الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي و البحث العلمي

جامعة الأمير عبد القادر
للعلوم الإسلامية
* قسنطينة *

* كلية أصول الدين و الشريعة
و الحضارة الإسلامية
* قسم العقيدة و مقارنة الأديان
* شعبة مقارنة الأديان

منهج وحيد الدين خان في نقد الإلحاد

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في مقارنة الأديان

إعداد الطالب :
ياسين هامي

إشراف الدكتور :
محمد بوالروايح

السنة الجامعية
2002 ـ 2003

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

مُقَدِّمَة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

هذا البحث هو محاولة لدراسة في الناهج المعاصرة في عرض العقيدة الإسلامية وفق تحديات العصر الحاضر ، و إذا كان الإلحاد هو السمة البارزة في الفكر و العقائد المعاصرة ، فقد كان لزاما على الباحثين في العقيدة دراسة هذه الظاهرة ، وبيان مناهج عرضها و نقضها . إذ أنه بات لا جدوى من المناهج الكلامية القديمة ، إذ أن القضايا التي عرضتها المناهج القديمة . و التي حاولت حلّها أصبحت الآن خارج اهتمامات العصر الحاضر ، و قد اخترت نموذج "وحيد الدين خان" بسبب المحاولة الجادة التي قام بها لتجديد المناهج الكلامية ، و ذلك لمواجهة التيارات الفكرية الملحدة ، فهذا البحث يعرض المحاولة التجديدية في علم الكلام التي قام بها "وحيد الدين خان" لمواجهة التيارات الفكرية الملحدة ، و يبين السمات البارزة لهذه المحاولة التجديدية ، و مواطن القوة و الضعف فيها ، كما يحاول هذا البحث إثراء التجربة التجديدية التي قام بها "وحيد الدين خان" . وذلك بمقارنتها بالتجارب الأخرى التي قام بها الباحثون في العقيدة الإسلامية ، وذلك للخروج بالمنهج الكلامي الأمثل في عرض العقيدة الإسلامية وفق تحديات العصر الحاضر ، فتجربة "وحيد الدين خان" في هذا المجال تجربة جادة مما يجعلها جديرة بالإثراء و الدراسة .

وهناك عدة أسباب دفعتني إلى اختيار موضوع منهج "وحيد الدين خان" في نقد الإلحاد . منها أسباب ذاتية و أسباب موضوعية .

أما **الأسباب الذاتية** فمن اهمها تأثري بدراسات "وحيد الدين خان" ، و التي لاحظت أنها مواكبة لاهتمامات العصر الحاضر ، **مما دفعني إلى محاولة الاستفادة العميقة منها** ، وكذا ما لاحظته من تعمق وحيد الدين خان في دراسة فلسفات الملاحدة من مصادرها الأصلية ، واستعماله لمناهج معاصرة في نقد هذه الفلسفات ، **و هذا ما دفعني إلى محاولة الاستفادة من دراسته و نقده لهذه الفلسفات** .

كما أن المحاولة التجديدية التي قام بها وحيد الدين خان في مناهج علم الكلام ، دفعتني إلى التعمق في دراسة هذه المحاولة ، و ذلك بغرض رفع المستوى في ميدان التخصص.

أما الأسباب الموضوعية ، فمن أهمها ما يلاحظه كل باحث **في العقيدة** في العصر الحاضر ، الذي تميّز بظهور الإلحاد بشكل بارز ، حتى أنه دخل الكثير من **حقول المعارف** الإنسانية ، و هو ما يثير اهتمام الباحث في العقائد و يدفعه إلى تقصي حقيقة الإلحاد وأسباب ظهوره ، و المناهج التي يستخدمها الملاحدة ، و بالمقابل المناهج التي ينبغي أن يواجهوا بها لبيان حقيقة نظرياتهم و البديل الصحيح لها .

ومن الأسباب الموضوعية كذلك ، **بيان** معالم تجربة وحيد الدين خان ، التي ينبغي الاستفادة منها في حقل المعارف الإسلامية ، لمواجهة العقائد المنحرفة و التصدي لها بطرق علمية ممنهجة.

ويهدف هذا البحث إلى التعمق في دراسة ظاهرة الإلحاد ، و المناهج التي يستخدمها الملاحدة في عرض نظرياتهم ، و المناهج التي يجب أن يواجهوا بها ، و التي يمكنها أن تصل إلى عمق نظرياتهم و نتمكن بواسطتها من دحض ظاهرة الإلحاد.

كما يهدف هذا البحث إلى إبراز معالم التجربة التجديدية في علم الكلام التي قام بها وحيد الدين خان ، ومدى فعاليتها في مواجهة نظريات الملاحدة ومناهجهم ، وذلك بهدف الاستفادة من هذه التجربة في حقل المعارف الإسلامية ، وفي ميدان الدراسات العقدية .

و يهدف هذا البحث إلى محاولة إثراء التجربة التجديدية لوحيد الدين خان في مناهج علم الكلام ، بمقارنتها بغيرها من التجارب المعاصرة للباحثين في العقيدة الإسلامية وفق تحديات العصر و ذلك لتجديد المناهج الكلامية القديمة بما يجعلها أكثر ملائمة للعصر الحاضر و لتحدياته.

و قد أحسّ المفكرون المسلمون بدءا من عصر النهضة ، بضرورة تجديد مناهج علم الكلام، لتتمكن من مسايرة ظروف العصر الحاضر كما أحسوا أن المناهج الكلامية القديمة أصبحت غير مجدية في مواجهة التحديات الفكرية المعاصرة ، و التي يأتي على رأسها ظاهرة الإلحاد التي أصبحت سمة بارزة في العصر الحاضر ، و ظهرت بناء على هذه المعطيات عدة محاولات تجديدية لعلم الكلام، لجعله مواكبا لاهتمامات العصر ومناهجه ، و من أهم هذه التجارب التجديدية لعلم الكلام نجد تجربة وحيد الدين خان ، الذي حاول تجديد علم الكلام بما يتناسب ومعطيات العصر الحاضر ، فالإشكالية التي يحاول هذا البحث حلها هي معرفة السمات البارزة لمنهج وحيد الدين خان في تجديده لمناهج علم الكلام وفقا لتحديات العصر الحاضر ، و تطرح علينا هذه الإشكالية عدة أسئلة من أهمها: ما الذي أضافته محاولة وحيد الدين خان إلى مناهج علم الكلام ؟ و ما هو المنهج المعاصر التي استخدمه وحيد الدين خان في نقده للإلحاد ؟ و هل محاولة وحيد الدين خان التجديدية لمناهج علم الكلام كافية في مجالها ؟ أم أن هذه التجربة بحاجة إلى مزيد من النقد و الإثراء ؟ و لحل هذه الإشكالية نفترض عدة إجابات على الأسئلة السابقة ، حول التجربة التجديدية لوحيد الدين خان ، ومدى كفايتها في مجالها ، و يحاول هذا البحث التحقق من هذه الإجابات المفترضة.

و قد تطلبت مني الإجابة عن الأسئلة التي تعرضها الإشكالية ، تقسيم هذا البحث إلى خمسة فصول.

أما **الفصل الأول** فقد درست فيه حياة وحيد الدين خان و عصره ، و قسمته إلى مبحثين تحدثت في الأول عن حياة وحيد الدين خان بغرض معرفة شخصيته ، و تحدثت في الثاني عن البيئة التي عاش فيها لمعرفة مدى تأثره بها .

و في **الفصل الثاني** فقد درست دراسة موجزة ظاهرة الإلحاد ، و قسمته إلى مبحثين ، تناولت في المبحث الأول نشأة الإلحاد و مراحل تطوره ، و ذلك بغرض وضعه في إطاره التاريخي أما المبحث الثاني فقد ذكرت فيه أهم مدارس الإلحاد المعاصرة ، و كان اختياري للمدارس مبنيا على سعة انتشارها في الواقع ، و ذلك بغرض التعريف الموجز بالظاهرة .

و في **الفصل الثالث** تحدثت عن منهج وحيد الدين خان في نقد نظريات الإلحاد ، و قسمته إلى ثلاثة مباحث بناء على النظريات التي ذكرها وحيد الدين خان ، ففي المبحث الأول درست منهج وحيد الدين خان في نقد المدرسة التطورية ، و في المبحث الثاني تحدثت عن منهجه في نقد المدرسة الماركسية ، و في المبحث الثالث تحدثت عن منهجه في نقد المدرسة الفرويدية ، و هذا بغرض استخلاص المنهج الذي استعمله في نقد هذه النظريات.

أما **الفصل الرابع** فقد تحدثت فيه عن المنهج الذي استعمله وحيد الدين خان في عرض شواهد العقيدة على الملاحدة ، و قسمته إلى ثلاثة مباحث ، تحدثت في الأول عن منهجه في عرض شواهد عقيدة الألوهية على الملاحدة ، و تحدثت في الثاني عن منهجه في عرض شواهد عقيدة الآخرة على الملاحدة ، و تحدثت في المبحث الثالث عن منهجه في عرض عقيدة الرسالة على الملاحدة ، و ذلك بغرض دراسة هذا المنهج.

و في **الفصل الخامس** تحدثت عن منهج وحيد الدين خان في نقد الإلحاد في التشريع . و قسمته إلى مبحثين ، بينت في الأول منهجه في نقد الإلحاد في التشريع ، و تحدثت في الثاني عن منهجه في إيراد الأدلة على وجوب وجود الدين في التشريع ، و هذا بغرض دراسة المنهج الذي استخدمه في نقد الإلحاد في التشريع.

و قد تطلبت مني هذه الخطة أن أستخدم مناهج تتواءم مع ما جاء في كل فصل ، ففي الفصل الأول استخدمت المنهج الوصفي لأنه الأنسب لوصف حياة وحيد الدين خان و وصف البيئة التي عاش فيها ، أما الفصل الثاني فقد استخدمت فيه المنهج الوصفي في عرضي لظاهرة الإلحاد ومراحلها التاريخية ، و كذا في ذكر أهم المدارس المعاصرة ، مع استخدام المنهج النقدي عند عرض آراء الملاحدة و نظرياتهم ، و في الفصل الثالث و الرابع و الخامس استخدمت منهجا تحليليا نقديا مقارنا ، إذ حلّلت منهج وحيد الدين خان في نقد نظريات الإلحاد . و كذا في عرضه لشواهد العقيدة ، و في نقده للإلحاد في التشريع ، و تخلل استعمالي للمنهج التحليلي ، استعمال المنهج النقدي في نقد منهج وحيد الدين خان ، وكذا المنهج المقارن ، في مقارنة منهج وحيد الدين خان بمناهج غيره ممن نقد ظاهرة الإلحاد .

وحسب علمي لا توجد دراسات سابقة اهتمت بمنهج وحيد الدين خان في نقد الإلحاد ، و إن كانت موجودة دراسات حول البعث الحضاري عند وحيد الدين خان مثل رسالة ماجستير ، إعداد الطالب : بشير قلاتي بعنوان "البعث الحضاري عند مالك ابن نبي و وحيد الدين خان" ، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية ، قسنطينة ، السنة الجامعية 1996 - 1997 و هذه الدراسة تتحدث عن البعث الحضاري ، و ليس لها علاقة بمنهج وحيد الدين خان في نقد الإلحاد ، لذا لم أستفد منها في عرض منهج وحيد الدين خان في نقد الإلحاد .

و قد اعتمدت في مصادر هذا البحث على كتب وحيد الدين خان التي درس فيها ظاهرة الإلحاد ، و بشكل رئيسي كتاب "**الإسلام يتحدى**" الذي يُعدّ مؤلفه الأساسي في هذا المجال ، و قد اعتمدته بشكل رئيسي في هذا البحث ، و بدرجة ثانية كتاب "**الدين في مواجهة العلم**" ، و كتاب "**سقوط الماركسية**" ، الذي استفدت منه في دراسة منهجه في نقد النظرية الماركسية ، و بدرجة ثالثة كتب وحيد الدين خان التي تحدثت عن البعث الحضاري ، و التي يشير في بعضها إلى ظاهرة الإلحاد ، فاستفدت من هذه الإشارات.

أما المراجع المعتمدة في هذا البحث فهي متنوعة ، منها المراجع التاريخية التي ذكرت ظاهرة الإلحاد ، و استفدت منها في دراسة هذه الظاهرة من الناحية التاريخية ، و منها المراجع الفلسفية التي أوردت نظريات الإلحاد ، و استفدت منها في عرض هذه النظريات و في تعميق فهمها ، و هناك مراجع في علم النفس استفدت منها في دراسة مدرسة الإلحاد الفرويدية ، و هناك مراجع في علم القانون استفدت منها في الفصل الخامس عند الحديث عن الإلحاد في التشريع ، و أغلب المراجع هي للمفكرين المسلمين المعاصرين الذين درسوا ظاهرة الإلحاد ، و استفدت منها في نقد هذه الظاهرة و في مقارنة مناهجهم مع منهج وحيد الدين خان .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الأول

وحيد الدين خان
حياته و عصره

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الأول : حياة وحيد الدين خان

ولد وحيد الدين خان في الأوائل من يناير عام 1925 م ، بمدينة " أعظم كرّه" في الهند « و هي مدينة مشهورة بالحركة العلمية و الثقافية ، و كان أجداده قد رحلوا من أفغانستان إلى الهند في القرن السادس عشر الميلادي ، وقد ورثت أسرته عن آبائه روح الجهاد و العلم ، و كانت أسرته أسرة علم و ثقافة ، وكان أخوه الأكبر من أوائل من تحصلوا على شهادة الماجستير في الآداب و القانون من جامعة "علي كره" »[1].

توفي والده في 30 ديسمبر 1929 م ، فتركه في الخامسة من عمره ، ثم تلقى تعليما و تربية خاصة في مدينة "أعظم كره" ، تميزت بما فيها من تقاليد دينية ، و اضطرته ظروفه إلى أن ينظر إلى كل شيء نظرة فاحصة و دقيقة ، و حين وصل إلى مرحلة الإدراك ، استثارت فكره ظاهرة أن الدين الذي كان يحكم الأفكار الإنسانية ، و يسيطر عليها لألف سنة في العصر القديم قد أصبح مستضعفا في العصر الجديد ، فظهرت لديه رغبة لتقصي هذه الظاهرة ، و أسبابها ، فبدأ القراءة و البحث في الموضوع[2] . و بعد أن أنهى الدراسة بالمدرسة العربية ، تعلم اللغة الإنجليزية بنفسه ، و نتيجة لقراءته المستمرة للغة الإنجليزية ، و للكتب الفكرية التي أُلفت بها ، ساد أسلوبه طابع عام يوهم القارئ لكتبه أنه تلقى تكوينا أكاديميا على النهج الغربي ، لكن الحقيقة هي أن تكوينه الأصلي هو تكوين "شيخ فقيه"[3].

و قد لاحظ وحيد الدين خان أن تكوينه العلمي الذي تلقاه في البداية ، قد أخذ طابعا تقليديا لا يمكن أن يكون كافيا لفهم الإسلام في العصر الحاضر ، و من هذا الأساس اتخذ قرارا

---

[1] بشير قلاتي ، البعث الحضاري عند مالك ابن نبي و وحيد الدين خان ، رسالة ماجستير ، غير منشورة ، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية ، قسنطينة ، السنة الجامعية 1996 - 1997 ، ص : 63.

[2] وحيد الدين خان ، واقعنا و مستقبلنا في ضوء الإسلام ، ترجمة : سمير عبد الحميد إبراهيم ، دار الصحوة ، القاهرة ، الطبعة الأولى 1984 ، ص : 10 (بتصرف).

[3] المصدر نفسه ، الصفحة نفسها (بتصرف).

جديدا في سنة 1948 م ، فحاول من ناحية أن يتعرف على الأفكار الجديدة من مصادرها المباشرة ، و من ناحية أخرى أخذ في تعميق فهمه للقرآن و السنة ، و ما يتصل بهما من علوم ، و هذا لفهم الإسلام من مصادره الأولى فقضى حوالي 25 سنة في البحث و المطالعة .[1]

و قد أدى هذا التكوين المزدوج في ثقافة وحيد الدين خان إلى أن يعيش اهتمامات عصره ، كمسلم معاصر ، هذا العصر الذي سمي "عصر الإلحاد" ، و من جهة أخرى أدى هذا التكوين إلى أن يعيش اهتمامات أمّته و ما يعتريها من تمزق حضاري ، فقسم اهتماماته إلى قسمين ؛ اهتم في الأول ببيان حقيقة الإلحاد و نقده ، فدرس نظريات الإلحاد من مصادرها الأصلية ، و من كتب مؤلفيها ، ثم عرض لنقدها وفق مصطلحات الفكر المعاصر و مناهجه الأصلية ، و هذا ما سندرسه من خلال هذا البحث . أما القسم الثاني من اهتمامه ، فقد توجه إلى كشف الأسباب التي أدت بالأمة الإسلامية إلى النكوص عن القيام بدورها الحضاري ، و كذا بيان الطرق التي ينبغي أن تسلكها الأمة الإسلامية لتحقيق الشهود الحضاري.

و يُعد وحيد الدين خان الثالث من علماء الهند و باكستان ، بعد "أبو الأعلى المودودي" الذي يعترف وحيد الدين خان بتأثره بفكره ، و كذا "أبو الحسن الندوي" ، فيقول في ذلك : « ... فالفضل يرجع إلى الأستاذ المودودي ، في أنه كان المحرك الذي حثني - بطريقة غير مباشرة- على أن أضحي بحياتي لخدمة الإسلام منذ 15 عاما ، في أدق مرحلة من مراحل حياتي.. ، و أما الأستاذ الندوي فهو الذي حملني على القيام بهذا العمل ، (كتاب الإسلام يتحدى) »[2] ، و نلمس مدى تأثر وحيد الدين خان بأبي الحسن الندوي مما قاله عند وفاة هذا الأخير ، فقد أعرب عن أسفه على وفاة "الشيخ الندوي" قائلا : « إن وفاة فضيلته في الحقيقة كارثة للإنسانية بأسرها ... و نصدق إذا قلنا إن سماحته كان من الشخصيات البارزة التي

---

[1] المصدر نفسه ، ص : 11 (بتصرف).

[2] وحيد الدين خان ، الإسلام يتحدى ، ترجمة : ظفر الإسلام خان ، دار البحوث العلمية ، الطبعة الرابعة ، 1983م ، ص : 24.

عاشت القرن العشرين ... و من أكبر المآسي للقرن المقبل ، أنه ليس هناك شخصية جامعة مثل فضيلته، تتسم بكفاءات و مواهب ، و محبوبية و شعبية مثله» [1]. و يقول "عبد الصبور شاهين" عن هؤلاء العلماء الهنود : « لقد وقف هؤلاء العمالقة في وجه التيار ، و انغمسوا في مشكلات الجماهير و حاولوا أن يقدموا لهم تصوراتهم من أجل المستقبل ، و من أجل تحريك الثورة الفكرية في كيان الإنسان المسلم ، فهم في الحقيقة كتاب ثوريون ، ذوو أصالة و وعي و إيمان» [2] .

أسس وحيد الدين خان عام 1976م المركز الإسلامي بدلهي ، ثم أسس مجلة "الرسالة" التي تعبر عن أفكار المركز ، هذه المجلة تكتب باللغة الأردية ، و تتكون في أغلبها من مقالات وحيد الدين خان و لاقت هذه المجلة إقبالا كبيرا من الناطقين بالأردية ، كما أنها ساهمت بشكل فعال في توجيه المسلمين الهنود نحو فهم أعمق لدينهم و عقيدتهم ، وكذا الاهتمام أكثر بمشاكلهم الاجتماعية ، كما أن وحيد الدين خان يكتب بانتظام مقالات في صحف و مجلات هندية ، و كذا خارج الهند ، و له في رصيده من الكتب المطبوعة حوالي مائتي رسالة وكتاب ، تُرجم بعضها إلى عدة لغات أوروبية ، و تُرجم منها نحو 25 كتابا إلى العربية ، كما يحضر لإعداد موسوعة حول القرآن الكريم .

و قد عالج وحيد الدين خان في مؤلفاته التي تحدث فيها عن حال الأمة الإسلامية ، أسباب التخلف الحضاري ، و السبل التي ينبغي إتباعها لتحقيق الشهود الحضاري للأمة ، فيرى وحيد الدين خان أن حركات البعث الحضاري الإسلامي ، قد فشلت كلها في أداء دورها ، و ما كانت تصبو إليه من تحقيق نهضة حضارية للأمة ، تعود بها إلى مجدها الضائع ، و تحققها بمناهج الإسلام في حياتها الواقعية، فيرى وحيد الدين خان أنه قد بذلت جهود

---

[1] . وحيد الدين خان ، وفاة أبو الحسن الندوي ، مجلة الداعي ، العدد 11 – 12 ، فبراير و مارس 2000 ، ص : 59.

[2] . وحيد الدين خان ، الإسلام يتحدى ، مصدر سابق ، ص : 10

كبيرة ، و تضحيات جسام من أجل تحرير بقاع الأمة الإسلامية من الاستعمار و الهيمنة الأوربية ، و لكن يمكننا القول – على رأي وحيد الدين خان – بأنه لا توجد بقعة واحدة من الأمة الإسلامية يمكن اعتبارها تجربة ناجحة قد حققت ما كان يصبو إليه المسلمون من آمال ، « لقد ذهب ضحية نضال التحرير في الهند خمس مائة ألف من العلماء و المصلحين المسلمين ، وذهب ضحية إخراج باكستان الإسلامية إلى الوجود عشرة ملايين شخص ، و الذين لاقوا حتفهم باسم الإسلام في سوريا ، و العراق ، و إيران ، و مصر ، يبلغ عددهم عشرات الملايين .. و أدهى من ذلك و أمر أنه لا نتيجة مكافئة لهذه التضحيات الجبارة على الإطلاق »[1] ، و إن هذا الواقع عند وحيد الدين خان لا يمكن تجاهله بالعيش في عالم الآمال و الأماني الوهمية الكاذبة ، إذ لم يتمكن المسلمون المعاصرون حتى من إحداث تغيير في الفكر العالمي ، كالذي قامت به الثورة الفرنسية ، التي أحلت فكرة الجمهورية محل فكرة الإستبدادية ، أو كما أحلت الثورة الروسية الفكرة الإشتراكية ، مكان الفكرة الرأسمالية و إن كان هذا التغيير نحو الأسوأ في أغلبه[2] .

و قد عالج وحيد الدين خان قضية البعث الإسلامي ، و منهجه ، و شروطه ، كما عالج الأساليب التي اتبعتها حركات البعث الإسلامي ، و بيّن أخطائها التي يجب أن تصحح ، كما حاول إعطاء البدائل الصحيحة لها ، و يرى المُطالع لكتاباته التي اهتمت بهذا المجال مدى الدقة و العمق الذي تتميز به معالجاته لهذه القضايا ، و كذا مدى سعة إطلاعه على واقع المسلمين ، و كذا واقع عصره ، و من العناوين التي تناول فيها قضايا البعث الحضاري الإسلامي

---

1 وحيد الدين خان ، قضية البعث الإسلامي : المنهج و الشروط ، ترجمة : محسن عثمان الندوي ، دار الصحوة ، القاهرة ، الطبعة الأولى ، 1984 ، ص : 120.

2 المصدر نفسه ، ص 121 (بتصرف).

كتاب "الإسلام و العصر الحديث"[1] ، و كتاب "قضية البعث الإسلامي ، المنهج و الشروط" ، و كتاب "واقعنا و مستقبلنا في ضوء الإسلام"[2] ، هذا إلى جانب الكتب الأخرى التي تحدث فيها عن الإلحاد ، ككتاب "الإسلام يتحدى" ، و كتاب "الدين في مواجهة العلم" ، و كتاب "سقوط الماركسية" ، **و هذا الجانب من كتاباته هو الذي سيدرس في هذا البحث .**

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

[1] يراجع كتاب : وحيد الدين خان ، الإسلام و العصر الحديث ، ترجمة : ظفر الإسلام خان ، دار النفائس ، دون طبعة ، دون تاريخ.

[2] يراجع كتاب : وحيد الدين خان ، واقعنا و مستقبلنا في ضوء الإسلام ، ترجمة : سمير عبد الحميد إبراهيم ، دار الصحوة ، القاهرة الطبعة الأولى ، 1984 .

المبحث الثاني : عصر وحيد الدين خان

عرفت الهند الاتصالات التجارية مع العرب قبل ظهور الإسلام ، و بعد ظهور الإسلام كانت التجارة هي المنطلق الأول لدخول الهنود الإسلام ، نتيجة للأخلاق العالية للتجار المسلمين و كذا نتيجة لضيقهم بأحوال بلاد الهند ، و بخاصة طبقة المنبوذين التي وجدت في الإسلام متنفسا من جور نظام الطبقات ، « كما وجدت مراكز إسلامية نتيجة للتزاوج بين العرب المسلمين ، و النساء الهنديات . و هذا النشاط يمثل المرحلة الأولى من مراحل الإسلام في الهند »[1] .

و بعد فتح المسلمين لبلاد فارس ، تطلعوا إلى فتح بلاد السند ، « و يرجع اهتمام المسلمين ببلاد الهند إلى عهد الخلفاء الراشدين ، فقد شنوا عدة حملات على أطراف هذه البلاد»[2] بدأت هذه الحملات في عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه ، الذي كان يحتاط في أمرها ، فلم تقطع أشواطا كبيرة ، و في عهد الخليفة عثمان بن عفان رضي الله عنه ، أراد أن يُنفد جيشا لفتح بلاد الهند ، فمنعه من ذلك ما وصله من أخبار ، عن الأخطار التي ستعترض الجيش[3] ، و توجه جيش من المتطوعين في خلافة علي بن أبي طالب رضي الله عنه إلى الهند ، فحقق بها بعض الانتصارات ، إلا أن كل هذه المراحل لم تكن مراحل فتح و استقرار ، بل كانت مراحل ردع و تهديد .

أما الفتح المنظم لبلاد الهند ، فقد بدأ في عهد الخلافة الأموية ، على يد "الوليد بن عبد الملك"، الذي أعد واليه على العراق و فارس و خرسان ، "الحجاج بن يوسف الثقافي" ، أعد حملة كبيرة لغزو بلاد الهند ، و أمر عليها "محمد بن يوسف الثقفي" ، الذي توغل في الهند

---

[1] أحمد شلبي ، موسوعة التاريخ الإسلامي و الحضارة الإسلامية ، مكتبة النهضة المصرية ، الطبعة الثالثة ، القاهرة ، 1993 م ، ص:261 - 262 .

[2] عصام الدين عبد الرؤوف الفقي ، بلاد الهند في العصر الإسلامي ، عالم الكتب ، القاهرة ، دون طبعة ، 1980 م ، ص: 9 .

[3] ف. أ. بلوش ، فتح السند ، طلاسدار ، دمشق ، الطبعة الأولى ، 1991 ، ص: 84 .

و مكن للإسلام فيها ، ثم تتابع تاريخ الإسلام في الهند بظهور الولاة الأمويين . فالعباسيين ، ثم ظهرت الإمارات المستقلة التي كانت تقوم بينها صراعات يستولي فيها بعضها على بعض ، ثم بدأ التدفق المغولي على بلاد الهند ، حيث دخل "تيمورلنك" الهند في نهاية القرن الثامن الهجري و مطلع القرن التاسع[1] ، و ظهرت بعد ذلك الإمبراطورية المغولية في الهند على يد مؤسسها "بابر" ، و امتدت من سنة 932 هجري إلى 1275 هـ ، و يقابله بالتاريخ الميلادي 1526م إلى 1858م و التي انتهت بالاحتلال البريطاني.

و قد تميزت الإمبراطورية الماغولية ببعد ملوكها عن الفهم العميق للإسلام و تأثرهم بموروثاتهم الدينية ، حتى أن أحد ملوكهم اخترع دينا جديدا ، كما انتهجوا سياسة تقريب الهندوس ، و إعطائهم مكانات مرموقة ، و هذا على حساب المسلمين ، « و أصبح شاهات المغول بعد ذلك يعيشون تحت سلطان الهندوس ، أو الإنجليز ، و عندما جاء "بهادور شاه" ، أعلن الحاكم الإنجليزي أن "بهادور شاه" آخر هندي يسكن القلعة ، و أنها ستكون بعده ثكنة عسكرية و أن المخصصات التي يأخذها منهم ستنتهي بانتهاء حياته »[2] ، و من هنا بدأت مرحلة الاستعمار الإنجليزي المباشر.

لقد بدأت الأطماع الأوروبية مبكرا تتجه إلى بلاد الهند ، كمصدر للثروة و المواد الخام و عندما اكتشفت أوربا طريقا إلى الهند بالدوران حول "رأس الرجاء الصالح" ، دون حاجة إلى اجتياز البحر الأبيض المتوسط و البحر الأحمر ، سهل ذلك من مهمة وصول الأوروبيين إلى مبتغاهم ، فأخذت البلدان الأوروبية تتنافس فيما بينها ، لبسط نفوذها على الهند ، و كانت الأسبقية للبحرية البرتغالية ، و التي تقهقرت فيما بعد أمام البحرية الإسبانية ، لتترك النشاط الأوسع فيما بعد لإنجلترا ، و تسللت إنجلترا بطرق ملتوية للسيطرة على الهند ، فبدأت بالسيطرة

[1] أحمد شلبي ، موسوعة التاريخ الإسلامي و الحضارة الإسلامية ، مرجع سابق ، ص : 289 .

[2] المرجع نفسه ، ص : 308

الأوسع فيما بعد لإنجلترا ، و تسللت إنجلترا بطرق ملتوية للسيطرة على الهند ، فبدأت بالسيطرة على شركة الهند الشرقية ، التي لم يجد الهنود حرجا من إعطائها إمتيازات كبيرة ، كونها في نظرهم ذات طابع تجاري ، و أخذت هذه الشركة في تكوين فرق عسكرية حديثة ، بحجة حماية الممتلكات ، كما أن الصراعات التي ظهرت بين حكام الأقاليم الهندية هيأت الفرصة لتدخل الشركة في الشؤون الداخلية للبلاد.[1]

و لم تحقق شركة الهند الشرقية نجاحا اقتصاديا ، بسبب نفقات توجهاتها الاستعمارية ، مما اضطرها إلى أن تتلقى قرضا ضخما من الحكومة البريطانية ، لتصبح الشركة خاضعة لسيطرة الحكومة ، و لتنصب حاكما يمثل الحكومة الإنجليزية في شبه القارة الهندية ، و قسمت بذلك الهند إلى ثلاثة أقسام تابعة لإنجلترا ، و اتضح للهنود عند ذلك أن الطابع التجاري للإنجليز ما هو إلا تغطية لاستعمار مباشر فبدأوا مرحلة الدفاع عن وطنهم.[2]

و بدأت حركات تحرير الهند ، فنشبت في سنة 1857 ثورة مسلحة كادت أن تقضي على الاستعمار ، لولا أن تداركها الإنجليز بكل شراسة و ضراوة ، مستعينين بالهنادكة ، فقضوا على هذه الثورة و ساقوا قادتها إلى المحاكم و انتهكوا الحرمات و الأعراض ، وكانت تهمة الإسلام كافية وحدها للحكم بالإعدام ، و أمام هذه الوحشية أصدر العلماء المسلمون الهنود فتوى بمقاطعة التعاون مع الإنجليز ، و قد كانت هذه الفتوى مفيدة لو أن المسلمين الهنود كانوا يملكون من العلم و الحضارة ما يمكنهم من الاكتفاء ، و لكن الذي حدث هو العكس ، فقد انزوى المسلمون على هامش المجتمع ، يطلبون النصر و يدعون على أعدائهم مهملين أسباب الحياة ، فكانوا بذلك فريسة للجهل المطبق و التهميش.[3]

---

[1] المرجع نفسه ، ص : 319.

[2] المرجع نفسه ، الصفحة نفسها.

[3] إحسان حقي، مأساة كشمير المسلمة ، الدار السعودية الشرح و التوزيع ، الطبعة الثانية ، 1977 م ، ص : 58

و قد كانت مقاطعة المسلمين لمدارس الإنجليز التي تقدم العلوم الحديثة خطأ فادح ، إذ فتح ذلك الباب واسعا أمام الهندوس ، الذين قربهم الإنجليز ، و بسبب كفاءاتهم العلمية ؛ تمكنو من السيطرة على زمام الأمور في البلاد ، « إذ وجد سنة 1869 م ، في مقاطعة "كلكتة" و هي أول مقاطعة استولى عليها الإنجليز في الهند : 14 مهندس هندوكيا ، و ليس هناك مهندس واحد مسلم ، و 24 مساعد مهندس هندوكي و 1 مسلم فقط ، و 63 مراقب أعمال هندوكيي اثنان مسلمان فقط ، و 50 هندوكيا في المحاسبة ، و لا يوجد مسلم واحد ، و لم يكن المسلم في هذه المقاطعة و هي مسلمة يطمع أن يكون أكثر من خادم أو بواب »[1] .

و أحس المسلمون بالخطر الذي يتهددهم ، إذ أصبحوا بتواطؤ الإنجليز مع الهنادكة غرباء في ديارهم ، و رأوا أنهم مهددون في دينهم و لغتهم و لقمة عيشهم ، و هنا تنبهوا لضرورة إصلاح أحوال المسلمين و تعليمهم .

لقد ظهرت في الهند عدة محاولات إصلاحية تقليدية ، تتجه إلى إصلاح أحوال المسلمين و تنقية دينهم مما أصابه من شوائب ، و قد حققت نجاحا كبيرا على المستوى الداخلي للهند « لكن الذي يعاب على هذه الحركات أنها لم تنتبه للخطر القادم من خارج البلاد ، و بالتحديد من أوروبا ، و التي كانت تتدفق كالسيل في نواحي الأرض ، و لم ينتبه المصلحون إلى الخطر الأوروبي الذي ازداد بتوسع حركة الملاحة البحرية ، و في مقابل الإصلاح الجزئي الذي قام به علماء الهند كانت أوروبا تعرف ثورة في شتى مناحي الحياة ، فقد ظهر فلاسفة أعطوا تصورات و نظريات جديدة للكون و الحياة ، إبتنت على هدم كل قديم و موروث ، فأحدثوا انقلابا في المنطق والفلسفة ، و علم الأخلاق و ما إلى ذلك من العلوم العقلية ، كما ظهر نوابغ في ميدان الكيمياء ،و الفيزياء ، و علم الحياة ، و الرياضيات و غيرها من العلوم الطبيعية ، أعطوا تفسيرا

[1] المرجع نفسه ، الصفحة نفسها .

جديدا للكون و للإنسان و قلبوا هذه العلوم رأسا على عقب» [1]، و « يتضح من إرسال النظر في هذا العرض المستعجل للتاريخ المعاصر ، أنه بينما كان تنبه عندنا في الشرق آحاد من الرجال إذ كانت تنبهت في الغرب أمم جمعاء ، و بينما تم ههنا قليل من العمل في جانب من جوانب الحياة المتعددة ، إذ حصل هناك ألف ضِعف من ذلك العمل في كل ناحية من نواحي الحياة...» [2].

و قد ظهرت لدى المسلمين الهنود قناعة راسخة بعدم جدوى الطرق التقليدية في الإصلاح أمام حضارة متكاملة ، آخذة بناصية العلوم الحديثة ، فانبعث عند ذلك فريق من المسلمين يحاولون إصلاح طرائق التعليم ، و ظهرت عدة مدارس فكرية لهذه الغاية .

و من أهم هذه المدارس حركة ندوة العلماء ، التي أسسها "محمد علي المونكيري" (1846 م - 1923 م) سنة 1893 م ، « و كانت حركة العلماء الفكرية التي أسسها مولانا محمد علي المونكيري ... و دار العلوم التابعة لها جديرة بإحداث قنطرة تصل بين الثقافتين الإسلامية و الغربية» [3]، و قد قدمت هذه الحركة خدمات جليلة للعلوم الإسلامية ، إذ نزعت عنها الثوب القديم الذي كانت تعرض فيه و ألبستها ثوبا قشيبا ، ساهم في تغيير نظرة الكثير من المنبهرين بالجديد ، الذين كانوا يعلنون الثورة على كل قديم ، لكن الذي أعاق هذه الحركة عن الوصول إلى نتائج هامة ، هو أن روادها لم يكن لهم إطلاع كبير على الثقافة الحديثة و بالتالي لم يتمكنوا من إعطاء صورة توفيقية واقعية بين العلوم الإسلامية و العلوم الحديثة ، كما أن بعد الهوة بين أصحاب العلم التقليدي الذين تقوقعوا على أنفسهم و رفضوا كل جديد و بين

---

[1] أبو الأعلى المودودي ، موجز تجديد الدين و إحيائه ، ترجمة : محمد عاصم حداد ، دار الشهاب ، باتنة ، دون طبعة ، دون تاريخ ص : 132 - 133 (بتصرف).

[2] المرجع نفسه ، ص : 135.

[3] أبو الحسن علي الحسني الندوي ، الصراع بين الفكرة الإسلامية و الفكرة الغربية في الأقطار الإسلامية ، دار القلم الكويت، الطبعة الخامسة ، 1985 م ، ص :61، 62.

أصحاب العلم الجديد الذين رفضوا كل قديم ، هذه الهوة الواسعة لم تمكن هذه الحركة من تحقيق نتائج واقعية كبيرة [1] .

و ظهرت مدرسة أخرى أنشأها "أحمد خان" * ، لكن هذه المدرسة على خلاف سابقتها اتجهت أكثر إلى العلوم الحديثة ، محاولة تطويع العلوم الإسلامية للمفاهيم الجديدة ، و كانت هذه المدرسة في محتواها العام انطباع لانبهار مؤسسها بالحضارة الحديثة ، حيث رأى الحضارة الإسلامية في صورتها الشائهة التي تمثلها المرحلة الماغولية في الهند ، و رأى كيف أن الإنجليز تمكنوا من القضاء عليها فدعاه ذلك أن يطالب المسلمين بالأخذ بالعلوم و الآداب الإنجليزية ، و دفعه ذلك أن يخضع للمفاهيم الإسلامية الثابتة لمعطيات العلم الحديث ، فتعسف في تأويل آيات القرآن بما لا تسنده قواعد اللغة ، و وصل إلى درجة التحريف ، مما أثار سخط العلماء الهنود عليه ، كما أن مدرسته توجهت أكثر إلى الاعتناء بالآداب الإنجليزية ، و أهملت العلوم الأخرى التي كان المسلمون في أشد الحاجة إليها ، « و على كل ، فقد كان سيد أحمد خان من أقوى الشخصيات التي عرفتها الهند ، بل العالم الإسلامي في العهد الأخير ، و كانت الحركة التي قام بها من أقوى الحركات ، و قد كتب لها التأثير و النجاح ما لم يكتب لأي حركة و فكرة»[2] لكنها لم تتمكن من إيجاد التكامل المطلوب بين القديم و الجديد ، بسبب انبهار صاحبها بالعلوم الجديدة ، هذا الانبهار الذي أفقد المدرسة توازنها .

---

[1] يراجع المرجع السابق ، ص : 63 إلى 64 .

* **أحمد خان** : مصلح هندي ، ولد بمدينة دهلي عام 1817 ، و درس العلوم الشرعية ، و اشتغل بالقضاء ، ثم انصرف إلى أعمال الإصلاح ، و رفع المستوى الثقافي و الديني للمسلمين في الهند ، الذين كانوا يعيشون بمعزل فكري عن الطوائف الهندية المتقدمة ، زار إنجلترا عام 1769 ، و عكف على دراسة نظم التعليم الإنجليزية ، و اتصل بكبار قادة الفكر في عصره مثل توماس كارليل . أنشأ الجامعة الإسلامية "علي جر" ، توفي سنة 1898 . مصدر التعريف : أحمد عطية ، القاموس الإسلامي ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، 1963 م ، الجزء الأول ، ص : 147

[2] أبو الحسن الندوي ، الصراع بين الفكرة الإسلامية و الفكرة الغربية في الأقطار الإسلامية ، مرجع سابق ، ص : 72 .

و مع مطلع القرن العشرين ، بدأت نظرة الانبهار بالحضارة الغربية تزول عند بعض المسلمين ، الذين اتصلوا بهذه الحضارة اتصالا وثيقا ، و درسوا في أرقى جامعاتها ، و عرفوها معاينة ، لا من خلال الكتب ، فأخذوا في نقد هذه الحضارة و بيان مساوئها .

و أبرز هؤلاء المسلمين ، هو الفيلسوف و الشاعر "محمد إقبال"* ، « الذي يعتبر بحق أنبغ عقل أنتجته الثقافة الجديدة ، التي ظلت تشتغل و تنتج في العالم الإسلامي من قرن كامل ، و أعمق مفكر أوجده الشرق في عصرنا الحاضر ، و لم نر من نوابغ الشرق و أذكيائه - على كثرة من أم الغرب منهم و درس هناك - أحدا نظر في الحضارة الغربية هذا النظر العميق ، و انتقدها هذا الانتقاد الجريء »[1] ، فقد بيّن إقبال جوانب الضعف في الحضارة الغربية القائمة على اللادينية ، و بيّن أن ما حققته من نتائج مادية باهرة ، كان على حساب القيم الأخلاقية و الدينية ، و استعمل محمد إقبال الشعر في بيان ما تعانيه الحضارة الغربية من ويلات ، كما استعمل الدراسات الفلسفية العميقة في بيان تهافت النظريات و الأسس التي تقوم عليها هذه الحضارة[2] ، و قد انتقد "محمد" إقبال دعاة التغريب في البلاد الإسلامية ، وبين أن الحضارة الغربية لا يمكنها أن تسعد البلاد الإسلامية ، و انتقد محاولات التغريب في تركيا ، و بيّن أن الحضارة الإسلامية ، و الشريعة الإسلامية ، تحوي من عناصر الخلود ما يمكنها من تكوين عالم جديد[3] .

---

* **محمد إقبال** : فيلسوف و شاعر هندي ، و المؤسس الروحي لدولة باكستان ، ولد في إقليم البنجاب عام 1873م ، تلقى تعليما دينيا على يد أبيه ، ثم درس الفارسية و الأدب ، التحق بجامعة كامبردج و لندن عام 1905م ، اشتغل بالمحاماة ، له عدة مؤلفات فلسفية ، و دواوين شعرية بالأردية و الفارسية ، منها : "أسرار خودي" ، و "جاويد نامة" ، توفي عام 1938 . مصدر التعريف : أحمد عطية ، القاموس الإسلامي ، مرجع سابق ، الجزء الأول ، ص : 147.

[1] أبو الحسن الندوي ، الصراع بين الفكرة الإسلامية و الفكرة الغربية في الأقطار الإسلامية ، مرجع سابق ، ص : 76.

[2] المرجع نفسه ، ص : 67 (بتصرف).

[3] المرجع نفسه ، ص : 82 ، 83 (بتصرف).

و قد كان محمد إقبال شديد الحماس لإمكانية تطبيق المبادئ الإسلامية ، و صلاحيتها لإنشاء مجتمع عصري له خصائصه و مقوماته الإسلامية ، و هذا يستلزم وجود دولة تطبق هذه المبادئ واقعيا و ثقافيا لتكون قدوة لغيرها من الأقطار الإسلامية ، و هذه هي الفكرة التي أنشأت دولة باكستان [1].

لقد ظهرت دولة باكستان سنة 1947 م ، و ظهر من تصريحات قادتها و زعمائها أنها إنما أنشئت لتكون معملا إسلاميا ، يبرهن على صلاحية المبادئ الإسلامية التي جاءت منذ ثلاثة عشرة قرنا ، و قد صرح "لياقت علي خان" رئيس وزراء باكستان سابقا في 14 يناير 1948 بقوله : « إن باكستان معمل لنا ، و سنبرهن به أمام الدنيا على صلاحية المبادئ الإسلامية التي جاءت قبل ثلاثة عشر قرنا و قيمتها» [2].

