



مؤمنون بلا حدود

Mominoun Without Borders

للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

التاريخ الفلسفي للإلحاد الغربي الحديث

وليد فيالة
باحث تونسي

20
24



www.mominoun.com

◆ بحث محكم
◆ قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية
◆ 08 غشت 2024

التاريخ الفلسفي للإلحاد الغربي الحديث

ملخص:

تهدف هذه الورقة البحثية إلى رصد الأسس النظرية لمسألة الإلحاد في الفكر الغربي الحديث اعتماداً على نظريات فلسفية حديثة تركت أثراً كبيراً في مجال النقد الديني. وقد مهّدت هذه الطروحات التي اعتمدها إلى توسع المباحث في الجدل الديني، وأسهمت في تطوّر علم مقارنة الأديان وتفرّعه إلى مباحث مستقلة مثل علم النفس الديني، وعلم اجتماع الدين وغيرها من المباحث.

وإن كان مفهوم الإلحاد في الثقافة الغربية ملتبساً أشد التباس، فإننا قد حاولنا الإحاطة بتمثلاته وعرضها من خلال جملة من الآراء والنظريات الفلسفية التي تبناها بعض رواد الفكر الفلسفي الغربي الحديث. كما حاولنا الالتزام بأكثر قدر من الموضوعية العلمية وعدم الانسياق وراء إطلاق الأحكام القيمية والتصنيفات الأخلاقية؛ فموضوع هذا البحث شائك وتهمة الإلحاد من بين أخطر التهم التي يمكن أن يواجهها الإنسان على مرّ التاريخ، وكم من ضحية ذهبت (بحقّ أو بغير حقّ) بسبب هذه التهمة.

لبلوغ ما رمنا تحقيقه من نتائج في هذا البحث توّسلنا المنهج الوصفي التاريخي في تجميع وعرض الأفكار والشهادات الخاصّة بكلّ علم من الأعلام موضوع البحث، وحاولنا من خلال المنهج التاريخي خاصّة تتبّع التطوّرات التي رافقت الأسس النظرية للإلحاد الغربي الحديث. كما حاولنا اعتماد المقارنات بين بعض النظريات الفلسفية والعلمية التي تتشابه أحياناً وتتقارب في بعض مفاصل البحث وإشكالياته.

ستبحث هذه الورقة إذن في الأسس النظرية التي استند إليها الفكر الإلحادي / أو اللاديني بمعناه الواسع، ما مهّد لحصول رجّات متتالية تعرّضت إليها المؤسسات الدينية الرسمية في الغرب، وليس غريباً حينئذ أن يُتهم كثير من فلاسفة الغرب الحديث أو حتى المعاصر بمعاداة الدين، أو تسلّط على بعضهم عقوبات ويمنع نشر كتب البعض الآخر.

مقدمة:

عرفت المسألة الدينية منذ أواخر القرن السادس عشر اهتمامًا خاصًا من طرف الفلاسفة والعلماء، وترافق ذلك مع الإعلان عن اكتشافات علمية حديثة في الفلك والفيزياء، وانتشار القراءة والكتابة والتعليم، وترجمة الإنجيل وقراءته، في الوقت الذي كانت فيه الكنيسة ورجال الدين يسيطرون على جميع مرافق الحياة الاجتماعية والاقتصادية والدينية، ما بدأ يخلّف تدمرًا في صفوف الطبقات الشعبية والوسطى التي صارت تقارن بين وضعيتها الاقتصادية الصعبة في مقابل ما يتمتع به رجال الكنيسة من امتيازات وثروات فاحشة. خلقت كل هذه الظروف البيئة المناسبة لبداية نهاية سيطرة المسيحية على الحياة العقلية للرجل الأوروبي، فاتجهت سهام النقد رأسًا إلى المؤسسة الدينية الكنسية. مع الوصول إلى بدايات القرن الثامن عشر بدأ الخناق يشتدّ على المؤسسة الدينية في أوروبا، وبرزت نظريات فلسفية وعلمية قامت بتشريح أسس ودعائم المسيحية ونقدتها، وقد انتهى بعضها إلى إثبات تهافت أدلة الكتب المقدسة على إثبات وجود الإله، ويمكن على سبيل المثال الإشارة إلى ما كتبه الفيلسوف الفرنسي دنيس ديدرو Denis Diderot (1713-1784) حول مسألة الأديان ورفضه للتفسيرات الميتافيزيقية للكون ونقده لفكرة الوحي المسيحي في كتبه التي صودرت أكثر من مرة وحوكم من أجلها، على غرار كتاب «الخواطر الفلسفية» Pensées philosophiques الذي صدر سنة 1746، وفورا تمت إدانة ديدرو بسبب هذا الكتاب من قبل محكمة باريس العليا، ثم أُلّف كتاب «جولة المتشكك»، خواطر في تأويل الطبيعة» Promenade du sceptique, ou Les Allées الذي صدر سنة 1753، وأتهم ديدرو بسببه بأنه رجل خطر للغاية يتكلم بازدراء عن الديانة المقدسة¹.

وقد مثلت بعض النظريات العلمية والتيارات الفلسفية الحديثة منعرجا كبيرا في تفكيك الظاهرة الدينية، وبقي الإلحاد في هذه الفترة مقترنا بأصحاب هذه النظريات وخلاصاتهم في نقد اليهودية والمسيحية خاصة، ففتحو المجال للبحث في الأديان من منطلقات غير لاهوتية في كثير من الأحيان؛ أي من خارج سياق النص الديني والظروف المحيطة به. من هذا المنطلق، حاولنا التركيز على أربعة نقوض للدين بقيت مؤثرة إلى يومنا، وهي على التوالي: نقد بارون دي هولباخ Paul-Henri thiry, Baron d'Holbach (1723-1789) للمسيحية وللأديان بشكل عام، النقد الذي وجهه فريديريك نيتشه Friedrich Nietzsche (1844-1900) للمسيحية وأسسها الأخلاقية، الدين ووهم الاعتقاد من منظور علم النفس استنادا إلى طرح سيغموند فرويد Sigmund Freud (1856-1939)، ثم تعقيب كارل غوستاف يونغ Carl Gustav Jung (1875-1961) على الطرح الفرويدي، وأخيرا تطرّقنا إلى نقد الدين ومرتكزاته من وجهة نظر ماركسية خالصة.

أولاً: في الدلالات المعجمية والفلسفية لمفهوم الإلحاد

مفهوم الإلحاد *Athéisme* مفهوم مركّب ومعقد، فقد شهد هذا المفهوم تطوّراً وتوسعا شديدين عبر قرون عديدة وارتبط ضبطه بتطوّر مفهوم الإله في الثقافات الإنسانية؛ فالأسباب التي تجعل من شخص ما ملحداً في الديانات الوثنية مثلاً هي نفسها الأسباب التي تجعله مؤمناً في الفكر التوحيدي. حينئذٍ «لا يمكن لتعريف هذه المفردة، إلا أن يكون تعريفاً لفظياً، نظراً إلى أن مضمون فكرة [التلحيد] يتباين وجوباً، حسب ترابطه بمختلف التصورات الممكنة لله وكيفية وجوده، فما من تهمة كانت أكثر تداولاً من تهمة الإلحاد. ففي الماضي، كان يكفي المرء، حتى يُتهم بهذه التهمة، ألا يشاطر الآراء السائدة والمعتقدات الرسمية في عصر ما، مهما تكن فاحشة وحتى فاسقة»².

ورد في الموسوعة الفرنسية *Encyclopedia universalis* في تفسيرها اللغوي لهذه اللفظة «صيغ نعت (ملحد) من حرف (ألفا) الإغريقي الدال على عدم الملكية والموجود في اللغة الفرنسية تارة في صيغة (لا) مثل (لا سياسي)، وتارة أخرى في صيغة (غير) مثل (غير أخلاقي أو غير ملوّن)، والمحيل أيضاً بصورة عامة على معنى سلبي. يمكن أن ينطبق هذا النعت على كل من يفتقر إلى إله، وبالتالي، فهو مقصّي من المجموعة الدينية. أما المعنى السلبي لـ (ملحد)، فهو مرتبط بالسياق؛ إذ بإمكانه أن يحيل على عدم الإيمان الفكري أو على تعبيرة اجتماعية للإقصاء»³.

وبالوصول إلى الفكر الغربي الحديث، نجد أيضاً توسعاً شاملاً لمفهوم الإلحاد وعدم استقراره في معناه، فهو تارة يطلق على معتنقي المذهب الربوبي ومنكري النبوات، وتارة أخرى على المنكرين صراحة لوجود الإله، كما أنه يشمل أيضاً المتشكّكين في الاعتقادات الكنسية أو الناقدين لها، ويعبّر الباحث «سلطان عبد الرحمان العميري» عن استعمال هذا المفهوم بمعانٍ متعددة في الفكر الأوروبي الحديث بقوله: «وأما مفهوم الإلحاد في الفكر الأوروبي، فإنه لم ينضبط له مفهوم، ولم يستقرّ له معنى محدّد منضبط، فقد كان يُطلق على بعض الطوائف والأشخاص الذين خرجوا على الاعتقاد الكنسي، أو قاموا بتوجيه النقد إليه. وفي القرن السابع عشر، كان يطلق في الغالب على أتباع الدين الربوبي، المنكرين للنبوة. وأمّا في القرن التاسع عشر وما بعده، فقد أصبح مفهوم الإلحاد متردداً بين إطلاقين، تارة يطلق على المنكر لوجود الله الجازم بذلك، وهو غالب إطلاقاته. وتارة يطلق على المتشكّك في وجود الله، والمتردّد بين النفي والإثبات»⁴. وبالنظر إلى ضبابية هذا المفهوم واتساع دلالاته وعدم استقرار معناه، سنحاول في هذا المبحث أن نأخذ بعين الاعتبار هذه التحوّلات في المفهوم والتأويلات المختلفة له والاعتبارات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والنفسية التي حفّت به، لأنّ المذهب الإلحادي قد واكب في

2 أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، خليل أحمد خليل (مترجم)، ط2 (بيروت: منشورات عويدات، 2001، ج1) ص-ص 107-108

3 Edmond Ortigues, *Athéisme* (Encyclopedia universalis, corpus 3; France. S.A. 1996), p. 325

4 سلطان بن عبد الرحمان العميري، ظاهرة نقد الدين في الفكر الغربي الحديث، ط2، (المملكة العربية السعودية: مركز تكوين للنشر، 2018، ج1)، ص 182

تطوره تطوّر العلوم والمعارف، وكان في كلّ حقبة يعكس حقيقة المستوى المعرفي في الفكر الإنساني. ولذلك كان لكلّ عصر إلحاده الذي يستنفر الشعور الديني ويضطرّه إلى تبرير نشوئه وتأسيس مقولاته وتدعيم رؤاه⁵.

