الفصل الثالث

الفلسفة والدين

تمهيد

يشكك بعض الناس ممن لم يدرسوا الفلسفة ولم يعرفوا شيئا عن تاريخها أو موضوعاتها ، أو مناهجها فى الأثر الذى تتركه هذه الدراسة على معتقداتنا الدينية، ويذهبون إلى أن دراستها تعمل على زعزعة هذه المعتقدات إن لم تقم بتقويضها بالفعل. غير أن ذلك لا يدل إلا على جهل فاضح ، وفكر بالغ السطحية عن الفلسفة ، ذلك لأن الدين بما يدعو إليه من قيم كالعدل ، والخير ، والحق ، والفضيلة ، والرحمة ، والبساطة ، والتسامح، والتواضع ، والإخاء بين الناس.. إلخ ، يلتقى مع الفلسفة على صعيد واحد من حيث الهدف والغاية ، وإن اختلفت الوسيلة. فقد ظلت الفلسفة طوال تاريخها تدعو الناس إلى الإيمان بهذه القيم والتمسك بها ، ولن تجد مذهباً من المذاهب الفلسفية يدعو إلى هدمها ، فالمعارف السطحية الغثة هى وحدها التى تخلق التعارض بينهما ، ذلك لأن الفلسفة هى سبيلنا إلى الإيمان بالله عن طريق العقل ، ومن هنا فقد ذهب الفليسوف الإنجليزى فرنسيس بيكون (١٥٦١ – ١٦٢٦) إلى أن "معرفة الإنسان الضئيلة والسطحية بالفلسفة قد تنحرف بذهنه بعيداً عن الدين ، لكن التعمق فى دراستها يلقى بالإنسان فى أحضان الدين ويرسخ إيمانه به " ، فهى تساعدنا على تدعيم معتقداتنا الدينية عندما نضع لها أساساً عقلياً صلباً ، وبذلك تجنبنا الكثير من الحيرة والشك والبلبلة .

والواقع أن الفلسفة والدين توأمان متلاصقان ، وعلى حد تعبير ابن رشد " الحكمة صاحبة الشريعة وأختها الرضيعة " ، بل إنهما أحياناً يطرحان أسئلة واحدة عن أصل الإنسان ومصيره ، وعلاقته بالكون الذى يعيش فيه ، وعلاقة الإنسان بالله، وخلود النفس ، وحرية الإرادة ، وعلاقة السلوك البشرى بالسعادة والإنسانية. .. إلخ. ولا شك أن اشتراكهما ، من حيث الموضوع ، فى مثل هذه

المشكلات الكبرى يكفى فى ذاته لكى يجعلهما يتداخلان تداخلاً جزئياً فى بعض الأمور.

الفكر الدينى عند اليونان

الدين أسبق من الفلسفة ، هذه حقيقة لا يتطرق إليها شك ، إذ تثبتها دراسة الحضارات القديمة ، ودراسة الشعوب البدائية. ولو شئنا أن نستعرض تاريخ العلاقات القائمة بين الدين والفلسفة منذ أقدم العصور حتى يومنا هذا ، لكان علينا أن نرتد إلى تلك الأساطير الدينية والخرافات السحرية التى ذهب الكثير من الباحثين إلى أنها كانت الأصل فى نشأة التفكير الفلسفى. غير أن فلاسفة اليونان الأقدمين لم يلبثوا أن تحققوا من أن تلك الأساطير الدينية لا تخرج عن كونها خيالات بشرية اصطنعها الناس (على صورتهم ومثالهم) لوصف الآلهة. ولعل هذا هو ما عناه "اكسينوفان" Xenophanes (570 – 480 ق.م) حينما كتب يقول :

> "إن الناس هم الذين استحدثوا الآلهة ، وخلعوا عليها هيئتهم وعواطفهم ولغتهم. ولو كان فى وسع الثيران أن ترسم لنا صورة لآلهتها لصورت لنا الآلهة ، على صورتها ومثالها. ونحن نعرف كيف نسب هوميروس وهزيود إلى الآلهة ، كل ما هو موضع تحقير وملامة فى نظر الناس".

فلم يشأ هذا الفيلسوف اليونانى القديم أن يخلع على الآلهة صفات البشر ، بل ذهب إلى تنزيه الإله بوصفه عقلاً محضاً ، كله بصر وكله فكر.

وأما جماعة السوفسطائيين(*) فقد استحلوا لأنفسهم التهكم على الآلهة

(*) كلمة "سوفسطائى" Sophist لم يكن لها معنى سيئ فى أول أمرها ، بل كانت تدل فى الأصل على ما نعنيه نحن اليوم بكلمة "أستاذ" أو "معلم" ، ثم لحق هذه اللفظة التحقير فى عهد سقراط وأفلاطون ، لأن السوفسطائيين كانوا مجادلين مغالطين ، وكانوا يتاجرون بالعلم. أما الجدل فقد وقفوا عليه جهدهم كله. =

والتندر على الأساطير الدينية ، وإن كان يُروَى عن "بروتاجوراس" أنه قال:

"ليس فى استطاعتى أن أعرف ما إذا كانت الآلهة موجودة أم لا ، ذلك لأن أموراً كثيرة تحول بينى وبين تلك المعرفة ، لعل أهمها غموض المسألة وقصر الحياة البشرية".

وعلى الرغم من أن كل فلاسفة اليونان تقريباً قد آمنوا بقدرة العقل ، وعالجوا كثيراً من المشكلات اللاهوتية بالأدلة المنطقية والبراهين العقلية ، فضلاً عن أنهم أطلقوا الحرية للعقل فى الحكم على صفات الآلهة وأعمالهم

= خرجوا من مختلف المدارس الفلسفية لا هدف لهم سوى تخريج تلاميذ على قدر بالغ من البراعة ، وكانوا يفاخرون بتأييد القول الواحد ونقيضه على السواء ، وتقديم الحجج الخلابة فى مختلف المسائل والمواقف.

وكان السوفسطائيون معلمين متجولين ، ينتقلون من مدينة إلى أخرى ، ويصطحبهم تلاميذهم أحيانًا، حتى ليكادون يشكلون حاشية لهم. ويجب أن نلاحظ أن السوفسطائيين لم يكونوا "مدرسة" واحدة لها أعضاء ، فلكل منهم شخصيته الخاصة.

وتحتل الخطابة مكانًا رئيسيًا فى نشاط السوفسطائيين ، حتى أنهم فى نظر البعض معلمو خطابة أولاً وقبل كل شىء. وسر اهتمام السوفسطائيين بالخطابة هو أن مفهوم الخطابة ارتبط ارتباطاً وثيقًا بمفهوم الاقناع الذى اهتم به السوفسطائيين كثيرًا ، لدرجة أن أحد السوفسطائيين – وهو "جورجياس" – يفاخر بأنه أقدر من الطبيب على إقناع المريض حتى فيما يخص أمور الصحة. ويقول سوفسطائى آخر إن من يملك ناصية الكلمة سيكون أقوى من أى حاكم وأى طاغية ، وسيستطيع بها وحدها أن يقتل أو يسجن أو ينفى من يشاء.

ورغم أهمية الخطابة فإن القسم الأكبر من نشاط السوفسطائيين اتجه نحو "تعليم الفضيلة" ، وكانت هذه هى السمة الغالبة على نشاطهم جميعًا. والواقع أن مفهوم "الفضيلة" كان يتسع عندهم ليشمل كل ما يهم الأخلاق والسياسة معًا. فإذا أضفنا إلى ذلك المسائل اللغوية ومسائل الفكر بصفة عامة ، نجد أن السوفسطائيين كانوا هم "حملة الثقافة" بحق فى ربوع بلاد اليونان ، إذ كانت معارف السوفسطائيين متعددة وواسعة ، وقد قيل عن السوفسطائى "هيباس" مثلاً إنه كان عالِمًا ضليعًا فى الحساب والهندسة والفلك والموسيقى ، ويقول هو عن نفسه فى إحدى المحاورات التى سماها "أفلاطون" باسمه: إنه عالِم أيضًا فى علم الأنساب والتاريخ. وكانت المدينة التى اجتذبت السوفسطائيين أكثر من غيرها هى وبالطبع "أثينا" ، حيث إنها كانت أغنى وأقوى مدن اليونان وأكثرها ديمقراطية وترحيبًا بالفكر والمفكرين.

وعلاقتهم بالناس ، فإننا نلاحظ إن أفلاطون وأرسطو قد أخذا بالمعتقد التقليدى الذى ينسب الألوهية إلى السماء والكواكب، كما أنهما قد حاولا أن يلتمسا فى الكثير من الأساطير الدينية بعض آثار التفكير الفلسفى ، وكأنما هما قد أخذا على عاتقهما أن يوفقا بين الفلسفة والديانة الشعبية .

