ يمنى الخولي، فلسفة كارل بوبر منهج العلم منطق العلم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1، 1989م، ص223- 226.

⁽⁵⁴⁷⁾ سالم يفوت، فلسفة العلم المعاصر ومفهومها للواقع، دار الطليعة للنشر، بيروت، ط1، 1986م، ص146.

- النزعة العنصرية: التي تنكر وجود حقائق مطلقة مستقلة عن إدراك الإنسان لها، إنما حقائق الأشياء تابعة لاعتقاد الناس لها بزعمهم، وهذه النزعة وإن كانت تنكر وجود حقائق مستقلة، لكنها لا تنكر إمكان إدراك الناس لها من حيث تعلقها بالذات المدركة.
- النزعة العنصرية: التي تنكر وجود الحقائق، والعلم بثبوتها.
- النزعة اللادرية: لا تنكر وجود الحقائق، لكنها تتوقف عن إثباتها أو نفيها بقول: لا أدري. وتقدح في دلالة الحس والعقل على ثبوتها(548).

وبما أن النزعة الشككية المطلقة تقوم على إنكار بدائيه العقول وأوائلها والمحسوسات؛ فإن كثيراً من علماء الكلام نَهَوْا عن الخوض مع أتباعهم بالجدل والنقاش؛ نظراً لأن الجدل البناء يستند إلى مُسَلِّمات تُؤمّن بوجود حقائق. ولما كانت النزعة الشككية المطلقة لا تؤمن بذلك، استحال الوصول إلى اليقين المعرفي مع أتباعها(549). فيما نبه آخرون من علماء الكلام على ضرورة كشف فساد النزعة الشككية الهدمية وكشف خللها(550). وبيّن غير واحدٍ من العلماء، الخلل المنهجي والتناقض الذي وقع فيه أتباعها، من حيث قدحهم فيما علم بالحس أو بالضرورة، ومعارضتهم للمعلومات البديهية، وأجابوا بأنه إذا جاز الشك في بدائيه العقول والمحسوسات الظاهرة، لم يثبت علم بشيء من الأشياء؛ لمّا كان ما يقوم في نفوس الناس من حجج فاسدة، لا نهاية لها(551). كما أثبت أبو المعين النسفي 508هـ، امتناع الشك المطلق؛ لأن الإنسان لا ينقطع حاله عن اليقين، البتة، والشاكُّ بين اثنين، إما أن يقيم الدليل على صحة مذهبه، فيقع بذلك في التناقض؛ إذ كيف ينكر الحقائق ثم يحاول إثباتها، وإما أن يُسَلِّمَ بالعجز عن صحة مذهبه، فيكون لغيره عندئذٍ حقٌّ ادّعاء حقائق الأشياء من غير إقامة الدليل على دعواه. ثم إن قولهم بإنكار وجود الحقائق والعلم؛ يُبطلون بهذا مذهبهم؛ لاستلزام ذلك وجودَ يقينٍ واحد، هو صدق مذهبهم، وبذلك يَقَعُونَ في تناقض ظاهر. وإن قالوا: لا ندري عن صحة مذهبنا. قيل لهم: وهل تَدْرُونَ أنكم لا تدرون؟! فإن قالوا: لا ندري، أعيد عليهم السؤال، حتى يصلوا إلى أمور معلومة أو يقعوا في التسلسل الممتنع(552). أما قولهم بنسبية الحقائق؛ كونها تابعة للتصورات، فإن اعتقدوا أنه حقيقة مطلقة، فقد أبطلوا مذهبهم، وإن لم يعتقدوا ذلك فقد وقعوا في المحال؛ لأن ثبوت حقيقة بما لا حقيقة له أمرٌ مُحَالٌ(553). ثم إن الشك

(548)- ابن حزم، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، تحقيق: محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة، دار الجبل، بيروت، ط2، 1416هـ - 1996م، ج1، ص43-45. وعبد القاهر البغدادي، **أصول الدين**، مدرسة الإلهيات بدار الفنون التركية بإستانبول، ط1، 1346هـ - 1928م، ص6-7. وأيضاً، أبو المعين ميمون النسفي، **تبصرة الأدلة في أصول الدين**، تحقيق: محمد الأنور حامد عيسى، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ط1، 2011م، ج1، ص137-138.

(549)- القاضي عبد الجبار، **المعني في أبواب التوحيد والعدل**، النظر والمعارف، ج12، ص41-45.

(550)- أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي، **تلبيس إبليس**، ج1، ص65-66.

(551)- أحمد ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، ج5، ص254.

(552)- أبو المعين النسفي، **تبصرة الأدلة في أصول الدين**، ج1، ص138-142.

(553)- أبو الثناء محمود بن زيد اللامشي، **التمهيد لقواعد التوحيد**، تحقيق: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1995م، ص41.

في وجود حقائق لا يكون إلا عن تفكير، والتفكير يستلزم وجود ذات مفكرة، والشاك في الحقيقة مؤمن بوجود ذاتٍ قام بها الشك، وهذا ظاهر المناقضة لمذهبهم⁽⁵⁵⁴⁾.

ومن صور الشك المطلق الهدمي، ما يسمى بالشك التجريبي المرتكز على المذهب التجريبي الحسي، وينطلق مفهومه من أن الخبرة الحسية هي مرجع المعرفة الإنسانية الوحيد. وهذه المدركات الحسية تعطي انطباعات ذاتية لما يدركه الإنسان في ذهنه عن الوجود الخارجي. فالإنسان لا يدرك إلا ما انطبع في ذهنه عن الشيء، وليس الشيء ذاته. ومن هنا، فلا وجودَ لحقائق مستقلة عن إدراك الإنسان لها، إنما انطباعات عن الأشياء، لا عن حقائقها. وبذلك أنكر أتباع الشك التجريبي أي وجود لحقائق الأشياء خارج الذات المدركة⁽⁵⁵⁵⁾. ثم ترتب على إنكارهم هذا، إنكار مبدأ السببية؛ زعماً منهم أن مفهوم السببية، قائم على أن العلاقة بين السبب والنتيجة علاقة تَضْمُنِيَّة. فعند تحليل العقل لواقعة ما، لن يجد فيها ما يدل على أنها مسبوبة بحادثة أو أن حادثة ما ستلحقها، وبما أن السبب والمسبب حادثان مختلفان، فتفسير أحدهما تفسيراً عقلياً لا يدل على وجود الآخر⁽⁵⁵⁶⁾. وبما أن الشك التجريبي مستند في أساسه إلى المذهب الحسي، فإن كل احتجاجاته قائمة على أن الحس هو المصدر الوحيد في الوصول إلى حقائق الأشياء. وقد سبق رصد الأوجه الدالة على بطلان هذا الادعاء، وما بُني على أصل باطل فهو باطل لا محالة.

أما دعوى إنكار قانون السببية، فقائمة على مغالطة في مفهوم القانون؛ لمّا ظنوا أنه يقوم على معنى التضمن في السبب أو النتيجة، وهو غير صحيح؛ لأنه قائم على معنى الاستلزام العقلي الضروري بين السبب والنتيجة، وليس علاقة التضمن. فمفهوم السببية مغاير لمفهوم السبب والنتيجة؛ من حيث إن تصور السبب والنتيجة لا يتضمن في حد ذاته تصور مفهوم السببية، إنما يستلزمه بالضرورة، وهذا الاستلزام راجع إلى معنى الربط الذهني بين الأحداث، والذي هو من خواص العقل لا الحس⁽⁵⁵⁷⁾. ومثال ذلك: أن تصور مفهوم الإرادة أو القدرة، لا يتضمن تصور مفهوم الحياة مثلاً، لكنه يستلزمه بالضرورة؛ بحيث أنه لا يُتصور إرادة أو قدرة قائمة بذات غير حية. وبذلك، نرى أن الترابط بين السببية والسبب والنتيجة، ترابط استلزامي لا تضمني. وعدم وجود هذا الاستلزام في الحس، لا يدل على عدم وجوده في غيره. وبهذا يتضح الخلل الذي وقع فيه أتباع الشك التجريبي في إنكارهم مفهوم السببية عندما لم يجدوه في الحس.

2.4.1.3.2. الشك الفلسفي " المنهجي " :

هو الشك الذي يمتحن به صاحبه معلوماته، ومعرفته من خلال دراسة الموضوع بعيداً عن المغالطات، أو المعرفة المسبوقة عنه، بحيث يطهر عقله من كل حكم مسبق عنه أو تأثير بمعارف تُؤثّر في الحكم عليه. ويسمى أيضاً بالمنهجي، باعتبار أنه منهج للباحث وطريقته إلى اليقين. أمّا تسميته بالفلسفي؛ فلأن التساؤل والنقد

(554)- يوسف كرم، العقل والوجود، مؤسسة هنداوي للثقافة والتوزيع، القاهرة، 2014م، ص52.

(555)- زكي نجيب محمود وأحمد أمين، قصة الفلسفة الحديثة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1355هـ، 1936م، ص240-241.

(556)- ديفيد هيوم، مبحث في الفاهمة البشرية، ترجمة: موسى وهبة، ص52-53.

(557)- عبد الله القرني، المعرفة في الإسلام مصادرهما ومجالاتها، ص423-426.

والفحص هي أدوات التفكير الفلسفي⁽⁵⁵⁸⁾. وبذلك يظهر أن الشك الفلسفي يُعنى بالطُّرُق الموصلة إلى العلم بالأشياء، ولا يَتَوَجَّه إلى التشكيك في أصل حقائق الأشياء. وهو بذلك منهج من مناهج المعرفة النافعة.

وكان لهذا النوع من الشك حضوره الكثيف في الفكر الإسلامي، فعلم الحديث مستند في حقيقته إلى النقد والفحص والتدقيق والاحتياط الشديد في البحث عن اتصال السند وعدالة الرواة، وضبطهم والسلامة من الشذوذ⁽⁵⁵⁹⁾، كما نَوَّه غيرُ واحد من علماء الكلام على ضرورة الأخذ بالشك المنهجي طريقاً إلى المعرفة. فذهب المعتزلة، وعلى رأسهم أبو هاشم الجبائي 321هـ، إلى القول بأن أول واجب على المكلف هو الشك، طلباً للنظر الاستدلالي الموصل إلى حقائق الأشياء، خلافاً للأمدي الذي عدَّ قولهم هذا، لازماً لقولهم بوجود النظر على العبد حتى يتحصل الإيمان بوجود الله، وهو ما يقتضي سابقة الشك في وجود الله قبل النظر، ليصحَّ معه ثبوت المعرفة بالله⁽⁵⁶⁰⁾. ومما يؤكد ما ذهب إليه أبو هاشم في ضرورة الأخذ بالشك المنهجي، ما بينه الجاحظ في وجوب تعرّف مواضع الشك وحالاتها الموجبة له؛ يُعزَف بها مواضع اليقين والحالات الموجبة له⁽⁵⁶¹⁾. فيما نبه الغزالي من الأشاعرة إلى أن الشك النافع في الاعتقاد الموروث هو الذي يُندبُ صاحبه لطلب الحقيقة؛ لأن الشك طريق النظر، والنظر طريق الحقيقة⁽⁵⁶²⁾. وبما أن الشك المنهجي وسيلة إلى ثبوت الحقائق؛ فإنه لا يسلك إلا في المعارف التي تحتاج إلى فحص واختبار. أما المعارف الصادقة بنفسها كالمبادئ الأولية، فإنها لا يشك فيها؛ من حيث إنَّ صدقها راجع إلى نفس تصورها. ولو جاز أن تكون البديهيات مشتبهة؛ لأفضت البديهيات إلى ما لا يحصل به اليقين⁽⁵⁶³⁾، وهو الشك المطلق، وقد بان خلله فيما مر، وهو ما بينه الجاحظ في أن الشك مقيد فيما يقبل الشك من المعارف؛ بخلاف ما لا يقبل الشك من المعارف الصادقة بنفسها. ويتأكد هذا المعنى عند الوقوف على ما حكاه الغزالي في تجربته الشيقة مع الشك؛ إذ أراد أن يطمئنَّ إلى صحة البديهيات، فانطلق من الشك في كل ما هو حسّي وعقلي ضروري، وطلب الدليل على ما لا يُطلب عليه دليل من الأوليات الضرورية، حتى انتهى به الحال إلى الشك الهدمي، لولا أن تداركه الله بنور في قلبه، أعاد له الطمأنينة واليقين بالضرورات العقلية، وخصَّص إلى أن الأوليات وبدانة العقول لا يُطلب لها دليلٌ صحَّتها؛ لأنها حاضرة في النفس بالبداهة. والحاضر إذا طُلب فُقِدَ⁽⁵⁶⁴⁾.

(558)- توفيق الطويل، أسس الفلسفة، ص239.

(559)- خالد منصور الدريس، الشك المنهجي وتطبيقاته عند المحدثين، مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، العدد24، ص107-140.

(560)- سيف الدين الأمدي، أبحار الأفكار في أصول الدين، تحقيق: أحمد المهدي، دار الكتب والوثائق القومية، ط2، 2004م، ج1، ص170.

(561)- عمرو بن بحر الجاحظ، كتاب الحيوان، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مطبعة البابي الحلبي وأولاده، القاهرة، ط2، 1386هـ - 1967م، ج6، ص35.

(562)- الغزالي، ميزان العمل، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ط1، 1964م، ص409.

(563)- الفارابي، إحصاء العلوم، تحقيق: عثمان أمين، دار الفكر العربي، القاهرة، ط2، 1949، ص54-55. وانظر أيضاً، أحمد ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج6، ص15.

(564)- الغزالي، المنقذ من الضلال والمفصح بالأحوال، ص68.

5.1.3.2. نظرية وحدة الموجود.

وقد آثرنا مصطلح وحدة الموجود؛ تمييزاً لنظرية وحدة الوجود المعاصرة عن النظرية الأصلية عند أصحابها الأوائل من الصوفية. فالصوفية قصدوا بالوجود الواحد، الله تعالى، الذي يمدُّ خلقه بالوجود، مفارقين بذلك الفكرة الفلسفية عن وحدة الوجود بمعنى وحدة الموجود. غير أن كثيراً لم يميزوا بين الفكرتين. وبهذا يعلم أن الوجود غير الموجود عند القائلين بوحدة الوجود من الصوفية؛ خلافاً للأشعري 324هـ، الذي ذهب إلى أن الوجود عين الموجود⁽⁵⁶⁵⁾.

وبذلك يتضح زلل المخالفين لوحدة الوجود الصوفية؛ إذ أنهم فسروا قولهم في ضوء مذهب الأشعري دون مراعاة لمذهب المتصوفة في الوجود، فظنوا قولهم بالوجود الواحد على أنه قول بالموجود الواحد⁽⁵⁶⁶⁾. واعترضوا بأنه لو أثبتنا الوجود للمخلوقات، لزم تجويز مشاركة الله مع غيره في صفة. وهو مردود؛ لأن الأشعري نفى هذا الاستلزام بقوله بالاشتراك اللفظي للوجود في كل موجود، فالله موجود حقيقة، والمخلوق موجود حقيقة، مع عدم التساوي في صدق الوجود على أفرادها، فهو في الواجب، الله، أولى وأقدم وأشد مما في الممكن، المخلوق. ثم إنه يلزم القائلين بعدم تجويز مشاركة الله مع غيره في صفة، بحجة أن ذلك يستلزم إثبات العدم الحقيقي للمخلوقات؛ يلزمهم أن الله ليس في ملكه شيء له وجود. وهذا مخالف لكون الله خالقاً، وهو مقطوع به⁽⁵⁶⁷⁾.

ومن هنا يتضح المقصود بوحدة الوجود عند المتصوفة في أن وجود الله المستغني بذاته عن غيره، منح الوجود لكل مخلوق في كل لحظة من حياته⁽⁵⁶⁸⁾. أما نظرية وحدة الوجود المعاصرة، أو ما اصطلاحنا على تسميتها بوحدة الموجود، فإنها تعني نفس الفكرة الفلسفية القائلة بأن الله والمخلوقات شيء واحد، والعالم المشاهد مجرد اعتبارات قائمة بذات الله، فصار هو الله ذاته، كما سبق عند الجبار الوائلي، ورائق النقري، ومحمود شاهين. وهو خلاصة مذهبهم في وحدة الوجود. فالوجود عندهم عين الموجود كما عند الأشعري من غير تفريق بين وجود الله الواجب، ووجود المخلوقات الممكن، فانتهوا إلى القول بالحلل والاتحاد، ومنه إلى القول بأزلية المادة، وقدم العالم، موافقين بذلك للدهرية⁽⁵⁶⁹⁾ وفلاسفة الإغريق⁽⁵⁷⁰⁾. ثم إنها – أي المادة – خلقت نفسها بنفسها وتولدت أجزاؤها من بعضها، بفعل الطاقة المتولدة منها. وغدت بذلك نظرية وحدة الموجود، مركبة من النزعتين المادية والروحية عند أتباعها.

(565)- أحمد النياضي، إشارات المرام من عبارات الإمام، تحقيق: يوسف عبد الرزاق الشافعي، زمزم ببلشرز، باكستان، ط1، 1425هـ - 2004م، ص94.

(566)- عبد الحليم محمود، قضية التصوف المنفذ من الضلال، دار المعارف، القاهرة، ط5، ص155.

(567)- سعيد فودة، تهذيب شرح السنوسية، دار الرازي، عمان، ط2، 1425هـ - 2004م، ص33.

(568)- عبد الحليم محمود، قضية التصوف، ص156.

(569)- أبو اليسر محمد البرزوي، أصول الدين، تحقيق: هانز بيتر لنس، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، 1423هـ - 2003م، ص27.

(570)- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والنشر، مصر، ط1، 1355هـ - 1936م، ص108.

1.5.1.3.2. مناقشة نظرية وحدة الموجود.

إن قولهم بأن الله هو عينُ المخلوق، مردود؛ لأنه يجعل تعلقَ ظهور الشيء على ظهوره، وهو محال؛ إذ كيف يكون الشيء سبباً لظهور نفسه بعد أن لم يكن قد ظهر بعد. ثم إن قولهم بالاتحاد بين الخالق والمخلوق، ممتنع عقلاً؛ لأنَّ الخالق والمخلوق، إذا اتحدا، فإما أن يكونا بعد الاتحاد اثنين كما كانا قبله، وهذا تعددٌ، وليس باتحادٍ. وإما أن يستحيلًا إلى شيء ثالث، كما يستحيل الماء واللبن بالاتحاد. وعليه، يلزم أن يكون الخالق قد استحال وتغيرت حقيقته كسائر ما يتحدُّ مع غيره، وهذا ممتنع؛ لأنَّ الاستحالة تقتضي عدم ما كان موجوداً. وهذا مما لا دليل عليه⁽⁵⁷¹⁾.

أما قولهم بقدّم العالم، فليس بجديد؛ إذ قال به الدهرية والفلاسفة، كما مرّ، واستدلوا على قدّم العالم بأدلة عقلية أبرزها، دليل العلة التامة والرجحان بلا مرجح. قالوا بأن العالم قديم، وتقدّم الله عليه هو تقدّم بالذات والمعلولية، كتقدّم العلة على المعلول، لا بالزمان؛ لأنه لا يُتصوّر صدورُ حادثٍ عن قديم بدون واسطة⁽⁵⁷²⁾. ثم إنه إذا افتراض وجود قديم ولم يصدر منه العالم، فالعدم وجود مرجح، ثم حدث العالم بعد ذلك. وهو ما يعني أن المرجح قد حدث الآن. فهل حدث لأن الله لم يكن قادراً أو مريداً ثم أصبح كذلك! وأين حدث؟! أفي ذات الله فيكون محلاً للحوادث، أم في غير ذاته فلا يكون مريداً على هذه الحالة؟ وكل ذلك يؤدي إلى القول بقدّم العالم⁽⁵⁷³⁾. ورد المتكلمون القول بقدّم العالم؛ لأنَّ الله لا يشاركه في قدمه شيء. فالعالم محدث عند الأشاعرة والماتريدية والمعتزلة⁽⁵⁷⁴⁾، وعند الكندي 252 هـ من فلاسفة الإسلام؛ لأنه مخلوق دفعة واحدة من قوة مطلقة من غير زمان ولا مادة⁽⁵⁷⁵⁾. وقالوا بما أن الجسم لا يخلو من الأعراض الحادثة، والجسم إما ساكن أو متحرك، والحركة والسكون من الأعراض، فهي حادثة مثلها؛ فالأجسام التي هي مكونات العالم حادثة، فيكون العالم كله حادثاً⁽⁵⁷⁶⁾.

أما الاعتراض على المتكلمين في أن حدوث العالم دلّ على حدوث المرجح، وأن هذا يعني أن الله لم يكن قادراً ومريداً ثم أصبح كذلك، فقد رد عليه المتكلمون بأن المرجح هو الإرادة القديمة التي اقتضت وجود المراد

(571) - أحمد البياضي، إشارات المرام من عبارات الإمام، ص 113-115.

(572) - الرازي، الأربعين في أصول الدين، تحقيق: أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ط1، 1406 هـ - 1986 م، ج1، 23-28.

(573) - الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، القاهرة، ط4، 1385 هـ - 1966 م، ص 88-93.

(574) - الجويني، العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية، تحقيق: محمد زاهد بن الحسن الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ط 1412 هـ - 1922 م، ص 16. وإبراهيم الباجوري، تحفة المرید شرح جوهرة التوحيد، دار الفارابي للنشر، دمشق، 2004 م، ص 88. والرازي، الأربعين في أصول الدين، ج1، ص 23. والبيزدي، أصول الدين، ص 27. والنسفي، التمهيد في أصول الدين، تحقيق: محمد عبد الرحمن الشاغول، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، 2006 م، ص 19-22. والبياضي، إشارات المرام من عبارات الإمام، ص 85. والقاضي عبد الجبار، المجموع في المحيط بالتكليف، جمع: الحسن ابن أحمد النجرائي، تحقيق: الأب جين يوسف هوبن اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ج1، ص 28-29.

(575) - يعقوب بن إسحاق الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق: محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، القاهرة، ط2، 1978 م، ج1، ص 82-83-131-133.

(576) - شمس الدين السمرقندي، الصحائف الإلهية، تحقيق: أحمد الشريف، دط، ص 404. والجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص 17-20. والبيزدي، أصول الدين، ص 27. والبيضاوي، طواع الأنوار من مطالع الأنظار، تحقيق: عباس سليمان، المكتبة الأزهرية، القاهرة، ط1، 1411 هـ - 1991 م، ص 141-145. وإبراهيم الباجوري، تحفة المرید شرح جوهرة التوحيد، ص 88.

في الوقت الذي وجد فيه⁽⁵⁷⁷⁾. وبذلك يكون العالم حادثاً بكل طاقته ومادته وزمانه ومكانه. وبما أنه لم يكن ثمة عالم؛ فإنه لا يتعلق به شيء قبله ولا بعده، ولا يُتصوَرُ قبل ظهوره أن يوجد شيء غيره؛ إذ هو معدوم، ثم لا يتصور أن يُوجدَ نفسه بنفسه، كما تتصوَرُ فلسفة وحدة الموجود؛ لأنَّ تعلق ظهور الشيء على ظهوره ممتنع؛ لمَّا لم يكن قد ظهرَ بعدُ⁽⁵⁷⁸⁾.

وإلى هنا ينتهي الحديث في إيجاز أهم المرتكزات الفلسفية للظاهرة، عرضاً ونقداً. على أنَّ البحث لم يرصد جميعها؛ إما لكونها أقل تأثيراً من غيرها، أو لأنها قُتِلت بحثاً، كقانون المادية الميكانيكية⁽⁵⁷⁹⁾، وقانون تحول الكمِّ إلى الكيف⁽⁵⁸⁰⁾، وقانون وحدة الأضداد وصراعها⁽⁵⁸¹⁾، ومبدأ نفي النفي⁽⁵⁸²⁾.



(577) - الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص96-97.

(578) - هيثم طلعت، الإلحاد الروحي، ص9.

(579) - محمد فريد وجدي، على أطلال المذهب المادي، طبعة دائرة معارف القرن العشرين، ط3، 1931م، ج2، ص23.

(580) - البوطي، نقض أوهام المادية الجدلية، دار الفكر المعاصر، ط1، 1985م، ص71. وأيضاً، هادي المدرسي، نقد النظرية الماركسية، دار البيان العربي، بيروت، ط2، 1409هـ - 1988م، ص21-30.

(581) - محمد باقر الصدر، فلسفتنا، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ط1402، 12هـ - 1982م، ص254-265.

(582) - محمد سعيد البوطي، نقض أوهام المادية الجدلية، ص75-77.

2.3.2. المرتكزات العلمية

وهي القضايا العلمية التي تندرج ضمن مجالات العلم التجريبي الحديث، وقد تفوقت هذه القضايا في تأثيرها على الركائز الفلسفية النظرية، وباتت أكثر حضوراً في تدعيم الظاهرة التشكيكية المعاصرة في وجود الله، وأكثر تنوعاً. وليس الغرض تَبَّعُ جميعها؛ بل أصولها الجامعة لها، والمؤثرة فيما يتعلق بقضية الوجود الإلهي. وتتلخص تلك المرتكزات في ثلاثة:

الأول: النزعة العلمية.

الثاني: النظرية البيولوجية الداروينية الحديثة.

الثالث: مبدأ الحتمية الميكانيكية.

وسيكون الحديث عن المرتكز الأول " النزعة العلمية "، مع إجمال القول في الثاني والثالث؛ لأنهما يتطلبان قدراً من التخصص لا يستقيم معه منهجياً، أن يتحدث فيهما غير المختص في علمي البيولوجيا والفيزياء؛ فضلاً عن أن الباحثين المتخصصين خاضوا فيهما، وكشفوا ما اعتُورَهما من خللٍ علمي في الاستناد إليهما في إنكار وجود الله وعدم الإيمان به⁽⁵⁸³⁾. غير أن البحث سيعرض لِمَا استجدَّ من أفكار معاصرة فيهما. مع التنويه على أنه لا تلازم بين فرضية التطور وعدم الإيمان بالخالق. فعلى التسليم بصحتها؛ فإنها لا تقتضي إنكار الخالق؛ إذ إنها تفسر طبيعة الخلق وطريقته وتطوره، لا مصدره، وهو ما قرره صاحب النظرية نفسه⁽⁵⁸⁴⁾. ولَمَّا كان كذلك، ظهر مؤخراً من يقول بأنَّ الله خلق الخلق عن طريق التطور البطيء⁽⁵⁸⁵⁾، فيما بات يعرف بـ التطور المُوجَّه، القائم على أن الكائنات خلُقت عن طريق التطور كما عند الداروينيين، غير أن تطورها ناشئ عن إرادة الله وحكمته عند بعضهم، لا عن العشوائية والصدفة⁽⁵⁸⁶⁾. بينما ادعى آخرون، أن التطور الموجه راجع إلى عملية الانتخاب الطبيعي، لا إلى إرادة الله، وهو ما سيعرض له البحث عند الحديث على الاعتراضات حول أدلة وجود الله في الفصل القادم.

أما في عدم لزوم التعارض العقلي والحسي بين إثبات الحتمية الميكانيكية، وبين الإيمان بالخالق؛ فقد بيَّن غير واحدٍ من المتكلمين، أن القول بإرجاع حوادث الكون إلى الحتمية الآلية، لا ينافي وجود الله، فإن التجربة إذا دلت على وجود قوانين، فإنها لا تدل إلا على وجود من يُدبِّرُها، لا على عدمه؛ لأن الحركات الميكانيكية، لا بُدَّ أنشأها ونظَّمها وحَرَكَها مهندسٌ ميكانيكي. والعقل لا يَقِفُ عند الحدِّ الذي تَقِفُ عنده التجربة، فيوجب وجود شيء

(583). من أهم الكتب التي توجهت إلى نقد فرضية التطور، واشتملت على قدر كبير من الأدلة على تهافتها: يلماز عرفان، التطور نظرية علمية أم إيديولوجيا. وأورخان محمد علي، مناقضة علم الفيزياء لنظرية التطور. وجونان ويلز، أيقونات التطور علم أم خرافة. وأيضاً، فايل بيهي، صندوق داروين الأسود. ومن أهم الكتب التي توجهت إلى نقد مبدأ الحتمية الميكانيكية: يمني الخولي، فلسفة العلم من الحتمية إلى اللاحتمية، وأيضاً، الفيزياء والميكرو فيزياء.

(584). داروين، أصل الأنواع، ترجمة: مجدي محمود المليجي، ص765.

(585). عباس العقاد، عقائد المفكرين في القرن العشرين، دار المعارف، القاهرة، 2002م، ص54-59.

(586). عمرو شريف، كيف بدأ الخلق، مكتبة الشروق الدولية، ط1، 1432هـ - 2011م، ص189، 232-234. وأيضاً، لي ستروبل، القضية الخالق، ص27.

لا تُمانعُه التجربة، وهو المحرِّك⁽⁵⁸⁷⁾. وبهذا الطريق، يثبتُ وجودُ الله بدون أن تكون هذه الآلية مانعة من وجوده.

1.2.3.2. النزعة العلمية:

هي الاتجاه الذي يعتقد بأن العلم ونتائجه، قادران على الإحاطة بكل الحقائق، وهو وحده القادر على الإجابة عن قضايا الوجود والإنسان⁽⁵⁸⁸⁾، وكل ما لا يدركه العلم، أو لا يدخل تحت وسائله وأدواته هو عدم، فكل ما لا يقاس أو يختبر أو يتوقع، فهو شيء غير موجود⁽⁵⁸⁹⁾. ونتج عن ذلك بأن كل الحوادث والظواهر الطبيعية تعود إلى أسباب طبيعية وتعلل تعليلاً علمياً، وعليه، فلم يعد حاجة يسدها الاعتقاد بوجود الله، ولم يبق دافع إلى الإيمان به. فالاعتقاد في ذوات عاقلة لم يكن إلا تصوراً يخفي وراءه جهل الإنسان بالأسباب الطبيعية التي تحكم الظواهر⁽⁵⁹⁰⁾. فالنزعة العلمية قائمة على قاعدتين أساسيتين.

1.1.2.3.2. القاعدة الأولى:

أن الوجود منحصر في الوجود المادي فقط، والمادة مستقلة بنفسها ومستغنية عن أي قوى غيبية تُدبرها، وجميع حوادث العالم راجعة إلى أسباب مادية. وكل ما هو ذهني أو روحي، إنما انعكاس للمادة أو نتاج لها⁽⁵⁹¹⁾. وبما أن النزعة المادية مرتكزة بشكل أساس على المذهب الحسي، وقد سبق في أثناء البحث إبطال هذا المذهب ونقضه، باستحالة إقامة المعرفة على مصدر واحد، وإذا بطل الأساس، بطل ما بُني عليه.

ومن وجه آخر، فإن النزعة العلمية، لما استندت إلى تين القاعدتين؛ فإنها وقعت في تناقض استدلالي، يُعرف بالفقر الحتمي، والذي يعني الانتقال إلى النتيجة دون مقدمات تستلزمها. وبيان ذلك، أن ارتكاز المادية على المذهب الحسي الذي مجاله المدركات الحسية، جعلها لا تقف عند حد الحكم وفق مجالها الذي تبحث فيه، فقُفرت بنتائجها، وحكمت على الواقع الغيبي مع أنها لا تُدركه؛ إذ ليس هو من موضوعات بحثها، وقضت بمبادئ الوجود المادي على نوع آخر من الوجود لا يمكن أن يُتحقق منه. ووصلوا بناءً على ذلك إلى إنكار وجود الخالق، بحجة أن العلم لم يُدركه. وهذا التناقض مردود؛ لأن غاية ما وصلوا إليه، عدم العلم بما لا يدركه منهُم. وعدم العلم بما لا يُدرك حساً من الأشياء، لا يُوجب عدمها⁽⁵⁹²⁾. وقد أطال المتكلمون في بيان هذه القاعدة الاستدلالية في طرق استدلالهم، فطبيعة الدليل قائم على التلازم، وهذا يقتضي عقلاً وجوب طرده بدون صحة انعكاسه. وكلما وجد الدليل وجد المدلول. وكما أن الماديين بادروا إلى إنكار القضايا التي لا تدخل ضمن

(587)- مصطفى صبري، موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط2، 1401هـ - 1981م، ج2، ص293-294.

(588)- مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1403هـ - 1983م، ص200.

(589)- روجيه جارودي، الأصوليات المعاصرة- أسبابها ومظاهرها، تعريب: خليل أحمد خليل، دار عام أفين، باريس، 2000م، ص17-24.

(590)- إسماعيل مظهر، ملقى السبيل في مذهب النشوء والارتقاء، مؤسسة هنداوي للتعليم، 2012م، ص69-71.

(591)- موريس كورنفورث، مدخل إلى المادية الجدلية، ترجمة: محمد مستجير مصطفى، دار الفارابي، بيروت، ط5، 2015م، ص29-33.

(592)- محمد فريد وجدي، دائرة معارف القرن العشرين، دار المعرفة، بيروت، ط3، 1971م، ج8، ص499.

إدراك الحسّ، فإنهم ناقضوا مذهبهم، فأثبتوا موجوداتٍ لا يُمكن إدراكها بالحسّ، كالأثير والإلكترون والكهرباء والجاذبية، فهي مما لا دليل محسوسّ عليه، إنما أثبتوها بما رآوه من آثار ناتجة عنها. وهذا تناقضٌ بيّن⁽⁵⁹³⁾. لكون الدليل ملزوماً للمدلول، ووجود الملزوم يقتضي وجود اللازم، أي، يلزم من ثبوت الدليل ثبوت المدلول عليه، ولا يجب عكسه، فيكون عدم وجود الدليل لازماً لعدم وجود المدلول؛ لكون المدلول لازماً للدليل، كما سبق. وعدم وجود اللازم لا يقتضي عدم وجود الملزوم⁽⁵⁹⁴⁾. وكما أنّ المُثبتَ لشيءٍ، عليه إثباته بدليل، فكذا النافي، ليس له نفيه بغير دليل⁽⁵⁹⁵⁾. ومن هنا، قرّر المتكلمون أنّ عدم العلم، ليس علماً بالعدم. وعدم الوجدان لا يستلزم عدم الوجود. والماديون أنكروا الله لما بحثوا عنه بحواسهم، فلم يجدوه؛ بحجة أنه لم يُدركوه بحواسهم، في حين أنّ العقل والعلم لا يُدركان بالحواس، إنّما يُعرّفان بآثارهما، في الوقت الذي تملأ آثار وجود الله العالم أسره⁽⁵⁹⁶⁾.

2.1.2.3.2. القاعدة الثانية:

أنّ الاستقراء هو الطريق الوحيد للوصول إلى العلم اليقيني. ولا سبيل إلى حقائق الأشياء ونظريات المعطيات الحسية إلا عن طريق الاستقراء فقط⁽⁵⁹⁷⁾. وقد جعل الفيلسوف الإنكليزي جون ستوارت John Stuart Mill 1873م، الدليل الاستقرائي المنهج الوحيد للمعرفة، واعتبر بدائنة العقول والضروريات والقوانين الرياضية، تعميماتٍ ذهنية ناتجة عن طريق الاستقراء⁽⁵⁹⁸⁾، كما غالى رائد الوضعية المنطقية زكي نجيب، في الدليل الاستقرائي، معتبراً إياه المنهج العلمي الوحيد الذي يُضفي على العقل الإنساني، الحقيقة⁽⁵⁹⁹⁾.

مناقشة النزعة الاستقرائية.

لا شك أن الاستقراء أحد الطرق الصحيحة الموصلة إلى العلم. أمّا الإدعاء، بأنه السبيل الوحيد إلى المعرفة دون غيره، فمردود؛ لأسباب كثيرة منها.

أنّ النزعة الاستقرائية قائمة على المنهج الحسي في المعرفة، وعلى وسيلة واحدة هي الحواس، وقد تبيّن أنّ مصادر المعرفة لا تنحصر في مصدر واحد، إنّما تتعدد وتتنسّم بالتركيب والتداخل. وهذا المبدأ – مبدأ لزوم تعدد مصادر المعرفة ومناهجها- في دراسة الظواهر الوجودية، جليّ في دلالات النصوص الشرعية؛ إذ دلّت على أنّ الوحي ليس المصدر الوحيد لإدراك الحقائق، ومن ثمّ دعّت إلى وجوب الأخذ بالمنهج الحسي التجريبي. ومن هذه الدلالات الشرعية:

(593)- يحيى هاشم فرغل، الفكر المعاصر في ضوء العقيدة الإسلامية، دار الأفاق العربية، القاهرة، ط1، 1428هـ - 2007م، ص79-89.

(594)- أحمد ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج5، ص269-270.

(595)- أحمد ابن تيمية، مجموع الفتاوى، تحقيق: أنور الباز وعامر الجزار، دار الوفاء للطباعة والنشر، ط3، 1426هـ - 2005م، ج3، ص17-19.

(596)- مصطفى صبري، موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين، ج2، ص78.

(597)- يميني الخولي، فلسفة العلم في القرن العشرين، ص137.

(598)- وليم كليراي، تاريخ الفلسفة الحديثة، ترجمة: محمود سيد أحمد، ص421.

(599)- زكي نجيب محمود، نحو فلسفة علمية، ص32-33.