ثانياً: ذروة الإلحاد الغربي مع «بارون دي هولباخ»

واجهت الكنيسة الغربية نقداً وهجوماً عنيفين من طرف المفكر الفرنسي- الألماني بارون دي هولباخ الذي وجه معظم كتاباته لنقد الأديان عموماً والمسيحية بشكل خاص، ما جعله من بين أشهر الفلاسفة الملحدون في القرن الثامن عشر. ترك هولباخ العديد من الكتب التي هاجم فيها المسيحية إضافة إلى مئات المقالات في موسوعة «أنسيكلوبيديا العلمية»⁶ ولكن أهم وأشهر كتبه التي أظهر فيها معاداته للدين وهجومه على الكنيسة هو كتاب «مذهب الطبيعة» Systeme de la nature الذي نُشر أوّل مرّة سنة 1770، وانتصر فيه هولباخ للنظرة المادية للعالم التي تفسّر حسب رأيه كلّ الظواهر الموجودة في الكون (الطبيعية والاجتماعية والبشرية والأخلاقية...) تفسيراً مادياً بعيداً عن التأويلات الميتافيزيقية غير العلمية، وقد عبّر الطبيب والفيلسوف الفرنسي جوليان دي لامتري Julien Offray de La Mettrie (1709-1751) عن هذه الفكرة قبل هولباخ، حيث اعتبر أنّ «كلّ ما لا يستقي من معين الطبيعة بالذات، كلّ ما لا يتمثّل بظواهر وعلل ومعلولات، وبكلمة واحدة، علم الأشياء، لا يعني الفلسفة في شيء ويتأتى من مصدر غريب عنها»⁷، ويطبّق هولباخ هذه المقولة في كتابه المذكور سابقاً على جميع ظواهر الطبيعة، فهو يرجع مثلاً تعاقب الفصول الأربعة في السنة إلى قانون الجاذبية وليس إلى خطة إلهية مسبقة⁸، ولا يكتفي هولباخ بتطبيق هذه الأفكار وإبعاد الدين عن المجال الطبيعي والظواهر الطبيعية، بل هو يتجاوز هذا إلى تحييد الدين كذلك عن مجال الأخلاق البشرية والقوانين المنظمة للمجتمع البشري، فالأخلاق والتربية والعقاب والثواب حسب رأيه يجب أن تنبع من واقع المجتمع ومتطلباته ومصالحه الناس وليس من نصوص دينية؛ فالمطلوب «وضع نظام للثواب والعقاب، حيث يجد الإنسان نفسه مدفوعاً بسائق اللذة إلى إتيان الأفعال الفاضلة؛ أي النافعة للآخرين: ومن ثم فهي تفترض إعادة تنظيم سياسي، تنوب فيه مناب السلطة التربوية، التي كانت لا تزال إلى ذلك الحين دينية، سلطة علمانية، مستنيرة ومنعقدة من الأحكام المسبقة، تعرف، فضلاً عن بواعث الناس إلى الفعل، المنفعة الاجتماعية»⁹.

5 مشير باسيل عون، نظرات في الفكر الإلحادي الحديث، ط1، (بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر، 2003)، ص 93

6 إيميل برهيه، تاريخ الفلسفة في القرن الثامن عشر، جورج طرابيشي (مترجم)، ط2، (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1993)، ص 156

7 المرجع نفسه، ص 157

8 المرجع نفسه، ص 159

9 المرجع نفسه، ص 160

ويفسّر جورج طرابيشي موقف الفلاسفة الماديين من هذه المسألة، ومن بينهم هولباخ وديدرو وهلفسيوس، فهم يشتركون في تحييد الدين عن مسألة الأخلاق ويعتبرون أن أخلاق العقل المستنير أسمى من أخلاق الترغيب والترهيب، «ولا يزيد سائر الماديين، هلفسيوس وهولباخ وديدرو، على التأكيد أن الإنسان مزيج من المادة، وأن الروح جملة من الإحساسات، وأن العلة الأولى أو الأخيرة لا ضرورة لها، وأن الإنسان قادر على أن يصل بنور العقل الطبيعي إلى حقائق الوحي بدون أن تكون به حاجة إلى الدين الذي هو أصلاً من اختراع رجال الكهنوت الذين يتوسلون بطوقسه وأسراره ليقبوا الناس تحت سلطانهم، وأن خير تربية للإنسان أن يعود إلى فطرته النقية البدائية قبل أن تغيرها القوانين والأديان. وأن أخلاق العقل المستنير أسمى من أخلاق الترغيب والترغيب، وأن الجهل هو الرذيلة الكبرى...»

جورج طرابيشي، الإلحاد، الموسوعة الفلسفية العربية، ط1، (بيروت: معهد الإنماء العربي، 1988، ج2)، ص 172

ومن هنا، لا يرى هولباخ في فكرة الإيمان بالأديان شيئاً ذا منفعة للبشر، وإن كان هجومه على الأديان تركّز بشكل أكبر على الديانة المسيحية، فقد رأى هولباخ أن الدين هو من اختراع البشر الذين عزوا الظواهر الطبيعية المجهولة إلى قوى خفية تتحكم فيها، ولذلك لا بد من إرضاء هذه القوى الخفية الغاضبة، كما أن رجال الدين والكهنة بنوا معابدهم وأديرتهم على أساس هذه الأفكار، فهو يرى أن الدين «كان دائماً نظاماً سلوكياً اخترعه الخيل والجهل من أجل تهدئة تلك القوى المجهولة التي يُعتقد أنها تتحكم في الطبيعة [...] والدين أصبح في يومنا الراهن فنا جعل الناس سكارى بالحمااس بهدف صرف انتباههم عن الشرور التي يلحقها بهم حكامهم على هذه الأرض وجعلهم يقبلون التعاسة في هذا العالم على رجاء الحياة السعيدة في العالم الآخر».¹⁰

كما ينتصر هولباخ للفكر الملحد العقلاني على حساب الفكر المثالي أو الأسطوري، فهو يعرف الملحد بأنه الإنسان الذي يبدد الأوهام الضارة بالجنس البشري ليعيد الناس إلى الطبيعة، إلى التجربة، وإلى العقل. إنه مفكر تأمل المادة، طاقتها، خصائصها وطرق عملها، ولا يحتاج، كي يفسر ظواهر الكون وعمليات الطبيعة، إلى تخيل قوى مثالية، أو عقول وهمية، أو كائنات خرافية. فهذه الكائنات، بدلاً من أن تُعرّفنا على هذه الطبيعة بشكل أفضل، تجعلها غامضة، غير قابلة للتفسير، غير معروفة، وغير مفيدة لسعادة البشر.¹¹

ثالثاً- الإلحاد في فلسفة الحدّثة: النقد والتجاوز في لحظة التدشين النيّشوية

من اللافت للنظر أن نجد أن أشهر من عُرفوا بالإلحاد أو الذين وجّهوا نقداً مكثفاً للأديان وللمسيحية بشكل خاص في الحضارة الغربية، قد كانوا في فترة طفولتهم وبدايات شبابهم متديّنين، وقد حصلوا كذلك على تكوين لاهوتي- مسيحي متميّز داخل الأديرة والكنائس، ويعتبر الفيلسوف الألماني فريدريك نيّتشه أبرز مثال نسوقه هنا نظراً لما عُرف عن طفولته وشبابه المبكر وعن تعلقه بالمسيحية في تلك الفترة من حياته، فقد كان والده أيضاً قساً بروتستنتياً، حتى إن نيّتشه لُقّب من طرف أصدقائه بـ«القسيس الصغير»¹² إضافة إلى أنه ألف في فترة طفولته بعض القصائد الدينية المؤثرة ومنها قصيدة وجهها إلى الله (المجهول) حسب قوله عبّر فيها عن شوقه إلى معرفة الله، ومما جاء في هذه القصيدة:

«مرة أخرى، وقبل أن أستمرّ في طريقي

وأطلق نظراتي إلى الأمام

أرفع يديّ العاريتين

إليك فأنت ملجئي وملاذي

10 رمسيس عوض، الإلحاد في الغرب، ط1، (بيروت: دار الانتشار العربي، 1997)، ص 136

11 Paul Thiry, D'Holbach, Système de la nature, éd.J. Boulad- Ayoub, Paris, 1990.p. 187

12 رمسيس عوض، ملحدون محدثون ومعاصرون، ط1، (بيروت: دار الانتشار العربي، 1998)، ص 18

وأنت الذي كرّست له أعمق أعماق قلبي

مذابح يُقدّس عليها اسمك [...]

إني أريد أن أعرفك أيها المجهول

أنت يا من نفذت إلى صميم روحي [...]