ولم يلبث الرواقيون Stoics أن فطنوا إلى ما وراء الأساطير والخرافات والطقوس الدينية من معان رمزية ، فحاولوا أن يفسّروا الديانة الشعبية تفسيراً فلسفياً ، وذهبوا إلى أن سائر المعتقدات الدينية والطقوس الشعبية إن هى إلا صور متنوعة لحقيقة واحدة ، مادام من شأن العقل الكلى أن يتجلى على أشكال عديدة مختلفة بحسب اختلاف عقول الناس .

ويُعَد "أفلوطين" Plotinus (205 – 270م) أبرز فلاسفة العهد القديم من حيث الطابع الدينى الذى تتخذه فلسفته. وقد فطن الفلاسفة المسيحيون إلى هذا الطابع الدينى فى فلسفة أفلوطين ابتداءً من دنيس الأروباجى حتى متصوفة العصر الحديث من المسيحيين. والحق أن أفلوطين كان يسعى إلى الخلاص ، ولكنه اتخذ من العقل وسيلة لتحقيق ذلك ، واعترف فى الوقت نفسه بأن العقل تابع ، وأنه وسيلة للانتقال إلى الواحد وإلى المتعالى ، ولهذا فإن النشوة الأخيرة تفترض نوعاً من الفضل الإلهى. وهذه هى التجربة الدينية التى تتجاوز العقل عند أفلوطين ، أو هى اتحاد العقل بالمطلق. ومن ثمّ يمكننا القول إن فلسفة أفلوطين نزعة عقلية صوفية.

كانت فلسفة أفلوطين آخر مظهر كبير للفكر الفلسفى اليونانى ، فنظرت إلى جوهر العقل ، وخُيِّل إليها أنها تستطيع التعالى بمذهبها فى الواحد اللامتناهى فوق العقل نفسه ، غير أنها كلما سمت بالألوهية عن الأشياء ، وعن الحياة ، وعن الفكر نفسه ، رأت من الضرورى أن تصنع سلماً من

الكائنات المتوسطة بين الصور العليا للموجودات والصور الدنيا. وهذه المتوسطات هى ميدان الديانة الشعبية وآلهتها القريبة من ضعفنا تمد أيديها إلينا لترفعنا إلى الإله الأعلى. وهكذا يسوغ أفلوطين ، من وجهة نظر العقل، جميع ميادين الدين من خرافات وتقاليد وعبادة الصور وصلوات وقرابين وسحر ، فهذه كلها رموز متوسطة بين المحسوس والمعقول ، وتلعب دورها فى توجيهنا نحو الجوهر اللامادى الذى ليس كمثله شىء .

الفلسفة المسيحية

المهم إن الفلسفة اليونانية فى عهد أفلوطين لم تلبث أن وقعت تحت تأثير الديانات الشرقية بفكرتها عن الخلاص أو النجاة ، فنشأت منذ ذلك الحين مشكلة تاريخية كبرى هى مشكلة العلاقة بين العقل والنقل ، ومدى تأثير المسيحية على الفلسفة. والواقع أن مجئ الوحى وانضمامه إلى العقل فى تقرير الحقيقة ، كان سبباً فى إثارة مشكلة جديدة لم يكن يعرفها رجال الفلسفة اليونانية ، فإن الديانة اليونانية لم تكن سوى ديانة طبيعية تقوم على النظر إلى الطبيعة والإنسان ، فى حين أن الديانة المسيحية قد بدت منذ البداية ديانة روحية فائقة للعقل ، فلم يكن بد من أن يتصدى أنصار هذه الديانة الجديدة للدفاع عن الإيمان وإثبات معقولية العقيدة المسيحية .

والفلسفة بوصفها تفسيراً شاملاً للكون ككل لها علاقة بالدين الذى يبحث هو الآخر فى الكون والأشياء ، ولكن من حيث إنها مخلوقات صادرة عن خالق أو إله. وقد استُخْدِمَت الفلسفة بالفعل فى العصور الوسطى كأداة للتوفيق بين العقل والنقل (الوحى) أو بين الحكمة والشريعة. واستخدمها علماء اللاهوت فى الغرب وعلماء الكلام فى الإسلام للذود عن العقيدة الدينية. فقد رأى "القديس أنسلم" St Anselm (1033 – 1109) مثلاً أن الإيمان ضرورى

للعقل ، وشرط لصحة التفكير . وقد ساعد تصور المسيحية لله على ذيوع مذاهب كثيرة تجعل حجر الزاوية فى تفكيرها رد كل ما فى الكون من ظواهر وأفعال وحركات إلى الله.

كان من واجب التفكير المسيحى أن يُدْخِل فى حسابه ظروف العالَم الذى يرغب فى غزوه ، بما فى هذا العالَم من نظم وأخلاق ومعتقدات وتقاليد. فكان من الواجب لكى يكون مفهوماً أن يتحدث بلغة من يخاطبهم. وقد التقت المسيحية بالفكر العقلى والعلمى متشحاً برداء الفلسفة اليونانية. ووجدت فى هذا اللقاء من جهة أخرى مناسبة تجلو فيها لنفسها روحها الخاص بها. فعملت على تنميته وتجديده ، ولما كانت المسيحية قد تطلعت إلى بسط نفوذها على الحياة الإنسانية بأسرها ، كان لابد أن تُشْبِع حاجات العقل كما تحقق مطالب الإرادة والقلب. وكان العقل إلى ذلك الوقت المثل الأعلى فى الوضوح والمنطق والتناسب مما كان يسمى بالفلسفة اليونانية. فالانتقال من الإيمان إلى العقل إنما هو الاتصال مرة أخرى بتلك الفلسفة. ولما كان الحق لا يناقض الحق ، فالإله نفسه الكامل الصادق هو رب النور الطبيعى والوحى. فالفلسفة الحقة والدين الحق ليسا إذن فى أساسهما إلا شيئاً واحداً بعينه فى نظر الفلاسفة المسيحيين فى العصور الوسطى.

اهتم فلاسفة العصور الوسطى بتفسير الكتب المقدسة ، وجعلوا هدفهم الأول التفقه والتبحر فى أمور الدين والعقيدة. وكان الشعار الذى سارت عليه الفلسفة فى ذلك الوقت ، هو أن تكون فى خدمة الدين. وتأثر هؤلاء الفلاسفة بأفلاطون وأرسطو ، وكانت فكرة الخير الأسمى (عند أفلاطون) والمحرك الأول (عند أرسطو) من الأفكار التى ظلت راسخة فى أذهانهم. ومن أشهر الأفلاطونيين القديس أوغسطين ، كما يعتبر القديس توما الاكوينى من أشهر الأرسطيين فى ذلك العصر .

كانت الفكرة السائدة فى العصور الوسطى هى أنه ليس فى وسع العقل وحده أن يصل إلى جميع الحقائق ، بل هناك مجموعة من الحقائق لا نصل إليها إلا عن طريق الوحى مهما كان من دقة العقل وصحة برهانه. وعلى ذلك كانت الحقائق الدينية هى نقطة البداية التى يبدأ منها الفلاسفة فى العصور الوسطى ، ويستخدمون العقل فى محاولة البرهنة والتدليل على هذه الحقائق. وها هو القديس أنسلم يقول عبارته المشهورة "العقل يسبق الإيمان ، والإيمان يسبق العقل ، وأنا أؤمن لكى أتعقل". ومعنى هذه العبارة أنه لابد للإنسان أن يمتحن الإيمان بعقله قبل أن يسلم به. فإذا ضمن صحة العقيدة الدينية التى فحصها مبدئياً ، كان عليه أن يسلم بالأسرار التى تتضمنها ، ثم تجئ بعد ذلك مرحلة التعقل الفلسفى للدين ، فيرتفع الإيمان الساذج إلى مرتبة فهم هذا الإيمان وتعقل معتقداته. وإذا كانت المعتقدات الدينية هى النقطة التى انطلق منها فلاسفة العصور الوسطى ، فإنه من الخطأ أن نظن أن هؤلاء الفلاسفة قد قصروا اهتمامهم على قبول مسائل الدين بطريقة ساذجة ، بل على العكس ذهب كثيرون منهم إلى القول بأن على المرء ألا يقتصر على الإيمان الساذج الذى لا أثر فيه للعلم أو العقل ، وها هو القديس توما الاكوينى St Thomas Aquinas (1225 – 1274) يذهب إلى أن العقل والوحى وسيلتان من وسائل المعرفة ، وهما قد صدرا عن أصل مشترك واحد ، فإن الله هو الذى أودع العقل فى الإنسان ، وهو الذى أعلن للناس حقائق الوحى ، وإذن فإن العقل والوحى ليسا نقيضين ، بل يمثلان خطوتين متتاليتين تكمل الواحدة منهما الأخرى فى مجال المعرفة .