لكن حدث الذي لم يكن في الحسبان ، فقد تقهقرت المبادئ الإسلامية ، لتحل محلها المبادئ الغربية و ذلك لأن الطبقة التي قادت البلاد ، قد تلقت تكوينا غربيا ، و لم يكن لها تكوين إسلامي كبير يرسخ قناعتها بخلود المبادئ الإسلامية ، و يجعلها تستفيد من العلوم الحديثة بما لا يتنافى و ثوابت الإسلام ، بل الذي ظهر فيما بعد أن هذه الطبقة منبهرة بالعلوم الغربية ، و أنها ترى أن السبيل إلى تطور باكستان ، إنما هو في مسايرة الدول الغربية و الأخذ بمبادئ العلمانية و العصرية [3].

و قد كان يمكن تفادي هذه النتائج ، لو أعطيت مرحلة الإعداد البشري حقها ، « و كان من الممكن أن تكسب الفكرة الإسلامية المعركة في باكستان ، و أن يكون لها انتصار أكبر على خصومها و معارضيها ، و أن تكتسب أكبر عدد من الأنصار و الأصدقاء من الطبقة

---

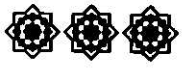
[1] المرجع نفسه ، ص : 84 (بتصرف)

[2] نقلا عن المرجع نفسه ، ص : 85 .

[3] المرجع نفسه ، ص : 86 - 87 (بتصرف) .

المثقفة و الحاكمة ، و أن تقصر الفجوة – على الأقل – بين دعاة الفكرة الإسلامية ، و بين أصحاب الفكرة الغربية ، حتى يتعاونوا على بناء المجتمع الإسلامي الجديد ، و نجاح التجربة العظيمة التي قامت لأجلها باكستان ، كل ذلك كان ممكنا لو كتب النجاح و التوفيق لدعوة الفكرة الإسلامية و زعمائها ، و حازوا ثقة جميع الطبقات في البلاد و تقديرها ، و ملأوا الفراغ الهائل الموجود في عقول الطبقة المثقفة و نفوسها و قلوبها... »[1] .

و يمكننا أن نستشف تأثير البيئة التي عاش فيها "وحيد الدين خان" ، من أفكاره التي تبناها في مجال الإصلاح كمفكر إسلامي ، يعيش ما تعانيه أمته الإسلامية ، سواء في رقعته الجغرافية الضيقة (الهند) ، أو في الأمة الإسلامية ككل ، التي تتشابه أصول مشاكلها ، و إن اختلفت الفروع ، كون هذه المشاكل تنبع من نفس الأسباب ، و يتخذ في مجال الإصلاح أفكارا تستفيد من تجارب من سبقه من مفكرين ، فتأخذ منها الإيجابي ، و تنبه على ما فيها من نقائص ليبين للأمة السبيل الأقوم للبعث الحضاري ، أما في مجال الإلحاد ، فإن من أكبر الأسباب التي جعلته يتوجه إلى دراسته و نقده ، هو الرواج الكبير الذي لاقاه في الهند حتى أن الشيوعيين تمكنوا من الوصول إلى سدّة الحكم ، و نشر أفكارهم و مبادئهم ، هذا في رقعته الجغرافية الضيقة (الهند) ، و كذا في العالم كله ، حتى سمي هذا العصر بـــ"عصر الإلحاد".



[1] المرجع نفسه ، ص : 87 – 88

الفصل الثاني

لمحة تاريخية عن الإلحاد

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الأول : نشأة الإلحاد و مراحل تطوره

❶ تعريف الإلحاد : الإلحاد في اللغة : "الميل عن الشيء " ، و منه اللحد وهو الشق في جانب القبر[1] ، أما في الاصطلاح ، فقد كان يطلق على من يظهر عليه انحراف فكري أو عقدي فقد أطلق هذا المصطلح في التاريخ الإسلامي على شعراء ، و فلاسفة لم يعرف عنهم إنكار الألوهية ،أو إعطاء تفسيرات مادية للدين ، أما في العصر الحاضر فإن هذا المصطلح توسع في إطلاقه ، إذ أطلق على إنكار الدين جملة و تفصيلا ، و هو ما لا ينطبق عليه بدقة في المفهوم اللغوي [2].

أما في اللغات الأوروبية فإن كلمة "إلحاد" مأخوذة من اليونانية ، « و تحتوي على مقطعين : »

á - سلب و نفي ، و θζOG- إله ، ومن هنا فليس ثمة تطابق بين اللفظ الأوروبي و اللفظ العربي...»[3].

❷ أسباب نشأة الإلحاد :

لقد بدأت رحلة الإلحاد عبر مراحل مختلفة في أوروبا ، و لم يتبلور في شكل مذاهب متكاملة البنيان تقوم على نظريات و تشريعات إلا بعد مراحل .

فقد كانت بداية الإلحاد في أوروبا في شكل صراع بين الدين الكنسي ، و بين العلم ، و قد كان احتكار رجال الكنيسة للدين و الحياة في شتى مناحيها ، فقد تدخلت الكنيسة حتى في العلوم البحتة ، و اعتبرت ما يخرج عن تفسيراتها هرطقة و خروج عن تعاليم المسيحية ، ثم اتصل

---

[1] يراجع ابن منظور ، لسان العرب ، دار المعارف ، دون تاريخ ، دون طبعة ، الجزء الخامس ، ص : 405.

[2] يراجع: عبد الرحمان بدوي ، موسوعة الفلسفة ، المؤسسة العربية للدراسات و النشر ، الطبعة الأولى ، 1984 ، الجزء الأول ، ص: 219 – 220 .

[3] المرجع نفسه ، ص : 119 .

الأوروبيون بالعالم الإسلامي، عن طريق الأندلس ، وكذا الحروب الصليبية ، و تتلمذ الأوروبيون على المسلمين ، و تأثروا بقيم حضارتهم ، يقول في ذلك مؤرخ أوروبي : « ساعدت العلائق الودية بالعالم العربي على تحقيق التقدم في حقلين من حقول المعرفة : علم مجرد ، أولا الرياضيات الذي درسه "جربير" في "كتالونيا" منذ أواخر القرن العاشر ، و اندمج تدريجيا في برامج التعليم المعتمدة في "شارتر" و "لان" ... و علم تقني ثانيا ، الطب الذي اقتبست طرائقه عن مفسري "إبقراط" من المسلمين ، و انتشرت بواسطة مدارس خاصة ، أسست على مقربة من الحدود الإسلامية ... »[1] ، و قد كان لاتصال الأوروبيين بالمسلمين أثره الشديد ، فقد بدأت تظهر ملامح هذا التأثر بظهور إرهاصات رفض الفكر الكنسي.

لقد كانت الكنيسة الكاثوليكية شديدة الوطأة على العلماء ، فقد رفضت آراءهم التي لا تتفق و تعاليمها ، و سلكت في سبيل هذا الرفض طرقا متعسفة ، لقد « سلكت سبيل العنف ، و ركبت متن الشدة ، فجعلت كل رأي في العلوم الكونية يخالف رأيها كفرا ، و لا تدعو معتنقه إلى الهداية ، و ترشده إلى الرشاد ، كما يليق برجال الدين مع من يرونه ضالا ، بل تكفر لأوهى الأسباب ، و تحرق أو تعذب من تراه كافرا ، بلا رفق و لا هوادة »[2] ، و قررت الكنيسة مواجهة الهراطقة بكل ما أوتيت من قوة ، « ففي المجمع البلاتراني الرابع المنعقد سنة 1215م ، قررت الكنيسة استئصال الهراطقة ، و يعنون بذلك كل من يرى رأيا مخالفا للكنيسة و لو كان رأيا في الكون أو طبائع الأشياء ، و لم تكتفي الكنيسة بقتل من يجهرون بآراء تخالف آرائها ، بل أخذت تنقب عن القلوب ، و تستكنه خبايا النفوس ، و تكشف عن سرائر الناس بما أسماه التاريخ "محاكم التفتيش" ، التي دنست تاريخ الأديان بما ارتكبته من آثام ، وما أزهقت من

---

[1] إدوار بروي : تاريخ الحضارات العام ، ترجمة أسعد داغر ، فريد محمد داغر ، منشورات عويدات ، بيروت ، الطبعة الثانية 1986 ، الجزء الثالث ، ص : 325 .

[2] محمد أبو زهرة ، محاضرات في النصرانية ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، دون طبعة ، دون تاريخ ، ص : 167

أرواح ، وما سفكت من دماء وما عذبت من أحياء »[1] ، و قد وضع تشريع متلاحم على يد الملك فريديريك الثاني ، ما بين السنة 1220 هو السنة 1228 م ، تم بموجبه تقنين محاكم التفتيش ، و أسندت إدارتها إلى الباباوات ، و لكن هذه التدابير الزجرية لم تأت بالنتيجة المتوخاة منها على كل حال[2] .

و قد بالغت الكنيسة في التدخل في الشؤون السياسية ، حتى أصبح البابا هو الذي يتحكم في الملك ، أما الملك فلا سلطان له على البابا ، و للبابا « السلطان الكامل على كل المسيحيين ؛ لأن البابا خليفة لبطرس الرسول ، و بطرس الرسول أقامه المسيح رئيسا على الحواريين من بعده ، فالبابا على هذا الأساس خليفة للمسيح ينطق باسمه ، و يتكلم بخلافته . و ينفذ بسلطانه ، و من خرج عن طاعته فقد خرج عن طاعة المسيح ، و حارب دينه »[3] ، و لم ينج حتى الملوك من بطش الكنيسة ، فقد جاء في كتاب "سوسنة سليمان" : « المجمع الثالث عشر انعقد في ليون من أعمال فرنسا سنة 1245 م بأمر البابا "إينوسنت الرابع" لأجل عزل "فريديريك" ملك فرنسا ، و حرمانه ، و هذا المجمع لم تسلم كنيسة فرنسا حتى الآن بصحته أو بسلطانه مطلقا »[4] ، و هذا ما دفع الملوك إلى محاولة توطيد سلطانهم ، مما أدى إلى الصراع بين الكنيسة و الطبقة الحاكمة .

و توجهت الكنيسة من ناحية أخرى إلى إجهاد الطبقات المحرومة ، بفرض الضرائب و إتاوات باهضة ، مما كون من رجال الدين طبقة من الأثرياء ، الذين تحتك عليهم الطبقات الفقيرة ، « و قد قدر مؤرخ كاثوليكي نصيب الكنيسة بثلث أموال ألمانيا ، و خمس أموال فرنسا و لكن مدعيا عموميا في برلمان فرنسا قدر ثروة الكنيسة في سنة 1502 بثلاثة أرباع أموال

---

[1] المرجع نفسه ، الصفحة نفسها.

[2] أدوار بروى ، تاريخ الحضارات العام ، مرجع سابق ، الجزء الثالث ، ص : 420 (بتصرف).

[3] محمد أبو زهرة ، محاضرات في النصرانية ، مرجع سابق ، ص : 169 .

[4] المرجع نفسه ، الصفحة نفسها

فرنسا كلها »[1] ، و قد توصل الجشع بخدم الكنيسة إلى أن يضاهوا جشع الموظفين في حكومات زمانهم ، « فقد كان الفساد قانون ذلك العصر و طبيعة أهله ، و كانت المحاكم المدنية تشترى بالمال ، و لسنا نجد في انتخاب الباباوات كلهم ما يضارع في الرشوة ما حدث في انتخاب "شارل الخامس" إمبراطورا ... و لم يكن مألوفا أن يرقى ذو الكفايات المعدمون في مناصب الكنيسة في القرن الخامس عشر ، فقد كان كل منصب تقريبا يتطلب رشوة الموظفين الأعلين . فيها رشاوى تختلف بين المبالغ الصغيرة لنيل منصب القساوسة ، و الرشاوى الضخمة التي يؤديها كثير من الكرادلة لكي يرقوا إلى هذا المنصب »[2].

و قد تمادى رجال الكنيسة في فرض سلطانهم ، حتى توصلوا إلى تخويل أنفسهم حق غفران الذنوب ، بل و توصلوا إلى بيع صكوك يتم بموجبها غفران ذنوب المسيئين ، « مما جعل "توماس جسكوني" مدير جامعة إكسفورد يجأر بالشكوى و يقول : يقول المذنبون في هذه الأيام « لست أبالي كم ارتكبت من الذنوب أمام الله ؛ لأن من السهل علي أن أتخلص من كل ذنوبي و مما يترتب عليها من العقاب بالمغفرة و صكوك الغفران يمنحني إياها البابا الذي أبتاعها منه مستورة نظير أربع بنسات أو ست ...»[3] .

و قد ساءت أخلاق رجال الكنيسة على كل المستويات ، « و ها هو واحد منهم هو أسقف "تورشيلو" يقول : إن أخلاق رجال الدين فاسدة يشمئز منها حتى العلمانيون »[4]. و قد تناقل التاريخ أخبار هذا الفساد ، « و ها هو ذا مؤرخ كاثوليكي يقول : لا غرابة و تلك حال أعلى طبقات رجال الدين أن تنتشر الرذيلة ، و ينتشر الشذوذ باختلاف أنواعه ، بين

---

[1] ول ديورنت ، قصة الحضارة ، ترجمة : محمد بدران ، دار الجيل ، بيروت، دون طبعة ، دون تاريخ ، الجزء الثاني و العشرون ص: 39 .

[2] المرجع نفسه ، ص : 41 - 42

[3] المرجع نفسه ، ص : 50 .

[4] المرجع نفسه ، ص : 44 .

طوائف الرهبان ، و أن يزداد هذا الانتشار يوما بعد يوم ، فصار القول أن الفضيلة قد فقدت معناها على وجه الأرض... »[1] .

و قد احتكرت الكنيسة الكاثوليكية حق فهم و تفسير الكتاب المقدس ، و لم تقبل أي تفسير أخر يخالف تفسيراتها ، و لو كانت تفسيراتها مخالفة للعقل و المنطق ، فإن على الناس أن يتلقوها بالتسليم ، و بدون أي اعتراض ، « و على المسيحي إذا لم يستسغ عقله قولا قالته أو مبدأ ديني أعلنته أن يروض عقله على قبوله ، فإن لم يستطع ، فعليه أن يشك في العقل ، و لا يشك في قول البابا... »[2] .

و قد كان من بين المسائل التي فرضت الكنيسة على أتباعها الإيمان بها ، مع كونها مخالفة للعقل هي مسألة "الاستحالة و الغفران " ، و قد زعمت الكنيسة أن من أكل خبز و شرب خمرا في عيد الفصح ، استحال هذا الخمر و الخبز إلى جسد و دم المسيح ، و يكون بالتالي قد أدخل المسيح إلى جسده ، و هذا الأمر لا يتقبله العقل و المنطق ، و هو غير وارد في كتب النصارى ، و لكن تم إقراره في أحد المجامع الكنيسية[3] .

و قد اجتمعت كل هذه العوامل لتحرك تيار التغير ، الذي بدأ بمحاولات للإصلاح الداخلي للكنيسة ، و التي تمثلها حركات الإصلاح ، ثم ظهرت الدعوة إلى دين طبيعي يمليه العقل و الفطرة الإنسانية بعيدا عن تأثير رجال الدين ، ثم ظهر الرفض النهائي للفكر الديني ، في شكل نظريات الإلحاد المعاصرة ، التي أعطت تفسيرات جديدة للكون و الحياة ، مناقضة في كلياتها و تفاصيلها لتعاليم الأديان.

---

[1] المرجع نفسه ، ص : 47 .

[2] محمد أبو زهرة ، محاضرات في النصرانية ، مرجع سابق ، ص : 170 .

[3] راجع المرجع السابق ، ص : 171 .

❸ مراحل تطور الإلحاد :

أ) مرحلة الإصلاح الديني : (البروتستانتي) :

لقد كان ضغط المفاسد التي عرفتها الكنيسة شديدا على نفوس المسيحيين ، و بدأت تتعالى أصوات من داخل الكنيسة ، تدعو إلى إصلاح أحوالها ، و لكنها كانت تقابل بقمع شديد يخمد أصواتها ، و من الأصوات التي نادت بالإصلاح الداخلي ؛ صوتا "جيروم" ، و "هوس" . « و لكن كان نصيبهما أن أعدما تحريقا بالنيران ، و كان ذلك بقرار من مجمع كونستانس الذي أنعقد من سنة 1414 إلى سنة 1418 ، و لقد قرر ذلك المجمع قتل هذين العالمين حرقا بالنار لأنهما دعوا الكنيسة إلى عدم الأخذ بما يسمى "سر الاعتراف" ، مبينين أن الكنيسة ليس لها سلطان في محو الإثم أو تقريره...»[1] .

و قد كانت محاولات الإصلاح في البداية تظهر في شكل دعوات هادئة ، لا تلجأ إلى الأسلوب الثوري ، و لا تدعو إلى إصلاحات جذرية في الكنيسة ، بل كانت تدعو إلى إصلاحات جزئية ، مع الإبقاء على الطابع العام للنظام الكنسي ، و إبقاء القداسة التي يتمتع بها رجال الكنيسة ، و كان من أشد هذه الدعوات ظهورا دعوة "أرزم" الذي عاش من سنة 1465 إلى سنة 1536 م ، « و قد كان البابا "ليو العاشر" صديقه ، و كان ممن يقدرون آراءه و يعجبون بتفكيره ، و يوافقون بالأولى على وجهة نظره »[2] ، و قد كان "أرزم" يرفض الأسلوب الثوري الذي انتهجته حركات الإصلاح ، و لذا لم يوافق "مارتن لوثر" ، و لم يساند حركته ، و لكن هذه الدعوات الهادئة لم تكن إلا بداية للحركات العنيفة .

و من أبرز الذين تبنوا الإصلاح الثوري الشامل لأحوال الكنيسة "مارتن لوثر" الألماني (1483 م - 1546م) ، و "زونكلي" (1484 م - 1531م) ، و "كلفن" (1509م - 1564م) ، و قد توضحت أفكار "مارتن لوثر" ، « و تبلورت خواطره بهذا الشأن منذ أن

---

[1] المرجع نفسه ، ص : 175 .

[2] المرجع نفسه ، ص : 176 .

وضع شروحه على رسائل "بولس" إلى أهل روما ، عام (1515 م- 1516م) ، و وضع مبادئه العامة في "وتنبرغ"...»[1] ، و لم يكن "لوثر" يرمي إلى هدم الكنيسة ، بل كان يرمي إلى إصلاحها بجملة مبادئ ، و لم تلبث أفكار لوثر أن وجدت دعاة يؤيدونها . بل و يذهبون إلى أبعد منها في الإصلاح ، فهذا الراهب السويسري « زونكلي الذي كان يخدم منذ عام 1518 م الكنيسة الكبرى في مدينة "زوريج"... ثم أخذ يقع أكثر فأكثر تحت تأثير لوثر ، و لم يلبث أن تعداه سنة 1522م ، و تجاوز بعيدا تعاليمه ، فرذّل حتى فكرة الأسرار التي حافظ لوثر على بعضها ، فالعماد و العشاء السري ليسا سوى رمز ... فالشعب أو جمهور المؤمنين هو الذي يقرر بنفسه تفسير الآية و كيفية فهمها »[2] ، و قد قتل "زونكلي" على يد معارضيه الكاثوليك . في صدام بينهم و بين أنصاره سنة 1531 م ، « أما كلفن الفرنسي فقد نزح إلى سويسرا و خلف لوثر في دعوته ، و هو الذي ثبت قواعد البروتستانتية ».[3]

و قد دعت حركات الإصلاح إلى جملة مبادئ ، خالفت بها الكنيسة الكاثوليكية ، مما أدى إلى ظهور حروب و نزاعات دامية بين الفريقين ، لكن البروتستانت قابلوا القمع الكاثوليكي بمزيد من المقاومة، و تمكنوا من إنشاء كنائس خاصة بهم لا تخضع للمركزية البابوية ومن أهم المبادئ التي دعت إليها حركة الإصلاح الاستمداد المباشر من نصوص الكتاب . و إخضاع كل الآراء التي سواء صدرت عن المجامع أو من رأي المفسرين للكتاب ، إخضاعها كلها للفهم المباشر الذي إن وافق الوارد في "الكتاب المقدس" قُبل، و إن لم يوافق رفض ، و إن كان صادرا من البابا ذاته[4] ، و يقول في ذلك صاحب كتاب "سوسنة سليمان" : « إنهم جميعا متفقون في المعتقدات على مجرد ما في الكتاب المقدس فقط ، فلا يخضعون لشيء من التقاليد التي

---

[1] رولان موسنيه ، تاريخ الحضارات العام ، مرجع سابق ، الجزء الرابع ، ص : 71 .

[2] المرجع نفسه ، ص : 86 .

[3] عبد الغفور عطار ، الديانات و العقائد ، مكة المكرمة ، الطبعة الأولى ، 1981 ، الجزء الثالث ، ص : 525

[4] محمد أبو زهرة ، محاضرات في النصرانية ، ص : 184 (بتصرف).

لا يوجد لها فيه رسم أصلا ، و لا إلى أقوال أحد من الآباء أو المجامع ، إلا إذا كان موافقا لنصوصه لفظا و معنى ، أما تفسير الآيات الغامضة و التي لم يوضحها الوحي الإلهي ، فلا يمارو أحد فيها ، إلا إذا كان التفسير ينافي ما كان معناه واضحا في غيرها من تعاليم الكتاب»[1] .

كما أن البروتستانت لا يخضعون لرياسة عامة في الدين ، كما هو عند الكاثوليك . و لا يعترفون باستمداد الرياسة الكنسية للخلافة من الحواريين ، بل إن الكنيسة لا سلطان لها إلا توجيه الناس بالوعظ و الإرشاد ، و تعليم المسيحيين الذين ليست لهم ثقافة دينية واسعة .[2]

و ليس لأحد حق غفران الذنوب عند البروتستانت ؛ لأن ذلك من حق الديان و سواء كان هذا الغفران عند الموت أو قبله ، و مسألة غفران الذنوب هي أكبر المسائل التي أثارت ثائرة المصلحين البروتستانت ، و جعلتهم يوجهون سهام النقد إلى الكنيسة الكاثوليكية التي غالت في تخويل نفسها حق غفران الذنوب ، و التي أدت إلى مساوئ و مفاسد كثيرة[3].

و قد رفض البروتستانت أخذ فكرة "العشاء الرباني" على صورتها الظاهرة ، بل اعتبروها مجرد رمز و تذكار ، « بفداء المسيح للخطيئة التي ارتكبها آدم ، و تحملت الخليقة من بعده وزرها ، و تذكار لمجيئه ليدين الناس ، فهو تذكار للماضي و المستقبل ، كما جاء في بعض الرسائل ، و هم ينكرون أن يتحول الخبز إلى جسد المسيح ، و الخمر إلى دمه »[4].

و أنكر البروتستانت على رجال الدين لزوم الرهبنة ، التي تمنعهم من الزواج الذي هو الطريق المشروع لتلبية حاجات الإنسان ، و الذي يعد غلقه فتحا لباب الانحراف

---

[1] نقلا عن المرجع نفسه ، الصفحة نفسها .

[2] المرجع نفسه ، الصفحة نفسها (بتصرف).

[3] المرجع نفسه ، ص : 185 (بتصرف).

[4] المرجع نفسه ، ص : 186.

و البحث عن الطرق الملتوية لتحقيق الحاجات الإنسانية ، و قد رأوا المفاسد التي وقع فيها رجال الكنيسة الكاثوليكية ، فدعاهم ذلك إلى إنكار الرهبنة [1].

و يمنع البروتستانت اتخاذ الصور و التماثيل في الكنائس و السجود لها ، و يعتقدون أن ذلك منهي عنه في التوراة ، التي يجب عليهم اتباع أوامرها كونهم يؤمنون بها[2] .

لكن الذي يعاب على حركة الإصلاح البروتستانتي ، أن رجالها لم يمضوا بالفكرة إلى نهايتها ، فتحول إصلاحهم إلى إصلاح جزئي ، لم يقض على جميع المفاسد ، كما أن الإصلاح البروتستانتي اعترته الكثير من النقائص ، التي لم تمكنه من بلوغ أهدافه ، فقد كان مؤسس المذهب "مارتن لوثر" لا يؤمن بالطب ، بل يعتبر الأمراض من فعل الشياطين ، التي يجب طردها من جسد المريض ليشفى ، « فحركة لوثر لم تقم من أجل تحرير الناس من الاضطهاد و الخسف بل قررتهما ، حتى إذا قاد الحركة "كلفن" زاد التعصب و أصبحت القسوة العنيفة طابعها . و خالف سلفه في منح السلطة للحاكم المدني ، بل ادعاها للكنيسة ، ليشيد صرح الحكومة الإلهية ؛ لأن الكنيسة هي صاحبتها الشرعية ، و ليس لأحد مخالفتها »[3] ، و قد عاد البروتستانت إلى أسلوب حرق من يخالفهم في الفكرة و قد أحرق "كلفن" "سرفتيوس" ، و هو كاتب إسباني انتقد فكرة التثليث ، فاتهمه "كلفن" بالإلحاد و أحرقه حيا سنة 1553م ، و بعد أن ظن المسيحيون أنهم وجدوا في حركات الإصلاح متنفسا من بطش و غطرسة الكنيسة ، أصيبوا بخيبة أمل حين تحولت الكنيسة البروتستانتية إلى القيام بالأعمال و تبني الأفكار التي كانت تحاربها[4] .

---

[1] المرجع نفسه ، الصفحة نفسها (بتصرف).

[2] المرجع نفسه ، الصفحة نفسها .

[3] عبد الغفور عطار ، الديانات و العقائد ، مرجع سابق ، ص : 530

[4] المرجع نفسه ، الصفحة نفسها (بتصرف).

و نتيجة لخيبة الأمل تجاه رجال الكنيسة ، ظهرت جماعات من أصحاب الفكر الحر ، حاولت إيجاد دين جديد ، ينبع من الفطرة الإنسانية ، و يعتمد على العقل و الطبيعة ، بعيدا عن تأثير رجال الدين و عن الوحي ، و هنا ظهر ما يسمى بالدين الطبيعي .

2) مذهب الدين الطبيعي :

بدأ الفلاسفة و أصحاب الفكر الحر في أوروبا ، يترعون أكثر إلى الإنسانية المجردة ، التي تعتمد على العقل و الفطرة الإنسانية ، بعيدا عن المؤثرات الخارجية ، و دون اللجوء إلى القوى الغيبية ، و استمداد التوجيهات منها ، و لذا فلا داعي عندهم للإيمان بالوحي الذي يأخذ طابع الإلزام الخارجي ، و يكفي الإنسان في تدينه أن يستمد مباشرة من وحي عقله و تجاربه النافعة ، و تدعيما لهذه النظرة الإنسانية ، لجأ الفلاسفة الطبيعيون إلى إحياء التراث اليوناني ، « لأن مفكري عصر النهضة وجدوا في هذا التراث إعزازا و إكبارا للعقل الإنساني و قيمته و كرامته ، و هي أمور كانت العصور الوسطى قد قضت عليها أو كادت... » [1] ، و ظهرت الدعوة إلى الفكر الحر ، « ففي بداية القرن الثامن عشر ، ظهر مصطلح "حرية التفكير" في الأدب الإنجليزي و كان هذا المصطلح يعني أن التفكير تحرر من جميع القيود ، و قد كثر عدد الملقبين بهذا اللقب في هذا القرن ، و ارتقى فيهم الشعور بالصدق و الأهمية ، فلم يروا بعده حاجة إلى اتباع دين الوحي السماوي» [2] ، إذ يكفي الإنسان في تدينه أن يؤمن بوجود الله ، ثم يستمد دينه من وحي عقله ، ولا يبحث في الأمور التي تدعو إليها الأديان ، كمسألة خلود الروح ، و البعث بعد الموت ، إذ لا تغني هذه المسائل في نظرهم شيء في تدين الإنسان ، كما أن التشريع و تنظيم الحياة الإنسانية و الاجتماعية يجب أن يخضع للعقل و التجربة ، و لا يخضع لمنطلقات الوحي

---

[1] نجي هويدي ، قصة الفلسفة العربية ، دار الثقافة للنشر و التوزيع ، القاهرة ، دون طبعة ، 1993 م ، ص 43

[2] محمد تقي الأمي ، عصر الإلحاد : حلقته التاريخية و بداية نهايته ، ترجمة : مفتدي حسن ياسين ، دار الصحوة ، القاهرة ، دون طبعة ، دون تاريخ ، ص : 76 .

الإلهي. و أكبر المنظرين لهذا المذهب هو اللورد "هربرت" ، الذي أصل لنظرية هذا الدين و قعّد قواعده ، و هو رجل سياسة أثّر عليه تكوينه في نظره إلى الدين ، إذ نظر إليه نظرة خارجية بعيدة عن التعمّق في فهم أصوله ، كما أنه نظر إلى الدين نظرة نفعية واقعية تعتمد على الجبلة ، و تكتفي بما يوحيه العقل من أمور نافعة في حياة الإنسان ، دون الخوض في مسائل الدين الأخرى[1] .

و من أبرز المنظرين لهذا المذهب ، الفيلسوفان "فولتر" *، و " روسو" * ، و قد كانت نظرة "فولتير" إلى الدين نظرة نفعية بحتة ، إذ لا معنى عنده لإنكار عقيدة الألوهية في حين أن لها فوائد أخلاقية و اجتماعية ، « فلماذا نحرم أنفسا من معتقد يوحي به التأمل ، في حين أنه ذو مفعول مقوّ و نفع اجتماعي ، ليست الغاية الكبرى في أن نقيم البينات في الماورائيات ، بل أن نفحص هل مصلحتنا نحن الحيوانات البائسة المفكرة ، تقتضي أن نسلم بوجود إله يثيب و يعاقب... »[2] ، و لا أهمية عند "فولتر" للبحث في مسائل الدين التي يمليها الوحي ، و لا معنى للبحث في خلود النفس ، « إننا نعرف أن الله موجود ، و نعرف ما هي العدالة ، و هذا كافي لنظام الحياة و تسويغ الديانة الطبيعية ، إنها تتلخص في بضع كلمات : "أعبد الله ، و كن إنسانا شريفا" ، أما الباقي فقليل الأهمية»[3].

---

[1] يراجع كتاب : محمد تقي الأميني ، عصر الإلحاد خلفيته التاريخية و بداية نهايته ، مرجع سابق ، ص : 77 - 78

* **فولتر** : كاتب و مفكر فرنسي شهير ، ولد في باريس في 24 نوفمبر 1694 م ، له عدة أعمال أدبية و مسرحية و أعمال فلسفية توفي في باريس ، في 30 ماي سنة 1778م، مصدر التعريف :

Le petit robert . Dictionnaires « le robert » , Paris, 1994 , page : 2185.

* **جون جاك روسو** : (1712 – 1778 م) ، من منظري حركة التنوير ، **مؤلفاته الأساسية** : " مقال في أصل و أسس عدم المساواة بين البشر "(1755) ، و "العقد الاجتماعي " (1762 م) . دعا إلى الإيمان بالله و إنكار الوحي . مصدر التعريف : لجنة من المؤلفين الروس ، الموسوعة الفلسفية ، ترجمة سمير كرم ، دار الطليعة ، بيروت ، الطبعة السادسة ، 1987 ، ص : 566 .

[2] أندريه كريسون ، تيارات الفكر الفلسفي من القرون الوسطى حتى العصر الحديث ، ترجمة: هاد رضا ، منشورات عويدات ، لبنان ، الطبعة الثانية ، 1982 م ، ص : 158 .

[3] المرجع نفسه ، ص : 158 – 159

ففولتير كان يؤمن بالدين و لكن كما يراه هو ، « لقد كان "فولتير" يؤمن بوجود إله للكون ، لكن إله لا يشبه إله اليهود ، و لا إله المسيحية ، إن إلهه موجود علوي غامض ، لا يعنى بشؤون الناس، إذ لا توجد عناية في الكون » [1].

أما "جون جاك روسو" فإن آراءه في الدين الطبيعي متجانسة مع آراء فولتير ، و لا تختلف عنها إلا في بعض المسائل الجزئية ، المتعلقة بمبادئ الأخلاق ، و مبدأ الحرية الإنسانية . و مبدأ وجود وجدان أخلاقي معصوم ، و كذا مبدأ خلود النفس .[2]

لقد مرّ الدين الطبيعي بمراحل مكّنته من الظهور و التغلب على الدين الكنسي ، إذ لم يواجه الكنيسة في بداية الأمر مواجهة مباشرة ، بل ظهر في أسلوب تمجيد العقل ، و لم ترى الكنيسة في ذلك خطرا على كيانها ، إذ اعتقدت أن مبادئها لا تنافي العقل ، « ثم نشأ الجدل حول طبيعة المعجزات و حول الوحي نفسه ، فقيل بما أن المعجزات تخل بالعمل الإلهي فإن الله لا يمكن أن يخل عمله بالمعجزات ، و إنه كذلك لا يعقل أن يوحي الله إلى بعض الناس مباشرة ، بينما يحرم البعض الآخر »[3] ، و لما رفض أصحاب الدين الطبيعي الوحي ، كان البديل عن الوحي عندهم العقل الذي يتمتع به الصفوة من أصحاب الفكر الحر، و الذي يجب أن يكون هو الحكم في الدين و في شؤون الحياة .

و لا شكّ أن الدين الطبيعي كان مجرد مرحلة من مراحل رفض الدين جملة و تفصيلا ؛ إذ من المعلوم أن من أمور الدين ما يفوق قدرة العقل ، و يخرج عن مجال إدراكه ، و لا يمكن للعقل إلا أن يسلم به ، إذا تلقاه من الوحي عن طريق الرسل ، الذين يتبين أنهم يوحى إليهم ؛

---

[1] عبد الرحمن بدوي ، موسوعة الفلسفة ، المؤسسة العربية للدراسات و النشر ، بيروت ، الطبعة الأولى ، 1984 ، الجزء الثاني ، ص : 206 .

[2] يراجع كتاب : أندريه كريسون ، تيارات الفكر الفلسفي من القرون الوسطى حتى العصر الحديث ، مرجع سابق ، ص : 160

[3] محمد تقي الأميني ، عصر الإلحاد ، خلفيته التاريخية و بداية نهايته ، مرجع سابق ، ص : 78

بأمارات تبين صدقهم ، و تنفي عنهم الكذب ، و يُؤيدون بالمعجزات التي تثبت صدقهم ، و هذا يلزم العقل الإيمان بما يخبرون به من أمور غيبية لا تخضع للحس و المشاهدة و الاستنتاج المنطقي التي يعمل في حدودها العقل ، فكيف يعلم العقل صفات الله الذي يعبده ، و كيف يعرف العوالم الخارجية عن حدود المشاهدة كعالم الملائكة ، و كيف يتلقى العقل أوامر الله الذي يعبده إن لم يكن ذلك عن طريق الوحي.

كما أن العقل في مجال الحياة الإنسانية و الاجتماعية ، يعتريه النقص ، و تعتريه الشهوات و الأهواء التي قد تخرج به عن سلوك الطريق القويم ، فتأتي نظرياته و تشريعاته ناقصة نتيجة لتأثير الأهواء النفسية ، و لذا فإن هذا العقل يجب أن يتبع المعالم الكبرى التي يبينها الوحي ، لكي لا يخرج عن الجادة ، كما أنه يجب عليه الخضوع لأحكام الله إذا تبين له صدق صدورها منه . و يتبين ذلك من النظر في حال الإنسان الذي يخبر بهذه الأحكام ، فإذا تبين له أنه مرسل و مكلف من الله بإبلاغها وجب عليه التزامها .

ثم إنه لا « يخفى على أحد أن هذا الدين الطبيعي موجز جدا ، و يخلو من التفصيلات الكافية حول الأوامر و النواهي»[1] ، فهذا الدين لا يحوي شيء من التفصيلات التشريعية ، بل يكتفي بالإسناد النظري للتشريع إلى العقل ، دون أن يحاول منظروه إيجاد تشريعات بديلة عن تشريع و أحكام الوحي يمكنها أن تكون بديلا واقعيا يحكم الحياة الإنسانية .

و لم يكن الدين الطبيعي إلا مرحلة من مراحل إنكار الدين جملة و تفصيلا ، إذ ظهر في عصر "فولتير" و "روسو" كتاب لم تعجبهم آراء الدين الطبيعي ، و لاموا "فولتر" و "روسو" على وقوفهما في وسط الطريق ، وذهبوا إلى أبعد مما ذهب إليه الدين الطبيعي ، « كتب غرة بخصوص فولتير : « إن فولتير لا يريد أن يتخلى عن الإله المثيب المعاقب ، إنه يحاكم في ها

[1] المرجع نفسه ، ص : 67 .

الموضوع كالطفل... كالطفل الظريف »[1]، و حارب هؤلاء الكتاب الدين ، و رفضوا الإيمان بالألوهية ، و أعطوا للدين تفسيرات مختلفة ، ترجع نشأته إلى عوامل بشرية وطبيعية ، وهذا ظهرت مرحلة الإلحاد الصريح ، الذي رفض الدين جملة وتفصيلا .

3) مرحلة رفض الفكر الديني :

يبرز في هذه المرحلة بشكل خاص اسم "دولباخ" و كذا "ديدرو"* ، و "لاماتري"* ، و قد ظهرت أفكار هذا المذهب في كتاب ألفه "دولباخ" ، و عنونه "بنظام الطبيعة" ، و نشره باسم "ميرابو"، ثم لخصه ديدرو ، « يتضمن هذا الكتاب نظرة أساسية . إن مفهوم الله خطأ شامل لدى الجنس البشري ، و تستدعي هذه النظرة ما يلي :

1- لم يتمكن أحد قط من إثبات وجود الله .

2- يمكن إقامة الدليل على عدم وجوده .

و قد حاول دولباخ البرهنة على هاتين القضيتين »[2] ، و حاول دولباخ أن يفند الأدلة التي يبرهن بها المؤمن على وجود الله ، و حاول إعطاء تفسيرات مادية لهذه الأدلة، فينتقد دولباخ الاستدلال بالحيوانات و تنظيمها ، و يرجع هذا التنظيم إلى مجرد تضافر للعوامل الطبيعية ، و يمكن عنده إذا تغيرت الظروف أن تتغير النتائج كذلك ، أما الاستدلال بالقدرة الفكرية للإنسان ، فإن دولباخ يحاول الرد عليه بأن عملية التفكير ليست إلا عملية فيزيائية و كيميائية

---

[1] أندريه كريسون ، تيارات الفكر الفلسفي من القرون الوسطى إلى العصر الحديث ، مرجع سابق ، ص : 163 .

* **ديدور ديني** (1713 م – 1784 م) فيلسوف و مفكر فرنسي ، و رجل أدب ، **مولفاته** الرئيسية " آراء حول تفسير الطبيعة " (1754) " مناضرة بين الأمير و ديدور " **(1769)** المبادئ الفلسفية في المادة و الحركة " (1770) "عناصر للفسيولوجيا" (1774 1780) ، مصدر التعريف ، لجنة من المؤلفين الروس . الموسوعة الفلسفية ، مرجع سابق ص 206

* **لاماتري جوليان** : (1709 1751) فيلسوف مادي و طبيب فرنسي ، مولفاته الرئيسية "الانسان آلة " (1747) و " مذهب أبيقور" (1750) ، المرجع السابق ، صفحة 406 .

[2] أندريه كريسون ، تيارات الفكر الفلسفي من القرون الوسطى إلى العصر الحديث ، مرجع سابق ، ص 163

لدى الكائن الحي ، الذي تطورت مادته الأولية بعد أن تحولت بفعل الظروف من الجماد إلى الحياة ، ويقول في ذلك : « فلنكتف بأن نقر بأن الطبيعة تملك و سائل لا نعرفها ، و لكن يجب أن لا تستبدل العلل الخفية بأشباح ، أو بتلفيقات ، أو بكلمات فارغة من المعنى »[1].

و ينتقد "دولباخ" استنتاج وجود الله من تحليل كلمة الله و مصدرها ، فيقول أنه بمجرد مفهوم الوهم فهل يدل ذلك على أن الوهم موجود ، و يقول في ذلك : « من أين إذن جاءني هذا المفهوم ؟ لقد كونته بواسطة فعل تصويري ، و على افتراض أن مفهوم الإله موجود حقا في ذاتي ، فلماذا أبينه بصورة أخرى ؟ على كل هل لدينا حقا مثل هذه الفكرة ؟ و حينما نعتقد أنها تصدر من الحواس ، فهل هناك في عالم التجربة ما يسمح ببناء مفهوم متماسك عن الإله ؟ إن التفكير في أشياء لم تؤثر في أي حاسة من حواسنا معناه التفكير في مجرد كلمات»[2].

و بعد أن يظن دولباخ بأنه انتهى من نقض أدلة المؤمنين بوجود الله ، و يظن أنه أقام الأدلة على المذهب المادي ، يحاول الذهاب إلى أبعد من ذلك ، إذ يحاول إيجاد الأدلة على عدم وجود الله – سبحانه و تعالى – ، و من مزاعمه في ذلك أنه كتب يقول: « ثبت استحالة الشيء حالما نعجز عن تكوين أفكار صحيحة عنه ، ليس ذلك فحسب بل أيضا حينما تكون الأفكار المكونة عنه متناقضة متضاربة متنافية ، فمثلا لا يمكن وجود كرة مكعبة ، لنطبق هذا المبدأ على دراسة مفهوم الإله ، يتبين لنا أنه ليس أفضل من مفهوم الكرة المكعبة ... »[3]

و يحاول دولباخ تخطئة المؤمنين بوجود الله ، بأن يرد إيمانهم إلى مجرد انعكاس لصفات ضعفهم ، التي يحاولون إعطاء مفاهيم أكمل منها لمعبودهم ، فيقول في ذلك : «فنحن نرى أن أنفسنا بعض العيوب المميزة ، فكي نتصور الطبيعة الإلهية ، ننسب إليها إذن حالات من

---

[1] المرجع نفسه ، ص 167 .

[2] المرجع نفسه ، الصفحة نفسها .

[3] المرجع نفسه ، الصفحة 167 168

لحالاتنا ، نحن نشعر بأننا متناهون محدودون في ملكاتنا الجسمانية و العقلية و المعنوية ، لذلك نقول إن الله لا متناه ، و نحن فانون بحكم صيرورة الحياة ، لذلك نقول إن الله باق خالد و نحن نتغير و نتقلب في استمرار ، لذلك نؤكد بأن الله لا يحول و لا يزول و هكذا دواليك»[1].

و يحاول "دولباخ" و كذا "غرم" ، الاستدلال بوجود الشر ، و هو الدليل الذي يرد عليه كل الملاحدة ، يقول "دولباخ" في ذلك : « كيف تفسر وجود الشر و الآفات الجسمانية و المعنوية ؟ كيف نعلل التنظيم الرهيب لعالم يتميز بأن خير الكائن فيه يقتضي في كل لحظة هلاك كائن أخر ؟ ... فإذا كان الله موجودا فلماذا لا يستخدم قدرته اللامتناهية ليجعلهم سعداء جميعا ؟... و في هذه الحالة ألسنا مضطرين إلى أن نعزو إليه أيضا آلام النغرس ، و حرارة الحمى ، و العدوى الوبائية ... »[2].

و بعد أن يظن "دولباخ" بأنه نقض أدلة المؤمنين بوجود الله ، و أقام أدلته في الجانب الأخر يحاول إيجاد تفسيرات لوجود عقيدة الإيمان بالله لدى كل البشر وعبر كل التاريخ . و يرجع "دولباخ" وجود الإيمان بالله إلى سببين : الألم و الجهل البشري .

فالألم عنده هو الذي دفع الإنسان إلى البحث عن عيشة مطمئنة ، فيقول في ذلك : «لولا الشر الذي يعيث فسادا في الأرض ، لعاش الإنسان عيشة آمنة مطمئنة ، و لما فكر في شيء إطلاقا ، و لما بنى فكرة الألوهية »[3].

