نقد (نقد الفكر الديني عند صادق جلال العظم)- دراسة لـ(مطارحات محمد مهدي شمس الدين)

م.د. وسام حسن فليح توويج
جامعة الكوفة .كلية الآداب .قسم الفلسفة

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

By:-
Dr. Wisam Hasen Twowaj
University of Kufa –Facully of Arts –Dept.of Philosophy

ملخص:

عرف الإنسان الدين منذ فجر التاريخ، ومع هذا فقد تصدى بعض المفكرين لنقد الدين من شرقيين وغربيين، ولكن نقد الدين في الثقافة العربية الإسلامية يكاد يكون نادرًا، وممن تصدى له: (شبلي شميل) و(صادق جلال العظم)، والبحث يدور حول نقد الأخير وما أثاره كتابه: (نقد الفكر الديني) من جدل كبير، فقد رد عليه جملة من الباحثين بسلسلة من الكتب، فضلاً عن عشرات المقالات والدراسات، وممن ردّ عليه (محمد مهدي شمس الدين) في كتابه: (مطارحات في الفكر المادي والفكر الديني) ، والسؤال الذي يدور حوله البحث: هل 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؟ ولكن الأهم هو هل بالإمكان نقد الدين من منطلقات لا دينية فلسفية أو علمية...إلخ، وأما أهم النتائج التي تمخض عنها البحث؛ فهي: أن المؤلف نقد الدين فضلاً عن الفكر الديني، وان ناقده دافع عنهما، وان غايتهما لم تخل من مسحة ايديولوجية بيّنة ، والنقطة المهمة انه ليس بالإمكان نقد الدين من خارجه، وبغير أدواته ومنطقه، وجاء البحث مقسماً على مبحثين مع مقدمة وخاتمة وثبت بالمصادر والمراجع.

مصطلحات مفتاحية: النقد، الفكر الديني، صادق جلال العظم، المطارحات محمد مهدي شمس الدين.

Abstract

Man had recognized religion since the early rise of history. Eastern and Western thinkers had dealt with the criticism of religion, yet religion criticizing in the Arab Islamic education is almost rare. (Shibly Shemeel) and (Sadiqh Jalal El- Adhim) are of the Arab thinkers who had dealt with religion criticism. This research focuses on the criticism of Sadiqh Jalal El- Adhim in his(Naqhed al-Fiker al-Deany= Criticism of the religious thought) which aroused a great deal of arguments and debates. A series of books and a number of articles and studies had rebutted him. Mohammed Mahdi Shamsul-Deen is one of those who had rebutted him by his(Mutarahat Fi al-Fiker al-Mady wal Fiker al-Deany= Presentations in the Material thought and Relgious 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.

The research includes an introduction, two topics and a conclusion in addition to the bibliography.

Key words:- Criticism, the Religious Thought, Sadiqh Jalal El- Adhim, Al-Mutarahat, Mohammed Mahdi Shamsul-Deen.

مقدمة:

عرف الإنسان الدين منذ فجر التاريخ، ودلت الحفريات الآثارية على ممارسته لطقوسه وشعائره، وبنائه لمعابده، ولا يقلّل من أهمية الدين في حياته أن كان وضعياً أم سماوياً، حسياً أم ميتافيزيقيا، فردياً أم جماعياً... ومع هذا؛ فقد تصدى بعض المفكرين لنقد الدين فضلاً عن الفكر الديني، فقد نقد (كونفوشيوس) الدين الصيني و(بوذا) الهندوكي و(سقراط) الدين الأثني و(حيوى البلخي) الدين اليهودي و(آريوس) و(لوثر) الدين المسيحي و(الرازي) و(ابن الراوندي) الدين الإسلامي... وعرفت الثقافة الغربية الحديثة والمعاصرة نقادًا للدين من قبيل: (سبينوزا) و(فولتير) و(كانط) و(رينان) و(كونت) و(ماركس) و(ساتر)... وسواهم، في حين غاب أمثالهم في

الثقافة العربية الحديثة والمعاصرة إلاّ ما ندر من قبيل: (شبلي شميل) و(صادق جلال العظم). ولعل من أسباب ظاهرة نقد الدين هذه؛ هو ظهور تصورات مختلفة له، مما أدّى إلى بروز مشكلات عدّة بناءً عليها، ومن تلك المشكلات مثلاً: علاقة الدين بالعلم، وربما يُقال أن هذه المشكلة قد حُلّت بتحديد مجال كل منهما؛ غير أن مالم يُحل هو النظرة الكونية المتعارضة بينهما، وهو ما تصدى له (صادق جلال العظم) في كتابه: (نقد الفكر الديني) الذي أثار جدلاً كبيرًا، فكُتبت في ردّه كتباً عديدة، ومنها: (البرهان اليقيني للردّ على نقد الفكر الديني) لـ(جابر حمزة فرّاج) و (على هامش نقد الفكر الديني) لـ(عثمان صافي) و(الردّ على صادق جلال العظم: مناقشة عامة لكتاب (نقد الفكر الديني)) لـ(محمد عزت نصر الله) وغيرها، فضلاً عن عشرات المقالات والدراسات الأخرى.

وقد بحثنا أحد هذه الردود وهو كتاب: (هوامش على كتاب نقد الفكر الديني) لـ(محمد حسن آل ياسين) في بحث سابق، ولأهمية الموضوع؛ عمدنا لبحث ردّ آخر عليه وهو كتاب: (مطارحات في الفكر المادي والفكر الديني) لـ(محمد مهدي شمس الدين). والسؤال الذي يعد مشكلة البحث هنا يمكن أن يكون هو ذاته هناك وهو: هل كان المؤلف ناقدًا للفكر الديني ـ كما زعم ـ أم الدين أم كلاهما؟ وهل نافح ناقده عن أحدهما أم كلاهما؟ وهل كانت غايتهما معرفية أم أيديولوجية؟ ولكن الأهم من هذا هو: هل بالإمكان نقد الدين من منطلقات لا دينية: فلسفية أو علمية...إلخ.

وأما فرضية البحث؛ فهي ذاتها هناك أيضاً أن المؤلف نقد الدين فضلاً عن الفكر الديني، وان ناقده دافع عنهما معاً، وان غايتهما لا تخلو من مسحة ايديولوجية، ولكن الأهم هو ليس بالإمكان نقد الدين من خارجه، وبغير أدواته ومنطقه. وجاء البحث مقسماً على مبحثين هما: الأول وعنوانه: (الثقافة العلمية وبؤس الفكر الديني) بين (العظم) و(شمس الدين)، والثاني عنوانه: (مأساة إبليس بين (العظم) و(شمس الدين) مع مقدمة وخاتمة وثبت بالمصادر والمراجع.

المبحث الأول: (**الثقافة العلمية وبؤس الفكر الديني**) **بين** (**العظم**) **و**(**شمس الدين**):

تعرّض (صادق جلال العظم) في فصله المعنون بـ(الثقافة العلمية وبؤس الفكر الديني) لجملة من القضايا، في حين تناول ناقده (محمد مهدي شمس الدين) أهمها، ومن دون مراعاة لتسلسل ورودها، ولذا سأتناول ما كان موضوعا لنقد الناقد منها مثلما وردت عند الأخير، ولكن بالرجوع إلى المؤلف. وقد ذهب (العظم) إلى أننا ينبغي أن نعترف بجهلنا بما يتعلق بالمصدر الأول للكون، فإن قلت الله هو علة وجود المادة الأولى للكون، فسأسألك: ما علته؟ وإن أقصى ما تستطيع الإجابة به هو أنه معلول، وإن سألتني: ما علة وجود المادة الأولى؟ فإنّ أقصى ما استطيع الإجابة به هو أنها غير معلولة، ولكنك اعترفت بعدي بخطوة، وأدخلت عناصر غيبية لا لزوم لها لحلّ المشكلة، والأولى أن نعترف بجهلنا صراحة عوضا عن الاعتراف به بطرق ملتوية...[١]. وصرّح أن الفكر الذي لا يعتقد بوجود الله أو يعلق الحكم حوله قد لا يفعل ذلك بسبب طبيعته العاطفية التي ربما كانت أميل إلى الاعتقاد منها إلى الرفض، وإنما لقناعاته الفكرية القائمة على أسس علمية واضحة لا تسمح له بالاعتقاد بوجود الله دون الوقوع في التناقض الذاتي، ودون التضحية بوحدة تفكيره ومنطقه[٢]. وذهب إلى أنّ الدين يتعارض مع العلم والمعرفة العلمية، وقد مرّ على أوربا مدة تتجاوز القرنين ونصف القرن قبل أن ينتصر

فيها العلم على العقلية الدينية، في حين لا يزال العلم يخوض في معظم البلدان النامية ـ وبلداننا العربية منها ـ معرفة خفية لا تظهر معالمها إلا بين آونة وأخرى، ففي الدين بعض الآراء والمعتقدات التي تشكل جزءا لا يتجزأ منه تتعارض مع المعرفة الدينية من قبيل: نشأة الكون وأصل الحياة والإنسان عبر العصور[٣].

وقرر أنّ مصدر ذلك هو النصوص المقدسة أو المنزلة أو كتابات الحكماء والعلماء ممن درسوها وشرحوها، فإن جميع الحقائق الأساسية ذات الصلة بالإنسان قد كشفت مرة واحدة في لحظة معينة هي نزول القرآن وربما الكتب قبله، فالدين ثابت ساكن، وأما العلم؛ فأبرز سماته الاكتشاف الذي يبث فيه الحركة، ولذا فإن الدين الإسلامي أصبح الإيديولوجية الرسمية للقوى الرجعية المتخلفة في الوطن العربي والمرتبطة بالاستعمار الجديد[٤]. غير أنه ذهب إلى أنّ هناك تشابه بين الدين والعلم في أنّ كليهما يحاول تفسير الأحداث وتحديد الأسباب، ولكن الدين بديل خيالي عن العلم[٥]، فالنظرة الدينية تذهب الى أنّ الله خلق الكون والإنسان بقوله (كن فكان)، وطرد (آدم) و(حواء) بعد حادثة الجنة، وأما الطبيعة؛ فحافظت على سماتها الأساسية، فاحتوت على الأجرام السماوية والحيوانات والنباتات ذاتها منذ خلقها الله، ولكن العلم لا يعترف بالخلق من لاشيء، ولا يقرّ بان الطبيعة كانت كما هي الآن، واستشهد بنص طويل لـ(رسل) ذكر فيه هذا المعنى[٦].

وتساءل المؤلف: هل يفترض بالمسلم في هذا العصر أن يعتقد بوجود كائنات مثل الجن، والملائكة وإبليس وهاروت وماروت ويأجوج ومأجوج بوصفها كائنات حقيقية أم أسطورية[٧]؟. ووصف النظرة الدينية للكون بأنها غائبة، وذهب إلى أنّ هذه النظرة مما يعيق تقدم العلم وانتشار تفسيراته للظواهر الطبيعية[٨]. وذهب إلى أن النظرة الدينية ترى أنّ من مواطن الخطر التي ينبغي تحريمها هي: نظرية التطور في العلوم، والحريات العامة في التاريخ، والثورة الفرنسية، وكروية الأرض ودورانها[٩]. وفي معرض نقده لمحاولات التوفيق بين الدين والعلم؛ عدّ ظاهرة الحوار الإسلامي ـ المسيحي نوعا من التفكير المجامل في أذهان القائمين عليه[١٠]. وانتهى إلى أنه لا يريد نسخ الشعور الديني في تجارب الإنسان، وإنما يريد التمييز بين الدين والشعور الديني[١١]. ويمكن إجمال نقد(شمس الدين) لـ(العظم)[*] في هذا المورد بما يأتي:

١ـ ذهب الناقد إلى الماركسية عمدت إلى غيبية تتناقض مع العقل، وتعهد بكشف زيفها العلمي، وتضليلها الفلسفي، وتساءل: لماذا طبّل وزمّر الماركسيون للمؤلف وكتابه قبل إذاعة مقالاته في نقده؟ ثم تبرأ الماركسيون منه وكتابه، لدرجة أن انبرى (نسيب نمر) ليعلن عن براءة الماركسية من المؤلف وأفكاره إذ إنها ليست ماركسية بدرجة كافية، وهذا لون من تخطي الذات!! غير أن الناقد أنكر على (نسيب نمر) حديثه عن تعرّض المؤلف لمصادرة حريته في مقابل إتاحتها لناقده معرباً عن عجبه ودهشته، إذ أُتيح للمؤلف من فرص الذيوع والإنتشار لدرجة أن ناصرته الصحافة على اختلاف ميولها واتجاهاتها، فضلاً عن المؤسسات الموالية لفكره، وأما ما تعرّض له كتابه من منع ومصادرة فلا داع له، بل كان فرصة لذيوعه وانتشاره[١٢]. وعلى ما ذُكر بعض الملاحظات، وأهمها:

أـ يبدو أن مَنْ طبّل وزمّر للكاتب وكتابه قبل ذيوع مقالات الناقد كُثر، ولكن مع هذا؛ لم يعلن البراءة منه وكتابه إلاّ (نسيب نمر) فلماذا يا ترى؟! وهل يصح الزعم بتبرأ الماركسيين بناءً على تبرأ أحدهم؟!.

ب ـ إذا كان للمؤلف مؤسسات تدعمه، وتروّج لكتابه، فلناقده الأمر ذاته.

ج ـ نشر المؤلف وقائع محاكمته في نهاية كتابه بطبعته الثانية، وعلى الرغم من محاكمته ومنع كتابه؛ يتعجب ويندهش الناقد ممن يدعي أن المؤلف حُرم من حريته!!.

د ـ أثار الناقد هذا كله في المتن، وكان الأولى به منهجياً أن يشر إليه في هامش كتابه لا متنه.

٢ــ قرر الناقد أن هذا الكتاب وأمثاله هو حصيلة موجه الإلحاد في السنين الأخيرة التي شملت قطاعاً كبيرًا من الشباب المتعلم، وحاولت تهديم المسيحية والإسلام دون اليهودية! فهو على أية حال؛ لا يعدو الترديد لأفكار عصر النهضة الأوروبية تحت وطأة الصراع مع الكنيسة وقتذاك، وأن تميّز على أمثاله فبالوقاحة الزائدة، وسوء الأدب في التعبير، فهو عمل تافه يتسم بالنزق الفكري، والعاطفية والفجاجة، في كثير من موارده، ولا يخلو من التناقضات ، فلا يستحق كل هذه الضجة حوله وكاتبه[١٣]. وعلى ما ذُكر بعض الملاحظات، وأهمها:

أــ إذا كان هذا الكتاب وأمثاله حصيلة موجة الإلحاد، فلماذا يطرق الإلحاد أبوابنا بين الفينة والأخرى، ولماذا يتأثر به شبابنا آونة بعد أخرى؟!.

ب ـ أن الديانات الإبراهيمية تشترك في أصولها ومنطقها، فان أصاب المسيحية والإسلامية الوهن والضعف؛ فلن تكون اليهودية بمنأى عنه، ويبدو أن الصراع مع (إسرائيل) جعل الناقد ينظر لليهودية نظرته للصهيونية.

ج ـ أن توصيف الناقد للكتاب، وبالتالي لكاتبه ببعض الصفات من قبيل: (الوقاحة الزائدة) و(سوء الأدب في التعبير) و(التفاهة والنزق الفكري) و(الفجاجة)؛ يتنافى مع أدب الحوار، وطبيعة البحث العلمي.