أريد أن أعرفك، وبنفسي أن أعبدك...»¹³

من المعروف أن المنعرج الذي حدث في حياة نيتشه وفي قناعاته الدينية السابقة كان سببه تأثره بالفيلسوف الألماني أرتور شوبنهاور Arthur Schopenhauer (1788-1860)، وخصوصاً بعد مطالعته كتابه «العالم كإرادة وفكرة» *Le Monde comme Volonté et comme Représentation* ويعترف نيتشه مثلاً في كتابه «شوبنهاور مرثياً» *Schopenhauer éducateur* بتأثير كتابات شوبنهاور في فكره وحياته، فيقول: «أنا أحد قراء شوبنهاور الذين حين يقرؤون الصفحة الأولى يمكنهم أن يقولوا بثقة إنهم يقرؤون كل الصفحات وسينصتون إلى كل كلمة قالها ذات يوم. لقد وثقت به على الفور، وثقتي هي ذاتها الآن كما كانت قبل تسع سنوات مضت. إنني أفهمه كما لو أنه قد كتب كل شيء لي»¹⁴. كما يعتبر نيتشه أن شوبنهاور هو أول ملحد حقيقي أعلن موت الإله؛ وذلك عكس هيغل Hegel الذي حاول إنقاذ الإله وتأخير نهاية المسيحية عبر فرضياته الملتبسة والغامضة¹⁵.

وقد قاد نيتشه عبر عديد كتاباته هجوماً عنيفاً جداً ضد المسيحية وأخلاقيها وضد الكنيسة والقساوسة، ورأى أن المسيحية شرّعت لخنوع الإنسان واستسلامه وضعفه وبؤسه؛ لأن الإنسان المسيحي يربط كل ما يحصل له من كوارث وأمراض وهزيمة بالإله، ولذلك سيبقى الإنسان مهزوماً دائماً ولن يصل إلى مستوى الإنسان «السوبرمان» الذي مجّده نيتشه، فيقول معبراً عن ذلك «ما الذي نحاربه في المسيحية؟ نحن نحارب فيها سعيها إلى تحطيم الأقوياء وكسر أرواحهم واستغلال لحظات تعبهم وعجزهم، وسعيها إلى تحويل الفخور بالذات إلى حالة من القلق وتنغيص الضمير، ونحن نحارب فيها أنها تعرف كيف تسمّم أنبل الغرائز وتصيبها بالسقم والمرض، حتى تتجه قوتها وإرادتها في الحياة إلى دخيلة الذات وتدمر نفسه»¹⁶.

ركّز نيتشه إذن في نقده للمسيحية على مسألة الأخلاق بشكل أساسي، كما وجّه نقده كذلك للكنيسة، باعتبارها المؤسسة الدينية الرسمية التي تشرّع لهذه الأخلاق، وتدعو إليها عبر الصلوات والاحتفالات الدينية والتراويل، فوصفها في كتابه «عدو المسيح» *L'Antéchrist* الذي ألفه سنة 1896 باللعنة الكبيرة والبلية المشؤومة

13 عبد الرحمان بدوي، نيتشه، ط5، (الكويت: وكالة المطبوعات، 1975)، ص-ص 31-32

14 فريديريك نيتشه، شوبنهاور مرثياً، قحطان جاسم (مترجم)، ط1، (بيروت: منشورات ضفاف، 2016)، ص 29

15 Georges, Minois, Histoire de l'athéisme. Librairie Arthème Fayars, France, 1998, p 510

16 رمسيس عوض، ملحدون محدثون ومعاصرون، ص 22

التي حلت على الإنسان؛ لأنها حسب رأيه مصدر الفساد والكذب¹⁷. أمّا الإله حسب التصور المسيحي، فقد هاجمه نيتشه أيضاً لأن الإيمان بوجود إله يأمر بالخير والمساواة والعدل والرحمة يعدّ تحقيراً للإنسان والحياة وهروباً للإنسان من المسؤوليات الملقة على عاتقه، فطالب نيتشه بإله جديد على أنقاض الإله الرحيم الذي أعلن موته، ومن صفات الإله الجديد الذي دعا له نيتشه القوة والشّرّ والمكر والعنف والانتقام «فالمرء يحتاج تماماً إلى إله شرير بمقدار ما يحتاج إلهاً صالحاً. بأي شيء يفيد إله لا يعرف الغضب والانتقام والحسد والسخرية والمكر والعنف، والذي حتى لا يعرف الأوار الساحر والاضطراب الخلاب للغلبة والتدمير الهدّام؟ إله كهذا لا يمكن أن يفهم ماذا يفيد شعبا أن يحتازه!»¹⁸.

ولم تسلم بعض التقاليد الدينية المسيحية من نقد نيتشه العنيف، فقد سخر من مسألة الذبائح الدينية والقرايين التي تقدّم إرضاءً للربّ، واعتبر أنّ التضحية بكائن بريء لغفران خطايا المذنبين يعتبر عملاً بربرياً مخجلاً، ورأى أنّ ذبيحة الصليب تُعتبر «الذبيحة التكفيرية في شكلها الأكثر إثارة للاشمئزاز، والأكثر بربرية، التضحية بالبريء لغفران خطايا المذنبين. أية وثنية هائلة»¹⁹.

إضافة إلى ما سبق ذكره، انتقد نيتشه تبعية الدين المسيحي لليهودية، فالمسيحية حسب رأيه مليئة بمضامين العقيدة اليهودية، فتكون النتيجة الحتمية لذلك أن تتشابه أخلاق اليهود وأخلاق المسيحيين، واستدل على ذلك بما ورد في إنجيل يوحنا بأنّ «الخلاص يأتي من اليهود»²⁰، فيقول نيتشه «هنا فقط أريد أن ألامس مشكلة نشوء المسيحية. والاقتراح الأول لحلّ ذلك يقول: المسيحية يمكن فهمها فقط انطلاقاً من الأرض التي نشأت فيها. إنها ليست انتهازاً ضدّ الفطرة اليهودية، بل بالعكس، نتيجتها ذاتها، ومنطقها الهيّاب مؤدّى به إلى خاتمة لازمة [...] في تأثيرهم اللاحق (أي اليهود) خلقوا الإنسانية الأكثر زيفاً، حيث مع أنه إلى اليوم يشعر المسيحي بذاته في مناقضة لليهودية، إنّما دون أن يدرك كونه النتيجة الأخيرة لليهودية»²¹.

17 بهذا أكون قد وصلت إلى النهاية فأعبر عن حكمي. أنا أدين المسيحية وأرفع ضد الكنيسة المسيحية الاتهامات الأكثر ترويحاً التي قيّض لمتهم أبداً أن يحملها في فمه. إنها عندي الفساد الأكبر بين كل ما يمكن تخيله من فساد، أنها قد ملكت إرادة الوصول إلى الغاية الممكنة من الفساد.

الكنيسة المسيحية لم تدع شيئاً دون أن تلمسه بفسادها، كل قيمة حوّلتها إلى لا قيمة، وكل حقيقة إلى كذب، وكل أمر مُشرّف إلى حطّة للروح. أفيتجاسر أحد مع ذلك ويكلمني عن بركتها الإنسانية.. لقد عاشت على حالة الحاجة والبؤس.. التطفل هو الممارسة العملية الوحيدة للكنيسة! الكنيسة بأفكارها ذات اليرقان وفقر الدم والقداسة، التي تنغب حتى الأخير كل دم، كل أمل، وكل محبة في الحياة.. تُضاد الصحة والجمال والإتقان، والإقدام، والهمة، وكرم النفس، تضاد الحياة ذاتها. هذا الاتهام الأبدي ضد المسيحية أريد أن أكتبه فوق كل الجدران، حيث توجد جدران، فأنا أملك حروفاً مرئية حتى من العميان.

إنني أدعو المسيحية اللعنة الكبيرة الوحيدة، الشذوذ الباطني الأكبر والوحيد، والغريزة الأكثر تفرّداً للانتقام، الذي لأجله ليس ثمة أداة سامة كافية، خفيّة، سردابيّة، لثيمة، مثلها. إنني أدعوها اللطخة الأبدية فوق البشرية.

فريديريك نيتشه، عدوّ المسيح، جورج ميخائيل ديب (مترجم)، ط2، (سوريا: دار الحوار للنشر والتوزيع، 2005)، ص-ص 185، 186

18 المرجع نفسه، ص 52

19 المرجع نفسه، ص 115

20 [يوحنا 22: 4].

21 فريديريك نيتشه، عدوّ المسيح، ص-ص 71-72

نستنج من خلال ما سبق، أن نقد نيتشه للدين لم يكن نقداً جذرياً بمعنى تفكيك الدين المسيحي وأسباب النزول ومساءلة النص الديني من داخله مبنى ومعنى، فنقد نيتشه حينئذ ركز على الطابع التزهدي والأخلاقي في الدين المسيحي، والذي يعارض ما يدعو إليه نيتشه من عنف وقوة قسوة في الحياة، فالإلحاد نيتشه ونكرانه لوجود هذا الإله كان بسبب الأخلاق والقيم التي يدعو لها، وربما تذكرنا نظرة نيتشه للدين المسيحي بما كتبه المفكر السياسي الإيطالي نيكولو ميكيافالي Niccolò di Bernardo dei Machiavelli (1469-1527) حين مقارنته للديانة المسيحية بما سماه «الديانة الوثنية»: «إن ديانتنا تحبذ فضائل التواضع والتأمل على فضائل الفعل. إنها تضع السعادة القصوى في الذلّة، ونكران الذات، والإعراض عن الأشياء الإنسانية. أما الأخرى [الديانة الوثنية] تضع الخير الأسمى في عظمة النفس، قوّة الجسم وكلّ الخصائص التي تجعل من الإنسان مُهاباً. وحتى إن افترضت ديانتنا بعضاً من قوّة الروح، فإنها تحبذ تلك التي تؤدي إلى تحمّل الشرور لا تلك التي تدفع إلى القيام بأفعال عظيمة. الأشرار رأوا أنهم بإمكانهم أن يقهروا دون أن يخشوا أناساً يطلبون الجنة ومستعدين لتحمل الخطب أكثر من الانتقام».²²

وظل نيتشه حتى آخر حياته متشبهاً بموقفه الراض للدين المسيحي، حتى إنه أوصى أخته وهو على فراش الموت ألا تدع أياً من القساوسة ينطق «الأباطيل» بجانب قبره، فقال في وصيته لأخته «أعطني وعداً إذا متُّ ألا يقف حول جثتي إلا الأصدقاء، فلا يُسمح بذلك للجمهور المحب للاستطلاع، ولا تسمحي لقسيس أو غيره أن ينطق الأباطيل بجانب قبري، في وقت لا أستطيع أن أدافع فيه عن نفسي. إنني أريد أن أهبط إلى قبري وثنياً شريفاً».²³

