

السنة الرابعة عشرة

العدد الرابع عشر

مجلة

الجمعية الفلسفية المصرية

مجاور العدد

أولاً : الفلسفة القديمة.

ثانياً : الفلسفة الحديثة.

ثالثاً : الفكر الغربى المعاصر.

رابعاً : اجتماع معاصر.

١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م

مركز الكتاب للنشر

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

حقوق الطبع محفوظة

الطبعة الأولى

١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م



مصر الجديدة: ٢١ شارع الخليفة المأمون - القاهرة

تليفون: ٢٩٠٨٢٠٣ - ٢٩٠٦٢٥٠ - فاكس: ٢٩٠٦٢٥٠

مدينة نصر: ٧١ شارع ابن النفيس - المنطقة السادسة - ت: ٢٧٢٣٣٩٨

<http://www.top25books.net/bookcp.asp>.

E-mail: bookcp@menanet.net

المحتويات

الصفحة	أولاً: الفلسفة القديمة
	١- الله والإنسان فى الفكر المصرى القديم
٩	أ. د. السيد رزق الحجر ٩
	٢- سقراط وفيلسوف النقد
٤٣	د. وداد أبو النجا عجيزة ٤٣
	ثانياً: الفلسفة الحديثة
	٣- النقد عند هيجل
١٤٧	أ. د. إمام عبد الفتاح إمام ١٤٧
	٤- التعددية الدينية واللاهوت العولى " فى فلسفة الدين عند جون هيك "
١٩٥	د. أحمد محمد جاد ١٩٥
	ثالثاً: الفكر الغربى المعاصر
	٥- الإسلام والغرب بين الصدام والحوار
٣١٩	د. فوزية عمار عطية ٣١٩
	٦- المسيحية والعلم " العلم المسيحى ووجوه الدين الأمريكى "
٣٤٧	د. فايزة محمد بكرى خاطر ٣٤٧
	رابعاً: اجتهاد معاصر
	٧- خلل فى مسيرة الأمة
٤٠٩	أ. د. محمد السيد الجليد ٤٠٩

المقدمة

يشمل هذا العدد أربعة محاور، الأول: الفلسفة القديمة ويضم دراستين: "الله والإنسان في الفكر المصرى القديم"، و"سقراط فيلسوف النقد".
والثانى: الفلسفة الحديثة ويضم دراستين: "النقد عند هيجل"، و"التعددية الدينية واللاهوت العولمى فى فلسفة الدين عند جون هيك".
والثالث: الفكر الغربى المعاصر مقارنة بالفكر الإسلامى ويضم أيضاً دراستين: "الإسلام والغرب بين الصدام والحوار"، و"المسيحية والعلم - العلم المسيحى ووجوه الدين الأمريكى".
والرابع: اجتهاد معاصر: "خلل فى مسيرة الأمة".

أولاً

الفلسفة القديمة

الله والإنسان

فى الفكر المصرى القديم

أ. د. السيد رزق الحبر (*)

مقدمة

الحمد لله الذى لا تحصى نعمه، ولا يحصى ثناء عليه، سبحانه هو كما أثنى على نفسه، والصلاة والسلام على خير خلقه، وخاتم رسله سيدنا محمد صلى الله عليه وعلى آله وصحابه ومن اهتدى بهديهم وتبعهم بإحسان إلى يوم الدين... أما بعد:

فمن الحقائق التى غدت محل إجماع الباحثين ومؤرخى الحضارات فى القرن الحالى أن الحضارة المصرية قد ظهرت فتية زاهرة - على الأقل - منذ أواخر الألف الخامس قبل الميلاد، فهناك شبه إجماع عالمى على سبق الحضارة المصرية لكثير من الحضارات.

يقول "أورسيل": "من الأمور التى لا ريب فيها أن الحضارة أقدم عهدًا فى مصر مما هى فى أى بلد آخر من حوض البحر الأبيض المتوسط، فمنذ سنة ٤٢٤١ قبل الميلاد شرع هناك فى إصلاح التقويم بما يدل على سبق

(*) أستاذ الفلسفة الإسلامية - بكلية دار العلوم - جامعة القاهرة.

التجارب والتفكير لعدة قرون خلت، وفى عهد الأسر الأولى، أى فى نهاية الألف الرابع قبل الميلاد، بلغت طرق العمل الفنية شأواً جديراً بالإعجاب^(١).

فإذا كان هناك شبه إجماع عالمى على سبق الحضارة المصرية لجميع الحضارات، وإذا كان هذا الأمر أشد ما يكون وضوحاً فى الجانب المادى للحضارة، فما الحال بالنسبة للجانب الروحى؟

إن الجواب على هذا السؤال هو ما نهدف إليه فى هذا البحث، ولكى يكون الجواب واضحاً ومكتملاً فلا بد أن يتبلور من خلال الوقوف على ما حفل به الفكر المصرى القديم فى قضية "الألوهية" وما تضمنته حول الإنسان وماهيته، ثم ما قرره فى فلسفة الأخلاق، وتلك هى القضايا التى سوف نعرض لها فى ثلاثة مباحث على الترتيب المذكور.

(١) الفلسفة فى الشرق: ص ٥٠.

المبحث الأول

الألوهية فى الفكر المصرى القديم

يستطيع من يقف على التراث المصرى أن يلحظ ثراء وتنوعاً كبيراً فيما يتصل بموقف المصريين من رسالة "التأليه" فهم حيناً وثنيون يتعبدون لآلهة متعددة، وحيناً موحدون يدينون لإله واحد لا شريك له، وحتى فى حال اعتقادهم بتعدد الآلهة يبدو التنوع كبيراً، فقد تكون هذه الآلهة من ذلك النوع من "المعبودات المحلية كالحيوانات والأشجار والجبال" وقد تكون من المظاهر الكونية "كالسماء والأرض والكواكب والنيل"^(١).

وفى بعض الفترات يكون الملك هو المعبود الذى بيده كل شىء، وحول شخصه يتجمع كل شىء كما كان الحال فى أيام المملكة القديمة فى الفترة من سنة ٢٨٩٥ إلى ٢٣٦٠ قبل الميلاد. فقد "كانت الدولة موحدة ومركزة ومندمجة فى شخص فرعونها، إذ كان رب السلطة الدينية والزمنية، والملك الوحيد للأرض والعامل الذى هو مصدر حياة الناس والآلهة، ولما كان هو مرجع الوجود والرفاهية، فالشعب بأسره يعمل من أجله، ويضحي فى سبيله حتى بالحياة"^(٢).

ومع هذا التنوع فى تعدد الآلهة يطلعنا تراث المصريين القدماء على شكل رائع من أشكال التوحيد، يتجلى فى الإيمان بمبدأ أول، واحد لهذا الوجود، إنه الإله الواحد الخالق المحييط بالمخلوقات، رب الدنيا والآخرة. ففى وثيقة من أقدم الوثائق المصرية - وهى "تمثيلية منف" التى يرجع

(١) انظر أورسيل: الفلسفة فى الشرق، ص ٥١.

(٢) المرجع السابق: نفس الموضوع.

تاريخها إلى القرن الرابع والثلاثين قبل الميلاد - نقرأ النص التالي: "إن (بتاح) صاغ وحدانيته بنفسه، وكل كلمة ربانية إنما تخرج إلى الوجود بتفكيره، إنه الذى صاغ الأجسام والصفات، إنه هو الذى خلق كل الأطعمة والضحايا بالكلمة، إنه الذى يسبب لكل خاتمة أن تخرج، وإنه هو اللسان الذى يعلن عن أفكار القلب، إنه هو الذى خلق كل عمل، وكل صنعة تصوغها الأيدي، ومشى الأقدام، وحركة كل عضو تبعاً لأمره عن طريق تفكير القلب، الذى يتحقق باللسان"^(١).

إن هذا النص، فضلاً عن دلالاته على التوحيد، مفعم بدلالات فلسفية كثيرة تتعلق بـ "الخلق" و"الأمر" و"الفكر" و"القدر" لكننا نترك التعليق على ذلك حتى نقرأ النص التالي، وهو من نصوص الوثيقة ذاتها وفيه "حدث أن القلب واللسان تغلبا على كل عضو فى الجسم، وعلما الإنسان أن (بتاح) كان فى كل صدر على هيئة القلب، وعلى هيئة اللسان فى كل فم.. وفى الوقت نفسه يفكر (بتاح) فيما يشاء، ويأمر بكل ما يريد".

"أعلن (بتاح) أسماء كل شيء، خلق بصر العين، وسمع الأذنين، وتنفس الأنف، حتى يمكن أن ينتقل إلى القلب، وهو المتسبب فى أن كل نتيجة يجب أن تظهر، وهو اللسان الذى يجب أن يعلن عن فكر القلب... كل كلمة مقدسة جاءت إلى الوجود من خلال ما فكر فيه القلب، وما أمر به اللسان، ومن ثم كان كل شيء..."^(٢).

فإذا كان القلب يطلق على "العقل" و"الفهم"، وكان اللسان هو أداة اللغة

(١) الدكتور أحمد الحينى: فى العقائد والأديان، ص ٤٧.

(٢) السابق: وانظر الدكتور محمد الشرقاوى: مدخل نقدي للفلسفة، ص ٢٢.

التي هي وسيلة التعبير عما يدور بالعقل من أفكار وإرادات، فإن ما تحمله هذه النصوص من معان ودلالات دينية فلسفية في تلك الأزمان السحيقة لجديرة حقا بأن تستوقف العقل أمامها في محاولة لاستنكاه حقائقها.

ومن المدهش حقا أن هذه المعانى تنساب فى لحن تام الانسجام عبر التاريخ المصرى القديم من الألف الرابع قبل الميلاد إلى الألف الثالث، إلى عهد "ممفيس" فـ "طيبة" ثم "تل العمارنة". ففي "طيبة" وجد نشيد دينى يتعلق بتسبيح الإله "أمون" جاء فيه: "أول من جاء إلى الوجود فى الأزمان الأولى أمون، لا إله أتى إلى الوجود قبله، ولم يكن معه إله آخر، ليس له أم، وليس له أب، وهو من العظمة بحيث يجب أن يسأل الناس عنه، ومن القوة بحيث ينبغى أن يعرف، كل الآلهة ثلاثة: أمون ورع وبتاح، ولا تالى بعدهم، الخفى اسمه أمون، هو رع فى وجهه وبتاح فى جسده".

وفى القرن الرابع عشر قبل الميلاد قويت الدعوة إلى التوحيد، فقد تولى الملك "إخناتون" عرش مصر الموحدة، ونشط فى دعوة الناس إلى الإيمان بإله واحد بيده مقاليد كل شىء. وها هم كهنة "إخناتون" يخاطبون الإله فى واحد من أناشيدهم قائلين: "ما أعظم أعمالك أيها الإله، إنها خافية عن جميع البشر، أيها الإله الواحد الذى لا إله سواه، أنت خلقت الأرض حسب مسرتك، قد خلقت الجلد البعيد لتشرق منه بوجهك، لكى ترى عيناك كل ما صنعت يداك، الأرض كلها بين يديك، لذلك أنت الذى صنعتها، فعندما تشرق تحيا الخلائق، وعندما تغيب تموت، لأنك أنت مصدر الحياة، وجميع الناس بك يحيون"^(١).

(١) حبيب سعد: أديان العالم، ص ٤٥. وانظر بول ماسون أورسيل: الفلسفة فى الشرق ص ٥٣، ٥٤.

والآن، ما المعانى الفلسفية التى يمكن استخلاصها من هذه النصوص؟ لا شك أن استتطاق هذه النصوص بما تتضمنه من معان ودلالات فلسفية يحتاج إلى مزيد من التأمل لهذه النصوص، كما يحتاج إلى نصوص أخرى للمساعدة فى التثبت من معانى الألفاظ والمصطلحات التى يتكرر ورودها فى هذه النصوص، ومع ذلك، فإنه يمكننا الإشارة إلى بعض هذه المعانى والدلالات الفلسفية على النحو التالى:

أولاً: المبدأ الأول للعالم

إن المصريين القدماء قد فكروا - وأغلب الظن أنهم أول من فكروا - فى تفسير لهذا الكون، أحيائه، وظواهره، وما يجرى فيه من أحداث، وأنهم قد وصلوا بتفكيرهم هذا إلى معرفة المبدأ الأول أو المبادئ الأولى للوجود، وهو كما تكشف عن ذلك النصوص المذكورة إما الإله الواحد الذى بيده ملكوت كل شىء، وإما آلهة متعددة مثل: "رع" إله الشمس واهب الدفء، ومصدر النور، و"آمون" الإله المستتر، و"أوزوريس" إله الحب والتعاون والسلام، و"إيزيس" إله الحياة، وغيرهم^(١). وإلى جانب ذلك نعثرت فى التراث المصرى القديم على أصول تلك النظرية التى ظهرت لدى الفلاسفة الطبيعيين الأوائل من اليونانيين، وهى نظرية العناصر الأربعة فى الطبيعة، الماء، الهواء، النار، التراب، مع إعطاء الماء الأولوية الأولى بين هذه العناصر، فقد كانت هذه النظرية ضمن ما أخذته فلاسفة اليونان الأوائل عن المصريين، بالإضافة الى ما أخذوه عنهم فى ميدان الهندسة والحساب،

(١) انظر الدكتور أحمد الحينى: فى العقائد والأديان، ص ٦٣، وما بعدها.

والفلك، فمجموع نتائج هذه العلوم والآراء الفلسفية" هي التي ذهب للبحث عنها على ضفاف النيل "تايس" أولاً، ثم "فيثاغورث" بتوصية منه، وهو الذى - على قول "جامبليك" - قضى اثنين وعشرين عاماً فى المعابد المصرية، ولا يغيب عنا أن هذا الاتصال الذى فتح باباً للتفكير الإغريقى قد تلاه عصر التعاون بينهم وبين المصريين فى موطن العلم الذى لا نظير له فى العالم، وهو الإسكندرية، تلك المدينة التى نجحت فى جمع الشرق بالغرب" (١).

ثانياً: آثار النبوات فى الفكر المصرى:

إن هذا التفكير من قبل المصريين لم يكن من فراغ، وإنما كان يهتدى فى الكثير من الأحيان - كما تكشف عن ذلك النصوص السابقة - ببقايا من آثار رسالات سماوية سابقة، وهى آثار لم تقدر كل أشكال الوثنية على محوها، فمن الثابت تاريخياً أن إبراهيم عليه السلام، وهو أبو الأنبياء - قد نزل أرض مصر وعاش بها فترة من الزمن، ولا بد أن تكون عقيدته الدينية قد تركت آثارها فى بعض من خالطهم من المصريين حتى مع افتراض أنه لم يرسل إليهم (٢).

كذلك أثبت القرآن الكريم والتوراة وكتب التاريخ أن عدداً من أنبياء اليهود قد وفدوا على مصر (يعقوب وبنيه) وقد دعا بعضهم (يوسف عليه السلام) المصريين إلى عبادة الله الواحد الأحد كما يحكى القرآن الكريم فى

(١) أورسيل: الفلسفة فى الشرق. ص ٥٦.

(٢) حول قدوم إبراهيم عليه السلام إلى مصر. انظر سفر التكوين: ١٢.

ذلك قول يوسف عليه السلام: ﴿ يَا صَاحِبِي السِّجْنِ عَازِبًا مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ ﴾ مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءَ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَءَابَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١﴾.