٣ــ تطرق الناقد إلى أهلية المؤلف ووظيفة الدين ومنهجة البحث، ففيما يتعلق بأهلية المؤلف؛ ذهب إلى أن معرفته بالإسلام ساذجة وسطحية ، ومصادره عنه: العجائز والجهال... والاسرائيليات فمعرفته به مشوهة، وعنوان فصله هذا الموسوم بـ(الثقافة العلمية وبؤس الفكر الديني) إنما يكشف عن بؤسه الفكري، وفيما يتعلق بوظيفة الدين؛ فقرر أن الدين عقيدة إلهية ينبثق عنها نظام كامل للحياة الإنسانية، وليس من شأن الدين تقديم تفسير للكون سوى ردّه إلى علّة عليا هي (الله) تاركاً التفسير للعلم، فالدين يشجع على البحث العلمي، ولكنه لا يخطط؛ لأن التخطيط من شأن العقل والعلم، ويؤيد ما ثبت باليقين والحس والتجربة لا بالفرضيات والنظريات لأنها من الظن، في حين نسب المؤلف للنصوص الإسلامية تفسيرًا للظواهر الكونية، فافترض في الدين ماليس منه، ونقده بفرضيات ونظريات غير ثابته الصحة، وفيما يتعلق بمنهجة البحث؛ فذكر أن المؤلف افترض أن النظرة العصرية ـ ويسميها العلمية ـ حق والفكر الديني باطل، وعليه فإن على الفكر العصري نقد الفكر الديني، وهو مجرد إدعاء ولماذا لا يكون العكس صحيحاً؟ ، والمؤلف قد تشبع فكره بـ(كليشهات) أنصاف المثقفين، ولا يميّز بين العلم والفرضيات والنظريات، فضلاً عن ضحالة تفكيره ومعرفته بالدين ومصادره الأساسية ووظيفته، فوقع في الخطأ، وقد

بدأ بالصراع بين الدين والعلم وانتهى بمسألة وجود الله، والأولى البدء بمسألة وجود الله؛ لأن القضايا الأخرى ثانوية[١٤]. وعلى ما ذُكر بعض الملاحظات، وأهمها:

أ ـ يا حبذا لو أثبت الناقد عدم أهلية المؤلف لخوض الموضوع دون اللجوء إلى أسلوبه المعهود في توصيفه لخصمه من قبيل: أن معرفته بالإسلام (ساذجة) و(سطحية) ، وأنه يعاني (البؤس الفكري) و(ضحالة التفكير)!.

ب ـ لم يلتفت الناقد إلى أن العلم بوصفه مفهوماً إنما يعني ((الإدراك مطلقاً تصوراً كان أو تصديقاً، يقينياً أو غير يقيني...))[١٥]، فلا يعني مفهوم العلم ما هو يقيني بالضرورة.

لذا ذهب علماء الطبيعة في القرن العشرين إلى أن قوانين العلم احتمالية وليست يقينية كحال قوانين العلم الصورية من منطق ورياضيات[١٦]، فالقوانين الطبيعية ليست ذات ضرورة منطقية، وليست يقينية صادقة دائمًا؛ لأن الطبيعة عالم حادث لا ضرورة له، وحدوثه وإمتناعه ممكنان، لذا فقوانينه توصف بانها احتمالية[١٧].

ج ـ زعم الناقد بان المؤلف إنما يركن إلى الفرضيات والنظريات لا العلم، ولا يصح الركون إلى الفرضية والنظرية لأنهما تستندان إلى الظن ـ على ما ذكر ـ ولكن الفرضية إذا ثبتت بالملاحظة أو التجربة فإنها ستغدو قانوناً[١٨]، وأما إذا ثبتت بالبرهان؛ فإنها ستغدو نظرية[١٩]، وعندئذ يصح الركون إليها، ولا يمكن فصلها عن العلم، ويبدو أن الناقد يخلط بين الفرضية والقانون والنظرية.

د ـ أن تناول مسألة وجود الله تعالى في أول البحث أو آخره؛ لا يغير من الأمر كثيرًا، وليس خلاً في منهجة البحث، فالمؤلف بدأ بما هو عام أي علاقة الدين بالعلم، وأما هذه المسألة؛ فجزئية، ولكنها عند الناقد رئيسة لأنها أساس الفكر الديني ـ على ما ذكر وهو محق ـ ولكن الكلام في العلاقة بين الدين والعلم لا الفكر الديني ذاته.

٤ـ نقل الناقد عن المؤلف قوله: ((في الواقع علينا أن نعترف ـ بكل تواضع ـ بجهلنا حول كل ما يتعلق بمشكلة المصدر الأول للكون، عندما تقول لي أن الله هو علة وجود المادة الأولى التي يتألف منها الكون، وأسألك بدوري: وما علة وجود الله. أن أقصى ما تستطيع الإجابة به:((لا أعرف، إلا أن [وجود] الله موجود [x] غير معلول)) ومن جهة أُخرى عندما تسألني: وما علة وجود المادة الأولى؟ فإن أقصى ما استطيع الإجابة به: ((لا أعرف، إلا أنها غير معلولة الوجود) في نهاية الأمر اعترف كل منا بجهله حيال المصدر الأول للأشياء. ولكنك اعترفت بذلك بعدي بخطوة واحدة، وأدخلت عناصر غيبية لا لزوم لها لحل المشكلة، والخلاصة، و[x] إذا قلنا أن المادة الأولى قديمة وغير محدثة، أو أن الله قديم وغير محدث نكون قد اعترفنا بأننا لا نعرف ولن نعرف كيف يكون الجواب على مشكلة المصدر الأول للأشياء. فالأفضل إذن أن نعترف بجهلنا صراحة ومباشرة عوضا عن الاعتراف به بطرق ملتوية))[٢٠].

وعقب عليه بان عرضه لهذه المسألة جاء بأسلوب غير عملي، فهو من جهة اعترف بجهله

بالمصدر الأول للكون وهل هو المادة أم الله؟ وأدّعى أنه علّق الحكم فيها، ومن جهة ثانية يصرح بانه مادي في كل صفحة من كتابه! فوقع في تناقض[٢١].

ثم وقع في تناقض آخر بقوله: ((أن المفكر الذي لا يعتقد بوجود الله أو يعلق الحكم حول الموضوع بأسره قد لا يفعل ذلك من [جراء] جهة [×] تكوينه العاطفي...[...] أنه يفعل ذلك لأن القناعات الفكرية التي تشكلت لديه على أسس علمية واضحة لا تسمح له بأن يعتقد بوجود الله دون أن يقع في تناقض ذاتي ودون أن يضحي بوحدة تكفيره ومنطقه))[٢٢].

وتساءل الناقد: كيف علّق الحكم آنفاً ثم جزم بالعدم؟ فلابد من النظر إلى هذه المسألة من الزاوية الملائمة لطبيعتها والاّ سننتهي إلى الضلال وسوء الفهم كحال المؤلف، والشك في هذه المسألة أمّا لقصور فكري أو لسوء استخدام الفكر بالطريقة الصحيحة، وهو ما يبدو أن المؤلف وقع فيه، مما يكشف عن أنه يعاني من اهتزاز فكري حيالها[٢٣].

والناقد على صواب فيما ذكر؛ لأن المؤلف تردد في نصيّه بين الشك الحقيقي والشك السوفسطائي، فأما الشك الحقيقي؛ فيقتضي تعليق الحكم؛ لأن الحقيقة فيه تقبل السلب والإيجاب بقوة متعادلة، وهو لا يخلو من غلو ومبالغة بدليل قول الشاك به: أني لا أعرف شيئاً بل لا أعرف أني لا أعرف شيئاً، أي أنه يشك في شكه أصلاً، وأما الشك السوفسطائي؛ فيقتضي استحالة المعرفة، والقطع بإنكارها، فالشك به ينكر المعرفة جازماً بلا تردد[٢٤]، والمؤلف في نصيه حول المسألة المذكورة أقرب إلى الشكاك السوفسطائيين، فقد أنكر اعتقاده بوجود الله تعالى صراحة!!.

٥ــ ذهب الناقد إلى أن بحث مسألة وجود الله تعالى تأتي على مرحلتين: المرحلة الأولى تتمثل بالسؤال الآتي: هل نحن بحاجة إلى الالتزام بعلة أولى للكون أم لا؟[٢٥].

وأجاب عليه بما مؤداه من أن مبدأ العلية من البديهيات التي يدركها العقل، وذكر أن المؤلف اعترف بأن النظرية العلمية لا تعترف بالخلق من لا شيء ، وأن كل معرفة بشرية نظرية أو تطبيقية تتوقف على مبدأ العلية وقوانينه من قبيل قانون الحتمية، وقانون التناسب، وتساءل: هل أن مبدأ العلية قائم على أساس تجريبي أم فلسفي؟. وأجاب بأنه مبدأ عقلي فوق الحس، وفوق التجربة، ولا يمكن ردّه[٢٦].

وتساءل أيضاً: لماذا تحتاج الأشياء إلى علّل ؟ وأجاب بأن الحقائق الخارجية ليست إلاّ تعلقات وارتباطات بمنبع وجودها المباشر وهو العلة، وهو ما يقودنا إلى حتمية الإيمان بعلة أولى واجبة الوجود بالذات بحكم الضرورة العقلية والاّ سنقع في التسلسل النهائي المستحيل[٢٧]. وعلى ما ذُكر بعض الملاحظات، وأهمها:

أــ ذهب الناقد إلى أن مبدأ العلية عقلي، غير حسي، وغير تجريبي، غير أن الفلاسفة اختلفوا فيه، فذهب بعضهم إلى أنه فكرة فطرية في العقل، في حين ذهب البعض الآخر إلى أنه مكتسب من خبراتنا اليومية، فالمسألة خلافية إذن[٢٨].

ب - ذكر الناقد أن كل معرفة بشرية نظرية أو تطبيقية تتوقف على مبدأ العلية، ولكن بعض الظواهر لا يمكن تفسيرها به من قبيل: ظاهرة النشاط الاشعاعي في الذرة، فهناك ذرات تقذف اشعاعات بطريقة تلقائية لا يمكن تفسيرها، ولا التنبؤ بها، من قبيل: أشعة ألفا وأشعة بيتا واشعة كاما[٢٩].

على أن هذا لا يعني أن عالم الذرة يخلو من العلاقات العلية تماماً، غير أنها لا تكون بين الكترونين أو ذرتين وإنما بين مجالين أو نسقين أو مجموعتين من الجزئيات والحوادث[٣٠].

ج - أن مبدأ اللايقين عند (هيزنبرج) يفيد بأن عزل الالكترون عن غيره لا يمنع من تحديد سرعته ووجهته بدقة، وأما مكانه؛ فيمكن تحديده ولكن ليس بالدقة ذاتها، وبذا لا يمكن التنبؤ بموضعه لاحقاً، وهو ما يتنافى والحتمية[٣١].

٦ــ شرع الناقد بالمرحلة الثانية، وتتمثل بالسؤال الآتي: إذا آمنا بلزوم علة أولى للكون، فهل هي الله أم المادة؟[٣٢] وأجاب عليه بما مؤداه باب الكون المادي يتألف من العناصر الأساسية وعددها (١٠٢) عنصر رُتبت في جدول على أساس وزنها الذري، وأولها الهيدروجين، وآخرها النوبليوم، وذكر أن هذه العناصر ذات خصائص غير ثابتة وغير نهائية، لذا تتبدل بعضها ببعض أما بصورة تلقائية أو بالوسائل العلمية، فاليورانيوم مثلاً يطلق أنواعا ثلاثة من الأشعة، ومنها أشعة ألفا وهي عبارة عن ذرات عنصر الهليوم، واليورانيوم نفسه يتحول تدريجياً إلى الراديوم، والراديوم يتحول إلى الرصاص، وقام (رذرفورد) بتحويل عنصر إلى آخر، إذ أنه جعل ذرات الهليوم تصطدم بذرات الآزوت، فنتجت ذرة هيدروجين من ذرة الآزوت، وتحولت ذرة الآزوت إلى أوكسجين[٣٣].

وأضاف بان نسبية (اينشتين) نزعت عن الكتلة صفتها المادية، فغدت المادة عبارة عن طاقة مركزة، وكتلة الجسم نسبية غير ثابتة، إذ أنها تزيد بالسرعة، فالكتلة الزائدة في الجسم طاقته الزائدة، وعليه؛ فإن الصفة المادية في المادة عرضية لا ذاتية[٣٤].

وانتهى الناقد إلى النتيجة القائلة بأن المادة لا يمكن أن تكون هي العلة النهائية للكون؛ لأن آثارها متنوعة، ولا يمكن للحقيقة الواحدة أن تختلف آثارها وتتباين أفعالها، والاّ ستكون متناقضة الظواهر، وبذا تنهار العلوم الطبيعية جميعاً، فلابد من أن تكون العلة النهائية فوق المادة، وفوق الطبيعة، وناقش الماركسية حول رأيها في نشأة الكون عن المادة، إذ أنها ذهبت إلى أن الأشياء تنتج عن المادة بفعل الحركة، والحركة في المادة ذاتية لاحتوائها على النقائض داخلها، وصراع النقائض مع بعضها، ومع غض النظر عن بطلان مبدأ التناقض، فإن المادة واحدة بسيطة، ومع غض النظر عن أنها عبارة عن طاقة، فمن أين جاءتها التناقضات؟ وأن كان عنصر الهيدروجين مشتملاً على نقيضه؛ فلماذا لم تتحول ذراته جميعاً إلى الهليوم وإنما تحولت بعضها فقط؟ وهكذا في بقية العناصر ، والأمر يشمل المركبات أيضاً كالماء المركب من الأوكسجين والهيدروجين، مما يكشف عن بطلان التفسير الماركسي لديناميكية المادة، فخصائص المادة عرضية، وهكذا ننتهي إلى حتمية الإيمان بالله علة نهائية للكون، ولا يعني هذا إنكار الأسباب الطبيعية، وإنما يعني أن التنوع والتطور يعود إلى أسباب طبيعية خارج المحتوى الذاتي

للمادة، وهذه الأسباب تتوالد تصاعدياً حتى تصل إلى علة ماورائية هي الله تعالى[٣٥]. وعلى ما ذُكر بعض الملاحظات ، وأهمها:

أ ـ يا حبذا لو أسند الناقد ما ذكره من قضايا علمية لمصادر أو مراجع تخصصية، فهي ليست له، ولا ينبغي ذكرها هكذا دون اسناد وتوثيق، وقد دأب على هذه الحال في كتابه بأكمله إلاَّ ما ندر.

ب ـ ذكر الناقد أن العناصر ذات خصائص غير ثابتة وغير نهائية لأنها تتبدل بعضها بالبعض الآخر، وهذا خطأ، فإن نواة الذرة تحتوي على البروتونات والنيوترونات، وإذا كان عدد البروتونات يساوي عدد الإلكترونات في أية ذرة؛ فان عدد النيوترونات يتغير حتى بين ذرات العنصر الواحد مثل النحاس مثلاً، فإن كان عدد النيوترونات يساوي عدد البروتونات؛ فإن النواة مستقرة، وإذا زاد قليلاً؛ فإنها غير مستقرة، فالنحاس مثلاً يحتوي على أحد نوعين من النوى، وكل منهما يحتوي على (٢٩) بروتونا، ولكن أحدهما يحتوي على (٣٤) نيوترونا، والآخر يحتوي على (٣٦) نيوترونا، وكلا النوعين هما ذرات لعنصر واحد هو النحاس، وليس للنواة أي تأثير على الخواص الكيمياوية إطلاقاً؛ لأنها توقف على عدد الالكترونات وهو ثابت، وأما الذرتان المختلفتان؛ فيعرفان بنظيري النحاس، وهما لا يختلفان عنه إلاَّ في وزن النواة[٣٦]، فالعنصر يحتوي على نوع وحيد من الذرات[٣٧]. لذا فعلى الرغم من وجود (١٠٢) عنصر؛ إلاَّ أنه يوجد (٢٥٠) نوعاً من النوى، لأن لبعض العناصر أكثر من نوع واحد من النوى وهي النظائر[٣٨]، وأغلبها قصر العمر نسبياً، ولكنها تفيد في الفحص والعلاج الطبي...[٣٩]. وقد بدأت محاولات العلماء في تحضير النظائر المشعة أو العناصر الصناعية منذ عام ١٩٤٧م من قبيل: النبتونيوم والبلوتونيوم والأميركيوم والكيوريوم... إلخ[٤٠]. فالناقد خلط بين العناصر الطبيعية والعناصر الصناعية، والنوى والالكترونات!.

ج ـ أن من الغريب تفريق الناقد قبل قليل بين العلم والفرضيات والنظريات، ثم استشهاده بالنظرية النسبية لـ(اينشتين)!.

د ـ ذهب الناقد إلى أن المادة فقدت ذاتيتها، ويمكننا الرجوع في ذلك إلى القاعدة الفلسفية القائلة: أن الذاتي لا يُبدّل ولا يُعلّل[٤١]، غير أنه فرّق بين المادة والطاقة، والسؤال: ما الطاقة؟ إنها المادة ذاتها، فالمادة إذا انطلقت وانتشرت أصبحت طاقة، والطاقة إذا تكاثفت وتجمعت أصبحت مادة، فالطاقة مادة، والمادة طاقة، بالمعنى العام للمادة[٤٢].

٧ـ نقل الناقد عن المؤلف قوله: ((أن الدين ـ كما يدخل في صميم حياتنا، وكما يؤثر في تكوينان الفكري والنفسي ـ يتعارض مع العلم، ومع المعرفة العلمية قلباً وقالباً، روحاً ونصاً))[٤٣].

