نقد (نقد الفكر الديني عند صادق جلال العظم) دراسة لـ(هوامش محمد حسن آل ياسين)

م.د. وسام حسن فليح تويج
جامعة الكوفة/ كلية الآداب

Criticizing the Religious Thought for Sadiqh Jalal El- Adhim A study of Al-Mutarahat for Mohammed Mahdi Shamsul-Deen

Dr. Wisam Hasen Twowaj
University of Kufa\ College of Arts

Abstract:

Criticism occupies a distinguished position in the different educational activities. The western, modern and contemporary education had made a good progress in criticism, yet it is not restricted to it where other educations also deal with criticism like the Arab Islamic education where some of its writers and thinkers had reviewed and reconsidered it after the defeat of 1967, on critical bases such as the criticism of religion. Sadiqh Jalal El- Adhim is one of those thinkers who dealt with criticism in his Naqhed al-Fiker al-Deany= Criticism of the religious thought). Some researchers had rebutted him like Mohammed Hasen Aal Yaseen in his (Hewamish ala Naqhed al-Fiker al-Deany= Margins of Criticism of the religious thought)

The question of this research is:- Did the author criticize the religious thought or the religion? Did the criticizer defend the religious thought or the religion? and was their aim cognitive or ideological

The most important results are:- the author criticized the religion rather than the religious thought as he claimed, the criticizer had confused between the religious thought and religion, and their dealing had a clear ideological trace.

Key words: Criticism, the Religious Thought, Sadiqh Jalal El- Adhim, Al-Hewamish, Mohammed Hasen Aal Yaseen.

الملخص:

يحتل النقد مكانة في الفعاليات الثقافية المختلفة، وإذا كانت الثقافة الغربية الحديثة والمعاصرة قد قطعت شوطاً كبيرًا فيه، فإنه ليس حكراً عليها، وإنما عرفته الثقافات والحضارات الأخرى؛ ومنها الثقافة العربية الإسلامية التي عمد بعض مفكريها لمراجعتها وإعادة النظر فيها بعد عزيمة عام 1967م، ومن منطلقات نقدية، ومن ذلك نقدهم للدين، وممن تصدى لذلك (صادق جلال العظم) في كتابه: (نقد الفكر الديني)، وقد ردّ عليه بعض الباحثين ومنهم (محمد حسن آل ياسين) في كتابه: (هوامش على كتاب نقد الفكر الديني)، والسؤال الذي يدور حوله البحث: هل كان المؤلف ناقدًا للفكر الديني أم الدين أم كلاهما؟ وهل نافح نقاده عن الفكر الدين ام الدين ام كلاهما؟ وهل غايتهما معرفية أم ايديولوجية؟ وأما أهم النتائج التي توصل إليها البحث؛ فهي: أن المؤلف نقد الدين فضلاً عن الفكر الديني، وان ناقده خلط بين الفكر الديني والدين، ومعالجتهما لم تخلو من مسحة ايديولوجية واضحة.

مصطلحات مفتاحية: النقد، الفكر الديني، صادق جلال العظم، الهوامش، محمد حسن آل ياسين.

المقدمة:

إنَّ تفعيل النقد وممارسته في الفعاليات الثقافية المختلفة من الأهمية بمكان وفي كل آن وزمان، فكل تفكير يستلزم نقدًا ما وان كان مضمرًا، ولا يعني النقد اضطهاد موضوعه . كما يقول (ليوتار) . وإذا كانت الثقافة الغربية الحديثة والمعاصرة قد قطعت شرطاً كبيرًا في التأسيس للنقد وممارسته منذ القرن الثامن عشر الذي عُرف بـ(قرن النقد)؛ فهو ليس حكرا عليها، وإنما عرفته الثقافات والحضارات الأخرى أيضاً بما فيها الثقافة العربية الإسلامية في أوج ازدهارها، وأما الثقافة العربية الإسلامية الحديثة والمعاصرة؛ فإنها . في الأعم الأغلب . لم تحتفِ به، ولجأت بدلاً عنه إلى الانتقاء اما من التراث أو الآخر أو منهما معاً.

غير أن هزيمة عام 1967 كانت بمثابة الزلزال الذي هزّ هذه الثقافة، فعمد بعض مفكريها لإعادة النظر فيها من منطلقات نقدية، وأن تلفعت بالصراعات الايديولوجية...فظهرت بعض الكتب والمشاريع النقدية من قبيل: (تحديث العقل العربي) لـ(حسن صعب) و(تجديد الفكر

العربي) لـ(زكي نجيب محمود) و(نقد العقل الإسلامي) لـ(محمد أركون) و(نقد العقل العربي) لـ(محمد عابد الجابري) و(النقد الذاتي) لـ(علال الفاسي) و(النقد المزدوج) لـ(عبد الكبير الخطيبي)...وغيرهم.

وربط بعض المفكرين بين النكسة والفكر الديني أو الدين بوصفه أحد أسبابها، فتصدوا لنقده وخطابه، وظهرت بعض الكتب في ذلك من قبيل: (الصحوة الإسلامية في ميزان العقل) لـ(فؤاد زكريا) و(الحقيقة والوهم في الحركة الإسلامية) لـ(فؤاد زكريا) أيضاً و(نقد الخطاب الديني) لـ(نصر حامد أبو زيد)... وغيرهم.

ويعد (صادق جلال العظم) من أوائل من تصدى لنقد الفكر الدين بل الدين، فبعد إصداره لكتابه: (النقد الذاتي بعد الهزيمة) أعقبه بكتابه الآخر: (نقد الفكر الديني) فأثار جدلاً واسعاً، وكُتبت في نقده جملة من المقالات والدراسات والكتب، وممن تصدى للردّ عليه: (محمد حسن آل ياسين) في كتابه: (هوامش على كتاب نقد الفكر الديني)، وهو موضوع بحثنا الذي هو محاولة لفحص طبيعة النقد ونقد النقد، فهل كان المؤلف ناقدًا للفكر الديني أم الدين أم كلاهما؟. وهل نافح ناقده عن الفكر الديني أم الدين أم كلاهما؟ وهل كانت غايتهما معرفية أم ايديولوجية؟ وهذه هي مشكلة البحث، واما فرضيته؛ فهي أن المؤلف نقد الدين فضلاً عن الفكر الديني، وناقده خلط بينهما، وغايتهما لا تخلو من مسحة أيديولوجية.

وجاء البحث مقسماً على ثلاثة مباحث هي: الأول وعنوانه: (الثقافة العلمية وبؤس الفكر الديني) بين (العظم) و(آل ياسين)، والثاني وعنوانه: (مأساة إبليس) بين (العظم) و (آل ياسين)، والثالث وعنوانه: (معجزة ظهور العذراء وتصفية آثار العدوان والتزييف في الفكر المسيحي الغربي المعاصر ومدخل إلى التصور العلمي . المادي للكون وتطوّره) مع مقدمة وخاتمة وثبت بالمصادر والمراجع.

المبحث الأول:(الثقافة العلمية وبؤس الفكر الديني) بين (العظم) و (آل ياسين):

عرّف (صادق جلال العظم) الدين بوصفه قوة هائلة تدخل في حياتنا ولا تنفصل عن سلوكنا، أي من حيث كونه مجموعة من المعتقدات والتشريعات والشعائر والطقوس والمؤسسات والقصص والأساطير والروايات والآراء في نشأة الكون والإنسان والتاريخ[1].

وأشار إلى مشكلة عامة هي مشكلة النزاع بين العلم والدين، فهو يرى أن العلم والدين . الإسلام بالنسبة لنا . على طرفي نقيض[2]، ومن موارد تناقضهما؛ موقفهما من نشأة الكون وأصل وحياة وتاريخ الإنسان، فالدين يعتمد على المنهج الاتباعي، وأما العلم؛ فيعتمد على الملاحظة والاستدلال، والمؤمنون ينظرون إلى الوراء فهم يعتقدون أن هذه الحقائق تم كشفها عن طريق الملائكة والرسل، ووظيفة المؤمن والفيلسوف والعالم... وغيرهم فهم النصوص المنزلة وتأويلها، فالدين ثابت، والعلم حركي، ولذا صار الدين بمثابة الأيديولوجية الرسمية للقوى الرجعية في بلداننا ممن ترتبط مباشرة بالاستعمار الجديد مثلما كان الدين مبررًا للأنظمة الملكية الحاكمة إذ أنه أفتى بأن حق الملوك نابع من السماء[3].

فالعلم ينكر وجود الله وهو ما عبّر عنه (نيتشه) بقوله: ((أن الله قد مات))[4]، غير أن العلم ذاته يقر بنشأة الكون من سديم، والسؤال: ما علة السديم؟ فإن قيل: الله، فما علته؟ فان قيل: انه غير معلول الوجود؛ فلماذا لا تفترض أن المادة الأولى غير معلولة الوجود وبذا لا نلجأ إلى عالم الغيبيات؟[5].

ثم أشار إلى مشكلة خاصة تدور حول السؤال الآتي: ما موقف الإنسان المعاصر الناشئ في أجواء الثقافة العلمية الحديثة من معتقداته الدينية التقليدية والمؤسسات التي تتجسد فيها؟[6].

وعالج بعض الأجوبة أو الحلول المعطاة، وهي:

1. الحل الأول: وهو الحل التوفيقي، ومؤداه: أن يتنازل الدين عن بعض معتقداته لصالح العلم شريطة الإبقاء على معتقداته الجوهرية، ولا ينبغي

(1) ينظر: العظم، د. صادق جلال، نقد الفكر الديني، ط2، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1970م، ص17.
(2) ينظر: المصدر نفسه، ص22.
(3) ينظر: المصدر نفسه، ص 22-24
(4) ينظر: المصدر نفسه، ص 27-28
(5) ينظر: المصدر نفسه، ص 28-29
(6) ينظر: المصدر نفسه، ص 29

للدين أن يتنازل عن شيء من معتقداته لأنه سينتهي إلى التنازل عنها كلياً[1].

ولهذا الحل أمثلة عنده، وهي:

أ. التوفيق الخطابي: ويرى ممثليه أن ثمة تناقض بين العلم والدين ولكنه ظاهرياَ وجفوة مفتعلة، وذكر من ممثليه كل من: (محمد علي يوسف) و(صبحي الصالح)، و(موسى الصدر)، و(نديم الجسر)، وذهب إلى أن هؤلاء لا يعطونا إجابة حاسمة وإنما خطابة في بعض المعتقدات الدينية من قبيل: سجود الملائكة لـ(آدم)، والملائكة والجن وإبليس، وهاروت وماروت، ويأجوج ومأجوج، فهل هذه الكائنات حقيقية أم اسطورية؟ واستغرب كيف يربط بعضهم الجن والملائكة بقوانين الضوء وأمواجه، ونمو الخلية البشرية بالقدرة الإلهية المطلقة، ويُحرّم بعضهم نظرية التطور، والحريات العامة، والثورة الفرنسية خاصة، وكروية الأرض ودورانها؟! ودأبوا على محاولة إثبات التوافق هذا عبر الاستشهاد بالآيات القرآنية التي تحث على التعقل والتأمل، والأحاديث النبوية من قبيل: (اطلب العلم ولو في الصين) مع أن المراد من العلم فيها العلوم الشرعية والدينية وليس الفيزياء والكيمياء مثلاً، وذهب بعضهم إلى نفي تعارض العلم مع الإسلام وإقراره مع المسيحية وهو ما نفاه بعض الآباء مثل: (لآتور)، ولكن أن لم يكن ثمة تعارض بين العلم والمسيحية، فلماذا أحرقت الكنيسة (برونو)، وأرغمت (غاليلو) على الإقرار بأن الأرض ثابتة، وهاجمت (داروين) على نظريته التطورية، ومنعت معظم المؤلفات العلمية والفلسفية بما فيها مؤلفات كاثوليكي مؤمن هو (ديكارت)؟![2].

ب . التوفيق التبريري: ويذهب ممثليه إلى تبرير الأوضاع الاجتماعية والسياسية القائمة على أساس انسجامها مع الدين، وذكر من ممثليه كل من: (صلاح الدين عبد الوهاب)، و(محمد أحمد خلف الله)، و(حسن صعب)، وذهب بعضهم إلى انسجام الاشتراكية والإسلام، وذهب بعضهم الآخر إلى انسجام الليبرالية والديمقراطية مع الإسلام، وقرر أن هؤلاء يحاولون إضفاء الشرعية على الأنظمة التي يرتبطون بها مهما كان نوعها[3].

ج . التوفيق التعسفي: وذهب ممثليه إلى أن العلوم الحديثة ونظرياتها ومناهجها كامنة في آيات القرآن، وذكر من ممثليه كل من: (يوسف مروة) و(حنفي أحمد)، و(موسى الصدر)، و(مصطفى الغلاييني)، وعدّ محاولاتهم تلك بمثابة عملية إقحام تعسفي وسخيف لكل صغيرة وكبيرة في العلم على آيات القرآن، وبالتالي الزعم بان القرآن يحتوي على العلم برمته[4].

د. التوفيق اللبناني: ويقصد به: (الحوار الإسلامي . المسيحي) في لبنان، وذكر من ممثليه كل من (صبحي الصالح)، و(يواكيم مبارك)، ووصف ذلك الحوار بالمجاملة والخطابية والتعميمية[5].

2. الحل الثاني: ويذهب ممثليه إلى الرفض التام للعلم والانغلاق داخل الدين، ومن أبرز ممثليه: (محمد البهي) وعد هذا الحل ما هو إلا بمثابة ضرب من ضروب الانتحار الفكري والعقلي[6].

3. الحل الثالث: ويفرّق ممثليه بين بعدين في الدين هما: البعد الزمني ويتمثل بالطبيعة والتاريخ...إلخ، وهو مما يمكن التنازل عنه لصالح العلم، والبعد الروحي ويتمثل بالحقائق الأزلية والغيبيات والتجربة الصوفية وهو مما لا علاقة له بالعلم، ومن أبرز ممثليه: (علي عبد الرازق)، ووقف قليلاً عند التجربة الصوفية، فقرر إنها مثار للشك والريبة، وذلك لتناقض شهادات الصوفية حول الله، وتأثر كل صوفي بتراثه الديني في تصوراته عنه، وأن المعرفة الدينية تتناقض مع المنطق والعقل، فمفهوم الإله مفهوماً مجردًا لا معنى له، ولا نعرف شيئاً عن طبيعته، وبالتالي لا يمكننا وصفه، وهذا هو التنزيه، فإن قلنا: أنه رحيم وعادل؛ فقد وصفناه وفقاً لتصوراتنا عن هاتين الصفتين، وهذا هو التشبيه، ولكل من التنزيه والتشبيه نتائجه وعواقبه، فالمعتقدات الدينية ذات تناقضات عقلية وأخلاقية صريحة، ومع هذا؛ ينبغي للمؤمن أن

(1) ينظر: المصدر نفسه، ص31-33
(2) ينظر: المصدر نفسه، ص33-45
(3) ينظر: المصدر نفسه، ص45-51
(4) ينظر: المصدر نفسه، ص51-57
(5) ينظر: المصدر نفسه، ص57-68
(6) ينظر: المصدر نفسه، ص68-69

يسلم بالقضاء والقدر، وأن خيره وشره من الله تعالى، وأن يؤمن بالثواب والعقاب والعدالة الإلهية[1].

4. الحل الرابع والأخير: ويرى ممثليه عدم جواز قبول أو رفض أي رأي مالم تتوفر الأدلة على صدقه أو كذبه، وإلاَّ فالواجب عندئذ تعليق الحكم، وأبرز ممثليه: (وليم جيمس) الذي ذكر هذا المبدأ بوصفه مبدأ أساسياً في أخلاق الاعتقاد، ومع هذا أجاز الاعتقاد بوجود الله عبر اللجوء إلى العواطف والمشاعر بدعوى إننا بذلك نتجنب الوقوع في الخطأ أن لم يكن الإله موجودًا ولكننا سنخسر فائدة كبرى أن كان موجودًا، وهو رأي خطر وتعسفي، فهو يستثني الدين أولاً، ويتنافى وحقيقة الاعتقاد الذي ينبغي له أن يُبنى على القناعة الفكرية، فلابد لنا من التمييز بين الدين والشعور الديني، وعلينا أن نولي الشعور الديني اهتماماً كبير وليس الدين[2].

ويمكن إجمال نقد (محمد حسن آل ياسين) لـ(العظم) في هذا المورد بما يأتي:

1. أنكر الناقد على المؤلف ذهابه إلى إدراج الإيمان بالغيبيات الدينية ضمن علل الهزيمة في عام 1967م، وذلك في كتابه الموسوم بـ(النقد الذاتي بعد الهزيمة)، فاتهمه بتفتيت الجهة الداخلية، وخلق الانقسامات وتعميقها، وأن من خلفه أيادي خارجية تريد إذكاء الفتنة، وعدّ تعرّضه للفكر الديني في كتابه اللاحق الموسوم بـ(نقد الفكر الديني) بمثابة المسوغ الذي مكّن الصهاينة من إفشال حل المشكلة الفلسطينية، ولاسيما مع نقده للتقارب الإسلامي . المسيحي في لبنان، في أيام الأزمة بالذات[3].

وتساءل الناقد: لماذا ينكر التقارب المذكور ضد الاستعمار والصهيونية وينسى تحالف الماركسية والرأسمالية ضد النازية؟ ولماذا عدَّ الباكستان واندونيسيا تمثلان القوى الرجعية من دون غيرهما وهما معنا في المشكلة الفلسطينية؟، ونقل عن (روجيه غارودي) أن تقاربا وحوارا بين الكاثوليكيين والبروتستانتيين مع الماركسيين قد جرى في بلدان اشتراكية ورأسمالية[4].

