

فلسفة الدين في كتابات فريدريك كولستون

الدكتورة

أسماء السيد جاد

اسم الكتاب: فلسفة الدين في كتابات فريدريك كوبلستون

اسم المؤلف: د. أسماء السيد جاد

رقم الإيداع: 2024/34170

الترقيم الدولي: 8 - 16 - 8877 - 977 - 978

سنة الإنتاج: 2025

جميع الحقوق محفوظة

يطلب هذا الكتاب على العنوان التالي:



دار عقل للنشر

واتساب وتلغرام: 00963932832010

aklpublishing@gmail.com



الثقافة الروسية للنشر

واتساب وتلغرام: 00201060253858

russianculture.egypt@gamil.com

القاهرة - دمشق

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿قَالُوا سُبْحَنَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا^ط
إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾

[سورة البقرة: آية 32].

صَدَقَ اللَّهُ الْعَظِيمُ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مُقَدِّمَةٌ

إن أهمية الدين لا تكمن في مجرد الاعتقاد بأنه شرط النجاة بعد الموت فحسب؛ بل إن الدين - مع ذلك - شرط للاستقرار النفسي، وشرط للأمان الاجتماعي، وربما كان هذان الشرطان المحور الأساس في فلسفة المعتقدات عند المصلحين عموماً؛ إذ إن الناظر في تاريخ المعتقدات وفلسفتها يدرك - بوضوح - أنها غالباً ما تبدأ بأفكار عقديّة بسيطة، ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالتربية الروحية التي تضمن للمرء الاستقرار النفسي، وبالتربية الخلقيّة التي تضمن للمجتمع التعايش السلمي، وتحافظ تلك المعتقدات على وجودها بصورتها الأصليّة فترة من الزمن، ومع مرور الوقت، وتعاقب حقبات زمنيّة متتاليّة، وبفضل مؤثرات ثقافيّة وسياسيّة واجتماعيّة عديدة؛ ينشأ هنالك اتجاهان في التعامل مع المعتقدات الأصليّة، فبينما يسعى البعض للحفاظ على تلك المعتقدات بصورتها الأوّليّة البسيطة، يسعى البعض الآخر إلى تطوير تلك المعتقدات، حتّى يكاد ذلك التطوير أن يصل في بعض مراحله إلى الانفصال التام عن المعتقدات الأصليّة؛ بل ربّما إنكارها، هذا ويسعى أنصار كل اتجاه في بناء نسق فلسفيّ يدعمون به أفكارهم، وينتقدون به أفكار الآخرين، وبسبب النزاع بين هؤلاء وهؤلاء، شرع بعض المفكرين بدراسة الدين وظواهره دراسة حرة بعيدة عن الوحي، عبر ما يُسمّى بفلسفة الدين، والتي يمكن تعريفها بأنّها: تعني التفكير الفلسفي في الدين، وعقلنة المعتقد الديني، ممّا يعني أنها تجد بذرتها في الإلهيات الفلسفيّة، وليست

===== **فلسفة الدين في كتابات فريدريك كوبلستون** =====

في الإلهيات الوحيانية... وعلى هذا ففيلسوف الدين غير المتكلم⁽¹⁾. ومن بين هؤلاء المفكرين، الفيلسوف الإنجليزي والأب المسيحي الشهير موضوع الدراسة: "فريدريك كوبلستون".

هذا، ويُعتبر "فريدريك كوبلستون" من أشهر المؤرخين للفكر الفلسفي عبر مراحلهِ المختلفة؛ فقد وضع في ذلك موسوعةً فلسفيةً ضخمةً، وفي هذه الموسوعة قام بالتأريخ للفكر الفلسفي عمومًا، ومن بين الموضوعات التي أُرِّخ لها: المعتقدات الدينية، وذلك بدايةً من فلاسفة اليونان، مرورًا بالعصور الوسطى، وانتهاءً بالعصر الحديث، ولم يكن فريدريك كوبلستون مؤرخًا صامتًا، يقتصر على سرد الأفكار فحسب؛ بل كان غالبًا ما يُتبعها بتحليلٍ ونقدٍ، لا سيما ما يتعلق بالدين وقضاياها.

هذا ولمَّا كان لـ "فريدريك كوبلستون" قيمته الفلسفية الكبيرة، ولموضوع الدين أهميته البالغة في حياة الإنسان والمجتمع، التي تهددها الموجات الإلحادية المعاصرة؛ لذا جاء كتابنا: "فلسفة الدين في كتابات فريدريك كوبلستون".

* * *

(1) د/أبو يعرب المرزوقي، فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي، ص39، ط1، سنة 1427هـ/2006م دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع بيروت-لبنان.

التَّهْيِيدُ
تحرير مصطلح الدين

تعريف الدين

لا شك أن الدين هو جوهر الحضارات الإنسانية، وأساسها المتين عبر مختلف العصور والأزمان؛ لذا فحري بي - قبل الحديث عن كتابات كوبلستون عن معنى الدين - أن أتناول كلمة "الدين" بالبحث، موضحةً مفهومه؛ إذ بمجرد أن تطرأ كلمة الدين علي الأذهان يصحبها العديد من التساؤلات أهمها: هل كلمة دين كلمة عربية؟ وما المراد بها في العربية والإنجليزية؟ وهل يوجد تعريف جامع مانع لها؟ ويتم ذلك من خلال النقاط التالية:

أولاً: كلمة الدين في اللغة:

أ- معنى كلمة الدين في اللغة العربية.

ذكرت معاجم اللغة العربية ما ملخصه أن "الدِّينَ" اسم من أسماء الله عز وجل، وتعني: القاضي والحاكم والمُجازي بالخير والشر والحاسب والقهار.

1- ففي المعجم الوسيط (الدين): من الفعل الثلاثي "دَانَ". أي: خضع وتذلل لقوي متحكّم، وهو لفظ يُطلق على مجموعة الأفكار والمعتقدات والمُسلّمات من قوى خارجيّة، لا يستطيع الإنسان إدراكها بحواسّه حول: الإله، والحياة، والكون، والأخلاق، والتعامل، والثواب والعقاب، وأصل الوجود والإنسان⁽¹⁾.

2- والدين: الطاعة وقد دنته ودنت له، أي أطعته، والجمع: الأديان، والدين العادة والشأن كما في قول العرب: ما زال ذلك ديني ودينني أي عادتي⁽²⁾.

(1) مجمع اللغة العربية بالقاهرة، المعجم الوسيط، (307/1).

(2) أبو الفضل، محمد بن مكرم، جمال الدين ابن منظور، لسان العرب، (164/13)، ط1، دار صادر - بيروت، سنة، 1414 هـ، الباب: دين.

- 3- والدين بالكسر العادة والشأن ودانهُ يدينه ديناً بالكسر أذله واستعبده فدان، والدين أيضاً الجزاء والمكافأة يقال دانُ يدينه ديناً أي جازاه يقال كما تُدينُ تدانُ أي كما تُجازي تُجازى بفعلك وبحسب ما عملت وقوله تعالى: ﴿أَوَلَا لِمَدِينُ﴾⁽¹⁾ أي لمجزيون محاسبون⁽²⁾. وفي الحديث يقول الرسول ﷺ: "الكيس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت"⁽³⁾، فدان نفسه أي: حاسبها وقهرها وحاكمها، ويقول ابن فارس: "الدال والياء والنون، أصل واحد يرجع فروعه كلها، وهو جنس من الإنقياد والذل" فالدين: الطاعة، يقال دان له يدين ديناً، إذا أصحب وانقاد وطاع. وقوم دين، أي مطيعون⁽⁴⁾.
- 4- "وسئل بعض السلف عن علي بن أبي طالب -عليه السلام- فقال: كان ديّان هذه الأمة بعد نبيّها. أي قاضيها وحاكمها. والديّان: القهّار، وهو فعّل من دان الناس" أي قهرهم على الطّاعة⁽⁵⁾.
- 5- الدين: بالكسر والسكون في اللغة يطلق على العادة، ويطلق -بمعنى أوسع- على الحق والباطل أيضاً، ويشمل أصول الشرائع وفروعها⁽⁶⁾.

(1) سورة الصافات: تنزيل آية: 53.

(2) محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، مختار الصحاح، (218/1) ط1، تحقيق: محمود خاطر سنة (1415هـ/1995م) مكتبة لبنان ناشرون - بيروت.

(3) أخرجه الإمام الترمذي، في سننه، باب: صفة القيامة والرقائق والورع، (638/4)، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون، دار إحياء التراث العربي - بيروت، بدون طبعة وتاريخ للنشر، وقال أبو عيسى: حديث حسن.

(4) أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، (319/2) تحقيق: عبد السلام هارون، سنة (1399هـ/1979م)، دار الفكر.

(5) ابن منظور، لسان العرب، (166/13)، ط3، دار صادر - بيروت، سنة، 1414هـ.

(6) د/عبد المنعم الحفني، المعجم الفلسفي، ص123، 124، ط1، الدار الشرقية-مصر الجديدة، سنة، 1410هـ/1990م،

6- وجاء تعريف الدين في معجم أوكسفورد اللغوي: "إنَّ الدين يعني معرفة الإنسان لسلطة أقوى وغير مرئية"⁽¹⁾.
وعلي هذا فكلمة الدين في اللغة العربية لها معان متعددة تدور حول الخضوع والجزاء والعادة والعبادة والطاعة والذل والقهر والغلبة والاستعلاء والتوحيد للمعبود.

ب- معنى كلمة الدين في اللغات الإنجليزية.

أما عن تعريف "الدين" في اللغات الغربية الإنجليزية والفرنسية:

- 1- فكلمة Religion مشتقة من اللاتينية Religio اشتقاقاً مجادلاً فيه، يقوم علي فكرة الربط، سواء الربط تجاه بعض الممارسات، أو الربط الجامع بين الناس أو بين البشر والآلهة، وهي تعني بشكل عام الإحساس المصحوب بخوف أو تأنيب ضمير بواجب ما تجاه الآلهة⁽²⁾.
- 2- وكلمة Religio اللاتينية "تدل في غالب استعمالها علي معنى الشعور بحق الآلهة مع الخشية والإجلال"⁽³⁾.
- 3- أما كلمة Religion فلخص تعريفها الشيخ مصطفى عبد الرازق في ثلاثة معاني:

- نظام اجتماعي لطائفة من الناس يؤلف بينها إقامة شعائر موقوتة وتعبد ببعض الصلوات، وإيمان بأمر هو الكمال الذاتي المطلق، وإيمان

(1) The Oxford English - Arabic Dictionary، 1054

(2) لالاند، معجم لالاند الفلسفي، (1203/3، 1204) ط2، ترجمة: خليل أحمد خليل، سنة (2001م) دار عويدات بباريس، وبيروت، إمام عبد الفتاح إمام، أفكار ومواقف، ص164، سنة 1996م، مكتبة مدبولي-القاهرة، بدون طبعة.

(3) مصطفى عبد الرازق باشا، الدين والوحي والإسلام، ص11، ط1، سنة (1364هـ/1945م)، مؤلفات الجمعية الفلسفية المصرية، مطابع الحلبي، القاهرة.

باتصال الإنسان بقوة روحانية أسمى منه حالة في الكون أو متعددة أو هي الله الواحد.

- حالة خاصة بالشخص مؤلفة من عواطف وعقائد ومن أعمال عادية تتعلق بالله.

- احترام في خشوع لقانون أو عادة أو عاطفة، ولعلي هذا المعنى الأخير هو أقدم هذه المعاني⁽¹⁾.

ثانياً: كلمة الدين في الاصطلاح:

لقد تعددت تعريفات الدين، ولا يمكن أن يكون هناك تعريف جامع مانع للدين؛ للأسباب الآتية:

- 1- لأن تناول الدين مختلف فيه بين ما هو سماوي وأرضي، وكثرة الأديان وتعددتها واختلافها اختلافاً واسعاً "هذا فضلاً عن أن لكل دين من الأديان فرقاً ومذاهب وطوائف مختلفة، وقد تصل في اختلافاتها وتفرعاتها إلي حد تبتعد منه عن المبادئ الرئيسية التي تركز عليها العقائد الدينية"⁽²⁾.
- 2- كما أن مصطلح الدين موجودة في كل اللغات التي عرفت البشرية، فهو مصطلح لا يخلو منه شعب من الشعوب أو حضارة من الحضارات.
- 3- أيضاً مصطلح الدين يشير إلي علاقة بين طرفين، وليس للإنسان علم إلا بطرف واحد منهما، وهو الإنسان نفسه، وسلوك الإنسان هو الذي يبين موقفه من هذه العلاقة، "ومن ثم تختلف طبيعة الدين من شخص لآخر ويختلف تصور ماهيته لدي الأفراد؛ بل لدي الفرد الواحد في مراحل حياته المختلفة"⁽³⁾.

(1) مصطفى عبد الرزاق، الدين والوحي والإسلام، ص12.

(2) د/ محمد أحمد بيومي، علم الاجتماع الديني، ص86، ط2، سنة 1985م، دار المعرفة الجامعية.

(3) الموسوعة العربية الميسرة، ص838، دار القلم، ومؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، سنة1965م، ود/ عبد الله الخريجي، علم الاجتماع الديني، ص27، ط2، سنة 1990م، سلسلة دراسات في المجتمع العربي السعودي.

نظراً لكل هذه الأسباب وغيرها: تعددت الآراء وتباينت حول مفهوم الدين بطريقة تجعل أنه من المستحيل وضع إطار يُتفق عليه بصورة مجملة أنه يمثل الدين.

وعلى الرغم من صعوبة تحديد معنى الدين ووضع تعريف جامع مانع له إلا أن أهل الاصطلاح - من أصحاب المعاجم وكتب التعريفات والفلاسفة وعلماء النفس والاجتماع حاولوا تعريف الدين بتعريفات متنوعة منها:

أولاً: تعريف أصحاب المعاجم وكتب التعريفات.

- 1- الدين: "عبارة عن وضع إلهي سائق لذوي العقول باختيارهم المحمود إلى الخير بالذات، وقد يُتَجَوَّز فيه فيُطْلَق على الأصول خاصة، فيكون بمعنى الملة، وقد يُتَجَوَّز فيه أيضاً فيُطْلَق على الفروع خاصة، يعني فروع هذه الأصول"⁽¹⁾.
- 2- وذكره صاحب (كشاف اصطلاحات العلوم والفنون): "أنه وضع إلهي سائق لذوي العقول السليمة باختيارهم، إلى الصلاح في الحال، والفلاح في المال"⁽²⁾.
- 3- وقد لخص د. دراز تعريف الدين بقوله: "الدين وضع إلهي يرشد إلى الحق في الاعتقادات، وإلى الخير في السلوك والمعاملات"⁽³⁾.

(1) السيد الشريف الجرجاني، التعريفات، ص93، ط2، تحقيق ودراسة: محمد صديق المنشاوي، سنة 2012م، دار الفضيلة للنشر والتوزيع، القاهرة. ولأبي البقاء أيوب بن موسى الحسيني القريمي الحنفي الكفوي، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، ص433 تحقيق: عدنان درويش - محمد المصري طبعة مؤسسة الرسالة. بيروت، بدون طبعة وتاريخ للنشر. ود/عبد المنعم الحفني، المعجم الفلسفي، ص123، 124.

(2) التهانوي، كشاف اصطلاحات العلوم والفنون ص403، وجيرار جهامي، موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب، ص312، ط1، سنة (1998م) مكتبة لبنان ناشرون - بيروت.

(3) دكتور محمد عبد الله دراز، الدين، ص33، طبعة دار القلم - الكويت.

- 4- وعرفه أيضاً بأنه: "جملة النواميس النظرية التي تحدّد صفات تلك القوة الإلهية، وجملة القواعد العملية التي ترسم طريق العبادة"⁽¹⁾.
- 5- وفي المعجم الفلسفي: الدين: "جملة من الإدراكات والأعتقادات والأفعال الحاصلة للنفس من جراء حبها لله، وعبادتها إياه، وطاعتها لأوامره"⁽²⁾ و"الدين: هو الفحص المنهجي لعناصر الوعي الديني في علاقتها بالثقافة والممارسات الدينية من حيث أنها شواهد على حيوية الاعتقاد"⁽³⁾.
- وعلى هذا: فالدين عبارة عن مجموعة من الضوابط والقوانين التي تحكم العلاقة بين طرفين، الطرف الأول هو الواضع لتلك الضوابط التي تكفل السعادة والنجاة للطرف الآخر.

ثانياً: تعريف بعض علماء الاجتماع والفلسفة.

- 1- يرى الفيلسوف الاجتماعي "أميل دور كايم"⁽⁴⁾ أن الدين: "مؤسسة اجتماعية، قوامها: التفريق بين المقدّس وغير المقدّس. ولها جانبان: أحدهما روحي، مؤلف من العقائد والمشاعر الوجدانية، والآخر مادي مؤلف من الطقوس والعادات"⁽⁵⁾.

- (1) د/ محمد عبد الله دراز، بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، ص52.
- (2) د/ جميل صليبا، المعجم الفلسفي، (572/1)، دار الكتاب اللبناني، بدون طبعة وتاريخ للنشر.
- (3) د/ مراد وهبه، المعجم الفلسفي، ص315، سنة 2007م، دار قباء الحديثة، القاهرة.
- (4) أميل دوركايم: فيلسوف وعالم اجتماع فرنسي، ولد سنة 1858م، وتوفي سنة 1917م، مؤسس مدرسة علم الاجتماع في فرنسا، أما مؤلفاته فكثيرة منها: قواعد المنهج الاجتماعي، الانتحار، الصيغة الأولية للحياة الدينية. / انظر: رحيم أبو رغيف الموسوي، الدليل الفلسفي الشامل، (517/1-518)، ط1، سنة (1434هـ/2013م) دار المحجة البيضاء-بيروت -لبنان.
- (5) د/ جميل صليبا، المعجم الفلسفي، (573/1).

وبالطبع فإنَّ التعريف الذي قدَّمه دوركايم هنا يتَّسق مع منظوره الاجتماعي للدين، فهو في واقع الأمر تعريف للدين من خلال التحليل الاجتماعي والفكري، والتميز بين الروحي والمادي في العقيدة الممارسة للشعائر.

2- ولتحديد مفهوم الدين عند "كانط"⁽¹⁾ لابد من ربطه بالأخلاق؛ وذلك لأنَّ "الأخلاق تقود - حتمًا - إلى الدين، وعلى هذا النحو تتسع الأخلاق لتصبح مشروعًا أخلاقيًا عظيمًا خارج الإنسان"⁽²⁾. فالدين يقوم في معرفة كلِّ واجباتنا، من حيث هي أوامر إلهية⁽³⁾، ومن هنا نعت الباحثون الدين عند "كانط" بأنَّه دينٌ أخلاقيٌّ.

* * *

(1) **عمانويل كانط:** (1724م/1804م) أحد فلاسفة العصر الحديث، ولد في مدينة كينجسبرج، كان والده سراجًا مجتهدًا في عمله، أما والدته فكانت شديدة التدين، من اتباع الحركة النقيوية؛ غير أن كانط عارض -بحدة- الشعائر الدينية التي كان مجبرًا علي الامتثال لها، شرع في دراساته الجامعية، له مؤلفات عديدة منها: نقد العقل الخالص، ونقد العقل العملي، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، ونقد ملكة الحكم. [د: عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، (269/2). وجورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص513. وفريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة "الفلسفة الحديثة" من عصر التنوير في فرنسا حتي كانط، (260/6) ط1، ترجمة: حبيب الشاروني، ومحمود سيد أحمد، سنة 2010م، المركز القومي للترجمة، القاهرة.

(2) د/ عبد الرحمن بدوي، فلسفة الدين والتربية عند كانط، ص11، ط1، سنة 1980، المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت].

(3) د/ عبد الرحمن بدوي، فلسفة الدين والتربية عند كانط، ص11.

الفصل الأول

فريدريك كوبلستون سيرته وسمات التفكير في عصره

ويأتي في مبحثين:

- المبحث الأول: التعريف بفريدريك كوبلستون، ويتناول:

- أولاً : اسمه، مولده ونشأته، تعليمه، ومعتقده الديني وتحوله العقدي.

- ثانياً : باعه العلمي والفلسفي، وتدرجه الوظيفي.

- ثالثاً : منهجية البحث الفلسفي لدى كوبلستون.

- رابعاً : مؤلفاته، مناظراته.

- خامساً : وفاته.

- المبحث الثاني: سمات التفكير في القرن العشرين.

المبحث الأول

التعريف بـ "فريدريك كوبلستون" (Frederick Copleston)

لا شك أن الشهرة أمر نسبي، وعلى الرغم من ذلك فإن القس والفيلسوف الإنجليزي "فريدريك كوبلستون" يتسم بشهرة عظيمة واسعة النطاق؛ بسبب تعدد، وتنوع، وعمق كتاباته العلمية والفلسفية التي انتشرت على نطاق واسع في جميع انحاء العالم، ودراسة الدين عند فريدريك كوبلستون له مكانة كبرى؛ فهو يعتبر من أهم رجال الدين المسيحي في القرن العشرين، وله إسهامات عديدة ومتنوعة في مجال الفلسفة بوجه عام، وفلسفة الدين بوجه خاص، وهذا ملحوظ في كل مؤلفاته التي ناقش من خلالها مسألة وجود الله، والعناية الإلهية، ومشكلة الشر، وغيرها من المسائل. وفيما يلي نتناول تعريفاً بفريدريك كوبلستون؛ بهدف الوقوف على المكونات الأساسية التي شكلت كتاباته حول الدين وقضاياها وذلك من خلال العناصر التالية:

اسمه :

فريدريك (فريدي) تشارلز كوبلستون، (Frederick Charles Copleston) الفيلسوف الإنجليزي، وعالم اللاهوت⁽¹⁾، معروف لجميع أصدقائه باسم (فريدي)،

(1) اللاهوت: كلمة مسيحية تعني "طبيعة الله"؛ فهي تبحث عن الله وصفاته ووجوده وجوهره وتوحيده، كما تبحث عن حقائق الكتاب المقدس وتعاليمه، وعن حقائق الطبيعة وقوانينها، وبالإجمال فإنه يبحث في سائر التعاليم والعقائد الإيمانية المعلنة في كتابه الإلهي الذي هو مصدر حقيقي بالنسبة لهم، ويستنتج فوائد أخلاقية منها، ولذلك عرفه بعضهم بأنه: تعليم الله فيما لله، ومرشد النفس إليه، ولابد من التمييز بين "لاهوت الوحي" الذي يقوم على النصوص القطعية، وبين "اللاهوت الطبيعي" الذي يقوم على التعليل العقلاني فقط، وهذا العلم هو علم مسيحي حصراً، ويعود هذا الأمر إلى القديس بولس، وهو اللاهوتي الأول=

كان كاهناً يسوعياً⁽¹⁾، وفيلسوفاً، ومؤرخاً للفلسفة، وكان أستاذ فخرياً لتاريخ الفلسفة بجامعة لندن، كما أن اسمه مألوف على الفور لعدد لا يحصى من طلاب الفلسفة والثقافة الغربية، وقد دوّن كوبلستون سيرته الذاتية في عدة مقالات أطلق عليها اسم (مذكرات فيلسوف) (Memoirs of a Philosopher) وجمع فيها كوبلستون جوانب من تاريخ حياته ونشأته، وتحدث فيها عن طفولته المبكرة وتعليمه، وتحولّه إلى الكاثوليكية، وتدريبه اليسوعي، وتأملات حول التغييرات في الكنيسة الكاثوليكية، وإيمانه الشخصي خلال العقود التسعة الماضية.⁽²⁾

مولده ونشأته :

ولد فريدريك تشارلز كوبلستون في (7 أبريل 1907م)⁽³⁾، بالقرب من (تونتو)، (سومرست)، إنجلترا، ولقد نشأ كوبلستون نشأة مسيحية متدينة من أب مسيحي، وأم مسيحية، وكان نجلاً لضابط بريطاني في الخدمة المدنية الهندية،

= الذي حاول أن يستخرج من الإيمان منهجاً منظماً. [القس جيمس أنس، علم اللاهوت النظامي، ص19، راجعه ونقحه د/القس منيس عبد النور، إصدار الكنيسة الانجيلية بقصر الدوبارة - القاهرة، بدون طبعة وتاريخ للنشر. ورحيم أبو رغيف الموسوي، الدليل الفلسفي الشامل، (282/2)، ط1، سنة (1434هـ/2013م) دار المحجة البيضاء - بيروت - لبنان.

(1) د/ عمرو شريف، المعلوماتية، برهان الربوبية الأكبر، ص195، سنة (2018م) نيو بوك للنشر والتوزيع.

(2) فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة-اليونان والرومان (11/1) ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، ط1، سنة (2002م) المشروع القومي للترجمة. ود/ سعيد فودة، الدليل الكوني علي وجود الله تعالى "مقالات من البحوث الغربية المعاصرة في فلسفة الدين، ص45، ط1، سنة (2016م) مكتبة الاصلين للدراسات والنشر.

(3) دكتور عمرو شريف، رحلة عقل (وهكذا يقود العلم أشرس الملاحدة إلى الإيمان)، ص58، تقديم د/ أحمد عكاشة، ط4، سنة (1432هـ/2011م) مكتبة الشروق الدولية - مصر الجديدة.

===== فلسفة الدين في كتابات فريدريك كوبلستون =====

وقد دخل والده الخدمة المدنية الهندية عام (1873م) وأصبح في نهاية المطاف قاضي القضاة ورئيس القضاة في المحكمة العليا في مدينة "رانجون" (Rangoon)⁽¹⁾.

تعليمه :

درس كوبلستون في كلية (مارلبورو)، وحصل على درجة الماجستير من جامعة أكسفورد، وشهادة الدكتوراه من الجامعة البابوية الغريغورية في روما، يقول كوبلستون في كتابه "مذكرات فيلسوف": "في عام (1920م)، عندما كنت في الثالثة عشرة من عمري، التحقت بكلية (مارلبورو) في (ويلتشير). وكان أبي هناك قبلي. كانت الدراسة صعبة للغاية؛ لكن من الناحية الأكاديمية، كانت الدراسة ممتازة"⁽²⁾.

In 1920, when I was thirteen, I entered Marlborough college in wiltchire, my father had been there before me, in his days it must have been an extremely tough school.

ثم بعد ذلك التحق كوبلستون بكلية القديس يوحنا بجامعة أكسفورد؛ لينتظم - بعد ذلك - في سلك الكنيسة الكاثوليكية⁽³⁾، ودخل جمعية (يسوع) في عام (1930م)،

(1) فريدريك كوبلستون: تاريخ الفلسفة-اليونان والرومان (11/1).

(2) Freederick Copleston Memoirs of a Philosopher/ chapter13/2/ Library of Congress Cataloguing in Publication.1993

فريدريك كوبلستون / مذكرات فيلسوف / الفصل 2/13 / فهرسة مكتبة الكونغرس في النشر.

(3) الكنيسة الكاثوليكية: تعد من أكبر الكنائس المسيحية في العالم، وتدّعي أنها أم الكنائس ومعلمتهن، مؤسسها بطرس الرسول، وتتمثل في عدة كنائس تتبع كنيسة روما وتعترف بسيادة بابا روما عليها، وسميت بالكنيسة الغربية أو اللاتينية؛ لامتداد نفوذها إلى الغرب اللاتيني خاصة، لقبها الرسمي هو الكنيسة المقدسة الكاثوليكية الرسولية، مثلت هذه الكنيسة القوة الروحية الأساسية في تاريخ الحضارة الغربية، إلى جانب الأرثوذكسية الشرقية والبروتستانتية، وكان للكنيسة الكاثوليكية أثر كبير في تاريخ أوروبا السياسي =

وأصبح كاهناً مُرسماً في عام (1937م)، وطوال حياته الأكاديمية، ظل ملتزماً بإيمانه الكاثوليكي الروماني، وهذا واضح في كتاباته ومعاملته للقضايا الفلسفية⁽¹⁾، وبعد ذلك أحس كوبلستون بشغف لدراسة الفلسفة، فأقبل عليها بحثاً ودراسة، واستمر في ذلك حتى أصبح أستاذاً لتاريخ الفلسفة في كلية "هيتروب... Heythrop"، التي ارتبط بها لفترة طويلة⁽²⁾، ليعمل بعد ذلك كأستاذ زائر في جامعة "سانتا كلارا" في كاليفورنيا عام (1974م/ 1975م)، بالإضافة إلى إلقائه مجموعة من المحاضرات ضمن سلسلة محاضرات جيفورد⁽³⁾ في جامعة "أبردين"، كما كان أستاذاً زائراً في "السويد" و"سانت أندروز"⁽⁴⁾.

معتقده الديني:

كان فريدريك كوبلستون متحفظاً بشأن معتقداته الدينية، كما كان متحفظاً في الحديث عن حياته الشخصية بشكل عام، لقد ظهر كرجل مخلص للغاية، يكرس

= والثقافي والأدبي والفني. [انظر: د/ منقذ بن محمود السقار، الله جلّ جلاله واحد أم ثلاثة؟ ص16، ط1، سنة (1428 هـ - 2007 م) دار الإسلام للنشر والتوزيع، والندوة العالمية للشباب الإسلامي، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، (600/2) ط4، إشراف وتخطيط ومراجعة: د. مانع بن حماد الجهني، سنة (1420هـ) دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع].

(1) تريفور بيسون، الكهنة والأساقفة، الديانات الكتابية اليومية، ص112، سنة 2002، لندن - نيويورك، 30 مارس 2016م.

(2) محررو الموسوعة البريطانية، موقع بريتانيكا، آخر تحديث 8 أبريل 2020م

(3) لورد جيفورد: هو آدم جيفورد (1887/1820) مفكر ومشرع أسكتلندي، أوصى بمبلغ 80,000 من الجنيهات الإسترلينية، تُخصّص للإنفاق على محاضرات تلقى باسمه: "محاضرات جيفورد" في اللاهوت الطبيعي. [إتين جلسون، روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ص21، ط3، ترجمة: د/ إمام عبد الفتاح إمام، سنة 1996م، مكتبة مدبولي - القاهرة].

(4) فريدريك كوبلستون: تاريخ الفلسفة-اليونان والرومان، (11/1).

أجزاء كبيرة من حياته للصلاة، معترفاً بوجود إله خالق للعالم، متصف بكل صفات الكمال⁽¹⁾.

تحوله العقدي:

نشأ كوبلستون في أسرة إنجليزية تتبع الكنيسة الأنجليكانية⁽²⁾. فعَمَّهُ: (ريجينالد ستيفن كوبلستون)، كان أسقف الأنجليكانية في (كلكتا)، ثم مطران في الهند من (1902م/1912م)، وعمه الآخر: (إرنست كوبلستون)، كان أسقف (كولومبو)، تلقى كوبلستون تعليمه في كلية (مارلبورو) من (1920م) إلى (1925م)، وفي سن الثامنة عشرة من عمره تحول إلى المذهب الكاثوليكي⁽³⁾

(1) المصدر السابق.

(2) **الأنجليكانية:** مصطلح يقصد به المذهب الرسمي للكنيسة الإنجليزية بعد حركة الإصلاح التي قادها هنري الثامن، وقد نشأ هذا المذهب في بداية القرن الثالث الميلادي، وبلغ قوته وشاع نفوذه بعد ضعف وتلاشي الاحتلال الروماني لإنجلترا، وما يميز هذا المذهب دعوته لفصل الدين عن الدولة، وقد أتاحت الحرية الدينية في تحديد معالم تفسير التعاليم الدينية بالطريقة التي تتسجم مع معطيات ومزاج كل جماعة أو فرقة، وجعل الحياة أكثر ملاءمة وتوافقاً مع الخطاب العقائدي، بل وإطلاق الحريات الفردية، وتعتبر الطائفة الأنجليكانية واحدة من أكبر الطوائف البروتستانتية. وتعتبر الكنيسة الأنجليكانية نفسها جزءاً من الكنيسة الواحدة الجامعة المقدسة الرسولية. [رحيم أبو رغيف الموسوي، الدليل الفلسفي الشامل، (145/1)، ط1، سنة 1434هـ/2013م، دار المحجة البيضاء للطباعة والنشر - بيروت - لبنان، محمد فريد وجدي، دائرة معارف القرن العشرين، (179/2)، دار الفكر - بيروت - بدون طبعة، وتاريخ للنشر].

(3) ببليوغرافيا الثمانينيات، فريدريك كوبلستون، مكتبة جون وايلي عبر الإنترنت، نشر لأول مرة أكتوبر 1987م.

الكاثوليكية هي: مجموعة التعاليم المسيحية التي تدين بها الكنيسة الرومانية المرتبطة بالبابا خليفة "بطرس الرسول". ومن أصولها الرئيسية: سر التثليث، والتجسيد، وسر الاعتراف، وسر تناول القربان، وسر الخلاص، وسر الغفران. / رحيم أبو رغيف الموسوي، الدليل الفلسفي الشامل، (227/3).

(Roman Catholic Faith)؛ وبالرغم من اعتراض والده علي هذا التحول؛ إلا أنه ساعده علي استكمال تعليمه في جامعة سانت جون - أكسفورد (ST John's College, Oxford University)؛ خلال الفترة من (1925م-1929م)، حيث تخرج من جامعة أكسفورد عام 1929م بعد أن حصل على المركز الثالث في الكلاسيكية والثاني في الفلسفة (1).

بأبعه العلمى والفلسفى وتدرجه الوظيفى :

فى عام (1930م)؛ أصبح راهباً يسوعياً Jesuit؛ وبعد دراسته -حسب طقوس ونظم الرهبنة اليسوعية- سكن فى مدينة هيثروب، حيث صار قسيساً يسوعياً Jesuit Priest فى إحدى الكليات الإنجليزىة؛ وفى عام (1938م)؛ سافر الى ألمانيا حيث أكمل تعليمه هناك؛ وعاد إلى بريطانيا قبل اندلاع الحرب فى عام (1939م)، ثم قرر أن يستكمل دراسته لدرجة الدكتوراه فى الجامعة الغريغورية بروما (Gregorian University of Rome)، لكن اندلاع الحرب العالمية الثانية حال دون تحقيق حلمه هذا(2). ومن ثم اضطر إلى قبول عرض بعودته إلى جامعته بإنجلترا، حيث قام بتدريس مادة تاريخ الفلسفة خلال الفترة من (1946م-1975م) (3).

وفى عام (1972م) حصل على درجة أستاذ من كلية (هيثروب)، منذ إعادة تأسيسها من قبل جامعة لندن، وحصل على درجة زميل فخري فى كلية (سانت جون، أكسفورد فى عام (1975م). وبعد تقاعده رسمياً فى عام (1974م) ظل

(1) Freederick Copleston / Memoirs of a Philosopher/ .(13/2)

(2) هوارد م هينسل، منظور الحرب العادلة، ص—265، سنة 2013م، رقم الإيداع: ISBN 9781409499510، اشجيت للنشر-المملكة المتحدة روتليدج.

(3) فريديريك كوبلستون: تاريخ الفلسفة - اليونان والرومان، (11/1)، شاهد الموضوع الأصلي من الأقباط متحدون فى الرابط التالى <http://www.copts> - إعداد ماجد كامل، الإثتين 4/فبراير/2019م.

يحاضر هنالك من عام (1974م) إلى عام (1982م)، كما ألقى مجموعة محاضرات مهمه تعرف باسم (محاضرات جيفورد) في جامعة (أبردين) من عام (1979م) إلى عام (1981م) التي نشرت في كتاب "Religion and the One"⁽¹⁾، "الدين والواحد" وقد سعى كوبلستون من خلال هذه المحاضرات إلى دراسة موضوعات ومشكلات عديده شغلته منذ زمن طويل، وفي نهاية حياته حصل كوبلستون على الدكتوراه الفخرية من عدة مؤسسات، بما في ذلك جامعة (سانتا كلارا)، كاليفورنيا، و (جامعة أوبسالا)، و (جامعة سانت اندروز)⁽²⁾.

وبعد ذلك تمت دعوة كوبلستون للعودة إلى (هيثروب)؛ لتدريس تاريخ الفلسفة لبقية اليسوعيين، كما اشتهر بكتابه الموسوعي (تاريخ الفلسفة) وهو كتاب مدرسي، بدأ في الأصل لتقديم وصف واضح للفلسفة القديمة، والوسطى، والحديثة⁽³⁾.

ومما لا شك فيه أن اهتمامه بالفلاسفة كان يرجع إلى تحفيز الأجواء في ألمانيا، وكان ذلك في الفترة التي سبقت الحرب مباشرة، وكتب كوبلستون -حين ذاك- تسعة مجلدات من كتابه تاريخ الفلسفة، وقام الطلاب اليسوعيين بدراسة أجزاء من هذا الكتاب في مقرراتهم الدراسية، وهدف كوبلستون أن يتعلم الطلاب أفكار مجموعة كاملة من الفلاسفة الذين اختلفوا اختلافاً كبيراً في وجهات نظرهم، وفي موقفهم تجاه الدين واللاهوت⁽⁴⁾.

وبعد دراسة كوبلستون في جامعة أكسفورد، شغل عدداً من المناصب الأكاديمية، بالإضافة إلى قبوله عددا من الأدوار الفخرية، والتي منها:

(1) Frederick Charles Copleston". Gifford Lectures. Retrieved 29 October 2015

(2) المصدر السابق.

(3) فريدريك كوبلستون: تاريخ الفلسفة-اليونان والرومان (12/1).

(4) Gerard J Hughes/ Freederick Copleston 281 Heythrop College, University of London, Proceedings of the British Academy.

- 1- أستاذ زائر في الجامعة البابوية الغريغورية في روما، حيث يمضي ستة أشهر من كل عام يلقي محاضرات من عام 1952 إلى 1968م.
- 2- أستاذ تاريخ الفلسفة، وعميد كلية الفلسفة في جامعة لندن.
- 3- حصل في عام 1970م على الزمالة في الأكاديمية البريطانية (فبا).
- 4- وفي عام 1993م حصل على رتبة الإمبراطورية البريطانية، تلقى كوبلستون العديد من آيات التكريم من عدة جامعات ومعاهد مختلفة، كما تلقى عضوية الجمعية الملكية للفلسفة Royal Institute of Philosophy؛ والجمعية الارسطية Aristotelian Society⁽¹⁾.

كوبلستون فيلسوفاً أو مؤرخاً للفلسفة فقط؟

والسؤال الذي يطرح نفسه الآن: هل يُعد كوبلستون فيلسوفاً أو مؤرخاً للفلسفة فقط؟ وهل قام بسرد الآراء الفلسفية عبر مراحل الفكر المختلفة أم كانت له بصمات فلسفية؟

في الحقيقة: لقد أكد كوبلستون -عند حديثه عن مراحل الفكر الفلسفي في العصور الوسطى- على كونه فيلسوفاً، وليس مؤرخاً للفلسفة فقط؛ حيث قال: "في ضوء الحديث عن التدهور، فلربما يذهب البعض إلى أنني أتحدث كفيلسوف وليس كمؤرخ، وهذا أمر حقيقي؛ لأنه إذا كان على المرء أن يقتفي نمطاً معقولاً في فلسفة العصور الوسطى، فلا بد -إن- أن يكون لديه مبدأ في الانتقاء، وهذا نهج أميل إلى الفلسفة منه إلى التاريخ... بدون أرضية فلسفية يصبح تاريخ الفلسفة غامضاً أو مجرد خيوط متراسة لا رابط بينها"⁽²⁾.

(1) شاهد الموضوع الأصلي من الأقباط متحدون في الرابط التالي <http://www.copts->

إعداد ماجد كامل، الإثنين 4/فبراير/2019م.

(2) فريدريك كوبلستون: تاريخ الفلسفة - من أوغسطين إلى دانت سكوت، (21/1/2)، ط1، ترجمة: د/ إمام عبد الفتاح إمام، ود/ إسحاق عبيد، سنة 2010م، المركز القومي للترجمة، القاهرة.

ومن هنا يتضح أن فريدريك كوبلستون لم يكن مؤرخاً للفلسفة فقط، بل كانت له وجهة نظر فكرية وفلسفية، من خلال عرضه لآراء الفلاسفة، فكان منهجه استقرائياً، وأحياناً مقارناً، وهذا ما سوف يتضح في ثنايا عرض كتاباته بهذا البحث.

وهناك نقطة مهمة تستحق الذكر، لاحظتها في شخصية كوبلستون؛ ألا وهي أنه لم يحاول إظهار آراءه الفلسفية في مقابل الإنقاص مما سبقه؛ حيث وجدته يقول: "ليس من مهام مؤرخ الفلسفة أن يقدم أفكاره الخاصة به، أو أفكار غيره من المحدثين؛ لتصبح بديلاً لأفكار القدامى، وكأن هؤلاء القدامى لم يكونوا على وعي بفجوة ما يقولون"⁽¹⁾. وهذا ما يؤكد مدى الإنصاف والموضوعية في فكر الفيلسوف موضوع الدراسة، وهذا ما يجب أن يتسم به كل باحث عن الحقيقة.

منهجية البحث الفلسفي لدى كوبلستون:

اعتمد (كوبلستون) على عدة طرق منهجية أثناء سيره في تأليفه لمصنفاته، ألخص بعض من هذه الأساليب في العناصر التالية:

1- طريقة طرح السؤال والرد عليه، وكان أول سؤال قام كوبلستون بطرحه هو لماذا ندرس تاريخ الفلسفة؟ أياكون تاريخ الفلسفة أرض قتال يموج بأشلاء القتلى؟ ويجيب عن ذلك بأن الإنسان المثقف لابد عليه أن يعرف قدرًا من تاريخ بلاده⁽²⁾.

2- يتميز منهج البحث لدى كوبلستون بأنه ليس مجرد تجميع للآراء، أو رواية لأفكار منعزلة لا رابط بينها؛ بل يرى أن هناك استمرارًا وترابطًا بين المذاهب ولا يمكن فهم أي فلسفة فهمًا حقيقًا وشاملاً ما لم ينظر إليها في سياقها التاريخي، وارتباطها بغيرها من الفلسفات السابقة واللاحقة عليها،

(1) المصدر السابق (23/1/2).

(2) فريدريك كوبلستون: تاريخ الفلسفة، اليونان وروما، (13/1).

وهو لا يتحمس كثيراً للمنظور السيكولوجي (النفسي) الذي أضيف في أواخر القرن التاسع عشر، ويرى أنه ربما كان مهماً بالنسبة لعالم النفس أكثر منه لمؤرخ الفلسفة.

3- أحياناً يستخدم أسلوباً حوارياً جدلياً، دأب الكثيرون على استعماله في تأليفهم، وذلك في قوله: فإن قيل... قلت.

مؤلفاته :

أما عن مؤلفاته فهي غزيرة، فقد قدم كوبلستون للمكتبة الفلسفية العديد من المؤلفات أهمها:

أولاً : لقد أفرد كوبلستون كتابين عن "نيتشه" الفيلسوف الذي اشتهر بعدائه للمسيحية، حتى أنه كتب كتاباً بعنوان: "عدو المسيح"، وكان الكتاب الأول الذي كتبه "كوبلستون" بعنوان: "نيتشه فيلسوف الحضارة" عام 1942م، والكتاب الثاني بعنوان: "القديس توما ونيتشه" عام 1964م⁽¹⁾.

ثانياً : وأثناء تدريسه في كلية هيثروب، بدأ كوبلستون في كتابة مجلدات "تاريخ الفلسفة" A History of Philosophy " عام (1946م)، فقد تفرغ بشكل كامل لإصدار موسوعته الكبرى في "تاريخ الفلسفة الغربية"، على النحو التالي:

- الكتاب الأول عن: "اليونان وروما".

هذا هو المجلد الأول من موسوعته كوبلستون الكبرى، ويوفر هذا المجلد تاريخاً كاملاً للفلسفة التي تزود المعاهد الكنسية الكاثوليكية بعمل يجب أن يكون أكثر تفصيلاً ونطاقاً أوسع من الكتب المستخدمة الشائعة، والتي يجب أن تسعى - في الوقت نفسه - إلى إظهار التصور المنطقي والتفاعل والربط بين الأنظمة الفلسفية، حيث أصدره في سبعة وأربعين فصلاً، تناول فيها الفلسفة قبل سقراط،

(1) فريدريك كوبلستون: تاريخ الفلسفة-اليونان وروما، (11/1).

والفترة السقراطية، ودراسة الجوانب الفلسفية عند كل من أفلاطون وأرسطو، وأخيراً وليس آخراً الفلسفة بعد أرسطو، حيث تناول الحديث عن الرواقيين، والأبيقوريين، والفيثاغورية المحدثّة، والأفلاطونية المحدثّة⁽¹⁾.

-الكتاب الثاني: من أوغسطين حتى دانز سكوت، هذا هو المجلد الثاني من موسوعة كوبلستون الكبرى في تاريخ الفلسفة الغربية، وهذا المجلد قسمين: أول، وثاني، ويتناول هذا المجلد الفلسفة في حقبة العصور الوسطى بدءاً من القديس أوغسطين، وصولاً إلى دانز سكوت، وفي هذا الجزء -أيضاً- معالجة تأثير الفلسفة الإسلامية في بلاد الأندلس على الغرب الأوروبي بطريقة تؤدي إلى تكرار ما أعلنته المستشرقّة الألمانية "زيجريد هونكه"⁽²⁾ بأنّ شمس العرب قد سطعت بحق على الغرب الأوروبي، وبذلك تمكنت أوروبا أن تخطو من عصور الظلام إلى عصر النهضة الأوروبية⁽³⁾.

(1) المصدر السابق (13/1).

(2) زيجريد أو زيكريد هونكه: (26 أبريل 1913 في كيل -15 يونيو 1999 في هامبورغ) مستشرقّة ألمانية معروفة بكتاباتها في مجال الدراسات الدينية، وحصلت على شهادة الدكتوراه عام 1941. اشتهر عنها -في آخر حياتها- أنها كانت تنتظر للإسلام نظرة معتدلة، كما هو واضح من أشهر تراجم كتاباتها انتشاراً في العالم العربي وهما: (شمس العرب تسطع على الغرب)، وكتاب (الله ليس كذلك). درست علم أصول الأديان ومقارنة الأديان والفلسفة وعلم النفس والصحافة، تناولت دراسة الأديان بموضوعية وتعرف بإعجابها بالإسلام والعربية. [زيجريد أو زيكريد هونكه، شمس الله تشرق على الغرب (فضل العرب علي أوروبا) ص5، ترجمة د/ فؤاد حسنين علي، سنة (2011م)، دار العالم العربي، وأيضاً لها: الله ليس كمثل شيء (الكشف عن ألف فرية وفرية عن العرب) ص10، ترجمة/ محمد عوني عبد الرؤف، سنة (2010م) المركز القومي للترجمة-القاهرة].

(3) فريدريك كوبلستون: تاريخ الفلسفة- من أوغسطين إلى دانز سكوت، (13/2) ترجمة إمام عبد الفتاح، وإسحاق عبيد، ط1، سنة (2010م) المركز القومي للترجمة- القاهرة.

-الكتاب الثالث: من أوكام إلى سوريز، ويتناول هذا المجلد فلسفة العصر الوسيط (القرن الرابع عشر) من أوكام إلى سوريز بطريقة فنية خالصة؛ إذ إنه يعرض لبعض الفلاسفة الذين يصعب على القارئ أن يجدهم حتى في أحدث الموسوعات الفلسفية الحديثة، مما يجعلك تشعر أنك أمام كنز من المعارف الفلسفية⁽¹⁾.

-الكتاب الرابع: من ديكارت الي ليبنتز، يعالج هذا المجلد قسمًا من الفلسفة الحديثة يشمل الفلسفة من ديكارت حتى ليبنتز، وهو يتناول هذه المرحلة بالتفصيل، مع ذكر مقدمة عامة تتحدث عن بواكير الفلسفة الحديثة وصلتها بالعصر الوسيط، وعصر النهضة، كما تناول المؤلف الحديث باستفاضة عن بسكال، والمدرسة الديكارتية، وإسبينوزا، وختامًا بليبنتز⁽²⁾.

-الكتاب الخامس: الفلاسفة البريطانيون من هوبز حتى هيوم، ويتناول هذا المجلد الفلسفة الحديثة، والفلاسفة البريطانيين، ابتداء من توماس هوبز؛ فيعالج "ميتافيزيقا الحركة" عنده، ويدرس الفلسفة المدنية، ثم يتناول أفلاطوني كمبريدج الذين استلهموا المذهب الأفلاطوني، واستمدوا منه التفسير الروحي والديني للواقع، ثم يتناول بعض المشكلات الدينية، ويقف عند الأسقف باركلي، والمثالية الذاتية الشهيرة عنده، وعلاقة الأشياء المحسوسة بذاتنا وبالله والعلية، ويختتم هذا المجلد بدراسة الفيلسوف الإسكتلندي ديفيد هيوم، والعواطف والعقل والأفكار الأخلاقية بصفة عامة، وهيوم: ما له وما عليه⁽³⁾.

(1) فريدريك كوبلستون: تاريخ الفلسفة، من أوكام إلى سوريز (12/3) ترجمة إمام عبد

الفتاح إمام، ومحمود سيد أحمد، ط1، سنة (2013م) المركز القومي للترجمة-القاهرة.

(2) فريدريك كوبلستون: تاريخ الفلسفة- الفلسفة الحديثة من ديكارت الي ليبنتز، (9/4)

ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، ومحمود سيد أحمد، وسعيد توفيق، ط1، سنة (2013م) المركز القومي للترجمة - القاهرة.

(3) فريدريك كوبلستون: تاريخ الفلسفة- الفلاسفة البريطانيون من هوبز حتى هيوم، (15/5)=

-الكتاب السادس: من عصر التنوير في فرنسا حتى كانط. يتناول هذا

المجلد الفلسفة الحديثة: من عصر التنوير في فرنسا حتى كانط، وهو عبارة عن أربعة أجزاء: يتناول الجزء الأول "عصر التنوير في فرنسا"، ويعالج النزعة الشكية عند بيل ورسو، ويتناول الجزء الثاني "عصر التنوير في ألمانيا"، ويعالج فريدريك الأكبر، وأنصار الدين الطبيعي، والجزء الثالث: "نشأة فلسفة التاريخ" وأما الجزء الرابع فهو مخصص لكانط، ويعالج حياته وكتابات الفلسفة في مرحلة ما قبل النقد، ومشكلة كتاب (نقد العقل الخالص)، و(الهجوم علي الميتافيزيقا)، و(الأخلاق والدين)، وملاحظات علي الأعمال التي نُشرت بعد وفاة كانط⁽¹⁾.

-الكتاب السابع: من فشته الي نيتشه، يُعد من أهم أجزاء هذه السلسلة إن

لم يكن أهمها جميعاً؛ ذلك لأنه يعالج الحركة المثالية الألمانية بعد أن توقف المجلد السادس عند كانط، ومن هنا فقد قسمه المؤلف ثلاثة أجزاء، أما الجزء الأول فقد أسماه "المذاهب المثالية فيما بعد كانط"، وأما الجزء الثاني فعنوانه "رد فعل ضد المثالية الميتافيزيقية"، والجزء الثالث بعنوان "تيارات الفكر المتأخرة"⁽²⁾.

-الكتاب الثامن: من بنتام إلى رسل، هذا هو المجلد الثامن من موسوعة

كوبلستون الكبرى في تاريخ الفلسفة الغربية، ابتداءً من بنتام إلى رسل، في خمسة أجزاء، يتناول الجزء الأول: التجريبية الإنجليزية، والحركة النفعية،

= ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، ومحمود سيد أحمد، ط1، سنة (2003م) المركز القومي للترجمة - القاهرة.

(1) فريدريك كوبلستون: تاريخ الفلسفة- من عصر التنوير في فرنسا حتى كانط (12/6) ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، ومحمود سيد أحمد، وحبيب الشاروني، ط1، سنة (2010م) المركز القومي للترجمة-القاهرة.

(2) فريدريك كوبلستون: تاريخ الفلسفة- من فشته الي نيتشه، (11/7) ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، ومحمود سيد أحمد، ط1، سنة (2016م) المركز القومي للترجمة-القاهرة.

والتجريبيون، والوضعيون، وهربرت سبنسر، ويتناول الجزء الثاني: الحركة المثالية في بريطانيا العظمى، تطور المذهب المثالي، ويتناول الجزء الثالث: الحركة المثالية في أمريكا، والجزء الرابع: الحركة البرجماتية، والجزء الخامس: الثورة على المذهب المثالي، والحديث عن المذهب الواقعي في بريطانيا وأمريكا، جورج مور، رسل⁽¹⁾.

الكتاب التاسع: الفلسفة الفرنسية في القرنين التاسع عشر والعشرين.

وهذا المجلد قيد الترجمة، وقد انتهى "كوبلستون" من موسوعته عام (1975م) أي أنه استغرق في تأليفها ما يقرب من ثلاثين عاماً⁽²⁾.

آراء العلماء في موسوعة تاريخ الفلسفة لفريدريك كوبلستون:

- أشاد بعض الباحثين بموسوعة "تاريخ الفلسفة الغربية"؛ لأنها كتبت بذهن متفتح وبطريقة موضوعية شاملة، كما وصفوها بكونها مشروعاً ضخماً، ومازالت هذه الموسوعة تحظى باحترام كبير من الباحثين والمتخصصين، وقد وصفها كوبلستون بأنها "إنجاز ضخم" خلال بقية حياته الأكاديمية⁽³⁾.
- ويمثل الفيلسوف والمفكر الإنجليزي "فريدريك تشارلز كوبلستون" أهمية كبرى في تاريخ الفكر والفلسفة؛ لما تمثله موسوعته الكبرى "تاريخ الفلسفة" أهمية وقيمة كبيرة للدارسين في تاريخ الفكر، واللاهوت، والفلسفة، وكل الإنسانيات بصفة عامة⁽⁴⁾.

(1) فريدريك كوبلستون: تاريخ الفلسفة- من بننام إلى رسل (11/8) ترجمة إمام عبد الفتاح

إمام، ومحمود سيد أحمد، ط1، سنة (2009م) المركز القومي للترجمة- القاهرة.

(2) فريدريك كوبلستون: تاريخ الفلسفة، اليونان وروما، (12/1)، وتاريخ الفلسفة من

أوغسطين إلى دانت سكوت، (10/1/2)، ودكتور عمرو شريف، رحلة عقل، ص58.

(3) المرجع السابق.

(4) شاهد الموضوع الأصلي من الأقباط متحدون في الرابط التالي <http://www.copts>

إعداد ماجد كامل، الإثنين 4/فبراير/2019م.

- قيل: ابتكر كوبلستون - وهو أكسفورد يسوعي متخصص في تاريخ الفلسفة - تاريخه كمقدمة للمعابد الكنسية الكاثوليكية، توفر السلسلة المكونة من تسعة مجلدات إمكانية الوصول إليها لكل عمل فيلسوف، وتشرح علاقتها بعمل الفلاسفة الآخرين⁽¹⁾.
- كما وصفها المترجم وصفاً يفوق غيرها من الموسوعات الفلسفية؛ حيث قال: "ليس هناك كتاب عن تاريخ الفكر الغربي يمثل هذا القدر من الاتساع والشمول والعمق"⁽²⁾.
- كما وصفت بأنها من أهم المراجع المعتمدة في الجامعات الغربية الراسخة؛ لما تتصف به من دقة، وإنصاف، ونوع من استقصاء في البحث⁽³⁾.
- فضلاً عن ذلك فقد قال "أنتوني جوتليب" في كتابه "حلم العقل": "لقد قدم لي كثير من الباحثين العون والمساعدة بالتعليقات، أو الاقتراحات، أو النقد، أو بالرد على ما طرحته من أسئلة؛ ولذلك أخص بالشكر، الأب الراحل فريدريك كوبلستون"⁽⁴⁾.

الدافع لكوبلستون لكتابة موسوعة تاريخ الفلسفة:

من الأهمية بمكان ذكر الدافع الأساسي الذي من أجله شرع الفيلسوف الشهير كوبلستون إلى كتابة هذه الموسوعة، حيث يقول ما نصه: "أنا لن أتردد

-
- (1) شاهد الموقع الإلكتروني، scholar.google.com.eg.
 - (2) فريدريك كوبلستون: تاريخ الفلسفة، اليونان وروما (11/1).
 - (3) د/سعيد فودة، الدليل الكوني على وجود الله تعالى، ص45، ط1، سنة 1437هـ/2016م، الأصلين للطباعة والنشر، القاهرة.
 - (4) أنتوني جوتليب، حلم العقل "تاريخ الفلسفة من عصر اليونان إلى عصر النهضة"، ص15، ترجمة: محمد طلبة نصار، ط1، سنة 2015م، مؤسسة هندلوي للتعليم والثقافة-القاهرة.

في أن أدعي الحق في تأليف كتاب عن تاريخ الفلسفة من منظور الفيلسوف الأسكولائي⁽¹⁾؛ لكن القول بأنه قد تكون هناك أخطاء، أو تفسيرات زائفة، ترجع إلى الجهل، فسوف يكون جريئاً، بل وأحمق من ينكر ذلك. لكني أدعي - أيضاً - أنني جاهدت؛ لكي أكون موضوعياً، كما أدعي - في الوقت ذاته - أن القول بأنني كتبتُ هذا الكتاب من منظور معين هو ميزة أكثر منه عيباً، فهو علي أقل تقدير يمكننا من تفسير سليم متماسك ذي معنى لما قد يبدو مجرد أخلاط مفككة من آراء لا تصلح حكاية من الحكايات الخرافية⁽²⁾.

وقال أيضاً: "هناك كتب كثيرة موجودة بالفعل في تاريخ الفلسفة، مما يجعل من الضروري - فيما يبدو - أن يقدم المؤلف تفسيراً ما لإضافته كتاباً جديداً إلى هذا العدد، والواقع أن الهدف الرئيسي من تألوفي لهذا الكتاب هو أن يكون أول مجلد كامل في تاريخ الفلسفة، يمد المعاهد الدينية بعمل فيه تفصيلات أكثر،

(1) الاسكولائي: هو اسم يطلق على الفلسفة المدرسية في العصور الوسطى، وعُني أصحاب الجدل الاسكولائي بالفكر اللاهوتي والفلسفي المعتمد على سلطة الآباء اللاتينيين، وأرسطو والشارحين لفلسفته. وعكف هؤلاء (الاسكولائيون - المدرسيون) على تقديم البراهين النظرية لإثبات العقيدة الدينية، ونظرة الدين إلى العالم، / جوناثان ري، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص 237، ط 1، ترجمة: فؤاد كامل، سنة 2013م، المركز القومي للترجمة، القاهرة.

والاسكولائية الجديدة: حركة كاثوليكية جديدة ظهرت في أواخر القرن التاسع عشر، واستهدفت تعديل مناهج الفلسفة الاسكولائية القديمة بحيث تلائم حاجات العصر الفكرية ومكتشفات العلم الحديث، وقد انبثقت من الدعوة التي وجهها البابا "ليون الثالث عشر" عام 1879م إلى العالم المسيحي يحثه فيها علي العودة إلي ينباع الحكم الصافية المتدفقة من مؤلفات القديس توما الأكويني. [وليم كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 29، ط 1، ترجمة: محمود سيد أحمد، مراجعة: إمام عبد الفتاح إمام، سنة 2010م، التنوير للطباعة والنشر - بيروت - لبنان].

(2) فريدريك كوبلستون: تاريخ الفلسفة، اليونان وروما، (21/1).

ونطاق أوسع، من الكتب المدرسية الشائعة، وأن يحاول - في الوقت ذاته - أن يعرض التطور المنطقي والترابط بين المذاهب الفلسفية⁽¹⁾.

ثالثاً: **تطور هيغل الروحي**⁽²⁾ وهذا الكتاب ترجمة لثلاثة أقسام مهمة:

- **الأول:** بعنوان "تطور هيغل الفلسفي": وهو عبارة عن دراسة ممتعة، كتبها (ريتشارد كرونر) كمقدمة لترجمة (نوكس) للكتابات اللاهوتية المبكرة لهيغل.

- **والقسم الثاني:** لفريدريك كوبلستون مؤرخ الفلسفة الشهير بعنوان "المذاهب المثالية بعد كانط".

- **أما القسم الثالث:** فعنوانه "من كانط إلي هيغل" لروبرت سولمون، وهذه الدراسات الثلاثة تعالج تطور هيغل الروحي، وتعرض للمناخ الفكري الذي نمت فيه هذه العقلية الجبارة⁽³⁾، وما يهمننا من هذه الأقسام هو القسم الثاني.

رابعاً: **كتب لم تترجم بعد.**

1- الفلسفة والفلاسفة عام (1976م) PHILOSOPHERS AND PHILOSOPHIES.

2- حول تاريخ الفلسفة ومقالات أخرى عام (1979م) ON THE HISTORY OF PHILOSOPHY AND OTHER ESSAYS.

3- الفلسفات والثقافات عام (1980م) PHILOSOPHIES AND CULTURES.

4- الأيدولوجيا والفلسفة والسياسة عام (1982م) Ideology, Philosophy, and Politics، تعتمد وحدة هذا المقال علي موضوع العلاقة بين

(1) المصدر السابق (19/1).

(2) 1963 Search Preess London، A.History of philosophy Vol.VII، By Freederick Copleston

(3) إمام عبد الفتاح إمام، تطور هيغل الروحي، ص3، 4، ط1، سنة (2010م) دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع-بيروت-لبنان، المكتبة الهيجلية.

الأيدولوجية والفلسفة والسياسة، يُبين كوبلستون كيف أن طبيعة علاقتهم متنازع عليها علي أقل تقدير، ويقصد من هذا المقال ليس أنها المناقشة، بل فتح السبل لمزيد من النقاش، حتى لو لم يتم التوصل إلي اتفاق مشترك حول كيفية فهم الأيدولوجية⁽¹⁾.

5- الفلسفة في روسيا عام (1986م) من هيرزن إلى لينين وبيرديايف PHILOSOPGY IN RUSSIA، يغطي كوبلستون موضوعات الفلسفة في روسيا على نطاق واسع، وبالتفصيل من القرن الثامن عشر إلى لينين وما بعد ستالين، وهو يقدم تاريخاً مستمراً لتطور الفكر الفلسفي في روسيا، يكرس كوبلستون تحليلاً دقيقاً للرايكااليين مثل: باكونين، هيرزن، وللماركسيين: مثل بليخانوف، ولينين⁽²⁾.

6- الفلسفة الدينية في روسيا عام (1988) RUSSIAN RELIGIOUS PHILOSOPHY SELECTED ASPECTS.

7- تاريخ الفلسفة في العصور الوسطي عام (1952م) AHISTORY OF MEDIEVAL PHILOSOPHY، يقدم كوبلستون في هذا الكتاب دراسة ثاقبة للوصول إلى الاتجاهات الفلسفية الرئيسية، والمفكرون في العصور الوسطي، يغطي النص بشكل أساسي فكر عشرة قرون⁽³⁾.

8- الدين والواحد في فلسفات الشرق والغرب عام (1982م) RELIGION AND THE ONE PHILOSOPHIES EAST AND WEST، وتوجد نظريات واقعية واحدة في فلسفات كل من الشرق والغرب-حقيقة مطلقة واحدة، وفي كل التقاليد ترتبط هذه النظريات - عمومًا - بالدين.

(1) Ideology,Philosophy,and Politics ,Wilfrid Laurier univ.Press,1982. Freederick Copleston.

(2) Philosophy in Russia-Bloomsbury Publishing-1986-Freederick Copleston.

(3) Medieval Philosophy AN Introduction-1952. -Freederick Copleston

يكتشف فريدريك كوبلستون في "الدين والواحد" النهج الذي اتبعته الفلسفات المختلفة لمسألة الحقيقة المطلقة، مع التركيز بشكل خاص على الميتافيزيقيا للواحد. ينظر كوبلستون إلى سمات التقاليد المختلفة، ويناقش الفلسفة الطاوية، ومدارس الفيدانتا الفكرية في الهند، وتطور الفلسفة في العالم الإسلامي، كما يناقش كوبلستون عواقب الميتافيزيقيا للمثل الأخلاقية، والنشاط الاجتماعي. وبالنظر إلى القضايا بطرق مفتوحة وغير متحيزة؛ فإنه لا يدعي أن لديه إجابات علي جميع الأسئلة التي يطرحها، وذلك علي العكس العديد من اللاهوتيين والفلاسفة، فهو ليس مستعداً لرد النظر عن الميتافيزيقيا باعتبارها غير متحدة بطبيعتها⁽¹⁾.

9- الفلسفة المعاصرة دراسات الوضعية المنطقية عام (1956م) LOGICAL POSITIVISM AND EXISTENTIALISM، في هذا الكتاب يوضح كوبلستون كيف هيمنت حركات اللوغاريتمية المنطقية الوجودية على الفلسفة في أوروبا في معظم القرن الماضي، وما زال التأثير الذي مارسوه محسوساً اليوم. كما يُقدّم كوبلستون مقدمة مفصلة وموضوعية عن الجدل في الفكر الحديث، ويستكشف هذا الكتاب أعمال العديد من أهم المفكرين في القرن العشرين، بما في ذلك آير، فيتجنشتاين، هايدغر، سارتر، فالكتاب مُهم جداً لأي شخص يبحث عن مقدمة عامة لأي من هذه الحركات الفلسفية الرائعة والمؤثرة⁽²⁾.

10- توماس ألكويني عام (1991م) THOMAS AQUINAS، في هذا الكتاب يوضح كوبلستون السيرة الذاتية لألكويني يبين فيها مقدمة لحياة

(1) Frederick Copleston -RELIGION AND PHILOSOPHY Philosophies East and West- Continuum London. NEW YORK.1982.

(2) Frederick Copleston-Contemporary Philosophy-London-NEW YORK.1956.

وأعمال المفكر الذي عاش (1274/1224) في وقت كان الغرب المسيحي ينفث على ثروة من المضاربات الفلسفية والإسلامية؛ تجسيداً لمثال القرن الثالث عشر لتفسير مُوَحَّدٍ للواقع؛ حيث تعمل الفلسفة واللاهوت معاً، كما يوضح كوبلستون أن الأكوييني أراد أن يضع مفهوم "الله في كل مكان" بدلاً من كونه يمكن أن يكون قد اختفى بعد وضع سلسلة من الاسباب والنتيجة في الحركة.⁽¹⁾

11- آثر شوبنهاور فيلسوف التشاؤم عام (1975م) ARTHUR

.SCHOPENHAUER PHILOSOPHER OF PESSIMISM

12- الدين والفلسفة عام (1974م) .RELIGION AND PHILOSOPHY

13- الفلسفة والدين في اليهودية والمسيحية عام (1974م) PHILOSOPHY

.AND RELIGION IN JUDAISM AND CHRISTIANITY

14- مذكرات فيلسوف عام (1993م) .MEMOIRS OF A PHILOSOPHER

هذه هي أهم كتب ومؤلفات شخصية الدراسة، ما ترجم منها ومالم يترجم

بعد.

مناظراته :

- لقد حقق كوبلستون شهرة عالمية كبيرة من خلال حواراته الشهير Debate

مع الفيلسوف البريطاني العالمي الكبير "برتراند راسل" Bertrand

Existence of God Russell (1872-1970)⁽²⁾ حول وجود الله

(1) An introduction to the life and work – Penguin UK-1991-AQUINAS.-Frederick Copleston.

(2) برتراند راسل: فيلسوف انجليزي، ولد في بريطانيا عام (1872م)، أبدى في سن مبكر ميلاً إلى الرياضيات، ودرس الفلسفة متأثراً بهيجل، حاول أن يدخل في عام (1910م) البرلمان، غير أن الحزب الليبرالي رفض ترشيحه بسبب إحداه، حصل على جائزة نوبل للأدب عام (1950م) وُصِف بأنه "فرنسيس بيكون" القرن العشرين. من مصنفاته: =

والذي تم من خلال شبكة BBC العالمية وكان ذلك الحوار خلال عام 1948⁽¹⁾.

- وفي السنوات التالية دخل في حوار آخر مع الفيلسوف الانجليزي الكبير "ج. إير (1910-1989) (A.J. Ayer)⁽²⁾ الفيلسوف التحليلي حول فلسفة الوضعية المنطقية Logical Positivism واللغة الدينية Religious Language. لا سيما فيما يتعلق بمسألتين هامتين: هما "وجود الله" و"إمكان الميتافيزيقا"⁽³⁾.

وفاته:

لقد استمرت حياة "فريدريك كوبلستون" ما بين الكتابة والتأليف والتدريس؛

= لماذا لست مسيحياً، تاريخ الفلسفة الغربية، ما الذي أؤمن به، بعد حياة مليئة بالبحث الدؤوب توفي راسل عام (1970م). [انظر: د/ عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، (647/1)، ط1، سنة 1984م، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت. وجورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص317، ط3، دار الطليعة للطباعة والنشر-بيروت، سنة2006م].

(1) برتراند راسل: لماذا لست مسيحياً، ص204، 205، ترجمة: عبد الكريم ناصيف، ط1، سنة (2015م) دار التكوين للتأليف والترجمة، مكتبة الفكر الجديد.

(2) ألفرد جول آير: فيلسوف بريطاني، ولد في 29 أكتوبر 1910، وتوفي في 27 يونيو 1989م، تمحورت أفكاره حول نقد الميتافيزيقيا بمختلف فروعها، كاللاهوت والجمال والأخلاق؛ حيث رأى أن الميتافيزيقيا لا يمكن التأكد من حقيقتها من خلال التجربة، كما أنكر بديهية الأحكام المتعلقة بالماضي، وذهب إلى أنها ليست كبداية الحاضر؛ لأننا لا نتمكن من الرجوع إلى الورا للتيقن من صحة ما وقع في الماضي، والنتيجة أننا لا يمكننا أن ننبت ذلك بطريقة علمية. إلا أنه أظهر بعض التراجع عن هذه النظرية في بعض التعديلات التي أجراها على كتبه فيما بعد. [انظر: رحيم أبو رغيف الموسوي، الدليل الفلسفي الشامل، (172/1)].

(3) فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، اليونان وروما، (12/1).

===== فلسفة الدين في كتابات فريدريك كوبلستون =====

حتى توفي في 3 فبراير 1994 بمستشفى سانت توماس بلندن ST . Thomas Hospital in London عن عمر يناهز 86 عامًا، قضاهما كلها في الفكر والإنتاج والتدريس الفكري والفلسفي واللاهوتي، وكان رجلًا صادق الفكر، بسيطًا، متواضعًا⁽¹⁾.

وبعد هذا العرض الموجز عن الفيلسوف "فريدريك كوبلستون" -شخصية الدراسة- يتضح أننا أمام شخصية لها مكانة كبرى في تاريخ الفكر الفلسفي، فهو من أهم فلاسفة رجال الدين في القرن العشرين، ويتضح ذلك من خلال عرضه لمسائل الدين ودفاعه الشديد عن وجود الله، وتأثره الملحوظ بالفكر المسيحي الكاثوليكي، ومناظراته العديد ضد المنكرين لوجود الله، سواء اللادريين منهم أو الملحدين.

* * *

(1) المصدر السابق.

المبحث الثاني

سمات التفكير في القرن العشرين

سنتناول ملامح وسمات التفكير في القرن العشرين، الذي عاش فيه كوبلستون، حيث كان لكل عصر خصائصه التي تميزه عن غيره من العصور الأخرى، وذلك طبقاً للعوامل السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية لتطور كل عصر. فضلاً عن ذلك فإنه لا يمكن فهم فكر أي فيلسوف فهماً سليماً إلا إذا عرفنا على البيئة الفلسفية التي نشأت أفكاره في كنفها، حيث إن الفيلسوف ابن بيئته، والبيئة هي التي ترسم وتطبع طباع كل فيلسوف، وتشكل فكره وتؤثر في شخصيته وآرائه. ولا شك في أن التفكير في أي عصر من العصور قد يمر بعوامل ازدهار جعلته بارزاً عن غيره، وتنتج منه عمالقة من الفلاسفة والمفكرين في شتى مناحي الحياة، وقد يكون الأمر على النقيض، فيمر بعوامل انحطاط؛ كما أن هناك عوامل ازدهار هناك عوامل تراجع. ويمكن إجمال سمات التفكير في القرن العشرين في النقاط الآتية:

أولاً: التطور والتجديد: ويتمثلان في محاولة طرح أسئلة فلسفية جديدة تناسب طبيعة الحياة الحديثة، وكان من أهم هذه الأسئلة: السؤال حول اللغة ومشكلاتها، وبالأخص مشكلة اللغة الميتافيزيقية. يقول الدكتور "عزمي إسلام": إن الفلسفة إبان هذه المرحلة حاولت "تقديم إجابات متطورة عن تساؤلات طرحها الإنسان في نهاية القرن التاسع عشر، بل وفيما قبل ذلك القرن، إلا أن سمة الحياة الجديدة - بوجه عام - أدت إلى طرح أسئلة جديدة كذلك... فالسؤال عما إذا كان سوء استخدام اللغة يؤدي إلى كثير من مشكلات الفلسفة بعامة، والميتافيزيقا بخاصة؛ سؤال جديد في فلسفة التحليل المعاصر"⁽¹⁾.

(1) عزمي إسلام، اتجاهات في الفلسفة المعاصرة، ص15، 16، سنة (1980م)، وكالة المطبوعات - الكويت.

ثانياً: التنوع والتباين: وقد تميز القرن العشرين بالتنوع الهائل للتيارات

الفلسفية، مما يجعل مهمة رصدها من الأمور الشاقة العسيرة، فلم يشهد أي قرن من القرون الماضية مثل هذا الكم الضخم من الاتجاهات الفلسفية -المتشابهة أحياناً، والمتباينة أحياناً كثيرة- كما شهد القرن العشرين⁽¹⁾، فقد ظهرت المادية، والمثالية، والوضعية المنطقية، والفلسفة التحليلية، والوجودية، والماركسية، والبرجماتية، وغيرها من التيارات الفلسفية المعاصرة.

ثالثاً: تعدد المنابع: كذلك يمكن أن يطلق على القرن العشرين عصر

التعددية، ففي حين سيطر تفكير "ديكارت" على معظم الحركات الفلسفية التي ظهرت في القرن السابع عشر، وسيطر تفكير "كانط" على شتي المذاهب الفلسفية التي شهدتها القرن الثامن عشر، ووسم تفكير "هيجل" بطابعه الخاص معظم الاتجاهات الفكرية التي ظهرت في القرن التاسع عشر؛ اتسم الفكر المعاصر بالتعدد والتنوع والانقسام، فليس في القرن العشرين شخصية فلسفية واحدة يمكن القول عليها أنها حددت ملامح الفلسفة المعاصرة⁽²⁾.

رابعاً: التمرد على النزعة المثالية: (3) هي السمة المميزة للفكر الفلسفي في

(1) د/ عطيات أبو السعود، الحصاد الفلسفي للقرن العشرين، ص6، سنة (2002م) منشأة المعارف جلال حزي وشركاه- الإسكندرية.

(2) د/ زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، ص8، ط1، سنة (1968م)، دار مصر للطباعة- القاهرة.

(3) المثالية (بالإنجليزية: Idealism): في الفلسفة، هي موقف فلسفي نظري وعملي يَرِدُ كل ظواهر الوجود إلى الفكر، أو يجعل من الفكر منطلقاً لمعرفة الوجود أو الحقيقة، مؤكداً على أسبقية المثال بكل معانيه على الواقع. وهو المذهب القائل بأن حقيقة الكون: أفكار وصور عقلية، وأن العقل مصدر المعرفة. على عكس المادية (Materialism). فأفلاطون مثالي بتصوره عالماً عقلياً، قوامه أفكار، هي بمثابة النماذج للموجودات الجزئية المادية التي في عالمنا المحسوس، والعالم العقلي عنده هو الحق، أما العالم المحسوس فأشبهه بالظلال. وبراكلي مثالي بقوله: إن حقيقة الشيء هي إدراك العقل له،=

القرن العشرين، وقد عبر هذا التمرد عن نفسه في أشكال عديدة من التفكير، سادت في الفلسفة المعاصرة؛ فالماركسية تمردت على النزعات المثالية؛ لإغفالها الظروف المادية والتاريخية للمجتمع، كما تمرد الوضعيون عليها، واعتبروا عباراتها فارغة من المعنى، وتمرد التحليليون الإنجليز على المثالية؛ على أساس نزعتهم الواقعية. وهذا التمرد على المثالية هو في حقيقة الأمر ثورة على النزعة العقلية بوجه عام⁽¹⁾.

ويرى "كوبلستون" أن من أبرز من هاجم النزعة المثالية في هذا القرن "راسل" وهو أحد رواد الفلسفة التحليلية، وكان هجومه سنة 1898م، للأسباب التالية:

- 1- أفنعتة قراءته لمنطق "هيجل" بأن ما قاله هذا الفيلسوف عن موضوع الرياضيات لغوٌ وليس له معنى.
- 2- عندما كان "راسل" يحاضر عن "ليننتز" في جامعة كمبرج... وصل إلى نتيجة مفادها أن الحجج التي ساقها "برادلي" ضد حقيقة العلاقات زائفة⁽²⁾. ولقد بين "كوبلستون" أن السبب في التمرد على تلك النزعة المثالية يرجع إلى أن كتابات فلاسفة المثالية عموماً - لا سيما فلاسفة المثالية الألمانية - قد

= وما لا يدركه العقل عدم. وكانط مثالي حين جعل المقولات العقلية شرطاً للمعرفة، وهيجل مثالي حين قال: إن حقيقة الكون روح مطلق يعبر عن نفسه في الوجود المشهود. [انظر: د/ مانع بن حماد الجهني، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، (815/2)، ط4، سنة 1420هـ، دار الندوة العالمية للطباعة والنشر-الرياض. ود/ جميل صليبا، المعجم الفلسفي، (337/2، 338)، سنة (1982م) دار الكتاب اللبناني- بيروت - لبنان. ورحيم أبو رغيف: الدليل الفلسفي الشامل، (500، 499/3). ود: يحيي هويدي، مقدمة في الفلسفة العامة، ص222، ط9، سنة 1989م، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة].

(1) انظر: د/ عطيات أبو السعود، الحصاد الفلسفي للقرن العشرين، ص8، 9.

(2) فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، من بنتاجم إلى رسل (615/8).

اتسمت بغموض العبارات، وصعوبة المعاني، ومحاولاتهم دمج المتناهي مع اللامتناهي. يقول: إن "مشكلة تضمين المتناهي داخل الحياة اللامتناهية - دون حرمان المتناهي من واقعيته - هي المسؤولة عن قدر كبير من غموض المثالية الميتافيزيقية، لا سيما حينما تكون المسألة تحديد علاقتها بالتأليه من ناحية، وبوحدة الوجود أو شمول الألوهية من ناحية أخرى" (1).

خامساً: نمو الاتجاه الواقعي والإنساني: فلقد ترتب علي رفض الفلسفة المثالية "أن أصبح الاتجاه إلى الواقع ونحو الإنسان؛ أمراً طبيعياً، فنزع كثير من الفلاسفة المعاصرين إلى الواقعية... وقد ترتب علي نقد فكرة المطلق لدي معظم الفلاسفة المعاصرين، كما ازداد الاهتمام بالإنسان الفرد، بذلك عادت أصداء دعوة سقراط إلى معرفة الإنسان نفسه، تتردد من جديد وبخاصة عند بعض الوجوديين" (2).

سادساً: الارتباط بالعلم، وظهور منهج التحليل: من هنا أصبحت الفلسفات المعاصرة أكثر ارتباطاً بالعلم، وإن لم تعد قائمة على العلم ونتائجه بشكل مباشر، كما كان الحال في القرن التاسع عشر، وانعكس هذا التأثير على استخدام المنهج العلمي، والاستغناء بنتائج العلوم الطبيعية، والنظريات العلمية، في أغلب التيارات الفلسفية السائدة في القرن العشرين، حتى أصبح يطلق عليه عصر المنهج والتحليل. وإذا كان الاهتمام بالمنهج يعود إلى عهد "ديكارت" و"هيوم"، إلا أن هذا القرن نجح نجاحاً كبيراً في تحليل المفاهيم، وتصنيف أشكال التفكير، والتحرر من الميتافيزيقا التقليدية (3).

-
- (1) ريتشارد كرونر، فريدريك كوبلستون، روبرت سولمون: تطور هيجل الروحي، ص 123، ترجمة وتعليق د/إمام عبد الفتاح، ط1، 2010م، دار التنوير، بيروت.
- (2) عزمي إسلام، اتجاهات في الفلسفة المعاصرة، ص18.
- (3) انظر: د/ عطيات أبو السعود، الحصاد الفلسفي للقرن العشرين، ص9، د/ زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، ص14.

سابعاً: الثورات العلمية المتلاحقة: كذلك لوحظ تحرر العلم في القرن العشرين من أغلال تصورات وأفكار كبّلت الفكر العلمي والفلسفي طيلة ثلاثة قرون، مما أدى إلى عرقلة مسيرة العلم التقدمية؛ ولكن مع دخول القرن العشرين، ذلك القرن الذي نُعت بأوصاف عديدة، لعل أبرزها: عصر الثورات العلمية المتلاحقة، كذلك ظهرت فيه فلسفة الدين والعلم من جديد، واتخذت أشكالاً مختلفة من التفكير علي يد مفكري هذا القرن⁽¹⁾.

والمأمل يلاحظ أن السمة الأساسية التي ميّزت القرن العشرين عن كل ما عداه من العصور السابقة هي أنه عصر التحليل... سواء اهتم الفيلسوف بتحليل اللغة والمعاني والرموز، أم اهتم بتحليل وقائع الشعور، ومواقف الحياة الإنسانية. ومن الملحوظ - أيضاً - في هذه الحقبة من القرن العشرين أنه عندما يؤكد أحد - مثلاً - أن "الله موجود"؛ فإن الوضعية المنطقية لا تجيبه: "ما تقوله خاطئ"؛ بل تسأله: "ماذا تعني بهذا المنطوق؟". هنا بالفعل خط فاصل واضح بين نمطين من الجُمْل: جُمْل العلم التي يمكن ارجاعها بواسطة التحليل إلى منطوقات تتعلق بمعطي تجريبي، وجُمْل الميتافيزيقا واللاهوت والشعر التي لا تصف أي معطي، وبالتالي لا تكون على نحو ما سوي التعبير عن شعور بالحياة⁽²⁾.

ثامناً: صعود الفلسفة الوضعية المنطقية: وهي حركة فلسفية صدرت عن "جماعة فيينا"، تركز على فكرة أن كل المعرفة يجب أن تكون مُستقاة - في نهاية المطاف - من التجربة الحسية، وشديدة الارتباط بالرياضيات والعلوم الطبيعية،

(1) د/ يمّني طريف الخولي، فلسفة العلم في القرن العشرين، ص 10، ط 2، سنة (2008م)، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة - القاهرة، ود/ خالد قطب، فلسفة العلم التطبيقية (الفلسفة تبحث عن آفاق جديدة داخل العلم)، ص 58، ط 1، سنة (2011م)، المكتبة الأكاديمية - القاهرة.

(2) كريستيان دولاكومبان، تاريخ الفلسفة في القرن العشرين، ص 128، ترجمة حسن أحجيج، ط 1، سنة (2015م) جداول للنشر والترجمة والتوزيع - لبنان.

كنماذج من المعرفة البشرية، هذه الحركة يمثلها الفيلسوف "ألفريد جون آير" في جامعة أكسفورد، والذي كان يتشكك - بطبيعة الحال - في أي ادعاءات حول الكائنات التي تتجاوز التجربة الحسية؛ لذلك كان انتقاديًا جدًا لكافة مظاهر التأليه⁽¹⁾.

ويستخدم "آير" - على وجه التحديد - أدوات الوضعية المنطقية؛ ليجادل ليس فقط أن مبدأ التأليه زائف، ولكنه بالمعنى الحرفي هراء غير مفهوم، وبالنظر إلى مدى نجاحات وتأثيرات الوضعية المنطقية، فإنه ليس من المستغرب أن فلسفة الدين - ومع هجوم الوضعية المنطقية عليها - قد توقفت تمامًا خلال الجزء الأكبر من النصف الأول من القرن العشرين⁽²⁾.

وعلى الرغم من أن الوضعية المنطقية تقمع - فعليًا - فلسفة الدين، وخاصة في أوائل القرن العشرين؛ إلا أن هناك عاملين يتحدان في النصف الثاني من القرن؛ لإحياء تلك الفلسفة. تنحدر الوضعية المنطقية - بعد ذاتها - أمام الانتقادات المختلفة، ويظهر العديد من الفلاسفة المسيحيين البارزين جدًا الذين تعمقوا في مجالات أخرى من الفلسفة يخرجون من خزانة المؤلهين، ويحولون انتباههم إلى التفكير في الإله، وهكذا منذ عام 1960م فصاعدًا نرى - وبما يبعث على الدهشة إلى حد ما - إحياء ما يشبه برنامج التأليه التقليدي، وهذا يشمل إحياء الاهتمام بالحجج التقليدية لوجود الإله⁽³⁾.

(1) جوناثان ري، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص413، ط1، ترجمة: د/ فؤاد كامل، ود/ جلال العشري، ود/ عبد الرشيد الصادق محمودي، مراجعة: د/ زكي نجيب محمود، سنة 2013م، المركز القومي للترجمة-القاهرة.

(2) انظر: أندروبيسن، مسألة الإله"ما الذي قاله المفكرون المشهورون من أفلاطون وحتى دوكينز عن الإله؟"، ص190، ط1، ترجمة: محمد الفشتكي، سنة 2018م، الرافدين للطباعة والنشر، بيروت، لبنان.

(3) أندروبيسن، مسألة الإله"، ص190

وهكذا فإن "الحجة الأخلاقية" التي وضعها "كانط" قد تطورت إلى صيغ جديدة، والأكثر إثارة للاهتمام: أن الحجج التي تُركت سابقاً كي تموت -حجج أنسلم وديكارت المبنية على أساس تعريف الإله، والتي هاجمها كانط فيما بعد- ... تم إحيائها بأشكال جديدة، ووجدت أيضاً بعض التحركات الجديدة التي اتُخذت فيما يتعلق بإشكاليات قديمة، مثل إشكالية التوفيق بين وجود الإله ووجود الشر، والعلاقة بين الدين والعلم⁽¹⁾.

تاسعاً: محاولة التجديد في الخطاب الديني: ويتمثل في تجدد البحث في

- مسائل العقيدة الدينية، مما نتج عنه انقسام المفكرين جراء هذا التجديد إلى:
- 1- شعور كثير من المفكرين من أبناء القرن العشرين بخواء النفس، من جراء مبادئ الإنكار والتعطيل التي شاعت خلال القرن التاسع عشر.
 - 2- اجتهاد بعضهم في التوفيق بين أصول العلم وأصول الإيمان.
 - 3- محاولة آخريين أن يتخذوا لهم ديانة خاصة، يطمئنون إليها بعقولهم وضمائهم، ويجدون راحة القلب والبصيرة فيها⁽²⁾.

عاشراً: بيان ضرورة الدين للمجتمع: لقد كان في بداية القرن العشرين فتور

كبير في المشاعر الدينية لدى أغلبية الناس، ولكن لم يلبث هذا الفتور طويلاً؛ إذ سرعان ما عادت مشكلة الدين مرة أخرى، لتصبح مشكلة حيوية بين جماعات المجتمع الرائدة؛ "فقد أصبح المفكرون الدينيون على اقتناع بأنه قد بات من الضروري العودة إلى ينباع الأولي للإلهامات الدينية"⁽³⁾.

(1) المرجع السابق.

(2) د/ عباس محمود العقاد، عقائد المفكرين في القرن العشرين، ص-3، سنة (2002م)، دار المعارف كورنيش النيل - القاهرة.

(3) انظر: برنارد دلفاجيو، فلسفة القرن العشرين، ص-55، نقله إلى العربية: د/ محمد مدين، سنة (2017م) نيو بوك للنشر والتوزيع.

حادي عشر: ظهور اللاهوت الجديد: وقد حدث إحياء في التفكير الكاثوليكي، فيما يطلق عليه "اللاهوت الجديد"، الذي هو بدوره صورة من الصور التي أخذها التجديد في اللاهوت الكاثوليكي في القرن العشرين⁽¹⁾.

ثاني عشر: انبثاق الهيجلية من جديد: فقد ظهرت في النصف الأول من القرن العشرين الفلسفة الهيجلية، بوصفها ردّة فعل للوضعية المنطقية. وقد أُعطي اسم الهيجلية الجديدة لتيار إحياء الفلسفة الهيجلية... فقد ظهرت في أمريكا يقظة فكرية، بدأت كما بدأت النهضة الأوروبية، "بنوع من التحرر الفكري من سلطة الكنيسة، وأمنت بالمثالية الألمانية كقوة لإصلاح الدين والأخلاق، وأمنت بالله عن طريق العقل لا عن طريق العبادة"⁽²⁾.

وارتكزت فلسفة هيجل الدينية على "موضوع العلاقة بين المتناهي واللامتناهي، بين الله ومخلوقاته، فلم يقنع ذهنه بالتفرقة الحادة بين الوجود اللا متناهي من ناحية، وبين الموجودات المتناهية من ناحية أخرى"⁽³⁾. فكان إيمان (هيجل) "على نحو يشبه الإيمان بوحدة الوجود، فليس في الكون شيء غير العقل، والعقل هو الكون. والله - وهو العقل المطلق - يتجلى في الكون على سُنّة مطردة، وهي السُنّة الثنائية. وخلاصة هذه السُنّة: أن كل موجود في هذا الكون يُنشئ نقيضه، ثم يجتمعان معاً في موجود أكمل من الموجود الأول، ويعود هذا الموجود الأكمل فينشئ نقيضه، ويكون هذا التطور سبيلاً لاستيفاء الحقيقة من وجوه عدة، بدلاً من حصرها في وجه واحد"⁽⁴⁾.

(1) المرجع السابق، ص 56.

(2) جوزايا رويس، الجانب الديني للفلسفة، ص 6، ترجمة: أحمد الأنصاري، سنة 2000م، المجلس الأعلى للثقافة، بدون طبعة.

(3) ريتشارد كرونر، فريدريك كوبلستون، روبرت سولمون: تطور هيجب الروحي، ص 122.

(4) الأستاذ العقاد: الله، كتاب في نشأت العقيدة الإلهية، ص 200.

ثالث عشر: الطموح في دُنيا جديدة ومتغيرة: ويتمثل هذا فيما ذكره "برتراند

راسل" في كتابه "آمال جديدة لدنيا متغيرة"؛ حيث قال: "إن الحياة في العصر الذري مَعْنِيَّة بوسائل العلاج الثلاث من المشكلات التي طالما ابتُلِي بها نوع الإنسان، وهي مشكلة النزاع بين الإنسان والطبيعة، ومشكلة النزاع بين الإنسان وسائر الناس، ومشكلة النزاع بينه وبين نفسه، والمشكلة الأولى من شأن العلم، والثانية من شأن السياسة، والثالثة من شأن الدين والدراسات النفسية"⁽¹⁾.

رابع عشر: شيوع الإلحاد: كذلك اتسم القرن العشرين بأنه قرن كثر فيه

الإلحاد، وقد وضع كوبلستون مآل المجتمع الذي عاصره، وما ترتب عليه من وجوب البرهنة على وجود الله؛ حيث قال: "والواقع أن الحياة بالنسبة لنا أصبح الإلحاد فيها مألوفاً وشائعاً، وحيث حذفت الفلسفات القوية المؤثرة، أو استبعدت فكرة الله، وحيث تعلّم العديد من الرجال والنساء دون أدنى إيمان بالله، فيبدو أنه من الطبيعي أن التفكير في وجود الله يحتاج إلى برهان"⁽²⁾.



(1) برتراند راسل، آمال جديدة في عالم متغير، ص18، ط1، ترجمة: عبد الكريم أحمد، مراجعة: علي أدهم، سنة 2018م، آفاق للنشر والتوزيع، القاهرة، بدون طبعة، ود/عباس محمود العقاد، القرن العشرون، ص43، سنة 2012م، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، بدون طبعة.

(2) فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، من أوغسطين إلى دانز سكوت، (2، 61/2)، ترجمة: د/ إمام عبد الفتاح إمام، ود/ إسحق عبيد، ط1، سنة (2010م)، المركز القومي للترجمة.

الفصل الثاني
الدين والفلسفة (المفاهيم والعلاقات)
في كتابات فريدريك كوبلستون

ويشتمل على ثلاثة مباحث:

- المبحث الأول : مفهوم الدين والفلسفة في كتابات فريدريك كوبلستون.
- المبحث الثاني : العلاقة بين الدين والفلسفة في كتابات فريدريك كوبلستون.
- المبحث الثالث : أهمية الدين في كتابات كوبلستون.

الفصل الثاني

الدين والفلسفة (المفاهيم والعلاقات)

في كتابات فريدريك كوبلستون

حين نتحدث عن الدين من منظور فيلسوف معاصر مثل فريدريك كوبلستون، فالأمر يتطلب منا، ألا نقصد بالدين ديناً معيناً؛ بل دراسة الدين دراسة حرة، لذلك فإنَّ أحد المهام الأساسية في فلسفة الدين هو توضيح جوهر وماهية هذا الدين، من حيث هو دين، وتعدُّ فلسفة الدين من المباحث الفرعية للفلسفة حسب التقسيم الكلاسيكي⁽¹⁾ لمباحث الفلسفة، والذي يقسمها إلى ثلاثة مباحث رئيسية هي: الوجود، والمعرفة، والقيم (الأنطولوجيا)⁽²⁾،

(1) التقسيم الكلاسيكي "التقسيم التقليدي": في اللغة: جعل الشيء أقساماً، أي أجزاء. وفي اصطلاح الفلاسفة: هو عملية الفصل والوجود والترابط لأنماط مختلفة من الأنشطة، وهو مصطلح استخدمه الفلاسفة بوصفه مرادفاً للقسمة، سواء كان منها قسمة الكل إلى الجزء، أو قسمة الكلي إلى جزئياته الحقيقية أو غير الحقيقية. [انظر: محمد الأمين الشنقطي، آداب البحث والمناظرة، (146/2) سنة 1325هـ/1393هـ، تحقيق: سعود بن عبد العزيز العريفي، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع].

(2) الأنطولوجيا: أو ما يطلق عليه علم الوجود، وهي -في الأصل- الفلسفة الأولى عند أرسطو، وتعني العلم بالوجود، من حيث هو وجود، أي في ذاته مستقلاً عن أحواله وظواهره. وهو معنى قريب من علم الجوهر في فلسفة ديكارت وليبنتز. [عبد المنعم الحفني، المعجم الفلسفي، ص552، سنة 1900م، الدار الشرقية، بيروت، لبنان، وله أيضاً: المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، ص124، ط3، سنة 2000م، مكتبة مدبولي، القاهرة، وجميل صليبا، المعجم الفلسفي، (560/2)، سنة 1982م، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان. وعبد الحلو، معجم المصطلحات الفلسفية، ص118، ط1، سنة 1414هـ/1994م، المركز التربوي للبحوث والإنماء، مكتبة لبنان-بيروت].

===== فلسفة الدين في كتابات فريدريك كوبلستون =====

والأبستمولوجيا⁽¹⁾، والإكسيولوجيا⁽²⁾ وثلاثة مباحث فرعية هي: فلسفة الدين، والتاريخ، والقانون. وتعتمد فلسفة الدين على العقل في بحث، وتحليل المعتقدات، والظواهر الدينية، وتفسيرها، ولا تتوخى الدفاع عن هذه المعتقدات وتبريرها، مثلما يفعل اللاهوتيون والمتكلمون؛ وإنما تهتم بشرح وبيان بواعث الدين ومنابعه في الروح والنفس والعقل⁽³⁾.

من هذا المنطلق كان لابد من بيان مفهوم الدين والفلسفة في كتابات فريدريك كوبلستون، وتوضيح العلاقة بين الدين والفلسفة كما ذكرها في كتاباته، وبيان أهمية الدين في كتابات فريدريك كوبلستون.

* * *

(1) **الأبستمولوجيا**: أو ما يطلق عليه نظرية المعرفة، وهي الدراسة النقدية لمبادئ العلوم وفروضها ونتائجها؛ بغرض تحديد أصلها المنطقي، وبيان قيمتها وحصيلتها الموضوعية. ويُعد الفيلسوف الألماني "كانط" أهم فلاسفة هذا الاتجاه الفلسفي المعرفي الحديث. [جميل صليبا، المعجم الفلسفي، (33/1)، ورجيم أبو رغيث الموسوي، الدليل الفلسفي الشامل، (24/1)، ط1، سنة 1434هـ/2013م، دار المحجة البيضاء للطباعة والنشر، بيروت، لبنان].

(2) **الأكسولوجيا**: أو ما يُطلق عليه مبحث القيم، وهو البحث عن الموجود من حيث هو مرغوب فيه لذاته، ويدرس مشكلات القيم بأنواعها ومنشأها وطبيعتها وتصنيفها ودلالاتها المتعددة، ويستند هذا الفرع إلى علمين رئيسيين هما علم الأخلاق (ethics) وعلم الجمال (aesthetics). [جميل صليبا، المعجم الفلسفي، (214/2، 215)].

(3) محمد عثمان الخشت، مدخل إلى فلسفة الدين، ص11، بتصرف.

المبحث الأول

مفهوم الدين والفلسفة في كتابات كوبلستون

أولاً: مفهوم الدين في كتابات كوبلستون:

ليس من السهل وضع تعريف جامع مانع لكلمة الدين، فمفهوم الكلمة يختلف من عصر إلى آخر ومن فيلسوف إلى آخر، ولهذا السبب "كوبلستون" لم يُفرد للدين - من حيث مفهومه - بحثاً مستقلاً، لكن بالنظر إلى مجمل فلسفته وبتتبع كتاباته عن الفلسفة السابقين عليه تبين ذكره للدين في النقاط التالية:

- **التعريف الأول:** عند عرض كوبلستون لفلسفة القديس "توما الأكويني" وخاصة ما يتعلق منها بالنظرية الأخلاقية وضح أن من أهم الفضائل التي عرفها القديس توما الأكويني والتي لم يعرفها أرسطو: "فضيلة الدين" فقد وضح كوبلستون أن الدين عند توما الأكويني: "فضيلة يقوم الناس من خلالها بالعبادة والإجلال لله، الذي يعتبرونه المبدأ الأول للخلق، وحكم الأشياء أنها الفضيلة الأعلى على جميع الفضائل الأخرى من حيث أنها أشد اقتراباً فيما يتعلق بالله الغاية النهائية"⁽¹⁾.

موقف فريدريك كوبلستون من هذا التعريف:

- 1- يعلق كوبلستون على هذا التعريف للدين قائلاً: "وهكذا يقوم الدين على أساس علاقة الإنسان بالله، كعلاقة المخلوق بالخالق، والتابع بالسيد"⁽²⁾.
- 2- ووضح كوبلستون ما تميز به القديس توما الأكويني في تصويره للخالق عما ذكره أرسطو من أنه المحرك الأول الذي حرك العالم واستقل عنه حيث قال كوبلستون: "ولما كان أرسطو لم ينظر إلي الله كخالق، وليس كمن

(1) فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة "من أوغسطين إلى دانتز سكوت"، (154، 153/2/2).

(2) المصدر السابق (154/2/2).

يمارس تدبراً واعياً وعناية إلهية للعالم؛ لكنه نظر إليه على أنه السبب النهائي الغائي فحسب مستغرق في ذاته تمامًا، ويدير العالم بطريقة عمياء... غير أن القديس توما بفكرته الواضحة عن الله كخالق وكمدير للنعمة الإلهية للعالم، يستطيع أن يتصور وقد تصور بالفعل أن واجب الإنسان الأول أن يُعبر في أفعاله عن العلاقة التي تربطه بوجوده⁽¹⁾.

- **التعريف الثاني: عندما تناول كوبلستون فلسفة "كانط"** وضح أن الدين ضرورة أخلاقية، وليس أمرًا ونهيًا؛ بل الإنسان يصنع الفعل الخير لكونه خير في ذاته، وبيتعد عن الشر لكونه مذموم أخلاقياً، وليس للخوف من الحساب فيقول في الأمر المطلق: "أفعل كما لو كان على مسلمة فعلك أن تصبح عن طريق إرادتك قانوناً عاماً للطبيعة"⁽²⁾.

موقف فريدريك كوبلستون من هذا التعريف:

- 1- لا يتفق كوبلستون مع كانط في جمعه بين المبادئ الأخلاقية والمسلمات الذاتية حيث قال: "لا بد من التمييز بين المبادئ والمسلمات، وقد تكون مبادئ الأخلاق الموضوعية مبادئ ذاتية للإرادة، وتعمل كمسلمات؛ بيد أنه قد يكون هناك تعارض بين مبادئ الأخلاق الموضوعية من جهة ومسلمات الإنسان من جهة أخرى"⁽³⁾.
- 2- كما يرى كوبلستون أن كانط بهذا الأمر يُعتبر فيلسوف شديد الصرامة، وولفت الانتباه إلي وجوب التمييز بين من يفعل الفعل من أجل الواجب، ومن يفعله من أجل إشباع رغباته الطبيعية وميوله الشخصية⁽⁴⁾.

(1) المصدر السابق.

(2) فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة "من عصر التنوير حتي كانط"، (439/6).

(3) فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة "من عصر التنوير حتي كانط"، (439/6).

(4) المصدر السابق، (431/6) بتصرف.

3- يرى كوبلستون أن كانط كتب عن الدين بدون أن يكون لديه أي فهم عميق لا عن الورع المسيحي، ولا عن التصوف الشرقي⁽¹⁾.

4- يرى كوبلستون أن تعريف كانط للدين قد أثر في كثير ممن جاؤوا بعده، على سبيل المثال "فشته" فيري كوبلستون: "أن تأمله الخاص أدّى به إلى الاتجاه نحو التصور الكانطي لله وللدين...".

-**التعريف الثالث: أثناء عرض كوبلستون لفلسفة هيغل** ذكر أنه وسط الدين بين الفن والفلسفة، حيث قال: "إن وضع الدين بين الفن والفلسفة يرجع إلى اقتناع هيغل بأن الوعي الديني يمثل طريقة وسطية لفهم المطلق، إن الدين بوجه عام هو التجلي الذاتي للمطلق"⁽²⁾.

ووضح كوبلستون كيف ربط هيغل بين ارتقاء الإنسان من الحياة المتناهية إلى اللامتناهي، وبين الدين وعرف تلك العملية الحية والتي "هي الارتقاء الذاتي للإنسان من الحياة المتناهية إلى الحياة اللامتناهية بأنها الدين"⁽³⁾.

موقف فريدريك كوبلستون من هذا التعريف:

1- يرى كوبلستون من هذا التعريف اختلاف الوعي الديني عن الوعي الجمالي، حيث أن الوعي الديني يفكر في المطلق اللامتناهي، كما أن الفكر الذي يميز الدين ليس فكرًا تصوريًا خالصًا، وإنما فكرًا ممزوجًا بالخيال.

2- يرى كوبلستون أن هيغل بهذا التعريف قد رد المتناهي إلى اللامتناهي، وبالتالي رد الكثرة المتناهية إلى الوحدة اللامتناهية.

3- توصل كوبلستون من خلال عرضه لمفهوم الدين عند هيغل إلى أن المطلق أو اللامتناهي هو بداية كل الأشياء ونهايتها.

(1) المصدر السابق، (265/6).

(2) فريدريك كوبلستون: تاريخ الفلسفة، من فشته إلى نيتشه، (297/7).

(3) فريدريك كوبلستون: تاريخ الفلسفة، من فشته إلى نيتشه، (216/7).

ثانياً: مفهوم الفلسفة في كتابات كوبلستون:

نظراً لوجود صلة وثيقة بين الدين والفلسفة فهذا ما دفعني للحديث عن مفهوم الفلسفة في كتابات كوبلستون، لذلك من الأهمية بمكان بيان معنى "الفلسفة"⁽¹⁾، والوقوف على أهم السمات التي تميزها عن غيرها من العلوم، و"كوبلستون" طرح سؤالاً مفاده: ما الفلسفة في يومنا الراهن، أتمثل مركباً لجميع الفلسفات السابقة؟

وأجاب عن ذلك بأنها: "سعي الإنسان نحو الحقيقة بواسطة العقل النظري"⁽²⁾. ثم يضرب كوبلستون مثلاً على هذا السعي نحو الحقيقة بقوله: "الفيلسوف التومائي الجديد، وهو يطور عبارة القديس توما: جميع المعارف تؤدي في النهاية إلى معرفة الله - يؤكد أن الحكم دائماً يشير إلى ما وراءه، وأنه يحتوي ضمناً على الإشارة إلى الحقيقة المطلقة على الوجود المطلق"⁽³⁾.