وبعد يوسف عليه السلام بعدة قرون تجددت دعوة المصريين إلى التوحيد بواسطة موسى وهارون عليهما السلام، والمعروف أن موسى عليه السلام قد ولد في مصر، وترعرع في قصر فرعون، ثم هرب من مصر إلى "مدين" وبعد بضع سنوات، وفي طريق عودته بأهله من أرض مدين إلى سيناء: ﴿ نُودِيَ مِنْ شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴾ وَأَنْ أَلْقِ عَصَاكَ فَلَمَّا رَءَاهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌ وَلَّى مُدْبِرًا وَلَمْ يُعَقِّبْ يَا مُوسَى أَقْبِلْ وَلَا تَخَفْ إِنَّكَ مِنَ الْآمِنِينَ ﴿٢﴾ اسْلُكْ يَدَكَ فِي جَيْبِكَ تَخْرُجْ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ وَاضْمُمْ إِلَيْكَ جَنَاحَكَ مِنَ الرَّهْبِ فَذَكَ بَرْهَانًا مِنْ رَبِّكَ إِلَى فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ إِنَّهُمْ كَانُوا فَاسِقِينَ ﴿٣﴾.

وهكذا كلف موسى وهارون عليهما السلام بدعوة فرعون وقومه إلى عبادة الله رب العالمين. وكان ذلك - فيما يرجح الطبيب النفساني اليهودي الشهير "زيجموند فرويد" - بعد موت "الفرعون المصري (إخناتون) أول شخصية تاريخية تنثور على الشرك والوثنية، وتقول بآله واحد، وكان

(١) سورة يوسف: ٣٩، ٤٠. وقد ذكرت سورة يوسف هجرة يعقوب وبنيه إلى مصر، اقرأ الآيتين ٩٩، ١٠٠، وانظر في ذلك سفر التكوين من الصحاح ٤٦ إلى آخر السفر.

(٢) سورة القصص: الآيات التي تحكي بعثة موسى وفرعون، وموقف فرعون منهما ونهايته، من الآية ٢٩ وحتى ٤٠، والآيات التي تحكي قصة مولد موسى عليه السلام من أول السورة إلى الآية ٢٨. ونفس القصة المذكورة في سورة الشعراء الآية ١٠: ٦٧، وفي سور أخرى من القرآن الكريم، وهذه القصة هي موضوع سفر الخروج.

إخناثون كان ممهدا لرسالة موسى. ولكن حدث بعد موت هذا الفرعون أن تغلب الكهنة المصريون من شعبة الديانة الوثنية القديمة^(١). فعادت الوثنية من جديد فى الفترة التى أعقبت دعوة إخناثون الى التوحيد، وبالتالي أصبح الظرف مناسباً لبعثة موسى ليحدث عقيدة التوحيد فى مصر.

كل ذلك يؤكد ما قلناه وهو أن المصريين القدماء لم يكن تفكيرهم حول "المبدأ الأول" نابعاً من فراغ، وإنما كان يهتدى - فى الكثير من الأحيان - برسالات السماء وذلك أمر يستوجب أن نعاد إلى بساط البحث كتابات كثيرة تصور المصريين فى تاريخهم القديم كأنهم خلق بعيدون تماماً عن عناية السماء، يبحثون فى طريق الإيمان من خلال رؤاهم اليومية للموت والتوالد، واليقظة والتتابع الأساسى للإخصاب والفناء كما يذهب إلى ذلك "هوجين" ويقبلون بما يقدم لهم الكهنة من أفكار حول الآلهة المتعددة^(٢). وليس من الصعب إدراك المسحة الدينية السماوية من خلال نصوص الفكر المصرى القديم ذاتها، ففى النص الوارد فى "تمثيلية منف" نقف على وحدانية الله تعالى، وأنه واحد بذاته "إن (بتاح) صاغ وحدانيته بنفسه". ونعلم أنه خالق كل شىء: الأجسام والأعراض والأعمال "إنه الذى صاغ الأجسام والصفات، إنه الذى خلق كل الأطعمة وكل الضحايا بالكلمة.. إنه هو الذى خلق كل عمل وكل صنعة تصوغها الأيدى ومشى الأقدام وحركة كل عضو تبعاً لأمره".

(١) الدكتور حسن ظاظا: الفكر الدينى اليهودى، أطواره ومذاهبه، الطبعة الثالثة، دار الكلمة بدمشق سنة ١٩٩٥، ص ١٨.

(٢) انظر الدكتور مختار ناشد: فضل الحضارة المصرية على العلوم.

يتضمن النص كذلك معنى يقترب كثيراً من معنى الآية الكريمة: ﴿قُلْ هُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ﴾^(١)، فإن (بتاح) قد "خلق بصر العينين، وسمع الأذنين، وتنفس الأنف حتى يمكن أن ينتقل إلى القلب"، وهو فعال لما يريد، إذ "يفكر فيما يشاء، ويأمر بكل ما يريد" وهو إذا أراد شيئاً يقول له كن فيكون" كل كلمة مقدسة جاءت إلى الوجود من خلال ما فكر فيه القلب وأمر به اللسان، ومن ثم كان كل شيء"، وهو الذى "علم آدم الأسماء كلها"، "أعلن (بتاح) أسماء كل شيء".

وفى نصوص "طيبة" تتجلى صفات الإله كما لو كانت فى كتاب سماوى، فهو الأول، وهو الواحد، ولا أم ولا أب له، وهو العظيم، القوى، الذى تجب معرفته " أول من جاء الى الوجود فى الأزمان الأولى (آمون) لا إله أتى إلى الوجود قبله، ولم يكن معه إله آخر، وليس له أم وليس له أب، وهو من العظمة بحيث يجب أن يسأل الناس عنه، ومن القوة بحيث ينبغي أن يعرف".

فإذا انتقلنا إلى نصوص عهد (إخناتون) فإننا نقف على هذه المعانى والدلالات الدينية الفلسفية بشكل أكثر وضوحاً مما يؤكد خطأ الآراء التى تصور المصريين القدماء وكأنهم يعيشون فى عماءة وعمى، لا مصدر لأفكارهم وعقائدهم سوى مناظر الطبيعة وظواهرها.

ثالثاً: فكرة الكلمة أو العقل "اللوجوس":

كشف الفكر المصرى القديم كذلك عن فكرة "الكلمة" أو "العقل"، فقد تكررت هذه الفكرة عدة مرات فى نصوص "ممفيس" التى يرجع تاريخها

(١) سورة الملك: ٢٣، ونفس المعنى فى سورة النحل، الآية ٧٨.

إلى القرن الرابع والثلاثين قبل الميلاد، ففيها نقرأ وصف الإله بأنه الخالق لكل شيء "عن طريق تفكير القلب الذى يتحقق باللسان"، وكل كلمة ربانية إنما تخرج إلى الوجود بتفكيره" وهو "يفكر فيما يشاء، ويأمر بكل ما يريد". ومرة رابعة فى ذات الوثيقة نقف على وصف الإله بأنه "هو اللسان الذى يعلن عن فكر القلب، كل كلمة مقدسة جاءت إلى الوجود من خلال ما فكر فيه القلب، وأمر به اللسان، ومن ثم كان كل شيء"، وهكذا نتبين أن الإله يخلق كل شيء بقوله لما يريد: كن فيكون.

مثل هذا الفهم ورد فى وثيقة "ممفيس" خاصا بالعقل والفكر والكلمة والأمر هو الذى جعل "أورسيل" يقرر أن مصر قد عملت "على تكوين فكرة الكلمة أو العقل (اللوجوس)، وشاركها فى ذلك شعوب أخرى، ولكن لم يصل شعب من هذه الشعوب، حتى فى الأوساط الإغريقية، إلى ما وصلت إليه مصر من تنظيم هذه الفكرة تنظيمًا دقيقًا، فالصانع يخلق بالتعبير بلسانه عما يفكر فيه بقلبه، وبهذه الطريقة خلق الآلهة، "كاهاتهم"، وكذلك أيضًا جعل "أوزوريس" كاملا عن طريق الحركة التى أعيدت إلى فم إحدى الموميات"^(١).

وهكذا نرى المصريين - فى هذا الزمن الموهل فى القدم - وقد فهموا الأصل الأول للكون أو الوجود على أنه "العقل" أو "الفكر"، الفكر المدرك، الذى نشأت منه جميع الأشياء. وسوف نتبين، عند الحديث عن الفلسفة اليونانية، صحة ما ذكره "أورسيل" حين قرر أن الإغريق لم يصلوا إلى ما وصلت إليه مصر من تنظيم هذه الفكرة تنظيمًا دقيقًا.

(١) أورسيل: الفلسفة فى الشرق، ص ٦٠.

رابعاً: فكرة الأقانيم الثلاثة:

إنه لمن المثير حقاً أن فكرة "التثليث" التى تعبر عن جوهر الديانة النصرانية، لها نظير فى الفكر المصرى الضارب فى أعماق الماضى السحيق، وتتلخص هذه الفكرة لدى النصارى - كما يشرح ذلك الدكتور بوست فى تاريخ الكتاب المقدس - فى أن "طبيعة الله عبارة عن ثلاثة أقانيم متساوية: الله الأب، وإلى الابن الفداء، وإلى الروح القدس التطهير".

وهذه الأقانيم تمثل فى النصرانية ثلاثة عناصر متلازمة لذات الخالق، ويبين القس "بوتر" فى رسالته "الأصول والفروع" هذا التلازم الثلاثى فى ذات واحدة حين يقرر أن "وحدة الجوهر لا يناقضها تعدد الأقانيم، وكل من أنار الله ذهنه. لا يقدر أن يفسر "الكلمة" بمجرد أمر من الله أو قول مفرد، ولا يفسر "الروح" بالقوة التأثيرية، بل لا بد له أن يعلم أن فى اللاهوت ثلاثة أقانيم متساوين فى الكمالات الإلهية، وممتازين فى الاسم والعمل...".

هذا الثالث الذى يتوفر لكل فرد من أفراد نفس الكمالات الإلهية، والذى يمتاز كل واحد من أفرادها عن غيره بالاسم والعمل، نعثر على صورة قريبة الشبه به فى الفكر المصرى القديم، وفى نصوص "طيبة" نشيد دينى فى تمجيد الإله "آمون" وفيه: "أول من جاء إلى الوجود فى الأزمان الأولى "آمون" لا إله أتى إلى الوجود قبله، ولم يكن معه إله آخر... كل الآلهة ثلاثة: آمون، ورع، وبتاح، ولا تالى بعدهم. الخفى اسمه "آمون"، هو "رع" فى وجهه، و"بتاح" فى جسده"، ففكرة التثليث واضحة فى هذا النص، فهل يصح القول بأن هذه الفكرة قد انتقلت إلى النصرانية من الفكر

المصرى القديم؟. ذلك أمر يحتاج تحقيقه إلى بحث خاص يتتبع مسيرة الفكر المصرى خلال امتزاجه بالفكر اليونانى فى مدرسة الإسكندرية، ويتتبع كذلك الظروف الفكرية التى استقى منها "بولس" - أول داعية إلى التثليث فى النصرانية - أفكاره التى أدخلها إلى النصرانية.

والغريب أن هذه الفكرة ذاتها قد وجدت فى التفكير الهندى، فقد عرفت الهند - قديماً كما سنرى ذلك فيما بعد - تعدد الآلهة حتى إذا كان القرن التاسع قبل الميلاد عمل الكهنة الهنود على جمع الآلهة فى إله واحد، فى محاولة منهم للتوفيق بين التوحيد والتعدد، فقالوا: إن الله واحد، وهو الذى أخرج العالم من ذاته، وأطلقوا عليه ثلاثة أسماء، فمن حيث هو موجود أسموه، "براهما"، ومن حيث هو حافظ أسموه "قشنو"، ومن حيث هو مهلك أسموه "سيفا"^(١).

يوضح هذه الفكرة ما ورد فى كتب الهند من أن كاهناً توجه إلى الآلهة الثلاثة وسألهم: أيكم الإله بحق؟ فأجابوا جميعاً: اعلم أيها الكاهن أنه لا يوجد أدنى فارق بيننا نحن الثلاثة، فإن الإله الواحد يظهر بثلاثة أشكال، بأعماله من خلق وحفظ وإعدام، ولكنه فى الحقيقة واحد، فمن يعبد أحد الثلاثة فكأنما عبدها جميعاً أو عبد الواحد الأعلى^(٢).

فإذا كانت هذه الفكرة فكرة التثليث قد ظهرت فى الهند قبل ميلاد المسيح عليه السلام بتسعة قرون، ثم ظهرت فى النصرانية على يد "بولس"

(١) انظر الدكتور أحمد شلبى: أديان الهند الكبرى، ص ٤٧.

(٢) انظر محمد فريد وجدى: دائرة المعارف، ج ٢، ص ١٥٥.

فإنه يصح القول بأنها انتقلت إلى هذه الديانات من الفكر المصرى القديم الذى تقرر فيه منذ منتصف الألف الثانى قبل الميلاد.

وقد يتأكد هذا رأى بما ذهب إليه "أورسيل" وهو أن الكثير من الأشكال والرموز الدينية المصرية قد انتقلت إلى الشرق فنشأ عنها الزرادشتية والبوذية^(١).

فإذا أضفنا إلى ذلك ما قرره من أن المصريين والإغريق قد اختلط بعضهم ببعض فى الإسكندرية، وأنهم جميعاً قد اتصلوا بالعامل السامى الذى أكد "فيلون" أهميته، فإننا نستطيع أن نتلمس المسارب التى سارت خلالها الفكرة المصرية ممتزجة بالتفكير اليونانى إلى الفكر اليهودى لتصبح فيما بعد مصدرًا يستقى منه "بولس" قوله بالتثليث.

(١) الفلسفة فى الشرق، ص ٥٨.

المبحث الثانى

الإنسان وماهيته فى الفكر المصرى

يمثل "الإنسان" حجر الزاوية فى التفكير المصرى القديم، فمن تفكير قدماء المصريين فى الإله - أو الآلهة - وعلاقته بالإنسان، انسابت فلسفتهم حول الألوهية، والمبدأ، والمصير، ومن تأملهم للعالم الطبيعى بمظاهره وظواهره - كالسما، والأرض، والشمس والقمر، والكواكب، والنيل - جرى تفكيرهم معبراً عن العلاقة القائمة بين الإله - أو الآلهة - والإنسان، والكون. ومن نظرتهم للإنسان ذاته، روحه وجسده، وحياته ومماته ثم عودته للحياة بعد الموت، وخاصة من العذاب الأخرى، سجلوا آراء فى الفلسفة والأخلاق يصح معها القول - كما سنرى - بأنها كانت الأساس لكل فلسفة قامت بعد ذلك.

ثم كانت نتيجة تفكيرهم فى كل ذلك تفوقاً - يندهش له المفكرون المعاصرون - فى مجالات العلوم والفنون، والخبرة العملية كالهندسة والحساب والفلك والطب والتحنيط والبناء والنحت والتصوير والكتابة وغيرها مما كان الباعث عليه التفكير فى الإنسان وحياته ومصيره.

فايمان المصريين بأن الروح لا تفنى بالموت، ولا تذهب بذهاب الجسد دفعهم - كما يقول الأستاذ "إليوت سميث" - إلى بذل جهدهم فى العناية بالأجساد وتحنيطها، ووضعها فى توابيت قوية ومقابر ضخمة كي تكون مستعدة لاستقبال الروح، والعيش فى السلام الكامل^(١). كما أن

(١) الطب والتحنيط فى عهد الفراعنة: ترجمة أنطون ذكرى، ط القاهرة سنة ١٩٦٥، ص ٣١.