الفلسفة الإسلامية

يبدأ الدين بالإيمان بقضايا معينة، مثل: وجود الله، وبعثة النبي، والوحى ، والكتاب المنزَّل ... إلخ. وهذا لا يعني أن المفكر الديني لا يلجأ إلى أسلحة العقل والمنطق في تدعيم إيمانه أولاً والدفاع عن قضاياه ثانيًا، وهذا ما حدث بالنسبة للإسلام الذي مرَّ – كغيره من الديانات الأخرى – بهاتين المرحلتين:

المرحلة الأولى: مرحلة التصديق القلبي، والإيمان بالعقائد والأصول حتى يرسخ الدين في قلوب الناس.

المرحلة الثانية: مرحلة البحث النظري، والتدليل العقلي، وصياغة معتقداته في قالب فلسفي، والدفاع عنها بسلاح المنطق والحجة والبرهان.

وما دمنا بصدد الحديث عن الدين الإسلامي والفلسفة الإسلامية، فلابد من الإشارة إلى أن الفلسفة اليونانية وصلت إلى المسلمين، بطريقة أو بأخرى، بعد فتوحات الاسكندر في الهند وفارس فأثرت في الفلسفة الإسلامية تأثيراً بالغاً. ذلك أن الموضوعات التي طرقها وبحثها المسلمون كانت هي التي أثارها وناقشها وعاشها اليونانيون. لكن لا ينبغي أن يُفْهَم من هذا أن الفلسفة الإسلامية كانت تابعة في كل ما أتت به لليونانيين، إذ هي قد أتت، في واقع الأمر ، بموضوعات جديدة كل الجدَّة وأن لها سماتها وملامحها الخاصة.

ويكفي هنا أن نشير، على سبيل المثال، إلى أنه في الوقت الذي يقول فيه القرآن الكريم بفكرة الخلق من العدم نجد إن الفلسفة اليونانية استبعدت هذه الفكرة تماماً منادية بأن العالَم قديم. فضلا عن أن الفلسفة اليونانية لا تقول بالبعث بالمعنى الديني، بينما نجد إن الدين الإسلامي يرى أن الإيمان بالبعث يعد شرطًا رئيسيًا لكون المرء مسلمًا مؤمنًا. أضف إلى ذلك إن وحدانية الله وتنزيهه أمر نص

عليه القرآن في أكثر من موضع، بينما نجد إن هذه الوحدانية وما يرتبط بها من تنزيه إلهي كانت موضع شك في الفلسفة اليونانية، فضلا عن أنها عولجت بطريقة لا تتفق والروح الإسلامية. ويكفي هنا أن نقول:

إنه من سوء الفهم أن يسوي بين مثال الخير عند أفلاطون أو الصانع، أو العقل الخالص، أو المحرك الأول عند أرسطو، وبين الله عند المسلمين. ذلك أن الله عند المسلمين هو خالق كل شيء ولن يستطيع أحد أن يفعل شيئاً إلا بإذنه، بينما نجد إن النشاط الإلهي أو الدور الذي يقوم به الإله في الفلسفة اليونانية، دور إن لم يكن منعدماً فهو دور سلبي للغاية، فلا توجد في الفلسفة اليونانية عناية إلهية أو إحياء مستمر من قبل الإله للموجودات، بينما نجد الدين الإسلامي ينص على أن الله لو غفل لحظة عن هذا العالَم لفسدت السموات والأرض ومن فيها.

من هذه الإشارات الموجزة لبعض الموضوعات التي عالجتها الفلسفة اليونانية والتي تحدث القرآن الكريم عنها اتضح لنا تباين موقف كل منهما (وثمّة اختلافات كثيرة أخرى لا يتسع المجال هنا لذكرها). وعلى ضوء ذلك نجد أن هذه الفلسفة قد حثت المسلمين بطريقة أو بأخرى على "تعقل" ما لديهم من نص ديني والدفاع عنه ضد التيارات الثقافية المباينة له.

جرت عادة الباحثين والدارسين في أيامنا هذه على إطلاق كلمة "فلسفة إسلامية" على ثلاثة اتجاهات رئيسية:

أ- فلاسفة الإسلام ويمثلون، حقًا، الفلسفة الإسلامية العقلية الخالصة.

ب- علماء الكلام ويضمهم بطبيعة الحال "علم الكلام".

ج – أما الفرع الثالث فهو التصوف والصوفية.

وفيما يتعلق بالفلسفة الإسلامية (الفلاسفة) فإننا نقصد بها البحث العقلي الخالص في الوجود بغض النظر عن الدين. وقد تأثر هذا التيار إلى حد كبير بالفلسفة اليونانية.

أما التصوف فإنه يعتمد أساساً على المعرفة الذوقية الكشفية التي أداتها القلب والوجدان.

وكان علم الكلام(*) هو أول ما ظهر في الثقافة الإسلامية من العلوم النظرية. والواقع أن نشأته كانت بسبب عوامل إسلامية خالصة بدأت بمشكلات سياسية ارتبطت بالخلافة واقتتال المسلمين حولها. ومن ميدان القتال، ظهرت على نحو طبيعي مشكلتان كبيرتان تفرعت عنهما مشكلات أخرى كثيرة. ونبتت المشكلة الأولى من مشهد المسلمين الذين يسفك بعضهم دماء بعض، فكان السؤال: ما هو حكم المسلم الذي يقتل مسلمًا آخر، أيظل مسلمًا أم يصبح كافرًا أم أنه يقع في منزلة وسط بين الكفر والإيمان؟ ثم اتسع السؤال ليصبح: ما حكم مرتكب الكبيرة بصفة عامة؟ وهكذا ارتبطت هذه المشكلة في بداياتها بالسياسة وأحداثها، ودارت المشكلة الثانية حول الحاكم وشروط اختياره، ومدى ضرورة وجوده، وهي من أهم مباحث الفلسفة السياسية في الإسلام. ولقد تفرعت عن المشكلة الأولى مشكلات فرعية شغلت المسلمين – وما زالت – منها مدى مسئولية الإنسان عن أفعاله، فهل يكون مرتكب الكبير مسئولاً مسئولية تامة عما اقترفت يداه؟

(*) اختلف الباحثون في سبب تسميته "بعلم الكلام" ، فذهب فريق الى أن السبب هو أن أبوابه عنونت "بالكلام في كذا ..."، وقال آخرون إن السبب هو أن أهم خلاف وقع بين الفرق الكلامية هو اختلاف في كلام الله أمخلوق هو أم قديم؟ وذهب آخرون الى أن سبب تسميته بعلم الكلام هو أنه "يخلق القدرة على الكلام في الشرعيات مع الخصوم"... إلخ.

ثم هل الإنسان بصفة عامة حر في الإقدام على فعل ما أو الإحجام عنه؟ أعنى هل الأمر كله يرجع إليه وحده؟ هل له في أفعاله اختيار أم أنه مجبر عليها؟ وهل كل ما يقدم عليه يصدر عن حريته واختياره أم أنه يفعله بقضاء الله وقدره؟ وباختصار ما العلاقة بين الفعل الإلهي والفعل البشري؟ وقد تفرعت عن ذلك مشكلات أخرى تدور حول الثواب والعقاب، والخير والشر، والوعد والوعيد، والتكليف ... إلخ. وهكذا نجد أن المشكلات التي ظهرت في الثقافة الإسلامية كانت نبتًا إسلاميًا أصيلاً، وضرورة ملحة استدعتها ظروف المجتمع في الصدر الأول، وقد احتاجت هذه المشكلات إلى أساس نظري لحلها، وارتكز هذا الأساس على فهم عميق للقرآن والسنة، وكانت هذه المشكلات من أهم العوامل التي عجّلت بظهور الفرق الكلامية.

غير أن البداية، وإن كانت إسلامية خالصة، لم تمنع من وجود مؤثرات أجنبية ساعدت على تطور "علم الكلام"، وتوسيع نطاق بحوثه وتعميقها، فأضيفت إليه موضوعات جديدة نتيجة لاحتكاكه بهذه المؤثرات، منها الأديان السماوية الأخرى: كاليهودية والمسيحية بما يتضمنانه من معتقدات مخالفة كالتجسيم في الأولى والتثليث في الثانية.

وكذلك الملل والنحل المختلفة التي تعتنقها الشعوب في البلدان التي فتحها المسلمون وما أثاروه من شبهات واعتراضات ضد الإسلام ومعتقداته، ولما كان علم الكلام هو الذي يبحث في الأصول والمعتقدات الدينية فقد تصدى رجاله للدفاع عنها بالحجج والبراهين، وتأكيدها بالعقل والمنطق بعد الإيمان بالقلب والوجدان. ومن هنا فقد اعتمد المتكلمون على المنهج النظري في الدفاع عن الإسلام ضد المعارضين المخالفين ، فضلا عن أنهم استعانوا في عملية الرد على شبهات الخصوم بأسلحة فلسفية مستمدة من الفلسفة اليونانية التي ترجمت إلى اللغة العربية.