رابعاً: التحليل النفسي للدين عند سيغموند فرويد

يثير النقد الديني عند فرويد إشكالية بين الباحثين من حيث تطبيقه لنظرياته في علم النفس على الظاهرة الدينية والتدين بصفة عامة من ناحية، وإشارته من ناحية أخرى في كثير من الأحيان إلى تعلّقه بديانة أسلافه اليهود وافتخاره بهذه الديانة في عديد المناسبات²⁴، حتى إن بعض الباحثين رأوا أن فرويد قد تسترّ بنظرياته في

22 Niccolò, Machiavelli, Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio, in Opere, a cura di C. Vivanti, Einaudi-Gallimard, Torino 1997, p. 339

23 رمسيس عوض، ملحدون محدثون ومعاصرون، ص 20

24 بعث فرويد رسالة عبر طبيبه الخاص ليقراها بمناسبة بلوغ فرويد عامه السبعين؛ وذلك في حفل خاص أقامته جماعة بني بريت B'nai B'rith International (وهي منظمة يهودية أسست سنة 1843، من أهم أهدافها توحيد اليهود في العالم ورعاية مصالحهم)، ومما جاء في هذه الرسالة «إنّ كونكم يهوداً لأمر يوافقني كل الموافقة؛ لأنني أنا نفسي يهودي؛ فقد بدا لي دائماً إنكار هذه الحقيقة ليس فقط أمراً غير خليق بصاحبه، بل هو عمل فيه حماقة أكيدة، إنني لتربطني باليهودية أمورٌ كثيرة تجعل إغراء اليهودية واليهود أمراً لا سبيل إلى مقاومته قوى انفعالية غامضة كثيرة، كلما زادت قوتها تُعدّر التعبير عنها في كلمات، بالإضافة إلى شعور واضح بالذاتية الداخلية، الخلوّة الأمانة لتركيبي عقلي مشترك، ثم بعد هذا كله كان إدراكي أنني مدين بالفضل لطبيعتي اليهودية فيما أملك من صفتين مميزتين لم يكن في وسعي الغناء عنهما خلال حياتي الشاقة: فلأني يهودي وجدّ نفسي خلواً من التحيزّات التي أضلّت غيري دون استخدام ملكاتهم الذهنية، وكيهودي كنتُ مستعداً للانضمام إلى المعارضة، وللتصرف دون موافقة الأغلبية الساحقة، وهكذا وجدّ نفسي واحداً منكم أقوم بدوري في اهتماماتكم الإنسانية والقومية، واكتسبْتُ أصدقاء من بينكم، وحتثُّ الأصدقاء القليلين الذين تبقوا على الانضمام إليكم».

صبري جرجس، التراث اليهودي الصهيوني والفكر الفرويدي، ط1، (القاهرة: عالم الكتب، 1970)، ص ص 239-240

كما ذكر الدكتور عبد الوهاب المسيري في موسوعته حول اليهود والصهيونية أن فرويد كتب لإحدى طالباته، عندما علم بأنها حامل «أودّ لو خرج الطفل ذكراً أن يصير صهيونياً متعصباً... إننا يهود، وسنظلّ يهوداً، وسيبقى الآخرون على استغلالهم لنا، دون أن يفهمونا، أو يقدرنا حقّ التقدير».

عبد الوهاب المسيري، اليهود واليهودية والصهيونية، ط1، (القاهرة: دار الشروق، 1999)، ج3، ص ص 456-457

علم النفس التحليلي وتظاهر بالنزاهة العلمية خدمة للأغراض الصهيونية في العالم ولكي يهدم بقية الديانات، ومن بين الباحثين الذين أكدوا على الخلفية اليهودية لمؤلفات فرويد في علم النفس نذكر الباحث المصري محمد قطب الذي ألف كتاباً بعنوان «الإنسان بين المادية والإسلام» ذهب فيه إلى أن فرويد حاول الانتقام بطريقة لا شعورية للاضطهاد الذي تعرض له اليهود في فترات مختلفة من تاريخهم «وهكذا تكون آراء فرويد الأساسية كلها استجابة لا شعورية لما يعتدل في نفسه كيهودي، من حقد على العالم كله ورغبة في الانتقام، وهي استجابة تحايل لها عقله الباطن بطريق التبرير (Rationalisation) - كما يقول فرويد- لتتخذ مظهرها علمياً بريئاً لا غبار عليه من الظاهر».²⁵

وفي المقابل، يستبعد باحثون آخرون أن يكون لدراسة الظاهرة الدينية دراسة نفسية عند فرويد علاقة بديانته اليهودية أو بقوميته؛ لأن فرويد في نهاية الأمر بقي متأثراً بنموذج الحضارة الغربية التي هيمنت عليها النظرة العلمانية الشاملة، فقد ذهب الدكتور عبد الوهاب المسيري في موسوعته عن اليهود والصهيونية أن فرويد كان يهودياً غير يهودي، بمعنى أن قشرته اليهودية لم تؤثر في لبّ انتماؤه الثقافي الحقيقي للحضارة الغربية الحديثة، كما فسّر المسيري هذه الازدواجية في موقف فرويد من الدين بقوله: «ثمة ازدواجية ظاهرة هنا بين الانتماء الكامل لليهودية، بل والصهيونية، وتأكيد لأهمية هذا الانتماء والتباهي به من جهة، والإنكار الكامل له وتأكيد الانتماء للحضارة الغربية الحديثة ولنماذجها التفسيرية المادية من جهة أخرى [...] ولعل هذه الازدواجية تزول حين نضع أيدينا على عنصرين أساسيين وهما أن فرويد كان يهودياً غير يهودي، بمعنى أن اثنيته اليهودية كانت قشرة لا تؤثر في اللب، فهي مجرد ادعاء؛ إذ إن انتماؤه الثقافي الحقيقي كان للحضارة الغربية الحديثة، والعنصر الثاني هو أن الحلولية اليهودية ذاتها لم تكن تختلف كثيراً عن الحلولية المسيحية أو الحلولية الواحدة المادية، فسواء على المستوى الاثني أو على المستوى العقائدي، فإن فرويد في واقع الأمر ينتمي للمنظومة العلمانية الشاملة، رغم كل التباهي بانتماؤه اليهودي، ورغم كل ديباجاته اليهودية».²⁶

ونحن نميل في هذه النقطة إلى رأي عبد الوهاب المسيري، فانتفاء فرويد إلى الإرث الديني اليهودي وافتخاره أحياناً بيهوديته لا يجب أن يحجب عنا أن ما قام به من تفكيك لمسألة الأديان ودوافع نشأتها وعلاقتها بالوهم والعصاب أحياناً يعتبر بحثاً علمياً ودراسة تستند إلى أسس ونظريات حديثة (بغض النظر عن مدى صحتها) ولا علاقة لها باليهودية ولا بأي دين آخر، بل بالعكس، فالنقد الذي وجهه فرويد للدين يشمل كل الديانات ولا يستثنى اليهودية كذلك، حتى أنه ألمح في آخر كتاب ألفه قبل وفاته «موسى والتوحيد» إلى فرضية أن يكون النبي موسى شخصاً خرافياً²⁷ وقد كانت أبحاث فرويد في هذا المجال مساهمة في تأسيس ما نسميه اليوم «علم

25 محمد قطب، الإنسان بين المادية والإسلام، ط 10، (القاهرة: دار الشروق، 1989)، ص 29

26 عبد الوهاب المسيري، اليهود واليهودية والصهيونية، ص 461

27 إن موسى، الرجل الذي كان للشعب اليهودي محرراً، والذي وهب هذا الشعب شرائعه وديانته، ينتمي إلى عصر موغل في القدم يبيح لنا أن نتساءل على الفور هل ينبغي فعلاً أن نعدّه شخصية تاريخية أم إنه لا يعدو أن يكون شخصاً خرافياً؟

سيغموند فرويد، موسى والتوحيد، جورج طرابيشي (مترجم)، ط 6، (بيروت: دار الطليعة، 2009)، ص 7

نفس الدين»²⁸ La psychologie de la religion إلى جانب مؤسسين آخرين لهذا العلم من بينهم عالم النفس والفيلسوف الأمريكي «ويليام جيمس» William James (1842-1910) صاحب كتاب «أصناف الخبرة الدينية» الذي تحدّث فيه عن الدين المؤسس والدين الشخصي والتدين العقلاني والتدين المضطرب.²⁹

بقي الآن أن نبحث في كيفية بحث فرويد في الظاهرة الدينية ونقدها من أساسها، وهذا ما جعل فرويد يُتهم بالإلحاد، خصوصا بعد تأليفه كتاب «مستقبل وهم» L'Avenir d'une illusion ويعتبر هذا الكتاب من أخطر كتب فرويد وأكثرها جرأة؛ لأنه وإن كانت بعض كتبه الأخرى قد تعرضت للمسألة الدينية، فإن ذلك كان مقنعا بالنظريات العلمية؛ وذلك ما يساعد على امتصاص واحتواء خطورتها وردود الأفعال حيالها، إضافة إلى أن التحليل النفسي في تلك المرحلة كان قد نجح في فرض نفسه كعلم، لكن كتاب «مستقبل وهم» (رغم صغر حجمه وقلة صفحاته) كتب بطريقة فلسفية ومبسطة مما يجعل فهمه أكثر وضوحا وتأويله غير عسير.