و يرجع "دولباخ" نشأة التدين كذلك إلى جهل الإنسان البدائي، فيقول في ذلك : « لم يكن الإنسان جاهلا لما شعر بالحاجة إلى تعليل ما لا يعلم ، ولما اخترع الآلهة »[4].

---

[1] المرجع نفسه ، ص : 171.

[2] المرجع نفسه ، الصفحة نفسها .

[3] المرجع نفسه ، الصفحة نفسها

[4] المرجع نفسه ، الصفحة نفسها.

و بعد أن يظن "دولباخ" أنه انتهى من عرض أدلته و تفسيراته ، ونقض أدلة خصومه يلخص كل ذلك فيقول : « لقد خلق الله الإنسان على صورته ، فيما تقول المعتقدات التقل... و الحقيقة أن الإنسان هو الذي صنع الله على صورته ، و سنرى دائما أن الجهل و الخوف ه اللذان ابتدعا الآلهة ، و أن المخيلة والحماس ، و الخداع هي التي جملت الآلهة أو شوهتها ... إن فكرة الألوهية أبعد أفكار الإنسانية عن الصواب»[1].

و إذا نظرنا نظرة فاحصة و دقيقة لنظرية "دولباخ" ، وجدناها لا تختلف إلا في بعض التفاصيل عن المدارس الإلحادية الأخرى ، التي تعطي كلها تفسيرات خارجية لنشأة الدين ، سواء كانت تفسيرات نفسية ، أو اجتماعية ، أو طبيعية ، أو خارجية.

و تتقارب بشكل كبير الأدلة التي تقيمها هذه المذاهب ، و تعتمد في أغلبها على تخمينات حول الديانات الأولى التي عرفها الإنسان ، و تحاول إعطاء تفسيرات لتطور ظاهرة التدين ، وهي مجرد فرضيات ، لا تعتمد على أسس علمية يقينية ، كما تعتمد هذه النظريات على استنتاجات غير منطقية من مقدمات لا تناسبها .

و إذا أتينا إلى مناقشة نظرية "دولباخ" ، و جدناه يحاول انتقاد أدلة المؤمنين التي تقوم على العقل و المنطق ، ويحاول إعطاء فرضيات و تفسيرات تخمينية لا أساس علمي لها ، فهو لا يقبل الاستدلال بالخلق على وجود الخالق ، في حين أنه يرجع نشأة الكون إلى المادة الصماء ، وهو لا يقبل الاستدلال بالتنظيم على وجود الخالق و قدرته ، في حين أنه يفترض وجود عوامل مواتية أدت إلى وجود هذا النظام ، وهو يرجع نشأة الدين إلى الجهل ، في حين لا يفسر لنا سبب وجود التدين عبر كل التاريخ البشري ، وهو لا يرى العدل و النظام الذي تقوم عليه السماوات و الأرض ، في حين أنه يتضخم في نظره الشر ليصبح هو الأصل الذي يثبت عدم

[1] المرجع نفسه ، صفحة 172

وجود التنظيم في الكون ، و ليصبح هو الدافع إلى التدين ، ولا يمكننا تفسير كل ذلك إلا ب النفور الشديد من دين الكنيسة ، و الذي تعمم دون مبرر ليشمل كل الأديان.

و على كل يمكننا اعتبار هذه المرحلة التي نشطت فيها البحوث في علم الأديان المقا في بيئة تحاول تبرير النفور من الدين الكنسي ، فحاول المفكرون و الباحثون في الأديان إعطاء تفسيرات جديدة لبداية الدين و أصل نشأته، ومحاولة إرجاعه إلى أسباب إنسانية ، يمكننا أن نعتبرها المرحلة قبل الأخيرة من مراحل الإلحاد ، وتبدأ في الضمور مع نهاية القرن الثامن عشر لتبدأ مرحلة مدارس الإلحاد مع مطلع القرن التاسع عشر ، و يمكننا اعتبارها نتيجة نهائية للمراحل السابقة.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الثاني : أهم مدارس الإلحاد المعاصرة

❶ مدرسة الإلحاد التطورية :

إذا تحدثنا عن مدرسة الإلحاد التطورية فإن أول اسم يبرز هو اسم "جان باتيست لامارك" (1744- 1829) وهو عالم بيولوجي فرنسي ، والذي اعتمد في نظريته التطورية على قانونين ، الأول هو قانون الإهمال و الاستعمال للعضو يؤدي إلى تطوره أو فقدانه ، و الثاني أن الصفات المكتسبة تورث ، لكن نظرية "لامارك" انهارت أمام « التجارب التي أجراها العالم الألماني "أوجست فايزمان" ، وذلك عام 1887 فنجد أن "فايزمان" أجرى عملية بتر في أذناب الفئران لمدة 19 جيلا متتاليا ، بدون أن يحصل على فأر واحد بدون ذنب »[1].

لكن الاسم الذي يظهر بشكل أكبر في هذه المدرسة ، هو اسم "تشارلز روبرت داروين"* ، و لعل الأهمية التي اكتسبها تأتت من الدفعة الكبيرة التي تلقتها نظرية التطور على يديه بعد أن نشر كتابه "أصل الأنواع" سنة 1859م ، « و كان الظهور الغريب لهذا الكتاب الذي سرعان ما تحول إلى مرجع ، بل و إلى كتاب مدرسي معتمد في ميدانه منطلقا لثورة في علم الأحياء (البيولوجيا) »[2] .

و إذا حاولنا تلخيص أهم الأفكار التي حاول الكتاب إثباتها ، و جدنا عدة عناصر رئيسية أهمها :

---

[1] علي أحمد الشحات . نظرية التطور بين العلم و الدين ، مؤسسة الخانجي ، القاهرة ، دون طبعة ، دون تاريخ ، ص : 40.

* **تشارلز روبرت داروين** : عالم حيوان إنجليزي ، اشتهر خصوصا بمذهب التطور ، و لد في إنجلترا في 12 فبراير سنة 1809 و توفي في داون في 19 أبريل سنة 1882 ، مات على مذهب اللاأدرية ، من مؤلفاته " أصل الأنواع " و كتاب " علم الأحياء " مصدر التعريف : عبد الرحمن بدوي ، الموسوعة الفلسفية ، مرجع سابق ، ص : 414 .

[2] تشارلز داروين ، أصل الأنواع ، ترجمة إسماعيل مظهر ، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية ، الجزائر ، دون طبعة ، 1991 ، ص : 33

1) يحاول الكتاب إثبات أن كل الأحياء النباتية و الحيوانية نشأت عن طريق التطور من أصل واحد ، و لا يشذ عن ذلك النوع الإنساني ، الذي انحدر من أنواع حيوانية أخرى ، و ترجع كل الأحياء إلى أصل واحد هو البروتوبلازم .

2) إن تزايد الأحياء لا يتناسب مع تزايد الغذاء ، إذ أن الأحياء تتزايد بمتوالية هندسية . أما الغذاء فيتزايد بمتوالية حسابية ، و هذا ما يؤدي إلى الصراع على موارد الغذاء فيبقى القوي و يهلك الضعيف ، طبقا لقانون البقاء للأصلح.

3) إن الطبيعة لا تسمح بالعيش ، إلا للأنواع الجيدة ، أما الأنواع الرديئة فإن الطبيعة تقضي عليها ، ويتولد من ذلك جودة السلالات و تطورها نحو الأفضل ، و هذا هو قانون الانتخاب الطبيعي.

4) إن الصفات الجيدة المكتسبة تورث من الآباء للأحفاد ، وهو ما يؤدي بمرور الزمن إلى ظهور أجيال جديدة تخالف آباءها في كل الصفات .

5) ومن العوامل التي تؤدي إلى التطور عند "داروين" ، عامل الانتخاب الجنسي ، و يعني به أن الصفات الأحسن تكون أكثر جاذبية ، مما يؤدي إلى التزاوج بين أصحاب الصفات الأحسن ، على حساب أصحاب الصفات الأقل حسنا ، وهذا ما يؤدي إلى تحول الأنواع نحو الأحسن[1].

و بما أن "داروين" عالم أحياء ، فإن كل أدلته تعتمد على مشاهداته لعالم الأحياء بما فيه النباتات ، لكن الملاحظ على هذه النظرية أنها تعتمد على تخمينات ، وتعميم لنتائج لا حد التعميم ، لدرجة تجعلها نظرية غيبية ، و لم يمكن "داروين" يدعي الوصول إلى حقائق علمية ف فقد ورد في كتابه أكثر من 800 لفظة و عبارة تدل على الشك و الارتياب ، و لم

[1] يراجع كتاب ، تشارلز داروين ، أصل الأنواع ، مرجع سابق

"داروين" ملحدا بشكل صريح ، بل كان ينكر تدخل العناية في تنظيم شؤون الخلق ، و إن كان لا يمانع ابتداء فكرة الخلق الأولي عند غيره ، ثم انتهى به الأمر إلى اللاأدرية ، فقد مات على مذهب الشك ، و الذي يدعو إلى ذكره في مدارس الملاحدة ، هو الحجج التي قام عليها مذهبه ، و التي اعتمدها الملاحدة في المدارس الأخرى [1].

و قد قامت نظرية "داروين" على فرضيات و استنتاجات ، أثبتت العلوم الحديثة بطلانها بما فيها علوم الأحياء ، والجيولوجيا (علم طبقات الأرض) ، و علم الآثار ، و الكيمياء و الفيزياء ، فقد تعرضت نظرية "داروين" لانتقادات علمية قوضت نتائجها من أهمها :

1) إن الادعاء بأن قانون الانتخاب الطبيعي يسيطر بشكل أساسي على تطور الكائنات ، تنقضه المشاهدة العلمية ، إذ لا نزال نلاحظ في الطبيعة وجود الكائنات الضعيفة إلى جنب الكائنات القوية ، ولو سلمنا بقانون الانتخاب الطبيعي على إطلاقه لما أمكن بقاء هذه الكائنات الضعيفة .

2) إن العوامل الطبيعية قد تؤدي إلى بقاء الضعيف ، و هلاك القوي « وهكذا قد تنجو بعض الحيوانات الضعيفة عن طريق الصدفة ، و لا أدل على ذلك من حالة الفيضانات الفجائية التي قد تطغى على منطقة معينة في زمن محدود ، و قد تقضي على الحيوانات القوية ، و لكن عن طريق الصدفة المحضة قد تكون بعض الحيوانات ماكثة على قمة جبل ، أو غادرت مكانها قبل غيرها ، فنجاتها هنا قد جاءت صدفة فلا محل إذا للصفات القوية الخاصة لهذا النوع في حالة النجاة »[2] .

---

[1] يراجع كتاب : محمد تقي الأميني ، عصر الإلحاد ، خلقته التاريخية وبداية نهايته ، مرجع سابق ، ص : من117 إلى 139.

[2] بكير بن سعيد أعوشت ، القرآن و مذهب داروين ، دار البعث ، قسنطينة ، الطبعة الأولى ، 1983 ، ص : 67 .

3) إن الحفريات تثبت عدم وجود الاختلاف الجذري بين النباتات و الحيوانات الأثرية و الحيوانات و النباتات في العصر الراهن ، و إن وجد الاختلاف فهو طفيف يمكن أن نرجعه إلى اختلاف الأنواع في الجنس الواحد.

4) إننا نلاحظ أن الحيوانات لا تتغير صفاتها إلا في إطار محدود جدا ، و هذا ما أثبتته التجارب التي أقيمت لدراسة المنعكسات الشرطية لدى الحيوانات [1].

و أمام هذه الانتقادات و غيرها ، لم تثبت نظرية "داروين" ، و تعرضت للانهيار ، و في محاولة لإنقاذ نظرية التطور ظهرت الداروينية المحدثة ، التي حاولت إعطاء تفسيرات جديدة للتطور ، تعتمد أساسا على نظرية الطفرة ، « اكتشف ظاهرة الطفرة عالم النبات الهولندي "هوجودي فريز" (1884-1935) ، و ذلك خلال أبحاثه لاستنباط أنواع جديدة من الأزهار ، و تعرف الطفرة بأنها التغيير الفجائي في طبيعة العامل الوراثي ، الذي ينشأ عنه تغيير في ظهور الصفة الوراثية »[2] ، و من أبرز المؤيدين لهذه النظرية عالم الأحياء الأمريكي "مورغان" (1866- 1995) ، الذي بيّن أن الجينات الوراثية هي المسؤولة عن ظاهرة الطفرة ، و ذلك حين أحدث تغيرات فجائية في سلالة ذباب الفاكهة »[3] ، و كذا عالم الأحياء "هارمان مولر" الذي استخدم الأشعة السينية ، و كشف عن طريقها الطفرات التي تحدث على ذباب الفاكهة ، و حاولت نظرية الطفرة إثبات حدوث التطور ، لا كما يقول داروين ، و لكن عن طريق الطفرات ، التي قد تحدث للكائن الحي ، و التي قد تورث ، و تكون نافعة في بعض الأحيان و إن كانت نحو الأسوأ في أغلب الأحيان .

---

[1] يراجع : المرجع نفسه ، ص : 66 إلى69.

[2] علي أحمد الشحات ، نظرية التطوير بين العلم و الدين ، مرجع سابق : ص : 70.

[3] بكير بن سعيد أعوشت ، القرآن و مذهب داروين ، مرجع سابق ، ص: 70.

لكن الداروينة المحدثة تعرضت لانتقادات قوية قوّضت أركانها ، بالاعتماد على ما وصل إليه علم الوراثة ، حيث أن "مندل" أثبت أن الأنواع تحافظ على خصائصها :

« Mendel mit en évidence que si l'on croisait plusieurs variétés de pois, certains de leurs caractères conservaient leur particularités distinctives dans les génération suivants, sans se diller ni se mélanger, comme l'exigeait l'hypothèse, dominante a cette époque, de l'hérédité fusion ; ces caractères se comportaient comme si la base matérielle de leur hérédité était localisée dans des particules discontinues et permanentes. »[1*]

لقد أثبت علم الوراثة أن إمكان حدوث تغير جذري في صفات الكائنات الحية أمر مستحيل ، « إن العلماء يفهمون الآن بشكل أفضل الآلية ذات الدقة اللامتناهية التي تسهر بلا توقف على تطبيق قانون الوراثة القاضي بألا ينتج كل جنس إلا مثل جنسه ، و قد اتجهت أبحاثهم إلى المادة المعروفة برمز (ADN) الذي يعني الحمض الريبي النووي ، فاكتشفوا أن هذا الحمض هو الذي يحمل القانون الوراثي للكائنات الحية »[2] ، إن مادة (ADN) تقضي على احتمال وجود التطور ، إذ أن لها نفس التركيب عند كل الكائنات الحية ، في حين أنها تعطي لكل مخلوق خصائصه التي يختلف بها عن غيره ، « إن جزئيات (ADN) تتألف من مركب كيماوي واحد ، و لها مظهر واحد ، و حجم واحد ، في الإنسان و الكلب و الذبابة ، و عفن

---

[1] Régis Ladous, Darwin, Marx, Engels, « Lyssenko et les autres », librairie philosophique, Paris, 1984, page : 41.

* و معناه بالعربية : أن مندل أثبت أنه إذا كان بإمكان الكائنات الحية أن تغير بعض خصائصها ، فإن هذا التغيير جزئي ؛ لأن الكائنات الحية تحتفظ بمعظم صفاتها ثابتة ، و لا يمكن تغيرها عبر الأجيال.

[2] فريق من العلماء ، خلق لا تطور ، تعريب : إحسان حقي ، دار النفائس ، بيروت ، الطبعة الرابعة ، 1986 ، ص: 85.

الخبز و ورق العشب ، و هي مع ذلك منسقة بحيث تجعل كل حي يختلف عن غيره ... فالكلاب تختلف عن الأسماك و الطيور ، و عفن الخبز يختلف عن أشجار التفاح ، و الفيلة تختلف عن البعوض ».[1]

و أمام هذه الانتقادات انهارت الداروينية المحدثة و كذا القديمة ، لكن النظرية الداروينية كان لها أكبر الأثر في المدارس الإلحادية الأخرى ، كما أنها تعد الدليل الذي تعتمده هذه المدارس عند مواجهتها لتعليل قضية الخلق ، و من هذه المدارس المدرسة الإلحادية الماركسية.

❷ مدرسة الإلحاد الماركسية :

لقد استفادت المدرسة الشيوعية من مدرسة الإلحاد التطورية ، و طبقت المبادئ التي طبقتها المدرسة التطورية في مجال العلوم الطبيعية على العلوم الاقتصادية ، لتعممها في شكل نظرية متكاملة عن الكون و الإنسان و الحياة ، يقول في ذلك كاتب فرنسي :

« ... en décembre 1860 Marx croit reconnaître dans "L'origine des espèces " le fondement historico-naturel ... et il presiste un mois plus tard : « Le livre de Darwin est très important et me convient comme base de la lutte historique des classes» ».[2*]

و قد خطب إنجلز * ، عند قبر ماركس * ، فقال : « لقد إكتشف داروين قانون التطور الطبيعي ، و اكتشف ماركس قانون التطور الاجتماعي ، و إنه قد كشف لنا عوامل تطور

---

[1] المرجع نفسه ، ص : 88.

[2] Régis Ladous, Darwin, Marx, Engels, Lyssenko, et les autres, IBID, page :17.

* و معناه بالعربية : في ديسمبر سنة 1860 ، ظن ماركس أنه وجد في كتاب" أصل الأنواع" القاعدة التاريخية الطبيعية ، و صرح بعد شهر قائلا : « كتاب داروين مهم جدا ، و هو يعطينا قاعدة تاريخية حول صراع الطبقات ».

العصر الرأسمالي الراهن ، و المجتمع البرجوازي ، و قد حلت نظريته عن فائض الإنتاج عقد علم الاقتصاد »[1].

و لم تظهر النظرية الشيوعية في شكلها النهائي إلا بعد مراحل ، فقد كانت البيئة التي ظهرت فيها تعج بالصراع بين الفقراء و الأغنياء ، و بين العمال و الرأسماليين ، و ظهرت في أوربا عدة حركات تدعو إلى المساواة بين كل أفراد المجتمع ، « فقد بدأت في إنجلترا سنة 1834 قبل الإشتراكية حركة عمالية ضد الرأسمالية ، و قد بلغ عدد أعضائها في عدة أسابيع خمسة ملايين عضوا»[2] ، لكن الرأسماليين لم يعيروا هذه الحركات أدنى اهتمام ، بل واجهوا أصحابها بقرارات متعسفة ، وصلت إلى طرد المنتمين إليها من مصانعهم و أمام تعنت أرباب الأموال بدأت مناهج المعارضة العمالية تتجه أكثر إلى الشدة و إلى توخي التغيير الجذري في وجهة المجتمع لكن الحركات العمالية فشلت في تحقيق نتائج واقعية ، مما أدى إلى البحث عن سعة أكبر للتخطيط ، « و كان من نتيجة هذا التطور أن كارل ماركس قد استعد لتنظيم حركته الإشتراكية ، و تدوين برنامجها و فلسفتها ، و قد استفاد في ذلك من جميع العوامل ، و المحركات التي كانت عوائق في هذا السبيل حتى الآن ».[3]

= * **إنجلز فريدريك** : (1820-1895) ، إشتراكي ألماني ، كان صديقا و زميلا و معينا ماليا لماركس ، من أهم مؤلفاته : " لود فيبج فيورباخ" ، تحدث فيه عن الفلسفات المادية ، و كتابه " في الرد على دورنج" الذي يرد فيه على انتقادات دورنج ، و كتاب "جدل الطبيعة " ، و كتاب " الإشتراكية طوباوية و علمية " . مصدر التعريف : مجموعة من المؤلفين الموسوعة الفلسفية المختصرة . ترجمة: فؤاد كامل و آخرون ، دار القلم ، بيروت ، لبنان ، ص : 81.

* **كارل ماركس** : (1818-1883) مؤسس الشيوعية و فلسفة المادية الجدلية ، و المادية التاريخية ، له عدة مؤلفات يأتي على رأسها كتاب " رأس المال" (1875) الذي بين فيه أسس فلسفة المادية ، و من مؤلفاته " الصراعات الطبقية في فرنسا " (1850) ، و كتاب " الحرب الأهلية في فرنسا " (1871). مصدر التعريف : المرجع نفسه ، ص : 438.

[1] محمد تقي الأميني ، عصر الإلحاد : خلفيته التاريخية و بداية نهايته ، مرجع سابق ، ص : 173.

[2] المرجع نفسه ، ص : 175.

[3] المرجع نفسه ، ص : 167.

و قد استقى ماركس نظريته الفلسفية التي بنى على أساسها « النظرية الشيوعية التي تقوم على المنهج الجدلي ، استقاها من الفلسفة اليونانية في أدنى مراحلها ، و من الفلسفة الألمانية في أقصى انحرافها عن المنطق العقلي»[1] ، و يوضح لنين* الأسس التي يجب أن تقوم عليها نظرية المعرفة فيقول : « من المهم في نظرية المعرفة كما في جميع الحقول العلمية الأخرى أن يكون التفكير دائما دياليكتيكيا، أي لا يفرض مطلقا كون وعينا ثابتا لا يتطور » ، و يقوم الجدل الشيوعي على ثلاثة قوانين رئيسية هي :

«**1- قانون تحول التغيرات الكمية إلى تغيرات كيفية** : و مثال ذلك حينما يتعرض الماء لتغير كمي هو زيادة حرارته ، يحدث عند نقطة حاسمة تغير كيفي فيصح الماء بخارا.

2- قانون تداخل الأضداد : و هو يقتضي وجود التناقضات في الطبيعة ، تتضمن الحركة تناقضا قوامه أن شيئا يكون و لا يكون في موضعه في نفس الوقت.

3- قانون نفي النفي : و مثال ذلك الإقطاع تنفيه الرأسمالية ، و هذه بدورها تنفيها الإشتراكية، و هكذا ينشأ الجدل نتيجة لنفي النفي »[2] ، و قد استمدت الشيوعية هذه المبادئ

---

[1] سعد الدين السيد صالح ، الأفيار الشيوعية أمام الإسلام ، مكتبة رحاب ، الجزائر ، بدون طبعة ، بدون تاريخ ، ص : 83.

* **لنين** : فلاديمير إيلتش : (1870-1924) رجل سياسة ، و منظر شيوعي بعد ماركس و إنجلز ، من مؤلفاته " الإمبريالية أعلى مراحل الرأسمالية " (1916) و كتاب " المادية و التجريبية النقدية " . **مصدر التعريف** : مجموعة من المؤلفين ، الموسوعة الفلسفية ، مرجع سابق ، ص : **264**.

[2] مجموعة من المؤلفين ، الموسوعة الفلسفية المختصرة ، ترجمة فؤاد كامل و آخرون، دار القلم ، بيروت ، دون طبعة ، دون تاريخ ، ص : 386.

من فلسفة "هيجل"* . يقول لنين في تعليقاته الفلسفية التي نشرت بعد موته : « إن كتاب "رأس المال" لا معنى له بغير مذهب "هيجل" القائم على تطور النقائض أو الثنائية »[1].

و طبق ماركس المنهج الجدلي على التاريخ ، و ادعى أنه اكتشف القوانين العلمية الثابتة التي تسيره ، « و في مقدمة "البيان الشيوعي" الذي كتبه "إنجلز" بعد وفاة "كارل ماركس" ذكر التعريف المأثور للتصور المادي للتاريخ قائلا : « في كل عصر تاريخي فإن طريقة الإنتاج الاقتصادي السائدة و التبادل و النظام الإجتماعي الذي يتبعهما بالضرورة تكون الأساس ، الذي يقوم عليه تاريخ العصر السياسي و العقلي ، و لا يمكن تفسير هذا التاريخ إلا منه... »[2].

و طبق ماركس منهجه الجدلي على الأديان ، فأنكر بذلك العقائد الدينية جملة و تفصيلا ، و أعطى تفسيرات جدلية لأسباب وجودها ، فالدين عنده مختلق من الطبقات الغنية لتحكم سيطرتها على الطبقات الفقيرة ، فهو مجرد أفيون و مخدر تعطيه الطبقات العليا للطبقات السفلى قصد تهدئتها ، فالمجتمعات الأولى عند "ماركس" كانت تعيش على الشيوعية ، فالكل فيها يعمل و القسمة تكون بينهم بالسوية ، و حين تطورت المجتمعات إلى المرحلة الزراعية ظهر فائض في الإنتاج استولى عليه الأقوياء على حساب الضعفاء ، و هنا انقسم المجتمع إلى سادة و عبيد ، لابدّ لإخضاعهم لسلطان السادة من اختراع حيلة ، و هذه الحيلة التي أوجدها السادة هي الدين.[3]

و طبق "ماركس" المنهج الجدلي على الحياة الاجتماعية ، فالمجتمعات عنده لا تتغير إلا بسبب الجدل و التناقض ، « و يدعي ماركس أنه في كل مجتمع من المجتمعات لابد أن توجد

---

* **هيجل** : ولد سنة 1770م في ألمانيا ، تولى كرسي الأستاذية في برلين سنة 1818م ، من مؤلفاته كتاب "ظواهر الروح" (1807م) و كتاب "علم المنطق " (1812م) الذي صاغ فيه مذهبه الجدلي ، توفي عام 1831م . مصدر التعريف : مجموعة من المؤلفين الروس الموسوعة الفلسفية ، مرجع سابق ، ص : 566.

[1] عباس محمود العقاد ، المجموعة الكاملة ، العقائد و الماهيات ، دار الكتاب المصري ، مصر ، دون طبعة ، دون تاريخ ، الجزء الثالث عشر ، ص : 87.

[2] علي أدهم ، التاريخ بين الضرورة و الحرية ، مجلة الفكر المعاصر ، العدد : 10 ، ديسمبر 1965 ، ص: 34-35.

[3] يراجع كتاب : سعد الدين السيد صالح ، انهيار الشيوعية أمام الإسلام ، مرجع سابق ، ص : 117 إلى 120.

قوانين الجدل و هي الدعوى و مقابل الدعوى و النقيض ثم الجامع بينهما ... فالمجتمع الملكي قديما كان يتكون من الملوك الذين يملكون كل شيء ، و العبيد الذين لا يملكون شيئا ، فقام الصراع بينهما ، فاضطر الملك أن يُقطع بعض رجاله و من يخشى كيدهم بعض الإقطاعات ، فظهر المجتمع الإقطاعي ، و هو بدوره يجمع بين المتناقضين و هما : الإقطاعيون و الفلاحون ، و عن طريق الصراع بينهما تحول المجتمع إلى صناعي و رأسمالي و هو بدوره يتكون من المتناقضين الرأسماليين و العمال ، و عن طريق الصراع بينهما سوف تتحول المجتمعات إلى الشيوعية »[1] ، و المجتمعات الشيوعية لها خصائصها التي تميزها عن باقي المجتمعات ، « ففي رؤية ماركس يتسم المجتمع الشيوعي لا بغياب السلطة فقط ، و لكن أيضا كما تشير كلمة "شيوعي" بإحساس قوي بالمشاعية ، سوف يشارك كل فرد في تسير الشؤون العامة ، و على نقيض السعي للذات ، أي الفردية التنافسية في الرأسمالية ، يتميز المجتمع الشيوعي بالتعاون و التنسيق بين الأفراد... »[2].

و قد نالت مدرسة الإلحاد الشيوعية القسط الأوفر من النقد من بين المدارس الإلحادية الأخرى ، و قد يرجع ذلك إلى أنها وجدت طريقا إلى محاولة التطبيق العملي ، و قد بينت الدراسات النقدية أن المدرسة الشيوعية قائمة على أسس نظرية واهية ، و لم تكن هذه النظرية إلا محاولة لإيجاد تبرير للحقد و الصراع المرير الذي دار بين الأغنياء المترفين و الفقراء المعدمين بعد الثورة الصناعية.

إن الأسس النظرية التي قامت عليها النظرية الماركسية ، و في مقدمتها قانون الدياليكتيك لا تستند إلى مبادئ العقل الأولية التي لا يمكن إثارة الجدل حولها ، « أما عدم استنادها إلى العقل

---

[1] المرجع نفسه ، ص : 88.

[2] علي سيد الصاوي ، نظرية المعرفة ، مجلة عالم المعرفة ، جويلية 1997 ، ص : 264.

فلأنها تقوم على نقيض ما يقوم عليه العقل الإنساني من قوانين الذاتية ، و عدم التناقض ، و الثالث المرفوع ، هذه القوانين التي تعطي الحقيقة مغزاها و شرعيتها و ثباتها »[1].

كما أن مسلمات النظرية الشيوعية تتناق و معطيات العلم التجريبي ، الذي أثبت أن الكون ابتداء من الذرة الصغيرة إلى المجرة الكبيرة ، و من أعقد الكائنات الحية إلى أبسطها إنما يقوم على الانسجام و التآلف لا على التناقض و التضاد.[2]

و من الناحية الاجتماعية فإن التناقض و الصراع الذي يتحدث عنه ماركس ، لا ينجم إلا من الأثرة و الأنانية ، التي يمكن تلافيها بالأخلاق الفاضلة ، و التربية على التكافل و التعاون ، و هذه هي الحالة الطبيعية حين يكون المجتمع في ظروف جيدة.[3]

لقد حولت الشيوعية الإنسان في نظريتها إلى حيوان يبحث عن تلبية حاجاته الاقتصادية ، و لا يهمه بعد ذلك أن يبحث عن تفسيرات للكون و للحياة ، و هنا نجد تقاربا كبيرا بينها و بين نظرية الإلحاد النفسية التي فسرت الحياة النفسية و الاجتماعية و الدينية على أنها انعكاس للدوافع الغريزية.

❸ مدرسة الإلحاد الفرويدية :

يبرز على قمة هذه المدرسة اسم "سيجموند فرويد" ، الذي أوجد هذه النظرية ، و حاول أن يؤصل لها ، و جاء في تعريفه في موسوعة فرنسية مايلي :

« Freud Sigmund, neurologue autrichien (1856-1939), Après des études médicales, Freud entreprit des recherches personnelles sur

---

[1] سعد الدين السيد صالح ، انهيار الشيوعية أمام الإسلام ، مرجع سابق ، ص : 90.

[2] يراجع كتاب : محمد سعيد رمضان البوطي ، نقض أوهام المادية الجدلية ، دار الفكر ، دمشق ، الطبعة الثانية ، 1986.

[3] يراجع كتاب : محمد باقر الصدر ، فلسفتنا ، دار التعارف ، الطبعة الخامسة عشر ، 1989.

le système nerveux et sur les propriétés de la cocaïne en 1885, il obtient une bourse d'étude a paris, dans le service du docteur Charcot …, à Vienne il devient l'amie et le collaborateur de Breuerr, avec qui il publia les études sur l'hystérie (1896), ces observation cliniques, ainsi que l'autoanalyse qu'il avait entreprise (principalement par l'étude de ses rêves) aboutirent à la publication de l'interprétation des rêves (1900) qui marque la naissance de la psychanalyse, malgré les résistances du milieu médical, et de nombreuse ruptures avec les disciples qui l'avaient rejoint …, il étendit le champ d'application de la psychanalyse a d'autres domaines (art, anthropologie, religion) dans « un souvenir d'enfance de léonard de vinci» (1910), «totem et tabou», (1912) … ».[1*]

و إذا تحدثنا عن الإلحاد في المدرسة النفسية بشكل عام ؛ وجدنا نظريات أخرى غير نظرية فرويد ، مثل نظرية الغريزة التي قال بها "وليام ماكدوكال" ، و التي ترجع كل الحياة النفسية

[1] Groupe de chercheurs, l'univers documentaire, le livre de paris, 1995, volume 3, page : 1242.

* **و معناه بالعربية** : سيجموند فرويد ، طبيب أعصاب نمساوي (1856-1939) ، بعد أن تلقى تعليما طبيا ، قام بأبحاث شخصية حول الجهاز العصبي ، و حول خصائص الكوكايين سنة 1885 ، ثم حصل على منحة دراسية إلى باريس في مصحة الدكتور شاركو أين تمكن من مشاهدة عوارض الهستيريا و طرق علاجها بالتنويم المغناطيسي ، و في فينا أصبح صديقا لبروير الذي نشر معه "دراسات حول الهستيريا" (1896) ثم نشر كتاب "تفسير الأحلام" سنة (1900) ، الذي عرض فيه فكرة التحليل النفسي و رغم المعارضة التي لاقت التحليل النفسي ، إلا أن فرويد وسع استعماله إلا مجال الفن ، و الثقافات و العقائد في كتبه : "ذكرى طفولة ليوناردو دوفنتسي" (1910) ، و "الطوطم و الطابو" (1912).

للإنسان إلى عوامل غريزية ، « فالدين في هذه النظرية وليد عواطف عديدة ، و هو من اختراع الإنسان ، و بتأثير من العواطف التي تشكل الجزء الأكبر في الحياة الدينية »[1].

و قد آثرت الحديث على نظرية فرويد نظرا لما لاقته من ذيوع و إقبال شديد ، و كذا نظرا لخطورتها في الحياة الواقعية ، كونها تعتمد على إطلاق أعتى الغرائز الإنسانية ؛ و هي الغريزة الجنسية ، كما تعتمد على هدم أسس المعوقات التي تقف في سبيل هذه الغريزة من أجل تنظيمها و قد أثرت هذه النظرية في شتى مناحي الحياة ، « و مهما يكن الأمر فمما لا يمكن إنكاره الأثر الهائل لحركة التحليل النفسي ، الذي تركته في علم النفس ، و في العلوم الإنسانية ، و في الآداب و الفنون».[2]

لقد أرجع "فرويد" كل الحياة النفسية للإنسان إلى تأثيرات الغريزة الجنسية ، و يصف "فرويد" الدين بأنه عصاب وسوسة ، ناجم عن اضطراب الغريزة الجنسية ، و يقول في ذلك : «و إني لأعلق أهمية كبرى على مشاركتي في سيكولوجيا الدين ، تلك التي استهلت عام 1907 بعقد تشابه ملحوظ بين عصاب الوسوسة و بين الطقوس و الشعائر الدينية ، و قبل أن أفهم الصلات العميقة ، وصفت عصاب الوسوسة بأنه دين خاص مشوّه ، و الدين بأنه بمثابة عصاب وسواسي عام ».[3]

و يرجع "فرويد" كل العلاقات و العواطف الإنسانية إلى الغريزة الجنسية فيقول : « عندما يدخل الولد ابتداء من سن الثانية أو الثالثة في المرحلة القضيبية من نموه الليبيدي ، و يأخذ يشعر بإحساسات لذيذة ... فإنه يصبح حينئذ عشيق أمه ، فهو يرغب في امتلاكها جسميا بالوسائل

---

[1] محمد تقي الأميني ، عصر الإلحاد : خلفيته التاريخية و بداية نهايته ، مرجع سابق ، ص : 146.

[2] محمد شحاته ربيع ، تاريخ علم النفس و مدارسه ، دار الصحوة للنشر و التوزيع ، القاهرة ، دون طبعة ، 1986 ، ص : 291

[3] سيجموند فرويد ، حياتي و التحليل النفسي ، ترجمة : مصطفى زيور ، و عبد المنعم مليجي ، دار المعارف ، القاهرة ، الطبعة الثالثة ، دون تاريخ ، ص : 98.

التي يتخيلها بناء على ملاحظاته و تخيلاته عن الحياة الجنسية ... و باختصار فإن ذكورته المتيقظة في وقت مبكر تجعله يحاول في علاقته بها أن يحتل المكان الذي يخص والده ... و يصبح أبوه الآن منافسا يقف في طريقه و هو يريد أن يتخلص منه ... »[1].

و يحاول "فرويد" البحث عن الجذور الأولى التي أدت إلى ظهور الدين ، فيحاول أن « يبين لماذا اتجه الناس إلى تكوين فكرة الإله ، بيد أن هذا التحليل يزعم المضي إلى أبعد من تلك الجذور النفسية إذ يدعي أن لا واقعية للتصور الألوهي يثبتها عرض هذا التصور بوصفه وهما على رغبات الإنسان»[2] ، و يذهب "فرويد" إلى أن الدين يجب أن يزال من الحياة الإنسانية ، كونه يشكل خطرا كبيرا عليها ، « فإذا تخلى الإنسان عن وهمه في إله أبوي ، و إذا واجه وحدته و تفاهته في الكون فسيكون أشبه بالطفل الذي ترك بيت أبيه ، غير أن غاية التطور الإنساني هي أن يتغلب على هذا التثبت الطفولي ...»[3].

و كل نشاطات الإنسان الراقية ، ما هي عند "فرويد" إلا محاولات لتهدئة الغريزة الجنسية «فليس نشاط الإنسان الأعلى من العلم و الفن و الفلسفة و الأخلاق وضع ثابت مستقل ، بل إن هذا النشاط وسيلة لتهدئة الغرائز الجنسية التي اضطر لتركها دون إشباع ، فهي لا تهدأ ، فالإنسان الذي لم يستطع أن يسكن الفطرة الجنسية الأصلية قد اضطر لإبرازها في صورة العلم و الصناعة و الفلسفة و الأخلاق »[4] ، و الأخلاق عند "فرويد" ليست إلا محاولة من المجتمع لعرقلة الفرد عن الإنفلات من قيوده ، و بالتالي حماية معتقدات المجتمع من خطر الأفراد ، و الضمير الخلقي ليس إلا شرطيا نصبه المجتمع ليراقب شعور الإنسان.

---

[1] سيجموند فرويد ، معالم التحليل النفسي ، ترجمة : محمد عثمان نجاتي ، دار الشروق ، القاهرة ، الطبعة السادسة ، 1986 ، ص:109.

[2] إريك فروم ، الدين و التحليل النفسي ، ترجمة : فؤاد كامل ، مكتبة غريب ، القاهرة ، دون طبعة ، دون تاريخ ، ص : 16.

[3] المرجع نفسه ، ص : 18.

[4] محمد تقي الأميني ، عصر الإلحاد : خلفيته التاريخية و بداية نهايته ، مرجع سابق ، ص : 158.

و باستعراضنا لأسس هذه النظرية تتبين لنا الأخطار التي يمكن أن توجدها لو انتشرت ، إذ أنها لن تترك معها مكانا للدين ، و لا للأخلاق ، و لا للكرامة الإنسانية ، بل سيتحول الإنسان إلى قدر تفور من غليان الغرائز الجنسية المنطلقة التي لا ضابط لها ، و بإمكاننا أن نتصور الفوضى و الخراب و الإنحلال الذي يترل بالبشرية لو انتشرت هذه النظرية[1].

و قد تعرضت نظرية فرويد إلى انتقادات كثيرة من علماء النفس ، « و قد بين خبراء علم النفس النقائص الكثيرة لنظرية الجنس ، حتى أنهم أثبتوا بتحليل نفسية فرويد أنه نفسه كان عبدا للغرائز الجنسية ، و لذا كان ينظر إلى كل شيء بمنظار الجنس »[2] ، و قد خرجت هذه النظرية من مصحات معالجة الأمراض العصبية ، لتعمم فروضها على الحياة الإنسانية ، كون مؤسسها طبيبا للأمراض العصبية[3].

ثم إن الواقع يثبت أن إطلاق الغرائز الجنسية ، و عدم تنظيمها يؤدي إلى نتائج عكسية ، و إلى أمراض نفسية تصل إلى حد الجنون ، و البحث عن الشذوذ ، كما أن إطلاق الغريزة الجنسية يؤدي إلى هدم الفضائل الإنسانية ، مما يجعل الإنسان عرضة للإحساس بالضياع و بتفاهة الحياة ، مما قد يؤدي به إلى الإنتحار هربا من ضغط الواقع[4]، و لم يكن انتشار نظرية "فرويد" لكونها أتت بكشف علمي جديد فسرت به الكون و الحياة و الإنسان ، « لكن الفوضى الجنسية لعصر الإلحاد "و ملوك الطوائف الفكرية" ، قد جعلت من هذه النظرية العرجاء محور علم النفس الحديث ، بحيث أن مخالفتها تضر بالصحة ، و تسبب الأمراض النفسية »[5].

---

[1] يراجع كتاب : محمد قطب ، التطور و الثبات في الحياة البشرية ، دار الشروق ، بيروت ، الطبعة التاسعة ، 1993.

[2] محمد تقي الأميني ، عصر الإلحاد : خلفيته التاريخية و بداية نهايته ، ص : 158.

[3] **يراجع كتاب** : إريك فروم ، مهمة فرويد ، ترجمة : طلال عتريسي ، المؤسسة الجامعية ، بيروت ، 1987.

[4] **يراجع كتاب** : محمد قطب ، التطور و الثبات في الحياة البشرية ، دار الشروق ، بيروت ، الطبعة التاسعة ، 1993.

[5] محمد تقي الأميني ، عصر الإلحاد : خلفيته التاريخية و بداية نهايته ، ص : 160.

و قد لاقت نظرية فرويد انتقادات واسعة من علماء النفس المقربين منه ، حتى أن "ماك دوكل" ألف كتاب "أسس علم النفس" ، رد فيه على نظرية فرويد ، و مما جاء في هذا الكتاب أن "ماك دوكل" مثل بشخص وجد كلبا في ظلمة الليل في حالة مؤلمة يرثى لها ، فرأف به و أخذه إلى بيته و أطعمه و تكفل به ، فسأل فرويد إن كان هذا يرجع إلى الغريزة الجنسية.

و قد انتقد نظرية فرويد تلاميذه المقربون من أمثال " ألفرد أدلر"* ، الذي لم يقتنع بنظرية أستاذه و هجره لأجل ذلك ، و حاول أن يوجد نظرية جديدة يعتمد فيها على حب التفوق لدى الإنسان ، و يجعله كتفسير رئيسي للحياة النفسية ، و من تلاميذ فرويد الذين انشقوا عليه كذلك "سيجي يانك " * ، الذي وصف آراء أستاذه بأنها غير ناضجة و ذات اتجاه واحد و حاول إيجاد نظرية جديدة أسماها "النفسية التحليلية"[1].

و إذا نظرنا إلى الأسس العامة التي قامت عليها نظريات الإلحاد ، التي سبق ذكرها ، وجدنا لها خصائص مشتركة ، أهمها القول بحيوانية الإنسان و استمداد الإيحاءات من نظرية داروين التي وسعها آفاقها من التفسيرات البيولوجية إلى تفسير الحياة النفسية و الاجتماعية للإنسان .

كما أن أصول أصحاب هذه النظريات يهودية ، مما يجعلنا لا نستبعد أثر اليهود في إيجاد هذه النظريات ، و الدعاية لها ، بهدف نشر الفوضى و الإلحاد في المجتمعات الأخرى ليسهل عليهم اختراقها، و يؤيد ذلك ما جاء في كتاب "بروتكولات حكماء صهيون" : « تفكروا

***ألفرد أدلر** : عالم نفسي طبي ، و مؤسس علم النفس الفردي ولد في النمسا سنة **1870** ، درس الطب في جامعة فينا من أهم مؤلفاته " معرفة الناس " (1927) ، " الدين و علم النفس الفردي " (1933) ، توفي في بريطانيا سنة 1937.

مصدر التعريف : عبد الرحمان بدوي ، الموسوعة الفلسفية ، مرجع سابق ، ص : 94.

* **سيجي يانك** : عالم نفس سويسري ولد سنة 1875 و توفي سنة 1961 من مؤلفاته " العلاقة بين الأنا و الشعور " و " علم النفس و الدين "

[1] يراجع كتاب : محمد شحاتة ربيع ، تاريخ علم النفس و مدارسه ، دار الصحوة ، دون طبعة ، 1986.

و اذكروا نجاح داروين و ماركس و نيتشة ، فنحن الذين أوجدناهم ، و تعلمون جميعا ما كان لسموم هذه النظريات من أثر في أخلاق القوييم ، و عقولهم ... » [1].

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

[1] مؤلف مجهول ، بروتكولات حكماء صهيون، ترجمة : أحمد عبد الغفور عطار، دار الأندلس ، الطبعة الثامنة ، 1980 ، ص : 43.