- تأسيس منهج التجريب، ومما يدل عليه من النصوص الشرعية، قول النبي في حديث تأبير النخل: (أنتم أعلم بأمر دنياكم)⁽⁶⁰⁰⁾. أي أن شؤون الحياة الحسية، مرجعها الخبرة والتجربة.
- دور العقل في المعرفة، ومن دلالات النصوص فيها، أخذ النبي برأي الصحابي الخباب بن المنذر، في غزوة بدر⁽⁶⁰¹⁾، مما يدل على أن لكل ظاهرة وجودية منهجاً معرفياً يتناسب وطبيعتها.
- تأسيس مبدأ الإحصاء الرياضي، وفيه حديث حذيفة بن اليمان، أن النبي قال: (أحصوا لي كم يُلْفِظُ الإسلام)⁽⁶⁰²⁾.
- هذه الدلالات وغيرها في النصوص الشرعية، تدل على مبدأ تعدد مناهج المعرفة في الإسلام، ممّا مكّن للبحث في مجالات علمية متنوعة⁽⁶⁰³⁾.
- أن الاستقراء الخالص في المنهج العلمي متعذر؛ لابتناء المنهج العلمي على أبعادٍ أخرى خاضعة لعقل الإنسان وقدراته وميوله وأفكار سابقة. والمعرفة مركبة من تفاعل العقل وقوانينه مع معطيات الحسّ التي يُؤفّرُها الاستقراء⁽⁶⁰⁴⁾، ومن هنا، فالاستقراء لا يَسْتَقِلُّ وحده بِتَحْصِيلِ المعرفة بدون اشتراكه مع الاستنباط العقلي⁽⁶⁰⁵⁾.
- إن إثبات مبدأ الاستقراء من خلال التجربة، يُفضي إلى الوقوع في الدّور⁽⁶⁰⁶⁾. وعليه، فإن المنهج التجريبي الذي تنطلق منه النزعة الاستقرائية تستلزم نقض مبادئ الاستقراء؛ ذلك أن حقيقته راجعة إلى إمكان استشراف المستقبل، وهذا الاستشراف مُسْتَنَدٌ إلى التسليم بمبدأ اطراد النَّتَائِعِ في خصائص الأشياء، وهو ما يَسْتَلْزِمُ إنكاره المنهج الحسي⁽⁶⁰⁷⁾.
- أن كثيراً من الحقائق لا تُدرِكُها النزعة الاستقرائية، ويكون طريق الوصول إليها بالاستنباط والتعليل، اللذين يُنْطَلِقان من حقائق معلومة يتوصّلُ بها إلى حقائق مجهولة⁽⁶⁰⁸⁾. وبهذا، يتبيّن أن المنهج العلمي الذي تقوم عليه النزعة العلمية، ليس منهجاً تجريبياً صرفاً، إنما يجمع بين التجريب وبين التعليل والاستنباط. وعليه،

(600)- مسلم بن الحجاج النيسابوري، **المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج4، ص836، أخرجه في: كتاب الفضائل- باب وجوب امتثال ما قاله شرعاً دون ما ذكره صلى الله عليه وسلم من معاش الدنيا على سبيل الرأي، حديث رقم 2363.

(601)- ابن هشام، **السيرة النبوية**، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط3، 1410هـ - 1990م، ج2، ص263.

(602)- مسلم بين الحجاج النيسابوري، **المسند الصحيح**، أخرجه في: كتاب الإيمان، باب الإستسرار للخائف، ج1، ص131، حديث رقم149.

(603)- علي سامي النشار، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، دار المعارف، القاهرة، ط9، ج1، ص36-45.

(604)- عبد الرحمن بدوي، **مدخل جديد إلى الفلسفة**، وكالة المطبوعات، الكويت، 1979م، ص70-72.

(605)- كارل هميل، **فلسفة العلوم الطبيعية**، ترجمة: جلال محمد موسى، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1976م، ص26.

(606)- دونالد جيليز، **فلسفة العلم في القرن العشرين**، ترجمة: حسين علي، دار التنوير، ط1، 2009م، ص157.

(607)- هانز ريتشباخ، **نشأة الفلسفة العلمية**، ص93.

(608)- وحيد الدين خان، **الإسلام يتحدى**، ص47.

فلا فرق بين طريق الاستدلال المُتَّبَع في المنهج العلمي، وبين الطريق في إثبات الوجود الإلهي؛ إذ كلاهما قائم على قضايا حسية، وأخرى تعليلية⁽⁶⁰⁹⁾.



(609) - نخبة من العلماء الأمريكيين، الله يتجلى في عصر العلم، ترجمة: الدمرداش عبد الحميد سرحان، دار القلم، بيروت، ص23.

3. الشبهات الفكرية المعاصرة حول الوجود الإلهي.

يمكن القول – نتيجة لاحتدامية الصراع الفكري المعاصر بين المؤمنين بالله وغير المؤمنين- أنه لم يُعدّ هناك موقف حيادي حيال قضية الوجود الإلهي؛ إذ كل موقف يتعلّق بها إثباتاً أو نفيّاً، يؤثر في معرفة الإنسان ونظرته للكون والحياة. فالمؤمنون بالله أقاموا الأدلة على ضرورة وجود الله. نعم، لم تكن تلك الأدلة بنفس الدرجة في سلامة الدلالة، بل تفاوتت تبعاً لطبيعة الدليل وقياس بديهيته، فتفاوتت لذلك مقتضاه المفضي إليه. والذين لا يؤمنون بوجود الله، جعلوا من نفي وجوده منطلقاً اعترضوا من خلاله على أدلة المؤمنين، وأثاروا حولها الشكوك والشبهات، وجعلوها يقينيات مانعة من التسليم بوجود الله. وأما الربوبيون أو الألوهيون، فهم وإن كانوا مقرين بوجود الله؛ إلا أنهم شَيّدوا لأنفسهم تصوراً خاصاً عن حقيقة وكنه وجوده، وطفقوا يعترضون على أدلة المؤمنين، نافين الصفات الإلهية؛ لأن الإله بزعمهم، خلق الكون وترك تدبيره وتصريفه، كما مرّ. ومن هنا تنوعت الشبهات التي اعترض بها النافون للوجود الإلهي، وتشعبت مسالكها، فيما يمكن إجمالها في نوعين اثنين:

- الاعتراضات المثارة حول أدلة وجود الله، وهو ما سنتناوله الدراسة بالتفصيل.
 - الاعتراضات المثارة حول أصل الإيمان بوجود الله، وسنعرّضُ البحث لأهمّها.
- وتجدر الإشارة إلى أن الاعتراضات حول أدلة الوجود الإلهي، لم تصدر عن غير المؤمنين بوجود الله، فحسب، إنما حتى عن المؤمنين، الذين لم تسألهم بعض أدلة غيرهم من المؤمنين؛ لما كان لازماً مذهبهم نفيها وعدم الاعتقاد بصحتها، وهو ما سيتضح أثناء البحث. وفيما يلي أهم تلك الاعتراضات، عرضاً ونقداً.

1.3. الاعتراضات حول دلالة المبادئ العقلية الفطرية.

ويقصد بالمبادئ العقلية، الأوليات العقلية المتصفة بالضرورة البديهية التي تجدُ النفس لها إدراكاً بالقوة المركوزة في الفطرة، من غير استدلالٍ عليها⁽⁶¹⁰⁾. ويندرج تحتها، دلالة المبدأ الفطري، كعلاقة السببية وامتناع اجتماع النقيضين، وامتناع الرجحان بلا مرجح، وغيرها. وكذلك المبدأ الأخلاقي الذي يُعدُّ من أكثر الأدلة التي دار حولها النقاش في الساحة الفكرة المعاصرة، كما سيُتَبَيَّن.

1.1.3. الاعتراض على إمكان الاستدلال العقلي على وجود الله:

ينطلق أصحاب هذه الشبهة من نفي إمكانية البرهان العقلي على وجود الله. وكان القولُ بها في القرن الثامن عشر الميلادي في الفكر الغربي، وزادت وتيرته في الفكر المعاصر، حتى غدا الاعتماد على الدليل العقلي في وجود الله شبه معدوم في الجامعات الغربية⁽⁶¹¹⁾. وقد تَبَيَّنَتْ مَذهَبات فكرية عديدة لهذه الرؤية، كالمذهب الحسي التجريبي، ومذهب النقد الذي تزعمه الفيلسوف كانط، والمذهب الحدسي.

أما المذهب الحسي التجريبي، فإن مستنده حصرُ طرق المعرفة الإنسانية في الحس فقط، كما مرّ، ولما كانت الغيبيات – بما فيها قضية الوجود الإلهي- ليست مما يدركه الحس، لزم إنكارها. وإلى ذلك ذهب داعية المذهب، الفيلسوف جون لوك، وداعية الوضعية المنطقية في العالم الإسلامي، زكي نجيب؛ إذ أنكرا – اطراداً مع أصول مذهبهما- الميتافيزيقا، وأبطلا – مع إيمانها بوجود الله- كل الأدلة العقلية على وجود الله، وجعلاه قائماً على الحدس والوجدان النفسي⁽⁶¹²⁾.

1.1.1.3. مناقشة اعتراض المذهب الحسي:

إن ما ذهبوا إليه، من إنكار الاستدلال العقلي، يُوقَعُهم في تناقضٍ منهجي، مفاده: أنه إذا كان كل ما لا يدركه الحس، لا يمكن الاستدلال عليه؛ لزم أن يبطل استدلالهم على وجود الله بالحدس والوجدان النفسي؛ ذلك أنهما ليسا مما يدركه الحس، لَمَّا كانا ذا حقيقة روحية لا حسية. وهو لازم مذهبهم. ثم يلزم على ذلك بطلان دعواهم من حصر الدليل على وجود الله بالحدس والوجدان؛ لعدم وقوع الحدس تحت الحسّ الذي هو مبنى مذهبهم. ثم إن محاكمة اعتراضهم إلى النصوص الشرعية الواردة في وجوب التدبر والنظر، وما بنى عليها علماء الكلام من أدلة عقلية، يجعل من اعتبارهم الحدس فقط دليلاً على وجود الله، تعطيلاً للعقل، وخروجاً به عن مجال عمله الحقيقي، ومخالفةً لشهادة المنطق والواقع والعلم.

أما المدرسة النقدية، فقد احتجت بأن العقل لا يمكن أن يخرج في حكمه عما يوصله إليه الحس. والحس يدرك ظواهر الأشياء بالعقل، أما ذوات الأشياء وحقائقها فلا يمكن الوصول إليها البتة. وعليه، فالغيبيات لا يمكن الاستدلال عليها بالعقل؛ لأنها لا تدخل ضمن الظواهر الحسية التي يستطيع الحسّ أن يوصلها للعقل بغية

(610) - التفتازاني، شرح المقاصد، ج1، ص210-212.

(611) - جوزيف سايفرت، الله كبرهان على وجود الله، ترجمة: حميد لشهب، دار أفريقيا الشرق، ط1، 2001م، ص35-37.

(612) - انظر على الترتيب، رواية عبد المنعم عباس، جون لوك إمام الفلسفة التجريبية، دار المعرفة الجامعية، ط1، 1987م، ص98. وزكي نجيب، موقف من الميتافيزيقا، ص9.

إدراكها. ومن هنا، ذهب رائد المدرسة النقدية الفيلسوف كانط، إلى استحالة إمكان الاستدلال العقلي على وجود الله، ورد – خلال مناقشته- جميع الأدلة العقلية بحجة أنها خارجة عن نظام العقل، ينتقل فيها المؤمنون في استدلالهم من المحسوسات إلى المعقولات، وهو انتقال باطل في الأصول الفلسفية؛ إذ لا يمكن لقانون السببية أن يدل على الله؛ وإلا لزم أن يكون الله ضمن مواضيع الخبرة ونتائجها، فيكون كجميع الظواهر المشروطة بالذات(613).

2.1.1.3. مناقشة اعتراض المدرسة النقدية:

- لا يستقيم نقد الاستدلال العقلي على وجود الله عندهم؛ لِمَا يقتضيه مذهبهم من لوازم باطلة، منها:
- أن إثبات الأشياء في ذاتها، ثم الجهل بها، وتعليق العلم بظواهرها؛ مناقضة صريحة؛ لأن الشيء لا يثبت ظاهره إلا بإدراك وثبوت الشيء نفسه. ولا يمكن أن تنحصر معرفة الإنسان بظواهر الأشياء التي هي انفعالاتنا بها فقط، دون معرفة الأشياء ذاتها من حيث تأثيرها الدال عليها.
- يقال لهم: كيف تزعمون الجهل بذوات الأشياء دون ظواهرها، ثم تقرون بمعرفة طبيعة العقل، ومداركه؟! (614). فهل طبيعة العقل إلا ذات العقل!.
- إن إثبات الجهل بذوات الأشياء، ثم إثبات اختلافها عن ظواهرها، دعوى لا تستقيم منهجياً؛ لأن اختلاف الشيء عن غيره، يكون مبنياً على العلم بالشيء نفسه؛ إذ كيف أقرر أنني لا أعلم ما هو ذات الشيء ثم أزع أنه مختلف عن ظاهره الذي هو انفعالي به؟! (615). ثم لا يستقيم أن تكون أيضاً ذوات الأشياء علة للظواهر مع الجهل بها(616).
- إن الدليل الأخلاقي – عند كانط- والذي استدلت به الفلسفة النقدية على وجود الله، عائد في حقيقته إلى الدليل العقلي؛ لأمرين اثنين: أولهما، أن المعاني الأخلاقية ليست ذا طبيعة حسية، فهي من حيث طبيعتها تتوافق مع المبادئ العقلية. وعليه، لا يصح أن تكون الدلالة على وجود الله محصورة بالدليل الأخلاقي دون العقلي؛ لاستوائهما في طبيعتهما الوجودية(617). وثانيهما، أن دليل الأخلاق عند كانط، مركب من السعادة المترتبة على الواجب الأخلاقي " الفضيلة " والمصاحبة له، والتركيب بينهما ليس ذا علاقة تضمنية أو تطابقية، إنما العلاقة التركيبية تستلزم علة تربط بينهما، هي فرض وجود الله. ومن هنا نجد أن العلاقة سببية. والربط السببي بين الأمور قائم على النظر العقلي. وعليه، يكون الدليل الأخلاقي على وجود الله، راجعاً في حقيقته إلى الاستدلال العقلي الذي أنكره كانط(618).

(613)- أمانويل كانط، نقد العقل المجرد، ص645-679.

(614)- يوسف كرم، العقل والوجود، ص123-127.

(615)- زكريا إبراهيم، كانت: الفلسفة النقدية، مكتبة مصر، 1963م، ص104.

(616)- محمود فهمي زيدان، كُنت وفلسفته النقدية، دار الوفاء لدنيا النشر، ط1، 2004م، ص249.

(617)- يوسف كرم، العقل والوجود، ص126. وأيضاً، عبد الرحمن بدوي، الأخلاق النظرية، وكالة المطبوعات، الكويت، ط2، 1976م، ص22-24.

(618)- يوسف كرم، العقل والوجود، ص127.

أما المذهب الحدسي، فقد ذهب أتباعه، وعلى رأسهم داعية المذهب، الفيلسوف الفرنسي، هنري برجسون "Henri Bergson" 1941م"، إلى إنكار الاستدلال العقلي على وجود الله، وحصّر طريق الاستدلال بالحدس الصوفي، الذي يكشف حقيقة الوجود الإلهي؛ لأن العقل عنده لا يستطيع النفاذ إلى حقائق القضايا الغيبية، إضافة إلى كثرة الأخطاء الحاكم فيها على تلك القضايا⁽⁶¹⁹⁾. وعند التحقيق في الحدس النفسي الذي قصد إليه برجسون، نجد أنه ليس مجرد تجربة روحية، إنما هو نوع من التأمل العقلي، يستند فيه الذهن إلى مرآة الواقع، ويتابعه. وبذلك يكون المذهب الحدسي راجعاً إلى النظر العقلي الذي يربط بين التجربة الروحية والواقع⁽⁶²⁰⁾.

2.1.3. الاعتراف حول دليل الفطرة ومستوياتها:

1.2.1.3. الاعتراف الأول:

ذهب بعض المعاصرين من المتكلمين إلى عدم جواز حصول المعرفة بالله عن طريق الفطرة، واحتجوا بأنه يلزم من ذلك، وجود العلم في نفس الإنسان منذ الولادة، وهو مناقض لصريح القرآن: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [التخل الآية ٧٨]، فهذا صريح في أن الإنسان يولد، ولا يملك من العلم شيئاً، فلزم ألا تكون معرفة الله محصلة بالمعرفة الفطرية، إنما بالمعرفة النظرية⁽⁶²¹⁾.

2.2.1.3. مناقشة الاعتراض:

إن فيما أورده المعترضون نظراً وجيهاً؛ إذ إن المقصود بفطرية المعرفة بالله، ليس حصولها في النفس منذ الولادة، وإنما فطريتها من جهة اعتبارها قوة مودعة في النفس، تستلزم هذا المعنى عند توفر شروط ظهوره وانتفاء موانعه. فنفس الفطرة تقتضي الإقرار بالله، ومعرفة. وهذا الاقتضاء مُحصّلٌ بالتدرّج بحسب كمال الفطرة وسلامتها من المعارض الذي قد يعرض فيغير ما تقتضيه من تلك المعرفة⁽⁶²²⁾. ومما يشهد لذلك، الواقع الذي يحياه الإنسان؛ إذ يظهر مقتضى الفطرة عند الشدائد والبلايا، التي يتعرض لها، فيعتمل في نفسه شعور الاحتياج إلى قوة عليا بمقدورها استنقاذه مما حلّ به، ويجد من حاله افتقاراً إلى ربه؛ ليخلصه من بليته. وما تلك إلا شهادة الواقع بفطرية الافتقار إلى الصانع المدبر⁽⁶²³⁾. وهو مما أشار إليه القرآن الكريم في قوله: ﴿وَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ ضُرٌّ دَعَا رَبَّهُ مُنِيبًا إِلَيْهِ﴾ [الزمر الآية ٨]. ولا تزال الدراسات المعاصرة تشير إلى هذا المعنى الفطري

(619)- إمام عبد الفتاح إمام، مدخل إلى الميتافيزيقا، ص 192.

(620)- مراد وهبة، المذهب في فلسفة برجسون، مكتبة الأنجلو مصرية، ط2، 1978م، ص 54-62.

(621)- سعيد فودة، تهذيب شرح السنوسية، ص 81-82.

(622)- ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج 8، ص 383-384.

(623)- الفخر الرازي، تفسير مفاتيح الغيب، ج 19، ص 94.

المكونون في النفس، بما يعبر عنه بفطرية التدين، بمعنى أن النزوع إلى التدين قد تمّ تسليكه في الإنسان حتى صار مكوناً صميمياً فيه، وهو ما اصطلحت على تسميته الباحثة الإنجليزية المعاصرة، كارين أرمسترونج " Karen Armstrong"، بعبارة: الإنسان المتدين، وجعلته رديفاً لمصطلح: الإنسان العاقل، الذي يعبر به عن الجنس البشري، تريد بذلك أن الناس جميعهم لديهم استعداد فطري للتدين، يُنزعون إلى الإقرار بالله خالقاً لهم، بقوة مودعة في نفوسهم، وكلهم في هذه النزعة سواء منذ تاريخ الإنسان القديم حتى الحاضر⁽⁶²⁴⁾. وقد أحدثت الدراسة التي قام بها الباحث الأمريكي المتخصص بعلم الإدراك الديني، جستون باريت "Justin Barrett"، ضجة كبيرة في الوسط العلمي؛ حيث أكد في كتابه " فطرية الإيمان- علم المعتقدات الدينية عند الأطفال"، من خلال تجميعه لأبحاث علمية تجريبية تم إجراؤها منذ أكثر من عشرين سنة على أطفال تتراوح أعمارهم من تسع شهور حتى بضع سنوات، ويستعرض نتائجها المذهلة من أن الأطفال جميعهم يولدون ومعهم أدوات عقلية بديهية تُمكنهم من الإيمان بخالق يمتاز عن البشر بقدرته العظيمة، وأن طريقة استنباطهم مستندة إلى أبسط البديهيات العقلية كعلاقة السببية، وأنهم يولدون مع استعداد داخلي لفهم العوامل الفاعلة ذات القصد والإرادة، دونما حاجة إلى تلقين وتعليم. ومن أمثلة تلك الاختبارات التي أظهرت لديهم بأن كل شيء مخلوق لسبب، ما طرحه على مجموعة أطفال في سن السادسة والسابعة، عن سبب وجود الطير الأول، فأجابوا جميعاً بأن سبب وجوده هو إصدار أصوات جميلة؛ لكي يبدو العالم جميلاً. فهم يؤمنون بوجود سبب منطقي لوجود الأشياء وليس مجرد صدفة اعتباطية. وأظهر اختبار آخر على أطفال بعمر 12 شهراً، تفاجأهم ودهشتهم الشديدة عند مشاهدتهم فيلماً يعرض فيه كرات متدحرجة، وهي تصنع جداراً منظماً؛ إدراكاً منهم بأنها جماد غير عاقل. وكذلك الأطفال في سن الرابعة، فإنهم ورغم معرفتهم بقدرات البشر، إلا أنهم يدركون وقوع حوادث خارجة عن قدراتهم، تحتاج خالقاً أعلى، أحدثها. ومن هنا يخلص جستون إلى أن الأطفال لديهم ميل فطري إلى الإيمان بالخلق الإلهي مقابل فرضيات التطور، دون تلقين أو تعليم من آبائهم أو مجتمعهم، ويتساءل عن مصدر هذه الاعتقادات الفطرية بوجود الخالق عند الأطفال، فهي ليست من المجتمع بالتأكيد، ولا بالتلقين، فلم يبق إلا أنها موجودة معه عند الولادة، تنمو وتكبر حتى تجد لها في واقع الوجود ما يظهرها من خلال ملاحظة العلاقة بين الموجودات⁽⁶²⁵⁾.

ومما يُعجّب له، أنه في الوقت الذي صدرت فيه هذه الدراسات والأبحاث التجريبية، التي أثبتت فيها الباحثون البديهيات الفطرية بالوسائل التجريبية، نجد أن متقدمي علماء الكلام من المسلمين قد تطرقوا إليها بالتفصيل والبيان، فأكدوا في غير مرة في مباحث النظر العقلي وشروطه من علم الكلام، على أن المبادئ الفطرية موجودة بالقوة عند الصبيان والأطفال، وذهب بعضهم إلى أن مبدأ امتناع الرجحان بلا مرجح، فطري ضروري، مركز في نفوس الصبيان والبهائم؛ فالصبي إذا كان له موضع يختص بالتصرف فيه، ووضع فيه شيئاً، ثم عاد إليه فلم يجده، فإنه يسأل عن الذي أخذه؛ مما يدل على أن فطرته شاهدة بأن الممكن محتاج إلى مرجح، وكذا البهيمة، فإنها تدرك وجود الشيء إذا علمت بأثره، كما لو سمعت صوت خشبة، فإنها تفرّ؛ بسبب

(624)- كارين أرمسترونج، الله والإنسان، ترجمة: محمد الجوراء، دار الحصاد للنشر، دمشق، ط1، 1996م، ص11-12.
(625)- جستون باريت، فطرية الإيمان- علم المعتقدات الدينية عند الأطفال، ترجمة: مركز دلائل للنشر، دار العربية للطباعة والنشر، الرياض، ط1، 1438هـ، ص25-81 و167-208.

ما هو مركز في نفسها من أن شعورها بصوت الخشبة مستلزم لوجود الخشبة⁽⁶²⁶⁾. كما فصل ابن حزم الأندلسي تلك البديهيات عند الصبية، ومن أمثلة ما قرره، إدراكهم أول تمييزهم، بأن الكل أكثر من الجزء، فيما لو أعطيت أحدهم تمرتين، فبكى، فإذا زدته الثالثة فرح؛ إدراكاً لتلك البديهية. وكذلك امتناع اجتماع النقيضين، فيما لو وقفت الصغير قسراً، فبكى، ونزع إلى القعود؛ إدراكاً منه أنه لا يكون قاعداً قائماً معاً. ومنه إدراكه أن الجسم الواحد لا يكون في مكانين، كما لو أمسكته قسراً عن المكان الذي يريد الذهاب إليه، فبكى، وحاول إليه؛ علماً منه أنه لا يكون في المكان الذهاب إليه، ما دام في مكان آخر. ومنه إدراكه أن الجسمين لا يكونان في مكان واحد، كما لو وُضِعَ في مكان لا يسعُهُ، فتراه يدفع ما في المكان حتى يقعد فيه؛ إدراكاً منه أن المشغول لا يُشغَل. ومنه إدراكه أن ما له نهاية فهو محصور محدود، كما لو أراد الشيء، فإنه يمشي إليه حتى يصل إلى شيء. ومنه إدراكه أن الفعل لا بد حاصل من فاعل، كما لو رأى فعلاً، فإنه يسأل عن فاعله. وهذه المشاهد هي بدائنه العقول الموجودة عند الناس أول نشأتهم، ثم لا يقال بأنها حاصلة بالتعليم؛ لأن التعليم له زمان يُحصَل فيه؛ إذ ما من شيء في العالم إلا ويكون في وقت، بضرورة العقل، وليس من وقت بين تمييز النفس لهذه البديهيات وبين إدراكها، فلا يكون الاستدلال عليها حاصلاً في وقت، البتة، فدل على أنها بديهيات أوقعتها الله في النفس من غير استدلال أو نظر⁽⁶²⁷⁾.

وليس الغرض من سَوِّق هذه التقريرات إلا التأكيد على أن مبدأ الإقرار بوجود الله، مبدأ شديد العمق والحضور في النفس البشرية عند سلامة الفطرة من المانع لها، وأن المقصود بفطرية المعرفة الإلهية في النفس، أن معرفة وجود الله توافق الفطرة التي هي الخلق، وأن الإنسان ينشأ مع الاستعداد لتلقي العلوم ومنها معرفة وجود الله، على أن حصولها قائم بالوسائل ذاتها التي أشارت إليها الآية الكريمة، ﴿قُلْ هُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ﴾ [الملك الآية ٢٣]. ومن هنا يمكن الجمع بين من ذهب من المتكلمين إلى أن تحصيل المعرفة بالله يكون محصوراً بالنظر، وبين من قال بأنه بالفطرة عند عدم المانع، بأن يقال: معرفة الله حاصلة بكليهما، على حسب تفاوت الناس في ذلك التحصيل، ووفق مدارك عقولهم.

3.2.1.3. الاعتراض الثاني:

ذهب أتباع الوضعية المنطقية إلى أن القيم الأخلاقية، تعبير عن رغبات وعواطف نفسية، وأنها عبارات فارغة من أي مضمون، لا معنى لها في واقع الحس، ولا برهان على صحتها من كذبها⁽⁶²⁸⁾. والناس مختلفون فيها، فهي نسبية، تتغير وفق الزمان والمكان⁽⁶²⁹⁾. وإلى ذلك ذهب أتباع التيار المادي⁽⁶³⁰⁾، وعلى رأسهم الفيلسوف المعاصر ريتشارد دوكنز⁽⁶³¹⁾.

(626)- شمس الدين السمرقندي، الصحائف الإلهية، ص153-154.

(627)- ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق: محمد نصر وعبد الرحمن عميرة، دار الجبل، بيروت، ط2، 1416هـ - 1996م، ج1، ص40-42.

(628)- زكريا إبراهيم، مشكلات فلسفية- المشكلة الخلقية، مكتبة مصر، ص67-68.

(629)- زكي نجيب محمود، نحو فلسفة علمية، ص362.

4.2.1.3. مناقشة الاعتراض:

تتضح مظاهر فساد ذلك الاعتراض في الأمور الآتية.

الأول: إنَّ القول بنسبية القضايا الأخلاقية، مُفْضٍ بالزوم إلى القول بعدم وجود الصواب والخطأ في أفعال الأفراد والمجتمعات، فما كان صواباً في مجتمع ما، قد يكون خطأً في مجتمع آخر⁽⁶³²⁾. وتغدو بذلك كل الصفات القبيحة مقبولة؛ طالما القولُ بها نسبي، وتغدو أفعالُ أمرأ في غاية الحُسن، وينعدم الحق والعدل والمساواة بين البشر، بل بين البشر والكائنات الأخرى⁽⁶³³⁾، وهو ما دعا أحد أقطاب التشكيك المعاصر، الفيلسوف سام هاريس "Sam Harris"، إلى القول بثبوت الحقائق الأخلاقية التي لا تعتربها النسبية؛ لِمَا يمثله القولُ بنسبيتها من قلق وخوف على البشرية⁽⁶³⁴⁾. ثم إنه مع القول بنسبية القيم الأخلاقية، تُغلق الأبواب أمام أي مطالبة بإصلاح أخلاقي؛ إذ ينعدم أي جهد في المطالبة بإصلاح الانحرافات الاجتماعية الواقعة في المجتمعات، والارتقاء بها نحو الكمال. ومن جهة أخرى، فإنه يسقط مع القول بها، أشهر اعتراضات المشككين على وجود الله؛ إذ يحتجون في إنكارهم على وجوده تعالى، بوجود الشرور في الكون، وتعذيب الكفار في النار، بحجة أن هذه الأفعال، وحشية، منافية للأخلاق. ومع القول بذلك لم يعد لهذا الاعتراض قيمة؛ لأن المعايير الأخلاقية المستندة إليها في الحكم غير موجودة.

الثاني: إن القول بأن اختلاف الناس في الأخلاق، دليل على عدم إطلاقيتها، مردود؛ لأنه خلط بين المبدأ الأخلاقي من حيث إنه مطلق متفق عليه بين الناس جميعاً، وبين السلوك الأخلاقي للناس من حيث تفاوت الالتزام به من قِبَلهم⁽⁶³⁵⁾. وهو خلط أيضاً بين المبدأ الأخلاقي من حيث إنه قيمة كلية تستند إليها الأخلاق، ككون الصدق والأمانة والعدل أموراً محمودة، وكون الكذب والخيانة والظلم أموراً مذمومة، وبين القاعدة الأخلاقية⁽⁶³⁶⁾ التفصيلية من حيث إنها أسلوبٌ للسلوك الأخلاقي، قد يقع الاختلاف والتنوع فيها بين الشعوب والأزمان والأمكنة⁽⁶³⁷⁾. ولا خلاف بين الشعوب على مرّ الدهور في أن المبدأ الأخلاقي، لا ينخرم كأصل تقوم عليه قواعدهم السلوكية الرامية إليه، فثبت أنه مطلق، والمطلق لا يستند في إطلاقه إلا إلى من وجوده مطلق، وهو واجب الوجود تعالى.

(630)- مجموعة من الأساتذة السوفييت، علم الأخلاق الماركسي، ترجمة: إبراهيم قدور، دار الشيخ، ص40- 51.

(631)- ريتشارد دوكنيز، وهم الإله، ترجمة: سام بغدادى، ص233.

(632)- تشارلز فرنكل، أزمة الإنسان الحديث، ترجمة: نقولا زيادة، مكتبة الحياة، ط1، 1965م، ص58- 63.

(633)- عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، دار الشروق، ط1، 1999م، ج1، ص246.

(634)- وليم كريغ، الإلحاد بين قصورين، ترجمة: مؤمن الحسن وعبد الله الشهري، ص31- 32.

(635)- علي عزت بيغوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، ص178- 179. وأيضاً، زكريا إبراهيم، مشكلات فلسفية- المشكلة الخلفية، ص64.

(636)- انظر في تفصيل نقد هذا الخلط، توفيق الطويل، باب فلسفة الأخلاق عند المحدثين والمعاصرين، ضمن كتاب "فلسفة الأخلاق- نشأتها وتطورها، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط4، 1979م، ص25- 286.

(637)- زكريا إبراهيم، مقال بعنوان: عود إلى مشكلات الأخلاق، مجلة الفكر المعاصر، العدد 32، أكتوبر 1967م، ص12- 17.

5.2.1.3. الاعتراض الثالث:

أقرّ بعض المشككين بشمول المبدأ الأخلاقي، وإطلاقيته؛ لكنهم ذهبوا إلى إنكار احتياج المعايير الأخلاقية إلى خالقٍ أودعها - ابتداءً - في النفوس، وإنكار تأسيسها على ضرورة الإيمان بمُوجدٍ لها، أحدثها في النفوس بالقوة، فذهبوا إلى أن دلالة الأخلاق على الله، واعتباره مصدرًا لها، غير ممكنة، وافترقوا في مصدر المبدأ الأخلاقي على ثلاثة أقوال:

- الأول: ذهب أتباع المنهج العلمي التجريبي إلى أن مصدر المعايير الأخلاقية، العلم التجريبي، وأن القيمة العلمية هي التي تحدد القيمة الأخلاقية، وترتقي بها، وبما أن غاية الأخلاق - على حدّ زعمهم- تحقيق عافية الإنسان ورخائه، فإن العلم التجريبي هو القادر على تحديد ما يوصل إلى تحقيقها، فيكون بذلك مصدرًا للقيمة الأخلاقية، حسنًا وقبيحًا. وينطلق التجريبيون المعاصرون فيما ذهبوا إليه، من أن الخبرة الإنسانية الواعية بالكون، تستند إلى قوانين الطبيعة التي بدورها تحدد الصواب والخطأ في الطرق المسلوكة إلى تحقيق الغايات الإنسانية المتمثلة في قيم الرخاء والعافية. ومن هنا تكون قضايا الصواب والخطأ، والخير والشر، والتي هي صميم الواجب الأخلاقي، معتمدة على الخبرة الإنسانية، وقوانين الطبيعة، وبالتالي تكون القيم الأخلاقية قابلة للفهم علمياً؛ كونها تعتمد على جميع الحقائق المؤثرة في رخاء البشرية وبؤسها، ومن تلك الحقائق ما ينتج من أحكام الصواب والخطأ الذي تُبرزه العلوم، كعلم الجينات والاقتصاد والاجتماع والنفس والبيولوجيا والطب وغيرها. وبذلك تكون القيمة العلمية مصدر القيمة الأخلاقية، ومنشأها(638).

- الثاني: ذهب العقلانيون إلى أن العقل الإنساني، مصدرُ المبادئ الأخلاقية، والكاشف لها، وأن العلم بها لا يكون بالتسليم بوجود الله المودع لها، إنما بالعقل الحاكم عليها، من خلال الحُسنِ والفُبح اللذين هما حُكمان عقليان، ولا يكون الحكم على الصدق والأمانة بالحُسن، وعلى الكذب والخيانة بالفُبح إلا عن طريق العقل، الذي يتوصل الإنسان بمفرده من خلاله إلى التمييز بين الفعل القبيح والفعل الحسن، وبين الفضيلة والرذيلة، والخير والشر. ويكون مَرَدُّ الحكم الأخلاقي على الأفعال الإنسانية هو القوة الفطرية المسماة بالضمير الذي يشترك فيه الناس كل زمان ومكان، وهو بذلك المبدأ الأسمى للأخلاق(639)، ومن خلاله فقط، تضع المجتمعات الإنسانية نظامها الأخلاقي الضابط للعلاقة بين أفرادها بناءً على قدراتها العقلية. فلا تكون الحاجة بذلك إلى فرض وجود الله كمصدر للمبدأ الأخلاقي، كما لا يعود الإنسان العقلاني في حاجة إلى إله يُعلمه الواجب الأخلاقي(640).

- الثالث: ذهب أتباع الداروينية المعاصرون من الماديين، إلى أن الأخلاق نوع من التطور الذي أحدثه الانتخاب الطبيعي بين المخلوقات، فالأخلاق لا تختلف عن أي تطور بيولوجي آخر كالأعضاء، من مثل اليد والقدم والرأس؛ إذ حصلت جميعها نتيجة التطور المعتمد على الانتقاء الذي يُمَثِّل مصدرها(641). وبذلك لا

(638)- وليم كريغ، الإلحاد بين قصورين، ترجمة: مؤمن الحسن وعبد الله الشهري، ص34- 45.

(639)- توفيق الطويل، فلسفة الأخلاق - نشأتها وتطورها، ص326- 330.

(640)- محمد المزوعي، تحقيق ما للإلحاد من مقولة، منشورات الجمل، بغداد، ط1، 2014م، ص91-95.

(641)- ريتشارد دوكنز، وهم الإله، ترجمة: بسام بغدادي، ص226- 227.

يُمكن أن تُفسّر وجود الأخلاق استناداً إلى وجود الله. وكان تشارلز داروين "Charles Darwin"، قد أصل لهذه الرؤية في كتابه "نشأة الإنسان والانتقاء الجنسي"، بعد أن لم يكن تعرض لتطور الإنسان في كتابه الأول "أصل الأنواع"، مكتفياً فيه بنقاش أصل أنواع النبات والحيوان دون الإنسان، ثم خصّ كتابه التالي لتطور الإنسان، مشيراً إلى أن الفرق بين الحيوان والإنسان، هو فرقٌ درجة لا فرق نوع، وأن أبرز أشكال هذا الفرق في أن الإنسان هو الحيوان الوحيد الذي يعتبر أخلاقياً، وأن هذه الأخلاق المميزة له قد تطورت عنده تدريجياً حتى وصلت إلى مرتبة المبادئ الراسخة في ذهنه، معتبراً أن الغرائز الاجتماعية هي القاعدة المؤسسة للتكوين الأخلاقي عند الإنسان، إلى جانب العادات والقدرات الفكرية⁽⁶⁴²⁾، دون أن يكون هذا الاعتبار مانعاً عنده من أن يلحق الإنسان بقانون الانتخاب الطبيعي الذي أبدعه عند الحيوان والنبات. وهكذا درج كثير من فلاسفة الأخلاق والتطور على تطبيق الانتخاب الطبيعي على القيم الأخلاقية، وأن هذا الانتخاب مصدر لتلك القيم، وهي ناشئة عنه كغيرها⁽⁶⁴³⁾.