(1) لقد أفاض المفكرون في بيان كنه "الفلسفة"، ومن أكثر التعاريف شيوعاً: التعريف الذي يقول: إن كلمة Philosophes - التي اختزلتها اللغة العربية في كلمة "فيلسوف" - كلمة مركبة من مقطعين: الأول Philo، ومعناه المحبُّ أو المريد، والثاني Sophos، ومعناه الحكمة، وبذلك يكون اللفظ المركب معناه: المحبُّ للحكمة، أو المريد لها. ومن ثمَّ فهو الذي يطلبها كضالةٍ منشودة، ثم اشتقت "الفلسفة" منه، ويطلق على العلم بحقائق الأشياء، والعمل بما هو أصلح. / محمد بن أحمد أبو عبد الله البلخي الخوارزمي، مفاتيح العلوم، ص153، ط2، تحقيق: إبراهيم الإبياري، دار الكتاب العربي، بدون تاريخ للنشر، وعبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي، معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم، ص131، ط1، سنة 1424هـ/2004م، تحقيق: د/ محمد إبراهيم عبادة، مكتبة الآداب، القاهرة، وعلى بن محمد السيد الشريف الجرجاني، التعريفات، ص142، ط2، تحقيق: محمد صديق المنشاوي، سنة 2012م دار الفضيلة-القاهرة.

(2) فريدريك كوبلستون: تاريخ الفلسفة، اليونان وروما، (34/1).

(3) المرجع السابق.

ويخلص "كوبلستون" من هذا إلى أن سعي الإنسان نحو الحقيقة ليس - في النهاية - سوى سعيه نحو الحقيقة المطلقة، أي: "الله"، حتى إنَّ الفيلسوف "كانط"، والذي أنكر أن تكون الميتافيزيقا - بمعناها التقليدي - علماً، أو يمكن أن تكون علماً؛ وافق رغم ذلك على أنه لا يمكن أن تظل البشرية غير مكتثرة بالموضوعات التي تعالجها الميتافيزيقا وهي: الله، والنفس، والحرية، والحق، والخير.

والسؤال المطروح الآن هل العقل وحده كافٍ لبلوغ الحقيقة المطلقة، أم

هو في حاجة إلى الوحي، من وجهة نظر كوبلستون؟

أجاب كوبلستون عن هذا السؤال بقوله: "إننا لا نستطيع أن نضلَّ غير مكتثرين بسعي العقل البشري نحو الحق، والخير؛ لأنَّ السُّهولة التي تقع بها الأخطاء، وواقعة الاستعداد الشخصي، والتربية، وغير ذلك من الظروف العارضة؛ كثيراً ما تؤدي بالمفكر إلى مأزق عقلي. فنحن لسنا عقولاً خالصة؛ بل إنَّ عمليتنا العقلية كثيراً ما تتأثر بعوامل خارجية، تبين - بغير شك - حاجتنا إلى الوحي الديني، لكن ينبغي ألاَّ يصيبنا الإحباط واليأس تماماً في الفكر النظري البشري، ولا أن يجعلنا نحتقر المحاولات الأصلية للمفكرين في سعيهم لبلوغ الحقيقة"⁽¹⁾.

هذا ومن الجدير بالذكر أن كوبلستون في كتاباته قد قام بعرض تعريفات الفلاسفة لمفهوم الفلسفة عبر مراحل الفكر المختلفة ويمكن عرضها على النحو التالي:

كتابات كوبلستون عن مفهوم الفلسفة عند فلاسفة اليونان:

لقد افتتح كوبلستون في كتابته عن مفهوم الفلسفة عند أرسطو بمقولته الشهيرة: "كل إنسان يرغب في المعرفة بالطبيعة" لكن هذه المعرفة ليست هي الحكمة في نظر أرسطو، لأن الحكمة العليا لا تستهدف إنتاج شيء أو تحقيق

(1) فريدريك كوبلستون: تاريخ الفلسفة، اليونان وربما، (35/1).

نتيجة ما، فهي ليست نفعية، وإنما تهدف إلى معرفة المبادئ الأولى للحقيقة الواقعية، أي المعرفة من أجل ذاتها⁽¹⁾.

كتابات كوبلستون عن مفهوم الفلسفة عند فلاسفة العصور الوسطى:

وأثناء عرض كوبلستون لروح الفلسفة عند القديس "توما الأكويني" ذكر أنه عرف الفلسفة بكونها: "هي دراسة الوجود بما هو وجود"⁽²⁾، "ولكن من الواضح تمامًا أن المهمة التي اضطلع بها هي تفسير الوجود القائم هنا وهناك، بمقدار ما يستطيع العقل البشري بلوغه"⁽³⁾.

يلحظ من هذا أن كوبلستون قد صنف فلسفة القديس توما الأكويني بكونها ضمن الفلسفة الواقعية، تبدأ من العالم الموجود بالفعل، وبالتالي فمن الممكن وصف الفلسفة التومائية بكونها فلسفة وجودية⁽⁴⁾، "رغم أنه من سوء الفهم تمامًا في رأي كوبلستون أن يقال عن القديس توما إنه فيلسوف وجودي طالما أن الوجود عند الوجوديين ليس هو نفسه الوجود عند القديس توما، ولا منهج النظر عند القديس توما إلى مشكلة الوجود هو نفسه منهج هؤلاء الفلاسفة الذين تطلق عليهم اسم الوجوديين"⁽⁵⁾.

(1) المصدر السابق، (391/1) بتصرف.

(2) فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، من أوغسطين إلى دانز سكوت (27/2/2).

(3) المصدر السابق.

(4) **الفلسفة الوجودية:** فلسفة ترى أن الوجود ليس مجرد موضوع يُدرك؛ بل له تأثيره في الشخص المدرك، وليس الإدراك عملية عقلية فحسب؛ بل تسهم فيه الجوانب البيولوجية والسيكلوجية الأخرى، وقيل: مذهب يقوم على إبراز الوجود وخصائصه، وجعله سابقاً على الماهية، فهو ينظر إلى الإنسان على أنه وجود لا ماهية، ويؤمن بالحرية المطلقة التي تمكن الفرد من أن يمنع نفسه بنفسه ويملاً وجوده على النحو الذي يلائمه. / مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، ص140، سنة 1403هـ/1983م، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة.

(5) فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، من أوغسطين إلى دانز سكوت (27/2/2).

لقد ظلّ تأثير أرسطو بارزاً على فلاسفة العصور الوسطى سواء المسيحيين منها أو المسلمين، فكما عرف توما الأكويني بالفلسفة بكونها دارسة الوجود بما هو موجود، فقد عرفها الفارابي⁽¹⁾ بأنها: العلم بالموجودات بما هي موجودة⁽²⁾، وأسماها ابن سينا⁽³⁾ الحكمة وعرفها بأنها: استكمال النفس الإنسانية بتصور الأمور والتّصديق بالحقائق النظرية والعملية، على قدر الطّاقة البشرية⁽⁴⁾.

- (1) الفارابي: هو أبو نصر محمد بن طرخان بن أوزلغ أبو نصر الفارابي، (260هـ/339هـ) وهو تركي مستعرب، ولد الفارابي في منطقة على نهر جيحون (فاراب)، وهو المعلم الثاني، وأعظم فلاسفة الإسلام، عُرف عن الفارابي أنّه كان يُجيد معظم اللغات الشرقية التي كانت متداولة في عصره بالإضافة إلى اللغة اليونانية، وقد كان الفارابي زاهداً في حياته. له العديد من المؤلفات في مجال الفلسفة، منها: عيون المسائل، الجمع بين رأي الحكمين أفلاطون وأرسطو، فصوص الحكم. [د: عبد الحليم محمود، التفكير الفلسفي في الإسلام، ص191. ومحمد لطفي جمعة، تاريخ فلاسفة الإسلام، ص33. والأستاذ: ت.ج.دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص192، ط5، ترجمة: د: محمد عبد الهادي أبو ريده، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، بدون تاريخ للنشر].
- (2) أبو نصر الفارابي، الجمع بين رأي الحكمين، ص73، ط2، قدم له وحققه: ألبير نصري نادر، سنة 1986م، المكتبة الشرقية-دار المشرق-المطبعة الكاثوليكية، بيروت-لبنان.
- (3) ابن سينا: أبو علي الحسين بن عبدالله بن الحسن بن علي بن سينا، (370هـ/427هـ) عالم وطبيب بخارى، عمل بالطب والفلسفة، ولد في بخارى -أوزبكستان حالياً- وأطلق عليه اسم "الشيخ الرئيس"، وفي العصور الوسطى لقب بـ "أبو الطب الحديث"، وهو تلميذ الفارابي، وكانت فلسفته امتداداً للفارابي، وقد ألّف منثي كتاب في مواضيع مختلفة، يميل أكثرها إلى الفلسفة والطب، منها: الإشارات والتنبيهات، القانون في الطب، الشفاء. [د:إبراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق، ص49، ط3، 1976م، دار المعارف بمصر. ود:عبد الحليم محمود، التفكير الفلسفي في الإسلام، ص215. ود: فتح الله خليف، فلاسفة الإسلام، ص43، 4، دار الجامعات المصرية، بدون طبعة وتاريخ للنشر].
- (4) ابن سينا، عيون الحكمة، ص16، ط2، حققه: عبد الرحمن بدوي، سنة 1980م، دار القلم، بيروت - لبنان.

- أمّا ابن رشد⁽¹⁾ فقد عرّفها بأنّها: "النّظر في الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان"⁽²⁾، وبالتالي فالفلسفة تعني معرفة الأشياء على حقيقتها بقدر المستطاع، وكذلك يظهر أن أغلب فلاسفة العصور الوسطي تأثروا بتعريف أرسطو من كون الفلسفة تُعني بالموجود وبالمبادئ والعلل الأولي بقدر ما هي موجودة.

كتابات كوبلستون عن مفهوم الفلسفة عند فلاسفة العصر الحديث:

لقد استخدمت كلمة الفلسفة في العصر الحديث للإشارة إلى السعي وراء المعرفة بخصوص مسائل جوهريّة في حياة الإنسان، ومنها: الموت، والحياة، والواقع والمعاني، والحقيقة، ويرى كوبلستون أن الفلسفة الحديثة قد بدأت بديكارت في فرنسا وفرنسيس بيكون في إنجلترا، كما تستخدم الكلمة ذاتها أيضاً للإشارة إلى ما انتجه كبار الفلاسفة من أعمال مشتركة، ويؤيد ذلك ما ذكره كوبلستون عن "ديكارت"⁽³⁾ عندما أراد أن يميّز بين "الحكمة" بالمعنى الشائع

(1) ابن رشد: أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، (520هـ/595هـ) فيلسوف عربي، ولد في قرطبة، من أشهر فلاسفة الإسلام، وفي مقدمة من شرحوا كتب أرسطو، من أبرز فلاسفة المسلمين الذين حاولوا التوفيق بين الحكمة والشريعة، درس الفلسفة على نفسه، وبرع في علوم عصره، وذاعت شهرته، أثر في الغرب من القرن الثالث عشر إلى القرن العشرين. من مؤلفاته: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال، والكشف عن مناهج الأدلة، والكلبيات (في الطب)، وتهافت التهافت. [عباس محمود العقاد، ابن رشد، نوايغ الفكر العربي، ص7، ط6، دار المعارف، القاهرة].

(2) أبو الوليد محمد بن رشد، تهافت التهافت، (2/625) ط3، تحقيق: د/ سلمان دُنيا، دار المعارف-القاهرة، بدون تاريخ للنشر.

(3) رينيه ديكارت (1596-1650) (Rene Descartes) ولد بـ "لاهي"، من أعمال مقاطعة تورين بفرنسا، ولما بلغ الثامنة أدخل مدرسة "لافليش" للآباء اليسوعيين، فمكث بها ثماني سنين، حتى أتم برنامج الدراسة فيها. وكانت الفلسفة تحتل في هذا البرنامج مكاناً فسيحاً، فيلسوف كاثوليكي، يعد رائد الفلسفة في العصر الحديث، وفي الوقت نفسه =

فلسفة الدين في كتابات فريدريك كوبلستون

وبالمعنى الذي يقصده؛ فقال: "لا يُقصد بالحكمة التَّحَوُّط في تدبير الأمور العامة فحسب؛ بل يقصد منها المعرفة الكاملة لكلِّ ما يستطيع الإنسان أن يعرفه، إمَّا لتدبير حياته، أو لحفظ صحته، أو لاستكشاف الفنون جميعاً"⁽¹⁾.

ويعلق كوبلستون على هذا التعريف قائلاً:

1- "ولذلك، فإن ديكارت يضع تحت عنوان الفلسفة العام لا فحسب الميتافيزيقا، وإنما الفيزيقا أو الفلسفة الطبيعية، فالأخيرة تقوم من الأولي مقام الجذع من الجذور"⁽²⁾.

2- "ولا غرابة في أن ديكارت كان يصر من حين لآخر على القيمة العملية للفلسفة، فحضارة أي أمة تتناسب مع امتياز الفلسفة فيها"⁽³⁾.

3- "ما لا يمكن إنكاره هو أن ديكارت قد أحد - بمعنى ما على الأقل - قطيعة مع الماضي؛ فهو - في المقام الأول - كان عاقداً العزم على أن يبدأ من جديد، أي دون ثقة في سلطة أي فلسفة سابقة... - وفي المقام الثاني - كان عاقداً العزم على تجنب خلط الواضح والبديهي بما يكون ظنياً أو محتملاً في أحسن الأحوال... - وفي المقام الثالث - كان عاقداً العزم على أن ينجز

= كان رياضياً ممتازاً، ابتكر الهندسة التحليلية، يلقب بـ "أبو الفلسفة الحديثة". من أهم مؤلفاته: مبادئ الفلسفة، التأملات في الفلسفة الأولى. [انظر: د/ عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، (488/1)، ط1، سنة 1984م، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت. ويوسف بطرس كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، (63/1) ط5، مكتبة الدراسات الفلسفية. وفريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى ليبنتز (98،97/4)].

- (1) فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة من ديكارت إلى ليبنتز، (102/4)، وديكارت، التأملات في الفلسفة الأولى، ص7، ود/ مراد وهبة، المعجم الفلسفي، ص178.
- (2) فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة من ديكارت إلى ليبنتز، (102/4).
- (3) المصدر السابق، (103/4).

===== فلسفة الدين في كتابات فريدريك كوبلستون =====

ويعمل بأفكار واضحة ومتميزة... فديكارت يريد أن يستبدل بالأفكار
الملتبسة أفكارًا واضحة متميزة⁽¹⁾.

4- "لم يكن هدف ديكارت هو إنتاج فلسفة جديدة بقدر ما كان هدفه هو إنتاج
فلسفة يقينية حسنة التنظيم... ولقد كان عدوه الرئيسي هو مذهب الشك لا
الفلسفة المدرسية⁽²⁾."

5- "لم يدع - ديكارت - أبدًا أنه كان أول من يكتشف القضايا الفلسفية التي
كانت صادقة، فما ادعاه هو أنه قد أنشأ منهجًا للبرهنة على الحقائق وفقًا
للنظام الذي تتطلبه مقتضيات العقل ذاته⁽³⁾."

* * *

(1) المصدر السابق، (104، 103/4).

(2) المصدر السابق، (105/4).

(3) المصدر السابق، (106/4).

المبحث الثاني

العلاقة بين الدين والفلسفة في كتابات كوبلستون

تعتبر قضية العلاقة بين الدين والفلسفة من أهم القضايا التي شغلت العقل الإنساني عبر التاريخ البشري؛ فالفلسفة، وما تقوم عليه من أسس فكرية؛ قوامها: العقل، والدين، وما يقوم عليه من أسس إيمانية قوامها الوحي؛ فكلاهما يحاول أن يقدم إجابة عن أهم الأسئلة الوجودية التي تقابل الإنسان، ولذلك فإننا نجد علماء الدين يهتمون بهذه القضية - جنباً إلى جنب - مع الفلاسفة، وقد تناول كوبلستون هذا القضية، والمتأمل في العلاقة بين الدين والفلسفة يجد أنها مرت بثلاثة مراحل وفقاً لعصور تاريخية ثلاث على النحو التالي:

أولاً: كتابات كوبلستون عن العلاقة بين الدين والفلسفة عند اليونان:

لقد عالج فلاسفة اليونان - قديماً - قضية التوفيق بين الدين والفلسفة، فحاولوا أن ينتقدوا أو يؤيدوا بعض المعتقدات والطقوس في الديانة الشعبية التي كانت شائعة لدى مواطنيهم.

يرى "كوبلستون" أن من أهم ما اتسم به اليونانيون القدماء هو فصلهم الدين عن الفلسفة، فقال عنهم: "اليونانيون أول من بحثوا عن المعرفة لذاتها، وبروح علمية غير متحيزة، وفضلاً عن ذلك فقد تحرروا من طبقة الكهنة؛ نظراً لطابع الديانة اليونانية، وهي الطبقة التي كان يمكن أن يكون لها تراث قوي وطقوس ومعتقدات غير معقولة خاصة بها"⁽¹⁾، ويرى أن ذلك يرجع إلي: "عدم كفاية الديانة اليونانية أكثر منه إلى طابع أسطوري أو غيبي في الفلسفة اليونانية"⁽²⁾.

(1) فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، اليونان وروما (47/1).

(2) المصدر السابق.

ثانياً : كتابات كوبلستون عن العلاقة بين الدين والفلسفة عند فلاسفة العصور الوسطى :

يرى "كوبلستون" أن قضية العلاقة بين الدين والفلسفة قد احتلت أهمية كبيرة عند فلاسفة العصور الوسطى. يقول: "من المهم - أولاً - أن نؤكد على أن الصلة بين الدين والفلسفة كانت قضية شغلت فكر العصور الوسطى، كما أن العديد من المفكرين قد اتخذوا مواقف متباينة حول هذه الصلة"⁽¹⁾. ويرى كوبلستون أن القضية الأساس في العصور الوسطى كانت محاولة التوفيق بين الدين والفلسفة. يقول: "لقد انصبّت جهود المفكرين في أول الأمر على محاولة تفهم الوحي الإلهي، بقدر ما يتاح للعقل البشري من فهم، وذلك تحت شعار "أؤمن أولاً لكي أتعمّل" مطبقين الجدل العقلي على أسرار الإيمان في محاولة لفهم الاثنين"⁽²⁾.

فضلاً عن ذلك فقد أكد "كوبلستون" على حتمية البحث عن الصلة بين الفلسفة واللاهوت، والتأكيد على أن مفكري العصور الوسطى قد اهتموا بالتأمل في الكون من منطلق ديني مشترك فيما بينهم، سواء أكان هذا المفكر أو ذاك يفصل بين عالم اللاهوت وعالم الفلسفة أولاً يفصل⁽³⁾.

ويمكن تقسيم العصور الوسطى إلى مرحلتين:

الأولى: فلاسفة العصور الوسطى المسيحية.

الثانية: فلاسفة العصور الوسطى المسلمين.

أولاً: فلاسفة العصور الوسطى المسيحية.

إذا كانت العلاقة بين الدين والفلسفة عند اليونان قد اتخذت شكلاً معيناً من

(1) فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، من أوغسطين إلى دانز سكوت (18/2).

(2) المصدر السابق.

(3) المصدر السابق (20/2).

حيث البحث عن المعرفة لذاتها، فإنَّ العلاقة بينهما قد اتخذت شكلاً آخرًا عند فلاسفة العصور الوسطى المسيحية.

وفي البداية بيّن كوبلستون علاقة الدين بالفلسفة في مجملها عند الفلاسفة المسيحيين؛ حيث قال: " إنَّ البحث عن منظومة فلسفية نسقية في أعمال آباء الكنيسة اليونان أو اللاتين - باستثناء القديس أوغسطينوس - هو بحث لا طائل من وراءه؛ وذلك لأنَّ هؤلاء الآباء لم يضعوا خطأً فاصلاً بين مجالي الفلسفة واللاهوت، كما أنَّهم قد نظروا إلى المسيحية علي أنَّه الحكمة أو الفلسفة الوحيدة دون سواها، أمَّا بالنسبة للفلسفة اليونانية، فإنَّها لا تعدو أن تكون عندهم أكثر من إرهابية تمهيدية لبشارة المسيح"⁽¹⁾، وبالتالي فقد وضح كوبلستون أنه لم يكن هناك حدًا فاصلاً بين الدين والفلسفة في تلك الحقبة، وقد بدأ كوبلستون بشيء من التفصيل في بيانه لهذه العلاقة بين الدين والفلسفة، وبيّن أنَّ الفلاسفة المسيحيين انقسموا في هذه المسألة إلى فريقين:

الفريق الأول: لم يفرّق بين الدين والفلسفة فهما وجهان لعملة واحدة.

1- من هؤلاء الفلاسفة القديس "أوغسطين"⁽²⁾ حيث قال كوبلستون عنه:

-
- (1) فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، من أوغسطين إلى دانز سكوت (60،59/1/2).
- (2) القديس أوغسطين: (354م/430م) ولد في مدينة طاعشت في شمال أفريقيا من أب وثني وأم مسيحية، ولذلك تعرّض في البداية لنفوذين متناقضين؛ فأبوه يحثه أن يكون مدرساً، وتنتوق أمه أن يكون كاهناً. أما هو فلم يكن يرغب أكثر من أن يتمتع بالحياة، ظن في البدء أنه وجد ضالته في المانوية، فانضم إليها، ثم أنشأ مدرسة للبيان في روما، ووجد أن الكاثوليكية أحسن عرضاً للكتاب المقدس، ودفاعاً عنه، وألف أطروحته: ضد المانويين، والعقيدة الحقّة، والأخلاق، والاعترافات. [د: توماس هنري، أعلام الفلاسفة كيف نفهمهم، ص173، 174، ترجمة: متري أمين، سنة 1964م، دار النهضة العربية. ود: عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى، ص15، ود: يوسف كرم، الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، ص19، 20، وفريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، من أوغسطين إلى دانز سكوت (64،63/1/2)].

"لم يفرّق أوغسطينوس بين المجالين: اللاهوتي، والفلسفي، ولا يعني هذا أنّه لم يعترف بقيمة العقل في الوصول إلى الحقيقة، دون عون من الوحي السماوي، وإنّما هو يركّز في المقام الأوّل على الحكمة المسيحيّة في نظرة شموليّة لأركان الإيمان؛ حتّى تتّضح له رؤية للعالم والحياة الإنسانيّة من خلال هذه الحكمة"⁽¹⁾.

وهنا يلاحظ أنّ أوغسطين يؤكد على عمق العلاقة والارتباط بين الدين والفلسفة، أو بين النقل والعقل، وأنّ هذا يرجع إلى طبيعة العقل ذاته، إذ أنّه لا يستقل بذاته في إدراك الحقيقة؛ بل لابد من وجود سلطة أخرى هي في الغالب سلطة الدين أو النقل.

ويعلق كوبلستون على هذه الارتباط بين الدين والفلسفة عند أوغسطين بقوله: "ومجمل القول أنّ أوغسطين لم يكن يقوم بدور مزدوج، يجمع بين اللاهوت من ناحية وبين الفيلسوف الذي يتأمل في الإنسان الطبيعي، وإنّما هو قد نظر إلى الإنسان المحسوس، الإنسان الذي سقط بفعل الخطيئة الأولى ثم افتدى من هذه الخطيئة بفضل الله، الإنسان الذي بمقدوره أن يصل إلى الحقيقة فقط عندما تحل عليه النعمة الربانية ليعاين الحقيقة وسبل الخلاص"⁽²⁾.

ويستطرد كوبلستون بعد ذلك قائلاً: "يتّضح من هذا أنّ القديس أوغسطين لم يفصل بين المجالين الطبيعي واللاهوتي، لأنّ المعرفة عنده ضرب من الكشف الإلهي الذاتي للروح، وهو كشف قد اكتمال برسالة المسيح"⁽³⁾.

(1) كوبلستون، تاريخ الفلسفة، من أوغسطين إلى دانز سكوت (73/1/2)، ود/ عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، (249/1)، د/ سامي نصر لطف، الفكر الفلسفي اليهودي والمسيحي، ص53، سنة 1989م، بدون طبعة.

(2) كوبلستون، تاريخ الفلسفة، من أوغسطين إلى دانز سكوت (73/1/2)

(3) المصدر السابق، (101/1/2).

فكوبلستون هنا وضح أن أوغسطين كان جل اهتمامه في المقام الأول الأمور الروحانية، وبأن كل من العقل والإيمان يلعب دوراً مهماً في الوصول إلى الحقيقة الروحانية.

وجدير بالذكر أن هذا الموقف يعبر عن التراث الأوغسطيني بشكل واضح، في حين أن القديس "أنسلم"⁽¹⁾ قد عبّر عن ذلك بقوله "أنني أو من؛ لكي أفهم"، فإنّ القديس "بوناونتورا"⁽²⁾ قد رفض - صراحة - الفصل المتعسف بين مجال اللاهوت والفلسفة، وما يستتبع ذلك من الأساليب المستخدمة في كل من المجالين"⁽³⁾.

(1) القديس أنسلم: (1032م/1109م) ولد في بلدة أوستا، وبعد تعلمه التحق بدير بندكت، وصار كبير الأساقفة في عصره، ينتمي إلى التراث الأوغسطيني كما أنه يحذو حذو أوغسطين في تكريس جهوده العقلية لتفهم أسرار العقيدة المسيحية، يُعد الأب الحقيقي للفلسفة المدرسية، وهو أول من استخدم الدليل الأنطولوجي علي وجود الله، من أطروحاته: المقال أو العظة، والمناجاة، وكتاب الإيمان بالتالوث والتجسيد. [رحيم أبو رغيف الموسوي، الدليل الفلسفي الشامل، (150/1، 151)، و: عبد المنعم الحفني، موسوعة الفلسفة والفلسفة، (198/1)، د: عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، (232/1)، وفريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، من أوغسطين إلى دانز سكوت (217/1/2)].

(2) القديس بوناونتورا: (1221م/1174م) ولده في بلدة باجنوريا في توسكانيا، وقد أصيب في طفولته بمرض خطير فراحت أمه تبتهل للسماء، وما أن عوفي من مرضه حتي قرر الانخراط في سلك الرهبنة الفرنسيسكانية، مرجعه الأكبر هو أوغسطين، له كتب فلسفية ولاهوتية وصوفية، أهمها: شرح على «أحكام» بطرس اللومباردي هو تدوين درسه بالجامعة، ورسالة في «سبيل النفس إلى الله»، وأخرى في «إرجاع الفنون إلى اللاهوت». / ود: يوسف كرم، الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، ص121، وفريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، من أوغسطين إلى دانز سكوت (333/2).

(3) كوبلستون، تاريخ الفلسفة، من أوغسطين إلى دانز سكوت (74/2).

وملخص هذه الصلة بين الدين والفلسفة عند أوغسطين: "أنه لا بد للإنسان أن يمتحن الإيمان بعقله قبل أن يسلم به، فإذا ما ضمن صحة العقيدة الدينية التي فحصها مبدئياً كان عليه أن يسلم بالأسرار التي تتضمنها مجرد تسليم، ثم تجيء بعد ذلك مرحلة التعقل الفلسفي للدين، فيرتفع الإنسان من مرحلة الإيمان الساذج إلى مرتبة فهم هذا الإيمان وتَعَقُّل معتقداته"⁽¹⁾.

وهنا يلحظ كوبلستون أن توفيق أوغسطين بين الدين والفلسفة يميل نحو التعقل؛ فهو يجعل للعقل دوراً يسبق الإيمان بأن يستوثق من قبول الإيمان، ثم يجعل له دوراً آخر بعد الإيمان بأن يفهم العقائد الدينية. فهو يجعل الإيمان محصوراً بين العقل، وقد ميز بين العقل والإيمان، ثم جمع بينهما بالفلسفة المسيحية.

2- كذلك بيّن كوبلستون أن القديس "أنسلم" - مثله في ذلك مثل القديس أوغسطين - لم يفرّق بين مجالي اللاهوت والفلسفة، وقام كوبلستون بعرض وجهة نظر القديس أنسلم حيث قال: "ويمكن شرح وجهة نظره كالآتي: فهو يعتقد أنه يتحتّم على المسيحي أن يحاول فهم وإدراك كل ما يؤمن به بطريقة عقلانية بقدر ما تسمح به هذه الطاقة العقلية"⁽²⁾.

ويعلق كوبلستون على عقلانية القديس أنسلم بقوله: "وإذا كان لنا أن نصف كلام القديس أنسلم بأنه عقلاني، فلا بد لنا إذن أن نوضح ما نعني بالعقلانية في هذا الصدد، فإذا كنا نقصد بالعقلانية موقفاً يتخذه العقل في نكران أركان الإيمان، فإن هذا بكل تأكيد لا ينطبق مع القديس أنسلم؛ لأنه قد سلم بأولوية الإيمان

(1) د: زكريا إبراهيم، مشكلة الفلسفة، ص136، طبعة مكتبة مصر، بدون طبعة وتاريخ للنشر، ود/ عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى، ص21.

(2) فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، من أوغسطين إلى دانتز سكوت (218/1/2)، واثين جلسون، روح الفلسفة المسيحية في العصر المسيط، ص52، ترجمة/ إمام عبد الفتاح إمام.

والنص، ثم راح بعد ذلك يفكر في هذا الإيمان ومحتواه، أما إذا قمنا بتوسع دائرة العقلانية لنفي موقف العقل في محاولة البرهنة علي الأسرار الغامضة في العقيدة، فلا⁽¹⁾.

من هذا يلحظ أن كوبلستون قد وصف فكر القديس أنسلم بالعقلانية والتي لا تعني التعارض مع الدين: بل المتفقة مع مقولته الشهيرة أو من لكي أفهم. ولقد اهتم مفكر من مفكري العصور الوسطى الأوائل -مثل القديس أنسلم- بفهم الإيمان بصفة خاصة، فأسبقيّة الإيمان واضحة بالنسبة له، وما قد نسميه فلسفة هو - إلى حد كبير - محاولة لفهم ما نؤمن به عن طريق العقل: "آمن ثم تعقل"، التي أخذها من النبي إشعيا "إن لم تؤمنوا فلن تفهموا"، والتي صاغها أحد الفلاسفة فيما بعد بقوله: "لا أريد أن أكون فيلسوفاً إذا كان ذلك يعني إنكار بولس، ولا أريد أن أكون أرسطو إذا كان في ذلك الانفصال عن المسيح". فالذي لا يؤمن لا يشعر بموضوع الإيمان، ومن لا يشعر لا يفهم⁽²⁾.

الفريق الثاني: فرق بين الدين والفلسفة من حيث مبادئهما وموضوعاتهما.
- فقد وضّح كوبلستون موقف القديس "توما الأكويني"⁽³⁾ من العلاقة بين

(1) فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، من أوغسطين إلى دانز سكوت (219/1/2).
(2) فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، (582/3)، د/ عبد المنعم الحفني، موسوعة الفلسفة والفلسفة، (198/1)، ود/ عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، (234/1)، وله أيضاً فلسفة العصور الوسطى، ص65. ود/ فيصل بدير عون، محاضرات في فلسفة العصور الوسطى المسيحية، ص146، مكتبة الحرية الحديثة، بدون طبعة وتاريخ للنشر.

(3) **القديس توما الأكويني:** (1125م/1274م) ولد بقصر روكاسكا، بالقرب من آكوين، ومن هنا جاءت نسبته: الأكويني، أكبر فلاسفة العصور الوسطى المسيحية، ولا يزال له تأثير عظيم في الكنيسة الكاثوليكية والفكر المسيحي بعامه، وكانت لنشأة القديس توما في الدير، ومخالطته للدونمکان؛ تأثير شديد علي فلسفته، وتتلذذ علي يد ألبيرت الكبير ثلاث سنين، ثم رافقه إلى كولونيا، حيث كانت الرهينة أنشأت معهداً عاليًا، وبعد أربع سنين =

اللاهوت والفلسفة، فقال في ذلك: "والفرق الأساسي بين اللاهوت والفلسفة يكمن في واقعه أن اللاهوتي يتلقى مبادئ من الوحي، ويعتبر الموضوعات التي يدرسها على أنها مستتبطة من مسائل الوحي، على حين أن الفيلسوف يتلقى مبادئه من العقل وحده، ويعتبر الموضوعات التي يدرسها لا كشيء موحى به؛ بل على أنها موضوعات تفهم، وهي قابلة لأن تفهم بواسطة النور الطبيعي للعقل"⁽¹⁾.

وضرب كوبلستون على ذلك مثلاً "سر الثالوث المقدس" حيث قال في تفرقه بين رجل الدين والفيلسوف: "فالرجل اللاهوتي مثلاً قد يحاول بمساعدة مقولات وصور من الاستدلال مستعارة من الفلسفة لتفهم أفضل قليلاً سر الثالوث المقدس؛ لكنه بذلك لا يتوقف عن أن يعمل كاللاهوتي، طالما أنه يقبل طول الوقت معتقد ثالوث الأفانيم في طبيعة واحدة بناء على سلطة الوحي"⁽²⁾.

"وبعبارة أخرى: الاختلاف الأساسي بين اللاهوت والفلسفة لا يكمن في خلاف الموضوعات التي تدرس بطريقة عينية، بعض الحقائق التي تناسب اللاهوت طالما أنه لا يمكن معرفتها بالعقل فهي لا تُعرف إلا عن طريق الوحي وحده...في حين أن بعض الحقائق الأخرى تناسب الفلسفة وحدها، بمعنى أنها ليست حقائق موحاه، لكن هناك بعض الحقائق الشائعة بين الاثنين، اللاهوت

= عاد إلى باريس؛ كي يُحضّر لدرجة الأستاذية في اللاهوت، أطلق عليه لقب "الثور النقل" والعالم الملائكي. له مؤلفات عديدة أهمها: الخلاصة اللاهوتية، والخلق والخالق. [د: عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، (1/426، 427). ود: يوسف كرم، الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، ص 141، وفريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، من أوغسطين إلى دانتز سكوت (19/2/2)، ود: إمام عبد الفتاح إمام، الفيلسوف المسيحي والمرأة، ص 140، سنة 1996م، مكتبة مدبولي، القاهرة بدون طبعة].

(1) فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، من أوغسطين إلى دانتز سكوت (32/2/2)، وحسن يوسفان، دراسات في علم الكلام الجديد، ص 278.

(2) فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، من أوغسطين إلى دانتز سكوت (32/31/2/2).

والفلسفة، طالما أنها موحاه، وإن كانت في الوقت نفسه يمكن إثباتها عن طريق العقل⁽¹⁾.

وقد بين "كوبلستون" أن القديس "توما الأكويني" قد وضع تفرقةً صوريّةً واضحةً بين اللاهوت والفلسفة، وحاول إقامة فلسفةً ميتافيزيقيةً على أساس تجريبي؛ فالفيلسوف يستخدم مبادئ معروفة للعقل البشري، مع النقاء الطبيعيّ بالله بالطّبع؛ لكن دون نور الإيمان الذي يعلو على الطّبيعة. وهو ينتهي إلى نتائج هي ثمار الاستدلال البشري، ورجل اللاهوت من ناحيةٍ أخرى، رُغم أنه -بالقطع- يستخدم العقل، يقبل مبادئ بناءً على سلطة الإيمان، وهو يتلقاها من طريق الوحي⁽²⁾.

وبالتالي: يُصرّ القديس "توما الأكويني" على أن الوحي ضرورة أخلاقية، فإذا سلمنا - إذن - أن الله هو غاية الإنسان، لاستطعنا أن نعرف أن الوحي ضرورة أخلاقية⁽³⁾.

ولقد ذكر كوبلستون أن القديس "توما الأكويني" قد أعطي ترخيصاً للفلسفة، واعترف باستقلالها الأصيل، ومن الطّبيعي أن القديس توما الأكويني - المسيحي المؤمن - كان مقتنعاً بأنّ النظرية الفلسفية التي تعارض المسيحية زائفة؛ لأنه لم يضع في اعتباره الفكرة المحالة التي تقول: إنّ قضيتين متناقضتين يمكن أن تكونا صادقتين في نفس الوقت. لكن إذا سلّمنا بصدق المسيحية فإنّه يقتنع بأنّه يمكن بيان أن استمرار قضية فلسفية ما تتعارض مع المسيحية إنما تكون نتيجة حجج رديئة باطلة⁽⁴⁾.

(1) فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، من أوغسطين إلى دانز سكوت (32/2/2).

(2) فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، من أوغسطين إلى دانز سكوت (31/2/2).

(3) المصدر السابق (33/2/2، 34).

(4) فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، من أوكام إلي سوريز (578/3).

ويرى دكتور: "عبد الرحمن بدوي" في كتابه "فلسفة العصور الوسطى": "أن من التناقض في القول أن يقال هناك فلسفة مسيحية؛ وذلك لأن كلاً من الفلسفة والدين له ميدان خاص، وهذان الميدانان متعارضان متناقضان؛ فالفلسفة تقوم علي العقل وحده، في حين الدين يقوم علي الإيمان، فهو يتنافى تماماً - مع ما تقضي به الفلسفة، فكان من الطبيعي أن تثار مشكلة إيجاد فلسفة مسيحية، سواء في العصور الوسطى، وفي أي عصر كان"⁽¹⁾.

وفي حل وسط وجد نفر من المسيحيين اقتنعوا بالتغاير بين الفلسفة والدين، وأنه قد يُقبل بالعقل قضية ما، ونعتقد نقيضها بالإيمان. ولكن التاريخ يعرض علينا مسيحيين آخرين، كانت "الفلسفة" و"المسيحية" عندهم متصلتين متفاعلتين، فأضافوا وجهة جديدة في تاريخ الفكر، وهم يمثلون الغالبية العظمى في العصر الوسيط، وهؤلاء يتفقون على أن الوحي والعقل من عند الله فمحال أن يتعارضا، وأن العقل يجد في الوحي هادياً ومعيناً"⁽²⁾.

والعلاقة بين الدين والفلسفة من وجهة نظر توما الأكويني كما ذكرها كوبلستون قائمة على عدم الخلط، وعدم الفصل، والدعوة إلى عدم التنازع، وما زالت العلاقة بين الدين والفلسفة مسار جدل بين الباحثين أحياناً تتوج بالاتفاق بينهما، وأحياناً أخرى بالتنافر والافتراق.

ثانياً: فلاسفة العصور الوسطى المسلمين:

لقد عالج كثير من فلاسفة الإسلام قضية التوفيق بين الدين والفلسفة: كالكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد؛ فقد احتلت هذه القضية من فلسفتهم مكانة الصدارة؛ وكان الدافع لهؤلاء الفلاسفة إلى هذا التوفيق إيمانهم بأن الفلسفة حق وأن الدين حق، وأن الحق لا يضاد الحق؛ بل يؤيده ويعاضده.

(1) د/ عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى، ص1، ط3، سنة (1979م) دار القلم.

(2) ينظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، ص8، سنة (1946م) دار الكتاب المصري - القاهرة - بدون طبعة.

(1) بالنسبة "للكندي" فقد حاول التوفيق بين الدين والفلسفة من خلال التعريف بالفلسفة؛ ففي رسالته إلى "المعتصم" يقول "الكندي" في تعريف الفلسفة: "إنَّ أعلى الصناعات الإنسانية منزلةً، وأشرفها مرتبةً؛ صناعة الفلسفة، التي حدّها: علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان؛ لأنَّ غرض الفيلسوف في علمه: إصابة الحقّ، وفي عمله: العمل بالحقّ. وأشرف الفلسفة وأعلاها مرتبة: الفلسفة الأولى، أعني علم الحقّ الأوّل الذي هو علّة كلّ حقّ" (1).

(2) يُعد الفارابي من وجهة نظر كوبلستون من أهم فلاسفة المسلمين الذين حاولوا تطويع الفلسفة لخدمة الدين حيث قال عنه: "إن فهرسته-الفارابي- لفروع الفلسفة والعلوم الدينية قد ساعدت في إبراز مجال الفلسفة هو الطريق الممهد للفلسفة الحقة، التي يقسمها إلي الفيزيقا...ثم الميتافيزيقا، ثم الأخلاق أو الفلسفة العملية، أما العلوم الدينية فإنه يقسمها إلي: القدرة الإلهية، وحدانية الله وأسمائه الحسني، القصاص في العالم الآخر، حقوق الفرد والجماعة، وبهذا يكون الفارابي قد خصص للفلسفة مجالها الخاص بها، حتي في خدمة العلوم الإلهية" (2).

(3) أمّا عن الفيلسوف "ابن رشد"، فكوبلستون أثناء عرضه للفلسفة الإسلامية - من حيث موقعها وأصولها - تعرّض لابن رشد؛ حيث قال عنه: "لعل ما يثير الانتباه في فكر ابن رشد أكثر من نظرياته الفلسفية، فكرته عن العلاقة بين الفلسفة والإلهيات، فبعد أن أعلن أن أرسطو مثل قمة اكتمال المعرفة الإنسانية، وأنه النموذج الأحسن للكمال الإنساني... راح ابن رشد يعمل على المصالحة بين أفكاره الفلسفية وبين قواعد الإيمان الصحيح، خاصة وأنّ

(1) انظر: لأبي يعقوب بن إسحاق الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، ص5، تحقيق محمد

عبد الهادي ابورية، ط2، سنة (1950م)، مطبعة حسان-القاهرة.

(2) فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، من أوغسطين إلى دانز سكوت (264/1/2).

خصومه كانوا يقفون له بالمرصاد؛ لآتهامه بالخروج عن قواعد الدين الصحيح، بسبب ولائه المفرط للفيلسوف أرسطو الوثني⁽¹⁾.

وقد علق كوبلستون على موقف ابن رشد هذا بقوله: "وعليه فإن ابن رشد قد أخذ علي عاتقه مهمة المصالحة بين الفلسفة واللاهوت عن طريق ما أسماه "نظرية الحقيقة المزدوجة"، ولا يعني هذا أن مقولة ما قد تصدق في الفلسفة، ولا تصدق في اللاهوت، أو العكس، وإنما ما قصدَه هو أن الحقيقة الواحدة تُفهم في الفلسفة بوضوح في حين يُعبّر عنها في اللاهوتيات بطريقة رمزية، ويعني هذا أن البلورة العلمية للحقيقة تكمن فقط في مجال الفلسفة، وإن كان في الإمكان التعبير عن نفس الحقيقة بطريقة أخرى مختلفة"⁽²⁾.

ولقد وضع كوبلستون أن "ابن رشد يعتقد أن الحقائق الواردة في الكتب السماوية تصوّر بطريقة يدركها البسطاء من الناس، أما في الفلسفة فإن الرمز يختفي لتحل محله الحقيقة بغير مجاز أو رموز، وتشبه هذه الفكرة ما قال به فيما بعد الفيلسوف هيجل عن العلاقة بين الدين والفلسفة"⁽³⁾.

وقد بين كوبلستون كيف قبولت هذه المصالحة التي قام بها ابن رشد بين الدين والفلسفة، بقوله: "ولكن أهل الدين - في هذا العصر - لم يقبلوا هذا الرأي الذي نادى به ابن رشد، وظن بعضهم أن هذه النظرية تتطوي على القول بأن ما قد يبدو صحيحاً من وجهة نظر الفلسفة قد يبدو غير صحيح من وجهة النظر الدينية"⁽⁴⁾.

ولكن كوبلستون يعترض على هذا الكلام: "بأن ابن رشد لم يقصد إلى هذا، وإنما حاول وضع الفلسفة في مقام عالٍ، في حين تظل اللاهوتيات حكماً على

(1) فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، من أوغسطين إلى دانز سكوت (275/1/2).

(2) المصدر السابق.

(3) المصدر السابق.

(4) فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، من أوغسطين إلى دانز سكوت (275/1/2).

الفلسفة نفسها، وبهذا يصبح الفيلسوف هو الذي يقرر أي المبادئ الدينية ينبغي فهمها بالرمز وكيفية تفسير هذه الرموز⁽¹⁾.

ويختتم كوبلستون حديثه عن ابن رشد "بأن التفسير الرشدي قد لقي ترحيباً شديداً لدى المدرسين اللاتين، الذي عرفوا باسم "الرشديين"⁽²⁾، وبأن هناك بعض العبارات لابن رشد إن أخذت بمعناها الحرفي فقد يستفاد منها أن ما قد يبدو صحيحاً في الفلسفة قد يبدو غير متساوٍ مع قواعد الإيمان"⁽³⁾.

ثالثاً: كتابات كوبلستون عن العلاقة بين الدين والفلسفة عند فلاسفة العصر الحديث:

يرى كوبلستون أن الفلسفة إبان هذه الفترة قد مرت بعدة مراحل كان لكل واحدة منها علاقتها الخاصة بالدين:

المرحلة الأولى: عصر النهضة، ويمثل هذا العصر مرحلة مقاومة لسلطة الفلسفة المدرسية الكاثوليكية، والتي بقيت رديفاً من الزمن بسبب آباء الكنيسة مهيمنة على العقول، يقول كوبلستون: "وإذا كانت آراء فلاسفة عصر النهضة وما بعد عصر النهضة تلقي قبولاً على ظاهرها؛ فإن هذا يرجع في جانب منه

(1) المصدر السابق، بتصرف.

(2) **الرشدية:** مدرسة فلسفية غربية مبنية على تفسيرات ابن رشد لفلسفة أرسطو، وتتمثل الأفكار الأساسية في فلسفة هذه المدرسة بناء على ملاحظات ابن رشد على كتابات أرسطو: أن العالم أبدي، وأن الروح مقسومة إلى قسمين: جزء فردي، أو جزئي، وجزء إلهي، أو كلي. وأن الروح الفردية ليست روحاً خالدة. وأن كل البشر يشاطرون الروح الإلهية والكلية ذاتها. وأن إحياء الأموات غير ممكن. [أرنست رينان، ابن رشد والراشدية، ص388، ترجمة: عادل زُعيتير، سنة 1957م، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة. ود: عبد المنعم الحفني، المعجم الفلسفي، ص320، وهنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص361].

(3) كوبلستون، تاريخ الفلسفة "من أوغسطين إلى دانتز سكوت"، (276/1/2).

إلى الاعتقاد بأنه في العصر الوسيط لم يكن هناك في حقيقة الأمر ما يستحق اسم الفلسفة⁽¹⁾.

والسؤال الآن هل كان هناك انقطاع تام بين الفكر الفلسفي في العصر الوسيط وعصر النهضة أم لا؟ يؤكد كوبلستون على التواصل الفكري بين العصرين بقوله: "إذا كان من الممكن الإفراط في التأكيد على الانقطاع، فإنه من الممكن في نفس الوقت الإفراط في التأكيد على التواصل... فمع إنه بإمكاننا أن نتتبع العوامل التاريخية التي ساهمت في حدوث حركة الإصلاح الديني، فإن حركة الإصلاح الديني كانت مع ذلك انفجاراً بمعنى ما، وعملت علي تفتيت الوحدة الدينية للعالم المسيحي في العصر الوسيط"⁽²⁾.

وجدير بالذكر أن الفكر البشري سلسلة متصلة الحلقات، فلسنا هنا أمام خيارين منفصلين وهما تأكيد التواصل أو تأكيد الانقطاع، فكلا الخيارين ينبغي وضعهما في الحسبان، فهناك تغيير لا شك، ولكن التغيير هذا ليس خلقاً من العدم.

المرحلة الثانية: العصر الحديث، ويبدأ تقريباً من نهاية القرن السابع عشر، وحتى القرن العشرين، ويفرق كوبلستون بين القرنين السابع عشر والثامن عشر بقوله: "إن القرن السابع عشر، لا القرن الثامن عشر، هو القرن الذي نري فيه أعنف تجل للاندفاع نحو تشييد المذاهب الفلسفية التي تدين بالكثير جداً إلى النظرة العلمية الجديدة"⁽³⁾.

أما القرن الثامن عشر أو ما يطلق عليه عصر التنوير "عصر العقل" وهذا يعني أن نموذج المفكرين والكتاب في تلك الفترة قد آمنوا بأن العقل البشري هو

(1) كوبلستون، تاريخ الفلسفة الحديثة "من ديكارت إلي ليننتز"، (19/4).

(2) المصدر السابق، (21/4).

(3) كوبلستون، تاريخ الفلسفة الحديثة "من ديكارت إلي ليننتز"، (56/4).

الأداة الملائمة والوحيدة لحل المشكلات المرتبطة بالإنسان، وينبغي للمرء أن يوظف عقله لتفسير أمور الحياة الأخلاقية والدينية⁽¹⁾.

لذلك فقد توصل كوبلستون إلى: "أن كتاب عصر التنوير بوجه عام قد قصدوا بالعقل عقلاً غير مقيداً بالإيمان بالوحي، وبالخضوع للسلطة... ففي المجال الديني أزاح البعض الدين من خلال أسلوب في التفسير يقوم على نزعة طبيعية، ولكن حتي أولئك الذين أبقوا على الإيمان الديني عملوا على تأسيسه على العقل فحسب، دون أن يضعوا في الحسبان الوحي الإلهي"⁽²⁾.

ولقد حاول كوبلستون دراسة العلاقة بين الدين والفلسفة في العصر الحديث، من خلال ما يلي:

أولاً: جون لوك⁽³⁾: يرى كوبلستون أن هناك علاقة وثيقة الصلة بين الدين والفلسفة عند جون لوك، حيث قال: "وربما توقع المرء أن يدرج لوك كل القضايا التي نقبلها عن طريق الإيمان في طائفة القضايا المحتملة، غير أنه لم يفعل ذلك؛ لأنه سلم بوحي إلهي يقيناً عن صدق المعتقدات الموحى بها، لأن شهادة الله ليس فيها شك"⁽⁴⁾. وقد عرض كوبلستون نصاً لجون لوك يؤكد فيه على ضرورة استعمال العقل حتي في الأمور الموحى بها ومن ثم يتم التوفيق

(1) المصدر السابق، (61/4)، بتصرف.

(2) المصدر السابق.

(3) **جون لوك:** (1632م/1704م) فيلسوف إنجليزي ورائد المنهج التجريبي في العصر الحديث، لعب دوراً خطيراً في الأحداث السياسية التي وقعت في إنجلترا ما بين سنة 1660م/1683م، انتخب عضواً في الجمعية الملكية، ووجهته هذه العضوية نحو الاهتمام بالفلسفة، وأسس لوك نادياً للمناقشات الفلسفية والدينية، من مؤلفاته: معقولية المسيحية، والتسامح، ومحاولة في الفهم البشري، ومقالة حول الإدراك الفهم البشري. / د: عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، (373/2)، ورحيم أبو رغيف الموسوي، الدليل الفلسفي الشامل، (326/3).

(4) كوبلستون، تاريخ الفلسفة، (159/5).

بين ما جاء به الوحي واتفق عليه العقل في قوله: "إننا يمكن أيضاً أن نشك في وجودنا الخاص، كما يمكن أن نشك فيما إذا كان هناك وحي صادق من الله حتي إن الإيمان يكون مبدأ راسخاً وأكيداً للإجماع والنتيقن، ولا يترك مجالاً للشك أو التردد"⁽¹⁾. ويعلق كوبلستون على وجهة النظر هذه عند لوك بقوله: "ولا يعني ذلك بالتأكيد أنه يتم قبول كل الحقائق الخاصة بالله بناء علي الإيمان، لأن لوك كما رأينا، يؤكد الطابع البرهاني لمعرفتنا بوجود الله، إن الحقائق الموحى بها هي الحقائق التي تفوق العقل، مع إنها لا تتناقضه، ونعرف صدقها بناء علي شهادة الله"⁽²⁾. وبمعنى آخر يقول كوبلستون: "يستمر لوك في التمييز الذي كان موجوداً في فترة العصور الوسطي بين الحقائق عن الله التي يمكن اكتشافها عن طريق العقل البشري الذي لا يحتاج إلى عون، والحقائق التي لا يمكن معرفتها إذا لم يكشفها الله"⁽³⁾.

ثانياً: هيجل؛ إذا كان "الله" هو الموضوع المشترك بين الفلسفة والدين، فإنَّ عمل الدين كعمل الفلسفة، وعمل الفلسفة كعمل الدين، وهكذا ففي رأي "هيجل"⁽⁴⁾: "إنَّ موضوع الدين، وكذلك الفلسفة؛ هو الحقيقة الخالدة في

(1) كوبلستون، تاريخ الفلسفة، (159/5).

(2) كوبلستون، تاريخ الفلسفة، (159/5، 160).

(3) كوبلستون، تاريخ الفلسفة، (160/5).

(4) "جورج فلهلم فريدريش هيجل": (1770م/1831م) ولد في شتوتغارد، فيلسوف ألماني، ويعد من أعظم الفلاسفة الألمان، نشأ من أسرة ترجع إلي أصول نمساوية، رأسها كان من أولئك الذين أخلصوا لمذهب الإصلاح الديني، يتألف مذهب هيجل من ثلاثة معان رئيسية: الفكرة، الطبيعة، والروح. من أهم أعماله: (فينومينولوجيا الروح) و(حياة يسوع) و(محاضرات في فلسفة الدين) و(وضعية الدين المسيحي) و(روح المسيحية ومصيرها) ومات بمرض الكوليرا في برلين. [ينظر: د: عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، (570/2)، ورحيم أبو رغيث الموسوي، الدليل الفلسفي الشامل، (626/3) وجورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص721، فريدريك كوبلستون، =

===== فلسفة الدين في كتابات فريدريك كوبلستون =====

موضوعيتها... وهكذا يصبح الدين والفلسفة شيئاً واحداً. إنَّ الفلسفة -في ذاتها- في الواقع عبادةٌ وديانةٌ... والشَّيء المشترك بينهما هو أنَّهما دين، وما يميّزهما الواحد عن الآخر هو مجرد نوع وطريقة الدين التي نجدهما في كلِّ منهما⁽¹⁾، وبالتالي فقد حاول "هيجل" وضع الدين جنباً إلى جنب مع الفلسفة، وبيان أنَّ الدين ينتهي -حتمًا- إلى الفلسفة، وأنَّ الفلسفة تؤدي -بالضرورة- إلى الدين، فكلاهما حاجة شعورية، وكلاهما متحد في الموضوع وهو "الله".

وهذا ما حاول كوبلستون بيانه أثناء عرضه للعلاقة بين الدين والفلسفة من وجهة نظر "هيجل"، حيث قال: "إنَّ الانتقال من الدين إلى الفلسفة ليس انتقالاً من موضوع إلى موضوع آخر؛ فالموضوع هو هو في كلتا الحالتين، وهو الحقيقة الأزلية في موضوعيتها، أي "الله"، وليس شيئاً سوي "الله"، وتجلَّى الله، وبهذا المعنى فإنَّ الدين والفلسفة يصبحان نفس الشَّيء؛ فالفلسفة لا تكشف عن نفسها إلا عندما تكشف عن الدين، وعندما تكشف عن نفسها فإنها تكشف عن الدين"⁽²⁾.

ويعلق كوبلستون على وجهة نظر هيجل في مسألة التوفيق بين الدين والفلسفة قائلاً: "الفكرة التي تقول إنَّ ثمة تعارضاً بين الفلسفة والدين، أو أنَّ الفلسفة تعادي الدين، أو أنَّها خطيرة على الدين تقوم على سوء فهم لطبيعتهما الخاصة من وجهة نظر هيجل، فكلاهما يعالج الله"⁽³⁾.

= تاريخ الفلسفة من فشته إلى نيتشه، (209/7) ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، ط1، سنة (2016م) المركز القومي للترجمة-القاهرة].

(1) فريدريك هيجل، محاضرات فلسفة الدين، ص50، 49، ط1، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، سنة 2001م، مكتبة/ دار الكلمة، القاهرة، ود/ إمام عبد الفتاح إمام، مدخل إلى الفلسفة، ص118.

(2) فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة "من فشته إلى نيتشه"، (302/7)، وفريدريك هيجل، محاضرات فلسفة الدين، ص50.

(3) فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة "من فشته إلى نيتشه"، (303/7).

رابعاً : موقف كوبلستون من علاقة الدين بالفلسفة :

يتضح مما سبق أن العلاقة بين الدين والفلسفة قد اتخذت -أحياناً- شكلاً من الاتفاق جعلت كل منهما وجهان لعملة واحدة، وأحياناً أخرى صورة من الانفصال أدت إلي التباعد بينهما، أمّا عن علاقة الدين بالفلسفة من وجهة نظر "فريدريك كوبلستون" فيمكن عرضها على النحو التالي:

أولاً: ظهور القضية في العصور الوسطى: بيّن كوبلستون أن سبب ظهور مسألة التوفيق بين الدين والفلسفة يرجع إلي اكتشاف أرسطو من جديد؛ حيث قال: "لقد أثار اكتشاف أرسطو من جديد مشكلة العلاقة بين الدين والفلسفة في صورة أكثر دقة مما كان مفترضاً من قبل في العصور الوسطى"⁽¹⁾.

يتضح من ذلك أن ظهور الأرسطية مرة ثانية في العصور الوسطى كان هو السبب الأساس في ظهور مسألة التوفيق بين تعاليم اللاهوت المسيحي والفلسفة الأرسطية.

ثانياً: العلاقة بين الدين والفلسفة: لقد أخذت العلاقة بين الدين والفلسفة من

وجهة نظر كوبلستون شكل الانفصال من حيث ما يلي:

1- من حيث المصدر: يرى كوبلستون أن: "هناك فارق هائل بين الديانة الحقّة - أي المُنزّلة - وبين الفلسفة الحقّة؛ فعلى حين أن الأولى -بوصفها مُنزلة- هي صادقة بالضرورة في جملتها، أي في كل ما هو مُنزل؛ فالفلسفة الحقّة قد تكون صادقة في خطوطها العريضة، ومبادئها العامة، دون أن تبلغ الكمال في أي لحظة معيّنة"⁽²⁾. ويعلّل ذلك بقوله: "فالفلسفة التي هي عمل العقل البشري ليست وحياً منزّلاً من عند الله، فهي تنمو وتتطور، ويمكن أن تتفتح آفاقاً جديدة عن طريق رؤى جديدة، أو تطبيقات علي مشكلاتٍ جديدة، واكتشاف

(1) فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، من أوكام إلي سوريز (574/3).

(2) فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، اليونان وربما (32،31/1).

وقائع جديدة، ومواقف جديدة. فمصطلح الفلسفة الحقّة ينبغي ألا يفهم على أنّه يشير إلى مجموعة مكتملة وثابتة من المبادئ والتطبيقات لا تخضع للتطور أو التعديل⁽¹⁾.

والمأمل يلاحظ هنا أن كوبلستون قد فرق بين الدين والفلسفة من حيث كون الأول سماوياً، فهو بالضرورة حق، ليس فيه تحريف ولا تعديل ولا تبديل، بينما الفلسفة فهي صنعة بشرية، من الممكن التعديل فيها بما يتناسب مع مستجدات العصر.

2- من حيث الفائدة والغاية: يرى كوبلستون: "أن الفلسفة تعطي أهمية ضئيلة للتاريخ، وفكرة إله مجسّد بالنسبة للفلسفة تصوّر غير ممكن. بينما الدين يعطي أهمية كبيرة لأحداث تاريخية عينية، ويقوم علي إيمان بالتجسيد. وفضلاً عن ذلك، فإن القبول المسيحي للمسيح، من حيث إنه ابن الله، والقبول المسيحي لوهي إلهي في التاريخ؛ يعني بالنسبة للمسيحي أن الفلسفة من حيث هي كذلك لا يمكن أن تكون السبيل للخلاص"⁽²⁾.

3- من حيث الأهمية: فقد رأي كوبلستون أن لكل من الدين والفلسفة أهميته، حيث قال: "إن المسيحي المؤمن ينظر إلي الدين علي أنه إلهام لحياته، وموجّه لسلوكه بدلاً من الفلسفة، على الرغم من أنه يهتم بالفلسفة"⁽³⁾.
بين كوبلستون أهمية الدين، وكيف أن الفلسفة تكون خادمة للدين، وعندما تتعارض النظرية الفلسفية مع الدين تكون زائفة، وأن الخطأ يرجع إلي الفلاسفة أنفسهم لا إلى الفلسفة.

وتأبيداً لما سبق يرى كوبلستون أن من أهم أسباب الفصل بين الدين والفلسفة: "إنه إذا كانت الفلسفة تقدّم المعنى الداخلي للمعتقدات الدينية بالفعل، فإن

(1) فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، اليونان ورما (32/1).

(2) فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، من أوكام إلي سوريز (572/3).

(3) المصدر السابق، (573/3).

===== فلسفة الدين في كتابات فريدريك كوبلستون =====

الدين لابد أن يفسح المجال بالتالي للفلسفة، أي أن الدين والفلسفة لا يمكن أن يبقيا معاً في نفس العقل، فالشخص قد يفكر في مقولات الدين، أو قد يفكر في مقولات الفلسفة، غير أنه لا يستطيع أن يفكر في كليهما⁽¹⁾.

* * *

(1) فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة من فشته إلى نيتشه، (305/7).

المبحث الثالث

أهمية الدين في كتابات كوبلستون

لا شك أن الدين فطرة في النفس البشرية، ونزعة قديمة غرسها الله عز وجل في نفوس البشر؛ "ففي الطبع الإنساني جوع إلى الاعتقاد كجوع المعدة إلى الطعام، فالروح تجوع كما يجوع الجسد، وإنّ طلب الروح لطعامها كطلب الجسد لطعامه، لا يتوقف على جودة الغذاء، ولا على حلاوة المذاق؛ بل يتوقف على شعور الغريزة بالحاجة إليه، فإذا كان الإيمان هو الحالة التي يتطلبها منه وجوده، فضعف الإيمان شذوذ يناقض طبيعة التكوين ويدل على خلل في الكيان"⁽¹⁾.

- وهذا ما دعي "تونبيي"⁽²⁾ إلى القول بأن: "جوهر الدين ثابت ثبات جوهر الطبيعة البشرية ذاتها، فالدين في الحقيقة صفة ذاتية مميزة للطبيعة البشرية"⁽³⁾.

- ويقول د/ علي سامي النشار: "إن إخضاع الدين للدراسة الوضعية من الأهمية بمكان كبير، فقد كان الدين هو هذا الجانب القدسي في حياة الأفراد من ناحية، وحياة المجتمعات من ناحية أخرى، وما يحمله الدين في طياته من نفحات

(1) عباس محمود العقاد، الله "كتاب في نشأة العقيدة الإلهية"، ص8، وله أيضاً: الفلسفة القرآنية، ص3، ط2، سنة 2006م، نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة.

(2) أرنولد جوسف تونبيي: من أشهر المؤرخين في القرن العشرين، ولد في 1889 في لندن وتوفي في 1975، أستاذ الدراسات اليونانية والبيزنطية في جامعة لندن، وهو من أشهر المؤرخين في القرن العشرين، من أهم أعماله "دراسة للتاريخ"، "الحضارة في محنة"، "العالم والغرب". [جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص246].

(3) أرنولد تونبيي، تاريخ البشرية، (19/1) ترجمة: نقولا زيادة، سنة 1985م، الأهلية للنشر والتوزيع - بيروت.

إلهية، وأساطير غير منظورة، كل هذا أضفى عليه نوعاً من الخفاء والسمو، جعله بمعزل عن كل تفكير وبحث في أصله وحقيقته⁽¹⁾.

- وذكر كثير من علماء الأديان، أن الدين حاجة إنسانية، ومن هؤلاء العلماء دكتور دراز حيث قال: "إن الغريزة الدينية مشتركة بين كل الأجناس البشرية، حتى أشدها همجية، وأقربها إلى الحياة الحيوانية... وإن الاهتمام بالمعنى الإلهي، وبما فوق الطبيعة؛ هو إحدى النزعات العالمية الخالدة للإنسانية"⁽²⁾.

- وقد بيّن "العقاد" اتفاق علماء المقارنة بين الأديان على تأصيل العقيدة الدينية في طبائع بنى الإنسان من أقدم أزمنة التاريخ، ولكنهم لم يتفقوا على أصل العقيدة أو أصل الباعث عليها، ولا بد لها من باعث، فلن يكون الوقوف على باعثها دليلاً على بطلانها؛ لأنها لا تأتي بغير باعث يؤدي إليها، كأننا ما كان⁽³⁾.

- ونظراً لأهمية الدين، فإنه حتي الكثير من الملحدّين يعترفون بأن عالمًا من دون دين ما هو إلا حلم مستحيل المنال، وإن مستقبل البشرية سوف يكون كماضيها مقروناً بالدين والعقيدة الدينية⁽⁴⁾.

- وأثناء دراسة كوبلستون لفلسفة أفلاطون الدينية تناول أهمية الدين عنده وموقفه من الإلحاد، وكيف أنه يناهضه ويزدريه، حتى أنه اقترح تحديد عقوبات

(1) د/ علي سامي النشار، نشأة الدين- النظريات التطورية والمؤلهة، ص9، مكتبة

الخانجي، القاهرة، بدون طبعة وتاريخ للنشر

(2) د: محمد عبد الله دراز، الدين، ص127.

(3) عباس محمود العقاد، الله، ص9.

(4) د/ حسن يوسفیان، دراسات في علم الكلام الجديد، ص21، ترجمة: محمد حسن زراقات، ط1، سنة (2016م)، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي - بيروت.

لزجر الملحدين. يقول كوبلستون: "ويضع أفلاطون اقتراحاته الشهيرة لعقوبة الإلحاد والهرطقة؛ فالقول بأن الكون نتاج لحركات العناصر المادية دون أن يكون فيه عقل هو ضرباً من الإلحاد"⁽¹⁾.

- وقد بيّن كوبلستون مآل المجتمع الذي عاصره، وما ترتب عليه من وجوب البرهنة على وجود الله؛ حيث قال: "والواقع أن الحياة بالنسبة لنا أصبح الإلحاد فيها مألوفاً وشائعاً، وحيث حذفت الفلسفات القوية المؤثرة، أو استبعدت فكرة الله، --- وحيث تعلّم العديد من الرجال والنساء دون أدنى إيمان بالله، فيبدو أنه من الطبيعي أن التفكير في وجود الله يحتاج إلي برهان"⁽²⁾.

- وكذلك لوحظ أن الإلحاد كان متمثلاً من خلال عدد لا يستهان به من الكتاب؛ فـ "بارون هولباخ"⁽³⁾ - على سبيل المثال - قد اتهم بكونه ملحداً، فالجهل والخوف أدّى إلى الاعتقاد في وجود كثرة من الآلهة، والعجز أدى إلى عبادتها، والسذاجة أبقت عليها، والطغيان استخدم الدين لأهدافه الخاصة، وكان

-
- (1) د/ عبد الرحمن بدوي، أفلاطون، صـ 233، ط2، سنة 1944م، مكتبة النهضة المصرية القاهرة، وفريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، اليونان وروما (327/1).
- (2) فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، من أوغسطين إلى دانز سكوت، (2، 61/2).
- (3) بارون دي هولباخ: (1723م/1789م) كاتب وفيلسوف وموسوعي فرنسي ألماني عمل في باريس وقد عرف عن كونه واحد من رواد في عصر التنوير الفرنسي، وقد عرف بإلحاده، وقد كانت له عدة كتابات ضد الدين، والتي كانت واحدة من الأعمال التي أنكر فيها وجود الله، من أقواله: يولد جميع الأطفال ملحدين. ليس لديهم فكرة عن الله، من أبرز مؤلفاته: آباء الكنيسة، الحكومة الدينية، الوقفة المقدسة، القساوة الدينية وتحطيم الجحيم، والمسيحية في خطر. [د: بول سي فيتز، نفسية الإلحاد "إيمان فاقد الأب"، صـ 90، 91، ط2، ترجمة: مركز دلائل، سنة 2013م، دار وقف دلائل للنشر، الرياض، ومجموعة باحثين، الموسوعة العربية العالمية، (771/21)، وفريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة الحديثة "من عصر التنوير في فرنسا حتي كانط"، (6/79)].

لامتري⁽¹⁾ ملحدًا أيضًا، وحاول أن يُعدل تأكيد بيير بايل⁽²⁾ على أن هناك إمكانية لقيام دولة الملاحدة، بالقول إنها أمر مرغوب فيه⁽³⁾.

- كما أوضح كوبلستون كيف وصل الجهل إلى الالحاد وكيف ساهمت أعظم كارثة حلت بالبرتغال في نشأة علم جديد، حيث قال: "قد كان لحركة التأليه الطبيعي⁽⁴⁾ في إنجلترا ما يناظرها في فرنسا، ففولتير⁽¹⁾ على سبيل المثال

(1) جوليان أوفريه دي لامتري: (1709م/1751م) فيلسوف فرنسي ولد في سان مالو، كان طبيبًا في أول الأمر ثم فيلسوفًا، حفزته ملاحظة في نفسه عن آثار الحمي علي الذهن، وفكر في أن يبحث في العلاقات بين العوامل الفسيولوجية والعمليات النفسية، التزم الفلسفة المادية، من أهم مؤلفاته: التاريخ الطبيعي للنفس، الإنسان آلة، تأملات فلسفية في أصل الحيوان، والإنسان نبات. [جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص 571، ورحيم الموسوي، الدليل الفلسفي الشامل، (296، 295/3)، وفريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة الحديثة "من عصر التنوير في فرنسا حتي كانط"، (77/6)].

(2) بيير بايل: (1647م/1706م) ولد في مدينة كارلا، فيلسوف وناقد وممثل حركة التنوير الفرنسية، عرف بسعة اطلاعه وعمق ثقافته، وهو سليل أسرة بروتستانتية، بيد أنه اعتنق الكاثوليكية، ثم ما لبث أن عاد إلي البروتستانتية، تخلى عن الدين، ودعا إلي التسامح، ويبدو أنه أول ناقد قام بدراسة نقدية للعقيدة المسيحية، وكانت حجة تقوم على الشك، يدعو إلي تفكيك منظومة الارتباط غير المبررة بين العقيدة الدينية والأخلاق، وقد بدأ نقده بوجه اتسم بالعمق والتأكيد علي مسألة وجود الله. من مؤلفاته: المعجم التاريخي والنقدي، خواطر حول المذنب، وفرنسا الكاثوليكية في عهد لويس الأكبر. أول ديورانت، قصة الحضارة" عصر لويس الرابع عشر، (83/34)، ورحيم أبو رغيف الموسوي، الدليل الفلسفي الشامل، (220/1)].

(3) فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، من ديكارت إلى ليبنتز، (67، 66/4).

(4) التأليه الطبيعي: هو المذهب الذي يثبت وجود الله بالأدلة العقلية الطبيعية؛ إلا أنه يرفض التسليم بالوحي، والتغلغل في معرفة صفات الله وعنايته، ويظهر مذهب التأليه الطبيعي في مقابل التأليه الديني؛ من حيث إن الأول يعتمد على العقل وحده، والثاني يعتمد على العقل والنقل، كما أن مذهب التأليه الديني يجعل عناية الله محيطه بكل شيء، =

لم يكن ملحدًا، رغم أن الزلزال الذي ضرب لشبونة سنة 1755⁽²⁾ وإن لم يجعله يتخلى عن الإيمان كلية بوجود الله، فإنه أدّى إلى تغيير رؤيته لعلاقة العالم بالله، ولطبيعة الفاعلية الإلهية⁽³⁾.

- وقد بين كوبلستون نقطة مهمة للغاية، تحمل في طياتها أهم الأسباب التي قد توصل إلى الإلحاد، فحدث مثل هذا الزلزال لم يؤدي إلى تزلزل الأرض فقط، بل تزلزلت معه العقائد والأفكار أيضًا، وتساءل المتسائلون وقتها: إذا كان خالق الكون ومصرفه رحيمًا قادرًا، وعادلًا؛ فكيف يمكن فهم وقوع مثل هذه الكوارث التي لا توفر الأبرياء، بل وتتخير المصلين الخاشعين في الكنائس؟

= بينما التأليه الطبيعي لا يسلم بتدخل إرادة الله في العالم. [جميل صليبا، المعجم الفلسفي، (231/1)].

(1) فولتير: (1694م/1778م) اسمه الحقيقي فرانسوا ماري آروية، ولد في باريس، ودرس وهو صبي في كلية اليسوعيين، وأصبح تلميذًا بارعًا وشاعرًا على حد سواء، فهو كاتب وشاعر وفيلسوف ومؤرخ فرنسي، يُعد أحد زعماء حركة التنوير الفرنسية، عُرف بمهاجمته للتعصب الديني والكنيسة، من مؤلفاته: مقال في الميتافيزيقا، رسالة في مبادئ فلسفة نيوتن، والقاموس الفلسفي. [د: عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، (201/2)، ود: بول سي فيتز، نفسية الإلحاد "إيمان فاقد الأب"، ص85، وجورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص438، ورغيف الموسوي، الدليل الفلسفي الشامل، (384/2)، وفريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة الحديثة، (42/6)].

(2) زلزال لشبونة 1755: هو الزلزال الذي سبب دمارًا هائلًا لم يكن له مثيل في التاريخ، كانت معظم سكان مدينة لشبونة بالبرتغال في الكنيسة عندما ضرب أول زلزال صباح عيد القديسين سنة 1755، لقد كانت لشبونة من أرقى وأكبر المدن في واحدة من أقوى البلدان في العالم آنذاك، ما زال ذلك الزلزال يعتبر حدثًا حاسمًا ومؤثرًا جدًا في تاريخ المدينة. [انظر: بيل برايسون، موجز تاريخ كل شيء تقريبًا، ص252، نقله للعربية: أسامة محمد إسبر، ط1، سنة (1435هـ/2014م) مكتبة العبيكان، الرياض].

(3) فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، من ديكارت إلى ليننتز، (67،66/4).

وقد كانت مثل هذه الحجج في كل عصر هي سبب الإلحاد المباشر، بل ويعتبر السبب الوحيد لديهم هو مشكلة وجود الشر والمصائب والزلازل والبراكين والكوارث في الكون، وهي حجج واهية عقلاً، فالشر موجود لحكمة، خلاصتها أنه وجود ابتلاء واختبار من الله للبشر: من الذي يصبر ومن الذي يجزع؟ من الذي يثبت علي الدين ومن الذي تزلزل وضعف عند النوائب والحوادث؟⁽¹⁾.

- وهذا ما دفع "فولتير" إلى الهجوم على رجال الدين بقوله: "أيها الحكماء الحمقى، أي جريمة ارتكبتها هؤلاء الأطفال الذين اغتالهم الزلازل، وسالت دمائهم، وهم في أحضان أمهاتهم؟ وهل كانت رذائل لندن أو باريس أقل من رذائل لشبونة؟ ومع ذلك دمرت لشبونة وباريس ترقص، ألم يكن في مقدور الله أن يصنع عالماً ليس فيه هذا الشقاء الذي لا معني له؟"⁽²⁾.

ومن أهم الأسباب المؤدية إلى الإلحاد: الاقتصار على العقل وحده، كما أوضح كذلك كوبلستون أثناء عرضه لفلسفة "فريدريش ياكوبي"⁽³⁾؛ حيث قال: "يري كذلك فريدريش ياكوبي أن العقل وحده يفضي بنا إما إلى فلسفة مادية

(1) راجع للمزيد عن هذا الموضوع: أحمد محمود صبحي، الفلسفة الأخلاقية، ود/ سعد الدين صالح، العقيدة الإسلامية، ود/ يحي هاشم فرغل، الفكر الإسلامي في مواجهة التيارات الفكرية المعاصرة، وغيرهم.

(2) صقر أبو فخر، الدين والدهماء والدم، العرب واستعصاء الحداثة، ص112، ط2، سنة (2007م)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت-لبنان.

(3) فريدريش هاينريش ياكوبي: (1743م/1819م) فليسوف ألماني وعالم لاهوت، يشتهر بتعميم العدمية، وهي مصطلح صاغه أوبرايت في عام 1787، وقام بدراسة عن إسبينوزا، وفلسفة إسبينوزا هي في رأيه النسق المنطقي الوحيد. [فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة الحديثة "من عصر التنوير في فرنسا حتي كانط"، (211/6)، ورائد جميل عكاشة، الفلسفة في الفكر الإسلامي "دراسة منهجية ومعرفية"، ص532، ط1، سنة 1433هـ/2012م، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بيروت، لبنان].

وحتمية وإلحادية، أو إلى النزعة الشكية لدى هيوم، والله يُدرك بالإيمان أكثر مما يُدرك بالقلب، أو بالشعور الحدسي أكثر مما يُدرك بالعمليات التحليلية⁽¹⁾.

- ولا شك في حجية هذا الكلام؛ لأن العقول خداعة ومتفاوتة، فما أستحسنه أنا يستقبحه غيري، والعكس؛ لذلك لا يمكن الاعتماد عليها في مثل هذه القضايا، ولا يمكن التفكير والتدبر بها في كل من حولنا، ولكن الأمور الغيبية ليس للعقل فيها مجال إلا التأييد والتأكيد.

- وبالتالي فالإنسانية جمعاء في حاجة ماسة إلى الدين؛ فهو واحة الاستقرار والسكينة، ومصدر القيم والأخلاق، فالدين ضرورة بشرية، وفطرة في النفس الإنسانية، ولم يحدث البتة أن ظهرت جماعة، وعاشت راحة من الزمان، ثم مضت دون أن تفكر في مبدأ الإنسان ومصيره: من أين؟ وإلى أين؟ وفي تحليل ظواهر الكون وأحداثه؛ "فالإنسان وحده الذي يمكن أن يكون له دين، وأن الحيوانات تفتقر إلى الدين بقدر ما تفتقر إلى القانون والأخلاق"⁽²⁾.

كما أن الملاحدة يلجأون إلى الله في الشدائد، وأن حجتهم الواهية التي يبنون عليها زعمهم الضال من أن الله لو كان خيرًا بطبعه، ويحب الخير لعباده؛ فمن أين جاء الشر في العالم. هذا زعم وظن وليس اعتقاد، والظن أكذب الحديث، فقد قال الله تعالى في حقهم: ﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصَّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾⁽³⁾.

فضلاً عن ذلك فمن أفضل ما ذكره كوبلستون عن "أبيكتيتوس"⁽⁴⁾ أنه يدين

(1) فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة من ديكارت إلى ليبنتز (73/4).

(2) فريدريك هيجل، موسوعة العلوم الفلسفية، ص 51، ترجمة: د/ إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، بدون طبعة وتاريخ للنشر.

(3) سورة الأنفال، آية: 22.

(4) أبيكتيتوس: (50م/138م) الفيلسوف الروماني، ولد أبكتيتوس في هيرابوليس في فريجيا (في العصر الحديث تعرف باسم باموكالي، في جنوب غرب تركيا) من المؤثرين في الحضارة الرومانية، وأحد مفكريها العظام، كان أول عبد يعمل عضواً في الحرس =

===== فلسفة الدين في كتابات فريدريك كوبلستون =====

الإلحاد، وإنكار النعمة الإلهية بصفة عامة أو جزئياً، وتقسيمه للأفراد فيما يتعلق بالآلهة إلى خمسة أقسام؛ حيث قال: "فيما يتعلق بالآلهة هناك من يقول: إن الموجود الإلهي لا وجود له. وآخرون يقولون: إنه موجود حقاً؛ لكنه عاطل ومهمل وليس لديه سابق أو تبصر بأي شيء. وفئة ثالثة تقول: إن هناك مثل هذا الموجود الإلهي، وأنه يدبر الأمر، لكن بالنسبة للأشياء السماوية العظيمة فحسب، لكنه لا يُعنى بشيء مما هو على الأرض. وهناك فئة رابعة تقول: إنه يُعنى بالأشياء الموجودة في الأرض والسما معاً؛ لكن بصفة عامة فحسب، وليس بكل شيء على حدى. وهناك فئة خامسة، منهم سقراط الذي قال: ليس في استطاعتي أن أتحرك بدون معرفتك" (1).

* * *

= الخاص للامبراطور نيرون، فيلسوف رواقى، اتسمت فلسفته بالبساطة تاركاً الاهتمام بالنظريات متوجّهاً إلى الإنسان وقواعد السلوك الإنساني في الحياة العلمية، أثره واضح في الفكر الوثني والمسيحي علي نطاق واسع. [رحيم أبو رغيف الموسوي، الدليل الفلسفي الشامل، (22/1)، وفريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، اليونان وروما (572/1)].

(1) فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، اليونان وروما (576/1).

الفصل الثالث

الدين في العصور القديمة في كتابات كوبلستون

ويشتمل على مبحثين:

– المبحث الأول: الأديان الوضعية. ويشتمل على:

■ أولاً: الدين في بلاد اليونان.

■ ثانياً: الديانة الأورفية.

■ ثالثاً: الديانة الفيثاغورية.

– المبحث الثاني: الأديان السماوية. ويشتمل على:

■ أولاً: الدين اليهودي.

■ ثانياً: الدين النصراني.

■ ثالثاً: الدين الإسلامي.

الفصل الثالث

الدين في العصور القديمة في كتابات كوبلستون

لقد شهد التاريخ الديني للبشرية عدداً من الأديان والعقائد، وألواناً من الملل والنحل، ما بين سماويّ منزل من عند الله، وأرضيّ من وضع البشر، ومن المسلم به أنّ بين الأديان والعقائد تفاوتاً واختلافاً، وأنّ هذا التفاوت أو الاختلاف قد يكون في المصدر، وقد يكون في القيمة أو الهدف⁽¹⁾، ولكن الأديان السماوية مصدرها واحد، وهو الله سبحانه وتعالى، وهدفها واحد، وهو التوحيد أيضاً. ونظراً لأهمية تحديد المفاهيم فسوف أعطي نبذة عن تحديد مفهوم الأديان السماوية، والأديان الوضعية، ثم من خلال التعريف أتطرق إلى تحديد المقارنة بين تلك الأقسام من الأديان. وجدير بالذكر توضيح أن تقسيم الأديان يقوم على أساس تحديد أوجه التشابه والاختلاف في العقائد والمفاهيم الدينية، مثلما نصنف الأديان إلى: أديان إلهية، وأديان غير إلهية، على أساس الإيمان بالألوهية، وهناك الأديان التعددية، والأديان التوحيدية، على أساس من التمييز بين الأديان التي يؤمن أتباعها بآلهة متعددة، والأديان التي يؤمن أتباعها بآله واحد فقط، ويتبع المجموعة الأولى من الأديان معظم الأديان الشرقية، واليونانية القديمة؛ حيث تعددت فيها الآلهة، وعبادة العناصر الطبيعية، والكائنات الحية. أمّا المجموعة الثانية فهي تطلق على الأديان الثلاثة: اليهودية، والمسيحية، والإسلام⁽²⁾.

ويمكن القول بأنّ الأديان الوضعية هي ما كانت من وضع البشر، بينما الأديان السماوية ما كانت من عند الله. ولكن بعض الكتاب يرون أنّ الأديان

(1) د/ إبراهيم محمد إبراهيم، الأديان الوضعية في مصادرها المقدسة وموقف الإسلام منها، ص9، ط1، سنة 1406هـ/1985م، مطبعة الأمانة-القاهرة.

(2) د/ مصطفى النشار، مدخل جديد إلى فلسفة الدين، ص38.

الوضعية من الممكن إرجاعها إلى أديان سماوية أيضاً؛ فـ "الوضعية" في هذه الأديان ليست نقطة الانطلاق، فكلُّ استدلال عن ضرورة البعث بعد الموت أو الحساب أو الثواب في الجنة، والعقاب في النار، ومهما اصطنع من حجج عقلية؛ فإنَّ أصله لا بد أن يكون قد انبثق من مقولة دينية، أداها نبيٌّ، أو نقلها من قد سمعها من نبيٍّ؛ لأنَّ العقل لا يستقلُّ بإدراك غيبيات الآخرة⁽¹⁾.

وكذلك ذكر أحد المؤلفين ما يُعَصِّدُ الكلام السابق، من حيث إن الأديان الوضعية من الممكن ردها إلى أصول سماوية، حيث قال: "ولا نستبعد -بناءً على النصوص القرآنية- أن تكون الأديان الوضعية عرفت الوحي الصحيح، لكنها مع تَقَادُّمِ الزَّمنِ، وطولِ العهد؛ لم تستطع المحافظة عليه، وغلبت الصنّاعة البشرية والتدخل العقلي على الوحي الإلهي، ومن المستحيل - عقلاً ونقلاً - عدم إرسال رُسُلٍ مثلاً إلى بلاد الهند، وهي أُمَّة قديمة ذات تاريخ عريق وحضارة عظيمة"⁽²⁾.

* * *

(1) محمد كمال جعفر، الإنسان والأديان "دراسة مقارنة"، ص110، سنة 1985م، ط1، دار الثقافة، قطر الدوحة، بتصرف.

(2) عبد الله علي سمك، مدخل لدراسة الأديان، ص73، سنة 2013م، دار الدراسات العلمية للنشر والتوزيع، مكة.

المبحث الأول

الأديان الوضعية

يُعرّف الدين الوضعي بأنه: ما كان من وُضْع البشر وصنعهم، فليس وحيًا من عند الله، وليس له أنبياءُ ورسلٌ؛ بل هو عبارة عن مجموعةٍ من المبادئ والقوانين العامة وضعتها بعض الناس ليسيروا عليها ويعملوا بها، والتي لم يستندوا في وضعها إلى وحي سماويٍّ ولا إلى الأخذ عن رسولٍ مرسلٍ، فضلًا عن كونها جملة من التعاليم والقواعد العامة اصطَلَحوا عليها وساروا على منوالها، وخضعوا فيها لمعبودٍ معيَّن أو معبوداتٍ متعدِّدة⁽¹⁾.

وورد: الأديان الوضعية: هي التي اختلقها الناس من أنفسهم، ومن اجتهاداتهم البشرية، ورؤيتهم القاصرة، ولا شكَّ أنَّ تلك الأديان ليست سوى أفكار ومعتقداتٍ حاولت الوصول إلى الحقِّ والحقيقة، ولكنها ضلَّت عنها وأضلَّت كثيرًا من البشر، وقد ركَّزت بعض هذه الأديان على تهذيب أخلاق الإنسان والسُّموِّ بها مثل البوذية، بينما ركَّزت أديانٌ أخرى على الشرائع والأحكام مثل الهندوسية وغيرها⁽²⁾.

لقد اعتمدت الأديان الوضعية في البدء على الأساطير والخرافات، وظهرت تلك الأديان في أقدم الأزمنة، وإن ظلت تحتفظ بمكانتها في مختلف المجتمعات الإنسانية. وتُعتبر هذه الأديان مجموعة من الأفكار طرأت على ذهن بعض البشر، بما يتناسب مع أهوائهم، وجاء من بعدهم آخرون فوجدوا أنَّ هذه الأفكار، وتلك المعتقدات لا تصلح، وبالتالي حاولوا تطويرها؛ فوقعوا في تخبُّطٍ وتيهٍ. ومن أبرز هذه الأديان التي ذكرها كوبلستون، ما يلي:

(1) د/ عوض الله حجازي، مقارنة الأديان بين اليهودية والإسلام، صـ13، سنة 1981م،

دار الطباعة المحمدية - القاهرة، بدون طبعة.

(2) المرجع السابق.

الدين في بلاد اليونان:

يُعد الدين في بلاد اليونان، من أهم الأديان الوضعية، التي أصابت الكثير من الباحثين والمفكرين بالحيرة، وخاصةً فيما يخص رؤيتهم لموضوع الدين؛ نظراً، لاشتهار اليونان بالعقل والعلم، وأيضاً الأدب والفن. لكن لم يشتهروا قط بأنهم أمة دينية؛ فالدين بالنسبة لهم لم يكن أمراً مهماً، كما كان الشأن -مثلاً- بالنسبة للحضارات الشرقية⁽¹⁾. فضلاً عن ذلك، فإن غياب الوثائق والآثار التي تُعين على تحديد الفترة التاريخية التي نشأت فيها هذه الديانة، والأطوار المختلفة التي مرت بها طقوسها ومعتقداتها، حتى إن الكثير من المؤرخين يقطعون بأن الأساطير اليونانية القديمة هي المصدر الرئيسي للفكر العقدي اليوناني؛ وذلك بما تحويه من قصص عن أصول الآلهة وأسمائها، وأُسُس العبادات⁽²⁾، بالإضافة لما ذُكر من غموض المعتقدات، وتداخل صفات المعبودات، وتشعب وظائفها، والجهل بأصولها. ولعلَّ السبب في ذلك أنه - بعد سقوط بلاد اليونان في أيدي الرومان - اعتزى البلاد تغيير تام، لا في السياسة وحدها، بل في السياسة والعلوم معاً، واهتزت الديانة اليونانية، والأخلاق القومية من أساسهما، وتقوَّض أساس الاعتقاد بالآلهة والدين، فقامت الفلسفة تحاول أن تحوز المكان الذي خلا بسقوط دين الأمة، وابتدأ الإنسان يبحث عما يهديه في حياته، فكانت مهمة الفلسفة أن تسدَّ مسدَّ الاعتقاد الديني⁽³⁾. وتُعتبر الميثولوجيا اليونانية⁽⁴⁾ غنيّة

(1) د/عصمت نصار، الفكر الديني عند اليونان، ص6.

(2) المرجع السابق، ص21.

(3) أ.س. رابوبرت، مبادئ الفلسفة، ص59، ترجمة: أحمد أمين، سنة 1918م، دار الكتب العلمية - بيروت، لبنان.

(4) الميثولوجيا: هي في اللغة الأساطير، والواحد من الأساطير: إسطارة وأسطورة. وهي أحاديث لا نظام لها بشيء. والأساطير: الأباطيل. وكلمة أساطير تقابل في اليونانية "ميثولوجيا" MYTHOLOGY، والشق الأول من الكلمة "ميثو" MYTHO مأخوذة=

بالأساطير التي تُعبّر -أصدق تعبير- عن تصورات اليونانيين الدينيّة؛ فقد عظموا الأرباب عبر الجبال، والمغاور، والثيران، وكان لكل مظهر أو قوّة أو حرفة أو مهنة إله خاصٌّ بها أو حارسٌ لها، كما رأوا الكون مملوءً بالأرواح،

= من الكلمة اليونانية MUTHO وتعني حكاية تقليدية عن الآلهة والأبطال، والشق الثاني LOGY وتعني علم. [انظر: لأبي عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، (210/7)، تحقيق: د. مهدي المخزومي ود. إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، بدون طبعة وتاريخ للنشر، ومحمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، مختار الصحاح، (326/1)، تحقيق: محمود خاطر، ط1، سنة 1415 هـ-1995م، مكتبة لبنان ناشرون - بيروت].

وقيل: الميثولوجيا: كلمة من مقطعين: "ميتوس" + "لوغوس" = ميثولوجيا. ميتوس: تعني ما يتنافى والعقل، ولوغوس: تعني العقل. **والميثولوجيا:** تعني بدراسة وتفسير الأساطير. كما تدل لفظة "ميثولوجيا" -كذلك- على مجموعة الأساطير الخاصة بشعب ما، مثل: الميثولوجيا الفينيقية، الميثولوجيا المصرية، الميثولوجيا الإغريقية... هذا، وقد اهتمت الميثولوجيا الحديثة بتعريف الأسطورة، ودراسة بواعث نشوئها وتفسيرها، ودراسة وظائفها النفسية، والفكرية، والاجتماعية. وفي كل ميثولوجيا يوجد قصة حول خلق الكون، وخلق الإنسان، والطوفان؛ فهي مجموعة من القصص والأساطير حول الكون، وخلق الإنسان، وولادة الآلهة وأدوارهم. [يبار غريمال، الميثولوجيا اليونانية، ص7، ترجمة: هنري زغيب، ط1، سنة 1982م، دار منشورات عويدات، بيروت بارييس، وحسن نعمة، موسوعة ميثولوجيا وأساطير الشعوب القديمة، ص26، سنة 1994م، دار الفكر اللبناني-بيروت، بدون طبعة].

والميثولوجيا الإغريقية: هي مجموعة من الأساطير مصدرها المعتقدات والأديان التي احتضنتها الحضارة اليونانية. كان أغلب هذه الأقاصيص مألوفاً لدى عامة الشعب الإغريقي، على غرار الأديان التي كانت منتشرة حينذاك. آمن الإغريق بوجود آلهة عديدة، كما ربطوا بين كل آلهة وأحد النشاطات اليومية، "أفروديت" -مثلاً- كانت إلهة الحب والجنس، بينما كان "آريس" إله الحرب، و"إميلان" إله الموتى. [أمين سلامة، الأساطير اليونانية والرومانية، ص10، سنة 1988م، بدون طبعة].

منها الطيب، ومنها الخبيث. فعظموا الثور؛ لما فيه من قوّة حيويّة، وجسدوا هذه الآلهة، ومن كلّ ذلك كان لديهم حشدٌ كبيرٌ من الآلهة، إضافةً إلى اعتقادهم بوجود شياطين ونساء مجنحات، وجنّ وأشباحٍ بشعةٍ، وحسناواتٍ جميلاتٍ في البحار والغابات، كما كان لكلّ إلهٍ من الآلهة أسطورةٌ تفسّر وجوده، وتفسّر طقوس عبادته وتكريمه، ومجموعة كل هذه الأساطير، كوّنّت عقيدة اليوناني وفلسفته وتاريخه⁽¹⁾. ولقد كان الدين لدى اليونانيين سلاحًا ذا حدين، بمعنى أنّه كان عامل تفرقةٍ بقدر ما كان عامل توحيد؛ فقد كان لكل جماعةٍ إلهها الخاص بها، توقد له النار التي لا تتطفئ، وتقدّم له القرابين من طعامٍ وخمر قبل كلّ وجبة. وفي أثناء الحروب كانت المدينة تخرج للحرب حاملةً معها إلهها، ولا تخطو أيّة خطوةٍ إلّا بعد الاستشارة من هذا الإله، وذلك بالسؤال عمّا يخبئه لها الغيب، وكان انتصار المدينة يعتبر انتصارًا للإله أو الآلهة، وقد أصبحت هذه النظرة الدينيّة - مع الأيام - عامل تفرقة بين المدن اليونانيّة⁽²⁾. ويوجز البعض سمات الديانة اليونانيّة في قوله: "إنّ الديانة اليونانيّة تبدأ عند نقطةٍ محدّدة، وتمتدّ جذورها - بلا نهاية - إلى ماضٍ سحيق؛ فليس لها نبيٌّ متفوّقٌ، ولا مشرّعٌ يُفسّر طبيعة الآلهة، ولا كتبٌ مقدّسة ذات نصٍّ محدّدٍ في تعاليمه مبادئ الأخلاق... ولا تمسكُ بتعاليمٍ دينيّةٍ مستقيمةٍ، وليس لها نظامٌ مقبولٌ للتوبة والتكفير، ومن ثمّ فهي أقرب إلى أن تكون تجربةً دينيّةً، وبراعة معتنقيها في التوفيق بين التقليد والتجديد من مقدساتها، في نسيجٍ أسطوريٍّ، أو ثوبٍ فلسفيٍّ فضفاضٍ"⁽³⁾. يتبين

(1) حسن نعمة، موسوعة ميثولوجيا وأساطير الشعوب القديمة، ص101.

(2) المرجع السابق، ص103.

(3) س.م.بورا، التجربة اليونانية، ص75، 76، ترجمة: أحمد سلامة، سنة 1989م، الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة، بدون طبعة. وأرنولد توينبي، تاريخ الحضارة الهلينيّة، ص64، ترجمة رمزي عبده جرجس، سنة 1963م، مطبعة الأنجلو المصرية، سلسلة الألف كتاب، بدون طبعة.

من هذا أن الديانة اليونانية بالنسبة للمجتمع اليوناني لم يكن لها ضوابط، بل كان الشعب اليوناني يفتقر إلى التجربة الدينية، وإلى الاشباع الديني اللذين لم يتيسرا له، فلم يكن لهم عقائد إيمانية ولا أصول ثابتة، بقدر ما كان لديهم من علوم وفنون، ويمكن عرض الأديان في بلاد اليونان فيما يلي:

الديانة اليونانية في كتابات "كوبلستون":

أولاً: يرى كوبلستون "أن اليونانيين لهم ما يتغل أهميتهم من الناحية الفلسفية. أمّا من الناحية الدينية فالأمر بخلاف ذلك؛ فقد وضع "كوبلستون" مدى جهدهم الرائع في الفكر والفلسفة. وأمّا من ناحية الدين فالدين بالنسبة لهم مجرد أسطورة، بل إن الفلسفة عندهم مالت لأن تأخذ مكان الدين؛ حيث قال في وصفه عنهم: "هم أول من بحثوا عن المعرفة لذاتها، وبروح علمية حرة غير متحيزة، وفضلاً عن ذلك فقد تحرروا من طبقة الكهنة؛ نظراً لطابع الديانة اليونانية، وهي الطبقة التي كان يمكن أن يكون لها تراث قوي وطقوس ومعتقدات غير معقولة خاصة بها، ويتمسك بها قلة في عناد وإصرار، ويمكن أن تكون عائقاً للبحث الحر"⁽¹⁾.

ثانياً: يتفق "كوبلستون" مع "هيجل" في نظرته عن الفلسفة اليونانية على أنها - منذ الفكرة الأولى - كانت تبحث بروح علمي حر، وربما مالت عند بعضهم إلى أن تأخذ مكان الدين، سواءً من جهة الإيمان أو السلوك. ومع هذا فإن ذلك كان يرجع إلى عدم كفاية الديانة اليونانية أكثر منه إلى طابع أسطوري أو غيبي في الفلسفة اليونانية⁽²⁾. وبالتالي لم تزدهر الفلسفة اليونانية وتصل إلى ما وصلت إليه إلا بعد تجريدها من الدين.

(1) فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، اليونان وروما (47/1).

(2) فريدريك هيجل، الأعمال الكاملة، محاضرات في فلسفة الدين، ص 100، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، سنة 2003م، مكتبة دار الكلمة، القاهرة، بدون طبعة، وفريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، اليونان وروما (47/1).

وفضلاً عن ذلك فقد وضَّح "كوبلستون" مدى تشدُّد برفسور "تسلر"⁽¹⁾ عن أنَّ نزاهة اليونان عندما بحثوا في العالم من حولهم، مكنتهم في مرحلة مبكرة جداً من التاريخ على التعرف على أفكارهم الدينيَّة⁽²⁾. ويعلِّق كوبلستون على كلام تسلر؛ بأنَّه من الصَّعب أن يَصْدُق ذلك، بالطَّبع على الشَّعب اليوناني بصفة عامَّة - أي الأغلبية اللافلسفيَّة⁽³⁾ - منذ اللحظة التي ظهرت فيها حكمة الأمثال عند الحكماء السبعة⁽⁴⁾، وأساطير الشعراء التي أعقبتها بحوث وأفكارٌ شبه علميَّة

(1) إدوارد تسلر: (1814م/1908م) ولد في اشتوتجارت وهو فيلسوف ألماني، وواحد من أكبر مؤرخي الفلسفة اليونانية في العصر الحديث، هيجلي النزعة، بدأ تعليمه في معهد اللاهوت في جامعة "توبنجن"، ثم في جامعة برلين. يُعد كتابه في تاريخ الفلسفة الإنجاز الذي خلده، وهو مؤسس مجلة "حوليات لاهوتيَّة" سنة 1842م، والتي كانت تمثل لسان اللاهوت وتاريخه. من مؤلفاته أيضاً: دراسات أفلاطونية، وتاريخ الفلسفة الألمانية منذ ليننتز. [رحيم الموسوي، الدليل الفلسفي الشامل، (1/279، 280)].

(2) إدوارد تسلر، موجز تاريخ الفلسفة اليونانية، ص3، ط13، ترجمة: ل.ر.بامر.

(3) اللافلسفة: تعتبر السفسطة، وفلسفة الشك المطلق، والفلسفات التي تقوم لخدمة الدولة أو الطبقة أو الدين أو العلم، واللجاجة اللفظية والمنطقية التي عرفت في عصور تدهور الفلسفة والنزعة المادية التي تركز إلى العالم أو الطبيعة، والركون إلى التجربة الحسية، واعتناق الوضعية كصورة وحيدة للحقيقة؛ كل هذه التيارات تدخل في نطاق اللافلسفة. والكلام عن اللافلسفة متمم للكلام عن نظرية المعرفة. [د: محمد ثابت الفندي، مع الفيلسوف، ص242، ط1، سنة 1974م، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان].

(4) حكماء الإغريق السبعة: اسم أطلقه قدماء الإغريق على سبعة من فلاسفتهم في القرن السادس قبل الميلاد، والذين ظهروا قبل سقراط، ومهدوا لظهور الفلسفة في اليونان، وعُرفوا بحكمتهم لقرون طويلة، وقد اشتهر كل واحد من الحكماء السبعة بمقولة خاصة به، على سبيل المثال: طاليس من الحكماء السبعة، واشتهر بمقولة: التأكد يجلب الخراب، واعرف نفسك، وأصل جميع الأشياء الماء. ولمن يريد المزيد عن الحكماء السبعة وأقوالهم عليه الرجوع إلى: ديوجينيس اللائرتي، حياة مشاهير الفلاسفة، =

وشبه فلسفيّة عند الكسمولوجيين الأيونيين⁽¹⁾.

ثالثاً: قام "كوبلستون" بعرض بعض آراء فلاسفة اليونان عن الدين في قوله: "أمّا بالنسبة لموقف "هيراقلطس"⁽²⁾ من الدين فقد كان قليل الاحترام للأسرار، حتّى إنه ينعي أنّ الأسرار الدينيّة التي يمارسها الناس هي أسرار غير مقدّسة، وفضلاً عن ذلك فإنّ موقفه من الله هو موقف صاحب وحدة الوجود⁽³⁾.

= المجلد الأول، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، ط1، سنة 2006م، المجلس الأعلى للثقافة - القاهرة، ود: عبد الغفار مكاوي، الحكماء السبعة، سنة 1990م، الهيئة المصرية العامة للكتاب، وحنا أسعد فهمي، تاريخ الفلسفة من أقدم عصورها إلى الآن، ص18.

(1) فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، اليونان وروما (48/1).

(2) هرقليطس أو هيراقليتوس الأفسسي: حوالي (535ق.م/475ق.م) فيلسوف يوناني سابق علي سقراط، واحد من أشهر الفلاسفة عبر التاريخ، لقب بالغامض. ويقول بالتغير الدائم، ولا يمكن تحديد تاريخه بدقة، وقد ورث منصباً دينياً وسياسياً كبيراً، ولكنه تنازل عنه لأخ أصغر منه. من أشهر أقواله: الواحد هو الكل أو الكل هو الواحد، كلاهما مرتبط بالآخر في تجانس، متفقان ومختلفان في آن واحد. اللاهة تسمى الإنسان رضيعاً حتى إذا كان في نظر الإنسان يافعاً، مصير الإنسان رهن بأخلاقه، كل شيء في حالة تدفق وجريان. والنار عنده هي أصل الأشياء. [د: أحمد أمين، وزكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، ص53، ود: عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، (533/2)، ورحيم الموسوي، الدليل الفلسفي الشامل، (606/3)، وفريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، اليونان وروما (77:75/1)].

(3) وحدة الوجود: مصطلح فلسفي يدل علي مذهب فلسفي، ويعني - في الاصطلاح - القول بأن وجود الكائنات عين وجود الله تعالى، ليس وجودها غيره، ولا شيء سواه البتّة. وهو من المذاهب القديمة عند الرواقية والأفلاطونية، كما أن أوليآت هذا المذهب موجودة عند بعض الفلاسفة اليونانيين السابقين على سقراط. [جميل صليبا، المعجم الفلسفي، (569/2)، ود: عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، (624/2)، وسعيد الشبلي، نظرية الإنسان والحرية في عرفان محي الدين بن عربي، ص99، سنة 1431هـ/2010م، مكتبة حسن العصرية للطباعة والنشر، بيروت، بدون طبعة].

المتأمل يلاحظ أن أسلوب هيراقليطس يشبه الغموض. علي الرغم من ذلك فهو أول من قال بفكرة الكلي العيني، أي الواحد الذي يوجد في الكثرة، أو الهوية في الاختلاف.

رابعاً: وضع كوبلستون كيف وصلت الفلسفة إلى ذروتها الرائعة على يد أفلاطون وأرسطو، وامتدادها عند أفلوطين، ومع ذلك فلم يكن هناك انتقالٌ فجائيٌ من الأسطورة إلى الفلسفة؛ إذ يمكن للمرء أن يقول: إنَّ "أنساب الآلهة" عند هزئود قد وجدت خلفاً لها عند النظّر الكسمولوجي⁽¹⁾. أي عند الفلاسفة السابقين علي سقراط، والذين يمكن أن يطلق عليهم الكسمولوجيين الأول، أمثال: طاليس، وانكسمندر، وغيرهم.