الفصل الثالث

منهج وحيد الدين خان

في نقد المنظومات الفكرية الإلحادية

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الأول : منهج وحيد الدين خان في نقد المنظومة الإلحادية التطورية

حاول "وحيد الدين خان" تحديد المناهج الكلامية القديمة في تعامله مع المدارس الإلحادية ، و منها المدرسة التطورية ، معتمدا على المنطلقات التي يستدل بها الملاحدة ، و التي تعتمد بشكل كبير على معطيات المنهج التجريبي ، محاولا إثبات أن العلم التجريبي لا يعارض الدين* ، بل يسايره جنبا لجنب.

و لم يعتمد وحيد الدين خان على الأسلوب الفلسفي في الرد على الإلحاد إلا اعتمادا ثانويا كون المكتبة الإسلامية غنية بالدراسات التي تتحدث عن الإلحاد من وجهة فلسفية ، فيقول في ذلك : « و أما الطريقة الأخرى لإثبات حقائق الدين فهي اتباع نفس الطرق العلمية التي يتبعها العلماء الملحدون لإثبات عقائدهم ، و قد ركز المؤلف أهمية أكثر على هذا الجانب .. فهو يرى: أنه لابد من اتباع نفس أساليب الاستدلال التي يستغلها الملحدون ، حتى يمكن إثبات حقيقة الدين »[1].

و يرى وحيد الدين خان أن الأسلوب الذي سلكه ، « قد يكون غريبا على بعض الأذهان من علماء الدين ، و إذا كان الأمر كذلك فلابد من مراعاة حقيقة ، هي أن الكتاب (الإسلام يتحدى) لا يستهدف تفسير الدين ، بل هو وليد ضرورة كلامية ، فالأسلوب الذي يسلك عند تفسير الدين أمام أصحاب الفطر الدينية المؤمنة ، غير الأسلوب الذي يستخدم عندما يكون الحاضرون ممن يزعمون أن الدين خدعة ، أو أضحوكة و تخدير للشعوب ، فكلما أردنا مواجهة الأسئلة التي تثار ضد الدين ، كان لابد من تغير لهجتنا و لغتنا بتلك التي يستغلها الأعداء حتى

* يقصد المؤلف بإطلاق مصطلح " الدين " الدين الإسلامي.

[1] وحيد الدين خان ، الإسلام يتحدى ، مرجع سابق ، ص : 23.

نستطيع أن نقف أمام العواصف ، و علينا ألا ننسى أن طريقة الكلام و أسلوبه قد تغير بتغير الزمن ، و لذلك علينا أن نأتي بعلم كلام جديد لمواجهة تحدي العصر الحديث »[1].

و قبل أن يأخذ وحيد الدين خان في نقد نظرية التطور، يبدأ بعرض أراء أصحابها ، و مدى القبول الذي لاقته لديهم ، و ينقل بعض أقوالهم في ذلك ، فينقل عن أحد محرري موسوعة "Science of life " قوله : « إنه ليس هناك من أحد ينكر حقيقة الارتقاء العضوي إلا الجاهلين أو المتعصبين أو عباد الأوهام »[2] ، و ينقل عن العالم الأمريكي "سيمبسن" ، المعروف بحماسه لنظرية الارتقاء قوله : « كان داروين أحد عمالقة التاريخ الذين ساهموا بجهود واضحة في رقي العلم الإنساني ، لقد حصل على هذا المركز لأنه أثبت نظرية الارتقاء على أنها حقيقة نهائيا أو كليا ، بحيث لم تعد قياسا أو فرضا بديلا اخترع للبحث العلمي »[3]، و ينقل عن "لل" قوله : « إن كل العلماء و أغلبية المثقفين قد اطمأنوا إلى صحة نظرية الارتقاء ، سواء كانت متعلقة بالجمادات أو الحيوانات ، و ذلك بمعنى أنه عندما أصبحت الأرض قابلة لسكنى الكائنات الحية ظهرت حينئذ بعض الأنواع البسيطة نتيجة لعملية طويلة الأمد ، ثم ظهرت الأنواع المدهشة الأخرى من النباتات و الحيوانات التي نراها الآن بعيوننا »[4].

و بعد أن يعرض وحيد الدين خان رأي المؤمنين بنظرية التطور بموضوعية ، ينتقل إلى عرض الأدلة التي يعتمد عليها أصحاب هذه النظرية ، و أول الأدلة تعتمد على دراسة الحيوانات ، التي يتبين من ملاحظة أنواعها أنها تنقسم إلى حيوانات دنيا تتألف من خلية واحدة ، و أخرى

---

[1] المصدر نفسه ، ص : 23- 24 (بتصرف).

[2] وحيد الدين خان، الدين في مواجهة العلم ، ترجمة: ظفر الإسلام خان، دار النفائس، بيروت، الطبعة الرابعة، 1987 ، ص : 16.

[3] المصدر نفسه ، ص : 17.

[4] المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.

عليا تتكون من ملايين الخلايا ، « كما أن هنالك اختلافا كبيرا بين هذه الحيوانات من حيث صلاحيتها و كفاءاتها ، و درجات رقيها»[1].

و الدليل الثاني يعتمد على علم الحفريات ، « فالحيوانات التي وجدت على ظهر البسيطة قبل ملايين السنين يحتفظ بطن الأرض بعظامها المتحجرة تقول لنا : إن أجسام حيوانات العصر القديم كانت بسيطة التركيب ، ثم ظهرت أنواع أرقى و أكثر تعقيدا على مر الزمن ، و معنى هذا أن كل الأنواع لم تظهر للوجود في وقت واحد ، إنما ظهرت الأنواع البسيطة أولا ثم ظهرت بعد ذلك الأنواع الأكثر رقيا »[2].

أما الدليل الثالث فيعتمد على التشابه الموجود في النظام الجسماني عند الحيوانات ، فبالرغم من اختلاف أنواع الحيوانات ، إلا أن النظام الجسماني متشابه ، « فالطير يشبه السمك ، و هيكل الحصان يشبه جسم الإنسان »[3].

أما الدليل الرابع فهو أن خروج نوع من نوع آخر غير مستبعد عند التطورين ، « فحين نشاهد أن أولاد أم واحدة من أي حيوان ليسوا متشابهين ، بل توجد فروق بينهم ، و هذه الفروق تتطور في الأجيال التالية ، بصورة مدهشة بعد ملايين السنين ، حتى إن الشياه ذات الأعناق الصغيرة تتحول إلى الزراف ذات الأعناق الطويلة جدا »[4].

و بعد أن يعرض وحيد الدين خان أدلة القائلين بالتطور ، يبدأ في نقد هذه الأدلة ، و أول الانتقادات التي يوجهها إلى أدلة هذه النظرية ، هو أنها لا تقوم على المنهج التجريبي كما تدعي ، بل إن أدلتها تقوم على افتراضات ناجمة عن استنتاجات منطقية ، فلا يمكن الاعتماد على التجربة

---

[1] المصدر نفسه ، ص : 19.

[2] المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.

[3] المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.

[4] المصدر نفسه ، ص : 19-20.

مباشرة في إثبات هذه النظرية ، يقول في ذلك أحد كبار المتحمسين لهذه النظرية و هو "بيار تيار دكاردان" :

« No amount of historical research will ever reveal the details of this story, unless the science of tomorrow is able to reconstruct the process in the laboratory, we shall probably never find any material vest age of this emergence of the organic from the chemical, of the living from the preliving »[1] *.

فلا يمكن للمؤمنين بنظرية الارتقاء « أن يثبتوا لنا بالرؤية المباشرة في معمل ما كيف توجد الحياة من مادة لا حياة فيها ، و تستند مزاعمهم في هذا الصدد على شيء واحد ؛ هو أن سجل الطبيعة يؤكد أن الوجود الأول كان لمادة بدون حياة ، ثم بدأت الحياة تدب في الكون ، فاستنتجوا من ذلك أن الحياة خرجت من المادة الميتة ، كما يخرج الطفل من بطن أمه»[2] ، فدعوى أن نظرية الارتقاء تقوم على المنهج التجريبي لا أساس لها ، بل إن نظرية التطور لا يمكنها أن تدعي الاعتماد على الملاحظة الأولية ، فضلا عن الملاحظة العلمية ، التي هي أول مراحل المنهج التجريبي ، « و هكذا لم يخضع أي تغير من نوع إلى نوع آخر لتجربة أو مشاهدة من أي إنسان .. فلم يحدث أن أجريت تجارب في إحدى حدائق الحيوانات فخرجت الزراف من بطون الشياه »[3].

---

[1] The phenomen of man, Pierre de Chardin, page : 135 ، نقلا عن كتاب : محمد علي يوسف ، مصرع الداروينية دار الشروق ، جدة ، الطبعة الأولى ، 1983 ، ص : 63.

* ترجمة ما قاله : « إننا لن نحصل على تفاصيل لهذه القصة (قصة التطور) مهما بلغت أبحاثنا التاريخية في هذا المجال ، و ما لم يتمكن العلم غدا من إنفاذ هذه النظرية في المختبر ، فمن المحتمل ألا نعثر على أدنى دليل مادي نتوصل به إلى كيف نشأت جرثومة بالغة الصغر ، من جزيء و كيف أن كائنا عضويا تكون من لا عضوي ، و كيف أن الحي تطور من سلف حي».

[2] وحيد الدين خان ، الدين في مواجهة العلم ، مصدر سابق ، ص : 20.

[3] المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.

إن الأساس الذي يعتمد عليه التطوريون هو « القياس القائل بأن الأنواع المختلفة لم توجد على حدة بل خرج كل نوع من بطن نوع آخر »[1] ، ثم ينتقد وحيد الدين خان تعميم نتائج الأقيسة التي اعتمدها التطوريون ، لتشمل الإنسان فتجعل منه جيلا أرفع للحيوان ، في حين أنه لم تجر أي تجارب تثبت أنه يمكن تحول الفطرة أو الجبلة إلى عقل مدرك ، « و هذا ليس إلا قياسا ساذجا لا يستند إلا لدليل واحد هو أن آثار الحيوانات الراقية المتمتعة بالجبلة المدركة تتصل بحيوانات من الطبقة العليا ، إن نوعية كل هذه الأدلة تبين أن العلاقة بين الدعوى و الدليل علاقة منطقية ، و ليست علاقة تجربة ناتجة عن المشاهدة »[2].

و لا يدخل وحيد الدين خان في تفاصيل نقدية لنظرية التطور ، بل يركز على أن الأساس الذي تقوم عليه هذه النظرية إنما هو الاستنباط ، و بذلك فإن دعوى أن العلم التجريبي يتنافى مع الإيمان بالدين لا أساس لها ، لأن أصحاب نظريات الإلحاد يعتمدون في إثباتها نفس المنهج الذي يعتمده المتدين في إيمانه بدينه ، و لا يمكن في هذه الحالة أن يعيب الملحد على المتدين عدم اعتماد المنهج التجريبي ، لأن كليهما لا يعتمده ، و لأن مجال المنهج التجريبي لا يمكن تعميمه على العقائد ، بل يجب أن يحصر في نطاقه ، « إن قضية العصر الحاضر ضد الدين هي قضية طريقة الاستدلال ، أعني الطريقة الجديدة التي اكتشفها العلم الحديث بعد التطورات في ميادينه العديدة بحيث لم تعد تقف أمامها دعوى الدين و عقائده ، هذه الطريقة هي معرفة الحقيقة بالتجربة و المشاهدة ، على حين تتصل عقائد الدين بعالم ما وراء حواسنا ، و لا يمكن إخضاعها للتجربة فالدين كله مبني على قياس و استقراء ، و هذا هو ما يجعله باطلا ، لأنه ليس له أساس علمي ، و قضية العصر الحاضر باطلة ، لأنها لا تقوم على أسس علمية ، فالطريقة الجديدة لا تنفي وجود أشياء لم تجرب مباشرة ، كما لا تنفي قياس أشياء لم نشاهدها على أشياء شاهدناها تجريبيا ،

[1] المصدر نفسه ، ص : 21.

[2] المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.

و هو ما يسمى "قياسا علميا" ، و يعتبر كالتجربة المباشرة ، فالتجربة لا تعد حقيقة علمية لمجرد أنها شوهدت ، كما أن القياس ليس باطلا لمجرد أنه قياس ، فإمكان الصحة و البطلان موجود فيهما على سواء »[1].

ثم يتجه وحيد الدين خان إلى نقد القول بقطعية المنهج التجريبي ، ذلك أن نتائجه كثيرا ما تكون خاضعة للاستنباط الذي قد يخطئ في النتائج ، و يضرب مثالا لذلك فيقول : « في بداية القرن العشرين كنا كذلك نملك تلسكوبا ضعيفا ، فلما شاهدنا السماء بهذا المنظار وجدنا أجراما كثيرة النور ، فاستنبطنا أنها سحب من البخار و الغاز ، تمر بمرحلة قبل أن تصير نجوما ، و لكنا حين تمكنا من صناعة منظار قوي ، و شاهدنا هذه الأجرام مرة ثانية ، علمنا أن هذه الأجرام الكثيرة المضيئة هي مجموعة من نجوم كثيرة شوهدت كالسحب ، نتيجة البعد الهائل بينها و بين الأرض »[2] ، ثم يبين وحيد الدين خان أن التجربة و المشاهدة ليستا قطعيتي النتائج ، و أن العلم لا ينحصر في ما ينتج عن التجربة المباشرة ، « لقد اخترعنا الكثير من الآلات و الوسائل الحديثة للملاحظة الواسعة النطاق ، و لكن الأشياء التي نلاحظها بهذه الوسائل كثيرا ما تكون أمورا سطحية ، و غير مهمة نسبيا ، أما النظريات التي يتوصل إليها بناء على هذه المشاهدات ، فهي أمور لا سبيل إلى ملاحظتها ، و الذي يطالع العلم الحديث يجد أن أكثر آرائه "تفسير للملاحظات" ، و أن هذه الآراء لم تجرب مباشرة ... فأي عالم من علماء عصرنا لا يستطيع أن يخطو خطوة دون الاعتماد على ألفاظ مثل "القوة" ، و "الطاقة" ، و "الطبيعة" ... و هذا العالم لا يقدر على تفسير هذه الألفاظ ، تماما كرجل الدين الذي لا يستطيع تفسير صفات الإله...»[3] و بذلك يتبين أن العلم التجريبي يعتمد في نتائجه بشكل كبير على استنتاجات لأمور لا يمكن

[1] وحيد الدين خان ، الإسلام يتحدى ، مصدر سابق ، ص : 45.

[2] المصدر نفسه ، ص : 48.

[3] المصدر نفسه ، ص : 49.

ملاحظتها و لا تجريبها ، و هذا ما ينفي بأن العلم مجاله التجربة ، بينما مجال الدين هو الغيبيات « إن قانون الجاذبية لا يمكن ملاحظته قطعا ، و كل ما شاهده العلماء لا يمثل في ذاته قانون الجاذبية ، و إنما هي أشياء أخرى اضطروا لأجلها منطقيا أن يؤمنوا بوجود هذا القانون ، و اليوم يلقى هذا القانون قبولا علميا عظيما ، و هو الذي كشف عنه نيوتن لأول مرة ، و لكن ما حقيقة هذا القانون من الناحية التجريبية ؟ .. هاهو ذا "نيوتن" يتحدث في خطابه إلى "بنتلي" فيقول : « إنه لأمر غير مفهوم أن نجد مادة لا حياة فيها و لا إحساس ، و هي تؤثر على مادة أخرى مع أنه لا توجد أية علاقة بينهما... »، و من ثم نمضي إلى القول بأن العقيدة الغيبية التي تربط بعض ما نلاحظه ، و تفسر لنا مضمونه العام تعتبر حقيقة علمية من نفس الدرجة »[1].

و بعد أن ينفي وحيد الدين خان القول بأن العلم مجاله التجريب ، و الدين مجاله الغيب ، ينتقل إلى بيان أن نظرية التطور تعتمد على الإيمان بالغيب ، و لا يمكن لمعتنقيها أن يدعو أنها تعتمد على المنهج التجريبي ، « إن مزعومة الارتقاء معقدة ، و هي تتعلق بماض بعيد جدا ، حتى إنه لا سؤال عن تجربتها و ملاحظتها ، و هي على ما أكده "ل" في كلمته السابقة : وسيلة منطقية لتفسير مظاهر الخلق ... فإذا كانت هذه الأدلة كافية ، لتصحيح نظرية الارتقاء و إبطال الدين في نظر الذهن العلمي لا يعني مطلقا أن قضية المعارضين هي قضية الاستدلال العلمي ، و إنما هي قضية تتعلق "بالنتيجة" ، فلو أثبت نفس الاستدلال أمرا طبيعيا محضا ، فسيقبله المعارضون ، و سيرفضونه لو أثبت أمرا إلهيا ، لأنه غير مرغوب فيه عندهم »[2].

و يبين وحيد الدين خان أن كل من الدين و العلم يعتمد على الإيمان بالغيب ، و الفرق الجوهري ، و الحقيقي بين الدين و العلم التجريبي ، هو أن دائرة الدين هي تعين الأمور في حقائقها النهائية و الأصلية ، « أما العلم فيقتصر بحثه على المظاهر الأولية و الخارجية ، فحين

[1] المصدر نفسه ، ص : 48.

[2] المصدر نفسه ، ص : 49.

يدخل العلم ميدان تعيين حقائق الأمور تعينيا حقيقيا و نهائيا ، و هو ميدان الدين الحقيقي ، فإنه يتبع نفس طريق الإيمان بالغيب »[1].

ثم يبين وحيد الدين خان حقيقة النظريات العلمية ، و أنها نتاج افتراضات مستمدة من المشاهدات الأولية ، « و لا يزال العلماء بعد هذا يعتبرون أن الفرض الذي يفسر ملاحظاتهم لا يقل في قيمته عن "الحقيقة الملحوظة" نفسها ، فهم لا يستطيعون أن يقولوا : إن الحقائق الملحوظة هي وحدها "العلم" ، و إن ما سواها من النظريات الشارحة لا تدخل في نطاق "العلم" لأنها غير ملحوظة ، و الحق أن هذا هو ما نسميه "الإيمان بالغيب" ، فهو ليس بعقيدة عمياء ، و إنما هو خير تفسير للحقائق التي يشاهدها العلماء »[2].

ثم يبين وحيد الدين خان أن مأخذ حقائق الدين هو نفس المأخذ الذي يستقي منه العلم الحديث ملاحظاته لإثبات النظريات العلمية ، و إن تفسير الدين للحقائق هو التفسير الحقيقي الثابت الذي لم يتغير و لن يتغير ، أما النظريات فهي نسبية الحقيقة ، فما صاغه الإنسان منذ قرن أو أقل أو أكثر هو الآن مرفوض أو موضع شك.

و إذا نظرنا بشكل عام إلى منهج وحيد الدين خان في نقد المدرسة التطورية ، وجدناه يتميز بالعمق و الدقة ، إذ أنه لم ينسق وراء الانتقادات الجزئية ، بل إنه يشير إليها إشارات فقط في حين أنه اتجه بعمق نحو أصول المنهج التجريبي الذي يتعلق به أصحاب هذه النظرية ، و فند كل متعلق لهم بهذا المنهج ، بل أثبت أن المنهج التجريبي يساير منهج الدين في المراحل و النتائج ، و هذا المنهج الذي سلكه وحيد الدين خان ينبئ عن عمق اطلاعه على الثقافة المعاصرة ، فهو لم ينسق وراء الردود الكلامية التي لا يؤمن أصحاب النظرية بمنطلقاتها فضلا عن نتائجها ، كما أنه لم ينسق وراء الردود التي تعتمد على استثارة العواطف ، كون ذلك عنده من أكبر ما ينتقده

[1] المصدر نفسه ، ص : 50.

[2] المصدر نفسه ، ص : 52.

الملاحدة على المؤمنين ، بل اتجه رأسا إلى فلسفة المنهج التجريبي غاضا الطرف عن الانتقادات الجزئية التي وجهت للمدرسة التطورية ، ليصل إلى تقويض الدعائم الأساسية التي يعتمد عليها أصحاب هذه النظرية ، فبين أن عنصر الملاحظة المباشرة ليس هو العنصر الرئيسي في المنهج التجريبي الذي يجب أن يعتمد عليه العلم ، و أن غير هذا العنصر لا يعد علما ، بل إن النتائج التي يتوصل إليها بالمنهج التجريبي في غالبيتها مبنية على التصديق بأمور غائبة عن المشاهدة ، و هذا ما يجعل المنهج التجريبي متماشيا مع الدين ، أما الملاحدة فإنهم لا ينطلقون من المنهج التجريبي كما يدعون ، بل يبنون كل نتائجهم على فروض غيبية ، و بهذا المنهج استطاع وحيد الدين خان أن يستغرق بالنقد كل المدارس الإلحادية التي تدعي الاعتماد على المنهج التجريبي ، و على رأسها المدرسة التطورية.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الثاني : منهج وحيد الدين خان في نقد المنظومة الإلحادية الماركسية

يبدأ وحيد الدين خان عرض النظرية الماركسية بالإشارة إلى مؤسسها و الظروف البيئية التي ساهمت في تكوينه الفكري ، « و تنقسم حياة ماركس إلى عصرين ، يمكن إطلاق وصف "ماركس الإنساني" على العصر الأول ، بينما العصر الثاني – حسب تعبير ماركس نفسه – هو عصر "ماركس العلمي" »[1].

لقد واكبت نشأة ماركس سنة 1818م ، دخول ألمانيا معترك الثورة الصناعية ، فرأى "ماركس" « أن الإنسان ينهش أخاه الإنسان ، و يعتدي على حقوقه ... هذه المشاهدات دفعته إلى تأييد الذين كانوا يرفعون لواء الاشتراكية في ألمانيا و بريطانيا آنذاك لبناء مجتمع أفضل »[2] ، لكن ماركس لاحظ أن الاشتراكيين الذين يميل إلى فكرهم لا يملكون وسيلة لإيصال آرائهم غير الإغراء الأخلاقي ، « و أن الإغراء الأخلاقي وحده لا يكفي لإقامة مجتمع أفضل ، و لذلك أطلق ماركس على هذه الفكرة وصف "الاشتراكية الخيالية" (Utopien Socialisme) ، أما هو فاهتدى إلى فكرة جديدة طرحها باسم الاشتراكية العلمية ، التي تعرف هذه الأيام "بالشيوعية" »[3].

و لم يقتنع كارل ماركس بفكرة الاشتراكيين الخياليين بأن تنظيم الدولة للأنشطة الاقتصادية ، و مراعاتها للعدالة يمكن أن يحل المشاكل الاقتصادية ، بل رأى أن المشكلة « تكمن في أن كل البشر يعيشون لأجل مصالحهم الشخصية ، و أهدافهم الفردية داخل المجتمع الرأسمالي

---

[1] وحيد الدين خان ، سقوط الماركسية ،ترجمة : ظفر الإسلام خان ، دار الصحوة ، القاهرة ، الطبعة الأولى ، 1987 ، ص : 8.

[2] المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.

[3] المصدر نفسه ، ص : 9.

و أنه لذلك لا يمكن بناء مجتمع أفضل ما لم يقض على هذه العقلية ، التي تفضل مصالح الفرد على مصالح المجتمع »[1].

و بعد الإشارة إلى شخصية كارل ماركس ، و ظروف تكوينه الفكري ، يبدأ وحيد الدين خان في عرض نظرية ماركس ، فالفكرة المحورية في هذه النظرية تقوم على الدراسات الاقتصادية إذ أن ماركس كشف « بعد دراسة طويلة أن نظام التوزيع و المبادلة الرائج في مجتمع ، هو الذي يكون طبائع الإنسان و عاداته ، فقال إن الطبيعة المفضّلة للمصالح الذاتية الرائجة هذه الأيام ، هي ناتجة عن سريان نظام التوزيع و المبادلة الرأسمالي في المجتمع و لو أمكن إحلال نظام التوزيع و المبادلة الاشتراكي محل هذا النظام الرأسمالي ، لتغيرت طبيعة الإنسان هذه »[2].

و طبقا لفكرة أن العلاقات الإنسانية تقوم على العوامل الاقتصادية ، قسم ماركس المراحل التي تمر بها المجتمعات البشرية إلى ثلاث مراحل : تأتي في بدايتها مرحلة المجتمع الرأسمالي ، ثم مرحلة المجتمع الاشتراكي ، و تأتي في القمة مرحلة المجتمع الشيوعي ، و كل هذه المراحل ناتجة عن الحاجات المعيشية للإنسان ، « إن المجتمع الإنساني يحتاج إلى أشياء مادية كثيرة لقيامه ، و بقاءه ، و تطوره ، و أعضاء المجتمع يصنعون هذه الأشياء ، و يوفرونها بالتعامل و التكامل ، فعضو من أعضاء هذا المجتمع يقوم بعمل أو حرفة ما ، بينما يقوم عضو آخر بعمل مختلف ، و يرى ماركس أن مجتمعا ما لا يعدو أن يكون الشكل الاجتماعي لتطور التعامل بين الأفراد ، و لكي يمكن معرفة رقي مجتمع ما من وجهة نظر الفكرة الماركسية ينبغي النظر إلى أسلوب التعامل الرائج فيه »[3] ، و بناءا على هذه الفكرة يقسم ماركس أنواع تبادل المنافع بين أعضاء المجتمع إلى ثلاثة أنواع : و أول أنواع تبادل المنافع داخل المجتمع هو النوع القائم على "القيمة

---

[1] المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.

[2] المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.

[3] المصدر نفسه ، ص : 9-10.

التبادلية" ، و هي « القيمة التي تحدد وفق مقتضيات العرض و الطلب ... و المجتمع الذي يجري فيه تبادل الأشياء وفق مبدأ القيمة التبادلية ، هو مجتمع رأسمالي في رأي ماركس »[1] ، أما النوع الثاني من أنواع تبادل المنافع في المجتمع فهو الذي يعتمد فيه على القيمة الجوهرية للأشياء ، «التي تتحدد بمقدار الجهد البشري المبذول لتحويل تلك المادة الخام إلى شيء مفيد ، جهدا محدودا دائما ، و لذلك تكون القيمة الجوهرية لكل شيء قيمة ثابتة ... و المجتمع الذي يقوم نظام تبادله على أساس القيمة الجوهرية هو المجتمع الاشتراكي عند ماركس »[2] ، و النوع الثالث من أنواع تبادل المنافع في المجتمع هو الذي يعتمد على القيمة الاستعمالية "النفعية" ، « و يرى ماركس أن القيمة الاستعمالية هي التي تسود المجتمع البشري ، عقب ارتقائه إلى كماله ، و هذا هو المجتمع "الشيوعي" عند ماركس »[3] ، و يرى ماركس أن قيمتا التبادل الأولى و الثانية سيزولان في المجتمع الذي تسود فيه القيمة الثالثة ، و أن أفراد هذا المجتمع « سوف يتبادلون الأشياء كما يتبادلها الأطفال الصغار فيما بينهم ، دون إلتفات أو إدراك لقيمة هذه الأشياء ، فلو كانت لدى طفل ما برتقالتان و لدى طفل آخر عربة زائدة عن حاجته ، و أراد الطفل ذو البرتقالتين أن يحصل على العربة ، و أراد الطفل الآخر أن يحصل على إحدى البرتقالتين ، فإن الطفلين سيتبادلان الشيئين الزائدين عن حاجتهما بدون تردد ، فهما لا ينظران إلا إلى القيمة الاستعمالية للبرتقالة و العربة... »[4] ، و الفرق الوحيد بين تبادل الطفلين للمنافع و تبادل أعضاء المجتمع الشيوعي لها ، هو أن الأول يتم لا شعوريا ، بينما يتم الثاني شعوريا ، إذا توفرت ظروف اقتصادية و سياسية و أخلاقية خاصة.

---

[1] المصدر نفسه ، ص : 10.

[2] المصدر نفسه ، ص : 10-11.

[3] المصدر نفسه ، ص : 11.

[4] المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.

و إذا لخصنا تقسيم المجتمعات البشرية ؛ و جدنا أن « المجتمع "الرأسمالي" هو الذي يبادل أشيائه لغرض الربح ، و المجتمع الاشتراكي الذي لا يهدف أفراده إلى الربح ، بل كل شخص يحصل على الأجر الكامل لجهده ، أما المجتمع الشيوعي فهو الذي يسمو أعضاؤه فوق اعتباري الربح أو الأجر الكامل ، فلا هم يهدفون إلى تحقيق الربح ، و لا هم يتوقون إلى الحصول على أجر ما يقومون به من جهد ، بل كل شخص يحصل على حاجاته وفق رغباته ، تماما كما نحصل اليوم على الهواء و الماء »[1] .

و يعتبر ماركس أن المجتمع البشري إذا وصل إلى مرحلة شيوع المنافع ، حيث تصبح كالهواء و الماء ، يكون قد بلغ منتهى رقيه و تطوره ، « و مثل هذا المجتمع سينظر إلى الأشياء وفق قيمتها الاستعمالية "النفعية" ، و سيبادل أفراده الأشياء فيما بينهم انطلاقا من هذا الفكر ، و هم لن يلتفتوا إلى قيمة الأشياء التبادلية ، أو إلى الجهد المبذول لإنتاجها ، بل ستتم كل المعاملات و المبادلات بينهم على أساس القيمة الاستعمالية ، بدلا من السعي وراء الربح ، أو المطالبة بالأجر الحقيقي على الجهد المبذول »[2] .

و بعد أن يعرض وحيد الدين خان أساسيات الفكر الشيوعي ، ينتقل إلى نقد هذا الفكر ، و لا يركز وحيد الدين خان بشكل كبير على الانتقادات الفلسفية ، بل يركز على اعتماد المنهج التجريبي في انتقاد الماركسية ، فينتقد التجربة الماركسية في الاتحاد السوفيتي ، و يبرز المساوئ التي ظهرت عند تطبيق هذه النظرية ، و النتائج التي آلت إليها ، « لقد وقعت الثورة الشيوعية في روسيا سنة 1917م ... فحين تمكن الحزب الشيوعي من إحكام قبضته على مقاليد الأمور في روسيا ، أمم الملكية الذاتية من كل الأنواع ، و وضع الملكية في أيدي الدولة ، و بدأ تنفيذ

[1] المصدر نفسه ، ص : 12.

[2] المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.

البرنامج الذي أسماه "ستالين" ببناء " الإنسان السوفيتي " »[1] ، و لكن كل هذه الجهود فشلت في إيجاد هذا "الإنسان السوفيتي" ، « و أكبر دليل على هذا هو أن القادة الروس الشيوعيون لا يجدون في أنفسهم الجرأة لإجراء انتخابات حرة ، ذلك لأنهم على علم بأنهم لو سمحوا بالانتخابات الحرة ، فسوف يطيح بهم الشعب بإدلاء 99% من الأصوات ضدهم» * [2] .

لقد حاول الشيوعيون الروس تحطيم المجتمع القائم على "القيمة التبادلية" ، بكل قسوة و وحشية ، و إقامة المجتمع السوفيتي على أساس "القيمة الجوهرية" ، « لكي يبدءوا بعد ذلك مسيرتهم نحو المجتمع المتشكل في ظل "القيمة الاستعمالية" ، و بالرغم من مظالمهم التي لا سبيل إلى وصفها ، لم ينجح هؤلاء حتى في المرحلة الأولى من كفاحهم ، و هي القضاء على نظام "القيمة التبادلية" ، ناهيك أن يكونوا مجتمعا وفق المرحلتين الثانية و الثالثة »[3] .

و ينتقد وحيد الدين خان الشيوعية من جهة أخرى بأن التجربة أثبتت أنها وكر للاستبداد السياسي و الظلم ، إن فشل النهج الاشتراكي قد « صدق عليه الزعماء الروس أنفسهم ابتداء من المؤتمر العشرين للحزب الشيوعي ، فعندما يعتلي أحد سدة الحكم في ظل هذا النظام لا يمكن التخلص منه إلا عندما يقبض ملك الموت روحه »[4] ، لقد حفل عهد ستالين بالفساد و المظالم ، و لم يتمكن أحد من تنحيته ، بل كانت أبواق الدعاية الشيوعية تصفه بالملتزم الحقيقي بالماركسية الكلاسيكية ، و بعد وفاة ستالين اعترفت الصحافة الشيوعية « بأنه كان أكثر الناس ظلما في تاريخ البشرية ، و أن أنانيته كانت قد اكتسبت أبعادا منفرة في أواخر عهده ، فظن أنه فوق الحزب و فوق الشعب ، و لم يعد يعبأ بآراء اللجنة المركزية للحزب الشيوعي ، و أخذ

---

[1] المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.

* كان ذلك قبل انهيار الاتحاد السوفيتي نهائيا.

[2] المصدر نفسه ، ص : 13.

[3] المصدر نفسه ، ص : 122.

[4] المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.

يحكم بالأسلوب الدكتاتوري »[1] ، و قد ألقى "خروتشوف" خطابا طويلا نعت فيه ستالين بالدكتاتورية ، و الاستبداد بالرأي ، و الاضطهاد حتى للمقربين ، و مما جاء في هذا الخطاب:« وحدث في تلك الأيام أن ألقي القبض على 98 شخصا من مجموع 139 قياديا ، انتخبوا أعضاء باللجنة المركزية للحزب خلال المؤتمر السابع عشر ، و أعدموا بالرصاص ، و لم يكن هذا هو مصير أعضاء اللجنة المركزية وحدهم ، بل هكذا عومل مندوبو المؤتمر الثامن عشر للحزب ، فتم القبض على أكثرهم أي 1108 أشخاص من مجموع 1966 مندوبا ، و ذلك بتهمة جرائم ضد الثورة »[2] ، و كان لنشر هذا الخطاب أثر كبير على المؤمنين بالشيوعية في العالم ، و التجأوا إلى مطالبة الحزب الشيوعي الروسي بتوضيح الأسباب التي أدت إلى ظهور مفاسد ستالين في ظل النظام الشيوعي ، كما استقال كثيرون في العالم من عضوية الأحزاب الشيوعية ، و قد حاول الشيوعيون تبرير مساوئ ستالين في ظل النظام الشيوعي ، بأنها راجعة إلى شخصيته ، و هذا مناقض لنظريتهم بأن الأفراد لا يصنعون التاريخ ، « و لكن حين ظهر هذا الشيء بعينه في روسيا في أعقاب تغير نظام الإنتاج و التوزيع ، ألقى هؤلاء بالتهمة على فرد هو ستالين ، لكي ينقذوا سمعة نظام الإنتاج الاشتراكي ، بينما هذه الواقعة (ظهور الستالينية) دليل في نفسها على واحد من أمرين ؛ إما خطأ نظرية ماركس القائلة بأن عقل الإنسان و سلوكه يصاغان وفق أحواله المادية ، أو أن الظلم و الاستغلال يستمران في ظل نظام الإنتاج الاشتراكي ... »[3] .

و إذا كان ظهور عيوب التطبيق لا يعني بالضرورة أن النظرية معيبة ، فإن هذا لا ينطبق على النظرية الماركسية ، « فظهور عيوبها العملية دليل بالضرورة على عيوبها الفكرية ، فشأنها

---

[1] المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.

[2] المصدر نفسه ، ص : 124.

[3] المصدر نفسه ، ص : 128.

شأن من يصوغ قانون ذوبان الحديد ، و لو أخضع هذا القانون للتجربة العلمية ، و لم يؤد إلى ذوبان الحديد ، فلن نقول إن العيب في الحديد ، بل سنعترف بخطأ النظرية »[1] ، لقد ادعى ماركس أنه حول علم الاجتماع إلى علم تطبيقي بحت ، « و لذلك لابد من أن تتم تجربة نظريته بأسلوب الذي تخضع له العلوم التطبيقية ، و ليس بأسلوب العلوم الإنسانية »[2] ، و لهذا لا يمكن لأتباع الشيوعية أن يبرروا مساوئها بأنها راجعة إلى أشخاص المطبقين لا إلى النظرية نفسها ، إن هذا التبرير مقبول بالنسبة للنظريات التي ترى بأن سلوك الأفراد ناتج عن إرادة و شعور ، لكن الماركسية تنفي ذلك ، و ترى أن سلوك الأفراد ناتج عن الأحوال الاقتصادية و لا دخل للإرادة و الشعور فيه ، « ففي ضوء هذه النظرية يجب أن يتغير البشر في مجتمع يتم تغيير أحواله الاقتصادية ، و لا دخل للإرادة و الشعور فيه ، أما لو وقعت نتيجة عكسية ، فلم يتغير البشر رغم تغير أحوالهم الاقتصادية ، فلا مناص من الاستنتاج بخطأ النظرية نفسها ، فالعيب ليس في أفراد هذا المجتمع بل في هذه النظرية »[3] ، إن الماركسية تعتقد أن المادة هي التي تخلق الشعور الإنساني ، و إذا ادعى معتنقوها العكس ، فإن فلسفتهم كلها ستنهار ، لأنها تعتبر أن أساس كل المفاسد و الشرور في المجتمع الإنساني ناتج عن النظام الاقتصادي ، و إذا غير نمط النظام الاقتصادي فإن كل الشرور و المفاسد ستزول.

لقد وصلت الطبقة المحرومة إلى الحكم في روسيا ، و بدأت في القضاء على الرأسماليين ، لكنها لم تقف عند القضاء على القيصر أو كبار الملاك ، « بل قد وصل الأمر إلى الإعلان بأن غالبية الفلاحين الذين يملكون قطع أرض صغيرة هم "رأسماليون بالإمكان" ، بل و تم اكتشاف

[1] المصدر نفسه ، ص : 133.

[2] المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.

[3] المصدر نفسه ، ص : 150.

ألوف مؤلفة من "عملاء الرأسماليين" بين صفوف المؤمنين بالفلسفة الجدلية ، أي أعضاء الحزب الشيوعي ، فبدأت حملة واسعة النطاق لتطهير الحزب منهم »[1] .

و يمضي وحيد الدين خان في تعديد أمثلة الفشل التجريبي للماركسية ، في شتى مناحي الحياة ، من سياسة و اقتصاد و اجتماع و غيرها ، ليصل إلى أن المنهج التجريبي يثبت أن الظلم هو من صميم طبيعة الشيوعية ، « فحل الملكية الاجتماعية حل غير طبيعي بالمرة ، و هو يخالف جميع سنن التاريخ ، و لابد من اللجوء إلى العنف لتطبيق هذا النظام و لإبقائه على قيد الحياة»[2].

و يبين وحيد الدين خان أن المنهج الذي استخدمه في نقد الماركسية هو المنهج الأمثل ، و يحذر وحيد الدين خان الذين يتصدون للنقد دون تعمق في حقائق الأمور أنهم سيصلون إلى نتائج عكسية ، « إن الخطأ الذي ارتكبه ماركس عند تفسير نظريته بالمصطلحات المادية ، لا تزال طبقة المتدينين لدينا تكرره بصورة عكسية حتى اليوم ، أي باستخدام مصطلحات دينية لا تنطبق على الموضوعات التي تستعمل فيها»[3] .

و إذا نظرنا بشكل عام إلى منهج وحيد الدين خان في نقده للماركسية ، وجدناه يتميز بالعمق و الدقة ، مما يبين سعة اطلاعه على هذه المدرسة ، ثم إنه لم يستعمل المصطلحات الدينية في نقده للماركسية ، و كذا المفاهيم الدينية المباشرة ، بل إنه يصل إلى هذه المفاهيم بنقضه للماركسية ، انطلاقا من القواعد التي يتبناها منظروها.

و يستخدم وحيد الدين خان المنهج التجريبي ، لأن الماركسيين ادعوا أن نظرياتهم يقينية ، مبنية على التجريب ، و أن ماركس جعل علم التاريخ و الاجتماع علما دقيقا ، و أنه قد اكتشف القوانين التي تسير التاريخ الإنساني ، فبين أن التجربة الماركسية فشلت ، و بالتالي

---

[1] وحيد الدين خان ، الدين في مواجهة العلم ، مصدر سابق ، ص : 130-131.

[2] المصدر نفسه ، ص : 131.

[3] المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.

فشلت النظرية الماركسية ، لأنها تدعي أنها تقوم على قواعد يقينية ، لا يمكن للعامل الإنساني أن يؤثر فيها ، لكن التجربة أثبتت عكس ذلك.

و بما أن المدارس الإلحادية ككل تحاول التعلق بالمنهج التجريبي ، فإن وحيد الدين خان قد ركز عليه أكثر من التركيز على النقد الفلسفي ، و تحاشى استعمال المصطلحات الدينية لما لها من حساسية عند المؤمنين بنظريات الإلحاد ، و إن كانت نتائجه تصل في النهاية إلى إثبات المبادئ الإسلامية.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الثالث : منهج وحيد الدين خان في نقد المنظومة الإلحادية الفرويدية

ينتهج وحيد الدين خان في نقده للفرويدية منهج العلم التجريبي ، فيبين أن مدرسة الإلحاد الفرويدية تقوم على تخمينات لا أساس يسندها من العلم التجريبي.

إن المدرسة الفرويدية تدّعى أن الإيمان بالله و بالآخرة هو مجرد انعكاس لأماني الإنسان على الكون ، فيرد وحيد الدين على هذا الرأي بأنه لا يقوم على أساس من الاستدلال ، فيقول : « لنعالج الآن الدليل الذي يقيمه علم النفس بأن الإله و الآخرة قياس للشخصية الإنسانية ، و أمانيها على مستوى الكون ، و لست بمستطيع أن أدرك نقطة الاستدلال في هذا الدليل ، و لو أنني ادعيت – بدوري – أن الشخصية الإنسانية و أمانيها موجودة فعلا على مستوى الكون ، فلست أدري ما عسى أن يبطل ادعائي هذا من منطق المعارضين ؟ »[1] .

و يضرب وحيد الدين خان مثلا من العلم التجريبي يوضح به تهافت الفرويدية ، فيقول : « نحن نعرف أن مادة الجنين التي لا تشاهد إلا بالمنظار تنبئ في ذاتها عن إنسان طوله 72 بوصة و أن الذرة التي لا تقبل المشاهدة تحتوي نظاما رياضيا كونيا يدور عليه النظام الشمسي ، فلا عجب إذن أن يكون النظام الذي نشاهده على مستوى الإنسان في الجنين ، و على مستوى النظام الشمسي ، في الذرة موجودا أيضا ، و بصورة أكمل على مستوى الكون ، و إن ضمير الإنسان و فطرته ينشدان عالما متطورا كاملا ، و لو كان هذا الأمر صدا لعالم حقيقي ، فلست أرى في ذلك أي ضرب من ضروب الاستحالة »[2] .

و يعرض وحيد الدين فكرة اللاشعور ، و يعتبرها حقيقة نفسية ، لا عيب فيها ، بل العيب أن تعمم هذه الفكرة لمحاولة إعطاء تفسير نفسي للدين ، « لاشك في قول العلماء إن الذهن

---

[1] وحيد الدين خان ، الإسلام يتحدى ، مصدر سابق ، ص : 34.

[2] المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.

الإنساني يحتفظ بأفكار قد تظهر فيما بعد في صورة غير عادية ، لكن سوف يكون قياسا مع الفارق أن نعتمد على هذه الفكرة كي نبطل الدين ، فهو قياس في غير محله ، و هو يعتبر استدلالا غير عادي من واقع عادي ، فهو أشبه بمن يشاهد مثّالا يصنع صنما فيصرخ : هذا هو الذي قام بعملية خلق الإنسان »[1] .