فيما ذهب الطبيعيون المعاصرون من الماديين، إلى أن الطبيعة اللاواعية، هي التي صنعت ما في الكون من اطرادٍ واتساقٍ، وأحدثت أعداداً لا متناهية من الأنواع التي تحمل صفات جوهرية ثابتة مستقلة بذاتها عن أحكام البشر، أي أنها تحمل في ماهيتها صفات محمودة أو مذمومة، غير راجعة إلى حكم البشر، وهو ما سمّوه بالفارق النوعي بين الأشياء، بحيث تكون هذه الفوارق مؤسّسة على طبيعة هذه الأشياء ذاتها، فيكون الفارق النوعي بين الصدق والكذب مثلاً، موجوداً من صنع الطبيعة التي أحدثت فارقاً بين الطبيعة الجوهرية للصدق، والطبيعة الجوهرية للكذب، كما نجد أيضاً، في الفضيلة صدقاً طبيعياً، وفي الرذيلة عدم أمانة طبيعية. ومن هنا، تبدو الحاجة إلى الإيمان بوجود الله كخالق لماهيات المبادئ الأخلاقية، عند الطبيعيين، غير ضرورية⁽⁶⁴⁴⁾.

6.2.1.3 مناقشة الاعتراض

وقبل مناقشة اعتراضات المشككين المعاصرين، يجملُ بنا التنويه إلى أنّ انتقاداتهم الموجهة لفكرة وجود الله، هي انتقادات أخلاقية بحتة، بمعنى أنها خارجة عن المنهج الذي وضعوه وألزموا أنفسهم به، دون أن يلتزموه؛ حتى دعا ذلك الفيلسوف الإنكليزي مايكل روس "Michael Ruse"، أحد أكبر المشككين المعاصرين، إلى التصريح بأن الكتاب الأشهر "وهم الإله" للعالم المعاصر، ريتشارد دوكنيز "Richard Dawkins"، لا يدعو أن يكون في الحاصل عملاً أخلاقياً، يدعو أتباعه إلى طريق النجاة ويحذرهم من طريق الخطيئة⁽⁶⁴⁵⁾. ومن هنا، يكون الالتزام الأخلاقي للمشككين المعاصرين مدعاةً إلى التساؤل عن سبب ومصدر هذه المعايير الأخلاقية الصارمة التي يلتزمون بها، إن كان الله عندهم خارج الموضوع!.

(642)- تشارلز داروين، نشأة الإنسان والانتقاء الجنسي، ترجمة: مجدي محمود المليجي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2005م، ج1، ص263-310.

(643)- توفيق الطويل، فلسفة الأخلاق- نشأتها وتطورها، ص243.

(644)- محمد المزوي، تحقيق ما للإلحاد من مقولة، ص89-92.

(645)- جون لينكس، أقوى براهين جون لينكس في تفنيد مغالطات منكري الدين، جمع وترتيب: أحمد حسن، الدار العربية للطباعة والنشر، الرياض، ط1، 1437هـ، ص210.

وفيما يلي مناقشة انتقادات المشككين حول ضرورة الوجود الإلهي، لبناء وتفسير المبدأ الأخلاقي

المطلق:

- أما القائلون بالأسس العلمية للقيم الأخلاقية، من أتباع المذهب التجريبي، فإنه لا دليل على ربط الأخلاق بالعافية؛ إذ إن الإنسان لا يقوم بالسلوك الأخلاقي لمجرد أنه يجلب له العافية والرخاء، لما كان كثير من الأعمال الأخلاقية شاقة لا نفع فيها ولا راحة، إنما يقوم بها لأنها محمودة في ذاتها، حسنة في حقيقتها، أو امتثالاً لأمر خالقه، وطلباً لرضاه، وإلا أباح ذلك للسارق أن يسرق وللقاتل أن يقتل، طالما أن السرقة والقتل فعلا أخلاقيان يجلبان الرخاء لفاعلهما⁽⁶⁴⁶⁾. والذي دعا التجريبيين إلى القول بالأسس العلمية للأخلاق، هو التزامهم بأسس المنهج المادي لمذهبهم التجريبي، فخطوا بين المبدأ الأخلاقي وبين وسيلة تحقيقه؛ لأن قولهم بأن غاية الأخلاق تحقيق العافية للإنسان، هو قول فلسفي نظري، لا صلة للعلم التجريبي به، إلا من جهة كون العلم وسيلة لتحقيق العافية، لا أنه المحدد لمعيارية الأخلاق، ومن ثمّ اختزلها في تحقيق العافية. وإن كان العلم مصدراً للأخلاق، وكان معيار الأخلاق هو تحقيق الرخاء - فعلاً - فسيكون التساؤل حينها، عن علة كون العافية والرفاه معياراً للأخلاق، ومرتكز ذلك، ثم ما الذي يجعل الرخاء فقط، مقياساً دون غيره من المعاني، وهذا ما لا سبيل للعلم إلى الإجابة عليه، البتة؛ لأن القيم الأخلاقية ليست ذات طبيعة تجريبية، والعلم التجريبي لا يمكنه تحديد الصواب الأخلاقي من غيره، فهو يحكم على عمل ما بأنه يُحدث ضرراً، لكنه لا يخبرنا عن علة كون إحداث الضرر، يُعدُّ قبيحاً؛ لأنه خارج عن مجاله الموضوع له⁽⁶⁴⁷⁾.

ومن جهة أخرى، فإن جعل الرخاء معياراً للأخلاق، هو حكم على الشيء بأثره الناتج عنه، ومعلوم أن آثار الأفعال يختلف بعضها عن بعض، فكان تحديدها هذا الأثر النسبي ليكون حاكماً على معيارية الأخلاق المطلقة، دون غيره من الآثار، مصادرة على المطلوب؛ من جهة كون أثر الشيء الناتج عنه مصدراً للحكم على الشيء نفسه؛ لما كان العلم هو المعين للرخاء الذي هو أثر الفعل. ثم إن اختيار هذا الأثر دون غيره، ترجيح بلا مرجح⁽⁶⁴⁸⁾، ما يحدونا إلى اعتبار القول بتأسيس الأخلاق على العلم، مغالطة منطقية قائمة على القفز الحُكْمِي عند التجريبيين، وهو ما جعل رائد التشكيك المعاصر، ريتشارد دوكنيز "Richard Dawkins"، ينقل الاتفاق بين فلاسفة عصره على الإقرار بعدم أهلية العلم كأساس للقيم الأخلاقية⁽⁶⁴⁹⁾.

- وأما ما ذهب إليه العقلانيون من أن العقل هو مصدر القيم الأخلاقية وواضعها، فلا تقوم لهم حجة في دعواهم؛ لأن المعقولات إما فطرية وإما كسبية، فما دل عليه العقل بطريق الفطرة من استحسان الحسن واستقباح القبيح، هو قول المؤمنين بالله الذي فطرهم على ذلك، وأما ما دل عليه العقل بطريق الكسب، فهذا مما لا توافق عليه بين المجتمعات؛ لأن العقل لا يستقل بإدراك المبادئ الأخلاقية المطلقة في كل زمان ومكان، وأحكامه المكتسبة يعترضها التغير والقصور والرغبات؛ لأنه لا يستطيع التجرد التام منها. ولذلك،

(646)- وليم كريغ، الإلحاد بين قصورين، ترجمة: مؤمن الحسن وعبد الله الشهري، ص53.

(647)- جون لينكس، أقوى براهين جون لينكس في تفنيد مغالطات منكري الدين، جمع وترتيب: أحمد حسن، ص517-519.

(648)- أحمد حسين الأزهرى، الأخلاق والتجريبية- نظرات نقدية في كتاب "المشهد الأخلاقي" لـ سام هاريس، مؤسسة طباعة، دط، 2018م، ص15.

(649)- ريتشارد دوكنيز، وهم الإله، ترجمة: بسام بغدادى، ص51.

نجد المجتمعات البشرية قد اتفقت على المبدأ الأخلاقي، لكنها لم تتفق بحالٍ على قواعد للسلوك الأخلاقي نابعة من خبرتها؛ لأن خبرتها مختلفة ومتفاوتة في قدراتها وطبيعتها. وقد نبّه علماء المسلمين الأوائل على ذلك الاختلاف الحاصل بين الشعوب في المعقولات، وذكروا أنه لا ضابط لها يضبطها ويحصرها؛ لأن لكل أمة عقلياتٍ يختصون بها، ويفترقون بها عن عقليات الأمم الأخرى⁽⁶⁵⁰⁾. ومن خلال هذا الاختلاف في المعقولات، يتبين بوضوح، مقدار الخلط الذي وقع فيه العقلانيون، بين المبادئ الأخلاقية من جهة، وقواعد السلوك الأخلاقي من جهة أخرى. فالمبدأ الأخلاقي مطلق لا يتغير ولا يتبدل زماناً أو مكاناً، فالصدق والكذب والأمانة والخيانة والعدل، كلها قيم مطلقة، تؤمن بها المجتمعات؛ إذ لا يوجد مجتمع يؤمن بأن الصدق قيمة قبيحة، والكذب قيمة حسنة، غير أن تحديد الأفعال والصور التي تدخل فيها، هو ما يقع الاختلاف فيه من مجتمع لآخر، تبعاً لاختلاف درجة الوعي والخبرة والقدرات العقلية للمجتمعات، وتنوعها في طرائق وطبيعة الثقافة والحياة، وهو ما نعبر عنه بقواعد السلوك الأخلاقي، المتمثلة بالقوانين التفصيلية الموضوعية لضبط السلوك التنظيمي للأفراد وشؤونهم الحياتية⁽⁶⁵¹⁾. والمشككون المعاصرون حين يتحدثون عن تفسير الأخلاق ومصدرها العقلي، يجعلون قواعد السلوك محلّ أمثلتهم ونماذجهم التي يستندون إليها في بيان التغير والاختلاف الحاصل فيها، دون التطرّق إلى مبادئ الأخلاق الكلية، كما في الأمثلة التي طرحها الفيلسوف سام هاريس "Sam Harris"، في فصلٍ ناقش فيه كيفية إدراك الخير والشر، والسعادة، وكذلك التي أطل عرضها، الفيلسوف ريتشارد دوكنيز "Richard Dawkins"، في مناقشته الأخلاق على الطريقة الداروينية التطورية⁽⁶⁵²⁾. ويحصر التمثيل بقواعد السلوك يتوصلون إلى نقيّ المبادئ الأخلاقية المطلقة، ويستدلون بتغير وتنوع قواعد السلوك على نسبية الأخلاق وعدم كبريائها في المجتمعات، وهو ما أدى- نتيجة لهذا التضليل المعرفي- إلى استحالة الأخلاق في الفكر الحديث والمعاصر إلى قيمة نفعية؛ بحيث تكون المنفعة مقياساً للأخلاق ومعيّاراً للخيرية، فالفعل الإنساني لا يكون خيراً إلا متى ما تحصّل منه نفع أو توفّق نفعه، فتوقفت الأخلاق بذلك على نتائج الأفعال وآثارها⁽⁶⁵³⁾، وهو ما تبين بطلانه. وإذا ثبت، بما تقدم، قصورُ العقل المستقل بنفسه في أن يكون مصدراً للأخلاق، بقي أن يكون واجب الوجود تعالى، مصدرها؛ إذ لا يكون واضح المطلق إلا ممّن وجوده مطلق، لا نسبي.

- وأما ما ذهب إليه أتباع النزعة المادية المعاصرة، من أن الطبيعة اللاواعية خصصت الأنواع بأوصاف، وطبعها على هذا النظام والاطراد، فقولُ مردود لا يصحُّ في بدائه العقول وأوليائها؛ لأن طبع الحقائق على ذاك الاطراد والاتساق، يستحيل دون وجود إرادة وقصد من فاعل لها، ولا يكون بصدفة واعتباطية؛ لأن عدم النظام لا يُحدث النظام المطرد، ومن هنا لا يتصور وجود ذات عشوائية، معدومة الإرادة، ينتج منها تخصيصُ مطرد منتظم للحقائق، أو طبع لها في ذواتها على الوجه الذي يُحكّم عليها بالقبح أو الحسن.

(650)- ابن قيم الجوزية، الصواعق المرسلّة على الجهمية والمعتلة، تحقيق: علي بن محمد الدخيل لله، دار العاصمة، الرياض، ط1، 1408هـ، ج3، ص1067.

(651)- زكريا إبراهيم، المشكلة الخلقية، ص64.

(652)- سام هاريس، نهاية الإيمان، ترجمة: محمد سام العراقي، ص168-208. وريتشارد دوكنيز، وهم الإله، ترجمة: بسام بغدادي، ص160-177 و216-218.

(653)- توفيق الطويل، فلسفة الأخلاق- نشأتها وتطورها، ص215-218.

وكذلك لا يصح ما ذهب إليه الداروينيون من احتكام الأخلاق إلى قانون الانتخاب الطبيعي والبقاء للأصلح؛ بحيث تتطور تدريجياً، فيبقى ما هو خير عند الناس بالتجربة، ويبلى منها ما هو شر بالتجربة، وتصبح وظيفة الأخلاق محصورة في إعانة الناس وتعاونهم على أن يَحْيُوا وَيَتَكَيَّفُوا مع بيئاتهم، ولأجل ذلك اختلفت مبادئ الأخلاق من بيئة لأخرى على حد زعمهم. وإنما لا يصح؛ لأن الحياة الأخلاقية عند الشعوب، لا شك، جارية على نحوٍ من التطور التدريجي في التطبيق بحسب ما تقتضيه شؤونهم الحياتية، وهذا من شأن تاريخ الأخلاق أن يرصدّه ويبحث فيه، ومن هنا يبدو الفرق واضحاً بين تطور الأخلاق وأخلاق التطور. فتطور الأخلاق يبحث في تطور وتاريخ النشأة الفكرية والاجتماعية للأخلاق إلى الوقت الذي أصبحت فيه جزءاً من حياة الإنسان، وأما أخلاق التطور، فتعني وَضْعَ مقياس ومعيّار تُحدّد فيه القيمة الأخلاقية للسلوك الإنساني، وهو ما أغفله فلاسفة التطور من الأخلاقيين؛ لما لم يُمَيِّزوا بين دَيْنِكِ الفرقين عند تطبيق التطور على الأخلاق، وهو أيضاً ما يفسّر لنا ما وقع فيه واضع نظرية التطور، تشارلز داروين، حين تبنى فكرة تأسيس المبادئ الأخلاقية على مبدأ تطور سلطة كلّ من العرف الاجتماعي والفكري للمجتمعات؛ ظناً منه بأن تاريخه للأخلاق، نشأة وتطوراً في المجتمعات، يجعله يضع في نفس الوقت مقياساً للأفعال الأخلاقية، وتابعه في ذلك بعض التطوريين المعاصرين، وعلى رأسهم، ريتشارد دوكنيز "Richard Dawkins"⁽⁶⁵⁴⁾، ومايكل روس "Michael Ruse"⁽⁶⁵⁵⁾، وفكتور جون ستينجر "Victor John Stenger"⁽⁶⁵⁶⁾. وفي المقابل، فقد نَبَّهَ كَثِيرٌ إلى الخلل الواقع في اعتبار الأخلاق ظاهرةً تطورية، فإنه، وإضافة إلى ما سبق، إذا كانت وظيفة الأخلاق هي البقاء والتكاثر، لزم أن يتخلى الناس عن الأخلاق التي لا تصمد للبقاء والانتخاب، ومن ذلك تخليهم عن مساعدة الفقراء والمساكين، وإنقاذ الأطفال وكبار السنّ، ومعالجة المرضى، ومثل هذه الصور كثيرة في واقعنا، ولأجل هذا رفض الإنكليزي إدكار أندروز "Edgar Andrews"، تأسيس الأخلاق على نظرية التطور، وردّ الأخلاق التطورية التي نادى بها دوكنيز "Dawkins"، وعدّها مفهومها خالياً من المعنى؛ لارتكازه على أصلٍ ماديّ، يسلب الإنسان إنسانيته، في الوقت الذي يكاد يدفع فيه كثيرٌ من البشر حياتهم بسبب فعل أخلاقي يقومون فيه تجاه الآخرين، دون أن يكون لهم فيه نفعٌ أو فائدة، وإن لم تكن هذه الأخلاق مفطورة فيهم، فأى شيء يدفعهم إلى ذلك!، وضرب أمثلة كثيرة على تناقض الأخلاق التطورية، مشيراً إلى الغلط الذي وقع فيه التطوريون بين فروقات الممارسة الأخلاقية للناس ووجود الأخلاق ذاتها⁽⁶⁵⁷⁾. وإلى مثل ذلك ذهب الفيلسوفان، ويليام ديمبسكي "William A. Dembski" وجوناثان ويلز "Jonathan Wells"، في مناقشتها الثرية لاستحالة أن تكون نظرية التطور الطبيعي مفسّرة لنشوء المبدأ الأخلاقي، وحقائق الحياة الأخلاقية المشاهدة يوماً في الواقع، ولا

(654)- ريتشارد دوكنيز، وهم الإله، ص164-168.

(655)- وليم كريغ، الإلحاد بين قصورين، ص23-24.

(656)- فيكتور جون ستينجر، الله الفرضية الفاشلة- كيف يثبت العلم عدم وجود الله، ترجمة: كمال طاهر، د.ط، 2012م، ص191-193.

(657)- إدكار أندروز، من خلق الله؟ البحث في نظرية كل شيء، ترجمة: هدى بهيج وسامي مورغان، مركز مورغان للنشر والإعلام، بيروت، ط1، 2014م، ص268-273.

يمكن فهم الممارسة الأخلاقية المنضبطة باتساق القيمة الأخلاقية عند الناس إلا في ضوء تصميم ذكي، يُعتبر الأخلاق سلوكاً ينسجم مع غايات التصميم الذي وُجد الإنسان لأجله⁽⁶⁵⁸⁾.

إلى هنا، نفرغ من مناقشة الاعتراضات المثارة على دلالة المبادئ الأخلاقية على الوجود الإلهي.

غير أنه، وبعيداً عن فضاء المذاهب المعاصرة، فإنه يمكن استناداً إلى منهج الاستدلال العقلي في علم الكلام، أن نستدل بدلالة المبدأ الأخلاقي على وجود الواجب تعالى، من خلال مسلك التحسين والتقييح، فعند التأمل، نجد أن الحكم لا يكون وصفاً ذاتياً ناشئاً عن الشيء نفسه⁽⁶⁵⁹⁾. فالشيء لا يكون ممدوحاً لعينه، ولا مذموماً لعينه، ولا كفر لعينه أو ظلم لعينه؛ لأن بعض الأفعال كانت قبيحة ثم حسنها الله، وبعضها كان حسناً ثم قبحها الله، وهكذا، كما في تحويل الصلاة إلى الكعبة بعد أن كان قبيحاً، وكذا الوطء قبل النكاح وبعده⁽⁶⁶⁰⁾. ومن هنا، فالفعل لا يكتسب حكماً من ذاته، إنما بوضع الواضع له⁽⁶⁶¹⁾. وعليه، يُقاس الحكم الأخلاقي. فيمكن القول بأن الحكم الأخلاقي على أفعال الناس إما أن يكون وصفاً ذاتياً للفعل، أو وصفاً وضعياً له. فعلى القول الأول يلزم منه نسبية الأحكام واختلافها؛ لأن الفعل الواحد تتعدد صورته من قبل الفاعلين له، فلا يثبت بذلك حكم أخلاقي للفعل. وعلى القول الثاني، إما أن يكون واضع الحكم أكثر من واحد أو واحداً، فإن كان أكثر، لزم القول بالنسبية؛ لتعدد مصادر الحكم، بقي أن يكون واحداً، وبه يصح ثبوت الحكم الأخلاقي للأفعال، ويكون هذا الواحد هو واجب الوجود تعالى، لا ينعدم ولا يتغير؛ لأنه يلزم من عدمه بطلان مطلقة المبدأ الأخلاقي. ويلزم من تغيّره، جواز تعدد الأحكام على الفعل الواحد، وهو ممتنع؛ لما فيه من القول بنسبية المبدأ الأخلاقي. فثبت من ذلك أنه لا يصح المبدأ الأخلاقي المطلق إلا باستناده إلى من وجوده مطلق، وهو واجب الوجود، الله.

⁽⁶⁵⁸⁾- ويليام ديمبسكي وجوناثان ويلز، **تصميم الحياة- اكتشاف علامات الذكاء في النظم البيولوجية**، ترجمة: موسى إدريس ومؤمن الحسن ومحمد القاضي، دار الكاتب للنشر والتوزيع، مصر، ط1، 2014م، ص46-50.

⁽⁶⁵⁹⁾- وكذا عند علماء أصول الفقه، فقد تنبهوا إلى أن الحكم الشرعي المضاف إلى متعلقه، لا يكون وصفاً ذاتياً له، إنما بوضع الشارع له لاعتبار مقترن به، فحكم الخمر، مثلاً، حرام باعتبار، وقد يكون واجباً باعتبار آخر. فالفعل واحد، لكن الحكم متغير باعتبارات معينة وضعها الشارع. وعليه، يقاس كذلك الحكم الأخلاقي على الحكم الشرعي في أصول الفقه، ويثبت من خلاله وجود الواجب تعالى. الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، تحقيق: عبد العظيم ديب، قطر، ط1، 1399هـ، ج1، ص86-87.

⁽⁶⁶⁰⁾- ابن حزم، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، ج3، ص140-142.

⁽⁶⁶¹⁾- سواء كان الواضع هو الشارع، عند علماء الكلام، أو الشارع والعقل، عند المعتزلة منهم. الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، ج1، ص87-89.

2.3. الاعتراضات المعاصرة حول الأدلة العقلية.

وتتضمن الشبهات المثارة حول أشهر الأدلة العقلية على وجود الله، كدليل الحدوث والخلق، ودليل الممكن والواجب، ودليل التصميم والإتقان، في الساحة الفكرية المعاصرة، الإسلامية والغربية، فلسفياً وعلمياً.

1.2.3. الشبهات حول دليلي الحدوث والإمكان:

وإنما جُمع بين الدليلين؛ لتشابههما في استنادهما إلى مبدأ السببية، وإلى امتناع الدور والتسلسل والرجحان بلا مرجح. وقد كُثرت الشبهات المعاصرة حول دليل الحدوث والخلق، من قِبَل أتباع النزعة المادية والتجريبية بمختلف مذاهبيهما. وفيما يلي أهم هذه الشبهات ومناقشتها.

1.1.2.3. الاعتراض الأول:

ذهب بعض المشككين المعاصرين إلى القول بمصادمة دليل الحدوث للمنهج العلمي، الذي يقرر أنّ الجوهر قديم، والأعراض حادثّة، ومن هنا، تكون العلاقة القائمة بين العلة والمعلول، والحركة والمحرك، علاقة إيمانية أبداعها المؤمنون بالله، مخالفة للعلم، الذي يشهد بأن الحركة ذاتية بفعل ذاتي للموجودات، وبأن كل علة هي معلول وبالعكس، دون الانتهاء إلى علة ليست معلولة لغيرها، وبذلك تكون الموجودات فاعلة لنفسها دون فاعل خارجي مؤثر فيها⁽⁶⁶²⁾. وحجة القوم، أنه لا شيء في الوجود ينشأ من لا شيء، ولا يختفي دون بقاء أثر، وإذا كان الأمر على هذا النحو؛ فإن المادة قد وُجدت دائماً، وإلا إذا كان مرّ عليها زمنٌ لم تكن فيه موجودة، فمن أين لها أن تنشأ؟! ولذلك هي أزلية قديمة، لم تُخلق؛ لأن ما لا يمكن فناؤه، لا يمكن خلقه بالضرورة⁽⁶⁶³⁾.

2.1.2.3. مناقشة الاعتراض:

يعد هذا الاعتراض من أشهر ما يحتج به الماديون على الوجود الإلهي، إذ لا يكاد يوجد كتاب في التشكيك المعاصر في وجود الله، إلا ويستغرق تفصيل هذا الاعتراض، جزءاً لا بأس منه. وهو في الحقيقة مركب من مجموعة من الشبه المتداخلة فيما بينها، وأغلبها لا حجة له قائمة بنفسها، إنما يستمد الاعتراض حجته من كثرة تكراره أولاً، ومن تركيب مقدماته وتداخلها، ثانياً. وفيما يلي تنفيذ شُبهه، ونقدها.

1.2.1.2.3. الشبهة الأولى:

قولهم بقديم المادة، وأزلية العالم، استناداً منهم إلى جواز قديمها، بامتناع موجب حدوثها؛ لأن التغير والتحول فيها كائن بنفسها لا بشيء خارج عنها، وهو ما يعني - على حدّ زعمهم - أنها نشأت بنفسها وتطورت وفق مبدأ صراع التناقضات فيها من حركة وسكون وظهور وكُمون، دون أن يكون هناك عدمٌ سبقها إلى الوجود، أو فاعلٌ مؤثرٌ رجح طرف الوجود فيها على العدم بعلّة الإمكان⁽⁶⁶⁴⁾. وكان للفلاسفة سبق القول بذلك. وحقيقة

⁽⁶⁶²⁾ - حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ج2، ص20-23. وستالين، المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية، ترجمة: خالد بكداش، دار دمشق للطباعة والنشر، المكتبة الاشتراكية، مصر، 2007م، ص22-34. وأيضاً، لورانس كراوس، كون من لا شيء، تعليق: ريتشارد دوكنيز، ترجمة: غادة الحلواني، منشورات الرمل، مصر، ط1، 2015م، ص16-20.

⁽⁶⁶³⁾ - بودوستنيك وياخوت، عرض موجز للمادية الديالكتيكية، دار التقدم، موسكو، د.ط، ص50-54.

⁽⁶⁶⁴⁾ - حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ج2، ص21-24.

اعتراضهم أنه مبني على مغالطة عقلية؛ لأن المؤمنين بوجود الله، لا يقولون بأن ما يقع في الوجود من حوادث، حادث من لا شيء، البتة، ومن غير فاعل. بل يستحيل حدوث الأشياء من عدم محض، بمعنى أن المادة المحسوسة لا يتحقق لها وجود من عدم محض، كما لا يعتقدون بأن حوادث الكون لا يرتبط بعضها ببعض، علّة ومعلولة، فالقرآن ينفي حدوث الإنسان من غير شيء، وإنما محل النزاع، في تخصيص وتحديد ماهية السبب الذي ينبغي أن يكون حدوث المحدثات مستنداً إليه. وغاية ما يؤول إليه قولهم عند التحقيق، أنه لا بد لموجود أزلي قديم تعتمد عليه المادة، وأن استدلالهم بتغيير المادة وتحولها في نفسها، على قدمها، هو في الحقيقة استدلال على احتياج الحادث إلى سبب أول أحدث المادة كلها، وهو عين قول المؤمنين بوجود الله خالقاً للمادة، على هذا المعنى. واللبس الذي وقع فيه أتباع المادية، أنهم حملوا قول المتكلمين في خلق الأشياء من عدم، أن نفس العدم خرج منه شيء⁽⁶⁶⁵⁾، في حين أن العدم لا شيء⁽⁶⁶⁶⁾، وإنما مراد المتكلمين، أن الشيء وجد بعد العدم، لا أن العدم أوجده، وفيما بين المعنيين بؤن شاسع⁽⁶⁶⁷⁾. وأما إن كان مرادهم بأن المادة في أصلها قديمة، خالقة نفسها بنفسها؛ بحيث تكون هي علة ومعلولة في آن، فهذا مما شهدت الضرورة العقلية بامتناعه، لأمرين اثنين: أولهما، أن كونها علة ومعلولاً، هو أمارة حدوثها لا قدمها، ثم يكون القول بحدوثها بنفسها، رجحاناً لوجودها على عدمها بلا مرجح، فلزم أن يكون أحد طرفي الممكن "المادة"، الوجود والعدم، مساوياً لصاحبه، راجحاً عليه في نفس الوقت، وهذا اجتماع للنقيضين وهو محال، وعليه، يكون الممكن محتاجاً في وجوده إلى مرجح رجح الوجود فيه على العدم، وهو الله تعالى. واعترض بوقوع الرجحان بلا مرجح، وبوجود الممكن بلا مؤثر⁽⁶⁶⁸⁾، في نحو العطشان يشرب أحد الماءين، أو الهارب يسلك أحد الطريقين، ورُدَّ، بأن هذا ترجيحٌ للمختار لأحد الأمرين المتساويين من غير مخصص، وهو غير وقوع الممكن بلا مؤثر ولا ترجيح لأحد طرفيه بلا مرجح⁽⁶⁶⁹⁾. وثانيهما، أن المادة جُرم، والجرم لا ينفك عن الأعراض، بطريق المشاهدة والعقل، والأعراض حادثة باتفاق العقلاء؛ كونها ذات بداية ونهاية لم توجد لها من قبل، ثم إنه يستحيل وجود الجرم بلا عرض، فصار كأن وجوده مشروط بلزوم العرض الحادث له، وما كان وجوده مشروطاً بلزوم الحادث له، فهو حادث مثله؛ لاستحالة ملازمة القديم للحادث، فتكون المادة حادثة على هذا التفصيل⁽⁶⁷⁰⁾، وإذا تبين ذلك، لزم أن يكون لها بداية حدثت فيه، وكل ما له بداية لا يخرج- بطريق الحصر والقسمة العقلية- عن ثلاثة أمور: إما أن تُحدثت المادة ذاتها، وإما أن يُحدثها غيرها، وإما أن تُحدثت دون أن يُحدثها غيرها أو تُحدثت هي ذاتها. فإن كانت المادة أحدثت ذاتها، فلا يخلو من أن يكون إحداثها ذاتها ناشئاً- باعتبار الوجود والعدم- عن أحد الوجوه الآتية:

- إما أن تكون المادة أحدثت ذاتها، حال كونها موجودة، وذاتها معدومة، وإما العكس.

(665)- ولا يعني ذلك عدم قولهم بخروج الشيء من العدم المحض؛ ذلك أن الماديين فريقان: فريق ذهب إلى أن المادة أزلية وأبدية، وآخر، ذهب إلى حدوثها من الفراغ من غير محدث لها، كما سيمر معنا، عند الحديث عن شبهة وجود الكون من لا شيء، وهو قول المعاصرين من الماديين، الفيزيائيين خصوصاً. وكلا الفريقين يجتمعان على أن لا محدث خالق لها. وقد خصص العالم المشكك لورانس كراوس، كتابه: "كون من لا شيء"، كاملاً لإثبات فكرة حدوث الكون من لا شيء، متابِعاً في ذلك فرضية، ستيفن هوكينج، كما سيأتي.

(666)- وهو مذهب المتكلمين من أهل السنة، أشاعرة وماتريدية، في أن المعدوم ليس بشيء. وكذا مذهب المعتزلة. ولا يتوجّه قول من نسب إلى بعضهم قولهم بشيئية المعدوم؛ لما يلزم من ذلك قدم العالم ووجود أغيار الله تعالى في الأزل، وهذا مخالف لأصولهم المقررة في كتبهم، من مثل توحيد الله وحدث العالم، ويُحمَل ما نُسب إلى بعضهم على أن مقصودهم هو كون المعدوم شيئاً في التصور الذهني، على نحو ما ذهب إليه أبو الحسين البصري منهم. انظر في بيان مذهب المتكلمين في ذلك، البيضاوي، طوابع الأتوار، ص 80. والماتريدي، كتاب التوحيد، ص 86. والبيضاوي، إشارات المرام من عبارات الإمام، ص 113. وعبد الكريم عثمان، نظرية التكليف، ص 133.

(667)- أحمد ابن تيمية، مسألة حدوث العالم، تحقيق: يوسف بن محمد بن سليمان، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط 1، 1433هـ-2012م، ص 56-58.

(668)- انظر في تفصيل هذا الاعتراض، حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ج 2، ص 25-44.

(669)- التفاتاني، شرح المقاصد، ج 1، ص 486.

(670)- سعيد فودة، تهذيب شرح السنوسية، ص 81-85.

- وإما أن تكون كلتاها موجودتين أو معدومتين. وجميع هذه الأوجه محالٌ ممتنعٌ؛ لأن الشيء وذاته، هو هي، وهي هو. وكل ما ذكر من الوجوه يوجب أن يكون الشيء غير ذاته، وهذا محالٌ بضرورة الحسّ والمشاهدة، فيبطل أن تكون المادة أحدثت نفسها، ويبقى أن حدوثها حاصلٌ بفاعلٍ، هو الله، خارجٍ عنها، مغايرٍ لها، غير حادثٍ مثلها؛ لئلا يلزم التسلسل الممتنع ضرورة⁽⁶⁷¹⁾.

وما نحن بصدده من ثبوت فكرة حدوث المادة، قد أظهرته الكشوفات العلمية الحديثة الدالة على حدوث الكون، من مثل نظرية الانفجار العظيم⁽⁶⁷²⁾، والتي حملت بعض المشككين بما دلت عليه من وجود بداية للكون، على إنكارها؛ هروباً من مأزق الدلالة على وجود الله، الذي تقتضيه في ثناياها، وهو ما دعا عدداً من العلماء المشككين أنفسهم – ك ستيفن هوكينج "Stephen Hawking" - على التنبيه من المغالاة الشديدة في رفض نظرية الانفجار؛ ونكرانها، بحجة دلالتها على وجود الله، بعد أن أثبتت النظرية، نسبية الزمان وأنه حادث غير مطلق؛ باعتبار أن له بداية، وكذلك التنبيه من خطورة السعي إلى تقديم بدائل لها مستندة إليها، من مثل نظرية استقرار الحال، ونظرية الكون المتذبذب، المبنية على أن الانفجار الحاصل هو سلسلة لا نهائية من الانفجارات، لا بداية لها ولا نهاية⁽⁶⁷³⁾، وقد نَوَّه غيرُ واحد من الفيزيائيين المعاصرين إلى أن إعجاب بعضهم بنظرية الكون المتذبذب، جاء بديلاً عن نظرية الانفجار العظيم؛ لأن فيها تجنباً لقضية النشوء والتكوين⁽⁶⁷⁴⁾.

2.2.1.2.3. الشبهة الثانية:

القول بوجود حوادث لا أول لها⁽⁶⁷⁵⁾، وهو عين القول بتسلسل العلل إلى ما لانهاية، وهذا ممتنع؛ لما كان معلوماً بضرورة العقل بأن الشيء يستحيل في المعدوم أن يحدث نفسه، أو أن يقع بغير فاعل مؤثر. واحتياج الحادث إلى محدث، معنى فطري في نفوس البشر، حتى الصبيان منهم، لا يقتنعون بحدوث شيء دون أن يكون هناك محدث قام به⁽⁶⁷⁶⁾. وهذا المعنى الفطري البديهي، لا يُستدلُّ عليه؛ لأن به تثبت القضايا العقلية النظرية، وإليه تستند المطالبات المحتاجة إلى البرهنة؛ ولأن الضروريات إذا احتيج إلى الاستدلال عليها، لم يثبت شيء من العلوم؛ لما يؤدي بالضرورة إلى ما لانهاية؛ بحيث لا يصح علم، البتة⁽⁶⁷⁷⁾. ووجه الضرورة في امتناع

(671)- ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج1، ص66-67.

(672)- أنتوني فلو، هناك إله، ترجمة: صلاح الفضلي، دولة الكويت، ط1، 1436هـ-2015م، ص162.

(673)- ستيفن هوكنج، تاريخ موجز للزمان من الانفجار الكبير حتى الثقوب السوداء، ترجمة: مصطفى إبراهيم فهمي، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2016م، ص92.

(674)- ستيفن وينبرغ، الدقائق الثلاث الأولى من عمر الكون، ترجمة: محمد وائل الأتاسي، الدار المتحدة للطباعة والنشر، دمشق، ط1، 1986م، ص170. وقد ذكر الصحفي الأمريكي، لي ستروبل، في مقابلاته التي أجراها مع أشهر الفيزيائيين المعاصرين، تصريح كثير منهم أن إنكارهم لنظرية الانفجار العظيم نابع من مواقفهم التشكيكية والشعورية وعدم إيمانهم بوجود الله. انظر له، القضية الخالق، ترجمة: حنا يوسف وسليم إسكندر، دار الكلمة، لوغوس، ط2، 2013م، ص146-148.

(675)- حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ج2، ص22 و25. وبرتراند رسل، لماذا لست مسيحياً؟، ترجمة: عبد الكريم ناصيف، ص18-19. وريتشارد دوكينز، وهم الإله، ترجمة: بسام البغدادي، ص65.

(676)- أحمد ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج5، ص358. وابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج1، ص40.

(677)- ابن رشد، تلخيص منطوق أرسطو، تحقيق: جبار جهامي، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط1، 1992م، ج5، ص388-389 و468. وانظر أيضاً، ابن رشد، شرح البرهان لأرسطو، تحقيق وشرح: عبد الرحمن بدوي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ط1، 1984م-1405هـ، ص204-205.

حوادث لا أول لها، أن انتقال الحادث من العدم إلى الوجود، يكون إما بغير فاعل، أو بفاعل. أما كونه بغير فاعل، فباطل بالضرورة العقلية والمشاهدة الحسية. وأما كونه بفاعل، فإما:

- أن يكون الفاعل هو الشيء الحادث نفسه، وهو محال؛ بما تقدم ذكره؛ ولأن الشيء لا يوجد نفسه بعد العدم؛ لأنه يلزم تقدم الشيء على نفسه، بوجود الفعل قبل الفاعل؛ ولأن الممكن لا يترجح وجوده على عدمه إلا بمرجح، كما تقرر، فبطل بذلك كون الفاعل هو الشيء الحادث ذاته.
- وإذا تبين ذلك، لم يبق أن يكون الفاعل المؤثر في وجود الحادث، إلا خارجاً عنه. وإذا كان خارجاً عنه، لم يخل من حالين اثنين: إما أن يكون حادثاً مثله، مسبقاً بعدم، ويلزم من ذلك ما لزم في الأول، فيكون حدوثه بحادث قبله، وهكذا، فيقتضي التسلسل في الفاعلين المؤثرين؛ بحيث يكون لكل فاعل فاعل، إلى ما لانهاية، وهو ممتنع بالضرورة؛ لأن تسلسل الفاعلين إلى ما لانهاية، مفضي إلى انعدام وقوع الفعل أصلاً؛ ذلك أنه إذا قدرنا فاعلاً حادثاً من غيره إلى ما لانهاية، لزم ألا يكون هناك فعل، لا من أفراد الفاعلين ولا من مجموعهم؛ لأن كل واحد منهم معدوم قبل أن يوجد الذي قبله، وهذا الذي قبله معدوم قبل أن يوجد الذي قبله، وهكذا، فلا يكون للفاعل الموجود بغيره إلا العدم، فنكون قد قدرنا فاعلاً ليس له من نفسه إلا العدم، وما كان كذلك، امتنع أن يكون منه وجود؛ لأن الذي لا يكون منه إلا العدم، يستحيل أن يكون منه وجود. بقي أن يصير حدوث الممكنات إلى فاعل، لا فاعل له قبله، فيبطل بذلك حوادث لا أول لها⁽⁶⁷⁸⁾.