وسوف نسوق فيما يلي بعض الأمثلة الموجزة لاستخدام بعض المتكلمين (المعتزلة) للمنهج العقلي في إثبات حقائق الدين الإسلامي:

(١) استخلص المتكلمون من تأمل ظواهر الطبيعة ومجرى أحداثها دليلا على وجود الله ، وهو المعتقد الإيماني الأول، فنحن نعيش في عالَم منظم لا تسير أحداثه كما اتفق، بل كل شيء يهدف بدقة إلى غاية معينة، فلا عبث ولا هوى في الكون. هذا النظام الهائل يقتضي وجود منظم عاقل، وصانع قدير حكيم هو البارى تعالى.

(٢) وقد اعتمدوا أحيانًا على ما يسمى برهان العلية أو السببية، الذي يعتمد على أن لكل حادثة تقع في الكون سببًا أحدثها، لكن سلسلة العلل لا يمكن أن تسير إلى ما لا نهاية، بل لابد أن نصل إلى علة أولى، ولو أسقطنا وجودها لأسقطنا العلل المتوسطة وذلك محال، وإذن فلابد من التسليم بعلة أولى واحدة هي الإله الواحد الذي أوجد الكون من عدم، وهو واحد لا شريك له.

(٣) هذا الإله الواحد الخالق لابد أن يكون منزهًا عن مشابهة مخلوقاته، فكيف يمكن أن تكون هناك صفات مشتركة بين الخالق ومخلوقاته؟ والنتيجة المنطقية هي أن هذا الإله "ليس كمثله شيء".

(٤) لكن إذا كان الإله الخالق لا يشبه مخلوقاته فماذا نقول في الآيات القرآنية التي تنسب إلى الله الوجه، واليد، والجسم والمشي والكلام .. إلخ، وهي الصفات التي تبدو في ظاهرها مشابهة لما يوجد عند البشر؟ لقد أدى ذلك بالمتكلمين إلى تحليل عقلي دقيق لصفات الذات الإلهية: كالعلم والقدرة، والحياة، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام، وقد أضاف إليها بعض الفرق أسماء الله الحسنى التي اعتبروها جزءًا من الصفات، ثم مشكلة رؤية الله،

وانقسموا بين مثبت للرؤية وبين ناف لها.

(٥) توقف المتكلمون طويلاً عند مشكلة "العدل الإلهي" التي شغلت جانباً كبيراً من الدراسات الإلهية فدرسوا جوانبها المختلفة لاسيما المشكلات الثلاث الشهيرة:

(أ) علاقة الفعل الإلهي بالفعل البشري (أو مشكلة الجبر والاختيار).

(ب) الضلال والهداية.

(ج) العدل والجور، أو الوعد والوعيد، أعني مشكلة الثواب والعقاب.

واختلف المتكلمون في مشكلة الجبر والاختيار الشهيرة، فذهب فريق إلى القول بأن الإنسان مجبر في أفعاله إذ لا يوجد في هذا العالَم سوى الفعل الإلهي، بينما ذهب فريق آخر إلى أن الإنسان حر مختار في أفعاله، واستند الفريق الأول إلى دليل عقلي هو أن من صفات الله الأساسية القدرة المطلقة التي تعني أن كل ما يقع في الكون – بما في ذلك أفعال الإنسان – لابد أن تكون من صنعه فلا خالق سواه، ومن ثمَّ فإن استبعاد منطقة الفعل البشري من السيطرة الإلهية انتقاص لهذه القدرة، كما استندوا إلى آيات من الكتاب الكريم مثل ﴿ وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ ﴾ (الإنسان ٣٠) ، ﴿ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ ﴾ (الأنفال ١٧) ، ﴿ وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىْءٍ إِنِّى فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ۝ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ وَٱذْكُر رَّبَّكَ إِذَا نَسِيتَ وَقُلْ عَسَىٰٓ أَن يَهْدِيَنِ رَبِّى لِأَقْرَبَ مِنْ هَٰذَا رَشَدًا ﴾ (الكهف ٢٣، ٢٤)، في حين ذهب الفريق الآخر إلى أن الفعل البشري لابد أن يكون من صنع الإنسان، واستندوا في ذلك إلى مبررين: الأول: أنه طالما أن الإنسان مسئول عن هذا الفعل ويحاسب عليه فكيف يجوز في حكم العقل أن لا يكون من صنعه؟ فلابد أن يكون واقعًا في نطاق قدرته حتى يكون للتكليف معنى وللثواب أو العقاب مغزى، أما المبرر الثاني فهو : أن هناك آيات كثيرة تؤكد

حرية الإنسان، وقدرته على اختيار أفعاله، منها ﴿ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ ﴾ (الكهف ٢٩) ، ﴿ بَلِ ٱلْإِنسَٰنُ عَلَىٰ نَفْسِهِۦ بَصِيرَةٌ ﴾ (القيامة ١٤)، ﴿ أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا۟ مُؤْمِنِينَ ﴾ (يونس ٩٩)، وغير ذلك من آيات كثيرة جعلت كل فريق يدعم موقفه.

غير أن هذه النزعة العقلية التي اصطبغت بها بعض الحركات الكلامية لم تلبث أن تعرضت لحملة عنيفة من جانب الإمام الغزالي الذي حمل بشدة على كل المذاهب الفلسفية والكلامية، بحجة أن أصحابها قد وقعوا في الكثير من التناقض والعجز والتهافت في محاولتهم إقامة العقائد الدينية على أساس عقلي صرف. والظاهر إن الغزالي قد فطن إلى أن المشكلة الدينية لا يمكن أن تحل عن طريق العقل، وإنما هي تتطلب ذوقاً باطنياً يستطيع المرء عن طريقه أن ينفذ إلى جوهر الحقيقة الدينية. ومن هنا فقد اصطبغ تفكير الغزالي بصبغة صوفية جعلته يقرر أن المعرفة لا تتهيأ للموجود البشري إلا بنور يقذفه الله في قلب المؤمن. ولم يكتف الغزالي بالدعوة إلى "إلجام العوام عن علم الكلام"، بحجة أن النظر العقلي في أمور الدين بحر عظيم ينبغي ألا ينزله العامي، وإنما نراه يبالغ في تقرير عجز العقل عن الإحاطة بأسرار العالَم الروحاني. وهكذا يصبح الدين عنده نائياً عن الفلسفة ورافضاً لها.

رد ابن رشد على الغزالي، وأوضح أن الدين أوجب النظر بالعقل في الموجودات، وطلب معرفته بها في أكثر من آية في كتابه سبحانه وتعالى كقوله جل شأنه: ﴿ فَٱعْتَبِرُوا۟ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَبْصَٰرِ ﴾ (الحشر ٢)، وقوله : ﴿ أَوَلَمْ يَنظُرُوا۟ فِى مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَىْءٍ ﴾ (الأعراف ١٨٥). وسوف نكتفي بهذا القدر من استعراض لآراء مفكري الإسلام في علاقة الفلسفة بالدين.

الفكر الدينى فى عصر النهضة والعصر الحديث

أما فى عصر النهضة فقد حدثت ثورة فلسفية أدت إلى استقلال الفلسفة عن اللاهوت ، خصوصاً وأن مفكرى هذا العصر قد أعلنوا بمذاهبهم الجديدة ثورتهم على الماضى ، وانفصالهم عن أرسطو ، وتمردهم على الفلسفة المدرسية التقليدية. حقاً لقد اقترنت حركة النهضة بظهور الإصلاح الدينى ، وانبثاق فجر الكشوف العلمية ، ولكن من المؤكد أن إحياء التراث اليونانى القديم من جهة ، وقيام بعض النزعات الشكية من جهة أخرى قد عملا أيضاً على ازدهار الفلسفة واستقلال التفكير الفلسفى عن الإيمان الدينى.

التفسير الدينى لفلسفة " ديكارت":

وخلَّف ذلك العصر بما فيه من تخليط عصراً جديداً على رأسه بيكون وديكارت ، وهذا العصر الجديد ، أو بتعبير أدق العصر الحديث ، هو عصر نظام وترتيب واتزان. ويُعَدّ مذهب ديكارت العقلى أوضح مظهر وأصدق تعبير عن روح العصر الحديث.

وإذا كانت فلسفة العصور الوسطى قد حاولت بشتى الطرق أن توفق بين فلسفة أرسطو والدين ، فإن ديكارت أراد أن يفصل بين الفلسفة واللاهوت. واستقلال الفلسفة عن اللاهوت إنما يعنى بصورة أخرى استقلال الفلسفة الحديثة عن سلطة أرسطو.