و يرجع وحيد الدين خان قياس حالة الهذيان على كلام النبوة ، إلى قلة ملاحظة الفارق ، و سوء تقدير الأمور ، « و من معايب الفكر الحديث أنه يستنبط من حادث عادي دليلا غير عادي ، فهذا الدليل لا وزن له من الناحية المنطقية ، و لو افترضنا أن رجلا يسير في شارع أخذ يهذي بكلام غريب نتيجة لأفكار مختزنة في ذهنه ، فهل يمكن أن نستغل هذا الحادث في البحث في كلام الأنبياء ، و هو الكلام الذي يكشف سر الكون ؟ سوف يكون هذا الاستدلال غير علمي ، و غير منطقي ، و لسوف يدل على أن صاحبه يفتقر إلى القيم حتى يستطيع التفرقة بين كلام رجل الشارع ، و كلام الأنبياء ، فلا يدعي أن هذا الهذيان هو المسؤول عما جاء به الدين»[2] .

ثم يضرب وحيد الدين خان مثالا آخر يبين به شطط الاستدلال باللاشعور على كلام النبوة ، فيقول: « و لنتخيل أن رهطا من سكان النجوم هبط الأرض ، و هم يسمعون ، و لكنهم لا يقدرون على الكلام ، و لنتصور أنهم يذهبون فيبحثون عن الأسباب المؤدية إلى تكلم الإنسان ، و بينما هم في طريقهم إلى هذا البحث هبت الرياح ، و احتك غصنان ، أحدهما مع الأخر ، فنتج صوت ، و تكررت العملية غير مرة حتى توقفت الرياح ، و إذا بهم يعلن كبيرهم : لقد عرفنا سر تكلم الإنسان ، و هو أن فمه يحتوي على فكين من الأسنان ، فإذا ما احتك الفك الأعلى بالأسفل صوّتَ ! و لاشك أنه إذا احتك شيء بالآخر أحدث صوتا ،

[1] المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.

[2] المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.

و لكن هذا الواقع لا يكشف عن سر الكلام الإنساني ، كما لا يصح تفسير أسرار النبوة بكلام غريب كهذيان رجل الشارع ، في حال الجنون أو الهستيريا »[1] .

ثم يبين وحيد الدين أن اللاشعور هو مخزن الشعور ، و بدون الشعور لا يمكن أن يوجد اللاشعور ، و بهذا فإن القول بأن كلام الأنبياء ناتج عن اللاشعور باطل ؛ لأنهم يتكلمون بأمور لم يسبق أن مرت على شعورهم ، « و اللاشعور الإنساني من الوجهة العلمية فراغ في أصله ، لا شيء فيه قبل مولد الإنسان ، و إنما يستقر فيه عن طريق الشعور ما يشغله الآن ؛ لأن اللاشعور ليس سوى مخزن للمعلومات و المشاهدات التي شاهدها الإنسان في حياته ، و لو مرة ، و من المستحيل أن يختزن حقائق لم يعلمها من قبل ، و الذي يثير الدهشة أن الدين جاء على لسان الأنبياء يشتمل على حقائق أبدية لم تخطر على بال أحد من الناس في أي زمان ، فلو كان اللاشعور هو مخزن هذه المعلومات ، فمن أين يأتي بها هؤلاء الذين يتكلمون عن أشياء لا طريق لهم إلى العلم بها ؟ »[2] .

ثم يبين وحيد الدين خان أن الدين له علاقة مع كل العلوم التي تتصل بالشعور ، و رغم ذلك فإنه لم يكتشف أي تناقض بين الدين و بين العلوم المعاصرة ، « إن الدين الذي جاء به الأنبياء يتصل من ناحية أو أخرى ، بجميع العلوم المعاصرة الطبيعية ، و علم الفلك ، و علم الحياة و علم الإنسان ، و علم النفس ، و التاريخ ، و الحضارة و السياسة و الاجتماع و غيرها من العلوم ، و كل حديث في التاريخ الإنساني مصدره الشعور ، فضلا عن أن اللاشعور لا يخلو من الأغلاط و الأكاذيب و الأدلة الباطلة ، أما الكلام النبوي فإنه بريء و لا شك من كل العيوب رغم اتصاله بجميع العلوم ، و لقد مرت قرون إثر قرون ، أبطل فيها الآخرون ما ادعاه الأولون ،

---

[1] المصدر نفسه ، ص : 35.

[2] المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.

و مازال صدق كلام النبوة باقيا على مر الزمان ، و لم يستطع أحد أن يدل على باطل جاء به ، و كل من حاول ذلك أخفق »[1] .

و يضرب وحيد الدين خان مثالا لعالم فلك معاصر اسمه "جيمز هنري بريستيد" ، حاول أن يجد خطأ فلكيا في القرآن الكريم ، فينقل عنه قوله : « لقد راج التقويم القمري في الدنيا لكثرة تداوله في غرب آسيا ، و لغلبة الإسلام سياسيا بوجه خاص ، و لقد مضى محمد – صلى الله عليه وسلم – بالاختلاف بين التقويم القمري و الشمسي إلى أقصى حد من العبث يمكن تصوره ، حتى إنه أبطل إضافة الشهور الكبيسة (Intercalary Months) إن السنة القمرية المزعومة تشتمل على 354 يوما ، و تقل أحد عشر يوما عن السنة الشمسية ، و هكذا تزيد السنة القمرية سنة واحدة كل 33 سنة ، و ثلاث سنين في كل قرن ، فلو حل رمضان في يونيو في هذه السنة ، فسيحل في أبريل بعد ست سنين ، لقد مضى 1313 * عاما منذ الهجرة ، حيث إن قرننا الميلادي هو بمثابة 103 سنين في تقويم المسلمين ، و قد سجل تقويمهم واحدا و أربعين عاما زائدا في هذه المدة من قرننا ، و قد ألغت كنيسة اليهود الشرقية هذه السخافة ، و اختارت طريقة إضافة الشهور لتجعل تقويمها مثل التقويم الشمسي ، و هذا هو السبب في أن غرب آسيا يعاني حتى الآن لعنة هذه الطريقة القديمة (التقويم القمري) »[2]، و يرجع وحيد الدين الخطأ هنا إلى عدم فهم «برستيد» لما ورد في القرآن الكريم ، « فما نسبه المؤلف إلى رسول الإسلام هو في الحقيقة غفلة شديدة ترجع إلى المؤلف نفسه ، و لم يمنع القرآن الكريم إضافة الشهور الكبيسة ، و إنما حرم النسيء (التوبة : 38) ، و معناه في **اللغة** التأخير ، و منه نسأ الدابة عن الحوض لكي تشرب الأخرى ، و معناه في **الاصطلاح** تأخير شهر و تقديم شهر آخر

---

[1] المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.

* كان ذلك في عام 1935.

[2] المصدر نفسه ، ص : 35-36.

عليه »[1] ، فبين وحيد الدين أن الخطأ واقع في فهم "برستيد " و ليس في القرآن ، « لقد كان من بين العادات الكريمة التي دعا إليها إبراهيم – عليه السلام – العرب تحريم أربعة أشهر لا قتال فيها و لا جدال ، و هي ذو القعدة و ذو الحجة و المحرم و رجب ، و قد كان العرب يسافرون في هذه الأشهر بكل حرية لكي يؤدوا فريضة الحج و العمرة ، و حين دب الفساد في بعض القبائل اخترعوا بدعة "النسيء" ، و هي أن يضعوا شهرا غير حرام محل الشهر الحرام ، كأن يجعلوا صفر في مكان المحرم ، و ذلك لكي يحاربوا قبيلة يلزم قتالها في الشهر الحرام ، و هذه هي البدعة المقيتة التي وصفها القرآن الكريم بأنها (زيادة في الكفر) ، و قد قال العلماء : إن الشهور الكبيسة كانت رائجة في العرب ، و كانوا يضيفون عدد الشهور في السنة للتقويم »[2] .

و بهذا المثال يبين وحيد الدين خان أن الدين و كلام النبوة ليس صادرا عن اللاشعور ، و لو كان كذلك لوجدت فيه الأخطاء حتما ، كما وجدت في غيره من العلوم البشرية ، « إن ما قاله رسول الإسلام – ﷺ– في عهد الظلام لم يكن من الجهالة ، و لا يدخل قطعا في نطاق ما أورده "جيمز هنري برستيد" طعنا عليه ، و لو كان كلامه – ﷺ– صادرا عن الشعور أو اللاشعور لوقعت فيه أخطاء ما من ذلك بد »[3] .

و إذا نظرنا بشكل عام إلى منهج وحيد الدين خان في نقد الفرويدية وجدناه عميقا ، يتبع أصول النظرية بالنقد دون الانسياق وراء الجزئيات ، و يبتعد وحيد الدين خان عن استعمال أسلوب استثارة العواطف ، بل يعول كثيرا على المنهج التجريبي ، فيطبقه على هذه النظرية ، ليبين أنها تتناقى مع مبادئ المنهج التجريبي ، و أن نتائجها حول الدين ناتجة من تخمينات ، و أن

[1] المصدر نفسه ، ص : 36.

[2] المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.

[3] المصدر نفسه ، ص : 36-37.

التطبيق الصحيح للمنهج التجريبي يثبت حقائق الدين الحق ، و ينفي التخمينات التي تقوم عليها هذه النظرية.

و إذا نظرنا بشكل عام إلى منهج وحيد الدين خان في نقد مدارس الإلحاد ، وجدناه يتميز بالدقة و العمق ، الذي يوحي به عدم انسياقه وراء الجزئيات ، بل إنه يتجه إلى أعماق ما تنبني عليه النظرية لينتقد أصولها ، و لا يلجأ إلى ذكر التفصيلات إلا للتمثيل.

كما أن وحيد الدين خان يعتمد في نقده لهذه النظريات على المنهج التجريبي ، و ذلك لأنه لاحظ أن كل نظريات الإلحاد تحاول أن تدعي أنها تقوم على المنهج التجريبي ، الذي قدم خدمات جليلة للعلم المعاصر ، بأن فتح آفاق الكون ، و فتح للإنسان من أبواب المعرفة و الاختراع ما لم يكن يخطر على باله ، و بما أن الظروف التاريخية للبيئة الأوروبية أدت إلى وجود صراع بين الدين المسيحي و بين العلم التجريبي ، فقد نبتت فكرة أن العلم يقوم على المنهج التجريبي ، و أن الدين يقوم على اللامعقول ، و بالتالي فإنه لا يمكن أن يوصف "بالعلم" إلا ما قام على أساس المنهج التجريبي ، و كل ما لم يمكن إخضاعه للتجربة فلا يمكن أن يوصف "بالعلم" ، بل هو إلى خرافة الإنسان البدائي أقرب ، إن الدين في رأي المدارس الإلحادية كان نابعا عن عجز الإنسان عن تفسير مظاهر الكون ، و طفولة الإنسان العقلية ،أما و قد وصل العلم إلى وضع مناهج لدراسة الكون و الإنسان ، فلم يعد لوجود التفسيرات الدينية للظواهر مبررا ، و يناقش وحيد الدين خان هذا الرأي بعمق ، معتمدا على المنهج التجريبي و فلسفته ، فالقول بأن المنهج التجريبي ألغى دور الدين ، و أعطى البديل الصحيح له ، قول لا أساس له من الصحة ، كون ميدان عمل كل منهما محدد المعالم ، فلا يمكن أن تتداخل مهامهما إلا لظروف خارجية ، إن ميدان العلم التجريبي هو دراسة الظاهرة عبر مراحله التي هي عبارة عن ملاحظة و فرضية و تجربة و استنتاج يعين به الحقيقة الأولية للظاهرة ، و ذلك مبدئيا في انتظار أن تظهر

حقائق أخرى أما مجال الدين فهو تبيان الحقائق الكلية عن طريق الوحي الإلهي ، الذي لا يمكن أن يتطرق إليه القصور البشري ، و هذا ما يبين أن حقائق الدين هي اليقينية ، التي لا يمكن أن يبين اللاحق خطأ السابق فيها ، بينما العلم التجريبي نسبي الحقيقة ، إذ أن استنتاجاته قد تكون صادقة ، و قد تكون جزئية الصدق ، و قد يكشف اللاحق خطأ السابق فيها ، فدعوى أن العلم التجريبي أقرب إلى اليقين من العلم الديني لا يمكن قبولها.

ثم بين وحيد الدين خان أن القول بأن العلم الحق هو ما انبنى على الملاحظة المباشرة للظاهرة ، و أن ما لم يخضع للملاحظة المباشرة لا يعد علما ، لا أساس له من الصحة ، إذ أن في الكون الكثير من الحقائق التي لا يمكن إخضاعها للتجربة ، و لا يمكن إنكارها في نفس الوقت ، ثم إن نتائج العلم التجريبي تقوم في غالبها على أساس نتائج تخمينية لا يدعي أحد أنه لاحظها ، و إن كان قد لاحظ آثارها ، فلا يمكن لعالم تجريبي أن يدعي أنه رأى الذرة ، أو نواتها ، أو الإلكترونات أو البروتونات ، و لكنها تعتبر حقائق علمية لا نقاش حول صدقها ، فكيف يُقال إذن بأن العلم هو فقط ما انبنى على التجربة و الملاحظة المباشرة ؟.

ثم يمضي وحيد الدين خان إلى أبعد من ذلك ، إذ يطبق المنهج التجريبي على مدارس الإلحاد ذاتها ، ليبين أن نظرياتها التي تنبني عليها تتنافى و معطيات العلم التجريبي ، فلا يمكن لأحد من معتنقي الإلحاد أن يثبت أن نظرياته تنبني على الملاحظة المباشرة ، أو أنه أجرى تجارب تثبت صدق ما يؤمن به ، و إنما تنبني هذه النظريات على أسس غيبية لا علاقة لها بالعلم التجريبي ، فلا يمكن مثلا لأحد من التطوريين أن يثبت لنا أن المادة الحية تطورت من المادة الميتة ، أو أن يبين بالتجربة و الملاحظة مراحل التطور ، فالنظرية في أساسها تنبني على الغيب ، الذي تحاول تغطيته بافتراض مراحل خيالية تنسبها إلى الزمان الغابر ، أو إلى فترات كانت منذ ملايين السنين.

و يطبق وحيد الدين خان المنهج التجريبي على الماركسية ، فيبين أن النتائج التجريبية للماركسية تثبت بطلان فرضياتها ، إذ أن الماركسية تنبني على أساس أن توفير ظروف اجتماعية خاصة للإنسان سيحول أفكاره و نفسيته ، و أن الشعور الإنساني انعكاس للحياة المادية ، و إذا وفرنا ظروف معينة أمكننا إنتاج الإنسان الشيوعي التفكير و النفسية ، و لكن تجربة الاتحاد السوفيتي أثبتت خطأ هذه النظرية ، إذ أن الإنسان السوفيتي بقي هو هو بأنانية الإنسان و حبه للتملك و السيطرة ، فأثبت ذلك أن الشعور الإنساني ناتج عن نفسية الإنسان ، و أن التأثير المادي ليس إلا جزئيا ، و بالتالي فإن القول بأن الإنسان الشيوعي الملحد هو أرقى إنسان لا أساس له من العلم التجريبي.

ثم يبين وحيد الدين خان أن الفرويدية التي تنسب الدين إلى عوامل نفسية ، لا أساس لها من العلم التجريبي ، إذ أن التجربة تثبت أن العلوم النابعة عن الشعور أو اللاشعور تكون عرضة للخطأ ، في حين أن كلام النبوة لا يمكن إيجاد خطأ واحد فيه رغم تطاول الأزمان و تطور العلوم.

و إذا أتينا إلى تقييم منهج وحيد الدين خان ، وجدناه عميقا في العرض و التحليل ، و عميقا في تطبيق المنهج التجريبي ، و إبطال كل متعلق للملاحدة به.

لكن هذا لا يمنعنا من القول بأن اعتماد المنهج التجريبي وحده لا يكفي في إقناع المعتنقين لهذه النظريات ، و إن كان له دور كبير بحكم أنه الأساس الذي يحاولون الاعتماد عليه ، فلا يجب أن نغفل مثلا العرض التاريخي لظاهرة الإلحاد ، إذ أن وضعها في هذا الإطار يبين أسباب نشأتها و الصراع المفتعل الذي أدى إلى وجودها ، و بوضعنا لهذه الظاهرة في إطارها التاريخي يتبين أنها وليدة ظروف خاصة و لا يمكن تعميمها.

كما ينبغي عدم إهمال العرض الفلسفي لهذه النظريات ، و مناقشة فرضياتها الفلسفية ، و لعل الذي دفع وحيد الدين خان إلى عدم التركيز على العرض الفلسفي هو أن المكتبة الإسلامية تحتوي العديد من الدراسات الفلسفية في هذا المجال ، لكن هذه الدراسات الفلسفية تحتاج إلى المزيد من الإثراء.

ثم ينبغي أن لا ننسى أن الملاحدة هم في الأصل ذوو فطر مؤمنة في الأصل ، لكنهم غطوها بركام من النظريات المعادية للدين ، فيجب أن لا نهمل منهج العرض العاطفي الفطري لحقائق الدين ، الذي قد يجلو عن فطرهم ركام الإلحاد ، فإن كثيرا منهم قد عاد إلى الإيمان ، لتأثره بمظاهر الكون الدالة على عظمة الله ، أو بقراءة واعية للقرآن الكريم ، فإن العرض العلمي الجاف وحده لا يكفي لإقناع من لا يريد الاقتناع رغم قوة الأدلة ، و إن كان العرض العلمي الممنهج له تأثيره الخاص على أصحاب المكانات العلمية المرموقة.

الفصل الرابع

منهج وحيد الدين خان في عرض شواهد العقيدة على المخالفين

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الأول : منهج وحيد الدين خان في عرض شواهد عقيدة الألوهية على المخالفين

يرى وحيد الدين خان أن الفكر الإنساني المعاصر يتميز بطابع أساسي هو الإيمان بالعلم التجريبي و الانبهار به ، و لذا فإن المتصدي لعرض العقيدة يجب أن يراعي هذا الأمر ، و أن يكون على دراية واسعة بمعطيات العلم الحديث ، و لذا فلابد من إيجاد علم كلام جديد يتوافق مع العقل الإنساني المعاصر ، « و تتلخص حقيقة علم الكلام الجديد في أنه استجلاء حقائق الدين بالأدلة التي تطمئن الذهن الجديد و العقلية الجديدة ، و توصل التعاليم الإسلامية بأحدث أساليب الاستدلال الملائمة للعقل الجديد ، فما هو العقل الجديد يا ترى ؟ ، إن مدلول هذه الكلمة مرادف لكلمة العقل العلمي ، أو العقلية العلمية .. و العقلية العلمية عقلية تهمها الحقائق فقد أحدثت العلوم ثورة فكرية في التاريخ الإنساني ، و مهمتنا تتمثل في تقديم علم الكلام على أساس التجربة و المشاهدة ، لا على أساس التخمينات أو القياسات المنطقية ، فإن الثورة التي حدثت في العصر الحديث تقوم على دراسة الحقائق الطبيعية ... هذه هي الثورة التي قادت كل الثورات العقلية في هذا الزمان ، و ما من جانب من جوانب الحياة إلا و تأثر بهذه الثورة حتى تغير أسلوب التحليل في هذا العصر »[1] .

و بناءً على ما سبق فقد انتهج وحيد الدين خان في عرضه لشواهد عقيدة الألوهية منهجا يعتمد على معطيات العلم التجريبي المعاصر ، و لم يعرّج على الأساليب القديمة التي استعملها المتكلمون ، و يرى وحيد الدين خان أن الأسلوب المعاصر هو المتمشي مع منهج القرآن الكريم « إن أسلوب الاستدلال القرآني هو أسلوب كوني طبيعي ، فالقرآن يستدل على الوقائع غير المحسوسة بالوقائع المحسوسة ، و أساس علم الكلام القرآني يقوم على القوانين الأرضية و السماوية الثابتة التي لا تتغير ، و لذلك فإن علم الكلام القرآني ثابت لا يتغير ، و من الصحيح

[1] وحيد الدين خان ، قضية البعث الإسلامي : المنهج و الشروط ، ترجمة : محسن عثمان الندوي ، دار الصحوة ، القاهرة ، دون طبعة ، 1984 ، ص : 102.

القول بأن علم الكلام القرآني مثل العقائد القرآنية ثابت لا يتغير ، و لكن حين دون علم الكلام على أساس العلوم البشرية أصبح عرضة للقدم و الجدة ، لأن هذه العلوم كانت مبنية على القياس و بالتالي متغيرة »[1] ، و يدعو وحيد الدين خان إلى العمل على تدوين علم كلام جديد يقوم على الأسس القرآنية ، و يراعي أساليب العصر الحاضر ، و من أهم أسس علم الكلام الجديد تدوين آيات الأنفس و الآفاق بأسلوب القرآن الكريم ، و بالاعتماد على العلوم المعاصرة[2].

و بناءا على رأي وحيد الدين خان في وجوب مراعاة معطيات العلم المعاصر فإنه يعتمد في عرضه لعقيدة الألوهية على شواهد العلم التجريبي المعاصر ، « إن أكبر دليل على وجود الإله هو مخلوقه ، هذا الذي نجده أمامنا ، و أوثق ما علمنا من حقائق الطبيعة يدعونا إلى الإيمان بأنه لا ريب أن لهذه الدنيا إلها واحدا ، و نحن لا نستطيع أن نفهم أنفسنا و أن نفسرها – بَلْه الكون كله – مجردين من الإيمان بوجود الإله ، إن وجود الكون و النظام العجيب الذي اشتمل عليه ، و أسراره الدقيقة لا يمكن تفسير ذلك كله إلا بأنه قد خلقته (قوة)* ، و أن هذه القوة (عقل)* لا حدود له و أنها ليست بقوة عمياء »[3] .

يناقش وحيد الدين خان فكرة أزلية الكون ، و يبين أن معطيات العلم التجريبي تنفيها ، «فبعد اكتشاف "القانون الثاني للحرارة الديناميكية" (Second law of termo-dynamics) نجد أن هذا الاستدلال على أزلية الكون فقد كل أساس كان يقوم عليه ، و هذا القانون الذي نسميه "قانون الطاقة المتاحة" أو "ضابط التغير" "Law of entropy" يثبت أنه لا يمكن أن يكون الكون أزليا ، فهو يصف لنا أن الحرارة تنتقل دائما من "وجود حراري" إلى "عدم حراري" ،

---

[1] وحيد الدين خان ، الإسلام و العصر الحديث ، ترجمة : ظفر الإسلام خان ، دار النفائس ، دون طبعة ، دون تاريخ ، ص : 77.

[2] يراجع المصدر نفسه ، ص : 78 إلى 83.

* هكذا في الأصل ، و ينبغي مراعاة توقيفية الصفات الإلهية.

* هكذا في الأصل ، و ينبغي مراعاة توقيفية الأسماء.

[3] وحيد الدين خان ، الإسلام يتحدى ، مصدر سابق ، ص : 53.

و العكس غير ممكن ، و هو أن تنتقل هذه الحرارة من "وجود حراري قليل" أو "وجود حراري عدم" إلى "وجود حراري أكثر" ، فإن ضابط التغير هو التناسب بين "الطاقة المتاحة" و "الطاقة غير المتاحة" ، و بناءً على هذا الكشف العلمي الهام فإن "عدم كفاءة عمل الكون" يزداد يوما بعد يوم ، و لابد من وقت تتساوى فيه حرارة جميع الموجودات ، و حينذاك لا تبقى أية طاقة مفيدة للحياة و العمل ، و سيترتب على ذلك أن تنتهي العمليات الكيماوية و الطبيعية ، و تنتهي تلقائيا مع هذه النتيجة الحياة »[1] ، و بناءً على هذا الكشف العلمي فإنه يثبت تلقائيا عدم أزلية الكون ، لأنه لو كان أزليا لفقد طاقته منذ آماد بعيدة ، و لما بقيت فيه الحياة إلى الآن ، و ينقل وحيد الدين خان عن "ايدوارد لوثر كيسل" و هو عالم حيوان أمريكي قوله : « و هكذا أثبتت البحوث العلمية – دون قصد – أن لهذا الكون بداية ، فأثبتت تلقائيا وجود الإله ، لأن كل شيء ذي بداية لا يمكن أن يبتدئ بذاته ، و لأنه يحتاج إلى المحرك الأول الخالق الإله »[2] .

ثم ينتقل وحيد الدين خان إلى عرض شواهد الألوهية من خلال الكشوف الفلكية ، التي تبين السعة الهائلة للكون و كذا التنظيم الدقيق الذي يقوم عليه ، « يدلنا علم الفلك على أن عدد نجوم السماء مثل عدد ذرات الرمال الموجودة على سواحل البحار في الدنيا كلها ، منها ما هو أكبر بقليل من الأرض ، و لكن أكثرها كبير جدا ، حتى يمكن أن نضع في واحد منها ملايين النجوم ، في مثل حجم الأرض التي نعيش عليها و لسوف يبقى فيه مع ذلك مكان خال ... إن كوننا هذا فسيح جدا ، و لكي نفهمه نتصور طائرة خيالية بسرعة (186000) ميلا في الثانية الواحدة ، و أن هذه الطائرة الخيالية سوف تستغرق (1.000.000.000) سنة ، يضاف إلى ذلك أن هذا الكون ليس بمتجمد ، و إنما هو يتسع كل لحظة ، حتى إنه بعد (1.300.000.000) سنة تصير هذه المسافات الكونية ضعفين ! ، و هكذا لن تستطيع هذه

[1] المصدر نفسه ، ص : 55.

[2] المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.

الطائرة الخارقة في سرعتها الخيالية أن تكمل دورانها حول هذا الكون أبدا ، و إنما سوف تظل تواصل رحلتها في نطاق هذا التوسع الدائم في الكون »[1] ، و بعد أن يعرض وحيد الدين خان المسافات الكونية الهائلة ، يعرض التنظيم الدقيق في الكون فرغم الكثرة اللامتناهية للأجرام السماوية ، و رغم التنوع الكبير في الأشكال و الأحجام و الصفات ، إلا أن كل منها يسير في نظام ثابت يربطه بغيره ، بحيث لا تتداخل المجالات ، و لا يصدم بعضها بعض ، « إن حركة الأرض حول الشمس منضبطة تمام الانضباط ، بحيث لا يمكن أن يحدث أدنى تغير في سرعة دورانها ، حتى بعد مرور قرن من الزمان ، و هذا القمر ، الذي يتبع في حركته الأرض ، يدور في فلك مقرر ، و منضبط ، مع تفاوت يسير جدا ، يتكرر بعد كل ثمانية عشر عاما و نصف عام ، بدقة متناهية ، و تلك هي حال جميع الأجرام السماوية ، و يرى علماء الفلك أن مجرات النجوم يتداخل بعضها في بعض ، فتدخل مجرة تشتمل على بلايين من السيارات المتحركة ، في مجرة أخرى مثلها ، و تتحرك سياراتها هي الأخرى ، ثم تخرج منها بسياراتها جميعا ، دون أن يحدث أي تصادم بين سيارات المجرتين »[2] ، و بعد أن يطوف وحيد الدين خان في مجالي الكون الهائلة الأبعاد ، و الدقيقة التنظيم يخرج بنتيجة هي « أن العقل حين ينظر إلى هذا النظام العجيب، و التنظيم الدقيق الغريب ، لا يلبث أن يحكم باستحالة أن يكون هذا كله قائما بنفسه بل إن هنالك طاقة* غير عادية ، هي التي تقيم هذا النظام العجيب ، و تهيمن عليه »[3] .

ثم ينتقل وحيد الدين خان من اللامتناهيات في الكبر إلى اللامتناهيات في الصغر و التعقيد ، ليعرض فيها شواهد القدرة الإلهية العظيمة ، و ليبين استحالة قيام هذه العوالم الصغيرة و الدقيقة بنفسها ، « إن هذا النظام الذي يوجد في العوالم الكبرى نجده في صورته الكاملة ، في أصغر عالم

---

[1] المصدر نفسه ، ص : 56.

[2] المصدر نفسه ، ص : 58.

* ينبغي مراعاة توقيفية الصفات.

[3] المصدر نفسه ، ص : 59.

عرفناه ، فنحن نعرف – طبقا لأحدث معلوماتنا – أن الذرة أصغر عالم ، و أنها قد تناهت في صغرها حتى لا يمكن أن نشاهدها بالمنظار الذي يكبر الأشياء ملايين المرات ، فهي بناءً على هذا ليست شيئا ، بل إنها لا شيء بالنسبة إلى أدنى ما يستطيع البصر الإنساني أن يراه ، و لكن هذه الذرة مع ما وصفناها به تحتوي بصورة رائعة على نظام الدوران العجيب ، الموجود في النظام الشمسي ، فالذرة اسم لمجموعة من الإلكترونات ، و هذه الإلكترونات لا يتصل بعضها ببعض ، و إنما يوجد بينها فراغ كبير الحجم نسبيا ... »[1] ، و يبين وحيد الدين أن هذا النظام لا يمكن أن يكون قائما بنفسه ، « فلماذا لا نأخذ منه دليلا على وجود منظم قائم على هذا التنظيم ؟ إنه يستحيل قيام هذا التنظيم في الذرة دون منظم قائم عليه »[2] .

و بعد أن يعرض وحيد الدين شواهد الألوهية في الآفاق ، يتحول إلى عرض شواهد أخرى من عالم الأنفس ، إن الإنسان قد تأخذه الحيرة و العجب إذا رأى التنظيم الدقيق لجهاز التيليفون مثلا ، و يحار في عبقرية مخترعه ، ثم إن هذا الإنسان لا ينتبه إلى الجهاز الموجود في نفسه و هو أشد تحيرا من كل جهاز يخترعه الإنسان ، ألا و هو الجهاز العصبي ، « إن ملايين الأخبار تجري على أسلاك نظامنا العصبي ... ، و هذه الأخبار هي التي توجه القلب في تدفقها و في حركتها ، و تتحكم في حركات الأعضاء المختلفة ، و تتحكم في الحركات الرئوية ، و لو لم يكن هذا النظام موجودا في أجسامنا لصارت الأجسام تلفيقا لأشياء مبعثرة تسلك كل منها مسلكها الخاص ... و مركز هذا النظام للمواصلات مع الإنسان ، و في هذا المخ يوجد ألف مليون خلية عصبية ، و من كل هذه الخلايا تخرج أسلاك تنتشر في سائر الجسم ، و تسمى هذه الأسلاك الأنسجة العصبية ، و في هذه الأنسجة يجري نظام استقبال و إرسال للأخبار بسرعة سبعين ميلا في الساعة ، و بواسطة هذه الأنسجة نتذوق و نسمع و نرى ، و نباشر سائر أعمالنا، بل إن

---

[1] المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.

[2] المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.

هنالك ثلاث آلاف من الشعيرات المتذوقة و تسمى Taste buds و لكل منها سلك عصبي خاص متصل بالمخ... »[1].

ثم يعرج وحيد الدين خان على شاهد آخر من شواهد الألوهية ، و هو شاهد التوازن و التناسب الكبير بين عناصر الكون ، و يعرض أمثلة على هذا التوازن في مجالات مختلفة ، و أول هذه المجالات التي يظهر فيها التوازن المناسب لقيام الحياة هو كوكب الأرض ، « إذ توجد فيها أحوال لا توجد في شيء من هذا الكون الواسع ، و هي في ضخامتها - كما تبدو لنا - لا تساوي ذرة من هذا الكون العظيم ، و لو أن حجمها كان أقل أو أكثر مما هي عليه الآن لاستحالت الحياة فوقها ، فلو أنها كانت في حجم القمر مثلا ، بأن كان قطرها ربع قطرها الموجود فعلا ، لكانت جاذبيتها سدس جاذبيتها الحالية ، و نتيجة لذلك لا يمكن أن تمسك الماء و الهواء من حولها ، كما هي الحال في القمر ، الذي لا يوجد فيه ماء و لا يحوطه غلاف هوائي، لضعف قوة الجاذبية فيه ، و انخفاض الجاذبية في الأرض إلى مستوى جاذبية القمر سيترتب عليها اشتداد البرودة ليلا حتى يتجمد كل شيء ، و اشتداد الحرارة نهارا حتى يحترق كل ما عليها»[2] و التناسب في الحجم ليس إلا مثالا ، فإن كل أحوال الكرة الأرضية قائمة على التناسب و التناسق ، الذي يؤدي إلى استمرارية الحياة ، و لو اختل هذا التوازن بشكل صغير فقط ؛ فستكون نهاية الحياة على ظهر هذا الكوكب ، فمن أوجد هذا التناسب ؟ و من ذا الذي يرعى بقائه ؟ .

ثم يعرض "وحيد الدين" شواهد لعقيدة الألوهية مستمدة من النظام العجيب للطبيعة ، إذ أن الإنسان أصبح يحاول محاكاة هذا النظام في اختراعاته ، « إن أحسن الآلات من صناعة الإنسان لا يمكن أن تقف أمام النظام العجيب الذي يوجد في الكون ، و لهذا فإن تقليد نظام

[1] المصدر نفسه ، ص : 90.

[2] المصدر نفسه ، ص : 62.

الطبيعة قد أصبح اليوم موضوعا خاصا في العلم ، يولى أهمية خاصة للسير بالآلات الميكانيكية وفق ذلك النظام ، و أصبحنا نرى علما جديدا يسمى "بيونيكس " "Bionix" لهذه الدراسة ، وكانت من قبل مقتصرة على اكتشاف القوى الكامنة في الطبيعة و استغلالها »[1] ، ثم يذكر وحيد الدين عدة ابتكارات إنسانية كانت نتيجة لمحاكاة نظام الطبيعة ، « ومن أمثلة استغلال نظام الطبيعة في الصناعة آلة التصوير ، و هي في الواقع تقليد ميكانيكي لعين الإنسان ، فعدسة الكاميرا "Lens" هي كالشبكة الخارجية للعين ، و الحجاب الحاجز « Diaphragm» هو قزحية العين ، و الفيلم الذي يتأثر بالضوء إنما هو شاشة العين التي توجد فيها خطوط و أشكال مخروطية ترى الأشياء معكوسة »[2] ، و يذكر مثالا آخر لمحاكاة الطبيعة هو أن جامعة موسكو ابتكرت « آلة نموذجية لالتقاط و قياس الذبذبات تحت الصوتية ، و هذه الآلة تستقبل و تلتقط أخبار الفيضانات و الزلازل و ما أشبهها من كوارث قبل حدوثها بمدة تتراوح بين اثنتي عشرة ساعة و خمسة عشرة ساعة ، و هي أقوى من الآلات المستعملة خمس مرات ، فمن أين جاء هذا التفكير للعلماء ؟ لقد استنبطوه من سمكة قنديل البحر ... »[3] ، و هذا التنظيم المحكم يستحيل أن يوجد لوحده بدون قدرة عليا خلقته و أحكمت خلقه.

إن التنظيم المحكم الذي يقوم عليه الكون هو محل اتفاق بين الملاحدة و المؤمنين ، و لكن نقطة الخلاف هي أن الملاحدة لا يقرون بأن هذا التنظيم ناتج عن العناية الإلهية ، بل يرجعونه إلى الصدفة للهروب من التسليم بأحقية الدين ، و ينقل "وحيد الدين خان" عن "جوليان هكسلي" قوله : « لو جلست ستة من القرود على آلات كاتبة ، و ظلت تضرب على حروفها لملايين السنين ، فلا نستبعد أن نجد في بعض الأوراق الأخيرة التي كتبوها قصيدة من قصائد

[1] المصدر نفسه ، ص : 61.

[2] المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.

[3] المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.

شكسبير ، فكذلك كان الكون الموجود الآن نتيجة لعمليات عمياء ، ظلت تدور في المادة لبلايين السنين »[1] ، و يعتبر "وحيد الدين" هذا الكلام لغوا مثيرا و ينقل عن البروفيسور "إدوين كونكلين" قوله : « إن القول بأن الحياة وجدت نتيجة حادث اتفاقي شبيه في مغزاه بأن نتوقع إعداد معجم ضخم نتيجة انفجار صدفة يقع في مطبعة »[2] ، ثم يبطل وحيد الدين القول بأن الخلق ناتج عن الصدفة بالحسابات الرياضية ، التي تثبت أن محاولة إيجاد جزيء بروتيني واحد من مادة جامدة يتطلب من الوقت بلايين البلايين من السنين ، ليتسنى حدوث جزيء بروتيني بالصدفة عن المادة الجامدة و هذا مجرد احتمال ، إذ قد لا يحدث ذلك ، و إذا كانت أدق التقديرات الإنسانية ترجع عمر الأرض إلى حوالي خمسة ملايير سنة فكيف يتسنى للصدفة أن توجد كل هذه الأنواع الحية التي تقدر بأكثر من مليون من أنواع الحيوانات ، و أكثر من مأتي ألف نوع نبات ، و بذلك فإن القول بأن الكون ناتج عن الصدفة لا أساس له من العلم التجريبي.[3]

و إذا نظرنا إلى منهج "وحيد الدين خان" في عرضه لشواهد الألوهية على المخالفين نجد له عدة خصائص من أهمها :

1- الاعتماد الكلي على العلم التجريبي و الدقة و العمق في استعمال معطيات المنهج التجريبي.

2- البعد عن العرض الفلسفي لأنه في رأي وحيد الدين خان لا يتناسب مع معطيات العقل الإنساني المعاصر.

---

[1] المصدر نفسه ، ص : 72.

[2] المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.

[3] يراجع المصدر نفسه ، ص : 74 إلى 78.

3- عدم استعمال أدلة علم الكلام القديمة ، و التي تعتمد على المقدمات المنطقية ، التي يمكن إيراد المطاعن على مقدماتها فضلا عن نتائجها.

4- البعد عن العرض العاطفي الذي يعتمد على استثارة كوامن الفطرة الإنسانية ، لأنه في رأي وحيد الدين خان لا يتناسب مع طرق تفكير الملاحدة.

5- عدم استعمال النصوص النقلية ، إذ لا نكاد نعثر على آية قرآنية أو حديث نبوي ، و ذلك عند وحيد الدين ؛ لأن الملاحدة لا يؤمنون بالنصوص النقلية ، فيجب مواجهتهم بأدلتهم.

6- التركيز أكثر على إثبات وجود الله - تعالى- ، و عدم التركيز على عقيدة التوحيد ، و على الأسماء و الصفات.

7- البعد عن استعمال المصطلحات الدينية ، و المفاهيم الدينية المباشرة ، و ذلك عنده للرد على الملاحدة باللغة التي تناسبهم.

و هذه أهم ميزات منهج وحيد الدين خان في عرض شواهد الألوهية ، و سأرجئ نقدها إلى أواخر الفصل بعد عرض شواهد إثبات الآخرة ، و شواهد إثبات الرسالة ، و ذلك للتشابه الكبير بين خصائص منهجه في هذه المباحث الثلاثة.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الثاني : منهج وحيد الدين خان في عرض شواهد الآخرة على المخالفين

يستقي وحيد الدين خان شواهد عقيدة الآخرة من العلم التجريبي ، و لما كان الموت مرحلة انتقالية أولية فإن وحيد الدين يبدأ في تقصي حقيقة الموت ، و النظرة المعاصرة إليه ، « إن الذين لا يؤمنون بالعالم الثاني – الآخرة – ، يحاولون بدافع الغريزة أن يجعلوا من هذا الكون عالما أبديا لأفراحهم ، و لذلك بحثوا كثيرا عن أسباب الموت ، حتى يتمكنوا من الحيلولة دون وقوع هذه الأسباب ، من أجل تخليد الحياة ، و لكنهم أخفقوا إخفاقا ذريعا ، و كلما بحثوا في هذا الموضوع ، رجع إليهم بحثهم برسالة جديدة عن حتمية الموت و أنه لا مناص منه »[1] .

ثم يعرض وحيد الدين الآراء التي حاولت تفسير حقيقة الموت ، بدافع إيجاد حل له ، و قد وصلت المحاولات إلى ما يقرب من مائتي إجابة : « "فقدان الجسم لفاعليته" ، "انتهاء عملية الأجزاء التركيبية" ، "تجمد الأنسجة العصبية" ، "حلول المواد الزلالية القليلة الحركة محل الكثيرة الحركة منها" ، "ضعف الأنسجة الرابطة" ، "انتشار سموم بكتيريا الأمعاء في الجسم" .. ، و ما إلى ذلك من الإجابات التي تتردد كثيرا حول ظاهرة الموت »[2] ، ثم يناقش وحيد الدين تلك التفسيرات للموت ، باستعمال معطيات المنهج التجريبي ، « إن جسمنا هذا في تجدد دائم ، و إن المواد الزلالية ، التي توجد في خلايا دمائنا ، تتلف كذلك ثم تتجدد ، و مثلها جميع خلايا الجسم ، تموت و تحل مكانها خلايا جديدة ، اللهم إلا الخلايا العصبية ، و تفيد البحوث العلمية أن دم الإنسان يتجدد تجددا كليا خلال ما يقرب من أربع سنين ، كما تتغير جميع ذرات الجسم الإنساني في بضع سنين ، و نخرج من هذا بأن الجسم الإنساني ليس كهيكل ، و إنما هو كالنهر الجاري ، أي أنه عمل مستمر و من ثمة تبطل جميع النظريات القائلة بأن علة الموت هي وهن الجسم و فقده لقوته ، فإن الأشياء إذا فسدت أو تسممت من الجسم أيام الطفولة أو الشباب قد

---

[1] المصدر نفسه ، ص : 79.

[2] المصدر نفسه ، ص : 80.

خرجت من الجسم منذ زمن طويل ، و لا معنى لأن نجعلها سبب الموت ، فسبب الموت موجود في مكان آخر ، و ليس في الأمعاء و الأنسجة البدنية و القلب »[1] ، ثم يبين وحيد الدين خان أن كل البحوث العلمية التي استهدفت جعل الموت كظاهرة يمكن معالجتها ، و إزالة أسبابها قد فشلت ، « فبقي الاحتمال الذي أكدته الأزمان ، و هو أن يموت الإنسان في أي عمر ، و في أي زمن ، و لم نستطع العثور على أي إمكان يمنع وقوع الموت ، رغم جميع الجهود »[2] .

و بعد عرض حقيقة الموت و بيان أنه لا مناص منه ، ينتقل وحيد الدين إلى عرض شواهد القيامة من خلال الأمثلة الطبيعية ، و أول ظاهرة طبيعية تنذر « بإمكان القيامة هي الزلازل ... فبطن الأرض يحتوي على مادة شديدة الحرارة ، نشاهدها عندما ينفجر البركان ، و هذه المادة تؤثر على الأرض بشتى الطرق ، فمنها ما تصدر عنه أصوات مرعبة رهيبة ، و ما نحس به من الهزات الأرضية ، التي نسميها الزلازل ، إنها لا تزال كلمة رهيبة في حياة الإنسان المعاصر ، رغم تقدم العلوم و التكنولوجيا ، كما كانت رهيبة في حياة الإنسان القديم ، هذه الزلازل هي حملة الطبيعة ضد الإنسان ، الذي لا يملك إزاءها شيئا ، فالخيار كله في يد الفريق الأول ، إن الإنسان لا يملك شيئا يقاوم به الزلازل ، فهي نذير يذكره دائما بأنه يعيش فوق مادة حمراء ملتهبة جهنمية ، لا يفصله عنها سوى قشرة جبلية رقيقة ، لا يزيد سمكها عن خمسين كيلو مترا ، و هذه القشرة ليست بالنسبة إلى الكرة الأرضية إلا بمثابة القشرة من ثمرة التفاح »[3] .

ثم يعرض وحيد الدين أمثلة لزلازل مدمرة تعد أمثلة لقيامة على نطاق غير واسع ، « و أقدم زلزال رهيب سجله التاريخ هو زلزال إقليم "شنسي" الصيني ، الذي وقع عام 1556 و لقي أكثر من 8 ملايين نسمة مصرعهم في هذه الكارثة ، و قد وقع زلزال في "لشبونة"

---

[1] المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.

[2] المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.

[3] المصدر نفسه ، ص : 82.