3.2.1.2.3. الشبهة الثالثة:

إنكار مبدأ السببية، ومفهوم العلية؛ استناداً إلى الدليل العلمي المرتكز على ما حققته الكشوفات العلمية المكتشفة حديثاً، في مجال الفيزياء ونظرياته⁽⁶⁷⁹⁾. فقد أثبتت نظرية الكم الفيزيائية أن النشاط الإشعاعي الحاصل في عالم الذرة، لا يسير وفق مبدأ السببية، الذي يعني أن لكل حادث سبباً مؤثراً فيه. وكان النشاط الذي يصيب الذرة، يجعلها تذف إشعاعات، بطريقة تلقائية دون تفسير أو تنبؤ بها، فاستنتجوا من هذا أن نظام الذرة لا يخضع لقانون السببية، وأنه حطّم مبدأ اطراد حوادث الطبيعة واتساقها⁽⁶⁸⁰⁾، وخأصوا إلى أن الحوادث الذرية لا تقبل تفسيراً سببياً، وإنما يحكمها قانون الاحتمال المعبر عنه بمبدأ اللاتحديد، ووصل الأمر إلى تعميم هذا المبدأ على حوادث الطبيعة كلها⁽⁶⁸¹⁾، ومن هنا، دعا أصحابه إلى التحلي عن قانون السببية وتطبيقاتها في الطبيعة؛ بحجة أن الاكتشافات العلمية المتعلقة بحركة الإلكترون والذرة، أثبتت أن الكون لا يسير وفق ما يقرره مبدأ السببية؛ بحيث تقع الحوادث وتتكون مادتها وطاقتها دون تفسير أو تحديد⁽⁶⁸²⁾.

(678)- أحمد ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج3، ص149.

(679)- كان البحث قد ناقش الدليل العقلي التأملي لإنكار مبدأ السببية عند الفيلسوفين ديفيد هيوم وبرتراند رسل، في الفصل السابق. والبحث هنا، بصدد مناقشة الدليل العلمي المستند إلى الاكتشافات التي حققها علم الفيزياء الكمية.

(680)- برتراند رسل، الفلسفة بنظرة علمية، ترجمة: زكي نجيب محمود، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1960م، ص259.

(681)- الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم " العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي"، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط5، 2002م، ص431-436.

(682)- هانز ريشيناخ، نشأة الفلسفة العلمية، ترجمة: فؤاد زكريا، دار الوفاء لنديا الطباعة والنشر، الإسكندرية، 2004م، ص154-155. وأيضاً، جيمس جينز، الفيزياء والفلسفة، ترجمة: جعفر رجب، دار المعارف، دط، ص192.

ومن خلال رصد المرتكزات التي استند إليها منكرو السببية، يمكن ملاحظة ما يلي:

إن استدلالهم بعالم الذرة وبنيتها، على عالم الطبيعة والكون، خلط وتعميم لا يرتكزان على حقيقة علمية؛ لأن للموقف الطبيعي مجاله ووظيفته، وللموقف العلمي الفيزيائي مجاله ووظيفته، ووجود تجارب وكشوفات علمية تناقض الموقف الطبيعي وتخالفه، عائد إلى اختلاف وظيفة الموقفين العلمي والطبيعي، واختلاف الهدف من تجربة الإنسان فيهما⁽⁶⁸³⁾. فالموقف الطبيعي يختص بإدراك العالم وموجوداته بأدوات الحس من خلال فحصها وتمييزها على نحو يسمح للإنسان العادي أن يُطوِّعها لحاجاته وشؤون حياته، ومن هنا ليس من مجال هذا الموقف كشف أو تفسير الظواهر التي تكتنف العالم الأصغر، عالم الأحياء الدقيقة والذرة والجسيمات؛ لأن الصورة التي تستطيع الحواس نقلها، هي ما يتعلق بالعالم الكبير بأشياءه التي يتعامل معها الإنسان فحسب؛ خلافاً للموقف العلمي الذي يختص بكشف وتفسير الظواهر الدقيقة التي تكتنف العالم. وبذلك، تكون صورة العالم التي تنتقلها الحواس في الموقف الطبيعي، مختلفة عن الصورة التي تنتقلها - مثلاً - المجاهر الإلكترونية المختصة بدراسة التركيب الداخلي للخلايا والذرات التي لا تُرى بالعين المجردة، في الموقف العلمي؛ لأن لكل وظيفته ومجاله، وتكون صورة العالم صحيحة حسب المجال الذي تستخدم فيه هذه الصورة؛ بحيث يكون الخلط بين المجالين مفضياً، حتماً، إلى نتائج باطلة فاسدة، لأن أحداً من المجالين لا يجل محل الآخر؛ كونه عاجزاً عن أداء وظيفة المجال الآخر⁽⁶⁸⁴⁾. وقد نبّه على هذا الخلط، غير واحد من الفيزيائيين المعاصرين، ونوّهوا إلى أن مبدأ اللاتحديد، لم يُلغ مبدأ السببية أو يُفضّضه، وإنما قيّده، وضبط مجال تطبيقاته، وحددها⁽⁶⁸⁵⁾.

- إن القول بأن عدم تحديد السبب، أو التنبؤ به، لا يعني عدم وجود السبب أو التفسير للنشاط الإشعاعي التلقائي الحاصل في بنية الذرة؛ لِمَا تقرر، من أن عدم العلم بالشيء ليس علماً بعدمه. والادعاء بعدم وجود قانون السببية في نظام الذرة بناءً على عدم تحديده أو كشفه، قفر إلى النتيجة بلا دليل.
- لو افترضنا - تجوّزاً - صحة مبدأ اللاتحديد، الذي تخضع له الإشعاعات التي تطلقها الذرة، إلا أنه لا يحكم عمل نظام الذرة كلها، بحيث يعُمها، إنما يحكم ظاهرة من ظواهرها. والانتقال من تخصيص هذا المبدأ بتلك الظاهرة إلى إطلاقها على عمل نظام الذرة كلها، مغالطة استدلالية قائمة على التعميم. ومما يؤكد مبدأ السببية في الفيزياء، ما تمّ اكتشافه في نظام عمل الإلكترون، ومنها، أن تغير مدار الإلكترون حول النواة، عائد إلى اكتسابه طاقة من الخارج، أدى إلى تغيير مجال مداره⁽⁶⁸⁶⁾. ولذلك نبّه غير واحد من علماء الفيزياء المعاصرة، إلى أن القول بالاستغناء عن السببية كقانون يبحث في أسباب الظواهر، قولٌ ينفي معه أن يكون الفيزياء علماً؛ لأن العلم إن تَخَلَّى عن السببية قانوناً مطلقاً لظواهره، لن يبقى علماً⁽⁶⁸⁷⁾.

(683) - المصدر السابق، ص 240-242.

(684) - فؤاد زكريا، نظرية المعرفة والموقف الطبيعي للإنسان، دار مصر للطباعة، دط، ص 16-30.

(685) - فيرنر هايزنبرج، المشاكل الفلسفية للعلوم النووية، ترجمة: أحمد مستجير، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، دط، 1392هـ - 1972م، ص 40-42.

(686) - محمود فهمي زيدان، من نظريات العلم المعاصر إلى المواقف الفلسفية، دار النهضة، 1982م، ص 105.

(687) - أحمد إبراهيم، اختراق عقل - دلائل الإيمان في مواجهة شبهات الملحدين والمشككين، مركز دلائل، الرياض، ط1، 1437هـ، ص 82. وأيضاً، نخبة من العلماء الأمريكيين، الله يتجلى في عصر العلم، ترجمة: الدمرداش عبد المجيد سرحان، ص 157-158.

- لا يلزم من مبدأ اللاتحديد مصادمة مبدأ السببية، ومناقضته؛ لأن مفهوم اللاتحديد، هو عكس مفهوم التحديد، المعبر عنه بمبدأ الحتمية والاطراد الذي يعني أن وجود السبب يقتضي وجود المسبب عند تكرار الظروف المصاحبة نفسها. وبين السببية والاطراد اختلاف وفرق، من حيث إن الأول مفهوم مطلق، لا يلزم له ظروف مصاحبة كزمان أو مكان وغيرهما، بل أن يكون لكل حادث سبب؛ خلافاً لمبدأ الحتمية والاطراد. وبالغفلة عن هذا الفرق بين المبدئين، حصل الخلط بين مفهومي الحتمية والسببية، فتارة يستعمل العلماء مبدأ السببية بمعنى العلية، وأخرى بمعنى الحتمية، وهو ما أدى إلى أن يكون مبدأ اللاتحديد مناقضاً للسببية عند من استعملها بمعنى الحتمية، ومتوافقاً معها عند من استعملها بمعنى العلية. والحقيقة أن كلاً من الحتمية والسببية مبدآن مختلفان، وبذلك، يكون تعلق مبدأ اللاتحديد بمبدأ الحتمية والاطراد لا السببية، بناءً على ما تقدم، فلا يتوجه نقد السببية العلية على هذا النحو، بحجة مناقضتها لمبدأ اللاتحديد.⁽⁶⁸⁸⁾

3.1.2.3. الاعتراض الثاني:

ذهب بعضهم إلى أنه إذا كان لكل حادث محدث، ولكل شيء سبب، فلا يكون وجودُ الله بغير سبب مؤثر كذلك⁽⁶⁸⁹⁾. وقد شاع هذا الاعتراض على ألسنة المشككين، حتى أصبح مرتكزاً لهم في نقض دليل الحدوث والإيجاد. واشتهر على صورة السؤال: إذا كان لكل موجود موجد، فمن أوجدَ الله؟⁽⁶⁹⁰⁾. وتفرَّع عليه، أنه إذا أمكن أن يكون وجود الله بلا سبب، أمكن لنا أن يكون وجود الكون بلا سبب أيضاً⁽⁶⁹¹⁾. وقد انسرب هذا الاعتراض إلى الفكر الإسلامي المعاصر، وتلقَّفه المشككون منهم⁽⁶⁹²⁾، وأخذ بعضهم يستند إليه في نفيه وجود الله؛ حتى صار سبباً رئيساً في الوصول إلى التشكيك الصريح في وجود الله⁽⁶⁹³⁾.

4.1.2.3. مناقشة الاعتراض

وقد تضمنَ هذا الاعتراض مغالطات استدلالية عدَّة، منها:

- الخلط بين مفهومي الوجود والحدوث، فقَّهوا أن كل موجود حادثٌ، وكلُّ حادثٍ لا بد له من سبب. ولزم عندهم أن دليل الحدوث قائم على إثبات احتياج كل موجود إلى علة وسبب. وفي هذا خلل واضح؛ لأنه ليس كل موجود حادثاً، عند المؤمنين بالله، والدليل مبني على أن لكل موجود حادث سبباً مؤثراً يكون علةً في

(688)- أحمد إبراهيم، اختراق عقل، ص82-87.

(689)- ديفيد هيوم، محاورات في الدين الطبيعي، ترجمة: محمد فتحي الشنيطي، ص57-71. وزكي نجيب محمود، قصة الفلسفة الحديثة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط1، 1355هـ-1936م، ص244.

(690)- برتراند رسل، لماذا لست مسيحياً؟!، ترجمة: عبد الكريم ناصيف، ص18. ولي ستروبل، القضية الخالق، ترجمة: سليم إسكندر وحنا يوسف، ص140-141.

(691)- جعفر شيخ إدريس، الفيزياء ووجود الخالق، ص120-121.

(692)- وقد أورد هذا السؤال التشكيكي، كلُّ من زكي نجيب محمود وأحمد أمين في كتابهما الذي اشتركا في تأليفه " قصة الفلسفة الحديثة "، تحت عنوان " الحقيقة المقلقة" ونسباه إلى الفيلسوف سبنسر، دون تعليق عليه أو تنبيه، بعد أن صرحا بأن ما أورده سبنسر في كتابه " المبادئ الأولى"، يمثل قضية لا يُرتاب في صدقها، وساقا كلامه المتضمن سؤال: من أوجد الله؟! وقد نثبته إلى ذلك العلامة مصطفى صبري، وأخذ عليهما عدم التعرُّض لما ساقاه من قول سبنسر، مع إكبارهما له، بما يوحي أنه على سبيل التقرير لا الاعتراض، في كتابه " موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين"، ج2، ص114-115. وقصة الفلسفة الحديثة، ص476-477.

(693)- مصطفى محمود، رحلتي من الشك إلى اليقين، مكتبة نور الإلكترونية، ص3-4.

وجوده. والمؤمنون إنما قَدَموا بهذه المقدمة البديهية؛ لِئُثبتوا بها وجوب احتياج كل موجود حادث إلى موجود قديم غير محتاج إلى علة أو سبب سابق عليه، ولأجل ذلك جعلوا قضية حدوث الكون، من المقدمات الرئيسية لدليلهم الذي لا يقوم إلا بها. فدليل الحدوث يتحدث عن الموجودات الحادثة، والغرض المقصود هو إثبات امتناع التسلسل في العلل، بضرورة انتهاء سلسلة العلل إلى موجود قديم، غير حادث؛ وإلا لزم وجود حوادث لا أول لها، وقد تبين بطلانه، بما مرّ.

- إن قولَ المؤمنين بالله، أنّ الموجود إما حادث وإما قديم، هو قولٌ اقتضتْهُ الضرورة العقلية البديهية؛ إذ أن بديهية الحسن، أثبتتْ موجودات حادثة بعد أن كانت معدومة، فدل ذلك على أن لا بدّ لحدوثها ووجودها، من سبب؛ وإلا لزم الدور القبليّ أو التسلسل في الفاعلين، كما مرّ. ومن هنا، فإن فلسفة تفسير الكون لا تستقيم إلا بموجود أزلي، لا علة له، ولا وجود لغيره بدونه، ثم لا تستقيم فلسفة الكون بوجوده بذاته أو باستناده إلى موجد يتقدمه، وهكذا إلى ما لانهاية؛ لمخالفة كل واحد من هذين الاحتمالين للمبادئ الفطرية العقلية التي تقضي أن ممكن الوجود مسلوبُ الضرورة في نفسه عن عدمه ووجوده، فإذا وُجد، وُجد بفعلٍ موجودٍ خارج عنه، رَجَحَ له الوجود. والممكن محتاج في وجوده ودوامه إلى موجودٍ من غيره، واجب وجوده؛ لئلا يلزم الدور والتسلسل الممتنعين ضرورةً. ومن هنا تكون قضية الموجود الممكن الوجود والواجب الوجود، قضية تقتضيها فطرة العقلاء جميعاً (694). وبهذا، يظهر الخلل الاستدلالي عند المعترضين بسؤال: مَنْ خلق الله؟؛ لما يحمله من تناقض ناتج عن عدم فهم مسلك الاستدلال الذي يقوم عليه دليل الحدوث. وهو كَمَن يسأل عن العدد الذي يسبق العدد واحد، بقوله: إذا كان العدد واحد هو أول الأرقام، فما الرقم الذي قبله؟! ثم إن المتأمل في التناقضات التي يحملها بنية وتركيب هذا السؤال، وغيره من الأسئلة المماثلة، يجد أنها تقضي إلى إبطال المعرفة الإنسانية؛ لما تحدثه من هدم للمبادئ العقلية المركوزة في فطر الناس، التي لا تقوم معارفهم وممارساتهم الواقعية إلا بها، ولا تنتهي علومهم إلا إليها.

5.1.2.3. الاعتراض الثالث:

ذهب بعضهم إلى أن دليل الحدوث والإمكان، قائم على مغالطة الاستدلال بالمجهول (695)، من خلال كونه تصوراً دينياً ممثلاً لعقيدة الفناء وعجز الإنسان وضعفه، لا تصوراً عقلياً علمياً. فالمؤمنون- على حد تعبيرهم- لم يقدموا برهاناً واحداً على صحة ما ادعوه، إنما اعتمدوا على عجز العلم عن تفسير الكون، وعلى جهل الناس في معرفة نشوئه، فافترضوا أن له خالقاً هو الله (696). وقد حشد كثير من المشككين المعاصرين، في كتبهم، نماذج تطبيقية لهذه المغالطة في تقديم دليل الحدوث، وفيهم وجود الله صانعاً خالقاً للكون. ففي مشروعه التجديدي، يكرر حسن حنفي ضمن كتابه " من العقيدة إلى الثورة "، مقولات العجز والجهل التي دعت

(694)- مصطفى صبري، موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين، ج2، ص116-118.

(695)- تقوم هذه المغالطة على إثبات صحة قضية ما، طالما لم يقدّم الدليل على أنها خاطئة، وبالعكس أيضاً، إثبات بطلانها، طالما لم يقدّم الدليل على أنها صحيحة. عادل مصطفى، المغالطات المنطقية، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2007م، ص239-245.

(696)- موقع الملحدين العرب، المغالطات المنطقية: التوسل بالمجهول، بسام البغدادي.

<http://arabtheistbroadcasting.com/programs/121356005381>

المتكلمين- بزعمه- إلى افتراض وجود الله؛ تبريراً لعجزهم عن البرهان، فطفقوا يتهمون خصومهم بالعجز عن إقامة الدليل؛ ليثبتوا صحة دليلهم من خلاله، فدلّوا الحدوث والإمكان عند المتكلمين مبني على برهان الخلف السلبي الذي يقوم على إبطال كل الاحتمالات إلا احتمالاً واحداً يثبت بانتفاء غيره (697). على أن المطالع لكتابه، لا يجد عند نقده لدليلي الحدوث والإمكان، إلا عبارات إنشائية إنكارية، خالية- تماماً- من أي برهان عقلي منطقي. وكذلك، طرح الفيزيائي الأمريكي، فيكتور ستينجر "Victor John Stenger" (2014م)، عدداً من الفرضيات القائمة على الاستدلال بالمجهول- بزعمه- عند المؤمنين، وأخذ يفنّدها، كبرهان غياب الأدلة، وكالذي أورده في فصل " معضلة الخفاء "، وكالبرهان من عدم الإيمان، الذي استند فيه إلى مقدمة عجيبة:

مقدمة: لو كان الله موجوداً، فلن يكون هناك عدم إيمانٍ يُمكنُ تجنُّبه في العالم.

مقدمة: لكنه وُجدَ عدمُ إيمانٍ يمكن تجنّبه في العالم.

نتيجة: ولهذا، فالله غير موجود (698).

6.1.2.3. مناقشة الاعتراض

وواضحٌ، بطلانُ المقدمة، بدهاءً، بالعقل والحسن، وقد بناها، ستينجر "Stenger"، على مغالطتين، الأولى، الاستدلال بمجهول، من خلال افتراض صحة عدم وجود الله، بحجة العجز عن قيام الدليل على وجوده، باعتبار وجود عدم الإيمان. وثانيها، الاستدلال بما ليس علّةً على أنه علّة، أو ما يسميه المنطقة بالسبب الزائف (699)، فوجود عدم الإيمان بالله، ليس حجةً على عدم وجود الله؛ لأنه لا تعلّق بينهما؛ إذ يمكن أن نَعكس المقدمة بشكل آخر، فنقول: لو كان الله غير موجود؛ لما كان هناك عدم إيمان به. لكن لما كان عدم الإيمان به موجوداً، دلّ ذلك على أن الله موجود. وفي الحقيقة، أنه لو لم يقع الخلاف في وجوده؛ لما كان موجوداً على هذا الاعتبار.

أمّا أنّ دليل الحدوث قائم على الاستدلال بالمجهول، فتلك دعوى ناتجة عن جهل قائلها بتصور حقيقة الدليل، ويُفنّدها حقيقة أن الاستدلال قائم على قوانين عقلية ضرورية ينطلق منها الدليل، وينتهي إليها. ومن أمثلة صور الاستدلال التي قام عليها دليل الحدوث، امتناع اجتماع النقيضين، وامتناع تقدم المعلول على العلة، أو تقدمه وتأخره عليها في آنٍ واحد، وامتناع التسلسل والدور القبلي في الحوادث، وقد قرر المنطقة هذه الصور، على أنها من صور الاستدلال المباشر، فالاستدلال بثبوت النقيض على انتفاء نقيضه، وابتفاء النقيض على ثبوت نقيضه (700)، مما يحكم العقل الإنساني فيه بالضرورة؛ لأن اجتماع النقيضين وارتفاعهما ممتنع، فيلزم من امتناع أحدهما ثبوت الآخر، ضرورةً. فدليل الحدوث للكون قائم على أحد احتمالين، إما أن يكون حادثاً وإما قديماً، وانتفاء أحدهما دليلٌ ثبوت الآخر. ثم إما أن يكون حادثاً بسبب أو بغير سبب، وانتفاء أحدهما دليلٌ ثبوت

(697)- حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ج2، ص49-62.

(698)- فيكتور جون ستينجر، الله: الفرضية الفاشلة، ترجمة: كمال طاهر، ص227-229.

(699)- عادل مصطفى، المغالطات المنطقية، ص135-139.

(700)- عبد الرحمن حبنكة الميداني، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، دار القلم، دمشق، ط4، 1414هـ - 1993م، ص150.

الأخر، ثم إن كان بسبب، فلا يخرج أن يكون ذلك السبب، إما الكون نفسه، وإما غيره، وانتفاء أحدهما دليلٌ ثبوت الآخر. ثم إن كان السبب غيره، إما أن يكون ناشئاً عن سبب آخر، وإما عن غير سبب، وانتفاء أحدهما دليلٌ ثبوت الآخر. وما قيل في دليل الحدث، يقال أيضاً في دليل وجود الممكن، من حيث التوصل إلى إثبات النقيض بطريق نفي نقيضه، ومثاله، أن نقول: إنَّ انحصار الموجود بالممكن، يلزم، إما أن يستقل الممكن في وجوده بنفسه وفي إيجاد غيره، وإما ألا يستقل. وانتفاء أحدهما دليلٌ ثبوت الآخر (701). وأيضاً قولنا: إن الموجود الواجب الأول، إما أن يكون مسبقاً بالعدم المطلق، وإما بالوجود، وانتفاء أحدهما دليلٌ ثبوت الآخر. ثم إن كان مسبقاً بالوجود، إما أن يكون الوجود واجباً لغيره، وإما واجباً لذاته (702)، وهكذا. فيتحصل لنا أن دليل المتكلمين في الحدث والإمكان، مستند إلى قضية عقلية بديهية، بطريق الاستدلال المباشر، وهذه الدلالة ثابتة يقينية، على أن أحداً من المعترضين، لم يأت بما ينقضها، فاكتفى بالمشاغبة والمغالطة العقلية، كما مرّ.

7.1.2.3. الاعتراض الرابع:

ما ذهب إليه الفيزيائيان، ستيفن هوكينج "Stephen Hawking"، وليونارد ملودينوو "Leonard Mlodinow"، من أن مفهوم فرضية تعدد الأكوان، يفسر حدوث الكون وبيدائه. وقد خصص كتابه " التصميم العظيم"، لإثبات هذه الفرضية، والخلوص منها إلى أن الكون عظيم التصميم، بهذا التفسير، يضبطه القانون الفيزيائي الدقيق، وهو بذلك، مستغن عن الاحتياج إلى إله خالق له (703). وتقوم الفرضية على أن الكون مصمم تصميماً مبهراً، وهو حادث تحقق وجوده بطريق الانفجار العظيم، والمُصمِّمُ الصانع له هي تلك القوانين الفيزيائية الثابتة الدقيقة التي تحكم كل موجوداته، وهذه القوانين الحاكمة له، هي من أحدثته من العدم؛ بحيث نشأ بشكل عفوي من غير سبب خارج عنه، أثر في وجوده أو رجح وجوده على عدمه. فقوانين الطبيعة، أحدثت الانفجار العظيم الذي وصل بالكون إلى هذه الحالة من التصميم العظيم، والتفاعلات التي حصلت في هذه القوانين أحدثت الكون من العدم. فالكون مؤلف من الطاقة والفراغ، ويحدث بسبب تموجات الطاقة عددٌ كبير لا حصر له من الأكوان الصغيرة، منها ما يضمحل ويتلاشى، ومنها ما يستمر في التضخم والتنامي. ويُشبهه هوكينج "Stephen Hawking"، هذه العملية بعملية تكوين فقاعات البخار في الماء المغلي، بحيث تشبه هذه الفقاعات تلك الأكوان الدقيقة التي يختفي بعضها ويتمدّد بعضها (704). وتتفاعل قوانين الطبيعة، حدثت تموجات الطاقة، التي نشأت من خلالها فرضية تعدد الأكوان، التي تشكل أساساً رئيساً في دعوى استغناء الكون بنفسه عن الاحتياج إلى إله خالقٍ مصمم له، ويصبح السؤال عن دور الله في الخلق سؤالاً عبثياً (705)، ومن ثمَّ نشأ من هذه الأكوان، الكون الذي نعيش فيه. والزم عند هوكينج "Stephen Hawking" نوعان: زمن واقعي، وهو

(701)- الشريف الجرجاني، شرح المواقف في علم الكلام، ج8، ص13-14. والبيضاوي، إشارات المرام من عبارات الإمام، ص83.

(702)- التفتازاني، شرح المقاصد، ج4، ص17. وعبد الرحمن حبنكة الميداني، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، ص149.

(703)- ستيفن هوكينج وليونارد ملودينوو، التصميم العظيم- إجابات جديدة على أسئلة الكون الكبرى، ترجمة: أيمن أحمد عياد، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2013م، ص198.

(704)- المصدر السابق، ص167-198.

(705)- مجلة الملحدين العرب، مقال: محاضرة العالم ستيفن عن وجود الإله، ترجمة: عادل أحمد، العدد1- ص51.

الذي نشأ مع الانفجار العظيم، وزمن تَحْيَلِي، وهو الزمن الذي كان قبل حصول الانفجار العظيم، يسير على شكل دائرة كروية، ليس له طرفان ينتهي إليهما، فهو مثل الكرة، لا حدَّ له، ولا بداية أو نهاية، تستمر فيه تموجات الطاقة وتفاعلاتها وفق قوانين الفيزياء، فتحدث أكوَانٌ لا حصر لها، ينشأ عنها الكون الذي نحيا فيه. ومن هنا، يكون الكون مكتفياً ذاتياً من غير احتياجٍ لفاعل خارج يُدِيرُه، ويتحكم فيه، ويكون كل موجود في هذا الكون، إنما يتحدد بحسب قوانين الطبيعة⁽⁷⁰⁶⁾. ويثير هوكينج "Stephen Hawking" نفسه، السؤالَ عمَّن أحدث هذه القوانين، وأوجدها، ودفعها إلى العمل، ويجب عن السؤال، بأن اعتياد الناس في حياتهم على أنَّ الشيء لا يكون من لا شيء، هو اعتقاد غير منضبط؛ لأن الجزيئات في حركتها على المستوى دون الذري، تسلك سلوكاً يعتمد على علم ميكانيكا الكم، بحيث تظهر من عدم لفترة وجيزة جداً، ثم تختفي إلى لا شيء، وتظهر فجأة في مكان آخر، وبما أن الكون – لحظة الانفجار – كان أصغر من الجزيئات الذرية، فيمكن أن يكون قد نشأ من عدم، متوافقاً في ظهوره مع قوانين الطبيعة التي تُثبت أنه يمكن أن ينشأ الإلكترون من لا شيء. وبما أن الزمن الحقيقي الواقعي، بدأ منذ لحظة الانفجار الذي نشأ عنه الكون، فإنه لم يكن له وجود من قبل، وهذا ما يفسر حدوثه بلا سبب؛ لأنه لم يكن ثمة زمنٌ حتى يحصلَ فيه ذلك السببُ، وهذا يُنفي القولَ باحتمال وجود صانعٍ خالق للكون، لعدم وجود زمن للخالق ليقومَ بعملية الخلق⁽⁷⁰⁷⁾.

8.1.2.3. مناقشة الاعتراض

احتلت فرضة ستيفن "Stephen Hawking"، التي أسماها "نظرية إم"، أو "نظرية كل شيء"، اهتماماً كبيراً في الفكر المعاصر، وحاول العالم الفيزيائي فيكتور ستينجر "Stenger"، دعم فكرة وجود الشيء من لا شيء، بما زعم أنها أدلة علمية في كتابه "الله: الفرضية الفاشلة"⁽⁷⁰⁸⁾، وكذلك خصص الفيزيائي لورانس كراوس "Lawrence Krauss"، كتابه "كونٌ من لا شيء"؛ لإثبات أن الكون حدث من لا شيء، وانتهى إلى استغناء الكون عن خالق خارج عن حقيقته⁽⁷⁰⁹⁾. فيما تعرضت الفرضية لنقد شديد من الفيزيائيين والعلماء، وأبانوا مناقضتها الشديدة للمركزات نفسها التي استند إليها ستيفن "Stephen" في فرضيته، حتى وصفها العالم أنتوني فلو "Antony Flew"، بأنها لا تعدو مقولة أدبية جميلة، إلا أنها أبعد ما تكون عن الدليل والبرهان العلمي⁽⁷¹⁰⁾. وقد تضمنت الفرضية، جملة كبيرة من الأخطاء الاستدلالية، عقلية وعلمية، يعرض البحث للجانب العقلي منها؛ كوئله محلّ الدراسة، ومنها:

- وقع ستيفن "Stephen" في تناقض عقلي، عندما جعل الظهور التلقائي للكون من فضاء فارغ، على أنه خلق من عدم. وبونٌ كبير بين الفضاء الفارغ والعدم عند الفيزيائيين⁽⁷¹¹⁾. إن الفضاء الفارغ الذي زعم ستيفن

(706)- ستيفن هوكينج، الكون في قشرة جوز- شكل جديد للكون، ترجمة: مصطفى إبراهيم فهمي، المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكويت، 2003م، ص 82-83.

(707)- مجلة الملحدون العرب، مقال: محاضرة العالم ستيفن عن وجود الإله، ترجمة: عادل أحمد، العدد 1، ص 53-54.

(708)- فيكتور جون ستينجر، الله الفرضية الفاشلة، ص 51-73.

(709)- لورانس كراوس، كون من لا شيء، ترجمة: غادة الطواني، منشورات الرمل، مصر، ط1، 2015م، ص 231.

(710)- عمرو شريف، هناك إله ضمن كتاب "رحلة عقل"، مكتبة الشروق الدولية، ط4، 1432هـ-2011م، ص 80.

(711)- لي ستروبل، القضية الخالق، ترجمة: سليم إسكندر وحنا يوسف، ص 131.

"Stephen"، خروج الكون منه، ليس عدماً محضاً، إنما هو وجود آخر سماه عدماً؛ لأنه وصف هذا الفضاء بأنه يحمل في طياته طاقة هائلة موجبة وسالبة، وحيث تعمل فيه قوانين الطبيعة، وهذا وصف لا يدل على العدم المحض الذي يعني انتفاء كل أوصاف ومظاهر الوجود من طاقة وقوانين وجسيمات. وإذا سلّمنا بوجود الفضاء الفارغ الذي يتضمن تلك الطاقة والقوانين المتفاعلة معها، يبقى السؤال مطروحاً بقوة، وهو: من أين جاء هذا الفضاء نفسه؟!؛ لأن الفضاء الفارغ الذي عبّر عنه ستيفن بالعدم، هو وجودٌ آخر، وليس عدماً محضاً⁽⁷¹²⁾، ولم يجب ستيفن "Stephen"، عن السؤال عمّن أوجده، ولا من وافقه، وتبنى فرضيته، كـ لورانس كراوس "Lawrence Krauss"، الذي يوضح نظريته التي سماها "كون من لا شيء"، ولا يفسر اللا شيء على أنه العدم المحض، بل اللا شيء عنده هو شيء موجود، ويعني الفراغ السابق لنشوء الكون، والمليء بالجسيمات التي تظهر وتختفي دائماً، دون قدرة على التنبؤ بمكان ظهورها واختفائها، ثم من خلال التفاعلات بين قوانين الطبيعة والطاقة في الفراغ، نشأ الكون وتشكّل⁽⁷¹³⁾. ولا شك أن مثل هذه الفرضية، لا تختلف عن فرضية ستيفن، إلا في بعض الألفاظ المرادفة ذات المعنى الواحد. فكلٌّ من العدم المحض عند ستيفن "Stephen"، واللا شيء عند كراوس "Krauss"، هو وجود مخصوص، ويبرّد على كل الوجوديّين السؤال نفسه، من أوجد الموجودَ الحادث؟.

- إن فرضية الأكوان المتعددة، التي استدل بها أصحابها على استغناء الكون عن الخالق، هي فرضية ميتافيزيقية عندهم، قائمة على التأمل، ولا دليل علمي واحد على صحتها، عند العلماء. وكما عبّر عنها بعض العلماء، بأنها طريق للهروب من حقيقة الانفجار العظيم الذي أربك حسابات المشككين بما ألزمهم هذا الاكتشاف من القول بأن للكون بداية ومصمماً⁽⁷¹⁴⁾، ولا شيء يأتي من لا شيء، فهربوا إلى ما يمكن أن يحافظ لهم على الوضع التشكيكي القائم، فاخترعوا فرضية الأكوان المتعددة الناشئة عن الفراغ اللانهائي، وصولاً إلى الكون المكتفي ذاتياً⁽⁷¹⁵⁾.

- إن فرضية الأكوان المتعددة التي أنتجتها قوانين الطبيعة، لا تلغي وجود الخالق؛ لأنها تُبقي السؤال مطروحاً عن موجد هذه الأكوان، وتلك القوانين⁽⁷¹⁶⁾. وهنا تصبح فرضية الأكوان مصادرة على مطلوب، بل هي بديل يائس للإجابة عن السؤال؛ لأنه إذا كان وجود كون واحد يحتاج إلى تفسير، فإن وجود أكوان هائلة يحتاج إلى تفسير أكبر، مما يجعل الإجابة أعظم إشكالاً بمقدار عدد الأكوان الهائل المحتاجة إلى تفسير، وما مثال هذا – على حد تعبير أنتوني فلو "Antony Flew" – إلا كأستاذ لم يصدّق تلميذه الذي لم يكتب واجبه، بادعائه أن أحد الكلاب أكل كراسة واجبه المدرسي، فاستبدل ذلك بمجموعة من الكلاب⁽⁷¹⁷⁾.

(712)- بول ديفيز، القوى الأربع الأساسية في الكون، ترجمة: هاشم أحمد محمد، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ط1، 2002م، ص248-249.

(713)- لورانس كراوس، كون من لا شيء، ترجمة: غادة الحلواني، ص117.

(714)- لي ستروبل، القضية الخالق، ترجمة: سليم إسكندر وحنا يوسف، ص179-180.

(715)- أنتوني فلو، هناك إله، ترجمة: صلاح الفضلي، ص162.

(716)- بول ديفيز، القوى الأربع الأساسية للكون، ترجمة: هاشم أحمد محمد، ص248. ولي ستروبل، القضية الخالق، ترجمة: سليم إسكندر وحنا يوسف، ص286.

(717)- أنتوني فلو، هناك إله، ترجمة: صلاح الفضلي، ص163.

- إن تعبير هوكينج "Stephen Hawking"، عن فرضيته بالكون المكتفي ذاتياً، يتضمن مغالطة عقلية، قائمة على مناقضة الدليل السببي لحدوث الأشياء؛ إذ لا شيء يحدث من لا شيء⁽⁷¹⁸⁾، ويُشبه الفيزيائي المعاصر، بول ديفينز "Paul Devens"، استحالة عملية خلق الكون لنفسه بصبي يسقط في مستنقع، فينجو منه عن طريق جذب نفسه للأعلى بمجهوده الشخصي، كما هو حال الكون الذي يمدُّ نفسه بكل الطاقة اللازمة لخلق نفسه على هذا النحو من التصميم العظيم⁽⁷¹⁹⁾. فالظهور التلقائي للكون على هذا التصميم، لحظة الانفجار العظيم، يستدعي وجود محدث له، وإذا فسرنا السبب من خلال قوانين الطبيعة، يعود السؤال عليها بمن قام بإيجادها على هذه الكيفية من العمل دون غيرها من القوانين، بمعنى أن هناك مخصّصاً لها للعمل على هذا النحو، أو على إيجادها على هذا النحو دون أن يوجد غيرها من القوانين. وإذا فسرنا نشوءه من خلال الطاقة الحادثة في الفراغ، فمن أين أنتت هذه الطاقة؟ وكيف اكتسبها ذلك الفراغ؟. والجواب عن السؤال ليس من اختصاص الفيزياء⁽⁷²⁰⁾؛ لأن الإجابة على السؤال ب: من أوجد الشيء؟، قضية فلسفية لا علمية، وهو ما يجعل الإجابة محصورة بدليل الحدوث والخلق، القائم على السببية الوجودية في الكون وحوادثه، وهنا تصبح الفيزياء أمام هذا السؤال، لا أدوية⁽⁷²¹⁾.
- إن الزمن التخيلي الذي لا حد له من بداية أو نهاية، كما عبّر عنه ستيفن، هو مجرد خيال لا حقيقة علمية له، بل مجرد افتراض ميتافيزيقي عقلي⁽⁷²²⁾؛ ذلك أن الزمن في اصطلاح المتكلمين، هو (عبارة عن متجدد معلوم، يُقدَّر به متجدد موهوم)، وفي اصطلاح الفلاسفة، (مقدار حركة الفلك)⁽⁷²³⁾، وبكلا التعريفين، يكون الزمن محدداً مقدراً ببداية ونهاية، وهو بذلك حادث عندهما؛ خلافاً لما قرره ستيفن، بلا بداية أو نهاية. وعلى هذا، لا يبقى أن يكون مراده بالزمن التخيلي غير المحدود إلا مرادفاً للأزل، الذي هو تعبير عن كَوْن الشيء بلا بداية. وهذا يخالف مفهوم الحادث باعتبار أن له بداية، وبذلك يكون مفهوم الأزل مناقضاً لوجود الحوادث في الأزل⁽⁷²⁴⁾. وبذلك يظهر التناقض في مفهوم الزمن التخيلي غير المحدود عند ستيفن، والذي عملت فيه تموجات الطاقة وقوانين الطبيعة لمدة غير محدودة من الزمن، ويظهر بطلان وجود هذه القوانين الحادثة بنفسها في الأزل، فافتضى ذلك عدم حدوثها لنفسها، إلا بمحدث لها، خارج عنها.
- إن عدم وجود الزمن الذي يقع فيه الخلق، قبل الكون، كما عبّر عنه هوكينج، وهو ما دعاه إلى القول باستغناء الكون عن وجود خالق له⁽⁷²⁵⁾، هو مجرد افتراض؛ لأنه لا وجود لزمان حقيقي واقعي عنده إلا الزمن الحادث عند الانفجار العظيم. وهذا نوع من المصادرة على المطلوب؛ إذ كيف قرر هوكينج Hawking ذلك!، ولا دليل عنده على ذلك؛ لأن حدوث الزمن مع الانفجار، لا يعني عدم وجود حوادث

(718) - لي ستروبل، القضية الخالق، ترجمة: سليم إسكندر وحنا يوسف، ص 127-130.