تلك هى أهم الأسباب والمبررات التى دفعت ديكارت إلى وضع أصول الفلسفة الحديثة ، والتى يمكن أن نوجزها على النحو التالى :

١- لقد تغيرت نظرة الإنسان إلى الطبيعة بفضل تقدم العلم الحديث وبدلاً من خضوع الإنسان للطبيعة وجوداً وفكراً ، كما ظن القدماء (أرسطو)،

أصبح الإنسان الحديث يسعى إلى أن يكون بالعلم سيداً ومالكاً للطبيعة .

٢- لم يكن العلم الطبيعى فى نظر ديكارت وغيره من علماء القرن السابع عشر ، علماً وضعياً بالمعنى الحديث ، بل كان العلم الحديث فى ذلك الوقت لا يعرف معنى الاحتمال واللاحتمية.

٣- إن الفلسفة الحديثة يجب أن تختلف عن الفلسفة القديمة من ناحية ، وفلسفة العصور الوسطى من ناحية أخرى. فالفلسفة اليونانية كانت تجد بدايتها فى معرفة الوجود والطبيعة ، أما الفلسفة الحديثة فإنها تجد أصولها فى الذات الإنسانية. كذلك ، فإذا كانت غاية الفلسفة فى العصور الوسطى هى تأكيد العقيدة الدينية ، فإن غاية الفلسفة الحديثة هى إثبات حقيقة الموجود الأول والنفس الإنسانية ، بنور العقل الطبيعى.

ولقد رأى ديكارت أن ميدان العلم هو الطبيعة ، وموضوعه هو استغلال القوى الطبيعية ، وأدواته الرياضة والتجربة ، كما رأى أن الدين يختص بمصائر النفس فى العالَم الآخر ، ويعتمد على اعتقادات معينة ، ولا صلة لها بدقائق اللاهوت المدرسى. فلا تضارب بين العلم والدين ، ولا سلطان لأحدهما على الآخر ، لأن نموهما الطبيعى والمشروع لا يجعلهما يلتقيان. ولقد مضى الزمن الذى كان الدين يفرض نتائجه على الفلسفة ، التى كان من واجبها أن تبرهن على تلك النتائج وتشرح أصولها ، كما كان الحال فى العصر الوسيط. فلكل من العلم والدين استقلاله الذاتى.

ولا يلزم عن ذلك أن العقل البشرى ليس له إلا أن يقبلهما على أنهما نظامان من الحقائق كل منهما غريب عن صاحبه. فالعقل الفلسفى لا يستطيع أن يقف عند مجرد ثنائية خالصة ، إذ الديكارتية على التحديد فلسفة ترابط ،

وهى العلاقة التى تقوم بين أشياء مختلفة لا يرد أحدها إلى الآخر من جهة المنطق. فكما رأى ديكارت فى العقل أساس الحكم الذى يربط بين "أنا موجود" و "أنا أفكر" ، خيل إليه كذلك أنه يجد فى ذلك العقل نفسه الصلة بين الإنسان والله ، وبين الله والعالَم ، مما ترتب عليه ذلك التوفيق الحاسم بين العلم والطبيعة والاعتقادات الدينية. ولقد وصل ديكارت إلى هذه النتيجة بتحليل مضمون العقل ، وبقياس ليس هو القياس المنطقى الشكلى بل بقياس رياضى تركيبى يبدأ من مضمون العقل نفسه .

ومن الواضح ، مع ذلك ، أن المقصود ههنا ليس إلا مبادئ الدين الأساسية ، وهى الله وكماله وأزليته ، وافتقارنا إليه ، واعتمادنا عليه. ذلك هو المذهب الديكارتى الذى يبدأ من صميم العقل نفسه ، فيجد فيه البذور التى ينشأ منها الدين والعلم على الترتيب ، والصلة الخاصة التى تحقق اتفاقهما مع استقلال كل منهما. هذا المذهب العقلى الأصيل الذى يمكن أن نطلق عليه اسم "المذهب العقلى الحديث" هو الذى سيطر على الفلسفة خلال القرنين الثامن والتاسع عشر.

ولقد خضعت فلسفة ديكارت لتفسير لاهوتى دينى. ومن أشد المدافعين عن هذا التفسير الأب ايمرى L'abbe Emery الذى نشر سنة ١٨١١ كتابًا بعنوان "أفكار ديكارت عن الدين والأخلاق". ويذكر الأستاذ جوبيه فى كتابه عن "التفكير الدينى عند ديكارت" أن الأب ايمرى قد جمع فى هذا الكتاب كل ما يمكن جمعه من أقوال ديكارت عن الدين. وأهم ما يلفت النظر فى هذا الكتاب ، كما يقول جوبيه ، أنه يمثل لنا ديكارت مدافعاً عن الدين ضد أعدائه ، مثله فى ذلك مثل فلاسفة العصور الوسطى. فالشيطان الماكر مثلاً لا يضلل إلا أعداء الدين. أما الذين آمنوا بالله وبالحق ، فلا خوف عليهم وهم لا يضلون .

وهناك أسباب كثيرة قد دفعت الأب ايمرى وأمثاله إلى تصوير ديكارت فى هذه الصورة الدينية. فهم يفسرون الأحداث التى مرّ بها فى حياته تفسيراً روحياً ودينياً ، وأولها هذه الرؤيا التى تراءت لديكارت فى ليلة ١٠ نوفمبر عام ١٦١٦. ولا شك أن ديكارت مات كاثوليكياً متمماً لواجباته الدينية. كما أن هناك عدة رسائل كتبها ديكارت ويصرح فيها أنه يريد أن يفسّر الأسرار الدينية مثل القربان المقدس (رسالة ٢٥ نوفمبر عام ١٦٣٠ إلى الأب مرسين).

كذلك كتب ديكارت إلى الأب فورنيه (٣ أكتوبر عام ١٦٣٧) يقول : أنا أحمد الله لأن الآراء التى بدت لى صادقة جداً فى علم الطبيعة بالنظر إلى العلل الطبيعية فقط ، كانت دائماً هى الآراء التى تتفق جيداً مع الأسرار الدينية ، وأنى آمل أن أبين ذلك بوضوح فى المناسبات المقبلة. ولا يختلف مضمون هذه الرسالة عن رسالة أخرى وجهها إلى الأب مرسين (٣١ مارس ١٦٤١) ، وفيها يقول : "أستطيع أن أبين أنه لا يوجد أى شىء يمكن أن يتفق فى فلسفتهم مع الإيمان كما تتفق آرائى أنا معه".

ولكننا مع هذا نرى أن التفسير اللاهوتى لفلسفة ديكارت يفقدها طابعها الفلسفى الحديث. فهى ليست فلسفة من فلسفات العصور الوسطى التى تجعل غايتها القصوى التوفيق بين الفلسفة والدين. حقاً إن ديكارت قد تأثر بأوغسطين وتوما الاكوينى وأنسلم وغيرهم ، ولكنه مع ذلك أراد أن يجدد فى فلسفته ، وقد حاول تفسير الطبيعة والإنسان ، تفسيراً جديداً يتلاءم مع العلم الحديث.

فلسفة الدين عند " إسبينوزا "

أما إسبينوزا Spinoza (1632 – 1677) فهو الذى استطاع أن يطبق المنهج الديكارتى فى ميدان الدين والعقائد ، فوضع حداً فاصلاً بين العقل والإيمان ، أو بين الفلسفة واللاهوت ، وأكد أن لكل منهما مجاله الخاص الذى لا يطغى على مجال الآخر :

"فمجال العقل هو .. الحقيقة والحكمة ، ومجال اللاهوت هو التقوى والطاعة. واللاهوت لا ينبئنا بشىء، ولا يحضنا على شىء ، ولا يأمرنا بشىء سوى الطاعة ، وهو لا يتجه إلى معارضة العقل ولا يستطيع ذلك ، وإنما يكتفى بتعريف مبادئ الإيمان. .. بقدر ما تكون ضرورية للطاعة ، ويدع العقل يحدد حقيقتها بدقة. ذلك لأن العقل هو نور الذهن ، وبدونه تغدو كل الأشياء أحلاماً وأوهاماً".

وبعبارة مختصرة يمكننا القول : إن من الواجب ألا نسعى إلى إخضاع الكتاب المقدس للعقل، ولا إخضاع العقل للكتاب المقدس .