عاصمة "البرتغال" عام 1755 ، فدمر المدينة كلها ، و أباد ثلاثين ألفا من الناس في ست دقائق و قد قيل أن هذا الزلزال هز ربع أوربا ، و من هذ النوع من الزلازل ما وقع في ولاية "آسام" الهندية عام 1897 ، و هو يعد من الزلازل الخمسة الكبرى في التاريخ ... »[1] ، إن الزلازل في قوتها و بغتتها تعد شاهدا على القيامة التي ستأتي بغتة و التي ستحول هذا الكون إلى خراب ، « فإن الزلازل لا تقرع أبواب المدن إلا بغتة ، دون سابق إذن أو إنذار ، و البلية كل البلية في أن الإنسان لا يستطيع أن يتنبأ بمكان الزلازل ، و لا بموعد وقوعها ، و هي في نفسها تنبئ عن قيامة كبرى ، سوف تفجؤنا غداة يوم على غرة منا ، إن هذه الزلازل دليل ناطق بأن خالق الأرض قادر على تدميرها كما يشاء »[2].

و ينتقل وحيد الدين من عرض الشواهد الأرضية ، إلى عرض شواهد الفضاء الخارجي ، «فالكون فضاء لا حدود له ، تدور فيه نيران هائلة لا حصر لها ، هي السيارات و النجوم ، و مثالها كملايين الخذاريف التي تدور على سطح عظيم لا يمكن تصوره ، و في تلك اللحظة الرهيبة يكون ما في الكون أشبه بآلاف من القاذفات النفاثة المليئة بالقنابل النووية ، و هي تواصل رحلتها في الجو ، ثم تصطدم كلها مرة واحدة ! ، إن اصطدام الأجرام السماوية ليس بغريب مطلقا ، بل الغريب حقا هو عدم وقوع هذا الاصطدام ، فدراسة علم الفلك تؤكد إمكان اصطدام الأجرام السماوية ...»[3] ، و إمكان اصطدام الأجرام السماوية و وقوع انفجار هائل يبين أن « فكرة الآخرة التي تقرر أن نظام الكون الموجود حاليا سوف يدمر يوما ما و لا تعني سوى أن الواقع الكوني الذي نشاهده في صورة صغيرة أولية ، سوف يتجلى يوما في صورة نهائية

[1] المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.

[2] المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.

[3] المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.

كبرى ، فالقيامة حقيقة معلومة في أعماقنا ، و نحن اليوم نعرفها في حد الإمكان ، و سوف نلقاها غدا في صورة الواقع »[1] .

ثم يناقش وحيد الدين قضية الحياة بعد الموت ، و يبين أنها حقيقة و ليست مجرد وهم ، « هل هناك حياة بعد الموت ؟ هذا سؤال يتردد دائما في العقل الحديث ، ثم يستطرد قائلا : لا .. لا حياة بعد الموت ، لأن الحياة التي أعرفها لا توجد إلا في ظروف معينة من تركيب العناصر المادية و هذا التركيب الكيماوي لا يوجد بعد الموت ، إذن : فلا حياة بعد الموت »[2] ، فيفند وحيد الدين هذا الرأي بالاعتماد على المنهج التجريبي ، « فمن المعلوم أن الجسم الإنساني يتألف من أجزاء صغيرة جدا و معقدة ، يزيد عددها في الجسم الإنساني العادي على 260.000.000.000.000.000 خلية ، و يبدو أن هذه الخلايا مثل الطوب الصغير ، ينبني منه هيكل أجسامنا ، و لكن الفرق بين طوب أجسامنا و الطوب الطيني شاسع جدا ، فطوب الطين الذي يستخدم في العمارات يبقى كما هو ... بينما يتغير طوب هياكلنا في كل دقيقة ، بل في كل ثانية ... حتى إنه يأتي وقت لا تبقى أية خلية قديمة في الجسم لأن الخلايا الجديدة أخذت مكانها ... إن عملية فناء الجسم المادي الظاهري تستمر ، و لكن الإنسان في الداخل لا يتغير ، بل يبقى كما كان : علمه ، و عاداته ، و حافظته ، و أمانيه ، و أفكاره ... و لو كان الإنسان يفنى بفناء الجسم لكان لزاما أن يتأثر على الأقل بفناء الخلايا و تغيرها الكامل و لكننا نعرف جيدا أن هذا لا يحدث ، و هذا الواقع يؤكد أن الإنسان ، أو الحياة الإنسانية ، شيء آخر غير الجسم ... »[3] ، و بناءً على هذا الدليل العلمي التجريبي فإن الروح شيء آخر غير الجسم ، و إلا « لكان الرجل الذي أراه في الخمسين من عمره ، و هو يمشي في الشارع على

---

[1] المصدر نفسه ، ص : 83.

[2] المصدر نفسه الصفحة نفسها.

[3] المصدر نفسه ، ص : 84-85.

رجليه ، قد مات خمس مرات في هذه الحياة القصيرة ، فإذا لم يمت هذا الإنسان بعد فناء أجزاء جسمه المادية خمس مرات ، فكيف أستطيع أن أعتقد بأنه مات في المرة السادسة على وجه اليقين ؟ و لا سبيل له الآن إلى الحياة ؟ »[1] ، و بناءً على هذه الأدلة فإن إنكار الفلسفة الحديثة للروح لا مستند له من العلم التجريبي ، فإذا كان الإنسان مادة بلا روح ، فهل يستطيع أصحاب الفلسفة الحديثة خلق إنسان حي ذا شعور ؟ ، « و نحن اليوم نعرف بكل وضوح جميع العناصر التي يتألف منها جسم الإنسان ، و هذه العناصر توجد في الأرض و في الفضاء الخارجي ، بحيث يمكننا الحصول عليها ، و قد علمنا دقائق بناء نظام الجسم الإنساني ، و عرفنا هيكله و أنسجته... »[2] .

ثم يعرض وحيد الدين شواهد الآخرة من خلال الأمثلة الحية في واقع الإنسان ، « إن الحياة كما نتصور ليست "غدوا و رواحا" ، كما يراها الفيلسوف الألماني "نيتشه" ، و التي تمتلئ و تخلو كالساعة ، و لا هدف أكثر من ذلك .. إن الحياة الآخرة ذات هدف عظيم ، هو المجازاة على أعمال الدنيا خيرا كانت أو شرا ، و هذا الجزء من نظرية الآخرة يكاد يتضح جليا حين نعلم أن أعمال كل إنسان تحفظ و تسجل بصفة دائمة ، و بغير توقف ، و للإنسان ثلاثة أبعاد يعرف من خلالها هي نيته ، و قوله ، و عمله ، و هذه الأبعاد الثلاثة تسجل بكاملها ... »[3] ، و هناك عدة شواهد نفسية على إمكان تسجيل أعمال الإنسان ، « إن الأفكار تخطر على بالنا ، و سرعان ما ننساها ، و يبدو لنا أنها انتهت ، فلم يعد لها وجود ، و لكنا بعد فترة طويلة نراها رؤى خلال النوم ، أو نذهب نتكلم عنها في حالات الهستيريا و الجنون ... »[4] ، ثم إن العلم التجريبي يثبت أن أفكار الإنسان تحفظ بشكل كامل ، « و لسنا قادرين على محوها أبدا ،

---

[1] المصدر نفسه ، ص : 85.

[2] المصدر نفسه ، ص : 85-86.

[3] المصدر نفسه ، ص : 86.

[4] المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.

و أثبتت التجارب أيضا أن الشخصية الإنسانية تبقى وراء الشعور و يسميها فرويد : ما تحت الشعور أو اللاشعور ، و هذه العملية تعد شاهدا على إمكان حفظ أعمال الإنسان ليحاسب عليها »[1] .

إن تسجيل أقوال الإنسان ليحاسب عليها ليس أمرا غير ممكن ، بل إن في الكون الكثير من الشواهد على إمكانيته ، « فنحن نعرف قطعا أن أحدا عندما يحرك لسانه ليتكلم ، يحرك بالتالي موجات الهواء ، كالتي توجد في الماء الساكن عندما نرمي فيه بقطعة من الحجر .. ، إنك لو وضعت جرسا كهربائيا في زجاج محكم الإغلاق من كل جانب ، ثم تضغط عليه ، فلن تسمع صوته ، رغم أن الجرس على مرأى منك ... و لقد ثبت قطعيا أن هذه الموجات تبقى كما هي في الأثير إلى الأبد بعد حدوثها للمرة الأولى ، و من الممكن سماعها مرة أخرى ، و لكن علمنا الحديث عاجز حتى الآن عن إعادة هذه الأصوات ، أو بعبارة أصح عن أن يضبط هذه الموجات مرة أخرى ، مع أنها لا تزال تتحرك في الفضاء من زمن بعيد ... »[2] ، و هذا شاهد على إمكان تسجيل أقوال الإنسان ، « إن علماءنا لم ينجحوا في اختراع آلة تفرق بين أصوات الزمن القديم و لولا ذلك لكنا قد سمعنا تاريخ كل عصر و زمان بأصواته ، و بناءً على هذا يثبت إمكان سماع الأصوات القديمة في المستقبل ، فيما لو نجحنا في اختراع الآلة المطلوبة ، و من ثم لا تبقى الطريقة الآخرة بعيدة عن القياس و هي القائلة بأن كل ما ينطق به الإنسان يسجل ، و هو محاسب عليه يوم الحساب »[3] .

إن في الكون من الشواهد على إمكان تسجيل أعمال الإنسان ما يجعل الإيمان بالآخرة يتوافق و معطيات العلم الحديث ، « إن جميع أعمالنا سواء أباشرناها في الضوء ، أم في الظلام ،

---

[1] المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.

[2] المصدر نفسه ، ص : 88.

[3] المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.

فرادى أم مع الناس ، كل هذه الأعمال موجودة في الفضاء في حالة الصور ، و من الممكن في أية لحظة تجميع هذه الصور ، حتى نعرف كل ما جاء به إنسان ما من أعمال الخير و الشر طيلة حياته ؛ فقد أثبتت البحوث العلمية أن كل شيء حدث في الظلام أو في النور ، جامدا كان أو متحركا ، تصدر عنه حرارة بصفة دائمة في كل مكان ، و في كل حال ، و هذه الحرارة تعكس الأشكال و أبعادها تماما ... و قد تم اختراع آلات دقيقة لتصوير الموجات الحرارية التي تخرج عن أي كائن »[1] ، و بواسطة هذه الآلات يمكن تصوير كل الوضعيات السابقة للإنسان ، و هذا ما يبين أن الكون يسجل كل أعمال الإنسان ، مما يجعل العلم الحديث يتوافق و الإيمان بالآخرة.

وإذا كان وقوع الآخرة أمرا ممكننا من زاوية نظر العلم التجريبي ، فإن في الكون ما يشهد على أكثر من ذلك ، و هو أن الآخرة أمر ضروري الوقوع ، لما يحتويه الكون من حقائق و خصائص تتطلب وجود نهاية محتومة ، و بدون هذه النهاية فإن كل نظام الكون سيختل.

و أول الجوانب في الكون التي تستدعي حدوث الآخرة هو الجانب النفسي للإنسان ، فاعتقاد الإنسان منذ العصور القديمة بوجود عالم آخر غير عالمنا يعد شاهدا على وجود الآخرة ، « إن هذا المطلب الإنساني في حد ذاته دليل نفسي قوي على وجود عالم آخر ، كالظمأ فهو يدل على الماء ، و على علاقة خاصة باطنة بين الماء و الإنسان »[2] ، و قول الفلاسفة الملحدين المعاصرين أن الآخرة انعكاس لأماني الإنسان النفسية ، و هروب من واقعه الأليم ، و أن رفاهية العيش ستزيل هذه الأماني ، هو قول لا سند علمي له ، إذ أثبت الواقع المجرب أن تحقيق الرفاهية لا يكفي لإسعاد الإنسان ، « لقد أقامت العلوم و التكنولوجيا أبنية شامخة ، و لكنها نزعت السعادة من قلوب ساكنها ، و أقامت مصانع تتحرك بآلات هائلة ، و لكنها حرمت عمالها

[1] المصدر نفسه ، ص : 89.

[2] المصدر نفسه ، ص : 90.

الراحة التي يطمحون إليها ، و هذه هي نتيجة التاريخ العلمي و التكنولوجي ، فكيف بنا إذن نطمح و نتوقع عالما يسوده السلام و السعادة من صنع التكنولوجيا »[1] .

ثم إن الشاهد الأخلاقي يبين ضرورة وجود الآخرة ، فإن التناقض الذي يحدث بين الضمير الأخلاقي الخير في الإنسان ، و بين الواقع المليء بالمظالم و التعدي على الحقوق ، يقتضي وجود عالم آخر تقام فيه الحقوق ، و يقتص فيه للمظلوم من ظالمه ، « هل قامت مسرحية العالم كلها لتنتهي إلى كارثة أليمة ؟ إن فطرتنا تقول : لا .. فدواعي العدالة و الإنصاف في الضمير الإنساني تقتضي عدم حدوث هذا الإمكان ، لابد من يوم يميز بين الحق و الباطل ، و لابد للظالم و المظلوم أن يجنيا ثمارهما ، و هذا مطلب لا يمكن إقصاؤه من مقومات التاريخ ، كما لا يمكن إبعاده عن فطرة الإنسان »[2] .

و يعد عدم إمكانية إقامة نظام سلوكي قويم لأفراد المجتمع إلا بالاعتماد على عقيدة الآخرة شاهدا تجريبيا على وقوعها ، إذ لو لم يكن لها أساس من الواقع فكيف كان تقويم السلوك الإنساني نابعا من الإيمان بها ، فتقويم السلوك الإنساني بالعقوبات الدنيوية قد لا يجدي نفعا ، فيمكن التهرب من العقوبات بطرق ملتوية ، و العامل الأساسي لتقويم السلوك الإنساني هو الإيمان بالآخرة ، « إنه لن يفلح شيء في قمع الجرائم غير الدافع المنبعث من داخل قلب الإنسان و هو الضمير ، الذي لو دخل إرادة الإنسان فلن يسقطه عامل خارجي أيا كان ، و هذه الميزة غير متاحة إلا في عقيدة الآخرة »[3] .

ثم إن الحياة التي نعيشها هي في ذاتها دليل تجريبي على الآخرة ، إذ أن الحياة التي وجدت أول مرة من العدم يمكن أن تعود مرة أخرى ، « فإن الذين ينكرون الحياة الثانية يقرون بداهة

---

[1] المصدر نفسه ، ص : 95.

[2] المصدر نفسه ، ص : 96.

[3] المصدر نفسه ، ص : 98.

الحياة الأولى ، تلك التي ظهرت أول مرة ، كيف تعجز عن إعادة نفس العملية مرة أخرى ؟ هذه التجربة التي نعيشها نحن اليوم كيف يستحيل حدوثها ثانية ؟ إنه لاشيء أكثر عداء للمنطق و العقل الإنساني من أن نسلم بوقوع حادث في الحال و ننكره في المستقبل »[1] .

و قد أثبتت البحوث الروحية في العصر الراهن عن طريق التجربة وجود الحياة بعد الموت ، حتى أن هذه البحوث أصبحت تخصصا في علم النفس له معاهده ، مما يبين أن اعتبار الروح شيئا لا حقيقة له خطأ علمي ، و لا يمكن قبول رأي الباحثين في هذا المجال الذين يحاولون البعد عن التفسير الديني للظواهر التي تثبت الحياة الروحية بعد الموت الجسدي ، فمثلهم « كمثل فلاح يصر على أنه لا سبيل إلى الحديث بينه و بين أحد أقربائه الذي يسكن في بلدة نائية ، فإذا وصلت خط التليفون مع قريبه هذا في البلدة النائية و أعطيته السماعة إذا به يقول لك بعد فراغه من الكلام : ليس من الضروري أنه كان صوت قريبي ، فمن الممكن أنه كان يخرج من إحدى الماكنات »[2] .

و يتميز منهج وحيد الدين خان في عرضه لشواهد الآخرة بالعرض الموضوعي لآراء و أقوال كبار المنكرين لهذه العقيدة و أدلتهم ، ثم يعتمد في نقده لهذه الآراء على معطيات العلم التجريبي ، و نتائج العلوم المعاصرة ، كما أنه يبتعد عن الاستعمال المباشر للنصوص الدينية ، أو المفاهيم الدينية المباشرة ، بل ينقد آراء المخالفين انطلاقا من أدلتهم ، و سأرجئ نقد هذا المنهج إلى نهاية الفصل.

[1] المصدر نفسه ، ص : 100.

[2] المصدر نفسه ، ص : 106.

المبحث الثالث : منهج وحيد الدين خان في عرض شواهد عقيدة الرسالة على المخالفين

لقد تعجب الإنسان عبر كل تاريخ الرسل كيف أن الله يوحي إلى البشر ، و أدى هذا التعجب إلى أن ينكر الكثيرون هذه الحقيقة ؛ لأنها كانت غير مرئية لهم ، لكن العلم الحديث أثبت أن كثيرا من الظواهر تحدث دون أن تدخل في دائرة حواس الإنسان ، و هذا ما يعطي شواهد على وجود هذه الظاهرة ، « فإن هناك وقائع كثيرة جدا تجري من حولنا في كل لحظة، و نحن نعجز عن إدراكها ، أو سماعها ، أو الإحساس بها بواسطة أجهزتنا العصبية ، و قد استطاع العلم الحديث أن ييسر لنا إدراكها ، بفضل الأجهزة العلمية التي اخترعناها، و هذه الأجهزة تستطيع أن تدل على صوت ذباب طائر على بعد بضعة أميال ، و كأنه يطير عند أذنك، و من الأجهزة العلمية ما وصل التقدم فيه إلى حد أنها تسجل صدام الأشعة الكونية في الفضاء »[1] .

كما أن العلم التجريبي أثبت أن كثيرا من الحيوانات « تسمع أصوات تخرج عن نطاق أسماعنا ، و لقد أثبتت البحوث في هذا الميدان أن بعض الحيوانات تتمتع بقوة "الإشراق" "Telepathy" ، فلو أنك وضعت حشرة مما يطلق عليه "Moth" (العثة) ، و هي حشرة مجنحة على نافذة مفتوحة ، فستحدث صوتا يسمعه زوجها على مسافة بعيدة جدا ، و لسوف يجيبها هذا الزوج بطريقته »[2] .

و إذا كان في الكون الكثير من الحقائق التي لا تستطيع حواسنا التقاطها ، بينما تلتقطها حواس غيرنا فما العجب في أن يتلقى الرسول الوحي دون أن يدرك ذلك غيره ، « و قد تبين أن تجارب الإشراق أو الانكشاف و معرفة الغيب لا تخص الحيوانات ، و إنما توجد في الإنسان بقوة ... فيستطيع عامل الإشراق أن يجعلك تنام ، و تضحك ، أو تبكي ، كما يستطيع أن ينقل إليك

[1] المصدر نفسه ، ص : 107.

[2] المصدر نفسه ، ص : 108.

كلمات أو خواطر ، لست على علم بها ، إنها عملية لا تستعمل فيها أية وسائل ، و لا يشعر بها غير عامل الإشراق و صاحبه »[1] ، و يُعد الإشراق شاهدا تجريبيا يقرب لأفهامنا إمكان الوحي ، « إن الإشراق أمر معروف لدى الناس ، و هو يدلنا على فهم ذلك النظام الإشراقي العظيم بين الإله و العباد ، و الذي يكون في أكمل صوره حين يبلغ درجة الوحي ، و هذا الوحي لا يعدو أن يكون إشراقا كونيا ، من نوع الإشراقات التي عهدناها في حياتنا على مستويات محدودة »[2].

و إذا كانت شواهد العلم التجريبي تبين أن الوحي أمر ممكن ، فبقي أن نبحث إن كان إيحاء الله لرسله أمرا ضروريا لصلاح حياة الناس ، « إن أكبر دليل على هذه الضرورة هو أن الأمر الذي يخبر عنه الرسول من أهم الأمور التي تتعلق بحياة الإنسان و مصيره ، و الإنسان لا يستطيع أن يصل إلى تلك الحقائق بجهوده الشخصية ، إنه يبحث منذ آلاف السنين عن حقيقة الكون كي يفهم أسرار بدء الحياة و نهايتها ، و حقائق الشر و الخير ، و كيفية صوغ الإنسان من أجل الإنسانية ، و تنظيم أجهزة الحياة ، حتى تستطيع الإنسانية أن تسير قدما في طريق الخير و الرفاهية .. و لم تكلل هذه الجهود بالنجاح إلى يوم الناس هذا ، فقد كشفنا عن أسرار الحديد و البترول ، و تعرفنا على حقائق الطبيعة بعد جهد قصير ، و لكننا عاجزون عن كشف "علم الإنسان" ، رغم أن جهود أعظم عقولنا العبقرية تواصل البحث عن هذا العلم ، و لم تستطع حتى الآن تحديد مبادئه و أسسه ، و إن هذا هو أكبر دليل على أن الإنسان يحتاج إلى هدى الله من أجل أن يعرف نفسه »[3] ، فالإنسانية رغم التطور الكبير في العلوم التجريبية لم تتمكن من حل لغز الحياة ، و إيجاد إجابات للأسئلة الكبرى حول ماهية الإنسان و مصيره ، « و هذه الحالة وحدها تكفي لتبين حاجتنا الشديدة إلى الوحي ، فأهمية سر الحياة ، ثم خروج هذا السر عن

---

[1] المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.

[2] المصدر نفسه ، ص : 110.

[3] المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.

دائرة قوى الإنسان ، يدل على أنه لابد أن تأتي المعرفة من الخارج أيضا ، كالضوء و الحرارة اللذين تتوقف عليهما حياة الإنسان ، و لكنهما هيئا من الخارج »[1] .

و إذا تبين أن العلم التجريبي لا يعارض إمكان حدوث الوحي بل يدعمه ، و أن الضرورة الإنسانية تدعو إليه ، بقي البحث في أحوال « الإنسان الذي يدّعي أنه نبي .. هل هو صاحب الوحي في الحقيقة ؟ .. ، لقد نصت العقيدة الدينية على مجيء عدد كبير من الأنبياء ، و لكننا سوف نبحث في هذا الباب عن نبوة رسول الإسلام سيدنا محمد بن عبد الله – ﷺ– ، فإن نبوة سائر الأنبياء من قبله تثبت تلقائيا لو ثبتت نبوته ، لكونه آخر الأنبياء ، و لأنه يصدقهم و لا ينكرهم ، و لأن نجاة البشرية أو هلاكها في معركة الحياة رهن بإيمانها بهذا النبي ، أو تكذيبها إياه»[2] ، و يستعمل وحيد الدين خان المنهج التجريبي في إثبات النبوة الخاتمة « و بناءً على هذا الأساس فإن دعوى النبوة فرض ، و علينا أن نفتش عما إذا كانت الملاحظات تؤيد هذا الفرض فإذا أيّدته المشاهدات أصبح حقيقة مصدّقة يلزمنا قبولها ، و لكن ما الملاحظات التي نحتاج إليها لاختبار هذا الفرض ؟ و ما المظاهر الخارجية التي تؤيد كون محمد – ﷺ– نبيا حقا ؟ و ما الخصائص و الميزات التي اجتمعت في الرسول – ﷺ– و لا نجد لها تفسيرا إلا إذا قلنا : إنه كان نبيا ؟ ، في رأيي إنه لابد من مقياسين لاختبار الأنبياء :

أولا : أن يكون رجلا مثاليا بصورة غير عادية ، فإن الذي يصطفى ليكون كليم الله ، و ليكشف للإنسان برنامج الحياة و سرها ، لابد أن يكون حاملا مثل الحياة العليا فإذا كانت حياته الذاتية متصفة بهذه الصفات ، فهي أكبر دليل على ما يقول ، إذ لو كانت دعواه باطلة لما كان ممكننا أن تتجلى هذه الحقيقة الكبرى في حياته الذاتية ، حتى تسمو فوق سائر الإنسانية ، خلقا و شمائل.

---

[1] المصدر نفسه ، ص : 111.

[2] المصدر نفسه ، ص : 111-112.

ثانيا : أن يكون كلامه و رسالته مملوءين بجوانب يستحيل حصولها للإنسان العادي ، و لا تؤمل إلا ممن ظفر بمعرفة رب الكون ، بحيث لا يمكن للعامة محاكاة ما جاء به النبي من وحي الله» [1] .

و إذا نظرنا إلى حياة الرسول – ﷺ – ، وجدناها حياة كمال إنساني ، « لقد أخبر محمد بن عبد الله بالنبوة ، و هو في الأربعين من عمره ، و كان قد اشتهر قبل هذا بدور أخلاقي ممتاز حتى لقبه الناس "الصادق الأمين" ، و كانت قريش قد أجمعت على أنه يستحيل عليه الكذب ، أو أن يخون الأمانة » [2] ، ثم يمضي وحيد الدين في سرد الوقائع الواردة في السيرة النبوية ، و التي تعد دليلا تجريبيا وقع في التاريخ يبين صدق محمد – ﷺ – في أنه مرسَل من ربه ، « فعندما أعلن محمد – ﷺ – النبوة ، لم يكن صدقه موضع شك أو بحث مطلقا لدى أهل مكة ، فإنهم كانوا على علم تام بحياته الكاملة ، و لذلك لم يرمه أحد بتهمة الكذب أو الاحتيال ، بل ذهبوا يدعون أنه فقد وعيه ، أو أنه شاعر أو ساحر ، أو أن الجن استولت على أعصابه ، و ما إلى ذلك من الدعاوى التي تحفل بذكرها الكتب التاريخية ، و لكن هذه الكتب لا تشير إلى أية محاولة جرؤ صاحبها على النيل من أمانته و صدقه » [3] .

و إذا كانت حياة محمد – ﷺ – تشهد بصدق نبوته فإن الكتاب الذي جاء به يصدق ذلك ، « و هذا الكتاب يفيض بخصائص و مزايا تدل صراحة على أنه كلام غير إنساني ، و أنه من عند الله » [4] ، و أول ما يواجه المنكر لصدق القرآن هو التحدي المعجز الذي لم يستطع أحد من البشر مواجهته منذ 14 قرنا ، و هذا التحدي هو الذي ذكرته الآية الكريمة : ﴿ وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ ، وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللهِ إِنْ

[1] المصدر نفسه ، ص : 112.

[2] المصدر نفسه ، ص : 113.

[3] المصدر نفسه ، ص : 114-115.

[4] المصدر نفسه ، ص : 120.

كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴾ * ، « إنه أغرب تحدّ في التاريخ الإنساني ، و أكثره إثارة للدهشة ، فلم يجرؤ أحد من الكتاب في التاريخ الإنساني – و هو بكامل عقله و وعيه – أن يقدم تحديا مماثلا ، فإن مؤلفا ما لا يمكن أن يضع كتابا يستحيل على الآخرين أن يكتبوا مثله ، أو خيرا منه .. فمن الممكن إصدار مثيل من أي عمل إنساني في أي مجال ، و لكن حين يدعى أن هناك كلاما ليس في إمكان البشر الإتيان بمثله ، ثم تخفق البشرية على مدى التاريخ في مواجهة هذا التحدي ، حينئذ يثبت تلقائيا أنه كلام غير إنساني ، و أنها كلمات صدرت من صميم المنبع الإلهي ، و كل ما يخرج من المنبع الإلهي لا يمكن مواجهة تحدياته »[1] ، و يذكر وحيد الدين أمثلة وقعت في التاريخ ، حيث حاول البعض الإتيان بمثل القرآن الكريم ، فباءت محاولاتهم بالفشل ، و هذا يعد دليلا تجريبيا على أن القرآن وحي إلهي ، « و هكذا لا يزال تحدي القرآن الكريم قائما و مستمرا على مرّ القرون و الأجيال ، و هي خاصة عظيمة و رائعة في صالح القرآن ، تثبت دون مرية ، أنه كلام من هو فوق الطبيعة ، و أي إنسان يتمتع بكفاءة التفكير و الإمعان في حقيقة الأمر يكفيه ذلك ليؤمن بهذا الكتاب »[2] .

والجانب الثاني الذي يدل على مصدرية القرآن الكريم ،هو النبوءات والإخبارات بالغيب التي أوردها، و التي صدقها الواقع والتجربة الإنسانية ، في حين أن الواقع كذب نبوءات « عدد كبير من أذكياء الناس ، و من العباقرة الذين جرءوا على أن يتنبأوا عن أنفسهم أو عن غيرهم ، فكذبها الواقع بكل قسوة ، فقد تحفز الفرص المواتية ، و الأحوال المساعدة ، و الكفاءات العالية ، و كثرة الأعوان و الأنصار ، و النجاح الخارق في البداية الكثيرين ، و هم يرون أنهم يسيرون تجاه نتائج مرضية ، أن يتنبأوا بنتيجة معينة بكل يقين ، و لكن الزمن يبطل هذه الدعاوى

---

* البقرة : الآية 23.

[1] المصدر نفسه ، ص : 126.

[2] المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.

و يكذبها دائما .. و الزمن نفسه هو الذي أثبت صحة ما جاء به القرآن من التنبؤات ، في حين أنها جميعا جاءت في أحوال غير مواتية ، إن هذه التنبؤات قد وقعت فعلا على ما يحدثنا التاريخ تجعل علومنا المادية حائرة عند تفسيرها ، و ما دمنا ندرسها في ضوء علومنا المادية ، فلن نستطيع إدراك حقائقها إلا أن ننسبها إلى مصدر غير بشري »[1] ، و يذكر وحيد الدين بعض الأمثلة لتنبؤات العظماء التي كذبها الواقع ، « كان "نابوليون بونابرت" من أعظم قواد الجيوش في عصره و قد دلت فتوحاته الأولى على أنه سيكون ندا لقيصر ، و الإسكندر المقدوني ، و ترتب على ذلك أن وجد الغرور منفذه إلى رأس نابوليون ، فأصبح يتوهم أنه هو مالك القدر ، و ازداد هذا الشعور لديه حتى إنه ترك مستشاريه ، و ادعى أنه لم يكتب في قدره غير الغلبة الكاملة على من في الأرض ، و لكننا جميعا نعرف النهاية التي كتبت له في لوح القدر »[2] ، فقد انهزم جيشه بأراضي بلجيكا أمام دوق "ويلينكتن" في معركة "واترلو" ، « و انتهى به القدر إلى أن أرسل إلى جزيرة غير معمورة بجنوب الأطلنطي ، هي جزيرة "سانت هيلينا" ، و مات القائد العسكري في هذه الجزيرة ، بعد سنوات طويلة من البؤس و الشقاء و الوحدة ، في 05 ماي 1821 »[3] ، و يوجد الكثير من الأمثلة على تكذيب الواقع لتنبؤات العظماء ، في حين أن كل النبوءات التي جاء بها القرآن قد صدّقها الواقع ، لقد بشر القرآن الكريم المستضعفين الذين كانوا مع النبي – ﷺ – بالغلبة في الكثير من الآيات ، و منها قوله تعالى : ﴿ كَتَبَ اللهُ لَأَغْلِبَنَّ أَنَا وَرُسُلِي ﴾ * ، و قوله تعالى : ﴿ يُرِيدُونَ لِيُطْفِئُوا نُورَ اللهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَاللهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ ، هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ

---

[1] المصدر نفسه ، ص : 127.

[2] المصدر نفسه الصفحة نفسها.

[3] المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.

* المجادلة : الآية21.

الْمُشْرِكُونَ ﴾ * ، « و لم تمض على هذه البشرى أيام طويلة ، حتى وجد المسلمون الجزيرة العربية كلها تحت أقدامهم ، فقد انتصرت أقلية ضئيلة لا تملك الخيل و لا الأسلحة ، على أعداء يملكون الجيوش الكبيرة و العدة و العتاد »[1] ، و لا يمكن تفسير ذلك إلا بأن محمد – صلى الله عليه و سلم – يتلقى الوحي من ربه الذي يطلعه على هذه الغيوب.

و من نبوءات القرآن ما ورد في بداية سورة الروم ، عن غلبة الروم للفرس في بضع سنين ، في قوله تعالى : ﴿ الٓمٓ غُلِبَتِ الرُّومُ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ ، وَهُم مِّن بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ فِي بِضْعِ سِنِينَ ، لِلَّهِ الْأَمْرُ مِن قَبْلُ وَمِن بَعْدُ ، وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ بِنَصْرِ اللَّهِ ، يَنصُرُ مَن يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ ، وَعْدَ اللَّهِ لَا يُخْلِفُ اللَّهُ وَعْدَهُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ * ، و قد صدق الواقع التاريخي هذه النبوءة ، في حين أن الظروف التاريخية كانت تبين أن غلبة الإمبراطورية الرومانية على إمبراطورية الفرس كان أمرا مستبعدا ، بسبب الانحلال و الفساد الذي أصاب الروم في هذه الفترة ، « و هكذا صدق ما تنبأ به القرآن الكريم عن غلبة الروم في مدته المقررة ، أي في أقل من عشر سنين ، كما هو المراد في لغة العرب من كلمة بضع »[2] .

و هناك مزية ثالثة تبين مصدرية القرآن الكريم ، و هي أنه رغم تطور العلوم « لم يتمكن أحد من إثبات أية أخطاء علمية فيه ، و لو أنه كان كلاما بشريا ، لكان هذا ضربا من المستحيل»[3] ، و يقسم وحيد الدين خان آيات القرآن الكريم التي صدقتها الكشوف العلمية إلى قسمين ؛ قسم كان الإنسان في عهد نزول القرآن يعرف معلومات ساذجة عنه ، أما القسم الثاني فلم يكن الإنسان يعرف عنه شيئا ، و من أمثلة النوع الأول ما ذكره القرآن الكريم حول البرزخ

---

* الصف : الآية 08 ، 09 .

[1] وحيد الدين خان ، الإسلام يتحدى ، مصدر سابق ، ص : 130.

* الروم : الآيات من 1 إلى 6

[2] وحيد الدين خان ، الإسلام يتحدى ، مصدر سابق ، ص : 137.

[3] المصدر نفسه ، ص : 138.

بين البحرين في قوله تعالى : ﴿ وَهُوَ الَّذِي مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ وَهَذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ وَجَعَلَ بَيْنَهُمَا بَرْزَخًا وَحِجْرًا مَحْجُورًا ﴾ * ، و قوله تعالى : ﴿ مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَا يَبْغِيَانِ ﴾ * ، « إن هذه الظاهرة كما قلت كانت معروفة لدى الإنسان القديم .. و لكنا لم نكشف قانونها إلا منذ بضع عشرات السنين ، فقد أكدت المشاهدات و التجارب أن هناك قانونا ضابطا للمواد السائلة ، يسمى "قانون المط السطحي" (Surface Tension) ، و هو يفصل بين السائلين ، لأن تجاذب الجزئيات يختلف من سائل لآخر... »[1] ، و هناك أمثلة آخرى كثيرة لما كان يعرف عنه الإنسان معلومات بسيطة زمن نزول القرآن ، و كشف القرآن عن حقيقتها.

أما النوع الثاني الذي لم يعرف عنه الإنسان شيئا في فترة نزول القرآن ، فمن أمثلته في علم الفلك قوله تعالى : ﴿ أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا ﴾ * و قوله تعلى : ﴿ يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ * ﴾ ، « فالكون بناءً على تفسير هذه الآيات كان منضما و متماسكا ثم بدأ يتمدد في الفضاء ، و يمكن رغم هذا التمدد تجميعه مرة أخرى في حيز صغير »[2] ، و قد أيدت البحوث العلمية هذه الحقائق ، « فقد توصل العلماء خلال أبحاثهم و مشاهداتهم لمظاهر الكون ، إلى أن المادة كانت جامدة و ساكنة في أول الأمر ، و كانت في صورة غاز ساخن كثيف متماسك ، و قد حدث انفجار شديد في هذه المادة قبل : 5.000.000.000.000 سنة على الأقل ، فبدأت المادة تتمدد و تتباعد أطرفها ... »[3] .

---

* الفرقان : الآية 53.

* الرحمن : الآية 20 ، 21.

[1] وحيد الدين خان ، الإسلام يتحدى ، مصدر سابق ، ص : 143.

* الأنبياء : الآية 30.

* الأنبياء : الآية 104.

[2] وحيد الدين خان ، الإسلام يتحدى ، مصدر سابق ، ص : 145.

[3] المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.

و من الأمثلة كذلك قوله تعالى : ﴿ وَأَلْقَى فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ ﴾ * ، «و لقد ظل العلم جاهلا بهذه الحقيقة طوال القرون الثلاثة عشر الماضية ، و لكن دارسي الجغرافيا الحديثة يعرفونها جيدا تحت اسم "قانون التوازن" ... »[1] .

و من الأمثلة أيضا في علم الأغذية أن القرآن الكريم حرّم الدم ، و كان الإنسان غافلا عن أهمية هذا التحريم ، « و لكن التحليلات التي أجريت للدم قد أكدت أن هذا القانون كان مبنيا على أهمية خاصة بالنسبة إلى الصحة ، فالتحليل يثبت أن الدم يحتوي كمية كبيرة من حمض "البوليك" ، و هو مادة سامة تضر بالصحة ... »[2] .

و بناءً على ما سبق نرى أن وحيد الدين خان يعتمد في عرض شواهد الرسالة على معطيات المنهج التجريبي التي توصل إليها العلم المعاصر ، كما يطبق المنهج التجريبي على السيرة النبوية لإثبات صدق الرسالة ، كما أن منهجه يتميز بالدقة في العرض و عمق الفكرة ، و البعد النسبي عن العرض النقلي المعتمد على النصوص الدينية ، و كذا البعد عن العرض العاطفي مما يصبغ على البحث نوعا من الجفاف الذي يحسه القارئ.

و يلاحظ أن وحيد الدين خان يركز على المنهج التجريبي في عرضه لشواهد الألوهية ، و كذا شواهد الآخرة ، و شواهد الرسالة ، و يحاول قدر الإمكان البعد عن النصوص النقلية ، و استعمال اللغة العلمية البعيدة عن العرض العاطفي ، و ذلك لأنه يرى أن هذا الأسلوب هو المناسب لمخاطبة الفكر الإنساني المعاصر ، و لمواجهة تحديات الملاحدة الذين يستعملون المنهج التجريبي ، و يدعون أن نظرياتهم منبثقة منه ، إذ لا ينفع مع هؤلاء عرض النصوص لأنهم

---

* لقمان : الآية 10.

[1] وحيد الدين خان ، الإسلام يتحدى ، مصدر سابق ، ص : 147.

[2] المصدر نفسه ، ص : 151.

ينكروها أصلا ، كما لا ينفع معهم استثارة العواطف لأنهم يعيبون ذلك على مخالفيهم ، و يعتبرون أن من نقاط ضعفهم اعتماد بحوثهم على العرض العاطفي البعيد عن المنهج العلمي.

لابدّ من الإشارة قبل الأخذ في تقييم منهج وحيد الدين خان إلى أن الكثير من الباحثين في العقيدة الإسلامية ، يرون ضرورة إيجاد مناهج ملائمة لمواجهة تحديات الفكر المعاصر ، « إن البحث في تجديد علم العقيدة أو بمصطلح آخر "علم الكلام" – ولا مشاحة في الاصطلاح كما يقولون – يكاد يكون فرض عين على دارسي علم العقيدة فينا خاصة ، و المهتمين بشؤون الفكر الإسلامي عامة ، و لئن بدأ هذا الهاجس يظهر في بداية نهضتنا الحديثة على يد "جمال الدين الأفغاني" ، في رسالته "الرد على الدهريين" منذ قرن من الزمان تقريبا ، فإنه يزداد اليوم إلحاحا ، بعد أن ركضت علينا الحضارة الغربية بخيلها و رجلها ، و بسبب ما جاء في ركابها من منهج وضعي في التفكير و نظرة علمانية ... »[1] ، و تدخل محاولة وحيد الدين خان استعمال المنهج التجريبي في عرض العقيدة ، و الرد على المخالفين في إطار محاولات تجديد المناهج القديمة ، لمواجهة التحديات الفكرية المعاصرة.

و لتقييم منهج وحيد الدين خان لابد أن ننظر إليه من عدة زوايا ، أولاها أن ربط مقررات القرآن الكريم بنتائج العلم التجريبي غير مأمون المخاطر ، ذلك لأن نتائج العلم التجريبي رغم وثاقتها مقارنة مع غيرها من المناهج ، تبقى نسبية الحقيقة ، و هذه النسبية قد توقع الآخذ بهذا المنهج في حرج إذا تغيرت النتائج ، و قد يعرض مقررات القرآن الكريم لاهتزازات بسبب

[1] عبد الوهاب فرحات ، علم العقيدة في ضوء التحديات الفكرية المعاصرة ، مجلة معهد أصول الدين ، العدد الثاني ، السنة الأولى ، 1999 ، ص : 112.

تغير النتائج ،لذا فالأفضل في هذا المجال اعتماد نتائج العلم الحديث في تعميق فهمنا لإشارات القرآن الكريم ، دون إخضاع النصوص القرآنية لنتائج العلم التجريبي التي قد تتغير[1].

كما أن محاولة وحيد الدين خان مسايرة المصطلحات التي يعتمدها المخالفون ، و تجنب المصطلحات الدينية المباشرة ، أوقعه في استعمال مصطلحات لا تتناسب مع المصطلحات الدينية، كقوله مثلا : "إن القرآن صادر عن عقل غير إنساني" ، و كقوله "نظرية الآخرة" ، و غيرها من المصطلحات التي دفعه إلى استعمالها مسايرة المخالفين ، و في رأيي أنه كان لا ينبغي استعمال هذه المصطلحات ، بل الأفضل استعمال المصطلحات الدينية المباشرة.

كما أن تركيز وحيد الدين على المنهج التجريبي أدى إلى إهمال العرض التاريخي ، الذي ركز عليه القرآن الكريم كثيرا ، و الذي يستغله أصحاب الفلسفات الإلحادية لتدعيم نظرياتهم ، فكان ينبغي عدم إهمال هذا الجانب ، إذ نجد أن القرآن الكريم ذكر قصص الأمم السابقة ، و بيّن من خلالها السنن الإلهية التي تحكم الكون و الإنسان ، و أصحاب الفلسفات الإلحادية يعتمدون المنهج التاريخي في إثبات نظرياتهم ، و يدعون أنهم وجدوا التفسير العلمي للسنن التي تحكم سير التاريخ ، لذا فينبغي للمتصدي لعرض العقيدة أمام هذه النظريات أن لا يهمل الاستفادة من المنهج التاريخي[2].

و استعمال المنهج التجريبي وحده ، و محاولة الوصول بنتائجه إلى أمور غيبية ، قد لا يقنع الملاحدة ، الذين يرفضون الإيمان بالغيبيات بسبب الظروف التاريخية « التي أصبح العلم بموجبها في نظر الأوروبيين مناقضا للدين لكون العلم اكتسب شرعيته رغما عن الكنيسة و على حسابها، و بهذا الصدد كتب "ألتوسير" (1974 ، ص : 107) ما يلي : « إن المذهب المادي الذي جاء

[1] يراجع على سبيل المثال كتاب : محمد سعيد رمضان البوطي ، كبرى اليقينيات الكونية ، دار الفكر ، دمشق ، الطبعة الثامنة ، 1982.

[2] يراجع مثلا كتاب : محمد تقي الأميني ، عصر الإلحاد : خلفيته التاريخية و بداية نهايته ، مرجع سابق.

لنجدة العلم و العلماء – خلال القرن 18– كان يحميهما قبل كل شيء من سلطة الدين و دجله إن خط الفصل التاريخي آنذاك كان يمر بين المعرفة الدينية ، و المعرفة العلمية ، لقد كانت المعرفة الدينية تريد التحكم في كل المعارف الموجودة ، في حين أنها لم تكن سوى تقريرات لا دليل عليها ، و عداء لنشر المعرفة و العلم بين أبناء الشعب ، و ذلك في مقابل المعرفة العلمية المفتوحة و الحرة أمام الاكتشاف اللامتناهي لآليات الأشياء »[1] ، و نظرا إلى هذه الظروف التي أدت إلى انفصال العلم التجريبي عن الدين ، « فإن القبول المبدئي بالمنهج المعاصر و التحرك في ظلاله سينتهي بنا إلى تلك الأسوار المفروضة عليه ، و نقف معهم في برزخ المعرفة المادية ، و يكون إيماننا بما وراء هذه الأسوار نوع من التأمل الغيبي ، و التصورات المثالية غير المسلسلة منطقيا على أساس ذلك المنهج التجريبي »[2] .