(719) - بول ديفينز، القوى الأربع الأساسية في الكون، ص 240-243.

(720) - لي ستروبل، القضية الخالق، ترجمة: سليم إسكندر وحنا يوسف، ص 131-132. و 151-152.

(721) - أنتوني فلو، هناك إله، ترجمة: صلاح الفضلي، ص 164.

(722) - لي ستروبل، القضية الخالق، ترجمة: سليم إسكندر وحنا يوسف، ص 152-155.

(723) - الشريف الجرجاني، التعريفات، ص 99.

(724) - سعيد فودة، تهذيب شرح السنوسية، هامش ص 88. وعباس محمود العقاد، كتاب: الله، نهضة مصر للطباعة، القاهرة، ط 4، 2005م، ص 174.

(725) - مجلة الملحدين العرب، مقال: محاضرة ستيفن عن وجود الإله، ترجمة: عادل أحمد، العدد 1، ص 54.

أخرى في زمن حقيقي سابق على حدود الانفجار؛ لأن أحداً من الفيزيائيين أنفسهم لا يعلم ما تحتويه الأكوان السابقة الذي نشأ عنها كوننا؛ بله طبيعة الزمان الذي وُجدت فيه؛ لأن نظرية الأكوان تأملية لا دليل عليها، كما أنها ليست متاحة للبحث المباشر عند العلماء⁽⁷²⁶⁾. وقد أبان نفسه أن قوانين الطبيعة وتموجات الطاقة قد وُجدت في الزمن التخيلي، فلا يَبْعُدُ وجود حوادث أخرى وأزمنة أخرى تقاس بحركة مخلوقات أخرى، نجهلها.

- إن ربط هوكينج "Stephen Hawkin" بين الزمن الحقيقي الواقع عند الانفجار العظيم بفعل تفاعلات القوانين الطبيعية والطاقة، وبين عدم وجود خالق للكون، مسبب له، مغالطة عقلية كبيرة، قائمة على الفهم الخاطئ لمبدأ السببية؛ لأن السببية مبدأ عقلي، لا تَعْلُقُ له بالزمان أو المكان، وهو مستقلٌ عنهما⁽⁷²⁷⁾. ولو سلمنا- تجوزاً- حدوث الزمن الحقيقي مع الانفجار العظيم، الذي نشأ عنه الكون، فإن تحديد وقت معين- دون غيره- لظهور شيء من عدم، يحتاج إلى فاعل مريد مختار، ولا ينفع تصوير الفاعل بظاهرة أخرى لقوانين الطبيعة أو الأكوان المتعددة؛ لأن السؤال نفسه يبقى ملازماً: لماذا هذه الظاهرة دون غيرها؟ ولماذا حدثت في هذا الوقت دون غيره؟ وهو ما لا إجابة عنه.

ومما سبق، نجد أن نظرية ستيفن "Stephen"، لا تعدو فرضية تأملية عقلية ميتافيزيقية، لا حظ لها من الدليل والبرهان، على حد تعبير علماء الفيزياء والكونيات المعاصرين⁽⁷²⁸⁾، إن التفسير العلمي يمكن أن يجيب عن كيفية حدوث الظواهر وعملها، لكنه يقف عاجزاً أمام غائبيتها، ويمكن أن يعطي صورة جميلة عن العالم المصمم تصميماً عجباً، لكن صورته ناقصة، بل قاصرة، فيما يتعلق بالجزء الآخر من العالم الذي ننتمي إليه، عالم المشاعر والحب والخير والشر والخلود، الأمر الذي يجعله لا أدرياً في حدود هذا الجزء من العالم.

2.2.3. الشبهات المثارة حول دليل العناية والإتقان.

يُعدُّ هذا الدليل أكثر الأدلة انتشاراً في الساحة الفكرية المعاصرة، كما مرّ، ويكاد يكون الأكثر ارتكازاً واعتماداً في أدبيات الفكر الفلسفي، والنّتاج العلمي الحديث، فكان المؤثر الأقوى في عدول أبرز المشككين، ورجوعهم عن إنكارهم الوجودَ الإلهي⁽⁷²⁹⁾؛ لِمَا يَحْمِلُهُ من قوّة في الشواهد العلمية المستند إليها. وبسبب شدة حضوره في الفكر المعاصر، أثار عدد من الناقدّين، جملة من الشبهات حوله، فأنكروا دلالاته على وجود الله، وشككوا في شواهد، ومقدّماته. وفيما يأتي، رصدٌ لأهم ما راجَ من اعتراضاتٍ حوله، نُفصِلُ القول فيها، بما يلي.

(726)- لي ستروبل، القضية الخالق، ترجمة: سليم إسكندر وحنا يوسف، ص181.

(727)- أبو الفداء حسام بن مسعود، آله الموحدين لكشف خرافات الطبيعيين، دار الإمام مسلم للطباعة والنشر، القاهرة، ط1، 1434هـ-2013م، ص180-186.

(728)- لي ستروبل، القضية الخالق، ترجمة: سليم إسكندر وحنا يوسف، ص186-194. وأنتوني فلو، هناك إله، ترجمة: صلاح الفضلي، ص120-128.

(729)- أنتوني فلو، هناك إله، ص11-12. وروحيه جارودي، لماذا أسلمت؟ نصف قرن من البحث عن الحقيقة، إعداد: محمد عثمان الخشب، مكتبة القرآن، القاهرة، 1406هـ-1986م، مقدمة أ وص70.

1.2.2.3. الاعتراض الأول:

ذهب بعضهم إلى أنّ الإِتقانَ في الكون، ليس ناشئاً عن فاعل مختار مرید حكيم، وما هو إلا إسقاطٌ نفسيٌّ ناتج عن قراءتنا للكون، وإدراكنا له، وكلُّ ما نراه من عناية وإحكامٍ ونظامٍ، مجردُ توهّماتٍ نفسيةٍ لمجموعةٍ من الأفعال والقوانين الناشئة عن عمليات الجذب والتنافر للمادة في الطبيعة؛ لأن قانون الإِتقان مفهومٌ عقلي أنتجته انطباعات الذات الإنسانية في رؤيتها للكون⁽⁷³⁰⁾. وبذلك يكون الاستدلال بهذا القانون- على حدّ زعم برتراند رسل " Bertrand Russell " - تعبيراً عن قناعات وتصوراتٍ شخصيةٍ لا حقائق وجودية؛ لأن العلم الحديث، قائمٌ على الاحتمالات والتغير في القوانين، حتى لم يُعدّ هناك ما يسمى قوانين ثابتة في الطبيعة⁽⁷³¹⁾.

2.2.2.3. مناقشة الاعتراض

ولا شك أنّ مثل هذا الاعتراض، يُجِلُّ المعرفة الإنسانية كلها إلى مجموعةٍ من التوهّمات، والتأملات الناتجة عن قيود عقلية موروثية، فَرَضَتْهَا أحداث عشوائية، بحيث لا تُتَبَّطُّ معها حقائق قطّ⁽⁷³²⁾؛ لأن عدم وجود إدراك موضوعي خارجي عنها، يجعلُ من جميع الحقائق التي نعيش بها، ونتعامل معها في حياتنا اليومية، مجردةً من قيمتها الموضوعية المستقلة في وجودها عن وجودنا، طالما أنها إسقاطات نفسية لا حقيقة معرفية موضوعية، نلّمسها ونحسُّ بها في واقعنا. فمظاهرُ الإِتقان في الكون، ومشاهده، مدرّكة بالضرورتين الحسية والعقلية، ولو كانت مجرد أحكام ذاتية، فلن يكون في الوجود شيءٌ له حقيقته؛ لأن إدراكها- حينها- مجرد إسقاطات ذاتية أيضاً. ومن هنا، يُعدُّ القولُ بها، ضرباً من اللامعقول؛ إذ تؤول الحقائق فيها إلى وهَميات⁽⁷³³⁾، ويصبح الكونُ معها صورياً، وإذا كان كذلك، فأى قيمة تبقى للبحث العلمي في محاولته فهم كيفية عمل الكون؟!⁽⁷³⁴⁾.

وأما أن يكون الإِتقان والتصميم في الكون، مجرد تجربة ذاتية عن الوجود، لا قانوناً طبيعياً مُشاهداً، كما عبّر عنه برتراند رسل، فهو تَحَكُّمٌ بالموقف الطبيعي، من خلال جعله خاضعاً للموقف العلمي القائم على الانتقائية في النظريات العلمية عنده. فحصرُ تفسير الكون وفق فرضيات القانون الفيزيائي، التي لم تثبت بعد، واستبعاد غيرها دون برهان علمي، خطأ استدلالِي، وقرُّ حُكْمِي إلى النتيجة دون مقدمات عقلية علمية تسند إليها؛ ذلك أنّ حجة التصميم والإِتقان في الكون، مبنية على ضرورة الحسن والعقل، لا على رؤى وتصورات شخصية، كما ذهب إليه برتراند رسل " Bertrand Russell "، ولا تزال تُقَوَّى مع كل تقدّمٍ للعلم الذي أَوْضَحَ

⁽⁷³⁰⁾ - جيمس كولينز، الله في الفلسفة الحديثة، ترجمة: فؤاد كامل، دار قباء للطباعة، القاهرة، 1998م، ص 170-173. وديفيد هيوم، محاورات في الدين الطبيعي، ترجمة: محمد فتحي الشنيطي، ص 75-77.

⁽⁷³¹⁾ - برتراند رسل، لماذا لست مسيحياً؟، ترجمة: عبد الكريم ناصيف، ص 19-20.

⁽⁷³²⁾ - بول ديفيز، الجائزة الكونية الكبرى- لغز ملائمة الكون للحياة، ترجمة محمد فتحي خضر، دار كلمات للنشر، ط2، 2013م، ص 302.

⁽⁷³³⁾ - الشريف الجرجاني، التعريفات، ص 102.

⁽⁷³⁴⁾ - بول ديفيز، الجائزة الكونية الكبرى- لغز ملائمة الكون للحياة، ترجمة: محمد فتحي خضر، ص 312.

التعقيد المذهل للخلية؛ مما جعل الحجة أكثر انتشاراً وقبولاً، بما رافقها من البيانات التي تُصدرها الاكتشافات العلمية التي لا تزال تُثبت ذلك في كل اكتشافٍ جديدٍ⁽⁷³⁵⁾.

3.2.2.3. الاعتراض الثاني:

لم ينكر بعضهم وجودَ مشاهد الإلتقان والتصميم في بعض الكون، غير أنهم ذهبوا إلى أن كثيراً من الظواهر المشاهدة أيضاً، منافية للإلتقان، كحدوث الأمراض والبراكين والزلازل والأعاصير، وكوجود مخلوقات تنتفي في أعضائها ملاحظة الإلتقان والتصميم⁽⁷³⁶⁾.

4.2.2.3. مناقشة الاعتراض

وهذا الاعتراض، القائم على التشكيك في دليل الإلتقان، بحجة أن بعض ظواهر الكون لا تسير وفق نظامٍ مصمّم، ناتجٌ عن تصوّر خاطئ لمفهوم الإلتقان؛ لما يلي:

- لا تعلق لوجود ظواهر الأوبئة والشور في الكون، بدليل الإلتقان، وهي لا تنافي الإلتقان؛ لأن المقصود منه أنّ الكون مضبوط ضمن نظام معين، ويسير وفق غاية معينة، وكلُّ ما فيه حاصل بسبب وحكمة وهدف مقصود، بحيث لو وُضع في موضعٍ آخر؛ لما تحصّل منه الغاية التي لأجلها وُجد بهذا الشكل وتلك الكيفية من العمل الدقيق. ومن هنا، نعلم أن شيئاً لا يقع في الكون بالصدفة العمياء بلا هدف ولا غاية، ووقوع الزلازل والبراكين والأعاصير، يجري وفق نظام وقانون مصمّم. والخلط الحاصل عند المعترضين، هو توهمهم أن النظام والإلتقان ضد الفوضى والشور، والحقيقة أن الفوضى، حكمٌ على ما يحدثه الشيء، لا طريقة لعمله ونظام حدوثه. فلا ترابط بين التصميم والإلتقان في الكون، وبين ما يحدث في الكون من شورٍ ومصائب؛ لأنه خلط بين روعة التصميم وبين وجود الألم فيه، كما تبين.

- لو سلمنا- تجوّزاً- القول بوجود ظواهر في الكون تُنافي روعة الإلتقان والتصميم فيه، فدلالة الدليل قائم على أصل وجود الإلتقان، لا على كلية الإلتقان في الكون. ومن هنا، يكون اللغط في فهم المعترض على الدليل من جهة أنّه تصوّر صحته بثبوته في كل مشاهد الكون، وجعل ذلك شرطاً لصحته، في الوقت الذي يكفي فيه إقامة دلالته بثبوت الإلتقان في بعض الكون، لا كله. ومثّل ذلك الاعتراض، كمثل رجلٍ دخل على بيتٍ، فوجد فيه المقاعد والطاولة والفُرُش مبعثرة، ثم رجع بعد مدة، فوجد بعضها مرتباً منظماً، وبعضها الآخر بقي مبعثراً على حاله. فقال له صاحبه: إن أحداً دخل وقام بترتيب بعض ما وجده مبعثراً. فأنكر عليه الرجل؛ بحجة أنّ أحداً لو قام بذلك، لقام بترتيب جميع الأشياء. فعدم وجود الترتيب لجميعها، يدل على عدم وجود المربيّ لها!. وهذا ما لا يقول به عاقل؛ لأنه لا يصحُّ الاعتراضُ والقُدْحُ في وجود النظام والإلتقان في الكون؛ بحجة وجود أحداثٍ لا إلتقان فيها؛ لأنه لا يمنع أن يترك الخالق الحكيم بعضاً من الظواهر دون ترتيب وإتقان؛ لحكمة وغاية مقصودة.

(735)- مايكل بيهي، صندوق داروين الأسود- تحدي الكيمياء الحيوية لنظرية التطور، ترجمة: مؤمن الحسن وآخرون، دار الكتاب للطباعة، ط1، 2014م، ص232.

(736)- ريتشارد دوكنيز، وهم الإله، ترجمة: بسام بغداددي، ص97-106.

- وأما الاعتراضُ على دليل الإتيان، بحجة وجود أعضاء في الحيوانات، لا فائدة منها⁽⁷³⁷⁾، فهي دَعْوَى لا حقيقة لها، ومتنافية مع العلم نفسه، خاصة وأن العلم لا زال يكشفُ كلَّ يوم خطأ مثل هذه الأحكام⁽⁷³⁸⁾. وقد خصص ريتشارد دوكنيز "Richard Dawkins"، كتابه "صانع الساعات الأعمى"، للتشكيك في دليل التصميم؛ من خلال المقارنة بين أعضاء الحيوانات، وأطلق ما يسمى بـ التصميم السيء، على بعض الأعضاء في الكائنات الحية، وأصبح هذا المصطلحُ من أشهر ما يعترض به أتباع النظرية التطورية على دليل التصميم الذكي في الكائنات. ومن أكثر الأمثلة حضوراً عندهم، هو تصميمُ شبكية العين في الإنسان، ومقارنتها بشبكية العين في الفقاريات. فالضوء عندما يدخل إلى عين الفقاريات، تمنعه شبكة من الأعصاب والشعيرات الدموية، قبل أن يصل إلى الخلايا الحساسة للضوء الناقلة للصورة إلى الدماغ، مما يسمح لبعض الأشعة بعدم الوصول إلى الشبكية، وتتشكلُ بذلك البؤر العمياء فيها. وكان دوكنيز "Dawkins"، يسخر من وضع الخلايا الحساسة خلف الأعصاب والشعيرات المانعة من وصول بعض الأشعة الضوئية إليها، ويُشبِّه ذلك بأن أيَّ مهندس أراد صنع كاميرا، فإن سيضع الخلايا الحساسة للضوء في مواجهة الضوء، وتكون الأسلاك خلف تلك الخلايا، وسيضحك من أي فكرة لوضع الخلايا الحساسة للضوء خلف الأسلاك؛ ذلك أن التصميم الذكي، يفرض لنفسه أن يضمنَ للضوء مساراً بلا عائق، حتى يصلَ إلى الخلايا الضوئية؛ إلا أن عليه أن يُمَرَّ في غابة من الأسلاك، بحيث تجعله يعاني من بعض الضعف والتشويه في وصوله إلى الخلايا الحساسة التي يحدث بها الإبصار للصورة⁽⁷³⁹⁾. وقد أثبتت الدراسات الحديثة، وهنَّ ما استدَلَّ به دوكنيز Dawkins"، من وجود أعضاء لا فائدة منها، أو مصممة تصميماً سيئاً؛ في الكائنات الحية، حيث ثبت من خلال دراسة أجريت على الفقاريات، أن وجود الأعصاب أمام الخلايا الحساسة، مهم جداً؛ لتغذيتها، من خلال مضاعفة وتركيز اللون الأحمر والأخضر اللذين تحتاج إليها الرؤية النهارية للعين، أكثر من عشر مرات، وتركيزهما على شكل أعمدة وُبُور في الخلايا الحساسة، وكذلك تركيز اللون الأزرق الذي تحتاج إليه الرؤية الليلية، فيتمُّ دعمُ تلك الخلايا، وخصوصاً المخاريط الموجودة فيها؛ لأنها تعالج الألوان، فكانت بحاجة إلى تلك التركيبة من الأعصاب⁽⁷⁴⁰⁾.

كثيرٌ من هذه المغالطات العلمية ظهرت في الأونة الأخيرة، وبيَّنت الدراسات خطأها وفسادها، من مثل العصب الحائر، والأقواس البلعومية عند الجنين⁽⁷⁴¹⁾.

(737)- ريتشارد دوكنيز، وهم الإله، ترجمة: بسام بغدادي، ص97- 100. وفيكتور جون ستينجر، الله الفرضية الفاشلة، ترجمة: كمال طاهر، ص71- 74. وبرتراند رسل، لماذا لست مسيحياً؟، ترجمة: عبد الكريم ناصيف، ص21- 22.

(738)- أحمد يحيى، هل يوجد عضو زائد في جسم الإنسان؟، مجلة كشف الأفتعة، العدد الأول، ص20.

(739)- ريتشارد دوكنيز، صانع الساعات الأعمى، ترجمة: مصطفى إبراهيم فهمي، دار العين للنشر، القاهرة، 2002م، ص135. وريتشارد دوكنيز، أعظم استعراض على وجه الأرض- أدلة التطور، ترجمة: مصطفى إبراهيم فهمي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2015م، ج1، ص57.

(740)- نيل شوبين، السمكة داخلك- رحلة في تاريخ الجسم البشري، ترجمة: حسن أحمد غزلان، هيئة أبو ظبي للثقافة، أبو ظبي، ط1، 1434هـ- 2012م، ص212- 215. وأحمد إبراهيم، اختراق عقل، ص175- 176.

(741)- عدنان إبراهيم، سلسلة نظرية التطور، 2015م، الحلقة 25، رابط إلكتروني:

<http://www.adnanibrahim.net/%D8%B3%D9%84%D8%B3%D9%84%D8%A9->

5.2.2.3. الاعتراض الثالث:

يقوم هذا الاعتراض على أن النظام والتصميم، الواقع في الكون، ناشئ عن الصدفة المحضة، التي حصل الإتقان بها عبر مدة طويلة الأمد. وذهب عدد من المشككين إلى أن الدقة العجيبة التي تسير فيها موجودات الكون، واقعة بالصدفة المحضة، وفي سبيل تقرير ادعائهم، وإثباته، قدموا مجموعة من الفرضيات التي لم تُصمَد في الحقل التجريبي، نُعْرَضُ لفرضيَّتين اثنتين، هما الأشهرُ تداولاً، والأكثر اعتداداً بهما عندهم.

1.5.2.2.3. الفرضية الأولى، مُبرَهنة القرد:

ومُلخَّصُها، أنَّ سنَّةً من القود، لو أُتِيحَ لهم الزمن الكافي للجلوس على آلاتِ كاتبة، وظلَّت القروُدُ تكتُبُ على حروفها بلايين السنين، فَمِنَ الممكن كتابةُ قصيدةٍ من قصائد شكسبير، وكذلك الكونُ وُجِدَ نتيجة للصدفة الطويلة الأمد، التي ظلَّت تُدَوِّرُ في المادة ملايين السنين⁽⁷⁴²⁾.

وقد أصبح القولُ بالصدفة من الحجج الفاسدة، حتى عند المشككين المعاصرين أنفسهم، الذين نقدوها، وفَقَدُوا القولَ بها. وفي بيان سخافة القول بالصدفة، قام ريشارد دوكينز "Richard Dawkins"، بتجربة، أراد من خلالها أن يرى نسبة إمكانية كتابة القردة لجملة واحدة فقط، لا قصيدة كاملة. وكانت الجملة "أظنُّها تُشْبِهُ ابْنَ عِرْسٍ". وأتى بابنته لتأخذ دورَ القردِ، وتكتب على آلة كاتبة مكوَّنة من 26 حرفاً كبيراً. والجملة مكونة من 28 حرفاً، فوجد أن الزمن الذي سَيُسْتَعْرَقُ في كتابة هذه الجملة هو نسبة واحد إلى عشرة مليون مليون مليون مليون مليون مليون. فالجملة تحتاج إلى زمن هائل؛ لأن احتمال أن يُصيب القردُ في كتابة الحرف الأول من الجملة، يكون بعدد حروف الآلة الكاتبة، هي نسبة واحد إلى سبعة وعشرين، واحتمال كتابة الحرفين معاً، هي نسبة الاحتمال السابق مضروباً باثنين، بينما تكون إمكانية كتابة الجملة كاملة، المكونة من 28 حرفاً، تكون بذلك من الاستحالة بمكان. هذا في كتابة جملة، فكيف في قصيدة بأكملها، ثم كيف في كونِ بكل موجوداته الهائلة التي لا تحصى!⁽⁷⁴³⁾ وقريبٌ من هذه التجربة، ما أورده العالم الفيزيائي المعاصر، جيرري شرودر "Jerry Schroeder"، في التجربة التي قام بها المجلس الوطني البريطاني للفنون؛ حيث وضعوا ستة قروود مع حاسوب، داخل قَفَصٍ. وبعد شهرٍ من العبث به، أنتجت القروود خمسين صفحة مكتوبة، لكن دون كلمة واحدة، على الرغم من أن الكلمة في اللغة الإنجليزية يمكن أن تتألف من حرفٍ واحد. فالحرف "A" مثلاً، يمكن أن يكون كلمة عندما يكون عن يمينه ويساره مسافة. ومن ثَمَّ، طبَّق شرودر، قوانين الاحتمال على قصيدة شكسبير، ونَسَاءَلَ عن احتمال العبث على لوحة مفاتيح، لكتابة 488 حرفاً متعاقباً على نحو قصيدة شكسبير "Shakespeare". والنتيجة كانت مذهلة وعجيبة، فنسبة احتمال صحة كتابة الحروف على ذلك النحو، كان واحداً إلى ثمانين صفرًا أمامه. وانتهى إلى أنه لو جُمعتُ جُسيماتُ الكون كله، لأجل تدوين المحاولات منذ

⁽⁷⁴²⁾ - وحيد الدين خان، الإسلام يتحدى، ص 115. وأنتوني فلو، هناك إله، ترجمة: صلاح الفضلي، ص 93. وقريبٌ من هذه الفرضية، فرضية الصندوق المملوء بالحروف الأبجدية، يُعادُ تنصيدها، ملايين المرات عبر زمن لا محدود، فتننتج قصيدة مفهومة بالصدفة. محمود عباس العقاد، كتاب: الله، ص 141-142.

⁽⁷⁴³⁾ - ريشارد دوكينز

صانع الساعات الأعمى، ترجمة: مصطفى إبراهيم فهمي، ص 77-81.

بدأ الزمان، لأجل كتابة قصيدة واحدة بطريق الصدفة، فسوف يحتاج معه أن يكون الكون أكبر بنسبة واحد إلى 600 صفر أمامه، وهذا رقم لن يستطيع معه أن ينتج قصيدة كاملة مكتوبة بطريق الصدفة، فكيف بمجموعة قردة!. ومن هنا، إذا كانت مبرهنة القردة غير قابلة للصدفة في قصيدة واحدة، فينتج عنه القول باستحالة أن يكون تصميم رائع كالكون حصل بطريق الصدفة⁽⁷⁴⁴⁾.

وبعيداً عن تلك التجارب التي قام بها العلماء حول مبرهنة القرد، وخلصوا منها إلى فساد تلك المبرهنة، فإن المتأمل فيها، يجد أنها تنطوي على جملة من المغالطات المنطقية، وقع فيها أصحابها، فالمثال ذاته الذي أوردوه، يُفَضُّ دعواهم في حدوث الكون بالصدفة والاتفاق، واستغناؤه عن وجود الخالق له، ومن أهم تلك المغالطات:

- أنهم قدّموا لنظريتهم، افتراض وجود الحروف المتناسبة المرتبطة فيما بينها بعلاقة اللفظ الذي ينشأ عنه اللغة المفهومة. فوجود حروف السين والميم والعين، مثلاً، لا يسبق وجود الكلمة المشتملة على هذه الحروف. فكيف تأتي لهم أن أجزاء المادة التي تشكلت بالصدفة، ترتبط فيما بينها بعلاقة تناسب هذه!، ثم من أين للمادة هذا التنوع في الأجزاء المشكلة لها حتى ينشأ عنها الخلق، ثم كيف تأتي لهذا التنوع أن يشتمل على قابلية التشكل على شكل نظام متنسق مفهوم؛ لو لم يكن ثمة مصمم خالق، أراد، مختاراً قادراً، أن يجعلها على هذا النحو!
- أنهم قدموا لنظريتهم، افتراض وجود قوة، تتولّى التنسيق والترتيب والتصميم، ثم ألزموا لوجودها أن يكون موافقاً للتنسيق والترتيب. على أنه لا يلزم ذلك عقلاً، فقد يكون وجودها موافقاً للبعثرة واللا نظام أيضاً.
- فاتهم أن الترتيب والتنسيق المفهوم الذي تُنتجُه الصدفة طويلة الزمن، لا يستلزم الوقوف عند هذا الشكل من الترتيب والتنسيق، فلماذا تأتي هذا التنسيق والتصميم في الكون بالصدفة والاتفاق، ولم يتأت إليه الخلل أو الفوضى قبل أن ينتظم على هذا النحو، أو بعده؟! ثم ما الذي جعل التصميم والنظام فيه مستمراً ورجحاً على الخلل والفوضى، مع أن الاحتمال واقع بهما!؟.

2.5.2.2.3. الفرضية الثانية، تعدد الأكوان:

وقد سبق عرضها ونقدتها عند الكلام على دليل الحدوث. غير أن الحديث عنها هنا، من جهة أخرى، باعتبار كونها النموذج والدليل المستند إليه عند القائلين بالصدفة طويلة الزمن. فقد ذهب أتباع نظرية الصدفة، إلى أن عدداً هائلاً من الأكوان، لا حصر له، نتج عنه هذا الكون المصمم الذي نحن فيه، مما يُفسر نشوء الكون بطريق الصدفة، دون الاحتياج إلى خالق مصمم له⁽⁷⁴⁵⁾.

ولا شك أن الصدفة الحاصلة لنشوء الكون بطريق الأكوان التي لا حصر لها، منافية للعقل، لأمرين

اثنين:

(744) - أنتوني فلو، هناك إله، ترجمة: صلاح الفضلي، ص 93- 94.

(745) - أنتوني فلو، هناك إله، ترجمة: صلاح الفضلي، ص 139- 141. وبول ديفينز، الجائزة الكونية الكبرى- لغز ملائمة الكون للحياة، ترجمة: محمد فتحي خضر، ص 185- 186.

أولهما، أنها فرضية، مجال إثباتها العلم التجريبي، وهي إلى الآن، لا تزال فرضية عقلية تخمينية⁽⁷⁴⁶⁾، لا يمكن اختبارها، كما صرّح بذلك العلماء المتخصصون⁽⁷⁴⁷⁾. ويلزم من استحالة اختبارها، استحالة صحتها. وثانيهما، أنّ القائلين بتعدد الأكوان، وقعوا في التناقض، عندما استدلوا على نظريتهم بما لا يمكن التحقق منه علمياً، وهو خلافت مذهبهم القائم على التجريب والحسّ، فوقعوا فيما نقدوا به غيرهم⁽⁷⁴⁸⁾. ثم على التسليم بوجود الأكوان المتعددة، فإنّها لا تُلغ السؤال عن احتياج هذه الأكوان إلى خالق موجد لها، كما مرّ.

ومما تقدّم بيأته، تتبيّن قيمة الصدفة في ميزان العقل السليم؛ بحيث تصبح في مجال الأعداد الكبيرة، مستحيلة بالبداية المستندة إلى قانون رياضي عقلي، يجعل من فرضية الصدفة في حدوث الكون، مستحيلًا معدوماً أمام مبدأ القصد إلى إحداثه، وهو قانون المصادفة الذي يبنّي على أنّ حظّ المصادفة من الاعتبار، يزداد وينقص بنسبة معكوسة مع عدد الاحتمالات المتكافئة المزدحمة. فكلما نقص عدد الأشياء المتراحمة، ازداد حظّ المصادفة من الصواب، وكلما ازداد عددها، وكثر، قلّ حظّ المصادفة. وبذلك يكون حظّ النجاح للمصادفة مستحيلًا في حكم العدم، عندما تتضخّم النسبة العددية للاحتتمالات تضخماً هائلاً⁽⁷⁴⁹⁾، ويصبح القصد إلى فعل الشيء وحدوثه، أمراً حتمياً لازماً، مقابل المصادفة التي في حكم العدم. ولأجل ذلك لا يمكن لعدم الانتظام أن يتحول بنفسه إلى انتظام، مهما طال الزمن، بل يزداد بطول الزمن تشوّهاً وعبثاً، إلا أن يكون التصميم المذهل في العالم مقصوداً بفعل فاعل حكيم مختار قادر⁽⁷⁵⁰⁾. هذا التصميم الذي حمّل كبار المشككين في الساحة المعاصرة على إنكار حدوثه باتفاق الصدفة، لما في هذا القول من الهروب من حقائقه المشاهدة الدالة عليه⁽⁷⁵¹⁾، بل وحمّل كثيراً منهم على العودة إلى الإيمان، مستدلين على وجود الله الخالق له، بما يحتويه الكون من دلائل التعقيد الشديد غير المختزل في موجوداته. ففي المناظرة التي عُقدت في جامعة نيويورك، حول وجود الله، فاجأ العالم أنتوني فلو "Antony Flew"، جميع الحاضرين، بأن ما قدّمه اكتشاف الحمض النووي للإنسان، قد أوضح التعقيد الشديد المذهل لكيفية خلق الحياة، بما يلزم منه أن يكون هناك صانع ذكي، جعل هذه العناصر المختلفة تعمل معاً. فالتعقيد الشديد المبدع لهذه العناصر، والدقة العجيبة التي تتفاعل بها، لا يمكن اجتماعهما في وقت واحد بطريق الصدفة، فالأمر يتعلّق بذكاء هائل أنتج هذا الإبداع والتصميم⁽⁷⁵²⁾.

(746)- رافي زكارايوس، من صنع الله، ترجمة: جوليانا خوري، ص76-77.

(747)- بول ديفيز، الجائزة الكونية الكبرى- ملاءمة الكون للحياة، ص206-212.

(748)- مايكل بيهي وآخرون، العلم ودليل التصميم في الكون، ترجمة: رضا زيدان، مركز تكوين للأبحاث، ط1، 1437هـ - 2016م، ص71-72.

(749)- نديم الجسر، قصة الإيمان بين الفلسفة والعلم والقرآن، دار العربية للنشر، ط3، 1389هـ - 1969م، ص292-295.

(750)- مصطفى صبري، موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين، ج2، ص348-350.

(751)- ريتشارد دوكينز، وهم الإله، ترجمة: بسام بغدادي، ص100-111.

(752)- أنتوني فلو، هناك إله، ترجمة: صلاح الفضلي، ص92-93.

6.2.2.3. الاعتراض الرابع:

المبدأ الإنساني " الأنثروبولوجي "، ويقوم هذا المبدأ على اعتبار أن الإتيان الدقيق للكون، لا يتطلب وجود تفسير له؛ لأنه لولا وجودنا فيه، لما كان من الممكن ملاحظة الإتيان الذي عليه⁽⁷⁵³⁾. وطالما أن الشيء الذي يُمكن مُراقبته، يجب أن يكون مقيداً بشروط وجودنا فيه كملاحظين مراقبين؛ فيكون سبب الإتيان في الكون، راجعاً إلى وجودنا فيه، وملاحظتنا لهذا الإتيان الذي عليه. ومن هنا، يجب أن يكون الكون مصمماً؛ كي يلائم وجودنا فيه، ولا يكون تصميمه على هذا النحو، دليلاً على وجود مصمم له⁽⁷⁵⁴⁾.

وقد حظي هذا المبدأ بانتشار واسع في الساحة الفكرية المعاصرة؛ إذ أنه يثبت دلالة التصميم في الكون، دون أن تكون هذه الدلالة راجعة إلى وجود مصمم خالق له. غير أنه يشتمل على جملة من المغالطات، منها:

7.2.2.3. مناقشة الاعتراض

- التحريف لدليل التصميم، من خلال الخلط بين الشيء وبين سببه. فجعلوا من الإتيان والتصميم الذي عليه الكون، علةً لوجوده، وحقيقة الدليل، أنه لا يقوم، فقط، على سؤال، لماذا الكون مناسب لحياة البشر؟، وإنما على سؤال: من صمم الكون على هذه النحو من الضبط والإتيان؟⁽⁷⁵⁵⁾. وفي هذا تحريف واضح للدليل. فدليل التصميم ينطلق من حالة الإتيان والتصميم ليجيب عن سبب الإتيان، وحدثه، بينما ينطلق المبدأ الإنساني من حالة التصميم ذاتها، وينتهي إليها، دون البحث في دلالة التصميم على وجود مصمم.
- ينطلق المبدأ الإنساني من وجوب توافر شروط معينة لأجل حياة مناسبة. ويكتفي بهذه الشروط كأدلة كافية على تفسير الكون. في الوقت الذي لم يُجِبْ فيه المبدأ عن كيفية نشوء الخلق والحياة، ولا عن سبب توافر الشروط المناسبة للحياة⁽⁷⁵⁶⁾.

ولقصور المبدأ الإنساني عن الإجابة عن سبب نشأة الضبط الدقيق للكون، والذي يُعدُّ القانون المركزي له، فإن العلماء انقسموا حوله، فوجدوا المؤمنون بالله، داعماً لأدلتهم، واعتبروا أن الضبط الدقيق، يدل على الصُّنع الإلهي للكون، فيما اعتبر بعض المشككين بالوجود الإلهي، أن المبدأ الإنساني، داعماً لدليلهم في صدفة تعدد الأكوان، والمبدأ الإنساني يشرح كيف أنه من الواجب أن يكون هناك كونٌ ملائم لوجودنا من بين تلك الأكوان المتعددة التي لا حصر لها⁽⁷⁵⁷⁾. ويصبح المبدأ الإنساني عند هؤلاء نسخةً مطوّرة من نظرية تعدد الأكوان، أو شكلاً آخر من أشكال القول بالصدفة في نشوء الخلق.

إن حجة الضبط الدقيق للكون " التعقيد الشديد للكون "، عند العلماء، جعلتهم أمام خيارين اثنين: إما أن يعني هذا الضبط وجود إله، أو وجود أكوان متعددة. وفي الحقيقة أن كلا الاحتمالين، لا يلغي أحدهما الآخر،

(753)- مايكل بيهي وآخرون، العلم ودليل التصميم في الكون، ترجمة: رضا زيدان، ص68-69.

(754)- جون لينوكس، العلم ووجود الله- هل قتل العلم الإيمان بوجود الله؟، ترجمة: ماريانا ككتوت، خدمة Credologos للنشر، 2015م، ص127.

(755)- ريتشارد دوكنيز، وهم الإله، ترجمة: بسام بغدادي، ص113.

(756)- جون لينوكس، العلم ووجود الله- هل قتل العلم الإيمان بالله؟، ترجمة: ماريانا ككتوت، ص127-128.

(757)- أنتوني فلو، هناك إله، ترجمة: صلاح الفضلي، ص136-137.

وتكون الأكوان المتعددة هي ذاتها صنعةً لوجود الخالق. وقد نوّه إلى ذلك غير واحد من العلماء، وأشاروا إلى أنّ حجة الفريق المؤيد لوجود كون واحد مصمّم بفاعل مصمّم له، لا تنتفي فعلياً بافتراض وجود أكوان متعددة، والحاجة للتفسير موجودة في أي كون يُلاحَظ فيه الضبط الدقيق والتصميم المبدع له⁽⁷⁵⁸⁾.

وكهروب من هذا المأزق، رفض بعضهم هذا التفسير، بحجة أنّ المبدأ الإنساني أقرب إلى التأمل الفلسفي منه إلى الدليل العلمي، وكما رفض هؤلاء فكرة تعدد الأكوان، باعتبار أنها تفقر إلى الدليل التجريبي والبرهان العلمي، وكبديل عن ذلك، فسروا الضبط الدقيق في الكون والتصميم المذهل، بمبدأ الانتخاب الطبيعي⁽⁷⁵⁹⁾. وهو المبدأ الذي سيفصل البحث القول فيه.

8.2.2.3. الاعتراض السادس:

مَنْ صمّم المصمّم؟ تقوم حقيقة هذا الاعتراض على أنّ التعقيد والضبط الدقيق في الكون، لا يمكن أن يكون منشؤه الصدفة، ولا التصميم الدال على وجود مصمّم؛ وإلا لزم أن يكون لهذا المصمّم مصمّم. وقد أثار هذا الاعتراض، العالم البيولوجي ريتشارد دوكنيز "Richard Dawkins"، وجعله استدلالاً يدفع به حجة التصميم، ومقدمة لدليله القائم على الانتخاب الطبيعي، كمفسر لنشوء الحياة والكون، وكبديل عن حجتي الصدفة والتصميم؛ كونهما- على حد زعمه- فرضيتين فاشلتين في تفسير مبدأ التعقيد الذي عليه الكون⁽⁷⁶⁰⁾.

ولا يختلف هذا الاعتراض عن الاعتراض الوارد على دليل الحدوث، بأنه إذا كان لكل موجود من خالق، فمن خلق الله؟! وقد سبق بيان المغالطة الاستدلالية العقلية التي ينطوي عليها الاعتراض، في أنه لا يُعقل- ضرورة- أن يكون لكل مصمّم مصمّم، إلى ما لا نهاية، كما لم يصحّ- عقلاً- أن يكون لكل حادث محدثٌ إلى ما لا نهاية؛ لئلا يؤدي إلى حوادث لا أول لها، وهو ممتنع بدلالة الحسن والعقل. فلزم منه امتناع التسلسل في العِلل، بضرورة انتهاء سلسلة العِلل إلى موجود قديم، غير حادث؛ وإلا لزم وجود حوادث لا أول لها، وهو محال. وما أدى إلى محال، فهو مثله محال⁽⁷⁶¹⁾.

9.2.2.3. الاعتراض السابع:

التطور البيولوجي هو ما يفسر الحياة بدون احتياج وجود خالق. فَبَعْدَ أنْ بَانَ فساد القول بالصدفة المباشرة لنشوء الحياة والكون، لدى المشككين من العلماء، بما أظهره دليل التصميم من قوة شواهد العلمية، المكتشفة حديثاً، نشأت نظرية الانتخاب الطبيعي أو التطور البيولوجي، في الساحة المعاصرة، على يد رئيس الداروينية الحديثة، ريتشارد دوكنيز "Richard Dawkins"، وانتشرت كردة فعلٍ على دليل التصميم والتعقيد

(758)- جون لينوكس، العلم ووجود الله- هل قتل العلم الإيمان بالله؟، ترجمة: ماريانا كتكوت، ص130-132.

(759)- ريتشارد دوكنيز، وهم الإله، ترجمة: بسام بغدادي، ص113-115.

(760)- ريتشارد دوكنيز، وهم الإله، ترجمة: بسام بغدادي، ص96.

(761)- إبراهيم بن محمد الباجوري، تحقيق المقام على كفاية العوام في علم الكلام، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1428هـ - 2007م، ص80-83.

الشديد غير القابل للاختزال في الكون⁽⁷⁶²⁾. وحشد دوكينز "Dawkins"، جُلَّ كتبه للتدليل على نظريته؛ إذ تُعدُّ نظرية الانتخاب الطبيعي التي طوّرها بنفسه، المحور المركزي والفكرة الرئيسية التي ارتكزت أبحاث كتبه عليها، مع هجومه اللاذع على دليل التصميم. وشكلت كتبه الثلاثة، "أعظم استعراض فوق الأرض، أدلة التطور"، و "صانع الساعات الأعمى"، و "وهم الإله"، المجال الأبرز الذي عرض فيه الأدلة العلمية المثبتة لنظريته، والمناقضة لدليل التصميم، والتي- على حدّ رأيه- يمكنها أن تفسر التعقيد والتصميم العظيم في الكون، دون اللجوء إلى افتراض وجود الله الخالق.

1.9.2.2.3. مفهوم نظرية التطور البيولوجي المعاصرة.

يقوم مبدأ الانتخاب الطبيعي، الذي هو عمدة النظرية التطورية البيولوجية، في تفسير الوجود، والتصميم المعقد المركب الذي عليه الكون، دون الحاجة إلى خالق عليم حكيم⁽⁷⁶³⁾، على أنّ سبب التصميم المعقد في الحياة، هو التطور في الكائنات عبر الانتخاب المنظم اللا عشوائي، مع طول الزمان، يؤدي إلى نتائج تطورية في الحياة، وبطريق الانتخاب تطورت الأشكال البسيطة منذ بدء الحياة، إلى أشكال منظمة مركبة معقدة التصميم⁽⁷⁶⁴⁾، كتطور العين من جزءٍ من سطح الجلد حتى وصلت إلى العين البشرية بكل تعقيدها، وكذلك تطور الأجنحة، وتطور الرئة. هذا التطور الحاصل في الحياة، لا يستند إلى صدَفٍ عشوائيةٍ عمياء؛ لأنه- عند دوكينز- لا يمكن نشوء نظام معقد مصمّم عن العشوائية، ومن هنا، يكون الانتخاب الطبيعي الذي يُديرُ عملية التطور لا عشوائياً، وإن كان في الوقت نفسه، لا يَنبُجُه نحو هدفٍ محددٍ. وهو؛ إذ يؤدي إلى تصميم معقد، يكون بمثابة صانع ساعات أعمى، لا هدف له، ولا غرض. وبذلك تكون الكائنات الحية جميعها من أصل واحد نشأت عنه، ويشبهها دوكينز "Dawkins"، بالشجرة الذي تحتوي ترتيب جميع سلالات الكائنات الحية. وأما التنوع الواقع في الكائنات، فهو ناتج عن وجود تباينٍ وراثيٍ طفيف بينها، نشأ بطريق الطفرة فيها، وأدى إلى بداية التغير البسيط، الذي ظلّ يتراكم عبر الزمن بطريق الانتخاب الطبيعي، حتى يصل إلى كائنات أشد تعقيداً، وأكثر تصميمياً عن سابقتها، ثم يحصل التكيف بين تلك الكائنات في البيئات التي تعيش فيها⁽⁷⁶⁵⁾.

2.9.2.2.3. مرتكزات نظرية التطور

ومما سبق، نخلص إلى أهم الأسس التي ترتكز عليها نظرية التطور البيولوجية:

- إن عملية التطور تحكم الوجود كله، وتفسره.

⁽⁷⁶²⁾- ريتشارد دوكينز، وهم الإله، ترجمة: بسام بغدادي، ص108- 110. وفكتور جون ستينجر، الله الفرضية الفاشلة، ص52- 57. والشيء المعقد عند دوكينز، هو الشيء الذي لا يميل الإحساس إلى أنه موجود بفعل الصدفة، لما فيه من تصميم، وهو قابل للاختزال عنده، أي للتبسيط بحيث يكون ناتجاً عن تحولات تدريجية بطيئة عبر الزمن. والتعقيد القابل للاختزال لدى دوكينز، يقابله مصطلح التعقيد غير القابل للاختزال، الذي أسسه الفيلسوف البيولوجي مايكل بيهي، في كتابه "صندوق داروين الأسود"، ويعني مجموعة الأجزاء التي تشكل نظاماً وظيفياً تؤديه مجموعها، بحيث إذا فقد جزء منها، تلاشت الوظيفة الكلية، فيكون تصميم النظام فيها مقصوداً لفاعل مصمم لها. انظر على الترتيب، ريتشارد دوكينز، صانع الساعات الأعمى، ص38. ومايكل بيهي، صندوق داروين الأسود، ص91- 92.

⁽⁷⁶³⁾- ريتشارد دوكينز، صانع الساعات الأعمى، ترجمة: مصطفى إبراهيم فهمي، ص11- 12.

⁽⁷⁶⁴⁾- ريتشارد دوكينز، أعظم استعراض فوق الأرض- أدلة التطور، ترجمة: مصطفى إبراهيم فهمي، ج1، ص9- 10.

⁽⁷⁶⁵⁾- ريتشارد دوكينز، صانع الساعات الأعمى، ص14- 15- 38- 44- 81.

- آلية التطور حاصلة عبر أمرين: التغيير البسيط من خلال الطفرة " الجينات الوراثية للخلايا الحية في الكائنات (766) "، والانتخاب الطبيعي الذي يَحْكُم السلسلة التراكمية للتطور كله عبر زمن طويل جداً، دون أن يكون لهذا الانتخاب غرض ولا هدف مقصود.
 - إنَّ التصميم والتعقيد في الكائنات، ناشئ عن كائنات بدائية بالغة البساطة. ومن خلال الانتخاب الطبيعي، وصلت إلى ما هي عليه من التصميم.
 - إنَّ الكائنات الحية كلها، نشأت عبر تحولات تدريجية، شيئاً فشيئاً، من بدايات بسيطة. وكلُّ تغييرٍ مُتَّالٍ في العملية التطورية التدريجية، ناشئ بالصدفة، بينما يكون التسلسلُ الكليُّ في خطوات التحوُّل للكائنات، مُوجَّهاً بعملية الصراع اللاعشوائي والبقاء للأصلح، المُعَبَّر عنه بالانتخاب الطبيعي (767).
- إنَّ، فنظرية التطور المعاصرة، على يد دوكينز "Dawkins"، تفترض أن كل أشكال الحياة، تطورت بدايةً، عبر عملية عشوائية بسيطة، لكائنات بسيطة مجهولة المصدر، نتج عن هذه العملية صفات جديدة بالغة التعقيد والتصميم للكائن الحي، هذه الصفات إما صالحة للحياة، وإما غير صالحة. وهنا، يأتي دور الانتخاب الطبيعي غير الهادف، في الإبقاء على كل ما من شأنه أن يستمر ويصلح للحياة والتكاثر، ويزيل كل ما من شأنه أن لا يصلح للحياة. ويكون ذلك من خلال عملية الصراع والتنافس بين الكائنات. وفي النهاية، يتشكل هذا التصميم والإتقان والتعقيد العجيب في الكائنات، من خلال الانتخاب الطبيعي الحاكم لعملية التطور في الكائنات (768). وقد تعرض مبدأ الانتخاب الطبيعي إلى نقد شديد من التطوريين أنفسهم، ومن غيرهم. وفي مقابل ذلك، سعى دوكينز "Dawkins"، لتفنيد هذه الاعتراضات في كثير من أبحاثه.

10.2.2.3. مناقشة موقف النظرية من الوجود الإلهي.

- وليس من محلِّ البحث مناقشة النظرية بأكملها من حيث صحتها أو عدم صحتها؛ لأن ذلك يحتاج إلى المتخصصين في البيولوجيا، غير أن ما يَهُمُّ مناقشته، ما له صلة بمسألة الوجود الإلهي. ومن هنا، نعرض لأهم الثغرات التي اشتملت عليها النظرية من هذا الوجه، دون غيره، ومنها:
- لم تستطع النظرية أن تفسر كيفية بدء الانتخاب الطبيعي، وعلى أيِّ اعتبار، نَشأ. كما لم تُجِب عن كيفية نشوء الكائنات البسيطة البدائية، وموجدها. وقد صرَّح دوكينز "Dawkins"، نفسه، بعجز النظرية عن تفسير ذلك (769). ومن هنا، تكون النظرية طريقة لتفسير التطور الحاصل في الحياة، وليست تفسيراً لسبب الحياة، ونشوتها. ومن ثَمَّ، لا ينتفي السؤال المشروع عنَّ أوجد ذلك الانتخاب، أو تلك الكائنات البدائية التي تطورت بفعل الانتخاب، وتنوعت بفعل الطفرة، حتى وصلت إلى هذه الدرجة من التعقيد والتصميم، الذي يُبَيِّن عن وجود خالق عليم حكيم، صمَّمها على هذا النحو.

(766)- ريتشارد دوكينز، الجينة الأنانية، ترجمة: تانيا ناجيا، مركز بابطين للترجمة ودار الساقى، بيروت، ط1، 2009م، ص11-12.

(767)- ريتشارد دوكينز، صانع الساعات الأعمى، ترجمة: مصطفى إبراهيم فهمي، ص73.

(768)- أحمد إبراهيم، اختراق عقل، ص158-160.

(769)- ريتشارد دوكينز، أعظم استعراض فوق الأرض، ترجمة: مصطفى إبراهيم فهمي، ج1، ص24.

- يُصْرَحُ أتباع الداروينية الحديثة، بأن الانتخاب الطبيعي، لا غرض له ولا هدف يتجّه إليه، فهو يعمل دون قصد أو غاية. وإذا كان الأمر كذلك، فكيف نجد كلّ هذا التنوع الهائل في وظيفة الكائنات، بحيث يُنْذِرُ أن يؤدي نوعٌ منها وظيفة نوع آخر. فنحن نرى في الكائنات أنّ لكل نوع منها وظيفة وغاية تُؤدّيها، ولأجل هذه الغاية، كان ذاك التصميم الذي وُجِدَتْ عليه؛ بحيث تنعدم الغاية والوظيفة المُؤدّاة، إذا اختل جزء بسيطٌ من التصميم فيها، ويختل نظامُ التقدم فيها، الذي هو شكل من أشكال التطور المقصود. ولأجل ذلك، أنكر العلماء إمكان وجود مادةٍ، لا عقل لها، يُنتُج عنها كائنات حية غائية، بمعنى أنّ لها وظيفة معينة، وهدفاً مقصوداً. فالمادة الحية تمتلك نظاماً محدّد الغاية، ليس موجوداً في المادة التي جاءت منها. ومبدأ الانتخاب لم يقدم تفسيراً كافياً لذلك، ولم يُثبت كيف يمكن للتكاثر الذاتي الحيّ أن ينشأ عن المادة الأولية غير الحية. ومن غير أنّ يكون لتلك المادة قدرة على التكاثر، وبالتالي يكون لها غاية ووظيفة، فلن يمكن لتلك الكائنات المتنوعة الناشئة عنها، أن تنبثق من خلال الطفرة العشوائية أو الانتخاب الطبيعي. وعليه، فلا يمكن الاحتجاج بالتطور البيولوجي، في تفسير نشوء حياة- يتوفر فيها نظامٌ غائي- عن أشياء تفتقر للقصد والغاية. الأمر الذي يجعلنا نفسر نشوء الحياة الغائية في الكون، هو وجود ذات عاقلة مريدة خبيرة، وهبت الحياة الهادفة للكائنات(770).

- إنّ الانتخاب الطبيعي الذي هو لبُّ النظرية التطورية، يعمل عبر التحولات البطيئة في الكائنات، حتى ينتقل بها من الشكل البسيط إلى الشكل المعقد المصمّم غير القابل للاختزال. غير أنّ هذا التصوّر ينهار إذا وجدت في الكائنات وظائف غير قابلة للاختزال أو التحوّل التدريجي البطيء. وهو ما يعني انعدام وجود الانتخاب الطبيعي حال كون الوظيفة التي يقوم بها الكائن، لا وجود لها قبل أن تجتمع كل الأجزاء التي يتكوّن منها هذا الكائن، وبحيث إذا اختل جزء منها، أو فُقد، انتهت الوظيفة بالكلية؛ لأنها السبب في إبقائه(771). فالأجهزة الحديثة المعقدة، مثلاً، لو قُطع منها سلكٌ من الأسلاك، أو سقط جزء منها، لزالّت بالكلية. فهذه ونحوها، لا يمكن التصوّر بأنها تشكلت تدريجياً عبر الانتخاب الطبيعي، ولا يحدث دون فاعل خبير عليم، أراد ترتيب الأجزاء لتؤدي غاية ووظيفة معينة. أما الشيء المعقد تعقيداً قابلاً للاختزال والتبسيط، فلا يستبعد حصوله بطريق المصادفة وتراكم صلاحيات أجزائه؛ لأن كل جزء من أجزائه، يحمل الوظيفة ذاتها، بنسبة معينة، وعندها يكون التدرّج مفيداً في زيادة مقدار ونسبة الوظيفة، لا في أصل وجودها. ومثال التعقيد القابل للاختزال، السلم أو الدرّج، فوجود درجة واحدة منه، يحقق وظيفة، تزداد المنفعة والوظيفة بازدياد عدد الدرجات؛ بخلاف المصعد الكهربائي الذي لا يمكن أن يقوم بوظيفته إلا بعمل كل أجزائه المكونة له؛ لِمَا فيه من تعقيد غير قابل للاختزال(772). وكثيرٌ من هذه الوظائف الحيوية، تُمثّل تعقيداً غير قابل للاختزال، بحيث يستحيل نشؤها تدريجياً عبر تحولاتٍ طويلة الأمد، كتنظيم الانتساح للحمض النووي، وتَحَنُّر الدّم، والتركيّب الضوئي، وعملية نقل الإلكترونات، وغيرها(773). وقد أقرّ دوكينز "Dawkins" نفسه، بانهار

(770)- أنتوني فلو، هناك إله، ترجمة: صلاح الفضلي، ص147-156.

(771)- مايكل بيبي، صندوق داروين الأسود، ترجمة: مؤمن الحسن وآخرون، ص191-192.

(772)- أحمد إبراهيم، اختراق عقل، ص189-193.

(773)- مايكل بيبي، صندوق داروين الأسود، ص6-7 و192.

نظرية التطور، فيما لو تمَّ إثبات التعقيد الشديد للكائنات بشكل مباشر لا تدريجي⁽⁷⁷⁴⁾؛ لأنَّ ذلك دلالة واضحة على بطلان الانتخاب الطبيعي، وعلى وجود مصمِّم أوجده على هذا النحو، أيضاً. وقد سبَّب هذا المأزق عند التطوريين إلى نشوب الخلاف المشهور بين دوكنيز "Dawkins"، والبيولوجي التطوري ستيفن جولد "Stephen Jay Gould"، الذي ذهب إلى وجود وثبات وقفزات تطورية تختلف عما يقوله دوكنيز "Dawkins" من أنَّ التطور يحدث في تيار تدريجي بطيء ومستمر⁽⁷⁷⁵⁾. ولا تزال دلالة التعقيد غير القابل للاختزال على التصميم، أقوى تحدِّي يواجهه نظرية الانتخاب الطبيعي، ولم تستطع الجهود النقدية المعاصرة أن تُفدِّح فيه، أو تُدحضه⁽⁷⁷⁶⁾.

- لم تفسر النظرية، السبب في حصول الطفرة، التي هي التغير الذي يُصيب مورثات الكائنات الحية، فتخلق فيها فروق التنوع والتمايز عن بعضها، وأجابت بأنها واقعة بالصدفة والعشوائية، وأنَّ دورها ثانوي في التعقيد الذي وصلت إليه الكائنات الحية⁽⁷⁷⁷⁾. فكيف يمكن للصدفة التي دورها ثانوي، أن تُحدث مثل هذا التغير العجيب، الذي ينتج عنه تمايز أنواع الكائنات. هذا التغير المنظم، هو من التعقيد والتصميم، بحيث يستحيل معه أن تكون الصدفة العمياء منشأه. ولطالما كرَّر دوكنيز "Dawkins" في أقواله مبدأ استحالة نشوء الحياة عن صدفة⁽⁷⁷⁸⁾؛ لأن الصدفة لا تنتج تعقيداً، فكيف به هنا، يُرجع سبب الطفرة إلى الصدفة!

- إن الانتخاب الطبيعي القائم على الصراع والتنافس بين الكائنات، ثم البقاء للأصلح، لا يتوافق والسلوك التعاوني بين الكائنات الحية، الذي يُعدُّ وجوده بينها من أكبر عوائق التطور، فصور التعاون في مملكة الكائنات الحية، لا تعود بالنفع المادي عليها، وقد يؤدي بها في بعض الأحيان إلى فقد الحياة، كإفاد من الغرق أو السرقة أو الموت أو القتل، وغير ذلك. وهو ما يُمثل مشكلة أمام التطور القائم على احتدام التنافس والصراع في الفكر المادي على مستوى الكائنات الحية. وقد أجاب التطوريون عن ذلك بتفسيرات مادية نفعية للصفات التعاونية، منها، آلية الإكراه لمجتمع الكائنات المتعاونة، وآلية العقاب الذي تطبقه الحشرات ذات المجتمع التعاوني كالنمل والنحل، على الفرد المُقصر في دوره المكلف به، وغيرها، من الآليات التي أجاب عنها التطوريون، بعيداً عن آليات التطور الأساسية المتمثلة في الطفرات والانتخاب الطبيعي، الذي تُعدُّ فيه صفة الأنانية، أكبر وسائله في سبيل البقاء على الحياة، وهذه الصفة تتغير مع صفات التعاون الموجودة في الكائنات. وحين تتنافس الكائنات المتعاونة والأنانية، تكون الكائنات الأنانية هي المنتصرة والرابحة، وفقاً لمبدأ الانتخاب الطبيعي. غير أن الواقع، لا يشهد لذلك، فالكائنات المتعاونة تُعج في المجتمعات الحية. ومن هنا، تصبح آليات التعاون التي فسر بها التطوريون وجود التعاون، طريقة لتفسير ولادة التعاون من المادة، لكن هذا التعاون ستكون نهايته الحتمية، الفناء والموت على يد الانتخاب الطبيعي، وهو ما نجدُ خلافه في الواقع الذي تبرز مشاهدته وجوه التعاون فيه. وعدم وجود الأفراد المتعاونين في

(774)- ريتشارد دوكنيز، وهم الإله، ترجمة: بسام بغداددي، ص99.

(775)- ريتشارد دوكنيز، أعظم استعراض فوق الأرض- أدلة التطور، ترجمة: مصطفى إبراهيم فهمي، ج1، ص24.

(776)- ما يكل بيهي، صندوق داروين الأسود، مقدمة ص8.

(777)- ريتشارد دوكنيز، أقوى استعراض فوق الأرض، ج1، مقدمة ص12. وانظر صانع الساعات الأعمى، ص73.

(778)- ريتشارد دوكنيز، وهم الإله، ص96. وصانع الساعات الأعمى، ص16.

المجتمع الحي، سيؤدي بالضرورة إلى هلاك نظام المجتمع؛ لأن التنافس بين المتعاونين والأنانيين، سيؤدي إلى تدمير الموارد المتنافس عليها بسبب الاستهلاك غير الرشيد لها من قبلهم، مما يعني نهاية الحياة للجميع⁽⁷⁷⁹⁾، وهو ما جعل دوكينز "Dawkins"، يُنَبِّه مراراً على خطورة الأنانية، كصفة تؤدي إلى انهيار المجموعة⁽⁷⁸⁰⁾؛ لأن للتطور اتجاهًا واحدًا قائمًا على دفع الأفراد المتنافسين لتحقيق المنفعة دون حدٍّ أقصى، غير أن الموارد المتنافس عليها لها حدٌّ أدنى لا يمكن للمورد دونه أن يتجدد. فوجود هذا الحد الأدنى شرطٌ أساسي لوجود المورد، وإلا انهار وتلاشى، فهو أشبه برأس المال لأي مشروع تجاري، والذي لو تمَّ استهلاكه، فسوف يكون مصير التجارة، الخسارة المحققة لامحالة. والطريقة الوحيدة التي يُفادى بها حصول هذه الخسارة، هي حساب نسبة الأرباح من نسبة الحد الأدنى، وعملية الحساب هذه، هي عملية رياضية عقلية واعية، تحتاج إلى ذاتٍ واعية للقيام بها؛ وهو ما لا وجود له في المادية التطورية غير الواعية كما عبّر عنها رُوّادها، فلا يمكن لآليات التطور المادية أن تتعامل معها. ومن هنا، يكون الاحتياج إلى من يملك الحكمة والعلم والخبرة للقيام بذلك. هذا التدخّل الضروري من ذاتٍ حكيمة خبيرة عالمة مُدبّرة، هو ما يجعل التفسير المادي لنظرية التطور في مهب الريح؛ لأنها خالية تماماً من أي شكل من أشكال التدبير الواعي للحياة. ومن هذا الوجه، تكون الحاجة مُلحّة لوجود الخالق العليم الخبير المدبر. هذا وقد رصد العلماء كثيراً من الأدلة التجريبية الحديثة المثبتة لوجود الذات الواعية المدبرة في المجتمعات الحية، بما يستحيل معه القول بأنّ المادة العمياء التي لا هدف لها ولا غرض، أن تكون هي السبب في وجود تلك المجتمعات⁽⁷⁸¹⁾.

- إذا كانت آلية التنافس والصراع في عملية الانتخاب الطبيعي بين الكائنات، يترتب عليها حتمية الفناء التي تقضي أولاً بأول، على كل من لا يصلح للبقاء، وهكذا إلى ما لانهاية⁽⁷⁸²⁾؛ بحيث يصبح النظام البيولوجي كله معرضاً للفناء، من خلال الحتمية الوراثية التنافسية⁽⁷⁸³⁾، التي تؤدي إلى انعدام الموارد المُحتَاج إليها للحياة، فلماذا لا تزال الحياة موجودة حتى الآن، ولم تُفرض أو تنته بذلك؟! ويشكل هذا الاعتراض عائقاً كبيراً أمام التطور البيولوجي، وهو ما حمل كثيراً من العلماء على اعتباره- إلى جانب دليل التعقيد غير المختزل- أكبر مشكلة تواجه التفسير التطوري للحياة؛ لأن شيئاً لا يمنع التنافس والصراع بين الكائنات من تدمير المورد العام الذي لا تصلح الحياة بدونه. وإذا كان الأمر كذلك، فلماذا لا تزال الحياة مستمرة؟! في الوقت الذي لا يمكن لآليات التطور تقديم إجابة لهذا الإشكال؛ لأنها هي من أدت إليه. وليس من حلٍّ له إلا بوجود آلية التدخّل الواعي؛ كونها الوحيدة التي يمكنها التعامل مع العملية العقلية الرياضية للحد الأدنى للموارد، بما يضمن الحفاظ عليه والإبقاء على الحياة معاً⁽⁷⁸⁴⁾.

(779)- أحمد إبراهيم، اختراق عقل، ص 200-210.

(780)- ريتشارد دوكينز، الجينة الأنانية، ترجمة: ماريانا كركوت، ص 23.

(781)- أحمد إبراهيم، اختراق عقل، ص 210-222.

(782)- ريتشارد دوكينز، صانع الساعات الأعمى، مقدمة ص 11. وأيضاً أقوى استعراق فوق الأرض، ج 1، ص 25.

(783)- ستيفن روز وآخرون، علم الأحياء والأيدولوجيا والطبيعة البشرية، ترجمة: مصطفى إبراهيم فهمي، المجلس الأعلى للثقافة، الكويت، 1990م، ص 31-52.

(784)- أحمد إبراهيم، اختراق عقل، ص 223-224 و 232.

- زعم الماديون أنّ عملية التطور شاملة لكل أوجه الحياة، فنظريتهم تفسر نشوء الحياة ومصدرها، كما مرّ. غير أنّنا نجد أنّ التطور لا يكون، كما قالوا، في كل شيء. فالمعرفة البشرية والحقائق العلمية، أمور ثابتة لا تتغير ولا تتطور. ولا نجد عملية التطور إلا محصورة في بعض المادة، لا كلها. وفي كثير منها، تكون محكومة بإرادة الإنسان في تطويرها. والتجربة البشرية أثبتت وجود قوانين وحقائق ثابتة لا تتغير، كانعكاس الضوء والجاذبية وقوانين الحرارة. ثم إنّ التطوريين أنفسهم ينطلقون من قانون ثابت لديهم، بل هو حتمي عندهم. ولو اعتبرنا قولهم بالتطور والتغير، لزم أنّ يكون قانونهم الذي هو حقيقة من الحقائق في نظرهم، قد تغير وتبدل بعد مُضيّ قرن ونصف تقريباً على ميلاده. ومن ثمّ فكيف تكون كلُّ الحقائق حتمية التطور وعدم الثبات، إلا ما يعتقدونه هم.⁽⁷⁸⁵⁾! ومن هنا، تظهر المناقضة لمذهبهم في تعميمه لكل مظاهر الحياة البشرية.

وبهذا القدر، يظهر أنّ التطور البيولوجي لم يُجب عن كيفية بدء الانتخاب الطبيعي والكائنات البسيطة، ولا عن الظهور المباشر غير التدريجي للكائنات المعقدة غير المختزلة، وكذلك السلوك التعاوني، ومن ثمّ، لم يُقدّم تفسيراً صحيحاً للحياة، إلا بأنّ يُضاف إليه وجود آلية التدخل الواعي، التي لا يمكن تفسير التطور البيولوجي بدونها. وهي آلية ضرورية علمية، تقضي بوجود ذاتٍ عليمة حكيمة خبيرة مريدة، حفظت الوجود من الفناء، بما يضمن بقاءه وصلاحه للحياة.

إلى هنا، يكون البحث قد استوفى عرضاً ومناقشة أهمّ الاعتراضات والشبهات على أدلة وجود الله عند المتكلمين، جامعاً إلى ذلك، أكثر النظريات شهرة في الساحة الفكرية المعاصرة. علميةً وفلسفيةً، وتفصيل الدراسة فيها بتتبعها من مظاهرها، على وجه الإجمال والإيجاز، بما سمح به هذا البحث المختصر.

(785)- هادي المدرسي، نقد النظرية الماركسية، ص 24-27.

الخاتمة

بعد أن فرغ البحث من عرضه التفصيلي لظاهرة التشكيك في الساحة الفكرية المعاصرة، حول الوجود الإلهي، بأسبابها وطبيعتها، واتجاهاتها ومرتكزاتها، فلسفياً وعلمياً، ومناقشة اعتراضاتها التي أثبتت حول أدلة المتكلمين على وجود الله، شرع في إيجاز النتائج التي توصل إليها، والتي يمكن إجمالها بما يلي:

- ذهب البحث إلى القول بإجماع المتكلمين، على إثبات الوجود الواجب لله تعالى، الغني عن المحلِّ والمُخصِّص، الموصوف بصفات، ثَبَّتَ لها التَّحَقُّقُ الخارجيُّ الواجب الكامل، مُنْزَهاً عن الطول والاتحاد، والمماثلة للحوادث، ذاتاً وصفاتٍ وأفعالاً.
- حَزَرَ البحثُ القولَ في مسألة الوجود والذات، وحَمَلَ قولَ الأشعري ومَن تابعه، في عينية الوجود والذات، على التجوُّز والتسامح؛ مخالفةً للمعتزلة القائلين بالأحوال، وحقَّق القولَ في أنه زائد على الذات عنده. وكذا عند الباقلاني والجويني، فإنَّ الحالَ عندهم قول اعتباري ذهني، فيعود القول بها إلى كونها صفة ثابتة في الخارج عن الذهن، زائدة على الذات، قائمة بها.
- حَزَرَ البحثُ القولَ في حقيقة العلم بذات الله بين المتكلمين، وذهب إلى أنَّ ذات الله معلومة من جهة كونها ذاتاً متحققة الوجود، وحدانية، غير مركبة، ومجهولة من جهة كونها غير متصورة؛ لأنَّ التصديق فرع التصور، وما لا يتصور، لا يُعلمُ كُنْهُه. والذاتُ الإلهيةُ أَمْنَعُ من أن يصل العقل المحدود إلى وصفها والإحاطة بحقيقتها؛ بقياس أو نظر؛ لأنها غيب، والغيب ما لم يعضده شبهة بمشاهدة أو حِسِّ، لا يُدْرِكُ تَصَوُّرُه.
- رَجَّحَ البحثُ القولَ بأنَّ معرفة الله هي أول واجب على المكلف، متابعاً في ذلك مذهب الأشعري، كما جعل النطق بالشهادة علامة معرفة الله والإقرار به. وأما تحصيل هذه المعرفة فإما بالاستعداد الفطري المكنوز في النفوس، وإما بالنظر العقلي الذي يتعيَّن في حال طروء ما يحتاج إلى الاستدلال والنظر.
- إنَّ الاستدلال العقلي على وجود الله عند المتكلمين، يندرج تحت باب المعقولات، وهو طريق مركب من العقل والحس، ينطلق من بدائه العقول الفطرية، كبطلان الرجحان بلا مرجح، وامتناع التسلسل، والدور. فهذه مبادئ فطرية يتَّحَصَّلُ بها النظر الصحيح المُفضي إلى إثبات وجوده تعالى.
- يتشابه دليلاً الحدوث والإتقان، في الدلالة على وجود الله، من حيث كون المخلوقات مادة الاستدلال في كليهما. ويتميزان في أنَّ دليل الحدوث يجعل من الموجودات محل الاستدلال لحظة وجودها، بينما الثاني يجعل محل الاستدلال بما في الموجودات بعد وجودها.
- إنَّ ظاهرة التشكيك المعاصرة في وجود الله، استشراقية المشرب والمنهج المتمثل بالتحكُّم في الاستنباط والقياس الجزئي والاستدلال الانتقائي، وكان لمنهج البحث هذا، أثره القوي في تحوُّل منهجية القراءة للتراث الديني من توظيف الأدوات الفلسفية في قراءته إلى فلسفة محضة، تنقل القارئ من الموروث الإسلامي إلى الموروث الفلسفي الغربي، فحصلت بذلك الغربية بين الأصيل والجديد، بحكم المتأقفة غير المنضبطة، الأمر

- الذي ساهم في ظهور التباين والاختلاف في وضوح المشهد الديني، وبروز إشكالية التراث والحداثة على حلبة الصراع بين المفكرين، مما عمق أزمة النقد الديني، وعزز من مشاهد النقد الموجهة إلى آليات خطابه.
- فهي ذات منشأ غربي من حيث معالمها واتجاهاتها، مع تنوع الأسباب الداعية إليها في العالم الإسلامي، وتلّون مذاهبها، خفاءً وجلاءً؛ نظراً لخصوصية الرؤية الحاكمة حول الوجود الإلهي في المجتمعات الإسلامية. كما أنها في تنامٍ متزايد؛ لعدة أسباب، من أهمها، قصور الخطاب الدعوي العلمي، وجمود أساليبه عن الاضطلاع بقضايا الظاهرة المستجدة.
 - شهد العالم الإسلامي، إرهاصات الظاهرة ثم تبلورها في القرن العشرين، من حيث مساراتها، ثم هي أخذت في النضوج حتى تشكلت تياراتها ومذاهبها فلسفياً وعلمياً في بداية القرن الواحد والعشرين، فأصبح لها منابرها إعلامياً وفكرياً، وعجّت مكتبتها العلمية بنشر التأليف لأبرز أعلامها.
 - إنَّسَمَتِ الظاهرة التشكيكية في وجود الله بخصيصتين اثنتين: أولاهما، الطرح الجديد للموضوعات القديمة من جوانب لم تكن طروقة من قبل، وثانيهما، الجدة عبر المنحصرة في الاستشكالات المطروحة وتنوع اتجاهاتها في حقيقة الوجود الإلهي، وطبيعته وعلاقته بالكون، وكماله، وأدلة وجوده نفيًا وإثباتًا.
 - تُعدُّ كتابات المفكرين، زكي نجيب محمود وحسن حنفي وجلال صادق العظم ونصر حامد أبو زيد، ومحمد أركون، أهم حقول الإنتاج المعرفي لظاهرة التشكيك المعاصرة. من خلال اعتمادهم مناهج بحثية مفضية إلى إنكار الغيبيات، كمبدأ التحقق في الوضعية المنطقية الجديدة عند زكي نجيب، ومنهج التحليل الشعوري والفيلولوجي عند حنفي، ومنهج التأويل الهيرمينوطيقي عند أبو زيد، والمادي عند جلال العظم، والتاريخي عند أركون. وهو ما أدّى إلى شيوع التأويل العقلاني المادي للذات الإلهية ووجودها.
 - إنَّ نظرية وحدة الوجود في الفكر الإسلامي المعاصر، تتخذ بعداً مغايراً تماماً للنظرية الإسلامية الأصلية عند الأوائل. وتتنوع دلالاتها بين وحدة وجود عقلية، ووحدة وجود حيوية. فيما تشترك فيما بينها بتضمنها الحلول والاتحاد، ووجود الله عين الموجودات، وهو هي ذاتاً وحقيقةً. ومن هنا، ارتأى البحث تسمية النظرية المعاصرة بوحدة الموجود، تمييزاً لها عن وحدة الوجود المتوافقة مع خصوصية التصور الإسلامي لوجود الله. وبذلك، تكون نظرية وحدة الموجود، امتداداً للنظرية الغربية ذات التصور المادي بمرجعية حلوية. كما لا ينهض لها دليلٌ؛ لاشتمالها على تناقضات كثيرة كما بيّنه البحث.
 - إنَّ الإنسان الكامل، في النظرية الجديدة، في الفكر المعاصر، هو عين الله في ذاته وصفاته وأفعاله. والإنسان اخترع الآلهة؛ ليعبر عن عاطفة شعورية إنسانية تجاه موقف مثالي يريد ترجمته وأفعلاً. وهو حقيقة، يعبر عن ذاته وصفاته وأفعاله وينسبها إلى الموقف المثالي الذي يتشوّف إليه، وهو الله.
 - إنَّ المعتزلة أول من استخدم الشك المنهجي المحمود، كأداة علمية في تاريخ الفكر الإسلامي، لغرض الوصول إلى حقائق الأشياء والمعرفة اليقينية. فيما كان للشك المطلق حضوره في الفكر التراثي والحداثي. ومن هنا، ينفي البحث ما نسب إلى المعتزلة من اتخاذهم الشك المطلق منهجاً لهم، ففي استقرار نصوصهم ما يدفع هذه التهمة عنهم.

- أرجعَ البحثُ الاختلاف في قضية الوجود الإلهي وطبيعته، لدى التيارات والمذاهب الفكرية المعاصرة، إلى اختلافهم في نظرية المعرفة " الإبيستمولوجيا "، من حيث طبيعتها ومصدرها ووسائل تحصيلها، كما عند المثاليين والماديين.
- إنّ النزعة النাসوتية التي بدأت بتأليه الإنسان، وقعت في مغالطة المصادرة على المطلوب؛ لمّا قالوا بأنّ إقرار الإنسان بوجود إله نتيجةً لشعوره بالنقص في علمه والعجز عن إدارة الكون، فإنهم جعلوها مقدمة مسلّمًا بها ودليلاً على صحة مذهبهم، مع عدم تقديمهم ما يثبت صحة دعواهم. وانتهت بذلك إلى ضياع الإنسان وموته.
- إن منهجي التحليل الفيلولوجي والهيرمنوطيقي، في القراءة الحدائية للتراث الديني ونصوصه، أغرقا في التأويل الفاسد غير المنضبط بمعايير التأويل المجمع عليها لدى المتكلمين؛ مما أفضى بأصحابهما إلى تأويلات غرائبية للقضايا الغيبية- كمفهوم فكرة الله، وكلفظ الله والجنة والنار، عندهم- يابأها منهج البحث الموضوعي، بلة قواعد اللغة التي وُضعت لها هذه الألفاظ، تاريخياً ومعرفياً.
- إن الأصل الفلسفي للنزعة الحسية التجريبية، القائم على انحصار مصادر المعرفة بمصدر واحد، هو الحسن، مُنطوٍ على خلل استدلال، يقوم على البرهنة على الشيء بالشيء نفسه. وبالتالي لا ينهض لهم دليل في حصر مصدر المعرفة بالحس.
- لا تستقيم الحجة التي أوردها الحسيون على إنكار بدائه العقول؛ في أنّ العقل غير مطبوع عليها ابتداءً؛ لأنّ المقصود ليس انطباع العقل عليها بالعلم بها، إنما هو التصديق بها من غير استدلال لها.
- إنّ مبدأ التحقق المنطقي، في الوضعية المنطقية التجريبية، والقائم على إنكار الميتافيزيقا؛ لأنه ليس لها وجود متحقق في الواقع الحسي، هو مبدأ مفتر إلى الصدق الذاتي عند محاكمته إلى قانونه الذي انطلق منه في الحكم على القضايا؛ إذ هو ذاته عبارة لا يمكن التحقق منها حسيًا. ومن هنا، يبطل الاحتجاج به من الجهة نفسها التي ارتكز إليها في إنكار وجود الله.
- إنّ الشك التجريبي المطلق، القائل بعدم وجود حقائق مستقلة للموجودات؛ استناداً إلى أنّ ما يدركه الإنسان هو انطباعات الشيء، لا الشيء نفسه، هو مبدأ قائم على المناقضة مع أسس المنهج الحسي المستند إليه. فالخبرة الحسية ومعطياتها البديهية، تثبت أنّ المحسوسات حقائق مستقلة، لا صورية.
- لا ينهض برهان الحسيين التجريبيين في إنكارهم مبدأ السببية؛ لأنه قائم عندهم على المغالطة في مفهومه؛ لمّا وهموا أن العلاقة بين السبب والأثر، علاقة تَضْمُن، فيما تقوم العلاقة بينهما على اللزوم العقلي الضروري. فمفهوم العلم لا يتضمن مفهوم الحياة، إنما يستلزمها من حيث إنه لا يُتصور علمٌ قائم بذاتٍ غير حياة. ولمّا كان هذا الاستلزام لا يدرك بالحس، أنكره الحسيون. وبما أن إنكارهم له كان بحكم العقل، فكذا إدراكهم للاستلزام، يكون بحكم العقل، لا الحس. وعدم العلم ليس علماً بالعدم.

- وقعت النزعة العلمية في التناقض الاستدلالي القائم على مغالطة القفز الحكمي؛ إذ لما كان مجال موضوعها العلم التجريبي الحسي، والوجود المادي، فإنها قفزت بأحكامها على نوع آخر من الوجود، لا يدركه الحس أو المادة، وحكمت عليه بالإنكار، ووصلوا بأدوات بحثهم الحسية إلى إنكار وجود الله. ومعلوم بالبداهة، أن عدم العلم ليس علماً بالعدم، وعدم الوجدان لا يستلزم عدم الوجود.
- إن النزعة الاستقرائية، لا يمكن أن تختزل المعرفة بالاستقراء وحده؛ لأن لكل ظاهرة وجودية منهجاً معرفياً يتلاءم وطبيعتها.
- كشف البحثُ فسادَ القول بإنكار إمكان الاستدلال العقلي على وجود الله، وكذلك فساد القول بالحدس والوجدان فقط دليلاً على وجود الله، دون النظر العقلي، كما عند المثبتين من أتباع الوضعية المنطقية والمذهب الحسيّ؛ لأنّ الحدس مما لا يدرك بالحسّ الذي هو مبنى مذهبهم. ومن وجه آخر فإن الحدس الذي قصدوه عائد إلى التأمل العقلي عند التحقيق.
- اختطّ البحثُ لنفسه برهاناً عقلياً لإثبات دلالة المبادئ الأخلاقية الفطرية على وجود واجب الوجود، من خلال المزج بين مبثي التحسين والتقييح العقليين، وبين قسمة الحكم الشرعي عند الأصوليين، وقياس الحكم الأخلاقي عليه، وذلك بإثبات أمرين اثنين، أولهما، أنّ الحكم بالتحسين والتقييح لا يكون وصفاً لذات الشيء، إنما بوضع الواضع له. فيكون الحكم الأخلاقي وصفاً وضعياً لا ذاتياً، والواضع إما متعدد أو أكثر. والأول باطل، ويبقى الثاني، بأن يكون واضعاً واحداً مطلقاً، هو واجب الوجود تعالى.
- خلص البحثُ إلى أنّ المعدوم ليس بشيء عند المتكلمين جميعاً. وناقش قولَ المعتزلة في شئنيته، ورجّح أنه محمول على أنه شيء في التصور الذهني عندهم، لا الخارجي. واستدل لما ذهب إليه، بما زخرت به كتبهم من اعتبار الكون حادثاً، ومنعهم وجود أغيار الله تعالى في الأزل، كما صرحوا بذلك، مما يلزم أن يكون القول المنسوب إليهم في شئنية المعدوم محمولاً على ذلك الوجه، دون غيره.
- فرّق البحثُ بين مبدأ السببية وبين مبدأ الاطراد والحتمية بين الحوادث، من جهة أنّ الأول مبدأ لا يشترط له زمان أو مكان، بخلاف الثاني، فهو نسبي. ومن هنا، حصل اللغظ في استخدامهما مترادفين عند منكري السببية كقانون يحكم مشاهد الكون ونظامه.
- إنّ مبدأ اللا تحديد لا يصادم مبدأ السببية؛ لأنه عكس مفهوم التحديد الذي هو الحتمية والاطراد. وبذلك، لا يتوجّه الاعتراض بإنكار السببية؛ كونها مخالفة لمبدأ اللا تحديد.
- إنّ مغالطة الاستدلال بالمجهول على وجود واجب الوجود، دعوى مجردة عن الدليل؛ لقيامها على انعدام التصور الصحيح لدليل الحدوث، والمرتكز على أوليات بديهية.
- فرضية تعدد الأكوان، نوع من المصادر على المطلوب. لا سند علمي يعضدها، كما أنها تبقى السؤال عن محدث هذه الأكوان قائماً بدون إجابة. ومن هنا، فهي لا تعطي تفسيراً صحيحاً عن الوجود ومصدره.

- إن الفرضية العلمية " كَوْنٌ مِنْ لَأ شَيْءٍ "، مجردة عن البرهان؛ لأنَّ حدوث الممكن بنفسه، مستحيل ضرورة؛ لأنَّه لا يُمكن لأجزائه أنْ توجد نفسها وغيرها؛ لشمول الإمكان- الذي هو أمانة الاحتياج والافتقار- جميع هذه الأجزاء، فيحتاج إلى موجود آخر خارج عن الإمكان، يقوم بفعل الإيجاد.
- الإتقان والنظام في الكون قانون حسي مشاهد، لا إسقاطات وانطباعات وهمية عن الوجود؛ وإلا لم يكن في الوجود حقائق للأشياء، وللزم أن يكون الكون المشاهد صورياً، وهذا مما تأباه المشاهدة.
- تفرد البحث ببيان فساد مبرهنة القردة من جهة افتقارها إلى الصدق الذاتي. فقد انطوى القول بمبرهنة القردة كاستدلال على نشوء الكون عن الصدفة، على مغالطات منطقية، أهمها الخلل الاستدلالي حين قدموا لمبرهنتهم فرض وجود قوة فاعلة تقوم بمهمة التصميم، وكذلك فرض وجود التناسب والتلاؤم بين الحروف اللغوية، وهو ما تواردوا على نفيه وإنكاره في المبرهنة، فبطل ما استدلوا به من الجهة نفسها التي استندوا إليها.
- إنَّ المبدأ الأنثربولوجي، حين فسر نشوء الكون بما هو عليه من تصميم وإتقان، فإنه وقع في مغالطة التحريف لدليل التصميم من خلال الخلط بين الشيء وسببه، ومن ثَمَّ، لم يجب عن سبب التصميم الواقع في الكون، ولا عن سبب توافر الشروط المناسبة للحياة فيه.
- إن نظرية التطور البيولوجي المعاصرة، لم تصمد أمام دلالة التعقيد الشديد غير القابل للاختزال في الكائنات، وأمام الضبط الدقيق للكون. ثم إنها ناقضت نفسها حين انطلقت من تعميم مبدأ التطور والتغير الواقع بالانتخاب الطبيعي، ليشمل كل أوجه الحياة، في الوقت الذي جعلت فيه مبدأها ثابتاً غير قابل للتغير. على ما في الكون من قوانين ثابتة لا تتغير أو تتطور.
- يتميز التصور الإسلامي للتطور البيولوجي، عن نظرية التطور المعاصرة، من جوانب عديدة، أهمها، أن أجزاء الكون حاصلة بالقصد والغاية من فاعل مختار مريد حكيم، فهو تطور موجَّه مقصود؛ خلافاً للنظرية، فهي تجعل التطور بلا غاية أو هدف بفاعل أعمى لا قصد له، وهو منافٍ للمشاهدة والحس البديهيين.
- خلاص البحث من جملة ما عرضه وناقشه، إلى أن قضية الوجود الإلهي، متحققة يقيناً بالدليل المركب من العقل والحس، وفق منهج الاستدلال التي سلكه المتكلمون، والمستند إلى الضرورات والبديهيات العقلية التي أجمع عليها العقلاء، فلا يرد عليها شك أو خلل وفق شروط النظر العقلي الصحيح. فوجود واجب الوجود، متحقق ثابت، بذات مخالفة لسائر ذوات الموجودات الممكنة، متعالٍ عنها، مفارق لها ذاتاً وصفاتٍ وأفعالاً. وواجب الوجود، موجودٌ وجوداً خارجياً، لا ذهنياً تجريبياً اعتبارياً، ولا مادياً، ووجوداً مطلقاً ليس كمثله شيء، لا نسبياً يعتريه تغير أو بطراً عليه تبدُّل. وعلى هذا النحو، يكون ذاته معلوماً بالعقل من غير كُنْه ولا ماهية؛ لأنَّ كيفية وجوده، أُمْنَعُ مِنْ أَنْ تصل مقاييس العقل إلى درجته والإحاطة به. ولما كانت حقيقة الشيء، وصفاً له، وكان الوصف تحديداً للشيء، والتحديد تقييد، والتقييد حصراً، وحصراً الشيء بوصف أو كيف، من غير تصور له، جهلٌ بحقيقته لا علمٌ بها؛ إذ الحكم على الشيء فرغٌ من تصوره. وهذا موضع اتفاق عند جميع المتكلمين. ومن هنا يكون الإيمان والإقرار بوجود الله على الوجه الذي أخبر به تعالى، ودلت عليه

الأدلة العقلية اليقينية، من غير تكييف أو تأويل أو خوض فيما لم يكن للعقل مجالاً فيه، هو حبل النجاة من سفينة التشكيك المعاصر، التي تاهت بركابها في بحر التيه، ثم لم يجد ربانها الخلاص إلا في الغرق، فضاع بذلك العقل، ومات الإنسان، وفيه معنى الوجود، ودليل الواجب الموجود.

وسلام على المرسلين، آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

تم بعون الله وحده.



ثبت المصادر والمراجع

- إبراهيم، أحمد، اختراق عقل- دلائل الإيمان في مواجهة شبهات الملحدين والمشككين، مركز دلائل، الرياض، 1437هـ.
- إبراهيم، زكريا (ت1976م)، كانت: الفلسفة النقدية، مكتبة مصر، القاهرة، الطبعة الثانية، 1963م.
- ابن أبي العز الحنفي، علي بن علاء الدين (ت792هـ)، شرح العقيدة الطحاوية، تحقيق: أحمد محمد شاكر، بدون معلومات الطبع.
- ابن أحمد، القاضي عبد الجبار (ت415هـ)، شرح الأصول الخمسة، تحقيق: عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1416هـ - 1996م.
- المجموع في المحيط بالتكليف، جمع: الحسن ابن أحمد النجرائي، تحقيق: الأب جين يوسف هوبن اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، بدون معلومات الطبع.
- ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن (ت597هـ)، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، تحقيق: محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، 1995م.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم (ت728هـ)، الإكليل في المتشابه والتأويل، تحقيق: محمد شحاتة، دار الإيمان للنشر، الإسكندرية، بدون معلومات الطبع.
- الرد على المنطقيين، تحقيق: شرف الدين الكتبي، إدارة ترجمان السنة، مطبعة معارف لاهور، باكستان، 1397هـ - 1977م.
- درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: محمد رشاد سالم، دائرة النشر في جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض، الطبعة الثانية، 1411هـ - 1991م.
- مجموع الفتاوى، تحقيق: أنور الباز وعامر الجزار، دار الوفاء للطباعة والنشر، الطبعة الثالثة، 1426هـ - 2005م.
- بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، تحقيق: محمد عبد العزيز اللاحم، مكتبة الملك فهد الوطنية للنشر، 1426هـ.
- مسألة حدوث العالم، تحقيق: يوسف بن محمد بن سليمان، دار البشائر الإسلامية، بيروت، 1433هـ - 2012م.
- ابن حزم (ت384هـ)، الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق: محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة، دار الجبل، بيروت، الطبعة الثانية، 1416هـ - 1996م.
- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد (ت808هـ)، مقدمة ابن خلدون، تحقيق: عبد الله محمد الدرويش، دار يعرب، دمشق، الطبعة الأولى، 1425هـ - 2004م.

- ابن رشد، محمد بن أحمد (ت595هـ)، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق: محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998م.
- تلخيص منطق أرسطو، تحقيق: جبرار جهامي، دار الفكر اللبناني، بيروت، 1992م.
- شرح البرهان لأرسطو، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1984م-1405هـ.
- تهافت التهافت، تعليق: محمد عابد الجابري، مركز الوحدة العربية للدراسات، بيروت، 1998م.
- ابن سينا، الحسين بن عبد الله (ت428هـ)، الإشارات والتنبيهات، دار نشر البلاغة، قم، إيران، 1393هـ.
- النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، مطبعة السعادة، مصر، الطبعة الثانية، 1357هـ-1938م.
- ابن طفيل، محمد بن عبد الملك (ت581هـ)، حي بن يقظان، مؤسسة هنداوي للتعليم، القاهرة، 2012م.
- ابن عربي، محيي الدين محمد بن علي (ت638هـ)، كشف الستر لأهل السر، دار الكتب العلمية، بيروت، 2004م.
- التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية، تحقيق: محمد عبد الحي العدلوني الإدريسي الحسني، دار الثقافة للنشر، 1437هـ ت 2015م.
- فصوص الحكم، تحقيق: عبد الرزاق القاشاني، دار آفاق للنشر، القاهرة، 2016م.
- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر (ت774هـ)، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد السلامة، دار طيبة، 1420هـ-1999م.
- ابن مسعود، أبو الفداء حسام، آلة الموحدين لكشف خرافات الطبيعيين، دار الإمام مسلم للطباعة والنشر، القاهرة، 1434هـ-2013م.
- ابن منظور، محمد بن مكرم (ت711هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، بدون معلومات الطبع.
- ابن نبي، مالك (ت1973م)، الظاهرة القرآنية، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، 1987م.
- ابن هشام، عبد الملك (ت218هـ)، السيرة النبوية، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، 1410هـ-1990م.
- أبو خليل، شوقي (ت2010م)، غريزة أم تقدير إلهي؟!، دار الفكر، دمشق، 1398هـ-1978م.
- أبو زيد، أحمد، الهجوم على الإسلام في الروايات الأدبية، رابطة العالم الإسلامي، 1415هـ، 1995م.
- أبو زيد، نصر حامد (ت2010م)، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2014م.
- الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1996م.

- مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2014م.
- نقد الخطاب الديني، دار سينا للنشر، القاهرة، 1994م.
- النص السلطة الحقيقة- الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1995م.
- أبو ماضي، إيليا (ت1957م)، ديوان أبو ماضي شاعر المهجر الأكبر، تحقيق: نشأت المصري، دار العودة، بيروت، بدون معلومات الطبع.
- الأحمد نكري، عبد رب النبي بن عبد رب الرسول (ق12هـ)، دستور العلماء أو جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، تحقيق: حسن هاني فحص، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1421هـ- 2000م.
- أدونيس، علي أحمد، الثابت والمتحول "صدمة الحداثة"، دار العودة، بيروت، الطبعة الأولى، 1978م.
- أركون، محمد (ت2010م)، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، الطبعة الثانية، 1995م.
- الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، 1996م.
- قضايا في نقد العقل الديني، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، بدون معلومات الطبع.
- تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، 1998م.
- أرمسترونج، كارين، الله والإنسان، ترجمة: محمد الجوراء، دار الحصاد للنشر، دمشق، 1996م.
- محمد صلى الله عليه وسلم نبي لزماننا، ترجمة: فاتن الزلبناني، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 1429هـ، 2008م.
- الأزهري، أحمد حسين، الأخلاق والتجريبية- نظرات نقدية في كتاب "المشهد الأخلاقي" لـ سام هاريس، مؤسسة طابطة، 2018م.
- الإسفرابيني، أبو مظفر شاهفور بن طاهر (ت471هـ)، التبصير في الدين، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، 2010م.
- الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل (ت324هـ)، الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق: محمود بن جميل، دار الأنصار، 1424هـ - 2003م.
- آل ياسين، جعفر، فيلسوف عالم دراسة تحليلية لحياة ابن سينا وفكره الفلسفي، دار الأندلس، بيروت، 1404هـ - 1984م.
- الألوسي، أبو البركات نعمان بن محمود (ت1899م)، جلاء العينين بمحاكمة الأحمدين، تحقيق: الداني بن منير آل زهوي، المطبعة العصرية، بيروت، الطبعة الأولى، 1427هـ - 2006م.

- إمام، عبد الفتاح إمام (ت2019م)، مدخل إلى الميتافيزيقا، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، 2005م.
- الأمدي، سيف الدين علي (ت631هـ)، أباكار الأفكار في أصول الدين، تحقيق: أحمد المهدي، دار الكتب والوثائق القومية، الطبعة الثانية، 2004م.
- الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية، 1402هـ.
- غاية المرام في علم الكلام، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1424هـ - 2004م.
- أمير بادشاه، محمد أمين بن محمود (ت972هـ)، تيسير التحرير، دار الباز، مكة المكرمة، بدون معلومات الطبع.
- الأمير، محمد بن محمد (ت1232هـ)، حاشية الأمير على شرح عبد السلام على جوهرة التوحيد، القاهرة، 1296هـ.
- أمين، أحمد (ت1954م)، سيرة ذاتية "حياتي"، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2012م.
- فجر الإسلام، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2012م.
- أمين، جلال أحمد، ماذا علمتني الحياة، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثانية، 2007م.
- أمين، عثمان (ت1987)، شخصيات ومذاهب فلسفية، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، مصر، 1364هـ - 1965م.
- أندروز، إديكار، من خلق الله؟ البحث في نظرية كل شيء، ترجمة: هدى بهيج وسامي مورغان، مركز مورغان للنشر والإعلام، بيروت، 2014م.
- الإيجي، عبد الرحمن بن أحمد (ت756هـ)، المواقف في علم الكلام، عالم الكتب، بيروت، بدون معلومات الطبع.
- الباجوري، إبراهيم (ت1198هـ)، تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد، دار الفارابي للنشر، دمشق، 2004م.
- بارت، رودى (ت1983م)، الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية، ترجمة: مصطفى ماهر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2011م.
- بارت، رودى (ت1983م)، الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية، ترجمة: مصطفى ماهر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2011م.
- باروت، محمد جمال، حركة التنوير العربية في القرن التاسع عشر، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق، 1994م.

باريت، جستون، فطرية الإيمان- علم المعتقدات الدينية عند الأطفال، ترجمة: مركز دلائل للنشر، الدار العربية للطباعة والنشر، الرياض، 1438هـ.

الباقلائي، أبو بكر محمد بن الطيب (ت402هـ)، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق: محمد زاهد بن الحسن الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، 1421هـ - 2000م.
تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تحقيق: عماد الدين حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، الطبعة الأولى، 1407هـ - 1987م.

بخش، خادم حسين إلهي، القرآنيون وشبهاتهم حول السنة، مكتبة الصديق، الطائف، 1421هـ، 2000م.

بدوي، عبد الرحمن (ت2002م)، الإنسان الكامل في الإسلام، وكالة المطبوعات، الكويت، 1976م.

مدخل جديد إلى الفلسفة، وكالة المطبوعات، الكويت، 1979م.

من تاريخ الإلحاد في الإسلام، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1980م.

مناهج البحث العلمي، وكالة المطبوعات، الكويت، 1977م.

موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، 1993م.

نينشه، وكالة المطبوعات، الكويت، 1975م.

الأخلاق النظرية، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الثانية، 1976م.

برجسون، هنري (ت1941م)، الأعمال الفلسفية الكاملة، ترجمة: سامي الدروبي، الهيئة العامة المصرية للكتاب، القاهرة، 2008م.

برنتين، كرين (ت1962م)، أفكار ورجال " قصة الفكر الغربي " ترجمة: محمود حمود، مكتبة الأنجلو، 1965م.

تشكيل العقل الحديث، ترجمة: شوقي جلال، 2002م.

برهومي، خليل، إيليا أبو ماضي شاعر السؤال والجمال، دار الكتب العلمية، بيروت، 1993م.

بروكلمان، كارل (ت1956م)، تاريخ الشعوب الإسلامية، ترجمة: نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الخامسة، 1968م.

اليزدوي، أبو اليسر محمد بن محمد (ت493هـ)، أصتول الدين، تحقيق: هانز بيتر لنس، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، 1423هـ - 2003م.

بسيسو، معين (ت1984م)، الأعمال الشعرية الكاملة، دار العودة، بيروت، 1987م،

البطليوسي، عبد الله ابن السيد (ت521هـ)، الحقائق في المطالب العالية الفلسفية العويصة، تحقيق: محمد رضوان الداية، دار الفكر، دمشق، 1408هـ - 1988م.

- البغدادي، عبد القاهر (ت429هـ)، أصول الدين، مدرسة الإلهيات بدار الفنون التركية بإستانبول، الطبعة الأولى، 1346هـ - 1928م
- الفرق بين الفرق، تحقيق: محمد عثمان الخشب، مكتبة ابن سينا، القاهرة، بدون معلومات الطبع.
- بلوت، شمس الدين أق، داروين ونظرية التطور، ترجمة: أورخان محمد علي، دار الصحوة، القاهرة، عن الطبعة السابعة لمركز بحوث بني آسيا في إسطنبول، 1980م.
- بندي، كوستي (ت2013م)، إله الإلحاد المعاصر ماركس- سارتر، منشورات النور، بيروت، بدون معلومات الطبع.
- بنروي، روجر جيه، مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، مكتبة الأنجلو، 1964م.
- بنيس، محمد، حادثة السؤال بخصوص الحداثة العربية في الشعر والثقافة، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1988م.
- بودوستنيك وياخوت، عرض موجز للمادية الديالكتيكية، دار التقدم، موسكو، بدون معلومات الطبع.
- البوطي، محمد سعيد رمضان (ت2013م) نقض أوهام المادية الجدلية، دار الفكر المعاصر، الطبعة الأولى، 1985م.
- كبرى اليقينييات الكبرى، دار الفكر، دمشق، 1982م.
- بالاشتراك مع طيب تيزيني، الإسلام والعصر تحديات وآفاق، دار الفكر، دمشق، الطبعة الثانية، 1999م.
- البياضي، أحمد بن الحسن (ت1098هـ)، إشارات المرام من عبارات الإمام، تحقيق: يوسف عبد الرزاق الشافعي، زمزم ببلشرز، باكستان، الطبعة الأولى، 1425هـ - 2004م.
- بيجوفيتش، علي عزت (ت2003م)، الإسلام بين الشرق والغرب، ترجمة: محمد يوسف عدس، مؤسسة العلم الحديث، بيروت، 1414هـ - 1994م.
- البيضاوي، عبد الله ابن عمر (ت685هـ)، طوابع الأنوار من مطالع الأنظار، تحقيق: عباس سليمان، المكتبة الأزهرية، القاهرة، الطبعة الأولى، 1411هـ، 1991م.
- بيهي، مايكل، العلم ودليل التصميم في الكون، ترجمة: رضا زيدان، مركز تكوين للأبحاث، 1437هـ - 2016م.
- تارباس، ريتشارد، آلام العقل الغربي، ترجمة: فاضل جتكر، دار العبيكان، 2010م.
- تبصرة الأدلة في أصول الدين، تحقيق: محمد الأنور حامد عيسى، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، الطبعة الأولى، 2011م.
- تحقيق المقام على كفاية العوام في علم الكلام، تحقيق: أحمد فريد المزدي، دار الكتب العلمية، بيروت، 2007م.

- التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر (ت792هـ)، شرح المقاصد، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، دار الكتب، بيروت، 1419هـ - 1998م.
- شرح العقائد النسفية، تحقيق: أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1407هـ - 1987م.
- تلبيس إبليس، تحقيق: زيد بن محمد بن هادي المدخلي، دار المنهاج، القاهرة، 1436هـ - 2015م.
- توينبي، أرنولد (ت1975م)، تاريخ البشرية، ترجمة: نقولا زيادة، الدار الأهلية للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الثانية، 1983م.
- تيزيني، طيب (ت2019م)، النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، دار الينايع للطباعة، دمشق، 1997م.
- من التراث إلى الثورة حول نظرية مقترحة في التراث العربي، دار ابن خلدون، بيروت، 1978م.
- الجابري، محمد عابد (ت2010م)، مدخل إلى فلسفة العلوم " العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي"، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2002م.
- نحن والتراث، المركز الثقافي العربي، 1993م.
- الجاحظ، عمرو بن بحر (ت255هـ)، كتاب الحيوان، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مطبعة البابي الحلبي وأولاده، القاهرة، الطبعة الثانية، 1386هـ - 1967م.
- جارودي، روجيه (ت2012م)، لماذا أسلمت؟ نصف قرن من البحث عن الحقيقة، إعداد: محمد عثمان الخشب، مكتبة القرآن، القاهرة، 1406هـ - 1986م.
- الأصوليات المعاصرة- أسبابها ومظاهرها، تعريب: خليل أحمد خليل، دار عام ألفين، باريس، 2000م.
- النظرية المادية في المعرفة، تعريب: إبراهيم قريط، دار دمشق للطباعة والنشر، بور سعيد، بدون معلومات الطبع.
- الجرجاني، السيد الشريف (ت816هـ)، شرح المواقف في علم الكلام، تحقيق: محمود عمر الدمياطي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1419هـ - 1998م.
- الجسر، نديم (ت1980م)، قصة الإيمان بين الفلسفة والعلم والقرآن، دار العربية للنشر، 1389هـ - 1969م.
- جماعة من الأساتذة السوفيات، موجز تاريخ الفلسفة، ترجمة: توفيق سلوم، دار الفارابي، 1989م.
- الجندي، أنور (ت2002م)، أهداف التغريب في العالم الإسلامي، الأمانة العامة للجنة العليا في الأزهر الشريف، بدون معلومات الطبع.
- التيارات الوافدة، دار الصحة للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 1414هـ - 1994م.
- الجندي، عبد الحلیم، الإمام الشافعي ناصر السنة وواضع الأصول، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية.
- الجوزية، ابن قيم (ت751هـ)، الصواعق المرسله على الجهمية والمعتلة، تحقيق: علي بن محمد الدخيل لله، دار العاصمة، الرياض، 1408هـ.

- شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، تحرير: الحساني حسن عبد الله، دار التراث، القاهرة، بدون معلومات الطبع.
- مفتاح دار السعادة ومنتشور ولاية العلم والإرادة، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون معلومات الطبع.
- جولد تسهير، إجتنتس (ت1921م)، مذاهب التفسير الإسلامي، ترجمة: عبد الحليم النجار، مكتبة الخانجي بمصر، القاهرة، 1374 هـ - 1955م.
- جوناثان ري وأرمسون، الموسوعة الفلسفية المختصرة، تحقيق: فؤاد كامل وآخرون، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2013م.
- الجويني، أبو المعالي عبد الملك (ت478هـ)، البرهان في أصول الفقه، تحقيق: عبد العظيم ديب، قطر، 1399 هـ.
- الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق: محمد موسى وعلي عبد الحميد، مكتبة الخانجي، مصر، 1369 هـ - 1950م.
- الشامل في أصول الدين، تحقيق: علي سامي النشار وفيصل بدير عون وسهير محمد مختار، منشأة المعارف، الإسكندرية، 1969م.
- العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية، تحقيق: محمد زاهد بن الحسن الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، 1412 هـ - 1922م.
- الجيلي، عبد الكريم (ت826هـ)، الإنسان الكامل في معرفة الأوائل والأواخر، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، بدون معلومات الطبع.
- جيليز، دونالد، فلسفة العلم في القرن العشرين، ترجمة: حسين علي، دار التنوير، الطبعة الأولى، 2009م.
- جيمس، ولیم (ت1910م)، البراجماتية، ترجمة: محمد علي العريان، دار النهضة العربية، 1965م.
- جينز، جينس (ت1946م)، الفيزياء والفلسفة، ترجمة: جعفر رجب، دار المعارف، بدون معلومات الطبع.
- الحاج، أنسي لويس (ت2014م)، خواتم، رياض الريس للكتب والنشر، 1991م.
- حاجي، جعفر عباس، نظرية المعرفة في الإسلام، دار ألفين، الكويت، الطبعة الأولى، 1407 هـ - 1986م.
- حامد، علاء، مسافة في عقل رجل، بدون معلومات الطبع.
- العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، 1423 هـ، 2002م.
- الحديدي، عبد الله علي عباس، منهج التأويل العقلي عند نصر حامد أبو زيد، رسالة لنيل درجة الدكتوراة، الجامعة الإسلامية، بغداد، كلية الآداب، قسم علوم القرآن.
- حرب، علي، نقد النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2005م.

- حسين، محمد الخضر (ت1958م)، الإلحاد- أسبابه وطبائعه ومفاسده وعلاجه، مكتبة ابن تيمية، الكويت، 1406هـ- 1986م.
- الحفني، عبد المنعم، المعجم الفلسفي، دار الشرقية، القاهرة، 1990م.
- الحكيم، سعاد، المعجم الصوفي- الحكمة في حدود الكلمة، دار ندرة للطباعة والنشر، لبنان، 1401هـ - 1981م.
- الحلاج، الحسين بن منصور (ت309هـ)، الحلاج الأعمال الكاملة، جمع: قاسم محمد عباس، مكتبة الإسكندرية، 2002م.
- الحمدي، محمد بن إبراهيم، مصطلحات في كتب العقائد، دار ابن خزيمة، الرياض، 1427هـ- 2006م.
- حمدي، محمود، تمهيد للفلسفة، دار المعارف، مصر، الطبعة الخامسة، 1994م.
- حنفي، حسن، التراث والتجديد- موقفنا من التراث القديم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، القاهرة، الطبعة الرابعة، 1412هـ، 1992م.
- قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر، دار التنوير، بيروت، بدون معلومات الطبع.
- من العقيدة إلى الثورة، مكتبة مدبولي، القاهرة، بدون معلومات الطبع.
- خفاجي، باسم، استراتيجيات غربية لاحتواء الإسلام "قراءة في تقرير مؤسسة راند الأمريكية 2007م، المركز العربي للدراسات الإنسانية، القاهرة، 1428هـ، 2007م،
- لماذا يكرهونه؟! الأصول الفكرية لموقف الغرب من نبي الإسلام، المركز العربي للدراسات الإنسانية، الرياض، 1227هـ، 2006م.
- الخن، مصطفى (ت2008م)، مبادئ العقيدة الإسلامية، مطبوعات جامعة دمشق، دمشق، 1417هـ - 1997م.
- الخولي، يمني، فلسفة كارل بوبر منهج العلم- منطق العلم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الأولى، 1989م.
- داروين، تشارلز (ت1882م)، نشأة الإنسان والانتقاء الجنسي، ترجمة: مجدي محمود المليجي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2005م.
- أصل الأنواع، ترجمة: مجدي محمود المليجي، المركز القومي للترجمة، الطبعة الأولى، 2004م.
- داونز، روبرت بينغهام (ت1991م)، كتب غيرت العالم، ترجمة: أمين سلامة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1977م.
- الداوي، عبد الرزاق، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1992م.
- دروزة، محمد عزة (ت1984م)، القرآن والملحدون، المكتب الإسلامي، دمشق، 1993هـ، 1973م.

الدسوقي، محمد بن أحمد (ت1230هـ)، حاشية الدسوقي على شرح أم البراهين للسوسى، المطبعة العامرة، القاهرة، 1290هـ.

دوكينز، ريتشارد، وهم الإله، ترجمة: بسام البغدادي، بدون معلومات الطبع.

أعظم استعراض على وجه الأرض- أدلة التطور، ترجمة: مصطفى إبراهيم فهمي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2015م.

الجينة الأنانية، ترجمة: تانيا ناجيا، مركز بابطين للترجمة ودار الساقى، بيروت، 2009م.

صانع الساعات الأعمى، ترجمة: مصطفى إبراهيم فهمي، دار العين للنشر، القاهرة، 2002م.

ديفيز، بول، الجائزة الكونية الكبرى- لغز ملاءمة الكون للحياة، ترجمة محمد فتحي خضر، دار كلمات للنشر، 2013م.

القوى الأربع الأساسية في الكون، ترجمة: هاشم أحمد محمد، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، 2002م.

ديورانت، ول جيمس (ت1981م)، قصة الحضارة، ترجمة: زكي نجيب محمود، المنظمة العربية للتربية والعلوم، دار الجيل، بيروت، بدون معلومات الطبع.

قصة الفلسفة، ترجمة: فتح الله المشعشع، دار المعارف، بيروت، بدون معلومات الطبع.

الذهبي، شمس الدين (ت748هـ)، سير أعلام النبلاء، تحقيق: شعيب الأرنؤوط ومحمد نعيم العرقسوسى، دار الرسالة، بيروت، 1405هـ - 1984م.

الرازي، فخر الدين (606هـ)، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، بدون معلومات الطبع.

الأربعين في أصول الدين، تحقيق: أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، الطبعة الأولى، 1406هـ - 1986م.

مفاتيح الغيب تفسير القرآن الكريم، دار الفكر للطباعة، بيروت، 1401هـ - 1981م.

راندال، جون هرمان (ت1980م)، تكوين العقل الحديث، ترجمة: جورج طعمة، دار الثقافة، بيروت، 1966م.

رايت، ولیم كلی، تاريخ الفلسفة الحديثة، ترجمة: محمود سيد أحمد، دار التنوير للطباعة، بيروت، الطبعة الأولى، 2010م.

رجب، محمود، الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين، دار المعارف، القاهرة، 1986م.

رستم، سعد، الفرق والمذاهب المسيحية منذ ظهور الإسلام إلى اليوم، دار الأوتل، دمشق، بدون معلومات الطبع.

رسل، برتراند (ت1970م)، محاورات برتراند رسل، ترجمة: محمد عبد الله الشفقي، الدار القزمية للطباعة والنشر، مصر، 1961م.

تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة: محمد فتحي الشنيطي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الإسكندرية،

- 1977م.
الدين والعلم، ترجمة: رمسيس عوض، دار الهلال، بدون معلومات الطبع.
- الفسلفة بنظرة علمية، ترجمة: زكي نجيب محمود، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1960م.
- لماذا لست مسيحياً؟، ترجمة: عبد الكريم ناصيف، دار التكوين للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2015م.
- روس، مايكل، تشارلز داروين، ترجمة: فتح الله الشيخ وأحمد السماحي، دار آفاق للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 2010م.
- روسو، جان جاك (ت1778م)، دين الفطرة، ترجمة: عبد الله العروي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2012م.
- الرومي، فهد بن عبد الرحمن، منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير، رئاسة إدارات البحوث العلمية والإفتاء، الرياض، 1403هـ، 1983م.
- ريشنباخ، هانز (ت1953م)، نشأة الفلسفة العلمية، ترجمة: فؤاد زكريا، دار الوفاء لندنيا للطباعة والنشر، الإسكندرية، 2004م.
- الزركان، محمد صالح، فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى، 1963م.
- الزركشي، محمد بن بهادر (ت794هـ)، البحر المحيط في أصول الفقه، تحقيق: عبد القادر العاني، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، 1413هـ - 1992م.
- زكريا، فؤاد (ت2010م)، الصحوة الإسلامية في ميزان العقل، دار التنوير، بيروت، 1985م.
- نظرية المعرفة والموقف الطبيعي للإنسان، دار مصر للطباعة، بدون معلومات الطبع.
- زكرياس، رافي (ت2020م)، من صنع الله، ترجمة: جوليان خوري، دار منهل الحياة، لبنان، 2011م.
- الوجه الحقيقي للإلحاد، ترجمة: ماريانا كتكوت، دار رؤية للطباعة، 2014م.
- زيدان، جرجي (ت1914م)، تاريخ التمدن الإسلامي، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2012م.
- زيدان، محمود فهمي، من نظريات العلم المعاصر إلى المواقف الفلسفية، دار النهضة، 1982م.
- سارتر، جان بول (ت1980م)، الوجودية مذهب إنساني، ترجمة: عبد المنعم الحفني، الطبعة الأولى، 1964م.
- السايج، أحمد عبد الرحيم، الاستشراق في ميزان نقد الفكر الإسلامي، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، 1417هـ، 1996م.
- سايفرت، جوزيف، الله كبرهان على وجود الله، ترجمة: حميد لشهب، دار أفريقي الشرق، 2001م.

- السباعي، مصطفى (ت1964م)، الاستشراق والمستشرقون مالهم وما عليهم، دار الوراق، المكتب الإسلامي، بدون معلومات الطبع.
- سبينوزا، باروخ (ت1677م)، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة: حسن حنفي، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 2005م.
- علم الأخلاق، ترجمة: جلال الدين سعيد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2009م.
- ستالين، جوزيف (ت1953م)، المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية، ترجمة: خالد بكداش، دار دمشق للطباعة والنشر، المكتبة الاشتراكية، مصر، 2007م.
- ستروبل، لي، القضية الخالق، ترجمة: حنا يوسف وسليم إسكندر، دار الكلمة، لوغوس، 2013م.
- سترومبج، رونالد، تاريخ الفكر الأوربي الحديث، ترجمة: أحمد الشيباني، دار القارئ العربي، القاهرة، 1415هـ - 1994م.
- ستيفن روز وآخرون، علم الأحياء والأيدولوجيا والطبيعة البشرية، ترجمة: مصطفى إبراهيم فهمي، المجلس الأعلى للثقافة، الكويت، 1990م.
- ستينجر، فيكتور جون (ت2014م)، الله الفرضية الفاشلة- كيف يثبت العلم عدم وجود الله، ترجمة: كمال طاهر، 2012م.
- السعداوي، نوال، أوراق حياتي سيرة ذاتية، مؤسسة هنداوي للتعليم، القاهرة، 2017م.
- السكران، إبراهيم، التأويل الحدائي للتراث التقنيات والاستمدادات، دار الحضارة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1435هـ - 2014م.
- سلطان، جاسم، الفكر الإستراتيجي في فهم التاريخ، أم القرى للترجمة والتوزيع، المنصورة، 1431هـ، 2005م. من الصحوة إلى اليقظة " استراتيجيات الإدراك للحراك"، مؤسسة أم القرى للترجمة والتوزيع، المنصورة، 1431هـ، 2010م.
- السمرقندي، شمس الدين محمد (ت690هـ)، الصحائف الإلهية، تحقيق: أحمد الشريف، بدون معلومات الطبع.
- السنوسي، محمد بن يوسف (ت895هـ)، شرح المقدمات، تحقيق: نزار حمادي، دار المعارف، 1430هـ - 2009م.
- السويح، إبراهيم بن عبد العزيز (ت1950م)، بيان الهدى من الضلال في الرد على صاحب الأغلال، المطبعة السلفية، القاهرة، 1368هـ.
- السيد، أحمد يوسف، سابغات "كيف نتعامل مع الشبهات الفكرية المعاصرة"، مركز تكوين للدراسات والأبحاث، الخبر، 1438هـ، 2017م.

- السيف، خالد بن عبد العزيز، ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، جدة، الطبعة الثالثة، 1436هـ - 2015م.
- الشابي، أبو القاسم (ت1934م)، ديوان أبو القاسم الشابي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1426هـ - 2005م.
- الشافعي، حسن محمود، المدخل إلى دراسة علم الكلام، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، باكستان، 1422هـ - 2001م.
- الشرفي، عبد المجيد، كتاب لبنات، دار الجنوب للنشر، تونس، الطبعة الأولى، 1994م.
- شرقية فضيلة وبن أحمد حليلة، إشكالية الحدائث في الفكر العربي المعاصر، رسالة ماجستير في الفلسفة العامة، إشراف: بن جدية محمد، جامعة عبد الحميد بن باديس، مستغانم، الجزائر، سنة 2016م - 2017م.
- شريف، عمرو، كيف بدأ الخلق، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، الطبعة الأولى، 1432هـ - 2011م.
- هناك إله ضمن كتاب " رحلة عقل "، مكتبة الشروق الدولية، 1432هـ - 2011م.
- الشنيطي، محمد الأمين بن المختار (ت1974م)، نثر الورود شرح مراقي السعود، تحقيق: علي بن محمد العمران، دار عالم الفوائد، الرياض، بدون معلومات الطبع.
- الشهرستاني، محمد عبد الكريم (ت548هـ)، الملل والنحل، تحقيق: عبد العزيز محمد الوكيل، مؤسسة الحلبي للنشر، القاهرة، 1387هـ - 1968م.
- نهاية الإقدام في علم الكلام، حرره: ألفرد جيوم، بدون معلومات الطبع.
- شوبين، نيل، السمكة داخلك- رحلة في تاريخ الجسم البشري، ترجمة: حسن أحمد غزلان، هيئة أبو ظبي للثقافة، أبو ظبي، 1434هـ - 2012م.
- شولز، روبرت (ت1974م)، السيمياء والتأويل، ترجمة: سعيد الغانمي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1994م.
- شيخ إدريس، جعفر، الفيزياء ووجود الخالق، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، الطبعة الأولى، 1422هـ، 2001م.
- شيخ زادة، عبد الرحيم بن علي (ت944هـ)، نظم الفرائد وجمع الفوائد في بيان المسائل التي وقع فيها الاختلاف بين الماتريدية والأشعرية في العقائد، المطبعة الأدبية، مصر، 1317هـ.
- الشين، يوسف حامد، مبادئ فلسفة هيجل، منشورات جامعة قان يونس، بنغازي، الطبعة الأولى، 1994م.
- صبري، مصطفى (ت1954م)، موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثانية، 1401هـ - 1981م.
- الصدر، محمد باقر (ت1980م)، فلسفتنا، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، الطبعة الثانية، 1402هـ، 1982م.

- صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982م.
- طرابيشي، جورج (ت2016م)، ازدواجية العقل دراسة تحليلية نفسية لكتابات حسن حنفي، نشر: رابطة العقلايين العرب، الطبعة الأولى، 2005م.
- طلعت، هيثم، العودة إلى الإيمان، دار الكاتب للنشر، مصر، الطبعة الأولى، 2014م،
الإلحاد الروحي وخطره على العقيدة والعقل، الطبعة الأولى، بدون معلومات الطبع.
- الطوسي، أبو نصر عبد الله السراج (ت378هـ)، اللمع في التصوف، تحقيق: عبد الحليم محمود وطه سرور، دار الكتب الحديثة، القاهرة، 1380هـ - 1960م.
- الطوفي، نجم الدين (ت716هـ)، شرح مختصر الروضة، دار الرسالة، 1407هـ - 1987م.
- الطويل، توفيق (ت1991م)، فلسفة الأخلاق- نشأتها وتطورها، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1979م.
- عباس، راوية عبد المنعم، جون لوك إمام الفلسفة التجريبية، دار المعرفة الجامعية، 1987م.
- عبد الباري، فرج الله، العقيدة الإسلامية في مواجهة التيارات الإلحادية، دار الأفاق العربية، 2004م.
- عبد الحميد، محمد محيي الدين (ت1972م)، النظام الفريد بتحقيق جوهره التوحيد، مطبعة السعادة، مصر،
1375هـ - 1955م.
- عبد الرحمن، طه، سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائث الغربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2000م.
- عبد الرزاق، علي (ت1966م)، الإسلام وأصول الحكم، مطبعة مصر، 1344هـ، 1925م.
- عبد الصمد، حامد، وداعاً أيتها السماء، دار ميريت للنشر، القاهرة، 2008م.
- عبد العزيز، زينب، الإلحاد وأسبابه "التاريخ الأسود للكنيسة"، دار الكتاب العربي، القاهرة، 2004م.
- عبد اللطيف، كمال، في الفلسفة العربية المعاصرة، دار سعاد الصباح، الكويت، 1992م.
- عبد، محمد (ت1905)، الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية، دار الحدائث، القاهرة، 1988م.
رسالة التوحيد، دار الشروق، القاهرة، 1414هـ، 1994م.
- عثمان، عبد الكريم، نظرية التكليف آراء القاضي عبد الجبار الكلامية، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1391هـ -
1971م.
- العجيري، عبد الله بن صالح، ميليشيا الإلحاد مدخل لفهم الإلحاد الجديد، مركز تكوين للدراسات والأبحاث،
السعودية، الطبعة الثانية، 1435هـ - 2014م.
- عرايبي، محمد غازي، الإنسان الكامل- محاورات في الفلسفة الصوفية، دار قتيبة للطباعة والنشر، دمشق،
1987م.

- العريفي، سعود، الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد، دار عالم الفوائد، 1419هـ.
- العظم، صادق جلال (ت2016م)، نقد الفكر الديني، دار الطليعة، بيروت، 1970م.
- عفيفي، محمد عبد الله، النظرية الخلقية عند ابن تيمية، مركز الملك فيصل للبحوث، الرياض، الطبعة الأولى، 1408هـ، 1988م.
- العقاد، عباس محمود (ت1964م)، عقائد المفكرين في القرن العشرين، دار المعارف، القاهرة، 2002م.
كتاب: الله، نهضة مصر للطباعة، القاهرة، 2005م.
- علم الدين، نيفين جمعة، فلسفة التاريخ عند أرنولد توينبي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1991م.
- علي باشا، أحمد فؤاد، فلسفة العلوم بنظرة إسلامية، جامعة القاهرة، الطبعة الأولى، 1404هـ - 1984م.
- علي، ماهر عبد القادر، فلسفة العلوم والمشكلات المعرفية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 2000م.
- عمارة، محمد (ت2020م)، التفسير الماركسي للإسلام، دار الشروق، القاهرة، 2002م.
مستقبلنا بين التجديد الإسلامي والحداثة الغربية، مكتبة الشرق، القاهرة.
- العميري، سلطان، ظاهرة نقد الدين في الفكر الغربي الحديث، سلطان العميري، مركز تكوين للدراسات والأبحاث، 1439هـ، 2018م.
- العميري، سلطان، نقد ظاهرة الدين في الفكر الغربي الحديث، مركز تكوين للدراسات، الخبر، 1439هـ - 2018.
- عوض، رمسيس (ت2018م)، الإلحاد في الغرب، دار سينا للنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، 1997م.
- الغامدي، سعيد بن ناصر، الانحراف العقدي في أدب الحداثة وفكرها، دار الأندلس الخضراء، جدة، 1424هـ، 2003م.
- الغزالي، محمد بن محمد (ت505هـ)، الحكمة في مخلوقات الله، تحقيق: محمد رشيد قباني، دار إحياء العلوم، بيروت، 1398هـ - 1978م.
- إحياء علوم الدين، دار ابن حزم، بيروت، 1426هـ - 2005م.
- المنقذ من الضلال والمفصح بالأحوال، تحقيق: جميل صليبا وكامل عواد، دار الأندلس للطباعة، بيروت، 1967م.
- تهافت الفلاسفة، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، القاهرة، الطبعة الرابعة، 1385هـ - 1966م.
- معيار العلم في المنطق، تحقيق: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، 1434هـ - 2013م.
- ميزان العمل، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، الطبعة الأولى، 1964م.
- المستصفي من علوم الدين، تحقيق: أحمد زكي حماد، دار العالمية للنشر والترجمة، الطبعة الأولى، 1430هـ -

- 2009م.
- الاقتصاد في الاعتقاد، شرح وتحقيق: إنصاف رمضان، دار قنبية، دمشق، 1423هـ- 2003م.
- محكّ النظر في علم المنطق، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون معلومات الطبع.
- ف. فولغين، فلسفة الأنوار، ترجمة: هنرييت عبودي، دار الطليعة للطباعة، بيروت، الطبعة الأولى، 2006م.
- الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد (ت339هـ)، آراء أهل المدينة الفاضلة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2013م.
- الفارابي، محمد بن طرخان (ت339هـ)، إحصاء العلوم، تحقيق: عثمان أمين، دار الفكر العربي، القاهرة، الطبعة الثانية، 1949.
- فاسيلي بودوستنيك وأوفشي ياخوت، ألف باء المادية الجدلية، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة، 1979م.
- فدوى طوقان (ت2003م)، رحلة جبلية رحلة صعبة، دار الشروق، عمّان، 1985م.
- فرانك، فيليب (ت1966م)، فلسفة العلم، ترجمة: علي ناصف، المؤسسة العربية، بيروت، 2005م.
- فرغل، يحيى هاشم، الفكر المعاصر في ضوء العقيدة الإسلامية، دار الأفاق العربية، القاهرة، الطبعة الأولى، 1428هـ - 2007م.
- فرنكل، تشارلز (ت1979م)، أزمة الإنسان الحديث، ترجمة: نقولا زيادة، مكتبة الحياة، 1965م.
- فلو، أنتوني، هناك إله، ترجمة: صلاح الفضلي، دولة الكويت، 1436هـ - 2015م.
- فودة، أبو الفداء سعيد عبد اللطيف، تهذيب شرح السنوسية "أم البراهيين"، دار الرازي للطباعة، عمان، الطبعة الثانية، 1425هـ - 2004م.
- فيورباخ، لودفيغ (ت1872م)، أصل الدين، ترجمة: أحمد عبد الحليم عطية، المؤسسة الجامعية، 2005م.
- القاضي، فاروق، آفاق التمرد- قراءة نقدية في تاريخ الفكر الأوروبي والعربي الإسلامي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2004م.
- قبناني، نزار (ت1998م)، الأعمال السياسية الكاملة، منشورات نزار قبناني، بيروت، 1983م.
- القرافي، شهاب الدين أحمد (ت684هـ)، أنوار البروق في أنواء الفروق، عالم الكتب، بدون معلومات الطبع.
- القرطبي، محمد بن أحمد (ت671هـ)، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1384هـ، 1964م.
- القرني، عبد الله بن محمد، المعرفة في الإسلام- مصادرها ومجالاتها، مركز تأصيل للدراسات، الطبعة الثانية، 1429هـ - 2008م.

- قريب الله، حسن الفاتح، فلسفة وحدة الوجود، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، 1417 هـ - 1997 م.
- القصيمي، عبد الله (ت1996م)، هذي هي الأغلال، منشورات الجمل، ألمانيا، 2000 م.
- الكون يحاكم الإله، منشورات الجمل، ألمانيا، 2006 م.
- أيها العقل من رآك، دار الانتشار العربي، بيروت، 2002 م.
- يكذبون كي يروا الإله جميلاً، دار الكتاب العربي، 2001 م.
- كانط، أمانيول (ت1804م)، تأسيس ميتافيزيقيا الأخلاق، ترجمة: عبد العفار مكاي، مراجعة: عبد الرحمن بدوي، منشورات دار الجمل، ألمانيا، 2002 م.
- نقد العقل المجرد، ترجمة: أحمد الشيباني، دار اليقظة العربية للترجمة، بيروت، 1965 م.
- كانط، إيمانويل (ت1804م) نقد العقل المجرد، ترجمة: أحمد الشيباني، دار اليقظة العربية، بدون معلومات الطبع.
- كراوس، بول (ت1944م)، رسائل فلسفية لأبي بكر محمد بن زكرياء الرازي، منشورات جامعة فؤاد الأول، مصر، 1939 هـ.
- كراوس، لورانس، كونٌ من لا شيء، تعليق: ريتشارد دوكينز، ترجمة: غادة الحلواني، منشورات الرمل، مصر، 2015 م.
- الكردي، فوزي عبد اللطيف، المذاهب الفلسفية الإلحادية الروحية وتطبيقاته المعاصرة، جامعة الملك عبد العزيز، 1433 هـ، 2012 م.
- كرم، يوسف بطرس (ت1959م)، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار كلمات عربية للترجمة والنشر، القاهرة، بدون معلومات النشر.
- العقل والوجود. مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2014 م.
- تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والنشر، مصر، الطبعة الأولى، 1355 هـ - 1936 م.
- كريغ، وليم لين، الإلحاد بين قصورين، ترجمة: مؤمن الحسن وعبد الله الشهري، مركز دلائل، 1437 هـ.
- الكفوي، أبو البقاء (ت1683م)، الكليات- معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، 1419 هـ - 1998 م.
- الكندي، يعقوب بن إسحاق (ت256هـ)، رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق: محمد عبد الهادي أبو ريبة، دار الفكر العربي، القاهرة، الطبعة الثانية، 1978 م.
- كوخ، أدريين، آراء فلسفية في أزمة العصر، تحقيق: محمود محمود، مكتبة الأنجلو، 1963 م.
- كورنفورث، موريس، مدخل إلى المادية الجدلية، ترجمة: محمد مستجير مصطفى، دار الفارابي، بيروت، الطبعة الخامسة، 2015 م.

- كولينز، جيمس، الله في الفلسفة الحديث، ترجمة: فؤاد كامل، دار قباء للطباعة، القاهرة، 1998م.
- كيلاني، محمد سيد، ذيل الملل والنحل، دار المعرفة، بيروت، 1395هـ، 1975م.
- لُ شاتلييه، هنري لويس (ت1936م)، الغارة على العالم الإسلامي، ترجمة: مساعد الياقي ومحب الدين الخطيب، الدار السعودية للنشر، جدة، 1387هـ.
- لالاند، أندريه (ت1963م)، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، الطبعة الثانية، 2001م.
- لالاند، أندريه (ت1963م)، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، 1996م.
- اللامشي، أبو الثناء محمود بن زيد (ت522هـ)، التمهيد لقواعد التوحيد، تحقيق: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، 1995م.
- لجنة من العلماء السوفيات، الموسوعة الفلسفية، ترجمة: سمير كرم، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 2006م.
- اللقاني، إبراهيم (ت1041هـ)، هداية المرید لجوهرة التوحيد، تحقيق: كروان البجاوي، دار البصائر، القاهرة، 1430هـ - 2009م.
- لويس، جون، مدخل إلى الفلسفة، ترجمة: أنور عبد الملك، دار الحقيقة، 1983م.
- لينوكس، جون، أقوى براهين جون لينكس في تنفيذ مغالطات منكري الدين، جمع وترتيب: أحمد حسن، الدار العربية للطباعة والنشر، الرياض، 1437هـ.
- العلم ووجود الله- هل قتل العلم الإيمان بوجود الله؟، ترجمة: ماريانا كتكوت، خدمة Credologos للنشر، 2015م.
- لينين، فلاديمير (ت1924م)، نصوص حول الموقف من الدين، ترجمة: محمد الكبة، دار الطليعة، بيروت، 1972م.
- الماتريدي، أبو منصور محمد بن محمد (ت333هـ)، كتاب التوحيد، تحقيق: فتح الله خليف، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية، بدون معلومات الطبع.
- ماركس، كارل (ت1883م) وإنجلز، فريديريك (ت1895م)، حول الدين، ترجمة: ياسين الحافظ، دار الطليعة، بيروت، 1981م.
- مايكل بيهي، صندوق داروين الأسود- تحدي الكيمياء الحيوية لنظرية التطور، ترجمة: مؤمن الحسن وآخرون، دار الكاتب للطباعة، 2014م.
- مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1403هـ - 1983م.

- مجموعة من الأساتذة السوفييت، علم الأخلاق الماركسي، ترجمة: إبراهيم قدور، دار الشيخ، بدون معلومات الطبع.
- مجموعة من الأكاديميين العرب، موسوعة الفلسفة العربية المعاصرة، دار الأمان، الرباط، 1435هـ، 2014م.
- مجموعة من الباحثين الحدائين، ندوة مواقف "الإسلام والحداثة"، دار الساقى، بيروت، 1990م.
- محمود فهمي زيدان، كظ وفلسفته النقدية، دار الوفاء لنديا النشر، 2004م.
- محمود، زكي نجيب (ت1993م) وأمين، أحمد، قصة الفلسفة الحديثة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1355هـ، 1936م.
- الجبر الذاتي، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، بدون معلومات الطبع.
- حصاد السنين، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، 1991م.
- طريقنا إلى الحرية، عين للدراسات والبحوث، القاهرة، الطبعة الأولى، 1994م.
- لباب وقشور، دار الشروق، بيروت، الطبعة الثانية، 1408هـ، 1988م.
- موقف من الميتافيزيقا، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الرابعة، 1414هـ - 1993م.
- نحو فلسفة علمية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، الطبعة الأولى، 1958م.
- محمود، عبد الحليم (ت1978م)، الإسلام والعقل، دار المعارف، القاهرة، بدون معلومات الطبع.
- قضية التصوف المنفذ من الضلال، دار المعارف، القاهرة، ط5.
- المدرسي، هادي، نقد النظرية الماركسية، دار البيان العربي، بيروت، الطبعة الثانية، 1409هـ - 1988م.
- المزوعي، محمد، تحقيق ما للإلحاد من مقولة، منشورات الجمل، بغداد، 2014م.
- المسيري، عبد الوهاب (ت2008م)، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، دار الشروق، القاهرة، 1999م.
- مصطفى، عادل، المغالطات المنطقية، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2007م.
- فهم الفهم- مدخل إلى الهرمينوطيقا، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2007م.
- المطيعي، محمد بخيت (ت1935م)، القول المفيد على الرسالة المسماة وسيلة العبيد في علم التوحيد، المطبعة الخيرية، 1326هـ.
- مظهر، إسماعيل (ت1962م)، ملقى السبيل في مذهب النشوء والارتقاء، مؤسسة هنداوي للتعليم، 2012م.
- وثبة الشرق، مؤسسة هنداوي للنشر، وندسور، بريطانيا، 2017م.
- المعري، أبو العلاء أحمد بن عبد الله (449هـ)، لزوم ما لا يلزم، شرح: نديم عدي، دار طلاس، سوريا، 1988م.
- موريسون، كريسي، العلم يدعو إلى الإيمان، دار القلم، بدون معلومات الطبع.

- الميداني، عبد الرحمن حبنكة (ت2004م)، صراع مع الملاحدة حتى العظم، دار القلم، دمشق، 1412 هـ - 1992م.
- ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، دار القلم، دمشق، 1414 هـ - 1993م.
- أجنحة المكر الثلاثة وخوافيها- التبشير، الاستشراق، الاستعمار، دار القلم، دمشق، 1420 هـ، 2000م.
- كواشف زيوف في المذاهب الفكرية المعاصرة، دار القلم، دمشق، 1421 هـ، 1991م.
- نخبة من العلماء الأمريكيين، الله يتجلى في عصر العلم، ترجمة: الدمرداش عبد المجيد سرحان، دار القلم، بيروت، بدون معلومات النشر.
- الندوي، أبو الحسن علي الحسني (ت1999م)، الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية في الأقطار الإسلامية، دار القلم، الكويت، 1403 هـ، 1883م.
- عاصفة يواجهها العالم الإسلامي والعربي، المجمع الإسلامي العلمي، الهند، 1399 هـ، 1978م.
- النسفي، أبو المعين ميمون بن محمد (508هـ)، التمهيد في أصول الدين، تحقيق: محمد عبد الرحمن الشاغول، المكتبة الأزهرية للتراث، 2006م.
- النشار، علي سامي (ت1980م)، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، القاهرة، الطبعة التاسعة، بدون معلومات الطبع.
- النقري، رائق، الأيديولوجية الحيوية، مطبعة الثبات، دمشق، 1971م.
- نوفل، عبد الرزاق (ت1984م)، دين وفكر، دار الشروق، القاهرة، 1409 هـ - 1989م.
- نولدكة، تيودور (ت1930م)، تاريخ القرآن، ترجمة: جورج تامر، مؤسسة كونراد، أدناور، الطبعة الأولى، 2004م.
- نيتشه، فريدريش (ت1900م)، هكذا تحدث زرادشت، ترجمة: علي مصباح، منشورات الجمل، 2007م.
- نيكولسون، رينولد (ت1945م)، في التصوف الإسلامي وتاريخه، ترجمة: أبو العلا عفيفي، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1366 هـ، 1947م.
- هاريس، سام، نهاية الإيمان، ترجمة: محمد سام العراقي، بدون معلومات الطبع.
- الهاشمي التلمساني، محمد (ت1961م)، مفتاح أهل الجنة في عقيدة أهل السنة، 1993م.
- هايزنبرج، فيرنر (ت1976م)، المشاكل الفلسفية للعلوم النووية، ترجمة: أحمد مستجير، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1392 هـ - 1972م.
- همبل، كارل (ت1997م)، فلسفة العلوم الطبيعية، ترجمة: جلال محمد موسى، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1976م.

- الهندي، صفي الدين (ت715هـ)، الرسالة التسعينية، تحقيق: نائر الحلاق، كلية دار العلوم قسم الفلسفة الإسلامية، جامعة القاهرة، 1422هـ - 2001م.
- هوكينج، ستيفن (ت2018م)، تاريخ موجز للزمان من الانفجار الكبير حتى الثقوب السوداء، ترجمة: مصطفى إبراهيم فهمي، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 2016م.
- التصميم العظيم- إجابات جديدة على أسئلة الكون الكبرى، ترجمة: أيمن أحمد عياد، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 2013م.
- الكون في قشرة جوز- شكل جديد للكون، ترجمة: مصطفى إبراهيم فهمي، المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكويت، 2003م.
- هويدي، فهمي، أزمة الوعي الديني، دار الحكمة اليمانية، صنعاء، 1408هـ، 1988م،
- هويدي، يحيى، الفلسفة الوضعية المنطقية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1971م.
- هيوم، ديفيد (ت1776م)، مبحث في الفاهمة البشرية، ترجمة: موسى وهبة، دار الفارابي، بيروت، الطبعة الأولى، 2008م.
- محاورات في الدين الطبيعي، ترجمة: محمد فتحي الشنيطي، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة، الطبعة الأولى، 1956م.
- الوائلي، عبد الجبار، وحدة الوجود العقلية، دار النضال للطباعة والنشر، بيروت، 1994م.
- وجدي، محمد فريد (ت1954م)، دائرة معارف القرن العشرين، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثالثة، 1971م.
- على أطلال المذهب المادي، مطبعة دائرة معارف القرن العشرين، مصر، الطبعة الثانية، 1931م.
- وحيد الله خان، الإسلام يتحدى، تحقيق: ظرف الإسلام خان، دار البحوث العلمية، الطبعة الثانية عشر، 1997م.
- وهبة، مراد، المذهب في فلسفة برجسون، مكتبة الأنجلو مصرية، الطبعة الثانية، 1978م.
- المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة للنشر، القاهرة، 2007م.
- ويلز، هيربرت (ت1946م)، معالم تاريخ الإنسانية، عبد العزيز جاويد، لجنة التأليف والترجمة، 1967م.
- ويليام ديمبسكي وجوناثان ويلز، تصميم الحياة- اكتشاف علامات الذكاء في النظم البيولوجية، ترجمة: موسى إدريس ومؤمن الحسن ومحمد القاضي، دار الكاتب للنشر والتوزيع، مصر، 2014م.
- ويندغ، ستيفن، الدقائق الثلاث الأولى من عمر الكون، ترجمة: محمد وائل الأتاسي، الدار المتحدة للطباعة والنشر، دمشق، 1986م.
- يسري، محمد، التطاول الغربي على الثوابت الإسلامية، دار اليسر، القاهرة، 1428هـ، 2007م.
- يفوت، سالم (ت2013م)، فلسفة العلم المعاصر ومفهومها للواقع، دار الطليعة للنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1986م.

المراجع المقالية والإلكترونية والندوات المرئية:

- إبراهيم، زكريا (ت1976م)، مقال بعنوان: عود إلى مشكلات الأخلاق، مجلة الفكر المعاصر، العدد 32، 1967م.
- إبراهيم، زكريا، مقال بعنوان: عود إلى مشكلات الأخلاق، مجلة الفكر المعاصر، العدد 32، أكتوبر 1967م.
- إبراهيم، عدنان، سلسلة نظرية التطور، 2015م، الحلقة 25، رابط إلكتروني:
<http://www.adnanibrahim.net/%D8%B3%D9%84%D8%B3%D9%84%D8%A9>
- آدم، هشام، مقال: أزمة اللاأدرية العربية، مجلة الحوار المتمدن، 2015م، العدد 4827، رابط:
<http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=470810&r=0>
- باغيني، جوليان، الإلحاد والثورة الفرنسية، رابط:
<https://www.youtube.com/watch?v=fkeuyG621is>
- البغدادي، بسام، المغالطات المنطقية: التوسل بالمجهول، موقع الملحدین العرب، رابط:
<http://arabatheistbroadcasting.com/programs/121356005381>
- بن بوياء، كمال آيت، مقال: النظرية الألوهية الجديدة، مجلة الحوار المتمدن، 1016م، العدد 5061. رابط إلكتروني:
<http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=502864&r=0>
- البوطي، محمد سعيد رمضان (ت2013م)، مقال: لا يا رئيس قسم الفلسفة، مجلة الأمة، الدوحة، العدد 65.
- حداد، جمانة، لماذا أنا ملحدة؟، مجلة الحوار المتمدن، 2013م، العدد 4046، رابط:
<http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=351886&r=0>
- دار الإفتاء المصرية، مقال بعنوان: بين الجهاد والإرهاب وقتل المدنيين، 2011/7/26م، رقم 3661. رابط إلكتروني:
<https://www.dar-alifta.org/ar/ViewFatwa.aspx?ID=14062&LangID=1>
- الدريس، خالد منصور، الأسس اللاعقلية للإلحاد، مجلة براهين، العدد الثاني، 1435هـ - 2014م.
- الدريس، خالد منصور، الشك المنهجي وتطبيقاته عند المحدثين، مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، العدد 24.
- الدريس، خالد منصور، الشك المنهجي وتطبيقاته عند المحدثين، مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، العدد 24. http://catch1000.blogspot.com/2016/03/blog-post_132.html
- رستناوي، حمزة، مقال: التيار الفلسفي في وحدة الوجود- قراءة في إشكالية وحدة الوجود في الفكر العربي الإسلامي، مجلة الحوار المتمدن، العدد 1137. رابط:
<http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=33571&r=0>
- رضا، محمد رشيد، مقال "كتاب مرجليوث في النبي صلى الله عليه وسلم"، مجلة المنار، 529/9، 1324هـ، 1906م.

- رضا، محمد رشيد، مقال "كتاب مرجليوث في النبي صلى الله عليه وسلم"، مجلة المنار، العدد التاسع، 1324هـ، 1906م.
- سالم، رويده، رواية "خيبة الإله"، مجلة الملحددين العرب، العدد56، 2017م.
- شاهين، محمود، مقال: شاهينيات في الخلق والخالق والمعرفة (11)، مجلة الحوار المتمدن، 2014م، العدد 4599. رابط: <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=436564&nm=1>
- مقال: وحدة الوجود في المفهوم الحديث المعاصر بفهم محمود شاهين، مجلة الحوار المتمدن، 2016م، العدد 4586. رابط إلكتروني: <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=434659&r=0>
- صديقي، علي وآخرون، إسلامية المعرفة، مجلة الفكر الإسلامي المعاصر، العدد56، 2010م.
- طلعت، هشام، مقال: اللادرية أزمة عقل، موقع إسلام ويب، 2016م، رابط: [/islamweb.net/ar/article/211732](http://islamweb.net/ar/article/211732)
- عبد الجبار سعيد، مقال بعنوان: إلحاد الشباب- الأسباب والحلول، مدونات الجزيرة، 2016م. رابط إلكتروني: <https://www.aljazeera.net/blogs/2016/11/30/%D8%A5%D9%84%D8%AD%D8%A7%D8%AF-%D8%A7%D9%84%D8%B4%D8%A8%D8%A7%D8%A8-%D8%A7%D9%84%D8%A3%D8%B3%D8%A8%D8%A7%D8%A8-%D9%88%D8%A7%D9%84%D8%AD%D9%84%D9%88%D9%84>
- كربية، كريم محمد، إشكالية التجديد في فكر حسن حنفي، مجلة كلية الآداب والعلوم الاجتماعية، المجلد الثاني، العدد6، 2014م.
- كربية، كريم محمد، إشكالية التجديد في فكر حسن حنفي، مجلة كلية الآداب والعلوم الاجتماعية، المجلد الثاني، العدد6، 2014م.
- لبيب، سامي، مقال: لماذا إله واحد؟ نحن نخلق آلهتنا، مجلة الحوار المتمدن، 2012م، العدد3874. رابط إلكتروني: <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=327415&r=0>
- مجلة الملحددين العرب، مقال: أسئلة جريئة مع بسام البغدادي، وحوار مع فيكتور ستينجر، العدد14، 2014م.
- مجلة الملحددين العرب، مقال: الأخلاق بين الدين والإلحاد، ومقال: الانفجار العظيم، العدد17، 2014م.
- مجلة الملحددين العرب، مقال: محاضرة العالم ستيفن عن وجود إله، ترجمة: عادل أحمد، العدد1.
- مجلة فكر الثقافية، مقال "حركة الترجمة في العصر الحديث"، رابط إلكتروني: http://www.fikrmag.com/topic_details.php?topic_id=24
- مجموعة من الباحثين، موسوعة المذاهب الفكرية المعاصرة، موقع الدرر السنية، 1433هـ. رابط إلكتروني: <https://dorar.net/mazahib>
- مجموعة من المفكرين اللاديين، "حامد عبد الصمد وأحمد سعد زايد وقاسم الغزالي"، ندوة "أزمة المسلم المعاصر"، رابط: <https://youtu.be/GBGkC9RYyR8>.

- محاضرة "القرآن يفقد اتزانه بظهور مخطوطاته" رابط إلكتروني:
<https://www.youtube.com/watch?v=R3deUYZtbWE>
- محمود، مصطفى (ت2009م)، رحلتي من الشك إلى اليقين، مجلة صباح الخير، العدد773، 1970م.
- المراكشي، البشير عصام، مقال: أسباب الإلحاد، مركز يقين، 2018/1/18م. رابط إلكتروني:
<http://yaqenn.com/%D8%A3%D8%B3%D8%A8%D8%A7%D8%A8-%D8%A7%D9%84%D8%A5%D9%84%D8%AD%D8%A7%D8%AF>
- مظهر، إسماعيل (ت1962م)، مقال: فلسفة الانقلاب التركي الحديث، مجلة العصور، العدد2، أكتوبر، 1927م.
- مؤسسة وين غالوب الدولية للأبحاث، بحث بعنوان: المؤشر العالمي للتدين واللا تدين:
Win- Gallup International: GLOBAL INDEX OF RELIGIOSITY AND ATHEISM,
2012م.
- يحيى، أحمد، هل يوجد عضو زائد في جسم الإنسان؟، مجلة كشف الأفتنة، العدد الأول، 2013م.

السيرة الذاتية

رانتب موسى صالح، المولود في مدينة حماة، سوريا، لعام 1985م. درس المرحلة الابتدائية والإعدادية في مدارس الأونروا للاجئين الفلسطينيين في سوريا، ثم الثانوية في مدرسة عثمان الحوراني، ثم التحق بكلية الآداب والعلوم الإنسانية، في جامعة البعث في حمص، تخرج فيها بإجازة في تخصص اللغة العربية وعلومها، بتاريخ 2007م، وحصل خلالها على إجازة في إقرأ القرآن الكريم بقراءة عاصم من معهد مصطفى جابر لتحفيظ القرآن. وفي عام 2010م تخصص في علم البلاغة والنقد، وقدم أطروحته للماجستير في شعبة الدراسات النقدية في جامعة البعث. ولم يكتب له فيها التخرج بسبب الظروف التي عصفت بسوريا. التحق بشعبة الدراسات العليا لمرحلة الماجستير، في جامعة ماردين أرتوكلو، في مدينة ماردين- تركيا، كلية العلوم الإسلامية، قسم علم الكلام، لعام 2017م. فيما يعمل الآن، مدرساً للقرآن الكريم في معهد شفق شام التعليمي، وأستاذاً معاوناً في الدعم النفسي للتعليم الخاص في مركز التوجيه والبحث في مدينة كيليس التركية.