وعقب عليه بان هذا الصراع حدث بين علماء عصر النهضة والكنيسة في القرون الوسطى في أوروبا لأسباب لا مجال لذكرها الآن، ولم يقع بين العلم والإسلام في العالم الإسلامي، فالإسلام ليس ملزماً بتبريره، غير أن المؤلف يدعي أن معركة خفية من هذا القبيل تدور عندنا، وهو مالا نعرفه، وما

نعرفه هو أن عندنا معركة ظاهرة بين الإسلام والإلحاد متمثلاً بالماركسية ومشتقاتها، وقد افتضح عجزها حتى اضطر قادتها إلى تغييرها وتبديلها، وصداقتنا مع المعسكر الشرقي لا تعني تبعيتنا له، فالمعركة تدور بين الإسلام والانحلال والإباحية الجنسية والانهيار الأخلاقي الوافد الينا من الغرب ، والمعركة تدور بين الإسلام والاستعمار بأشكاله المختلفة(٤٤).

ولو أراد القارئ أن يكوّن صورة عن الغرب بناء على ما ذكره الناقد، فسيصفه بهذه الصفات: الالحاد والانحلال والإباحية والانهيار الأخلاقي والاستعمار!! فهل هو كذلك فعلاً؟ وهل نحن ملائكة وهم شياطين؟!.

٨ ـ نقل الناقد عن المؤلف قوله: ((ويحوي الدين الإسلامي آراء ومعتقدات تشكل جزءا [جزء] لا يتجزأ منه عن نشوء الكون وتركيبه وطبيعته، عن تاريخ الإنسان وأصله وحياته خلال العصور))(٤٥).

وعقب عليه بما مؤداه: ان الوارد في القرآن والسنة الصحيحة لا يعدو الأفكار العامة عن الكون، وأنه نشأ بإرادة الله ، وأصل تكوين السلالة البشرية، وهذا لا يتنافى مع أية حقيقة علمية، وذكر أنه ربما تأثر بالاسرائيليات كبعض العجائز إذ حالهن كحال كثير من المتعلمين الذين لا زالوا يؤمنون ببعض الفرضيات العلمية التي شاعت في القرن الثامن عشر والتاسع عشر كالداروينية والمادية الجدلية بعد أن تجاوزها العلم، فكثرت أشياع فكرة ما لا تعني إنها حقيقة، والقوة المادية لا تسبغ صفة الحقيقة على أية فكرة؛ لأنها تغدو حينئذ أداة سياسية لا حقيقة علمية(٤٦). والناقد على صواب فيما يتعلق بما ورد في القرآن الكريم والسنة الصحيحة حول نشأة الكون، وأصل الإنسان، فهذه الموضوعات ليست من شأن الدين، فضلاً عن أن تكون جزء لا يتجزأ منه، بل من شأن بعض العلوم، ونص المؤلف المذكور ينطوي على شيء من المبالغة والإدعاء.

٩ــ نقل الناقد عن المؤلف قوله: ((أن الاسلام والعلم في هذا الأمر على طرفي نقيض، فبالنسبة للدين الإسلامي (كما بالنسبة لغيره) أن المنهج القويم للوصول إلى مثل هذه المعارف والقناعات هو الرجوع إلى نصوص معنية تعتبر مقدسة أو منزلة، أو الرجوع إلى كتابات الحكماء والعلماء الذين درسوا وشرحوا هذه النصوص))(٤٧). وعقب عليه بما ذكره سابقاً من أن المؤلف لا يعرف موضوع نقده وهو الإسلام ، ثم ردَّ عليه بما يأتي(٤٨):

١ـ لم يرد في الإسلام أفكار حول الكون، فلا موضوع لاتهام المؤلف له.

٢ــ أن النصوص الدينية التي تكون مورداً للدراسة والفحص والتعمق هي النصوص الواردة في العقيدة والشريعة لأكتشاف أسرار الطبيعة المادية لأنها تستند إلى التجربة لا النصوص، وعلماء المسلمين ممَنْ نبغوا في العلوم الطبيعية اعتمدوا على التجربة لا النصوص، ولكن الدين ألهمهم ودلّهم على هذا المنهج عبر الأمر بالبحث والتأمل والنظر في ظواهر الطبيعة وأسرار الإنسان، وكانوا محل عناية المجتمع والدولة، ثم تساءل: هل سمع المؤلف بان عالماً اضطُهد لعلمه أو لأكتشاف أو رأي مثلما حدث في أمكنة

أخرى؟ وأجاب لم يحدث هذا أبدًا، فلماذا يقيس الإسلام إلى غيره؟ ويبدو من كلامه جهله بالتاريخ العلمي للمسلمين كجهله بالدين، والعجيب أن أحد المدافعين عنه ـ أما بدافع الحقد أو الجهل ـ أدّعى أن الأمويين قتلوا العلماء القائلين بحرية الفكر من دون أن يذكر شاهدًا، والأمويون التزموا بالجبر لغايات سياسية، غير أن التاريخ لم يحدثنا عن قتلهم للقائلين بحرية الفكر، فضلاً عن أن الأمويين لا يعدون ممثلين أمناء للإسلام؛ لأنَّ موضوعنا هو الإسلام في مصادره الإساسية. وعلى ما ذُكر ملاحظتان، هما:

أ ـ أن الناقد يستشهد بالتجربة التاريخية للإسلام عندما يُنكر إضطهاد العلماء والمفكرين فيها، غير أنه يحتج على غيره بالمصادر الأساسية للإسلام، فهل نحتكم في ذلك إلى التجربة التاريخية للإسلام أم مصادره الأساسية؟!.

ب ـ أن الشواهد التاريخية تفيد اضطهاد الفلاسفة والمتصوفة والمتكلمين والملاحدة ممن عرفوا بالزنادقة، فأطلق الفقهاء ولاسيما السُّنة ـ وأخشى أن لا يمثلوا الإسلام عند الناقد ـ الفتاوى في تفسيق وتكفير هؤلاء من المذاهب المختلفة، ولعل من أبرز الفقهاء: (الغزالي)، (وابن الصلاح الشهرزوري)، و(ابن تيمية الحنبلي)، و(ابن قيم الجوزية)، و(طاش كبرى زاده)... وغيرهم، وألفوا كتباً في ردّهم من قبيل: (تهافت الفلاسفة) لـ(الغزالي) و(الرد على عقائد الفلاسفة) و(نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان) لـ(ابن تيمية)، و(مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة) لـ(ابن قيم الجوزية)، و(مفتاح السعادة ومصباح السيادة) لـ(طاش كبرى زاده)... وغيرها، فما كان من (المجتمع والدولة!) إلا إضطهاد هؤلاء سجناً وتعذيباً وتشريدًا وقتلاً وصلباً، ومن أبرز الضحايا: (علي بن عبيدة الريحاني)، و(ابي زيد البلخي)، و(محمد بن عبد السلام)، و(ابن رشد)، و(الآمدي)، و(الحلاج)، و(السهرودي)... وسواهم، وبعضهم أُحرقت كتبه في المساجد![٤٩].

وذُبح الشيعة في أفريقيا بعد أن حاصرهم العامة امام قصر المنصور الفاطمي في القيروان، فاشتد عليهم الجوع، فصاروا يخرجون، فيقتلون حتى من لجأ منهم ـ كالذين كانوا في المهدية ـ إلى الجامع[٥٠].

وتصدى المهدي والهادي والرشيد والمأمون من بني العباس للملاحدة والزنادقة، فسجنوهم وأعدموهم وأبادوا كتبهم[٥١]، وكانت الزندقة تهمة جاهزة للشيعة الرافضة[٥٢]، وربما كانت الدوافع من ورائها سياسية طائفية! فلا يمكن إنكار وقوع الاضطهاد في التجربة التاريخية للإسلام، ولا فرق إن كان وقوعه على يد الأمويين أم العباسيين أم سواهم، فقد قتل الأمويون (غيلان الدمشقي) وصاحبه (صالح) و(الجعد بن درهم)... وسواهم[٥٣].

١٠ـ نقل الناقد عن المؤلف قوله: (من الأمور الجوهرية التي يشدد عليها الدين الإسلامي أن جميع الحقائق الأساسية التي تمس حياة الإنسان [في الصميم وجميع المعارف التي تتعلق بمصيره] في الدنيا والآخرة قد كشفت مرة واحدة في نقطة معينة وحاسمة في التاريخ ـ نزول القرآن وربما الكتب الأخرى قبله ـ)[٥٤].

وتساءل الناقد: من أين جاء المؤلف بهذه الفكرة؟ ومَنْ قال له بها؟ ولماذا اشتغل المسلمون بالعلوم إذن؟ ثم أنتهى إلى أنه يكرر إتهامه له بجهله بموضوع نقده بما يدعو إلى الأسف، وان ما ذكره هو خرافة، وان المعرفة في الإسلام هي عملية اقتحام واكتشاف للمجهول، وان استشهاده بالآية:﴿ ما فَرَّطْنا فِي الْكِتابِ مِنْ شَيْءٍ﴾[سورة الأنعام:٣٨] لا يعني ميادين العلوم والحقائق الكونية، وإنما يعني لفظ (الشيء) فيها: القواعد العامة ذات الصلة بالعقيدة والشريعة، والمشكلة تكمن في أن المؤلف لا يعرف الإسلام من مصادره الأساسية[٥٥].

وقيل في معنى (الكتاب) في الآية الكريمة أقوال، ومنها: أنه القرآن لاشتماله على جميع ما يُحتاج إليه من أمور الدين والدنيا إما مجملاً أو مفصلا، وأنه اللوح المحفوظ لاشتماله على ما كان ويكون، وأنه الأجل إذ أن لكل شيء أجلاً، وهذا الرأي بعيد[٥٦]، فلا يتعلق (الشيء) الذي لم يفرّط فيه (الكتاب) بما هو ديني، وإنما بما هو ديني ودنيوي، فلماذا قصر الناقد معنى لفظ (الشيء) على ما هو ديني؟!.

١١ــ نقل الناقد عن المؤلف قوله: ((أما الدين فبطبيعة عقائده المحددة ثابت ساكن، يعيش في الحقائق الأزلية، وينظر إلى الوراء ليستلهم مهده))[٥٧].

وعقب عليه بما مؤداه بان الدين الإسلامي ثابت في عقائده وتشريعاته، ولكنه يدفع نحو الحركة في الكون، والتقدم في الحياة، وبناء الحضارة، بدليل تاريخ المسلمين الحضاري عندما كان الإسلام هو المحرك لبناء الحضارة وصنع التاريخ، ولعل المؤلف استقى هذه الفكرة من المستشرق (هـ.أ.جيب) في كتابه: (الاتجاهات الحديثة في الإسلام)[٥٨].

ومن الطبيعي رجوع الباحث لمصادر ومراجع مختلفة في بحثه، ويبدو أن الناقد بإشارته للمستشرق (جيب) وكتابه؛ إنما يلمّح لعمالة المؤلف الفكرية، ونزعته التغريبية، وتبعيته الاستعمارية!!.

١٢ــ نقل الناقد عن المؤلف قوله: ((في الواقع أصبح الإسلام الايديولوجية الرسمية للقوى الرجعية المتخلفة في الوطن العربي وخارجه، [...] والمرتبطة صراحة ومباشرة بالاستعمار الجديد))[٥٩].

وعقب عليه بما مؤداه: أن الإسلام ليس حليفاً لأي نظام غير عادل، وبعض الدول الاشتراكية تظهره حليفاً لها لتسخيره لخدمة مآربها، وهو مع نفسه لا غيره، وذكر أن المؤلف وقع في تناقضاته الكثيرة، وذلك باتهامه للإسلام على أنه حليف للأستعمار والرجعية، ثم وتحت عنوان (التوفيق التبريري)؛ ذهب إلى أن الإسلام يُتخذ سندًا للرجعية والاشتراكية والديمقراطية الشعبية والليبرالية، وتساءل: هل هذا إتهام للإسلام أم للذين يظهرونه هكذا جهلاً أو نفاقاً ؟ مع ملاحظة أن حكومة (ستالين) استعانت بالروح الديني لمسلمي الإتحاد السوفياتي في الحرب العالمية الثانية[٦٠]. والظاهر أن المؤلف وناقده على حد سواء قد دخلا سريعاً لحلبة الجدال الايديولوجي، وغادرا الفضاء المعرفي.

١٣ــ نقل الناقد عن المؤلف قوله: (([و] هناك تشابه بين الدين والعلم في أن كليهما يحاول أن يفسر الأحداث وأن يحدد الأسباب))[٦١]، وعقب عليه بانه خطأ، فالإسلام لا يفسر الظواهر الطبيعية ولا يجعل

نفسه بديلاً عن العلم، والدين يوجه سلوك الإنسان وحياته، فدوره يكمن في الإثارة والتوجيه نحو الطبيعة، والشاهد هو الآيات الكونية الواردة في القرآن، وبذا يتضح أن النتائج التي رتبها المؤلف على مقدمته هذه خيال محض من عنده[٦٢]. غير أن هناك رعيل من الباحثين الإسلاميين يحاولون تفسير بعض النصوص الدينية بالعلوم الطبيعية، وهذه المحاولات لا تقل خطأ عن تفسير الظواهر الطبيعية بالنصوص الدينية، لأن الخطأ الوارد في العلوم الطبيعية سينعكس على النصوص الدينية عندئذ.

١٤ ـ نقل الناقد عن المؤلف قوله: ((خلق الله هذا الكون في فترة معينة من الزمن بقوله كن فكان..[...] أما الطبيعة فقد حافظت على سماتها الأساسية منذ أن خلقها الله، أي أنها تحتوي الآن على نفس الإجرام السماوية وأنواع الحيوانات والنباتات التي كانت موجودة فيها منذ اليوم الأول لخلقها، أما النظرية العلمية حول الموضوع ذاته فلا تعترف بالخلق من لا شيء، ولا تقر بأن الطبيعة كانت منذ البداية كما هي عليه الآن))[٦٣]. وعقب عليه بما يأتي[٦٤]:

أ ـ نكرر أن العقيدة الأساسية في الإسلام ، هي أن العلل تتصاعد حتى تنتهي إلى الله، وأما ما ورد في قوله تعالى:﴿ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذا أَرادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾[سورة يس:٨٢] وغيرها من الآيات التي ورد فيها التعبير ذاته؛ فهي لا تدل على أن الكون خلق بصورة دفعية مكتملة، بل لعلها أكثر دلالة على التدريج بقرينة قوله تعالى:﴿إذا أَرادَ شَيْئاً﴾ فهي تدل على قدرة الله الكلية الشاملة.

ب ـ ما ذكره المؤلف عن الطبيعة غير صحيح، ولم يشر إليه الإسلام، بل ورد في القرآن ما يدل صراحة على إنها مرت بأدوار وأطوار حتى أكتملت في صورتها الحاضرة، وعلى المؤلف مراجعة القرآن ليصحح رأيه.

جـ ـ إذا كانت العلوم ترفض الخلق من لا شيء، فالسؤال هو: كيف وُجد الكون إذن؟ ومن أين وُجد؟ ومن أوجده مما وُجد منه؟ أن الذي أوجده هو الله.

د ـ تعرّض المؤلف لخلق (آدم) والجنة والطرد منها، ونرجئ حديثنا فيه إلى محله.

هـ ـ بعد كل هذا؛ ما قيمة ما نقله عن (رسل)؟ وهل هو إلاَّ تهريج في وجه المنطق والحقيقة؟.