الإصابات التي كانت تصيب بعض العاملين فى بناء الأهرامات جعلتهم يبرعون فى علم الطب والعلاج.

وقد حفلت بردية "أدوين سميث" التي ترجع أصولها إلى نحو خمسة آلاف عام، من ذلك على ما يذهل القارئ "لما تحويه من معلومات دقيقة عن إصابات الرأس والعظام لا تختلف كثيراً عما تذكره كتب الطب الحديثة^(١)". ومن الواضح أن الكثير من هذه العلوم والمعارف والفنون قد انبثق لدى المصريين القدماء من نظرتهم للإنسان ومصيره وحرصه على سلامة جسده بعد الموت حتى يكون صالحاً لاستقبال الروح والحياة من جديد. والآن، ما حقيقة الإنسان؟ وما هو السلوك الخلقى الذى ينبغى عليه التمسك به فى الفلسفة المصرية القديمة؟ ذلك ما نوجزه فى الصفحات التالية:

ماهية الإنسان:

لم يكن تفكير المصريين القدماء حول "الإنسان" منطلقاً فحسب من تفكيرهم فى الموت وما بعده من حياة ثانية يقف فيها أمام محكمة العدالة الإلهية مسئولاً ومحاسباً عما فعل فى حياته الأولى، وإنما كان لهم فى ذلك تفكير أصيل مستقل تناول قوى الإنسان وملكاته وعمل كل منها مما سنجد أثره فيما بعد لدى مفكرى عصر الازدهار الفكرى من اليونانيين. وسوف نرى عند الحديث عن الفلسفة اليونانية أن أشهر فكرة عرف بها سقراط، وهى معرفة الإنسان لنفسه، كانت معروفة فيما فكر فيه المصرى القديم متصلاً بالإنسان.

(١) الدكتور مختار ناشد: فضل الحضارة المصرية على العلوم، طبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٧٣، ص ١٠٠.

يقول "أورسيل": "وهكذا ابتداء من العصر السابق لسقراط إلى العصر الأفلاطوني الجديد، تركزت الفكرة اليونانية فى دائرة طرق التمثيل المصرية... وعندما انهارت مؤقتاً جميع العقائد فى خلال المملكة الوسطى، بدت مقابل روح الشك واليأس بعض الثقة المعقولة فى قيمة الإدراك الفردى، وذلك لإيجاد التوازن الضرورى فى الحياة اليومية ففكرة "اعرف نفسك" السقراطية كانت لها سوابق، فضلاً عن فكرة محاسبة الضمير الرواقية... والحديث بين أحد المصريين وروحه، يعد مثالا سابقاً لقصة أيوب البابلية، ويمهد لقصة أيوب العبرية التى جاءت بعد الأولى بألف سنة...^(١).

والإنسان - كما تصوره وثائق الفكر المصرى القديم - يتكون من:

١- الجسد (زت): وهو العنصر الذى يعتريه الفناء عندما تفارقه الروح، ثم يعود إلى الحياة من جديد عندما تعاود الروح الاتصال به. وطبقاً لشعيرة خاصة يصبح الجسد - زت - غير قابل للفناء، ويحى فى عالم الخلود.

٢- الروح: وهى العنصر الذى به توجد الحياة فى الجسد، سواء فى حياته الأولى أو فى حياته الثانية حين تحل به مرة أخرى بعد الموت، والروح عنصر خالد لا يصيبه الفناء حين يفنى الجسد، واعتقاد المصريين بخلود الروح، وبأنها تتردد على الجسد فى مقبرته، هو ما جعلهم يعنون بتزويد الميت بكل ما قد يكون بحاجة إليه من طعام وشراب وغير ذلك، وهو كذلك ما جعلهم يحرصون على بقاء الجسد

(١) الفلسفة فى الشرق: ص ٦٠، ٦١.

سليماً كاملاً، ويجتهدون لصيانتته من الفساد حتى تستطيع الروح أن
تحل به^(١).

٣- العقل أو القلب: وهو - كما يقول "أورسيل" - حاسة داخلية وأداة
للإدراك^(٢).

٤- الكاه: وهو عنصر مهم في الإنسان، لكنه يبقى منفصلاً عنه، وهو مبدأ
القوة الفعالة في الإنسان، ويفسر بعض الباحثين هذا الجزء بأنه "القرين
أو الإله الحارس" وهو - فيما يرى الدكتور مختار ناشد - يولد مع
الإنسان، ويلزم الجسد بعد الوفاة حتى يدافع عنه في الحياة الأخرى^(٣).
وقد بين "بول ماسون - أورسيل" هذه المقومات الأربعة للإنسان لدى
قدماء المصريين في قوله: "يجب أن نعلم أيضاً أن الفرد لا يعيش فقط
بواسطة جهازه الجسمي، وقلبه الذي يعد حاسة داخلية وأداة للإدراك، بل
هناك جزء مهم في الفرد يبقى خارجاً عنه وهو "الكاه" الذي يعادل شخصيته
في "مانا" مشتركة، وهي مبدأ القوة الفعالة للناس والآلهة. فالشعيرة التي
تجمع المومياء إلى "الكاه" تحول الجسد - أي "زت" - إلى شيء لا يفنى،
ويتيح للمتوفى أن يظهر إما على شكل روح "باه" وإما على شكل عقل "آخ"،
ويظل العقل سماوياً، أما الروح فتعود وتبعث للحياة في المومياء والتمائيل
متقلبة بين السماء والأرض..."^(٤).

(١) انظر ج. هـ. بريستيد: تطور الفكر والدين في مصر القديمة، ترجمة زكي سوس، ط القاهرة سنة
١٩٦١م، ص ٤٦، واليوت سميث: تاريخ التحنيط، ص ٤١، والدكتور مختار ناشد: فضل الحضارة
المصرية، ص ١١٩.

(٢) انظر الفلسفة في الشرق: ص ٥٨. (٣) فضل الحضارة المصرية على العلوم: ص ١١٩.

(٤) الفلسفة في الشرق: ص ٥٨.

فإذا كانت ماهية الإنسان تجمع بين عنصرين منفصلين، أحدهما الجسد زت - وثانيهما "الكاه"، وكان بين هذين العنصرين غاية التناقض، لأن "زت" بطبعه يتجه إلى الشرور والشهوات والمعاصي، بينما يعتبر "كاه" عنصراً إلهياً خالداً، فكيف يمكن التوفيق بينهما؟ وهل يكون ذلك الدور منوطاً بالروح؟ بمعنى أنها التي تستطيع تطهير الجسد والتسامي به وإكسابه معاني الروحية وخصائصها؟

إن الجواب على هذا السؤال لا يكون حاسماً إلا حين تتوفر نصوص أخرى تكشف عن طبيعة هذه العناصر ووظيفة كل عنصر منها، لكننا، وفي حدود هذه النصوص القليلة، يتكون لدينا ظن غالب بأن الروح هي التي تقوم بتلك الوظيفة، أى تقوم بالتوفيق بين "زت" و"كاه"، يرجح ذلك ما هو معروف عن عقيدة المصريين حول الروح، والدينونة، والحساب الأخرى، فالروح - كما تثبت ذلك نصوص كتاب الموتى - هي التي تمثل أمام محكمة الموتى، وتواجه الحساب، وتلقى مصيرها بعده نعيماً أو عذاباً، فلا بد أن تجتهد في التقريب بين الجسد - ذلك العنصر الأرضي - والكاه الذى هو وجود إلهي خالد حتى تضمن الروح سعادتها بعد الحساب.

إن هذه الفكرة - فكرة الجسد والكاه فى التراث المصرى - تعيد إلى الذهن تلك الفكرة التى طالما قرأناها فى التراث اليونانى معدودة ضمن الابتكارات الكبرى لأفلاطون، أعنى نظريته فى "المثل"، والحقيقة التى وقفنا عليها هنا تؤكد أن أصول هذه النظرية مقررة فى الفكر المصرى قبل أفلاطون بقرون عديدة، ولذا كان "أورسيل" محققاً حين قرر أنه "لا يسعنا إلا

أن نرى فى ازدواج "زت" و"كاه" صورة أولية لنظرية العالمين الحسى والمعنوى التى وضعها أفلاطون فى تعسف، ودافع عنها بقوة..^(١). وما يدرينا، فقد ينكشف من مخبوء التراث المصرى ما يبين أن الفكرة المصرية كانت صورة مكتملة - وليست أولية - لنظرية أفلاطون.

المبحث الثالث

الفلسفة الأخلاقية

الأخلاق كفرع من فروع الفلسفة، واجهت من المؤرخين والدارسين نفس الموقف الذى واجهته الفلسفة فى تحديد البدايات الأولى والموطن الأصلى لها، فالغالبية العظمى من المؤلفات التى تؤرخ للأخلاق سارت على أنها نشأت أول ما نشأت فى بلاد الإغريق، وعلى يد فلاسفتهم - لا سيما سقراط - لكن عددًا كبيراً من المفكرين عارضوا هذا الاتجاه السائد، وعابوا على أصحابه أنهم - كما يقرر ذلك "هنرى توماس" - تجاهلوا حقيقة مهمة، هى أن المفكرين الشرقيين - من مصر والهند وفارس وفلسطين - هم الذين فجروا الينابيع التى منها هبط الوحي على الفلاسفة اليونانيين ومن جاءوا بعدهم. ويضيف "توماس" أنه من المستحيل أن نفهم حكمة أفلاطون واسبينوزا وشوبنهاور وكانت ونييتشه وبرجسون وأمرسون وجيمس، من غير أن نقف على حكمة الشرق^(٢).

(١) المرجع السابق: ص ٥٩.

(٢) انظر هنرى توماس: أعلام الفلاسفة، ترجمة مطفى أمين، دار النهضة سنة ١٩٦٤م.

وهذا الرأى هو ما نقف عليه عند كل من "ديورانت" و"سارتون" و"لوبون" و"آرسيل" و"توملين" وغيرهم من مؤرخى الحضارات والعلوم. وفيما يتعلق بالأخلاق فى الفكر المصرى القديم لا بد من الإشارة إلى ما قرره عالم المصريات المشهور "جون برستيد" من أن الأخلاق التى نشأت على ضفاف النيل قبل الميلاد بآلاف السنين تمثل أول صورة عرفها الإنسان لهذا النوع من التفكير. ولعل عنوان كتابه "قجر الضمير" واضح فى الدلالة على هذا المعنى. وذلك هو نفس المعنى الذى أكدته "توملين" فى قوله: "إن ما يهمنى فى المصريين كونهم أول ناس، بل أول شعب يناقش تلك المشاكل الأخلاقية، مشاكل الخير والشر مطبقة على الحياة ذاتها، ومشاكل الصواب والخطأ، مطبقة على السلوك البشرى، تلك المشاكل التى هى بعينها مثار اهتمامنا اليوم.. وإننا لا نظن إن كانت هناك أية محاولة مماثلة نحو التفلسف المنطقى المتماusk قبل تلك المحاولة التى قام بها الحكماء المصريون" (١).

سمات الفكر الأخلاقى لدى قدماء المصريين:

من خلال النصوص التى خلفها الفكر المصرى القديم حول الأخلاق يمكننا أن نتبين عددًا من السمات التى ترسم معالم الفكر الأخلاقى وترقى به إلى قمة يعز على العقل أن يتصورها فى تلك الأزمان السحيقة، وأهم هذه السمات ما يلى:

(١) توملين: فلاسفة الشرق، ترجمة عبد الحميد سليم، ط دار المعارف بمصر سنة ١٩٨٠م، ص ٢٧.

أ- أنه فكر مؤسس على الإيمان

يمثل الإيمان مكانة عالية في الفكر المصرى القديم بعامة، وفي الفكر الأخلاقى على وجه الخصوص، فالإيمان بالله، والإيمان بالبعث بعد الموت، والإيمان بالحساب، يغلف كل حكمة أو وصية أخلاقية، ويقف وراء كل سلوك فاضل، ففي وصايا "بتاح حوتب" - وهى ترجع إلى بدايات الألف الثالث قبل الميلاد - يقول: "دعنى أحدث ولدى بكلمات أولئك الذين أنصتوا إلى حكمة الرجال الذين عاشوا فى قديم الزمان، أولئك الذين استمعوا مرة إلى كلمات الله".

وفى حكم "أمينوبى" يقول لولده: "الله يحب الذى يدخل السرور على قلب المسكين أكثر من الذى يحترم الرجل العظيم"، ويعلق "بريستيد" على هذه النصائح قائلا: "إنه مما يزيد فى أهمية تلك النصائح ووصولها إلى هذه القمة من تقدير الضمير، والإحساس برقابة الله - وذلك فى تعاليم مفكر مصرى فى القرن العاشر قبل الميلاد، وقبل أن يكتب شىء من التوراة - أننا نعرف الآن أن حكم "أمينوبى" هذه قد ترجمت إلى العبرية، وقرأها العبرانيون، وأن قسما منها قد وجد سبيله إلى كتاب العهد القديم.."^(١).

ويضيف "برستيد" - شارحا تأثير الفكر الخلقى المصرى القديم، فضلا عن تأثيره فى العهد القديم، فى بقاع شتى من العالم - : "إن حكم أمينوبى" قد قدمت مساعدة جوهريّة فى الكشف عن مدى انتشار التعاليم الخلقية المصرية القديمة فيما وراء شواطئ النيل، وبخاصة فى فلسطين، إلى أن أعظم الأجزاء انتشاراً من حكم "أمينوبى" قد تجاوزت فلسطين إلى مدى

(١) فجر الضمير ص ٣٣٦، وما بعدها.

شاسع، ولا تزال مستعملة بين ظهرانينا (ويذكر بريستيد) أن مثل هذا الانتشار الواسع للفكر المصرى القديم عن العلاقة بين الله والإنسان، يفتح لنا ذلك الموضوع الواسع وهو تأثير التطور الخلقى المصرى القديم، لا فى تاريخ الإنسان فحسب، بل تاريخ المدينة الغربية أيضاً..^(١).

إذا أضفنا إلى ما تقدم أن وصايا "بتاح حوتب" التى ترجع تاريخها إلى حوالى سنة ٢٨٨٠ ق. م قد تضمنت - ضمن ما تضمنته من حكم أخلاقية - قوله إن "النظرة العقلية هى أحسن ميراث أتركه لابنى"، فكان لنا أن نستنتج أن الإلزام الأخلاقى فى الفكر المصرى القديم ينبع من مصدرين، هما الدين والعقل، وذلك أمر يؤكد - فضلاً عن إشارته إلى القمة التى وصل إليها التفكير الخلقى عند المصريين القدماء - أن هذا الفكر كان يستمد من آثار وبقايا لرسالات سملوية لم تستطع الوثنية فى الأزمان التى سالت فيها أن تطمئ معالمها.

ب- أنه فكر يجمع بين النظر والتطبيق العملى فى الحياة

فالفكر الخلقى فى مصر القديمة لم يكن مجرد نظريات وآراء تجريدية مقطوعة الصلة بالواقع كما يظهر ذلك فى الكثير من المذاهب الفلسفية فى القديم والحديث، وإنما تميز - وهذه سمة الفلسفات الشرقية القديمة عموماً - بأنه فكر يرتبط بالواقع، ويصدر عنه، فالواقع العملى هو الغاية والهدف، وليس الهدف هو مجرد بناء نظريات عقلية مجردة لا تمت للواقع بصلة.