كتب فرويد «مستقبل وهم» سنة 1927³⁰، وهو من بين آخر ثلاثة كتب ألفها فرويد قبل وفاته، (الكتابان الآخران: قلق في الحضارة [1929] وموسى والتوحيد [1939])، ويفسر جورج طرابيشي سبب تأخر ترجمة هذه الكتب الثلاثة إلى اللغة العربية والقراء العرب بخطورة موضوعاتها واتصالها بشكل مباشر ومركزي بمسألة الدين «ظلت (أي هذه الكتب) أسيرة الظل لا تجد في أوساط الفكري الأكاديمي والجامعي العربي من يجروا على الإقدام على ترجمتها ونشرها، بالرغم من أن سائر مؤلفات فرويد وجدت طريقها إلى المكتبة العربية في وقت مبكر نسبياً. وليس عسيرا أن ندرك سر ذلك الإحجام إذا أدركنا أن الكتب الثلاثة المشار إليها اتخذت من الدين وصلته بالحضارة ومصائره في المستقبل موضوعا مركزيا لها، وإذا أخذنا أيضا بعين الاعتبار أن منطلق فرويد في تناوله لمشكلة الدين كان المبدأ العقلاني الكبير التالي: [ليس ثمة سلطة تعلو فوق سلطة العقل، ولا حجة تسمو على حجته].³¹

يبدو الدافع الأساسي الذي حدا بفرويد إلى تأليف كتاب «مستقبل وهم» هو السيطرة على الخوف الإنساني من قوى الطبيعة وأخطارها من جهة، ومحاولة تجاوز العقائل التي يطرحها المجتمع الإنساني أمام الفرد من جهة أخرى؛ وذلك بطريقة تسعى جاهدة إلى أن تكون علمية متوسّلة بالعلوم الحديثة وعلى رأسها علم النفس التحليلي الذي أرسى فرويد أهم دعائمه. ورغم ما وفرته الحضارة الحديثة للإنسان من وسائل حماية فإنها في

28 «علم نفس الدين فرغ من فروع علم النفس، يتطرق إلى دراسة الدين دراسة علمية بمنظار علم النفس. بعبارة أخرى علم نفس الدين يسعى إلى استخدام قواعد علم النفس الناجمة عن الدراسة العامة للسلوك، في دراسة السلوك الديني، ليتمكن من تفسيره وتوضيحه. أما القضايا والمسائل التي تتم دراستها، فهي: ما هو مصدر التدين؟ هل للأشخاص المتدينين شخصية خاصة؟ هل يبعث الدين على المزيد من الرضى عن الحياة لدى الأفراد، وهل يضمن لهم نجاحاً أكبر في الزواج والعمل؟ وهل يتمتع المتدينون بصحة جسدية ونفسية أكبر، وغير ذلك من الأسئلة».

مسعود أذربيجاني، علم نفس الدين: قراءة تحليلية في تنظيرات فرويد ويونغ، الاستغراب، المجلد 2، العدد 3 (2016)، ص 64

29 يمكن أن نذكر أيضا من بين المساهمين في ظهور علم نفس الأديان وبشكل أكبر علم اجتماع الأديان الفيلسوف ورائد المثالية الألمانية جورج فيلهلم فريدريش هيغل Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) وقد بحث هذا الفيلسوف في الدوافع النفسية والاجتماعية التي تحرك أفكارنا وسلوكياتنا، واعتبر أن الدين في النهاية هو شكل من أشكال البحث عن المعرفة لدى الإنسان.

30 سنعمد في هذا الجزء من بحثنا على كتاب «مستقبل وهم» الذي ترجمه المفكر جورج طرابيشي عن نسخته الفرنسية L'avenir d'une Illusion. بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، الطبعة الرابعة 1989

31 سيغمووند فرويد، مستقبل وهم، جورج طرابيشي (مترجم)، ط4 (بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، 1989)، ص 5

المقابل مارست نوعاً من الضغوط على غرائز البشر ورغباتهم عن طريق فرض قيود «الحرام» و«الممنوع» و«العيب»، وقد أطلق فرويد اسم «الإحباط» على الإحساس الذي يحسه الإنسان عندما لا يستطيع أن يلبي غرائزه، واسم «الحظر» على الوسيلة التي يفرض بها هذا الإحباط، واسم «الحرمان» على الحالة التي تنجم عن الحظر³²، وهذه المفردات الثلاث وضّحها فرويد في بداية بحثه بغية توحيد المفردات حسب قوله. وقد يتساءل سائل عن علاقة الطبيعة وقواها وغرائز الإنسان بمرادنا في هذا البحث أي النقد الديني لدى فرويد والبحث في ماهية المنشأ الديني والدلالة السيكولوجية للأفكار الدينية، ويحيب فرويد على هذه النقطة بأن الأفكار الدينية تنبع من نفس الحاجة التي تنبع منها سائر فتوحات الحضارة ومنجزاتها: ضرورة الدفاع عن النفس ضد تفوق الطبيعة الساحق، والرغبة الملحة الآسرة في تصحيح نواقص الثقافة³³.

يحاول فرويد في طرحه لمسألة المعتقدات الدينية أن يقارنها (من ناحية الإيمان بها وقوة الركائز التي تدفعنا إلى تصديقها فعلاً) بالأحداث والقصص العادية التي يمكن التأكد منها، فيضرب مثلاً عن الجغرافيا عايشه بنفسه حول مدينة سمع عنها في المدرسة ثم شاءت الصدفة أن يزورها ويتأكد من صحة ما سمعه عنها «كان يُردّد على مسامعنا في المدرسة أنّ مدينة كونستانس تقع على البودنسي (بحيرة بودنسي). وتضيف أغنية طالبيّة: من لا يصدّق ذلك فليذهب وير بنفسه. وقد شاءت الصدفة أن أذهب هناك، وفي وسعي أن أجزم أن تلك المدينة الجميلة تقع على ضفة متسع رحب من الماء يطلق عليه جميع سكان الجوار اسم البودنسي. هكذا أكون قد بتّ على يقين تامّ الآن من أنّ ذلك الادّعاء الجغرافي صحيح.»³⁴

قد تكون القصة التي رواها فرويد بالنسبة لنا عادية، فأى إنسان يستطيع التأكد من صدق أو كذب رواية معينة عن مكان ما عند زيارته له، ولكن فرويد ضرب هذا المثال ليؤكد في المقابل على استحالة التأكد من المعتقدات الدينية والنصوص التي كتبت وتناقلها أسلافنا؛ لأننا لا نستطيع الجزم بصحتها؛ لأن أسلافنا كما يرى فرويد كانوا قد آمنوا بأشياء في الماضي (كمصدر الكوارث الطبيعية والأمراض مثلاً) أظهرت العلوم الحديثة خطأها، إضافة إلى هذا يرى فرويد أن النصوص الدينية نفسها تبعث على الشكّ والريبة؛ لأنها تعجّ بالمتناقضات والتدليسات كما أنّ لا دليل على أن هذه النصوص صادرة عن وحي إلهي «والأدلة التي تركوها لنا ميراثاً، مدونة في نصوص يحيط بها هي نفسها الشكّ. فهذه النصوص تعجّ بالتناقضات والمراجعات والتدليسات. ولا يمكن الوثوق إليها حتى عندما تتكلم عن وقائع ثابتة. أمّا ما تدعيه لنصها الحرفي، أو على الأقل ملوّدها وفحواها، من وحي إلهي، فليس بذي وزن كبير، إذ أنّ هذا التوكيد يشكّل هو نفسه جزءاً من تلك المنظومة المذهبية المطلوب تمحيصها والتحقق منها، ولا يمكن لأيّ فرضية، كائنة ما كانت، أن تبرهن على نفسها بنفسها.»³⁵ إضافة إلى ما سبق يفسّر فرويد أيضاً سبب هذا التعلق الإنساني بالمعتقدات الدينية

32 فرويد، مستقبل وهم، ص-ص 14-15

33 المرجع نفسه، ص-ص 29-30

34 المرجع نفسه، ص-ص 34-35

35 المرجع نفسه، ص 36

وتقديس فكرة الإله بالخوف الطفولي وحاجة الطفل إلى حماية الأب (الإله) في مواجهة خوفه من المجهول ومن غضب الطبيعة وجبروتها، وقد توسع فرويد في تحليل هذه الفرضية خاصة في كتابه «الطوطم والحرام» Totem et Tabou (1914).

نصل من خلال ما سبق إلى نتيجة يراها فرويد منطقية، وهي أن المعتقدات الدينية التي وصلتنا عن طريق النقل من أسلافنا لا دليل على صدقها؛ وذلك للأسباب التي ذكرها، زد على ذلك فالنص الديني حسب رأيه لا يجب أن يكتسب مصداقيته من داخل نفسه أي من مضمونه ومكتوبه، بل يجب أن يكون برهان صدقه من خارجه، أي من مصدر آخر للمعرفة أو من نظرية أخرى للمعرفة، كأن يقول شخص ما مثلاً أن قصة حياة النبي موسى التي قرأناها في التوراة صحيحة بكامل تفاصيلها، وعندما نطالبه بالدليل على صدق دعواه يحيلنا إلى ما كتب في التوراة عن حياته. لهذا يرى فرويد أن المذاهب الدينية بصفة عامة لا تخضع لمقتضيات المنطق والعقل، بل تتعالى عليهما، ويقتضي ذلك إذن أن «الإحساس بحقيقتها يجب أن يكون داخلياً، ولا ضرورة البتة لفهم هذه الأخيرة، بيد أن قانون الإيمان هذا لا أهمية له إلا بقدر ما يكون عقيدة شخصية، أما بصفته مرسوماً فإنه لا يلزم أحداً.»³⁶ فالإيمان إذن حسب فرويد يجب أن يكون شأنًا شخصياً لا يهم سوى صاحبه، ولا يجب أن يُرغم الناس على اعتناق هذا المذهب أو ذلك.