ومثل هذا الرأى فى العلاقة بين العقل والإيمان ، أدى بكثير من شرّاح إسبينوزا إلى الاعتقاد بأنه قد جعل التفكير الفلسفى والإيمان الدينى متساويين، كل فى ميدانه الخاص ، وأنه دافع عنهما بنفس القوة. وعلى هذا النحو فهم "برنشفك" Brunschvigg (1869 – 1944) تفكير "إسبينوزا" على أنه محاولة للتوفيق بين الفلسفة – كما تتمثل لدى ديكارت – وبين الإيمان كما يتمثل فى المسيحية :

"فالغاية التى استهدفها هى تنقية ديكارت وتنقية الدين ، أى تنقية ديكارت باستبعاد العنصر اللاعقلى اللامنهجى من

مذهبه... وتنقية الدين. .. بالتشبه بالمسيح الذى جاء ليضع حداً لكل العبادات المتحجرة ، لأنه لا يرى الدين إلا روحياً فحسب. فالمهمة التى أراد إسبينوزا انجازها هى أن يضم فى وحدة روحية جامعة ، ديكارت الحقيقى والمسيح الحقيقى".

وفى موضع آخر يقول "برنشفك" :

"هذه هى الفكرة الأخيرة التى انتهى إليها إسبينوزا من دراسته للدين المنزل بالوحى : فقد برر الكتاب المقدس وأكد قداسته ، وبرر العقل وأكد قداسته ، دون أن يجعل سلطة الأول تنال من استقلال الثانى".

مثل هذا التفسير لموقف إسبينوزا من مشكلة العلاقة بين العقل والإيمان – فى رأى الدكتور فؤاد زكريا – أهم أوجه هذا الموقف. حقاً إنه يرتكز على بعض نصوص مستمدة من كتاب إسبينوزا نفسه ، ولكن هذه النصوص، إذا ما وُضِعَت فى سياقها الحقيقى ، تكتسب فى واقع الأمر دلالة مختلفة كل الاختلاف. فالتفسير الذى يبدو لأول وهلة لهذه النصوص هو أن إسبينوزا فصل بين مجالى العقل والوحى لكى يحفظ لكل منهما حقوقاً إزاء الآخر ، ولكن الواقع هو أن هدفه الحقيقى ، المستمد من ظروف عصره ، كان إبعاد سلطة رجال الدين عن كل الأمور المتعلقة بالمعرفة ، وهى الأمور التى كانوا يدّعون لأنفسهم سلطة كاملة فيها ، ويتدخلون فيها على أساس أن لهم الكلمة الأخيرة حتى فى هذا المجال ذاته. ففى العصر الذى تكون سلطة رجال الدين فيه هى الغالبة ، تتخذ الدعوة إلى فصل العقل عن الوحى دلالة مختلفة كل الاختلاف : إذ يصبح الوجه الذى يدافع عن العقل أقوى من الوجه الذى يدافع عن الوحى بكثير. ولو ظهرت مثل هذه الدعوة فى القرن العشرين مثلاً ، حيث

يكتسح العقل كل مجالات المعرفة البشرية ، لأصبحت دلالتها عكس الدلالة السابقة : أى لأصبحت دفاعاً عن الوحى أكثر منها دفاعاً عن العقل. وبعبارة أخرى فتفسير الدعوة إلى فصل العقل عن الوحى ينبغى أن يُستَمد من ظروف كل عصر ، وأن يُعَد دفاعاً عن الجانب الأضعف نسبياً منهما فى ذلك العصر. ولما كان عصر إسبينوزا ، رغم حرية الفكر النسبية فيه ، قد ظل يتضمن كثيراً من عناصر التعصب الدينى المتخلف عن العصور الوسطى ، وكانت كلمة رجال الدين فيه ، رغم كل شىء ، هى الغالبة ، بينما يضطر أصحاب النزعات الثائرة فيه إلى التعبير عن آرائهم بطريقة حذرة مستترة ، فلابد أن يكون الإتجاه الحقيقى لفكرته هذه دفاعاً عن العقل أكثر منه دفاعاً عن الوحى.

ولكنا لسنا فى حاجة إلى مثل هذه التحليلات والاستنتاجات لكى ندرك غرض إسبينوزا الحقيقى ، إذ إن كتاباته ذاتها تحفل بالنصوص التى يستحيل أن يخطئ المرء فهم مرماها ، إذ إنها كلها تمجيد صريح للعقل وإعلاء له على كل شىء.

الدين العقلى عند "كانط"

أما الفيلسوف الألمانى "كانط" Kant (1724 – 1804) فقد فصل بين الفلسفة والدين فصلاً مطلقاً ، بحجة أن كل المحاولات التى تبذل من أجل استخدام العقل استخداماً نظرياً فى دائرة اللاهوت إن هى إلا محاولات عقيمة لا تجدى بطبيعتها شيئاً ، ولا توصل فى النهاية إلى نتيجة عقلية مقبولة. وحاول "كانط" فى كتاب "نقد العقل الخالص" أن يبين لنا استحالة البرهنة على وجود الله أو البرهنة على عدم وجوده ، لأن هذه القضية تخرج عن دائرة التجربة الممكنة ، فهى بالتالى تتجاوز حدود المعرفة البشرية بأسرها. حقاً لقد

عاد "كانط" إلى فكرة الله فى كتابه "نقد العقل العملى" ، ولكنه لم يقحم بذلك الدين فى نطاق الفلسفة ، بل هو قد اقتصر على افتراض وجود الله ، بوصفه مسلمة أخلاقية ضرورية تستلزمها طبيعة مذهبه الأخلاقى. ولكن "كانط" يعود فيقرر فى مقدمة الطبعة الثانية لكتابه "نقد العقل الخالص" إنه لم يعمد إلى القضاء على المعرفة الميتافيزيقية التوكيدية إلا لكى يُخْلى السبيل أمام "الإيمان". فلم تكن الاعتبارات الدينية غائبة عن ذهن "كانط" حينما وضع دعائم مذهبه النقدى ، بل هو قد أراد منذ البداية أن يلتمس للإيمان أسساً قوية يستطيع عن طريقها أن يوفق بين ملكوت الطبيعة وملكوت الحرية الأخلاقية. ولا شك أن التربية الدينية التى تلقاها "كانط" منذ صباه هى التى أملت عليه احترام القانون الأخلاقى ، والدعوة إلى نوع من الإيمان العقلى ، دون التقيد بأى طقوس أو فرائض دينية.

الدين عند "كانط" هو دين مؤسس على العقل. وهذا الانقلاب فى الوضع ذو أهمية كبيرة. فإننا إذا قبلناه لم يعد هناك مجال لأن نجعل الدين عبارة عن الاعتقاد برمز من الرموز ، أى الاعتقاد بمجموعة صيغ نظرية. فمثل هذا الرمز يقتضى معارف لا نستطيع أن نملكها. وكذلك لا يستطيع الدين أن يكون حركات عملية تهدف إلى أن تنتج فينا القداسة. لأن الحركات العملية أشياء حية ، وإذا كنا قد نادينا إلى التسليم بأثر العقلى على الحسى ، فإننا لا نستطيع ، دون أن نناقض النظرية النقدية ، أن نقول بأن الحسى هو علة بالنسبة إلى ما فوق الحسى.

الدين عند "كانط" ، إذن ، هو دين عمل كله ، وعمل داخلى وأخلاقى خالص ، لا يزود الإرادة بأى باعث جديد. ودوره يقتصر على أن يبرز فينا الأمل فى أن نشارك بأفعالنا ، المنعزلة فى ذاتها ، فى تحقيق نظام أخلاقى قوامه الانسجام بين العدالة والسعادة ، وفى مجئ ما تسميه المسيحية مملكة الرب.

ولا يترتب على ذلك أن تكون الأديان بالضرورة بغير قيمة ، ففى الطبعة الثانية لكتابه "الدين فى حدود العقل الخالص" يقول كانط بأنه ليس المقصود هدم العقيدة الكنسية هدماً تاماً. فهذه العقيدة يمكن دائماً أن تكون نافعة من حيث هى أداة لعقيدة عقلية. وبهذا الاعتبار نستطيع الحفاظ عليها، ولكن مع العناية بتطهيرها من كل ما يمكن أن يكون مضاداً لهذا الدور ، وعرضها على أن لها قيمة بنفسها.

فلسفة الدين عند "هيجل":

إذا انتقلنا إلى "هيجل" ، وجدنا أنه يضع الدين جنباً إلى جنب مع الفن، فيقرر أنه فن باطنى يصور لنا الحقيقة الإلهية من الداخل عن طريق الشعور الباطنى ، فى حين أن الفن بطبيعته إنما يمثل لنا الحقيقة الإلهية فى صورة خارجية عن طريق الشعور الجمالى. حقاً إن الدين هو الابن الطبيعى للفن لأنه يقوم مثله على الخيال والعاطفة ، ولكن الفارق بين الدين والفن أن الدين يقيم نوعاً من التعارض بين الطبيعة والله ، فى حين أن الفن يحاول دائماً أن يوحد بين ما هو طبيعى وما هو إلهى. فالدين إنما يقوم على الثنائية : لأنه يتصور الله على أنه موجود خارجى بالقياس إلى كل من الكون والبشرية ، مادام الله هو الموجود المتعالى الذى يسمو بطبيعته فوق العالَم ، ولكن الروح البشرية لا ترى فى الثنائية سوى حالة مؤقتة ، فهى لابد من أن تجد نفسها مضطرة عن طريق الفلسفة والعلم إلى أن ترد الثنائية المؤقتة إلى الوحدة .

ولما كان الدين والعقيدة لا يخرجان عن كونهما مجموعة من الرموز التى تقوم على الخيال ، فإن الروح البشرية لا يمكن أن تجد فيهما شفاء ومغنماً. هذا إلى أن الروح تتصف بالحرية ، فهى لا تستطيع أن تقنع بالدين الذى يريد أن يفرض عليها من الخارج مجموعة من العقائد ، كما لا يمكن أن

تتقبل فكرة الله بوصفه مجرد سلطة خارجية تتعارض مع شعورها بالحرية. وتبعاً لذلك فإن الروح إنما تنزع نحو الفلسفة ، لأنها عندئذ إنما تحقق حريتها وشعورها بذاتها وخضوعها لنفسها ، فلا يكون ثمّة شيء خارجي بالقياس إليها ، ولا يكون ثمّة ما يتعارض مع حريتها. وهكذا يخلص هيجل إلى القول بأن الفلسفة هي الفكر نفسه وقد ارتد إلى نفسه ، ونفذ إلى صميم ذاته ، فاستطاع أن يتحقق من أنه هو الذي يكوّن ماهية الأشياء. وإذا كان هدف الفيلسوف هو الشعور بالمطلق ، فذلك لأن المطلق باطني في الشعور ، أو هو الشعور نفسه بوصفه الحقيقة الوحيدة التي لا يوجد خارجها شيء. وتبعاً لذلك فقد أراد هيجل أن يعلو على سائر الأديان وسائر الفنون، لكي يتوصل إلى "المطلق" من خلال فلسفته الواحدية التي أراد لها أن تذيع علينا سر الوجود.

الدين والفلسفة في عصرنا الحاضر:

أما في عصرنا الحاضر فكثيراً ما يقال إن المكتشفات العلمية الحديثة قد قضت على الدين ، أو هي في سبيلها للقضاء عليه ، وأنه لا يجوز ، من ثمّ، للإنسان المعاصر أن يعتنق أفكاراً دينية أياً كانت بعد أن وصل الإنسان إلى الفضاء الخارجي وهبط على سطح القمر. غير أن القول بأن تطور العلم في الوقت الحاضر قد هدد المعتقدات الدينية وزلزل أركانها ، إنما يرجع في الواقع إلى تخلف التفسيرات الدينية ، أو وقوف فلسفة الدين عند حدود التفسيرات التي كانت سائدة في العصور الوسطى ، وكل ما يدل عليه هذا الهجوم على الدين هو أن فلسفة الدين لابد أن تقوم بدور كبير في الوقت الحاضر في سبيل الوصول إلى تفسيرات جديدة للحقائق الدينية .

والواقع أننا نستطيع أن نقول : إن فلسفة الدين لا يمكن أن تزول في يوم من الأيام مهما تطور العلم وتقدم ، ذلك لأن هناك مواقف في حياة الإنسان

يمكن أن نسميها بالمواقف الحدية ، مثل ضرورة الموت ، وضرورة الفشل والعذاب والإثم والمعاناة ، والضرورة التاريخية ، وضرورة الصراع والكفاح. والإنسان في جميع المواقف الحدية السابقة يجد نفسه في مواقف هي حدود نهائية لسيطرته وسيادته. فهذه الحدود هي التي تعين وتحدد ماهية الإنسان ذاتها ، وهي التي تعرفنا بطبيعة الحقيقة ، وكلما تقبل الإنسان هذه الحدود بوصفها جزءاً من وجوده الجوهري ، تقدم بخطى أسرع نحو الدين. ونحو الفهم الحقيقي للواقعة التي تقول : إننا نعتمد في وجودنا على قوة موضوعية يتحدد عن طريقها وجودنا كله ، وهذه الواقعة هي التي يهتم بها الدين.

ومعنى ذلك كله أن الفكرة التي تقول إن الدين سوف يزول أو إن الكشوف العلمية سوف تقضي على الدين تماماً لأن "الدين بديل خيالي للعلم" هي فكرة خاطئة تماماً ، ويتضح خطؤها لو أننا قلنا إن ماهية الدين هي الخبرة الدينية ، وهي باقية على مر العصور على الرغم من اختفاء ألوان كثيرة من التفسيرات التي قدمت لها.

أوجه الاختلاف والاتفاق بين الدين والفلسفة:

إن الأصل في الفلسفة هو أن لا نبدأ بفكرة سابقة أياً كانت، لأن هذا من شأنه أن يسد الطريق إلى الحقيقة ويضيق الأفق الذي يبحث فيه الفيلسوف. والرأي عند "كيركجور" – وهو فيلسوف مسيحي – إنه ليس من مهمة الفلسفة أن تبرهن على الدين لأن الدين لا يبرهن عليه بالحجة والمنطق. وعلى ذلك فليس من واجب الفيلسوف أن يبدأ بتصور معين للدين ويحاول تطبيقه على فلسفته أو أن يجعل من فلسفته خادمة لهذا التصور. غير أن هذا لا يعني استحالة التقاء الفلسفة والدين في نهاية الطريق، إذ ليس من المستبعد أن تقترب الفلسفة من الدين، أو من دين ما في آخر المطاف أو أثناء البحث.

المهم أن ننبه إلى خطر البدء بالدين في أول طريق التفلسف، وذلك لأنه ينبغي أن يتخذ الفيلسوف نقطة بدء مستقلة.

وعلى الرغم من أن الفلسفة والدين يشتركان أحياناً، كما رأينا، في دراسة مشكلات واحدة: كأصل الإنسان ومصيره، وعلاقته بالكون ...إلخ، فإن هناك اختلافات وفروقاً واضحة تفصل – جزئيًا – بينهما ، ويمكن أن نوجز أهمها في النقاط الآتية:

(١) من حيث الموضوع:

هناك موضوعات تنفرد الفلسفة بدراستها مثل مشكلة المعرفة، وقدرة الذهن البشري على دراسة موضوعاته، وإمكان هذه المعرفة وحدودها، وهي موضوعات سوف نعرضها عليك بالتفصيل في الفصل القادم، أما الدين فهو عادةً يحل هذه المشكلة بافتراض مصدرين للمعرفة هما: الإيمان أولاً، والعقل ثانياً. وفضلاً عن ذلك فإن الفلسفة تهتم أكثر بمشكلات علمية وشبه علمية عن أصل الكون وتاريخه، وقوانينه وتركيبه العام، وأصل الحياة وتطورها وطبيعة العلية، كما أنها تقوم فضلاً عن ذلك بتحليل مناهج العلوم ونتائجها... إلخ، كما أن الفلسفة تدرس موضوع الجمال والقبح، وأنواع الموضوعات الجميلة وكيفية تمييزها وأساليب الحكم عليها، وكذلك تحليل طرق التفكير البشري، وعوامل الخطأ والصواب في هذا التفكير.

وهكذا نجد أن المشكلات التي يعالجها الفيلسوف تشمل نطاقًا أوسع بكثير من مجال نشاط رجل الدين، وأخيرًا فأغلب الظن أننا في أية لحظة نرقب فيها الفيلسوف وهو يعمل سنجده يناضل لحل مشكلات لا تهم رجل الدين إلا بطريقة غير المباشرة إن كانت تهمه على الإطلاق، أي أن الفلسفة بوجه عام تجاوز اللاهوت في نطاقها ومدى تحليلها لأية مشكلة

تبحثها.

(٢) من حيث المنهج:

أما الفارق الثاني بين الفلسفة والدين فهو يتعلق بالمنهج الذي يستخدمه كل منهما، فالدين يقوم على قضايا معينة بوصفها موضوعات للإيمان ، أى يقبلها تصديقًا ويسلم بوصفها وحيًا منزلا، ولقد عبر القرآن الكريم عن هذه الصفة الأساسية على لسان المؤمنين في قوله: ﴿رَّبَّنَآ إِنَّنَا سَمِعْنَا مُنَادِيًا يُنَادِى لِلْإِيمَٰنِ أَنْ ءَامِنُوا۟ بِرَبِّكُمْ فَـَٔامَنَّا ۚ﴾ (آل عمران ١٩٣) ، وفي الحديث الشريف تعريف للإيمان بأنه: "ما وقر في القلب وصدقه العمل"، ومعنى ذلك أن الإيمان هو التسليم بقضايا معينة تسليماً قلبياً بحيث تستقر في الفؤاد. ولفظ الإيمان في معناه المألوف، يدل على قبول رأى أو قضية أو مذهب على أنه ينطوي على حقيقة لا تُسْتَمد من المصادر الحسية أو المعلومات العقلية، لأنها نتيجة للوحي الذي يدل بدوره على وسيلة يتلقى بها الإنسان مباشرةً اتصالاً من عالَم يعلو على عالَم الطبيعة.

لكن هل معنى ذلك أن المفكر الديني لا يستخدم العقل والمنطق على الإطلاق؟ كلا. إذ الواقع أنه كثيراً ما يستخدمهما ويصل عن طريقهما إلى نتائج رائعة في شرحه التفصيلي للمعتقدات الدينية، غير أنه هنا يستخدم العقل والمنطق للتوصل إلى أدلة وبراهين عقلية تؤكد ما سبق أن قبله بواسطة الإيمان القلبي. وفي معظم حالات التفكير الديني، نجد أنه إذا ظهر أي تعارض – نتيجة لخلل في الاستدلال أو خلط في التفكير – بين وحي الإيمان وثمار العقل، فإن الأخيرة تخضع للأولى، وتخلي استنتاجات العقل مكانًا لمشاعر الرضا التي يستطيع الإيمان بعثها فينا.

(٣) المسلمات المبدئية:

وينقلنا ذلك إلى فارق آخر هو المسلمات والمصادرات ودرجة التسليم التي يأخذ بها كل منهما قبل بدء عملياته العقلية، فالفيلسوف يبذل جهدًا كبيرًا لتجنب التسليم مقدما بأية فكرة ما لم تكن ضرورية ضرورة مطلقة، وهو يتمنى لو أمكن إنقاص هذه المسلمات إلى اثنتين أو ثلاث: كوجوده الخاص، أو وجود العالَم الخارجي، ووجود لون من العلاقة المعرفية بينهما، ومع ذلك فهو يبذل جهداً واعياً للكشف عن هذه المسلمات الضرورية التي لا غنى عنها، ويحتاط من المسلمات الخفية أو اللاواعية. فكل شيء في الفلسفة لابد من البرهنة عليه برهنة عقلية، كل فكرة، أو تصور، أو قيمة، أو قانون أو رأي أو نشاط أو نظام يقع في نطاق التجربة البشرية. فحتى ما يسمى أحياناً بالفكرة "الواضحة بذاتها" تمثل أحيانًا تحديًا له فيحاول مناقشتها، وشرح معناها، ولهذا نراه يتساءل: بالنسبة لمن تكون الفكرة أو القضية واضحة بذاتها بحيث لا تحتاج إلى برهنة أو تدليل؟ وقد يؤدي ذلك منطقياً إلى تحليل مفهوم الوضوح الذاتي بأسره وأهميته، بوصفه مصدراً للمعرفة، وعلاقته بمشكلة البرهان وما إلى ذلك.

(٤) الهدف والغاية:

كثيراً ما يقال: إن للفلسفة والدين هدفاً واحداً وغاية قصوى واحدة ، فهما معاً يسعيان للوصول إلى الحق – والحق كما نعرف هو اسم من أسماء الله الحسنى – فكأنهما يهدفان في النهاية للوصول إلى الله. أحدهما (الدين) يستخدم الإيمان (أو القلب)، والثاني (الفلسفة) يستخدم العقل (أو منطق البرهان). ومن هنا كان الهدف الأول للدين هو إعطاء الإنسان إحساساً بالأمان والطمأنينة لا يستطيع الفكر النظري أن يقدمه له أو أن ينتزعه منه، وهكذا يتضح أن للدين هدفا عملياً أكثر من الفلسفة، كما أنه على الأرجح، أهم

في حياة عدد من الناس يزيد كثيراً على أولئك الذين يمكن أن تعنيهم الفلسفة ولو من بعيد. وبطبيعة الحال فإن من يكرسون أنفسهم للعمل الفلسفي يسارعون دائمًا إلى تأكيد أن إشباع "العقل" لا يقل أهمية عن رضا "القلب". وأن الدافع إلى المعرفة لا يقل تأصلاً في الإنسان عن الرغبة في الأمان والطمأنينة والسكينة الروحية.

غير أننا لابد أن نقول: إن إشباع العقل لا يقل أهمية عن إشباع "القلب". وهذا ما يجعلنا نكرر العبارة التي بدأنا بها الحديث عن الفلسفة والدين، فنقول إنهما توأمان متلازمان لا يستطيع أحدهما أن يذهب إلى أي مكان دون الآخر. ولهذا فقد انتهى "ابن رشد" في كتابه "فصل المقال" إلى أن الحكمة (الفلسفة) والشريعة (الدين) أختان رضيعتان، وأنه لم يؤلف هذا الكتاب إلا ليثبت لهؤلاء الذين ظنوا بالحكمة سوءًا من ناحية مخالفتها للشرع لأنها (أي الحكمة) أكثر اتفاقاً مما ظنوا مع أصول الشرع عندما يقفون على كنهها، وليثبت أيضًا للذين ظنوا بالشرع سوءًا من ناحية عدم اتفاقه مع الحكمة، إنه (أي الشرع) أكثر اتفاقاً مع الحكمة إذا روعي في تأويله التأويل المشروع وعدم خرق الإجماع.

موقف الفلاسفة من فكرة الألوهية

ينقسم الفلاسفة فى موقفهم من المسائل المتعلقة بفكرة الألوهية إلى فرق كثيرة متضاربة ، سنكتفى بذكر ثلاث منها : مذهب التأليه أو مذهب المؤلهة Theism. ومذهب المؤلهة الطبيعيين Deism ومذهب الإلحاد Atheism. أما المذهب الأول وهو مذهب المؤلهة فهو مذهب التأليه. وأصحابه يعتقدون بوجود إله أو يعتقدون فى الألوهية ، فإن قالوا بإله واحد كانوا أتباع مذهب التوحيد. وإن قالوا بأكثر من إله كانوا من أصحاب مذهب الشرك أو تعدد

الآلهة. وإن قالوا بأن الله والعالَم حقيقة واحدة أو طبيعة واحدة إذا نظرت إليها من ناحية الله كانت الطبيعة الطابعة أو الخالقة، وإذا نظرت إليها من ناحية العالَم كانت الطبيعة المطبوعة أو المخلوقة ، كانوا من أصحاب وحدة الوجود، أما المؤلهة الطبيعيون فيعترفون بوجود الله ولكنهم ينكرون الوحى والرسل والكتب المقدسة والعناية الإلهية.

أما منكروا الألوهية فى كل صورها فهم الملحدون ويسميهم الغزالى بالدهريين أو الزنادقة أى أولئك الذين يعتقدون بقدم العالَم ، أى بوجوده هكذا على الصورة التى ألفناها منه منذ بدأ الدهر .

وصفوة القول إن الفلسفات المؤمنة ، أو بتعبير أدق الفلسفات التى اعتمدت على حقائق الدين ومسائله ، أو قامت للدفاع عن مسائل دينية بحتة ، أو حتى لتفسير وتأويل بعض النصوص الدينية ، هى فلسفات بينها وبين الدين أواصر قوية لا يمكن أن تنهار. كذلك هناك من الفلسفات التى تمكنت من أن تصل إلى بعض الحقائق الدينية دون أن يكون أمامها دين معين أو نص دينى محدد ، فلقد توصل أفلاطون إلى مبدأ أو مثال الخير وهو يقابل الله فى الفكر الدينى ، كما توصل أرسطو إلى فكرة المحرك الأول الذى لا يتحرك من الوجهة الفلسفية ، وهو يقابل أيضاً الله فى الفكر الدينى. وقل مثل ذلك فى كثير من الفلسفات الأخرى .

وإذا كان البعض قد شاء أن يجعل من الفلسفة شيئاً فى ذاته ، وكأن فى الإمكان أن يكون ثمَّة تاريخ مجرد للمذاهب ، أو "تاريخ للعقل الخالص" على حد تعبير "كانط" ، فربما كان من واجبنا أن نقرر العكس ، فنقول إنه ليس ثمَّة حد فاصل يسمح لنا بأن نعزل آراء الفلاسفة وأفكارهم ومذاهبهم عن جوهم الروحى وبيئتهم الأخلاقية ووسطهم الاجتماعى. حقاً إننا قد نتوهم أن تاريخ

الفلسفة إن هو إلا تاريخ مجرد للأفكار والمذاهب ، ولكننا لو أنعمنا النظر إلى تاريخ الفلسفة لتحققنا من أنه قد يكون من العسير ، إن لم يكن من المستحيل ، أن نفصله عن تاريخ غيره من أنشطة الحياة الروحية الأخرى. فليس ثمَّة حدود حاسمة تفصل الفلسفة عن العلم أو الفن أو الدين أو الأخلاق أو السياسة ، بل هناك تداخل مستمر بين كل تلك الجوانب المختلفة من النشاط الحضارى.