وقد نبه "جون كولر" إلى بروز هذه السمة التى تميز الفلسفات الشرقية

(١) السابق: ص ٥٥، وقارن "أورسيل": الفلسفة فى الشرق، ص ٥٥ وما بعدها. وانظر "جوستاف لويون": الحضارات الأولى ص ٤.

القديمة بشكل عام، وبين أنها تعطى لهذه الفلسفات تميزاً - وليس عيباً كما يزعم البعض - على الفلسفات الغربية وذلك فى قوله: "ونحن فى الغرب معتادون إلى حد كبير، على النظر الى الفلسفة باعتبارها شيئاً مستقلاً عن الحياة: مغرقاً فى التجريد وفى الطابع الأكاديمى، بالنسبة للشخص العادى أما فى الشرق، فإن الهوة بين الفلاسفة الشرقيين والناس العاديين ليست على هذا القدر من الاتساع، ذلك أن الفلاسفة يستمرون فى التواصل عن كثب مع الحياة، عائدين إلى محك التجربة الإنسانية لاختيار نظرياتهم، والناس العاديون يمتدون باهتماماتهم إلى ما يتجاوز حياتهم العادية، ويكافحون لرؤية الوضع الصحيح لوجودهم وفهمه..."^(١).

وبعد أن يشرح كولر أسباب الاختلاف بين الشرق والغرب يقرر أنه "من النتائج المترتبة على ذلك: الميل الشرقى إلى حمل الفلسفة محمل الجد البالغ، فهى فى الشرق ليست أمراً مجرداً متسماً بالطابع الأكاديمى، أو لا تربطه كبير صلة بالحياة اليومية وإنما ينظر إليها باعتبارها المشروع الأكثر أهمية وجذرية للحياة"^(٢).

وفيما يتصل بالفكر الأخلاقى لدى قدماء المصريين على وجه الخصوص، وتميزه بالجمع بين النظر والتطبيق، يؤكد "توملين" هذه الخصوصية فى قوله: "إن ما يهمنى فى المصريين كونهم أول ناس، بل أول شعب يناقش تلك المشاكل الأخلاقية، مشاكل الخير والشر، مطبقة على الحياة ذاتها ومشاكل الصواب والخطأ، مطبقة على السلوك البشرى، تلك المشاكل التى هى بعينها ماثار اهتمامنا اليوم... وإننا لا نظن إن كانت هناك

(٢) المرجع السابق: نفس الموضوع.

(١) جون كولر: الفكر الشرقى القديم، ص ٢٠، ٢١.

أية محاولة مماثلة نحو التفلسف المنطقي المتماسك قبل تلك المحاولة التي قام بها الحكماء المصريون..^(١).

ج- أنه فكر يحقق التوازن بين الجانب الروحي والجانب المادى فى الحياة

إذا كان من المعضلات التى تعجز عن حلها الحضارات الحديثة تلك المعضلة التى تتعلق بكيفية تحقيق التوازن بين التقدم المادى والسمو الروحى، فإن هذه المعضلة قد وجدت الحل فى الفكر الأخلاقى لدى قدماء المصريين منذ عصور موعلة فى القدم.

وفى الفصل الذى عقده عالم البصريات المشهور "جون بريستيد" فى كتابه "فجر الضمير" تحت عنوان "السلوك والمسئولية، وظهر النظام الخلقى عند قدماء المصريين" يكشف لنا عن تلك السمة الرائعة فى هذا الفكر، وهى قدرته على تحقيق التوازن بين الواقع الخلقى والقوة المادية فى حياة المصريين، فمع أن المصريين قد نالوا من السيطرة على عالم المادة، وتحقيق القوة أعظم قسط، فإن الفضائل الخلقية الرفيعة كانت ذاتة فى هذا المجتمع، والوازع الخلقى كان موفوراً، والقيم مرعية.

وهكذا لم يكن الفكر الأخلاقى فى مصر مجرد نظام محصور داخل أبراج عاجية، تطل على الواقع من عليائها، دون أن تعنى به، أو تندمج به، أو تملك فعالية التأثير فيه، وإنما كان هذا الفكر تعبيراً عن الكينونة الإنسانية كلها، وتلبية جادة وحقيقية لطموحاتها المتشابكة المعقدة.

(١) توملين: فلاسفة الشرق، ص ٢٧.

من القيم والفضائل الخلقية فى الفكر المصرى القديم:

اشتمل التراث الأخلاقى لقدماء المصريين على أسمى ما تضمنته الأديان السماوية، وما سعت لبلوغه الفلسفات الأخلاقية على مر العصور من القيم والفضائل الأخلاقية، وفيما يلى نشير إلى بعض النماذج مما حفل به الفكر الأخلاقى فى مصر القديمة من قيم وآداب.

١ - الحق والجمال:

إذا كان مشاهير الفلسفة اليونانية قد احتفوا بالحق وأعطوه أهمية كبرى، وجعلوه على رأس القيم الثلاث الخالدة (الحق، الخير، الجمال)، فإن حكماء مصر قد عبروا - منذ أكثر من ثلاثة آلاف عام قبل الميلاد - عن جمال الحق وخلوده وثباته، ونبهوا إلى وجوب التمسك به، والسير وفق قوانينه، مازجين بين "الحق" و"الجمال" فى لوحة أخلاقية رائعة يورثها الرجل الفاضل لأبنائه.

فالحق - كما عبرت عنه وصايا "بتاح حوتب" - جميل، وقيمتة خالدة، ولم يتزعزع من مكانه منذ خلق، لأن العقاب يحل بمن يعبث بقوانينه... وقد تذهب المصائب بالثروة، ولكن الحق لا يذهب، والرجل المستقيم يقول عنه: إنه متاع والدى، ورثته عنه..

والحق أحق أن يتبع، حتى ولو جلب الضرر لمن يتبعه ويتمسك به "تعلق بأهداب الحق .. ولا تتخطاه، حتى ولو كان التقرير الذى تقدمه لا يسر القلب". والحق والنظر العقلى متلازمان، فإذا كان الحق أحسن ما يفخر به الرجل من ميراث أبيه، فإن "النظرة العقلية - كما يقول بتاح حوتب - هى أحسن ميراث أتركه لابنى".

وهكذا يربط الفكر المصرى القديم بين قيم "الحق" و"الفكر" (نظر العقل)، و"الجمال" برباط متين يندر العثور على مثله فى هذا الماضى السحيق.

٢ - الصدق والإخلاص

حفل "كتاب الموتى" بنصوص تكشف عن قيمة "الصدق" وتشدد على التمسك به، وتبين أن من يفرط فيها يتعرض لأشد أنواع العقاب فى الآخرة، ففى عقيدة المصريين القدماء - كما تسجل ذلك نصوص الأهرام، وكتاب الموتى - أن الروح تتجه بعد الموت إلى واد سحيق، يوجد بوسطه نهر الدينونة الرهيب، حيث توجد محكمة الموتى المعروفة بمحكمة "أوزوريس"، وأمام هذه المحكمة تمثل الروح وتنهال عليها الأسئلة التى منها:

هل ارتكبت جريمة ما؟ - هل نطق لسانك بالكذب؟ وشهدت بالزور؟

- هل غدرت بجارك؟ - هل أحببت قريبك كنفسك؟

فاعتقاد المصريين القدماء بأنهم يوماً ما لا بد متعرضون لهذه الأسئلة، يكشف بوضوح ضرورة التحلى بالصدق والوفاء والإخلاص. وبدون ذلك لا يستطيع الواحد منهم أن يقف فى ثبات أمام محكمة العدل الإلهية معلناً: "هأنذا أعاين جمالك، ولم أرتكب الظلم فى الناس، لم أقتل ولم أأمر بالقتل، ولم أكذب، ولا أذكر أننى خنت أحداً. ولم أطفف كيل القمح، ولم أغش فى قياس الذراع، وفى حد الحقل، ولم أضغط على قب الميزان..".

وفى حكم "أمينوبى" يشير إلى عدد من الفضائل التى يجب على كل إنسان أن يتحلى بها معللاً ذلك بأن: "الله يمقت الرجل الكاذب"، وأكبر ما يمقته الرجل ذو القلبين".

وفى بردية ترجع إلى الألف الأول قبل الميلاد - وهى محفوظة
بمتحف لندن - ينعى كاتبها ضياع الصدق، وانعدام الإخلاص، وتبدل
الأخلاق: "لمن أتكلم اليوم؟ الإخوة سوء، والأصدقاء خونة.. فالقلوب
انحازت إلى اللصوصية.. والخائن صار أميناً، والأمين عدوً".
ولا شك أن ربط الكذب والنفاق - فى الفكر المصرى القديم - بمقت
الله وغضبه والتعرض لعقابه لمّا يعطى لفضائل الصدق والإخلاص
رسوخاً فى المجتمع، وتحققاً فعلياً بين أفرادها.

٣ - العدالة

العدالة بمعناها الشامل تمثل قيمة كبرى، وفضيلة أخلاقية سامية من
الفضائل التى عنى بها التراث المصرى القديم. وهى فضيلة تشمل الجانب
السياسى، والجانب القضائى، والجانب الاجتماعى والشخصى.
فالحاكم لا يكون صالحاً إلا إذا تحققت فيه تلك الفضيلة، وكان قادراً
على إرساء دعائم العدل والمساواة بين الناس، ففى التأملات التى كتبها ملك
"هيراقليوبوليس" إلى ولده يقول: "سينصلح حال الحاكم ذى العقلية التى
لا تعرف المحاباة، لأن الاحترام ينتقل من قصر الحاكم إلى خارجه"^(١).
وعدالة الحاكم تستلزم أن يختار قضائه وولاته وموظفيه ممن يتوفر
فيهم هذا الخلق، والقاضى لا يكون عادلاً إلا إذا توفر له ما يكفيه ويغنيه
عن التطلع لما هو فى أيدى الآخرين. يقول هذا الملك الفيلسوف: "من هو
غنى فى بيت أبيه لا يظهر محاباة، فإن من يقول: لو كان لى كذا، لن يكون
منصفاً، ويحابى من يستطيع مكافأته..".

(١) البردية التى تضمنت هذه التأملات يرجع تاريخها إلى ألفى سنة قبل الميلاد، وهى محفوظة
بمتحف ليننجراد.

وهكذا وضع الأخلاقيون فى مصر القديمة منذ زمن بعيد الأسس التى تتضمن عدالة الحاكم والوالى والقاضى، وهى أن يكون لديه ما يغنيه عما فى أيدي الناس.

والعدالة تتطلب المساواة بين الناس، وإنزالهم منازلهم، لا على أسس من شرف الحسب والنسب والغنى ونحو ذلك، ولكن على أساس ما لدى كل منهم من مواهب وإمكانيات، ففى تأملات ذلك الحكيم ترد تلك الوصية: "لا ترفع ابن شخصية مهمة على شخص عادى، ولكن اختر لنفسك رجلا بناء على ما يتمتع به من قدرة".

والعدالة فى الفكر المصرى - كما أشرنا من قبل - ليست فضيلة تخص الحكام والقضاة وحدهم وإنما هى خلق يجب أن يتحلى به كل فرد، بحيث يكون وازعًا وراذعًا له عن ظلم الآخرين، ففى وصايا الحكيم "أمينوبى" نقرأ له قوله: "لا ترحزن الحد الفاصل بين الحقول، ولا تكن جشعًا من أجل ذراع من الأرض، ولا تتعدين على حد أرملة، وارقب من يفعل ذلك.. فبيته لعدو البلد، وأملاكه تؤخذ من أيدي أطفاله، ومتاعه يعطاه غيره" فالحكيم المصرى هنا ينهى عن ظلم الناس بعضهم بعضًا، ويبين عاقبة الظالمين ومصيرهم بشكل يبعث فى النفوس الخوف من الوقوع فى الظلم، وأى خوف أشد من خوف الرجل على أبنائه الذين سيفقدون حتمًا ما جمعه لهم أبوهم عن طريق ظلم الآخرين^(١).

(١) يذكر هذا المعنى بما ورد فى القرآن الكريم، حيث يقول الله تعالى: {وليش الذين لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافا خافوا عليهم، فليتقوا الله وليقولوا قولاً سديداً * إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً إنما يأكلون فى بطونهم نارا وسيصلون سعيراً} النساء: ٩، ١٠.

ويتسع مفهوم العدل فى الأخلاق القديمة ليشمل عدل الرجل مع أهل منزله، لا سيما زوجته، يبين ذلك ما جاء فى وصايا "بتاح حوتب": "إذا كنت رجلاً ناجحاً فوطد حياتك المنزلية، وأحب زوجتك فى البيت كما يجب... أشبع جوفها، واستر ظهرها، واجعل قلبها فرحاً ما دمت حياً...".
والحق أن المقام يطول بنا كثيراً لو رحنا نستقصى كل مظاهر "العدالة" كما وردت فى فكر الأخلاقيين المصريين، وحسبنا فى هذا المقام أن نؤكد على أن "العدل" عندهم يبدأ من الحاكم ويمتد إلى قضاته وولائه وموظفيه، لأن الاحترام - كما نصت على ذلك تأملات ملك "هيراكليونبوليس" - ينتقل من قصر الحاكم إلى خارجه^(١)، ويمتد العدل كذلك ليشمل عدل الإنسان مع غيره من الناس، وعدله مع نفسه، وكذلك فى معاملته لأبنائه وزوجته.

٤ - العفة

ترتقى الأخلاق إلى قمة سامقة عندما يتحدث المفكرون المصريون القدماء عن فضيلة العفة وكبح هوى النفس، وقد تناول حديثهم عن هذه الفضيلة عفة البطن، وعفة الفرج، ففى مقام عفة البطن والزهد عما فى أيدي الناس نقراً قول أحدهم: "إذا أردت أن يكون خلقك محموداً، وأن تحرر نفسك من كل قبيح، فاحذر الشراهة، فإنها مرض عضال لا يرجى شفاؤه، والصدقة معها مستحيلة...".

"ولا تكن جشعاً من أجل ذراع من الأرض، ولا تتعدين على حد أرملة".

(١) تتضمن هذه العبارة معنى المقولة المشهورة: "الناس على دين ملوكهم".

ونستمع لآخر ينعى على الناس فسادهم وعدم تعففهم عما فى أيدي الآخرين: "لمن أتكلم اليوم، فالقلوب انحازت إلى اللصوصية، واغتصب الإنسان متاع جاره... فالناس يسرقون، كل الناس يسرقون".

وفى وصايا "أمينوبى" يقول: "لا تطأن حرث الغير، احرث الحقول حتى تجد حاجتك، وتأخذ خبزك من جرنك الخاص، والمكيال الذى يعطيك الله خير لك من خمسة آلاف تكتسبها بالبغي".

وفى مقام عفة الفرج يحذر "بتاح حوتب" من الاختلاط بالنساء ويقرر أن ذلك مصدر كل شر، وسبب تدمير كل معانى الصداقة، ومنشأ العداة، وطريق الهلاك. يقول فى ذلك: "إذا أردت أن تحافظ على الصداقة فى بيت تدخله، سواء أكنت سيذا، أم أخا، أم صاحباً، فاحذر القرب من النساء، فإن المكان الذى يكن به ليس بالحسن، ومن الحكمة إذاً ألا تحشر نفسك معهن، ومن أجل ذلك يذهب ألف رجل إلى الهلاك بسبب متعة برهة قصيرة تضع كالحلم".