و يتعمد وحيد الدين خان البعد عن الاستعمال المباشر للنصوص القرآنية ، و ذلك لأن هذا الأسلوب موجه إلى الذين لا يؤمنون بالقرآن ، و أرى أن الاعتماد المباشر على النصوص القرآنية هو الأسلم و الأصوب ، حتى و إن كانت الدراسة موجهة إلى غير المؤمنين ، فينبغي أن تكون الدراسة مرتبطة بالأسلوب القرآني ، مع تعميق فهم إشارات النصوص وفق معطيات العلم الجديد ، و كذا توجيه النقد إلى المذاهب الإلحادية ، و بيان ما فيها من زيف ، و ذلك لأن اعتماد البعد عن النصوص قد يفضي بنا إلى ما وصل إليه المتكلمون الأوائل من خلو كتبهم من النصوص القرآنية ، و جفاف أسلوبهم ، و انطلاقهم من مقدمات قابلة للنقاش فضلا عن نتائجها و هذا ما ينتقده وحيد الدين خان على المتكلمين ، و يرى أن معطيات المنهج التجريبي ملزمة و بعيدة عن المقدمات و الأقيسة المنطقية التي اعتمدها المتكلمون ، و التي يجمع الباحثون في

[1] عبد الناصر السباعي ، الإسلام و المسألة العلمية ، مجلة الهدى ، العدد 33، سبتمبر 1996 ، ص : 4.

[2] عبد الرحمان بن زيد الزنيدي ، مناهج البحث في العقيدة الإسلامية في العصر الحاضر ، دار إشبيليا ، الرياض ، الطبعة الأولى ، 1998 ، ص : 154.

العقيدة في العصر الحاضر على عقم نتائجها ، لذا ينبغي الاعتماد المباشر على النصوص لأن منهجها الرباني يساير الفطرة في كل زمان و مكان ، و هذا لا يعني أن استعمال معطيات المنهج التجريبي عقيم النتائج ، بل إن المنهج التجريبي أقرب إلى أسلوب الاستدلال القرآني ، في عرض شواهد العقيدة في الأفاق و الأنفس ، و نتبين ذلك من قوله تعالى : ﴿ سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴾ * ، فإذا اعتمدنا على النصوص القرآنية ، ثم عمقنا فهمنا لها بنتائج العلم التجريبي ، نكون قد عرضنا العقيدة الإسلامية من خلال النصوص دون إهمال المعطيات المعاصرة ، و ذلك لأن المنهج القرآني يتناسب مع الفطرة الإنسانية في كل زمان و مكان ، فكما أنه يلمس أعماق فطرة البدوي البسيط التفكير، فهو يصل إلى عمق تفكير الفيلسوف المنظر ، لأنه يخاطب صميم الفطرة الإنسانية التي لا يعلم دروبها ، و مسارها إلا خالقها.

و سأذكر بعض الآيات القرآنية ، كمثال لما يمكن أن يكون منطلقا لتعميق فهمنا لها من خلال العلم المعاصر ، ففي مجال شواهد عقيدة الألوهية التي ذكرها وحيد الدين ، نذكر كمثال الآية الكريمة التي يمكن استخدامها كمنطلق لعرض شاهد الحياة الحاضرة ، و هي قوله تعالى : ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ ﴾ * ، فهذه الآية الكريمة تعالج نفسية بعض الغافلين الذين يوحي توجههم في الحياة بأنهم لا يؤمنون بوجود الله ، فتستثير فطرهم بهذا السؤال ليتوجهوا إلى تدبر آية خلقهم لمعرفة عظمة الخالق و عبادته حق العبادة ، و نلاحظ أن القرآن الكريم في مجال عقيدة الألوهية لا يركز كثيرا على إثبات وجود الله – تعالى – لأن ذلك من صميم ما تشهد به الفطرة الإنسانية بل إن القرآن الكريم يركز أكثر على توحيد الله ، و تنقية العقيدة من الشرك ، و هنا يواجهنا سؤال كيف نواجه من لا يؤمن بوجود الله ؟ و ينبغي أن

---

* فصلت : الآية ، 52.

* الطور : الآية 35.

نعرف أن الإلحاد الذي ظهر في أوربا كان نتيجة لظروف خاصة ، فكشفنا لهذه الظروف و الملابسات ، و كذا نقد نظريات الإلحاد و بيان زيفها ، هو العمل الرئيسي في هذا المجال ، فلا ينبغي أن نعتبر الإلحاد كعقيدة راسخة عند أصحابها الذين يعتمدون المنهج التجريبي ، يقول في ذلك كاتب فرنسي :

« ... L'existence de Dieu est une vérité universellement reconnue par tout homme de bonne foi dont l'esprit n'est pas obnubilé des préjuges contraires ou par des dérèglements d'ordre morale, et que, dès lors, il n'y a pas d'athées sincères sauf, peut être, dans des cas de déformation intellectuelle troublant l'exercice normal de la pensée »[1] *.

ففي مجال إنكار الألوهية يجب أن تعالج القضية في إطار ظروفها التاريخية.

أما عقيدة الآخرة ، فإن الشواهد التي أوردها وحيد الدين خان لها أصولها في القرآن الكريم، فكان ينبغي في رأيي أن يذكر هذه النصوص ، ثم يعمق فهمها بذكر الشواهد من العلم التجريبي ففي مجال شواهد حقيقة الموت و حتميته نجد مثلا قوله تعالى : ﴿ كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ ثُمَّ إِلَيْنَا تُرْجَعُونَ ﴾ * ، « فالموت حتم في كل مكان ، فلا داعي لأن يحسبوا حسابه ، و هم لا يعلمون أسبابه ، و إلى الله المرجع و المآب »[2] ، فهذه الآية الدالة على حتمية الموت

---

[1] Van steenberghen, dieu caché, Béatrice, nauwelaerts , paris, 1966, page : 9.

* و ترجمة ما قاله : وجود الله حقيقة عالمية ، معروفة لكل الأشخاص حسني الإيمان ، و الذين لا تحمل عقولهم أفكار مسبقة ضد هذه العقيدة ، و لا يعانون من انحراف خلقي ، و لهذا فإنه لا يوجد إلحاد جاد ، إلا في حالة وجود انهيار فكري يؤدي إلى انحراف التفكير.

* العنكبوت : الآية 57.

[2] سيد قطب ، في ظلال القرآن ، دار الشروق ، بيروت ، الطبعة الحادية عشرة ، 1985 ، المجلد الخامس ، ص : 2749.

كان بالإمكان توسيع فهمنا لها بذكر محاولات الملاحدة الفاشلة في اكتشاف سر الموت ، و الهروب منه ، وإذا أتينا إلى شواهد إحياء الإنسان بعد موته ، نجد نصوص قرآنية كثيرة تستدل بالواقع المشاهد علي إعادة إحياء الإنسان ، و يمكننا تعميق فهمنا لهذه النصوص بعرض شواهد العلم التجريبي الحديث ، التي تتحدث عن خصائص جسم الإنسان ، و من هذه الآيات قوله تعالى : ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ ، ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ ، ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً ، فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً ، فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا ، فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ، ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ ، فَتَبَارَكَ اللهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ ، ثُمَّ إِنَّكُمْ بَعْدَ ذَلِكَ لَمَيِّتُونَ ، ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تُبْعَثُونَ ﴾ * ، و كل ما أورده وحيد الدين خان من شواهد على عقيدة الآخرة ؛ يوجد له أصل نصي في القرآن الكريم.

و إذا نظرنا إلى شواهد عقيدة الرسالة ، وجدنا أن لها أصولا في القرآن الكريم ، و أرى أن الأفضل لو أن وحيد الدين خان ذكرها ثم عمق فهمنا لها ، بشواهد العلم التجريبي ، فمن ذلك إيراده للشواهد التي تدل على أن عدم رؤية الوحي لا يدل على عدم وجوده ، لوجود الكثير من الحقائق التي لا يمكن رؤيتها ، مما يدل على أنه لا عجب في ظاهرة الوحي ، و من النصوص التي يمكن أن تعتمد في ذلك قوله تعالى : ﴿ وَعَجِبُوا أَنْ جَاءَهُمْ مُنْذِرٌ مِنْهُمْ وَقَالَ الْكَافِرُونَ هَذَا سَاحِرٌ كَذَّابٌ ﴾ * ، « وقصة العجب من أن يكون الرسول بشرا قصة قديمة ، مكرورة معادة قالها كل قوم و تعللوا بها منذ بدء الرسالات ، و تكرر إرسال الرسل من البشر ، و ظل البشر مع هذا يكررون الاعتراض ... »[1] ، و نجد من النصوص التي يمكن أن تعتمد كأصول لشواهد ضرورة الرسالة لصلاح البشر قوله تعالى : ﴿ لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ

* المؤمنون : الآيات 11 إلى 16.

* ص : الآية 03.

[1] سيد قطب ، في ظلال القرآن ، مرجع سابق ، ص : 3008.

﴿وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ * ، و قد ذكرت هذه النصوص كأمثلة لأصول ما ذكره وحيد الدين خان من شواهد ، و أرى أنه كان من الأفضل لو ربط هذه الشواهد بالنصوص.

ثم إن ميل وحيد الدين إلى أسلوب العرض العلمي الجاف البعيد عن العرض العاطفي ، بحجة أن البحث موجه إلى الإنسان المعاصر الذي لا تتلائم طريقة تفكيره مع العرض العاطفي ، قد يكون عند غيره من الباحثين في العقيدة الإسلامية نقصا و انسياقا وراء المناهج الحديثة ، في حين أن منهج العرض الإسلامي له خصائصه ، و من الباحثين المعاصرين الذين يعيبون البحوث التي تنصب في القوالب المعاصرة البعيدة عن المنهج القرآني في العرض ، نجد كتابا "سيد قطب" : "خصائص التصور الإسلامي" ، و "مقومات التصور الإسلامي" ، حيث نجد أن المؤلف ينتقد علم الكلام القديم ، و يبين عقمه ، و كذا ينتقد الباحثين المعاصرين الذين يعرضون العقيدة الإسلامية في قوالب بعيدة عن منهجها متأثرين بالواقع ، في حين أن العقيدة الإسلامية لها خصائصها في الموضوع و المنهج ، يقول سيد قطب : « إن العبارة البشرية كائنة ما كانت ، و إن المناهج البشرية في تناول تلك الحقائق كائنة ما كانت ، و إن طرائق العرض البشرية في هذا الباب كائنة ما كانت ، لن تبلغ شيئا مما تبلغ إليه العبارة القرآنية و المنهج القرآني ، و طريقة العرض القرآنية ، و هي ليست قاصرة عن أن تبلغ ما يبلغه القرآن فحسب ، بل ربما كانت مبعدة عن الحقيقة كما هي في صورتها القرآنية الفريدة البهيجة ... »[1] ، لذا نلاحظ أن أصحاب هذا الاتجاه من الباحثين يركزون أكثر على استعمال نصوص الكتاب و السنة و استثارة الفطرة الإنسانية ، و إن كانوا يستعملون أيضا معطيات الثقافة المعاصرة ، « و من ابرز المؤلفات التي يمكن عدها في هذا الاتجاه كتاب "عقيدة المسلم" "لمحمد الغزالي" ، الذي اعتمد فيه أسلوب

* الحديد : الآية 25.

[1] سيد قطب ، مقومات التصور الإسلامي ، دار الشروق ، القاهرة ، الطبعة الرابعة ، 1993 ، ص : 39.

العرض الفطري الثقافي سواء فيما يبحثه من قضايا ، حيث يعالج صور الفساد الواقعة إن في دوائر المفكرين و الفلاسفة ، كمسألة وجود الله و أزلية المادة ، أو في دوائر العامة المنتسبين للإسلام في مفاهيم منحرفة كما في قضية القضاء و القدر ... »[1] ، فنجد أن أصحاب هذا الاتجاه على خلاف ما ذهب إليه وحيد الدين خان يميلون أكثر إلى أسلوب العرض الفطري ، و لا يحبذون العرض الجاف ، الذي لا يستثير كوامن الإيمان في النفس الإنسانية.

المنهج التجريبي

و مما يلاحظ على استعمال وحيد الدين خان أنه قد توسع و تعمق فيه ليعرض حتى آراء المخالفين و يرد عليها باستعماله ، و كذا أنه لم يقتصر على جانب معين من جوانب العقيدة الإسلامية كما فعل غيره ممن اعتمد هذا المنهج ، حيث إن بعضهم اقتصر على الاستفادة من معطيات العلم التجريبي لإثبات إعجاز القرآن ، و اقتصر البعض الآخر على استعمال هذا المنهج لإثبات وجود الله ، فنجد مثلا "عبد الرزاق نوفل" الذي يستعمل هذا المنهج لبيان إعجاز القرآن الكريم مع شيء من التكلف في الاستدلال دون أن يعرج على مسائل العقيدة الأخرى[2] ، و نجد بعض الكتاب من المسلمين المتخصصين في العلوم التجريبية ، و الذين يحاولون خدمة دينهم ببيان تطابق ما جاء في القرآن الكريم مع معطيات العلم الحديث ، و من أمثلة ذلك كتاب "الظواهر الجغرافية في القرآن"[3] ، و كتاب "خلق الإنسان بين الطب و القرآن"[4] ، و نجد في هذا المجال كتاب "الظاهرة القرآنية"[5] ، الذي نلاحظ تشابها كبيرا بينه وبين منهج وحيد الدين خان في إيراد شواهد الرسالة ، إلا أن منهج وحيد الدين خان يتميز بالعمق في الطرح ، و الشمول لمسائل

---

[1] عبد الرحمان بن زيد الزنيدي ، مناهج البحث في العقيدة الإسلامية في العصر الحاضر ، مرجع سابق ، ص : 185.

[2] يراجع كتاب : عبد الرزاق نوفل ، الله و العلم الحديث ، دار الشروق ، القاهرة ، الطبعة الأولى ، 1990.

[3] يراجع كتاب : عبد العليم عبد الرحمان خضر ، الظواهر الجغرافية بين العلم و القرآن ، الدار السعودية للنشر و التوزيع ، المملكة العربية السعودية ، الطبعة الثانية ، 1985.

[4] يراجع كتاب : محمد على البار ، خلق الإنسان بين الطب و القرآن ، الدار السعودية للنشر و التوزيع ، الرياض ، الطبعة الخامسة 1984.

[5] يراجع كتاب : مالك بن نبي ، الظاهرة القرآنية ، ترجمة عبد الصبور شاهين ، دار الفكر ، الجزائر ، الطبعة الرابعة ، 1987.

العقيدة و حتى الشريعة ، و ذلك لأنه يحاول التنظير لعلم كلام جديد يعتمد على المنهج التجريبي، « و نحن في واقعنا في حاجة إلى المزيد من مثل هذه الدراسات ، بل في حاجة إلى دراسة أكثر استيعابا ، لرصد ما عسى أن يكون من انحراف عقدي و فكري في كل النتاج الفكري المعاصر»[1].

[1] محمد عبد الستار نصار ، منهج البحث في علم العقيدة في ضوء التطور العلمي المعاصر ، ندوة قضايا المنهجية في الفكر الإسلامي ، قسنطينة ، 9-12 سبتمبر 1989 ، ص : 41.

الفصل الخامس

الدين و مشكلات الحضارة عند وحيد الدين خان

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الأول : منهج وحيد الدين خان في نقد الإلحاد في التشريع

يعتمد وحيد الدين خان في نقده للتشريع الذي لا يقوم في منطلقاته على الدين ، على المنهج التجريبي ، الذي يثبت بواسطته ضرورة وجود الدين كعامل أساسي في التشريع ، و يعتمد على آراء كبار فقهاء القانون و ينقل أقوالهم في ذلك ، دون أن يعتمد على النصوص النقلية الدينية .

و يبين وحيد الدين خان أن التشريع الذي حاول الإنسان إيجاده ليضبط علاقة الفرد بغيره لم يتمكن من ضبطه بعده ، « فالسؤال الأساسي الذي يفرض نفسه عند البحث في المشكلات الحضارية يكون دائما عن التشريع أو الدستور ، فهذه المشكلات تنشأ عن علاقة الفرد بغيره ، و التشريع هو الذي يحدد هذه العلاقة على أساس من العدل و الإنصاف ، و لكن من المذهل أن أقول : إنّ الإنسان لم يُفلح إلى الآن في الكشف عن دستور حياته ، صحيح أن جميع الدول في العالم قائمة على أسس الدستور ، و لكن هذه الدساتير مخفقة تماما في الوصول إلى أهدافها ، بل لا يوجد هناك ما يسوغ وجود هذه الدساتير سوى أنها تنفذ بالقوة و الإجبار » [1] ، و يبين وحيد الدين خان أن « من الحقائق المعروفة لرجال القانون أن جميع الدساتير الرائجة في هذا العصر تفقد أية أسس علمية أو نظرية تجيز بقاءها ، و يرى الأستاذ "فولر" أن القانون لم يكشف عن نفسه بعد ، و "فولر" هذا هو الذي وضع كتابا أسماه "القانون يبحث عن نفسه" ، "The law in Quest of it self" » [2] ، ثم يبين "وحيد الدين خان" أن كل محاولات البحث عن مقومات القانون باءت بالفشل ، « و قد وضعت كتب لم تحصر لها حول هذا الموضوع بالذات ، و بذلت عقول جبارة من علمائنا أوقاتها في سبيل البحث عن مقومات القانون ، و كما يرى محرر "موسوعة تشامبرز" : « لقد أعطي القانون أهمية علم هام ، حتى رفع

[1] وحيد الدين خان ، الإسلام يتحدى ، مصدر سابق ، ص : 155 .

[2] المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

من شأنه إلى أقصى الحدود» ، و لكن كل هذه الجهود لم توفق في الحصول على صورة متفق عليها من القانون ، و قد تشعبت بهم السبل حتى قال خبير في التشريع : « لو طلبت من عشرة خبراء أن يعرفوا القانون ، فعليك أن تستعد لسماع "أحد عشر جوابا"» [1] ، و بسبب استبعاد العنصر الديني من التشريع ، و محاولة إيجاد ضوابط الثبات القانوني بعيدا عن الثبات الديني « و منذ أن عدل واضعو القانون عن محاولة المحافظة على الاستقرار العام بالاعتقاد بأن القوانين البشرية هي منزلة من عند الله ، أو أقرتها العناية الإلهية ، صار عليهم أن يعالجوا المشكلة الناشئة عن إقامة البرهان على ثبات القانون و استقراره من ناحية ، و التمكين من إجراء تعديلات مستمرة و تغييرات واسعة عليه بين فترة و أخرى استجابة لضغط الرغبات البشرية المتنوعة و اللامتناهية من ناحية أخرى» [2] ، و بسبب عدم التمكن من إيجاد ضوابط ثابتة للقانون « فقد انقسم خبراء التشريع إلى مدارس فكرية كثيرة ، و لكننا- رغم تعدد هذه المدارس – قد لا نجد لبعض كبار القانون فيها مكانا ، يقول البروفيسور "باتون" عن "جون آستين" : « إنه لا يصلح لأي من الأقسام العريضة "Broad Division" » [3] ، و يرجع اختلاف خبراء التشريع و تعدد توجهاتهم إلى عدم تمكنهم من الوصول إلى « أساس صحيح يمكن إقامة صرح التشريع عليه ... و من ثم باءت كل الجهود التي استهدفت الحصول على الدستور المثالي بالفشل الذريع ، و يعبر الأستاذ "و. فريدمان" عن هذه المشكلة قائلا : « و إنها لحقيقة أن الحضارة الغربية لم تجد حلا لهذه المشكلة ، غير أن تتزلق من وقت لآخر من نهاية إلى نهاية أخرى» [4] ، و بسبب عدم انضباط تعريف القانون فإن "جون آستين" لما رأى أن القانون لا يصبح نافذا إلا إذا استند إلى قوة تدعمه

---

[1] المصدر نفسه ، ص : 156.

[2] روسكو باوند ، مدخل إلى فلسفة القانون ، ترجمة : صلاح دباغ ، المؤسسة الوطنية للطباعة و النشر ، بيروت ، دون طبعة ، دون تاريخ ، ص : 15.

[3] وحيد الدين خان ، الإسلام يتحدى ، مصدر سابق ، ص : 156.

[4] المصدر نفسه ، ص : 156 .

عرّفه بقوله : « القانون هو الحكم الذي أصدره رجل رفيع المنزلة سياسيا لمن هو أدنى منه في المرتبة السياسية» ، و قد أصبح التشريع بناء على هذا التعريف مرسوما لصاحب السيادة ، ولذلك شنّ المحدثون من العلماء حملة شديدة على هذه الفكرة ، و قالوا : «إنه لا يمكن منع انحرافات الحكام إلا إذا كان رضا الشعب العام دعامة أساسية للتشريع ، و أنكروا أي قانون أو دستور لا يحرز رضا الجماهير ، و ترتب على ذلك أن ضوابط كثيرة يجمع على صحتها و إفادتها جميع أهل العلم و معلمي الأخلاق لا يمكن تنفيذها ؛ لأن الشعب لا يوافق عليها ، و على سبيل المثال لم يتمكن الأمريكيون من إدخال مشروع قرار يحرم الخمر ؛ لأن الشعب لم يرض عنه ، كما اضطر البريطانيون إلى إدخال تعديلات هامة في قانون عقوبة القتل ، و اضطروا إلى إباحة أنواع محرمة من العلاقات الجنسية ، على الرغم من ضجيج المثقفين ، و احتجاج علماء القانون»[1] .

ثم يتجه "وحيد الدين خان" إلى مسألة أخرى من المسائل التي أُثيرت في الدراسات القانونية و هي هل القانون قابل للتغير أو لا ؟ ، و يعرض الآراء المختلفة في المسألة بدءا بنظرة المؤيدين "للقانون الطبيعي" ، الذين يرون أن الطبيعة البشرية هي مصدر التشريع ، « فالطبيعة تطالب أن يكون حق السيطرة و الحكومة لمطالبها الطبيعية و دعائمها الرائدة ، و قد أعطت الطبيعة هذه الدعائم للإنسان في صورة العقل ، و لذلك لا بدّ من إقامة حكومة بقوة العقل ، و قد أعطت هذه النظرية أساسا كونيا للمشرّعين ، فقيل : إنه لا بدّ من دستور موحد صالح لكل العصور ، و هذه نظرة علماء القرنين السابع و الثامن عشر حول القانون»[2]، ثم ظهرت مدرسة أخرى تناقض المدرسة الطبيعية ، « و تقوم على الواقع الملموس لا على المثل العليا ، ذلك أن المعرفة التي تقوم على الواقع الملموس الذي تؤيده المشاهدة و التجربة هي المعرفة العلمية الصحيحة المنضبطة؛

[1] المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.

[2] المصدر نفسه ، ص : 157.

لأنها تقوم على أساس اليقين ، لا على أساس الحدس و التخمين ، و لهذا فقد أثارت هذه الفلسفة الجديدة ما تقوم عليه المدرسة المثالية أو مدرسة القانون الطبيعي من تصورات فكرية ، لا تعدو في نظرها أن تكون أوهاما و تخيلات ، و لما كانت هذه الفلسفة الجديدة تردّ جوهر القانون إلى الواقع فقد سميت بالفلسفة الواقعية» [1]. و تنقسم هذه المدرسة بدورها إلى عدة مدارس .

ثم ينتقل "وحيد الدين خان" إلى نقد مدرسة "دين راسكو باوند" التي تدعو إلى إحراز أكبر قدر ممكن من العدل في التشريع كمحاولة للخروج من خلافات المدارس الأخرى ، و ينقل "وحيد الدين" عن "اللورد رايت" قوله : « إن راسكو باوند يدعو إلى فكرة اطمأننت إلى صدقها بعد جميع تجاربي و دراستي في القانون ، و هي أن الهدف الأساسي و الابتدائي للتشريع هو "البحث عن العدل"» [2] . لكن المشكلة التي تواجه هذه المدرسة هي تحديد مفهوم للعدل ، « و مرة أخرى نقف أمام ظاهرة أن الإنسان لن يستطيع الكشف عن أساس واقعي للتشريع رغم الجهود الجبارة التي بذلت في هذا الحقل منذ مئات السنين ، و يزداد يوما بعد يوم شعور بالمرارة و خيبة الأمل بين رجال التشريع لأن الفلسفة الحديثة قد فشلت في بحثها عن أهداف الدستور»[3] و ينقل "وحيد الدين خان" عن البروفيسور "جورج وهيتروكس باتون" قوله : « ما المصالح التي لا بدّ للدستور المثالي أن يحافظ عليها ؟ إنه سؤال يتعلق بالقيم ، و يدخل في دائرة فلسفة التشريع و ما أكثر ما نرجو من الفلسفة أن تساعدنا ، و لكن ما أقل ما هي مستعدة لبذله في هذه السبيل ، فقد فشلنا في الكشف عن ميزان للقيم ، يمكن قبوله لدى جميع الأطراف و الحقيقة أنه ليس هناك من أساس لشيء من النظم إلا للدين ، و لكن الحقائق الدينية تصلح

---

[1] توفيق حسن فرج ، المدخل للعلوم القانونية ، الدار الجامعية ، بيروت ، دون طبعة ، دون تاريخ ، ص : 109 ، 110 .

[2] وحيد الدين خان ، الإسلام يتحدى ، مصدر سابق ، ص : 157.

[3] المصدر نفسه ، ص : 158.

كعقيدة و وجدان ، و لا يمكن قبولها على أساس الاستدلال المنطقي»[1] ، و إذا كان الإنسان لا يمكن له أن يجد أسسا للتشريع تكون محل رضا و اتفاق بين الجميع و تتميز بقوة الإلزام الضرورية إلاّ في الدين ، فإن ذلك « يدعو الإنسان للعودة إلى الجهة التي انحرف عنها منذ قرون فقد كان الدين يسهم إسهاما فعالا في وضع دساتير الزمن القديم ، و يرى خبير القانون المعروف السيد "هينري مين" : أنه لا يوجد مثال واحد في القوانين ، التي تم تسجيلها كتابة ، من قانون الصين إلى بيرو ، إلا و كان ذا علاقة بالطقوس الدينية و العبادات منذ بداية أمره» [2].

و عندما ينتهي "وحيد الدين خان" من تبيان أن المشاكل التي تواجه التشريع لا يمكن إيجاد حل لها إلا في الدين ، يبين في دراسة موجزة أهم المشاكل التي تواجه التشريع ، و يبين كيف أن حلها موجود في الدين .

و أول مشكلة تواجه خبراء التشريع هي مشكلة مصدرية التشريع ، و مصدرية نفاذ مفعوله إذ « لم يصل خبراء التشريع إلى إجابة عن هذا السؤال (مصدرية التشريع) ، حتى الآن ، و لو أننا خولنا هذا الامتياز للحاكم ، لمجرد كونه حاكما ، و ليس هناك أساس نظري أو علمي يجيز تمتعه – هو أو شركاؤه في الحكم – بذلك الامتياز ، ثم إن هذا التخويل من جهة أخرى لا يجدي نفعا ، فإن إطلاق أيدي الحكام ليصدروا أي قانون لتنفيذه بوسيلة القوة ، أمر لا تطيقه و لا تحمله الجماهير» [3] ، و لو تم تخويل التشريع للجماهير فستواجهنا مشكلة أن هذه الجماهير لا تملك الكفاءة العلمية ، «لأن المجتمع أي مجتمع إذا نظرنا إليه ككل ، لا يتمتع بالعلم و العقل و التجربة ، و هي أمور لابدّ منها عند التشريع ، فهذا العمل يتطلب مهارة فائقة و علما و خبرة و هو ما لا تستطيع العامة من الجماهير الحصول عليه ، كما أنها و إن أرادت ، لن تجد الوقت

---

[1] المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.

[2] المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.

[3] المصدر نفسه ، ص : 159.

الكافي لدراسة المشكلات القانونية و فهمها» [1] ، و قد حاول خبراء القانون إيجاد حل وسط ، يتمثل في اختيار الجماهير لنخبة تنوب عنهم في التشريع ، و ذلك عن طريق انتخابات يشارك فيها البالغون ، «و يمكننا أن ندرك حماقة هذا الحل الوسط ، حين نجد أن حزبا سياسيا لا يتمتع إلا بأغلبية 51% من مقاعد البرلمان يحكم على حزب الأقلية ، الذي يمثل 49% من أفراد المجتمع البالغين» [2] ، ثم يعطي "وحيد الدين" مثالا تجريبيا يبين به فشل هذه الطريقة ، « و على سبيل المثال فإن الحكومة التي تحكم الهند الآن ، قد وصلت إلى مقاليد الحكم عن طريق الانتخابات العامة الخمسية الثالثة ، التي أجريت في البلاد عام 1962 ، و قد فاز حزب "المؤتمر القومي" بنسبة 70% من مقاعد البرلمان ، في حين أن نواب هذا الحزب لم يحصلوا إلا على 40% من أصوات الشعب في الانتخابات ، و هذا هو ما حدث في الانتخابات الخمسية الأولى و الثانية ، التي أجريت قبل سنة 1962 ، و حصل حزب المؤتمر في كلتيهما على أقل من 50% من مجموع الأصوات ، و لكنه على رغم ذلك كان له الحق في تشكيل الحكومة ؛ لأن أصوات الناخبين الأخرى كانت موزعة بين نواب الأحزاب المعارضة ، و لم تكن بطولة حزب المؤتمر إلا في أنه أحرز أصواتا أكثر من أي جانب آخر على حدة » [3] ، و بعد أن يبين "وحيد الدين" فشل التجارب في هذا الميدان ، يبين أن المصدر الوحيد للتشريع هو الدين ، «و الدين يستجيب لهذا التحدي الخطير الذي قد يدمر سعادة البشرية كلها ، إنه يقول : إن مصدر التشريع هو الله وحده ، خالق الأرض و الكون ، فالذي أحكم قوانين الطبيعة هو وحده الذي يليق أن يضع دستور حضارة الإنسان و معيشته ، و ليس هناك من أحد غيره سبحانه ، يمكن تخويله هذا الحق» [4].

---

[1] المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.

[2] المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.

[3] المصدر نفسه ، ص : 160.

[4] المصدر نفسه ، ص : 160 - 161.

و المشكلة الثانية التي تصادف خبراء التشريع ، هي عدم إمكانية تحديد العناصر الثابتة للقانون و التي لا يمكن تغييرها ، و العناصر الإضافية التي يجب أن تكون مرنة و قابلة للتغيير وفق الظروف ، « و لم يستطع خبراء التشريع الوصول إلى اتفاق في هذا الصدد ، رغم البحوث الطويلة التي أجريت في هذا الباب ، و هم يسلمون نظريا بأنه لابدّ من عنصر في التشريع يتمتع بالدوام و الأبدية مع عناصر أخرى تتصف بالمرونة ، فيمكن الاستغناء عنها عند الضرورة ، و يرون أن افتقار الدستور إلى أحد العنصرين : "الأبدي و الإضافي" سوف يكون مصدر شقاء دائم للبشرية» [1]. و ينقل "وحيد الدين" عن البروفيسور "راسكو باوند" قوله : « لابدّ من عنصر التحكم في التشريع ، و لكن هذا لا يعني أن يصبح التشريع جامدا ، و لذلك بذل الفلاسفة قصارى جهودهم للتوفيق بين مقومات التحكم و التغيير في هذا المجال» ، و لكن المشكلة تبقى قائمة لعدم إمكانية تحديد العناصر التي يجب أن تكون ثابتة و العناصر التي ينبغي أن تتغير ، « فقد نرى اليوم عنصرا من الدستور صالحا للدوام ، ثم يأتي رجال الغد يعلنون الاستغناء عن ذلك العنصر من دستورهم ، مادام الدستور يصاغ بناء على رغبات الشعب ، فقد لا يعجبهم ذلك أو يرونه قد فقد صلاحيته بمضي الزمن ، أما الحل الوحيد لمشكلتنا فهو الشرع الإلهي ، الذي يمنحنا جميع العناصر الأساسية الضرورية ، فهذا الشرع يضع جوانب أساسية جذرية ، ثم يترك الباقي مفتوحا للإجتهادات المختلفة ، بحسب الزمان و المكان» [2].

و المشكلة الثالثة التي تواجه خبراء التشريع ، و التي يعرضها "وحيد الدين" هي مشكلة تحديد مفهوم الجريمة ، الذي يجب أن يستند إلى دليل معقول ، « و يقول الدستور الذي وضعه الإنسان : إن الجريمة هي كل عمل يضر بالأمن العام ، أو نظام الحكم » ، و بناء على هذا التعريف فإنه لا يمكن تجريم كثير من الأعمال التي تضر المجتمع ، « و قد دفع هذا الأساس

[1] المصدر نفسه ، ص : 161.

[2] المصدر نفسه ، ص : 162.

القانون الجديد إلى إقرار أن جريمة "الزنا" ليست بجريمة ، إلا إذا تمت جبرا أو إكراها لأحد الطرفين ، فالقانون الجديد لا يعتبر "الزنا" جريمة ، و إنما الجريمة الحقيقة عنده هي الجبر و الإكراه الذي سبق "الزنا"»[1] ، و مشلكة "الزنا" من الآفات التي تضر كثيرا بالمجتمع ، « فهي تخلق مشكلات أطفال الحرام ، و تضعف روابط الزواج ، و هي كذلك تصدر عن عقلية تفضل اللّذات السطحية في الحياة ، و تربي عقلا خائنا ، و تخلق السرقة و اللصوص ، و تروج الاغتيالات و الانتحار و الخطف ، و من ثم تفسد المجتمع كله ، و لكن القانون – رغم ذلك – لا يستطيع تحريمها ؛ لأنه لا يجد أساسا لتحريم الزنا الذي تم بالرضا المتبادل» [2]، و نفس المشكلة تصادف المشرعين في مسألة "الخمر" ، « إذ لم يستطع القانون الجديد أن يحرّمه ؛ لأنه يؤمن بأن الأكل و الشرب من الحقوق الطبيعية للإنسان ... و من ثم لم يكن شرب الخمر و السكر الذي يتبعه جريمة في الواقع ، إلا إذا اعتدى شارب الخمر على أحد المواطنين في هذه الحالة من السكر أو خرج إلى الشارع و هو سكران ، فالجريمة ليست هي حالة السكر ، بل الاعتداء على الآخرين في تلك الحالة» [3] ، و لا يخفى ما للخمر من أضرار على الأفراد و المجتمعات ، و لكن القانون لم يجد مستندا لتجريم شربها ، « فالخمر تضر بالصحة ، و تبدد أموال الناس ، و تؤدي بمدمنيها إلى كوارث اقتصادية محققة ، و تضعف الشعور الأخلاقي ، حتى إن الإنسان يتحول إلى حيوان رويدا رويدا ، و الخمر خير مساعد للمجرمين ، فهي تشلّ الإحساسات اللطيفة ، حتى يستطيع الإنسان اقتراف أي جريمة من السرقة و القتل ، و هدر العصمة ، و لكن القانون الإنساني رغم هذه المعايب الشنيعة ، لن يتمكن من تحريم الخمر ؛ لأنه لا يجد جوابا يسوغ تدخله في حق من حقوق الإنسان الطبيعية» [4] ، و يبين "وحيد الدين" أنه لا يمكن إيجاد حل لهذه

---

[1] المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.

[2] المصدر نفسه ، ص : 162.

[3] المصدر نفسه ، ص : 167.

[4] المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.

الفجوة إلا في الدين ، « إن قانونه يبين رضا حاكم الكون ، فإن كون أي قانون قانون الله يحمل معه أولوية تنفيذه ، و لا يحتاج بعد ذلك دليلا آخر» [1].

و المشكلة الرابعة التي تصادف التشريع ، و التي يعرضها "وحيد الدين خان" ، هي مشكلة علاقة القانون بالأخلاق ، إذ أن فقدان الأخلاق بسبب عدم وجود الوازع الديني ، لا يمكن معه إقامة القانون ، «فلو طرحت قضية أمام القانون على سبيل المثال ، و تعمد الفريقان و شهودهما الكذب فلم يتبين الصدق أمام القاضي ، فسوف يقضى على العدل ، و لن يتمكن القاضي من الحصول عليه مهما حاول » [2] ، و لذلك تراعي كل محاكم العالم هذا الجانب ؛ « حتى إنها تلزم كل شاهد أن يقسم بالله أن يقول الحق قبل الإدلاء بشهادته ، و هو دليل واضح يؤكد أهمية العقائد الدينية ، حتى أصبحت أيمان المحاكم أضحوكة ، و تقليد لا يأتي بنفع» [3] ، ثم إن أي تجريم لأي فعل لا يمكن أن ينجح إلا إذا اعتبر ذنبا إلى جانب كونه جريمة ، و لا يمكن أن يحدث ذلك إلا في ظل العقيدة الدينية ، و تقترب المدرسة التاريخية في علم القانون من هذا الرأي ، فأصحاب هذه المدرسة يرون «أن أي تشريع لن يصيب هدفه إلا إذا كان مطابقا للاعتقادات السائدة عند المجتمع الذي وضع له ذلك القانون و لو لم يطابق التشريع اعتقادات المجتمع فلابد من فشله» [4] ، فخوف العقاب وحده لا يكفي لدرء هذه الجرائم ، «إن الشرع الإلهي يستوفي كل هذه الأمور ، فعقيدة الآخرة التي يحملها الشرع الإلهي ، هي خير وازع عن ارتكاب الجرائم و هي تكفي لتبقي إحساسا بالجريمة و اللوم يعتمل في قرارة ضمير الإنسان ، لو أدلى بشهادة كاذبة أمام القاضي» [5].

---

[1] المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.

[2] المصدر نفسها ، الصفحة نفسها.

[3] المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

[4] المصدر نفسه ، ص : 164.

[5] المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.

و المشكلة الخامسة التي تعترض التشريع عند "وحيد الدين خان" ، هي مشكلة العلاقة بين القانون و الفرد، فأصحاب الامتيازات و المكانات المرموقة في المجتمع بما أنهم هم المشرعون ، فبإمكانهم ألا يخضعوا للقانون و يحولوه إلى مصلحتهم ، و يضرب "وحيد الدين" مثالا من القانون الهندي ، « فالمادة 197 من لوائح العقوبات الهندية تنص على أن قاضيا ، أو وكيلا للنيابة العامة ، أو أحد الموظفين الحكوميين ، لو اتهم أحدهم بارتكاب جريمة ما ، فليس من شأن المحاكم النظر في قضية أحدهم ، إلا بعد الحصول على موافقة الحكومة المركزية أو المحلية ، التي تتعلق بها وظيفة المتهم المطلوب محاكمته» [1] ، و يعتبر "وحيد الدين" ذلك بمثابة استئذان لهم قبل محاكمتهم ، و ليس ذلك عنده عيب القانون الهندي وحده ، بل هو عيب كل تشريع بشري ، «فليس من الممكن أن يتحقق العدل الكامل إلا في ظل القانون الإلهي ، حيث يكون كل إنسان مساويا للآخرين أمام الدستور ، حيث تمكن مقاضاة أية سلطة سياسية و تنفيذية ، كما يحاكم ابن الشعب ، لأن الحاكم في هذا القانون هو «الله» سبحانه وحده ، و المحكومون هم سائر أفراد المجتمع دون أدنى تمييز» [2] .

ثم يبين "وحيد الدين خان" أن البحث الذي يجري منذ قرون عن أساس العدل في القانون لا يمكن أن يصل إلى نتيجة ، و القول بأن ذلك لأن البحوث لا تزال في البداية ، قول غير صحيح ، ففي هذه الفترة التي بحث فيها عن العدل تمكن الإنسان من تطوير العلوم التجريبية بشكل يكاد يكون خياليا ، فأنه في ميدان التشريع لم يتمكن حتى من الوصول إلى أساس العدل و هذا ما يبين أن الإنسان لا يمكنه الحصول على هذا الأساس إلا في الشرع الإلهي ، الذي يوجد فيه على أتم صورة و أكملها ، « فقد قطعنا شوطا كبيرا في مضمار البحوث الطبيعية بنتائج باهرة في كل مجال ، و لكنا رغم جهودنا المضاعفة في البحث عن القوانين المدنية

[1] المصدر نفسه ، ص : 127.

[2] المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.

لم نحرز نجاحا ، و لو بنسبة واحد في المائة من الدرجة المطلوبة ، و هذه الخيبة تؤكد أن إخفاقنا لا يرجع إلى نقص الجهود ، و إنما سببه الحقيقي أن هذا الأمر خارج – على الإطلاق – عن نطاق بحث الإنسان» [1].

و يلاحظ على منهج "وحيد الدين خان" في نقده للإلحاد في التشريع ، اعتماده للمنهج التجريبي ، الذي يحاول من خلاله إثبات فشل التجارب التي حاولت إيجاد تشريعات بعيدة عن اعتماد الأسس الدينية ، و يعتمد المنهج التجريبي لإثبات أن التشريع الإلهي هو الوحيد الذي يمكن إقامة العدل على أساسه ، و أن الإنجازات التي حققها الإنسان في مجال العلوم الطبيعية ، و عجزه عن تحقيق مثل هذه الإنجازات في مجال التشريع ، يعد دليلا تجريبيا على أن التشريع يجب أن يعتمد على المصادر الدينية.

و يلاحظ على منهج "وحيد الدين خان" عرضه العميق للمشاكل التي ذكرها خبراء التشريع [2] ، و اعتماد أقوال كبار فقهاء التشريع لبيان آرائهم ، و ذكر أدلتهم بموضوعية ، ثم نقد هذه الأدلة باعتماد المنهج التجريبي .

و يلاحظ على منهج "وحيد الدين خان" عدم اعتماد النصوص النقلية ، و عدم ذكر المفاهيم الدينية البديلة إلا في خواتم المباحث ، و ذلك تبعا للمنهج الذي اعتمده لأن دراسته ليست موجهة للمؤمنين ، بل هي موجهة للمخالفين.

---

[1] المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.

[2] تراجع الكتب التي تحدثت عن هذه المشاكل ، مثل كتاب : هنري باتيفول ، فلسفة القانون ، ترجمة : سموحي فوق العادة ، منشورات عويدات ، بيروت ، باريس الطبعة الثالثة ، 1984 . و كتاب : حسن كيرة ، المدخل إلى القانون ، منشأة المعارف ، الإسكندرية ، 1984 . و كتاب : غالب علي الداودي ، المدخل إلى علم القانون ، دار وائل ، عمان، 1999.

المبحث الثاني : الدين والتمدن عند وحيد الدين خان

يَعدّ "وحيد الدين خان" القانون الإلهي هو وحده القادر على إقامة الحياة الإنسانية على أساس صحيح ، يمكن معه إقامة العدل ، و وضع الأمور في نصابها ، و يضرب لذلك عدة أمثلة أثبتت التجربة أن التشريع الإنساني عاجز عن إيجاد الحلول لها خارج الدستور الإلهي.