بالإضافة إلى ما سبق فقد اتفق "كوبلستون" مع "بيرنت"⁽²⁾ في ملاحظته أنَّ الديانة اليونانية لا تتألف من ألوانٍ من الإثبات أو النفي اللاهوتي؛ بل من العبادة⁽³⁾. ويرى "بيرنت" - صاحب المذهب الروحي في تفسير أصل الدين عند المجتمعات البدئية - أن الممارسة الدينية عند الإنسان البدئي ارتبطت باعتقاده

(1) فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، اليونان وروما (48/1).

(2) إدوارد بيرنت تايلور: (1832م/1917م) عالم إنسانيات بريطاني، ومؤسس علم الأنثروبولوجيا الثقافية، ساعدت دراساته على تحديد مجال الأنثروبولوجيا والاهتمام بها، أستاذ الأنثروبولوجيا في جامعة اكسفورد (1896 - 1909 م)، أسهم إسهاماً كبيراً في دراسة الثقافة وفي تحديد مفهوم الثقافة، وأحد رواد الفكر التطوري، وقال بالنظرية البيولوجية، وأسهم في الدراسات المقارنة للأديان، تخصص في الكتابة في عدد من الحضارات القديمة. من أهم آرائه: يرى أن المعتقدات والأخلاق صناعة المجتمع. من مؤلفاته: الثقافة البدائية. [مجموعة باحثين، الموسوعة العربية العالمية، (61/6)، ومحمد صالح الهبيلي، التطور نظرة تاريخية وعلمية، ص 60، ط2، سنة 1437هـ، مركز دلائل، الرياض، المملكة العربية السعودية].

(3) فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، اليونان وروما (145/1).

في وجود كائنات علوية روحية تؤثر وتتحكم في أحداث العالم المادي وفي حياة الإنسان في الدنيا والآخرة⁽¹⁾.

وعلى هذا الأساس يتبين أن الديانة اليونانية لم تكن تعتمد في جوهرها على أسلوب: افعل ولا تفعل، بقدر ما كانت تعتمد على الممارسات والطقوس والعبادات علي حد زعمهم.

خامساً: ذكر كوبلستون رأي بعض السوفسطائيين - أمثال: "بروديقوس"⁽²⁾ - عن أصل الدين فقال: "ربما كان بروديقوس معروفاً أساساً بسبب نظريته عن أصل الدين؛ فقد ذهب إلى أن الناس في البداية عبدوا الشمس، القمر، الأنهار، البحيرات، والفاكهة... الخ علي أنها آلهة، وبعبارة أخرى: لقد عبدوا الأشياء النافعة لهم، والتي تمدهم بالطعام. ويضرب مثلاً بعبادة نهر النيل في مصر، وهذه المرحلة البدائية تتبعها مرحلة أخرى ابتكرت فيها فنونٌ مختلفة من الزراعة، والصناعة... وقد عبّدت علي أنها آلهة... وهو يعتقد أن الصلاة في مثل هذه الديانة لابد أن تكون من النوافل"⁽³⁾.

(1) عبد الله الخريجي، علم الاجتماع الديني، ص401، ط2، سنة 1990م، شركة رامتان، جدة، المملكة العربية السعودية.

(2) **بروديقوس:** عاش في النصف الثاني من القرن الخامس قبل الميلاد، من جزيرة كيوس، أذكى السوفسطائيين وأفضلهم سيرة، ويُقال إنه علم سقراط اللغة في مجال المترادفات واشتقاق الألفاظ. يغلب عليه النزعة التشاؤمية التي ورثها من أهل جزيرته، ينسب إليه القول بأن الموت أمر مرغوب فيه؛ حتى نتمكن من الإفلات من شرور الحياة، وأما الخوف من الموت فهو أمر غير معقول. [د: علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي عند اليونان، ص305، ود. مصطفى النشار، فكرة الألوهية عند أفلاطون، وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية، ص89].

(3) فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، اليونان وروما (147/1).

تعقيب:

يلاحظ أن بروديغوس قد رأى أن هناك ترابطاً بين الدين والنفع بشكل عام، حيث إن الناس كانوا ينظرون إلى الأشياء النافعة لهم على أنها الآلهة، وهكذا كان يُنظر إلى كل شيء مفيد للإنسان، وهذا إنما يدل على أن بروديغوس قد أقر بوجود آلهة ولكنه عاد إلى رأي الطبيعيين الأوائل في بحثهم عن الطبيعة النهائية للأشياء.

سادساً: تناول "كوبلستون الحديث عن "سقراط" والذي يُعدُّ من أعظم الفلاسفة اليونان على الإطلاق؛ فقال: "أثم سقراط بعدة تُهم، أهمُّها: أنَّ سقراط مذنب؛ من حيث أنه لا يعبد الآلهة التي تعبدُها الدولة، بل أدخل طقوساً دينيةً جديدةً وغير مألوفة، وأكثر من ذلك أنه مذنب؛ من حيث أنه يُفسد الشباب. وهي تهمةٌ عقوبتها الموت"⁽¹⁾. وكذلك بيّن "كوبلستون" وجهة نظر سقراط عن الدين، وتردّد سقراط بين القول بتعدّد الآلهة أو بإله واحد؛ فالدين كما عبر عنه سقراط، ونقله كوبلستون في كتاباته حيث قال: "أمّا فيما يتعلّق بالدين فيبدو أنَّ سقراط كان يتحدث عن الآلهة -بصفةٍ عامّة- بصيغة الجمع، وهو يعني بذلك آلهة اليونان التقليديين؛ إلّا إنَّ المرء يستطيع أن يميّز في كلامه ميلاً نحو تصوّر أكثر نقاءاً للآلهة، وهكذا فالمعرفة بالآلهة عند سقراط ليست محدودة، فهي حاضرة في كلّ مكان، وتعرف كلّ شيءٍ عمّا يُقال أو يُفعل، ولما كانت تعرف أفضل ما هو خير فينبغي -إذن- على الإنسان أن يُصلي من أجل الخير لا من أجل أشياء جزئية خاصةٍ مثل الذهب، وأحياناً يتصدر عنده الإيمان بإله واحد، إلّا أنَّ سقراط لم يُبدِ أدنى اهتمامٍ فيما يظهر بمسألة التوحيد أو الشرك، بل حتّى أفلاطون وأرسطو أفسحا مجالاً لآلهة اليونان"⁽²⁾.

(1) المصدر السابق (175/1).

(2) فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، اليونان وروما (172/1).

سابعاً: أمّا بالنسبة "لأفلاطون" فقد بيّن كوبلستون أنه لاحظ أنّ معرفة سلالة الآلهة-آلهة اليونان التقليدية-عملٌ فوق طاقة البشر؛ ولهذا فمن الأفضل تتبع العادة المألوفة؛ ولذا حكم على أفلاطون بكونه "لا أدري"⁽¹⁾ بالنسبة لوجود آلهة تشبه البشر، لكنه لم يرفضها تماماً... ومن ثمّ يعتنق أفلاطون الديانة التقليدية، ثم إنه لا يثق كثيراً في القصص التي تتحدث عن توالد الآلهة، وأنسابها في الديانة اليونانية⁽²⁾.

أهم المبادئ والمعتقدات في الديانة اليونانية في كتابات "كوبلستون":

أمّا عن أهم مبادئ ومعتقدات هذه الديانة في نظر كوبلستون فتتلخص فيما يلي:

- 1- "القلق الشديد من ذلك الجانب المظلم من الوجود على هذا الكوكب؛ فقد وجدوا في خلفيّة الشمس والفرح -اللايقين واللاأمان- في حياة الإنسان، وجدوا يقين الموت، وظلام المستقبل"⁽³⁾.
- 2- وفضلاً عن ذلك أنه -على الرغم من أنّ اليونانيّين كان لديهم مثلهم الأعلى في الاعتدال- قد أغوتهم باستمرار إرادة القوة بالابتعاد عنه⁽⁴⁾.

(1) اللأدرية عند القدماء: فرقة سوفسطائية تقول بالتوقف في وجود كل شيء وعلمه. قالوا: إذا كان الشك يتطرق إلى الحسيات والبدهيّات والنظريات؛ كان من الواجب على العاقل ألاّ يقطع في شيء. فإذا قيل لهم: إنكم تقطعون في توقّفكم، وتناقضون أنفسكم بأنفسكم؛ قالوا: إن توقّفنا لا يفيدنا قطعاً، بل يفيدنا شكاً؛ فنحن نشك، ونشك -أيضاً- في أننا نشك، وهلم جرّاً، فلا تنتهي بنا الحال إلى قطع شيء أصلاً، ويتم مقصودنا بلا تناقض. [د: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، (258/2)].

(2) فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، اليونان وروما (1/344، 345).

(3) المرجع السابق (1/48).

(4) المرجع السابق (1/49).

3- مسألة "العدل" لا تدخل في مناقشة الأمور البشرية إلّا عندما يكون ضغط الضرورة متساوياً، وينتزع الأقوياء ما يقدرّون عليه، ويسلم الضعفاء بما لابد من التسليم به⁽¹⁾.

4- قولهم: نحن نؤمن بالآلهة، ونعرف عن البشر أنهم بقانون طبيعتهم حيثما يستطيعون يريدون، وهذا القانون لم نصنعه نحن، ولنا أول من سار عليه، فلقد ورتناه فحسب، وسوف نورثه لذريتنا في كل عصر⁽²⁾.

5- ويرتبط ارتباطاً وثيقاً برغبتهم في السلطة تصوّرهم للإفراط؛ فالرجل الذي يسير أبعد مما ينبغي، والذي يحاول أن ينجز في عمله أكثر ممّا خصّصه له القدر؛ لا منأى عن أن تصيبه الغيرة الإلهية بالانهيار⁽³⁾.

الديانة الأورفية⁽⁴⁾ في كتابات كوبلستون:

سميت بذلك نسبةً إلى شخص اسمه أورفيوس، وهو من الشخصيات الغامضة في تاريخ الديانة اليونانية، وقد ذكرت المصادر التي تناولته أنه كان شاعراً وواعظاً دينياً، وأنه قد تأثر بالأديان الشرقية خلال تجواله في الشرق، وقد التفّ حوله العديد من التلاميذ، وصار له مدرسة تدين بالولاء إلى تعاليمه⁽⁵⁾. وتروي الأفاصيص القديمة أنه كان معلماً ونبياً، يعرف الأسرار

(1) فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، اليونان وروما (50/1).

(2) المرجع السابق.

(3) المرجع السابق.

(4) الأورفية: فلسفة دينية أو مصطلح يوناني قديم، ينسب إلى الشاعر الصوفي الذي عاش في العصور اليونانية القديمة ونسبته "أورفي"، فكل عقيدة فلسفية، وأسرار، أو فلسفة دينية شاعت في الأساطير اليونانية نسبت إلى "أورفيوس"؛ تعرف بـ"الأورفية"، وهي تقوم على القول بالوهمية النفس، ومحور اهتمامها مشكلة الحياة ما بعد الموت. [د: عبد المنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، ص130، 131، ط3، سنة 2000م، مكتبة مدبولي، القاهرة، ورحيم الموسوي، الدليل الفلسفي الشامل، (153/1)].

(5) محمد فتحي عبد الله، النحلة الأورفية، أصولها وآثارها في العالم اليوناني، ص5، =

ويفسرها مثل أصل الآلهة وطبيعتها، ويعرف الطريق الذي ينبغي على الناس سلوكه في الدنيا والآخرة، والقواعد التي تسير عليها النفس لتبلغ مقرها الصحيح⁽¹⁾.

وقد تميّزت الأورفية عن غيرها من الأديان - إبان هذه الفترة - بأمرين: أولهما: أنها استندت على وحي كتابي - على حد تعبيرهم - أي: وحي مكتوب كمصدر للسلطة الدينية.

ثانيهما: أنها نظمت أتباعها في مجتمعات ليس بينهم رباط الدم أو القربى؛ بل تجمعهم رابطة اختيارية دينية⁽²⁾.

فضلاً عن ذلك فقد كان الأورفيون يعتقدون في تناسخ الأرواح⁽³⁾، وذهبوا

= سنة 1990م، مركز الدلتا للطباعة - الإسكندرية، وبرتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، (41/1)، ترجمة: د/ ذكي نجيب محمود، مراجعة: د/ أحمد أمين، سنة 2010م، الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة، وفريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، اليونان وروما (68/1).

(1) د/ أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص27، 28، سنة 1954م، دار احياء الكتب العربية-القاهرة، بدون طبعة.

(2) محمد فتحي عبد الله، النحلة الأورفية، ص11، وول ديورانت، قصة الحضارة، (346/6).

(3) تناسخ الأرواح: هي ظاهرة يؤمن بها الكثير من أتباع الأديان غير السماوية، وهي عقيدة قديمة شاع أمرها بين الهنود وغيرهم من الأمم، مؤداها: أن روح الميت تنتقل إلى إنسان أو حيوان أعلى أو أقل منزلة؛ لتتعم أو تعذب جزاء على سلوك صاحبها الذي مات. وأصحاب هذه العقيدة لا يقولون بالبعث.

وقيل: تناسخ الأرواح هو الاعتقاد بأن الأجساد تبلى، وتبقى الأرواح لتنتقل من جسد إلى آخر في سلسلة طويلة لا نهائية. ويؤمن الهندوس بأن الإنسان عندما يموت فإن روحه تخرج منه، وتحل في جسد مولود جديد، وإن كان الإنسان صالحاً فروحه تنتقل إلى جسد إنسان صالح، وإن كان فاسداً فإن روحه تنتقل إلى جسد إنسان فاسد، وإن ظل على فساده في الجسد الجديد تنتقل روحه إلى جسد حيوان أو حشرة (3). =

إلى أنَّ الروح في الحياة الآخرة قد تنعم نعيمًا أبديًا، أو قد تشقى بعذابٍ مقيمٍ، حسب نوع الحياة التي قضاها صاحبها في الدنيا، وكان هدفهم أن يجعلوا أنفسهم أظهارًا بالاحتفالات الدينية التي تعمل على التطهير⁽¹⁾. وكان للتعاليم الأورفية أثرها الواضح على الطور الفلسفي في الديانة اليونانية؛ فقد أخذ الفيثاغوريون عنها النزعة الصوفية، وعقيدة تناسخ الأرواح. وهذا هو الأثر الأورفي على المذهب الفيثاغوري⁽²⁾، وأخذ منها أفلاطون نظرية خلود الروح، وأخذ عنها الرواقيون فكرة وحدة الوجود، وتأثر بها أفلوطين في فكرته عن الإله الواحد، ويشير "ول ديورانت" إلى وجود أثر أورفي واضح في المعتقدات المسيحية، ولا سيما في الابن المقدس الذي قُتل ثم وُلد من جديد، والعشاء الرباني وهو أكل جسم الإله وشرب دمه المقدس⁽³⁾.

ويرد "برتراند رسل" بعض الأفكار الأورفية إلى الديانة المصرية؛ حيث بين أن التعاليم الأورفية تحتوي على كثير مما يُظهر أنه كانت جذوره الأولى في مصر، وأن كريت هي حلقة الوصل بين مصر واليونان في انتقال هذا الأثر⁽⁴⁾. ويرى كوبلستون مدى ارتباط الأورفية بعبادة "ديونسيوس"، وهي عبادة جاءت إلى اليونان من تراقيا أو سيثيا، وكانت غريبة عن روح الديانة

= [د: عبد المنعم الحفني، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، (402/1)، وله - أيضًا - المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، ص222، ود: عبد الرحمن عميرة، المذاهب المعاصرة وموقف الإسلام منها، ص273، سنة 1985م، دار الجيل للنشر والتوزيع-بيروت].

(1) برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الفلسفة القديمة، (49/1)، وبينامين فاررنتن، العلم الإغريقي، (50/1)، ترجمة: أحمد شكري سالم، سنة 2011م، المركز القومي للترجمة، القاهرة، بدون طبعة، ورحيم الموسوي، الدليل الفلسفي الشامل، (153/1).

(2) د/ حربي عباس عطيتو، ملامح الفكر الفلسفي عند اليونان، ص72، سنة 1995م، دار المعرفة الجامعية-الإسكندرية.

(3) وول ديورانت، قصة الحضارة، (347/6).

(4) برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الفلسفة القديمة، (48/1).

الأولمبية⁽¹⁾، حتى ولو أن طابعها الصوفي والحماسي قد وجد صداً عند الروح الأغريقي، غير أن الطابع الحماسي لديانة ديونسيوس لم يكن هو الذي ربط الأورفية بالفيثاغورية؛ بل واقعه: أن المريدين الأورفيين الذين انتظموا في الجماعة الفيثاغورية هم الذين علّموا أعضاء الجماعة عقيدة تناسخ الأرواح، فعندهم أن النفس - وليس البدن الذي هو بمثابة السّجن - هي الجانب المهم في الإنسان؛ فالواقع أن النفس هي الإنسان الحقيقي، وليست مجرد صورة أو ظل للبدن، ومن هنا كانت أهمية تدريب النفس وتطهيرها ممّا يشمل مراعاة بعض القواعد مثل الامتناع عن تناول اللحم الطازج⁽²⁾. وكذلك من الأهمية بمكان التنبيه على أن كوبلستون يلفت الانتباه إلى "أن الأورفية ديانة أكثر منها فلسفة، رغم أنها تميل نحو مذهب وحدة الوجود؛ لكن بمقدار ما يمكن أن يطلق عليه - أي الأورفية - اسم الفلسفة، فهي طريقة في الحياة وليست نظراً كسمولوجياً محضاً، والفيثاغورية من هذه الزاوية، كانت بالتأكيد وريثاً للروح الأورفية"⁽³⁾.

ثالثاً: الديانة الفيثاغورية في كتابات كوبلستون:

يُعدُّ "فيثاغورس" (497/572 ق.م) من أهم واضعي أساس التيار المثالي في الفكر الفلسفي اليوناني؛ اعتماداً على الديانة الأورفية بعد تجريدتها ممّا علق بها من أساطير، بما يتفق ويساهم في تحقيق الغرض الأسمى للفيثاغورية، وهو

(1) الديانة الأولمبية: تنسب إلى جبل أوليمبوس، وهو أعلى جبل في اليونان؛ وذلك ظناً منهم بأن هذه الآلهة يعيشون على هذا الجبل، وتعتبر الآلهة الأولمبية، من أشهر معتقدات اليونان القدماء، وأكثرها شيوعاً وانتشاراً، وهي بشرية لا تختلف عن الإنسان إلا في كونها خالدة مزودة بقوة خارقة للطبيعة. [د: مصطفى النشار، فكرة الألوهية عند أفلاطون، وأثرها في الفلسفة الإسلامية، ص 65، سنة 2018م، روابط للنشر والتوزيع، بدون طبعة، وهليلر، مجمل تاريخ العالم، ص 58، ترجمة: إبراهيم ميخائيل عودة، سنة 1956م، دار الأديب للطباعة والنشر، دمشق، بدون طبعة].

(2) فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، اليونان وروما (68/1).

(3) المرجع السابق ونفس الصفحة.

تطهير النفس من أدران الجسد⁽¹⁾. ولقد كانت تعاليم فيثاغورس تدعو إلى حركة جديدة تأخذ من جميع التيارات الموجودة، والتي فيها طقوس من مجوس بابل وكهنة مصر، الذين تعلم منهم فيثاغورس الطقوس واللغة المصرية⁽²⁾. وكذلك تشرب فيثاغورس الحكمة متعددة الجوانب من مصدرها الذي لا ينضب، وهو مصر؛ فقد كانت مصر هي معلمته كما كانت معلمة الإنسانية الأولى، ومهد الفكر المتمدين⁽³⁾. ومما يؤكد على الصفة الدينية للمدرسة الفيثاغورية أن فيثاغورس نفسه قد ارتقى إلى درجة التبجيل والتقدس من أتباعه، الذين يطلقون عليه لفظ "السيد" و"النبي"؛ حيث كانوا يعتبرون أنه لا ينطق إلا بوحى من الإله، ومن ثم فإنه صوت الإله إلى أتباعه وإلى الناس أجمعين، وقد سمى البعض هذا بالإحياء الديني العظيم في اليونان في القرن السادس قبل الميلاد⁽⁴⁾. أما عن الفيثاغوريين فقد كانوا يتفادون بحماية عقائدهم كما لو كانت أسراراً لا يفصحون عنها إلا لمن يركب سفينتهم، وقد تمكنوا من الحفاظ على تلك السرية إلى حد ما، ولكن بشكل غير مباشر⁽⁵⁾.

- (1) سامي السهم، التصوف العقلي في اليهودية والمسيحية والإسلام، ص11، سنة 2014م، دار الكتاب المصري - القاهرة، د: ماجد فخري، تاريخ الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون وبرقلس، ص23، ط1، سنة 1991م، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ود: محمد عبد الرحمن مرحبا، تاريخ الفلسفة اليونانية من بداياتها حتى المرحلة الهلنسية، ص63، ط1، سنة 1414هـ/1993م، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت، لبنان.
- (2) ديوجينيس اللائرتي، حياة مشاهير الفلاسفة، (11/1).
- (3) د/ مصطفى النشار، السابقون على السوفسطائيين، (171/1) سنة 1998م، دار قباء للطباعة والنشر - القاهرة.
- (4) د/ مجدي كيلاني، الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون، ص63، سنة 2009م، المكتب الجامعي الحديث-الإسكندرية. ود: علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، (124/1، 125).
- (5) أنتوني جوتليب، حلم العقل، ص43.

فضلاً عن ذلك يمكن اعتبار المذهب الفيثاغوري نسخة أكثر عقلانية من الديانة الأورفية... نظراً لأنّ الديانة الأورفية كانت الطُقوس أكثر رسميةً واحتشاماً واهتماماً بإنكار الذات، عوضاً عن الانغماس في الملذات. وثمة صورة نادرة لاتباع الديانة الأورفية، وما لبث أن حدث تطوُّرٌ جديدٌ في الصورة الفيثاغورية للديانة الأورفية، ألا وهو أنّ التّطهّر، ومن ثمّ الاتحاد مع الربّ؛ يتطلبان أن يحيا الإنسان حياة التأمّل والتّساؤل⁽¹⁾.

ويرى "رسل" أنّ فيثاغورس هو مؤسس ديانته، وكان أهم اتجاه فيها هو مذهب تناسخ الأرواح، وجعل أكل الفول خطيئةً؛ وقد صُبت ديانته في مذهب دينيّ يضع نفسه في بعض أجزائه رقيباً على الدولة⁽²⁾. بذلك - وتأكيداً على ما ذكره "رسل" - يتضح أنّ أساس المعتقد الديني لفيثاغورس هو مذهبه عن تناسخ الأرواح، وتعدّ هذه المسألة محور تعاليم فيثاغورس، وعليها تدور مجاهدات الفيثاغوريين وطقوسهم الدينية، ومبادئهم الأخلاقية⁽³⁾.

وقد نبّه كوبلستون في بداية حديثه عن الفيثاغوريين أنّهم لم يكونوا حشدًا من التلاميذ تجمّع حول فيثاغورس، سواء أكانوا مستقلّين أو منعزلين الواحد منهم عن الآخر، إن قليلاً أو كثيراً؛ بل كانوا أعضاء في جماعة دينيّة أسّسها فيثاغورس⁽⁴⁾.

كما يرى كوبلستون أنّ نهاية الحضارة الأيونية تُعدّ بمثابة إحياء دينيٍّ للفيثاغورية؛ حيث قال: "إنّ مدرسة الفيثاغورية كان لها خاصيّة متميّزة وهي خاصيّة دينيّة زاهدة، ولقد كان هناك قرب نهاية الحضارة الأيونية إحياءاً دينيّاً،

(1) المرجع السابق، ص47.

(2) برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الفلسفة القديمة، (71/1).

(3) د/ محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي "الفلسفة اليونانية"، (59/1) سنة 1995م، دار المعرفة الجامعية - الإسكندرية.

(4) فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، اليونان وروما (63/1).

ومحاولة لتزويد الحضارة بالعناصر الدينية الأصيلة، لكنها لم تتزود بميثولوجيا الأولمب، ولا من كسمولوجيا ملطية⁽¹⁾... فالجماعة الفيثاغورية تمثل الروح في هذا الإحياء الديني الذي ضمته بقوة إلى روح علمي ظاهر، وهذا الروح العلمي هو بالطبع العامل الذي يبرر إدخال الفيثاغوريين في تاريخ الفلسفة،⁽²⁾.

ويرى كوبلستون أن الأفكار الدينية، والممارسات، وطقوس الزهد عند الفيثاغوريين؛ قد تركزت حول عدة أمور، أهمها: فكرة النقاء والتطهير، وعقيدة تناسخ الأرواح التي تؤدي إلى ترقية النفس، وكذلك ممارسة الصمت، وتأثير الموسيقى، ودراسة الرياضيات، هذه الأمور كلها نظر إليها على أنها معاني لها قيمتها في تهذيب النفس، ومع ذلك فهناك بعض الممارسات ذات الطابع الخارجي تماماً⁽³⁾.

ويعلق كوبلستون على بعض عقائد الفيثاغوريين في تحريمهم أكل اللحم الطازج، أنه من الممكن رد هذا التحريم إلى عقيدة تناسخ الأرواح؛ حيث قال في هذا الصدد: "إذا كان الفيثاغوريون، قد حرموا -حقاً- أكل اللحم الطازج؛ فربما كان من السهل، أن نرد ذلك إلى عقيدة التناسخ"⁽⁴⁾.

فضلاً عن ذلك، فقد أكد كوبلستون -على النقيض مما سبق ذكره من عقائد- أن أمثال هذه القواعد الخارجية الخالصة، كتلك التي يقتبسها ديوجانس اللايرتي، وتُراعيها المدرسة؛ لا ينبغي أن يمتد بنا الخيال لنطلق عليها اسم

(1) الكسمولوجيا: مصطلح يعني اسم لعلم نشأة الكون، أو علم الكون، الذي هو فرع من الفلسفة ينصب على دراسة القوانين العامة للكون في أصله، وتكوينه، ونظامه، وكان هذا العلم ساحة للصراع العنيف بين الاتجاهين المادي والمثالي [رحيم أبو رغيف الموسوي، الدليل الفلسفي الشامل، (246/3)].

(2) فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، اليونان وروما (63، 64/1).

(3) المصدر السابق (66/1).

(4) فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، اليونان وروما (66/1).

النظريات الفلسفية، كالامتناع عن أكل الفول، وعدم المشي في الطرق العامة، والوقوف على قلامة أظافرك، وعدم ترك أثر الرماد على القدر، وعدم الجلوس على المكبال⁽¹⁾.

وعلق كوبلستون على ما سبق ذكره بحياديته المعتادة؛ فقد قال: "إذا كان ذلك هو كل ما تحتوي عليه النظريات الفيثاغورية؛ فقد تكون موضع اهتمام عند مؤرخ الدين، لكن يصعب أن تكون جديرة بأن يلتفت إليها مؤرخ الفلسفة⁽²⁾."

كما لفت كوبلستون الانتباه إلى أن الجزء الذي كتبه ديوجنس اللايرتي عن حياة فيثاغورس؛ قد ذكر فيه قصيدة اكسانوفان، التي يروي فيها كيف أن فيثاغورس شاهد شخصاً يضرب كلباً، فطلب منه أن يكف عن ذلك، فقد تعرف في نباح الكلب على صوت صديق، وسواء أكانت هذه الرواية صادقة أم لا فإن نسبة عقيدة التناسخ إلى فيثاغورس يمكن قبولها⁽³⁾.

ويستطرد كوبلستون مؤكداً على أن الإحياء الديني قد أعاد حياة جديدة إلى الفكرة القديمة، عن قوة الروح، ونشاطها المتواصل بعد الموت... ففي نظرية مثل تناسخ الأرواح وجد الوعي بالهوية الشخصية، والوعي الذاتي لا توضع في الحسبان، أو لا يُنظر إليها على أنها مرتبطة بالروح⁽⁴⁾.

العلاقة بين الديانة الأورفية والفيثاغورية في كتابات كوبلستون:

يرى كوبلستون أنه لا شك في وجود أساس مشترك بين الديانة الأورفية، وبين المذهب الفيثاغوري، وإن لم يكن من السهل تماماً تحديد العلاقات الدقيقة بينهما، ودرجة التأثير الذي أثمرته تعاليم النحلة الأورفية في الفيثاغوريين⁽⁵⁾.

(1) المصدر السابق.

(2) المصدر السابق.

(3) فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، (67/1).

(4) المصدر السابق.

(5) فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، (64/1).

وأيضاً يرى كوبلستون أنَّ التشابه بين الأورفية والفيثاغورية يرجع إلى نقطة مهمة، وهي تأثير الأولى في الثانية؛ لكن من الصعب جداً أن نُحدّد ما إذا كان هناك بالفعل تأثير مباشر، وما إذا كان هناك فعلاً هذا التأثير فما هو حجمه، أو امتداده⁽¹⁾.

فضلاً عن ذلك فقد أكّد كوبلستون بما لا يدع مجالاً للشك أنَّ الفيثاغورية جماعة دينية، وليست جماعة سياسية، واعتقاد أنها جماعة سياسية لا يمكن تأكيده، وهي بالقطع من وجهة نظره ليست كذلك؛ بل جماعة دينية⁽²⁾.

ولقد وضح كوبلستون السبب الرئيسي الذي دفع الكثير من الباحثين إلى الاهتمام بالفيثاغورية؛ فقال في ذلك: "لقد أصبح الفيثاغوريون موضع اهتمام الباحثين، ليس فقط بسبب بحوثهم الموسيقية والرياضية، وليس فقط بسبب طابعهم بوصفهم جماعة دينية، ولا فقط عن طريق نظريتهم في تناسخ الأرواح، وميتافيزيقاهم الرياضية؛ بل على الأقل من حيث إنهم لم يجعلوا الأعداد مادية، فقد اتجهوا إلى الانسلاخ من مادية الكسمولوجيين الملطيين"⁽³⁾.

أيضاً ممن قال بنظرية تناسخ الأرواح "أنبادقليس"⁽⁴⁾ أحد الفلاسفة الطبيعيين المتأخرين، حتّى أنه يعلن "لقد كنتُ من قبل صبيّاً، وبنْتاً، وشجرةً، وطائرًا، وسمكةً بكما في البحر، وبكيتُ عندما رأيتُ الأرض الغربية عند الميلاد من

(1) المصدر السابق (67/1).

(2) المصدر السابق.

(3) المصدر السابق، (74،73/1).

(4) أنبادقليس: (490 ق.م / 430 ق.م) نشأ أنبادوقليس -ويكتب أمبيدوكليس أيضاً - في إغريغنتا، واشتهر بالفلسفة والطب والشعر والخطابة، لم يحاول جعل أصل الأشياء شيئاً واحداً كما فعل الإيونيون؛ ولكنه وضع وضع أصولاً أربعة: الماء والهواء والنار والتراب، فكان أول من عد التراب مبدأ، ويؤمن بتناسخ الأرواح. / وولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص77، ويوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص51.

أي شرف، ومن أي نعيم هبطت، وأصبحتُ أمشي بين البشر هنا على ظهر الأرض⁽¹⁾.

فضلاً عن ذلك فقد ذهب تحت تأثير الأورفية والفيثاغورية إلى أن الروح لها وجودٌ سابقٌ على البدن، ثم تبقى بعد فناءه في صورة تناسخ الأرواح، فالروح عند الطبيعيين إلهية ارتكبت ذنباً فعوقبت، وهذا الذنب هو الذي يصوره إنبادقليس في قوله "إنها ضرجت يدها بالدم"⁽²⁾. بل قال البعض بأنه ادعى الألوهية، وقال لمريديه: "لا تنظروا إلي كمخلوق فأن، وإنما أنا إله خالد"⁽³⁾.

وعلق كوبلستون على ما سبق ذكره قائلاً: "يصعب القول بأن هذه النظرية تتناسب مع المذهب الكسمولوجي عند أنبادقليس... وبالتالي فإن أنبادقليس ربّما لم يتحقق من التناقض القائم بين نظريته الفلسفية ونظريته الدينية، ولا شك أن هناك ضمن نظريته الدينية أفكار تحمل نغمة فيثاغورية مثل: "أيها البؤساء، أيها المعدمون؛ امتنعوا تماماً عن تناول الفول"⁽⁴⁾.

الغنوصية في كتابات كوبلستون:

أما عن الغنوصية⁽⁵⁾ فقد كتب كوبلستون عنها وعن الكتاب المناهضون لها

(1) د/ أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية، ص168، ط1، سنة1954م، دار إحياء الكتب العلمية - القاهرة، وعبد العال عبد الرحمن عبد العال، الإنسان لدي فلاسفة اليونان في العصر الهليني، ص67، سنة 2005م، دار الوفاء للطباعة والنشر - الإسكندرية.

(2) المرجع السابق، ص68.

(3) د: علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، (1/141).

(4) فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، اليونان وروما (1/111).

(5) الغنوصية (بالإنجليزية: Gnosticism): كلمة يونانية، ويمكن أن تترجم "العرفانية" نزعة فلسفية دينية صوفية معاً، وسميت بهذا الاسم لأن شعارها هو أن بداية الكمال هي معرفة "غنوص" الإنسان، أما معرفة الله فهي الغاية والنهاية، واهتمام الغنوصيين إنما هو بالكمال، ويمكن بلوغ الكمال بواسطة الغنوص "العرفان أو المعرفة" والغنوص يتم =

كما يلي:

- 1- عرف كوبلستون الغنوصية بقوله: "وعن الغنوصية يكفي في هذا السياق أن نقول بصفة عامة أنها كانت خليطاً مزجياً من الأفكار التوراتية الإنجيلية واليونانية والمشرقية في ماعون واحد"⁽¹⁾.
- 2- وضح كوبلستون أن "هدف الغنوصيين إحلال فكرة المعرفة كبديل لفكرة الإيمان، إلي جانب طرح أفكار عن الصفات الإلهية، والخلق، وأصل الشر والخلاص"⁽²⁾.
- 3- وللتأكيد على أن الغنوصية كانت لها جذور يهودية قال كوبلستون: "ولقد كانت هناك غنوصية يهودية قبل ظهور الصيغة المسيحية للغنوصية، ويمكن أن ننظر إلى هذه الأخيرة على أنها هرطقة مسيحية، عندما قام الغنوصيون بإدخال عناصر مسيحية على أفكارهم، والحق أن الغنوصية كانت محملة بعناصر شرقية وهلينية لدرجة يصعب معها أن نصنفها كهرطقة بالمعنى المتواتر عن الهرطقات، مع أنها كانت تمثل خطراً حقيقياً في القرن الثاني؛ لأنها أفسدت عقول عدد وافر من المسيحيين الذين استهوتهم الشطحات اللاهوتية الفلسفية المتشابكة التي قدمها الغنوصيون تحت مظلة المعرفة"⁽³⁾.
- 4- أما عن أهم مبادئهم فقال كوبلستون: "ولعل أهم ما في الغنوصية من أفكار بصفة عامة، فكرة الثنائية بين الله والمادة، وهذا يجعلها قريبة الشبه

= بوصفه عرفاناً بالإنسان، وهذا العرفان يفضي إلي عرفان الله، والعرفان بالله هو المؤدي إلي النجاة أو الخلاص، لأن الله هو الإنسان، ولهذا فإن أساس الغنوص هو معرفة الإنسان بنفسه بوصفه إلهاً، وهذه المعرفة تؤدي إلى نجاة الإنسان. / عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، (86/2).

(1) فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة "من أوغسطين إلى دانتز سكوت"، (37/1/2).

(2) المصدر السابق.

(3) المصدر السابق.

بالأفكار المانوية⁽¹⁾ في مراحلها المتأخرة، ويعتقد الغنوصيون أن الفراغ الكائن بين الله والمادة ممتلئ بسلسلة من الفيض أو الخلائق الوسيطة التي كان من ضمنها المسيح، وتصل عملية الفيض إلى تمام لحظة الرجوع إلى الله عن طريق الخلاص⁽²⁾.

* * *

-
- (1) المانوية: أصحاب ماني بن فاتك الحكيم، الذي ظهر في زمان سابور بن أردشير، وقتله بهرام بن هرمز بن سابور، وذلك بعد عيسى ابن مريم عليه السلام. أحدث ديناً بين المجوسية والنصرانية، وكان يقول بنبوة المسيح عليه السلام. ولا يقول بنبوة موسى عليه السلام. حكى محمد بن هارون المعروف بأبي عيسى الوراق، وكان في الأصل مجوسياً عارفاً بمذاهب القوم: أن الحكيم ماني زعم أن العالم مصنوع مركب من أصليين قديمين: أحدهما نور، والآخر ظلمة، وأنهما أزيلان لم يزالا، ولن يزالا، وأنكر وجود شيء إلا من أصل قديم، وزعم أنهما لم يزالا قويين حساسين، داركين، سميعين بصيرين، وهما مع ذلك في النفس، والصورة والفعل، والتدبير متضادان. وفي الحيز متحاذيان تحاذي الشخص والظل. / ينظر: للشهرستاني، الملل والنحل، (49/2).
- (2) فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة "من أوغسطين إلى دانتز سكوت"، (37/1/2، 38).

المبحث الثاني الأديان السماوية

الدين السماوي هو: الدين الذي نزل من عند الله تعالى على أنبيائه ورُسُلِهِ، بواسطة أمين الوحي جبريل عليه السلام، وفضلاً عن كونه تعاليم إلهية، هو - أيضاً - إرشادات من لدن العليم الخبير بنفوس العباد وطبائعهم، وما يحتاجون إليه من إصلاح حالهم في المعاش والمعاد والدُّنيا والآخرة، فهو مجموعة التعاليم والأوامر والنواهي التي يجيء بها رسول من البشر أوحى الله تعالى بها إليه⁽¹⁾. وورد: **الدين السماوي:** هو الذي يشتمل على جوانب عقديّة تُعنى بتوحيد الله، والإيمان به وحده، ومدار هذه الجوانب هو تنظيم علاقة العبد بربه، كما تتضمن - أيضاً - جوانب تُنظّم علاقة الإنسان بالإنسان في جوانب متعدّدة، منها: الأسرة، والمجتمع، والدولة، وشؤون الاقتصاد والمال، والأحوال الشخصيّة⁽²⁾.

ويعرّف الدكتور "دراز"، **الدين السماوي** بأنّه: صنعة إلهيّة، لها كل ما للإلهيات من: ثبت الحق الذي لا تبدل لكلماته، وصرامة الصّدق الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، ثمّ هو فوق ذلك منحة كريمة تصل إلى حاملها وسفرائها؛ عفواً بلا كدح ولا نصب⁽³⁾.

أولاً: الدين اليهودي:

لا شك أن العقائد السماوية التي نزلت على رُسُل الله وأنبيائه؛ واحدة، كما

(1) د/ عوض الله حجازي، مقارنة الأديان بين اليهودية والإسلام، ص12.

(2) د/ شكري الدربالي، المواريث بين الأديان السماوية والقوانين الوضعية، ص26، سنة 1971م، دار الكتب العلمية - بيروت.

(3) د/ محمد عبد الله دراز، الدين، ص112.

أنَّ المبادئ العامَّة للشَّرائع وأصول الأخلاق واحدةٌ، مع فوارق في التَّشريعات والجزئيات المفصَّلة لأصولها العامَّة؛ حتَّى تكون مناسبةً لحال الأمم باختلاف الأزمان والأحوال، لذلك سوف أبدأ - أولاً - بالحديث عن الدين اليهودي، وسوف أتناوله في النقاط التَّالية:

الأفكار الرئيسيَّة في الدين اليهودي:

لقد عُرفت عن اليهود أفكار عديدة بعيدة عن وحي السماء، من أبرزها فكرة: "التَّأويل الرمزي". ولقد عُرف التَّأويل الرمزي⁽¹⁾ أو الباطني لدى اليهود،

(1) التَّأويل: في اللغة له معانٍ، لعلَّ منها، وبوجه مشهور بين اللغويين: إرجاع الشيء إلى أصله، أو إظهار وكشف المراد عن الشيء المُشكَّل، وهو يختلف عن "التفسير" بقول راجح عند المسلمين.

وقيل: التَّأويل: هو من آل الشيء يؤول إلى كذا: أي رجع وصار إليه، والمراد بالتَّأويل نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ. [محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، (32/11) باب: أول، ط1، دار صادر-بيروت، بدون تاريخ للنشر].

التَّأويل عند علماء وفلاسفة اللاهوت: هو التفسير الرمزي للكتب المقدسة تفسيراً رمزياً أو مجازياً يكشف عن معانيها الباطنة. [رحيم أبو رغيث الموسوي، الدليل الفلسفي الشامل، (276/1)].

وهو عند "ابن رشد" إخراج دلالة اللفظ، من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يخلَّ في ذلك بعادة لسان العرب في التجوُّز، من: تسمية الشيء بشبيهه، أو سببه، أو لاحقه، أو مقارنه، أو غير ذلك من الأشياء، التي عدت في تعريف أصناف الكلام المجازي". [أبو الوليد بن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشرعية من الاتصال، ص32، ط3، تحقيق: د/ محمد عمارة، دار المعارف-القاهرة، بدون تاريخ للنشر].

أما الجرجاني -صاحب كتاب التعريفات- فيقول: "التَّأويل في الشرع هو صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معني يحتمله، إذا كان المحتمل الذي يراه موافقاً للكتاب والسنة". [الجرجاني، التعريفات، ص203].

وانتقل إليهم من الفلسفة اليونانية. يقول الدكتور "عبد الرحمن بدوي": "انتقل التأويل الرمزي إلى اليهود على يد فيلون اليهودي، في القرن الأول الميلادي والذي يُعدُّ من أكبر ممثلي النزعة إلى التأويل في العصر القديم، وإن كان قد سبقه في اليهودية كثيرون، أولوا الكتب المقدسة في العهد القديم تأويلاً رمزياً، وهو نفسه يشير إليها، لكنَّ فيلون زاد عليهم بأن جعل من التأويل مذهباً قائماً برأسه ومنهجاً في الفهم"⁽¹⁾.

والذين قالوا بالتأويل قبل فيلون هم: "يهود الإسكندرية؛ إذ كانوا يشرحون التوراة شرحاً رمزياً على غرار شرح الفيثاغوريين والأفلاطونيين والرواقيين لقصص الميثولوجيا وعبادات الأسرار"⁽²⁾.

والغرض الأساسي عند فيلون من استعمال التأويل الرمزي، ومحاولة تطبيقه على نصوص التوراة؛ هو تحويل أشخاص قصص التوراة إلى رموز يُعبّر بها عن جوانب الخير والشر في النفس الإنسانية ونزعاتها المختلفة؛ فقصّة بدء الخليقة تُمثّل -عند فيلون- رموزاً إيجابية، تُفسّر حالات النفس الإنسانية تفسيراً داخلياً، كما أنها تُمثّل عنده تقلّبات النفس البشرية بين حالات الخير والشر والرديلة والفضيلة⁽³⁾.

وقد لخص الشهرستاني عقائد اليهود وحصرها حول ثلاث مسائل: النسخ، والتشبيه، والقول بالقدر.

(1) د/ عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، "التأويل بالباطن"، (756/2)، سنة 1997م،

دار العلم للملايين - بيروت - لبنان.

(2) د/ يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص323، سنة 1936م، مطبعة لجنة التأليف

والنشر - القاهرة - بدون طبعة.

(3) إميل بريهيه، الآراء الدينية والفلسفية لـ "فيلون الإسكندري"، ص69، ترجمة: د/محمد

يوسف موسي، ود/عبد الحليم محمود، سنة 1954م، إدارة الترجمة: إدارة الثقافة العامة،

مكتبة مصطفى الحلبي - بمصر.

أولاً: ما يتعلق بمسألة النسخ: رأى اليهود -كما يقول "الشهرستاني"-: "أنَّ الشريعة لا تكون إلَّا واحدة، وهي ابتدأت بموسى عليه السلام، وتمت به؛ فلم تكن قبله شريعة إلا حدوداً عقليةً وأحكاماً مصلحية" (1). ولذلك انقسموا فيما يتعلق بنبوّة محمد - ﷺ - إلى: "قومٌ منهم ينكرون نبوّة محمد - ﷺ -، وقومٌ لا ينكرون، بل يقولون إنه نبيّ، ولكنه كان مبعوثاً إلى العرب دون العجم، وهم العيسويون بأصفهان" (2).

ثانياً: ما يتعلق بالتشبيه: يقول الشهرستاني: "لأنهم وجدوا التّوراة ملئت من المتشابهات، مثل: الصّورة، والمشافهة، والتكليم جهراً، والنزول على طور سيناء انتقالاً، والاستواء على العرش استقراراً، وجواز الرؤية فوقاً، وغير ذلك" (3).

ويقول "الاسفرييني": "واعلم أنَّ جميع اليهود في أصول التّوحيد فريقان: فريقٌ منهم المشبّهة، وهم الأصل في التشبيه، وكلٌّ من قال قولاً في دولة الإسلام بشيءٍ من التشبيه، فقد نسخ على منوالهم، وأخذ مقالةً من مقالة الروافض وغيرهم" (4).

ثالثاً: ما يتعلق بالقدر: قال عنهم الشهرستاني: "فهم مختلفون فيه؛ فالربانيون (5) كالمعتزلة فينا، والقراءون كالمجبرة والمشبّهة" (1).

(1) الشهرستاني، الملل والنحل، (209/1).

(2) طاهر بن محمد الإسفرييني، التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، ص151، تحقيق: كمال يوسف الحوت، ط1، سنة 1983م، عالم الكتب-بيروت.

(3) الشهرستاني، الملل والنحل، (209/1).

(4) الإسفرييني، التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، ص151.

(5) الربانيون: سموا بذلك؛ لأنهم يؤمنوا -إلى جانب التوراة- بأسفار التلمود، التي ألفها =

ويبدو أنَّ هناك علاقةً بين المسألة الثالثة التي تدور حول القدر، والمسألة الثانية التي تدور حول التشبيه؛ إذ إنَّ من قال بالتشبيه من اليهود قال بالجبر، ومن قال بنفي التشبيه منهم كان من القدرية، وقال بالاختيار⁽²⁾.

ولقد أكد كوبلستون على تأثير الفكر اليوناني على العقل اليهودي، وكان هذا في مدينة الإسكندرية على وجه الخصوص، ولاحظ - أيضاً، كغيره من الفلاسفة - أنَّ الدين اليهودي به الكثير من السمات الأورفيَّة والفيثاغوريَّة؛ إذ يؤكِّد أنَّ الآسينيون⁽³⁾ - مثلاً - يقولون بثنائيَّة النفس والبدن، ويقرنونها

= الربانيون، وقد ورد اسم "الربانيون" و"الأخبار" في قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْمَوْا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّحِيمُونَ وَالْأَخْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ﴾ [المائدة:44]. [د: محمد إبراهيم الجبوشي، دراسات عن اليهودية، ص31، بدون طبعة وتاريخ للنشر].

- (1) الشهرستاني، الملل والنحل، (209/1).
- (2) د: يحيى هويدي، دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، ص66، ط2، سنة 1979م، دار الثقافة للطباعة والنشر - القاهرة.
- (3) الآسينيون: فرقة يهودية قديمة، تركزت في منطقة البحر الميت من 200 ق.م حتى 200 ميلادية عاش أعضاؤها حياة الزهد: لا يأكلون اللحم، ولا يجمعون المال، ويعتبرون العبادة غاية في حد ذاتها، ويعتقدون أنَّ يوم الدينونة على وشك الحدوث. ويعتقد البعض أنَّ "يوحنا المعمدان" كان أحد أعضاء هذه الجماعة، وأنَّه تلقى عنهم وعاش بينهم. [المترجم د: إمام عبد الفتاح إمام، هامش تاريخ الفلسفة لفريدريك كوبلستون، (609/1)].

ويري البعض أنَّ الآسينيين لم يكونوا فرقة دينية خالصة، أو حزباً سياسياً بالدرجة الأولى، وإنَّما مثَّلوا ظاهرة دينية اجتماعية قريبة في نظامها وسلوكها من الرهبنة المسيحية، وعُرف عنهم اهتمامهم بالطبِّ الروحاني، واشتهروا بكراهيتهم للمال والأغنياء، وكانوا لا يُحبِّدون الزَّواج وإن لم يمنعوه. [د: عرفان عبد الحميد فتاح، اليهودية عرض تاريخي والحركات الحديثة في اليهودية ص102، الجامعة الإسلامية العالمية - دار عمار - ماليزيا].

بالإيمان، ليس فقط ببقاء النفس بعد الموت؛ بل - أيضاً - بوجودها السابق قبل الميلاد⁽¹⁾.

وكذلك بين كوبلستون أن الآسنيين حرّموا تقديم قرابين الدّم، وتناول اللحم، وشرب الخمر، كما أضفوا أهمية كبرى على الإيمان بالملائكة، أو الموجودات المتوسطة⁽²⁾.

كما وضّح كوبلستون أن اليهود - عندما كانوا خارج موطنهم الأصلي - كانوا أكثر عرضة لقبول المؤثرات اليونانية، ولقد ظهر ذلك بدرجة كبيرة في محاولة التوفيق بين الفلسفة اليونانية واللاهوت اليهودي، تلك المحاولة التي أدّت - من ناحية - إلى انتقاء تلك العناصر من الفكر اليوناني التي تتسجم أفضل مع الديانة اليهودية، ومن ناحية أخرى إلى استخدام التعبير المجازي في الكتابات اليهودية المقدسة، وتأويلها بتلك الطريق التي تتسجم مع الفكر اليوناني⁽³⁾.

أبرز الشخصيات التي تناولها كوبلستون في الفلسفة اليهودية هي "فيلون

السكندري" رائد النزعة التأويلية في تلك الحقبة؛ حيث سعى جاهداً لإزالة الغموض وتجنب الفهم الخاطئ للنصوص الدينية التوراتية⁽⁴⁾. كما أكد كوبلستون على أن "فيلون" لم يتردد لحظة في تأويل الكتب المقدسة تأويلاً رمزياً؛ وذلك من أجل التوفيق والمزج بين التراث الفلسفي والدين اليهودي⁽⁵⁾. وبالتالي يُعدُّ "فيلون" أول فيلسوف جمع بين الفلسفة واللاهوت، فكان لاهوتياً أكثر من كونه

(1) فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، اليونان وروما (609/1).

(2) المصدر السابق.

(3) المصدر السابق (610/1).

(4) د/ حمادة أحمد علي، فلسفة الدين اليهودي "فيلون السكندري"، ص 27، ط 1، سنة 2017م، نيو بوك للنشر والتوزيع - القاهرة.

(5) فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، اليونان وروما (611/1).

فيلسوفاً، واشتهر بشغفه بالأمور الدينية، والتوفيق بين الكتاب المقدس وعادات اليهود.

ولقد نشأ "فيلون" في جو ديني، ولكنه أعجب بالفلسفة الإغريقية فجعل هدفه في هذه الحياة محاولة التوفيق بين الكتاب المقدس وعادات اليهود من جهة، والأراء اليونانية وبخاصة فلسفة أفلاطون من جهة أخرى؛ ولكي يصل إلي غرضه هذا لجأ إلي المبدأ القائل: إن جميع الحوادث والأخلاق والعقائد والشرائع المنصوص عليها في العهد القديم ذات معنيين، أحدهما مجازي والآخر حرفي، وأنها ترمز إلي حقائق أخلاقية وفلسفية⁽¹⁾.

وقد وضع كوبلستون أن "فيلون" بنى فلسفته وآراءه الدينية على فكرة التأويل الرمزي، والذي اعتقد ضروريته، وتأثر بالنزعة السائدة المعاصرة، والتي تعلّي من شأن التعلّي الإلهي. ولعلّ أبرز آرائه الدينية ما يلي:

1- التأويل الرمزي أو المجازي:

حيث قال عنه كوبلستون: "لا يمكن أن يقال عن الله أنه يتحرّك بالمعنى الصحيح، طالما أن الله ليس جسماً بأي معنى؛ ولذا لا بد من الاعتراف بوجود معنيين في الفقرات التشبيهية في الكتابات المقدسة، معنى أعلى غير تشبيهي، ومعنى أدنى تشبيهي، يناسب الناس العاديين"⁽²⁾.

هذا القول الذي عرضه كوبلستون يشبه - إلى درجة كبيرة - ما قال به كل من ابن سينا وابن رشد في الفلسفة الإسلامية، وكون بعض نصوص القرآن الكريم تحمل معنى يناسب العامة، ومعنى آخر يناسب الخاصة أو العلماء، لذلك قسم ابن رشد المتلقين لهذه النصوص إلى ثلاثة أصناف:

(1) د. محمد علي أبو ريان، دراسات في الفلسفة القديمة والعصور الوسطى، ص 248،

ود: حربي عباس عطيتو، ملامح الفكر الفلسفي والديني في مدرسة الإسكندرية القديمة،

ص 250، ط 1، سنة 1413هـ/1992م، دار العلوم العربية، بيروت.

(2) فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، اليونان وروما (611/1).

- صنف ليس هو من أهل التأويل أصلاً، وهم الخطابيون الذين هم الجمهور الغالب.
 - وصنف من أهل التأويل الجدلي، وهؤلاء هم الجدليون بالطبع فقط، أو بالطبع والعادة.
 - وصنف هو من أهل التأويل اليقيني، وهؤلاء هم البرهانيون، بالطبع والصناعة أي صناعة الحكمة⁽¹⁾.
- ومن أمثلة علماء اليهود الذين أخذوا يؤولون النصوص تأويلات رمزية ما فعله (فيلون) اليهودي، فأولوا إبراهيم عليه السلام بأنه النور، وزوجته سارة بأنها الفضيلة، وهكذا فعلوا بقصة آدم وحواء، وقصة بني آدم، وقصة يوسف عليه السلام، ومن "فيلون" انتقلت طريقة التأويل الرمزي إلى النصرانية خصوصاً عندما هاجمها رجال الأفلاطونية المحدثة وممثلو الثقافة اليونانية، وأقرّ رجال اللاهوت النصراني على أنه ورد في الأناجيل أشياء غير معقول فأولوها تأويلاً يرضى عنه الفلاسفة⁽²⁾.

2- الثنائية الحادة بين النفس والبدن:

وهنا يظهر تأثره بالأفلاطونية، أو بين العناصر الحسية والعقلية في الإنسان، فالنفس فوق البدن، ومع ذلك فالبدن جزء من النفس⁽³⁾. ويرى كوبلستون أن فيلون يصرّ على أن الإنسان لا بد أن يحرر نفسه من سيطرة الحس؛ فالفضيلة هي الخير الحق الوحيد، أما بالنسبة للانفعالات الطاغية فلا بد أن يكون عنده حالة من تبدل الشعور.

(1) ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، ص58.

(2) د/ عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، (755/2).

(3) فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، اليونان وروما (615/1)

3- شخصية الإله :

ولكن ليس بالمعنى الحرفي، فالهدف الأساسي هو التَّعَالِي من الجانب الإلهي، "الله شخصٌ كما في اللاهوت اليهودي، لكنه -في الوقت ذاته- هو الوجود الخالص، وهو بسيطٌ على نحوٍ مطلق، وحرٌّ مكتفٍ بذاته، لا يشغل مكاناً أو حيزاً وإنما هو - بالأحرى - يحتوي على جميع الأشياء داخل ذاته، يتجاوز الجمال، والخير نفسه، والشر ذاته"⁽¹⁾.

4- الجذب الصوفي⁽²⁾ :

نتيجة هذا التَّعَالِي الإلهي لا يمكن الوصول إلى الله إلّا عن طريق الجذب الصوفي. يقول كوبلستون: "من المستحيل أن نفهم الله، فلكي نفهم الله لابد - أولاً- أن نصبح آلهة، إلّا أن الله في الحدس المباشر يصبح وجوداً لا يمكن وصفه، وجوداً يعلو على الفكر، ولا يمكن بلوغه إلّا عن طريق الجذب الصوفي أو الحدس"⁽³⁾.

(1) المصدر السابق، (611/1).

(2) الجذب لغة: المدّ، وأيضاً الجذب: مدّك الشيء، ومنه التجاذب، وجذبُ الحبل وغيره، واجتذبه إذا مده... وتجاذبوا أطراف الكلام، وكانت بينهم مجاذبات ثم اتفقوا. [الخليل ابن احمد الفراهيدي، العين، (272/1)].

الجذب اصطلاحاً: هو تقريب العبد بمقتضى العناية الإلهية المهيئة له كل ما يحتاج اليه في طي المنازل إلى الحق بلا كلفة وسعي منه. والمجذوب: من اصطنعه الحق تعالى لنفسه، واصطفاه لحضرة أنسه، وطهره بماء قدسه، فحاز من المنح والمواهب ما فاز به بجميع المقامات والمراتب بلا كلفة المكاسب والمتاعب. [عبد الرازق الكاشاني، معجم اصطلاحات الصوفية، ص 65، ط1، تحقيق: د/ عبد العال شاهين، سنة 1413هـ/1992م، دار المنار للطباعة والنشر، القاهرة].

(3) فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، اليونان وروما (611/1).

أما عن اللوجوس: (1) فهو أعلى الموجودات المتوسطة بين الله والعالم المادي، واللوجوس هو أول خلق الله الموجود المبجل، والمخلوق من شيء أعظم، وهو بالقطع أدنى من الله، ولا بد أن يوضع في مرتبة الممكن، وتصور فيلون للوجوس يتحد إذن مع معتقد اللوجوس كما في اللاهوت المسيحي؛ ولكن لابد من التفرقة بين فكرة اللوجوس المسيحية وفكرة اللوجوس عند فيلون (2)، ولقد اكتشف فيلون الرمز في هذا اللوجوس، ثنائي الوجهين فاللوجوس هو وسيلة الله لتكوين العالم، ولقد وجد فيلون إشارة إلى ذلك في كلمات سفر التكوين "وخلق الله الإنسان على صورته" (3).

5- التجسيد:

بالنسبة للتجسيد عند فيلون فهو لا يوافق قط النظرية المسيحية عن "التجسيد"؛ لأنه يضع تشديداً كبيراً على العلو أو المفارق الإلهية، ويستبعد - تماماً - الاتصال المباشر مع المادة، والواقع أنه من الصواب تماماً أن المسيحية ذاتها متمسكة بالتعالى الإلهي، وأن التجسيد سرٌّ من أسرارها (4).

(1) اللوجوس: كلمة إغريقية لها معان مختلفة: فهي تعني في فلسفة أفلاطون "الله"، باعتباره أصل المثل، وفي الأفلاطونية المحدثة يراد بها أحد مظاهر الألوهية، ويراد بها في اللاهوت المسيحي ابن الله، أي الشخص الثاني من الثالوث، ومن هذا الضرب -أيضاً- كلمة موندات، وهي في فلسفة ليبنتز الجوهر البسيط الذي لا ينقسم، والذي تتكون منه كل الكائنات. [إميل بريهيه، الآراء الدينية والفلسفية لـ "فيلون الإسكندري"، ص 4، ترجمة: د/محمد يوسف موسي، ود/ عبد الحليم النجار، سنة 1954م، مكتبة مصطفى الحلبي وأولاده بمصر، بدون طبعة].

(2) فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، (612/1).

(3) المصدر السابق (613/1).

(4) المصدر السابق (614/1).

6- أمّا عن فضيلة الخير:

عند فيلون فهي الحقُّ الوحيد، وعلى الرغم من أنَّ فيلون قد تأثّر بالتعاليم الأخلاقية الرواقية، فقد شدّد على أهميّة الثقة بالله، أكثر من الثقة بالنفس، مهمة الإنسان هي الوصول إلى أعظم تشبّه ممكن بالله⁽¹⁾.

أمّا أكثر الفلاسفة اليهود شهرةً في العصر الوسيط، والذي تناوله كوبلستون بالبحث؛ فهو "موسى بن ميمون"⁽²⁾ وبيّن أنّه سار على نهج من سبقه من فلاسفة اليهود، حيث قال "إنّه ينبغي أن نُحكّم العقل في قضايا اللاهوت،

(1) المصدر السابق (615/1).

(2) موسى بن ميمون: (1135م/1204م) سماه الكتاب الغربيون في العصر الوسيط باسم ميمونيديس، واشتهر عند العرب بلقب الرئيس موسى، طبيب ولاهوتي وفيلسوف يهودي، ولد في قرطبة، اشتهر بكونه أهم شخصية يهودية خلال العصور الوسطى، تعكس سيرة ابن ميمون الشخصية مدى تشبّعه بالبيئة الثقافية والفكرية في العالم الإسلامي الذي سادته خلال العصر الوسيط قيم التسامح والعيش المشترك مع أتباع الأديان الأخرى، لا سيما اليهود منهم، ما مكنهم - أي اليهود - من إنتاج أرقى إنتاج علمي وفكري وديني على مر تاريخهم، لدرجة أطلقت على هذه الحقبة في كتاباتهم العلمية والفكر مصطلح العصر الذهبي للفكر اليهودي. أهم مؤلفاته: مشناه تورا، دلالة الحائرين، تبين عقيدته بوضوح على تأثره بعلم التوحيد والمتصوفة المسلمين، الفرائض. [حسن ظا، الفكر الديني الإسرائيلي: أطواره ومذاهبه، ص 159، 160، سنة 1971م، معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة، بدون طبعة، وجورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص 34، وعبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، الموسوعة الموحدة، (343/1) ط 3، سنة 2006م، دار الشروق، القاهرة].

أمّا الشيخ مصطفى عبد الرازق فقد بيّن أن موسى بن ميمون يجب أن يُعتبر من الفلاسفة المسلمين، فقد قال في مقدمة كتاب "موسى بن ميمون حياته ومصنفاته": بل إنني ممن يجعلون ابن ميمون وإخوانه من فلاسفة الإسلام. [للمزيد ينظر: د/ إسرائيل ولفسون، موسى بن ميمون حياته ومصنفاته، مقدمة الكتاب، ط 1، سنة 1355هـ/1936م، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر.

فلو أنَّ بعض ما ورد في التَّوراة يتعارض مع ما يُقرُّه العقل، فلا مناص هنا من تفسير النُّصوص التوراتية بطريقة رمزية⁽¹⁾. ويعقَّب كوبلستون على هذا الكلام قائلاً: "ولا يعني هذا أنَّ ابن ميمون لا يقبل ما تقول به اللاهوتيات، استناداً إلى قناعته بالمنطق الأرسطي، وإنما هو يقول بأنَّ خلق العالم في لحظة زمنية من عدم يعني أنَّ العالم ليس أزلياً، كما هو متواتر في اللاهوتيات؛ ولكن لو أنَّ أزليَّة العالم يمكن إثباتها بالبرهان العقلي، وتكون متعارضة مع اللاهوت؛ فليس أماناً سوى اللجوء إلى التفسير الرمزي أو المجازي"⁽²⁾. فقد لوحظ أنَّ ابن ميمون من القائلين بحدوث العالم وخلق من عدم؛ ولذا فإنَّ ابن ميمون يعترف بأنَّ أفلاطون في هذه النقطة أقرب إلى الحقيقة من أرسطو؛ لأنَّ أفلاطون قد نادى بأزليَّة المادَّة فقط⁽³⁾. ويعقَّب كوبلستون على هذا الكلام قائلاً: "يُعلن ابن ميمون أنَّ خلق المادَّة والصُّورة قد تم من عدم، ولا يُفهم هذا في تقديره إلَّا بالنسليم بالمعجزات التي تقول بها التَّوراة"⁽⁴⁾.

ولكن تصدَّى الكثير من اللاهوتيين لآراء ابن ميمون واتهموه بالهرطقة، أمَّا كوبلستون فقد رأى أنَّ ابن ميمون قد نادى فقط - بأنَّ هناك حقائق يقينية كثيرة إلى جانب ما ورد في اللاهوتيات، كما أنَّه أعطى الفلسفة دوراً هاماً في إعمال العقل⁽⁵⁾. فضلاً عن ذلك إذا تعارض اللاهوت مع النص الفلسفي فليس أماناً إلَّا التَّأويل، وبالتالي فقد سعى "موسى بن ميمون" جاهداً من خلال كتابه دلالة

(1) فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، (281/1/2)، وموسى بن ميمون القرطبي، دلالة الحائرين، (58/1)، ترجمة: د/ حسين اتاي، مكتبة الثقافة الدينية، بدون طبعة وتاريخ للنشر.

(2) فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، من أوغسطين إلي دانز سكوت (281/1/2).

(3) المصدر السابق.

(4) المصدر السابق (282/1/2).

(5) المصدر السابق.

الحائرين أن يمحو اللبس ويُضفي المعاني الحقيقية على النصّ التوراتي، وذلك يتمُّ بعد تأويل هذا النصّ بشكل يتلاءم مع الفكر الفلسفي لمضمون هذا النصّ، فقد حاول جاهداً أن يصلح بين الفلسفة اليونانية، وعقيدته الدينية.

الأمر واضحٌ إذن أن صاحب "دلالة الحائرين" يؤمن إيماناً تاماً بأنّ ما قام عليه الدليل العقلي الصّحيح لا يمكن أن يتناقض أو يتعارض وما جاء به الوحي، فإذا كان هناك تعارض بينهما وجب أن يزول بتأويل النصّ⁽¹⁾.

ثانياً: الدين النصراني:

قبل الحديث عن الدين النصراني استوقفني سؤال مفاده: هل يطلق عليه الدين النصراني أو الدين المسيحي؟ وباستقراء آيات الذكر الحكيم لاحظت عدم تسمية "النصرانية" بالمسيحية؛ وذلك لأن النصرانية هي رسالة من الله تعالى مبنية على التوحيد والتقديس لله عز وجل، فضلاً عن أن آيات القرآن الكريم كلها لم يرد في أيٍّ منها لفظ "المسيحية"؛ بل دائماً ما عبّر القرآن عنهم بالنصارى. أي أن مصطلح "المسيحية" لم يرد إلا بعد موت المسيح عليه السلام.

هذا، ولما كان أن تغلبت الماديات على عقول اليهود كان لابد من دينٍ يخاطب الضمير، ويُناجي الوجدان والروح، ويتسلّل إلى النفس فيطهرها، ويمحو ما ران عليها من زيف؛ لذا كانت النصرانية خالية من المادّة، فقد كان جلُّ توجيهها لفتّ النظر إلى السّماء؛ حيث تجد النفس في هذا الاتجاه السّعادة الكبرى⁽²⁾. وكان النصرانية قد جاءت مُكمّلة ومتمّة لما جاء به "موسي" عليه السلام.

(1) محمد يوسف موسي، بين الدين والفلسفة" في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، ص138، ط1، سنة 2017م، أقلام عربية للنشر والتوزيع - القاهرة.

(2) د/ محمد فؤاد الهاشمي، الأديان في كافة الميزان، ص43، دار الحرية، السيدة زينب - القاهرة، بدون طبعة وتاريخ للنشر.

ومعلوم أن تاريخ النصرانية قد بدأ ببعثة عيسى عليه السلام، وكانت رسالته إلى بني إسرائيل بعد أن انحرفوا عن شريعة موسى عليه السلام، وقد أيده الله تعالى بعددٍ من المعجزات التي تدلُّ على نبوته؛ إلّا أن اليهود لم يستجيبوا إلى دعوته وأنكروها⁽¹⁾.

والنصرانية أصبحت أكثر الأديان السماوية تعقيداً، وقد علمها عيسى عليه السلام ديناً بسيطاً سهلاً؛ ولكن التعقيد ظهر عليها بعد ذلك، حتّى أصبح عسيراً جداً فهم كثيرٍ من مبادئها، وحتّى أصبح غموضها طبيعة واضحة فيها⁽²⁾. وهذه العقيدة هي جوهر ما يسمّيه النصارى -الإنجيل- أي الخبر الجيد أو البشارة، ويُستعمل هذا الاصطلاح بشكلٍ أساسيٍّ ليدل على سيرة السيّد المسيح على الأرض بما فيها تعاليمه⁽³⁾.

إن النصرانية الحقّة تؤمن بالله واحدٍ، كما صرّح الكتاب المقدّس في عهده - القديم والجديد -: أن الله واحدٌ، لا إله إلا هو. ومجرد ذكر اسم "الله" — (أل التعريف) دليلٌ على وحدانيّته، وأسوق بعض الشواهد من الكتاب المقدّس، منها: **من العهد القديم:** "فَاعْلَمْ الْيَوْمَ، وَرَدِّدْ فِي قَلْبِكَ: أَنَّ الرَّبَّ هُوَ الْإِلَهُ فِي السَّمَاءِ مِنْ فَوْقَ، وَعَلَى الْأَرْضِ مِنْ أَسْفَلٍ؛ لَيْسَ سِوَاهُ"⁽⁴⁾.

(1) د/ مانع بن حماد الجهني، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، (575/2)، ود/ هوستن سميث، أديان العالم، صـ392، ط2، ترجمة: سعد رستم، سنة 1428هـ / 2007م، دار الجسور الثقافية.

(2) د/ أحمد شلبي، المسيحية، صـ22، ط10، سنة 1998م، مكتبة: النهضة المصرية- القاهرة، و د/ طارق خليل السعدي، مقارنة الأديان، صـ125، ط1، سنة 1425هـ/ 2005م، دار العلوم العربية، بيروت، لبنان.

(3) الحسن بن طلال، المسيحية في العالم العربي، صـ13، سنة 1995م، المعهد الملكي للدراسات الدينية-مكتبة عمان-الأردن.

(4) سفر التثنية، 39/4.

ومن العهد الجديد: "اسْمَعْ يَا إِسْرَائِيلُ. الرَّبُّ إِلَهُنَا رَبٌّ وَاحِدٌ. فَأَحِبَّ الرَّبَّ إِلَهَكَ مِنْ كُلِّ قَلْبِكَ وَمِنْ كُلِّ نَفْسِكَ وَمِنْ كُلِّ فِكْرِكَ وَمِنْ كُلِّ قُدْرَتِكَ. هَذِهِ هِيَ الْوَصِيَّةُ الْأُولَى" (1).

كما أَنَّ عيسى عليه السَّلام يُعَلِّمُ إبليسَ أَلَّا سَجُودَ إِلَّا لِلَّهِ تَعَالَى، وَأَنَّ اللَّهَ سَبْحَانَهُ هُوَ الرَّبُّ: "قال المسيح: اذهب يا شيطان؛ فقد كُتِبَ: لِلرَّبِّ إِلَهِكَ تَسْجُدُ وَإِيَّاهُ تَعْبُدُ" (2).

فالنصوص التوراتية، أو الإنجيلية، أو القرآنية؛ جميعها من مصدر واحد، وتدعو إلى رسالة واحدة، ألا وهي: إفراد المعبود عز وجل بالطاعة، وتنزهه عن كل ما لا يليق به، ودحض الشريك والند والنظير له تعالى.

كما جاء أَنَّ سيدنا عيسى - عليه السَّلام - يدعو رَبَّهُ خَالِقَ السَّمَاوَاتِ؛ حيثُ جاء في الإنجيل: "أحمدك أَيُّهَا الرَّبُّ رَبَّ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ؛ لَأَنَّكَ حَبَبْتَ هَذِهِ الْأُمُورَ عَنِ الْحُكَمَاءِ الْفُقَهَاءِ وَكَشَفْتَهَا لِلْأَطْفَالِ" (3).

وورد أيضاً: "والحياة الأبدية هي أَنَّ يعرفوك أَنَّتَ الإلهَ الْحَقُّ وَحْدَكَ، وَالَّذِي أَرْسَلْتَهُ يَسُوعَ الْمَسِيحَ" (4).

فقد بيَّن عيسى - عليه السَّلام - أَنَّ الحياة الأبدية عبارةٌ عَنِ أَنَّ يَعْرِفَ النَّاسُ أَنَّ اللَّهَ وَاحِدٌ حَقِيقِيٌّ، وَأَنَّ عَيْسَى - عليه السَّلام - رَسُولُهُ، وَأَنَّهُ لَيْسَ ابْنُ اللَّهِ كَمَا يَزْعُمُ النَّصَارِيُّ، وَأَنَّ زَعْمَهُمْ هَذَا فَرِيَةٌ، وَالْمَسِيحُ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنْهَا بَرَاءٌ.

(1) إنجيل مرقس، إصحاح 8/12، والقس وليم مارش، السنن القويم في تفسير أسفار العهد القديم، شرح سفر التثنية، الإصحاح السادس.

(2) إنجيل متى، إصحاح 4/9.

(3) إنجيل متى، إصحاح 35/12.

(4) إنجيل يوحنا إصحاح 3/17.

وقد وردت "لا إله إلا الله" في أسفار العهد القديم والجديد وبين بعضها فيما يلي: "لا تصنعوا لكم أوثاناً، ولا تقيموا لكم تمثالاً منحوتاً أو نصباً، ولا تجعلوا في أرضكم حجراً مصوراً لتسجدوا له؛ لأنني أنا الربُّ إلهكم" (1).

وقد أوضح عيسى - عليه السلام - ماذا أراد الله منه أن يفعل: "ذلك بأنني لا أتكلّم من نفسي، ولكنّ الأبُّ الذي أرسلني أمرني ماذا أقول وبماذا أتحدّث" (2). وأيضاً: "لا تظنّوا إنني أرسلتُ لأنسخ الشريعة أو الأنبياء، أنا لم أرسل لأدمّر، وإنما أرسلتُ لأُنْفِذ" (3).

ولم يدّع المسيح - في أي وقتٍ أثناء بعثته - أنّه شيءٌ آخر أكثر من كائن بشريّ يُوحى إليه الله (4). وهاهو يشير إلى نفسه بأنّه "ابن الإنسان"، وأوضح جليّاً في عدّة آياتٍ في كلّ الأناجيل بأنّه ليس إلّا رسولاً من عند الله:

فقد قال: "لماذا تُسمّونني كاملاً؟ فليس هناك كامل إلا واحد وهو الله" (5). وقال "إنّ من يؤمن لي لا يؤمن بي أنا؛ بل يؤمن بالذي أرسلني" (6). وأكّد على بشريّته بقوله: "والآن تريدون أن تقتلوني، وأنا إنسانٌ قد أنبأكم بالحقّ الذي سمعته من الله" (7)، وبيّن أنّ الكلّ عيالٌ الله "سأعرجُ إلى أبي وأبيكم إلهي وإلهكم" (8).

فالعقيدة النصرانية: التي جاء بها السيّد المسيح عليه السلام هي التّوحيد الحقّ، التّوحيد في العبادة، فلا يُعبد إلّا الله. والتّوحيد في التّكوين، فخالق السّماء

(1) سفر اللاويين، 26/1.

(2) انجيل يوحنا، الاصحاح 49/12.

(3) انجيل متى، الاصحاح 17/5.

(4) باربارا براون، نظرة عن قرب في المسيحية، صـ 17، ترجمة: مناف حسين الياسري، سنة 1993م، نشر توحيد-كندا، بدون طبعة.

(5) انجيل مرقس: إصحاح 18/10.

(6) انجيل مرقس: إصحاح 37/9.

(7) انجيل يوحنا: إصحاح 40/8.

(8) انجيل يوحنا: إصحاح 17/20.

والأرض وما بينهما هو الله وحده لا شريك له. والتوحيد في الذات والصفات، فليست ذاته بمركبة، وهو منزّهة عن مشابهة الحوادث⁽¹⁾.

والنصرانية بعد المسيح عليه السلام اختلفت عن نصرانية المسيح، وظهر عليها الاختلاف خاصة عندما دخلها بولس، وبدخوله قال فيها بالتثليث⁽²⁾، وألوهية المسيح⁽³⁾، ولذا يقرّر المؤرخون: "أنّ بولس هو واضع الديانة النصرانية المعروفة اليوم، وليس من المنطق في شيء أن يكون المسيح نفسه مسؤولاً عما أضافته الكنيسة أو رجالها إلى الديانة النصرانية، فكثير ممّا أضافوه يتنافى مع تعاليم المسيح نفسه"⁽⁴⁾.

(1) الإمام محمد أبو زهرة، محاضرات في النصرانية، ص15، ط3، سنة 1381هـ/1961م، دار الفكر العربي، مدينة نصر - القاهرة.

(2) التثليث: كلمة تثليث تستخدم عند النصارى للتعبير عن عقيدتهم في الله، ويؤكد ذلك ما جاء في قاموس الكتاب المقدس؛ حيث ذكر أن كلمة التثليث في الفكر المسيحي هي الكلمة المعبرة عن عقيدة المسيحيين في الله سبحانه وتعالى، وقد عرف قانون الإيمان هذه العقيدة بالقول: نؤمن بإله واحد: الآب، والابن، والروح القدس. إله واحد، جوهر واحد متساوين في القدرة والمجد في طبيعة هذا الإله الواحد تظهر ثلاث خواص أزلية يعلنها الكتاب في صورة شخصيات "أقانيم" متساوية. [مجموعة من علماء اللاهوت، قاموس الكتاب المقدس، ص232، إشراف د: بطرس عبد الملاك، دار الثقافة، القاهرة، بدون طبعة. والإمام: محمد أبو زهرة، محاضرات في النصرانية، ص93، ط3، سنة 1381هـ/1961م، دار الفكر العربي، القاهرة].

يقول إبراهيم لوقا: "فإذا تجلّى الله بوصفه ذاتاً فهو الآب، وإذا تجلّى بوصفه نطقاً فهو الابن، وإذا تجلّى بوصفه حياة فهو الروح القدس. [إبراهيم لوقا، المسيحية في الإسلام، ص73، ط3، دار النشر القبطية، القاهرة بدون تاريخ للنشر].

(3) د. أحمد شلبي، المسيحية، ص77، ود: عبد المنعم فؤاد، المسيحية بين التوحيد والتثليث وموقف الإسلام منها، ص25، سنة 1997م، مكتبة العبيكان-الرياض، بدون طبعة.

(4) أحمد عبد الوهاب، حقيقة التبشير بن الماضي والحاضر، ص42، ط1، سنة 1401هـ/1981م، مكتبة وهبة-القاهرة.

ويعضد هذا الكلام قول الشيخ محمد رشيد رضا⁽¹⁾: "أعتقد أن بولس هو واضع أساس الديانة النصرانية الحاضرة، وجاء فيها بما لم يؤثر عن المسيح عليه السلام، ولا عن تلاميذه الحواريين رضي الله عنهم"⁽²⁾.

ولقد أخذ الدين النصراني الحظّ الوافر في كتابات "فريدريك كوبلستون"؛ وذلك نظراً لكونه "عالم لاهوت"، ولقد ذكر كوبلستون أن المسيحية ظهرت في العالم كعقيدة موحى بها، فلقد بُشّر بها المسيح كعقيدة للفداء والخلص والمحبة، وليست كمذهب مجرد أو نظرية، ولقد أرسل المسيح تلاميذه للبشارة... ومن هنا فإن المسيحية كانت بمثابة الطريق إلى معرفة الله على أرض الواقع المعيش⁽³⁾... وكانت مهمة رسل المسيح منصباً على تحويل العالم من الوثنية إلى العقيدة الجديدة"⁽⁴⁾.

يرى كوبلستون أن النصرانية لم تكن عقيدة جديدة؛ ولكنها تنمّة وتكملة لليهودية، وهذا ما اعترف به عيسى عليه السلام نفسه في قوله: "ما جئت

(1) محمد رشيد رضا: (1865-1935) عالم بالدين، وواحد من رجال الإصلاح الديني، ولد ونشأ في القلمون (من أعمال طرابلس الشام)، وتعلم فيها وفي طرابلس، اتصل بالشيخ محمد عبده وتنلمذ له. أشهر آثاره (مجلة المنار)، و(تفسير القرآن) و(شبهات النصارى وحجج الإسلام). [خير الدين الزركلي، الأعلام، (6/126)، ود: محمد نصار، الموسوعة العربية الميسرة، ص-3047، حرف: الميم، سنة 2013م، المكتبة العصرية صيدا بيروت-لبنان].

(2) محمد رشيد رضا، تفسير القرآن الحكيم - المشهور بتفسير المنار -، سورة التوبة (301/10) سنة 2011م، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان.

(3) إشارة إلى قول المسيح "أنا هو الباب، إن دخل بي أحد فيخلص ويدخل ويخرج ويجد مرعى". أي: لا يستطيع أحد أن يدخل الحظيرة ليكون من ضمن الرعية إلا من خلاله وبواسطته. والذي يصبح ضمن الحظيرة -واحداً من ضمن القطيع- يتمتع بأن يدخل ويخرج في أمن واطمئنان؛ لأنه في رعاية الراعي، ويجد مرعى. فالراعي مسؤول عن رعيته. [إنجيل يوحنا، الاصحاح العاشر/9].

(4) فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، من أوغسطين إلى دانز سكوت (27/1/2)، ود/هوستن سميث، أديان العالم، ص-413.

لأنقض، بل لأتمم⁽¹⁾. وكان ممّن ذهب إلى مثل هذا الكلام شنودة الأمير، الذي قال عن كوبلستون: "وله الحق في ذلك... وكانت هذه الفكرة الأساسية للمسيحية، وهي بصورة أخرى خلاصةً للتاريخ اليهودي، فالمسيح المنتظر من اليهود هو بذاته يسوع المسيح، ويسوع المسيح هو ابن الله ومخلص كل البشر"⁽²⁾. ومن هنا يلحظ بيان العلاقة بين المسيحية واليهودية.

وهذا على عكس ما يراه البعض من أنّ المسيحية ظهرت كحركة روحية، لها نظامها المستقل عن الدولة، بهدف تخلص البشرية من الخطيئة، التي يقول المسيحيون أنّها امتدت من أبي البشرية آدم عليه السلام إلى يومنا هذا⁽³⁾.

ولقد أكد كوبلستون - في معرض حديثه عن النصرانية كديانة سماوية - على أنّ تعدّد الأديان وكثرتها لا يُعدّ دليلاً على أنّ المسيحية - التي يدين بها ما يقرب من ثلث البشرية - ليست هي الدين الحق، حيث قال: "لقد عرّف العالم الكثير من الأديان البوذية⁽⁴⁾ والهندوسية⁽⁵⁾ والزرادشتية⁽¹⁾ والمسيحية

(1) إنجيل متى، 17/5.

(2) شنودة الأمير، أبو كريفا مجرد سرد، بدايات المسيحية، ص 37، ببلومانيا للنشر والتوزيع، بدون طبعة وتاريخ للنشر.

(3) د. نظام بركات، مبادئ علم السياسة، ص 60، ط 10، مكتبة العبيكان - الرياض.

(4) البوذية: هي فلسفة وضعية انتحلت الصبغة الدينية، وقد ظهرت في الهند في القرن الخامس قبل الميلاد، وكانت في البداية تناهض الهندوسية، وتنتج إلى العناية بالإنسان، كما أنّ فيها دعوة إلى التصوف، والخشونة، ونبذ الترف، والمناداة بالمحبة والتسامح وفعل الخير، وبعد موت مؤسسها تحولت إلى معتقدات ذات طابع وثني، ولقد غالى أتباعها في مؤسسها حتى ألوهه، ويعتقدون أنّ بوذا هو ابن الله، وهو المخلص للبشرية، ويقولون بتناسخ الأرواح. [د. مانع الجهني، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، (758/2)].

(5) الهندوسية: ديانة وثنية، تُعد من أقدم الأديان التي وجدت عبر تاريخ البشرية، ويعتقها معظم أهل الهند، وهي مجموعة من العقائد والعادات والتقاليد التي تشكلت عبر مسيرة =

والإسلام... إلخ، غير أن ذلك لا يُبرهن على أن المسيحية ليست هي الدين الحق⁽²⁾.

والأمر يتطلب - على حدّ زعم "كوبلستون" - تفنيدياً عميقاً لعلم الدفاع عن العقائد المسيحية. ويستطرد قائلاً: "لكن من الخلف أن نتحدث كما لو أن وجود تنوع في الأديان سوف يدحض في الحال أن أيّاً منها هي الديانة الحق، فكذلك سيكون من الخلف أن نقول: إنّ تتابع الفلسفات يُبرهن في الحال على أنه لا توجد فلسفة هي الحق، أو أنه لا يمكن أن تكون هناك فلسفة حقّة، وليس ثمة حقيقة أو قيمة في أيّة ديانة أخرى غير الديانة المسيحية"⁽³⁾. ويتضح من هذا مدى شدة انتماء كوبلستون لدينه ومعتقداته في قصر الحق والحقيقة في الدين المسيحي فحسب.

= طويلة من القرن الخامس عشر قبل الميلاد إلى وقتنا الحاضر، وأبرز معتقداتهم: تناسخ الأرواح، ووحدة الوجود. وليس في الهندوسية دعوة إلى التوحيد؛ حيث قالوا بوجود آلهة ثلاثة، من عبد أحدها، فقد عبدها جميعاً، وهي: براهما، وفشنو، وسيفا. [د: مانع الجهني، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، (724/2). ود/سعود بن عبد العزيز الخلف، دراسات في الأديان اليهودية والنصرانية، ص530].

(1) الزرادشتية: مذهب ديني، من الأديان الحية، أسسها زرادشت حوالي 6 أو 7 ق. م، ويتمثل جوهر الزرادشتية في فكرة الصراع بين الخير والشر، وقد نادى زرادشت بالإيمان بأهورا مازدا؛ زاعماً أنه إله الحكمة الذي هو واحدٌ أزلي حكيم عدل وخير. ويعتقد الزرادشتيون -أيضاً- بالحياة الآخرة، حيث تتحد الأرواح مع الأجساد، ويقوم الناس للحساب. كما يزعمون أن الجميع سيعبرون نهراً من الحمم، وفيه يهلك الأشرار وينتهي الشر من الوجود. أما المقسطون فينجون. [الشهرستاني، الملل والنحل، (200/1). ومحمد ضاهر، الزرادشتية واليزيدية تقابل أم تدابر، ص32، ط1، سنة 2010م، دار الأوائل - دمشق - سوريا. ود: محمد نصار، الموسوعة العربية الميسرة، ص1731، حرف: الزاي، ورحيم أبو رغيف الموسوي، الدليل الفلسفي الشامل، (55/2)].

(2) فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة اليونان وروما (31/1).

(3) المصدر السابق (31/1).

وقد وضع كوبلستون ما تركته المسيحية من آثار عندما قويت شوكتها، وثبتت المسيحية أقدامها، وأخذت في الانتشار، فإنها أثارت الشكوك والعداوة، ليس فقط في نفوس اليهود، وإنما - أيضاً - لدى جموع المثقفين والكتاب الوثنيين وذلك فيما يدينون به⁽¹⁾.

وهذا أمر طبيعي؛ فدائماً الجديد يكون مستغرباً عما سلفه، فكما أن رسالة التوحيد التي جاء بها النبي محمد - ﷺ - قوبلت بالهجوم، من قبل مشركي قريش؛ ظناً منهم أن في هذه الرسالة ما يهدد أصنامهم ووسائل العيش عندهم، كذلك - من قبل - قوبلت رسالة المسيح عليه السلام بالرفض، وكل الأنبياء السابقين دائماً ما كانت رسائلهم تحارب من قبل أقوامهم.

وقد وضع كوبلستون أن أسباب الهجوم على المسيحية يرجع إلى جانبين: أحدهما: يتعلق بالجانب اللاهوتي المحض وهو: "الجهل بالدين الجديد، والارتباك عن غير دراية، والخوف من هذا المجهول الجديد، وربما بسبب الصورة الخاطئة التي رسمها البعض لهذه العقيدة.

والجانب الآخر يتعلق بالجانب اللاهوتي الفلسفي، وهو: "الهجوم على أسس نظرية تستند إلى قواعد فلسفية، وعلى هذا فإن كتاب آباء الكنيسة الأول من المدافعين عن العقيدة قد تضمنت عناصر فلسفية"⁽²⁾.

ويواصل كوبلستون حديثه عن الكتاب المسيحيين، وكيف استطاعوا توظيف الفلسفة للدفاع عن العقيدة، فعندما أصبحت المسيحية تقف على أرض صلبة، وشاعت تعاليمها بين الناس، وصار في مقدور الكتاب المسيحيين أن يطوروا من فكرهم وعلمهم؛ أخذ البعد الفلسفي يظهر بوضوح في هذه الكتابات، خاصة في مواقف المواجهة مع الفلاسفة الوثنيين المتضلعين في الفلسفة"⁽³⁾.

(1) فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، من أوغسطين إلي دانز سكوت (28/2).

(2) فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، من أوغسطين إلي دانز سكوت (28/2).

(3) المصدر السابق.

والمأمل يلحظ هنا أنه بانتشار المسيحية وشيوع تعاليمها، وقدرة الكتاب على تطويرها؛ أدى إلى ظهور البعد الفلسفي، بعد أن كان الدين والفلسفة جنباً إلى جنب، أخذ البعد الفلسفي يتجلى بوضوح لدى الكتاب المسيحيين. وتبعاً لذلك فقد بين كوبلستون ما للموقف الدفاعي لآباء الكنيسة من آثارٍ على تطور الفلسفة المسيحية، وقد أرجع هذا إلى سببين: الأول: وهو لا يتصل بالعقيدة؛ فقد تمثل في الموقف العدائي الذي قوبلت به العقيدة الجديدة.

والثاني: وهو يتصل بالعقيدة نفسها؛ وذلك لأنه كلما ازدادت رغبة المتقنين المسيحيين في التعمق في العقيدة بقدر ما كانت تسمح الظروف، فإنهم قد تبحروا في محتوى الخطاب الديني؛ لكي يكوّنوا رؤية شاملة عن العالم والحياة الدنيا على ضوء هذه العقيدة⁽¹⁾.

- وإن كنت أرى أن هذا السبب الأول ليس بمعزلٍ عن العقيدة أيضاً؛ فقد قوبلت تلك العقيدة الجديدة بالموقف العدائي.

- ولكن رغبة من هؤلاء الآباء في التفهم والاستيعاب من ناحية، وفي تحديد معالم العقيدة في مواجهة الهرطقات من ناحية أخرى؛ فقد بين "كوبلستون" أن المحتوى الأصلي للرسالة السماوية أصبح أكثر وضوحاً ونماءً. بمعنى: أن المفاهيم التي وردت بشكلٍ ضمني، أصبحت الآن واضحةً جليّةً، ويمكن الإفصاح عنها وعن محتواها، فمنذ البداية - على سبيل المثال - قبل المسيحيون فكرة "لاهوت وناسوت المسيح"، ولكن المعاني التي تنطوي عليها هذه الفكرة لم تتبلور إلا بمرور الوقت، بعد أن صيغت مفاهيم محدّدة، من قبيل: اكتمال الناسوت في شخصيّة المسيح، يعني أنه كان يملك إرادةً بشريّةً⁽²⁾.

(1) المصدر السابق.

(2) فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، من أوغسطين إلي دانز سكوت (29/2).

كتابات كوبلستون عن الفكر الديني عند كتب النصارى:

1- كلمنت السكندري:

وقد وضح كوبلستون أنَّ ممَّن ذهب إلى أن الفلسفة القديمة إرهابية من العناية الإلهية لتمهد الطريق لظهور البشارة المسيحية: "كلمنت السكندري"⁽¹⁾، الذي نظر إلى الفلسفة على أنها هبة من الله، أو وسيلة تهذيبية لإعداد العالم لتقبل رسالة المسيح، مثلما كان الناموس بالنسبة لليهود وسيلة للتعليم والتهذيب. وقد اعتقد أنَّ أفلاطون قد اقتبس حكمته من موسى والأنبياء الآخرين، وهذا ما كان يذهب إليه الكاتب اليهودي "فيلون" من قديم، ومثلما حاول فيلون مصالحة الفلسفة اليونانية مع العهد القديم، كذلك حاول كلمنت مصالحة الفلسفة اليونانية أيضاً مع العقيدة المسيحية⁽²⁾. وهنا يظهر أن محاولة المصالحة بين الدين والفلسفة، أو محاولة التوفيق بين ما هو نقلي وما هو عقلي، كانت عاملاً مشتركاً بين جميع الفلسفات عبر مراحل التفكير.

ويذكر كوبلستون قول "القديس كلمنت" في ذلك، فيقول: "إنَّ الفلسفة قد أُعْطِيَتْ كمنحة إلهية لليونانيين، وهي لا تأخذنا بعيداً عن الإيمان؛ بل تُثمر تدريباً

(1) كلمنت السكندري: ولد في أثينا في منتصف القرن الثاني الميلادي (150م/217م)، وهو واحد من أبرز معلمي مدرسة الإسكندرية اللاهوتية، اعتنق المسيحية منذ صباه، وحاول أن يرفع الإيمان المسيحي إلى مستوى المعرفة اليونانية؛ اعتماداً على كتابات أفلاطون وأرسطو والرواقية وفيلون السكندري؛ نظراً لرغبته في بناء فلسفة مسيحية لها نسقها الداخلي المحكم. ولعل أبرز ما ميز تعاليمه هو ربطه وتوحيده بين الفلسفة اليونانية واللاهوت المسيحي. [د: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، ص81، ود: وسيم السيسي، المسكوت عنه في التاريخ، ص105، سنة 2019م، الدار المصرية اللبنانية، بدون طبعة، ومنير غبور، وأحمد عثمان، حضارة مصر القبطية "الذاكرة المفقودة"، ص87، ط1، سنة 2011م، مكتبة مدبولي، القاهرة].

(2) فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، من أوغسطين إلى دانز سكوت (30/1/2).

شاملاً ودالاً على الإيمان⁽¹⁾؛ فهي هدية يقدمها الله للخاصة؛ ليسلكوا بها السبيل الحق لمعرفة المسيحية، وجعل منها "أورجين"⁽²⁾ أمراً لا غنى عنه للإيمان الحق بالمسيحية⁽³⁾.

وقد وضع كوبلستون أن وجهة النظر هذه على عكس ما يراه "ترتوليان"⁽⁴⁾

(1) سامح فاروق حنين، الكنيسة وثقافة العصر من خلال "رسالة الي الشباب في كيفية الاستفادة من الثقافة اليونانية" للقديس باسيليوس الكبير، ص30، سنة 2015م، باناريون - القاهرة، بدون طبعة.

(2) أورجين: (185-253م) أكبر فلاسفة الآباء المسيحيين السابقين علي أوغسطين، ومن علماء مدرسة الأسكندرية، ولد من أبوين مسيحيين، وتعلم على كليمنت السكندري، كما ترهّب، وأسس مكتبة ومدرسة، ودافع عن المسيحية ضد "سلسوس" الذي طالب بفصلها عن اليهودية؛ نظراً للخلاف الجوهرى بين الديانتين، وقام بنشرة نقدية للعهد القديم، وفسره تفسيراً رمزياً، وكتب عدة مؤلفات حاول التوفيق فيها بين المسيحية والفلسفة اليونانية خاصة الأفلاطونية، منها: المبادئ، ويقصد بها مسائل الدين الجهرية، كالألوهية، وخلق العالم وحرية الإنسان. وينكر الغنوصية الثنوية، مؤكداً وحدانية الله، ويعتبر الفلسفة ضرورية تمهد للآهوت، ويقول بقدّم العالم، ونفي الجسمية عن الله. [د: عبد المنعم الحفني، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، (222/1)، و حنا أسعد فهمي، تاريخ الفلسفة من أقدم عصورها إلى الآن، ص127، سنة 1921م، المطبعة اليوسفية، مصر، بدون طبعة].

(3) د/ رأفت عبد الحميد، الفكر المصري في العصر المسيحي، ص79، دار قباء للطباعة والنشر - القاهرة، بدون طبعة وتاريخ للنشر.

(4) ترتوليان: حوالي (160م/220م) ولد بقرطاجة، ذو عبقرية فذة، وصاحب جدل في الدفاع عن النصرانية من الطراز الأول، كان ملماً بالفلسفة والتشريع والخطابة، واعتنق المسيحية، ورُسّم كاهناً، وكان متمرساً بالقانون واللغتين اليونانية واللاتينية، واشتهر بكتبه الثلاثة: إلي الأمم، والدفاع، والنفس، وهو قاسٍ في نقده ومحب للعبارات الموحية بالتناقض، كأن يقول إن تجسيد المسيح حقيقي؛ لأنه مستحيل. ويرى أن الفلسفة والدين علي نقيض. [د: عبد المنعم الحفني، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، (388/1)، =

من أن الفلسفة سقطت متاع هذه الحياة الفانية، وأنها أشد حماقات هذا العالم، وأنها شرٌّ محضٌ، ورجسٌ من عمل الشيطان⁽¹⁾.

وكان من فرط إعجاب "القديس كلمنت" بـ"أفلاطون" أنه استشهد بما قاله الفيلسوف الفيثاغوري "تومينيوس"⁽²⁾ عن أفلاطون قائلاً: من هو أفلاطون؟ ويجب هو نفسه قائلاً: "إن أفلاطون ما هو إلا موسى النبي؛ ولكن في قالب يوناني"⁽³⁾.

ويعتقد كلمنت أن الكلمة الربانية هي التي تنير الأرواح، وكما أن اليهود كانوا يستشيرون بموسى والأنبياء فإن اليونانيين كانوا يستشيرون بالفلاسفة، بحيث كانت الفلسفة لليونان تمثل ما كان يمثل الناموس للعبرانيين⁽⁴⁾. ونظراً لأهمية الفلسفة لخدمة الدين فقد بين "كوبلستون" ما وصل إليه "كلمنت" من اعتقاد أن الفلسفة لم تكن مجرد تمهيد لظهور المسيحية، وإنما هي

= وحنا أسعد فهمي، تاريخ الفلسفة من أقدم عصورها إلى الآن، ص130، ونجيب العقيلي، المستشرقون، موسوعة في تراث العرب، مع تراجم المستشرقين ودراساتهم عنه منذ ألف عام حتي اليوم، (26/1) ط3، سنة 1964م/ دار المعارف، القاهرة].

(1) فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة من أوغسطين إلى دنس سكوت، (30/2)، ود/ رأفت عبد الحميد، الفكر المصري في العصر المسيحي، ص79.

(2) نوميونيوس الآفامي: (القرن الثاني للميلاد) مؤسس الأفلاطونية الحديثة، وخاصة في توجهها الصوفي والتوفيقي، لم يبق من مؤلفاته سوى شذرات ومقتطفات متفرقة لدى الفلاسفة المتأخرين الذين استخدموه واستشهدوا بأفكاره، وقد اتهم النقاد أفلوطين ببناء آرائه على تعاليم نوميونيوس، كان نوميونيوس ينظر إلى نشأة المدارس ما بعد أفلاطون على أنها تمزيق وتقسيم للوحدة الأساسية، عرف بفيلسوف مصر اليوناني. / نجيب العقيلي، المستشرقون، (28/1).

(3) فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة من أوغسطين إلى دنس سكوت، (30/2).

(4) المصدر السابق (45/2).

-أيضاً- مَعِينٌ مُهِمٌ لِنَفْهَمُ تَعَالِيمَ الدِّينِ؛ وذلك لَأَنَّ الشَّخْصَ الَّذِي يَسْلَمُ بِالْإِيمَانِ دُونَ أَنْ يَتَفَهَّمُ إِنَّمَا يَشْبَهُ الطِّفْلَ مُقَارَنَةً بِالْإِنْسَانِ الْكَامِلِ النَّضِجِ⁽¹⁾.
ولذلك يَرَى "كوبلستون" أَنَّ "كلمنت" كان بمثابة أَوَّلِ الرُّوَادِ الْمَسِيحِيِّينَ مَنْ الدَّاعِينَ إِلَى الْعِلْمِ، وَرَبَطَ الْمَسِيحِيَّةَ بِالْفَلَسَفَةِ، وَاسْتَعْدَّ التَّأَمُّلَ الْفَعْلِيَّ فِي تَفْصِيلِ وَشَرْحِ اللَّاهُوتِ، وَلَكِنْ فِي مَسْأَلَةِ مَعْرِفَةِ اللَّهِ كَانَ "كلمنت" أَكْثَرَ تَحْفُظًا؛ لِأَنَّ هَذِهِ الْمَسْأَلَةَ - مِنْ وَجْهَةِ نَظَرِهِ - لَا تَتَأَتَّى عَنْ طَرِيقِ الْبَرَهَانِ؛ لِأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ مِمَّا نَعْرِفُهُ⁽²⁾. وَفِي النِّهَايَةِ كَانَ الْإِتْجَاهُ الَّذِي تَبَنَّاهُ كَلْمَنْتُ هُوَ الَّذِي كُتِبَ لَهُ النِّجَاحُ⁽³⁾، وَمِنْ هُنَا يَتَضَحُّ اعْتِرَافُ كَلْمَنْتِ بِأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِالْمُدْرَكِ، وَبِالتَّالِيِ فَالْعَقْلُ الْبَشَرِيُّ عَاجِزٌ عَنْ إِدْرَاكِ صِفَاتِ الْأُلُوْهِيَةِ.

2-أوريجين:

بَيَّنَّ "كوبلستون" أَنَّ "أورجين" يُعَدُّ مِنْ أَكْثَرِ الْمَفْكَرِينَ الْمَسِيحِيِّينَ، فَقَدْ كَانَ أَوْرَجِينُ فِي مَقْدَمَةِ رِوَادِ مَدْرَسَةِ الْإِسْكَانْدَرِيَّةِ، وَيُعَدُّ وَاضِعَ أَصُولِ وَقَوَاعِدِ الْفِكْرِ اللَّاهُوتِيِّ السَّكَنْدَرِيِّ⁽⁴⁾، وَمَا مِنْ شَكٍّ فِي أَنَّهُ كَانَ مَتَمَسِّكًا بِقَوَاعِدِ الْارْتُودُكْسِيَّةِ؛ إِلَّا أَنَّ رَغْبَتَهُ فِي مَصَالِحَةِ الْفَلَسَفَةِ الْأَفْلَاطُونِيَّةِ مَعَ الْمَسِيحِيَّةِ، وَكَذَلِكَ اجْتِهَادُهُ الزَّائِدَ فِي تَفْسِيرِ الْكِتَابِ الْمُقَدَّسِ تَفْسِيرًا رَمَازِيًّا، وَلَيْسَ حَرْفِيًّا أَوْقَعَهُ فِي بَعْضِ الْآرَاءِ الْمَخَالِفَةِ لِلْأَرْتُودُكْسِيَّةِ⁽⁵⁾.

- أَمَّا عَنْ الْكَلِمَةِ "لُوجُوس" فَقَدْ بَيَّنَّ "كوبلستون" أَنَّ الْكَلِمَةَ عِنْدَ "أورجين" هِيَ سِرُّ الْخَلْقِ، وَهِيَ فِكْرَةُ الْفِكْرِ، وَبِالْكَلِمَةِ صَارَ كُلُّ شَيْءٍ؛ فَهِيَ الْوَسِيطُ بَيْنَ اللَّهِ

(1) المصدر السابق، ونفس الصفحة.

(2) فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة من أوغسطين إلى دنس سكوت (46/2).

(3) د/ رأفت عبد الحميد، الفكر المصري في العصر المسيحي، ص 79.

(4) فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة من أوغسطين إلى دنس سكوت (46/2).

(5) المصدر السابق.

وخلائقه. وأمّا الروح القدس فهو منبثقٌ من الربوبية... ويعتقد "أورجين" أنّ الأرواح عندما خلقها الله كانت شبيهةً واحدها بالأخرى في طبيعتها، ولكنّ الإثم هو الذي ألبس تلك الأرواح بالجسد، وهكذا جاء التباين فيما بينها⁽¹⁾.

وقد وضح "كوبلستون" أهمية التاريخ وأنّه لعب دوراً مهماً في ظهور كثير من الأفكار المسيحية؛ حيث قال: "بالنسبة للمسيحية فإنّ التاريخ يُمثّل أهمية قصوى، فعلى درب التاريخ كانت منطقة الإنسان الأول، وعلى نفس الدرب تمّ فداء الإنسان من سقطته، في التاريخ - أيضاً - مع مضيّ الأوقات حلّ جسد المسيح عن الأرضيين؛ لينمو ويزدهر؛ حتّى تظهر تدابير الله الخلاقة، للمسيحية أيضاً"⁽²⁾، وعلى هذا يلحظ قول كوبلستون بعقيدة الفداء والصلب، وأنّه نظر إلى التاريخ من منظور مسيحي روحاني وأخلاقي.

أهم العقائد النصرانية: عقيدة "التثليث" أنموذجاً:

تعدّ عقيدة التثليث من أهم عقائد الدين النصراني، فكما يقرّ المسلمون بالتوحيد يُعتبر التثليث هو المعتقد الأساس لدى النصارى، ولم يكن التثليث مستحدثاً لدى النصارى وإنّما هم تأثروا بمن قبلهم ممّن اعترفوا بالتثليث كالوثنيين.

التثليث عند الوثنيين: لقد كان الوثنيون القدماء يعتقدون بأنّ الإله واحد؛ ولكنّه ذو ثلاثة أقانيم، وإذا أرجعنا البصر نحو الهند نرى أنّ أعظم وأشهرّ عباداتهم اللاهوتية هو التثليث، أي: القول بأنّ الإله ذو ثلاثة أقانيم، وهي: "برهما: الخالق، وفشنو: الحافظ، وسيفا: المُهلك". ثلاثة أقانيم غير منفكة عن الوحدة، وهي: الربّ والمخلص وسيفا. ومجموع هذه الثلاثة أقانيم: إله واحد. ويرمزون لهذه الأقانيم الثلاثة بثلاثة أحرف، هي: الألف، الواو، الميم،

(1) المصدر السابق (47/2).

(2) المصدر السابق (122/1/2).

ويلفظونها "أوم"، ولا ينطقون بها إلّا في صلاتهم، ويحترمون رمزها في معابدهم احتراماً عظيماً⁽¹⁾.

وأما التثليث عند النصارى: فيُقصد به الاعتقاد بوجود ثلاثة أقانيم (أي: شخوص مقدّسة. مفردة: أقنوم) في اللاهوت. ويُسمّى ذلك: الثالوث الأقدس، ويُعدّ ذلك معتقداً نصرانياً مركزياً، يزعم بأنّ الربّ هو في الجوهر واحدٌ لكنّه ذو أقانيم (أشخاص) ثلاثة. وهذه الأقانيم هي: الآب والابن والروح القدس⁽²⁾. بيد أنّه لكلّ من هذه الثلاثة التي يتكوّن منها الثالوث مظهرٌ خاصٌّ، وخاصيّته يتفرّد بها دون الاثنين الآخرين؛ فالله -في عقيدتهم- له اعتبارات متعدّدة، فباعتباره ذاتاً يُسمّى الآب، وباعتباره كلمةً ونطقاً، أو صورة الله؛ يُسمّى ابناً، وهو كحياةٍ يُسمّى روح قدس⁽³⁾.

وهذا المفهوم ليس مقبولاً من وجهة نظر المسلمين وقطاعاتٍ كبيرةٍ من النصارى أيضاً، والمعروف أنّه لم يردّ تعبير التثليث أو الثالوث في الأناجيل، فالأناجيل خاليةٌ من التثليث، إلّا أنّ أتباع الكنيسة الكاثوليكيّة والبروتستانت

(1) محمد بن طاهر التتير البيروني، العقائد الوثنية في الديانة النصرانية، ص55، 56، تحقيق: د/ محمد عبد الله الشرقاوي، ط1، سنة 1414هـ/1993م، دار عمران-بيروت، مكتبة الزهراء بحرم جامعة القاهرة، وأحمد مصطفى المراغي، تفسير المراغي، (32/6)، دار إحياء التراث العربي للطباعة والنشر والتوزيع، بدون طبعة وتاريخ للنشر.

(2) مجموعة من العلماء والباحثين، الموسوعة العربية العالمية، (93/6)، ط2، سنة 1419هـ/1999م، مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، الرياض، والإمام محمد أبو زهرة، محاضرات في النصرانية، ص93، 94، ط3، سنة 1381هـ/1961م، دار الفكر العربي، القاهرة.

(3) د/ محمد أبو الغيط الفرت، عقيدة التثليث في المسيحية وموقف الإسلام منها، ص13، ط1، سنة 1411هـ/1991م، دار الطباعة المحمدية-الأزهر-بالقاهرة.

يتمسكون بهذه التعاليم، ويذهبون إلى أنها مطابقة لنصوص الإنجيل⁽¹⁾. وعقيدة الثالوث هذه ابتكرها المسيحيون في الربع الأخير من القرن الرابع، وكانت هذه العقيدة نتاج مؤتمر القسطنطينية عام 381م، الذي وافق فيه على وضع "الروح القدس" في نفس مكانة الإله والمسيح عيسى⁽²⁾.

والنصارى يعتمدون في إثبات عقيدة التثليث على:

- ما ذكر في آخر إنجيل متى عن المسيح: "فاذهبوا وتلمذوا جميع الأمم، وعمدوهم باسم الآب والابن والروح القدس"⁽³⁾.
 - وقول يوحنا: "إن الذي يشهدون في السماء هم ثلاثة: الآب، والكلمة، وروح القدس، وهؤلاء الثلاثة هم في واحد"⁽⁴⁾.
 - "في البدء كان الكلمة، والكلمة كان عند الله، وكان الكلمة الله... كل شيء به كان، وبغيره لم يكن شيئاً مماً كان"⁽⁵⁾.
 - "فإنه فيه - أي المسيح - خلق الكل، ما في السماوات وما على الأرض، ما يرى وما لا يرى، سواء كان عروشاً، أم سيادات، أم رئاسات، أم سلاطين؛ الكل به، وله خلق الذي هو قبل كل شيء وفيه يقوم الكل"⁽⁶⁾.
- وهذه النصوص الوارد ذكرها في العهد الجديد مُخْتَلَفٌ في نسبتها إلى القديس متى، والقديس يوحنا، كما بالنسبة لدلالة النصوص على ثلوثية الإله، فإنها لا تفيد الدلالة على تثليث الإله مطلقاً؛ لأن النصوص المقررة للعقيدة

(1) مجموعة من العلماء والباحثين، الموسوعة العربية العالمية، (93/6).

(2) م.أ.ك، كيف، عقيدة الثالوث هل هي من وحي الله؟، ص24، ترجمة: محمد عبد العظيم على، مراجعة وتدقيق: أبو كريم المراكشي، سنة 1996م.

(3) إنجيل متى: إصحاح 19/28.

(4) إنجيل يوحنا: إصحاح 7/5.

(5) إنجيل يوحنا: إصحاح 5، 1/1.

(6) رسالة بولس إلى أهالي كولوسي، إصحاح: 1، 16/17.

لابد أن تكون صريحة وواضحة وضوح الشمس، لا تحتل المجاز أو التأويل⁽¹⁾.

موقف كوبلستون من عقيدة "التثليث":

لقد تعرض كوبلستون لعقيدة التثليث في أكثر من موضع في موسوعته تاريخ الفلسفة، ويمكن إيجاز هذا العرض في النقاط الآتية:

1- أثناء عرض كوبلستون لفلسفة القديس "جريجوري"، والذي يعتبر من أكثر من تأثر بالأفكار الأفلاطونية المحدثه، حيث قال عنه كوبلستون: "استطاع جريجوري أن يحاج جاهداً للوصول إلى فكرة الإله الواحد من خلال الأقانيم الثلاثة، وهو إذ يقبل القول بأن الأقانيم الثلاثة متميزة منذ الأزل، وبأن الآب ليس هو الابن، وليس الابن هو الآب؛ فإنه يقرر أن هذا التمايز أزلي". ويعقب كوبلستون على ذلك: "بأن الله واحد كلي خالص، لا تمايز في ذاته"⁽²⁾. وعلى هذا فالأقانيم الثلاثة ليست متساوية؛ فالله جوهر واحد ذو ثلاثة أقانيم مختلفة، وهو - في نفس الوقت - ذو طبيعة واحدة. ولكي يخرج كوبلستون من دائرة التناقض هذه؛ بين القول بالواحد والثلاثة، فقال: "عندما نتحدث عن الذات الإلهية المتجاوزة للكل، كوحداية أو كثالوث؛ فإن هذه الوحداية والثالوث من الأمور التي لا تدركها عقول البشر"⁽³⁾.

2- من خلال حديث كوبلستون عن الغاية التي تعلو على الطبيعة عند القديس توما الأكويني، فقد قال كوبلستون: "إن الحقيقة التي تقول إن الله واحد لا تفسدها واقعة أن لا شيء يُقال أو يُعرف عن الأقانيم الثلاثة؛ فلو أن الفيلسوف قرر أن الله واحد، ولم يقل شيئاً عن التثليث؛ لأن فكرة التثليث لم تطرأ على

(1) د/ محمد أبو الغيط الفرت، عقيدة التثليث في المسيحية وموقف الإسلام منها، ص14.

(2) كوبلستون، تاريخ الفلسفة من أوغسطين إلي دانز سكوت، (135/1/2).

(3) كوبلستون، تاريخ الفلسفة من أوغسطين إلي دانز سكوت، (135/1/2).

ذهنه على الإطلاق، أو أنه يعرف نظرية التثليث، لكنه هو نفسه لا يؤمن بها؛ بل يقنع بالقول بأن الله واحد، أو أن التثليث لا يتفق مع وحدة الألوهية؛ فإنه يظل - مع ذلك - يعتبر القول بأن الله واحد في الطبيعة عبارة صحيحة⁽¹⁾. وبالتالي فإن عدم إدراك الإنسان حقيقة الألوهية، وعدم كفاية الأدلة عليها؛ لا يعني عدم وجودها. وهذا ما لفت كوبلستون الانتباه إليه؛ حيث إن الله - من وجهة نظره - واحد، وأن الله شخص، دون أن يذهب إلى القول بأن الله شخص واحد.

ثالثاً: الدين الإسلامي:

تحدثتُ فيما سبق عن الديانتين اليهودية والنصرانية، وخُتمت هذه الأديان بالدين الإسلامي، ولقد بَشَّرَ الكتاب المقدس في عهده القديم والجديد بمجيء النبي محمد - ﷺ - بعد المسيح بأكثر من ستمئة سنة؛ فتمت آيات توراتية وإنجيلية تُشير إلى ظهور النبي محمد - ﷺ - منها:

أولاً: النصوص التوراتية:

- ففي سفر إشعيا: "هو ذا عبدي الذي أعضدُّه، مُختاري الذي سُرْتُ به نفسي، وضعت رُوحِي عليه فيُخرج الحقَّ للأُمم، لا يصيح ولا يرفع ولا يُسمع في الشَّارع صوتُه، قصبه مرضوضة لا يقصف، وفتيله خامدة لا يُطفأ، إلى الأمان يُخرجُ الحقَّ، لا يكلُّ ولا ينكسر؛ حتى يَضَعَ الحقَّ في الأرض، وتنتظر الجزائر شريعته"⁽²⁾.

(1) كوبلستون، تاريخ الفلسفة من أوغسطين إلي دانتز سكوت، (39/2/2)، وتوما الأكويني، الخلاصة اللاهوتية، (389،388/1)، ترجمة: الخوري بولس عواد، سنة 1881م، المطبعة الأدبية، بيروت،

(2) سفر إشعيا: 1/42.

- وأيضاً في سفر التثنية: "أقيم لهم نبي من وسط إخوتهم مثلك، وأجعل كلامي في فمه، فيكلمهم بكل ما أوصيه به"⁽¹⁾.

وكذلك ما جاء في سفر التثنية من إخوتكم، أي: من إخوة بني إسرائيل وليس منهم، وإسماعيل عليه السلام أخ إسحاق، وبني إسرائيل من إسحاق، والمسلمين من إخوته أي: من إسماعيل عليه السلام، فإخوتهم هم أبناء إسماعيل؛ لأنه أخو إسحاق، الذي ينتسب إليه بنو إسرائيل، حيث هما ابنا إبراهيم عليه السلام.

- وكذلك في سفر التثنية: "فقال: جاء الرب من سيناء، وأشرق لهم من سعير، وتلألأ من جبل فاران، وأتى من ربوات القدس، وعن يمينه نار شريعة لهم، فأحب الشعب جميع قديسية في يدك، وهم جالسون عند قدمك يتقبلون من أقوالك"⁽²⁾.

ويلحظ في هذا النص ثمة بيان واضح حول تسمية البلدان: "سيناء" تخص موسى عليه السلام؛ حيث هناك تجلّت عليه التوراة، و"سعير" كناية عن الأرض المباركة التي وُلد فيها عيسى - عليه السلام - وتلقّى الإنجيل، وتُشير إلى النصرانية. أمّا الشاهد - هنا - فهو جبل "فاران"، الذي يقع في شبه الجزيرة العربية، وبالتحديد في مكة المكرمة؛ منشأ الدين الإسلامي⁽³⁾.

ثانياً: النصوص الإنجيلية:

وفى متن الإنجيل: أوّل بشارّة: "وإن أردتم أن تقبلوا؛ فهذا هو إيليا المزعم أن يأتي. من له أذنان للسمع فليسمع!"⁽⁴⁾. وثمة إشارة إلى هذه الشخصيّة جاءت

(1) سفر التثنية: 18/18.

(2) سفر التثنية: 2/23.

(3) د/ عبد الرحمن مرعي، أهل الكتاب في القرآن الكريم "دراسة معجمية في السياقات والمفاهيم اللفظية"، ص 31، سنة 2016م، الآن ناشرون وموزعون، بدون طبعة.

(4) إنجيل متى: إصحاح: 14/11.

على لسان نبي الله يحيى، الذي دعا بني إسرائيل - وهو يعمدهم - بأن يتوبوا إلى الله ويُعدُّوا أنفسهم لملاقاته⁽¹⁾. وأيضًا: "وفي تلك الأيام جاء يوحنا المعمدان، يُكرِّز في برية اليهودية قائلاً: توبوا؛ لأنه قد اقترب ملكوت السموات، فإنَّ هذا هو الذي قيل عنه بإشعيا النبي القائل - صوت صارخ في البرية-: أعدوا طريق الرب، اصنعوا سُبُلَهُ مُستقيمة"⁽²⁾. وكذلك: "إن كنتم تحبونني، فاحفظوا وصاياي، وأنا أطلب من الأب فيعطيكُم مُعزياً آخر؛ ليمكث معكم إلى الأبد"⁽³⁾. وفي اللغات الأجنبية: "فيعطيكُم باركليتوس؛ ليمكث معكم إلى الأبد". والمعنى الحرفي لكلمة (باركليتوس) اليونانية هو أحمد، وهو من أسماء الرِّسُول - ﷺ -⁽⁴⁾. وثمة نص آخر: "ومتى جاء المعزي الذي أُرسله أنا إليكم من الأب، روح الحق الذي من عند الأب ينبثق فهو يشهد لي"⁽⁵⁾؛ لأنَّ النَّبي محمداً - ﷺ - شهد للمسيح بالنبوة والرِّسالة، وروح الحق كناية عن الرِّسُول محمدٍ ﷺ.

وأما إنجيل "برنابا" فإنه يُبشِّر بمجيء النبي محمد ﷺ، كما يقول الدُّكتور خليل سعادة، الذي ترجمه إلى العربية: "إنَّ مسيا - أو المسيح المنتظر - ليس هو يسوع، بل مُحمداً. وقد ذُكر "مُحمداً" باللفظ الصَّريح المكرَّر في فصول ضافية الذِّيول، وقال: إنه رسول الله. وإنَّ آدم لما طُرد من الجنة رأى سطوراً فوق بابها بأحرفٍ من نور: لا إله إلا الله مُحمد رسول الله"⁽⁶⁾.

(1) إنجيل متي، إصحاح: 3/3.

(2) إنجيل متي، إصحاح: 3/3.

(3) إنجيل يوحنا: إصحاح 15/14.

(4) محمد عزت إسماعيل الطهطاوي، محمد نبي الإسلام في التوراة والإنجيل والقرآن، ص36، سنة 1972م، مطبعة التقدم-القاهرة، بدون طبعة.

(5) إنجيل يوحنا: إصحاح 15/26.

(6) إنجيل برنابا، الفصل: 42، ص23، ترجمة: د/خليل سعادة، منشورات: دار الكلمة، الإمام: محمد أبو زهرة، محاضرات في النصرانية، ص64.

ولقد قال المسيح - كما جاء في إنجيل برنابا -: "إنَّ الآيات التي يفعلها الله على يدي تُظهر أنَّي أتكلَّم بما يريد الله، ولست أحسب نفسي نظير الذي تقولون عنه؛ لأنِّي لست أهلاً لأحلَّ رباطات أو سيور حذاء رسول الله، الذي تسمونه "مسيا"، الذي خلق قبلي، وسيأتي بعدي بكلام الحق، ولا يكون لدينه نهاية"⁽¹⁾.
بعد ذكر جملة من النصوص التوراتية والإنجيلية التي تؤكد نبوة سيدنا محمد ﷺ، وأنَّ شريعته ناسخة لما قبلها، وبالتالي فقد أصبح الأمر أكثر وضوحاً عن الدين الإسلامي، والذي هي خاتم ومتمم الرسالات السماوية.

ومن أروع ما دُوِّن عن الدين الإسلامي، ضد العصبية الدينية: ما كتبه المستشرق اليهودي "جولد تسهير" في كتابه "العقيدة والشرعية في الإسلام"، حيث قال: "إننا اعتبرنا الدين الإسلامي مسؤولاً عن عيوب أخلاقية، ومسؤولاً كذلك عن ركود عقلي؛ وكل ذلك نتيجة لميولنا لجنسنا، ومع ذلك فإنَّ هذا الدين منتشر بين شعوب من أجناس مختلفة خفف وطأة همجيتها بدل أن يُزكِّيها كما يظن... إذاً علينا -إن أردنا أن نكون عادلين بالنسبة إلى الإسلام- أن نوافق على أنَّه يوجد في تعاليمه قوة فعالة متجهة نحو الخير، وأنَّ الحياة -طبقاً لتعاليم هذه القوة- يمكن أن تكون حياة طيبة، لا غبار عليها من الوجهة الأخلاقية... ونتيجة هذا كله فإنَّ المسلم الصالح يحيا حياة متفقة مع أدق ما تتطلبه الأخلاق"⁽²⁾.

هذه شهادة من مستشرق، تحمل في طياتها دفاعاً عن الدين الإسلامي الذي هو وسيلة للفوز بسعادة الدارين، وعن مدى الفهم الخاطئ للدين الإسلامي، وهي

(1) إنجيل برنابا، الفصل:42، ص23، وأحمد بن سليمان أيوب، موسوعة محاسن الإسلام ورد شبهات اللئام، (387/2)، ط1، فكرة وإشراف: د. سليمان الدريع، سنة 1436 هـ/ 2015 م، دار إيلاف الدولية للنشر والتوزيع.

(2) اجناس جولد تسهير، العقيدة والشرعية في الإسلام، ص 29:27، ط2، نقله إلى العربية د: محمد يوسف موسى، ود: على حسن عبد القادر، أ: عبد العزيز عبد الحق، دار الكتب الحديثة بمصر.

بمثابة دليل قوي على حيادية كثير من الفلاسفة والمستشرقين في حكمهم على تعاليم هذا الدين، والحكم بأنه دين أخلاقي يدعو إلى كل خصال الخير، فهو - في رأيهم - اسم على مسمى؛ فالإسلام فعلاً دين السلام والأمان.

في حين يقول آخر: "يبدأ خطأ وإساءة فهمهم من نفس التسمية التي سمي بها الإسلام؛ فحتى عهد قريب كان الغرب يطلق على الإسلام اسم "المحمدية"، وهو اسم غير دقيق. إن الاسم الصحيح لهذا الدين هو "الإسلام"، ومعناه السلام الذي يحصل عندما يُسلم المرء نفسه كاملاً لله" (1).

يلحظ هنا أن السبب الذي جعل الغرب قابلوا الإسلام بالرفض؛ وذلك لأنهم أساءوا فهمه، فالإسلام ليس دين شخص معين كما يزعمون، وليس متجسداً في شخصية النبي محمد - ﷺ - ، بدليل قول الله تعالى: ﴿ إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ ۚ ﴾ (2).

وبعد هذا العرض الموجز عن الدين الإسلامي، وأنه دين بشرت جميع الرسالات السماوية السابقة عليه بمجيئه من خلال ما لوحظ في النصوص التوراتية والإنجيلية، وأنه دين الهدى القويم، بشهادة كثير من المستشرقين والغرب، فضلاً عن شهادة أصحاب هذا الدين؛ أنتقل إلى كتابات كوبلستون عن الدين الإسلامي، حيث كان "كوبلستون" حلقة من حلقات الفكر الديني والفلسفي ويتم هذا من خلال عرض أمرين مهمين:

الأول : كتابات كوبلستون عن الدين الإسلامي.

الثاني : كتابات كوبلستون عن التصوف.

أولاً : موقف كوبلستون من الدين الإسلامي :

لقد جاء موقف كوبلستون من الدين الإسلامي في أثناء حديثه عن الإسلام

(1) هوستن سميث، أديان العالم، ص465.

(2) سورة آل عمران. الآية: 19.

والتصوف، مبيناً سماحة هذا الدين، حيث قال:

"Emphasis on the divine transcendence has been a prominent feature of Islam. The propher Mohammed is passionate faith in Allah was obviously faith in a personal God, distinct from all other beings. All other beings depended ontologically on God as creator, while he was in no way dependent on them. No creature could be said to be like Allah .⁽¹⁾"

"كان التركيز على السمو الإلهي سمة بارزة في الإسلام، النبي محمد هو عاطفي الإيمان بالله، كان من الواضح أن الإيمان بإله شخصي، متميز عن جميع الكائنات الأخرى، اعتمدت جميع الكائنات الأخرى؛ وجودياً على الله خالق. بينما لم يكن معتمداً عليهم بأي شكل من الأشكال، أو بأي حال من الأحوال، ولا يمكن القول بأنّ هناك مخلوقاً مثل الله".

"To be sure, belief in the divine activity has also been a prominent feature of Islam. When theological and philosophical reflection emerged within the Muslim community, one of the first questions to be discussed was whether belief in the universal causality of God, which extended (as certain passages of the Koran seemed to imply) even to the choices of the human will, was compatible with assertion of human freedom.⁽²⁾"

(1) Freederick Copleston – RELIGION AND PHILOSOPHY
Philosophies East and West-96- Continuum London. NEW YORK.
1982.

فريدريك تشارلز كوبلستون، الدين والواحد في فلسفات الشرق والغرب، ص-96، ط1،
سنة 1982، نيويورك-بريطانيا.

(2) Freederick Copleston-RELIGION AND PHILOSOPHY
Philosophies East and West-96- Continuum London. NEW
YORK.1982

"كذلك من المؤكد أنَّ الإيمان بنشاط الاعتقاد كان سمة بارزة في الإسلام، وذلك عندما ظهر التأمل اللاهوتي والفلسفي داخل المجتمع المسلم؛ حيث كان أحد الأسئلة الأولى التي تمت مناقشتها هو: ما إذا كان الإيمان بالإرادة الإلهية، والتي امتدت - كما يبدو - في بعض مقاطع القرآن الكريم، حتى إلى اختيارات الإرادة البشرية، ومتوافقة مع التأكيد على حرية الإنسان.

فكوبلستون يرى أن الدين الإسلامي دين يعطي من شأن السمو الإلهي، وهذا يُعتبر سمة أكثر وضوحًا وجلاء في الإسلام عن باقي الأديان. ويرى -أيضًا- أن الدين الإسلامي دين ينادي بالواحدانية والتفرد للإله المعبود، وبالتالي فقد رجع بجذوره إلى اليهودية، وهذا على غرار عقيدة التثليث، حسب النصارى. ولكني لا أتفق مع كوبلستون في قوله عن الله بأنه إله شخصي، فالله عز وجل ذات لها صفات، وليس مُشَخَّص.

هذا يُعد إنصافًا من كوبلستون للدين الإسلامي، بتحقيق العدل والحرية في المجتمع، فهو دين ينادي بحرية الفرد في أموره الاختيارية. وهذا ما أشار إليه "كانط" من قبل - ولكن بصورة مختلفة - في قوله: أما دين محمد فهو يتميز بالكبرياء؛ إذ لا بد من المعجزات، هو قد وجد التأليه الخاص بإيمانه في الانتصارات، وفي قهر الشعوب الأخرى، وطقوس كلها من نوع شجاع⁽¹⁾.

فضلاً عن ذلك فهو يرى أن الدين الإسلامي دين يتسم بالشجاعة، والشجاعة - في حد ذاتها - فضيلة أخلاقية كبرى، وأما وصف "كانط" لطقوس الإسلام الدينية فيقول عنها: "إن هذه الظاهرة المتميزة بالكبرياء، لدى شعب ليس بعالم، إلا أنه بصير بإيمان، يمكن أيضًا أن تتأتى من تخيل مؤسسيه؛ كونه - وحده - قد جدد في العالم مرة أخرى مفهوم "الله" وحده وطبيعته فوق المحسوسة،

(1) إيمانويل كانط، الدين في حدود مجرد العقل، ص 289، ط 1، ترجمة: فتحي المسكيني، سنة 2012م، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان.

وبلا ريب سيكون في ذلك على نحو من النبُل الذي أضفاه على شعبه؛ إذ حرَّره من عبادة الصُّور، ومن فوضى الشرك في حالة استطاعته أن ينسب لنفسه هذا الفضل عن حق⁽¹⁾.

أيضاً من الملحوظ أن نظرة كوبلستون عن الدين الإسلامي في تلك الحقبة التي زامنت ظهوره؛ كانت هي النظرة السائدة عند أغلب الفلاسفة في هذه الحقبة؛ من حيث إن دين الإسلام دين الاجتهاد. ومن أحدث الكتب عن الإسلام: كتاب الأستاذ "تريتون" Tritton، أستاذ الدراسات الشرقية والأفريقية بجامعة لندن، حيث قال: "إن الإسلام يعطي كلاً من العالمين -الدنيا والآخرة- حقهما، وفي وسع المسلم العصري أن يعيد النظر في الإسلام كله، دون أن ينقطع عن الماضي، وله أن يراجع أحكام المعاملات والشرعية؛ لأن باب الاجتهاد مفتوح لا يزال⁽²⁾، من هنا يلحظ أن خلاص العالم في الإسلام.

وإذا كان اليهود قومٌ شَدَّوا على أنفسهم فشَدَّ الله عليهم؛ نظراً لغلبة الجانب المادي لديهم، والنصارى غلب عليهم الجانب الروحي؛ فإنَّ المسلمين وسطٌ، بين إفراط اليهود وتفريط النصارى. وهنا يلحظ مدى وسطية الدين الإسلامي. وأيضاً من أهم مميزات هذا الدين: أنه لم يجعل هناك واسطة بين الخالق والمخلوق.

وعلى الرغم من ذلك فلم يُعطِ "كوبلستون" الدين الإسلامي حقه من الشرح والتفصيل، في حين أن الكثير من الآباء اللاهوتيين يدرسون الدين الإسلامي، وليس هناك من مبالغة في القول بأنهم يعرفون عن الدين الإسلامي القدر الكبير. ولكنَّ كوبلستون كان لديه صراعٌ مستمرٌ بين عقيدته الدينية المسيحية الكاثوليكية وميوله الفلسفي، فهو لم ينسَ أبداً أنه عالمٌ في اللاهوت المسيحي.

(1) إيمانويل كانط، الدين في حدود مجرد العقل، ص290.

(2) نقلاً عن: عباس محمود العقاد، الإسلام في القرن العشرين، "حاضره ومستقبله"، ص107، نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، بدون طبعة وتاريخ للنشر.

ومن كل ما سلف يتبين أن الأديان السماوية واحدة في: عقائدها، وأصولها، ومنبعها، وهدفها. والاختلاف إنما هو في الشرائع والعبادات، ومدى الالتزام بتلك العقائد والشرائع وتطبيقها عملياً، قال تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ أي جماعة متفقة على شريعة واحدة، أو ذوي أمة واحدة، أي دين واحد لا اختلاف فيه.

ثانياً: موقف كوبلستون من التصوف⁽¹⁾:

لقد استطاع الكثير من الفلاسفة والعلماء طمس حقيقة التصوف⁽²⁾، وكوبلستون يرى أنه كان - ولا يزال - هناك مفكرين مسلمين في حالة خوف وشك من التصوف؛ حيث قال: "في الواقع، كان وما زال هناك مفكرون مسلمون ينظرون بارتياح إلى التصوف، ولا شك في أن موقفهم هذا يرجع - جزئياً - إلى بعض التصريحات الاستفزازية من قبل بعض الصوفية الذين ادعوا اتحاد⁽³⁾

-
- (1) **التصوف:** هو أخلاق كريمة، ظهرت في زمان كريم من رجل كريم مع قوم كرام، وسئل الجنيد رحمه الله عن التصوف فقال: أن تكون مع الله تعالى بلا علاقة، وقيل: هو استرسال النفس مع الله تعالى علي ما يريده، وقيل: التصوف هو ضبط الأنفاس وحفظ الحواس والأنفاس هي دقائق الساعات وضبطها هي عمارتها بأنواع الطابعات فإذا ضيع حقوق الساعات خرج عن أدب التصوف. / أبو نصر الطوسي، اللمع في تاريخ التصوف الإسلامي، ص30، تحقيق: عماد زكي البارودي، المكتبة الوقفية، بدون تاريخ للنشر.
- (2) وعلي هذا فالتصوف الحقيقي، هو إخلاص العبادة لله عز وجل، فهو بمنزلة الإحسان الوارد في الحديث عندما سئل الرسول ﷺ "عن الأصول الثلاثة: الإسلام، والإيمان، والإحسان، فقال ﷺ: "الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه، فإنه يراك". / أخرجه البخاري، في صحيحه، كتاب الإيمان، باب: سؤال جبريل النبي ﷺ عن الإيمان والإسلام والإحسان، رقم الحديث 50، (114/1).

- (3) **الاتحاد:** في الأصل هو صيرورة الشينيين المختلفين شيئاً واحداً. وله عدة درجات، أدناها: درجة الاشتراك البسيط في أمور عَرَضِيَّة، وأعلاها درجة: الاتحاد الصوفي. =

هويتهم مع الله، لنذكر مثالين مألوفين مزعومين: عندما صرخ أبو يزيد البسطامي (ت 874)⁽¹⁾: "سبحاني سبحاني ما أعظم شأنني!"⁽²⁾، وأكد نفس هذا

= وليس المقصود بالاتحاد أن يصير الشيء شيئاً آخر، ولا أن يزول أحد الشئيين ويبقى الآخر، وإنما المقصود به أن يكون بين الشئيين علاقة يشتركان فيها، مع احتفاظ كل منهما بهويته. [د: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، (34/1). ود: أنور فؤاد ابي جزام، معجم المصطلحات الصوفية، ص38، مكتبة لبنان ناشرون، سنة (1993م) بدون طبعة].

(1) البسطامي: أبو يزيد طيفور بن عيسى البسطامي (188هـ/261م)، من بسطام خراسان، الزاهد المشهور؛ لم تؤثر عنه كتابات في التصوف، ولكن أقواله رصدها أصحابه ومحبه وخصومه على السواء، وهي تشكل مذهباً في التصوف، قالوا فيه إنه "الطيفورية"، وهو مذهب في المحبة الصوفية والفناء الصوفي. واشتهر أبو يزيد بالشطح، وأصل "الشطح" كلمات مستغربة تصدر عن الصوفي في حال وجده وذهوله بمشاهدة جلال الحق، فلا يدري ما يقول. وسئل أبو يزيد: بأي شيء وجدت هذه المعرفة؟ فقال: ببطن جائع وبدن عار. وكان يقول: لو نظرتم إلى رجل أعطي من الكرامات حتى يرتفع في الهواء فلا تغتروا به حتى تنظروا كيف تجدونه عند الأمر والنهي وحفظ الحدود وأداء الشريعة. وله مقالات كثيرة ومجاهدات مشهورة وكرامات ظاهرة. [أبو القاسم عبد الكريم القشيري، الرسالة القشيرية في علم التصوف، (59/1) تحقيق: د: عبد الحليم محمود، ود: محمود بن الشريف، دار التوفيقية للطباعة، بدون طبعة وتاريخ للنشر، ود: عبد المنعم الحفني، الموسوعة الصوفية "أعلام التصوف والمنكرين عليه والطرق الصوفية"، ص51، ط1، سنة 1412هـ/1992م، دار الرشاد للطباعة والنشر، القاهرة].

(2) السهلجي، النور من كلمات طيفور، ص101، ط2، حققه: د/ عبد الرحمن بدوي وضمنه كتاب شطحات الصوفية، سنة 1976م، الكويت، ود: عبد الحليم محمود، سلطان العارفين أبو يزيد البسطامي، ص62، ط2، دار المعارف، القاهرة، بدون تاريخ للنشر، ود: عبد الرحمن بدوي، شطحات الصوفية، أبو يزيد البسطامي (30/1)، وكالة المطبوعات للنشر، الكويت، بدون طبعة وتاريخ للنشر.

Freederick Copleston-RHLIGION AND PHILOSOPHY
Philosophies East and West-97- Continuum London. NEW
YORK.1982

المعنى أبو منصور الحلاج (857-972)⁽¹⁾ عندما صرح بقوله "أنا الحقيقة"⁽²⁾.

"In fact that there have been and still are Muslim thinkers who have looked askance at mysticism . This attitude has doubtless been partly due to some unguarded and provocative utterances by mystic who claimed or seemed to be claiming their identity with God. To cite two claimed familiar examples, when Abu Yazid ai-Bastami(d.874) exclaimed: "gloey be to me, how great is my worth" and Mansur ai-Hallaj (c.857-972) asserted "I am the Truth"⁽³⁾

كما لم يقتصر كوبلستون علي المثالين السابقين فقط؛ بل ضرب مثلاً بشخص آخر، هو الشاعر الفارسي الرومي⁽⁴⁾. ومن وجهة نظر كوبلستون أن

(1) الحلاج: الحسين بن منصور الحلاج وكنيته أبو مغيث فيلسوف وهو من أهل بيضاء فارس ونشأ بواسط والعراق وصحب الجنيد، يعد تارة في كبار المتعبدين والزهاد، وتارة في زمرة الملحدين توفي سنة (309هـ) له مؤلفات كثيرة: منها (الظل الممدود والماء المسكوب والحياة الباقية) و (الكبريت الأحمر)، و (الوجود الأول). / القشيري، الرسالة القشيرية، (23/1) ولأبو عبد الرحمن السلمي، طبقات الصوفية، (236/1) تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية بيروت، سنة (1419هـ/ 1998م) ط1، وللزركلي، الاعلام، (260/2)، ود: عبد المنعم الحفني، الموسوعة الصوفية، ص126.

(2) زين الدين عمر ابن المظفر ابن الوردی، تاريخ ابن الوردی، (248/1) دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، بدون طبعة وتاريخ للنشر، وشمس الدين الديلمي، شرح الأنفاس الروحانية، ص112، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

(3) Freederick Copleston-RELIGION AND PHILOSOPHY Philosophies East and West-97- Continuum London. NEW YORK.1982

(4) الرومي: محمد بن محمد بن حسين بهاء الدين البلخي (604هـ/672م = 1207/1273م) المعروف بمولانا جلال الدين الرومي. هو أديب وفقه ومنظّر وقانوني صوفي. عرف بالرومي؛ لأنه قضى معظم حياته لدى سلاجقة الروم، في تركيا الحالية. فارسي الأصل، لُقّب بسلطان العارفين، ويُعدّ من أشهر الشخصيات الصوفية الإسلامية.=

مثل هذه الشخصيات الصوفية لديها نزعة إنسانية نحو وحدة الأديان؛ حيث قال: "يبدو من المعقول أن أقترح (رغم أنه تخمين إلى حد ما من جانبي) أن هناك سبباً آخر للشك أو العداوة للتصوف والصوفية، تم وجوده من خلال الميل الواضح، أو الاتجاه الملحوظ من بعض الكتاب الصوفيين لتبني ما يمكن وصفه اليوم بأنه الموقف العالمي تجاه الأديان الأخرى غير الإسلام، أو هو ما أبداه بعضهم من ميل لموقف شبيه بما نصفه اليوم بالإيمان العالمي العام، بخلاف الإسلام".

"It seems reasonable to suggest (though it is more or less conjecture on my part) that another ground for suspicion of or hostility to mysticism was provided by the marked tendency of some mystical writers to adopt what might be described today as an ecumenical attitude to faiths other than Islam"⁽¹⁾.

ويتابع كوبلستون فيقول: لنأخذ مثلاً واحداً فقط، وهو ما قاله الشاعر الفارسي الشهير جلال الرومي (1207-1273) من أن هناك العديد من الطرق التي تؤدي إلى هدف واحد، ألا وهو الاتحاد بالله. وفي قصيدة له أكد أنه لم يكن زارادشتياً ولا يهودياً ولا مسلماً⁽²⁾، كما يفهم عادة من هذه المصطلحات، وهذا

= من مصنفاته: الرباعيات، ديوان الغزل، مجلدات المثنوي الستة، وكتاب فيه ما فيه، من أقواله: حصن نفسك من ظنونك، ويسألونك أين تجد الجمال؟ قل لهم؛ في القلوب التي تستحي من الله. [د: مصطفى غالب، جلال الدين الرومي، ص12، سنة 1402هـ/1982م، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، بدون طبعة، ود: عبد المنعم الحفني، الموسوعة الصوفية، ص183، ود: عناية الله إبلاغ الأفغاني، جلال الدين الرومي بين الصوفية وعلماء الكلام، ص23، ط1، سنة 1407هـ/1987م، الدار المصرية اللبنانية للطباعة والنشر، القاهرة].

(1) Freederick Copleston-RELIGION AND PHILOSOPHY Philosophies East and West-97- Continuum London. NEW YORK.1982

=

(2) هذه الكلمات أبيات ذكرها جلال الدين الرومي حيث قال:

أمر متوقع لا شك فيه أن يميل الكتاب الصوفيون إلى تأكيد هذه العلاقة الداخلية الوجدانية مع الله، بدلاً من تلك التسميات الدينية العديدة، وهذه الطقوس والشعائر المنصوص عليها في هذه الشرائع".

"To take but one example, the famous Persian poet Rumi (1207-1273) claimed that there were many roads leading to the one goal, namely union with God, and in a poem he asserted that he was neither a Zoroastrian nor a Jew nor a Muslim, as these terms were ordinarily understood. It is doubtless only to be expected that mystical writers will tend to emphasize the inner relationship of the soul to God rather than religious labels and the performance of legally prescribed observances".⁽¹⁾

ويرى كوبلستون أن التصوف الإسلامي يستمد جذوره من أصول الإسلام. يقول: "على الرغم من أن التصوف كان -ولا يزال- له منتقدوه من المسلمين؛ فمن المهم أن نفهم أن الاتجاه الروحي الصوفي يستمد جذوره من أصول الإسلام نفسه. ويمكن للصوفية الرجوع بأفكارهم إلى آيات معينة من القرآن، والتي تشير إلى الحب الإلهي حيث يقال على سبيل المثال، أن الحب يرجع لله وأن الله أقرب للإنسان (ونحن أقرب إليه من حبل الوريد)، وبهذا المعنى يمكننا اعتبار النبي محمد نفسه متصوفاً".

Though, however, mysticism has had and has its Muslim ceitics, it is important to understand that mystical spirituality has its roots in Islam itself. Mystical writers could appeal to certain passages even of the Koran, where it is said, for example, that love is due to Allah and that God is nearer to

= أيها المسلمون ليت شعري... ما التدبير؟! أنا لا أدري من أنا!
فلا أنا نصراني ولا يهودي ولا زارادشتي، ولا مسلم! [د: مصطفى غالب، جلال الدين الرومي، ص9].

(1) Freederick Copleston-RELIGION AND PHILOSOPHY
Philosophies East and West-97.

man "than the vein of his neck" Indeed, the prophet himself might be regarded as a mystis.⁽¹⁾

أما عن تفسير قوله تعالى: { كحب الله } كتعظيمه والميل إلى طاعته أي يسوون بينه وبينهم في المحبة والطاعة والمحبة: ميل القلب من الحب استعير لحنة القلب ثم اشتق منه الحب لأنه أصابها ورسخ فيها ومحبة العبد لله تعالى إرادة طاعته والاعتناء بتحصيل مرضيه ومحبة الله للعبد إرادة إكرامه واستعماله في الطاعة وصونه عن المعاصي⁽²⁾.

ويرى كوبلستون أنه "في بعض الأحيان يقال أن الاتجاه الروحي عند صوفية الإسلام إنما أظهر نفسه في مدينة البصرة على يد السيدة المتصوفة رابعة العدوية⁽³⁾، وبعد ذلك ظهر في بغداد، كما عند الجنيد⁽⁴⁾؛ ومع ذلك يمكن

(1) Freederick Copleston-RELIGION AND PHILOSOPHY
Philosophies East and West-98- Continuum London. NEW
YORK.1982

(2) القاضي البيضاوي، تفسير البيضاوي، (156/1).

(3) رابعة العدوية: (100هـ / 717م - 180هـ / 796م) وتكنى بأُم الخير، رابعة

بنت إسماعيل العدوية البصرية، سميت رابعة بهذا الاسم؛ لأنها الابنة الرابعة لإسماعيل العدوي، امرأة من أتباع التابعين، شاعرة ومتصوفة تُنسب إلى الجيل الأول من الصوفية المسلمين الحقيقيين الذين أشاعوا في التصوف روحًا جديدة، أسست مذهبًا صوفيًا في طريقة الحب الإلهي، لُقبت برائدة وشهيدة العشق الإلهي، تزهدت عن الزواج، وعندما سئلت متى يكون العبد راضيًا؟ فقالت: إذا سرته المصيبة كما سرته النعمة، من أقوالها: أحبك حبيب: حب الهوي، وحبًا لأنك أهل لذاكا. [القشيري، الرسالة القشيرية، (327/1).

ود: عبد المنعم الحفني، الموسوعة الصوفية، ص172. ود: عبد الرحمن بدوي، شهيدة العشق الإلهي رابعة العدوية، ص10، ط2، سنة 1962م، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة. ورشيد سليم جراح، متصوفة الزهاد الزاهدة التائبة رابعة العدوية شهيدة الحب الإلهي، ص7، سنة 2006م، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، بدون طبعة].

(4) الجنيد: أبو القاسم ابن محمد بن الجنيد البغدادي الخزاز، صوفي من العلماء بالدين، مولده ومنشأه ووفاته ببغداد، وقال ابن الأثير في وصفه "إمام الدنيا في زمانه"، وعدّه =

القول - في الوقت نفسه- أن أساس الحياة الروحية في الإسلام إنما تعود إلى بداية الإسلام".

Mystical spirituality in Islam is sometimes said to have shown itself first at Basra, with, for instance, the female mystic Rabbiah al Adawijha (d.901), and then at Baghdad, as with AL-Junayd (d.910). At the same time it can be argued that emphasis on the interior spiritual life, as contrasted with a predominantly legalistic attitude, goes back to the very beginning of Islam"⁽¹⁾.

ولكني لا أتفق مع كوبلستون في أن رابعة العدوية كانت متصوفة؛ بل اشتهرت بالعبادة والزهد والورع، ونسبتها للصوفية والتصوف لا دليل عليه؛ لأنه لم يكن التصوف في عصرها معروفاً بمسمياته ومميزاته التي نعرفها الآن . وعندما تحدث كوبلستون عن التصوف الإسلامي أوضح مدى تأثره بالدين المسيحي، حيث قال: "في انتشار الروحانية الصوفية كان للتأثيرات الخارجية - بلا شك - دور تلعبه، وبالتالي لا يمكننا استبعاد إمكانية التأثير المسيحي"⁽²⁾.

"In the spread of mystical spirituality external influences doubtless had a part to play. Thus we cannot exclude the possibility of Christian influence"⁽³⁾.

= العلماء شيخ مذهب التصوف؛ لضبط مذهب بقواعد الكتاب والسنة، ولكونه مصوناً من العقائد الذميمة، محمي الأساس من شبه الغلاة، سالماً من كل ما يوجب اعتراض الشرع من كلامه. له (رسائل)، منها: ما كتبه إلى بعض إخوانه، ومنها ما هو في التوحيد والالوهية، والغناء، ومسائل أخرى. وله (دواء الأرواح) توفي سنة (297هـ). [راجع: للسلمي، طبقات الصوفية، (129/1)، ود: عبد المنعم الحفني، الموسوعة الصوفية، ص107].

(1) Frederick Copleston-RELIGION AND PHILOSOPHY Philosophies East and West-98.

(2) كوبلستون، الدين واحد في فلسفات الشرق والغرب، ص98.

(3) Frederick Copleston-RELIGION AND PHILOSOPHY Philosophies East and West-98.

وعندما تناول كوبلستون الإمام الغزالي بالحديث بيّن أنه لم يكن فيلسوفاً فحسب، بل كان من مشاهير الصوفية؛ حيث قال: "لم يكن الإمام الغزالي فيلسوفاً يتعدى للأفكار الهيلينية التي لا تتساوى مع قواعد صحيح الدين؛ فحسب. وإنما كان -أيضاً- من مشاهير الصوفية والزهد والدرب الروحاني؛ فلقد اعتزل التدريس في بغداد، وتوجه إلى بلاد الشام، حيث أمضى بقية عمره زاهداً متأملاً، كما أنه أسس مدرسة للعلوم الدينية، وأخرى للطرق الصوفية في مقر خلوته في بلدة طومس"⁽¹⁾.

كذلك بيّن "كوبلستون" كيف استطاع الغزالي تطويع الأفكار الفلسفية لخدمة تجاربه الصوفية؛ حيث قال: "لقد بلور الغزالي لنفسه مساقاً روحانياً خاصاً، جاء من تجربة ذاتية، وقد تبدو بعض عباراته -أحياناً- ذات مذاق أفلاطوني محدث عن وحدة الكون، ولكن هذا كله كان لخدمة فكره عن التصوف أكثر من كونه نظرية فلسفية. والواقع أن عقيدة التوحيد عندما يُنظر إليها من زاوية أفلاطونية محدثة، مخلوطة بأفكار صوفية؛ قد تؤدي بالبعض إلى الظن بأنه كان يعتقد في وحدة الكون. ولكن الغزالي كان شديد الريبة في أمور الفلسفة والفلاسفة، لذا فإنه يُغلب روح التصوف الديني علي طغيان العقل، كما أنه يضع صحيح الإيمان فوق كل ما نادي به أرسطو نفسه"⁽²⁾.

وعندما تعرض كوبلستون بالحديث عن فلاسفة المغرب الإسلامي عدّ كلّاً من ابن باجة وابن طفيل من دائرة الصوفي، وتغلّب الجانب الصوفي عليهما أكثر من الفلسفي؛ حيث قال: "ابن باجة وابن طفيل يمثلان الدرب الصوفي"⁽³⁾. كما يري كوبلستون أن الصوفية في أوروبا نشأت "كرد فعل ضد الدراسات الميتافيزيقية المجردة والمنطقية، وضد ما يسميه بعض الناس "التفكير

(1) كوبلستون، تاريخ الفلسفة من أوغسطين إلى دانز سكوت، (271/1/2).

(2) المصدر السابق (272/1/2).

(3) المصدر السابق.

الموضوعي" لصالح شيء واحد نحتاجه وهو الخلاص من خلال الاتحاد بالله⁽¹⁾.

ويذكر د/ عبد الرحمن بدوي ما للنصرانية من تأثير في رُفد التصوف الإسلامي من تصورات استفاد منها لصقل منظومته الروحية؛ ذلك أن متصوفي المسلمين "لم يجدوا حرجاً في الاستماع الى مواظ الرهبان وأخبار رياضتهم الروحية والاستفادة منها، رغم أنها صادرة عن نصارى. فنجد فعلاً كثيراً من أخبار الرهبان وأقوالهم في ثنايا كتب الصوفية المسلمين وطبقات الصوفية"⁽²⁾.

وحتى لا نبخس ما للتصوف الاسلامي من أصالة عريقة لا بد من إيراد معلومة مهمة في هذا الأمر؛ ألا وهي أن التصوف الاسلامي لم ينشأ -فقط- من تلك المؤثرات الخارجية التي تُعد المسيحية إحدى أهم تلك المؤثرات، بل إن البنية الداخلية للدين الإسلامي، وما انطوت عليه هذه البنية من مباحكات دينية وسياسية واقتصادية؛ كان لها الدور الريادي في نشوء التصوف في الإسلام⁽³⁾؛ وذلك لأن ذروة السنام في الإسلام، ورأس الأمر فيه؛ هو الزهد في الدنيا، والتوكل على الله، والتوبة من كل ذنب، والقرب من الله، والرجاء والمحبة، والرضا، وكل هذا في مجموعه ما هو إلا التصوف الإسلامي.

- (1) فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة من أوكام إلي سوريز، (253/3).
- (2) د: عبد الرحمن بدوي، تاريخ التصوف الإسلامي، ص44 ط3، سنة 2008م، الشعاع للنشر القاهرة، وللمزيد راجع: أبو حامد الغزالي، مكاشفة القلوب المقرب إلي حضرة علام الغيوب، سنة 1988م، المكتبة الوقفية، القاهرة. وابن قَيِّم الجوزية، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، تحقيق: محمد حامد الفقي، سنة 1392هـ/1972م، دار الكتاب العربي، بيروت، وأبي نصير الطوسي، اللمع في تاريخ التصوف الإسلامي، تحقيق: عماد زكي البارودي، المكتبة التوفيقية القاهرة. وأبي القاسم القشيري، الرسالة القشيرية في علم التصوف، تحقيق: د/ عبد الحليم محمود، ود/محمود بن الشريف، ج1، المكتبة التوفيقية، القاهرة، ومحمد جلال شرف، دراسات في التصوف الاسلامي، سنة 1984م، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت.
- (3) د: عبد الرحمن بدوي، تاريخ التصوف الإسلامي، ص56، 57، بتصرف.

الفصل الرابع

قضية وجود الله في كتابات فريدريك كوبلستون

ويشتمل على ستة مباحث:

- المبحث الأول : مفهوم الله في كتابات فريدريك كوبلستون.
- المبحث الثاني : الوجود الإلهي في كتابات فريدريك كوبلستون.
- المبحث الثالث : البرهان الأنطولوجي في كتابات فريدريك كوبلستون.
- المبحث الرابع : البرهان الكوزمولوجي في كتابات فريدريك كوبلستون.
- المبحث الخامس : برهان التجربة الدينية في كتابات فريدريك كوبلستون.
- المبحث السادس : البرهان الأخلاقي في كتابات فريدريك كوبلستون.

الفصل الرابع

قضية وجود الله في كتابات فريدريك كوبلستون

لقد حظيت قضية الألوهية عموماً، والبراهين على وجود الله خصوصاً؛ باهتمام كبير من الفلاسفة وعلماء الكلام على مر تاريخهم، كما تناولها علماء النفس والاجتماع، والأديان؛ بل وعلماء الطبيعة أيضاً، فقد شغلت الفكر الإنساني منذ المرحلة اليونانية، مروراً بالمرحلة الوسطى، وانتهاءً بالمرحلة الحديثة والمعاصرة. كما تعد هذه القضية من أهم قضايا الدين. وقد اهتم فريدريك كوبلستون بهذه القضية عبر مصنفاته؛ حيث استعرض آراء كثير من الفلاسفة، ورجال الدين السابقين والمعاصرين حولها، مبيناً موقفه منها.

وسوف أتناول قضية وجود الله والأدلة عليها عند المفكرين والفلاسفة ورجال الدين عبر التاريخ، مراعية الترتيب الزمني في عرض آراء الفلاسفة، وأفكار رجال الدين، عبر أطوار الفكر المختلفة، والتي كانت في بدء ظهورها سؤالاً مطروحاً عن أصل الكون، وما هي الطبيعة النهائية للأشياء؟ وهل يمكن رد الكثرة إلى الواحد؟

ويتم ذلك من خلال التأصيل للمسألة وتحرير محل النزاع فيها من خلال كتابات كوبلستون في هذه القضية عبر مراحل الفكر المختلفة، ما بين مثبت ومنفي لوجود الله، ثم بيان موقف كوبلستون من تلك القضية، وأين هو في خارطة الفكر الديني والفلسفي.

* * *

المبحث الأول

مفهوم الله في كتابات فريدريك كوبلستون

في البدء لا يمكن إثارة السؤال حول وجود الله أو عدمه قبل الشروع - أولاً - في البحث عن إجابة السؤال التالي: كيف نعرف الله؟ أو ما هو الله؟ فضلاً عن كيفية نشوء فكرة الألوهية⁽¹⁾ وأسباب ظهورها في تاريخ الفكر البشري. لقد أكد على أهمية هذه التقديمة الدكتور عمرو شريف في قوله: "أول ما ينبغي البدء به - في الدعوة إلى الدين - هو تمحيص مفهوم الله: الروح، كليّ الوجود، كليّ العلم. بعد ذلك يأتي تقييم حجج الدين الطبيعي، ثم الرد على دعاوى الوحي اللهي، ومن أجل تمحيص مفهوم "الله" ذكرت أن هناك ثلاثة تساؤلات رئيسية، ينبغي الإجابة عنها عند تناول قضية الألوهية. أول هذه الأسئلة: كيف نعرف الله؟ هذا السؤال لم يكن قد أخذ حظه من اهتمام المتدينين من قبل، وقصدت أنؤكد بهذا التساؤل أنه لا ينبغي مناقشة الأدلة على وجود الله، قبل أن نكون قادرين على أن نعرف هذا الله"⁽²⁾.

وجدير بالذكر كما هو معلوم أن شرف الاسم من شرف المسمى؛ فالله عز وجل هو الموجود الأسمى، والخالق للكون وكل ما فيه، وقد ورد مفهوم "الله" في كتب اللغة وفي اصطلاح المتكلمين والفلاسفة. ويمكن عرض هذا المفهوم على النحو التالي:

- (1) ينظر في ذلك: إيمانويل كانط، نقد العقل المحض، ص 617، ط 1، ترجمة: هنا غانم، سنة 2013م، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، وجيمس هنري برستيد، فجر الضمير، ط 37، ترجمة: حسن سليم، سنة 1999م، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، بدون طبعة.
- (2) دكتور عمرو شريف، رحلة عقل (وهكذا يقود العلم أشرس الملاحدة إلى الإيمان)، ص 58.

أولاً: مفهوم الله في اللغة:

وردت معانٍ كثيرة حول مفهوم الله، وتعدد هذه المعاني دليل على شرف المسمى، ومن أبرز ما ورد من هذه المعاني:
- "الله": مصدر بمعنى المألوه، أي المعبود بالحق، أو المستحق للعبادة، أو الواجب الوجود، والمقتضي للقصر بحسب نفس الأمر، استغناء ذات الحق في تعيينه عن الغير⁽¹⁾.

- وقيل: "الله": من لاه يليه لَيْهًا وَلَاهًا. أي احتجب وارتفع؛ لأنه محجوب عن إدراك الإبصار، مرتفع عما لا يليق به. و"الله" أ ل ه: أَلَهْ يَأْلَهُ - بالفتح فيهما - إلهة: أي عبد. ومنه قرأ بن عباس رضي الله عنهما قَالَ تَعَالَى: ﴿وَيَذَرُكَ وَءَالِهَتَكَ﴾ [الأعراف: 127]⁽²⁾.

- وورد: "الله" الهمزة واللام والهاء أصل واحد، وهو التعبد. فالله هو الله تعالى، وسمي بذلك لأنه معبود. ويقال تأله الرجل، إذا تعبد⁽³⁾.

ثانياً: مفهوم الله في اصطلاح المتكلمين:

لقد تعددت معاني "الله" في اصطلاح المتكلمين. ومن أهم هذه التعريفات ما يلي:

- (1) أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي، الكليات "معجم في المصطلحات والفروق اللغوية"، ص 1554، تحقيق: عدنان درويش - محمد المصري، سنة 1419هـ - 1998م، مؤسسة الرسالة - بيروت - بدون طبعة.
- (2) محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، مختار الصحاح، (20/1)، ط 1، تحقيق: محمود خاطر، سنة 1415هـ/1995م، مكتبة لبنان ناشرون - بيروت.
- (3) أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، (127/1)، ط 1، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، سنة 1399هـ - 1979م، دار الفكر.

- قال صاحب المواقف "الله" اسم خاص بذاته، لا يوصف به غيره، ف قيل: علم جامد، وقيل: مُشتق. وأصله: "الله"، حذفت الهمزة لنقلها، وأدغمت اللام، وهو من: أَلَّهَ إِذَا تَعَبَّدَ. وقيل: من "الْوَلَه" وهو الحيرة، ومرجعها صفة إضافية. وقيل: هو القادر على الخلق. وقيل: من لا يَصِحُّ التكليف إلا منه؛ فمرجعه صفة سلبية⁽¹⁾.

- وعندما قارن ابن القيم بين "الله" و"الرب" قال: "الله هو الذي تَأَلَّهه القلوب محبةً، وإنابةً، وإجلالاً، وإكراماً، وتعظيماً، وذُلًّا، وخضوعاً، ورجاءً، وتوكلًا. والربُّ هو الذي يُرَبِّي عَبْدَه، فيعطيه خلقه، ثم يهديه إلى مصالحه. فلا إله إلا هو، ولا ربَّ إلا هو، فكما أن ربوبية ما سواه أبطل الباطل، فكذلك الإهية ما سواه"⁽²⁾.

- وقال الزمخشري: "الله من أسماء الأجناس، كالرجل والفرس؛ اسم يقع على كل معبود، بحق أو باطل، ثم غلب على المعبود بحق... وأما "الله" -بحذف الهمزة- فمختص بالمعبود بالحق، لم يطلق على غيره"⁽³⁾.

(1) أبو الفضل عبد الرحمن عَضُدُ الإيجي، المواقف في علم الكلام، الموقف الخامس، المرصد السابع، ص332، تحقيق: مُحمَّد العَرَازي، دار الكتب العلمية-بيروت-لبنان، بدون طبعة وتاريخ للنشر. وأبو الحسن علي بن محمد سيف الدين الأمدي، أ بكار الأفكار في أصول الدين، (2/215)، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية-بيروت-لبنان، بدون طبعة وتاريخ للنشر.

(2) أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، إغاثة اللفهان في مصاديد الشيطان، (1/41)، ط1، حققه: محمد عزيز شمس، سنة 1432هـ، دار عالم الفوائد -مكة المكرمة، وله أيضاً: الداء والدواء، (1/532) ط1، حققه: محمد أجمل الإصلاحي، سنة 1429هـ، دار عالم الفوائد -مكة المكرمة.

(3) أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي، الكشف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، (1/49)، تحقيق عبد الرازق المهدي، دار إحياء التراث العربي - بيروت - لبنان، بدون طبعة وتاريخ للنشر.

مما سبق يتضح أن كلمة "الله" - والتي هي من "التأليه" بمعنى التعبد - وإن كانت تحمل في طياتها المعبود بحق وبغير حق؛ إلا أن أغلب استعمالها في المعبود بحق، فكل ما عُبد بأي نوع من أنواع العبادات فهو إله عند عابده.

ثالثاً: مفهوم الله في اصطلاح الفلاسفة:

لقد كانت فكرة "الله" من أهم الأفكار المحورية في فلسفة الدين، ابتداءً من فجر الفلسفة اليونانية، مروراً بفلاسفة القرون الوسطى، وانتهاءً بفلاسفة القرن العشرين، ويمكن عرض مفهوم "الله" على النحو التالي:

أولاً: مفهوم الله عند فلاسفة اليونان:

- بالنسبة إلى "أفلاطون" فـ "الله" عنده هو الكائن الأعلى المتسامي، ذو الكمال المطلق، الذي استعمل المثل الأزلية لِيُنَسَّقَ عالماً قديماً غير مخلوق، ويجب أن يكون الله هو العلة الأولى، والمحرك الذي لا يتحرك، وإلا لكان تسلسلاً لا نهائياً في العلل ومعلولاتها⁽¹⁾.

وبالنظر إلى تعريف أفلاطون يتبين أن الله عنده يعتبر من جملة الكائنات، ولكنه متميز بالتسامي والكمال. وقوله: "لينسق عالماً قديماً غير مخلوق" هذه وجهة نظر مخالفة لما قرره الأديان السماوية من كون الله خلق العالم من العدم. وكأن أفلاطون يرى أن المادة الأولى للعالم كانت موجودة منذ الأزل، والله أعاد تنظيمها فقط، وعلى هذا فالله عنده صانع لا خالق.

(1) أفلاطون، محاوره طيماوس، ص321، ترجمة الأب: فؤاد جرجي بربارة، سنة 1970م، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، سوريا، دمشق، وله أيضاً: الجمهورية، ص426، ترجمة: د/ فؤاد زكريا، سنة 1974، الهيئة المصرية العامة للكتاب بالقاهرة. ونديم الجسر، قصة الإيمان، ص39، سنة 2015م، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، وبرلين مورلي، المفاهيم الغربية عن الله، ص27، ط1، ترجمة وتعليق: محمد سيد سلامة، سنة 2018م، مركز نماء للبحوث والدراسات - بيروت - لبنان، وولتر ستيتس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص174.

- أما "أرسطو" فقد عرف "الله" بأنه "محرك العالم الذي لا يتحرك". يقول في هذا الطرح: "ينبغي أن تنتهي سلسلة المتحركات إلى محرك أول لا يتحرك، وهو أصل الحركة بجميع أشكالها في الكون"⁽¹⁾.

وبالتالي فقد عدَّ أرسطو "الله" هو المحرك الذي لا يتحرك، فهو صانع، وليس بخالق للعالم. وهذا مخالف - أيضاً - لما ورد في الأديان السماوية من كون الله خلق العالم واعتنى به. وأما إله أرسطو فقد اعتنى بالعالم في تكوينه فقط، ولم يهتم بشئون هذا العالم.

والخلاصة كما ذكرها كوبلستون: أن الله عند أفلاطون وأرسطو لم يكن خالق الموجودات التجريبية بالمعنى الكامل، فلقد صنع الله الكون - عند أفلاطون - وأضفى عليه نموذجاً عقلياً وفقاً للمثل. أما إله أرسطو فقد كان التفسير النهائي للحركة، من حيث إنه العلة الغائية للحركة. والفلاسفة اليونان الأكثر قرباً من فكرة الخلق، والاهتمام بمشكلة الوجود المتناهي من حيث هو كذلك هم الأفلاطونيون المحدثون⁽²⁾.

ثانياً: مفهوم الله عند فلاسفة العصور الوسطى:

1- الفلاسفة المسيحيون:

- يقول كوبلستون: "يعتقد ترلوليان... أنه لا يمكن أن يعرف الله في معزل

(1) أرسطو، كتاب الطبيعة، (845/2)، حققه: د/ عبد الرحمن بدوي، سنة 1965م، الدار القومية للطباعة، القاهرة. وله أيضاً، مقالة اللام من كتاب ما بعد الطبيعة، ملحقه بكتاب أرسطو عند العرب لعبد الرحمن بدوي، ص 261، ط 2، سنة 1978م، دار القلم، وكالة المطبوعات، الكويت. وله أيضاً: ميتافيزيقا أرسطو ضمن "مدخل إلى الميتافيزيقا"، ص 261، ط 1، ترجمة د/ إمام عبد الفتاح إمام، سنة 2005م، نهضة مصر للطباعة والنشر، الإسكندرية، وماجد فخري، أرسطو المعلم الأول، ص 94، سلسلة قادة الفكر، المطبعة الكاثوليكية-بيروت، بدون ذكر الطبعة والسنة.

(2) فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة من أوكام إلي سوريز، (570/3).

عن التعرف إلى المسيح، كما لا يمكن أن يعرف المسيح في معزل عن التعرف على الروح القدس... ويفاجئنا ترلوليان بمقولة أن كل شيء بما في ذلك الذات الإلهية، لها طبيعة جسدية، وإن كانت طبيعة الذات الإلهية فريدة في نوعها⁽¹⁾.

- لقد ذهب "أوغسطين" إلى أن الله عالم بكل شيء، قادر على كل شيء، كلي الوجود، خير أخلاقياً، خالق من عدم، بسيط على نحو فريد، لا يمكن أن يُدرك أو يُوصف؛ لأنه فوق الوصف والكلام، وكل تشبيه بينه وبين الإنسان باطل⁽²⁾.

- وأتى أنسلم بمفهوم "الموجود الكامل"، وقرر أن الله هو أعلى الموجودات رتبة، وتدرج تحته رتبُ الموجودات الأقل فالأقل. وعلى غرار أفلاطون تبنى أنسلم الرؤية الواقعية التي تذهب إلى أن الفئات التي تشترك في حمل مُثل "خير" تشترك - أيضاً - في كينونة، وفي مكان ما، لابد من وجود كمال لهذه الكينونة، وهذا الكمال هو الله⁽³⁾.

- وأما القديس توما فقد أصر كما عرض له كوبلستون على: "أنه في الله وحده تتحد الماهية والوجود، فالله يوجد بالضرورة لأن ماهيته هي الوجود، وجميع الأشياء الأخرى تتلقي وجودها منه"⁽⁴⁾.

ويعلق كوبلستون على هذا الكلام قائلاً: "ليس ثمة ماهية بغير وجود، ولا وجود بدون ماهية، فهما خلقاً معاً، والشيء لو توقف وجوده لتوقفت ماهيته"⁽⁵⁾.

-
- (1) فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة من أوغسطين إلى دانز سكوت، (42/1/2).
 - (2) أوغسطين، الاعترافات، ص 9، ط 4، ترجمة: الخوري يوحنا الحلو، سنة 1991م، دار المشرق، بيروت، لبنان. ود/ عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى، ص 27، ط 3، سنة 1979م، وكالة المطبوعات-الكويت-، ودار القلم-بيروت-لبنان.
 - (3) اميل برهبييه، تاريخ الفلسفة "العصر الوسيط والنهضة"، (50/3)، ط 2، ترجمة: جورج طرابيشي، سنة 1988م، دار الطليعة للطباعة والنشر-بيروت-لبنان.
 - (4) فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة من أوغسطين إلى دانز سكوت، (58/2/2).
 - (5) المصدر السابق، (59/2/2).

وعلى هذا فالله عند فلاسفة العصور الوسطى المسيحية يمكن وصفه بالموجود الكامل، الذي ليس في الوجود من هو أكمل منه، وهو مثال الخير.

2- الفلاسفة المسلمون:

- تتمثل رؤية الكندي عن الله في أنه الواحد الحق الأزلي، وهو الذي لا يمكن تصور عدمه أو وجوده عند علة غير ذاته، ومن ثم فهو الكائن واجب الوجود وغير المعلول، وهو لا يتغير ولا يفسد؛ لأن التغير والفساد إنما يلحقان بالشيء من الأضداد المتقاربة، وهو لا ضد له. إنه الواحد الموجود بذاته، وهو الكائن الأتم الأكمل الذي ليس بعده تمام أو كمال⁽¹⁾.

- أما الفارابي، فقد ذهب إلى أن كل موجود إما واجب الوجود أو ممكن الوجود، وليس ثم سوى هذين الضربين من الوجود. ومعنى الموجود الواجب: يحمل في ذاته البرهان على أنه يجب أن يكون واحدًا لا شريك له. وهذا الموجود الواحد المتعين المتحقق يسمى "الله"⁽²⁾.

- وقد عرف ابن سينا واجب الوجود بأنه: "الموجود الذي متى فرض غير موجود؛ عرض منه محال. وممكن الوجود: هو الذي متى فرض غير موجود أو موجود؛ لم يعرض محال"⁽³⁾.

(1) الكندي، رسالة في الإبانة عن العلة الفاعلة ضمن رسائل الكندي الفلسفية، (115/1)، تحقيق: د/ محمد عبد الهادي أبو ريدة، سنة 1950م، دار الفكر العربي بالقاهرة، ود: محمد عاطف العراقي، مذاهب فلاسفة المشرق، صـ 86، ط6، سنة 1978م، دار المعارف بالقاهرة.

(2) الفارابي، كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، صـ 18، ط2، قدم له وعلق عليه: د/ ألبير نصري نادر، سنة 1986م، دار المشرق، المكتبة الكاثوليكية، بيروت، لبنان.

(3) ابن سينا، النجاة مختصر الشفاء، صـ 366، د: أحمد فؤاد الأهواني، الفلسفة الإسلامية، صـ 126، وله أيضًا، الإشارات والتنبيهات، (28/1).

- وهاهو ابن رشد يعرف الله من خلال مخلوقاته بقوله: "إن الشريعة الخاصة بالحكماء هي الفحص عن جميع الموجودات؛ إذ كان الخالق لا يعبد بعبادة أشرف من معرفة مصنوعاته التي تؤدي إلي معرفة ذاته سبحانه علي الحقيقة"⁽¹⁾.

يتبين من ذلك أن ابن رشد يقصد بذلك أن للحكماء شريعة خاصة بهم عن طريق الفحص في جميع الموجودات، وبالتالي فقد بدأ بالعقل لينتهي إلى الشرع، وليس العكس، وهذا هو ما تسعى إليه دراسة الدين.

ثالثاً: مفهوم "الله" عند فلاسفة العصر الحديث:

- لا شك أن الفكرة الأوغسطينية عن الله، الذي هو أساس ووجود الحق الأزلي؛ ظهرت من جديد عند بعض الفلاسفة المحدثين. ويمكن عرض وجهة نظر بعضهم على النحو التالي:

- قال ديكارت في التأمل الخامس: "ولما كنت قد اعتدت أن أميز بين الوجود والماهية؛ فقد أقنعت نفسي - في يسرٍ - بأن وجود الله يمكن أن ينفصل عن ماهيته، وإنني لذلك أستطيع أن أتصور أن الله غير موجود في الواقع، ولكنني حين أفكر في الأمر بمزيد من العناية أرى - بجلاء - أن الوجود لا يمكن أن ينفصل عن ماهية الله، وكما لا يمكن أن تتفصل فكرة الوادي عن الجبل، لا يمكن تصور إله موجود، مطلق الكمال؛ ينقصه الوجود"⁽²⁾. وبالتالي فالله جوهر، ماهيته الكمال الأسمى، ولا يمكن تصوره بدون وجوده، ووجوده من ذاته، وهو الثابت الذي لا يتغير، والتام القدرة.

(1) أبو الوليد ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ص9، 10، ط2، تحرير: موريس بويج، سنة 1973م، دار المشرق، بيروت.

(2) ديكارت، التأملات في الفلسفة الأولى، ص154، ود: نظمي لوقا، الله أساس المعرفة والأخلاق عند ديكارت، ص114، المطبعة الفنية الحديثة، بدون طبعة وتاريخ للنشر.

وقد عرض كوبلستون تعريفاً لديكارت، يصرح فيه عن معنى اسم "الله"؛ بقوله: "إن اسم الله يعني جوهرًا لا نهائيًا، مستقلاً بذاته، عليمًا، قادرًا على كل شيء، قد خلقتني وخلق كل شيء آخر، إذا كان هناك شيء آخر موجودًا"⁽¹⁾.
- ووضع إسبينوزا تعريفاً للإله - ضمن التعريفات الأولى - في كتابه "الأخلاق"، وذلك على غير المؤلف والعادة لدى الفلاسفة؛ وذلك لأن اللفظ -في نظرهم- مفهوم بذاته، ولا حاجة فيه إلى توضيح معناه. أما إسبينوزا فقد سوى بين: "الجوهر"، و"الله"، و"الطبيعة". وربط هذه المفاهيم باعتبارها معلولة بذاتها⁽²⁾. وهذا نظرًا لكون إسبينوزا من القائلين بمذهب الواحدية بين الله والطبيعة، وبالتالي فهو يرى أنه لا يوجد إلا شيء واحد هو الله، وأن أعلى فضيلة للعقل معرفة الله.

رابعاً : موقف كوبلستون من قضية مفهوم الله :

تناول "كوبلستون" هذه القضية في أكثر من موضع، ويمكن الإشارة إليها في العناصر التالية:

أولاً: في دراسة كوبلستون لفلسفة كل من أفلاطون وأفلوطين تطرق لهذه القضية في قوله: «... يمكننا أن نتحدث عن العقل الإلهي Divine Reason [في فلسفة أفلاطون] باعتباره «ذهن الله» "Mind of God" (إذا ما ساوينا الله بالواحد)، وعن المثل Forms باعتبارها أفكاراً للإله Ideas of God»⁽³⁾.

(1) فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة من ديكارت إلى ليبنتز، (4/146)، ديكارت، التأملات في الفلسفة الأولى، ص 159، 160.

(2) باروخ اسبينوزا، الأخلاق، ص 30، ترجمة: جلال الدين سعيد، نشر دار الجنوب- تونس - بدون طبعة، وتاريخ للنشر.

(3) Frederick Copleston. A History of Philosophy (Image Books, 1993), vol. I, p. 193

ويري كوبلستون أن "الله" -عند أفلوطين- هو الواحد، الذي يجاوز كل فكر، وكل وجود، ولا يمكن وصفه ولا الإحاطة به؛ فهو مفارق علي نحو مطلق⁽¹⁾.
ثانيًا: أثناء عرضه لطبيعة "الله" عند القديس توما الأكويني، وحديثه عن "الله" بوصفه الوجود ذاته؛ حيث قال كوبلستون: "الاسم المناسب لله أكثر من غيره -عند القديس "توما"- هو الاسم الذي أعطاه لموسى عند الحلقة المتوقدة"⁽²⁾.

وكان هذا في الحوار الذي دار بين الله وموسى عليه السلام في سيناء "قال موسى لله: هو أنا، آتي إلى بني إسرائيل، وأقول لهم: إله آبائكم أرسلنا إليكم، فإذا قالوا لي: ما اسمه؟ فماذا أقول لهم؟ فقال الله لموسى: أهيه الذي أهيه. وقال هكذا تقول لبني إسرائيل: الله أرسلني إليكم"⁽³⁾. وعندما سأل موسى ربه عن اسمه جاءه الجواب مباشرة: أنا أكون ما أكون. هكذا تقول لبني إسرائيل: أهيه. أي: الوجود أرسلني إليكم"⁽⁴⁾.

فضلاً عن ذلك فقد بين كوبلستون كيف مزج القديس "توما الأكويني" بين فكرة المحرك الأول -عند أرسطو- وفكرة الخلق عند أوغسطين؛ حيث قال: "إن الله عند أرسطو هو ببساطه المحرك الذي لا يتحرك، فوجوده مؤكد؛ لكي نفس الحركة. وأدخل الفلاسفة المسيحيون مثل القديس أوغسطين فكرة الخلق، وحاول القديس توما الأكويني أن يوفق بين المذهب الأرسطي ومذهب الخلق، وتحت التمييز الأرسطي بين المادة والصورة أدرك القديس توما التمييز بين الماهية والوجود"⁽⁵⁾.

-
- (1) فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة اليونان وروما، (618/1، 619) بتصرف.
 - (2) فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، من أوغسطين إلى دانز سكوت، (91/2/2).
 - (3) سفر الخروج، الاصحاح: 3.
 - (4) أتين جلسون، روح الفلسفة في العصور الوسطى، ص 90، ط3 ترجمه: د/ إمام عبد الفتاح إمام، سنة 1997م، مكتبة مدبولي، القاهرة.
 - (5) فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، من أوكام إلى سوريز، (518/3) بتصرف.

ثالثاً: كذلك ابتدأ كوبلستون في مناظرته الشهيرة مع برتراند راسل حول وجود الله بتعريف مفهوم الله؛ حيث قال: "افتراض أننا نعني به كائن، فائق، متعين، مباين للعالم، وخالق له"⁽¹⁾.

رابعاً: عند تناوله للبرهان الأنطولوجي عند فلاسفة العصر الحديث؛ فقد أكد على أن الله يمكن تعريفه بأنه: "الموجود الضروري؛ من حيث إنه الموجود الذي يوجد بالضرورة، وبالتالي لا بد أن يوجد؛ لأنه سيكون من التناقض أن ننكر وجود الموجود الذي يوجد بالضرورة، وبذلك فإننا عن طريق تحليل فكرة "الله" نستطيع أن نري أن الله موجود"⁽²⁾.

ولقد تعقب موقف فريدريك كوبلستون في هذه القضية اثنان من المفكرين،

هما:

أولاً: أول من تعقب موقف كوبلستون من هذه القضية هو العالم الإنجليزي أنتوني فلو⁽³⁾؛ إذ يقول: "لقد أدرك مؤرخ الفلسفة فريدريك كوبلستون قوة التساؤل الذي أثرته فيما يخص تماسك مفهوم الله، وردّ بجواب مختلف"⁽⁴⁾. يقول

(1) د/ سعيد فودة، الدليل الكوني على وجود الله تعالى "مقالات من البحوث الغربية المعاصرة في فلسفة الدين، ص44، وحسن يوسفان، دراسات في علم الكلام الجديد، ص84، ط1، سنة 2016م، ترجمة: محمد حسن زراقت، مركز الحضارة لتنمية الفكر، بيروت، لبنان.

(2) فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، من ديكارت إلى ليننتز (430/4).

(3) أنتوني فلو: (1923م/ 2010م) الفيلسوف البريطاني، ينتمي إلى تيار الفلسفة التحليلية، قام بتأليف أكثر من ثلاثين كتاباً، أغلبها يحاول دحض فكرة الدين، واشتهر عنه مقولته: إن علي المرء أن يظل ملحدًا حتي يجد الدليل التجريبي على وجود الله. غير أنه في أواخر حياته غيّر قناعاته، وفي عام 2004م خلال مناظرة فلسفية، أعلن عن تحوله إلى الإيمان بالله، وتخليه عن الإلحاد، وقام بتأليف كتاب نسخ فيه كل كتبه السابقة، وهو كتاب "هناك إله". [د: عمرو شريف، رحلة عقل، ص186، وله أيضاً: خرافة الإلحاد، ص39، 40، سنة 2017م، نيو بوك للنشر والتوزيع].

(4) انتوني فلو، ليس هناك إله. كيف غير أشهر ملحد رأيه. ص69، ط2، ترجمة: د/صلاح الفضلي، سنة 1438هـ، شبكة الفكر.

===== فلسفة الدين في كتابات فريدريك كوبلستون =====

فريدريك كوبلستون "لا أعتقد أن من المبرر الطلب من العقل البشري أن يكون قادرًا على تحديد إله مثل فراشة واقفة على صندوق زجاجي، الله يصبح حقيقة واقعة للعقل البشري في حركة الإنسان نحو العالي؛ حيث يظهر الله باعتباره الهدف غير المرئي لهذه الحركة، وحيث إن المتعالي لا يمكن إدراك كنه ذاته، وإذا جاز التعبير فإنه لا بد - وفقًا لخلفيتنا التصورية - أن ينشأ الشك ويظهر؛ ولكن داخل هذه الحركة من العالي؛ فإن الشك يعود للتوازن من خلال التوكيد المتضمن بالحركة في ذاتها، ضمن سياق هذه الحركة الشخصية للروح البشرية، يصبح ذلك الله حقيقة واقعة للشخص"⁽¹⁾.

الثاني: العالم المصري الدكتور عمرو شريف؛ إذ يقول: "تتبه الفيلسوف الإنجليزي فريدريك كوبلستون إلى خطورة تساؤلي، فأجاب بأنه ليس باستطاعة العقل البشري أن يشير بإصبعه إلى الله كما يشير إلى فراشة في متحف للفراشات، وأضاف: إن الله يتجلى لكل إنسان تبعًا لقدرة الفرد على التسامي خارج إطار الزمان والمكان"⁽²⁾.

* * *

(1) Frederick C. Copleston, *Philosophers and Philosophies* (London: Search ...

(2) دكتور عمرو شريف، رحلة عقل (وهكذا يقود العلم أشرس الملاحدة إلى الإيمان)، ص 58.

المبحث الثاني

الوجود الإلهي في كتابات فريدريك كوبلستون

لا شك أن موقف الإنسان من مسألة وجود الله لا يعدو أحد أمرين، إما الإيمان بوجوده، وإما عدم الإيمان بوجوده؛ لذا انقسم الفلاسفة - في آرائهم حول وجود الله من حيث الإثبات والنفي - إلى فريقين رئيسين ويمكن عرضهما إجمالاً على النحو التالي:

الفريق الأول: الملحدون⁽¹⁾، واللاأدريون⁽²⁾.

- (1) هذه التسمية تطلق على كل هؤلاء الذين يمكن أن ينطبق عليهم وصف الإلحاد من قبل مخالفهم، ومما يؤكد هذا أن المسلمين والمسيحيين أطلق عليهم وصف ملحدين لمجرد أنهم اتبعوا فهمًا لله، ولبعض أمور الدين؛ يخالف المتعارف عليه في مجتمعاتهم. [مراد وهبة، المعجم الفلسفي، (20/2)، ط5، سنة 2007م، دار قباء الحديثة، القاهرة. وكارين أرمسترونغ، الله لماذا؟، ص18، ط1، ترجمة: فاطمة نصر وهبة محمود، سنة 2010م، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة. وريتشارد دوكنز، وهَم الإله، ص53، ط1، ترجمة: بسام البغدادي، سنة 2009م، بدون دار نشر].
- (2) اللاأدرية، مصطلح يدل حاليًا إما على عادة فكرية قوامها عد كل ميتافيزيقا أنطولوجية باطلة أو تافهة، وإما على مجمل المذاهب الفلسفية الشديدة الاختلاف فيما بينها. [لاند، موسوعة لاند الفلسفية، (40،39/1)].

وعند المحدثين، تطلق اللاأدرية على إنكار قيمة العقل، وقدرته على المعرفة. أو على إنكار معرفة المطلق. أو على القول ببطلان علم ما بعد الطبيعة. فإذا عرضت على أحد اللاأدريين مسألة من مسائل هذا العلم لم يتكلم عليها بنفي أو إثبات، بل توقف عن الحكم فيها، لاعتقاده أنها لا تقبل الحل. وتطلق اللاأدرية -أيضًا- على المذاهب الفلسفية التي تقول بعجز العقل عن معرفة الحقائق التي تجاوز طوره، كوضعية (أوغوست كونت)، وتطورية (هربرت سبنسر)، ونسبية (هاملتون)، ونقدية (كانط)، فكل فيلسوف ينكر المعرفة، أو يقول بوجود، حقائق لا سبيل إلى معرفتها؛ هو من اللاأدرية. [انظر: =

الفريق الثاني: المؤمنون المعترفون بوجود إله، ومنهم القائلون بالمحرك الأول "المؤلهة الطبيعيون"، أو القائلون بوحدة الوجود، أو القائلون بإله له صفات⁽¹⁾.

ويمكن عرض هذين الفريقين بشيء من التفصيل، وقد ضرب كوبلستون أمثلة عديدة لكل فريق يمكن عرضها على النحو التالي:

الفريق الأول: الملحدون، واللاأدريون: أما الملحدون فهم الذين أنكروا وجود الله تعالى، وقالوا: لا إله للعالم، وإن العالم وُجد مصادفة. وهذه الفرقة قد صنفها "الإمام الغزالي" ضمن "الدهريين"، وهم طائفة جحدوا الصانع المدبر القادر، وزعموا أن العالم لم يزل كذلك بنفسه، وبلا صانع، ولم يزل الحيوان من النطفة، والنطفة من الحيوان، كذلك كان، وكذلك يكون أبداً، وهؤلاء هم الزنادقة⁽²⁾. وأما اللاأدريون فهم الذين يتوقفون في الحكم بالإيجاب أو النفي على وجود الإله، ومن ثم استحالة إثبات وجوده تعالى. ومن أشهر من تناولهم كوبلستون في كتاباته بالبحث والدراسة ويعبرون عن هذا الفريق الملحد أو اللاأدري ما يلي:

أولاً: "بروتاجوراس" فيما يتعلق بوجود إله خالق للعالم مدبر له؛ فنجد كوبلستون يحكم على "بروتاجوراس" بكونه "لاأدري"؛ حيث يقول: إن بروتاجوراس في كتابه "عن الآلهة" يقول: "لا أستطيع أن أعرف ما إذا كانت

= د:جميل صليبا، المعجم الفلسفي، (258/2)، وبرتراند رسل، ما الذي أؤمن به، ص109، ط1، ترجمة: عدي الزغبى، سنة 2015م، دار ممدوح عدوان للنشر، دمشق، سوريا].

(1) أرفلد كُولبه، المدخل إلى الفلسفة، "المذاهب الإلهية في الفلسفة"، ص235، 236.
(2) انظر: أبو حامد محمد الغزالي، المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال، ص76، ط7، تحقيق: د/ جميل صليبا، ود/ كامل عياد، سنة 1967م، دار الأندلس للطباعة والنشر - بيروت - لبنان، ود: عبد الحليم محمود، التفكير الفلسفي في الإسلام، ص64.

الآلهة موجودة أو غير موجودة، ولا هيئتها ما هي؛ لأن أموراً كثيرة تحوّل بيني وبين هذه المعرفة، منها: غموض الموضوع، وقصر العمر...⁽¹⁾. ولعل من الواضح هنا أن هذه العبارة إشارة إلى المشكلتين الرئيسيتين اللتين شغلنا الفلاسفة السابقين على سقراط عموماً في نظرتهم إلى الآلهة، وهما مشكلة وجود هذه الآلهة وشكل هذه الآلهة. والحق أن هناك تناقضاً آخر في هذا الرأي لبروتاجوراس؛ فهو لم يربط معرفة الآلهة بالإنسان كما قال في نظريته في المعرفة: "إن الإنسان مقياس الأشياء جميعاً"، وإذا كان عليه - هنا - تقرير موقف مشابه، وهذا لم يحدث؛ فهو لم يقل إن الآلهة موجودون بالإضافة إلى من يؤمن به م، وغير موجودين بالإضافة إلى من ينكرهم⁽²⁾.

ثانياً: "جورجياس". ويذكر كوبلستون - أيضاً - أحد مشاهير السوفسطائية، وهو "جورجياس"، وقد لخص كوبلستون وجهة نظره عن حقيقة الأشياء، وعدم حقيقتها في ثلاثة نقاط هي:

- 1- لا شيء موجود. 2- إذا ما كان هناك شيء فإننا لا يمكن أن نعرفه.
- 3- حتى إذا ما كانت هناك معرفة بالوجود فإن هذه المعرفة لا يمكن نقلها إلى الآخرين⁽³⁾.

(1) كوبلستون، تاريخ الفلسفة، اليونان وروما (149/1).

(2) د/ مصطفى النشار، فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية، ص88، روابط للنشر وتقنية المعلومات، بدون طبعة، وتاريخ للنشر. وله أيضاً، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، (47/2)، 2000م، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع - القاهرة، بدون طبعة. ومحمود السيد مراد، فلسفة التنوير لدى السوفسطائيين، ص92، 93، بحث لنيل درجة الماجستير بإشراف أد/ نصار محمد عبد الله، 1995 م، قسم الفلسفة كلية الآداب - سوهاج، جامعة أسيوط.

(3) كوبلستون، تاريخ الفلسفة، اليونان وروما (149/1). ود/ فاروق عبد المعطي، ديفيد هيوم الفيلسوف الأديب، ص10، دار الكتب العلمية-بيروت-لبنان، بدون طبعة وتاريخ للنشر.

فقد انتهى جورجياس من تلك النتيجة الكلية المثيرة للجدل إلى أنه إذا وجد شيء حقاً، وكان يمكن إدراكه؛ فإننا لا يمكن أن ننقل إدراكنا له للآخرين، ولما كان ذلك كذلك فإنه لا يوجد شيء يمكن أن نتفق على وجوده بشكل محدد.

ثالثاً: "أرستوبوس القورينائي". فيرى كوبلستون أنه أنكر وجود إله للعالم؛ نظراً لأنه تعرف على تعاليم بروتاجوراس، فيقول عنه في ذلك: "إن الرجل الحكيم أو العاقل ينبغي ألا يضحي بنفسه من أجل وطنه، وأنه قد يسرق، ويرتكب الزنا إذا سمحت له الظروف بذلك، كما أنه -أيضاً- أنكر وجود إله على الإطلاق"⁽¹⁾.

رابعاً: "فريدريك نيتشه". وذلك بعبارته الشهيرة التي أعلن فيها "موت الإله"، وقد بين كوبلستون شدة التأثير الذي أحدثه نيتشه على معاصريه فقال صراحة: "لا يستطيع أن يرتاب في شهرته الواسعة، وقوة أفكاره في التأثير على عقول أناس أخيار كثيرين، مثل تأثير النبيذ السريع المفعول"⁽²⁾. كما يفسر كوبلستون قول نيتشه بأن "الإله قد مات"، بمعنى أن الإيمان بالإله المسيحي أصبح لا يستحق الإيمان. ويترتب على ذلك أن يفتح اضمحلال الإيمان بالإله الطريق لطاقات الإنسان الخلاقة أو المبدعة، وبالتالي فقد توصل إلي أن مفهوم "الإله" يعادي الحياة، وذلك هو بدقة اقتناع نيتشه الذي يعبر عنه بحدة شديدة

= ود/ذكي نجيب محمود، ود/ أحمد أمين، قصة الفلسفة اليونانية، ص69، سنة 2019م، دار المحرر الأدبي، بدون طبعة.

(1) كوبلستون، تاريخ الفلسفة اليونان وروما (185/1).

(2) كوبلستون، تاريخ الفلسفة من فشته إلى نيتشه، (485/7)، وجيمس كولينز، الله في الفلسفة الحديثة، ص368، ترجمة: فؤاد كامل، سنة 1973م، مكتبة غريب، القاهرة. ود: رمسيس عوض، ملحدون محدثون ومعاصرين، ص18، ط1، سنة 1998م، دار سينا للطباعة والنشر.

ومتزايدة مراراً في قوله: "إن مفهوم "الإله" حتى الآن هو أعظم اعتراض على الوجود"⁽¹⁾.

خامساً: كذلك من أشهر الفلاسفة الملحدين أو اللاأدريين: "برتراند راسل"، والذي اعترف صراحة في مقدمة مناظرته مع كوبلستون بقوله: "أنا موقفي موقف اللاأدري"⁽²⁾. وهو الذي استوى فيه الطرفان؛ فأدلة المثبتين - من وجهة نظره - غير كافية، وكذلك أدلة النافين غير كافية أيضاً، ومن ثم فهو "لاأدري". وعندما عرض كوبلستون فلسفة راسل بين أنه اعتقد - كما اعتقد "جون ستيورات مل" من قبل - أن الشر والمعاناة في العالم يكوّنان اعتراضاً قاطعاً للإيمان بالله يوصف بأنه خير بلا حدود، وقادر على كل شيء؛ فإنه لا يعز أنه يمكن البرهنة على عدم وجود موجود إله يجاوز العالم، لذلك إذا استخدمنا مصطلحاً فنياً قلنا أنه "لاأدري"⁽³⁾. وبالتالي فإن الحجج على وجود الله مستبعدة عند راسل، ويرجع ذلك إلى أنه تخلى عن الإيمان بالله في سن مبكر، وشأنه في ذلك مثل كثير من الملحدين الذين أنكروا وجود الله، واعتمدوا على وجود معضلة الشر في العالم.

وأما الفريق الثاني: المعترفون بوجود إله: انقسموا إلى عدة أقسام:

القسم الأول: اعترف أصحابه أن الله ليس هو العالم؛ ولكنه القوة المحركة للعالم، وبذلك نفت عنه الذاتية، وجعلته مجرد طاقة. والذاتية: هي الكيان الذي

(1) فريدريك نيتشه، أقول الأصنام، ص 56، ط 1، ترجمة: حسان بورقية، ومحمد الناجي، سنة 1996م، أفريقيا الشرق، وكوبلستون، تاريخ الفلسفة من فشته إلى نيتشه، (501/7)، وجيمس كولنز، الله في الفلسفة الحديثة، ص 370، ود: عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، (510/2).

(2) برتراند راسل، لماذا لست مسيحياً، ص 203.

(3) كوبلستون، تاريخ الفلسفة، من بنتام إلى راسل، (687/8، 688)، ود: رمسيس عوض، ملحدون محدثون ومعاصرين، ص 60.

يتصف بالعقل والإدراك. أما الطاقة: فهي مجرد قوة، لا عقل لها أو إدراك⁽¹⁾. ومن أمثلة هؤلاء: أرسطو، المعترف بوجود محرك لهذا العالم، يحرك ولا يتحرك، وهو جوهر الكمال الذي يسير العالم نحوه.

القسم الثاني: القائلون "بوحدة الوجود"، وهي التي ترى أن الله والعالم جوهر واحد، فهو من العالم، والعالم منه. ومن أبرز الفلاسفة القائلين بوحدة الوجود: الفيلسوف "باروخ اسبينوزا"، الذي تناوله كوبلستون بالبحث والدراسة. فلقد وضح كوبلستون في كتاباته، أنه يمكن القول بأن الفكرة الأساسية التي تقوم عليها فلسفة "اسبينوزا" الميتافيزيقية البارزة للعيان، واللافتة للنظر؛ هي "الواحدية"، والتي تعني أنه: "لا يوجد سوى جوهر واحد، هو الجوهر الإلهي اللامتناهي الذي يتوحد بالطبيعة"⁽²⁾. وبالتالي فإن إسبينوزا "لا يتصور الإله بوصفه كائناً يعلو على الطبيعة، أو متحكماً فيها، وهو منفصل عنها، أو موجه لها نحو غاية تفهم علي مثال غايات الإنسان. بل إن كل فكرة لدينا عن مثل هذا الكائن ينبغي أن تُردّ -حسب زعم إسبينوزا- إلى مجموع الطبيعة ذاتها"⁽³⁾. الإله إذن - في رأي "اسبينوزا" - هو الذي يتوحد مع الطبيعة؛ فالله هو الطبيعة، والطبيعة في مجموعها الكلي هي الله. وعلى هذا يرفض إسبينوزا مفهوم الإله في الأديان؛ من حيث كونه جوهرًا لا متناهٍ، عالٍ عن الطبيعة، مفارق لها، يفعل أفعاله فيها بإرادة حرة. ويعقّب "كوبلستون" - بعد عرضه لكلام إسبينوزا - بـ "أنه إذا كان الجوهر متناهيًا فإن جوهرًا آخر من نفس طبيعته - أي إنه يمتلك نفس الصفة - سيَحْدُثُه، بيد أنه لا يمكن أن يوجد جوهران أو أكثر يمتلكان

(1) عوض سمعان، الله بين الفلسفة والمسيحية، ص3، ط1، سنة (2010م) بدون دار للنشر.

(2) كوبلستون، تاريخ الفلسفة "الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى لينتزر"، (285/4).

(3) أُرْفَلد كُولِبِه، المدخل إلى الفلسفة، ص253، د/ فؤاد زكريا، اسبينوزا، ص141، ط2، سنة 1983م، دار التنوير - بيروت - لبنان.

نفس الصفة؛ لأنه إذا كان هناك جوهران أو أكثر فإنه لا بد أن يتميز بعضهما عن الآخر... ولكن إذا لم يمكن أن يكون هناك جوهران أو أكثر يمتلكان نفس الصفة؛ فإن الجوهر لا يمكن أن يكون محدوداً أو متناهيًا، وبالتالي لا بد أن يكون لا متناهيًا⁽¹⁾. ونحن -كمسلمون- ننفي كون الله عز وجل جوهرًا، وهناك فرق بين الله والطبيعة. ويقول "كوبلستون": "من الصعب أن ينتج هذا الجزء من الاستدلال، ولا يبدو لي مقنعاً؛ إذ يبدو أن كلمة "نفس" تُستخدم استخداماً غامضاً. ولكن فكرة إسبينوزا هي - بوضوح - أن وجود كثرة من الجواهر يحتاج إلى تفسير، والتفسير يستلزم الرجوع إلى علة... ولا بد أن نصل - في النهاية - إلى موجود يكون "علة ذاته"، وتكون تفسيراً له، ويكون لا متناهيًا"⁽²⁾.

فالرد عليهم بأنه ليس من المعقول أن يكون الله والعالم جوهرًا واحدًا، وأن يكون الله من العالم، والعالم منه؛ وذلك لأنه هو الخالق للعالم، وبالتالي فمن المؤكد أن يكون كائناً قائماً بذاته، وعدم رؤيته ليس دليلاً على أنه ليس كذلك⁽³⁾. فكيف يتحد الخالق الأزلي الأبدي مع المخلوق الحادث؟ وعلى أي حال، فإن موقف إسبينوزا هذا ناجم عن تأثره بموسى بن ميمون (1021م/1204م)، صاحب "دلالة الحائرين"، والذي يُعدّ أفضل تطور للفلسفة الأرسطية ينسجم مع التوحيد اليهودي.

القسم الثالث: المعترفون بوجود إله وأثبتوا له صفات. وهذه الفرقة قالت: إن العقل يفترض وجوب وجود إله للعالم، لكن هذا الإله أسمى من إدراكنا، ويمكن معرفته من خلال صفاته.

- يرى كوبلستون أن "سقراط" كان يتحدث عن الآلهة -بصفة عامة- بصيغة الجمع، وهو يعني بذلك آلهة اليونان التقليديين، إلا أن المرء يستطيع أن يميز في

(1) كوبلستون، تاريخ الفلسفة "الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى ليننتز"، (4/297).

(2) كوبلستون، تاريخ الفلسفة "الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى ليننتز"، (4/297).

(3) عوض سمعان، الله بين الفلسفة والمسيحية، ص4.

كلامه ميلاً نحو تصور أكثر نقاءاً للآلهية. وهكذا نجد أن المعرفة بالآلهة عند سقراط ليست محدودة، فهي حاضرة في كل مكان، وتعرف كل شيء عما يُقال أو يُفعل. وأحياناً يتصدر عنده الإيمان بآله واحد، إلا أن سقراط لم يُبدِ أدنى اهتمام - فيما يظهر - بمسألة التوحيد أو الشرك، بل حتى أفلاطون وأرسطو أفسحا مجالاً للآلهة اليونان⁽¹⁾.

- ويرى كوبلستون أن "أنتستينيس"⁽²⁾ من القائلين بتوحيد الإله؛ حيث قال: "فضلاً عن إنكاره للدين التقليدي"⁽³⁾، فليس هناك سوى إلهاً واحداً فحسب. أما مجمع الآلهة اليوناني فليس سوى عرف. والفضيلة هي الخدمة الوحيدة لله، ومن ثم أدان المعابد، والصلوات، والقرايين... إلخ. يوجد عن طريق العرف كثرة من الآلهة، لكن بالطبيعة لا يوجد سوى إله واحد فحسب"⁽⁴⁾.

فهؤلاء يعتقدون بوجود إله، ولكن قصر العقول تحوّل بينهم وبين إدراكه، وعندهم ليس من المعقول أن يكون هناك إله يرضى أن يكون مجهولاً؛ لأنه إذا كان هو الخالق فمن المؤكد أن يكون كائناً عاقلاً، وإذا كان كائناً عاقلاً فمن المؤكد أنه لا يرضى أن يحرم البشرية من معرفته.

- وكذلك أفلوطين من المعترفين بوجود الله؛ فقد نقل عنه: "إن هذا العالم كثير الظواهر، دائم التغير؛ فلا يمكن أن يكون أوجد نفسه، بل لابد من خالق

(1) كوبلستون، تاريخ الفلسفة، اليونان وروما (172/1).

(2) أنتستينيس: (444ق.م/365ق.م) فيلسوف يوناني، لازم سقراط، ويُعد من مؤسسي المدرسة الكلبية، يرى أن الفضيلة في الأفعال لا في الأقوال عبر الخطب المتضمنة للجدل والعلوم، فهو ينزل الفضيلة في المقام الأول فوق كل القوانين، ولا يهتم بالأعراف الاجتماعية، ومن هنا عُرِفَت نزعة الكلبية، فضلاً عما تقدم فإن اتجاهه في الجدل والنقاش كان سفسطائياً. [رحيم الموسوي، الدليل الفلسفي الشامل، (142/1)].

(3) الدين القديم لليونانيين الوثنيين الذين يتعبدون للعديد من الآلهة.

(4) كوبلستون، تاريخ الفلسفة اليونان وروما (182/1).

مبدع، وهذا الخالق هو الله، وهو واحد أزلي أبدي، قائم بنفسه، وهو موجد المادة⁽¹⁾.

يلحظ - هنا - وصف أفلوطين لله، واستدلالة على وجوده من خلال الصفات السلبية التي تسلب الضد عنه تعالى؛ حتى لا يدخل في تشابه مع مخلوقاته. وهذا الكلام على الرغم مما فيه من حق يحمل في طياته كثيراً من اللغو في التنزيه، حتى كاد أن يجعل الله موجوداً بلا ماهية، فالافتقار بالصفات السلبية غير صحيح، ولكن على كل حال فهو يعترف بوجود الله وبأنه خالق العالم.

- أيضاً من المعترفين بوجود إله: القديس أوغسطين والقديس أنسلم، والذي خرج بأقوى الأدلة الوجودية لإثبات وجود الله. وكذلك القديس توما الأكويني، وأغلب فلاسفة العصور الوسطى مسيحية كانت أم إسلامية. وفي العصر الحديث يقدم "ديكارت" تأملاً عقلياً في كتابه التأملات في الفلسفة الأولى يؤكد فيه إثبات وجود الله، يقترب تماماً من الدليل الأنطولوجي عند القديس أنسلم، متمثلاً في الكوجيتو الديكارتي: "أنا أشك إذن أنا أفكر، إذن أنا موجود"، وأن فكرة الكائن الكامل لا يمكن أن توجد لها قدرة ناقصة، وفي هذا إثبات لوجود الله. وغيرهم من الفلاسفة قديماً وحديثاً يعترفون - أيضاً - بوجود وجود الله عز وجل.

هذا، ولقد اهتمت الفلسفة عموماً، وفلسفة الدين على وجه الخصوص؛ بالاستدلال والبرهنة على وجود الله، ذلك المعبود المتعالي، المنزه عن كل صفات البشر. وكانت هذه الأدلة وتلك البراهين بطريقة عقلانية خالصة. ويمكن تصنيفها - بصفة عامة - إلى مجموعتين:

الأولى: أدلة وبراهين تعتمد على الطابع العام لنظام الطبيعة.

(1) كوبلستون، تاريخ الفلسفة اليونان وروما (620/1)، ونديم الجسر، قصة الإيمان، ص 51.

الثانية: أدلة وبراهين قبلية⁽¹⁾ تعتمد على مبادئ عقلية يُقال إنها واضحة بذاتها⁽²⁾.

ويمكن تعميم هذه الأدلة إلى أشهرها، بحسب ما تعارف ودأب عليه الفلاسفة عند استدلالهم على وجود الله؛ فمنهم من قال بالدليل الأنطولوجي "الوجودي"، ومنهم من قال بالدليل الكوزمولوجي "الكوني"، ومنهم من قال بالتجربة الدينية، فضلاً عن القائلين بالحجة الأخلاقية، وسوف أتناول كل دليل على حدى في الصفحات الآتية.



(1) **الاستدلال القبلي:** يعود المعنى القديم لهذا اللفظ إلى الاستدلال الذي ينتقل من العلة إلى المعلول ومن المبدأ إلى النتيجة، وهو ما يسمى أيضاً بالتحليل، وأما المعنى الحديث فعبارة عن كل فكرة أو معرفة متقدمة على التجربة.

والاستدلال البعدي: فمعناه الانتقال من المعلول إلى العلة، والصعود من النتيجة إلى المبدأ ومن المشروط إلى الشرط وهو ما يسمى بالتركيب. /جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، ص358، 359.

وعلى هذا فالدليل القبلي أي ما قبل التجربة، والدليل البعدي أي ما بعد التجربة.

(2) د/ إمام عبد الفتاح إمام، مدخل إلى الميتافيزيقا-مع ترجمة كاملة لكتاب أرسطو-، ص221، ط3، سنة 2009م، دار نهضة مصر-القاهرة.

المبحث الثالث

البرهان الأنطولوجي في كتابات فريدريك كوبلستون

يُعد الدليل الوجودي - الأنطولوجي⁽¹⁾ - من أكثر الأدلة شهرة، ومن أقدم الأدلة التي استخدمها الفلاسفة على وجود الله تعالى؛ فالبعض يعود به إلى "أفلاطون"، والبعض يعود به إلى القديس "أوغسطين". ولكن الشخص الذي يُنسب له ابتكار هذا الدليل القديس "أنسلم"؛ فهو أول من صاغه - بوضوح - في كتابه "المناجاة"، ويُعدّ دليلًا منطقيًا خالصًا، يحاول أن يُستخلص من فكرة: الله وجوده الضروري. وقد وظف ديكارت هذا الدليل في تأملاته؛ لإثبات وجود الله، وهناك مشابهة لهذا الدليل عند "لينتز"، وقد سمي هذا الدليل بالدليل الوجودي؛ لأنه يقوم - بكامله - على وجود فكرة الله في الذهن⁽²⁾؛ لذلك فهو دليل قبلي، أي قبل النظر إلى العالم الخارجي، فهو موجود في الذهن فقط.

أولاً: بيان مفهوم البرهان الأنطولوجي:

- يقوم هذا الدليل على ما يمكن تلخيصه في أن "الله هو الموجود الذي لا يمكن أن نتصور أعظم منه، ومن ثم فلا بد أن يكون الله موجوداً؛ لأنه إذا لم يكن موجوداً لكان من الممكن أن نتصور كائناً يتصف بالموجود، بالإضافة إلى الصفات السابقة، وبذلك يكون أعظم منه، ومن ثم نقع في خُلف محال. وبذلك يمكن القول بأن الموجود الذي لا يُتصور أعظم منه؛ يمكن أن نتصور ما هو أعظم منه، وهذا تناقض واضح. ويقول أنسلم: "إنني أقصد بالموجود الذي لا يمكن أن

(1) هذا البرهان له مسميات عديدة، منها: برهان الكمال، والبرهان الشخصي، والدليل الإنساني، ودليل الكوجيتو، ودليل الخلق المستمر. / للمزيد أنظر: د مهدي فضل الله، فلسفة ديكارت ومنهجه دراسة تحليلية نقدية، ص143، ط3، سنة 1996م، دار الطليعة - بيروت.

(2) روبرت سولمون: الدين من منظور فلسفي "دراسة ونصوص"، ص52، 53، ط1، ترجمة: حسون السراي، سنة 2009م، معهد الأبحاث والتنمية الحضارة، العراق-بغداد.

نتصور أعظم منه موجودًا أزليًا، بمعنى أنه بغير بداية أو نهاية، وأنه حاضر حضورًا دائمًا⁽¹⁾.

- ويذكر أحد الباحثين فيما يتعلق بهذا الدليل من حيث ذاته وصفاته، فيقول: "هو الذي يقوم على إثبات وجود "الله" بتحليل تصوّرنا لذاته. أي أن "الله" كامل، متصف بالكمالات، ولمّا كان الوجود أحد هذه الكمالات، إذن فالله موجود، بيد أنه من الأدلة التي تقوم على المغالطة، والتي تعني الانتقال دون برهان إلى الوجود في الأعيان"⁽²⁾.

- ويعتبر هذا البرهان حجة قبلية، كما عبر عنه "كانط"، بمعنى أنه يتكون من أفكار عقلية سابقة على التجربة، فهو خالٍ من أي مضمون تجريبي بعديٍّ مصدره التجربة⁽³⁾.

خلاصة القول في المقصود من هذا الدليل أن إثبات وجود الله من ذات فكرة "الله"، أي من مجرد تعريفه⁽⁴⁾، من معرفة تعريفه تعالى نصل إلى وجوده. "وقد سُميَ بذلك؛ لأنه يمثل مجهودًا لاستخلاص وجود الله من نفس فكرة الله، على نحو ما تستخلص خواص المثلث من تعريفه"⁽⁵⁾.

(1) كوبلستون، تاريخ الفلسفة من أوغسطين إلى دانز سكوت، (223/1/2)، وأنسلم، آمن كي تتعقل، ص144، ط2، ترجمة: حسن حنفي، ضمن "نماذج من الفلسفة المسيحية، سنة 1978م، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ود/ إمام عبد الفتاح إمام، مدخل إلى الميتافيزيقا، ص236.

(2) رحيم أبو رغيّف الموسوي، الدليل الفلسفي الشامل، (541/1).

(3) إيمانويل كانط، نقد العقل المحض، ص620، ط1، ترجمة: هنا غانم، سنة 2013م، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان.

(4) د/مراد وهبة، المعجم الفلسفي، ص311، ط5، سنة 2007م، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع-القاهرة.

(5) د/ عثمان أمين، سلسلة أعلام الفلاسفة "ديكارت"، ص173، ط7، سنة 1976م، مكتبة الأنجلو المصرية.

وبالتالي فالدليل الأنطولوجي يتلخص في كونه منطلقاً من ملاحظة مفهوم الله؛ لإثباته في الخارج عن طريق التحليل المنطقي. فهو يخلص -ببساطة- إلى أن يبرهن عبر تحليل مفهوم "الله" أن وجود الله لا يمكن الشك به عقلياً من أي شخص يفكر بمفهوم الله، فمن خلال تصوره - تعالى - تصوراً صحيحاً يمكننا التصديق علي وجوده، لذلك فهو برهان بديهي.

ثانياً: موقف الفلاسفة من البرهان الأنطولوجي:

الجدير بالذكر أن فلاسفة الغرب قد انقسموا - تجاه هذا الدليل - إلى: موافق، مثل: ديكارت، اسبينوزا، مالبرانش، هيغل، وألفن بلانتنتجا. ومخالف - وعلى رأسهم: هيوم وكانط - رفض كافة الأدلة والبراهين على وجود الله. بل إنهم قاموا بتنفيذ كافة الأدلة العقلية والتجريبية على وجود الله⁽¹⁾. واعتمد كانط من هذه الأدلة الحجة الأخلاقية.

ومما تجدر الإشارة إليه: أن هذا البرهان الأنطولوجي -والقائم على الانطلاق من مجرد تحليل المفهوم الذهني للإله إلى إثبات الوجود الخارجي له- لم يلاق قبولاً بين الفلاسفة والمتكلمين في العصور الإسلامية⁽²⁾، لكنه عاد مجدداً مع فلاسفة العصر الحديث بداية من ديكارت، وبالتالي فقد انقسم الفلاسفة في موقفهم من البرهان الأنطولوجي إلى قسمين:

القسم الأول: الفلاسفة القائلون بصحة البرهان الأنطولوجي في كتابات كوبلستون:

وقد كان بدأ ظهور هذا البرهان - أولاً - في ميتافيزيقا أرسطو، مروراً بتطويره علي يد القديس أنسلم، وهو يبدأ بدرجات الكمال، ودرجات الخيرية،

(1) جيمس كولينز، الله في الفلسفة الحديثة، ص529، ترجمة: فؤاد كامل، سنة 1998م، دار قباء للنشر والتوزيع-القاهرة.

(2) د/ سعيد عبد اللطيف فودة، الأدلة العقلية على وجود الله بين المتكلمين والفلاسفة، ص94، ط1، سنة 1437هـ/2016م، منشورات الأصلين.

ودرجات الحقيقة. وهي الدرجات التي نجدها في موجودات هذا العالم، وقد استخدم هذا الدليل بشكل موسع، وخاصة في الفلسفة الحديثة مع ديكارت، الذي اعتبر أن الله يملك جميع الكمالات، ومنها الوجود والوحدانية، وهو الأمر الذي ساد المدرسة الديكارتية من بعد ديكارت، ودافع عنه ليبنتز بحماسة بالغة⁽¹⁾، وعبر عنه إسبينوزا من خلال فكرة الجوهر المؤلف من صفات لامتناهية، تعبر كل منها عن ماهية أزلية لامتناهية، ومن ثم بدأ يُسقط لفظ "الجوهر" ويستخدم لفظ "الله"، ويعني به كائنًا لامتناهياً إطلاقاً⁽²⁾.

أولاً: بيان الدليل الأنطولوجي في العصور القديمة في كتابات كوبلستون:

يرى كوبلستون أن أرسطو افترض أن الدليل الوجودي على وجود الله يعتمد على التدرج في الكمال؛ حيث قال: "حيثما وجدنا شيئاً حسناً فسوف نجد ما هو أفضل منه، والآن فطالما أنه يوجد من بين الأشياء شيء واحد أحسن من غيره فإن ذلك يعني أننا سوف نجد - أيضاً - أفضل شيء، ولا بد أن يكون الله هو أفضل موجود"⁽³⁾.

وعلى الرغم من وجود إشكالات على بعض نصوص أرسطو المتعلقة بالألوهية؛ إلا أنه نُقل عنه: "إننا نقول - إذن - أن الله الموجود الحي الأزلي

(1) ديكارت، مقال عن المنهج، ص155، 165، وغيضان السيد علي، فلسفة الدين، ص102.

(2) إسبينوزا، علم الأخلاق، ص31، 32، ط1، ترجمة: جلال الدين سعيد، سنة 2009م، المنظمة العربية للترجمة-بيروت.

(3) أرسطو، كتاب الطبيعة، (845/2)، وأبو الوليد ابن رشد، تلخيص كتاب أرسطو طاليس في الجدل، ص32، تحقيق: د/ محمد سليم سالم، سنة 1980م، الهيئة المصرية العامة للكتاب. ود: عبد الرحمن بدوي، أرسطو عند العرب دراسة ونصوص غير منشورة، ص254، ط2، سنة 1978م، وكالة المطبوعات، الكويت. وكوبلستون، تاريخ الفلسفة، (372، 371/1).

والأحسن؛ ولهذا السبب فإن الحياة والوجود المستمر ينتميان إلى الله؛ لأن هذا هو الله⁽¹⁾.

ويري كوبلستون أن أرسطو يفترض التدرج في الصور الواقعية، ويستمد أرسطو الإيمان الذاتي في وجود الله من تجارب النفس في الجذب الصوفي، مؤكداً أزلية العالم⁽²⁾.

وقد ربط كوبلستون ما بين كلام أرسطو عن التدرج في الكمال والدليل الرابع عند توما الأكويني؛ حيث قال: "هناك أدلة أخرى على وجود الله في صورة بدائية في مؤلفات أرسطو فهو في الشذرات يصور الناس الذين يشاهدون لأول مرة الجمال على الأرض، وفي البحر، ويشاهدون عظمة السماء؛ بأن هؤلاء الناس يرهبون أعمال الآلهة. وفي ذلك تلميح إلى الدليل الغائي"⁽³⁾.

وقد كان لكثير من الفلاسفة السابقين على توما الأكويني بالغ التأثير عليه، فقد تأثر به من أفلاطون أولاً، ثم أوغسطين وأنسلم وأرسطو، وأثر أرسطو - خاصة - واضح في القول بالعلية، وأن الله علة فاعلية موجهة إلى غاية، مع اختلاف الغاية عند أرسطو وتوما الأكويني، حيث أرسطو كان يرمي من وراء العلية، بيان استحالة التسلسل في جنس العلل الفاعلية، وضرورة الانتهاء إلى علة أولى، بينما توما الأكويني كان مقصده بيان ضرورة علة خالقه.

وقد وضع كوبلستون كيف تطور هذه "الدليل الأرسطي - فيما بعد - إلى الطريق الرابع عند القديس توما الأكويني، وهو التدرج في الكمال، مع وجود

(1) جوسيف سايفرت، "الله" كبرهان على وجود الله، ص53، ترجمة: د/ حميد لشهب، سنة

2001م، أفريقيا الشرق-بيروت-لبنان، بدون طبعة. ود/ محمد غلاب، مشكلة الألوهية، ص36، ط2، سنة 1371هـ/1951م، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة.

(2) كوبلستون، تاريخ الفلسفة، اليونان وروما (1/371، 372)، ونديم الجسر، قصة الإيمان بين الفلسفة والعلم والقرآن، ص44، 45.

(3) كوبلستون، تاريخ الفلسفة، اليونان وروما، (1/427)، د/ يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، ص144.

أشياء متوسطة مختلفة بالطبع؛ إذ يذهب أرسطو إلى أنه حيثما يوجد الأحسن يوجد الأفضل⁽¹⁾.

كما عقب كوبلستون على ذلك بأن الدليل يمر بالأفضلية والكمال النسبيين، لينتهي بالكمال المطلق؛ حيث قال: "والآن هناك بين الأشياء الموجودة شيء أحسن من غيره، ومعنى ذلك: أن هناك الأفضل الذي لا بد أن يكون الإلهي. وهذا الخط من الدليل، لا يؤدي مباشرة إلا إلى الأفضل نسبيًا؛ حتى نصل إلى الأفضل على نحو مطلق أو الكامل⁽²⁾.

ولا يوجد في عالم الطبيعة وعالم المخلوقات ما هو مطلق أبدًا؛ فكل ما في الواقع نسبي احتمالي وليس حتمي، وهذا ما انتهى إليه العلم الحديث مؤخرًا، بنقض نظرية الحتمية والضرورة في كل شيء، وإثبات الاحتمالية والنسبية. كما أكد ذلك آينشتين ونظرية النسبية عنده في أوائل القرن العشرين سنة 1905م⁽³⁾. ولأن الحق والخير والكمال كلها تصورات ذهنية نسبية، تختلف من إنسان لآخر، حسب تصوره الشخصي لها؛ فلا توجد حقائق مطلقة إلا الله سبحانه وتعالى.

وكذلك وضع كوبلستون أنه من الضروري إدخال فكرة العلية؛ بحيث نقول: إن جميع الكمالات المتناهية تتبع - في النهاية - من الكمال المطلق، الذي هو ينبوع جميع الكمالات المتناهية، وهذا ما فعله القديس توما، مشيرًا إلى فقره في كتاب الميتافيزيقا، بل حتى مستخدمًا المثل التوضيحي للنار الذي

(1) كوبلستون، تاريخ الفلسفة، اليونان وروما (427/1)، د/ محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي أرسطو والمدارس المتأخرة، (2/188-189)، ط3، سنة 1972م، دار المعرفة، الإسكندرية.

(2) كوبلستون، تاريخ الفلسفة، اليونان وروما (427/1).

(3) للمزيد راجع، د: مصطفى محمود، آينشتين والنسبية، ص4، ط7، سنة 1998م، دار المعارف.

استخدمه أرسطو، الذي يقول فيه: إن النار أشد الأشياء حرارة بمقدار ما تكون علة الحرارة في جميع الأشياء الأخرى⁽¹⁾.

وقد نبّه كوبلستون على أن استخدام أرسطو "درجات الكمال" للبرهنة على وجود الله؛ كان مقتصرًا على الفترة المبكرة من حياته، عندما كان واقعًا بقوة- تحت التأثير الأفلاطوني، أما في كتابه "الميتافيزيقا" فهو لم يستخدم هذا الخط من البرهان بالإشارة إلى وجود الله⁽²⁾.

وقد حكم كوبلستون على أن تصور أرسطو عن الله ليس كافيًا في قوله: "إن فكرة أرسطو عن الله بعيدة - تمامًا - عن أن تكون مقنعة؛ فهو لم يُدخل في حسابه أن الإله يعمل في العالم، وهو عنصر أساسي في أي لاهوت عقلي مقنع، وبالتالي فإن الإله الأرسطي هو علة فاعلة فقط؛ من حيث إنه علة غائية، فهو لا يعرف هذا العالم، وليس ثمة خطة إلهية تتحقق في هذا العالم"⁽³⁾.

ثانيًا: بيان الدليل الأنطولوجي في العصور الوسطى في كتابات كوبلستون.

من الأهمية بمكان التنبيه على أن الفلاسفة في العصور الوسطى انقسموا إلى فريقين: الفريق الأول: العقليون: الذين يرون أن الصواب تحكيم العقل في الإيمان إلى أقصى حد، الفريق الثاني: الإيمانيون: معاكسًا للفريق الأول فيري أن الصواب تحكيم الإيمان في المعرفة.

في ظل هذه الظروف المشحونة بالحديث عن الدين والفلسفة، سواء على سبيل الموافقة بينهما، أم على سبيل المخالفة؛ ظهر القديس أنسلم، والذي يُعد

(1) كوبلستون، تاريخ الفلسفة، اليونان وروما (427/1)، وألبير ريفو، الفلسفة اليونانية أصولها وتطوراتها، ص 161، ط 1، ترجمة: د/ عبد الحليم محمود، سنة 1425هـ/2004م، مكتبة الإيمان، القاهرة.

(2) كوبلستون، تاريخ الفلسفة، اليونان وروما (428/1).

(3) المصدر السابق، بتصرف.

مبتكر "الحجة الوجودية (الأنطولوجية)؛ للبرهنة على وجود الله تعالى. وكان هذا الدليل يُعرف في العصور الوسطى باسم حجة أنسلم؛ حيث قال: "إلهي، لأنك وهبت العقلَ الإيمانَ؛ دعني أتَعَلَّ مثلما أؤمن أنك موجود، وإنك لتعلم أن هذا خير لي. إننا نعتقد أنك الكائن الذي لا يمكن تصور من هو أعظم منه، أو يمكن أن لا يوجد مثل هذا الكائن"⁽¹⁾.

وقد علل أنسلم عدم الاعتراف بوجود إله على أنه يرجع إلى الجهل؛ حيث قال: "لأن الجاهل قال في قلبه: لا يوجد إله"⁽²⁾. إن هذا الجاهل -نفسه- عندما يسمع ما أقوله الآن: ثمة كائن لا يمكن تصور أعظم منه، فإنه يفهم ما يسمعه، وما يفهمه يعقله موجودًا في ذهنه، حتى وإن لم يتصور أنه موجود"⁽³⁾.

وقال أنسلم في موضع آخر: "نحن نؤمن بوجود الله، ولكن قال الأحمق في قلبه: ليس يوجد إله"⁽⁴⁾، وبالتالي فالدليل الأنطولوجي على وجود الله مبني على مبدأ التناقض؛ حيث إنه من التناقض أن نفكر في الله، ونقول عنه: إنه غير موجود في وقت واحد، فما دام عندنا فكرة عن الله فذلك دليل على أنه موجود.

-
- (1) أنسلم، آمن كي تتعقل، ص144، ط2، ترجمة: د/ حسن حنفي، ضمن (نماذج من الفلسفة المسيحية)، سنة 1978م، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة. ود/ عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى، ص69، 70، وأندرو بيسن، مسألة الإله، ص59، 60.
- (2) الكتاب المقدس، المزمور الرابع عشر من مزامير داود. فالجاهل هو الذي يحذف الله من حياته، ولا يحسب له حسابًا. وعكس الجاهل هو العاقل الذي يلتزم بالله كما يصرح صاحب المزامير "أَظَلَّ اللهُ مِنَ السَّمَاءِ عَلَى بَنِي آدَمَ لِيَرَى هَلْ مِنْ عَاقِلٍ يَلْتَمِسُ اللهَ" (مزمور 53: 3).

- (3) أنسلم، آمن كي تتعقل، ص144، وروبرت سولمون: الدين من منظور فلسفي، ص55، وبرتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، (177/2)، العقاد، الله، ص229.

- (4) د/ يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، ص80، ود/ عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى، ص71، ود/ عبد المنعم الحفني، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، (198/1).

واعتمد كوبلستون -عند صياغته للدليل الأنطولوجي عند أنسلم - على شهادته في أطروحته: "المقال أو العظة"، والتي تنص على: "أيها الرب الإله! لست أحاول أن أتعلم في فهم أسرارك؛ لأنني أعلم أن مداركي العقلية عاجزة عن ذلك، ولكنني أرغب - فقط - في أن أفهم حقيقة الوجود الإلهي التي يؤمن بها قلبي ويحبها بنفس القدر، ولست أسعى للإدراك لكي أؤمن، وإنما أنا أؤمن لكي أفهم، وإني على يقين أنه ما لم أؤمن فلن يُقدر لي أن أفهم"⁽¹⁾.

وقد بيّن كوبلستون أن القديس أنسلم في كتابه: "المناجاة"؛ وضح أن البراهين على وجود الله قد بلورت من واقع مراتب الكمال التي نجدها في الخلائق، فهو في الفصل الأول يُعرِّج على مرتبة الخير، وفي الفصل الثاني يتوقف عند مرتبة العظمة، موضحاً أنه لا يقصد البعد الكمي بهذه المراتب، وإنما يقصد بعدها الشيوعي⁽²⁾.

أي أنه لا يقصد - من ذلك - البعد في الكمية، وإنما يقصد أنه إذا كانت الأشياء في درجات متفاوتة من الخير والحكمة مثلاً؛ فلا بد وأن يكون لهذه الأشياء مرجعية من واقع الخير المطلق أو الحكمة المطلقة في ذاتها، وليس من مصدر آخر. بمعنى: أن الخير يأتي من الخير، وبالتالي فهذه الحجة الأنطولوجية تنطبق على مراتب الكمال اللانهائية، بمعنى أنها لا تنطبق على الأشياء الكمية.

وفي الفصل الثالث من كتاب "المناجاة" يطبق القديس أنسلم نفس الحجج على قضية الوجود؛ فكل ما هو موجود إما أنه موجود من خلال شيء آخر، أو من العدم. أما الوجود من العدم فهو مرفوض عند أنسلم، وعليه فإن كل ما هو موجود لابد وأنه قد تأتى من خلال شيء آخر، ويعني ذلك أن كل ما هو موجود إما أنه موجود من خلال شيء آخر، أو من خلال ذاته، أو من خلال علة واحدة

(1) نقلاً عن كوبلستون، تاريخ الفلسفة، من أوغسطين إلى دانز سكوت (217/1/2).

(2) المصدر السابق (220/1/2) بتصرف.

للوجود كله. ولكن افتراض وجود شيء من خلال شيء آخر، وكذلك العكس؛ أمر غير مقبول منطقياً، وعليه يبقى الخيار بين تعددية من العلل الأولية، أو علة واحدة أولية للوجود. وبعد هذه المحاجة عن العلوية يستطرد القديس أنسلم؛ ليدخل عنصراً أفلاطونياً للوجود إلى فكرة الوجود لذاته الذي يشارك فيه كل الأشياء... وليس ثمة من وجود خارج كل الأشياء سوى الكائن الأعلى، فهو المثل الأعلى والاسمى والأعظم لكل ما هو موجود⁽¹⁾.

كما بيّن كوبلستون كيف أضاف القديس أنسلم منهجاً ديكالكتيكاً⁽²⁾ أثناء إثباته لوجود الله، فقال ما نصه: "وتفصح كتابات القديس أنسلم عن تأثيره بالأفكار الأفلاطونية؛ فهو يطرح محاجات بَعْدِيَّة عن وجود الله في أفكار منظومة، بشكل يفوق ما قدمه القديس أوغسطينوس في هذا الصدد، وينسحب نفس الشيء على البراهين التي ساقها عن الصفات الإلهية، وديمومتها، وأزليتها"⁽³⁾.

وقد ذكر كوبلستون السبب الذي دفع القديس أنسلم؛ لإعادة صياغة الدليل على وجود الله، وكان هذا في أطروحته التي هي بعنوان: "المقال أو الموعظة"،

-
- (1) كوبلستون، تاريخ الفلسفة، من أوغسطين إلى دانز سكوت (221/1/2).
 - (2) الديالكتيك: هو المنهج الذي يرتفع به الإنسان من المحسوس إلى المعقول دون أن يلجأ في هذا إلى أي شيء محسوس، وإنما عن طريق الانتقال من فكرة إلى أخرى، بواسطة فكرة ثالثة متوسطة، تكون بمثابة حلقة الاتصال بين الفكرتين. [د: يحيى هويدي، قصة الفلسفة الغربية، ص29، سنة1993م، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة. وجورج بوليتزر، مبادئ أولية في الفلسفة، ص200، ط5، ترجمة: د/ فهمة شرف الدين، سنة 2001م، دار الفارابي، بيروت، لبنان].
 - والمعرفة الديالكنتية: هي المعرفة الفلسفية بمعناها الكامل، ولا يمكن أن يحصل الإنسان على العلم بمعناه الحقيقي إلا عن طريق الديالكنتيك. [د: عبد الرحمن بدوي، خلاصة الفكر الأوربي، أفلاطون، ص231، سنة1979م، دار القلم، بيروت، ود: زكريا إبراهيم، مشكلة الفلسفة، ص33، مكتبة مصر، بدون طبعة وتاريخ للنشر].
 - (3) كوبلستون، تاريخ الفلسفة، من أوغسطين إلى دانز سكوت (223/1/2).

فقد توقف القديس أنسلم عند ما يسمى بالدليل الأنطولوجي الغائي، والذي ينطلق من فكرة "الله"، كبدائية ونهاية، غاية لكل الوجود. وهو يخبرنا أن ما يعرج على هذا الموضوع تحت إلحاح رفاقه، وأيضاً لأن ما ورد في أطروحته تغني عما سبقها من أطروحات متشابهة، وهو يعلن أنه قد اكتشف منظومة من القياس المنطقي المجل لأفكاره، وإن كان يسوقها في شكل ابتهالات إلي الله علي النحو التالي:

"إن البديهيات الأساسية تسلم بفكرة وجود الله، بمعنى أن فكرة الإنسان عن الله هي - في حد ذاتها - برهان علي وجود الله، حتي لو حاول البعض إنكار هذه الحقيقة البديهية. إن بديهية القول بأن الله ليس كمثله شيء قد تكون مجرد تصور عقلي، ولكن هذا لا يمنع محاولتنا التفكير في هذه البديهية في واقعنا خارج العقل، إلي جانب كونها فكرة مثالية"⁽¹⁾.

وهذا ما يؤكد فطرية الإيمان بالله تعالى، وفطرية التدين، وإنما الاستدلال على وجوده تعالى؛ لمزيد الإيضاح والاستدلال بالدليل العقلي.

ثالثاً: بيان الدليل الأنطولوجي في العصر الحديث في كتابات كوبلستون:

1- الدليل الأنطولوجي عند ديكارت:

لقد بدأ ديكارت فلسفته بمنهج جديد، وهو ما يعرف "بالشك المنهجي"⁽²⁾، وقد قاده هذا الشك إلى إثبات الفكر، ومن ثم الوجود، ووجود الأنا. ومن وجود الأنا

-
- (1) كوبلستون، تاريخ الفلسفة، من أوغسطين إلى دانز سكوت، (224/1/2).
 - (2) وجدير بالذكر أن "بيكون"، قد سبق ديكارت وجعل من الشك نقطة انطلاق فكرية؛ بهدف الوصول إلي اليقين، لكنه لم يتخذ من الشك منهجاً منظماً يشتمل علي خطوات متدرجة، تسلم كل خطوة فيها إلي الأخرى، علي غرار ما فعله ديكارت، والذي اقترن اسمه بالشك المنهجي أو الشك الديكارتي، وتدرج الشك إلي أن أصبح شكاً ميتافيزيقياً إلي يقين ميتافيزيقي، واتخذ من الشك طريقاً للوصول إلي الحقيقة.

- بوصفها ذاتاً مفكرة - استطاع أن يثبت وجود الله تعالى، ومن ثم وجود هذا العالم الخارجي.

ولقد أورد ديكارت صياغته للبرهان الأنطولوجي في كتابه "تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى"⁽¹⁾، وأخذ على عاتقه فكرة "أن الله جوهر لا متناه، أزلي، منزه عن التغير، قائم بذاته، محيط بكل شيء، قادر على كل شيء، قد خلقتني أنا وجميع الأشياء الموجودة، إن صح أن هنالك أشياء موجودة. وهذا الصفات الحسني قد بلغت من الجلال والشرف حداً يجعلني كلما أمعنت النظر فيها؛ قلّ ميلي إلى الاعتقاد بأن الفكرة التي لديّ عنها يمكن أن أكون أنا وحدي مصدرها، فلا بد - إذن - أن نستخلص من كل ما قلته من أن الله موجود؛ لأنه وإن كانت فكرة الجوهر موجودة في نفسي، من حيث أني جوهر؛ إلا أن فكرة "جوهر لا متناه" ما كانت لتوجد لدى - أنا الموجود المتناهي - إذا لم يكن قد أودعها في نفسي جوهر لامتناه حقاً"⁽²⁾.

(1) التأملات الميتافيزيقية: تُعدّ من أهم المؤلفات الفلسفية على الإطلاق، ومن أروع الاجتهادات الديكارتية في الفلسفة الحديثة، وتأتي أهميتها؛ نظراً لشرف ما تتناوله هذه التأملات من مسائل، مثل: مسألة وجود الله، والنفس الإنسانية؛ فشرف الاسم من شرف المسمى، وأسلوب ديكارت فيها لا يفهمه الا المتخصصون. وقد قام بعرض تلك المسائل -أيضاً- في كتابه: مقال عن المنهج.

(2) ديكارت، التأملات في الفلسفة الأولى، التأمل الثالث، فقرة: 20، ص 110، ترجمة: د/عثمان أمين، ط2، سنة 1956م، دار الكتاب المصري-القاهرة. وله أيضاً: مبادئ الفلسفة، ص 61، ترجمة د: عثمان أمين، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، بدون طبعة وتاريخ للنشر. وله أيضاً: مقال عن المنهج، ص 88، ط2، سنة 1968م، ترجمة: محمود الخضيرى، مراجعة: د/ محمد مصطفى حلمي، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، ود/ يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 70، ط6، دار المعارف، بدون تاريخ للنشر.

فديكارت يحمل في طيات كلامه أن الله سرمدى، وثابت، ومستقل، كله علم، وكله قدرة، وخالق كل شيء. ولما كان كذلك، وكانت هذه الصفات من العظمة بنحو لا يمكن استفادتها من النفس؛ فلا بد أن نستنتج من ذلك - بالضرورة - أن الله موجود. والحق أن ديكارت يريد أن يجعل من معرفة الله في هذا التأمل وسيلة أولى إلى معرفة العالم، وكذلك إثبات دور الألوهية الأساسي، لا في مسألة وجود الله فحسب، ولكن في مسألة مقدار صحة الأفكار وسلامتها من خلال الأفكار الذهنية الثابتة.

ولقد وضح كوبلستون أن ديكارت - أثناء عرضه للدليل الأنطولوجي - ربط في البدء بين التفكير ووجود نفسه، ومن ثم وجود الله؛ "فديكارت - في كتابه التأملات - يصرح بقضية وجودية، وهي: (أنا أفكر فأنا إذن موجود) باعتبارها المبدأ الأساسي. وينتقل من هذا الأساس إلى إثبات وجود الله؛ ولذلك فإننا يجب أن نقول إنه يدير ظهره لمنهجه الخاص"⁽¹⁾. وبالتالي فإن فديكارت لم يصرف نظره - قط - عن مسألة الرتبة في الوجود.

وقد أكد كوبلستون على أن ديكارت - في كتابه التأملات - قام بطرح مسألتين مهمتين، هما: وجود الله، وخلود النفس، فهو - بعد أن أخضع للشك كل ما يمكن الشك فيه يصل إلى القضية البسيطة التي لا تقبل الشك وهي: "أنا أفكر فأنا إذن موجود"، وهو - عندئذ - يشرع في تحليل طبيعة النفس التي يتم إثبات وجودها؛ لينتقل بعد ذلك - بنوع من التحديد للحدس الأصلي - إلى إثبات وجود الله... وفي مقابل ذلك فإنه سيكون أمراً عظيم الفائدة إذا ما بدأ المرء في أن يتيقن بنفسه من وجود الله؛ ليتيقن - بعد ذلك - من وجود كل المخلوقات الأخرى، وذلك من خلال تأمله في وجوده هو نفسه⁽²⁾.

(1) كوبلستون، تاريخ الفلسفة، من ديكارت إلى ليبنتز، (4/117)، ود: يحيى هويدي، قصة

الفلسفة الغربية، ص53، ونديم الجسر، قصة الإيمان، ص126، 127.

(2) كوبلستون، تاريخ الفلسفة، من ديكارت إلى ليبنتز، (4/118، 119).

وهنا يلحظ أن ديكارت قد جعل الله هو الضامن الحقيقي لوضوح الفكرة عند الإنسان، وتصور العلاقة بين الله والكون عنده يقوم على نفس الرؤية التي تصور بها العلاقة بين الفكر والوجود، فالله هو الضامن لصدق الحقائق كلها. وقد لفت كوبلستون الانتباه إلى المنهج التحليلي عند ديكارت، حيث قال: "وهناك مسألة أخرى جديرة بالملاحظة، وهي أن ديكارت في التأملات -حيث يتبع ما أسماه بمنهج البرهان التحليلي- مهتم بنظام الكشف، وليس بنظام الوجود؛ ففي هذا النظام الأخير تكون الله الأوليّة في الرتبة، الأوليّة في الأنطولوجية - إن جاز التعبير. ولكن في نظام الكشف تكون الأوليّة لوجود المرء الخاص؛ فأنا أعرف - حدسيًا - أنني موجود، ثم إنني - بفحص، أو تحليل الموضوع الحدسي المعبر عنه في القضية "أنا أفكر فأنا إذن موجود" - يمكنني أن أكتشف أولاً أن الله موجود، وأن أكتشف - بعد ذلك - أن الأشياء المادية توجد بالتناظر مع أفكاره الواضحة المتميزة عنها"⁽¹⁾.

وهنا يفرق ديكارت بين نوعين من النظام: الأنطولوجي، والكشف الحدسي، ويعتبر وجود الله في الرتبة الأولى الأنطولوجية الوجودية، أما في نظام الكشف والحدس فالأولوية لوجود المرء من خلال صفاء قلبه، فيدرك وجود الله بالكشف. وأثناء عرض كوبلستون لمقولة ديكارت الشهيرة: "أنا أفكر إذن أنا موجود" بين كيف ربطها بوجود الله؛ حيث قال: "ولذلك فمن إثبات وجود إله ليس بمخادع، إن أردت أن أتيقن من أنني لست مخدوعاً في تصديق تلك القضايا التي أدركها بوضوح وتميز، وفضلاً عن ذلك فإنه من الضروري إثبات وجود الله دون استناد إلى العالم الخارجي؛ من حيث هو موضوع للحس والفكر له وجود واقعي"⁽²⁾.

(1) كوبلستون، تاريخ الفلسفة، من ديكارت إلى ليبنتز (119/4).

(2) كوبلستون، تاريخ الفلسفة، من ديكارت إلى ليبنتز (145/4)، وديكارت، التأملات، ص 159، ود: يحيى هويدي، قصة الفلسفة الغربية، ص 52، وجيمس كولينز، الله في الفلسفة الحديثة، ص 94، 95.

ولقد وضح كوبلستون أن ديكارت - بعد أن تحقق من الصدق اليقيني لحكمين وجوديين، وهما: "مبدأ" أنا أفكر فأنا إذن موجود"، وقضية إثبات وجود الله - شرع بعد ذلك على الفور في تقديم ما يُسمى "بالبرهان الأنطولوجي" على وجود الله، وصلة هذا الموضوع بما يسبقه، وهو موضوع التأمل التالي: "إذا كان كل ما أعرفه في وضوح وتميز، باعتباره منتبياً إلى هذا الموضوع؛ هو أمر ينتمي بالفعل، أفلا يمكنني أن أستخلص من هذا دليلاً يبرهن علي وجود الله... الوجود هو ذاته أحد الكمالات التي تكون لله، وينتمي إلى الماهية الإلهية... إلا أن الماهية الإلهية التي هي الكمال الأسمى تتضمن الوجود الذي هو ذاته كمال من الكمالات، ومن ثم فإنني لا يمكنني أن أتصور الله إلا بوصفه موجوداً، وهذا يعني أنني لا يمكن أن أفهم فكرة "الله"، التي تعبر عن ماهيته، وأنكر - في الوقت ذاته - وجوده"⁽¹⁾.

وبعد أن تناول كوبلستون بيان الدليل الأنطولوجي على وجود الله عند ديكارت، من خلال كتابه "تأملات في الفلسفة الأولى"، وبخاصة التأملين الثالث والخامس؛ أعقب كوبلستون كلامه بالحديث عن تقدير ديكارت لقيمة هذا الدليل، من خلال الملاحظات التالية:

1- رفض ديكارت الاعتراف بأن البرهان الأنطولوجي من الممكن اختزاله⁽²⁾ إلى مسألة تعريف لفظي فقط، وبالتالي فإنه ينكر أن يكون قصده بمفهوم

(1) كوبلستون، تاريخ الفلسفة، من ديكارت إلى ليبنتز (162، 161/4)، وديكارت، التأملات في الفلسفة الأولى، التأمل: الخامس، فقرة: 6، ص 153، 154، وجيمس كولنز، الله في الفلسفة الحديثة، ص 97، 98.

(2) الاختزال: في اللغة، هو حذف كلمة أو أكثر، والاختزال الاقتطاع، وهو المنهج أو الطريقة التي يقوم عليها إرجاع المعقد إلى البسيط والكل إلى خصائص أجزائه. / ابن منظور، لسان العرب، (203/11)، ومجموعة من المؤلفين، الموسوعة الفلسفية العالمية، ص 855، 2001، موسكو.

كلمة "الله" أن يصبح بهذا المفهوم أن الله موجود بالفعل، مثلما هو موجود كفكرة في الذهن، ولكن كون أن كلمة ما تعني شيئاً ما هو أمر لا يعدو مبرراً لكونها صادقة، ولكن برهان ديكارت - كما سبق الإشارة إليه - يستخلص في: "إن ما نفهمه في وضوح وتميز، باعتباره ينتمي إلى الطبيعة الحقيقية الثابتة لأي شيء؛ يمكن - بالتالي - إثبات ماهيته وصورته حقاً لهذا الشيء، وحيث إننا قد فحصنا - بدقة تامة - طبيعة الله؛ فإننا نفهم - في وضوح وتميز - أن وجوده هو أمر ينتمي لطبيعته الحقيقية والثابتة؛ ولذلك فإننا يمكن أن نقول عن الله - بثقة تامة - إنه موجود" (1).

ويعلق كوبلستون على ذلك بقوله: "وبذلك فإن ديكارت يؤمن بأن لدينا استبصاراً مؤكداً للطبيعة، أو الماهية الإلهية. والحقيقة أنه بدون هذا الافتراض فإن البرهان الأنطولوجي لا يمكن أن يقوم، ومع ذلك فإن هذا الافتراض يمثل إحدى المعضلات الكبرى في قبول مشروعية البرهان" (2).

يعني بذلك الإدراك الفطري القبلي لوجود الله، ويُعد هذا من أحد أدلة وجود الله تعالى؛ بل هو أول الأدلة مما يؤكد على فطرية التوحيد، وفطرية الإيمان بالله تعالى عند كل إنسان.

2- ديكارت لم يُقدم البرهان الأنطولوجي حتى وصل إلى التأمل الخامس؛ حيث كان قد أثبت - آنذاك - وجود الله، وأرسى دعائم القول بأن كل ما ندركه في وضوح وتميز يكون صادقاً، وهذا يعني أن البرهان وإن كان يبسط في وضوح حقيقة ما عن الله؛ فإنه غير مُجدٍ بالنسبة للملحد، الذي لا يكون على ثقة أصلاً في أن كل ما يدركه في وضوح وتميز يكون صادقاً (3)؛

(1) ديكارت، التأملات في الفلسفة الأولى، التأمل: الخامس، فقرة: 16، ص 159، 160.

(2) كوبلستون، تاريخ الفلسفة، من ديكارت إلى ليبنتز (162/4).

(3) كوبلستون، تاريخ الفلسفة، من ديكارت إلى ليبنتز (163/4) بتصرف.

فكوبلستون هنا يري أن هذا البرهان وإن كان ذا تأثير؛ إلا إنه لا يكفي دليلاً للإقناع من وجهة نظر الملحد، المنكر لوجود الله أصلاً.

وقد نبه كوبلستون على أن هذا البرهان وإن كان يتناسب مع المؤمن؛ إلا أن الملحد لا يمكنه أن يعرف حقيقة ما عن الله حتى يعرف أن الله موجود، ومن ثم فإن البراهين الحقيقية على وجود الله التي قدمها ديكارت هي تلك البراهين المتضمنة في التأمل الثالث⁽¹⁾، وأن وظيفة البرهان الأنطولوجي هي - فحسب - توضيح حقيقة ما عن الله⁽²⁾.

ومما هو جدير بالذكر أن كوبلستون لم يقتصر على عرض الدليل الأنطولوجي عند ديكارت، بل قارن بين رتبة الدليل عند ديكارت في مؤلفين له: ففي كتاب "تأملات في الفلسفة الأولى" ذكر ديكارت البرهان الأنطولوجي في التأمل الخامس، واعتبره برهنة على وجود الله، وذهب - في نهاية التأمل - إلى القول بأننا يمكن أن نستخلص نتيجة مؤداها: أن كل ما نراه وضوح وتميز يكون صادقاً، وهي نتيجة سوف تعني أن البرهان يُعد دليلاً مشروعاً تماماً على وجود الله بشكل مستقل عن البراهين الأخرى⁽³⁾.

وفضلاً عن ذلك، فإنه في "مبادئ الفلسفة" يُقدم البرهان الأنطولوجي أولاً، ويقول بوضوح إنه برهنة على وجود الله؛ فقد قال ديكارت: "في إمكان إثبات وجود الله من أن ضرورة الكينونة أو الوجود متضمنة في تصورنا له، وإذا عاد الفكر - بعد ذلك - واستعرض الأفكار المختلفة القائمة فيه، فاكشف منها فكرة وجود محيط العلم والقدرة، كامل غاية الكمال؛ تيسر له أن يحكم بما يراه في هذه الفكرة من أن الله هو ذلك الموجود الكامل على الإطلاق"⁽⁴⁾.

(1) ديكارت، التأملات، التأمل الثالث، ص 97، 98.

(2) كوبلستون، تاريخ الفلسفة، من ديكارت إلى ليبنتز (164/4)، وديكارت، التأملات، ص 110، 111.

(3) كوبلستون، تاريخ الفلسفة، من ديكارت إلى ليبنتز (164/4).

(4) ديكارت، مبادئ الفلسفة، 61.

وهنا يتساءل كوبلستون: هل هو إزاء تقييمين غير متوافقين للبرهان الأنطولوجي لدى ديكارت؟ أم أن هناك إيضاحاً ما للإجراء الذي اتخذته ديكارت يمكن أن يوفق بين هذين الأسلوبين من الكلام المختلفين بوضوح؟

ويُجيب كوبلستون عن هذا بقوله: "لا يلوح لي أن أسلوبَي ديكارت - المختلفين في الحديث عن هذا الموضوع - يمكن جعلهما متسقين تماماً، وفي الوقت ذاته فإن الخط العام المنسجم بينهما يمكن أن نلتصمه إذا ما وضعنا في اعتبارنا تمييز ديكارت بين الاكتشاف المرتب - أي نظام الكشف أو النظام الذي يفحص فيه الفيلسوف موضوعه بطريقة تحليلية - وبين التعليم المرتب، أي نظام التعليم أو العرض المنظم لحقائق مكتشفة من قبل⁽¹⁾.

ففي نظام الكشف، يستطيع الإنسان معرفة ما فيه من نقص إزاء الكمال الإلهي، ومن ثم فإنه يبدو أن نظام الكشف يتطلب برهاناً بعدئياً على وجود الله، وهذا ما قدمه ديكارت في التأمل الثالث، وبالتالي فالبرهان الأنطولوجي تم استبقاؤه إلى مرحلة تالية حينما تم تقديمه لتوضيح حقيقة ما عن الله.

بينما في نظام العرض التعليمي فإن الكمال اللانهائي لله يكون سابقاً على نقص البشر، وعلى هذا فإن ديكارت يبدأ - في كتابه "مبادئ الفلسفة" - بالبرهان الأنطولوجي، الذي يكون مؤسساً على فكرة الكمال اللانهائي لله، وهو - بمسلكه هذا - يبدو أنه أهمل مذهبه الخاص في أن وجود الله يجب إثباته قبل أن نستطيع مد معيار الوضوح والتميز وراء مبدأ: "أنا أفكر فأنا إذن موجود"⁽²⁾.

ويعلل كوبلستون على أن ديكارت إما أنه نظر إلى البراهين المتضمنة في التأمل الثالث باعتبارها إسهاباً للحدس الأصلي المُعبر عنه في مبدأ: "أنا أفكر فأنا إذن موجود"، أو ربما أمكن القول: إن تناول ديكارت لمعرفةنا بوجود الله يؤلف بين اتجاهين أو وجهتين من النظر؛ فهناك:

(1) كوبلستون، تاريخ الفلسفة، تاريخ الفلسفة، من ديكارت إلي ليننتز (164/4).

(2) المصدر السابق (165/4) بتصرف.

أولاً : وجهة النظر "العقلانية"، والتي وفقاً لها تكون البراهين عمليات استدلالية حقاً، وإذا تم النظر إليها بهذا الاعتبار، فإن ديكارت يكون بذلك قد سعى إلى فصل البرهان الأنطولوجي عن البراهين البعدية في التأمل الثالث.

ثانياً : وجهة النظر "الأوغسطينية"، والتي فيها المرء لا يعرف نفسه حقاً، أي لا يعرف الذات التي يتم إثباتها في مبدأ: "أنا أفكر فأنا إذن موجود"؛ ما لم يتم معرفتها باعتبارها جانباً واحداً من العلاقة الكلية: الذات - الله، وما يكون مطلوباً ليس عملية برهنة استدلالية بقدر ما هو رؤية مسهبة، وأكثر عمقاً لما هو معطي؛ ففي استطاعة المرء أن يعرف الذات بوصفها ناقصة، وذلك من خلال معرفته بالكامل من خلال الفطرة، وإحدى وظائف البرهان الأنطولوجي هي أن نبين - من خلال البصيرة النافذة - فكرة "الله"، والتي هي جزء من المعطى الأصلي، وهو أن الله لا يوجد فحسب بالنسبة لنا، ولكنه يوجد بالضرورة، وبشكل أبدي بفضل ماهيته⁽¹⁾.

ولقد أكد كوبلستون على مدى تأثير إسبينوزا بالديكارتية، وعلى ما يدين به إلى الفيلسوف الفرنسي ديكارت؛ حيث أكد موافقته له في "أنه يجب علينا في الفلسفة ألا نبحث إلا في العلل الفاعلة، ولا نبحث في العلل الغائية، وأيضاً تأثر كذلك باستخدامه الدليل الأنطولوجي على وجود الله"⁽²⁾.

فلقد كان لفلسفة ديكارت تأثيراً كبيراً على الفكر الفلسفي الغربي، وأحدث ثورة فلسفية كبرى في أوروبا، ومن أجل ذلك اعتبر أباً للفلسفة الحديثة كلها، مثل تأثيره على كل من: إسبينوزا، وليبنيز، ومالبرانش، وغيرهم.

(1) كوبلستون، تاريخ الفلسفة، من ديكارت إلى ليبنتز (165/4) بتصرف يسير.

(2) كوبلستون، تاريخ الفلسفة، من ديكارت إلى ليبنتز (286/4)، بتصرف. وجوزايا رويس، روح الفلسفة الحديثة، ص129، ط1، ترجمة: أحمد الأنصاري، سنة 2003م، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة.

وقد قام كوبلستون بعقد ربطٍ ما بين الدليل الأنطولوجي على وجود الله ما بين أسبينوزا والقديس أنسلم؛ حيث قال: "عندما أثبت إسبينوزا أن هناك جوهرًا واحدًا فقط، وهو لا متناه، وأزلي، وأن هذا الجوهر هو الله؛ عاد إلى نفس خط التفكير؛ إذ لمّا كانت ماهية الله تستبعد كل نقص، وتتطوي على الكمال المطلق؛ فإنها بذلك تلغي كل شك في وجوده، وتثبتته بكامل اليقين، وهو ما يتضح -فيما أعتقد- إلى كل من أبدى قليلًا من الانتباه، لدينا هنا الدليل الأنطولوجي الذي يتعرض لنفس الخط من الهجوم الذي تعرض له برهان القديس أنسلم" (1).

ولقد تأثر إسبينوزا - كما هو واضح - في قوله بوحدة الوجود، وتوحيد عنصري الثنائية التي قال بها ديكارت في وحدة واحدة، كما سبقه في ذلك "بامنيس" في القول بوجود واحد فقط، وبالثبات، واعتبر أن التغير الذي نأدي به هيرقليطس وهمّ، ويرجع هذا التأثير إلي كون إسبينوزا قد تأثر بفلسفة اليهود الذين عاشوا في الأندلس، كما تأثر بأفلوطين وبعض فلاسفة العصور الوسطى القائلين بوحدة الوجود (2).

2- الدليل الأنطولوجي عند ليبنتز:

لقد اشتهر ليبنتز في ألمانيا بأنه فيلسوف توفيق، يحاول -جاهدًا- التوفيق بين المذاهب المختلفة، والوصول بها إلي تناسق شامل؛ فقد حاول التوفيق بين الثنائية الديكارتية والواحدية الإسبينوزية، كما طرح صياغة جديدة للبرهان الأنطولوجي، وإن كانت في روحها ترجع للفكرة الأساسية التي ذكرها أنسلم وطورها ديكارت، وهي ما تسمى "الحجة الأنطولوجية". ومن هنا وجد أن ليبنتز لم يبدأ - كما فعل ديكارت - من الشك المنهجي، ورفضه للفلسفات السابقة

(1) المصدر السابق (4/296، 297)، بتصرف.

(2) د/ محمود حمدي زقزوق، دراسات في الفلسفة الحديثة، ص 147، 148، ط3، سنة 1993م، دار الفكر العربي.

كلها؛ بل علي العكس من ذلك، فقد اهتم بالنظريات السابقة، وأخذ منها ما اقتنع به.

أما عن صياغة ليبنتز لهذه الحجة الأنطولوجية ففيها تتجلى أصالته بطريقتين: أنه يردفها بدليل جديد يُستمد من وجود الحقائق الضرورية، ويكمله ببرهان على أن تصور فكرة "الله" تصور ممكن، ولم يكن الفلاسفة - حتى عهده - قد نجحوا في نظر ليبنتز؛ إلا في إثبات أنه إذا كان وجود الله ممكناً فهو - إذن - ضروري⁽¹⁾. بمعنى أنها لا تتضمن تناقضاً، ومن إمكان وجود كائن مطلق الكمال يمكن استنتاج واقعية هذا الوجود بالفعل⁽²⁾.

فقد سيطرت فكرة التناقض، أو الانسجام الكلي في الكون؛ على فلسفة ليبنتز، مما جعله يصل إلى نتيجة مفادها: أن كل هذا الانسجام الكلي، فضلاً عن التناقض الواضح بين كل العناصر الكثيرة المتنوعة الموندات⁽³⁾؛ دليل على وجود الله⁽¹⁾.

(1) جوتفريد ليبنتز، الموندولوجيا "والمبادئ العقلية للطبيعة والفضل الإلهي، ص 20، ترجمة وتعليق: د/ عبد الغفار مكاي، سنة 1978م، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة. وجوناثان ري، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص 281، ط 1، ترجمة: د/فؤاد كامل، ود/ جلال العشري. ود/ عبد الرشيد الصادق محمودي، مراجعة: د/ زكي نجيب محمود، سنة 2013م، المركز القومي للترجمة-القاهرة.

(2) د/ زقزوق، دراسات في الفلسفة الحديثة، ص 171، ونديم الجسر، قصة الإيمان، ص 130، ود: زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة الحديثة، ص 192.

(3) الموندات: أصل لفظ هذا المصطلح يوناني، ومعناه الوحدة، وأول من استعمله في الفلسفة -كمصطلح- هو أفلاطون، حينما أطلقه علي المثال الأفلاطوني، وتبعه في ذلك بعض أفلاطونيين القرن الثاني عشر علي "الله" بلحاظ هو واحد بسيط، وعند فيثاغورس: أن الموندات أساس العالم، وهو "وحدة رياضية"، واستعمله -بوجه عام- بعض المفكرين المسيحيين؛ للدلالة علي الجواهر الروحية التي يتكون منها الكون. أما أهم الفلاسفة الذين ارتبط بهم مصطلح "الموندات" فهو الفيلسوف الألماني "ليبنتر"، والذي أطلقه علي كل واحد من الجواهر البسيطة التي يتكون منها العالم، وهي جواهر روحية، كلها إدراك تتحرك =

وبالتالي فإن ليبنتز - في صياغته للدليل الأنطولوجي - قد ارتكز على قضيتين اثنتين: الأولى: كون الوجود محمولاً؛ فعندما نقول: "الله موجود"؛ فالموجود محمول. والأخرى: أن تحليل التصورات العقلية يمكن أن تنتج عنه معرفة بالعالم الفعلي، على خلاف الاتجاه الذي ساد في الغرب بعد ذلك، والذي ينكر قدرة العقل على بلوغ قضايا الميتافيزيقيا⁽²⁾، وبالتالي فمعرفة إمكان فكرة الله يترتب عليها أن معرفة وجود الله قضية أولية مسلم بها.

ولقد نبّه كوبلستون على أن الدليل الأنطولوجي إن أخذ كدليل صوري خالص؛ فهو محاولة لبيان أن القضية التي تقول: "الله موجود"؛ هي قضية تحليلية⁽³⁾، وصدقها واضح بصورة قبلية، فإذا فهم أي شخص فكرة الموضوع، أي: "الله"؛ فإنه يرى أن المحمول - أي: "الوجود" - متضمن في الموضوع؛ ففكرة "الله" هي فكرة موجود كامل بصورة أسمى، ومن ثم، فإن الوجود كمال،

= بنفسها، وكل تغيراتها من باطنها. [رحيم أبو رغيف الموسوي، الدليل الفلسفي الشامل، (3/551، 552). ول ديورانت، قصة الحضارة، (34/174)، والموسوعة الفلسفية المختصرة، ص378. ود/ فاروق عبد المعطي، ليبنتس فيلسوف الماضي والحاضر، سلسلة أعلام الفلاسفة، (46/78)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، بدون طبعة وتاريخ للنشر، جوتفريد ليبنتز، المونادولوجيا "، ص26].

(1) براين مورلي، المفاهيم الغربية عن الله، ص79، ورحيم أبو رغيف الموسوي، الدليل الفلسفي الشامل، (3/348)، ود: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص136، 137.

(2) جوناثان ري، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص282، نديم الجسر، قصة الإيمان، ص149، بتصرف.

(3) القضية التحليلية: هي التي يتضمن محمولها أصلاً في موضوعها، أو هي التحصيل اللغوي لموضوع، مثل: الإنسان حيوان ناطق. [ليبننتز، أبحاث جديدة في الفهم الإنساني، ص77، ترجمة: د/ أحمد فؤاد كامل، سنة 1983م، بدون طبعة. ود: عبد المنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، ص651. ود: مصطفى النشار، فلاسفة أيقظوا العالم، ص316، وله أيضاً: مدخل جديد إلى الفلسفة، ص155].

وبالتالي فإن الوجود متضمن في فكرة "الله"⁽¹⁾، فوجود الله -عند ليبنتز- ضروري؛ من حيث إنه الموجود الذي يوجد بالضرورة. وعن طريق تحليل فكرة الله، استطاع أن يصل إلي أن الله واجب الوجود.

وقد بين كوبلستون مدى إيمان ليبنتز الشديد بأن الوجود كمال، وأنه محمول. وبذلك فإن ليبنتز يميل إلي الدليل، ويوافق على أنه من الخلف والاستحالة أن نتحدث عن الله بوصفه موجوداً ممكناً فحسب؛ لأنه إذا كان الموجود الضروري ممكناً فإنه يكون موجود، وبالتالي فالحديث عن موجود ضروري ممكن فحسب؛ هو تناقض في الألفاظ⁽²⁾، "فإذا افترضنا أن الله ممكن؛ فإنه يكون موجوداً، وهذه هي ميزة خاصة بالألوهية وحدها"⁽³⁾.

وقد دافع كوبلستون عن هذا البرهان الأنطولوجي، مؤكداً أن الفلاسفة الإسكولائيون - بما فيهم "القديس توما الأكويني" - قد أساءوا فهم هذا الدليل، واعتبروه استدلالاً زائفاً. وأكد على أنهم بذلك مخطئون تماماً، إلا أن ديكارت - الذي درس الفلسفة الإسكولائية مدة طويلة - كان محقاً تماماً في إعادة تقريره: "إنه ليس استدلالاً زائفاً، بل هو برهان غير تام، يفترض شيئاً يجب إثباته؛ ليصبح واضحاً من الناحية الرياضية. أي: أنه يفترض -ضمنياً- أن هذه الفكرة عن الموجود العظيم كل العظمة، والكامل كل الكمال؛ ممكنة، ولا تتضمن تناقضاً"⁽⁴⁾.

(1) كوبلستون، تاريخ الفلسفة، من ديكارت إلى ليبنتز (429/4)، وريتشارد شاخت، رواد الفلسفة الحديثة، ص 67، 68، ترجمة: د/أحمد حمدي محمود، سنة 1997م، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

(2) كوبلستون، تاريخ الفلسفة، من ديكارت إلى ليبنتز (430/4)، ووليم كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 143، 144، ط2، ترجمة: د/محمود سيد أحمد، مراجعة: د/ إمام عبد الفتاح إمام، سنة 2005م، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة.

(3) New Essays concerning Human Understanding, translated by A.G.Langley. Lasalle, (La Salle,. 1949). p. hi.419.

(4) كوبلستون، تاريخ الفلسفة، من ديكارت إلى ليبنتز (430/4، 431) بتصرف.

كما علق كوبلستون على أن ليبنتز - باستدلاله هذا - ظل داخل دائرة الإمكان بصورة حرفية؛ لأن البرهان يتطلب تحليل الألفاظ، وبالتالي فإن الموجود الذي يوجد بفضل ماهيته يكون ممكناً، فضلاً عن كونه موجوداً⁽¹⁾. وقد أوضح كوبلستون أن هذا الخط من الدليل هو نفسه الدليل في البحث الذي عرضه ليبنتز على إسبينوزا، وهو: أنه ليس من حق المرء أن يساوي بين الإمكان السلبي - عدم وجود تناقض مميز - والإمكان الإيجابي، بل إنه يجب أن يكون لدى المرء في البداية فكرة واضحة، ومتميزة، وكافية عن الماهية الإلهية⁽²⁾.

القسم الثاني: الفلاسفة القائلين بعدم صحة البرهان الأنطولوجي في كتابات كوبلستون:

لقد اعتمد العديد من الفلاسفة عبر مراحل الفكر المختلفة على الدليل الأنطولوجي في إثبات وجود الله تعالى، وفي كل عصر من العصور يظهر من ينتقد هذا الدليل وتلك الحجة؛ فقد ظهر "غونيلو" معترضاً على دليل أنسلم. ولقد شهدت الفلسفة الحديثة والمعاصرة هجوماً شرساً على هذا الدليل من قبل كانط، وبرتراند رسل، الذي كان يُكنّى لهذه الحجة بعض الاحترام، رغم إيمانه ببطولتها. يقول راسل: "حجة لها مثل هذا التاريخ البارز - يعني الحجة الأنطولوجية - لا بد من أخذها بالاحترام، سواء كانت صحيحة أو باطلة"⁽³⁾.

(1) كوبلستون، تاريخ الفلسفة، من ديكارت إلى ليبنتز، (432/4).

(2) المصدر السابق، (433/4) بتصرف.

(3) برتراند راسل: تاريخ الفلسفة الغربية، (177/2)، ترجمة: د/ زكي نجيب محمود، سنة 2010م، الهيئة المصرية العامة للكتاب، العقاد، الله، ص 229، 230، وحسن يوسفان، دراسات في علم الكلام الجديد، ص 91، ود: زكي نجيب محمود، ود: أحمد أمين، قصة الفلسفة الحديثة، ص 18.

ومن أبرز هذه الانتقادات على البرهان الأنطولوجي ما يلي:

الانتقاد الأول: قد بيّنه كوبلستون، من خلال ما ذكره الراهب "جونيلو"، والذي كان معاصراً للقديس أنسلم، وذلك في رده على كتاب "الموعظة" لأنسلم، من خلال "رد ما سبق من كاتب ما بالنيابة عن الحمقى"، وقد أوضح أنه: ليس كل ما يمكن أن يتصوره الذهن موجوداً حقيقة، وضرب مثلاً بمن تصور أجمل جزر في العالم، فيها كل أنواع النعيم، فشدّ رحاله إليها ما دام قد تصورهما، فهذا ظاهر البطلان؛ وذلك لأن مجرد تصورهما في العقل لا يعني وجودهما خارج العقل أي في الخارج⁽¹⁾.

وقد ذكر كوبلستون جواب وردّ أنسلم على الراهب جونيلو، من خلال أطروحة بعنوان "دفاع ضد جونيلو من أجل الغافلين"؛ حيث قال: "إن مجرد عقد التناظر بين الجزر الجميلة وبين وجود الله أمر مثير للسخرية؛ لأنه إذا كانت فكرة الله هي الكمال الكلي الضروري الوجود فإن الفكرة عن الجزر الجميلة ليست موجودة بالضرورة، وعلى هذا فإن منطق الأمور لا يقبل هذا التناظر؛ وذلك لأن الفكرة عن وجود الله المطلق الكامل - فيما يقول أنسلم - تتضمن وجود الله بالضرورة، وفضلاً عن ذلك، فإن المفارقة هنا غير منطقية بالمرة؛ وذلك لأن فكرة وجود الله لا تتطوي على تناقض؛ لأن الله موجود بالضرورة، أما فكرة وجود جزر جميلة في مكان ما فقد تصدق وقد لا تصدق⁽²⁾.

(1) كوبلستون، تاريخ الفلسفة، من أوغسطين إلى دانز سكوت (224/1/2، 225)، وبرتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، (177/2)، ود/ عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى، ص71، ود: محمد غلاب، مشكلة الألوهية، ص59، 60، ومارتين. و.ف. ستون، فلسفة الدين، ص49.

(2) كوبلستون، تاريخ الفلسفة، (225/1/2). ود/ يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، ص87، 88. ود/ عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى، ص74. وكامل محمد محمد عويضة، أنسلم بين الحضارة الأوروبية والعصر الوسيط، الأعلام من الفلاسفة، ص77، سنة 1994م، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون طبعة.

فضلاً عن أن الكثير من الفلاسفة يرون أن جواب أنسلم يُمثّل مصادرة على المطلوب؛ فنقطة الابتداء تمثل نقطة الانتهاء، وأيدوا بذلك موقف جونيلون، في حين أن فلاسفة آخرين أيدوا موقف أنسلم، والانقسام في الرأي - ما بين مؤيد ومعارض - ناتج بحسب انقسام المذاهب الفلسفية؛ فالمذاهب التي تجعل الوجود ممثلاً بوجود الماهيات، وتصرح بأن الماهيات أشرف مراتب الوجود؛ هي التي تؤمن بمثل هذا الدليل. أما المذاهب الأخرى - التي لا تجعل من الوجود العقلي دليلاً على الوجود الخارجي - فتصرح بأن في الدليل خطأ منطقي، ممثلاً بالمصادرة على المطلوب الأول⁽¹⁾.

الانتقاد الثاني: وعلى نفس الخط من الاعتراض سار القديس "توما الأكويني"؛ حيث افتتح كلامه بسؤال: هل وجود الله بيّن بنفسه؟ وقد حكى حجة أنسلم على وجود الله، بقوله: "إن الأمور البينة بنفسها ما تعرف بمجرد تصور أطرافها؛ لأنه متى عُلِمَ ما الكل وما الجزء؛ عُلِمَ - في الحال - أن الكل أعظم من جزئه، على أنه متى عُلِمَ ما المراد باسم الله؛ عُلِمَ - في الحال - أن الله موجود؛ لأنه يراد به ما لا يمكن تصور شيء أعظم منه، وما يوجد في الذهن وفي الخارج هو أعظم مما يوجد في الذهن فقط، فلما كان يلزم من تصور اسم الله وجوده في الحال في الذهن؛ يلزم - أيضاً - وجوده في الخارج، إذن فالله بيّن بنفسه"⁽²⁾. فقد ميز توما الأكويني - هنا - بين ما هو واضح بذاته وما هو واضح بالنسبة لنا، وأن القضية التي تقول: "إن الله موجود" واضحة بذاتها، ما دام معني الله هو نفس وجوده. وبيّن توما الأكويني أن قولنا: الله موجود قضية بيّنة بنفسها، وفي نفسها؛ لمكان اتحاد محمولها وموضوعها؛ لأن الله هو عين وجوده.

(1) د/ أمل مبروك، فلسفة الدين، ص108، سنة 2004م، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع - القاهرة، بدون طبعة.

(2) توما الأكويني، الخلاصة اللاهوتية، (28/1) ترجمة: بولس عواد، سنة 1881م، المطبعة الأدبية - بيروت - بدون طبعة.

إلا أنها -لمكان جهلنا في حق الله أنه ما هو- ليست بيّنة بنفسها لنا، بل تفتقر إلى بيانها بما هو أيّين لنا⁽¹⁾.

وقد عرض كوبلستون البرهان الرابع لدى "توما الأكويني" وهو ما يطلق عليه "برهان الكمال"... وقد ذهب القديس توما إلى أن درجات الكمال تتضمن - بالضرورة- وجود الأفضل والأكثر حقيقة، الذي هو - أيضاً - الوجود الأسمى، إلى هذا الحد لا يقودنا البرهان إلا إلى الأفضل نسبياً، ولو أن إنساناً استطاع أن يثبت أن هناك بالفعل درجات من الحقيقة، والخيرية والوجود؛ فهناك تصاعدية في الوجود. أي: تصاعد في مراتب الوجود؛ فلا بد - إذن - أن يكون وجوداً واحداً، أو موجودات متعددة؛ تكون الحد الأسمى نسبياً، أو بالمقارنة بغيرها، غير أن ذلك لا يكفي للبرهنة على وجود الله⁽²⁾.

ولقد ذهب القديس توما إلى أن ما هو أسمى في الخيرية - مثلاً - لا بد أن يكون سبب الخيرية في جميع الأشياء. وهكذا تكون السيادة لله. وهو يفترض - سلفاً- فكرة المشاركة؛ فالموجودات الحادثة لا تملك وجودها من ذاتها، ولا خيريتها، ولا حقيقتها الأنطولوجية، وهي تتلقى كمالاتها وتشارك فيها. إن السبب المطلق للكمال لا بد أن يكون هو نفسه كاملاً، ولا يمكن أن يتلقى كماله من شيء آخر، بل لا بد أن يكون كمال ذاته، فهو وجود ذاته، وكمال ذاته⁽³⁾.

(1) توما الأكويني، الخلاصة اللاهوتية، (29/1)

(2) كوبلستون، تاريخ الفلسفة من أوغسطين إلى دانز سكوت (71/2/2).

(3) المصدر السابق (71/2/2) بتصرف يسير.

وقد وضع كوبلستون ما للتأثيرات السيكلوجية والنفسية على شخصية الفيلسوف في تكوين فكره وفلسفته؛ حيث قال: "ربما يكون من المناسب -قبل أن نجمل آراء هيوم عن وجود الله- أن نقول شيئاً عن موقفه الشخصي العام من الدين: لقد تربى تربية كالفينية، غير أنه نبذ -في سن مبكر- المعتقدات التي تعلمها في طفولته، وجاء موقفه عبارة عن رد فعل عدواني نحو لاهوت ومذهب ديني خيم على سنواته المبكرة. [كوبلستون، تاريخ الفلسفة، من هوبز إلى هيوم (386/5)].

الانتقاد الثالث: وتم نقد هذا الدليل - أيضاً - من قبل الفيلسوف "ديفيد هيوم"، وهذا النقد على كل دليل يُدعى على إثبات وجود الله، وليس خاصاً بالدليل الأنطولوجي؛ حيث اعتقد أن "دليل الموجود الضروري لا يستند إلى أصل في تجربتنا؛ من حيث إن التجربة لا تعرض علينا انفعالاتاً ضرورياً، وأن المخيلة تستطيع دائماً أن تسلب الوجود عن أي موجود كان"⁽¹⁾.

وقد جعل "هيوم" كلاً من الأشياء الموجودة وغير الموجودة في مرتبة واحدة؛ فالأشياء التي من الممكن أن نتصورها موجودة من الممكن - أيضاً - أن نتصورها غير موجودة. وهذا معنى لفظ "الممكن"، وهو ما استوى طرفاه وجوداً وعدمًا؛ حيث قال: "هب أن إنساناً تجرّد من كل شيء يعرفه أو يراه؛ لبدا عاجزاً تماماً عن أن يحدد تلك الصورة التي يمكن أن يكون عليها الكون، أو أن يعطي أفضلية لبعض الأشياء على الأخرى، أو لحالة على حالة أخرى. كما أنه لا يمكنه أن يتصور أي شيء بوضوح، وإن وجد شيء واضح فهو مستحيل أو متضمن لتناقض، وكل الصور الموجودة في مخيلته هي على درجة واحدة من المساواة في الوهم، كذلك لا يمكنه تحديد أي سبب واضح لكونه التزم بفكرة واحدة أو بمذهب معين ورفض فكرة أخرى أو مذهباً آخر، بالرغم من أنهما ممكنان بالقدر نفسه"⁽²⁾.

(1) كوبلستون، تاريخ الفلسفة، من هوبز إلى هيوم (387/5)، ود/ يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص198، د/ فاروق عبد المعطي، ديفيد هيوم الفيلسوف الأديب، سلسلة أعلام الفلاسفة، ص41، 42، وجيمس كولينز، الله في الفلسفة الحديثة، ص173.

(2) Hume, Dialogues Concerning Natural Religion , in The English Philosophers from Bacon to Mill, edited . with an introduction by Edwin A. Burt, The Modern philosophy, New York, 1939, p. 703.

ود: زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة الحديثة، ص240، 241، ونديم الجسر، قصة الإيمان، ص156.

لذلك فـ"هيوم" يرى أنه: "ما من أمر يمكن الاستدلال عليه استدلالاً قبلياً إلا إذا اشتمل الطرف المضاد له على تناقض، وما من شيء يمكن أن نتصوره أو ندركه كموجود يمكن أن تصوره كمعدوم، إذن ما من موجود يستلزم عدمه التناقض، وبالتالي ما من موجود يمكن الاستدلال على وجوده برهانياً"⁽¹⁾.

الانتقاد الرابع: وقد استمرت سلسلة النقد للدليل الأنطولوجي على يد الفيلسوف الألماني "كانط"، عندما برهن على أنه ليس هناك دليل ممكن على وجود الله، وذلك لرفضه التام لكون "الوجود" - محمول - من فكرة "الله" - الموضوع - فالوجود من وجهة نظره ليس وجود عيني محمولاً متضمناً في فكرة الموضوع⁽²⁾.

وقد انتقد كانط هذا الاستدلال عبر تحليله لمعنى القضية المستخدمة في الاستدلال: هل هي قضايا تحليلية أم قضايا تركيبية؟! وينتهي إلى أن العقل الخالص لا يقرر وجوداً فعلياً، وإنما هو يستمتع بأفكار فقط، فلا أساس - إذن - للقول بأن "الله موجود" قضية تركيبية صادقة؛ فهي ليست قضية على الإطلاق؛ إذ من الخطأ أن يتم الانتقال من قضية تحليلية بمفردها إلى قضية تركيبية، أو أن يتم الانتقال من معرفة قبلية - تماماً - إلى معرفة وجود واقعي⁽³⁾، إذن فكأنط

(1) د/ محمد فتح علي خاني، فلسفة الدين عند ديفيد هيوم، ص233، ترجمة: حيدر نجف، سنة 1437هـ/2016م، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية-العتبة العباسية المقدسة- بدون طبعة.

(2) إيمانويل كانط، نقد العقل المحض، ص297، ترجمة: موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، بدون طبعة وتاريخ للنشر، ود/ يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص236، العقاد، الله، ص131.

(3) د/ محمود زيدان، كانط وفلسفته النظرية، ص332، سنة 2004م، دار الوفاء لندنيا الطباعة والنشر بالإسكندرية، بدون طبعة، وجيمس كولينز، الله في الفلسفة الحديثة، ص238، 239.

يرفض الوجود الواقعي، ويرى الوجود الفعلي لله من خلال تصور عقلي خالص، ولا مجال للإدراك الحسي.

وقد بين كوبلستون البراهين الأربعة⁽¹⁾ على وجود الله، وكيف أن كانط انتقد ثلاثة، ولم يبقَ غير دليل "الإمكان" نتيجة على وجود الله، الذي هو أساس هذا الإمكان؛ فقد قال كوبلستون: "إن كل البراهين على وجود الله لا بد أن تقوم إما على مفهوم الممكن، أو على الفكرة التجريبية عما هو موجود، وعلاوة على ذلك، فإنه يمكن تقسيم كل فئة إلى فئتين فرعيتين، فمن جهة قد نحاول أن نبرهن إما من الإمكان - بوصفه أساساً على وجود الله؛ من حيث إنه نتيجة⁽²⁾، أو من الإمكان؛ بوصفه نتيجة على وجود الله، من حيث إنه أساس هذا الإمكان⁽³⁾، ومن

(1) يقصد بالبراهين الأربعة: البرهان الأنطولوجي، والبرهان الكوزمولوجي، والحجة اللاهوتية الطبيعية، والحجة الأخلاقية. [إيمانويل كانط، نقد العقل المحض، ص 297، وكان كانط يعتقد أن هناك حجة أخلاقية كافية للبرهان على وجود الله هي القانون الأخلاقي].

(2) بالنسبة للبرهان الأول: فقد وضّح كوبلستون - أثناء عرضه للبراهين الدالة على وجود الله عند كانط - أن الخط الأول من الدليل الذي ذكره كانط، والذي عني به الإمكان؛ بوصفه أساساً على وجود الله بوصفه نتيجة؛ يناظر ما يسمى بالدليل الأنطولوجي، أي من فكرة: "الله" إلى الوجود الإلهي، الذي افترضه كل من القديس أنسلم وديكارت في صورتين مختلفتين، والذي أعاد ليبنتز صياغته وقبله، ورفضه كانط في البرهان الممكن الوحيد لإثبات وجود الله؛ لأنه - كما يرى - يفترض أن "الوجود محمول" افتراض كاذب من وجهة نظر كانط. [كوبلستون، تاريخ الفلسفة، من عصر التنوير في فرنسا حتى كانط (270/6). ود: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 211، وإميل بوترو، فلسفة كانط، ص 251، ترجمة: د/عثمان أمين، سنة 1972م، دار الكتب المصرية].

(3) بالنسبة للبرهان الثاني: ويعني به - كما وضعه كوبلستون - "الإمكان؛ من حيث إنه نتيجة إلى وجود الله؛ من حيث إنه أساس هذا الإمكان. وهذا هو الخط الذي يفترضه كانط، على أنه الأساس الممكن الوحيد للبرهنة على وجود الله، ويبين أنه ليس هناك تناقض منطقي في إنكار كل وجود، أيًا كان، غير أن ما لا يمكن أن نفعله هو أن نؤكد =

جهة أخرى - أعني إذا بدأنا من أشياء موجودة - فإن مجريين يكونان متاحين لنا، فإما أننا نستطيع أن نحاول أن نبرهن على وجود علة أولى ومستقلة لهذه الأشياء، ثم نبين أن هذه العلة لا بد أن تمتلك صفات معينة تجعل الأمر مناسباً لأن نتحدث عنها بوصفها إلهاً⁽¹⁾، أو أننا نستطيع أن نحاول أن نبرهن في الوقت نفسه على وجود الله وصفاته، وأي برهان على وجود الله لا بد أن يأخذ شكلاً من هذه الأشكال الأربعة كما يرى كانط⁽²⁾. ومن هذا يلحظ هجوم كانط على جميع البراهين العقلية المؤكدة على وجود الله، عدا الدليل الأخلاقي الذي رأي فيه وحده القوة على إثبات وجود مبدع للكون.

وأثناء عرض كانط لأدلة وجود الله ركز على فكرة أساسية هي: أن فكرة الموجود الأكثر كمالاً، هي فكرة الموجود الأكثر واقعية، وأكد كوبلستون على أن كانط "وصف هذا الموجود بعدم إمكان أن نتصور هذا الموجود بأنه إدراج،

= الإمكان، وننكر - في الوقت نفسه - أن هناك أساساً موجوداً للإمكان. [كوبلستون، تاريخ الفلسفة، من عصر التنوير في فرنسا حتى كانط (270/6). ود: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 211].

(1) بالنسبة للبرهان الثالث: فقد بين كوبلستون أن الخط الثالث من الدليل، وهو يناظر ما أسماه كانط - فيما بعد - بالدليل الكسمولوجي، وهو الذي استخدمه كثير من الفلاسفة، والذي يسير على أساس أننا لا نستطيع أن نبرهن على علة أولى؛ لا بد أن تكون ما نسميه الله. [كوبلستون، تاريخ الفلسفة، من عصر التنوير في فرنسا حتى كانط (270/6). ود: محمد غلاب، مشكلة الألوهية، ص 72، 73. ونديم الجسر، قصة الإيمان، ص 170، 171، وإميل بوترو، فلسفة كانط، ص 259].

(2) وبالنسبة للبرهان الرابع: فقد وضح كوبلستون أن هذا الدليل يناظر الدليل الغائي، أو الدليل من التدبير والتخطيط؛ فإن كانط يستمر في إظهار ذلك الدليل واحترامه الشديد له، شريطة أن تشديده على غائية الكائن الحي المحيثة. [كوبلستون، تاريخ الفلسفة، من عصر التنوير في فرنسا حتى كانط (270/6)، ود: محمد غلاب، مشكلة الألوهية، ص 61، وإميل بوترو، فلسفة كانط، ص 267].

أو وضع كمالات تجريبية محدودة وخاصة تحته إن جاز هذا التعبير... والواقع بأنه يوجد بالضرورة، وهكذا نصل إلى فكرة الله من حيث إنه موجود فردي، يوجد بالضرورة، أزلي، بسيط، أسمى، وكامل كل الكمال⁽¹⁾.

وكما يرى كانط أن العقل يستطيع أن يبدأ بما قد يسمى بكيف يكون العالم المحسوس، أي بطابعه من حيث إنه يمثل الغائية من الناحية الظاهرية، ثم تنتقل إلى الله من حيث إنه علة هذه الغائية، ثم لدينا الدليل الفيزيقي اللاهوتي⁽²⁾، أو أن العقل يستطيع أن يبدأ من الوجود التجريبي وينتقل إلى الله من حيث أنه العلة القصوى لهذا الوجود، ثم يكون لدينا الدليل الكسمولوجي، أو أن العقل قد ينتقل من فكرة الله إلى الوجود الإلهي، ثم يكون لدينا الدليل الأنطولوجي⁽³⁾.

ويرى كوبلستون أن الدليل الوحيد الذي يجب أن نعالجه أولاً هو الدليل الأنطولوجي والذي يمكن صياغة صورته العامة التي يضعها كانط في اعتباره على النحو التالي:

- الوجود متضمن في مفهوم موجود أكثر كمالاً؛ لأنه إذا لم يكن كذلك، فإن المفهوم لن يكون مفهوم موجود أكثر كمالاً، وبالتالي إذا كان هذا الموجود ممكناً، فإنه يوجد بالضرورة؛ لأن الوجود متضمن في التكملة الكاملة لإمكانه، بيد أن مفهوم الوجود الأكثر كمالاً هو موجود ممكن، ومن ثم فإن هذا الموجود يوجد بالضرورة، كذلك أيضاً فكرة الموجود الأكثر واقعية،

(1) كوبلستون، تاريخ الفلسفة، من عصر التنوير في فرنسا حتى كانط (401/6، 402).

(2) اللاهوت الفيزيقي: يقوم على الدليل الغائي الذي لا يبدأ من التصور المجرد، ولا من الخبرة عامة، ولكن يبدأ من الخبرة المحددة بالظواهر في العالم الموجود المائل أمامنا. [د:فريال حسن خليفة، الدين والسلام عند كانط، ص34، ط1، سنة2001م، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة].

(3) كوبلستون، تاريخ الفلسفة، من عصر التنوير في فرنسا حتى كانط (403/6)، فريال حسن خليفة، الدين والسلام عند كانط، ص24، 25.

هي فكرة موجود ضروري بصورة مطلقة، وإذا كان هذا الموجود ممكنًا فإنه يوجد؛ لأن فكرة: "موجود ممكن" فقط، وليس موجودًا بالفعل وضروري؛ هي فكرة متناقضة. غير أن فكرة: "موجود ضروري" بصورة مطلقة هي فكرة "موجود ممكن"، وبالتالي فإن الموجود الأكثر واقعية، أي الله موجود⁽¹⁾.

- ولكن يعترض كانط، ويرى أنه من اللغو أن نتحدث عن فكرة: "موجود ممكن فقط وضروري" على أنها فكرة متناقضة؛ فلكي أتصور موجودًا هكذا، من حيث إنه ممكن؛ لا بد أن أستبعد وجوده. ولكن لن يتبقى شيء بالتالي يمكن أن يؤدي إلى التناقض، فإذا استبعدت وجوده فإنك تستبعد الشيء بكل محمولاته، فكيف يمكن أن يكون هنالك بالتالي مجال لأي تناقض؟ وإذا قال شخص ما: إن الله ليس موجودًا؛ فإنه لا يبطل الوجود، ويترك المحمولات، مثل: القدرة على كل شيء. إنه يبطل كل المحمولات والموضوع معها، ومن ثم فإن الحكم بأن الله لا يوجد ليس تناقضًا ذاتيًا، حتى إذا كان كاذبًا⁽²⁾.

وهذا تأكيد من كانط على ضرورة التفرقة بين الذات والصفة، وهذا ما يقرره علماء أهل السنة بأن الصفات غير الذات وهي زائدة على الذات.

وقد وضع كانط أمرين مهمين وهما:

أولاً : أن عجزنا عن أن نرى أي تناقض منطقي في فكرة "الله" لا يكون برهانًا على أن الموجود الأكثر واقعية ممكن على نحو لا يقبل الجدل.

ثانيًا : أي دليل من فكرة الموجود الأكثر واقعية على وجوده هو دليل لا قيمة له؛ لأنه يترد إلى مجرد تحصيل حاصل، فإذا أدخلت الوجود إلى فكرة موجود فإنني أستطيع أن أستنتج - بالتالي - أنه يوجد بالتأكيد... إنني أستطيع أن أستنتج نتيجة هي: أن الموجود لا يوجد إلا من مفهومه أو

(1) كوبلستون، تاريخ الفلسفة، من عصر التنوير في فرنسا حتى كانط (404/6).

(2) المصدر السابق.

فكرته؛ لأنني وضعت الوجود في الفكرة من قبل، وهكذا فإنني أقوم بالمصادرة على المطلوب⁽¹⁾.

ثالثاً: موقف فريدريك كوبلستون من البرهان الأنطولوجي:

1- كوبلستون من القائلين بصحة الدليل الأنطولوجي، وله مبررات على صحة هذا الدليل الذي نقضه كانط؛ حيث قال كوبلستون تنمة لما سبق من عرضه للفلاسفة القائلين بصحة البرهان الأنطولوجي والقائلين بعدم صحته: "وهكذا فإنه يمكن إنكار أي قضية وجودية دون الوقوع في تناقض، وقد يرد أنصار الدليل الأنطولوجي بأن كانط لم يفهم لب الدليل، ففي جميع الحالات تكون القضايا الوجودية تركيبية؛ لكن حالة الموجود الأكثر كمالاً هي حالة فريدة؛ لأنه في هذه الحالة - وفيها فقط - يكون الوجود متضمناً في فكرة الموضوع، ولذلك فإنه يمكن أن يخرج منها، إن جاز هذا التعبير بالتحليل. وقد يقول كانط إن هذا لا يكون ممكناً إلا لأننا وضعناه فيها من قبل، ومن ثم فإننا نصادر على المطلوب، بيد أن المسألة هي أن الوجود محمول ينتمي إلى هذا الموضوع بالضرورة⁽²⁾.

- كما بين كوبلستون أن الوجود عند كانط ليس محمولاً على الإطلاق؛ لأنه لو كان كذلك، فإنه سينجم عن ذلك أنه عندما أؤكد وجود أي شيء فإنني أضيفه إلى فكرة هذا الشيء، وفي هذه الحالة لا أؤكد - بدقة - على نفس الشيء المتمثل في فكريتي. حقيقة الأمر هي أنه عندما أقول إن شيئاً يوجد فإنني أؤكد ببساطة، أو أفترض الموضوع بكل محمولاته، ومن ثم إذا أنكرت وجود الله فإنني لا أنكر محمولاً من محمولات الموضوع، إنني - ببساطة - أؤيد الموضوع كله في الفكر بكل محمولاته، ولا ينشأ أي تناقض منطقي⁽³⁾.

(1) المصدر السابق، بتصرف.

(2) كوبلستون، تاريخ الفلسفة، من عصر التنوير في فرنسا حتى كانط (405/6).

(3) المصدر السابق (405/6).

المبحث الرابع

البرهان الكوزمولوجي⁽¹⁾ في كتابات فريدريك كوبلستون

يعتبر البرهان الكوزمولوجي من أهم وأدق الأدلة على وجود الله؛ نظراً لكونه ليس دليلاً واحداً فحسب، بل هو عبارة عن مجموعة من الأدلة المترابطة، تعود - في أصلها - إلى أدلة أرسطو عن "المحرك الأول"⁽²⁾، ولذلك فكثيراً ما يسمى "بالأدلة الكسمولوجية"؛ لأنه يشتمل على مجموعة كبيرة من التصورات الفلسفية، منها: تصور السببية أو العلّية، والتغير أو الحركة، والضرورة أو الحدوث، والممكن أو الواجب، كما هو الحال عند الفلاسفة المسلمين.

أولاً: بيان مفهوم البرهان الكوزمولوجي:

- يُعتبر الدليل الكوني محاولة لإثبات أن الكون يتوقف وجوده على سبب غيره خارج عنه⁽³⁾، فهذا التعريف يؤوّل إلى السببية؛ فما من شيء في الوجود إلا وله سبب.

(1) الدليل الكوني عند الفلاسفة الغربيين: هو ما يطلق عليه دليل العناية والاختراع عند الفلاسفة المسلمين، وأشهر وأهم من قال به من فلاسفة المسلمين الفيلسوف "ابن رشد"، ودليل إمكان العالم عند الفلاسفة المسيحيين، وبخاصة "توما الأكويني". وملخصه: أن الموجودات لا بد لها من مُوجد؛ لأننا نرى كل موجود منها يتوقف على غيره. وللمزيد عن هذا الدليل ينظر: العقاد، الله، ص 192، 193، وأزفلد كولبه، المدخل إلى الفلسفة، ص 24، ود: محمد غلاب، مشكلة الألوهية، ص 68.

(2) د: إمام عبد الفتاح، مدخل إلى الميتافيزيقا، ص 226. ولالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ص 234.

(3) د/ سعيد فودة، الدليل الكوني على وجود الله تعالى "مقالات من البحوث الغربية المعاصرة في فلسفة الدين"، ص 27، ط 1، سنة 1437هـ/2016م، دار الصالح للنشر والتوزيع، القاهرة.

- وهو البرهان على وجود الله بالاستناد إلى وجود العالم؛ لأن العالم -بكل ما فيه- جائز، والجائز مُحدث، والمُحدث لا بد له من مُحدث. وهذا الدليل مقابل للدليل الوجود (1). وبالنظر إلى هذا التعريف يلحظ أنه يعتني بدليل الحدث، كما عند المتكلمين؛ فما من مُحدث إلا وله مُحدث.
- ومما هو جدير بالذكر أن البرهان الكسمولوجي لا يعتمد على استنباط وجود الله من ماهيته الأساسية، كما في البرهان الأنطولوجي، بل يكفيه أن تُسلم بوجود عالم يتألف من موضوعات وأحداث، ولا بد أن تصل إلى ما يسمى بالسبب الأول لجميع هذه الموضوعات وتلك الظواهر، وهو الذي يطلق عليه اسم "الله" (2). وبالتالي فهذه الحجة يُستدل فيها من الوجود الواقعي على وجود سبب له وهو "الله"، فهي تنطلق من أرضية واقعية، بخلاف الحجة الأنطولوجية المنبثقة من مفهوم "الله".
- وقد تعددت صور الدليل الكسمولوجي، وسميت بأسماء متعددة منها:
برهان المحرك الأول: وفحواه: "أن لكل متحركٍ مُحركٍ آخر يحركه، ويكون مبعث حركته. ولكننا لا نستطيع أن نستمر هكذا إلى ما لا نهاية من محرك إلى آخر، ولا بد لنا أن نتوقف عند محرك أول يُحرك ولا يتحرك، وهو الله".
برهان العلة: وفحواه: "أن لكل معلول علة أحدثته، ولا يمكن التسلسل في العلل إلى ما لا نهاية؛ بل لا بد من الوقوف عند علة أولى، وهذه العلة هي الله" (3).
برهان الممكن والواجب: وفحواه: "أن الموجودات قسمان: واجبة الوجود، وممكنة الوجود. يعتمد الثاني - في وجوده - على الأول، الذي يوجد بذاته، ولا يحتاج غيره ليوjده، وهذا الوجود الواجب بذاته هو الله".

(1) د/ جميل صليبا، المعجم الفلسفي، (248/2).

(2) غيضان السيد علي، فلسفة الدين، ص99.

(3) د: محمد إقبال، تجديد التفكير الديني الإسلامي، ص38، ترجمة: محمود عباس، سنة1995.

برهان التدرج في الكمال: ويعني: "أن هناك - دائماً- شيء أكمل من شيء، ولكن هذا الكمال النسبي لا يوجد إلا بالمشاركة في الكمال أو الخير المطلق، ومن ثم فلا بد من وجود هذا الكمال المطلق، وهذا الوجود المطلق هو الله".

برهان النظام أو برهان العناية والغائية: وفحواه: "أن هذا النظام الموجود في الكون لابد له من منظم عاقل؛ فهذا النظام العجيب الذي يسود العالم يفرض ذلك، فكل حدث يهدف إلى غاية معينة، والأشياء كلها تميل إلى تحقيق غاية واحدة، وهذا لا يأتي صدفةً أو عبثاً؛ بل هو فعل كائن منظم عاقل هو الله"⁽¹⁾. ومن الملاحظ أن هذه الصور المختلفة للبرهان الكسمولوجي تبدأ من الأشياء المحسوسة في العالم المادي، مفترضة سيادة قانون العلية أو السببية، وأن الأشياء مرتبة ترتيباً تصاعدياً، لو اتبعه الإنسان لوصل إلى القمة، حيث يوجد المبدأ الأول للأشياء جميعاً، وهذا المبدأ الأول وتلك العلة الأولى هي "الله".

ويمكن صياغته المنطقية في مقدمتين ونتيجة:

المقدمة الأولى: كل حدث له بداية لابد له من مسبب.

المقدمة الثانية: الكون له بداية.

النتيجة: الكون له مسبب.

ثانياً: موقف الفلاسفة من البرهان الكسمولوجي:

لقد دافع عن هذا الدليل -بصوره المختلفة- جملة من الفلاسفة في مختلف العصور الفلسفية؛ إذ دافع عنه من فلاسفة اليونان: أفلاطون، وأرسطو. ومن فلاسفة المسلمين: الكندي، والفارابي، وابن سينا. ومن فلاسفة العصور الوسطى

(1) د/ إمام عبد الفتاح إمام، مدخل إلى الميتافيزيقا، ص230، وإيتين جليسون، روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ص107، 108، ترجمة: د/ إمام عبد الفتاح إمام، سنة 1982م، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، العقد، الله، ص214.

===== **فلسفة الدين في كتابات فريدريك كوبلستون** =====

المسيحية: القديس توما الأكويني. ومن فلاسفة الفلسفة الحديثة: ديكارت وليبنتز. بينما هاجمه - بعنف - كل من: ديفيد هيوم، وكانط. وفي الفلسفة المعاصرة: برتراند رسل⁽¹⁾.

القسم الأول: الفلاسفة القائلين بصحة البرهان الكوني في كتابات كوبلستون:

لقد تبني هذا البرهان العديد من الفلاسفة، ويمكن عرض آرائهم عن هذا الدليل على النحو التالي:

أولاً: بيان الدليل الكوزمولوجي في العصور القديمة في كتابات كوبلستون:

1- بيان الدليل الكوني عند أفلاطون:

لقد اعتبر أفلاطون هذا البرهان مستمداً من ظاهرة واضحة، وهي ظاهرة الحركة؛ إذ إن كل حركة تفترض مُحركاً، وسلسلة الحركات في هذا العالم الأرضي والسمائي تفترض وجوداً محركاً أعلى، لا يتلقى حركته من شيء آخر، وهو الذي يَهْبُ نفسه الحركة. وإن كان أفلاطون لم يصرح بوجود الإله كمحرك أول؛ إلا أنه صرح بوجود نفس قدسية تتولى حركات السماء، وهي نفس لا مادية، خيِّرة، عاقلة، وتشمل بعنايتها كل شيء. فالنفس - كمبدأ للحركة ومصدرها - تُعد أساساً جوهرياً في اللاهوت الأفلاطوني في "القوانين"، كما كانت أساساً للكون في "طيمائوس". ومن ثم فقد استدل أفلاطون - من خلال حركتها الأولى - على وجود مُحرك أول هو "الإله"، كما أكد على وجود الصانع الذي له القدرة على تنظيم شؤون الكون على أساس المصلحة العليا، والخير الأتم في إطار منظومة متناسقة⁽²⁾، فقد توصل أفلاطون إلى وجود صانع لهذا

(1) غيضان السيد علي، فلسفة الدين، ص 100.

(2) أفلاطون، محاوره "طيمائوس"، ص 34، ترجمة: فؤاد جرجي بربارة، سنة 1970م، منشورات وزارة الثقافة والسياحة والإرشاد القومي بسوريا-دمشق -، بدون طبعة.=

الكون من خلال توالي الحركات، فمن خلال تلك الحركات في هذا الكون استطاع أفلاطون إدراك وجود محرك أول، وهو الله.

ومن الأهمية بمكان بيان "مثّل" أفلاطون بوضوح أكثر: هل هي مثّل الله أم مستقلة عنه؟ وهذا ما عكف كوبلستون على بيانه؛ حيث قال: "لقد عرضت المثّل كبنية عقلية منظمة، تحتوي - في شمولها - على الواحد في الكثير، بطريقة تجعل كل فكرة تابعة هي نفسها واحد في كثير، بمقدار النوع السافل يندرج تحته الأفراد، وهذا المركب من الصور هو المطلق المنطقي الأنطولوجي، ولا بد لي الآن أن أطرح السؤال: عما إذا كان أفلاطون قد نظر إلى المثّل على أنها مثّل الله، أو مستقلة عن الله؟ ذلك لأن الأفلاطونيين المحدثين كانت المثّل عندهم أفكاراً لله، فإلى أي حد يمكن أن تتسبب مثّل هذه النظرية إلى أفلاطون نفسه... يقول أفلاطون في الجمهورية: "إن الصانع مثال السرير، وأكثر من ذلك فإن الله هو صانع جميع الأشياء الأخرى"⁽¹⁾.

وقد بيّن كوبلستون كيف توصل أفلاطون لصانع العالم؛ حيث بدأ أفلاطون في تقديم تفسير لنشأة العالم، وبيّن أن العالم الحسي هو عالم الصيرورة، وما يصير لا بد بالضرورة أن يصير من خلال فاعل ما أو سبب ما، والفاعل المقصود هنا هو الصانع الذي تولى أمر كل ما كان في حالة مضطربة وغير منتظمة، ثم نقله إلى حالة النظام، مشكلاً العالم المادي طبقاً لنموذج مثالي أزلي،

= ود/مصطفى النشار، فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية،

ص 249، 250. ود: محمد رزق موسي، المؤثرات الدينية في الفلسفة

اليونانية، ص 146، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون طبعة وتاريخ للنشر.

(1) كوبلستون، تاريخ الفلسفة، اليونان وروما (269/1)، وأفلاطون، الجمهورية،

ص 529، 550، ترجمة: د/ فؤاد زكريا، سنة 1974م، الهيئة المصرية العامة للكتاب

القاهرة.

ثم صاغه في كائن حي ذي نفس وعقل، على غرار الكائن الحي المثالي، أعني الكائن المثال الذي يحتوي بداخل ذاته على جنس الآلهة السماوية⁽¹⁾.

وكوبلستون - كعادته - يقوم بطرح السؤال، ويرد عليه؛ ففي أثناء عرض أفلاطون للحديث عن الصانع؛ استفهم عن دافع الصانع ليخلق ذلك كله؟ وأجاب عن ذلك: لقد كان الصانع خيراً، وقد أراد أن تجيء جميع الأشياء قريبة الشبه منه هو نفسه بقدر المستطاع، مقتنعاً بأن حالة النظام أفضل من كل وجه من حالة الفوضى، وصاغ كل شيء على أفضل وجه، ولقد كان مقيداً بالمادة الموجودة تحت تصرفه، إلا أنه صاغها بأفضل قدر مستطاع، جاعلاً منها أكمل وأحسن شيء ممكن⁽²⁾.

والأخطر من ذلك الحديث عن ذات الله؛ فقد طرح كوبلستون سؤال مفاده: كيف يمكن لنا أن ننظر إلى شخصية الصانع؟ ويحجب عن ذلك بما ذكره أفلاطون: لا بد لنا - على الأقل - أن نستحضر العقل الإلهي الذي يعمل في العالم، لكنه ليس الإله الخالق. ويتضح من محاوره طيمائوس أن الصانع تولى أمر المادة الموجودة من قبل، وبذل جهده فيها. وقد علق كوبلستون على وجهة النظر هذه، حيث قال: "فمن المؤكد أنه لم يقل إنه خلقه من العدم"⁽³⁾.

2- بيان الدليل الكوني عند أرسطو:

لقد استكمل أرسطو طريق أستاذه أفلاطون في البرهنة على وجود الإله، وإن اختلفت براهينه بعض الشيء باختلاف فلسفته؛ فقد تحدث أرسطو عن هذا الدليل، واعتبر أن الله موجود باعتباره العلة الأولى لكل الأشياء والظواهر؛ فقد

(1) كوبلستون، تاريخ الفلسفة، (339،338/1)

(2) المصدر السابق (339/1).

(3) المصدر السابق، بتصرف يسير.

قال: "لابد للحركة من علة تكون سبباً لها، وإلا كانت علة ذاتها، فالشيء لا يكون علة ذاته، وإلا كان علة ومعلولاً في آن واحد"⁽¹⁾.

وقد قسم أرسطو العلل إلى أربع: علة مادية، وعلة صورية، وعلة فاعلة، وعلة غائية. فالعلة المادية هي المادة أو الهولي، أو منه الشيء، كحجر الرخام هو العلة المادية للتمثال. والعلة الصورية أو الصورة هي ماهية الشيء، وشكله ومجموع الخصائص التي يتم بها كماله، كشكل التمثال وما هو عليه. والعلة الفاعلة أو الفاعل هي ما به يصير الشيء ما هو، كالفنان الذي صنع التمثال. والعلة الغائية أو الغاية هي ما من أجله الشيء، وهي هنا الغاية التي قصد بها الفنان حين صنع التمثال"⁽²⁾.

فـ "الله" عند أرسطو هو العلة الأولى، أو المحرك الأول. ولا بد لهذه المتحركات من محرك، ولا بد للمحرك من محرك آخر متقدم عليه؛ حتى ينتهي العقل إلى محرك بذاته، أو محرك لا يتحرك؛ لأن العقل لا يقبل

(1) أرسطو طاليس، الطبيعة، (490/2) ترجمة إسحاق بن حنين، حققه وقدم له: د/ عبد الرحمن بدوي، المكتبة العربية للتراث - القاهرة - بدون طبعة وتاريخ للنشر. د/ ماجد فخري، أرسطو المعلم الأول، ص 94، وولتر ستيتس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 234، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، سنة 1984م، دار الثقافة للنشر والتوزيع - القاهرة، بدون طبعة.

(2) نقلاً عن د/ محمد عبد الرحمن مرحبا، مع الفلسفة اليونانية، ص 236، ط 3، سنة 1988م، منشورات عويدات - بيروت. ود/ ماجد فخري، أرسطو المعلم الأول، ص 94. ود: مايكل دننون، التطور ما تزال نظرية في أزمة، ص 298، ط 1، ترجمة: د/ محمد القاضي، سنة 2017م، مركز براهين للأبحاث، وأ.أ. تيلر: أرسطو، ص 89، ترجمة: محمد زكي حسن نوفل، سنة 1954م، مكتبة الخانجي - القاهرة، بدون طبعة، ود: يحيى هويدي، قصة الفلسفة الغربية، ص 37، ونديم الجسر، قصة الإيمان، ص 41، 42.

التسلسل في الماضي إلى غير نهاية⁽¹⁾، فتسلسل المحركات إلي ما لا نهاية يفضي إلي الدور والتسلسل، وكلاهما باطل بالملاحظة.

ولقد عرض كوبلستون دليل وجود الله عند أرسطو، متمثلاً في المحرك الذي يحرك ولا يتحرك؛ فـ "الله" - عند أرسطو - موجود بالضرورة، وما يوجد بالضرورة لابد أن يكون متحققاً تحققاً كاملاً، بوصفه المصدر الأزلي للحركة، وفي رد الوجود بالقوة إلى الفعل، فلا بد أن يكون الله هو الوجود بالفعل التام والكامل، المحرك الأول الذي لا يتحرك⁽²⁾، فالله موجود بالفعل، ومتحقق الوجود.

وقد تنبّه كوبلستون إلى كلام أرسطو عن المحرك الأول للعالم، وجعله - من وجهة نظره - لم يخلق العالم، وإنما شكّله، فقال في هذا: "كل حركة، وكل انتقال من القوة إلى الفعل؛ يتطلب مبدأً ما للفعل. لكن لو أن كل صيرورة وكل موضوع للحركة يتطلب علة فعلية محرّكة؛ عندئذ فإن العالم بصفة عامة - أي الكون - يحتاج إلى محرك أول، غير أن من المهم أن نلاحظ أن كلمة الأول لابد أن تفهم بطريقة زمانية، ما دامت الحركة عند أرسطو هي بالضرورة أزلية"⁽³⁾.

فالمحرك الأول هو المصدر الأزلي للحركة الأزلية، وفضلاً عن ذلك فالمحرك الأول ليس هو الله الخالق؛ لأن العالم يوجد منذ الأزل دون أن يكون

(1) أرسطو طاليس، الطبيعة، (490/2)، وأزفلد كولبه، المدخل إلى الفلسفة، ص241، ود:

محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، ص189:192.

(2) كوبلستون، تاريخ الفلسفة، اليونان وروما (418/1). ود: محمد علي أبو ريان، تاريخ

الفكر الفلسفي، ص193. ود: يحيى هويدي، قصة الفلسفة الغربية، ص39، 40.

ومحمد فريدي وجدي، دار معارف القرن العشرين، (165/1) ط3، سنة 1971م، دار

المعرفة للطباعة والنشر، بيروت.

(3) كوبلستون، تاريخ الفلسفة، اليونان وروما (423/1). ود: علي سامي النشار، نشأة الفكر

الفلسفي، (162/1). وسانتلانا، تاريخ المذاهب الفلسفية، ص51.

مخلوقاً، والله يُشكّل العالم لكنه لا يخلقه، وتشكيله للعالم هو مصدر الحركة، بأن يجذبه إليه، أي أن يعمل كعلّة غائية⁽¹⁾؛ فالله -عند أرسطو- شكّل العالم ولم يخلقه.

ولو أن الله - في نظر أرسطو - يسبب الحركة عن طريق علّة فيزيقية فاعلة، مظهراً للعالم - إن صح التعبير - لكان لا بد أن يتغير هو نفسه في هذه الحالة، فلا بد أن يكون هناك رد فعل مما يتحرك على المحرك، ومن ثم فلا بد له أن يعمل كعلّة غائية بأن يكون موضوعاً للرغبة⁽²⁾.

كما كان لكوبلستون موقف من "أزلية كل من العالم": الزمان، والحركة، والتغير. وبالتالي أزلية المحرك الأول اللامادي عند أرسطو؛ حيث قال: "يعتقد أرسطو أنه لو كان من الممكن أن يظهر الزمان في العالم، فلا بد أن يكون زمان قبله زمان، وهو تناقض. ومادام الزمان يرتبط - بالضرورة - بالتغير؛ فإن التغير لا بد أن يكون أزلياً أيضاً، وهو يعلن أنه لا بد أن يكون هناك محرك أول يسبب التغير، دون أن يتغير هو نفسه، ودون أن يكون لديه أي وجود بالقوة؛ لأنه لو توقف - مثلاً - عن إحداث الحركة؛ فإن الحركة أو التغير - عندئذ - لن تكون أزلية، مع أنها كذلك. وبالتالي فلا بد أن يكون محركاً أول، الذي هو فعل خالص، وإذا كان فعلاً خالصاً فلا بد - عندئذ - أن يكون غير مادي؛ لأن المادية تتطوي على إمكان أن تتغير وأن يؤثر فيها، وفضلاً عن ذلك فإن التجربة تظهرنا على وجود حركة دائرية، لا تتوقف في أجرام السماء، وهي تؤكد هذه الحجة، طالما أنه لا بد من وجود محرك أول يحرك السماء"⁽³⁾.

(1) كوبلستون، تاريخ الفلسفة، (423/1). ود: محمد غلاب، مشكلة الألوهية، ص 36، 37.

(2) كوبلستون، تاريخ الفلسفة، (423/1)، بتصرف.

(3) كوبلستون، تاريخ الفلسفة، اليونان وروما (424/1). ونديم الجسر، قصة الإيمان، ص 46.

وبالتالي فأنه - عند أرسطو - يحرك الكون؛ بوصفه علة غائية، وليس علة فاعلة، ولكن لما كان المحرك الأول غير مادي فقد عرفه أرسطو بأنه فكرة الفكر؛ فأنه فكر قائم بذاته، يفكر في نفسه على نحو أزلي، وفضلًا عن ذلك فلا يمكن أن يكون لله موضوع لفكرة خارج ذاته؛ لأن ذلك سوف يعني أن له غاية خارج ذاته، وإذن فأنه لا يعلم سوى ذاته⁽¹⁾.

بيّن كوبلستون أن فكرة أرسطو عن الله بعيدة تمامًا عن أن تكون مقنعة. صحيح أنه أظهر إدراكًا للألوهية المطلقة أكثر وضوحًا من أفلاطون، لكنه في الكتاب الأول من الميتافيزيقا - على الأقل - لم يدخل في حسابه أن الإله يعمل في العالم، الأمر الذي أكدّه أفلاطون تمامًا، وهو عنصر أساسي في أي لاهوت عقلي مقنع⁽²⁾.

وبالتالي فإن الإله الأرسطي هو علة فاعلة فقط؛ من حيث إنه علة غائية، فهو لا يعرف هذا العالم، وليس ثمة خطة إلهية تتحقق في هذا العالم، وليست غائية الطبيعة شيئًا آخر سوى غائية لا واعية، وتلك هي - على الأقل - النتيجة التي تناسب في الحقيقة الصورة التي يقدمها عن الله في الميتافيزيقا⁽³⁾.

يقول كوبلستون عن أرسطو: "من المهم بمكان أن الإله الذي يتحدث عنه في مؤلفه الميتافيزيقا، أو المحرك الذي لا يتحرك؛ مُسلم به من حيث إنه تفسير للحركة عن طريق العلية الغائية، إن الإله الذي يتحدث عنه في هذا المؤلف يبدو وكأنه فرض فلكي"⁽⁴⁾.

كذلك توصل كوبلستون إلى حقيقة من الضروري ذكرها، حيث قال: "لقد صنع خالق الكون عند أفلاطون العالم التجريبي، وأضفى عليه نموذجًا عقليًا.

(1) كوبلستون، تاريخ الفلسفة، (424/1). ود: محمد غلاب، مشكلة الألوهية، ص35.

(2) كوبلستون، تاريخ الفلسفة، (425/1).

(3) المصدر السابق (428/1)، بتصرف يسير.

(4) كوبلستون، تاريخ الفلسفة، من أوكام إلى سوريز (569/3).

أما إله أرسطو فقد كان التفسير النهائي للحركة؛ من حيث إنه العلة الغائية للحركة. إن الإله لم يكن بالنسبة لكليهما خالق الموجودات التجريبية بالمعنى الكامل⁽¹⁾.

ثانياً: بيان الدليل الكوزمولوجي في العصور الوسطى في كتابات كوبلستون:

1- بيان الدليل الكوني عند القديس "أوغسطينوس":

لقد صرح القديس "أوغسطينوس" - في كتابه "الاعترافات" - بأنه لم يشك في وجود الله البتة. وهذا على الرغم مما قابله من انتقادات؛ فقد رأى أن وجود الله واضح عن طريق استدلال بديهي، تم عليه إجماع العالم كله. ويظهر ذلك - جلياً - في قوله: "تنظر إلى الأرض وما فيها من قوة وجمال، وكأنك تسائلها، ولما كان من الممتنع أن تكون حاصلة على هذه القوة بذاتها؛ فإنك تدرك - حالاً - أنه لم يكن أن توجد بقوتها الذاتية... وأن العالم نفسه، بتغيره المنظم تنظيمًا عجيباً، وبأشكاله البديعة؛ يعلن - في صمت - أنه مصنوع"⁽²⁾، فالعالم بكل ما فيه من إبداع ونظام وتدبير مخلوق لله.

كما لاحظ أوغسطينوس أن الحقائق الثابتة لا تتأني من الأشياء، ولا تكشفها الحواس؛ فالأشياء في تغير مستمر، وما هو متغير لا يمكن أن يعطينا معرفة ثابتة؛ قد تكون الحقائق الرياضية - في البدء - منتفعة من الأشياء الحسية، لكن قوانينها وتركيباتها لا تخضع لذلك. والإنسان عاجز عن إعطاء تلك الحقائق؛ لأنه متغير. إذن لابد من البحث عن مصدر تلك الحقائق خارج العقل الإنساني، وبما أن الحقائق مشتركة بين العقول الفردية وهي ليست من نتاجه؛ لكونه منفعل

(1) كوبلستون، تاريخ الفلسفة، (570/3)، ونديم الجسر، قصة الإيمان، ص43، 44.

(2) د/ يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، ص29. ود: عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى، ص26، 27،

وغير ثابت. إذن لابد من كائن ثابت وضروري وخالد تتبثق منه تلك الحقائق الثابتة، وذلك هو الله⁽¹⁾.

ويقول كوبلستون عن براهين وجود الله عند القديس أوغسطين: "يقدم أوغسطين براهين قوية علي وجود الله من خلال العالم المادي الخارجي، غير أنه ليس له مقال في هذا السياق اللهم إلا في إشارات متفرقة ومختصرة هنا وهناك"⁽²⁾.

وقد علق كوبلستون على أن جل اهتمام القديس أوغسطين ليس هو إثبات وجود الله للملاحظة والشاكرين بقدر ما كان مهتماً بإظهار أن الخليقة جمعاء تُعلي من اسم الله حيث قال: "إن الاعتراف بوجود كائن أعلى من خلال قناعة عقلية صرفة يمثل خطوة هامة؛ ولكن التسليم من الداخل - القناعة الإيمانية - يمثل خطوة أهم"⁽³⁾.

وقد وضح كوبلستون كيفية استخدام أوغسطينوس للدليل الكوني، وبيان كونه من أقوى الأدلة على وجود الله؛ حيث قال: "إن أوغسطينوس - هنا - يقرر البرهان على وجود الله من وقائع صنائع الله، ولكنه لا يسوق هذه البراهين إلا من خلال تفسيره لأسفار الكتاب المقدس، وبالمثل فإنه - عندما يعلن في كتابه "مدينة الله" أن نظام الكون، وشكله، وجماله، وتحوله، وحركته مع كل شيء مرئي فيه؛ كل هذا يدل - في صمت - على قدرة الخالق في خلقه لكل ما هو

(1) على زيعور، أوغسطينوس، ص146، ط1، سنة 1983م، دار اقرأ - بيروت - لبنان.
ود/عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى، ص26، 27. د/ مصطفى النشار،
مدخل جديد إلى فلسفة الدين، 172، 173. د/ يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوروبية في
العصر الوسيط، ص29. وإثنين جلسون، روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط،
ص166.

(2) كوبلستون، تاريخ الفلسفة، من أوغسطين إلي دانز سكوت، (98/1/2).

(3) المصدر السابق.

عظيم وجميل ومكنون ومعجز؛ فإنه بهذا يُذكر المؤمنين بحقيقة تجبّ أي برهان آخر على وجود الله⁽¹⁾.

وكذلك يقدم أوغسطينوس - ولو في صيغة مختصرة - ما يعرف بحجة التسليم الكوني، عندما يقول: إن قدرة الإله الحق بيّنة وواضحة إلى حد لا يمكن معه أن تُخفى على المخلوق العاقل، إن هو استعمل عقله، مع استثناء قلة من غير الأسوياء؛ فإن الجنس البشري برمته يعترف بالله خالق هذا العالم، وحتى لو أن إنساناً ما اعتقد في وجود عدد من الآلهة؛ فإنه - مع ذلك - يسعى لإدراك رب الرب الأوحد، الذي يسمو على كل شيء، وليس له ند ولا نظير. إن الكل يجمعون على الإيمان؛ فإن الله ليس كمثله شيء⁽²⁾.

ويؤكد أوغسطينوس على أن عالم المخلوقات يعكس ويدل على وجود الخالق، حتى ولو لم يبدُ ذلك بشكل ملموس تماماً للبعض، فلو أننا لاحظنا كل ما هو جدير بالتقدير في طبيعة الأشياء، سواء بقدر وافر أو أقل؛ فلا بد أن يُعزى هذا التقدير إلى قوة الخالق. إن المخلوقات تنزع بطبعها نحو العدمية والتلاشي؛ ولكنها عندما تولد تتخذ لها صورة بعينها، وما تلك الصورة إلا انعكاساً للصورة الأعلى، المثالية، التي لا تضمحل ولا تبديد أبداً. وعلى هذا فإن نظام الطبيعة ووحدتها يفصحنا عن وحدانية الخالق، مثلما يفصح خيرية البشر، وواقع حياتهم الإيجابي عن فضل الله ونعمه، ومثلما يبين نظام الكون ومستقرة عن الحكمة الإلهية⁽³⁾.

2- الدليل الكوني عند القديس "توما الأكويني" :

ويمكن تلخيص الدليل الكوني عند توما الأكويني، في أن القول بوجود الله

(1) كوبلستون، تاريخ الفلسفة، من أوغسطين إلى دانز سكوت (99/1/2).

(2) المصدر السابق، (100/1/2).

(3) كوبلستون، تاريخ الفلسفة، (101/1/2).

ليس واضحاً بذاته؛ لذلك يُنكر الأكوييني أن وجود الله أمر بديهي بالنسبة للبشر في هذه الحياة، لذا فهو يتجنب كل البراهين الوجودية. إن وجود الله يمكن - فقط - أن يتأسس فلسفياً على العبور من النتيجة إلى السبب. ويقدم الأكوييني خمسة براهين يناقش فيها أن وجود الله يمكن البرهنة عليه، على أساس تقدير حقائق معينة عن العالم تبدو واضحة⁽¹⁾؛ فوجود الله عنده أمر نظري يحتاج إلى دليل. وبناء على أن وجود الله ليس واضحاً بذاته⁽²⁾ - في زعم المسيحيين - فالأمر يستلزم بذل الجهد العقلي التأملي لتأكيد وجوده بأدلة عقلية، تستمد مشروعاتها من ملاحظة ما، يجري في العالم الطبيعي. وهذا هو النهج الأرسطي الذي يتضح أثره على هذه البراهين والأدلة التومائية على وجود الله⁽³⁾. وقد قام كوبلستون بعرض هذه الأدلة في السطور التالية:

البرهان الأول: دليل الحركة المستمد من أرسطو، والذي استخدمه موسى بن ميمون، والقديس ألبيرت الكبير، والذي يسميه توما: طريق الظهور أو التجلي، والذي مفاده كما ذكره القديس توما: "نحن نعرف من خلال الإدراك الحسي أن بعض الأشياء في العالم متحركة، وأن الحركة واقعة موجودة... وأن الشيء لا يمكن أن يرد من القوة إلى الفعل إلا بواسطة شيء هو فعل من قبل، وبهذا

(1) مارتن.و.ف.ستون، فلسفة الدين، ص69، وإتين جلسون، روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ص184، 185. ود: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، ص144، وأنتوني فلو، هناك إله، ص161.

(2) وجود الله تعالى عند المسلم لا يحتاج إلى أدلة عقلية، بل هو واضح بدلالة الفطرة على وجوده تعالى قبل الاحتياج إلى الأدلة العقلية.

(3) د/ عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى، ص141-154. ود: محمد غلاب، مشكلة الألوهية، ص68. ونديم الجسر، قصة الإيمان، ص106. ود: عرفان عبد المجيد فتاح، دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، ص190، ط2، سنة 1428هـ/2007م، مؤسسة الرسالة بيروت.

المعنى فإن كل شيء يتحرك إنما يتحرك بفضل شيء آخر، وإذا كان الآخر هو بذاته متحرك؛ فلا بد - هو نفسه - أن يكون قد تحرك بواسطة شيء ثالث، ولما كان من المستحيل أن تسير السلسلة إلى ما لا نهاية؛ فإننا نصل في النهاية إلى محرك أول هو الله⁽¹⁾.

البرهان الثاني: دليل العلة الفاعلة "المؤثرة"، وأيضاً يبدأ من عالم الحس؛ حيث يرى أن لا شيء يكون علة ذاته؛ لأنه - لكي يكون كذلك - فإن عليه أن يوجد أولاً، ومن ناحية أخرى فمن المستحيل أن نسير إلى ما لا نهاية في سلسلة العلل الفاعلة هذه، ومن ثم فلا بد أن تكون هناك علة فاعلة أولى، والبشر جميعاً يطلقون على هذه العلة اسم: "الله"⁽²⁾.

البرهان الثالث: دليل الممكن والواجب كما ذكره كوبلستون: "يبدأ من واقعة أن بعض الموجودات تظهر إلى الوجود، وتختفي منه، مما يدل على أنها يمكن أن توجد، ويمكن ألا توجد. وهذا يعني أنها حادثة، وليست ضرورية؛ فهي لو كانت ضرورية لكان لابد أن توجد باستمرار، وما كان لها أن تظهر إلى الوجود وتختفي منه، ويذهب القديس توما - إذن - إلى أنه لابد من وجود موجود ضروري، يكون هو علة الموجودات الحادثة التي تظهر إلى الوجود، ما لم يكن هناك موجود ضروري، ما ظهر شيء إلى الوجود على الإطلاق"⁽³⁾.

وبما أن جميع الموجودات ليست ممكنة، بل لابد أن يكون في الأشياء شيء واجب، والواجب: إما واجب لذاته، أو لغيره. والتسلسل في الواجبات لغيرها مستحيل، كاستحالة في العلل المؤثرة، فلا بد - إذن - من إثبات شيء

(1) كوبلستون، تاريخ الفلسفة، (67/2، 2)، والقديس توما الأكويني، الخلاصة اللاهوتية، (32/1).

(2) كوبلستون، تاريخ الفلسفة، (68/2، 2)، والقديس توما الأكويني، الخلاصة اللاهوتية، (33/1)، ود: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، ص 144.

(3) كوبلستون، تاريخ الفلسفة، (68/2، 2).

واجب لذاته ليس واجباً بعلةٍ أخرى؛ بل غيره واجب به، وهذا ما يسميه الجميع الله⁽¹⁾.

موقف كوبلستون من البراهين الثلاثة عند "توما الأكويني":

كان لكوبلستون العديد من الملاحظات على هذه البراهين الثلاثة؛ حيث قال: " أولاً - وقبل كل شيء - عندما يقول القديس توما: إن التسلسل اللامتناهي مستحيل، وهو مبدأ استخدم في البراهين الثلاثة؛ فإنه لم يكن يعتقد أن السلسلة تمتد إلى الوراء في الزمان. إن السلسلة أفقية، إن صح التعبير. فهو لم يقل - مثلاً - أنه لما كان الطفل يدين بالحياة لوالديه، كما يدين والداه بحياتهم إلى والديهم ... وهلم جرا؛ فلا بد أن يكون هناك زوج أصلي ليس له والدان، وإنما خلقهما الله خلقاً مباشراً؛ فالقديس توما لا يعتقد أنه يمكن البرهنة - فلسفياً - أن العالم لم يخلق من الأزل، فهو يسلم بالإمكان المجرد لخلق العالم الذي لم يخلق من الأزل، ولا يمكن التسليم بذلك بدون التسليم بإمكان وجود سلسلة بلا بداية في الوقت ذاته، إن ما ينكره هو إمكان التسلسل اللامتناهي في نظام يعتمد بالفعل على العلل تسلسل عمودي لامتناه،... لابد للمرء أن ينتهي إلى وجود موجود لا يعتمد هو نفسه على شيء⁽²⁾.

ثانياً: وضح كوبلستون مدى تسرع القديس توما في حكمه على أن المحرك الأول أو العلة الأولى هي "الله"؛ حيث قال: "ربما بدا سلوكاً فروسياً من جانب القديس توما أن يزعم أن المحرك الذي لا يتحرك، أو العلة الأولى، أو الموجود الضروري هو ما نسميه بالله، أو أنه أسرع في ذلك؛ فلا يمكن للفكر أن يصل إلى هذه النتيجة ما لم يطرح الميتافيزيقا جانباً، لكن ليس من الواضح -أيضاً- أن يكون الوجود الضروري وجوداً مشخصاً، هو ما نسميه بالله؛ فهذه الفكرة

(1) القديس توما الأكويني، الخلاصة اللاهوتية، (33/1).

(2) كوبلستون، تاريخ الفلسفة، (2، 68/2، 69). ونديم الجسر، قصة الإيمان، ص 106.

لا تحتاج إلى تأمل كبير لمعرفة أن الاستدلال الفلسفي الخالص لا يستطيع أن يقودنا إلى الفكرة الكاملة الموحاة عن الله، لكن - بغض النظر عن الفكر النامية من الله التي كشف عنها المسيح وتعظ بها الكنيسة - هل يمكن للبرهان الفلسفي الخالص أن يعطينا وجودًا مشخصًا على الإطلاق؟ هل إيمان القديس توما بالله قاده إلى العثور على ما هو أكثر مما يوجد بالفعل في نتيجة البرهان؟⁽¹⁾.

ثالثًا: ولاحظ كوبلستون أن القديس توما لم يذكر هذه الأدلة إلى الملاحظة أو الماركسية، أو ضد الأمم الكافرة، وإنما ذكرها للمسلمين الذين كان لديهم إيمان راسخ عقب كوبلستون على تسرع القديس توما في حكمه على العلة الأولى بأنها الله؛ فقال في هذا: "قد تسرع القديس توما - أكثر من اللازم - في التوحيد بين: المحرك الأول، والعلة الأولى، والوجود الضروري. وبين: إله المسيحية، والخبرة الدينية، والوجود المشخص الذي يمكن أن يصل له الإنسان. في اعتقادي أن علينا أن نسلم أن العبارات الفعلية، أو التعبيرات التي أضافها القديس توما على الأدلة في الخلاصة اللاهوتية؛ تشكل - إذ ما درست بمفردها - نتيجة متسرعة للغاية"⁽²⁾.

البرهان الرابع: وهو ما يطلق عليه "برهان الكمال"، وكما عرضه كوبلستون بدأ ظهوره في ميتافيزيقا أرسطو، مرورًا بتطويره على يد القديس أوغسطينوس والقديس أنسلم. وهو يبدأ بدرجات الكمال، ودرجات الخيرية، ودرجات الحقيقة. وهي الدرجات التي نجدها في موجودات هذا العالم... ويذهب القديس توما إلى أن درجات الكمال تتضمن - بالضرورة - وجود الأفضل. والأكثر حقيقة، الذي هو - أيضًا - الوجود الأسمى. إلى هذا الحد لا يقودنا البرهان إلا إلى الأفضل نسبيًا. ولو أن إنساناً استطاع أن يثبت أن هناك -

(1) كوبلستون، تاريخ الفلسفة، (69/2/2).

(2) المصدر السابق، بتصرف.

بالفعل - درجات من الحقيقة، والخيرية، والوجود؛ فهناك تصاعد في مراتب الوجود، فلا بد - إذن - أن يكون وجود واحد، أو موجودات متعددة؛ تكون الحد الأسمى نسبياً، أو بالمقارنة بغيرها. غير أن ذلك لا يكفي للبرهنة على وجود الله⁽¹⁾. ولقد ذهب القديس توما كما ذكر كوبلستون إلى أن ما هو أسمى في الخيرية - مثلاً - لا بد أن يكون سبب الخيرية في جميع الأشياء، وهكذا تكون السيادة لله. إن السبب المطلق للكمال لا بد أن يكون هو نفسه كاملاً، ولا يمكن أن يتلقى كماله من شيء آخر، بل لا بد أن يكون كمال ذاته، فهو وجود ذاته، وكمال ذاته⁽²⁾. "وبالتالي يوجد شيء هو علة لما في جميع الموجودات من الوجود والخيرية وسائر الكمالات، وهذا ما نسميه الله"⁽³⁾.

البرهان الخامس: وهو ما يسمى "بالبرهان الغائي"⁽⁴⁾. وقد بين كوبلستون - من خلال هذا الدليل - أن القديس توما كان يعتقد أن الموجودات - غير العضوية - تعمل من أجل غاية، ولما كان ذلك يحدث دائماً أو كثيراً؛ فإنه لا يمكن أن يصدر عن الصدفة، بل لا بد أن يكون نتيجة للنية أو شيء مقصود. غير أن الأشياء غير العضوية هي بدون معرفة، فلا يمكن - إذن - أن تتجه

(1) المصدر السابق (70/2/2).

(2) كوبلستون، تاريخ الفلسفة، (71/2/2)، ود: محمد غلاب، مشكلة الألوهية، ص 64، 65.

(3) القديس توما الأكويني، الخلاصة اللاهوتية، (34/1).

(4) البرهان الغائي، أو مبدأ الغائية: هو القول بأن كل موجود يفعل لغاية، وأن الغايات الجزئية في هذا العالم مرتبطة بغاية كلية، وهذا المبدأ هو المبدأ الذي بُني عليه إثبات وجود الله بالدليل الغائي؛ لأنك إذا قلت: لكل موجود غاية، وأن جميع الأشياء مرتبة ومنظمة لغاية؛ وجب على ذلك ضرورة أن يكون هناك موجود عاقل يوجه الأشياء الطبيعية كلها إلى غايته. [د: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، (134/2). ود: إبراهيم مذكور، المعجم الفلسفي، ص 21، سنة 1403هـ/1983م، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة].

نحو غاية مالم يوجَّهها شخص ما يكون عاقلاً، ويملك المعرفة على نحو ما يوجه الرامي السهم، ومن ثم فهناك موجود عاقل هو الذي يوجه جميع الأشياء الطبيعية نحو غاية معينة، أي هناك إله مسيطر، وهذا الذي نسميه الله⁽¹⁾.

لقد ظهر موقف كوبلستون - بوضوح - بعد عرضه لأدلة وجود الله عند القديس توما، وترجحه للدليل الثالث، فقال ما نصه: "يقدم القديس توما خمسة براهين، ووسط هذه البراهين الخمسة يبدي تفضيلاً للبرهان الأول، إلى الحد الذي جعله - على الأقل - يطلق عليه اسمًا عن طريق الظهور أو التجلي. لكن أيًا ما كان ظننا في هذا القول؛ فسوف يظل البرهان الأساسي هو البرهان الثالث، أو الطريق، وهو دليل "الحدوث والعرضية"؛ ففي البرهان الأول يطبق دليل الحدوث على واقعة خاصة، هي الحركة أو التغيير. وفي البرهان الثاني عن نظام العلّية، أو إدخال العلة. وفي البرهان الرابع عن درجات الكمال. والخامس عن الغائية على تعاون الكائنات غير العضوية لبلوغ النظام الكوني⁽²⁾.

بينما يعتمد دليل الحدوث - ذاته - على واقعة: أن كل شيء لا بد له من سبب كافٍ لوجوده؛ فالتغيير أو الحركة لا بد لهما من سبب كافٍ يوجد في المحرك الذي لا يتحرك. إن سلسلة الأسباب والنتائج الثانوية في السبب الذي لا سبب له، الكمال المحدود في الكمال المطلق، والغائية والنظام في الطبيعة في العقل المدبر⁽³⁾.

كما بيّن كوبلستون اعتماد الخلق على الخالق، وليس العكس؛ فقال في هذا: "والنقطة المهمة: هي أننا عندما نتحدث عن المخلوقات على أنها مرتبطة بالله،

(1) القديس توما الأكويني، الخلاصة اللاهوتية، (34/1)، وكوبلستون، تاريخ الفلسفة،

(72/2/2)، ود: محمد غلاب، مشكلة الألوهية، ص75.

(2) كوبلستون، تاريخ الفلسفة، من أوغسطين إلى دانز سكوت (73/2/2).

(3) المصدر السابق (74/2/2).

وعن الله على انه مرتبط بالمخلوقات؛ فإنه ينبغي علينا أن نتذكر أن المخلوقات هي التي تعتمد على الله، وليس الله هو الذي يعتمد على المخلوقات، وبالتالي فإن العلاقة الحقيقية بينهما - وهي علاقة اعتماد - إنما توجد في جانب المخلوقات وحدها⁽¹⁾.

ثالثاً: بيان الدليل الكوزمولوجي في العصر الحديث عند ليبنتز:

يعتمد ليبنتز - في دليله الكوني - على إمكان إحداث العالم ووجوده؛ فكل شيء جزئي في هذا العالم ووجوده، ممكن الحدوث، فإذا وجد هذا الشيء الجزئي - بالفعل لا بالقوة - فلا بد أن يكون هناك "سبباً كافياً" لوجوده، أي لخروجه من عدم إلى الوجود، ويجب كذلك أن يكون هذا السبب الكافي خارج سلسلة العلل والأسباب الممكنة، وهذا السبب الكافي هو "الله تعالى"⁽²⁾.

أولاً- وقبل كل شيء يجب أن نعرف ما هي صياغة ليبنتز للحجة الكوزمولوجية؟ وهل فعلاً انتهى به الأمر إلى الكائن الضروري واجب الوجود؟ يقول ليبنتز ما نصه: "الله هو السبب الأول للأشياء؛ بسبب أن أشياء معينة - مثلاً - كحال كل ما نراه ونخبره منها؛ هي كلها عرضية، ولا شيء فيها يجعل وجودها ضرورياً، فمن الواضح أن الوقت والفراغ والمادة متحدة مع نفسها، ولا تشكل كل شيء، فربما تكون قد تلقّت حركات وأشكال أخرى، وفي ترتيب آخر، ولهذا يجب علي المرء أن يبحث عن سبب وجود هذا العالم الذي هو تجمع شامل لكل الأشياء العرضية، وأن يبحث عنه في الجوهر الذي يحمل معه علة وجوده"⁽³⁾.

(1) المصدر السابق (95/2/2).

(2) د/ إبراهيم مصطفى إبراهيم، الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، ص 228، سنة 2001م، دار الوفاء - الإسكندرية - بدون طبعة.

(3) جوتفريد ليبنتز، المونادولوجيا، ص 64:66، سنة 1978م، ترجمة: د/ عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للطباعة والنشر - القاهرة - بدون طبعة.

يلاحظ من هذه الصياغة أن ليبنتز لا يبحث عن علة أولى أو سبب نهائي للأشياء، وإنما يبحث عن أساس عقلي للحركة في العالم، وهذا الأساس هو الله نفسه.

كما يقول في كتابه "أبحاث جديدة في الفهم الإنساني": "الكون حادث، ويتألف من عدد لا نهائي من الحقائق، تحليل كل حقيقة منها يؤدي إلى ضرورة وجود علة كافية لوجودها هكذا، وليس خلاف ذلك. هذه العلة الأخيرة يجب أن تكون خارج هذه الحقيقة، أي في جوهر واجب الوجود بذاته، وهو ما نسميه الله"⁽¹⁾. وبالتالي فمصير الحجة الكوزمولوجية - عند ليبنتز - يعتمد على الكائن الضروري واجب الوجود أنطولوجيًا، وهذا الرأي متفق مع كل من الفارابي وابن سينا.

ولقد اهتم العديد من المفكرين والفلاسفة بالحجة الكونية - أو بما تسمى "بالحجة الميتافيزيقية" - التي أتى بها ليبنتز على وجود الإله. ومن أبرز هؤلاء الفلاسفة: "فريدريك كوبلستون"؛ وذلك نظرًا لما تتسم به تلك الحجة بالمفاهيم الجديدة التي عرضها ليبنتز، مثل: مفهوم "مبدأ السبب الكافي". وعن طريق "مبدأ السبب الكافي" يتم التسليم بأنه لا يمكن التثبت من صدق واقعة أو وجودها، ولا التثبت من صحة عبارة بغير أن يكون ثمة سبب كافٍ يجعلها على هذا النحو دون غيره، وإن تعذر علينا - في أغلب الأحوال - أن نتوصل إلى معرفة هذه الأسباب"⁽²⁾.

وعن طريق هذا المبدأ قد بين كوبلستون أن ليبنتز قد استخدم هذا المبدأ؛ للبرهنة - من خلال حقائق الواقع - على وجود الله، فبالنسبة لوجود أي شيء معين في سلسلة الموجودات المتناهية يمكن تقديم تفسير له عن علل متناهية، وقد تستمر عملية التفسير عن طريق علل متناهية إلى ما لا نهاية، لا لأن السلسلة

(1) ج.ف. ليبنتز، أبحاث جديدة في الفهم الإنساني، ص26.

(2) جوتفريد ليبنتز، المونادولوجيا، ص143.

المتناهية ترتد إلى الماضي فحسب، بل - أيضاً- بسبب التركيب اللامتناهي للكون في أي لحظة معينة⁽¹⁾.

ولكن "لما كانت كل التفصيلات لا تحتوي إلا على ممكنات أخرى أسبق منها وأشد تفصيلاً، وكل واحدة منها تحتاج إلى تحليل مشابه لتفسيرها؛ فلا بد أن يوجد السبب الكافي أو الأخير خارج سلسلة أو مجموعة سلاسل هذه التفصيلات من الممكنات، مهما بلغت هذه السلسلة حدًا لا نهاية له. وبذلك لابد أن توجد العلة الأخيرة للأشياء في جوهر ضروري، لا توجد فيه تفصيلات التغيرات إلا على نحو سام؛ من حيث إنه يوجد في مصدرها، وهذا الجوهر هو الذي نسميه الله. ولما كان هذا الجوهر هو السبب الكافي لكل هذه التفصيلات المترابطة معًا أوثق ارتباط؛ فإنه لا يوجد سوى إله واحد يكفي"⁽²⁾.

وقد وضع كوبلستون أنه - عند النظر إلى نظرية ليننتز عن القضايا- يمكن معرفة أن كل حقائق الواقع، أو القضايا الوجودية - ما عدا قضية واحدة، وهي قضية "الله موجود" - هي حقائق عرضية عنده. أي أنها ليست ضرورية، وبالتالي لابد من البحث عن المصدر البعيد لسلسلة الحالات، أو التجمع الذي يُكون العالم خارج السلسلة⁽³⁾.

وقد أفصح كوبلستون عما يعنيه ليننتز في ملاحظته الأخيرة، بأنه لا يمكن تقديم سبب خارجي "أو علة" على وجود الله؛ فالموجود الضروري هو علته الكافية، وإذا كنا نعني "بالسبب" العلة، فإن الله ليس له علة، فماهيته هي العلة الكافية لوجوده⁽⁴⁾.

(1) كوبلستون، تاريخ الفلسفة، من ديكارت إلى ليننتز (435، 434/4).

(2) جوتفريد ليننتز، المونادولوجيا، ص 223، 224.

(3) كوبلستون، تاريخ الفلسفة، من ديكارت إلى ليننتز (435/4).

(4) كوبلستون، تاريخ الفلسفة، من ديكارت إلى ليننتز (436/4).

القسم الثاني: الفلاسفة القائلين بعدم صحة البرهان الكوني في كتابات كوبلستون:

بعد عرض الدليل الكوني في كتابات كوبلستون، والذي يُعد من أقوى البراهين على وجود الله من خلال هذا الطرح الفلسفي عبر مراحل الفكر المختلفة؛ رُغم ذلك فقد تعرض هذا الدليل لمناقشات وانتقادات في العصور المتأخرة، سواء على يد هيوم، أو كانط، أو حتى برتراند راسل. وفيما يلي عرض لأهم الانتقادات التي تعرض لها هذا الدليل:

1- يقول "هيوم" في نقده لهذا البرهان: تستلزم العلاقة العلية شيئين، هما: التقدم الزمني، والحدوث. والشئ الأزلي ليس بحدث. ولأن وجود العلة لازم للأمور الحادثة فقط؛ إذن لا يحتاج الشئ الأزلي إلى علة، ثم إن العلة يجب أن تتقدم زمنياً على معلولها دوماً، وما من شيء يمكنه التقدم زمنياً على أمر أزلي، وبالتالي لا يمكن أن تكون هناك علة لسلسلة العلل والمعلولات وهي سلسلة أزلية⁽¹⁾.

ويمكن صياغة الانتقاد بطريقة أخرى: "المعلول الذي افترض له وجود بلا نهاية، ولم يكن معدوماً في الماضي، ولن يكون معدوماً في المستقبل على الإطلاق؛ لن يحتاج إلى علة أبداً. وبعبارة أخرى: افتراض الوجود الدائمي متناقض مع افتراض الحاجة"⁽²⁾، بمعنى: أن الاحتياج علة لوجود الله سبحانه، الغني عن الاحتياج.

(1) د/ محمد فتح على خاني، فلسفة الدين عند ديفيد هيوم، ص254. ود: محمد عثمان الخشت، الدين والميتافيزيقا في فلسفة هيوم، ص26، سنة1997م، دار قباء للنشر والتوزيع، القاهرة، وعبدالله بن سعيد الشهري، ثلاث رسائل في الإلحاد والعلم والدين، ص193، ط1، سنة2014م، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت.

(2) السيد محمد حسين الطباطبائي، أصول الفلسفة والمذهب الواقعي، (663/2) سنة 1994م، تقديم: مرتضي مطهري، ترجمة: عمار أبو رغيف، المؤسسة العراقية للنشر والتوزيع، بدون طبعة.

ولقد انتشر انتقاد مبدأ السببية، أو مبدأ السبب الكافي عند بعض الفلاسفة، وعلى رأسهم: ديفيد هيوم، وكانط؛ فقد نفوا صحة الاعتماد عليه؛ فقد زعم هيوم أنه لا يوجد سبب يدعو إلى الاعتماد على مبدأ السببية، فمن الممكن -من وجهة نظره- فهم الآثار دون فهم مسبباتها، وما هو مفهوم فهو ممكن في الواقع، وأيضاً فليس بالاستطاعة تطبيق مبدأ السببية على الكون، والحال: أن المبدأ مستخلص من ملاحظة جزئيات العالم⁽¹⁾، وبالتالي فهو ينكر مبدأ السببية، في حين أنه مبدأ بديهي لكل عاقل؛ فما من شيء في الكون كله إلا له سبب.

من هذا يلحظ أن هيوم اعتمد - في نقده لهذا البرهان - على نفي مبدئين أساسيين، هما: مبدأ العلّية، ومبدأ السبب الكافي. والحق أن كل ما في هذا الكون يعتمد اعتماداً كلياً على هذين المبدئين؛ فما من شيء في الوجود إلا له علّة أو سبب. ولكن هيوم يُصر على أن القضية التي تقول: ما من شيء إلا وله سبب؛ ليست قاطعة لإثبات وجود إله.

2- وبالنسبة لكانط فقد اعترض بكون النتيجة متناقضة في نفسها. وخلاصة كلامه: أن الحجة الكونية تفترض - ضمناً - منشأ الحجة الأنطولوجية. وبالتالي يرد عليها من النقد ما يرد على ما تنطوي ضمنها، وإذا كانت الحجة الانطولوجية مختلفة من وجهة نظر كانط يترتب على ذلك أن الحجة الكونية مختلفة تبعاً لها⁽²⁾؛ فقد قال كانط: "كل القوة التدليلية للدليل الكسمولوجي المزعوم، والتجربة التي نستتجد بها؛ ربما لا تصلح -في أحسن الأحوال- إلا لإيصالنا إلى فهم الضرورة المطلقة، لكن لا للبرهنة عليها في شيء متعين"⁽³⁾.

(1) جوناثان ري، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص404. ود/ سعيد عبد اللطيف فودة،

الأدلة العقلية على وجود الله، ص204.

(2) كانط، نقد العقل المحض، ص628، 629، ترجمة: موسى وهبة، مركز الإنماء القومي،

بدون طبعة وتاريخ للنشر، جوسيف سايفرت، الله كبرهان على وجود الله، ص179.

(3) كانط، نقد العقل المحض، ص303.

وتأثر كانط بهيوم واضح، خاصة في زعمه أن مبدأ السببية لا يجوز استعماله إلا في العالم الحسي، وأيضاً ذكره للاعتراضات على مبدأ السببية؛ حيث قال كانط: "قد يكون من المسموح به أن نسلم بوجود أسْمى الكائنات اكتفاء، كسبب لكل المسببات الممكنة؛ كي نسهل أمام العقل وحده مبادئ التفسير التي يبحث عنها. لكن الذهاب إلى حد القول: إن مثل هذا الكائن يوجد بالضرورة؛ غير مسموح به"⁽¹⁾. لذلك فمن وجهة نظر كانط: أن مظهر الكون الخارجي، وجماله، وتناسقه، ووحدته، وإبداعه؛ ليس دليلاً قاطعاً على وجود الله، وعلى رجال اللاهوت الذين يعتمدون على هذه الفكرة في التدليل على وجود الله أن يتخلوا عنها وينبذونها⁽²⁾.

مما سلف يتبين أن نقد كانط للحجة الكوزمولوجية يرجع إلى أمرين: كونها مبنية على الحجة الأنطولوجية، والتي سبق هدمها من قبل كانط، ورفضه لمبدأ السبب الكافي، وحتى من وجهة نظره لو أمكن تطبيق هذا المبدأ على العالم المحسوس فلا يسمح به أن يطبق على الموجود الضروري الواجب الوجود. ولقد وضع كوبلستون أن صياغة كانط للدليل الكوني على وجود الله تعتمد على وجهة نظر ليبنتز، وهي: "إذا وجد شيء فإنّ موجوداً ضرورياً بصورة مطلقة لا بد أن يوجد أيضاً، وأنا -على الأقل- موجود؛ إذن يوجد موجود ضروري بصورة مطلقة، تتضمن المقدمة الصغرى تجربة، والمقدمة الكبرى تستدل من تجربة بوجه عام على وجود موجود ضروري"⁽³⁾.

(1) المصدر السابق، ص305، ود: يحيى هويدي، دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، ص89، 90، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، بدون طبعة وتاريخ للنشر.

(2) ول ديورانت، قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي، ص355، ط4، ترجمة: د/فتح الله محمد المشعشع، سنة 1402هـ/1982م، دار المعارف، بيروت.

(3) كوبلستون، تاريخ الفلسفة، من عصر التنوير حتى كانط (405/6).

ولقد لفت كوبلستون الانتباه إلى مدى وضوح كانط في نقده للدليل الكوني؛ حيث قال: "واضح - في رأي كانط - أن المقدمة الكبرى تقوم على سوء استخدام لمبدأ العلية. إن لكل شيء ممكن حادث علة، وهذا المبدأ صحيح داخل مجال التجربة الحسية، وليس له دلالة أو معنى إلا داخل هذا المجال، وفضلاً عن ذلك يتضمن الدليل الكوني - كما يرى كانط - إكمال سلسلة الظواهر في وحدة موجود ضروري لا مشروطة... بيد أن هناك نقطة في معالجته للدليل الكوني لابد أن نلتفت إليها، وهي زعم كانط أنه - لكي ننقل من فكرة موجود ضروري إلى تأكيد وجود الله - يجب علينا أن نلجأ إلى الدليل الأنطولوجي، على الأقل بصورة خفية"⁽¹⁾.

وقد وضع كوبلستون معنى اعتماد الدليل الكوني على الدليل الأنطولوجي؛ بقوله: "إن مفهوم موجود ضروري ليس محدداً، وحتى إذا افترضنا أن التأمل في التجربة يؤدي بنا إلى موجود ضروري، فإننا لا نستطيع أن نكتشف خصائصه عن طريق التجربة، ومن ثم فإننا نضطر إلى البحث عن مفهوم يكفي لفكرة موجود ضروري، ويعتقد العقل أنه يجد ما هو مطلوب في مفهوم الموجود الأكثر واقعية، والموجود الأكثر واقعية هو موجود ضروري، وهنا نقول: إن مفهوم موجود حقيقي أسمى أو كامل؛ يحتوي على ضرورة الوجود المطلقة. وهذا هو - بدقة - الدليل الأنطولوجي"⁽²⁾. وكانط ينتقد الدليل الأنطولوجي. وبناء على ذلك يتم نقد الدليل الكوني المعتمد على الدليل الأنطولوجي.

وكان لكوبلستون موقف من ارتداد الدليل الكوني - بالضرورة - إلى الدليل الأنطولوجي؛ حيث قال: "يبدو أن فلاسفة كثيرين ممتازين، ومؤرخين للفلسفة كثيرين ممتازين؛ افترضوا - من غير مزيد من الضجة - أن محاولة

(1) المصدر السابق (406/6)، بتصرف.

(2) كوبلستون، تاريخ الفلسفة، من عصر التنوير حتى كانط (407/6).

كانط لبيان أن الدليل الكوني يرتد بالضرورة إلى الدليل الأنطولوجي؛ ناجحة. أما بالنسبة لي فيبدو أنها محاولة غير مقنعة، إلا بناء على افتراض واحد، وهو أن الدليل الذي يقوم على التجربة لا يؤدي بنا إلى تأكيد وجود موجود ضروري، وإنما إلى فكرة الموجود الضروري الغامضة؛ لأننا في هذه الحالة لابد أن نبحث عن مفهوم محدد، يتضمن الوجود في مضمونه - كما يرى كانط. حتى إنه يمكن استنباط الوجود من فكرة موجود ضروري محدد، ومن ثم فإننا نرتد إلى الدليل الأنطولوجي، ومع ذلك إذا أدى بنا الدليل الذي يقوم على التجربة إلى تأكيد وجود موجود ضروري؛ فإن المحاولة لتحديد صفات هذا الموجود القابلية الضرورية لا ترتبط بالدليل الأنطولوجي، الذي يهتم - أساساً - باستنباط الوجود من فكرة موجود؛ من حيث إنه ممكن، ولا يهتم باستنباط صفات من فكرة موجود تؤكد وجوده، من قبل بناء على أسس أخرى غير الإمكان⁽¹⁾.

3- ولقد كانت هذه الحجة جُل اهتمام الفيلسوف برتراند راسل؛ وذلك لكونه يعترف بوجود العالم، وبكونه كائن، وفقط. ويمكن بيان تصور نقد راسل لهذه الحجة كالتالي:

أ- يزعم راسل أن الكثير من المصطلحات المستخدمة في البرهنة على وجود الله لا معنى لها. مثل مصطلح: الضروري، والواجب، والممكن، والحادث؛ وذلك لكونها مصطلحات قديمة، لا تتناسب مع المنطق الحديث؛ حيث قال: "أ أنني لا اعترف بفكرة واجب الوجود، أو الكائن الضروري، كما لا أعترف بوجود أي معنى لتسمية كائنات أخرى بـ "ممكنة الحدوث". هاتان العبارتان ليس لهما أية أهمية بالنسبة لي، ما عدا ما يتضمنهما من منطق أرفضه"⁽²⁾.

(1) المصدر السابق، بتصرف.

(2) Bertrand Russell, Why I Am Not a Christian, 129 Watts & Co., for the Rationalist Press Association Limited, 1927 First published as a pamphlet and reissued many times since then

ب- بالنسبة لمصطلح "الواجب" أو "الضروري": يرفض راسل الدلالة التي أطلقها كوبلستون؛ بحجة أن "كلمة "ضروري"... يمكن أن تنطبق - فقط - على القضايا التحليلية التي بين طرفيها تناقض ذاتي"⁽¹⁾. والقضايا التحليلية - وفقاً لراسل - هي القضايا "التي يكون محمولها جزءاً من موضوعها. مثال ذلك: "الرجل الطويل رجل"، أو "المتلث متساوي الأضلاع متلث". مثل هذه القضايا تصدر عن قانون التناقض؛ فتأكيد أن الرجل الطويل ليس رجلاً أمر متناقض مع ذاته"⁽²⁾، وليس إلا تحصيل حاصل. والقضايا الميتافيزيقية ليست تحليلية. أما القضايا التركيبية فيرى راسل أن "جميع القضايا التي نعرفها من خلال التجربة قضايا تركيبية. فنحن لا نستطيع - بمجرد تحليل التصورات - أن نكتشف حقائق من قبيل: "كان نابليون جنرالاً عظيماً"⁽³⁾.

كما قلّ راسل من شأن هذا البرهان، وجعله قاصراً على مرحلة قديمة، وذلك في قوله: "أعتقد أن هذا البرهان فقد وزنه في أيامنا؛ فالفلاسفة ورجال العلم تجاوزوا مفهوم "السبب"، ولم يعد له نفس الشرعية التي كانت له في الماضي"⁽⁴⁾.

ويقول أيضاً: "لا أرى أي أساس للافتراض أن أي شيء في العالم، أو العالم ككل؛ يستوجب أن يكون له سبب"⁽⁵⁾. بمعنى أنه في العصر الحديث أصبح البحث عن السبب غير مُجدٍ. بل البحث عن الكيف والتجربة هو الأجدى في العصر الحديث، ومن أهم سماته. ولكن هذا لا يمنع من البحث عن الأسباب

(1) Bertrand Russell: Why I Am Not a Christian, p.127

(2) برتراند راسل: تاريخ الفلسفة الغربية، (274/3، 275).

(3) برتراند راسل: تاريخ الفلسفة الغربية، (275/3)

(4) Bertrand Russell: Why I Am Not a Christian, p.4

(5) Bertrand Russell: Why I Am Not a Christian, p.135

والعلل في حدوث الأشياء؛ حيث هو منهج عقلي ومنطقي، لا يمكن إغفاله أو السكوت عنه.

ثالثاً: موقف فريدريك كوبلستون من البرهان الكوني:

قام الفيلسوف الإنجليزي برتراند راسل بنشر المناظرة التي جرت بينه وبين القس كوبلستون في كتابه: "لماذا لست مسيحياً"، وفي هذه المناظرة عبّر كوبلستون عن رأيه المستقل - بوضوح - حول هذا الدليل. ويمكننا بيان ذلك في العناصر التالية:

أولاً: يرى كوبلستون أن افتراض المبدأ السببي افتراض حتمي، لا يمكن التشكيك فيه أبداً. يقول: "كيف للعلم أن يساق إلى أي افتراض آخر غير الافتراض المبني على وجود النظام والوضوح في الطبيعة؛ فعالم الفيزياء يفترض - مسبقاً - أن هناك معنى ما في تفحص الطبيعة والبحث عن سبب كل واقعة، تماماً كما يفترض رجل التحقيقات - مسبقاً - أن هناك معنى ما في البحث عن سبب الجريمة. الميتافيزيقي هو الآخر يفترض أن هناك معنى ما في البحث عن سبب أو علة الظواهر"⁽¹⁾.

ثانياً: شرع كوبلستون في بيان صيغته للبرهان كما يلي:

- يذكر كوبلستون أننا نعرف أن هناك أشياء في العالم لا تتضمن بذاتها سبب وجودها، مثال ذلك: أنا اعتمدت في وجودي على والدي، والآن على الهواء والطعام وهلم جرا.

- ويعرف كوبلستون العالم بأنه هو الكل الحقيقي، أو المتخيل، أو المجموع الكلي للأشياء المفردة، التي لا شيء منها يتضمن بمفرده سبب وجوده. وبناء على ذلك شرع كوبلستون في بيان صيغته للبرهان كالتالي:

(1) نقلاً عن برتراند راسل: لماذا لست مسيحياً، ص 216.

طالما أن الأشياء أو الوقائع موجودة، وطالما أنه ما من شيء خبرناه يتضمن سبب وجوده بحد ذاته؛ بالتالي فإن الكل لا يتضمن سبب وجوده بحد ذاته، بالتالي يجب أن يكون لكل سبب خارج عنه، ذلك السبب يجب أن يكون كائناً موجوداً. وذهب كوبلستون إلى أن هذا الكائن إما أن يكون هو ذاته سبب وجوده، فإن كان؛ تم المطلوب. وإن لم يكن هو ذاته سبب وجوده؛ فهنا يجب أن نتقدم أبعد وأبعد. لكن إذا ما تقدمنا إلى ما لا نهاية بهذا المعنى؛ فلن يكون هنالك تفسير للوجود على الإطلاق. لهذا انتهى كوبلستون إلى: يمكن القول بأنه -لكي نفسر الوجود- علينا أن نثبت الكائن الضروري، الذي يتضمن - بحد ذاته- سبب وجوده. أو بمعنى آخر: الكائن الذي لا يمكن ألا يوجد⁽¹⁾.

ثالثاً: ولما كانت هذه الحجة لا يمكن أن تصح إلا إذا تم إثبات بطلان التسلسل قبل كل شيء؛ لذلك عمد كوبلستون إلى إثباته وبيان موقفه منه. ويمكننا بيان ذلك في العناصر التالية:

عرف كوبلستون الكون بأنه هو الكل الحقيقي أو المتخيل الذي يشمل جميع جزئيات العالم، والعلة التي نبحث عنها، أو نحاول الاستدلال عليها؛ إنما هي خالقة هذا الكل الذي هو الكون⁽²⁾.

وبأسلوب بسيط وسهل يحاول كوبلستون التدليل على حدوث سلسلة الحوادث، وأنها جميعاً مسببة ونهائية؛ فيقول: إذا قمت بتجميع قطع (الشوكولاتة) فستحصل بالنهاية على (شوكولاتة) وليس خروفاً. وإذا جمعت قطع (الشوكولاتة) مع اللانهاية؛ فمن المحتمل أن تحصل على عدد لا متناه من قطع الشوكولاتة. فإذا أضفت كائنات ممكنة الحدوث إلى ما لانهاية فستحصل -أيضاً- على كائنات ممكنة الحدوث، وليس على كائن واجب الوجود. النتيجة: سلسلة

(1) انظر برتراند راسل: لماذا لست مسيحياً، ص 204، 205.

(2) Bertrand Russell: Why I Am Not a Christian, p.133.

لامتناهية من الكائنات الممكنة، ستكون غير قادرة على إيجاد نفسها، كما لا يستطيع ذلك أي كائن ممكن للحدوث"⁽¹⁾.

رابعاً: عرف كوبلستون المصطلحات الأساسية في الحجة في قوله: "ممكن الحدوث" يعني: الكائن الذي لا يملك -بحد ذاته- سبباً كاملاً لوجوده، ووجود أيّ منا لا يمكن تفسيره: دون الرجوع إلى أحد ما، أو شيء ما خارجنا، كالوالدين مثلاً. ومن جهة أخرى مصطلح "الكائن الضروري": يعني الكائن الذي يجب أن يوجد ولا يمكن ألا يوجد"⁽²⁾.

خامساً: ولما انتهى كوبلستون من بيان هذه الأصول الفلسفية؛ وظّف نظريته حول مفهومَي: الواجب، والممكن في الاستدلال على حاجة العالم إلى خالق، بنفس فكرة مفهوم دليل الإمكان المشهورة عند فلاسفة الإسلام. يقول كوبلستون في ذلك: "سلسلة الأحداث هي إما بسبب أو بغير سبب. فإذا كانت بسبب فلا بد وأن يكون هذا السبب من خارج السلسلة. وإذا كانت بغير سبب فهي -إذن- كافية بذاتها. وإذا كانت كافية بذاتها فذلك ما ادّعوه بـ "الضروري" أو "واجب الوجود". لكنه لا يمكن أن يكون ضرورياً أو واجباً للوجود طالما أن كل جزء في السلسلة هو ممكن الحدوث. ولقد اتفقنا أن الكل لا يكون حقيقة بمعزل عن أجزائه؛ لذلك لا يمكن أن يكون واجب الوجود، وكذلك لا يمكن أن يكون غير مسبب؛ إذن يجب أن يكون له سبب"⁽³⁾.

* * *

(1) ibid.P.133.

(2) برتراند راسل: لماذا لست مسيحياً، ص207-208. ود. سعيد فودة، الدليل الكوني على وجود الله "تنبيهات على حوار رسل وكوبلستون حول الدليل الكوني، ص47.

(3) برتراند راسل: لماذا لست مسيحياً، ص215.

المبحث الخامس

برهان التجربة الدينية في كتابات فريدريك كوبلستون

لقد كان سبب ظهور برهان التجربة الدينية يرجع إلى أن عصر التنوير في أوروبا شهد، ظهور نزعة فردية شديدة، عقبها موجات متعالية لنقد الدين، ومن أهم من انتقد الدين في تلك الحقبة "إيمانويل كانط"، وبالأخص نقده للأدلة المعروفة علي وجود الله، وهنا ظهرت مجموعة من الفلاسفة زعمت أن "جوهر الدين يتمثل في التجربة أو الخبرة الدينية، وذلك لكونها مقولة أكثر عموماً من حيث وجودها في الأديان كافة"⁽¹⁾ وهذا السبب دفع البعض إلى عد التجربة الدينية ضمن الأدلة على وجود الله.

وبصفة خاصة منذ الفيلسوف البرجماتي الأمريكي "وليم جيمس"⁽²⁾، والذي قد أولاه أهمية كبيرة في كتابه: "تنوعات التجربة الدينية"، والذي ظهر مع بدايات القرن العشرين، وعالج من خلاله التجربة الدينية من أهم جوانبها، هذا فضلاً عن اهتمامات "شلايرماخر"⁽³⁾ بالتجربة الدينية، وبيان أثرها في حياة

(1) د/ إحسان الحيدري، فلسفة الدين في الفكر الغربي، ص211، ط3، 20 سنة 2018م، الرافدين للطباعة والنشر، بيروت.

(2) عباس محمود العقاد، الفلسفة الإسلامية، (9/258)، ط1، سنة 1978م، دار الكتاب اللبناني، بيروت.

(3) فريدريك دانيال إرنست شلايرماخر: (1768م/1834م)، ولد الفيلسوف واللاهوتي الألماني بفروكلاف (سيليزيا) من عائلة بروتستانتية، وذاع صيته؛ نتيجة مؤلفه: "خطب في الدين"، الذي أثار سجالات واسعة، ومؤاخذات جمّة، تولّى شلايرماخر الإجابة عليها في كتابه: "مناجاة النفس"، ويعدّ هذا الفيلسوف ممثلاً الروح الدينية في الفلسفة الألمانية، ومؤسس الهرمنيوطيقا العامة، وأبو الدراسات الدينية الحديثة، وتعتبر آراؤه "مزيجاً من أفكار: سبينوزا، وكانط، وفيخته، وشلينغ، وجاكوبي، وغيرهم. إكمال الحاج، الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، ص315، ط1، سنة 2000م، مكتبة لبنان=

المتدينين؛ حيث يتم الوصول من خلالها إلى البرهنة على وجود الله سبحانه وتعالى.

بيان مفهوم التجربة الدينية:

- التجربة الدينية - في أحد معانيها - هي الدين كله. وعند الحديث عن الدين في أي كتاب لا يمكنه إلا أن يتناول التجربة الدينية من أحد جوانبها؛ فالتجربة الدينية - عند "ويليام جيمس" - هي الصخرة التي يرتكز إليها الدين⁽¹⁾.
- وتعرف بأنها: الوعي بالله من دون واسطة، وهذا الوعي لا يتأتى عن طريق العقل، أو الإرادة الفردية أو الجماعية؛ وإنما يأتي من الله مباشرة⁽²⁾.
- وتعتبر هي الصلة الحميمة بين الله تعالى والمؤمن⁽³⁾.
- بينما يظل التعريف الأكثر صواباً للتجربة الدينية هو: "الإحساس بالعلاقة والصلة بوجود متعال"⁽⁴⁾.

= ناشرون، بيروت. وجورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص396، 397. ورحيم الموسوي، الدليل الفلسفي الشامل، (2/143). وحبيب الله بابائي، جدلية النظر والعمل، في التأسيس الإسلامي لإلهيات الحضارة، ص296، ط1، ترجمة: حسين صافي، سنة 2014م، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت].

(1) أديب صعب، التجربة الدينية "ضمن موسوعة فلسفة الدين"، ص79، ط1، سنة 2015م، دار التنوير - بيروت - لبنان، ود/ غيضان السيد علي، فلسفة الدين، ص138.

(2) نقلًا عن: محمد لغنهاوزن، التجربة الدينية، ص158، ط1، 2015م، ندوة نشرت ضمن موسوعة فلسفة الدين، مركز دراسات فلسفة الدين، دار التنوير - بيروت - لبنان.

(3) عدنان المقراني، التجربة الدينية والنص، ص19، العدد 47، 48، سنة 1432هـ/2011م، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد.

(4) حسن يوسفیان، دراسات في علم الكلام الجديد، ص305.

- وتدل - أيضاً - على المعرفة الحضورية اليهودية بالله تعالى بدون واسطة، وعلى المعارف الدينية المتعددة حول الإلهيات التي يجدها الإنسان في نفسه من خلال تأملات المرء في ذاته، فضلاً عن كونها المعرفة الناتجة عن تجربة ذاتية مع العون الإلهي، والإحساس بحضور الله ورقابته في الحياة اليومية الدنيوية⁽¹⁾.

ويمكن صياغة الحجة من التجربة الدينية بما يلي:

البشر يمرون بتجارب دينية وروحية في حياتهم.
أثناء مرور البشر بتلك التجارب يشعرون بوجود الله؛ إذن: البشر لديهم شعور بوجود الله.

فالحجة من التجربة الدينية هي حجة الانتقال من تجربة الإحساس بوجود الله إلى إثبات وجود الله، وذلك يكون في أقوى صورها، وبالتالي فظاهرة التجربة الدينية دليل على وجود الله من خلال ما يمر به البشر من تجارب روحية تدل على وجود الله، أي أنها أقرب ما تكون إلى حالة من حالات القرب من الله كما عند الصوفية؛ ولكن هل سلمت هذه التجربة من الإشكاليات، والانتقادات؟
لقد انقسم الفلاسفة حول إمكان البرهنة والاستدلال على وجود الله؛ اعتماداً على التجربة الدينية إلى قسمين:

أولاً: الفلاسفة القائلون بصحة التجربة الدينية في كتابات كوبلستون:

كان من أبرز الفلاسفة الذين تناولوا هذه التجربة بالبحث والدراسة ما يلي:

1- بيان التجربة الدينية عند "فردرش شلايرماخر":

يُعد "شلايرماخر" أول الفلاسفة الذين استخدموا مصطلح "التجربة الدينية"، وأول من فتح الطريق لتدشين مسارٍ جديدٍ؛ ولعل هذا يرجع إلى ما مر به اللاهوتي الشاب يومئذ بأزمة دينية، قرر على أثرها أن ينتبذ العقائد الدينية كافة،

(1) د/ غيضان السيد علي، فلسفة الدين، ص140.

وأن يَعدَّ كل تدخل للعقل في مضمار الإيمان ضرباً من الانحراف⁽¹⁾، فالفيلسوف ربيب عصره، وأفكاره ومعتقداته إنما هي نتيجة ما مر به من ظروف واحوال. ولقد ذكر شلايرماخر في كتابه "عن الدين: خطابات لمحتقره من المثقفين" بينه وبين أصدقائه، حيث قال: "اسمحوا لي أن أخلص الذات قليلاً، وأتحدث عن نفسي: أنتم تعرفون ماذا يعني النقاش بالدين؟ ... كان الدين بالنسبة إليّ رحماً أمومياً حميماً، احتضنت ظلمته المقدسة سنوات شبابي، منهلاً متمكناً من الإجابة عن كل ما استغلق من تساؤلات هذا العالم... فالدين نفاذ نقدي، ومحض فكري، ساعدني عندما بدأت التدقيق في الموروث من معتقدات آبائي لتتقية قلبي من قمامة العصور القديمة"⁽²⁾.

فقد جاء تصويره عن الدين على أنه إحساس وشعور بالانقياد المطلق، والعجز الإنساني التام أمام تلك القوة الخارجية؛ حيث قال: "فالدين رهبة وقداسة، حقل لا نهائي للعقل، ينشأ - بالضرورة - من داخل كل روح طاهرة، وينتمي إلى منطقة غامضة غريبة من مناطق النفس البشرية، يسود فيها بشكل مطلق، وأنه يجدر به عبر - ما له من قوة موهلة في العمق - أن يرمي لتحريك الأنبل والأكثر تفوقاً من القيم، وأن يكون منهجه معروفاً. هذا هو ما أزعمه، وما أدعو لموضوعته وتأكيديه لكم. والأمر متروك لكم الآن، والقرار قراركم؛ إذا ما كان هذا الجهد يستحق أن تصغوا إليه وتتخلوا عن نظرة التحقير والازدراء التي تربطكم بالدين"⁽³⁾.

(1) جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص396.

(2) فريدريك شلايرماخر، عن الدين "خطابات لمحتقره من المثقفين"، ص37، ط1، ترجمة: أسامة الشحمان، مراجعة وتقديم: عبد الجبار الرفاعي، سنة 2017م، دار التنوير-بيروت-لبنان.

(3) فريدريك شلايرماخر، عن الدين، ص53، 54، جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص397، وعبد الحسين خسروبناه، حقيقة التجربة الدينية، ص115، ترجمة محمد حسين الواسطي، الفكر المعاصر، العدد الثامن، جمادى الآخرة 1437هـ.

لذلك فالتجربة الدينية عند "شلايرماخر" إنما أخذت صورة من صور الظهور والتجلي؛ فهي تجربة شعورية، وليست عقلية؛ فالتجربة الدينية - من وجهة نظره - تُعد ضرباً من الوعي الذاتي، حيث "جوهر" ما ينهض به الدين هو معالجة سؤال الوجود، وعلاقة الإنسان بروح الكون، الذي يأخذه لمسارات فهم الألوهية بأسلوب آخر⁽¹⁾، وتلك هي تجربة صوفية بإدراك الحقائق عن طريق التجربة الروحية الشهودية.

ولقد أكد شلايرماخر على أن الدين يعتبر سلاح ذو حدين؛ فهو -من وجه- ليس بحاجة للاستدلالات المنطقية، ومن وجه آخر لا يدعو إلى إقصاء المضامين العقلية فقد قال: "ما أجمل أن تتعرفوا على الدين من دون الحاجة لاستفتاء العقل ومدونة الفلسفة، أن تتلمّسوا مدى ارتباطه بالأفق الإنساني"⁽²⁾، فهو لم ينحي العقل جانباً عن الدين بل يريد الجمع بين ما هو حدسي وما هو عقلي.

ولقد ذكر كوبلستون - في مقدمته عن "شلايرماخر" - أن نظريته إلى فلسفة الدين كانت من وجهة نظر الواعظ ورجل اللاهوت، وعلى الرغم من اهتماماته الفلسفية الملحوظة بقوة؛ فقد احتفظ بطابع تربيته الدينية، كما اهتم بالقيام بتميز حاد بين الوعي الديني من ناحية، والميتافيزيقا والأخلاق من ناحية أخرى⁽³⁾.

وقد انطلق كوبلستون - في عرضه للتجربة الدينية عند "شلايرماخر" - من نقطة الشعور الذاتي وربطه بالوعي الذاتي⁽⁴⁾، وهذا الشعور بالتبعية هو "الجانب

(1) فريدريك شلايرماخر، عن الدين، ص60، وحسن يوسفان، دراسات في علم الكلام الجديد، ص322، ومجموعة مؤلفين، موسوعة أعلام الفلاسفة، (24:21/2).

(2) فريدريك شلايرماخر، عن الدين "خطابات لمحتقريه من المثقفين"، ص191.

(3) كوبلستون، تاريخ الفلسفة "من فشته إلى نينشه"، (197/7)، ط1، ترجمة: د/ إمام عبد الفتاح إمام، ود/محمود سيد أحمد، سنة 2016م، المركز القومي للترجمة، القاهرة.

(4) وعي الذات: لأجل الإحاطة بتعريف هذا المصطلح الذي استخدم بالفلسفة السيكلوجية، نبدأ بالوعي؛ فالوعي: هو أن تحفظ الشيء في نفسك. والإيعاء: أن تحفظه في غيرك، =

الديني من الوعي الذاتي، وهو في الواقع شعور ديني؛ لأن ماهية الدين لا هي الفكر، ولا هي الفعل؛ وإنما الحدس والشعور، فهو يسعى إلى حدس الكون. ومصطلح "الكون" - كما يستخدمه "شلايرماخر" - هو الواقع الإلهي اللامتناهي، ومن ثم فالدين - عنده - أساس، أو - جوهرًا - هو الشعور بالاعتماد على اللامتناهي⁽¹⁾.

وقد وضح كوبلستون أن "شلايرماخر" أثناء مقارنة بين الميثافيزيقا، وهي التي تمتد بنفسها إلى واقع العالم وقوانينه، والأخلاق "التي تأمر بأفعال وتنتهي عن أفعال، بيد أن الدين لا يهتم بالاستنباط الميثافيزيقي، ولا باستخدام الكون؛ ليستخرج مجموعة من الواجبات لا هي معرفة ولا هي أخلاق، وإنما هي شعور⁽²⁾.

ولكن كوبلستون قد أبدى اختلافه عن كلام "شلايرماخر" من جهة الاستنتاج المترتب على هذا الاختلاف ما بين المصطلحات الثلاثة: "الميثافيزيقا، الأخلاق، الدين"؛ حيث قال كوبلستون: "ولا ينبغي أن نستنتج مما ذكره شلايرماخر أنه ليس ثمة علاقة على الإطلاق بين الدين - من ناحية - والميثافيزيقا والأخلاق من ناحية أخرى: بل على العكس؛ فهناك معنى تكون فيه كل من الميثافيزيقا

= والوعاية أبلغ من الحفظ؛ لاختصاصها بالباطن. فالوعي: هو إدراك المرء لذاته وأحواله وأفعاله إدراكًا مباشرًا، وهو أساس كل معرفة. ووعي الذات: هي عملية يقوم بها الإنسان لتمييز نفسه عن العالم الموضوعي، ومعرفة علاقته بالعالم. [كميل الحاج، الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، ص 669، 670. ورحيم الموسوي، الدليل الفلسفي الشامل، (3/665). وعلي مولا، أطلس الفلسفة، ص 151، المكتبة الشرقية، بدون طبعة وتاريخ للنشر].

(1) كوبلستون، تاريخ الفلسفة "من فشته إلى نيتشه"، (7/200)، وحسن يوسفان، دراسات في علم الكلام الجديد، ص 322، ومجموعة مؤلفين، موسوعة أعلام الفلاسفة، (24:21/2).

(2) كوبلستون، تاريخ الفلسفة "من فشته إلى نيتشه"، (7/201)، وفريدريك شلايرماخر، عن الدين "خطابات لمحتقريه من المتقنين"، ص 10.

والأخلاق بحاجة إلى الدين، ومن دون الحدس الديني فإن الميتافيزيقا تترك معلقة في الهواء بوصفها بناءً تصوريًا خالصًا. والأخلاق من دون الدين سوف تعطي فكرة غير تامة عن الإنسان؛ وذلك لأن الإنسان - من وجهة النظر الأخلاقية الخالصة - يظهر على أنه حر ومستقل الإرادة وسيد مصيره، بينما يكشف له الحدس الديني اعتماده على الشمول اللامتناهي أو على الله⁽¹⁾، وبالتالي فالإيمان الديني عنده ينبني على أساس الشعور بالاعتماد على اللامتناهي، فقد وضح كوبلستون - هنا - مدى اعتماد كل من الميتافيزيقا والأخلاق على الحدس الديني من وجهة نظر شلايرماخر.

وقد وضح كوبلستون أن مذهب التأويل ظاهر في فلسفة "شلايرماخر"؛ حيث قال: "مما يقبل الأخذ والرد بالطبع أن تفسير شلايرماخر للتجربة الدينية الأساسية يشمل - بالفعل - عنصرًا واضحًا للتأويل؛ لأنه عندما ابتعد عن المذهب الأخلاقي عند كانط، والنظر الميتافيزيقي عند فتنشه، والإلهام بفكر المقدس الذي رفضه إسبينوزا؛ فإنه وحد ذلك الذي تشعر الذات أنها تعتمد عليه بالشمول اللامتناهي"⁽²⁾.

وقد بيّن كوبلستون كيف استطاع "شلايرماخر" أن يتجنب القول بوحدة الوجود؛ فأول وهلة يظهر أن التمييز بين الله والعالم - عند "شلايرماخر" - موجود فقط أمام التأمل البشري، أما في الواقع فلا يوجد تمايز. لكن "شلايرماخر" أراد - في الواقع - أن يتجنب رد العالم إلى الله، ورد الله إلى العالم، في آن معًا⁽³⁾، وذلك حتى يخرج من حيز فكرة القول بوحدة الوجود كما في نظر إسبينوزا.

(1) كوبلستون، تاريخ الفلسفة "من فتنته إلى نيتشه"، (201/7).

(2) المصدر السابق (202/7)، وعادل مصطفى، فهم الفهم "مدخل إلى الهرمنيوطيقا"، ص56، مؤسسة هنداي، بدون طبعة وتاريخ للنشر.

(3) كوبلستون، تاريخ الفلسفة "من فتنته إلى نيتشه"، (203/7)، ومجموعة مؤلفين، موسوعة أعلام الفلاسفة، (24/2).

ولقد لخص كوبلستون وجهة نظر "شلايرماخر"، وبيّن أن العلاقة بين الله والعالم علاقة ترابط؛ فلا يمكن تصور الله بدون العالم، ولا العالم بدون الله؛ فالفكرتان في وقت واحد ينبغي أن يتحدا في هوية واحدة، ومن ثم فلا يوجد التوحيد الكامل ولا الانفصال التام بين الفكرتين⁽¹⁾.

ويقول كوبلستون: "ويوحى ذلك -لأول وهلة على الأقل- أن التمييز بين الله والعالم عند شلايرماخر موجود فقط أمام التأمل البشري، أما في الواقع فلا يوجد تمايز؛ لكن شلايرماخر أراد - في الواقع - أن يتجنب في آن معاً ردّ العالم إلى الله، ورد الله إلى العالم؛ وذلك لأن التوحيد البسيط لله مع النسق الزمكاني للأشياء المتناهية لن يترك مجالاً لوحدة شيء أكثر من التعبير عن عيب أو خطأ في الفكر التصوري"⁽²⁾.

ويرى كوبلستون أن العلاقة بين الله والعالم هي علاقة المقدم والتالي، وأن أفضل ما يمكن للفكر التصوري أن يقوم به متجنباً الانفصال التام. والاتحاد الكامل هو استخدام مصطلحات إسبينوزا عن الطبيعة الطابعة أي الخالقة في علاقتها بالطبيعة المطبوعة أي المخلوقة⁽³⁾، وبالتالي فالعلاقة بين الله والعالم هنا علاقة ترابط، وليست علاقة توحد، علاقة أن المقدم متقدم؛ من حيث كون التالي متأخر؛ فالله مقدم والعالم تالي.

كما يرى كوبلستون أن تفسير التجربة الدينية الأساسية هو السمة المثيرة وذات المغزى - في حقيقة الأمر - في فلسفة الدين عند شلايرماخر، وتأويله لهذه التجربة تأثر بإسبينوزا، وهو يصر - مثل إسبينوزا - علي أن الله يجاوز جميع المقولات البشرية، والواقع أن الدين عنده يكمن في تخصيص الشعور

(1) كوبلستون، تاريخ الفلسفة "من فشته إلى نيتشه"، (203/7).

(2) المصدر السابق، (204/7)، وفريدريك شلايرماخر، عن الدين "خطابات لمحتقريه"، ص12.

(3) كوبلستون، تاريخ الفلسفة "من فشته إلى نيتشه"، (204/203/7)، بتصرف.

الأساسي بالاعتماد على اللامتناهي، فهو مسألة قلب أكثر منها مسألة فهم، مسألة إيمان وليست مسألة معرفة⁽¹⁾.

2- بيان التجربة الدينية عند "وليام جيمس" :

يُعتبر "وليام جيمس" الأب الروحي للبرجماتية⁽²⁾ في القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين؛ وذلك لما ورثه من والده من ميله الشديد إلى طرق دروب التفكير البعيدة عن العقيدة القويمة، وكذلك اهتمامه العميق بالقيم الأخلاقية الروحية⁽³⁾.

ومن الأهمية - بمكان - أن "وليام جيمس" قد عُرِفَ بتدوينه بين أقرانه، ممّا جعله مختلفاً عن بقية زملائه البراغماتيين، حتّى إنه قال: "عندما أقول لكم إنني كتبت كتاباً عن خبرة الناس الدينية؛ فإني أعتبر - إجمالاً - بمثابة تأكيد لحقيقة وجود الله، فربّما تبرتّنون براغماتيّتي من تهمة كونها نظاماً إلحادياً"⁽⁴⁾. وبالتالي فقد نفى عن نفسه تهمة الإلحاد، الذي كان منتشرًا وسائدًا في تلك الحقبة التي زامنت ظهوره.

(1) المصدر السابق (204/7)، وعادل مصطفى، فهم الفهم "مدخل إلى الهرمنيوطيقا"، ص 57.

(2) البرجماتية: هي مذهب فلسفي يقرر أن العقل لا يبلغ غايته إلا إذا قاد صاحبه إلى العمل الناجح، ويرى أن معيار صدق الآراء والأفكار إنّما هو في قيمة عواقبها عملاً، وأن المعرفة أداة لخدمة مطالب الحياة، وأن صدق قضية ما هو كونها مفيدة. والبراغماتي - بوجه عام - وصف لكلّ من يهدف إلى النّجاح، أو إلى منفعة خاصّة. [د: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، (1/203، 204). ود/ يحيى هويدي، قصة الفلسفة الغربية، ص 135، 136].

(3) جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص 266، 267، وول ديورانت، قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي، ص 616، 617.

(4) وليام جيمس، البراغماتية، ص 348، ط 1، ترجمة: د/ محمد علي العريان، تقديم: د/ زكي نجيب محمود، سنة 2008م، المركز القومي للترجمة، القاهرة.

كما أكد "وليام جيمس" على أهمية هذا الدين بالنسبة للفرد؛ لما يعود عليه من المنفعة والخير الوافر، حيث قال: " لا شك أن الدين يُقدم نفسه لنا - أولاً- على أنه أمر خطير الشأن؛ وذلك لأنه افترض أننا سنجني من وراء اتّباعه -أي الدين- خيراً كثيراً نحتاج إليه في حياتنا، وسنخسر بالإعراض عنه ذلك الخير الحيوي. ويُقدم نفسه - ثانياً - على أنه تخيير ملزم ضروري؛ لأنّ ذلك الخير الحيوي مرتبط به ومتوقف عليه، فلا يمكننا أن نتخلّص من المشكلة ببقائنا في حالة شكّ وتردد، مرتقبين اليوم الذي تأتي فيه أدلّة أكثر وضوحاً وأقوى إلزاماً"⁽¹⁾. وبالتالي فقد وضح أن شعور الإنسان بالخير والاطمئنان متوقف على مقدار اهتمام الإنسان بهذا الدين.

ويقول "وليم جيمس" أيضاً: "إذا كان الدين حقاً، ولم تكن براهينه كافية؛ فإنني لا أَرغب أن أضيع الفرصة الوحيدة التي قد تجعلني في الجانب المنتصر، وتعتمد تلك الفرصة - طبعاً - على رغبتني في المخاطرة، وفي العمل على افتراض أن ميولي النفسية التي تنتظر إلى العالم نظرة دينية ميول ملهمة وحقّة"⁽²⁾.

وخلاصة القول في ذلك: أن "وليم جيمس" يرى أن التجارب الدينية تمثل نقطة البداية، وهي نزعة تجريبية فردية، وبذلك فإن لدينا من صور التجارب الدينية بقدر ما لدينا من متدينين... والتجربة الدينية لا بد في النهاية أن تقودنا إلى الشعور بأننا نشارك -بطريقة لاشعورية- في موجود أعظم وهو الله أو المبدأ الإلهي⁽³⁾.

(1) وليم جيمس، العقل والدين، ص 28، ترجمة: د/ محمود حسب الله، سنة 1368هـ/1949م، دار إحياء الكتب العربية -الحلبي -القاهرة، بدون طبعة، مؤلفات الجمعية الفلسفية المصرية.

(2) المرجع السابق، ص 30.

(3) د/ زكريا إبراهيم: دراسات في الفلسفة المعاصرة، ص 46، 47، د/ يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، (1/305)، ط5، سنة 1959م، مكتبة الدراسات الفلسفية.

فالتجربة الدينية - عند وليم جيمس - تتعارض مع المثالية الهيجلية، من ناحية أن هيجل جعل موضوع المعرفة هو التصورات العقلية والروابط القائمة بينها، وهذه التصورات تمثل لبّ الواقع أو روحه. أما البرجماتيون فقد رأوا أن التصور لا يمسّ لبّ الواقع⁽¹⁾.

وعلى هذا فالتجربة الدينية عند البراجماتيين مبنية على أساس الشعور، والذي يتم - من خلاله - إدراك أن هناك قوة أعلى، أو موجود أسمى؛ يلجأ إليه الإنسان وهو الله عز وجل.

ويرى كوبلستون أن "وليم جيمس" كان رجلاً ذا شعور ديني عميق، وجد نفسه منشغلاً في صراع عقلي بين وجهة النظر العلمية عن العالم، التي تُفسّر بأنها وجهة نظر آلية تستبعد الحرية البشرية، ووجهة النظر الدينية التي لا تقتصر على الإيمان بالله فحسب؛ بل تشمل - أيضاً - الإيمان بحرية الإنسان⁽²⁾؛ فقد كانت عواطفه الدينية تكبح النزعة المادية، وأن وجهة النظر الدينية هي التي تضمن للإنسان الحرية.

وقد قارن كوبلستون - من وجهة نظر مستقبلية - بين مذهب التأليه الطبيعي والمذهب المادي؛ حيث إنهما مختلفان تمام الاختلاف من وجهة نظر وليم جيمس، وهنا يلحظ تأثره التام بباركلي؛ وذلك لأن المذهب المادي يؤدي بنا إلى توقع حالة للكون تكون فيها المثل العليا البشرية، والإنجازات البشرية

(1) د/ يحيى هويدي، قصة الفلسفة الغربية، ص137.

(2) كوبلستون، تاريخ الفلسفة "من بنتام إلى رسل"، (476/8)، ط1، ووليم جيمس، بعض مشكلات الفلسفة، ص7، ترجمة: د/محمد فتحي الشنقيطي، مراجعة: د/زكي نجيب محمود، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة، بدون طبعة وتاريخ للنشر. وبرتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، (465/3). ود: محمد غلاب، مشكلة الألوهية، ص142. ود: محمود زيدان، وليم جيمس، ص89، ط1، سنة 1958م، القاهرة.

والوعي ونتاج الفكر؛ كما لو لم تكن على الإطلاق، في حين أن مذهب التأليه يكفل نظاماً مثالياً يبقى باستمرار⁽¹⁾.

وقد علق كوبلستون على هذه المقارنة قائلاً: "وبالتالي، فإن مذهب التأليه والمذهب المادي يختلفان أتم الاختلاف إذا نظرنا إليهما من وجهة النظر هذه. ولنا الحق - بناء على مبادئ برجماتية - أن نعتقد ذلك الاعتقاد الذي يطابق - جيداً - متطلبات طبيعتنا الأخلاقية، غير أن جيمس لا يعني الإشارة إلى أنه ليس هناك دليل على الإطلاق لصالح مذهب التأليه سوى الرغبة في أن يكون صادقاً"⁽²⁾.

وقد وضع كوبلستون أن "وليم جيمس" قد توصل إلى أن الدليل على وجود الله يكمن - أساساً - في تجارب شخصية داخلية. ويستأنف "جيمس" في كتابه صنوف من التجربة الدينية؛ قائلاً: "فالمؤمن مستمر بالنسبة لوعيه - على الأقل - مع ذات أوسع من تلك التي تتدفق فيها التجارب المنقذة"⁽³⁾.

(1) كوبلستون، تاريخ الفلسفة "من بنّام إلى رسل"، (494/8)، بتصرف. وكامل محمد عويضة، الأعلام الفلسفية وليم جيمس رائد المذهب البرغماتي، ص22، ط1، سنة 1413هـ/1993م، دار الكتب العلمية، بيروت، وبرتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، (467/3).

(2) كوبلستون، تاريخ الفلسفة "من بنّام إلى رسل"، (494/8). وكامل محمد عويضة، وليم جيمس رائد المذهب البرغماتي، ص55، 56. ود: يحيى هويدي، مقدمة في الفلسفة العامة، ص158، ط9، سنة 1989م، دار الثقافة للنشر، القاهرة. ووليم كيللي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص497.

(3) وجد وليم جيمس أن التجارب الدينية تؤيد القول بوجود الله، ووجد أن له مكاناً طبيعياً في نفوسنا، فلا تستريح النفس ولا يطمئن العقل حتى يصل إليه. [وليم جيمس، إرادة الاعتقاد، ص8، ترجمة: د/محمود حسب الله، سنة 1365هـ/1946م، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، وكوبلستون، تاريخ الفلسفة "من بنّام إلى رسل"، (495/8)، ود: زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، ص49].

وقد وضح كوبلستون أن "وليم جيمس" استخدم "البرجماتية" لكي يدعم وجهة نظر دينية عن العالم. ومن الملحوظ أن التوفيق بين وجهة نظر علمية ووجهة نظر دينية إنما تمثل مشكلة شخصية عنده، وبالتالي فقد أثبت أن المذهب التجريبي الديني أكثر "تجريبية" - بحق - من المذهب التجريبي اللاديني؛ من حيث إن الأول يتبنى بجدية صنوف التجربة الدينية، في حين أن الثاني لا يفعل ذلك⁽¹⁾.

لذلك يرى كوبلستون أن مشكلة "وليم جيمس" إنما هي تردد لما سبق أن ذكره "كانط"، وهي التوفيق بين النظرة العلمية، والوعي الأخلاقي والديني، وأداته في التوحيد أو التوفيق هي "البرجماتية"، وتقدم النتيجة بوصفها تطوير التجريبية المتطرفة، ويوصف الموقف المقبول بأنه نزعة إنسانية⁽²⁾.

ثانياً: الفلاسفة المعارضون لصحة التجربة الدينية في كتابات كوبلستون:

لقد كان من أبرز الفلاسفة الذين قاموا بتوجيه العديد من الانتقادات لبرهان التجربة الدينية: الفيلسوف "برتراند رسل"؛ فقد وجه العديد من الانتقادات إلى الفيلسوف البرجماتي "وليم جيمس"، ويمكن بيان هذه الانتقادات في النقاط التالية:

1- يري "راسل" أن جملة الحجج التي تنبثق من داخل الانسان، وذلك من أجل إثبات شيء خارجي؛ إنما هي حجج في غاية الخداع والزيف، حيث قال: "جوابي عن ذلك النوع من الحجج يتمثل في اعتقادي أن كل حجة نابغة من

(1) كوبلستون، تاريخ الفلسفة "من بنتام إلى رسل"، (496/8) بتصرف ود: محمد غلاب، مشكلة الألوهية، ص143، بتصرف. ود: محمد مهران رشوان، مدخل إلى الفلسفة المعاصرة، ص55، 56، ط2، سنة 1404هـ/1984م، دار الثقافة للنشر، القاهرة. ود: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص419.

(2) كوبلستون، تاريخ الفلسفة "من بنتام إلى رسل"، (496/8)، وكامل محمد عويضة، وليم جيمس رائد المذهب البرغماتي، ص67.

حالة ذهنية خاصة تجاه شيء ما خارجنا، فهي مسألة خادعة للغاية"⁽¹⁾، فهنا يلحظ أن رسل قد حكم علي التجربة الدينية بالتوهم والخداع.

2- ويعتقد راسل أن مبرر قبول هذه الحجة هو مجرد إجماع بعض الناس على الإقرار بها، وهي خاصة جدًا، وأبعد من أن تكون برهانًا عامًا؛ حيث قال: "على فرض الإقرار بصلاحيّة هذا النوع من التجارب؛ فإننا فقط نشعر أن لدينا ما يبرر فعل ذلك بسبب إجماع الناس عليه، فإذا كان هناك -مثلًا- حشد في غرفة موجود بها ساعة، فيمكن للكل أن يروا هذه الساعة، وحقيقة أن بإمكانهم جميعًا أن يروا الساعة تدفعهم لأن يظنوا أنها ليست هلوسة، بينما هذه التجارب الدينية تتحوا لأن تكون خاصة جدًا"⁽²⁾، وعلي هذا فهو لا يعترف بالمُجمّع عليه بين الناس؛ ظنًا منه أن المخالف لهذا الإجماع ممكن حدوثه.

3- وكذلك يعتقد "راسل" أن هذه التجارب الدينية من الممكن أن تكون مبنية على إيمان أسطوري وخرافات، وليس على وجود كائن أسمى حقيقي في الخارج، "شخصية الشاب يمكن أن تكون قابلة للتأثير إلى حد كبير باتجاه الخير؛ نتيجة قراءة شيء ما عن شخص عظيم في التاريخ، وقد يكون هذا الشخص العظيم مجرد شبح أو أسطورة لا وجود لها، فنحن نتأثر بالشيء الذي نحبه رغم أنه قد لا يكون له وجود حقيقي، ومن ثم فهذه المحبة وهمية"، ويضرب راسل مثالًا على ذلك بانتحار بعض اليابانيين تأثرًا ببطلنة رواية ما، رغم أنها أسطورية. يقول: "أظن أن الروائيين اليابانيين لا يعتبرون أنهم حققوا أي نجاح ما لم يقدّم عدد كبير من الناس بالانتحار حُبًّا

(1) راسل: لماذا لست مسيحيًا، ص219، ود: يحيي هويدي، دراسات في الفلسفة المعاصرة، ص296.

(2) برتراند راسل: لماذا لست مسيحيًا، ص219.

بالبطلة الخيالية⁽¹⁾، فمن وجهة نظره ربما تكون تلك التجربة الدينية من الأساطير والخرافات.

4- ويرى "راسل" أن الفرق الرئيسي بين نظرة أتقياء الناس للدين ونظرة "جيمس": أنه يعني بالدين ظاهرة إنسانية؛ ولكنه يبدي اهتماماً ضئيلاً بالموضوعات التي يتأملها الدين فهو يريد للناس أن يكونوا سعداء، فإذا كان الاعتقاد في الله يجعلهم سعداء فهذا الاعتقاد صادق⁽²⁾.

5- كما يعتبر "راسل" أن نظرية "جيمس" هي محاولة لتشديد بناء فوقي للاعتقاد على أساس الشكلية، كجميع المحاولات مثيلتها فهي تعتمد على مغالطات⁽³⁾.

6- وكذلك توجهت سهام النقد لهذه التجربة الدينية؛ بحجة أنها من الممكن أن تكون سنداً للمعتقدات الدينية لدى أصحاب هذه التجارب فقط دون غيرهم، وإن كنا لا ننفي إمكانية تأثر الآخرين بسماع هذه التجارب مع عدم إمكانية بقاء تأثيرها موجوداً⁽⁴⁾.

ثالثاً : موقف كوبلستون من التجربة الدينية :

بالنسبة لفريدريك كوبلستون في أثناء مناظرته الشهيرة مع "برتراند راسل" حول وجود الله، كان من ضمن الأدلة التي اعتمد عليها في المناظرة برهان "التجربة الدينية". وقبل أن يبدأ كوبلستون بتعريف التجربة الدينية ذكر أنه لا يعتبرها دليلاً حاسماً على وجود الله؛ بل ظن أن خير تفسير لها هو وجود الله؛ حيث قال: "ما أود قوله هو أن أفضل تفسير - على ما يبدو لي - ليس هو

(1) المرجع السابق، ص219، 220.

(2) برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، (474/3).

(3) برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، (475/3).

(4) د/ غيضان السيد علي، فلسفة الدين، ص144.

التفسير الذاتاني الخالص بالطبع؛ فالمذهب الذاتاني ممكن في حالة شخص معين لديه علاقة ضئيلة بين التجربة والحياة، وفي حالة الأشخاص أصحاب الأوهام والهلوسة وما شابه، لكن حين يصل الأمر إلى ما يمكن أن يدعوه المرء بالنمط الخالص النقي، كالقديس فرنسيس الأسيزي⁽¹⁾ مثلاً، فحين تحصل على تجربة تؤدي إلى فيض من الديناميكية والحب الخلاق؛ فإن أفضل تفسير لذلك كما يبدو لي هو الوجود الفعلي للسبب الموضوعي للتجربة⁽²⁾.

وعرف التجربة الدينية بأنها: "ذلك الوعي المحبب الغامض الذي يتعلق بوجود أشياء لا تقاوم، تسموا بصاحب التجربة وتتجاوز به عن ذاته، إنها تجربة تتجاوز كافة أنواع التجارب العادية، ويتمخض عنها أشياء لا يمكن تصويرها أو شرحها، وهي تنبع من واقع يستحيل أن يخامر أدنى شك - على الأقل خلال التجربة ذاتها"⁽³⁾، وهذا التعريف نابع عن تأثر التجربة الدينية بفكرة التجلي والقرب من الله عز وجل.

أما عن وجه دلالتها، فيقول كوبلستون: "أنا أتذكر جوليان هكسلي⁽⁴⁾ في

(1) فرنسيس الأسيزي: من مدينة أسيزي، ولد سنة 1181م، هو راهب وواعظ إيطالي كاثوليكي، أسس القديس فرانسيس طائفة الرهبان الصغرى للرجال، وطائفة القديسة كليلر للنساء، وطائفة القديس فرانسيس الثالثة. جاء من عائلة تعمل في التجارة، وهو واحد من أكثر الشخصيات الدينية المبدعة في التاريخ، توفي سنة 1226م. إنيكوس كازنتزاكيس، فقير الله القديس فرنسيس الأسيزي، ص5، ترجمة: سهيل نجم، سنة 2010م، دار التكوين للتأليف والنشر - دمشق - سوريا، بدون طبعة].

(2) نقلاً عن برتراند راسل: لماذا لست مسيحياً، ص220.

(3) المرجع السابق، ص219، 220.

(4) **جوليان سوريل هكسلي:** ولد سنة 1887م، عالم أحياء وفيلسوف إنكليزي. ولد في لندن ومات فيها ينتمي إلى أسرة لها مكانتها العلمية المرموقة، فهو حفيد العالم البيولوجي البريطاني الشهير، توماس هنري هكسلي، أبرز علماء التشريح في عصره دافع عن نظرية النشوء والارتقاء لدارون، تولى عدة مناصب، منها محاضر في جامعة أكسفورد =

إحدى محاضراته قال إن التجربة الدينية، أو التجربة الصوفية تجربة حقيقية بقدر ما هو حقيقي الوقوع في الغرام، أو الإعجاب الشديد بالشعر والفن، أنا أعتقد أننا عندما نعجب كثيرًا بالشعر والفن، فإننا نعجب بقصائد معينة، أو عمل فني محدد؛ فكذا حين نقع في الحب فإننا نقع في حب شخص معين، وليس في حب مجهول⁽¹⁾. وصف الله عز وجل بكونه شخص معين أو إله مشخص، هذا من وجهة نظر كوبلستون، أما عند المسلمين فالله تعالى ذات متصفة بكل الكمالات، وكمالاته تعالى لا تنتهى، ولا يحصرها العد، ولا يحيط بها علمنا، فهو تعالى منزّه عن أن يطلق عليه شخص.

وقد كان لكوبلستون موقفًا مغايرًا للمعارضين للتجربة الدينية؛ فهو لم يوافق على أن التجارب الدينية قد تكون مبنية على إيمان أسطوري كما يحدث في تعامل اليابانيين مع أبطال الروايات، ويذكر أنه قرأ كتابات يابانية ولم ينتحر رغم تأثره بها⁽²⁾.

وقد عارض راسل كوبلستون في هذا الكلام، وذكر ما نصه: "أنا لا أجادل - بطريقة دوغمائية⁽³⁾ - في أنه لا يوجد إله، ما أجادل عنه هو أننا لا نعلم أنه

= من م. ولفاته: علم الحياة، مسائل النمو النفسي، التطور، توفي سنة 1975م. /جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص705. وعباس محمود العقاد، عقائد المفكرين في القرن العشرين، ص8.

(1) نقلًا عن برتراند راسل: لماذا لست مسيحيًا، ص219، 220، والعقاد، عقائد المفكرين في القرن العشرين، ص9.

(2) مجلة الملحد العرب، ص48.

(3) الدوغمائية: هي كلمة يونانية تم تداول معناها في العهد الإغريقي القديم، وهي حالة في الجمود الفكري والتعصب الحاد لرأي معين، مع رفض للاستماع لكافة الأفكار المخالفة، ورفض الحوار أو قبول أي دليل مضاد لفكرته عند توفره؛ اعتقادًا من أصحابها أنهم يملكون حق امتلاك الحقيقة المطلقة، وما يأتي به غيرهم باطل لا يستحق حتى المناقشة، مع أنه وإن كان معهم الحق فلا ينبغي أن يلغي مبدأ الحوار والاستماع إلى الرأي الآخر. [رحيم الموسوي، الدليل الفلسفي الشامل، (1/548، 549)].

يوجد إله، أنا لا يمكنني أن آخذ بعين الاعتبار إلا ما هو مسجل، ومع ذلك فإن هناك سجلات أخرى وأشياء كثيرة جدًا تم تبليغها، مثل ما هو مدون حول الجن والشياطين، وما إلى ذلك؛ أنا أثق أنك لن تقبل هذه الأشياء رغم أنه قد تم تسجيلها - تمامًا - بنفس درجة اليقين وبالقناعة ذاتها، ثم إن الصوفي إذا كانت رؤياه صادقة فيمكن أن يقال إنه يعلم ذلك من الشيطان"⁽¹⁾.

رفض كوبلستون - في مناظرته مع راسل - قياس راسل وجود الله على وجود الجن والشياطين؛ بحجة أن الناس لا يدعون أنهم اختبروا الشياطين بنفس الدقة التي اختبروا بها وجود الإله. يقول: "أنا موافق - تمامًا - أن بعض الناس يتخيلون أنهم سمعوا أو رأوا إبليس، ولكن لا أنكر وجود الشيطان؛ لكني لا اعتقد أن الناس يدعون أنهم اختبروا الشيطان بنفس الدقة التي يدعي الصوفيون أنهم اختبروا بها الإله. لنأخذ حالة غير المسيحي، وليكن أفلوطين⁽²⁾ مثلاً: لقد اعترف أن التجربة شيء لا يمكن وصفه، إنه كائن من الحب، وليس كائنًا يسبب الرعب والاشمئزاز. وتأثير تلك التجربة يظهر في سجلات حياة أفلاطون، حتى إنه من المعقول الافتراض بأنه مر بتلك التجربة، إذا كنا على استعداد لقبول السجلات التي تُروى عن طيبة أفلاطون وإحسانه"⁽³⁾.

* * *

- (1) برتراند راسل: لماذا لست مسيحيًا، ص221، مجلة الملحدّين العرب، ص48.
- (2) أفلوطين: فيلسوف يوناني ولد - في الأرجح - عام 203م، عده البعض بأنه واحد من أهم الفلاسفة الذين مثلوا الروح اليونانية بعد الميلاد، مُبدع الأفلاطونية المحدثة، واطب على سماع محاضرات أساتذة مختلفين في الإسكندرية، توفي سنة 270م. [جوناثان ري، وج.أو.أرمسون، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص58، 59، كوبلستون، تاريخ الفلسفة، (617/1)، وجورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص76، ورحيم أبو رغيف الموسوي، الدليل الفلسفي الشامل، (100/1)].
- (3) برتراند راسل: لماذا لست مسيحيًا، ص221، 222، ومجلة الملحدّين العرب، ص49.

المبحث السادس

البرهان الأخلاقي في كتابات فريدريك كوبلستون

يُعد البرهان الأخلاقي أو الحجة الأخلاقية أحد الأدلة العملية للبرهنة على وجود الله، كما أنه يهتم بقيمة الخير التي تتأسس عليها الفلسفة الأخلاقية. ومن أبرز القائلين به: الفيلسوف الألماني "كانط". ويمكننا بيانه في العناصر التالية:

أولاً: بيان مفهوم البرهان الأخلاقي:

للحجة الأخلاقية نوعان، لا بد من التفريق بينهما:

1- النوع الأول:

وهو ما يُعرف بالحجة الأخلاقية على أساس المعتقد الديني، وهذا النوع موجّه بصورة مباشرة للاحتجاج على وجود الله من خلال تحقق الوعي الأخلاقي في النفوس، الذي يُعزى مصدره لله؛ فهذه الحجة -في أبسط معانيها- تعني أن الأخلاق مصدرها ومبدعها الله عز وجل، فمن خلالها يستدل على وجوده تعالى. وهذا النوع من الحجة هو الذي ذكره "فريدريك كوبلستون" في مناظرته مع راسل، والتي عبر عنها في قوله: "إنه إن لم يكن هناك إله، ولا كائن مطلق؛ فلن يكون هناك قيم مطلقة. بمعنى: أنه إن لم يكن هناك خير مطلق، فإنه ينتج عن ذلك نسبية القيم"⁽¹⁾، وبالتالي فكوبلستون قد أقر - هنا -

(1) النسبية الأخلاقية: هي مذهب من يقرر أن فكرة الخير والشر تتغير بتغير الزمان والمكان، من غير أن يكون هذا التغير مصحوباً بتقدم معين. [جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، ص465، دار الجنوب للنشر، تونس، بدون طبعة وتاريخ للنشر].

(2) نقلاً عن برتراند راسل، لماذا لست مسيحياً، ص204، وله أيضاً: ما أؤمن به: حوار بين راسل وكوبلستون، ص228.

بكون الأخلاق موضوعية، ومطلقة، وليست نسبية. ووظف كوبلستون الإجماع البشري على القيمة الأخلاقية للاستدلال على وجود الله، فاتفق جميع البشر على أن الصدق فضيلة والكذب رذيلة، وأن العدل فضيلة والظلم رذيلة؛ كل هذا الإجماع يُفسر -على أكمل وجه- الفرضية القائلة: إن هناك جذوراً غيبية لهذه القيم والقوانين الأخلاقية، وتشير هذه الجذور إلى مانح لها⁽¹⁾. وبالتالي فلا بد أن تكون الأخلاق موضوعية ومطلقة وليست نسبية، وما دامت تلك الأخلاق موضوعية فلا بد لها من يوجدها، وبالتالي فمصدر الأخلاق هو الله عز وجل.

وهنا يلحظ مدى اتفاق كوبلستون مع الفيلسوف الأسكولائي "توما الأكويني" في قوله: "إننا نجد في الأشياء تفاوتاً في الأكثر والأقل من حيث الخيرية والحقية والشرف ونحو ذلك، والأكثر والأقل إنما يُقالان على أمورٍ مختلفة بحسب اختلافها في القرب إلي ما هو غاية في شيء، فإذا من الأشياء ما هو غاية في الحقية والخيرية والشرف، وهكذا غاية في الوجود، فإذا يوجد شيء هو علة لما في جميع الموجودات من الوجود والخيرية وسائر الكمالات وهذا ما نسميه الله"⁽²⁾.

2-النوع الثاني:

ويتمثل في حجة "كانط" الأخلاقية، وهي تختلف عن النوع الأول من الحجج؛ فهي لا تهدف إلى إثبات وجود الله في الواقع الموضوعي، وإنما تؤكد أن أساس الأخلاق ومصدرها العقل، بما فيه من قانون أخلاقي يستند على مسلمات، إحداها: وجود الله كفرضية يمكن من خلالها تحقق الإلزام بالواجب الأخلاقي من أجل تطابق الفضيلة مع السعادة في عالم أفضل، يتطلب وجود الله

(1) Bertrand Russell: Why I Am Not a Christian, p.146.

(2) توما الأكويني، الخلاصة اللاهوتية، (34/1)، وكوبلستون، تاريخ الفلسفة، (140، 139/2/2).

بوصفه خيراً أسمى؛ فوجود الله هنا مفترض كحاجة لتحقيق غاية القانون الأخلاقي⁽¹⁾.

من هذا يتضح أن النوع الأول يؤكد على موضوعية الأخلاق، وكونها مطلقة، وبالتالي يثبت وجود الله. أما النوع الثاني فهو استدلال غير مباشر على وجود الله، فكانط لم يتخذ وجود الله كموضوع واقعي، وإنما كمُسَلِّمة يُحفظ بها إطلاقية القانون الأخلاقي فحسب؛ بسبب ظن كانط أن معنى الأخلاق يتوقف على تحقق السعادة المطابقة للفضيلة وللخير الأقصى.

ويمكن صياغة الحجة الأخلاقية في صورتها التالية:

1- الحجة الأخلاقية كما صاغها "كانط" وتمر بالمراحل التالية:

- الخير الأعظم عند كل الناس هو: تحقيق السعادة مع أداء الواجبات.
- على كل الناس أن يسعوا إلى الخير الأعظم.
- بإمكان الناس أن يفعلوا ما يجب عليهم أن يفعلوه.
- لكن الناس في عجز عن تحقيق الخير الأعظم في هذه الحياة.
- إذن الناس في حاجة إلى اليوم الآخر لتحقيق الخير الأعظم.
- وجود اليوم الآخر يقتضي وجود الله⁽²⁾.
- إذن الناس في حاجة إلى وجود الله.

ولقد ربط كانط بين الدين والأخلاق، وهذا ما يؤكد الدين الإسلامي من قبل، فقد روي حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ سُلَيْمٍ أَنَّهُ قَالَ: "قِيلَ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ: أَيْكُونُ الْمُؤْمِنُ جَبَانًا؟ فَقَالَ: نَعَمْ. فَقِيلَ لَهُ: أَيْكُونُ الْمُؤْمِنُ بَخِيلًا؟ فَقَالَ: نَعَمْ. فَقِيلَ لَهُ:

(1) إمانويل كانط، نقد العقل العملي، ص218، 219، ط1، ترجمة: غانم هنا، سنة 2008م، المنظمة العربية للترجمة - بيروت - لبنان.

(2) نقلًا عن د/ سامي عامري، براهين وجود الله في النفس والعقل والعلم، ص185، 186، ط1، سنة 2018م، تكوين للدراسات والأبحاث، المملكة العربية السعودية.

أَيُّكُونُ الْمُؤْمِنُ كَذَّابًا؟ فَقَالَ لَا⁽¹⁾، وعن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه و سلم قال: "آية المنافق ثلاث إذا حدث كذب وإذا وعد أخلف وإذا ائتمن خان"⁽²⁾. فالبرهان الأخلاقي أحد الأدلة على وجود الله تعالى عند المسلمين من قبل كانط؛ حيث وجود الله ضرورة أخلاقية واجتماعية، وبدون الإيمان بالله قد تتحول المجتمعات الإنسانية إلى غابات حيوانية يأكل فيها القوي الضعيف، ولقد ادعى بعض الملحدين أن الضمير الإنساني كافٍ في ذلك، وقيل القوانين الوضعية هي الكافية. ولكن إذا كان هذا الكلام صحيح فمن الذي يحدد الحلال والحرام؟ ومن الذي يحاسب العاصي إذا لم يتب عن عصيانه؟ لذا كان لابد من الإيمان بوجود الله؛ لضمان إقامة مجتمع عادل سليم يضمن حقوق الإنسان⁽³⁾.

2- الحجة الأخلاقية كما صاغها "وليم لين كريغ" وتقريرها كالتالي:

- إن كان الله غير موجود --- فالقيم الأخلاقية الموضوعية⁽⁴⁾ غير موجودة.
- لكن الأخلاقية الموضوعية ----- موجودة.
- إذن الله موجود⁽⁵⁾.

- (1) أخرجه الإمام مالك في الموطأ، (1441/5) ط1، رقم الحديث (3630) تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، سنة 1425هـ - 2004م، مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان.
- (2) أخرجه الإمام البخاري، في صحيحه، كتاب الإيمان، باب: علامة المنافق، (21/1) ط3، رقم الحديث (23)، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا، سنة 1407 - 1987، دار ابن كثير، بيروت.
- (3) سعد الدين صالح، العقيدة الإسلامية في ضوء العلم الحديث، ص157، ط2، سنة 1411هـ/1991م، دار الصفا، القاهرة.
- (4) المذهب الموضوعي في مجال الأخلاق: هو المذهب الذي يرى أن القيم الأخلاقية حقائق موضوعية قائمة بذاتها ومستقلة عن آراء الأفراد وسلوكهم. [جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، ص456].
- (5) وليم لين كريغ، مُسْتَعْدُونَ لِلْمُجَابَةِ "كيف تقدم إيمانك بعقل ودقة"، ص155، ط1، ترجمة: د/ سامح فكري حنا، وماجد زاهر صبحي، سنة 2017م، أوفير للطباعة والنشر، الأردن.

ثانياً: موقف الفلاسفة من الحجة الأخلاقية:

لقد أكد على صحة هذه الحجة الفيلسوف "كانط"؛ وذلك زعمًا منه أن كل الحجج العقلية قاصرة، وأن الإيمان بوجود الله ضرورة عملية، لا تتم إلا بالمصالحة مع النفس، والتعمق في معنى العدل. بينما انتقد هذه الحجة الكثير من الفلاسفة؛ وذلك ظناً منهم أنه لا يلزم من كون البشر في احتياج لشيء ما أن يكون هذا الشيء موجوداً، وبالتالي فقد انقسم الفلاسفة في موقفهم من الحجة الأخلاقية إلى قسمين:

القسم الأول: الفلاسفة القائلون بصحة البرهان الأخلاقي في كتابات كوبلستون:

لقد وصف كوبلستون "كانط" بأنه الفيلسوف الذي اتسمت شخصيته بالهمة الأخلاقية، وبإخلاصه لفكرة الواجب، وبالإخلاص الذي وجد تعبيراً نظرياً في كتابته الأخلاقية⁽¹⁾. أما عن أشهر أقواله: "شيئان يملأن الوجدان بإعجاب وإجلال، يتجددان ويزدادان على الدوام كلما أمعن الفكر التأمل فيهما: السماء ذات النجوم من فوق، والقانون الأخلاقي في داخلي. إنني لست بحاجة إلى أن أبحث عنهما خارج مجال بصري، وأخمن فيهما مجرد تخمين، وكأنهما محجوبان أو واقعان في الماورائي؛ إنني أراهما أمامي وأربطهما في الحال بوعي وجودي"⁽²⁾.

أما بالنسبة للدين فإن "كانط" -من وجهة نظر كوبلستون- لم يهتم بالشعائر العادية، ولا يستطيع أي شخص أن يزعم أنه كان يميل إلى التصوف، ولم يكن مسيحياً أرثوذكسياً بدقة، غير أنه كان لديه إيمان حقيقي بالله بالتأكيد، وعلى الرغم من أنه سلم بأن الأخلاق مستقلة ذاتياً، بمعنى أن مبادئها ليست مستمدة من

(1) كوبلستون، تاريخ الفلسفة "الفلسفة الحديثة" من عصر التنوير في فرنسا حتى كانط، (264/6).

(2) إيمانويل كانط، نقد العقل العملي، ص 269.

اللاهوت، طبيعى أو موحى به؛ فإنه اقتنع - أيضاً - بأنها تستلزم أو تتضمن في نهاية الأمر الإيمان بالله⁽¹⁾.

ولقد تردد كوبلستون في حكمه على "كانط"؛ حيث وضح أنه كتب عن الدين بدون أن يكون لديه أي فهم عميق إما للورع المسيحي، أو للتصوف الشرقي مثلاً؛ فقد تميز "كانط" بالجدّة والهمة، وليس بالإخلاص الديني؛ شريطة ألا يفهم هذا القول بأنه يعني أنه كان شخصاً ملحدًا، أو أن تأكيده للإيمان بالله كان مرئيًا⁽²⁾.

وبيّن كوبلستون كيف وضح "كانط" الترابط بين الإلزام الأخلاقي وعلاقته بين النفس والله؛ حيث قال: "إن فكرة الله تُعدُّ مُسلّمةً من مُسلّمات القانون الأخلاقي؛ فنحن لا يمكن أن نبرهن - على النحو ذاته الذي حاول به بعض الميتافيزيقيين أن يبرهنوا - على أن الإنسان حر، وأن روحه خالدة، وأنه يوجد هناك إله متعال، ولكننا على وعي بالإلزام الأخلاقي. أما: "الحرية"، و"خلود النفس" و"الله"؛ فهي مُسلّمات للقانون الأخلاقي، إنها مسألة إيمان عملي، أي مسألة إيمان متضمن في إلزام المرء لنفسه بالفاعلية الأخلاقية⁽³⁾.

وكذلك بيّن كوبلستون أن القانون الأخلاقي يتطلب منا، أنه يجب ألا نُسلّم بوجود عقل أو ذكاء يجاوز البشر، وإنما بوجود الله، العلة الأسمى. ولا بد أن نتصور "الله" بأنه خالق الكون، ويدعمه من أجل غاية نهائية، فما عساها أن تكون هذه الغاية؟ لا بد أن تكون "الإنسان" كما يري كانط؛ فبدون الإنسان ستكون الخليقة كلها صحراء جرداء، بلا فائدة، وبدون غاية نهائية. بيد أننا لا نعرف الإنسان - من حيث إنه غاية الخليقة - إلا من حيث إنه موجود أخلاقي... ومن ثم يمكن القول إن اللاهوت الأخلاقي يُكمّل ويدعم - من وجهة نظر كانط -

(1) كوبلستون، تاريخ الفلسفة الحديثة (265/6)، بتصرف.

(2) كوبلستون، تاريخ الفلسفة الحديثة (265/6).

(3) كوبلستون، تاريخ الفلسفة "من ديكارت إلى ليبنتز" (94/4).

نقص اللاهوت الطبيعي... وبمعنى آخر: بينما يبقى كانط على تقديره واحترامه للدليل الطبيعي - اللاهوتي - على وجود الله؛ فإنه يُعطي أهمية كبرى للدليل الأخلاقي⁽¹⁾.

وكذلك بيّن كوبلستون وجهة نظر كانط في الدليل الأخلاقي؛ حيث قال كوبلستون: "ومع ذلك فإن الدليل الأخلاقي لا يُقدم أي برهان يقيني - من الناحية الموضوعية - على وجود الله؛ إذ إنه لا يبرهن للشاك أن هناك إلهًا موجودًا، ولكنه إذا أراد أن يفكر بطريقة تتسق مع الأخلاق؛ فإنه ينبغي عليه أن يُسلم بافتراض هذه القضية وفق قواعد عقله العملي، وبالتالي لا نستطيع أن نبرهن على الله وصفاته، إنها مسألة إيمان أخلاقي، لا مسألة معرفة نظرية"⁽²⁾.

القسم الثاني: الفلاسفة القائلون بعدم صحة البرهاني الأخلاقي:

لقد وجّه حشدٌ من الفلاسفة العديد من الانتقادات على الحجة الأخلاقية، وهذا أمر متوقع من بعض المذاهب الفلسفية مثل: اللادرية، والمادية، والقائلين بوحدة الوجود. ويمكن عرض هذه الانتقادات كما يلي:

الاعتراض الأول: ما دام أن الله خيرٌ بطبعة، كيف سمح الإله بوجود الشر في العالم؟، أليس عجزًا أن نشقى وفي الوسع ألا نشقى؟ أليس عيبًا أن نقصر عن الكمال وفي الوسع أن نبلغ الكمال؟⁽³⁾

لقد وضع "بوثيوس"⁽⁴⁾ - وهو في سجنه - السؤال: "إن يكن هنالك إله؛ فمن

(1) كوبلستون، تاريخ الفلسفة الحديثة (484/6).

(2) كوبلستون، تاريخ الفلسفة الحديثة (485/6).

(3) عباس محمود العقاد/ الله كتاب في نشأة العقيدة الإلهية، ص228.

(4) أنشوس بويثيوس: (480 - 524م) وهو فيلسوف القرن السادس الميلادي، تعرض إلى السجن ومن ثم الإعدام على يد الإمبراطور الروماني، بسبب شكوك الإمبراطور في أنه يتأمر عليه مع الإمبراطورية البيزنطية، وبينما هو في السجن لفترة سنة واحدة، ويترقب -بعذاب- الفرج والخلاص من الإعدام والموت المؤكد؛ ألف كتابه: "عزاء الفلسفة".

أين جاء الشر؟" فهو يقصد إن يكن الله كُلُّ القدرة، تَحْتَم - عبر هذا التعريف - أن يكون قادرًا على منع الشر لو أراد ذلك. وإن يكن الله كامل اللطف؛ فمن المؤكد أنه سيرغب في منع الشر؛ لذلك لو كان الله موجود، وهو كلي القدرة، وكامل اللطف؛ فمن أين هذه الشرور الكثيرة في العالم؟⁽¹⁾

للجواب على هذا الاعتراض: يمكن القول بأن هذا الاعتراض يرجع إلى مشكلة لها باع طويل بين المتكلمين والفلاسفة تسمى "معضلة الشر"، وهي حجة الملحدين ومعضلتهم، وتعد السبب المباشر والأول للإلحاد المعاصر.

لقد أجاب - قديمًا - القديس جريجوري، وهو أحد أكثر الآباء اليونان علمًا وإحاطة بالفلسفة؛ عن هذا السؤال، وقد ذكر كوبلستون أهم آرائه عن خلق الله للعالم، ومدى إدراكه له، حيث قال: "يرى جريجوري أن الله خلق العالم بفضله وحبه لكي تكون هناك مخلوقات تطال هذا الخير والحب الإلهي. ولكن الله لم يخلق هذا العالم بالضرورة، وإنما بمشيئته الربانية، وقد وهب الله البشرية نصيبًا من هذه الإرادة الحرة، تاركًا للبشر حرية اختيار الخير أو الشر، وعلى هذا فإن الشر هو من اختيار البشر الحر، وليس من تقدير الإله لهم، حقيقة أن الله يعلم - مسبقًا - بهذه الشرور، ولكنه يمنح البشر ممارسة اختياراتهم بمحض إرادتهم الحرة"⁽²⁾. وتلك هي وجهة النظر الإسلامية الوسطية عن وجود الشر؛ فالشر مخلوق من الله تعالى، ولكنه لا يريده، ولا يأمر به، والإنسان هو الذي يختاره ويكتسبه بنفسه؛ لذا يكون العقاب واقعًا عليه.

= [بوينيوس، عزاء الفلسفة، ص282، ط1، ترجمة: د/ عادل مصطفى، مراجعة وتقديم: د/ أحمد عثمان، سنة 2008م، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة. وجورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص216].

(1) بوينيوس، عزاء الفلسفة، ص192، ومارتن.و.ف.ستون، فلسفة الدين، ص113.

(2) كوبلستون، تاريخ الفلسفة، من أوغسطين إلي دنز سكوت(54/1/2).

- وقد عبّر "أوغسطين" عن حل هذه المشكلة بأن حرية الإرادة البشرية هي السبب الأول لظهور الشر؛ لأن الناس لكونهم أحرار فمن الممكن أن ينحرفوا عن الخير، ومن المحتمل أن يُساء استعمال الحرية على نحو قطعي. ومن المؤكد أنه حتى إساءة استعمال الحرية تخضع إلى هيمنة الإرادة الإلهية؛ لأن الله هو الذي منح البشر هذه الحرية في المقام الأول، وبالتالي فمن المتوقع أن يظهر الله الخير المطلق من الشر⁽¹⁾.

- وأما الفيلسوف المسلم ابن سينا فقد قرر أن طبيعة العالم لا تحتل أن تكون - إذا أوجدها الله - خيراً تاماً؛ فالنقص، وسبب عدم إمكانية حصول الخير الكامل؛ راجعة لحقيقة العالم الناقصة في ذاتها، فإفاضة الله حقيقة العالم إنما كانت بحسب إمكان العالم نفسه؛ فهو لا يقبل أكثر مما هو عليه. ولما كان خلق العالم فيه خير أكثر بكثير من عدم خلقه؛ فقد كان خلق الله تعالى للعالم خيراً في ذاته. أما النقص الحاصل فيه فسببه نقص إمكانية العالم، فيحتل الشر القليل في مقابل الخير الكثير⁽²⁾، وبالتالي فالخير عنده ذاتي، أما الشر فعارض يطرأ على الإنسان.

- ويرى "ليبنتز" أن الإله الكامل له القدرة على خلق أي عالم ممكن؛ ولأن الله كامل فسيخلق أفضل عالم ممكن. وأن الله يفعل باستمرار من أجل ما هو أفضل وأحسن⁽³⁾.

- في الوقت نفسه يعلق كوبلستون على ذلك بأن "النزعة التفاضلية لدى "ليبنتز" هي التي أثارت سخط "شوبنهاور"، الذي يرى أن هذا العالم هو أسوأ كل

(1) نقلًا عن: جون هيك، الشر وحب الله، ص 60، ط 2، سنة 1977م، لندن،

مارتن.و.ف.ستون، فلسفة الدين، ص 114.

(2) أبو علي الحسين ابن سينا، النجاة، ص 320، ط 1، سنة 1405هـ/1985م، منشورات

دار الآفاق الجديدة - بيروت - لبنان.

(3) مارتن.و.ف.ستون، فلسفة الدين، ص 116.

العوالم الممكنة... وإذا سلمنا بهذا الموقف المتفائل يكون واجباً على ليبنتز أن يفسر - بجلاء ووضوح - كيف أن الشر الموجود في العالم لا يمثل دحضاً لموقفه هذا⁽¹⁾.

وبعد تمييز ليبنتز لثلاثة أنواع من الشر: الميتافيزيقي، والفيزيقي، والأخلاقي⁽²⁾؛ بين أن الشر نفسه يكمن في الانعدام، بمعنى أن الشر لن يتحقق إلا بانعدام الخير؛ فالشر ليس عنصراً إيجابياً، وبذلك فليس له علة فاعلة، فالله لا يريد الشر الأخلاقي مطلقاً بيد أنه يسمح به فقط، وليس ثمة عالم يمكن أن يكون كاملاً، ولا بد من أن يحتوي على نوع من الشر؛ لذلك خلق الله العالم مالكا لأعلى توازن بين الخير والشر⁽³⁾.

- في حين يرى "كانط": أن مبدأ الشر ساكن بجوار مبدأ الخير... وأن الخلاف بين الافتراضين - افتراض الخير والشر - إنما يتخذ أساساً له القضية الشرطية المنفصلة التالية: إن الإنسان هو بالطبع إما خير أخلاقياً أو شر أخلاقياً، غير أنه من اليسير أن يخطر ببال كل واحد من الناس أن يسأل: ما إذا كان هذا

(1) كوبلستون، تاريخ الفلسفة "الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى ليبنتز"، (437/4).

(2) الشر الفيزيقي أو الطبيعي: يطلق على كل نقص، مثل الضعف والتشويه في الخليفة، والمرض، والآلام، وما يشبهها.

الشر الأخلاقي: يطلق على الأفعال المذمومة، وعلى مبادئها من الأخلاق، وعلى كل ما يحق للإرادة الصالحة أن تقاومه؛ فالشر الأخلاقي -إذن- هو الرذيلة والخطيئة.

الشر الفلسفي "الميتافيزيقي": يطلق على نقصان كل شيء عن كماله، أو على الحابس للكمال عن مستحقه، وهو إما أن يكون بالذات أو بالعرض، والشر المطلق هو العدم المطلق. [د: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، (1/695، 696)، وابن ميمون، دلالة الحائرين، ص 499، 500، وجلال الدين سعيدي، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، ص 252].

(3) كوبلستون، تاريخ الفلسفة "ديكارت إلى ليبنتز"، (437/4)، ومارتن.و.ف.ستون، فلسفة الدين، ص 116.

الفصل ينطوي علي صحة ما، وما إذا لم يكن بوسع أحدهم أن يذهب إلي أن الإنسان هو بالطبع ليس أي واحد من الأمرين. في حين أن طرفاً آخر يمكن أن يقول: إنه الأمران معاً، أي خير في بعض أجزائه، أما في البعض الآخر فشرير. ويبدو أن التجربة تؤيد هذا الحد الأوسط بين الطرفين الأقصيين⁽¹⁾.

الاعتراض الثاني: الأخلاق ذاتية شخصية، وليست موضوعية مطلقة؛ فكيف يمكن البرهنة على وجود الله من خلال أمر شخصي ذاتي؟ أو الأخلاق ما بين الإطلاق والنسبية:

أصحاب هذا الاعتراض يزعمون نسبية الأخلاق، ولا يستطيعون التسليم بأن الأخلاق موضوعية بمعزل عن كسب الإنسان. ولا يسلمون -أيضاً- بأن الأخلاق لا تخضع للتغيرات الاجتماعية والفردية والتاريخية؛ بل لا وجود للأخلاق إلا ضمن هذه الظروف ومنها تنشأ، وبالتالي فلا يصح اتخاذ الأخلاق دليلاً علي وجود إله فوق الطبيعة⁽²⁾. ومن هؤلاء الفلاسفة/ "برتراند راسل" الذي ينفي وجود ترابط بين وجود الإله، ووجود القيم الأخلاقية؛ حيث قال: "لا أوافق أنه إذا لم يكن هناك إله، ولا كائن مطلق؛ فإنه لن يكون هناك قيم مطلقة. لنأخذ - مثلاً - كتاب "مور": "المبادئ الأخلاقية"؛ إنه يؤكد أن هناك ما يميز الخير عن الشر، وأن كليهما مفهومان محددان، لكنه لا يأتي بفكرة الإله لكي يدعم ذلك المضمون"⁽³⁾.

للجواب على هذا الاعتراض: ماذا تعني كلمة "موضوعية الأخلاق"؟
الموضوعي: يُقال على ما يُقابل الذاتي، فإن دل الذاتي على الظاهر أو اللاواقعي؛ دل الموضوعي على ما يتقوم به الشيء الخارجي. وهو ما يوجد

(1) إيمانويل كانط، الدين في حدود مجرد العقل، ص 69، ط 1، ترجمة: فتحي المسكيني.

(2) د/ سعيد عبد اللطيف فودة، الأدلة العقلية على وجود الله بين المتكلمين والفلاسفة، ص 390.

(3) برتراند راسل: لماذا لست مسيحياً، ص 204.

بذاته في الأعيان مستقلاً عن المدرك، وإذا دل الذاتي على الفردي دل الموضوعي على ما يكون صحيحاً بالنسبة إلى جميع العقول، لا بالنسبة إلى عقل دون آخر. والعقل الموضوعي هو العقل الذي ينظر إلى الأشياء نظرة موضوعية، فلا يتأثر - في أحكامه - بما تعودّه أو أحبه أو كرهه، والموضوعي هو المستقل عن الإرادة كالظواهر الطبيعية⁽¹⁾.

من خلال هذا التعريف لا يمكن لأحد أن ينفي - قطعاً - موضوعية الأخلاق؛ بحيث يكون مطرداً مع نفسه ومع الواقع. مثال ذلك: ما حدث بين "وليام لين كريغ" في مناظرته مع "ريتشارد دوكنيز"، عندما طالبه بالأدلة والحجج على عدم وجود أخلاقيات موضوعية، فلم يجد عنده إلا أن يقول بالنفي لمجرد رأيه، قال كريغ: "من الصعب أن نصدق أن دوكنيز لا يملك دليلاً على نفي موضوعية الأخلاق ودفع أدلتها إلا لمجرد رأيه الشخصي"⁽²⁾.

وبالتالي فإن من ينفي كون الأخلاق موضوعية هو متناقض مع نفسه؛ بدليل أنه إذا تعرض لمشكلة أخلاقية، وتعرض للظلم - مثلاً - من أحد؛ يجد نفسه تلقائياً مندفعاً إلى القول بأن هذا لا يصح خلقياً؛ لذلك لو لم تكن الأخلاق موضوعية فلن يوجد معيار واضح للصواب والخطأ. أضف إلى ذلك: حقيقة أن المجتمعات المختلفة لها معايير أخلاقية متشابهة، مما يؤكد على موضوعيتها⁽³⁾. في حين أن البعض من الفلاسفة يعتقدون عدم صحة الحجة الأخلاقية كدليل على وجود الله؛ فإن الكثير من الفلاسفة يعتقدون أن الأخلاقيات تُقدم حُجة جيدة

(1) د/ جميل صليبا، المعجم الفلسفي، (448/2).

(2) Craig, William Lane, Five Argument for GOD, page 2

وليم لين كريغ، خمسة أدلة على وجود الإله "الإلحاد الجديد وقضية وجود الإله"، ص 11، ترجمة وتعليق: محمد فاروق هاشم، دار النور للنشر والتوزيع، بدون طبعة وتاريخ للنشر.

(3) د/ سعيد عبد اللطيف فودة، الأدلة العقلية على وجود الله بين المتكلمين والفلاسفة، ص 390، 391.

لوجود الله، ومن أحسن هؤلاء: وليم سورلي، الذي كان أستاذًا للفلسفة الأخلاقية في جامعة كامبردج؛ حيث قال: "إن أفضل رجاء، من أجل نظرة عقلانية موحدة للواقع؛ هو في افتراض أن الله هو أساس النظامين الطبيعي والأخلاقي كليهما... وأن هناك نظامًا أخلاقيًا موضوعيًا"⁽¹⁾.

الاعتراض الثالث: عبارة عن سؤال مطروح مفاده: هل الشيء يكون خيرًا لأن الله أراده؟ أم أن الله يريد له لأنه خير؟ أو يمكن صياغته بطريقة أخرى: هل وجود الله سابق على وجود الخير أم العكس؟

- وإن كان الشيء حسنًا لأن الله أراده أو أمر به ---- فتصبح الأخلاق اعتبارية، لا قوانين لها؛ لأنها إنما تكون كذلك تبعًا لإرادة الله.
- وإن كان الله يأمر بالشيء لأنه حسنًا ---- فالحسن والقبح مستقلان عن الإله، وحينئذ فالأخلاق وقيمتها غير معتمدة على وجود الإله.
وبالتالي فيبطل الدليل الأخلاقي بالكلية⁽²⁾.

للجواب على هذا الاعتراض: يمكن القول بأن الاختصار على الاحتمالين السابقين فيه مغالطة خفية؛ وذلك لوجود احتمال ثالث يتلخص في أن الله يريد الشيء لأنه خير. فحقيقة الإله هي معيار الحسن والقبح، وبالتالي فالأخلاق غير مستقلة عن الإله، فهو معيار الحسن والقبح، وأوامره تعكس - بالضرورة - هذا الأمر، وبالتالي فالأخلاق ليست اعتبارية، وبالتالي فالله يريد الشيء لأنه حسن، والشيء صواب لأن الله أراده⁽³⁾، وبناء على ذلك فالشيء القبيح كذلك؛ لأن الله نهى، عنه ولكونه في نفسه قبيح عقلاً، وتأباه النفوس.

(1) نقلًا عن وليم لين كريغ، مُستعدون للمُجابهة "كيف تقدم إيمانك بعقل ودقة"، ص 154.

(2) د/ سعيد عبد اللطيف فودة، الأدلة العقلية على وجود الله بين المتكلمين والفلاسفة، ص 392.

(3) د/ سعيد فودة، الأدلة العقلية على وجود الله، ص 392.

يلاحظ هنا مدى قرب هذا الجواب مما نبه إليه كثير من المتكلمين، من أن الحسن حسن من وجهين: حسن لذاته، وحسن لأن الله يأمر به. وذلك؛ "ليعلم أن جميع الأمور فيها حسن آخر، ثبت بكونه مأموراً به، ولا ينافي الحسن الثابت قبل الأمر؛ فالإيمان مع كونه حسناً في نفسه حسن لكونه مأموراً به"⁽¹⁾. بمعنى كون فاعله مستحقاً للثواب من الله، والمدح على فعله. والقبح بمعنى استحقاقه للذم والعقاب من الله، فهذا أمر عقلي، بخلاف الأشاعرة الذين يقولون بالشرع لا بالعقل، فالشرع أولاً ثم العقل.

ثالثاً: موقف فريدريك كوبلستون من البرهان الأخلاقي:

ويمكن بيانه في العناصر التالية:

أولاً: أكد كوبلستون على التلازم القائم بين تحقق الأخلاق والاعتراف بوجود الله بقوله: "أظن أن كل خير يعكس صورة الإله بطريقة ما وينطلق منه؛ بحيث إن الإنسان الذي يحب الخير فعلاً هو في الحقيقة يحب الإله، حتى لو لم يشر إليه. لكنني أقر أن صحة تأويل كهذا لسلوك الإنساني تتوقف على الاعتراف بوجود الإله"⁽²⁾.

ثانياً: في مناظرة كوبلستون لراسل ألزمه بسؤال يحتم عليه الإقرار بالتفرقة بين الخير والشر، وأنه يرفض الشر، ويقبل الخير على أساس موضوعي. يقول كوبلستون: "أعتقد أنك يالورد راسل تعتبر أن تصرف قائد بلسن مرفوض

(1) الإمام أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ومعه كتاب فوائح الرحموت، للعلامة عبد العلي بن محمد بن نظام الدين الأنصاري، (76/1)، سنة 2016م، تقديم: الشيخ: إبراهيم محمد رمضان، دار الأرقم بن أبي الأرقم للطباعة والنشر، بدون طبعة. والأمم الجويني، الإرشاد إلي قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، صـ101، ط1، تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون سنة للطبعة.

(2) نقلاً عن راسل: لماذا لست مسيحياً، صـ204، ود/ سعيد فودة، الأدلة العقلية على وجود الله، صـ392.

أخلاقياً تماماً، وأنت أنت نفسك تحت أي ظرف من الظروف لن تقوم بتصرف مشابه، حتى لو اعتقدت بأن سعادة الجنس البشري قد تزيد عن طريق معاملة البشر الآخرين بتلك الطريقة البشعة"⁽¹⁾. فكان جواب برتراند راسل: "كلا، ما كان لي أن أقلد سلوك كلب مسعور"⁽²⁾. ونفي راسل هذا يعد هروباً من الإقرار بالقيمة الأخلاقية المطلقة، ولذلك ذكر كوبلستون أن راسل متناقض بين فلسفته النظرية وطلباته العملية"⁽³⁾.

ثالثاً: حاول راسل نقد القول بأن القيمة الأخلاقية مطلقة؛ بالزعم أن هناك بعض البشر يرتكبون بعض الشرور دون حرج، كمن يأكلون لحوم البشر وغيرهم. إلا أن كوبلستون انتقد ذلك؛ لأن البشر أحرار، ومتوقع من بعض البشر مخالفة القانون الأخلاقي الذي يعبر عما يجب أن يكون لا ما هو كائن، وتتفاوت معرفة الأمم والجماعات بذلك"⁽⁴⁾؛ فـ "القانون لا يصف كيف نتعامل فعلاً، بل يصف كيف ينبغي علينا أن نتعامل"⁽⁵⁾.

رابعاً: زعم راسل أنه لا تلازم في الوجود بين الأخلاق والدين. لكن كوبلستون انتقد منه ذلك، وذهب إلى أن الملحدين أنفسهم يقرون بهذا التلازم. يقول: "الملحدون الجدد يقولون: بما أن الله غير موجود إذن لا وجود لقيم مطلقة، ولا لقوانين مطلقة وأعتقد أنهم محقون"⁽⁶⁾.

(1) Bertrand Russell: Why I Am Not a Christian, p.149.

(2) برتراند راسل: لماذا لست مسيحياً، ص231، ومجموعة مواقع مداد بعنوان: معضلة الشر حجة الملحدين أم معضلتهم، بواسطة عايض بن سعد الدوسري، تاريخ النشر: 2018/7/28م.

(3) Bertrand Russell: Why I Am Not a Christian, p.149.

(4) برتراند راسل: لماذا لست مسيحياً، ص228.

(5) محمد شاهين: منهجية الوصول إلى الحق، ص308.

(6) Bertrand Russell: Why I Am Not a Christian, p.146.

خامساً: أجاب كوبلستون - في مناظرته مع راسل - على سؤال مهم، مفاده: كيف ستكون الأخلاق إذا لم يكن هناك إله أعلى؟ فقال سائلاً برتراند راسل: "هل توافق أنه إن لم يكن هناك إله فلا يمكن أن يكون للكائنات البشرية والتاريخ البشري هدف آخر غير الهدف الذي يختارونه هم أنفسهم؟ وهذا عملياً يحتمل أن يعني الهدف الذي يفرضه أولئك الذين يملكون السلطة ويستطيعون فرضه"⁽¹⁾. ومعنى ذلك أن من سيرسم لنا قانون أخلاقنا هو الأهواء والرغبات والشهوات، ومن يملكون السلطة والجاه والمال. ولنا أن نتصور أن من سيفرض علينا القانون الأخلاقي سيكونون أناساً مثل هتلر.

سادساً: أراد برتراند راسل في مناظرته مع كوبلستون الهروب من دور الإله، في إعطاء القيمة الأخلاقية إطلاقيتها، وفطرة البشر عليها؛ بالزعم أن البيئة والوالدين هم من يمنحون أولادهم القيمة الأخلاقية، لا الإله. فأجاب كوبلستون عن ذلك بقوله: "محتوى القانون الأخلاقي يعتمد - إلى حد كبير - على التعليم وعلى البيئة المحيطة، وعلى الإنسان أن يستعمل عقله أثناء تقييمه للأفكار الأخلاقية التي يحتكم إليها مجتمعه، على أن إمكانية انتقاد القانون الأخلاقي المتعارف عليه تفترض - مسبقاً - وجود ضابط أخلاقي مثالي، يفرض نفسه"⁽²⁾.

مسألة الواجب الأخلاقي عند "كوبلستون":

- لقد حاول كوبلستون التقريب بين الإلزام الأخلاقي⁽³⁾ ومسألة وجود الله؛

(1) برتراند راسل: لماذا لست مسيحياً، ص 204.

(2) Bertrand Russell: Why I Am Not a Christian, p.147.

(3) الإلزام الأخلاقي: لا ينشأ عن عقد، وإنما عن طبيعة الإنسان؛ من حيث هو قادر على الاختيار بين الخير والشر، فما كان فعله أو عدم فعله ممكناً من الناحية المادية، ثم وجب حكمه من الناحية الخلقية؛ كان إلزامياً. بمعنى: أن الشخص لا يستطيع أن يتهاون في فعله أو عدم فعله من دون أن يعرض نفسه للخطأ واللوم. [جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، ص 53].

مستنداً إلى أن الغالبية العظمى من الجنس البشري تتخذ فروقات بين الصحيح والخطأ. الغالبية الساحقة - باعتقاده - عندها نوع من الوعي بوجود واجب أخلاقي. وبرأيه الشخصي أن الإجماع على إدراك القيم، والوعي بوجود قانون؛ واجب أخلاقي يفسر - على أكمل وجه - الفرضية القائلة: إن هناك جذوراً غيبية لهذه القيم، ولوضع هذا القانون الأخلاقي... ويعتقد أن الملحدون الجدد، الذين يحتجون بعكس رأيه، ويقولون: "بما أن الله غير موجود إذن لا وجود لقيم مطلقة، ولا لقوانين مطلقة"؛ برأيه هم منطقيون تماماً⁽¹⁾.

- وبالتالي فكوبلستون يظن أن الفهم الجيد للقيم، والوعي، والالتزام بالقانون الأخلاقي؛ يمكن بيان هذا كله على أفضل وجه من خلال فرضية الأساس السماوي للقيمة، ولمبدع القانون الأخلاقي، والمتحكم في وضع هذا القانون.

- ويرى كوبلستون أن الاختلافات في الأحكام الأخلاقية الخاصة لا تشكل أية حجة مقنعة ضد شمولية القانون الأخلاقي، وأن الفروقات - على مستوى الأحكام الأخلاقية - لا تصلح لأن تكون حجة حاسمة بشأن عالمية هذا القانون. ويضرب لهذا مثلاً بقوله: "نفترض - للحظة - أن هناك قوانين أخلاقية مطلقة؛ فحتى على صعيد ذلك الافتراض من المتوقع - فقط - أن الأفراد المختلفين والجماعات المختلفة ستتمتع بدرجات متفاوتة من التبصر بهذه القيم"⁽²⁾.

اعترض "راسل" على وجهة نظر كوبلستون هذه بقوله:

- "أنا لا أحب كلمة "مطلق"، ولا أظن أن هناك شيئاً "مطلقاً" أيّاً كان. القانون الأخلاقي - مثلاً - يتغير، وفي مرحلة من مراحل تطور العرق البشري

(1) نقلًا عن برتراند راسل: لماذا لست مسيحيًا، ص228، مجلة الملحدون العرب: ص52، 53.

(2) راسل: لماذا لست مسيحيًا، ص228، مجلة الملحدون العرب: ص53.

كان الجميع - تقريباً - يفكرون أن أكل اللحم البشري واجب⁽¹⁾، وهذا من "راسل"؛ لكونه ينكر الحقائق المطلقة.

- ويرى برتراند راسل أن هذه الحجة يلزم عنها أحد أمرين: إما نفي أهمية القول بأن الله خير مطلق؛ إذا كان الإله نفسه هو صانع الخير والشر. أو التزام قول "الغنوصية" من أن هناك إلهين⁽²⁾.

لقد أكد كوبلستون على أن وجود الله فقط هو الذي يعطي معنى لتجارب الإنسان الأخلاقية والدينية، واعتقد أن طريقة "راسل" في النظر لأحكام الإنسان الأخلاقية تؤدي إلى تناقض بين متطلبات نظريته، وأحكامه العفوية على الأفعال، إضافة إلى ذلك: فنظريته تفسر الواجب الأخلاقي منعزلاً، وتفسيره منعزلاً؛ ليس تفسير⁽³⁾.

بينما "برتراند راسل" فقد لخص رأيه عن الحجة الأخلاقية بقوله: "أما فيما يخص الحجة الأخلاقية فأرى أنه عندما يدرس المرء العلوم الإنسانية، أو التاريخ؛ يجد أناساً كانوا يفكرون أن من واجبهم أن يقوموا بأعمال فظيعة - حسب رأيي؛ لذا ليس باستطاعتي - بالتأكيد - أن أعزو مسألة الواجب الأخلاقي إلى أنها ذات منشأ سماوي، وهو ما لم يطلبه مني الأخ كوبلستون. لكنني أظن حتى الواجب الأخلاقي عندما يتخذ شكل الإلزام بأن تأكل أباك أو أمك؛ لا يبدو لي شيئاً جميلاً ونبيلاً كثيراً؛ لذلك لا يمكن أن أعزو إلى المنشأ السماوي مثل هذا الواجب الأخلاقي الذي يمكن بسهولة تامة - على ما أظن - تعليله بطرق أخرى مختلفة تماماً"⁽⁴⁾.

(1) راسل: لماذا لست مسيحياً، ص228، مجلة الملحددين العرب: ص53، بتصرف.

(2) راسل: لماذا لست مسيحياً، ص24.

(3) راسل: لماذا لست مسيحياً، ص232، مجلة الملحددين العرب: ص55، بتصرف.

(4) برتراند راسل: لماذا لست مسيحياً، ص235، مجلة الملحددين العرب: ص56.

الفصل الخامس

أبرز المسائل العقديّة في كتابات فريدريك كوبلستون

ويشتمل على مبحثين :

- المبحث الأول : مشكلة الحرية والجبر في كتابات فريدريك كوبلستون .

- المبحث الثاني : نظرية الخلق من العدم في كتابات فريدريك كوبلستون .

المبحث الأول

مشكلة الحرية والجبر في كتابات كوبلستون

من الأهمية بمكان توضيح أن مسألة الحرية والجبر، أو القضاء والقدر؛ من أهم وأدق العقائد الكلامية، فمنذ بدء الخليقة والإنسان في صراع دائم بين ما هو مخير في عمله، وما هو مجبر عليه، وفي تساؤل دائم هل هو مجرد آلة تخضع تحت محركات وهي الأوامر والنواهي، أم لديه حرية إرادة في اختيار هذا واجتناب ذلك، وعن تأصيل هذه المسألة لابد من الرجوع أولاً إلى صريح القرآن الكريم وسنة النبي ﷺ. أما عن القرآن الكريم فقد قال المولى عز وجل في سورة الحجر الآية (21): ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾.

وقال الله تعالى في سورة القمر الآية (49): ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾.

وعندما سئل النبي - ﷺ - عن الإيمان؛ جعل الإيمان بالقضاء والقدر هو الركن السادس من أركان الإيمان: [عن أبي هريرة: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: "سَلُونِي، فَهَابُوهُ أَنْ يَسْأَلُوهُ، فَجَاءَ رَجُلٌ، فَجَلَسَ عِنْدَ رُكْبَتَيْهِ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَا "الإِسْلَامُ"؟ قَالَ: لَا تُشْرِكُ بِاللَّهِ شَيْئًا، وَتُقِيمُ الصَّلَاةَ، وَتُؤْتِي الزَّكَاةَ، وَتَصُومُ رَمَضَانَ، قَالَ: صَدَقْتَ، قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَا الْإِيمَانُ؟ قَالَ: أَنْ تُؤْمِنَ بِاللَّهِ، وَمَلَائِكَتِهِ، وَكِتَابِهِ، وَلِقَائِهِ، وَرُسُلِهِ، وَتُؤْمِنَ بِالْبَعْثِ، وَتُؤْمِنَ بِالْقَدَرِ كُلِّهِ، قَالَ: صَدَقْتَ... جزء من حديث طويل"⁽¹⁾، وفي رواية أخرى لعمر بن الخطاب رضي الله عنه: "بالقدر خيره وشره"⁽²⁾.

(1) أخرجه الإمام مسلم، في صحيحه، كتاب الإيمان، باب الإسلام ما هو؟ وبيان خصاله، (40/1) رقم الحديث (10).

(2) أخرجه الإمام مسلم، في صحيحه، كتاب الإيمان، باب معرفة الإيمان والإسلام والقدر، (36/1) رقم الحديث (8).

ويشهد لهذا أيضاً: (حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، حَدَّثَنَا سُفْيَانُ، قَالَ: حَفِظْنَاهُ مِنْ عَمْرٍو، عَنْ طَاوُسٍ: سَمِعْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: " اِحْتَجَّ آدَمُ وَمُوسَى، فَقَالَ لَهُ مُوسَى: يَا آدَمُ أَنْتَ أَبُونَا خَبِئْتَنَا وَأَخْرَجْتَنَا مِنَ الْجَنَّةِ، قَالَ لَهُ آدَمُ: يَا مُوسَى اصْطَفَاكَ اللَّهُ بِكَلَامِهِ، وَخَطَّ لَكَ بِيَدِهِ، أَتُلَوِّمُنِي عَلَى أَمْرِ قَدَرَهُ اللَّهُ عَلَيَّ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَنِي بِأَرْبَعِينَ سَنَةً؟ فَحَجَّ آدَمُ مُوسَى، فَحَجَّ آدَمُ مُوسَى " ثلاثاً⁽¹⁾).

وتعد هذه المسألة من أهم أسباب نشأة الفرق الكلامية، والتي كان هدفها الأساسي كما يزعمون هو تنزيه الله عز وجل.

فقد قالت الجبرية: إن الإنسان مجبر على أفعاله، فهو كالريشة المعلقة في الهواء، تُحرّكها الرياح كيف تشاء؛ ظنا منهم أن اختيار العبد للفعل مناقض لقدرة الله وإرادته، إذن فالإنسان مجبر من وجهة نظرهم؛ ليثبتوا الله كمال القدرة والهيمنة على تصرفات الإنسان⁽²⁾.

ولكن هذا الرأي قوبل بالهجوم من المعتزلة، الذين يرون أن تخيير الإنسان في جميع أفعاله الاختيارية هو من باب العدل الإلهي. يقول القاضي عبد الجبار: "إن قال: أنقولون في أفعال العباد أن الله عز وجل لم يخلقها؟ قيل له نعم، بل هي من جهتهم واقعة حادثة"⁽³⁾. ويقول في شرح الأصول الخمسة: "إن أفعال العباد غير مخلوقة فيهم، وأنهم هم المُحدثون لها. والذي يدل على ذلك أن

(1) أخرجه الإمام البخاري في صحيحه، كتاب القدر، باب تحاج آدم وموسى عند الله، ج8، ص126، رقم الحديث (6614).

(2) أبو عبد الله محمد التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي، اعتقادات فرق المسلمين والمشرّكين، ص68، تحقيق: علي سامي النشار، دار الكتب العلمية - بيروت، بدون طبعة وتاريخ للنشر، وللجرجاني، شرح المواقف، (712/3)، ونديم الجسر، الموجز في الفلسفة العربية، ص68، سنة1951م، الناشر عزمي الشعراني، بدون طبعة.

(3) القاضي عبد الجبار، رسائل التوحيد والعدل، (208/1) سنة 1971م، تحقيق د/ محمد عمارة، دار الهلال.

نفصل بين المحسن والمسيء، وبين حسن الوجه وقبيحه؛ فنحمد المحسن على إحسانه، ونذم المسيء على إساءته⁽¹⁾.

وهذا يعني أن العبد يخلق أفعاله الاختيارية بقدرة أودعها الله فيه، فهو من يقرر مصيره ويختار أفعاله. ويترتب على ذلك: أن يكون للعبد قدرة مطلقة في فعل الخير والشر، وقدرة الله وإرادته لا تؤثر على قدرة العبد من وجهة نظر المعتزلة؛ لأنه من المحال اجتماع مؤثرين على أثر واحد.

وإذا كان الجبرية قد أفرطوا في سلب إرادة العبد، من حيث هم يعتقدون أن الله هو خالق أفعال العباد جميعاً؛ فإن المعتزلة قد أفرطوا في حرية خلق الفعل الاختياري للعبد.

أما أهل السنة - سواء الأشاعرة أو الماتريدية - فقد توسطوا، وسلخوا طريقاً وسطاً بين الرأيين السابقين المتناقضين؛ فيرى الأشاعرة أن الله - تعالى - هو الخالق لأفعال العباد الاختيارية، وأن للعبد كسباً⁽²⁾ اختياريًا، وهو مناط التكليف⁽³⁾.

(1) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص321، سنة 2010م، تحقيق: عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة - القاهرة.

(2) الكسب: - بالفتح وسكون السين المهملة، عند الأشاعرة من المتكلمين - عبارة عن اقتران قدرة العبد بفعل الله، أو تعلق قدرة العبد وإرادته بالفعل المقدور. فالفعل الواحد مقدور لله تعالى بجهة الإيجاد وللعبد بجهة الكسب. [ينظر: للتهانوي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، (2/ 1362). ونديم الجسر، الموجز في الفلسفة العربية، ص68].

(3) اهتم الأشاعرة بمسألة الكسب اهتماماً ظاهراً؛ فمسألة أفعال العباد تُعدّ من المسائل الرئيسية في مذهبهم، فهم يرون أن أفعال العباد مخلوقة لله مقدورة له، وأن ليس للإنسان فيها غير اكتسابها. أي أن الفاعل الحقيقي هو الله، وما الإنسان إلا مكتسب للفعل الذي أحدثه الله على يد هذا الإنسان. وبالتالي فقد حاول الإمام أبو الحسن الأشعري أن يأتي بحل وسط بين الجبرية والقدرية، فذكر معنى الكسب: أن يكون الفعل =

أما الماتريديّة فيقول الإمام أبو منصور الماتريدي: "إن الله تعالى خلق في العبد قدرة مَوْجِدَة - بمعنى المبدأ - يصرفها العبد إلى الفعل أو الترك، وتسمى إرادة جزئية وكسبًا، ومتى صرفها إلى فعلٍ ما صرفًا جازمًا؛ خلق الله هذا الفعل على موجب عادته، وإن صح انفراده - تعالى - بخلقه هذا الفعل، فمن حيث حصوله بقدرة الله تعالى مخلوق له، ومن حيث حصوله بقدرة العبد مكسوب له، ولأجله اتصف العبد بالمقدور"⁽¹⁾.

يتضح مما سبق في مسألة أفعال العباد أن أهل السنة لم يقولوا بخلق العباد لأعمالهم كما قالت المعتزلة. ولم ينفوا عنهم القدرة تمامًا كما زعمت الجبرية؛ بل وقفوا موقفًا وسطًا، فأثبتوا الخلق لله، والقدرة للعبد، ليس بها مؤثرًا، بل مكتسبًا؛ فالإيجاد من جهة الله، والكسب من جهة العبد.

وكما انقسمت الفرق الكلامية حول مسألة الحرية والجبر فكذلك اختلفت المذاهب والمدارس الفلسفية حول هذه المسألة:

ويمكن تناول هذه المسألة من خلال معرفة المقصود بالحرية، ومن القائلين بها؟ وما معنى الجبر؟ ومن القائلين به؟ ويمكن عرض هذه المسألة على النحو التالي:

= بقدرة مُحدثّة، فكل من وقع منه الفعل بقدرة قديمة فهو فاعل خالق، ومن وقع منه بقدرة محدثة فهو مكتسب. وهذا قول أهل الحق. [راجع: للأشعري، مقالات الإسلاميين، (539/1)]. ولمزيد من المعرفة في نظرية الكسب. ينظر: للباقلاني، الإنصاف، ص40، للأمدي، إبحار الأفكار، (425/2)، وللجرجاني، شرح المواقف، (119/2) وللبيضاوي أصول الدين ص134، وللشهرستاني، نهاية الأقدام في علم الكلام، ص203.

(1) أبو منصور الماتريدي، التوحيد، (228/1)، ولأبي المعين النسفي، تبصرة الأدله، ص372.

أولاً: مفهوم الحرية⁽¹⁾:

لقد أخذت الحرية تعريفات مختلفة ومتعددة عند كثير من المفكرين، وذلك حسب وجهة نظر كل منهم؛ فمنهم من عرّفها من خلال المنطلق الديني، ومنهم من عرفها من خلال المنظور الاجتماعي، أو السياسي. وسيتم الاكتفاء بتناول التعريفات ذات الطابع الديني (الحرية، والجبر) أو الطبيعي (الحتمية، والإرادة الحرة). فمنهم من قال: إنها استقلال عن أي شيء ما عدا القانون الخلفي. وهو تعريف من وجهة نظر أخلاقية. ومنهم من قال: إنها القدرة على التصرف طبقاً لما تحدده الإرادة. ومنهم من قال: إنها الأحوال الاجتماعية التي تنعدم فيها القيود التي تقيد قدرة الإنسان على تحقيق سعادته. وهو تعريف اجتماعي للحرية. ومنهم من قال: إن الحرية هي الحالة التي يكون فيها الإنسان سيد نفسه⁽²⁾.

والمأمل فيها يلحظ أنها اجتمعت في ناحية، واختلفت في أخرى، أما ما اجتمعت فيه ورمت إليه فهو بيان أن الإنسان هو المسؤول عن أفعاله.

وأما ما اختلفت فيه: في التعريف الأول: وجود بعض المسؤولية الخلقية والملزمة للإنسان. وفي التعريف الثاني: الحرية تستلزم شرطين: وجود قدرة وإرادة، وبالتالي عند انعدام تلك القدرة والإرادة تنعدم الحرية. وفي التعريف الثالث: الاقتصار على العلاقات بين بني البشر، والتي تقوم على تحقيق ما يسمى عند صاحبها: "سعادة". وفي التعريف الرابع: انعدام القيود مطلقاً؛ فالإنسان حر في عقيدته وأفعاله وكلامه. وعلى هذا التعريف الأخير: "إن الذين يُعرّفون الحرية بأنها الانطلاق في الرأي، أو ما يسمونه باحترام الرأي والرأي الآخر؛ هم

(1) الحرية لغة: اسم مؤنث، وتعني حالة الشخص الذي يكون غير خاضع للعبودية، والذي يتصرف بدون قيود؛ وفقاً لما تملّيه عليه إرادته. [جميل صليبا، المعجم الفلسفي،

(461/1). وعبد المنعم الحفني، المعجم الفلسفي، ص435.

(2) د/ سليم ناصر بركات، مفهوم الحرية في الفكر العربي الحديث، ص25، ط2، سنة 1984م، دار دمشق للطباعة والنشر، بيروت.

يريدون الانطلاق في الرأي الذي يؤدي - في النهاية - إلى انتكاسة البشرية، وكذلك تعريف الحرية بأنها الانطلاق في الاعتقاد سواء في القول أو الفعل. فإن دعاة تلك الحرية الباطلة لا كابح لجماحهم؛ حتى انطلقوا في الاعتقاد في القول والفعل إلى الرذائل، والآراء السقيمة، والنظريات السخيفة؛ بحكم حرية الاعتقاد في القول، فملؤوا إذاعاتهم وصحفهم ونشراتهم بما يستحي صاحب العقل والذوق أن يقوله أو يفعله، دون أي حياء لديهم، أو وازع من ضمير⁽¹⁾.

وقد عرف الفيلسوف البريطاني توماس هوبز "الحرية" قائلاً: إن "الحرية - بمفهومها الصحيح - هي غياب القيود الخارجية التي تحول بين الإنسان وبين ما يمليه عليه عقله وحكمته"⁽²⁾.

ثانياً: مفهوم الجبر:

الجبر: هو إسناد فعل العبد إلى الله تعالى، وهو مذهب يعتقد بأن كل ما يقع في الكون من أحداث - بما في ذلك الظواهر النفسية والأفعال الإنسانية إنما هو نتيجة ضرورية تترتب على ما سبق من الأحداث، وهو ارتباط علّي وسببي؛ فالعالم - في نظر القائلين بالاحتمية⁽³⁾ - مجموعة عضوية ترتبط أجزاؤها فيما

(1) غالب بن علي عواجي، المذاهب الفكرية المعاصرة ودورها في المجتمعات وموقف المسلم منها، (2/1190، 1191) ط1، سنة 1427هـ/2006م، المكتبة العصرية الذهبية-جدة.

(2) المارد، توماس هوبز، ص: 375، نقلاً عن: مفهوم الحرية في الغرب بين النظرية والممارسة، لؤي صافي، مقال منشور بمدونة تأملات.

(3) الاحتمية: "الحتّم" هو أصل لفظ الاحتمية التي تنسب إلى الحتم، وهو القضاء والحكم. وقيل: حَتَمَ الأمرَ بمعنى أَحْكَمَهُ. ومن معاني الحتم: إيجاب القضاء. والاحتمية تختلف باختلاف مجالات تطبيقها؛ فالاحتمية بالمعنى المجرد هي أن يكون للحوادث نظام معقول تترتب فيه العناصر على صورة يكون كل منها متعلقاً بغيره. والبعض يعرف الاحتمية بأنها: مذهب فلسفي يرى أن كل أحداث الكون - لا سيما الأفعال البشرية - مترابطة =

بينها كأجزاء آلة دقيقة محكمة، وهو - لهذا - يكون نظاماً مغلقاً يؤذن حاضره بمستقبله، وتخضع سائر أجزائه لقوانين مطردة⁽¹⁾ صارمة⁽²⁾.

وورد: الجبر: هو نفي الفعل حقيقة عن العبد، وإضافته إلى الرب تعالى. والجبرية أصناف: فالجبرية الخالصة هم الذين لا يثبتون للعبد فعلاً ولا قدرة على الفعل أصلاً، والجبرية المتوسطة هم الذين يثبتون للعبد قدرة غير مؤثرة أصلاً⁽³⁾.

= ترابطاً تكون فيه الأشياء ما تكونه في لحظة معينة من الزمان، بحيث لا يكون لكل لحظة من اللحظات السابقة أو اللاحقة سوى حالة واحدة تلائم حالتها في تلك اللحظة المعنية. فأصحاب هذا الرأي يعتقدون أنه من المحال أن يكون اطراد الأشياء ناشئاً عن المصادفة والاتفاق؛ بل إن وجود الأشياء على ما هي عليه ضروري. ومثال ذلك الحتمية اللاهوتية؛ فهي متعلقة بالحرية الإنسانية، ومرتبطة بمشكلة القدر المسبق. [د: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، (442/1). وجوناثان ري، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص135. ورحيم الموسوي، الدليل الفلسفي الشامل، (445/1)].

(1) الطرد: هو ما يوجب الحكم لوجود العلة، وهو التلازم في الثبوت. والطرْد في العلة بمعنى: أنه كلما وجدت العلة وجد الحكم، وضده: أنه كلما انتفت العلة انتفى الحكم. ويعبرون عن ذلك بأنه الدوران في الحكم. والطرْد في اللغة: اطرَدَ الشيءُ اطراداً إذا تبع بعضه بعضاً. وهو أيضاً: التلازم في الانتفاء، أو عدم الحكم لعدم العلة، ويسمى العكس. ومعنى الاطراد: هو كلما وُجِدَت العلة في صورة من الصور وُجِدَ الحكم. أي تدور العلة مع الحكم وجوداً. وهو أحد شروط العلة. وعند المناطقة في العصر الحديث تسمى: "طريقة التلازم في الوقوع". [أبو بكر الرازي، مختار الصحاح، ص345، ود: علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص95، ط4، سنة 1978م، دار المعارف، القاهرة. ود: عبد المنعم الحفني، المعجم الفلسفي، ص158. وللجرجاني، التعريفات، ص119].

(2) د/ زكريا إبراهيم، مشكلة الحرية، ص100، ط2، مكتبة مصر-الغزالة، بدون تاريخ للنشر. ورحيم أبو رغيف الموسوي، (401/1).

(3) د/ عبد المنعم الحفني، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، (452/1).

وبناءً عليه يصبح الإنسان غير مسؤول عن أفعاله، فلا يقع عليه عقاب إن عصى، ولا يستحق الثواب إن أطاع.

ثالثاً: تحرير محل النزاع في مسألة الحرية والجبر:

تتقسم أفعال العباد - لدى الفلاسفة وغيرهم من علماء الكلام المُعتد بهم - إلى قسمين:

الأول: فعل اضطراري. **والثاني:** اختياري، ولا خلاف في أن الفعل الاضطراري خارج عن إرادة الإنسان، ومن ثم فهو خارج عن تكليفه؛ فيتبقى الفعل الاختياري وهو ما نشأ حوله النزاع أو الخلاف⁽¹⁾ بين المفكرين سواء فلاسفة أو متكلمين.

ولقد انقسم الفلاسفة حول هذه المسألة إلى قسمين:

القائلين بالحرية: هم الفلاسفة الذين يرون الجبرية منافية للحرية، ومن ثم ينكرون ما تذهب إليه الحتمية. ويطلق عليهم - عادة - "دعاة الإرادة الحرة"، ولم يلق هؤلاء الفلاسفة نجاحاً ملحوظاً في أن يفسروا الفعل الإنساني تفسيراً يجعل الاختيار الذي تقع تبعته على صاحبه أمراً معقولاً⁽²⁾؛ وذلك لوجود بعض الأفعال الاضطرارية التي تحكم العقل بأنه لا دخل للإنسان فيها، كحركة القلب مثلاً؛ فهي فعل إنساني، لكن لا دخل له فيها.

القائلين بالجبر: هم الفلاسفة الذين يحتفظون بمذهب الحتمية، ويوافقون على أننا لا نملك حرية الاختيار بمعناها الكامل، فيعرفون عادة باسم "الحتميين"⁽³⁾.

(1) د/ سعد الدين السيد صالح، أفعال الله وأفعال العباد بحث في مشكلة الإنسان، ص13، ط1، سنة 1989/1409م، دار الطباعة المحمدية درب الأتراك بالقاهرة.

(2) جوناثان ري، ووج.أو.أرمسون، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص136.

(3) المرجع السابق، ص137.

والسؤال الآن: ما موقف كوبلستون من مسألة الحرية والجبر في الفعل الإنساني غير الاضطراري؟ لم يكن كوبلستون بعيداً عن كونه حلقة من حلقات الفكر الفلسفي، بمعنى: أنه عندما تناول مسألة الحرية والجبر اعتمد على طريقتين: **الطريق الأول:** قام كوبلستون بعرض الآراء الفلسفية المتناولة لهذه المسألة، وهو بذلك يُعلن إلزاماً علمياً مفاده: على اللاحق أن يستفيد من سابقه، ليس هذا فحسب؛ بل وينفرد بما يميزه هو؛ حتى تسير حركة الفكر الفلسفي.

الطريق الثاني: بعد بيان كوبلستون، ونقله للآراء السابقة؛ استطاع أن يكون رأيه الخاص به. وإليك بيان ذلك مفصلاً:

طريق كوبلستون الأول: عرض الآراء الفلسفية في مسألة الحرية والجبر: (الحرية في الفعل الإنساني)

لقد كان لمسألة الحرية جذور أساسية منذ عهد سقراط حتى يومنا هذا؛ فقد ظهر من الفلاسفة القائل بحرية الإرادة، ليس في مقابل الحتمية؛ بل في مقابل ذلك المذهب القائل بالإرادة المطلقة، والحرية اللامتناهية⁽¹⁾. فهي مسألة قديمة في الفكر الفلسفي، وما زال انشغال الفكر بها حتى الآن.

وقد ذكر كوبلستون أقوال الفلاسفة عن حرية الإرادة عبر مراحل التفكير الفلسفي، رغم انتمائهم لمدارس تتبنى القول بالجبر.

أولاً: كتابات كوبلستون عن الحرية والجبر في العصور القديمة:

بالتتبع والاستقراء يمكن تصور فهم فلاسفة اليونان لمفهوم الحرية؛ ففي حين عرفها سقراط بأنها: "قدرة الإنسان علي فعل ما هو أفضل"⁽²⁾. وهنا يلاحظ

(1) د/ زكريا إبراهيم، مشكلة الحرية، ص11، ط2، مكتبة مصر-الغزالة، بدون تاريخ للنشر.

(2) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص68، عبد الرحمن مرحبا، تاريخ الفلسفة اليونانية من بداياتها حتى المرحلة الهلنستية، ص212، سنة1993م، عز الدين للطباعة والنشر، بدون طبعة، وكوبلستون، تاريخ الفلسفة، اليونان وروما، (170/1).

أن الحرية قد اتخذت شكلاً أخلاقياً؛ لأن قدرة الإنسان علي فعل ما هو أفضل تعني قدرة الإنسان علي فعل الخير، الذي هو سلوك أخلاقي. وقد ضرب كوبلستون أمثلة لتلك الأفضلية التي تحدث عنها سقراط بقوله: "إن من الأفضل أن تكون عادلاً من أن تكون ظالماً، وأن تكون شجاعاً أفضل من أن تكون جبائناً"⁽¹⁾.

ويعلق كوبلستون على هذا الكلام بقوله: "وفي الوقت الذي لا نستطيع أن نقبل فيه موقف سقراط العقلاني المسرف في عقلانيته؛ لأننا نتفق مع أرسطو في أن الضعف الأخلاقي هو حقيقة مال سقراط إلي التغاضي عنها"⁽²⁾.

هنا يظهر أن سقراط اكتفى بذكر الجانب الإيجابي، وهو أن الحرية تتحقق بفعل ما هو أفضل، وبالتالي فإن فعل ما هو أسوأ يؤدي بالإنسان إلي العبودية، وإن لم يصرح سقراط بهذا، فهو لم يتغاضى عن ذكر الضعف الأخلاقي كما يزعم كوبلستون.

أما عند الانتقال بالحديث إلى أرسطو فيلاحظ أنه ربط الحرية بالخير، واعتبر القانون هو الضامن لجميع حريات طبقات المجتمع كل بمرتبته، وأضاف إلى ذلك أن ربط الحرية بمفهوم الاختيار.

وهذا ما أكد عليه كوبلستون أثناء ربطه الحرية بالسلوك الأخلاقي عند أرسطو؛ حيث قال: "هناك افتراض سابق بالنسبة للسلوك الأخلاقي هو الحرية؛ لأن السلوك الأخلاقي لا يقال إلا على الأفعال الإرادية وحدها التي يتحمل الإنسان مسئوليتها، أي الأعمال الإرادية بمعنى الكلمة، فإذا ما قام إنسان بعمل تحت ضغط مادي خارجي، أو عن طريق الجهل؛ فإنه لا يمكن أن يكون مسئولاً عن هذا العمل"⁽³⁾.

(1) كوبلستون، تاريخ الفلسفة، اليونان وروما، (170/1).

(2) المصدر السابق، بتصرف.

(3) كوبلستون، تاريخ الفلسفة، اليونان وروما، (452/1).

وهنا يتبين أن أرسطو يشترط -لكي يكون السلوك أخلاقياً- أن يتوافر فيه شرطان أساسيان هما: الحرية، وعدم الجهل. وهنا يظهر أن الإنسان مفطور، وبداخله ميل إلى الحرية، والتحرر من أغلال الجهل.

وقد ذكر "سينكا"⁽¹⁾، وهو أحد فلاسفة الإغريق، على الرغم من أنه ينتسب - من الناحية النظرية - إلى الرواقية، ومذهبها الحتمي⁽²⁾؛ إلا إنه يؤكد أن لكل إنسان - بوصفه موجوداً عاقلاً - القدرة على أن يسير في طريق الفضيلة لو أنه أراد أن يفعل ذلك⁽³⁾.

فقد بين كوبلستون - هنا - كيف خرجت من بطون الرواقية القائلين بالجبر والحتمية أقوال تؤكد على أن الإنسان لديه حرية في تصرفاته يفعلها كيفما يشاء إن شاء.

ثانياً: كتابات كوبلستون عن الحرية والجبر في العصور الوسطى:

- لقد بين كوبلستون ما ذكره "جوستين"⁽⁴⁾ في مسألة الحرية في قوله:

(1) سنيكا: لوسيون أنيوس سنيكا، أشهر شخصية فكرية في روما في منتصف القرن الأول الميلادي، كان خير من تحدث في الأخلاق، وله مقالات أخلاقية، يدعو الناس للفضيلة ليكونوا فضلاء، من أهم أقواله: "إن الطبيعة تأمرنا بأن نفيذ الناس، سواء كانوا أحراراً أو عبيداً، موالى أو أحراراً، وحيثما كان هناك إنسان فثم مجال للإحسان". [د: عبد المنعم الحفني، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، (750،749/1)].

(2) خلافاً للرواقين يرى الأبيقوريون أن الإنسان حر الإرادة. [نديم الجسر، الموجز في الفلسفة، ص52].

(3) كوبلستون، تاريخ الفلسفة، اليونان وروما، (570/1).

(4) القديس فلافيوس جوستين: (100م/164م) أهم المدافعين في القرن الثاني، وأحد أنبل شخصيات الأدب المسيحي المبكر، وهو أول مفكر مسيحي يحاول أن يصلح مطالب الإيمان مع العقل، يمثل نموذجاً للوثني المتقف الذي هجر الوثنية، واعتنق الديانة المسيحية. استشهد يوستينوس في روما سنة 164م، وقد يكون السبب في استشهاده الهزيمة التي أوقعها بفيلسوف كاذب يدعى كريسنس Crescens علانية أمام الجمهور، =

"يعتقد جوستين أن أفعال البشر ليست محتومة، كما يقول الرواقيون؛ وذلك لأن البشر يقدمون على طريق الصواب أو الخطأ بمحض اختيارهم الحر"⁽¹⁾.
والمُدقق يلحظ أن تصور كوبلستون لرأي جوستين قائم على الإرادة الإنسانية غير المقيدة بأي قيد ديني أو خلقي؛ فهو - هنا - يشير إلى ما يشعر به الإنسان عند إقدامه على عمل اختياري: من حرية الفعل أو الترك، الإقدام أو الإحجام.

- أما عند "أوغسطينوس" فقد بين كوبلستون مدى حرية الاختيار لدى الإنسان من وجهة النظر الأوغسطينية؛ حيث قال: "حتى الأفعال التي يأتيها البشر بمحض إرادتهم؛ فإن الله عليم بها مسبقاً، وهو سميع لرجاء الكل، ومستجيب في كل الأمور"⁽²⁾.

وهنا يتضح أن القديس أوغسطين حاول التوفيق بين القول بحرية الإرادة الإنسانية وعلم الله الأزلي؛ فإن الله يعلم أن الإنسان سيفعل بإرادته هذا ويترك ذلك.

إذن أوغسطين يؤمن بفعل الله تعالى في الخلق بالإرادة الحرة، وبدون علة ولا مادة، ويرفض الضرورة في فعله تعالى، وفي فعل الإنسان أيضاً، وأن الخير صادر من فيض الله، أما الشر فمن المخلوق؛ نتيجة مخالفته للقوانين الإلهية⁽³⁾.

= وما لبث هذا الفيلسوف أن سعي به لدى السلطات، فقدم يوستينوس إلى المحاكمة بتهمة المسيحية، وقُطعت رأسه. [القمص تادرس يعقوب ملطي، قاموس القديسين، ص101، حرف الياء، سنة 1985 م، مطبعة الكرناك، الإسكندرية، بدون طبعة].

(1) كوبلستون، تاريخ الفلسفة، من أوغسطين إلى دانز سكوت، (33/1/2).
(2) كوبلستون، تاريخ الفلسفة، من أوغسطين إلى دانز سكوت، (102/1/2).
(3) د: عبده فراج، معالم الفكر الفلسفي في العصور الوسطى، ص32، ط1، سنة 1969م، الأنجلو المصرية القاهرة. ود: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، ص22.

والسؤال الذي يتبادر إلى الذهن من خلال تصور ونقل رأي أوغسطينوس: هل علم الله تعالى الأزلي للفعل يلزم الإنسان به؟ وهنا لو افترضنا الجواب — "نعم" فيلزم عنه أن الإنسان أصبح مضطراً لفعل الفعل، وإن كان الجواب — "لا" فيلزم عنه التغير في علمه تعالى. وهذا عليه محال، ولكن يمكن القول بأن علمه تعالى علم إحاطة وانكشاف، وليس علم تأثير.

—وبالنسبة للقديس "أنسلم" فقد فرّق بين حرية الاختيار، والقدرة على الخطيئة؛ فالخطيئة ليست محوّاً لحرية الإرادة، بل مجرد تعطيل للاستقامة. فـالله يعلم كل شيء؛ لأن كل شيء يصدر عن علمه به، وكل ما يعلمه الله حق، وكل ما هو حق واقع بالضرورة، ولكن أليس في ذلك قضاء على الإرادة الحرة؟ يحل "أنسلم" المشكلة ببساطة تامة، بحجة عقلية تُظهر أن الجدل كان —حقاً— أسلوب تفكيره؛ فيقول: "إن لم توجد الإرادة الحرة؛ فلن توجد الحرية في فكرة "الله"، وهو الذي يعلم كل شيء في نفس الوقت، وسيكون كل ما يعلمه ضرورة، وهذا مستحيل، وما يؤدي إلى المستحيل مستحيل كذلك؛ إذن لا يمنع علم الله — السابق على وجوده — الإرادة الحرة؛ فـالله يرى في أبعده نتيجة الفعل، ولا يتحتم على الإرادة شيئاً"⁽¹⁾.

والمأمل يلحظ الفرق بين رأي كل من أوغسطينوس وأنسلم؛ فالأول جعل الحرية في الفعل، بينما حصرها الثاني في الإرادة المشتملة على الفعل وغيره.

ثالثاً: كتابات كوبلستون عن الحرية والجبر في العصر الحديث:

—عرض كوبلستون ما توصل إليه "ديكارت" من أن امتلاك الإنسان لحرية الإرادة، قضية أولية مسلم بها، بمعنى أن وعيه به يكون سابقاً منطقاً على مبدأ: "أنا أفكر إذن أنا موجود"؛ لأن امتلاكه لحرية الإرادة هو —على وجه الدقة—

(1) كوبلستون، تاريخ الفلسفة، من أوغسطين إلى دانز سكوت، (224/1/2)، د/ يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، ص187.

مما يتيح له الانطلاق إلى ممارسة الشك المغالي. والحقيقة أن امتلاك الإنسان للحرية هو أمر بديهي⁽¹⁾، يستطيع بها أن يتوصل إلى الحقيقة التي تضمن الإلزام من كافة جوانبه.

وهنا يتضح أن الله ليس بمخادع عندما منحنا الحرية، وعليه فلا يمكنني الشك في وجوده إذا لم أكن حراً. والحقيقة التي لا تقبل الشك: أن الحرية أمر بديهي، والوعي بالحرية فكرة فطرية.

ولكن نفس المشكلة التي واجهت أوغسطين وغيره من فلاسفة العصور الوسطى؛ واجهت ديكارت أيضاً، وهي: كيف يمكن للحرية الإنسانية أن تتوافق مع التقدير الإلهي السابق منذ الأزل؟

وقد أجاب كوبلستون عن هذه المشكلة بأن ديكارت -في كتابه "مبادئ الفلسفة"- تحاشى أن يقدم أي حل لهذه المشكلة، وهذا التحاشي يتفق مع قراره الحاسم في تجنب الجدل اللاهوتي. والطريق الأكثر حكمة هو الاعتراف بأن حل المشكلة يتجاوز قدرتنا علي الفهم، فلن تكون لدينا أية مشكلة علي الإطلاق إذا ما تذكرنا أن فكرنا متناه، وأن قدرة الله الواسعة التي لم يعرف بها فحسب منذ الأزل، ذلك الذي يكون أو يمكن أن يكون، وإنما أيضاً أراده وقضى به هي قدرة لا نهائية⁽²⁾.

المتأمل يلحظ - هنا - أن ديكارت، الملقب بـ "أبو الفلسفة الحديثة"؛ قد ميز بين نوعين من الإرادة: إرادة إلهية مطلقة، تتميز بنوع من الكمال. وإرادة إنسانية محدودة من الممكن أن تقع في الخطأ؛ نظراً لنقصها. وعندما يقع الإنسان

(1) كوبلستون، تاريخ الفلسفة، من ديكارت إلى ليبنتز، (197/4)، ديكارت، التأملات، ص133.

(2) كوبلستون، تاريخ الفلسفة، من ديكارت إلى ليبنتز، (198/4، 199)، ود/ عثمان أمين، ديكارت مبادئ الفلسفة، ص55.

في الخطأ فلا يمكن أن ننسب هذا الخطأ لله لأنه كامل. وبالتالي فالإنسان كائن حر، وحرية تقوم على الإرادة والقدرة على الاختيار بين المتناقضات.

- كذلك من أهم الشخصيات التي تناولت مسألة الحرية "جون لوك"، والذي يقول: "الحرية قوة توجد بداخلنا، وتساعدنا على أن نبدأ وننهي أي فعل من الأفعال، سواء كان هذا الفعل عقلياً أم جسمانياً. وهذه الإرادة هي الممارسة الفعلية لهذه القوة عن طريق توجيه أي فعل فردي، أو منعه؛ فما من إنسان يولد الا حراً"⁽¹⁾. لكني أرى أن هذه الحرية ليست على إطلاقها؛ فالإنسان إذا ولد حراً فمن المؤكد أن يأتيه قيدٌ ما، سواء ديني أو خلقي أو عقلي، وبالتالي فإن "جون لوك" قد قاده الاعتقاد بأن الإنسان ينعم بالحرية المطلقة إلى محاولة فصل الدين عن الدولة، ودفاعه عن الحرية الدينية من خلاله كتابه "رسالة في التسامح"؛ حيث يقول: "الدين الحق لم يتأسس من أجل ممارسة القهر، ولكن من أجل تنظيم حياة البشر استناداً إلى قواعد الفضيلة والتقوى"⁽²⁾.

وهنا يظهر أن "جون لوك" ينادي بالحرية المطلقة بكل أشكالها، سياسية كانت أو دينية. وهذا غير صحيح؛ لأنه سيفتح الباب على مصراعيه لانتشار كثير من التيارات الإلحادية والنزعات الشكية تحت ما يسمى "حرية".

- بالنسبة لـ "كانط"، فقد بين "كوبلستون" أن كانط بدأ من مسألة الوعي أو الشعور بالإلزام الأخلاقي، وهو يحاول أن يبين أن الإلزام الأخلاقي يفترض

(1) كوبلستون، تاريخ الفلسفة، من هوبز إلى هيوم، (169/5)، وفاروق عبد المعطي، جون لوك، ص13، 14، ط1، سنة 1993م، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، وجون لوك، في الحكم المدني، ص6، ترجمة: ماجد فخري، سنة 1959م، اللجنة الدولية لترجمة الروائع - بيروت - بدون طبعة. وإبراهيم مصطفى، الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، (282/1)، سنة 2000م، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر - الإسكندرية - بدون طبعة.

(2) جون لوك، رسالة في التسامح، ص19، ط1، ترجمة: منى أبو سنة، سنة 1997م، المجلس الأعلى للثقافة - الإسكندرية.

سابقاً الحرية؛ فإذا كان ينبغي عليّ أن أفعل شيئاً ما لكان معنى ذلك أنه يمكنني أن أفعله، وفضلاً عن ذلك فإن القانون الأخلاقي يقضي بالاتساق التام مع ذاته، أي بالفضيلة التامة⁽¹⁾. وهذا يعني الحرية المنضبطة.

ولقد لخص كوبلستون موقف "كانط" من هذه المسألة بمقارنته بين كل من العقل النظري والعملي؛ حيث قال: "يتجه العقل النظري نحو المعرفة، بينما يتجه العقل العملي نحو الاختيار وفقاً لقانون أخلاقي، فبينما يتحدث كانط عن العقل العملي - أحياناً - كما لو كان يتميز عن الإرادة ويتأثر بها؛ فإنه يوحد بينه وبين الإرادة أيضاً، فالإرادة - عند كانط - هي قوة عقلية، وليست دافعاً أعمى. فالإرادة هي التي تنتج الاختيار والفعل وفق مفاهيم ومبادئ أخلاقية"⁽²⁾. يلحظ هنا أن كانط - باعتباره فيلسوفاً أخلاقياً - يجد في العقل العملي مصدر العناصر الأساسية في الحكم الأخلاقي، وأنه ميز بين ميتافيزيقا الأخلاق والأخلاق التطبيقية، والتي يمكن التوحيد بينها وبين الإرادة.

وقد اعترض كوبلستون علي تعريف "كانط" للإرادة الخيرية: "علي أنها الشئ الذي يمكن عدّه خير على الإطلاق دون قيد"⁽³⁾ بأنه مجرد تحصيل؛ لأن الإرادة الخيرة خيرٌ بالتعريف. ولكي يخرج كوبلستون من تحصيل الحاصل هذا؛ صاغ هذه المسألة بدقة، حيث قال:

"لا نستطيع أن نقول إن الإرادة الخيرة هي إرادة تفعل من أجل الواجب، وإنما يجب علينا أن نقول: إن الإرادة التي تفعل من أجل الواجب هي إرادة خيرة"⁽⁴⁾.

(1) كوبلستون، تاريخ الفلسفة، من ديكارت إلى ليبنتز، (93/4).

(2) كوبلستون، تاريخ الفلسفة، من عصر التنوير في فرنسا حتى كانط، (422/6).

(3) إيمانويل كانط، نقد العقل العملي، ص120. وله أيضاً: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ص37، ترجمة عبد الغفار مكاوي، سنة 2002م، كولونيا - ألمانيا: منشورات الجمل.

(4) كوبلستون، تاريخ الفلسفة، من عصر التنوير في فرنسا حتى كانط، (429/6)، بتصرف.

يتضح من كلام كوبلستون أنه يرفض تقديم النتيجة عل المقدمة، ويرجّح تقديم المقدمة علي النتيجة؛ فالأصح أن الإرادة التي تفعل من أجل الواجب هي الإرادة الخيرّة لا العكس.

- أما عن "جان بول سارتر" فقد لعبت الحرية دورًا مهمًا في الفلسفة الوجودية علي يد "سارتر"؛ فالحرية عنده: "هي الشرط الأول للفعل، وهي ترتبط بالماهية الخاصة للإنسان؛ فنحن أحرار في رسم الغايات والقيم التي نسعى إليها، كما نختار الوسائل المؤدية إلى تحقيقها"⁽¹⁾.

فينطلق "جان بول سارتر" من فكرة أساسية في فلسفته الوجودية، وهي "أن الوجود سابق على الماهية". أي أن الإنسان يوجد أولاً، ثم يصنع ماهيته فيما بعد. إذن الإنسان هو مشروع مستقبلي، يعمل على تجاوز ذاته، ووضعيتها، وواقعه باستمرار؛ من خلال اختياره لأفعاله بكل إرادة وحرية ومسؤولية، ومن خلال انفتاحه على الآخرين"⁽²⁾.

فالحرية - هنا - ليست مطلقة كما يزعم البعض؛ ولكنها حرية مشروطة بالمسؤولية. على الإنسان أن يكون حرًا، ولكنه - في الوقت ذاته - يجب عليه أن يتحمل تبعيات هذه الحرية.

وهكذا تطورت الفكرة، وتلاققت الآراء في كل عصر، وأخذ كلٌّ ينظر في المسألة بتصوره الشخصي، وحسب عقيدته ومذهبه؛ محكومًا بالظروف البيئية والاجتماعية والدينية التي تحيط به.

(الجبر في الفعل الإنساني)

- عرض كوبلستون آراء الفلاسفة القائلين بالجبر أمثال "الرواقية"، وقد بيّن

(1) إمام عبد الفتاح إمام، مبادئ التفكير الفلسفي، ص—95، ط3، سنة 2016م، وزارة التربية والتعليم، الكويت.

(2) جان بول سارتر، الوجود والعدم "بحث في الأنطولوجيا الظاهرية، ص—872، 873، ط1، ترجمة: د/ عبد الرحمن بدوي، سنة 1966م، منشورات دار الآداب، بيروت.

كوبلستون أن من أبرز مبادئ الفلسفة الرواقية ببساطة: الاعتراف بالعجز عن التحكم في مجريات الأمور الحياتية، وتقبل فكرة أن الإنسان ما هو إلا مجرد جزء من كلٍّ أعظم، وهو الطبيعة. ومن هنا جاءت القاعدة الرواقية الشهيرة: "عش على وفاق مع الطبيعة"؛ فالفضيلة هي العيش وفقاً للطبيعة، في حين أن الحياة - في تطابق مع الطبيعة - تعني بالنسبة للإنسان الحياة وفقاً للعقل السليم⁽¹⁾، وعلى هذا فالإنسان - من حيث النظرة الرواقية - ليس حرّاً.

ولكن هل سلمت الرواقية من الاعتراض عندما ذهبت إلى أن كل شيء لابد بالضرورة أن يطيع قوانين الطبيعة؟

بالطبع لم تسلم من الاعتراض؛ فقد وجّه إليها: إذن ما الخير في أن نقول للإنسان عليك بطاعة قوانين الطبيعة، طالما أنه لا يستطيع أن يفعل غير ذلك في جميع الأحوال؟

ولمّا كان ما من اعتراض إلا وله جواب؛ فقد أجابت الرواقية: "بأن الإنسان موجود عاقل، وبالتالي فهو - على الرغم من أنه يتبع قوانين الطبيعة على أية حال - يتمتع بميزة أن يعرف هذه القوانين، وأن يصادق عليها عن وعي"⁽²⁾.

وبالتالي، فإن العيش وفقاً للطبيعة يعني: اتفاق السلوك الإنساني مع قانون الطبيعة، أو اتفاق الإرادة البشرية مع الإرادة الإلهية، وأن الرواقيين يرون أن العوامل الداخلية النفسية - وليست الخارجية - هي الأساس لعيش حياة سعيدة، وهذا لب الفلسفة الرواقية؛ فقد حاولوا أن يوفقوا بين الحرية والجبر، ولكنهم انتهوا إلى جعل الحتمية هي أصل الأشياء، بدلاً من أن يُخضعوا الحتمية نفسها للحرية.

(1) زكريا إبراهيم، مشكلة الحرية، ص52، كوبلستون، تاريخ الفلسفة، اليونان وروما، (528/1، 529)، ونديم الجسر، الموجز في الفلسفة العربية، ص50.

(2) كوبلستون، تاريخ الفلسفة، اليونان وروما، (530/1)، بتصرف.

وعند الرجوع إلى ما كُتب عن الرواقيين وجد أنهم يقولون بالحرية الباطنة للفرد، وهي التي تتقذه من ضربات الحظ وعوارض الصدفة، وأن الإنسان لا يملك أن يغير شيئاً من مصيره، والقدر - في نظرهم - هو القانون الشامل⁽¹⁾. ويذهب الرواقيون إلى القول بأن هناك ضرورة مطلقة وارتباط ضروري بين العلل والمعلولات؛ يفرض نفسه على الحوادث. وهذا ما يسمونه بالقدر، وبالنعناية الإلهية. والإرادة الإنسانية تخضع لهذه الحتمية المطلقة، والإنسان حر في أفعاله؛ لأن رغباته هي التي تحدد فعله، وهو حر في أن يفعل ما رسمه له القدر، ولكنه سيفعل - حتماً - ما رسمه له القدر رغم كل الظروف. إذن الحرية عندهم هي الضرورة نفسها⁽²⁾.

- أيضاً من القائلين بالجبر والحتمية "اسبينوزا"؛ فالناس - من وجهة نظر "اسبينوزا" - يعتقدون أنهم أحرار في أفعالهم وتصرفاتهم، وأن هذه الأفعال وتلك التصرفات إنما هي نتاج إرادتهم. لكن في الحقيقة - من وجهة نظر "اسبينوزا" - أن هؤلاء الناس ليسوا بأحرار؛ لأن الناس يجهلون الأسباب الحقيقية لأفعالهم ورغبتهم، والتي تحدد بشكل طبيعي وحتمي.

وقد وضع كوبلستون ما توصل إليه "اسبينوزا" في هذه المسألة بقوله: "أسمي عجز الإنسان عن كبح انفعالاته، والتحكم فيها عبودية؛ لأن الإنسان الذي تقهره انفعالاته، لا يخضع لنفسه، وإنما يخضع للقدر، حتى إنه يجد نفسه في الغالب مجبراً على أن يتبع ما هو أسوأ، رغم أنه يرى ما هو أفضل بالنسبة له"⁽³⁾.

-
- (1) زكريا إبراهيم، مشكلة الحرية، ص47.
 - (2) زكريا إبراهيم، مشكلة الحرية ص47، ود: محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، أرسطو والمدارس المتأخرة، (286/2)، ط3، سنة 1391هـ/1972م، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية.
 - (3) كوبلستون، تاريخ الفلسفة، من ديكارت إلى ليبنتز، (331/4)، وباروخ اسبينوزا، علم الأخلاق، ص229، ط1، ترجمة: جلال الدين سعيد، سنة 2009م، مركز دراسات الوحدة العربي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان،

- ولم يلبث أن علق كوبلستون على كلام "إسبينوزا" بأن "عبارة إسبينوزا غير متسقة مع تفسيره لكلمتي: "جيد" و"سيئ"؛ فهو يكرر - في الحقيقة - اعتقاده القائل: "بالنسبة لكلمتي "جيد" و"سيئ"؛ فإنهما لا تشيران إلى أي شيء إيجابي في الأشياء منظوراً إليها في ذاتها، وهما ليستا سوى حالين للتفكير، أو فكرتين تكونهما من مقارنة الأشياء بعضها ببعض"⁽¹⁾. وهو نوع من النقد لما ينقله عن الفلاسفة.

ويستطرد كوبلستون بعد ذلك ليقول: "لقد أشار إسبينوزا إلى أن الفهم هو الطريق إلى التحرر من عبودية الانفعالات؛ انطلاقاً من اعتبار أن الكراهية يشعر بها أولئك الذين تحكمهم أفكار مختلطة وناقصة، حتى إنني إذا فهمت علاقة الناس كلهم بالله؛ فإنني لا أشعر بالكراهية تجاه أي واحد منهم"⁽²⁾. ومن هذا يفهم أن هناك نوعاً آخر من الجبر، وهو الجبر الانفعالي أو النفسي. كما يؤكد كوبلستون على ضرورة التذكرة بأن الله والطبيعة هما شيء واحد من وجهة نظر "إسبينوزا" القائل بالوحدانية، وبالتالي فهو يعلن أن الحب لله هو خلاصنا، هو غبطتنا أو حريتنا"⁽³⁾.

من ذلك يتبين أن وادعية إسبينوزا قادتته إلى اعتبار أن الحرية خاصة يتميز بها الله وحده، وأن الحرية لما سواه وهم، وبالتالي فكل شيء سوى الله خاضع للحتمية؛ فالشخص ليس حرّاً، بل خاضع لحتمية خارجة عن إرادته.

-وقد بيّن كوبلستون "أن من أهم أوجه التشابه الملحوظ بين نظرية إسبينوزا الأخلاقية، والأخلاق الرواقية؛ هو الانتباه إلى قبولهما المشترك للحتمية"⁽⁴⁾. ويُعلق كوبلستون على ذلك قائلاً: "لأن إنكار الحرية الإنسانية يثير مشكلة مهمة

(1) كوبلستون، تاريخ الفلسفة، من ديكارت إلى ليبنتز، (331/4).

(2) كوبلستون، تاريخ الفلسفة، من ديكارت إلى ليبنتز، (334/4).

(3) المصدر السابق، بتصرف.

(4) المصدر السابق (337/4).

بالنسبة للأخلاق؛ فبأي معنى تكون هناك نظرية أخلاقية إذا تم قبول الحتمية؟⁽¹⁾.

والسؤال الآن هل يا ترى أين موقف فريدريك كوبلستون هنا، هل هو من القائلين بالجبر أم من القائلين بالحرية؟

طريق كوبلستون الثاني: بيان رأيه الخاص في مسألة الحرية والجبر:

وبعد هذا العرض لمسألة الحرية والجبر، وذكر الآراء في هذه المسألة، سواء القائلين بالحرية، أو المبالغين في الجبر والحتمية؛ يمكن استخلاص وجهة نظر كوبلستون في هذه المسألة من خلال النقاط الآتية:

1- يرى كوبلستون أن إرادة الإنسان إرادة حرة، ولكنها تخضع -في نفس الوقت- للالتزام الأخلاقي، وأن القاعدة الجوهرية للالتزام هي الحرية؛ فالإرادة تتمتع بالحرية في اختياراتها⁽²⁾.

والمأمل - هنا - يلحظ أن كوبلستون لم يجعل الحرية مطلقة من غير ثوابت، بل قيدها بالالتزام الأخلاقي، الذي يكفل للفرد والمجتمع الحرية الصحيحة السليمة.

2- كما بيّن كوبلستون أن "الإرادة الإنسانية عندما تتباعد عن الله فإنها - بذلك- تخالف الناموس الإلهي الذي ألهم الله به البشر أجمعين. وقد بيّن أن البشر يدركون - بحكم فطرتهم - المعايير الأخلاقية، والنواميس التي رسمتها لهم العناية الإلهية، وحتى الذين لا يعرفون الله فإنهم يعبدون أحكاماً صحيحة بالمديح أو بالذم علي الكثير من تصرفات البشر"⁽³⁾.

يتضح من هذا أن القواعد والمعايير الأخلاقية لها ضوابط إلهية؛ لأن العقول متبدلة من حال إلى حال. في حين أن الأحكام الإلهية ثابتة لا تتبدل، وكافلة

(1) المصدر السابق، (338/4)، بتصرف.

(2) كوبلستون، تاريخ الفلسفة، من أوغسطين إلى دانز سكوت، (117/1/2).

(3) كوبلستون، تاريخ الفلسفة، من أوغسطين إلى دانز سكوت، (118/1/2).

لما هو صالح للبشر في الحال والمآل متي التزم البشر بالقوانين الأخلاقية، سواء بين الإنسان وخالقه، أو بين الإنسان ونفسه، وبين الإنسان والآخرين من بني نوعه.

3- ويؤكد كوبلستون على أن "الإرادة البشرية التي تجنح بعيداً عن الله هي الفوضى بعينها. وعلي هذا فإن الإرادة - في حد ذاتها- خيرة، ولكن غياب النظام المستقيم - أو بالأحرى فقدان هذه الاستقامة التي هي مسؤولية الكائن البشري- هو الشر بعينه، وعلي هذا فإن الشر الأخلاقي هو فقدان الصواب عن النظام من خلال الإرادة البشرية نفسها"⁽¹⁾.

4- ولقد ربط كوبلستون الحرية بالعقل؛ حيث قال: "القول بأن الإنسان حر ينتج من واقعة أنه عاقل؛ فالإنسان يحكم بأن هناك بعض الخيرات التي ينبغي تحصيلها، أو أن هناك بعض الشرور التي ينبغي تجنبها بفعل حر من عقله. وهكذا فإن الإرادة الحرة هي القدرة التي يستطيع الإنسان بواسطتها أن يحكم بحرية، والحرية تنتمي إلى العقل"⁽²⁾.

يظهر من ربط كوبلستون بين الحرية والعقل أن العقل مناط التكليف. هذه قاعدة أصولية بين كل الأديان والمذاهب، وبالتالي فإن المجنون الذي فقد عقله لا تكليف عليه؛ لأنه فقد أداة التخيير بين البدائل: أفعل ولا تفعل، وبالتالي فهناك ارتباط وثيق بين العقل والحرية حتى في الدين الإسلامي، فعندما تحدث عن الفروع في التشريعات نقرن ما بين الإسلام والبلوغ والعقل والحرية.

5- وضح كوبلستون أن كل فعل بشري حر، سواء خيراً أو شراً؛ لا بد أن يتصف بالموضوعية التي تتفق مع العقل السليم أو تعارضه، وبالحيادية، فمثلاً: لكي تكون الزكاة فعلاً أخلاقياً خيراً تماماً، ولكي تكون لها قيمة أخلاقية كاملة؛

(1) المصدر السابق (120/1/2)، بتصرف.

(2) المصدر السابق، (117/2/2).

لا بد أن تقوم بنية أخلاقية، وأن تقديم الصدقات بنوايا سيئة سوف يجعل الفعل سيئاً⁽¹⁾.

المتأمل يلحظ أن كوبلستون قد جعل النية شرطاً من شروط صحة قبول العمل، وبالتالي الحكم عليه بأنه خير أو شر، وأن الإنسان الحر هو الذي يفعل الطاعات بنية أخلاقية خيرة.

6- ويعتبر كوبلستون "الإرادة الحرة من عطايا الله، وملكة تجعل الإنسان يجمع بين التعقل والمشية في شيء واحد، ولهذا يمكن تمييزها عن مجرد القول بالتعقل أو العزم، كما أنها ليست منفصلة عن الروح، وبقدر ارتباط الإرادة بالتعقل والعزم والتماسك بالروح؛ بقدر ما تتواصل مع الحرية الطبيعية بمعناها الأشمل"⁽²⁾.

7- وقد وصف كوبلستون: "القدرة على التصرف بحرية بأنها من أعظم ملكات الإنسان، والإنسان - باستخدامها - يكون سيد أفعاله، ومن ثم يستحق المديح أو الذم، فالإنسان يدرك - بطريقة طبيعية - أنه حر، ويقينه بهذه الحرية سابق علي وجوده الذي لا شك فيه"⁽³⁾.

8- يرى كوبلستون أن: "الإرادة الخيرة تتجلى في الفعل من أجل الواجب، وأن الفعل من أجل الواجب لا بد أن يتميز عن الفعل الناتج عن الميل المحض أو الرغبة"⁽⁴⁾، والفعل من أجل الواجب - كما يخبرنا كانط - يعني القيام بالفعل عن احترام القانون، أي أن "الواجب هو ضرورة القيام بفعل عن احترام القانون"⁽⁵⁾.

(1) كوبلستون، تاريخ الفلسفة، من أوغسطين إلى دانز سكوت، (2/2، 322، 323).

(2) المصدر السابق (331/1/2)، بتصرف يسير.

(3) كوبلستون، تاريخ الفلسفة، من ديكارت إلى ليبنتز، (4/198).

(4) كوبلستون، تاريخ الفلسفة، من عصر التنوير في فرنسا حتى كانط، (6/432).

(5) إيمانويل كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ص 37.

9- فضلاً عن ذلك فقد ميز كوبلستون بين الإرادة الإلهية المقدسة اللامتناهية، والإرادة البشرية المتناهية، وأكد على ضرورة إخضاع الإرادة البشرية المتناهية إلى الإرادة المقدسة؛ حيث قال: "إذا كانت إرادتنا إرادات مقدسة فإنه لن يكون هناك تساؤل عن الأمر، ولا عن الإلزام. لكن من حيث إن إرادتنا ليست مقدسة - مع أن الإرادة المقدسة تظل مثلاً - فإن القانون الأخلاقي يأخذ بالنسبة لنا صورة الإلزام بالضرورة؛ فالعقل العملي الخالص يأمر ومن واجبنا أن نقهر الرغبات التي تعارض هذه الأوامر"⁽¹⁾.

والمأمل يلحظ - هنا - أن كوبلستون لم يجعل الحرية مطلقة بلا حدود؛ بل حرص على ضرورة اتباع القانون الأخلاقي، وكبح الشهوات والرغبات التي تتعارض من هذا القانون.

10- ولقد أكد كوبلستون في الفصل الخامس "الإسلام والتصوف" من كتابه "الدين والواحد في فلسفات الشرق والغرب" على أن حرية الإرادة البشرية كانت السمة البارزة في الإسلام حيث قال:

The belief in the universal causality of God, which extended (as certain passages of the Koran seemed to imply) even to the choices of the human will, was compatible with assertion of human freedom.

عندما ظهرت التأملات الفلسفية والدينية داخل المجتمع الإسلامي كانت أحد المسائل التي تمت مناقشتها ما إذا كانت السببية الكونية لله التي امتدت (كما يبدو أو كما توحى بعض آيات القرآن) حتى مع اختيارات الإرادة البشرية، كانت متوافقة مع التأكيد على الحرية البشرية⁽²⁾.

(1) كوبلستون، تاريخ الفلسفة، من عصر التنوير في فرنسا حتى كانط، (436/6).

(2) Frederick Copleston-RELIGION AND PHILOSOPHY
Philosophies East and West- Continuum London. NEW
YORK.1982، page96.

المتأمل يلحظ -هنا- أن كوبلستون أثناء تناوله للإسلام بيّن أن التركيز على السمو الإلهي كان سمة بارزة للإسلام، فضلاً عن ذلك فقد كانت حرية الاعتقاد سمة بارزة للإسلام أيضاً؛ بدليل النصوص الكثيرة في القرآن التي توحى بذلك، وذكر منها ما ورد في سورتي النحل والمدثر. وهنا يظهر أن كوبلستون من القائلين بالحرية وليس بالاحتمية.

Obviously, the Koranic pictures of divine judgment and of rewards and punishments after death suggested belief in the human being is power to obey or not to obey the divine commands and prohibitions.

من الواضح أن الصور القرآنية للحساب والحكم الإلهي والعقوبات بعد الموت والثواب والعقاب؛ توحى - أو تشير إلى، أو ترجح - الإيمان بقدرة البشر على إطاعة أو عدم إطاعة الأوامر والنواهي والمحظورات الإلهية⁽¹⁾. ويتضح هنا أن "كوبلستون" أكد على حرية الإرادة البشرية بالنسبة للإنسان؛ استناداً إلى أن صور الحكم الإلهي - المكافأة والعقوبة - بعد الموت تشير إلى الإيمان بقدرة الإنسان على أن يطيع أو يعصي الأمر الإلهي من باب العدل الإلهي؛ ففي هذا بيان لأن البشر لهم حرية إرادة في اختيارهم.

The more liberal theologians could therefore appeal to the Koran in support of their recognition of human freedom, To the more conservative theologians, however, this recognition expressed a dangerous surrender to rationalism and was incompatible with belief in God is universal causal activity

وبالتالي فإن علماء اللاهوت الأكثر ليبرالية⁽²⁾ يمكنهم أن يناشدوا، أو يستطيعوا

= فريدريك تشارلز كوبلستون، الدين والواحد في فلسفات الشرق والغرب، ص96، ط1، سنة 1982، نيويورك-بريطانيا.

(1) كوبلستون، الدين والواحد في فلسفات الشرق والغرب، ص96.

(2) الليبرالية: مصطلح أجنبي مُعرَّب، مأخوذ من (Liberalism) في الإنجليزية، =

أن يلجأوا للقرآن الكريم؛ لدعم اعترافهم بحرية الإنسان. لكن بالنسبة للاهوتيين الأكثر تحفظاً، أو محافظة؛ فإن هذا الاعتراف أو الإقرار قد عبر عن استسلام خطير للعقلانية، وغير متوافق مع الإيمان بسببية الله الكونية⁽¹⁾.

In spite of this difference for neither party was there the slightest question of identifying God with the world or of regarding the human soul as a mode of the divine substance.

بالرغم من هذا الاختلاف بين الفريقين -اللاهوتي الأكثر ليبرالية، واللاهوتي الأكثر محافظة- لم يكن هناك أي سؤال فيما يتعلق بتحديد علاقة الله مع العالم، أو فيما يتعلق بالروح البشرية كشكل من أشكال الذات الإلهية.

For those who share this view faith in God and obedience to the Muslim law, the Shariah, as expressing the divine will, is the safe way, whereas aspirations after oneness with God threaten due recognition of the radical distinction between God and creatures, the transcendent One and the Many.

= و (Liberalisme) في الفرنسية، وهي تعني "التحررية". ويعود اشتقاقها إلى (Liberaty) في الإنجليزية أو (Liberate) في الفرنسية، ومعناها الحرية، أي: إعطاء الفرد حق الحرية الكاملة في الحياة، بما في ذلك علاقة العبد بربه؛ فهي حركة وعي اجتماعي سياسي داخل المجتمع؛ تهدف لتحرير الإنسان من أي سلطة، ولكنها ليست كحرية الإسلام المنضبطة، بل حرية مطلقة للفرد والجماعة، لا حدود لها في كل المجالات. هي - باختصار - عبادة الإنسان نفسه وهواه وشهوته بعيداً عن الدين والتقاليد والعادات. [جميل صليبا، المعجم الفلسفي، (1/461). وسليمان بن صالح الخراشي، حقيقة الليبرالية وموقف الإسلام منها، ص12، سنة 1427هـ، المملكة العربية السعودية، بدون طبعة. وعبد الله العروي، مفهوم الحرية، ص39، ط3، سنة 1988م، المركز الثقافي العربي، لبنان. وعبد الرحمن بن صمايل السلمي، حقيقة الليبرالية وموقف الإسلام منها، ص4، سنة 1427م، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، بدون طبعة. وجمال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، ص161].

(1) كوبلستون، الدين والواحد في فلسفات الشرق والغرب، ص96.

===== فلسفة الدين في كتابات فريدريك كوبلستون =====

ويرى كوبلستون أن الذين يؤمنون بالله وطاعة الشريعة الإسلامية، والتي تعبر عن الإرادة، وهذا هو الطريق الأسلم، بينما التطلع للتوحد مع الله -كما تدعي الصوفية- فهذا يهدد الإقرار الواجب للفرق الجوهرية بين الله والمخلوقات، بين الواحد السامي والكثيرين⁽¹⁾.

* * *

(1) كوبلستون، الدين والواحد في فلسفات الشرق والغرب، ص 97.

المبحث الثاني

نظرية الخلق من العدم في كتابات فريدريك كوبلستون

من أهم الأسئلة التي واجهت الفكر البشري على مر العصور، كيف نشأ الخلق؟ وهل هذا الخلق نشأ من العدم؟ وهل هذا العدم شيء إيجابي أم سلبي؟ بمعنى آخر هل هذا الكون خلق من مادة سابقة عليه أم خلق من العدم المحض؟ وغير ذلك من الأسئلة التي تتبادر على ذهن مما جعل هذه المسألة من أدق وأهم الموضوعات التي طرحها المتكلمون والفلاسفة، ويمكن عرضها على النحو التالي:

أولاً: كتابات كوبلستون عن نظرية الخلق من العدم عند القديس أوغسطين:

لقد عرض كوبلستون لنظرية الخلق الحر للعالم من العدم عند القديس أوغسطين بقوله: "لقد اعتقد أوغسطين مثلما فعل كتاب مسيحيون آخرون في نظرية لم ترد عند المفكرين الوثنيين، ومؤداها أن الله قد خلق العالم من العدم بإرادته العليا، ويلاحظ أن الأفلاطونيين المحدثين كانوا قد نادوا بنظرية الفيض الإلهي، بمعنى أن العالم قد انبثق من عند الله دون انتقاص أو تحول في الذات الإلهية؛ ولكن أفلاطين مع ذلك قد اعتقد بأن الله يجري صنائعه أو الخليفة بحكم الضرورة الطبيعية... وعلى هذا فإن فكرة الخلق الحر للعالم من العدم ليست واردة عند الأفلاطونيين المحدثين" (1).

وعلى هذا فإن فكرة الخلق من العدم لم تكن موجودة لدى المفكرين الوثنيين وهذا صواب فالبعض منهم جعل أصل الكون الماء، وقيل الهواء، وقيل العناصر الأربعة: "الماء والهواء والتراب والنار"، والبعض قال أن العالم ثابت وأن التغير وهم، في حين أن البعض جعل العالم في حالة صيرورة مستمرة، وبالتالي فإن

(1) كوبلستون، تاريخ الفلسفة، من أوغسطين إلى دانز سكوت، (105/1/2).

فكرة الخلق من العدم لم تكن سمة بارزة عند المفكرين الوثنيين، ولا حتى عند الأفلاطونية المحدثة.

ولقد وضع كوبلستون النتيجة التي توصل إليها أوغسطين من كون العالم محتاج إلى محوج يرجح وجوده على عدمه حيث قال: "أوغسطين يقرر بوضوح فكرة الخلق الحر من العدم، وذلك ليؤكد علو الخالق واعتماد الكون كله على قدرته، - ونقل قوله - إن كل الأشياء مدينة بوجودها إلى الله"⁽¹⁾.

من تصور كوبلستون لفكرة الخلق الحر من العدم والتي يعتبر أوغسطين أول من نادى بها أن الكون محتاج في وجوده إلى الله الذي هو القوة العليا لهذا الكون، وهذا يرجع إلي أن أوغسطين كما حكم عليه كوبلستون قد سيطر على فكره التعاليم المسيحية، وخاصة ما ورد في بداية سفر التكوين: "في البدء خلق الله السماوات والأرض وكانت الأرض خربة وخالية وعلى وجه القمر ظلام وروح الله يرف على وجه المياه"⁽²⁾.

ويؤكد كوبلستون على أن أوغسطين لم يكن مهتمًا بطرح نظرية فلسفية بقدر ما هو مهتم بالتأكيد على اعتماد الخليقة كلها على خالقها، وأن كل الخلائق فانية بالضرورة، حتي ولو كان لها وجود قبلي من الناحية الزمنية⁽³⁾.

ثانياً : كتابات كوبلستون عن نظرية الخلق من العدم عند القديس بونافنتورا :

لقد كانت فكرة الخلق من العدم من أهم المسائل التي تمسك بها القديس بونافنتورا، وهذا ما حول كوبلستون توضيحه من خلال بيان ميتافيزيقا بونافنتورا حيث قال كوبلستون: "علينا أن نتذكر أن النقاط الثلاث الكبرى في ميتافيزيقا بونافنتورا هي: الخلق، والنموذج، والإشراق، ومن ثم كان مذهبه

(1) كوبلستون، تاريخ الفلسفة، من أوغسطين إلى دانز سكوت، (106/1/2).

(2) سفر التكوين: 1/1.

(3) كوبلستون، تاريخ الفلسفة، من أوغسطين إلى دانز سكوت، (107/1/2).

الميتافيزيقي وحده من حيث إن نظرية الخلق تكشف كيف ظهر العالم من الله، كيف خلق من العدم، وكيف يعتمد اعتمادًا تامًا على الله، في حين أن نظرية النموذج تكشف كيف يرتبط عالم المخلوقات بالله بعلاقة محاكاة النموذج، النسخة بالمثل، في حين أن نظرية الاشراق تتعقب مراحل عودة الروح إلى الله عن طريق تأمل المخلوقات الحسية، وتأمل ذاتها، وأخيرًا تأمل الموجود الكامل، وهناك باستمرار تأكيد للفعل الإلهي⁽¹⁾.

يظهر من عرض كوبلستون لفكرة الخلق من العدم عند القديس بونافنتورا مدى تمسكه الشديد بالإفكار الأوغسطينية، وخاصة فكرة الخلق الحر من العدم. ولقد كشفت كتابات كوبلستون في عرضه للعلاقة بين المخلوقات والله عند القديس بونافنتورا عن استحالة الخلق من الأزل حيث قال كوبلستون: "ذهب القديس بونافنتورا إلى أن أزلية العالم مستحيلة، وأن الله لا يمكن أن يكون خلق العالم منذ الأزل، فإذا كان قد خلق فلا بد أن يكون للزمان بداية، وينتج عن ذلك أن إنكار أن يكون للزمان بداية، يعني إنكار أن يكون العالم مخلوقًا، وأن البرهنة على الحركة الأزلية، أو الزمان الذي لا بداية له مستحيلة يعني البرهنة على أن العالم مخلوق"⁽²⁾.

وقد علق كوبلستون على برهنة القديس بونافنتورا على كون العالم مخلوق بقوله: "ومن ثم فقد نظر القديس بونافنتورا إلى الفكرة الأرسطية عن أزلية العالم على أنها ترتبط بالضرورة بإنكار الخلق، وهذه الفكرة التي لا يوافق عليها القديس توما تجعل معارضته لأرسطو أكثر حدة، ومن الطبيعي أن يقبل القديس بونافنتورا والقديس توما واقعة أن للعالم بداية في الزمان طالما أن اللاهوت يقول بذلك"⁽³⁾.

(1) كوبلستون، تاريخ الفلسفة، من أوغسطين إلى دانز سكوت، (399/1/2).

(2) كوبلستون، تاريخ الفلسفة، من أوغسطين إلى دانز سكوت، (364/1/2).

(3) المصدر السابق.

وقد عرض كوبلستون لأهم الأسباب التي جعلت القديس بونافنتورا يرى أن الحركة الأزلية أو الزمان بلا بداية مستحيلان؟! وساق على ذلك بعض الأمثلة حيث قال:

1- "إذا كان العالم موجود منذ الأزل، فإنه ينجم عن ذلك أنه يمكن إضافته إلى اللامتناهي، فمثلاً لا بد أن يكون هناك بالفعل عدد لا متناه من الدورات الشمسية، ومع ذلك تضاف دورة جديدة كل يوم إلى الدورات السابقة؛ لكن من المستحيل إضافة شيء إلى اللامتناهي، ومن ثم فالعالم لا يمكن أن يوجد بصفة مستمرة"⁽¹⁾.

2- "من المستحيل أن نجتاز سلسلة لامتناهية، بحيث إذا كان الزمان أزلياً بلا بداية- فلن يستطيع العالم أبداً أن يصل إلى يومنا الراهن، لكن من الواضح أنه وصل"⁽²⁾.

3- "من المستحيل أن يوجد لا تناء للموضوعات العينية في وقت واحد؛ لكن إذا ما كان العالم قد وجد منذ الأزل، فلا بد أن يكون هناك وجود الآن لـ "لاتناه" للأنفس العاقلة، وعلى ذلك فلا يمكن للعالم أن يكون قد وجد منذ الأزل"⁽³⁾.

من خلال ما تقدم توصل كوبلستون إلى نتيجة مفادها: "وهكذا اقتنع القديس بونافنتورا أنه يمكن البرهنة فلسفياً على عكس ما يقوله أرسطو، إن العالم كانت له بداية، وإن فكرة الخلق من الأزل تحتوي على تناقض صارخ؛ لأنه إذا كان العالم قد خلق من العدم، فقد أصبح موجوداً، بعد أن لم يكن موجوداً، وبالتالي لا يمكن أن يكون قد وجد منذ الأزل"⁽⁴⁾.

(1) المصدر السابق.

(2) كوبلستون، تاريخ الفلسفة، من أوغسطين إلى دانز سكوت، (365/1/2).

(3) كوبلستون، تاريخ الفلسفة، من أوغسطين إلى دانز سكوت، (366/1/2).

(4) المصدر السابق.

ثالثاً: كتابات كوبلستون عن نظرية الخلق من العدم عند القديس توما الأكويني:

وضح كوبلستون كيف كانت قضية الخلق من أهم المسائل التي اهتم بها القديس توما الأكويني، جاهداً في إثبات أن العالم مخلوق لله، ولكنه لا ينفي أن يكون هناك تعارض بين فكرة الخلق من العدم من ناحية، وفكرة أزلية العالم من ناحية أخرى حيث قال عنه كوبلستون: "القول بأن الله خلق العالم بحرية، لا يظهرنا بذاته على أنه خلقه في الزمان، وأن للزمان بداية، ولما كان الله أزلياً، فربما يكون قد خلق العالم منذ الأزل، ولقد رفض القديس توما الموافقة على استحالة هذا الفرض، لأنه اعتقد أنه يمكن فلسفياً إثبات أن العالم خلق من العدم، ولكنه يؤكد أن لا شيء من البراهين الفلسفية أثبت أن الخلق قد تم في الزمان"⁽¹⁾.

ويقول الدكتور عبد الرحمن بدوي: "يقف توما هنا موقفاً وسطاً فيقول: إن الحجج التي تساق في جانب القول بأزلية العالم محتملة، وكذلك الحجج التي تقال في جانب القول بابتداء العالم محتملة كذلك"⁽²⁾.

ويرى كوبلستون أن القديس توما الأكويني: "على الرغم من أنه كان على وعي تام بأن العالم قد خلق بالفعل في الزمان، وليس منذ الأزل، فإنه كان مقتنعاً بأن هذه الواقعة لا تعرف إلا عن طريق الوحي، وأن الفيلسوف لا يستطيع أن يحسم هذه المسألة"⁽³⁾.

ويقول كوبلستون: "ومن ناحية أخرى فإن القديس توما يرفض الحجج التي تدعم بإصرار خلق العالم من الأزل، لا بد لنا أن نؤمن إيماناً راسخاً كما علمنا

(1) كوبلستون، تاريخ الفلسفة، من أوغسطين إلى دانز سكوت، (97/2/2).

(2) د/ عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى، ص158.

(3) كوبلستون، تاريخ الفلسفة، من أوغسطين إلى دانز سكوت، (97/2/2).

الإيمان الكاثوليكي أن العالم لم يكن موجوداً، وأن هذا الوضع لا يمكن أن تتغلب عليه أية براهين فزيقية⁽¹⁾.

ولقد فرق كوبلستون بين نوعين من الحجج استخدمهما القديس توما الأكويني فرفض أحدهما وأثبت الآخر على النحو التالي:

1- البرهان العقلي اليقيني من وجهة نظر القديس توما الأكويني غير ممكن في كلتا الحالتين: القول بأزلية العالم، وخلقه من العدم، وذلك لأن كل برهان عقلي إنما يصدر على أساس حد الماهية، وحد الماهية هنا إما أن يكون حد ماهية الله، أو حد ماهية الخلق، وإذا نظرنا في حد الماهية سواء بالنسبة إلى الخلق، وبالنسبة إلى الله، فإننا نجد ما يساعدنا على إقامة برهان عقلي، وذلك لأننا إذا لو نظرنا إلي في حد و ماهية الخلق، فإننا لن نجد في ماهية الأحجار أو السماء أو الإنسان ما يقول بضرورة الوجود في زمان أو ابتداء زمان، وإذا نظرنا في حد الله، لم نجد في الواقع ما يمنع أن يكون هناك خلق في الزمان⁽²⁾.

2- أما إذا قال لنا الوحي بأن الله قد خلق العالم منذ الأزل، فعلينا أن نعتقد ذلك، وأن نؤمن به إيماناً فحسب، أما اليقين العقلي فلا يمكن أن يوجد بالنسبة لهذه المسألة؛ فإذا من ناحية العقل الأدلة متكافئة، سواء في حالة القول بالأزلية، أو القول بالابتداء في الزمان، ولكن من ناحية النقل نجد الإيمان يقول لنا: إن العالم قد خلق في زمان، ويقول بابتداء الزمان⁽³⁾.

(1) كوبلستون، تاريخ الفلسفة، من أوغسطين إلى دانز سكوت، (98/2/2).

(2) كوبلستون، تاريخ الفلسفة، من أوغسطين إلى دانز سكوت، (97/2/2)، ود/ عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى، ص158، ود/ يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوروبية، ص151.

(3) كوبلستون، تاريخ الفلسفة، من أوغسطين إلى دانز سكوت، (98/2/2)، بتصرف.

ولقد كان كوبلستون من القائلين بأن القديس توما الأكويني من الفلاسفة الذين ذهبوا إلى أن الله يجب أن يخلق أفضل عالم ممكن حيث قال: "لم يذهب توما إلى القول بأن الله لا يستطيع أن يفعل إلا ما يفعله فحسب، فلا شك أن من الصواب أن تقول ما دام الله يريد نظام الأشياء الذي خلقه بالفعل والموجود بالفعل فإنه لا يستطيع أن يريد نظاماً آخر ما دامت الإرادة الإلهية لا يمكن أن تتغير مثلما تتغير إرادتنا المتناهية... والسبب أن غاية الخلق هي إظهار الخير وتجلي الكمال الإلهي الذي يفوق على أي نظام مخلوق لم يوجد"⁽¹⁾.

رابعاً : موقف فريدريك كوبلستون من فكرة الخلق من العدم :

في مستهل حديث كوبلستون عن فكرة الخلق من العدم، وضعها في قياس منطقي على النحو التالي:

ما دام الله هو العلة الأولى للعالم. وما دامت الموجودات المتناهية موجودات حادثة، تدبر بوجودها إلى الوجود الضروري. فلا بد للموجودات المتناهية أن تصدر عن الله عن طريق الخلق، فضلاً عن ذلك فإن هذا الخلق لابد أن يكون خلقاً من عدم⁽²⁾.

ويعلل كوبلستون على النتيجة التي توصل إليها وهي الخلق من العدم بقوله: "قلو أن المخلوقات كانت مصنوعة من مادة موجودة مسبقاً، فإن هذه المادة: إما أن تكون هي الله نفسه أو شيئاً آخر غيره؛ لكن الله لا يمكن أن يكون هو مادة الخلق طالما أنه موجود بسيط روحاني غير قابل للتغير، ولا يمكن أن يكون هناك شيء مستقل عن العلة الأولى، فلا يمكن أن يكون هناك سوى وجود ضروري واحد، ومن ثم فالله سابق بطريقة مطلقة"⁽³⁾.

(1) كوبلستون، تاريخ الفلسفة، من أوغسطين إلى دانز سكوت، (101/2/2، 102).

(2) كوبلستون، تاريخ الفلسفة، من أوغسطين إلى دانز سكوت، (93/2/2).

(3) المصدر السابق.

ولقد لفت كوبلستون الانتباه إلى شيء مهم وهو: "أن عبارة الخلق من العدم ينبغي ألا تؤخذ على أنها تعني أن العدم شيء مادي يصنع منه العالم، وعندما يقال إن الله خلق العالم من العدم: فإما أن ذلك يعني أن العدم كان موجوداً في البداية ثم خلق الله العالم من العدم، وإما أن ذلك يعني أن العدم كان موجوداً في البداية ثم كان هناك شيء ما بعد ذلك أو أن عبارة من العدم، لا بد أن تفهم على أنها مرادف لعبارة ليس من شيء ما، ومن ثم لا يكون الاعتراض بأنه لا شيء يخرج من لا شيء مناسباً طالما أن العدم لا ينظر إليه على أنه علة فاعلة... في حين يكون الله في عملية الخلق هو العلة الفاعلة"⁽¹⁾.

* * *

(1) كوبلستون، تاريخ الفلسفة، من أوغسطين إلى دانز سكوت، (94/2/2).

الخاتمة

الخاتمة

تُعد آراء "فريدريك كوبلستون" عن الدين إحدى أهم بصماته في القرن العشرين، وإذا أمكن تقييم مكانة "فريدريك كوبلستون" بين علماء الدين لقلنا: إنه لا يقل قدرًا عن باقي رجال الدين الذين ذاع صيتهم في تلك الحقبة الزمانية. وقد اتّسمت آراء فريدريك كوبلستون بالموضوعية والحيادية في كثير من الآراء والمذاهب الفلسفية المختلفة، كما أنه يحاول -في الوقت ذاته- أن يعرض التطور المنطقي، والترابط بين المذاهب الفلسفية. ويُعتبر تحول فريدريك كوبلستون العقدي من الأنجليكانية التي كانت عليها أسرته إلى الكاثوليكية له أكبر الأثر في توجهاته الدينية ومعتقداته في الدين.

يناقش كوبلستون طبيعة تاريخ الفلسفة، وهو مسابر لهيجل، فهو لا يعتبره مجرد تجميع للآراء، أو رواية لأفكار معزولة لا ربط بينها، بل يرى أن هناك استمرارًا وترابطًا بين المذاهب، وتدرجًا في الفكر البشري، وتطورًا تبعًا لمستجدات كل عصر؛ وذلك لأنه لا يمكن فهم أيّ فلسفة فهمًا حقيقًا وشاملًا ما لم يُنظر إليها في سياقها التاريخي، وارتباطها بغيرها من الفلسفات السابقة اللاحقة عليها. ولا يتحمس فريدريك كوبلستون كثيرًا للمنظور السيكلوجي الذي أضيف في أواخر القرن التاسع عشر، ويرى أنه ربما كان مهمًا بالنسبة لعالم النفس أكثر منه لمؤرخ الفلسفة. كما أن موسوعته الضخمة "في تاريخ الفلسفة" -والتي ليس هناك كتاب عن تاريخ الفكر الغربي يمثل هذا القدر من الاتساع والشمول تُنبئ عن مؤرخ وعالم وفيلسوف؛ فقد اتّسمت فلسفته بشمولية العرض، وموضوعية الرأي، واعتدال الفكر.

الفيلسوف ولید عصره، وفريدريك كوبلستون عاش في القرن العشرين في أوروبا، وهو عصر تميز بالاتصال، والتباين والتنوع، والتمرد على النزعة المثالية؛ كل ذلك أدى إلى ظهور تلك الشخصية (فريدريك كوبلستون). والذي

تصدى للكثير من اللاأدريين والملاحدة في مناظراته عبر وسائل الإعلام؛ مثال ذلك: مناظرته مع برتراند راسل حول وجود الله تعالى، مما أنبأ عن فيلسوف متدين غير متعصب، بل منصف.

لا ينسى "فريدريك كوبلستون" أبدًا أنه عالم في اللاهوت، وهي سمة لازمتها في جميع مؤلفاته، فمثلاً عندما يتحدث عن مسألة طرحت في الفلسفة الحديثة كالأفكار الفطرية عندهم يُبين أن القديس توما الأكويني في القرن الثالث عشر قد أثبت أن كل مؤسسة في التجربة، ولا وجود لأفكار فطرية. ومع ذلك فهو لا يطلق على "الأكويني" اسم "الفيلسوف التجريبي".

وأكد كوبلستون على أهمية الدين في حياة الفرد والمجتمع، والدعوة إلى استعمال العقل، وعند التعرض لعوامل خارجة عن العقل لابد من الرجوع إلى الوحي الديني. وقد بين كوبلستون أن فكرة النقاء والتطهير، وعقيدة تناسخ الأرواح، التي تؤدي إلى ترقية النفس، وكذلك ممارسة الصمت؛ من أهم السمات التي تميزت بها الديانات القديمة، كالأورفية والفيثاغورية.

لاحظ كوبلستون أن الدين اليهودي به الكثير من السمات الأورفية والفيثاغورية، كقولهم بثنائية النفس والبدن، وإقرارهم بالإيمان لا ببقاء النفس بعد الموت فقط؛ بل -أيضاً- بوجودها السابق قبل الميلاد. كما أخذ الدين النصراني حظاً وافراً من كتابات فريدريك كوبلستون، على العكس من ذلك فهو لم يعط الدين الإسلامي مثل هذا القدر، ولا غرابة في ذلك فهو أب لاهوتي وكاثوليكي. ويخلص كوبلستون إلى أن التجارب الصوفية -فوق الحسية- يجب أن تقترن بالبحث التجريبي والفلسفي، ويرى أن برهان التجربة الدينية، برهان غير حاسم في إثبات وجود الله.

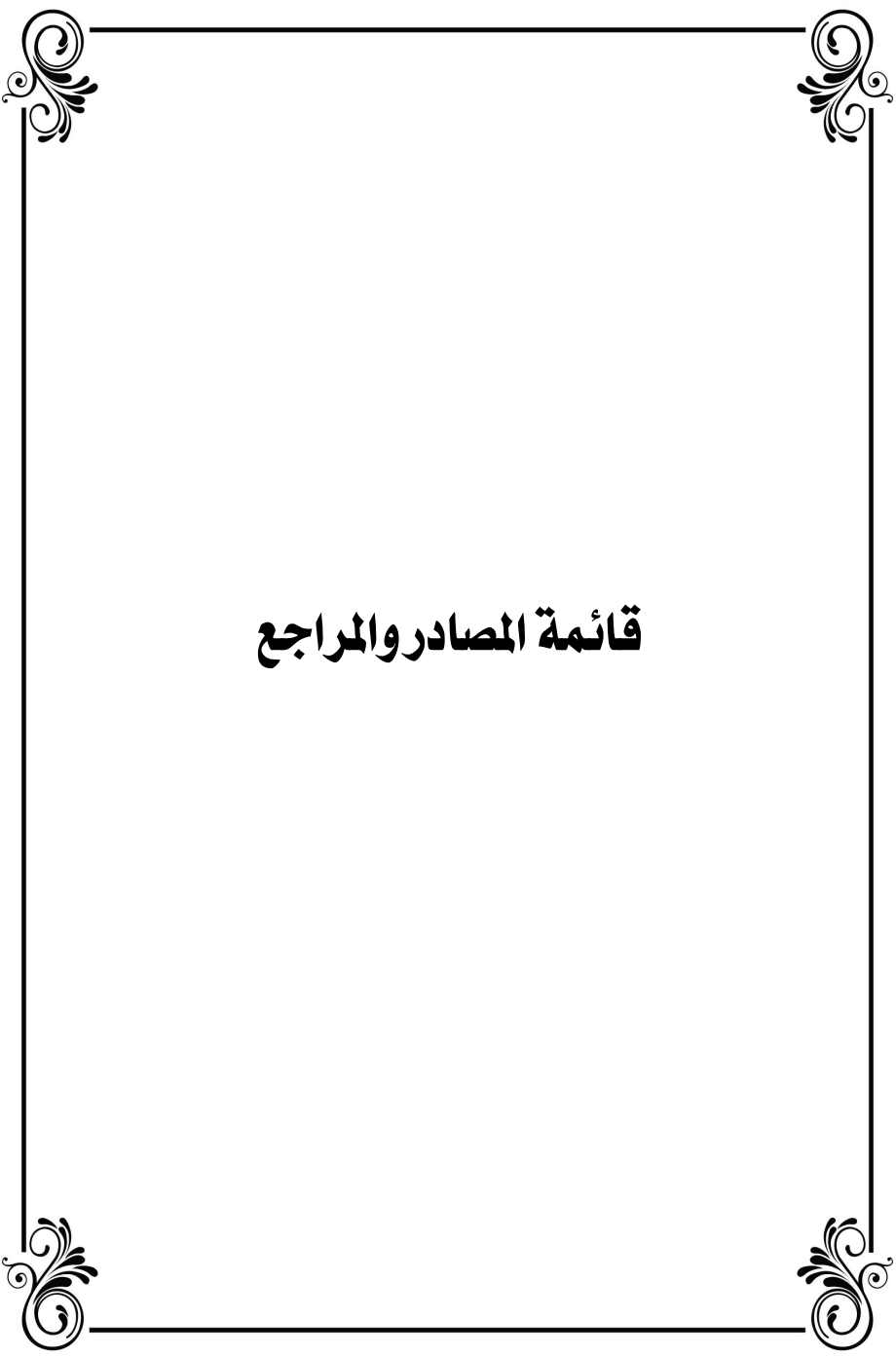
يرى فريدريك كوبلستون أن كثرة الأسئلة وإجاباتها في المسائل الفلسفية والدينية قد أفضت إلى تطوير الفكر الفلسفي على نحو أوسع؛ نتيجة اتصال الإسلام بالثقافات الأخرى إما عبر الأدب، أو عبر انتشار الإسلام خارج العالم

العربي. وأصر كوبلستون على القول بحتمية وجود علة ضرورية الوجود - "الكائن الضروري" - لسلسلة الكائنات الممكنة الوجود. واعتبر أن هناك ترابطاً قائماً بين تحقق الأخلاق والاعتراف بوجود الله، وبالتالي فهو من القائلين بصحة البرهان الأخلاقي كدليل على وجود الله. وفرّق كوبلستون بين الخير والشر، وبيّن أهمية ذلك من الناحية الدينية، وأكد على أن وجود الشر في العالم ليس من أدلة وجود الله، بل إن الشر عنده أمر عديم.

إن كوبلستون من القائلين بحرية الإرادة البشرية، فالإنسان مخير بين الفعل والترك، ولكن في إطار تحمل المسؤولية، والعقوبة المترتبة على هذا الاختيار. وقد استفاد كوبلستون كثيراً في أدلة وجود الله، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على تدينّه وموضوعيته.

يُصنّف كوبلستون بأنه فليسوف لاهوتي، يُعلي من قيمة اللاهوت؛ فاللاهوت عنده فوق الفلسفة، وهذا هو المذهب المحافظ النقدي، الذي - إن تعارض عنده النص مع العقل - قدم النص على العقل، فهو فيلسوف ديني لاهوتي. ويُعدّ من القائلين بأن خلق الكون كان من العدم المحض، فقد أوجد الله الكون من لا شيء، متأثراً بالنصوص الإنجيلية المؤكدة لهذه الحقيقة، التي تم الإقرار عليها في صريح القرآن الكريم.

* * *



قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: القرآن الكريم.

ثانياً: كتب فريدريك كوبلستون:

- 1- تاريخ الفلسفة - اليونان والرومان، المجلد الأول، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، ط1، سنة (2002م) لمشروع القومي للترجمة.
- 2- تاريخ الفلسفة - من أوغسطين إلى دانز سكوت، المجلد الثاني، ط1، ترجمة: د/ إمام عبد الفتاح إمام، ود/ إسحاق عبيد، سنة 2010م، المركز القومي للترجمة، القاهرة.
- 3- تاريخ الفلسفة - من أوكام إلى سوريز، المجلد الثالث، مترجمة إمام عبد الفتاح إمام، ومحمود سيد أحمد، ط1، سنة (2013م) المركز القومي للترجمة - القاهرة.
- 4- تاريخ الفلسفة، الفلسفة الحديثة من ديكارت الي ليننتز، المجلد الرابع، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، ومحمود سيد أحمد، وسعيد توفيق، ط1، سنة (2013م) المركز القومي للترجمة - القاهرة.
- 5- تاريخ الفلسفة، الفلاسفة البريطانيون من هوبز حتى هيوم، المجلد الخامس، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، ومحمود سيد أحمد، ط1، سنة (2003م) المركز القومي للترجمة - القاهرة.
- 6- تاريخ الفلسفة - من عصر التنوير في فرنسا حتى كانط، المجلد السادس، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، ومحمود سيد أحمد، وحبيب الشاروني، ط1، سنة (2010م) المركز القومي للترجمة - القاهرة.
- 7- تاريخ الفلسفة - من فشتة الي نيتشه، المجلد السابع، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، ومحمود سيد أحمد، ط1، سنة (2016م) المركز القومي للترجمة - القاهرة.

- 8- تاريخ الفلسفة، من بنتام إلى رسل، المجلد الثامن، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، ومحمود سيد أحمد، ط1، سنة (2009م) المركز القومي للترجمة- القاهرة.
- 9- الدين والواحد في فلسفات الشرق والغرب، ط1، سنة 1982، نيويورك- بريطانيا.
- 10- تطور هيجل الروحي، فريدريك كوبلستون، ريتشارد كرونر، روبرت سولمون، ترجمة وتعليق د/إمام عبد الفتاح، ط1، 2010م، دار التنوير، بيروت.

ثالثاً: بقية الكتب والمراجع العربية:

- 1- أ.أ.تيلر: أرسطو، ترجمة: محمد زكي حسن نوفل، سنة 1954م، مكتبة الخانجي - القاهرة، بدون طبعة.
- 2- أ.س. رابوبرت، مبادئ الفلسفة، ترجمة: أحمد أمين، سنة 1918م، دار الكتب العلمية-بيروت، لبنان.
- 3- أ: وولف، تاريخ الفلسفة الوسيطية، سنة 1936م، ترجمة: عبد الواحد محمد خلاف، بدون طبعة.
- 4- إبراهيم سلمان الكروي، المرجع في الحضارة العربية الإسلامية، سنة 2008م، مركز الإسكندرية للكتاب، بدون طبعة.
- 5- إبراهيم عبد السيد، الفروق العقيدية بين المذاهب المسيحية، مكتبة المهتدين الإسلامية لمقارنة الأديان، بدون طبعة وتاريخ للنشر.
- 6- إبراهيم لوقا، المسيحية في الإسلام، ط3، دار النشر القبطية، القاهرة بدون تاريخ للنشر.
- 7- إبراهيم محمد إبراهيم، الأديان الوضعية في مصادرها المقدسة وموقف الإسلام منها، ط1، سنة 1406هـ/1985م، مطبعة الأمانة-القاهرة.

- 8- إبراهيم مذكور، المعجم الفلسفي، سنة 1403هـ/1983م، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية-القاهرة.
- 9- إبراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيقه -، المجلد الأول، ط3، مكتبة الدراسات الفلسفية - دار المعارف بمصر.
- 10- إبراهيم مصطفى إبراهيم، الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، سنة 2001م، دار الوفاء - الإسكندرية - بدون طبعة.
- 11- إبراهيم مصطفى، أحمد الزيات، حامد عبد القادر، محمد النجار، المعجم الوسيط، المجلد الثاني، تحقيق: مجمع اللغة العربية، دار الدعوة، بدون طبعة وتاريخ للنشر.
- 12- إبراهيم مصطفى، الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، سنة 2000م، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر - الإسكندرية - بدون طبعة.
- 13- ابن القيم الجوزية، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، تحقيق: محمد حامد الفقي، سنة 1392هـ/1972م، دار الكتاب العربي، بيروت.
- 14- ابن تيمية، مجموعة فتاوي، جمعه ورتبه: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، سنة 1425هـ/2004م، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف - السعودية - بدون طبعة.
- 15- ابن سينا، الالهيات، من كتاب الشفاء، راجعه وقدم له: د/ إبراهيم مذكور، تحقيق: الأب قنواطي، وسعيد زايد، سنة 1380هـ/1960م، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، الإدارة العامة للثقافة.
- 16- ابن سينا، النجاة، ط1، سنة 1405هـ/1985م، منشورات دار الآفاق الجديدة - بيروت - لبنان.
- 17- ابن سينا، عيون الحكمة، ط2، حققه: عبد الرحمن بدوي، سنة 1980م، دار القلم، بيروت - لبنان.

18- ابن سينا، في أقسام العلوم العقلية، ط1، سنة 1326هـ/1908م، المطبعة الهندية، القاهرة.

19- ابن سينا، كتاب الشفاء، سنة 1988، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بدون طبعة.

20- أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الحنفي الكفوي، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تحقيق: عدنان درويش - محمد المصري طبعة مؤسسة الرسالة. بيروت، بدون طبعة وتاريخ للنشر.

21- أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي الحنفي، الكليات، تحقيق: عدنان درويش - محمد المصري، سنة 1419هـ - 1998م، مؤسسة الرسالة - بيروت، بدون طبعة.

22- أبو الحسن علي بن محمد سيف الدين الآمدي، أبحار الأفكار في أصول الدين، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية-بيروت-لبنان، بدون طبعة وتاريخ للنشر.

23- أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، ط1، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، سنة 1399هـ - 1979م، دار الفكر.

24- أبو العباس شمس الدين أحمد بن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، المجلد الخامس، ط1، تحقيق: إحسان عباس، سنة 1994، دار صادر بيروت.

25- أبو الفضل محمود الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني دار إحياء التراث العربي ببيروت، بدون طبعة، وبدون تاريخ للنشر.

26- أبو الفضل، محمد بن مكرم، جمال الدين ابن منظور، لسان العرب، ط3، دار صادر - بيروت، سنة 1414 هـ.

- 27- أبو القاسم صاعد ابن أحمد الاندلسي، طبقات الأمم، تحقيق: الأب لويس شيخو، سنة 1912، نشر بتتابع في السنة الرابعة عشرة من مجلة المشرق، المطبعة الكاثوليكية لأباء اليسوعيين-بيروت، بدون طبعة.
- 28- أبو القاسم عبد الكريم القشيري، الرسالة القشيرية في علم التصوف، تحقيق: د: عبد الحليم محمود، ود: محمود بن الشريف، دار التوفيقية للطباعة، بدون طبعة وتاريخ للنشر.
- 29- أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي، الكشف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تحقيق عبد الرازق المهدي، دار إحياء التراث العربي-بيروت-لبنان، بدون طبعة وتاريخ للنشر.
- 30- أبو الوليد ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ط2، تحرير: مورييس بويج، سنة 1973م، دار المشرق، بيروت.
- 31- أبو الوليد ابن رشد، تلخيص كتاب أرسطو طاليس في الجدل، تحقيق: د/ محمد سليم سالم، سنة 1980م، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- 32- أبو الوليد بن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، ط3، تحقيق: د/ محمد عمارة، دار المعارف-القاهرة، بدون تاريخ للنشر.
- 33- أبو الوليد محمد بن رشد، تهافت التهافت، ط3، تحقيق: د/ سلمان دُنيا، دار المعارف-القاهرة، بدون تاريخ للنشر.
- 34- أبو حامد الغزالي، الحكمة في مخلوقات الله، ط1، تحقيق: د/محمد رشيد قباني، سنة 1398هـ/1978م، دار إحياء العلوم بيروت.
- 35- أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ومعه كتاب فواتح الرحموت، للعلامة عبد العلي بن محمد بن نظام الدين الأنصاري، سنة 2016م، تقديم: الشيخ: إبراهيم محمد رمضان، دار الأرقم بن أبي الأرقم للطباعة والنشر، بدون طبعة.

- 36- أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، ط9، تحقيق: د/سليمان دنيا، سنة 1392هـ/1972م، دار المعارف، القاهرة.
- 37- أبو حامد الغزالي، معيار العلم، تحقيق: د/سليمان دنيا، سنة 1961م، دار المعارف بمصر.
- 38- أبو حامد الغزالي، مكاشفة القلوب المقرب إلى حضرة علام الغيوب، سنة 1988م، المكتبة الوقفية، القاهرة.
- 39- أبو حيان التوحيدى، الإشارات الإلهية، تحقيق د: عبد الرحمن بدوي، سنة 1950م، مطبعة جامعة فؤاد الأول، القاهرة، بدون طبعة.
- 40- أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، وبذيلها شرحها المسمى "الجواهر المكنون"، تحقيق وتعليق: وائل حافظ خلف، سنة 2013م، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، بدون طبعة.
- 41- أبو عبد الرحمن السلمي، طبقات الصوفية، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية ببيروت، سنة (1419هـ / 1998م) ط1.
- 42- أبو عبد الله محمد التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، تحقيق: علي سامي النشار، دار الكتب العلمية - بيروت.
- 43- أبو عبد الله محمد التيمي الرازي، المباحث المشرقية، ط1، سنة 1343هـ، مطبعة دائرة المعارف.
- 44- أبو عبد الله محمد بن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح، ط5، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، سنة (1420هـ / 1999م)، المكتبة العصرية - الدار النموذجية، بيروت - صيدا.
- 45- أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، إغاثة اللفهان في مصايد الشيطان، ط1، حققه: محمد عزيز شمس، سنة 1432هـ، دار عالم الفوائد - مكة المكرمة.

- 46- أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، الداء والدواء، ط1، حققه: محمد أجمل الإصلاحي، سنة 1429هـ، دار عالم الفوائد - مكة المكرمة.
- 47- أبو منصور محمد بن أحمد الأزهرى، تهذيب اللغة، المجلد السادس، ط1، تحقيق: محمد عوض مرعب، سنة 2001م، دار إحياء التراث العربى - بيروت.
- 48- أبو نصر الفارابى، الجمع بين رأى الحكيمين، ط2، قدم له وحققه: البير نصري نادر، سنة 1986م، المكتبة الشرقية-دار المشرق-المطبعة الكاثوليكية، بيروت - لبنان.
- 49- أبو نصر الفارابى، السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات، ط1، تحقيق د. فوزي ميري نجار المطبعة الكاثوليكية بيروت 1964م.
- 50- أبو نصر الفارابى، كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، ط2، قدم له وعلق عليه: د/ ألبير نصري نادر، سنة 1986م، دار المشرق، المكتبة الكاثوليكية، بيروت، لبنان.
- 51- أبو نصير الطوسي، اللمع في تاريخ التصوف الإسلامى، تحقيق: عماد زكي البارودي، المكتبة التوفيقية القاهرة.
- 52- أبو يعرب المرزوقي، فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامى، ط1، سنة 1427هـ/2006م دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع بيروت - لبنان.
- 53- أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، ط2، تحقيق: محمد عبد الهادي أبو ريدة، سنة 1369هـ/ 1950م، دار الفكر العربى - القاهرة.
- 54- أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، الجزء السابع، تحقيق: د. مهدي المخزومي ود. إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، بدون طبعة وتاريخ للنشر.

- 55- إيتين جلسون، روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ط3، ترجمة: د/ إمام عبد الفتاح إمام، سنة 1996م، مكتبة مدبولي-القاهرة.
- 56- اجناس جولد تسهير، العقيدة والشريعة في الإسلام، ط2، نقله إلى العربية محمد يوسف موسى، على حسن عبد القادر، أ: عبد العزيز عبد الحق، دار الكتب الحديثة بمصر.
- 57- إحسان علي الحيدري، فلسفة الدين في الفكر الغربي، ط1، سنة (1434هـ/2013م)، الرافدين للطباعة والنشر، بيروت-لبنان.
- 58- أحمد الطيب، مباحث الوجود والماهية من كتاب المواقف عرض ودراسة، ط1، سنة 1402هـ/1982م، دار الطباعة المحمدية.
- 59- أحمد أمين، فجر الإسلام، موسوعة أحمد أمين الإسلامية، ط10، سنة 1969م، دار الكتاب العربي- بيروت- لبنان.
- 60- أحمد أمين، ود/ ذكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، ط2، سنة 1935م، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة.
- 61- أحمد بن سليمان أيوب، موسوعة محاسن الإسلام ورد شبهات اللئام، ط1، فكرة وإشراف: د. سليمان الدريع، سنة 1436 هـ / 2015 م، دار إيلاف الدولية للنشر والتوزيع.
- 62- أحمد بن محمد المالكي الصاوي، شرح الصاوي علي جوهرة التوحيد، تحقيق: د. عبد الفتاح البزم، دار بن كثير دمشق - بيروت، سنة (1419هـ/1999م) ط2.
- 63- أحمد شلبي، المسيحية، ط10، سنة 1998م، مكتبة: النهضة المصرية- القاهرة.
- 64- أحمد عبد الوهاب، حقيقة التبشير بن الماضي والحاضر، ط1، سنة 1401هـ/1981م، مكتبة وهبة - القاهرة.

- 65- أحمد فؤاد الأهواني، الفلسفة الإسلامية، سنة 1985م، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- 66- أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، سنة 1954م، دار احياء الكتب العربية - القاهرة، بدون طبعة.
- 67- ادوارد تسلر، موجز تاريخ الفلسفة اليونانية، ط13، ترجمة: ل.ر.بامر.
- 68- أديب صعب، التجربة الدينية "ضمن موسوعة فلسفة الدين"، ط1، سنة 2015م، دار التنوير - بيروت - لبنان.
- 69- أرسطو، كتاب الطبيعة، حققه: د/ عبد الرحمن بدوي، سنة 1965م، الدار القومية للطباعة، القاهرة.
- 70- أرسطو، مقالة اللام من كتاب ما بعد الطبيعة، مُلحقة بكتاب أرسطو عند العرب لعبد الرحمن بدوي، ط2، سنة 1978م، دار القلم، وكالة المطبوعات، الكويت.
- 71- أرسطو، ميتافيزيقا أرسطو ضمن "مدخل إلى الميتافيزيقا"، ط1، ترجمة د/إمام عبد الفتاح إمام، سنة 2005م، نهضة مصر للطباعة والنشر، الإسكندرية.
- 72- إرنست رينان، ابن رشد والراشدية، ترجمة: عادل زُعيتر، سنة 1957م، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة.
- 73- أرنولد توينبي، تاريخ البشرية، الجزء الأول، ترجمة: نقولا زيادة، سنة 1985م، الأهلية للنشر والتوزيع - بيروت.
- 74- أرنولد توينبي، الفكر التاريخي عند الإغريق، ط2، ترجمة/ لمعي المطيعي، سنة 1990م، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.
- 75- أرنولد توينبي، تاريخ الحضارة الهلينية، ترجمة رمزي عبده جرجس، سنة 1963م، مطبعة الأنجلو المصرية، سلسلة الألف كتاب، بدون طبعة.

- 76- أرفلد كولبه، المدخل إلى الفلسفة، ط10، ترجمة د/أبو العلا عفيفي، سنة (1942م) مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر.
- 77- إسرائيل ولفنسون، موسي بن ميمون حياته ومصنفاته، ط1، سنة 1355هـ/1936م، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر.
- 78- أفلاطون، الجمهورية، ترجمة: د/ فؤاد زكريا، سنة 1974، الهيئة المصرية العامة للكتاب بالقاهرة.
- 79- أفلاطون، القوانين، نصوص فلسفية، ترجمه من اليونانية إلى الإنجليزية: د/ تيلور، نقله إلى العربية: محمد حسن ظاظا، سنة (1986م) مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، بدون طبعة.
- 80- أفلاطون، محاوره طيماوس، ترجمة الأب: فؤاد جرجي بربارة، سنة 1970م، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، سوريا، دمشق.
- 81- ألبير ريفو، الفلسفة اليونانية أصولها وتطوراتها، ط1، ترجمة: د/ عبد الحليم محمود، سنة 1425هـ/2004م، مكتبة الإيمان، القاهرة.
- 82- ألن و.وود، كانط، فيلسوف النقد "عقول عظيمة"، ط1، ترجمة: بدوي عبد الفتاح، سنة 2014م، المركز القومي للترجمة، القاهرة.
- 83- الإمام الترمذي، السنن، باب ما جاء في الشكر لمن أحسن إليك، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي - بيروت، سنة (1998م).
- 84- إمام عبد الفتاح إمام، الفيلسوف المسيحي والمرأة، سنة 1996م، مكتبة مدبولي، القاهرة بدون طبعة.
- 85- إمام عبد الفتاح إمام، كيركجور رائد الوجودية، سنة 1982م، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة.
- 86- إمام عبد الفتاح إمام، مبادئ التفكير الفلسفي، ط3، سنة 2016م، وزارة التربية والتعليم، الكويت.

- 87- إمام عبد الفتاح إمام، مدخل إلى الميتافيزيقا - مع ترجمة كاملة لكتاب أرسطو-، ط3، سنة 2009م، دار نهضة مصر- القاهرة.
- 88- إيمانويل كانط، نقد العقل العملي، ط1، ترجمة: غانم هنا، سنة 2008م، المنظمة العربية للترجمة - بيروت - لبنان.
- 89- أمل مبروك، فلسفة الدين، سنة 2004م، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع-القاهرة، بدون طبعة.
- 90- اميل بريهييه، تاريخ الفلسفة "العصر الوسيط والنهضة"، ط2، ترجمة: جورج طرابيشي، سنة 1988م، دار الطليعة للطباعة والنشر - بيروت - لبنان.
- 91- إميل بريهييه، الآراء الدينية والفلسفية لـ "فيلون السكندري"، ترجمة: د/محمد يوسف موسي، ود/عبد الحليم محمود، سنة 1954م، إدارة الترجمة: إدارة الثقافة العامة، مكتبة مصطفى الحلبي-بمصر.
- 92- إميل بوترو، فلسفة كانط، ترجمة: د/عثمان أمين، سنة 1972م، دار الكتب المصرية.
- 93- أمين سلامة، الأساطير اليونانية والرومانية، سنة 1988م، بدون طبعة.
- 94- أنتوني جوتليب، حلم العقل "تاريخ الفلسفة من عصر اليونان إلي عصر النهضة"، ترجمة: محمد طلبة نصار، ط1، سنة 2015م، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة-القاهرة.
- 95- انتوني فلو، ليس هناك إله-كيف غير أشهر ملحد رايه-، ط2، ترجمة: د/صلاح الفضلي، سنة 1438هـ، شبكة الفكر.
- 96- إنجيل برنابا، ترجمة: د/خليل سعادة، منشورات: دار الكلمة.
- 97- أندروبيس، مسألة الإله"ما الذي قاله المفكرون المشهورون من أفلاطون وحتى دوكنيز عن الإله؟"، ط1، ترجمة: محمد الفشتكي، سنة 2018م، الرافدين للطباعة والنشر، بيروت، لبنان.

- 98- أنسلم، آمن كي تتعقل، ط2، ترجمة: حسن حنفي، ضمن "نماذج من الفلسفة المسيحية، سنة 1978م، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة.
- 99- أنور فؤاد ابي جزام، معجم المصطلحات الصوفية، مكتبة لبنان ناشرون، سنة (1993م) بدون طبعة.
- 100- أوغسطين، الاعترافات، ط4، ترجمة: الخوري يوحنا الحلو، سنة 1991م، دار المشرق، بيروت، لبنان.
- 101- إيمان عبد المؤمن، المسؤولية والجزاء في الفلسفة الحديثة والمعاصرة ومقارنتها بالإسلام، عرض ونقد، العدد98، سنة 1438هـ/2016م، مجلة كلية دار العلوم، القاهرة.
- 102- إيمانويل كانط، الدين في حدود مجرد العقل، ط1، ترجمة: فتحي المسكيني، سنة 2012م، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان.
- 103- إيمانويل كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة عبد الغفار مكاوي، سنة 2002م، كولونيا - ألمانيا: منشورات الجمل.
- 104- إيمانويل كانط، نقد العقل المحض، ط1، ترجمة: هنا غانم، سنة 2013م، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان.
- 105- أيوب أبو دية، موسوعة أعلام الفكر العربي الحديث والمعاصر، ط4، سنة (2019م) المكتبة الأردنية-المملكة الأردنية الهاشمية.
- 106- باربارا براون، نظرة عن قرب في المسيحية، ترجمة: مناف حسين الياسري، سنة 1993م، نشر توحيد - كندا، بدون طبعة.
- 107- باروخ اسبينوزا، الأخلاق، ترجمة: جلال الدين سعيد، نشر دار الجنوب - تونس - بدون طبعة، وتاريخ للنشر.
- 108- البان ج. ويدجير، المذاهب الكبرى في التاريخ، ترجمة: ذوقان قرطوط، دار القلم، بدون طبعة وتاريخ للنشر.

- 109- براين مورلي، المفاهيم الغربية عن الله، ط1، ترجمة وتعليق: محمد سيد سلامة، سنة 2018م، مركز نماء للبحوث والدراسات - بيروت - لبنان.
- 110- برتراند راسل: لماذا لست مسيحياً، ترجمة: عبد الكريم ناصيف، ط1، سنة (2015م) دار التكوين للتأليف والترجمة، مكتبة الفكر الجديد.
- 111- برتراند راسل، آمال جديدة في عالم متغير، ط1، ترجمة: عبد الكريم أحمد، مراجعة: علي أدهم، سنة 2018م، آفاق للنشر والتوزيع، القاهرة، بدون طبعة.
- 112- برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الفلسفة القديمة، المجلد الأول، ترجمة: د/ زكي نجيب محمود، مراجعة: د/ أحمد أمين، سنة 2010م، الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة.
- 113- برتراند رسل، ما الذي أؤمن به، ط1، ترجمة: عدي الزغبى، سنة 2015م، دار ممدوح عدوان للنشر، دمشق، سوريا.
- 114- برتراندرسل، تاريخ الفلسفة الغربية "الفلسفة الكاثوليكية"، المجلد الثاني، ترجمة: د/ زكي نجيب محمود، سنة 2010م، الهيئة المصرية العامة للكتاب، بدون طبعة.
- 115- برنارد دلفاجيو، فلسفة القرن العشرين، نقله إلى العربية: د/ محمد مدين، سنة (2017م) نيو بوك للنشر والتوزيع.
- 116- بطرس البستاني، محيط المحيط، دائرة المعاجم، بيروت لبنان، بدون طبعة وتاريخ للنشر.
- 117- بنيامين فاررنتن، العلم الإغريقي، ترجمة: أحمد شكري سالم، سنة 2011م، المركز القومي للترجمة، القاهرة، بدون طبعة.
- 118- بول سي فيتز، نفسية الإلحاد "إيمان فاقد الأب"، ط2، ترجمة: مركز دلائل، سنة 2013م، دار وقف دلائل للنشر، الرياض.

- 119- بويثيوس، عزاء الفلسفة، ط1، ترجمة: د/ عادل مصطفى، مراجعة وتقديم: د/ أحمد عثمان، سنة 2008م، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة.
- 120- بيار غريمال، الميتولوجيا اليونانية، ترجمة: هنري زغيب، ط1، سنة 1982م، دار منشورات عويدات، بيروت باريس.
- 121- بيتر كولز، مقدمة قصيرة جدًا علم الكونيات، ط1، ترجمة: محمد فتحي خضر، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة.
- 122- البير ريفو، الفلسفة اليونانية: أصولها وتطوراتها، ترجمة/ د: عبد الحليم محمود، وأبو بكر ذكرى، سنة 1958م، مكتبة دار العروبة-القاهرة.
- 123- بيل برايسون، موجز تاريخ كل شيء تقريبًا، نقله للعربية: أسامة محمد إسبر، ط1، سنة (1435هـ/2014م) مكتبة العبيكان، الرياض.
- 124- تريفور بيسون، الكهنة والأساقفة، الديانات الكتابية اليومية، سنة 2002، لندن-نيويورك.
- 125- توفيق الطويل، أسس الفلسفة، ط7، سنة 1979م، دار النهضة العربية.
- 126- توفيق الطويل، نوابغ الفكر الغربي، جون ستيورت مل، دار المعارف المصرية، بدون طبعة وتاريخ للنشر.
- 127- توما الأكويني، الخلاصة اللاهوتية، ترجمة: الخوري بولس عواد، سنة 1881م، المطبعة الأدبية، بيروت.
- 128- جان بول سارتر، الوجود والعدم "بحث في الأنطولوجيا الظاهرية، ط1، ترجمة: د/ عبد الرحمن بدوي، سنة 1966م، منشورات دار الآداب، بيروت.
- 129- جان فال، الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر، ترجمة: د/ فؤاد كامل، ومراجعة د/ فؤاد زكريا، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، بدون طبعة، وتاريخ للنشر.

- 130- جفري بارندر، المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ط2، ترجمة: د/إمام عبد الفتاح إمام، سنة 2996م، مكتبة مدبولي، القاهرة.
- 131- جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر، تونس، بدون طبعة وتاريخ للنشر.
- 132- جمال المرزوقي، الفلسفة الإسلامية بين الندية والتبعية، ط1، سنة 1422هـ/2002م، دار الهداية للنشر والتوزيع.
- 133- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، المجلد الثاني، سنة (1982م) دار الكتاب اللبناني - بيروت - لبنان.
- 134- جوتفريد ليبنتز، أبحاث جديدة في الفهم الإنساني، ترجمة: د/ أحمد فؤاد كامل، سنة 1983م، بدون طبعة.
- 135- جوتفريد ليبنتز، المونادولوجيا "والمبادئ العقلية للطبيعة والفضل الإلهي، ترجمة وتعليق: د/ عبد الغفار مكاي، سنة 1978م، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة.
- 136- جورج بوليتزر، مبادئ أولية في الفلسفة، ط5، ترجمة: د/ فهمية شرف الدين، سنة 2001م، دار الفارابي، بيروت، لبنان.
- 137- جورج سارتون، تاريخ العلم: العلم القديم في العصر الذهبي اليوناني، ترجمة: لفيف من العلماء، سنة 1957م، دار المعارف - القاهرة.
- 138- جورج سارتون، مقدمة تاريخ العلم والإنسية الجديدة، ترجمة وتقديم: إسماعيل مظهر، سنة 1961م، دار النهضة العربية - القاهرة.
- 139- جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ط3، سنة 2006م، دار الطليعة للطباعة والنشر - بيروت.
- 140- جوزايا رويس، الجانب الديني للفلسفة، ترجمة: أحمد الأنصاري، سنة 2000م، المجلس الأعلى للثقافة، بدون طبعة.

- 141- جوزايا رويس، روح الفلسفة الحديثة، ط1، ترجمة: أحمد الأنصاري، سنة2003م، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة.
- 142- جوسيف سايفرت، الله كبرهان على وجود الله، ترجمة: د/ حميد لشهب، سنة 2001م، أفريقيا الشرق - بيروت - لبنان، بدون طبعة.
- 143- جون لوك، رسالة في التسامح، ط1، ترجمة: مني أبو سنة، سنة 1997م، المجلس الأعلى للثقافة - الإسكندرية.
- 144- جون هيك، فلسفة الدين، ط1، ترجمة: طارق عسيلي، سنة (2010م) دار المعارف الحكيمة.
- 145- جوناثان ري، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ط1، ترجمة: د/ فؤاد كامل، ود/ جلال العشري، ود/ عبد الرشيد الصادق محمودي، مراجعة: د/ زكي نجيب محمود، سنة 2013م، المركز القومي للترجمة-القاهرة.
- 146- الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ط1، تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون سنة للطبعة.
- 147- جيته، الديوان الشرقي للمؤلف الغربي، ترجمة: د/ عبد الرحمن بدوي، منتدى مكتبة الإسكندرية، بدون طبعة وتاريخ للنشر.
- 148- جيرار جهامي، موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب، ط1، سنة (1998م) مكتبة لبنان ناشرون - بيروت.
- 149- جيمس أنس، علم اللاهوت النظامي، راجعه ونقحه د/ القس منيس عبد النور، إصدار الكنيسة الانجيلية بقصر الدوبارة - القاهرة، بدون طبعة وتاريخ للنشر.
- 150- جيمس كولينز، الله في الفلسفة الحديثة، ترجمة: فؤاد كامل، سنة 1973م، مكتبة غريب، القاهرة.
- 151- جيمس هنري برستيد، العصور القديمة، ترجمة: داود قربان، سنة 1983م، مؤسسة عز الدين بيروت، لبنان.

- 152- جيمس هنري برستيد، فجر الضمير، ط37، ترجمة: حسن سليم، سنة 1999م، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، بدون طبعة.
- 153- جينيفر تي روبرتس، هيرودوت مقدمة قصيرة، ترجمة: خالد غريب علي، سنة 2014م، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة.
- 154- حامد طاهر، الفلسفة الإسلامية مدخل وقضايا، دار الثقافة العربية، القاهرة، بدون طبعة وتاريخ للنشر.
- 155- حبيب الله بابائي، جدلية النظر والعمل، في التأسيس الإسلامي للإلهيات الحضارة، ط1، ترجمة: حسين صافي، سنة 2014م، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت.
- 156- حربي عباس عطيتو، مختارات في نصوص الفلسفة الإسلامية، سنة 1994م، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية.
- 157- حربي عباس عطيتو، ملامح الفكر الفلسفي عند اليونان، سنة 1995م، دار المعرفة الجامعية-الإسكندرية.
- 158- حربي عباس عطيتو، ملامح الفكر الفلسفي والديني في مدرسة الإسكندرية القديمة، ط1، سنة 1413هـ/1992م، دار العلوم العربية، بيروت.
- 159- الحسن بن طلال، المسيحية في العالم العربي، سنة 1995م، المعهد الملكي للدراسات الدينية-مكتبة عمان-الأردن.
- 160- حسن ظاظا، الفكر الديني الإسرائيلي: أطواره ومذاهبه، سنة 1971م، معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة، بدون طبعة.
- 161- حسن نعمة، موسوعة ميثولوجيا وأساطير الشعوب القديمة، سنة 1994م، دار الفكر اللبناني - بيروت، بدون طبعة.
- 162- حسن يوسفیان، دراسات في علم الكلام الجديد، ترجمة: محمد حسن زراقت، ط1، سنة (2016م)، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي-بيروت.

- 163- حمادة أحمد علي، فلسفة الدين اليهودي "فيلون السكندري"، ط1، سنة 2017م، نيو بوك للنشر والتوزيع - القاهرة.
- 164- حمادي هوارى، الدين من الفلسفات الدينية إلى فلسفة الدين، مجلة دراسات إنسانية واجتماعية، سنة 2019م.
- 165- حنا أسعد فهمي، تاريخ الفلسفة من أقدم عصورها إلى الآن، سنة 1921م، المطبعة اليوسفية، مصر، بدون طبعة.
- 166- حيدر حب الله، اتجاهات العقلانية في الكلام الإسلامي، ط1، سنة 1429هـ/2008م، دار الهادي للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، مركز البحوث المعاصرة.
- 167- خالد قطب، فلسفة العلم التطبيقية (الفلسفة تبحث عن آفاق جديدة داخل العلم)، ط1، سنة (2011م)، المكتبة الأكاديمية - القاهرة.
- 168- دافيد سانتلانا، المذاهب اليونانية الفلسفية في العالم الإسلامي، حققه وقدم له: د/ محمد جلال شرف، سنة 1981م، دار النهضة العربية للطباعة، بيروت.
- 169- دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ط5، ترجمة: د/محمد عبد الهادي أبو ريده، مكتبة النهضة، بدون تاريخ للنشر.
- 170- ديف روبنسون، ووجودي جروفرز، الفلسفة، ترجمة د/ إمام عبد الفتاح إمام، سنة 2001م، سلسلة أقدم لك، المجلس الأعلى للثقافة-القاهرة.
- 171- ديكارت، التأملات في الفلسفة الأولى، ط2، ترجمه وقدمه إلى العربية د/عثمان أمين، سنة (1956م) مكتبة القاهرة الحديثة.
- 172- ديكارت، مقال عن المنهج، ط2، سنة 1968م، ترجمة: محمود الخضيرى، مراجعة: د/ محمد مصطفى حلمي، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة.

- 173- ديوجينيس اللائرتي، حياة مشاهير الفلاسفة، المجلد الأول، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، ط1، سنة 2006م، المجلس الأعلى للثقافة - القاهرة.
- 174- ذكي نجيب محمود، وأحمد أمين، قصة الفلسفة اليونانية، سنة 2019م، دار المحرر الأدبي، بدون طبعة.
- 175- رأفت عبد الحميد، الفكر المصري في العصر المسيحي، دار قباء للطباعة والنشر - القاهرة، بدون طبعة وتاريخ للنشر.
- 176- رانيا عدلي نور الدين، قرطبة عروس الأندلس، ط1، سنة 2020م، عصير الكتب للنشر والتوزيع.
- 177- رحيم أبو رغيف الموسوي، الدليل الفلسفي الشامل، المجلد الأول، والثاني، والثالث، ط1، سنة (1434هـ/2013م) دار المحجة البيضاء - بيروت - لبنان.
- 178- رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا، دار المحرر الادبي للنشر والتوزيع، بدون طبعة وتاريخ للنشر.
- 179- رشيد سليم جراح، متصوفة الزهاد الزاهدة التائية رابعة العدوية شهيدة الحب الإلهي، سنة 2006م، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، بدون طبعة.
- 180- رفيق العجم، موسوعة مصطلحات التصوف، ط1، سنة 1999م، مكتبة لبنان ناشرون - بيروت - لبنان.
- 181- رمسيس عوض، ملحدون محدثون ومعاصرين، ط1، سنة 1998م، دار سينا للطباعة والنشر.
- 182- روبرت سولمون، الدين من منظور فلسفي "دراسة ونصوص"، ط1، ترجمة: حسون السراي، سنة 2009م، معهد الأبحاث والتنمية الحضارة، العراق - بغداد.
- 183- رؤوف حسين صيهود، فلسفة الدين في فكر مصطفى ملكيان، مجلة مركز دراسات الكوفة: مجلة فصلية محكمة، العدد 42 سنة 2016م.

- 184- ريتشارد دوكنز، وهم الإله "الكتاب الذي غير حياة الملايين من البشر"، ترجمة: بسام البغدادي، سنة 2009م، عالم الكتب، منتد الكتب العربية والمعرية، بدون طبعة.
- 185- ريتشارد شاخ، رواد الفلسفة الحديثة، ترجمة: د/أحمد حمدي محمود، سنة 1997م، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- 186- زكريا إبراهيم، أبو حيان التوحيدي أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء، المؤسسة المصرية العامة، بدون طبعة وتاريخ للنشر.
- 187- زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، ط1، سنة (1968م)، دار مصر للطباعة-القاهرة.
- 188- زكريا إبراهيم، مشكلة الحرية، ط2، مكتبة مصر-الغالة، بدون تاريخ للنشر.
- 189- زكريا إبراهيم، مشكلة الفلسفة، طبعة مكتبة مصر، بدون طبعة وتاريخ للنشر.
- 190- زيجريد أو زيكريد هونكه، الله ليس كمثله شيء (الكشف عن ألف فرية وفرية عن العرب)، ترجمة/ محمد عوني عبد الرؤف، سنة (2010م) المركز القومي للترجمة - القاهرة.
- 191- زيجريد أو زيكريد هونكه، شمس الله تشرق على الغرب (فضل العرب علي أوربا)، ترجمة د/ فؤاد حسنين علي، سنة (2011م)، دار العالم العربي.
- 192- زيجريد هونكه، شمس العرب تسطع على الغرب "أثر الحضارة العربية في أوربة"، ط8، نقله عن الألمانية: فاروق بيضون، وكمال دسوقي، راجعه ووضع حواشيه: مارون عيسى الخوري، سنة 1413هـ/1993م، دار الجيل ودار الأفاق الجديدة - بيروت.

- 193- زين الدين عمر ابن المظفر ابن الوردي، تاريخ ابن الوردي، (248/1) دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، بدون طبعة وتاريخ للنشر.
- 194- زينب إبراهيم شوريا، تجديد الفكر الديني، ط1، سنة (2009م)، دار السلام للطباعة والنشر - بيروت، لبنان.
- 195- س. بريوشينكين، الفيزياء الفلكية والميثولوجيا القديمة، ط1، ترجمة: حسان ميخائيل اسحق، 2006، دار علاء الدين - دمشق.
- 196- س.م. بورا، التجربة الدينية، ترجمة: أحمد سلامة، سنة 1989م، الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة، بدون طبعة.
- 197- سامح فاروق حنين، الكنيسة وثقافة العصر من خلال "رسالة الي الشباب في كيفية الاستفادة من الثقافة اليونانية" للقديس باسيلوس الكبير، سنة 2015م، باناريون - القاهرة، بدون طبعة.
- 198- سامي السهم، التصوف العقلي في اليهودية والمسيحية والإسلام، سنة 2014م، دار الكتاب المصري - القاهرة.
- 199- سامي عامري، براهين وجود الله في النفس والعقل والعلم، ط1، سنة 2018م، تكوين للدراسات والأبحاث، المملكة العربية السعودية.
- 200- سامي عبد الله بن المغلوث، أطلس الأديان، ط1، سنة 2007م، مكتبة العبيكان - الرياض.
- 201- سامي نصر لطف، الفكر الفلسفي اليهودي والمسيحي، سنة 1989م، بدون طبعة.
- 202- سعد الدين السيد صالح، أفعال الله وأفعال العباد بحث في مشكلة الإنسان، ط1، سنة 1989/1409م، دار الطباعة المحمدية درب الأتراك بالقاهرة.
- 203- سعد الدين صالح، العقيدة الإسلامية في ضوء العلم الحديث، ط2، سنة 1411هـ/1991م، دار الصفا، القاهرة.

204- سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني، شرح المقاصد في علم الكلام، سنة 1401هـ - 1981م، دار المعارف النعمانية، باكستان، بدون طبعة

205- سعود بن عبد العزيز الخلف، دراسات في الأديان اليهودية والنصرانية، ط1، سنة 1418هـ/1997م، مكتبة أضواء السلف - الرياض.

206- سعيد عبد اللطيف فودة، الأدلة العقلية على وجود الله بين المتكلمين والفلاسفة، ط1، سنة 1437هـ/2016م، منشورات الأصلين.

207- سعيد فوده، الدليل الكوني على وجود الله تعالى "مقالات من البحوث الغربية المعاصرة في فلسفة الدين"، ط1، سنة 1437هـ/2016م، دار الصالح للنشر والتوزيع، القاهرة.

208- سلمان دُنْيا، التفكير الفلسفي الإسلامي، ط1، سنة 1387هـ/1967م، مكتبة الخانجي بمصر.

209- سليم ناصر بركات، مفهوم الحرية في الفكر العربي الحديث، ط2، سنة 1984م، دار دمشق للطباعة والنشر، بيروت.

210- سليمان بن صالح الخراشي، حقيقة اللبيرية وموقف الإسلام منها، سنة 1427هـ، المملكة العربية السعودية، بدون طبعة.

211- سُليمان دُنْيا، الحقيقة في نظر الغزالي، ط4، سنة 1980م، دار المعارف، القاهرة.

212- السهلجي، النور من كلمات طيفور، ط2، حققه: د/ عبد الرحمن بدوي وضمنه كتاب شطحات الصوفية، سنة 1976م، الكويت

213- السيد محمد الطباطبائي، أصول الفلسفة والمذهب الواقعي، سنة 1994م، تقديم: مرتضي مطهري، ترجمة: عمار أبو رغيف، المؤسسة العراقية للنشر والتوزيع، بدون طبعة.

- 214- السيد محمود شكري الألوسي البغدادي، بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب، ط2، عُنِيَ بشرحه: محمد بهجة الأثري، سنة 1314هـ، المكتبة الأهلية بمصر.
- 215- شفيق جرادي، مقاربات منهجية في فلسفة الدين، ط1، سنة 1425هـ/2004م معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية-بيروت.
- 216- شكري الدربالي، المواريث بين الأديان السماوية والقوانين الوضعية، سنة 1971م، دار الكتب العلمية-بيروت.
- 217- شمس الدين الديلمي، شرح الأنفاس الروحانية، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- 218- شنودة الأمير، أبو كريفا مجرد سرد، بدايات المسيحية، ببلومانيا للنشر والتوزيع، بدون طبعة وتاريخ للنشر.
- 219- الشهرستاني: الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كلاني، دار المعرفة، بيروت، 1404هـ.
- 220- الصاوي الصاوي أحمد، الفلسفة الإسلامية "مفهومها وأهميتها ونشأتها وأهم قضاياها"، سنة 1998م، دار النصر للتوزيع والنشر-القاهرة، بدون طبعة.
- 221- صبري محمد خليل/ أستاذ فلسفه القيم الإسلامية بجامعة الخرطوم، نحو ردود عقلانية على دعاوى الإلحاد، sabri.m.khalil@hotmail.com.
- 222- صقر أبو فخر، الدين والدهماء والدم، العرب واستعصاء الحداثة، ط2، سنة (2007م)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت-لبنان.
- 223- طارق خليل السعدي، مقارنة الأديان، ط1، سنة 1425هـ/2005م، دار العلوم العربية، بيروت، لبنان.

- 224- طاهر بن محمد الإسفراييني، التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، تحقيق: كمال يوسف الحوت، ط1، سنة 1983م، عالم الكتب - بيروت.
- 225- طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، ط2، سنة 1997م، المركز الثقافي العربي، بيروت - لبنان.
- 226- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائثة الغربية، ط1، سنة 2000م، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب.
- 227- عادل مصطفى، المغالطات المنطقية، ط1، سنة 2007م، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة.
- 228- عادل مصطفى، فهم الفهم "مدخل إلى الهرمنيوطيقا"، مؤسسة هنداوي، بدون طبعة وتاريخ للنشر.
- 229- عاطف العراقي، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، ط2، سنة 1986م، دار المعارف.
- 230- عباس محمود العقاد، الإسلام في القرن العشرين، "حاضره ومستقبله"، نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، بدون طبعة وتاريخ للنشر.
- 231- عباس محمود العقاد، العبقریات الإسلامية، ط1، سنة 1391هـ/1971م، دار الكتاب العربي - بيروت - لبنان.
- 232- عباس محمود العقاد، الفلسفة الإسلامية، ط1، سنة 1978م، دار الكتاب اللبناني، بيروت.
- 233- عباس محمود العقاد، القرن العشرون، سنة 2012م، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، بدون طبعة.
- 234- عباس محمود العقاد، الله، كتاب في نشأت العقيدة الإلهية، منشورات المكتبة العصرية، بدون طبعة وتاريخ للنشر.

- 235- عباس محمود العقاد، عقائد المفكرين في القرن العشرين، سنة (2002م)، دار المعارف كورنيش النيل - القاهرة.
- 236- عبد الجبار الرفاعي، تمهيد لدراسة فلسفة الدين، ط1، سنة 2014م، مكتبة الفكر الجديد، دار التنوير للطباعة والنشر - بغداد.
- 237- عبد الجبار الرفاعي، موسوعة فلسفة الدين، الجزء الأول، مقال للدكتور مصطفى مليكان، تحت عنوان "فلسفة الدين المجال والحدود"، بدون تاريخ للنشر.
- 238- عبد الحسين خسروبناه، حقيقة التجربة الدينية، ترجمة: محمد حسين الواسطي، الفكر المعاصر، العدد الثامن، جمادى الآخرة 1437 هـ.
- 239- عبد الحلیم محمود، التفكير الفلسفي في الإسلام، ط3، سنة 1387هـ/1968م، دار النصر للطباعة، القاهرة.
- 240- عبد الحلیم محمود، سلطان العارفين أبو يزيد البسطامي، ط2، دار المعارف، القاهرة، بدون تاريخ للنشر.
- 241- عبد الحميد عمران، مقال عن حركة التصير الديني في شمال أفريقيا، مجلة دراسات تاريخية، ال عددان 115 - 116، لعام 2011م.
- 242- عبد الرازق الكاشاني، معجم اصطلاحات الصوفية، ط1، تحقيق: د/ عبد العال شاهين، سنة 1413هـ/1992م، دار المنار للطباعة والنشر، القاهرة.
- 243- عبد الرحمن بدوي، أرسطو عند العرب دراسة ونصوص غير منشورة، ط2، سنة 1978م، وكالة المطبوعات، الكويت.
- 244- عبد الرحمن بدوي، أفلاطون، ط2، سنة 1944م، مكتبة النهضة المصرية القاهرة.
- 245- عبد الرحمن بدوي، تاريخ التصوف الإسلامي، ط3، سنة 2008م، الشعاع للنشر القاهرة.

- 246- عبد الرحمن بدوي، خلاصة الفكر الأوربي، أفلاطون، سنة 1979م، دار القلم، بيروت.
- 247- عبد الرحمن بدوي، ربيع الفكر اليوناني، ط3، سنة 1942م مكتبة النهضة المصرية-القاهرة.
- 248- عبد الرحمن بدوي، سيرة حياتي، ط1، سنة 2002م، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان.
- 249- عبد الرحمن بدوي، شطحات الصوفية، أبو يزيد البسطامي، وكالة المطبوعات للنشر، الكويت، بدون طبعة وتاريخ للنشر.
- 250- عبد الرحمن بدوي، شهيدة العشق الإلهي رابعة العدوية، ط2، سنة 1962م، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة.
- 251- عبد الرحمن بدوي، فلسفة الدين والتربية عند كانط، ط1، سنة 1980، المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت.
- 252- عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطي، ط3، سنة (1979م) دار القلم.
- 253- عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، "التأويل بالباطن"، سنة 1997م، دار العلم للملايين-بيروت-لبنان.
- 254- عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، المجلد الأول، والثاني، ط1، سنة 1984م، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان.
- 255- عبد الرحمن بدوي، المنطق الصوري والرياضي، ط5، سنة 1981م، وكالة المطبوعات، الكويت.
- 256- عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي، معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم، ط1، سنة 1424هـ - 2004 م، تحقيق: د/ محمد إبراهيم عبادة، مكتبة الآداب - القاهرة / مصر.

- 257- عبد الرحمن بن صمايل السلمي، حقيقة اللبيرة وموقف الإسلام منها، سنة 1427م، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، بدون طبعة.
- 258- عبد الرحمن بن عبد الخالق، الفكر الصوفي في ضوء الكتاب والسنة ط2، سنة 1404هـ، مكتبة ابن تيمية، الكويت.
- 259- عبد الرحمن عميرة، المذاهب المعاصرة وموقف الإسلام منها، سنة 1985م، دار الجيل للنشر والتوزيع - بيروت.
- 260- عبد الرحمن مرعي، أهل الكتاب في القرآن الكريم " دراسة معجمية في السياقات والمفاهيم اللفظية"، سنة 2016م، الآن ناشرون وموزعون، بدون طبعة.
- 261- عبد الرزاق بك بن نجفلى خان بن شهباز خان الدنبلى، المآثر السلطانية، ترجمة: د. محمد سيد أبو زيد، مراجعة: أد/ عبد الحفيظ محمد يعقوب حجاب، ط1، سنة (2005م) المجلس الأعلى للثقافة - القاهرة.
- 262- عبد الرشيد الجونغوري، شرح الراشدية، ط1، تحقيق: د/ مصطفى غرابه، سنة 1427هـ/2006م، مكتبة الإيمان، القاهرة.
- 263- عبد العال عبد الرحمن عبد العال، الإنسان لدي فلاسفة اليونان في العصر الهليني، سنة 2005م، دار الوفاء للطباعة والنشر - الإسكندرية.
- 264- عبد الغفار مكاوي، الحكماء السبعة، سنة 1990م، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- 265- عبد اللطيف محمد العبد، دراسات في الفلسفة الإسلامية، سنة 1398هـ/1978م، مكتبة النهضة المصرية - القاهرة - بدون طبعة.
- 266- عبد الله الخريجي، علم الاجتماع الديني، ط2، سنة 1990م، شركة رامتان، جدة، المملكة العربية السعودية.
- 267- عبد الله العروي، مفهوم الحرية، ط3، سنة 1988م، المركز الثقافي العربي، لبنان.

- 268- عبد الله بن سعيد الشهري، ثلاث رسائل في الإلحاد والعلم والدين، ط1، سنة 2014م، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت.
- 269- عبد الله شمت المجيدل، تطور الفكر الفلسفي من الفلسفة اليونانية إلى المعاصرة، ط1، سنة (1436هـ/2015م) دار الاعصار العلمي للنشر والتوزيع - عمان - الاردن.
- 270- عبد الله علي سمك، مدخل لدراسة الأديان، سنة 2013م، دار الدراسات العلمية للنشر والتوزيع، مكة.
- 271- عبد المعطي محمد بيومي، الفلسفة الإسلامية من المشرق إلى المغرب، سنة 1393هـ/1973م، بدون طبعة.
- 272- عبد المنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، ط3، سنة 2000م، مكتبة مدبولي، القاهرة.
- 273- عبد المنعم الحفني، المعجم الفلسفي، ط1، الدار الشرقية - مصر الجديدة، سنة، 1410هـ/1990م.
- 274- عبد المنعم الحفني، الموسوعة الصوفية "أعلام التصوف والمنكرين عليه والطرق الصوفية"، ط1، سنة 1412هـ/1992م، دار الرشاد للطباعة والنشر، القاهرة.
- 275- عبد المنعم الحفني، الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية، ط1، سنة 1400هـ/1980م، دار المسرة، بيروت.
- 276- عبد المنعم حفني، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، الجزء الأول، ط2، سنة 1999م، مكتبة مدبولي - القاهرة.
- 277- عبد المنعم فؤاد، المسيحية بين التوحيد والتثليث وموقف الإسلام منها، سنة 1997م، مكتبة العبيكان - الرياض، بدون طبعة.
- 278- عبد النبي الأحمد نكري، دستور العلماء، أو جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، عربه: حسن هاني فحص، دار الكتب العلمية بيروت-لبنان، بدون طبعة، وتاريخ للنشر.

- 279- عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد نكري، جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، ط1، سنة 1421هـ - 2000م عرب عباراته الفارسية: حسن هاني فحص، دار الكتب العلمية - لبنان/ بيروت.
- 280- عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، الموسوعة الموجزة، ط3، سنة 2006م، دار الشروق، القاهرة.
- 281- عبده الحلو، معجم المصطلحات الفلسفية، ط1، سنة 1414هـ/1994م، المركز التربوي للبحوث والإنماء، مكتبة لبنان - بيروت.
- 282- عبده فراج، معالم الفكر الفلسفي في العصور الوسطى، ط1، سنة 1969م، الأنجلو المصرية، القاهرة.
- 283- عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، سنة (1971م) مكتبة الأنجلو المصرية.
- 284- عثمان أمين، ديكارت مبادئ الفلسفة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، بدون طبعة وتاريخ للنشر.
- 285- عثمان أمين، سلسلة أعلام الفلاسفة "ديكارت"، ط7، سنة 1976م، مكتبة الأنجلو المصرية.
- 286- عرفان عبد المجيد فتاح، دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، ط2، سنة 1428هـ/2007م، مؤسسة الرسالة بيروت.
- 287- عزمي إسلام، اتجاهات في الفلسفة المعاصرة، سنة (1980م)، وكالة المطبوعات- الكويت.
- 288- عزيزة فوال بابتي، موسوعة الأعلام العرب والمسلمين والعالميين، ط1، سنة 2009م، دار الكتب العلمية-بيروت-لبنان.
- 289- عصمت نصار، الفكر الديني عند اليونان، ط2، سنة (1426هـ—/2005م) دار الهداية للطباعة والنشر - القاهرة.
- 290- عصمت نصار، فلسفة اللاهوت المسيحي، ط1، سنة 1429هـ/2008م، مكتبة المهتدين - القاهرة.

- 291- عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الايجي، المواقف في علم الكلام، مكتبة المتنبى، القاهرة، بدون طبعة، وتاريخ للنشر.
- 292- عطيات أبو السعود، الحصاد الفلسفي للقرن العشرين، سنة (2002م) منشأة المعارف جلال حزي وشركاه - الإسكندرية.
- 293- على ابن ابي طالب، ديوان الإمام علي بن ابي طالب، باب المناجاة والدعاء (مناجاة الاله) عني به جمال السيد رفاعي الشايب، مكتبة الإيمان للطباعة والنشر بالقاهرة، سنة (1437هـ/2015م) ط2.
- 294- على زيعور، أوغسطينوس، ط1، سنة 1983م، دار اقرأ - بيروت - لبنان.
- 295- على مولا، أطلس الفلسفة، المكتبة الشرقية، بدون طبعة وتاريخ للنشر.
- 296- علي أكبر رشاد، فلسفة الدين، ط1، المجمع العلمي العالي للثقافة والفكر الإسلامي، سنة (1432هـ/2011م) مركز الغدير للدراسات والنشر، بيروت - لبنان.
- 297- علي بن محمد السيد الشريف الجرجاني، مُعجم التعريفات، ط2، تحقيق ودراسة: محمد صديق المنشاوي، سنة 2012م، دار الفضيلة للنشر والتوزيع، القاهرة.
- 298- علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ط4، سنة 1978م، دار المعارف، القاهرة.
- 299- علي سامي النشار، نشأة الدين - النظريات التطورية والمؤهلة، مكتبة الخانجي، القاهرة، بدون طبعة وتاريخ للنشر
- 300- علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ط9، سنة 1397هـ/1977م، دار المعارف، القاهرة.
- 301- عماد الدين الجبوري، التناقضات دراسة تحليلية للفكرين الديني والفلسفي، الفصل السادس، ط1، الناشر: E-Kutub Ltd، رقم ISBN (الرقم الدولي المعياري للكتاب) 1780581041.

- 302- عمرو شريف، المعلوماتية، برهان الربوبية الأكبر، سنة (2018م) نيو بوك للنشر والتوزيع.
- 303- عمرو شريف، خرافة الإلحاد، سنة 2017م، نيو بوك للنشر والتوزيع.
- 304- عمرو شريف، رحلة عقل (وهكذا يقود العلم أشرس الملاحدة إلى الإيمان)، تقديم د/ أحمد عكاشة، ط4، سنة (1432هـ/2011م) مكتبة الشروق الدولية - مصر الجديدة.
- 305- عناية الله إبلاغ الأفغاني، جلال الدين الرومي بين الصوفية وعلماء الكلام، ط1، سنة 1407هـ/1987م، الدار المصرية اللبنانية للطباعة والنشر، القاهرة.
- 306- عوض الله حجازي، مقارنة الأديان بين اليهودية والإسلام، سنة 1981م، دار الطباعة المحمدية - القاهرة، بدون طبعة.
- 307- عوض سمعان، الله بين الفلسفة والمسيحية، ط1، سنة (2010م) بدون دار للنشر.
- 308- غالب بن علي عواجي، المذاهب الفكرية المعاصرة ودورها في المجتمعات وموقف المسلم منها، ط1، سنة 1427هـ/2006م، المكتبة العصرية الذهبية-جدة.
- 309- غيظان السيد علي، فلسفة الدين "المصطلح من الإرهاصات إلى التكوين العلمي الراهن"، ط1، سنة 2019م، المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت.
- 310- فاروق عبد المعطي، جون لوك، ط1، سنة 1993م، دار الكتب العلمية- بيروت - لبنان.
- 311- فاروق عبد المعطي، ديفيد هيوم الفيلسوف الأديب، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، بدون طبعة وتاريخ للنشر.

- 312- فاروق عبد المعطي، فيثاغورس فيلسوف علم الرياضيات، ط1، سنة 1414م/1994م، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان.
- 313- فاروق عبد المعطي، ليبنتس فيلسوف الماضي والحاضر، سلسلة أعلام الفلاسفة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، بدون طبعة وتاريخ للنشر.
- 314- فرح نعيم، تاريخ بيزنطة، المجلد الأول، سنة 1984م، مطبعة طربين- دمشق.
- 315- فريال حسن خليفة، الدين والسلام عند كانط، ط1، سنة 2001م، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة.
- 316- فريال حسن خليفة، فكرة الألوهية في فلسفة باركلي، ط1، سنة 1997م، مكتبة الجندي، القاهرة.
- 317- فريدريك شلايرماخر، عن الدين "خطابات لمحتقره من المثقفين"، ط1، ترجمة: أسامة الشحمانى، مراجعة وتقديم: عبد الجبار الرفاعي، سنة 2017م، دار التنوير - بيروت - لبنان.
- 318- فريدريك نيتشه، أقول الأصنام، ط1، ترجمة: حسان بورقية، ومحمد الناجي، سنة 1996م، أفريقيا الشرق.
- 319- فريدريك هيجل، محاضرات فلسفة الدين، ط1، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، سنة 2001م، مكتبة/ دار الكلمة، القاهرة.
- 320- فريدريك هيجل، موسوعة العلوم الفلسفية، ترجمة: د/ إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، بدون طبعة وتاريخ للنشر.
- 321- فؤاد زكريا، اسبينوزا، ط2، سنة 1983م، دار التنوير - بيروت - لبنان.
- 322- فؤاد زكريا، التفكير العلمي، ط1، سنة 2015م، دار مصر للطباعة.
- 323- فوقية حسن محمود، مقالات في أصالة المفكر المسلم، دور المفكرين العرب والمسلمين في التفكير الفلسفي، سنة 1988م، دار الفكر العربي للطباعة والنشر.

- 324- فيصل بدير عون، محاضرات في فلسفة العصور الوسطى المسيحية، مكتبة الحرية الحديثة، بدون طبعة وتاريخ للنشر
- 325- قاسم أمين، الفيلسوف المفترى عليه "ابن رشد"، مكتبة الأنجلو المصرية، بدون طبعة، وتاريخ للنشر.
- 326- القاضي عبد الجبار، رسائل التوحيد والعدل، سنة 1971م، تحقيق د/محمد عمارة، دار الهلال.
- 327- القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، سنة 2010م، تحقيق: عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة - القاهرة.
- 328- كارين أرمسترونغ، الله لماذا؟، ط1، ترجمة: فاطمة نصر وهبة محمود، سنة 2010م، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.
- 329- كامل محمد عويضة، ابن مسرة الفيلسوف الزاهد، ط1، سنة 1993م، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان.
- 330- كامل محمد عويضة، الأعلام الفلسفية وليم جيمس رائد المذهب البرغماتي، ط1، سنة 1413هـ/1993م، دار الكتب العلمية، بيروت.
- 331- كامل محمد عويضة، أنسلم بين الحضارة الأوربية والعصر الوسيط، الأعلام من الفلاسفة، سنة 1994م، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون طبعة.
- 332- كريستيان دولاكومبان، تاريخ الفلسفة في القرن العشرين، ترجمة حسن احجيج، ط1، سنة (2015م) جداول للنشر والترجمة والتوزيع-لبنان.
- 333- كميل الحاج، الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، ط1، سنة 2000م، بيروت - لبنان: مكتبة لبنان ناشرون.
- 334- الكندي، رسالة في الإبانة عن العلة الفاعلة ضمن رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق: د/محمد عبد الهادي أبو ريده، سنة 1950م، دار الفكر العربي بالقاهرة.

- 335- لالاند، معجم لالاند الفلسفي، الجزء الثالث ط2، ترجمة: خليل أحمد خليل، سنة (2001م) دار عويدات بباريس، وبيروت.
- 336- م.أ.ك، كيف، عقيدة الثالوث هل هي من وحي الله؟، ترجمة: محمد عبد العظيم علي، مراجعة وتدقيق: أبو كريم المراكشي، سنة 1996م.
- 337- ماجد فخري، أرسطو المعلم الأول، سلسلة قادة الفكر، المطبعة الكاثوليكية-بيروت، بدون ذكر الطبعة والسنة.
- 338- ماجد فخري، تاريخ الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون وبرقلس، ط1، سنة 1991م، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان.
- 339- مارتن و.ف.ستون، فلسفة الدين، ترجمة: سهيل نجم، مراجعة وتقديم: دكتور/علي عبود المحمداوي، ط1، سنة (2017م) دار قناديل للنشر والتوزيع - العراق - بغداد.
- 340- مانع بن حماد الجهني، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، ط4، سنة (1420هـ) دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع.
- 341- ماهر يونان عبد الله، الطوائف المسيحية في مصر والعالم، مراجعة: القس جرجس صبحي، سنة (2001م)، المركز المصري للطباعة.
- 342- مايكل دنتون، التطور ما تزال نظرية في أزمة، ط1، ترجمة: د/محمد القاضي، سنة 2017م، مركز براهين للأبحاث.
- 343- مايكل هارت، الخالدون مائة أعظمهم محمد، ترجمة: أنيس منصور، المكتب المصري الحديث، القاهرة، بدون طبعة وتاريخ للنشر.
- 344- مجدي كيلاني، الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون، سنة 2009م، المكتب الجامعي الحديث - الإسكندرية.
- 345- مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، دار الدعوة، بدون طبعة وتاريخ للنشر.

- 346- مجموعة من الباحثين، مبادئ الفلسفة العامة، ط1، سنة 2015م، مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، الجزائر.
- 347- مجموعة من العلماء والباحثين، الموسوعة العربية العالمية، المجلد السادس، ط2، سنة 1419هـ/1999م، مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، الرياض.
- 348- محمد إبراهيم الجبوشي، دراسات عن اليهودية، بدون طبعة وتاريخ للنشر.
- 349- محمد أبو الغيط الفرت، عقيدة التثليث في المسيحية وموقف الإسلام منها، ط1، سنة 1411هـ/1991م، دار الطباعة المحمدية-الأزهر-بالقاهرة.
- 350- محمد أبو زهرة، محاضرات في النصرانية، ط3، سنة 1381هـ/1961م، دار الفكر العربي، مدينة نصر - القاهرة.
- 351- محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة: عباس محمود، سنة 2000م، دار الهداية.
- 352- محمد الأمين الشنقطي، آداب البحث والمناظرة، سنة 1325هـ/1393هـ، تحقيق: سعود بن عبد العزيز العريفي، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع.
- 353- محمد الحسن البليدي، المقولات العشر، من مقدمة د/ممدوح حقي، صححه وقدم له د/ممدوح حقي سنة 1974م دار النجاح بيروت.
- 354- محمد بن أحمد أبو عبد الله البلخي الخوارزمي، مفاتيح العلوم، ط2، تحقيق: إبراهيم الإبياري، دار الكتاب العربي، بدون تاريخ للنشر.
- 355- محمد بن جرير الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، سنة 1984م، دار الفكر بيروت، بدون طبعة.
- 356- محمد بن طاهر التنير البيروني، العقائد الوثنية في الديانة النصرانية، تحقيق: د/ محمد عبد الله الشرقاوي، ط1، سنة 1414هـ/1993م، دار عمران - بيروت، مكتبة الزهراء بحرم جامعة القاهرة.

- 357- محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني، الملل والنحل، المجلد الأول، تحقيق: محمد سيد كيلاني، سنة 1404هـ، دار المعرفة - بيروت.
- 358- محمد بن كثير، أبو جعفر الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ط1، تحقيق: أحمد محمد شاكر، سنة 1420 هـ - 2000 م، مؤسسة الرسالة.
- 359- محمد ثابت الفندي، مع الفيلسوف، ط1، سنة 1974م، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان.
- 360- محمد جلال شرف، دراسات في التصوف الاسلامي، سنة 1984م، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت.
- 361- محمد جلال شرف، مذكرات في الفلسفة المسيحية ومشكلة التوفيق بين العقل والنقل، سنة 1994م، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية.
- 362- محمد رزق موسي، المؤثرات الدينية في الفلسفة اليونانية، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون طبعة وتاريخ للنشر.
- 363- محمد رشيد رضا، تفسير القرآن الحكيم- المشهور بتفسير المنار-، سنة 2011م، دار الكتب العلمية - بيروت- لبنان.
- 364- محمد سيد سلامة، مدخل إلى أبستمولوجيا الدين، ط1، سنة 2020م، مركز نماء للبحوث والدراسات بيروت - لبنان.
- 365- محمد شقير، روافد فكرية (مطارحات في الدين والسياسة والاجتماع الإسلامي)، ط1، سنة (2013م) دار الولااء، بيروت - لبنان.
- 366- محمد ضاهر، الزرادشتية واليزيدية تقابل أم تدابر، ط1، سنة 2010م، دار الأوائل - دمشق - سوريا.
- 367- محمد عاطف العراقي، مذاهب فلاسفة المشرق، ط6، سنة 1978م، دار المعارف بالقاهرة.

- 368- محمد عبد الرحمن مرحبا، تاريخ الفلسفة اليونانية من بداياتها حتى المرحلة الهلنسية، ط1، سنة 1414هـ/1993م، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت، لبنان.
- 369- محمد عبد الرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ط3، سنة 1983م، منشورات عويدات، بيروت.
- 370- محمد عبد الله دراز، الدين بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، سنة، 1970م، دار القلم الكويت، بدون طبعة.
- 371- محمد عثمان الخشت، الدين والميتافيزيقا في فلسفة هيوم، سنة 1997م، دار قباء للنشر والتوزيع، القاهرة.
- 372- محمد عثمان الخشت، مدخل إلى فلسفة الدين، سنة 2001م، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع.
- 373- محمد عزت إسماعيل الطهطاوي، محمد نبي الإسلام في التوراة والإنجيل والقرآن، سنة 1972م، مطبعة التقدم - القاهرة، بدون طبعة.
- 374- محمد علي الريان، وعباس محمد حسن سليمان، مدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية، دار المعرفة الجامعية - الإسكندرية، بدون طبعة وتاريخ للنشر.
- 375- محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي "الفلسفة اليونانية"، سنة 1995م، دار المعرفة الجامعية - الإسكندرية.
- 376- محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، أرسطو والمدارس المتأخرة، ط3، سنة 1391هـ/1972م، دار المعرفة الجامعية، إسكندرية.
- 377- محمد علي أبو ريان، دراسات في الفلسفة القديمة والعصور الوسطى، سنة 1997م، دار المعرفة الجامعية، بدون طبعة.
- 378- محمد غلاب، الفلسفة الإغريقية، الجزء الثاني، سنة (1938م) مكتبة الأنجلو المصرية، بدون طبعة.

- 379- محمد غلاب، مشكلة الألوهية، ط2، سنة 1371هـ/1951م، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة.
- 380- محمد فاروق الزين، المسيحية والإسلام والاستشراق، ط3، سنة 2003م، دار الفكر - دمشق.
- 381- محمد فتح علي خاني، فلسفة الدين عند ديفيد هيوم، ترجمة: حيدر نجف، سنة 1437هـ/2016م، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية-العتبة العباسية المقدسة - بدون طبعة.
- 382- محمد فتحي عبد الله، النحلة الأرفية، أصولها وآثارها في العالم اليوناني، سنة 1990م، مركز الدلتا للطباعة - الإسكندرية.
- 383- محمد فتحي عبد الله، النحلة الأورفية، أصولها وآثارها في العالم اليوناني، سنة 1990م، مركز الدلتا للطباعة - الإسكندرية.
- 384- محمد فريدي وجدي، دار معارف القرن العشرين، ط3، سنة 1971م، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت.
- 385- محمد فؤاد الهاشمي، الأديان في كافة الميزان، دار الحرية، السيدة زينب-القاهرة، بدون طبعة وتاريخ للنشر.
- 386- محمد كمال جعفر، الإنسان والأديان "دراسة مقارنة"، سنة 1985م، ط1، دار الثقافة، قطر الدوحة.
- 387- محمد لطفي جمعه، تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب، سنة 1345هـ، المكتبة العلمية، بدون طبعة.
- 388- محمد لغنهاوزن، التجربة الدينية، ط1، 2015م، ندوة نشرت ضمن موسوعة فلسفة الدين، مركز دراسات فلسفة الدين، دار التنوير - بيروت - لبنان.
- 389- محمد مهران رشوان، مدخل إلى الفلسفة المعاصرة، ط2، سنة 1404هـ/1984م، دار الثقافة للنشر، القاهرة.

- 390- محمد نصار، الموسوعة العربية الميسرة، سنة 2013م، المكتبة العصرية صيدا بيروت - لبنان.
- 391- محمد يوسف موسي، بين الدين والفلسفة" في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، ط1، سنة 2017م، أقلام عربية للنشر والتوزيع - القاهرة.
- 392- محمود حمدي زقزوق، الإسلام في تصورات الغرب، ط1، سنة 1407هـ/1987م، دار التوفيق النموذجية للنشر، القاهرة.
- 393- محمود حمدي زقزوق، دراسات في الفلسفة الحديثة، ط3، سنة 1993م، دار الفكر العربي.
- 394- محمود زيدان، كانط وفلسفته النظرية، سنة 2004م، دار الوفاء لنديا الطباعة والنشر بالإسكندرية، بدون طبعة.
- 395- محمود زيدان، وليم جيمس، ط1، سنة 1958م، القاهرة.
- 396- مراد وهبة، المعجم الفلسفي، ط3، سنة (1979م)، دار الثقافة الجديدة.
- 397- مسعد بن محمد أبو النجاء الرفاعي الدمياطي، جواهر المعقولات في علم المقولات، ط1، سنة 1327هـ، مطبعة السعادة بمصر.
- 398- مشير باسيل عون، نظرات في الفكر الإلحادي الحديث، ط1، سنة 2003م معهد الدراسات الإسلامي للمعارف الحكيمة، دار الهادي - بيروت.
- 399- مصطفى النشار، السابقون على السوفسطائيين، سنة 1998م، دار قباء للطباعة والنشر - القاهرة.
- 400- مصطفى النشار، المعجزة اليونانية بين الحقيقة والخيال، بحث منشور بالعدد 46، 47، لسنة 1986م، بمجلة كلية الآداب - جامعة القاهرة.
- 401- مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، 2000م، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع - القاهرة، بدون طبعة.

- 402- مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، سنة 1998م، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة، ط1.
- 403- مصطفى النشار، رواد التجديد في الفلسفة المصرية المعاصرة في القرن العشرين، ط2، سنة 2017م، نيو بوك للنشر والتوزيع - القاهرة.
- 404- مصطفى النشار، فكرة الألوهية عند أفلاطون، وأثرها في الفلسفة الإسلامية، سنة 2018م، روابط للنشر والتوزيع، بدون طبعة.
- 405- مصطفى النشار، مدخل إلى الفلسفة السياسية والاجتماعية، ط1، سنة (2012م) دار الميسرة للنشر والتوزيع، عمان الأردن.
- 406- مصطفى النشار، مدخل إلى الفلسفة النظرية والتطبيقية، سنة (2007م) دار قباء الحديثة للطباعة والنشر.
- 407- مصطفى النشار، مدخل جديد إلى فلسفة الدين، ط2، سنة (2015م) مكتبة المهتدين، الدار المصرية اللبنانية-القاهرة.
- 408- مصطفى النشار، مدرسة الإسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقي والفلسفة اليونانية، ط1، سنة 1995م، دار المعارف - الإسكندرية.
- 409- مصطفى النشار، نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة-دراسات في الفلسفة المصرية واليونانية، سنة 1992م، وكالة زووم برس للإعلام-القاهرة.
- 410- مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، سنة 2010م، الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة، بدون طبعة.
- 411- مصطفى غالب، جلال الدين الرومي، سنة 1402هـ/1982م، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، بدون طبعة.
- 412- مصطفى محمود، أينشتاين والنسبية، ط7، سنة 1998م، دار المعارف.
- 413- مصطفى مليكان، التدين العقلاني، ط1، ترجمة: د/ عبد الجبار الرفاعي، وحيدر نجف، سنة 1433هـ/2012م، مركز دراسات فلسفة الدين -بغداد.

- 414- معن زيادة، الموسوعة الفلسفية العربية، سنة (1988م) معهد الإنماء العربي.
- 415- منقذ بن محمود السقار، الله جلّ جلاله واحد أم ثلاثة؟ ط1، سنة (1428هـ / 2007م) دار الإسلام للنشر والتوزيع، والندوة العالمية للشباب الإسلامي.
- 416- منير غبور، وأحمد عثمان، حضارة مصر القبطية "الذاكرة المفقودة"، ط1، سنة 2011م، مكتبة مدبولي، القاهرة.
- 417- مهاب السعيد، الإجابة القرآنية: كيف أجاب القرآن عن أسئلتك الوجودية، ط1، سنة 2019م، عصير الكتب.
- 418- موسي بن ميمون القرطبي، دلالة الحائرين، الجزء الأول ترجمة: د/حسين اتاي، مكتبة الثقافة الدينية، بدون طبعة وتاريخ للنشر.
- 419- نجيب العقيقي، المستشرقون، موسوعة في تراث العرب، مع تراجم المستشرقين ودراساتهم عنه منذ ألف عام حتي اليوم، ط3، سنة 1964م/ دار المعارف، القاهرة.
- 420- نديم الجسر، الموجز في الفلسفة العربية، سنة 1951م، الناشر عزمي الشعراني، بدون طبعة.
- 421- نديم الجسر، قصة الإيمان بين الفلسفة والعلم والقرآن، سنة 2015م، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة.
- 422- نظام بركات، مبادئ علم السياسة، ط10، مكتبة العكيان-الرياض.
- 423- نظمي لوقا، الله أساس المعرفة والأخلاق عند ديكرت، المطبعة الفنية الحديثة، بدون طبعة وتاريخ للنشر.
- 424- نيكوس كازنتزakis، فقير الله القديس فرنسيس الأسيزي، ترجمة: سُهيل نجم، سنة 2010م، دار التكوين للتأليف والنشر-دمشق-سوريا، بدون طبعة.

425- هرمان راندال: تكوين العقل الحديث، ترجمة جورج طعيمه، دار الثقافة، بيروت.

426- هليلر، مجمل تاريخ العالم، ترجمة: إبراهيم ميخائيل عودة، سنة 1956م، دار الأديب للطباعة والنشر، دمشق، بدون طبعة.

427- هنري توماس، أعلام الفلاسفة، سنة 1964م، ترجمة: متري توماس، مراجعة وتقديم: د/ زكي نجيب محمود، دار النهضة العربية-القاهرة.

428- هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ط2، سنة 1998م، ترجمة: نصير مروة، وحسن قببسي، راجعه وقدم له: الإمام موسى الصدر، والأمير عارف تامر، عويدات للنشر والتوزيع - بيروت-لبنان.

429- هواردم هينسل، منظور الحرب العادلة، سنة 2013م، رقم الإيداع: ISBN 97814094910، اشجيت للنشر-المملكة المتحدة روتليدج.

430- هوستن سميث، أديان العالم، ط2، ترجمة: سعد رستم، سنة 1428هـ/ 2007م، دار الجسور الثقافية

431- وجون لوك، في الحكم المدني، ترجمة: ماجد فخري، سنة 1959م، اللجنة الدولية لترجمة الروائع - بيروت - بدون طبعة.

432- وسعيد الشبلي، نظرية الإنسان والحرية في عرفان محي الدين بن عربي، سنة 1431هـ/2010م، مكتبة حسن العصرية للطباعة والنشر، بيروت، بدون طبعة.

433- وسيم السيسي، المسكوت عنه في التاريخ، سنة 2019م، الدار المصرية اللبنانية، بدون طبعة.

434- ول ديورانت، قصة الفلسفة من أفلاطون إلي جون ديوي، ط4، ترجمة: د/فتح الله محمد المشعشع، سنة 1402هـ/1982م، دار المعارف، بيروت.

435- ول وايريل ديورانت، قصة الحضارة، " الشرق الأدنى"، الجزء الثاني، ترجمة: محمد بدران، سنة 1971م، مطابع الدجوى-عابدين-القاهرة.

- 436- ول وايريل ديورانت، قصة الحضارة، "نشأة الحضارة الشرق الأدنى" الجزء الأول تقديم: د/ محي الدين صابر، ترجمة: د/ زكي نجيب محمود، سنة 1408هـ/1988م، دار الجيل-بيروت-لبنان.
- 437- ولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة: د/ مجاهد عبد المنعم مجاهد، سنة 1984م، دار الثقافة للنشر والتوزيع-القاهرة.
- 438- وليام جيمس، إرادة الاعتقاد، ترجمة: د/محمود حسب الله، سنة 1365هـ/1946م، دار إحياء الكتب العربية.
- 439- وليام جيمس، البرجماتية، ط1، ترجمة: د/ محمد علي العريان، تقديم: د/ زكي نجيب محمود، سنة 2008م، المركز القومي للترجمة، القاهرة.
- 440- وليام جيمس، العقل والدين، ترجمة: د/ محمود حسب الله، سنة 1368هـ/1949م، دار إحياء الكتب العربية-الحلبي-القاهرة، بدون طبعة، مؤلفات الجمعية الفلسفية المصرية.
- 441- وليام جيمس، بعض مشكلات الفلسفة، ترجمة: د/محمد فتحي الشنقيطي، مراجعة: د/زكي نجيب محمود، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة، بدون طبعة وتاريخ للنشر.
- 442- وليم كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، ترجمة: محمود سيد أحمد، مراجعة: إمام عبد الفتاح إمام، سنة 2010م، التتوير للطباعة والنشر-بيروت-لبنان.
- 443- وليم لين كريغ، خمسة أدلة على وجود الإله "الإلحاد الجديد وقضية وجود الإله"، ترجمة وتعليق: محمد فاروق هاشم، دار النور للنشر والتوزيع، بدون طبعة وتاريخ للنشر.
- 444- ومحمود السيد مراد، فلسفة التتوير لدي السوفسطائيين، بحث لنيل درجة الماجستير بإشراف أد/ نصار محمد عبد الله، 1995 م، قسم الفلسفة كلية الآداب - سوهاج، جامعة أسيوط.

- 445- يحيى هاشم فرغل، الإسلام والاتجاهات العلمية المعاصرة، دار المعارف، القاهرة، بدون طبعة وتاريخ للنشر.
- 446- يحيى هويدي، دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، بدون طبعة وتاريخ للنشر.
- 447- يحيى هويدي، دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، ط2، سنة 1979م، دار الثقافة للطباعة والنشر-القاهرة.
- 448- يحيى هويدي، قصة الفلسفة الغربية، سنة 1993م، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة.
- 449- يحيى هويدي، مقدمة في الفلسفة العامة، سنة 1979م، ط9، دار الثقافة للنشر والتوزيع - القاهرة.
- 450- اليستر ماجراث: الدفاعيات المجردة، كيف تساعد الباحثين والمتشككين للوصول إلى الإيمان، ترجمة ماريان كتكوت، منشورات (Rzim Middle East)، سنة 2013م.
- 451- يماني طريف الخولي، فلسفة العلم في القرن العشرين، ط2، سنة (2008م)، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة - القاهرة.
- 452- يوسف بطرس كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ط5، مكتبة الدراسات الفلسفية، بدون تاريخ للنشر.
- 453- يوسف زيدان، الفكر الصوفي بين عبد الكريم الجيلي وكبار الصوفية، ط2، سنة (1419هـ/1998م) دار الأمين للطباعة.
- 454- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، سنة (1946م) دار الكتاب المصري - القاهرة - بدون طبعة.
- 455- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، سنة 1936م، مطبعة لجنة التأليف والنشر - القاهرة - بدون طبعة.

رابعاً: المصادر والمراجع الأجنبية :

- 1- Bertrand Russell, Why I Am Not a Christian, 129 Watts & Co., for the Rationalist Press Association Limited, 1927 First published as a pamphlet and reissued many times since then.
- 2- Frederick Charles Copleston". Gifford Lectures. Retrieved 29 October 2015
- 3- Frederick Copleston ,A.History of philosophy Vol.VII.
- 4- Frederick Copleston/ Memoirs of a Philosopher/ chapter13/2/ Library of Congress Cataloguing in Publication.1993
- 5- Frederick Copleston-RELIGION AND PHILOSOPHY Philosophies East and West- Continuum London. NEW YORK.1982
- 6- Gerard J Hughes/ Frederick Copleston 281Heythrop College, University of London, Proceedings of the British Academy.
- 7- Hume, Dialogues Concerning Natural Religion , in The English Philosophers from Bacon to Mill, edited . with an introduction by Edwin A. Burtt, The Modern philosophy, New York, 1939, p. 703.
- 8- Ideology, Philosophy, and Politics , Wilfrid Laurier Univ. Press, 1982. Frederick Copleston,
- 9- John Talley, who-won-the-copleston-russell-debate-on-the-existence-of-god/May 2000, California State University, Dominguez Hills.
- 10- Medieval Philosophy AN Introduction-1952. -Frederick Copleston
- 11- New Essays concerning Human Understanding, translated by A.G.Langley. Lasalle, (La Salle,. 1949). p. hi.419.
- 12- Philosophy in Russia-Bloomsbury Publishing-1986-Frederick Copleston

- 13- Ravi Zacharias, The End of Reason: A response to the new atheists (Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 2008), pp.53-54.
- 14- trad:paeis 1839 franc-par:v: couin -259Tennemann-manuel de histoire de philospey-.

خامساً: مواقع على شبكة المعلومات الدولية : Internet

- 1- الأقباط متحدون، الرابط التالي <http://www.copts> - إعداد ماجد كامل، الإثنين 4/فبراير/2019م.
- 2- بيليوغرافيا الثمانينيات، فريدريك كوبلستون، مكتبة جون وايلي عبر الإنترنت، نشر لأول مرة أكتوبر 1987م.
- 3- عدنان المقراني، التجربة الدينية والنص، العدد 47، 48، سنة 1432هـ/2011م، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد.
- 4- غيضان السيد علي، مجلة يتفكرون، قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية، سنة 2015م، العدد 6.
- 5- مجلة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، موجز تاريخ اليهود، العدد: 107، الناشر: الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة.
- 6- مجموعة مواقع مداد بعنوان: معضلة الشر حجة الملحدين أم معضلتهم، بواسطة "عايض بن سعد الدوسري، تاريخ النشر: 2018/7/28م.
- 7- محررو الموسوعة البريطانية، موقع بريتانیکا، آخر تحديث 8 أبريل 2020م.
- 8- الموقع الإلكتروني، scholar.google.com.eg.
- 9- موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود، العقلانية والمعنوية مقاربات في فلسفة الدين لمصطفى مليكان.

* * *

فهرس الموضوعات

الصفحة	الموضوع
5	مقدمة.....
7	التمهيد: تحرير مصطلح الدين.....
	الفصل الأول
17	فريدريك كوبلستون سيرته وسمات التفكير في عصره
19	المبحث الأول: التعريف بفريدريك كوبلستون
19	اسمه.....
20	مولده ونشأته.....
21	تعليمه.....
22	معتقده الديني.....
23	تحوله العقدي.....
24	باعه العلمي والفلسفي وتدرُّجه الوظيفي.....
26	كوبلستون فيلسوفاً أو مؤرخاً للفلسفة فقط؟.....
27	منهجية البحث الفلسفي لدى كوبلستون.....
28	مؤلفاته.....
32	آراء العلماء في موسوعة تاريخ الفلسفة لفريدريك كوبلستون.....
33	الدافع لكوبلستون لكتابة موسوعة تاريخ الفلسفة.....
38	مناظراته.....
39	وفاته.....
41	المبحث الثاني: سمات التفكير في القرن العشرين

الصفحة	الموضوع
	الفصل الثاني
	الدين والفلسفة (المفاهيم والعلاقات)
53	في كتابات فريدريك كوبلستون
55	المبحث الأول: مفهوم الدين والفلسفة في كتابات كوبلستون.....
65	المبحث الثاني: العلاقة بين الدين والفلسفة في كتابات كوبلستون.....
85	المبحث الثالث: أهمية الدين في كتابات كوبلستون.....
	الفصل الثالث
95	الدين في العصور القديمة في كتابات كوبلستون
97	المبحث الأول: الأديان الوضعيّة.....
98	الدين في بلاد اليونان.....
101	الديانة اليونانية في كتابات "كوبلستون".....
108	الديانة الأورفيّة في كتابات كوبلستون.....
111	الديانة الفيثاغوريّة في كتابات كوبلستون.....
115	العلاقة بين الديانة الأورفيّة والفيثاغوريّة في كتابات كوبلستون.....
120	المبحث الثاني: الأديان السماوية.....
120	الدين اليهودي.....
132	الدين النصراني.....
150	الدين الإسلامي.....

الصفحة	الموضوع
	الفصل الرابع
169	قضية وجود الله في كتابات فريدريك كوبلستون
170	المبحث الأول: مفهوم الله في كتابات فريدريك كوبلستون
182	المبحث الثاني: الوجود الإلهي في كتابات فريدريك كوبلستون
192	المبحث الثالث: البرهان الأنطولوجي في كتابات فريدريك كوبلستون
226	المبحث الرابع: البرهان الكوزمولوجي في كتابات فريدريك كوبلستون
257	المبحث الخامس: برهان التجربة الدينية في كتابات فريدريك كوبلستون
275	المبحث السادس: البرهان الأخلاقي في كتابات فريدريك كوبلستون ...
	الفصل الخامس
293	أبرز المسائل العقدية في كتابات فريدريك كوبلستون
295	المبحث الأول: مشكلة الحرية والجبر في كتابات فريدريك كوبلستون .
322	المبحث الثاني: نظرية الخلق من العدم في كتابات فريدريك كوبلستون
333	الخاتمة
339	قائمة المصادر والمراجع
385	فهرس الموضوعات

تم بحمد الله تعالى