ويؤكد نفس المعنى محذراً من فتنة النساء، فى قوله: "عندما يفتتن الإنسان بأعضائهن البراقة.. فإنها تصير بعد ذلك مثل حجر "هرست" - أى شيئاً تافهاً - والأمر لحظة وجيزة مثل الحلم ... والموت يأتى بعده فى النهاية...".

وهكذا لا نملك إزاء هذا الحديث المستفيض عن قيمة "العفاف" - وما سبقها من قيم وآداب أخلاقية - إلا أن نؤكد ما قرره "بريستيد" وهو أن الفكر الأخلاقى فى مصر القديمة قد بلغ القمة من تقدير الضمير،

والإحساس برقابة الله^(١). وأن الانتشار الواسع لهذا الفكر عن العلاقة بين الله والإنسان، يفتح لنا - كما يقول "بريستيد" - ذلك الموضوع الواسع، وهو تأثير التطور المصرى الخلقى القديم، لا فى تاريخ الإنسان القديم فحسب، بل فى تاريخ المدنية الغربية أيضاً^(٢).

وقبل أن ننهى هذا البحث لا بد أن نشير إلى أن الفكر الخلقى فى مصر القديمة لم يعن فقط بما ذكرنا من قيم الحق والخير والجمال والصدق والإخلاص والوفاء والدل والمساواة والعفاف، وإنما تناول كذلك العلاقات السوية داخل الأسرة باعتبار أن الفرد السوى الفاضل هو نتاج الأسرة الفاضلة: "إننى لا أقول كذباً، لأنى كنت إنساناً محبوباً من والده، ممدوحاً من والدته، حسن السلوك مع أخيه، ودوداً مع أخته"^(٣).

وتناول كذلك العطف على البؤساء والمحتاجين: "الله يحب الذى يدخل السرور على قلب المسكين، أكثر من الذى يحترم الرجل العظيم". كذلك تناول هذا الفكر - بدرجة عالية من التسامى والاستيعاب - فضيلة التواضع وعدم السخرية من الآخرين، أو التقليل من شأنهم، لأن الله هو الذى يرفع ويخفض: "لا تضحكن من رجل أعمى، ولا تهزأن بقزم، ولا تستهزئن برجل فى يد الله، ولا تقسون عليه عندما يبغى، فالبشر من طين وقش، والله بانيهم، فهو يهدم ويبنى ثانية كل يوم، يخفض آلافاً كما يشاء، وآلافاً يرفعهم...".

(١) فجر الضمير: ص ٣٤٥.

(٢) المرجع السابق: ص ٣٥٥.

(٣) المرجع السابق: ص ١٣٠.

وأخيرا تحدث الفكر المصرى عن قيمة العدل، وأكد على أن يأكل الإنسان من كسب يده، وغير ذلك من الفضائل التى تحتاج فى الحقيقة إلى بحث خاص بها. ولا شك أن موضوع الأخلاق فى الفكر المصرى القديم يؤكد ما قلناه من قبل وهو أن هذا الفكر قد تمثل الكثير من آثار إبراهيم ويوسف وموسى وغيرهم من الأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين.

سقراط فيلسوف النقد

بقلم

د. وداد أبو النجا عجيبة (*)

مدخل :

سقراط فيلسوف أثيني (٤٦٩ - ٣٩٩ ق. م) أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض وأحالتها من نظريات عن الطبيعة إلى بحث في الأخلاق وشارك معاصريه من السوفسطائيين في الاهتمام بالمسائل العملية، لا سيما مسائل التربية، غير أنه تشكك في زعمهم بقدرتهم على تعليم الفضيلة، ولقد أبدى هو نفسه اهتمامًا خاصًا بمناقشة التربية الأخلاقية والشخصية الأخلاقية.

ويشكل سقراط علامة فارقة في تاريخ الفكر الفلسفي فهو على مستوى الفكر العالمي يعد من أعظم الحكماء القدامى لذا يظل لغزًا محيرًا لا نعرف عنه الكثير. أما على مستوى الفلسفة اليونانية فإنه يؤرخ به ما قبله وما بعده.

وعلى الرغم من أن سقراط نفسه لم يترك أثرًا مكتوبًا، فقد جعله أتباعه موضوعًا فريدًا لما يسمى بالحوار السقراطي. فقد كرس حياته لتعليم الناس الفضيلة ومعرفة الخير قولاً وممارسةً وكان ينتقد اعتقادات العامة ولكنه لم يعتزل الناس، وكان خصمًا للأرستقراطية الأثينية في الوقت الذي

(*) مدرس الفلسفة بكلية التربية - جامعة عين شمس.

لم يكف فيه عن انتقاداته للديموقراطية(*) فحياته وسيلة إيضاح للمعرفة والفضيلة.

وفى استطاعتنا دائماً أن نلمح شخصية سقراط لكن من خلال عيون الآخرين فكانت فلسفته هى طريقته فى الحياة، وهى الحياة التى كان يحياها تبعاً لمبادئه الفلسفية والتى يرفض أن يتقاضى أجراً على التعليم.

ولقد كان منهجه فى التهكم منهجاً نقدياً أصيلاً والذى يعبر عن فكرة الحوار مهما اختلفت معانيه، كما قد أثار بمنهجه التوليدى روح التفلسف، فدفع بالفلسفة دفعة رائدة، حتى اتجهت بعده الفلسفة إلى نفس الطريقة التى بدأها فى كثير من القضايا التى تشغل الإنسان وما تزال، وأصبحت مسائل المعرفة تبدأ من الاعتراف بالجهل بها.

ولقد حيرته عبارة كاهنة أثينا التى تقول: ليس هناك من هو أحكم من سقراط - فشعر أنه ينبغى عليه أن يعرف معناها فطاف يسأل الناس الذين كانوا يشتهرون بالحكمة فشعر أنه أحكم منهم لأنه لا يدعى أنه يعرف ما لا يعرفه. ومن هنا فقد شعر أن فحصه للأفراد هو رسالة من السماء، كما كان يلهمه أيضاً صوت إلهى يحذره من الأفعال الخاطئة⁽¹⁾.

ومن هنا أصبحت فلسفة سقراط هى حياته، فأتسمت " بالنزعة النقدية" فهو الرجل الذى جرؤ على السؤال، فقد ظل ناقداً لا يخشى السؤال ولا

(*) بدأت الديمقراطية عند اليونان، ولا تزال تحمل الكلمة الاشتقاق اللغوى الذى يدل على هذا الأصل (Doms أى الشعب Kratia أى الحكم) وتعنى حرفياً حكم الشعب كله. راجع د. إمام عبد الفتاح، مسيرة الديمقراطية، الكويت، دار الحكمة، الطبعة الثانية، ٢٠٠٠.

(1) - Thomas Moutner: Dictionary of Philosophy, Penguin. Books, s1997.

يخاف البحث، يخضع للقانون ولكنه يفكر فى مدى صحته، لا يسير فى ركب الجماهير ولا يتملقها مستقلاً برأيه فى زمن كان الناس يعظمون القديم ويتمسكون به ويقدمون التقاليد، ودفع بحياته فى سبيل دفاعه عن حرية الفكر ولذا ظل عبر العصور وسيظل فى كل عصر الشخصية الحية التى يحاول العلماء والمفكرون استجلاء معانيها مع فحص اتجاهاتها ومراميها، فلا يكادون يصلون إلا إلى نتائج من أفضل ما توصف به أنها قريبة إلى آرائه.

ولقد تعددت المصادر عن سقراط واختلفت بشأنه الآراء، لتسفر فى النهاية عن صورة لشخصية تستدعى النظر والدراسة خاصة ذلك الجانب النقدى الذى لم ينل حظه من الاهتمام. هذا فضلاً عما نستشعره من آراء إيجابية لسقراط يمكن استخراجها على ضوء الانتقادات التى كان يوجهها إلى عامة الأثينيين ليحثهم على فحص أنفسهم وفحص مجتمعه ومدينته حيث كان سقراط كما يصوره أفلاطون معنياً بالبحث عن الحقيقة والماهيات، حتى كان لاكتشافه للحد والماهية أثراً عظيماً فى تاريخ الفلسفة خاصة على أفلاطون وأرسطو حتى عُد مؤسساً لفلسفة المعانى، وبوجهة نظره التى ترى أن من الضرورى أن تدار النظم السياسية من خلال خبراء يعرفون كيف تستخدم السلطة محققة منافع وغايات أخلاقية ويضعون نصب أعينهم تحقيق الخير والعدالة للناس^(١).

(١) راجع: حسن جلال العروسى، مقدمة سقراط الذى جرؤ على النقد - تأليف كوراميسن - ترجمة محمود محمود. الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٥٦.

وأخيرًا فإن سقراط كان لا يعبأ بالموت ويتمسك بالحق دائمًا. فضحى بحياته فى سبيل المبادئ وكان قبوله للموت عنواناً لاحترام القوانين. مصادرنا عن سقراط :

- ١- محاورات أفلاطون.
 - ٢- اكسينوفون أعماله عنه.
 - ٣- أريستوفان "مسرحية السحب"^(١).
 - ٤- ملاحظات أرسطو عنه.
- أما النقد فهو القدرة على كشف التناقضات وتجاوزها وبفضل قدرة العقل على النقد وتجاوز المنقود، تكون القدرة على إعادة ترتيب الواقع وتشكيله فى شكل عقلانى جديد فيكون بذلك إبداعاً غايته غاية الفلسفة، وهى دفع الواقع إلى التطور على النحو الذى يريده الفيلسوف^(٢).
- وإن الشك هو الذى يدفع الفيلسوف إلى النقد، وأن النقد والتجاوز هو الأصل فى التراكم الإبداعى فى الفلسفة، ومن ثم فالنقد هو الأداة التى تطور المذاهب الفلسفية وغيرها بصفة دائمة.
- فالنقد هو الفعل العقلى الثورى والإرادى الذى يغير كلَّ ثابت، ويحرك كل ساكن، ويطور كل واقع من خلال شرعية عقلية ومنطقية تمكنه من أن يتجاوز ما هو قائم لبناء إبداع جديد، من حيث إن كل فلسفة تأخذ موقفاً نقدياً من الواقع، بكل مشكلاته وأزماته وأحداثه .

(1) Tomas Moutner , op . cit .

(٢) راجع: د. مراد وهبة، مدخل إلى التنوير، دار العالم الثالث، مصر، ١٩٩٤، ص ٦٧.

ومن هنا فإن البحث عن الحقيقة فى أى مجال سواء كان فى مجال الفلسفة والدين أو الفكر أو الواقع أو العلم يتطلب من الفيلسوف موقفاً نقدياً فى مجال بحثه.

ويتخذ النقد مسارات وأبعاداً كثيرة، ومهما تنوعت أبعاده ومجالاته إلا أنه يتمثل فى القدرة على كشف التناقضات وتجاوزها لتقديم الجديد دائماً. وقد كان موقف سقراط النقدى من فلسفات سابقه ومعاصريه إما بمحاولة هدمها أو بإدخال عناصر جديدة عليها مع أخذه بطريقة لم يعهدها الأثينيون، كانت سبباً فى إثارة الثورة فى العقول^(١) مما أدى إلى الحكم بإعدامه.

وتتضح النزعة العقلية فى فلسفة سقراط فى غلبة الجانب الأبولوجى العقلى على الجانب الديونيسى الوجدانى، وهو ما نراه ماثلاً فى أسلوب حياته^(٢). كما استعان سقراط فى منهجه النقدى بالوصف والتحليل الذاتى للآخر من خلال الأسئلة التى كان يطرحها على مستمعيه من أجل بيان فكر الآخر وتحليله ليتعرف على حقيقة نفسه ويقف على جوانبها^(٣).

فالفلسفة تبدأ بمعرفة الذات لذاتها وأن موضوعها الأول يبدأ بمعرفة الذات من خلال الشعار السقراطى الذى اتخذه سقراط بداية لفلسفته من

(١) راجع د. أحمد فؤاد الأهوانى - فجر الفلسفة اليونانية - قبل سقراط - دار إحياء الكتب العربية - القاهرة - الطبعة الثالثة، ١٩٥٤، ص ٤.

(٢) راجع د. أميرة مطر - الفلسفة اليونانية - تاريخها ومشكلاتها - دار المعارف، القاهرة ١٩٨٨، ص ١٣٨.

(٣) راجع د. الصاوى أحمد، المنهج النقدى بين الفلسفة والدين - الجمعية الفلسفية المصرية - بحث ضمن العدد الحادى عشر ٢٠٠٢، ص ١٤٩ - ١٥١.

خلال هذا الشعار والذي انشطر به تاريخ الفلسفة الإغريقية إلى شطرين ما قبل سقراط وما بعده .

وتتضح لنا جوانب فلسفة سقراط من خلال النقد، الذى يشكل أحد فروع المعرفة لدى الفيلسوف، فمهما اختلفت تعريفات الفلاسفة الغربيين للذات أو فى وسائل معرفتها، إلا أن سقراط كان البداية التى أعطت للفكر الغربى وحدته، والتى أصبحت لا تعبر فقط عن الفكر اليونانى فحسب، بل وعن الفكر الغربى كله.

ومن خلال موقف سقراط النقدى كان موقفه من فلسفات سابقه، حيث رفض أن ينقل إلى الأثينيين الأفكار والمذاهب التى نادى بها سابقوه، فكان يرى أن الفكر الإنسانى أكبر من أن يؤسس فى مدرسة فلسفية، ولذا خرج إلى الناس يجادلهم ويحاورهم ولكنه لا يعلم الناس أقوالاً موروثة ولا نصوصاً محفوظة ولذا لم يحرص على أن يترك لنا أثراً مكتوباً، حتى عده البعض واحداً من السوفسطائيين ولكنه لم يكن سوفسطائياً وإنما كان معلم فكر لا معلم بيان وإنه لم يتاجر بالكلمة أو يأخذ عليها أجراً، فضلاً عن أنه كان عدواً للسوفسطائيين وناقداً عنيفاً بل إنه كان ينادى بمبادئ جديدة لم تعرفها السوفسطائية من قبل، وكان شعاره ليس قضية فلسفية فحسب، وإنما كان رسالة من الآلهة اندهش لها لكى يسير فى طريق الحكمة بمخاطرها ويشغل بالفلسفة ليغوص فى أعماق الطبيعة البشرية والنفس الإنسانية فكان بذلك مجدداً.

سقراط والحياة اليومية :

لقد بدأ سقراط حياته وهو ما يقترب من الرابعة عشر من عمره حينما أخرجه والده من المدرسة ليتعلم مهنته ليبحث عن معانى الأشياء، ويعين من يراهم فى مثل سنه من الفتيان على التفكير.

وقد كان لنشأة سقراط أثرها فى تفكيره من حيث تقديره لقيمة المعرفة والمهارة التى تميز بهما عمل والده كنجحات والذى كان يحذق الضرب بالمطرقة، ويحسن تناول الآلات. حينئذ سأل سقراط والده كيف عرف الطريقة التى يضع بها أزميله وإلى أى عمق يضربه فأجابه سفرنوكس قائلاً: "عليك بادئ ذى بدء أن ترى الأسد كامناً فى الجحر، وتحس كأنه رابض هناك تحت السطح و عليك أن تطلق سراحه، وكلما أحسنت رؤية الأسد أحسنت معرفة أين وإلى أى عمق تشق الجحر"^(١).

وهذا هو نفس الشيء الذى حدث بينه وبين ماوس فى مصنعه، فقد تولدت لديه فكرة كانت كامنة فجأة أحس سقراط أنه لم يفعل شيئاً سوى أنه أعان الفكرة على الانطلاق، وهكذا أثارت حياة سقراط تفكيره، وحيث رأى أن هناك الكثير من الأفكار تنتظر الانطلاق إذا ما وجدت من أعانها على ذلك، لو تعلم أن تسأل السؤال الصحيح لاستطاعت هذه الأفكار أن تتحرر. ومن ثم كان سقراط يستخرج من الأفكار الجديد.

(١) نقلاً عن: كوراميسن، سقراط، الرجل الذى جرؤ على النقد، ترجمة محمود محمود مقدمة من جلال العروسي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٥٦، ص ١٣.

وعن سقراط ومدينته، عندما بلغ العشرين من عمره يستمع إلى الناس ثم يتوجه إليهم بالسؤال فى كل المجالات وفى جميع الأمكنة والأوقات - وذلك مما لديه من استعداد شخصى وتطلع إلى المعرفة - فوجد أن كثيراً من متحدثيه لا يعرفون كثيراً عن حقيقة ما يقولون، فضلاً عن أن المتحدث كثيراً ما تتناقض أقواله مع نفسه أو مع الآخرين.

وسار سقراط فى طريقته التى يضع فيها محدثيه فى حالة من الإرباك والاضطراب، كان لا ينتقل من سؤال إلى آخر إلا بعد أن يتيقن من جهله وإرباكه^(١).

وكان سقراط دائم السخرية فقد امتدح أحد السوفسطائيين أثناء محاكمته (أممينوس) لأنه يعلم الفضيلة بأجر معقول فلا يتقاضى أكثر من خمسة دراهم.

واستمراراً لسخريته ونقده للسوفسطائيين فقد طلب قبل رحيله راجياً من الناس أن يرهقوا أبناءه من بعده كما أرهقهم حينما بدا أنهم يؤثرون المال على الفضيلة، وجدوا فى أنفسهم العلم وهم جاهلون^(٢).

يقول سقراط: "قأنا كما تروننى أسير وفقاً لما يرسمه لى الإله، أفتش عن الحكمة فى كل من يدعيها، لا أبالى أكان من أبناء الوطن أو غريباً، فإن لم أجده كما ادعى، صارحته بجهله كما أمرتنى الراعية، ولقد انصرفت إلى هذا الواجب انصرافاً لم يبق لى معه من الوقت ما أبذله فيما يشغل بال

(١) نقلاً عن كوارميسن - مرجع سابق، ص ١٤.

(٢) راجع: براتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة د. زكى نجيب محمود، الكتاب الأول، الطبعة الثانية، لجنة الترجمة والتأليف والنشر، القاهرة، ١٩٦٧، ص ١٥٥.

العامّة، أو أنفقه في شئوني الخاصّة، وهكذا كرست حياتي لله فعشت فقيراً معدماً" (١).

وتشير هذه الشذرة من محاورّة الدفاع إلى أن سقراط كان مكلفاً بتأدية رسالة مقدّسة، ومعتقداً بأن التفكير السليم أهم ما تحتاج إليه الحياة الصحيحة. ويرى أن الحياة التي لا يتم فحصها غير جديرة بأن يحيها الإنسان وغير خليفة بالرجال.

ولقد كانت حياة سقراط في شغل مستمر وكان يسعى دائماً لأن يضع في المناصب الحكوميّة أكفأ الأشخاص، وكان يسأل أسئلة كهذه: "إذا أردت إصلاح حدائي فمن ذا الذي أستخدم من الناس؟ وينتقل سقراط إلى النجارين والحدادين وغيرهم، ويشير إلى ذلك سقراط في محاورّة الدفاع فيقول: "وأخيراً قصدت إلى الصناع، وكذلك أظنني جاهلاً بما يتصل بالصناعة من علم، وكنت أحسب أن لدى هؤلاء الصناع مجموعة طريفة من المعارف، وقد أقيتني مصيباً فيما ظننت، إذ كانوا يعلمون ما كنت أجهله، فكانوا في ذلك أحكم بلا ريب، ولكني رأيت حتى مهرة الصناع قد تردوا فيما تردى فيه الشعراء من خطأ، فتوهموا أنهم أكفاء في صناعتهم فلا بد أن يكونوا ملمين بكل ضروب المعرفة السامية، فذهبت سيئة الغرور بحسنة الحكمة" (٢).

(١) أفلاطون، محاورّة الدفاع، ترجمة د. زكي نجيب، لجنة التّأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٦٦ ص ٥٤.

(٢) أفلاطون، الدفاع، ترجمة د. زكي نجيب محمود، في "محاورات أفلاطون" القاهرة، مطبعة لجنة التّأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٦، ص ٥٣.

لقد أنفق سقراط حياته ليؤدى رسالته فى أن يكشف حقيقة ما يدعى الناس لأنفسهم من حكمة، فضلاً عن تلك الرسالة المقدسة التى كلف بها وظهرت على محاوراة الدفاع الطابع الدينى إذ يقول سقراط: "يأمرنى الله أن أؤدى رسالة الفيلسوف، التى هى البحث فى نفسى وفى سائر الناس". ويؤكد سقراط أنه لن يتخلى عن رسالته فى فحص نفسه وفحص الناس، لن يكف عن ممارسة الفلسفة وتعاليمها.

صادف سقراط شاباً يريد أن يكون قائداً، فأقنعه بأن من الخير له أن يلم بشئ من فن القتال، واقتنع الشاب بنصحه، وقصد إلى حيث درس شوطاً قصيراً فى ذلك الفن.

وكذلك جعل شاباً يدرس مبادئ الشؤون المالية، وحاول أن يصنع ذلك مع أناس آخرين^(١)، فأخذ يتنقل بين الناس ويطوف بمعتقداتهم، ويخزهم بالأسئلة ويطلب منهم إجابات دقيقة ومحددة، وآراء غير متناقضة، يترك محدثه الذى لا يستطيع أن يتحدث معه حديثاً واضحاً فى حالة من الإرباك والرعب، خاصة وأن سقراط كان يعتقد أن الآلهة قد أمرته أن يبحث عن الحكمة كما كلفته برسالة.

ومن هنا حيرته عبارة كاهنة دلفى^(٢) التى تقول: "ليس هناك من هو أحكم من سقراط" ف شعر أنه ينبغى عليه أن يعرف معناها، فراح يسأل الناس الذين كانوا يشتهرون بالحكمة، ف شعر أنه بالفعل أحكم منهم لأنه لا يدعى

(١) راجع: رسل، مرجع سابق، ص ١٤٤ - ١٤٥.

(٢) دلفى: موقع معبد أبوللو وكاهنته ويقع فى أعلى التلال شمال وغرب أثينا، أما أبوللو فقد كان إلهاً يعرف الماضى والحاضر والمستقبل، كما كان يعرف الصدق.

أنه يعرف ما لا يعرفه، ومن ثم فقد شعر أن فحصه للأفراد هو رسالة من السماء^(١). وترتب عليها من أنه كان من أهل الحكمة ومن يدعيها.

وشرع فى تلك اللحظة القيام بذلك الواجب العملى الذى يتحدد فى ضرورة أن تكون الأفكار غير مبهمة ولذا نراه يتحدث عن نفسه من وقت إلى آخر فيما يهم البشرية فى ضوء ما يتفق مع العقل وما لا يتفق معه، وعن ماهية الحكومة التى تسيطر على الناس، وعن صفات الرجل البارع فى حكمه، فضلاً عن موضوعات أخرى يرى ضرورة العلم بها وأن الجاهل بها يعد من طبقة العبيد".

النزعة النقدية قبل سقراط :

إن النقد عند اليونانيين السابقين على سقراط لم يكن ميسوراً نظراً لأنه يحتاج إلى تراكم من المعلومات العلمية، فضلاً عن تجربة روحية يخلقها الدين، وهو ما لم يكن متاحاً من قبل.

ولذا لم يطرح الفلاسفة الطبيعيون "المشكلة النقدية" مكتفين فى ذلك بزهوة الاكتشاف، ولافتراضهم أننا نستطيع أن نعرف الأشياء كما هى عليه. ومع ذلك عارض طاليس ومعه الفلاسفة الطبيعيون الدين الأسطورى معتمدين عليه من جهة، والدين السياسى أيضاً وما فيه من أعياد وعبادات من جهة أخرى، حيث بدأ الدين الطبيعى فى الظهور مع ظهور الفلاسفة ونشأة الفلسفة^(٢).

(1) Thomas Moutner , Ibid .

(٢) راجع د. أحمد الأهوانى، مرجع سابق، ص ٢١.

أما هيرقليطس فنقد ما انتهى إليه فلاسفة المدرسة الأيونية من تناقض، إذ يرى أن الأشياء فى تغير دائم وسيلان مستمر، فلا شىء ثابت، ولا شىء يستقر فالأشياء فى صيرورة متصلة، غير أنه يعود متجاوزاً ذلك بقوله: "إن جميع الأشياء ترجع فى النهاية إلى أصل واحد، فالعالم كل واحد نار حية وسيلان أبدى، تشتعل بحساب وتخبو بحساب أى بمقاييس منتظمة فالحركة مستمرة والتناقض قائم مصدراً للحركة^(١).

كذلك يرى هيرقليطس أن الحكيم هو الذى يبحث فى أشياء كثيرة، لينفذ إلى معرفة قانون الأشياء أو اللوجوس Logos، وهو القانون الذى يعرفه هيرقليطس وحده دون أحد غيره، ولذلك فإن فيثاغورس وزينوفان وهيكاتايوس لم يكونوا حكماء بهذا المعنى.

هذا ولم يسلم العامة من جمهور المتعلمين على يد هؤلاء من النقد ولذا يصفهم هيرقليطس بأحقر الصفات وأشدّها ازدراء فهم يسبيرون كالأنعام خلف أصحاب الشهرة، لا يفهمون ما يقع تحت بصرهم، ويقلدون العامة، ويتبعون الشعراء، بل فضلاً عن ذلك ليس لديهم عقل أو حكمة من حيث إن الحكيم يفضل الآلاف، كما نقد الموقف السياسى السلبى لمواطنيه الذى أدى إلى نفى أفضل أبناء المدينة.

ويمكن القول إن هيرقليطس وجه نقدًا لاذعًا إلى رجال الدين والشعراء والفلاسفة وإلى المجتمع الذى يسير كالأنعام خلف هؤلاء بعيدًا

(١) راجع: فليب ويلرايت، هيرقليطس، ترجمة عبده الراجحى، ضمن كتاب هيرقليطس فيلسوف التغيير، د. على النشار دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٩، ص ٣٩.

عن طريق الحكمة من حيث إنه لا يكبح جماح نفسه ويسير وراء شهواته معتمداً على الظاهر بعيداً عن الحقيقة ولذلك يدعوهم هيرقليطس إلى الاستماع إلى كلمته التى تدل على أن جميع الأشياء واحدة والتى وصل إليها عن طريق الإلهام ليوقظ الناس من غفلتهم، وهنا يلتبس كل من هيرقليطس وسقراط الطريق لمعرفة الحق بفضل الوحي الإلهى الذى كانت تنطق به الكاهنة حيث كان سقراط، أنه كان يغيب عن الوعى ليستمع إلى هاتف داخلى يسمى ديمون Demon، وبذلك اتفقت غاية كل منهما فى الكشف عن الحقيقة. إذ يريد كل من هيرقليطس وسقراط ألا ينساق الناس وراء كلمتهما انسياقاً أعمى بل عليهم أن يبحثوا عن الكلمة وهم لا بد واصلون لأنها واحدة بالضرورة^(١).

نقد هيرقليطس العامة من السابقين عليه لاحتقاره لهم وذلك لمعرفة بآرائهم وعلمه بمذاهبهم. ولذلك وصف جمهور المتعلمين من الشعراء والفلاسفة ورجال الدين بعدم إمامهم بالأمر ومسيارتهم للعامة وانسياقهم وراء الشعراء بدون عقل أو حكمة.

وهكذا حمل على رجال الدين والشعراء والفلاسفة حملة شعواء وذلك لأثرهم وعلمهم القبيح فى تعليم الناس ونقد جميع النحل الدينية خاصة أتباع ديونيسيوس، الذين كانوا يقعون فى كثير من المهازل باسم الدين حيث كان الشعب يخرج عن وعيه فى الاحتفالات التى كانوا يقيمونها فى عيد الإله ديونيسيوس، وأيضاً أصحاب العبادات السرية والذى كان يناديهم بالسريرة

(١) راجع د. أحمد الأهوانى، مرجع سابق، ص ١١٦.

وينعت أسرارهم بأنها غير مقدسة، وعبادتهم للأصنام التى لا تتكلم ولا تسمع، كما كان يزدري الطهارة التى كانت لا تؤدى إلى التطهير بل إلى التلطيخ.

وكان أيضاً أشد هجوماً على الشعراء لأنهم كانوا لا يصلون إلى الحقيقة الباطنة بل كانوا يأخذون بالظاهر.

كما نقد الفلاسفة نقداً لاذعاً لكونهم لا يفهمون ما يعلمونه للناس، حتى مع أنهم يحفظون الكثير من الأشياء.

وعن برمنيدس فإنه يكشف عن التناقض القائم فى مفهوم التغير ليبرر أن الوجود موجود ثابت لا يتغير^(١) ولذا أثر اليقين العقلى رافضاً الكثرة والتغير باعتبارهما وهماً وظناً لذلك نراه يهاجم فلسفة هيرقليطس وغيره من أصحاب الفلسفات المادية فيصفهم بالذين تضل عقولهم فلا يميزون بين أن الوجود موجود، واللاوجود موجود، وأن الوجود واللاوجود شىء واحد، وإلى أن كل شىء يتجه فى اتجاهات متضادة^(٢). ولقد رفض برمنيدس كل المذاهب التى نادى بالتغير وأقرت الكثرة والتعدد فى الوجود حتى انتفت عنه صفة الوحدة^(٣). كما رفض الفكر المنطقى كل الافتراضات التى وجدت مع المذاهب الأخرى فى القرن السادس قبل الميلاد، وعارض المتضادات التى اشتقت من الازدواجية الأولية داخل هذا العالم الحار والبارد والهواء

(١) راجع يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الخامسة، القاهرة ١٩٧٠، ص ٢٩.

(٢) راجع، المرجع السابق، ص ١٣١.

(3) Cornford. Plato and Parmenides , London. 1939. p. 28.

والنور والظلام، وذهب Kirk & Raven^(١) إلى أن قصيدة برمنيدس جاءت ردًا معارضًا لفلسفة هيرقليطس والفيثاغورية معًا، امتد نقده ليشمل كل الفلاسفة القائلين بالتغير كالفلاسفة الطبيعيين أو هؤلاء الذين أسماهم الفلاسفة العلمانيين Layme^(٢).

ولكن السوفسطائيين أخذوا موقفًا نقديًا من التراث فقد أرجعوا القيم جميعًا سواء منها القيم الأخلاقية أو الفنية إلى المصدر الإنساني من حيث إن القيم تتغير بتغير الظروف. كما هاجموا القيم المتوارثة واندفعوا عكس سقراط إلى تأييد الاتجاه الجديد إلى التغير والتطور في كل مجالات الحياة أو أنحائها، وقد بين بروتاجوراس أن المفاهيم عن العدالة والحق والخير والجمال ليست ثابتة ولا هي مطلقة ولا ترجع إلى أى مصدر إلهي وإنما مصدرها اتفاق الناس ومواقفاتهم، وقد صاحب هذه الحركة الجديدة في الفكر تجديد شامل في الفنون الأدبية والتشكيلية^(٣). ويكشف السوفسطائيون التناقض بين التغير عند هيرقليطس والثبات عند برمنيدس وغيره من الافتراضات التي قدموها عن نزعة شكية في إمكانية المعرفة اليقينية^(٤) بالنسبة للطبيعة الخارجية حتى أصبحت الحقيقة موضعًا للشك وبالتالي فلا وجود لحقيقة كلية أو مطلقة.

(1) Kirk & Raven . The presocratic philosophers , A selection of texts , Cambridge University 1969 , p. 268 .

(2) allen studies in the presocratic philosophy p.21.

(٣) راجع د. أميرة مطر - محاورات ونصوص لأفلاطون، د. فايدروس - ثياتيتوس - دار المعارف، الطبعة الأولى K hgrhivm، ١٩٨٦، ص ٥ .

(٤) راجع: فردريك كوبلستون - تاريخ الفلسفة - المجلد الأول - ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام - المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٢ م، ص ١٣٥ .

كما وجه السوفسطائيون انتقاداتهم ضد تقديس الأوائل للطبيعة الخارجية ومن ثم بدأت عنايتهم بالإنسان^(١). وبذلك كان اختلاف السوفسطائيين عن السابقين فلسفة السوفسطائيين حضارة لا طبيعة، فموضوعا الإنسان وحضارته وليس الطبيعة فى الموضوع والمنهج والغاية، فهى تعنى بالإنسان وبالعادة والتقاليد، كما كان لهم منهج مختلف حيث استخدموا منهجا تجريبيا استقرائيا حاولوا من خلاله جمع أعظم قدر من المعرفة بملاحظة أخلاق الشعوب وعاداتهم وتقاليدهم، وهذا المنهج يختلف عن المنهج القياسى الذى سار عليه الفلاسفة الطبيعيون الذى يستخلص النتائج من المبادئ التى يفترضونها.

كما اختلفت السوفسطائية عن سابقتها فى الهدف أو الغاية أيضاً، حيث كانت غاية السوفسطائيين عملية، أما فلاسفة الطبيعة فكانت غايتهم المعرفة لذاتها ومن ثم كان بحثهم نظرياً^(٢). كما اختلف الجدل عند السوفسطائيين عنه عند زينون حيث يتخذ الجدل بدءاً من السوفسطائيين وسقراط طريق الحوار الشفاهى، وهو ما لم يكن جلياً عند زينون من حيث أصبح الجدل وسيلة لبيان مفاهيم إنسانية وتصورات تتصل بالعلم والأخلاق والآداب، مع بيان السوفسطائية للصفة الذاتية للمعرفة.

(١) راجع: د. عبد الرحمن بدوى - ربيع الفكر اليونانى، النهضة المصرية، القاهرة، ١٨٤٦ ص ٤٩.

(٢) راجع: د. أحمد الأهوانى، مرجع سابق، ص ٢٥٩.

النقد عند سقراط

أولاً : أصالة المنهج السقراطي:

سقراط هو الفيلسوف المنهجي الأول الذى أرد أن يلتمس للمعرفة الإنسانية سواء السبيل فلا تضل ولا تخطئ حتى احتل مكانته الرئيسية فى الفكر اليونانى بفضل منهجه النقدي قبل أى شىء آخر، ولا نزال حتى اليوم نصف بعض الاتجاهات الفكرية بأنها "جدلية" وهى كلمة تشير إشارة صريحة إلى المنهج السقراطى الذى أطلق عليه سقراط اسم الديالكتيك^(*) Dialectics وهى كلمة معناها المحاوره أو المناقشة لأن فيها ما يكون فى الحوار من أخذ ورد^(١).

هذا، ويشير رسل إلى أن زينون قد سبق سقراط فى استخدام نفس طريقة الجدل التى تقوم على السؤال والجواب كما كان يستخدم فى جدله الطريقة التى كان يعامل بها سقراط محاوريه، وكان زينون يستخدم فى جدله نفس الطريقة التى كان يعامل بها سقراط محاوره^(٢).

ولذلك لا نجد لسقراط نظرية فى تفسير الوجود، كما لا نجد لديه أيضاً نسقا مذهبيا متكاملاً فى الأخلاق، حيث كانت فلسفته حواراً مع الآخر وليست بالتحديد تأملاً للذات لذاتها، بل كان الغرض منها معرفة كل ذات على حقيقتها. مهما تجاوز الفرد إلى الآخرين فكانت بذلك دعوة للجميع إلى

(*) فن الديالكتيك: يسمى فى اللغة اليونانية فن الجدل والمناقشة التى تهدف إلى كشف الحقيقة.

(١) راجع د. زكى نجيب محمود - نحو فلسفة علمية - مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٥٨، ص ١.

(٢) رسل، مرجع سابق، ص ١٥٧.

الفكر والفلسفة، فخرج فى الأسواق والشوارع ... وغيرها، خلافاً للفلسفة السابقين عليه التى كانت عرضاً ذاتياً لآراء الفلاسفة عن الحقيقة والوجود. كما نجد لسقراط منهجاً فريداً أفاد به غيره حتى فاق منهجه مذهبه. الذى استعان به فى تفسير الحقيقة خاصة فيما يختص بحقيقة الإنسان والوصول إلى معرفته التى يعتمد فيها على العقل فى فهمه وتوجيهه إلى معرفة الحكمة والفضيلة.

ولقد اتخذ سقراط منهجاً جديداً فى البحث والفلسفة أفاد به الآخرين غير أنه أثار عليه غضب الخطباء، والشعراء، والسياسيين، وغيرهم ممن كانوا يستهدفهم فى جدله والذى قدمه فى مرحلتين: التهكم والتوليد. أما منهجه فى البحث فقدمه فى مرحلتين التهكم والتوليد، التهكم لسقراط: ادعاء الجهل أثناء النقاش (الحوار)، تزييف لكى يتقدم نحو اكتشاف الحقيقة.

المرحلة الأولى: التهكم السقراطى:

أما التهكم السقراطى وهو السؤال مع ادعاء الجهل أثناء النقاش (حوار)، تزييف لكى يتقدم نحو اكتشاف الحقيقة^(١). والذى كان يهدف منه إلى أن يهدم المعرفة الظاهرة، المنسوجة من ظنون وأحكام مسبقة والمدثرة بالسفسطة والخطاب الديمايموجى، ليحل محلها معرفة بالأنفس مستمدة من الذات، وهو ما أدى به إلى الإعدام^(٢).

(1) Thomas Mautner , Ibid .

(٢) راجع: جورج طرابيش - معجم الفلاسفة - دار الطليعة للطباعة والنشر - بيروت - الطبعة الأولى، ١٩٨٧ ، ص ٣٣٦ .

إن الخطوط الأساسية في النقد هي "التهكم" وإثبات جهل الآخرين والسخرية منهم ، لكنه ليس تهكمًا بالمعنى السيئ، وإنما هو تهكم قصد من ورائه إثارة التفكير في نفوس الآخرين، وحثهم على البحث في قيمة ما يؤمنون به، ودفعهم إلى الكشف عن الحقائق على أساس صحيح، ولهذا فقد ذهب هيجل إلى أنه " أقرب إلى المزاح المحبوب لا مدح فيه ولا هجاء"^(١). ويمكن أن يقال إن خطوة التهكم أقرب إلى الشك ولهذا فإن سقراط يبدو فيلسوفًا شاكًا قال عنه مينون في المحاوراة التي سميت باسمه.

ولقد كان غرض سقراط من تهكمه تخليص العقول من العلم الزائف عند السوفسطائيين، وتهيئتها لقبول الحق، حيث كان سقراط يأخذ على السابقين عليه جهلهم بطبيعة الجمال والخير والحق التي كان يعدها من أهم الأشياء التي يجب معرفتها^(٢).

وكان لسقراط منهج خاص في البحث عن الحقيقة يعتمد على تحليل آراء محاوره والتهكم والسخرية من تلك الآراء، للدفع ببطلانها ليصل بمحاوره إلى معرفة الحقيقة، ولهذا فإن أكثر ما يستدعى الانتباه هو ذلك المنهج الذي كان يستخدمه، فمنهج سقراط كان أكثر أهمية من الموضوع نفسه، حيث كان المنهج السقراطي ليخلص العقل من الأوهام ويفتح أمامه طريق العلم والمعرفة والذي قد لا يصل بالإنسان إلى نتيجة نهائية كما لا يصل إلى تعريف أو معنى للفضيلة كالتقوى والعدالة وغيرها، فنحن

(1) Hegel. History of philosophy. vol. I P.40 .

(٢) راجع: وولتر سيتس - تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٤، ص ١١٥.

لا نصل مع سقراط إلى معرفة معنى الفضيلة، كالتقوى، العدالة ... إلخ، حيث كان هدفه الرئيسي هو البحث عن الحكمة والذي تحدد الموضوعات الأخلاقية والتي تجاوز حدودها أفلاطون إلى الأفكار الخاصة بالعلم والمعرفة مع وضعها في عالم مثالي آخر.

وكان سقراط في منهجه يأخذ في فحص محاوره ولكن لا يهدف إلى إفحامه كما كان يفعل السوفسطائيين، وإنما كان يريد أن يصل إلى تحديد دقيق للمفاهيم والمعاني^(١). ولكن أهم ما يميز سقراط ليس مجموعة من النظريات بل منهج البحث الذي كان يطلب من محاوره تعريفاً عاماً لفضيلة من الفضائل. وعندما يلبي الشريك في النقاش طلبه ويقدم تعريفاً يبدأ سقراط في طرح العديد من الأسئلة وليست كلها وإنما التي ترتبط بالتعريف. ويستخلص سقراط التناقضات من إجابات المحاور وعلى أساسها يرفض التعريف. وتعرف عملية الفحص هذه باسم "الدحض" واختبار آراء المحاور، وتتدعم شخصية سقراط. ويدعى سقراط أنه لا يعرف إجابات الأسئلة التي يسألها وأنه يسعى إلى الوصول إلى الحقيقة مع محاوره^(٢).

ومثال ذلك ما ورد في المقالات الأولى من محاوره الجمهورية حين يلتقى سقراط بثراسيماقوس الذي يدعى معرفة معنى العدل، وعندما يأخذ في تعريفه يجادل سقراط في صحة التعريف، ويتصل الحوار بينهما بحيث ينتهي كلاهما إلى أنهما لا يعرفان المعنى الدقيق والتعريف الصحيح للعدل.

(١) د. عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج١، ط١، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٤ ص ٥٧٧.

(2) Thomas Mautner , Ibid.

وهكذا كان الجدل والحوار المنهجي المنظم الهادف إلى إخضاع المعانى ووضع الحدود والتعريفات فهو ينشد الحقيقة التى تتولد من خلال تبادل الأفكار والنقد الذاتى والتصحيح المتبادل بين المتحاورين، ثم يأخذ فى فحص ما يدلى به محاوره ويكشف نقصه أو بطلانه ليصل إلى تحديد دقيق لتلك المعانى والمفهومات.

ويعد هذا المنهج السقراطى معارضا للطريقة السوفسطائية التى كانت تفرض المعرفة والرأى أيضا كما يتوهمه السوفسطائيون حتى أصبح الديالكتيك عندهم هو فن البرهنة والإقناع، لكسب الحوار، خلافاً لسقراط الذى يرى أن البحث عن الحقيقة هو المعيار الأساسى، إذ كان لا يفرض رأياً، بل يبحث عن الحقيقة من خلال الحوار مع الآخرين، فهى وليدة تبادل الأفكار والآراء والنقد الذاتى والتصحيح المتبادل بين أطراف المناقشة^(١).

وبناء على ذلك فإن سقراط كان ينشد الحقيقة التى كانت المعيار الرئيسى، الذى يختلف بموجبه الديالكتيك أو "فن البرهنة" عن فن الجدل، وفن المحادثة، وعن المناقشة الشفاهية .

إن الحقيقة تتولد من الحوار القائم على البرهان الجدلى، فالعالم بالمنطق كما يرى سقراط "هو ذلك الذى يعرف أن يطرح الأسئلة ويجب"^(٢). وبذلك نستطيع أن نصل إلى الجوهر الحقيقى للأشياء.

(١) راجع: د. عبد الرحمن بدوى - موسوعة الفلسفة، ص ٥٧٨، وانظر ثيوكاريس كيسيديس

(2) Thomas Mautner , op . cit

فالاقتناع بالجهل خطوة أساسية لاكتساب المعرفة، فالإنسان لا يكتسب أى معرفة إلا إذا عرف أنه لا يعرفها، لذا كان عليه وعلى غيره من الباحثين أن يسيروا دائماً على هذا المنهج ليكتشفوا هذا المنهج .

ومن هنا فإن جوهر المنهج السقراطى يقوم على إقناع المحاور بأنه لا يعرف شيئاً وإن اعتقد عكس ذلك.

لذلك أثارت طريقة سقراط فى الحوار ضده سخط الكثيرين وعداوتهم. خاصة السوفسطائيين الذين كانوا يتاجرون بالعلم ويتربحون من ادعائه، وكذلك السياسيون كعادتهم أدعياء فى العلم، وفى غيره، حيث كان سقراط يكشف لمحاوره عن جهله خلافاً لما يدعيه فى أول الأمر بأنه من ذوى العلم والاختصاص بالموضوع الذى يجرى حوله الحوار^(١).

ويستخدم سقراط فى محاوراته منهج التهكم أو السخرية الذى يبدو أنه غير حقيقى بمعنى مصطنع سطحى لكنه حقيقى ذو معنى عميق، وهناك مجموعة من الافتراضات وراء المنهج السقراطى، يجعلنا نلمح آراءه الخاصة كعبارات محيرة. ولذا كان سقراط لا يترك للمتجاوز معه فرصة لكى يخرج من الموضوع ليكمل فرضه دون أن يقع فى الحيرة والتناقض خاصة مع أدعياء العلم والحكمة خاصة من السوفسطائيين، وتعد هذه هى المرحلة السلبية فى منهجه التى يتصنع فيها الجهل ويطرح الأسئلة على محاوريه، مدعيًا طلب التعلم منهم، مستعيناً بكثير من الأمثلة والتشبيهات

(١) راجع: د. عبد الرحمن بدوى، مرجع سابق، ص ٥٧٨.

من الواقع المحسوس، مما أضفى على الحوار صورة حية ساهمت في متابعة المستمعين له.

التوليد: طريقة التوليد ويعنى بها طريقة توليد الأفكار من العقول أو توليد الحقائق الكامنة فى الذهن فيهدف إلى مساعدة الآخرين على استخراج الأفكار الصحيحة من أذهانهم فى صورة تعريف واضح محدد من أجل غاية عملية وليست غاية نظرية^(١).

فيمثل التوليد المرحلة الإيجابية والتي لا يفرضها سقراط فى الموضوع الذى أثاره والذى انتقد فيه رأى محاوره ليساعده على أن يصل إلى الحقيقة بنفسه.

فالحوار هو الطريقة التى انتهجها سقراط مع الآخرين فى تحصيل الماهيات لاستخراج ما فى أذهانهم من مفهومات عن الأمور خاصة تلك الأمور الأخلاقية.