و ـ أشار المؤلف إلى التوتر الذي يعانيه المثقف من التعارض القائم بين ثقافته العلمية وتراثه الديني، وهذا التوتر ليس ناشئاً من تعارض حقيقي بين العلم والإسلام؛ بل هو ناشئ أما من أن كثيراً مما يسمونه (علماً) ليس إلاَّ افتراضات لم تتأكد صحتها او ثبت بطلانها، أو من الاباطيل التي أُلصقت بالدين من الاسرائيليات وغيرها، وإلاّ فان العلم الحقيقي والدين الصافي لا يتعارضان وإنما يتكاملان في تنشئة الإنسان وتقدمه. وأضاف الناقد بان كلا من الكون والإنسان مخلوق لله تعالى، وهذا الاعتقاد من ضروريات الدين، وأما تفاصيل كيفية الخلق وابتدائها؛ فلم يرد فيها نص صريح قاطع غير قابل للتأويل[٦٥]. ثم تعرّض الناقد لثلاث مسائل هي[٦٦]:

أ ـ المسألة الأولى تتناول وجود الإنسان على الأرض وهل ابتدأ بالسلالة الإنسانية الحالية أم بسلالات قبلها

انقرضت وبادت؟ فذكر أن القرآن الكريم لم يتعرض للمسألة بصراحة ووضوح، وأن كان التحليل الدقيق لقوله تعالى:﴿ وَإِذْ قَالَ 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 تَعْلَمُون﴾[سورة البقرة:٣٠] يدل على أن هناك سلالة إنسانية سابقة ظهرت على الأرض ثم أنقرضت، وورد عن طريق أهل البيت (□) وغيرهم أيضاً ما يدل على هذا المعنى بصراحة ووضوح، من قبيل قول الرسول الأعظم k: ((أن الله تعالى خلق مئتي ألف آدم))، وقول الإمام الباقر (□): ((لقد خلق الله في الأرض منذ خلقها سبعة عالمين ليس هم من ولد آدم، خلقهم من أديم الأرض، فاسكنهم فيها واحدًا بعد واحد مع عالمه، ثم خلق الله عز وجل آدم أبا البشر، وخلق ذريته منه))، وقول الإمام الصادق (□): ((لعلك ترى ان الله لم يخلق بشرًا غيركم؟ بلى والله. لقد خلق ألف ألف آدم. أنتم في آخر أولئك الآدميين))، وأشار إلى أنه لم يُتاح له الوقت لدراسة هذه النصوص من حيث سندها وشكلها ومضمونها ودلالتها راجياً أن تتاح له الفرصة لاحقاً.

ب ـ المسألة الثانية تتناول نشاة السلالة الإنسانية الحالية، فذكر أن ظواهر القرآن والسنة الصحيحة دلت على أن السلالة الموجودة هذه تنتهي إلى (آدم) و(حواء) ـ وان لم يرد اسم (حواء) في القرآن ـ وأزاء هذه المسألة أمامنا أربع احتمالات هي:

الأول: أن يكون (آدم) رمز النوع كله، والثاني: أن يكون (آدم) رمزًا لبعض النوع نظرًا لتعدد ألوان البشر ورسوسهم، والثالث: ان يكون (آدم) رمزًا لفرد واحد، وهذا الاحتمال ينطوي على إحتمالين هما: أما ان يكون (آدم) رمزًا للإنسان الكامل الذي تطور من نوع حيواني كالقردة العليا، أو ان يكون رمزًا للإنسان الكامل عقلياً والذي توّلد من زوج إنساني غير كامل عقلياً، وهذا بدوره تطور من زوج أحط منه عقلياً... حتى تنتهي السلسلة إلى أبسط أنواع الحياة، والرابع: أن (آدم) وزوجه هما أبوا السلالة، وهما لم يتكونا بالتناسل وإنما خُلقا من الأرض، وعندما نفحص الفروض أعلاه؛ نجد أن ظواهر القرآن تدل على الرابع منها، وتدفع الفروض الأخرى، ولا مجال لتحليل ذلك الآن.

ج ـ المسألة الثالثة تتناول الداروينية وهي الاحتمال والفرض الثالث من بين الفروض أعلاه، وتعرّض الناقد له بخاصة لقبوله في أذهان كثير من المتأثرين بالداروينية، ولخص النظرية الدراوينية بما مؤداه: ان الأنواع الحيّة بما فيها الإنسان ترجع لكائن حي وحيد الخلية تعرّض لتغيرات نوعية على شكل طفرات أوجبت إنقسامه إلى أنواع بعد أن كان وحيد النوع، والطفرات تتم صدفة، ويحصل صراع بين الأنواع ذات الطفرة والتي لم تحظَ بالطفرة وفقاً لقانون تنازع البقاء، فتبقى الأولى وتفنى الأخيرة وفقاً لقانون البقاء للأصلح، وهكذا حتى يصل بنا المطاف للأنواع الحيّة السائدة الآن، ومنها الإنسان بوصفه قمة هذه العملية التطورية، وذكر أن هذا الملخص للنظرية إنما جاء في أكمل صورها بعد إضافات خلفاء (دارون) لها، وتساءل: هل هي علم يقيني؟.

وأجاب بأنها في غالبها ظنون، واحتمالات وفرضيات، ولكن مسألة التطور الشاملة مسلمة إجمالاً، والمناقشات الدائرة حولها كشفت عن ضعفها وانعدام تماسكها. ومن أهم تلك المناقشات ما يأتي[٦٧]:

أـ لماذا تحدث الطفرة؟ قالوا صدفة، وهذا لا يكفي لتعليل التغير النوعي، وإلاَّ فلماذا لا نفسر الظواهر الطبيعية الأخرى بالصدفة أيضاً؟ ولماذا نرفض فكرة ان السلالة البشرية الحالية الآن تناسلت من أبوين وجدا صدفة ولم يتسلسلا من نوع آخر؟ وهذا يكشف عن الجهل بالأسباب، وقد قام العالم الرياضي السويسري (تشارلز يوجين جاي) بحساب الفرصة التي يمكن ان تتاح لتكوين جزيء واحد من البروتين صدفة، فوجد أن نسبة تحققها (١) إلى (١٠)[١٦٠] ، ولابد من ان تكون المادة اللازمة لحدوث التفاعل مما يتسع له الكون بملايين المرات، ولابد له ان يستمر بلايين السنين وبنسبة (٢٤٣) إلى (١٠)[٢٤٣] من السنين، فقيمة الاحتمال او الصدفة تساوي الصفر أي المحال الرياضي. وتساءل ما الدليل على أن الطفرات نقلت كائناً حيّاً من حالة نوعية إلى أخرى؟، وأجاب: لا دليل بل هو مجرد إفتراض ولم تستطع العلوم التي استعانت بها النظرية إثباته، مع ان التغيرات موجودة بلا شك، وتدل على تطور في الكفاءات ولكن داخل النوع.

ب ـ كيف نعلل توريث الصفات المكتسبة بواسطة الطفرات دون الصفات المكتسبة الأخرى؟، فقد ثبت علمياً أنها غير قابلة للتوارث؛ لأنَّ مردها للجينات التي تحتويها خلايا التناسل، والجينات لم تشتق من خلايا جسمية بل من (جرمبلازم) الوالدين فالأجداد، وهكذا تنهار الداروينية، لذا تلجأ إلى فرضية التنوع بالطفرات، وقد عرفنا قيمة هذه الفرضية آنفاً.

جـ ـ كيف وصل التطور إلى قمته متمثلاً بالعقل الإنساني؟ وما هو العقل؟ وما سره العجيب؟ فالعلم الحديث لا يعرف عنه شيئاً، والداروينية ـ كغيرها ـ عاجزة عن تفسير نشأته.

والخلاصة هي ان الداروينية ذات نتائج إحتمالية مبنية على مقدمات احتمالية، فهل يصح عدّها علماً؟ وهل يصح الاستناد إليها في نقد الأفكار الدينية؟ فالمؤلف أخطأ لهذا فهو عدّها علماً وما هي إلاَّ ظن واحتمال(**)، وهاجم العقائد الدينية بالاستناد إليها وهاجم الموفقين بين العلم والدين مَمنْ يرفضونها. وعلى ما ذُكر بعض الملاحظات، وأهمها:

أـ لنا أن نتساءل: هل الكلام عن الكائن الأول أم الإنسان الأول؟! وبينهما فرق، فكلام المؤلف عن الكائن الأول، أما كلام ناقده؛ فجاء عن الإنسان الأول!.

ب ـ حاول المؤلف تناول المسألة المذكورة من منطلق التصورات العلمية، أما ناقده، فتناولها من منطلق التصورات الدينية الإسلامية، وإذا كان العلم والدين متكاملين ـ على رأي الناقد ـ فلا مشكلة إذن لولا أنه قيّد العلم بصفة (الحقيقي) والدين بصفة (الصافي)!.

جـ ـ أقرّ (دارون) بجملة من النقود التي ذكرها نقّاده، فاعترف بأن نظريته لا تفسر تطور قوى الإنسان العقلية والروحية، وان هناك حلقة مفقودة بين القردة والإنسان، فثمة هوة سحيقة بين أدنى البشر وأرقى القردة، غير أنه عوّل على الحفريات للعثور عليها يوماً ما، ولم يهتد لعلة وجود التنوعات في النوع(٦٨)، فهو لم يدّع أن نظريته لا نقص فيها.

د ـ لم يقل (دارون) بـ (الطفرة)، وإنما الذي قال بها هو (دي فريز) إذ أنه حاول تفسير التغايرات في الأنواع، وظهور الأنواع الجديدة، فأجرى تجاربه على مدى ثلاثة فصول صيف بين عامي ١٨٨٦-١٨٨٩م على الأزهار، وأنتهى إلى نتائج عدّة، ومنها: أن ظهور الأنواع الجديدة فجائي دون تدرج أو انتخاب او صراع، والصفات الجديدة تفرز الأنواع الجديدة عن أصولها، فظهور الأنواع الجديدة يتم عبر (الطفرات) ، وهذه هي مساهمة (دي فريز) في نظرية التطور، وذاعت عام ١٩٠٤م، أي بعد رحيل (دارون)[٦٩]، فما علاقتها بـ(دارون) القائل بالتدرج والانتخاب الطبيعي والصراع؟!.

هـ ـ يبدو أن (دارون) أراد من (الصدفة) ما معناه بأن التغيرات لها أسباب طبيعية ولكن من دون ان يكون لها أهداف مقدّرة سلفاً[٧٠]، فلا تعني (الصدفة) عنده اللاسببية.

و ـ لم يقل (دارون) بـ(توريث الصفات المكتسبة) ، وإنما الذي قال بها هو (لامارك) قبل ان يولد (دارون) بسبعة أعوام، وقبل ان يصدر كتابه: (أصل الأنواع) بسبعة وخمسين عاماً، إذ أنه يرى بان البيئة تغير الكائن الحي، وتشكل أعضاءه، اما (دارون)؛ فيرى أن البيئة تستبقي الكائن الحي الحامل للصفات الملائمة لها، وتنتخب الأصلح لها، وبين الرأيين فرق كبير[٧١]، بل جوهري، ويتبلور في المثال الشائع حول تعليل طول رقبة الزرافة، فـ(لامارك) يرى بان الزرافة اكتسبت طول الرقبة لترفع رأسها حتى تأكل من أوراق غصون الأشجار المرتفعة عندما لم تجد غذاءها إلاّ فيها، فتلاءمت الرقبة مع الوظيفة التي تؤديها للإبقاء على حياتها، أما (دارون) ؛ فيرى وجود زرافات ذوات رقاب طويلة وأخرى قصيرة، فاما ذوات الرقاب الطويلة؛ فاستطاعت الوصول إلى طعامها في غصون الأشجار المرتفعة، فكانت فرصتها على البقاء والتناسل أكبر من ذوات الرقاب القصيرة التي فشلت في الحصول على طعامها، فقلّت أعدادها رويدًا رويدًا أمام تحديات البيئة حتى انقرضت ، وبذا تكون صفة الطول في رقبة الزرافة مكتسبة عن طريق الانتخاب الطبيعي[٧٢].

ز ـ ان نظرية (دارون) وان استمدت قوتها من أدلة جملة من العلوم من قبيل: علم التصنيف وعلم الأجنة وعلم التشريح وعلم وظائف الأعضاء وعلم الوراثة وعلم التوزيع الجغرافي...؛ غير أنها تعرضت ـ كأيّة نظرية علمية ـ للنقد من وجوه عديدة من قبيل: أن الأصلح والأقوى لم يبقَ دائماً مثل الديناصور، وان التنازع من أجل البقاء لم يصدق دائماً بدليل تعايش الحيوانات القوية كالأسود والنمور مع الضعيفة كالقردة والغزلان في الغابة بفعل مهارات الضعيفة كسرعة الجري او القدرة على التسلق وسرعته أو القدرة على التخفي عن طريق التلوّن بحسب الوسط او المحيط...، وان الحلقة المفقودة لم يُعثر عليها بحسب السجل الحفري الجيولوجي...إلخ[٧٣].

حـ ـ ان الرجوع إلى المصادر والمراجع الأساسية في الموضوع من الأهمية بمكان في البحوث الأكاديمية، وأما الناقد؛ فرجع إلى بضع مقالات صحفية ذكرها (أ.د.عبد المنعم النمر) في كتابه: (خواطر من الدين والحياة).

١٥ـ رفض الناقد ما ذهب إليه المؤلف من أن الملائكة والجن وإبليس والجنة والنار وما إليها مجرد

أساطير، فأكد على انها حقائق غيبية أثبتها الوحي، ولا سبيل لمعرفتها عبر الحس والتجربة، وتساءل هل النظرة العلمية تنفي وجودها أم ان الحس والتجربة لم يكتشفاها؟ وأجاب بأنها خارج نطاق التجربة الحسية لذا لم تكتشفها ، وحكم الحس والتجربة على ما ليس حياً وتجريبياً هو مسلك غير علمي، وعدم اكتشافها بالتجربة الحسية لا يعني إنها ليست حقيقية، فهي فرع للإيمان بالله والنبوة والوحي، وعدَّ الناقد لجوء المؤلف وأمثاله من الماديين الماركسيين للصدفة بمثابة لجوء المؤمنين إلى الغيب على ان الأخير أكثر عقلانية ومنطقية وفي السياق ذاته، ذكر ان المؤلف أختار نصاً ليسخر من صاحبه لذهابه إلى أن بالإمكان أكتشاف موجات ضوئية جنّية وملائكية، وهو لم يرد هذا المعنى، وإنما أراد ان هناك عوالم غير منظورة كثيرة وراء عالمنا، وعدم اطلاعنا لا ينفيها، وهو معنى معقول وصحيح ولا وجه للسخرية منه[٧٤]، ورفض زعم المؤلف بان ما تدل عليه الآيات القرآنية هو تدخل الإرادة الإلهية في تكوين الجنين وهو ما يتنافى وعلم الأجنة، فأكد في ردّه عليه بان نمو الجنين تابع لأسبابه الطبيعية المباشرة، وإسناد عملية الخلق إلى الله في الآيات المذكورة إنما جاء بوصفه العلة الأولى والنهائية في سلسلة العلل المتصاعدة[٧٥].

وقرر أن المؤلف ندد بقسوة وسخرية بالمحاولات الرامية إلى تقرير أن بعض الكشوفات العلمية قد وردت في القرآن، وردّ عليه بأن المبدأ العام في المسألة هو أن القرآن ليس كتاباً علمياً إنما هو كتاب هدى ونور يقوّم السلوك الإنساني، ومع هذا؛ فإن فيه آيات تضمنت إشارات واضحة جدًا إلى حقائق كشفها العلم بصورة نهائية، ولم ترد في سياق التعبير عن الحقيقة العلمية وإنما تعلقت باغراض أخرى كالإنسان وسلوكه، وقدرة الله، والملاحظة الأمينة المحايدة الواعية تكشف عن هذا المعنى، والمقام لا يتسع لأمثلة، والسخرية التي يلجأ إليها لنفي الآراء التي لا تعجبه لا تدفع الحقيقة، ومع هذا؛ فلسنا مع المتحمسين لجعل القرآن موسوعة علمية، ولسنا أيضاً مع المؤلف في نفيه القاطع[٧٦]. وقد ناقش المؤلف مسألة النزاع بين العلم والدين، فذكر جملة من الأعلام، وردّ على آرائهم، أما ناقده، فاقتصر على بعضها، فجاء ردّه على المؤلف انتقائياً ومختصرًا!.

١٦ـ ذكر الناقد باب المؤلف نفى النظرة الغائية في الكون بدعوى إنها تتنافى والعلم، مؤكدّا في ردّه عليه بان لا منافاة بينهما، فالعلم يصف، وأما التفسير، فمن شأن الفلسفة[٧٧]. والناقد على خطأ، فإذا كان الإنسان يرمي من وراء فعله لغايات ما من قبيل: أنه يطهو الطعام ليأكل ، ويخرج للشارع ليتنزه...إلخ، فإن الطبيعة لا تُعلّل بالغايات؛ لأن حوادثها محكومة بالضرورة، وأما الغايات ؛ فالإنسان يخلقها بدليل الاختلاف فيها من قبيل: غاية نزول المطر، فالبعض يرى إنها لري زراعته، والآخر يراها لإطفاء ظمأه، وثالث يراها للإستحمام، ومن سقط كوخه الهش يراها نقمة... وهكذا، والخطأ الذي وقع فيه المفكرون والعلماء أحياناً هو في نقل هذه الفكرة من مجال الإنسان إلى مجال الطبيعة، لذا فلا غرابة من تخلي التفكير العلمي عنها[٧٨].

١٧ـ قرر الناقد أن المؤلف هاجم المسلمين الرافضين لنظرية (دارون)، ونظرية الحريات العامة في التاريخ التي بشرت بها الثورة الفرنسية، ونظرية (فرويد)، والماركسية، وهؤلاء عنده يرفضون العلم،

وفي الوقت ذاته يدّعون بان الإسلام مع العلم، وردّ الناقد عليه بان نظرية (دارون) ليست علمية ـ كما مرّ ـ إنما ظن واحتمال، وتساءل هل تقر الماركسية نظرية الحريات أم تستغل الحريات لتستولي على السلطة فتخنقها؟ وهل يتاح لمسلم ان يهاجم الماركسية في دول شيوعية كما يهاجم المؤلف الإسلام والمسيحية؟ وهل توجد حريات في المجتمع الشيوعي؟ وهل تعترف الماركسية بنظرية (فرويد) القائلة بالغريزة الجنسية وتتخلى عن العامل الاقتصادي؟ فان كانت الماركسية رافضة لها؛ فلماذا لا يجوز للمسلم رفضها؟ وأما ما مدى مافي الماركسية من علم؟ فيؤجل إلى محله عند مناقشة الفصل الأخير من الكتاب[٧٩]. وعلى ما ذكر ملاحظتان، هما:

أ ـ فكك الناقد بين الماركسية والحريات، فهل يقصد بالماركسية العقيدة والفلسفة أم الممارسة؟! وهل رأيه هذا يكشف عن نبوءة أم استبطان للنوايا ام رصد لواقع ما وتعميمه؟!.

ب ـ غفل الناقد عن مراجعة الماركسيين لجملة من المقولات والمفاهيم الماركسية في الأعوام الأخيرة، ولاسيما في علاقة الماركسية بالعلوم، ومنها: التحليل النفسي، فحاولوا إعادة قراءة (فرويد) وتلامذته: (أدلر)، و(فينيشيل)، و(أنا فرويد)، و(لاكان) وفقاً لمنهج المادية الديالكتيكية، فوجدوا أن (فرويد) لم يوفق في تفسيراته الاجتماعية المستندة لتجاربه الطبية العيادية من قبيل: تأكيده بأن الانفعال اللاواعي والليبدو الجنسي يؤديان إلى الحروب بنحو تلقائي هاملاً التطورات والمصالح الطبقية والوسائط والأبنية التي يخضع لها الانفعال اللاوعي ليصير إلى الحرب، لكنهم أثنوا على إسهامه في الكشف عن قوى العقل الباطن[٨٠]، ولعل من أبرز الماركسيين الذين حاولوا إعادة قراءة الفرويدية هو (رايموت رايش) في كتابه: (النشاط الجنسي وصراع الطبقات ـ إعادة الاعتبار إلى التسامي الجنسي).

١٨ـ قرر الناقد ان المؤلف يرى في المحاولات المبذولة لإنشاء حوار إسلامي ـ مسيحي في لبنان والعالم ظاهرة من ظواهر التفكير المجامل في أذهان المسؤولين عن شؤون الفكر الديني بعامة، وردّ عليه باننا لسنا مع الأب (يواكيم مبارك) وغيره ممن يرون حصر الحوار في المقابلة اللاهوتية البحت، فهو لا يجدي، وينبغي أن يكون الحوار حول اكتشاف المبادئ الكبرى الجامعة بين الديانتين، وأن الإسلام منذ ظهوره منفتح على المسيحية والمسيحيين ، وتاريخه عبر العصور شاهد على ذلك، والمسيحية مع تطور الكنيسة تحاول الانفتاح على الإسلام، ونأمل ترجمة ذلك في دعم جهود العالمين الإسلامي والعربي في المسألة الفلسطينية[٨١]. وعلى ما ذُكر بعض الملاحظات، وأهمها:

أ ـ لنا أن نتساءل: هل للحوار الإسلامي ـ المسيحي من جدوى في ظل غياب الحس النقدي، والإلتباس الرؤيوي والمنهجي والمفاهيمي، وطغيان الخطاب الدوغمائي، وإنهيار السلم المجتمعي، واحتدام الصراع السياسي...إلخ؟!.

ب ـ ولنتساءل ثانية: إذا كان الحوار الإسلامي ـ المسيحي الراهن قد استغرق ما يزيد على النصف قرن، وما يزيد على المئتين والخمسين لقاء عالمياً[٨٢]، ومن دون نتائج مثمرة على الأرض؛ فلماذا نمضي به؟! ومتى ننتهي منه؟!.

جـ ـ أن تاريخ الإسلام عبر العصور زاخر بالشواهد العديدة على التضييق والقمع الذي لقيه (أهل الذمة) ومنهم المسيحيون، إذ إنهم مُنعوا من الزواج بالمسلمة، وحُرموا من تغيير ديانتهم إلاّ إلى الإسلام، وحُددت ديّاتهم بنصف أو ثلث ديّة المسلم ما خلا (أبي حنيفة) و(ابن حنبل) فديّة الذمي عندهما كديّة المسلم، ولم تُقبل شهادتهم أمام القضاء على رأي بعض الفقهاء، وألزموا بدفع الجزية وفُرض عليهم تعليق علامة تفيد دفعهم لها، وخُتمت أيديهم في أواخر العهد الأموي، ومُيزّوا باللباس وركوب الدواب والمنازل، وسُرحوا من بعض الوظائف، وهُوجمت بعض كنائسهم وهُدمت، وبُني مكان بعض كنائسهم مساجدا[٨٣]. وواجه غير المسلمين قمعاً متعمدًا من قبل بعض الخلفاء في بعض المراحل الزمنية، وفي بلدان شتى، من أمثال: الخليفة الفاطمي (الحاكم بأمر الله) في مصر، والموحدون في المغرب، والمغول في إيران والعراق بعد إسلامهم[٨٤]، ومع هذا؛ زعم الناقد بانفتاح الإسلام على المسيحيين بضرس قاطع!.

د ـ أن استثمار الحوار مع المسيحيين في دعم الجهود المبذولة من قبل العرب والمسلمين لحل المسألة الفلسطينية هو من قبيل أحلام اليقظة الرومانسية!.

١٩ــ قرر الناقد ان المؤلف بعد حربه للدين عاد ليؤكد بأنه لا يريد نسخ الشعور الديني، وتساءل: كيف وهو لا يعترف بوجود إله ويرفض وجود عالم غيبي، فمن أين يأتي الشعور الديني إذن؟ وتناقضه هذا شبيه بما ذكره في أول كتابه عندما فرّق بين الدين بوصفه ظاهرة روحية نقية وخالصة نجدها في حياة قلة ضئيلة من الناس، وهو ليس موضوعاً لنقده، والدين بوصفه قوة هائلة في حياتنا تؤثر في جوهر بنياننا الفكري والنفسي، وهو موضوع نقده، وتساءل الناقد أولاً: لماذا أعفى الدين بالمعنى الأول؟ وهل ينسجم فكره مع ظاهرة يمثلها هؤلاء القديسون والمتصوفون وبعض الفلاسفة؟ وهل تسير حياتهم الروحية إلاَّ على أساس المفهوم الإلهي والروحي للكون وهو ما يرفضه جملة وتفصيلاً؟ ثم تساءل ثانية: هل الدين بالمعنى الثاني إلاَّ نتيجة لكونه ظاهرة روحية؟ وهل هو لهذا السبب الفاعل في الحياة الاجتماعية والفكرية لجماهير المعتنقين له؟ أليست هذه القلة الضئيلة أغنت الدين بأفكارها وتأملاتها، فتقبل المجتمع المتدين أفكارها وتأملاتها وجعلها خميرة لثقافته، وروحاً لحضارته، وانتهى إلى أن أمثال هذه الملاحظة كثير مما يكشف عن مدى تناقضات المؤلف[٨٥]. والناقد على صواب في نقده للمؤلف فيما يتعلق بتفريقه بين الدين والشعور الديني، وإلاَّ فما مصدر الأخير إذن؟!.

المبحث الثاني (مأساة إبليس) بين (العظم) و(شمس الدين)[***]:

تناول (العظم) في فصله المعنون بـ(مأساة إبليس) جملة من القضايا ذات الصلة بقضية إبليس، في حين تناول الناقد (شمس الدين) أهمها، لذا سنعرض لها ـ كما في المبحث السابق ـ مثلما وردت عند الناقد، ولكن بالرجوع إلى المؤلف. وذكر المؤلف أنه سيرجع في تناوله لقصة إبليس إلى الآيات القرآنية وبعض المؤلفات التي تركها المفكرون المسلمون[٨٦]. وذهب إلى أنّ إبليس كان خاضعا في أحواله لقضاء الله الذي لا يرد، فكان مجبورا بحكمته، ومقهورا بمشيئته بدليل قوله تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾(القمر: ٤٩)[٨٧]، وفرّق في قصة إبليس بين الأمر الإلهي والمشيئة أو الإرادة الإلهية، فالأمر الإلهي بطبيعة الحال إما أن يطاع وينفذ أو

يعصى، وللمأمور الخيار عندئذ، وأما المشيئة الإلهية، فلا تُرد، لذا فالله أمر إبليس بالسجود لـ(آدم) ولكنه شاء له أن يعصي الأمر[٨٨]، فإبليس عنده وإنْ خالف الأمر الإلهي بالسجود لـ(آدم)، إلاّ أنّه كان منسجما مع المشيئة الإلهية، ولو وقع ساجدا لخرج عن حقيقة التوحيد وعصى، وقد برر رفضه تبريرا منطقيا عبر حجتين هما: الأولى: إنّ جوهره النار وجوهر (آدم) الصلصال، فجوهره أفضل من جوهر (آدم)، والثانية: أنه علم ـ كبقية الملائكة ـ بأنّ (آدم) وذريته سيفسدون في الأرض وسيسفكون الدماء، فكيف يسجد له[٨٩].

وردّ على (العقاد) في كتابه (إبليس) الذي رفض فيه الاعتراف بمحنة إبليس بين الأمر والمشيئة، وذهب إلى وجوب سجوده لـ(آدم) مستندا إلى حجتين هما: الأولى: وجوب السجود على الملائكة لـ(آدم) لأنه خير منها، فهو قادر على فعل الخير والشر معا، وهي قادرة على فعل الخير فقط، والثانية: حق السجود على الملائكة لـ(آدم) لأن الله تعالى علمه الأسماء كلها ولم يعلمها، فردّ على حجته الأولى: أنّ إبليس من سادة الملائكة والمقربين، ومع هذا عصى الله، فالملائكة ليست بمنجاة من غواية الشر، ولو افترضنا جدلا أنّ الملائكة تفعل الخير دائما، فهي أفضل ممن يفعل الخير أحيانا، والشر أحيانا أخرى، ورد على حجته الثانية: أن سمو إبليس على الملائكة لم يكن بالعوارض الزائلة كالعلم، وإنما بالجوهر والطبيعة[٩٠]. وقرر أنّ أمر السجود لم يكن أمر مشيئة بالنسبة لإبليس وإنما أمر ابتلاء[٩١]. وقارن بين (آدم) و إبليس، فـ(آدم) عصى أيضا، ولو شاء له ربه أن لا يعصي لما عصى، ولكنه لما عاتبه ربه اعترف بظلمه لنفسه، وأما إبليس؛ فنفى ظلمه لنفسه، وبقي ايجابيا حتى بعد لعنه، وعدّ ذلك من الكبرياء المأساوية لا كبرياء العجرفة[٩٢]. وقارن بين (إبراهيم) و إبليس، فقد تعرّض (إبراهيم) لما تعرض له إبليس من المأساة عندما أمره ربه بذبح ابنه، ولكن مأساة إبليس أعظم وأفجع[٩٣]. وأرجع كل هذا إلى صفة المكر الإلهي، واستشهد ببعض الآيات القرآنية لتبيانها وبعض الصفات الأخرى من قبيل: الاستهزاء والإملاء والإهلاك...الخ[٩٤]. ويمكن إجمال نقد (شمس الدين) لـ(العظم) بما يأتي:

١ـ ذكر الناقد أنّ على المؤلف الرجوع في قصة إبليس الإسلامية إلى القرآن الكريم، ولا يجوز الرجوع فيها إلى مصادر أخرى غير موثوقة، ولقصة إبليس صلة بثلاثة علوم إسلامية هي: علم التفسير لورودها في نص قرآني، وعلم الفقه لتناولها تكليفا شرعيا بالسجود، وعلم أصول الفقه للحاجة إلى معرفة المصطلحات الخاصة بعلم الفقه من أجل التوصل لفهم صحيح للنص، والمؤلف غير خبير بالمصطلحات الخاصة بموضوع بحثه، مما أدى به إلى الخطأ في الفهم، وإذا كان من حقه عدّ قصة إبليس من الميثولوجيا بعد أن كان لا يؤمن بالله، فليس من حقه إصدار أحكام نهائية في مدلولاتها، فهو ليس خبيرا بهذه المصطلحات، وليس له تحويرها إلى أسطورة إذ أنها لا علاقة لها بالأسطورة[٩٥].

وأشار الناقد إلى أنّ المؤلف لم يرجع إلى المصادر الأساسية في بحثه، وأهمها عنده: (الطواسين) لـ(الحلاج) و(تفليس إبليس) لـ(المقدسي)، والقرآن الكريم في مؤخرتها إذ أنه لم يعطِ نصوصه الاهتمام الذي أعطاه لهما، فضلا عن رجوعه لـ(الاتحافات السنية في الأحاديث القدسية) ولـ(التوحيدي) أيضا، وأما مصادره الأخرى الثانوية، فهي: (تلبيس إبليس) لـ(ابن الجوزي) و(إبليس) لـ(العقاد)، و(تفسير الطبري) لـ(الطبري)، ولا يجوز الرجوع إليها، ولا الاعتماد عليها، ما عدا القرآن الكريم، فالنصوص الصوفية لا تعبّر عن النظرة

الإسلامية الصافية البسيطة، وتخلط بين الأمر التشريعي والأمر التكويني، وتعبّر عن أفكار وتصورات الأفلاطونية الحديثة وغيرها، فهي ذات منابع غير إسلامية، وأما الأحاديث المسماة بـ(القدسية)؛ فأغلبها ليست إسلامية أيضا، وإنما تسربت من مصادر هندية وفارسية ويونانية وإسرائيلية ونصرانية، فهي لا تعبّر عن النظرة الإسلامية الصافية التي يعبر عنها القرآن الكريم والسنّة الصحيحة، والمؤلف بهذا يخالف أبسط مقتضيات المنهجي العلمي، فلو أردنا دراسة (الحلاج) مثلا نرجع لكتابه (الطواسين)، ولكن أن نعدّه معبرا عن الإسلام؛ فهذا خطأ كبير[٩٦]. وعلى ما ذُكر ملاحظتان هما:

أ- أهمل الناقد كتاب: (قوت القلوب) لـ(أبي طالب المكي)، وأشار إلى (التوحيدي) من دون ذكر عنوان كتابه: (الإشارات الإلهية) مع أنه ليس من مصادره الأساسية، وإنما وظفه لإسباغ الغربة على إبليس مثلما وظف كتبا أخرى في موارد مختلفة من قبيل: (مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية، أو مقال في الإنسان) لـ(كاسيرر)، و(الخوف والقشعريرة) لـ(كيركجورد)، و(من الأدب التمثيلي اليوناني - سوفوكليس) لـ(طه حسين)، و(الشهيد) لـ(توفيق الحكيم)، فهذه جميعا ليست من مصادره ومراجعه الأساسية.

ب - إنّ الأسطورة لا تعني بالضرورة الخيال والوهم، وإنما ترد أحيانا للتعبير عن الحقيقة، ولكن بالرمز أو المجاز[٩٧]، ومع هذا؛ فالمؤلف حصر معناها بالخيال والوهم كما في قوله: ((إنّ كلامي عن الله وإبليس والجن والملائكة والملأ الأعلى لا يلزمني على الإطلاق بالقول بأنّ هذه الأسماء تشير إلى مسميات حقيقية موجودة ولكنها غير مرئية))[٩٨].