و أول الأمثلة هو دور المرأة و مكانتها في المجتمع ، فقد أعطى الإسلام للمرأة مكانة تليق بكرامتها الإنسانية ، « و انتقل الإسلام بوضع المرأة من الحضيض إلى أعلى عليين ، بل قفز بها من العدم إلى الوجود ، و من الشك في إنسانيتها إلى كامل إنسانيتها ، و من منتهى المهانة إلى أعلى الكرامة ، و من فقدان الأهلية إلى كامل الأهلية ...»[1]، و رغم ذلك فقد راعى الإسلام الخصائص الأنثوية في المرأة ، «إن الإسلام لا ينظر إلى المرأة و الرجل نظرة واحدة ، فهو يحرم العلاقات الحرة بينهما ، و قد أخذ العلماء عند بدء العصر العلمي يسخرون من هذه القوانين ، و أطلقوا عليها :"مخلفات العصر الجاهلي" ، و قالوا بشدة : إن الرجل و المرأة متساويان ، و يرثان النسل الإنساني بطريقة متساوية ، و لسوف تكون جريمة كبرى لو أقمنا العقبات في طريق علاقاتها الحرة» [2] ، و هذه الفكرة لاقت رواجا كبيرا في المجتمعات الغربية ، إلا أن تطبيقها و تجربتها أثبتت « أن المرأة و الرجل لا يتساويان فطريا ، و طبيعيا ، و أي مجتمع على أساس مساواتهما سوف يسبب خرابا و دمارا عظيمين للحضارة الإنسانية» ، و بذلك ثبت عن طريق التجربة ، «و بطريقة علمية خالصة أن المرأة أضعف من حيث الخِلقة من الرجل ، و أن الرجل هو الجنس الأقوى بالنسبة للمرأة» [3] ، و يثبت العلم التجريبي أن الفوارق بين الرجل و المرأة

---

[1] معروف الدواليبي ، وضع المرأة في الإسلام ، مجلة الحقوق ، كلية الحقوق ، جامعة الكويت ، العدد الثالث ، السنة السابعة ، سبتمبر 1983 ، ص : 244.

[2] وحيد الدين خان ، الإسلام يتحدى ، ص : 168.

[3] وحيد الدين خان ، واقعنا و مستقبلنا في ضوء الإسلام ، ترجمة : سمير عبد الحميد إبراهيم ، دار الصحوة ، القاهرة ، الطبعة الأولى 1984 ، ص : 246.

جذرية و لا تتعلق بالشكل فقط ، و ينقل "وحيد الدين خان" في ذلك عن "ألكسيس كاريل" قوله : « ... كما أن المرأة تختلف عن الرجل كليا في المادة الكيماوية التي تفرز من مبيض الرحم داخل جسمها ، و الذين ينادون بمساواة الجنس اللطيف للرجل يجهلون هذه الفوارق الأساسية ، فيدعون أنه لابد أن يكون لهما نوع واحد من التعليم و المسؤوليات و الوظائف ، و لكن المرأة في الواقع تختلف عن الرجل كل الاختلاف ، فكل خلية في جسمها تحمل طابعا أنثويا ، و هكذا تكون أعضاؤها المختلفة ، بل و أكثر من ذلك هذه هي حال نظامها العصبي، إن قوانين وظائف الأعضاء محدودة و منضبطة كقوانين الفلك ، حيث لا نملك إحداث أدنى تغيير فيهما بمجرد الأمنيات البشرية ، و علينا أن نسلم بها ، كما هي دون أن نسعى إلى ما هو غير طبيعي ، و على النساء أن يقمن بتنمية مواهبهن بناء على طبيعتهن الفطرية ، و أن يبتعدن عن تقليد الرجال »[1] و لقد أثبتت التجارب أن المرأة لم تتمكن من مساواة الرجل في كل الميادين التي نازعته فيها ، في حين أن الرجل تمكن من التفوق على المرأة في هذه الميادين ، «و من ذلك أن المرأة فشلت في المساواة مع الرجل في حقل السينما ، و ليس الرجل هو الذي يدير اليوم كل ما يتعلق بالسينما ، و مع ذلك فهو يتقاضى أجرا أكثر من المرأة ...»[2] ، ثم إن إنكار الفوارق الطبيعية بين الرجل و المرأة جرّ الويلات على المجتمعات الإنسانية ، «إن شباب هذا المجتمع الجديد يشكو أنواعا من الأمراض النفسية و الجنسية و الخلقية ، فضلا عن العصمة التي أهدرها المجتمع ، نتيجة هذا الاختلاط المروّع»[3] ، و قد شنت حملة واسعة على أحكام الزواج الإسلامي ، و خصوصا تعدد الزوجات ، و اعتبر تذكار العصر الجاهلي ، « و لقد جاءت التجارب العملية لتثبت أنه كان تشريعا مناسبا للطبيعة الإنسانية ، لأن سد باب تعدد الزوجات إنما هو فتح لعشرات الأبواب

---

[1] وحيد الدين خان ، الإسلام يتحدى ، مصدر سابق ، ص : 168.

[2] المصدر نفسه ، ص : 109.

[3] المصدر نفسه ، ص : 170.

الفاجرة ، غير الشرعية» [1] ، و يذكر وحيد الدين إحصائيات تبين أن سدّ طريق تعدد الزوجات هو فتح لطريق الفساد ، فقد نشرت هيئة الأمم المتحدة سنة 1959 إحصائية تبين أن العالم يواجه مشكلة الأولاد غير الشرعيين ، الذين أصبح عددهم يفوق عدد الأولاد الشرعيين ، « و جاء في هذه الإحصائية أن نسبة الأطفال غير الشرعيين قد ارتفعت إلى ستين في المائة ، و أما في بعض البلاد و على سبيل المثال بناما ، فقد جاوزت هذه النسبة الخمسة و السبعين في المائة ، أي ثلاثة عن طريق الحرام من كل أربعة مواليد ، و أرفع نسبة لهؤلاء الأطفال غير الشرعيين موجودة في أمريكا اللاتينية» [2] ، و قد قالت هذه النشرة أن نسبة الأولاد غير الشرعيين قد تصل إلى العدم أو إلى اقل من واحد في المائة في البلاد الإسلامية ، و أرجع محررو هذه الإحصائية ذلك إلى اتباع الدول الإسلامية لنظام تعدد الزوجات ، « فقد استطاع هذا القانون الإلهي الحكيم أن يحمي بلادنا الإسلامية من كارثة محققة في هذا العصر ، فقد أكدت التجارب الإنسانية أن القانون الإلهي القديم هو الذي كان مبنيّا على الحق و الرحمة بالإنسانية» [3].

لقد شرع الإسلام القصاص ممن قتل عمدا ، و استثنى من ذلك رضا أهل المقتول بالدية ، و قد تعرض هذا الحكم «لنقد شديد من جانب رجال القانون في هذا العصر الحاضر ، و أهم ما يستدلون به أن معنى هذا التشريع أن تضيع نفس أخرى ، بعد أن ضاعت الأولى بالفعل ، و دفعهم هذا إلى إلغاء نظام "الإعدام شنقا" في كثير من البلاد» [4] ، و قد شرّع الإسلام هذه العقوبة لتكون رادعا لأفراد المجتمع يمنعهم من اقترافها ، و راعى الشارع الحكيم جانب التخفيف بتشريع الدّية ، « إن هذا التشريع حكيم لدرجة عظيمة ، و تجربته تؤكد أن غريزة القتل قضي عليها في أي بلاد طبقته ، كما أكدت التجارب أن أي بلاد ألغت هذا التشريع قفزت فيها

[1] المصدر نفسه ، ص : 171.

[2] المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

[3] المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.

[4] المصدر نفسه ، ص : 172.

جرائم القتل إلى نسبة خيالية ، حتى أن نسبة الاغتيالات قد ارتفعت في بعض الدول إلى اثنتي عشرة في المائة» [1] ، و قد ألغت بعض الدول عقوبة الإعدام لكن التجارب أثبتت أن نسبة القتل فيها ارتفعت إلى مستويات مروعة مما اضطر هذه البلاد إلى إعادة العمل بقانون الإعدام ، « فقد أصدر البرلمان السيلاني قانونا سنة 1956 يحرم القصاص في حدود سيلان ، فارتفعت نسبة جرائم القتل ارتفاعا مخيفا بعد صدور القانون ، و لم يستيقظ السيلانيون من سباتهم إلا يوم 26 سبتمبر 1959 ، عندما تسلل رجل مسلح داخل منزل رئيس الوزراء السيد "بندرانيكه" و قتله بكل جرأة في غرفته ، و كان أول ما فعله أعضاء البرلمان السيلاني بعد دفن جثمان رئيس الوزراء المأسوف عليه ، أن عقدوا جلسة طارئة استغرقت أربع ساعات ، و أعلنوا عند ختامها قرار إلغاء القانون ، و إصدار قانون جديد بتشريع القصاص» [2] ، فثبت بذلك عن طريق التجربة مدى فائدة القصاص في إحلال الأمن في المجتمع .

و في مجال نظام المعيشة الاجتماعي ، يعترف الإسلام بالملكية الفردية ، و يجعلها حقا مقدسا ، لا يجوز المساس به إلا لضرورة ، « و قد راج هذا النظام في العالم ، ثم تعرض بعد الثورة الصناعية لنقد قاس حتى إن المثقفين رضوا بإلغائه » [3] ، و بسبب الظروف الخاصة التي مرت بها الحضارة الأوربية ، و منها ظهور الاستغلال الفاحش ، « فقد راج في أوربا فيما بين النصف الأخير من القرن التاسع عشر ، و النصف الأول من القرن العشرين شعور بأن الملكية الفردية أحد القوانين المجرمة التي تفشت في عصر الجاهلية المظلم ، و أنهم قد استطاعوا الآن أن يكشفوا عن نظام الملكية الجماعية ، التي هي أقوى أساس لتنظيم المعيشة » [4] ، لكن التجربة أثبتت أن النظام الذي أقره الدين ، و هو نظام الملكية الفردية ، كان هو النظام الموائم للفطرة

---

[1] المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.

[2] المصدر نفسه ، ص : 172 ، 173.

[3] المصدر نفسه ، ص : 173.

[4] المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

البشرية ، و لحاجات المجتمع فقد أثبتت التجربة أن نظام الملكية الجماعية لا يمكن أن يحقق نتائج إيجابية للفرد و لا للمجتمع ، «لقد نفذت الحكومة الروسية نظام "الملكية الجماعية" في جميع أنحاء البلاد ، و الدولة تملك جميع الأراضي الزراعية ، فهي تقوم بزراعة أراضيها في صورة "المزارع الجماعية" ، و قد منح القانون الزراعي الذي أصدرته الدولة عام 1935 الفلاح حقا بملكية الثلث أو نصف الفدان ، أو فدانين في بعض الأحوال الاستثنائية ، و سمح له أن يربي بعض الأنواع من الحيوانات مثل الأبقار ، و الأغنام و الدجاج» [1] ، و قد بينت الإحصائيات أن الأراضي القليلة التي تخضع للملكية الفردية كانت أكثر إنتاجا من الأراضي الكثيرة التي تخضع للملكية العامة ، « و إنه لمن الطريف أن يقوم الأفراد بسدّ حاجات حكومة تملك ، بل تحتكر كل وسائل الإنتاج ، إن الإحصائية تدلنا على أن أحد الجمهوريات السوفياتية حصلت من الأفراد على 66% من البطاطس ، و 34% من البيض ، لسدّ احتياجاتها المحلية ، و هكذا اضطرت إلى شراء أشياء أخرى مماثلة من الأفراد لاستهلاكها محليا ، و من العواقب الوخيمة لهذه – الملكية الجماعية– أن روسيا التي كانت من بين الدول الكبرى المصدرة لإنتاجها الزراعي في عهد القيصرية ، إضطرت إلى شراء 15 مليونا من أطنان القمح ...» [2] ، و هذه التجربة تثبت أن النظام الذي أقره الدين هو النظام الأصلح للحياة ، و أن النظام الذي أوجده الإلحاد هو نظام يفسد حياة الفرد و المجتمع ، « و تؤكد هذه التجارب القاسية التي خاضتها البشرية أن "العقل الإلهي" * الذي هو منبع القانون الحقيقي هو أعرف بالطبيعة الإنسانية ، و أكثر فهما لمسائلها و مشكلاتها ، إن في الدين جوابا محددا لكل الأسئلة التي تؤرقنا في كفاحنا الحضاري ، إنه يوجهنا إلى المشرع الحقيقي الطبيعي ، و هو الذي يضع لنا الأساس النظري للقانون .. فهو

[1] المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.

[2] المصدر نفسه ، ص : 175.

* هكذا في الأصل ، و ينبغي مراعاة توقيفية الأسماء و الصفات.

يمنحنا أساسا صائبا لكل مسألة في الحياة البشرية حتى يمكن لنا الوصول إلى أعلى درجات الإزدهار و الرقي ، و هو الصورة الوحيدة للمساواة الكاملة بين الحاكم و الرعية ، و هو يهيئ الأساس النفسي ، الذي يصبح القانون بدونه مشلولا بلا حراك ، و هو يخلق لنا ذلك المناخ المناسب الذي لابد منه لتطور أي مجتمع تطورا حيويا و فعالا »[1] ، و مما سبق يتبين أن "وحيد الدين خان" يتبع المنهج التجريبي في نقده للإلحاد في التشريع ، و كذا في بيان أحقية الدين في هذا المجال.

و من خصائص منهج "وحيد الدين خان" في نقده للإلحاد في التشريع ، إعتماده المنهج التجريبي و عدم استعمال الأدلة النقلية ، إذ لا نكاد نجد آية قرآنية أو حديث نبوي في خضم دراسته ، كما أن "وحيد الدين خان" يعتمد عدم ذكر المصطلحات الدينية و المفاهيم الدينية المباشرة ، بل إنه يعتمد الأدلة التي يركز عليها الملاحدة لينقدها ، و ليبين أنها أدلة للدين لا عليه .

كما أن منهج وحيد الدين خان يتميز بالدقة و العمق في عرض الموضوع ، إذ أنه يتعمق في كبرى المشكلات التي تواجه المشرعين و يعالجها بما يضاهي معالجة المتخصصين في هذا الميدان[2] ، و يعتمد على أقوال كبار عملاء التشريع .

و يعتمد منهج "وحيد الدين خان" على عدم ذكر الأدلة النقلية ، و أرى أنه لو اعتمد الأدلة النقلية إلى جانب الدقة و العمق في العرض الذي يتميز به أسلوبه لكان ذلك أفضل ، و نجد عدة أمثلة على هذه الطريقة عند بعض الكتاب المعاصرين الذي عالجوا قضايا التشريع في

---

[1] المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.

[2] يراجع مثلا : كتاب عبد القادر عودة ، التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، 1985 . و كتاب : عبد الله بن سالم الحميد ، التشريع الجنائي الإسلامي ، دون ناشر ، الرياض ، 1981.

الإسلام ، فنجد مثلا كتاب "الحجاب"[1] "لأبي الأعلى المودودي" ، الذي عالج فيه قضية المرأة و عرض فيه بدقة و عمق المراحل التي مرت بها المشكلة في الحضارة الغربية ، ثم أتبع ذلك بذكر النصوص النقلية و الأحكام الشرعية للمرأة ، و في مجال التمدن نجد على سبيل المثال كتاب "نحو مجتمع إسلامي" لسيد قطب ، الذي عالج فيه قضايا الدين و التمدن ، و ركز على النصوص النقلية مع اعتماده الدقة و العمق في عرض آراء المخالفين ، فلو أن "وحيد الدين خان" اعتمد النصوص النقلية ، إلى جانب اعتماده المنهج التجريبي في نقد آراء المخالفين ، لكان ذلك أكثر فائدة في رأيي .

و بما أن "وحيد الدين خان" قد بحث موضوع التشريع إلى جنب موضوع العقيدة ، فإنه يمكننا مقارنته مع المنهج الذي يعتمد "المذهبية" [2] في عرض الدين الإسلامي ، « و المذهبية : هي المنظومة الكلية المنبثقة من دين أو مبدإ ما ، المتعلقة بالإنسان و الوجود و الحياة ، فإذا قلنا المذهبية الإسلامية قصدنا أركان الإيمان و أركان الإسلام و معالم نظم الحياة الاجتماعية و السياسية و الاقتصادية و نحوها » [3] ، و قد برز منهج العرض المذهبي المتكامل للدين نتيجة لعدة عوامل ، منها أن المناهج المخالفة تعرض نفسها في شكل مذاهب "إيديولوجيات" ، « و هي الأصول العامة عن الوجود و الكون و الإنسان ، و الحياة ، حيث يقدم صاحب تلك الثقافة مبدأه و دينه في شعبه المتكاملة ، و من خلال كتاب واحد يبدو فيه هذا المبدأ تاما في أصوله ، متناسقا في حوانبه ، مستغنيا بنفسه واضحا تصوره » [4] ، و هذا ما أدى ببعض الباحثين إلى محاولة إيجاد منهج متكامل يعرض العقيدة الإسلامية متكاملة مع الشريعة الإسلامية

---

[1] يراجع كتاب : أبو الأعلى المودودي ، الحجاب ، دار السعودية للنشر و التوزيع ، دون طبعة ، دون تاريخ.

[2] يراجع حول المنهج المذهبي كتاب : محسن عبد الحميد ، المذهبية الإسلامية و التغيير الحضاري ن قطر ، دون ناشر ، دون طبعة ، 1983.

[3] عبد الرحمن بن زيد الزنيدي ، مناهج البحث في العقيدة الإسلامية في العصر الحاضر ، مرجع سابق ، ص : 239

[4] المرجع نفسه ، ص : 241.

لتغطي مناحي الحياة ، و حاول أصحاب هذا المنهج إجتناب التجزيء في العرض و ذلك لإعطاء صورة متكاملة للدين الإسلامي ، و نجد على رأس الباحثين الذي اعتمدوا على هذا المنهج "محمد المبارك" ، الذي حاول من خلال كتابه "نظام الإسلام" ، و غيره من مؤلفاته [1] ، عرض الإسلام متكاملا عقيدة و شريعة و نظما ، و يعتمد أصحاب هذا المنهج على النصوص النقلية من كتاب و سنة ، مع تعميق الفهم بدراسات السابقين ، و مع وعي ظروف العصر الذي نعيشه ، و ينبغي عندهم عدم الانسياق في أسلوب العرض إلى أساليب المعارضين ، و الاعتماد في العرض على المنهج الذي اعتمده القرآن الكريم ، مع التركيز في العرض على الجانب العقلي دون إهمال الجانب النفسي ، و اعتماد التكامل في عرض العقيدة و جوانب الدين الإسلامي التي تشمل كل مناحي الحياة ، و عدم الاكتفاء بهدم قضايا المخالفين ، بل يجب إعطاء البديل الصحيح ، و أرى أن الجمع بين منهج "وحيد الدين خان" الذي يعتمد المنهج التجريبي مع ما فيه من دقة و عمق في العرض و النقد و منهج أصحاب العرض المذهبي سيكون ذا فائدة مزدوجة ، إذ أننا بذلك لا نكتفي بهدم المذاهب المخالفة الذي يحققه منهج "وحيد الدين خان" ، بل إننا نعطي البديل البنّاء الذي يحققه منهج العرض المذهبي المتكامل.

[1] يراجع كتاب : محمد المبارك ، نظام الإسلام : العقيدة و العبادة ، دار الفكر ، بيروت ، الطبعة الثانية ، 1981.

الخاتمة :

مما سبق دراسته في هذا البحث نخلص إلى عدة نتائج ، و أولها هو أن العصر الذي نعيشه يتميز بتحديات جديدة تواجه الباحثين في العقيدة الإسلامية ، و عليهم أن يعوا طبيعة هذه التحديات ، و طبيعة مناهجها ، و ذلك ليتمكنوا من مواجهتها ، و إيجاد مناهج معاصرة يكون في مقدورها مواجهة مناهج المخالفين ، و إن عدم وعي طبيعة العصر و طبيعة مناهج المخالفين ، و عدم البحث لإيجاد مناهج ملائمة لروح العصر ، سوف يجعل الجهود في هذا المجال لا تأتي بكبير فائدة ؛ لأنها بذلك تكون جهودا خارج اهتمامات العصر الحاضر .

و السمة الرئيسية للعقائد و الأفكار المعاصر للمخالفين ، هي بروز ظاهرة "الإلحاد" في شكل مدارس و نظريات ، و مناهج متنوعة تحاول إعطاء تفسيرات جديدة بديلة عن التفسيرات التي يعطيها الدين للكون و الإنسان و الحياة ، لذا وجب دراسة هذه المذاهب دراسة عميقة ، و إيجاد مناهج جديدة تكون كفيلة برفع التحديات ، و عرض البديل الصحيح لمذاهب الإلحاد ، و بيان زيفها ، و الظروف التي أدت إلى ظهورها ، و عدم الاكتفاء بالدراسة السطحية لهذه المذاهب .

و قد تعمق "وحيد الدين خان" في دراسته لمذاهب الإلحاد ، و لنظريات كبار المفكرين الذين يعتنقونه ، و حاول إيجاد منهج يمكنه أن يصل إلى عمق هذه النظريات ، و وصل به البحث إلى وجوب مواجهة الملاحدة بنفس الأساليب و المناهج التي يعتمدونها ، و عدم مواجهتهم بالأساليب التي توجه إلى أصحاب الفطر المؤمنة ؛ لأنها لا تجدي نفعا مع الملاحدة.

و قد أدت الظروف التاريخية في أوربا و المتمثلة في الصراع بين الكنيسة و بين العلم التجريبي ، إلى ظهور الصراع بين الدين و بين الملاحدة الذين يدعون الاعتماد على المنهج

الخاتمة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

التجريبي ، و أنه المصدر الوحيد للمعرفة الحقة ، و أن الأمور التي لا تخضع للمنهج التجريبي ما هي إلا أخيلة باطلة ، بما فيها الدين الذي لايمكن إخضاع عقائده للتجربة ، و بالتالي فلا حقيقة له عند الملاحدة ، و من هذا المنطلق اعتمد "وحيد الدين خان" في نقده للإلحاد على المنهج التجريبي ، و رأى أنه الأنسب لمواجهة الملاحدة بمنهجهم ، و رأى وحيد الدين خان أن المناهج الأخرى التي يمكن أن تستعمل مع أصحاب الفطر المؤمنة لا ينبغي استعمالها مع الملاحدة ، لأن ذلك قد يضر أكثر مما ينفع.

و قد تعمق وحيد الدين خان في اعتماده للمنهج التجريبي ، حيث أنه استعمله في إبطال حجج الملاحدة ، بل وصل إلى اعتماده في إبطال نظريات الإلحاد ، و إثبات أنها لا تخضع للمنهج التجريبي ، بل إن المنهج التجريبي يبطلها ، فهي مجرد غيبيات لا أساس لها من الواقع.

و بالمقابل يستخدم وحيد الدين خان المنهج التجريبي لبيان أحقية الدين ، و أن المنهج التجريبي يسايره و لا يناقضه ، و يعتمد شواهد العلم التجريبي لإثبات العقائد الدينية ، كعقيدة الألوهية و عقيدة الآخرة ، و عقيدة الرسالة ، و ذلك لإبطال قول الملحدين بأن المنهج التجريبي قضى على العقائد الدينية و أعطى البديل الصحيح لها ، و أن الدين لا يمكن إخضاعه للتجربة و بالتالي لا يمكن قبوله كحقيقة علمية ، فيبطل وحيد الدين خان قول الملاحدة و ذلك بإثباته بأن المنهج التجريبي شاهد للدين بالأحقية، و ليس شاهدا ضد الدين .

و إذا كان الدين عقيدة و شريعة ، فإن الملاحدة في مجال التشريع ادعوا بأن التشريعات الدينية لا تتناسب مع العصر العلمي الحاضر ، الذي تمكن فيه الإنسان من تطوير علم القانون إلى درجة أنه تمكن من إيجاد تشريعات تحقق العدل للفرد و المجتمع بالاعتماد على الواقع و التجربة ، و يستعمل وحيد الدين خان المنهج التجريبي لبيان فشل التشريعات التي تستبعد عنصر الدين ، و يبين ذلك بالتجارب الواقعية ، و هذا كالمشاكل التي تواجه المشرعين عند إبعاد

عنصر الدين ، و يبين بالمقابل أن التجربة تثبت أن التشريعات الدينية هي التي يمكنها تحقيق العدل و الرفاهية للفرد و المجتمع .

و يتميز منهج وحيد الدين خان باستعماله المنهج التجريبي لوحده ، دون استعمال المناهج الأخرى ، و لو أن وحيد الدين خان استعمل مناهج أخرى كالمنهج التاريخي ، و منهج العرض الفطري، لكان ذلك أكثر فائدة ، ذلك أن المنهج التاريخي يبين الظروف التاريخية التي أدت إلى ظهور الإلحاد و يبين أنه جاء نتيجة لعوامل خارجية ، و أنه ليس من صميم الفطرة الإنسانية ، بل هو دخيل عليها و مناقض لها ، كما أن عرض العقيدة الدينية يجب أن يكون باستثارة كوامن الفطرة الإنسانية ، و اعتماد النصوص الدينية و المفاهيم الدينية المباشرة ، إذ أن العرض التجريبي وحده يؤدي إلى جفاف الأسلوب، و بالتالي عدم التمكن من استثارة الفطرة الدينية لدى الإنسان .

هذا و إن البحث في ظاهرة "الإلحاد" ، و مناهج الملاحدة ، و كذا المناهج التي يجب أن يقابلوا بها ، ما يزال في حاجة إلى كثير من الدراسات ، و ذلك نظرا للنتائج الواقعية الخطيرة التي حققها الإلحاد من جهة ، و من جهة أخرى الغموض الكبير الذي مازال يكتنف هذه الظاهرة.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفهارس

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس الآيات القرآنية

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الآية	السورة	الآية	الصفحة
◈ ﴿وإن كنتم في ريب مما نزلنا﴾ إلى قوله تعالى ﴿إن كنتم صادقين﴾	البقرة	23	103
◈ ﴿كتب الله لأغلبن أنا ورسلي﴾	المجادلة	21	104
◈ ﴿يريدون ليطفئوا نور الله بأفواههم﴾ إلى قوله تعالى ﴿ولو كره المشركون﴾	الصف	8 و 9	104
◈ ﴿ألم غلبت الروم في أدنى الأرض﴾ إلى قوله تعالى ﴿ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾	الروم	1 إلى 6	105
◈ ﴿وهو الذي مرج البحرين هذا عذب فرات وهذا ملح أجاج وجعل بينهما برزخا وحجرا محجورا﴾	الفرقان	35	106
◈ ﴿مرج البحرين يلتقيان بينهما برزخ لا يبغيان﴾	الرحمن	20 و 21	106
◈ ﴿أولم ير الذين كفروا أن السماوات والأرض كانتا رتقا ففتقناهما﴾	الأنبياء	30	106
◈ ﴿يوم نطوي السماء كطي السجل للكتب﴾	الأنبياء	104	106
◈ ﴿وألقى في الأرض رواسي أن تميد بكم﴾	لقمان	10	107
◈ ﴿سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق أولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد﴾	فصلت	52	111
◈ ﴿أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون﴾	الطور	35	111
◈ ﴿كل نفس ذائقة الموت ثم إلينا ترجعون﴾	العنكبوت	57	112
◈ ﴿ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين﴾ إلى قوله تعالى ﴿ثم إنكم يوم القيامة تبعثون﴾	المؤمنون	11 إلى 16	113
◈ ﴿وعجبوا أن جاءهم منذر منهم وقال الكافرون هذا ساحر كذاب﴾	ص	03	113
◈ ﴿لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد ومنافع للناس وليعلم الله من ينصره ورسله بالغيب إن الله قوي عزيز﴾	الحديد	25	113

فهرس الأعلام

الأعلام	الصفحة
-أ-	
◈ أبو الأعلى المودودي	03
◈ أبو الحسن الندوي	03
◈ أبقراط	18
◈ أحمد خان	12
◈ إيدوارد لوثر كيسل	83
◈ الإسكندر المقدوني	104
◈ ألتوسير	109
-ب-	
◈ بابر بهادور شاه	08
◈ باتون	119
◈ باندرانيكا	132
-ت-	
◈ تشارلز داروين	35،36،37،38، 49،50،51،54
◈ توماس جسكوني	20
-ج-	
◈ جان جاستين لامارك	35
◈ جان جاك روسو	28
◈ جير بير	18
◈ جمال الدين الأفغاني	108
◈ جيروم	22
◈ الحجاج بن يوسف الثقفي	07
◈ ألفرد أدلر	50
◈ ألكسيس كاريل	130
◈ إنجلز	40
◈ أوجيست فايزمان	35
◈ الوليد بن عبد الملك	07
◈ إدوين كونكلين	88
◈ بطرس إينوست الرابع	19
◈ بيار تيار كاردان	56
◈ تيمور لنك	08
◈ جوليان هكسلي	87
◈ جون آستين	119
◈ جيمز هنري بريستيد	75،74
◈ جورج ويهكتروكس	121

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

-خ-

◆ خروتشوف 67

-د-

◆ دوق ولنجتن 104

◆ دولباخ 33،32،31،30

◆ ديدرو 30

-ر-

◆ راسكو باوند 124،121

◆ روسو 29،28،27

-ز-

◆ زونكلي 23،22

-س-

◆ ستالين 67،66

◆ سرفتيوس 25

◆ سيجموند فرويد 49،48،47،46،45 50

◆ سيد قطب 135،114

◆ سيجي يانك 50

◆ سيجيتين

-ع-

◆ عبد الرزاق نوفل 115

◆ عبد الصبور شاهين 04

◆ عثمان بن عفان 07

◆ علي بن أبي طالب 07

◆ عمر بن الخطاب 07

-غ-

◆ غريم 32،29

-ف-

◆ فريدريك الثاني 19

◆ فريدريك شارل 19

◆ فولتير 29،28،27

◆ فريدمان 119

-ك-

◆ كلفن 25،22

◆ كارل ماركس 42،41،40، 63،62،51،45،43

-ل-

◆ لل 59،54

◆ ليو العاشر 22

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

◈ لورد رايت 127
◈ لياقت علي خان 14

-م-

◈ مارتن لوثر 22،23،25
◈ مندل 39
◈ مورغان 38
◈ ميرابو 30

-ن-

◈ نابليون بونابرت 104
◈ نيتشه 94

-هـ-

◈ هربرت 27
◈ هنري 122
◈ هوجو ديفيريز 38

-و-

◈ وليام ماكدوكال 46
◈ لينين 42

-م-

◈ محمد علي المنكيري 11
◈ محمد إقبال 13،14
◈ محمد الغزالي 114

-ن-

◈ نيوتن 59

-هـ-

◈ هوس 22
◈ هيجل 43
◈ هارمان 38

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس المصادر و المراجع

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

◈ **فهرس المصادر :**

- القرآن الكريم ، برواية : حفص عن عاصم .
- وحيد الدين خان ، الإسلام يتحدى ، ترجمة : ظفر الإسلام خان ، دار البحوث العلمية ، الطبعة الرابعة 1983م.

– الدين في مواجهة العلم ، ترجمة : ظفر الإسلام خان ، دار النفائس ، بيروت ، الطبعة الأولى 1987م.

– سقوط الماركسية ، ترجمة : ظفر الإسلام خان ، دار النفائس ، بيرون ، الطبعة الأولى / 1987م.

– قضية البعث الإسلامي ، المنهج و الشروط ، ترجمة : محسن عثمان الندوي ، دار الصحوة ، دون طبعة ، 1984م.

– الإسلام و العصر الحديث ، ترجمة : ترجمة : ظفر الإسلام خان ، دار النفائس ، دون طبعة ، دون تاريخ.

– نحو بعث إسلامي ، ترجمة : ترجمة : ظفر الإسلام خان ، دار النفائس ، بيروت ،دون طبعة دون تاريخ.

– واقعنا و مستقبلنا في ضوء الإسلام ، ترجمة : سيمر عبد الحميد إبراهيم ، دار الصحوة ، القاهرة ، الطبعة الأولى ، 1984م.

– حقيقة الحج ، ترجمة : ترجمة : ظفر الإسلام خان ، دار الصحوة ، القاهرة ، الطبعة الأولى ، 1987م.

◈ **فهرس المراجع :**

- أحمد شلبي ، موسوعة التاريخ الإسلامي و الحضارة الإسلامية ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، الطبعة الثالثة 1993م .

- إحسان حقي ، مأساة كشمير المسلمة ، الدار السعودية للنشر و التوزيع ، الطبعة الثانية ، 1977م
- أبو الأعلى المودودي ، موجز تجديد الدين و إحيائه ، ترجمة : محمد عاصم حداد ، دار الشهاب ، باتنة ، دون طبعة ، دون تاريخ .
- أبو الحسن الندوي ، الصراع بين الفكرة الإسلامية و الفكرة الغربية في الأقطار الإسلامية ، دار القلم ، الكويت ، الطبعة الخامسة ، 1985م.
- إدوار بروى ، تاريخ الحضارات العام ، ترجمة : أسعد داغر ، فريد محمد داغر ، منشورات عويدات ، بيروت ، الطبعة الثانية ، 1986م ، الجزء الثالث .
- أندريه كريسون ، تيارات الفكر الفلسفي من القرون الوسطى حتى العصر الحديث ، ترجمة : نهاد رضا ، منشورات عويدات ، لبنان ، الطبعة الثانية ، 1982م.
- إريك فروم ، الدين و التحليل النفسي ، ترجمة : مصطفى زيور ، و عبد المنعم المليجي ، مكتبة غريب ، القاهرة ، دون طبعة ، دون تاريخ .

– مهمة فرويد ، ترجمة : طلال عتريسي ، المؤسسة الجامعية ، بيروت ، 1987م.

- باكير بن سعيد أعوشت ، القرآن و مذهب داروين ، دار البعث ، قسنطينة ، الطبعة الأولى ، 1983م.
- بشير قلاتي ، البعث الحضاري عند مالك بن نبي و وحيد الدين خان ، رسالة ماجستير غير منشورة ، جامعة الأمير عبد القادر ، قسنطينة ، السنة الجامعية 1996 - 1997م.
- توفيق حسن فرج ، المدخل إلى العلوم القانونية ، الدار الجامعية ، بيروت ، دون طبعة ، دون تاريخ.
- تشارلز داروين ، أصل الأنواع ، ترجمة : إسماعيل مظهر ، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية ، الجزائر ، دون طبعة ، 1991م.
- حسن كيرة ، المدخل إلى القانون ، منشأة المعارف الإسكندرية ، دون طبعة ، 1984م.
- ول ديورانت ، قصة الحضارة ، ترجمة : محمد بدران ، دار الجيل ، بيروت ، دون طبعة ، دون تاريخ ، الجزء 22.
- روسكو باوند ، مدخل إلى فلسفة القانون ، ترجمة : صلاح دباغ ، المؤسسة الوطنية للطباعة و النشر ، بيروت ، دون طبعة ، دون تاريخ .

- سعد الدين السيد صالح ، إنهيار الشيوعية أمام الإسلام ، مكتبة رحاب ، الجزائر ، دون طبعة ، دون تاريخ.
- سيجموند فرويد ، معالم التحليل النفسي ، ترجمة : عثمان نجاتي ، دار الشروق ، الطبعة السادسة ، 1986م.

– حياتي و التحليل النفسي ، ترجمة : مصطفى زيور ، و عبد المنعم المليجي ، دار المعارف ، القاهرة ، دون طبعة ، 1986م.

- سيد قطب ، في ظلال القرآن ، دار الشروق ، بيروت ، الطبعة 11 ، 1985م ، المجلد الخامس.

– مقومات التصور الإسلامي ، دار الشروق ، بيروت ، الطبعة الرابعة ، 1993م.

- عبد الرزاق نوفل ، الله و العلم الحديث ، دار الشروق ، القاهرة ، الطبعة الأولى ، 1990م.
- عبد العليم عبد الرحمن خضر ، الظواهر الجغرافية بين العلم و القرآن ، الدار السعودية للنشر ، المملكة العربية السعودية ، الطبعة الثانية ، 1985م.
- عبد الرحمن بن زيد الزنيدي ، مناهج البحث في العقيدة الإسلامية في العصر الحاضر ، دار إشبيلية ، الرياض ، الطبعة الأولى ، 1998م.
- عبد الغفور عطار ، الديانات و العقائد ، مكة المكرمة ، الطبعة الأولى ، 1981م ، الجزء الثالث.
- علي أحمد الشحات ، نظرية التطور بين العلم و الدين ، مؤسسة الخانجي ، القاهرة ، دون طبعة ، دون تاريخ.
- عباس محمود العقاد ، المجموعة الكاملة : العقائد و الماهيات ، دار الكتاب المصري ، مصر ، دون طبعة دون تاريخ ، الجزء الثالث عشر .
- عصام الدين عبد الرؤوف الفقي ، بلاد الهند في العصر الإسلامي ، عالم الكتب ، القاهرة ، دون طبعة ، 1980م.
- غالب علي الداودي ، المدخل إلى علم القانون ، دار وائل ، عمان ، 1999م.
- فريق من العلماء ، خلق لا تطور ، تعريب : إحسان حقي ، دار النفائس ، بيروت ، الطبعة الرابعة ، 1986م.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

- محمد الغزالي ، عقيدة المسلم ، دار إحياء التراث ، الدوحة ، دون طبعة ، 1983م.
- محمد علي البار ، خلق الإنسان بين الطب و القرآن ، الدار السعودية للنشر و التوزيع ، الرياض ، الطبعة الخامسة ، 1984م.
- مالك بن نبي ، الظاهرة القرآنية ، ترجمة : عبد الصبور شاهين ، دار الفكر ، الجزائر ، الطبعة الرابعة ، 1987م.
- محسن عبد الحميد ، المذهبية الإسلامية و التغيير الحضاري ، دون ناشر ، قطر ، دون طبعة ، 1983م.
- محمد المبارك ، نظام الإسلام : العقيدة و العبادة ، دار الفكر ، بيروت ، الطبعة الثانية ، 1981م.
- محمد باقر الصدر ، فلسفتنا ، دار التعارف ، الطبعة الخامسة عشر ، 1989م.
- محمد شحاتة ربيع ، تاريخ علم النفس و مدارسه ، دار الصحوة ، القاهرة ، دون طبعة ، 1986م.
- محمد قطب ، التطور و الثبات في الحياة البشرية ، دار الشروق ، بيروت ، الطبعة التاسعة ، 1993م.
- مؤلف مجهول ، بروتكولات حكماء صهيون ، ترجمة : أحمد عبد الغفور عطار ، دار الأندلس الطبعة الثامنة ، 1980م.
- محمد علي يوسف ، مصرع الداروينية ، دار الشروق ، جدة ، الطبعة الأولى ، 1983م.
- محمد سعيد رمضان البوطي ، كبرى اليقينيات الكونية ، دار الفكر ، دمشق ، الطبعة الثامنة 1982م.

– نقض أوهام المادية الجدلية ، دار الفكر ، دمشق ، الطبعة الثانية، 1986م.

- محمد تقي الأميني ، عصر الإلحاد : خلفيته التاريخية و بداية نهايته ، ترجمة : مقتدي حسن ياسين ، دار الصحوة ، القاهرة ، دون طبعة ، دون تاريخ .
- ن.أ. بلوش ، فتح السند ، طلاسدار ، دمشق ، الطبعة الأولى ، 1991م.
- هنري باتيفول ، فلسفة القانون ، ترجمة : سموحي فوق العادة ، منشورات عويدات ، بيروت – باريس ، الطبعة الثالثة ، 1984م.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

- يحي هويدي ، قصة الفلسفة الغربية ، دار الثقافة للنشر و التوزيع ، القاهرة ، دون طبعة ، 1993.

◈ المعاجم و القواميس :

- أحمد عطية ، القاموس الإسلامي ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، 1963 ، الجزء الأول .
- عبد الرحمن بدوي ، موسوعة الفلسفة ، المؤسسة العربية للدراسات و النشر ، الطبعة الأولى ، 1984م ، الجزء الأول و الثاني .
- لجنة من المؤلفين ، الموسوعة الفلسفية ، ترجمة : سمير كرم ، دار الطليعة ، بيروت ، الطبعة السادسة ، 1987م.
- مجموعة من المؤلفين ، الموسوعة الفلسفية المختصرة ، ترجمة : فؤاد كامل و آخرون ، دار القلم ، دون طبعة ، دون تاريخ.

◈ المجلات و الدوريات :

- عبد الوهاب فرحات ، علم العقيدة في ضوء التحديات الفكرية المعاصرة ، مجلة معهد أصول الدين ، العدد الثاني ، السنة الأولى ، 1999م.
- علي أدهم ، التاريخ بين الضرورة و الحرية ، مجلة الفكر المعاصر ، العدد 10 ، ديسمبر ، 1965م.
- علي سيد الصاوي ، نظرية المعرفة ، مجلة عالم المعرفة ، جويلية 1997م.
- معروف الدواليبي ، وضع المرأة في الإسلام ، مجلة الحقوق ، كلية الحقوق ، جامعة دمشق ، العدد الثالث السنة السابعة ، سبتمبر 1983م.
- محمد عبد الستار نصار ، منهج البحث في علم العقدية في ضوء التطور العلمي المعاصر ، ندوة قضايا المنهجية في الفكر الإسلامي ، قسنطينة ، 09-12 سبتمبر 1989م.
- وحيد الدين خان ، وفاة أبو الحسن الندوي ، مجلة الداعي ، العدد 11-12 ، فبراير و مارس 2000م.

◈ المراجع الأجنبية :

- Groupe de chercheurs, l'univers documentaire, le livre de paris, 1995, volume 3.
- Hywel D. Lewis, Persons and Life after Death, Macmillan Press LTD, London, 1978.
- Régis Ladous, Darwin, Marx, Engels, « Lyssenko et les autres », librairie philosophique, Paris, 1984
- Le petit robert , Dictionnaires « le robert » , Paris, 1994
- Van Dteenberghen, Dieu Caché, Publications Universitaires de Lauviain, Paris, 1966.
- Stephen T. Davis, Logic and the Nature of God, The macmillan Press LTD, London, 1983.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس المحتويات

مقدمة ..... أ – ح

الفصل الأول : وحيد الدين خان ، حياته و عصره

المبحث الأول : حياة وحيد الدين خان 02

المبحث الثاني : عصر وحيد الدين خان 07

الفصل الثاني : لمحة تاريخية عن تطور الإلحاد

المبحث الأول : نشأة الإلحاد و مراحل تطوره 17

1) تعريف الإلحاد 17

2) أسباب نشأة الإلحاد 17

3) مراحل تطور الإلحاد 22

1- مرحلة الإصلاح الديني (البروتستانتي) 22

2- مرحلة الدين الطبيعي 26

3- مرحلة رفض الفكر الديني 30

المبحث الثاني : أهم مدارس الإلحاد المعاصرة 35

1) مدرسة الإلحاد التطورية 35

2) مدرسة الإلحاد الماركسية 40

3) مدرسة الإلحاد الفرويدية 45

الفصل الثالث : منهج وحيد الدين خان في نقد المنظومات الفكرية الإلحادية

المبحث الأول : منهج وحيد الدين خان في نقد المنظومة الإلحادية التطورية 53

المبحث الثاني : منهج وحيد الدين خان في نقد المنظومة الإلحادية الماركسية 62

المبحث الثالث : منهج وحيد الدين خان في نقد مردسة الإلحاد الفرويدية 71

الفصل الرابع : منهج وحيد الدين خان في عرض شواهد العقيدة على المخالفين

المبحث الأول : منهج وحيد الدين خان في عرض شواهد عقيدة الألوهية على المخالفين 81

المبحث الثاني : منهج وحيد الدين خان في عرض شواهد عقيدة الآخرة على المخالفين 90

المبحث الثالث : منهج وحيد الدين خان في عرض شواهد عقيدة الرسالة على المخالفين 99

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الخامس : الدين و مشكلات الحضارة عند وحيد الدين خان

المبحث الأول : منهج وحيد الدين خان في نقد الإلحاد في التشريع 118

المبحث الثاني : الدين و التمدن عند وحيد الدين خان 129

الخاتمة 137

فهرس الآيات القرآنية 141

فهرس الأعلام 142

فهرس المصادر و المراجع 145

فهرس المحتويات 151

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية