



الجمعية الفلسفية المصرية

الجمعية الفلسفية المصرية

السنة الخامسة والعشرون - العدد الخامس والعشرون

٢٠١٦هـ - ١٤٣٨م

مجلة الجمعية الفلسفية المصرية

« علمية. سنوية. مُكَمَّة »

محاوِر العدد:

- أولاً : الفكر الإسلامي
- ثانياً: الفكر الغربي
- ثالثاً: الفكر العربي المعاصر

مركز الكتاب للنشر

٢٠١٦م

فهرسة أثناء النشر/ اعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية. إدارة الشؤون الفنية

مجلة الجمعية الفلسفية المصرية (السنة الخامسة والعشرون - العدد الخامس والعشرون) / ١٥٦ /

القاهرة: مركز الكتاب للنشر، ٢٠١٦ م

٤٢٠ ص؛ ١٧ × ٢٣ سم

رقم الإيداع: ٢٠٠٣ / ١٢٣١٨

الترقيم الدولي: ISSN: 2536 - 9105

دار النشر: مركز الكتاب للنشر

عنوان الكتاب: مجلة الجمعية الفلسفية المصرية (السنة الخامسة والعشرون -

العدد الخامس والعشرون)

رقم الطبعة: الأولى

تاريخ الطبع: ٢٠١٦

مركز الكتاب للنشر

شارع الهداية - قطعة ١ - بلوك ١٨ - (برج نور ١) حي السفارات - مدينة نصر - القاهرة

فاكس: ٢٢٩٠٦٢٥٠ - ٢٦٧٠٦١٥٤

ت: ٢٢٧٠٤٠٩٥ - ٢٢٧١٣٠٣٧

E-mail: markazelkitab@homail.com

WWW. Markazelkitab.com

mkgaafer@hotmail.com

الجمعية الفلسفية المصرية

تم تأسيسها لأول مرة (١٩٤٤) بمبادرة «منصور فهمى باشا»
ثم توقفت لظروف الحرب. وتم إعادة تأسيسها الثاني عام
«١٩٧٦»، بمبادرة من «إبراهيم بيومى مدكور».

ويتكون نشاطها من الندوة الشهرية، والندوة السنوية، وإصدار مجلة الجمعية
الفلسفية المصرية. ويستمر نشاطها بإصدار مطبوعاتها للأساتذة المصريين، وذلك
نظرًا لقيام اتحاد الجمعيات الفلسفية العربية بالنشر للأساتذة العرب.
وتهدف هذه الإصدارات إلى تشجيع النشر الفلسفى خاصة الرسائل
العلمية والكتب الجامعية المهداة.

وعنوانها الحالى: مساكن أعضاء هيئة تدريس جامعة القاهرة - حوض الأخماس -
بوابة ٤ - عمارة ١١ - شقة ٤ - الجيزة - مصر. تليكس: ٠٢ / ٣٧٣٤٤١٠٠

وبريد إلكترونى: Elgamaia.Elfalsafia@gmail.com

الفهرس

الصفحة	الموضوع
٧	• مقدمة الجمعية الفلسفية المصرية (تصدير)
٩	أولاً : الفكر الإسلامي
١١	أ. علم مقارنة الأديان في الإسلام: دراسة تأصيلية
	خالد على عباس القط
٧٥	ثانياً: الفكر الغربي
٧٧	أ. الكمال الإنساني بين الفرد والنوع عند فويرباخ
	أشرف حسن منصور
١٢٥	ب. جادامر وسؤال المنهج في الفكر الغربي المعاصر
	محمد أمين بن جيلالي
١٥١	ج. الوجودية واللاهوت البروتستانتى عند بولتمان
	أحمد محمد جاد
٢٨١	د. مقال فلسفى حول: (تطور فلسفة هيوم)
	مبروك طحطاح
٣١٣	هـ. الاستشراق والاستغراب
	هاشم أبو الحسن على
٣٣٧	و. الإمكان الإستمولوجى للبحث الميتافيزيقى بين ابن رشد وكانط ..
	أشرف حسن منصور
٤٠٣	ثالثاً: الفكر العربى المعاصر
٤٠٥	أ- أقلام معاصرة بحبر أصيل، ذكى نجيب فى الفكر العربى المعاصر.
	بشرى بوسباعى

تصدير

تدور محاور هذا العدد حول المحاور الدائمة في البحث الفلسفي العربي المعاصر وهي:

الفكر الإسلامي:

علم مقارنة الأديان في الإسلام. دراسة تأصيلية، وهي دراسة تقوم على إسقاط مفهوم «علم مقارنة الأديان» الذي ازدهر في الغرب على التراث الإسلامي الذي يتعامل مع نفس الموضوع ولكن تحت أسماء أخرى مثل «الفرق غير الإسلامية» أو «قصص الأنبياء» أو «النبوة» ولو من بعيد. وتعتبر دراسة مقارنة بين التراث الغربي والتراث الإسلامي، التراث الغربي وسيلة أو أداة والتراث الإسلامي غاية.

الفكر الغربي:

أ- الكمال الإنساني بين الفرد والنوع عند فيورباخ. وهي دراسة جادة في الفكر الغربي عند فيورباخ الذي استطاع أن يقضي على الاغتراب الديني، وتحويل الشيولوجيا إلى أنثروبولوجيا والذي يحاول بعض المفكرين العرب المعاصرين القيام به.

ب- جادامر وسؤال المنهج في الفكر الغربي المعاصر. وهي دراسة جديدة حول كتاب «الحقيقة والمنهج» لجادامر. يضع فيها قضية التأويل. ويعتبر أحد مؤسسي «الهرمنيوطيقا» المعاصرة. وهو العلم الذي بدأ ينتشر في الفكر العربي المعاصر.

ج- الوجودية واللاهوت البروتستانتى عند بولتمان. وهي الجزء الأول من دراسة جديدة حول اللاهوت عند بولتمان باعتباره علما إنسانيا وجوديا في مقابل اللاهوت العقلي الحديث عند ديكرت واسبينوزا وكانط وهيغل. وهو تيار مقابل لكارل بارت الذي حال الإبقاء على اللاهوت التقليدي في كتابه الضخم «دوجماتيك».

د- تطور فلسفة هيوم: تطور فكر هيوم عند المفكر الغربي، يبحث عن الحقيقة ويتطور، وليس له موقف واحد كما هو معروف في كتب الفلسفة الغربية أنه صاحب مذهب الشك.

والجديد في هذا العدد هي المقارنات بين التراثين، الإسلامي والغربي. وهو ما كان ينقص دائما حتى نقضى على ازدواجية الثقافة بين الموروث والوافد. وهي:

هـ- الاستشراق والاستغراب. الاستشراق معروف. وهي رؤية الآخر للأنا في مرحلة الاستعمار. والاستغراب رد فعل، وهي رؤية الأنا للآخر في مرحلة التحرر الوطني.

و- الإمكان الاستيمولوجي للبحث الميتافيزيقي بين ابن رشد وكانط. وهي دراسة مقارنة في نظرية المعرفة بين ابن رشد وكانط بالرغم من اختلاف الموقفين الحضاريين. ابن رشد يبين في «فصل المقال» الاتفاق بين الحكمة والشريعة. وكانط في «نقد العقل الخالص» يبين حدود العقل المعرفي لصالح العقل العملي أي الأخلاق، وكما قال «كان لزاما على هدم المعرفة لإفساح المجال للإيمان».

الفكر العربي المعاصر:

وبه بحث واحد عن زكي نجيب محمود في الفكر العربي المعاصر تحت عنوان غريب وغامض للإيحاء بالعمق والحدة مثل «أقلام معاصرة بحبر أصيل».

وواضح من هذا العدد أولوية المقارنات على الدراسات المنفردة إما في الفكر الإسلامي أو الفكر الغربي. وواضح أيضا غياب الجانب الإبداعي في الفكر العربي المعاصر.

أولاً: الفكر الإسلامي



علم مقارنة الأديان في الإسلام

دراسة تأصيلية

د. خالد علي عباس القط (١)

مستخلص البحث

على الرغم من اتهام مفكرى الغرب المتعصبين علماء الإسلام بالجمود والتخلف في الإبداع العلمي، فإن علم مقارنة الأديان في الإسلام يعد من العلوم الإسلامية الأصيلة، باعتباره أحد بناءات علم الكلام الإسلامى، والتي لعلماء الإسلام سبق الفضل والنبوغ في نشأته وتأسيسه وابتكاره، حيث استمد أصوله وأسسها من حديث القرآن الكريم عن أهل الأديان، ومحاورات الرسول المصطفى ﷺ مع غير المسلمين، ومناظرات الصحابة والتابعين وعلماء الإسلام مع أهل الأديان الأخرى، قائمة على الجدل والمناظرة والمقارنة بين الأديان؛ لاستخلاص أوجه الشبه والاختلاف فيما بينها، ومعرفة الصحيح منها والفاسد؛ إظهاراً لحقيقة الإسلام بأدلة يقينية، ودعوة أهل الأديان إلى الإسلام دون إكراه أو إساءة، وبيان ما عندهم من معتقدات باطلة، وتحريف واقع في كتبهم، والرد على شبهاتهم وطعنهم في الإسلام؛ تثبيتاً لأهل الإسلام على إيمانهم، وإظهاراً لعلو دينهم.

الكلمات المفتاحية:

علم، مقارنة الأديان، دراسة تأصيلية، علماء الإسلام، أهل الأديان، محاورات، مناظرات.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿ إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّٰدِقِينَ وَالصَّرِيَّ وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴾ (الحج/١٧).

الحمد لله، نحمده ونستعينه ونستغفره ونتوب إليه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له. وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم تسليماً كثيراً. وبعد.

لقد صور أغلب مفكرى الغرب ورجال الإعلام المتعصبين العالم العربى الإسلامى تصورات مختلفة، وكانت لهم مساع عديدة أهمها: العمل على طمس كل ما هو من شأنه أن يوحى بما كان للعرب المسلميين من آيات الحضارة، ومعالم الثقافة، وإبداع العلوم، فهم عنصر من عناصر الجمود والتخلف لا نصيب لهم فى مجال العلم والفكر والإبداع الأصيل؛ ذلك لأن عقولهم أشبه بعقول الأطفال، والفضل لإبداع العقل الغربى الآرى.^(١)

ولقد أعمى الحقد عيون هؤلاء المتعصبين فلم يشاهدوا إبداع علماء الإسلام من العلوم الإنسانية خاصة الإسلامية التى قامت على مصدرى الكتاب الكريم والسنة النبوية الشريفة، وتم بدء كتابتها مع بعثة الإسلام، ثم تدوينها رسمياً بأمر من الخليفة الراشد عمر بن عبد العزيز - رحمه الله - .

ومن العلوم الإسلامية الأصيلة التى لعلماء الإسلام سبق الفضل والنبوغ فى تأسيسها وابتكارها: «علم مقارنة الأديان الإسلامى» المستمد أصوله وأسسها من

١- علم الأديان وبنية الفكر الإسلامى، هاملتون جب، وأ. د/ عادل العوا، ص ٧١، ردود على شبهات المستشرقين، أ. د/ يحيى مراد، ص ٧٧٣.

حديث القرآن الكريم عن أهل الأديان، ومحاورات الرسول المصطفى ﷺ مع غير المسلمين، ومناظرات الصحابة والتابعين وعلماء الإسلام مع أهل الأديان الأخرى، والذي يحمل بين جنباته أهدافاً ومقاصدَ جمةً، حيث: يقدم للمسلمين معرفةً قيمةً عن الإسلام وقوة دليله ونصاعة برهانه، ومثانة حجته، ويسر كتابه، ومكانته العظمى بين الكتب الأخرى، ويعدّ سلاحاً منيعاً للمسلمين للرد على شبهات غير المسلمين وطعنهم في الإسلام، ويكشف باطل الديانات الأخرى، وتناقض كتبها وتحريفها، وتزييف أصولها وتغيير فروعها، ويدعو الناس إلى تبصّر الدين الحق الخالص دين الإسلام، والبرهنة عليه، والاقتناع به، والإيمان بعقائده وتنفيذ شرائعه والتمسك بأدابه، ويعدّ الخطوة الأولى لدعوة غير المسلمين إلى الإسلام، ويبين سبق الإسلام وتأصيله ونبوغ علمائه لمناهج البحث العلمي: كالاسترداد التاريخي، والموضوعي الوصفي، والمقارن، والجدل والمناظرة والحوار، والتحليل الاستنباطي، والاستقرائي، والنقدي، والحسي والعقلي، ومن هذا المنطلق كانت تلك الدراسة وعنوانها: (علم مقارنة الأديان في الإسلام: دراسة تأصيلية)، والتي تقوم على عدد من مناهج البحث العلمي، ومنها:

١- منهج الاسترداد التاريخي: والذي يقوم على استرداد الماضي، حيث الحديث عن أحوال الأمم السابقة وقصصهم مع أنبيائهم وعقائدها الدينية، وما حدث لها من تحريف، وذلك من خلال عرض القرآن الكريم لها.

٢- المنهج الموضوعي الوصفي: والذي يقوم على وصف وبيان عقائد أهل الكتاب وصفاً ظاهرياً كما هي، كما جاء في القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة.

٣- منهج الجدل والمناظرة والتي هي أحسن: والذي يقوم على التناظر والتحاوور في الجماعات العلمية على اختلافها من أجل الوصول إلى الحق.^(١)

١- مناهج البحث العلمي، أ. د/ عبد الرحمن بدوي، ص ١٩، تبسيط كتابة البحث العلمي، أ. د/ أمين الساعاتي، ص ٤٨.

- ٤- المنهج التحليلي الاستنباطي: والذي يقوم على تحليل عقائد أهل الأديان وتوضيحها، واستنباط المقصد العقدي منها المتمثل في مخالفتها للعقائد الحقيقية التي أنزلها الله تعالى على رسل الأمم السابقة.^(١)
- ٥- المنهج المقارن: والذي يقارن ويوازن بين عقائد أهل الأديان؛ لاستخلاص أوجه التشابه والاختلاف والصحيح والمحرّف فيما بينها.^(٢)
- ٦- المنهج التأصيلي: والذي يقوم على إرجاع المعتقدات والأقوال والأفعال إلى أصولها الأولى الأساسية.^(٣)

خطة البحث:

تتكون تلك الدراسة من: مقدمة وتمهيد ومبحثين وخاتمة ومراجع ومصادر البحث، كالآتي:

المقدمة: أشارت - بإيجاز - إلى تصور مفكرى الغرب المتعصين لإبداعات علماء الإسلام واتهامهم بالجمود والتخلف عن ركب الحضارة الإنسانية، والمنهج المتبع في تلك الدراسة، وبيان أهداف ومقاصد علم مقارنة الأديان في الإسلام، وبيان خطة البحث ومنهجه.

أما التمهيد: فعنوانه: التعريف بمصطلحات البحث. وفيه أربع مسائل:

- المسألة الأولى - مفهوم المقارنة لغة واصطلاحاً.
المسألة الثانية - مفهوم الدين لغة واصطلاحاً.
المسألة الثالثة - مفهوم علم مقارنة الأديان اصطلاحاً.
المسألة الرابعة - مفهوم «التأصيل» لغة واصطلاحاً.

١- مناهج البحث عند مفكرى الإسلام، أد/ على سامى النشار، ص ٣٤٩
٢- مقدمة في منهج البحث العلمى، أد/ رحيم يونس، ص ٢٤
٣- معجم اللغة العربية المعاصرة، أد/ أحمد مختار عمر، ج ١، ص ١٠١ (الفقرة ١٩٢)

والمبحث الأول: عنوانه: أسس بناءات علم مقارنة الأديان في الإسلام. وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى - حديث القرآن الكريم عن أهل الديانات السابقة.

المسألة الثانية - حوارات الرسول الكريم مع أهل الأديان.

المسألة الثالثة - مناظرات علماء الإسلام مع أهل الأديان الأخرى.

أما المبحث الثاني - فعنوانه: نشأة وتطور علم مقارنة الأديان في الإسلام. وفيه مسألتان:

المسألة الأولى - نشأة علم مقارنة الأديان في الإسلام.

المسألة الثانية - تطور علم مقارنة الأديان في الإسلام.

أما الخاتمة: ففيها أهم النتائج التي تم التوصل إليها، وعدد من التوصيات المرجوة.

ثم: مراجع ومصادر البحث.

وآخر دعوانا: أن الحمد لله رب العالمين.

وصل الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

التمهيد: التعريف بمصطلحات البحث

المسألة الأولى - مفهوم المقارنة لغة واصطلاحاً:

١- مفهوم كلمة مقارنة لغة:

جاء في اللغة: قارن الشيء بالشيء مقارنة وقرنا: اقترن به، وصاحبه ولازمه. وقارن الشيء بالشيء: وازنه به وقابل بينهما.

واقترن الرجلان: ارتبطا وتلازما. وقارن بين القوم: سوى بينهم. وقارن بين الزوجين قراناً: جمع بينهما.

وقارن بين الشيئين أو الأشياء: وازن بينهما فهو مقارن.

ويقال: الأدب المقارن أو التشريع المقارن، ويقال أيضاً مُقارَنة الأديان. ^(١)

٢- مفهوم كلمة مقارنة اصطلاحاً:

المقارنة: هي الموازنة والمقابلة بين شيئين أو عدة أشياء لاستخلاص أوجه الشبه والاختلاف فيما بينهما. ^(٢)

المسألة الثانية - مفهوم الدين لغة واصطلاحاً.

١- مفهوم الدين لغة:

الدين في اللغة: مشتق من الفعل الثلاثي: (دان)، وهو تارة يتعدى بنفسه، وتارة باللام، وتارة بالياء، ويختلف المعنى باختلاف ما يتعدى به.

- فإذا تعدى بنفسه يكون: (دانه) بمعنى ملكه، وساسه، وقهره وحاسبه.

١- ينظر: مختار الصحاح، الرازي، ج ١ ص ٢٥٢، معجم اللغة العربية المعاصرة، أد/ أحمد مختار عمر، ج ٣ ص ١٨٠٤.

٢- معجم اللغة العربية المعاصرة، ج ٣ ص ١٨٠٤.

- وإذا تعدى باللام يكون: (دان له) بمعنى خضع له، وأطاعه .

- وإذا تعدى بالباء يكون : (دان به) بمعنى اتخذه ديناً ومذهباً واعتماده وتخلق به واعتقده. كما في قوله تعالى: ﴿ كَذَلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ ﴾ (يوسف/٧٦) ، وقول الله سبحانه تعالى: ﴿ لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ ۖ ﴾ (الكافرون/٦) ، وقول الله سبحانه تعالى: ﴿ وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّهِ قَائِلًا أَنْتَهُمْ قَائِلًا فَارَبِّ اللَّهِ بِمَا يَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴾ (الأنفال/٣٩) ، وقوله تعالى: ﴿ شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ ۗ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ ﴾ (الشورى/١٣) ، وهو اسم لكل ما يعتقد أو لكل ما يتعبد به .^(١)

وهذه المعانى اللغوية للدين موجودة في (الدين) في المعنى الاصطلاحي ؛ لأن الدين يقهر أتباعه ويسوسهم وفق تعاليمه وشرائعه، كما يتضمن خضوع العابد للمعبود وذلته له، والعابد يفعل ذلك بدوافع نفسية، ويلتزم به بدون إكراه أو إجبار.^(٢)

٢- مفهوم الدين اصطلاحاً:

اختلف في تعريف الدين اصطلاحاً اختلافاً واسعاً حيث عرفه كل إنسان حسب مشربه، وما يرى أنه من أهم مميزات الدين .

فمنهم من عرفه بأنه: الشرع الإلهي المتلقى عن طريق الوحي. وهذا تعريف أكثر

١- ينظر: لسان العرب، ابن منظور، مادة (دى ن)، ج ٢، ص ١٤٦٩، القاموس المحيط، الفيروز آبادي، ج ٤ ص ٢٢٥، الدين، أ. د/ محمد عبد الله دراز، ص ٣٠، ٣١، الأديان الوضعية في مصادرها المقدسة، أ. د/ إبراهيم محمد، ص ١٣

٢- ينظر: دراسات في الأديان: اليهودية والنصرانية، أ. د/ سعود الخلف، ص ١١

المسلمين. ويلاحظ على هذا التعريف قصره الدين على الدين الساموي فقط، مع أن الصحيح أن كل ما يتخذه الناس ويتعبدون له يصح أن يسمى ديناً، سواء كان صحيحاً، أو باطلاً، بدليل قوله ﷺ: ﴿ وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴾ (آل عمران/ ٨٥)، وقوله ع ﷺ: ﴿ لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ ﴾ (الكافرون/ ٦)، فسمى الله ما عليه مشركو العرب من الوثنية ديناً.

وأرجح التعريفات أن يقال: الدين هو اعتقاد قداسة ذات، ومجموعة السلوك الذي يدل على الخضوع لتلك الذات ذلاً وحباً، رغبة ورهبة. فهذا التعريف فيه شمول للمعبود، سواء كان معبوداً حقاً - وهو الله عز وجل - أو معبوداً باطلاً، وهو ما سوى الله عز وجل. كما يشمل أيضاً العبادات التي يتعبد الناس بها لمعبوداتهم، سواء كانت سماوية صحيحة كالإسلام، أو لها أصل سماوي ووقع فيها التحريف والنسخ كاليهودية، والنصرانية، أو كانت وضعية غير سماوية الأصل كالهندوكية، والبوذية، وعموم الوثنيات^(١).

ويرى التهانوي أن الدين: وضع إلهي سائق لذوى العقول باختيارهم إياه إلى الصلاح في الحال والفلاح في المآل، وهذا يشمل العقائد والأعمال، ويطلق على ملة كل نبي، وقد يخص بالإسلام كما في قول الله سبحانه وتعالى: ﴿ إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ ﴾ (آل عمران/ ١٩)، ويضاف إلى الله لصدوره عنه، وإلى النبي لظهوره منه وإلى الأمة لتدينهم به وانقيادهم له^(٢).

وبمعنى ثالث: الدين هو: الاعتقاد بوجود ذات غيبية علوية لها شعور واختيار، ولها تدبير للشئون التي تعنى الإنسان، اعتقاد من شأنه أن يبعث على مناجاة تلك الذات

١- ينظر: دراسات في الأديان: اليهودية والنصرانية، أد/ سعود الخلف، ص ١١.

٢- كشاف اصطلاحات الفنون، التهانوي، ج ٢ ص ٥٠٣، المدخل في تاريخ الأديان، أد/ سعيد

السامية في رغبة ورهبة، وفي خضوع وتمجيد، وبعبارة موجزة هو الإيمان بذات إلهية جديدة بالطاعة والعبادة.^(١)

وخلاصة القول: الدين: هو استسلام الإنسان وخضوعه وطاعته لله تعالى ولنهج الشرعي الذي أنزله الله تعالى إلى الإنسانية عن طريق رسل الله وأنبيائه مشتملا على عقائد وعبادات ومعارف وأخلاق وأوامر ونواه شرعية إلهية مهمته إصلاح الفرد وسياسة المجتمع لحصولها على السعادة في الدنيا والآخرة وفق منهاج معين حدده هذا الدين.

المسألة الثالثة - مفهوم علم مقارنة الأديان اصطلاحاً.

من خلال مفهوم الدين والمقارنة السابقين يمكن استنباط مفهوم علم مقارنة الأديان اصطلاحاً على أنه: هو ذلك العلم الذي سيقارن، وسيوازن بين العقائد والديانات والنظر فيها ومقارنتها بالدين الإسلامي؛ للتعرف - من خلال النظر والمقارنة - على صدق الإسلام وحقيقته وسلطان حجته، وعلى باطل الديانات الأخرى، وتناقض كتبها ووهاء عقائدها، وضعف محتواها وفساد مبناها، وتحريف كتبها، وتزييف أصولها وتغيير فروعها، ودعوة الناس إلى تبصر الدين الحق الخالص، والبرهنة عليه، والافتناع به، والإيمان بعقائده - بدون إكراه أو إجبار - وتنفيذ شرائعه والتمسك بأدابه.^(٢)

المسألة الرابعة - مفهوم «التأصيل» لغة واصطلاحاً.

١- مفهوم التأصيل لغة:

التأصيل مشتق من (أصل وأصل تأصيلاً).

والأصل: هو أسفل كل شيء وأساسه، وجمعه أصول.

١ - الدين، أد/ محمد دراز، ص ٥٢، مدخل لدراسة الأديان، أد/ عبد الله سمك، ص ٣٦
٢ - ينظر: النصيحة الإيبانية في فضيحة الملة النصرانية، لنصر بن يحيى المتطبب، ص ٧، ٨ بتصرف.

ويقال: اشتأصلت هذه الشجرة: أى ثبت أصلها وأساسها.

ورجل أصيل: ثابت الرأى عاقل، وأصل الشيء: أى جعل له أصلاً ثابتاً يبنى عليه غيره. ^(١)

٢- مفهوم التأصيل اصطلاحاً:

التأصيل اصطلاحاً: هو إرجاع المعتقدات والأقوال والأفعال إلى أصولها الأولى الأساسية والتي سببها عليها معتقدات وأقوال وأفعال أخرى تأثرت بالأصول الأولى الأساسية.

فعلم تأصيل الكلمات: يقصد به البحث في تاريخ الصيغ اللغوية من أول نشأتها.

أما التأصيل في علم مقارنة الأديان في الإسلام: يقصد به إرجاع أصول وبناءات هذا العلم منذ نشأته لمصدرى الإسلام القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة. ^(٢)

المبحث الأول - أسس بناءات علم مقارنة الأديان في الإسلام

يعد (علم مقارنة الأديان) من العلوم الإسلامية الأصيلة، وهو أحد بناءات علم الكلام الإسلامى، وبدأ ظهوره بظهور الإسلام وتعاليمه، وحديث القرآن الكريم والسنة النبوية عن عقائد أهل الديانات السابقة على الإسلام، وحديثه عن عقائد أهل الكتاب - خاصة - وموقفهم المعادى للإسلام، واحتكاك المسلمين مع أصحاب الديانات في المشرق والمغرب الأندلسى ومناظراتهم ومؤلفاتهم معهم مما يدل على سبق علماء الإسلام في نشأة علم مقارنة الأديان والجدل والمناظرة القائم على

١ - ينظر: معجم اللغة العربية المعاصرة، ١، ص ٩٩ (الفقرة ١٩٢) وما بعدها

٢- معجم اللغة العربية، ج ١، ص ١٠١ (الفقرة ١٩٢) - بتصرف يتلاءم مع مفهوم التأصيل في علم مقارنة الأديان

آداب ومبادئ وضوابط واتجاهات وأصول للحوار البناء بين علماء الإسلام وأهل الديانات الأخرى.^(١)

وبمعنى آخر فإن علم مقارنة الأديان لم يظهر قبل الإسلام؛ لأن الأديان قبل الإسلام لم يعترف أى منها بالأديان الأخرى، وكان كل دين يعد ما سواه من الأديان وما تطرحه من أفكار نوعاً من الهرطقة والضلال.

فاليهودية لم تعترف بالمسيحية ولا بالسيد المسيح، واعتبرت المسيح مجرد نائر استحق عندهم الحكم بالإعدام، والمسيحية اعتبرت نفسها الوريث الشرعى لليهودية، ولم تر مع وجودها وجوداً لليهودية، ومثل ذلك موقف الهندوسية من البوذية، والبوذية من الهندوسية، ومثله موقف المسيحية من الإسلام في الأندلس، بل وصل الأمر في النصرانية أن أنكرت كل طائفة مسيحية جميع الطوائف الأخرى وعدت اتجاهاتها وأفكارها هرطقة وضلالاً وزندقة، وربما حكمت كل منها بالإعدام على أتباع سواها، ولعل حروب فرنسا الدينية «حرب الثلاثين عاماً - ١٥٦٢م : ١٥٩٨م -» خير دليل على ذلك، فها هي مذبحه (سان بارثليمي) بباريس في ٢٤ من أغسطس عام ١٥٧٢م، حيث سطا الكاثوليك على ضيوفهم البروتستانت فذبحوهم وهم نيام، وأصبحت باريس وشوارعها تجري بدماء الضحايا، وذهب البابا يهنئ ملك فرنسا على هذا العمل الرائع.

وهذا الاتجاه كان هو الاتجاه السائد بين الأديان وبين المذاهب، ومن هنا لم يوجد علم مقارنة الأديان، لأن المقارنة تأتي نتيجة للتعدد، وليست التعددية معترفاً بها عند أحد، فلم يوجد ما يترتب عليه وهو المقارنة، وعندما جاء الإسلام أعلن أنه:

١- آخر الأديان، وأنه ورث أهم ما في الأديان، وأضاف إلى ذلك ما تحتاجه البشرية في مسيرتها إلى يوم الدين، كما قال الله تعالى ﴿ شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِمْ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى ﴾ (الشورى/ ١٣)، وبذلك يصبح الإسلام هو الدين الوحيد الذي لا دين سواه، قال الله سبحانه وتعالى: ﴿ إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ ﴾ (آل عمران / ١٩)، وقوله تعالى: ﴿ وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴾ (آل عمران/ ٨٥).^(١)

٢- يتفق مع الشرائع السابقة في أصل الوجدانية الكبير، والقيم الفاضلة ويختلف في فروعه تبعاً لحاجات الناس .

٣- يعترف بالشرائع السابقة التي أنزلها الله تعالى على الأنبياء، والتي تدعو إلى توحيد الله ﷻ، والتي لم يصبها التحريف أو التبديل، وأن الكفر بأى دين منها كفر بالإسلام، وذلك كما قال تعالى ﴿ ءَأَمِنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ ءَأَمِنَ بِاللَّهِ وَمَلَأَتْ يَدَهُمْ كِتَابُهُمْ وَرُسُلِهِمْ لَا تُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِمْ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ ﴾ (البقرة/ ٢٨٥)، وقوله ﷻ ﴿ وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْ آعْبُدُوا اللَّهَ وَآجْتَنِبُوا الطُّغُوتَ فَمِنْهُمْ مَنْ هَدَى اللَّهُ وَمِنْهُمْ مَنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكذِّبِينَ ﴾ (النحل/ ٣٦).

٤- حدد أسساً للحوار الذي يعتبر المرتكز الذي يقوم عليه علم مقارنة الأديان مع أهل الأديان الأخرى ولعل من أهمها: حرية العقيدة الدينية، ومجادلة أهل الكتاب بالتى شئ أحسن، والإيمان بما أنزل إلى المسلمين وما أنزل إلى أهل الكتاب، واحترام كل طرف للطرف الآخر، وعدم الاستخفاف والاستهزاء

والسخرية بالآخر، وذلك مصداقاً لقوله تعالى: ﴿ وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا ءَامَنَّا بِالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ ﴾ (العنكبوت / ٤٦).^(١)

٥- في روح دعوته وجوهر رسالته لا يرمى إلى تسلم المركزية الدينية التي تجبر العالم على التمسك بدين واحد، حيث أنه ينكر هذا القسر عندما يرى في تعددية الشرائع الدينية سنة من سنن الله تعالى في الكون، كما قال الله تعالى: ﴿ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لَيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَأَسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴾ (المائدة: ٤٨)، وقول الله سبحانه تعالى: ﴿ وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴾ (١١٨) إِلَّا مَنْ رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ^١ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لِأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ ﴾ (هود/ ١١٨، ١١٩).^(٢)

٦- لا يجوز أن يفهم من مبدأ التسامح الإنساني الذي جعله الإسلام أساساً راسخاً لعلاقة المسلم مع أهل الأديان الأخرى على أنه انفلات أو استعداد للدوبان - سواء تليفياً أو توحيداً أو تقريبا - في أي كيان من الكيانات التي لا تتفق مع جوهر هذا الدين. فهذا التسامح لا يلغى الفارق والاختلاف، ولكنه يؤسس للعلاقات الإنسانية التي يريد الإسلام أن تسود حياة الناس، فالتأكيد على الخصوصيات العقائدية والحضارية

١- التعامل مع غير المسلمين في العهد النبوي، أد/ ناصر جاد، ص ٧٢، مجادلة أهل الكتاب في القرآن والسنة، أد/ نور الدين عادل، ص ١٧.
٢- العلاقات الدولية في الإسلام، الإمام محمد أبو زهرة، ص ٤٢

والثقافية لا سبيل إلى إلغائه، ولكن الإسلام لا يريد لهذه الخصوصيات أن تمنع التفاعل والتعايش الحضارى بين الأمم والتعاون فيما بينها.^(١)

المسألة الأولى - حديث القرآن الكريم عن أهل الديانات السابقة.

تحدث القرآن الكريم عن أهل الأديان الأخرى السماوية والوثنية فكشف عن أبرز معتقدات اليهود، والنصارى، والملحدین المنكرين وجود الله تعالى، ومنكرى البعث، والمشركين، والمنافقين وعبدة الكواكب والملائكة وغير ذلك كشفاً موضوعياً وصفيّاً نزيهاً كما يعتقدون، فحديث القرآن هذا يدل على أنه قد وضع الأساس الأول لعلم مقارنة الأديان.^(٢)

١- حديث القرآن الكريم عن اليهود.

تحدث القرآن الكريم عن اليهود بصنفيهما: المؤمنين الصالحين والفاستقین والمخالفين، لكنه أولى عناية بالصنف الثانى وبين معتقداتهم الباطلة؛ رغبة فى بيان مخالفتها للمعتقدات الصحيحة التى أنزلها الله تعالى على سيدنا موسى عليه السلام، ولردهم إلى المعتقد الحق الواضح، قال تعالى: ﴿لَيْسُوا سَوَاءً مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتَّبِعُونَ آيَاتِ اللَّهِ ءَاتَاءَ آلِيلٍ وَهُمْ يَسْجُدُونَ ﴿١١٣﴾﴾ (آل عمران/ ١١٣)، ومن أهم هذه المعتقدات المخالفة:

أ- تحريفهم للتوراة التى أنزلها الله تعالى على سيدنا موسى، والشرك بالله تعالى وعبادتهم العجل. قال تعالى: ﴿أَفَتَطْمَعُونَ أَن يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلِمَ اللَّهِ ثُمَّ نَحَرُّوهُهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿٧٥﴾﴾ (البقرة / ٧٥)، وقوله ﷻ: ﴿وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبِ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿٧٦﴾﴾ (آل عمران / ٧٥) وقوله تعالى: ﴿وَجَبَّوْرْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتَوْا عَلَى قَوْمٍ يَعْكُفُونَ عَلَى أَصْنَامِهِمْ هُمْ قَالُوا

١- دعوة التقريب بين الأديان، أد/ أحمد القاضى، ج ١، ص ٣٦٥، أصول الحوار، أد/ صالح بن

حميد، ص ١٢.

٢- الملل والنحل، الشهرستانى، ج ١، ص ٩٨، الفصل، ابن حزم، ج ١ ص ٤٨

يَنْمُوسَىٰ أَجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ ءَالِهَةٌ ۚ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ مَّجْهُولُونَ ﴿١٣٨﴾ (الأعراف / ١٣٨).^(١)

ب- وصفهم الله تعالى بما لا يليق بجلاله وكماله: حيث وصفوه بالفقر - تعالى الله عما يصفون - قال الله تعالى: ﴿الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ﴾ (آل عمران / ١٨١).^(٢)

ج- الاستهزاء بالدين وشعائره: كما قال تعالى: ﴿يَتَأَيَّمُوا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَكُمْ هُزُوًا وَلَعِبًا مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ وَالْكَفَّارَ أَوْلِيَاءَ ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ كُفْرَكُمْ مُؤْمِنِينَ ﴿٥٧﴾ (المائدة / ٥٧).^(٣)

د- اعتقادهم أن عزيزاً ابن الله، كما قال تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ عِزَّىٰرُ بْنُ اللَّهِ ۖ وَقَالَتِ النَّصْرِيُّ الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ﴾ (التوبة / ٣٠).

هـ- إساءتهم للأنبياء وقيامهم بقتل بعضهم: كما قال ﷺ: ﴿لَقَدْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَأَرْسَلْنَا إِلَيْهِمْ رَسُولًا قُلْنَا جَاءَهُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَىٰ أَنفُسُهُمْ فَرِيقًا كَذَّبُوا وَفَرِيقًا يَقْتُلُونَ ﴿٧٠﴾ (المائدة / ٧٠).^(٤)

و- اعتقادهم أنهم هم أبناء الله وأحباؤه، وأنهم شعب الله المختار، وأنه لا يدخل الجنة إلا من كان يهودياً مثلهم، وقال تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصْرِيُّ نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبُّهُرُ﴾ (المائدة / ١٨)، وقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا لَن يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصْرِيًّا﴾ (البقرة / ١١١).^(٥)

١- تفسير جامع البيان في تأويل القرآن، الطبري، ج ٢، ص ٢٤٦، دراسات في اليهودية والمسيحية، أد/ محمد الأعظمي، ص ١٢٠ وما بعدها.

٢- تفسير المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ابن عطية، ج ١، ص ٥٤٧.

٣- جامع البيان في تأويل القرآن، ج ١٠، ص ٤٢٨.

٤- المرجع السابق، ج ١٠، ص ٤٧٧.

٥- في مقارنة الأديان، أد/ محمد الشراوي، ص ٢٦٣.

ز- إنكارهم نبوة الرسول الكريم ﷺ. كما قال ﷺ ﴿ الَّذِينَ آتَيْنَهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴾ (البقرة / ١٤٦)، وقوله ﷺ ﴿ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَخْدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ ﴾ (الأعراف / ١٥٧).^(١)

٢- حديث القرآن الكريم عن النصارى.

كشف القرآن الكريم أهم معتقدات النصارى الباطلة؛ لردهم إلى الحق الواضح الذي أنزله الله تعالى على سيدنا عيسى عليه السلام.

ومن أهم هذه المعتقدات: اعتقادهم إلهية المسيح عيسى ابن مريم، واعتقادهم أن الله ثالث ثلاثة، واعتقادهم المسيح ابن الله، واعتقادهم أن المسيح وأمه إلهان من دون الله تعالى، والكفر بآيات الله تعالى، واتخاذهم الأحرار والرهبان أرباباً من دون الله تعالى، والحكم بضلالهم وفسقهم واللعنة والغضب والحكم عليهم بالنار والخلود فيها، وإنكارهم نبوة الرسول الكريم. وغير ذلك من المعتقدات الدينية، حيث:

أ- اعتقادهم إلهية المسيح عيسى ابن مريم عليه السلام، وذلك مصداقاً لقوله تعالى: ﴿ لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ وَقَالَ الْمَسِيحُ يَنْبِيُّ إِسْرَائِيلَ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ إِنَّهُ مَن يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَهُ النَّارُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِن أَنْصَارٍ ﴾ (المائدة / ٧٢).

١- فتح القدير، الشوكاني، ج ٥، ص ٢٣، المعجم الموضوعي لآيات القرآن الكريم، صبحي عصر، ص ٤٢٠

ب- اعتقادهم أن الله ثالث ثلاثة، وذلك مصداقا لقول الله سبحانه وتعالى:
﴿ لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهٌ وَاحِدٌ وَإِن لَّمْ يَنْتَهُوا عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾ (المائدة/ ٧٣).^(١)

ج- اعتقادهم أن المسيح وأمه إلهان من دون الله تعالى، وذلك مصداقا لقوله
**﴿ وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يٰعِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ ءَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّيٰ
 إِلٰهَيْنِ مِن دُونِ اللَّهِ قَالَ سُبْحٰنَكَ مَا يَكُونُ لِيٓ أَن أَقُولَ مَا لَيْسَ لِيٓ
 بِحَقِّٖٓ إِن كُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ تَعَلَّمَ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي
 نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّمُ الْغُيُوبِ ﴾** (المائدة/ ١١٦).^(٢)

د- اتخاذهم الأحيار والرهبان أربابا من دون الله تعالى، وذلك مصداقا لقوله
 تعالى: **﴿ اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ
 ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلٰهًا وَاحِدًا ۗ لَّا إِلٰهَ إِلَّا هُوَ
 سُبْحٰنَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾** (التوبة/ ٣١).^(٣)

هـ- إنكارهم نبوة الرسول الكريم ، وذلك مصداقا لقوله **﴿ الَّذِينَ
 يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْنُوبًا عِنْدَهُمْ فِي
 التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ
 الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي
 كَانَتْ عَلَيْهِمْ ۗ فَالَّذِينَ ءَامَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ**

١- جامع البيان في تأويل القرآن، الطبري، ج ١٠، ص ٤٨٠

٢- البرهان في معرفة عقائد أهل الأديان، أبو الفضل السكسكي، ص ٩٢، دراسات في النصرانية،

أد/ محمود مزروعة، ص ٦٥

٣- تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، ج ٤، ص ١٣٤

الَّذِي أَنْزَلَ مَعَهُ^١ أَوْلِيَّكَ هُمْ الْمُفْلِحُونَ ﴿٧٩﴾

(الأعراف/١٥٧).^(١)

و- عدم رضاهم عن الرسول والمؤمنين ما لم يتبعوا ملتهم، وذلك مصداقا لقوله تعالى: ﴿وَلَنْ تَرْضَىٰ عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ^٢ قُلْ إِنْ هَدَىٰ اللَّهُ هُوَ أَهْدَىٰ^٣ وَلَئِنْ أَتَيْتَ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ﴾ (البقرة/١٢٠).^(٢)

ز- الكفر وكتمان ما أنزل الله تعالى من الآيات، وذلك مصداقا لقول الله سبحانه: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنْ الْكِتَابِ وَيَشْتُرُونَ بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا أَوْلِيَّكَ مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلَّا النَّارَ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (البقرة/١٧٤: ١٧٥).^(٣)

ح- بيان ما وقع في كتبهم من تحريف وتبديل؛ عصيانا وعنادا وحباً في المال، وذلك مصداقا لقوله تعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لَيْسَتُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ﴾ (البقرة/٧٩).^(٤)

ط- غلوهم وابتداعهم في الدين، وذلك مصداقا لقوله تعالى: ﴿يَتَأْهَلُونَ^٥ الْكِتَابَ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ^٦ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَىٰ مَرْيَمَ

١ - النصيحة الإيانية، ص ٢٩، المحرر الوجيز، لابن عطية، ج ٢، ص ٤٦٢

٢ - الجامع لأحكام القرآن، ج ٢، ص ٩٣

٣ - الجامع لأحكام القرآن، ج ٢، ص ٢٣٤

٤ - جهود علماء المسلمين في الرد على النصارى، أد/ بدر المعقل، ص ٣٦

وَرُوحٌ مِّنْهُ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ ۖ وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةً ۚ أَنْتَهُوا خَيْرًا لَّكُمْ
 إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهُ وَاحِدٌ سُبْحَانَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ ۚ لَهُ مَا فِي
 السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ ۗ وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلًا ﴿١٧١﴾ (النساء/ ١٧١).^(١)

ي- اعتقادهم قتلهم عيسى ابن مريم عليه السلام - الذي هو في عقيدتهم إله أو ابن
 إله!!-، وذلك مصداقا لقوله تعالى: ﴿ فِيمَا نَقَضْتُمْ مِيثَاقَهُمْ وَكَفَرْتُمْ
 بِبَايَعَاتِ اللَّهِ وَقَتْلِهِمُ الْأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَقَوْلِهِمْ قُلُوبُنَا غُلْفٌ ۚ بَلْ طَبَعَ اللَّهُ
 عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا ﴿١٥٦﴾ وَكُفْرِهِمْ وَقَوْلِهِمْ عَلَى مَرْيَمَ
 بِهَتْنًا عَظِيمًا ﴿١٥٧﴾ وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ
 وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ ۚ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ
 مِّنْهُ ۚ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ ۚ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا ﴿١٥٧﴾ بَلْ رَفَعَهُ
 اللَّهُ إِلَيْهِ ۚ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا ﴿١٥٨﴾ (النساء/ ١٥٥ : ١٥٨).^(٢)

ك- الحكم بضلالتهم وفسقهم واللعنة والغضب والحكم عليهم بالنار والخلود
 فيها، وذلك مصداقا لقول الله سبحانه وتعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ
 كَثِيرًا مِّنَ الْأَخْبَارِ وَالرُّهْبَانِ لِيَأْكُلُوا أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ
 وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ ۗ وَالَّذِينَ يَكْتُمُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا
 يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ﴿٣٤﴾ (التوبة/ ٣٣، ٣٤)،
 وقوله تعالى: ﴿ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ
 وَلَا الضَّالِّينَ ﴿٥٧﴾ (الفاتحة/ ٧).^(٣)

أما فيما يختص بالصفات الأخلاقية لأهل الكتاب خاصة اليهود، حيث:

- ١- الجامع لأحكام القرآن، ج ٦، ص ٢٠.
- ٢- هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى، ابن القيم، ص ٢٨٠، دراسات في اليهودية
 والمسيحية، أد/ محمد الأعظمي، ص ٣٣٨.
- ٣- تفسير القرآن العظيم، ج ٤، ص ١٣٦، المعجم الموضوعي لآيات القرآن الكريم، ص ٤٣.

أ- نشرهم الفتنة والفساد بين الناس. كما قال الله تعالى: ﴿كُلَّمَا أَوْقَدُوا نَارًا لِلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللَّهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الضَّالِّينَ﴾ (المائدة/٦٤).^(١)

ب- غيرتهم وحسدهم للمؤمنين وسعيهم لصرفهم عن دينهم. كما قال ﷺ: ﴿إِنْ تَمَسَسْتُمْ حَسَنَةً تَسُوهُمُ وَإِنْ تُصِيبَتْكُمْ سَيِّئَةٌ يَفْرَحُوا بِهَا﴾ (آل عمران/١٢٠)، وقول الله سبحانه وتعالى: ﴿وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِن بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ﴾ (البقرة/١٠٩).

ج- شدة عداوتهم وبغضهم للمؤمنين. كما قال سبحانه: ﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ ءَامَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا﴾ (المائدة/٨٢).^(٢)

د- قسوة قلوبهم كما قال تعالى: ﴿فِيمَا نَقَضْتُمْ مِيثَاقَهُمْ لَعْنَتُهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَنَاسَةً﴾ (المائدة/١٣).

هـ- نقضهم الميثاق والعهود. كما قال تعالى: ﴿أَوْ كَلَّمَا عَاهَدُوا عَهْدًا نَبَذَهُ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ (البقرة/١٠١)، وقوله ﷺ: ﴿فِيمَا نَقَضْتُمْ مِيثَاقَهُمْ لَعْنَتُهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَنَاسَةً﴾ (المائدة/١٣).^(٣)

و- أكلهم الربا والمال الحرام. كما قال تعالى: ﴿وَأَخَذْتُمُ الرِّبَا وَقَدْ نُهِوا عَنْهُ وَأَكَلْتُمُ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ﴾ (النساء/١٦١).^(٤)

ز- خوفهم وحرصهم الشديد على الدنيا. كما قال ﷺ: ﴿وَلَتَجِدَنَّ يَوْمَئِذٍ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ حَرَصًا عَلَىٰ حَيَاتِهِمْ دُونَ حَيَاتِ اللَّهِ ذَٰلِكَ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾ (آل عمران/١٥٦).

١- الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، ج٦، ص٢٣٨

٢- جامع البيان، ج٢، ص٤٩٨

٣- في مقارنة الأديان، أد/ محمد الشرقاوى، ص٢٥٩

٤- الجامع لأحكام القرآن، ج٦، ص١١٤، جامع البيان، ج٩، ص٣٧٩

يُعَمَّرُ أَلْفَ سَنَةٍ ﴿ (البقرة/ ٩٦)، وقوله تعالى: ﴿ لَا يُقَتِّلُونَكُمْ جَمِيعًا إِلَّا فِي قَرْيٍ مُحَصَّنَةٍ أَوْ مِنْ وَرَاءِ جُدُرٍ ﴾ (الحشر/ ١٤).^(١)

ومن ناحية أخرى استخدم القرآن الكريم عدداً من الأساليب المتنوعة في دعوة أهل الكتاب - اليهود والنصارى - إلى الإسلام الدين الحق، ومن أهمها:

أ- أسلوب المبادأة الواضحة من قبل الإسلام وأهله ودعوة أهل الكتاب إلى الإسلام؛ لأنه هو الدين الحق المقبول عند الله، وذلك مصداقاً لقوله تعالى: ﴿ وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴾ ﴿ (آل عمران/ ٨٥).^(٢)

ب- أسلوب التذكير، حيث تذكير أهل الكتاب بما أنعم الله عليهم من النعم الكثيرة وفضلهم على العالمين؛ رغبة في تمسكهم بما أنزل الله عليهم من أوامر شرعية، واجتناب ما حرمه عليهم، كما جاء في قوله سبحانه وتعالى: ﴿ يَبْنِي إِسْرَائِيلَ أَذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ ﴾ ﴿ (البقرة/ ٤٧).^(٣)

ج- أسلوب الترغيب والإغراء وذلك كما في قوله تعالى: ﴿ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ ﴾ (آل عمران/ ١١٠).^(٤)

د- أسلوب التحذير والترهيب وذلك كما في قوله تعالى: ﴿ فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لَيْسَتْ أُمَّةٌ مِثْلَهُمْ نَمَّا قَلِيلًا فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ

١- تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، ج ١، ص ٣٣١، المعجم المفصل لمواضيع القرآن المنزل، محمد عيتاني، ص ٧٠٥

٢- المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ابن عطية، ج ١، ص ٤٦٧

٣- جامع البيان في تأويل القرآن، ج ١، ص ٢٣

٤- المحرر الوجيز، ج ١، ص ٤٨٨

﴿٣٦﴾ وَقَالُوا لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَعْدُودَةً ۗ قُلْ أُنذِرْتُمْ عِنْدَ اللَّهِ عَهْدًا فَلَنْ يَخْفَىٰ اللَّهُ عَهْدَهُ ۗ أَمْ تَقُولُونَ عَلَىٰ اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٧﴾
بَلَىٰ مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿٣٨﴾ (البقرة/ ٧٩ : ٨١).^(١)

هـ- أسلوب التوبيخ والنكير الذي كشف عما يدور في قلوب أهل الكتاب، وموقفهم العدائي من الإسلام المتمثل في: الكفر به، وإلباس الحق بالباطل، والصد عن سبيل الله تعالى، وكتمان الحق مع العلم به، وبغضهم أهل الإسلام لما هم عليه من الحق والإيمان، كما بين الحق في كتابه الكريم: ﴿يَتَأَهَّلَ الْكُتُبَ لِمَ تَلْسُوتُ الْحَقَّ بِالْبَطْلِ وَتَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (آل عمران/ ٧١).^(٢)

و- أسلوب المناظرة والمجادلة والتي هي أحسن لما فيه من إقامة الحجة على أهل الكتاب، وكشف وبطلان ما هم عليه، ورفع التشويش والتضليل عن حقيقة الإسلام، وذلك مصداقا لقوله تعالى: ﴿ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ ۗ وَجِدْ لَهُمُ الْبَاتِيَ هِيَ أَحْسَنُ ۗ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ ۗ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ (النحل/ ١٢٥).^(٣)
فمن خلال ما سبق يمكن استنباط ما يأتي:

١- تأصيل القرآن الكريم لمفهوم مقارنة الأديان، حيث المقارنة والموازنة بين الأديان؛ لاستخلاص أوجه الشبه والاختلاف فيما بينها، ومعرفة الصحيح منها والفاسد؛ إظهاراً لحقيقة الإسلام بأدلة يقينية، ودعوة أهل الأديان

١- الجامع لأحكام القرآن، ج ٢، ص ٧

٢- تفسير القرآن العظيم، ج ٢، ص ٥٩

٣- تفسير جامع البيان، الطبري، ج ٣، ص ٢٩٨، تاريخ الجدل، الشيخ محمد أبو زهرة، ص ٧٢

الأخرى إلى الإسلام دون إكراه أو إساءة، وبيان ما عندهم من معتقدات باطلة، وتحريف واقع في كتبهم، والرد على شبهاتهم وطعنهم في الإسلام؛ تثبيتها لأهل الإسلام على إيمانهم، وإظهاراً لعلو دينهم.

٢- تأصيل القرآن الكريم لمنهج الاسترداد التاريخي: الذي قام باسترداد الماضي، حيث الحديث عن أحوال أمة اليهود والنصارى وقصصهم مع أنبيائهم وعقائدها الدينية، وما حدث لها من تغيير وتحريف.

٣- تأصيل القرآن الكريم للمنهج الموضوعي الوصفي: الذي يقوم على وصف وبيان عقائد أهل الكتاب وصفا ظاهريا كما هي.

٤- تأصيل القرآن الكريم لمنهج الجدل والمناظرة بالتى هي أحسن.^(١)

٥- تأصيل القرآن الكريم للمنهج التحليلي الاستنباطي: الذي يقوم على تحليل عقائد أهل الكتاب وتوضيحها، واستنباط المقصد العقدي منها المتمثل في مخالفتها للعقائد الحقيقية التى أنزلها الله تعالى في التوراة والإنجيل على سيدنا موسى وعيسى عليهما السلام.

٦- تأصيل القرآن الكريم للمنهج الاستقرائي: الذي فسر عقائد أهل الكتاب عقيدة مستندا على تحليلها وبيانها؛ للتوصل في نهاية الأمر إلى حكم عام برفض عقائد أهل الكتاب لمخالفتها لصحيح المنقول وصریح المعقول.^(٢)

٧- تأصيل القرآن الكريم للمنهج المقارن: الذي قارن ووازن بين عقائد أهل الإيمان الحق وعقائد أهل الباطل الذين حرفوا التوراة والإنجيل ولم يتبعوا ما أنزل إليهم.

١- مناهج البحث العلمى، ص ١٩

٢- مناهج البحث عند مفكرى الإسلام، ص ٣٤٩

٨- تأصيل القرآن الكريم للمنهج النقدي: الذي قِيمَ عقائد أهل الكتاب، وأبرز مخالفتها لصحيح المنقول وصريح المعقول.^(١)

٣- حديث القرآن الكريم عن الملحددين المنكرين وجود الله تعالى.

تحدث القرآن الكريم عن عقيدة الملحددين أهل الأهواء المنكرين وجود الله تعالى، والذين يعتقدون أنه لا يهلكهم إلا الدهر، والذين قدسوا آراءهم وأهواءهم على شرع الله تعالى، وذلك مصداقا لقوله تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَحَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِ عِثَابَ نَوْمٍ فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿٢٧﴾﴾ وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُلْكَئِنَّا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا هُمْ بِذَالِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ﴿٢٨﴾﴾ وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ مَا كَانَ سُحُبْتُهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا أَتُتُونَا بِقَابِ قَوْسٍ أَنْ حَنَّوْنَا لَهَا صَاعِقَةً وَتُنزِلُ عَلَيْنَا حُمْرَ النَّجُفِ ﴿٢٩﴾﴾ قُلِ اللَّهُ مُخَيِّبِكُمْ تَمَّ يُمَيِّتِكُمْ ثُمَّ يَجْمَعُكُمْ إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾﴾ وَبِاللَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يُومِنُونَ خَسِرَ الْمُكْبِرُونَ ﴿٣١﴾﴾ (الجنائفة / ٢٣ : ٢٧).^(٢)

حيث وجه القرآن الكريم لهؤلاء الملحددين ضرورة العودة إلى الدين الحق، والتفكير والنظر في الكون وفي الإنسان نفسه، والعناية المقصودة، والخلق، والنظام والإتقان، والفطرة المجبولة على الإقرار بوجوده تعالى، واضطرار العالم إلى ممسك باعتبارها أدلة واضحة على وجود الله تعالى خالق كل شيء، وأنه محال أن تخلق هذه الأشياء نفسها بنفسها دون خالق لها ألا وهو الله تعالى الخالق المبدع لكل الأشياء، وذلك مصداقا لقوله تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ مَثَىٰ أَمْ هُمْ الْخَالِقُونَ ﴿٢٧﴾﴾ أَمْ خُلِقُوا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضُ بَلْ لَا يُؤْقِنُونَ ﴿٢٨﴾﴾ أَمْ عِنْدَهُمْ خَزَائِنُ رَبِّكَ أَمْ هُمْ

١- مقدمة في منهج البحث العلمي، أد/ رحيم يونس، ص ٢٤

٢- تفسير جامع البيان، ج ٢٢، ص ٧٥

الْمُصِيطِرُونَ ﴿٢٧﴾ أَمْ هُمْ سُلَّمٌ يَسْتَمِعُونَ فِيهِ فَلَيَاتِ مُسْتَمِعُهُمْ بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ
 ﴿٢٨﴾ أَمْ لَهُ الْبَنَاتُ وَلَكُمْ الْبَنُونَ ﴿٢٩﴾ أَمْ تَسْأَلُهُمْ أَجْرًا فَهُمْ مِنْ مَغْرَمٍ مُثْقَلُونَ ﴿٣٠﴾
 أَمْ عِنْدَهُمُ الْغَيْبُ فَهُمْ يَكْتُمُونَ ﴿٣١﴾ أَمْ يُرِيدُونَ كَيْدًا فَالَّذِينَ كَفَرُوا هُمُ
 الْمَكِيدُونَ ﴿٣٢﴾ أَمْ هُمْ إِلَهُ غَيْرُ اللَّهِ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٣٣﴾ وَإِنْ يَرَوْا
 كِسْفًا مِنَ السَّمَاءِ سَاقِطًا يَقُولُوا سَحَابٌ مَرْكُومٌ ﴿٣٤﴾ فَذَرَهُمْ حَتَّى يُلَاقُوا يَوْمَهُمُ
 الَّذِي فِيهِ يُصْعَقُونَ ﴿٣٥﴾ ﴿ (الطور / ٣٥ ، ٤٥) ، وقوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا
 الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ ﴿٢٠﴾ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ ﴿٢١﴾ ثُمَّ خَلَقْنَا
 النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظْمًا فَكَسَوْنَا الْعِظْمَ لَحْمًا
 ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ ﴿٢٢﴾ ثُمَّ إِنَّكُمْ بَعْدَ
 ذَلِكَ لَمَعِينُونَ ﴿٢٣﴾ ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تُبْعَثُونَ ﴿٢٤﴾ وَلَقَدْ خَلَقْنَا فَوْقَكُمْ
 سَبْعَ طَرَائِقَ وَمَا كُنَّا عَنِ الْخَلْقِ غَافِلِينَ ﴿٢٥﴾ وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ
 فَأَسْكَنْتَهُ فِي الْأَرْضِ وَإِنَّا عَلَى ذَهَابٍ بِهِ لَقَادِرُونَ ﴿٢٦﴾ فَأَنْشَأْنَا لَكُمْ بِهِ
 جَنَّتٍ مِنْ نَخِيلٍ وَأَعْنَابٍ لَكُمْ فِيهَا فَوَاكِهُ كَثِيرَةٌ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ ﴿٢٧﴾ وَشَجَرَةً تَخْرُجُ
 مِنْ طُورِ سَيْنَاءَ تَنْبُتُ بِالذَّهْنِ وَصَبِغٍ لِللَّكْلِينَ ﴿٢٨﴾ وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً
 نُسْقِيكُمْ مِمَّا فِي بُطُونِهَا وَلَكُمْ فِيهَا مَنَافِعُ كَثِيرَةٌ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ ﴿٢٩﴾ ﴿ (المؤمنون / ١٢ :
 ٢١) ، وقوله ﷻ: ﴿ قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ اللَّيْلَ سَرْمَدًا إِلَى يَوْمِ
 الْقِيَامَةِ مَنْ إِلَهُ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتِيكُم بِضِيَاءٍ أَفَلَا تَسْمَعُونَ ﴿١٠﴾ قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ
 جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ النَّهَارَ سَرْمَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَنْ إِلَهُ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتِيكُم
 بِاللَّيْلِ تَسْكُونُونَ فِيهِ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴿١١﴾ ﴿ (القصص / ٧١ : ٧٢) ... وغير ذلك
 من الآيات الكريبات. ^(١)

فمن خلال ما سبق يمكن استنباط ما يأتي:

١- تأصيل القرآن الكريم للمنهج الموضوعي الوصفي: الذي يقوم على وصف وبيان عقائد هؤلاء الملحدین وصفا ظاهريا كما هي.

٢- تأصيل القرآن الكريم للمنهج العقلي والحسي الذي يقوم على تحكيم العقل الإنساني وحواسه في النظر في الآيات الكونية المشاهدة؛ للإقرار بالخالق المبدع لها سبحانه وتعالى، وإنكار كل معتقد غير ذلك.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «فلاستدلال على الخالق بخلق الإنسان في غاية الحُسن والاستقامة، وهي طريقة عقلية صحيحة، وهي شرعية، دلَّ عليها القرآن وهدى الناس إليها. فإن نفس كون الإنسان حادثاً بعد أن لم يكن، ومخلوقاً من نطفة ثم من علقه... فإن هذا يعلمه الناس كلهم بعقولهم، فهو إذن عقلي؛ لأنه بالعقل تُعَلَّم صحته، وهو شرعي أيضاً»^(١).

٤- حديث القرآن الكريم عن منكري البعث.

تحدث القرآن الكريم عن منكري البعث من القبور حديثاً عقلياً حسيماً اعتمد على الاستدلال عليهما، وأصل منهج الاسترداد التاريخي، فذكر قصص الأمم السابقة الهالكة، وقصتا (أهل الكهف، والذي أماته الله مائة عاماً ثم بعثه)، وذكر القدرة الإلهية لإثبات البعث والحشر من أجل المحاسبة على أعمال العباد في الدنيا، بل إن النفس الإنسانية تأبى ألا يترك الظالمون دون عقاب، وأن ترد المظالم إلى أهلها، فكان حتماً التأكيد على وجود يوم البعث يوم العدل يوم القضاء والفصل بين العباد؛ رداً على هؤلاء المنكرين له، وتثبيتاً لأهل الإيمان على عقيدة الإيمان باليوم الآخر، وذلك مصداقاً لقوله تعالى: ﴿ أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ ﴾ ﴿١٥﴾ فَتَعَلَى اللَّهِ الْمَلِكُ الْحَقُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيمِ ﴿١٦﴾

وَمَنْ يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ فَإِنَّمَا حِسَابُهُ عِنْدَ رَبِّهِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الْكَافِرُونَ ﴿٣٧﴾ (المؤمنون / ١١٥: ١١٧)، وقوله تعالى: ﴿أَتَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ نُجْمَعَ عِظَامُهُ ﴿٣٨﴾ بَلَىٰ قَلِيلًا عَلَىٰ أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ ﴿٣٩﴾ بَلْ يُرِيدُ الْإِنْسَانُ لِيَفْجُرَ أَمَامَهُ ﴿٤٠﴾ (القيامة / ٣: ٥)، وقوله تعالى: ﴿إِنْ كُلُّ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتَى الرَّحْمَنِ عَبْدًا ﴿٤١﴾ لَقَدْ أَحْصَيْتُمْ وَعَدَّهُمْ عَدًّا ﴿٤٢﴾ وَكُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْدًا ﴿٤٣﴾﴾ (مریم / ٩٣-٩٥)، وقوله تعالى: ﴿كَذَلِكَ نَقْصُصُ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ مَا قَدْ سَبَقَ وَقَدْ آتَيْنَاكَ مِنْ لَدُنَّا ذِكْرًا ﴿٤٤﴾ مَنْ أَعْرَضَ عَنْهُ فَإِنَّهُ يَحْمِلُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وِزْرًا ﴿٤٥﴾ خَلْدَيْنَ فِيهِ وَسَاءَ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ جَمَلًا ﴿٤٦﴾ يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ وَنَحْشُرُ الْمُجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ زُرْقًا ﴿٤٧﴾ يَتَخَفَتُونَ بَيْنَهُمْ إِنْ لَبِثْتُمْ إِلَّا عَشْرًا ﴿٤٨﴾﴾ (طه / ٩٩-١٠٣).^(١)

٥- حديث القرآن الكريم عن المشركين.

تحدث القرآن الكريم كذلك عن عقيدة المشركين الذين أشركوا في عبادتهم لله تعالى عبادة الأصنام والأوثان التي لا تنفع ولا تضر، بل عبودها لتكون لهم زلفى إلى الله تعالى، رافضين أن تكون العبادة لله تعالى الواحد الأحد رب كل شيء ومليكه وإلهه، ومن هنا جاور القرآن الكريم وخاطب عقولهم لردّها إلى الحق المبين، وبين لهم أنه محال أن يكون خلق السموات والأرض وكل شيء مشاركة بين الله تعالى والأصنام أو أى إله آخر!!!؛ ذلك لأن المشاركة في الخلق دليل ضعف للإرادة الإلهية، والضعف محال في حق الله عز وجل القوى الواحد الأحد الفرد الصمد، وأن العبادة الحقيقية لله تعالى وحده لا شريك له، فأكد القرآن الكريم صراحة على نفى التعدد في الإلهية، وسأل المشركين وطالبهم بالدليل الصحيح على دعواهم في عبادة ما سوى الله تعالى،

١- تفسير جامع البيان، ج ١٩، ص ٨٣، ج ٢٤، ص ٥١، تفسير القرآن العظيم، ج ٥، ص ٣١٥، العقيدة الواسطية، ابن تيمية، ص ١٠٠

ومن هنا اتخذ القرآن الكريم الأسلوب الخبري الجازم الذي قرر وحدانية الله تعالى والتي من أجلها أرسلت الأنبياء والمرسلين، وذلك مصداقا لقوله تعالى: ﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ (٢٦٠/٢٥)، وقوله تعالى: ﴿ قُلِ ادْعُوا الَّذِينَ رَزَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَمَا لَهُمْ فِيهِمَا مِنْ شِرْكٍَ وَمَا لَهُ مِنْهُمْ مِنْ ظَهِيرٍ ﴾ (سبا/٢٢)، وقوله تعالى: ﴿ أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَىٰ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِي مَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ۗ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ كَاذِبٌ كَفَّارٌ ﴾ (الزمر/٣)، وقوله تعالى: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِيَ إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ ﴾ (الأنبياء/٢٥).^(١)

كذلك استخدم القرآن الكريم أسلوب الحوار التصوري الذي يعرض مشاهد للحوارات الجدلية العقلية؛ من أجل إيقاظ المشركين من غفلتهم في عبادة ما سوى الله تعالى، وإرجاعهم إلى المعبود الحق تعالى، وذلك كما جاء في قصة سيدنا إبراهيم مع قومه، وذلك في قوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا إِبْرَاهِيمَ رُشْدَهُ مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا بِهِ عَالِمِينَ ﴾ (٢٠٥) إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ مَا هَذِهِ التَّمَاثِيلُ الَّتِي أَنتُمْ عَابِدُونَ ﴿٢٠٦﴾ قَالُوا وَجَدْنَا ءَابَاءَنَا هَا عِبَادِينَ ﴿٢٠٧﴾ قَالَ لَقَدْ كُنْتُمْ أَنتُمْ وَءَابَاؤُكُمْ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ ﴿٢٠٨﴾ قَالُوا أَجِئْتَنَا بِالْحَقِّ أَمْ أَنْتَ مِنَ اللَّالِعِينَ ﴿٢٠٩﴾ قَالَ بَلْ زُكِّرْتُ بِرَبِّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ الَّذِي فَطَرُنِي وَأَنَا عَلَىٰ ذَٰلِكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ ﴿٢١٠﴾ وَتَاللَّهِ لَأَكِيدَنَّ أَصْنَامَكُمْ بَعْدَ أَنْ تُوَلُّوا مُدْبِرِينَ ﴿٢١١﴾ فَجَعَلَهُمْ جُدَادًا إِلَّا كَبِيرًا هُمْ لَعَلَّهُمْ إِلَيْهِ يَرْجِعُونَ ﴿٢١٢﴾ قَالُوا مَنْ فَعَلَ هَٰذَا بِآلِهَتِنَا إِنَّهُ لَمِنَ الظَّالِمِينَ ﴿٢١٣﴾ قَالُوا

سَمِعْنَا فَنِي يَذْكُرُهُمْ يُقَالُ لَهُ- إِبْرَاهِيمُ ﴿٦﴾ قَالُوا فَأَتُوا بِهِ عَلَىٰ أَعْيُنِ النَّاسِ لَعَلَّهُمْ
يَشْهَدُونَ ﴿٧﴾ قَالُوا ءَأَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا بِغَاهِبَتِنَا يَا إِبْرَاهِيمُ ﴿٨﴾ قَالَ بَلْ فَعَلَهُ
كَبِيرُهُمْ هَذَا فَسَتَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ ﴿٩﴾ فَرَجَعُوا إِلَىٰ أَنفُسِهِمْ فَقَالُوا
إِنَّكُمْ أَنْتُمْ الظَّالِمُونَ ﴿١٠﴾ ثُمَّ نَكَسُوا عَلَىٰ رُءُوسِهِمْ لَقَدْ عَلِمْتُمْ مَا هَؤُلَاءِ
يَنْطِقُونَ ﴿١١﴾ قَالَ أَفَتَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُكُمْ شَيْئًا وَلَا يَضُرُّكُمْ
﴿١٢﴾ أَفَبِ لَكُم لَكْرٌ وَلِمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴿١٣﴾ قَالُوا حَرِّقُوهُ
وَأَنْصُرُوا آلِهَتَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ فَاعِلِينَ ﴿١٤﴾ قُلْنَا يَنْتَازِ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ
﴿١٥﴾ وَأَرَادُوا بِهِ كَيْدًا فَجَعَلْنَاهُمُ الْأَخْسَرِينَ ﴿١٦﴾ (الأنبياء/ ٥١ : ٧٠).^(١)

١- حديث القرآن الكريم عن المجوس.

تحدث القرآن الكريم عن المجوس باعتبارهم مثال لأمة من الأمم الوثنية القديمة
فلاهم من أهل الإيمان ولا من أهل الكتاب، وذلك مصداقا لقول الله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ
ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّالِحِينَ وَالنَّصَارَىٰ وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ
يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ (الحج/ ١٧).^(٢)

ولقد كشف علماء الإسلام من خلال احتكاكاتهم ومناظراتهم معتقدات
الطوائف المجوسية من الزرادشتية أتباع زرادشت بن بورشت ٥٨٣ ق م، والمناوية
أتباع مانى بن فاتك ٢٧٥ م، والمزدكية أتباع مزدك بن نامذان على اختلاف فيما بينها
ما تخالف معتقدات الإسلام الحنيف.^(٣)

١- تفسير القرآن العظيم، ج ٥، ص ٣٤٧

٢- تفسير فتح القدير، ج ٢، ص ١٨، تفسير تيسير الكريم الرحمن، ج ١، ص ٥٣٥

٣- الملل والنحل، ج ٢ ص ٦٣، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، الرازي، ص ١٤١

المناوية، أ د/ عبد اللطيف العبد، ص ١٩

٧- حديث القرآن الكريم عن الصابئين.

تحدث القرآن الكريم عن الصابئين باعتبارهم مثال لأمة دينية خاصة من الأمم القديمة، وذلك مصداقاً لقوله تعالى: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّالِحِينَ وَالنَّصْرَى وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴾ (الحج/١٧).

ولقد اختلف علماء الإسلام في هؤلاء الصابئين:

فقال قوم: هم من أهل الكتاب، ولا بأس بذبائحتهم ومناكحة نسائهم.

وقال آخرون: هم قوم يشبه دينهم دين النصارى، إلا أن قبلتهم نحو مهب الجنوب يزعمون أنهم على دين نوح عليه السلام.

وقال آخرون: هم قوم تركب دينهم من اليهودية والمجوسية لا تؤكل ذبائحتهم ولا تنكح نساؤهم.

وقيل: هم قوم يعبدون الملائكة، ويصلون إلى القبلة، ويقرأون الزبور، ويصلون الخمس.

وقال آخرون: هم قوم موحدون لكنهم معتقدون تأثير النجوم.

وقال قوم: إن طائفة الصابئة الوحيدة الباقية إلى اليوم، والتي تعتبر يحيى نبياً لها هي طائفة المندائية، والتي يقدسون الكواكب والنجوم.^(١)

ويرى شيخ الإسلام ابن تيمية: أن الصابئة نوعان: صابئة حنفاء، وصابئة مشركون.

فالحنفاء بمنزلة من كان متبعاً لشريعة التوراة والإنجيل قبل النسخ والتحريف والتبديل، وهؤلاء حمدهم الله تعالى وأثنى عليهم.

وأما الصابئة المشركون: فهم قوم يعبدون الملائكة الروحانية العلوية، ويقرأون الزبور.^(٢)

١ - تفسير القرآن العظيم، ج ١، ص ١٨٣، موجز الأديان في القرآن، أد/ عبد الكريم زيدان، ص ٩٣.

٢ - الرد على المنطقيين، لابن تيمية، ص ٢٨٧ وما بعدها.

المسألة الثانية - حوارات الرسول الكريم مع أهل الأديان.

تعتبر حوارات الرسول الكريم ﷺ مع أهل الأديان خاصة وفود أهل الكتاب ومناظراتهم اللبنة الثانية من بناءات علم مقارنة الأديان، حيث كشفت هذه الحوارات أهم عقائدهم وصفاتهم التي يتصفون بها، والمقصد الأسمى منها دعوتهم إلى الإيمان بالإسلام، وإجابة عن تساؤلاتهم التي يوجهونها للرسول الكريم ﷺ رغبة في إثبات كذبه ونفى نبوته ﷺ، ومن ثم أصبحت تلك الإجابات دلالة على صدقه ﷺ وإثباتاً لنبوته ﷺ، وباب اطمئنان لمن أراد اعتناق الإسلام، وإقامة الحجة عليهم، وبيان ما عليهم من معتقدات باطلة، والرد على شبهاتهم وطعنهم في الإسلام، وتثبيت المؤمنين على إيمانهم، وكلها بحق أهداف علم مقارنة الأديان، وسوف يقتصر في عرض هذه الحوارات - خشية الإطالة - على حوارات الرسول الكريم مع المشركين واليهود والنصارى.^(١)

١- حوار النبي صلى الله عليه وسلم مع المشركين

قال ابن إسحاق: حدثني يزيد بن زياد، عن محمد بن كعب، قال: حدثت أن عتبة بن ربيعة - وكان سيداً في قومه - قال يوماً وهو جالس في نادى قريش ورسول الله - ﷺ - جالس في المسجد وحده: يا معشر قريش، ألا أقوم إلى محمد فأكلمه ويكف عثاً؟ وذلك حين أسلم حمزة، ورأوا أصحاب رسول الله - ﷺ - يزيدون ويكثرون.

فقالوا: بلى يا أبا الوليد قم إليه فكلمه.

فقام إليه عتبة حتى جلس إلى رسول الله - ﷺ -

فقال: يا ابن أخي، إنك منا حيث قد علمت من الشطر في العشيرة والمكان في النسب، وإنك قد أتيت قومك بأمر عظيم فرقت به جماعتهم، وسفهت به

أحلامهم، وعبت به آهتهم ودينهم، وكفرت به من مضى من آبائهم، فاسمع منى أعرض عليك أمورا تنظر فيها لعلك تقبل منها بعضها قال: فقال له رسول الله - ﷺ - : قل يا أبا الوليد أسمع .

قال : يا ابن أخى إن كنت إنما تريد بما جئت به من هذا الأمر مالا، جمعنا لك من أموالنا، حتى تكون أكثرنا مالا، وإن كنت تريد به شرفاً سودناك علينا، حتى لا نقطع أمرا دونك، وإن كنت تريد به ملكاً ملكناك علينا، وإن كان هذا الذى يأتيك رثياً تراه لا تستطيع رده عن نفسك، طلبنا لك الطب، وبذلنا فيه أموالنا حتى نبرئك منه، فإنه ربما غلب التابع على الرجل حتى يداوى منه، أو كما قال له حتى إذا فرغ عتبة ورسول الله - ﷺ - يستمع منه .

قال : «أقد فرغت يا أبا الوليد ؟»

قال : نعم

قال : « فاسمع منى »

قال : أفعل .

فَقَالَ : بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ﴿ حَمْدٌ ﴾ تَنْزِيلٌ مِنَ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ﴿٢﴾ كِتَابٌ فَضَّلْتَ ءَايَتُهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴿٣﴾ بَشِيرًا وَنَذِيرًا فَأَعْرَضَ أَكْثَرُهُمْ فَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ ﴿٤﴾ وَقَالُوا قُلُوبُنَا فِي أَكِنَّةٍ مِمَّا نَدْعُونَ إِلَيْهِ وَفِي ءَاذَانِنَا وَقْرٌ وَمِنْ بَيْنِنَا وَبَيْنِكَ حِجَابٌ فَأَعْمَلْنَا إِنَّنَا عَمِلُونَ ﴿٥﴾ (فُضِّلَتْ/ ١-٥). ثم مضى رسول الله ﷺ فيها يقرأها عليه فلما سمعها منه عتبة أنصت لها، وألقى يديه خلف ظهره معتمدا عليها، يسمع منه، ثم انتهى رسول الله ﷺ إلى السجدة منها، فسجد. ثم قال: قد سمعت يا أبا الوليد ما سمعت، فأنت وذاك.

فقام عتبة إلى أصحابه، فقال بعضهم لبعض: نحلف بالله لقد جاءكم أبو الوليد بغير الوجه الذى ذهب به. فلما جلس إليهم قالوا: ما وراءك يا أبا الوليد؟

قال: ورائي أني قد سمعت قولاً والله ما سمعت مثله قط، والله ما هو بالشعر ولا بالسحر ولا بالكهانة. يا معشر قريش أطيعوني واجعلوها بي، وخلوا بين هذا الرجل وبين ما هو فيه فاعتزلوه فو الله ليكوننّ لقوله الذي سمعت منه نبأ عظيم، فإن تصبه العرب فقد كفيتموه بغيركم، وإن يظهر على العرب، فملكه ملككم، وعزه عزكم، وكتتم أسعد الناس به

قالوا: سحرك والله يا أبا الوليد بلسانه

قال: «هذا رأيي فيه فاصنعوا ما بدا لكم»^(١).

نستطيع من خلال ما سبق استنباط ما يلي:

أ- تأصيل منهج أصول ومبادئ الحوار والمناظرة ومجادلة المشركين بالحسنى، وحسن الاستماع والاحترام إليهم، وعدم مقاطعتهم، على الرغم من الاختلاف في المعتقد الديني.

ب- المقصد الأسمى من منهج الحوار والمناظرة: الدعوة إلى الإسلام المتضمنة توحيد الله تعالى، ونبذ عبادة الأصنام والأوثان، وبيان خطأ الآباء في عبادتهم لها..

٢- حوار الرسول الكريم ﷺ مع اليهود.

حاور الرسول المصطفى ﷺ مع اليهود من أجل دعوتهم إلى الإيمان بالإسلام، وإجاباته عن تساؤلاتهم التي يوجهونها للرسول الكريم رغبة في إثبات كذبه ونفي نبوته ﷺ.

فعن أنس رضي الله عنه قال: بلغ عبد الله بن سلام - وكان يهودياً - مقدم رسول الله المدينة فأتاه، فقال: إنني أسألك عن ثلاث لا يعلمهن إلا نبي.

قال: ما أول أشراط الساعة؟ وما أول طعام يأكله أهل الجنة؟ ومن أى شيء ينزع الولد إلى أبيه ومن أى شيء ينزع إلى أخواله؟

فقال رسول الله ﷺ: خبرني بهنّ أنفا جبريل.

قال: فقال عبد الله: ذاك عدو اليهود من الملائكة.

فقال رسول الله: أما أول أشراط الساعة فتنار تحشر الناس من المشرق إلى المغرب، وأما أول طعام يأكله أهل الجنة فزيادة كبد الخوت.

وأما الشبه في الولد فإن الرجل إذا غشي المرأة فسبقها ماؤه كان الشبه له، وإذا سبق ماؤها كان الشبه بها.

فقال عبد الله بن سلام: «أشهد أنك رسول الله». (١)

٣- حوار النبي ﷺ مع نصارى وفد نجران.

جاء وفد نصارى نجران إلى النبي ﷺ، فقد جاءوا إلى المدينة المنورة ودخلوا المسجد حين صلى رسول الله ﷺ العصر، وعليهم ثياب الخيرات.

يقول بعض من رأهم من أصحاب النبي ﷺ يومئذ: «ما رأينا وفداً مثلهم». وقد حانت صلاتهم، فأقبلوا يضربون الناقوس وصلوا.

فقال أصحاب رسول الله ﷺ: يا رسول الله هذا في مسجدك؟

فقال ﷺ: دعوهم، فصلوا إلى المشرق.

فلما فرغوا دنوا من رسول الله ﷺ فقالوا: إلام تدعو؟

فقال: شهادة أن لا إله إلا الله، وأن عيسى عبد مخلوق يأكل ويشرب ويحدث.

١- صحيح البخارى، الإمام البخارى، كتاب أحاديث الأنبياء، ج٣، حديث رقم (٣١٥)، ص١٢١٢، اليهود في السنة المطهرة، أد/ عبد الله الشقاوى، ج١، ص٢٤٢، حوار الرسول مع اليهود، أد/ محسن عبد الناظر، ص١٠١

فقالوا: ومن أبوه؟

فنزل الوحي على رسول الله ﷺ فقال لهم: ما تقولون في آدم أكان عبداً يأكل ويشرب ويحدث ويتزوج؟

قالوا: نعم.

قال: فمن أبوه؟

وأنزل الله تعالى: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ ط خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴿٥٩﴾ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُن مِّنَ الْمُمْتَرِينَ ﴿٦٠﴾﴾ (آل عمران / ٥٩، ٦٠).

ثم سألوه وسألهم - وكان ذلك في جو من الحرية والصفاء ثم وصل بهم الحوار - إلى أن دعاهم رسول الله إلى المباهلة - وهي دعوة الأبناء والنساء والجميع، والتوجه إلى الله سبحانه بطلب اللعنة على الكاذبين - وذلك في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَل لَّعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكٰذِبِينَ ﴿٦١﴾﴾ (آل عمران / ٦١).

فقالوا له: يا أبا القاسم، دعنا ننظر في أمرنا ثم نأتيك بما تريد أن نفعل فيما دعوتنا إليه، فانصرفوا عنه ثم خلوا بالعاقب وهو رئيسهم وصاحب رأيهم:

فقالوا: يا عبد المسيح ماذا ترى؟

فقال: والله يا معشر النصارى لقد عرفتم أن محمداً لنبى مرسل، ولقد جاءكم بالفصل من خير صاحبكم، ولقد علمتم ما لاعن قوم نبياً قط فبقى كبيرهم ولا نبت صغيرهم، فوادعوا الرجل ثم انصرفوا إلى بلادكم.

فأتوا رسول الله ﷺ فقالوا: يا أبا القاسم قد رأينا ألا نلاعنك، وأن نتركك على دينك، ونرجع على ديننا، ولكن ابعث معنا رجلاً من أصحابك ترضاه لنا يحكم بيننا في أشياء اختلفنا فيها من أموالنا، فإنكم عندنا رضاً.

فقال ﷺ: اتنوني العشية فأبعث معكم القوى الأمين، فبعث فيهم أبا عبيدة عامر بن الجراح.^(١)

فمن خلال ما سبق نستطيع استنباط ما يلي:

أ- تأصيل منهج أصول ومبادئ الحوار والمناظرة ومجادلة أهل الكتاب بالحسنى، وحسن الاستماع والاحترام إليهم.

ب- تأصيل حوارات الرسول لأسلوب التحدى والمباهلة؛ لإظهار الحق ودحض الباطل.^(٢)

ج- المقصد الأسمى من حوارات الرسول الكريم مع أهل الأديان عامة وأهل الكتاب خاصة: دعوتهم إلى اعتناق دين الإسلام، وكشف أباظيل معتقداتهم التي هي عينها أساس الموضوعات التي يتناولها علم مقارنة الأديان.^(٣)

المسألة الثالثة - مناظرات علماء الإسلام مع أهل الأديان الأخرى.

وفقاً لحديث القرآن الكريم عن أهل الديانات، وحوارات ومناظرات الرسول المصطفى ﷺ مع أهل الأديان، فقد توجه اهتمام بعض علماء الإسلام نحو دراسة الديانات التي كان لهم احتكاك بها، أو تلك التي أتاحت لهم معرفتها خلال رحلاتهم أو أسفارهم إلى أصقاع أخرى من العالم، حتى وإن لم تكن هذه العقائد من قبيل الديانات السماوية.

وقد بلغ هذا الاحتكاك بين المسلمين وغير المسلمين ذروته في الأندلس الإسلامية التي قدمت للإنسانية درساً بليغاً في التعايش والحوار والتسامح، حيث كانت الأندلس خليطاً من الأجناس والأعراق والديانات والمذاهب، إلى جانب العرب الذين وفدوا

١- تفسير جامع البيان، ج ٣، ص ٢٩٣، الرحيق المختوم، المباركفوري، ص ٣٢٠

٢- السيرة النبوية، ابن هشام، ج ٢ ص ١٦٦، السيرة النبوية، أد/ الساموك ص ١٢٠

٣- الحوار النبوي مع المسلمين وغير المسلمين، أد/ سعيد صيني، ص ٣٢١

إليها من الجزيرة العربية ومن الشام والعراق ومصر، كما عرف المجتمع الأندلسي لغات متعددة: العربية ذات الانتشار الواسع والنفوذ القوي، واللاتينية المعروفة عند المؤرخين بالعجمية التي سرعان ما تراجع استعمالها أمام العربية.

أما اللغة العبرية وتأثير من الثقافة العربية، فقد شهدت على يد العلماء اليهود عملية إحياء لها، وأن ما كُتِبَ عن الديانات السماوية ولاسيما المسيحية منها كثير، غير أن جزءاً لا يستهان به من هذه الرسائل والكتب قد ضاع عبر الزمان، أو مازال في دائرة المخطوطات. وما بقي منها دليل قاطع على الأهمية التي كانت تحظى بها مثل هذه الدراسات في الثقافة الإسلامية العربية، وخير شاهد على أسبقية المسلمين في علم مقارنة الأديان.^(١)

ولنذكر على سبيل المثال بعض الكتب الأصيلة التي يمكن أن تُدرج في مجال دراسة علم مقارنة الأديان، والتي عكست حوارات ومناظرات علماء الإسلام مع أهل الأديان الأخرى، والتي ذكرت في مصنفات فهارس العلماء ومعاجم المؤلفين، والتي منها ما وصل إلينا، ومنها من لم يصل، والتي قامت بدراسة الأديان السابقة ونقلها سنداً وامتناً خاصة التوراة والإنجيل، وتناولت - إجمالاً - قضايا: مناقشة اعتقادات اليهود: تحريفهم للتوراة التي أنزلها الله تعالى على سيدنا موسى، والشرك بالله تعالى وعبادتهم العجل وبعل فاغور وعشتاروت، ومناقشتهم وصفهم لله تعالى بما لا يليق بجلاله وكماله من صفات التشبيه والتجسيم، ومناقشتهم اعتقادهم أن عزيزاً ابن الله، ومناقشتهم إساءتهم للأنبياء ووصفهم لهم بصفات لا تليق بهم كقدوات للناس: عراة وزناة وقتلة وعاشقين للنساء ومتزوجين من المحرمات، ومناقشتهم اعتقادهم أنهم هم أبناء الله وأحباؤه، ومناقشتهم إنكارهم نبوة الرسول الكريم ﷺ، وإثبات هذه النبوة كما جاءت في آيات التوراة، وإجاباتهم للأسئلة الموجهة نقداً لدين الإسلام الحنيف والرد عليها، ونقد سند التوراة وأسفارها المتفق عليها من قبل اليهود...، وغير ذلك من القضايا العقدية وغير العقدية.

ومناقشة اعتقادات النصارى: إلهوية المسيح عيسى ابن مريم، واعتقادهم أن الله ثالث ثلاثة، واعتقادهم المسيح ابن الله، ومناقشتهم اعتقادهم بإلهوية المسيح وأمه ونفى هذه الإلهوية، وإثبات تناقض آيات الإنجيل فيما بينها في القضايا العقدية، ومناقشة اعتقاد النصارى في نسب المسيح وميلاده، والتثليث والتجسد والصلب وحمل خطايا البشر، وقيامه المسيح من بين الأموات، والجزاء الأخروي، وإثبات ضلال النصارى في معتقداتهم، وإثبات نبوة الرسول الكريم كما جاءت في الأنجيل، ونقد سند الأنجيل الأربعة المتفق عليها من قبل النصارى.. وغير ذلك.

ومناقشة علماء الإسلام اعتقادات: المجوس والصابئة والمشركين والملاحدة الزنادقة وبيان تماهاتها... وغير ذلك من معتقدات وطقوس وعبادات الأديان الوثنية.^(١)

بالإضافة إلى استخدام علماء الإسلام مناهج البحث العلمى التى أصلتها آيات القرآن الكريم عن أهل الأديان، وحوارات ومناظرات الرسول المصطفى ﷺ مع أهل الكتاب خاصة من: منهج الاسترداد التاريخى، والمنهج الموضوعى الوصفى، والمنهج التحليلى والاستنباطى، والمنهج المقارن، والمنهج النقدى، والمنهج العقلى، والمنهج الجدلى الحوارى - ولولا كون هذه الدراسة تأصيلية لقمنا ببيان مناهج علماء الإسلام فى دراستهم للأديان تفصيلا -، ومن أهم مؤلفات علماء الإسلام ما يأت:

١- الرد على المانوية: لواصل بن عطاء المتوفى عام ١٣١هـ

٢- الآراء والديانات، والرد على أصحاب التناسخ: للحسن بن موسى النوبختى المتوفى عام ٢٠٢هـ

٣- الرد على النصارى، والدين والدولة فى إثبات نبوة النبى ﷺ لعلى بن رين الطبرى المتوفى عام ٢٢٧هـ

١- مجادلة أهل الكتاب فى الكتاب والسنة، أد/ نور الدين عادل، ص ١٥، جهود علماء المسلمين فى الرد على النصارى فى القرن الرابع عشر الهجرى، أد/ السقار، ص ٨٣، دراسات فى اليهودية والمسيحية، أد/ محمد الأعظمى، ص ٣٢

- ٤- الرد على النصارى: للقاسم بن إبراهيم الرسى المتوفى عام ٢٤٦هـ.
- ٥- الرد على الفرق الثلاث من النصارى: لأبي عيسى الوراق المتوفى عام ٢٤٧هـ.
- ٦- المختار في الرد على النصارى، والرد على اليهود: لأبي عثمان الجاحظ المتوفى عام ٢٥٥هـ.
- ٧- رد النصارى: لأبي العباس السرخسى المتوفى عام ٢٨٦هـ.
- ٨- الأوسط في المقالات: لعبد الله محمد الأنباري المتوفى عام ٢٩٣هـ.
- ٩- الانتصار في الرد على ابن الراوندى الملحد: لأبي الحسين بن الخياط المتوفى عام ٣٠٠هـ.
- ١٠- الرد على ابن الراوندى الملحد: لمحمد الجبائي المتوفى عام ٣٠٣هـ.
- ١١- التوحيد: لأبي منصور الماتريدي المتوفى عام ٣٣٣هـ.
- ١٢- المسائل والعلل في المذاهب والملل، وسر الحياة، والمقالات في أصول الديانات: لعلي بن الحسين السعدي المتوفى عام ٣٤٦هـ.
- ١٣- رسالة في الرد على النصارى: للحسن بن أيوب المهدي المتوفى عام ٣٧٢هـ.
- ١٤- مناقب الإسلام، والإبانة عن علل الديانة: لأبي الحسن العامري المتوفى عام ٣٨١هـ.
- ١٥- الفصول في الرد على الملحدين الخارجين عن الملة، والرد على ابن الراوندى في الصفات والقرآن: لأبي الحسن الأشعري المتوفى عام ٣٢٤هـ.
- ١٦- الملل والنحل، وإعجاز القرآن، والتمهيد في الرد على الملحدة، للقاضي أبي بكر الباقلاني المتوفى عام ٤٠٣هـ.
- ١٧- تثبيت دلائل النبوة: للقاضي عبد الجبار الهمذاني المتوفى عام ٤١٥هـ.

- ١٨- درك البغية في وصف الأديان والعبادات: لمحمد المسبحي المتوفى عام ٤٢٠هـ.^(١)
- ١٩- الملل والنحل: لعبد القاهر البغدادي المتوفى عام ٤٢٩هـ
- ٢٠- تحقيق ما للهند من مقالة مقبولة في العقل أو مردولة: لأبي الريحان البيروني المتوفى عام ٤٤٠هـ
- ٢١- أعلام النبوة: لعلي بن محمد الماوردي المتوفى عام ٤٥٠هـ
- ٢٢- مقالات أهل الملل والنحل: لصاعد بن أحمد الجبائي المتوفى عام ٤٦٢هـ
- ٢٣- السراج في علم الحجاج، والرد على راهب فرنسا حنا مقار: لأبي الوليد الباجي الأندلسي المتوفى عام ٤٧٤هـ
- ٢٤- شفاء الغليل في بيان ما وقع في التوراة والإنجيل من التبديل: لإمام الحرمين الجويني المتوفى عام ٤٧٨هـ
- ٢٥- الفصل في الملل والأهواء والنحل، والرد على ابن النغريلة اليهودي: لعلي بن أحمد بن حزم الأندلسي المتوفى عام ٤٥٦هـ
- ٢٦- إفحام النصارى: ليحيى بن عيسى بن جزلة المتوفى عام ٤٩٣هـ
- ٢٧- الملل والنحل: لهبة الله عبد الكريم الشهرستاني المتوفى عام ٥٤٨هـ
- ٢٨- الرد الجميل لإلهية عيسى بصريح الإنجيل: لأبي حامد الغزالي المتوفى عام ٥٠٥هـ
- ٢٩- إفحام اليهود: للسموأل بن يحيى اليهودي المهتدي المتوفى عام ٥٧٠هـ
- ٣٠- مقامع هامات الصلبان ومراتب رياض الإيمان: لأبي جعفر أحمد بن أبي عبيدة الخزرخي المتوفى عام ٥٨٢هـ.^(٢)

١- معجم المؤلفين، عمر كحالة، ج ٣، ص ٥٣، ٣٧٣، ٦٧١، تاريخ التراث العربي، أد/ فؤاد سزكين، ١م، ج ٤، ص ٧٢، ٧٥

٢- الأعلام، الزركلي، ج ٨، ص ٤٠٢، ٤١٣، معجم المؤلفين، ج ٢، ص ١٣٦، ٣١٨، ٣٩٣

- ٣١- النصيحة الإيمانية في فضيحة الملة النصرانية: لنصر بن يحيى المتطبب المهتدي المتوفى عام ٥٨٩هـ.
- ٣٢- عصمة الأنبياء، والنبوات، واعتقادات فرق المسلمين والمشرّكين، ومناظرة في الرد على النصارى: لفخر الدين الرازى المتوفى عام ٦٠٦هـ.
- ٣٣- رد النصارى: لعبد القادر الرهاوى المتوفى عام ٦١٢هـ.
- ٣٤- الرسالة الناصرية: لمختار بن محمود الزاهدى المتوفى عام ٦٥٨هـ.
- ٣٥- تمجيل من حرّف التوراة والإنجيل: لأبى البقاء الجعفرى المتوفى عام ٦٦١هـ.
- ٣٦- الإعلام بما في دين النصارى من الفساد والأوهام: للعلامة محمد بن أحمد القرطبى المتوفى عام ٦٧١هـ.
- ٣٧- البرهان في معرفة عقائد أهل الأديان: لأبى الفضل عيسى السكسكى المتوفى عام ال يمنى ٦٨٣هـ.
- ٣٨- الأجوبة الفاخرة عن الأسئلة الفاجرة: للإمام أحمد القرافى المتوفى عام ٦٨٤هـ.
- ٣٩- أدلة الوحداية في الرد على الملة النصرانية: لجعفر بن عبد الوهاب السكندرى المتوفى عام ٦٩٠هـ.
- ٤٠- إرشاد الحيارى في ردع من مارى: لعبد العزيز الدميرى المتوفى عام ٦٩٤هـ.
- ٤١- مفتاح الدين والمجادلة بين النصارى والمسلمين: لمحمد القيسى المتوفى عام ٧٠٦هـ.
- ٤٢- على التوراة: لعلى بن محمد الباجى المتوفى عام ٧١٤هـ.^(١)
- ٤٣- الانتصارات الإسلامية في كشف شبه النصرانية: لنجم الدين الطوفى المتوفى عام ٧١٦هـ.

١- جهود علماء المسلمين في الرد على النصارى، أد/ بدر المعيقل، ص ٤٣٤ وما بعدها

- ٤٤- الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح: لشيخ الإسلام أحمد بن تيمية المتوفى عام ٧٢٨هـ.
- ٤٥- هداية الحيارى فى أجوبة اليهودى والنصارى: للعلامة ابن قيم الجوزية المتوفى عام ٧٥١هـ.
- ٤٦- تحفة الأريب فى الرد على أهل الصليب: لعبد الله الترجمان المبروقى المهتدى المتوفى عام ٨٣٢هـ.
- ٤٧- الحسام المحدود فى الرد على أجبار اليهود: لأبى محمد عبد الحق الإسلامى السبتي^(١).
- ٤٨- البحث الصريح فى أيا دين هو الصحيح، والأجوبة الجلية فى دحض الدعوات النصرانية: للعلامة زيادة بن يحيى نصب الراسى المهتدى المتوفى فى (ق ١١هـ).
- ٤٩- منحة القريب المجيب فى الرد على عباد الصليب: لعبد العزيز آل معمر المتوفى عام ١٢٤٤هـ.
- ٥٠- إظهار الحق، والبحث الشريف فى إثبات النسخ والتحريف، وأصح الأحاديث فى إبطال التثليث: لرحمت الله الهندى المتوفى عام ١٣٠٨هـ.
- ٥١- مسالك النظر: للمهتدى اليهودى سعيد بن الحسن الإسكندرانى المتوفى عام ١٣٢٥م.
- ٥٢- الرد على هانتو، والإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية: لمحمد عبده المتوفى عام ١٩٠٥م.
- ٥٣- الفارق بين المخلوق والخالق: لعبد الرحمن الباجة زادة المتوفى عام ١٩١١م.
- ٥٤- شبهات النصارى وحجج الإسلام: لمحمد رشيد رضا المتوفى عام ١٩٣٥م.

٥٥- الإسلام والمسيحية، وتقابل ثلاثة: للشيخ ثناء الله الأمرتسرى المتوفى عام ١٩٤٨م

٥٦- الاختيار بين الإسلام والنصرانية، والصلب وهم أم حقيقة، وحوار مع مبشر، وهل المسيح هو الله؟، ومسألة صلب المسيح بين الحقيقة والافتراء، وخمسون ألف خطأ في الكتاب المقدس.... للداعية أحمد ديدات المتوفى عام ٢٠٠٥م، ومناظراته مع القساوسة والرهبان أمثال: سواجارت، فلويد كلارك، أنيس شروش، وغير ذلك من مصنفات علماء الإسلام.^(١)

يتضح مما سبق أن علماء الإسلام قد أرسوا قواعد هذا العلم حيث أوردوا عقائد أصحاب الديانات وعباداتهم، ونقلوا ذلك عن كتبهم ومصادرهم المعتمدة لديهم، وناقشوه فيها وأبانوا عن بطلان أقوالهم وأقاموا الحجة عليهم بالأدلة النقلية والعقلية، وسلكوا في ذلك منهجاً دعويًا متأسين بذلك بالقرآن الكريم وحوارات الرسول الكريم ﷺ.

وقد سبق المسلمون في هذا المضمار الغربيين الذين لم يعتنوا بهذا العلم إلا في العصور المتأخرة بعد ما يسمى بعصر النهضة في القرنين ١٥، ١٦م؛ لأن النصراني بعد عصر النهضة وابتداء عصر الاستعمار أخذوا يرسلون البعثات من رجال دينهم إلى الشرق الأدنى والأقصى؛ للاطلاع على ديانات الناس والتعرف عليها والكتابة فيها، وتلك البعثات لم تكن في الواقع إلا أطلائع الاستعمار، ومن الأشياء الجديدة التي استطاع الغربيون إضافتها إلى هذا العلم البحث في الديانات القديمة، وساعدهم على ذلك التنقيب عن الآثار، وتعلم اللغات القديمة، فأفادوا في هذا الباب معرفة ديانات الأقاليم القديمة التي اندثرت، فأكملوا بذلك ما كان بدأه المسلمون، مع أن المسلمين يتميزون عن الغربيين أن بين أيديهم مرجعاً عظيماً قد

١- معجم العلماء العرب، أ. باقر أمين الورد، ج١، ص ١٩٢، تاريخ التراث العربي، ١م، ج٣، ص ٢٨٩-٢٩٠، موقع فارس الدعوة: الشيخ أحمد ديدات (انترنت)

حوى في هذا الباب علماً جماً ذا دلالات مفيدة نافعة لهداية الإنسان ومصلحته الدينية، ذلك هو الوحي الإلهي في القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة، وهو مصدر علمي معصوم من الخطأ، لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، فيعصم العقل البشري من البحث في علوم لا تعود بفائدة على الإنسان في دينه أو دنياه، كالبحث في أديان أقوام غبرت واندثرت من أهل الشرق والغرب، كما يعطيه المعلومات الصحيحة عن أمور لا يمكن للبشر التوصل إليها والقطع فيها بالحق إلا بالعلم الإلهي، كما في بحثهم في نشأة التدين وباعثه فإن البحث في ذلك كثير منه هو من باب التخصص إذ لم يستند إلى الوحي الإلهي.^(١)

ومن ناحية أخرى: فقد اهتم علماء الإسلام بضرورة مجادلة ومناظرة أهل الأديان بالتي هي أحسن، وأهمية الدور الذي يلعبه الحوار مع أهل الأديان الأخرى من أجل التعايش السلمي الإنساني، والدفاع عن الدين الإسلامي، ورد شبهات أهل الأديان، وتثبيت المؤمنين على إيمانهم، وإظهار علو الإسلام وقوة حجته، ودعوة أهل الأديان إلى دين الإسلام، وبيان التحريف الواقع في كتبهم، وكلها مقاصد وأهداف حتمية لعلم مقارنة الأديان.

ويدل كذلك على روح التسامح الديني السائدة مع أهل الأديان الأخرى الكتابية والوضعية الوثنية والذي يكفله الإسلام لهم، وإعطائهم حق الدفاع عن عقائدهم.^(٢)

١- دراسات في الأديان اليهودية والنصرانية، أد/ سعود الخلف، ص ٢٤، موسوعة الأديان، نخبة من المتخصصين، موقع الدرر السنية (انترنت)
٢- الجدل الديني بين المسلمين وأهل الكتاب بالأندلس، أد / خالد السيوطي، ص ٦٢، وما بعدها بتصرف

المبحث الثاني - نشأة وتطور علم مقارنة الأديان في الإسلام.

السؤال الأولي - نشأة علم مقارنة الأديان في الإسلام.

انطلاقاً مما سبق نستطيع بيان الأسباب الحقيقية وراء نشأة علم مقارنة الأديان فيما يأتي:

أولاً: عوامل داخلية - داخل المجتمع الإسلامي - تمثلت في:

١- حديث القرآن الكريم عن أهل الأديان السابقة، والذي سبق بيانه، وهذا إن دل فإنما يدل على أنه وضع الأساس الأول لعلم مقارنة الأديان، فكشف عن معتقدات أهل الأديان الباطلة؛ لردهم إلى الحق الواضح.^(١)

٢- حوارات ومناظرات الرسول الكريم ﷺ مع أهل الأديان - خاصة اليهود والنصارى- والتي سبق ذكرها، والتي تعد الأساس الثاني لبناء علم مقارنة الأديان، حيث كشفت هذه الحوارات أهم عقائدهم وصفاتهم، ودعوتهم إلى الإسلام، وإقامة الحجة عليهم، وبيان ما عليهم من معتقدات باطلة، والرد على شبهاتهم وطعنهم في الإسلام، وتثبيت المؤمنين على إيمانهم، وكلها بحق أهداف علم مقارنة الأديان.^(٢)

٣- كون الأمة الإسلامية هي الأمة الوسط الخيرة الشاهدة على الناس المأمورة بدعوة العالمين لهذا الدين، ولذلك كان يجب عليها أن تجند طائفة من العلماء يمتلكون القدرة على دعوة العالمين للإسلام، وكشف معتقدات أهل الأديان السماوية والوثنية والاستدلال على تحريفها وتزييفها، وبعدها عن مناهج الأنبياء صلوات الله عليهم، والرد على شبه الضالين المنكرين من أصحاب الديانات الكتابية والوضعية الوثنية ضد الإسلام وأهله.

١- الملل والنحل، ج ١، ص ٩٨، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج ١ ص ٤٨

٢- فن التعامل مع غير المسلمين، أد/ راغب السرجاني، ص ٣١

٤- تسامح الإسلام والمسلمين مع أهل الأديان. فقد كان لتسامح الإسلام مع أهل الأديان وبخاصة مع أهل الكتاب وتقريره لمبدأ لا إكراه في الدين أثره في دفع المسلمين للتعرف على الأديان الأخرى ومناقشتها. ولم يكن هذا العلم عند المسلمين وسيلة للحط من الأديان الأخرى، وإنما كان دراسة وصفية، لا تعصب فيها تؤدي إلى نتائجها الطبيعية.^(١)

ثانياً: عوامل خارجية - آتية من خارج المجتمع الإسلامى - ومن أهمها:

١- وجود أصحاب الديانات الشرقية الوثنية القديمة وما لديها من معتقدات مخالفة لعقائد الإسلام كالصابئة والبراهمة والمناوية والمجوس، ولعل من أهم معتقداتهم: الملائكة شفعاء عند الله، إنكارهم للأنبياء، عبادة الكواكب من دون الله تعالى، الاعتقاد بتناسخ الأرواح، الاعتقاد بأصلين قديمين هما النور مبدأ الخير وفاعله، والظلمة وهى مبدأ الشر وفاعله، وغير ذلك من المعتقدات، مما دفع علماء الإسلام أن يكشفوا أباطيل هذه المعتقدات وبعدها عن الحق، وقيامهم بنقدها نقداً بناءً مستخدمين في ذلك أهم المناهج التى قام عليها علم مقارنة الأديان: المنهج الموضوعى الوصفى، والمنهج المقارن، والمنهج النقدى.^(٢)

٢- صراع الإسلام مع أهل الأديان الأخرى - خاصة اليهودية والنصرانية -؛ ذلك لأن الإسلام قد انتشر في الرقعة التى جمعت هذه العقائد وما تجمع من مذاهب مقرونة بالبراهين الجدلية التى يستدل بها كل مذهب على صحة تفسيره وبطلان تفسير معارضيه، وقد كان الصراع بين المسلمين والمسيحيين من أشد الصراعات التى دارت حولها مجالس المناظرات؛ ذلك

١- ينظر: علم مقارنة الأديان عند مفكرى الإسلام، أد/ إبراهيم تركى، ص ٥٥، اليهودية، أد/

أحمد شلبي، ص ٢٨

٢- تلبس إبليس، ابن الجوزى، ص ٧٥

لأنه عندما فتح المسلمون الشام اتصلوا بالمسيحيين هناك فكانت بينهم مناقشات في العقائد خلقت للمسلمين آفاقاً جديدة للتفكير، وعلماً سمي بعلم مقارنة الأديان ظهر جلياً في مصنفات علماء الإسلام.^(١)

٣- ترجمة العلوم والمصنفات الأجنبية إلى العالم الإسلامي. ويتمثل ذلك العامل في إطلاق حرية الفكر في العصر العباسي الذي اشتغل خلفاؤه بالعلم والأدب خاصة عهدي المنصور (١٣٦هـ - ١٨٥هـ)، والرشيد (١٧٠هـ - ١٩٣هـ)، وأمروا بنقل المصنفات الأجنبية من اليونانية والفارسية والسريانية والهندية إلى اللغة العربية، وكان من بينها كتب أهل ديانات الأمم السابقة، وقد عكف المسلمون على دراسة هذه المصنفات، فوقفوا على قواعد للجدل تخالف ما ألفوه، وعلى مذاهب وأديان لم يكن للعرب بها علم من قبل، ومن ثم فقد تنبه علماء الإسلام أن في هذه المذاهب والأديان أموراً تصادم عقائد الدين الإسلامي فتعرضوا للرد عليها وبنوا زيفها وبعدها عن الحق.^(٢)

٤- اللقاء المسلمين بالمسيحيين في الأندلس الأسبانية وما يجاورها، وفي صقلية الإيطالية، حدث ما يمكن أن نسميه بتبادل أو تلاقح الأفكار، وكان علم مقارنة الأديان من الموضوعات التي تم التبادل فيها، حيث تخلى المسيحيون عن اتجاههم في عدم الاعتراف بهذا العلم، فأخذوا يبتدون بمقارنة الأديان كوسيلة للتعريف بالمسيحية والتبشير بها، ومحاولة النيل من الإسلام، وفي الوقت نفسه تخلى علماء الإسلام عن علم مقارنة الأديان؛ باعتبار أنه ليس هناك دين يقارن مع الإسلام الدين الحق.^(٣)

١- أثر أهل الكتاب في الفتن والحروب الأهلية، أد/ جميل المصري، ص ٢٩٧

٢- اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، الرازي، ص ١٣٤

٣- الجدل الديني بين المسلمين وأهل الكتاب بالأندلس، ص ٣٥٥

المسألة الثانية - تطور علم مقارنة الأديان في الإسلام

مرّ علم مقارنة الأديان في الإسلام بمراحل عدة يمكن إجمالها في هذه النقاط:

١- مرحلة نشأة وتكوين علم مقارنة الأديان: وهى تلك المرحلة التى نشأ وتكوّن فيها علم مقارنة الأديان الإسلامى النشأة حيث وضع الجذور الأولى له حديث القرآن الكريم وحوارات الرسول المصطفى ﷺ عن عقائد أهل الأديان، ومناظرات الصحابة - كمناظرة جعفر بن أبى طالب مع النجاشى ملك الحبشة - والتابعين مع أهل الأديان الأخرى.^(١)

٢- مرحلة تدوين علم مقارنة الأديان والعلوم الإسلامية: وهى تلك المرحلة التى بدأ فيها علماء الإسلام وكانت فى منتصف القرن الثانى الهجرى تدوين العلوم الإسلامية: كالفقه والتفسير والحديث وعلم الكلام فاتجهوا كذلك للكتابة فى الأديان باعتبارها جزء أصيل وباب من أبواب علم الكلام الإسلامى، والمسمى كذلك بعلم التوحيد وعلم أصول الدين وعلم العقيدة وعلم الفقه الأكبر، تحت باب (الرد على المخالفين)؛ لأنه كان مرآة عاكسة لما دار بين المسلمين وأهل الأديان من مناقشات ومناظرات ومجالس حول عقائدهم الدينية وإثبات صحتها ونفى ما عداها، ويرجع الفضل فى ذلك الأمر إلى الخليفة الراشد عمر بن عبد العزيز - رحمه الله - حينما أمر علماء عصره بتدوين العلوم الإسلامية - رسمياً - خاصة السنة النبوية خشية ضياع العلم وذهاب العلماء، فقام العالم محمد بن شهاب الزهرى (المتوفى عام ١٢٤هـ) بتدوين كل ما سمعه من أحاديث الصحابة غير مبوب على أبواب العلم، وربما كان مختلطاً بأقوال الصحابة والتابعين، ثم شاع التدوين فى الجيل الذى يلي جيل محمد بن شهاب الزهرى، فى النصف الأول من القرن الثانى الهجرى، مع ضم

الأبواب بعضها إلى بعض في كتاب واحد على ما فعله الإمام مالك في «الموطأ»، ثم من بعده البخارى ومسلم في صحيحيهما، وأصحاب السنن في جوامعهم وسنتهم، فبعد أن كان أهل الحديث يجمعون الأحاديث المختلفة في الصحف والكراريس أصبحوا يرتبون الأحاديث على الأبواب، مثل: باب الإيمان، باب العلم، باب الطهارة، باب الطلاق.. باب التوحيد.. باب السنة، باب أهل الكتاب .. وهكذا.

فكان هذا الترتيب للأحاديث كان النواة الأولى في استقلال كل باب فيما بعد، بالبحث والنظر والعناية بالبيان وبيان الأحكام، فعن أبواب الإيمان، والوحي، والسنة، والتوحيد.. نشأ علم العقيدة والذي من أبوابه الرد على المخالفين حيث الحديث عن عقائد اليهود والنصارى والرد على الزنادقة، ثم استقل عن العلوم الأخرى المستنبطة من الكتاب والسنة.^(١)

وكان من أوائل الذين كتبوا في ذلك العلم في تلك الفترة : واصل بن عطاء المتوفى عام ١٣١هـ حيث ألف في (الرد على المانوية)، ثم النوبختى المتوفى عام ٢٠٢هـ حيث ألف كتابه (الأراء والديانات)، ثم على بن ربن الطبرى المتوفى عام ٢٢٧هـ، حيث ألف (الرد على النصارى، والدين والدولة في إثبات نبوة النبي ﷺ)، ثم القاسم بن إبراهيم الرسى المتوفى عام ٢٤٦هـ حيث ألف (الرد على النصارى)، ثم لأبى عيسى الوراق المتوفى عام ٢٤٧هـ حيث ألف (الرد على الفرق الثلاث من النصارى)، ثم الجاحظ المتوفى عام ٢٥٥هـ حيث ألف (المختار في الرد على النصارى)، ثم لأبى العباس السرخسى المتوفى عام ٢٨٦هـ حيث ألف (رد النصارى)، ثم عبد الله محمد الأنبارى المتوفى عام ٢٩٣هـ، حيث ألف (الأوسط في المقالات).^(٢)

١- تدوين علوم العقيدة عند أهل السنة والجماعة، أد/ يوسف الطريف، ص ١٤ وما بعدها، السنة قبل التدوين، أد/ محمد الخطيب، ص ٣٢٨، تاريخ تدوين العقيدة السلفية، أد/ عبد الله

بن برجس، ص ١٠

٢- بحوث، أد/ السايح، ص ١٩

وهذا إن دل فإنما يدل على أسبقية المسلمين في علم مقارنة الأديان كأسبقيتهم ونبوغهم في غيره من العلوم، وأن الغرب كان عالماً عليهم وتابعاً لهم في هذا العلم كما كان تابعاً لهم في غيره من العلوم.^(١)

٣- مرحلة ظهور وتألق علم مقارنة الأديان بين العلوم الإسلامية: في هذه المرحلة تطور علم مقارنة الأديان تطوراً عظيماً، وكثرت فيه الأبحاث والدراسات والمؤلفات خاصة في القرون: من الرابع حتى الثامن الهجرية، والتي شهدت أجواء من التسامح والحرية الدينية بين المسلمين وغيرهم، وتشجيع بعض الخلفاء لعلماء الإسلام - من جميع الفرق والمذاهب الإسلامية - مجادلة غير المسلمين بالتي هي أحسن، حيث نجد فيها أغلب مؤلفات علماء الإسلام - والتي ذكرت من قبل - في علم مقارنة الأديان أمثال: أبو الحسين بن الحياض ٣٠٠هـ، ومحمد بن عبد الوهاب الجبائي ٣٠٣هـ، وأبو منصور الماتريدي ٣٣٣هـ، وعلي بن الحسين المسعودي ٣٤٦هـ، والحسن بن أيوب المهدي ٣٧٢هـ، وأبو الحسن العامري ٣٨١هـ، وأبو الحسن الأشعري ٣٢٤هـ، والقاضي أبي بكر الباقلاني ٤٠٣هـ، والقاضي عبد الجبار الهمداني ٤١٥هـ، ومحمد بن عبد الله المسيحي ٤٢٠هـ.^(٢) وعبد القاهر البغدادي ٤٢٩هـ، وأبو الريحان البيروني ٤٤٠هـ، وعلي بن محمد الماوردي ٤٥٠هـ وصاعد بن أحمد بن صاعد الجبائي ٤٦٢هـ، وأبو الوليد الباجي الأندلسي ٤٧٤هـ وإمام الحرمین الجويني ٤٧٨هـ، وعلي بن أحمد بن حزم الأندلسي ٤٥٦هـ، ويحيى بن عيسى بن جزلة ٤٩٣هـ وهبة الله عبد الكريم الشهرستاني ٥٤٨هـ وأبو حامد الغزالي ٥٠٥هـ، والسموأل بن يحيى اليهودي المهدي

١- مدخل لدراسة الأديان، أد/ عبد الله سمك، ص ٦٧٧

٢- معجم المؤلفين، ج ٣، ص ٥٣، ٣٧٣، ٦٧١، تاريخ التراث العربي، م ١، ج ٤، ص ٧٢، ٧٥

٥٧٠هـ وأبو جعفر أحمد بن أبي عبيدة الخزرجي ٥٨٢هـ ونصر بن يحيى المتطبب المهتدي ٥٨٩هـ ، وفخر الدين الرازي ٦٠٦هـ وعبد القادر الرهاوي ٦١٢هـ ومختار بن محمود الزاهدي ٦٥٨هـ وأبو البقاء الجعفرى ٦٦١هـ والعلامة محمد بن أحمد القرطبي ٦٧١هـ وأبو الفضل عيسى السكسكى اليمنى ٦٨٣هـ والإمام أحمد بن إدريس القرافي ٦٨٤هـ ، وجعفر بن عبد الوهاب السكندري ٦٩٠هـ وعبد العزيز بن أحمد الدميري ٦٩٤هـ ومحمد القيسي ٧٠٦هـ وعلى بن محمد الباجي ٧١٤هـ^(١) . ونجم الدين الطوفي ٧١٦هـ وشيخ الإسلام ابن تيمية ٧٢٨هـ والعلامة ابن قيم الجوزية ٧٥١هـ وعبد الله الترجمان المهتدي ٨٣٢هـ وأبو محمد عبد الحق الإسلامى السبتي^(٢).

٤- مرحلة ضعف الاشتغال بعلم مقارنة الأديان: وهى تلك المرحلة التى ضعف فيها الاشتغال بعلم مقارنة الأديان لأسباب منها:

١- عداوة الغرب الحاقد للمسلمين خاصة لمسلمى أسبانيا، وزحف الحملات الصليبية (١٠٩٦م-١٢٩١م) على المشرق الإسلامى، وهؤلاء لا يعرفون تسامحاً دينياً، وإنما يعرفون التعذيب والقتل والإحراق ومحاكم التفتيش ، مما جعل الاشتغال الحقيقى للمسلمين بالجهاد ومقاومة هؤلاء ، فكان على حساب التأليف فى علوم الإسلام عامة وعلم مقارنة الأديان خاصة، وليس معنى ذلك إهمال علماء الإسلام الرد على النصارى، وإنما كانت الأولية جهادهم بالسيف والسنان مع جهادهم بالقلم واللسان، بدليل هذه المؤلفات التى

١- جهود علماء المسلمين فى الرد على النصارى، ص ٤٣٤ وما بعدها

٢- جهود علماء المسلمين، أد/ محمد السقار، ص ١١، ٢٧، عيون المناظرات، أبو على السكونى،

ص ٢١٢، معجم المؤلفين، ج ٢، ص ١٣٦، ٣١٨، ٣٩٣، ٤٠٥، ج ٣، ص ٥٣، ٣٧٣، ٦٧١

صنفت في زمن الحروب الصليبية بدأ من عام ١٠٩٩م الموافق ٤٩٣هـ ، وحتى عام ١٢٩١م الموافق ٦٩٠هـ ، حيث مؤلفات: (يحيى بن عيسى بن جزلة ٤٩٣هـ / ١٠٩٩م)، و (هبة الله عبد الكريم الشهرستاني ٥٤٨هـ / ١١٥٣م)، و (أبو حامد الغزالي ٥٠٥هـ / ١١١١م)، و (السموأل بن يحيى اليهودى المهتدى ٥٧٠هـ / ١١٧٤م)، و (أبو جعفر أحمد بن أبى عبيدة الخزر جى ٥٨٢هـ / ١١٨٦م)، و (نصر بن يحيى المتطبب المهتدى ٥٨٩هـ / ١١٩٣م)، و (فخر الدين الرازى ٦٠٦هـ / ١٢٠٩م)، و (عبد القادر الرهاوى ٦١٢هـ / ١٢١٥م)، و (مختار بن محمود الزاهدى ٦٥٨هـ / ١٢٥٩م)، و (أبو البقاء الجعفرى ٦٦١هـ / ١٢٦٢م)، و (العلامة محمد القرطبي ٦٧١هـ / ١٢٧٢م)، و (أبو الفضل عيسى السكسكى اليمنى ٦٨٣هـ / ١٢٨٤م)، و (الإمام أحمد بن إدريس القسرافى ٦٨٤هـ / ١٢٨٥م)، و (جعفر بن عبد الوهاب السكندرى ٦٩٠هـ / ١٢٩١م).^(١)

٢- تبنى بعض العلماء من المسلمين الاتجاه الذى كان سائدا لدى أتباع الديانات الأخرى وهو عدم إمكان المقارنة بين الأديان؛ لأن الإسلام الدين الحق لا يقارن بغيره من الأديان التى أصابها يد التحريف.^(٢)

٥- مرحلة انتقال علم مقارنة الأديان الإسلامى للغرب المسيحى: فى هذه المرحلة بدأ الغرب المسيحى معرفة علم مقارنة الأديان فى القرن الخامس عشر والسادس عشر الميلادى؛ لأن اللقاءات السلمية التى كانت تجمع بين

١- السباحة فى الإسلام والمسيحية، إبراهيم الوقفى، ص ١٢٠، صراع الغرب مع الإسلام، آصف حسين، ص ٤٤

٢- اليهودية، أد/ أحمد شلبى، ص ٢٩، ٣٠

المسلمين والمسيحيين في الشام والأندلس وصقلية عرّفتهم بمقارنة الأديان، وأثبت لهم قيمة هذا العلم، فراحوا يتعلمونه خاصة طائفة المستشرقين لدراسة أحوال أمة الإسلام؛ لمعرفة نقاط قوتها وضعفها، وكتابة تقارير أولية عن أحوال أمة الإسلام تقدم للاستعمار؛ تمهيداً لاستعمارها دول الإسلام، ومن بعدهم تعلم المنصرون المبشرون هذا العلم؛ لتنصير المسلمين أو تشكيكهم في عقائدهم، وخشية أن يرتد المسيحيون الغربيون عن دينهم ويدخلوا الإسلام، ومن هنا كثرت الشبهات والطعنات والإساءات التي وجهت لعقيدة الإسلام ورسوله والمسلمين، وقدّموا للغرب صورة مشوهة غير حقيقية عنه، ومن أهم تلك الشبهات الاستشراقية - في هذا المجال -: اتهام العقل العربي الإسلامي بأنه أقل شأنًا ومكانة من العقل الآري، وبأنه لم يبتكر أي علم من علوم الفكر الإنساني، وبأنه أشبه بعقول الأطفال!!^(١)

٦- مرحلة العودة (عودة علم مقارنة الأديان إلى الساحة الإسلامية): في هذه المرحلة علم الدعاة من المسلمين المعاصرين، والعلماء المتخصصون الأكاديميون في دراسات الأديان بالمعاهد والجامعات الإسلامية أن علم مقارنة الأديان سلاح قوى استخدم في الماضي، ويجب أن يستخدم في الحاضر؛ نصرة لدين الله عز وجل، فقطعوا شوطاً كبيراً في هذه الدراسات، وبدأت مؤلفاتهم تعود من جديد ثانية خاصة بعد تداعيات ما سمي بالحرب ضد الإرهاب (الإسلام)!! ، والدعوة إلى العولمة الأوروبية والأمريكية الإمبريالية، والكتابات الغربية العديدة عن: الصراع بين الحضارات أو الثقافات، ونهاية التاريخ، والإسلامفوبيا، واتفاقيات

١- الاستشراق والتبشير، أد/ محمد السيد الجليند، ص ٦٥، علم الأديان وبنية الفكر الإسلامي، ص ٧١ بتصرف، المستشرقون والإسلام، زكريا هاشم، ص ١٩، تاريخ الفلسفة في الإسلام، دي بور، ص ٥١

مؤامرات تقسيم الشرق الإسلامى مع محاولات مفكرى الغرب الحاقدين العديدة باستخدام كافة الوسائل الإعلامية وغيرها للنيل من الإسلام، والإساءات المتعددة المقصودة لرسوله ﷺ والمسلمين، واتهامه بأنه دين إرهاب وتخلف، كل ذلك يجعلنا نتجه جميعاً كباحثين متخصصين ودارسين ومثقفين ودعاة إلى المزيد من الاهتمام بعلم مقارنة الأديان، مدركين أنه يقدم للمسلمين معرفه قيمة عن الإسلام وقوة دليله ونصاعه برهانه ومثانة حجته ويسر كتابه، ومكانته العظمى بين الكتب الأخرى، والسلاح المنيع للمسلمين للرد على شبهات غير المسلمين وطعنهم في الإسلام، وأن دراسته تعد الخطوة الأولى لدعوة غير المسلمين إلى الإسلام دون إكراه أو إساءة، ولا يكون ذلك إلا بالوقوف على العقائد والشرائع التى يدين بها غير المسلمين، وبيان ما لديهم من معتقدات باطلة وتحريف واقع فى كتبهم، ومن هنا فإن علم مقارنة الأديان ودراسته واجب علمى تقتضيه الضرورة الملقة على عاتق علماء الإسلام؛ لتوضيح الحق للناس بطرق علمية سليمة بعيدة عن الأهواء، ومن أشهر مصنفات علماء الإسلام المعاصرين والأكاديميين المتخصصين ما يأتى:

الدين بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، أد/ محمد عبد الله دراز/
اليهودية، والمسيحية وأديان الهند الكبرى، أد/ أحمد شلبي/ الأديان
الوضعية فى مصادرها المقدسة، أد/ إبراهيم محمد / الأديان فى كفة الميزان،
أد/ محمد فؤاد الهاشمى / الإنسان فى ظل الأديان، أد/ عمارة نجيب /
الأديان والفرق والمذاهب المعاصرة، أد/ عبد القادر شيبه الحمد/ بحوث
فى مقارنة الأديان، أد/ أحمد السايح / جهود علماء المسلمين فى الرد على
النصارى فى القرن الرابع عشر الهجرى، أد/ محمد منقذ السقار/ جهود
علماء المسلمين فى الرد على النصارى خلال القرون الستة الهجرية الأولى،
أد/ بدر المعيقل/ دراسات فى الأديان الوثنية القديمة، أد/ أحمد عجبية/

دراسات في الأديان اليهودية والنصرانية، أد/ سعود الخلف / دراسات في النصرانية، أد/ محمود مزروعة/ دراسات في اليهودية والمسيحية وأديان الهند، أد/ محمد ضياء الرحمن الأعظمي / دراسات في الكتاب المقدس، ودراسات في العبادات المسيحية، أد/ محمود حماية / علم مقارنة الأديان عند مفكرى الإسلام ، أد/ إبراهيم تركى / العقائد المشتركة بين اليهود والنصارى وموقف الإسلام منها، أد/ خالد رحال / في مقارنة الأديان، والكنز المرصود في فضائح التلمود، أد/ محمد عبد الله الشرقاوى / مدخل لدراسة الأديان، أد/ عبد الله سمك / المدخل في تاريخ الأديان، أد/ سعيد مراد / المدخل لدراسة التوراة والعهد القديم، أد/ محمد البار / المدخل إلى دراسة الأديان والمذاهب، أد/ عبد الرازق أسود / محاضرات في النصرانية، للشيخ محمد أبو زهرة / محمد في التوراة والإنجيل والقرآن، محاضرات في مقارنة الأديان، المهتدى / إبراهيم خليل أحمد / البشارة بنبي الإسلام في التوراة والإنجيل، و الأدلة الكتابية على فساد النصرانية، وأقانيم النصارى بيان ونقد، أد/ أحمد حجازى السقا / النصرانية في ميزان العقل والإسلام، أد/ محمد سليم القاضي / الأناجيل دراسة مقارنة، أد/ أحمد طاهر / الملة والنحلة في اليهودية والمسيحية والإسلام، أد/ حمدى عبد العال/ مجادلة أهل الكتاب في القرآن والسنة، أد/ نور الدين عادل/ موجز الأديان في القرآن، أد/ عبد الكريم زيدان/ موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، أد/ عبد الوهاب المسيرى/ الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة ، دار الندوة - الرياض / الأسفار المقدسة في الأديان السابقة للإسلام، واليهودية واليهود، أد/ على عبد الواحد وافى/ الأسفار المقدسة قبل الإسلام، أد/ صابر طعيمة/ الإنسان والأديان: دراسة مقارنة، أد/ مصطفى حلمى / الله، أ / عباس محمود العقاد/ تأثر المسيحية بالأديان الوضعية، أد/ أحمد عجيبة / تأثر اليهودية

بالأديان الوثنية، أد/ فتحى محمد الرغبى / تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، ميرسيا إلباد / العبادات في الأديان السابوية، أد/ عبد الرزاق رحيم / التوراة بين الوثنية والتوحيد، أد/ سهيل ديب/ العقيدة اليهودية وخطرها على الإنسانية، أد/ سعد الدين السيد صالح / العقائد الوثنية في الديانة النصرانية، محمد بن طاهر البيروتى / الموجز في الأديان والمذاهب المعاصرة، أد/ ناصر العقل / اليوم الآخر بين اليهودية والمسيحية والإسلام، أد/ فرج الله عبد البارى / اليوم الآخر في الأديان السابوية والديانات القديمة ، أد/ يسر محمد سعيد / موسوعة الفرق في الأديان السابوية الثلاثة، أد/ أحمد القواسمة و أ/ زيد موسى / البيان في مقارنة الأديان، والإسلام بين المذاهب والأديان، أد/ أسعد السحمرانى ... وغيرها الكثير والكثير. ^(١)

وصل الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

وآخر دعوانا: أن الحمد لله رب العالمين.

١- في مقارنة الأديان، أد/ محمد الشرقاوى، ص ٥، اليهودية، أد/ أحمد شلى، ص ٣٠، دراسات في الأديان الوثنية القديمة، أد/ أحمد عجيبة، ص ٤، دراسات في اليهودية والمسيحية، أد/ محمد الأعظمى، فهرس ص ٧٥٥ وما بعدها دراسات في الأديان، أد/ سعود الخلف، فهرس ص ٤٠٠ وما بعدها بتصرف، مصادر النصرانية: دراسة ونقدا، أد/ عبد الرزاق عبد المجيد، فهرس ج ٢، ص ١٠٤١

الخاتمة

وبعد فإنني قد انتهيتُ بفضل الله تعالى، وعظيم منته من ذلك البحث، والذي عنوانه: «علم مقارنة الأديان في الإسلام: دراسة تأصيلية»، وواجب أن أبين أهم النتائج المستفادة منه، وعدد من التوصيات المرجوة:

أولاً: أهم النتائج:

١- علم مقارنة الأديان في الإسلام من العلوم الإسلامية الأصيلة، والتي لعلماء الإسلام سبق الفضل والنبوغ في نشأته وتأسيسه وابتكاره وتدوينه قبل اهتمام الغرب به في القرن الخامس عشر والسادس عشر.

٢- استمد علم مقارنة الأديان في الإسلام أصوله وأسس من حديث القرآن الكريم عن أهل الأديان، ومحاورات الرسول المصطفى ﷺ مع غير المسلمين، ومناظرات الصحابة والتابعين وعلماء الإسلام مع أهل الأديان الأخرى.

٣- علم مقارنة الأديان في الإسلام: هو ذلك العلم الذي يقارن ويوازن بين الأديان؛ لاستخلاص أوجه الشبه والاختلاف فيما بينها، ومعرفة الصحيح منها والفاسد؛ إظهاراً لحقيقة الإسلام بأدلة يقينية، ودعوة أهل الأديان إلى الإسلام دون إكراه أو إساءة، وبيان ما عندهم من معتقدات باطلة، وتحريف واقع في كتبهم، والرد على شبهاتهم وطعنهم في الإسلام؛ تثبيتاً لأهل الإسلام على إيمانهم، وإظهاراً لعلو دينهم.

٤- من مقاصد علم مقارنة الأديان في الإسلام:

أ- أنه يقدم للمسلمين معرفة قيمة عن الإسلام وقوة دليله ونصاعة برهانه ومثانة حجته ويسر كتابه، ومكائنه العظمى بين الكتب الأخرى.

ب- يعدّ سلاحاً منيعاً للمسلمين للرد على شبهات غير المسلمين وطعنهم في الإسلام.

ج- يعد الخطوة الأولى للدعوة غير المسلمين إلى الإسلام دون إكراه أو إساءة.

د- دراسته واجب علمي تقتضيه الضرورة المنقاة على عاتق علماء الإسلام؛ لتوضيح الحق للناس بطرق علمية سليمة بعيدة عن الأهواء.

٥- سبق الإسلام وتأصيله ونبوغ علمائه لمناهج البحث العلمي: كمنهج الاسترداد التاريخي، والمنهج الموضوعي الوصفي، والمنهج المقارن، ومنهج الجدل والمناظرة والحوار، والمنهج التحليلي الاستنباطي، والمنهج الاستقرائي، والمنهج النقدي، والمنهج الحسي والعقلي.

ثانياً: أهم التوصيات المرجوة:

١- حث المتخصصين في مقارنة الأديان على دراسة أديان الحضارات القديمة والأديان الوضعية؛ لبيان تأثيرها في معتقدات اليهود والنصارى، خاصة بعد اكتشاف الكثير من مخطوطات هذه الأديان، والتي لم تكن موجودة من قبل.

٢- توجيه عناية المتخصصين بترجمة مصنفات علماء مقارنة الأديان إلى اللغات الأجنبية؛ لبيان الوجه الحقيقي للإسلام، والتزييف الواقع في كتبهم المقدسة، والتزييف المتعمد من قبل المستشرقين والمنصرين لتشويه صورة الإسلام والطعن فيه.

مراجع ومصادر البحث

- ١- القرآن الكريم
- ٢- اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية، ابن قيم الجوزية، دار الكتب العلمية-بيروت عام ١٩٨٤م
- ٣- الأديان الوضعية في مصادرها المقدسة، أد/ إبراهيم محمد، مطبعة الأمانة القاهرة عام ١٩٨٥م
- ٤- الاستشراق والتبشير، أد/ محمد السيد الجليند، دار قباء عام ١٩٩٩م
- ٥- أصول الحوار وآدابه في الإسلام، أد/ صالح بن حميد، دار المنارة جدة عام ١٤١٥هـ
- ٦- الأعلام، خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين بيروت عام ١٩٧٩م
- ٧- اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، فخر الدين الرازي، ت / طه سعد، ط الكليات الأزهرية (د ت)
- ٨- بحوث في مقارنة الأديان، أد/ أحمد السايح، دار الثقافة قطر (د ت)
- ٩- البداية والنهاية، ابن كثير، دار الكتب العلمية بيروت عام ١٩٨٥م
- ١٠- البرهان في معرفة عقائد أهل الأديان، أبو الفضل عيسى بن منصور السكسكي، ت أد/ بسام العموش، مكتبة المنار الأردن عام ١٤١٧هـ
- ١١- تاريخ تدوين العقيدة السلفية، أد/ عبد الله بن برجس، دار المنهاج القاهرة عام ٢٠٠٩م
- ١٢- تاريخ الجدول، الشيخ محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي عام ١٩٣٤م
- ١٣- تاريخ الفلسفة في الإسلام، دي بور، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريده، مكتبة النهضة المصرية (د ت)
- ١٤- تاريخ التراث العربي، أد. فؤاد سزكين، ترجمة: محمود حجازي، إدارة الثقافة بجامعة محمد بن مسعود عام ١٩٩١م
- ١٥- تدوين علوم العقيدة عند أهل السنة والجماعة، أد/ يوسف الطريف، دار ابن خزيمة عام ١٤٣٠هـ

- ١٦- ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان، ابن الوزير اليمنى، دار الكتب العلمية بيروت عام ١٩٨٤ م
- ١٧- التعامل مع غير المسلمين في العهد النبوى أد/ ناصر جاد، دار الميكان - الرياض عام ٢٠٠٩ م
- ١٨- تفسير القرآن العظيم، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، ت / سامى بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع عام ١٩٩٩ م
- ١٩- تلبيس إبليس، ابن الجوزى، دار إحياء الكتب العربية عام ١٩٨٦ م
- ٢٠- جامع البيان فى تأويل القرآن، محمد بن جرير الطبرى، ت/ أحمد محمد شاكر، ط مؤسسة الرسالة عام ٢٠٠٠ م
- ٢١- الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله محمد القرطبي، ت/ أحمد البردوني، دار الكتب المصرية عام ١٩٦٤ م
- ٢٢- جهود علماء المسلمين فى الرد على النصارى فى القرن الرابع عشر الهجرى، أد/ محمد منقذ السقار، رسالة دكتوراه، جامعة أم القرى عام ١٤٢٠ هـ
- ٢٣- جهود علماء المسلمين فى الرد على النصارى خلال القرون الستة الهجرية الأولى، أد/ بدر المعقل، رسالة دكتوراه، جامعة أم القرى، عام ١٤٢٥ هـ
- ٢٤- الجدل الدينى بين المسلمين وأهل الكتاب بالأندلس، أد/ خالد السيوطى، دار قباء عام ٢٠٠١ م
- ٢٥- حوار الرسول مع اليهود، أد/ محسن عبد الناظر، دار الوفاء مصر عام ١٩٩٢ م
- ٢٦- الحوار النبوى مع المسلمين وغير المسلمين، أد/ سعيد إسماعيل صينى: مركز الملك عبد العزيز للحوار الوطنى، الرياض عام ١٤٢٦ هـ
- ٢٧- دراسات فى الأديان الوثنية القديمة، أد/ أحمد عجبية، دار الآفاق العربية عام ٢٠٠٤ م
- ٢٨- دراسات فى الأديان اليهودية والنصرانية، أد/ سعود الخلف، ط أضواء السلف الرياض عام ٢٠٠٦ م
- ٢٩- دراسات فى النصرانية، أد/ محمود مزروعة، دار اليسر، القاهرة عام ٢٠١٥ م

- ٣٠- دراسات في اليهودية والمسيحية وأديان الهند، أد/ محمد ضياء الرحمن الأعظمي،
مكتبة الرشد عام ٢٠٠٨م
- ٣١- دعوة التقريب بين الأديان، أد/ أحمد القاضي، دار ابن الجوزي عام ١٤٢٢هـ
- ٣٢- الدين بحوث مهيمة لدراسة تاريخ الأديان، أد/ محمد دراز: دار القلم الكويت عام
١٩٧٠م
- ٣٣- الرحيق المختوم، صفى الدين المباركفوري، دار المعرفة-لبنان عام ٢٠٠٨م
- ٣٤- الرسالة التدمرية، شيخ الإسلام ابن تيمية، طبعة صبيح -مصر عام ١٤٠٠هـ
- ٣٥- الرد على المنطقيين، ابن تيمية، دار المعرفة بيروت (د. ت)
- ٣٦- ردود على شبهات المستشرقين أد/ يحيى مراد، (دور النشر غير معروفة - مكتبة
المهتدين - انترنت)
- ٣٧- الساحة في الإسلام والمسيحية، إبراهيم الوقفي، دار الفكر العربي القاهرة عام ١٩٨٩م
- ٣٨- السنة قبل التدوين، أد/ محمد عجاج الخطيب، مكتبة وهبة عام ١٩٨٨م
- ٣٩- السيرة النبوية، أد/ سعدون الساموك، دار وائل الأردن عام ٢٠٠٤م
- ٤٠- السيرة النبوية، ابن هشام، ت / مصطفى السقا، ط الحلبي مصر (د ت)
- ٤١- صراع الغرب مع الإسلام، آصف حسين، ترجمة أد/ مازن مطبقاني ، مركز الفكر
المعاصر الرياض عام ٢٠١٣م
- ٤٢- العلاقات الدولية في الإسلام، الإمام محمد أبو زهرة: دار الفكر العربي عام ١٩٩٥م
- ٤٣- العقيدة الواسطية، شيخ الإسلام ابن تيمية، مجموعة الرسائل الكبرى- إحياء التراث
العربي - بيروت ١٩٧٩م
- ٤٤- علم الأديان وبنية الفكر الإسلامي، هاملتون جب، وأد/ عادل العوا، منشورات
عويدات عام ١٩٧٧م
- ٤٥- علم مقارنة الأديان عند مفكري الإسلام، أد/ إبراهيم تركي، دار الوفاء
الإسكندرية عام ٢٠٠١م
- ٤٦- عيون المناظرات، أبو علي السكوني، ت / سعيد غراب، منشورات الجامعة التونسية

٤٧- فتح القدير، محمد بن علي الشوكاني، دار الكلم الطيب - دمشق، بيروت عام ١٤١٤هـ

٤٨- فن التعامل مع غير المسلمين، أد/ راغب السرجاني، دار أقلام - مصر عام ٢٠١٠م

٤٩- الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم الأندلسي، دار السلام العالمية - مصر

عام ١٩٨٦م

٥٠- في مقارنة الأديان، أد/ محمد الشرفاوي، دار الهداية - القاهرة عام ١٩٨٦م

٥١- اللقاءوس المحيط، الفيروز آبادي، ط الحلبي - مصر عام ١٩٥٢م

٥٢- كشاف اصطلاحات الفنون، محمد بن علي التهانوي، المؤسسة المصرية عام ١٩٦٣م

٥٣- لسان العرب، ابن منظور، دار المعارف - مصر (د ت)

٥٤- المانوية، أ. د / عبد اللطيف العبد، النهضة العربية سنة ١٩٧٦م

٥٥- المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، أبو محمد عبد الحق بن عطية الأندلسي،

تحقيق / عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية - بيروت ١٤٢٢ هـ

٥٦- مختار الصحاح، محمد ابن أبي بكر الرازي، المكتبة العصرية - بيروت عام ١٩٩٩م

٥٧- مدخل لدراسة الأديان، أد/ عبد الله سمك: دار الدراسات العلمية مكة المكرمة عام

٢٠١٣م

٥٨- المدخل في تاريخ الأديان، أد/ سعيد مراد، مؤسسة عين للنشر والتوزيع (د ت)

٥٩- مصادر النصرانية دراسة ونقدا، أد/ عبد الرزاق عبد المجيد، دار التوحيد والنشر

الرياض عام ٢٠٠٧م

٦٠- مناهج البحث العلمي، أد/ عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات - الكويت عام

١٩٧٧م

٦١- مناهج البحث عند مفكرى الإسلام، أد/ علي سامي النشار، دار النهضة العربية

بيروت عام ١٩٨٤م

٦٢- مقدمة في منهج البحث العلمي، أد/ رحيم يونس، دار دجلة - الأردن عام ٢٠٠٨م

٦٣- مجادلة أهل الكتاب في القرآن والسنة، أد/ نور الدين عادل، مكتبة الرشد عام ٢٠٠٧م

٦٤- استشرقون والإسلام، زكريا هاشم، ط المجلس الأعلى للشئون الإسلامية مصر

عام ١٩٦٥م

- ٦٥- الملل والنحل، بهامش الفصل لابن حزم، هبة الله الشهرستاني، دار السلام العالمية - مصر عام ١٩٨٦م
- ٦٦- المعجم الموضوعي لآيات القرآن الكريم، صبحى عصر، أحمد الطهطاوى، دار الفضيلة القاهرة عام ٢٠٠٦م
- ٦٧- معجم المؤلفين، عمر كحالة، مؤسسة الرسالة بيروت عام ١٩٩٣م
- ٦٨- معجم اللغة العربية المعاصرة، أد/ أحمد مختار عمر، دار الكتب عام ٢٠٠٨م
- ٦٩- معجم العلماء العرب، أ. باقر أمين الوزد، دار عالم الكتب بيروت عام ١٩٨٦م
- ٧٠- المعجم المفصل لمواضيع القرآن المنزل، محمد خليل عيتانى، دار المعرفة بيروت عام ٢٠٠٠م
- ٧١- مفتاح دار السعادة، ابن قيم الجوزية، مكتبة المتنبي عام ١٩٧٥م
- ٧٢- موقع فارس الدعوة، الشيخ أحمد ديدات (انترنت)
- ٧٣- موسوعة الأديان، نخبة من المتخصصين، موقع الدرر السنية (انترنت)
- ٧٤- موجز الأديان في القرآن، أد/ عبد الكريم زيدان، مؤسسة الرسالة ناشرون بيروت عام ٢٠٠٨م
- ٧٥- النبوات، ابن تيمية، ت أد/ عبد العزيز الطويان، ط الجامعة الإسلامية عام ١٤٢٧هـ
- ٧٦- النصيحة الإيانية في فضيحة الملة النصرانية، نصر المتطبب، ت أد/ محمد الشقاوى، دار الصحوة، عام ١٩٨٦م
- ٧٧- هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى، محمد بن أبى بكر ابن قيم الجوزية، المكتبة التوفيقية القاهرة (دت)
- ٧٨- اليهود في السنة المطهرة، أد/ عبد الله الشقاوى، دار طيبة - الرياض عام ١٩٩٦م
- ٧٩- اليهودية، أد/ أحمد شلبى، مكتبة النهضة المصرية عام ١٩٨٨م.

Summary of the research

Knowledge of comparative religion in Islam

Toeselah study

Despite the accusation thinkers of Western scholars of Islam stagnation and underdevelopment in scientific creativity

The science of comparative religion in Islam is one of the Islamic sciences authentic, as one of the builders Islamic theology, which the scholars of Islam have already credited and ingenuity in its origins and its foundation and invented, where derives its origins and foundations of the modern Koran for people of other religions, and the Analects of the Prophet Mustafa with non-Muslims, Debates and companions and followers and scholars of Islam with people of other religions, based on the controversy and debate and comparison between religions

To draw out the similarities and differences among them, correct as corrupt and learn; to demonstrate the truth of Islam uncertain evidence, and invite people of other religions to Islam without coercion or abuse, and the statement

What they have of false beliefs, and distort reality in their books, and to respond to specious arguments and stab them in Islam; confirmation of the people of Islam on their faith, and to demonstrate the height of their religion.

key words:

Science, comparative religion, Toeselah study, scholars of Islam, followers of other religions, conversations, debates.

ثانياً: الفكر الغربي

الكمال الإنساني بين الفرد والنوع عند فويرباخ

د. أشرف حسن منصور^(١)

مقدمة:

كانت فكرة الكمال الإنساني من أهم الأفكار التي شغلت الفلاسفة عبر التاريخ، ابتداءً من سقراط وحتى الفكر الأخلاقي المعاصر؛ إذ ظلت موضوعاً للتأملات الفلسفية التي حاولت تحديد طبيعة هذا الكمال والسبيل للوصول إليه. وعبر مسار هذه الفكرة لدى المذاهب الفلسفية المختلفة، كانت تسود في معالجتها ثنائية واضحة بين الكمال الفردي والكمال الجمعي للنوع البشري؛ فهل الكمال هو كمال الفرد أم كمال الجنس البشري في مجموعه؟ وهل الفرد يستطيع بمفرده تحقيق هذا الكمال أم أن الإنسانية بأكملها هي الموضوع الذي يتحقق فيه هذا الكمال؟

صحيح أن هذه الثنائية كانت واضحة لدى الفكرين القديم والوسيط، إلا أنها لم تكن يمثل هذا الوضوح في العصر الحديث، وذلك من جراء صعود النزعة الفردية واعتقاد أغلب الفلاسفة المحدثين في أن الكمال الإنساني قيمة فردية في الأساس. وعلى الرغم من أن هذه الثنائية لم تكن واضحة في الفكر الفلسفي الحديث، إلا أنها كانت حاضرة وموجودة بقوة وإن على نحو ضمني غير مصرح به. وتعد فلسفة فويرباخ (١٨٠٤ - ١٨٧٢) أبرز الفلسفات الحديثة التي قدمت مقارنة لفكرة الكمال الإنساني بإبراز ثنائية الفرد والنوع البشري، وبالاشتباك مع

(١) أستاذ مساعد بقسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة الإسكندرية.

الأسئلة السابقة حول ما إذا كان الكمال للفرد أم للنوع. وقد سبق لكانط (١٧٢٤ - ١٨٠٤) أن صرح في فلسفته في التاريخ أن التقدم والترقى الإنساني هو هدف للإنسانية في مجموعها لا هدف للفرد، ولاقى من جراء ذلك انتقادات عديدة أبرزها الانتقاد الذي وجهه له تلميذه وصديقه هيردر بوقوع كانط في النزعة الرشدية، ذلك لأن القول بأن الكمال الإنساني هدف للنوع لا للفرد هو عودة إلى نظرية وحدة العقل الرشدية.

أما هيجل (١٧٧٠ - ١٨٣١) فتمثل فلسفته أهم صياغة نسقية لفكرة الكمال النوعي الذي يتحقق في صورة الروح المطلق والمعرفة المطلقة، والروح المطلق لديه هو الاسم الذي وضعه هيجل ليعبر عن العقل الإنساني الكلي العام ومنتجاته من فن ودين وفلسفة وعلم، والذي يتطور جديلاً عبر التاريخ ويصل إلى نهاية تطوره في عصر الحدائنة الأوروبية. لكن لم يشتبك هيجل مع الإشكالية القديمة حول أولوية الكمال النوعي على الكمال الفردي، ولم يكن صريحاً في إقراره بالكمال النوعي.

وكانت مهمة فويرباخ من بعدهما طرح الإشكالية من جديد والدخول في ذلك النزاع الفلسفي القديم حول ترجيح أحد قطبي الثنائية؛ وقد دافع فويرباخ عن الكمال باعتباره كمالاً للنوع البشري بالضد على من يقول بالكمال الفردي. وقد كان فويرباخ بذلك معيداً إحياء فكرة الكمال النوعي القديمة، والتي كان ابن رشد آخر من يمثلها من الفلاسفة السابقين على الحدائنة الأوروبية، وهذا هو السبب في أننا نعثر في فلسفة فويرباخ على أفكار رشدية واضحة للغاية أهمها هذه الفكرة، والتي ظهرت عند ابن رشد في شكل فكرته عن العناية بالنوع الكلي والخلود النوعي للبشرية بالضد على الخلود الفردي، بالإضافة إلى ظهور أفكار رشدية أخرى في فلسفة فويرباخ سوف تظهر في سياق الدراسة.

فويرباخ ونظرية وحدة العقل:

في الرابعة والعشرين من عمره تقدم لودفيج فويرباخ بأطروحة تأهيلية للجامعة إرلانجن Erlangen، بعنوان «في العقل: وحدته وكيته ولاتناهيته» (١٨٢٨)^(١)، تبنى فيها نظرية وحدة العقل، ورد النفس البشرية إلى العقل^(٢). ويقول وليم شامبرلين إن فويرباخ قد ألحق الخلود بوحدة العقل هذه، وأن أرسطو هو أصل هذه الفكرة، وأن ابن رشد طورها في العصور الوسطى وقال إن الخلود هو للبشرية كنوع لا كأفراد، وأن فويرباخ قد تبنى هذه النظرية في الخلود في أطروحته. وأكد فويرباخ على أن الفرد تكون له قيمة بمشاركته في الفكرة أو العقل، ويتبين هنا جمعه بين الرشدية واليهيولية. ونشاط هذا العقل هو الخلود الحقيقي؛ فعن طريق الفكر وحده نكون جزءاً من النوع البشري، وعن طريقه نتشارك في العقل الكلي اللامتناهي^(٣). وفي سنة ١٨٣٠ نشر أجزاء من هذه الأطروحة في كتاب بعنوان: «أفكار حول الموت والخلود»^(٤)، ولم يكتب اسمه على غلاف الكتاب، لكن سرعان ما عُرفت شخصية المؤلف. ونظراً للهجوم الحاد الذي وجهه فويرباخ في هذا الكتاب على رجال الدين ومخالفهم مع الاستبداد السياسي، وعلى اللاهوت وعلى العقائد التقليدية في خلود النفس الفردية وتقديمه للخلود على أنه للعقل الكلي، فقد عانى فويرباخ الاضطهاد، إذ لم يستطع الحصول على وظيفة تدريسية في الجامعة طوال حياته، وعاش منعزلاً في بيت ريفي مع زوجته، في راحة مادية نسبية وفرتها

1) *De ratione una, universali, infinita*.

2) Wartofsky, Marx W., *Feuerbach*. (London & New York: Cambridge University Press, 1977), p. xviii.

3) William B. Chamberlain, *Heaven Wasen't His Destination: The Philosophy of Ludwig Feuerbach*. (London: Allen and Unwin Ltd., 1942), p. 85.

4) *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*.

له زوجته لكونها متمية لأسرة تمتلك مصنعاً للبورسلين. أما بعد إفلاس المصنع سنة ١٨٦٠، فقد واجه ضائقة مالية اضطرتة للعيش على تبرعات أصدقائه حتى وفاته سنة ١٨٧٢^(١).

كانت عودة فويرباخ لنظرية وحدة العقل منذ وقت مبكر من حياته من أهم العوامل التي أدت به لاحقاً إلى تطوير كل الأفكار الناتجة عن القول بوحدة العقل، وأهمها فكرة الكمال النوعي للبشرية. ولكن قبل أن ندخل في تفاصيل هذه الفكرة، يجب علينا أولاً البدء بوصف السياق التاريخي الذي جاءت على أساسه فكرة فويرباخ عن الكمال النوعي، وهو النزاع الشهير بين كانط وهيردر حول طبيعة التقدم البشري وما إذا كان متحققاً للفرد أو للنوع.

الخلفية التاريخية القريبة للنزاع حول طبيعة الكمال الإنساني:

في مقاله «فكرة تاريخ كلي بهدف عالمي»، ذهب كانط إلى أن القدرات الخاصة بالبشر كنوع لا تتطور إلا في النوع لا في الفرد. يقول كانط: «في الكائن البشري (باعتباره الكائن العاقل الوحيد على الأرض) لا تتطور تلك الاستعدادات التي يكون هدفها هو استعمال العقل بالكامل إلا في النوع، لا في الفرد»^(٢). ومعنى هذا أن استعمال العقل لا يمكن أن يكون بناء على تطور فردي أو إمكانات فردية، بل هو مشروط بمستوى التطور النوعي للبشرية كلها، ذلك التطور الذي ينمي

1) Harvey, Van A., "Ludwig Andreas Feuerbach", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2008 Edition), Edward N. Zalta (ed.), <http://plato.stanford.edu/archives/win2008/entries/ludwig-feuerbach/>

2) Kant: "Idea for a Universal History With a Cosmopolitan Aim", in Kant, Immanuel, *Anthropology, history and education*. Edited by Gunter Zoller and Robert B. Louden. (Cambridge University Press, 2007), p. 109.

الاستعدادات المسبقة لممارسة التفكير العقلي. هذه العبارة هي التي أدت بهيردر^(١) إلى الحكم على فلسفة كانط في التاريخ بالرشدية^(٢)؛ فيما أن التفكير العقلي يكون بناء على تطور جمعي للنوع البشري كله، فهذه في نظر هيردر هي عودة واضحة إلى نظرية العقل الرشدية.

ففي كتابه الشهير «أفكار نحو فلسفة في التاريخ الإنساني»، ذكر هيردر أن نظرية كانط في التاريخ والتقدم «رشدية»، لأن كانط قد ذهب إلى أن الإمكانيات والقدرات الثقافية والحضارية التي يحققها الأفراد ما هي إلا الطريقة التي تحقق بها البشرية التقدم، وأن هذا التقدم هو في حقيقته هدف للجنس البشري كله، في حين أن تنمية الأفراد لقدراتهم ما هي إلا الوسيلة التي يحقق بها النوع البشري الرقي المتدرج عبر التاريخ. وقد رأى هيردر أن نظرية كانط هذه «رشدية» لأنها لا تعبر شيئاً بالأفراد، وتضع التقدم والارتقاء والسعادة أهدافاً للنوع البشري لا للأفراد، وتنظر إلى الأفراد على أنهم مجرد وسائل لتحقيق أهداف كلية عامة للنوع البشري. يقول هيردر: «إن فلسفتنا في التاريخ لا يجب عليها أن تسلك في طريق المذهب الرشدي، حيث يمتلك نوع البشر كله عقلاً واحداً؛ وهو عقل في غاية التواضع، موزع على الأفراد بطريقة متشظية»^(٣) يشير هيردر بذلك إلى أن فكرة كانط عن

(١) يوحنا جوتفريد هيردر Johann Gottfried Herder (١٧٤٤ - ١٨٠٣)، فيلسوف وشاعر وناقد ألماني، وأحد أهم أعلام عصر التنوير في ألمانيا. كان من مناصري وحدة الشعب الألماني، ومن مؤيدي الثورة الفرنسية.

(٢) من أبرز الدراسات العربية التي أشارت إلى هذا الموضوع: محمد عابد الجابري: نحن والتراث - قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٦، ص ٩٨ - ١٠٢.

3) Johann Gottfried von Herder, *Outlines of a Philosophy of the History of Man*. Translated by T. Churchill. (New York: Bergman Publishers, 1st pub. In London, 1800), p. 226.

امتلاك البشرية كلها باعتبارها نوعاً للقدرات الثقافية والإمكانات الحضارية وللتقدم، ما هو إلا وقوع كانط في نظرية وحدة العقل الرشدية. ويقول عن هذه النظرية إن هذا العقل الواحد لدى البشرية كلها فقير جداً وفي غاية التواضع، لأن ما تشترك فيه البشرية من قدرات عقلية هو جزء متواضع للغاية بالمقارنة بالرقى العقلى الذى يحققه الفرد، خاصة إذا كان فيلسوفاً.

سوف نأخذ كلام هيردر السابق على أنه ينطبق بالفعل على كانط، وسوف نقول إن كانط كان رشدياً في فلسفته في التاريخ، أو بمعنى أدق، كان مطوراً للمذهب الرشدى في وحدة العقل ومكماً لإياه في صورة تاريخ للبشرية كلها باعتبار أن هناك عقلاً واحداً عبر التاريخ البشرى يمر بالتطور، وتكون السعادة هدفاً له، أى للنوع البشرى لا للأفراد، وأن السعادة في جوهرها هدف جمعى وليس هدفاً فردياً (فهذا هو بالضبط ما يقوله كانط في مذهبه الأخلاقى). هذه الفلسفة الكانطية في التاريخ البشرى باعتباره تاريخاً لعقل واحد للبشرية كلها، يرتقى في تقدم مستمر، هى التى تبناها هيجل في «فينومينولوجيا الروح» وفي فلسفته في التاريخ، مع فارق أساسى هو في صالح ابن رشد في حالة هيجل. هذا الفارق هو أن كانط قد نظر إلى الرقى التدمى للبشرية على أنه مستمر إلى ما لانهاية ولا يتوقف أبداً، فى حين وضع هيجل نهاية قصوى لجدل الوعى يصل عنده إلى الغاية النهائية التى هى الروح المطلق؛ وهى مرحلة شبيهة بحالة الاتصال بالعقل النفعال عند ابن رشد، لكن مطبقة على التاريخ الإنسانى.

وعندما رد كانط على هيردر، لم ينف عن نفسه تهمة الرشدية، ولم يذكر كلمة «الرشدية» الواردة فى نقد هيردر مطلقاً^(١)، وكل ما قاله على سبيل الرد، هو أنه

(١) إلا على سبيل الاستشهاد من أجل الرد. ويبدو أن كانط كان مستاءاً من وصف هيردر لنظريته فى التاريخ بالرشدية، إذ علق على هذه الرشدية بأنها «كانت مثيرة للاستياء دوماً». ص ١٤٢ من المرجع التالى.

لا ينظر إلى النوع البشري على أنه مقولة مجردة، أي أنه لا يؤقنم النوع البشري ولا ينظر إليه على أنه كيان واقعي يعلو على الأفراد ويشكل واقعاً أعلى وأكثر حقيقية من واقعهم، وأنه ينظر إلى البشرية على أنها تشكل فردية من نوع خاص، أي أنه لا يستغنى عن مقولة الفردية تماماً، بل يتمسك بها ويعامل البشرية «كما لو كانت» فرداً اعتبارياً، وهذه الفردية التي للنوع البشري هي «المجموع الكلي لسلسلة من الأجيال تمتد إلى ما لانهاية». لكن هذا الرد نفسه يحتوى على ملامح رشدي واضح، إذ هو يعبر عن أزلية النوع البشري من خلال تعاقب أفراد، وعلى فكرة بقاء النوع من خلال هذا التعاقب نفسه. ويستمر كانط في حديثه ذاهباً إلى أن الأفراد في هذه السلسلة يسهمون في تقدم النوع طالما كانوا يتركون عالمهم على صورة أفضل مما كانت. وطالما كنا نفكر في التقدم الإنساني، فإن قوام هذا التقدم وحامله التاريخي هو النوع البشري المتجاوز للأفراد ولكنه الذي يضمهم في الوقت نفسه في وحدة أعلى: «وبكلمات أخرى، فإن النوع البشري وحده، لا العضو المنفرد للجنس البشري، هو الذي يستكمل مصيره ويحققه بالكامل»⁽¹⁾؛ بمعنى أن التقدم هو هدف للنوع البشري لا للأفراد، حيث إن غاية الفرد صلاحه الفردي فقط، أما المصير فهو شأن الإنسانية. وهكذا دافع كانط عن فلسفته في التاريخ العالمي للإنسانية، وضد اتهام هيردر له بالرشدية، وهو دافع نستشف منه تأكيد الطابع الرشدي لفلسفته.

1) Kant: "Review of J. G. Herder's Ideas for the philosophy of the history of humanity. Parts 1 and 2 (1785)". Translated by Allen W. Wood, in Kant, Immanuel, *Anthropology, history and education*. Edited by Gunter Zoller and Robert B. Louden. (Cambridge University Press, 2007), pp. 121 – 142, (at 142).

استفدت في موضوع رشدية كانط في فلسفته في التاريخ من تناول الموسع الذي قدمه آلن وود، والذي أطلق على هذه الرشدية «الرشدية الاجتماعية» Social Averroism، وكان يقصد بها تجلي نظرية وحدة العقل الرشدية في صورة فلسفة في التاريخ تؤمن بوحدة الجنس البشري وتطوره الجمعي: Allen W. Wood, *Kant's Ethical Thought*. (Cambridge University Press, 1999), pp. 232 – 233.

وكل ما ذكره كانط في الدفاع عن نفسه - وضد النقد الموجه له من أن رؤيته للعقل الواحد المشترك لدى كل الجنس البشرى والمتجاوز للأفراد هي رؤية رشدية، ورؤيته عن الغاية النهائية للجنس البشرى وأنها غاية نوعية وجمعية للبشر لا للأفراد، مما يعنى الرشدية أيضاً - هو تكراره لما ذكره في «نقد العقل الخالص» من أن المثال الترانسندنتالى للعقل الخالص ما هو إلا فكرة تنظيمية Regulative وليست تأسيسية Constitutive، وأنها مجرد فكرة وليس لها وجود واقعى فى العالم الخارجى؛ ورفض أقنمة وتشىء العقل الخالص كى يتعد عن أى ارتباط بين فكرته عن العقل الخالص وفكرة ابن رشد عن العقل الفعال؛ وكرر كذلك ما قاله فى أعماله الأخلاقية من أن نموذج الجنس البشرى باعتباره غاية نهائية لذاته وغاية جمعية لا فردية، هو مجرد مسلمة أخلاقية توجه الفعل الفردى^(١)، وأن مملكة الغايات التى يقصدها والتى يقول عنها إنها لا تتحقق إلا لمجموع الجنس البشرى لا تعنى أبداً خلوداً جمعياً يتجاوز الأفراد، وأن فكرة مملكة الغايات هذه ليست سوى مثال يقود الفعل العملى. لقد لجأ كانط إلى استراتيجيته المعتادة فى تفعيل نظرية الحقيقة المزدوجة؛ فقد وصف كل الملامح الرشدية، والسبينوزية، فى فلسفته بأنها مجرد أفكار تنظيمية للمعرفة والأخلاق، وسحب منها أى دور تأسيسى. وبدلاً من الصيغة التقليدية لنظرية الحقيقة المزدوجة التى حاربتها الكنيسة كثيراً حتى العصر الحديث، أعاد كانط صياغة هذه النظرية كى يصير منطوقها هو: كل الأفكار حول قدم العالم والحتمية الطبيعية الشاملة والنموذج الأعلى للعقل البشرى وللتقدم الإنسانى هي مجرد أفكار تنظيمية للمعرفة وللعقل العملى، لكنها ليست إنشائية، بمعنى أننا لا نعرف ما إذا كان العالم قديماً أم لا، ولا نعرف ما إذا كانت النفس خالدة أم لا، ولا نعرف طبيعة هذا الخلود. ومعنى هذا أن كانط يقول إن ما هو حق

(١) إمانويل كانت: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق. ترجمة عبد الغفار مكاوى، مراجعة عبد الرحمن بدوى. الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٠، ص ٢٣ - ٢٧، ٦١، ٧٣.

كفكرة تنظيمية يمكن ألا يكون كذلك كفكرة تأسيسية، وأن كل ما هو صحيح معرفياً بالنسبة للفهم البشرى يمكن ألا يكون صحيحاً في ذاته. وهذه هي إعادة إنتاج لنظرية الحقيقة المزدوجة، التي كشف كانط عن نية مضمرة لإعادة إنتاجها في الصفحات الأولى من «نقد العقل الخالص» عندما أعلن أنه اضطر لتقييد المعرفة لإفساح المجال للإيمان^(١)، وكان الإيمان لا يأخذ فرصته إلا بتقييد العقل.

ويذهب ميرلان إلى تأييد تشخيص هيردر لنظرية كانط في التاريخ بأنها رشدية، فكانط حسب هيردر يميز بالفعل بين كمال النوع البشرى وكمال الفرد، ويتحدث عن تعليم للنوع البشرى Bildung لا يتوافق مع تعليم الفرد. وهذا كما يقول ميرلان يصل إلى تعبير كانط عن الفكرة الرشدية القائلة إن النوع البشرى يمتلك نفساً واحدة، والتي يسميها مذهب وحدة النفس Monopsychism. وقد كان اعتراض هيردر على كانط صحيحاً في نظر ميرلان، على الرغم من أن هيردر نفسه لم يكن يحق له تقديم هذا الاتهام لأنه هو نفسه باعتباره فيلسوفاً للتاريخ قد عامل الجنس البشرى بكمليته على أنه موضوع التاريخ والتطور التاريخي. وعلاوة على ذلك فيبدو أن كانط لم يغضب من هذا الاتهام، بل دافع عن موقفه بذهابه إلى أنه ليس هناك أى تناقض في القول إن الجنس البشرى يمكنه أن يتحصل على الكمال باعتباره كلاً بصرف النظر عن أفرادهِ. «ذلك لأن الجنس البشرى يعنى حسب كانط السلسلة اللامتناهية من الأجيال المتعاقبة المكونة من أفراد، بمعنى أن مسيرة الجنس البشرى في التاريخ تتم عبر أفراد متعاقبين»^(٢).

1) Kant, *Critique of Pure Reason*. Translated by Norman Kemp Smith (London: Macmillan, 1961), Bxxx.

2) Merlan, Philip, *Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness. Problems of the Soul in the Neo-Aristotelian and Neo-Platonic Tradition*. (The Hague: Martinus Nijhoff, 1969), pp. 114 – 115.

لكن قصد اعتراض هيردر على كانط هو أنه إذا كان الجنس البشرى هو الذى يتقدم نحو الكمال وهو الذى يحقق فى مجموعته درجة الكمال المناسبة له فى كل عصر، فإن هذا لن يهيم الأفراد فى شىء، وبالتالي فكمال الجنس البشرى لن يكون أبداً هو هدف وغاية أفرادهم، وسوف يتعاملون معه فى سلبية مطلقة. لكن كانط فى مؤلفاته لاحقة عاد ليرد على هيردر بذهابه إلى أن هيردر نفسه قد عبر عن نفس هذه الفكرة عندما ذهب إلى أن الفرد الذى لم يحقق نجاحاً فى حياته يمكنه أن يواسى نفسه من منطلق أنه أسهم ولو بجزء بسيط فى رقى الجنس البشرى. هذا علاوة على أن هيردر قد تمسك بالنظرية القائلة إن كل الأفراد يشاركون فى روح واحدة وعقل واحد، وإن كانت هذه الروح ليست هى روح الإنسانية كلها بل هى روح العصر أو روح الأمة. وقد كان معروفاً عن هيردر نزعته القومية الممجدة للقومية الألمانية؛ إذ نظر إلى كل الألمان على أنهم يشكلون روحاً قومية واحدة وعقلاً واحداً وعبقورية واحدة.

هيردر إذن لم يكن يرفض بالكامل فكرة وحدة العقل الرشدية التى اتهم كانط من أجلها، بل كان يتمسك بها، وظهرت لديه لا فى صورة وحدة الجنس البشرى وكماله الجمعى، بل فى صورة وحدة الأمة عن طريق روحها القومية أو عقلها الجمعى. فى حين أن كانط كان أقرب إلى الرشدية بسبب أهدافه الكوزموبوليتانية البعيدة عن فكرة روح الشعب لدى هيردر والممجدة للقومية الألمانية. كانت فكرة وحدة الجنس البشرى العقلية قد ظهرت لدى كانط فى المرحلة قبل النقدية فى كتابه «أحلام راء» (١٧٦٦)، حيث تساءل كانط عن السبب الذى يجعلنا ندفع الآخرين الذين لا يشاركوننا فى الرأى والمعرفة إلى التوافق معنا، ويقول إنه ربما كنا نشعر أن أحكامنا تعتمد على العقل

الإنساني الكلي *Allgemeiner menschlicher* ⁽¹⁾*Verstand/ Universal Human Intelligence*. ويبدو أن هيردر لم يكن يعترض على فكرة اشتراك الجنس البشري في عقل واحد في حد ذاتها، والتي ظهرت عند كانط بوضوح، وأن اعتراضه كان على المواجهة التي أقامها كانط بين رقي الجنس البشري ورفق الفرد. كما يبدو أن هيردر كان يؤيد اشتراك الجنس البشري في عقل واحد على المستوى المعرفي، من منطلق الفكرة الكانطية عن عقل نظري واحد لكل البشر وذات الأصول الرشدية، لكنه كان يدافع عن تعدد العقول القومية، فلكل أمة روحها القومية وعقلها الجمعي الخاص بها، والذي يؤدي حسب هيردر إلى اختلاف كل أمة عن الأخرى في نظمها السياسية وفي إنتاجها الفني والأدبي وإسهامها الحضاري بوجه عام. ففي مواجهة عقل نظري كلي واحد للجنس البشري كله، والنواضحة للغاية عند كانط، أتى هيردر بفكرة تعددية العقول العملية الكلية، وكانت هذه الفكرة هي أساس فكرة هيجل عن روح الشعب. وما كان على هيجل كي يضع الأمة الألمانية في مكان الصدارة بين الأمم الأوروبية سوى أن يقيم تراتباً في هذا التعدد للأرواح القومية المتعددة عند هيردر، كي يجعل من الروح القومية للأمة الجرمانية الروح الوحيدة التي وصلت إلى قمة الكمال ونهاية التطور التاريخي دوناً عن الأمم الأخرى. والملاحظ أن تعبير «الأمة الجرمانية» عند هيجل لا يقتصر على الألمان وحدهم بل يشمل كل شعوب غرب أوروبا، أي الشعوب الآرية. وهكذا تطورت الفكرة الرشدية في وحدة العقل إلى اتجاهات قومية، وإلى نزعات عنصرية في تطورات لاحقة.

سنرى لاحقاً كيف أن فويرباخ يقف بجانب نظرية وحدة العقل وما يتبعها من فكرة الكمال النوعي للبشرية، ولذلك فعلى الرغم من أن أصول هذه الفكرة

1) Kant: "Dreams of a Spirit Seer Elucidated by Dreams of Metaphysics", in *Theoretical Philosophy 1755 – 1770*. Translated and edited by David Walford and Ralph Meerbote. (Cambridge University Press, 1992), pp. 324 ff; cited in Merlan 118.

رشدية إلا أن سياقاً خاصاً بمسيرة الفكر الألماني من كانط إلى هيجل كان هو المحفز المباشر الذي دفع فويرباخ للدخول في هذه الإشكالية.

رد فويرباخ فكرة الخلود إلى فكرة الكمال:

نجد في فلسفة فويرباخ أوضح تعبير عن مجمل نظرية ابن رشد في العقل، مصاغة بطريقة صريحة وصادمة. وسوف يذهل القارئ من درجة التطابق بين أفكار فويرباخ ونظرية ابن رشد، وهذا هو الذي يدفعنا إلى تسميته بالرشدى الأخير.

يقدم فويرباخ في كتابه «أفكار حول الموت والخلود» نقداً للتصورات التقليدية عنهما، ويرفض الخلود الفردي، ويقول بالخلود الروحي العقلي للنوع البشرى. وهو يقدم حججاً كثيرة توضح استحالة خلود الفرد بعد الموت بأى صورة، واستحالة البعث الجسدى، ويربط الفرد بالحياة على الأرض وحدها.

يعالج فويرباخ مسألة الخلود من حيث إنها تنتمى إلى مسألة الكمال الإنسانى، فالخلود هو تعبير عن شوق الإنسان إلى الكمال، وذلك بتخيله لاستمرار وجوده إلى ما لانهاية، وهذا هو الكمال الذى تحمله فكرة الخلود، وهو إدامة الحياة بعد الموت. لكن إذا كان الإنسان يسعى إلى الكمال، فإن هذا الكمال عند فويرباخ لا يمكن أن يكون إلا كلياً، عاماً وشاملاً؛ فالجزئى والمحدود لا يمكن أن يكون كاملاً، وبالتالي فالفرد لا يمكن أن يكون كاملاً طالما ظل فرداً، والكمال بالتالى ليس إلا بالنوع ولا يتحقق إلا بوصفه كمالاً نوعياً، كمالاً للنوع لا لأفراده. وفي ذلك يقول فويرباخ: «إن الواحد The One، والكل total، والكلى universal، الوجود نفسه، المطلق، هو فقط الذى يمكنه أن يكون كاملاً»⁽¹⁾. يمكننا ملاحظة بعض العناصر الأفلاطونية

1) Feuerbach, Ludwig, *Thoughts on Death and Immortality*. Translated, with introduction and notes by James A. Massey. (Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1980), p. 12.

المحدثة في هذه العبارة، ذلك لأن التأكيد على حقيقة الكل والواحد وأنه هو الكامل، كان معروفاً منذ المدرسة الرواقية ثم اتضح لدى أفلوطين. لكن يأخذ فويرباخ من هذا التراث الطويل في فلسفة الواحد معنى محددًا، وهو أن الكمال لا يتحقق إلا في الشيء الكلي والشامل، وهذا الكلي والشامل هو على مستويين، المستوى الطبيعي الكوني والمستوى الإنساني. الكل في الطبيعة هو الطبيعة ذاتها، وهي كاملة ومكتفية بذاتها وتسير ذاتها بذاتها عند فويرباخ، مثل المذهب الرواقي تمامًا؛ أما الكل على المستوى الإنساني والذي يتحقق فيه الخلود، فهو الكل النوعي، فلا خلود إلا في الإنسانية باعتبارها نوعاً عند فويرباخ، تمامًا كما عند ابن رشد.

إن الكمال الوحيد الممكن للبشر عند فويرباخ هو باعتبارهم نوعاً كلياً، وهذا النوع من الخلود لا يمكن أن يتحقق للأفراد، وإذا حاول الأفراد تحقيقه فهم يتخيلون زماناً لامتناهياً في مستقبل لا ينتهي لتحقيق هذا الكمال، ويتخيلون عالماً آخر يكونون فيه كاملين، وذلك لعلمهم أن تحقق الكمال بالنسبة للفرد مستحيل: «ولذلك فإذا رغب الأفراد باعتبارهم أفراداً في تحقيق الكمال، أى في أن يكونوا كائنات مطلقة»، أى كاملة ومكتفية بذاتها وغير مقيدة بحدود المكان والزمان؛ «إذن فبالإضافة إلى الحياة الحالية، فهم يحتاجون زماناً غير محدود، يذوب في الأبدية»^(١). إن الإنسان الفرد، ولعلمه باستحالة تحقق الكمال له في هذه الحياة الدنيا باعتباره فرداً، فهو يلحق مهمة تحقق الكمال إلى عالم آخر أبدي، وإلى زمان لانهائي، معتقداً أن مجرد استمراره في حياة أبدية بعد الموت هو الكمال في حد ذاته، لكنه ليس كمالاً، إذ هو مجرد تعبير عن أنانية ذلك الفرد وأمله في أن يستمر خالداً كفرد متحدياً الموت. إن الفردية تعنى الانفصال والتمايز عن شيء ما، وهي في حالة الإنسان الفرد تعنى انفصال الفرد وتمايزه عن الكل الاجتماعي والنوع البشري،

1) Ibid: loc.cit.

ولا يمكن تحقق الكمال لشيء منفصل ومتمايز عن الكل الذى ينتمى إليه والذى يشكل ماهيته الجوهرية.

أوضح فويرباخ بذلك أن فكرة الخلود تستند على فكرة الزمان اللامتناهى، وعلى فكرة تحقق الخلود فى هذا الزمان اللامتناهى الذى بدون حدود، أى الزمان اللامتعين Indeterminate Time. هذا الزمان اللانهائى الذى هو فى حقيقته لامتعين، وهو زمن الخلود، ليس سوى خيال، لأن الخيالى هو اللامتعين، هو الذى بغير معالم واضحة وبغير مدى. لكن إذا أراد الفرد بالفعل أن يحقق الكمال الممكن للنوع الإنسانى وأن يصل إلى نوع الخلود الممكن لهذا الوجود الإنسانى، فيجب عليه أن يتخلى عن فرديته ويذوب فى هذا الكيان الكلى الذى هو النوع البشرى، أو الوجود النوعى الذى للبشرية Gattungswissen. ولا يذوب الفرد فى النوع البشرى إلا عندما يكون مساهماً فى هذا النوع الإسهام المناسب له، أى مساهماً فى الرقى العقلى والروحي للنوع البشرى، أى مساهماً بالعلم والمعرفة والفكر والفن والفلسفة.

الخلود الممكن للفرد إذن هو أن يكون مشاركاً فى الخلود العقلى للنوع البشرى، وهذه فكرة رشدية تماماً. يقول فويرباخ: «ذلك لأن الفرد إذا كان عليه أن يصل إلى هذه الغاية، وإذا أراد أن يصير مكتملاً، فعند هذه النقطة سوف يتوقف عن أن يكون فرداً مشخصاً»^(١)؛ ذلك لأن ماهية الفرد الحقيقية ليست فى فرديته، ليست فى تمايزه وانفصاله عن الكل الذى ينتمى إليه، أى النوع البشرى، ذلك لأن ما يجعله إنساناً هو انتماؤه لهذا الكل النوعى البشرى. وبالتالي فإن تحقيق الفرد لجوهره الإنسانى معناه ذوبانه فى هذا الجوهر الإنسانى، بأن يصير ممثلاً حياً لهذا النوع. والنوع الإنسانى يصل إلى الكمال والاكتمال بأن يكون كلاً مطلقاً،

1) Ibid: loc.cit.

أى وجوداً بذاته ولذاته ومن أجل ذاته، أى بأن كون مسيطراً على شروط وجوده^(١). بهذه الطريقة يصير النوع البشرى كلاً حقيقياً لامتناهياً، لأن الكل اللامتناهى يصير لا متناهياً بأن يكون مسيطراً على شروط وجوده وعلى حدوده، وهذا لا يتم للنوع البشرى إلا بالمعرفة والعلم. لكن طالما تمسك الفرد بفرديته وتخيل أنه يمكن أن يصل إلى الكمال كفرد، فإن كماله الفردي هذا سوف يتم القذف به إلى مستقبل لامتناهٍ بغير حدود وبغير نقطة نهاية، وغياب نقطة النهاية في هذا المستقبل هو تعبير عن استحالة تحقق الكمال في هذا النوع من الزمان اللامحدود^(٢)، فانهدام النهاية هو انعدام الغاية التي هي نهاية السعى نحو هدف ما. والمستقبل الذي لا ينتهى والذي تنطوى عليه فكرة الخلود الفردي هو تعبير عن اللامتناهى الكاذب False Infinite الذي نقده هيجل^(٣)، والذي يتأسس في إضافة تناهٍ إلى تناهٍ آخر إلى ما لا نهاية ad infinitum، وهو اللامتناهى الخطئى التخيلى، لا اللامتناهى الدائرى الشامل المستوعب في داخله لكل عناصره.

يذهب فويرباخ إلى أن الكمال والاكتمال والمطلق والسعادة القصوى ... إلخ، لا تتحقق إلا في الإنسانية كلها، ولا تتحقق إلا في تاريخ هذه الإنسانية باعتبارها مهمة تاريخية تطويرية متقدمة باستمرار. وهنا يعود فويرباخ إلى تبني نظرية كانط في التاريخ الإنسانى باعتباره مجال تحقق الاكتمال العقلى للنوع البشرى، لكن مع إضافة بعض العناصر الهيجلية لهذه الفكرة. وهنا ينقد فويرباخ استخدام المؤرخين لكلمات تاريخ العالم وتاريخ الإنسانية وتاريخ الإنسان، لأنها لا تعنى لديهم

(١) والسيطرة على شروط الوجود هي الفكرة التي سوف يلتقطها ماركس من فويرباخ ويطور بها فلسفته في مرحلة الشباب التي تمثلها مخطوطات باريس (١٨٤٤) والأطروحات حول فويرباخ.

2) Ibid: p. 13.

3) Hegel, *The Science of Logic*. Translated and Edited by George di Giovanni (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), pp. 111, 113, 119, 120-121.

إلا تاريخ الأشخاص والأحداث، في حين أنهم لا يعلمون شيئاً عن «الإنسانية» باعتبارها الروح المتطورة في التاريخ^(١) كما ذهب هيغل. فويرباخ هو أولاً تلميذ هيغل في هذه الفترة من حياته بالذات، فترة تأليفه لكتاب «أفكار في الموت والخلود» (١٨٣٠).

الوجود الروحي نفسى للوجود الفردي:

قلنا إن الكمال عند فويرباخ هو صفة لحامل بشرى وهو الوجود النوعى للإنسانية، أو للإنسانية كنوع لا كأفراد. والإنسانية كنوع، أو كوجود نوعى *Gattungswissen* هي وجود روحي عنده، في مقابل الوجود الحسى المتعين للأفراد. تذكرنا هذه الفكرة بنظرية ابن رشد في وحدة العقل. والحقيقة أن نظرية وحدة العقل الرشدية مناسبة تماماً لإفهامنا المعنى العميق الذى يقصده فويرباخ من الوجود النوعى باعتباره وجوداً روحياً.

يؤكد ابن رشد في نظريته في وحدة العقل على انتفاء الفردية من هذه الوحدة. فالعقل لما كان واحداً لدى البشرية كلها، فإن واحديته هذه تعنى أنه ليس عقلاً لأفراد، بل للجنس البشرى كنوع. يقول ابن رشد: «أما زيد فهو غير عمرو بالعدد، وهو وعمرو واحد بالصورة، وهى النفس.. والواحد بالصورة إنما يلحقه الكثرة العددية، أعنى القسمة، من قبل المواد. فإن كانت النفس ليست تهلك إذا هلك البدن، أو كان فيها شئ بهذه الصفة، فواجب إذا فارقت الأبدان أن تكون واحدة بالعدد. وهذا العلم لا سبيل إلى إفشائه في هذا الموضع»^(٢). كما يؤكد في

1) Ibid: p. 14.

٢) ابن رشد: تهافت التهافت. تحقيق موريس بويج. دار المشرق، بيروت، الطبعة الرابعة ٢٠٠٣ ص ٢٨-٢٩. نشرة الجابري: تهافت التهافت. مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع الدكتور محمد عابد الجابري. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٨، ص ١٣٣.

رسائله فى الاتصال بالعقل الفعال على انتفاء الفردية عند حصول هذا الاتصال. ولما كان أساس التفريد هو الحس، فإن أساس الوجود الذى للإنسانية هو كل ما يضاد الحس، أى هو العقل والنفس الكلية.

وقد ظهرت هذه الفكرة عند فويرباخ فى صورة الوجود الروحى. فلما كانت وحدة الجنس البشرى وحدة عقلية عند ابن رشد، فإن هذه الوحدة، ومعها انتفاء الفردية، قد ظهرا لدى فويرباخ فى صورة وحدة روحية، ذلك لأن فويرباخ قد عامل العقل على أنه أحد تجليات الروح، فى اتفاق مع أستاذه هيجل. ولذلك نراه يتحدث عن الروح والوجود الروحى والوحدة الروحى للبشر التى تنتفى فيها الفردية. ويقول فى ذلك: «إن الروح والوعى والعقل هى النفى الأعلى والأقصى لوجودك الفردى، لوجودك الجزئى الخاص، لوجودك من أجل ذاتك، لفرديتك، لنفسك وشخصك»، على أساس أن الروح والوعى والعقل هى أشياء جمعية وكلية وعامة وليست فردية، ففى الكل يتلاشى الفرد؛ «إن [هذه الأشياء الثلاثة] مستقلة بذاتها، وكلية، ومتميزة عنك. إنها علاوة على ذلك نفى لك مثلما أن شخصك متحد مباشرة بفرديتك الحسية المفردة العابرة»^(١). الخلود إذن هو للروح والوعى والعقل، أى للكلى والنوعى كما قال ابن رشد، وليس للفرد. وكما ذهب ابن رشد إلى أن العقل الكلى الواحد لدى البشر هو نفى للفردية (زيد وعمرو واحد بالصورة)، يذهب فويرباخ إلى أن فعل التفكير يدخل الفرد فى عالم الفكر الكلى المجرد الذى ليس فيه أى فردية، مما يعنى أن فعل التفكير، طالما كان تفكيراً مجرداً فى الحقائق الأزلية كما قال ابن رشد، هو وسيلة الفرد للاتحاد بالكلى الأزلى، ذلك الاتحاد الذى يفقد فيه فرديته ويصير كائناً فى الكل: «إنك باعتبارك مفكراً وواعياً بأنك تفكر، فإنك قد فנית روحياً وتم امتصاصك فى الروح»^(٢). فطالما كان الفرد

1) Feuerbach, *Thoughts on Death and Immortality*, p. 47.

2) Ibid: p. 48.

واعياً بذاته باعتباره مفكراً فهو يفقد فرديته و«يتم امتصاصه» في الروح، أي يتحد في الكل العقلي الأزلي الذي تفتى فيه فرديته» كما قال ابن رشد في نظريته في الاتصال بالعقل الفعال^(١). والذي يجعل الفرد يفقد فرديته في التفكير في المطلق، أن المطلق عام وشامل وكلى ومجرد، أما الفرد فهو جزئي وحسى ومقيد ومحدود، وكى يتعقل الفرد الكلى المطلق يجب أن يتخلى عن فرديته.

إن ما يشترك فيه فويرباخ وابن رشد هو الإقرار بأن الأزلي هو الكلى فقط، وأن الجزئي لا يمكن أن يكون أزلياً. ويقول فويرباخ إن الأزلي هو الروح لأنها كلية. ربما يذكرنا حديثه عن الروح بهيجل وفلسفته في الروح المطلق، إلا أنه أكثر قرباً من ابن رشد، لأن الروح التي يقصدها فويرباخ ليست مقتصرة على كونها روح الإنسانية، بل هي تشمل الروح الكونية، مما يجعل تصويره عن الروح قريباً من تصور ابن رشد عن العقل الفعال. يقول فويرباخ: «مثلما أن الماهية اللامتناهية، الروح اللامحدودة، توجد أزلياً بصدق ويقين، فإن ما هو متعين ومحدود في ماهيته متعين ومحدود في وجوده بنفس الصدق واليقين»^(٢)، أي أنه فان وزائل، وليس أزلياً. إن فويرباخ يتحدث هنا عن الروح، ولا يحدد ما هي هذه الروح، أهى روح الإنسانية أم الروح الكونية، لكننى أعتقد أنه يقصد الاثنين معاً، فما الروح الإنسانية عنده سوى جزء من الروح الكونية، كما تدل عليه نصوص أخرى في مواضع مختلفة.

(١) ابن رشد: تلخيص كتاب النفس. تحقيق وتعليق ألفرد ل. عبرى. مراجعة د. محسن مهدي. تصدير أ.د. إبراهيم مذكور. المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ١٩٩٤، ص ١٣٠. حول ضياع الفردية في حال الاتصال بالعقل الفعال عن ابن رشد، انظر:

Alfred L. Ivry: "Averroes on Intellection and Conjunction", *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 86, No. 2 (Apr. - Jun., 1966), pp. 76-85; Deborah L. Black: "Conjunction and the Identity of Knower and Known in Averroes", *American Catholic Philosophical Quarterly*, v73 n1 (1999): 159-184

2) Feuerbach, *Thoughts on Death and Immortality*, p. 47.

مشروطية الفرد بالزمان والمكان والخبرة الحسية:

١. المشروطية الزمانية للفرد:

يتوسع فويرباخ في تفصيل الطابع الفاني للفرد بتوضيح محدوديته وتعيينه الجزئي الزماني، ويقول: «إن أدق تعبير عن تعينك»، والوجود الفردي هو الوجود المتعين، «هو الزمانية. فكونك شخصاً متعيناً، وكون وجودك هو وجود متعين، يجد التعبير الدقيق عنه في حقيقة أن وجودك زماني، أي أن وجودك هو في الآن واللحظة لكنه في الوقت نفسه وجود يمر»؛ وهو يمر إلى نهاية محدودة، «وبالتأكيد فإن وجودك ليس مجرد وجود زماني، بل هو فوق ذلك متعين زمانياً، وجود مؤقت، وجود منقسم إلى لحظات»^(١). الوجود الإنساني الفردي هو وجود عبر لحظات، وجود متقطع وليس متصلًا: «إنك توجد فقط طالما كنت تستطيع أن تقول: «أنا أوجد في هذه اللحظة»؛ أي أنه بدون اللحظة، بدون الزمان، لا تستطيع توكيد وجودك. الوجود الفردي إذن هو وجود لحظي، وجود في الآن وفي اللحظة. أما الوجود الأزلي فلا لأنه بدون لحظات، بدون زمان، فهو ليس محلاً للوجود الفردي. «إن نقطة واحدة في الزمان، لحظة واحدة، كبيرة جداً بالنسبة لك بحيث تستوعب وجودك كله، وجودك الفردي اللامنقسم. إن الزمان لا يقبل الانفصال عنك باعتبارك فرداً متعيناً»، لأن تعينك الشخصي هو زمانك، هو تعين زماني في الأساس، «وعندما تنتهي اللحظات، فلن تبقى موجوداً. وربما تكون أنت، باعتبارك وجوداً جزئياً، لاشيء أكثر من لحظة من الوجود اللامتناهي»، لحظة عابرة منتهية بالضرورة. والمدهش أن نجد نصوصاً كثيرة لهايدجر تكرر نفس هذه المعاني، إذ تذكرنا عبارات فويرباخ بعبارات هايدجرية شهيرة، مثل: «إن الموت ليس شيئاً يقف خارج الدازاين... بل هو شيء يوجد قبله bevorsteht... وبمعنى آخر، فإن الموت هو دائماً في الانتظار. والموت ينتمي للدازاين حتى أثناء وجوده

1) Ibid: p. 49.

وحتى لو لم يكن يموت . الموت ليس جزءاً مفقوداً من كل يتكون من أجزاء، بل هو الذى يؤسس كلية الدازاين من البداية^(١). ربما يكون فويرباخ أحد مصادر هايدجر غير المعلنة وغير المعترف بها صراحة. صحيح أن هايدجر يتوصل من تحليله للموت ولعلاقته بالوجود الإنسانى لتنتج مختلفه عن تلك التى توصل إليها فويرباخ، إلا أن التطابق فى موقفيهما من الموت نفسه يؤكد لدينا أن فويرباخ ربما كان من مصادر هايدجر. دازاين هايدجر إذن ليس سوى الوجود الفردى الذى يصفه فويرباخ.

٤. ارتباط الفرد بالمكان:

يربط فويرباخ الفرد بالمكان، إذ لا يمكن أن يكون الكائن الإنسانى فرداً إلا داخل حيز مكاني معين، وذلك بسبب أنه بدن قبل كل شىء، والبدن لا يعيش إلا فى المكان، وبدون المكان لن يكون هناك فرد، ولن يكون هناك كائن إنسانى من الأصل. يقول فويرباخ: «إن الشخص المتعين، الفرد، لا يجب أن يكون وجوداً زمانياً وحسب، وجوداً غير قابل للانفصال عن الزمان، بل يجب كذلك أن يكون وجوداً مكانياً». وهكذا فإنك عندما تفترض حياة بعد الموت، تكون فيها نفس الفرد الذى كتته هنا فى هذه الحياة، والتى سوف تكون فيها نفس الشخص الذى هاهنا، نفس الذات التى أنت عليها فى هذه الحياة، إذن فبصرف النظر عن محاولتك عزل كل التمثلات الحسية عن تلك الحياة [الخالدة]، وبرغم محاولتك لتخيل إدراك روحى لها، فيجب عليك أن تعثر على مكان لتلك الحياة بعد الموت. وإذا لم يكن هذا هو أحد تهيؤاتك، وإذا كان هناك بالفعل مثل هذه الحياة، فيجب أن تكون فى مكان ما. وباعتبارك فرداً فأنت وجود منفصل عن الآخرين؛ فالانفصال يتمى جوهرياً إلى فرديتك، والأفراد يجب أن يكونوا منفصلين مكانياً عن بعضهم البعض، وبالتالي يجب أن يوجدوا مكانياً. أما التفكير

1) Heidegger, *History of the Concept of Time*. Translated by Theodore Kisiel. (Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, 1985), pp. 312 – 313.

والعقل والوعى فهى أشياء لامكانية، وذلك لأنها ليست أفراداً؛ فاللامكانية تستبعد الفردية. لكن الصفة الماهوية الأساسية للفرد هى أن يوجد مكانياً. والحقيقة فإن تمايز الأفراد عن بعضهم البعض ليس تمييزاً فى الماهية، بل هو تمييز مناسب فقط للوجود الحسى. والذى لا يميزه التصور أو الفكر، فالماهية لا تميزه». الأفراد إذن لا متمايزون فى الجوهر والماهية والفكر، لأنهم كلهم يشكلون النوع البشرى الواحد. هنا نلاحظ بوضوح تداخل هذا النص مع نص ابن رشد الشهير فى «تهافت التهافت» والذى يقول: «أما زيد فهو غير عمرو بالعدد، وهو وعمرو واحد بالصورة، وهى النفس .. والواحد بالصورة إنما يلحقه الكثرة العددية، أعنى القسمة، من قبل المواد. فإن كانت النفس ليست تهلك إذا هلك البدن، أو كان فيها شئ بهذه الصفة، فواجب إذا فارقت الأبدان أن تكون واحدة بالعدد. وهذا العلم لا سبيل إلى إفشائه فى هذا الموضوع»^(١). وكما أن الأفراد متمايزون من جهة أبدانهم عند ابن رشد، فكذلك الحال عند فويرباخ، إذ يقول: «فالإحساس فقط هو الذى يميز الأفراد»، فلما كان الأفراد أبداناً، ولما كان البدن ذا إحساس، فإن اختلافات الأفراد تأتى من اختلافات إحساساتهم التى مردهاً اختلاف أبدانهم، وبدون الإحساسات ليس هناك أفراد. أما الأفراد، المختلفون فى أبدانهم وإحساساتهم، فهم واحد بالفكر والعقل. «إنك فرد فقط فى وجودك الحسى، طالما كنت توجد زمانياً ومكانياً. وطالما كنت كائناً حسياً فأنت فرد، أما الذى يتجاوز المحسوس فهو الروح»^(٢). الروح إذن تتجاوز الأفراد، وهى وحدها الأزلية والخالدة.

واستمراراً لموضوع ارتباط الفردية بالمكانية يقول فويرباخ: «إن الأفراد هم مجرد قيود، حدود، وهم لا يوجدون إلا فى انفصال [مكانى]»^(٣). لكن هذا الذى يفصل الأفراد، وهو القيود والحدود المكانية، هو نفسه الذى يوحدهم ويجمعهم، وهذا هو

(١) ابن رشد: تهافت التهافت. تحقيق موريس بويج، ص ٢٨-٢٩. نشرة الجابري، ص ١٣٣.

2) Feuerbach, *Thoughts on Death and Immortality*, p. 54.

3) Ibid: p. 55.

الاتحاد والهوية من خلال الانفصال. وهنا يكشف تحليل فويرباخ عن جدل هيجلي، فالذى يفصل بين الأفراد ويجعلهم أفراداً هو نفسه الذى يوحدهم، إذ لما كانوا أفراداً، فإنهم فى حاجة إلى نفس الحيز المكاني كى يتوحدوا. الأفراد متمايزون بسبب كون تمايزهم عن بعضهم واحد، فهم ليسوا متمايزين بأشياء مختلفة، بل هم متمايزون بشيء واحد هو نفسه لديهم كلهم وهو المكان. إنهم كلهم خاضعون لنفس الشرط المكاني، والخضوع للشرط المكاني الواحد يجعلهم غير متمايزين على الرغم من أن المكان يفصلهم. وإذا كان للأفراد ماهية واحدة باعتبارهم أفراداً، فهو اشتراكهم فى ماهية التعين المكاني. فهم موجودون معاً بهوية فردية واحدة فقط فى الشرط المكاني. لكن يجب الانتباه هنا إلى أن هذا الشرط المكاني الواحد يوحدهم باعتبارهم أفراداً وحسب، فالوحدة التى يصنعها الشرط المكاني ليست من النوع الذى تذوب فيه الفردية وتختفى، بل هى من النوع الذى يحتفظ فيه كل فرد بفرديته وسط المجموع البشرى فى الحيز المكاني الواحد. هذا النوع من الوحدة المكانية الناتجة عن الاشتراك فى المكان الواحد ليست هى الوحدة الروحية التى تتأسس فى ذوبان الفرد فى الحقيقة الكلية. الوحدة المكانية البسيطة هى ما يمكن أن يقيمه الأفراد محتفظين بتمايزهم واختلافاتهم عن بعضهم البعض، إنها وحدة من النوع الليبرالى، وليست وحدة الوعى الجمعى والعقل الجمعى الذى تكلم عنه دوركايم باعتباره شرط الوجود الاجتماعى للبشر.

وإذا كان الشرط المكاني للوجود الفردى يقيد الأفراد ويحددهم، فإن ماهية الإنسانية الواحدة، الروح الواحدة، هى فقط التى تحررهم، تحررهم من فرديتهم ومن تقيدهم المكاني. وبالتالي فإن التحرر الحقيقى والوحدة الحقيقية هى التحرر من قيود الفردية والوحدة بالروح، لا بالمكان. أما الاعتقاد فى أن التحرر، والسعادة الأزلية، تتحقق للأفراد فى عالم آخر متحرر من قيود المكان والزمان، فليس إلا خيالاً حسب فويرباخ، وهو نزعة فردية أنانية تم تصعيدها إلى عالم المطلق. ذلك لأن

التحرر هو على النقيض من قيود الفردية المكانية والزمانية، وبالتالي فلا يمكن تصور عالم يتحرر فيه الفرد ويظل فيه فرداً، فالفردية نفسها ما هي إلا قيود وحدود.

٣. ارتباط الفردية بالخبرة:

لا وجود للفردية عند فويرباخ إلا بخبرة الفرد. فالفرد لا يكون فرداً إلا بخبرته بذاته باعتباره فرداً، والوعي الذاتى الفردى هو نوع من الخبرة، وبدون الخبرة، المشروطة زمانياً ومكانياً، ليست هناك فردية. وبالتالي فإن الزمان والمكان والإدراك الحسى لهما هي الشروط القبلية لوعي الفرد بذاته باعتباره فرداً، وبدونها ليست هناك فردية. فلما كانت الفردية هي الوجود المتعين المحدود، فإن الوعي بالفردية هو الوعي الذاتى بالتحديد والمحدودية فى زمان ومكان وحس. أما الوجود الأزلى الذى لا يعرف التقييد أو التعيين بالزمان والمكان والحس فليس شرطاً للفردية بل هو نفي لها، وليست هناك فردية فى الأزلية. وبذلك فإن الاعتقاد فى الخلود لما كان اعتقاداً فى استمرار حياة الفرد فى الوجود الأزلى، فهو اعتقاد زائف، لأنه ليست هناك فردية فى الأزلية، فالأزلية متعالية على شروط الفردية الزمانية والمكانية والحسية^(١). وإذا كانت الخبرة هي التي تعين الفردية، فإن الخبرة ليست ممكنة إلا فى اللحظة، فالخبرة زمانية فى الأساس كما قال كانط، وبدون الزمان ليست هناك خبرة، وبدون الخبرة ليس هناك فرد ولا وعى فردى^(٢).

٤. ارتباط الإنسان الفرد بالحياة بالمعنى البيولوجى:

تأكيداً منه على تنهاى وموت الفرد الإنسانى، يربط فويرباخ هذا الفرد بشروط حياته البيولوجية، بحيث يثبت استحالة أى حياة أخرى للفرد بدون هذه الشروط البيولوجية. يقول فويرباخ: «إنك هذا الإنسان فقط فى هذه الحياة. وهكذا فإذا

1) Ibid: p. 49.

2) Ibid: p. 50.

انتهت هذه الحياة فسوف تنتهي عن أن تكون هذا الإنسان؛ ذلك لأنك أنت، هذا الإنسان في هذه الحياة، تعتقد في نفسك أنك خالد». أى أن الاعتقاد في الخلود ملازم للوجود الإنسانى في الحياة، وكأن الحياة تعطى وهماً زائفاً للفرد في إمكان استمرارها بعد الموت، وكأن شرط الاعتقاد في الخلود هو هذه الحياة وحدها، لأن الخلود نفسه لا يمكن تصوره إلا على أنه استمرار لنفس هذه الحياة، وبالتالي فهذه الحياة نفسها هي شرط الاعتقاد في خلودها. نلاحظ هنا جدلاً من النوع الهيجلى يقيمه فويرباخ بين الحياة والخلود. فالحياة التى ليست ممكنة إلا على هذه الأرض وفي فترة زمنية محددة ووفق شروط خاصة، هي ذاتها شرط الاعتقاد في الخلود، خلودها هي. كما يصرح فويرباخ في النص السابق بفتاء الفرد، وبأن شروط الحياة هي شروط الإنسانية، وبأن الإنسان الفرد لا يمكنه أن يكون إنساناً فرداً إلا بتوافر الشرط القبلى لحياته وهي الشروط الحيوية التى يوفرها كوكب الأرض. وهذه هي رشديته المختلطة بهيجليته.

الأزلية بالمشاركة:

إذا كان الإنسان يسعى نحو الأشياء الأزلية، فإن هذه الأشياء الأزلية لا يمكن تحقيقها طالما تمسك الفرد بفرديته، ذلك لأن الأزلية مختلفة بالمطلق عن الفردية. وفي عبارات رشدية - هيجلية واضحة للغاية، يقول فويرباخ: «إن البركة الأزلية، والسعادة الأزلية لا توجد إلا عندما لا يوجد الفرد، إلا عندما يكف الفرد عن أن يكون فرداً»^(١). من الممكن أن يكف الفرد عن أن يكون فرداً في هذه الحياة عندما يتخلى عن فرديته ويكون جزءاً من الكل. هذا الكل إما أن يكون هو الكل الاجتماعى، أو أن يكون الكل الفكرى. الخلود الحقيقى إذن لا يتحقق إلا بالمشاركة

1) Ibid: p. 52.

فيها هو كلي، سواء كان هذا الكل اجتماعياً يتجاوز الأفراد ويبقى بعد موتهم، أو كان هذا الكل فكرياً. فبمعرفة الأزليات يشارك الفرد في الأزلية، يشارك فيها بفكره. وهذا هو معنى قول فويرباخ: «وهكذا فإن هذه البركة الأزلية لا توجد إلا في الروح، التي تحوز على وجودها الحقيقي المتناهي مع ذاتها وواقعها، لا باعتبارها روحاً فردية أو روحاً في فرد، بل باعتبارها الوجود والواقعية المتناهية مع ماهيتها، أي وجودها في الفكر والمعرفة»^(١)، أو التعقل بالمعنى القديم. على الرغم من اللغة الهيجلية التي يستخدمها فويرباخ هنا، إلا أن مضمون النص رشدي تماماً. من الممكن إذن ترجمة لغة فويرباخ الهيجلية إلى مضامين رشدية.

يذهب فويرباخ إلى أن المتناهي لا يكون متناهيماً إلا لأنه من وضع اللامتناهي باعتباره حداً له ونفياً، وهو ما يطابق ما ذهب إليه ابن رشد في «تهافت التهافت» عندما كان يتناول علاقة العقل الإلهي بالعقل الإنساني. يقول فويرباخ: «إن المتناهي يوضع باعتباره متناهيماً عن طريق اللامتناهي، وفي تناهيه هذا يتم وضع عدمه وموته. إن الأزلية واللاتناهي والموت الحقيقي لكل الأشياء والماهيات هو الإله نفسه»^(٢). اللامتناهي هو الذي يجعل الشيء متناهيماً عن طريق كونه محديداً وتعييناً له، تماماً كما قال سبينوزا وكما قال هيجل: «كل تعين هو سلب». ويستمر فويرباخ قائلاً: «إن الأزلية هي أساس كل زمانية... والزمانية تتميز من الأزلية أو اللامتناهي بحقيقة أن التزامنية في الأزلي Synchrony هي تتابعية في الزمانية Diachronic... الزمان هو مرور وجود المتناهي، أو هي وجود المتناهي وفق نمط وجوده»^(٣). نلاحظ هنا اتفاق مذهل مع هايدجر، الذي ذهب إلى ربط الوجود الإنساني بالزمانية وجعلها النمط الخاص بهذا الوجود. فنمط وجود المتناهي عند

1) Ibid: p. 52.

2) Ibid: p. 34.

3) Ibid: loc.cit.

فويرباخ هو الزمان، وبالتالي فاللامتناهى لا يمر بالزمان وليس له زمان ولا يعرف الزمان أصلاً، إنه نقبض الزمان، كما قال ابن رشد وسبينوزا. المتناهى إذن هو سلب للامتناهى، هو عدم للامتناهى. والمتناهى لا يوجد إلا باعتباره سلباً ونقياً وقيداً وحداً للامتناهى^(١). أما ابن رشد فإن النص التالى يتضح منه كيف أن العقل الإنسانى المتناهى هو جزء ناقص من العقل الإلهى اللامتناهى، إذ يقول: «...المعقولات التى فى ذلك العقل [المفارق، الإلهى] بريئة من النقائص التى لحقتها فى هذا العقل منا [البشرى المتناهى]. مثال ذلك أن العقل إنما صبار هو المعقول، من جهة ما هو معقول، لأن هاهنا عقلاً هو المعقول من جميع الجهات. وذلك أن كل ما وجدت فيه صفة ناقصة، فهى موجودة له ضرورة، من قبل موجود فيه تلك الصفة الكاملة... وكذلك ما وجد عاقلاً بعقل ناقص فهو [العقل الناقص] موجود له من قبل شيء هو عاقل بعقل كامل»^(٢)، فالعقل البشرى المتناهى ليس متناهياً إلا بسبب وجود عقل إلهى لامتناه هو الذى أفاده ذلك العقل. والعقل البشرى يصير عقلاً بالفعل عندما يعقل معقولات العالم، ومعقولات العالم ما هى إلا المعقولات التى فى العقل الإلهى، وهى هذا العقل الإلهى ذاته. وقد صار العقل الإنسانى هو المعقول بتعقله للمعقولات الخارجية الكونية لأن هذه الأخيرة هى الإله باعتباره معقولاً وباعتبار عقله متحقق بالكامل فى الطبيعة. وهكذا تتحقق الأزلية، سواء عند فويرباخ أو عند ابن رشد، باعتبارها مشاركة العقل البشرى فى تعقل المعقولات الأزلية.

1) Ibid: p. 41.

(٢) ابن رشد: تهافت التهافت، نشرة الجابرى ص ٣٦٧.

ربط الكمال الإنساني بالوجود الأرضي:

يعود فويرباخ إلى الفكرة القديمة عن غائية الطبيعة وعن الترتيب الغائي للكون، لكن لا على خطوط الكوزمولوجيا الأرسطية التي كانت تعتقد في مركزية الأرض وفي دوران الشمس والقمر والنجوم حولها، بل على خطوط كوزمولوجيا جديدة تعترف بالنظام الشمسي وبكل نظريات كوبرنيقوس وكيببلر وجاليليو، وهو نوع جديد من الكوزمولوجيا الغائية يجد جذوره في فلسفتي شلنج وهيغل^(١).

يعود فويرباخ إلى فكرة المركزية الغائية للأرض، لا إلى فكرة المركزية الفلكية الكوزمولوجية للأرض. لقد كان الهدف الأصلي من نظرية مركزية الأرض فلكياً في العصور القديمة هو تقديم شواهد علمية فلكية على غائية الأرض في الكون؛ فالمركزية الفلكية للأرض في العصور القديمة كانت مذهباً غائياً متلبساً صورة نظرية فلكية. ولذلك فجوهر المركزية الفلكية للأرض هي فكرة غائية الأرض؛ أي الأرض باعتبارها غاية الكون والهدف النهائي لكل ما يحيط بها من أجسام سماوية، حيث يكون وجود وحركات هذه الأجسام السماوية هو من أجل حفظ الحياة وإدامتها على الأرض.

أما فويرباخ فهو يحافظ على المركزية الغائية للأرض مع الاستغناء عن المركزية الفلكية القديمة. فالأرض في فلسفته هي مركز الكون لا بمعنى أنها هي المركز الفلكي، فهذه الفكرة انتهت مع كوبرنيقوس، بل بمعنى أنها هي المركز الحيوي للكون كله. يقول فويرباخ: «إن الحياة ليست ممكنة وواقعية إلا داخل النوع والصورة المتعينة للعناصر، إلا داخل المقياس العام الذي تمثله الطبيعة الأرضية. إن

(١) حول الغائية في مذهب شلنج، وخاصة في فلسفته في الطبيعة، انظر:

Schelling, *First Outline of a System of the Philosophy of Nature*. Translated with Introduction and Notes by Keith R. Peterson. (New York: SUNY Press, 2004), pp. 71 ff;

ماهية الحياة نفسها أن توجد فقط على الأرض، أن تكون ممكنة وواقعية فقط داخل الحدود التي تتخذها الطبيعة في صورة وشكل الأرض^(١). فبما أن الحياة هي غاية الطبيعة المادية وأعلى تطور لها، فإن الحياة الأرضية تجعل من الأرض الغاية الحيوية للكون كله، على الرغم من أن الأرض ليست هي المركز الفلكي الكوزمولوجي للكون. فليس شرطاً عند فويرباخ أن تكون الأرض هي مركز الكون فلكياً حتى تكون مركزه غائباً، ذلك لأنه فصل بين المركزية الفلكية والمركزية الغائبة. والمثال الذي استخدمه يفيد للغاية في تصوير ما يقصده، وهو مثال الشجرة. فالثمرة التي هي غاية الشجرة لا تقع في مركزها، ولا في جذورها ولا في ساقها الذي تعتمد عليه، بل في أقصى أطرافها، في نقطة بعيدة تماماً عن الجذور والساق والفروع. وعلى الرغم من طرفية وهامشية موقع الثمرة، إلا أنها هي غاية الشجرة كلها. وموقع الأرض في المجموعة الشمسية وفي المجرة، وربما في الكون كله، شبيه بموقع الثمرة على الشجرة. فالموقع الطرفي الهامشي للأرض لا ينفي عنها أبداً أنها هي المركز الغائي للكون.

تكشف فلسفة فويرباخ الغائبة عن أثر للنظرية الرشدية، ذات الأصول الرواقية والأفلاطونية المحدثه، القائلة إن في العالم قوة واحدة سارية في جميع أجزائه وهي التي تجعله عالماً واحداً، وأن هذه القوة شبيهة في طبيعتها وفعالها بالنفس في البدن. هذه الفكرة تمثل عودة فويرباخ إلى فكرة روح العالم *Anima Mundi* وتمثل إحياءاً للغائية الكوزمولوجية في المذاهب الفلسفية القديمة. يقول فويرباخ في ذلك: «... بما أنه من اليقين التام أن بشراً عديدين لا يوجدون في إنسان واحد»، أي بما أنه من اليقين التام أنه لا يمكن أن تحيا نفوس عديدة في بدن واحد، وأن لكل بدن نفسه الخاصة به، «وأنه ليس هناك سوى نفس واحدة للبدن الواحد، فمن اليقين التام كذلك أن هناك من بين كل الموجودات نقطة واحدة حية ذات نفس، وأن هذه

1) Ibid. pp. 75 – 76.

النقطة هي الأرض، التي هي نفس الكون وغايته»^(١). صحيح أن نظرية مركزية الأرض عند أرسطو وبطليموس قد انتهت بعد كوبرنيكوس وجاليليو، إلا أننا مع فويرباخ نجد عودة لنفس الرؤية الغائية الأرسطية للعالم الأرضي، وذلك بالطبع تحت تأثير المثالية الألمانية وفلسفتها الطبيعية خاصة لدى شلنج وهيجل، مع ما صاحبها من نزعة رومانتيكية في الأدب الألماني ابتداءً من جوته ومروراً بهولدرلين ونوفاليس وشليجل^(٢). هذه العودة إلى الرؤية الغائية للعالم الأرضي والتي تجعل الأرض المركز الغائي للكون، لا المركز الفلكي، هي ما يجعل فويرباخ رشدياً ومحياً للرشدية في القرن التاسع عشر، وهذا ما يجعله آخر الرشديين.

وفي عودة صريحة إلى الكوزمولوجيا الغائية، يقول فويرباخ إن الأجسام السماوية ووجودها هو من أجل الأرض: «... إن غاية الأجسام السماوية ليست متصلة بها مباشرة، لا توجد معها، بل هي متحققة في مسافة شاسعة بعيدة عنها، أي هنا على الأرض»^(٣). وفي نفس هذا المعنى يقول: «ولماذا يجب على غايتها أن تتحقق فقط بعد سلسلة طويلة من السنين، فقط بعد المرور بمراحل وأنواع عديدة من الوجود؟ إذا لم تكن مندهشاً ومنزعجاً من أن البشر يوجدون [في البداية] على أنهم أجنة، فلماذا، إذا استخدمت عقلك الفطري، لا تندهش وتنزعج من [فكرة] أن الأجسام السماوية هي مجرد أجنة للأرض، وأن السماوات لا تزال هي الطبيعة منغلقة في الرحم الأمومي لقوتها الخلاقة، وأنها لم تتقدم بعد إلى اليوم المشمس لتطور الأشياء الحية؟ فمثل كل الأشياء الموجودة، فإن الأرض كذلك يجب أن

1) Feuerbach, *Thoughts on Death and Immortality*, p. 62.

2) Frederick C. Beiser, *The Romantic Imperative: The Concept of Early German Romanticism*. (Cambridge: Massachusetts and London: Harvard University Press, 2003).

3) Feuerbach, *Thoughts on Death and Immortality*, p. 63.

تكون حاصلة على مراحلها وأعضائها التي تتوسط وتجعل وجودها ممكناً؛ إن الأرض أيضاً يجب أن يكون لها تاريخها. وبما أن الأرض وجود حي، هي الوجود الذي يحتوي الحياة، فإن الأجسام السماوية بدون احتوائها على الحياة لذاتها وفي ذاتها، هي مجرد شروط الحياة، هي مجرد افتراضات مسبقة للأرض، هي مجرد استعدادات، تدريبات إسكولائية وإعدادات قبلية للأرض، تماماً مثلما أن البدن هو مجرد الاستعداد للنفس^(١). هذه فكرة أرسطية رشيديّة تماماً، يظهر أصلها في قول أرسطو وابن رشد إن البدن هو شرط للنفس. «ولأن اللحظة السابقة هي شرط اللحظة الحاضرة، فإن شروط الواقع الحالي هي ماضيه. وبالتالي، وفي عبارة مجازية، فإن النجوم هي سوائف الأرض، والسماوات كلها هي الآثار القديمة لتاريخ الأرض القديم... إن النجوم ما هي إلا السجل الزمني للأرض»^(٢). هنا تظهر النزعة الكوزمولوجية الغائية في أعلى وأوضح صورها، على الرغم من كوبرنيقوس وجاليليو.

ويستكمل فويرباخ نفس الفكرة بذهابه إلى أنك إذا نجحت في أن تمنع نفسك من الانجذاب إلى الحجم الهائل لمسافات وأعداد النجوم في السماء، فيجب عليك أن تفهم من هذا الحجم الهائل وهذه المسافات الشاسعة أنها بدون تركيز *intensiveness*، فالطبيعة تنشر قواها بدون تركيز في هذه الأحجام والمسافات الشاسعة، أي في امتداد هائل *extensiveness* لكنها تركز نفسها داخلياً للغاية في نقطة واحدة حية هي الأرض. فالطبيعة تنشر قواها خارجياً في السماء، لكنها على الأرض تركز قواها للغاية لتخلق الحياة، ثم لتخلق من الحياة أعلى تجلياتها وهي الإنسانية، وترتكز الإنسانية كلها في العقل والروح والنفس. العقل والروح والنفس

1) Ibid: p. 64.

2) Ibid: loc.cit.

إذن هي غاية الطبيعة كلها، هي الطبيعة مركزة ومضغوطة إلى أقصى وأصغر حجم لها، لكن إلى أعلى تطور لها في الوقت نفسه. وعندما يتم تركيز الحجم والقوة، أي الكم، يتحول الكم جديلاً إلى كيف نوعي جديد، وهو الإنسان وعقله ونفسه. وكما أن كل غاية مشروطة بأجزاء وأفعال لا حصر لها ولا نهاية لحجمها، فإن الحياة على الأرض تفترض كل البناء الكوزمولوجي للسماء. وبما أن كل غاية تقع على مسافة بعيدة من شروطها وإعداداتها وتقع خارج هذه الشروط والإعدادات، فيجب أن ندرك أن الأرض هي غاية النجوم والأفلاك، هي غاية الكون كله، على الرغم من صغرها. ومثلما أن الثمرة الصغيرة هي غاية الشجرة الكبيرة، فإن الأرض هي ثمرة الكون كله^(١). وهذه الفكرة هي عودة صريحة إلى الكوزمولوجيا الغائية وإلى مركزية الأرض في الكون؛ إنها ليست مركزية فلكية مثل التصور الأرسطي والبطلمي للكون، لكنها مركزية غائية طبيعية حيوية واضحة جداً. فليس شرطاً أن تكون الأرض هي المركز الفلكي للكون حتى يكون المذهب الفلسفي غائياً، بل يمكن أن تكون مركزية الأرض غائية وحيوية وتحقق هذه المركزية نفس الهدف وهو الغائية الكوزمولوجية.

ويعترف فويرباخ بصدق الغائية في المذاهب الفلسفية القديمة، لكنه يتحفظ عليها لكونها كانت تعتقد أن غاية الكون هي الإنسان الفرد ومصالحه الفردية، في حين أن الغاية الحقيقية هي الإنسانية كلها باعتبارها نوعاً^(٢). ولكن هذه هي فكرة أرسطو وابن رشد بالضبط، أي الحفظ بالنوع لا بالشخص^(٣). فويرباخ إذن متفق

1) Ibid: p. 65.

2) Ibid: loc.cit.

(٣) تطابق هذه الفكرة، نظرية ابن رشد في العناية العامة بالموجودات، ونفى العناية الخاصة. يقول ابن رشد: «ومن هنا توجد عناية الله بجميع الموجودات، وهو حفظها بالنوع، إذ لم يمكن فيها حفظها بالعدد. فأما الذين يرون أن عناية الله متعلقة بشخص شخص، فقولهم من جهة صادق ومن جهة غير صادق [أي هو قول جلد]. أما صدقه فمن قبل أنه ليس يوجد لشخص ما حالة تخصه إلا وهي موجودة لصنف من ذلك النوع. وإذا كان هذا هكذا، فالقول

مع المذهب الأرسطي - الرشدى لا مع الغائية التقليدية. ثم ينقد فويرباخ الكوزمولوجيا الحديثة التي استبعدت غائية الأرض وغائية الإنسانية، ونظرت إلى كل نجم على حدة على أنه مركز، مركز لذاته فقط وفي عزلة عن الكون، وقالت بتعدد المراكز، أو باللامركزية من جراء هذا التعدد للمراكز؛ فعندما تقول إن كل نجم هو مركز، فإنك تقول إنه لا مركز للكون: «وهكذا افتقدت الحدائث إدراك الكل الحقيقي، الوحدة والحياة في وحدة. ولا يزال الإنسان الحديث بدون نقطة مركزية، ذلك لأن الشخص الفرد الذى بدون مركز، قد تم النظر إليه على أنه مركز»^(١). وهذا يناظر النظر إلى كل نجم مفرد على أنه مركز، وبالتالي ضاعت المركزية وضاعت الغائية الواحدة على مستوى الكون وعلى مستوى الإنسان والمجتمع. فاللامركزية والضياغ والتشظى على المستوى الاجتماعى يناظره لامركزية وتشظى على مستوى النظرة إلى الكون؛ هناك بالتالى نوع من المماثلة والتوازى بين نظرة الإنسان للكون ونظرة لنفسه ولعالمه الاجتماعى. فضياغ المركزية الغائية القديمة كان مصاحباً لضياغ مركزية الإنسانية وحضور مركزية أخرى هى مركزية الأفراد التى ليست مركزية من الأصل. فمثلاً فقدت الإنسانية الوعى بذاتها باعتبارها وحدة واحدة وغاية واحدة، فقد تم النظر إلى الكون باعتباره متشظياً بدون مركز وبدون غاية موحدة. «إذن ذلك الذى صار عليه البشر رأوه خارجاً عنهم فى الطبيعة». فالرؤية المتشظية للكون هى انعكاس لتشظى البشر كأفراد. «فى الكثرة الطبيعية الكوزمولوجية للنجوم، فى الطبيعة الكمية، الامتداد اللامحدود، فى الوجود الحسى الذى بلا مركز، رأى الناس الصورة الحقيقية لوجودهم الحقيقى»^(٢)، الذى هو وجود زائف، وبذلك ضاعت الغاية فى الكون كما ضاعت فى الإنسانية.

= بأن الله يعنى بأشخاص قول صادق بهذه الجهة. وأما العناية بالشخص بنحو لا يشركه فيه غيره فذلك شىء لا يقتضيه الجود الإلهى». ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، المجلد الثالث، ص ١٦٠٧.

1) Ibid: p. 66.

2) Ibid: loc.cit.

احتمال وجود حياة على كوكب آخر:

يناقش فويرباخ ثلاثة احتمالات متعلقة بإمكان وجود حياة على كواكب أخرى غير الأرض، وينفيها كلها تأكيداً منه على فكرته عن حصريّة الحياة على الأرض، ومركزيتها وغائيتها في الكون. فليس في الكون عند فويرباخ إلا حياة واحدة على كوكب واحد هو الأرض.

الاحتمال الأول هو أن تكون هناك حياة على كوكب آخر مثيلة للحياة على الأرض، والاحتمال الثاني أن تكون الحياة الأخرى أقل تطوراً من الحياة على الأرض، والاحتمال الثالث أن تكون الحياة الأخرى أرقى وأعلى من التي على الأرض. وينفي فويرباخ هذه الاحتمالات كلها.

أما عن الاحتمال الأول، أن تكون هناك حياة مثيلة للحياة على الأرض، فيقول فويرباخ إنه إذا كانت هناك مثل هذه الحياة، فإن وجودي على الأرض سوف يكون عبثاً وهدماً، لأنه سوف يكون بلا هدف أو غاية، فالغاية لا توجد إلا إذا كان هناك تمييز واختلاف، وبدونها ليست هناك غاية. فإذا لم يكن هناك اختلاف أو تمييز بين ذلك الكوكب المطابق للأرض والأرض نفسها، فإن الوجود على الأرض لن يكون مختلفاً ولا متميّزاً، ولن تكون الأرض هي المسكن الوحيد الخاص بالإنسان، ولكان كل ما يفعله الإنسان على الأرض بلا جدوى. وفي نقد صريح لعقيدة الخلود يقول فويرباخ: «إذا كُنْتُ واعياً بأنني سوف أوجد مرة أخرى على الأرض [أو في أي كوكب آخر مثيل للأرض]، أو بأن هناك موجوداً ثانياً مثيلاً لي تماماً، فسوف أقذف بنفسى مباشرة إلى هاوية العدم عند اكتشافي أنني كنت موجوداً بلا فائدة... وسوف لن أتحمّل هذا الازدراء الشيطاني والأضحوكة الرهيبة لوجودي... لكن فقط عندما تكون الحياة لمرة واحدة وحسب، عندئذ يكون لها مذاق [ومعنى]. لو كان للأرض كوكب مثيل، فسوف يكون هذا المثيل مقذوفاً إلى هاوية العدم، مليئاً بالغضب من وجوده الذي بلا طعم أو معنى، ذلك لأن الغاية وحدها هي التي تنقذ الشيء من الوقوع في العدم. وبالتالي فنفس الحياة لا يمكن أن توجد في الأجسام

السمائية»^(١). وهذا هو نفيه للاحتمال الأول. إن حياة مثيلة للتي على كوكب الأرض سوف تكون بلا هدف أو معنى، وسوف تكون الحياتين معاً عدماً مطلقاً.

الملاحظ أن بنية هذه الحجة المفنّدة لإمكان حياة مطابقة للتي على الأرض في كوكب آخر، مثيلة لبنية الحجة التي تنفي وجود إلهين في الكون، إذ تذهب هذه الحجة إلى أنه لا يمكن تصور وجود إلهين بناء على التعارض والتناقض الذي يمكن أن يحدث بينهما؛ وبناء على أن وجود كل واحد منهما ينفي الآخر، وبناء على افتقار المعنى والهدف من الألوهية ذاتها في وجود إلهين. يأخذ فويرباخ هذه الحجة التقليدية ويملاها بمضمون جديد ويجعلها حجة نافية لوجود حياتين في الكون؛ إنه يحول الحجة من حجة لاهوتية إلى حجة كوزمولوجية إنسانية تثبت وحدانية الوجود الأرضي. وهذا هو توحيد فويرباخ للأرض.

أما الاحتمال الثاني القائل بوجود حياة على كوكب آخر أقل تطوراً وكماً من الحياة على الأرض، فينفيه فويرباخ بمنتهى السهولة. ذلك لأن الحياة على الأرض سوف تكون هي الأعلى والأرقى، والأعلى يعلو على الأدنى منه، وسوف تكون حياة الأرض أكثر كماً واكتمالاً، وسوف تكون الحياة الأدنى على الكوكب الآخر منضمة إلى هذه الحياة على الأرض بناء على أن تلك الحياة كانت مرحلة تطورية سابقة قد مرت بها الأرض وتجاوزتها^(٢).

أما الاحتمال الثالث القائل بوجود حياة أرقى على كوكب آخر، فينفيه فويرباخ أيضاً اعتماداً على أن هذا الاحتمال قائم على الخيال وليس على العقل، والخيال غير مقيد وبدون حدود. إن الإنسانية هي أرقى تطور طبيعي وصلت إليه الحياة على الأرض، تلك الإنسانية التي تصل إلى قمة تطورها في العقل والروح؛ وإذا افترضنا وجود حياة أعلى وأكثر اكتمالاً على كوكب آخر، فيجب أن تنتج هذه

1) Feuerbach, *Thoughts on Death and Immortality*, p. 67.

2) Ibid: loc.cit.

الحياة شيئاً أرقى وأعلى من العقل والروح اللذين وصل إليهما تطور الطبيعة الأرضية. لكن ليس هناك في الوجود ما يتجاوز العقل والروح، لأن كل ما يتجاوز العقل والروح ليس عقلاً وروحاً، بل هو خيالي وحسب. يستطيع الإنسان تخيل كمالات أرقى من الكمالات الإنسانية المتحققة في العقل والروح، لكن عند وصوله إلى هذه الكمالات فمن الممكن تجاوزها أيضاً بالخيال إلى كمالات أرقى وأعلى منها باستمرار وإلى ما لا نهاية، فالخيال لا يعرف الحدود. لكن الذي يتجاوز حدود الإنسانية والعقل الإنساني والروح الإنساني لا يمكن أن يكون أكثر كمالاً واكتمالاً^(١). فحتى تصور البشر للإله كان مثيلاً لتصورهم عن الكمالات الإنسانية، فالإله لدى البشر يجوز على نفس الصفات الإنسانية لكن في صورة أكثر كمالاً، تماماً كما قال ابن رشد: «وأما الأوصاف التي صرح الكتاب العزيز بوصف الصانع الموجد للعالم بها، فهي أوصاف الكمال الموجودة للإنسان، وهي سبعة: العلم، والحياة، والقدرة، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام»^(٢). لقد كان ابن رشد فويرباخياً قبل فويرباخ، أو بالأحرى كان فويرباخ رشدياً، وهو آخر الرشديين كما قلت. فلأن الإنسان يسعى للعلم فهو يتصور الإله على أنه ذو علم، وعلى أنه هو العليم، أي العالم بكل شيء، ولأن الإنسان ذو حياة فهو يتصور الإله على أنه ذو حياة وعلى أنه حي وأنه مصدر كل حياة، ولأن الإنسان ذو قدرة وإرادة فهو يتصور الإله أيضاً على أنه بقدرة وإرادة، ولأن الإنسان يسمع ويتكلم، فهو يتصور الإله على أنه السميع البصير وعلى أنه يتكلم^(٣)؛ فعدم اتصاف الإله بصفة ينظر إليها

1) Ibid: p. 68.

(٢) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة. مع مدخل ومقدمة تحليلية وشرح للمشرف على المشروع د. محمد عابد الجابري. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٨، ص ١٢٩.

(٣) انظر شرحاً وافياً لهذه الفكرة وتوظيفاً لها في نقد علم الكلام الإسلامي في: حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة. محاولة لإعادة بناء علم أصول الدين. (٥ مجلدات) مكتبة مدبولي، القاهرة ١٩٨٨، المجلد الثاني، ص ٦٠٠ - ٦٣٠.

الإنسان على أنها من الكمالات هو نقص في حق الإله من وجهة نظر الإنسان. هذه هي الكمالات الإنسانية التامة التي يتصورها الإنسان، وهو لا يمكن تصور خلو الإله منها.

إن المذاهب الفلسفية القديمة قد تصورت وجود حياة أخرى أكثر كمالاً من الحياة الأرضية، فقالت بوجود عقول مفارقة في الأفلاك، وبوجود نفوس سماوية هي التي تحرك الأجسام السماوية، وقالت إن السماء حية ومتنفسة، أي ذات نفس. ومعنى هذا أنه حينما افترضت هذه المذاهب حياة أرقى من الحياة الأرضية، افترضت فيها الحياة والنفس والعقل، أي افترضت كل الكمالات التي وصلت إليها الحياة على الأرض وتصورت أنها موجودة بصورة أكثر كمالاً في السماء. لكن بنفى فويرباخ لاحتمال وجود حياة أرقى في السماء، فهو يتجاوز الأرسطية والأفلاطونية المحدثة معاً، فلا حياة إلا على الأرض، وليست هناك نفوس وعقول للسموات لأنها خاصة بالإنسان وحده.

وعلاوة على ذلك يؤكد فويرباخ على أنه إذا كانت هناك حياة أرقى وأكثر كمالاً في كوكب آخر، فسوف تكون الحياة على الأرض بلا هدف أو غاية أو معنى، لأن الحياة الأرقى والأكمل سوف تلغيها وتجعلها بدون فائدة. وينقد فويرباخ المفكرين الذين يعتقدون في وجود كمال أرقى من الكمال الإنساني، مثل كمال الملائكة، أو العقول المفارقة، ويقول في ذلك: «إن هؤلاء المفكرين لا يدركون أن الموجود الأعلى والأكثر كمالاً هو الروح فقط، العقل، أو الإنسانية باعتبارها الكل الكامل أزلياً، وأن الكمال لا يوجد إلا في وحدة الكل، وأن الأفراد لا يمكنهم أن يكونوا كاملين أو مطلقين، بل يمكنهم فقط أن يجعلوا ذلك الذي هو كامل موضوعاً لروحهم»^(١). هذا نص رشدي تماماً، مغلف برطانة هيكلية واضحة، يشير إلى أن البشر لا يصلون إلى الكمال باعتبارهم أفراداً بل باعتبارهم كلاً إنسانياً

1) Ibid: p. 69.

واحدًا عامًّا شاملاً، وأن الأفراد لا يصلون إلى الكمال ذاته باعتبارهم أفراداً بل يمكنهم أن يشاركوا في الكمال الإنساني بأن يجعلوه هدفاً لروحهم، أى لتأملاتهم الفكرية، وهى فكرة رشيديّة - سبينوزية - هيكلية تماماً. وفي نفس هذا المعنى يقول فويرباخ: «إنك لست كاملاً إلا في تأمل الكل، في التفكير وحده، فقط في المعرفة المستتيرة بالكمال».

قدم العالم باعتباره التفاعل الداخلى المتبادل داخل كل مكتف بذاته ومتعين بذاته:

يتبنى فويرباخ المعنى الرشيدي - السبينوزي لقدم العالم، والذي يتأسس في التفاعل الداخلى لعناصر العالم داخل نسق مغلّق متكامل مكتف بذاته هو الأرض. ولذلك فإننا نرى أن فكرة اللامتناهي الدائري، أى اللامتناهي الرياضى داخل فئة (والتي طورها كانتور) هى السائدة في فلسفته. وهذا ما يتضح من قوله: «من المؤكد أن مقياس الحياة، الذى هو الأرض، هو مقياس متعين»، أى متناه داخل حدوده التى تشكل نسقاً مغلقاً، «لكن هذا المقياس ليس متعياً بتناه، ليس مقياساً مقيداً بتناه. بل الأحرى، فإن الأرض في تعينها [تتأهياها] هى في الوقت نفسه مقياس كلى لامتناه، ذا معنى»، أى ذا معنى في ذاته، يمد نفسه بمعناه ولا يأتيه هذا المعنى من خارجه. أى أن لاتتأهياها هو التعين الذاتى ^(١) self-determination، وهو ليس اللاتناهي الزائف الذى يضيف وحدات متناهية إلى بعضها إلى ما لا نهاية ad infinitum؛ إنه ليس لاتتأهياً كاذباً، بل لاتتأهياً داخلياً دائرياً على طريقة ابن رشد وسبينوزا وهيكل. «إنه مقياس يمنح ذاته ويولد من ذاته ويدعم ذاته بكل الأنواع المختلفة، وكل التمايزات والتناقضات»، أى المتقابلات مثل الرطب

(١) وقد تطورت هذه الفكرة في علم البيولوجيا الحديث تحت مسمى «التنظيم الذاتى» self-

واليابس، والحر والبارد، مثلما نجد في طبيعيات أرسطو، «إن الأرض هي مقياس عضوى ومُنظَّم»، لذاته بذاته ومن داخل ذاته. «إن الأرض نسق. لو كانت الأرض التى هي مقياس الحياة، متعينة بتناه، لو لم تكن كلية ولا متناهية في تعينها»، أى إذا لم تكن شاملة لكل ما فيها والتعین اللامتناهى لكل أنواعها، وهو لانتاه النسق المغلق على ذاته والمكتف بذاته، «إذن فهذا المقياس للحياة يمكن أن يكون مقياساً لنوع مفرد من النبات أو الحيوان»^(١)، وهذه عودة إلى فكرة العناية العامة والحفظ بالكل وبالنوع لكل الموجودات، لا لنوع واحد ولا للنوع الإنسانى وحده. فلو كانت الحياة الأرضية من أجل نوع واحد فقط فسوف تكون متناهية، وسوف تكون فاقدة للتنوع والثراء والتمايزات والاختلافات والمتقابلات، لأنها سوف تؤم غاية واحدة فقط وهى حفظ نوع واحد فقط؛ لكنها ليست كذلك، فهى ليست من أجل نوع واحد فقط بل هى لكل الأنواع. تتصف الحياة الأرضية بلاتناه داخل ذاتى التعین ومكتف بذاته. وهى رؤية تتفق مع العلم الطبيعى الحديث ومع البيولوجيا الحديثة. الأرض إذن هى الشرط الأعم والأكمل والأشمل للحياة، ولكل حياة ممكنة، ولذلك فهى المركز وهى الغاية، بالحياة التى فيها وبحفظها الذاتى التلقائى لأنواعها، إنما هى اللامتناهى الحقيقى، اللاتناهى الرياضى داخل نسق مغلق مكتف بذاته وذاتى التعین. الملاحظ أن فويرباخ يحل كلمة الأرض محل كلمة «الطبيعة» المفضلة لسبينوزا، فما كان سبينوزا يسميه الطبيعة، كان فويرباخ أكثر تحديداً ودقة عندما أسماه الأرض، لأن الحياة تتجلى وتتركز على الأرض وحدها. وتذكرنا نظرية فويرباخ هذه برؤية ابن رشد للعالم من حيث كونه قديم بالكل يحدث بالأجزاء، ومن حيث كونه أزل الحوادث، والكل الذى قصده ابن رشد يتحول مع فويرباخ إلى الكل الأرضى.

1) Ibid: p.76.

تطوير فويرباخ لنظرية وحدة العقل فى اتجاه فلسفة الروح والوعى:

يطور فويرباخ مفهوم الوعى، فى اتجاه وحدة العقل الرشدية، لكنها وحدة موسعة على موضوعات الوعى والروح، مما يعنى أن العقل الواحد الكلى عند فويرباخ هو فى حقيقته روح ووعى ذاتى جمعى: «إن الوعى نفسه هو كلى خالص purely universal؛ التعقل هو فاعلية للماهية، للروح نفسها. والوعى بذاته هو التساوى الذاتى [المتساوى ذاتياً] self - equal المتماهى ذاتياً، والواحد فى كل البشر». يعنى هذا أن العقل لن يكون واحداً لدى كل البشر، ولن يكون هو الوسط الكلى الخالص للفكر إلا بأن يكون هو الروح والوعى الذاتى الخالص للنوع البشرى. وهذا يعد تحويلاً لنظرية العقل الرشدية إلى اتجاه المثالية الألمانية فى الوعى الذاتى والروح. ومعنى هذا أن تطوير فويرباخ للمذهب الهيغلى فى الروح المطلق قد أدى به إلى العودة لنظرية وحدة العقل الرشدية لكن فى تأويل هيغلى جديد.

١. الوحدة العقلية للبشر:

وتتضح عودة فويرباخ الصريحة إلى نظرية وحدة العقل الرشدية، مع تأويل هيغلى لها فى اتجاه معالجة وحدة العقل هذه على أنها وحدة الروح، فى قوله: «فى فعلهم المعرفى فإن كل البشر واحد، كما لو كانوا غير منقسمين من الأصل، أما فيما يعرفونه فهم مختلفون ومنفصلون، ذلك لأن الذى يعرفونه أثناء معرفتهم التى هى وعيهم هو أنفسهم فقط، أى الأشخاص الخاصة المتنوعة»^(١). وفى تبين صريح لمثال الضوء المفضل لابن رشد والذى سبق وأن استخدمه فى «تهافت التهافت» لتحليل نفس المعنى المقصود من وحدة العقل لدى كل البشر، يقول فويرباخ: «الوعى هو النور؛ والأشخاص هم الألوان. إننى أرى الألوان فى النور فقط، لكننى لا أستطيع أن أرى النور عن طريق الألوان أو غيرها. لو كان الوعى ذاته لوناً واحداً، ولو كان واحداً مع الشخص الواحد المفرد، فلن أكون قادراً على رؤية نفسى ولا رؤية

1) Ibid: p. 109.

الآخرين، تماماً كما لن أكون قادراً على رؤية كل الألوان إذا كان الضوء بلون واحد، أى بتعبير رشدي، لو كان العقل الهولاني بصورة خاصة به فلن يكون قادراً على استقبال كل الصور العاقلة، لأن صورته الخاصة سوف تعيق استقباله للصور الأخرى. «إن الأشخاص مختلفون، مثل الألوان المختلفة، فقط في تمايزهم عن الماهية الخالصة للضوء، الماهية المتساوية مع ذاتها والمتماهية مع ذاتها والتي تقع في أساس كل الألوان. إن الجزئي مرئي فقط في الكلي وعن طريقه؛ والواقعيات التمايزة لا تكون موضوعات إلا داخل ذلك الذي يشكل وحدتها... والأشخاص أشخاص، أى أفراد بوعي ذاتي بأنفسهم، فقط في ضوء الوعي الخالص والمنير والساوي، المتحرر من كل التمايزات والألوان والخصوصيات. ومثلما ينقسم الضوء إلى ألوان فقط في المادة الأرضية المتعينة، فإن الوعي ينقسم إلى ألوان الأشخاص فقط مع الموضوعات، مع الأفراد»^(١). وتتضح الأصول الرشدية لهذه الأفكار من نص ابن رشد الشهير في «تهافت التهافت» والذي يشبه فيه النفس الإنسانية الواحدة بالضوء: «فالمنقسم بالذات هو الجسم مثلاً، والمنقسم بالعرض هو مثل انقسام البياض الذي في الأجسام بانقسام الأجسام؛ وكذلك الصور... والنفس أشبه شئ بالضوء. وكما أن الضوء ينقسم بانقسام الأجسام المضيئة، ثم يتحد عند اتحاد الأجسام، كذلك الأمر في النفس مع الأبدان»^(٢).

٢. ربط فويرباخ بين وحدة العقل الرشدية ومفهوم الروح في المثالية الألمانية:

رأينا كيف تطور فويرباخ نظرية وحدة العقل الرشدية في اتجاه وحدة الروح الإنسانية والوعي الذاتي لهذه الروح، وفيما يلي نرى تطويراً آخر لهذه النظرية يتجه بها ناحية المثالية الألمانية ونظريتها في العنصر الكلي في الوعي الذاتي. يذهب فويرباخ

1) Loc. Cit.

٢) ابن رشد: تهافت التهافت، ص ٣٠.

إلى أن عملية وعى المرء بذاته تنطوي على التمييز، والوعى بهذا التمييز، بين الأنا كذات والأنا كموضوع. فعندما يقول المرء: «أنا أعي بذاتي»، فإن هذا الوعى يتضمن جانبين: جانب يقوم بهذا الوعى نفسه، وموضوع ينصب عليه هذا الوعى. هناك إذن الأنا موضوع الوعى والأنا القائم بهذا الوعى. وإذا لم يكن هناك تمايز بين الاثنين فلن يكون هناك وعى ذاتى من الأصل، فالوعى فى النهاية هو وعى بشىء. ويقول فويرباخ إن الأنا موضوع الوعى ليست سوى الأنا الشخصى الجزئى، أما الأنا القائم بالوعى، أى الذات الواعية، فليست ذاتاً شخصية، لأنها هى الوعى بالذات، والوعى بالذات هو شىء مشترك بين كل الذوات، وهو فى النهاية فعل تفكير، وفعل التفكير واحد لدى كل البشر. نحن إذن على وعى بذواتنا بفضل ملكة التفكير وما تملكه من انعكاس على الذات، وهى كلها أشياء مشتركة لدى كل البشر. الروح إذن باعتبارها الوسط الكلى المشترك للفكر الإنسانى هى القائم بالوعى الذاتى وهى مصدر وعى كل شخص بذاته. يقول فويرباخ: «إن الشخص العارف فيك، الذى تكون بالنسبة له موضوعاً [للمعرفة]، هو شخص متماه ذاتياً بالمطلق، كلى فى كل الأشخاص، إنه شخص الروح نفسها. وبمعنى أدق، فإن هذا الشخص العارف بداخلك هو الوعى الذاتى للروح، المسيرة بذاتها والقائمة بذاتها. هذا الوعى الذاتى للروح هو الأساس والمبدأ المطلق لشخصك، وهو ما يجعل وعيك بفرديتك ممكناً»^(١). وهكذا نرى كيف أن وحدة العقل، التى يطورها فويرباخ هنا إلى وحدة الوعى الذاتى للروح، تمتد بفعلها إلى أن تشرط وعى الفرد بذاته. فلما كان ما يجعل الفرد فرداً هو انتماؤه لكل الإنسانى الأشمل والأكبر منه، فإن الوعى بهذا الانتاء وبهذه العضوية هو أساس الوعى بالفردية ذاتها. والوعى الذاتى للروح هو ماهية الإنسان، وهو يوجد فى كل واحد وفى الجميع فى وقت واحد.

1) Feuerbach, *Thoughts on Death and Immortality*, p. 110.

ويكمل فويرباخ توظيف مثال الضوء والألوان في اتجاه فكرة الموت. فالألوان تنشأ وتختفى مثل الأفراد الذين يموتون ثم يموتون، أما الضوء نفسه فلا يموت، وهو أساس تمايز واختلاف الألوان وهو الذى يجعل رؤيتها ممكنة. ولما كان الشخص المفرد هو التمايز والمنفصل عن الكل الروحي، فإن علامة هذا الانفصال والتمايز هي الموت. الموت إذن هو أكبر دليل على أنك جزء من كل، وأنتك جزء منفصل ويموت من هذا الكل الذى لا يموت. هذا الشخص المفرد هو مجرد موضوع، وليس ذاتاً، لأن الذات الحقيقية هي تلك الروح الكلية، هي الأنا الحقيقى، وما الفرد إلا مجرد موضوع في مواجهة هذه الذات^(١).

خاتمة:

إن الغاية النهائية للإنسانية حسب فويرباخ هي منتجات الفكر الخالص من دين وعلم وفلسفة ومنطق ورياضيات وفن وأخلاق، وهذه فكرة هيكلية ذات أصول أرسطية - رشيديّة. يقول فويرباخ في ذلك: «بما أن الكائن البشرى يصل إلى العقل، إلى الأفكار، إلى الواقعيّات الواضحة الخالصة والكلية اللامرئية عندما يرفع نفسه فوق الوجود والماهية المحسوسة، فإن الوجود المحسوس للإنسانية هو الوجود المحسوس الأعلى؛ إن الإنسانية ذاتها هي الغاية القصوى والنهائية لكل الموجودات الفردية، الغاية القصوى لكل الأفراد. وبالتالي فإن الحياة الأعلى هي الحياة في الدين والعلم والفن، في الكلية التاريخيّة - العالمية للإنسانية. وهذه هي الحياة المتجاوزة للحياة الحسية العابرة، الحياة المتجاوزة للموت»، وهذا معنى رشيدي - سبينوزي جديد للخلود بالمشاركة في الفكر الإنساني العام؛ «إن العقل والإرادة والحرية والعلم والفن والدين هي الملائكة الواقعية الوحيدة الهادية

1) Ibid: p. 111.

للإنسانية، هي الموجودات الأعلى والأكثر كمالاً وواقعية. إن الحياة اللامتناهية الأبدية لا توجد إلا عبر هذه الأشياء وحدها، لا في أي مكان آخر^(١).

وبما أن الفكر والعقل والروح هي أعلى كمالات يمكن أن يصل إليها أي موجود، وبما أن الإنسانية قد وصلت بالفعل إلى هذه الكمالات، فليس هناك حياة أكثر كمالاً من الحياة الإنسانية. ذلك لأن معيار الكمال الأقصى هو الوصول إلى العقل والروح، وهما متحققان للبشرية هنا على الأرض، ولذلك فلا يمكن وجود حياة أخرى أكثر كمالاً من التي على الأرض، بسبب عدم إمكان تحقق الكمال بهذا المعنى السابق إلا على الأرض وفي صورة الإنسانية. وبما أن الوجود الفكري والروحي هو نهاية التطور الطبيعي كله، ومقام على أساس التطور الطبيعي السابق كله ويمثل قمته وغايته، فإن افتراض طبيعة وحياة أخرى أكثر كمالاً واكتمالاً يتناقض مع الكمال العقلي والروحي الذي وصل إليه الإنسان.

إن الفكر عند فويرباخ هو نهاية الطبيعة وبداية الروح؛ ولذلك فإن الطبيعة الكونية كلها تصل إلى نهايتها عند الإنسان، فقط عندما يبدأ التفكير؛ وتنتهي الطبيعة عن أن تكون طبيعة عندما تتطور إلى موجود مفكر، ويبدأ هذا الموجود المفكر في مرحلة نوعية جديدة هي مرحلة الروح المتجاوزة للطبيعة. وهذا ليس متحققاً إلا على الأرض وفي الإنسانية التي على الأرض. في الإنسانية والروح الإنساني الكلي تنتهي الطبيعة ويبدأ الروح^(٢). والخلود كما يفهمه فويرباخ - أي باعتباره الكمال الأقصى للبشر - هو نهاية الطبيعة وبداية الروح، وهو ليس خلوداً بمعنى الاستمرار الزمني في حياة أخرى، بل بمعنى تجاوز التناهي الذي في الطبيعة والدخول في اللامتناهي الذي يمثله الروح. ويتبنى فويرباخ المعنى الرشدى - السبينوزي للمتناهي واللامتناهي. اللامتناهي هو الذي لا يقيدته إلا ذاته وهو الذي

1) Ibid: p. 71.

2) Ibid: p. 72.

يستوعب في داخله حدوده وتعيناته وهو الذى يفرض على نفسه تعيناته الداخلية. أما المتناهى فهو الذى يتجاوزه متناه آخر مثله، أو الذى تكون حدوده خارجة عنه باستمرار مشكلة قيوداً حدية نهائية له. وبالتالي فالروح فقط هى اللامتناهية لأنها لا تعرف قيوداً من متناهيات الطبيعة، ولأنها ذاتية التعين وذاتية الحدود، فهى التى تستوعب قيودها وتتجاوزها في داخلها^(١).

والكمال عند فويرباخ نوعى وليس فردياً لأن النوع هو أصل الفرد. فالفرد الإنسانى لا يصير فرداً إلا بانتمائه للنوع الإنسانى؛ وعندما يصير الفرد ممثلاً لنوعه، أى للإنسانية، فعندئذ فقط يصير إنساناً. فالفرد يصير إنساناً بتمثيل الإنسانية في شخصه. والأصل الحقيقى للفرد ليس آباءه المباشرين، بل أصله الحقيقى هو النوع البشرى. وفي اتفاق مع كانط يقول فويرباخ إنك تصير إنساناً فقط عندما تجعل الإنسانية أساس وجودك الفردى. ومعنى هذا أن ماهية الفرد الحقيقية ليست فردية أبداً، إنها كلية ونوعية وروحية؛ كما أن كماله الحقيقى ليس في فرديته بل في تمثيله لنوعه البشرى؛ فلما كان الفرد إنساناً ينتمى إلى نوع الإنسان، فإن ماهيته هى نوع الإنسانية لا الفردية، ويصير الفرد فرداً إنسانياً بمشاركته في الروح الإنسانى. هنا يعود فويرباخ بتصور الفرد إلى أصوله المنطقية، فالفرد هو العضو في فئة تشملته وينتمى إليها بنوعه، ولا وجود له كفرد إلا بعضويته هذه وانتمائه ذلك. إن فردية الفرد نفسها لا تتأتى إلا بعضويته في نوعه الإنسانى، فليس الخلود وحده هو الذى يتحقق بالمشاركة في الكل النوعى الروحى للإنسانية، بل الفردية نفسها تتحقق هى الأخرى بنفس تلك المشاركة، تلك الفردية التى كان يعتقد أنها تتأسس في الانفصال عن الكل الاجتماعى والاستقلال والتمايز عنه.

1) Ibid: pp. 73 - 74.

المراجع:

(١) المراجع الأجنبية:

- Beiser, Frederick C., *The Romantic Imperative: The Concept of Early German Romanticism*. (Cambridge: Massachusetts and London: Harvard University Press, 2003).
- Black, Deborah L.: «Conjunction and the Identity of Knower and Known in Averroes», *American Catholic Philosophical Quarterly*, v73 n1 (1999); 159-184
- Chamberlain, William B., *Heaven Wasen't His Destination: The Philosophy of Ludwig Feuerbach*. (London: Allen and Unwin Ltd., 1942)
- Feuerbach, *Lectures on the Essence of Religion*. Translated by Ralph Manheim. (New York, Evanston, and London: Harper and Row, 1967).
- Feuerbach, Ludwig, *Thoughts on Death and Immortality*. Translated, with introduction and notes by James A. Massey. (Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1980)
- Feuerbach, *The Essence of Christianity*, trans. G. Eliot with an intro by K. Barth and a foreword by H. R. Niebuhr, New York: Harper Torchbooks, 1957.
- Harvey, Van A., «Ludwig Andreas Feuerbach», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2008 Edition), Edward N.Zalta(ed.)
- Hegel, *The Science of Logic*. Translated and Edited by George di Giovanni (Cambridge: Cambridge University Press, 2010)
- Heidegger, *History of the Concept of Time*. Translated by Theodore Kisiel. (Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, 1985)
- Herder, Johann Gottfried von, *Outlines of a Philosophy of the History of Man*. Translated by T. Churchill. (New York: Bergman Publishers, 1st pub. In London, 1800)
- Ivry, Alfred L.: «Averroes on Intellection and Conjunction», *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 86, No. 2 (Apr. - Jun., 1966), pp. 76-85
- Kant, *Critique of Pure Reason*. Translated by Norman Kemp Smith (London: Macmillan, 1961)

- Kant: «Dreams of a Spirit Seer Elucidated by Dreams of Metaphysics», in *Theoretical Philosophy 1755 – 1770*. Translated and edited by David Walford and Ralph Meerbote. (Cambridge University Press, 1992)
- Kant: «Idea for a Universal History With a Cosmopolitan Aim», in Kant, Immanuel, *Anthropology, history and education*. Edited by Gunter Zoller and Robert B. Loudon. (Cambridge University Press, 2007)
- Kant: «Review of J. G. Herder's Ideas for the philosophy of the history of humanity. Parts 1 and 2 (1785)». Translated by Allen W. Wood, in Kant, Immanuel, *Anthropology, history and education*.
- Merlan, Philip, *Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness. Problems of the Soul in the Neo-Aristotelian and Neo-Platonic Tradition*. (The Hague: Martinus Nijhoff, 1969)
- Schelling, *First Outline of a System of the Philosophy of Nature*. Translated with Introduction and Notes by Keith R. Peterson. (New York: SUNY Press, 2004)
- Wartofsky, Marx W., *Feuerbach*. (London & New York: Cambridge University Press, 1977)
- Wood, Allen W., *Kant's Ethical Thought*. (Cambridge University Press, 1999)

٢) المراجع العربية:

- ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة. مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع د. محمد عابد الجابري. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٨
- ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة. تحقيق ونشر موريس بويج. دار المشرق، المطبعة الكاثوليكية، بيروت ١٩٦٧.
- ابن رشد: تلخيص كتاب النفس. تحقيق وتعليق ألفرد ل. عبري. مراجعة د. محسن مهدي. تصدير أ.د. إبراهيم مذكور. المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ١٩٩٤
- ابن رشد: تهافت التهافت. تحقيق موريس بويج. دار المشرق، بيروت، الطبعة الرابعة

- ابن رشد: تهافت التهافت. مع مدخل ومقدمة تحليلية وشرح للمشرف على المشروع الدكتور محمد عابد الجابري. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٨
- الجابري، محمد عابد: نحن والتراث - قراءات. معاصرة في تراثنا الفلسفي. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٦
- حنفي، حسن: من العقيدة إلى الثورة. محاولة لإعادة بناء علم أصول الدين. (٥ مجلدات) مكتبة مدبولي، القاهرة ١٩٨٨
- حنفي، حسن: «الاغتراب الديني عند فيورباخ»، مقال منشور في: دراسات فلسفية، مكتبة الأنجلو المصريين القاهرة ١٩٨٨.
- كانت، إيمانويل: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق. ترجمة عبد الغفار مكاوي، مراجعة عبد الرحمن بدوي. الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٠

جادامر وسؤال المنهج فى الفكر الغربى المعاصر

Hermeneutics Hans-Georg Gadamer
And question of the method

أ. محمد أمين بن جيلالى^(١)

البريد الإلكتروني: amine.bendjilali@yahoo.fr

الملخص التنفيذي:

حينما تفاعلت التأويلية مع حقل الفيلولوجيا ومُورس النقد التاريخى على النص المقدس بدأ التعقيد لفكرة المنهج فى العلوم الإنسانية، ثم بدأت المحاولة لتأسيس تأويل موضوعى لظواهر العالم، فى هذا السياق احتل المنهج فى الفضاء الوضعى مركز الحقيقة التى استمدت مصدر يقينها من التجربة، من هنا اعتبرت الهيرمينوطيقا بديلاً للتجريبية. لكن لم تُوفق جُلّ المقاربات الفلسفية فى التوفيق بين الظواهر الطبيعية والظاهرة الإنسانية التى تحتاج إلى منهج مغاير قائم على الفهم، فبعد اتصال التأويلية بالفينومينولوجيا، رفض هانز جورج غادامير H. G. Gadamer (١٩٠٠-٢٠٠٢) موقف «دلتاى» وظلّ وفيّاً للمنحى الأنطولوجى الذى أسسه «هايدغر»، هذا الأخير الذى يرى بأن الهيرمينوطيقا تُشير إلى واقعة الفهم بما هو كذلك، على اعتبار أن الإنسان يحمل المعنى والدلالة المُوصلة إلى الحقيقة، لذلك فمن خلال مؤلفه: «الحقيقة والمنهج» ١٩٦٠ تمكن «غادامير» من أن يُنصّب نفسه ناقداً جذرياً للميل الميتودولوجى، فهو ينطلق من أن علاقة الفهم

١- أستاذ الفلسفة والعلوم السياسية - جامعة بومرداس، أكاديمي وباحث فى الفلسفة السياسية المعاصرة.

بتجربتنا الكلية تتجاوز إطار المنهج بمعناه الكلى، فكان من هنا تأسيس الهيرمينوطيقا الفلسفية، علماً أنّ الحقيقة عند «غادامير» ليست مضمونة بمنهج لأنّ هناك حقائق مغايرة للعلوم الطبيعية (الفن، التاريخ واللغة) وأنّ الفهم يتأسس على الجدل والحوار.

كلمات مفتاحية: التأويل، الحقيقة، التراث، الأحكام المسبقة، اللغة، التجربة المعيشة، تاريخية الفهم.

مقدمة:

يمتدُّ المنهج في استشكاله داخل الدراسات الإنسانية إلى عصر ما قبل النهضة، فقد ارتد السؤال عن المنهج وبداية التفكير فيه وبه، إلى لحظة اصطدام اللاهوت المسيحي بالعلم، في هذه الأثناء بدى العلم بمناهجه وتطبيقاتها صامداً أمام الزعم اللاهوتى والميتافيزيقى حول نظريات العلم. موازاةً لذلك، ارتبطت التأويلية بفقه اللغة والتحليل النقدي التاريخي للنصوص المقدسة، وبدأ التعقيد لفكرة المنهج حينما سادت النظرة الميتودولوجية. في المقابل نهضت محاولة التأسيس للتأويل الموضوعى وفقاً لمعطيات المنهج التجريبي وكان هذا نتيجة للصراع بين المدرسة التجريبية والنزعة الإنسانية، في هذا السياق احتل المنهج في الفضاء الوضعى مركز الحقيقة التى استمدت مصدر يقينها من التجربة. وبالتالي هناك من اعتبر الهيرمينوطيقا كبديل للتجريبية فن: «ديلتاي» يرى بأن الهيرمينوطيقا بمثابة منهج للعلوم الإنسانية، لكن لم تُوفق جُلّ المقاربات الفلسفية في التوفيق بين الظاهرة الطبيعية والظاهرة الإنسانية التى تحتاج إلى منهج مغاير قائم على الفهم، حتى جاءت المقاربة الغاداميرية بمنحى جذرى للهيرمينوطيقا. بناءً على الإطار النظرى السابق نطرح الاستشكال التالى: ما هى أسس المسألة النقدية التى قدمها غادامير للمنهج فى العلوم الإنسانية بعد

استحكام الهرمينوطيقا الفلسفية؟ الهرمينوطيقا: «استراتيجية تنفلت من المنهجية»^(١)، كيف؟

أولاً: الجهاز المفاهيمي للدراسة: في أشكلة المفهوم

يستشكل على القارئ منذ الوهلة الأولى العلاقة المفهومية بين الهرمينوطيقا والمنهج، في رحلة البحث عن إجابة لسؤال هل الهرمينوطيقا هي منهج أو العكس هل هناك منهج هرمنوطيقي؟ الذهاب نحو التفريق بين المصطلحين واكتشاف العلاقة بينهما هو في حد ذاته مغامرة إبستمولوجية، لكن مع ذلك وجب علينا على الأقل تحديد الموقع الذي يحتله كلا المفهومين ضمن فلسفة غادامير. لكل مصطلح دلالاته السياقية والايتمولوجية التي تستوقف الباحث للتدقيق فيما جاءت به من معاني، يمكن أن تفيد في تحليل السؤال الاستشكالي، والتأصيل النظرى للمفهوم. نعزم من خلال هذه الوظيفة المنهجية المتوخاة من الشبكة المفاهيمية أن نعرض لتحديد المفهوم في صورته الإشكالية، لتمكين الفهم، وتحديد اللبس.

تعد كلمة Hermeneutics (هرمينوطيقا) التعبير الإنجليزي للكلمة اليونانية الكلاسيكية Hermeneus (هرمس)، وتعنى المُفسِّر أو الشارح [...] ففي الأسطورة اليونانية^(٢)، كان هرمس رسول الآلهة، يتميز بسرعته ورشاقته، وكان عمله هو أن

١- عبد الله بريمي، «غادامير أم ريكور»، ص ١، انظر الرابط:

www.ebn-khaldoun.com/article_details.php?article=504

٢- يشير سقراط في محاوره «كراتيلوس» (cratylus) إلى أن هرمس هو الإله الذي خلق اللغة والكلام، ويمكن أن يكون مؤولاً (interpréteur) أو رسولاً، كما عليه أن يكون لصاً أو كاذباً أو محتالاً، والكلمات كما يقول سقراط لها القدرة على الكشف مثلها لها القدرة على الإخفاء، ويمكن للكلام التعبير عن الأشياء جميعاً، كما يمكن أن يُحوّل الأشياء من طريق لآخر، أيضاً لأنّ بان ابن هرمس ذو نصف علوي لطيف ورباني، وآخر سفلي معازي يُعدّ أمراً ذا دلالة عند سقراط أنّ اللغة من شأنها أن تتفكك إلى شقين هامين: الأول حقيقي، والثاني زائف، حيث يقرن الأول بالرب والثاني بالشقاء الإنساني. انظر:

ينقل إلى الناس في الأرض رسائل وأسرار آلهة أوليمبوس (Olympus)^(١). إلا أن غادامير يرى أن هذا الجذر اللغوي مُلتبس في الوظيفة الدلالية فيذهب إلى الرأي التالي: «نجد في الاستعمال القديم للفظ نوعاً من الإلتباس. فقد أُعتبر هرمس (Hermes) رسول الآلهة إلى البشر، كما أن الأوصاف التي دُلَّ عليها هوميروس تُظهر غالباً أن هرمس يُبلغ حرفياً ويُنجز كاملاً ما وُكِّل بتبليغه»، لا توجد إذن دون شك أي صيغة لفهم التقارب بين فن التأويل والفن التكهني^(٢). وبعد أن يتفنى هذا التقارب، يصل غادامير إلى المعنى الذي يؤكد دلالة المصطلح على التفسير: «هكذا تطور المعنى المعرفي لـ (Hermeneias) و (Hermeneus) في الهيلينية المتأخرة ليدل على التفسير العلمي أو المؤول المترجم»^(٣). وعليه فمهمة هرمس هي بناء جسر التفاهم بين البشر والآلهة وجعل ما يبدو لاعقلي شيئاً ذي معنى إذن تتعلق الهيرمينوطيقا بالتفسير وحتى بالترجمة فيما يتعلق بالنصوص الدينية المقدسة^(٤). تنسج هذه الفقرات لمدلولات متعددة حول الهيرمينوطيقا أو التأويلية من قبيل التبليغ، الشرح، التفسير، والترجمة. هذه الدلالات تحيل إلى مجموعة من الأدوات المنهجية يعتمدها المؤول في التفاعل مع النص بالقراءة والتأويل.

= آمال منصور، «الهيرمينوطيقا واشكاليات تأويل الخطاب الديني»، مجلة قراءات، مخبر وحدة التكوين والبحث في نظريات القراءة ومناهجها، قسم الأدب العربي، جامعة بسكرة، ص ٤. انظر الرابط:

www.lab.univ-

biskra.dz/Labreception/images/labreception/doc_pdf/critique_heurmoneyique_pdf.pdf

١- دافيد جاسبر، مقدمة في الهيرمينوطيقا، ترجمة وجيه قانصو، الدر العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط ١، ٢٠٠٧، ص ٢١.

٢- غادامير، فلسفة التأويل الأصول، المبادئ، الأهداف، ترجمة محمد شوقي الزين، الدار العربية للعلوم بيروت، والمركز الثقافي العربي المغرب، منشورات الاختلاف، الجزائر-بيروت، ط ٢، ٢٠٠٦، ص ٦١-٦٢.

٣- مرجع نفسه، ص ٦٢

٤- دافيد جاسبر، مرجع سابق، ص ٢١

إذن، الهيرمينوطيقا هي طريقة لحلّ وفك الرموز؛ [...] هدفها الأول والأساسي تأسيس منهج أو طريقة تأويلية ذات قيمة عالمية تشمل المقدس وغير المقدس إنّها «علم ونظرية للتأويل»، أيضاً تهدف إلى إقامة الشروط والمبادئ الموضوعية الأكثر شمولية للتأويل، وهذه القواعد تخضع لمقاييس هي: التقيد بالنص، مبدأ تعدد التأويلات ومبدأ عدم التكافؤ^(١). لكن غادامير يصف الهيرمينوطيقا، بأنّها اختزلت نفسها في هيرمينوطيقا قواعدية، لم تسلم من تأثير مناهج العلوم الطبيعية^(٢). وهذا ما لم يتقبله غادامير نفسه.

إنّ المنهج بالمعنى الفينومينولوجي له قصدية هي الفهم، والوصول إلى الغاية المقصودة، والوعى بالطريق المفضي برصانة إلى الهدف المحدد، وهو الحقيقة. لذلك نجد تحديد للمصطلح بنفس المنطق في الأدبيات المنهجية للبحث العلمي.

يُعرّف المنهج بـ: «الطريق المؤدى إلى الكشف عن الحقيقة في العلوم بواسطة طائفة من القواعد العامة تُهيمن على سير العقول وتُحدّد عملياته حتى يصل إلى نتيجة معلومة»^(٣). هذا التعريف يثير فينا الحسد الادراكي والحس النقدي، من الوهولة الأولى، نلاحظ أنّ المنهج بهذا المعنى يقبل حقيقة واحدة، في حين أنّ الحقيقة في التصور الاستيمولوجي ما بعد الحدائثي (العلم نسبي) هي حقائق، انفتاح على العالم. فالحقيقة ذاتية وموضوعية في الآن نفسه.

١ - مليكة دحامنية، «فصول في القراءة والتأويل من خلال نماذج غربية معاصرة»، أطروحة دكتوراه في الأدب العربي، قسم اللغة العربية وآدابها، كلية الآداب واللغات، جامعة الجزائر ٢، ٢٠١٠-٢٠١١، ص ٤٨.

٢ - شادي كسحو، «حدود المنهج: مدخل إلى هيرمينوطيقا غادامير»، ص ٢، انظر الرابط:

www.alawan.org

٣ - محمد شلبي، المنهجية في التحليل السياسي: المفاهيم، المناهج، الاقترابات، والأدوات، الجزائر، دار هومة، ٢٠٠٢، ص ١٢.

لكن، هناك افتراض مُسبق بموضوعية المنهج [...] وهذا ما يبدو أنه مُضلل هنا، فكلمة «Methodos» تعنى، بالمعنى القديم، مجمل النشاط في حقل معين من القضايا والمشكلات. وبهذا المعنى فإنّ المنهج ليس وسيلة لإضفاء الطابع الموضوعى والمهيمن لشيء ما إنّما هو هنا يتعلق بتوقعاتنا من جهة ارتباطها بالأشياء التي نعالجها. وهذا المعنى للمنهج، بوصفه عملاً يتلائم مع شيء آخر، يفترض سلفاً أنّنا نجد أنفسنا في خضم اللعبة، وأنّه ليس بوسعنا أن نشغل موقعاً محايداً حتى لو بذلنا كل ما بوسعنا من أجل الموضوعية، ووضعنا تحيزاتنا جانباً^(١). إذا كان المنهج يعكس صرامة خطواته وثوقية نتائجه، فهذا ناتج عن التركيز على العقلانية المثالية التي اعتبرت أنّ العلم مطلق. وبالتالي استخدام المنهج ضمن النسق العقلاني المثالي يؤدي إلى نتائج مضمونة ودقيقة. نهض غادامير ضدّ هذا التصور برؤية جذرية للمنهج تتشله من جدال المطلق والنسبي، وهو ما يطبع عمله الفكري الموسوم بالحقيقة والمنهج.

هانز جورج غادامير «ميلاد جذري»؛ فيلسوف ألماني ولد في ماريبورغ في ١١ فبراير ١٩٠٠، أي سنة بعد وفاة ديكارت في ١١ فبراير ١٦٥٠ فلا يمكن أن ننكر تأثير المنهج الديكارتى على تأويلية غادامير في بعدها الإبيستيمولوجى، لكن المنحى الأنطولوجى والفنى والفلسفى فى تأويلية غادامير يستقل عن صرامة المنهج بإدراجه للتصورات المسبقة (Prejudges)^(٢) والتي كانت محلّ شكوكٍ وتحفظاتٍ فى

١- هانز جورج غادامير، بداية الفلسفة، ترجمة علي حاكم صالح وحسن ناظم، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط١، ٢٠٠٢، ص٣٨.

٢- كان ديكارت، كما يرى غادامير في كتابه العمدة الحقيقة والمنهج، الأول من بين المحدثين الذي أحاط مفهوم «الحكم المسبق» بسمعة سيئة في العالم الحديث. وبالمقابل اتخذ غادامير مهمة إعادة الأحكام المسبقة التاريخية والتراثية إلى موقعها الحيوي كاشتراطات لإمكانية أي فهم يمكن أن تتوفر عليه. انظر: هانز جورج غادامير، التلمذة الفلسفية: سيرة ذاتية، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح، بنغازي، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط١، ٢٠١٣، ص١٥.

المنهج الديكارتي الذي أسس فكرة العالم في العصور الحديثة على فكرة البدهاة واليقين. الشك الديكارتي يستسلم في نهاية المطاف إلى وضاحة المنهج وبدهاة الفكرة الأمر الذي دفع غادامير إلى تجنيد الشك النيتشاوي الراديكالي، نيتشه الذي توفي سنة ١٩٠٠ وهى سنة ميلاد غادامير^(١). إن التلازم والتزامن بين التاريخين (الوفاة والميلاد) هو رمزية على التواصل على المستوى الفكرى بين غادامير ونيتشه، كما هو الاتصال بين المدارس والتيارات الفلسفية.

فبعد اتصال التأويلية بالفيينومينولوجيا، رفض غادامير موقف «دلتاي» وظلّ وفياً للمنحى الأنطولوجى الذى أسسه «هايدغر» (Martin Heidegger)، فيلسوف ألماني (١٨٨٩-١٩٧٦) هذا الأخير الذى يرى بأنّ الهيرمينوطيقا تشير إلى واقعة الفهم بما هو كذلك، على اعتبار أنّ الانسان يحمل المعنى والدلالة الموصلة إلى الحقيقة، لذلك فمن خلال مؤلفه: «الحقيقة والمنهج» عام ١٩٦٠ تمكن «غادامير» من أن يُنصّب نفسه ناقداً جذرياً للميل الميتودولوجى، فهو ينطلق من أنّ علاقة الفهم بتجربتنا الكلية تتجاوز إطار المنهج بمعناه الكلى. من هنا كان تأسيس الهيرمينوطيقا الفلسفية، علماً أنّ الحقيقة عند «غادامير» ليست مضمونة بمنهج لأنّ هناك حقائق مغايرة للعلوم الطبيعية (الفن، التاريخ واللغة) وأنّ الفهم يتأسس على الجدل والحوار. وعليه فغادامير فيلسوف هرمينوطيقى «تأويلى» بإمتياز، ولذا فإنّه لا يمكن فهم مُنجزه الفكرى هذا دون فهم سياق الفلسفة التأويلية «الهرمينوطيقية»^(٢). أساساً غادامير كان وسمه لكتابه بالعنوان السابق هو في حد ذاته وسم إشكالى، يخلق قلق فلسفى في الذات المتأملّة، فهو كتاب مستديم أو مستدام في النمو من حيث الترجمة أو القراءة الفلسفية.

- ١- غادامير، فلسفة التأويل الأصول، المبادئ، الأهداف، مرجع سابق، ص-ص ١٠-١١.
- ٢- عبد الله المطيري، «قراءة في كتاب الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية هانز جورج غادامير»، ص ١، انظر الرابط:

يقول «جول فاينشايمر» و«دونالد مارشال» مترجماً كتاب «الحقيقة والمنهج» للإنجليزية: «واحد من أهم كتابين أو ثلاثة في هذا القرن عن الفلسفة والدراسات الإنسانية»^(١). يرمى هذا الكتاب إلى تفكيك العلاقة بين الحقيقة والمنهج، باعتباره ارتباط كان قائماً في العلوم الطبيعية غير أنّ المسألة تختلف في العلوم الإنسانية فيرى غادامير أنّ طريق الحقيقة ليس هو المنهج بالضرورة. على هذا الأساس يرفض المنهج في دراسة النص أو الوصول إلى الحقيقة. فالمنهج لدى غادامير هو «شيء ينبع من الذات ليُوصل إلى نتيجة، هذه النتيجة لا تعنى الحقيقة أبداً كما هو الحال في العلوم الطبيعية. أراد غادامير إذن القضاء على دوغمائية ارتباط الحقيقة بالمنهج. على هذا التحديد السياقي نفهم من العنوان أنّ الواو هي واو الفصل التحطيمية وليس الوصل العطفية بين الحقيقة والمنهج»^(٢). يجب على المنهج أن يفتح على الحقيقة بمفعولاتها (أحداثها الجمالية الفنية والتاريخية واللغوية) هذا الذي يبغيه غادامير في مشروعه الفلسفي، ولا يتم ذلك إلاّ بنقل مساحة التفاعل بين المنهج والحقيقة من الفضاء الاستيمولوجي إلى الأرضية الأنطولوجية، من هنا تبدأ رحلة الحدوث مع غادامير في البحث عن الأبعاد المتكررة للحقيقة (الحقيقة لوحه فسيفسائية) بامتطاء سفينة الفهم والتأويل.

ثانياً: الشهر مينوطيقا وفلسفة الحدوث في فكر غادامير:

لعلّ المنعطف التاريخي والمعرفي الهام الذي سجّله غادامير في تاريخ فن التأويل هو إصداره سنة ١٩٦٠ لكتابه الشهر: «الحقيقة والمنهج: الخطوط الكبرى لفن التأويل الفلسفي»؛ يتناول فيه تفاعل المستويات الكبرى للتجربة التأويلية والمتمثلة

١- هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح، دار أوياء للطباعة والنشر، طرابلس، ط ١، ٢٠٠٧، ص ١٩.

٢- المرجع نفسه، ص ١٥.

في اللغة وعلاقتها بفاعلية الحوار ضمن نسيج لغوى حى، والتاريخ كبعد أساسى من أبعاد «الوعى التاريخى»، والجمال ك لحظة تأويلية وتجربة أنطولوجية تتجلى فيها فاعلية «الفهم» وفهم «القصد المباشر» للمؤلف في علاقة حوارية خلّاقة^(١). إنّ غدامير وعلى غرار هايدغر يرفض تلك النظرة التى ترى في الهيرمينوطيقا مجرد منهج للعلوم الإنسانية والتاريخية. فالهيرمينوطيقا في نظره تتمركز حول عملية الفهم الإنسانية، والفهم ليس فعلاً نحققه منهجياً وموضوعياً، وإنما هو حدث. إنّنا نعلم تبعاً لجان غراندان Jean Grandan (متخصص في مجال الهيرمينوطيقا والأنطولوجيا) أنّ العنوان الأول لمؤلف «الحقيقة والمنهج» كان من المفترض أن تكون «الفهم والحدث Compréhension et événement» فالمسألة لا تتعلق بما يجب أن نفعله، وإنما المهم الذى يحدث فيما وراء إرادتنا وفعلنا: «فلا تتعلق كما يقول غدامير عندما نفهم ونسكن العالم»^(٢). إذن، بهذا الفهم، فإنّ لحظة الفهم تستقر عند غدامير في نقطة الحدث، الحدث بما هو «ما وراء»، فالفهم هو حدث يبحث عن قصدية الفعل، وبمصطلح آخر فينومينولوجيا الفعل، التى تهدف إلى تأويله باعتباره نص أو واقع. لم ينطلق غدامير من فراغ، بل كانت له ركيزة توجيهية هى التراث التأويلي.

١- هانز جورج غدامير، «مدخل الى أسس فن التأويل: التفكيك وفن التأويل»، ص ١. ترجمة محمد شوقي الزين، انظر الرابط:

www.aljabriabed.net/n16_08azin_gadami.htm

٢- هشام معافة، «هيرمينوطيقا الفن عند غدامير»، مذكرة ماجستير، فرع الفلسفة، كلية الآداب والعلوم الانسانية، جامعة باتنة، السنة الجامعية: ٢٠٠٨-٢٠٠٩، ص ١٣.

رابعاً: المنحى الهرمينوطيقى عند شلايرماخر وديلتاي وهيدجر: فى اعتبار المنهج

أتبع غادامير التقليد التأويلى لدى شلايرماخر، ديلتاي ولكن بصفة خاصة هايدغر^(١). فاتجاه غادامير لتطوير التأويل الفلسفى (بالتركيز على أسئلة الفهم والبحث عن المعنى والحقيقة)، يدين أكثر لأراء هايدغر^(٢). فى هذا التقليد نحن بصدد الحديث عن ثلاثة مستويات: المستوى المنهجى، المستوى المعرفى والمستوى الأنطولوجى، وهى مستويات تعبر عن العلم فى تشكيله، والنظرية فى بنائها. من هنا وبنظرة متفحصة، نجد أنّ غادامير هو مؤسس علم ونظرية التأويل فى الفلسفة الغربية المعاصرة، لكن المفارقة أنه يعتبر التأويل فنّ للفهم وفهم الفهم.

الموقف المنهجى لدى شلايرماخر:

سادت نظرية تقسيم الأحكام المسبقة خلال عصر التنوير (أحكام ناشئة عن السلطة، وأخرى عن التسرع)، وهو تقسيم يستند إلى الافتراض الأنوارى الذى مفاده ضرورة استخدام العقل استخداماً منهجياً مضبوطاً يُزيح عن الخطأ. وكانت هذه فكرة المنهج لدى ديكارت. يقوم هذا التقسيم على تناقض متبادل بين السلطة والعقل. ويأتى شلايرماخر للتمييز بين التحيز (تحديد فردى للفهم) والتسرع كأسباب لسوء الفهم. إنّ تغيير فريدريش دانييل شلايرماخر Frederic Schleiermacher (فيلسوف ولاهوتى ألمانى، ١٧٦٨-١٨٣٤) للتقسيم التقليدى للأحكام المسبقة يؤثّق انتصار عصر التنوير ونتائجه. هاته النتائج الجذرية يمكن أن

1 - Hans-Georg Gadamer, trad. fr. par P. Fruchon, J. Grondin, G. Merlio, *Vérité et méthode : les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Paris, Seuil, 1996 See: [www.orbi.ulg.ac.be/bitstream/2268/177088/1/Vérité et méthode.Gadamer.Présentation.pdf](http://www.orbi.ulg.ac.be/bitstream/2268/177088/1/Vérité%20et%20méthode.Gadamer.Présentation.pdf); P. 2

2 - Amar Djaballah, «L'herméneutique selon Hans-Georg Gadamer», *théologie évangélique* vol. 5, n° 1, 2006 p P32.

نجدها في إيمان شلايرماخر بالمنهج^(١). يستمد شلايرماخر إيمانه العميق بفكرة المنهج من نزعته اللاهوتية الموغلة في صرامة قواعد فهم الكتاب المقدس وتأويله وتأويلاً فيلولوجياً (الفهم وفقاً لقواعد اللغة) بالرغم من أن شلايرماخر تراجع عن تطبيقاته للفيلولوجيا في مرحلة ما من مسيرته الفكرية.

إن الهيرمينوطيقا لم تعرف تحولاً مماثلاً إلا مع مجيء شلايرماخر، الذي يمكن وصف ما أحدثه بالانقلاب الكوبرنيكي. لقد قدّم شلايرماخر السؤال المهم: بما الفهم؟ على سؤال معنى هذا النص أو ذاك من النصوص المقدسة أو الدنيوية. وإليه يرجع الفضل في تحرير التأويل كمبحث عام وعالمي، من كل عناصره العقائدية والنظر إليه بوصفه مبحثاً خاصاً يُعنى باللاهوت وتفسير النصوص الدينية. وما تصوره للهيرمينوطيقا على أنها فن الفهم ما هو إلا نقدٌ جذري للاتجاه الفيلولوجي. إن الهيرمينوطيقا لم تعد مجرد مجموعة من القواعد، بل أصبحت علماً يصف الشروط اللازمة للفهم^(٢). هذا الاتجاه الذي أبان عنه شلايرماخر يعود بالأساس إلى تأثره بالنزعة السيكلوجية التي تعتنى بظروف المؤلف والتركيز على ما هو ذاتي وفردى لتشديد الفكر من خلال تأويل النص.

وبالتالي ينحصر الموقف المنهجي عند شلايرماخر في أنّ تفكير الإنسان بل وجوده كلّه تحدده اللغة، وأنّ فهم الإنسان لنفسه وللعالم تقدّمه اللغة، رغم أنّه فيما بعد تخلّى عن هذا الموقف وتبنّى النزعة السيكلوجية بإعادة بناء العملية الفكرية للمؤلف. وقد اقتنى دلتاي أثر شلايرماخر حين افترض أنّ مهمة الهيرمينوطيقا هي اكتشاف قوانين الفهم ومبادئه^(٣).

١- هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، مرجع سابق، ص ٣٨٣-٣٨٥.

٢- هشام معافة، مرجع سابق، ص-ص ١١-١٢.

٣- عادل مصطفى، فهم الفهم: مدخل إلى الهيرمينوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط ١، ٢٠٠٧، ص-ص ١١٠-١١١.

قام شلايرماخر بإخراج الهيرمينوطيقا إلى مختلف العلوم حيث أسس مجموعة من القواعد والمعايير التي تحكم عملية الفهم والتحليل^(١). لكن إذا كان الفهم يتعلق بالتنشئة الفردية الثقافية^(٢)، فهل نحن بحاجة إلى منهج للفهم؟ يجب شلايرماخر بالنفي وعلل ذلك بأن منهجاً مثل هذا لم يرى النور إلى حد الآن، بل تم الاكتفاء بقواعد تهم مجالات خاصة (كالنصوص المقدسة)^(٣).

فيلهيم ديلتاي: المنهج كمشكلة إبستمولوجية

لقد استندت تأويلية شلايرماخر إلى تجريد منهجي مصطنع حاول أن يؤسس وسيلة كلية للعقل، ولكنه حاول استخدام هذه الوسيلة للتعبير عن قوة الإيثار المسيحي المتقدمة؛ بيد أن التأويلية لدى ديلتاي [W.Dilthey 1833-1911]، فيلسوف ألماني معاصر يمثل ما يسمى بتيار الحياة، في كتابه الهام «مدخل إلى دراسة العلوم الإنسانية» يبحث عن «الاستقلالية المنهجية» لعلوم الإنسان أو «علوم الروح»؛ بتعبيره الألماني [Geisteswissenschaften] في تأسيسه للعلوم الإنسانية هي أكثر من وسيلة. إنها الوسيط الكلي للوعي التاريخي، حيث لا يعود هناك وجود لأية معرفة

١ - مركز الدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، «الهرمينوطيقا وحدود الفهم»، ص ٣،

انظر الرابط: www.certhso.com/detail-science-humaines.aspx?idZ-8&id-1

٢ - عُرف شلايرماخر بنظرية الفعل الالهامي التي كانت المحطة الحاسمة في تطور نظرية الدائرة التأويلية the hermeneutic circle، والتي انتهت الطروحات حولها بأنها ليست شكلية، ولا ذاتية، ولا موضوعية، إنها هي تصف تفاعل حركة التراث وحركة المؤول. وهو ما ذهب إليه هايدغر حينما اعتبر أن توقع المعنى الذي يحكم فهمنا لنص ما ليس فعلاً ذاتياً، إنها هو فعل ينبثق مما يربطنا بالتراث. الذي نتجته بقدر ما نفهم ونشارك في تطوره، وعن ثم نحدده نحن، فهو ليس مجرد شرط مسبق ثابت، وعليه فإن دائرة الفهم ليست دائرة «منهجية»، وإنما هي تصف عنصراً في بنية الفهم الانطولوجية. انظر: هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، مرجع سابق، ص ٤٠٢.

٣ - نبهة قارة، الفلسفة والتأويل، دار الطليعة للنشر والتوزيع، بيروت، ط ١، ١٩٩٨، ص ٤٥.

للحقيقة سوى فهمٍ للتعبير، ومن خلال ذلك، فهمٌ للحياة. فكل شيء في التاريخ يمكن فهمه؛ لأن كل شيء نص^(١). يبدو أن ديلتاي استلهم رؤيته للعالم والحياة من تناقض وتعارض الاتجاهات (المثالية الألمانية/ التجريبية الانجليزية) هو يؤمن إيماناً مطلقاً من أن الفلسفة مصدرها تأمل خبرات الحياة، في الوقت الذي يعتقد أن الحياة هي بحث عن المعنى، وأن العلاقة بين الانسان والطبيعة هي علاقة جدلية.

اتخذ ديلتاي من هيرمنيوطيقا شلايرماخر العامة قاعدة انطلق منها لبلورة معالم هيرمنيوطيقاه، حيث تمكن من أن يرسم لنفسه نهجاً متميزاً ضمن الخارطة الإبداعية الألمانية، منطلقاً في إرساء قواعدها من نقده للمنظرة التي ترى في طرق التفكير الخاصة بالعلوم الطبيعية النموذج الأمثل، الذي ينبغي أن تُبنى على أساسه العلوم الإنسانية. وهي علوم لا يمكن تفسيرها في رأيه بمناهج العلوم الطبيعية، إذ تتناول ظواهر من إبداع البشر، ولهذا استخدم الفهم كمنهج يتناول الخبرة الحية، عكس العلوم الطبيعية التي تأخذ الأسباب الموضوعية. إذن فقد كانت مشكلة دلتاي هي إعطاء العلوم الإنسانية صلاحية ماثلة لتلك الخاصة بالعلوم الطبيعية في عصر الفلسفة الوضعية^(٢). لقد تولدت تقابلات على المستوى الاليتيمولوجي في مسألة المنهج لدى ديلتاي في مقارنته بين علوم الطبيعة وعلوم الإنسان، فمثلاً؛ المنهج والفهم، التجربة والخبرة المعيشة، التجريب والتعبير، إلخ. كلُّها تعارضات تكشف عن الغموض الذي حجب فهم نظرية المعرفة القائمة على أساس التصنيف الالبيستيمي عند دلتاي.

كان مشروع دلتاي هو صياغة منهج ملائم للعلوم الإنسانية الروحية وكان على وعى واضح بعجز منهج العلوم الطبيعية عن مهمة الإمساك بكل الظاهرة الإنسانية. ومن هنا نظر إلى هذه المهمة على أنها مشكلة ابستيمولوجية من جهة، وعلى أنها تتطلب

١- هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، مرجع سابق، ص ٣٣٨.

٢- هشام معافة، مرجع سابق، ص ١٢.

تعميق تصورنا للوعى التاريخي من جهة ثانية، وأتّما تعكس حاجة إلى فهم التعبيرات التي تنبع من الحياة ذاتها من جهة ثالثة، وهى ثلاث عوامل ينبغى فهمها لإزالة اللبس الحاصل على مستوى التفريق بين منهج العلوم الإنسانية ومنهج العلوم الطبيعية^(١). إن مفهوم الحقيقة لا يمكن أن يفهم إلا انطلاقاً من فكرة المنهج. يرفض غادامير هذا النوع من الحقيقة لهذا السبب، فهو يختلف مع ديلتاى فيما يتعلّق بتصور هذا الأخير الميتودولوجى والمنهجى للنهريمنوطيقاً^(٢).

خامساً: غادامير واتخط الفينومينولوجى فى شرح الهرمينوطيقا من أسس المنهج:

يعتقد «إيميليو بيتى» Emilio Betti (أحد فلاسفة التأويل فى إيطاليا) بأن غادامير أراد أن يقترح علينا منهجية معينة لبلوغ الحقيقة، وأنّ الهم المركزى لغادامير هو تقويض الزعم الدلتائى من أنّ العلوم الإنسانية تمتلك الحقيقة^(٣).

لكن مع هايدغر يشهد المنهج الهرمينوطيقى قفزة جديدة، إذ سيرتبط ارتباطاً وثيقاً بالفلسفة، وخاصة الفينومينولوجيا، فقد أقام هايدغر الهرمينوطيقا على أساس فلسفى، والفلسفة على أساس هرمنوطيقى، وكلاهما صحيح، كما يرى «نصر حامد أبو زيد»، طالما أنّ الفلسفة هى فهم الوجود، والفهم هو أساسى. إنّ الهرمينوطيقا بهذا المعنى لا تُعنى بتأويل النصوص، ولاهى فلسفة عن جوهر الوجود، ولا حتى منهجاً للعلوم الإنسانية، وإنّما تعبير عن كشف فينومينولوجى للوجود الإنسانى ذاته. فالفهم والتأويل هما أسلوبيان لوجود الإنسان. وهكذا، فقد

١ - عادل مصطفى، مرجع سابق، ص ١١٨.

٢ - عبد الله بريمي، مرجع سابق، ص ٢.

٣ - جان غراندان، النعرج الهرمينوطيقى للفينومينولوجيا، ترجمة وتقديم عمر مهيب، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط ١، ٢٠٠٧، ص ١٢٥.

عمق هايدغر من مفهوم الهيرمينوطيقا، وبضربة واحدة أصبحت ذات صلة وثيقة بأنطولوجيا الفهم^(١). فقد كان همُّ غادامير هو السعى إلى تطوير هيرمينوطيقا فلسفية للعلوم الإنسانية؛ أي إنتاج تأمل فكري يعيد الاعتبار لمفهوم الحقيقة. بمعنى آخر انتشال الحقيقة من حوضها المحلي إلى اطارها العالمي الذي يستمد جوهره من التجربة الإنسانية.

فالهيرمينوطيقا ليست «منهجاً للحصول على الحقيقة»، إتها، في نظر غادامير، ليست منهجية للعلوم الإنسانية ولكنها محاولة من أجل فهم ما في الحقيقة [...] وما يربطها بكلية تجربتنا في العالم». فهي تقوم على استراتيجية تنفلت من المنهجية، إذ تقوم باستدراج الوجود إلى اللغة لتستطيع الإمساك بالكائن وفكره من خلال إشاراته، وعلاماته وإحالاته داخل عالم اللغة أي عالم النص^(٢). لقد استلهم غادامير المرجعية الهايدغرية المتمثلة في المنعطف الانطو- فينومينولوجي وذلك ليقرب مسار المعنى - فهم، إلى فهم - المعنى نحو معنى المعنى أو فهم الفهم. وهذا مرده كينونة الإنسان بما هو وجود - في - العالم.

مارتن هايدغر والعظمة المنعطف كتأسيس أنطولوجي للفهم:

أين يمكننا موقعة هيرمينوطيقا غادامير؟، نستطيع فهم هذه الهيرمينوطيقا انطلاقاً من هايدجر، فعلى خلاف ما ذكر في الكينونة والزمان فإن غادامير لا يقدم لنا تحليلاً معيَّناً للوجود، [...] وغاية ما يُقدِّمه لنا هو فينومينولوجيا تنهمم بحادثة الفهم، والتي تنطلق من بعض المنجزات الهيرمينوطيقية لهايدجر، لتُعاود تملُّكها بطريقتها الخاصة المتميزة^(٣). يتمثل التحدي الرئيسي من هذا العمل الكبير لغادامير،

١ - هشام معافة، مرجع سابق، ص ١٢.

٢ - عبد الله بريمي، مرجع سابق.

٣ - جان غرانديان، مرجع سابق، ص ١٢٦.

«الحقيقة والمنهج»، في إبراز أن التأويل ليس فقط وسيلة لفهم العلوم الإنسانية ولكن تجربة الفهم أيضاً التي تُبنى على أساس الحدث الوجودي الأساسي لإظهار شكل حقيقي من الحقيقة. إلا أن هذا الفهم، ينتمي دائماً لإرث هايدغر، هذا الأخير هو في المقام الأول فهم وجودي. لا يقتصر على فهم شخصي بل فهم الذات من «التجربة المعيشة [Ertebuis]»، فمثلاً، فهم العمل الفني هو فهم الفنان ككائن»^(١).

ليس من المستبعد أن يكون غادامير أقام نسقه الهيرمنيوطيقي على أساس فلسفة هايدغر الوجودية، وبخاصة فيما يتعلق بحقيقة الفهم الوجودي، ويمكننا أن نستشف ذلك من قوله: «وعليه وجدت، من جانبي، المنطلق الأول في نقد المثالية (Idealismus) والمنهجية (Methodologismus) اللتين ميّزتا عهد نظرية المعرفة - إمتداد مفهوم الفهم إلى الوجودي عند هايدغر بمعنى التصميم الحاسم للذاتين - الوجود في العالم (Dasein) -، يعبر عندي عن مرحلة حاسمة، فإنه تحت تحريضه، حملني هذا المفهوم على مجاوزة مناقشة المشكلات المرتبطة بنقد المنهج لتوسيع مسألة التأويل فيما وراء حقل العلم وإدراج تجربتي الجمال والتاريخ»^(٢).

رفض غادامير التعريف القائل بأن المنهج هو قواعد وأدوات استراتيجية تفرضها الذات على الموضوع، فستبدأ عملية الفهم مع غادامير مُستنداً إلى آراء هايدغر في علاقة الذات بالموضوع. إن تطبيق القواعد المنهجية على الموضوع يجعل الذات تفهم الموضوع وفقاً لتصوراتها المنهجية وليس وفقاً للحقيقة المبنية على التحام الذات بالموضوع في خبرة حميمة كما يقول غادامير. لقد استند غادامير إلى الآراء التي حاولت ربط العلاقة بين علوم الفكر وعلوم الطبيعة خاصة آراء الفيزيائي هارمان فون هيلمهولتز (١٨٢١-١٨٩٤).

1 - Hans-Georg - Gadamer, *op. cit.*, .

٢- هانز جورج غادامير، فلسفة التأويل الأصول، المبادئ، الأهداف، مرجع سابق، ص ١٧٥.

إلا أنّ التأويل عند غادامير يكون فيه المقياس هو «الشيء نفسه» (La chose meme) وليس الإقرار بحقيقة «الشيء في نفسه» (La chose en soi)، يقول غادامير: «ينبغي لفن التأويل أن ينطلق من مسألة أنّ الفهم هو الوجود في علاقة مع الشيء نفسه». وعلى هذا الأساس يميّز غادامير بين نوعين من الفهم: الفهم الجوهرى وهو فهم محتوى الحقيقة، الفهم القصدى وهو فهم مقاصد وأهداف المؤلف^(١).

الفهم التأويلى بما هو تجربة إنسانية لدى غادامير:

إنّ المحك في التجربة التأويلية هو بالضبط فهم أساسى للذات الإنسانية في العالم. التجربة التأويلية ليست نموذج للمعرفة؛ بل هى بالأحرى، «الأصل من كينونة الإنسان في العالم» حسب أسلوب هايدغر^(٢). إنّ الفهم التأويلى فى علاقته بالخبرة الإنسانية عند غادامير يبنى على ثلاثة سياقات مجالية:

أ- المجال اللغوى ويتعلق بالعلاقات والمعانى والدلالات، فلفهم قصيدة ما على سبيل المثال: يمكننا تأمل هذه القصيدة بدقة، ومقارنتها بغيرها من القصائد، ويمكننا معرفة بحرّها الشعري ومعرفة المدرسة الشعرية التى تنتمى إليها، ويمكننا من جهة أخرى البحث عن كل الصور والاستعارات التى تحتويها، ومناقشة كل التفاصيل المتعلقة بهذه القصيدة. قد نكون بتبوين إذا بحثنا عن جملة العناصر المشكّلة لبنية هذه القصيدة، وقد نكون سيميائيين إذا بحثنا عن إشاراتها ورموزها. كل هذا الاشتغال على القصيدة قد يكون ممتعاً ومفيداً، غير أنّ شيئاً واحداً لا نحققه بذلك «الفهم»، فإذا أردنا الوصول إلى الفهم الحقيقى لهذه القصيدة، يجب علينا أن نتأهى معها

١ - مركز الدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، مرجع سابق، ص ٦.

2- Klapwijk Jacob, «The Universal in Hans-Georg Gadamer's Hermeneutic Philosophy», *Philosophia Reformata* 50, 1985, P.o.

وأن ننصهر في آفاقها، لكي نلج إلى عمقها الأنطولوجي. قد تُثبت كل المعلومات والإجراءات السابقة أنها صحيحة، ولكن لا يمكن لكل هذه النظريات والمناهج أن تُعوّض عن الدخول، إلى عالم القصيدة نفسه، الذي يبقى عصياً عن أي منهج أو تكنيك. يُفترض بهذه الملاحظة أن تُلفت الانتباه - ولو نسبياً - إلى الفارق بين الفهم الاستمولوجي القائم على التقنيات والآليات، وبين الفهم الأنطولوجي القائم على المشاركة والحوار^(١).

وبالقدر الذي يُصّر فيه غادامير على الحوار إلا أن الدياليكتيك الذي يرمى إليه «ليس جدل الأضداد، إنه جدل بين أفق المفسر وأفق الثقافة المتحدّرة التي تواجهنا»، وبعبارة أخرى، فقد عثر غادامير على لحظة من السلب والتساؤل للتأويل تصبح فيه اللغة أبعد من مجرد عبارات وقوالب لفظية وعدّها محرّكاً جوهرياً لما يمكن أن نعتبره عالمية التأويل من منطلق أنّ علاقة الإنسان بالعالم هي أساساً عبارة عن لغة، أي فهم، بهذا المعنى يُصبح التأويل عبارة عن البعد العالمي للفلسفة وليس فقط القاعدة المنهجية لما يمكن أن نسميه بالعلوم الإنسانية^(٢). تشكل اللغة إذن أداة للفهم باعتبارها «مسكن الكينونة»، فمنها وإليها تعود وتنبجس عملية الفهم للعالم في شكل تصورات ورؤى تأويلية.

ب- المجال الجمالي فيتعلق بالأعمال الفنية، فعند تطرّقنا لمسألة الفن نجد أنفسنا أمام المفارقة التالية: من جهة أوضح غادامير بشكل لا لبس فيه أنّ ما يسميه «المفاضلة الجمالية» أو «المنتوج الجمالي» ما هو إلا تجريد غير قادر على محور انتهاء العمل الفني لعالمه وتلاخه معه، ومن جهة ثانية نجد أنّ

١- شادي كسحو، مرجع سابق، ص ٣.

٢- خيرة حمر العين، «الشعرية وانفتاح التصوّن: تعددية الدلالة ولاهائية التأويل»، مجلة الخطاب، منشورات مخبر تحليل الخطاب، العدد السادس، جانفي ٢٠١٠، ص ١٣.

دور الفن وأهميته ليسا موضع تشكيك أو تساؤل، ذلك أنّ الفن قادر على قهر المسافات الزمنية ومجاورتها بفضل استخدامه للدلالات وتوظيفه للصور الإبداعية التي تخرق محدودية المكان ولا نهائية الزمان، بهذا المعنى المزدوج للدلالة يصبح الفن وسيلة أساسية للفهم ومن ثم أيضاً يصبح مجالاً لإنتاج الحقيقة^(١). يطرح جادامير سؤال مهم: ماذا نستفيد من العلاقة بين الحقيقة والفنون واللعبة؟ في الجزء الأول من «الإفراج عن مسألة الحقيقة: تجربة الفن، *Dégagement de la question de la vérité : l'expérience de l'art*» الذي احتوى تحليل نقدي واسع لعلم الجمال عند كانط، فالتجربة الفنية هي تجربة خارجة عن الذات، هي تجربة للكائن، لا انغلاق الذات على نفسها، تجربة الحقيقة، علينا أن نتعامل معها على أنّها هيمنة على كائن موضوع تدعى أنها مستقلة عنه. قام جادامير باستعارة اللعبة (*la métaphore du jeu*)، اللاعبون ليسوا أحراراً، اللعب على محمل الجد، واللعب اعتراف بالنظام، ما هي الآثار المترتبة على الفهم والحقيقة؟^(٢) إنّ اللعب بالمعنى الجاداميري هو فن يعبر عن جمالية الحقيقة كاستراتيجية في تحقيق التأويل كفن وليس علم، كفلسفة وليس منهجية.

ج-١ هيرمينوطيقا الفهم هي نقد للمعرفة التاريخية: إنّ تأويل الظواهر انطلاقاً من ذاتها يعني فهمها من خلال سياقها التاريخي، وهنا تأخذ الهرمينوطيقا علاقة ضمنية مع الوضعية؛ لأنّ مجمل التاريخ يُشكّل نصّاً قابلاً لأن تُفكّ شفرته. فإذا كانت المدرسة التاريخية قد ألغت كل شكلٍ للمثالية،

١- عمر مهيبيل، «هانز جورج جادامير خطاب التأويل، خطاب الحقيقة»، ص ٢، انظر الرابط:

فلأن الظواهر التاريخية تُصبح صامتة إذا لم نُلحِقها بسياق أكثر اتساعاً يرتبط بعصر ما، وأخيراً بالتاريخ الكلي. فلا وجود إلا لحوادث تاريخية ستُصبح متكلمة من ذاتها، فما هو خاص لا يأخذ أى دلالة إلا تبعاً لتغيرات السياق الأكثر عمومية^(١). ما سرّ حضور التاريخ والتراث في تأويلية غادامير؟، في الذى كان يعتقد يورغن هابرماس Jürgen Habermas (ولد عام ١٩٢٩، فيلسوف وعالم اجتماع ألماني) أن التاريخ والتراث تعبير عن نزعة محافظة، تمسك غادامير بتاريخية الفهم وانغماره في التقليد والتراث، ويعود ذلك لكونه افتقد لحرية العقل بالمفهوم الأنوارى، وأيضاً اختلافه عن هابرماس في طريقة تمثُل الحوار المثالي^(٢). يعد التاريخ والتراث عند غادامير بمثابة الوعى الذى يخترن الثقافة ويخترن التأويل، في توليفة عجيبة تطرح ثقافة جديدة للتأويل هي تاريخية الفهم بما هي فلسفة في الأصل.

سادساً: أبعاد وآفاق الهيرمينوطيقا الغاداميرية: بين الفلسفة المعاصرة والعلوم الإنسانية

إن مشكلة الفلسفة المعاصرة يمكن أن تتحد معالمها بمشكلة العلوم الإنسانية. فإذا كانت الفلسفة لها نظرة شاملة للإنسان والعالم، فلا بد أن تعتمد، أو تنتقد ما تُتيح لها العلوم الإنسانية من معرفة تتعلق بوضع الإنسان - في - المجتمع - إزاء - العالم وهو موضوع العلوم الإنسانية. أو عليها أن تضع بديلاً أو منافساً، [...] ولأنّ هناك اليوم «علوم» إنسانية تتفاوت في درجة إحكامها وضبطها، فلا بد أن تكون علاقة مباشرة بينها وبين الفلسفة المعاصرة، سواءً كان اتجاهها المعارضة، الموافقة أو الاحتواء. فالواقع أنّ

١ - هشام معافة، مرجع سابق، ص ٣٠.

٢ - المرجع نفسه، ص ١٥٦.

موقف الفلسفة المعاصرة من العلوم الإنسانية - في حالتها الراهنة - مماثل لموقف ما كان يسمى فلسفة الطبيعة من العلوم الطبيعية. فيجب النظر فيما ينبغي أن تكون عليه الحدود بين الفلسفة والعلوم الإنسانية، وتعيين مناطق النفوذ بينها، بحيث يُصان لكلّ منهما موضوعه، منهجه وغايته^(١). ولا نجد في سبيل إنجاز هذه المهمة إلاّ اهيرمينوطيقا كحلقة تواصل بين الفلسفة والعلوم الإنسانية، فما هي أبعاد وآفاق هذا التواصل المنجز تحت مظلة هيرمينوطيقية؟

البؤرة الوحيدة لهذا التواصل هي مشكلة الموضوعية في العلوم الإنسانية، حُرّكت المشكلة من وضعها القديم في طريق الحل، فكانت هناك عدة قراءات لمسألة الموضوعية تراوحت بين اعتبارها: واقعة أو ماهية أو بنية^(٢). ينزع أنصار «الماهية»، إلى التأكيد الصارم للخلاف بين العلوم الإنسانية والطبيعية، وقلب المشكلة هو توطئة للتأسيس الجذري للعلوم الإنسانية، فأصالة الموضوع الخاص بالعلوم الإنسانية هو «الذاتية»، بمعنى النفاذ إلى داخل الظاهرة الإنسانية وجوانبها. فالوجود الإنساني أو الظاهرة الإنسانية تتعين «بالوعي» الذي يقصد إلى «المعنى» ويهدف إلى «القيمة» من خلال «تجربة معيشة» لها «تاريخيتها» الخاصة المنفردة في الزمان والمكان. ولا يكون هذا النفاذ إلاّ عبر مناهج التفهم (verstehene) الأمر الذي يمضي بالباحث إلى الأساس الصلب الذي يُقيم عليه تفسيراته وتأويلاته للظاهرة الإنسانية والاجتماعية^(٣). من هنا تنجلي ضرورة الحديث عن أهمية التفهم لإنجاز الحوار المعرفي بين الفلسفة والعلوم الإنسانية، أنقاض هذه العلوم من الافتراض القائل بالحقيقة المطلقة المستندة إلى منهج العلوم الطبيعية.

١- صلاح قنصوه، الموضوعية في العلوم الإنسانية: عرض نقدي لمناهج البحث، دار التنوير

للمطبعة والنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠٧، ص ٢١-٢٢.

٢- المرجع نفسه، ص ٧٥.

٣- المرجع نفسه، ص ١١٦.

في حوار أجراه كل من فيليب فورجيه وجاك لوريدير مع غادامير: «ما فحوى الحقيقة والمنهج، ما التأويلية التي تريد تأسيسها؟». اتضح أنّ غادامير أثر بعمق في تطور العلوم الإنسانية في اللحظة المعاصرة بألمانيا والشاهد حوارهِ مع هابرماس، حيث يقول في هذا الصدد: «أنطلق في تأويلتي من فكرة مفادها أنه يجب نزع الصفة المطلقة (Desabsolutiser) عن المثل الأعلى للمنهج، هذا المثل مُستخرج من العلوم الصحيحة. هدفى هو نظام ما (Discipline) لا بمعنى الفرع الخاص بالمعرفة بل أقصد الموقف المتسم بالدقة والصرامة - يشمل السيطرة على المنهج عبر تجاوزه [...] المنظرين يتصورون أنّ العلم وصحته هو حلّ لألغاز العالم. ولكننا ننسى أنّ العلم لا يعرف العالم ولا يفتحه إلا في اتجاه خاص». «ما الذي يميز علوم الإنسان، أين تتمفصل تأويلتك مادياً؟» ما يُميّز العلوم الإنسانية أنّها لا تستخدم مناهج معروفة فقط بل قدرة على الفهم [...] تتجاوز القدرات التي نكتسبها عقلياً [...] أوسع في تأويلتي البعد الجديد الذي أعطاه هايدغر لهذا المفهوم: ليس الفهم شكلاً خاصاً للعلاقة بالعالم بل هو «أصل كينوني» (existential)، شكل الكينونة نفسها للوجود في العالم [...] ماذا يحدث فعلياً أثناء الفهم [...] إنّ تحول السياسة إلى علوم سياسية يبدو لي نموذجياً في هذا الصدد^(١). إذ أنّ غادامير تحدث فلسفياً عن «ضرورة التفكير من داخل نظرية التأويل»^(٢)، هنا مربوط الفرس، الفلسفة الهيرمينوطيقية عند غادامير تؤسس هيرمينوطيقاً فلسفية ذات بعد عالمي لها أفق جعل الفن والتاريخ والتراث واللغة، أدوات جديدة للفهم أساسها الحوار، عكس ما نبذه أنصار النظرية الميتودولوجية واعتبروه أحكاماً مسبقة.

١ - هانز جورج غادامير، «سلطة الفلسفة»، جاك دريدا وآخرين، مسارات فلسفية، ترجمة محمد ميلاد، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية - سورية، ط١، ٢٠١٤، ص ١٥٥-١٥٦.

خاتمة:

ترتيباً على ما تقدم يمكن أن نستنتج أن مقارنة غادامير لسؤال المنهج اعتمدت في أساسها السجالي على محاورته للفكر الرومنسي - شلايرماخر - والرؤية الابيستيمية - دلتاي - بالاستناد إلى أنطولوجيا هيدغر، حيث خرج بالمنعطف الجذري في اتجاه العلاقة بين المنهج والحقيقة. وعليه فإن غادامير طرح ما يُعرف عنده بالفهم الأنطولوجي باتباع مسار «حقيقية - منهج»، عكس التصور السابق عنه لدى شلايرماخر ودلتاي الذي اتجه إلى منحى «منهج - حقيقة». إن هذا القلب الجذري للعلاقة له ما يبرره ضمن التجربة الإنسانية المعيشة التي تشكلت من مجالات الفن، التاريخ واللغة.

وهذه الرؤية الجديدة للمنهج تنطلق من مجاوزة هذا الأخير باعتباره مجموع قواعد وتقنيات صارمة تُطبّق على الظاهرة الإنسانية محاكاةً للطبيعيات، إلى ضرورة اعتبار الحقيقة في حقيقتها مُرتبطة بإعطاء أهمية كبيرة للأحكام المُسبقة والتراث في إطار ما يُعرف بالحوار.

بيبلوغرافيا المصادر والمراجع باللغة العربية:

- بريمي، عبد الله، «غدامير أم ريكور»، (2010-08-27)، انظر الرابط:
www.ebn-khaldoun.com/article_details.php?article=504
- حمر العين، خيرة، «الشعرية وانفتاح النصوص: تعددية الدلالة ولا نهائية التأويل». مجلة الخطاب، منشورات خبّر تحليل الخطاب، العدد السادس، (جانفي ٢٠١٠)، ص- ص ١١-٣٠.
- جاسبر، دافيد، مقدمة في الهرمنيوطيقا، ترجمة وجيه قانصو، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط١، ٢٠٠٧.
- دهمانية، مليكة، «فصول في القراءة والتأويل من خلال نماذج غربية معاصرة». أطروحة دكتوراه في الأدب العربي، قسم اللغة العربية وآدابها، كلية الآداب واللغات، جامعة الجزائر ٢، السنة الجامعية: ٢٠١٠-٢٠١١.
- شلبي، محمد، المنهجية في التحليل السياسي: المفاهيم، المناهج، الاقتربات، والأدوات، دار هومة، الجزائر، ٢٠٠٢.
- غدامير، هانز جورج، بداية الفلسفة، ترجمة علي حاكم صالح وحسن ناظم. دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط١، ٢٠٠٢.
- «سلطة الفلسفة»، جاك دريدا وآخرون. مسارات فلسفية، ترجمة محمد ميلاد، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، ط١، ٢٠٠٤.
- ، فلسفة التأويل الأصول، المبادئ، الأهداف، ترجمة محمد شوقي الزين، الدار العربية للعلوم، المركز الثقافي العربي المغرب، منشورات الاختلاف، بيروت- الجزائر، ط٢، ٢٠٠٦.
- ، الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة حسن ناظم وعلى حاكم صالح، دار أوبا للطباعة والنشر، طرابلس، ط١، ٢٠٠٦.
- ، التلمذة الفلسفية: سيرة ذاتية، ترجمة حسن ناظم وعلى حاكم صالح، دار الكتاب الجديد المتحدة، بنغازي، ط١، ٢٠١٣.
- ، «مدخل الى أسس فن التأويل: التفكيك وفن التأويل»، ترجمة وتقديم محمد شوقي الزين، انظر الرابط:

www.aljabriabed.net/n16_08azin_gadami.htm

- غراندان، جان، المنعرج الهرمىنوطىقى للفىنومىنولوجىا، ترجمة وتقدىم عمر مهىىل، الدار العربىة للعلوم ناشرون، منشورات الإختلاف، بىروت-الجزائر، ط١، ٢٠٠٧.
- قارة، نبىهة، الفلסףة والتأوىل، دار الطلبعة للنشر والتوزىع، بىروت، ط١، ١٩٩٨.
- قنصوه، صلاح، الموضوعىة فى العلوم الإنسانىة: عرض نقدى لمناهج البعث، دار التئوىر للطباعة والنشر والتوزىع، بىروت، ٢٠٠٧.
- كسحو، شسادى، «حدود المنهج: مدخل إلى هرمىنوطىقا غادامر»، (05-2015-15)، أنظر الرابط:

www.alawan.org/rubrique15.html?debut_articles=20

- مصطفى، عادل، فهم الفهم: مدخل إلى الهرمىنوطىقا نظرىة التأوىل من أفلاطون إلى غادامىر، رؤىة للنشر والتوزىع، القاهرة، ط١، ٢٠٠٧.
- المطىرى، عبد الله، «قراءة فى كتاب الحقىقة والمنهج: الخطوط الأساسىة لتأوىلىة فلسفىة لهانز جورج غادامىر»، جرىدة الرىاض، العدد: ١٤٤٥٨، (١٤.٠١.٢٠٠٨)، انظر الرابط:

www.alriyadh.com/311513

- معافه، هشام، «هرمىنوطىقا الفن عند غادامىر»، مذكرة ماجستىر، فرع الفلסףة، كلىة الآداب والعلوم الإنسانىة، جامعہ بانته، السنة الجامعىة: ٢٠٠٨-٢٠٠٩.
- مركز الدراسات والبعوث الإنسانىة والاجتماعىة، «هرمىنوطىقا وحدود الفهم»، انظر الرابط:

www.cerhso.com/detail-science-humaines.asp?idZ=8&id=1

- منصور، أمال، «الهيرمينوطيقا واشكاليات تأويل الخطاب الديني». مجلة قراءات، مخبر وحدة التكوين والبحث في نظريات القراءة ومناهجها، قسم الادب العربي، جامعة بسكرة.

www.lab.univ-

biskra.dz/Labreception/images/labreception/doc_pdf/critique_heur_moneyique_pdf.pdf

- مهيبيل، عمر، «هانز جورج جادامير خطاب التأويل، خطاب الحقيقة»، مجلة نزوى، العدد: ٨٦، (٢٠١٠.٠٤.٠١)، انظر الرابط:

www.nizwa.com

باللغة الأجنبية:

- Djaballah, Amar, «L'herméneutique selon Hans-Georg Gadamer », *théologie évangélique* vol. 5, n° 1, 2006 p. 31-68
- Gadamer, Hans-Georg, trad. fr. par P. Fruchon, J. Grondin, G. Merlino, *Vérité et méthode : les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Paris, Seuil, 1996 See: [www.orbi.ulg.ac.be/bitstream/2268/177088/1/Vérité et méthode Gadamer Présentation.pdf](http://www.orbi.ulg.ac.be/bitstream/2268/177088/1/Vérité%20et%20méthode%20Gadamer%20Présentation.pdf)
- Klapwijk, Jacob «The Universal in Hans-Georg Gadamer's Hermeneutic Philosophy» *Philosophia Reformata* 50 (1985), P. 29-119.

الوجودية واللاهوت البروتستانتى

رودولف بولتمان أنموذجاً

(١ - ٢)

أ.د. أحمد محمد جاد (*)

- تمهيد:

يقصد بولتمان بمفهوم نزع الأسطورة عن العهد الجديد أن تكون نصوص العهد الجديد معبرة عن الحقيقة التاريخية التى تحيل إليها فى الواقع، حتى يسهل على القارئ الحديث أن يفهم مضمون رسالة العهد الجديد فى عصر الحدائنة وما بعدها، ذلك يتم عن طريق آليات التأويل المعتمدة لديه فى إعادة قراءة نص العهد الجديد، وبالتالي إعادة تقديم شخصية عيسى عليه السلام لهذا القارئ الذى تركت العلوم الطبيعية مفهوماً عليه فى فهمه للرسالة المسيحية، هذا التفسير الوجودى للتاريخ ضرورى فى عملية نزع الأسطورة، وبالتالي فإن الفهم التاريخى الذاتى عامل مهم فى إدراك العمليات التفسيرية التى تهدف فى الإنسان إلى جعل العهد الجديد يتحدث بلغة الإنسان المعاصر.

ومن هنا فإن عملية نزع الأسطورة Demythologizing تُفهم على أنها إجراء تأويل يستفسر عن الحقيقة التى تشير إليها العبارات الأسطورية أو النصوص، وهذا يفترض بالفعل أن الأسطورة تتحدث عن «الحقيقة»، على الرغم من أنها طريق

(*) أ.د. أحمد محمد جاد عبد الرازق، أستاذ الفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم - جامعة القاهرة، وكلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة القصيم. ويمثل هذا الجزء الأول من هذا البحث.

وغير كافٍ، كما أنها تفترض فهماً معيناً للحقيقة. وهنا فإن «الحقيقة» يمكن أن تُفهم بمعنى مزدوج، فهي تُفهم عموماً على أنها تحيل إلى حقيقة العالم مجسدة ذلك في رؤية موضوعية، تلك «الحقيقة» التي يجد الإنسان فيها نفسه، والتي يوجه فيها نفسه عبر الوقوف في مواجهتها، وفي استمرار تلك الأحداث التي تحسب لأجل السيطرة عليها، لأجل أن يضمن حياته^(١). وهنا فإن قضية التاريخ في غاية الأهمية لدى بولتمان؛ بسبب اهتمامه بالطريقة التي يتعلق بها التاريخ بعملية نزع الأسطورة، فهناك رابط قوى بين مفسر الكتاب المقدس والنص التاريخي^(٢).

إنها على نحو موجز تعني أن رسالة العهد الجديد لا تستند على الأساطير الخارجية، ولكن لبها الحقيقي ومركزها الجوهرى هو الكيرجما^(٣)، فالكيرجما لدى بولتمان ليس تنويراً ولا مجرد تفسير تاريخي، يذكر الجمهور بالحقائق المهمة الغابرة، ولكنه بطبيعته العنوان الشخصى الذى يدنو إليه كل فرد^(٤). وهناك اهتمام مركزى واحد في فكر بولتمان، هو الذى يجب أن يحوز العناية في كل عمل كهنوتى للإنجيل،

- (1) See, Rudolf Bultmann, "On the Problem of Demythologizing", in "The Journal of Religion", Vol. 42, No. 2 (Apr., 1962), p. 96, Robin Attfield, "On Translating Myth", in "International Journal for Philosophy of Religion", Vol. 2, No. 4 (winter, 1971), p. 238.
- (2) See, Jeffrey Jon Richards, Hermeneutics and Homiletics of Rudolf Bultmann and Dietrich Bonhoeffer in the American Discussion, A Dissertation Submitted to the Theological Faculty of the Philipps-University Marburg, Marburg, Germany, Summer Term, 2008 for the Degree, Doctor of Theology, p. 17.
- (3) See, John Webster, Rudolph Bultmann: An Introductory Interpretation, Published by: Religious and Theological Studies Fellowship, p. 5, Courtney S. Wilder, Existentialism and Exegesis, Bible and the Bible in Bultmann and Tillich, University of Chicago, A Dissertation Submitted to the Faculty of Divinity School in Candidacy for the Degree of Doctor Philosophy, Chicago Illinois, June, 2008, p. 343.
- (4) See, William Baird, "What Is the Kerygma? A Study of I Cor 15:3-8 and Gal 1:11-17", What Is the Kerygma? A Study of I Cor 15:3-8 and Gal 1:11-17 in "Journal of Biblical Literature", Vol. 76, No. 3 (Sep., 1957), pp. 12 - 13, Dan O. Via, Jr., "The Necessary Complement of the Kerygma", in, "The Journal of Religion", Vol. 45. No. 1. (Jan., 1965), pp. 32 - 33.

وهو في الغالب يكون حقيقياً للاهوتيين القارين الذين ليس لديهم إمام بالعمل في الكنيسة، وفشلوا في ربط نتائجهم بالمهمة العملية للكراسة بالإنجيل، وهنا فإن بولتمان في محاولته كلها يهدف لإعادة البناء اللاهوتية، لكي تلبى حاجات العصر، فنزع الأسطورة هنا هدفه أن يكون الإنجيل قريباً من القرن العشرين، ومفهوماً ومرحباً به في العالم المختلف^(١).

وعلى أية حال ففصلاً يتعلّق بتطور لاهوت بولتمان في الكيرجما ومفهومه عن شخص عيسى الناصري عليه السلام فإن رؤيته للتاريخ يجب أن تؤخذ بعين الاعتبار، فبولتمان يعارض بقوة وجهة نظر القرن التاسع عشر في حركة مطلب إعادة بناء عيسى التاريخي عليه السلام، التي تعتمد بقوة على فلسفة التنوير العقلانية، ولديها ولاء وتكريس لوجهة النظر الطبيعية الموضوعية للتاريخ، وقد حاولت هذه الحركة تطبيق المقاربة العلمية العقلانية لتقدم على نحو حقيقي عيسى التاريخي عليه السلام، ولذلك فإن بولتمان يرفض فكرة المقاربة الموضوعية للتاريخ^(٢).

وهنا كما يلحظ أن بولتمان أوجد ما يسمى باللاهوت الفردي للوجودية لكي يحل محل اللاهوت الأخلاقي للتقليد الليبرالي. إن تأثير لاهوت بولتمان، الذي لديه تميز خاص لكيرجما كنيسة ما بعد الفصح على عيسى التاريخي عليه السلام، هو لب مشكلة وموضوع رؤية بولتمان الوجودية للتاريخ، التي أخذت عن مارتين هيدجر Martin Heidegger في الوجود والزمان Being and Time، كما أن لاهوته تلقى دعماً إضافياً من نتائج هانز جوناكس Hans Jonas في أطروحته عن الغنوصية. إن التاريخ هنا عند بولتمان، كما أوضح البحث، يتكون من عنصرين: التاريخ الوضعي

(1) See, W. E. Houg, the Significance of Rudolf Bultmann", in " WWW. Biblicalstudies.org.uk/pdf/bq/16-8_343pdf, 15/9/2014, p. 343.

(2) See, Michael D. Gibson, " Does Jesus have a say in the kerygma? A critical remembrance of Bultmann", in " SJT 58(1): 83-103 (2005) Printed in the United Kingdom C _ 2005 Scottish Journal of Theology Ltd, doi:10.1017/S0036930605000906", pp. 84 - 85.

الواقعي *Historica* والتاريخ الفردي *Geschichte*، وهنا تظهر نقاط الضعف والقوة في الأبتستمولوجيا التاريخية لدى بولتمان بالنظر للتضارب بين عيسى التاريخي عليه السلام والإيمان الكيرجيمي لما بعد الفصح للتلاميذ. والنتيجة هنا أن بولتمان كان معارضاً لكتابة التاريخ الليبرالي، ذلك بأنه كان يريد أن ينشئ لاهوت الوجود الفردي الخالي من المسؤولية الاجتماعية للعالم بشكل واسع، والمكتنز بالتضارب بخصوص الاستمرارية بين المسيح التاريخي عليه السلام والكيرجما، وهنا عمل بولتمان على أن يوظف الحاجة إلى فحص أصالة رسالة العهد الجديد والأنجيل في ضوء جديد^(١).

وعلى أية حال فإن هناك ثلاثة قناعات مركزية تضمنت إجمالاً أشكال الكيرجما: الأولى، إن الإنجاز جاء لوعود الله تعالى لإسرائيل. والثانية، إن فعل النجاة القدسي حدث في مجيء عيسى المسيح عليه السلام، الذروة في موته وقيامته من بين الموتى. والثالثة، أنه هو الرب الحالي للكنيسة والقاضي القادم للعالم^(٢).

إن مهمة نزع الأسطورة أو التفسير الوجودي، لا يمكن أن تكون مكتملة في خطوطها العامة فيما أعطاه بولتمان في بحوثه، فهي عملية يجب أن تنجز بكل أجيال الباحثين، وأن تنجز مراراً وتكراراً، بسبب أن ليس هناك تفسير لاهوتي نهائي. وبالطبع فإن بولتمان لا يزعم أن هذا عمل حياته، لاهوته للعهد الجديد، إنه أنجز هذه المهمة، ولكن على الأقل أنه قام بخطوة تجاهها، ومقارنته مدفوعة بقصد تبشيري عميق، إنه يريد أن يجعل مفهوماً حقيقة ما هو حجر عثرة، عيسى المسيح

(1) See, Bernard Booth, *The Paradox of Bultmann's Historical Jesus for Faith: A Question of History*, Thesis submitted to the Faculty of Graduate and Postgraduate Studies in partial fulfilment of the requirements for the MA in Religious Studies Classics and Religious Studies Faculty of Arts University of Ottawa, Canada, 2013, p. 2.

(2) See, Clarence Tucker Craig, "The Apostolic Kerygma in the Christian Message", in "Journal of Bible and Religion", Vol. 20, No. 3 (Jul., 1952), p. 182.

عليه السلام، للمتعلمين وللمثقفين بأفضل معنى لهذه الكلمة، ولكنه لم يخاطب فقط الحيايين، فهو فى نفس الوقت هاجم أكليروسية الأمن الذاتى ومدرسية الاكتفاء الذاتى، كما كشف عن العديد من الأسئلة التى عمل العديد من معاصريه على جعلها مخفية من أجل حماية وهم الأمن^(١).

وهنا تظهر الصلة القوية بين المنهج الوجودى الذى اتبعه بولتمان فى تفسير التاريخ واللاهوت وكافة مناحى تفكيره فى المسيحية المعاصرة، فذلك يرتبط بموقفه من التفسير، والعقيدة، واللاهوت، والتاريخ، والكيرجما، واللغة، وبعبارة جامعة بكل مشروع بولتمان فى اللاهوت المسيحى فى كافة مناحيه، حيث تحكم هذه المقاربة الوجودية كل آرائه اللاهوتية، التى تصل به إلى جعل المسيحية فلسفة وجودية معاصرة، يغلب فيها الطابع الانثروبولوجى على الطابع اللاهوتى، ويتحول اللاهوت إلى انثروبولوجيا.

(^١) See, Erich Dinkler, " Existentialist Interpretation of the New Testament", in " The Journal of Religion, Vol. 32, No. 2 (Apr., 1952), pp. 93 – 94, Hans Jonas, " Is Faith Still Possible? Memories of Rudolf Bultmann and Reflections on the Philosophical Aspects of His Work", in " The Harvard Theological Review, Vol. 75, No. 1 (Jan., 1982), p. 6.

المبحث الأول: التفسير الوجودي للتاريخ

١- رؤية بولتمان الوجودية للتاريخ.

يعمل بولتمان على أن يقدم تفسيراً للتاريخ في مصطلحات المقاربة الوجودية للتاريخ. وهنا يأتي السؤال التالي: ما هي المقاربة الوجودية للتاريخ؟ هنا يلحظ أن هذا التعيين فضفاض جداً، فالمفكرين الثلاثة الذين لهم التأثير الأكبر على رؤية بولتمان للتاريخ، فيلهلم دلتاي Wilhelm Dilthey، ومارتين هيدجر Martin Heidegger، و ر. ج. كولنجوود R. G. Collingwood مختلفون جداً، ووسم الوجودي ليس مستعملاً ببساطة لأي واحد منهم، ولا حتى هيدجر. ويمكن القول إنهم أوضحوا انسجاماً مؤكداً في مقارباتهم لمشكلة التاريخ، وبسبب أن هذا الانسجام يركز على علاقة التاريخ بالوجود التاريخي للمؤرخ نفسه، ولذا فإن هناك ملائمة في الحديث عن المقاربة الوجودية للتاريخ. ولكن بالإضافة إلى الانسجام فهناك أيضاً اختلاف بين هؤلاء المفكرين الثلاثة، وإضافة إلى الاختلاف بينهم فإن التفسيرات المختلفة يمكن أن تعطى لفكر أي واحد منهم^(١).

ويظهر في الغالب أنه من المحتم أن أى محاولة لوصف مقاربة بولتمان للتاريخ أنه يجب استخدام وسم «الوجودي». وهذا لسوء الحظ في هذا الأسلوب، ذلك أنه في حين أن هناك حقيقة ما في القول بأن بولتمان يأخذ بالوجهة الوجودية للتاريخ، فهذا يخبر بالقليل جداً. ولذا فإن القول بأن مقاربة بولتمان للتاريخ وجودية وليست ثقافية خصوصاً، وليست محكمة بالفعل؛ بسبب أن بعض الأفكار عن التاريخ التي قبلها بولتمان، والتي حاز بها لقب الوجودي، يشترك فيها العديد الذين لا يوصفون

(1) See, John Macquarrie, *The Scope of Demythologizing, Bultmann and his Critics*, Harper & Row, Publishers, New York, 1960, p. 81.

بالوجوديين نهائياً. إن المفتاح الأساسى لمقومات هذه المقاربة ببساطة التسليم بأن الإنسان يقف ضمن تيار الحدوث التاريخى، وتحقيق هذه الحقيقة له نتائج فى إدراك معنى التاريخ، وعلى نحو واضح فهذا الإقرار لا يمكن أن نقطة امتياز صحيحة للوجوديين، وببساطة فهذه المقاربة هى المقاربة التاريخية الحديثة^(١).

وفى التفسير الوجودى للتاريخ يلوح أن المنهج التاريخى هو منهج فهم العهد الجديد، وأن المقاربة الوجودية للتاريخ هى المعرفة التاريخية الحقيقية^(٢). هنا فإن سؤال كيف يمكن أن يقوم الباحث بعملية التفسير؟ أو كيف يمكن له أن يقوم بعملية الفهم؟ هذان السؤالان ونحوهما والإجابات المحددة لهما، تشكلان برنامج نزع الأسطورة لدى بولتمان^(٣). ومن الملاحظ أن بولتمان متأثر بفهم هيدجر للتاريخ^(٤).

وبالجمله أن المقاربة الوجودية تركز على التسليم بأن الإنسان هو الشخصية المركزية فى التاريخ، ولا يمكن أن يخلص نفسه منه. وبالتالي فإن المعنى ليس موجوداً فى التاريخ إجمالاً، ولكن فى التاريخ الشخصى لكل إنسان نفسه. هذا التاريخ الشخصى ليس فقط مبسوطاً أمامنا ولكنه مقولب بقرارتنا المسئولة، ونتيجة ذلك فإن المقاربة الصحيحة للتاريخ يجب أن يكون لديها سؤال الوجود الإنسانى على نحو

(1) See, Norman J. Young, History and Existential Theology, The Role of History in the Thought of Rudolf Bultmann, Westminster Press, U.S.A. p. 13.

(2) See, David Alexander Fee, The Eschatology of Paul in the Theology of Rudolf Bultmann, A Dissertation Presented to the Faculty of Graduates School of Yale University in Candidacy for the Degree of Doctor of Philosophy, 1966, p. 17, p. 24.

(3) See, Jeffrey Jon Richards, Hermeneutics and Homiletics of Rudolf Bultmann and Dietrich Bonhoeffer in the American Discussion, A Dissertation Submitted to the Theological Faculty of the Philipps-University Marburg, Marburg, Germany, Summer Term, 2008 for the Degree, Doctor of Theology, p. 42.

(4) See, John Macquarrie, Existentialist Theology, A Comparison of Heidegger and Bultmann, Penguin Books, Ltd, New York, 1980, p. 154.

أولى أساسى، ويجب أن تبحث عن المعنى فى البعد الشخصى والحاضر^(١).

إن الفهم التاريخى يفترض فهم كلاً من الموضوع والأفراد فى التاريخ، والمنهج التاريخى لديه سجل افتراض أن التاريخ واحد، بمعنى أنه سلسلة مغلقة من التأثيرات، التى تكون فيها الأحداث الفردية مرتبطة بالسبب والمسبب، ويفترض المنهج التاريخى أن هذا ممكن، لكى تفهم العملية التاريخية على أنها وحدة واحدة^(٢).

وهنا يلاحظ أن كارل جاسبر Karl Jaspers يميز بين التاريخ وفلسفة التاريخ، فلسفة التاريخ تفسر العملية التاريخية على أنها نظام مغلق، حيث يكون اتجاه البداية والنهاية معروفاً. ولكن التاريخ ليس مغلقاً تماماً، والأصل والنهاية ليسا واضحين تماماً فيه. هذا التفسير يودى إلى فلسفة راديكالية مختلفة للتاريخ. ومن الواضح أن جاسبر هنا يرفض الفلسفة المسيحية للتاريخ، وهنا يتضح كيف أن نظريته فى الانفتاح ورفض ادعاءات الخصوصية تؤدى به إلى تطور فلسفة للتاريخ، ترفض خصوصية عيسى عليه السلام كمركز للتاريخ ومعنى له. إن رموز الوحي ربما تعرض اتجاهها للحظة فى الزمن، ولكنها قد لا تقبل باعتبارها حقيقة نهائية^(٣).

ومن الواضح هنا أن جاسبر يقف ضمن إطار الدين الكتابى، ولكن على أرض واسعة كمفسر له، وبالتأكيد أنه ليس تفسيراً كلاسيكياً مسيحياً أو حتى يهودياً للأدب الكتابى، مما يسمح له بأن يزيل كل ادعاءات الخصوصية حتى فى تفسير هذا الأدب^(٤).

(1) See, Norman J. Young, History and Existential Theology, The Role of History in the Thought of Rudolf Bultmann, p. 16.

(2) See, Kendrick Grobel, "The Practice of Demythologizing", in "Journal of Bible and Religion, Vol. 27, No. 1 (Jan., 1959), p. 28.

(3) See, Harold A. Durfee, "Karl Jaspers' Christology", in "The Journal of Religion", Vol. 44, No. 2 (Apr., 1964), p. 140.

(4) Ibid.

إن فلسفة جاسبر ليست لاهوتاً طبيعياً، ولكن يمكن القول عنها أنها تأخذ مكان اللاهوت الطبيعي. كما أنه ليس فلسفة مسيحية، ولكنه يتعامل بشكل فلسفي مع الحقائق المراوغة المحيرة التي تعاملت بغموض مع أقوال عيسى عليه السلام. إن فكرة جاسبر عن التعالي ليست إيمانية ولا هي وحدة وجودية. وفي نفس الوقت ليست إنسانية متمركزة حول الإنسان ولا طبيعية مادية. وهو يرفض الدين بسبب أنه يدعى الموثوقية والتعهد بضمان وإدارة تجربة التعالي، وبسبب أنه يؤيد ما يكون وراء هذا العالم الآخر، وليس ما وراء النتيجة، المعنى الخفى لهذا العالم، الذي يمكن أن يعرف خارج وبوسائل وفرة نقائص الحياة في العالم. ولدى جاسبر فإن التعالي رؤية كلية للعالم، ليس من محطة كوكب الشعري كشاهد للزمن كله وللوجود كله، ولكن باللمحات التي تحرز عبر المشاركة في حياة هذا العالم، بالواحد المتلهف لرؤية النظر وتدريبه. إن أي مقارنة أخرى منفصلة عن العالم أو عن معالجة أي شيء في العالم على أنه مقدس أو مميز مرفوضة بشكل قاطع. وفي نفس الوقت فإن الفلسفة الوضعية الإلحادية مرفوضة، بسبب أنها تنكر إمكانية التعالي، وبسبب أنها تتقدم لإيجاد البدائل، التي من الواضح أنها مزيفة⁽¹⁾.

وبالجملته فإن المهمة التي يقترحها بولتمان في «العهد الجديد والميثولوجي» تشير إلى أنه ليس لديه طموح أن ينجز العمل كاملاً بنفسه، فهو يدعو أجيال الباحثين للعمل بقوة طوال الوقت على نزع أسطرة إعلان العهد الجديد، هذه المهمة ليست مدفوعة فقط بالاعتبارات اللاهوتية، ولكن بالاهتمام الرعوي الأصيل. ذلك أن معظم أجزاء العهد الجديد غريبة بالكامل بالنسبة للإنسان الحديث، الذي يفكر على نحو علمي، وبسبب أن العديد من البشر لن يقبلوا أياً منه، فهم لديهم قناعة بأنه كله

(1) See, H. J. Blackham, Six Existential Thinkers, by Routledge & Kegan Paul Ltd, First published in 1952, p. 62.

قطعة واحدة، فهو ميثولوجى بشكل حصري. وهنا من الخطأ، بالطبع، الاعتقاد بأن دافع بولتمان في نزع الأسطورة جعل العهد الجديد ذى صلة وثيقة بالعالم الحديث بأية تكلفة. إن القلق الرعوى يؤدي دوره، ولكن بولتمان يجهز لرفض العهد الجديد كلياً، إلا إذا اكتشف أن ميثولوجيا العهد الجديد مجرد طريق للتعبير عن الكيرجما، الإعلان، هذا الكيرجما نفسه ليس أسطورة^(١).

وهنا فإن المحتوى الفعلي للكيرجما، وفقاً لبولتمان، ليس بالضرورة يجب أن يكون أصلياً أو حقيقياً. وبالأحرى فإن الكيرجما يضمن الحقيقة التاريخية تحت رسالته، فالكيرجما يتجاوز الحقائق التاريخية لرسالته، ويصبح فعالاً، ليس بسبب محتواه التاريخي أو حتى وقائعية الإعلان، بل ككلمة شخصية ذاتية كلية. وفي ذلك يبقى على بولتمان أن يعتمد على السجلات الكتابية لبناء لاهوته في الكيرجما الذي يستند على ما هو متوفر في فهمه السجلات التاريخية، لكي يدرك بالطبع أن الصفة التاريخية ممكنة في التجربة الوجودية لها. وهنا يبقى السؤال المهم: ما هي وظيفة عيسى الناصري عليه السلام، وخصوصاً إعلانه الخاص به في الكيرجما^(٢)؟

وتتمثل العلاقة بين ميثولوجيا العهد الجديد ومعناه الكيرجمي في أنها مثل العلاقة بين القشرة واللب، ولكي يتم الوصول إلى اللب أو الجوهر، فلا بد من

(1) See, Rudolf Bultmann, *Kerygma and Myth, A Theological Debate*, Edited by Hans Werner Bartsch, Harper Torchbook/ The Cloister Library, Harper & Row, Publishers, New York and Evanston, pp. 15 - 16 , Myles M. Bourke, " Rudolf Bultmann's Demythologizing of The New Testament", in "ejournals.bc.edu/ojs/index.php/ctsa/article/.../12072", 25/5/2014, PP. 104 - 105.

(2) See Michael D. Gibson, " Does Jesus have a say in the kerygma? A critical remembrance of Bultmann", in " SJT 58(1): 83-103 (2005) Printed in the United Kingdom C _ 2005 Scottish Journal of Theology Ltd, doi:10.1017/S0036930605000906", p. 88.

الحصول عليه من غلافه الخارجي، بنزع هذه القشرة الخارجية عنه^(١). وبالتالي فعمل بولتمان يتمثل في إعادة بناء اللاهوت المسيحي من جديد، مراعاة لمتطلبات الإنسان الحديث. ويساعد النقد التاريخي هنا في تحديد ما يكون أساسياً، لا يمكن الاستغناء عنه في النصوص الكتابية، وذلك بالعمل على تجريدها من الأشكال الفكرية الثقافية القديمة التي اكتست بها^(٢).

إن الهدف الأساسي هنا أن يفسر العهد الجديد في الطريق الذي تقصده رسالته، وهنا من الضروري أن تُفهم عناصر العهد الجديد ضمن العهد الجديد نفسه، الذي يعد منتجاً لرؤية العالم في القرن الأول، والتي تحمل بالتالي معنى أقل بالنسبة للإنسان الحديث في شكلها الأسطوري، إن بولتمان يفهم معنى هذا التفكير على أنه محدد بما يعكسه فهم الإنسان لوجوده، وبعبارة أخرى فإن التفكير الأسطوري لا بد أن يفسر وجودياً، وبعبارة أخرى في تعبيرات تركيب الوجود الإنساني^(٣). إن مفسر الكتابات المقدسة يقرر ما يقوله النص عن المعنى للفرد^(٤).

والفرضية المهيمنة لدى بولتمان تتمثل في أن الله تعالى لا يمكن أن يفهم موضوعياً، وهكذا حقيقة مزاعم العهد الجديد عن الله تعالى في اللغة المت موضوعة إلزامية مفروضة، وهنا فإن مهمة التفسير لديه تأويلية، فالتفسير يجب أن يخترق لغة

(1) See, John Webster, Rudolph Bultmann: An Introductory Interpretation, p. 6.

(2) See, Matthew Kane Sterenberg, Myth and the Modern Problem: Mythic Thinking in Twentieth-Century Britain, A Dissertation Submitted To The Graduate School In Partial Fulfillment Of The Requirements, for the degree Doctor Of Philosophy, Field of History, Northwestern University, Evanston, Illinois, December 2007, p. 290.

(3) See, Donald Wayne Sandifer, History Existentialist Interpretation: Debate between Ernst Kaesemann and Rudolf Bultmann, A Dissertation Submitted to the Faculty of Graduate School of Emory University in Partial Fulfillment of the Requirements of the Degree of Doctor Philosophy, 1979, pp. 66 - 67.

(4) See, Jeffrey Jon Richards, Hermeneutics and Homiletics of Rudolf Bultmann and Dietrich Bonhoeffer in the American Discussion, p. 42.

النص، وأن يستخرج الفهم الذي يقصده النص، فدافع بولتمان في نزاع الأسطورة هذا النوع من اختراق لغة العهد الجديد لاكتشاف ما يقصده، وبالتالي فهناك حاجة لاختراق اللغة الأسطورية للعهد الجديد لفهم قصته، وذلك عبر الفهم الموضوعي للإنسان نفسه ووجوده في العالم^(١). وهنا فإن تحليل هيدجر للغة مهم للاهوت، وفكر هيدجر ثمين طالما أنه يصنع وعى اللاهوت الأنتروبولوجي وحدود الميتافيزيقا^(٢).

وبسبب أن لغة الأسطورة تخفي معناها عن الإنسان الحديث، وبعبارة أخرى بسبب أنها تموضع فهم الوجود الإنساني، فإن بولتمان يريد الحصول على ما وراء التعبير الأخرى، الذي يجعل نزاع الأسطورة مفهوماً. هذه الرؤية للغة معارضة من قبل تلاميذ بولتمان، فاستعمال كتابات هيدجر المتأخرة في اللغة لدى التأويلية الجديدة، يناقش أن اللغة لا تخفي ولكنها تخلق إمكانية اللقاء والمشاركة، ولذا فإن برنامج التأويلية الجديدة يركز على فهم اللغة، وليس على فهم الوجود المفترض الذي يقع خلفها. إن تغيير هذا التأكيد يعنى أنه فيما يتعلق بأخروية المملكة فإن الشخص لا يريد تجربة عيسى عليه السلام الوجودية قبل صياغتها في اللغة، ولكن على الأحرى يبرهن على كيف أن لغته تجلب المملكة إلى الوجود^(٣).

ولقد طور هذا الطريق في النظر إلى «الحقيقة» بالكامل في العلوم الطبيعية والتقنية التي جعلته ممكناً. إن ذلك في حد ذاته ضروري لنزاع الأسطورة، بسبب أنه

(1) See, Donald Wayne Sandifer, *History Existentialist Interpretation: Debate between Ernst Kaesemann and Rudolf Bultmann*, pp. 67 – 68.

(2) See, Colin Brian O 'Connell, *A Study of Heinrich Ott's Theological Development: His Hermeneutical and Ontological Programme, A Thesis Submitted to the School of Graduate Studies in Partial Fulfilment of the Requirements for the Degree Doctor of Philosophy, A McMaster University, November 1988*, pp. 130 – 133.

(3) See, James Goss, "Eschatology, Autonomy, and Individuation: The Evocative Power of the Kingdom", in *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 49, No. 3 (Sep., 1981), pp. 365 - 366.

يستثنى عمل القوى الفائقة للطبيعة حول ما تتحدث عنه الأسطورة، سواء تمثل ذلك في عمل القوى التي تبدأ وتتحمل العمليات الطبيعية أم عمل القوى التي تعيق مثل هذه العمليات. وهنا في العلوم الطبيعية، على النحو الذي يشير إليه لابلاس Laplace على نحو فعلي لا حاجة إلى فرضية الله تعالى، لأنها تفهم القوى التي تحكم العمليات الطبيعية على أنها حالة فيها، وعلى نفس النمط فهي تزيل فكرة المعجزة؛ على أساس أنها حدث يعيق الاستمرار السببي لعمليات العالم وصيرورته^(١).

٢- بنية التاريخ ومفهومه.

يأخذ معنى التاريخ، أو بتعبير أدق، معنى الحدث التاريخي مكانة مركزية في فلسفة التاريخ أو لاهوت التاريخ لدى بولتمان، باعتباره مسيحياً لاهوتياً بروتستانتيًا، فهو اهم الأكبر له، والذي يأخذ الحيز الأكبر في كل تفسيره للاهوت العهد الجديد، أو علاقة الحدث التاريخي بمعنى الإيمان، وصلة ذلك كله بمفهومه للإنسان باعتباره كينونة تاريخية، سواء من جهة معنى الحدث التاريخي الماضي بالنسبة له، أو تحديد معنى هذا الحدث في المستقبل، فالتاريخ هنا محدد كفكرة من جهة المستقبل له في الحاضر.

إن الحياة الإنسانية ليست خاضعة للتفكير المحايد كموضوع نقى صاف، مثل الظواهر الطبيعية، ولكن لها حيويتها خاصتها، التجليات التي تكون في ذاتها مليئة بالهدف والمعنى. وبالتالي فإن التاريخ هو المجال الذي تحدد فيه هذه التجليات وتأخذ شكلها في أعمال الثقافة، وفي الأنظمة الاجتماعية والسياسية بالإضافة إلى الفلسفة والدين، ورؤى العالم، وفي الفن والشعر. إن كل عمل هو تجل للحياة الفيزيقية

(1) See, Rudolf Bultmann, "On the Problem of Demythologizing", in "The Journal of Religion", p. 96.

الطبيعية. ومكان يجرب ويتذكر كثمرة للتجارب يعبر عن ذاته ويشكل في وحدة ذات مغزى للعمل^(١).

إن بولتمان في فهمه للتاريخ يشير إلى أنه يرفض تماماً أن يستخدم كلمة «وجهة نظر»؛ بسبب أن جوهر التاريخ لا يمكن أن يدرك «بنظرة» مثل النظر إلى البيئة الطبيعية من أجل توجيه النفس إليها وفيها، فالإنسان لفهم نفسه على نحو صحيح، يميز نفسه عن الطبيعة، وعندما يلاحظ الطبيعة يدرك أن هناك شيئاً موضوعياً ما ليس هو نفسه. وعندما يوجه انتباهه للتاريخ، على أية حال، يجب عليه أن يدخل نفسه ليصبح جزءاً من التاريخ، فهو يعتبر مركباً حياً من الأحداث، التي يتضمن فيها بالضرورة وعلى نحو جوهري، ولا يستطيع أن يلاحظ هذا المركب موضوعياً، مثلما يمكن له أن يلاحظ الظواهر الطبيعية، ففي كل كلمة يقولها عن التاريخ فإنه يقول شيئاً ما عن نفسه، ولذا لا يمكن أن تكون الملاحظة غير الشخصية عن التاريخ بنفس المعنى الذي تكون به الملاحظة غير الشخصية عن الطبيعة^(٢).

وبالتالي فإن التاريخ تفسير لمثل هذه الأعمال، فله مهمة فهم موضوعات الحياة باختزالها، إن صح التعبير، إلى أساس تظهر منه، أي إلى أساس الحياة المبدعة للنفس، التي تكشف ذاتها فحسب في الأعمال التي تجسدها كأشياء. وهذا الفهم ممكن بسبب أن المفسر يشارك في الطبيعة البشرية عموماً، فالمسافة بين موضوع التفسير وذات المفسر معدومة بسبب أن كليهما متحد بميزة النفس التي تعيش في كليهما. إن الأشياء المجسدة موضوعياً للنفس يمكن أن تكون مفهومة بواسطة النفوس الحية. وبالطبع، فإن هناك تجارب مختلفة للأنماط الفيزيقية الطبيعية، وبالتالي أنواع مختلفة لفلسفات الدين، ورؤى العالم. ولكن كلها تجليات للحياة الفيزيقية الطبيعية، للنفس الحية.

(1) See, Rudolf Bultmann, History and Eschatology, The Presence of Eternity, Harper TORCHBOOK, New York, The Gifford Lectures, 1962, P. 124.

(2) See, Rudolf Bultmann, Jesus and the Word, translated by Louise Pettibone Smith, Charles Scribner's sons, New York, 1934, <http://www.religion-online.org/showchapter.asp?title=426&c=276>, 9/12/2014, p. 1.

وبالتالى فإن المؤرخ ليس مهتماً بنشأة سؤال الحقيقة والصدق، ولكن له فقط أن يطلب وحي النفس على النحو الذى أوضحه دلتاى^(١).

وبالتأكيد، هناك شىء ما مثل التطور فى التاريخ، ولكن ليس بمعنى التحسن مقدماً، فهناك تطور طالما أن الحياة الإنسانية حياة زمنية، خاضعة للزمان، وليس هناك تشكيل حاسم للحياة فى النهاية، وبالتالى فليس هناك تعريف آخر لوجود الإنسان يمكن أن يكون متوقفاً، إن الإنسان نفس حية، وحياته حياة تاريخية، ذلك يعنى: إن النفس باستمرار تخلق أعمالاً جديدة كتجليات لذاتها^(٢).

ومن هنا فإن رؤية بولتمان لعيسى عليه السلام أنه جزء من التاريخ، الذى يكون فيه البشر أو الذى ينجز بالصراع النقدى، وبالتالى فإن يركز على أن ما سوف يدرسه يتمثل فى الحوار المستمر مع التاريخ. هذا الحوار لا يأتى على أنه خاتمة لنوع من تقييم التاريخ، بعد أن يتعلم الشخص أولاً الحقائق الموضوعية. وبالعكس فإن اللقاء الفعلى بالتاريخ يحدث فقط فى الحوار، فالإنسان لا يقف خارج القوى الخارجية كمراقب محايد، فهو يتحرك بنفسه فقط، عندما يكون مستعداً للاستماع للمطلب الذى يجعله فيه التاريخ يفهم كل ما يكون التاريخ حوله، هذا الحوار ليس تمريناً ذكياً للذاتية من طرف المراقب، ولكنه استجواب حقيقى للتاريخ، فى الاتجاه الذى يضع فيه المؤرخ ذاتيته موضع السؤال، ويكون مستعداً أن يستمع إلى التاريخ كسلطة^(٣).

والنظرة الأقرب إلى هذه المقاربة التى تبعها بولتمان، تشير إلى أن هناك ثلاث سمات أساسية لها:

(1) See, Rudolf Bultmann, History and Eschatology, The Presence of Eternity, P. 124, André Malet, The Thought of Rudolf Bultmann, Translated from French by Richards Strachan, Preface by Rudolf Bultmann, Doubleday & Company, INC, New York, 1971. P. 76.

(2) See, Rudolf Bultmann, History and Eschatology, The Presence of Eternity, P. 125.

(3) See, Rudolf Bultmann, Jesus and the Word, p. 1.

الأولى، تتمثل في الإصرار على أن المقبول كونياً غالباً أن التاريخ ليس فحسب حدوث يجمع أو حدوث غير مفسر. وبولتمان في تعبيرات أقل حيوية وتفصيلاً يرسم ذلك، فالتاريخ لا يفهم على نحو صحيح عندما يرى فقط باعتبار أنه مجال مثل هذه الأحداث والأفعال، على النحو الذي يمكن أن تثبت به في المكان والزمان^(١).

والثانية، تأتي من سؤال كيف يمكن أن نجد معنى الحدوث التاريخي، تلك هي السمة الثانية في مقارنته. وعلى نحو سلبى ينكر بولتمان أن يكون موجودة بالملاحظة من نقطة ما مرتفعة خارج التاريخ، فالإنسان يفتقر إلى نقطة ارخميدس Archimedean Point، وبالتالي لا يمكن له أن يكون فوق التاريخ. وعموماً فالنموذج لا يصبح واضحاً؛ بسبب أن الذاكرة تعطي صورة شظوية وغير واضحة للماضى، والحدس يعطي صورة لا يعول عليها في المستقبل^(٢). فقلب التاريخ هو الإنسان نفسه في تاريخه الشخصى^(٣)، هو الفهم الذاتى وفهم التاريخ، ففى القرارات يؤسس الإنسان وجوده الشخصى^(٤). وبولتمان هنا يفهم الإنسان في تاريخيته الجذرية، فوجوده مسلم إلى التاريخ، هذه الجذرية تمكن بولتمان من التغلب على الأخطار المهتدة بالعدمية والنسبية^(٥).

والثالثة، وهذه السمة نتيجة طبيعية لازمة لهذه المقاربة للتاريخ، فلو أن المعنى موجود في هذا الطريق فقط الموصوف في البحث التاريخي، فحينئذ غرض عمل

(1) See, Norman J. Young, History and Existential Theology, The Role of History in the Thought of Rudolf Bultmann, pp. 13 - 14.

(2) Ibid, p. 14.

(3) Ibid.

(4) Ibid, p. 15.

(5) See, Heinrich Ott, " Rudolf Bultmann's Philosophy of History, in " The Theology of Rudolf Bultmann", Edited by Charles W. Kegley, Harper @ Row Publishers, New York, 1966, p. 53.

التاريخ، الاشتغال بالبحث التاريخي، يجب ألا يكون فحسب إعادة بناء أحداث الماضي، ولكن تفسيرها في هذا الأسلوب الذي تؤثر به على فهمنا الذاتي الحالى، وبالتالي فإن المنهج التاريخي يجب أن يرى سؤال الوجود الإنساني على أنه أساس أولى، ويجب أن يقارب مادته مع هذا الأساس الرئيسي في العقل^(١).

وعلى نحو أبعد فإن مثل هذا الاستجواب للتاريخ لا ينتهى بنسبية كاملة، كما لو كان التاريخ عرضاً مذهباً يعتمد بالكلية على وجهة النظر الفردية للمراقب. وعلى نحو دقيق فإن العكس هو الصحيح: مهما يكن بالنسبة للمراقب، تقريباً كل افتراضاته التي يجلبها معه خارج عصره وتدريبه وموقفه الفردى ضمنها، هذا كله يجب أن يترك، ذلك أن التاريخ يمكن أن يتكلم في الحقيقة. وعلى أية حال فإن التاريخ لا يتكلم عندما يصم الإنسان أذنيه، بمعنى أنه عندما يفترض الحيادية، ولكنه يتكلم فقط عندما يأتي طلب الإجابات عن الاسئلة التي تحركه وتقلقه، فقط بواسطة هذا الموقف، يمكن أن يكتشف سواء أن العنصر الموضوعى بالفعل الحاضر في التاريخ، وسواء أن التاريخ لديه شيء ما يمكن أن يقوله للبشر^(٢).

ومن الملاحظ هنا أن فلسفة بولتمان في التاريخ لها هيئة صورية جداً أو شكل نظرية المعرفة، هذه الناحية تتمثل في التأويل، الذي يقسمه بولتمان إلى سؤالين: الأول، كيف يمكن أن تفهم الوثائق التاريخية المنقولة بالتقليد؟ والثاني، هل من الممكن على جهة العموم الوصول إلى معرفة موضوعية بالتاريخ^(٣)؟

ومن الواضح أن هذا المفهوم للتاريخ ليس فيه أى آخروية. وربما يمكن أن يقال إن الكمال الآخروي هو، إن صح التعبير، موزع بين لحظات عديدة للتجارب

(1) See, Norman J. Young, History and Existential Theology, The Role of History in the Thought of Rudolf Bultmann, p. 16.

(2) See, Rudolf Bultmann, Jesus and the Word, p. 1.

(3) See, Heinrich Ott, "Rudolf Bultmann's Philosophy of History, in "The Theology of Rudolf Bultmann", p. 54.

الفيزيقية الطبيعية من كل عمل ينشأ، وهذه اللحظات تكرر في فهم الإنسان. وهذا يمكن أن يسمى الآخروية المتحولة إلى الجمالية. ويبدو لبولتمان بالفعل أن دلتاى ينظر إلى التاريخ بصفة أساسية من وجهة النظر الجمالية مثل نظارات يتمتع بها المؤرخ في إدراك كل الإمكانيات المختلفة للوجود الإنسانى كخاصته^(١).

هذا المفهوم للتاريخ يتجنب النسبية والعدمية، فحسب الذى يرى فيه دلتاى أساس وأصل كل النسبيات في حياة النفس التى تكشف نفسها بإبهام في تجلياته. ولكن من يطلب الصدق متروك في الحيرة والخرج، مما أدى إلى نشأة نقد دلتاى لكولنجوود^(٢).

٣- الذاتية والموضوعية.

من الملاحظ هنا أن هذه المسألة تشكل أساس من الأسس المهمة التى اعتمدت عليها منهجية بولتمان في تفسير اللاهوت والتاريخ من وجهة نظر وجودية، وهى خاصة فاعلة في كل مناحى دراسته للاهوت المسيحى، وكذلك في تفسيره لتاريخ المسيحية، والتى تعكس عمق تأثره بالنزعة الذاتية في الفلسفة الوجودية في قراءة التاريخ واللاهوت معاً، لذا يجب فحص هذه المقولات الفلسفية واللاهوتية التى تشكل حجر الزاوية لفكر بولتمان بأكمله.

وهنا فإن معظم قراء بولتمان يدعمون أنه أسس الليبرالية الجديدة في عمله في تحويل اللاهوت من الموضوع Object إلى الذات Subject. وعلى نحو مؤكد يذهب آخرون، مثل كارل جاسبر Karl Jaspers، بدلاً من ذلك إلى أنه أسس الأرثوذكسية الجديدة. ويتفق الطرفان معاً على تأكيد أن بولتمان يبقى ضمن إطار المشكلة الكلاسيكية. وهم أنفسهم سجناء لهذه المشكلة التى يحكمون عليها في مصطلحاتها.

(1) See, Rudolf Bultmann, History and Eschatology, The Presence of Eternity, P. 125.

(2) Ibid.

ولم يظهر لهؤلاء أنه يجب عليهم لفهم بولتمان أن يعيدوا فحص افتراضاتهم الأعمق، التى اتخذوها على أنها مسلمات، ذلك أنهم لا يمكن أن يكونوا موجهين بواسطة هذه المبادئ عند قراءتهم له^(١).

ولو أن الموضوعية فى تفسير الظواهر التاريخية تؤخذ بالمعنى الموجود فى العلوم الطبيعية، فحينئذ هى ليست صحيحة مشروعة فى فهم الظواهر التاريخية، لأن هذه الظواهر مختلفة فى النوع عن الظواهر العلمية، فهى لا توجد نهائياً كظواهر تاريخية، بدون الموضوع التاريخى الذى تتضمنه^(٢).

وفى كل الظواهر الأخرى فى العالم، فإن الإنسان يمكن أن يخضع نفسه أيضاً لهذه الرؤية المجسدة، ويكون موضوعاً لها، طالما أنه يظهر داخل هذا العالم، وحينئذ يقف ضد نفسه، ويجعل نفسه موضوعاً، وعندما ينجز ذلك فإنه يخترل حقيقته الحقيقية والتميزة إلى حقيقة العالم، هذا يحدث، على سبيل المثال، فى علم النفس التفسيرى الذى يتميز عن الفهم النفسى بالمعنى الذى نجده لدى دلتاى Dilthey، وفى علم الاجتماع. وفى هذا الطريق فى النظر إلى الحقيقة يمكن أن يصبح محدداً فى العلم التاريخى، وينجز ذلك بالفعل فى التاريخانية الوضعية. وهنا يقف المؤرخ ضد التاريخ كموضوع يلاحظه كذات، وهكذا يضع نفسه مشاهداً خارج العملية التاريخية، على النحو الذى تأخذ به سارها فى الزمان وبمرور الوقت^(٣).

وفى هذا السياق فإن تناول علم التاريخ بمعنى التاريخانية الوضعية للتاريخ الإنسانى بأسلوب موضح متشعب، هذا التحليل غير ممكن، هنا نجد أن أفكار

(1) See, André Malet, The Thought of Rudolf Bultmann, Translated from French by Richards Strachan, Preface by Rudolf Bultmann, Doubleday & Company, INC, New York, 1971. P. 3

(2) See, Rudolf Bultmann, Essays Philosophical and Theological, Translated by James G. G. Greig, SCM Press LTD, London, 1955, p. 254.

(3) See, Rudolf Bultmann, " On the Problem of Demythologizing", p. 96, Robert T. Osborn, " Contemporary Criticisms of Christian Language", in " Journal of Bible and Religion, Vol. 30, No. 1 (Jan., 1962), p. 26.

التنوير على ما حدث في العالم، تكون نتائجها مقبولة على أساس أنها ملائمة للتحقيق العلمى التاريخى لوثائق العهد الجديد، ذلك الذى حدده كانت، فى مثل الفصل بين الموضوعية والعوامل الشخصية، فالعالم الواحد مقرر بالقوانين السببية العنيدة، الذى يكون قابلاً للإدراك عبر الملاحظة الموضوعية. والآخر هو عالم المبادئ الأخلاقية، والدين، والقيم، والحرية، والمسئولية الإنسانية، وهذا النوع من العلم لدى بولتمان التزام أخلاقى قوى تجاهه، وإنجازة اللاهوتى سوف يكون محاطاً بما يسمى المبادئ الأخلاقية للمعرفة التاريخية^(١).

ومن الملاحظ هنا أن بولتمان لديه دفاعه المشروط عن النظرة التجسيمية التيشية للتاريخ، على الرغم من أنه ينكر أن الإنسان يمكن أن يعالج كموضوع متشئ بشكل تام؛ فبسبب أن الإنسان لا يشبه الكائنات الطبيعية، فإنه لا يوضع فى الاستمرارية السببية للعمليات الطبيعية، ولكنه نفسه من الممكن أن يكون مسيطراً على وجوده^(٢). إن هذا كله للمعرفة الموضوعية فقط. ومن الملاحظ هنا أن نواحي المعرفة الوجودية وساماتها تتمثل فى غيرية الآخر. بدلاً من إحالة الآخر لنفس الإنسان، يأتى العمل هنا على جعل الإنسان ينسجم مع العالم الفكرى والحياتى للملاحظ، وبالتالي يتوقف عن أى مطالبة أو ادعاء عليه^(٣).

واليوم، على نحو أكثر فأكثر نأتى لندرك أن ليس هناك مثل هذا الموقف، لأن فعل الإدراك عملية تاريخية هى فى ذاتها فعل تاريخى. وتتطلب المسافة الملاحظة المحايدة للموضوع التى تكون مستحيلة. وعلى ما يبدو فإن الصورة الموضوعية

(1) See, Robert Campbell Roberts, Bultmann's Theology: A Critical Interpretation, A Dissertation Presented to the Faculty of the Graduate School of Yale University in Candidacy for the Degree of Doctor of Philosophy, December, 1974, p. 3..

(2) See, Richard F. Grabau, "the Necessity of Myth: An Answer to Rudolph Bultmann", in "the Journal of Religion, Vol. 44, No. 2 (Apr., 1964), p. 113.

(3) See, André Malet, The Thought of Rudolf Bultmann, P. 7.

للعمليات التاريخية دائماً مشروطة بفردية المراقب، الذي هو نفسه تاريخي، ولا يمكن أن يكون مشاهداً يقف خارج الزمن التاريخي^(١).

إن الإنسان في فهمه الآخر يدخل في مشاركة معه، والآن فهو ذاته حقيقي، إنه موجود كتعال، وبلغة بولتمان أنه تعبير عن تلك الغيرية التامة المجردة، إنه أن أو ذلك Dass. وفي عمل بولتمان كله يعمل على التمييز بين *Was* و *Dass*. إن *Was* هو ما يكون عليه الشيء، أو ما هو الشيء، ما يكون مشتركاً فيه مع الآخرين، على حين أن *Dass* تعبير عن ذلك أو أن، الغيرية التامة. إن ما يكون محتوى مفهوماً، الطبيعة، والجوهر، والمادة، هو ذلك *That* الذي يعبر عن الإقبال والحدث. كل وجود جوهرى مرة واحدة هو *Was* ما يكون عليه الشيء، وأيضاً هو *Dass*، ذلك الشيء الغيرية التامة. فما يكون مشتركاً بين بطرس ويوحنا أن كليهما بشر، وليس شجرة أو حيوان، إنها خطة أو سطح *Was*، وفي نفس الوقت هما موجودان، لا يمكن أن يختزل أحدهما في الآخر، فكل واحد منهما فريد، إنه مستوى أو سطح *Dass*^(٢).

هنا فإن ما قيل عن المعرفة العقلية الموضوعية يوضح أن تجاهل ذلك *Dass* في القلب المهمين على الغير، ذلك الذي يهتم بقهر العالم أو قهر الأشخاص، وموضوعها الحقيقي هو ما *Was*. إن العقل يوجد من أجل معرفة الأشياء، إنه يقرر ما تكون عليه الأشياء، فالشكر للعقل على أن هناك فيزياء وأحياء، وعلم نفس، واقتصاد، واجتماع. وبكلمة واحدة فإن العقل في كل هذه العلوم الطبيعية والعقلية. ولكن العقل لا يستطيع أن يصل إلى التعبير عن ذلك الذي فيه تتحقق الغيرية *Dass*^(٣).

(1) See, Rudolf Bultmann, "On the Problem of Demythologizing", p. 96.

(2) See, André Malet, The Thought of Rudolf Bultmann, P. 7.

(3) See, Rudolf Bultmann, Essays Philosophical and Theological, Translated by James G. G. Greig, SCM Press LTD, London, 1955, p. 179, André Malet, The Thought of Rudolf Bultmann, P. 7.

ويمكن للإنسان أن يحصل معرفة موضوعية عن شخص مجهول، وعلى العكس يستطيع أن يتعرف على أصوله وحياته وعمله وظروفه وأفكاره الفلسفية والدينية والاجتماعية في عربة السكك الحديدية، على نحو مختصر يعرف ما يكون عليه الإنسان *Wass*، ولكن بفعل ذلك لا يستطيع أن يصل إلى ذلك الإنسان *Dass* الغيرية التامة. وبدلاً من ذلك سوف يحطمه طالما أنه يستطيع تحطيمه، لأنه ينهجه، الفحص العقلاني، سوف يمتلك هذا الإنسان، مثل العلم الذي يمتلك موضوعاته، وسوف يخضع له فحسب طالما أنه يخضع له. إن الخضوع للحقائق، مكر العقل *a list der vernunft*، الذي به يخضع الإنسان نفسه. ولكن ليفترض أن الإنسان المجهول أصبح صديقاً. حينئذ تغير كل شيء، الآن هو ذلك *Dass* بصفة أساسية. ويبقى الفحص النظري المجرد له صحيحاً، ولكنه اكتسب معنى مختلفاً كلية. بسبب أنه من الآن أصبح ما يكون *Wass* مندجاً في ذلك *Dass*. إن الصداقة هنا تجعله يقلع عن أية مطالبة عليه، ويجعله «خادمه» من الآن، فهو يسمح له في كل تعاليه في النهاية أن يكون نفسه^(١).

إن فينومينولوجية المعرفة العقلية والمعرفة الوجودية يفترض تعارضهما للأنثروبولوجيات. ذلك أن المعرفة العقلية تركز على الرؤية الطبيعية المادية للإنسان، هي لا تستطيع أن تصل إلى التعالي، فهي ليست وجودية تجاه الآخر أو الغير، ولكنها تقهر الغير. والتفسير العقلي يوضح، ويثبت، ويصنف الجوهر أو الطبيعية فيما تكون عليه الأشياء *Wass*، إنه يتغلب على المجهول، والغامض، والمبهم، ولا يشبه كلية الآخر. العقل، والجوع، والعطش لرؤية كل شيء، ويقع على كل شيء، ويفهم كل شيء، وبالتالي يمكن له أن يكون مدجناً بهذا القدر، وهنا فإن الإنسان باعتباره موضوعاً خاضعاً لهذه المعرفة سوف يكون ماهية معرفية^(٢).

(1) See, André Malet, The Thought of Rudolf Bultmann, PP. 7 - 8.

(2) Ibid, P. 8.

إن الماهية أو الجوهر تساوى ما يسميه بولتمان الحقيقة أو الواقعة *Gegebenheit* أو الحاضر في المتناول *Vorhandenheit*. إن الحقيقة أو الواقعة هي المعلومات، والحاضر في المتناول هو تعيين أيضاً لعالم الأشياء، ما يسيطر عليه الإنسان. إن موضوع المعرفة العقلية هو الفكر كجوهر أو ماهية، بسبب أنه لا يحتاج إلى أن يذهب إلى أبعد من ذاته من أجل أن يعرف ما يكون عليه *Wass* الغير. هذا النوع يحتزل المعرفة اللا عقلانية إلى المصطلحات العقلانية، يطرد التعالي طالما أنه ممكن، ولا يريد أن يتعامل مع ذلك *Dass*، فقط أنه يريد أن يتعامل مع ما يكون *Wass*، الماهية المعقولة. وبالتالي فليس لديه انسحاب من ذاته، لكي يصبح كما كان غريباً عن ذاته. على العكس يحتزل غير المعروف ليكون معروفاً، وغير المشهور ليكون مشهوراً، وغير العادي ليكون عادياً، والفوضى إلى النظام، والتعالى إلى الحلول. إنه لا ينبذ ذاته إلى التجوال في البلاد التي يكون فيها ثمن القبول التحول التام لذاته، إنه لم يترك بلده، إنه فحسب ينشر حدود بلده، هذا السبب في أن التعريف الأفضل له هو الجوهر العقلي *res cogitans*⁽¹⁾.

هنا فإن موضوع المعرفة الوجودية مختلف كلية، فهذه المعرفة انفتاح ورحيل، وهي تسمح ذاتها في أن تكون مفحوصة بالغير. لذا هنا فإن الإنسان يترك بلده خاصته، وهو لا ينشر حدوده، هو يتقاطع معها، ويستجيب لنداء الغير كلية. وبحسب كونه ليس ماهية، ولكن حرية يجب التفكير فيها ليس على أنها خاصة، ولكن قابلية أن يصبح شيئاً ما آخر غير ما يكون عليه الإنسان، ومع ذلك فهو يبقى ما يكون. وبسبب أن تعريف الغير كغير، فإنه لب ما لا يكون الإنسان عليه في أى طريق، وحيثئذ لو أنه وصل إليه فإنه كلية يجب أن يتخلى عن نفسه، التي تصبح ما ليس هو، بدون أن يفقد هويته، تلك هي غيريته بالنظر إلى الشيء الذي يناديه⁽²⁾.

(1) Ibid.

(2) Ibid, PP. 8 - 9.

هذه المفخرة ممكنة لو أن الإنسان مكوّن بواسطة الحرية، الحرية في التنازل عما يكون، ويصبح ما لا يكون في حين أنه مع ذلك يبقى ما يكون. وبالتالي فإن الإنسان هو ذلك الوجود إلى يكون ما لا يكون، ويكون ما لا يكون عليه. وبعبارة أخرى فإن الإنسان على النقيض من الماهية، روحية أو مادية، التي فقط ما تكون. هذا هو السبب في أن بولتمان يعرف نفسه على أنه القابلية للوجود. إن الإنسان ليس وجوداً، القدرة على أن يصبح ما لا يكون، أن يكون منتزِعاً من نفسه من أجل أن يتلقى الوجود الجديد^(١).

إن أفضل ما قيل عن مشكلات التاريخ، من وجهة نظر بولتمان، يتمثل في عمل ر. ج. كولنجوود R. G. Collingwood في كتابه فكرة التاريخ *The Idea of History*. وفي هذا المعنى فإن التاريخ يعني العلم التاريخي، البحث التاريخي، أو التحقيق، ولكن بسبب ما يكون عليه معنى التاريخ، فإن معنى الأحداث التاريخية يجب أن يصبح واضحاً على نحو غير مباشر^(٢). ومن الواضح هنا، كما يرى البعض، أن بولتمان في تناوله لمعنى الحدث التاريخي في المستقبل لم يقرره بوضوح^(٣).

ووفقاً لكولنجوود موضوع التاريخ كعلم تاريخي، هو أفعال البشر التي أنجزت في الماضي، فالتاريخ كله على نحو صحيح هو تاريخ الشؤون الإنسانية. ويحاول طوال كتابه أن يفسر التمييز بين العلم التاريخي والعلم الطبيعي وموضوعاتها. إن موضوعات العلم التاريخي أفعال البشر. وكل حدث له داخل وخارج. ويبدأ عمل المؤرخ باكتشاف خارج الحدث، ولكن لا يمكن أبداً أن ينتهي هنا، إنه يجب دائماً أن يتذكر أن الحدث كان فعلاً، وأن مهمته الأساسية أن يفكر

(1) Ibid, P. 9.

(2) See, Rudolf Bultmann, *History and Eschatology, the Presence of Eternity*, P. 130, André Malet, *The Thought of Rudolf Bultmann*, P. 77.

(3) See, Heinrich Ott, "Rudolf Bultmann's Philosophy of History, in "The Theology of Rudolf Bultmann", p. 57.

نفسه في هذا الحدث، ليدرك فكر وكيله وفاعله، بسبب أن الأفكار داخل الأفعال، والعملية التاريخية هي عملية الأفكار. والمؤرخ لا يمكنه أن يدرك الأفكار كما يدرك العالم الحقائق الطبيعية، ولكن يجب أن يفهمها بواسطة إعادة عملية تشريع الفكر. وبالتالي فإن التاريخ إعادة تشريع لأفكار الماضي في عقل المؤرخ. وباعتباره عملية للفكر فإن العملية التاريخية هي حياة العقل، وبالتالي فإن معرفة التاريخ هي في نفس الوقت المعرفة الذاتية، إنها المعرفة الذاتية لعقل المؤرخ خاصته كبعث حاضر وإعادة الحياة لتجارب الماضي^(١).

إن هناك مقارنة للتاريخ تطلب بمنهجه لإنجاز الموضوعية، تلك التي ترى التاريخ فقط في المنظور المحدد بالعصر المعين أو المدرسة التي يعود إليها الباحث. إنه ينجح بالفعل، على أفضل ما يكون، في غياب ذاتية الفرد المحقق، ولكنه لا يزال مربوطاً بالكامل بذاتية المنهج، وهكذا إلى حد قريب جداً. مثل هذه المقاربة ناجحة جداً مع ذلك الجزء من التاريخ الذي يمكن أن يدرك بالمنهج الموضوعي. على سبيل المثال في تقرير السلسلة الزمنية الصحيحة للأحداث، التي لا يمكن الاستغناء عنها. ولكن مقارنة الأخطاء محدودة جداً للأهمية الحقيقية للتاريخ، إنه يجب على الدوام أن يستجوب التاريخ فقط قاعدة الافتراضات المخصوصة، منهجه الخاص، وهكذا بشكل كمي يجمع الكثير من المعلومات الجديدة خارج الصلاة، ولكن لا يتعلم شيئاً جديداً بصدق عن التاريخ والإنسان، إنه يرى في التاريخ على نحو قليل أو كثير الإنسان والإنسانية، كما هي بالفعل موضحة أو ضمنية يعرف صواب أو خطأ الرؤية دائماً، يعتمد على معرفته السابقة^(٢).

وبالجملة فالموضوعية لعنة اللاهوت لدى بولتمان، فهو يعرض في كافة أنحاء فكره عداوة دائمة للأبهاط الفكرية الموضوعة المشيئة في اللاهوت، التي تجعل

(1) See, Rudolf Bultmann, History and Eschatology, the Presence of Eternity, pp. 130 - 131.

(2) See, Rudolf Bultmann, Jesus and the Word, pp. 1 -2.

اللاهوت شيئاً أو جسماً. إن الموضوعية هي السمة الواسعة الانتشار في العلوم الطبيعية، فالعالم يتحرى الظاهرة القابلة للقياس والحساب، وطبيعة هذه الظواهر وسلوكها يمكن أن توصف في جمل صحيحة كونياً، فالعالم يمكن له أن يعلن عن نظريات علمية في حين يبقى عدم تحيزه نسبياً في نتيجة التحقيق، وأهمية صدق أى جملة تتمثل في أنها غير متأثرة بالموقف الفردي للفاحص. هذا بطبيعة الحال إجراء شرعى وضرورى للعالم. وعلى أية حال ففي اللاهوت يظهر التشويه لو أن الله تعالى أو النفس الإنسانية تمت معالجتها وفقاً لهذا النهج. فكل من الله تعالى والنفس الإنسانية لا يمكن اختزالها إلى شيء مدرك بالحواس أو العقل، وتناولها على أنها موضوع متشعب في التحليل والتفسير نتيجه لا محالة تؤدي إلى إزاحة محتوى اللاهوت^(١). وتلك نقطة في غاية الأهمية في برنامج بولتمان، والتي تتمثل في التركيز على الفهم الذاتى في فهم التاريخ، وبالتالي فهم العقائد المسيحية في ضوء الفهم الذاتى للإنسان.

إن المعرفة التاريخية الحقيقية لا تستند على جمل وتعبيرات ولكن فقط على الدليل، والقطعة الأخيرة للدليل هي حاضر المؤرخ الذى تنبع منه الأسئلة، التى تفتح رؤيته تجاه الماضى، فكل حاضر له ماضيه خاصته، وأى إعادة بناء تصويرية تهدف إلى إعادة بناء هذا الحاضر، الذى فيه فعل الخيال مستمر، مدرك هنا والآن^(٢).

وبالتالى فإن العلاقة بين الذات والموضوع التى تميز العلوم الطبيعية ليس لها أهمية للعلم التاريخى. إن العلم التاريخى موضوعى بالضبط فى ذاتيته، بسبب أن ذات

(1) See, David Fergusson and David Ferguson, " Meaning, Truth, and Realism in Bultmann and Lindbeck", in " Religious Studies, Vol. 26, No. 2 (Jun., 1990), p. 184, Hans Jonas, " Heidegger and Theology", in " The Review of Metaphysics", Vol. 18, No. 2 (Dec., 1964), p. 231.

(2) See, Rudolf Bultmann, History and Eschatology, The Presence of Eternity, P. 132.

العلم التاريخي وموضوعه لا يوجد أحدهما مستقلاً عن الآخر^(١).

ومن هذا يتبع أن المعرفة التاريخية هي في ذاتها الحدث التاريخي، أو مرحلة العملية التاريخية التي يجدل ضمنها المؤرخ ويحبك إضافة إلى الموضوع الذي يسعى لمعرفة، وبالتالي فكل جيل يجب أن يعيد كتابة التاريخ في طريقه خاصته، وكل مؤرخ لا يرضى بإعطاء إجابة جديدة للأسئلة القديمة، يجب أن ينقح الأسئلة ذاتها^(٢).

إن علاقة الإنسان بالتاريخ لا ترى على أنها علاقة للذات بالموضوع مما يتصل بالتاريخ في النهاية، وهذا يعني ببساطة أن الماضي التاريخي للإنسان بالمعنى الحقيقي للكلمة، يتمثل بشكل لا نهائي في المحاولات المتعددة الأشكال لأجيال البشر، الذين سبقوا بهذه المصطلحات بالأسئلة التي لا تزال أسئلة للإنسان اليوم، إنها بسبب أن أحداث الماضي لها أهمية حقيقية للإنسان اليوم^(٣). وبالجمل فكل دلالات التاريخ بين ترابط «هو كونها تتعلق بالإنسان من حيث هو ذات حاملة للأحداث»^(٤).

وفي نفس المعنى فإن بولتمان يقرر على نحو مستمر أن الإنسان هو تاريخ أو تاريخية *Geschichtlichkeit*. هذه الفكرة يجب أن تكون غامضة مع يصبح، نمو أو تطور، إن صيرورة الماهية منسجمة على نحو ثابت مع الهوية. والتحول الفيزيقي والكيميائي في الجسد، التغيرات في الكون لا ترتدي أبداً نفس الوجه مرتين، التطور في الأشياء الحية، عدم توقف تطور الطبيعة كلها التي يجعلها العالم من اختصاص دراسته، وليس هناك واحد من هذه يؤهل للحديث عن التاريخية^(٥).

(1) Ibid, P. 133.

(2) Ibid.

(3) See, Schubert M. Ogden, "The Debate on "Demythologizing", in "Journal of Bible and Religion, Vol. 27, No. 1 (Jan., 1959), pp. 17 - 18.

(٢) انظر، مارتن هيدجر، الكينونة والزمان، ترجمة وتقديم وتعليق: د. فتحي المسكيني، مراجعة إسماعيل المصدق، دار الكتاب الجديدة المتحدة، لبنان، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠١٢، ص ٦٥١.

(5) See, André Malet, The Thought of Rudolf Bultmann, P. 9.

إن الإنسان يوجد تاريخياً بسبب أن طبيعته الأصلية ليست دائماً محددة بالفعل بطريق أبدي، وبالتالي لا يحقق نفسه في الإمكان الأقصى، فهو مشطوب من المواجهات التاريخية الملموسة، بسبب أنه في إمكانيته خاصته، يجد طريقاً لنفسه كإمكانية خاصته المحققة في المواجهات التاريخية الفعلية التي تطلب قراره في المناسبات المختلفة. إن تاريخيته لا تتكون في حقيقة أنه يصنع التاريخ، أو حتى في حقيقة أنه متضمن في سلسلة الأحداث التاريخية، إنه يتكون في حقيقة أنه نفسه فقط، التاريخ، ذلك في المواجهات التاريخية، ووجوده تاريخي، وبفهم تاريخية الوجود الإنساني يمكن أن يفهم الإنسان أن وجوده كينونة أن يكون⁽¹⁾.

ومن الملاحظ أن الطبيعة تمر بتحولات ولكن ليس لها تاريخ، لأن التغير طبيعي وليس شيئاً آخر، فليس لها ماضٍ وليس لها بداية، ولذا من الضروري أن يميز تاريخ الأشياء، تطور الطبيعة أم تطور الإنسان، كوجود محدد بالعوامل البيولوجية والنفسية والاجتماعية والعوامل الأخرى، وتاريخية الحريات، فحسب الأخيرة هي التاريخ الحقيقي الأصلي⁽²⁾.

فليس هناك نظرية موضوعية بالكامل كافية لنظرية التاريخ، بسبب أن التاريخ مجال للقرار الإنساني، مما يدل على أن البشر أحرار في تشكيل معنى أى حدث تاريخي، عبر تقرير الكيفية التي يتصرفون بها في علاقتهم به، وبالتالي يقررون المستقبل الذي يأخذ فيه هذا الحدث معناه⁽³⁾، وبتعبير هيدجر: «إن الإنسان ليس هو الذي يسير حسب الأشياء، بل إن الأشياء هي التي تسير حسب الإنسان وحسب

(1) See, Walter Schmithals, An Introduction to the theology of Rudolf Bultmann, translated by John Bowden, Augsburg Publishing House, SCM Press, LTD, United State of America, 1968, pp. 307 - 308.

(2) See, André Malet, The Thought of Rudolf Bultmann, P. 9.

(3) See, Timothy Labron, John 1: 14 a and Rudolf Bultmann Hermeneutical Method, A Thesis Submitted to the School of Graduate Studies in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Master of Arts, Department of Religious Studies, Memorial University of Newfoundland, 1998, p. 2

الذات الإنسانية التى يفهم الأنا عادة على ضوءها^(١). وبالجملة فالفهم التاريخي للحدث هو فهم ذاتي^(٢)، وليس فهماً موضوعياً له، وتلك أحد وجوه تأثير بولتمان بهيدجر، كما سوف يوضح البحث.

إن العالم هنا مجال لفهم الإنسان وتفكيره ورغباته وأمنيته، وليس لدى العهد الجديد ما يقوله عن علاقة الله تعالى بالعالم بمعزل عن الفرد^(٣)، إن العالم هنا كما يقرر هيدجر: «ليس العالم مجرد جمع للأشياء القابلة للعد أو غير القابلة للعد، المعروفة وغير المعروفة، كما أن العالم ليس أيضاً مجرد إطار متخيل نضيفه إلى مجموع ما هو قائم. العالم يحدث، وهو أكثر كوناً مما يمكن الإمساك به وإدراكه، ونعتقد أننا فى ألفة معه، ليس العالم أبداً موضوعاً يقوم أمامنا ويمكن مشاهدته، إن العالم هو ما لا يكون أبداً موضوعاً وما نكون تابعين له طالما أبقنا مسالك الولادة والموت والنعمة واللعنة خارجين إلى الكون، يحدث العالم عندما تصدر القرارات الأساسية لتاريخنا، عندما نتبناها أو نتخلى عنها، عندما نسيء فهمها ونطلبها من جديد، الحجر بدون عالم، والنباتات والحيوانات هى أيضاً ليس لها عالم، ولكنها جزء من الاندفاع الخفى لمحيط تدرج فيه^(٤)». وبالتالي فإن اللغة غير موضوعية لدى هيدجر^(٥)، فما يسميه العهد

(٣) مارتن هيدجر، السؤال عن الشيء، حول نظرية المبادئ الترنسندنتالية عند كنت، ترجمة د. إسماعيل المصدق، مراجعة موسى وهبة، المنظمة العربية للترجمة، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠١٢، ص ٨٢.

(2) See, Jeffrey Jon Richards, Hermeneutics and Homiletics of Rudolf Bultmann and Dietrich Bonhoeffer in the American Discussion, p. 39, John Macquarrie, Existential Theology, A Comparison of Heidegger and Bultmann, p. 176

(3) See, Donald Wayne Sandifer, History Existential Interpretation: Debate between Ernst Kaesemann and Rudolf Bultmann, p. 67.

(٢) مارتن هيدجر، كتابات أساسية، الجزء الأول، منبع الأثر الفنى، ترجمة وتحرير إسماعيل المصدق، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، مصر ٢٠٠٣، ص ٩٥.

(5) See, Colin Brian O 'Connell, A Study of Heinrich Ott's Theological Development: His Hermeneutical and Ontological Programme, A Thesis Submitted to the School of Graduate Studies in Partial Fulfilment of the Requirements for the Degree Doctor of Philosophy, A McMaster University, November 1988, p. 124.

الجديد بالعالم مكون بواسطة البشر، والإنسان نفسه له علاقة فعالة بعالم فوق العالم^(١). وفي الحقيقة فإن بولتمان يرى أن مشكلة الدراسات التاريخية تكمن في أنها تعمل على حذف الذاتية في سعيها وراء الموضوعية^(٢).

هذه الذاتية تمثل رد فعل على توجه القرن التاسع عشر في مطالبته المبالغ فيها بالموضوعية في التفسير التي اتجهت إلى تشيئة الإنسان، وجعله كينونة مادية: «وربما كانت هناك منفعة أخرى وهي الإلحاح على الذاتية، أعنى على ما يميز الكائن الحي عن عالم الأشياء، فلقد سيطر السعى وراء الموضوعية على القرن التاسع عشر كله، باعتبار أنها الصورة الوحيدة الممكنة والصحيحة للمعرفة. ونحن نعرف المنزلة التي تمتعت بها هذه النزعة العلمية أو هذه المادية، وكيف وجهت طائفة كبيرة من الأبحاث لمعالجة مشكلات الحياة والأخلاق... إلى إنكار الذات لمصلحة الموضوع، وإنكار الشعور لمصلحة السلوك، وإنكار الحياة باسم الميكانيكية، وإنكار الفردية في سبيل ما هو جماعي، ولم يعد الإنسان بعد أن فهم على هذا النحو سوى شيء بين الأشياء، وأحيلت كافة المشكلات الإنسانية إلى مسائل إحصائية أو تجارب معملية^(٣)». هنا تأتي الدعوة لمسألة نزع الموضوعية في تفسير النصوص القديمة بتحويلها من المفاهيم السرية القديمة إلى مفاهيم الفلسفة الوجودية^(٤). وهنا فإن دور

(1) See, Rudolf Bultmann, Faith and Understanding, Edited with an Introduction by Robert W. Funk, Translated by Louise Pettibone Smith, Harper & ROW PUBLISHERS, New York and Evanston, Volume .1, Six Edition, 1966, p. 107.

(2) See, Timothy Labron, John 1: 14 a and Rudolf Bultmann Hermeneutical Method, p. 24.

(٣) ريجيس جوليفيه، المذاهب الوجودية من كيركجارد إلى جان بول سارتر، ترجمة فؤاد كامل، مراجعة د. محمد عبد الهادي أبو ريده، دار الآداب، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٨، ص ٢٦٨.

(4) See, Hans Jonas, " Heidegger and Theology", p. 231.

الفلسفة أن توضح التراكيب الأنطولوجية للوجود الإنساني^(١).

إن مطلب هذه الموضوعية اللاهوتية يظهر بشكل نموذجي في خلق رؤية للعالم، وهنا يوضع الموضوع الإنساني في الإطار التفسيري للإحالة التي تكون صحيحة كونياً، هذا الإطار للإحالة يمكن التفكير فيه وإثباته ضمن الانفصال النسبي، ولذا يعارضه بولتمان بصرامة. وقضية موضوع اللاهوت تتمثل في الوجود الخاص للإنسان من الضروري أن يكون متضمناً في موضع السؤال والتشكيك، وأي تعبير لاهوتي يجب أن يفشل في الاعتراف بهذه الحقيقة يكون مزيفاً. وهنا فإن الحديث عن الله تعالى، بحكم الواقع ipso facto هو كلام عن نفس الإنسان المتحدث^(٢). فاللاهوت ليس شيئاً آخر سوى التفكير العقلاني في وجود البشر على أساس أنه وجود محدد بالله تعالى^(٣). وهذا يستلزم أن كل قضية لاهوتية يجب أن تعبر عن الالتزام والتوجيه الأعمق للنفس. وتلك مسألة في غاية الأهمية في فهمه لله تعالى، سوف يتناولها البحث على نحو مفصل بعد ذلك.

إن هذه الإحالة الذاتية يمكن أن يبرهن على أنها غير متماسكة، طالما أنها في ذاتها جملة عامة عن الله تعالى، ولكن في ترك هذا النقد جانباً، يجب أن يلاحظ أن رفض بولتمان لهذه الموضوعية يضع على نحو مؤكد في مواجهة كل المواقف اللاهوتية. إن الإيمان الديني الحقيقي لا يمكن تمثله بمجموعة من القضايا الدوجماتيكية أو التاريخية، فذلك على نحو لا مفر منه يجعله شيئاً متشبيهاً مجسماً، وبالتالي يزيفه، ولا يمكن أن يصبح الإيمان تعبيراً عن التجربة الأخلاقية أو الدينية المتميزة، إذ أن ذلك

(1) See, Colin Brian O 'Connell, A Study of Heinrich Ott's Theological Development: His Hermeneutical and Ontological Programme, p. 124.

(2) See, David Fergusson and David Ferguson, " Meaning, Truth, and Realism in Bultmann and Lindbeck", p. 184.

(3) See, Rudolf Bultmann, Faith and Understanding, Edited with an Introduction by Robert W. Funk, p. 120.

سوف يؤدي إلى اختزاله في شيء ما مجسم للتحليل الفينومينولوجي^(١)، فالإيمان ذاتي إنساني، فيه يبحث الإنسان عن وجوده الحقيقي أو الأصيل، وبالتالي لا مجال للموضوعية فيه.

إن بولتمان يرفض النزعة الموضوعية في البحث عن كشف الحقيقة الصحيحة لحدث عيسى المسيح عليه السلام، فهو صاحب نزعة ذاتية ترفض الموضوعية، وهو في الحقيقة نقد موجه إلى المحاولة الديكارتية التي تحاول أن تأسر نشاط القدسي في مقولات ومفاهيم التفكير الذاتي، الذي يجعل المتعالى متاحاً على مستوى المحايثة أو المستوى التاريخي^(٢).

ويعترف أوت Ott منذ البداية أن تفكير بولتمان يهدف إلى استبعاد التفكير الذاتي، ويلاحظ أوت أن مفهوم الفهم الذاتي لدى بولتمان وتأكيد على القرار يشيران معاً إلى انفتاح مؤكد على الحقيقة، ومع ذلك فإنه يجادل بدفع أسفين بين الإيمان والتفكير. إن بولتمان يسقط فريسة للتفكير الذاتي، فهو يسمح، إذا جاز التعبير، للتفكير اللاهوتي أن يقف خارج موضوعه، وإلى هذا المدى يسيطر عليه، بمعنى مخطط الذات - الموضوع، ونتيجة ذلك أن هذا التفكير الذاتي لم يعد محددًا بموضوع الوحي، لقد أصبح في الواقع ذاتياً^(٣).

والموضوع الأساسي هنا في الكيفية التي تصور بها بولتمان النزعة الموضوعية،

(1) See, David Fergusson and David Ferguson, " Meaning, Truth, and Realism in Bultmann and Lindbeck", p. 185.

(2) See, David W. Congdon, " Bonhoeffer and Bultmann: Toward an Apocalyptic Rapprochement", in " International Journal of Systematic Theology Volume 15 Number 2 April 2013, doi:10.1111/ijst.12002, p. 184, Jeffrey Jon Richards, Hermeneutics and Homiletics of Rudolf Bultmann and Dietrich Bonhoeffer in the American Discussion, p. 9, p. 39, p. 47.

(3) See, Colin Brian O 'Connell, A Study of Heinrich Ott's Theological Development: His Hermeneutical and Ontological Programme, pp. 83 - 84.

ذلك أن الإنسان لديه معرفة مجردة بالأشياء، ويمكن له أن يعطى وصفاً موضوعياً لها، سواء الاجتماعية والفكرية والأخلاقية والروحية، للأشخاص الذين يهتم بهم ويعرفهم عبر المحبة التي يحملها لهم، وفي هذه الحالة يأتي النظر إليهم من الخارج، ويكون الإنسان مسيطراً عليهم بهذا المعنى. وهنا عند استخدام الكلمة الأساسية في ألفاظ بولتمان في أنه يصنع مطالبة أو ادعاء صواباً في النظر إليهم: أن الصحيح أن يبقى نفسه، أن يستمر في السيطرة ذاتها بالسيطرة عليها. وبالنسبة له فهي موضوعات الاهتمام التي ترضى رغباته في المعرفة، وبالتالي يخضع الإنسان العالم نفسه عبر العلم والتكنولوجيا. وبذلك أيضاً يطلب أن يحكم عالم الأشخاص، بجعلهم يخدمون غاياته. هنا فإن الختم أو السمة المميزة للسرعة الوجودية أنها لا تضع مطالبة على الآخر، فهو هنا يذهب بعيداً عن نفسه ليخضع الآخر، إنه يدعه أن يكون هو نفسه، أن يكون المسيطر عليه^(١).

إن مجادلة بولتمان ضد هذا الأسلوب في الموضوعية، يمكن أن يكون مبالغاً فيها بالكاد، فهو ليس مجرد الزعم اللاهوتي الذي ينشأ من الالتزام الذي يعتنقه المؤمن. وعلى الأحرى يبرهن على أن كل جملة لاهوتية صادقة في ذاتها، يجب أن تكون تعبيراً اعترافياً؛ إن الخطاب اللاهوتي جزء من حدث الإيمان، وهو فقط في حد ذاته يمكن أن يمتلك الحقيقة والمعنى. والجملة اللاهوتية تعبير إنجازي، يشهد فيها المؤمن لوجوده، كما هو محدد من قبل الله تعالى، فاللاهوت حركة الإيمان التي يفهم فيها الإيمان ذاته، ولذا فإن الوحي القدسي يجب ألا يفهم على أنه اتصال المعرفة الموضوعية، ولكن كحدث يضع الإنسان في موقف جديد كذات^(٢).

وعلى الرغم من أن مثل هذه الوجهة من الممكن أنه من غير المحتمل أن تدرك المعنى التاريخي للفعل أو للحدث، فإنه على الرغم من ذلك يمكن ويجب طلب

(1) See, André Malet, The Thought of Rudolf Bultmann, P. 5.

(2) See, David Fergusson and David Ferguson, " Meaning, Truth, and Realism in Bultmann and Lindbeck", p. 185.

معرفة الحقائق البسيطة للأفعال والأحداث بهذا المعنى، لكي يؤسس الكيفية التي حدث بها الفعل. وعلاوة على ذلك، على الرغم من أن استمرارية الأفعال الإنسانية ليست حتمية بالضرورة السببية، فإنها لا تزال مرتبطة بسلسلة السبب والمسبب، فليس هناك حدث، ولا فعل للإرادة، ولا قرار بدون سبب، وعلى نحو دقيق فإن القرار الحر يستند على الأسباب، التي لو أن تأثيرها غير موجود فإنها تكون نزوة عمياء. ولذلك فمن الممكن في أي وقت النظر إلى الخلف، وفهم مسار التاريخ على أنه استمرارية سببية مغلقة، وذلك في الحقيقة هو الطريق لرؤية موضوعية مجسمة للتاريخ، يجب أن تكون معتبرة^(١). هنا فيما يتصل بالسببية التاريخية فإن بولتمان يقر أن ليس هناك جمل موضوعية محددة يمكن أن تصنع. وعلى أية حال يفشل في أن يتعهد بأي فحص تفصيلي عن طبيعة السببية التاريخية، ذلك هي المشكلة المركزية لدى أوت في فلسفة التاريخ^(٢).

إن مسألة الذاتية في غاية الأهمية للفكر الوجودي، فلقد ركز كيركجارد على أولية الذاتية: «نستطيع إذن أن نجعل من عدم اليقين الموضوعي شرطاً للحقيقة الوجودية، وبذلك نعتبر أن تعريف الحقيقة عبارة عن تعريف الإيمان بحروف أخرى... إن عدم اليقين الموضوعي الذي تتخذه النزعة إلى الباطن متشبهة به في أشد حالاتها حماساً تلك هي الحقيقة، الحقيقة العليا التي يمكن أن تكون بالنسبة إلى ذات موجودة^(٣)»، هنا قيمة الحقيقة لا تتمثل في الجانب الموضوعي لها: «إن كيركجارد يريد أن يقول إن السبب الأخير الذي يدفنى للتمسك بالحقيقة والقول بها في صورة يقين حتى في نفسى ليس هو أبداً قيمتها الموضوعية، وإلا فكيف أمكن أن يفرق الناس شيئاً إلى هذا الحد، وأن يكونوا عاجزين إلى هذا الحد عن إقناع

(1) See, Rudolf Bultmann, "On the Problem of Demythologizing", p. 98.

(2) See, Heinrich Ott, "Rudolf Bultmann's Philosophy of History, in "The Theology of Rudolf Bultmann", p. 57.

(٣) ريجيس جوليفيه، المذاهب الوجودية من كيركجارد إلى جان بول سارتر، ص ٣٧-٣٨.

بعضهم بعضاً؟ ويلاحظ كيركجارد أنه كلما زادت الحقيقة الموضوعية، أى مجموعة الأدلة، نقص اليقين^(١).

وهنا يأتى السؤال التالى: ما هى «موضوعية» الأخر، وبعبارة أكثر دقة ما هى واقعيتها الحقيقية؟ إنه يقال: إن الإنسان الذى يجب ليس موضوعياً فى حكمه على الشخص الذى يحبه، ذلك أنه يتضمن أن المحبوب قد توقف عن الوجود فى نفسه، أنه أصبح موضوعياً متشياً. ومن ناحية أخرى يمكن أن يقال أيضاً إن الإنسان يعرف الشخص لأجل ما يكون عليه عندما يحبه، بسبب أن الإنسان يعرفه من الداخل، مثل ذلك الإنسان الذى يعرف البيت الذى زاره، وهكذا عندما يكون «الأخر» نفسه على الأغلب، عندما يحبه الإنسان أو ينظر إليه على أنه قضية. وكل قناعة بولتمان أن «الأخر» يبقى فقط «أخر» عندما يتخلى الإنسان عن أى مطالبة أو ادعاء عليه^(٢).

هنا يأتى التركيز على رؤية الذات باعتبارها أصل تكوين الرؤية تجاه العالم والأخرين، وبالتالى فما يحدد مضمون الحدث والفهم هو الرؤية الذاتية لمن يتلقاه: «إذن فاليقين يبلغ ذروته فى العجز عن الإثبات، وليس معنى ذلك أن الموضوعية أمر خليق بالإهمال والازدراء ولكنها لا تكفى، كما أنها بمعنى ما توجه إرادتنا، إن ما يوجه إرادتى هو اتفاق الحقيقة مع أعمق مطالب الشخص، مع هذه الحقيقة الأخلاقية التى هى بالنسبة إلى أنا الفرد، الذى أكونه والذى أريد أن أكونه. والواقع أن نموذج الحقيقة، من وجهة النظر هذه، هو الإيمان، لأن ما ينبغى للتمسك بأهداب الشئ ليس هو البينة، فهى محالة، وليس هو غلبة الظن، لأن الأمر لا معقول، وإنما عزمى على اختيار ما هو فى نفسى خالد أو لامتناه، وإذا روعيت النسب فكل حقيقة هى من هذا الطراز، ونستطيع أن نقول مع كيركجارد أن الحقيقة واليقين لا يتطابقان، بل يبدو من الوجهة التاريخية أن أحدهما يناسب الآخر تناسباً

(١) السابق، ص ٣٨.

(2) See, André Malet, The Thought of Rudolf Bultmann, Translated from French by Richards Strachan, Preface by Rudolf Bultmann, pp. 5 - 6.

عكسياً... إن اليقين لا يمكن أن يستمد إلا من معاناة الحياة والعمل لأن الذي يصدق بالحقيقة ويقبلها ليس هو العقل الخالص، بل الإنسان الموجود نفسه من حيث هو موجود^(٢). وهنا تكمن عدم موضوعية التفكير لدى هيدجر^(٣).

هذه المجادلة ضد الموضوعية يدعمها بولتمان استناداً على التناظر مع العلاقات بين الأشخاص، فالمحبة والصدقة تعرفان فقط عندما تُجرَّبان ويلتقى بهما، وأى تحليل محايد يفصل عن التجربة المعينة سوف يحرف الحقيقة. وإذا جودل في ذلك، على النحو الذي أنجزه كارل بارث Kari Barth في نقاشه لنزع الأسطورة، في أن العلاقة مع الله تعالى ممكنة فقط بسبب أن الشروط الموضوعية المؤكدة يعتقد أنها صحيحة، فإن بولتمان يرد بأنه ليس لديه معرفة بهذا، وحتى البحث عن مثل هذه المعرفة توق للأمن أو الضمان الخطأ، فاللاهوت يمكن له فقط ذلك الموقف الذي يكون الإنسان موجوداً فيه كذات، فكلام الله تعالى ذو مغزى لو أنه فقط يعبر عن توجيه وجودي. وهنا يشير بولتمان إلى رؤية العهد الجديد لصليب المسيح عليه السلام على أنه حدث مهم وجوهري، وبالتالي يصبح مهماً للإيمان أيضاً، ولكنه يشير إلى أنه لا يستطيع أن يتبع هذا الترتيب، الذي يكون ممكناً في التفكير الاسطوري، بسبب أنه لا يستطيع أن يفهم عبارة الأهمية الجوهرية، إنه يمكن له أن يفهم أهميتها فقط كعلاقة^(٤). وهنا فإن معظم النقد الموجه إلى بولتمان يتمثل في أنه دمر موضوعية الله تعالى وكلمة الله تعالى^(٥).

وهذه مسألة مهمة في تفسيره كل مسائل الكريستولوجيا المسيحية من ناحية

(٢) ريجيس جوليفيه، المذاهب الوجودية من كيركجارد إلى جان بول سارتر، ص ٣٨..

(2) See, Colin Brian O'Connell, A Study of Heinrich Ott's Theological Development: His Hermeneutical and Ontological Programme, p. 87.

(3) See, Rudolf Bultmann, " On the Problem of Demythologizing", p. 98.

(4) See, André Malet, The Thought of Rudolf Bultmann, P. 3.

الفهم الذاتى لما يعنيه له الحدث الآن، فأهمية الحدث ليست فى ذاته، ولكن فى مدى أهميته بالنسبة للإنسان المعاصر، وعلى هذا النحو تفكك كل المعتقدات التقليدية حول المسيح عليه السلام فى الكنيسة الكاثوليكية الرومانية. فالمحور هنا هو الإنسان فى فهمه الذاتى المعين بالمسيح عليه السلام، وهنا يحل الفهم الإنسانى محل الفهم اللاهوتى التقليدى.

إن فهم التاريخ هنا يأتى بناء على المعرفة السابقة أو الافتراضات المسبقة، التى لا يمكن الولوج إلى عالم الماضى إلا بها، وهنا فإن بولتمان يوضح هذا بمثال ربما يجعل الأمر واضحاً: يضع المؤرخ نفسه هدفاً لصنع الظاهرة التاريخية أو الشخصية يمكن فهمها نفسياً. هذا التعبير يشير ضمناً إلى أن مثل هذا الكاتب لديه تحت تصرفه معرفة كاملة بالإمكانات النفسية للحياة، وبالتالي اهتمامه باختزال كل مكون للحدث أو الشخصية إلى مثل هذه الإمكانيات. لذلك فإن ما يجعل الشئ يمكن فهمه يعنى: إنه يحتزل إلى المعرفة السابقة التى تتضمنه لدى المؤرخ أو المفسر. وكل الحقائق الفردية مفهومة كحالات معينة للقوانين العامة، وهذا القوانين يفترض أنها معروفة بالفعل. وعلى هذا الافتراض فإن نقد التقليد يرتكز على كل شئ لا يمكن أن يكون مفهوماً على هذه القاعدة، وبالتالي يجب إزالته باعتباره غير تاريخى^(١).

والسؤال الآن هنا سواء كان فى التفسير الوجودى للتاريخ والعرض الموضوعى المجسد له متناقض على التبادل أو بعبارة أخرى، سواء كانت الحقيقة مفهومة على أنها فى حالة واحدة تقف على النقيض فى أخرى، ولذا فإن الشخص يجب أن يتحدث عن عالمين للحقيقة، أو حتى عن حقيقة مزدوجة، وهذا استدلال خاطئ بوضوح، إذ أنه فى الحقيقة هناك حقيقة واحدة وصدق واحد لنفس الظاهرة^(٢). لقد أوضح إيان

(1) See, Rudolf Bultmann, Jesus and the Word, p. 2, Heinrich Ott, "Rudolf Bultmann's Philosophy of History, in "The Theology of Rudolf Bultmann", p. 55.

(2) See, Rudolf Bultmann, "On the Problem of Demythologizing", in "The Journal of Religion", Vol. 42, No. 2 (Apr., 1962), p. 98.

ت. رامسى Ian T. Rasmey أن المقاربة الوجودية لتاريخ القدسي لها أهمية ما، ولكنه يشكو أن التاريخي - الوجودي فقط يتعلق بالتاريخي - الموضوعي، إشكالي صعب. وكل المقاربة الوجودية تسويات، وربما تستبعد أى تفسير معقول للتاريخي - الموضوعي^(١).

إن بولتمان ينظر إلى البحث التاريخي الوضعي على أنه شر وخطيئة، بسبب أنه موضوعي. ولقد اعتبره بولتمان موضوعياً بسبب أن يخلق مصنوعات ثقافية يدوية. واعتبره شراً وخطيئة بسبب أنه يحاول البحث عن القدسي السرى ووراء البحث. لقد ضيق بولتمان تضاريس الإيمان إلى اللقاء بالفردى القدسي، حيث تكون الظواهر الثقافية الخارجية غير ذات صلة. ولكن في فعل ذلك فإن بولتمان يتحمل التكلفة الاجتماعية التي ربما تقاس بالتطبيق الاجتماعي لمفهوم هيدجر عن الاصاله إلى استثناء اليهودى وعيسى اليهودى عليه السلام عن أصل صلة ذات معنى بالمسيحية^(٢). هو في هذا كله له أصوله في الفلسفة الوجودية، وخاصة هيدجر في عدم موضوعية اللغة والتفكير.

٤- الطبيعة والتاريخ.

إن التمييز الذى يرسمه بولتمان بين «الطبيعة» و«التاريخ» يجب التسليم بأنه واضح بشكل كاف من النظرة الأولى. والطبيعة عالم ما يمكن أن يسمى «الظواهر الطبيعية»، على سبيل المثال، دورة الفصول، والزلازل وحياة الحيوان، وما إلى ذلك. والتاريخ، من الناحية الأخرى، هو مجال الأفعال الإنسانية. وعلى نحو واضح فهذه ليست مفصلة بالكامل، بسبب أن الحدوث الطبيعي يصبح جزءاً من التاريخ،

(1) See, John Macquarrie, the Scope of Demythologizing, Bultmann and his Critics, Harper & Row, Publishers, New York, 1960, P. 96.

(2) See, Bernard Booth, The Paradox of Bultmann's Historical Jesus for Faith: A Question of History, Thesis submitted to the Faculty of Graduate and Postgraduate Studies in partial fulfillment of the requirements for the MA in Religious Studies Classics and Religious Studies Faculty of Arts University of Ottawa, Canada, 2013, p. 50.

لو أن البشر مشمولون فيه ومتفاعلون معه. فالتاريخ ليس منفصلاً عن الطبيعة، بسبب أن العالم الطبيعي هو السياق الذي يعيش الإنسان ضمنه. وعلى أية حال يصير بولتمان على صنع التمييز بين الاثنين، بل يجب أن يصنع لو أن البشر فهموا أنفسهم على أنهم موجودات تاريخية، هذا هو الذي أكد عليه في وقت مبكر عام ١٩٢٦م^(١).

وعلى خلاف الموجودات الطبيعية، فإن الإنسان لا يوضع في الاستمرارية السببية للعمليات الطبيعية، ولكن يجب أن يملك وجوده، وأن يكون مسئولاً عنه. وهذا يعنى أن الحياة الإنسانية تاريخ عبر القرارات المحسوسة في الحاضر، والتي تقود إلى المستقبل الذي يختاره الإنسان بنفسه، هذه القرارات مصنوعة وفقاً للطريق الذي يختاره الإنسان لنفسه، والذي يفهم به وجوده، ويستمر فيما يراه منجزاً لحياته. إن التاريخ حقل القرارات الإنسانية، إنه يفهم من يرى في حد ذاته، ذلك عندما يعترف الشخص بأن ما يحمله من إمكانيات الوجود الإنساني ذاته هي إمكانيات الفهم الذاتي في الحاضر، والتي يمكن أن تكون مدركة في وحدة مع الفهم الذاتي للحاضر. ويحيل رودلف بولتمان Rudolf Bultmann إلى هذا النوع من التفسير للتاريخ على أنه «التفسير الوجودي»؛ لأنه مدفوع بالسؤال الوجودي للمفسر، الذي يتطلب فهم الوجود المحسوس في العمل في التاريخ المعطى^(٢). وبالإضافة إلى الفلسفة الوجودية لدى كاسبر وهيدجر، فهناك أيضاً الفلسفة الفينومينولوجية لدى هسرل، ذلك هو ما تعنيه الفلسفة الحديثة لديه^(٣).

(1) See, Norman J. Young, History and Existential Theology, the Role of History in the Thought of Rudolf Bultmann, p. 18.

(2) See, Rudolf Bultmann, "On the Problem of Demythologizing", p. 97, Carl Michalson, 'Rudolf Bultmann', in "Ten Makers of Modern Protestant Thought", Edited by George L. Hunt, Association Press, New York, 1958, p. 102, Michael A. Whelchel, Preaching in the contemporary world with special reference to thought of Dietrich Bonhoeffer and Rudolf Bultmann, A thesis presented to the Senatus Academics, University of Aberdeen in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy, May, 1966, p. 152.

(3) See, Kendrick Grobel, "Bultmann's problem of NT "Mythology", in "Journal of Biblical Literature", Vol. 70. No. 2, (June. 1951), P. 99; E. Edward Hackmann, The Concepts of =

ولا يمكن هنا الدخول إلى سؤال ما إذا كان هناك فهم متماثل في علاقة الذات والموضوع أيضاً في العلوم الطبيعية الحديثة التي تعترف بأن ما يكون مراقباً بالفعل، قد شكل أو عدل بطريق ما بواسطة الملاحظ. والمدى المضبوط لهذه المماثلة بين العلوم التاريخية الحديثة والعلوم الطبيعية يتطلب تحقيقاً خاصاً. إن الموضوع ببساطة، في الفهم الحديث للتاريخ، أن الحقيقة مفهومة بطريق مختلف عن الرؤية الموضوعية المجسدة، يعني، مثل حقيقة الإنسان الذي يعتبر وجوده تاريخياً^(١).

إن الموضوعية والمعرفة العلمية يدعيان أن المعرفة الوجودية مجرد ذاتية Subjectivism. وهذا الشيء له حقيقته الذاتية فقط عندما ينظر إليه الشخص من الخارج. وفي الحقيقة فإن العلم له غاية واحدة في الرؤية: أن يحصل على السيادة على العالم، وأن يجعل العالم موضوعياً يعني رفض الخضوع له بأي طريق، إنه يريد أن يجعله ويطلب أن يكشف قوانينه. وهناك الانقياد للعالم، ولكن فقط كإنسان يأخذ بعيداً آلة مجهولة لكي يفهمها وسيطر عليها يبدأ بالإذعان لمطالب الآلة^(٢).

وجود الإنسان بشكل متميز مختلف من حيث المبدأ عن وجود الطبيعة على أنه مدرك بالحواس عبر الرؤية الموضوعية المجسمة. ولقد تعودنا اليوم بالإحالة إلى الوجود الإنساني المحدد «كوجود»، بما يعني أننا لسنا مجرد وجود في الواقع بالمعنى الذي توجد به النباتات والحيوانات، التي هي أيضاً «موجودة»، ولكن نمط الوجود متميز بأنه إنساني^(٣).

= Myth, Philosophy, and History in the Demythologizing Theology of Rudolf Bultmann, A Thesis Presented to the faculty of Graduate Collage in the University of Nebraska in partial fulfillment of the Requirements for the Degree Doctor Philosophy, Department of Philosophy, Lincoln, Nebraska, January, 1963, p. 13.

- (1) See, Rudolf Bultmann, " On the Problem of Demythologizing", p. 97.
- (2) See, André Malet, The Thought of Rudolf Bultmann, P. 6.
- (3) See, Rudolf Bultmann, " On the Problem of Demythologizing", p. 97.

ويعمل العلم على قهر الموضوع على نحو تام مثلما يستطيع أن يختزله، فمن قانون واحد أو مجموعة من القوانين يستطيع العلم أن يستنبط وجود الموضوع. كما أن وجود التكنولوجيا يبرهن على أن المعرفة الموضوعية سوف لا تسمح لشيء بأن يبقى «كأخر». وليست عرضية مسائل المعرفة العلمية في التكنولوجيا ولكنها اضطرارية، والشجرة معروفة بثمرتها، وثمررة العلم الهيمنة على العالم، وأكثر فأكثر يصبح العالم عالم الإنسانى، ويوجد أقل فأقل باعتباره تعالياً^(١).

وما يكون حقيقياً للأشياء هو أيضاً حقيقى للأشخاص، عندما يكون غالباً «الأخر» نفسه: متى يكون الإنسان حاكماً على الآخر، ومتى يكون الآخر حاكمه؟ إن الإنسان عندما يلتقى بالآخر يمكن أن يلاحظه ويعرف خلفيته الاجتماعية والكيفية التى يعمل بها عقله الذى نظر إليه كموضوع، هل يوجد بالفعل كتعال؟ إن الإنسان عندما يجعله موضوعياً فإنه لا يجعله ذاتياً، فهل يجرده من حقيقته الواقعية؟ إن المفترض هنا أن ما يكون موضوعياً يجب أن يكون حقيقياً، وليس شيئاً آخر حقيقياً. وهو يفشل فى الرؤية عندما يتحدث عن شيء على أنه حقيقة موضوعية، فمن الضرورى أنه يتحدث عن نفسه كشيء ما مستقل عنه، وبالتالى يتحدث عن أنه يعتمد عليه. وبسبب أنه لا يمكن أن تكون هناك حيادية، والبدأ أن من ليس مع الإنسان فهو ضده مستخدم للمعرفة، بمعنى أن تعرف فلا بد أن يكون لك موقف تجاه الذى تعرفه^(٢).

إن علاقتنا بالتاريخ مختلفة كلياً عن علاقتنا بالطبيعة. والإنسان لو فهم نفسه على نحو صحيح يميز نفسه عن الطبيعة، فعندما يراقب الطبيعة يدرك أن هناك شيء ما موضوعى ليس فى نفسه. وعندما يحول انتباهه للتاريخ يجب أن يسمح لنفسه بأن يكون جزءاً من التاريخ، فهو يعتبر الأحداث المعقدة أنها تشملته وتضمنته

(1) See, André Malet, The Thought of Rudolf Bultmann, P. 6.

(2) Ibid.

بصفة جوهرية، وبالتالي لا يمكن أن تكون هناك ملاحظة منصفة للتاريخ، بنفس المعنى الذى تكون به الملاحظة المنصفة للطبيعة^(١).

وبسبب أن البشر جميعاً يأتون فى الحقيقة من الماضى؛ حيث تكون إمكانات الفهم الذاتى محددة بالفعل، تلك التى تعرض أو تشكك، فإن القرار أيضاً على نحو دائم قرار بالنظر إلى الماضى فى الحقيقة، وأخيراً بالنظر إلى خصوصية ماضى الإنسان المعين ومستقبله. وعلى نحو مؤكد ليس القرار بحاجة إلى أن يصنع شعورياً، فهو فى أكثر الحالات غير شعورى، وفى الحقيقة يمكن أن يظهر على أنه فاشل فى عملية اتخاذ القرار، فى تلك الحالات التى يكون القرار فيها غير شعورى فى الماضى، ولحق به السقوط فى عبودية الماضى. وهذا يعنى، على أية حال، أن الإنسان يمكن له أن يوجد إما على نحو حقيقى أصلى أو على نحو غير حقيقى أو مزيف، وهذه الإمكانية فحسب للوجود الحقيقى أو المزيف تعود إلى السمة التاريخية أو على نحو محدد إلى الحقيقة الإنسانية. ولو أن الكينونة الإنسانية الحقيقة هى الوجود الذى يسيطر الإنسان فيه على نفسه، ويكون مسئولاً نفسه عن نفسه، فحيثما فإن الوجود الحقيقى الأصيل يتضمن الانفتاح على المستقبل أو الحرية التى تصح حدثاً فى الحاضر المحسوس المدرك، ولذلك فحقيقة الإنسان باعتباره تاريخياً غير مكتملة أو غير منتهية، مثل الحيوان الذى هو تام مكتمل بالكلية. فحقيقته، على الأحرى، تاريخه، ذلك الذى يقف أمامه بشكل ثابت راسخ، ولذا يمكن للشخص القول بأن الحقيقة التى يقف أمامها، هى أن يكون المستقبل^(٢).

ومن الواضح أن إعادة تشريع أفكار الماضى لا يمكن أن تكون إعادة إنتاج

(1) See, Norman J. Young, History and Existential Theology, The Role of History in the Thought of Rudolf Bultmann, pp. 18 - 19.

(2) See, Rudolf Bultmann, "On the Problem of Demythologizing", pp. 97 - 98, David Alexander Fee, The Eschatology of Paul in the Theology of Rudolf Bultmann, p. 27.

أو تكرار لأفكار الماضي في بدايته كفعل فريد مع سياقه الفريد في حياة الفرد المفكر. إنه فعل التفكير ذاته، في خلوده وبعثه في أوقات مختلفة وفي أشخاص مختلفين: مرة في حياة المؤرخ خاصته، ومرة في حياة الشخص الذي يرويّه. وهذا يعني أن إعادة التشريع لأفكار الماضي هي فعل مستقل لإعادة التفكير. إن إعادة التشريع ليست استسلاماً سلبياً ينبو عن عقل آخر، إنها عمل نشط وبالتالي تفكير نقدي. هذا النقد للفكر يصوره على أنه ليس شيئاً ثانوياً لتعقب تاريخه، إنه شرط ضروري للمعرفة التاريخية ذاتها. هذا النقد ليس من وجهة نظر من خارج التاريخ ولكن من داخله. ولو أن أنظمة فكر الماضي تبقى متاحة للأجيال القادمة، فذلك ليس على الرغم من سمتها التاريخية الحاسمة ولكن بسببها. وبالنسبة لنا فإن الأفكار المعبر عنها فيها هي أفكار تختص بالماضي، ولكنه ليس الماضي الميت. وبفهمها تاريخياً ندجها في فكرنا الحاضر، ونمكن أنفسنا بواسطة تطويرها ونقدتها إلى أن نستخدم هذا التراث لتطورنا خاصتنا⁽¹⁾.

وأكد بولتمان عام ١٩٦٦م نفس النقطة، على الرغم من أنه كان مهتماً بأن الاختلاف ظاهرياً بدلاً من أن يكون ميتافيزيقياً، يعكس اختلاف المقاربة المنهجية بدلاً من العالمين المنفصلين وجودياً. وتوظف العلوم الطبيعية المنهج الموضوعي الذي تأتى من خلاله نتائجها بواسطة الملاحظة المنصفة والحساب الصارم، وموضوع هذا النمط للتحقيق يمكن أن يسمى الطبيعة، حتى عندما يكون الإنسان نفسه جزءاً من التحقيق؛ بسبب أن هذا المنهج يتعامل معه فحسب على أنه ظاهرة طبيعية من بين العديد الأخر. ومن ناحية أخرى فإن منهج التاريخ ذاتي، بمعنى أن المؤرخ متضمن بشكل معقد مع مادة موضوعه، والنتائج التي يستنتجها ليست

(1) See, Rudolf Bultmann, History and Eschatology, The Presence of Eternity, PP. 131 - 132.

بعيدة عن عملية الوجود المدروسة، إنها قرارات بالفعل تؤسس التاريخ الذي يفهم ويعاش^(١).

والعملية التاريخية ذاتها هي عملية التفكير، وتوجد فقط طالما أن العقول التي هي أجزاء لها تعرف ذاتها لأجزائها. وبواسطة الفكر التاريخي، العقل، الذي معرفته الذاتية تاريخ، ليست فقط ضمن ذاته هذه القوى التي يكشف الفكر التاريخي امتلاكها، ولكن بالفعل تطور هذه القوى من الحالة المتأخرة إلى الحالة الحالية الحاضرة، وتجلبها إلى الوجود الفعال. وعندما يجد المؤرخ الموضوعات التاريخية المحددة غامضة فإنه يكتشف محدودية عقله خاصته، وفي هذه الحالة فإن المؤلف نفسه يقف على خط الحكم، ويكشف عقله في قوته وضعفه، في فضيلته ونقائصه. وهذا يصبح أوضح عند تأمل ما يفكر فيه كونه موجود بشأن موضوعية المعرفة التاريخية أو بشأن الدليل^(٢).

وما يقترحه بولتمان هنا ليس أن هناك مجالين متداخلين، يتصلان ولكن يختلفان بواسطة منهج المقاربة المناسب لكل منهما، ولكن أيضاً أن منهج المقاربة نوعاً ما يحدد حالة ما يدرك ويفهم، ولذا، على سبيل المثال، يؤكد أن اليونان بواسطة مقاربة عالم الفعل الإنساني مع المنهج الموضوعي الصحيح للطبيعة، الذي يوضع مجال التاريخ في الطبيعة. وبالعكس بسبب أن العبرانيين نظروا لعالم الطبيعة على أنه مجال سيادة الله تعالى ومرحلة عمل الإنسان خارج مصيره، فحينئذ نتج في الحقيقة أنهم اعتبروا هذا على أنه تاريخ بدلاً من طبيعة^(٣).

(1) See, Norman J. Young, History and Existential Theology, the Role of History in the Thought of Rudolf Bultmann, p. 19.

(2) See, Rudolf Bultmann, History and Eschatology, The Presence of Eternity, P. 132.

(3) See, André Malet, The Thought of Rudolf Bultmann, P. 25, Norman J. Young, History and Existential Theology, the Role of History in the Thought of Rudolf Bultmann, p. 19.

وهنا مجموعة من الملاحظات تجدر الإشارة إليها في تمييز بولتمان بين الطبيعة - التاريخ، وذلك على النحو التالى: - التاريخ، وذلك على النحو التالى:

أولاً، هذا التمييز على النحو الذى أوضحه هاينريش أوت Heinrich Ott يتشابه على نحو متكرر مع ذلك الذى أنجزه الفلاسفة الوجوديون، فعلى سبيل المثال يقتبس تمييز سارتر بين طريقتين للوجود: الوجود فى حد ذاته en soi والوجود فى ذاته pour soi، وعلى العكس من ذلك الذى يستنتجه جاسبر Jaspers بين الحقيقة الموضوعية والحقيقة الوجودية، والأنماط المختلفة للوجود فى العالم، الكينونة والوجود، اللذين أشار إليهما هيدجر. وأوت لم يذكر حتى التماثل القريب بين تمييز بولتمان وبوبر Buber للعلاقات الأولية أنا - أنت، وأنا - هو. ولدى كل من بوبر وبولتمان ليس الموضوع تحديد العلاقة أو المقاربة، ولكن العلاقة ذاتها هى التى تؤسس الموضوع^(١).

وثانياً، هذا التمييز بين الطبيعة والتاريخ على النحو الذى صورته بولتمان أساسى فى فكره، وهناك العديد من الفهم السىء الذى يظهر، لو لم يتم الاعتراف به على نحو صحيح. واحد الاتهامات الشائعة ضد بولتمان تتمثل فى أنه يشطب البعد التاريخى عن الإيمان المسيحى، وعندما يعترض بأنه لم يقصد أبداً أن يشطب الاتصال بين التاريخ الماضى والإيمان الحاضر، يكرر نقاده اتهامه. هنا فإن بولتمان لا ينكر أن الحدث الماضى لعيسى الباصرى عليه السلام ضرورى للإيمان المسيحى، ولا هو ينكر أن البحث التاريخى الموضوعى فى حياة وتعاليم عيسى عليه السلام يمكن أن يكون مثمراً. ولكنه ينكر أن تكون هذه المقاربة من الممكن لها أن تؤسس عيسى عليه السلام كمسيح عليه السلام، ويصر على أن كل محاولة تزيل الحدث من العالم التاريخى لتجعل استجابة الإيمان ضمن وجود الإنسان ذاته مستحيلة. وعلى أية حال فإن الضعف الظاهرى لبولتمان فى الأساس التاريخى للمسيحية يفشل فى أن يأخذ فى الحسبان تمييزه التاريخ - الطبيعة،

(1) See, Norman J. Young, History and Existential Theology, the Role of History in the Thought of Rudolf Bultmann, p. 20.

ولذا لم يتمكن من أن يأخذه بجديية عندما أثبت مركزية فعل الله تعالى في التاريخ في حدث عيسى المسيح عليه السلام^(١).

هنا فإن حركة الإيمان هي الفعل الوجودي ذاته، الطاعة التي تنصت للكلمة، هذا الإنصات لا يمكن أن يكون امتلاكاً ملحوظاً للإنسان، فهو لا يستطيع أن يجعله فاعلاً عاملاً، وحتى لا يستطيع أن يقصد أنه سوف ينصت، بسبب أنه كفعل حر للقرار مقرر بالفعل. ولكن اللاهوت كتفكير علمي مشروع إنساني، يستطيع الإنسان تقرير الشروع فيه ويلتزم به. وعلى أية حال فإن له معناه كلاهوت فقط، عندما يكون بالفعل دافعاً للإيمان، فقط عندما يكون الإنصات للطاعة يطول ذاته في الشروع في اللاهوت^(٢).

وثالثاً، إنه في حين أن بولتمان لا يعارض الاعتراف بالشكر للفلاسفة الوجوديين، وخصوصاً هيدجر، فإنه يرى أن تمييز الطبيعة - التاريخ ينعكس ليس فحسب في كتاباتهم، ولكن الأكثر أهمية، في الاختلاف بين الفكر اليوناني والفكر الكتابي، فلدى الأسبق كانت الطبيعة مقولة مهيمنة، ومعنى العالم والطبيعة موروثان بالطبيعة وعلاقتها، ولذا فإن رؤية التاريخ كانت غامضة، ومهمة التاريخ مخفضة. وفي مثل هذا التاريخ يصبح الإنسان موضوعاً للتحقيق مثل أى موضوع طبيعي آخر، وأهميته فقط كمثال فردي للقاعدة العامة. وعلى أية حال ففي الرؤية الكتابية فإن التاريخ مقولة مهيمنة، فالله تعالى يكشف نفسه في التاريخ بدلاً من الطبيعة، والإنسان يجد نفسه ومكانه ليس ضمن الطبيعة كمثال للقاعدة العامة، ولكن مقابل الطبيعة بالتاريخ المعطى له بالله تعالى^(٣).

(1) Ibid. p. 21.

(2) See, Rudolf Bultmann, Faith and Understanding, Edited with an Introduction by Robert W. Funk, p. 121, Walter Schmithals, An Introduction to the theology of Rudolf Bultmann, p. 282.

(3) See, André Malet, The Thought of Rudolf Bultmann, Translated from French by Richards Strachan, P. 24, Norman J. Young, History and Existential Theology, The Role of History in the Thought of Rudolf Bultmann, pp. 21 - 22.

وبالتالي فعندما يعيد بولتمان تفسير الصياغات اللاهوتية التقليدية، وينظمها ضمن سياق القرار الحاضر واللقاء بدلاً من عالم الطبيعية والأزلية، فإنه لا يرى أنه أدخل أشياء غريبة للفكر الوجودي إلى المقولات الكتابية، ولكنها مثل إعادة تأكيد للتاريخي الأصيل، وبالتالي الكتابي، البعد التاريخي الأصيل في مكان رؤية العالم الموجهة نحو العالم^(١).

هنا تظهر العلاقة القوية بين هيدجر وبولتمان في تحليل مفهوم الوجود، والصلة بين الوجودية والفكر اللاهوتي، وما يتبع ذلك من تتبع بولتمان للعهد الجديد، وتحديد تلك المواضيع التي جاء تفسيره فيها متأثراً بالافتراضات الأنطولوجية المستنبطة من فلسفة هيدجر في الوجود، وتقييم مدى أهمية ذلك التفسير للإجابة عما إذا كانت عيناه، كما يدعى بولتمان، قد فتحت على معنى النص أو على العكس ضل طريقه لمعناه، مما يستدعى في كثير من الأحيان ذلك التبع بالمقارنة بين التحليل الوجودي لدى هيدجر من ناحية. وعرض بولتمان للاهوت للعهد الجديد من ناحية أخرى على أنه مذهب الإنسان. وهنا يأتي تمييز هيدجر بين الوجود في حد ذاته Sein والوجود بمعنى ذلك الذي يكون Seiendes. والموضوع الأساسي الصحيح للفلسفة عند هيدجر هو الوجود بالمعنى الثاني، ذلك هو موضوع المعرفة العلمية كلها ومعرفة كل يوم. وينتج عن ذلك أن هناك نوعين من الجمل التي تعبر عن كل شيء، والجملتها ربما تكون أنطولوجية Ontologisch تلك التي تُخبر عن وجود شيء ما ودي إمكانيةه. أو الجملتها التي تُخبر عن الوجود الحقيقي Ontisch بمعنى أنها سوف تُخبر عن كينونة ما في علاقاتها الحقيقية مع الكينونات الأخرى. وهنا يصر هيدجر على الحاجة للافتراضات الأنطولوجية لكل تحقيقات علاقات الوجود^(٢).

(1) See, Norman J. Young, History and Existential Theology, the Role of History in the Thought of Rudolf Bultmann, p. 22.

(2) See, John Macquarrie, Existentialist Theology, A Comparison of Heidegger and Bultmann, pp. 29 - 30.

وهنا يكون الوجود يعنى الأصل والعللة^(١).

هنا في تحليله للعلاقة بين الإنسان والعالم الذى يعيش فيه، والتي يرى أنها علاقة تقوم على التضاد، يرى بولتمان أن علم التاريخ بمعنى التاريخانية الوضعية تحاول أيضاً أن تعالج التاريخ الإنسانى بأسلوب موضوعى متشعب، ولكن هذا غير ممكن فى التحليل الأخير، بسبب أن مسافة الرؤية المحايدة من الموضوع أو الجسم، ترى على أنها غير ممكنة، ولكن فى الفهم الحديث لحقيقة التاريخ يفهم بطريق آخر غير ما يكون فى البصيرة الموضعة، أى حقيقة الإنسان الحالية من الناحية التاريخية، فوجود الإنسان مختلف بالأساس عن وجود الطبيعة التى يمكن أن تدرك فى البصيرة الموضعة، واليوم تعود على أن يعين بشكل يحدد النوع الإنسانى للوجود كوجود^(٢).

إن القول بأن الإنسان تاريخى إثبات لزمانيته، فهو ليس حضوراً أزلياً متجانساً، إنه يصنع طريقه من الماضى إلى المستقبل. والماهية ليست زمانية، بسبب أنه على الرغم من تطورها فليس لها تاريخ، ومستقبلها بالفعل أصل حاضرها، هذا الحاضر فقط تطور ماضيها، لذا فهما تكن المغامرة التى لديها، فهى حاضر غير مته. وفى القمة موتها هو نفس الشئ كموتها. والحرية هنا زمانية بسبب أن مستقبلها ليس بشكل جراثيمى فى حاضرها، وليس حاضرها فى ماضيها. إن الأزمنة متقطعة، لأجل أن امتياز الحرية فى أن يكون للإنسان القدرة لأن يكون ما لم يكن من قبل، فى حين أنه لا يزال يبقى ما يكون، كما أن بولتمان يعترف بأنه لا ينهاك من تكرار أن الإنسان انفتاح على الدوام^(٣).

(١) انظر، مارتن هيدجر، مبدأ العلة، ترجمة د. نظير جاهل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بدون تاريخ، ص ١٣٦.

(٢) See, Robert Campbell Roberts, Bultmann's Theology: A Critical Interpretation, 1974, p. 16.

(٣) See, Rudolf Bultmann, Essays Philosophical and Theological, pp. 140 - 141, André Malet, The Thought of Rudolf Bultmann, P. 10.

إن العالم له سمات عدة، فهو في المقام الأول بيئة في ضمنها يكون الإنسان موجوداً، ويتصور العالم غالباً على أنه حاوية تحيط به، إنه في حد ذاته العالم الفيزيقي، الذى يسميه بولتمان الطبيعة، إنه أيضاً شىء ما يكون الإنسان ضده، شىء ما يختلف عن الإنسان نفسه، شىء ما يمكن للإنسان أن يفسره على نحو منظم، ويستطيع نتيجة ذلك أن يسيطر عليه، وبالتالي يضمن حياته فيه. ولكن ليس الطبيعة ببساطة هى التى يفكر فيها عادة كوجود، مختلف عن الإنسان أو ضده. وفي الواقع فإن الإنسان نفسه يمكن أن ينجزل إلى العالم، الشىء الذى يجده عندما يجعل نفسه موضوعاً أو جسماً متشبيهاً، هذا يحدث في بعض أنواع علم النفس وعلم الاجتماع والتاريخ^(١).

وبالتالى فإن الإنسان يمكن أن يكون معرفاً كقرار *Entscheidung*، الذى لا يكون مفهوماً بالمعنى النشط الذى فيه تكون الكلمة في اللغة الموضوعية مهيمنة ومسيطرة. وفي حين أن بولتمان لا يقر بأن الأفعال البشرية محتومة، فإن القرار لعقله هو قرار الخضوع للحظة. والأكثر أن اللحظة هى التى تخلصه من ماضيه، وتجعله مفتوحاً على مستقبله. وبسبب أن الغير ليس مجرد ما يكون عليه الشىء *Was*، ولكن ذلك الشىء *Dass*، ففى مواجهته مع مشكلة الفهم: هل سوف يقبل أو يرفض مطالبته؟ إن القرار قراره يجعله عندما يستدعيه للإجابة، يمزقه من وجوده الحاضر، ويعطيه فرصة للوجود. وعلى نحو واضح فإن قرار بولتمان لا يعنى أنه يدعم قدرة لكى يقرر نفسه بالقوة الحرة للإرادة، إنه يعنى أن الإنسان حر في أن يستجيب، أو أن يرفض، في المواجهات التى تقف في الخارج كعالم لشكل حياته، إنها أنواع الغيرية^(٢).

ويعرض بولتمان في هذه النقطة القليل جداً فيما يتصل بعالم الطبيعة، الذى ربما

(1) See, Robert Campbell Roberts, *Bultmann's Theology: A Critical Interpretation*, A Dissertation Presented to the Faculty of the Graduate School of Yale University in Candidacy for the Degree of Doctor of Philosophy, December, 1974, pp. 16 – 17.

(2) See, André Malet, *The Thought of Rudolf Bultmann*, Translated from French by Richards Strachan, Preface by Rudolf Bultmann, P. 10.

يصبح تاريخاً لو أن المنهج المختلف للمقاربة مستعمل، ولكنه لم يتعامل على نحو كبير مع حقيقة ما يختص بعالم التاريخ، بسبب أنه يجب أن يتعامل مع حياة الإنسان بمقاربة تستخدم الأدوات المناسبة للطبيعة موضوعياً. وأحياناً يشير إلى أن مثل هذه المقاربة تؤثر على التحول من عالم التاريخ إلى عالم الطبيعة، ولكن في العادة يصنع نفس الموضوع باستخدام نفس المصطلح، وعندما يكون التاريخ موضوعياً فإن بولتيان يعنون كليهما بالمقاربة والأحداث المقاربة كتاريخ *historisch* على العكس من التاريخي *geschichtlich* (١).

وفي الحقيقة فإن العالم ليس محدوداً بالطبيعة السيكلوجية، ولكن يضمن أي شيء سريع التأثير بالوجود الذي أصبح جسماً متشبيهاً، وبسبب أن الموضوع أو الجسم يجب أن يكون شيئاً ما فعلياً بدلاً من أن يكون إمكانية مثل الوجود، وبالتالي يصبح مهدداً بسحبه من الوجود الحقيقي. إن الغادر يعرض حقيقة الاعتراض على الوجود، ولو أنه أخذ في العوض فإنه يسقط فصاعداً مع عدم الأمن الجذري لوجوده الحقيقي إلى آخر، فهو يكون نوعاً غريباً ومعزولاً وغير كامل للحقيقة، ولهذا السبب فإن العلوم منكوبة منذ البداية في الفشل في مس الحقيقة الأصلية للإنسان، بسبب أنها تموضعها وتجعلها مجسمة متشبهة. وفي محاولة دراسة الإنسان فإنها تفشل من حيث المبدأ في أنه تجعله كذلك. إن الوجود يمكن أن يفهم على أنه قابل للتموضع أو التشيء، ولكن هذا فقط وهم، بسبب أنه ينتهي دائماً إلى اختزال الوجود إلى شيء ما غير ذاته (٢).

وفي تاريخ البشرية بصير واضحاً أن المعنى التاريخي للحدث، يمكن أن يكون

(1) See, Norman J. Young, History and Existential Theology, The Role of History in the Thought of Rudolf Bultmann, pp. 19 - 20.

(2) See, Robert Campbell Roberts, Bultmann's Theology: A Critical Interpretation, p. 17.

مفهوماً من وجهة نظر مُستقبله، ذلك المُستقبل الذي يعود إلى جوهر الحدث ذاته؛ ولذا فقط من موضع أفضلية نهاية التاريخ أن معنى الحدث التاريخي يمكن أن يكون مفهوماً في النهاية. وعلى أية حال فبسبب أن أفضلية هذه النقطة ليست ممكنة للإنسان، فإن الفلسفة التي تسعى لفهم معنى التاريخ على نفس النمط مستحيلة. وبالجملة فالشخص يمكن له أن يتحدث عن معنى التاريخ فحسب، بمعنى معنى اللحظة، التي تكون ذات معنى مثل لحظة القرار. وعلى أية حال فكل القرارات مصنوعة في المواقف المحسوسة، وحتى اللاقرار في الوجود للحياة الإنسانية المزيفة يأخذ دائماً مكانه في مثل هذه المواقف. وحينئذ لو أن علم التاريخ يريد أن يجعل الإمكانيات واضحة للفهم الذاتي الذي يظهر في القرارات الإنسانية حاضر أيضاً في المواقف المحسوسة في ماضى التاريخ، فإن هذه المواقف يسهل الوصول إليها فقط لرؤية موضوعية مجسدة للماضى^(١). وبالجملة فالتاريخ هنا هو صنع قرار الفهم الذاتي الإنساني، فالإنسان يصنع التاريخ عندما يتخذ القرار، الذي فيه يتحقق وجوده الأصيل.

٥- التاريخ Historisch والحقيقة التاريخية geschichtlich

إن التاريخ هنا بمعنى ما مضى، ولكن لا يزال مؤثراً: «وكما هو الحال دائماً فإن التاريخية من حيث هو ما مضى هو مفهوم في صلة تأثير، موجبة أو سالبة، على الحاضر، في معنى ما يكون بالفعل الآن واليوم. إن الماضى لا يزال له بذلك معنى مضاعف لافت للانتباه، فيما مضى ينتمى على نحو لا مرد له إلى الزمان... وعلى ذلك هو لا يزال يمكن أن يكون الآن قائماً^(٢)». أيضاً فإن التاريخ قد يعنى «الانحدار منه، فإله تاريخ إنما يقف في سياق صيرورة ما، ولذلك فإن التطور هو صعود تارة ونزول

(1) See, Rudolf Bultmann, "On the Problem of Demythologizing", p. 98.

(٢) انظر، مارتن هيدجر، الكينونة والزمان، ترجمة وتقديم وتعليق: د. فتحى المسكينى، مراجعة إسمايل المصدق، دار الكتاب الجديدة المتحدة، لبنان، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠١٢، ص ٦٥٠.

تارة أخرى، وهكذا فإن ما له تاريخ يستطيع في الوقت نفسه أن يصنع ذلك التاريخ، وبفعله في العصر هو يعين في الحاضر مستقبلاً، يعنى التاريخ هنا رابطة من الأفعال والأحداث التي هي من خلال الماضي تعبر الحاضر والمستقبل، بذلك ليس للماضى أية أولية خاصة^(١).

ضمن عالم التاريخ بالمعنى الواسع، الذى يتكون بأفعال الإنسان، هناك تمييز في غاية الأهمية، ففي اللغة الألمانية هناك مصطلحان يمكن أن يترجما بالتاريخ، أى التاريخ *Geschichte* و *Historie*. وفي كل استخدام يومى يستخدمان على التبادل، على الرغم من أن الاستخدام الأكثر تميزاً وخصوصية يحفظ التاريخ *Geschichte* للحقيقة التاريخية، الأحداث والوقائع، في حين أن التاريخ *Historie* يحيل إلى دراسة ووصف الحقيقة التاريخية *Geschichte*^(٢).

وأيضاً، فإن المعرفة العامة المشتركة تشير إلى أن اللاهوتيين الألمان استخدموا هذين المصطلحين لتمييز عقلاني أكثر^(٣).

وبالجملة فإن التاريخ وجوده في التفسير، «وهذا التفسير هو نفسه ضرب من الانحرافات في غايات الأنبة، وعلى هذا الأساس فإنه يتولد بواسطة المستقبل، ولكن في الوقت نفسه خاضع دائماً للمواصلة والتحول وفقاً للتغيرات التي تستطيع التأثير على غايات الأنبة، وهو في جوهره معلق، ولكى يمكن أن يكون شيئاً آخر لا بد أن ينكشف التاريخ في عالم متناه مغلق، حيث يصير للأحداث معنى ثابت محدد، بهذا

(١) السابق، ص ٦٥١.

(2) See, Norman J. Young, History and Existential Theology, the Role of History in the Thought of Rudolf Bultmann, p. 22.

(3) See, André Malet, The Thought of Rudolf Bultmann, Translated from French by Richards Strachan, Preface by Rudolf Bultmann, P. 61, Norman J. Young, History and Existential Theology, The Role of History in the Thought of Rudolf Bultmann, p. 23.

لا يوجد التاريخ إلا في نهاية العالم^(١)»، فالتاريخ من جهة متلقيه، إنه يبدأ من جهة مستقبله: «وإذن ينبغي أن نقول وفقاً لهذه النظرة إن نقطة البدء في التاريخ لا تقوم في الحاضر أو في واقع اليوم، ومنه نلتفت صوب ماضٍ متطور، وإنما يبدأ التاريخ من المستقبل، أو على وجه التحديد من مستقبل المؤرخ نفسه، ومن المهم الذي يكون جوهره وأساسه، فهو يجسد ويكشف في وقت واحد الغايات التي يتطلع إليها المستقبل والتي هو عليها^(٢)». فالتأويل علم فهم التاريخ على جهة العموم^(٣).

إن السؤال التأويلي للكيفية التي تفهم بها الوثائق التاريخية المسلمة بالتقليد والتراث. إنها يجب أن تكون مفهومة، لو أردنا استعمالها، لإعادة بناء صورة الماضي التاريخي. إنها يجب أن تتحدث إلينا. وفي الحقيقة فإن كل تفسير للتاريخ يفترض منهجاً تأويلياً. هذا يعتقد لتفسير التاريخ بواسطة التنوير، وأيضاً هيغل وماركس، أو بواسطة توينبي. ولكن عادة لا يفكر المؤرخون في هذه الافتراضية. وفي هذا العصر فإن سؤال التأويل وصل إلى المقدمة. وفي النقاش عن جوهر ومعنى التاريخ فإن التكليف أن يبرز مشكلة كيف يكون ممكناً معرفة التاريخ، سواء بالفعل يمكن أن تحرز معرفة موضوعية للتاريخ كله. والسؤال الثاني يمكن فحسب أن يكون مجاباً عنه عندما نجد أولاً إجابة لسؤال التأويل: ما هي خاصية المعرفة التاريخية^(٤)؟

إن التاريخ هنا هو المشكلة الأكبر^(٥)، وحتى اليونان القدامى الذين رأوا العالم على أنه سلسلة من صار واندثر، وعلى الرغم من أنهم لم ينظروا للتاريخ ولكن للطبيعة، ولكن ينشأ السؤال في الفكر الإغريقي أيضاً عن الجوهر، الوجود الحقيقي للإنسان. والإجابة كانت في التغيير ليس موضوعاً للمصادفة، ولكنه يحدث وفقاً

(١) ريجيس جوليفيه، المذاهب الوجودية من كيركجارد إلى جان بول سارتر، ص ١٠٤.

(٢) السابق، ص ١٠٦.

(3) See, Rudolf Bultmann, Essays Philosophical and Theological, p. 235.

(4) See, Rudolf Bultmann, History and Eschatology, The Presence of Eternity, P. 110.

(5) Ibid, P. 1.

للقوانين، وأن هناك نظاماً ينسجم مع الإنسان تماماً. وعندما يفهم الإنسان النظام ومكانه ضمنه، يدرك أنه بيته. بسبب أن قانون النظام هو العقل، اللوجوس، وجوهر الإنسان أيضاً هو العقل، العنصر الأزلي لكل التحولات لصار واندرثر. هذه الرؤية للعالم مميزة في فلسفة أو لاهوت الغنوصيين، فلديهم أن نظام العالم بحسب القوانين الثابتة سجن النفس الحقيقية مسجونة فيه، وهذه النفس الحقيقية شيء ما وراء هذا العالم ونظامه. وعندما يدرك الإنسان جوهر هذا العالم ونفسه الحقيقية، فحينئذ يدرك حرته خاصته بالنظر إلى العالم. وهو يفهم أن سوف يتحرر من سجنه، عندما تترك النفس العالم بالموت، وتصعد للبيت السماوي⁽¹⁾.

هل يمكن القول بأن هذا حل للمشكلة؟ هل حقيقي أن الإنسان يحصل على وجوده الحقيقي في الهروب من الحقيقة التي يجد نفسه فيها؟ وحينئذ فإن الثمن الذي يجب دفعه لشعوره بالحرية، سوف يكون في قمة العدمية، التي يكون فيها العالم الذي يعيش فيه الإنسان محكوماً عليه بالعدم⁽²⁾.

ويبدأ التاريخ، عندما تترك في الخلف الروايات والسجلات، بالاهتمام بالتاريخ السياسي، مسار التاريخ الذي دخل للوعي للمرة الأولى عبر التغيرات السياسية، وبالتالي ففى رد الفعل تصبح وجهات النظر الأخرى سائدة منتشرة، وتنشأ تواريخ الأفكار والاقتصاد. وأخيراً ففى الغالب يحاول المؤرخون المحدثون مزج وجهات النظر المختلفة، لبناء تاريخ كوني للثقافة الإنسانية أو الحضارة الإنسانية. وفي الحقيقة فإن المؤرخين المختلفين عادة موجهون باهتمامات وأستلة خاصة، وليس مهماً ما تزود به على شرط أن هذا السؤال ووجهة النظر لا تصبحان غير مشروطتين. ولو أن

(1) See, Rudolf Bultmann, History and Eschatology, The Presence of Eternity, P. 5, André Malet, The Thought of Rudolf Bultmann, P. 26.

(2) See, Rudolf Bultmann, History and Eschatology, The Presence of Eternity, P. 6.

المؤرخ على وعى أنه يفهم وجهة النظر الخاصة ويوضحها ولكن ذلك يجب أن يرى من وجهات نظر أخرى^(١).

ويبدو على أية حال أن بولتمان متفق مع هذه الطريقة للتمييز، وليس هذا على أية حال وصفاً كاملاً لبنية التاريخ كما يراه بولتمان، بسبب أن السؤال اللاهوتي الحيوي وثيق الصلة عن الكيفية التي يتصل بها هذان العالمان ببعضهما يبقى بدون إجابة. وبالفعل فمن النادر دائماً أن بولتمان يستخدم مصطلح التاريخ Historie وفقاً للاستخدام الشائع إلا في الرد على نقد محدد المعبر عنه في مصطلح Geschiichte - Historie الحالة التي يرد فيها على هذا النوع، ولذا فلتجنب اتهام بولتمان بأنه فصل بين بعدين للتاريخ، يجب اعتبار أنه يستخدم مصطلحي Historisch و Geschiichte^(٢).

وعلى الرغم من أنه ليس متناسقاً ثابتاً في استخدامه لهذين المصطلحين، والتمييز الضمني المقدر لما يشير إلى بولتمان يبقى ثابتاً. وفي المقام الأول فإن المصطلحين منهجان مختلفان للمقاربة المصنوعة للتاريخ. إن التاريخ هنا بمعنى Geschiichte مفهوم بالمعنى الأوسع كمجال للأفعال الإنسانية، والمقاربة التاريخية بمعنى Historisch هي تلك التي تكون لمجال العلوم الطبيعية، بمعنى المنهج المكتشف، الملاحظة المصنوعة من وجهة النظر المحايدة، وتستدعي النتيجة الماضي بواسطة إعطاء المعلومات الحقيقية عنه^(٣).

ولكن يجب أن نسأل سواء التاريخ يرى على نحو كاف عندما يرى فحسب كمجال لهتذه الأحداث والأفعال، كما يمكن أن يكون محققاً في الزمان والمكان. إن بولتمان يشير إلى أنه لا يعتقد في ذلك. لأنه على الأقل التاريخ حركة، عملية،

(1) Ibid, P. 118.

(2) See, Norman J. Young, History and Existential Theology, The Role of History in the Thought of Rudolf Bultmann, p. 23.

(3) Ibid.

التي فيها الأحداث الفردية ليست بدون ارتباط، ولكنها مرتبطة بسلسلة السبب والمسبب. ومثل هذا الارتباط يفترض قوى عاملة مؤثرة في العملية التاريخية، وليس من الصعب أن يدرك هذه القوى^(١).

وأخيراً، فإن الحدث التاريخي أو الفعل التاريخي باعتباره تاريخياً يشمل معناه أو أهميته. ما هي أهمية حقيقة أن سقراط شرب كأس السم، الأهمية لتاريخ أثينا، حتى لتاريخ العقل الإنساني؟ ما هي الأهمية التاريخية في أن قيصر اتخذ قراراً لا رجعة فيه، الأهمية لتاريخ روما، حتى للغرب؟ ما هي حقيقة أن لوثر لصق موضوعاته على أبواب الكنيسة، الأهمية للسياسي بالإضافة إلى التاريخ الديني للأجيال التالية؟ ليس القضية أن حكمة الأهمية يعتمد على وجهة النظر الذاتية للمؤرخ^(٢)؟

ومن ناحية أخرى فإن المقاربة التاريخية *geschichtlich* متضمنة بدلاً من أن تكون مكتشفة، إنها تقارب الموضوع مع سؤال الوجود الإنساني باعتباره أولياً أساسياً، وبالتالي مشاركة اللقاء الوجودي بأحداث التاريخ. وفي السؤال يصنع المؤرخ وجوده في السؤال، وذلك بأنه يفترض أن الصدق الأساسي لعمله سوف يكون الحاضر بدلاً من الماضي، تلك السمة الأساسية لهذه المقاربة التاريخية *geschichtlich*^(٣).

وفي المقام الثاني فإن هذين المصطلحين مستخدمان لتمييز نوعين مختلفين للحدث الذي تكون نتيجته عندما يقارب التاريخ في هذين الطريقتين المختلفتين. وعندما يكون مجال النشاط الإنساني منظوراً في أسلوب موضوعي وغير متحيز، فإنه يرى على أنه سلسلة الأحداث المبسطة في مسار الزمان، التي يمكن فهمها على

(1) See, Rudolf Bultmann, History and Eschatology, The Presence of Eternity, PP. 116 - 117.

(2) Ibid, P. 117.

(3) See, Norman J. Young, History and Existential Theology, The Role of History in the Thought of Rudolf Bultmann, pp. 23 - 24.

أنها سلسلة السبب والمسبب. إن الحدوث المفهوم في هذا الطريق يسميه بولتمان الحدث التاريخي Historisch، الذي يعطى مكانه بين ظواهر الكون، والمؤهل للفحص والوصف الكاملين بواسطة البحث التاريخي الموضوعي. ولكن عندما تكون المقاربة تاريخية geschichtlich فإن العناصر التأسيسية للتاريخ ليست فقط أحداثاً ماضية، إنها تصبح أحداثاً حاضرة حالية، يكون فيها وجود الإنسان مكشوفاً مبيناً^(١).

ويقصد بمسألة الموقف أو وجهة النظر أن كل ظاهرة تاريخية يمكن أن ترى ومن وجهات نظر مختلفة، وبسبب أن الإنسان وجود معقد، فهو يتكون من الجسد أو النفس، أو كما يفضل البعض الجسد والنفس والعقل، وأن لديه شهوات وعواطف، ويشعر بالحاجات الروحية والعاطفية، وله إرادة وخيال، فهو وجود سياسي واجتماعي، وأيضاً فرد مع خصوصيته خاصته، وبالتالي فإن المجتمع الإنساني يمكن أن يكون مفهوماً فقط ليس فحسب باعتباره تاريخاً سياسياً واجتماعياً، ولكن أيضاً باعتباره علاقات اجتماعية. ونتيجة ذلك أن التاريخ يمكن أن يكتب كتاريخ سياسي إضافة للتاريخ الاقتصادي، كتاريخ للمشكلات والأفكار إضافة إلى أنه تاريخ للأفراد والشخصيات. إن الحكم التاريخي ربما يكون مرشداً بالاهتمام السيكولوجي أو الأخلاقي، وأيضاً بواسطة الاهتمام الجمالي، وكل وجهات النظر المختلفة هذه مفتوحة لجانب واحد للعملية التاريخية، ويظهر من كل وجهة نظر شيء ما حقيقي موضوعي، والصورة خاطئة فحسب لو جعلت وجهة نظر واحدة تامة غير مشروطة، لو أنها وصلت لتصبح عقيدة مسلمة^(٢).

هذا النمط للحدث يسميه بولتمان geschichtlich، وفهم معناه هو في نفس الوقت فهم الإنسان ذاته في العلاقة به. وعلى سبيل المثال ليفترض أن هذا الفكر في

(1) Ibid. p. 24.

(2) See, Rudolf Bultmann, History and Eschatology, The Presence of Eternity, PP. 117 - 118.

الاهتمام هو إعلان الاستقلال الأمريكي، هنا فإن المقاربة التاريخية *historisch* approach التي سوف تكون للمؤرخ الذي يلاحظ محتويات الوثيقة، والموقعين ودوافعهم، والظروف التاريخية المصاحبة وما إلى ذلك. والمقاربة التاريخية بمعنى *A geschichtlich approach* أن المهاجر للولايات المتحدة الأمريكية، الذي لديه قراءة للوثيقة، مواجه بالقرار سواء ليصبح مواطناً أمريكياً، وبالتالي يجعل الإعلان جزءاً من تاريخيته *Geschichtlichkeit*⁽¹⁾.

ومن هنا يمكن أن نرى كيف أن سمات الحدث التاريخي *historisch* لدى بولتمان وقائعية، بمعنى أنها حدثت في الماضي في الزمان والمكان اللذين يمكن أن تكون وقعت فيه، وهي مفتوحة للتحقيق بواسطة البحث التاريخي. ومن ناحية أخرى فإن الحدث التاريخي *geschichtlich event* هو ذلك الحاضر الحالي الذي له أهمية وجودية هنا والآن للبشر، الذي يمكن تحقيقه بمعزل عن المشاركة الصادقة المخلصة في الحدث. ومن الواضح لدى بولتمان أنهما حدثان مختلفان، ومن الواضح على قدر متساو أن هناك ارتباطاً ضرورياً بين الاثنين، مما يساعد بصفة أولية على توضيح الاختلاف بين التاريخ بمعنى *historisch* والتاريخي بمعنى *geschichtlich*⁽²⁾.

وهذا لا يعني أن المؤرخ ينسب المعنى وفقاً لرغبته للظاهرة التاريخية، ولكن يعني أن الظواهر التاريخية ليست في العزل الفردي المحض جزئياً ولكن في علاقتها بالمستقبل المهمة له. ويمكن القول: إن كل ظاهرة تاريخية تختص بمستقبلها، المستقبل وحده هو الذي سوف يظهر ما يكون حقيقياً فعلياً. وعلى نحو أكثر دقة يشير بولتمان إلى أنه يجب القول: إن المستقبل هو الذي يظهر دائماً مثلما يكون، بسبب

(1) See, Norman J. Young, History and Existential Theology, the Role of History in the Thought of Rudolf Bultmann, p. 24.

(2) Ibid. p. 25.

أنه في النهاية سوف يوضح ذاته في كل جوهره تماماً فحسب عندما يصل التاريخ إلى نهايته^(١). وبالجملة فموضوع التاريخ هو المعرفة الذاتية للإنسان بالحدث التاريخي الذي حدث في الماضي، ومدى أهميته بالنسبة لحاضره.

إن بولتمان مهتم بأن يستبقى الارتباط بين الإيمان من ناحية و صليب المسيح عليه السلام كحدث ماضٍ من ناحية أخرى. وهو يفعل ذلك بالإصرار على أنه في حين أن الإيمان استجابة للحدث التاريخي *geschichtlich event* هذا الحدث في الحاضر له أصله في الحدوث الفريد في الماضي. إن الحدوث التاريخي *historisch* يصبح حدثاً تاريخياً *geschichtlich*، على أساس أنه أصبح معاصراً ومهماً عبر الكرازة والطقس، وهما معاً يراهما بولتمان على أنها لقاء شخصي؛ وبالتالي فإن الارتباط بين الحدوث التاريخي *historisch* والحدث التاريخي *geschichtlich* ليس في أن الأسبق أعيد إنتاجه في الذاكرة أو أن المراقب يستطيع أن ينقل نفسه ليعود لتخيله في الماضي، ولكن في أن الحدث الماضي مجدّد في مثل هذا الطريق، الذي يصبح فيه له أهميته الحاسمة لوجود الإنسان خاصته في الحاضر. هذا، كما يدعى بولتمان، منجز في الكيرجما *Kerygma*. وعندما يكون الحدث الماضي للصلب من الممكن أن يتموضع في المكان والزمان، وبالتالي يكون تاريخياً *historisch*، ويكون مفتوحاً على البحث التاريخي الموضوعي، ويكون معلناً على أنه الصليب الذي يحكم العالم، ويضع وجود الإنسان في الخطر، وحينئذ يصبح حدثاً تاريخياً *geschichtlich event*، حدث الخلاص^(٢).

وهنا فإن الإيمان لدى بولتمان اتجاه التاريخية الحقيقية *eigentliche Geschichtlichkeit*، هو في نفس الوقت الإيمان بعيسى المسيح عليه السلام. ويثبت

(1) See, Rudolf Bultmann, History and Eschatology, the Presence of Eternity, P. 120.

(2) See, Norman J. Young, History and Existential Theology, the Role of History in the Thought of Rudolf Bultmann, p. 25.

العهد الجديد ليس فقط الإيمان كموقف جديد وحقيقى للحياة، الحاضر أولاً قبل الوقت المعين، الإيمان الذى أعلن وجاء: «وَلَكِنْ قَبْلَمَا جَاءَ الْإِيْمَانُ كُنَّا مَحْرُوسِينَ تَحْتَ النَّامُوسِ، مُغْلَقًا عَلَيْنَا إِلَى الْإِيْمَانِ الْعَتِيدِ أَنْ يعلَنَ. إِذَا قَدْ كَانَ النَّامُوسُ مُؤَدِّبَنَا إِلَى الْمَسِيحِ، لِكَيْ نَتَبَرَّرَ بِالْإِيْمَانِ. وَلَكِنْ بَعْدَ مَا جَاءَ الْإِيْمَانُ لَسْنَا بَعْدُ تَحْتَ مُؤَدِّبٍ^(١)»، لأجل أن هذا ببساطة يمكن أن يكون جملة عن التاريخ الثقافى *Geistesgeschichte*، ولكنه يصبح أولاً إمكانية بعد الوقت المعين، أى نتيجة للحدوث، حدوث المسيح عليه السلام، وبالتالي فى رؤية العهد الجديد أن الإيمان طاعة التخلّى لله تعالى، والحرية الداخلىة من العالم ممكنة فقط كإيمان بالمسيح عليه السلام^(٢). إن هناك لدى بولتمان تاريخية للإنسان والإيمان.

وفى هذه النقطة يساء فهم بولتمان باستمرار بواسطة كل من نقاده وداعميه، فهم يدعون أن رؤيته تبلغ هذا، ذلك أنه مثلما أن رسالة الخلاص التى قد تكون للشخص إجابة أو استجابة، لذا فليس هناك حاجة للحدوث التاريخى الماضى نهائياً. ولكن بانسجام متساو فإن بولتمان ينكر هذه النتيجة، وغالباً مؤخراً، فى رده على ماكورى Macquarrie عندما يكرر أنه ليس هناك تفسير وجودى للتاريخ كله يتجاهل الحدوث الواقعى، فهو لم يعتبر السمة الواقعية الحثيقية للتاريخ وعيسى عليه السلام على أنها عرضيان للإيمان واللاهوت، لأنه فى حين أن الإيمان استجابة للحدث التاريخى *geschichtlich* الذى يحدث فى الحاضر، ذلك، الذى يرى، الحدوث فى الماضى هو أساسه وأصله الضرورى. وبالطبع، ربما يجادل بأن بولتمان يجب عليه ألا يثبت هذه الرابطة الأبدية بين الحدث الخلاصى فى الحاضر والحدث الماضى لعيسى الناصرى عليه السلام. ولكن من المهم الاعتراف بأنه لدى بولتمان

(١) رسالة بولس الرسول إلى أهل غلاطية، ٣: ٢٣ - ٢٥.

(2) See, Schubert M. Ogden, Christ without Myth, A Study based on Theology of Rudolf Bultmann, Harper & Brothers, Publishers, New York, 1961, p. 65.

الاثنان يذهبان معاً، وهو يعتقد أنه يجب أن يكونا معاً، لو أن سلامة كلية الكيرجا يجب أن تكون مستبقة^(١).

وينقد هاينريش أوت Heinrich Ott تمييز بولتمان بين معنيين للتاريخ *historisch - geschichtlich*، مدعياً أن يرفع التمييز المنهجي إلى الأنطولوجي الوجودي، وبذلك يعمل على أقنمة موضوعات البحث الموضوعي التجريبي في عالم موضوع مختلف للمقاربة الوجودية. ولكن أوت في الاتهام الذي يوجهه لبولتمان يعترف بأن لدى بولتمان نسقاً للمعرفة والفهم، أو على نحو أفضل، العلاقة التي يكون معناها مؤسساً ثابتاً، إنها أولية وأساسية، في حين أن العوالم المميزة بواسطة بولتمان أيضاً مرتبطة بشكل قوى جداً. وما يسميه أوت الأقنمة *hypostatization* أفضل فهم بالتالي باعتباره نتيجة المقاربة الوجودية للتاريخ، التي تعتقد أنه ليس ذاتاً ولا موضوعاً يبقى نفس الشيء عندما تكون العلاقة بينهما متغيرة؛ ولذا فإن الحدث الذي يشمل الفهم التاريخي *historisch* ليس هو نفسه مثل ذلك الذي يفهم بالفهم التاريخي المسمى *geschichtlich*. إن أحداث النوع الأسبق يمكن القول عنها بأنها لدى بولتمان تختص ببعده تاريخ العالم *Weltgeschichte* على حين أن أحداث التاريخ *geschichtlich* تؤسس التاريخ الشخصي *Geschichtlichkeit*^(٢). هذا التمييز بين هذين الفهمين للتاريخ يتعكس في الحقيقة على فهم بولتمان بكامله للمسيحية واللاهوت المسيحي.

٣- التاريخانية أو التاريخ الشخصي.

ومن الواضح هنا أن الفكرة الأساسية في الفهم العام للتاريخ لدى بولتمان، تتمثل في أن التاريخ في المقام الأول ودائماً يجب أن يكون مفهوماً على أنه تاريخانية،

(1) See, Norman J. Young, History and Existential Theology, The Role of History in the Thought of Rudolf Bultmann, pp. 25 - 26.

(2) Ibid p. 26, Colin Brian O'Connell, A Study of Heinrich Ott's Theological Development: His Hermeneutical and Ontological Programme, pp. 34 - 37.

هذا المصطلح يفهم منه على الأقل في أصله مباشرة في كتابات هيدجر المبكرة: إن الموضوع الحقيقي للتاريخ الشخص المفرد، الكائن بحرية في تناقض مع الماضي، الذي يعرض بتقييداته وفرصه، وأيضاً في مسئوليته في مواجهة المستقبل الذي يدفعه بشكل ثابت إلى حالة القرار أو الاختيار. وبالتالي فإن النتيجة الأساسية لهذا الفكرة أنه بقدر أن عالم التاريخ معنى ومهتم، فإن نقيض الذات - الموضوع يحدد بشكل ملائم علاقة الإنسان بالطبيعة، التي يجب أن تخصص على نحو أكثر الدور الثانوى المقيد^(١)، «إن الطريقة التي بها يمكن أن يصبح التاريخ موضوعاً للتاريخ ... من التاريخية من تجذرها في الزمانية^(٢)»، فالتاريخ هنا «هو الحدث المخصوص الحاصل في الزمان الذي من شأن الدازين الموجود، وذلك على نحو بحيث أن الحدث الماضي وفي الوقت نفسه الموروث المستمر في الكينونة مع الآخرين، هو الذي يعد بالمعنى القوى تاريخاً^(٣)».

من الواضح أنه لدى بولتمان أن الحدث التاريخي *geschichtlich*، على العكس من حدث التاريخ *historisch*، مؤسس في اللقاء الحاضر، ويبلغ إلى أن تكون أهميته حاسمة للوجود الإنساني. هذا الوجود الإنساني بقدر أنه مؤسس ضمن هذه الأحداث التاريخية *geschichtlich* فإن بولتمان يحيل إليه على أنه التاريخ الشخصي أو التاريخية *Geschichtlichkeit*. وبسبب أن الإنسان هو السمة المركزية للتاريخ، فإن التاريخ الشخصي لدى بولتمان *Geschichtlichkeit* نقطة يورية في بنية التاريخ. ولكن هذا لا يعنى ببساطة أن الإنسان هو السمة الأكثر أهمية في تاريخ العالم،

(1) See, Schubert M. Ogden, "The Debate on "Demythologizing", in "Journal of Bible and Religion, Vol. 27, No. 1 (Jan., 1959), p. 17.

(٢) انظر، مارتن هيدجر، الكينونة والزمان، ص ٦٤٦، وقارن، ريجيبس جوليفيه، المذاهب الوجودية من كيركجارد إلى جان بول سارتر، ص ٩٨.

(٣) انظر، مارتن هيدجر، الكينونة والزمان، ص ٦٥١، وقارن، ريجيبس جوليفيه، المذاهب الوجودية من كيركجارد إلى جان بول سارتر، ص ٩٨.

ولا أن الكتابة التاريخية مهمة بصفة أساسية بالإنسان ونشاطه. هذا حقيقي وحتمي، بسبب أن الإنسان يشغل المكانة المركزية في التاريخ، ولكن لا نجربنا لم الإنسان يشغل هذه المكانة، وما الذي يعنيه بولتمان بأن يجرب بادعاء أن التاريخية هي السمة البؤرية للتاريخ^(١)؟

هنا يظهر التركيز على الإنسان باعتباره محور التاريخ ومركزه الأساسي، أو بعبارة أدق تاريخانية الإنسان ووجوده الشخصي، إن تاريخية الإنسان حازت شهرة كبيرة، التاريخية بمعنى أن الإنسان تحت رحمة التاريخ، هذا له معنى مزدوج: أولاً، ليس بالطبع مفهوم جديد أن حياة الفرد محبوكة مع مسار الأحداث التاريخية، فالموقف الذي يجد فيه نفسه هو نتيجة لنفسه وللآخرين قبله منجزمة ومفكر فيها بأن القرارات التاريخية لا يمكن أن تكون ملغية، فهي تأخذ في الحسبان هذا الماضي الذي يمكن للإنسان أن يكون فيه ويفعل فيه ويفكر فيه. وفي هذه التاريخانية يتكون وجوده، ويستطيع الإنسان أن يختار المكان الذي يبدأ منه، ولكن هل من الممكن أن يضع هدفاً يرغب في الوصول إليه، وأن يختار الطريق التي يسلك فيها؟ إن البشر يدركون إمكانية هذا المدى محدود، ويفهمون أنهم يعتمدون على الظروف. وإنجاز خطة الحياة يتضمن الصراع ضد القوى المضادة التي هي أقوى من قوة الإنسان خاصته. ويعرفون أن التاريخ يأخذ هيئته ليس فحسب من خلال أعمال البشر، ولكن أيضاً بالقدر والمصير^(٢).

وهنا تظهر مسألة مهمة في الصلة بين الوجودية وتفسير التاريخ، فالتفكير التاريخي له موضوعه، وهو الوجود الإنساني في العالم، ووجهة النظر هنا واضحة في المقاربة الوجودية للتاريخ، لدى دلتاي، وهيدجر، وكولنجوود، وهذه السمة لا تعني إنكار أن الحدث الطبيعي يمكن أن يكون حدثاً تاريخياً. ولكن الحدث

(1) See, Norman J. Young, History and Existential Theology, the Role of History in the Thought of Rudolf Bultmann, p. 27.

(2) See, Rudolf Bultmann, History and Eschatology, the Presence of Eternity, PP. 1 – 2.

الطبيعي أيضاً هو حدث تاريخي طالما أنه يلمس الوجود الإنساني. ونتيجة ذلك أن التاريخ يجب أن يفهم بالطرق والمقولات المناسبة للوجود الإنساني عموماً. وفي هذا المعنى فإن المقاربة يجب أن تكون وجودية^(١). هنا فإن التعامل مع المشكلات الخاصة بالمعهد الجديد بالعمل على التفسير الوجودي لهذه الرسالة، وبالتالي تأخذ هذه الرسالة شكل الفهم المسيحي للوجود^(٢).

هنا يأتي استدعاء وظيفة الفهم المسبق في التفسير، فلو أن التفسير يجب أن يتعامل على نحو دائم مع الوجود الإنساني، لذا من أجل فهم التاريخ، يجب أن يكون هناك فهم ما لما يكون عليه الوجود الإنساني، وأن يكون الفهم أولاً، بسبب أن البشر موجودات إنسانية^(٣).

والإنسان أيضاً هو كيف *Wie*، طريق الوجود، بسبب أن حرية الإنسان تكوّنه على أنه صلاحية للوجود وأهلية له، يمكن أن يستجيب لنداء عدة أغيار: على نحو متزامن أو بالدور يمكن أن يكون ذاته الفنان، والاقتصادي أو الشخصية السياسية، أو أشياء أخرى، على حين أن الحجر محكوم عليه أن يكون حجراً للأبد، ويمكن للحرية أن يكون لها العديد من التزامات أو التعاقبات لكيف *Wie* وبعبارة أخرى فإن الإنسان وجود بخيارات متشعبة. والماهية محددة بواسطة الكل *ad unum*، وبالتالي فإن بولتمان أيضاً يعترف نفسه على أنه قدرة على الوجود، فالوجود يستطيع أن يكون حرفياً ومعلماً، يكون مسيحياً أو غير مسيحي، يتبنى هذا الأسلوب للحياة أو ذلك، الذي يجده في الماضي أو في الحاضر، إنها بالنسبة له إمكانيات عديدة للوجود^(٤).

(1) See, John Macquarrie, *The Scope of Demythologizing, Bultmann and his Critics* pp. 81 – 83.

(2) See, Schubert M. Ogden, *Christ without Myth, A Study based on Theology of Rudolf Bultmann*, p. 64.

(3) See, John Macquarrie, *The Scope of Demythologizing, Bultmann and his Critics*, p. 83.

(4) See, André Malet, *The Thought of Rudolf Bultmann*, Translated from French by Richards Strachan, Preface by Rudolf Bultmann, PP. 10 – 11, Schubert M. Ogden, *Christ without Myth, A Study based on Theology of Rudolf Bultmann*, p. 70.

ويمكن الحصول على مفتاح لمعناه من قبوله لسمة واحدة لرؤى النسبية التاريخية ورفضه غيرها، فهو يقبل أن الإنسان يرى بصفة أساسية على أنه تاريخي، لذا فإن ما يجعله إنساناً ليس الجوهر فوق التاريخ، ولكن ببساطة التدخل المعقد مع الأحداث التاريخية: إن الإنسان لا يمكن أن يختار المكان الذي يبدأ منه، فهو معطى له بالماضي، وطبيعة الإنسان تاريخية. ولكنه ينكر أن الإنسان متضمن بشكل معقد مع هذه الأحداث، وبالتالي أن يكون محدداً بها، إنه متأثر بما يحدث في التاريخ ولكن ليس على نحو محدد، ولذا فإن بولتمان يرى موقف الإنسان داخل التاريخ على أنه واحد لكل من الأخذ المفروض والإمكانية، إن الماضي يعطى الإنسان مكانه، ولكنه أيضاً يعطيه حيز الإمكانيات للمستقبل، وهو بالتالي مسئول في الحاضر ليقرر من بين هذه الإمكانيات، وبالتالي يختار مستقبله^(١).

إن التاريخ هنا يجلب لدى بولتمان حاضراً جديداً، فصراع الإنسان كله في الحياة أن ينجز الوجود الحقيقي. ولكن هذا السؤال يظهر عندما ننظر للوراء للتاريخ الماضي، فالتاريخ هنا حصيلة الأعمال النقدية التي تجلب حاضراً جديداً للوجود، وتجعل ذلك الذي كان حالياً ماضٍ بلا عودة. هذا التعريف يصور التاريخ عملية دائمة مستمرة، مثل إيقاع أصبح واندرثر. فهل تاريخية الإنسان تحت رحمة هذا التغير، مثل كرة في ملعب الأمواج؟ أو هل أنه بلا قوة ومع ذلك هو الشخص نفسه، يشعر أنه متفوق على هذا التغير، ولديه شعور الوجود الحقيقي الذي يحصل عليه في صراع مع مصيره، حتى في الدمار^(٢)؟

فحسب هذا الوجود للإنسان في الحاضر مع العطاء المفروض له ومسئوليته هو ما يعنيه بولتمان بالتاريخ الشخصي أو التاريخية *Geschichtlichkeit* على النحو الذي

(1) See, Norman J. Young, History and Existential Theology, The Role of History in the Thought of Rudolf Bultmann, pp. 27 - 28.

(2) See, Rudolf Bultmann, History and Eschatology, The Presence of Eternity, P. 4.

يرى في تعريف بولتمان نفسه لهذا المصطلح^(١). وبالتالي يمكن القول بأن الإنسان تاريخي ليس فحسب بالاعتراف بأن وجوده مربوط مع مسار تاريخ العالم. إنه أيضاً للاعتراف بأن وجوده مؤسس ضمن إطار القرارات المسئولة التي يصنعها في حاضره الذي به نتاج الماضي مجموع في المستقبل معاً ومعنى المستقبل الذي اختاره، إنه فحسب القرار المسئول الذي يكون التاريخ الشخصي *Geschichtlichkeit* ولذا يجعله كينونة تاريخية^(٢).

هنا أيضاً في التفكير التاريخي، ذات التفكير تشارك بطريق معين في موضوع التفكير، هنا تشير العبارات الواضحة جداً من كولنجوود إلى أن المؤرخ في فحص أي حدث للماضي، يجب أن يصنع تمييزاً بين «خارج» الحدث و«داخل الحدث». ويقصد بخارج الحدث كل شيء يمكن وصفه في عبارات الأجساد وحركاتها، وبداخل الحدث كل شيء يمكن أن يوصف في عبارات الفكر، ولا يهتم المؤرخ بأحدهما ليقتضي الآخر، فعمله ربما يبدأ باكتشاف خارج الحدث، ولكنه أبدأ لا يمكن أن ينتهي هنا، إنه يجب أن يتذكر أن الحدث كان حدثاً، تلك مهمته الأساسية أن يفكر نفسه في الحدث، ليفهم فكر وسيطه، وبالتالي فإن التفكير نفسه في الحدث يعيد تشريعه في عقله خاصته، وفي مثل هذا الطريق يتقدمه ويقومه^(٣).

وبسبب أنه في المسيحية، الوجود في الزمان ضروري للطبيعة الإنسانية، حاضره هو حاضر القرار للمستقبل، الذي هو جديد على الدوام، والإنسان يدخل الحاضر من ماضيه، وهذا الماضي نهائي مبرم، سواء للخير أو للشر، فالماضي هو الذي يحدد وجوده، وبالتالي فإن السؤال يمكن أن يكون فحسب: إلى أي مدى الإنسان مربوط

(1) See, Norman J. Young, *History and Existential Theology, The Role of History in the Thought of Rudolf Bultmann*, p. 28.

(2) *Ibid.*

(3) See, John Macquarrie, *the Scope of Demythologizing, Bultmann and his Critics*, p. 83.

بماضيه؟ هل هو بالفعل حر ليقدر في وجه المستقبل؟ لو أنه كذلك، فإنه يعني أن حر ليقدر مقابل ماضيه. إن بولس يذكر أنه فحسب هذه الحرية التي يفقدها الإنسان، مثل هذه الحرية سوف تكون حرية الإنسان من نفسه. إن الإنسان هو ماضيه، وبالتالي فإن الحرية يمكن أن تستلم كهبة النعمة^(١).

وهنا فإن التاريخ يطلب العلاقة الوجودية بين المؤرخ والأحداث التي يحاول أن يفهمها. وعند الانتقال للمشكلة الخاصة بالتاريخ القدسي، يسمح هذا بتقدم مؤكد، الموضوعية المعتبرة من الخارج، في كيف يمكن للحدث الماضي، مثل صلب المسيح عليه السلام، أن ينظر إليه أيضاً على أنه كفارة لاتزال فعالة اليوم؟ هنا من المفترض أن الحل سوف يكون بجانب خطوط النظر إلى الحدث على أنه فوق - التاريخي أو ما وراء التاريخ، أو حدث ما وراء التاريخ. هنا يلحظ بالفعل الصعوبات التي تنشأ عندما تقدم هذه المفاهيم الإشكالية المبهمة. ولكن عندما يطلب فهم هذا الحدث من الداخل، بأن يفكر المؤرخ نفسه فيه، بالمشاركة أو الاهتمام بالتعبير عنه، فحينئذ سمته كحدث تكفيرى تصبح واضحة؛ لأن أليس الحالة أن المسيحي الذي حصل على داخل هذا الحدث بكيثونة المصلوب مع المسيح عليه السلام، بأن يأخذ صليبه ويتبع المسيح عليه السلام، تجارب الحدث كنييل للكل، ككفارة؟ هذا الشأن للموضوع يبدو أنه يصنع معنى. إن السمة التكفيرية للحدث معروضة ضمن التاريخ ذاته، عندما يكون الحدث مفهوماً في الوجود التاريخي لمن يحاول فهمه^(٢).

إن الادعاء بأن كلمة الإعلان هي كلمة الله تعالى، وبالتالي هي الكلمة المنطوقة للإنسان مما وراء، لا يعني تماماً أن هذه الكلمة في نفس الوقت تواجه الإنسان

(1) See, Rudolf Bultmann, Primitive Christianity in its Contemporary Setting, Translated by The Reverend R. H. Fuller, World Publishing, A MERIDIAN BOOK, New York, 1972, p. 145.

(2) See, John Macquarrie, the Scope of Demythologizing, Bultmann and his Critics, p. 84.

كإعلان للوجود الإنساني، فكلمة الله تعالى لا يمكن أن تكون محسوسة ولكن مصدقة، لكي تستطيع أن توضح ما تعنيه، وبالتالي فالكلمة صار جسداً هي نتيجة غير مباشرة للتحليل الوجودي^(١).

وعلى نحو آخر فإن الادعاء بأن إنسان الإيمان هو حر، لا يعنى التنافس مع العرض الأنطولوجي لحرية الإنسان لإمكانية الوجود الأصلي، لأجل أن الحرية المسيحية هي حرية من الخطيئة، وبالتالي فإن دينونة الإيمان حيثما تكون حرية الإنسان معروضة أنطولوجياً لتحقق ذاتها وجودانياً انطيقياً بدون فعل بالتالي في الإيمان والمحبة، ليست حرية^(٢).

وبسبب أن القرار مفهوم أنطولوجياً كمعنى في أن الإنسان، الذي هو وجود لديه إمكانية الوجود، يضع إمكانية وجوده عبر قرار مخصوص. وما يقوله الإيمان واللاهوت ويوضحانه هو هذه الإمكانية للوجود، هناك على الدوام في حقيقة ضرورة الوجود، طالما أن كل اختيار فعلى الذي يختار فيه الإنسان إمكانية الوجود أصلياً، هو فيه على الدوام يختار ما يكون عليه بالفعل، إنه لن يتخلص أبداً من ماضيه، وبالتالي لن يكون أبداً حراً، ولأجل هذا السبب فلن يكون تاريخياً أصلياً، طالما أن تاريخيته، تعنى إمكانيته الفعلية، بمعنى آخر الحدوث الجديد^(٣).

ومن الواضح أن كيف Wie لدى بولتمان تحمل علاقة مؤكدة بالمشروع Project لدى سارتر. ولكن فقط بسبب الفجوات والثغرات بينهما. فلدى سارتر أيضاً الإنسان هو هذه الحرية التي تستطيع أن تكون ما لا يكون، في حين أنه يبقى ما يكون،

(1) See, Rudolf Bultmann, Existence and Faith, Shorter Writings of Rudolf Bultmann, pp. 106 – 107.

(2) Ibid, p. 107, Schubert M. Ogden, Christ without Myth, A Study based on Theology of Rudolf Bultmann, pp. 61 – 62.

(3) See, Rudolf Bultmann, Existence and Faith, Shorter Writings of Rudolf Bultmann, p. 107.

ولكن القرار السارترى فوق القرار ذاته كله، إنه ليس استجابة للقرار الإنسانى الذى يأتى من ذلك، الغيرية التامة، Dass. ولدى سارتر فإن الإنسان ينظم نفسه مشروعه. إن تناقضية سارتر تجدد قدرة العقل بواسطة آلة الفلسفة التى تنفى العقل ذاتها فلديه المشروع والقرار يعنىان القيم المبنية على الإنسان، الذى يبنى على لا شيء. ومع بولتمان فإنها يعنىان أن الإنسان يستجيب لشيء ما. إنه استهلالى، بالتأكيد، وليس استجابة استهلالية^(١).

إن كيف Wie تقود الإنسان إلى الفهم Verstehen، هذا المفهوم الأساسى فى فهم بولتمان كله، وأى شخص يهمله أو يحكم عليه خطأ هو بالحقيقة كلها ipso facto يحكم عليه بإساءة تفسير بولتمان فى طوال أعماله كلها. هنا فإن إمبريالية العقل فى رغبته فى أن يعرف كل شيء، وأن يدرك كل شيء، بالمعنى الامتلاكى للكلمة، والذى هو اشتقاقى أيضاً^(٢).

ومن ناحية أخرى يدرك بولتمان ما يعنيه الخنوع ناحية الغير، بالمعنى الأوسع، لأجل أن ها الفهم فقط استجابة للوجود المفهوم السابق. فأولاً، إن الإنسان مدرك بواسطة الغير، ذلك الغير قد يكون الله تعالى، أو الشخص البشرى، أو الصنعة، أو الموقف المعين المخصوص. وليست استهلالية الإنسان تامة غير مقيدة، ففعله على الدوام ليس فعلاً محضاً وبسيطاً، فهو على الدوام استجابة لأصوله، ولزاجه، ومحيطه الاجتماعى، وبعبارة موجزة استجابة للعالم. إن الإنسان وجود متضمن فى المقام الأول، فهو لم يختر ميلاده، أو شخصيته، أو عصره. وليس هناك إنسان يعيش كما يناسبه أن يعيش. وفى المقام الأول فإن الإنسان صنعته الظروف وصنعه المصير^(٣).

(1) See, André Malet, The Thought of Rudolf Bultmann, P. 11.

(2) Ibid, Schubert M. Ogden, Christ without Myth, A Study based on Theology of Rudolf Bultmann, p. 70.

(3) See, André Malet, The Thought of Rudolf Bultmann, PP. 11 - 12.

وليس هناك من شك في أن الإنسان يفكر ويصنع قرارته، ويتصرف، ولكن على الدوام في الاستجابة للعوامل والمشكلات التي تسيره من الداخل والخارج، لذا فإن الإنسان وجود مفهوم ومدرك أولاً، وجود متضمن. وفي الوجودانية فإن الفهم الذاتي يواجه في الأشخاص الذين يواجهون العالم في نفس الوقت على النحو الذي به ذاته^(١).

وأخيراً فإن الاهتمام قد يكون فهم التاريخ ليس في مساره التجريبي ولكن كمجال للحياة يتحرك ضمنه الوجود الإنساني، الذي فيه تحرز الحياة الإنسانية إمكانياتها وتطورها. أو على نحو موجز يقرر أن الاهتمام يمكن أن يكون معرفة الإنسان، كما يكون وكما كان وكما سوف يكون دائماً. وفي هذه الحالة فإن المفسر، التفكير في التاريخ، يفكر في نفس الوقت في إمكانياته خاصته ومساعيه ليكسب المعرفة الذاتية. إن سؤاله حينئذ هو سؤال عن الحياة الإنسانية على أنها حياته خاصته التي يسعى إلى أن يعرفها وفي نفس الوقت يعرفها للبشر الآخرين. هذا الاستجواب ممكن فحسب، لو أن المفسر متحرك بسؤال عن وجوده خاصته. وحينئذ فإن المعرفة المعينة المحددة للوجود الإنساني مفترضة، وربما مبهمة تماماً وملغزة، تلك التي توجهه لوضع الأسئلة التي يتمنى أن يجدها إجابة^(٢).

وعلى نحو واضح فإن استجابة الإنسان لهذا الوجود المفهوم تعطيه فهماً جديداً لنفسه، فهو يتغير بالمواجهة، على سبيل المثال، تفتح الإنسان على فهم جديد لنفسه، إنه يتلقى الوجود الذي ليس لديه، ومن الآن فصاعداً ينظر إلى نفسه على نحو مختلف. وبنفس العلامة الإنسان الذي يقبل نداء المسيح عليه السلام عبر الإيمان، له هذا الفهم الجديد لنفسه والعالم المختلف كلية عن الفهم الذاتي غير المصدق، الذي

(1) Ibid, P. 12.

(2) See, Rudolf Bultmann, History and Eschatology, The Presence of Eternity, PP.

كان له في هذا الموضوع. وبالجملة فقد تغير معنى كل شيء - فلدبه طريق جديد للفهم والمحبة والعقل والحياة^(١).

وعلى أية حال فهناك رؤيتان للتاريخ: الأولى، هي الرؤية الوجودية، وفيها يكون التاريخ مجالاً للاختيار والقرار والتدخل، ومعنى الماضي في إمكانياته الحاضرة الحالية؛ بسبب أنه ينظر إليه من الموقف التاريخي المحدد الذي يتصرف في المستقبل المفتوح، والتدخل هنا يعطى المعنى. والثانية، تتمثل في أن التاريخ نتيجة للرؤية التثنية المتجسمة التي تنظر للحدث التاريخي على أنه فرع للسلسلة المغلقة للسبب والمسبب. وهاتان الوجهتان من النظر غير متوافقتين، فهما منظوران لحقيقة واحدة. ولا يكمل بولتمان التناظر في علاقة هذين المنظورين بالقول فحسب بأن هدف التاريخ مشروط بالتاريخ الوجودي، وأيضاً فإن التاريخ الوجودي شرط للتاريخ المتجسم المشي^(٢).

ولقد نبعت الرؤية الوجودية للتاريخ من الكتاب المقدس، ومن الواضح أنه ليس على جهة العرض أن اليونان هم من تصوروا الحدث التاريخي كمعلومات، والتاريخ على أنه مماثل للعلوم الطبيعية. وعلى العكس فإن المفهوم الكتابي للتاريخ هو فقط جانب الفكر الكتابي كله، فبالنسبة للعقل الكتابي الأحداث ليست أشياء منتهية مكتملة، ولا دوائر معزولة لعصور تاريخية مرتبطة بالهدف والغرض، فالأحداث المخصوصة ليست مكتملة أبداً، إنها سوف تكون ممكنة عندما ينقل غرض الله تعالى في العالم^(٣). إن التاريخ في بلاد اليونان لم يصبح أبداً قسماً للدراسة يختلف عن العالم الفيزيقي الطبيعي، ولم يطور اليونان أبداً فلسفة للتاريخ^(٤). ولعل

(1) See, André Malet, The Thought of Rudolf Bultmann, P. 12.

(2) See, Richard F. Grabau, "the Necessity of Myth: An Answer to Rudolph Bultmann", in "the Journal of Religion, Vol. 44, No. 2 (Apr., 1964), p. 114.

(3) See, André Malet, The Thought of Rudolf Bultmann, P. 72.

(4) See, Rudolf Bultmann, Primitive Christianity in its Contemporary Setting, p. 131.

السبب في ذلك هو المزج بين القانون الذي يحكم الكون والقانون الذي يحكم الإنسان، فكلاهما يخضعان لنفس القانون.

إن التاريخ الموضوع الأساسى في أدب العهد القديم، لم يكن أبداً منسجماً مع التاريخ أو الترتيب الزمني للأحداث التاريخية، ولكنه يصف المسار التاريخي المستمر من جيل إلى جيل، ولكن ليس لديه معنى القوانين التاريخية العاملة في أنحاء الكون. ولم يكن التاريخ، كما هو الحال في الأدب اليوناني، وسائل الدراسة العلمية للماضى لكشف القوانين الأزلية التي تحكم كل الأحداث. وعلى الأحرى، النظر نحو المستقبل، لتعيين الهدف الإلهي. ولقد لفت الأنبياء الانتباه إلى إحسان الله تعالى وعقابه في الماضى، وأوضحوا الكيفية التي بها على الدوام غرضه في أسنان ترمذ شعبه، فلقد نقلوا الدينونة للحاضر وقادوا الناس إلى مسئولياتهم في وجه المستقبل، سواء السعادة أو المحنة^(١). فكل تمثيلات العهد القديم للتاريخ واضح فيها أنها وجودية وليست علمية، فالتاريخ يتبع مسار أنه معين بنخطة الله تعالى^(٢).

ولكن النقطة الأكثر أهمية في التاريخ العبري أن مركز الاهتمام ليس سياسياً، كما هو الحال لدى اليونان، إنه غرض الله تعالى ومطالبه الأخلاقية، وبالتالي فليس هناك اهتمام بالتاريخ كعلم، وليس هناك اهتمام بالقوى الجوهرية العاملة فيه، فالاهتمام الحقيقي علاقة مسار التاريخ بنهايته^(٣).

لقد أوضح بولتمان رؤيته للتاريخ في *History and Eschatology*، ويمكن أن يلخص موقفه على النحو التالي: إن التاريخ يبدأ عندما يجر الإنسان نفسه من المشاركة في عالم مليء بالآلهة، العالم الذي يصور بدلاً من أن يجلل، في أشكال قصة تحكم انتظام الطبيعة وإيقاعها، واقتحام الحدث الرهيب. إن فقط عندما تصيح

(1) Ibid, p. 12.

(2) See, Rudolf Bultmann, *Essays Philosophical and Theological*, pp. 266 - 268, André Malet, *The Thought of Rudolf Bultmann*, P. 73.

(3) See, Rudolf Bultmann, *Primitive Christianity in its Contemporary Setting*, p. 22.

الجماعة الإنسانية واعية بالعمليات التي تُشكل تجربتها وتاريخها، فهو تفكير الوعي الذاتي في العلاقات الإنسانية ضمن الجماعة، الذي يمكن القول إنه بدأ في الظهور. إن التاريخ بسمته الانتقائية، والسردي بزخرفته للأحداث كلاهما ينشأ من التفكير في الأسباب وترابط الأحداث بالنظر إلى أهميتها في تجربة البشر، وكذلك التقييم. إن بولتمان يركز هنا على أن عملية التفكير يجب أن ينظر إليها على أنها تحت تاريخية، حتى الأفكار المتمركزة حول اللاهوت مستثناة مستبعدة، بسبب أنها بقدر ما هي تعمل، فإن الإنسان كوكيل ليس موضوعاً للتحقيق التاريخي، مما يعني أن التاريخ فريد في اهتمامه بالأفعال الإنسانية سواء على نحو مباشر أو غير مباشر، وهذه الوكالات الأخرى تناقش فقط في تأثيرها على الفعل الإنساني^(١).

إن معرفة التاريخ بالمعنى الصحيح توجد فقط على أنه مواجهة مع التاريخ نفسه. وعلاوة على ذلك فإن لحظات المواجهة ليست فقط لحظات الفهم في التاريخ، وعلى الأحرى فإن المعنى المدرك بالفعل ضمنى في كل أحداث المواجهة في حد ذاتها، وبالتالي فإن الفعل هو ذلك الذي يواجه فيه الإنسان التاريخ، حدث ما في التاريخ. هذا في نفس الوقت له معنى تفكيرى ومعنى وجودى واقعى: تفكيرى لأنه هنا، وهنا فقط، يعرف الإنسان بالفعل معنى أنه في التاريخ الأحداث التاريخية معترف بها كلها. إن معنى التاريخ يوجد فقط في اللحظة المعطاة، وليس فقط في أى مدى تاريخ عميق كلى، فقط في المواجهة وليس في أى وجود في ذاته، فسؤال المعنى في التاريخ، مسار التاريخ، يصبح بلا معنى^(٢).

(1) See, Carl Michalson, ' Rudolf Bultmann', in " " Ten Makers of Modern Protestant Thought", p. 108, Ian Hislop, O. P, " Myth, History and Revelation, Bultmann and Demythologization", in " New Blackfriars", Vol. 39, Issue. 436. (October 1958), pp. 402 – 403.

(2) See, Heinrich Ott, " Rudolf Bultmann's Philosophy of History, in " The Theology of Rudolf Bultmann", Edited by Charles W. Kegley, Harper @ Row Publishers, New York, 1966, p. 59.

والمشكلة الحقيقية، أى سؤال جوهر التاريخ، المفهوم على نحو صحيح، هى على النحو التالى: كل لحظة تاريخية لها معناها فى ذاتها، إنها تدل على الانفتاح على الله تعالى، وأن لها إمكانية أن يصبح لحظة تاريخية^(١).

ومن الواضح أن مقارنة بولتمان للتاريخ على هذا النحو قريبة جداً من رؤية كولنجوود Collingwood، الذى سوف يشير إليه البحث فيما بعد، فكلاهما يرى أن مهمة المؤرخ أن يشرح ثانية دوافع البشر وأفكارهم، وهذا يحدث بالفعل بالاعتقاد بأن التاريخ مهتم بأفعال البشر، هذا النشاط المبدع المعقد يمكن أن يفهم لو أنه تذكر أن التاريخ لا يهتم بالمعرفة السطحية للماضى. والماضى فى حد ذاته لا يمكن أن يدرك، وكل ذلك مدرك بالدليل الذى يؤخذ على أنه علامات على النشاط البشرى. إن مهمة المؤرخ أن يوضح هذه العلامات من الحاضر بوسائل تقنيات التحليل والإدخالات أو الزيادات الافتراضية. وهو يعيد بناء العمل أحياناً، وبالمعنى الصارم يكتشف العمل بمعنى العلاقات السببية المعقدة المشتركة فى حالة العمل معلنة للمرة الأولى. ولو أن هذا حقيقى، فحينئذ سوف يكون التاريخ تناولاً للماضى فى مصطلحات، وتعبيرات مجموع الحاضر، فالمؤرخ فى الحقيقة يرتب وينقد المحتوى الحالى للوعى فى تعبيرات تجربته الكلية^(٢).

إن وجهة نظر بولتمان فى التاريخ تتمثل فى أن التاريخ باعتباره مقولة غير موجود، بمعنى أن التاريخ سلسلة متكشفة بشكل مستمر للأحداث التى لها نتائج حالية أو مستقبلية، أو أن هذا التاريخ ظاهرة جديدة بالملاحظة بشكل تى، حيث تكون الأحداث قابلة للإثبات ومحتوية على المعنى والحقيقة. إن بولتمان يمزق قدرة العلم وقدرة عقلانية البشر على ملاحظة التاريخ فى أسلوب موضوعى، كطبيعة يجب أن تكون، وبدلاً من ذلك فإن جوهر التاريخ لا يمكن أن يدرك برؤية مثل النظرة

(1) Ibid.

(2) See, Ian Hislop, O. P, " Myth, History and Revelation, Bultmann and Demythologization", p. 404.

لمحيط الشر الطبيعي، فعلاقة البشر بالتاريخ مختلفة تماماً عن العلاقة بالطبيعة، فمفسر التاريخ نفسه جزء من التاريخ. إن بولتمان يؤكد على أن الطبيعة التجريبية للوجود الإنساني، ويضع ذلك كحد للفهم الحقيقي للتاريخ. ووفقاً لبولتمان فإن الإنسان لا يمكن أن يجيب عن سؤال التاريخية كسؤال للمعنى في التاريخ ذاته، كما أنه لا يستطيع أن يقف خارج التاريخ، ولكن يمكن القول بأن معنى التاريخ ذاته دائماً يكمن في الحاضر، عندما يكون الحاضر مدركاً كأخرية حاضرة بالإيمان المسيحي، فإنه يدرك معنى التاريخ^(١).

إن التاريخ هنا هو التاريخ الموضوعي، ولا يجب الاستهانة بأهميته، وليس لدى بولتمان ما يفعله ضد الفكرانية، فالمعرفة صحيحة ولا يمكن الاستغناء عنها في مجالها خاصتها، المعرفة في عالم الموضوعات، والعلم في مجمله يعطى معرفة عن الغيرية في اعتبار ما يكون به الشيء، الجوهر، Was. ونفس الشيء حقيقي بالنسبة للتاريخ العلمي الذي يمكن البشر من معرفة الماضي كتاريخ، إنه يوضح ما كان بالدرجة التي يوضعها فيها، وبالتالي يمكن فهمه. إن المعرفة تتركز على: أن الإنسان كل الأشياء، لذا فإنه يدرك أنه يعرف أن هذه التفسيرات للاتفاق بين العلماء، وبالتالي لا يمكن أن يكون هناك صراع بين العلماء، فلا يمكن أن يكون هناك صراع بين العلماء على العالم المعقول المحكوم بالقوانين الطبيعية، فكل شخص يعترف بوجود نابليون، وشرب سقراط لكأس السم^(٢).

وعلى أية حال فمن الخطأ المضي في افتراض أن بولتمان لم تكن لديه استعمالات مختلفة معتبرة للتاريخ، سواء أدرك أن التفسير التاريخي الذي يمكن أن يكون متنوعاً، ليس واضحاً بالكلية على النحو الذي تعامل به هو نفسه مع المشكلة مؤخراً. وعلى أية حال فقد اعترف بالجميل لكوننجرود في فكرته عن التاريخ التي ينظر فيها

(1) See, Michael D. Gibson, "Does Jesus have a say in the kerygma? A critical remembrance of Bultmann", p. 85.

(2) See, André Malet, The Thought of Rudolf Bultmann, PP. 61 – 62.

في نوع الموضوع المراد، ويستتبع أن الموضوع هو عملية التفكير التي تتضمن إعادة البناء المعترف به من قبل العقل. ولو أنه أضاف الوجود الاصيل فإنه سوف يكون قريباً جداً من تلك العبارات التي وضعها بولتمان في موضوع اللقاء الفردي بالقدسي. إضافة إلى تأثيره أيضاً بوجهة نظر دلتاي الذي يقترح أن هدف التاريخ أن يخلق فهماً ذا مغزى للفرد الفريد بدلاً من اتباع مجموعة من القوانين التفسيرية، إنه يعني محاولة العيش ثانية لتجارب الفرد^(١).

وبالتالي فإن أهمية التاريخ تقع في الدروس المستفادة التي تعطى للمستقبل بواسطة تفسير الماضي، على أساس افتراض عقلي أن الماضي مربوط بتكرار الماضي. إن حركة التاريخ متصورة على أنها مماثلة لحركة الكون، حيث كل تغير غير شكل جديد لنفس الشيء^(٢). هذا التفسير يفترض علاقة حية بموضوعه التي يعبر عنها على نحو مباشر أو غير مباشر في النص^(٣).

وعلى الأحرى بالمعنى الشاذ غير القياسي فإن التاريخ يمكن أن يقال عنه إنه معرفة ذاتية، على الأقل بالقدر الذي سوف يظهر به نمطه الأساسي خارج القرارات الإنسانية التي يصنعها المؤرخ عن الحياة، وأهميته النقدية وثيقة الصلة بوعى المؤرخ نفسه، على أنه مُشكَّل بهذه القرارات. وعلى إية حال فإن هذا يمكن أن يوضع في طريق آخر، فالتاريخ ليس ببساطة المعرفة بالموضوع - الذات، ولكنه تلك المعرفة التي يدخل فيها الموضوع إلى ذاتية المؤرخ، بسبب أن موضوعه المعين علامة على العمل الإنساني، فهو يصبح مهماً بالقدر الذي يصبح به ذاتياً، وهذا لا يعني فقط القول بأن التاريخ مجرد ذاتية، ولكنه يشير ضمناً إلى أن أحكام المؤرخ نسبية، وكلها قابلة للإصلاح، فهي موضوعية في أن لها إطارها من ناحية الدليل الذي يزود بأفكار

(1) See, Bernard Booth, The Paradox of Bultmann's Historical Jesus for Faith: A Question of History, pp. 21 - 22.

(2) See, André Malet, The Thought of Rudolf Bultmann, P. 69.

(3) See, Rudolf Bultmann, Essays Philosophical and Theological, p. 242.

الدوام والاستمرار، كما أنها قريبة بالماضى المتنوع بالحاضر^(١).

وفى حين أن تعريف الإيوان ومحتواه فى الحقيقة تأثر بنتائج البحث التاريخى، فهو لا يعتمد على نتيجة شكل مخصوص علمى، كما افترض غالباً فى الماضى، ففى المناخ الحالى يمكن للتفسير التاريخى أن يكون غير متحيز، بمعنى غير محتتمل كما من قبل، وبالفعل فإن بولتمان يؤكد فى عرضه للفهم الحالى للعلاقة بين الإيوان والتاريخ أن التفسير لا يمكن أن يكون فقط افتراضات مسبقة، بل يجب أن تكون نتائج التفسير سواء للإيوان أو للتاريخ، لا يجب أن تكون مفروضة افتراضاً أو مستتجة مسبقاً^(٢).

وطالما أن المسيحية حدث فى المكان والزمان، فمن الضرورى أن تقع تحت فحص النقد، ويتطلب النقد التاريخى عموماً والنقد الكتابى خصوصاً، الجفوة الأعلى، ذلك أن سداجة أى مفهوم مسبق عن النتائج لتحقيقات الإنسان. وعلى سبيل المثال، فإن المؤرخ يجب ألا تكون إفادته تحقيقاً لرجائه أن النص يثبت الرأى المذهبى المعطى، أو يعطى إرشاداً مهماً للسلوك، الذى هو بالطبع حدث فى تاريخ التفسير فى مناسبات عديدة. ولا يعنى ذلك أن المحقق يبقى سلبياً، على العكس فإن كل تدريبه وطاقاته وحكمته وتعاطفه يجب أن تكون متمركزة على موضوع دراسته^(٣).

إن حقيقة المسيحية وأصالتها، مثل أى دين آخر أو فلسفة أخرى، على الدوام مسألة القرار الشخصى، وليس لدى المؤرخ الحق فى أن يجرد أى إنسان من هذه المسئولية، وليس من اختصاصه أن يصل إلى تقدير أهمية ما يصفه، فهو يوضح بالتأكيد الموضوعات المتضمنة فى القرار. ولأن مهمته أن يفسر حركات التاريخ

(1) See, Carl Michalson, ' Rudolf Bultmann', in " " Ten Makers of Modern Protestant Thought", p. 104, Ian Hislop, O. P., " Myth, History and Revelation, Bultmann and Demythologization", p. 404.

(2) See, J. Coert Rylaarsdam, " The Problem of Faith and History in Biblical Interpretation", in, " Journal of Biblical Literature", Vol. 77, No. 1 (Mar., 1958), p. 32.

(3) See, André Malet, The Thought of Rudolf Bultmann, P. 62.

كطرق ممكنة لفهم الوجود الإنساني، فبالتالي يبرهن على صلاتها بالحقبة، وبجلبه الماضي مرة أخرى للحياة، فلا بد أن يسوق إلى حقيقة: هذا هو اختصاصك^(١).

ولقد اعترض كارل بارث Karl Barth على أن هذه الوجهة، العلاقة الوجودية بين المؤرخ والحدث التاريخي، بأن الإنجيل يختزل فيها إلى التشبه بالمسيح عليه السلام وتقليده imitation christic فالصليب لا يصبح مهياً عندما يفهمه شخص ما، يفهمه من الداخل ويقبل تحديه. إنه مهم في ذاته، وما يحدث في البشر وما حدث فيهم فحسب نتيجة لما حدث خارجهم، وبدونهم، وحتى ضدهم. إن حدث الصليب ليس فحسب تدشيناً لعملية ولكنها منجزة مكتملة. إن بارث ينظر إلى الصليب على أنه حدث تكفيري، ولكنه يرغب في أن يرى سمته التكفيرية في الحدث ذاته بمعزل عن أي علاقة وجودية بهذا الحدث^(٢).

إن بارث في نقده هنا يشير إلى أن هذا يؤدي إلى تفسير وجود الإنسان خارج الإيمان وبالإيمان كإمكانيات وجودية مكتشفة بالفلسفة بمعزل عن المسيح عليه السلام. ويبدو أن بولتمان يرغب في منع حدث المسيح عليه السلام من كل الأهمية المستقلة. وبدلاً من ذلك فإن وجهة نظر العهد الجديد أن ما حدث في المسيح عليه السلام جديد بالكلية، إنه يقدم للبشر بفكر المسيح عليه السلام على أنه ببساطة المناسبة التاريخية التي من خلالها يكون الفهم الإنساني جذرياً وصحيحاً، وبالتالي استدعاءات صادقة للقرار. هذا الانطباع مؤكد بالطريق التي يفهم فيها بولتمان عيسى المسيح عليه السلام. وبعبارة أخرى فإن بولتمان لم يفشل فحسب في أن يعبر عن حدث المسيح عليه السلام كحدث مهم في ذاته، إنه حتى يعتقد أن مهمته يجب أن تنتقل إليه بسبب أنه يدخل في الكيرجما وفي طاعة الإيمان لسامعي الكيرجما،

(1) See, Rudolf Bultmann, Primitive Christianity in its Contemporary Setting, pp. 11 – 12.

(2) See, John Macquarrie, the Scope of Demythologizing, Bultmann and his Critics, pp.

ولذا فإن الكيرجما، كما فهمه، ليس شهادة كبيرة جداً للحدث الخلاصى خارجه، ومن قبل، كما أنه طريق آخر ببساطة، وأخيراً فهو الطريق الوحيد للحدث عن هذا الحدث ذاته^(١).

والسؤال هنا كيف يكون التكفير فعلاً مؤثراً خارج البشر؟ أو كيف يكون منجزاً بالفعل قبل أن يعرف البشر أى شىء عنه؟ وفي هذا المعنى تظهر الأسئلة الموضوع اللاهوتى القديم لموضوعية نظرية التكفير. إن الخلاص الذى يقدمه الإنجيل يتعلق بظرف الإنسان الآثم، وهذا يعنى أنه يلمس مباشرة الوجود الذى هو خاصة للإنسان. والتكفير كخلاص من هذا النوع، لا يمكن أن يكون خارج الإنسان، ولا يمكن أن يكون قد حدث بالفعل بدون أى معرفة عنه، إنه منجز فحسب لأنه مقبول، لأن هناك مشاركة فى الحدث التى تجعله ممكناً. وثانية ما الذى يكون مقصوداً بالقول بأن الصليب حدث مهم فى ذاته؟ لأن أى شىء يكون مهماً، بالتأكيد أنه مهم لشخص ما، ويمكن تخيل الحدث الذى لا يعرف عنه أحد فى الحاضر، ولكنه سوف يبرهن على أنه مهم عندما يبلغ أن يكون معروفاً^(٢).

إن غرض بولتمان فى كتابه هو التفسير، وبالتالي سوف يسأل: ما هو فهم الوجود الإنسانى المخزن فى المسيحية البدائية الأولية، وما هى الفلسفة الجديدة للحياة^(٣)؟

وهنا يركز بولتمان فى أنه فى كتابه عيسى عليه السلام والكلمة Jesus and the Word إلى أن تقديمه لمفهوم وجهة النظر والمنهج لا يمكن بالمعنى أن العادى أن يدعى الموضوعية، فالمعنى الآخر هو الموضوعية كلها، لأنه يمتنع عن إعلان التقويم

(1) See, Schubert M. Ogden, Christ without Myth, A Study based on Theology of Rudolf Bultmann, pp. 101 - 102.

(2) See, John Macquarrie, the Scope of Demythologizing, Bultmann and his Critics, P. 85.

(3) See, Rudolf Bultmann, Primitive Christianity in its Contemporary Setting, p. 12.

الذاتى. فموضوعية المؤرخين غالباً مسرفة جداً بمثل هذه الإعلانات، وهى بذلك تقدم العنصر الذاتى الذى يبدو بالنسبة لبولتمان على أنه غير مبرر. إن التقييمات الصورية حصراً لمعنى الحدث أو الشخص فى السلسلة التاريخية الدورية ضرورية بالطبع. ولكن حكم القيمة يعتمد على «وجهة النظر» التى يجلبها الكاتب للتاريخ، والتى يقيس بها الظواهر التاريخية. ومن الواضح هنا أن النقد الذى يصوبه العديد من المؤرخين، مفضلاً أو غير مفضل، معطى من وجهة نظر وراء التاريخ. هنا يعمل بولتمان على أن يتجنب كل شىء وراء التاريخ، وأن يجد الموقف الذى يكون فيه هو نفسه داخل التاريخ، وبالتالي فإن التقييمات التى تعتمد على التمييز بين التاريخى وفوق التاريخى ليس لها مكان لدى بولتمان^(١).

هنا فإن التفكير التاريخى مهتم بصفة أساسية بالإمكانية، فهو موجه نحو الممكن أو موجه نحو المستقبل. وطالما أن تفسير التاريخ القدسى موضع الاهتمام، هنا يأتى الوصول للمقصد، وبوسائل نزع الأسطورة والتفسير الوجودى، فإن التاريخ القدسى يمكن أن يكون معروضاً فى تعبيرات طريق الحياة، إمكانية الوجود الإنسانى^(٢).

ولذا فإن الصدق لدى المؤرخ ما تكون عليه الحالة الحاضرة للدليل الذى يجبر المؤرخ على التصديق. إن التوتر بين الدليل واعتبارات التفسير وجهتان تاريخيتان متعارضتان نوعاً ما، فوفقاً للأولى، التاريخ قصة مربية لأحداث متعاقبة، الأكثر سخافة لكل الأشياء، شبكة اللا معنى، ولا نعرف شيئاً عن معقولية التاريخ. ووفقاً لوجهة النظر الثانية، هو اختيار لفترات زمنية معينة لما هو قيم وثمين فى التجربة الإنسانية. هاتان الرؤيتان تقودان المؤرخ فى النهاية إما إلى أن يفلح حديثه أو أن

(1) See, Rudolf Bultmann, Jesus and the Word, p. 2.

(2) See, John Macquarrie, the Scope of Demythologizing, Bultmann and his Critics, PP.

يصبح مشتركاً في مناقشة المشكلات الصعبة التمييز باعتبارها تاريخية^(١). وهنا تجدر الإشارة إلى بعض الأمور فيما يخص لاهوت التاريخ عند بولتمان:

أولاً، إن بولتمان يدخل وجهة نظر جديدة مهمة، المسئولية عن المستقبل، ومعه، مسئولية تشكيل التاريخ وقولته، فالتاريخ لم يعد مجرد وجهة نظر للملاحظة مفصولة بالمؤرخ الذى يمكن أن يدخل إلى التاريخ النماذج المعقدة باهتماماته، وأن يطرح عليه أسئلته. ذلك أن موقف من يقولب التاريخ أعمق، وبطريق مؤكد أكثر عمومية وتفصيلاً من ذلك الباحث الذى يشتغل بالتفكير التاريخي. ولكن بالطبع، مرة أخرى، فإن وجهتى النظر والمقاربتين لهما ارتباط وثيق جداً بالتاريخ^(٢).

وثانياً، إن المعنى الصحيح للتاريخ يوجد فقط في لحظة القرار الفردى، ولكن يشمل أيضاً إضافة إلى ذلك فكرة المسئولية التى يصل إليها من فضاء الماضى التاريخي إلى فضاء المستقبل التاريخي، ذلك في جلب تراث الماضى وقولبة المستقبل المبدع، وجلب معنى الماضى يؤدي للحصول على القوة التى تنقل المعنى الجديد المبدع للمستقبل^(٣).

وثالثاً، إن بولتمان يقر بأن الظواهر التاريخية، العهود الماضية والتجارب الفردية كلها لها معنى في ذاتها، فهي تكشف عن معناها، ولكنها تفعل ذلك في المجابهة، حيث يشتغل الإنسان بيقين ويتحمل بمسئولية لأجل المستقبل. وعلى أية حال فإن الإنسان نفسه لا يحدد هذا المعنى ولا يخرعه، ولكن يأتي إليه خارج التاريخ، يتحداه ويجب أن يستجيب له^(٤).

(1) See, Ian Hislop, O. P., " Myth, History and Revelation, Bultmann and Demythologization", pp. 404 - 405.

(2) See, Heinrich Ott, " Rudolf Bultmann's Philosophy of History, in " The Theology of Rudolf Bultmann", p. 62.

(3) Ibid, pp. 62 - 63.

(4) Ibid, p. 63.

وبهذا المعنى العلم موضوعي في الغالب عندما يكون ذاتياً، ومن هذه الناحية فإن بولتمان يعبر عن إعجابه بالتفسير الليبرالي في القرنين التاسع عشر والعشرين، ومن المعروف أنه نصير للاهوت الجدلي، ولكن من البداية قرر أن التجديد اللاهوتي يجب أن يأخذ في حسبانته على نحو تام النقد التاريخي^(١).

وفي مثل هذا الموضوع فإن بولتمان يرى أن التاريخ مستند على الدليل وأن المؤرخ مجبر على أن يعطى الاعتبار لأي مجموعة من الأدلة من ناحية الموقف الدنيوي الكلي وفي تعبيراته بقدر ما هو معروف. هذا السردي يجب أن يكون معقولاً في أن أفعال البشر تستند على القرارات التي دوافعها إنسانية مفتوحة للاكتشاف، والأفكار والصور التي تكسو هذه القرارات، يمكن أن تفسر تاريخياً، بالإشارة إلى الموقف المحدد المقرر الذي نشأت فيه. وهذا يدل ضمناً على أن ليس هناك سبب خارق للطبيعة يؤثر في قفزات التاريخ. ولذا فعندما يأتي بولتمان لمناقشة الأناجيل الثلاثة الأولى المتماثلة يجد نفسه مجبراً على أن يعتبر الكيفية التي تشكل بها التقليد، والكيفية التي خرج بها عن حالته بمرور الوقت، بدون تضمين أي تأثيرات تاريخية، وهو ما سوف يشير إليه البحث عند تناول الصلة بين النقد الشكلي ونزع الأسطورة لديه، إذ أن ذلك أصل في برنامج في نزع أسطورة العهد الجديد، وبالجملة فإن التاريخ يهتم بالتفسير المعقول لما يكون قابلاً للإدراك أو قابلاً للتفكير فيه، مع اقتراح قوى بأن أي أهمية موجودة في التاريخ يجب أن تكون أهمية مدركة في الحاضر، وبالتالي فإن نقطة البداية عند بولتمان ما يكون مهماً بالنسبة للإنسان، وبالتالي فعند القيام بذلك سوف يجد نفسه مشاركاً في النقد الكامل للغة^(٢).

والهدف الأساسي للتاريخ ليس دراسة الماضي كمعلومات: إن التاريخ لا يمكن

(1) See, André Malet, The Thought of Rudolf Bultmann, P. 62.

(2) See, Ian Hislop, O. P, " Myth, History and Revelation, Bultmann and Demythologization", p. 405.

أن يكون نوعاً من العلم الموضوعي المجرد، ولتصور ذلك وافترضه كان خطأ اليونان عندما اخترعوا التاريخ العقلاني. وبحسب تفكيرهم الفلسفي الأساسي فإنهم رأوا أن الماضي كشيء تام يمكن أن يكون موضوعاً للمعرفة في حد ذاته، يحاول أن يستخلص جوهر أي ظاهرة طبيعية. وقد تمثل اختلافهم الوحيد في أن كتابة التاريخ تتعامل مع الماضي، ولكن أسوة بالعلم الطبيعي يحاول أن يكتشف تركيب الأشياء والقوانين التي تحكمها، إنه يحاول ذلك ليستنبط الثابت من المتغير، والعام من الخاص، لذا كان اختصاص التاريخ أن يصيغ شكل القوانين الكبرى للحاضر والمستقبل، لقد نظر إلى الأحداث الإنسانية على أنها أحداث طبيعية، وبالتالي فإن المؤرخ عالم بمعنى ما^(١).

هنا فإن وظيفة التفكير التاريخي أن يزود بالفهم الذاتي، فدراسة التاريخ تكشف إمكانات جديدة للتجربة. هذه الوظيفة في التاريخ القدسي متصورة في أنها تحفز الفهم الذاتي الجديد، فأحداث التاريخ يعاد تشريعها أو يعاد عرضها في الوجود التاريخي للفرد في ذلك الطريق الذي يظهر في التحول من نوع واحد للذات إلى نوع جديد للذات. وعلاوة على ذلك بسبب أن وظيفة الأسطورة في رؤية بولتمان أنها تعبر عن الفهم الذاتي، فإن العناصر الأسطورية المربوطة بشكل معقد بالتاريخ القدسي، تؤدي أيضاً دوراً في جلب الفهم الذاتي الجديد. وقصة الخلق تُعلم تناهي الكينونة الحيوية للوجود الإنساني، على حين أن الآخروية ليست فقط تحقق ولكنها تخصص معين عندما تأتي النهاية مرثية في موته خاصته. وبولتمان يقرر أنه ليس هناك شيئاً جديداً في هذا، باستثناء أن الوجود الجديد يصبح واضحاً، وهو يذكر أن القديس بولس فسر التاريخ القدسي على أساس أنثروبولوجيته^(٢).

وهنا تظهر المقاربة النفسية للتاريخ، فبقدر ما أن الحقائق النفسية للماضي حصرياً

(1) See, André Malet, The Thought of Rudolf Bultmann, P. 69.

(2) See, John Macquarrie, the Scope of Demythologizing, Bultmann and his Critics, P. 88.

موضوعات للتحقيق، فإن مثل هذا المنهج صحيح تماماً للخبير النفسى. وعلى أية حال يبقى هنا سؤال ما إذا كان هذا المنهج يكشف جوهر التاريخ، ويجعل الباحث وجهاً لوجه مع التاريخ. إن أى شخص لديه اعتقاد أنه فقط يستطيع من خلال التاريخ أنه يجد لنفسه تنويراً لاحتمالات وجوده، سوف يرفض المقاربة النفسية، مهما برر هذا المنهج في مجاله الخاص، إنه يجب أن يرفضه لو كان جاداً في محاولته فهم التاريخ، ولذلك يؤكد بولتمان على أنه ليس لديه محاولة لإعادة عيسى كظاهرة قابلة للتوضيح نفسياً، كما أنه لا يجب أن يتضمن ذلك أى شيء متعلق بالسيرة الذاتية^(١).

والفكرة الأساسية لدى بولتمان في فهم التاريخ أن الإنسانية تقف داخل مجرى الحدوث التاريخى، وذلك بأن تكون جزءاً من التاريخ، إذ لا يمكن أن تكون فوق التاريخ لترى نمطه الكلى، كما لا يمكن أن تصل لنهاية التاريخ لترى ما هى العملية المماثلة له، وبالتالي فإن الفهم الإنسانى للتاريخ محدود بالتجربة الإنسانية، وسوف يكون المعنى موجوداً فقط كما تطلب الإنسانية لفهم ذاتها. إن التاريخ والأثروبولوجيا في رؤى بولتمان يصاحب أحدهما الآخر على نحو متواصل، وبذلك يأتى المعنى عبر التجربة، ويتجه التاريخ بعناد إلى الحاضر.

هنا تتضح تلك الصلة الوثيقة لدى بولتمان بين التاريخ والقرار الإنسانى للحاضر للإنسان في تلقيه لأحداث التاريخ تلك التى تشكل رؤيته لحاضره ومستقبله، فالتاريخ هنا أو الأحداث التاريخية تكتسب أهميتها ومعناها من جهة فهم المتلقى لها وتفاعله معها، وهذا التلقى مشحون بمواقفه الحاضرة تجاه فهم الحدث الماضى الذى وقع في زمان ومكان محددين. وهنا لا يمكن للإيمان عبر التفسير الوجودى للتاريخ لا يمكن أن يعتمد على نتائج البحث التاريخى، فالمناسب هنا هو المقاربة الوجودية للتاريخ.

(1) See, Rudolf Bultmann, Jesus and the Word, p. 2.

المبحث الثاني: التفسير الوجودي للاهوت

١- الوجودية والمسيحية

إن الاختلاف المحدد بين اللاهوت البروتستانتي واللاهوت الكاثوليكي، وفقاً لما يقرره ج. إيبيلنج G. Ebeling، هو أن اللاهوت البروتستانتي لم يكن أبداً خائفاً من أن يتبع حركة الأفكار، ولم يكن أبداً متردداً في أن يشغل نفسه بفكر كل عصر، لقد انفتح على إنسانية العصور، وخصوصاً الحديثة، ومن السهل أن تستنبط العلاقة بين الإصلاح والروح الجديدة لعصر النهضة، وهنا كانت البروتستانتية على صلة وثيقة بالفكر الحديث، تأثرت بالكانطية والهيغيلية وغيرهما^(١).

إن التفسير الوجودي يريد أن يوضح رد الإيمان على اللقاء مع الله تعالى ومع المسيح عليه السلام، ومثل هذا التوضيح يتجه إلى المقولات الإنسانية، إلى المصطلح بالوسائل المحتملة للوجود الإنساني، التي يمكن أن توصف بشكل كاف. ومن الناحية الشعورية فإن بولتمان يستخدم المصطلح الوجودي والتعريفات الفلسفية التي وضعها مارتن هيدجر. والسؤال الذي يظهر عما إذا كان من الممكن استخدام المصطلحات الفلسفية دون أن تحمل معها نتائجها الفلسفية. والحقيقة الأولى هنا أنه يجب أن يوضع في الذهن ملاحظة أنه في التاريخ واللاهوت، ليس هناك لاهوت بدون علاقة بالفكر الفلسفي المعاصر، على الأقل منذ عصور اللاهوتيين الأقدم، الاعتذاريين في القرن الثاني. وليس هناك تفسير كتابي لا يكون في منهجه المستخدم معيار من خارج. وطالما هناك عمل بحثي فإن الدراسة متميزة بالمناهج الفلسفية اليونانية التي تدرس الانتقال من السبب إلى المسبب^(٢)، وفي هذا السياق لا يمكن

(1) See, René Marlé, S. J, Bultmann & Christian Faith, Translated by, Theodore Dubois, Newman press, New York, N.Y, 1968, pp. 26 - 28.

(2) See, Erich Dinkler, " Existentialist Interpretation of the New Testament", p. 92.

تجاهل أو إنكار أهمية هيدجر للاهوت المسيحي^(١)، وهنا فإن نزاع الأسطورة هو التفسير الوجودي للعهد الجديد^(٢).

فالفلسفة الوجودية تقول نفس الشيء الذي يقوله العهد الجديد^(٣). وفي الحقيقة فإن التفكير اللاهوتي المسيحي تأثر بالفكر الفلسفي على مدى فترات طويلة، وحتى العهد الجديد نفسه قد تأثر بالانحطاط، وأستد الأمر إلى القرن التاسع عشر الذي وقع فيه اللاهوت تحت تأثير المثالية الهيجلية^(٤). ولدى جابريل مارسيل Gabriel Marcel، أحد الفلاسفة الوجوديين الكبار، الذي صك مصطلح وجودي، رفض لما يسمى بالوجودية المسيحية، على أساس أنه بلا معنى لأن يعتقد أن الأسئلة الوجودية والأسئلة الدينية متلازمة في النهاية^(٥).

ولكن هنا تجدر الإشارة إلى أن هيدجر لم يكن لاهوتياً فلسفياً أو نسقياً، فقد أمضى حياته كلها في توضيح مفهوم الوجود، وبالتالي فلم يناقش أى موضوع من

(1) See, Hans Jonas, "Heidegger and Theology", p. 211.

(2) See, E. Edward Hackmann, The Concepts of Myth, Philosophy, and History in the Demythologizing Theology of Rudolf Bultmann, p. 18.

(3) See, Michael A. Whelchel, Preaching in the contemporary world with special reference to thought of Dietrich Bonhoeffer and Rudolf Bultmann, A thesis presented to the Senatus Academics, University of Aberdeen in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy, May, 1966, p. 143, P. Joseph Cahill, "the Theological Significance of Rudolf Bultmann", in "Theological Studies 1977 38: 231", DOI: 10.1177/004056397703800201, p. 265.

(4) See, John Macquarrie, Existentialist Theology, A Comparison of Heidegger and Bultmann, p. 3.

(5) See, Clancy Martin, "Religious Existentialism", in "A Companion to Phenomenology and Existentialism", Edited by Hubert L. Dreyfus, Mark A. Wrathall, Blackwell Publishing Ltd, 2006, p. 188, H. J. Blackham, Six Existentialist Thinkers, by Routledge & Kegan Paul Ltd, First published in 1952, p. 72, p. 77.

وقارن، ريجيس جوليفيه، المذاهب الوجودية من كيركجارد إلى جان بول سارتر، ص ٢٤٨.

الموضوعات اللاهوتية^(١). فكل تفسير يتضمن كامل الفلسفة وكامل اللاهوت^(٢)، فاللاهوت يتطلب الفلسفة ليؤكد منزلته كعلم^(٣).

ومن هذه الزاوية يأتي التماثل بين المسيحية والوجودية لدى كيركجارد، وهو أمر له أثره على التفسير الوجودي لللاهوت والتاريخ عند بولتمان: «إن الوجود الحق لا يمكن أن يفهم إلا في علاقته بالمسيحية أو بتعبير أدق واقعة الوجود في الذات. والوجود المسيحي، شأن كل وجود، نسيجه التوتر والانفعال العاطفي، يجمع بين المتناقضات، فالوجود المسيحي يفتح عن سرمد، ولكن يتحقق في اللحظة الحاضرة، إنه انتظار واختيار، وجد وتفكر، مخاطرة وكسب، حياة وموت، مستقبل يعود إلى الظهور على ضوء الماضي، وماضي يتمثل في المستقبل، اتصال وصراع، وتوتر دائم بين المتناهي واللامتناهي. الوجود مستقر إذن في حالة تعطي فيه المتقابلات المتطرفة معاً ودائماً، في تعارضها نفسه، وهو لذلك يعرف القلق والسكينة معاً، وسكينته مصنوعة من قلقه ذاته، كما أن القلق ثمرة السكينة، ولهذا كان الاختيار بالنسبة إليه دائماً وثوباً إلى ما وراء كافة ما يبدو أنه أحكام عقلية، واجتياز لمهاوى العقل المجرد، ومخاطرة بالكل وبنفسه، وتأكيد في اختيار مهيب، وعليه مع ذلك أن يجده باستمرار لحقيقة ما هو أبدي وتأكيد الذات، وتأكيدا في الوقت نفسه باعتبارها أبدية^(٤)».

(1) See, William L. Power, "Existential faith and biblical philosophy", in "Int J Philos Relig (2012) 72:199–210, DOI 10.1007/s11153-012-9351-8, p. 205.

(2) See, René Marlé, S. J, Bultmann & Christian Faith, p. 29.

(3) See, Colin Brian O 'Connell, A Study of Heinrich Ott's Theological Development: His Hermeneutical and Ontological Programme, p. 150.

(٤) ريجيس جوليفيه، المذاهب الوجودية من كيركجارد إلى جان بول سارتر، ص ٤١، وقارن

Edmund Perry, "Was Kierkegaard a "Biblical" Existentialist?", in "The Journal of Religion", Vol. 36, No. 1 (Jan., 1956), p. 17, James Collins, "Faith and Reflection in Kierkegaard", in "The Journal of Religion", Vol. 37, No. 1 (Jan., 1957), p. 10.

وهي على هذا النحو تمثل الفلسفة الحققة، «وهي لا يمكن أن تكون في رأينا سوى بحث عن الحكمة المسيحية، فإن لزاماً عليها أن تعلم الواحد منا الطريق التي يكون بها لا مجرد مفكر بل الطريق التي بها يكون فردياً^(١)»، أيضاً فإن التركيز على هذه الذاتية في الفهم تلحظ مباشرة لدى نيتشه، بحيث لا تتسع لشيء سواها^(٢).

إن الوجودية ليست فلسفة، ولكنها نموذج للفلسفة، وهي نموذج مرن جداً، يمكن أن يظهر على نحو واسع في أشكال مختلفة، مثل إلحادية سارتر Sartre وكاثوليكية مارسيل Marcel وپروتستانتية كيركجارد Kierkegaard ويهودية بوير Buber وارتوذكسية بردائف Berdyaev. ومرة أخرى فعلى الرغم من أن اسم الوجودية حديث نسبياً، فإنه لا يتج عن ذلك أن نموذج هذه الفلسفة جديد، فلقد بنى مونير Mounier شجرة عائلة الوجودية التي تعود جذورها إلى ما قبل المرحلة المسيحية، وتعيش الوجودية المعاصرة في نظرتها إلى ماضي كيركجارد، ولكن قبله هناك باسكال Pascal ومايان دي بيران Main De Biran اللذان ادعيا أنه كانت هناك مدرسة فكرية متماثلة مع الوجودية في العصور الوسيطة المتأخرة. كما أن بروك Brock اكتشف آثاراً للوجودية في فكر أوغسطين، إضافة إلى محاضرات للنموذج الوجودي في التفكير الإغريقي القديم لدى سقراط، على سبيل المثال، على الرغم من أنه لم يكن اتجاهاً مهيمناً في الفلسفة القديمة، وهكذا فإن الوجودية كما تدعى ليست مجرد ظاهرة للعصور الحديثة، إنما ظهرت على الأحرى لتكون نواذج أساسية للتفكير تظهر من وقت لآخر في تاريخ الفلسفة، فهي تركز على الاختلاف بين الوجود الفردي للإنسان Existenz ووجود الموضوعات والأجسام في الطبيعة Vorhandenheit، وهذا يعبر ذاته للتعميم والتضمين، ويؤكد على أهمية الأسبق في مواجهة المتأخر^(٣).

(١) ريجيس جوليفيه، المذاهب الوجودية من كيركجارد إلى جان بول سارتر، ص ٤١.

(٢) السابق، ص ٥٨.

(3) See, John Macquarrie, *Existentialist Theology, A Comparison of Heidegger and Bultmann*, pp. 15 - 16, J. A. Franquiz, "A Paradox for the Existentialists", in "Journal of Bible and Religion", Vol. 20, No. 4 (Oct., 1952), pp. 248 - 294.

وعلى أية حال فهناك مجموعة من السمات الوجودية للإيمان المسيحي، التي تتصل بالتحقيق المتعلق بالضرورات والمؤثرات الوجودية لقبول التعاليم المسيحية، وصقل الطريقة المسيحية للحياة، فقبول التعاليم المسيحية له تأثيرات وجودية متميزة، هي ضرورية وكافية لتؤثر على حضور الإيمان^(١). والتي تتجلى على النحو التالي:

أولاً، ما يسمى بالحاجة الوجودية التي تحدث مع المطمح المسيحي. إن الحاجة الوجودية حاضرة عندما يكون الفرد إما قلقاً بسبب الخسارة المهددة لأمنه العاطفي والرضا بالحياة أو الحزن على الخسارة الفعلية لها. أيضاً ربما تنشأ هذه الحاجة عن قلق الفرد على الحاجة الوجودية لشخص آخر. هذه الحاجة الوجودية لها العديد من الوظائف في الإيمان. وعندما يفصل الفرد عن مخاوفه الدنيوية المعتادة وأمنه، فربما يضعه هذا في ظرف يكون فيه للمرة الأولى قادراً على لمح الأهمية له في طريقة الحياة المسيحية والوعود المسيحية في التطور الروحي، هذا يستدعيه لصقل المطمح المسيحي، والأهمية التي يلمحها مرة ولكنها منسية منذ ذلك الحين، أو هو قد يخدم لزيادة بصيرة المؤمن الوجودية في سمة مسيحية ما. إن نقاد المسيحية يلاحظون حضور الحاجة الوجودية في بعض حالات الإيمان، ولكن يغفلون حضور المطمح، ونتيجة ذلك أعلنوا أن الإيمان دعامة فقط. وعلى أية حال فإن وجهة النظر المسيحية أن الشخص الذي يجرب الحاجة الوجودية بدون صقل المطمح المسيحي، ليس لديه المنظور المسيحي في هذا الموقف، وما لم يكن المطمح المسيحي حاضراً فإن الإيمان ليس حاضراً^(٢).

وهيدجر نفسه يعتقد أن إعلان الإنجيل يتطلب التحليل الفلسفي للوجود

(1) See, Mary Carman Rose, " The Existential Aspects of Christian Faith", in " International Journal for Philosophy of Religion", Vol. 3, No. 2 (summer, 1972), p. 116.

(2) Ibid, p. 122.

الإنساني، من أجل أن يحدد المدى الأنطولوجي الذي يجب أن يقع ضمن العبارة اللاهوتية، وبالتالي يتفق مع بولتمان في أن فكرة مثل الخطيئة يجب أن تخضع للأنطولوجيا التقويمية، بمعنى آخر التفكير ضمن التحليل الشكلي للتركيب الإنساني للذنب، وحيث يمكن للكارز أن يكون مؤكداً أن الإعلان الكتابي، في هذه الحالة معنى الخطيئة، وسوف يناطب وجود السامع^(١).

وثانياً، إن الإيمان قد يكون مدعوماً بالتجربة التي يفسرها الفرد على أنها دليل على أن المسيحية حقيقية، وبالتالي يكون الإيمان مدعوماً بتشكيلة كبيرة من التجارب المتنوعة. وعلى سبيل المثال، فلدى بعض الأفراد معلومات تختص بالحقيقة التاريخية للأحداث الكتابية تخدم مثل هذا الدليل، وأيضاً تفعل تجربة الصوفي الذي يعتقد أنه يلتقى بالله تعالى. ولدى بعض المسيحيين فإن النظام الذي تعرضه الطبيعة المعروف بالتحقيق العلمي يزود بدليل على الخالق القدسي. ولدى معظم المسيحيين معروف لديهم تجربة الصلاة المجابة، عودة السلام وسط القلق وبهجة الحياة المسيحية، هذا ربما يكون مكماً للعديد من حالات الإيمان. وعلى أية حال فهذه ليست عناصر ضرورية للإيمان، فهذه الأخيرة قد تكون غائبة في بعض الحالات^(٢).

والتجربة التي يقبلها الفرد كدليل على حقيقة المسيحية مختلفة في عدة أشكال بينهم، فالبعض يراها ذاتية مشتركة، والبعض يفسرها على أنها لقاء الفرد بالله تعالى. على حين أن الآخرين يفسرونها على أنها استجابة لسمة الخلق. وعلى أية حال فإن الحقيقة المهمة أنه يعطى هذه التجارب دوراً في إيمانه، هذا اختلاف مهم جداً بين الإيمان والنزعة التجريبية؛ فالمجتمع المسيحي ليس مجتمعاً علمياً، والاختلاف بين منطق الإيمان ومنطق التجربة أكثر أهمية بكثير من التشابه بينهما، فالفرد يتلقى من

(1) See, Colin Brian O 'Connell, A Study of Heinrich Ott's Theological Development: His Hermeneutical and Ontological Programm, p. 150.

(2) See, Mary Carman Rose, " The Existential Aspects of Christian Faith", p. 123.

مجتمعه المسيحي أخلاقيات الطموح المسيحي التي تصقل العمل الذي يقوم به الفرد داخلياً بنفسه^(١).

وبالجمله فى المقام الأول الله تعالى ليس موضوعاً يمكن أن يوجد بنفس طرق الأشياء الدنيوية، التي يمكن ملاحظة مثلها. وثانياً، فإن المعرفة المسيحية بالله تعالى حاضرة فحسب على أنها تقرير للحياة كطاعة لادعاء الله تعالى، الذي يعبر عن نفسه بالمحبة. وبعبارة أخرى من الواضح أن الله تعالى ليس موضوعاً ولكنه ذات المعرفة المسيحية^(٢).

وثالثاً، وما يعرف من الناحية التقليدية على أنه الفهم ربما يكون حاضراً مع الإيمان، وبقدر ما أن المسيحي يعتقد أنه يمتلك فهم بعض البصيرة المسيحية فإنه في بنية تهتم بالوحي، فالإيمان لأجل التعقل تعبير عن رغبة المسيحي في أن ينجز فهماً ما لاعتقاداته المسيحية. وكعناصر قد تكمل الإيمان فإن الدليل والفهم سوف يميزان: فما يقبله الفرد على أنه دليل على أن المعتقد المسيحي على جهة الخصوص حقيقى، لا يلزم من ذلك أن يقبله على أنه فهم له^(٣).

ورابعاً، إن الإيمان ربما يعطى المؤمن القدرة على رؤية بعض التجارب والحقائق على أنها إشارة لحقيقة المسيحية، هذه الرؤية يمكن أن تكون تلقائية أو متعمدة. هذه الرؤية لبعض التجارب والحقائق يمكن أن تشير إلى حقيقة الله تعالى، وهذا منطق الإيمان كله^(٤).

وبالجمله فالمهم هنا الاتجاه نحو العلاقة بين العوامل الوجودية التي هى علامات ضرورية وكافية على حضور الإيمان ومنطق الإيمان. ووجهة النظر المسيحية

(1) Ibid.

(2) See, Rudolf Bultmann, Faith and Understanding, Edited with an Introduction by Robert W. Funk, p. 75.

(3) See, Mary Carman Rose, " The Existential Aspects of Christian Faith", p. 124.

(4) Ibid.

أن الإيمان ليس متولداً ذاتياً ولا ثابتاً ذاتياً، فاستمراره وتطويره هو عطية النعمة. وهكذا فهناك على الأقل طريقتان فيهما يكون الإيمان فريداً بين أنماط ومصادر مختلفة للاعتقاد. ففي المقام الأول ينشأ الإيمان من إما محبة الفرد لله تعالى أو رغبته في محبة الله تعالى التي يلمح حقيقتها. وفي المقام الثاني فإن الرؤية المسيحية أن الله تعالى يحب أولاً الفرد، وهذا الإيمان هو عطية الحب القدسي. وليس هناك تحليل كاف لمنطق الإيمان يمكن أن يفشل في أن يعطى الأهمية المركزية لحقيقة أن الإيمان من وجهة النظر المسيحية عطية ومنحة^(١).

وبحسب أن الغير هو الغير عندما يكون فهم الإنسان الذاتي، الذي ليس فهماً عادياً لدى بولتمان، ولكنه استجابة للوجود المفهوم مسبقاً، فلكى يفهم الإنسان عليه أن ينفي نفسه من نفسه، من أجل تسلّم المستقبل بدون قيود، إن تدخل الغيرية في هذا الطريق الذي تصبح فيه هذه الغيرية حياة الإنسان، ولكن الحياة التي لم تكن من قبل، والتي على الرغم من أنها حياته، هي في حد ذاتها فقط حياة مختلفة عن الغير. وبعيداً عن ذاتية الغير، فإن أن يفهم الإنسان ذاته وفهم البشر الذاتي بعضهم لبعض *sichverstehen* يسمح له بأن يوجد في كل تعالیه بواسطة إحالته، وليس بواسطة الوجود الذي فيه الإحالة والرضوخ^(٢).

وبدون شك فإن أعداء بولتمان يذهبون في التيه، بسبب أنهم يتصورون أن فهم الواحد لنفسه على أنه تخصيص للغير، بينما في الحقيقة أن ذلك، الغيرية التامة *Dass*، يصبح فهماً لنفسه، وهذا لا يعني أنه يجعله تفسيراً ذاتياً، على العكس تماماً فإنه يوجد نحوه، لذا فإن فهم النفس الذي ينتج عن هذا الوجود تجدد تماماً، التجدد التام للغير لأنه مخلوق بواسطة^(٣).

إن المؤمن لا يخصص المسيح عليه السلام، ذلك أن المسيح عليه السلام يجعله

(1) Ibid, p. 125.

(2) See, André Malet, The Thought of Rudolf Bultmann, PP. 20 - 21.

(3) Ibid P. 20.

مخلوقاً جديداً: «إِذَا إِنَّ كَانَ أَحَدٌ فِي الْمَسِيحِ فَهُوَ خَلِيقَةٌ جَدِيدَةٌ. الْأَشْيَاءُ الْعَتِيقَةُ قَدْ مَضَتْ. هُوَذَا الْكُلُّ قَدْ صَارَ جَدِيداً»^(١). وعندما يصبح الله تعالى فهم الإنسان لنفسه فإن الإنسان يؤنس الله تعالى ولكن الله تعالى يؤله. وبكلمات أخرى فإن المسيح عليه السلام لا يحول المؤمن بسبب أنه هو المسيح عليه السلام، إنه المسيح عليه السلام بسبب أنه يحول المؤمن، إنه هو الرب، ذلك بالدرجة التي يعتمد فيها كلية عليه. إن القوة لخلاص المسيحيين ليست أحد صفاته، إنها وجوده تماماً، فحسب بالقدر الذي به يكون المخلص بالنسبة للبشر هو الكلي الآخر^(٢).

وعلى أية حال فإن بولتمان لم يزود بأى دليل بأنه كان مدركاً للكلفة الثقافية لتصنيف هيدجر أصيل وغير أصيل، عندما بدأ صياغة تأويلية الإصلاح اللاهوتي. لقد بدأ بمسئمة أن اللاهوت الليبرالي استخدم التاريخ الوضعي لإثبات مشروعية عيسى التاريخي عليه السلام، ولكن لم يكن وحده في هذه الرؤية، فلقد كان هناك شكوكية بما فيه الكفاية تشجعه على أن يجري بحثه عن النقد الشكلي للأناجيل وعيسى التاريخي عليه السلام بشكل خاص. ولقد استنتج أن الوضعية لا يمكن أن تحقق الإنجيل، وأن الشكاك الذين يستجوبون صلة البحث الوضعي بالإنجيل على صواب. هذا الاعتقاد كان نقطة التحول في بحث بولتمان عن الإيمان المتمركز على الإنجيل ولاهوت العهد الجديد، الذي كان له تأثير مدمر على اللاهوت الألماني. إن بولتمان أسس معنى جديداً للأخروية، التي هي وفقاً للقانون اليهودي تعنى توقع التدخل القدسي في الشؤون الدنيوية في الدولة. وفي إعادة تفسير الأناجيل لدى بولتمان فإنه يستبدل القومية اليهودية باللاهوت التشبيهي الذي يركز الآخروية، نهاية العالم، في اللقاء الفردي بالقدسي^(٣).

(١) رسالة بولس الرسول الثانية إلى أهل كورنثوس، ٥: ١٧.

(2) See, André Malet, The Thought of Rudolf Bultmann, P. 20.

(3) See, Bernard Booth, The Paradox of Bultmann's Historical Jesus for Faith: A Question of History, p. 50.

ويدين اللاهوت الليبرالي بسمته الأساسية المميزة إلى أولية الاهتمام التاريخي، ويصنع في هذا المجال إسهاماته العظيمة، هذه الإسهامات ليس محدودة بتوضيح الصورة التاريخية، فهذه السمة مجلوبة خصوصاً لتطور المعنى النقدي، ذلك، للحرية وللصدق^(١). وبالجملة فإن فهم موقف بولتمان من اللاهوت الليبرالي ورفضه له ضروري لفهم الطريقة التي يعمل بها اللاهوت الوجودي لديه.

وينتج اللاهوت الليبرالي لدى بولتمان من أن المدرسة الليبرالية للفكر تختزل الوحي إلى أفكار دينية وأخلاقية نبيلة قليلة، إلى الأوج الروحاني الأخلاقي للأنبياء الكبار في العهد القديم وعيسى عليه السلام. إن عيسى عليه السلام هو التجلي الأعلى للقيم الإلهية، إنه رأس الحياة ونموذجها وفقاً للروح. إن الحق، والمحبة، والعدل، والمحبة الأعظم كشفها الله تعالى وأعلنها، وأعظمها عيسى عليه السلام. والاتصال به يجعل البشر أفضل البشر، إلهاب إيمان المسيحيين ونخوته، فالحياة يمكن أن تنجز كما لها لو أن البشر غمسوا أنفسهم في تيار الألوهية، الذي هو المصدر^(٢).

والمهمة هنا أن تجعل التجارب الداخلية للبشر خاصتهم، وأن تكون قادرة بنفس البطولية والقربان الذاتى باتباع خطوات المسيح عليه السلام، فضميره ووعيه الذاتى يوقظان ويغذيان خاصتهم. وعلى نحو دائم منذ عام ١٩٢٠م فإن بولتمان مع بارث Barth، وجوجراتين Gograten على جهة الخصوص، لديه رد فعل ضد الليبرالية، بالإشارة إلى أن المسيحية ليست أخلاقاً ولا صوفية. وبالفعل ففى الليبرالية الإنسان اكتشافات الإنسان نفسه، بسبب أنه أدرك الله تعالى على أنه ليس هو الكلى الآخر، ولكن على أنه مجرد انتقال إلى ما هو أفضل للإنسان في الروح،

(1) See, Rudolf Bultmann, Faith and Understanding, Edited with an Introduction by Robert W. Funk, p. 29.

(2) See, André Malet, The Thought of Rudolf Bultmann, P. 30, René Marlé, S. J, Bultmann & Christian Faith, Translated by, Theodore Dubois, Newman press, New York, N.Y, 1968, pp. 5 - 10.

والحق والمحبة، تلك التي يجدها الليبرالي في القول: «اللهُ رُوحٌ. وَالَّذِينَ يَسْجُدُونَ لَهُ فَبِالرُّوحِ وَالْحَقِّ يَنْبَغِي أَنْ يَسْجُدُوا»^(١)، أن الله تعالى روح، ولكنهم يفتقدون معناها الحقيقي، وهم يعتقدون مثلما يفعلون أن روح الإنسان قريب لله تعالى، ولذا فإن اللقاء مع عيسى عليه السلام اشتباك نافع فعال، يغذي الطاقات الروحية للإنسان من الخمول ويصعد بها للأعلى^(٢).

والاتصال بالإنجيل لا يجعل الإنسان الذي لم يكن عليه من قبل بأي معنى، إنه فحسب يجلبه إلى ما يكون عليه بالفعل في أصله. وعيسى عليه السلام يجسد المثال الروحاني الحاضر بالفعل في كل وجود إنساني، وبالتالي فإن الوحي له أهمية تربوية في أن يصبح الإنسان الروح التي هو عليها بالفعل، يساعده ليتحول عن الشر والخطيئة لينجز الصفاء والمحبة لله تعالى وللجار، اللتين كان عيسى عليه السلام المثال الأعلى والإلهام لهما^(٣).

إن الليبرالية لا تدرك أبداً أن الله تعالى ليس ما يكون به الشيء، الجوهر، Wass، ولكن على أنه ذلك، الغيرية التامة Dass. وليس هناك من شك في أن الله تعالى روح ومحبة، ولكن هذه الأشياء، يجب ألا تكون مأخوذة، كما يتخذها الليبراليون، لأجل أنها حقائق عامة أبدية، تعطى امتلاكاً نوعاً ما لله تعالى. إن فكرة الفهم المسبق للمحبة ليست محبة، إنها ليست كذلك بسبب أنه روح والروح أيضاً روح، ذلك أنه أدرك الله تعالى، حتى أنه مفترض على أنه مدفوع بالشخصية الدينية لعيسى عليه السلام، أي أكثر من أنه يمكن أن يلتقي الإنسان بسبب أنها معاً يشتركان في نفس الطبيعة البشرية، لأجل أن هذه الطبيعة المشتركة فحسب تمكنه من أن يصل إلى الغيرية التامة مع الآخر Was، وليس الغير كغير. وفي ذاتها فإن الحياة الروحية

(١) إنجيل يوحنا، ٤: ٢٤.

(2) See, André Malet, The Thought of Rudolf Bultmann, PP. 30 - 3, René Marlé, S. J, Bultmann & Christian Faith, p. 6.

(3) See, André Malet, The Thought of Rudolf Bultmann, P. 31.

والاتحاد الصوفي لا يمكنها أن يقودا الإنسان إلى الله تعالى، فالله تعالى ذلك، الغيرية التامة، Dass، الذى فى حد ذاته ليس شيئاً مشتركاً مع الإنسان، ولذا فإن الإنسان عندما يعمل فى المواجهة مع الله تعالى، فإنه مثل النعمة المجردة^(١).

إن القول بأن الله تعالى الحق والمحبة، وأن الإنسان يدرك الحق والمحبة فى نفسه، ليس دليلاً تاماً على أنه له مواجهة مع الله تعالى. وبالطبع يمكن أن تكون له مواجهة معه، ولكن تجربته الروحية للحق والمحبة ليست دليلاً للقاء والمواجهة، والأكثر قليلاً أنها أساس له. إن خطأ الليبرالية يركز على أن المواجهة بين الله تعالى والإنسان فى الصلة الضمنية للجوهر الروحاني الذى يشوش بالإيمان. هنا يرى كيف أن الليبرالية تستنبط من التقليد اليوناني ومن المثالية، إن الله تعالى عند الليبراليين أيضاً هو الله تعالى فى البشر Deus ibn obis^(٢).

إن النص هنا يخترق بهذه الطريقة، والإنسان يأخذ ما وراء ما يريد النص أن يقوله، هذه الحالة عن الأشياء الأخيرة التى يعينها النص، فهم الوجود. إنه يسمح لمادة البحث أن تجرد التعبير الكافي لها. وفى هذا النوع من فحص النص هناك سؤالان يجب أن يميزا، وفقاً لبولتمان، ما الذى قيل؟ وما الذى يعنيه؟ والسؤال الأول مجاب عنه بالتفسير التاريخي الذى يكشف العوامل اللغوية، وأشكال الفكر، والارتباطات التاريخية للنص فى إطاره التاريخي المعاصر، على سبيل المثال، تفسير بولس للافتداء فى تناول معنى بعض التعبيرات المؤكدة، مثل الروح أو النفس، سوف يوضح العلاقة بالأبوكاليسية اليهودية والغنوصية. هذا كله صحيح للتفسير التاريخي، ولكن التفسير التاريخي أن يقف ضد المادة وأن يراها كمراقب محايد. هذه المقاربة غير كافية لدى بولتمان للفهم الصحيح للتاريخ، بسبب أن الشخص لا يمكن أن يرى التاريخ كمراقب محايد، فأى رؤية للتاريخ من الضروري أن تنجز بالفهم

(1) Ibid.

(2) Ibid.

المسبق من ناحية المفسر، والفهم المسبق يتضمن فهماً ما يكون عليه التاريخ. وبمعنى آخر علاقة الحياة لمادة البحث حيث مادة البحث التى يهتم بها النص هى اهتمام البشر ومشكلة بالنسبة لهم^(١).

ولذا فإن التفسير الصحيح للموضوع Sache يتطلب أن المفسر يأتى للنص بفهم مسبق، ويستجوبه من جهة ما يريد النص أن يقوله على اعتبار أنه شخص مشارك فى التاريخ. وفى استجوابه للنص وفقاً لفهم التاريخ، فإن المفسر يظهر سؤال فهم الوجود المعلن فى النص، بسبب أنه من خلال المناقشة يصبح الماضى حياً، وفى تعلم معرفة التاريخ تعلم معرفة الحاضر، والمعرفة التاريخية هى فى نفس الوقت معرفة البشر بأنفسهم. وعلى نحو أبعد، فعندما يكشف هذا الفهم للوجود فى النص مواجهاً للمفسر، فإنه يتصرف ضد السؤال إذا قبله على أنه صحيح، وبعبارة أخرى يواجهه كادعاء للقرار، هذا الادعاء، بفهمه للوجود، يقترن تبعاً باستجابة المفسر ليصبح جزءاً من الفهم المسبق للمفسر، ولذلك فإن علاقة المفسر بالنص دائماً متحركة. وهذا يعنى أن التقييم النقدي لما تقوله النصوص فى ضوء قصد المؤلف Sachkritick لا يصل أبداً إلى مبادئ صحيحة عموماً كنتائج، ولكن بشكل ثابت فى الحياة الحية. والآن فإن الموقف غامض بسبب أن سؤال ما يعنى يمكن أن يجاب عنه بمواجهة ما قاله النص، هذا من حيث يرى بولتمان ضرورة التقييم النقدي للنص، ذلك يميز بين ما يقوله النص وما يعنيه النص وقصده^(٢).

وهناك تمييز آخر ضرورى لم يجعله بولتمان واضحاً، وهو التمييز بين ما فهمه مؤلف النص كمعنى، كموضوع، والموضوع فى حد ذاته، الذى ربما لا يكون المؤلف

(1) See, Rudolf Bultmann, Faith and Understanding, Edited with an Introduction by Robert W. Funk, p. 71, Donald Wayne Sandifer, History and Existentialist interpretation: the Debate Between Ernst Käsemann and Rudolf Bultmann, pp. 77 - 78.

(2) See, Donald Wayne Sandifer, History and Existentialist interpretation: the Debate Between Ernst Käsemann and Rudolf Bultmann, p. 78.

قد فهمه على نحو كاف، وهذا التمييز ببساطة يمكن أن يعبر عنه ببساطة في السؤال التالي: في تناول الأشياء الأخيرة هل عبر بولس بشكل كاف عن فهمه، وفهم بشكل كاف موضوعه في الأشياء الأخيرة^(١).

وهذا التمييز كان الأساس في معالجة هيربيرت براون Hebert Braun لكريستولوجيا العهد الجديد، حيث قارن الصياغات الكريستولوجية مع هدف اكتشاف المعنى أو الموضوع المقصود في هذه الصياغات. ولم يشر بولتمان إلى هذه المشكلة، فالمهمة الأساسية لديه أن الشخص لا يستطيع أن يفترض أن المؤلف، ليس حتى بولس أو يوحنا، يظهر الكل بشكل كاف عبر النص الموضوع الذي في المتناول. وهكذا فمن الضروري توضيح الموضوع، تلك هي مهمة التقييم النقدي لما يقصده المؤلف. هذه العملية لدى بولتمان هي عملية نزع أسطرة الأخروية، التي بدأت ببولس، وحملت على نحو أبعد في إنجيل يوحنا الذي أكمل نزع أسطرة الأخروية الأبوكاليسية بالكامل؛ ففي يوحنا القيامة والدينونة أزيلتا بالكامل من إطارها في الأبوكاليسية اليهودية ووضعنا في علاقة مباشرة لاستجابة الشخص لعيسى عليه السلام^(٢).

وهنا يظهر سؤال المعرفة الطبيعية بالله تعالى، فمن المعروف أن اللاهوتيين البروتستانت المعاصرين ينكرون على الدوام أى معرفة طبيعية بالله تعالى، بسبب أن هذه المعرفة المفترضة تخص الإنسان خارج العلاقة بالواحد الذي يعيش ويتحرك وله كينونته. ولكن بالطبع هذا النوع من المعرفة الطبيعية يجب أن يكون مساوياً للوحي العام، وهنا لا بد من إثبات الحاجة للتمييز والقول بأن الوجود نفسه يقدم الله تعالى في طرق متنوعة: «إذ معرفة الله ظاهرة فيهم لأن الله أظهرها لهم لأن منذ خلق العالم ترى أموره غير المنظورة وقدرته السرمديّة ولاهوته مدركة بالمصنوعات حتى إنهم

(1) Ibid, p. 80.

(2) Ibid, pp. 80 – 81.

بِلاَ عُدْرٍ^(١)». وبالفعل فإن بولتمان نفسه يعترف بأن البشر التقوا بالله تعالى، وفي ذلك يدركون أن وجودهم موضع السؤال وموضع الشك، كما يدركون بطريق ما إمكانياتهم. وعلى أية حال فهم لا يستطيعون إنجاز هذه الإمكانيات عبر قواهم الخاصة بهم، فالإنسان لا يمكن له أن يشفى نفسه، وهذا ينطبق حتى لو أخذ في الحسبان الوسائل الأكثر نجاحاً حيث يحاول البشر معالجة المرض الطبيعي والعاطفي، ولذا يجب أن يكون «أنت» ليستدعي البشر ويساعدهم في السلامة والصحة^(٢).

وهنا فإن التفسير الحقيقي للكتاب المقدس لدى بولتمان هو التفسير الوجودي^(٣). وهنا فإن التفسير اللاهوتي للكتابات المقدسة، كما يرى سكويرت م. أوجدن Schubert M. Ogden، هو التفسير الوجودي النقدي لها الذي يتشكل بالأسئلة التكوينية للاهوت والأسئلة التكوينية للاهوت التاريخي. وهنا فإن التفسير اللاهوتي مستمر بالأسئلة النظرية للاهوت واللاهوت التاريخي على التوالي^(٤). وبالتالي فإن ما يتحدث عنه العهد الجديد عن المسيح عليه السلام لدى الكثير من أصحاب المنهج التاريخي النقدي مجرد أساطير وخرافات، وهذه كلها لا بد من اختزالها عبر التفسير الوجودي لها^(٥)، وكل من التفسير واللاهوت مرتبطان بالفلسفة، لدرجة أنهما يستخدمان نظام المفاهيم^(٦).

(١) رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية، ١: ١٩ - ٢٠.

- (2) See, James G. Williams, " Possibility in Principle and Possibility in Fact", in " Journal of Bible and Religion, Vol. 33, No. 4 (Oct., 1965), pp. 323 - 324.
- (3) See, Schubert M. Ogden, " Theology and Biblical Interpretation", in " the Journal of Religion", Vol. 76, No. 2, the Bible and Christian Theology (Apr., 1996), p. 186.
- (4) Ibid, p. 187.
- (5) See, Schubert M. Ogden, " The Point of Christology", in " The Journal of Religion", Vol. 55, No. 4 (Oct., 1975), p. 397.
- (6) See, René Marlé, S. J, Bultmann & Christian Faith, p. 31.

وهنا أمران يجب أن ينظر إليهما بعين الاعتبار: أولاً، إن جملة بولتمان، أو إعادة بناء، للمسيحية من الناحية التاريخية، تعنى الدنيوى وما يكون مهماً بالنسبة للإنسان الآن. وثانياً، محاولته في كيف أن الإنسان، الوجود التاريخي المشروط، يمكن أن تكون له علاقة بالله تعالى من خلال الوحي التاريخي. ومن الجلي هنا صعوبة التعامل مع هذه النظرية الموصوفة على هذا النحو^(١).

إن الجملة الأولى موجودة في شكل يسهل الوصول إليه في كتابات بولتمان، وعلى نحو أكثر عمقاً في كتاباته ومقالاته، مثل *Primitive Christianity in its of*، *Grace and Freedom*، *Christ the End of the Law*، *Contemporary Setting*، *The Christological the World Council of Churches*، والتي يمكن تحديد خطوطها الأساسية على النحو التالي: إن إسرائيل تشكلت بالتجربة الفعلية للشعب اليهودي، التجربة التي تركزت حول استجابتهم لكلمة الله تعالى بالطاعة أو العصيان. إن الكلمة الفعالة فعلية وحقيقية، بسبب أن تجربة إسرائيل دائماً كانت مهمة بالأحداث التاريخية، وتصورت وعود الله تعالى من التاريخية. وحدث التغير لاحقاً في التاريخ اليهودي، فحركة الكتبة دمرت الفهم النبوي للتعامل مع الله تعالى من ناحية القوانين والقواعد، والإنجاز الذي سبب معنى الاكتفاء الذاتي في إنجاز الشخص الخاص به كان مدمراً للدين^(٢).

لقد رفض بولتمان، وهو من داخل الكنيسة، وعلى نحو فعال وعملي لغة الكنيسة في برنامجه في نزع الأسطورة، فهو يعترف بأن الوثائق التاريخية، ومن بينها الكتاب المقدس، تؤسس تعبير الحياة الحازم. ولديه أن الجوهر الأساسي للتاريخ هو الإنسان، والإنسان أيضاً هو موضوع التاريخ الكتابي. إن سؤال الله تعالى وسؤال الإنسان ذاته متماثلان، وطالما إن الإنسان في التاريخ الماضي موجود كموضوع أصيل في تاريخه الحاضر، فهو في

(1) See, Ian Hislop, O. P, " Myth, History and Revelation, Bultmann and Demythologization", p. 405.

(2) Ibid, pp. 405 - 406.

وجوده المفتاح للماضى. والتأويل يجب أن يكون وجودياً. ومن ناحية فإن الإنسان يعرف صورة بنية الوجود الإنسانى بوسائل التحليل الوجودى، وهو يرى أن هذا زود به بشكل كاف مرتين هيدجر. ومن ناحية أخرى فلو أن الإنسان يفهم نفسه على حق، أن يفهم نفسه وجودياً، فإنه يملأ هذه البنية الشكلية بقراراته التاريخية المحسوسة فى «الآن» للمسئولية. وخلاصة فهم التاريخ أن الإنسان يجب أن يكون وجودياً. وطالما أن الكتاب المقدس تاريخ، فلا بد أن يفهم فقط عبر لغة الوجود، فهذه اللغة فحسب هى التى تستطيع أن تفهم الأسئلة الصحيحة للكتاب المقدس، وتعلن الإجابة الحديثة للإنسان الحديث، حقيقة، لبشرية كل العصور^(١).

إن التاريخية هنا سمة الوجود الإنسانى، وبالتالي طالما أن وجود الإنسان محدد بأنه إمكانية الوجود، فإن ذلك سوف يجعل واضحاً أن الإنسان يمكن أن يكون موجوداً فى كل من التاريخية الأصلية والتاريخية المزيفة، وحينئذ سوف يكون الإثبات اللاهوتى واضحاً فى أن الإنسان فقط تاريخى حقيقى فى الإيمان والمحبة. ولأن هذا الإثبات يقرر أن التاريخية الحقيقية، التى هى إمكانية أنطولوجية للإنسان فى حد ذاته، تحدث فقط وجودانية انطيقية تحت شرط وجودانى محدد، لا يمكن أن يفهم أنطولوجياً على نحو آخر^(٢).

وتعريف الإنسان يصور بنيته الأنطولوجية أو الوجودية، ويشكو بولتمان فى الغالب أن نقاده لا يفهمون ولا يلاحظون الاختلاف بين الأنطولوجى أو الوجودى من ناحية، أو الانطيقى ontic من ناحية أخرى. هذه المفردة الفلسفية تشير لحقيقة عميقة ولكن بسيطة، قديمة مثل الإنسانية ذاتها، ولقد أقر لوثر على أن الإنسان مهما يكن آثماً فإنه يختلف كلية عن الخضروات والحيوانات بقدرته على تلقى النعمة، ليس النبات ولا الحيوان لهما هذه القوة، ذلك لم يكن لأجل أن للساذج أن الله تعالى شيد

(1) See, Robert T. Osborn, "Contemporary Criticisms of Christian Language", p. 26.

(2) See, Rudolf Bultmann, Existence and Faith, Shorter Writings of Rudolf Bultmann, selected, translated, and introduced by Schubert M. Ogden, pp. 105 – 106.

السماء. وفي هذه العبارات يعترف بالوجودانية، تلك التي هي في حقيقة أن الإنسان يمكن أن يصبح ما لا يكون، ذلك أنه حرية ساقطة تبقى ساقطة، وبالتبعية فإن الحصلة أن له أهلية أنطولوجية تبقى وجوداً مختلفاً عما يكون^(١).

وهي مسألة أكد عليه هيدجر في فهمه للوجود وعلاقة التاريخ به، فالتاريخ هو الوجود: «إن الوجود يحكى لنا ويضئ ويظهر ويرتب بظهوره مساحة الزمن الحرة، حيث يظهر ما هو موجود. إننا لا ندرك في إشراق الوجود تاريخ الوجود من خلال تصرم يتميز هو نفسه بالنقص والتقدم، بل إن جوهر التاريخ يتحدد على العكس من ذلك... من الوجود بوصفه إشراقاً مما يظهر أماناً ويختفى في الوقت نفسه. الظهور والانحجاب هما فعل واحد وليس فعلين متمايزين... هذا القول إشراق الوجود ليس جواباً إنه سؤال يثير أشياء كثيرة ومنها ماهية التاريخ، إذا اعتبرنا التاريخ وجوداً^(٢)».

إن بولتمان يقرر ادعائه في العلاقة الخاصة بين الفلسفة الوجودية واللاهوت على النحو التالي: الفلسفة الحقة تعنى الرؤية الفلسفية الصحيحة للدراسة اللاهوتية، التي هي ببساطة العمل الفلسفي الذي يعمل على تطوير مفاهيم مناسبة لفهم الوجود المعطى بالوجود الإنساني. إن الاعتقاد مثلما هو في عمل اللاهوتي تفسير محتوي الإيمان يعتمد على نظراته الفلسفية؛ بسبب أنه يستحضر بوعي أو بدون وعي في تفسير الكتابات المقدسة الافتراضات المستنبطة من تقليد الفكر الديني. ويعتقد بولتمان أنه يجب فحص الافتراضات للتأكيد على أن لديه الفلسفة الحقة، ويدعى على نحو أبعد، أن الفلسفة التي تحلل فهم الإنسان لوجوده الخاص، هي التي توضح بشكل خاص المفاهيم الأساسية التي لها اهتمام مخصوص لدى اللاهوتي^(٣).

(1) See, André Malet, The Thought of Rudolf Bultmann, P. 12.

(٢) مارتن هيدجر، مبدأ العلة، ترجمة د. نظير جاهل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بدون تاريخ، ص ٦٩.

(3) See, John Macquarrie, Existentialist Theology, A Comparison of Heidegger and Bultmann, pp. 9 – 10, Schubert M. Ogden, Christ without Myth, A Study based on Theology of Rudolf Bultmann, p. 65.

وبالتالى فمن المستحيل أن يحاول بولتمان أن يخفى الفلسفة التى أهتمته فى عمله التفسيرى وفكره اللاهوتى، فلسفة الوجود، خاصة على النحو الذى صاغها به هيدجر الذى دافع عن أفكاره، هذا بسبب أن هذه الفلسفة تختص بالموقف التاريخى الذى تطور فيه عمله. وعلى الأحرى فالفلسفة الوجودية بسبب أنها تبقى الإنسان فى أنه مسئول عن العالم وعن وجوده خاصته، وهى فحسب توضح له الشروط العامة التى تحتها يمكن أن يؤكد هذه المسئولية. والنقطة الأساسية هنا أن الإنسان باعتباره وجوداً يدرك نفسه فى الفعل، فى القرار، فى فعل وجوده، هذا الوجود مميز بالتاريخية أو الزمنية، وهو يؤكد حقيقة أن وجود الإنسان متماثل مع يصبح، إمكانية أن يكون، وفى هذا الطريق هو مميز عن كل الموجودات الأخرى فى الطبيعة، إنه فى ضمن هذا الوجود، فى سياق التاريخية، تلك هى كل المشكلات الموجودة، والمواجهات التى تظهر^(١).

وتحمل الأنطولوجيا الوجود البنية الشكلية للوجود الإنسانى الذى لا يوجد ولكن يوجد، الذى يمكن أن يكون نفسه ويمكن أن يكون غيرها. وتحيل الوجودانية، الانطيق ontic، الأنطولوجية إلى التحديدات الملموسة، وعلى نحو لا يشبه الشجرة فإن الإنسان وجود مؤهل للصدقة، واليوم الذى يعرض فيه شخص ما صداقته فإنه يستجاب له بواسطة الوجود، ويحصل الإنسان على وجود جديد ملموس، هذه الصدقة، التحديد الوجودانى، بنية وجودية. وعندما يستجيب الإنسان بفعالية لنعمة الله تعالى، فإنه يجتاز الفهم غير المصدق إلى الفهم المصدق، إنه يتلقى بنية انطيقية ontic جديدة، الحياة فى الإيوان والمحبة^(٢).

وسواء أم لا أن الحكم فى أن الوجودية تعرض نظاماً أكثر معقولة لهذا العالم الأرضى لتحويل المصطلح اللاهوتى المسيحى وميثولوجيا العهد الجديد إلى

(1) See, René Marlé, S. J, Bultmann & Christian Faith, p. 32, Walter Schmithals, An Introduction to the theology of Rudolf Bultmann, p. 30.

(2) See, André Malet, The Thought of Rudolf Bultmann, PP. 12 – 13.

تفسيرات ذات صلة بالموضوع، فهذا سؤال النقاش الفلسفي. وعلى النحو الذي أشار إليه أوجدن تبدو الوجودية ناقصة وأحادية الجانب بعض الشيء. وعلى أية حال فإن اللغة الوجودية في حد ذاتها نظام هذا العالم الأرضي، لا تصنع أكثر معنى للحديث عن الله تعالى في هذا العالم الأرضي في مصطلحات وجودية من أي مصطلحات أخرى، لو أن الله تعالى متاح فقط في غير فعل هذا العالم المتعالى أو غير الأرضي، الذي يدوم وحيداً لتلائي العين. إن اللغة الوجودية ربما تصبح لغة ملائمة للإعلان عن كلمة الله تعالى إلى المدى الذي تصبح فيه لغة أخروية، تلك اللغة التي لا تتحدث عن، ولكن تعبر عن فعل الله تعالى^(١).

وفي هذه الحالة فإن اللغة الوجودية ربما لا تصبح لغة عن كلمة الله تعالى، ولكنها لغة منطوقة ومسموعة مثل كلمة الله تعالى. والمعنى الذي تعتمد عليه اللغة الوجودية في الطريق المستعمل فيه، وليس على شكله فحسب. ويبدو واضحاً أن لو أن اللغة الوجودية تستخدم بشكل أخروي الأنماط الأخرى للغة، فإنه يمكن أن تكون مستخدمة في هذا الطريق، وسواء أم لا فإن اللغة وجودية أو غيرها يمكن أن تصبح في الحقيقة لغة أخروية، تلك التي تكون إلهامية بالنسبة للبشر، هذا هو السؤال الحاسم للأزمة اللاهوتية لهذا العصر، هل الله تعالى يفعل؟ وإذا كان الأمر كذلك فكيف يعرف هذا الفعل ويعبر عنه^(٢)؟

وفي هذا السياق يتناول بولتمان ما يسمى بالنسق المتعالى للمثل، إذ كان من الواضح لديه أن مناقشة نظام للحقيقة الأزلية الصحيحة يعنى المؤرخ عن المعنى

(1) See, John Young Fenton, "The Post-Liberal Theology of Christ without Myth", in "The Journal of Religion", Vol. 43, No. 2 (Apr., 1963), p. 98, Bernard Booth, The Paradox of Bultmann's Historical Jesus for Faith: A Question of History, p. 7 Bernard Booth, The Paradox of Bultmann's Historical Jesus for Faith: A Question of History, p. 161.

(2) See, John Young Fenton, "The Post-Liberal Theology of Christ without Myth", in "The Journal of Religion", Vol. 43, No. 2 (Apr., 1963), pp. 98 - 99.

الحقيقي للتاريخ والشخصيات التاريخية، بسبب أن التفسير عبر المثل الأزلية يتجاهل مواقف الحياة الصلبة التي يقف الأشخاص التاريخيون فيها، وبالتالي يفقد ما يكون جوهرياً ضرورياً في التاريخ، فهنا لا يلتقى في الحقيقة بما يكون جديداً، وبالتالي يجب الرضى بعملية توضيح لما هو معروف بالفعل. وبسبب العجز عن رؤية الجديد، الذي يعد لدى اللاهوتى المسيحى إنكاراً للوحى، فمن الطبيعى أن بولتمان لا يستطيع أن يلتمس المثال أو إنكار الوحى الكونى لتبرير ما يدعيه من أن الوجود الاصلى ممكن فقط بسبب حدث المسيح عليه السلام، فهذا الادعاء لو كان صحيحاً، فمن الممكن أن يكون معروفاً فقط بوسائل حدث المسيح عليه السلام، والسؤال هنا عما إذا كان هذا الادعاء يمكن أن يصنع بمناشدة الحدث المعيارى للتقليد المسيحى^(١).

وعبر وسائل منهجه في نزع الأسطورة، فإن بولتمان يريد أن يحول اللغة الميثولوجية للكتاب المقدس إلى لغة أصيلة ومثالية للوجود، والغرض من هذا كله إيجابى، إذ يريد أن يضع الرسالة الكتابية في لغة صحيحة، لكى تكون رسالتها الحقيقية مسموعة، وإزعاها يسكن حيث تقيم، وبمعنى آخر في هذا الموضوع بدلاً من شكل الكتاب المقدس، إنه ثانوى فحسب في عمله في نزع الأسطورة، مما يجعل المسيحية أكثر جاذبية للإنسان الحديث. ومن هنا يرفض بولتمان لغة الأسطورة، ولكن لسوء الحظ لم يوضح بشكل كاف ما يعنيه بهذه اللغة، ففي موضع يفهم لغة الأسطورة ضمن الرؤية القديمة غير العلمية للعالم، وفي مقام آخر يفهمها على أنها الحديث عن الله تعالى في الجمل الدنيوية الأرضية. وعلى أية حال ففي ضوء منهج بولتمان الإيجابى في تحويل الأناجيل إلى لغة الوجود، فإن رؤية الأسطورة تحدد

(1) See, James G. Williams, "Possibility in Principle and Possibility in Fact", pp. 322 – 323, Walter Schmithals, An Introduction to the theology of Rudolf Bultmann, p. 49.

مكان رسالة الأناجيل في الحقائق الموضوعية المجردة عن الإنسان كموضوع تاريخي، ولذا يكون متاحاً دون النظر للعلاقة الوجودية للإنسان بها^(١).

إن الهدف هنا هو ما يعنيه المسيح عليه السلام بالنسبة للإنسان المسيحي الآن، وهنا يأتي التمييز بين وجود المسيح عليه السلام في ذاته وبين ما يعنيه الآن^(٢).

إن الفلسفة هنا تحلل شروط معرفة الوجود الإنساني كله، ويمكن لها أن تساعد اللاهوتيين في أن يفكروا في الإمكانية المخصوص، التي فيها تعرض المواجهة مع الله تعالى الوجود الإنساني، كما أنها أيضاً تقدم مفتاحاً يمكن به أن يفهم المعنى النهائي للوثائق التي هي حتمية للإيمان^(٣).

هذه الأفكار الأساسية لدى بولتمان تؤدي إلى نتيجة تتمثل في أن بُعد معنى التاريخ ككل يجب أن يحفظ مفتوحاً، هنا لا يتفق أوت Ott مع رؤية بولتمان في أن سؤال معنى التاريخ أصبح بلا معنى. ذلك صادق في أن مثل هذا المعنى لا يمكن أن يشير إلى شيء ما مفصول عن الإنسان، شيء ما معطى في ذاته خارجه، ولكن أليس ذلك واضحاً بذاته؟ إنه بالفعل ضمنى في مفهوم المعنى في حد ذاته يعتبر أنه غير معطى كحقيقة طبيعية، ولكن يجب أن يكون مخصصاً بالفهم في طريق محدد، ومحقق بالإنسان. وعلى أية حال فمن وجهة نظر الإيمان المسيحي فإن المفهوم أيضاً يجب أن يكون مأخوذاً في الاعتبار، الذي لا يستطيع مع ذلك أن يكشفه في الارتباط بلاهوت بولتمان في التاريخ: مفهوم عناية الله تعالى، مسلكه في التاريخ وتشكيله للمستقبل، فالمؤمن ينظر إلى نفسه ليس فحسب على أنه مسئول أمام الله تعالى، ولكنه مدعوم بالله تعالى يرشدون بدون استبعاد مسئوليته أو إمكانية الفشل^(٤).

(1) See, Robert T. Osborn, "Contemporary Criticisms of Christian Language", pp. 26 - 27.

(2) See, Schubert M. Ogden, "The Point of Christology", p. 389.

(3) See, René Marlé, S. J, Bultmann & Christian Faith, p. 32.

(4) See, Heinrich Ott, "Rudolf Bultmann's Philosophy of History, in "The Theology of Rudolf Bultmann", pp. 63 - 64.

وبالجملة فالوجودية لدى بولتمان تعرض أفضل تفسير للمسيحية في العصر الحاضر، من جهة أنها تعمل على تقديم المسيحية للإنسان المعاصر في شكل يمكن للعقل الغربى المعاصر تقبله وفهمه، على أساس أن عنايتها الأساسية بالإنسان: ماضيه، وحاضره، ومستقبله، وبعبارة أخرى الوجود الأصيل الذى يمثل المسعى الأساسى للإنسان، ذلك الذى يتحقق له بالقرار.

٢- الوجود والآخروية.

إن سؤال المعنى فى التاريخ مرتبط بنهاية التاريخ أو الحدث الآخروى لدى بولتمان، وبالتالي يمكن فهم أن سؤال المعنى فى التاريخ ظهر، وتمت الإجابة عنه للمرة الأولى ضمن النظرة التى تعتقد أنها تعرف نهاية التاريخ. حدث هذا فى الفهم اليهودى المسيحى للتاريخ الذى يعتمد على الآخروية. ولم ينشأ لدى الإغريق سؤال المعنى فى التاريخ، ولم يطور الفلاسفة القدماء فلسفة للتاريخ. إن فلسفة التاريخ ظهرت للمرة الأولى فى الفكر المسيحى لأن المسيحيين يعتقدون أنهم يعرفون نهاية العالم والتاريخ. وفى العصور الحديثة فإن الآخروية المسيحية علمت بواسطة هيجل وماركس. إن هيجل وماركس كل واحد منهما فى طريقه يعتقدان أنها يعرفان هدف التاريخ ويفسرانه فى ضوء هذا الهدف المقترض. واليوم لا يمكن الادعاء بأننا نعرف نهاية التاريخ وهدفه، وبالتالي فإن سؤال هدف المعنى فى التاريخ أصبح بلا معنى^(١).

وكما أن التاريخ الشخصى أو تاريخية الإنسان *Geschichtlichkeit* مؤسسة بالقرار فى ضوء الحدث التاريخى *geschichtlich*، فإن الوجود الآخروى هو تاريخية الإنسان كما أعيد تكوينها فى ضوء الحدث الآخروى. هذا الحدث الذى يضع المؤمن فى قلب الحدث الآخروى ربما يأخذه بعيداً عن العالم، أو على الأقل ربما يمنحه الحرية، لذا فإن علاقته بالعالم جدلية، ولكن لا يشطبه من التاريخ. إن بولتمان يؤكد على أن الحياة البشرية مستمرة لتكون تاريخية، حتى عندما تكون آخروية وتنبثق

(1) See, Rudolf Bultmann, History and Eschatology, The Presence of Eternity, P. 120.

صاعداً في آخروية جديدة، ويستمر حتى القول بأن الوجود الآخروي هو الحياة الإنسانية في تاريخيتها الحقيقية^(١).

إن الآخروية بلغة اللاهوت التقليدي هي مذهب الأشياء الأخيرة، وتعني الأخيرة هنا نهاية مسار الزمان، تلك، نهاية العالم التي هي وشيكة كمستقبل بالنسبة لحاضر المسيحيين. ولكن في التعليم الفعلي للأنبياء وعيسى عليه السلام، فهذه «الأخيرة» لها معنى آخر. ومفهوم السماء فتعالى الله تعالى متخيل بوسائل مقولة المكان، كذلك مفهوم نهاية العالم، ففكرة تعالى الله تعالى متخيلة بواسطة مقولة الزمان. وعلى أية حال فليست فكرة تعالى الله تعالى بسيطة في حد ذاتها، ولكن أهمية تعالى الله تعالى تتمثل في الله تعالى الذي لا يكون أبداً حاضراً كظاهرة مشهورة، ولكن على الدوام هو الله تعالى الآتي، الله تعالى المخفي بواسطة المستقبل المجهول وترى الكرازة الآخروية الحاضر في ضوء المستقبل، وتقول للبشر إن هذا العالم الحالى الحاضر، عالم الطبيعة والتاريخ، العالم الذى يعيش فيه البشر حياتهم، ويصنعون فيه خططهم ليس فحسب العالم، ذلك العالم هو عالم الدنيوية والزمنية والزوال، نعم، إنه العالم الخواء في النهاية وغير الحقيقى أمام الأزلية والخلود، هذا الفهم ليس خاصاً بالآخروية الميثولوجية^(٢).

إن الآخروية هنا هي العالم القادم الذى يتناقض كلية مع هذا العالم، الأزلية التى تتناقض مع الزمنية، تلك هي: غير العالم والإنسان، وبكلمة الله تعالى نفسه وأشياء الله تعالى. ولكن الآخروية ليست فعلياً في حد ذاتها، إلا إذا فكر فيها على مستوى

(1) See, Norman J. Young, History and Existential Theology, the Role of History in the Thought of Rudolf Bultmann, p. 30.

(2) See, Rudolf Bultmann, Jesus Christ and Mythology, Charles Scribner's Sons, New York, 1958, PP. 22 – 23, Rudolf Bultmann, History and Eschatology, The Presence of Eternity, P. 23, P. 27, Rudolf Bultmann, Faith and Understanding, Edited with an Introduction by Robert W. Funk, p. 80.

التاريخية. وهذا لا يعنى تعال ما يكون فقط فوق طبيعى أو فوق تاريخى، النوع العالى من الجوهر، ما يكون به الشىء Wass^(١).

إن آخروية الله تعالى ليست وجوداً روحانياً غير مرئى، ذلك الذى يتحدث عنه اليونان، وليس الله تعالى فى اللاهوت المسيحى، الذى يعرف الغيرية فى تعبيرات فوق التاريخى. إنه يجب أن يفكر فيه على أنه أنت thou، فهو الكلى الآخر، الذى هو فى حد ذاته فحسب بسبب أنه فهم الإنسان الذاتى، ذلك أنه الرب، إنه ذلك، الغيرية التامة، Dass، الذى هو ليس للإنسان سيطرة عليه، ذلك الذى لا يمكن لعين الإنسان أن تراه، ولا يمكن لسمعه أن يسمعه، ولا يمكن لفكره أن يفهمه، ولا يمكن لقلبه أن يحبه، وأفعاله لا يمكن الإحاطة بها، إنه يمكن الوصول إليه بالإيمان فقط. إن الآخروية تحمل الغيرية التامة الأعظم، ذلك هو الله تعالى، الذى يكون ليس بواسطة فى حد ذاته in se، ولكن بواسطة سيادته^(٢).

وهنا فإن ما يعنيه بولتمان بالوجود الآخروى بعيد عن الوضوح، فأحد نقاده يقرر أن هذه الأصوات مثل الألفاظ: متى الحدث الذى ليس تاريخياً لا يزال حدثاً؟ إن الإجابة: عندما يكون آخروياً. وعلى الرغم من أن هذه الملاحظة تعكس غضباً أكثر من إنارة، فبولتمان نفسه يتحمل جزئياً المسئولية عن اللوم. وبالفعل فهو يصر على أن الحدث الآخروى هو أيضاً حدث تاريخى. ولكن ما يعنيه بالآخروى، وكيف ينسجم هذا مع رؤيته كلها للتاريخ، بالتأكيد يحتاج إلى شرح آخر^(٣).

ويستخدم بولتمان مصطلح «الآخروية» كثيراً جداً فى الغالب وبطرق متنوعة عديدة، فعلى سبى المثال يستخدم للمؤسسات، الميثاق، شعب الله المختار، النشاط

(1) See, André Malet, The Thought of Rudolf Bultmann, P. 19.

(2) See, André Malet, The Thought of Rudolf Bultmann, P. 19, Walter Schmithals, An Introduction to the theology of Rudolf Bultmann, p. 32.

(3) See, Norman J. Young, History and Existential Theology, The Role of History in the Thought of Rudolf Bultmann, pp. 30 - 31.

الإلهي، والحياة الإنسانية. وتظهر الفوضوية للمرة الأولى، ويوضح الفحص القريب أن هناك سمة مشتركة تعطى ضمناً ما لاستخدام نفس المصطلح بطرق مختلفة. وفي كل حالة يحمل المصطلح معنى تاريخ العالم المتعالى. إن الميثاق آخروى بسبب أن تحقيقه ليس مطلوباً داخل العالم، وشعب الله تعالى آخروى بسبب أنه لا يمكن تمييزه كعرق مخصوص أو أمة مخصوصة للعالم. ونشاط الله تعالى آخروى بسبب أنه لا يمكن تمييزه في حد ذاته بالمقاربة التاريخية *historisch* لتاريخ العالم. ووجود الإنسان آخروى بسبب أن أساسه وتحقيقه موجودان وراء هذا العالم. وتملكة الله تعالى آخروية بنفس معنى تجاوز تاريخ العالم. وببساطة فإن المدرج في هذا الأسلوب فقط، تظهر فيه أن هذه الإشارات تبدو مجرد صدى لما فوق الطبيعة أو الغيبية. إنها بحاجة إلى أن تكون مسموعة ضد خلفية وجهة نظر بولتمان لبنية التاريخ الذى فيه العديد من الأبعاد، أحد بؤرها يتمثل في التاريخ الشخصى *Geschichtlichkeit* (١).

وحينئذ فإن مصطلح الآخروية يستخدم للأحداث والمؤسسات أو طريق الحياة المرئى في العالم، ولها نقطة إحالة في تاريخ العالم، ولكن أيضاً لها معنى التعالى في هذا النظام، متأصلة في الأساس في بعد التاريخ الشخصى (٢).

ويتحدث بعض الأكاديميين عن الآخروية في العهد القديم، ولكن في العهد القديم ليس هناك آخروية بالمعنى الحقيقى لمذهب نهاية العالم والوقت اللاحق للخلاص. وبالفعل فهذا المفهوم الثنائى متناقض مع فكرة العهد القديم عن الله تعالى كخالق. ومن الحقيقى أن نبوة العهد القديم تحتوى على توقعات الخلاص والفناء، ولكنها متعلقة بإسرائيل أو بأعدائها. ومن الحقيقى أيضاً أن نبوة العهد القديم تعلن الدينونة الإلهية ولكن ليس دينونة العالم كله، إنها دينونة ضمن التاريخ.

(1) Ibid. p. 31.

(2) Ibid.

وعلى نحو مؤكد لا يمكن إنكاره هذه الدينونة مصورة غالباً بالسفات الميثولوجية مثل الكوارث الكونية، والزلازل، والحرائق وما إلى ذلك. ولكن هذه بالفعل مزخرفة، وبالفعل هي دليل على تاريخانية الكوزمولوجيا. إن مفهوم الله تعالى كخالق يمنع فكرة الحركة الدائرية لعصور العالم من أن تكون مقبولة لدى الإسرائيليين، على الرغم من أن هذه الصورة الميثولوجية تم تبنيها لمدى ما^(١). ولقد حفظ العهد الجديد الآخروية اليهودية، ولكن فكر فيها في المصطلحات الوجودية، وعلى نحو جذري على مستوى الحرية والغيرية الحقيقية^(٢).

وفي اليهودية المتأخرة فإن الكوزمولوجية أرخت باستبدال مصير الإنسانية بالعالم. فنهاية العالم القديم سوف تنفذ بالدينونة الإلهية، وفكرة الدهرين استبدلت مفهوم العصور الدائرية، وبذلك أسست الآخروية الحقيقية. ولكن الآن على نحو جدالي فإن التاريخ مفهوم من وجهة نظر الآخروية، التي هي تحول حاسم عن مفهوم العهد القديم^(٣).

إن الدينونة الإلهية، التي جلبت الدهر القديم لنهايتها، لم تعد مفهومة كأزمة تاريخية منجزة بالله تعالى، ولكن كحدث خارق للطبيعة تماماً، يحقق بكارثة كونية. إن الموضوعات الكونية التي كانت فحسب زخرفة في نبوة العهد القديم أصبحت الآن مهمة في ذاتها. وكل علامات انحلال السفات المميزة للعصر القديم للعالم، الآن هي علامات النهاية الحتمية الحاسمة للعصر الأخير للعالم. ولقد توقع الأدب الأبوكاليفسي مثل هذه العلامات، وفسر الأحداث المرعبة في الطبيعة بالإضافة إلى الحرب، والمجاعة، والأوبئة كعلامات للنهاية^(٤).

(1) See, Rudolf Bultmann, History and Eschatology, The Presence of Eternity, PP. 27 - 28.

(2) See, André Malet, The Thought of Rudolf Bultmann, P. 74.

(3) See, Rudolf Bultmann, History and Eschatology, the Presence of Eternity, P. 29.

(4) Ibid.

إن السمة الأساسية لأحداث النهاية كأحداث في الطبيعة تظهر مرة أخرى مع صورة فوضى الطبيعة المزوجة بالفساد الأخلاقي للإنسان. هذه هي النهاية في زمن الأم ولادة. المسيح المنتظر، التي تصل إلى ذروتها في مجيء المسيح الدجال، الذي هو في الأصل صورة ميثولوجية، التنين الذي فيه العماء مجسد، والآن يفسر على أنه النبي المزيف أو المسيح المنتظر المزيف أو الملك مثل انطيوخوس الرابع، ولاحقاً بواسطة المسيحيين مثل الإمبراطور الروماني، وقد حدث التغير عندما أرسل الله تعالى أو رسوله، المسيح المنتظر أو الإنسان، ابن الإنسان، ليظهر، فلأن شخصية المنقذ ميثولوجية. إن صورة الملك الدوادي مستبدلة بالصورة الميثولوجية للإنسان، الذي سوف يأتي في سحب السماء، وحيث سوف تظهر قيامة الأموات والديتونة الأخيرة. هذا هو الفعل الجدالي، الديتونة على العالم كله في وجه أن كل واحد يجب أن يعطى حساباً لأعماله^(١).

إن وجهتي النظر الكوزمولوجية والتاريخية مدمجتان في الأخرى اليهودية، والهيمنة الكوزمولوجية موضحة بحقيقة أن النهاية بالفعل هي نهاية العالم وتاريخه. هذه النهاية للتاريخ لم تعد تختص بالتاريخ في حد ذاته. وبالتالي لا يمكن أن تسمى هدف التاريخ نحو ذلك المسار الذي يتحرك فيه التاريخ بخطواته. إن النهاية ليست اكتمالاً للتاريخ ولكنها إبطال له، إنها، إن صح التعبير، موت العالم بالنظر إلى عصره، فالعالم القديم سوف يستبدل بالخلق الجديد، وليس هناك استمرارية بين الدهرين، وسوف تختفي تماماً ذاكرة الماضي، وبذا فالتاريخ سوف يختفي، وفي حبوط الدهر الجديد سوف تندثر الأوقات والسنوات وتلاشى، والشهور والأيام والساعات ليس أكثر^(٢).

(1) Ibid, PP. 29 - 30.

(2) Ibid, P. 30.

وفي المفهوم الإسرائيلي للتاريخ فإن هدف التاريخ الوعد، ولكن تحقق الوعد مشروط بطاعة الشعب، هذه الفكرة باقية في الأدب الرباني. إن فكر الأخبار بصرامة أن الله تعالى سوف يحقق وعد الخلاص لو أن الشعب التزم السبت ملياً. ولكن في الرؤية الأبوكاليسية فإن النهاية تأتي ضرورة في الزمن المحدد بالله تعالى^(١).

ووفقاً للعهد القديم الرجاء والخلاص يشملان سعادة الشعب ومنفعته، وبالتالي فإن مسئولية الفرد تتزامن مع مسئولية الشعب كله. وفي الرؤية الأبوكاليسية الفرد مسئول عن نفسه فحسب، بسبب أن النهاية سوف تجلب السعادة والدينونة في نفس الوقت، ومستقبل الفرد سوف يقرر بحسب أعماله. هذه الدينونة هي دينونة على العالم كله، وبالتأكيد فإن السعادة القادمة هي أيضاً سعادة للمجتمع، ولكن المجتمع هنا هو مجتمع المختارين، القديسين، وبالتالي فليس هو مجتمع الشعب أو الأمم، ولكن مجتمع الأفراد. وعلى نحو لا يمكن إنكاره لا نجد هذه الفكرة على نحو تام وبشبات معبراً عنها. أحياناً الأمنيات القديمة والجديدة مركبة معاً، كما هو الحال على سبيل المثال في مزامير سليمان عليه السلام^(٢).

ومن الواضح على نحو كاف أن بولتمان لا يستخدم مصطلح «الآخروية» في استخدامه العادي. ومن الناحية التقليدية فإن المرجعين المحددين هما لمستقبل العالم ونهايته ومعهما التاريخ الشخصي، بسبب أن الاثنين معاً يريان على أنهما متساويان في الامتداد؛ وبسبب أن ذلك لم يحدث بعد، فإنه لا يزال يتبع ذلك أنه يجب في المستقبل. وعلى أية حال بسبب أن بولتمان يرى التاريخ الشخصي *Geschichtlichkeit* كبعد للتاريخ يتجاوز تاريخ العالم. إنه يستطيع أن يتحدث عن الحدث الذي يجلب للنهاية بعداً واحداً للتاريخ، ولكن ليس ضرورياً لغيره. ولديه فإن الحدث الآخروي يحدث في بُعد التاريخ الشخصي، الذي يجلب للنهاية الذات القديمة ويفتح الطريق

(1) Ibid, PP. 30 - 31.

(2) Ibid, P. 31.

للجديدة، ولكن في نفس الوقت لا يجلب تاريخ العالم للنهائية^(١).

والسؤال الآن: هل هذا يدل على أن معنى مصطلح «الآخروية» الملازم بنوع ما خاص التاريخ الشخصي لا يتصل تماماً بالأحداث العادية للعالم؟ بسبب أن بولتمان يرى التاريخ الشخصي على أنه مكون في الاستجابة الوجودية للأخذ المفروض لتاريخ العالم. وليس حدثاً آخروبياً نوعاً ما للبصيرة الصوفية التي تحدث فحسب بشكل منفرد في ذهن الفرد أو تجربته، لأن بولتمان يرى أن الحدث الآخروي رابط بشكل معقد للحدث في تاريخ العالم، أي، الحدث الماضي لعيسى الناصري عليه السلام. وعندما تكون أهمية هذا الحدث معلنة في الحاضر، لذا فإن وجود الإنسان خاصته في رهان الاستجابة المحددة، وبالتالي يحدث الحدث الآخروي، وفقاً للعهد الجديد عيسى المسيح عليه السلام حدث آخروي، الذي يعنى أنه فعل الله تعالى المنظم لنهاية العالم القديم. وفي كرازة الكنيسة المسيحية الحدث الآخروي مجدد على الدوام ويصبح حاضراً مجدداً على الدوام، إن الإنسان القديم وصل لنهايته، والآن إنسان جديد، الإنسان الحر^(٢).

وكرازة بولس إعلان آخروي، فهو مستمر في الحديث عن نهاية الإنسان الأرضي الدنيوي وعالمه. وبعبارة أخرى فإن بولس يحدد حياة المؤمن على أنها حياة مميزة بالإيمان بقيامة المسيح عليه السلام والرجاء لقيامته خاصته. وبالتالي فإن كل سؤال يظهر في وجود المسيحي في العالم متناول فحسب من وجهة نظر الآخروية، وكل شيء عن الإنسان لدى بولس يختص بقيامة الموتى^(٣).

(1) See, Norman J. Young, History and Existential Theology, The Role of History in the Thought of Rudolf Bultmann, pp. 31 - 32.

(2) Ibid, p. 32.

(3) See, Rudolf Bultmann, Faith and Understanding, Edited with an Introduction by Robert W. Funk, p. 67.

لذا فإن التاريخ الذي يأتي لنهايتيه في الحدث الآخروي تاريخ شخصي، والعالم المجدد هو عالم وجود الإنسان خاصته. ولكن على الرغم من أن الحدث الآخروي يتجاوز بُعد تاريخ العالم فإن هناك علاقة واضحة بين الاثنين. وهي ليست موجودة في مجال فوق طبيعي مشطوب من حقائق العالم، لكي يكون مدركاً بواسطة جوهر عقلي ما للإنسان يجعله بعيداً عن هوى التاريخ، ولكن لا الحدث الآخروي موجود كحدث للماضي، يمكن أن يحدد كحدث آخروي بواسطة الفحص التاريخي historisch. إن الآخروي يحدث فحسب في الحاضر مثل أن المسيح عليه السلام أعلن وملتقى به في الاستجابة الوجودية؛ ولذا فإن بولتمان يؤكد على أن الله تعالى يواجه الإنسان في الحدث الذي هو في نفس الوقت تاريخي وآخروي^(١).

وفي العهد الجديد كل من رؤية العهد القديم للتاريخ والرؤية الأبوكاليسية محفوظة، ولكن في مثل هذا الطريق تسود الرؤية الأبوكاليسية. واليوم فمن المقبول على نحو شائع أن مملكة الله تعالى التي أعلنها عيسى عليه السلام مملكة آخروية. والنقطة الوحيدة محل الجدل سواء أن عيسى عليه السلام اعتقد أن مملكة الله تعالى وشيكة قريباً، وبالفعل لاحت في تعويذاته، أو سواء اعتقد أنها بالفعل حاضرة في شخصه، وهو ما يسمى «بالآخروية المحققة»، وبهذا يرتبط سؤال ما فكر فيه بشأن شخصه^(٢).

ولكن ليس محلاً للجدال أو الإنكار أن عيسى عليه السلام فهم عصره على أنه عصر القرار، ذلك أنه اعتقد أن موقف البشر ناحيته وناحية رسالته كان حتى اسماً. هذا الوقت قدم الآن، حيث تكون الأمنيات والوعود القديمة محققة: «وَأَلْتَمَتْ إِلَى تَلَامِيذِهِ عَلَى أَنْفِرَادٍ وَقَالَ: «طُوبَى لِلْعُيُونِ الَّتِي تَنْظُرُ مَا تَنْظُرُونَهُ لِأَنِّي أَقُولُ لَكُمْ:

(1) See, Norman J. Young, History and Existential Theology, The Role of History in the Thought of Rudolf Bultmann, pp. 32 - 33.

(2) See, Rudolf Bultmann, History and Eschatology, The Presence of Eternity, P. 32.

إِنَّ أَنْبِيَاءَ كَثِيرِينَ وَمُلُوكًا أَرَادُوا أَنْ يَنْظُرُوا مَا أَنْتُمْ تَنْظُرُونَ وَلَمْ يَنْظُرُوا وَأَنْ يَسْمَعُوا مَا أَنْتُمْ تَسْمَعُونَ وَلَمْ يَسْمَعُوا»^(١)، «وَكَانَ تَلَامِيذُ يوحَنَّا وَالْفَرِّيسِيِّينَ يَصُومُونَ فَجَاءُوا وَقَالُوا لَهُ: «لِمَذَا يَصُومُ تَلَامِيذُ يوحَنَّا وَالْفَرِّيسِيِّينَ وَأَمَّا تَلَامِيذُكَ فَلَا يَصُومُونَ؟»^(٢)، ومملكة الشيطان مدمرة الآن»^(٣): «فَقَالَ لَهُمْ: «رَأَيْتُ الشَّيْطَانَ سَاقِطًا مِثْلَ الْبَرْقِ مِنْ السَّمَاءِ»^(٤).

إن عيسى عليه السلام تكلم عن الإنسان، ابن الإنسان، ذلك، ليس تاريخياً، ولكنه المنقذ المساوي، الذي سوف يجلس للدينونة، وهو لا يحيل إلى تاريخ الشعب كمجال يظهر فيه عدل الله تعالى في العقاب والمكافئة. فوفقاً لرأيه فإن الدينونة متمركزة تماماً في الدينونة الأخيرة التي يكون كل إنسان أمامها مسئول عن أعماله. وعلى نحو حقيقي فإن كرازته تخاطب الشعب، ولكن في مثل هذا الأسلوب الأفراد مدعوون لتابعته. إن الشعب الحالي جيل الزنا والخطيئة: «لأنَّ مَنْ اسْتَحَى بِي وَيَكَلَّمَنِي فِي هَذَا الْجِيلِ الْفَاسِقِ الْفَاطِيءِ فَإِنَّ ابْنَ الْإِنْسَانِ يَسْتَحِي بِهِ مَتَى جَاءَ بِمَجْدِ أَبِيهِ مَعَ الْمَلَائِكَةِ الْقُدِّيسِينَ»^(٥)، «فَتَنَهَّدَ بِرُوحِهِ وَقَالَ: «لِمَذَا يَطْلُبُ هَذَا الْجِيلُ آيَةً؟ الْحَقُّ أَقُولُ لَكُمْ: لَنْ يُعْطَى هَذَا الْجِيلُ آيَةً!»^(٦)، «ثُمَّ يَذْهَبُ وَيَأْخُذُ مَعَهُ سَبْعَةَ أَرْوَاحٍ أُخَرَ أَشْرَّ مِنْهُ فَتَدْخُلُ وَتَسْكُنُ هُنَاكَ فَتَصِيرُ أَوْاخِرُ ذَلِكَ الْإِنْسَانِ أَشْرَّ مِنْ أَوَائِلِهِ. هَكَذَا يَكُونُ أَيْضاً هَذَا الْجِيلِ الشَّرِّيرِ»^(٧). إنه لا يعتقد ألا يرفض أن هناك ترقب

(١) إنجيل لوقا، ١٠: ٢٣ - ٢٤.

(٢) إنجيل مرقس، ٢: ١٨.

(3) See, Rudolf Bultmann, History and Eschatology, The Presence of Eternity, P. 32.

(٤) إنجيل لوقا، ٢: ١٨.

(٥) إنجيل مرقس، ٨: ٣٨.

(٦) إنجيل مرقس، ٨: ١٢.

(٧) إنجيل متى، ١٢: ٤٥.

لمستقبل الناس، ولا يعط وعوداً، مثل إشعياء وإشعياء الثاني، بشأن المستقبل الباهر لإسرائيل، وإحياء بيت داود عليه السلام^(١).

إن كرازة عيسى عليه السلام تختلف عن الأبوكاليسية طالما أنه لم يعط أى صورة للسعادة القادمة، باستثناء قوله إنه هذه الحياة: «وإن أعثرتك يدك فأقطعها. خير لك أن تدخل الحياة أقطع من أن تكون لك يدان وتمضى إلى جهنم إلى النار التي لا تطفأ^(٢)»، وأن الموتى سوف يقومون من الموت إلى هذه الحياة: «وجاء إليه قوم من الصديقين الذين يقولون ليس قيامة وسألوه: «يا معلم كتب لنا موسى: إن مات لأحد أخ وترك امرأة ولم يخلف أولاداً أن يأخذ أخوه امرأته ويقسم نسلاً لأخيه. فكان سبعة إخوة. أخذ الأول امرأة ومات ولم يترك نسلاً. فأخذها الثاني ومات ولم يترك هو أيضاً نسلاً. وهكذا الثالث. فأخذها السبعة ولم يتركوا نسلاً. وآخر الكل ماتت المرأة أيضاً. ففي القيامة متى قاموا لمن منهم تكون زوجة؟ لأنها كانت زوجة للسبعة». فأجاب يسوع: «أليس لهذا تضلون إذ لا تعرفون الكتب ولا قوة الله؟ لأنهم متى قاموا من الأموات لا يزوجون ولا يزوجون بل يكونون كملائكة في السموات. وأما من جهة الأموات إنهم يقومون: أفما قرأتم في كتاب موسى في أمر العليقة كيف كلمه الله قائلاً: أنا إله إبراهيم وإله إسحاق وإله يعقوب؟ ليس هو إله أموات بل إله أحياء. فأنتم إذا تضلون كثيراً^(٣). ورمزياً، فإن الخلاص يمكن أن يكون موصوفاً كمأدبة عظيمة^(٤)» وأقول لكم: إن كثيرين سيأتون من المشارق والمغارب ويتكثرون مع إبراهيم وإسحاق ويعقوب في ملكوت السموات^(٥)».

(1) See, Rudolf Bultmann, History and Eschatology, The Presence of Eternity, P. 32.

(٢) إنجيل مرقس، ٩: ٤٣. وقارن. ٩: ٤٥ - ٥٠.

(٣) إنجيل مرقس، ١٢: ١٨ - ٢٧.

(4) See, Rudolf Bultmann, History and Eschatology, The Presence of Eternity, P. 32.

(٥) إنجيل متى، ٨: ١١.

وهناك العديد من الأسئلة التي تنشأ من معنى المسيح عليه السلام أنه حدث آخروي غير أن يكون لها إجابة. إلى أي مدى، على سبيل المثال، يكون الحدث الذي فيه فعل الله تعالى الخلاصى يعتمد على الاستجابة الإنسانية؟ هل لا يجب القول عن الحدث الماضى الذى هنا وحينئذ الغرض الخلاصى لله تعالى منجز؟ إنه حقيقى ومنسجم مع تأكيدات بولتمان الأخرى فى أن حدث عيسى الناصرى عليه السلام وليس غيره يصبح آخروياً؟ إن وجهة نظر بولتمان فى التاريخ تمكنه من أن يتكلم عن الحدث، عندما يسميه آخروياً، الذى يحيل إليه على أنه نهاية وبداية جديدة للتاريخ الشخصى بدلاً من تاريخ العالم فى حين لا تزال لديه النقطة الجوهرية لمرجع تاريخ العالم^(١).

ولقد نقل المجتمع المسيحى المبكر الكرازة الآخروية لعيسى عليه السلام، ودعمها باقتباس بعض الموضوعات من الأبوكاليس اليهودى. وعلى سبيل المثال فهناك منشور ضئيل يبدو أنه مجدول فى مرقص^(٢)، اجتياز التنقيح فى العملية من وجهة نظر المسيحى. وفى نهايته يقرر: «وَأَمَّا فِي تِلْكَ الْأَيَّامِ بَعْدَ ذَلِكَ الضَّيْقِ فَالشَّمْسُ تُظْلِمُ وَالْقَمَرُ لَا يَعْطِي ضَوْءَهُ^(٣)». وبالتالي فإن الموتى سوف يستيقظون والدينونة سوف تحدث، وسوف يدخل البار إلى الحياة، والشرير سوف يسلم إلى الابتلاء^(٤).

وهذا أيضاً مذهب بولس فى: «لَأَنَّ الرَّبَّ نَفْسَهُ سَوْفَ يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ بِهَيَّافٍ، بِصَوْتِ رَئِيسِ مَلَائِكَةٍ وَبُوقِ اللَّهِ، وَالْأَمْوَاتُ فِي الْمَسِيحِ سَيَقُومُونَ أَوَّلًا. ثُمَّ نَحْنُ الْأَحْيَاءُ الْبَاقِينَ سَنُخْطَفُ جَمِيعًا مَعَهُمْ فِي السُّحْبِ لِمَلَأَةِ الرَّبِّ فِي الْهَوَاءِ، وَهَكَذَا

(1) See, Norman J. Young, History and Existential Theology, the Role of History in the Thought of Rudolf Bultmann, p. 33.

(٢) انظر، الإصحاح، ١٣.

(٣) إنجيل مرقص، ١٣: ١٤.

(4) See, Rudolf Bultmann, History and Eschatology, The Presence of Eternity, P. 33.

تَكُونُ كُلَّ حِينٍ مَعَ الرَّبِّ. لِذَلِكَ عَزَّوَا بَعْضُكُمْ بَعْضًا بِهَذَا الْكَلَامِ^(١)، «هُوَذَا سِرٌّ أَقُولُهُ لَكُمْ: لَا تَرْتَدُّ كُلُّنَا وَلَكِنَّا تَنَغَيِّرُ فِي لِحْظَةٍ فِي طَرْفَةِ عَيْنٍ عِنْدَ الْبُوقِ الْآخِرِ. فَإِنَّهُ سَيَبُوقُ فَيَقَامُ الْأَمْوَاتُ عَدِيمِي فَسَادٍ وَنَحْنُ تَنَغَيِّرُ. لِأَنَّ هَذَا الْفَاسِدَ لَا بُدَّ أَنْ يَلْبَسَ عَدَمَ فَسَادٍ وَهَذَا الْمَائِتُ يَلْبَسُ عَدَمَ مَوْتٍ. وَمَتَى لَيْسَ هَذَا الْفَاسِدُ عَدَمَ فَسَادٍ وَلَيْسَ هَذَا الْمَائِتُ عَدَمَ مَوْتٍ فَحِينَئِذٍ تَصِيرُ الْكَلِمَةُ الْمَكْتُوبَةُ: «ابْتَلِعِ الْمَوْتَ إِلَى غَلْبَةٍ». أَيْنَ شَوْكَتُكَ يَا مَوْتُ؟ أَيْنَ غَلْبَتُكَ يَا هَاوِيَةٌ؟ أَمَّا شَوْكَةُ الْمَوْتِ فَهِيَ الْخَطِيئَةُ وَقُوَّةُ الْخَطِيئَةِ هِيَ النَّامُوسُ. وَلَكِنْ شُكْرًا لِلَّهِ الَّذِي يَعْطِينَا الْغَلْبَةَ بِرَبَّنَا يَسُوعَ الْمَسِيحِ^(٢)، «لَأَنَّهُ لَا بُدَّ أَنْتَا جَمِيعًا نَظْهَرُ أَمَامَ كُرْسِيِّ الْمَسِيحِ، لِيَنَالَ كُلُّ وَاحِدٍ مَا كَانَ بِالْجَسَدِ بِحَسَبِ مَا صَنَعَ، خَيْرًا كَانَ أَمْ شَرًّا^(٣)».

وبالمثل فإن مؤلف سفر أعمال الرسل يجعل بولس يقول عن الأريوباغي في نهاية حديثه^(٤): «فَاللَّهُ الْآنَ يَأْمُرُ جَمِيعَ النَّاسِ فِي كُلِّ مَكَانٍ أَنْ يَتُوبُوا مُتَغَاظِيًا عَنْ أَرْوَنَةِ الْجَهْلِ. لِأَنَّهُ أَقَامَ يَوْمًا هُوَ فِيهِ مُزْمِعٌ أَنْ يَدِينَ الْمُسْكُونَةَ بِالْعَدْلِ بِرَجُلٍ قَدْ عَيْنَهُ مُقَدِّمًا لِلْجَمِيعِ إِيْمَانًا إِذْ أَقَامَهُ مِنَ الْأَمْوَاتِ». وَلَمَّا سَمِعُوا بِالْقِيَامَةِ مِنَ الْأَمْوَاتِ كَانَ الْبَعْضُ يَسْتَهْزِئُونَ وَالْبَعْضُ يَقُولُونَ: «سَنَسْمَعُ مِنْكَ عَنْ هَذَا أَيْضًا!». وَهَكَذَا خَرَجَ بُولُسُ مِنْ وَسَطِهِمْ. وَلَكِنَّ أَنْاسًا التَّصَقُّوا بِهِ وَآمَنُوا مِنْهُمْ دِيُونِيسِيُوسُ الْأَرِيُوبَاغِيُّ وَامْرَأَةٌ اسْمُهَا دَامَرِسُ وَآخَرُونَ مَعَهُمَا^(٥)».

(١) رسالة بولس الرسول الأولى إلى تسالونيكي، ٤: ١٦-١٨.

(٢) رسالة بولس الرسول الأولى إلى أهل كورنثوس، ١٥: ٥٧.

(٣) رسالة بولس الرسول الثانية إلى أهل كورنثوس، ٥: ١٠.

(4) See, Rudolf Bultmann, History and Eschatology, The Presence of Eternity, P. 34.

(٥) سفر أعمال الرسل، ١٧: ٣٠-٣٣.

إن مسألة مجيء نهاية الأُم تتخلل معظم العهد الجديد، ذلك أن زمان الفهم مصان في مواجهة الشكوك في أن النهاية أصبحت في المتناول في المستقبل القريب^(١)، على النحو الذي أشار إليه بولس: «قَدْ تَنَاهَى اللَّيْلُ وَتَقَارَبَ النَّهَارُ فَلْنُخَلِّعْ أَعْمَالَ الظُّلْمَةِ وَنَلْبَسْ أَسْلِحَةَ النُّورِ^(٢)»، وبماثل أيضاً يكتب مؤلف رسالة بطرس الرسول الأولى: «مُبَارَكُ اللهُ أَبُو رَبَّنَا يَسُوعَ الْمَسِيحِ، الَّذِي حَسَبَ رَحْمَتِهِ الْكَثِيرَةَ وَلَدَنَا ثَانِيَةً لِرَجَاءِ حَيِّ، بِقِيَامَةِ يَسُوعَ الْمَسِيحِ مِنَ الْأَمْوَاتِ^(٣)».

وعلى نحو حقيقى فإن الموضوعات المأخوذة من رؤية العهد القديم للتاريخ ممزوجة مع الآخروية الأبوكاليسية، ذلك أن المجتمع المسيحي استولى على العهد القديم من اليهود، وفهم ذاته على أنه إسرائيل الله تعالى^(٤): «فَكُلُّ الَّذِينَ يَسْلُكُونَ بِحَسَبِ هَذَا الْقَانُونِ عَلَيْهِمْ سَلَامٌ وَرَحْمَةٌ، وَعَلَى إِسْرَائِيلِ اللهُ^(٥)»، مثل عرق مختار، شعب الله تعالى خاصته: «وَأَمَّا أَنْتُمْ فَحِينَئِذٍ مَخْتَارٌ، وَكَهَنُوتٌ مُلُوكِيٌّ، أُمَّةٌ مُقَدَّسَةٌ، شَعْبٌ اقْتِنَاءٌ، لِكَيْ تُخْبِرُوا بِفَضَائِلِ الَّذِي دَعَاكُمْ مِنَ الظُّلْمَةِ إِلَى نُورِهِ الْعَجِيبِ^(٦)»، ويعتقد أن إبراهيم عليه السلام أبو المؤمنين: «أَلَمْ يَتَبَرَّزْ إِبْرَاهِيمُ أَبُونَا بِالْأَعْمَالِ، إِذْ قَدَّمَ إِسْحَاقَ ابْنَهُ عَلَى الْمَذْبَحِ؟^(٧)».

(1) See, Rudolf Bultmann, History and Eschatology, The Presence of Eternity, P. 34.

(٢) رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية، ١٣: ١٢.

(٣) رسالة بطرس الرسول الأولى، ١: ٣. وقارن. ١: ٢٢، والرسالة إلى العبرانيين، ١٠: ٢٥، ورسالة يعقوب، ٥: ٨.

(٤) See, Rudolf Bultmann, History and Eschatology, The Presence of Eternity, P. 34.

(٥) رسالة بولس الرسول إلى أهل غلاطية، ٦: ١٦.

(٦) رسالة بطرس الرسول الأولى، ٢: ٩.

(٧) رسالة يعقوب، ٢: ٢١. وقارن. رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية، ٤: ١ - ١٢.

إن المجتمع المسيحى فهم ذاته على أنه هدف وتحقيق لتاريخ الخلاص، وبالتالي نظر للوراء لتاريخ إسرائيل الذى وصل الآن لهدفه. ومراجعات استيفن Stephen لتاريخ إسرائيل من إبراهيم عليه السلام إلى سليمان عليه السلام، باستخدام النموذج التقليدى القديم للصراع بين الإرشاد الإلهى وإحجام الشعب، وموعظة بولس فى أنطاكية بيسيدية، تعطى عرضاً للتاريخ الإسرائيلى، الذى يرى على أنه قصة الهداية الإلهية من الآباء المختارين حتى داود عليه السلام، الذين معهم يرتبط هدف التاريخ بإرسال عيسى عليه السلام^(١).

هذه الرؤية للتاريخ أيضاً تشكل أساس سرد أمثلة للعهد القديم كتناذج للإيمان^(٢)، والوحدة مع تاريخ إسرائيل معبر عنها بوضوح فى فكرة الميثاق الجديد، وقد وعد إرميا الميثاق الجديد لوقت النهاية، والآن تحقق بموت المسيح عليه السلام كقربان تكفيرى^(٣): «كَذَلِكَ الْكَأْسُ أَيْضاً بَعْدَمَا تَعَشَوْا قَائِلًا: «هَذِهِ الْكَأْسُ هِيَ الْعَهْدُ الْجَدِيدُ بِدَمِي. اصْنَعُوا هَذَا كُلَّمَا شَرِبْتُمْ لِذِكْرِي»^(٤).

ولكن يجب عدم الاغترار بمثل هذه الأقوال فى دعم أن المجتمع المسيحى المبكر فهم ذاته على أنه ظاهرة حقيقية للتاريخ، أو أن العلاقة بالشعب الإسرائيلى كانت مفهومة على أنها استمرارية تاريخية حقيقية، فليس هناك ارتباط نسبي بين الشعب الجديد لله تعالى والشعب القديم له، لأجل أن إبراهيم عليه السلام أبو جميع المؤمنين، الأئمة بالإضافة إلى اليهود. إن الاستمرارية ليست استمرارية تنتج من التاريخ، ولكنها مخلوقة بالله تعالى. لقد دعا الشعب الجديد على أنه شعبه خاصته، ولهذا الشعب الجديد فإن كل وعود العهد

(1) See, Rudolf Bultmann, History and Eschatology, The Presence of Eternity, PP. 34 - 35.

(٢) الرسالة إلى العبرانيين، الإصحاح، ١١.

(3) See, Rudolf Bultmann, History and Eschatology, The Presence of Eternity, P. 35.

(٤) رسالة بولس الرسول الأولى إلى أهل كورنثوس، ١١ : ٢٥. وقارن. رالة ولس الرسول الثانية إلى أهل كورنثوس، ٣ : ٦ وما بعدها، ورسالة بولس الرسول إلى أهل غلاطية، ٤ : ٢٤، والرسالة إلى العبرانيين، ٨ : ٨ وما بعدها.

القديم سوف تكون محققة. وبالفعل فهي أصلياً معطاة بالضبط لهذا الشعب الجديد. والعهد الجديد كان يقرأ في المقام الأول ليس مثل وثيقة تاريخية، ولكن مثل كتاب للتوحي والإلهامات، مثل كتاب الوعود المحققة الآن. ومن الممكن الآن أن يعرف للمرة الأولى معنى تاريخ إسرائيل وكلمات العهد القديم، بسبب أن التوجيه الإلهي الذي كان للآن مخفي هو مكشوف، فهو لا يتكون في الإرشاد الإلهي لتاريخ إسرائيل الذي تاريخ التثنية مفهوم فيه، بمعنى أن عدل الله تعالى يمكن أن يكون معروفاً من الأحداث المتغيرة للتاريخ^(١).

إن محتوى الإرشاد الإلهي هو الأحداث الآخروية التي بدأت تحدث مع تجسد المسيح عليه السلام، مع صلبه وقيامته وتمجيده، والتي استمرت في الحدوث مع تحول الأميين، وتأسيس الكنيسة كجسد للمسيح عليه السلام، والتي سوف تصل إلى نهايتها في التوقع الأخير للأشياء^(٢).

والميثاق الجديد ليس مؤسساً على حدث تاريخ الشعب كما كان في الميثاق القديم، لأجل أن موت المسيح عليه السلام الذي أسسه ليس حدثاً تاريخياً، يمكن فيه النظر إلى الوراء مثلما ينظر الإنسان إلى قصة موسى عليه السلام. إن الشعب الجديد لله تعالى ليس له تاريخ حقيقي؛ بسبب أنه مجتمع نهاية الزمان، الظاهرة الآخروية، فكيف يمكن الآن أن يكون له تاريخ عندما ينتهي زمان العالم والنهاية قريبة وشيكة! إن شعور وجود المجتمع الآخروي هو في نفس الوقت وعى وجود مشطوب مع ذلك من العالم الموجود. والعالم مجال الدنس والخطيئة، فهو بلد أجنبي للمسيحيين، الذين هم كومولث سماوي: «فَإِنَّ سِيرَتَنَا نَحْنُ هِيَ فِي السَّمَاوَاتِ، الَّتِي مِنْهَا أَيْضاً نَنْتَظِرُ مَحْلَصاً هُوَ الرَّبُّ يَسُوعُ الْمَسِيحُ^(٣)». وبالتالي فلا المجتمع المسيحي

(1) See, Rudolf Bultmann, History and Eschatology, the Presence of Eternity, P. 35.

(2) Ibid.

(٣) رسالة بولس الرسول إلى أهل فيلبى، ٣: ٢٠.

ولا الأفراد ضمنه لديهم أية مسئولية عن العالم الحاضر ونظامه، فنلك مهام المجتمع والدولة. وعلى العكس فإن المؤمنين يجب عليهم أن يحفظوا أنفسهم طاهرين من العالم، ليكونوا صالحين وغير مذنبين، أطفال الله تعالى بدون عيب في وسط الجيل المنحرف والضال بين الذين يشرقون بينهم مثل أنوار في العالم^(١): «لِكَيْ تَكُونُوا بِلَا لُؤْمٍ، وَبُسْطَاءَ، أَوْلَادَ اللَّهِ بِلَا عَيْبٍ فِي وَسْطِ جِيلٍ مُّعْوَجٍ وَمُلتَوٍ، تُخْبِئُونَ بَيْنَهُمْ كَأَنْوَارٍ فِي الْعَالَمِ^(٢)».

ومن الملاحظ هنا أن تأثيرات فرضيات عصر التنوير عن الموضوعية والمعرفة العلمية تتجلى في أهم موضوعين في العهد الجديد: الكريستولوجيا والآخروية، ومن هذه الناحية نجد أن بولتمان يقرر أن كل عبارات العهد الجديد عن المسيح عليه السلام تعبيرات لظاهرة دنيوية أرضية بشرية، وفي مثل هذا التعبير فإن التحقيق التاريخي لكريستولوجيا العهد الجديد سوف يكون مدمراً، والنتيجة العلمية الذي سوف تظهر هنا توضح أن الكريستولوجيا ميثولوجية. وفي الاستجابة لنتيجة هذه الحيرة اللاهوتيين حاول بعض اللاهوتيين الليبراليين البروتستانت من أمثال أ. ف. هارناك A. von Harnack، وم. ريتكال M. Reischle، وج. فيس J. Weiss، و. و. هيتمتليير W. Heitmtliier تحاشي هذه الكريستولوجيا الميثولوجية، وأن يعملوا على البناء المباشر في تقوى عيسى عليه السلام والشخصية المؤثرة لشخصية عيسى التاريخي عليه السلام، ولكن أصبح واضحاً في الحال أن هذه الصورة الليبرالية لعيسى عليه السلام، على الرغم من أنها ليست أسطورية، فإنها لم تعد مبررة أكثر في الحقيقة أو الواقعية التاريخية من الكتابية^(٣).

(1) See, Rudolf Bultmann, History and Eschatology, The Presence of Eternity, P. 36.

(٢) رسالة بولس الرسول إلى أهل فيلبى، ٢: ١٥.

(3) See, Robert Campbell Roberts, Bultmann's Theology: A Critical Interpretation, p. 3, Donald Wayne Sandifer, History and Existentialist interpretation: the Debate Between Ernst Käsemann and Rudolf Bultmann, p. 28, Joseph Cottrell Weber, Jr, The Significance of Historical Jesus for Christian Faith in The Thought of Rudolf Bultmann, Ernst Fuchs, and Karl Barth, A dissertation Submitted in Partial Fulfillment of

وبالتالى فإن النتيجة العلمية القوية تمثلت فى أن الصورة الكريستولوجية لعيسى عليه السلام فى العهد الجديد والمقبولة فى التعبيرات الواقعية الحقيقية إلى حد بعيد فى البروتستانتية الأرثوذكسية ميثولوجية، هذه البدائل المعروضة فرع بسيط من الليبرالية كانت على حد سواء منتجاً للخيال الإنسانى، ولقد ترتب على ذلك أن الكريستولوجيا فى حد ذاتها، مركز اللاهوت المسيحى، غير موثوق بها. لقد قرأت الليبرالية العهد الجديد عبر عدسات وحدة وجود التاريخ، ولذا فإن الأهمية الدينية للمواقف والحوادث التاريخية تكمن معها يكن فى الحقائق الأزلية التى تكشفها أو البصائر الدينية التى تستدعيها لدى المؤمن^(١).

ولكن فى الأعوام التكوينية لبولتمان فإن هذا الطريق فى قراءة العهد الجديد أبطل بالبصيرة النقدية التى كانت مهتمة من البداية للنهاية بالأخروية، إذ لم يكن لديها اهتمام بالحقائق الأزلية والبصائر الدينية، حتى لو كانت مستنبطة من عيسى عليه السلام فقط، ولو كانت عن نهاية الزمن، الزنهاية التى بدأت فى الانكسار فصاعداً فى كهنوت عيسى عليه السلام، الذى سوف يكتمل بالنتام فى المستقبل القريب. إن التفسير الليبرالى، سواء أم لا كان له أى شىء يقوم به مع المسيحية، فلقد كان لديه أفضلية فائدة صباح الأحد، ولكن ما الذى يفعله الواحد مع وثيقة محتواها الأساسى الاعتقاد فى نهاية العالم، الاعتقاد الذى ثبت أنه خطأ على نحو واضح. وهكذا مرة أخرى فإن الثقافة العلمية النقدية يبدو أن لديها اختزال للعهد الجديد إلى منزلة الأثر المقدس من التاريخ الماضى، الذى يقع فى دائرة اهتمام مؤرخ الدين فقط. وبالنسبة للشخص المهتم بالكراسة بالإنجيل المسيحى، ويحمى الإيمان المسيحى بين البشر، هذا الموقف ربياً يبدو يائساً، ومع ذلك فقد كان هذا هو السياق الذى أراد فيه

= the Requirement for the Degree of Doctor of Philosophy, Boston University Graduate School, 1963, p.10, Bernard Booth, The Paradox of Bultmann's Historical Jesus for Faith: A Question of History, pp. 18 - 19.

(1) See, Robert Campbell Roberts, Bultmann's Theology: A Critical Interpretation, pp. 3 - 4.

بولتمان أن يرغب في الحفاظ على بقاء الكاهن المسيحي، والمبشر، واللاهوتى^(١).

وعلى أية حال فمن الملاحظ أن اعتماد بولتمان على مقولات الوجود عند هيدجر وتطبيقها على العهد الجديد في تأويله له أمر معروف تماماً، فمصطلحات وجودية مثل، الوجود في العالم، والسقوط، والحقيقة، والعناية، ونداء الضمير، وما إلى ذلك كلها مصطلحات مقبولة على أنها تحليلات وجودية أنطولوجية صحيحة للوجود الإنسانى، وفي متناول اليد في تفسير تعاليم القديس بولس المستخدمة في الخطيئة، والجسد، والخلاص^(٢). وهنا يلحظ أن بولتمان قد سقط في نوع من الوجودية الغنوصية، التى ليس فيها معنى يحفظ للتاريخ بعد أن اختزله في عبارات أنثروبولوجية^(٣). ويتجلى هذا بشكل واضح في تفسير لإنجيل يوحنا ورسائل بولس، اللذين اعتمد فيهما على التفسير الوجودى للتاريخ، وركز على تفسير لاهوتى تاريخى متزامن لهما، وإن كان قد فشل في اختراق الدراسات الكتابية^(٤).

ولعل ما يوضح الكيفية التى يستخدم بها الفهم الوجودى في اللاهوت يتضح من تلك العبارة في رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية: «إِذِ الْجَمِيعُ أَخْطَأُوا وَأَعْوَزَهُمْ مَجْدُ اللَّهِ^(٥)»، إنه ينشئ جملة عن الوجود الحقيقى الذى يتحقق وجوده من

(1) Ibid, pp. 4 – 5.

(2) See, Jasper Hopkins, " Bultmann on Collingwood's Philosophy of History", in " the Harvard Theological Review", Vol. 58, No. 2 (Apr., 1965), p. 227, E. Edward Hackmann, The Concepts of Myth, Philosophy, and History in the Demythologizing Theology of Rudolf Bultmann, p. 13, Donald Wayne Sandifer, History and Existentialist interpretation: the Debate Between Ernst Käsemann and Rudolf Bultmann, p. 44, Bernard Booth, The Paradox of Bultmann's Historical Jesus for Faith: A Question of History, p. 7 Bernard Booth, The Paradox of Bultmann's Historical Jesus for Faith: A Question of History, pp. 120 – 123.

(3) See, Theo Preiss, " The Vision of History in the New Testament", in " Journal of Religion, Vol. 30, No. 3 (Jul., 1950), p. 160.

(4) See, Robert Morgan, New Testament Theology since Bultmann", in " The Expository Times ", Vol. 119, No. 10, 2008, p. 473.

خلال التواجد Ontical، إنه في الحقيقة يدعى الكينونة أو هذا الذي له الكينونة das seiende، عندما يقال إن الإنسان ساقط في علاقة ما يسمى بالخطيئة، وهذا صحيح في كل البشر، ولكن جملة الوجود الحقيقي يمكن فقط أن تفهم على نحو صحيح، لو أنها وضحت أنطولوجيا^(١).

إن مثال الجميع أخطأ، يمكن أن يوضح أنطولوجيا بطريقتين، جزئياً فإنه يمكن أن توضح في كل لاهوت بولس، هذا اللاهوت الذي لا يصنع فقط الجمل حول العلاقات الفعلية للإنسان، ولكن يكشف عن فهم وجوده، والمفهوم المهم هنا، على سبيل المثال، الجسد مفهوم أنطولوجي. وجمل الوجود الحقيقي الذي يتحقق وجوده في صلته بغيره صيغت في ضوء الفهم الأنطولوجي الخاص للإنسان. ومع ذلك فلا يتوقع أن نجد لديه أنطولوجيا نظامية نسقية للإنسان مقررة بوضوح في كتابات بولس، فهذا ليس من عمل اللاهوتي، وإنما هو عمل الفيلسوف. والثانية، هي التي يجب أن تذهب للقصة الكاملة، هنا لا يأتي الاهتمام بالفلسفات العقلية التأملية، سواء كانت مثالية أم تأملية، التي تحاول أن تصب الإنسان في رؤية شاملة للعالم. وليس اللاهوت بحاجة إلى يضبط تفكيره بتعاليمهم. إن الاهتمام هنا بالنموذج الوجودي الفلسفي، الذي ليس ميتافيزيقيا تأملية عقلية، ولكنه ببساطة التحليل الفلسفي لفهم الإنسان لوجوده. إن الإنسان ليس فقط يفهم على أنه يكون، وجوده المفتوح على نفسه، وفهمه للوجود الذي يختص بمزية وجوده^(٢).

وهنا يحدد مفهوم الدازين أو الكينونة الخاصة بالإنسان أو الكائن: «وليس البحث العلمي بضرب الكينونة الممكن والوحيد ولا الأقرب لهذا الكائن. والدازين

(1) See, John Macquarrie, Existentialist Theology, A Comparison of Heidegger and Bultmann, p. 30.

(2) Ibid, p. 31.

نفسه يتميز فوق ذلك عن أى كائن آخر. هذا التمييز يجدر بنا بادئ ذى بدء أن نجعله منظوراً^(١). هذا الدازين يدرك ذاته ضمن هذه الكينونة الخاصة به على نحو أنطولوجي: «إن الدازين يفهم نفسه من أى طريق وبأى عبارة اتفق ضمن كينونته. إن هذا الكائن يختص بأنه مع كينونته ومن خلالها تكون هذه الكينونة مفتوحة له ذاته. إن فهم الكينونة هو ذاته تعين كينونة خاصة للدازين، وإن التمييز الانطقي للدازين إنما يكمن في أنه يكون على نحو أنطولوجي^(٢)»، ومعنى ذلك أن الدازين يجب «أن يختص بوصفه شيئاً سابقاً على الأنطولوجي^(٣)».

هذه الكينونة التي لدى للدازين مساوية للوجود عند هيدجر: «إن الكينونة ذاتها التي إزاءها يكون للدازين أن يسلك بشكل أو بآخر، ويسلك دوماً باى وجه اتفق، نحن نسميها الوجود، ومن أجل أن تعين ماهية هذا الكائن لا يمكن أن يتم بالإخبار عن مائية مادية، وإن ماهيته إنما تكمن على الأرجح في أن عليه في كل مرة أن يكون كينونته بوصفها وبكينونته التي تخصه فإن لفظة الدازين، هي التي اختيرت بوصفها عبارة كينونة محضة من أجل تخصيص هذا الدازين^(٤)». هذه الكينونة، أو الدازين يمكن أن ذاته أو غير ذاته، وهذه مسألة مهمة في وجود تأثير وجودية هيدجر على بولتمان: «يفهم ذاته على الدوام ... من وجوده، من إمكان ذاته في أن يكون ذاته أولاً يكون ذاته. إما أن الدازين قد اختارها بنفسه، وإما أنه قد وقع فيها، وإما قد نشأ عليها منذ أول أمره. إن الوجود أكان اغتناماً أو تفويتاً هو لا يحسم في كل مرة إلا من قبل الدازين نفسه. إذ لا تصف مسألة الوجود على الدوام إلا بواسطة فعل الوجود

(١) مارتن هيدجر، الكينونة والزمان، ص ٦٣.

(٢) السابق.

(٣) السابق.

(٤) السابق، ص ٦٤.

ذاته، ونحن نسمى فهمه لذاته الذي يبتدى به عندئذ الفهم الوجودي، إن مسألة الوجود هي فهم أنطيقى للدازين^(١).

ومن الواضح هنا أن صداقته هيدجر زودته بفرصة ليرى كيف أن الفلسفة الوجودية يمكن أن تخدم أهدافه اللاهوتية، إذ اضحى أكثر تصميماً ليستعمل الوجودية أساساً للاهوت، مهما كلف الأمر، بسبب أنه رفض تعديله حتى بعد تحلي هيدجر عن بؤرته التشبيهية، ولكن صموده ظاهر جداً في دافعه لإعادة تفسير التقليد: التقليد الليبرالي للتاريخ الوضعي، الذي يؤمن الدعم الليبرالي لعيسى التاريخي عليه السلام أعيد تفسيره على أنه تاريخ الإيمان الفردي التشبيهي. وحدد التاريخ الثقافي على أنه ظواهر شريرة وموضوعية يجب أن تكون منبوذة. ولكن عند تحوله من الثقافة الليبرالية، كان من الواضح جداً في إعادة تفسيره للأخوية اليهودية على أنها حدث فردي. وهنا نُبذ التاريخ الوضعي لمصلحة التشبيهية الذاتية مع نتيجة أن معنى المسئولية السياسية للأعضاء الضعفاء في الدولة أزيل، وهذا يسمح له بأن يأخذ موقفاً متناقضاً في مصير اليهود، فإعادة تفسيره للتاريخ الثقافي على أنه تاريخ فردي، سمح له بأن يجرد عيسى التاريخي عليه السلام على أنه ظواهر تعود إلى إيمان ما بعد الفصح والكاريجما، وسمحت له بأن ينكر أهمية ثقافة عيسى الفلسطيني عليه السلام وتعليمه عن المملكة^(٢). إن هدف بولتمان أن يقود القارئ ليس لأى « نظرة » للتاريخ، ولكن إلى اللقاء الشخصي العالى مع التاريخ^(٣).

إن بولتمان هنا في رؤيته للتفسير الوجودي للتاريخ واللاهوت قد عمد كتاب هيدجر الوجود والزمان Sein und Zeit، عبر رؤيته أن التحليل الوجودي للإنسان

(١) مارتن هيدجر، الكينونة والزمان، ص ٦٣.

(2) See, Bernard Booth, The Paradox of Bultmann's Historical Jesus for Faith: A Question of History, pp. 42 - 43, John Macquarrie, Existentialist Theology, A Comparison of Heidegger and Bultmann, p. 5.

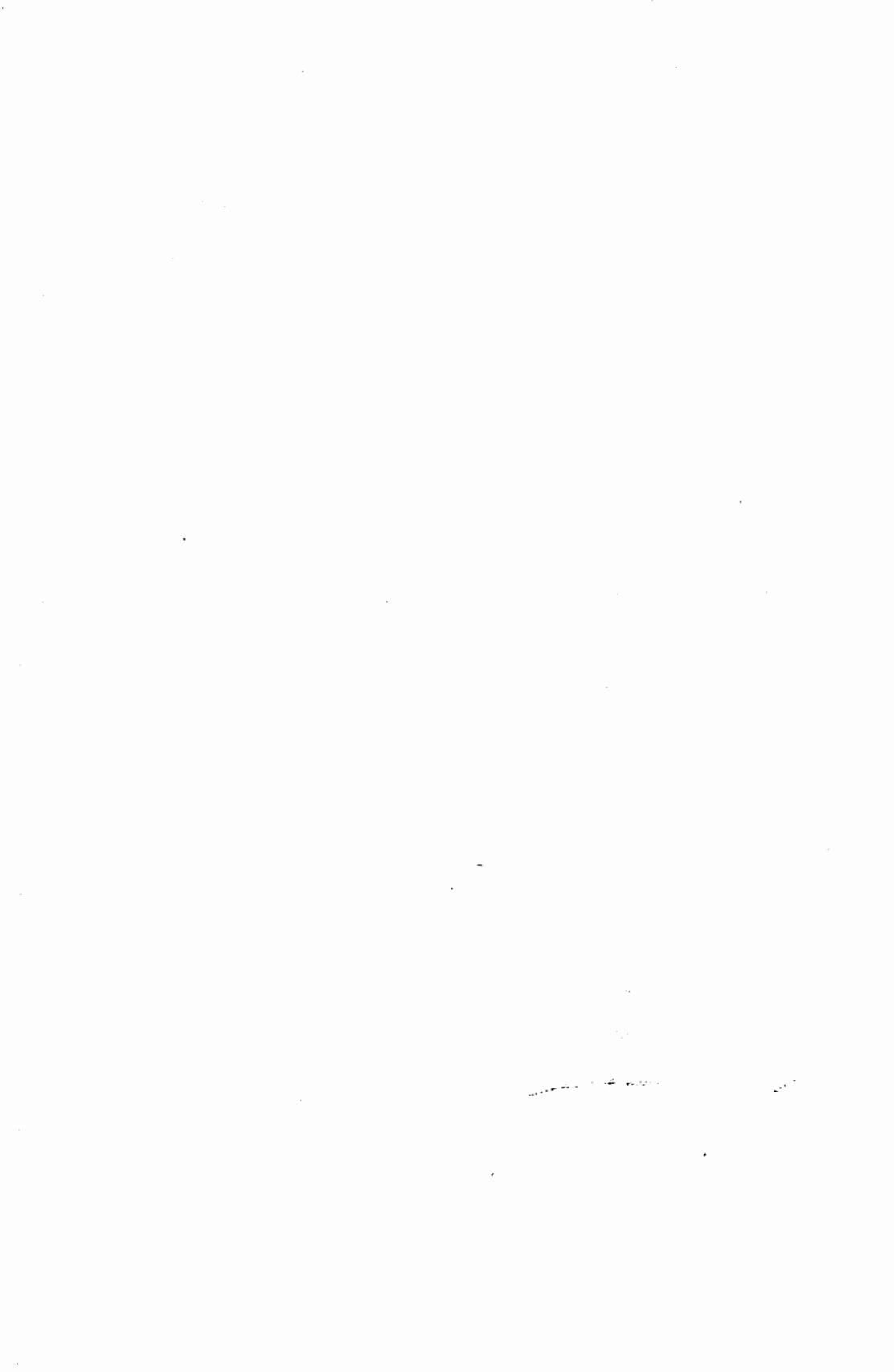
(3) See, Rudolf Bultmann, Jesus and the Word, p. 2.

في فلسفة هيدجر، يشير إلى أن الفلسفة الوجودية هي الفلسفة الدنيوية الوحيدة التي تشرح رؤية العهد الجديد للإنسان^(١).

والأمر الأول الذي ينبغي ملاحظته في تقديم بولتمان الإطار الفلسفى الذى يضعه فيه، إذ استخدم نمطاً من الفلسفة له رواج واسع في القارة الأوربية، ولكنه أقل بكثير على هذا الجانب من القنائة، ففي الغالب يطلب اللاهوتيون الاستغناء عن الفلسفة خشية تلوث الإنجيل بالمحتوى الأرضى الدنيوى للتفكير الإنسانى. ولكن هل من الممكن للاهوتى أن يعبر عن نفسه تماماً دون أن يعمل على استخدام الأشكال الفكرية لعصره؟ ومع ذلك فحتى لو افترض أن هذا ممكن، ألا يدل نبذه للفلسفة على موقف فلسفى يدعو للتبرير؟ ولو أنه أصر على أن الإيآن المنزل يقف آمناً بذاته دون دعم خارجى، فإنه بالتأكد في خطر إنكار معقولة الإيآن، والاستناد على نوع من الاستبداد الدوجماتيكى^(٢). هنا فإن نمط الفلسفة التي تحفز على السؤال، وتعمل علة صياغة المفاهيم الأساسية هي الملائمة لفهم اللاهوت.

(1) See, John Macquarrie, Existentialist Theology, A Comparison of Heidegger and Bultmann, p. 165.

(2) See, W. E. Houg, the Significance of Rudolf Bultmann, p. 350.



مقال فلسفي حول: ((تطور فلسفة هيوم))

د. مبروك طحطاح. الجزائر^(١)

١- تمهيد:

يتضمن المقال ترجمة لأهم الأفكار التي أوردها المؤلف في عمله الذي تقدم به لنيل درجة الدكتوراه بقسم الفلسفة بجامعة «ميسوري» Missouri ، الموسوم بـ«هيوم: علاقة «الرسالة في الطبيعة البشرية» الجزء الأول بـ«مبحث يتعلق بالفهم البشري»^(٢)، وتكمن أهمية هذا العمل في قدرة المؤلف على استنطاق أعمال هيوم الرئيسية، كما يمثل العمل في حد ذاته مخططاً لفلسفة هيوم ككل في تطورها، إنها أشبه ما تكون بمحاولة لاختبار التطور التاريخي لفلسفة هيوم بين عمل سن الشباب وعمل سن النضج عن طريق دراسة استقصائية لأهم أفكار الفيلسوف، وفي الوقت ذاته عقد مقارنة بين العمليين. أما صاحب العمل فهو «وليام بيرد ألكين» William Baird Elkin. فيلسوف وعالم اجتماع، عمل أستاذاً مساعداً في نظرية وتطبيق التعليم بالجامعة، ومن أهم المقالات التي نشرها في المجلة الأمريكية لعلم الاجتماع «مشكلة الحضارة في القرن العشرين» سنة ١٩٠٨. وقد اعتمدنا في قراءة هذا العمل على كتابه الرئيسي في نسخته الكاملة الذي تمت طباعته سنة ١٩٠٤، مكتبة جامعة كورنل Cornell University. كما عثرنا على مقال نشره قبل مناقشته للموضوع في المجلة العالمية للفلسفة الموسومة بـ Philosophical Review، المجلد الثالث، العدد

١- الدكتور مبروك طحطاح باحث وأستاذ جامعي جزائري.

2- W.B.Elkin, Hume, The Relation of the tretease of Human Nature – Book I. To The Inquiry concerning of Human Understanding. Cornel University Library.Ithaca, N.Y.1904.

الأول لسنة ١٨٩٤^(١)، والتي كانت فضاء لكبار الفلاسفة وقتها، أمثال «جون ديوى» و«وليام جيمس» و«هربرت سبنسر» وغيرهم. مع الرجوع إلى عملي هيوم الرئيسيين على وجه الخصوص.

ولما كان الكتاب يقدم لنا مخططاً واضحاً، لجميع القضايا الفلسفية التي عالجها هيوم، وهي تمثل في حقيقة الأمر صلب فلسفته، إضافة إلى ذلك مناقشته المستفيضة للإشكالية التي طرحها، كان من الواجب أن أقدمه لقرّاء الفلسفة، وذلك لأجل تسهيل قراءة وفهم فلسفة هيوم في خطوطها العامة، والتي تبدو للكثير عسيرة في ظل عدم وضوح الرؤية لموقفه العام، وأيضاً لعلاقة عمليه الرئيسيين ببعضها ببعض.

ينطلق المؤلف بتمهيد للفلسفة التجريبية الإنجليزية التي ينتمى إليها الفيلسوف، وللفيلسوف معاً، يقول أنه يمكننا أن نشبه تاريخ الفلسفة الإنجليزية أحياناً بمسرحية مؤلفة من خمسة فصول: افتتح «بيكون» في فصلها الأول نظام التجريبية، أما الفصلان الثاني والثالث فيتمثلان الحركة الجدلية التي تجلت بالتدرج مع «هوبز» و«لوك»، أما الفصل الرابع منها فيمثل التطبيقات التي تنشأ من الانتقادات والتحويلات التي أحدثها «باركلي»، وأخيراً تكتمل فصولها بمشهد «هيوم». ص ١، هذا الأخير عدّ رمزاً للثقافة الإنجليزية وللقوموية ككل، فقد أعلن الفيلسوف الإنجليزي «وليام هاملتون» (Sir.William Hamilton) في تقديمه لمحاضراته، سنة ١٨٣٦، «أن الشخص الذي أعطي للفلسفة في أوروبا كلها، دفعة جديدة ووجهة، وله يشار بأى تقدم لاحق في التأمل الفلسفي، بصورة مباشرة أو غير مباشرة، هو ابن بلدنا، "ديفيد هيوم"... شكّيته تعد بمثابة ومضة كهربائية بعثت الحياة في آراء مشلولة، استيقظت الفلسفة بفضلها بنشاط متجدد، وحتى مشكلاتها عرضت بصورة أخرى، وأصبحت موضوعاً أكثر للمبحث التحليلي». ص ٢.

1 -The Philosophical Review, J.G. Schurman and J.E. Creighton. V. III. Ginn and Company Boston, New York, Chicago. 1894.

أكثر من هذا الإطراء، يقدم «جيمس هتشيون» James Hutshison صورة مكتملة لذلك، حيث يقول «هيوم هو سياستنا، هيوم هو تجارتنا، هيوم هو فلسفتنا، هيوم هو ديننا، وهذا قليل في حقه، هيوم هو ذوقنا» ص: ٢-٣. من أهم ما خلفه هيوم من أعمال: كتاب «رسالة في الطبيعة البشرية» A treatise of Human Nature، و«محاولة في الفهم البشري». An Enquiry Concerning of Human Understanding.

تقديم العملين:

قبل عرض الفرق بين العملين لأجل استقصاء البحث بغية الوصول إلى تطور فلسفة هيوم، كما قدمها المؤلف في كتابه، وجب علينا تقديم سريع لوصف العملين.

يعد كتاب «رسالة في الطبيعة البشرية» الكتاب الأول، وكتاب «مبحث في الفهم البشري»، أهم أعمال الفيلسوف الإنجليزي «ديفيد هيوم» ١٧١١-١٧٧٦ على الإطلاق؛ الكتاب الأول خطط له وهو في حداثة سنه، أي وهو لم يتجاوز وقتها الواحد والعشرين، ووضعها وهو في الخامسة والعشرين، يقول في رسالة وجهها إلى «جيلبرت إليوت» سنة ١٧٥١ أنه خطط للرسالة قبل أن يتجاوز الواحد والعشرين من عمره، وأنها قبل أن يبلغ سن الخامسة والعشرين. phil.Rev. 672.، وربما لم يكن التأليف في حداثة السن هذه مقتصرة على هيوم وقتها، فقد ألف باركلي «نحو نظرية جديدة في الإبصار»، وكتاب «مبادئ المعرفة البشرية» و«المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلانوس» بين سني الرابع والعشرين و الثامنة والعشرين...، أما المبحث فكتبه بعد ذلك بعشر سنوات. عمله «الطبيعة البشرية» وعمل كانط «نقد العقل الخالص» يسجلان نقداً قاسياً، يأخذان معا شكل جسر حقيقي بين عالمي الفلسفة القديم والجديد.

أما عمله الأول فهو «رسالة في الطبيعة البشرية»، عمل ضخم يتألف من ثلاثة كتب: الكتاب الأول يخص الفهم (of the Understanding)، أما الكتاب الثاني فيتناول الانفعالات (of the Passions)، والكتاب الأخير يتعلق بالأخلاق (of the Morals). الكتابان الأول والثاني نشرهما سنة ١٧٣٩، أما الثالث فكان سنة ١٧٤٠.

والعمل ككل يبدو أنه كتب ونشر وهو لم يتجاوز صاحبه الخامسة والعشرين من عمره، أي سنة ١٧٣٦

لكن لم يجد ما كان ينتظره، وأصيب بخيبة أمل كبيرة، فاعتقد هيوم أنه تسرع في طبع الكتاب، وبعد عشر سنوات أعاد نشره ثانية، لكن هذه المرة بشكل يتفق ومستوى وذوق الجمهور، وكان أكثر إيجاز واختصار. 672. phil.Rev. لقد ولد العمل ميتاً من المطبعة، بهذا يصرح هيوم في سيرته التي صدر بها كتاب الفهم البشرى في ١٨ أبريل ١٧٧٦. فلم يحقق النجاح الذي كان ينتظره، مما دفعه إلى مراجعته، وإعادة كتابته، وهذه المرة كأن بأكثر إيجاز، وبأمل أكبر بالنجاح على مستوى القراءة، وتحت عنوان آخر، في الأول «مقالات فلسفية تتعلق بالفهم البشرى» Philosophical Essays concerning Human Understanding سنة ١٧٤٧. الذي يعرف لاحقاً بالمبحث في الفهم البشرى، ثم مبحث يتعلق بمبادئ الأخلاق. an Inquiry concerning the principles of morals سنة ١٧٥١، ومقالة في الانفعالات dissertation on the passions سنة ١٧٥٧.

محور مناقشة الموضوع تتم من خلال الكتاب الأول من الرسالة فقط، أي المتعلق بالفهم البشرى، ووفق الاستعمال الشائع، تكون الدراسة فقط بين الرسالة والمقالات الفلسفية التي تتعلق بالفهم.

القراءة الأولية للعمليين لا تبدى لنا أى اختلافات بينهما، سوى أن العمل الثانى موجز ومختصر عن الأول، بينما الأفكار هى نفسها. مما طرح قضية وجهة نظر هيوم فى العمليين. هل هى واحدة، أم أن لكل عمل وجهة نظر تخصه؟ وطرح أيضاً، وبشكل حاد، وجهة نظر هيوم التى تعبر عنها فلسفته فى عمومها، هل مقالات هيوم هى تطور أكثر لرؤى عبّر عنها فى الرسالة، أم هى مجرد استمرارية وتكرار؟

٢- الهدف:

هناك انطباع عام قائم على أن موقف هيوم الذى كيفه فى المبحث ليس بينه وبين العمل السابق، أى الرسالة، أية مطابقة. وبالتالي، فالمبادئ الفلسفية للعمل الأخير، ليست نفسها تلك التى احتواها عمله الأول. يقال أن المبحث يمثل الموقف التجريبي أو الوضعي، بينما تمثل الرسالة موقفه الشاك، كما يذهب إلى ذلك كبار المؤلفين فى عصرنا يقول المؤلف. ص ٤. وهذا ما عبر عنه أحد أعظم الفلاسفة فى ذلك الوقت، وهو الفيلسوف Schurman بقوله «الرسالة تمثل نهاية الفلسفة الحسية، والمبحث بداية فلسفة الحس المشترك» ٤/. والمبادئ الفلسفية فى عمله الأخير المبحث ليست نفسها مبادئ الرسالة. إذن، وجهة نظر هيوم فى الرسالة ليست نفسها التى يعبر عنها فى المبحث، إذ كانت وجهة نظره فى الكتاب الأول ذات طابع شكى، أما فى الكتاب الثانى فكان أقرب منه إلى الوضعية؛ هذا يعنى، من حيث المبدأ، أن المبحث يعدّ أكثر إيجابية من الرسالة، وبالتالي، يمثل تغيراً فى جانب من نظرة هيوم فى نزعته الشكية المغالية خلال السنوات التى ارتبطت بالشباب. لكن بالمقابل، هناك من ينظر إلى أن وجهتى نظر هيوم واحدة فى الكتابين. لكن الاختلاف حاصل فيما إذا كانت هذه الواجهة الواحدة للعملين سلبية أم بناء فقط... 673.. phil.Rev.

ومهما كانت وجهة نظر هيوم هذه، فإن هناك عدم اتفاق واضح بين الدارسين لفلسفته. ص: ٦٧٣. البروفسور «هكسلى» Huxley يدعى أن الإيجابية هى عنوان فلسفة هيوم. فى عمله الخاص عن فلسفة هيوم يعطى موقفاً، لا يمكن الدفاع عنه، وهو أن فلسفة هيوم تشكل القاعدة الأساسية لمنهج علمى صحيح وموقف عقلى. وبالتالي، وبمعنى ما، لا يمكن أن يكون شاكاً أو سلبياً، بل إيجابى وبنائى، لدرجة أنه وضع عمل هيوم فى الرسالة وعمل «كانط» نقد العقل الخالص فى نفس المستوى، وأنها يلتقيان فى نفس النتيجة، التى هى معرفة حقيقة العالم.. ص ٥. بالمقابل يرى «جرين» Green عكس ذلك تماماً، مؤكداً أن الموقف فى أساسه سلبى. أمّا «ستوارت» Stewart يرى أن هدف هيوم هو تأسيس شكية عامة، وإحداث فى القارئ ارتياب كامل فى قدراته. ص ٢٥.

لن نعر على الموقف الحقيقي لهيوم من خلال هذه الآراء المختلفة والمتناقضة، بل مفتاح الحل لهذه المشكلة نجدها فقط في حياة هيوم، في مرحلة الطفولة المبكرة وشغفه بالكتب والرسائل، ثم مرحلة الشباب حيث يشغل ساعات فراغه بالكتابة في الموضوعات الأدبية والأخلاقية والسيكولوجية، وفي سن الثامنة عشر دخل تجربة، ولأشهر قليلة، نشوة الحوار الفلسفي، بعدها شعر هيوم أن عليه أن يقوم بثورة في الفلسفة أو في علم الخلاق، تشبه في تأثيرها ما قام به بيكون في العلم الفيزيائي ص ٢٦، فعزم على مخطط لكتابة نظام شامل للفلسفة، فكانت (الرسالة)، وشأنه في ذلك شأن كل فيلسوف له مذهب جديد، اكتشف هيوم أنّ النظريات الفلسفية هي ناقصة جداً.

يعبر هيوم نفسه بصراحة عن فرق بين العمليين، وهو اعتراف لا يمكن استبعاده. لقد أعلن في الجزء الثاني، المتضمن لمبادئ الأخلاق، والبحث في الفهم البشري، الذي يخصّ طبيعة عمل هيوم، اتهامه بأن: «...الكثير من الذين كان لهم شرف قراءة فلسفتي..لم يأخذوا حيظتهم في أسلحتهم ضد عمل الشباب...»، ورغبة الكاتب في هذا هي أن الأجزاء اللاحقة هي التي تتضمن مبادئ فلسفته. وفي مناسبة أخرى، وفي رسالة إلى «جيلبرت إليوت» Gilbert Elliot يقول فيها هيوم: «أؤمن أن المقالات الفلسفية (المبحث) تحتوي على كل شيء يخص النتائج التي ترتبط بالفهم التي يمكن أن تلتقى بها في الرسالة..أنصحك بعدم قراءة الرسالة، ومن خلال إيجاز وتبسيط القضايا، فأنا حقيقة أقدمها على وجه أكمل...المبادئ الفلسفية هي نفسها في العمليين، لكنني كنت منجرفاً بعاطفة حمى الشباب، والتعجل بنشرها» Phil Rev. ٦٧٣ / ص ٦. هل هذا الاعتراف من هيوم يعني أنه تخلى عن فلسفته التي وردت في الرسالة؟، وإذا كان كذلك ما الدافع في ذلك؟

وعليه، نزن أننا لا نصل إلى حقيقة هذا ما لم نقم باختيار جدي للعمليين، ولأجل هذا الاختيار، اقترح المؤلف أن تحدد النتائج الأكثر أهمية تحت مطلبين أساسيين، أولاً، من حيث الشكل. وثانياً، حيث المادة أو المضمون.

٣- العلاقة العامة بين الرسالة والمبحث:

يمكننا في بادئ الأمر أن نشير إلى مقارنة بسيطة بين مقدمة الرسالة، والفصل الأول من المبحث، لنجد أن المقدمة التي تخص الرسالة هي مقدمة عامة لعلم الطبيعة البشرية ككل، بينما الفصل الأول الذي خصصه للمبحث فيتعلق فقط بمقدمة تخص قسم واحد من علم الطبيعة البشرية، ألا وهو القسم النظري. ص ٢٤.

أولاً. من حيث الشكل:

يمكننا التطرق إلى نقطتين هامتين في العمل من حيث الشكل، أولاً من ناحية الأسلوب، وثانياً من ناحية الترتيب.

١- الأسلوب: في رسالة هتشنسون Hutcheson مؤرخة سنة ١٧٤٠، كتب هيوم: «أعني لو أكتشف أكثر النقاط التي أخفقت فيها»، كما أن في سيرة حياته يعزو فشله في الرسالة إلى الشكل أكثر منه إلى المضمون أو المادة. كان أسلوب الرسالة غير ناضج ودوغماتياً، كثير من الشكوك احتوتها الرسالة، كثير من التكرار والالتباس، وتمزج أشياء مهمة بأخرى غير مهمة. أما في المبحث، فالأسلوب تغير إلى أسلوب يتصف بالسلاسة والإسهاب، وتحول إلى الإيجاز وعمق في التفكير. phil. Rev. 67٤.

يرى الدكتور جونسون Dr. Johnson أن أسلوب هيوم ما كان إنجليزياً بل فرنسي. «غروس» Grose هو الآخر يقبل هذا من خلال أن بنية العبارات التي يستعملها هيوم كان متأثراً فيها بالآداب في فرنسا في الوقت الذي كتب فيه الرسالة. بالإضافة إلى عديد الاصطلاحات الاسكتلندية، أما في المبحث فاللهجة الاسكتلندية، وكذا الأسلوب الفرنسي اختفيا من عمله ومن كتاباته المتأخرة، وحل محلها أسلوب سلس ومهذب. ص ١١-١٢. إضافة إلى أن الرسالة عسيرة القراءة، بينما المبحث يتسم بالسهولة مقارنة بها. هذا التغير يمكن ملاحظته بسهولة في مقدمة الرسالة، وكما يمكن ملاحظة هذا التغير في

الأسلوب في المبحث، إذ كانت رغبة المؤلف أن يتوافق أسلوبه وذوق الجمهور ص ١٣. في مقدمة المبحث يعلم هيوم أن التجريد في التأملات الفلسفية ليست ميزة محمودة، بل بالأحرى تمثل عائقاً أمامها.

٢- الترتيب: أما من حيث الترتيب، فقد اختلف دارسو هيوم حول عمل الرسالة، «برتون» burton لا يخفى حكمه، كملاحظة واضحة ودقيقة على العمل، من أنه من بين أقل الأعمال الفلسفية تصنيفاً وترتيباً، فهي لا تحوى مخططاً محدداً ولا ترتيباً منطقياً ص ١٤، بالمقابل يرى «آدامسون» Adamson أن سير عمل هيوم ينبع مباشرة من مبادئه الفلسفية، وبهذا ينظر المؤلف إلى الرسالة على أنها من الناحية العامة مصنفة بانتظام بينما تقسيماتها التفصيلية فلا تخضع لذلك. فالجزء الأول يعطى اعتباراً لمحتويات الذهن الفردي من انطباعات وأفكار، أو ما يسميه هيوم بعناصر فلسفة الطبيعة البشرية، أما القسم الثاني فيعالج أفكار الزمان والمكان، وفي القسم الثالث يعالج فكرة السبب والنتيجة، هذا يعني أن الجزء الثاني يخص الجانب النظرى التجريدى للمعرفة البشرية، بينما القسم الثالث يتعلق بالجانب التطبيقي. وأخيراً الجزء الرابع يشرح فكرة الأنا والجوهر مبرزاً النتائج المنطقية المترتبة عن المعالجة السابقة، ومعبراً عن العلاقة بين الذات العارفة والموضوع المعروف. ص ١٥.

وهناك أيضاً انتقال تدريجي بين التقسيمات الأساسية في العمل، ففي الفصل الأخير من الجزء الأول يعالج الأفكار العامة، وبذلك يهيئ الطريق لمناقشة أفكار الزمان والمكان في الجزء الثاني. الفصل الأخير من الجزء الثاني معالجة لأفكار الوجود والوجود الخارجى يحفظ كمقدمة للجزء الثالث.. وطالما اعتبرنا العمل الثاني إعادة صياغة في جانب ما من العمل الأول، فإن التنظيم العام للمناقشة هو نفسه في العملين. لكن هناك أقسام من الرسالة تم حذفها ومواد جديدة أضيفت. وخلاصة المعالجة في عمله المبحث أوضح منها في الرسالة، كما أنها خالية من الغموض والارتباك.

ثانياً: من حيث المضمون:

المبحث ليس إعادة صياغة للرسالة ولا تلخيصاً لها بل هو جزء منها، هكذا يبدو في الجزء الأول منها والثالث، أما الجزء الثاني فأعيدت كتابته لكنه لم ينشر على الإطلاق، ربما - حسب «غروس» - يتس من أن يجعله أكثر شهرة من الجزء الثاني الذي كتبه في الرسالة 1٦٧٥. في مكان الجزء الثاني من الرسالة هناك إشارة موجزة عن الرياضيات في بداية الفصل الرابع iv، وبعضاً من الملاحظات فيما يتعلق بالزمان والمكان، والتناقضات في الاستدلالات الرياضية في القسم الثاني من الفصل الثاني عشر xii. وفي مكان القسم السادس iv من الرسالة يوجد الفصل الثاني عشر xii في المبحث. وعلى الرغم من أن هذا الفصل الأخير يعالج إلى حد ما نفس الموضوعات كما فعل في الجزء السادس iv، لكن بدون احترام لاستنساخ كاف أو حتى تلخيصاً أو حوصلة للجزء المقابل في الرسالة. هذه العناصر المحذوفة معوضة لكنها معوضة بدرجة أقل بواسطة مقدمة وبعض المواد الجديدة، الفصل العاشر x والحادي عشر ix. وعن طريق تحويل مناقشة الحرية والضرورة من الكتاب الثاني من الرسالة في الطبيعة البشرية إلى مكان أكثر ملائمة في المبحث، مباشرة بعد مناقشته لموضوع السببية أين يشكل هذا فصلاً كاملاً بحد ذاته وهو الفصل الثامن .viii. phil.Rev. 67٥.

١- إمكانية الميتافيزيقا والعلم: فيما يخص إمكانية الميتافيزيقا أن تكون علماً للمبادئ الأولى، في كلا العملين هناك اتفاق على أن من المستحيل أن يكون ذلك. لكن في هذا السؤال كان موقف هيوم أكثر دوغماتية في الرسالة منه في المبحث. هناك بعض العبارات في عمله الأخير، أي المبحث، التي تتضمن فيما يبدو أن فيه إمكانية للميتافيزيقا. إلا أن ذلك، حسب المؤلف، لا يعني أن هيوم يقصد قبول الميتافيزيقا. عندما يتجرأ على التعبير عن أمل الفلسفة في أنها تكشف، على الأقل وبدرجة ما، عن المنابع الخفية والمبادئ التي بواسطتها يمارس العقل عملياته، ربما كان يقصد مثل تلك المبادئ العادة وتداعي الأفكار مثلاً، والتي يتحدث عنها أحياناً كمبادئ قصوى للطبيعة البشرية. أما فيما يتعلق بإمكانية العلم، يؤكد هيوم على نحو متكرر

في كلا العملين على ذلك، لكن في عمله الأخير لم يهزه ذلك بشدة يقينية العلم مثلما نجده في الرسالة. هذا التغير ناتج عن الحذف أكثر منه عن التعديلات .67^o.phil.Rev.. الاختلاف في المعالجة في العمل الأخير لهذين السؤالين يبدو أنه يؤدي جزئياً على الأقل إلى موضوع المعالجة في المقدمة الخاصة. فمقدمة الرسالة هي أساساً مقدمة لعلم الطبيعة البشرية، بينما مقدمة المبحث هي مقدمة للجزء النظري فقط من علم الطبيعة البشرية. بالإضافة إلى اعتبار رغبة هيوم في الشهرة كفيلسوف، وتغير مزاجه مع اكتسابه التجربة أكثر قاده، في كثير من الأحيان، إلى التأسف على الجوانب الإيجابية الذي تخلل الرسالة .67^o.phil.Rev.

ب- الإدراكات طبيعتها وعلتها:

في الفصل الثالث من الكتاب، يقدم المؤلف خلاصة لأكثر النتائج أهمية بالنسبة لمناقشة فكرة الإدراكات perceptions، من حيث طبيعتها وتصنيفها وعلتها:

فيما يتعلق بكون الإدراكات، أو الانطباعات والأفكار، هي الموضوعات الوحيدة للمعرفة البشرية، وعلى الرغم من اتحادها إلا أنها ليست متصلة بل هي موجودات متميزة و منفصلة عن بعضها، نجد اتفاقاً بين العملين بصورة كلية.

أما فيما يخص تصنيف هيوم للإدراكات، إلى الانطباعات والأفكار؛ الانطباعات الحسية هي العناصر الأصلية والحقائق القصوى للتجربة الإنسانية. ص ٦٩. ومن هذه الانطباعات اشتقت أفكار الإحساس، انطباعات وأفكار الإحساس هي علة انطباعات التأمل، ومن هذه الأخيرة تشتق أفكار التأمل. في كل هذه النقاط الموقف واحد بين العملين سواء في الرسالة أو في المبحث، باستثناء أنه في المبحث لم يعبر بجلاء عن أنّ فكرة كل انطباعات التأمل معتمدة في النهاية على انطباعات الإحساس بالتام، بل هي متضمنة وبشكل واضح.

في الرسالة نصّ على أنه: «طالما أنّ أفكارنا هي صور للانطباعات، إذن يمكن أن تكون أفكاراً ثانوية، والتي هي بدورها صور للأفكار الأولية»، هذا التحدي لقاعدته

التي تخص أولوية الانطباعات على الأفكار، يقول هيوم بصدده، أنه لا يتحدث عن استثناء للقاعدة التي فصل فيها جيداً. وقد حذفت هذه الإشارة في عمله الموجز.

التصنيف الذي أعطاه للأفكار من حيث أنها بسيطة ومركبة حذف في البحث، لكن التمييز بينهما يظل مشاراً إليه في مواطن كثيرة من البحث.

أما تصنيفه للأفكار، بعضها يخص الذاكرة والآخر يتعلق بالخيال، تم حذفه أيضاً في عمله الأخير. والخاصيتان المميزتان لأفكار الذاكرة من حيوية وقوة مذكورة فيه صراحة، والباقي كانت متضمنة.

أما فيما يتعلق بعلة الإدراكات، يعطى هيوم بوضوح بالنسبة لمبادئ فلسفة الطبيعة البشرية تقديراً لعلة الإدراكات، هي علة معرفية إبستمولوجية، وهي مناقشة ومعالجة ضمن صنف من تصنيفاته، ويتمثل في كون الانطباعات الحسية هي العناصر الأصلية أو الوقائع، التي تشتق منها أفكار الإحساس. 67٧ phil.Rev. في حين انطباعات التأمل هي علة أفكار التأمل، وهي في حد ذاتها نتيجة، أو أحياناً تبدو مصاحبة لانطباعات أو أفكار الإحساس.

ويقدم لها أيضاً تفسيراً فسيولوجياً، فهي عبارة عن حركة في الدماغ أو الأعصاب، أو الأرواح الحيوانية، أي هي علة فيزيائية في الإدراك، ناتجة عن حركة الأجزاء الحيوانية في الدماغ والجهاز العصبي، موقف البحث يبدو متاهياً مع ذلك الموقف المثبت في الرسالة. أما فيما يتعلق بعلة الإدراكات النهائية، أو العلة البعيدة والقصى للإدراكات، بالنظر للعلة المباشرة للإدراك، فلا نجد أن هيوم يملك تفسيراً نهائياً في كلا العملين، أي لا يعطى أي إجابة لذلك. ويؤكد أنها علة مجهولة وغير قابلة للمعرفة أصلاً. ص: ٧٠.

في كل هذه النقاط، فيما يتعلق بالانطباعات والأفكار، يبدو موقف هيوم في البحث نفسه الموقف الذي قدمه في الرسالة. بالنسبة لعلة الإدراكات القصوى، بعض المترجمين لفلسفة هيوم اعتبروا أن هيوم في معالجته للموضوع وقع في تناقض

حقيقى، مثلاً يقول البروفسور «هكسلى»، فيما يتعلق بأصل انطباعات الإحساس، فى الأول يقول هيوم أنه من المستحيل أن نقرر ما إذا كانت تنشأ مباشرة من الموضوع، أو محدثة بواسطة قوة خلاقة للذهن، أو مشتقة من خالق هذا الوجود. 67٧phil.Rev. هذا التناقض قد أزيل بافتراض فى مثال واحد تحدث فيه عن السبب المباشر، ومثال آخر عن السبب النهائى. وجعل ذلك واضحاً فى الرسالة، بينما قدمه بصورة ضمنية فى المبحث، وبأقل احتمالية.

ت- تداعى الأفكار والنتيجة: الأفكار المركبة

فى معالجته لقوانين تداعى الأفكار، نجد أن الموقف فى العمليين متماثل بالأساس. فى الرسالة يكشف هيوم استقراراً أن هناك ثلاث مبادئ عامة للتداعى: التشابه والتجاور والسببية، ويسمى هيوم قوانين التداعى بـ «العلاقات الطبيعية»، كتميز لها مقابل «العلاقات الفلسفية»، كما يسميها بـ «كيفيات الأفكار»، هذه الكيفيات للأفكار أو المبادئ الموحدة، ينظر إليها كقوة أو كنوع من الجاذبية فى العالم العقلى.

لكن كثيراً من النقاد ذكروا أن هيوم أقر بمبدأين رئيسيين فقط: التشابه والتجاور، طالما أن المبدأ الأخير، أى السبب والنتيجة، يرتدّ هو الآخر إلى نوع من أنواع التجاور فقط. ص: ٧٣

حاصل قوانين التداعى هو الأفكار المركبة: العلاقات والأحوال والجواهر. هذا التصنيف تمّ حذفه من المبحث، واستبدل بتصنيف بسيط لموضوعات الاستدلال التى تنحل إلى علاقات الأفكار ووقائع التجربة، لكن الرؤية ذاتها لم تتغير فيما يخص الأفكار العامة من الكتاب. 67٥.phil.Rev.

فى القسم الأول من الرسالة يؤكد فيه على أنه لا نستطيع أن نزعّم بإيجاد تفسير لتداعى الأفكار، فى حين يدعى فى القسم الثانى منها أنه يمكن أن نجد لها تفسيراً سيكولوجياً. فى السؤال عن قوانين تداعى الأفكار، الموقف واحد فى كلا العمليين.

والنتيجة هي ذاتها. لكن المعالجة مختلفة بشكل ما. محاولة التفسير الجزئى المعطى في الرسالة هذه المبادئ لا تظهر في البحث. فيما يتعلق بنتائج قوانين تداعى الأفكار، أى الأفكار المركبة - العلاقات الفلسفية، الجواهر، والأحوال التى تتضمن الأفكار المجردة - حذفت مناقشتها كلها من العمل الأخير. العلاقات الفلسفية تبدو على أنها مفترضة... وهذا ما يشير إليه في مناقشة الجوهر لاحقاً. وفيما يتعلق بالأحوال هناك سؤال وحيد من الأهمية بمكان، ذلك المتعلق بالأفكار المجردة، أو بالأحرى الأفكار العامة.. من بعض الإشارات العرضية لهذا الموضوع في الفصل السابع xii من البحث، نجد أنه، فيما يخص موقف هيوم من الأفكار العامة، هو نفسه بالضبط في العملين. والسبب الأرجح لهذا الحذف في العمل الأخير هو رغبته في إعطاء عرض موجز وواضح وأكثر شهرة لنظامه الفلسفى، كأن يحقق النجاح في الانتشار بين الجمهور ويعطى شهرة له ككاتب فلسفى. *678.phil.Rev*، وربما يمكن إضافة سبب آخر لهذا الحذف، وهو أنه قبل أن ينشر كتابه البحث كان على وعى بالصعوبات التى ترتبط بهذا الموضوع، ومن ثم كان اقتراحه بمثل هذا الحذف لكى يتجنب ذلك. ويقدم هذه المبادئ تفسيراً نفسياً لها، أما في البحث فيكتشف، وبنفس الأسلوب، نفس القوانين العامة. وبدلاً من محاولة شرح سببها، فإنه يعطى معالجة عامة لنتائجها كماوردت في الرسالة. هذا التغير في طريقة المعالجة كان بالأساس لرغبة المؤلف في جعل مذهبه أكثر شهرة. الحذف الذى تمّ في البحث، فيما يتعلق بالتفسير السيكولوجى، كان في إطار المحافظة على أسلوبه في معالجة الإدراكات. في عمله الموجز لم يقدم أى تفسير سيكولوجى لعلّة الإدراكات، لكنه يتضمن نفس الرؤية التى وردت في الرسالة. الخلاصة ذاتها يمكن أن تستنتج فيما يتعلق بعلّة التداعى. ص: ٨٧

ث- الزمان والمكان والرياضيات:

كما قلنا سابقاً، أن الجزء الثاني من الرسالة حذف في المبحث. ونتيجة لذلك، حذفت مناقشة الزمان والمكان. لكن في الفصل الثاني عشر وأيضاً النقاط المذيلة، نجد بعض العبارات التي تتضمن بوضوح رؤيته للزمان والمكان في عمله الأخير، هي مشابهة لتلك التي ظهرت في عمله السابق. وهي نفس العملية التي نفسر من خلالها اشتقاق هذه الأفكار. لا وجود للأفكار العامة أو المجردة. لعدم وجود الانطباع الذي تشتق منه. معالجته للرياضيات تتبع اعتبارات الزمان والمكان. وهي مكتملة في الرسالة أكثر منه في المبحث. لكن في هذا الموضوع، لم يكن هيوم متسقاً مع ذاته، سواء أخذنا العاملين معاً، أو أخذ كل عمل على حدة. 678..phil.Rev.

في الأجزاء الأولى من الرسالة، يتحدث عن الجبر والحساب كعلوم دقيقة ويقينية. لكن عندما يصل إلى الفصل الرابع iv، وبسبب أننا معرضون للخطأ وكذا عدم عصمة قدراتنا، فإن كل المعرفة تنحل في ذاتها إلى الاحتمال، وتصبح في الأخير، من نفس طبيعة الوضوح الذي نستعمله في الحياة العامة. ومن السخافة، يرى هيوم، أن نتكلم عن أي نموذج للكمال، بعيداً عن هذه القدرات، التي بواسطتها نستطيع أن نحكم.. لكن الهندسة، وطوال صفحات الرسالة، ينظر إليها على أنها علم غير دقيق. بسبب أن مبادئها الأولى ليست مشتقة سوى من الحواس والتخيل 679..phil.Rev. وفي المبحث، ينظر إلى الحساب والجبر والهندسة، على وجه العموم، على أنها علوم دقيقة ويقينية، على الرغم، من أنها توجد أيضاً بعض العبارات هنا- خاصة فيما يتعلق بالهندسة- تناقض هذه الرؤية. لا وجود لسبب حقيقي يمكن أن يكون معنياً لتغيير وجهة نظر هيوم في معالجة هذا الموضوع اللهم إلا إذا كان هذا من باب صعوبة إعطاء اعتبار واف للرياضيات بناء على رؤيته للزمان والمكان، ورغبته في إرضاء الجمهور. لوقت ما لم يكن لديه احترام أكبر للميتافيزيقيين أو اللاهوتيين، ولكن لا يزال لديه القليل منه للرياضيين. وبالرغم من أنه كان في حرب معهم في الرسالة، فإنه يبدي رغبة في إعطائهم الفضل في المبحث.

هناك غموض أكبر بين المترجمين لموقف هيوم بسبب موقفه الصحيح من سؤال الرياضيات. ولذلك يؤكد البعض أن رؤية هيوم للهندسة هي نفسها رؤية كانط. لكن هؤلاء اقتبسوا من الفصل الرابع من المبحث، وتجاهلوا الفصل الثاني عشر، وأيضاً من الرسالة. حتى كانط نفسه أيضاً - الذي كان غير ملم بوضوح بما ورد في الرسالة. اعتقد أنّ شعور هيوم الجيد هو حفاظه على عدم رفض شرعية الرياضيات. هناك رأى شائع بين المفكرين حول هيوم، وأيضاً بين الكتاب المهتمين بالكتابات التاريخية العادية للفلسفة الحديثة، وهو أنّ هيوم، حتى لو رفض صدق الهندسة، فإنه ظل متمسكاً بالحساب والجبر. لكن، وعلى الرغم من أن هذه الرؤية ربما قد تكون صحيحة، فإنّ هيوم لم يحترمها في كل الأحوال (phil.Rev. 679). بدون شك أن المبحث يؤيد مثل هذه الرؤية، بينما في المبحث الذي يتعلق بالأخلاق يذهب أبعد من ذلك. ليوسع هذا الصدق إلى الهندسة. وفي بعض الأجزاء من الرسالة، لم يؤكد هيوم حتى أن علوم الحساب والجبر يملكان الصدق واليقين التامين (phil.Rev. 680).

إلى هنا لا يهاجم هيوم فقط شهادة الحواس، ولكن أيضاً الثقة في العقل، ويعيد كل المعرفة إلى الاحتمال وفق مبادئه الخاصة، التي وضعت سواء في المبحث أو الرسالة، أنه لا وجود لأساس شرعي صحيح للتأكيد على صدق ويقينية أي علم مهما كان.

ج- نظرية المعرفة:

يتحدث هيوم عن القدرات الأكثر أهمية في المعرفة، والتي يمكن أن نعددها كالاتي: الإحساس والذاكرة والخيال والعقل والتأمل والغريزة. لم يقم هيوم بتصنيفها بشكل نظامي أو حتى يعرفها على نحو صحيح، بل قد استعمل بعضها بطرق مختلفة، وبدلالات مختلفة ليعبر عن نفس الشيء. تبدأ المعرفة كلها من الإحساس، هذا ما ورد في العملين معاً، الذاكرة والخيال والعقل فتمثل مراحل مختلفة لنفس العملية. ص: ١٣٤. التأمل هو مزيج خاص من التفكير والشعور، في حين الغريزة غير قابلة للتعريف، فهي غالباً ما تتطابق مع الخيال، ومع العادة، ومع الطبيعة. وتتضمن جميع تلك العمليات التي لا يمكن تفسيرها بطريقة ما.

التغيير الوحيد ذو أهمية في المبحث يظهر في معالجته للغريزة، وهو ما يعطى هيوم مكانة هامة من بين علماء النفس في العصر الحديث.

المعرفة الحدسية: يذكر هيوم في الرسالة أن الحدسية أو الإحساس أو المعرفة التي تخص الذاكرة تعتمد على العلاقات الفلسفية من التشابه والتضاد ودرجات الكيفية، وتنشأ مباشرة من الملاحظة، أو مقارنة الانطباعات والأفكار. ليس من الضروري أن تكون هذه المعرفة دقيقة ويقينية، لكنها محدودة بطبيعة الموضوع الملاحظ وبقدرة العقل الملاحظ. في عمله المبحث حذف التصنيفات التي تخص العلاقات الفلسفية، وكان طبيعياً أن تحذف المعرفة الحدسية. ص: ١٣٦.

المعرفة الاستدلالية: أو المعرفة الناشئة بواسطة العقل، وتخص علم الرياضيات، وهي تعتمد على العلاقة الفلسفية التناسب، التناسب في الكم والمقدار. في الرسالة أعطى هيوم ثلاث اعتبارات مختلفة، فيما يتعلق بهذه المعرفة، على الرغم من كونها ليست منفصلة عن بعضها: الاعتبار اليبستيمولوجي ورد في الجزء الثاني والجزء الثالث، والاعتبار المنطقي والسيكولوجي كما ورد في الجزء الرابع iv.

فيما يخص الاعتبار اليبستيمولوجي، اعتبر الرياضيات علماً تجريبياً، لأن فكرتي العدد والمقدار مشتقة من الإحساسات. الجبر والحساب هما علمان دقيقان ويتصفان باليقين. لأنهما يملكان معياراً دقيقاً، لكن علم الهندسة ليس علماً دقيقاً أو يقينياً، لأن مبادئها الأولى تعتمد على مظاهر عامة لموضوعات خاصة بالإحساس والخيال. أما من حيث الاعتبار المنطقي، ونظراً لدور العادة والخيال، فكل المعرفة تنحل إلى الاحتمال بما فيها المعرفة الرياضية. بالنسبة للاعتبار السيكولوجي، فالأحكام في العلوم الرياضية، شأنها في ذلك شأن أي علم آخر، تحوز على مقدار من الضمان. الغريزة أو الخيال، أو العادة، أو الطبيعة تحدد ذلك بواسطة ضرورة مطلقة وغير قابلة على الضبط، لتحكم وتعتقد كما تتنفس وتشعر. ص: ١٣٧.

في المبحث الجانب السيكلوجي والمنطقي تمّ حذفه، وكان هناك رأى شائع يتعلق بموقف هيوم في عمله الأخير، على أنه ينظر إلى الرياضيات كعلم يقيني لكونه يعتمد على مبادئ أولية، ومن ثم فالجبر والحساب والهندسة عند هيوم تقف على قدم المساواة مع موقف الفلاسفة العقلين. هذا الموقف غير صحيح طالما أن العلوم الرياضية ترتبط بوقائع التجربة، ومن ثمّ يمكن استنتاج مايلي:

- بالنسبة لهيوم، الرياضيات ليست علماً قلياً.
- وهي ليست علماً يقينياً مطلقاً.
- الهندسة ليست علماً دقيقاً بالكامل.
- هذا هو الموقف المشترك لهيوم في العمليين ومع ذلك، فليس هناك تماثل تام في جميع القضايا العامة، حتى وإن كان هناك اتفاق في المبدأ، إلا أنه إن كان قد عبّر عن هذا بصورة كاملة وجريئة في الرسالة، فإنه أوجز وحتى تردد في المبحث.. ص: ١٣٨.

ج- السببية والاعتقاد:

في الغالب مبدأ السببية، إن لم يكن بالتمام، هو نفسه في العمليين، لكن هناك بعض الاختلافات في أسلوب المعالجة. وعلى الرغم من هذا التشابه في المناقشة بين العمليين، فإنه تشابه في الشكل، أما من حيث تفاصيل المناقشة ففيه اختلاف. تمت المناقشة بصورة منظمة وشاملة جداً في عمله الرسالة. بينما في المبحث، وعلى النقيض من ذلك، هي موجزة وبسيطة نسبياً. ص: ١٤٢. وطبقاً لمنهجه في المناقشة، يفتح هيوم مناقشته للموضوع في كلا العمليين بالمبحث عن أصل الفكرة؟.

هناك عنصران هامان في معالجة هيوم لفكرة السبب والنتيجة، أحدهما منطقي ابيستيمولوجي والآخر سيكلوجي؛ يعالج الأول أساس الانتقال من السبب إلى النتيجة أو الاستدلال السببي، والثاني يناقش مسألة الارتباط الضروري.

أما الاستدلال السببي فهو ليس خلاصة للفهم، ولكنه عمل الخيال ص: ١٦٨. إنه ليس استدلالاً منطقياً ولكنه عملية سيكولوجية، ليس نتاج العقل بل نتاج العادة، ينشأ من خلال ملاحظة عدد من الأمثلة المتشابهة والمترابطة باطراد، وتختلف عن كونها مجرد فكرة من الخيال، في كونها تملك صفة القوة والحيوية والنشاط، وهذا هو الاعتقاد. إنه يعرض وبصورة موجزة، ويقدم الحجة على أن المعرفة التي تخص علاقة السبب والنتيجة لا نحصل عليها عن طريق الإدراك الحدسي، ولا عن طريق الاستدلال القبلي، ولكن ينشأ كليا من التجربة. ١٤٣

على الرغم من أن الخلاصة ليست استدلالاً شرعياً من الناحية المنطقية، إلا أنه من الناحية السيكولوجية ضروري. خلاصة الاستدلال تقف على نفس الأساس في العملين معاً ١٦٩. وعلى الرغم من أن الاستدلال أو الانتقال لا يمكن أن يكون مبرراً من الناحية النظرية، إلا أنه من الناحية العملية ثابت، لا يمكن الشك فيه، وكاف لكل مطالب الحياة.

أما فكرة الارتباط الضروري بين الأسباب والنتائج، فتنشأ في الذهن في نفس الوقت الذي ينشأ فيه الاستدلال السببي وبنفس الطريقة، من التجربة من خلال الخيال والعادة. تكوّن هذه الفكرة يتم عبر ثلاث مراحل، المرحلة الأولى والثانية تكون فيها الموضوعية، أما الثالثة فهي ذاتية:

- يلاحظ العقل عدداً من الأمثلة المتشابهة والمترابطة باطراد.
- نتيجة لهذه الملاحظة يتكون إحساس جديد، أو حكم، أو انطباق داخلي، ينشأ انطباق التأمل حيث تكون فكرة الارتباط الضروري نسخة منه.
- فكرة الارتباط الضروري، والتي ارتبطت في الأول بالذات، بالتدرج تبدأ بالانطباق على الموضوعات الخارجية، أي تكسب صفة الموضوعية، وذلك من خلال الخيال، فينشأ الارتباط الضروري بين الأشياء والموضوعات.

وبهذا يفسر مصدر الفكرة طبيعتها وشرعيتها، هي في الأخير مجرد نسخة من الشعور الذاتي، أو هي وهم.

في كل هذه النقاط، موقف البحث هو نفسه موقف الرسالة. لكن هناك استثناءات بسيطة يمكن ملاحظتها وتدوينها:

١ - المعالجة في البحث هي أوجز باستثناء مناقشة ادعاء بأن فكرة القوة أو الارتباط الضروري ليست مشتقة من قوة الذهن. هذه الحجة تبدو في الأول أنها ذكرت بإيجاز في الملحق ١٧٤٠. وبعد ذلك، عبّر عنها بصورة كاملة في البحث.

٢ - هناك فروق طفيفة، فيما يبدو، في مناقشة السببية، باعتبارها علاقة فلسفية. لكن من الصعب أن نعلن ذلك بدقة. *phil.Rev.* ٦٨٠. يبدو أن هيوم يناقش موضوع السببية بصورة بارزة في الرسالة، وبصورة متضمنة في البحث، تحت ثلاث عناصر رئيسية: السؤال العام للسببية، السؤال الخاص للسببية، وفكرة الارتباط الضروري.

تختلف طريقة طرح السؤال العام للسببية بين العاملين من حيث الشكل، أما في الأساس فمعناهما واحد؛ في الرسالة كانت صيغته: وفق أي سبب نسميها ضرورة، ذلك أن كل شيء في وجوده له بداية، ينبغي أن يكون له سبب؟، أما في البحث فكان السؤال ما أساس كل استدالاتنا واستنتاجاتنا المتعلقة بـ (علاقة السبب والنتيجة)؟ يصل إلى خلاصة في الرسالة أساسها أن الرأي الخاص بضرورة وجود سبب لكل نتيجة أو ظاهرة لا يعود إلى الحدس أو البرهان، ولا يعود إلى الحواس أو الذاكرة، ولا يعود إلى التفكير أو الاستدلال، بل ينشأ كلية من الملاحظة والتجربة. أما في البحث فينتهي به الأمر إلى الإقرار بأن المعرفة التي تخص علاقة السبب والنتيجة هي ليست محصلة الاستدلالات القبلية ولا هي ناتجة عن الإدراك الحسي، ولكنها تنشأ كلية من الملاحظة والتجربة. ص: ١٤٥. والحجة الأساسية هنا مشابهة لتلك التي قدمها في البحث.

أما السؤال الخاص بالسببية فينحل إلى ثلاثة عناصر، أولاً، لماذا نستنتج من أنه كما هناك أسباب خاصة، يجب أن يكون لها نتائج خاصة بالضرورة؟ ثانياً، ما طبيعة الاستدلال الذي نستنتجه من مثال لآخر؟ ثالثاً، ما طبيعة الاعتقاد الذي نضعه في الفكرة المستنتجة؟ معالجة السؤال الأول والثاني لا تتم منفصلة عن بعضهما البعض، أما مسألة الاعتقاد فيخصص لها المؤلف فصلاً آخر.

أما فكرة الارتباط الضروري فهي مربط القرس في مناقشة هيوم، في الفصل الرابع عشر من القسم الثالث من كتاب الرسالة، وفي الفصل السابع من المبحث. في مناقشته للفكرة نجد أن الرسالة تزخر بال تكرار والغموض، وأيضاً التناقضات التي تعود إلى استعمال الألفاظ.

الضرورة لا وجود لها سوى في العقل، وليست في الموضوعات. ويمكن أن ننظر لها من خلال موضوعين منفصلين:

- من خلال شرعية فكرة الارتباط الضروري، وهو في ذلك يستخدم كعادته معيار صحة وشرعية أية فكرة، فما الانطباع الذي استمدت منه الفكرة؟ لم تشتق عن طريق الحواس، ولا من ملاحظة الموضوعات، لأن العلاقات الوحيدة القابلة للإدراك بين الأشياء هي التجاور والتتابع، كما لم تنشأ عن طريق التفكير أو الاستدلال، لأن العقل ليس بمقدوره إنتاج فكرة جديدة، ولم تشتق من كائن أو روح أعلى، كما اعتبر ذلك ديكارت، لأن الأفكار الفطرية قد تم رفضها. هذه نفس البرهنة التي قدمها في العمليين لكنها تختلف من حيث الشكل.

- من خلال كيف ينشأ وهم الارتباط الضروري، بالنسبة لأصل الفكرة هناك تطابق بين العمليين. ويمكن تلخيصه كالآتي: ملاحظة حادثة واحدة تكون متبوعة مباشرة بأخرى، عندما يتكرر المثال للحادثتين في التابع المباشر لعدد من المرات، وعن طريق التعود أو الغريزة يحدث فينا عاطفة جديدة أو شعوراً،

انطباعاً تأملياً، هذا الانطباع التأملي ينشئ لدينا فكرة القوة أو الارتباط
الضروري. الضرورة، إذن، كما يقول هيوم: هي لاشيء، بل مجرد انطباع
داخلي للعقل، وهي نتيجة هذه الملاحظة، وبالتالي، الارتباط الضروري هو
من نتاج الخيال فقط. ص: ١٥٤.

هناك بعض الملاحظات، ليست بالأهمية، تم حذفها في عمله الثاني، ذكرها
هيوم في الرسالة.

بالنسبة لعمله الرسالة، الاستدلال هو انتقال الذهن من انطباع حاضر للحس
أو الذاكرة إلى فكرة ذات صلة به، صلة وفقاً للقانونين الأولين من قوانين التداعي،
وهما قانونا التشابه والتجاور. أما الأساس النهائي لهذا الاستدلال: فإن العادة هي
«أساس كل الاستنتاجات من التجربة» 681.phil.Rev.. بالنسبة للمبحث، العلة أو
الأساس الذي تشكل بواسطته استدلالاً من مثال واحد إلى آخر، ونتيجة لذلك
«أسس كل الاستنتاجات من التجربة»، يبدو أنه يعتمد على أساس افتراض أن
الطبيعة في اتساق 682.phil.Rev.. لكن يجب أن نطرح سؤالاً: ما أساس مبدأ
الاتساق في الطبيعة؟ لهذا كانت إجابة هيوم في المبحث هو العادة بإيجاز. وفي تكوّن
مبدأ العادة أو التعود، يأتي قانونا التجاور وأيضاً التشابه للعب هذا الدور.

بالنسبة لمبدأ الاعتقاد هناك مطابقة بين العاملين من حيث المضمون، وهنا أيضاً
بعض الاختلافات في أسلوب المعالجة. في المبحث، طريقة التعبير فيها أكثر تردداً
وحذراً منه في الرسالة. وهذا ربما يفسر على أسس: ١- أن هيوم هنا قد فقد قليلاً من
حماسة الشباب السابقة، وهذا ما تطلب توازن العقل في الحكم. ٢- يبدو أنه وبعد
نشر الرسالة، كان غير قادر أحياناً على تقرير ما إذا كان الاختلاف الوحيد بين
انطباع ما وفكرته، أو بين فكرتين لانطباع واحد، هو مجرد اختلاف في درجات القوة
والحيوية.

خ- الاحتمال، الضرورة أو الحتمية:

ثلاثة فصول هي معالجة هيوم للاحتمال في الرسالة، ما يقابله فقط فصل موجز في قليل من الصفحات في البحث. phil.Rev. ٦٨٣. هذا نوع من التلخيص غير التام من المعالجة، وفي حقيقة الأمر لا تحتوي على أى شىء جديد.

ما يمكن ملاحظته، أن هيوم يعبر بنفسه على نتيجة، وهي أن مذهبه في الصدفة يذهب إلى تأكيد مذهبه في السببية والاحتمال. بعد الانتهاء من موضوع الارتباط الضروري، تختلف تنظيم المناقشة إلى حد بعيد في العمليين، كما هو مشار إليه. يعتقد بعض النقاد أن الحذف في البحث، للفصل المتعلق بالقواعد العامة، هو جزء من سياسة هيوم لكي يتجنب صعوبات ناتجة من نظريته في السببية. ربما يكون لهذا الأمر، أو ربما يكون لقصد الإيجاز.

أما مناقشة عقل الحيوان هي نفسها عملياً في العمليين. ويعتقد هيوم أن تفسيره لهذا السؤال ليؤكد مذهبه في الاستدلال فيما يتعلق بالإنسان.

د- أفكار الجوهر المادى والعالم الخارجى:

لا وجود لمناقشة فكرة الجوهر المادى في البحث، لكن الرؤية نفسها تتبع منطقياً مع ما ورد في الرسالة، وبصورة ضمنية. ١- الفكرة مستحيلة من الناحية المنطقية، بسبب معيار شرعية أى فكرة عند هيوم. ٢- في الواقع ليست فكرة ضرورة، بالنسبة لهيوم، فهو يؤكد أن كفيات الصلابة و الامتداد والحركة هي كفيات ذاتية أيضاً. وهذه الكفيات -الأولية- هي لها نفس القاعدة مثل الكفيات الثانوية.

فكرة العالم الخارجى نوقشت في البحث، لكنها بصورة أكثر موجزة منه في الرسالة، ولكن بدون تغيير في وجهة النظر كما يبدو. اعتبار العملية النفسية للتوصل إلى الاقتراض الساذج للوجود الخارجى حذف من البحث، لكن كل النقاط الرئيسة لمذهبه المقدم في الرسالة متضمنة في البحث. كما يمكن رؤيته من المقارنة الآتية:

الرسالة: ١- كل انطباع، خارجي أم داخلي، انفعالات، عواطف، الأم، أفرح.. في الأصل، هي على نفس الأساس. ٢- فكرة الوجود الخارجي لإدراكاتنا لا نحصل عليها من الحواس، ولا من العقل، بل عن طريق الخيال. ٣- الاعتقاد في هذا الوجود الخارجي يحدث بواسطة قوة وحيوية الإدراكات المتشابهة، وذلك طبقاً لنظرية هيوم العامة.

المبحث: ١- الموضوعات الوحيدة للمعرفة هي انطباعات وأفكار، لاشيء حاضر للذهن سوى تلك الإدراكات؛ الكيفيات الأولية والكيفيات الثانوية للموضوعات لها نفس الأساس. ٢- كل الناس وحتى الكائنات الحيوانية مدفوعة بغريزة لكي تستريح بالاعتقاد في الحواس، ولكي تتخيل عالم خارجي لتوجد. وعندما يتبع الإنسان هذه الغريزة العمياء والقوية للطبيعة، فهو يفترضون دائماً الصور الخاصة جداً المقدمة عن طريق الحواس لتكون الموضوعات الخارجية. ٣- الاعتقاد يتكون دائماً من قوة وحيوية انطباع ما أو فكرة. الفرضية الفلسفية للوجود المزدوج، للإدراكات والموضوعات تمت مناقشتها في المبحث بصورة عرضية. ورفضت كما جاءت في الرسالة.

معظم الأسباب المحتملة لهذا الحذف في عمله الأخير هي: - رغبة هيوم في تقديم الملامح الرئيسية لنظامه الفلسفي موجزاً وبشكل يقبله الجمهور. - تجاوز التناقض الذي اكتشفه سريعاً في مبادئه الأساسية بعد نشر الرسالة. ٦٨٤.phil.Rev

هيوم لم يشك مطلقاً في وجود إدراكاتنا، الانطباعات والأفكار، كما هي محددة في الوعي، لكنه رفض إمكانية الحصول على أي معرفة لأي شيء تكون مختلفة عن مثل هذه الإدراكات. يبدو هذا هو موقف الشكك القدامى من الموضوع بالضبط بنظر المؤلف.

سيظل وجود أساس غريب عند مثل هؤلاء الذين ادعوا أن هيوم في الرسالة وفي المبحث قد أقر ضمناً بوجود عالم خارجي مستقل عن إدراكاتنا. ولذلك يقول هنت Hunt أن هيوم اعتقد بوجود عالم خارجي بقدر ما يعتقد أي فرد عادي يضع

رجله على هذه الأرض الثابتة. «بالطبع هيوم اعتقد في الوجود بعالم خارجي، .. لكن السؤال هل فكر أن هذا الاعتقاد الغريزي اللاعقلي صحيح أم خاطئ؟. صحيح أنه في كثير من الأحيان، يلمح إلى وجود عالم خارجي، وليس من السهولة تجنب ذلك خاصة عند الحديث مع العامة، لكن مثل هذا الاستدلال لا يذهب بعيدا في الفلسفة. في الجانب المقابل، نجد في الرسالة تقريراً محكماً لكيفية الحصول على فكرة العالم الخارجي، وسبب اعتقادنا بهذا النوع من الوجود. الآن وبعد عملية الاشتقاق، ووفقاً لعملية الاختصار، كان عليه أن يرفض وجود عالم خارجي، مادامت هذه الفكرة لم تشتق من انطباع حسي، لكن لماذا لم يفعل، يقول الكاتب أنه يقينا لا نستطيع أن يقول، فربما وجده عديم الفائدة، وربما فكر فيه على أنه غير ضروري. لكن عندما حذف عملية اشتقاق الفكرة في المبحث، فإن هذا يعطى مبرراً قوياً لأولئك الذين نظروا إلى المبحث بإيجابية أكثر من الرسالة. ٦٨٥.phil.Rev.

موقف هيوم الفلسفي فيما يخص مسألة وجود العالم الخارجي تظل محل خلاف؛ من جانب، أنه أكد على الاعتقاد بالوجود الخارجي، ومن جانب آخر، أنه من المعروف على وجه العموم أنه رفض إمكانية أى معرفة واقعية للوجود الخارجي، كشيء مختلف عن الإدراكات. لكن بين هذين الحدين تكمن رؤى مختلفة. ص: ٢٣١.

د- وجود الجوهر الروحي: الهوية الذاتية وخلود الروح .

أفكار الجوهر الروحي، والأنا، والهوية الشخصية هي مترابطة تماماً بعضها ببعض، ومن الصعب لحد كبير أن نناقشها منفصلة عن بعضها. الجوهر الروحي يبدو أنه مكافئ للعقل، في حين أن الأنا أو الذات هي العقل الفردي المشخص، أما الهوية الشخصية فهي كيفية أو كيفية مفترضة للذات، ونقصد بذلك كيفية الاستمرارية والثبات. ص: ٢٣٥. يرى «سيدنى سميث» أن «باركلي» حطم العالم... ولم يبق منه شيئاً بعد وقته سوى العقل. نقد هيوم للجوهر الروحي ماهو إلا تطبيق لمبدأ باركلي المتعلق بالجوهر المادي، وكما بين باركلي بأن فكرة لوك عن الجوهر المادي

هى مجرد وهم، فإن هيوم، وبنفس الأسلوب، بين أن الجوهر الروحى وهم أيضاً. الجوهر الروحى الذى ناقشه فى الرسالة مشابه على نحو تام بالجوهر المادى. لا وجود لانطباع للجوهر، سواء كان مادياً أو روحياً، ونتيجة لذلك، لا وجود لشرعية فكرة الجوهر سواء الجوهر المادى أو الجوهر الروحى. ص: ٢٣٦.

فكرة الذات شأنها فى ذلك شأن باقى الأفكار التى ناقشها، هى مجرد وهم. ويتساءل عن الانطباع التى اشتقت منه فكرة الذات، فلن يكون هناك أى انطباع يقابل كيفية الاستمرارية والثبات، ليست الذات سوى حزمة من الإدراكات المتعاقبة... ولن أعثر على ذاتى، يقول هيوم، فى أى وقت بدون إدراك، . يخلص فى الأخير إلى أن فكرة الذات باطلة ص: ٢٣٩.

فى المبحث، لا وجود لمناقشة الجوهر الروحى، آخر ما كان طيوس فى هذا الموضوع، كتبه فى الملحق appendix، وقد تمت معالجة الجوهر الروحى والذات معاً وكأتهما موضوعاً واحداً، وبطريقة أخرى، فإن أهمية المناقشة فيه مشابهة لتلك التى قدمها فى الرسالة.

أفكار الجوهر الروحى والهوية الذاتية نوقشت باختصار فى التذييل، وبدون أى تغير فى الرؤية، مع ما ورد فى الرسالة. لم يناقش الجوهر الروحى ولا الهوية الذاتية فى المبحث، لكنها تتبع منطقياً نفس الرؤية التى وصل إليها فى الرسالة. ص: ٢٨٦ الأسباب الأكثر ترجيحاً لهذا الحذف، من عمله الأخير، هى ذاتها الأسباب التى تتعلق بالحذف فى الجوهر المادى ووجود عالم خارجى.

مذهب خلود النفس هو نفسه فى العمليين من الناحية العملية، لم يبرهن عليه، بالنسبة للمبحث، لم يكن من الممكن البرهنة عليه، لكن فى الرسالة، فيمكن ذلك بواسطة حجج ميتافيزيقية، لكن هيوم لم يصرح بما إذا كانت هناك حجج أخلاقية، أو لم تكن، على الرغم من أن الخلاصة التى انتهى إليها هى سلبية. فى الموجز الاختلاف بين العمليين فيما يتعلق بسؤال الخلود هو الآتى: المبادئ التأملية كغير المؤيدة لهذا الاعتقاد هى أكثر وضوحاً وجلاءً فى الرسالة منه فى المبحث.

خلاصة:

ما يخلص إليه المؤلف من مقارنته هو:

يبدو لنا موقف هيوم في المبحث في هذه الموضوعات الآتية: الايستيمولوجيا والميتافيزيقا وفلسفة الدين، ومن الناحية العملية، مماثلاً تماماً لموقفه في الرسالة.. صحيح أنه لو أخذ العمل الثاني لوحده، وقرئ مستقلاً عن الرسالة، وبسبب الحذف الذي اعترى بعض مباحثه، فإنه يبدو لنا أنه أكثر إيجابية. لوحده لا يعطينا تصوراً غير كاف لفلسفة الطبيعة البشرية فقط، بل أيضاً وبالأخرى، تصوراً خاطئاً. ولذلك فكانت عندما اعتمد على كتاب المبحث فقط، كان مخطئاً تماماً فيما يتعلق بموقف هيوم، ويمكننا أن نستنتج موقف هيوم في العملين معا كالآتي:

من حيث الاتفاق:

١- يمكن القول أن الموقف متماثل في العملين في الموضوعات التالية: الهدف الأول أو جوهر العمل، في علة الإدراكات، في تداعى الأفكار، في الأفكار المجردة أو العامة، في السبب والنتيجة، في الاحتمال الفلسفى، في الحرية والضرورة، وفي عقل الحيوانات.

٢- والموقف نفسه عملياً في العملين معاً في المواضيع التالية: في الموضوع، في المنهج، في طبيعة تصنيف الإدراكات، في الرياضيات، في الاعتقاد، في الجوهر المادى.

٣- كما أن هناك اتفاقاً بين العملين من الناحية الضمنية وغير معبر عنه من الناحية الشكلية في الموضوعات الآتية: في أفكار الزمان والمكان، في المعرفة الحدسية، في التمييز بين العلاقات الطبيعية والفلسفية، في التمييز بين انطباعات الإحساس وانطباعات التأمل، وبين أفكار التأمل وأفكار الخيال.

٤- فيما يتعلق بموضوع: الاحتمال اللائسفى، والذات واللاهوهر الروحى، فيمكن استنتاجها من الفهوى العام فى معاللة الأسئلة اللى ترتبط بها، وفى كتابات أخرى من مراجع عرضية، ومن عبارات فى الرسائل، تبدو رؤية هيوم نفسها، سواء عندما كتب المبحث أو عندما أَلَّف الرسالة. ص: ٢٩٤.

أما من حيث الاختلاف والفروق: فيمكننا الإشارة إلى الحذف وإلى الإضافات:

١- الموضوعات المحذوفة نوعان: حذف كامل تام لموضوعات مثلاً: فى معالته للعلاقات الفلسفية، المعرفة الحدسية، الاحتمال اللائسفى، وأفكار اللاهوهر الروحى، الأنا والهوية الشخصية.. وحذف جزئى مثلاً: فى معاللة انطباعات التأمل، أفكار الذاكرة، الأفكار العامة والمجردة، أفكار الزمان والمكان، الرياضيات، الاحتمال الفلسفى، القواعد العامة، اللاهوهر المادى، العالم الخارجى.

٢- أما ما تمت إضافته فيتمثل فى بعض التطبيقات العملية للمبادئ النظرية، مثلاً فى معالته للمعجزات، العناية الإلهية الخاصة.. فى نقل المناقشة اللى تخص الحرية والضرورة من الكتاب الثانى للرسالة إلى المبحث. - حجة الفكرة اللى تخص الارتباط الضرورى، اعتبار أكثر دقة لمسألة الاعتقاد، إدراك أكثر وضوح لوظيفة الغريزة.

علة هذا الحذف الذى وقع فى المبحث يمكن ردها حسب المؤلف إلى:

١- رغبة هيوم فى تقديم الأجزاء الأكثر أهمية فى فلسفته بصورة موجزة وواضحة، وبأسلوب يقبله الجمهور.

٢- الصعوبات المتأصلة فى الموضوعات ذاتها.

٣- اكتشاف أن مبدأ الارتباط بين الأفكار في محاولة تفسير وهم الهوية الشخصية، كانت ناقصة جداً.

أما علة الإضافات فيمكن حصرها في:

١- رغبة هيوم في التنبيه إلى أهمية المبادئ الفلسفية في الرسالة.

٢- رغبته في السمعة والشهرة.

٣- رغبته في الإجابة عن الاعتراضات التي وجهت لفلسفته بسبب طريقة المعالجة في عمله المبكر.

٤- وضوح الرؤية السيكلوجية لديه فيما يخص طبيعة الاعتقاد، ووظيفة الغريزة، عندما كان بصدد كتابة المبحث.

أو فيما يتعلق ببعض الأسئلة الابستمولوجية الهامة. ومع أن المبحث هو الذي أضحى أكثر معرفة، فإنه ينظر إليه على أنه المتضمن العبارة الأصح والأصوب والأنضج لمبادئ علم الإنسان ص: ٣٠٨

في المبحث هناك حذف وهناك إضافات، أو هناك تعديل في المذهب، أو اختلاف في المنهج في معالجة أى موضوع. ص: ٢٩٣

موقف هيوم:

نأتى أخيراً للسؤال: ما موقف هيوم الحقيقي؟ هناك عدة اختلافات في الرأي، وربما ستظل دائماً قائمة بالنسبة للشاك، أو الوضعى، أو المثالى، أو المادى...، كل واحد منهم يجد رؤاه مؤيدة بعبارات من كتابات هيوم. لكن مهما كان موقفه الصحيح، علينا أن نؤكد بثقة، أن وجهة نظر العاملين معاً، عملياً ومنطقياً، عند هيوم هي نفسها. السؤال والوحيد من الأهمية الذى يمكن أن يكون أى مناقشة، أو اختلاف في الرأي في هذا السياق: هل قبول هيوم في الملحق الذى يتعلق بالتناقض في مبادئه

الأساسية، أثار ذلك على تحضيره للمبحث؟ *phil.Rev*. ٦٨٧. اعتقد أن "grimm" كان ميالاً إلى ربط أكثر بأهمية هذا القبول. في تأكيد هذه الرؤية المعبر عنها سلفاً، لدينا عبارة هيوم: «المبادئ الفلسفية هي نفسها في العملين»، على الرغم من أن هيوم تنكر لعمله السابق، فهو لم يتخل أو يعدل أي من مبادئه الأساسية، لقد تأسف حقيقة على نشره، لكن هذا يتعلق فقط بالشكل لا بالمحتوى. ذلك الموقف يبدو أنه أكثر إيجابية في المبحث مما عليه في الرسالة. أي اختلافات توجد لا تبدو أنها تؤدي إلى أي تراجع أو تعديلات في الرؤية من جانب هيوم في عمله الأخير.

لو تم وضع هيوم في تصنيف ما - هي طريقة ربما يرفضها هيوم بنفسه - فإنني أقول أنه شاك. وحتى هذه العبارة ستتطلب ربما تحديداً. بدون شك الرسالة كانت شكية، والمبحث أيضاً شكى، لو قرئ في علاقته بالرسالة وعلى ضوءها، أما لو قرئ المبحث لوحده، وأخذ على أنه تمثيل حقيقي لفلسفة هيوم الخاصة بالطبيعة البشرية، فربما بالأحرى يمكن القول أنه شكى أو وضعى. *phil.Rev*. ٦٨٧. ومع ذلك، فمن المبحث لوحده، يكون علم الإنسان عند هيوم، ودلالته في تاريخ الفلسفة، غير مفهوم تماماً. وليس من الغريب إذن، أن كانط الذي لم يكن ملماً بعمل هيوم السابق، كان مخطئاً في بعض الأسئلة الابستمولوجية الأساسية. هيوم صاحب المبحث، والمبحث لوحده مضلل تماماً، وربما هذا ما يفسر لماذا كان مواقف هيوم، على وجه العموم، يتسم بالسطحية وعدم الكفاية في تاريخ الفلسفة. *phil.Rev*. ٦٨٨.

يمكن تصنيف هيوم كمثالي وكما دى وكوضعي وكشكى، ذلك لأن هناك بعض العبارات من كتاباته يمكن أن تؤيد وجهة نظر كل واحد من هذه النظريات الفلسفية، كما أشرنا آنفاً. أما الموقف السليم لهيوم فيمكن أن يشار إليه بشكل أفضل من خلال الرجوع إلى أهم الموضوعات التي عالجها: من الناحية الابستمولوجية، ومن الناحية الميتافيزيقية، وأيضاً من ناحية فلسفة الدين ص: ٢٩٦.

من الناحية الابستمولوجية: يمكن تصنيف هيوم كوضعي عندما ننظر إلى موضوع المعرفة، أي الانطباعات والأفكار، وإلى منهجه، وإلى دور الملاحظة والتجربة. أما عندما ننظر إلى المشكلات الأساسية في الابستمولوجيا، ونقصد بذلك، أصل المعرفة، وطبيعة شرعية وصدق المعرفة، فمن ناحية أصل المعرفة يمكن أن نصنف هيوم كتجريبي، ففي كلا العملين يرجع هيوم كل المعرفة في أصلها إلى الانطباعات وإلى الأفكار. وفيما يتعلق بصدق المعرفة فلا يمكن اعتباره وضعياً، مذهبه في كلا العملين مثالي وظواهرى بالأساس. نظرية هيوم في المعرفة من الناحية النظرية تنتهي إلى شكية عامة، لكن من الناحية العملية الفعلية هي نظام من الوضعية المثالية ص: ٢٩٨.

أما من الناحية الميتافيزيقية: الميتافيزيقا استخدمت في معاني عدة، فهتمت على أنها علم الوجود، أو علم المبادئ الأولى، أو ملكة الحكام القبلي وغيرها، أما هيوم فقد أشار إلى أي استدلالات غامضة وعويصة، وهي تبحث في المشكلة: الانطولوجية والكوسمولوجية. لا يعتبر هيوم مجرد شك فحسب بل دوغماتي. لا إمكانية للميتافيزيقا في نظرية المعرفة، مادامت كل المعرفة تنشأ من التجربة، ونتيجة لذلك، كل أفكار الارتباط الضروري، الجوهر المادي، الجوهر الروحي، الأنا والهوية الشخصية، وباختصار كل الأفكار الأولية الميتافيزيقية هي أوهام وباطلة. ص: ٣٠٣ الموقف نفسه في البحث، الميتافيزيقا مستحيلة.

من ناحية فلسفة الدين: فعلى الرغم من أن هيوم خصّص لفلسفة الدين كتاب التاريخ الطبيعي للدين ومقالة عن خلود النفس، إلا أنه ناقش ثلاث مشاكل فقط في كتابه البحث، وأشار لها في الرسالة، وهي العناية الإلهية، المعجزات، واليوم الآخر. ص: ٣٠٦.

مذهب خلود النفس عملياً نفسه في كلا العملين، فهو غير مثبت. بالنسبة للمبحث لا يمكن أن يثبت، أما في الرسالة فلا يمكن أن يكون مثبتاً عن طريق

«حجج ميتافيزيقية. لكن قد يكون ذلك ممكناً أو غير ممكن إثباته بواسطة حجج أخلاقية أو تلك المشتقة من التماثل في الطبيعة». لم يصرح هيوم بذلك رغم أن حججه تشير إلى خلاصة سلبية. في الموجز الفرق بين العاملين ، فيما يتعلق بخلود النفس، يكمن في: أن المبادئ التأملية السلبية فيها لهذا الاعتقاد أكثر ظهوراً في الرسالة منه في المبحث، بينما الحجج المباشرة المعارضة لهذا الاعتقاد هي أكثر ظهوراً في المبحث منه في الرسالة.

ملاحظة:

- هنا كملاحظة لأبد أن نسوقها فيما يتعلق بطبع الكتاب: في نسخته الأولى، وهي عبارة عن الأطروحة التي تقدم بها لنيل درجة الدكتوراه، تضمن الكتاب المباحث السبعة الأولى فقط وهي: فصل يتعلق بمقدمة عامة للعمل، ثم تقديم هدف الفيلسوف من حيث الموضوع والمنهج، يليه فحص الإدراكات بين العاملين من حيث طبيعتها وعلتها، وفي الفصل الرابع بحث مسألة تداعى الأفكار والأفكار المركبة، ثم الزمان والمكان، وبعدها خصص الفصل السادس لنظرية المعرفة، وأخيراً فكرة السببية.

- أما الكتاب الذي اعتمدنا فيه فقد تضمن فصلاً جديدة تتعلق بالاعتقاد، والاحتمال والضرورة، ثم الجوهر المادى والعالم الخارجى، يليه فصلاً عن الجوهر الروحى والذات والهوية الشخصية، ثم المعجزات و المصير... وأخيراً خاتمة عامة وبعض الملاحق.

الإحالات المرجعية:

- 1- W.B.Elkin, Hume, The Relation of the treatise of Human Nature – Book I. To The Inquiry concerning of Human Understanding. Cornel University Library.Ithaca, N.Y.1904.
- 2- The Philosophical Review, J.G. Schurman and J.E. Creighton.V. III .Ginn and Company Boston, New York, chicago.1894.
- 3- Hume (David)·An Enquiry Concerning Human Understanding, The open court publishing company, chicago.Illinois.1958.
- 4- Hume (David) ·A Treatise of Human Nature, A.Selby- Bigge, M.A Oxford. At the Clarendon presses.
- 5- Hume (David) .An Abstract of A treatise of H.N.in Yalden-Thomson, D.C, (ed), Hume theory of Knowledge. Thomas Nelson and Sons LTD .1951.
- 6- Professor Huxley. ,Hume ,London ,Macmillan and Co .1881.

الاستشراق والاستغراب

دكتور/ هاشم أبو الحسن علي^(١)

مقدمة

الاستشراق والمستشرقون:

«الاستشراق والمستشرقون» بحث نبحت فيه عن تاريخ الاستشراق وأهدافه وحسناته وسيئاته، وعن المستشرقين وطوائفهم وأعمالهم وما أصابوا وما أخطئوا فيه من أبحاث ومؤلفات، وكل ما كتب في هذا الموضوع لا يخلو من أن يكون تمجيذا لهم مثل كتاب «المستشرقون» للأستاذ نجيب العقيقي، أو أن يكون كشفا موجزا عن أهدافهم التبشيرية والاستعمارية؛ وأهم بحث في هذا الشأن محاضرة الدكتور/ محمد البهي.

وقد أفرط منا أناس في الثقة بهم والاعتماد عليهم والثناء المطلق على جهودهم ويمثل هؤلاء المعجبين بهم الدكتور طه حسين، حيث يقول في مقدمة كتابه «الأدب الجاهلي»: «وكيف تتصور أستاذاً للأدب العربي لا يلم ولا ينتظر أن يلم بما انتهى إليه الفرنج «المستشرقون» من النتائج العلمية المختلفة حين درسوا تاريخ الشرق وأدبه ولغاته المختلفة، وإنما يلتمس العلم الآن عند هؤلاء الناس، ولا بد من التماسه عندهم؛ حتى يتاح لنا نحن أن ننهض على أقدامنا، ونطير بأجنحتنا، ونسترد ما غلبنا عليه هؤلاء الناس من علومنا وتاريخنا وأدبنا».

(١) كلية دار العلوم - جامعة المنيا

ويمثل هؤلاء أيضاً الأستاذ/ أحمد أمين في كتابه «فجر الإسلام» و «ضحى الإسلام» ومن هؤلاء أيضاً الدكتور/ علي حسن عبد القادر في كتابه «نظرة عامة في تاريخ الفقه الإسلامي» وهو ترجمة حرفية لما كتبه «جولد تسيهر» في كتابه «دراسات إسلامية» و «العقيدة والشريعة في الإسلام».

ويقابل هذا الاتجاه المفرط في الثقة ببحوث المستشرقين لتجاه يحمل على المستشرقين واتجاهاتهم المغرضة المفرطة في التعصب، ويمثله قول أحمد فارس الشدياق في كتابه «ذيل الفارياب».

والحق أن كلا من الثناء المطلق والتحامل المطلق يتنافى مع الحقيقة التاريخية التي سجلها هؤلاء المستشرقون فيما قاموا به من أعمال، وما تطرقوا إليه من أبحاث، ونحن قوم يأمرهم دينهم بالعدل حتى مع أعدائهم: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا أَعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾.

أولاً: الاستشراق

تعريف الاستشراق:

كثيراً ما تتردد على ألسنة الخطباء وفي الصحف والمجلات وفي الكتب كلمة «استشراق» وبخاصة عندما يكون الحديث عن الغزو الكرسي أو الثقافي وآثاره السيئة، وقد بالغ البعض في ذم الاستشراق وكل ما يمت له بصلة، بينما يبرع البعض أن الاستشراق إنما هو جهد علمي لدراسة الشرق، وبخاصة بعض الذين تتلمذوا على أيدي بعض المستشرقين، حيث يرون فيهم المثال في المنهجية والإخلاص والدقة، فما معنى هذه الكلمة؟

يمكن أن نبدأ بتعريفات المستشرقين أنفسهم لهذا المصطلح فهم أصحابه، ومن هؤلاء المستشرقين «رودي بارت» حيث يقول:

«الاستشراق علم يختص بفقهِ اللغة خاصة وأقرب شيء إليه إذن أن نفكر في الاسم الذي أطلق عليه، كلمة استشراق مشتقة من كلمة «شرق» وكلمة شرق تعنى مشرق الشمس، وعلى هذا يكون الاستشراق هو علم الشرق أو علم العالم الشرقي.

ويعتمد المستشرق الإنجليزي «أربري» تعريف قاموس «أكسفورد» الذي يعرف المستشرق بأنه «من تبهر في لغات الشرق وآدابه»، والمستشرق الفرنسي «مكسيم رودنسون» الذي أشار إلى أن الاستشراق إنما ظهر للحاجة إلى إيجاد فرع متخصص من فروع المعرفة لدراسة الشرق «ويضيف بأن الحاجة كانت ماسة لوجود متخصصين للقيام على إنشاء المجالات والجمعيات والأقسام العلمية».

ولو انتقلنا إلى العرب والمسلمين الذين تناولوا هذا المصطلح نجد أن «إدوارد سعيد» وضع عدة تعريفات للاستشراق منها أنه: «أسلوب في التفكير مبني على تمييز متعلق بوجود المعرفة بين الشرق وبين الغرب».

ويضيف «سعيد» بأن الاستشراق مجرد موضوع سياسي أو حقل بحثي ينعكس سلباً باختلاف الثقافات والدراسات أو المؤسسات وليس تكديساً لمجموعة كبيرة من النصوص حول الشرق ... إنه بالتالي توزيع للوعي الجغرافي إلى نصوص جمالية وعلمية واقتصادية واجتماعية وفي فقه اللغة»

وفي موضوع آخر يعرف سعيد الاستشراق بأنه «المجال المعرفي أو العلم الذي يتوصل به إلى الشرق بصورة منظمة كموضوع للتعلم والاكتشاف والتطبيق».

ويقول في موضع آخر إن الاستشراق: «نوع من الإسقاط الغربي على الشرق وإرادة حكم الغرب بالشرق».

لقد قدم أحمد عبد الحميد غراب مجموعة من التعريفات للاستشراق استناداً إلى العديد من المراجع في هذا المجال ثم اختار أن يجمع بينها في تعريف واحد وهذا التعريف هو: «هو دراسات أكاديمية يقوم بها غربيون كافرون - من أهل الكتاب بوجه خاص - للإسلام والمسلمين، من شتى الجوانب: عقيدة، وشريعة، وثقافة،

وحضارة، وتاريخاً، ونظماً وثورات وإمكانات.... بهدف تشويه الإسلام ومحاولة تشكيك المسلمين فيه، وتضليلهم عنه، وفرض التبعية للغرب عليهم، ومحاولة تبرير هذه التبعية بدراسات ونظريات تدعى العلمية والموضوعية، وتزعم التفوق العنصرى والثقافى للغرب المسيحى على الشرق الإسلامى».

ومن خلال متابعة للاستشراق فإننا يمكن أن نقول إن الاستشراق هو كل ما يصدر عن الغربيين من أوروبيين وأمريكيين من دراسات أكاديمية تتناول قضايا الإسلام والمسلمين فى العقيدة، والشريعة، والاجتماع والسياسة أو الفكر أو الفن. وكل ما تبثه وسائل الإعلام الغربية سواء بلغاتهم أو باللغة العربية من إذاعات أو تلفاز أو أفلام سينمائية أو رسوم متحركة أو قنوات فضائية، أو ما تنشره صحفهم من كتابات تتناول المسلمين وقضاياهم.

ويمكننا أن نلحق بالاستشراق ما يكتبه النصارى العرب من أقباط ومارونيين وغيرهم ممن ينظر إلى الإسلام من خلال المنظار الغربى.

وأيضاً ما ينشره الباحثون المسلمون الذين تتلمذوا على أيدي المستشرقين وتبنوا كثيراً من أفكار المستشرقين.

نشأة الاستشراق:

اختلف الباحثون فى نشأة الاستشراق فى تحديد سنة معينة أو فترة معينة لنشأة الاستشراق، فىرى البعض أن الاستشراق ظهر مع ظهور الإسلام فى أول لقاء بين الرسول صلى الله عليه وسلم ونصارى نجران، أو قبل ذلك عندما بعث الرسول صلى الله عليه وسلم رسله إلى الملوك والأمراء خارج الجزيرة العربية أو حتى فى اللقاء الذى تم بين المسلمين والنجاشى فى الحبشة، بينما هناك رأى بأن غزوة مؤتة والتي كانت أول احتكاك عسكرى تعد من البدايات للاستشراق.

ويرى آخرون أن أول اهتمام بالإسلام والرد عليه بدأ مع يوحنا الدمشقي وكتابه الذي حاول فيه أن يوضح للنصارى كيف يجادلون المسلمين.

ويرى آخرون أن الحروب الصليبية هي بداية الاحتكاك الفعلي بين المسلمين والنصارى الأمر الذي دفع النصارى إلى محاولة التعرف على المسلمين.

ومن الآراء في بداية الاستشراق أنه بدأ بقرار من مجمع «فيينا» الكنسى الذى دعا إلى إنشاء كراسى لدراسة اللغات العربية والعبرية والسريانية في عدد من المدن الأوربية وثمة رأى له عدد من المؤيدين أن احتكاك النصارى المسلمين في الأندلس هو الانطلاقة الحقيقية لمعرفة النصارى بالمسلمين والاهتمام بالعلوم الإسلامية، ويميل إلى هذا الرأى بعض رواد البحث في الاستشراق من المسلمين ومنهم الشيخ الدكتور مصطفى السباعى.

ولا شك أن هذه البدايات لا تعد البداية الحقيقية للاستشراق، وإنما تعد هذه جميعاً كما يقول الدكتور النملة: «من قبيل الإرهاص لها وما أتى بعدها يعد من قبيل تعميق الفكرة، والتوسع فيها وشد الانتباه إليها».

فالبداية الحقيقية للاستشراق الذى يوجد في العالم الغربى اليوم قد انطلقت منذ القرن السادس عشر حيث بدأت الطباعة العربية فيه بنشاط فتحررت الدوائر العلمية وأخذت تصدر كتاباً بعد الآخر».

ثم ازداد النشاط الاستشراقى بعد تأسيس كراسى للغة العربية في عدد من الجامعات الأوربية وعقد أول مؤتمر للمستشرقين في باريس عام ١٨٧٣م.

أهداف الاستشراق:

١- الهدف الدينى:

غاية الهدف الدينى هي معرفة الإسلام لمحاربهه وتشويهه وإبعاد النصارى عنه وقد اتخذ النصارى المعرفة بالإسلام وسيلة لحمالات التنصير التى انطلقت إلى البلاد الإسلامية وكان هدفها الأول تنفير النصارى من الإسلام.

٢- الهدف العلمى:

وهو دراسة منجزات الحضارة الإسلامية في جميع المجالات العلمية، فقد رأى زعماء أوروبا «أنه إذا كانت أوروبا تريد النهوض الحضارى والعلمى فعليها بالتوجه إلى مواطن العلوم تدرس لغاته وآدابه وحضاراته».

٣- الهدف الاقتصادى التجارى:

عندما بدأت أوروبا نهضتها العلمية والصناعية والحضارية وكانت في حاجة إلى المواد الأولية الخام لتغذية مصانعها، كما أنهم أصبحوا بحاجة إلى أسواق تجارية لتصريف بضائعهم كان لا بد لهم أن يتعرفوا إلى البلاد التى تمتلك الثروات الطبيعية ويمكن أن تكون أسواقا مفتوحة لمنتجاتهم، فكان الشرق الإسلامى والدول الأفريقية والآسيوية هى هذه البلاد فنشطوا في استكشافاتهم الجغرافية ودراساتهم الاجتماعية واللغوية والثقافية وغيرها.

٤- الهدف السياسى الاستعمارى:

لقد خدم الاستشراق الأهداف السياسية الاستعمارية للدول الغربية فقد سار المستشرقون في ركاب الاستعمار وهم كما أطلق عليهم «الأستاذ/ محمود شاكر» حملة هموم الشمال المسيحى فقدموا معلومات موسعة ومفصلة عن الدول التى رغبت الدول الغربية في استعمارها والاستيلاء على ثرواتها وخيراتها.

٥- الهدف الثقافى:

نشر الثقافة الغربية انطلاقا من النظرة الاستعمارية التى ينظر بها إلى الشعوب الأخرى، ومن أبرز المجالات الثقافية نشر اللغات الأوربية ومحاربة اللغة العربية، وصبغ البلاد العربية بالطابع الثقافى الغربى.

وقد حرص الغرب على الغزو الثقافى من خلال التغريب الفكرى بعدة طرق ذكرها السيد محمد الشاهد فيما يأتى:

- ١- التعليم من حيث المنهج ومن حيث المادة العلمية.
- ٢- وفي مجال الإعلام تُستغل كل وسائل الإعلام المتاحة وخاصة أفلام السينما والتلفاز «تأثير غير مباشر».
- وظهر الهدف الثقافي من خلال الدعوة إلى العامية ومحاربة الفصحى والحدائث في الأدب والفكر؛ حيث نادى البعض بتحطيم السائد والموروث وتفجير اللغة وغير ذلك من الدعوات.
- وسائل المستشرقين لتحقيق أهدافهم:

 - ١- تأليف الكتب في موضوعات مختلفة عن الإسلام واتجاهاته ورسوله وقرآنه.
 - ٢- إصدار المجلات الخاصة ببحوثهم حول الإسلام بلاده وشعوبه.
 - ٣- إرساليات التبشير إلى العالم الإسلامي لتزاول أعمالاً إنسانية في الظاهر كالمستشفيات والجمعيات والمدارس والملاجئ والميتم، ودور الضيافة كجمعية الشبان المسيحية.
 - ٤- إلقاء المحاضرات في الجامعات والجمعيات العلمية.
 - ٥- مقالات في الصحف المحلية عندهم، فقد استطاعوا شراء عدد من الصحف المحلية في بلادنا.
 - ٦- عقد المؤتمرات لإحكام خططهم في الحقيقة وبعوث عامة في الظاهر منذ عام ١٧٨٣م.
 - ٧- إنشاء الموسوعة «دائرة المعارف الإسلامية» وفي هذه الموسوعة التي حُشد لها كبار المستشرقين وأشدهم عداً للإسلام، قد دس السم في الدسم، وملئت بالأباطيل عن الإسلام وما يتعلق به.

ميدان الاستشراق:

بدأ الاستشراق بدراسة اللغة العربية والإسلام وانتهى - بعد التوسع الاستعماري في الشرق - إلى دراسة جميع ديانات الشرق وعاداته وحضاراته وجغرافية وتقاليد وأشهر لغاته.

موازن البحث عند المستشرقين:

يضعون في أذهانهم فكرة معينة يريدون تصيد الأدلة لإثباتها، وحين يبحثون عن هذه الأدلة لا تهمهم صحتها بمقدار ما يهتمهم إمكان الاستفادة منها لدعم آرائهم الشخصية، وكثيرا ما يستنبطون الأمر الكلي من حادثة جزئية، ومن هنا يقعون في مقارقات عجيبة لولا الهوى والغرض لبرئوا بأنفسهم عنها.

المرأة المسلمة في الكتابات الاستشراقية:

الدراسات الاستشراقية حول المرأة المسلمة والاهتمام بالأوضاع الاجتماعية من الأمور التي تهتم بها الدوائر الاستشراقية وتجند لها طاقات كبيرة، ولئن بدأت هذه الدراسات في الحديث عن المصادر الإسلامية وموقفها من المرأة والعلاقة بين الرجل والمرأة وقضايا الأسرة لكنها أخذت تزداد عمقا وتخصصا دون أن تترك هذه المجالات الفقيه والشرعية.

وقد أضيف إلى الدراسات الاستشراقية النشاطات التي تقوم بها الباحثات العربيات والمسلمات بالإضافة إلى الكتابات الأدبية التي تعد مصدرا مهما في النظرة الاستشراقية لأوضاع العالم الإسلامي الاجتماعية، ولا يقتصر الاستشراق على الدراسات الأكاديمية والبحوث الميدانية فإن الغرب حريص على التأثير في العالم كله ونشر ثقافته وفكره وقيمه من خلال وسائل الإعلام والمؤتمرات الدولية الأهمية التي ترعاها الأمم المتحدة، وقد تمثل هذا في مؤتمر القاهرة وبكين وإستانبول وغيرها.

فهل يأخذ المسلمون زمام المبادرة في دراسة أنفسهم وفق المعايير والقيم الإسلامية المستندة إلى الكتاب والسنة؟ فتمثل أنفسنا أمام أنفسنا ونعرف عيوبنا قبل أن يوجه إلينا الآخرون سهام الانتقاد ولعلنا أيضا نصل إلى دراسة الغرب ونتمعق في هذه الدراسة لتكون نوراً لمن انبهر بالغرب وقوته المادية.

الأدب العربي الحديث في كتابات المستشرقين:

اهتم الاستشراق المعاصر بالأدب العربي الحديث وهذا الاهتمام موجود ولكنه ليس كافياً بالإضافة إلى تميزه واهتمامه بجوانب معينة من هذا الأدب تلك التي تدعو إلى محاربة قيم الأمة الإسلامية وأخلاقها ومسلماها وثوابتها، والتي تدعوا تشويه التاريخ الإسلامى كما في كتابات جورج زيدان وأمثاله، واهتمامهم بلغة الأدب والاستمرار في الدعوة إلى العامية وإلى الشعر الحر أو المنثور وغير ذلك من صور الكتابة الحديثة، وتركيزهم على الأدب المتغرب والأدباء الذين لا يتصفون بالأصالة والمحافظة على قيم الأمة الإسلامية.

آثار الدراسات الاستشراقية:

قدم الاستشراق خدمة كبيرة للغرب النصرانى في خدمة أهدافه التي قام من أجلها ولكنه في الوقت نفسه أثر تأثيرات سلبية في العالم الإسلامى في المجالات العقيدية والتشريعية والسياسية والاقتصادية والثقافية، وفيما يلي أبرز هذه الآثار:

١- الآثار العقيدية:

ظهور تيار من المفكرين والعلماء والسياسيين وحتى الناس العاديين أو العامة الذين نادوا بفصل الدين عن الحياة أو ما يطلق عليه العلمانية، فالعقيدة الإسلامية تربط كل مجالات الحياة بالإيمان بالله وبالتصور العام الذى جاء به الإسلام للخالق سبحانه وتعالى والكون والإنسان، فلما كانت أوروبا قد وجدت الديانة النصرانية المحرفة تعيق تقدمها ونهضتها ظهر فيها التيار الذى أطلق عليه التنوير منادياً بفصل

الدين عن الحياة أو قصر الدين على الشعائر التعبدية والعلاقة بين الله والإنسان أما شئون الحياة الأخرى فلا علاقة للدين بها.

ومن تأثير الاستشراق في المجال العقدي الاهتمام المبالغ فيه بالصوفية وبخاصة تلك التي ابتعدت عن الكتاب والسنة فتجددهم يجعلون لـ «ابن عربي» مكانة خاصة في النشاطات الاستشراقية والاهتمام بالفرق المنحرفة كالرافضة والاسماعيلية وغيرها من الفرق.

٢- الآثار الاجتماعية:

تعد الآثار الاجتماعية من أخطر الآثار التي مازال الاستشراق حريصا على تحقيقها في العالم الإسلامي ومعرفتها معرفة وثيقة حتى يمكنهم أن يؤثروا فيها بنجاح، وإن دوافعهم لهذا تنطلق من النظرة الاستعلائية الغربية بأن المجتمعات الغربية وما ساد فيها من فلسفات ونظريات هي المجتمعات الأرقى في العالم، وقد تمكن الاستعمار بالتعاون مع الاستشراق في إحداث تغيرات اجتماعية كبيرة في البلاد التي وقعت تحت الاحتلال الغربي.

ففي الجزائر مثلا حطم الاستعمار الملكيات الجماعية أو المشاعة للأرض وذلك لتمزيق شمل القبائل التي كانت تعيش في جو من الانسجام والوئام.

فقد تعاون الاستشراق والاستعمار على إحداث نزاعات بين أبناء البلاد الإسلامية لتشجيع النزاعات الانفصالية، كما حدث في المغرب العربي أيضاً بتقسيم الشعب المغربي إلى عرب وبربر.

ومن الجوانب الاجتماعية التي عمل فيها الاستشراق على التأثير في المجتمعات الإسلامية البنية الاجتماعية وبناء الأسرة والعلاقة بين الرجل والمرأة في المجتمعات الإسلامية.

فقد اهتم الاستشراق بتشويه مكانة المرأة في الإسلام ونشر المزاعم عن اضطهاد الإسلام للمرأة وشجع الدعوات إلى التحرير المزعوم للمرأة التي ظهرت في كتابات «قاسم أمين» و «الطاهر الحداد» و «نوال السعداوى» و «هدى شعراوى» وغيرهم.

ويرى الدكتور محمد خليفة أن موقف الاستشراق من المرأة المسلمة من وقوعه «تحت تأثير وضع المرأة الغربية إنها نموذج يجب أن يحتذى به، وأن ما حققته من مساواة - في نظرهم - وحقوق يجب أن تتسع لتشمل المرأة المسلمة والمرأة الشرقية العامة».

ويضيف خليفة بأن الاستشراق يسعى «إلى تفويض وضع المرأة المسلمة داخل الأسرة على التمرد على النظام والخروج باسم الحرية وتصوير وضع المرأة المسلمة تصويراً مزيفاً لا يعكس الحقيقة».

ويقوم الاستشراق الإعلامى بدور بارز في الترويج للفكر الغربى في مجال المرأة من ذلك الصحافة الغربية والإذاعات الموجهة.

٣- الآثار السياسية والاقتصادية:

يزعم الغربيون أن الديمقراطية الغربية هي أفضل نظام توصل إليه البشر حتى الآن، ولذلك فهم يسعون إلى أن يسود هذا النظام العالم أجمع ومن الدول التي يريدون لنظامهم أن يسودها البلاد الإسلامية. وقد سعوا إلى هذا من خلال عدة سبل، وأبرزها هو انتقاد النظام السياسى الإسلامى.

وقد ظهرت كتب كثيرة عن نظام الخلافة الإسلامى وافتروا على الخلفاء الراشدين بزعمهم أن وصول الصديق وعمر بن الخطاب رضى الله عنهما إلى الخلافة كان نتيجة لمؤامرة بين الاثنين وكتب مستشرقون آخرون زاعمين أن النظام السياسى الإسلامى نظام قائم على الاستبداد وفرض الخضوع والمذلة على الشعوب الإسلامىة بل بالغ «لويس» فى جعل النظام السياسى الإسلامى يشبه النظام الشيوعى فى استبداده وطغيانه.

وقد تأثرت بعض الدول العربية التي خضعت للاستعمار الغربي بالفكر السياسي الغربي بأن قامت باستيراد النظام البرلماني دون أن يتم إعداد الشعوب العربية لمثل هذه الأنظمة، فكانت كما قال أحد المستشرقين بأن العرب استوردوا برلمانات فعلية دون ورقة التعليقات.

أما في المجال الاقتصادي فإن الغرب سعى إلى نشر الفكر الاقتصادي الغربي الاشتراكي الرأسمالي وذلك بمحاربة النظام الاقتصادي الإسلامي، وكما يقول «محمد خليفة»: «أن المستشرقين في سعيهم للترويج للفكر الاقتصادي الغربي قاموا بإعادة تفسير التاريخ الاقتصادي الإسلامي من وجهة نظر الرأسمالية والشيوعية كنوع من التآصيل للنظريتين وتقديمهما على أنهما لا يمثلان خروجاً عن النظام الاقتصادي الإسلامي».

وكان من نتائج الترويج الاشتراكية والرأسمالية في العالم الإسلامي أنه انقسم العالم الإسلامي على نفسه فأصبح قسم منهم يدور في الفلك الشيوعي والقسم الآخر في الفلك الرأسمالي.

وكان من تأثير الاستشراق أيضاً تشجيع الصناعة في البلاد الإسلامية دون الاستعداد الكافي لها، وإهمال قطاع الزراعة مع أن نهضة الغرب الصناعية بدأت بالاهتمام بالزراعة.

٤- الآثار الثقافية والفكرية:

أصبحت المصادر الغربية تدخل في التكوين الفكري الثقافي لهذه الأمة سواء أكان في نظرتها لكتاب ربها سبحانه وتعالى ولسنة نبيها أو للفقهاء أو للعلوم الشرعية الأخرى، أو في منهجية فهم هذه المصادر ومنهجية التعامل معها، كما أثر الفكر الغربي في المجالات الفكرية الأخرى كالتاريخ أو علم الاجتماع أو علم النفس أو علم الإنسان أو غيرهم من العلوم.

وكان للاستشراق دوراً في مجال الأدب شعراً ونثراً وقصةً، فقد استغلت هذه الوسائل في نشر الفكر الغربي العلماني وبخاصة عن طريق ما سمي "الحدائث" التي تدعو إلى تحطيم السائد والموروث وتفجير اللغة وتجاوز المقدس ونقد النصوص المقدسة.

وعن موقف العراقي من الاستشراق والمستشرقين يبدأ أولاً بتعريف الاستشراق بأنه دراسة الغربيين لتاريخ الشرق أمه ولغاته وآدابه وعلومه وعاداته ومعتقداته وأساطيره، فهو حركة علمية عنيت ولا تزال تعنى بدراسة الحضارة الشرقية من قبل باحثين ينتمون إلى حضارة أخرى لهم بناء شعوري مخالف لبناء الحضارة التي يدرسونها.

وإذا كان المهجوم على المستشرقين بحجة تمييزهم بين الجنس السامي (العربي) والجنس الآري (الأوروبي) من بعض المفكرين، ففي العصر الحالي قد لا نجد قبولا حتى من جانب المستشرقين أنفسهم لهذه الفكرة أو النظرية، بل نجد ردوداً عليها من جانب المستشرقين أنفسهم فإذا رجعنا إلى كتاب «الفلسفة في الشرق» لمؤلفه «بول ماسون أورسيل» وجدنا عنده عدم تسليم بتلك الفكرة، إذ الأجناس الخالصة لا وجود لها، وأنا إذا كنا في مجال الجغرافيا نقول بقارة الأوراسيا التي تجمع بين أوروبا وآسيا، فلا يصح إذن التفرقة بين عقلية هي وحدها لديها القدرة على الفكر الفلسفي وهي العقلية الآرية الأوروبية، وعقلية لا تستطيع بطبيعتها التفلسف وتقديم المذاهب الفلسفية وهي العقلية السامية العربية.

فقد ذهب بعض المستشرقين الغربيين إلى القول بقصور العقل العربي (السامي) وعجزه عن الإبداع وأن الإسلام يحارب العقل ويدعو إلى الجمود والتبعية والانقياد إلى تعاليم الله ورسوله، وبالتالي انعدام وجود فكر عربي في المجالين الفلسفي والعلمي.

وقد دافع العراقي عن الاستشراق لكن لم يكن دفاعه مطلقاً أى لم يقبل كل ما قالوه ولكنه يقبل بعض آرائهم ويرفض بعضها الآخر أى قد أصاب بعضهم وأخطأ بعضهم.

وفى دفاعه عن الاستشراق والمستشرقين أو الفكر الغربي عموماً يؤكد أن التأثير بهم لا يقلل من شأن فلاسفة وعلماء العرب وذلك لأنهم أضافوا إضافات جديدة، بل قالوا بآراء لم توجد عند أسلافهم من فلاسفة اليونان، ويحثوا فى مشكلات من خلال منظور لا يستطيع أن نقول عنه - إذا كنا منصفين وموضوعيين فى أحكامنا - إلا أنه يعد نفس المنظور الذى نجده عند هذا الفيلسوف أو ذاك من فلاسفة اليونان القدامى.

وعلى الرغم من دفاع العراقي عن الاستشراق، إلا أنه انتقد بعض المستشرقين الذين لا يتحرون الموضوعية ولا يستندون إلى العقل أمثال «رينان» فى كتابه «ابن رشد والرشدية» حيث ربط بين مكانة الفكر والفيلسوف بمدى أثر لا حقيقه به فيقول العراقي: «من الطبيعى أن يتأثر هذا الفيلسوف أو ذاك بآراء سابقيه، فنحن لا نستطيع دراسة آراء الفلاسفة المعاصرين فى أوروبا وغيرهم من بلدان العالم دون أن نرجع إلى آراء فلاسفة اليونان، فالتأثير ظاهرة صحية وليس ظاهرة مرضية، ويعد دليلاً على ثقافة المفكر أو الأديب وأطلاعهم على آراء السابقين».

وإذا كان الاستشراق قد أثار دعوات مسمومة للتشكيك فى الإسلام والطعن فى مبادئه وتشويه الحضارة الإسلامية، وأنهم أقل قدرة من الجنس الأوروبى فى مجال السياسة والمدنية والعلم والفن فإن العراقي قد دافع عن الإسلام ضد هؤلاء المستشرقين وقد حاول إثبات أن الإسلام دين العقل والتأمل والنظر فى الكون ويقول العراقي عن الإسلام: «إن الإسلام قد أطلق للعقل البشرى أن يجرى فى سبيله الذى سنته الفطرة دون تقييد، فلو سردت جميع الآيات التى تدعو إلى النظر فى آيات الكون لأتيت بأكثر من ثلث القرآن، فالإسلام قد أطلق العنان للعقل، ولم يقيد العقل بكتاب، ولم يقف عند باب، ولم يطالبه فيه بحساب».

كما وجه العراقي نقده إلى بعض المستشرقين الذين يذهبون إلى أن الفرق الإسلامية هي التي يجب أن يبحث فيها عن الحركة الفلسفية في الإسلام (كالقدرية والجبرية والأشعرية)، ولكن يخالفهم العراقي في ذلك ويؤكد على أن منهج المتكلمين ليس بمنهج الفيلسوف الذي يبحث عن الحق لذاته، الحق في نفسه، الحق بمجرد غاية التجريد، بل يدور منهجهم حول أسس برهانية، ولهذا لا يعدون فلاسفة، طالما أنهم تأثروا بمجال غير المجال الذي يجب أن يبحث فيه الفيلسوف.

وهجوم العراقي على المستشرقين ليس هجوماً كلياً، وإنما هجوم جزئي، أي على بعضهم فقط، فللاستشراق أهمية كبرى، لذلك فإن الحملات التي شنّها الناقدون المهاجمون على الاستشراق قد وصفها العراقي بأنها حملات مسعورة يجلو للكثيرين شنّها على أناس أخلصوا إخلاصاً لا حد له للعلم وللبحث العلمي في مجال تحقيق التراث وإحيائه، وقدموا العديد من الأفكار البناءة والمفيدة غاية الفائدة، فقد تراكمت الدراسات الاستشراقية وقوى نفوذها حتى صارت النخب العربية والإسلامية غير قادرة على النظر إلى مجتمعاتها إلا من خلال تلك الدراسات التي فرضت نفسها بسبب أسس الموضوعية فللاستشراق إيجابيات وسلبيات، فلا يعني ذلك أن ننظر إلى سلبياته ونترك إيجابيات، بل نستفيد من تلك الإيجابيات مع تصحيح نظرة المستشرقين إلى عالمنا العربي والإسلامي.

فقد تناول المستشرقون تراثنا بالكشف والجمع والصون والتقديم والفهرسة، وعمدوا إلى درسه وتحقيقه ونشره وترجمته والتصنيف فيه: في منشئه وتأثره وتطوره وأثره وموازنته بغيره، واقفين عليه مواهبهم ومنهجهم ومميزاتهم حتى بلغوا فيه مبلغاً عظيماً من العمق والشمول.

إن المستشرقين تناولوا في أبحاثهم ودراساتهم ومقالاتهم وكتبهم التراث الإنساني من لغات سامية وأوربية ويونانية ولاتينية وفارسية وعربية وبكل لغات العالم في الأديان والعقائد والفنون والعلوم والآداب فحققوا الأصول وصححوا

الأفكار ووضعوا المعاجم وترجموا القرآن الكريم، وهناك مئات من المستشرقين المعتدلين من هذا النوع وساهموا في تكوين وتشكيل فكرة الغرب عن الإسلام والشرق وبذلك لا يمكن إنكار الدور الذي لعبه المستشرقون في المحافظة على تراثنا وفكرنا العربى الإسلامى.

كما أن للاستشراق قيماً متشعبة الأطراف لا يمكن إنكار أية منها مطلقاً، وقد يتمكن بذلك من أن يلعب دوراً رئيسياً في الميادين المتعددة مستهدفاً التفاهم الفكرى والتبادل الثقافى والتعاون الأدبى بين الشرق والغرب.

ونظراً لأهمية دراسات المستشرقين التى تعد أكثر دقة من دراستنا نحن العرب، لمذاهب فلاسفة العرب القدامى، ويبدو أننا نحرص على البعد عن الموضوعية، يبدو أننا نتمسك بالمجاملة وهذا كله يبعدها عن الطابع الأكاديمى كما ينبغى أن يكون.

فالمقارن بين الدراسات التى يقدمها نفر من المستشرقين لهذا المجال أو ذاك من مجالات فكرنا العربى، والدراسات التى تصدر عن كثير من الباحثين العرب لابد إذا التزمنا بالصراحة والموضوعية - أن يحكم بتفوق دراسات المستشرقين ولو على الأقل من حيث المنهج وخدمة النص وتفوقها على الكثير من الدراسات التى نقدمها نحن العرب فى مجال أو أكثر من مجالات فكرنا العربى.

وإذا كان للاستشراق عناصر إيجابية، وعناصر سلبية فليس من الصعب التمييز بينها فالعناصر الإيجابية تتمثل فى العناية بالمخطوطات العربية وفهرستها، وتحقيق العديد من أمهات الكتب العربية، والدراسات اللغوية والموسوعات والمعاجم وغيرها، والعناصر السلبية دراسات المستشرقين تتمثل فى العديد من الدراسات والبحوث حول القرآن والسنة المحمدية وسيرة الرسول صلى الله عليه وسلم والتى تشمل على العديد من الأخطاء فعلينا أن نستفيد من تلك العناصر الإيجابية، وتصحيح الجوانب السلبية وما وقع فيه المستشرقون من أخطاء، وهذا يعنى التواصل العلمى فى هذا المجال.

مواجهة الاستشراق:

وفيما يلي نقدم بعض الوسائل لمواجهة الاستشراق، فكما قال الدكتور/ أكرم ضياء العمر بأن علينا «أن نمثل أنفسنا أمام أنفسنا، بأن تقوم مؤسساتنا العلمية برسم الصورة الثقافية والتاريخية والعقدية لأمة الإسلام دون أن تخضع للأفكار المسبقة التي رسمها المستشرقون».

وهذا يعني أن يقوم الدعاة والعلماء المسلمون بواجب الدعوة بنشر كل ما يتعلق بالإسلام في شتى جوانب الحياة، وأن نسعى إلى تطبيق الإسلام التطبيق الصحيح الذي كان عليه سلف الأمة الصالح، فإننا متى ما عرفنا الإسلام فمن السهل أن نتعرف على الشبهات التي يثيرها الاستشراق ونستطيع أن نرد عليها.

وثمة جانب آخر لمواجهة الاستشراق وهو أن ندرس الاستشراق من خلال الفكر الغربي عامة فكما قيل خير وسائل الدفاع المجهوم، فعلينا أن نخرج من دائرة الدفاع التبريري إلى الهجوم وهذا منهج قرآني في الجدل مع الأمم الأخرى والعقائد الأخرى فقد فند عقائد النصارى واليهود وأوضح الانحرافات العقدية والفكرية والاجتماعية التي كانوا يمارسونها. كما أوضح انحرافات الجاهلية في لا اعتقاد وفي الاجتماع وفي الاقتصاد وفي الأخلاق. وعلينا أن نسعى إلى تشجيع الغربيين الذين يظهر في دراساتهم بعض التوازن والاعتدال في نشر إنتاجهم والترويج له، واستضافتهم في العالم الإسلامي في المنتديات الثقافية والفكرية. ومواجهة الاستشراق تحتاج إلى مؤسسات ذات إمكانات كبيرة فعلى أصحاب الأموال والأثرياء من العالم الإسلامي أن يسهموا في هذا النشاط العلمي. ومحاولة السيطرة على وسائل الإعلام بما تبثه من فكر مخالف للإسلام وتشجيع العلماء والأدباء المسلمين على ممارسة دورهم في هذا الجانب.

ثانياً: الاستغراب

لا يكتمل الحديث عن الاستشراق دون الحديث عن «الاستغراب» وهو الدعوة إلى دراسة الغرب دراسة علمية أكاديمية، حيث إن الحضارة الغربية أو المدنية الغربية هي السائدة، وهي التي تملك القوة في مختلف وجوهها من قوة عسكرية وإدارية وسياسية والتفوق العلمي والتفوق التقني، وتسيطر على وسائل الإعلام.

ولا بد لنا من التعمق في دراسة هذه الحضارة لنذكر كيف وصلت إلى أسباب القوة وتملكتها، وننظر كيف إنها تنازل أو تراجع عن هذه الأسباب فتجنّبها، وقد التفت عدد من علماء الأمة إلى هذه المسألة فنادوا بضرورة مواجهة الاستشراق بدراسة الغرب، وقد أطلق عليه البعض «الاستغراب» أو ما يجلو للبعض تسميته «الاستشراق المضاد».

ومن هؤلاء العلماء الدكتور/ محمود حمدي زقزوق الذي كتب يقول: «ومن هنا تأتي ضرورة المواجهة العلمية الجادة للاستشراق، تلك المواجهة التي لا تكفي بنعم أو لا، بل تسلك سبيل الدراسة المتعمقة والبحث الدؤوب في جذور الفكر الغربي لمعرفة الأسباب الحقيقية للمواقف الغربية من الإسلام، فالصورة السائدة عن الإسلام في الغرب ليست مجرد صورة وقتية عارضة، ولا هي بنت اليوم، وإنما هي صورة صاغتها قرون طويلة من الصراع الحضاري بين الإسلام والغرب.

وهنا يلفت الدكتور/ زقزوق نظرنا إلى مسألة مهمة وهي ضرورة فهم جذور المواقف الأوروبية من الإسلام، وليس الاكتفاء بظاهر أقوالهم، وهو الذي يجعلنا حين نرد على شبهاتهم وانتقاداتهم للإسلام في المجالات المختلفة أن تكون لنا معرفة دقيقة بهم فتتحول من الدفاع إلى الهجوم».

أما عن دراسة الغرب دراسة علمية حضارية فيقول الدكتور/ السيد الشاهد: «كما لا يكفى التنبيه إلى خطورة الاستشراق والمستشرقين والنصارى والمنصرين، لا يكفى لعنهم وسبهم على كل منبر، لأن الحضارة الغازية لا تقاوم إلا بحضارة أقوى منها، علينا أن نبدأ بمعرفة واقعنا والاعتراف به وتحديد إمكاناتنا بهدوء وتواضع.

علينا أن نبحث عن مخرج من موقفنا الضيق إلى موقع قوى مؤثر ولا يمكن ذلك إلا بدراسة علمية هادفة لما عليه أعداؤنا، ولا حرج أن نتعلم من تجاربهم، ونأخذ منها ما ينفعنا ما عدا ذلك والحكمة ضالة المؤمن أنا وجدها فهو أحق الناس بها».

ومع هذا الاتجاه القوي لأهمية دراسة الغرب فإن هناك من لا يعارض ما يسمى «الاستغراب» ومن هؤلاء «هاشم صالح» والذي كتب يقول: «أننا لا يمكن أن ندرس هذا العلم لأننا لا نملك المقومات لذلك، وتساءل كيف نقف من الغرب موقف الند من الند وزعم أن الدعوة لدراسة الغرب من قبل «التصريحات العنترية» ولكنه يدعو إلى ان تستمر في دور التلميذ للغرب حتى نستطيع أن نقوم بما قام به الغرب من نقد النصوص المقدسة عندهم».

وليس ثمة من رد على مثل هذا التثبيط إلا القول بأن هذه هي الروح الانهزامية.

الاستغراب ونهاية الاستشراق:

يبدو أن بعض المفكرين والكتاب العرب يزعجهم أن يأتي من يقول بقوة وإيمان إننا باستطاعتنا أن ندرس الأمم والشعوب الأخرى كما تدرسنا، لطالما أخضعنا الغرب لدراساته في شتى المجالات العقيدية والتاريخية واللغوية والأدبية والاجتماعية والثقافية ودرس أراضينا جغرافيا وجيولوجيا وزراعيًا حتى لم يعد كبيرة ولا صغيرة في العالم العربي السلام لم تخضع للدراسة والفحص والتحليل من قبل الباحثين الغربيين.

لقد طالب الدكتور/ حسن حنفى فى كتابه «مقدمة فى علم الاستغراب» أن نأخذ المبادرة لدراسة الغرب ولمعرفته معرفة علمية موثقة ولا نتظر أن يخبرنا الغرب عن نفسه فقط حتى لا نتحول إلى مجرد متلقين لما يقوله الغرب عن نفسه وعننا.

وقد قدم «حسن حنفى» مبرراته لتحويلنا من ذات مدروسة إلى ذات دارسة بقوله عن مهمة علم الاستغراب بأنها «فك عقدة النقص التاريخية فى علاقة الأنا بالآخر والقضاء على مركب العظمة لدى الآخر الغربى بتحويله من ذات دارس إلى موضوع مدروس، والقضاء على مركب النقص لدى الأنا بتحويله من موضوع مدروس إلى ذات دارس مهمته القضاء على الإحساس بالنقص أمام الغرب، لغة وثقافة وعلماً، مذاهباً ونظريات وآراء مما يخلق فيهم إحساساً بالدونية».

ويقول فى موضوع آخر «إن مهمة علم الاستغراب هى القضاء على المركزية الأوربية ... مهمة هذا العلم الجديد رد ثقافة الغرب إلى حدوده الطبيعية بعد أن انتشر خارج حدوده إبان عنفوانه الاستعمارى من خلال سيطرته على أجهزة الإعلام وهيمنته على وكالات الأنباء، ودور النشر الكبرى، ومراكز الأبحاث العلمية، والاستخبارات العامة....».

وقد تضمن الكتاب دراسات عميقة لتاريخ الفكر الأوربى مبتدئاً بالحديث عن مصادر الفكر الأوربى وقسمها «حسن حنفى» إلى مصادر معلنة ومصادر غير معلنة، وتوسع فى الحديث عن الإسلام باعتباره أحد مصادر الفكر الأوربى التى حاول الغرب بإصرار رفض اعتباره أحد مصادر فكرهم؛ حيث يتمسك الأوربيون بأن مصادر فكرهم اليونانى والرومانى والمصدر اليهودى المسيحى، بينما هناك مصادر غير معلنة وهى المصدر الشرقى القديم، ويقصد به المصدر الإسلامى.

والمصادر الشرقية قبل بعثة الرسول صلى الله عليه وسلم والمصدر الآخر غير المعلن هو البيئة الأوربية نفسها.

وإن كان للدكتور حنفى مبرراته القوية في أهمية دراسة الغرب؛ فإننا ننطلق في أهمية دراسة الغرب من القرآن الكريم الذي عرض لنا عقائد الأمم الأخرى وبخاصة أهل الكتاب من اليهود والنصارى، وعقائد المشركين العرب وانعكاس هذه العقائد على السلوك الاجتماعى والاقتصادى والسياسى.

إن المسلم من أجل أن يدرك عظمة العقيدة التى جاء بها الرسول صلى الله عليه وسلم لابد أن يعرف الانحرافات التى حدثت في عقائد الأمم الأخرى والانحرافات السلوكية المنبثقة عن هذه العقائد.

المراجع

- ا.ج. آري: المستشرقون البريطانيون، تعريب محمد الدسوقي (لندن. وليم كولتير، ١٩٤٦ ص ٨).
- ابوخليل: الإسقاط في مناهج المستشرقين والمشرقين - بيروت - دار الفكر - ١٩٩٥/١٤١٦.
- ابوزيد احمد: الهجوم على الإسلام في الروايات الأدبية-مكة المكرمة-رابطة العالم الإسلامي ١٤١٥هـ.
- احمد عبد الحميد غراب: رؤية إسلامية للاستشراق - ط ٢ (برمنجهام): المتدى الإسلامي، ١٤١١، ص ٧.
- ادوارد سعيد: الاستشراق - بيروت - المؤسسة العربية للدراسات والنشر ١٩٨١م.
- أكرم ضياء العمري: موقف الاستشراق من السيرة والسنة النبوية - الرياض - دار اشبيليا ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م ص ٤٧.
- السيد محمد الشاهد: «الاستشراق ومنهجية النقد عند المسلمين المعاصرين» في الاجتهاد عدد ٢٢، السنة السادسة، عام ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م، ص ١٩١-٢١١.
- السيد محمد الشاهد: رحلة الفكر الإسلامي من التأثير إلى التآزم - بيروت - دار المنتخب العربي ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م ص ١٨١.
- الطاهر الحداد: أمراتنا أمام الشريعة والمجتمع - ط ٢ - تونس - الدار التونسية للنشر ١٩٨٤.
- برنارد لويس: الغرب والشرق الأوسط - ترجمة نبيل صبحي - القاهرة - المختار ص ٧٩ - بدون تاريخ.
- رودى بارت: (الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية) ترجمة مصطفى ماهر (القاهرة - دار الكتاب العربي - بدون تاريخ ص ١١).
- عبد الرحمن العشماوى: وقفة مع جرجى زيدان - الرياض - مكتبة العبيكان ١٩٩٣/١٤١٤.

- عبد الرحمن بدوي: موسوعة المستشرقين - بيروت - دار العلم للملايين ١٩٨٤
ص ٢٥٢.
- عرفان عبد الحميد: المستشرقون والإسلام ط٣ - بيروت - المكتب الإسلامي -
١٩٨٣/١٤٠٣.
- علي بن ابراهيم النملة: (١) المستشرقون والتنصير: الرياض - مكتبة التوبة - ١٤١٨هـ
- ١٩٩٨م. (٢) اسهامات المستشرقين في نشر التراث العربي الإسلامي - الرياض -
١٤١٧/١٩٩٦. (٣) الاستشراق والدراسات الإسلامية - الرياض - مكتبة التوبة -
١٤١٨هـ - ١٩٩٨م. (٤) الاستشراق في الأدبيات العربية (الرياض - مركز الملك
فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م الصفحات ٢٣ - ٣١).
- محمد أحمد نظمي: موقف الاستشراق بين الفصحى والعامية في الاستشراق - بغداد - دار
الشؤون الثقافية العامة - عدد ٤ فبراير ١٩٩٠ - ص ١٠٥.
- محمد السعيد الزاهر: الإسلام في حاجة إلى دعاية وتبشير - الجزائر - دار الكتب
الجزائرية - بدون تاريخ ص ١٠٨.
- محمد السيد الزاهر: الإسلام في حاجة إلى دعاية وتبشير - الجزائر - دار الكتب
الجزائرية - بدون تاريخ ص ١٠٨.
- محمد الصباغ: الابتعاث ومخاطرة - دمشق - المكتب الإسلامي - ١٣٩٨ / ١٩٧٨.
- محمد خليفة: آثار الفكر الاستشراقي في المخرجات الإسلامية - القاهرة - عين
للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية ١٩٩٧م ص ٦٤.
- محمد عطية خميس: مؤامرات ضد الأسرة المسلمة - القاهرة - بدون ناشر - بدون تاريخ.
- محمد عمارة: الغزو الفكري، وهم أم حقيقة؟ القاهرة - دار الشروق ١٤٠٩هـ/
١٩٨٩م.
- محمد قطب: واقعنا المعاصر (جدة - مؤسسة المينة المنورة للنشر والتوزيع ١٤٠٧هـ/
١٩٨٧م ص ٣٢٤ وما بعدها.
- محمد محمد حسين: الإسلام والحضارة الغربية - ط٥ - بيروت - مؤسسة الرسالة
١٤٠٢هـ / ١٩٨٢م.

- محمد محمد حسين: الإسلام والحضارة الغربية - ط ٥ بيروت - مؤسسة الرسالة ١٤٠٣ - ١٩٨٢ ص ٤٦.
- محمود حمدي زقزوق: الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري - قطر وزارة الشؤون الدينية ١٤٠٤ - كتاب الأمة - الإسلام في الفكر العرب ط ٢ - الكويت - دار القلم ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م - الإسلام في تصورات الغرب - القاهرة مكتبة وهبه ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م.
- محمود شاكر: «رسالة في الطريق إلى ثقافتنا»، جدة - دار المدني ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م ص ١٠٨.
- مصطفى السباعي: السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي - بيروت - المكتبة الإسلامية ١٣٩٦هـ / ١٩٨٦م. - الاستشراق والمستشرقون ما لهم وما عليهم ط ٣ بيروت - المكتب الإسلامي ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م.
- مكسيم روبنسون: الصورة الغربية والدراسات الغربية الإسلامية في تراث الإسلام (القسم الأول) تصنيف شاخت وبوزورت - ترجمة محمد زهير السهموري (الكويت - سلسلة عالم المعرفة. شعبان/ رمضان ١٣٩٨هـ - أغسطس ١٩٧٨م - ص ٢٧: ١٠١).
- نجيب العقيقي: المستشرقون - ٣ أجزاء ط ٤ - القاهرة - دار المعارف - بدون تاريخ.
- نجيب العقيقي: المستشرقون ج ١ - القاهرة - دار المعارف - بدون تاريخ ص ١٤٠.

الإمكان الإبستمولوجي للبحث الميتافيزيقي بين ابن رشد وكانط

د. أشرف حسن منصور^(١)

مقدمة:

يعرف عن كانط (١٧٢٤-١٨٠٤) أنه من أهم ناقدى الميتافيزيقا فى تاريخ الفلسفة. إذ عمل فى كتابه الشهير «نقد العقل الخالص» على إثبات أن الميتافيزيقا ليست ممكنة كعلم، نظراً لما ينطوى عليه البحث الميتافيزيقي من تجاوز للقدرات المعرفية للعقل البشرى، مما يدفع هذا العقل إلى التناقضات الذاتية التى أطلق عليها كانط «الجدل الترانسندنتالى». والحقيقة أن تبرير البحث الميتافيزيقي كان أحد الموضوعات الهامة التى شغلت ابن رشد (١١٢٦-١١٩٨) فى شروحاته على أرسطو وكذلك فى أعماله الخاصة مثل «فصل المقال» و«الكشف عن مناهج الأدلة» و«تهافت التهافت». إذ تعامل ابن رشد مع رفض للميتافيزيقا مثل للرفض الكانطى لها، وهو محاولة الغزالي إثبات تهافت مبحث الميتافيزيقا وبطلان قضاياها الأساسية فى كتابه «تهافت الفلاسفة»؛ فجاء الرد الرشدى مؤكداً على المشروعية المعرفية للبحث الميتافيزيقي، وكان هذا الرد موضوعاً دائماً للظهور عبر كل مؤلفات ابن رشد الفلسفية، خاصة «تفسير ما بعد الطبيعة» و«جوامع ما بعد الطبيعة». وبالتالي فتحنا أمام إنكار كانطى لإمكان البحث الميتافيزيقي فى مقابل تبرير رشدى لهذا البحث، مما يشجعنا على القيام بهذه الدراسة المقارنة التى تبحث فيما إذا كان من

الممكن أن يصمد التبرير الرشدي للميتافيزيقا أمام النقد الكانطي، وما إذا كان ممكناً أن تشكل النظرية الرشدية في مشروعية الميتافيزيقا نقداً غير مباشر لكانط الذي أنكر أي مشروعية لمثل هذا العلم.

وقد قسّمتُ هذه الدراسة إلى أربعة أجزاء. في الجزء الأول تناولت وجه الشبه الوحيد بين كانط وابن رشد والتمثل في نقد كانط للميتافيزيقا من منطلق عدم مشروعية الانتقال من المشروط إلى اللامشروط، ومن عالم الظاهر والخبرة التجريبية إلى عالم الأشياء في ذاتها غير الحاضر أمامنا في حدس حسي، وهو ما يناظر نقد ابن رشد لقياس الغائب على الشاهد. وفي هذا الجزء أثبت أنه على الرغم من هذا التشابه الوحيد في نقد الميتافيزيقا، إلا أن كانط يستخدمه لرفض كل البحث الميتافيزيقي، في حين يستخدمه ابن رشد لرفض نوع واحد فقط من الميتافيزيقا وهو الميتافيزيقا الكلامية الجدلية. وفي الجزء الثاني أتناول كيفية إثبات ابن رشد لمشروعية البحث الميتافيزيقي، بتمييزه بين البحث الجدلي والبحث البرهاني فيها، وبكشفه عن كيفية الانتقال من المعلوم إلى المجهول، وتمييزه لهذا الانتقال عن قياس الغائب على الشاهد. وفي الجزء الثالث أتناول موقع الجدل من البحث الميتافيزيقي عند ابن رشد وکانط، وأميز بين الفهم الرشدي والفهم الكانطي للجدل، وأوضح كيف عمل كانط على رد كل الميتافيزيقا إلى الجدل مما ساعده على رفضها جملة وتفصيلاً، والتوقف عن الحكم على مسائلها وإنكار علميتها، وفي المقابل أوضح كيف عمل ابن رشد على إدماج المقال الجدلي في صميم البحث الميتافيزيقي باعتباره هذا المقال مقدمة ضرورية تزيل الغموض عن المسائل الميتافيزيقية الغامضة بطبيعتها. وفي الجزء الرابع أتناول كيفية تمييز ابن رشد بين البحث الجدلي في الميتافيزيقا والبحث البرهاني، موضحاً الجهة المشروعة لإثبات وجود موضوعات الميتافيزيقا عن طريق تناول العلاقة بين مقولات الفكر ومقولات الوجود عند ابن رشد وکانط. وفي الخاتمة أركز كل ما توصل إليه البحث من نتائج.

أولاً - استخدام كانط لنقد قياس الغائب على الشاهد

إن أول ما تقع عليه يد الدارس لفلسفتي كانط وابن رشد هو تشابههما في موقفيهما من الوجود، إذ يشتركان في تقسيمه إلى عالم الغيب وعالم الشهادة لدى ابن رشد^(١)، وعالم الظواهر وعالم الأشياء في ذاتها عند كانط^(٢). عالم الغيب إذن وعالم الأشياء في ذاتها هو العالم الميتافيزيقي عن جدارة. لكن الذي يبدو للوهلة الأولى من ثنائية واضحة يمكن أن تشي بانفصال العالمين عندهما، يزول سريعاً بإدراك أن كانط هو وحده الذي أنكر على المعرفة البشرية قدرتها على الولوج داخل عالم الأشياء في ذاتها، وأن ابن رشد وحده هو الذي لديه تبرير إبستمولوجي فلسفي عقلاني ومنطقي، لإمكان معرفة عالم الغيب، أو المجهول بتعبيره. إن كانط هو الذي قطع الطريق أمام أي إمكانية لمعرفة عالم الأشياء في ذاتها، وفي المقابل يكون إثبات ابن رشد لإمكان معرفة هذا العالم وبالتالي لإمكان البحث الميتافيزيقي رداً رشدياً على كانط. ومهمتي في هذه الدراسة توضيح كيف فتح ابن رشد المجال الميتافيزيقي أمام المعرفة البشرية، وكيف أثبت قدرة العقل البشري على الوصول إلى علم ميتافيزيقي منضبط ودقيق، وهذا ما يجعلنا نتمكن من توجيه نقد رشدي لكانط الذي سد الطريق أمام إمكان قيام أي علم ميتافيزيقي مشروع^(٣).

في هذا الجزء من الدراسة سوف نكشف عن وجه التشابه الوحيد بين كانط وابن رشد، وهو الذي يظهر في استخدام كانط لنقد تطبيق مقولات ملكة الفهم البشري التي ليس لها من انطباق عنده إلا على عالم الظاهر والخبرة التجريبية، على عالم الأشياء في ذاتها، وهو النقد الذي يمثل الركيزة الأساسية لديه في رفضه لإمكان

(١) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة. مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع د. محمد عابد الجابري. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٨، ص ١٠٨-١٠٩.

2) Kant, *Critique of Pure Reason*. Translated by Norman Kemp Smith. (London: Macmillan, 1961), A236ff/ B295ff.

(٣) المقصود بالميتافيزيقي في هذه الدراسة هو ميتافيزيقي الوجود، لا ميتافيزيقي الأخلاق التي ذهب كانط إلى أنها هي الميتافيزيقي الوحيدة الممكنة والمشروعة.

قيام الميتافيزيقا كعلم مشروع. هذا النقد يتطابق مع النقد الرشدى لقياس الغائب على الشاهد. لكن على الرغم من هذا التشابه إلا أنهما يختلفان بعد ذلك في موقفيهما من الميتافيزيقا وعلميتها. فبينما استند كانط في رفضه لعلمية الميتافيزيقا على الاختلاف بين عالم الظاهر والخبرة التجريبية والمقولات البشرية المرتبطة بهما من جهة وعالم الأشياء في ذاتها من جهة أخرى، فإن ابن رشد وبعد أن نراه ينقد قياس الغائب على الشاهد لا نراه يقدر في صحة الميتافيزيقا بل يثبت لها المشروعية العلمية بمنهج آخر مختلف عن قياس الغائب على الشاهد، وهو منهج الانتقال البرهاني من المعلوم إلى المجهول بعد التيقن من استواء طبيعة الطرفين، والذي ينطوي على توظيف برهان الدليل. ويتمثل أحد أهداف هذه الدراسة في الكشف عن ذلك المنهج الذي استخدمه ابن رشد لتبرير إمكان قيام الميتافيزيقا كعلم.

موضوعات الميتافيزيقا التي نقدها كانط:

نظر كانط إلى الميتافيزيقا على أنها هي العلم الذي يتناول ثلاثة موضوعات أساسية: النفس والعالم والألوهية. وأطلق على الباحث الفرعية الثلاثة للميتافيزيقا ثلاثة أسماء وحدد لكل مبحث فرعى قضاياها التي يبحث فيها عبر تاريخ الفلسفة: علم النفس العقلي Rational Psychology وهو يبحث في جوهرية النفس وبساطتها وروحيتها وخلودها. وعلم الكوزمولوجيا العقلية Rational Cosmology، وهو يبحث في طبيعة العالم من حيث كونه قديماً أو محدثاً، مكوناً من أجزاء بسيطة أم مركباً، وجوده من علة حرة ذات إرادة أم من حتمية طبيعية، وأخيراً، هل الكائن الضروري بإطلاق هو خارج العالم أم جزء منه؟ وعلم اللاهوت العقلي Rational Theology، وهو الذي يبحث في أدلة وجود الله التي تتركز في الدليل الأنطولوجي، والدليل الكوزمولوجي، والدليل الطبيعي اللاهوتي^(١).

ذهب كانط في توكيد قطعي إلى أن كل هذه العلوم الميتافيزيقية غير مشروعة وغير ممكنة^(١)، نظراً لأن العلم المشروع عنده هو الذي يستند على حدس حسي وخبرة تجريبية؛ ولما كنا لا نستقبل حدساً حسياً لا بالنفس ولا بالعالم باعتباره كلاً ولا بالألوهية، فقد أخرج كانط هذه الموضوعات من مجال البحث العلمي وأخرج الميتافيزيقا كلها من فئة العلوم المشروعة. وفي القسم الثاني من كتابه والمسمى «الجدل الترانسندنتالي» *Transcendental Dialectics*، عالج كانط هذه الموضوعات الثلاثة على أنها توقع العقل البشري في جدل مع نفسه وفي التناقض، وأطلق عليها «الأوهام الترانسندنتالية» *Transcendental Illusions*. فالأقيسة التي يتوصل بها العقل الخالص إلى وجود النفس وخصائصها وصفاتها هي عند كانط «أقيسة فاسدة»^(٢) *Paralogisms*؛ والبراهين التي يتوصل بها العقل الخالص إلى إثبات طبيعة العالم من حيث القدم أو الحدوث، البساطة أو التركيب، الحرية أو الضرورة، وجود أو عدم وجود الكائن الضروري بإطلاق، هي كلها براهين متناقضة أطلق عليها كانط اسم «التناقض»^(٣) *Antinomies*؛ والكائن اللامشروط الذي يعد الشرط الأول والنهائي لكل الشروط وهو الإله أو المثال الأعلى للعقل الخالص *Ideal*، أطلق عليه كانط «المثال الترانسندنتالي»^(٤) *Transcendental Ideal*.

وهكذا اعتمد نقد كانط للميتافيزيقا على عدم مشروعية تطبيق مقولات الفهم البشري على عالم الأشياء في ذاتها، وعلى موضوعات لا نستقبل منها حدوساً حسية ولا نشكل على أساسها أي خبرة تجريبية؛ ذلك لأن العلم المشروع عند كانط هو العلم الذي يتم تأسيسه على حدس حسي (الرياضيات) وخبرة تجريبية (الفيزياء)،

(١) وتكرر الكلمات الدالة على عدم المشروعية وعدم الإمكان بالنسبة للميتافيزيقا كثيراً في «نقد العقل الخالص»، وكذلك تكرر الكلمات المقابلة مثل «مشروع» و«ممكن» والتي يحددها كانط في المعرفة التجريبية بعالم الظاهر.

Kant, *Critique of Pure Reason*, Avii, Axiv, Bxviii, Bxxx, A12/B26.

2) Ibid: A341/B399.

3) Ibid: A421/B449.

4) Ibid: A572/B600.

وقد كان هذان العلمان يشكلان النموذج المحتذى في عصر كانظ للحكم على علمية أو عدم علمية أى بحث آخر. فكل ما لا يمكن أن يكون موضوعاً لحسد حسى أو خبرة تجريبية ليس جديراً بأن يكون موضوعاً علمياً، وبالتالي فالميتافيزيقا ليست علمية نظراً لعدم علمية موضوعاتها.

وإلى هذا الحد فقط يتفق كانظ مع ابن رشد في نقد قياس الغائب على الشاهد. لكن وعلى الرغم من هذا الاتفاق، سئرى كيف أن ابن رشد قد أثبت مشروعية البحث الميتافيزيقى ومشروعية موضوعاته على الرغم من نقده لقياس الغائب على الشاهد. واستباقاً لما سيأتى بيانه نقول إن قياس الغائب على الشاهد هو من آليات الخطاب الجدلى، لأنه يستند على المقدمات المشهورة^(١)، ولما كان القياس المعتمد على الشاهد لمعرفة الغائب يستند فى الحقيقة على المشهور - لأن الشاهد فى هذا القياس فى حكم المشهور لا فى حكم البين الواضح بنفسه - فإن قياس الغائب على الشاهد هو قياس جدلى بالدرجة الأولى، ولهذا رفضه ابن رشد فى سبيل قياس آخر برهانى فى مجال الميتافيزيقا.

لقد رد كانظ الميتافيزيقا كلها إلى الجدل، ونظر إلى منهجيتها فى التفكير على أنها أقيسة فاسدة ونقائض وأوهام ترانستدنتالية. وسوف نرى فيما يلى كيف أن ابن رشد قد تناول العلاقة بين الميتافيزيقا والجدل وكيف قدم حلولاً عديدة لمشكلة الخلط بينهما وحاول فض الاشتباك بينهما، وحدد لكل خطاب مجاله الخاص. فلم يكن ابن رشد فاصلاً للمقال الدينى عن المقال الفلسفى وحسب، بل فاصلاً للمقال الجدلى عن المقال البرهانى فى مجال البحث الميتافيزيقى أيضاً.

(١) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص ١١٦؛ ابن رشد، تلخيص كتاب أرسطوطاليس فى الجدل. تحقيق وتعليق د. محمد سليم سالم. الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٠، ص ٣٢، ٣٦-٣٨.

على الرغم من أن كانط يشترك مع ابن رشد في نقد قياس الغائب على الشاهد، إلا أن كانط يستخدم هذا النقد لرفض البحث الميتافيزيقي كله ولكل علوم الميتافيزيقي الثلاثة، من حيث إنها تستند كلها على هذا النوع من القياس. أما ابن رشد فهو يستخدم هذا النقد في حدود خاصة للغاية. فهو لا يرفض به كل البحث الميتافيزيقي، بل يرفض نوعاً معيناً منه وهو الذي ينتقل من الوجود الذي تفهمه النفس إلى الوجود خارج النفس، أو الذي يقيس الوجود خارج النفس على تخيل النفس لهذا الوجود. ففي «تهافت التهافت» يرفض ابن رشد أن يكون العالم متناهياً في الزمان، مرجعاً هذا الاعتقاد إلى أن النفس تتصور أن ما وقع في الماضي انقضى، وما ينتقضى فهو متناه بالضرورة، وما تناهى فله بالضرورة بداية^(١). كما يرفض في نفس

(١) في معرض نقد ابن رشد لفكرة حدوث العالم عند الغزالي بناءً على أن ما حدث في الماضي متناه وأن له بداية في الماضي، يقول: «والسبب في هذا الغلط أن الشيء إذا كان في النفس بصفة أوهم أنه يوجد خارج النفس بتلك الصفة. ولما لم يكن شيء مما (= تصوره النفسي) وقع في الماضي (لا يُتصور في النفس إلا متناهياً، ظن أن كل ما وقع في الماضي (وقوعاً فعلياً) أن هكذا طباعه خارج النفس» أي متناه. ومعنى هذا أن النفس، وابن رشد يقصد بها الفكر الإنساني، تعتقد في أن كل ما حدث في الماضي فهو حادث لأن ما حدث في الماضي له بداية في تصور النفس له. (تهافت التهافت، مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع الدكتور محمد عابد الجابري. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٨، ص ١٣٠). وما يهتما في هذا النص العبارة الأولى منه والتي تنكر أن يكون كل ما تتصوره النفس في ذاتها على هيئة موجود خارج النفس وعلى الحقيقة على نفس هذه الهيئة، ذلك لأن موقف ابن رشد هنا مشابه لنقد كانط لفكرة لا تناهى العالم من حيث المكان والزمان بناءً على لا تناهيهما في النفس، أو في ملكة الفهم بتعبير كانط. فقد اكتشف كانط في «الإستطيقا الترانسندنتالية» أن المكان والزمان لا متناهيان بالنسبة للوعي الإنساني وحسب، وفي «الجدل الترانسندنتالي» أوضح أن لا تناهى المكان والزمان في الوعي لا يعني أنها لا متناهيان في الحقيقة (نقد لقياس الغائب الأنطولوجي على الشاهد الإبستمولوجي)؛ فالوجود في الفكر عند كانط يختلف عن الوجود خارج الفكر، ذلك لأن المعرفة البشرية لا تعرف إلا الظاهر، وما تدركه في الظاهر حسب شروطها القبلية في المعرفة لا ينطبق على الشيء في ذاته. فكل ما يدركه الوعي الإنساني هو عالم الظاهر حسب الشروط الذاتية للمعرفة الإنسانية، وليس من حقنا أن نمثد بها هو شرط ذاتي لمعرفة الظاهر إلى معرفة عالم الأشياء في ذاتها لأنها هي الغائب الذي لا يستقبل الوعي الإنساني منه أية حدوس حسية أو خبرة تجريبية. إن نقد ابن رشد السابق للغزالي ونقد كانط للتوسيع اللامشروع لمقولات ملكة الفهم في معرفة الشيء في ذاته متشابهان لأنها =

الكتاب أيضاً قياس الإرادة الإلهية التي في الغائب على الإرادة الإنسانية التي في الشاهد. وفي «الضميمة في العلم الإلهي»، وكذلك في «التهافت» يرفض أن يكون في العلم الإلهي كلي وجزئي قياساً على العلم الذي في الشاهد وهو العلم الإنساني^(١). وبخصوص الإرادة أيضاً فهو يرفض تأخر الإرادة عن المراد وعن الفعل بالنسبة لإرادة الإله قياساً على الإرادة التي في الشاهد وهي الإرادة الإنسانية^(٢). ابن رشد إذن يوظف نقد قياس الغائب على الشاهد لرفض نوع واحد فقط من الميتافيزيقا وهو الميتافيزيقا الكلامية، والأشعرية منها على وجه الخصوص، وينظر إلى الميتافيزيقا الكلامية هذه على أنها تدخل في باب الجدل وفي الخطاب الجدل. وفي المقابل يدافع ابن رشد عن ميتافيزيقا أخرى هي الميتافيزيقا البرهانية، وهي ميتافيزيقا أرسطو مع تطوير ابن رشد لها وإكمامه إياها. وفي مقابل التمييز الرشدى بين الميتافيزيقا الكلامية الجدلية والميتافيزيقا البرهانية، حكم كانط على كل بحث ميتافيزيقي بأنه جدل، وأنكر على الميتافيزيقا أن تكون برهانية وبذلك سحب منها صفة العلمية.

= يندرجان معاً تحت قياس الغائب (الذي هو عالم الأشياء في ذاتها) على الشاهد (الذي هو عالم الظاهر) ونقد لأخذ الشروط الذاتية الإنسانية للمعرفة على أنها شروط للأشياء في ذاتها. لكن الشاهد الذي يقاس عليه هذا الغائب عند ابن رشد في النص السابق ليس هو الشاهد المحسوس في العالم الواقعي المشاهد، بل هو شاهد النفس، أو الوعي الإنساني بالتعبير الكانطي، أي ما تتصوره النفس باعتباره شاهداً حسب قدراتها وشروطها المعرفية الذاتية. لقد أوضح لنا النص الرشدى السابق أن لديه جانباً آخر لنقد قياس الغائب على الشاهد، أكثر اتفاقاً مع النقد الكانطي؛ لأن الشاهد الذي يرفض ابن رشد قياس الغائب عليه هنا هو شاهد النفس الإنسانية، أي ما تتصوره النفس في ذاتها والذي لا يمكن أن يقاس عليه ما هو موجود حقيقة خارجها. فالنقد الكانطي أيضاً يتركز حول عدم إمكان توسيع الاستيمولوجي كى يستوعب الأنطولوجي.

(١) ابن رشد، ضميمة في العلم الإلهي. في، ابن رشد: فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال. مع مدخل ومقدمة تحليلية للمشرف على المشروع د. محمد عابد

الجابري. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٧، ص ١٢٨-١٢٩.

(٢) ابن رشد، تهافت التهافت، ص ١١٢.

الميتافيزيكا التي نقدها كانط هي الميتافيزيكا الجدلية:

والسؤال هنا هو: كيف حوّل كانط الميتافيزيكا كلها إلى جدل؟ (وذلك كي يسحب منها كل صفة علمية). يتمثل هذا التحويل في أنه ركز في نقده للميتافيزيكا على نوع واحد فقط منها وسكت عن باقي الأنواع الأخرى. هذا النوع الذي تناوله كانط بالنقد هو النوع الجدلي عن جدارة، وهذا ما سهل عليه وضع براهين علم النفس العقلي في صورة أقيسة فاسدة، وبراهين الكوزمولوجيا العقلية في صورة نقائض، وبراهين وجود الله على أنها ترتكب مغالطة إثبات وجود الشيء من مجرد فكرته^(١). ذلك لأن براهين علم النفس العقلي فاسدة بالفعل طالما كان هذا العلم يثبت نفساً مفارقة للبدن، بسيطة وروحية وتشكل جوهرأ قائماً بذاته وخالدة. وما سكت عنه كانط هو مذهب ميتافيزيقي آخر في النفس، يعالجها على أنها ليست مفارقة للبدن بل مرتبطة به وتشكل معه وحدة واحدة، وتموت بموته وليست أبداً جوهرأ مستقلاً عن البدن في أفعالها. هذه الميتافيزيكا المختلفة في النفس هي الميتافيزيكا الأرسطية - الرشدية - السبينوزية التي استبعدها كانط من نقده وسكت عنها عن قصد، وهذا بسبب اختياره لأكثر مذاهب ميتافيزيكا النفس جدلية كي يثبت جدلية الميتافيزيكا كلها.

وكذلك نجح كانط في تقديم علم الكوزمولوجيا العقلية على أنه متناقض مع ذاته ووضع براهينه في صورة نقائض مواجهة لبعضها البعض وأطلق عليها اسم «النقائض الكوزمولوجية للمعقل الخالص» *The Cosmological Antinomies of Pure Reason*، وما يمكنه من وضع هذه البراهين في صورة نقائض أنه اختار أكثر الأفكار نقائضية في تاريخ الفلسفة: الحدوث والقدم، البساطة والتركيب في طبيعة العالم، الحرية والضرورة، وجود أو عدم وجود الكائن الضروري بإطلاق^(٢)، واستبعد تماماً الحلول الوسطى المقدمة لهذه النقائض وأبرزها حلول ابن رشد نفسه. والدليل على أنه اختار الشكل النقائضي لوضع إشكالية القدم والحدوث، أنه عالج

1) Kant, *Critique of Pure Reason*, A336-8/ B393-6.

2) Ibid: A409ff/ B436ff.

هذه الإشكالية على أنها تخص الزمان والمكان^(١)، ومعالجتها من هذه الجهة يوقع حتماً في التناقض الجدلي، في حين أن هذه الإشكالية لا تحل إلا باستبعاد الزمان والمكان واللجوء إلى الحركة وحدها كما فعل ابن رشد. فقد رأى ابن رشد أن السبيل الوحيد للفصل في إشكالية القدم والحدوث هو الحركة، وذهب إلى أن العالم قديم بحركة السماء القديمة، حادث بالحركات الجزئية الحادثة^(٢). حل التقيضة إذن هو التوسط فيها والقول كما قال ابن رشد بالقدم بالكل والحدوث بالجزء، وكذلك بالقدم واللاتهاى من جهة الحركة، والتناهى من جهة المكان. وهو المذهب الذى سكت عنه كانط واستبعده عن قصد كى يتمكن من إبراز التناقض فى أكثر المذاهب الميتافيزيقية تناقضاً.

وكذلك فعل كانط فى التقيضة الثالثة التى قدمها فى صورة برهانين متناقضين على سببية تفعل بحرية وسببية تفعل بالضرورة الطبيعية المطلقة^(٣). وكان قصده فى ذلك هو مواجهة مذهب الخلق بالمذهب الدهرى الذى يقول إن الطبيعة تسير نفسها بنفسها فى حتمية وأنه ليست هناك إرادة حرة تفعل فيها. لكن أضمر كانط هنا

(١) يذهب كانط فى نقده لتقيض القائل بأن العالم لا متناه ولا محدود إلى أن هذا الموقف غير مشروع؛ صحيح أن حد العالم غير معطى فى الخدس الحسى وبالتالى غير موجود تجريبياً، إلا أننا لا نستطيع أن ننظر إليه على أنه كذلك بطريقة مطلقة. أى أن عدم وجود حد للعالم تجريبياً وإستيمولوجياً لا يعنى أن العالم غير محدود فى ذاته أنطولوجياً (A521/ B549). ونلاحظ هنا استخدامه لنقد قياس الغائب على الشاهد، ذلك الذى يتحول على يديه من مجرد قياس إلى توسيع مقولات ومبادئ ملكة الفهم القبلى إلى البحث فيما يتجاوز الخبرة التجريبية. هذا بالإضافة إلى أن كانط يوسع من نقده ويمتد به إلى كل الميتافيزيقا بكل أنواعها، المثبتة لتناهى العالم والمثبتة للاتناهى فى الوقت نفسه، فى حين أن ابن رشد نقد فكرة الحدوث فقط ودافع عن القدم. إن نفس نقد قياس الغائب على الشاهد يستخدمه ابن رشد لإثبات القدم ونقد الحدوث، ويستخدمه كانط لرفض إمكانية الفصل من الأساس بين القدم والحدوث. أى أن كانط يستخدم نقد قياس الغائب على الشاهد؛ لكن الشاهد الذى يرفض قياس الغائب عليه هو الشروط القبلى الذاتية للمعرفة البشرية.

(٢) ابن رشد: تهافت التهافت، ص ١٦٥، ١٦٩.

سؤالاً يقول: كيف يمكن أن نفهم فاعلية الإله وسببته إذا كان هناك هذا التناقض بين نوعي السببية: سببية الحرية وسببية الضرورة الطبيعية؟ إن كانط يشير بذلك ومن طرف خفي إلى الصراع الفلسفي حول الطبيعة الحقيقية للفعل الإلهي: هل هو حتمي تماماً أم يسير وفق إرادة حرة؟ والذي غاب عن كانط في هذه النقيضة أن فاعلية الإله لا يمكن قياسها على الحرية الإنسانية ولا على الضرورة الطبيعية. وفي هذا السياق يظهر لنا ابن رشد وحله لهذه الإشكالية الذي قدمه في «تهافت التهافت». إذ بعد أن ميز بين نوعين من الفاعل: الفاعل بالإرادة والفاعل بالطبيعة (الفاعل بالإرادة هو مثل الإنسان بيني بيتاً، والفاعل بالطبيعة هو مثل النار تحرق)، تساءل عن حقيقة الإله باعتباره فاعلاً: هل هو فاعل بالإرادة أم هو فاعل بالطبيعة؟ هذه هي النقيضة الكانطية الثالثة بالضبط؛ فالقضية فيها تشير إلى الإله باعتباره فاعلاً بالإرادة الحرة المقاسة على الإرادة الإنسانية غير الخاضعة للحتمية الطبيعية، ونقيض القضية يشير إلى الفعل الإلهي باعتباره حتمياً وباعتباره هو نفسه قانون الطبيعة الضروري. أي أن هذه النقيضة الثالثة تشير إلى التناقض في فهم فعل الله بين فهمه كفاعل بالإرادة وكفاعل بالطبيعة والذي أبرزه ابن رشد. اكتفى كانط بوضع النقيضة هكذا وبتلك الصورة النقائضية، وما غاب عنه أنه عندما وضع الفعل الإلهي في هذه الصورة النقائضية فقد كان يقيسه على فعل الإنسان وفعل الطبيعة، ويكون كانط بذلك قد وقع في قياس الغائب على الشاهد، وكأنه قال: فعل الله إما أن يكون مثل الفعل الإنساني حراً غير خاضع لحتمية وضرورة الطبيعة، أو يكون طبيعياً حتمياً مثل القانون الطبيعي. أما ابن رشد فنراه يتوسط في نظريته في الفعل الإلهي بين الفعل بالإرادة والفعل بالطبيعة، ويرفض أن تقاس الإرادة الإلهية على الإرادة الإنسانية وعلى الفعل الطبيعي على السواء، ويذهب إلى أن الإرادة الإلهية لا هي هذه ولا هي تلك، بل هي إرادة مختلفة لا تشترك مع الإرادة الإنسانية إلا في الاسم^(١). ذلك لأن الفعل الإلهي حتمي وضروري ولا يمكن تغييره مثله مثل الفعل

الطبيعي، لكنه في الوقت نفسه عن حكمة وتدبير وإرادة وضعت للطبيعة قانونها، ولن تجد لسنة الله تبديلاً. وهكذا نجح ابن رشد في تفادي إشكاليات النقيضة الكانطية الثالثة.

تعامل كانط مع موضوعات الميتافيزيقا على أنها أوهام ترانسندنتالية:

يعرّف كانط الوهم الترانسندنتالي بأنه ذلك النزوع، الذي يفسره على أنه طبيعي متأصل في العقل البشري، لأخذ المطلب المنطقي بضرورة وجود وحدة تامة في الفكر على أنه مطلب أنطولوجي بضرورة وجود نفس هذه الوحدة في الأشياء ذاتها بمعزل عما إذا كانت هذه الوحدة معطاة في الخبرة التجريبية أم لا^(١). أي أن الوهم الترانسندنتالي عند كانط هو نتيجة قياس الغائب على الشاهد، والشاهد هنا هو الشروط الذاتية للمعرفة البشرية. هذا القياس في حد ذاته يفسره كانط أولاً على أنه مغالطة Fallacy، وثانياً على أنه توسيع غير مشروع للشرط الذاتي للمعرفة كى يستوعب الضرورة الأنطولوجية للوجود. أي أن التوسيع اللامشروع عنده هو في حد ذاته مغالطة في أخذ الشرط الذاتي للمعرفة Subjective Condition على أنه ضرورة أنطولوجية Ontological Necessity.

لكن هل طبق كانط نقده لقياس الغائب على الشاهد على وجه صحيح أم أنه أخطأ في تطبيقه؟ أعتقد أنه بالغ في تطبيقه، ذلك لأنه سلم منذ البداية بأن شرط المعرفة يجب أن يكون خاصاً بالذات العارفة وحدها، وبذلك فصل بينه وبين الضرورة الأنطولوجية. صحيح أن ابن رشد قد مارس نقداً شبيهاً بذلك^(٢)، إلا أنه لم

1) Kant, *Critique of Pure Reason*, (A297/ B354).

٢) يقول ابن رشد حول مواضع السوفسطائيين التي هي أساليبيهم في تضليل المخاطب وإفحام الخصم إنها سبعة مواضع مغلطة، وأهمها بالنسبة لموضوعنا اثنان: «أحدها إجراء ما بالعرض مجرى ما بالذات، والثاني: أخذ المقيد مطلقاً بأن يؤخذ ما سيبه أن يصدق مقيداً فقط على أنه صادق بإطلاق...» (ابن رشد: تلخيص السفسطة. تحقيق محمد سليم سالم. وزارة الثقافة، القاهرة ١٩٧٢، ص ٢٧). أخذ المقيد مطلقاً يشبه قياس الغائب على الشاهد، لأن هذا =

يفصل بين الشرط الإبيستيمولوجي والضرورة الأنطولوجية كما فعل كانط، ولم ينكر على المعرفة البشرية إمكان إدراكها للحقائق الأنطولوجية العليا للأشياء.

وقد كان كانط متناقضاً مع نفسه فيما يخص نظريته في الوهم التراندنتالي. ذلك لأنه أنكر في نقده للكوزمولوجيا العقلية إمكان توصل العقل الخالص إلى تصور تراندنتالي للعالم باعتباره كلاً على أساس أن العالم في كليته غير خاضع للحدس الحسي وغير معطى باعتباره كلاً للخبرة التجريبية^(١)، لكنه يعود في الأجزاء الأخيرة من «نقد العقل الخالص» ليؤكد على أن وحدة المعرفة ليست ممكنة إلا بناءً على افتراضنا لوحدية نسقية تراندنتالية للطبيعة؛ فليس هناك فرق بين ما أطلق عليه «العالم باعتباره كلاً مكتملاً مكتفياً بذاته» والذي وصفه بأنه وهم تراندنتالي من جهة، وبين «الطبيعة باعتبارها وحدة نسقية تراندنتالية». يقول كانط عن هذه الوحدة: «من الصعب بالتأكيد أن نفهم كيفية ضرورة وجود مبدأ منطقي يضمن به العقل وحدة على القواعد [المنظمة للمعرفة البشرية] إلا إذا افترضنا أيضاً مبدأ تراندنتالياً تكون به تلك الوحدة النسقية مفترضة قبلياً باعتبارها متضمنة في الموضوعات... فكي نضمن محكاً تجريبياً [للحقيقة] فليس أمامنا من خيار سوى افتراض الوحدة النسقية للطبيعة باعتبارها صادقة موضوعياً وضرورية^(٢)». ومعنى هذا أن كانط الذي سبق وأن أنكر إمكان التفكير المشروع في العالم باعتباره كلاً

= القياس يتضمن تطبيق شروط الشاهد التي هي مقيدة وخاصة به وحده على الغائب الذي لا نعرف ما إذا كان مقيداً بشروط تقيد الشاهد أم لا. يناظر هذا الموضوع عند كانط أخذ شروط المشروط على أنها شروط اللامشروط، مثل النظر إلى النفس على أنها جوهر بسيط روحي وذات هوية واحدة قياساً على المشروط الذي هو الأنا أفكر وطبيعته الإبيستيمولوجية؛ كما أن كل ما يقوله كانط عن انقسام علوم النفس والكوزمولوجيا واللاهوت حسب مقولات الكم والكيف والعلاقة والجهة هو من نفس النوع. كل الفرق أن كانط يطلق على القياس الميتافيزيقي أنه توسيع غير مشروع، والتوسيع هو توسيع لشروط المقيد على المطلق. ولأن الاستدلال الميتافيزيقي يتضمن الحكم على الغائب بالشاهد، ولأن هذا الحكم عند القدماء وابن رشد خاصة هو في حقيقته جدل، فلهذا السبب يطلق كانط على الاستدلالات الميتافيزيقية «الجدل التراندنتالي».

1) Ibid: A484/ B512.

2) Ibid: A651/ B679.

complete whole في «النقائض الكوزمولوجية للعقل الخالص»، عاد في الجزء المعنون «المبدأ التنظيمي للعقل الخالص بالنظر إلى الأفكار الكوزمولوجية»^(١) ليعلم عن ضرورة افتراض وحدة نسقية للطبيعة Systematic Unity of Nature. صحيح أنه قَبِل الطبيعة باعتبارها كلاً نسقياً على سبيل الافتراض الضروري لاكتمال المعرفة البشرية بالطبيعة ولإضفاء الوحدة والنسقية على المعرفة البشرية ذاتها، إلا أن نقده لوجود هذه الوحدة النسقية كحقيقة أنطولوجية قائمة خارج المعرفة البشرية يهدم الافتراض نفسه، وكأنه يقول «فكّر في الطبيعة كما لو أنها تشكل وحدة نسقية»، على سبيل الافتراض النظري البحث غير المدعم بأساس أنطولوجي، لأنه سبق وأن قطع الطريق أمام أي بحث أنطولوجي في حقيقة العالم في ذاته. إن كان لا يهيمه ما إذا كان في العالم وحدة نسقية أم لا، وكل ما يهيمه أن تكون هذه الوحدة النسقية في المعرفة البشرية وحسب، بصرف النظر عن وجودها أو عدم وجودها في الواقع الأنطولوجي الحقيقي. لقد سبق لكانط أن أعلن أن التفكير في العالم باعتباره كلاً هو وهم ترانسندنتالي، لكنه عاد ليقول إن الوحدة النسقية للطبيعة يجب افتراضها باعتبارها مبدأً قَبلياً ترانسندنتالياً لضمان حقيقة المعرفة.

وقد كان مبرر كانط في هذا التناقض الذي وقع فيه هو نظريته في التمييز بين الاستعمال الإنشائي Constitutive Employment والاستعمال التنظيمي Regulative Employment لأفكار العقل الخالص، وكذلك نظريته في التمييز بين الواقعية الترانسندنتالية Transcendental Realism والمثالية الترانسندنتالية Transcendental Idealism. ففيما يخص التمييز الأول بين الاستعمالين الإنشائي والتنظيمي لأفكار العقل الخالص، ذهب كانط إلى رفض الاستعمال الإنشائي لها إذا كانت ستوظف باعتبارها أفكاراً تتصف بالواقعية الأنطولوجية أو تعبر عن واقع ترانسندنتالي، أي ميتافيزيقي^(٢). فالعقل البشري لا يمكنه حسب قدراته القبلية المتأصلة فيه الفصل في

1) Ibid: A508/ B536.

2) Ibid: A643/B671.

الطبيعة الحقة للعالم، ولا يمكنه الفصل في طبيعة النفس الإنسانية ولا حقيقة الإله وعلاقته بالعالم ونمط فعله في هذا العالم. وعندما يحاول العقل البشري البحث في هذه المسائل يقع في التناقض ضرورة ولا يصل إلى أي يقين أبداً. وهذا هو الاستعمال الإنشائي لأفكار العقل الخالص، أي استعمالها لإنشاء أو تأسيس معرفة بالأشياء في ذاتها. أما الاستعمال الآخر الذي قبله كانط لأفكار العقل الخالص فهو الاستعمال التنظيمي، أي استخدامها لإضفاء الوحدة والنسقية على المعرفة البشرية وحسب. فلما كانت المعرفة البشرية في حاجة إلى تصور عن الوحدة التامة الكاملة لمجمل عمليات التفكير، فإن تصوراً عن الأنا أفكر ضروري لهذه المعرفة، وليس التصور الميتافيزيقي عن النفس باعتبارها الجوهر الروحي البسيط. ولما كانت المعرفة البشرية في حاجة إلى النظر إلى الطبيعة على أنها كل نسقي مكتف بذاته وكامل داخل ذاته وذلك كي تستقيم عملية التفكير فيها، فعلى المفكر حسب كانط أخذ هذه النظرة للطبيعة كما لو كانت صحيحة، أي باعتبارها افتراضاً نظرياً وحسب^(١). ولما كانت المعرفة في حاجة إلى فكرة الإله باعتباره العلة الحرة الخالقة للعالم كي تستطيع تفسير أصل هذا العالم وكيفية نشأته، فعلى المفكر حسب كانط افتراض مثل هذه الفكرة أيضاً، كما لو كانت حقيقية^(٢). وهذا هو الاستعمال التنظيمي لأفكار العقل الخالص كما وصفه كانط.

وليس هذا هو تناقض كانط الوحيد في فلسفته كلها؛ ذلك لأنه عامل أفكار النفس والعالم والإله في «نقد العقل الخالص» على أنها أوهام ترانسندنتالية، ثم عاد في «نقد العقل العملي» ليقبلها باعتبارها مسلمات للفعل الأخلاقي العملي، وكان لسان حاله يقول «افعل كما لو أن الإنسان حر، وكما لو أن هناك مملكة للغايات، وكما لو أن

1) Ibid: A509,A517-518/B545-546,B537

2) Ibid: A617-618/B645-646.

هناك مُشرِّعاً أخلاقياً للكون^(١). فكيف يصف كانط أفكار الحرية وعالم الغايات النهائية والألوهية في «نقد العقل الخالص» بأنها أوهام، ثم يقبلها في «نقد العقل العملي» باعتبارها مسلمات للعقل العملي الأخلاقي؟ إما أن يكون الوهم وهماً على الحقيقة وبالتالي نستغنى عنه تماماً، أو لا نعتبره وهماً من الأصل. لكن يبدو أن كانط قد انتهى إلى النظر إلى الأوهام على أنها مفيدة عملياً وإيستيمولوجياً في الوقت نفسه. والحقيقة أن هذا كان رجوعاً منه إلى نظرية ازدواجية الحقيقة التي كانت سائدة في العصور الوسطى وعصر النهضة لدى الرشدية اللاتينية.

من هنا نرى كيف أن كل القضايا الميتافيزيقية التي رفض كانط الفصل فيها بناء على نظريته في عدم مشروعية البحث الميتافيزيقي، كان ابن رشد قد قدم لها حلولاً بمنهج مختلف، نظراً لاعتقاده في إمكان البحث الميتافيزيقي من جهة، ولنجاحه في التمييز بين الميتافيزيقا والجدل من جهة أخرى. لنبدأ في الجزء التالي بتوضيح كيفية تبرير ابن رشد للبحث في الميتافيزيقا ونقارنه بالرفض الكانطي لها.

ثانياً - الميتافيزيقا بين المشروعية واللامشروعية

منهج البحث الميتافيزيقي:

في مقابل كانط الذي نظر إلى طريقة البحث في الميتافيزيقا على أنها توسيع غير مشروع لمقولات ملكة الفهم البشري كى تستوعب موضوعات عالم الأشياء في ذاتها (عالم الغيب)، وعلى أنها طريقة خاطئة في تطبيق طريقة البحث في عالم الظاهر على البحث في عالم الأشياء في ذاتها، نرى ابن رشد لا يفرد للبحث الميتافيزيقي طريقة خاصة بل يصرح بأنها هي نفس طريقة البحث في الطبيعة. يقول ابن رشد: «وأما

1) Kant, Critique of Practical Reason. Translated and edited by Mary Gregor, Introduction by Andrews Reath. (Cambridge University Press, Cambridge, 1997), pp. 155-157ff.

أنحاء التعليم المستعمل فيه [في علم ما بعد الطبيعة]^(١)، فهي أنحاء التعليم المستعملة في سائر العلوم. وأما أنواع البراهين المستعملة فيه أيضاً، فهي أكثر ذلك دلائل، إذ كنا نسير أبداً [دائماً] من الأمور التي هي أعرف عندنا إلى الأمور التي هي أعرف عند الطبيعة. لكن كما قيل: جل ما في هذا العلم إما أن يكون أموراً بينة، أو قريبة من البينة بنفسها، أو أموراً تبينت في العلم الطبيعي^(٢). أما قوله «أنحاء التعليم المستعمل فيه، فهي أنحاء التعليم المستعملة في سائر العلوم» فيعني أنه ليس هناك منهج خاص بالميتافيزيقا، بعكس كانط الذي ذهب إلى أن منهج التفكير الميتافيزيقي يقوم على تجاوز الخبرة التجريبية وتوسيع مقولات ملكة الفهم على نحو غير مشروع لاستخدامها فيما لا يخضع للحدس الحسي. ففي حين فصل كانط فصلاً حاداً بين منهج للتفكير في الطبيعة ومنهج للتفكير فيما بعد الطبيعة، حاكماً على الأخير باللامشروعية، يصرح ابن رشد هنا بأن المنهج واحد، والسبب في ذلك يرجع إلى أن العلم واحد. كما تعني عبارة ابن رشد السابقة أن هناك تداخلاً أصلياً بين البحث الطبيعي والبحث الميتافيزيقي لا يمكن الانفكاك منه. وهذا هو ما تؤكد المنظومة الأرسطية عبر كل أجزاءها. فالعلم الطبيعي وعلم ما بعد الطبيعة متداخلان ويكملان بعضهما البعض. أما علم النفس الأرسطي فهو يتصف بالجانبين الطبيعي والميتافيزيقي معاً كما أشار ابن رشد إلى ذلك في كل شروحه على كتاب النفس، وخاصة في شرحه الكبير^(٣).

(١) ما بين هذين القوسين [زيادة مني لتوضيح النص.

(٢) ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة. حققه وقدم له د. عثمان أمين. شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، القاهرة ١٩٥٨. ص ٧.

(٣) حيث يشير ابن رشد إلى ضرورة معرفة الجانب العاقل من قوى النفس لمعرفة الفلسفة الأولى: Averroes, *Long Commentary On The "De Anima"*. Translated with Introduction and notes by Richard C. Taylor, with Therese-Anne Druart, subeditor (New Haven & London: Yale University Press, 2009), P. 327.

وأما قوله «وأما أنواع البراهين المستعملة فيه أيضاً، فهي أكثر ذلك دلائل»، فيعنى أن براهين الميتافيزيقا أدلة تشير إلى مطالبها وتؤدى إليها على نحو غير مباشر، ذلك لأن موضوعات الميتافيزيقا مفارقة، ومن طبيعة البرهان على المفارق أن يدل وحسب، أى يشير إلى الجهة التى يكون عليها المفارق موجوداً مع الاحتفاظ بسبباً اختلاف وجوده عن الوجود المحسوس. أما طبيعة البرهان على الحسى والطبيعى والمشاهد فهو الإشارة لا الدلالة، لأن البرهان فى علوم الطبيعة يشير إلى المحسوس. الدلالة إذن تكون للمفارق والإشارة للمحسوس. صحيح أن ابن رشد قد ذهب إلى أن الميتافيزيقا تستعمل البراهين مثلها مثل العلم الطبيعى، إلا أنه خصصها عندما ذهب إلى أنها دلائل، وهى دلائل يقينية بالطبع لأنها تستند على ما تبرهن فى العلم الطبيعى.

وإذا كان تخصيص ابن رشد للبراهين فى موضوعات الميتافيزيقا على أنها دلائل يحمل اعترافاً ضمنياً منه بعدم اختلاف البرهان فى الميتافيزيقا عن البرهان فى العلم الطبيعى، إلا أن هذا لا يعنى أبداً أن البرهان فى الميتافيزيقا يتجاوز الخبرة التجريبية بحجة أنه يدل على مطلوية، ذلك لأنه يأخذ مقدماته من العلم الطبيعى ويستنتج منها الضرورى فى مجال المفارقات. ولهذا السبب أكمل عبارته السابقة بقوله: «إذ كنا إنما نسير أبداً من الأمور التى هى أعرف عندنا إلى الأمور التى هى أعرف عند الطبيعة»؛ والأمور التى هى أعرف عندنا هى المنطق ومقولاته، والأمور التى هى أعرف عند الطبيعة هى نفس هذه المقولات لكن كما تتجلى فى جانبها الطبيعى والمابعد الطبيعى^(١). فهى مقولات واحدة فى جانبها الطبيعى والمابعد الطبيعى، لأنه ليس هناك انفصال بينها حسب ابن رشد وأرسطو، على العكس من كانط الذى

(١) لكن الملاحظ أن عبارة ابن رشد تبدو أنها ناقصة إذا حكمنا عليها بأنها تبرر مشروعية الميتافيزيقا، ذلك لأنها تقول «إذ كنا إنما نسير أبداً من الأمور التى هى أعرف عندنا إلى الأمور التى هى أعرف عند الطبيعة»، وكان يجب على ابن رشد أن يكملها هكذا «ونسير من الأمور التى هى أعرف عند الطبيعة إلى الأمور التى هى أعرف عند ما بعد الطبيعة».

فصل بين عالم الظاهر وعالم الأشياء في ذاتها أولاً، تمهيداً لقطع الطريق أمام أى امتداد لمقولات الفهم البشرى إلى المجال الميتافيزيقي.

صحيح أن علم ما بعد الطبيعة هو البحث في المفارقات، إلا أن هذه المفارقات ليست منفصلة عن الطبيعة بل هي محايثة لها وتحالطها، وهذا كما أثبت ابن رشد نفسه في شروحه على كتاب النفس، إذ أوضح كيف أن كل قوة من قوى النفس هي كمال للقوة الأدنى منها حتى الارتقاء إلى العقل الهولاني الذي هو الكمال الأخير للنفس الحاسة والكمال الأول للقوة العاقلة. والهولاني مفارق، أى أنه موضوع ميتافيزيقي عن جدارة، لكنه في الوقت نفسه داخل في صميم مبحث النفس الأرسطي الذي يصنف عادة على أنه من العلوم الطبيعية^(١). هذه المحايثة للمفارق داخل المحسوس، ومخالطته للطبيعي غائبة عن كانط الذي المفارقات عنده هي المتعاليات المتجاوزة للعالم الطبيعي وكأنها في عالم آخر منفصل مثل عالم المثل الأفلاطونية.

وأما قول ابن رشد: «جل ما في هذا العلم إما أن يكون أموراً بينة، أو قريبة من البينة بنفسها، أو أموراً تبينت في العلم الطبيعي»، فيعنى أن علم ما بعد الطبيعة يعتمد على الأمور الواضحة بذاتها، أى البديهيات، والأمور القريبة من البديهيات التي هي المبرهنات المؤسسة عليها؛ أو نتائج العلم الطبيعي، ذلك العلم المعتمد على المشاهدات الحسية وعلى التفكير في المحسوس والمخالط للمادة. ومعنى هذا أن علم ما بعد الطبيعة ليس بدعاً بين العلوم، ومنهجه ليس خاصاً به وحده، بل هو المنهج العلمي الواحد المشترك بين كل العلوم. كما لا يختص بموضوع متمايز منفصل تماماً عن موضوعات العلم الطبيعي. وأبرز مثال على ذلك، أن المحرك الأول مبرهن عليه في علم الطبيعة^(٢) قبل أن تكون طبيعته وطبيعة فعله موضوعاً لعلم ما بعد الطبيعة

(١) ابن رشد: تلخيص كتاب النفس. تحقيق وتعليق ألفرد ل. عربي. مراجعة د. محسن مهدي.

تصدير أ.د. إبراهيم مذكور. المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ١٩٩٤. ص ١٢٤.

(٢) ابن رشد: الجوامع في الفلسفة. كتاب السماع الطبيعي. حققه وعلق عليه جوزيف بويج.

المعهد الأسباني العربي للثقافة. المجلس الأعلى للبحوث العلمية، مدريد ١٩٨٣. ص ٤٤،

(في مقالة اللام). كما أن نفس المقولات المحمولة على موضوعات العلم الطبيعي هي ذاتها المحمولة على موضوعات ما بعد الطبيعة لكن بجهة أخرى. فبينما تُحمل المقولات على موضوعات العلم الطبيعي باعتبارها محسوسة، فإنها تُحمل على موضوعات ما بعد الطبيعة من جهة أنها مفارقة، لكن مفارقتها هذه لا تجعلها منقطعة عن العالم الطبيعي، بل تجعلها هي المبادئ البعيدة لمبادئ الطبيعة.

وتتضمن العبارة الأخيرة فكرة أن علم ما بعد الطبيعة لا يعتمد على قياس الغائب على الشاهد، ذلك لأن الانتقال «من الأمور التي هي أعرف عندنا إلى الأمور التي هي أعرف عند الطبيعة» هو انتقال من الأعراف إلى الأعراف، لا من الشاهد إلى الغائب. والمشكلة التي وقع فيها كانط أنه أنكر إمكانية معرفة الأعراف عند الطبيعة في ذاتها، وقصر المعرفة على الأعراف عندنا عن الطبيعة وحسب. وليس هناك مجهول في هذه النقلة الرشدية بما هو أعرف عندنا إلى ما هو أعرف عند الطبيعة؛ هناك فقط مطلوب. ومشكلة كانط أنه عالج المطلوب الميتافيزيقي على أنه مجهول وترانستدنتالي متجاوز للخبرة التجريبية، أي لما يمكن أن تتوصل إليه المعرفة البشرية بيقين وصدق؛ وبذلك حكم بلامشروعية البحث فيه، في حين أن الشروط القبلية للمعرفة ذاتها وحسب تحليلات كانط غير معطاة للحدس الحسي ولا للخبرة التجريبية لأنها هي ما يؤسس هذه الخبرة ابتداءً.

كل ما يقوله ابن رشد هنا هو رد غير مباشر على النقد الكانطي، وذلك لأن ما بعد الطبيعة ليس مجهولاً وليس غائباً بل هو مفارق للمحسوس وحسب، لا للعالم المحسوس كله كما اعتقد كانط وكما أكد هو على ذلك في تمييزه بين عالم الظواهر وعالم الأشياء في ذاتها. والمفارق عند ابن رشد ليس شرطاً فيه أن يكون مجهولاً أو غائباً، لأنه حاضر بالفعل في الشاهد باعتباره المبدأ البعيد له، مثل وضع العقل الهولاني الذي هو مفارق بالنظر إلى قوى النفس الأخرى، في حين أنه محايث للعملية المعرفية إذ هو حاضر فيها وهو الذي يشكل لها الأساس النهائي. كما أن قوله إن البحث في علم ما بعد الطبيعة يستند على «أمور تبينت في العلم الطبيعي...»

يعنى أن الأمر هنا ليس انتقالاً من الشروط الذاتية للمعرفة إلى الشروط الأنطولوجية للوجود في ذاته كما ذهب كانط، بل الانتقال هنا هو من الشاهد بالنسبة إلينا إلى الشاهد بالنسبة للطبيعة، إلى الغائب في ما بعد الطبيعة، ذلك الذي لا يخضع للمشاهدة الحسية بل للمشاهدة العقلية، أي للنظر العقلي. لقد كان ابن رشد مدركاً لمدى التداخل بين الميتافيزيقي والطبيعي ولعدم إمكانية الفصل الحاسم والتام بينهما^(١)، ولحاشية المفارق للمحسوس بدرجة مكنته من تبرير مشروعية البحث الميتافيزيقي من داخل العلم الطبيعي، سواء كان علم الطبيعة أو علم النفس.

ابن رشد وكانط حول المعلوم والمجهول:

إن الميتافيزيقا البرهانية اليقينية عند ابن رشد لا تتضمن قياس الغائب على الشاهد، بل تتأسس في الانتقال من المعلوم إلى المجهول؛ وبالتالي فكل الفرق بين الميتافيزيقا الجدلية من جهة والميتافيزيقا البرهانية من جهة أخرى هو في قياس فاسد في حالة الأولى، وانتقال مشروع وعلمي تماماً في حالة الثانية؛ والفرق هو أيضاً بين «الغائب» و«المجهول»، إذ ليس هناك أي ترادف بينهما. فالمجهول يستوى فيه أن يكون في الطبيعة أو في ما بعد الطبيعة. ذلك لأن كل المبادئ الأولى للطبيعة مثل الأسباب الأربعة هي مجهولة بالنسبة لنا على الرغم من أنها عاملة في المجال المحسوس ولا تنتمي للغيبيات، وكذلك الحال بالنسبة للمحرك الأول الذي هو مجهول أيضاً لكنه مفارق وليس مخالطاً ومحايثاً لأشياء الطبيعة كالحال بالنسبة للأسباب الأربعة. واستتباط المجهول من المعلوم عند ابن رشد يجب أن يستند على شيء مشترك بينهما.

(١) حول وحدة الموضوع بين العلم الطبيعي والميتافيزيقا، انظر: محمد المصباحي، «حق النظر في المبادئ الأولى بين الفلسفة والعلم»، منشور في «الوجه الآخر لحدائث ابن رشد»، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٨، ص ١٠٩.

لكن كيف نعرف أن شيئاً مشتركاً بينهما ونحن نجهل المجهول أصلاً؟ هذه هي العقبة التي وضعها كانط ورفض على أساسها الميتافيزيقا كلها. فالمعلوم عند كانط هو المشروط بشرياً والمقيد بحدود المعرفة البشرية، وليس من حقنا حسب كانط مدّه إلى المجهول، لأنه ليس هناك أي طريق بالنسبة لكانط نعرف منه أي شيء مشترك بين عالم الظاهر المعلوم لنا وعالم الأشياء في ذاتها الذي نجهل عنه كل شيء. لكن ابن رشد كان قد حل هذه الإشكالية، وذهب إلى أننا يمكن بالفعل أن ندرك الواسطة بينهما، وهي تتمثل في أن الانتظام والترتيب والضرورة في الطبيعة تشير كلها إلى نظام وترتيب وضرورة في عالم ما بعد الطبيعة^(١). فالحتمية شاملة والضرورة واحدة في الكون كله. ومعنى هذا أن المجهول ليس مجهولاً إلا بالنسبة لإدراكنا الحسى وحده والذي لا يستطيع تعقل حضور المفارقات ودورها الأساسى في المحسوسات، أما النظر العقلى فهو وحده الذى يستطيع أن يعقل ما ليس مجهولاً إلا للحس وحده، ذلك لأن المفارق من طبيعته ألا يكون موضوعاً للحس وهو موضوع للعقل وحده. إن الانتقال من المعلوم إلى المجهول عند ابن رشد يستند على أساس أنطولوجى مشترك بينهما يكتشفه العقل في مجال المعلوم والمُشاهد، وهو الضرورة التى تحكم العالم كله، والتى يجب أن تكون شاملة للطبيعة ولما بعد الطبيعة، وإلا لكانت ضرورة ناقصة لو اقتصرنا على الطبيعة وحدها. إن مشروعية الميتافيزيقا عند ابن رشد تستند على محاثة المفارق للطبيعى وعلى قدرة العقل البشرى على تعقل حضور هذا المفارق فى الطبيعى^(٢).

(١) ابن رشد، تهافت التهافت، ص ٥٠٥-٥٠٧.

(٢) المرجع السابق، ص ٥١٤-٥١٥.

الوضع البرهاني للبحث الميتافيزيقي حسب ابن رشد^(١):

كان ابن رشد حريصاً على توضيح أن الميتافيزيقا تصل بالفعل إلى مرتبة العلم البرهاني اليقيني طالما فهمناها على أسس أرسطية. ذلك لأن أرسطو في نظر ابن رشد قد أقام الميتافيزيقا على أسس ثابتة من العلم الطبيعي وجعلها الامتداد المنطقي لهذا العلم. ولذلك نرى ابن رشد يؤكد دائماً على أن طريقة البحث في علم ما بعد الطبيعة هي نفسها طريقة البحث في سائر العلوم وهي المتأسسة في البحث في الدليل الذي يمكننا من الانتقال من المعلوم إلى المجهول؛ سواء كان هذا المجهول متمياً إلى المجال الطبيعي أو المابعد طبيعي. وبذلك شدد ابن رشد على أن البرهان المستخدم في الميتافيزيقا هو برهان الدليل^(٢).

وبرهان الدليل هو الذي ينتقل من المسببات إلى الأسباب، وقد قال عنه ابن رشد إنه هو المستخدم في كل العلوم، وأن العلم الميتافيزيقي يستخدمه أيضاً. هذا النوع من البرهان هو الذي يواجه به ابن رشد طريقة المتكلمين في قياس الغائب على الشاهد، ذلك لأن برهان الدليل لا يبدأ بالغائب أو المجهول كمطلب ثم يقيس عليه الشاهد، بل يسير على العكس من المعلوم، أو «من الأعراف عندنا»، إلى المجهول أو «الأعراف عند

(١) استقدينا في هذا الجزء من الأبحاث التالية، التي أكدت لنا صحة تحليلاتنا السابقة من جهة، ولفقت انتباهنا إلى المزيد من النصوص الرشدية المؤكدة لصحة هذه التحليلات من جهة أخرى:

Di Giovanni, Matteo: "Demonstration and First Philosophy. Averroes on Met. Zeta as Demonstrative Examination (al-Fahs al-burhani). *Documenti e Studi Sulla Tradizione Filosofica Medievale*, 20 (2009), pp. 95-126; Di Giovanni: "Averroes and the Logical Status of Metaphysics", in Margaret Cameron and John Marenbon (eds.), *Methods and Methodologies: Aristotelian Logic East and West, 500-1500*. (Leiden/ Boston: Brill, 2011), pp. 53-74.

(٢) ولذلك رأيناه يقول: «وأما أنواع البراهين المستعملة فيه [في علم ما بعد الطبيعة] أيضاً، فهي أكثر ذلك دلائل، إذ كنا نسير أبداً [دائماً] من الأمور التي هي أعراف عندنا إلى الأمور التي هي أعراف عند الطبيعة». تلخيص ما بعد الطبيعة، ص ٧.

الطبيعة»، ومبرر هذا الانتقال هو الدليل الذي يستخدم بعد معرفة استواء طبيعة المعلوم والمجهول. أما كانط فقد اعتقد أن كل البحث الميتافيزيقي هو من نوع قياس الغائب على الشاهد ولذلك سحب منه المشروعية. أما زهاب ابن رشد إلى أن برهان البحث الميتافيزيقي هو برهان الدليل فهو تأكيد على علمية هذا البحث ويقينته وأنه في مستوى واحد مع بقية العلوم. ذلك لأن البرهان المتقل من العلة إلى المعلول نادر في العلوم، وهو البرهان اليقيني التام أو المطلق.

كما أن برهان الدليل كان يوصف قبل أرسطو ولدى السوفسطائيين بأنه برهان ذاتي، أي أنه يبرهن على وجود الشيء بالنسبة لنا فقط لا بالنسبة للأمر في ذاته، وبذلك سحب منه السوفسطائيون كل يقين^(١). لكنه تحول عند أرسطو إلى برهان يقيني، وذلك لأن أرسطو أخرجه من كونه يوضح مجرد وجود الشيء بالنسبة للذات العارفة إلى كونه يوضح وجود الشيء في نفسه، وذلك عن طريق إشراف الدليل بأن يكون طبيعياً أو من أشياء بينة بذاتها^(٢). والمثال على ذلك أن الدخان يمكن أن يكون دليلاً لنا على وجود النار، لكن الدخان ليس دليلاً يقينياً على وجود النار، نظراً لإمكان استمراره في التصاعد حتى بعد غياب النار. أما الضوء الشديد فهو دليل يقيني على وجود النار. والدخان دليل ذاتي، أي بالنسبة لنا فقط، لأن من شرط الدليل الموضوعي أن يكون معلولاً مباشراً للشيء، وهذا ما يتوافر للضوء ولا يتوافر للدخان، فالنار يمكن أن يصدر عنها الدخان ويمكن ألا يصدر. كما يمكن أن يستمر الدخان في التصاعد بعد خمود النار. وبالتالي فبرهان الدليل هو الذي ينتقل من المعلول المباشر للشيء إلى الشيء الذي هو له علة^(٣). وبالتالي فعندما يقول ابن رشد إن البراهين المستخدمة في علم ما بعد الطبيعة هي دلائل، فهو يقصد أنها من

(١) ابن رشد: تلخيص كتاب البرهان. في: نص تلخيص منطق أرسطو، المجلد الخامس. دراسة وتحقيق د. جبار جهامي. دار الفكر اللبناني، بيروت ١٩٩٢، ص ٣٧٨.

(٢) ابن رشد: شرح البرهان لأرسطو وتلخيص البرهان. حققه وشرحه وقدم له د. عبد الرحمن بدوي. المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت ١٩٨٤، ص ١٧٩-١٨٠.

(٣) المرجع السابق: ص ١٨٢-١٨٣.

نوع برهان الدليل، الذي يتوصل من المعلول إلى العلة بعد التيقن من استواء طبيعة المعلول وطبيعة العلة، ومن أن هذا المعلول لا يمكن أن يصدر إلا من هذه العلة الواحدة.

الاشتراف في الموضوع بين المنطق والميتافيزيقا والجدل، والاختلاف في المنهج:

وفي شروحه على كتب أرسطو في البرهان وما بعد الطبيعة الجدل، أكد ابن رشد على أن المنطق والميتافيزيقا والجدل تشترك في موضوع واحد هو الوجود المطلق^(١). ففي تلخيصه للجدل يلاحظ أنه يشترك مع علم ما بعد الطبيعة، وفي شرحه للبرهان يلاحظ اشتراكه مع الجدل في البحث في نفس الوجود العام المطلق وجهاته، وفي شروحه على ما بعد الطبيعة يلاحظ اشتراكها مع المنطق ومع الجدل كما رأينا. وهذا يعني اشتراك الثلاثة في البحث في موضوع واحد. لكن الفرق بينها هو في منهج البحث. فالبحث الجدلي في الميتافيزيقا ظني والبحث البرهاني فيها يقيني. وهذا ما يجعلنا نتوصل إلى التخطيط التالي للعلاقة بين مجالات البحث الثلاثة:

١. المنطق والجدل والميتافيزيقا تشترك في موضوع واحد (الوجود المطلق)

٢. البحث في الميتافيزيقا يمكن أن يكون منطقياً.

(١) وهذا ما يظهر واضحاً في تحديد ابن رشد لمهمة صاحب علم ما بعد الطبيعة في كونها منطقيّة لكنها في الوقت نفسه ميتافيزيقية، أي في كونها تهدف البحث في أنحاء الوجود المنطقي، أي العقلي، لمبادئ الوجود الخالص: «... وينبغي لنا أن نفحص أيضاً عن اللواحق الذاتية التي تخص الموجود بما هو موجود، مثل الهو هو، والغير، والشبيه وغير الشبيه، والمضاد وغير المضاد... فينبغي أن نفحص عن جميع الأشياء التي جرت عادة الجدليين أن يفحصوا عنها بالأقوال المرضية الشريفة، أي المشهورة المحمودة. وإنما كان هذا هكذا لأن صاحب هذا العلم [علم ما بعد الطبيعة] يشارك الجدلي في الفحص عن هذه الأشياء لكون كلتي الصناعتين تنظر في الموجود المطلق». (ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، المجلد الأول، ص ١٧٨). فلا يقف الأمر عند حد الاشتراك في الموضوع، بل يصل كذلك إلى الاشتراك في المطالب. وكل الفرق بينهما هو في جهة النظر، أي المنهج المستخدم، فهو برهاني في علم ما بعد الطبيعة، وجدلي في الفحص الظني في الميتافيزيقا. إن كانط بدلاً من أن يعثر على طريق آخر أكثر وثوقاً للبحث الميتافيزيقي، قطع الطريق أمام إمكان أي بحث علمي في الميتافيزيقا.

٣. البحث المنطقي في الميتافيزيقا يمكن أن يكون جدلياً أو برهانياً.
٤. البحث الجدلي في الميتافيزيقا يعتمد على المنطق وحده ويتوصل إلى كيانات ميتافيزيقية بالضرورة المنطقية وحدها وبالتحليل والتركيب المنطقيين، في استبعاد للضرورة الطبيعية.
٥. البحث اثبرهاني في الميتافيزيقا هو المعتمد على المقدمات اليقينية المطابقة لطبيعة الموجود الجزئي والمبرهن عليها في العلم الطبيعي؛ وهو الذي يجمع بين الضرورة المنطقية والضرورة الطبيعية في الوقت نفسه.

الفرق بين البحث الطبيعي والبحث الميتافيزيقي في المبدأ الأول:

لما كان البحث في المبدأ الأول مشتركاً في العلمين الطبيعي والميتافيزيقي، فقد كان ابن رشد حريصاً على التمييز بين هذين النوعين من البحث بالتمييز بين الفروق الدقيقة بينهما. فالبحث الطبيعي في المبدأ الأول يثبت أنه موجود، من جهة كونه المحرك الأول، والبحث الميتافيزيقي يبحث في طبيعته وطبيعة علاقته بالموجودات بعد أن يتسلم وجوده من صاحب العلم الطبيعي. ففي مقابل ابن سينا الذي اعتبر أن البرهنة على المبدأ الأول من اختصاص العلم الإلهي أو الميتافيزيقي، أصر ابن رشد على أن المبدأ الأول يجب البرهنة عليه طبيعياً وفي العلم الطبيعي وانطلاقاً من المبادئ الطبيعية. أما أي مطلب آخر متعلق بأهمية هذا المبدأ الأول فهو اختصاص الميتافيزيقا.

وهذا ما يظهر واضحاً في شرحه الكبير على «السماع الطبيعي»^(١)، في تعليقه على فقرة لأرسطو ملتبسة المعنى، تؤدي في ظاهرها إلى القول إن المبدأ الأول يتبرهن في الفلسفة الأولى، وهذا تفسير غير صحيح وقع فيه ابن سينا. ففي تعليق ابن رشد على عبارة أرسطو القائلة: «... أما بالنسبة للمبدأ الأول بالنظر إلى صورته، وما إذا كان

(١) لم يصلنا الشرح الكبير للسمع الطبيعي، ووصلتنا منه ترجمته اللاتينية التي ترجم ولفسون بعض عبارات منها إلى الإنجليزية في كتابه عن كريسكاس. وقد استعنا بها.

واحداً أو كثيراً، وماذا يكون [هويته] فإن البحث الدقيق فيه هو مهمة الفلسفة الأولى^(١). ويقول ابن رشد تعليقاً على هذه العبارة: «وينبغي أن نقول إن وجود هذه الفئة من الموجودات، أي الموجودات المفارقة للمادة، يجب أن يتبرهن فقط في هذا العلم الطبيعي^(٢)». هنا يتبين أن ابن رشد يتدخل في النص الأرسطي لينبه على أن وجود المبدأ الأول ووجود كل المفارقات هو مطلب العلم الطبيعي وفيه تبرهن، توضيحاً لعبارة أرسطو السابقة التي يمكن أن يفهم منها أن وجود المفارقات هو موضوع برهان الفلسفة الأولى. «وأن ذلك الذي يقول إن الفلسفة الأولى هي التي تسعى للبرهنة على وجود الموجودات المفارقة هو على خطأ [اعتقاداً منه أن] الموجودات المفارقة هي موضوعات الفلسفة الأولى»، وهي ليست موضوعات الفلسفة الأولى بل موضوعات العلم الطبيعي؛ «ذلك لأنه قد تبين في التحليلات الثانية أنه يستحيل على أي علم أن يبرهن على وجود موضوعه وأنه يسلم بوجود موضوعه إما لوضوحه الذاتي وإما لأنه قد تبرهن في علم آخر. ولما كان ذلك غلط ابن سينا جداً عندما قال إن صاحب الفلسفة الأولى يبرهن على وجود المبدأ الأول، وذلك كما فعل في كتابه الإلهيات، إذ استعمل منهجاً اعتقد أنه ضروري ولازم في هذا العلم ولذلك وقع في الغلط البين^(٣)». ويقصد ابن رشد من المنهج الذي استعمله ابن سينا واعتقد أنه ضروري ولازم، برهان الواجب والممكن في إثبات المبدأ الأول «واجب الوجود بذاته».

1) Aristotle, *Physics*, I,9, 192a, 34-36.

2) Averroes, *Commentaria Magna in Libros Physicorum*, I, com.83, f.47, fg; in Wolfson, Harry, *Crescas' Critique of Aristotle: Problems of Aristotle's Physics in Jewish and Arab Philosophy* (Cambridge: Harvard University Press, 1929), P. 691.

3) Ibid: P. 692.

والملاحظ أن كانط قد انتقل إليه برهان الواجب والممكن من فلاسفة العصور الوسطى المتأثرين بابن سينا^(١)، وقد عُرف في العالم اللاتيني تحت اسم «الدليل الأنطولوجي»، وهذا ما يتضح في تسمية كانط الإله بـ «الموجود الضروري بإطلاق» *Absolutely Necessary Being*، والأصل السينوي لهذه التسمية واضح للغاية، لأن الموجود الضروري بإطلاق هو «واجب الوجود بذاته» عند ابن سينا.

وعلى هذا يكون القصد الحقيقي لعبارة أرسطو السابقة أن البحث في طبيعة المبدأ الأول (صورته حسب نص أرسطو) وهويته ونمط وجوده (ما إذا كان واحداً أو كثيراً) من اختصاص الفلسفة الأولى، لكنه سكت عن مهمة إثبات وجود هذا المبدأ الأول، مما دفع ابن رشد إلى التدخل في النص ليؤكد أن البرهنة على وجوده، وكذلك وجود كل المفارقات، من اختصاص العلم الطبيعي.

أين نعثَر على مبحث الميتافيزيقا الخاصة عند ابن رشد؟

إذا كانت الميتافيزيقا هي البحث فيما لا يخضع للخبرة التجريبية حسب كانط، ومن هنا سبب رفضه لمشروعيتها، فإن ابن سينا كان هو المسؤول عن تحول الميتافيزيقا إلى علم مقطوع الصلة بالعلم الطبيعي، إذ قصر موضوعها على المفارقات والجواهر البريئة من المادة^(٢). أما ابن رشد فإن كل موضوعات الميتافيزيقا مبرهن عليها في العلم الطبيعي لا في الميتافيزيقا. ولذلك نرى أن موضوعات الميتافيزيقا

(١) وهذا ما يظهر في عمل مبكر لكانط في المرحلة قبل النقدية، وهو بعنوان "الدليل الوحيد الممكن على وجود الله". فبعد أن يفحص كانط كل الأدلة الفلسفية على وجوده، يفندها كلها ويذهب إلى أنها غير مناسبة للبرهنة على مطلوبها إلا الدليل الأنطولوجي. وعند نظري في هذا الدليل وجدت أنه إعادة صياغة لبرهان الواجب والممكن عند ابن سينا. أنظر في ذلك:

Kant: "The Only Possible Argument in Support of a Demonstration of the Existence of God", in *Theoretical Philosophy 1755-1770*. Translated and Edited by David Walford and Ralf Meerbote. (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), pp. 195-201.

(٢) ابن سينا: الإلهيات من كتاب الشفاء. المحقق: آية الله حسن زاده الأملي. قم، مؤسسة بوستان كتاب، ١٤٢٨ هـ ص ١٢-١٤، ٢٤.

الثلاثة: الإله والعالم والنفس العاقلة، مثبتة ومبرهن عليها في العلم الطبيعي قبل أن تكون مطالبها المتعلقة بها موضوعات الفلسفة الأولى. فالإله باعتباره المبدأ الأول والمحرك الأول الذي لا يتحرك، مبرهن على وجوده في المقالتين السابعة والثامنة من «السماع الطبيعي»^(١)؛ والعالم من حيث قدمه وحركته الأزلية مبرهن عليه أيضاً في نفس المقالتين وكذلك في المقالة الأولى من كتاب «السماء والعالم» والمنتمى هو الآخر إلى العلم الطبيعي. أما النفس العاقلة بأقسامها الثلاثة: العقل الهولواني والعقل المستفاد والعقل الفعال^(٢)، فمبرهن عليها في كتاب النفس الذي ينتمى أيضاً إلى العلم الطبيعي، إذ كانت هذه الأقسام هي الامتداد الميتافيزيقي الطبيعي للبحث الطبيعي في النفس عند أرسطو وابن رشد معاً.

أما إذا كنا نقصد بالميتافيزيقا البحث في الوجود المطلق، أو الوجود بما هو موجود، فإن ابن رشد لا ينظر إلى مثل هذا البحث على أنه مستقل بذاته وقاصر على الميتافيزيقا وحدها، ذلك لأن هذا هو ما تشترك فيه الميتافيزيقا مع المنطق. فالمنطق هو الذي يبحث في أنحاء وجهات الوجود ويقول فيها قولاً عاماً، مما يجعله يلامس الميتافيزيقا بل ويتداخل معها. وهو كذلك يتناول المقولات التي هي في الوقت نفسه الأنماط الأنطولوجية للوجود والتي تدرسها الميتافيزيقا. فالمعروف أن أرسطو قد درس المقولات مرتين: مرة في كتب المنطق ومرة في كتاب ما بعد الطبيعة. وبالتالي فإن الوجود المطلق هو موضوع مشترك بين الميتافيزيقا والمنطق، والبحث المنطقي فيه هو أساس البحث الميتافيزيقي.

(١) ابن رشد: الجوامع في الفلسفة. كتاب السماع الطبيعي. حققه وعلق عليه جوزيف بويج. المعهد الأسباني العربي للثقافة. المجلس الأعلى للبحوث العلمية، مدريد ١٩٨٣، ص ١١٣-١١٤، ١٤١، ١٤٣.

(٢) ابن رشد: تلخيص كتاب النفس. تحقيق وتعليق ألفرد ل. عبري. مراجعة د. محسن مهدي. تصدير أ.د. إبراهيم مذكور. المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ١٩٩٤. ص ١٢٤ وما بعدها.

لكن إذا كانت موضوعات الميتافيزيقا هي امتدادات منطقية للمبادئ الطبيعية، أو هي الجانب الأنطولوجي للمبادئ المنطقية، فما هو البحث الميتافيزيقي المستقل بذاته عن العلم الطبيعي وعلم المنطق والذي مارسه ابن رشد؟ وبعبارة أخرى: إذا كان البحث في العالم من حيث قدمه وأزلية الحركة فيه هو بحث طبيعي لا بحث ميتافيزيقي، فأين نجد البحث الميتافيزيقي الخالص للعالم؟ وإذا كان البحث في قوى النفس العاقلة، المفارقة بطبيعتها لقوى النفس الغاذية والحاسة والمتحركة، هو مجرد امتداد للبحث الطبيعي في النفس، فأين نجد بحث ابن رشد الميتافيزيقي في النفس العاقلة؟ وإذا كان البرهان على وجود المبدأ الأول أو المحرك الأول هو في العلم الطبيعي، أي في المقالتين السابعة والثامنة من كتاب «السماع الطبيعي»، فأين نجد بحث ابن رشد الميتافيزيقي في طبيعة هذا المحرك الأول وطبيعة علاقته بالعالم؟ نجد كل هذه الأبحاث الميتافيزيقية الخالصة في رسائل ابن رشد الفلسفية:

١. فالبحث الميتافيزيقي في العالم من حيث تأهل مادة الجرم السماوي للحركة الأزلية المتصلة والعلاقة بينها وبين الاسطقسات الأربعة، نجده في «رسالة في جوهر الأجرام السماوية»^(١).
٢. والبحث الميتافيزيقي في النفس من حيث أزليتها والتمييز بين الجزء الأزل منها والجزء الفاسد، وكيفية تحقق هذه الأزلية بالاتصال بالعقل الفعال، وبيان حقيقة العلاقة بين أجزاء قوى النفس العاقلة (العقل الهولاني والعقل المستفاد والعقل الفعال)، نجده في رسائل ابن رشد في النفس^(٢).

1) Averroes, *De Substantia Orbis*. Critical Edition of the Hebrew Text with English Translation and Commentary by Arthur Hyman (Cambridge, Massachusetts and Jerusalem: The Medieval Academy of America and The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1986), pp. 32-42 passim.

(٢) ابن رشد: «هل يتصل بالعقل الهولاني العقل الفعال وهو متلبس بالجسم؟» منشور في كتاب: تلخيص كتاب النفس لابن رشد. نشرة د. أحمد فؤاد الأهواني، دار النهضة المصرية، القاهرة ١٩٥٠؛

Kalman P. Bland, *The Epistle on the Possibility of Conjunction by Ibn Rushd (With the Commentary of Moses Narboni)*. PhD Dissertation, The Faculty of the Graduate School of Arts and Sciences, Brandeis University, 1972.

٣. والبحث في طبيعة الله وكيفية خلقه للعالم وطبيعة علمه وطبيعة العلاقة بين هذا العلم والموجودات، نجده في «الضميمة في العلم الإلهي»، وكذلك في شرحه على مقالة اللام من كتاب «ما بعد الطبيعة».

فبعد أن برهن أرسطو على مجرد وجود المفارقات: المبدأ الأول والجوهر السماوي والنفس العاقلة، خصص ابن رشد الرسائل السابق ذكرها للبحث في المطالب الخاصة بكل موضوع منها. وربما شعر ابن رشد بضرورة وضعه لهذه الرسائل لعلمه أن كل المطالب الخاصة والتفصيلية المتعلقة بهذه المبادئ المفارقة غير متحققة في كتب أرسطو، وأن بعض هذه المطالب لم يظهر إلا بعد أرسطو، مثل طبيعة الخلود الممكن للنفس العاقلة وطريقة تحققه، وهو المطلب الذي ظهر لدى شراح أرسطو اليونان منذ الإسكندر الأفروديسي وظل يلح على الشراح التاليين بما فيهم المسلمين وحتى ابن رشد.

ثالثاً - الميتافيزيقا والجدل

حكم كانط على الميتافيزيقا كلها بعلومها الثلاثة بأنها جدل ترانسندنتالي، أي جدل متأصل في طبيعة العقل البشري، وتناقض أصلي للعقل كلما أخذ يفكر في الموضوعات الميتافيزيقية التي تتجاوز مجال الظاهر والخبرة التجريبية. والحقيقة أن ابن رشد قد سبق له أن تعامل مع إشكالية العلاقة بين الميتافيزيقا والجدل وقدم حلولاً لهذه الإشكالية نستطيع أن نستخرج منها ردوداً رشدية على كانط وعلى ضمه للميتافيزيقا بالكامل إلى الجدل وسماحه للجدل بأن يتلع كل المباحث الميتافيزيقية. فكى يحكم كانط على الميتافيزيقا باللامشروعية، كان عليه أن يقدمها في صورة جدلية، أي صورة غير علمية تسهل عليه توضيح تناقضاتها الداخلية ومن ثم رفضها بالكامل. لكننا نستطيع أن نرد عليه رداً رشدياً بتوضيح كيفية فصل ابن رشد بين الميتافيزيقا الجدلية والميتافيزيقا البرهانية. فلم يكن ابن رشد مقتصرأ في

فلسفته على فصل مقال الحكمة عن مقال الشريعة، بل نجد لديه كذلك فصلاً للمقال الجدلي عن المقال البرهاني في مجال الميتافيزيقا، ومن هنا نستطيع الحديث عن «فصل المقال في تقرير ما بين الجدلي والميتافيزيقا من الاتصال» لدى ابن رشد.

الأصول السنيوية للميتافيزيقا التي نقدها كانط^(١)؛

الحقيقة أنه من جراء انتقال الصيغة السنيوية للميتافيزيقا إلى العالم اللاتيني، تحول مبحث الميتافيزيقا إلى مبحث مستقل بذاته ومقطوع الصلة بالعالم الطبيعي. وهذا هو السبب في أن علوم الميتافيزيقا الثلاثة التي نقدها كانط ذات أصل سنيوي واضح. فعلم النفس العقلي الذي ينقده كانط هو العلم الميتافيزيقي الذي ينظر إلى النفس على أنها مستقلة عن البدن، وعلى أنها جوهر روحي مفارق للمادة، وهذه هي نفس صفاتها السنيوية، لا صفاتها الرشدية، إذ لم يكن ابن رشد يفصل بين النفس والبدن ولم يكن يعتقد في جوهرية للنفس مستقلة عن البدن. وعلم الكوزمولوجيا العقلية الذي ينقده كانط يحمل هو الآخر ملامح سنيوية واضحة، ذلك لأن إشكالية قدم العالم وحدثه في النقيضة الكوزمولوجية الأولى منفصلة عن نظرية الحركة الأرسطية^(٢)، وكانط يعالجها من جهتي المكان والزمان فقط. وعزل الحركة عن الإشكالية هو أثر للميتافيزيقا السنيوية. وكذلك نجد أن قضية النقيضة الرابعة حول ما إذا كان هناك سبب ضروري للعالم سوء كان خارجه أو داخله يشكل نهاية لتسلسل الأسباب الذي يمكن أن يمر إلى ما لانهاية، هو الآخر أثر للميتافيزيقا السنيوية، ذلك لأن الانتهاء بالإله مباشرة باعتباره السبب الأول والمبدأ الأول هو

(١) والجدير بالملاحظة كذلك أن الميتافيزيقا التي كان يعتنقها كانط في الفترة قبل النقدية كانت أيضاً سنيوية.

(٢) مثلها هو حالها عند ابن سينا في «الإلهيات». ويتضح هذا بجلاء أكثر في «المبدأ والمعاد»، حيث يحتل برهان الواجب والممكن الصفحات من ٢ إلى ٢٧، والتي عندها فقط يبدأ برهان الحركة الأرسطي باعتباره مجرد داعم ومؤيد لبرهان الواجب والممكن: المبدأ والمعاد. نشر عبد الله نوراني. معهد الدراسات الإسلامية بجامعة ميتشجن، بالتعاون مع جامعة طهران، ١٩٨٤.

طريقة ابن سينا^(١)، لا طريقة ابن رشد الذي أرجع الأسباب لا إلى المبدأ الأول مباشرة بل إلى المتحرك الأول، أي الفلك السماوي المتحرك حركة أزلية، ومنه انتقل إلى إرجاع حركته إلى المحرك الأول الثابت. وبالتالي فإن تجاوز دور المتحرك الأول أو الفلك السماوي وإرجاع الأسباب إلى المبدأ الأول مباشرة كان هو الذي يميز الميتافيزيقا السينيوية وهو نفسه الذي انتقل إلى كانط في النقيضة الرابعة. أما عن علم اللاهوت العقلي فقد أرجع كانط كل أدلته على وجود الله إلى الدليل الأنطولوجي، الذي هو صيغة أخرى من برهان الواجب والممكن السينيوي.

وبالتالي فإن كل النقد الذي وجهه ابن رشد لميتافيزيقا ابن سينا ينسحب بالضرورة على الميتافيزيقا التي نقدها كانط. إن سبب تهافت الميتافيزيقا التي نقدها كانط وعدم علميتها هو أنها كانت ذات أصول سينيوية سبق لابن رشد نقدها وبين أنها جدلية ولم تكن تتبع قواعد البرهان، وذلك قبل كانط بستة قرون. ولذلك فإن النقد الذي يوجهه ابن رشد لابن سينا يرينا أن كانط لم يكن يتعامل مع الصيغة البرهانية الأرسطية للميتافيزيقا بل مع الصيغة السينيوية المحرفة، الجدلية والظنية للميتافيزيقا، والتي ورثها العالم اللاتيني من ابن سينا عن طريق ألبرت الكبير وتوما الأكويني. يقول ابن رشد إن الطريق الوحيدة للبرهنة على المبدأ الأول هو من الحركة، وهو الطريق البرهاني اليقيني الوحيد. فمن حقيقة الحركة في العالم يتم التوصل إلى ضرورة وجود متحرك أول أزلي، ومن هذا المتحرك الأزلي يتم التوصل إلى المحرك الأول الثابت الذي هو المبدأ الأول للحركة الأزلية. هذا المحرك الأول هو السبب الأول للحركة دون أن يكون هو نفسه متحركاً ودون أن يلامس المتحرك الأول، وبالتالي فهو جوهر مفارق. وهذا الطريق الطبيعي هو وحده طريق إثبات وجود الإله الذي هو المبدأ الأول والجوهر المفارق والعلة الفاعلة للعالم. أما طريق

(١) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات. القسم الثالث: الإلهيات. تحقيق سليمان دنيا. دارالمعارف، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٨٥، ص ٢٣-٢٤، ٢٧.

ابن سينا وهو برهان الواجب والممكن فليس طريقاً برهانياً، لأنه يعتمد على تحليل تصورات منطقية دون سند من العلم الطبيعي. وبالتالي يأتي برهان الواجب والممكن السينوي مقنعاً من جهة الترابط المنطقي، لكنه ليس برهانياً يقينياً. يقول ابن رشد في ذلك: «ولذلك لا سبيل إلى تبيين وجود جوهر مفارق إلا من قبل الحركة، والطرق التي يظهر بها أنها مفضية إلى وجود المحرك الأول من غير طريق الحركة هي كلها طرق مقنعة»^(١). أي هدفها الإقناع فقط دون اليقين البرهاني. وبذلك تكون الميتافيزيقا السينوية جدلية لا برهانية، لأن الجدل هو الهادف إلى الإقناع فقط بمقدمات مشهورة^(٢)، في حين يهدف البرهان إلى اليقين بالأدلة اليقينية.

وهكذا يستند إمكان البحث الميتافيزيقي عند ابن رشد على البحث الطبيعي، ذلك لأن موضوع الميتافيزيقا وهو الجوهر المفارق مبرهن عليه في المقتاتين السابعة والثامنة من «السعاع الطبيعي» قبل أن يكون موضوع بحث كتاب "ما بعد الطبيعة"؛ إذ تبرهن هاتان المقتاتان على وجود المحرك الأول والذي هو الجوهر الأول؛ بعكس ابن سينا الذي ذهب إلى أن البحث الميتافيزيقي مستقل بنفسه ويمد نفسه بمقدماته الأولى وبموضوعه الذي يبرهن هو عليه. فقد اعتقد ابن سينا أن الفلسفة الأولى لما كانت «أولى» فهي بدون افتراضات مسبقة وبدون براهين على موضوعها تتسلمها من أي علم آخر^(٣). والذي جعل ابن رشد يؤكد على أن موضوع الميتافيزيقا يتسلم وجوده صاحب الميتافيزيقا من صاحب العلم الطبيعي، أن هذا الموضوع هو المحرك الأول الثابت القديم، ولا يمكن البرهنة على وجود مثل

(١) ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، المجلد الثالث، ص ١٤٢٣.

(٢) يقول ابن رشد في «تهافت التهافت»: «ولذلك من رام من هذه الجهة»، وهي جهة الواجب والممكن، «إثبات الفاعل فهو قول مقنع جنلي لا برهاني. وإن كان يظن بأبي نصر وابن سينا أنها سلكا... هذا المسلك وهو مسلك لم يسلكه المتقدمون، وإنما اتبع هذان الرجلان فيه المتكلمين من أهل ملتنا». ص ٥٤.

(٣) ابن سينا: الإلهيات، ص ١٣-١٧.

هذا المحرك الأول إلا على أساس البحث الطبيعي في الحركة. ويعطى العلم الطبيعي برهان وجوده فقط، أما البحث في طبيعة هذا الوجود وجهاته المختلفة وعلاقته بغيره من الموجودات فهو المطالب الخاصة بعلم ما بعد الطبيعة^(١).

إلا أن نظرة ابن سينا للميتافيزيقا باعتبارها علماً مستقلاً بنفسه ومزوداً نفسه بالبراهين على وجود موضوعه هي التي انتقلت إلى أوروبا العصور الوسطى. فقد كان للفلسفة السينية تأثيرها في أوروبا المسيحية، ذلك التأثير الذي كان موضوع الكثير من الدراسات^(٢). ومن العصور الوسطى انتقل التصور السينوي للميتافيزيقا إلى فلاسفة أوروبا المحدثين، وبرز لدى لايبنتز وكريستيان فولف اللذان نظرا إلى الميتافيزيقا على أنها مقطوعة الصلة بالعلم الطبيعي^(٣). وهذه النظرة هي ذاتها التي انتقلت إلى كانط واتضح في كتابه «نقد العقل الخالص». فالهوية السحيقة التي أقامها كانط بين علمي الرياضيات والفيزياء من جهة والميتافيزيقا من جهة أخرى

(١) انتشر نقد ابن رشد لخروج ابن سينا على ميتافيزيقا أرسطو وإنشاء ميتافيزيقا خاصة به مبتعدة عن قواعد العلم البرهاني عبر كل مؤلفاته. لكنه كان موضوع تركيز عدد من رسائله الفلسفية، ومنها رسالة في «المحرك الأول»، وهي مفقودة في أصلها العربي ولم يصلنا منها إلا ملخصاً بالعربية وضعه أحد الرشديين اليهود في القرن الثالث عشر وهو موسى بن يوسف اللاوي، وترجمه إلى العبرية. وقام ولفسون بدراسة هذا الملخص في:

Wolfson, Harry: "Averroes' Lost Treatise on the Prime Mover". *Hebrew Union College Annual*, vol. 23, no.1, (1950-1951), pp. 683-710 (at 690).

(٢) انظر أبرز دراسة في اللغة العربية، د. زينب محمود الحضيري: ابن سينا وتلاميذه اللاتين. مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٨٦، ص ٢٩ وما بعدها، ص ٥٣ وما بعدها. انظر أيضاً:

Wippel, John F.: "The Latin Avicenna as a Source for Thomas Aquinas's Metaphysics", in John Wippel, *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas II*. (Washington DC, Catholic University of America, 2007), pp. 31-64.

(٣) كان كانط يعتمد في محاضراته في الميتافيزيقا على مؤلفات باومجارتن التي كانت عرضاً نسبياً مبسطةً لميتافيزيقا كريستيان فولف. انظر في ذلك:

Kant, *Lectures on Metaphysics*. Translated and edited by Karl Ameriks and Steve Naragon. (Cambridge, Cambridge University Press, 1997), pp. xvii-xviii, 48, 75, 84, 117, 126, 134, 143.

كانت تحت تأثير ذلك الميراث السينوي القديم الذى أقام هذا الفصل من البداية. أما عن التأثير السينوي الواضح لدى كانط فهو يتجلى فى أن نظرة كانط للميتافيزيقا كانت نظرة سينوية، وقد كانت الميتافيزيقا التى نقدها ذات أصول سينوية واضحة. ويظهر هذا فى أن كانط كان ينظر إلى الإله على أنه «الموجود الضرورى بإطلاق» *Absolutely Necessary Being* كما قلنا، وهو نفسه مفهوم «واجب الوجود بذاته» عند ابن سينا، مما يتماشى مع اعتقاد كانط فى أن الدليل على وجود الله هو الدليل الأنطولوجى وحده وإليه تُرد كل الأدلة الأخرى. والدليل الأنطولوجى هو صيغة أخرى وتنوع على دليل الواجب والممكن السينوي. ولأن الميتافيزيقا السينوية قد قطعت صلتها بالعلم الطبيعى البرهانى وصارت تصورية بحتة حتى تحولت إلى جدل ويات ظنية كما قال ابن رشد عنها، فقد تمكن كانط من نقدها وإثبات طابعها الجدللى هذا فى الجزء المسمى «الجدل الترانسندنتالى» من كتابه.

«نقد العقل الخالص» باعتباره إحياء لـ «تهافت الفلاسفة»:

ولما كانت الميتافيزيقا التى نقدها كانط ترجع فى أصلها إلى الميتافيزيقا السينوية التى تعتمد على استنباط الضرورة الوجودية الأنطولوجية من الضرورة المنطقية وحدها (برهان الواجب والممكن، وبراهين مفارقة النفس للبدن وخلودها عند ابن سينا)، وهو ما يظهر واضحاً فى استنباط كيانات ميتافيزيقية من مجرد تصورات عقلية فى نقد كانط لهذا النوع من الميتافيزيقا، فإن هذا هو ما جعل نقد كانط لها يتشابه كثيراً مع نقد الغزالى للميتافيزيقا السينوية فى كتابه «تهافت الفلاسفة»^(١). هذا النقد الذى وجهه الغزالى كان هو أحد دوافع ابن رشد لتمييز الصيغة السينوية التى نقدها الغزالى عن الصيغة الأرسطية الأصلية، والحكم على الصيغة السينوية بأنها

(١) كان موضوع التشابه هذا هو محل دراسة المرجع التالى: عبد الله محمد الفلاحى: نقد العقل بين الغزالى وكانط. دراسة تحليلية مقارنة. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠٣.

ظنية ووقعت في الجدل، في مقابل الصيغة الأرسطية البرهانية اليقينية والوحيدة للميتافيزيقا. وبالتالي فإن تمييز ابن رشد بين نوعي الميتافيزيقا هذين وفصله للميتافيزيقا الجدلية السينوية عن الميتافيزيقا البرهانية الأرسطية يكشف لنا عن عدم استيعاب النقد الكانطي للميتافيزيقا الرشدية، لأن الأخيرة كانت مُنشأة خصيصاً لتجاوز نوع الميتافيزيقا التي نقدها كانط والتي أثبتنا أصولها السينوية.

إن كانط الذي وضع الإشكالات الميتافيزيقية التقليدية في صورة نقائص كوزمولوجية للعقل الخالص كان يقصد أن يضعها في هذه الصورة النقائضية كي يثبت عدم إمكان حلها ويسد الطريق أمام تجاوزها. وكان يضع برهان كل قضية ونقيضها في شكل برهان خلف، وعند استخدام برهان خلف لإثبات القضية وبرهان خلف آخر لإثبات نقيضها يكون كانط قد أوقع قارئه في حيرة، إذ وضع أمامه المشكلة دون أن يقدم حلاً لها. وهذا ما أدى بعدد من المفكرين، من عصر كانط وحتى الآن إلى القول إن هناك نزعة شكية قوية في «نقد العقل الخالص»^(١). والحقيقة أن هذا ما يرشح كتاب كانط هذا لأن يكون إحياء لـ «تهافت الفلاسفة» للغزالي^(٢).

(١) انظر في ذلك: د. أشرف حسن منصور، سينوزا ونقد العقل الخالص: دراسة لنظرية كانط في المعرفة والميتافيزيقا في ضوء فلسفة سينوزا. دار رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠١٣، ص ٢٨٣ وما بعدها.

(٢) الموضوعات التي تناولها كانط في الجدل الترانسندنتالي موزعة على كتاب تهافت الفلاسفة للغزالي وبالتالي فإن ردود ابن رشد على الغزالي هي ردود على كانط أيضاً. فأغاليط علم النفس العقلي في كتاب كانط هي: الجوهرية، والبساطة والشخصية والمثالية أو الروحية؛ وهي تناظر مسألة الغزالي في تعجيز الفلاسفة "عن إقامة البرهان العقلي على أن النفس الإنسانية جوهر روحي قائم بذاته" (الغزالي: تهافت الفلاسفة. تحقيق مورييس بويج وتقديم ماجد فخري. دار المشرق، بيروت، الطبعة الرابعة ١٩٩٠. ص ٢٠٦) وبالتالي «يستحيل عليها العدم بعد وجودها وأنها سرمدية لا يتصور فناؤها» (٢٢٨). أما عن النقائص الكوزمولوجية للعقل الخالص، فالنقيضة الأولى هي نقيضة القدم والحدوث، وهي المسألتان الأولى والثانية في تهافت الغزالي (٤٨، ٨١)، والنقيضة الثانية هي حول طبيعة العالم بين البساطة والتركيب، وهو النزاع الشهير بين النظرية الأرسطية في المادة والصورة والنظرية الذرية في الجزء الذي لا يتجزأ التي يدافع عنها الغزالي (١٦٤)؛ =

وإننى لا أجد خيراً من عبارات ابن رشد التى رد بها على الغزالي كرد غير مباشر على إنكار كانط لإمكان البحث الميتافيزيقى ولقدرة العقل على حل إشكاليات الميتافيزيقا.

ينقد ابن رشد الغزالي لكونه شكك فى قدرة الفلاسفة على إثبات وجود الله من دليل القدم ولم يضع إزاءه دليلاً آخر من الحدوث، ووضع إشكالية القدم بذلك فى إشكاليات أخرى مما زادها عواصة وتعقيداً حتى صار من المستحيل حلها، وقابل الشكوك بشكوك. وفى نظر ابن رشد فإن هذا ليس هدماً لمذهب الفلاسفة ولا تفنيدياً له، وفى ذلك يقول: «أما مقابلة الإشكالات بالإشكالات فليس تقتضى هدماً، وإنما تقتضى حيرة وشكوكاً عند من عارض إشكالاً بإشكال، ولم يبين عنده أحد الإشكاليين، وبطلان الإشكال الذى يقابله. وأكثر الأقاويل التى عاندهم بها هذا الرجل هى شكوك تعرض عند ضرب أقاويلهم بعضها ببعض... وتلك معاندة غير تامة»^(١). لم يفعل كانط شيئاً سوى ما قاله ابن رشد عن الغزالي، إذ وضع إشكالات الميتافيزيقا فى صورة نقائض، ووضع القضية فى صف ونقيضها فى صف مقابل، ووضع للقضية برهان خلف يثبتها بإثبات بطلان نقيضها، ووضع لنقيضها أيضاً برهان خلف يثبتها بإثبات بطلان نقيضها، وبذلك حكم على كل الميتافيزيقا بأنها جدل وأخرجها من مجال العلم المشروع. لكننا سنرى الآن كيف أنقذ ابن رشد الميتافيزيقا من الوقوع فى الجدل، مما يشكل أمامنا رداً رشدياً على الرفض الكانطى للميتافيزيقا.

= والنقيضة الثالثة هي حول الحرية والضرورة، ويقابلها مناقشات الغزالي للنسبية وإنكاره لها ونظريته فى الإرادة الإلهية فوق الطبيعية والمخالفة لها (١٥٤، ١٧٨)؛ والنقيضة الرابعة هي حول وجود أو عدم وجود كائن ضروري بإطلاق، وهي تظهر فى تهافت الغزالي فى المسألتين الثالثة والرابعة حول العالم من حيث إن الله صانعه وفاعله وأن هذا مجاز لديهم وليس حقيقة (٨٩)، وتعجزهم عن الاستدلال على وجود صانع للعالم (١١٠).

في حين أرجع كانط أغاليط ونقائض الميتافيزيقا إلى جدل طبيعي للعقل الخالص، فإن ابن رشد أرجع أخطاء النظر في أمور ما بعد الطبيعة إلى عدم الاستخدام السليم للبرهان العقلي من جراء البدء بمقدمات جدلية. ولذلك كان الجدل عند ابن رشد هو طريقة خاطئة في التفكير والاستدلال ناتجة عن الجهل بقواعد البرهان السليم، مما يعني ثقة ابن رشد في قدرة العقل على الوصول إلى اليقين في أمور ما بعد الطبيعة إذا اتبع المنهج العلمي البرهاني. أما كانط فهو بعد أن رد الميتافيزيقا كلها إلى جدل، نظر إليه على أنه جدل طبيعي أشبه بالخداع البصري الضروري الذي يمكن أن يقع فيه أي شخص مهما حرص ورغباً عنه. يقول كانط: «يوجد إذن جدل طبيعي لا يمكن تجنبه للعقل الخالص - وهو ليس مثل العامل الكسول الذي يورط نفسه بسبب نقص في معرفته، أو مثل ذلك الذي يمكن لسوفسطائي أن يتصنعه لإرباك المفكرين، بل هو [جدل] لا ينفصل عن العقل البشري، والذي حتى بعد أن يتم الكشف عما به من تزيف، سيقى لاعباً أغازاً للعقل موقعاً إياه في اضطرابات تتطلب التصحيح باستمرار»^(١). إذا أخذنا هذا الكلام لننظر به إلى «تهافت الفلاسفة» للغزالي، فسوف يتضح لنا أنه كان موضوعاً لإرباك الخصم وحسب باعتراف الغزالي نفسه، مما يجعل توصيف ابن رشد لما فعله الغزالي في هذا الكتاب بأنه سفسطة صحيح تماماً. يقول الغزالي: «فلذلك أنا لا أدخل في الاعتراض عليهم إلا دخول مُطالب مُنكر لا دخول مدع مثبت، فأكدر عليهم ما اعتقدوه مقطوعاً... ولا أنتهض ذاباً عن مذهب مخصوص، بل أجعل جميع الفرق إلماً واحداً عليهم»^(٢). فالغزالي لا يريد الوصول إلى الحقيقة في تناوله لمذاهب الفلاسفة بل مجرد التكدير عليهم وإرباكهم، حتى لو تطلب ذلك منه الاستعانة بمذاهب كلامية متناقضة مع بعضها البعض أو لا يتفق هو نفسه معها،

1) Kant, *Critique of Pure Reason*, A298/ B355.

٢) الغزالي: تهافت الفلاسفة، ص ٤٣.

«ف عند الشدائد تذهب الأحقاد»^(١). والحقيقة أن كانط قد فعل كل ذلك بالضبط، لا للدفاع عن جانب معين من جانبي الخلاف الميتافيزيقي حول العالم، ولا لتصحيح ما أسماه أغاليط المذهب الفلسفي حول النفس، بل للتمكن من إنكار إمكان الفصل في المسائل الميتافيزيقية أصلاً. لكن كل الفرق هو أن كانط الذي أرجع أخطاء الميتافيزيقا وتهافتها إلى جدل ذاتي للعقل الخالص، طبيعي وحتمي ولا يمكن الفكك منه، فإن الحيرة والإرباك والتكدير والتغيير هي أشياء يحدثها الغزالي بنفسه في المسائل الميتافيزيقية وعلى نحو مقصود.

فصل المقال في تقرير ما بين الجدل والميتافيزيقا من الاتصال:

وفي مقابل هذا الاشتراك بين كانط والغزالي في محاولة بيان تهافت الفلسفة دون تقديم حلول للمسائل الميتافيزيقية المتناقضة، وفي مقابل إيقاعها للبحث الميتافيزيقي في الصعوبات الجدلية التي رفضا على أساسها إمكان الفصل في قضايا الميتافيزيقا فصلاً علمياً يقينياً، نجد أن ابن رشد قد نجح في رده على الغزالي في الفصل بين القول الجدلي والقول البرهاني في البحث الميتافيزيقي. فابن رشد الذي شرح كتاب الجدل لأرسطو والذي تتبع الأفاويل الجدلية التي خالف بها الغزالي الفلاسفة في كتابه، هو خير من نستعين به لتوضيح طريق إمكان القيام بفض الاشتباك بين الميتافيزيقا والجدل في كتاب كانط. إن كانط الذي رد الميتافيزيقا كلها إلى جدل وقدم خطبها على أنه جدلي كله هو الذي يستدعي أمامنا محاولة ابن رشد في «تهافت التهافت» لفصل المقال في تقرير ما بين الجدل والميتافيزيقا من الاتصال. وما نقصده بذلك، أن ابن رشد قد وضع يده على ما تشترك فيه الميتافيزيقا مع الجدل، وكشف عن الجهة التي يختلفان فيها في البحث في موضوعات واحدة^(٢).

(١) المرجع السابق: الصفحة نفسها. يقول الغزالي أيضاً: «ونحن لم نلتزم في هذا الكتاب إلا تكدير مذهبهم والتغيير في وجوه أدلتهم بباينين تهافتهم»، ص ٧٩-٨٠.
 (٢) حول دور الجدل في تصحيح الآراء وإزالة الغموض عن القضايا الميتافيزيقية، انظر، محمد المصباحي، «مرتبة الفحص الدلالي والفحص الإشكالي من علم ما بعد الطبيعة»، منشور في،

يذهب ابن رشد إلى أن من موضوعات علم ما بعد الطبيعة النظر في موضوعات العلوم الجزئية، وهو يقصد بها الكليات والمقدمات العامة الكلية التي تبدأ بها هذه العلوم، أو بالتعبير الحديث: الأمور العامة للوجود. فكل علم جزئي يبدأ بمسلمات ومصادرات حول موضوع دراسته ولا يبرهن عليها لأن هذه البرهنة ليست داخلية في اختصاصه بل داخلية في اختصاص «صناعة عامة»، أي علم يهتم بالكليات في حد ذاتها ويتخصص في البحث فيها، وهي المقولات الأنطولوجية التي تصنف نمط وجود الأشياء. هذه الصناعة العامة إما أن تكون هي الميتافيزيقا أو الجدل، ومهمتها إزالة «الأغاليط الواقعة» في مقدمات العلوم الجزئية. أما الميتافيزيقا فهي تزيل الأغاليط بأقويل صادقة، وأما الجدل فيبطلها «بأقويل مشهورة ليس يؤمن أن ينطوى فيها كذب»^(١). ومعنى هذا أن الميتافيزيقا والجدل يشتركان في مهمة إزالة الأغاليط التي تعرض لمقدمات ومبادئ العلوم الجزئية. وهنا يكتشف ابن رشد اشتراكاً بين الميتافيزيقا والجدل، إذ هما يبحثان في الأمور العامة للوجود بما هو موجود. وكل الفرق أن الميتافيزيقا تأخذ بالمقدمات اليقينية التي تتوصل إليها بالنظر في طبيعة الموجودات، أما الجدل فيأخذ مقدماته من المشهور والمقبول بين الناس. لقد كان ابن رشد على وعى تام بالمهمة المنهجية والنقدية للميتافيزيقا، وميز بين هذه المهمة من جهة وصناعة الجدل من جهة أخرى. لكن في حين جعل ابن رشد الميتافيزيقا مستوعبة للجدل، جعل كائنت الجدل مستوعباً للميتافيزيقا حتى صارت هي ذاتها جدلية ورفض مشروعيتها العلمية على هذا الأساس. إن المسألة إذن هي مسألة استيعاب: ما الذي يمكن أن يستوعب الآخر: الميتافيزيقا أم الجدل؟

= دلالات وإشكالات: دراسات في الفلسفة العربية المعاصرة. منشورات عكاظ، الرباط،

١٩٨٨، ص ١٥-٢٧.

(١) ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة، مرجع سابق. ص ٥-٦.

الخطأ في البحث الميتافيزيقي حسب ابن رشد:

بعد أن تعرفنا على كيفية برهنة ابن رشد على إمكان البحث الميتافيزيقي، من حقنا الآن أن نتساءل: هل كل البحث الميتافيزيقي عند ابن رشد صحيح ومعصوم من الخطأ أم أن هناك أخطاء خاصة بمثل هذا النوع من البحث؟ وما هو مصدر الخطأ فيه؟ وما هي طبيعته؟ وكيف نتلافى هذا الخطأ؟ الحقيقة أن إجابة ابن رشد على كل هذه التساؤلات تلتف حول تمييزه بين استخدام المقدمات الجدلية واستخدام المقدمات البرهانية اليقينية في البحث الميتافيزيقي. فكل أخطاء الميتافيزيقي سببها البحث في مسألتها بمنطق الجدل لا بمنطق البرهان. لكن ما الذي يجعل المفكر ينقاد إلى البحث الجدلي في الميتافيزيقي؟ يبنى ابن رشد إجابته على فكرة أرسطو حول الانقياد إلى الآراء الشائعة بفعل الألفة والتعود والنشأة، وذلك بأن يطبق هذه الفكرة في نقده لعلم الكلام الذي هو عنده أبرز مثال على البحث الجدلي في المسائل الميتافيزيقيية. فقد ذهب أرسطو إلى أن من أهم أسباب تبني الآراء الخاطئة الاعتياد عليها^(١). ويوظف ابن رشد هذه الفكرة بذهابه إلى أن علم الكلام يقدم نموذجاً للآراء التي إذا اعتاد عليها المتلقي منذ تعلمه، قبلها كأنها حقائق مسلم بها ولم يفحصها ولم يقف على الخطأ فيها، وأدى قبوله الاعتيادي لها إلى القول بأشياء مخالفة للعقل. ويرجع ابن رشد هذا الخطأ إلى الخلط بين الهدف العملي وهو الاجتماع البشري الذي لا يستقيم إلا بآراء معينة قد تكون خاطئة نظرياً لكنها نافعة عملياً - وهو في ذلك يشبه كانط الذي قطع بعدم إمكان البرهنة على خلود النفس ووجود الله في «نقد العقل الخالص» ثم رجع عن قوله هذا في «نقد العقل العملي» وقبِل ما رفضه في نقده الأول صيانة للأخلاق، وقام ببرهنة على خلود النفس ووجود الله من جهة العقل العملي - وبين الهدف النظري المتمثل في البحث عن الحق في ذاته ومن

(١) ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة. تحقيق ونشر موريس بويج. دار المشرق، المطبعة الكاثوليكية، بيروت ١٩٦٧. المجلد الأول، ص ٤٢.

أجل ذاته دون اعتبار للمصلحة العملية. ونلاحظ أن ابن رشد في نصه الآتي يلخص كل ما سوف يقوله كانط في كتابيه المذكورين: «وذلك أن أكثر الآراء التي تضمنتها هذا العلم [علم الكلام] فهي آراء ناموسية وضعت للناس لطلب الفضيلة، لا لتعريفهم الحق، فألغز فيها عن الحق إلغازاً»^(١). والملاحظ هنا أن نقد ابن رشد للميتافيزيقا الكلامية يستبق نقد كانط للميتافيزيقا الجدلية؛ فهو يضع يده على السبب في أخطاء الميتافيزيقا والمتمثلة في وضع آراء بها للمصلحة العملية في حين أنه لا مجال فيها لهذه المصلحة بل مجالها الأصح طلب الحق لذاته بصرف النظر عن أي مصلحة عملية. ودخول الآراء العملية في الميتافيزيقا حسب ابن رشد هو سبب أخطائها وسبب الألغاز التي فيها. والملاحظ كذلك أن استخدامه لتعبير «ألغز عن الحق» يفيد معنى الوهم الذي قصده كانط وأطلق عليه «الوهم الترانسندنتالي». ومن الواضح أن إدخال الآراء ذات المصلحة العملية هو ما يفسد الميتافيزيقا كلها ويجعل منها جدلاً كلامياً.

وعندما تفسد الميتافيزيقا تتحول إلى جدل كلامي ومن ثم إلى العلم المسمى علم الكلام. والملاحظ أن الطابع الجدلي للميتافيزيقا والذي لا يوصل إلى أي حقيقة ثابتة كان هدف نقد كانط في الجزء الأكبر من «نقد العقل الخالص» والذي يحمل عنوان «الجدل الترانسندنتالي». لكن في حين أن كانط قد أرجع أخطاء الميتافيزيقا وفشلها في الوصول إلى اليقين إلى طبيعة العقل البشري نفسه، أرجعها ابن رشد إلى خلط المصلحة العملية بها، وهذا في نظري نقد اجتماعي للميتافيزيقا الكلامية نادراً ما نقع عليه في تاريخ الفلسفة^(٢)؛ وهو ما يظهر في قوله: «والسبب في هذا كله أن الناس لا يتم وجودهم إلا بالاجتماع؛ والاجتماع لا يمكن إلا بالفضيلة. فأخذهم بالفضائل

(١) المرجع السابق: ص ٤٣.

(٢) إذ لم يعاود مثل هذا النقد الاجتماعي للميتافيزيقا الظهور إلا في عصر الحداثة الأوروبية على يد سبينوزا والمادية الفرنسية وهيغل وماركس والاتجاه الماركسي الذي يعد لوكاتش وأدورنو أبرز ممثليه في مثل هذا النقد.

أمر ضروري لجميعهم. وليس الأمر كذلك في أخذهم بمعرفة حقائق الأشياء. إذ ليس كلهم يصلح لذلك»^(١). وتبين مما سبق كيف أن ابن رشد يدافع عن الميتافيزيقا كعلم وذلك بالفصل والتمييز بينها وبين علم الكلام الذي أدخل في الميتافيزيقا الآراء الهادفة إلى المصلحة العملية. والحقيقة أن هذا هو من أهم أهداف ابن رشد في شرحه على ميتافيزيقا أرسطو. إنه بذلك يعود إلى العلم الأصلي والأساس الأول في صياغته الأدق على يد المعلم الأول. إنه ينشغل في شرح مطول لميتافيزيقا أرسطو هادفاً نقداً غير مباشر لعلم الكلام، وللصيغة الأشعرية منه على وجه الخصوص والعودة إلى الميتافيزيقا الأصلية في نقائها الأرسطي الأول، مميزاً إياها عن ما جرى لها بعد أرسطو من تشويه قلبها إلى جدل كلامي.

وفي مقابل كانط الذي أرجع أصل أخطاء الميتافيزيقا إلى طبيعة متأصلة في العقل البشري تجعله يبحث في أسئلة لا يقدر على الإجابة عنها حسب طاقته وقدراته المعرفية^(٢)، وذهابه إلى أن الجدل الميتافيزيقي جدل طبيعي للعقل مع ذاته وأنه ضروري وحتمى ومتأصل في طبيعة العقل البشري^(٣)، وفي مقابل كل هذا التصعيد المثالي وإضفاء الصفة الطبيعية على تناقضات الميتافيزيقا وجدليتها، يأتينا ابن رشد بتفسير آخر اجتماعي لتحول الميتافيزيقا إلى جدل وللخطأ في القضايا الميتافيزيقية، وهو طباع الناس الراجعة إلى التنشئة الاجتماعية وأسباب اجتماعية أخرى منها العادة والألفة ونقص التعليم، مما يعني أن التنوير يأتي عن طريق الثقافة والتعليم، وابن رشد هنا مستبق لعصر التنوير كله^(٤). إنه يقصد أن قبول الآراء الجدلية المسؤولة عن فساد الميتافيزيقا وإلغازها يأتي من قبل الاعتياد على قبول المشهورات دون فحصها. وهذا الاعتياد هو طبع في فئة من الناس وهم العامة والجدليون. ومن هنا نستطيع

(١) المرجع السابق: الصفحة نفسها.

2) Kant, *Critique of Pure Reason*, Avii-Aviii.

3) Ibid: A294, B350, A297-8/ B353-4.

(٤) ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، المجلد الأول، ص ٤٦.

إدراك أن طبعاً اجتماعياً معيناً يأتي من انتهاء إلى فئة اجتماعية يناظره طبع فكري ملازم له. كما يتقد ابن رشد نظرية الخلق من العدم ويرجعها إلى الاعتياد والألفة لآراء ليست برهانية بل جدلية لكونها مشهورة من كثرة تعرض بعض المتعلمين لعلم الأشعرية.

والملاحظ أن كل هذا النقد الذي يوجهه ابن رشد لعلم الكلام موضوع في ثنايا شرحه على أرسطو، إذ هو يستطرد ليدمج نقده لعلم الكلام الأشعري داخل نصه الشارح لأرسطو، وذلك لأنه يستخدم ميتافيزيقا أرسطو ويوظفها في نقده لعلم الكلام الأشعري. لكن هذا الذي يبدو استطراداً وخروجاً من ابن رشد على موضوعه الأصلي وهو شرحه لأرسطو، هو في حقيقته أحد الأهداف الأصلية لهذا الشرح من البداية. لقد كانت الهموم الفكرية لعصره هي الموجهة لشرحه لأرسطو، وبالتالي فإن هذا الشرح هو وليد زمانه ويجد دوافعه الفكرية من داخل الشرط التاريخي الذي كان يعيشه ابن رشد.

دور الجدل في البحث الميتافيزيقي؛

إن ابن رشد لا يستبعد الجدل تماماً من البحث الميتافيزيقي، بل على العكس، إذ يعترف بأهميته كتمهيد لمجال البحث ليخلصه من الآراء المتناقضة فيه، وهي خطوة ضرورية قبل البحث البرهاني في موضوعات الميتافيزيقا. أما كانط فقد توقف عند الطابع الجدلي الذي تظهر عليه مباحث الميتافيزيقا وأخذ هذا الطابع على أنه يهدم الميتافيزيقا كعلم. لكن ابن رشد كان مدركاً لمدى التداخل بين الجدل والميتافيزيقا، وكانت المهمة التي أخذها على عاتقه هي وضع الجدل في مقامه الصحيح داخل البحث الميتافيزيقي، لا الاستغناء عنه تماماً. يقول ابن رشد: «... من تمام حصول العلم بالشيء، أعنى العلم البرهاني، أن يتقدم الإنسان فيعرف الأقاويل المتناقضة في

ذلك الشيء، ثم يعرف حلها من قبل البرهان الذي يكون في ذلك الشيء^(١). وهذا معاكس لكانط الذي اكتفى بإبراز تناقض الميتافيزيقا في «الجدل الترانسندنتالي» دون البحث عن حل لهذا التناقض. إن منهج ابن رشد في «تهافت التهافت» هو التطبيق العملي لما قاله في العبارة السابقة حول أهمية البدء بالجدل في البحث الميتافيزيقي. لقد كان ابن رشد مدركاً للطابع الجدلي للمسائل الميتافيزيقية قبل كانط، لكن ما يفرقه عن كانط أن إدراكه هذا لم يعقه عن الاستمرار في البحث الميتافيزيقي بالبرهان، واضعاً المقال الجدلي في مكانه المناسب من الميتافيزيقا. يقول ابن رشد عن الطبيعة الجدلية للمسائل الميتافيزيقية: «وذلك أن شأن هذه المسائل أن توجد فيها أقاويل مشككة؛ فليس يعلم مقدارها في الغموض ما لم يتقدم فتُعلم بأقاويل جدلية^(٢)». أي أنه من الضروري البدء بالجدل في البحث الميتافيزيقي، لا للانتهاء عنده والاكتماء به والحكم من ذلك بعدم علمية الميتافيزيقا، بل لتجاوزه نحو البحث البرهاني، والاستخدام الجدلي استخداماً منهجياً تعليمياً وحسب. والحقيقة أن كتابه «تهافت التهافت» كانت وظيفته الأساسية هي التطبيق العملي لما أعلنه في هذا الكتاب من وظيفة منهجية وتعليمية للجدل. فكتاب التهافت هو كتاب جدلي باعتراف ابن رشد نفسه. إذ بعد أن ملأ الغزالي كتابه بالشكوك على الفلاسفة وبالأقاويل الجدلية والسوفسطائية التي حاول بها إبطال نظرياتهم، أراد ابن رشد أن يصحح هذه الشكوك لكن بخطاب جدلي تمهيداً وإعداداً للمتعلم لتلقى الآراء الميتافيزيقية الصحيحة في كتب البرهان.

وكان ابن رشد على وعى أيضاً باختلاط الآراء الجدلية بالميتافيزيقا، مما يتبعه ضرورة استخدام الجدل مع البرهان، مع تقديم الجدل على البرهان في البحث الميتافيزيقي تبعاً لتقدم الآراء الجدلية في الميتافيزيقا معرفياً وتاريخياً. ذلك لأن الآراء

(١) ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، المجلد الأول، ص ١٦٦.

(٢) المرجع السابق: ص ١٦٧.

الجدلية كانت هي المسيطرة على البحث الميتافيزيقي قبل أرسطو، والشكوك الجدلية متقدمة بطبيعتها في المسائل الميتافيزيقية معرفياً، وهذا ما يفرض على منهج البحث الميتافيزيقي أن يبدأ بالجدل. وفي ذلك يقول ابن رشد: «ولعل الذي رأى من ذلك في هذا العلم هو الأفضل في التعليم في هذا العلم^(١)، لمشاركته لعلم الجدل في عموم النظر، والتباس الأقاويل البرهانية التي فيه كثيراً بالأقاويل الجدلية، ولكون الموضوع للمعلمين واحداً وهو الموجود المطلق؛ ولاقتضاء طبيعة الأقاويل الجدلية أن تتقدم في الترتيب^(٢) الأقاويل البرهانية، رأى أرسطو أن يجعل هذا النحو من النظر» وهو الفحص في الأقاويل الجدلية وضبطها بقواعد الجدل «جزءاً مفرداً برأسه من أجزاء هذا العلم^(٣)». إن ابن رشد يعدد في هذا النص أسباب البدء بالجدل في البحث الميتافيزيقي، لأن البحث عن الحقيقة في هذا العلم يقتضي البدء بالأقاويل الجدلية المتناقضة، ثم حلها والانتقال منها إلى البحث البرهاني. أما كانظ فلم يهدف إلا إلى التشكيك وبث الريبة، هادفاً إنكار مشروعية كل بحث ميتافيزيقي.

وأسباب البدء بالجدل عند ابن رشد هي:

- أن الميتافيزيقا والجدل يشتركان في جهة النظر والبحث، وهي الطريقة الكلية التي تركز على العموميات والكليات، لا في طريقة النظر، إذ تعتمد الميتافيزيقا البرهان ويعتمد الجدل المقبولات والمشهورات.

(١) أي لعل الذي رآه أرسطو في هذا العلم وهو علم ما بعد الطبيعة، وهو البدء بالجدل هو أفضل لهذا العلم؛ ذلك لأن كل العلوم الأخرى لا تبدأ بالجدل بل بالمقدمات اليقينية والمبادئ الأولى الواضحة بذاتها، ولا يأتي الفحص عن الآراء الجدلية في هذه العلوم الأخرى إلا بعد وضع الرأي البرهاني الصحيح. أما علم ما بعد الطبيعة فمن الأفضل بالنسبة لطبيعة موضوعاته أن يتم البدء بالآراء والشكوك الجدلية، للتخلص منها في البداية قبل البحث البرهاني في مطالب هذا العلم.

(٢) الترتيب المعرفي والترتيب التاريخي معاً كما أثبت الفارابي في غير كتاب، منها «كتاب الحروف» و«كتاب السياسة المدنية».

(٣) ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، المجلد الأول، ص ١٦٧.

- أن الميتافيزيقا من طبيعتها أن تشهد التباساً بين الأقاويل البرهانية والجدلية. لكن ليس معنى هذا الالتباس أن تفقد الميتافيزيقا مشروعيتها العلمية وتنحى جانباً كما فعل كانط، بل الحق هو أن ننقى الميتافيزيقا ونطهرها من الآراء الجدلية لا أن نسحب منها كل مشروعية بحجة احتوائها على أقاويل جدلية مثلما فعل كانط.

- اشترك الميتافيزيقا والجدل في موضوع واحد وهو البحث في الموجود المطلق. ولم ينتبه كانط إلى وحدة الموضوع هذه، بل قد فهم هذه الوحدة على أنها تعنى جدلية البحث الميتافيزيقي نفسه، أى أنه خلط بين احتواء البحث الميتافيزيقي ضرورة على البعد الجدلي، وكون الميتافيزيقا نفسها كمبحث، جدلية. فبسبب وحدة الموضوع اختلط الأمر على كانط ونظر إلى الميتافيزيقا ذاتها على أنها هي الجدل نفسه، ولم يميز بين البحث الجدلي والبحث البرهاني في مسائل الميتافيزيقا.

- أن من طبيعة البحث في الميتافيزيقا أن تكون الأقاويل الجدلية سابقة معرفياً وتاريخياً على الأقاويل البرهانية. هذه الأسبقية هي التي عتمت على كانط رؤية الحل البرهاني الأرسطي لهذه الأقاويل الجدلية. وما لم يذكره ابن رشد في شرحه هنا، أن الأقاويل الجدلية عاودت الظهور بعد أرسطو ولم يقض أرسطو عليها بالكامل. وبالتالي تكون الأقاويل الجدلية سابقة على التقعيد العلمي للعلم الميتافيزيقي وتالية عليه أيضاً. أى أن العلم الميتافيزيقي محاصر من ماضيه السابق على أرسطو، ومن مستقبله التالي لأرسطو بالجدل. وهذا ما أدى إلى صعوبة النظر البرهاني في هذا العلم نظراً لقصر ومحدودية اللحظة العلمية البرهانية فيه وهي لحظة أرسطو، تلك اللحظة التي حاول ابن رشد استعادتها.

كل هذه الأسباب، التي لم يضعها كانط في اعتباره، هي التي جعلت الجدل متقدماً على البرهان في البحث الميتافيزيقي، عند أرسطو في كتابه «ما بعد الطبيعة» وعند ابن رشد أيضاً الذي جاء كتابه «تهافت التهافت» محققاً لمنهج أرسطو بالبداية بالجدل في البحث الميتافيزيقي. إنني أتفق مع كل الدراسات التي رصدت تشابهات وتوافقات وتطابقات بين الغزالي وكانط، لأنهما يشتركان بالفعل في الموقف العام من الميتافيزيقا، إذ يرفضانها بناء على رأيهما في محدودية العقل البشري، تلك الرؤية التي لا يشاركتها ابن رشد فيها.

ويستمر ابن رشد في شرحه على أرسطو في موضوع البدء بالشكوك والأقاويل الغامضة والمتعارضة والمتناقضة بهدف حلها قبل الوصول إلى الحق بالبرهان، وهو نفس منهجه في «تهافت التهافت»، ويظهر هذا في قوله: «والسبب في وجوب الابتداء بالفحص في المسائل الغامضة لأن العلم المطلوب الذي يحصل بعد منها هو العلم الذي به ينحل الغموض الذي كان في تلك المسائل من قبل الشكوك الواردة فيها، وذلك أن المسائل التي فيها الشكوك من قبل الأقاويل المتعارضة فيها هي المسائل الغامضة أو أكثر ذلك»^(١). نلاحظ في هذا النص ما يلي:

١. أن المسائل الغامضة تنتج أقاويل متعارضة

٢. أن الأقاويل المتعارضة تنتج الشكوك

٣. أن الحل هو إزالة الغموض عن المسائل الغامضة ابتداءً.

وهذا هو المنهج الجدلي الذي اعتمده ابن رشد في «تهافت التهافت». وكل هذه الخطوات المنهجية تشكل الجزء الجدلي الأول من البحث الميتافيزيقي، الذي يأتي بعده البحث البرهاني الموصل إلى الحق. لكننا نلاحظ أيضاً أن ابن رشد لم يتوسع في البحث البرهاني في «تهافت التهافت»، ذلك لأن أغلبه يركز على البحث الجدلي

(١) ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، المجلد الأول، ص ١٦٩.

السابق ذكره، دفاعاً عن الفلسفة والبرهان ضد شكوك الغزالي. أما نتائج البرهان في العلم الميتافيزيقي فقد ذكرها سريعاً في «التهافت» دون البرهنة الكاملة عليها، وكان كلما عرض له رأى برهاني في مسألة ميتافيزيقية، مثل مسألة النفس، قال إن هذا ليس موضع تفصيل القول فيه، وأحال القارئ إلى كتب البرهان في هذه المسألة.

ولأن ابن رشد قد اتبع في «تهافت التهافت» الطريقة الجدلية في الدفاع عن الميتافيزيقا، فإن كتابه ذلك يعد تأسيساً جديداً، أو بالأحرى إعادة تأسيس للميتافيزيقا، بتطهيرها مما لحق بها من شكوك وأقاويل جدلية، وإنقاذها من تهم الكفر والبدعة والزندقة التي ألحقها بها الغزالي.

ويؤكد ابن رشد على أن الطريق المتبع لحل غموض المسائل الميتافيزيقية وما فيها من أقاويل متناقضة يختلف عن الطريق الذي ينشأ منه هذا الغموض من الأصل. ومعنى هذا أنه يميز بين نوعين من الجدل: الجدل الذي يوقع الغموض والجدل الذي يحل الغموض. الجدل الذي يوقع الغموض هو الجدل بالمعنى السلبي وهو ما وصفه بالقول الجدلي أو المخاطبة الجدلية، وهذا هو الجدل الترانسندنتالي الذي نقده كانط. أما الجدل الآخر الإيجابي فهو الذي يحل الغموض، وهو الجدل الذي استخدمه ابن رشد في «تهافت التهافت» وغير المختفى تماماً من فلسفة كانط. صحيح أن الاثنين يتميان إلى الخطاب الجدلي، إلا أن ابن رشد قد ميز بينهما بدقة غير موجودة في مؤلفات أرسطو نفسها. والذي دعا ابن رشد إلى تطوير هذا التمييز، الصراع الفكري الدائر في عصره بين المتكلمين الجدليين والفلاسفة البرهانيين. ونجد في هذا التمييز بين نوعي الجدل أصل الاختلاف بين الجدل الترانسندنتالي الكانطي الذي لا يوصل إلى الحقيقة بل إلى الشك والريبة والتوقف عن الحكم والتخلي عن المسألة كلها وسحب الثقة والمشروعية عن الميتافيزيقا كلها، والجدل الإيجابي الذي يحل المتناقضات في مركب جديد في سبيل القيمة الثالثة والتي برع ابن رشد في اكتشافها، وطوره من بعده هيغل. والخطأ الذي وقع فيه كانط أنه أخذ الطريق الجدلي السالب الموقع في التناقض والالتباس على أنه هو طريق

الميتافيزيقا ذاتها، ولم ينتبه إلى طريق جدلي إيجابي يحل التناقض، وجد لدى ابن رشد من قبله وهيكل من بعده. يقول ابن رشد: «ولما ذكر أن سبب الابتداء بالفحص عن الأشياء الغامضة هو أن وقوع ذلك الغموض متقدم على ارتفاعه، والجهة التي منها يقع الغموض غير الجهة التي منها يرتفع الغموض، والجهة التي يقع منها الغموض شبيهة بالرباط، والجهة التي ينحل بها الغموض شبيهة بحل الرباط... كذلك إذا لحق العقل الأقاويل المتضادة وجب أن تكون الطريق التي منها تنحل الشكوك غير الطريق التي منها تقع الشكوك... فإنه من عرف الشيء قبل أن يعرف مقدار غموضه يشبه الذين تكون أقدامهم على السبيل المستقيمة وهم لا يعرفون أن أقدامهم عليها»^(١). والملاحظ أن تعبير «الأقاويل المتضادة» هي نقائص العقل الكوزمولوجية عند كانط. كما أن كلمة «الشكوك» وكلمة «الرباط» يعبران عن القيود التي كبل بها كانط العقل البشري وأحكم وثاقه، وكأن العقل من نتاج هذه الشكوك مكبل ومربوط برباط وثيق لا يستطيع منه فكاًكاً، وهذا ما شعر به بعض أوائل قراء «نقد العقل الخالص» المعاصرون لكانط ومنهم سليمان ميمون وهيردر والمثاليون الألمان.

لا عجب أن الميتافيزيقا التي نقدها كانط ليست هي ميتافيزيقا أرسطو بل هي من إنشاء كانط نفسه من عناصر مدرسة لايبنتز - فولف، والمعروف عن لايبنتز أنه أعاد إحياء الجدل اللاهوتي المسيحي القديم الذي أخفاه وراء العقلانية الظاهرية لفلسفته، لمواجهة عقلانية سبينوزا الراديكالية، ذلك الجدل اللاهوتي الذي كشف عن آثار سينية واضحة كما قلنا. إن الميتافيزيقا التي نقدها كانط تشكل نسقاً منطقياً مترابطاً يحتوى على أغاليط ونقائص، وهذا النسق هو من إنشاء كانط نفسه أكثر من كونه تعبيراً عن مذهب ميتافيزيقي معين، وهذا هو المعنى الحقيقي لمقولة كانط في بداية كتابه الذاهبة إلى أنه لن ينقد الكتب والمذاهب والأشخاص بل سينقد قدرة

العقل البشرى على المعرفة الخالصة غير المرتبطة بأى خبرة تجريبية^(١). إن كانظ هو الذى بنى هذا البناء الميتافيزيقى الذى ينقده، فى حين أن ابن رشد فى دفاعه عن الفلسفة فى «تهافت التهافت» يذهب إلى ضرورة ذكر أقاويل الخصم بكاملها والرد عليها، وأن يأتى المرء بالحجج التى تدعم موقف خصمه بقدر ما يأتى بالحجج التى تدعم موقفه هو، لا أن يعبر المرء بعبارة وإنشائه الخاص عن وجهة نظر من ينقده ثم ينقد هذا الإنشاء. وهكذا نرى أن ابن رشد كان أميناً أكثر من كانظ فى نقده للميتافيزيقا الكلامية الجدلية. إن الرد الرشدى المناسب على كانظ هو القول إن العقل الخالص الذى ينقده كانظ هو من اختراعه، وأن ابن رشد كان أكثر توفيقاً منه عندما وجه نقده، لا للعقل الخالص بل لكتاب بعينه وهو «تهافت الفلاسفة» ولشخص بعينه هو الغزالي الذى أرجع ابن رشد الأخطاء التى وقع فيها إلى ظروف زمانه ومكانه^(٢)، أى إلى مصالحه وأهوائه الشخصية.

رابعاً - العلاقة بين مقولات الفكر ومقولات الوجود بين ابن رشد وكانظ:

أقام كانظ هوة سحيقة بين مقولات الفكر ومقولات الوجود، إذ أضفى طابع الذاتية على مقولات الفكر وحصرها فى الشرط الإنسانى المتناهى وجعلها قاصرة على هذا الشرط فقط، ذاهباً إلى أن مقولات الفكر الإنسانى متناهية مثل تناهى الوجود الإنسانى، لكونها مجرد شروط ذاتية للمعرفة البشرية، لا شروطاً موضوعية لوجود الأشياء فى ذاتها مستقلة عن معرفة البشر بها. وقد هدف كانظ من ذلك قطع الصلة بين مقولات الفكر ومقولات الوجود بحيث لا تستطيع مقولات الفكر التعبير عن الوجود الحقيقى خارج الذات العارفة. وكانت هذه الآلية المنهجية هى

1) Kant, *Critique of Pure Reason*, A xii.

٢) يقول ابن رشد: «ولعل الرجل معذور بحسب وقته ومكانه، فإن هذا الرجل امتحن فى كتبه»، تهافت التهافت، ص ١٣٤.

3) Kant, *Critique of Pure Reason*, A26/ B42 ff.

التي مكنته من رفض الميتافيزيقا وإنكار أى طابع علمي يمكن أن تدعيه لنفسها. أما ابن رشد فتراه، مستبقاً سبينوزا في ذلك، يذهب إلى أن مقولات الفكر، أى الأشكال المنطقية في التفكير والاستدلال والتصورات الذهنية عن الأشياء، تابعة لأشكال الوجود وللأنماط التي توجد عليها الأشياء خارج النفس، لأنها هي السبب في نشأة مقولات الفكر من البداية. ونراه يقول أيضاً في «تهافت التهافت» إن النظام والترتيب المنطقي للفكر هو نفسه النظام والترتيب الأنطولوجي للموجودات^(١)، لأن الترتيب المنطقي تابع لترتيب الأشياء في الوجود.

وبذلك لا نجد فجوة كانطية عند ابن رشد بين الفكر والوجود، ولا نجد تشكيكاً في إمكانية الفكر لأن يصل إلى حقيقة الوجود، ذلك لأن الفكر الصادق عنده، أو القول البرهاني اليقيني، هو المطابق لحقيقة الوجود. هذه الصلة الوثيقة بين الفكر والوجود هي التي تجعل ابن رشد يؤكد في «تفسير ما بعد الطبيعة» على برهانية البحث الميتافيزيقي، أى علميته، والمتأتية عنده من كون البحث الميتافيزيقي هو بحث برهاني منطقي، ويعتمد على برهان الدليل. فالعقل البشري عند ابن رشد يصل إلى المعرفة اليقينية في البحث الميتافيزيقي طالما كان منطقياً متبعاً لقواعد البرهان من جهة، ومؤسساً على المبادئ الطبيعية التي تبرهنت في العلم الطبيعي من جهة أخرى. وكذلك نراه يؤكد على اشتراك الموضوع بين المنطق والبحث الميتافيزيقي. فالمنطق لديه يحكم على الوجود العام المطلق، وهو نفسه (الوجود العام) موضوع الميتافيزيقا. يقول ابن رشد: «وينبغي أن تعلم أن هذا الدليل دليل منطقي، وأكثر براهين هذا العلم [الميتافيزيقا] هي براهين منطقية. وأعني بالمنطقية هاهنا مقدمات

(١) يقول ابن رشد: «ولما كانت معقولات الأشياء هي حقائق الأشياء، وكان العقل ليس شيئاً أكثر من إدراك المعقولات، كان العقل منا هو المعقول بعينه من جهة ما هو معقول». تهافت التهافت، نشرة الجابري، ص ٣٦٥. ويقول سبينوزا: «إن نظام وترابط الأفكار هو نفسه نظام وترابط الأشياء».

مأخوذة من صناعة المنطق... إذ كانت هذه الصناعة تنظر في الموجود المطلق، والمقدمات المنطقية هي موجودة لموجود مطلق مثل الحدود والرسوم وغير ذلك مما قيل فيها^(١). مقولات المنطق التي تعامل معها أرسطو في كتبه المنطقية بالجهة المنطقية هي ذاتها مقولات الوجود أو الأنحاء التي توجد عليها الموجودات، ذلك لأن أرسطو كان يعتقد في أن للمقولات جانين، منطقي وأنطولوجي في الوقت نفسه. وفي النص السابق يؤكد ابن رشد على هذه الهوية ومن ثم يؤكد على أن البحث الميتافيزيقي البرهاني اليقيني هو البحث المستخدم لقواعد المنطق نظراً لاشتراك الموضوع بينهما وهو الموجود العام المطلق. وذلك في مقابل كانط الذي فصل المنطق عن الميتافيزيقا وجعله منطقاً للمعرفة البشرية المتناهية وحدها ولأشكال التفكير الإنساني وحده وأسماه التحليلات الترانسندنتالية (Transcendental Analytics)، قاصداً من هذه التسمية أن يشير إلى أن أشكال المنطق نتوصل إليها بتحليل العمليات المعرفية لا بتحليل الموجودات الخارجية. صحيح أن منطق المعرفة البشرية يتم التوصل إليه من الشرط الإنساني، إلا أن هذا لا يعني أن هذا المنطق هو مجرد منطق ذاتي خاص بالمعرفة البشرية وحدها ومقطوع الصلة بالوجود، كما لا يعني أن النظام والتراتب بين أفكارنا لا يقابله نفس النظام والتراتب بين الأشياء، لأن الفكرة الصادقة اليقينية كما يقول لنا ابن رشد ما هي إلا فكرة مطابقة لحقيقة شيء موجود خارج النفس.

لكن لما كانت العلاقة بين المنطق والميتافيزيقا بهذا الوثوق والتداخل، فقد كان على ابن رشد أن يميز بين استعمالين للمنطق في البحث الميتافيزيقي. الاستعمال الأول هو استخدام المنطق كأداة أو قانون للبحث الميتافيزيقي بمقدمات منطقية عامة دون النظر فيها إذا كانت هذه المقدمات مطابقة للوجود أم لا، وهو البحث المنطقي الصرف في الميتافيزيقا دون التسلح بمبادئ العلم الطبيعي. هذا الاستعمال للمنطق يهيمه التماسك المنطقي للأفكار ويستنبط أفكاراً ميتافيزيقية متأسكة منطقياً، أي

(١) ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، الجزء الثاني، ص ٧٤٩.

مقنعة كما قال ابن رشد عن إلهيات ابن سينا، دون أن تكون يقينية، وتكون يقينية بأن تكون مطابقة للوجود^(١). وقد ضرب ابن رشد على هذا الاستعمال للمنطق في البحث الميتافيزيقي نظرية المثل عند أفلاطون^(٢). فالأخير اعتقد أن الكليات كيانات مفارقة مستقلة في وجودها عن الجزئيات المحسوسة، وبذلك فالبحث المنطقي الذي مارسه أفلاطون في مجال الميتافيزيقا أخذ التصورات الكلية المستقلة عن موضوعاتها الجزئية في المعرفة البشرية على أنها مستقلة أيضاً عن جزئياتها في الوجود الواقعي، ومن هنا اعتقاده في مفارقتها للعالم المحسوس.

وهذا هو نوع البحث المنطقي الجدلي في الميتافيزيقا، والذي يعمل على مد وتوسيع مقولات الفكر إلى المجال الأنطولوجي دون أساس كاف من العلم الطبيعي. وهذا هو نفسه نوع البحث الميتافيزيقي الذي نقده كانط في «الجدل الترانسندنتالي»، خاصة عندما نقد علم النفس العقلي من منطلق أن الجوهرية والبساطة واللامادية التي تظهر بها الأنا أفكر في عمليات التفكير هي صفات لنفس عاقلة توجد في استقلال عن البدن، لكن لم يكن استقلال هذه الأنا أفكر واتصافها بصفات خاصة بها سوى أخذ الاستقلال المنطقي والمعرفي للأنا أفكر على أنه

(١) وأبرز مثال يضربه ابن رشد على ذلك هو أن قسمة ابن سينا للوجود إلى الواجب والممكن ليست حاصره، لأنها منطقية تصورية وحسب ولا تطابق الوجود الحقيقي. والسبب في ذلك أن ابن سينا قد استنبط منها متوسطات عديدة ليس لها ما يقابلها في الوجود المحسوس، مثل الواجب بذاته والواجب بغيره، كما أن الممكن ينقسم إلى الممكن بالإضافة إلى الواجب والممكن في ذاته. وهذا ما أدى بابن سينا إلى إدخال تصور ميتافيزيقي جديد، منطقي لأنه مستنبط من مقدماته المنطقية التي وضعها في الواجب والممكن، لكنه لا يطابق الوجود الطبيعي، وهو الممكن بذاته الواجب بغيره، وهو العالم أو السواء حسب ابن سينا. والسبب في عدم مطابقته للوجود الطبيعي وللمبادئ الطبيعية ولطبيعة وجود السواء هو أنه كما يقول ابن رشد يستحيل على الذي في طبيعته الإمكان أن تتقلب طبيعته هذه إلى الطبيعة الأزلية، أي الواجبة. فانقلاب الطبايع مستحيل عند الطبيعة وعند العقل أيضاً.

(٢) بجانب برهان الواجب والممكن السينوي الذي أشرنا إليه في الهامش السابق.

استقلال أنطولوجى لنفس عاقلة أو مفكرة^(١). والحقيقة أن الدليل الأوضح على أن كانط كان ينتقد الميتافيزيقا الأفلاطونية بالتحديد وامتداداتها السنيوية هو أنه في بداية باب «الجدل الترانسندنتالى» من «نقد العقل الخالص» والذى ينتقد فيه الميتافيزيقا، قد عرّف الأفكار تعريفاً أفلاطونياً واعتمد هذا التعريف طوال نقده التالى للميتافيزيقا^(٢). فقد اختار التعريف الأفلاطونى للأفكار كى يتمكن بعد ذلك من الحكم على كل الأفكار الميتافيزيقية بأنها غير واقعية ومقطوعة الصلة بعالم الخبرة الحسية.

ويتبين نقد ابن رشد لهذا النوع من التوسيع المنطقى لمقولات الفكر إلى المجال الأنطولوجى فى تفسيره لنقد أرسطو لنظرية أفلاطون فى المثل، بقوله إن أرسطو قد نقد الذين «يعتقدون أن الكليات هى الجواهر وأنها هى مبادئ الجوهر المحسوس، يشير بذلك إلى أفلاطون. وذلك أنه كان يعتقد فى الأجناس أنها طبائع مفارقة وأنها ليست موجودة فى الجزئيات على أنها شىء مجتمع منها. وذلك لأن الكليات إنما هى عند أرسطو شىء يجمعه الذهن من الجزئيات...»^(٣). ومعنى هذا أن الكليات عند أرسطو تحالط الجزئيات وليس لها وجود قائم بذاته فوق الجزئيات؛ أى أن أى بحث ميتافيزيقى يعتقد فى الوجود الأنطولوجى المستقل للكليات هو توسيع لمقولات الفكر وتشيئها وأقنمتها وإضفاء الصفة الأنطولوجية على ما هو فكرى وحسب؛ وهذا هو نفسه فحوى نقد كانط لموضوعات الميتافيزيقا الثلاثة: النفس والعالم والإله، إذ هى عنده موضوعات فكرية ليس من حق المعرفة البشرية أن تعتقد فى وجود حقيقى أنطولوجى لها خارج الذهن. ومعنى هذا أن الميتافيزيقا التى نقدها كانط ليست هى الميتافيزيقا الأرسطية - الرشدية، التى تعتقد فى مخالطة الكليات للجزئيات، بل هى الميتافيزيقا التى تعتقد فى الوجود المستقل للكليات الكلية. وهذا هو السبب فى أن علم النفس العقلى الذى نقده كانط هو الذى يفصل بين النفس

1) Kant, *Critique of Pure Reason*, B407-B413.

2) Ibid: A313/ B370 ff.

(٣) ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، المجلد الثالث، ص ١٤١٧.

والبدن وينظر إلى النفس على أنها مفارقة للبدن وروحية وخالدة، وأن علم اللاهوت العقلي الذي نقده كانط هو في حقيقته مذهب واحد فقط في الألوهية وهو المذهب التأليهي Theism، الذي يفصل بين الإله والعالم معتقداً في المفارقة المطلقة بينهما، وليس أي مذهب آخر في الألوهية مثل مذهب وحدة الوجود مثلاً والذي يعتقد في وحدة الإله والعالم وفي أن الفعل الإلهي هو فعل الطبيعة وليس فعلاً فوق الطبيعة^(١).

وينضح بمزيد من الجلاء أن الميتافيزيقا التي نقدها كانط هي الميتافيزيقا الأفلاطونية لا الميتافيزيقا الأرسطية، من توضيح ابن رشد لنقد أرسطو لنظرية أفلاطون في الوجود المستقل للكليات، لأن هذا النقد هو نفسه الذي وجهه كانط لعلوم الميتافيزيقا الثلاثة. يقول ابن رشد: «... وأما أفلاطون فكان يضع الكليات أموراً قائمة خارج النفس موجودة بذاتها»^(٢). وهذا هو ما تفعله علوم الميتافيزيقا الثلاثة حسب كانط، إذ اعتقدت في الوجود الأنطولوجي المستقل لموضوعاتها. ثم يعطى ابن رشد السبب في مسلك أفلاطون الخاطيء، وأنه تأسس في أخذ ما هو مستقل منطقياً على أنه مستقل أنطولوجياً، دون النظر فيما إذا كانت هذه الأفكار مطابقة للوجود القائم أم لا: «وهو يقول عن أفلاطون في ذلك أنه إنما رأى هذا الرأي لأن نظره كان على جهة المنطق»^(٣). أي أن أفلاطون كان يتوصل بالمنطق وحده إلى الوجود الأنطولوجي المستقل للكليات دون أن يتبين ما إذا كان قوله هذا مطابقاً للموجود المحسوس أم لا، أو ما إذا كان مدعماً بمبادئ العلم الطبيعي أم لا. «ويريد بالنظر المنطقي، النظر الذي يكون من مقدمات غير مناسبة. وبالجملة من غلب عليه الجدل كثيراً ما يؤديه ذلك إلى اعتقاد أمور خارجة جداً وبعيدة عن طبيعة الشيء»^(٤).

- (١) سبق أن عالجت هذا الموضوع في كتابي: سبينوزا ونقد العقل الخالص: دراسة لنظرية كانط في المعرفة والميتافيزيقا في ضوء فلسفة كانط. دار رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة ٢٠١٣.
- (٢) ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، المجلد الثالث، الصفحة نفسها.
- (٣) المرجع السابق: ص ١٤١٨.
- (٤) المرجع السابق: الصفحة نفسها.

وهذا هو الوهم الترانسندنتالي الذي تناوله كانط *Transcendental Illusion*، إذ هو الاعتقاد في أمور خارجة عن طبيعة عالم الخبرة التجريبية وبعيدة عنها.

والملاحظ أن ابن رشد يتهم أفلاطون بالوقوع في الجدل^(١)، أي أنه ينقد البحث الجدلي في الميتافيزيقا ويفرقه عن البحث البرهاني؛ والبحث الجدلي في الميتافيزيقا هو نفسه الذي نقده كانط لكن دون أن يضع مكانه بديلاً برهانياً، لأنه قطع الطريق أمام أي بحث برهاني في الميتافيزيقا.

والبحث في الميتافيزيقا بالمنطق وحده، أي الوصول إلى الضرورة الأنطولوجية من مجرد الضرورة المنطقية، هو السبب في أخطاء الميتافيزيقا وتحولها إلى الجدل، وهو نفسه أساس الدليل الأنطولوجي على وجود الله، والذي نقده كانط، وسبق وأن نقده ابن رشد في صيغته السينوية وهي برهان الواجب والممكن. فالواجب والممكن من المقولات المنطقية الصرف، وخطأ ابن سينا أنه حولها إلى مقولات أنطولوجية. وهو نفسه النقد الذي وجهه كانط للدليل الأنطولوجي عندما ذهب إلى أن هذا الدليل يعتقد في أن الضرورة المنطقية لموجود ما كافية للتدليل على وجوده الحقيقي. وتبين نفس هذا النقد في قول ابن رشد: «والعلة في ذلك أن طلب الإنسان الكلام المقنع من غير أن يعتبر هل هو مطابق للموجود أو غير مطابق يفضي به إلى اعتقادات كاذبة ومخترعة». والكلام المقنع هذا هو الكلام المتناسك والضروري منطقياً دون أن يكون كذلك تجريبياً أو حسب طبيعة الأشياء ذاتها؛ «فالببحث المنطقي» في الميتافيزيقا وغير المدعم بالبحث الطبيعي في طبائع الأشياء، «هو البحث الذي يتبع فيه صاحبه الإقناع من غير أن يطلب مطابقة الموجود بأقاويله...»^(٢). إن السبب في الطابع الجدلي للميتافيزيقا وفي الخطأ في البحث الميتافيزيقي هو الاعتماد على البحث المنطقي

(١) وهو نفس الاتهام الذي يوجهه ابن رشد للميتافيزيقا السينوية عبر أعماله كلها.

(٢) ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، المجلد الثالث، الصفحة السابقة.

وحده دون محاولة مطابقة هذا البحث وتدعيمه بما تبرهن في العلوم الطبيعية، ودون البحث في مطابقة أو عدم مطابقة نتائج هذا النوع من البحث الميتافيزيقي لطبيعة الموجودات.

وإذا كان البحث الجدلي في الميتافيزيكا هو البحث المنطقي الخالص والمعتمد على التحليل القبلي للتصورات وعلى استنباط بعضها من البعض الآخر، منتهياً إلى الاعتقاد في أن ما استنبطه الذهن تصورياً وبالضرورة المنطقية وحدها يجب أن يتصف بالضرورة الواقعية والاستقلال الأنطولوجي (وهو ما يتضح في برهان الواجب والممكن عند ابن سينا، وفي الدليل الأنطولوجي حسب نقد كانط به)، فإن نقطة الخلاف هنا هي حول التصورات الكلية وطريقة التعامل معها في البحث الميتافيزيقي؛ أي مدى مشروعية إلحاق الاستقلال الأنطولوجي لما يتوصل إليه العقل من الكليات. إن الخطأ الذي وقع فيه ابن سينا ومن قبله أفلاطون، وهو نفس الخطأ الذي يأخذه كانط على علوم الميتافيزيكا الثلاثة، هو الاستمرار في استنباط تصورات كلية أكثر عمومية وشمولاً وتجريداً مع إلحاق الوجود الواقعي بها في الوقت نفسه. فكانط ينقد علم النفس العقلي مثلاً لأنه ينتقل من الأنا أفكر الذي يجب أن يصاحب كل التصورات والعمليات المعرفية، وهو مجرد وظيفة منطقية ومعرفية بحتة، إلى استنباط صفات لهذا الأنا أفكر ليلحقها به على أنها صفات واقعية لكيان واقعي، كأن يكون جوهرأ مستقلاً، يتصف بالروحانية واللامادية والخلود. والواضح أن ما يتوصل إليه علم النفس العقلي بهذه الطريقة لا يمكن مطابقته بواقع العمليات الفكرية والمنطقية التي يقوم بها الأنا أفكر، ومن ثم يتحول إلى علم ترانسندنتالي خالص متجاوزاً كل خبرة تجريبية وكل عالم الظواهر؛ أي أنه يصير مقطوع الصلة بأي بحث طبيعي تجريبي. هذا الاستخدام اللامنضبط للتصورات الكلية وهذا التوسيع اللامشروع لمقولات ملكة الفهم البشري هو السبب في عدم مشروعية الميتافيزيكا حسب كانط.

لكن ليس كل توسيع للتصورات الكلية إلى عالم ما فوق الحس غير مشروع عند ابن رشد. ذلك لأنه كان يدافع عن إمكان البحث الميتافيزيقي من منطلق إمكان التوسع في اكتشاف كليات أكثر عمومية وشمولاً وتجريداً ومفارقة للمادة، فقط في الحالات التالية:

(١) إذا كانت هذه الكليات قد ثبت أنها مبادئ للطبيعيات، حتى لو كانت مبادئ مفارقة.

(٢) وإذا كان البحث الميتافيزيقي سيحافظ على ارتباطها الوثيق بالمبادئ القريبة للوجود المحسوس.

(٣) وإذا كانت هذه المبادئ المفارقة قادرة على تفسير المبادئ المخالطة للمحسوس وتفسير الوجود المحسوس في الوقت نفسه؛ أي إذا ثبت أنها مبادئ مفارقة للمبادئ الطبيعية.

(٤) إذا ظلت هذه المبادئ المفارقة قادرة على التفسير الطبيعي للظواهر الطبيعية، ولا تخلل السبيل أمام أي تفسير آخر غيبي.

(٥) إذا كانت هناك علاقة تراتبية من الكليات المخالطة للمادة إلى الكليات المفارقة، بحيث إن الأقل تجريداً ومفارقة منها والأكثر تجريداً ومفارقة يقعان على خط متصل واحد يستطيع العقل البشري البرهنة عليه بالدليل.

(٦) إذا كانت هناك مبادئ مفارقة فيجب أن تتبرهن أولاً في العلم الطبيعي، بمعنى أن العلم الطبيعي هو الذي يجب أن يبرهن على وجودها وعلى كونها مفارقة، لا العلم الميتافيزيقي.

خاتمة:

رفض كانط إمكان قيام الميتافيزيقا كعلم من منطلق فصله بين عالم الظاهر وعالم الأشياء فى ذاتها. عالم الظاهر هو الوحيد المتاح للمعرفة البشرية حسب القدرات القبلية لها، أما عالم الأشياء فى ذاتها فلا نعرف عنه أى شىء حسب كانط. وفى مقابل هذا الرفض الكانطى لعلمية الميتافيزيقا، نجد أن ابن رشد قد نجح فى إثبات علميتها، من منطلق اكتشافه لوحدة المنهج والموضوع بين العلم الطبيعى وعلم ما بعد الطبيعة، واكتشافه لحضور المفارق داخل المحسوس، ولإمكانية معرفة هذا المفارق ابتداءً.

وفى حين أرجع كانط النزاع الميتافيزيقى الذى وضعه فى صورة أغاليط ونقائض وأوهام إلى نزاع العقل الخالص مع نفسه بطريقة حتمية لا يستطيع مقاومتها، فإن ابن رشد أرجع النزاع بين المتكلمين والفلاسفة إلى نزاع اجتماعى وأيدولوجى. المتكلمون عند ابن رشد هم الذين يستخدمون الأقوال الجدلية التى تستند على المشهورات تقريباً من العامة، وتوهماً منهم أنهم يدافعون عن معتقداتها، فى حين أنهم لا ينجحون إلا فى بث الفتنة والتشويش على العامة. أما الفلاسفة فخطابهم برهائى ويوافق الشرع فى الوقت نفسه. يتمتع تحليل ابن رشد للنزاعات الميتافيزيقية الكلامية ببعد اجتماعى حسب تقسيمه للناس إلى عامة وخاصة، وهو بعد مختلف تماماً عند كانط، الذى قام بتصعيد النزاعات الميتافيزيقية إلى المجال الترانسندنتالى المجرد وقطع صلتها بمنشأها الاجتماعى.

إن الميتافيزيقا ذاتها باعتبارها علم الوجود بما هو موجود، العلم الذى يطلب الحق لذاته بصرف النظر عن أى مصلحة عملية، هى علم مشروع تماماً فى نظر ابن رشد، وكل أخطاء الميتافيزيقا بالنسبة له آتية من وضع الآراء العملية فيها، إذ أن

هذا البحث ليس هو مجالها الأصلي. إن ابن رشد يشير من طرف خفي إلى ضرورة تنقية الميتافيزيقا من الأحكام العملية القيمة، أي يطلب حياداً قيمياً أخلاقياً في البحث الميتافيزيقي كما يقول المحدثون. ومعنى هذا أن لدى ابن رشد فصلاً بين المقال العملي الأخلاقي من جهة والمقال العلمي البرهاني من جهة أخرى، وأن نتيجة الخلط بين المقائين هي الوقوع في أخطاء الميتافيزيقا كما أشار ونبه.

بيبيوجرافيا

أولاً - المصادر:

١. ابن رشد:

- تهافت التهافت. مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع الدكتور محمد عابد الجابري. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٨
- الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة. مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع د. محمد عابد الجابري. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٨.
- فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال. مع مدخل ومقدمة تحليلية للمشرف على المشروع د. محمد عابد الجابري. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٧.
- تفسير ما بعد الطبيعة. تحقيق ونشر موريس بويج. دار المشرق، المطبعة الكاثوليكية، بيروت ١٩٦٧. المجلد الثالث.
- الجوامع في الفلسفة. كتاب السماع الطبيعي. حققه وعلق عليه جوزيف بويج. المعهد الأسباني العربي للثقافة. المجلس الأعلى للبحوث العلمية، مدريد ١٩٨٣.
- تلخيص ما بعد الطبيعة. حققه وقدم له عثمان أمين. مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ص ١٩٥٨.
- تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الجدل. تحقيق وتعليق د. محمد سليم سالم. الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٠
- تلخيص كتاب النفس. تحقيق وتعليق ألفرد ل. عبري. مراجعة د. محسن مهدي. تصدير أ.د. إبراهيم مذكور. المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ١٩٩٤
- شرح البرهان لأرسطو وتلخيص البرهان. حققه وشرحه وقدم له د. عبد الرحمن بدوي. المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت ١٩٨٤
- تلخيص كتاب البرهان. في: نص تلخيص منطوق أرسطو، المجلد الخامس. دراسة وتحقيق د. جيرار جهامي. دار الفكر اللبناني، بيروت ١٩٩٢

- Averroes, De Substantia Orbis. Critical Edition of the Hebrew Text with English Translation and Commentary by Arthur Hyman (Cambridge, Massachusetts and Jerusalem: The Medieval Academy of America and The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1986)
- Averroes, Long Commentary On The "De Anima". Translated with Introduction and notes by Richard C. Taylor, with Therese-Anne Druart, subeditor (New Haven & London: Yale University Press, 2009)
- Kalman P. Bland, The Epistle on the Possibility of Conjunction by Ibn Rushd (With the Commentary of Moses Narboni). PhD Dissertation, The Faculty of the Graduate School of Arts and Sciences, Brandeis University, 1972.

٢. كانط:

- Critique of Pure Reason. Translated by Norman Kemp Smith.(London: Macmillan, 1961)
- Critique of Practical Reason. Translated and edited by Mary Gregor, Introduction by Andrews Reath. (Cambridge University Press, Cambridge, 1997)
- Theoretical Philosophy 1755-1770. Translated and Edited by David Walford and Ralf Meerbote. (Cambridge: Cambridge University Press, 1992)
- Lectures on Metaphysics. Translated and edited by Karl Ameriks and Steve Naragon. (Cambridge, Cambridge University Press, 1997)

ثانياً - المراجع العربية:

- محمد المصباحي، «حق النظر في المبادئ الأولى بين الفلسفة والعلم»؛ منشور في «الوجه الآخر لحدائث ابن رشد»، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٨
- محمد المصباحي، «مرتبة الفحص الدلالي والفحص الإشكالي من علم ما بعد الطبيعة»، منشور في، دلالات وإشكالات: دراسات في الفلسفة العربية المعاصرة. منشورات عكاظ، الرباط، ١٩٨٨

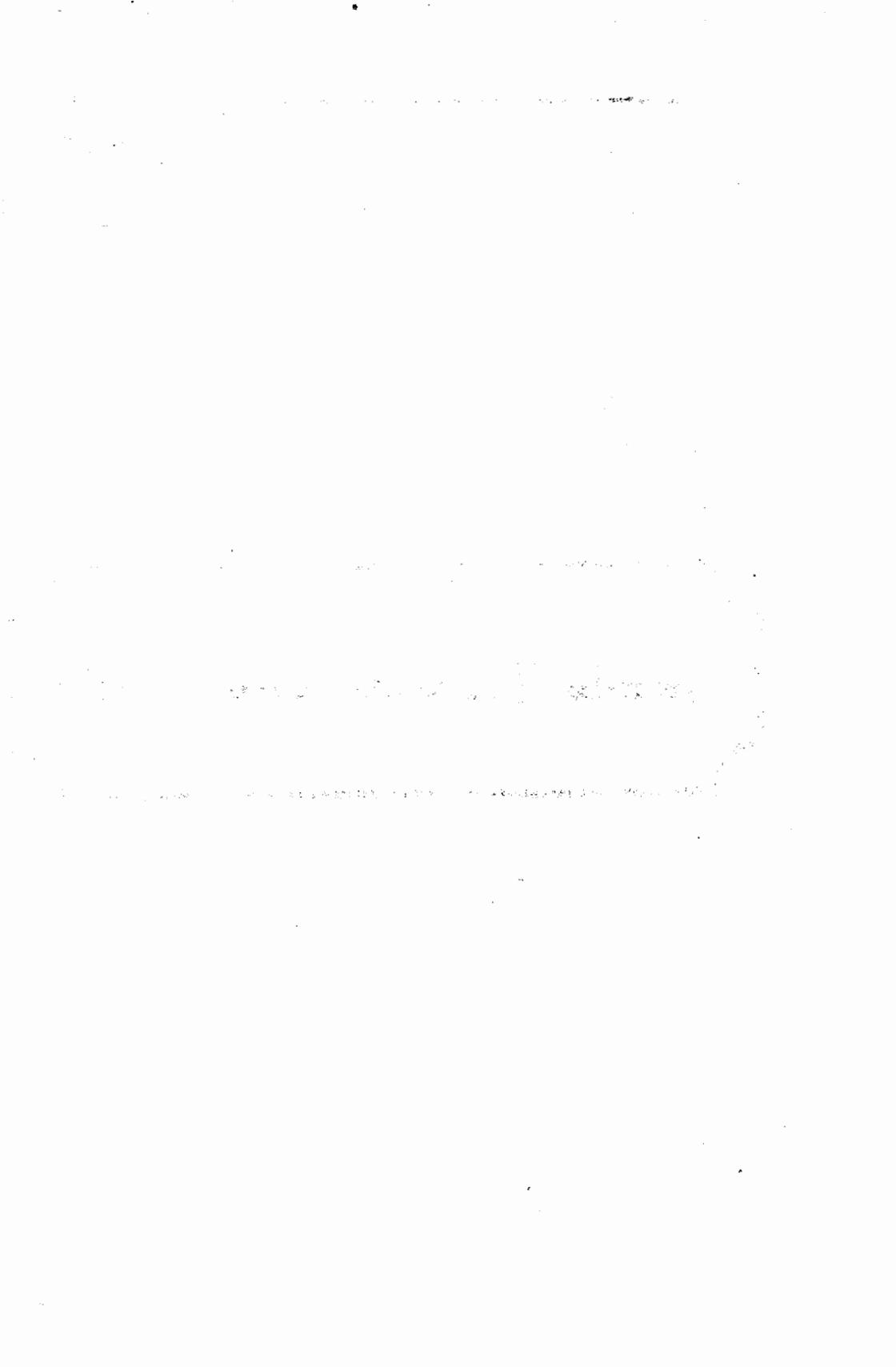
- ابن سينا: الإلهيات من كتاب الشفاء. المحقق: آية الله حسن زاده الآملی. قم، مؤسسة بوستان كتاب، ١٤٢٨ هـ.
- ابن سينا: الإشارات والتنبيهات. القسم الثالث: الإلهيات. تحقيق سليمان دنيا. دارالمعارف، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٨٥.
- ابن سينا: المبدأ والمعاد. نشر عبد الله نوراني. معهد الدراسات الإسلامية بجامعة ميتشجن، بالتعاون مع جامعة طهران، ١٩٨٤.
- عبد الله محمد الفلاحى: نقد العقل بين الغزالي و كانط. دراسة تحليلية مقارنة. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠٣.
- أشرف منصور، سبينوزا ونقد العقل الخالص: دراسة نظرية كانط في المعرفة والميتافيزيقا في ضوء فلسفة سبينوزا. دار رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠١٣.
- الغزالي: تهافت الفلاسفة. تحقيق موريس بويج وتقديم ماجد فخرى. دار المشرق، بيروت، الطبعة الرابعة ١٩٩٠.

ثالثاً - المراجع الأجنبية:

- Al-Tamamy, Saud MS, Averroes, *Kant and the Origins of the Enlightenment: Reason and Revelation in Arab Thought*. (I.B.Tauris & Co Ltd, 2014)
- Di Giovanni, Matteo: "Demonstration and First Philosophy. Averroes on Met. Zeta as Demonstrative Examination (al-Fahs al-burhani). *Documenti e Studi Sulla Tradizione Filosofica Medievale*, 20 (2009), pp. 95-126
- Di Giovanni: "Averroes and the Logical Status of Metaphysics", in Margaret Cameron and John Marenbon (eds.), *Methods and Methodologies: Aristotelian Logic East and West, 500-1500*. (Leiden/ Boston: Brill, 2011), pp. 53-74.
- Sgarbi, Marco: "Immanuel Kant, Universal Understanding, and the Meaning of Averroism in the German Enlightenment", in Akasoy, Anna & Guido Giglioni (editors), *Renaissance Averroism and its Aftermath: Arabic Philosophy in Early Modern Europe* (Dordrecht: Springer, 2013), pp. 255-269.

- Spinoza, *Complete Works*, translations by Samuel Shirley. Edited with introduction and notes by Michael Morgan (Hackett Publishing Company: Indianapolis/ Cambridge, 2002)
- Wippel, John F.: "The Latin Avicenna as a Source for Thomas Aquinas's *Metaphysics*", in John Wippel, *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas II*. (Washington DC, Catholic University of America, 2007)
- Wolfson, Harry, *Crescas' Critique of Aristotle: Problems of Aristotle's Physics in Jewish and Arab Philosophy* (Cambridge: Harvard University Press, 1929)
- Wolfson, Harry: "Averroes' Lost Treatise on the Prime Mover". *Hebrew Union College Annual*, vol. 23, no.1, (1950-1951), pp. 683-710

ثالثاً: الفكر العربي المعاصر



أقلام معاصرة بحبر أصيل

ذكي نجيب في الفكر العربي المعاصر

بوسدباعي بشري^(١)

مقدمة:

إنه كلما خلد إنسان إلى نفسه متأملاً إلا وحدث في ذلك نشاط عقلي على صعيد فكره، فهو بهذا يجد علاقة فهم ووعي يدرك الإنسان أنّ للفكر ميزة التقييم، والتقييم هو في حد ذاته تقدير شامل للأفكار سواء كانت هذه الأفكار نظرية أو عملية معاً وعلى هذا الأساس يمكننا أن نقيس هذا الكلام على معادلة الفكر العربي الذي كان مرسى بحث من المفكرين العرب، كما حضى باهتمام كبير لتورق صفحاته فكان مضمون هذه الصفحات يتناول العديد من المفكرين والفلاسفة الذين كانت لكل واحد منهم بصمته الخاصة في طريقة تفكيره، ولهذا اختلفت مشاربهم الفكرية والإيديولوجية بحيث قدّموا مشاريع نظرية تتسم بخاصيتي الشمولية والإبداع، أما الصفحة التي استوقفنا عندها هي تلك الخاصة بالفكر المصري الكبير «زكي نجيب محمود» ليس إجحافاً منا في حق المفكرين الباقين ولكن ركزنا وأوغلنا اهتمامنا على زكي نجيب محمود، فبحكم إطلاعنا على دراسات عديدة تناولت آراء المفكرين والدارسين العرب ولاسيما تلك التي تطرقت بالتمحيص والتدقيق لواقع الفكر العربي الراهن، أمثال محمد عابد الجابري، حسن حنفي وحسين مروى، طه عبد الرحمن، محمد أركون، ومالك بن نبي، وغيرهم

(١) السنة الرابعة دكتوراه (ل م د)، قسم الفلسفة، تخصص فلسفة عربية معاصرة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية.

الذين حاولوا تبسيط وإيصال ما أبدعوه في المجال الفكري في العالم العربي، بحيث حاولنا من خلال هذه النظرة التركيز على فكر زكي نجيب محمود فكانت طريقة عرضنا له تتمثل في إبراز واكتشاف الإشكالية الناظمة لفكره مع تحديد موقفه ومنزله في خارطة الفكر العربي الراهنة وتلخيص جزء من مشروعه الفكري بلغة مبسطة، وعلى هذا الأساس يحتل زكي نجيب محمود في تاريخنا الفكري المعاصر مكانة كبيرة بحيث «بوسبأعى بعشوى» شق طريقه وخاض العديد من المعارك الفكرية الهامة التي تشكل البنية الرئيسية في الفكر العربي المعاصر، لذا نجد اهتمامنا أولاً بمشكلة التراث متجاوزاً الأسباب الثانوية وغير مباشرة وواضعا بذلك اليد على الأسباب الحقيقية والمباشرة إلى أن الحل يكمن عند الذات لا عند الآخر من خلال تحول الفكر العربي من التخلف والعجز إلى القدرة والفاعلية وصنع الحضارة وسار بمقتضى هذه الأفكار حتى يشق منبع العقول بنور التفكير محاولاً في هذا القضاء على ما هو لا عقلي ولا علمي في مجتمعاتنا حاملاً لواء الفلسفة الوضعية المنطقية في التفكير مستقداً منبر التوجيه والتغيير، مستندا في هذا إلى إيمانه الكامل بأن الفلسفة الوضعية هي التي تقود إلى تنوير العقول. من هذا التمهيد يمكن تحديد إشكالية البحث في ما يلي:

- هل يمكن حصر فكر زكي نجيب محمود في جانب الوضعي المنطقي أم أن هناك جوانب أخرى يجب تسليط الضوء عليها؟

لقد سعى هذا الأخير جاهداً إلى تطبيق المنطق العلمي في التفكير وتجسيد هذا الأخير في مجتمعنا العربي، وفي هذا السياق حاول زكي نجيب محمود من خلال إنتاجه الفكري استعمال الوضعية المنطقية في قراءته ودراساته التي بنى بها سرحاً جديداً يرسم الوجه الجديد لكل عمل عقلي أو نظري من أجل إثراء المدارس الفكرية العربية، من خلال إرساء معالم حضارية جديدة معاصرة وعدم الانغماس بذواتنا في الماضي كي نتعامل مع واقعنا وتراثنا؛ لتتمكن من نقل المجتمع نقلة نوعية تحقق له الصحو ومواكبة روح العصر والعصرنة.

ولكن البيئة الثقافية العربية التي عاش فيها زكي نجيب محمود تختلف من حيث الواقع والتطلعات عن البيئة الأوروبية، وذلك أن الفرق يتمثل في ضعف التمكن الحضارى في الواقع العربى وإهمال أمهات القضايا مما جعل مفكرنا يبنى سرحاً جديداً ويحدث اختراق في واقعه من خلال النسيج الفكرى المحبوك الذى أبدع فيه الدراسة للواقع العربى.

- رحلة اكتشاف «زكى نجيب محمود» للتراث:

قبل أن نبين رحلة اكتشاف «زكى نجيب محمود» للتراث، يجدر بنا أولاً أن نوضح مفهومه له، فقد اختلفت الرؤى حول مفهوم التراث قد يكون عبارة عن حياة ماضية لمجتمع بها محتوية هذه الحياة من عناصر ثقافية واجتماعية وسياسية واقتصادية ويعرف أيضاً (التراث) بأنه عبارة عن مجموعة من العناصر الثقافية والفكرية فقط، وقد ينظر إليه بوصفه عقيدة لا غير^(١)، كما يرى «زكى نجيب محمود» أنّ التراث بوصفه مرّة فكرة وثقافة و مرّة بوصفه عقيدة فقط، وهو في هذا يراه قائماً على أساس النظرة الثنائية للوجود حيث يقول في كتابه ثقافتنا في مواجهة العصر: «ونعود إلى الهيكل الصورى الذى أشرنا إليه في أول هذا المقال زاعمين أنه بين قوائم الثقافة العربية الأصلية فقد كان أهم ما ذكرته عندئذ مقابلة بين «مطلق» وعالم «الحوادث» وما لم تكن وقفة المثقف العربى - مهما يكن ميدانه - وقفة تجمع بين هذين الطرفين لا من حيث يكون «المطلق» استخلاصاً في عالم الحوادث الجزئية بل من حيث هو موجود واجب الوجود يفرض نفسه على مجرى الأحداث فمثل ذلك المثقف لا يثير الصلة بينه وبين «الأصالة» بالمعنى الذى يرد الأصالة إلى الأصول الأولى» ومن خلال هذا يتبين أن زكى نجيب محمود اعتبر أن العقيدة من أهم دعائم الثقافة العربية أو التراث العربى من منظور أنها تتركز على مفهوم المطلق الواجب

١- أسامة على حسن الموسيقى، المفارقات المنهجية في فكر زكى نجيب محمود، لجنة التأليف والتعريب والنشر، الكويت، ط١، ١٩٩٧، ص ١٥٥.

الوجود المفروض إيماناً بوجود عالم غيب وراء عالم الشهادة على حد تعبير زكي نجيب محمود وعلى هذا الأساس فالعقيدة تعتبر صلب تراثنا الإسلامى كما يرى أيضاً أن منهج التفكير المنطقى والعلمى جزءاً من التراث الإسلامى^(١).

لقد انصرف زكى نجيب محمود إلى القول بأن ما يميز تراثنا هو مجموعة القيم القادرة على حياة مثلى، يكون فيها العمل والأمل، وهى منظومة من القيم لم تعرف بها أمة كما عرفنا ومن ثمة فهى التى يمكن أن تمدنا بالطابع الفريد الذى يحقق لنا الأصالة^(٢) فمن أهم ما يميز تراثنا الإسلامى هو مجموعة القيم المنبثقة فيه وخصوصاً القيم الأخلاقية المطلقة، لذلك فهو يرى أن خاصية الحضارة الإسلامية هى تمحورها حول الأخلاق، فبناء الحضارة الإسلامية ركيزتها «الأخلاق»^(٣)، ويضيف إلى ذلك بقوله: «كانت الأخلاق هى أعمق الأسس التى بنيت عليها حضارة الإسلام، وعلى هذا الضوء نفهم من قول الرسول صلى الله عليه وسلم: «انه بعث ليتمم مكارم الأخلاق»^(٤).

بيد أن زكى نجيب محمود وإن كان قد أطلع إطلاعا واسعا على الثقافة الغربية وبدى معجب بمقوماتها إلا أنه أثناء تطوره الفكرى اكتشف ميزة أخرى بحضارة إسلامية من سائر الحضارات، هى أنها أدارت ريجها حول «الأخلاق» فإذا كانت حضارات أخرى قد أرست قواعدها فى المقام الأول على «الفن» أو على العلم، أو غير ذلك من أسس كالزراعة والتجارة والصناعة، فإن الحضارة الإسلامية قد اختارت الأخلاق أساساً لها^(٥) لذا يرى أيضاً زكى نجيب محمود أن هذه القيم هى ما يمتاز به تراثنا الإسلامى وهى التى إذا ما تمسكنا بها ستتشكلنا من وضعنا الراهن بعد إضافة تغييرات ومفاهيم معاصرة عليها ومن بين هذه القيم التواصل وخصوصاً بين

١- أسامة على حسن موسى، المفارقات المنهجية فى فكر زكى نجيب محمود، المرجع المذكور سابقاً، ص ١٦٠.

٢- زكى نجيب محمود، ثقافتنا فى مواجهة العصر، دار الشروق القاهرة، ط ٣، ١٩٨٣، ص ٨٩.

٣- زكى نجيب محمود، عن الحرية أُنحدث، دار الشروق، القاهرة، ط ١، ١٩٨٦، ص ٢٣٣.

٤- زكى نجيب محمود، عن الحرية أُنحدث، المصدر السابق، ص ٢٣٥.

٥- المصدر نفسه، ص ٢٣٢.

رجال الفكر ولقد كان ما يلفت النظر في الحياة الفكرية لأبائنا العرب الأقدمين تواصل قوى وثيق بين رجالها، حتى لتحسبهم في كل شريحة زمنية أسرة واحدة اجتمعت تحت سقف واحد فها هنا كتاب يصدر في موضوع معين فلا يلبث أن يرد عليه ناقد هناك للمكتاب، بل كان هؤلاء الرجال بالفعل ينتقلون ليلتقى أحدهم بأحدهم لقاء حياً، فيتبادلون الرأي، وكان جميعهم أساتذة يعملون في جامعة واحدة^(١) وعليه نجد زكي نجيب محمود أنه اصطنع منهجاً جديداً في دراسته مخالفاً للمنهج الوضعية المنطقية، وهذا المنهج قائم على الموروث، فهو يقول: «ومتى تكون جملة الكلمات سلطان على الناس؟ أجبته بقول: أنظر إليها كم تحرك بها الناس نحو أن يغيروا ما بأنفسهم ليغيرهم الله ظروف معاشهم، فإذا وجدت الجملة قد وقعت بكلمات على صميم فقل عنها إنه قد كانت - لأمر ما - كهباء يسقط على الأجساد فلا تحسه الأجساد، فالكلمات نتائجها»^(٢).

وعليه نجد أيضاً من القيم التي ناشدت التراث العربي لم تنحصر في الأخلاق فحسب، إنما تجاوزت الواقع المعاش الذي يعطينا القيمة العملية التي من خلالها نواكب روح العصر ونجتاز واقعنا المتخلف من المنظور العملي أو بالأحرى القيمة العملية التي ترفع حسب «زكي نجيب محمود» مبنى الحياة وتعتبر العنصر الحاسم في التراث، وقد يستند «زكي نجيب محمود» في هذا الصدد على محكم التنزيل فهو يقول أنه كلما ذكرت الآية يخاطب الله فيها المؤمنين أضاف إلى ذلك ﴿وَعَمَلُوا الصَّالِحَاتِ﴾^(٣) فكان الإيمان لا يكون إيماناً كاملاً إلا إذا اقرنا بالعمل الصالح وصلاحية العمل إنما تكون إلى الهدف المنشود إلى النوع الموقف الذي نواجهه، ومعنى هذا أن العمل الصالح حسب «زكي نجيب محمود» يكون مرسى الإيمان الكامل، لأن صلاحية العمل تقتضى الهدف الذي نسعى للوصول إليه وإلى مقياس الموقف الذي نصادفه.

١- زكي نجيب محمود، ثقافتنا في مواجهة العصر، المصدر السابق، ص ١٣٣.

٢- زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، المصدر السابق، ص ١٩٨.

* آية ذكرت في عدة سور من بينها: سورة العصر الآية ٣، البينة الآية ٧، التين الآية ٦.

كما يرى «زكى نجيب محمود» أن مجموعة القيم من خلالها يمكننا رسم حياة مثلى يكون فيها العمل والأمل بمثابة الخططين المتوازيين الذين يسيران على جنب لأنها تمدنا بالطابع الفريد الذى يحقق لنا الأصاله^(١).

لقد وجد «زكى نجيب محمود» فى التراث العربى ميزة أخرى وهى ميزة العقل حيث رأى بأن العربى القديم كان فى نظره للعالم وما فيه يستند إلى «العقل»، وحتى فقهاء اللغة العربية سعوا إلى إيجاد مباني تعتمد على العقل فى تفسير أوضاع اللغة وقواعدها حتى ولو يوفقوا فى الوصول إلى النتائج والأهداف المرجوة وإنما الأهم من ذلك يكمن فى استعمال العربى للعقل كما أن المشكلات القديمة التى كانت تواجه العرب مثل مسألة الكبائر التى كانوا يرتكبونها لإيجاد حل لتفسير معطى هذه الكبائر وإن كانت كفرة فى تمدهم لارتكابها أو يضلون على إيمانهم بالرغم ما اقترفوه وقد احتكموا فى هذا إلى استعمال العقل، وهذا ما نجده حسب «زكى نجيب محمود» فى بعض الفرق الإسلامية التى استندت إلى العقل مثل «المعتزلة»^(٢) وعلى رأسها واصل ابن عطاء الذى وقف موقف عقلى اتجاه هذى المسألة، كما وقف أيضاً موقف وسط فى حكمه على مرتكب الذنب واصفاً إياه بأنه ليس كافراً كفرة مطلقاً ولا مؤمن إيماناً كلياً، لذلك رأى «زكى نجيب محمود» ضرورة إتباع أسلافنا من مبتغى وتوظيفهم للعقل توظيف يطرأ جميع الجوانب المعيشية والحياتية على العكس من ذلك رأى كذلك «زكى نجيب محمود» أن المصرين من العرب مالوا نوعاً ما عن طريق العقل وأحكامه واستندوا إلى الوجدان وميوله^(٣) بحيث يتبين لنا أن «زكى نجيب محمود» قد أعجب بفكرة محمد إقبال التى أوردها فى كتابه التجديد فى الفكر الإسلامى^(٤)، مفادها أن الرسول عليه

١- أسامة على حسن الموسى، المفارقات المنهجية، المرجع السابق، ص ١٦١.

* المعتزلة: فرقة كلامية ظهرت فى القرن الأول للهجرة وبداية القرن الثانى على يد واصل ابن عطاء.

٢- زكى نجيب محمود، تجديد الفكر العربى، المصدر السابق، ص [٣٢٥-٣٢٨]. بالتصرف.

٣- المصدر نفسه، ص ٣٠٩.

الصلوة والسلام كان لا بد أن يكون خاتم الأنبياء وأن تكون رسالته آخر الرسالات لأنه جاء من أجل العمل على إيجاد الحلول للمشكلات التي يتعرض لها الناس في مختلف المجالات وذلك وفق مقتضى عقلي وعليه فما دام أننا نسير وقف العقل لا نحتاج إلى إيجاد وسيلة أخرى، وقد استند «زكي نجيب محمود» في هذا إلى مقولة الجاحظ عن العقل وهي: «أليس العقل هو وكيل الله عند الإنسان»^(١)، وأيضاً «وإنما سمية العقل عقلاً - كما يقول الجاحظ - لأنه يزعم اللسان ويحطمه عن أن يمضي قرطاً في سبيل الجهل والخطأ والمضرة كما يعقل البعير»^(٢).

وإذا ما أردنا أن نوضح هذا نجد بأنّ العقل يعد المرسي الوحيد الذي يوجهه أو بالأحرى يعصم اللسان من الزلل^(٣). وعلى هذا الأساس إذا حولنا السير في نفس الاتجاه الذي سار فيه أسلافنا لا بد لنا أن ننظر إلى العالم نظرة يحكمها العقل في مختلف المشكلات التي تواجهنا.

- التوفيق بين التراث والمعاصرة:

إن انتقال «زكي نجيب محمود» من الفكر الغربي عامة و الوضعية المنطقية خاصة إلى التراث لا يعنى هذا بأنه تخلّى عن الفكر الغربي كاملاً، وإنما أراد المزوجة بين هذا الأخير (الفكر الغربي) وبين التراث، حيث تعد هذه المرحلة في فكر «زكي نجيب محمود» هي مرحلة انتقال وتزاوج بين الفكرى العربى والغربى وليست مرحلة إنهاء وتخلّى عن الفكر الغربى.

تعد هذه المرحلة من أهم المراحل التي مرّ بها فكر «زكي نجيب محمود» باعتبارها نقلة اكتشاف ومحنة وصول لأنّ مسألة الجمع بين الموروث الثقافى الأصيل

١- المصدر نفسه، ص ١١٠، نقلاً عن رسالة المعاش والمعاد، ج ١ من رسائل الجاحظ، ص ٩١.

٢- المصدر نفسه، نقلاً عن رسالة كتمان السر وحفظ اللسان، ج ١، من رسائل الجاحظ، ص ١٤١.

٣- المصدر نفسه، ص ٣١٠.

الذى يعتبر من بين المقومات الأولية التى أعطت الهوية لتاريخ العربى بصفة عامة والشعب العربى بصفة خاصة، من منظور أنّ السير فى هذا المقام يحتم على كل عربى تمجيد ماضيه الذى يجسد مبناه، وبين الوجه الآخر للحياة التى أعطت لنا الشعلة لمسيرة زمننا من الناحية الفكرية والجسدية معا، نجد بأنّ النقلة الفكرية لزكى نجيب محمود فى أواسط الستينيات لم تكن بنفس الطريقة التى أحدثها سابقاً عندما كان منغمساً فى الثقافة الغربية^(١) كما يظهر ذلك من خلال كتاب قصة عقل ومن أجل توضيح ذلك نقول أنّ تطور فكر زكى نجيب محمود نلاحظ تغير فى نظريته إلى الثقافة الغربية، وبالأحرى الفكر الغربى حينما قال: «لم أكن فى تلك الأعوام أفرق بين ما يجوز نقله عن الغرب وثقافته وما لا يجوز، فكل ما عندهم واجب النقل إلينا ... أن نأكل كما يأكلون ونكتب من الشمال إلى اليمين كما يكتبون وأن نرتدى من الثياب ما يرتدون»^(٢)، وإذا ما أرنّا توسط الحديث عن «زكى نجيب محمود» فى هذا الصدد نجد أنّه اعترف بصريح العبارة أنّ نظريته للتراث كانت سلبية أراد إقصائه إذ يقول فى هذا الصدد: «بدأت بتعصب شديد لإجابة تقول أنه لا أمل لحياة فكرية معاصرة، إلاّ إذا بترنا التراث بترّاً و عشنا مع من يعيشنا فى عصرنا علماً وحضارة ووجهة نظر إلى الإنسان و العالم»^(٣)، وعلى هذا الأساس يتبين لنا أنّ «زكى نجيب محمود» اعترف بمبالغته بدعوته بالتخلي عن التراث من أجل معايشة العصر من منظور أنّ «زكى نجيب محمود» وازن النظر بين الأصيل المتجذر فينا وبين عصرنة واقعنا بحيث أعطى تشبيهه فى هذا الصدد بقوله: «إنه قد تكون لدينا أنوال قديمة لنسيج القماش، فهل تحدث ثورة فى صناعة النسيج ، إذا نحن أبقينا على الأنوال القديمة كما هى ثم زدنا من كمية القماش المنسوج وغيرنا من ألوانه وزخارفه»^(٤)، أى «خلق تركيبة عضوية تجمع بين التراث والحضارة العصرية»^(٥).

١- زكى نجيب محمود، قصة عقل، دار الشروق، القاهرة، ط، ١٩٨٨، ص ٢٢٢.

٢- المصدر نفسه، ص ٧٣.

٣- زكى نجيب محمود، تمجيد الفكر العربى، المصدر السابق، ص ١٣.

٤- زكى نجيب محمود، قصة عقل، المصدر السابق، ص ٢٣.

٥- أسامة حسن موسى، المفارقات المنهجية فى فكر زكى نجيب محمود، المصدر السابق، ص ١٦١.

إنّ مسألة أو مشكلة الأصالة والمعاصرة عند زكي نجيب محمود هي الصيغة التي تجمع بين العقل والوجدان وإذا ما أحدثنا ثورة فكرية حسب زكي نجيب محمود لا بد أن يتغير المحصول الناتج وأن تتغير الأوضاع والقوانين، بما يتناسب مع الأساس الجديد، فعندما كان يميل زكي نجيب محمود إلى التيار الغربي بحذافيره ادخل تصورا جديدا عدل فيه نظراته السابقة، ولا يرى في تغيير موقفه هذا عيبا إذ يقول: «ليس في هذا التحول ما يعيب أحداً إلا من تشبث في رأيه حتى لو ظهر بطلانه»^(١)، والعقل^(٢) والوجدان^(٣) من منظور أن الجانب الوجداني حسب زكي نجيب محمود من أهم الجوانب الموجودة في الفطرة الإنسانية وحياته، فلا يجوز بأي حال من الأحوال إنكاره^(٤)، فإذا قسمنا هذه الفكرة (العقل والوجدان) على معادلة التراث عند تحليله نجده بمثابة النسيج المتألف في الثقافة العربية التي تبدو ذات قابلية وسمة بارزة والتي يمكن لها أن تكون مصدرا متينا لإقامة ثقافة عربية جديدة تحافظ على أصالتها وتواكب عصرها في آن واحد^(٥)، كما يتضح ذلك جليا في كتاب «قصة عقل» الذي ظهر بعد سفره إلى الكويت، لذلك يمكن اعتبار حصول التوفيق عند زكي نجيب محمود في سبعينيات القرن الماضي.

فإذا تفحصنا دفتر التراث نجد بأنه اجتمع طرفان العقل والوجدان معاً بحيث اجتمع تأمل المتصوف وتحليل العالم، وفي هذا الصدد يقول زكي نجيب محمود: «إذا جاز لنا أن نضع عنوانا وصفيًا يلخص اتجاه الثقافة العربية في كل عصورها المنتجة قلنا أنها عقل في خدمة الوجدان»^(٦)، وما يعنيه «زكي نجيب محمود» هو الذي

- ١- زكي نجيب محمود، قيم من التراث، دار الشروق، القاهرة، ٢٠٠٠، ص ١٦٧.
- * العقل بوجه عام هو ما يميز به الحق من الباطل والصواب من الخطأ. (إبراهيم مذكور، الهيئة العامة للشئون والمطابع الأميرية، ١٩٨٣، ص ١٢٠).
- * الوجدان: هو النفس وقواها الباطنة من جهة ما هي وسيلة لإدراك الحياة الداخلية. (المعجم السابق نفسه، ص ٥٥٧).
- ٢- زكي نجيب محمود، قصة عقل، المصدر السابق، ص ١٧٥.
- ٣- المصدر نفسه، ص ١٢٣.

يطلب أن تقام البراهين على كل فكرة يتقدم بها صاحبها إلى الناس، وأما الوجدان فيقبل ما يقبله ويرفض ما يرفضه بلا برهان^(١)، وإذا استرسلنا الحديث عن العقل والوجدان حسب ما يراه زكي نجيب محمود بأنه أراد أن يجعل من نفس العربي مزيج بينهما (العقل والوجدان) من منظور أن العربي صاحب علم وصاحب دين في أن واحد لأن العلم هو «عقل» ودين هو «وجدان»، وهذا أمر بين بذاته لا يحتاج إلى برهان لأن اللقاء بين هذين الجانبين لا يشترط أن يتم في فرد واحد بل يجب أن يتحقق لدى عامة الناس منهم من يتفرد بالتفكير العقلي وغيرهم أصحاب الحالات الوجدانية، وعلى هذا الأساس إذا ما ازدوجت الرؤية بين العقل والوجدان في ثقافة واحدة يعنى هذا ازدواج المستويان متعاقبين الذين لا يكون بينهما صدام ولا تنافر، فقد يأتي الإدراك الوجداني المباشر ثم يأتي بعد ذلك أعمال منطق العقل الذي بمقتضاه جملة من الأهداف للإدراك الوجدان، وهذا ما يتضح في الثقافة العربية إذ يسلم المؤمن أولاً ثم لا عليه بعد ذلك أن يتناول بالتحليل العقلي ما أمن به^(٢).

بين زكي نجيب محمود في كتابه الشرق الفنان أن هناك طرفان طرف يتمثل في الشرق الأقصى وطرف آخر يتمثل في الغرب، بالنسبة إلى الأول يقوم على فكرة مؤداها أن ينظر الإنسان إلى الوجود نظرة حدسية (المعرفة المباشرة)، وهذه النظرة هي نظرة الفنان الخالص أما الثاني (الغرب) هو أن ينظر الإنسان نظرة عقلية تحلل الظواهر وتقارن وتستدل وهذه نظرة العلم الخالص وقد وازن زكي نجيب محمود بين الطرفين واصفاً بذلك وسط يجمع بينهما ويتمثل هذا الوسط في الشرق الأوسط الذي بين تاريخ ثقافته على المزوجة بين إيمان البصيرة ومشاهدة البصر، أي بين الدين والعلم^(٣)، يوضح زكي نجيب محمود في هذا الصدد أن علوم الطبيعة

١ - زكي نجيب محمود، الشرق الفنان، دار القلم، القاهرة، بدون سنة، ص ١٨٤.

٢ - زكي نجيب محمود، قصة عقل، المصدر السابق، ص ١٨٥، ١٨٦.

٣ - زكي نجيب محمود، الشرق الفنان، المصدر السابق، ص ٨٩.

وإبداعات الفنون تسيران معا في خطين متوازيين، فبالنظرة الأولى أى علوم الطبيعية «عقل يعمل» أما في إبداعات الفنون فالكل يجب أن يكون موقفنا إزاء هذا هو أن يتواصل مع العالم الحاضر في علومه ونفرد بما هو وجدان قومي خاص، لأن داخل هذا الوجداني الخاص ميزات أساسية متمثلة في عقيدتنا الدينية وبعض تقاليدنا الأسرية^(١)، فقد كانت نظرة «زكى نجيب محمود» للتراث العربى الإسلامى نظرة شمولية بحيث جمع بين الدين والفن والتقاليد السابقة، كما تأثر بالخطاب الراشدى عندما أوضح مؤكداً أنه استلهم تجربة ابن رشد (١١٢٦-١١٩٨) التوفيقية في جل كتاباته التى حاول فيها فصل النزاع بين النقل والعقل وتحديد الثوابت الثقافية العربية ومتغيراتها^(٢).

كما يرى زكى نجيب محمود أن هناك عدّة عناصر يجب أن نربطها مع بعضها البعض لنتمكن من حضارة عربية معاصرة والتي تقوم على ترجمة كل الإنتاج الإنسانى إلى اللغة العربية مع الاحتفاظ بقواعد السلوك لأن ما يميز العصر هو العلم وجل تقنياته بحيث إن أنزلنا المضمون العلمى بمميزاته في ميدان من عندنا حصلنا على النتيجة التى نريد، أما الميدان الأول فهو اللغة الممزوجة بالفكر العصرى كما هو، لكى نحصل على نتاج عربى القسما والملاح، أما فيما يخص الميدان الثانى فهو قواعد السلوك من حيث التشريع أى ما يتماشى مع القواعد ومقتضيات علوم العصر مع تشعبها^(٣)، إذ بعد رؤية زكى نجيب محمود بضرورة الأخذ بالمنهج الغربى العلمى والتجريبى، تغيرت نظره لهذا فقد رآه أنه لا يكفى لأنه نتيجة التحقق منه غير يقينية قد يتحقق لنا يوماً ما فيكون ضمن الذى دفعته في مقابل ذلك هو أنفسنا، كما أكد زكى نجيب محمود على حتمية المحافظة على الهوية العربية بصفة عامة

١- زكى نجيب محمود، قصة عقل، المصدر السابق، ص ٨٩.

٢- عصمة نصار، الخطاب الفلسفى عند ابن رشد وأثره في كتابات محمد عبده وزكى نجيب محمود، دار العلم بالغيوم ٢٠٠٢، ص ٣٣.

٣- زكى نجيب محمود، هذا العصر وثقافته، دار الشروق، القاهرة، ط ١، ١٩٨٠، ص ٨.

وهويته المصرية بصفة خاصة^(١)، لذلك رأى زكى نجيب محمود بوجود تبنى الفرد نظريتين (علمية وصوفية) على أساسهما يقسم حياته إلى قسمين أحدهما ينصرف إلى دنياه والآخر يلتبس به الآخرة^(٢)، فهو بهذا يوازن موازنة في غاية الدقة والبراعة بين وجهى الحياة، فالواقع المحسوس مجال ولما وراءه مجال آخر بحيث لا يتجاوز أحدهما الآخر بل يسيران في خطوط متوازية، لذا يجب مراعاة التوازن بين النظرة للواقع حين ينبغى أن يمحصر رؤيته فيه ثم النظر إلى ما وراؤه باعتبار أنه مهما عايشنا الواقع بما فيه من قيم علمية رفيعة إلا أنها تبقى جزئية فانية وعابرة على عكس المطلق الأزلى الأخرى الذى لا يفنى^(٣).

يتضح من خلال هذا أن زكى نجيب محمود أصبح يبدى أهميته لجانب الأصالة ويحافظ على الهوية العربية الإسلامية بحيث حاول إيجاد ثنائية يجمع فيها بين الثقافة العربية والثقافة الغربية ومن شأن هذه الثنائية أن تفتح كما يقول زكى نجيب محمود: « تفتح أمامنا أفاق مغلقة فهي ثنائية تضع الإنسان على قدميه فوق الأرض، وترفع رأسه إلى السماء أى أنها تتيح له الفرصة أن يعيش لها معا فعلى الأرض يسعى علما وعملا بكل ما يتطلبه العلم من دقة وما يتطلبه العمل من صبر ودأب، وفي السماء يهتدى بالمثل التى ترسم أمامه لتكون له على الطريق أهداف وغايات^(٤) ».

إن العلم والقيم كلاهما فى أوروبا وأمريكا بنيت من الأرض وأما الثنائية المقترحة فتجعل العلم نباتا ينبثق من الأرض وظواهرها، وتجعل القيم غيثا ينزل من السماء ووحيا مطلق لا تغير مع تغير الزمن فهى ثابتة من ناحية الأسس، والعلم نسبي يتغير مع التغير والتطور^(٥)، وهذا أراد زكى نجيب محمود إيجاد سبيل من أجل دمج التراث العربى القديم فى حياتنا المعاصرة، حتى تكون لنا حياة عربية ومعاصرة

١- زكى نجيب محمود، قصة عقل، المصدر السابق، ص ٢٢٥.

٢- المصدر نفسه، ص ٢٣٠.

٣- المصدر نفسه، ص ٢٣٠، ٢٣١.

٤- زكى نجيب محمود، تجديد الفكر العربى، المصدر السابق، ص ٢٨٤.

٥- زكى نجيب محمود، تجديد الفكر العربى، المصدر السابق، ص ٢٨٤.

في آن واحد وذلك من خلال البحث عن طرائق السلوك التي يمكن نقلها عن الأسلاف العرب بحيث لا تتعارض مع طرائق السلوك التي استلزمها العلم المعاصر والمشكلات المعاصرة^(١)، ويرى زكي نجيب محمود أنه لا سبيل لأن تكون عربيا ومعاصرا في آن معاً إلا إذا أخذنا من التراث صورته دون مضمونه، والأخذ من الفكر المعاصر مضمونه دون صورته، ثم ندمج الصورة التراثية مع المضمون المعاصر فنشكل بذلك عربيا ومعاصرا^(٢).

إذا ما نظرنا إلى تاريخ الفكر في الشرق نجد بأنه هو التاريخ الإدراك الصوفي حسب زكي نجيب محمود باعتبار أن الشرق نزعة روحانية تصوفية فنية على غرار الغرب الذين يتجهجون النزعة العقلية المنطقية العلمية، وإذا توسطنا الحديث عن هاتين النزعتين نجد أنهما متجاورتين في رحم الشرق الأوسط بحيث لا يمكن ترجيح القول بأن كلا من الشرق والغرب شيء واحد كما لا يمكن أن نسلم بالقول على أنها نقيضان لا يلتقيان لأنها اجتماعا في الشرق الأوسط، وكذلك هما مجتمعان في كرة أرضية واحدة وعليه فسلامة القول أن يقال أنهما نزعتان متكاملتان في كل فرد وفي كل أمة بنسب تختلف من فرد لآخر ومن أمة إلى أخرى بحيث إذا ما أصرفت أمة في تأرجحها نحو العلم مثلا كان الأرجح أن يحنها من يذكرها بأنه لا بد للإنسان من دفء العاطفة^(٣).

إذاً الجمع بين التراث والمعاصرة عند زكي نجيب محمود لم ينشأ مرة واحدة في المرحلة الثالثة من تطوره الفكري بل إن ملامح التوفيق كانت موجودة في المرحلتين الأولى والثانية ولكنها لم تتبلور بشكل قوى إلا في أواخر حياته.

وفي الأخير يمكننا القول أن زكي نجيب محمود لم يسلط الضوء فقط على الجانب الروحي للثقافة العربية فقط بل دعا كذلك إلى الاعتزاز بالأسلاف، وأن

١- المصدر نفسه، ص ٢٠.

٢- زكي نجيب محمود، من خزانة أوراقي، دار الهداية للطباعة والنشر، بدون بلد، ط ١، ١٩٩٦، ص ١٤٨.

٣- زكي نجيب محمود، الشرق الفنان، المصدر السابق، ص ١١٩.

الأمر لا يقتصر على فقهاء الدين، بل يجب أن نضيف إليهم الأسماء اللامعة لعلماء الرياضيات والطب والكيمياء والفلك والمؤرخين والرحالة والشعراء والفلاسفة، فهؤلاء جميعاً قد وجهوا جهودهم نحو الكون يقرءون ظواهره ويستخرجون قوانينها، حتى أصابنا الجمود منذ القرن الخامس عشر الميلادي ودعا إلى جعل إسلامنا على النحو الذي كان عليه إسلام الأسبقين فيما يختص بالحياة العلمية، فقد كان عالم الرياضيات أو الكيمياء أو الطب مسلماً وعالمًا بإضافة واو العطف بين الصفتين، بمعنى أن اهتمامه بالفرع الذي يهتم به من فروع العلم الرياضي والطبيعي كان جزءاً من إسلامه، أو بعبارة أخرى كانت العبادة عنده ذات وجهين يعبد الله بالأركان الخمسة ويبحث في خلق السماوات والأرض وما بينهما كما أمره القرآن الكريم، وبهذه النظرة يكون شرف المسلمين من مسألتهم الحالية.

الملخص:

مرت حياة زكي نجيب محمود الفكرية بثلاثة أطوار، انشغل في الأولى التي امتدت حتى سفره إلى أوروبا بنقد الحياة الاجتماعية في مصر وتقديم نماذج من الفلسفة القديمة والحديثة والآداب التي تعبر عن الجانب التنويري، ويتمثل هذا النشاط في الكتب الثلاثة التي اشترك في تأليفها مع أحمد أمين.

وبدأت المرحلة الثانية بعد رجوعه من أوروبا وامتدت حتى الستينيات من القرن العشرين، وفي هذه الفترة دعا زكي نجيب إلى تغيير سلم القيم إلى النمط الأوربي، والأخذ بحضارة الغرب وتمثلها بكل ما فيها باعتبارها حضارة العصر، ولاشتغالها على جوانب إيجابية في مجال العلوم التجريبية والرياضيات، ولها تقاليد في تقدير العلم وفي الجدية في العمل واحترام إنسانية الإنسان، وهي قيم مفتقدة في العالم العربي.

أما المرحلة الثالثة فقد شهدت عودته إلى التراث العربي قارئاً ومنقبا عن الأفكار الجديدة فيه، وباحثاً عن سمات الهوية العربية التي تجمع بين الشرق والغرب وبين الحدس والعقل وبين الروح والمادة وبين القيم والعلم.

وفي هذه المرحلة دعا إلى فلسفة جديدة برؤية عربية تبدأ من الجذور ولا تكتفى بها، ونادى بتجديد الفكر العربي، والاستفادة من تراثه، وقال: إن ترك التراث كله هو انتحار حضارى؛ لأن التراث به لغتنا وآدابنا وقيمنا وجهود علمائنا وأدبائنا وفلاسفتنا وكان يتمنى ألا نعيش عالمة على غيرنا، وإنما نشارك في هذا العالم بالأخذ والمهضم والتمثيل ثم إعادة إفراز ما أخذناه مثلما فعل المسلمون حينما أخذوا العلم والفلسفة الإغريقية وهضموها ثم أفرزوها وزادوا عليها زيادات مهمة.

وكان يرى أن السر وراء تخلف العالم الإسلامى المعاصر هو أنهم يكتفون بحفظ القرآن الكريم وترديده دون العمل بما يشير إليه من وجوب العلم بالكون وظواهره، فإذا تنبه المسلم بأن البحث العلمى فى ظاهر الكون من ظاهرة الضوء إلى الصوت إلى الكهرباء والمغناطيسية والذرة، كل ذلك يشجع عليه ديننا، وإذا أيقن أن البحث فرض دينى، لكان المسلم الآن هو صاحب العلم وجبروته، ولكان الآن من راكبي الصاروخ وغزاة الفضاء، وكان هو الآن صاحب المصانع التى تأخذ من البلاد المتخلفة موادها الخام بأقل ثمن، ثم تردها إليه مصنوعات بأعلى سعر، فيكون الثراء من نصيبه والفقير من نصيب الآخرين، لكن المسلم لم يعقل ذلك كله وظن أن العبادة وحدها هى الأمر الإلهى.

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

قائمة المصادر:

- ١- زكى نجيب محمود، الشرق الفنان، دار القلم، القاهرة، بدون سنة.
- ٢- زكى نجيب محمود، تجديد الفكر العربى، دار الشروق، بيروت، ط١، ١٩٨١.
- ٣- زكى نجيب محمود، ثقافتنا فى مواجهة العصر، دار الشروق، القاهرة، ط٣، ١٩٨٣.
- ٤- زكى نجيب محمود، عن الحرية أتحدث، دار الشروق، القاهرة، ط١، ١٩٨٦.
- ٥- زكى نجيب محمود، قصة عقل، دار الشروق، القاهرة، ط١، ١٩٨٨.
- ٦- زكى نجيب محمود، قيم من التراث، دار الشروق، القاهرة، بدون طبعة، ٢٠٠٠.
- ٧- زكى نجيب محمود، من خزانة أوراقى، دار الهداية للطباعة والنشر، بدون بلد، ط١، ١٩٩٦.

قائمة المراجع:

- ١- أسامة على الحسن موسى، المفارقات المنهجية فى فكر زكى نجيب محمود، لجنة التأليف والتعريب والنشر، الكويت، ط١، ١٩٩٧.
- ٢- عصمة أنصار، الخطاب الفلسفى عند ابن رشد وأثاره فى كتابات محمد عبده وذكى نجيب محمود، دار العلم بالغيوم، ٢٠٠٢.