فلنا أن نتساءل هنا: هل هو بهذا ينقد الفكر الديني أم الدين؟ إنه ينقد الدين لا كما زعم أنه ينقد الفكر الديني.

٢- أنكر الناقد على المؤلف اعتماده في قصة إبليس على نظرية الجبر فهي باطلة وغير إسلامية، فالإنسان حرّ، وإرادة الله تأتي بعد اختياره، ولذا فاستنتاج المؤلف بأنّ العباد من الأنس والجن والملائكة مجبرون مسيرون خطأ محض، واستشهاده بآية: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ مضحك، فالقدر فيها لا يعني ما يقابل الحرية في اصطلاح بعض علماء الكلام؛ وإنما يعني أن يكون الكون كله مخلوق وفقا لنظام معين، ويسير لغاية معينة، ووقوعه في هذا الخطأ جاء نتيجة لعدم معرفته بالمصطلحات، واعتماده على مصادر لا تعبّر عن وجهة النظر القرآنية بصورة صحيحة[٩٩]. وربما قصد الناقد من قوله بأن نظرية الجبر باطلة وغير إسلامية هو أنّ أصلها: (الجعد بن درهم) وتلميذه (الجهم بن صفوان)، وما ذُكر من تأثر (الجعد) باليهود الذين عاش معهم، أو المانويين الذين تأثر بهم[١٠٠]، على أنّ الكثير من هذه الأخبار الواردة في كتب الملل والنحل مصدرها الخصوم والأعداء.

٣- تعرّض الناقد لمعنى الأمر أو الإرادة التكوينية، والأمر أو الإرادة التشريعية، فذهب إلى أن الأمر أو الإرادة التكوينية يتعلقان بالأفعال أو الأشياء إذا نُسبت إلى الله تعالى، ويتمثلان بالوجود والعدم، ولا تتخلف فيهما الإرادة عن المراد، غير أنّ لها موردا ثالثا تعمل فيه بصورة غير مباشرة وتتبع فيه إرادة العبد، وهذا هو معنى الأمر أو الإرادة التشريعية، فالأمر أو النهي التشريعيان يتعلقان بأفعال العباد، وينسبان للعبد حقيقة، غير أنّه عاجز عن خلقهما بنفسه فهو يمارسهما بمعونة الإرادة الإلهية، والعبد يتخذ القرار ثم يأتي دور الإرادة الإلهية في تحقيقه، فالعبد حر إذن، وبذا يتضح مدى خطأ المؤلف فيما ذكره حول المشيئة (الإرادة التكوينية) والأمر (الإرادة

التشريعية)[١٠١]. وهذه المسألة خلافية بين المدارس الإسلامية الرئيسة، وتسمى بـ(الجبر والاختيار) أو (القضاء والقدر)، وتناول الصلة بين إرادة الله وإرادة وفعل العبد، فذهبت الجبرية الخالصة إلى نفي إرادة وقدرة واختيار العبد في فعله، ونسبت فعل العبد لله تعالى، وذهبت القدرية الخالصة إلى نفي إرادة وقدرة واختيار الله تعالى في فعل العبد، بل وعلمه به، ونسبت فعل العبد للعبد نفسه، وذهبت المعتزلة إلى نفي إرادة وقدرة واختيار الله تعالى في فعل العبد، ولكنها لم تنكر علمه به، وذهبت الأشعرية إلى أنّ الله تعالى أجرى العادة بخلق الفعل عند قدرة العبد وإرادته لا بقدرة العبد وإرادته بنفسه، وهذه هي نظرية الكسب[١٠٢]، وذهبت الإمامية الاثني عشرية إلى النظرية القائلة:(لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين)[١٠٣].

٤ـ تناول الناقد تفاصيل قصة إبليس في القرآن الكريم مستشهدا بآياته الكريمة، فذكر أنه كان من الجن، وعنصره من النار، وبلغ من طاعته لله تعالى أن كان قريبا منه كالملائكة، فاختبره الله تعالى والملائكة بالسجود لـ(آدم)، فأبى وأطاعت، وذلك استكبارا واحتقارا لعنصر (آدم) وهو الطين، وموقفه هذا اتخذه بحرية، وأما الإغواء؛ فلا يعني الامتناع عن طاعة الأمر بالسجود كما توهم المؤلف، فلا علاقة سببية بين معصيته ومعصية أفراد النوع الإنساني، وإنما المراد بالغواية هو الهلاك والخيبة والبعد، فرفض السجود هو قراره، وما نتج عنه من الإبعاد والطرد هو قرار الله تعالى، فالغواية تعني طرده ورجمه ولعنته وإهباطه من منزلته وإخراجه عن مجتمع الملائكة، ووصمه بالصغار، وعليه تحمل المسؤولية، وبذا أصبح شريرا، فسعى لإغواء العباد، وهو ليس بطلا مأساويا كما يريد له المؤلف، وإنما متكبر سخيف قاده تكبره الأجوف إلى عاقبته الوخيمة، على أنّ الإنسان لم يترك معزولا أمام إغوائه وإضلاله له؛ وإنما عُزّز بالفطرة السليمة والملائكة والله تعالى قبل وفوق كل شيء[١٠٤]. وعرض الناقد لقصة إبليس في القرآن الكريم إنما جاء تمهيدا لنقد آراء المؤلف الخاطئة فيها برأيه.

٥ـ تساءل الناقد عن أمر السجود: لمن وما معناه وما مغزاه؟ وأجاب ـ على ضوء القرآن الكريم ـ بأنّ الملائكة وإبليس أمروا بالسجود لـ(آدم) فهل كان السجود له بما هو شخص أو بما هو رمز للنوع الإنساني؟ ورجح الناقد ثانيهما على ضوء آيات القرآن الكريم، وذهب إلى أنّ السجود هو من جملة الحركات الجسدية التي تعبر عن العبادة كما في الصلاة الإسلامية، ويمكن أن يكون تعبيرا عن الاحترام والتعظيم لا العبادة كسجود (يعقوب) وأبنائه لـ(يوسف)، ويمكن أن يأتي تعبيرا عن السخرية والاستهزاء، ولكن السجود في الذوق الإسلامي لا يجوز لغير الله تعالى بنحو العبادة، بل لا يجوز بنحو التعظيم والتكريم إلا بأمر إلهي خاص، وسجود الملائكة لـ(آدم) جاء بوصفه ممثلا للنوع الإنساني ووفقا لأمر إلهي خاص، فهو عبادة من حيث كونه طاعة لأمر الله تعالى، وتعظيم للنوع كله لا عبادة له وإنما إقرار بسيادته وأفضليته من حيث اختيار الله تعالى له للخلافة في الأرض، وبهذا يتضح خطأ المؤلف عندما يكرر بأنّ السجود لا يكون إلا للعبادة، وإن إبليس لم يسجد لأنه لم يرد أن يشرك بعبادة الله أحدا، وأما مغزى السجود؛ فيتمثل في إظهار أن جميع القوى الكونية مسخرة لخدمة الإنسان وتقدمه، فرفض إبليس له هو رفض للاعتراف بمنزلة الإنسان، ورفض لأن يجعل نفسه حيث أراده الله تعالى، بل جعل نفسه عاملا في سبيل تأخر الإنسان وشتاته[١٠٥]. ونقل الناقد نصا للمؤلف قال فيه: ((تبدو قصة إبليس كما وردت في هذه الآيات (القرآنية) بسيطة في ظاهرها. لقد أمره الله أن يقع ساجدا لآدم فرفض، وكان ما كان

من شأنه. غير أننا لو أردنا أن نتجاوز هذه النظرة السطحية إلى مشكلة إبليس لرجعنا إلى فكرة هامة قال بها بعض العلماء المسلمين، وهي التمييز بين الأمر الإلهي وبين المشيئة و[أو] الإرادة الإلهية، فالأمر بطبيعة الحال إما أن يطاع وينفذ وإما أن يعصى وللمأمور الخيار في ذلك، أما المشيئة الإلهية فلا تنطبق عليها مثل هذه الاعتبارات لأنها بطبيعتها لا ترد...[...] لقد شاء الله وجود أشياء كثيرة غير أنه أمر عباده بالابتعاد عنها، كما أنه أمرهم بأشياء ولكنه أرادهم أن يحققوا أشياء أخرى، لذلك باستطاعتنا القول بأن الله أمر إبليس بالسجود لآدم، ولكنه شاء له أن يعصي الأمر، ولو شاء الله لإبليس أن يقع ساجدا لوقع ساجدا لتوه، إذ لا حول ولا قوة للعبد على ردّ المشيئة الإلهية))[١٠٦]. وعقب عليه بأن هذا النص هو العمود الفقري في نظريته حول إبليس، وسيتضح لنا خطأه، وتساقط النتائج التي رتبها عليه[١٠٧]، وكما يأتي[١٠٨]:

أ ـ اعترف المؤلف أن قصة إبليس ـ من خلال النصوص القرآنية ـ واضحة وبسيطة، ولا يوجد فيها مأساة ولا تعقيد ولا غموض، ولكن بما أنه يريد الحصول على بطولة فكرية؛ فهو يستعين ببعض العلماء المسلمين لينظر إلى القصة من زاوية أخرى، والسؤال: من هم هؤلاء العلماء المسلمين ولابد أن (الحلاج) منهم؟!! وماذا قالوا؟! ولو وُجدوا وأخطأوا فهل من العلم أن نحكم اعتمادا على قول البعض تاركين قول أكثر العلماء مع اعترافنا بأنها قصة واضحة وبسيطة؟ لكن المؤلف أراد الحصول على بطولة فكرية، فترك المنهج العلمي، ولفق وحرّف النصوص عن دلالاتها، واستعان بمصادر أجنبية عن طبيعة بحثه.

ب ـ إنّ الله تعالى لم يأمر عباده بأشياء أراد عدم وجودها، ولم ينهَ عن أشياء أراد وجودها، وهذا الخطأ جاء نتيجة لخلط المؤلف بين الإرادة التشريعية والإرادة التكوينية. وأشار الناقد إلى أنّ المؤلف رتب على نصه المذكور نتائج ثلاث هي[١٠٩]:

أ ـ إنّ إبليس وإن خالف الأمر الإلهي إلا أنّ موقفه هذا جاء منسجما مع المشيئة الإلهية، وهذا خطأ، فقد مرّ بنا آنفا أنّ المشيئة أو الإرادة التكوينية لا دخل لها في أفعال العباد.

ب ـ إنّ إبليس لو وقع ساجدا لـ(آدم) لخرج عن حقيقة التوحيد، فالسجود لغير الله لا يجوز على الإطلاق؛ لأنه شرك به، فموقفه يمثل الإصرار المطلق على التوحيد، وهذا خطأ أيضا، فقد اتضح آنفا أنّ السجود لغير الله بنحو العبادة لا يجوز، وأما السجود بنحو التعظيم والتكريم؛ فيجوز لأنه لا يعدّ عبادة، وقد أطاعت الملائكة الأمر الإلهي بالسجود، فلم تخرج عن حقيقة التوحيد بل أكدت إخلاصها فيه، ولو كان موقف إبليس ناجما عن إصراره على التوحيد لا التكبر والكفر؛ لعلّل ذلك، لكنه علّل موقفه بأنه خير من (آدم)، ومن تناقضات المؤلف أنه ذهب إلى أنّ إبليس يمثل الإصرار المطلق على التوحيد ثم صرّح بعدها بأنه برر موقفه بالعنصرية.

ج ـ إنّ إبليس استند في رفض السجود لحجتين: الأولى: أنه مخلوق من عنصر أعلى في مرتبة الكمال من عنصر (آدم)، والثانية: أنّ (آدم) وذريته سيعيثون في الأرض فسادا، وهو مخطئ فيهما، فأما بالنسبة إلى الحجة الأولى؛ فليس في الإسلام ـ ولا أي دين على حد علم الناقد ـ سُلّم لتقسيم العناصر والأجسام من حيث تفاضلها فهو من خيال المؤلف، وأما بالنسبة إلى الحجة الثانية؛ فإنّ الاعتراض جاء من الملائكة، وإبليس ليس منهم. وقرر الناقد أنّ المؤلف ذهب إلى أن الأمر بالسجود لم يكن أمر مشيئة وإنما أمر ابتلاء، مما يكشف عن عدم

وضوح المفاهيم عنده، فأمر الابتلاء من الأمر التشريعي، وهو أمر صوري يراد فيه تربية الإرادة الإنسانية على الإذعان المطلق لإرادة الله تعالى، وكشف حقيقة العبد لمجتمعه، ومن أمثلته أمر (إبراهيم) بذبح ولده، وأما الأمر بالسجود؛ فهو أمر حقيقي يراد به تنفيذه، وإلا لما تم سجود الملائكة لـ(آدم)، ولأُكتُفيَ منها بإظهار الاستعداد له كما أُكتُفيَ من (إبراهيم)بإظهار عزمه على تنفيذ أمر الذبح، ولم يختص إبليس ـ دون الملائكة ـ به حتى يقال أنه أمر ابتلائي، وانتهى الناقد إلى أنّ خلاصة المؤلف غير صحيحة، ومناقشته (للعقاد) غير صحيحة أيضا، لأنها بُنيت على المقدمات والنتائج التي اتضح بطلانها آنفا، فقد صوّر إبليس وهو مسوق لقدره المحتوم مستشهدا بحديث قدسي، وكلام لـ(الحلاج)، والآية: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾، ومرّ بنا قيمة الأحاديث القدسية، وفهم (الحلاج)، ودلالة الآية آنفا، ومقاربته بين (آدم) وإبليس خطأ كذلك؛ لأنّ (آدم) بعد أكله من الشجرة التي نُهي عنها تاب، فتاب الله عليه، وأما إبليس؛ فعصى ولم يتب، وعدّ كبرياء إبليس من الكبرياء المأساوية لا من كبرياء التعجرف، والحال أنّ كبرياء إبليس كانت كبرياء تعجرف؛ لأنّها تعني رفض الواقع الحق والتعالي عليه[١١٠]. وعلى ما ذُكر بعض الملاحظات، وأهمها:

أ ـ إنّ الفرق بين الأمر والمشيئة ورد في بعض أحاديث أهل البيت (□)، من قبيل: ما رُوي عن (أبي عبد الله □) انه قال: ((أمر الله ولم يشأ وشاء ولم يأمر، أمر إبليس أن يسجد لآدم وشاء أن لا يسجد، ولو شاء لسجد ((ونهى آدم عن أكل الشجرة وشاء أن يأكل منهاولو لم يشأ لم يأكل))[١١١]، وروي عن (أبي الحسن□) أنه قال: إنّ لله ارادتين ومشيئتين، إرادة حتم وإرادة عزم، ينهى وهو يشاء، ويأمر وهو لا يشاء، أو ما رأيت أنه نهى آدم وزوجته أن يأكلا من الشجرة وشاء ذلك ولو لم يشاء أن يأكلا لما غلبت مشيئتهما مشيئة الله تعالى وأمر إبراهيم أن يذبح إسحاق ولم يشأ أن يذبحه ولو شاء لما غلبت مشيئة إبراهيم مشيئة الله تعالى))[١١٢]. وأما بحث سندهما ولالتهما؛ فموكول لأهل الاختصاص.

ب ـ إذا كانت تجربة إبليس تعني في عمقها التمسك بحقيقة التوحيد، وطاعة الله تعالى؛ فلنا أن نتساءل: كيف يطيع الله تعالى وهو يعصيه؟ ولمَ يُلعن من قبل الله تعالى إذن؟ فإن قيل إنّ اللعن من الاختبار؛ فالقول مردود؛ لأنه يفضي إلى غير محذور كالكذب والتناقض...الخ تعالى وجلّ الله عنها.

ج ـ استند إبليس في حجته الأولى إلى المفاضلة على أساس المادة والعنصر، غير أنّ الإنسان في النصوص الدينية الإسلامية لا يُعرّف بوصفه مادة أو جسما أو بدنا، وإنما بوصفه روحا، أي أن تعريفه ورد فيها بصورته النوعية لا المادية، وهو لا يعني ازدراء للجسد بالضرورة[١١٣]، فحجته غير ذات بال ولا قيمة لها في النصوص الدينية الإسلامية. وأما حجته الثانية؛ وهي علمه أنّ الإنسان سيُفسد ويسفك الدماء على الأرض، فليست محل اتفاق المفسرين، فقد ورد أنّ الملائكة إنما قصدت الجان لا الإنسان، ومع هذا؛ فإنّ الآمر بالسجود هو الله تعالى وهو أعلم من إبليس وغيره.

د ـ إنّ ردّه على (العقاد) في حجته الأولى ومؤداها: وجوب السجود على الملائكة لـ(آدم) لأنه خير منها، مردود، فإبليس من الجن ـ على ما ذكر الناقد أيضا ـ و(آدم) خير من الملائكة لأنها مجبولة على الخير دون الشر، فيمكنه فعل الشر ولكنه لا يفعله. وإنّ ردّه على حجته الثانية ومؤداها: حق السجود على الملائكة لـ(آدم)

لأنه أعلم منها؛ فمردود أيضا، فهو كمن يفترض الجاهل عالماً لو شاء الله تعالى، ولكن هل يعني هذا أن الجاهل صار عالما فعلا؟! كلا.

٦ـ ذكر الناقد أنّ المؤلف قارن بين قصة (إبراهيم) في أمره بذبح ولده، وقصة إبليس في أمره بالسجود، وخرج بنتيجة وهي أنهما متشابهتان في كونهما مأساة، وأن كان العنصر المأساوي في قصة إبليس أبلغ وأعظم، وهو مخطئ في هذا، فلا علاقة بين القصتين، وبينهما جملة من الفوارق[١١٤]، وهي[١١٥]:

أ ـ إنّ أمر (إبراهيم) بذبح ولده (إسماعيل) كان أمرا امتحانيا، وأما أمر إبليس والملائكة بالسجود لـ(آدم)؛ فكان تكليفيا حقيقيا.

ب ـ إنّ (إبراهيم) حين تلقى الأمر الإلهي لم يكن يعلم أنه امتحاني، فعزم على تنفيذه، وأما إبليس؛ فعندما تلقى الأمر الإلهي رفض إطاعته.

ج ـ إنّ عاقبة انقياد (إبراهيم) لتنفيذ الأمر الإلهي هي الكرامة والسعادة، وأما عاقبة إبليس في عصيانه؛ فهي اللعنة والطرد والرجم، واختلاف العاقبتين أو النتيجتين ليس إلا لاختلاف الموقفين.

وعلى ما ذُكر بعض الملاحظات، وأهمها:

أ ـ حاول المؤلف أن يصبغ قصد إبليس بصبغة التراجيديا أو المأساة، ومن جهة ثانية؛ زعم أنّ الأديان السامية الثلاث لا تسمح بها؛ فالعناية الإلهية تحول دونها، والسؤال: لماذا لجأ للنص الديني الإسلامي أصلا، فجعله محوراً لبحثه؟!

ب ـ لاحظ المؤلف أنّ قصة (إبراهيم) و(أيوب)... ذات نهايات سعيدة، فتوقع لقصة إبليس نهاية سعيدة أيضا، ولكن السؤال: كيف ومتى؟!!

ج ـ أقرّ المؤلف انّ القصص المذكورة ذات نهايات سعيدة أو أنها ستؤول إليها، فهل تندرج هذه القصص عندئذ تحت عنوان التراجيديا (المأساة) أم الكوميديا (الملهاة)؟!

د ـ إنّ التراجيديا والكوميديا من الفنون الأدبية القديمة التي تغيرت أسماؤها بعد تغيّر موضوعاتها وقوالبها الفنية[١١٦]، فتعبير المؤلف عن الموضوع بالمأساة هو مما عفا عليه الزمن.

٧ـ ذكر الناقد أنّ المؤلف حاول إيجاد تعليل ديني مقبول لقصة إبليس، فاستخلص منها أنّ الله تعالى يمكر بعباده، وعرض لبعض الآيات ذات الصلة، وعزز رأيه بالنصوص الصوفية والأحاديث القدسية التي تبين لنا أنها عديمة القيمة من حيث كونها مصدرا لفهم القصة القرآنية، وهكذا صوّر الله تعالى كائنا شريرا مخادعا عابثا لاعبا كأنه أحد آلهة اليونان القديمة... وهو مخطئ في بحثه واستنتاجاته، فهو غير متمكن ـ بصورة مؤسفة ـ من لغة القرآن وأساليبه البلاغية، فضلا عما ذُكر آنفا من جهله بموضوع نقده، فقد وقع في أخطاء كثيرة وكأنه يكتب بغير لغته، مما يكشف عن تكوينه العقلي الذي تكوّن في مُناخ غير عربي، فهو ليس مؤهلا لخوض موضوع نقده، وهناك كثير من الشواهد الصغيرة في كتابه تدلل على عدم تمكنه من لغة القرآن وأساليبه

البلاغية، وأما الدليل الكبير على ذلك؛ فهو بحثه في المكر الإلهي، فلابد لمن يتناول نصوص القرآن الكريم من الإحاطة التامة بقواعد البلاغة العربية، وأن يتحلى بالأمانة الفكرية بحيث لا يقطع أو يبتر النص، وهو ما وقع به المؤلف وربما لعدم تمكنه من لغة القرآن وأساليبه البلاغية[١١٧]. وأحصى الناقد مشتقات مادة (م.ك.ر) في الآيات إذ أنها وردت في ست وعشرين آية، لكنها نُسبت إلى الله تعالى في ست فقط[****] على نحو المشاكلة والمجانسة، وذلك بأن يُذكر الشيء بلفظ غيره لوقوعه في صحبته، وذكر على هذا المعنى شواهد من الشعر الجاهلي والإسلامي والآيات أيضا، فالمكر في الآيات تعبير عن الجزاء والعقاب لمكر الكافر والجاحد، وفصّل القول في الآيات الست ناقلا رأي (الراغب الأصفهاني) في كتابه: (المفردات في غريب القرآن) من أنّ المكر محمود وهو ما يُتحرى به الفعل الجميل، ومذموم وهو ما يُتحرى به الفعل القبيح[١١٨]. وأشار الناقد إلى أنّ المؤلف أخطأ في فهم بعض الآيات الأخرى أثناء عرضه للمكر الإلهي من قبيل آيات الاستهزاء والإملاء والإهلاك والخداع[*****]، فالاستهزاء الوارد في آية الاستهزاء جاء على نحو المشاكلة والمجانسة، وورد في آية الإملاء قوله تعالى: ﴿لِيَزْدَادُوا إِثْماً﴾، واللام فيها لام العاقبة لا الغاية والغرض والعلة، وآية الإهلاك ناظرة لمبدأ اثر التغبير الداخلي في حركة التاريخ وله شواهد وردت في القرآن الكريم أيضا، وأشار إلى أخطاء المؤلف في هذه الآية من قبيل: فهمه لقوله تعالى: ﴿أردنا﴾ بمعنى الإرادة الفعلية بالإهلاك، في حين أنّ المراد هو توفر الشروط الموضوعية لإهلاك القرية بسبب العصيان والطغيان، وفهمه لقوله تعالى: ﴿أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا﴾ بمعنى أنّ الله تعالى أمرهم بالفسق، في حين أنّ المراد هو أن الله تعالى أمرهم بواسطة الرسل بالطاعة والاستقامة فعصوا، فتوفرت الشروط الموضوعية لانحلال القرية ودمارها، والخداع الوارد في آية الخداع جاء على نحو المشاكلة والمجانسة كذلك[١١٩]. والناقد على صواب، فالمؤلف لم يفرّق بين نسبة المكر والاستهزاء والإملاء والإهلاك والخداع والاستدراج... ونحوها إلى الله تعالى على نحو الحقيقة أم المجاز؟!.

الخاتمة:

يمكننا إجمال أبرز النتائج التي توصل إليها البحث بما يأتي:

١ـ عمد المؤلف إلى نقد الدين ولاسيما الإسلامي تحت عنوان الفكر الديني، ودافع ناقده عنهما معاً، ونزعا نزعة ايديولوجية واضحة، وغلب على أسلوبهما التوتر والانفعال والاتهام والتخوين...إلخ، ولم يعترف أو يتراجع أو يثنى أحدهما على شيء مما ذكره الآخر، ولا في مورد واحد، فاتسم خطابهما بشيء من الإطلاق والوثوقية.

٢ـ لجأ المؤلف إلى نقد المسلمات الدينية من المنطلقات الفلسفية والعلمية وحاول ناقده الردّ عليه من المنطلقات ذاتها، وإن أشار لخطأ المؤلف في ذلك، والأولى بهما أن لا يلجأ إلى معالجة المسألة الدينية إلاّ من المنطلقات الدينية ذاتها، على أن الناقد كان الأقرب إليها من المؤلف.

٣ـ لم يتطرق الناقد لبعض المسائل التي ذكرها المؤلف، بل أهمل ما يتعلق منها بالدين والفكر المسيحي بخاصة، ولجأ لغيره في ردّه على فصل المؤلف الأخير ولكنه صرّح بذلك، ولعل مردّ ذلك إلى أن كتابه في الأصل كان سلسلة من المقالات التي نشرها في أحدى الصحف، وعلى أية حال؛ فالناقد وقع بشيء من الانتقائية.

٤ـ لم يستند الناقد ـ في الأعم الأغلب ـ إلى مصادر ومراجع إلاّ ما ندر، ولاسيما في القسم الثاني من كتابه وهو موضوع ردّه على المؤلف، فلا نجد إلاّ إحالات قليلة، وهي: مجلة (الأحد)، وصحف: (الأهرام) و(الأخبار) و(السفير) و(ملحق النهار)، وبعض الكتب، وهي: (لسان العرب) لـ(ابن منظور) (وسيرة ابن هشام) لـ(ابن هشام) و(المفردات في غريب القرآن) لـ(الراغب الاصفهاني) و(البواقيت والجواهر ج١) لـ(الشعراني) و(فلسفتنا) لـ(محمد باقر الصدر) ولمرة واحدة لكل من الصحف والكتب على حد سواء، مع أنه كان يناقش المؤلف في جملة من المسائل الفلسفية والعلمية.

هوامش البحث:

(١) ينظر: العظم، د. صادق جلال، نقد الفكر الديني، ط٢، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٧٠م، ص٢٨-٢٩.

(٢) ينظر: المصدر نفسه، ص ٧٨.

(٣) ينظر: المصدر نفسه، ص٢١-٢٢.

(٤) ينظر: المصدر نفسه، ص ٢٢-٢٣.

(٥) ينظر: المصدر نفسه، ص ٢٤.

(٦) ينظر: المصدر نفسه، ص ٢٥-٢٦.

(٧) ينظر: المصدر نفسه، ص ٣٧.

(٨) ينظر: المصدر نفسه، ص ٣٨-٣٩.

(٩) ينظر: المصدر نفسه، ص ٤٢.

(١٠) ينظر: المصدر نفسه، ص ٥٨.

(١١) ينظر: المصدر نفسه، ص ٧٨.

(*) دأب (شمس الدين) على كتابه مقالات إسبوعية بين ٢٢ شباط ـ ١٧ أيار ١٩٧٠م في ملحق جريدة النهار البيروتية ردّا على (العظم) في كتابه: (نقد الفكر الديني) ، ثم جمعها وأضاف إليها ليخرجها في كتابه: (مطارحات في الفكر المادي والفكر الديني) الصادر عام ١٩٧٨م، وأما ما أضافه إلى مقالاته المذكورة؛ فمبحثين هما: (المادية في الرأسمالية والماركسية ومأساة إنسان عصرنا)، و(الماركسية والعلم والسياسة) ليشكلا القسم الأول من كتابه المذكور حيث عرض فيه للمادية على مستوى السياسة والعلاقات الدولية بوصفه وجهها التجريبي بعد أن جمع مقالاته السابقة لتشكل القسم الثاني منه حيث عرض فيه للمادية على مستوى الفكر والفلسفة. ينظر: شمس الدين، محمد مهدي، مطارحات في الفكر المادي والفكر الديني، بلا طبعة، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٩٧٨م، ص٧-٨.
وبما أن القسم الأول من كتابه هذا لا يتعلق بموضوعنا مباشرة؛ فسنبدأ بالقسم الثاني منه.

(١٢) ينظر: المصدر نفسه، ص٥٧-٥٨.

(١٣) ينظر: المصدر نفسه،٥٩-٦١.

(١٤) ينظر: المصدر نفسه،ص٦١-٦٧.

(١٥) صليبا، د.جميل ، المعجم الفلسفي، ج٢، ط١، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٧٣م، ص٩٩.

(١٦) ينظر: الطويل، د.توفيق، أسس الفلسفة، بلا طبعة، دار النهضة العربية، القاهرة، بلا تاريخ، ص١٧٩.

(١٧) ينظر: زيدان، د. محمود فهمي، من نظريات العلم المعاصر إلى المواقف الفلسفية، بلا طبعة، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٢م، ص١٠٦.

(١٨) ينظر: صليبا، د. جميل ، المصدر السابق، ج٢، ص١٤٣.

(١٩) ينظر: المصدر نفسه، ج٢، ص٤٧٧.

(٢٠) شمس الدين، محمد مهدي، المصدر السابق، ص٧١-٧٢. أيضاً: العظم، د. صادق جلال، المصدر السابق، ص٢٨-٢٩.

(٢١) ينظر: شمس الدين، محمد مهدي، المصدر السابق، ص٧١-٧٣.

(٢٢) المصدر نفسه، ص٧٣. أيضا: العظم، د. صادق جلال، المصدر السابق، ص٧٨.

(٢٣) ينظر: شمس الدين، محمد مهدي ، المصدر السابق، ص٧٣-٧٤.

(٢٤) ينظر: الطويل، د.توفيق، المصدر السابق، ص٣٠٥-٣٠٦.

(٢٥) ينظر: شمس الدين، محمد مهدي ، المصدر السابق، ص٧٤.

(٢٦) ينظر: المصدر نفسه، ص٧٥-٧٧.

(٢٧) ينظر: المصدر نفسه، ص٧٨-٧٩.

[٢٨] ينظر: زيدان، د.محمود فهمي، المصدر السابق، ص١٠٢.

[٢٩] ينظر: المصدر نفسه، ص١٠٤.

[٣٠] ينظر: المصدر نفسه، ص ١٠٥.

[٣١] ينظر: المصدر نفسه، ص ١٠٤-١٠٥.

[٣٢] ينظر: شمس الدين، محمد مهدي، المصدر السابق، ص٧٤.

[٣٣] ينظر: المصدر نفسه، ص ٨٠-٨١.

[٣٤] ينظر: المصدر نفسه، ص ٨١-٨٢.

[٣٥] ينظر: المصدر نفسه، ص ٨٣-٨٧.

[٣٦] ينظر: فرجارا، وليم، كنوز العلم في أسئلة واجوبة، ترجمة وتقديم: د.سيد رمضان هدارة ود.محمد صابر سليم، بلا طبعة، مكتبة التحرير، بغداد، بلا تاريخ، ص٢٣٤.

[٣٧] ينظر: دايفيس، آدم هارت، لماذا تنطّ الطّابة؟ و١٠٠ مسألة علمية أخرى، ترجمة: د. راغدة زهير طرّاف بمشاركة د.أحمد حسن مغربي، ط١، دار الساقي - مركز البابطين للترجمة، بيروت - الكويت، ٢٠٠٨م، ص٣٦.

[٣٨] ينظر: فرجارا، وليم، المصدر السابق، ص٢٣٣.

[٣٩] ينظر: المصدر نفسه، ص ٢٣٥.

[٤٠] ينظر: المصدر نفسه، ص ٢٧١-٢٧٢.

[٤١] ينظر: الصادق، د.محمد، حوار بين الإلهيين والماديين - دروس مقارنة من كافة الفلسفات العقلية والتجريبية حول اثبات وجود الله وتوحيده، ط٢، دار المرتضى، بيروت، ١٩٨٧م، ص١٣٨.

[٤٢] ينظر: المصدر نفسه، ص ٨٢-٨٥.

[٤٣] شمس الدين، محمد مهدي، المصدر السابق، ص٩١. أيضا: العظم، د. صادق جلال، المصدر السابق، ص٢١.

[٤٤] شمس الدين، محمد مهدي، المصدر السابق، ص ٩١-٩٢.

[٤٥] المصدر نفسه، ص٩٢-٩٣. أيضا: العظم، د. صادق جلال، المصدر السابق، ص٢٢.

[٤٦] شمس الدين، محمد مهدي، المصدر السابق، ص٩٣.

[٤٧] المصدر نفسه، ص٩٣-٩٤. أيضاً: العظم، د. صادق جلال، المصدر السابق، ص٢٢.

[٤٨] ينظر: شمس الدين، محمد مهدي، المصدر السابق، ص٩٤-٩٥.