ضمن هذا السياق كذلك، يرى فرويد أن المعتقدات الدينية هي عبارة عن أوهام لا يمكن تصديقها، ولا يمكن إقامة البرهان على صدقها، ولكن رغم ذلك تتمتع هذه المعتقدات بقوة نفوذ وسلطة كبيرين بين جموع الناس، ما جعل فرويد يرجع هذا إلى مشكلة سيكولوجية ويتساءل «فيم تكمن القوة الباطنة لهذه المذاهب؟ وما الظروف التي تدين لها بتلك الفاعلية المستقلة عن رقابة العقل؟»³⁷

يعتقد فرويد أن جميع المعتقدات الدينية التي يقدمها معتنقها كحقائق لا تقبل النقاش ما هي إلا توهّمات تراكمت بفعل الزمن، ويشدّد فرويد من ناحية أخرى على أهمية التفريق بين الوهم والخطأ، فالوهم يمكن أن يتحقق، ولكن ليس بإمكاننا إقامة الحجة عليه³⁸، ولذلك فمن غير المعقول إرغام شخص ما على الإيمان بهذه المعتقدات التي لا نجد سبيلاً إلى دحضها أو إثباتها كذلك، فلا سبيل إلى التعرف إلى حقائق الكون إلا عبر الاستئناس بالحقائق العلمية والاكتشافات التي تظهر يوماً بعد يوماً -رغم بطء وتيرة هذه الاكتشافات

36 المرجع نفسه، ص 38

37 فرويد، مستقبل وهم، ص 40

38 يميّز فرويد بين التوهم والخطأ ويضرب أمثلة لشرح الفرق بين هذين المفهومين «حين أقول إن ذلك كله عبارة عن توهّمات، فلا بد لي من تحديد معنى هذه الكلمة، فليس التوهم والخطأ شيئاً واحداً، كما أن التوهم ليس بالضرورة خطأ. إن ما ذهب إليه أرسطو من أن الدود وليد القذارة -وهو رأي لازال يعتنقه الجهلة من الناس- كان خطأً كذلك خاطئ هو الرأي الذي كان يقول به جيل سابق من الأطباء من أن السهام (هزال مصاحب لمرض مزمن) نتيجة للشطط الجنسي. ومن الخطأ أن نسمي هذه الأخطاء توهّمات، في حين أن كريستوف كولومبس كان بالفعل واحداً عندما حسب أنه اكتشف طريقاً بحرية جديدة إلى الهند. وحصّة الرغبة في هذا الخطأ جليلة ظاهرة. ومن الممكن أن نطلق صفة الوهم على زعم بعض ذوي النزعة القومية ممن يؤكّدون أن العروق الهندية -الجرمانية هي العروق البشرية الوحيدة المؤهلة للحضارة، أو أيضاً على الاعتقاد أن الطفل كائن مجرد من الغريزة الجنسية، وهو الاعتقاد الذي تحطم للمرة الأولى على يد التحليل النفسي. وخاصية الوهم أنه متفرّع من رغبات إنسانية. وهو يقترب بذلك من الفكرة الهادية في الطب النفسي، ولكنه يظل متميزاً حتى إذا لم نأخذ بعين الاعتبار البنية المعقدة للفكرة الهادية.»

المرجع نفسه، ص 42

حسب فرويد-. كما يشدد فرويد في هذه المبحث على أنه يكفي هنا بإبراز الطبيعة السيكولوجية للأديان والمعتقدات الدينية دون خوض في مسألة صحتها أو حقيقتها.

خامساً: تعقيبات كارل غوستاف يونغ

من جهة أخرى، تبنى بعض الفلاسفة والباحثين في علم النفس رأياً مخالفاً لما ارتآه فرويد من كون المعتقدات الدينية أوهاماً، أو إنَّ التركيبة النفسية للإنسان هي التي أملت عليه أن يتصوّر أنّ هناك إلهاً لهذا الكون، فها هو المسيحي الكاثوليكي وتلميذ فرويد «كارل غوستاف يونغ» ورغم احترازه وشكّه في بعض التعاليم الدينية المسيحية فإنه كان دائماً ما يذكر في كتاباته بأن إيمانه بالله لم يتزعزع لحظة، كما يؤكد على أهمية الدين والأثر الروحي في حياة الإنسان، ويربط يونغ عديد الأمراض النفسية التي تصيب الإنسان الحديث بفقدان النظرة الدينية وإهمال الجانب الروحي، وهذا على عكس فرويد الذي رأى مثلما بيّنا سابقاً أن بعض التصورات والمعتقدات الدينية تتشابه مع بعض الاضطرابات النفسية كالعُصاب والذهان³⁹.

كما يعتقد يونغ في وجود «جدلية لا غنى عنها بين الدين المؤسس اجتماعياً، وبين الخبرة الدينية الفردية المباشرة. وهو يرى ان للدين وظيفة نفسية كبيرة الأهمية في المجتمع، لأنه يقدم للأفراد جملة من الرموز الموظفة في معتقد وطقس منظّمين تنظيمياً مكيناً، من شأنها التعويض عن الخبرة الدينية المباشرة، وردّ غائلتها في الأحوال الشديدة»⁴⁰.

ويعتقد يونغ أنه بالرغم من ابتعاده عن الدين الجماعي⁴¹ (المسيحي) تفكيراً وممارسة، فإن صلته بالله لم تتأثر، وإيمانه بقضاء الله وقدره لم يتزعزع «منذ تلك اللحظة لم يعد بإمكانني المساهمة في الإيمان الجماعي، لكنني رأيت نفسي جزءاً من شيء يفوق الوصف [...] كنت يوماً بعد يوم أجد من غير الممكن أن تعتريني حالة إيجابية بالنسبة إلى عيسى المسيح، مع ذلك أتذكر أنّ تصوّر الله جذبني منذ كنت في الحادية عشرة، وبدأت أناجيه، وهذا الأمر أسعدني، فليس في هذه العبادة أي تناقض»⁴².

39 «وقد تناول يونغ دور الدين وأثره في معرفة الفرد لنفسه في عدد من مؤلفاته، وقد وضع أهمية لوجود الله والإيمان به ودور ذلك في فهم النفس البشرية. وقد ذكر أن فصل العالم إلى روح وطبيعة والتركيز على الطبيعة وإهمال الروح قد أدى به إلى تخبّطات كثيرة أهملت الأثر الروحي في حياة الإنسان، كما أكد على دور القلب في السلوك وانتقد الغربيين بتركيزهم على العقل فقط دون الروح. ورأى يونغ أن ازدياد ارتباط الفرد بالدين يزيد صحته النفسية، بل إنه يؤكد أن فقد معنى الروح ودورها هو سبب معظم الأمراض النفسية، وأن سبب الأمراض هو فقدان النظرة الدينية لدى هؤلاء المصابين بتلك الأمراض.

فاتن أحمد السكافي، معرفة النفس عند «كارل غوستاف يونغ»، المجلة الدولية للدراسات التربوية والنفسية، العدد الثاني، (جويلية 2018)، ص 272

40 فراس السواح، دين الإنسان، بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني، د.ت (دمشق: دار علاء الدين)، ص 36

41 يعرف الباحث العراقي خزعل الماجدي الدين الجماعي (أو الجمعي) بقوله: «الدين الجمعي، حيث يأخذ الأفراد بنقل خبراتهم المنعزلة من بعضهم إلى بعض، في محاولة لتحقيق المشاركة، والتعبير عن التجارب الخاصة في تجربة عامة»

خزعل الماجدي، علم الأديان، تاريخه، مكوناته، مناهجه، أعلامه، حاضره، مستقبله، ط2، (المغرب: مؤسسة مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، 2019)، ص 31

42 أذربيجاني، علم نفس الدين، ص 75

يعتبر يونغ إذن على عكس فرويد، أن الدين ظاهرة شافية لنفس الإنسان ومكون أساسي لشخصيته ولتماسك المجتمع، كما يرى أن تجارب الإنسان الدينية واقعية ولا علاقة لها بأي اضطراب نفسي، بل بالعكس، لأن غياب التجربة الروحية الدينية لدى الفرد يعتبر ظاهرة مرضية.

سادساً: النقد الماركسي للدين

أفردت عديد الكتابات الماركسية لموضوع الدين جزءاً مهماً من اهتمامها، باعتبار أن الدين يمثل في نظر الماركسيين عنصراً مهماً لفهم طبيعة المجتمع وتحولاته وعلاقات الأفراد فيه، فكما كان للتحليل النفسي مع فرويد وغيره منطلقاً لتفسير الظاهرة الدينية وتفكيكها ونقدها، كان كذلك لنظريات وكتابات كارل ماركس Karl Marx (1883-1818) وفريدريك إنجلز Friedrich Engels (1895-1820) وفلاديمير لينين Vladimir Ilitch Lénine (1924-1870) في الاقتصاد أيضاً صلة وثيقة بتدين الأفراد وإيمانهم بالإله ولعلاقة هذا الإيمان بالحالة الاجتماعية والاقتصادية لهؤلاء الأفراد. لا تؤمن الماركسية شأنها شأن أي تيار علمي مادي بأي قوى خارجة عن الطبيعة تسيطر على هذا الكون أو تتحكم فيه، بل تؤمن بأن الطبيعة مكوّن يتطور ويتغير حسب قوانين مختلفة اكتشف الإنسان بعضها ولا زال يكتشف كل يوم بعضها الآخر، ومن هذا المنطلق فالماركسية تعتبر حاجة الإنسان إلى الدين والعبادات مرحلة عادية وطبيعية لتطور الإنسان، ولا يختلف التصور الماركسي هنا عن التصور الفرويدي الذي يعتبر أن مخاطر الطبيعة وأحوالها وإحساس الإنسان بعدم الأمان والخطر أمام قوى الطبيعة جعلته يتخذ من بعض مظاهر الطبيعة ومكوناتها معبودات يرجو عطفها وغفرانها ومساعدتها، ويؤكد الفيلسوف وعالم الاجتماع الفرنسي ميشال قيريه Michel Verret (2017-1927) في كتابه «الماركسية والدين» عند بحثه في أسباب الإيمان، أن دافع الخوف من الطبيعة يمثل ركيزة أساسية في الشعور الديني لدى الجماهير الشعبية «إن الخوف من الطبيعة والرغبة في التآلف معها لا يزالان يحتلان مكاناً رئيسياً في الشعور الديني عند الجماهير الشعبية وخاصة عند الفلاحين والبحارة. إلا أن تطور التقنيات والتراكم المتوازي للمعرفة التجريبية، ومن ثم العلمية، قد سمحا للمجتمعات الأكثر تقدماً أن تؤكد نهائياً سيطرتها على الطبيعة. فالصيد أصبح تسلية، والحصاد عيداً بهيجاً، فهل هذه هي نهاية الآلهة؟»⁴³

من ناحية أخرى، لا يرى ماركس أن الهدف والفائدة في محاربة الدين؛ لأنّ قوام الاشتراكية هو إلغاء الحاجة إلى الإله وليس إلغاء الإله، فنقد الدين عند ماركس يكتسي بعداً اقتصادياً خالصاً، فمتى تحرر الإنسان من الاستلاب وامتنك ذاته كان مصير الدين إلى فناء من تلقاء نفسه⁴⁴. وحتى عند مناقشة ماركس للمسألة اليهودية سياسياً واجتماعياً (والمعروف عن ماركس أنه ولد لأبوين يهوديين) فهو يدعو الدولة إلى التخلي عن الدين حتى لا تكون هناك أفضلية لمسيحي على يهودي مثلاً وحتى يكون الانعتاق والتحرر من الدين لجميع الناس، ونجد هذا الموقف لماركس خلال تأليفه كتاب «حول المسألة اليهودية» سنة 1843، وهذا الكتاب في الأصل هو ردّ

43 ميشال فيريه، الماركسيون والدين، خضر خضر (مترجم)، ط1 (بيروت: دار الطليعة، 1978)، ص 9

44 جورج طرابيشي، الإلحاد، ص 173

على الفيلسوف الألماني «برونو باور» Bruno Bauer (1809-1882) الذي دعا اليهود عن التخلي عن يهوديتهم وعباداتهم للانخراط في الحياة السياسية والاجتماعية في ألمانيا؛ لأن اليهود في ألمانيا آنذاك كانوا يطالبون بالتححرر، بينما يرى باور أن كامل الشعب الألماني يعاني الاستبداد وليس اليهود فقط»⁴⁵، كما دعا أيضا الفرد إلى التخلي عن الدين بصفة عامة، وينقل ماركس رأي باور في هذه المسألة قائلا: «يجب أن يكون اليهودي على سبيل المثال قد كفَّ عن أن يكون يهوديا، حين لا يدع قانونه يعيقه عن أداء واجباته إزاء الدولة وشركائه في المواطنة؛ أي أن يذهب مثلا في يوم السبت إلى مجلس النواب ويشارك في المناقشات العامة. يجب إلغاء كل الامتيازات الدينية بشكل عام بما في ذلك أيضا احتكار كنيسة ذات امتيازات خاصة، وإذا كان البعض أو العديدون أو الغالبية العظمى لا تزال تعتقد أن عليها أن تؤدي واجبات دينية، فينبغي أن يترك ذلك لهم كمسألة شخصية بحتة [...] وهكذا يطلب باور أن يتخلى اليهودي عن يهوديته والإنسان يوجه عام عن الدين من جهة، ليتحرر كمواطن. ومن جهة أخرى يعتبر الإلغاء السياسي للدين كمتبعة لذلك إلغاء للدين بشكل عام»⁴⁶.

نستنتج من خلال ما سبق، أن الدين عند ماركس في نهاية الأمر هو ظاهرة اجتماعية واقتصادية تنتفي بانتفاء الحاجة إليها، فمناقشة ماركس للظاهرة الدينية لم تكن مناقشة لاهوتية أو أنطولوجية بقدر ما كانت دراسة اقتصادية واجتماعية. ولذلك لن يعود ماركس في مؤلفاته اللاحقة إلى التعرض إلى مسألة الدين إلا نادرا وبشكل عارض، ويفسر عبد الوهاب المسيري عدم اهتمام ماركس وإنجلز بشكل كبير بمسألة الدين اليهودي خاصة بتركيزهما بشكل رئيس وشبه كلي على الظاهرة الرأسمالية بقطبيها الأساسيين؛ أي أرباب العمل والعمال، حتى إن بعض المفكرين اليهود أشاروا إلى أن كتاب ماركس حول المسألة اليهودية يقع أصلا خارج اهتمام ماركس⁴⁷.

أما إنجلز ولينين، فسيتوسعان أكثر في إنجاز مهمة النقد الديني اعتمادا على المذهب المادي للطبيعة دون أن يهملوا بطبيعة الحال ربطه بوسائل الإنتاج وبتسلط الطبقة الحاكمة على الطبقات الدنيا باستغلال الدين. فالتناقض الاجتماعي بين المتحكمين في وسائل الإنتاج والطبقة العاملة حسب إنجلز خلق طبقة ملحدة تستمد إحادها هذا من التقنية والثورة الاشتراكية والعلم «إن التناقض الاجتماعي بين الإنتاج الاجتماعي والتملك الرأسمالي، يظهر -كما قال إنجلز- كعداوة بين البروليتاريا والبورجوازية. إذن البروليتاريا كمتثلة

45 يجيب باور اليهود حول مسألة التححرر «ليس ثمة من هو متحرر سياسيا في ألمانيا. نحن أنفسنا لسنا أحرارا، فكيف نستطيع تحريككم؟ أنتم اليهود أنانيون، حين تطالبون لأنفسكم كيهود بانعتاق خاص، عليكم أن تعملوا كألمان من أجل انعتاق ألمانيا السياسي، وكبشر من أجل الانعتاق البشري. والآن تشعروا أن النوع الخاص لاضطهادكم ولذلك استثناء عن القاعدة وإنما هو تأكيد لها».

كارل ماركس، حول المسألة اليهودية، نائلة الصالحي (مترجمة)، ط1 (ألمانيا: دار الجمل، 2003)، ص 7

46 ماركس، حول المسألة اليهودية، ص-ص 12-13

47 «كما يجب أن نذكر أيضا أن أيًا منهما (يقصد ماركس وإنجلز) لم يعر المسألة اليهودية أو أعضاء الجماعات اليهودية اهتماما خاصا. فرغم الخلفية اليهودية لماركس، فإن الموضوع اليهودي لم يشغل باله كثيرا. وقد أشار المؤرخ الألماني اليهودي هاينريش جرايترز في خطاب منه إلى ماركس إلى أن كتابه تاريخ اليهود يقع خارج نطاق اهتماماته. وبم يكن جرايترز نفسه -على ما يبدو- يعرف شيئا عن كتاب ماركس المسألة اليهودية، رغم أنه تعرف إلى المؤلف عام 1877. لكن عدم اهتمام ماركس وإنجلز بالمسألة اليهودية أمر مفهوم في إطار اهتماماتهما التي انصببت بالدرجة الأولى على الظاهرة الرأسمالية بقطبيها الأساسيين: أصحاب العمل والعمال»

للقضية الاشتراكية، تجسد بشكل طبيعي الإلحاد المعاصر. عن طريق اجتذابها للقوى الكبرى الثلاث الملمحة في العالم الحديث: التقنية، الثورة الاشتراكية والعلم.⁴⁸ فهذه القوى الكبرى الثلاث التي تحدث عنها إنجلز جعلت من العمال أقل اتصالاً بالدين؛ لأنَّ خلاصهم من العبودية لن يتحقق إلاَّ بالثورة الاشتراكية وتحسين شروط عملهم، وهذا ما يجعل المواساة الدينية غير ذات جدوى بالنسبة لهم.

إضافة إلى ما سبق، يرى إنجلز أن الدين نتاج لما قبل التاريخ وتصور كاذب للطبيعة، كما أنه واحد من جملة العناصر التي تتألف منها البنية الفوقية لمجتمع من المجتمعات، كما يرى أنه وسيلة من وسائل الحكم للإبقاء على الطبقات الدنيا تحت التير⁴⁹. وقد عبّر إنجلز في كتابه «لودفيغ فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية» عن هذه الفكرة بشكل واضح ومعتمق، فزاه يفسّر نشأة الدين ويصفه بأنه بعيد كلَّ البعد عن الحياة المادية «الدين أبعد ما يكون عن الحياة المادية ويبدو غريباً جداً عنها. إن الدين قد ولد في عصور بدائية، من تخيلات الناس الجاهلة، الغامضة عن طبيعتهم ذاتها وعن الطبيعة الخارجية التي تحيط بهم.»⁵⁰

ربّما نلاحظ أن ما ذكرته الفلسفة الماركسية يستبعد أحياناً التعرض مباشرة إلى مسألة الإله أو إثبات عدم وجوده، ومردّد هذا التوجه أن الإلحاد الحديث وحتى المعاصر جعل من الإنسان المرجع والقطب الوحيد في هذا الوجود، لهذا يرفض هذا الفكر الناقد لفكرة الإله أن يكون هناك موجود ثان مع الإنسان؛ لأن الإنسان يتلاشى في ظلّ استقطاب وجود ثانٍ معه، فالإلحاد بهذا المعنى هو رفض لوجود الإله أكثر ممّا هو نفي لوجوده.

أمّا لينين، فهو يرى أن التدين المعاصر قد ظهر نتيجة للخوف، خوف الإنسان المعاصر أمام قوة الرأسمال التي تفقر الجماهير وتزيد من بؤسهم وشقائهم «يجب التفتيش اليوم عن الجذور العميقة للدين. إنّ الخوف قد خلق الآلهة. الخوف أمام قوة الرأسمال العمياء، عمياء لأنها لا تأخذ بعين الاعتبار الجماهير الشعبية، ولأنها في كل لحظة من حياة العامل وربّ العمل الصغير تهدّد بالدمار المفاجئ غير المنتظر، والعرضي، الذي يسبّب خسارته ويحيله إلى شحاذ، ومنبوذ طبقي، ومومس، ويتركه فريسة للجوع. هذه هي جذور الدين المعاصر.»⁵¹

إضافة إلى ذلك، فقد وضع لينين التناقض مطلقاً بين الدين والعلم، واعتبر أنّ الحقائق العلمية والتجارب العلمية استبعدت أي دور للدين في المجتمع المعاصر، كما استبعدت ما كان يُعتبر في السابق حقائق إيمانية دينية، ولكن لينين في تصوّره هذا رفض أن يكون نضال التقدميين الماركسيين ضدّ تدين الشعب، بل يجب أن يكون النضال ضدّ بؤس الشعب وخوفه الذي يخلق الآلهة، ويعبر لينين عن هذه الفكرة بقوله: «إنّ الأصل الأبعد غورا للأحكام المسبقة الدينية يكمن في البؤس والجهل، وهذا الداء هو ما يتعيّن علينا مكافحته.»⁵²

48 ميشال فيريه، الماركسيون والدين، ص 84

49 جورج طرابيشي، الإلحاد، ص 173

50 فريديريك إنجلز، لودفيغ فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية. تقديم سلامة كيلة (نسخة رقمية) د.ت، ص 41

51 ميشال فيريه، الماركسيون والدين، ص 39

52 جورج طرابيشي، الإلحاد، ص 173

فليнин إذن لا يرى المشكلة الأساسية في الدين أو التدين في حدّ ذاته، بل المشكل حسب رأيه هو في الأوهام التي يخلقها الخوف والبؤس، والتي تجعل من الفرد يخلق آلهة في ذهنه.

بعد عرضنا لبعض الآراء حول الدين والتدين لكل من ماركس وإنجلز ولينين، يمكن أن نلخص هذه الآراء ونقول إنّ الدين حسب التصور الماركسي بصفة عامة، لا يعدو أن يكون سوى مرحلة من المراحل الطبيعية التي مرّ بها الإنسان عبر تاريخه، حيث أملت الحاجة آنذاك إلى تصوّر الإنسان لإله متعال جبار يعبده ويتقرّب إليه ليبعد عنه المصائب والكوارث، فشعور الخوف هو السبب الرئيس في ظهور الأديان. من ناحية أخرى يرى التصور الماركسي أنّ الدين يكرّس التبعية والشقاء المسلّطين على الطبقات الكادحة؛ لأنّ الدين في نهاية الأمر يبقى وسيلة من الوسائل التي تستعملها الطبقات المهيمنة لتسيطر على البروليتاريا وتمنعها من الثورة من أجل حقوقها الاجتماعية والاقتصادية، لكن الطرح الماركسي لا يرى في النهاية أن المشكلة في الإله بحد ذاته، ولكن المشكل يكمن في الحاجة إلى الإله التي ستنتفي عندما يحقق العمال ذواتهم ويفتكون حقوقهم المسلوبة من طرف أرباب العمل.

خاتمة

كان الإلحاد الغربي الحديث حينئذٍ مقترنا بظهور النظريات الفلسفية والعلمية الحديثة التي أملت قراءة جديدة لمسألة الدين والتدين والإله على ضوء ما توصلت إليه هذه العلوم، فنجد جلّ الكتابات حول الدين ذات صبغة مادية صرفة مستبعدة لأي تفسير روحي أو إيماني لمسألة الدين، ولذلك لم تتوسع هذه الكتابات في التفسيرات الغيبية واكتفت بتشريح ظاهرة التدين وما يتعلق بها بشكل علمي. وقد كان موقف كبار فلاسفة الغرب وعلمائهم المنتقدين للدين مختلفا من حيث الحدّة، بين رافض للدين بكل أشكاله ومعتقداته، ومتفهم لهذه الظاهرة الإنسانية التي لم يخل منها مجتمع من المجتمعات عبر تاريخ الإنسان. وإن دلّ ذلك على شيء، فهو يدلّ على أنّ الإلحاد ليس بدعة مستحدثة، بل هو ظاهرة إنسانية لا تقل شأنًا عن مسألة الإيمان، ولذلك وجب توخي الموضوعية والجديّة في دراستها، فهي ليست ظاهرة هامشية أو عابرة في التاريخ الإنساني، والدليل على ذلك أنها مازالت تلقي بظلالها على مجتمعاتنا المعاصرة، بل إنّ هذه الظاهرة صارت تحتلّ في عصرنا حيزا كبيرا من الاهتمام والدراسة لم تعرفه في عصور سابقة⁵³، ويدلّ على ذلك أيضا كثرة الدراسات الحديثة التي اهتمت بتاريخ الإلحاد في الغرب خاصة،⁵⁴ والرجوع إلى الحديث عن الحريات الدينية في الآونة الأخيرة، بل إننا نجد مؤسسات جامعية متخصصة في دراسة الديانات والإلحاد؛ أي أن الإلحاد اليوم صار مسألة مطروحة شأنه في ذلك شأن الإيمان، ومن بين هذه المؤسسات الجامعية نذكر «معهد التعددية الدينية والإلحاد» L'Institut du Pluralisme Religieux et de l'Athéisme الذي تأسس سنة 2015 في مدينة Nantes الفرنسية، وهي أول جامعة حكومية في فرنسا تهتم بدراسة الإلحاد ووضعية الأقليات الدينية في المجتمعات الأوروبية خاصة.

53 نُحيل هنا على الكتاب الذي ذكرناه سابقا «ميليشيا الإلحاد» لمؤلفه عبد الله بن صالح العجيري، حيث تناول الإحصائيات الرسمية التي تخص الملحدين، كما ذكر لنا عديد المؤلفات والكتب العربية والغربية التي درست هذه الظاهرة.

54 من بين أهم الكتب الحديثة التي بحثت في تاريخ الإلحاد الغربي خاصة كتاب «تاريخ الإلحاد» Histoire de l'Athéisme لمؤلفه الفرنسي «جورج مينوا» Georges Minois، وقد صدر هذا الكتاب سنة 1998، وتناول فيه المؤلف تاريخ الإلحاد في الحضارة الغربية منذ النشأة الأولى وجنورها وصولا إلى القرن الواحد والعشرين، وجاء هذا الكتاب في عشرة فصول. نحيل أيضا إلى كتاب عالم اللاهوت الإيطالي «كورناليو فابرو» Cornelio Fabro 1911-1995، بعنوان «مدخل إلى الإلحاد المعاصر» Introduction à l'athéisme moderne، وبحث فيه في مسألة الإلحاد إلى حدود سبعينيات القرن الماضي حسب أفكار عديد الفلاسفة الغربيين وقام في النهاية بنوع من التقييم لمجمل هذه الأفكار من وجهة نظره فيلسوفا وعالما للاهوت مسيحي.

لائحة المصادر والمراجع:

العربية:

- أندريه، لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، خليل أحمد خليل (مترجم)، بيروت: منشورات عويدات، 2001
- إيميل، برهيه، تاريخ الفلسفة في القرن الثامن عشر، جورج طرابيشي (مترجم)، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1993
- جورج، طرابيشي، الإلحاد، الموسوعة الفلسفية العربية، بيروت: معهد الإيماء العربي، 1988، ص 168-174
- _____ . معجم الفلاسفة، بيروت: دار الطليعة، 2006
- خزعل، الماجدي، علم الأديان، تاريخه، مكوناته، مناهجه، أعلامه، حاضره، مستقبله، المغرب: مؤسسة مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، 2019
- رمسيس، عوض، الإلحاد في الغرب: بيروت: دار الانتشار العربي، 1997
- _____ . ملحدون محدثون ومعاصرون، بيروت: دار الانتشار العربي، 1998
- سلطان بن عبد الرحمان، العميري، ظاهرة نقد الدين في الفكر الغربي الحديث، المملكة العربية السعودية: مركز تكوين للنشر، 2018
- سيغموند، فرويد، موسى والتوحيد، جورج طرابيشي (مترجم)، بيروت: دار الطليعة، 2009
- _____ . مستقبل وهم، جورج طرابيشي (مترجم)، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1989
- صبري، جرجس، التراث اليهودي الصهيوني والفكر الفرويدي، القاهرة: عالم الكتب، 1970
- عبد الرحمان، بدوي، نيتشه، الكويت: وكالة المطبوعات، 1975
- عبد الوهاب، المسيري، اليهود واليهودية والصهيونية، القاهرة: دار الشروق، 1999
- فاتن أحمد، السكافي، معرفة النفس عند «كارل كوستاف يونغ». المجلة الدولية للدراسات التربوية والنفسية، العدد 2 (2018)، ص 270-286
- فراس، السواح، دين الإنسان، بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني دمشق: دار علاء الدين، د.ت.
- فريديريك، إنجلز، لودفيغ فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، سلامة كيلة (تقديم)، مصر: روافد للنشر والتوزيع، 2014
- فريديريك، نيتشه، عدو المسيح، جورج ميخائيل ديب (مترجم)، سوريا: دار الحوار للنشر والتوزيع، 2005
- _____ . شوبنهاور مريبًا، قحطان جاسم (مترجم)، بيروت: منشورات ضفاف، 2016
- فيرييه، ميشال، الماركسيون والدين، خضر خضر (مترجم)، بيروت: دار الطليعة، 1978
- كارل، ماركس، حول المسألة اليهودية، نائلة الصالحي (مترجمة)، ألمانيا: دار الجمل، 2003

محمد، قطب، الإنسان بين المادية والإسلام، القاهرة: دار الشروق، 1989

مسعود، آذربيجاني، علم نفس الدين: قراءة تحليلية في نظريات فرويد ويونغ، الاستغراب، المجلد 2، العدد 3 (2016)، ص 62-93

مشير باسيل عون، نظرات في الفكر الإلحادي الحديث، بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر، 2003

الأجنبية:

D'Holbach, Paul Thiry, *Système de la nature*, éd.J. Boulad- Ayoub, Paris, 1990

Machiavelli, Niccolò, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, in *Opere*, a cura di C. Vivanti, Einaudi-Gallimard, Torino, 1997

Minois, Georges, *Histoire de l'athéisme*. Librairie Arthème Fayars, France, 1998

Ortigue, Edmond, *Athéisme*, *Encyclopedia universalis*, corpus 3; France, 1996

 Mominoun

 MominounWithoutBorders

 @ Mominoun_sm

info@mominoun.com

www.mominoun.com

مُهْمِنُون بِلا حدود

Mominoun Without Borders

للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