وعلى ما ذُكر ملاحظتان، هما:

أ. عمد الناقد إلى نظرية المؤامرة عندما أنكر على المؤلف نقده في كتابيه المذكورين، فما الدليل؟ ويبدو إنها دعوى بلا دليل.

ب . أنكر المؤلف إمكان التقارب بين الاتجاهات الفكرية فيما هو نظري، وأما ما حاول الناقد إثباته وهو إمكان التقارب؛ فهو يندرج تحت ما هو عملي، ولم ينكره المؤلف، فهما ليسا على طرفي نقيض في هذا المورد.

2. رفض الناقد ما ذهب إليه المؤلف . في مقدمة كتابه المذكور . من أن الفكر الديني هو الانتاج الفكري الواعي للكتّاب أو المؤسسات أو الدعاة ممن هم في هذا الخط؛ لأن هؤلاء شُراح ومفسرون، وهؤلاء مجتهدون قد يخطئون وقد يصيبون[5].

ولعل الناقد خلط بين الدين والفكر الديني، فكلام المؤلف عن الفكر الديني لا الدين، والكتّاب والمؤسسات والدعاة يمثلونه حقاً، ولكل منهم إجتهاده، وهو قابل للخطأ والصواب، ولكن هل أراد المؤلف تحميل الدين وزر بعض الاجتهادات الخاطئة؟! ربما هذا هو مراده أصلاً كما سيتضح لاحقاً.

3. وصف الناقد رأي المؤلف في أن الإسلام أفتى بأن حق الملوك نابع من السماء بالكذب الصريح[6]، والمؤلف على خطأ في هذا؛ لأن الإسلام بوصفه ديناً لم يقر ذلك، أما بوصفه فكر دينياً، وتجربة تاريخية؛ فقد نجد بعض الشواهد عليه.

4. حاول الناقد الرد على المؤلف في دعواه بان مصدر المعرفة الوحيد هو الملاحظة والتجربة، واستند في ردّه على آراء الفلاسفة العقليين في ردّ المذهب التجريبي من قبيل أن التجربة تعتمد على العلية والتعميم وعدم التناقض...إلخ[7].

وهذه المسألة خلافية بين المذهبين: العقلي والتجريبي، إذ إنها شطرت نظرية المعرفة إلى شطرين رئيسيين ولكل منهما أدلته، فانحاز المؤلف وناقده لأحدهما دون الآخر، ولم يأتيا بشيء جديد فيها[8]، على أن المؤلف ذكر الملاحظة والاستدلال لا الملاحظة والتجربة.

(1) ينظر: المصدر نفسه، ص69-74
(2) ينظر: المصدر نفسه، ص74-78
(3) ينظر: آل ياسين، محمد حسن، هوامش على كتاب نقد الفكر الديني، ط2، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 2010م، ص12-16.
(4) ينظر: المصدر نفسه، ص17و 21.
(5) ينظر: المصدر نفسه، ص28.
(6) ينظر: المصدر نفسه، ص36
(7) ينظر: المصدر نفسه، ص37-48.
(8) ينظر: الطويل، د.توفيق، أسس الفلسفة، بلا طبعة، دار النهضة العربية، القاهرة، بلا تاريخ، ص 340 وما بعدها.

5. تعرّض الناقد لموضوع علاقة الدين بالعلم عند المؤلف، وذكر أنه ذهب إلى أن العداء قائم بينهما، وأن المعركة مستمرة في معظم البلدان النامية بعد أن مرت أوروبا بها عقب قرنين ونصف القرن من الصراع قبل انتصار العلم فيها على الدين، والتوفيق بينهما أسطورة، وما الدين إلاَّ بديل خيالي عن العلم، لذا وجب على الإنسان التحرر من عبء الدين[1].

وهكذا أسفر المؤلف عن نقده للدين لا الفكر الديني كما زعم، وسيتضح ذلك في غير مورد من موارد البحث.

6. نقل الناقد عن المؤلف تعليقه على الحديث النبوي الشريف الشهير: (أطلب العلم ولو في الصين)، وهو: ((أن العلم الذي حث على طلبه الإسلام هو في جوهره العلوم الدينية والشرعية وما يتعلق بها ويتفرع عنها وليس الفيزياء والكيمياء مثلاً))[2].

وعقب الناقد عليه بما مؤداه: أن الطلب لم يقتصر على العلوم الدينية والشرعية وما يتعلق بها، ويتفرع عنها؛ بل كل علم يحتاجه المجتمع في نموه وتطوره وتقدمه فهو مطلوب، وإما العلوم التي لا نفع منها ولا جدوى . كعلم السحر مثلاً . فمحرّمة تدارسا وتعلماً، وأما فيما يخص علمي الفيزياء والكيمياء، فذكر انه لم يعثر على نص يستثنيهما، وأن كتب (جابر بن حيان) شاخصة على رفوف المكتبات بوصفها مصدرًا للشرق والغرب على مدى قرون طويلة، وأنه أخذ معلوماته عن الإمام الصادق عليه السلام على ما ذكر (د.محمد يحيى الهاشمي) في كتابه: (الإمام الصادق ملهم الكيمياء) وقد طُبع غير مرة، واستغرب من دعواه هذه مع أن الصين في عهده k ليست مسلمة، فالحديث ذاته يكذّبه، فالعلم في الحديث كل علم نافع، وفي أي مكان وأن بعد؛ لأن الإسلام يروم بناء حضارة عالمية...وتساءل الناقد: كيف يفسر القارئ أقوال المؤلف ومزاعمه بعد اتضاح معنى الحديث؟![3].

وعلى ما ذُكر بعض الملاحظات، وأهمها:

أ. اختلف الباحثون في (جابر بن حيان) وكتبه، فهل هو شخصية حقيقية أم وهمية؟ وهل كتبه أو بعضها . على الأقل . منحولة؟ وأشار لذلك (ابن النديم) في كتابه (الفهرست) ورجح وجوده وصحة نسبة معظم كتبه إليه، وأما حديثا؛ فقد شكك أحد المستشرقين في وجوده وصحة نسبة كتبه إليه وهو (كوب)، وانبرى من بعده بعض المستشرقين للتشكيك في نسبة كتبه إليه، وأبرزهم: (برثلوت) و(ردسكا) و(كراوس)، فردّ عليهم جماعة من المستشرقين وغيرهم، وأبرزهم (هولميارد) (وسارتون)، و(محمد محمد فياض) و(زكي نجيب محمود) و(فاصل الطائي) و(محمد يحيى الهاشمي)... وسواهم[4]، ومع احتمال تشيع (ابن النديم)؛ فلم يذكر (جابر بن حيان) أحد من الشيعة سواه[5].
ويُقال أن (خالد بن يزيد بن معاوية) كلّف (اسطفان القديم) بترجمة الكتب اليونانية في الكيمياء، وأن الإمام الصادق عليه السلام نقل عنها، وعلم تلميذه (جابر بن حيان) بها[6]، وعليه فإن وجوده وكتبه . على الأقل . مسألة خلافية إذن، في حين أكد الناقد على أن كتبه شاخصة في الشرق والغرب، ولقرون طويلة، وأن مصدرها الإمام الصادق عليه السلام!.

ب . ذكر الناقد (جابر بن حيان) دون الإشارة لغيره في الكيمياء من أمثال: (الرازي) (والكندي) و(الفارابي) و(الزهراوي) و(ابن سينا)، واقتصر على مصدر بعينه دون الإشارة لغيره، وكأنه أراد الإشارة إلى الإمام الصادق عليه السلام وكفى، في حين أن الإمام الصادق عليه السلام ذو مكانة رفيعة معروفة! فضلاً عن إغفاله لعلماء الفيزياء أو (علم الحيل) . كما يعبّرون وقتذاك . من أمثال: ابناء (موسى بن شاكر) و(الكوهي) و (ابن الهيثم) و(الخازن)...وغيرهم[7]، على أنه ذكر بعض العلماء والفلاسفة لاحقاً.

ج . عبّر الناقد عن السحر بوصفه علماً، ومع تداخل السحر مع العلم من حيث الممارسة لمدة طويلة، غير أن معركة حامية نشبت بينهما منذ مطلع العصر الحديث في أوروبا، ووقف رجال الكنيسة ضدهما، وأحياناً كان العلماء يُتهمون بالسحر لسهولة إدانتهم، ومضى بعضهم

(1) ينظر: آل ياسين، محمد حسن، المصدر السابق، ص49.
(2) المصدر نفسه، ص50. أيضا: العظم، د. صادق جلال، المصدر السابق، ص41.
(3) ينظر: آل ياسين، محمد حسن، المصدر السابق، ص50-51.
(4) ينظر: صادق، صبيح، صورة حية من تراثنا العلمي العربي، بلا طبعة، سلسلة الموسوعة الصغيرة الصادرة عن دار الشؤون الثقافية العامة، العدد 196، بغداد، 1986م، ص43 وما بعدها.
(5) ينظر: المطهري، مرتضى، سيرة الأئمة الأطهار، ترجمة: مالك وهبي، مراجعة وتقويم: عبد الكريم جواد الزهيري، ط2، الزهيري للطباعة والنشر، بلا مكان، 2009م، ص136.
(6) ينظر: خوري، ميخائيل، العلوم عند العرب في بدايتها وتطورها، ط1، بيت الحكمة، بيروت، 1970م، ص167.
(7) ينظر: المصدر نفسه، ص172-184.

ضحايا له فعلاً[1]، وأما عندنا؛ ((فما زلنا إلى اليوم نستنكر مَنْ ينكر أن يكون السحر وأتباعه من ((العلوم)) كما كان أسلافنا يستنكرون، ثم ما زلنا اليوم كما كانوا بالأمس لا نجد غضاضة في أن ندرج أفعال السحر فيما يجوز للعقل أن يقبله، ولو شربنا من ثقافة عصرنا العلمية))[2].

د . لعل ذكر الصين في الحديث الشريف لا يُراد منه إلاَّ الكناية عن أقصى مسافة، وأبعد مكان، وذلك لتعظيم طلب العلم عند المسلمين، وحثهم في شد الرحال إليه، وتحمل الصعاب من أجله، ويبدو أن المراد من العلم لا خصوص العلم الشرعي بل العلم مطلقاً . وهو مذهب الناقد . وإلاَّ فالعلوم عندنا . بحسب أحد نقاد المؤلف . لم تبدأ إلاَّ في بداية القرن الثاني للهجرة، ولم تكتمل إلاّ في القرن الرابع للهجرة[3].

7. نقل الناقد عن المؤلف قوله: ((أن مواطن الخطر التي ينبغي على الدين الإسلامي تحريها وحماية العقول منها: نظرية التطور في العلوم، الحريات العامة في التاريخ، الثورة الفرنسية خاصة، كروية الأرض ودورانها، فإذا كانت حقائق كروية الأرض ودورانها لا تزال تشكل خطرًا على عقول المسلمين أين هو هذا الانسجام التام والتوافق الكامل بين الشرق المسلم والعلم الحديث))[4].

وعقب عليه بان هذه الفقرات من أفظع الأكاذيب، وتساءل: أي مسلم يا ترى يرى في الحريات العامة وكروية الأرض ودورانها خطرًا على العقول؟ ومَنْ زعم ذلك؟ ثم ناقش مسألتين هما: الحريات العامة، وكروية الأرض، فذكر أن الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام شاهد تجمعات الخوارج في مسجد الكوفة يعدون العدّة للخروج عليه، لكنه تركهم تأكيدًا لمبدأ عدم جواز القصاص قبل الجناية، وإما كروية الأرض؛ فذكر أن بعض الفقهاء والفلاسفة والفلكيين المسلمين قالوا باحتمال كروية الأرض قبل الغربيين من قبيل (محمد بن الحسن الطوسي) في ردّه على (الجبائي) إذ أنه لم يرى مانعاً دينياً في هذا، وله رأي في أن السحاب بخار قبل العلم الحديث، وأنكر على المؤلف رأيه في أن الدين تراجع أمام العلم، فذهب إلى أن الذي تراجع بعض السخفاء المحرفين[5].

وعلى ما ذُكر بعض الملاحظات، وأهمها:

أ. يبدو أن الناقد قد بدأ بالانفعال والعصبية بدليل تعبيراته الواردة من قبيل: (أفظع الأكاذيب) و(سيخجل من نفسه كثيرًا)...إلخ. وربما جاءت كردة فعل على أسلوب المؤلف الذي ينطوي على شيء من الاستهزاء والسخرية أحياناً، وعلى أية حال؛ فهذا مما لا يناسب المقام.

ب . ذكر المؤلف أربع أو خمس من المسائل، في حين قصر الناقد مناقشته على اثنين منها دون تسويغ.

ج . تناول الناقد مسألة كروية الأرض دون دورانها، وكان قد تساءل: هل هناك مسلم ينكر كروية الأرض ودورانها؟ وجوابه عند المؤلف نفسه في أحد كتبه، إذ أنه ذكر بأن مفتي المملكة العربية السعودية (ابن باز) انكر دوران الأرض وحركتها[6].

8. نقل الناقد عن المؤلف قوله: ((هل يُفترض في المسلم في هذا العصر أن يعتقد بوجود كائنات مثل ...هاروت وماروت ويأجوج ومأجوج، وجودا حقيقياً غير مرئي باعتبارها مذكورة في القرآن، أم يحق له أن يعتبرها كائنات اسطورية مثلها مثل آلهة اليونان وعروس البحر والغول والعنقاء؟ يا حبذا لو عالج الموفقون بين الإسلام والعلم مثل هذه القضايا المحددة وأعطونا رأيهم فيها بصراحة ووضوح بدلاً من الخطابة حول الانسجام الكامل بين العلم والإسلام))[7].

وتساءل الناقد: كيف ثبت لديه أن يأجوج ومأجوج وهاروت وماروت من الموجودات غير المرئية؟ وعقب عليه بأن القرآن الكريم ذكر يأجوج ومأجوج مرتين هما: سورة الكهف: 94–97، وسورة الأنبياء: 96–97، ويظهر من خلال الإمعان فيهما أنهما قومان من الناس أو أمتان أو طائفتان، فكيف أصبحا من الموجودات غير المرئية؟ وأما هاروت وماروت؛ فقد ذكرهما القرآن الكريم في سورة البقرة: 102، وأنهما . ملِكين . ببابل، وقرأهما البعض بفتح اللام أي . ملَكين . تشبيهاً لهما بالملائكة لورعهما وتقواهما، فهما ليسا من الملائكة؛ لأن الملائكة ليسوا

(1) ينظر: زكريا، د.فؤاد، التفكير العلمي، ط3، سلسلة عالم المعرفة الصادرة عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب في الكويت ـ العدد3:، الكويت، 1978م، ص68-69.

(2) محمود، د. زكي نجيب، المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، ط2، دار الشروق، القاهرة، بيروت، 1978م، ص441.

(3) ينظر: الرحموني، محمد، الدين والإيديولوجيا ـ جدلية الديني والسياسي في الإسلام وفي الماركسية، ط1، دار، بيروت، 2005م، ص216.

(4) آل ياسين، محمد حسن، المصدر السابق، ص52. أيضاً: العظم، د.صادق جلال، المصدر السابق، ص42.

(5) ينظر: آل ياسين، محمد حسن، المصدر السابق، ص52-54.

(6) ينظر: العظم، صادق جلال، ما بعد ذهنية التحريم ـ قراءة "الآيات الشيطانية"، ط2، دار المدى، دمشق ـ بيروت ـ بغداد، 2004م، ص226-227.

(7) آل ياسين، محمد حسن، المصدر السابق، ص54. أيضا: العظم، د.صادق جلال، نقد الفكر الديني، ص 37.

رسلاً إلى الناس أبدًا؛ ولأن الرسل لا يعلمون السحر للناس أبدًا، وانتهى الناقد إلى أن المؤلف له دوافع قائمة على الدس والشعوذة والغوغائية المفضوحة[1].

وعلى ما ذُكر بعض الملاحظات، وأهمها:

أ. أسفر المؤلف . مرة أخرى . في نصه أعلاه عن غرضه الحقيقي . وهو نقد الدين لا الفكر الديني فحسب كما يزعم . عندما أنكر وجود كائنات حقيقية ذكرها القرآن الكريم، أما هو فوصفها بالأسطورية!.

ب . وردت بعض الروايات العجيبة الغريبة في يأجوج ومأجوج من قبيل: أعمارهم الطويلة حتى أن أحدهم لا يموت حتى ينظر إلى ألف ذكر من صلبه!، وأجسامهم العظيمة حتى أن بعضهم ممن يفترش إحدى أُذنيه ويلتحف بالأخرى، وأنهم يأكلون الفيل والجمل والخنزير بل وأمواتهم...إلخ[2]، ولابد من التفريق بين أمثال هذه الروايات حتى وأن ذُكرت في بعض التفاسير، وبين آيات القرآن المجيد.

ج . وردت في هاروت وماروت أقوال منها إنهما رجلان أو ملَكان أو شيطانان[3]، فان صح أحد القولين الأخيرين؛ يصح عندئذ وصفهما بأنهما من الموجودات غير المرئية.

9. نقل الناقد بان المؤلف علّق على قوله تعالى:﴿خَلَقْنَا الإنسَانَ مِنْ سُلالَةٍ مِنْ طِينٍ * ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ* ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَاماً فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْماً ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقاً آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾[سورة المؤمنين:12–14] بما نصه: ((من الجلي أن عملية نمو الخلية البشرية بالنسبة إلى هذا الوصف [القرآني تعتمد على التدخل] المباشر والمستمر من قبل الله لنقلها من طور إلى آخر، أي أن نقلها من نطفة إلى علقة يحتاج إلى عملية خلق جديدة، كما أن نقلها من طور العلقة إلى طور المضغة يحتاج [كذلك] إلى عملية خلق أخرى إلخ، وخلاصة القول هو أن نمو الخلية البشرية يشكل معجزة إلهية لا تعليل لها سوى قدرته المطلقة))[4].

وعقب الناقد عليه بانه خلط بين الإيجاد الأول وإيجاد القانون الطبيعي، فالإيجاد الأول من صنع الله تعالى، وهو ما يعتقد المؤلف بغيره . كما سيتضح لاحقاً في الفصل الخامس من كتابه . وإما خلق الإنسان وفقاً لمقتضى القانون الطبيعي؛ فلا خلاف فيه معه أو مع غيره، فخلق كل جنين لا يستلزم معجزة إلهية وقدرة مطلقة إلاَّ في خلق الإنسان الأول أو الإيجاد الأول، وبهذا المنظار ينبغي النظر إلى ظواهر كونية أخرى من قبيل: البرق والرعد والسحاب والصواعق التي زعم إنها منسوبة في القرآن للإرادة الإلهية، وأن الفيزياء لا تنظر لها هذه النظرة البدائية، وأن ثمة تناقضاً صارخًا بين الدين والعلم، فلا تماسك بينهما ولا انسجام[5].

وأضاف الناقد بان الدين . على رأي آينشتاين . هو أقوى الحوافز وأنبلها على البحث العلمي، إذ أنه يقتضي الإيمان العميق بعقلانية بناء العالم، وإتساق قوانين الطبيعة، ولذا فقوانين الفيزياء تعد من أدلة الإيمان، وأما انعدام التماسك والانسجام؛ فمن شأن الفرضيات التي لم يقم الدليل على صحتها، ومع هذا؛ لا زالت في أذهان بعض الماديين حتى يومنا هذا، فمع قناعة (جون لويس) بـ(الإرتقاء الدارويني) غير أنه أعرب عن أن الآراء فيه غير تامة، وتحتاج إلى تعديلات وإعادة نظر مستمرة، ومع إيمان (روجية غارودي) بـ(الماركسية) غير أنه عدّها مجرد فرضية للعمل أو البحث[6].

وعلى ما ذُكر بعض الملاحظات، وأهمها:

أ. أن مسألة الخلق مسألة معقدة، ومحل اجتهادات مختلفة من قبل الفلاسفة والعلماء والمتكلمين والعرفاء، ومن الواضح أن المؤلف وناقده ينظران للمسألة من منظارين مختلفين، فالمؤلف ينظر إليها من منظار العلم التجريبي، وأما ناقده؛ فينظر إليها من منظار النص الديني،

(1) ينظر: آل ياسين، محمد حسن، المصدر السابق، ص55-57.
(2) ينظر: الطبرسي، أبو علي الفضل بن الحسن، مجمع البيان لعلوم القرآن، مج6، بلا طبعة، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، بلا مكان، 1997م، ص444-445.
(3) ينظر: المصدر نفسه، مج1، ص346-347.
(4) آل ياسين، محمد حسن، المصدر السابق، ص 57-58. أيضاً: العظم، د.صادق جلال، نقد الفكر الديني، ص40.
(5) ينظر: آل ياسين، محمد حسن، المصدر السابق، ص57-59.
(6) ينظر: المصدر نفسه، ص59-60.

ولا يخفى اختلاف المنظارين في المنهج، ولذا فالنتائج عندهما متباينة.

ب . إذا كانت الفيزياء عند الناقد من أدلة الإيمان، فالعلوم الأخرى مثلها، والفيزياء كغيرها بدأت فرضيات ثم تحول بعضها إلى نظريات، والعجيب أن الناقد يؤمن بها ويكفر بغيرها، فـ(الارتقاء الداروينيي) من البيولوجيا، والماركسية وأن كانت من الفلسفة غير إنها من صنف الفلسفات العلمية، وحكم الأمثال فيما يجوز ولا يجوز واحد.

ج . أن الداروينية ليست مجرد فرضيات لم يقم الدليل على صحتها، إذ أن (داروين) جمع شواهدها وأدلتها عبر عقود من الزمن قبل أن يودعها في كتبه ولاسيما كتابه: (أصل الأنواع) وبعد أن حظيت بموافقة المجمع العلمي، وأن الماركسية خضعت لقراءات متعددة، ولكل منها قيمته، واما اعتراف أقطاب هذه الميادين بالقصور فيها، ودأبهم على تعديلها؛ فمردّه إلى أحدى أهم القيم العلمية، وأعني بها النسبية.

10. نقل الناقد عن المؤلف قوله: ((يفترض في المؤمن أن يسلم بالقضاء والقدر خيره وشره من الله تعالى، وأن يؤمن بالعقاب والثواب، وأن يؤمن أيضاً بالعدالة الإلهية، رغم ما في هذه الموضوعات من تناقضات عقلية وأخلاقية صريحة))[1].

وأضاف بأنها: ((تشكل تخريباً للقيم العلمية وتشويشاً على المنهج الموضوعي وتطبيقه في حل مشكلات الانسان الكبرى والمستعصية))[2].

وعقب عليه بانه يقع في جهل وخلط، ويهاجم بالجمل الرنانة، ثم ردّ عليه بما يأتي[3]:

أ. أن الإيمان بالقضاء والقدر والعقاب والثواب والعدالة الإلهية مبني على الإيمان بالله تعالى، فلا مجال عندئذ لأي تناقض عقلي أو أخلاقي.

ب . أن الإيمان بهذا يشكل أساساً صلباً للقيم العلمية لا تخريباً لها، فيفيد في تطبيق المنهج الموضوعي لحل مشكلات الإنسان الكبرى والمستعصية لا تشويشاً عليه؛ لأن حل مشكلات الإنسان يستلزم الشعور بالمراقبة والحساب، ويستلزم النزاهة المطلقة في الرقيب المحاسب، والمجتمع البشري لا يرتقي بلا حاكم عادل، وبلا جهاز رقابة مستمرة، وبلا تكريم للعاملين المخلصين، وعقاب للمخربين الفاسدين.

ج . لا يمكن الاتفاق مع المؤلف في تفسيره للقضاء والقدر، وستأتي مناقشته في هوامش الفصل الثاني.

وعلى ذُكر ملاحظتان هما:

أ. لم يُفصح المؤلف عن طبيعة التناقضات العقلية والأخلاقية الصريحة في الموضوعات المذكورة، في حين حاول ناقده حلها عبر ربطها بالإيمان بالله تعالى، ولو عُرضت أمثلة لها؛ لما وقعا في دائرة الإجمال والإعمام.

ب . أن الحاكم العادل، وجهاز الرقابة المستمرة، وتكريم العاملين المخلصين وعقاب المخربين الفاسدين ليست من مقتضيات الإيمان بالله تعالى، بل من وظائف مؤسسات الدولة وقوانينها، على أن آثار حكم الله تعالى ورقابته، وثوابه وعقابه؛ قد لا تظهر في الدنيا وإنما في الآخرة.

11. نقل الناقد عن المؤلف قوله: ((أن أنظار المؤمنين دائمًا موجهة إلى الوراء إلى تلك الفترة التي يعتقدون أنه تم فيها كشف هذه الحقائق والمعارف من قبل الله عن طريق الملائكة والرسل. وينتج عن ذلك أن وظيفة المؤمن والحكيم والفيلسوف والعالم ليست اكتشاف حقائق جوهرية جديدة أو اكتساب معارف هامة لم تكن معروفة من قبل وإنما العمل للوصول إلى نظرة أعمق وفهم أشمل للنصوص المنزلة والعمل للربط بين أجزاء هذه النصوص وتأويلها ومن ثم تأويل التأويلات))[4].

وعدَّ الناقد كلام المؤلف كله تزوير للواقع وتزييف للحقيقة، وأحال إلى مؤلفات المسلمين أمثال: (جابر بن حيان) في الكيمياء، و(ابن سينا) في الطب، و(نصير الدين الطوسي وبهاء الدين العاملي) في الرياضيات، و(صدر الدين الشيرازي) في الفلسفة... وغيرهم، فهذه المؤلفات لا علاقة لها بفهم النصوص وتفسيرها وتأويلها بالمرّة، ثم أورد بعض الشواهد ذات الصلة من كتاب (قدري حافظ طوقان) الموسوم

(1) المصدر نفسه، ص60-61. أيضا: العظم، د. صادق جلال، نقد الفكر الديني، ص73.
(2) آل ياسين، محمد حسن، المصدر السابق، ص61. أيضاً: العظم، د.صادق جلال، نقد الفكر الديني، ص73-74.
(3) ينظر: آل ياسين، محمد حسن، المصدر السابق، ص61-62.
(4) المصدر نفسه، ص62. أيضاً: العظم، د.صادق جلال، نقد الفكر الديني، ص22-23.

بـ(تراث العرب العلمي في الرياضيات والفلك)[1].

وعلى ما ذُكر ملاحظتان، هما:

أ. لا ينكر جهود المسلمين في الحضارة الإنسانية إلاّ مكابر، وردّ الناقد في محله، ويبدو أن المؤلف وقع في دائرة الإعمام، فخلط حابلاً بنابل، فماذا يقصد بالحقائق والمعارف؟! أيقصد الدينية أم العلمية؟! فان قصد الدينية . وهو خلاف ظاهر كلامه . فأشكاله مردود لأن النصوص المنزلة هي المصدر الأساسي للحقائق والمعارف الدينية، وأن قصد العلمية . وهو مراده من ظاهر كلامه . فهذا مسلك بعض المفسرين والباحثين المسلمين لا كلهم.

ب . أن المعرفة الدينية تختلف عن المعرفة العلمية، فالأولى تقوم على التسليم والإيمان، والثانية تقوم على العقل، وعند النظر إلى الدين من منظار العقل أو النظر إلى العلم من منظار القلب تظهر مشكلة الصراع أو النزاع بينهما.

وهو ما عبرّ عنه (زكي نجيب محمود) قائلاً: ((لماذا لا يكون للمعرفة نطاقان، لكل منهما وسيلة خاصة به؟ فإذا كان الأمر أمر الحقيقة المطلقة، جاءتنا المعرفة عن طريق، وإذا كان الأمر أمر الطبيعة وكائناتها، جاءت المعرفة عن طريق آخر، ولا يجوز لأي من النطاقين أن يزاحم الآخر في وسائله. ولكم نشبت معارك بين أناس أرادوا تطبيق وسيلة العالم الأول على العالم الثاني، أو وسيلة العالم الثاني على العالم الأول، فكانوا يعانون من هذا الخلط شر ما يعانى من تشتت وبلبلة ولبس وغموض))[2].

12. نقل الناقد بعض نصوص المؤلف فيما عبّر عنه بالحلول، وهي: الحل الأول الذي يقتضي التوفيق بين الدين والعلم، فيتنازل الدين عن بعض معتقداته لصالح العلم، والحل الثاني الذي يقتضي رفض العلم، والانغلاق داخل النظرة الدينية، والحل الثالث الذي يقتضي التمييز بين البعد الزمني والبعد الروحي في الدين، والحل الرابع والأخير الذي يقتضي التعامل مع الدين على أساس العاطفة، وعقب عليه بان هذه الحلول مرفوضة جملة وتفصيلاً، فالحل الأول مرفوض، فلا صدام ولا نزاع بين العلم والدين، وأن كان بينما صدام أو نزاع فهو بين المتدينين والعلمانيين، وهؤلاء المتدينين لا يمثلون لب الدين، وإنما يمثلون أكداساً من الخرافات والتفاهات والجهل بفعل عصور الانحطاط التي امتدت لقرون طويلة، وأما الصراع أو النزاع بين الفكر الديني والفكر المادي حول الإيمان بالله؛ فقد خاضه الدين ولا يزال مستندًا فيه إلى الدليل، ولم يقدّم أية تنازلات، والحل الثاني مرفوض؛ لأن المسألة الدينية لا تعني الانغلاق وإنما الانفتاح على كل قول وإتباع أحسنه، والحل الثالث مرفوض؛ لأن الفكر الديني القائم على الدليل باق ما بقي الدليل، وبما أن للمنطق والعقل . وهما أساس الدليل . لغتهما الثابتة، ومنطلقاتهما الأصيلة؛ فهما فوق مزاعم البعد الزمني المحدود، ولا عبرة بالمؤلفات والتجارب الصوفية، والحل الرابع مرفوض؛ لأن العاطفة والهوى ليسا دعامة لرأي ولا أساساً لعقيدة، والفكر الديني حارب الاعتقاد القائم على العاطفة والهوى والميول النفسية حرباً شعواء[3].

والمؤلف وأن عمد إلى نقد أمثلة من الفكر الديني ولاسيما الإسلامي تحت عنوان الحلول أعلاه؛ ولكنه في مقدماته ونتائجه نقد الدين ولاسيما الإسلامي، وأما ناقده؛ فقد خلط بين الدين والفكر الديني غير مرة.

المبحث الثاني: (مأساة إبليس) بين (العظم) و (آل ياسين):

تناول (العظم) قصة إبليس في خمسة أقسام، فذكر في القسم الأول بأن في مخيلتنا صورة معنية عن إبليس ورثناها من ثقافتنا التقليدية وتربيتنا الدينية، وخلاصتها أنه من المقربين بين الملائكة إلى أن عصى ربه فطرده من الجنة ولعنه إلى الأبد، فأصبح تجسيدًا لكل ما هو شر، وأسمه مأخوذ من الإبلاس أي اليأس التام من رحمة ربه ومن الرجوع للجنة وفقاً للتفسيرات الإسلامية التقليدية، وأُضفيت عليه قوى وطاقات كبيرة وعظيمة ليس في الإغواء وحسب وإنما في انبثاق معظم الحركات الفكرية والفنية والسياسية في تاريخ الحضارة[4].

وأوضح المؤلف عن هدفه في تناول قصة إبليس وهو إعادة النظر فيها بالرجوع إلى الآيات القرآنية وبعض المؤلفات الفكرية الإسلامية

(1) ينظر: آل ياسين، محمد حسن، المصدر السابق، ص62-65.
(2) محمود، د.زكي نجيب، تجديد الفكر العربي، ط4، دار الشروق، بيروت ـ القاهرة، 1978م، ص281-282.
(3) ينظر: آل ياسين، محمد حسن، المصدر السابق، ص65-70.
(4) ينظر: العظم، د. صادق جلال، نقد الفكر الديني، ص 81-83.

ذات الصلة، وأن معالجته لها ستكون على أساس أنه شخصية ميثولوجية أبدعتها ملكة الأنسان الخرافية، وضخمها خياله الخصب، فالإنسان حيوان خرافي، ودراسة خرافاته وأساطيره محل اهتمام الباحثين للكشف عن حقائقه الأساسية، والأسطورة قوة حضارية خلاقة يغرف منها الفكر الديني والتأمل الميتافيزيقي والتعبير الفني، وأكد على أن كلامه عن الله وإبليس والجن والملائكة والملأ الأعلى لا يعني بأنها تشير إلى مسميات حقيقية غير مرئية، فهذا من الوهم اللغوي، وإنما حالها كحال الأمير (هملت) مثلاً فهو لا يشير إلى مسمى خارج نطاق التراث الأدبي لـ(شكسبير)، وطرد إبليس من الجنة لم يحدث فعلاً بل شبيه بالقول: أن (هملت) قتل عمه، فهو لم يحدث في الدنمارك فعلاً، وإنما المعنى يكمن في كونه رمزًا[1].

وذهب المؤلف في القسم الثاني إلى أن الآيات القرآنية تفيد بان هناك فرق بين الأمر والمشيئة الإلهية، فالأمر يقتضي الخيار، وأما المشيئة الإلهية، فلا ترد، والله أمر إبليس بالسجود لـ(آدم)، وشاء له ان يعصيه، ولذا رفض إبليس السجود، ولكنه لم يتخل عن واجبه المطلق نحو ربه وهو التوحيد، ولو سجد لخرج عنه، فالسجود لغير الله شرك به، وسوّغ ذلك بانه خير من (آدم) لكونه من النار و(آدم) من الطين، وأن كان لرفضه سببه الخفي وهو معرفته بأن (آدم) وذريته سيعيثون في الأرض فسادًا، ويسفكون الدماء، وحجة إبليس الأولى لم تبنى على أساس استكباره أو فخاره وإنما استنكاره للحقيقة الأساسية التي شاءها الله وهي أن الكائنات تتباين في طبائعها، فهو لم يرد الخروج على النظام الإلهي، وأما حجة إبليس الثانية؛ فقائمة على علمه بالإفساد وسفك الدماء، فالأمر كان ابتلاء ومحنة، وتبنى المؤلف آراء الصوفية في هذا المورد ولاسيما (المقدسي) في كتابه: (تغليس إبليس) و(الحلاج) في كتابه: (الطواسين)، فضلاً عن (الطبري) في تفسيره[2].

وأنكر على (العقاد) رفضه لمحنة إبليس في كتابه: (إبليس)، ووجد أن رأيه قام على حجتين:

الأولى: وجوب السجود على الملائكة لـ(آدم) لأنه خير منها، فهو قادر على فعل الخير والشر، في حين ان الملائكة قادرة على فعل الخير دون الشر، والثانية: حق السجود على الملائكة لـ(آدم) لأنه أعلم منها، وردّ على حجته الأولى بأن قصة إبليس تبين بان الملائكة المقربين ليسوا بمنجاة من الشر وإلاّ لما عصى إبليس، ولو افترضنا معه ان الملائكة قادرة على فعل الخير دون الشر، فإيهما أفضل؟ وأجاب: الملائكة لا الكائن الذي يفعل الخير أحياناً والشر أحيانا، وردَّ على حجته الثانية بان سمو إبليس بالطبيعة والجوهر لا بالعوارض الزائلة كالعلم، ولو شاء الله لتعلمت الملائكة الأسماء، فلا فضل لـ(آدم) على الملائكة بما فيهم إبليس، بل أن إبليس هو الأفضل من حيث جوهره، ودعوى (العقاد) فاسدة ومردودة[3].

وتعرّض المؤلف في القسم الثالث للعناصر الدرامية والمأساوية في محنة إبليس مستشهدًا بنصوص لـ(الحلاج) و(المقدسي)... وسواهما، ومؤكدًا على رجوعه لمسرح (سوفوكليس) من التراث الأدبي اليوناني الغربي، وقصة النبي (إبراهيم) من التراث الديني السامي معتمدًا على قراءة (كيركجورد) لها في كتابه: (الخوف والقشعريرة) مع بعض الخلافات الأساسية معه[4].

وأشار إلى ملامح محنة إبليس ومأساته الحقيقية، وكما يأتي[5]:

1- كان إبليس في حضرة الشهود حتى أتى الله بـ(آدم) إلى الوجود، وأمر له بالسجود، فانقلبت الموازين، ورفض إبليس السجود، فُطرد وهو في قمة عزّة إلى حضيض بؤسه وشقاوته، وصار حاله مثل (أوديب) الذي كان في ذروة مجده وسلطانه، فهوى منبوذا مشوهاً مكروهاً.

2- واجه إبليس خيار الاختيار بين الأمر الإلهي والمشيئة الإلهية، فاذعن للمشيئة الإلهية، فطُرد ولُعن، وصار حاله مثل (انتيجونا) التي أذعنت لأوامر السماء في دفن جثمان أخيها دون الرضوخ لأوامر السلطات الزمنية، ومثل (إبراهيم) الذي أطاع الله في وضع المدية على عنق ولده مخالفاً أوامر الله ايضاً الأخلاقية، وان كانت محنة إبليس ومأساته أعظم وأفجع من محنة (إبراهيم).

3- عانى إبليس من مأساة الغربة، ومأساة المصير أو القدر معاً، فهو مجبور لقوله تعالى:﴿ **إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ**﴾ [سورة

(1) ينظر: المصدر نفسه، ص 83-86.
(2) ينظر: المصدر نفسه، ص87-94.
(3) ينظر: المصدر نفسه، ص94-96.
(4) ينظر: المصدر نفسه، ص97-99.
(5) ينظر: المصدر نفسه، ص99-110.

القمر:49]، ولكنه مع هذا لم يتراجع، فهو من الابطال، وحاله مثل أبطال الأعمال التراجيدية المشهورة من قبيل: (اسكيلوس) و(كافكا) و(الأخوة كارا مازوف) و(الغريب)، وخضع لمحاكمة عرضية سريعة كمحاكمتهم.

4- أتصف إبليس بالكبرياء المأساوية التي تثير فينا الإعجاب والتقدير، فلم يكن كـ(آدم) الذي اعترف بظلمه لنفسه، واستغفر راجياً رحمة ربه، أما هو؛ فلم يغير موقفه من ربه حتى بعد طرده ولعنه، فحاله مثل (أوديب) و(إيفان كارامازوف).

وقرر المؤلف في القسم الرابع بانه سيعالج قصة إبليس على المستوى الديني البحت، بعد ان عالجها على مستويات مختلفة، وأكد بأن الأديان السامية الثلاثة لا تقبل بالمأساة لأنها تتنافى والعناية الإلهية[1]، وقارن بين قصة إبليس وقصة (إبراهيم)، وكما يأتي[2]:

1- ضحى (إبراهيم) بواجباته الأبوية والتزاماته الأخلاقية والإنسانية ليذعن للأوامر الإلهية، وضحى إبليس بالطاعة الجزئية ليذعن للمشيئة الإلهية والتوحيد.

2- حوّل (إبراهيم) الذبح من جريمة إلى تضحية كبرى، وحوّل إبليس جحوده إلى أسمى تقديس للذات الإلهية.

3- لو لم يذعن (إبراهيم) وإبليس في تجربتهما لفشلا.

4- نجح (إبراهيم) في تجربته بعد أن سلك سلوك الأنبياء، ونجح إبليس في تجربته بعد أن سلك سلوك القديسين والصالحين والمقربين.

5- تعرض (إبراهيم) وإبليس لأشق أنواع التضحيات.

وعدَّ المؤلف تجربة إبليس تفوق تجارب غيره بما فيها تجربة (إبراهيم)، فهي مأساة المآسي، وتجربة التجارب، ولابد للمبتلى والممتحن من أن لا يشك في خاتمة تجربته المفجعة، ولكن ستكون فرحته عظيمة عندما يكتشف إنها أسفرت عن نهاية سعيدة كما حدث لـ(إبراهيم) و(أيوب)، ولذا فإبليس لن يبق ملعوناً بعد اجتيازه لتجربته بنجاح، وهو خلاف منطق الدين، ومصيره الحقيقي يجب ان يظل سرًا مكتوماً إلى حين موعد افشائه، وانهى المؤلف كلامه بنصين لـ(المقدسي)[3].

وكرس المؤلف القسم الخامس لمحاولة إيجاد تعليل ديني مقبول لما أسماه بعض المفارقات الواردة في الأقسام السابقة، وللإجابة على بعض الأسئلة المعلقة، فذكر بانه تساءل سابقاً: لماذا أمر الله إبليس بالسجود لـ(آدم)؟ وأجاب: ليجربه ويبتليه مثل (إبراهيم) و(أيوب)، ويتساءل الآن: لماذا يبتلي الله ملائكته وعباده مع علمه بما يظهرون وما يبطنون؟ وما الصفة الإلهية التي يصدر عنها الابتلاء؟ ولماذا يأمر الله بشيء أحياناً ويشاء غيره؟ ولماذا طرد الله إبليس من الجنة بحجة الأمر والنهي مع أن إبليس في قبضته وخاضع لقدره ومشيئته كغيره؟ وما فائدة الأمر والنهي مع أن الله قدّر منذ الأزل مَنْ هم أصحاب النار ومَنْ هم أصحاب الجنة؟ واستشهد هنا بأحد الأحاديث القدسية الواردة في المعنى الذي أراده، وتساءل أخيرًا: لماذا شاء الله ان يحمّل إبليس أوزار الخلق بعد ان قدّرها عليهم؟[4].

وخلص إلى أن الإجابة على هذه الأسئلة إنما تكمن في صفة المكر، واستشهد ببعض الآيات في صفة المكر والاستهزاء والإملاء، ورجع في تفسيرها لـ(الطبري)، و(أبو طالب المكي) في كتابه: (قوت القلوب)، و(المقدسي)[5].

وانتهى إلى ان إبليس تمسك بحقيقة التوحيد، ونجح في الابتلاء، ولابد من ردَّ الاعتبار له، والكف عن سبه وشتمه، بل العفو عنه والصفح، ولكن هذا سيستتبع نتائج خطيرة تقتضي تبديل أفكارنا الدينية، واستشهد بقصة الشهيد لـ(توفيق الحكيم) ومؤداها: أن إبليس هو مصدر الشر ولو تاب لما بقي شر[6].

ومن الجدير ذكره، أن بعض النقاد ردَّوا على المؤلف بعد نشر محاضرته هذه، وردّ عليهم بدوره كما في ملحقه بهذا الفصل والمعنون بـ(رد على نقد) إذ أنه ردّ فيه على أحدهم، وقسّمه إلى قسمين:

الأول: نقل فيه المؤلف عن الناقد رأيه بان سجود إبليس كان سجود احترام لا عبادة، فردّ عليه بانه ليس سجود احترام؛ لأنه يتعداه

(1) ينظر: المصدر نفسه، ص111.
(2) ينظر: المصدر نفسه، ص113-114.
(3) ينظر: المصدر نفسه، ص114-118.
(4) ينظر: المصدر نفسه، ص119-120.
(5) ينظر: المصدر نفسه، ص120-127.
(6) ينظر: المصدر نفسه، ص127-132.

ويتخطاه، وهو ذروة التعبير عن محو الذات أمام الخالق، ونقل تساءل الناقد: هل أن الملائكة خرجت عن التوحيد بسجودها لـ(آدم)؟ فردَّ عليه بان إجابته تختلف بحسب المستويات الثلاثة في محاضرته: مستوى المأساة، ومستوى التجربة الدينية، والمستوى الديني الصرف، ففي مستوى المأساة يكون الجواب بأنها أشركت على أن النظرة المأساوية جزئية، وأما في المستويين الآخرين؛ فيكون الجواب بأنها لم تخرج عن حقيقة التوحيد بالضرورة[1]، والثاني: تناول فيه المؤلف ما ذكره آنفًا بشيء من التفصيل[2].

ويمكن إجمال نقد (آل ياسين) لـ(العظم) في هذا المورد بما يأتي:

1. ذهب الناقد إلى ان هدف المؤلف الرئيس من فصله المسمى بـ(مأساة إبليس): هو ردّ الاعتبار لإبليس بصفته ملاكاً، ومع محاولته إضفاء الجدة والابتكار على بحثه غير أنه ليس من بنات أفكاره وإنما استقاه من المستشرق (ترتون) في بحثه عن الشيطان، والمستشرق(فنسنك) في بحثه عن إبليس، وقد نُشرا في الانسكلوبيديا الإسلامية مع فارق هو إنهما أقرب إلى الموضوعية وأكثر إخلاصاً لسمعتهما العلمية منه، على ما في بحثهما من الخطأ، والظاهر بأنه رجع للنص الأجنبي ولم يطّلع على النص المترجم، ولو أطّلع على الأخير لوقف على تذييل (أمين الخولي) وتصويباته، ولأنقذ نفسه من تبعات كثير من السقطات والهفوات والهنات غير الهينات والأغاليط والمتناقضات، وخلاصة كل ذلك: خروج على المنهج العلمي، وابتعاد عن المصادر الأساسية للموضوع، وتأويل للألفاظ والأفكار على أساس الهوى والعاطفة والدوافع الخاصة، فقد أدّعى الاعتماد على الآيات ذات الصلة بإبليس، وبعض المؤلفات التي تركها لنا المفكرون المسلمون ممن اهتموا بإبليس مؤكدًا بانها مراجع دينية مهمة، غير أنه فسر الآيات كما شاء له سوء القصد أو سوء الفهم، وأوّل ألفاظها على ما يهوى ويريد، وسيأتي بحثها بالتفصيل[3].

أما المراجع الدينية المهمة، فعنى بها: (تبليس إبليس) لـ(جمال الدين بن الجوزي)، و(تفليس إبليس) لـ(عز الدين المقدسي)، و(الطواسين) لـ(الحلاج)، و(قوت القلوب) لـ(لأبي طالب المكي)، و(إبليس) لـ(عباس محمود العقاد)، و(الاتحافات السنية في الأحاديث القدسية) لـ(محمد المدني)؛ و(تفسير الطبري)، وما عدا (الطبري) و(العقاد)؛ فالباقي من المراجع لكبراء مشايخ الصوفية، فهل هذه المراجع مهمة في تمثيلها للنصوص الدينية الإسلامية؟ وكل المعنيين يعرفون ان كتابات الصوفية وأقوالهم لا تمثل الفكر الإسلامي الأصيل، ولا قيمة لها وأقصى ما يمكن قوله فيها إنها . كما ذكر هو . تجارب ذاتية عميقة[4].

وأما الأحاديث القدسية؛ فأكثرها من الإسرائيليات المدسوسة في الأحاديث الإسلامية، وأجمع المسلمون على عدم اعتبار أي نص غير القرآن الكريم كلاماً إلهياً، فهذه الأحاديث أما إنها تُهمل أو تعتبر . في أحسن الفروض . جزءًا من الحديث الخاضع لقواعد السند والدلالة في الرفض والقبول[5].

وأما تفسير (الطبري)، فمع أهميته وشهرته، غير أنه يسوق أخبارًا غير صحيحة الأسانيد دون ان ينبه لعدم صحتها، فقد اعتمد على رواة التفسير الأوائل وأكثرهم مطعون فيه أمثال: (أبن ابي طالحة الهاشمي)، و(جويبر)، و(الضحاك)، و(ابن جريج)، و(العوفي)، و(الكلبي)، و(ابي صالح)، و(بشر بن عمارة)، و(أسباط بن نصر)، و(السدي)، و(عكرمة)، و(مقاتل) وأضرابهم، وقد أشار (ابن تيمية) و(السيوطي) إلى مسألة الأحاديث الملفقة، فهل من الامانة العلمية بعد هذا عدّ روايات وشروح هؤلاء فكرًا دينياً أصيلاً توجه إليه سهام النقد والتجريح؟[6].

وأعرب الناقد عن ظنه بل اعتقاده بان المؤلف انما اعتمد على هذه المراجع والمصادر ليضفي على القصص القرآني طابع الخرافة والأسطورة عبر عملية تضبيب واسعة النطاق عندما ربط بينها وبين القصص اليونانية ونحوها[7].

وعلى ما ذُكر بعض الملاحظات، وأهمها:

(1) ينظر: المصدر نفسه، ص135-139.
(2) ينظر: المصدر نفسه، ص140-147.
(3) ينظر: آل ياسين، محمد حسن، المصدر السابق،ص71-72.
(4) ينظر: المصدر نفسه، ص73-74.
(5) ينظر: المصدر نفسه، ص74.
(6) ينظر: المصدر نفسه، ص74-75.
(7) ينظر: المصدر نفسه، ص76-78.

أ- لم يوضح المؤلف مسوغات رجوعه لهذه المراجع والمصادر من دون غيرها، فهل أراد بحث مأساة إبليس عند المتصوفين أم المحدّثين أم المفسرين أم سائر علماء المسلمين؟! والأولى به التقييد أو التخصيص، وبما أن اختياره لهذه المراجع والمصادر بلا ضابطة واضحة؛ لذا فهو اختيار لا يخلوا من الانتقائية.

ب- ان النصوص الصوفية من المرجعيات المهمة للفكر الديني الإسلامي، وربما لا تكون على ذات القدر بالنسبة إلى الدين الإسلامي، ومع هذا، لا ينبغي للناقد إسقاطها من الاعتبار وإنكار قيمتها.

ت- لم يقيّم الناقد كتاب (العقاد) المسمى بـ(إبليس) فهل هو مما يُعتد به من المراجع والمصادر أم لا؟.

2. ذهب الناقد إلى ان المؤلف اعتمد في هذا الفصل على القول بان الله تعالى هو خالق أفعال العباد وانهم مجبورون من قبله على ما يفعلون، وهذا القول أُشبع بحثاً وتمحيصاً وردًا وتفنيداً، وهو وجهة نظر المدرسة الجبرية لكنه أرسله إرسال المسلمات[1].

وتعرض الناقد لمسائل عدّة، ومنها مسألة الجبر والاختيار نافياً للجبر ومنافحا عن الاختيار ذاكرًا أدّلة عليه من قبيل: تفريقه بين فعل الاختيار وفعل الاضطرار، وتأكيده على أن القرآن أكد على الاختيار، وأن العقاب هو دليل على الاختيار، وأن القول بالجبر معناه إقرار بالظلم تعالى الله عنه، وتناول مسألة القضاء والقدر بوصفها جزء من مسألة الجبر والاختيار معرّفاً بهما، وإنهما يعنيان في القرآن والحديث حكم الله وأمره، ولابد من التسليم والإيمان بهما، وتناول أيضاً مسألة الهدى والضلال لتكرار الكاتب كثيرًا لها، فعرّفهما، وانتهى إلى انهما يردان في القرآن بمعنيين حصريين، أما الهدى؛ فيعني الثواب، وأما الضلال؛ فيعني الإضلال أي الاهلاك في العقاب، وأشار إلى أن لفظة الإغواء في (أغويتني) الواردة في القرآن لا تخرج عن هذين المعنيين[2].

والملفت أن المؤلف وناقده احتكما إلى القرآن وأهملا الحديث سوى ان الناقد رجع للحديث في مورد القضاء والقدر حصرًا عندما ذكر بعض الأحاديث عن أهل البيت (عليهم السلام).

3. استغرب الناقد مما ذهب إليه المؤلف من انه تعالى أمر إبليس بالسجود وشاء إن يعصيه وعدّه تناقضاً، فالأمر يقتضي الاختيار، والمشيئة تقتضي الجبر، وتساءل عما أسماه بـ(مأساة إبليس)؟ فنصوص القرآن واضحة في أن الله تعالى أمره بالسجود لـ(آدم) لكنه:﴿**أَبى وَاسْتَكْبَرَ**﴾[سورة البقرة:34]، و:﴿ **فَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّه**﴾[سورة الكهف:50]، و:﴿ **كانَ مِنَ الْكافِرِينَ**﴾[سورة البقرة:34، سورة ص:74]، وحجة إبليس هي:﴿ **أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ**﴾[سورة ص:76]، ولما عصى الله تعالى؛ أخرجه من النعيم قائلاً له:﴿**فَاهْبِطْ مِنْها فَما يَكُونُ لَكَ أَنْ تَتَكَبَّرَ فِيها**﴾[سورة الأعراف:13]، وتساءل أيضاً: أين الدراما والتراجيديا والغربة والبطل المأساوي وتناقض الأمر والمشيئة...إلخ مما شحن الكاتب به فصله تألماً لإبليسه ودفاعاً عنه[3]؟.

وعلى ما ذُكر ملاحظتان هما:

أ- أن المؤلف وان استشهد بالنص القرآني؛ إلاَّ أن قراءاته لقصة أو مأساة إبليس . على حد تعبيره . تقوم على التأويل، فهو تعامل مع النص القرآني بوصفه نصاً أدبياً قصصياً، ولا يصح الرجوع لقراءته هذه في محاولة استكناه النص القرآني واكتشاف مقاصده والمعنى، ومحاكمة الناقد جاءت على هذا المبنى.

ب- ويبدو أن مرتكز الخلاف بين المؤلف وناقده يكمن في الإجابة على السؤال القائل: هل يتعارض الأمر الإلهي والمشيئة الإلهية أم يتوافقا؟ فالمؤلف يرى إمكان تعارضهما، وناقده لا يرى إلاَّ توافقهما.

4. تعجب الناقد من دعوى المؤلف بان سمو إبليس على (آدم) كان بالطبيعة والجوهر، وتساءل: كيف يصح لمادي التفضيل بين أجناس المخلوقات بالطبيعة والجوهر؟ في حين رفض القرآن زعم إبليس بانه أفضل من (آدم) وعدّه تكبرًا وتعالياً، وحاول تفضيل الملائكة على (آدم)؛ لأنها تصنع الخير دائماً بالطبيعة والجوهر، وأما (آدم)؛ فيصنع الخير أحياناً ويضع الشر أحياناً أخرى، ولذا فهو قادر على الإفساد وسفك الدماء، الأمر الذي عدّه الناقد أقرب إلى المغالطة، فالملائكة تصنع الخير دائماً لخلوها من الغرائز الدافعة نحو الشر، أما (آدم)؛

(1) ينظر: المصدر نفسه، ص78-80.
(2) ينظر: المصدر نفسه، ص85-102.
(3) ينظر: المصدر نفسه، ص103-106.

فهو قادر على الإفساد وسفك الدماء، ولكن إرادته تصارع للتغلب على غواية الشر لها، فـ(آدم) يُفضّل على الملائكة[1].

وعلى ما ذُكر ملاحظتان هما:

أ- وردت في تفسير قوله تعالى:﴿ **وَإِذْ قالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي جاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً قالُوا أَ تَجْعَلُ فِيها مَنْ يُفْسِدُ فِيها وَيَسْفِكُ الدِّماءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قالَ إِنِّي أَعْلَمُ ما لا تَعْلَمُونَ**﴾[سورة البقرة:30] أقوال منها: أن هؤلاء هم الجان وكانوا في الأرض فأفسدوا، وسفكوا الدماء، فأرسل الله تعالى الملائكة للأرض فأجلتهم منها، وقيل بان الله تعالى أخبر الملائكة بان من ذرية (آدم) من يعصي ويسفك الدماء، فقالت الملائكة ما قالت لتعرف وجه الحكمة ولتستفهم وتستعلم[2]، فالإفساد والسفك لا يتعلقان بـ(آدم)؛ لأنه من المعصومين وفقاً للنصوص الدينية، وإنما بـ(بني آدم).

ب- يبدو أن الله تعالى فضّل (آدم) على الملائكة لعلمه لا لطبيعته وجوهره، وذلك في قوله تعالى:﴿ **وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْماءَ كُلَّها ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلائِكَةِ فَقالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْماءِ هؤُلاءِ إِنْ كُنْتُمْ صادِقِينَ (31) قالُوا سُبْحانَكَ لا عِلْمَ لَنا إِلاَّ ما عَلَّمْتَنا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ**﴾[سورة البقرة:31-32][3].

5. ذكر الناقد أن الكاتب ذهب إلى ان تفسير سجود إبليس لـ(آدم) من باب التحية والتكريم هو تفسير تعسفي؛ لأن معنى السجود في الإسلام اقترن بالعبادة والتأليه، فردَّ عليه بان معنى السجود في اللغة هو الخضوع والتذلل، ولذا فالسجود يعطي معنى الخضوع والاحترام ولا يصح ان يسري فهم السجود في الإسلام على ما قبل الإسلام، ومع هذا؛ أصر الكاتب على أن السجود لا يكون إلاَّ للذات الإلهية على الرغم من اعترافه بالسجود الاحترامي كسجود أبي (يوسف) وأخوته له، ولعل من أبرز القرائن على أن السجود لـ(آدم) كان للاحترام هو قوله تعالى على لسان إبليس:﴿ **قالَ أَ رَأَيْتَكَ هذَا الَّذِي كَرَّمْتَ عَلَيَّ...**﴾[سورة الإسراء:62]، ووجد الناقد بان الكاتب وقع في تناقض في موضوع سجود الملائكة لـ(آدم) فمرّة عدّها أشركت، وأخرى لم تشرك، ولو سجد إبليس لخرج عن حقيقة التوحيد[4].

وعلى ما ذُكر ملاحظتان هما:

أ- أن تفريق الناقد بين السجودين: العبادي والاحترامي وارد ومشهور.

ب- أن التناقض الذي ذكر الناقد أن المؤلف وقع فيه في موضوع السجود غير واضح، فالناقد أهمل مستويات المعالجة عند المؤلف، وهي: مستوى المأساة، ومستوى التجربة الدينية، والمستوى الديني الصرف، وإذا كان السؤال واحدًا وهو: هل أن الملائكة أشركت بسجودها لـ(آدم) أم لا ؟ فإن جوابه يختلف بحسب المستوى المقصود، وعندئذ لا يقع الكاتب في التناقض بالضرورة، وهو ما أشار إليه الكاتب نفسه في ملحقه الموسوم بـ(ردّ على نقد).

6. ذكر الناقد أن فرضيات الكاتب حول إبليس اعتباطية، وثرثرة جوفاء، وتقوم على أساسين هما: الجبر والمكر، والجبر باطل على ما مرّ بنا، وبقي المكر، ومعنى المكر لغة هو الاحتيال في خفية، وأما اصطلاحاً؛ فإذا نسب إلى العصاة والكفار، فيراد منه المعنى ذاته، إما إذا نُسب إلى الله تعالى؛ فيراد منه ما عبّر عنه علماء البلاغة بـ(ازدواج الكلام) أو (مزاوجته) وهو تعبير بالغ العنف عن الجزاء والمقابلة بالمثل، واستشهد الناقد ببعض آيات القرآن الكريم الواردة في المكر، وفي الازدواج أو المزاوجة الكلامية، وأوضح ان الطرق الأصولية الصحيحة لتفسير القرآن الكريم ثلاث هي: تفسير القرآن بالقرآن، أو تفسير القرآن بالسُّنة أو تفسير القرآن بلغة العرب، والمؤلف لم يفسر القرآن بإحداها[5].

غير ان تفسير النصوص الدينية يقتضي الرجوع إلى الوسائط أو الآليات الفنية ذات الصلة إذا أردنا معرفة دلالاتها الدينية، والناقد على صواب في هذا، إما تأويلها ومعالجتها بوسائط أو آليات أخرى؛ فقد لا يخلو من إفادة وثراء، ولكنه لا يُعد كاشفا عن دلالاتها الدينية

(1) ينظر: المصدر نفسه، ص107-109.
(2) ينظر: الطبرسي، أبو علي الفضل بن الحسن، المصدر السابق، مج1، ص144-145.
(3) ينظر: المصدر نفسه، مج1، ص147 وما بعدها.
(4) ينظر: آل ياسين، محمد حسن، المصدر السابق،ص109-111.
(5) ينظر: المصدر نفسه، ص 112-118.

عندئذ.

المبحث الثالث: (معجزة ظهور العذراء وتصفية آثار العدوان) و(التزييف في الفكر المسيحي الغربي المعاصر) و(مدخل إلى التطور العلمي . المادي للكون وتطوّره) بين (العظم) و(آل ياسين):

ذكر (العظم) في فصله المعنون بـ(معجزة ظهور العذراء وتصفية آثار العدوان) أن البابا (كيرلس السادس) أعلن عن حقيقة ظهور العذراء في كنيسة الزيتون بالقاهرة، وسوّقت جريدة (الأهرام) المصرية، وجريدة (الأنوار) اللبنانية لبيانه هذا، فانخرطت الصحافة وأجهزة الإعلام المصرية بأسرها في هوس ديني مفاجئ، وهستيريا دينية، وبدأت عملية التنقيب عن العلماء وأساتذة الجامعات ليشهدوا بها، وحُشد الشهود والوثائق والتقارير الطبية لتأكيدها، من قبيل: تحضر الأرواح، وتجسيد الأرواح، والتقاط الصور لها...إلخ، ومن المؤسف إلاَّ يرتفع صوت مثقف واحد في الوطن العرابي لردّ هذه المزاعم(1).

وقرر المؤلف ان له بعض الملاحظات والتعليقات الكاشفة عن التناقضات والمغالطات والأخطاء التاريخية والمفارقات المضحكة والتفكير الأسطوري الفج والاستنتاجات السياسية والإعلامية والسياحية ذات الصلة بالأوضاع العربية السيئة بعد الهزيمة والتلفيق والغوغائية والهستيريا الدينية والديماغوجية الخرافية في هذه القصة(2)، وكما يأتي:

1. **أن المراجع الصحفية والدينية اختلفت حول أهمية صورة العذراء المنشورة وصدقها، فصحيفتي:** (الأهرام) و(الأنوار) أيدت، في حين صحيفة (وطني) عارضت، والقصة مجرد ادعاء، فمن وجهة النظر الدينية التقليدية، لا يمكن تسجيل طيف العذراء على فلم بالعدسات، لأنها من قبيل النور الإلهي أو الطاقة الروحية، والنور الإلهي لا يُدرك بالحواس المادية وإنما بالقلب والسريرة والبصيرة، وعدّه من طبيعة المادة أو الاشعاعات المادية ليس إلا كفرًا، ولم تدّعِ إحدى المرجعيات الدينية إمكان تصوير العذراء مع ما يُروى من قصص ظهورها في فرنسا والبرتغال والقدس ولبنان، فالصورة التي ظهرت على فلم التصوير الفوتغرافي إنما سببها الإشعاعات الكونية والشحنات الكهربائية والاضطرابات الكهرومغناطيسية...إلخ، ومن علامات ان الصورة غير حقيقية؛ أن طيف العذراء فيها مركز في بؤرة العدسة، إما صور القبة والكنيسة فمهتزة، وهو ما يتناقض مع قوانين الضوء(3).
2. **ان الأجواء التي سادت مع ظهور صورة العذراء كانت بمثابة الهستريا الجماعية**، ووصفت صحيفة (وطني) الأجواء المذكورة وصفاً دقيقاً؛ حيث انطلقت الأصوات: العذراء... العذراء، وتعالت الزغاريد...إلخ من حوالي (40)ألفا رابطت حول الكنيسة منذ الغروب حتى الفجر، فمن لن يخيل إليه مشاهدة العذراء؟ ومن يجرؤ على قول أنه لا يرى شيئاً أو أن ما يراه شيئاً آخرًا؟ وماذا سيكون مصيره على أيدي من حوله من المؤمنين؟ ومع هذا؛ فهناك بعض المتزنين المشككين الذين ستراقبهم وزارة السياحة، وذكرت الصحيفة أيضاً اهتمام رجال المباحث، والاتحاد الاشتراكي العربي بصيانة المعجزة من أي تلفيق أو كذب أو اختلاق، وصُوِّرت المشاهدة على انها عامة كالشمس حينما تشرق على الجميع، في حين ان التدقيق بما ذُكر من قبل المسؤولين الدينيين يكشف عما يناقض هذا مما يعني انعدام الاجماع بينهم، من قبيل قولهم: أن رؤية الصورة لا تتم بنفس الصورة أو الوضوح للناس جميعاً، فالناس يتفاوتون في ذلك بحسب الخصوبة الروحية والشفافية الدينية والإيمان العميق، ومن لم تتح له رؤية الصورة؛ فقد نعم بمهرجان ديني ضخم، وانفعل بالعواطف والأحاسيس، ولذا استشهدوا بالأطفال لتأثرهم السريع بالأجواء، وخصوبة خيالهم، ويتجلى التناقض أيضاً في قصة المنديل التي ذكرتها صحيفتي: (الأهرام) و(وطني) وخلاصتها: أن مواطنة أدعت أن العذراء زارتها، وان صورة كف في وسطه صليب ظهرت على منديل مسحت به (رغاوى) فم ابنها، فقيل ان البابا كذبها، وقيل لم يقطع بتكذيبها لأنه ينتظر النتائج المختبرية...إلخ(4).
3. **أن المفارقة الكبرى في كل هذا هو تبني هذه القصة من قبل أجهزة الإعلام في بلد ثوري اشتراكي**، وربطها بتحرير الأراضي المحتلة بعد الخامس من حزيران عام 1967م، وتحرير القدس، والصمود...إلخ، ولو كانت الصحافة المروجة لهذا في بلد رجعي يريد تغطية عجزه

(1) ينظر: العظم، د.صادق جلال، نقد الفكر الديني، ص151-154.
(2) ينظر: المصدر نفسه، ص155.
(3) ينظر: المصدر نفسه، ص156-159.
(4) ينظر: المصدر نفسه، ص159-165.

المادي والعقلي في المعركة بستار التدين، وربط الهزيمة والنصر بقوى غيبية خارجة عن نطاق القدرة البشرية؛ لهان الأمر[1].

فالدولة المصرية التقدمية المتحررة هي من تبنت القصة والترويج لها، ورتبت نتائج سياحية وسياسية عليها، من قبيل: العمل على إعداد المنطقة التي وقعت فيها القصة مزارًا مقدساً عالمياً، وإشاعة المعنى القائل: أن الله معنا ولن يتخلى عنا بعد الهزيمة، فهي لم تنمي في الشعب ارتكازه على نفسه، والتمسك بثورته، وتعميق اشتراكيته...إلخ، وانما تنمي عنده استجداء النصر من السماء، والتمسك بالعقائد البالية، والآيديولوجية الغيبية...إلخ، ولابد أن يتضح بان الهزيمة أزمة مصيرية جوهرية ستستمر وتتفاقم وتهدد وتتحدى وتسحق، ولابد من السير السريع نحو النصر وردّ العدو الغازي[2].

4. ان تصريحات رجال الأكليروس في الصحف حول معجزة ظهور العذراء تكشف عن ان المستوى الفكري والثقافي والعملي لهم منخفض جدًا، وغير رصين، وغير مسؤول، وضرب المؤلف على ذلك أمثلة عديدة[3].

وتعرّض المؤلف في فصله المعنون بـ(التزييف في الفكر المسيحي الغربي المعاصر)[*] لأوضاع الفكر المسيحي الغربي المعاصر بعامة، وكما يأتي:

1. قرر المؤلف أن (فيسرتهوفت) ركز في خطابه المعنون بـ(الكنيسة المعاصرة) على علاقة حول علاقة الكنيسة بالعالم العلماني، حيث عرض فيه أوضاع الكنيسة في القرون الوسطى عندما كان العالم المسيحي موحدًا قبل ان يتفتت بعد حركة الاصلاح اللوثرية، والصراع مع العلوم الطبيعية، والحركات الداعية للنزعة الفردية والإنسانية...إلخ، وناقش بعض أفكار نقاد المسيحية في القرن التاسع عشر من أمثال: (ماركس) و(كونت) و(نيتشه)، وأشار إلى حركة البعث الجديدة المنتعشة في الأوساط البروتستانية بخاصة[4]، وعقب عليه بما يأتي[5]:

أ- أن ممثلي الكنائس المسيحية الغربية المعاصرة ما زالوا يدافعون عن أنفسهم أمام العلمانية، غير أنهم يعرضون لتنازل الكنيسة للعلمانية، بوصفه نجاحاً للكنيسة؛ لأنها خلصتها من ارتباطات تقليدية بقوى لا تمت لها بصلة، مما أتاح لها التعبير عن جوهرها ورسالتها على الوجه الحقيقي، وهو ما يكشف عن قلقهم وعدم اطمئنانهم على وجودهم، فهم في أعماقهم آسفون، وأن باركوا الأمر في ظاهرهم، فتراجع الكنيسة أمام القوى العلمانية لم يكن طوعياً، وذكر بعضهم . ولاسيما من الأوساط البروتستانتية كـ(بونهوفر) . بأن ذلك حدث بعد معارك ضارية، والسؤال: هل يُراد للمسيحي الغربي المعاصر ان يعتقد بان النفوس المسيحية المؤمنة التي استبسلت في دفاعها ضد القوى العلمانية انما سقطت عبثاً، وبطولتها عرقلت تحرير الكنيسة من ارتباطاتها الدنيوية، ودفاعها كان عن ممتلكات لا تخص الكنيسة ولا تمت لها بصلة؟

ب- ذهب (فيسرتهوفت) إلى ان كبار نقاد المسيحية مثل: (ماركس) و(كونت) و(نيتشه) أفادوا المسيحية عندما ساعدوها على التحرر من ارتباطاتها اللادينية التقليدية، فكانه عدّهم حلفاء سريين لها، ومع أنه وقف من صيحة (نيتشه) المشهورة: (مات الله) وقفة لا بأس بها؛ لكنه ذهب إلى أن الإله الذي مات ليس إله المسيحية الحي الذي تجسد في يسوع وتجلى فيه، وإنما إله الفلاسفة واللاهوتيون الميتافيزيقيون والعقليون، وهو إله فريق أضعف الإيمان بالإله الحي الذي لا يموت، وهو بهذا يضع نفسه وفكره خارج نطاق النقد أو التجريح، وإلاَّ ألا يمثل القديس (توماالاكويني) وما كتبه عن الإله تراثاً دينياً مهما؟ وكأنه أراد القول بان معنى مقالة (نيتشه) هو: (أن الإله الميت قد مات)، وهذا من الألاعيب المنطقية واللفظية الجوفاء، فأما ان تكون الكنيسة على حق أو (نيتشه) على حق.

---

(1) ينظر: المصدر نفسه، ص152-154.
(2) ينظر: المصدر نفسه، ص165-170.
(3) ينظر: المصدر نفسه، ص170-179.
(*) تعرض المؤلف في فصله هذا لمجلد صدر عن الجامعة الامريكية في بيروت حول موضوع: (الله والإنسان في الفكر المسيحي المعاصر)، وتضمن جملة من المحاضرات التي أُلقيت فيها عام 1967 بمناسبة العيد المئوي للجامعة من قبل عدد من رجال الدين المسيحي ومفكريه القادمين من أوروبا الغربية والولايات المتحدة للمشاركة بالمناسبة المذكورة مع عدد من المسيحيين العرب أيضاً، وقرر المؤلف بأنه سيركز على الأجانب منهم لإعطاء فكرة عن أوضاع الفكر المسيحي الغربي المعاصر بعامة، ينظر: المصدر نفسه ص183.
(4) ينظر: المصدر نفسه، ص184.
(5) ينظر: المصدر نفسه، ص184-190.

ت- قرر (فيسرتهوفت) ان غاية الكنيسة ان تكون شاهدة على انجيلها، وخادمة للعالم بأقوالها وأفعالها، ولا بأس على أن لا ننسى أن الغاية المذكورة إنما فرضت على الكنيسة لأوضاع وظروف قاهرة لن تسمح لها بان تضع لنفسها غيرها.

2. أشار المؤلف إلى أن الأب (دفورنيك) تناول في محاضرته الانقسام الكبير بين الكنيسة الغربية والكنيسة الشرقية، وحاول التقليل من شأنه عندما أرجعه إلى مجرد خلاف حول النظريات السياسية الغربية التي كانت شائعة في الشرق أيضاً، فالانقسام عنده هو مجرد (غلطة) ناتجة عن سوء تفاهم حول بعض الآراء والنظريات السياسية بين الفريقين المتخاصمين، وتساءل المؤلف: أليس من السذاجة تعليل هذا الحدث التاريخي الضخم في الحضارة الغربية بالخلاف حول تأويلات النظريات السياسية السائدة؟ ومنذ متى تتشق الأمم وتنهار الممالك وتتفتت الكنائس بالخلاف حول النظريات السياسية السائدة؟ ألا يوجد وراء الانقسام المذكور قضايا دنيوية ومصالح؟، وأضاف بأن الأب (دفورنيك) يريد تفسير الانقسام على هواه، وعدّه (غلطة) رغبة منه في خدمة أهداف آنية تتعلق بوحدة الكنائس المسيحية، ولكن نظرته هذه لا تتم عن احترام لحكمة أو ذكاء أو إخلاص أو ورع من خاضوا المعارك بين الكنيستين، وتساءل أيضا: أليس بالإمكان خدمة أهداف وحدة الكنائس المسيحية دون النظرة الميثولوجية للانقسام وتحويله إلى أداة لتحقيق غايات آنية؟ إلا يمكن رأب الصدع دون وصف الحدث بأنه (غلطة)؟ وما معنى حكمنا على حدث تاريخي بانه (غلطة)؟ هل له معنىٍ جدي؟ ولو حذا كل مفكر حذو الأب (دفورنيك) لتحول التاريخ إلى سلسلة طويلة من الأخطاء التافهة التي كان يجب ان لا تقع[1].

3. قرر المؤلف أن الأب (كونج) ألقى خطاباً تحت عنوان: (الكنيسة والإخلاص) وتناول فيه فكرة الإخلاص وتأثيرها في القرن العشرين[2]، وكما يأتي[3]:

أ. اكتنف استعماله لفكرة الإخلاص الغموض والالتباس، فهي تشمل عنده خصال اخلاقية عديدة مثل: الصدق والأصالة والحقانية والصراحة والوفاء والنبل والأمانة والكرامة، فهو لم يميّز بينها فيها، واستنتج ان الاخلاص هو السمة الرئيسة التي تطبع انتاج القرن العشرين في الأدب والموسيقى والعمارة والهندسة والصناعة والفلسفة والأخلاق...إلخ، فهو قرن الاخلاص بلا منازع، وعقب عليه المؤلف بانه يتمتع بالتفاؤل وقدرة عجيبة على تناسي النواحي البشعة والمشوهة في القرن المذكور، وتساءل: لا أدري كم يوجد في هذا التفاؤل والتناسي من الاخلاص لحقائق الحياة المعاصرة، والأمانة لواقع القرن العشرين؟.

ب . حاول الأب (كونج) حث الكنيسة على تبني حركة إصلاح داخلية لتواكب الحياة العصرية في القرن العشرين، وكان بإمكانه ان يكون على درجة أعظم من الإصلاح، وأدنى من الاسهاب لو طرق جوهر الموضوع مباشرة، لكنه لم يكن بإمكانه الإعلان عن أفكاره بصراحة وأمانة لانتمائه بصورة رسمية للكنيسة الكاثوليكية، فلابد له من أن يعلن عن نقده لها من خارجها.

ج . لم يتطرق الأب (كونج) لبعض الخطوات الثورية في برنامجه الإصلاحي عبر خطابه العام، وإنما كان يرددها في أحاديثه الخاصة، وهو ما عرفه المؤلف من بعض الأصدقاء، وحديثه مع الأب نفسه، ومن تلك الخطوات: التخلص من العقيدة المريمية، وعقيدة عصمة البابا، ونظرة الكنيسة لنفسها على أنها الحق التام والمطلق، وهذا لو تم يعني هدم التراث اللاهوتي الكاثوليكي التومائي، وسيشكل نصرًا جديدًا للقوى العلمانية، ولاشك بانه . كغيره من اللاهوتيين . سيحولون التنازل عندئذ إلى نصر جديد لهم، وتساءل المؤلف: هل يستطيع الكاثوليكي ان يجحد هذه العقائد دون ان يخرج عن إيمانه وتعاليم كنيسته؟! والاخلاص يفرض عليه ان يواجه هذا السؤال بصراحة، ولو كان يريد ان يكون كاثوليكيا على طريقته الخاصة إلى أن تصلح الكنيسة نفسها، ولكنه لم يفعل لك في محاضرته، وتساءل ثانية: لماذا يريد التنازل عن هذه المعتقدات؟ ألانها مخالفة للعقل والخبرة الانسانية ولا تنسجم مع العصر؟ وهل إنها أكثر تعارضاً من غيرها من المعتقدات مثل تجسيد المسيح وبعثه وإتيانه بالمعجزات؟ ويبدو ان الإخلاص والأمانة الفكرية تقتضي أن يتخلص منها كلها أو القبول بها على علاتها، وقد يُقال: أنه يدعو للتخلص من هذه المعتقدات بالذات لأنها لا أساس لها، فهذا ما يدّعيه البروتستانت، واستشهدوا من أجله، ولا زالوا يرددونه، فهل تقبل به الكنيسة الكاثوليكية؟ والأب (كونج) لم يبين لنا بوضوح واخلاص إلى أي حد تستطيع الكنيسة الكاثوليكية التنازل

(1) ينظر: المصدر نفسه، ص190-192.
(2) ينظر: المصدر نفسه، ص192.
(3) ينظر: المصدر نفسه، ص192-198.

عن عقائدها التقليدية المقدسة وفقاً لبرنامجه؟ والاخلاص يدعونا إلى أن نصرح بان الكنيسة أما ان تصبح قطعة أثرية في متاحف الحضارة الغربية أو تدخل في عملية تبديل وتحويل تؤدي إلى تبديل هويتها عما كانت عليه، وأما التفاؤل البروتستانتي بان التبديل سيكون حتما لصالح الكنيسة، فلا مسوّغ له على الإطلاق.

د. صمت الأب (تونج) عن بعض الموضوعات الحيوية في تفكير الإنسان المعاصر، من قبيل: تحديد النسل، والحرب في فيتنام، والطلاق... فما موقف الكنيسة منها؟ في حين صرف وقته في أمور تافهة مثل نقده لملابس الرهبان.

هـ . يبدو ان الأب (تونج) أراد من وراء التخلص من بعض العقائد هو تنقية الكنيسة من أجل التقارب بين الكنائس المسيحية، والسؤال: ما مدى الإخلاص الذي تحلت به معالجته؟ على أن هذا التقارب يكشف عن إدراك الكنائس المسيحية لأوضاعها المتردية ومكانتها المتزعزعة في عالم تسود فيه قوى العلمانية الصلبة، لذا سعت للاتحاد؛ لأنه يعني القوة التي ربما تمنحها فرصة استعادة شيء من مكانتها.

وذهب المؤلف إلى أن آراء هؤلاء اللاهوتيين المحدثين كانت ستغدو أكثر إقناعاً لو لم يُرغمون عليها من قبل قوى العلمانية[1].

وتناول المؤلف في فصله الأخير والمعنون بـ (مدخل إلى التصور العلمي . المادي للكون وتطوّره) تكوّن الصورة الكونية الحديثة منذ بداية القرن السابع عشر وبتأثير الثورة العلمية، حيث استمرت لمدة تقدّر بثلاثة قرون، ووجدت صيغتها شبه النهائية على يد (نيوتن)، وسُميت بـ(المادية الميكانيكية) أو (المادية الساكنة)، وقد اقتلعت (المادية الميكانيكية) الصورة الكونية الدينية السابقة عليها، وحلّت محلها[2].

وشرح المؤلف المقومات الأساسية لها عبر (نيوتن) في كتابه: (المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية)، فتناول المكان المطلق والزمان المطلق والمادة والحركة، وذكر إنها حققت نجاحاً باهرًا، لم يسبق له مثيلاً، فقدمت الأجوبة العلمية الشافية، والحلول الرياضية الدقيقة للمعضلات التقليدية المتعلقة بحركات الأجرام السماوية والتنبؤ بمساراتها وأحوالها كافة، وامتد تأثيرها من مجال الفيزياء والفلك والحركة إلى الاجتماع (توماس هوبز مثالاً) والاقتصاد (آدم سميث مثالاً)، والأخلاق (جارمي بانثام مثالاً)، والبيولوجيا (داروين مثالاً) وعلم النفس (فرويد مثالاً)[3].

وذهب إلى أنها مع سيادتها لقرابة ثلاثة قرون سيادة شبه تامة؛ لكن هذا لا يعني إنها لم تُنقد، وأول موجة من النقد وُجهت إليها جاءت من جهة اليمين الذي عدّها نظرة مادية ملحدة ومتشائمة بالنسبة للإنسان ومصيره النهائي، وأخذ عليها خلع صفة الإطلاق على المكان والزمان، ولا يجوز خلعها إلاَّ على الذات الإلهية، وأبرز ممثلي هذه الجهة: (باركلي) و(لايبنتز) وبعض الشعراء والفنانين الرومانسيين الإنجليز، غير أن هذا النقد اليميني لم يلق آذاناً صاغية خارج أوساط نفر من الأدباء ورجال الدين وبعض الفلاسفة من ذوي الميول المثالية الواضحة، ولم يكن لهذا النقد أي تأثير على العلوم الطبيعية والإنسانية من حيث أخذها بالأفكار المادية ومناهجها الناجحة جدًا في تفسير الظواهر[4].

وقرر ان النقد الأهم الذي وجه إليها كان من جهة اليسار وتحت عنوان: (المادية الديالكتيكية)، وأبرز ممثلي هذه الجهة: (ماركس) و(انجلز) ومجموعة من المنتمين إلى هذه المدرسة الفكرية الثورية، وحاول تلخيص هذا النقد بجملة من النقاط، ومنها: أن (المادية الميكانيكية) قدمت صورة ساكنة للمادة، وعزلت ذراتها بعضها عن البعض الآخر، ووقعت في النزعة التجريدية، وتبنت النظرة التبسيطية في الحركة بردها إلى الترتيب بين أجزاء المادة، في حين تؤكد (المادية الديالكتيكية) على أن المادة في صيرورة دائمة، وإنها مترابطة عضوياً وجوهرياً بين بعضها والبعض الآخر، وأكدت على نسبية الظواهر، وتبنت النظرة القائلة بوجود علاقات حركية متبادلة بين الأجزاء والكل في المادة[5].

وذكر أخيرًا أن الضربة الحاسمة للصورة الكونية المادية الساكنة قد جاءتها من جهة الوسط، أي من الفيزياء حيث ظهرت النظرية النسبية الخاصة فالعامة، وذكر أمثلة على عجز (المادية الساكنة) في بعض العلوم، ومع هذا ذهب إلى ان (المادية الديالكتيكية) هي أنجح

(1) ينظر: المصدر نفسه، ص198-199.
(2) ينظر: المصدر نفسه، ص205-206.
(3) ينظر: المصدر نفسه، ص206-215.
(4) ينظر: المصدر نفسه، ص216-217.
(5) ينظر: المصدر نفسه، ص217-227.

محاولة (اليوم) في صياغة صورة كونية متكاملة تناسب العصر وعلومه، واستشهد بمقولة (سارتر) لتأكيد ذلك، إذ أنه قال: ((الماركسية هي الفلسفة المعاصرة))[1].

ويمكن إجمال نقد (آل ياسين) لـ(العظم) في فصله المعنون بـ(معجزة ظهور العذراء وتصفية آثار العدوان)، بما يأتي:

1. قرر الناقد ان الكاتب سمّى فصله هذا بـ(معجزة ظهور العذراء وتصفية آثار العدوان) ولكنه كرَّسه للتشهير بالحكومة المصرية معترفاً بقوله: ((أن المقالة عن العذراء سياسية أكثر منها دينية باعتبار إنها تتطرف إلى الاستغلال السياسي لحدث جماهيري))[2]، وذكر ان المراجع الدينية اختلفت في موضوع المعجزة، ومؤيدوها وقعوا في سقطة دينية، وأن قصة المنديل مختلفة، والسؤال: لماذا تعرّض لقضية سياسية في كتاب خصصه لنقد الفكر الديني؟ والأجدر به ان يجعلها أحد فصول كتابه الآخر: (النقد الذاتي بعد الهزيمة)، غير أنه أراد من ذلك أمران: أولهما: الطعن بالحكومة المصرية، وثانيهما: إفهام القارئ . على نحو غير مباشر . ان الفكر الديني قائم على السخف والترهات[3].

وعلى ما ذُكر بعض الملاحظات، واهمها:

أ. ان موضوع المعجزة وان وظّف . بحسب الكاتب . لتصفية آثار العدوان وهذه قضية سياسية وهو ذاته اعترف بها . إلا ان المعجزة في حدّ ذاتها قضية دينية، فلا غرابة من تناول الكاتب لها في كتابه الذي خصصه لنقد الفكر الديني، ولاسيما أن معالجته لم تقتصر على التوظيف السياسي لها.

ب . لم يفصح الناقد عن رأيه بالمعجزة المذكورة، فيا حبذا لو أفصح عنه، ومن المعلوم ان المعجزة تتعلق بالمحال العادي لا المحال العقلي، بمعنى إنها تتعلق بماله الإمكان الذاتي لا الامكان الوقوعي، ولذا عُرّفت بأنها تعني خرق العادة والمألوف[4]، ومع هذا فإن هذه الصورة وأمثالها لا علاقة لها بالمعجزة، وهي تندرج ضمن ظاهرة (التصوير الكيرلياني) التي اتخذها أدعياء العلم وسيلة لإثبات القوى الخفية، وتفسيرها العلمي هو إنها ناجمة من تعريض الشيء لمجال قهري تحت جهد عالٍ مما يؤدي إلى إفراغ شحناته الكهربية على الافلام الحساسة، فتظهر عليها أشكالاً وهالات وتوهجات وألواناً...إلخ[5].

ج . وقع الناقد . مرة أخرى . تحت تأثير العاطفة الدينية، فلجأ إلى أسلوب الشتم، ووصل الأمر معه إلى القدح بالنوايا، وهو مالا يتناسب والردّ العلمي.

2. أتهم الناقد الكاتب بالتشكيك والإثارة والفتنة واللاموضوعية واللاعلمية والكذب، ورفض ربطه للهزيمة والنصر بقوى غيبية خارجة عن نطاق القدرة البشرية، وعدّ ذلك دليلاً آخر على سوء نيته وعدم سلامة قصده، واستشهد في ردّه عليه ببعض آيات القرآن الكريم الدالة على أن النصر والهزيمة هما من فعل الإنسان وظروفه واختياره المطلق[6].

ولكن قد يقع النصر أو الهزيمة بوساطة قوى غيبية شريطة الإيمان والصبر والتقوى، ومن شواهد ذلك ما يأتي:

أ- قال تعالى: ﴿**وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللهُ بِبَدْرٍ وَأَنْتُمْ أَذِلَّةٌ فَاتَّقُوا اللهَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ *إِذْ تَقُولُ لِلْمُؤْمِنِينَ أَ لَنْ يَكْفِيَكُمْ أَنْ يُمِدَّكُمْ رَبُّكُمْ بِثَلاثَةِ آلافٍ مِنَ الْمَلائِكَةِ مُنْزَلِينَ *بَلى إِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا وَيَأْتُوكُمْ مِنْ فَوْرِهِمْ هذا يُمْدِدْكُمْ رَبُّكُمْ بِخَمْسَةِ آلافٍ مِنَ الْمَلائِكَةِ مُسَوِّمِينَ (125) وَما جَعَلَهُ اللهُ إِلاَّ بُشْرى لَكُمْ وَلِتَطْمَئِنَّ قُلُوبُكُمْ بِهِ وَمَا النَّصْرُ إِلاَّ مِنْ عِنْدِ اللهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ**﴾[سورة آل عمران:123-126] .

فقد كان المسلمون في معركة بدر ضعفاء عن المقاومة، قليلو العدد والعدّة، إذ كانوا ثلاثمائة وثلاثة عشر رجلاً في مقابل نحوا من ألف من المشركين فأمدّهم الله تعالى بثلاثة آلاف من الملائكة، واما في معركة أحد؛ فوعدهم الله تعالى بالنصر إذا رجع المشركون لقتالهم من

(1) ينظر: المصدر نفسه، ص227-230.
(2) آل ياسين، محمد حسن، المصدر السابق، ص119. ايضاً: العظم، د.صادق جلال، نقد الفكر الديني، ص250-251.
(3) ينظر: آل ياسين، محمد حسن، المصدر السابق، ص 119-121.
(4) ينظر: دستغيب، عبد الحسين، أجوبة الشبهات، ط4، دار البلاغة للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، 2015م، ص83.
(5) ينظر: صالح، د.عبد المحسن، الإنسان الحائر بين العلم والخرافة، بلا طبعة، سلسلة عالم المعرفة الصادرة عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب في الكويت ـ العدد: 15، الكويت، 1979م، ص108 وما بعدها.
(6) ينظر: آل ياسين، محمد حسن، المصدر السابق، ص121.

فورهم . وكان المشركون قد ندموا لِمَ لم يُغيروا على المدينة وهمّوا بالرجوع لقتال المسلمين . شريطة ان يصبروا على الجهاد وان يتقوا المعاصي في مخالفة الرسول ﷺ، وذلك بان يمدهم بخمسة آلاف من الملائكة، ولكن المشركين لم يرجعوا لقتالهم[1].

ب- قال تعالى: ﴿**لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللهُ فِي مَواطِنَ كَثِيرَةٍ وَيَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنْكُمْ شَيْئاً وَضاقَتْ عَلَيْكُمُ الأَرْضُ بِما رَحُبَتْ ثُمَّ وَلَّيْتُمْ مُدْبِرِينَ *ثُمَّ أَنْزَلَ اللهُ سَكِينَتَهُ عَلى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَأَنْزَلَ جُنُوداً لَمْ تَرَوْها وَعَذَّبَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَذلِكَ جَزاءُ الْكافِرِينَ**﴾[سورة التوبة: 25-26].

فقد أُعجب المسلمون في معركة حُنين بكثرتهم، إذ كانوا أثنى عشر ألفاً، وقيل: عشرة آلاف، وقيل: ثمانية آلاف، لكنهم هُزموا، ثم أنزل الله تعالى سكينته على قلوبهم، وأنزل جنودًا غير مرئية أي من الملائكة، وقيل: أن الملائكة لم تباشر القتال إلاّ في بدر خاصة، وإنما نزلت في يوم حنين لتقوية قلوب المؤمنين[2].

ويمكن إجمال نقد (آل ياسين) لـ (العظم) في فصله المعنون بـ(التزييف في الفكر المسيحي الغربي المعاصر)، بما يأتي:

ذهب الناقد إلى أن القارئ سيشعر بعد قراءة العنوان بان الموضوع خارج إطار الفكر الديني الأصيل، بمعنى ان التزييف . على فرض صحته . لا يعد نقدًا على الفكر الديني وإنما دفاعاً عنه، لذا تساءل: ما علاقته بالكتاب؟ وهل يخفى على المؤلف ان التدخل في شؤون الدنيا والحكم والسلطة لم يكن من الفكر المسيحي الأصيل، وإنما من تصرفات الكنسيين، وان الواعين منهم يرجحون أبعاد الكنيسة . عما ذكره المؤلف نفسه . من ارتباطات تقليدية بقوى لا تمت في حقيقتها للكنيسة بصلة، لتتحرر من ارتباطات الدنيا التي تخلصت منها أخيرًا، فخرجت من معاركها الدامية منتصرة؛ لأنها خسرت أمورًا ليست لها؟ وهل تراجع الكنيسة عما لا يمت لها بصلة يطلق عليها اسم (التزييف)[3]؟.

وعلى ما ذُكر بعض الملاحظات، وأهمها:

أ- **حاول المؤلف إسقاط عنوان (التزييف) في (الفكر المسيحي الغربي المعاصر) على (الدين المسيحي)**، والفرق بين الفكر الديني والدين واضح، وغلب عليه . في غير مرّة . السخرية وسوء الظن ومحاكمة النوايا، فضلاً عن ان من نقد آرائهم من أباء الكنيسة المسيحية الغربية المعاصرة أمثال (فيسرتهوفت) و(دفورنيك) و(كونج) انما يعبّرون عن آراءهم الشخصية . كما اتضح من مناقشته ونقده لهم . ولا يعبّرون عن رأي الكنيسة التي ينتمون إليها بالضرورة.

ب- **لنا أن نتساءل:** هل لرجال الكنيسة سلطة؟ وهل هذه السلطة دينية روحية أم مدنية زمنية أم هما معا؟ ويبدو أن المسيحية أعطت لرجال الكنيسة سلطة ولكنها دينية روحية، ومن شواهد ذلك في الإنجيل: ((وأعطيك مفاتيح ملكوت السموات: فكل ما تربطه على الأرض، يكون قد رُبط في السماء؛ وما تحله على الأرض، يكون قد حُلَّ في السماء!)) [متى: الاصحاح:19/16] و: ((فالحق أقول لكم: ان كل ما تربطونه على الأرض يكون قد رُبط في السماء، وما تحلونه على الأرض يكون قد حُلّ في السماء)) [متى: الاصحاح: 18/18].

غير ان رجال الكنيسة ظفروا بسلطة مدنية زمنية في عهد (قسطنطين)، فاضطهدوا غيرهم على مدى عشرة قرون[4]، ومع استناد دعاة الفصل بين السلطتين المذكورتين إلى نصوص أخرى من الانجيل من قبيل: ((فقال لهم: "إذن، أعطوا ما للقيصر للقيصر، وما لله لله"))[متى: الاصحاح: 21/22]، و((أجاب يسوع: "ليست مملكتي من هذا العالم. ولو كانت مملكتي من هذا العالم، لكان خُرَّاسي يُجاهدون لكي لا أُسلَّم إلى اليهود. أما الآن فمملكتي ليست من هنا")) [يوحنا الاصحاح:36/18]، وتأويلهم لما ذُكر من النصوص في جمعهما؛ إلاَّ أن رجال الكنيسة . وحتى مطلع القرن العشرين . يرون الفصل بينهما بدعة لدرجة ان الباب أعلن في منشورات رسمية ان حرمانه من السلطة المدنية إنما يحط من كرامة الدين[5]، فالمسألة خلافية عند المسيحيين أنفسهم.

(1) ينظر: الطبرسي أبو علي الفضل بن الحسن، المصدر السابق، مج2، ص458-461.
(2) ينظر: المصدر نفسه، مج5، ص32-34.
(3) ينظر: آل ياسين، محمد حسن، المصدر السابق، ص123-124.
(4) ينظر: الطويل، د.توفيق، قصة الاضطهاد الديني في المسيحية والإسلام، ط1، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، 1991م، ص62.
(5) ينظر: الطويل، د.توفيق، قصة النزاع بين الدين والفلسفة، ط2، مكتبة مصر، القاهرة، بلا تاريخ، ص31.

ث- لنا ان نتساءل: كيف ظفر رجال الكنيسة بسلطة مدنية زمنية على مدى عشرة قرون مع أن نصوص المسيحية تُزهِّد بالدنيا وتُرغِّب بالآخرة؟ ومن شواهد ذلك: ((... لا يُمكنكم أن تكونوا عبيدًا لله والمال معا)) [متى: الاصحاح:24/6] و((لذلك أقول لكم: لا تهتموا لمعيشتكم بشأن ما تأكلون وما تشربون، ولا لأجسادكم بشأن ما تكتسون. أليست الحياة أكثر من مجرد طعام، والجسد أكثر من مجرد كساء؟))[متى: الاصحاح:25/6]، و((لا تحملوا في أحزمتكم ذهباً ولا فضة ولا نحاساً))[متى: الاصحاح:9/10]، و((فان بعض الخصيان يُولدون من بطون أمهاتكم خصيانا؛ وبعضهم قد خصاهم الناس؛ وغيرهم قد خصوا أنفسهم من أجل ملكوت السماوات. فمن استطاع ان يقبل هذا، فليقبله!))[متى: الاصحاح: 12/19] ...فكيف تسنى لهم الظفر بالدنيا والدين معاً؟!!.

ويمكن إجمال نقد (آل ياسين) لـ(العظم) في فصله المعنون بـ(مدخل إلى التصور العلمي . المادي للكون وتطوّره)، بما يأتي:

1. ذكر الناقد ان الكاتب ذهب إلى وجود مفهومين للكون هما: (المفهوم المثالي الروحي) و(المفهوم المادي) من دون الإشارة لمفهوم ثالث هو: (المفهوم الإلهي)، و(المفهوم المثالي الروحي) هو المفهوم الذي ردّ الوجود إلى التصور الذهني، وأبرز ممثليه: (باركلي) الذي حصر الوجود بالإدراك، و(المفهوم المادي) هو المفهوم الذي ردّ الوجود إلى المادة المحسوسة، أما (المفهوم الإلهي)؛ فيشترك مع (المفهوم المادي) في ان الكائنات ذات وجود مستقل عن الفكر والشعور، ويختلف معه في إيمانه بالسبب اللانهائي للمدركات كلها، ويختلف مع (المفهوم المثالي) في إقراره بالواقع الخارجي، وإغفال الكاتب لـ(المفهوم الإلهي) يُراد منه إظهار الفكر المادي بمظهر الفكر الوحيد الذي يقر بالواقع الخارجي في مقابل الفكر المثالي الخيالي المنكر له، وهذه إحدى إمارات اللف والدوران أو علائم الجهل بالفكر الديني، وهو في هذا ناقل لما ذكره الكتّاب الأوروبيين الماديين[1].

وعلى ما ذُكر بعض الملاحظات، وأهمها:

أ- ان المذهب المثالي ذو شعب عديدة، فهناك المثالية الموضوعية عند (افلاطون)، والمثالية الذاتية عند (باركلي)، والمثالية النقدية عند (كانط)، والمثالية المطلقة عند (هيجل)، والمثالية الجديدة عند (كرونتشه) و(جنتيلي) و(كولريدج) و(كارلايل) و(هملتون) و(اميرسون)... وغيرهم، والمثالية الشخصية عند (رشدال) و(سورلي))... وغيرهما، وبين هذه الشُعب فروق دقيقة[2]، فلا يصح اختزالها بالمثالية الذاتية عند (باركلي).

ب- ذكر الناقد (باركلي) بوصفه ممثلاً عن المذهب الذاتي، ولكنه لم يذكر ممثلاً عن المذهب المادي أو الواقعي الذي يتشعب إلى شُعب عديدة[3]، وكانه يريد حصره بالماركسية!.

ت- وصف الناقد الفكر المثالي بالخيالي، وهو وصف غريب، فالمذهب أو الفكر المثالي قائم على أسس عقلية، فما علاقته بالخيال؟!.

ث- أبان الناقد وجه اختلاف واتفاق (المفهوم الإلهي) مع (المفهوم المادي)، ولكنه أشار إلى وجه اختلاف (المفهوم الإلهي) مع (المفهوم المثالي) دون الإشارة إلى وجه اتفاقه معه!.

2. قرر الناقد ان الكاتب ذهب إلى ان الصورة الكونية للمادية الميكانيكية هي الصورة العلمية الرائعة، إذ أنها قدّمت الأجوبة العلمية للمعضلات التقليدية كافة، واقتلعت الصورة الكونية الدينية وحلت محلها، وأسهب في شرحها مستندًا إلى (نيوتن) في كتابه: (المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية)، وتساءل الناقد: هل هذه النظرية صحيحة في نظر الماديين أنفسهم؟ وأجاب بأن العلم الحديث كذّبها عندهم وغيرهم، واستشهد بنصوص المؤلف ذاته في نقدها، ثم تساءل أيضاً، كيف أدّعى انها اقتلعت الصورة الكونية الدينية؟ وهل تستطيع . وهي فرضية فاشلة باطلة باعترافه . ان تقتلع مالم يقم دليل على فشلها على الرغم من محاولات التهريج والخداع كلها؟ واستغرب من إهماله للحجج والدلائل المضادة لها لكونها صادرة (من جهة اليمين)، وذهب إلى ان هذا هو أسلوب عدد من الكتّاب الماديين عندما يشعرون بالعجز، فيلجؤون للفرار، والنقاش في ميادين العلوم ليس فيه يمين ويسار بمقدار ما فيه حقائق وأرقام[4].

(1) ينظر: آل ياسين، محمد حسن، المصدر السابق، ص 126-128.
(2) ينظر: الطويل، د.توفيق، أسس الفلسفة، ص330-336.
(3) ينظر: المصدر نفسه، ص 324-329.
(4) ينظر: آل ياسين، محمد حسن، المصدر السابق، ص128-132.

وعلى ما ذُكر ملاحظتان هما:

لنا ان نسأل: هل ان نظرية (نيوتن) لا دينية؟ والجواب هو كلا، فقد ذهب بعض الدارسين إلى أن التفكير الديني عند (نيوتن) بمثابة الملهم لنتاجه العلمي، ومن دلائل ذلك ان نظريته هذه تفسح المجال للفعل الإلهي في الكون عبر ترتيبه وتنظيمه، فالله ليس محركاً أولا وحسب، بل ان علاقته بالكون علاقة حلول ومحايثة ومع هذا؛ فهو يمتاز بالمفارقة أيضاً، وهو قادر وبار ولامتناه وسرمدي، ولهذا كله؛ انتشرت نظريته في الساحة الفكرية بل وأمتد تأثيرها إلى الساحة الدينية، ومن بينها الأوساط الانغليكانية التي وجدت فيها حججاً دامغة للإيمان على الرغم من جنوحها . في كثير من الأحيان . نحو الابتداع والمروق، فوظفتها لصالح المسيحية، ولاسيما على يد (شارلز نبتلي) الذي عدّها أفصح ردّ على المادية والإلحاد، ومع ان الفضل في انتشار اللاهوت النيوتوني في فرنسا يعود لـ(فولتير) ولاسيما في رسالتيه الخامسة عشرة والسادسة عشرة من كتابه: (الرسائل الفلسفية)؛ غير انه والأنواريين عرضوا مفهوم الله عند (نيوتن) بوصفه إلهاً فلسفيا انتصاراً للآلية، وهو ليس كذلك عنده، وهكذا تحولت نظرية (نيوتن) إلى النزعة المادية الميكانيكية المتطرفة مع نهاية القرن الثامن عشر[1].

ب . ولنا أن نسأل أيضاً: هل كانت نظرية (نيوتن) فرضية فاشلة؟ والجواب هو كلا، فقد كان لها صدى لدى الفئة المثقفة في أوروبا آنذاك، وانتشرت بسرعة مدهشة، وطُبع كتاب (نيوتن): (المبادئ) . وقد احتواها . ثماني عشرة مرّة قبل عام 1789م، ودُرِّس في الجامعات الانجليزية[2]، فضلاً عن تأثيرها الذي امتد من الفيزياء والفلك إلى الاجتماع والاقتصاد والأخلاق والبيولوجيا وعلم النفس[3]، فهل يصح . بعد هذا . وصفها بالفرضية الفاشلة؟!!.

3. ذكر الناقد ان الكاتب ذهب إلى ان النقد اليميني للنظرية المادية الميكانيكية لم يؤثر على العلوم الطبيعية والإنسانية من حيث أخذها بالنزعة المادية ومناهجها وطرقها الناجحة جدًا في تفسير الظواهر، وتساءل الناقد: ما المقصود بمناهج المادية وطرقها الناجحة جدًا في تفسير الظواهر؟ وما علاقة الظواهر وتفسيرها بالموضوع؟ وذهب الناقد إلى ان الكاتب يفترض ان الدين يربط الظواهر كلها بالله تعالى بما لا يتسنى للإنسان تفسيرها، فان اكتشف قوانينها يوماً؛ فله ان يستغني عن الله والإيمان به، ووصف هذا الأسلوب بانه قائم على الجهل المطلق؛ لأن الفكر الديني لم يحل بين الإنسان واكتشاف المجهول بل عدّ إطلاق العنان للإنسان في ذلك بمثابة التأكيد على رسالة الدين وتعميقاً للعقيدة والإيمان[4].

غير ان الكاتب لم ينفرد برأيه المذكور، فقد ذهب غيره إلى ما خلاصته بان تقدم الميكانيكا في القرن السابع عشر، كان آخذ بالألباب، ولذا حاول المفكرون ان يتوسعوا في استخدام أساليبها في تفسير النواحي كافة[5].

4. ذهب الناقد إلى ان الكاتب لم يستطع إعطاء الحل العلمي لمسألة (الكائن الأول)، ونصوصه فيها تكشف عن وقوعه في التناقض، واستناده للافتراض وحده فراراً من الاستدلال وحسما للنقاش، وهو لم ينفرد بهذا وإنما شاركه به جماعة من الماركسيين السوفيت، والنتيجة التي وصلها انه لم ينقض الفكر الديني ولم يثبت الفكر المادي، على ان هذه المسألة لا يُلجأ فيها للتجربة وإنما للعقل والفلسفة، ولا فرق بين الفكرين في العلم، وإنما الخلاف بينهما في ان الفكر الديني لا يحصر الوجود بالمادة والتجربة[6].

ومن الجدير ذكره، إن مسألة المادة الأولى أو الكائن الأول مسألة شائكة في الفكر الديني ذاته، فهل كانت المادة الأولى هي الماء أم الدخان؟ وهل كانت قديمة أزلية أم حادثة مخلوقة؟[7] فالمسألة معقدة وخلافية في الفكر الديني ذاته، فضلاً عن غيره.

(1) ينظر: يفوت، سالم، الفلسفة والعلم في العصر الكلاسيكي ـ سيادة التصوّر الميكانيكي، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ دار البيضاء، 1989م، ص209 وما بعدها.
(2) ينظر: المصدر نفسه، ص 208.
(3) ينظر: العظم، د.صادق جلال، نقد الفكر الديني، ص213-215.
(4) ينظر: آل ياسين، محمد حسن، المصدر السابق، ص 132-133.
(5) ينظر:وولف، عرض تاريخي للفلسفة والعلم، ترجمة: محمد عبد الواحد خلاف، بلا طبعة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، بلا مكان، 1936م، ص95.
(6) ينظر: آل ياسين، محمد حسن، المصدر السابق، ص133-136.
(7) ينظر: الآلوسي، أ.د. حسام محيي الدين، مشكلة الخلق في الفكر الإسلامي، ترجمة: أ.م.د. باسمة جاسم الشمري، بلا طبعة، سلسلة كتب ثقافية شهرية الصادرة عن بيت الحكمة العراقي ـ العدد:7، بغداد 2008م، ص45 وما بعدها.

5. قرر الناقد ان الكاتب ذهب إلى ان المادية الديالكتيكية تؤكد على حقيقة الترابط العضوي الجوهري من الموجودات كافة في مقابل العزلة على كل ذرة في النظرية القديمة، وذهب الناقد إلى ان (الفكر الميتافيزيقي) أكد على هذه الحقيقة قبل ان تولد المادية الديالكتيكية بقرون، لا يمانه بخضوع الموجودات لمبدأ العلية الكبرى، فهي لم تأتِ بجديد بل تأثرت . في هذا المورد . بـ(الفكر الميتافيزيقي)[1].

ولابد من التأكيد على ان الميتافيزيقا تطورت عبر قرون طويلة من الزمان، فجذورها ترتد إلى ما قبل الميلاد وتمتد إلى يومنا هذا[2]، فهي ذات شُعب عديدة، والسؤال: ماذا يقصد الناقد بـ(الفكر الميتافيزيقي)؟ وعند مَنْ؟.

6. ذكر الناقد ان الكاتب ذهب إلى ان اول ما تمتاز به المادية الديالكتيكية هو الحركة، وردّ الناقد عليه بان الحركة من بنات أفكار الفلسفة اليونانية أولاً ثم تبلورت على يد الفيلسوف المسلم (صدر الدين الشيرازي) في القرن الحادي عشر الهجري، وبذا تكون الحركة الجوهرية للمادة ثابتة في (الفكر الديني الفلسفي) و(الميتافيزيقية الواعية)، قبل ان تتكون وجهة نظر المادية الديالكتيكية بعهد طويل، ولكن الاختلاف بين الفكر الديني والديالكتيكي هو في أن الشي في الفكر الديني ينطوي على القوة والفعل معاً في كل مرحلة من مراحل تكوينه، وإما في الفكر الديالكتيكي؛ فإن الشيء ينطوي على القوة في مرحلة، والفعل في أخرى، فيقع فيما سمّاه بـ(التناقضات) التي لم يستطع الإفلات منها، وأخذه بها إنما جاء بدافع العمل السياسي لا الفكر الفلسفي، ومكمن التخبط في نصوصه مرده للخلط بين القوة والفعل، وهو يزعم ان الظفر بالشيوعية من شأنه القضاء على هذه (التناقضات) وتساءل الناقد: هل ستقف الحركة عند نقطة ما أم ان (التناقضات) ستموت؟ وأجاب: لا أدري[3].

وتساءل الناقد: ما مصدر الحركة في الماركسية؟ وأجاب بأنها تقرر ان الحركة ذاتية، وتساءل ثانية: هل هذا صحيح؟ وأشار إلى ان الإجابة ستتضح بعد عرضه لجملة من الملاحظات وهي: إذا كانت حركة المادة هي السبب في وجود الأشياء وتطورها، فلماذا تتطور بعض ذرات المادة دون بعضها الآخر؟ وإذا كانت المادة . باعتراف الماديين الديالكتيكيين . ليست ذات صورة واحدة بل تظهر في صور شتى عبر أنواعها المتباينة المعقدة إلى هذا الحد أو ذاك، فهل ان الحركة هي السبب في كل هذه التنوعات في المادة؟ وإذا كانت الدراسات الفيزيائية الحديثة ونتائج البحث العلمي المعاصر تفيد ان المادة من حيث اصلها ذات حقيقة واحدة لا تعدد فيها ولا تنوع، وان جميع خواصها طارئة عليها، فكيف ينسب لها ولحركتها كل هذا التنوع والاختلاف في تراكيبها وحركاتها؟ ثم أجاب الناقد انه ليس مع عدّ المادة متحركة بذاتها، وانها سبب تنوعها واختلافها، وإنما في المادة قوة الحركة وإمكانها، واما الحركة بالفعل وسبب التنويع والتصنيف؛ فيرجع لشيء فوقها وليس لها مطلقاً[4].

وأضاف الناقد بان لكل هذا سبب . وهم يعترفون بالسببية . وبما ان المحرك غير المتحرك، وبما ان الشيء لا يكون علّة نفسه؛ فالسبب أو العلّة خارج حدود الطبيعة، وليس صحيحاً ما ذهب إليه المؤلف من ان المادة الأولى غير معلولة الوجود بل واجب الوجود وضروري الوجود، وهو عاقل وواعي وحكيم، وهذه الصفات تفتقر إليها المادة العمياء العشواء الصماء المتخبطة، والغائية لا تعني مجرد التلاؤم مع الوسط . على ما ذهبوا إليه . فهل كل هذا جاء نتيجة للصدفة؟ كلاً، فالصدفة باطلة بالأدّلة، وإذن فهو (الإله) بحسب الفكر الديني[5].

وعلى ما ذُكر بعض الملاحظات، وأهمها:

أ. ان الحركة في الفلسفة اليونانية، ولا سيما عند (أرسطو) ومن حذا حذوه من الفلاسفة المسلمين . مثل: (ابن سينا) . تختلف عن الحركة في فلسفة (صدر الدين الشيرازي)، فالحركة عند (أرسطو)وتابعيه تكون في العوارض أي مقولات الكم والكيف والوضع والأين، والحركة . كما ذهب (ابن سينا) . تحتاج إلى موضوع يتحرك، فان تحرك الجوهر وتغير؛ لم يعد هنالك موضوع لها، فلا يمكن للحركة ان تكون في الجوهر، واما (صدر الدين الشيرازي)؛ فيرى ان الأعراض ليس لها وجود مستقل عن جوهرها، والحركة والتغيير فيها يقتضي وجودهما في

(1) ينظر: آل ياسين، محمد حسن، المصدر السابق، ص 136-137.
(2) ينظر: إمام، أ.د. إمام عبد الفتاح، مدخل إلى الميتافيزيقا ـ مع ترجمة للكتب الثمانية الأولى من ميتافيزيقا أرسطو، ط3، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2007م، ص93 وما بعدها.
(3) ينظر: آل ياسين، محمد حسن، المصدر السابق، ص138-147.
(4) ينظر: المصدر نفسه، ص147-151.
(5) ينظر: المصدر نفسه، ص 151-154.

الجوهر، وللحركة عنده موضوعاً وان لم نستطع تحديده منطقياً[1].

ب . ذهب الناقد إلى ان الحركة الجوهرية للمادة ثابتة في (الفكر الديني الفلسفي) في حين ان الإجماع انعقد على إنكار الحركة الجوهرية للمادة إلى عهد (صدر الدين الشيرازي)[2].

جـ . حاول الناقد صهر الفكر الديني والفكر الفلسفي في بوتقة واحدة، فألّف بينهما ببساطة هكذا عندما عبّر عنهما بـ(الفكر الديني الفلسفي)! وأضاف الوعي للميتافيزيقا عندما عبّر عنها بـ(الميتافيزيقة الواعية)!!.

7. اختتم الناقد هوامشه بإنكاره على المؤلف دعواه في ان السائد في الدين هو (المنهج الاتباعي) وذلك في أول كتابه، زاعماً ان المنهج السائد في الدين هو (المنهج العلمي الحسي العقلي)! وللتدليل على هذا ذكر أربعة أمثلة علمية حول الإنسان والحيوان والنبات والجماد أو الطبيعة، وأكد على إنها من أسباب عمق الإيمان وزيادة الاطمئنان، وانتهى إلى ان الحياة إما من خواص المادة الصماء وعندئذ تكون المادة أزلية أبدية، فلا معنى لظهورها في مكان وزمان ما دون مكان وزمان آخر، ولا معنى لمجيئها صدفة، وأما من صنع خالق مدبر مريد، ولابد من الأخذ بهذا، فالمادة من صنع خالق أزلي مريد، قد أوجد الكون في وقته وموضعه حسب ما شاءت حكمته[3].

وكان الناقد قد أشار في بداية ردّه على المؤلف في فصله الأخير إلى ان المؤلف انكر وجود الله تعالى مفتخرًا ومتبجحاً وزاعماً ان النظرية العلمية لا تعترف بالخلق من لا شيء، وان وجوده تعالى يفتقر للإثباتات العقلية، والبينات العلمية، فارتأى تأجيل ردّه عليه في هذا إلى ما بعد ردّه عليه في المسائل الفرعية الآنفة[4]، على ان المؤلف تناول الموضوع المذكور في فصله الأول من كتابه، ولكن الناقد أراد ان يختتم به ردّه عليه.

ولعل من نافلة القول ان المنهج العلمي غير المنهج الديني، ولعل من أبرز الفروق بينهما هو ان المنهج الديني يقبل قضايا معينة بوصفها موضوعات للإيمان، ويصدّق بها بوصفها مسلمات[5]، وهو ما لا يُقبل به في المنهج العلمي أو الفلسفي.

الخاتمة:

يمكننا إجمال أبرز النتائج التي توصل إليها البحث بما يأتي:

1. نقد المؤلف الدين الإسلامي والدين المسيحي معاً ولكن تحت عنوان: الفكر الديني الإسلامي والفكر الديني المسيحي، وان ركّز على الإسلامي منهما، فهو نقد الدين الإسلامي والدين المسيحي، فضلاً عن الفكر الديني الإسلامي والفكر الديني المسيحي، ونافح ناقده عن الدين والفكر الإسلامي بخاصة، وان خلط بينهما أحياناً.

2. لم يستطع المؤلف إخفاء نزعته الايديولوجية بوصفه متبنياً للمادية الجدلية بدليل ما انتهى إليه في آخر فصوله عندما استشهد بمقولة لـ(سارتر) هي: ((الماركسية هي الفلسفة المعاصرة))، والوصف ذاته ينطبق على ناقده بوصفه متبنياً للإيديولوجية الإسلامية، ولذا اتسمت ردوده بالتوتر والانفعال أحيانا.

3. كشفت معالجات المؤلف لبعض المسائل الدينية عن هشاشة ثقافته الدينية من قبيل: تفسيره لبعض الآيات القرآنية الكريمة، او تناوله لبعض العقائد الإسلامية... إلخ، وكشفت ردود ناقده عليه في بعض المسائل الفلسفية والعلمية عن تقليدية الأخير من قبيل: استشهاده بفلسفة (صدر الدين الشيرازي)، ورجوعه لبعض المصادر العلمية الرائجة في وقته من قبيل: (الله والعلم الحديث) لـ(عبد الرزاق نوفل) و(الله يتجلى في عصر العلم) لجماعة من الأساتذة الغربيين.

---

(1) ينظر: نصر، د.سيد حسين، تعاليم صدرا، ترجم: عماد بزي، ضمن الكتاب الصادر عن دار المعارف الحكمية تحت عنوان: (فلسفة صدر المتألهين الشيرازي ـ المباني والمرتكزات)، ط1، بيروت، 2008م، ص72-73.

(2) ينظر: العلوي، هادي، نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي، ط2، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق ـ بيروت ـ بغداد، 2007م، ص79.

(3) ينظر: آل ياسين، محمد حسن، المصدر السابق، ص155-175.

(4) ينظر: المصدر نفسه، ص 125-126.

(5) ينظر: الآلوسي، حسام، مدخل إلى الفلسفة، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2005م، ص48.

المصادر والمراجع

- ❖ القرآن الكريم.
- ❖ الكتاب المقدس.

1. آل ياسين، محمد حسن، هوامش على كتاب نقد الفكر الديني، ط2، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 2010م.
2. الآلوسي، أ.د. حسام محيي الدين، مشكلة الخلق في الفكر الإسلامي، ترجمة: أ.م.د. باسمة جاسم الشمري، بلا طبعة، سلسلة كتب ثقافية شهرية الصادرة عن بيت الحكمة العراقي . العدد:7، بغداد 2008م.
3. الآلوسي، حسام، مدخل إلى الفلسفة، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2005م.
4. إمام، أ.د. إمام عبد الفتاح، مدخل إلى الميتافيزيقا . مع ترجمة للكتب الثمانية الأولى من ميتافيزيقا أرسطو، ط3، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2007م.
5. خوري، ميخائيل، العلوم عند العرب في بدايتها وتطورها، ط1، بيت الحكمة، بيروت، 1970م.
6. د ستغيب، عبد الحسين، أجوبة الشبهات، ط4، دار البلاغة، لبنان، 2015م.
7. الرحموني، محمد، الدين والإيديولوجيا . جدلية الديني والسياسي في الإسلام وفي الماركسية، ط1، دار الطليعة، بيروت، 2005م.
8. زكريا، د. فؤاد، التفكير العلمي، ط3، سلسلة عالم المعرفة الصادرة عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب في الكويت . العدد3:، الكويت، 1978م.
9. صادق، صبيح، صورة حية من تراثنا العلمي العربي، بلا طبعة، سلسلة الموسوعة الصغيرة الصادرة عن دار الشؤون الثقافية العامة، العدد 196، بغداد، 1986م.
10. صالح، د. عبد المحسن، الإنسان الحائر بين العلم والخرافة، بلا طبعة، سلسلة عالم المعرفة الصادرة عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب في الكويت . العدد: 15، الكويت، 1979م.
11. الطبرسي، أبو علي الفضل بن الحسن، مجمع البيان لعلوم القرآن، مج6، بلا طبعة، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، بلا مكان، 1997م.
12. الطويل، د. توفيق، قصة الاضطهاد الديني في المسيحية والإسلام، ط1، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، 1991م.
13. الطويل، د. توفيق، أسس الفلسفة، بلا طبعة، دار النهضة العربية، القاهرة، بلا تاريخ.
14. الطويل، د. توفيق، قصة النزاع بين الدين والفلسفة، ط2، مكتبة مصر، القاهرة، بلا تاريخ.
15. العظم، صادق جلال، ما بعد ذهنية التحريم . قراءة "الآيات الشيطانية"، ط2، دار المدى، دمشق . بيروت . بغداد، 2004م
16. العلوي، هادي، نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي، ط2، دار المدى للثقافة، دمشق . بيروت . بغداد، 2007م.
17. محمود، د. زكي نجيب، المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، ط2، دار الشروق، القاهرة، بيروت، 1978م.
18. محمود، د. زكي نجيب، تجديد الفكر العربي، ط4، دار الشروق، بيروت . القاهرة، 1978م.
19. المطهري، مرتضى، سيرة الأئمة الأطهار، ترجمة: مالك وهبي، مراجعة وتقويم: عبد الكريم جواد الزهيري، ط2، الزهيري للطباعة والنشر، بلا مكان، 2009م.
20. نصر، د. سيد حسين، تعاليم صدرا، ترجم: عماد بزي، ضمن الكتاب الصادر عن دار المعارف الحكمية تحت عنوان: (فلسفة صدر المتألهين الشيرازي . المباني والمرتكزات)، ط1، بيروت، 2008م.
21. وولف، عرض تاريخي للفلسفة والعلم، ترجمة: محمد عبد الواحد خلاف، بلا طبعة، لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، 1936م.
22. يفوت، سالم، الفلسفة والعلم في العصر الكلاسيكي – سيادة التصوّر الميكانيكي، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1989م.