[٤٩] ينظر: الطويل، د.توفيق، قصة النزاع بين الدين والفلسفة، ط٢، مكتبة مصر، القاهرة، بلا تاريخ، ص١٠٥ وما بعدها.

[٥٠] ينظر: الطويل، د.توفيق، قصة الاضطهاد الديني في المسيحية والإسلام، ط١، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، ١٩٩١م، ص١٥١.

[٥١] ينظر: المصدر نفسه، ص ١٤٨-١٥٠.

[٥٢] ينظر: بدوي، د.عبد الرحمن، من تأريخ الإلحاد في الإسلام، ط٢، سينا للنشر، القاهرة، ١٩٩٣م، ص٤٩.

[٥٣] ينظر: النشّار، د.علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج١، ط٩، دار المعارف، القاهرة، بلا تاريخ، ص٣٢٣-٣٢٤ و ٣٣٠-٣٣١.

[٥٤] شمس الدين، محمد مهدي، المصدر السابق، ص٩٥-٩٦. أيضاً: العظم، د. صادق جلال، المصدر السابق، ص٢٢.

[٥٥] ينظر: شمس الدين، محمد مهدي، المصدر السابق، ص٩٦.

[٥٦] ينظر: الطبرسي، أبو علي الفضل بن الحسن، مجمع البيان لعلوم القرآن، مج٤، بلا طبعة، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، بلا مكان، ١٩٩٧م، ص٥٢.

[٥٧] شمس الدين، محمد مهدي، المصدر السابق، ص٩٦. أيضا: العظم، د. صادق جلال، المصدر السابق، ص٢٣.

[٥٨] ينظر: شمس الدين، محمد مهدي، المصدر السابق، ص٩٦-٩٧.

[٥٩] المصدر نفسه، ص٩٧. أيضا: العظم، د. صادق جلال، المصدر السابق، ص٢٣.

[٦٠] ينظر: شمس الدين، محمد مهدي، المصدر السابق، ص٩٧-٩٨.

[٦١] المصدر نفسه، ص٩٨. أيضا: العظم، د. صادق جلال، المصدر السابق، ص٢٤.

[٦٢] ينظر: شمس الدين، محمد مهدي، المصدر السابق، ص٩٨.

[٦٣] المصدر نفسه، ص٩٨-٩٩. أيضا: العظم، د. صادق جلال، المصدر السابق، ص٢٥.

[٦٤] ينظر: شمس الدين، محمد مهدي، المصدر السابق، ص٩٩-١٠١.

[٦٥] ينظر: المصدر نفسه، ص١٠٥.

[٦٦] ينظر: المصدر نفسه، ص١٠٥-١١٠.

[٦٧] ينظر: المصدر نفسه، ص١١٠-١١٣.

(**) أشار الناقد (شمس الدين) إلى أن هناك حفريات تفند النظرية الداروينية مستندًا إلى ما ذكره (أ.د.عبد المنعم النمر) مدير البحوث الإسلامية في الأزهر الشريف في كتابه: (خواطر من الدين والحياة). ينظر: المصدر نفسه، الهامش رقم: ١- ص١١٣-١١٤.

(٦٨) ينظر: غلاب، د.محمد السيد، أصل الإنسان، بلا طبعة، سلسلة المكتبة الثقافية الصادرة عن الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ـ العدد: ٢٦٦، بلا مكان، ١٩٧١م، ص٣٥-٣٦.

(٦٩) ينظر: المصدر نفسه، ص٤٦-٥٠.

(٧٠) ينظر: كوامن ، ديفيد، داروين متردداً ـ نظرة مقربة لتشارلز داروين وكيف وضع نظريته عن التطور، ترجمة: د.مصطفى إبراهيم فهمي، مراجعة: محمد فتحي خضر، بلا طبعة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٣م، ص٢٣٦.

(٧١) ينظر: غلاب، د.محمد السيد، المصدر السابق، ص٤٠-٤٤.

(٧٢) ينظر: فرج، د.محمد فتحي ، قصة التطور، بلا طبعة، سلسلة الثقافة العلمية الصادرة عن الهيئة العامة لقصور الثقافة ـ العدد: ٢٠، القاهرة ، ٢٠١٥م، ص٨١.

(٧٣) ينظر: المصدر نفسه، ص ٨٢ و ما بعدها.

(٧٤) ينظر: شمس الدين، محمد مهدي، المصدر السابق، ص١١٧-١١٨.

(٧٥) ينظر: المصدر نفسه، ص١٢٠-١٢١.

(٧٦) ينظر: المصدر نفسه، ص ١٢٢-١٢٣.

(٧٧) ينظر: المصدر نفسه، ص ١١٩.

(٧٨) ينظر: زكريا، د. فؤاد،التفكير العلمي، ط٣، سلسلة عالم المعرفة الصادرة عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب في الكويت ـ العدد: ٣، الكويت، ١٩٧٨م، ص٦٤-٦٦.

(٧٩) ينظر: شمس الدين، محمد مهدي، المصدر السابق، ص١٢١-١٢٢.

(٨٠) ينظر: عيتاني، محمد، مقدمة كتاب: النشاط الجنسي وصراع الطبقات ـ إعادة الاعتبار إلى التسامي الجنسي لـ(رايموت رايش)، ترجمة: محمد عيتاني، ط١، دار الآداب، بيروت، ١٩٧١م، ص٨-٩.

(٨١) ينظر: شمس الدين، محمد مهدي، المصدر السابق، ص ١٢٣-١٢٤.

(٨٢) ينظر: النيفر، د.أحميدة والأب موريس بورمانس، مستقبل الحوار الإسلامي ـ المسيحي، ط١، دار الفكر، دمشق، ٢٠٠٥م، ص٧١.

(٨٣) ينظر: متز، آدم، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري أو عصر النهضة في الإسلام، ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريده، مج١، ط٤، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٦٧م، ص٧٥ وما بعدها.

(٨٤) ينظر: حوراني، ألبرت، تاريخ الشعوب العربية، تعريب: أسعد صقر، ط١، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، ١٩٩٧م، ص١٥١-١٥٢.

(٨٥) ينظر: شمس الدين، محمد مهدي، المصدر السابق، ص١٢٤-١٢٦.

(***) لم يرد الناقد (شمس الدين) على المؤلف في فصليه المعنونين بـ(معجزة ظهور العذراء وتصفية آثار العدوان) و(التزييف في الفكر المسيحي الغربي المعاصر)، وقصر ردّه على فصله الأخير والمعنون بـ(مدخل إلى التصور العلمي ـ المادي للكون وتطوّره)، وجاء ردّ الناقد تحت عنوان (الركائز الأساسية للفلسفة الماركسية)، وشغل ما بين صفحتي ١٩٣-٢٢٣، ومع أنّ الناقد لم يسوّغ لنا ذلك؛ غير أنه صرّح في هامش آخر صفحات ردّه هذا بأنه اعتمد في معظم الأفكار الواردة منه على ما كتبه (محمد باقر الصدر) في كتابه: (فلسفتنا)، وللأمانة العلمية ينبغي القول بأنه اقتبس نصه كاملا واقتصر عليه. ينظر: الصدر، محمد باقر، فلسفتنا ـ دراسة موضوعية في معترك الصراع الفكري القائم بين مختلف التيارات الفلسفية وخاصة الفلسفة الإسلامية والمادية الديالكتيكية (الماركسية)، ط١، مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر قدس سره ـ مؤسسة العارف للمطبوعات، بيروت، ٢٠١٠م، ص٢٣١ وما بعدها.
وعليه فلا داعٍ لمناقشة الناقد فيما ليس له اصلا.

(٨٦) ينظر: العظم، د.صادق جلال، المصدر السابق، ص٨٣.

(٨٧) ينظر: المصدر نفسه، ص ١٠٦.

(٨٨) ينظر: المصدر نفسه، ص ٨٩.

(٨٩) ينظر: المصدر نفسه، ص ٩٠-٩٣.

(٩٠) ينظر: المصدر نفسه، ص ٩٤-٩٥.

(٩١) ينظر: المصدر نفسه، ص ٩٢.

(٩٢) ينظر: المصدر نفسه، ص ١٠٧-١٠٨.

(٩٣) ينظر: المصدر نفسه، ص ٩٩-١٠٠، و١٠٢-١٠٣، و١١٢ وما بعدها.

(٩٤) ينظر: المصدر نفسه، ص ١١٩ وما بعدها.

(٩٥) ينظر: شمس الدين، محمد مهدي، المصدر السابق، ص١٢٩-١٣٠.

(٩٦) ينظر: المصدر نفسه، ص ١٣١-١٣٢.

(٩٧) ينظر: صليبا، د. جميل، المعجم الفلسفي، ج١، ط١، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٧١م، ص٧٩.

(٩٨) العظم، د.صادق جلال، المصدر السابق، ص٨٦.

(٩٩) ينظر: شمس الدين، محمد مهدي، المصدر السابق، ص١٣٣-١٣٤.

(١٠٠) ينظر: النشار، د. علي سامي، المصدر السابق، ج١، ص٣٢٨ وما بعدها.

(١٠١) ينظر: شمس الدين، محمد مهدي، المصدر السابق، ص١٣٤-١٣٧.

(١٠٢) ينظر: عبد الحميد، د.عرفان، دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، بلا طبعة، دار التربية، بغداد، بلا تاريخ، ص٢٥٩ وما بعدها.

(١٠٣) ينظر: المظفر، محمد رضا، عقائد الإمامية، بلا طبعة، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ٢٠٠٣م، ص٤٠-٤٢.

(١٠٤) ينظر: شمس الدين، محمد مهدي، المصدر السابق، ص١٣٨-١٤٥.

(١٠٥) ينظر: المصدر نفسه، ص ١٤٥-١٥٠.

(١٠٦) المصدر نفسه، ص ١٥٠-١٥١. أيضا: العظم، د. صادق جلال، المصدر السابق، ص٨٩.

(١٠٧) ينظر: شمس الدين، محمد مهدي، المصدر السابق، ص١٥١.

(١٠٨) ينظر: المصدر نفسه، ص ١٥١-١٥٢.

(١٠٩) ينظر: المصدر نفسه، ص ١٥٣-١٥٥.

(١١٠) ينظر: المصدر نفسه، ص ١٥٥-١٥٨.

(١١١) الكليني، محمد بن يعقوب، أصول الكافي، ج١، ط١، منشورات الفجر، بيروت، ٢٠٠٧م، ص٨٧-٨٨.

(١١٢) المصدر نفسه، ص ٨٨.

(١١٣) ينظر: بدران، حسن، ازدراء الجسد في النصوص والتعاليم الإسلامية، مجلة المحجة الصادرة عن معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية في بيروت، العدد: ٢٣، السنة: ٢٠١١م، ص٤٥ وما بعدها.

(١١٤) ينظر: شمس الدين، محمد مهدي، المصدر السابق، ص١٥٩.

(١١٥) ينظر: المصدر نفسه، ص ١٥٩-١٦١.

(١١٦) ينظر: مندور، د. محمد، الأدب وفنونه، بلا طبعة، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، بلا تاريخ، ص١٧.

(١١٧) ينظر: شمس الدين، محمد مهدي، المصدر السابق، ص١٦٥-١٦٨.

(****) الآيات هي: الأعراف: ٥٤، الأعراف: ٩٦-٩٩، النحل: ٥٠-٥١، الأنفال: ٣٠، يونس: ٢١، الرعد: ٤٢.

(١١٨) ينظر: المصدر نفسه، ص ١٦٨-١٧٩.

(*****) الآيات هي: البقرة: ١٥، آل عمران: ١٧٨، الإسراء: ١٦، النساء: ١٤٢.

(١١٩) ينظر: المصدر نفسه، ص ١٧٩-١٨٩.

المصادر والمراجع

- **القرآن الكريم.**

١. بدران، حسن، ازدراء الجسد في النصوص والتعاليم الإسلامية، مجلة المحجة الصادرة عن معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية في بيروت، العدد: ٢٣، السنة: ٢٠١١م.

٢. بدوي، د.عبد الرحمن، من تأريخ الإلحاد في الإسلام، ط٢، سينا للنشر، القاهرة، ١٩٩٣م.

٣. حوراني، ألبرت، تاريخ الشعوب العربية، تعريب: أسعد صقر، ط١، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، ١٩٩٧م.

٤. دايفيس، آدم هارت، لماذا تنطّ الطّابة؟ و١٠٠ مسألة علمية أخرى، ترجمة: د. راغدة زهير طرّاف بمشاركة د.أحمد حسن مغربي، ط١، دار الساقي ـ مركز البابطين للترجمة، بيروت ـ الكويت، ٢٠٠٨م.

٥. زكريا، د. فؤاد،التفكير العلمي، ط٣، سلسلة عالم المعرفة الصادرة عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب في الكويت ـ العدد: ٣، الكويت، ١٩٧٨م.

٦. زيدان، د. محمود فهمي، من نظريات العلم المعاصر إلى المواقف الفلسفية، بلا طبعة، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٢م.

٧. الصادق، د.محمد، حوار بين الإلهيين والماديين ـ دروس مقارنة من كافة الفلسفات العقلية والتجريبية حول اثبات وجود الله وتوحيده، ط٢، دار المرتضى، بيروت، ١٩٨٧م.

٨. الصدر، محمد باقر، فلسفتنا ـ دراسة موضوعية في معترك الصراع الفكري القائم بين مختلف التيارات الفلسفية وخاصة الفلسفة الإسلامية والمادية الديالكتيكية (الماركسية)، ط١، مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر قدس سره ـ مؤسسة العارف للمطبوعات، بيروت، ٢٠١٠م.

٩. صليبا، د.جميل ، المعجم الفلسفي، ج٢، ط١، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٧٣م.

١٠. الطبرسي، أبو علي الفضل بن الحسن، مجمع البيان لعلوم القرآن، مج٤، بلا طبعة، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، بلا مكان، ١٩٩٧م.

١١. الطويل، د.توفيق، أسس الفلسفة، بلا طبعة، دار النهضة العربية، القاهرة، بلا تاريخ.

١٢. الطويل، د.توفيق، قصة الاضطهاد الديني في المسيحية والإسلام، ط١، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، ١٩٩١م.

١٣. الطويل، د.توفيق، قصة النزاع بين الدين والفلسفة، ط٢، مكتبة مصر، القاهرة، بلا تاريخ.

١٤. عبد الحميد، د.عرفان، دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، بلا طبعة، دار التربية، بغداد، بلا تاريخ.

١٥. العظم، د. صادق جلال، نقد الفكر الديني، ط٢، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٧٠م.

١٦. عيتاني، محمد، مقدمة كتاب: النشاط الجنسي وصراع الطبقات ـ إعادة الاعتبار إلى التسامي الجنسي لـ(رايموت رايش)، ترجمة: محمد عيتاني، ط١، دار الآداب، بيروت، ١٩٧١م.

١٧. غلاب، د.محمد السيد، أصل الإنسان، بلا طبعة، سلسلة المكتبة الثقافية الصادرة عن الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ـ العدد: ٢٦٦، بلا مكان، ١٩٧١م.

١٨. فرج، د.محمد فتحي ، قصة التطور، بلا طبعة، سلسلة الثقافة العلمية الصادرة عن الهيئة العامة لقصور الثقافة ـ العدد: ٢٠، القاهرة ، ٢٠١٥م.

١٩. فرجارا، وليم، كنوز العلم في أسئلة واجوبة، ترجمة وتقديم: د.سيد رمضان هدارة ود.محمد صابر سليم، بلا طبعة، مكتبة التحرير، بغداد، بلا تاريخ.

٢٠. كوامن ، ديفيد، داروين متردداً ـ نظرة مقربة لتشارلز داروين وكيف وضع نظريته عن التطور، ترجمة: د.مصطفى إبراهيم فهمي، مراجعة: محمد فتحي خضر، بلا طبعة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٣م.

٢١. متز، آدم، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري أو عصر النهضة في الإسلام، ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريده، مج١، ط٤، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٦٧م.

٢٢. المظفر، محمد رضا، عقائد الإمامية، بلا طبعة، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ٢٠٠٣م.

٢٣. مندور، د. محمد، الأدب وفنونه، بلا طبعة، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، بلا تاريخ.

٢٤. النشّار، د.علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج١، ط٩، دار المعارف، القاهرة، بلا تاريخ.

٢٥. النيفر، د.أحميدة والأب موريس بورمانس، مستقبل الحوار الإسلامي ـ المسيحي، ط١، دار الفكر، دمشق، ٢٠٠٥م.