ولقد كان الجدل السقراطى يشوبه الكثير من السخرية والتهكم الذى يهدف إلى تشكيك محاوره وإرباكه وإقناعه بجهله والتفكير فى طريقة حياته، وكان سقراط يقر بجهله وبجهل من حوله، ولذا كان يرفض كل ما وصل إليه محاوره من آراء وتعريفات غير أنه لم يقدم شيئاً، وبالتالي تظل المسألة معلقة ولا تنتهى بنتيجة، فالتهمك نشأ من اكتشاف سقراط جهل الآخرين وعدم معرفتهم بحقيقة الأشياء التى يتحدثون عنها، أما السخرية فتعبر عن موقف سقراط من الجهل، ومن ثم لم يكن إرباك سقراط لمحاوره

(١) راجع: كوبلستون، مرجع سابق، ص ١٦٦.

هدفًا بل كان طريقة لاكتشاف الحقيقة من منظور الحياة الخيرة وليس بوصفها فكرًا مجردًا، حيث يريد أن يكتشف، ويبحث الآخرين على أن يفكروا لأنفسهم، فاهتم بقيمة الذات ورأى ما للحكمة والمعرفة الحقّة من أهمية، ولاهتمامه بالنفس، اهتم بالبحث عن القيم الحقيقية للحياة البشرية التي يمكن أن تتحقق في السلوك الإنساني^(١).

وقد عرض سقراط للناس نموذجًا مثاليًا للمعرفة يتعذر الوصول إليه لمواجهة الشك السوفسطائي في إمكانية المعرفة، فكلما أدرك محاوره طريقًا للهدف كان سقراط على استعداد لأن يجادلهم فيه مرة أخرى ويدخل معهم من جديد في بحث مشترك آخر، وبهذا فهو ينتهي إلى أن الفلسفة تكمن في هذه الفكرة " البحث المشترك".

وهنا يستخدم سقراط نوعًا من المغالطة السقراطية كالقول بأن المرء يعرف شيئًا ما إذا ما عرفه (يعرف س وإذا ما عرف س استطاع أن يقدم لـ س تعريفًا)^(٢).

ومن ثم فإن منهج سقراط الجدلي لم يحقق أى معرفة إيجابية عن الحياة البشرية أو الكون لكن إذا اعتبرنا هذا المنهج ضرب من ضروب التأمل الباطني أو مخاطبة النفس لنفسها ومحاسبتها لها فإنه يمكننا في هذه الحالة التوصل إلى معرفة إيجابية.

(١) راجع: ثيوكاريس كيسيديس - سقراط - ترجمة طلال السهيل - الفارابي، ١٩٨٧، ص ١٥٩ -

(2) Thomas Mautner, Ibid .

وهكذا كان سقراط فى منهجه يتظاهر فى حوارہ مع محدثيه بأنه يسلم بأقوالهم ، ولكنه فى الحقيقة كان يطرح الأسئلة ويثير الشكوك كما يفعل طالب العلم والاستفادة. ولذا نراه ينتقل من أقوالهم إلى أقوال نتجت عنها بالضرورة، غير أنهم لا يقرون بها، ومن ثم ينتهى بمحاوره إلى التناقض الذى يدفع به إلى إدراك جهله والاعتراف به.

ويعد هذا المنهج من أهم ما قدمه سقراط للفلسفة، فكان أول من طلب الحد الكلى بالاستقراء، إذ يقوم على دعامتین: حيث يكتسب الحد بالاستقراء، ويركب القياس بالحد، مع التمييز بين موضوع العقل وموضوع الحس، حيث كان يعتمد على الأسئلة التى تثير طرح التأمل والتى تؤدي بدورها إلى وعى المرء بجهله ومن ثم إلى المعرفة وبما بينه من أهمية تحديد الألفاظ تحديداً دقيقاً حتى تتفق عليها العقول ويمتنع الخطأ ولا يحدث الالتباس، وبذلك يوجهنا إلى أهمية طلب ماهية الشيء^(١).

(١) راجع: يوسف كرم، مرجع سابق، ص ٥٢، ٥٣.

مجالات النقد عند سقراط

أولاً : نقد سقراط للمصطلحات العامة والمفاهيم الشائعة:-

يرجع الفضل إلى سقراط في أنه غير وجهة نظر الفلسفة إلى معرفة الماهيات أو المدركات العقلية أى الكلية بدلاً من توجيهها إلى معرفة الموضوعات الخارجية، لقد أعلن سقراط أن المبدأ الرئيسى فى الفلسفة هو البحث عن المعرفة، وأن المعرفة الحقيقية هى معرفة الماهيات أى معرفة التعريفات الشاملة وكان سقراط يرى أن المعرفة لا يمكن أن تقوم على أساس صحيح إلا بعد دراسة طرق ووسائل الوصول إليها.

وقد جعل سقراط العمل والنظر شيئاً واحداً ولم يفصل بينهما ولذا فإن الأخلاق لا بد أن تقوم على علم يسبقها، فالفضيلة علم، ولكن العمل لا بد وأن يقوم على أساس المعرفة الحقيقية أو على الأقل لا يفصل بينهما ولم يقل إن وجود الماهيات هو الوجود الحقيقى^(١). ولم يكن اهتمام سقراط منصباً على المعانى ولكن كان جل اهتمامه متمركزاً على المفاهيم مثل العدالة، المعرفة، والتى نعجز عن تقديم مثل لها نظراً لجهلنا وارتباكنا أى تذبذبنا. لأننى كنت كما كنت أقول منذ لحظات، أذبذب ما بين رأى وآخر ولا أبقى أبداً ولا أبداً ثابتاً على شىء وليس فى هذا التذبذب واللايقين غرابة فيما يخصنى أو يخص أى جاهل آخر مثلى. أما أن تتذبذبوا أنتم، وأنتم العلماء، فإن هذا هو الأمر الخطير فيما يخصنا نحن، لأننا إذا ذهبنا إليكم للتخلص من تذبذبنا، فإنكم لن تفيدوا بشىء" وهنا يوجه سقراط الحديث

(١) عبد الرحمن بدوى، موسوعة الفلسفة، مرجع سابق، ص ٥٧٨.

إلى هيبياس منتقدا السوفسطائيين لافتقادهم المثل الأعلى في المعرفة، إما لأنهم لا يقبلونه أو لأنهم لا يتصورونه^(١).

وثمة مفارقة بين سقراطية تتمثل في النتيجة الغريبتين غير المقبولتين التي توصلت إليهما المحاورات السقراطية لأفلاطون وأولهما: ربط سقراط بين المعرفة والفضيلة والتي بمقتضاها لا يرتكب أحد الخطأ عن علم، وثانيهما: وجهة نظره القائلة أنه لا يمكن لأحد أن يعرف ما يقصده ويعنيه عند استخدام مصطلح بعينه إلا إذا كان بمقدوره أن يقدم تعريفاً واضحاً لهذا المصطلح أو المفهوم^(٢).

إن التحليل النقدي عند سقراط يعتمد على المنهج الجدلي لتحديد معاني الألفاظ تحديداً جامعاً، حيث وضع سقراط اللبنة الأولى في بناء الديالكتيك عندما حاول أن يصل من خلال الحوار والمناقشة إلى مفهوم ثابت ومحدد للفضائل المختلفة يعتمد على التصورات العقلية في مجال الأخلاق فقط^(٣).

ويبدأ سقراط بالاعتراف بجهله بالموضوع وبرغبته في أن يعرف معناه، وبعد أن يقدم لهذه الكلمة تعريفاً، يعترف سقراط برضاه التام عنه. في البداية، لكن سرعان ما يثير حوله التساؤلات والشكوك التي يريد من

(١) د. عزت قرني، تطور مفهوم اليقين في فلسفة أفلاطون (حتى " فيليبوس ")، حوليات كلية الآداب،

الحوالية الثانية والعشرون، مجلس النشر العلمي، الكويت، ٢٠٠٢، ص ١٧.

(2) Oxford Dictionary 8 Philosophy, Simon Black burn Oxford University , press ,1996. p. 356 .

(٣) راجع د. أميرة مطر، مرجع سابق ص ١٨٦.

محاوره أن يحللها ويترك له زمام الحديث والحوار ثم يبدى رأيه فى عدم كفاية التعريف ليعود المحاور إلى تعريف جديد أو يعود للتعريف الأول.

ويهدف سقراط فى ذلك إلى الوصول مع المحاور إلى تعريف كلى حقيقى للكلمة أو المفهوم وذلك عن طريق التحليل النقدى لكل جوانبه وهو يهدف بذلك إلى استجلاء جميع جوانب الحقيقة التى ما هى سوى فكرة تتضح بالتحليل النقدى لكافة التفسيرات المختلفة لها^(١).

والجدل أو التحليل النقدى لا يتناول الأشياء أو الوقائع وإنما يتناول التفسيرات المختلفة لها أو العبارات التى تقال عنها، ومواجهة هذه التفسيرات أو الأقوال ببعضها يؤدى إلى اكتشاف التناقضات التى يمكن أن تتطوى عليها الفكرة وهذا الكشف هو جوهر المنهج الجدلى.

ومنهج سقراط التحليلى النقدى هو منهج استقرائى يبدأ من تعريفات غير كافية إلى تعريفات أكثر كفاية، أو من النظر فى أمثلة جزئية إلى التعريف الكلى، وبهذا تسير الحجة من الجزئى إلى الكلى بهدف الوصول إلى تعريف كلى حقيقى^(٢). ولذلك كان حجر البحث والأساس فى المنهج السقراطى والبحث عن المبادئ الثابتة وراء الظواهر المتغيرة، هو البحث عن الكلى وراء جزئياته على أساس أن العلم بالمتغيرات ليس من العلم الصحيح بشىء، لكى يكون العلم علما يجب أن يتصف باليقين الذى لا يزعه اختلاف الناس ولا اختلاف العصور.

(١) راجع: د. أميرة مطر، نفس المراجع، ص ١٥٠.

(٢) راجع: كوبلستون، مرجع سابق، ص ١٦٥.

وهذا التحليل النقدي استخدمه سقراط ليحدد معانى الألفاظ والمصطلحات تحديداً جامعاً وهو أول من طلب الحد الكلى وسعى إلى تحقيقه والتوصل إليه بالاستقراء.

وسقراط فى بحثه عن الماهيات يوجهنا إلى أن تحديد الألفاظ فى أى موضوع لهو كفىل بأن يحدد إطاره فى ذهن قارئه، ويوحى إليه بمختلف أبعاده وأهدافه .

وكان لاكتشاف سقراط الحد والماهية أكبر الأثر فى مصير الفلسفة، فقد ميز بوضوح بين موضوع العقل وموضوع الحس وهو بذلك يعد موجد فلسفة المعانى أو الماهيات التى ترى فى الوجود مجموعة أشياء عقلية ومعقولة^(١) ومن الملاحظ أن سقراط يستخدم التحليل النقدي فى مناقشة جوانب اللفظ وتفسيراته المختلفة دون أن يعمد إلى مناقشة اللفظ نفسه، فحين يستقر سقراط ومحاوره على فرض من الفروض يأخذ فى استنباط كل ما يترتب على هذا الفرض من نتائج ملزمة لكن سقراط لا يناقش الغرض نفسه، فهو لم يضع أى نظرية يثبت بها أن هذه الفروض قضايا واضحة بذاتها وإنما كانت مسلمات يتفق الخصمان عليها ولا يتحقق من صحتها، وكان سقراط يكتفى بإثارة الشكوك حولها وبالبحث عن مقدمة أخرى أو فرض آخر سابق عليها، حتى يصل إلى نهاية غالباً لا تكون غير ناجحة أو نتيجة غير مرضية^(٢).

(١) راجع: د. عبد الرحمن بدوى، أفلاطون، الناشر وكالة المطبوعات بالكويت، دار القلم بيروت، ١٩٧٩، ص ٢٩، ٣٠.

(٢) راجع: د. أميرة مطر، مرجع سابق، ص ١٥٠، انظر كوبلستون مرجع سابق، ص ١٦٥.

والهدف من التحليل النقدي عند سقراط هو الوصول إلى التعريفات الكلية وهى تلك التصورات المحددة الثابتة التى تعد معياراً للسلوك لا سيما الأخلاقى. وكان تركيزه على السلوك الأخلاقى أكثر من غيره، فمثلاً التعريف الكلى للفظ "العدالة" يبحث فى الطبيعة الداخلية لها التى تمكننا من أن نحكم على القواعد الأخلاقية للدول المختلفة، وليس فقط أن نحكم على الأفعال الفردية وذلك من خلال معرفة مدى الالتزام بالتعريف الكلى للعدالة، وهى تتحقق بصورة أكبر كلما زاد قربنا من هذا التعريف الكلى لها، كما تتعدم كلما بعدنا عن هذا التعريف^(١). وهو بذلك يهدم فكرة الأخلاق النسبية للسوفسطائيين التى ترى أن العدالة تتغير من مدينة إلى أخرى ومن مجتمع إلى آخر.

أما التعريف الكلى للطبيعة الداخلية للعدالة فهو أمر ثابت يصلح لكل زمان ومكان ولجميع البشر.

ومنهج سقراط النقدي التحليلي فى البحث الفلسفى لم يكن يعتمد على قواعد فلسفية محددة واضحة منظمة قدر اعتماده على براعته فى إدارة الحوار وفى استخلاص الماهيات بعضها من بعض وتصنيفها وترتيبها من ناحية العموم والخصوص^(٢).

لقد استخدم سقراط منهجين منطقيين شديدي الارتباط فيما بينهما وهما: منهج الحوار السقراطى ومنهج تحديد الماهيات، فكان يستخرج فكرة

(١) راجع: كوبلستون، مرجع سابق، ص ١٦٤ .

(٢) راجع : د. عبد الرحمن بدوى، فلاطون - مرجع سابق، ص ٣٠ .

عامة مشتركة يجعلها الأساس لما يليها من حوار وكان يستعين بأمثلة حسية شديدة البساطة مستمدة من الحياة الأخلاقية الواقعية التى يفهمها الجميع، وفى هذا نجد سقراط يستعين فى نقده بنفس الفكرة والطريقة التى كان يلجأ إليها السوفسطائى حين يحيد عن المناقشة ليعود مرة أخرى إلى موضوع المناقشة والحوار لكى يوضح بالصور والبيئة أسباب تقوية القيم الأخلاقية والمحافظة عليها وليبين أيضاً مخاطر بعض النظريات المشوهة التى ينادى بها أعداء التقاليد. ويرى سقراط أن القيم الأخلاقية كالعدالة وغيرها ضرورة للفرد كما هى ضرورة للمواطنين "الدولة"^(١).

وقد استطاع سقراط بمنهجه الجدلى أن يحدد مفهوم المعانى الشائعة التى كان يرفضها وينقضها فى محاولة للبحث عن المفهوم الكلى الحقيقى من أجل الوصول إلى العلم الحقيق بهذه التصورات "المفاهيم". وعلى هذا وجه سقراط نقده للمصطلحات العامة وطريقة استخدامها حيث كان الناس يستخدمونها باختلاف كبير فيما بينهم خاصة فيما يتعلق بتلك الأفكار الأخلاقية الوصفية كالعدالة والتقوى وغيرهما مما كان لا يمثل قيمة عند السوفسطائيين.

وعلى الرغم من أن الناس كانوا يستخدمون هذه الألفاظ بحرية مطلقة، إلا أن سقراط بسؤاله لهم تعذر عليهم جميعاً أن يدلوا بتفسير صحيح^(٢) ونتج عن ذلك أن توقف الناس عن استخدامها.

(١) ألبير ريفو، الفلسفة اليونانية - أصولها وتطوراتها - ترجمة د. عبد الحليم محمود، د. أبو بكر ذكرى، مكتبة العروبة، القاهرة، ١٩٥٨، ص ١٠٧، ١٠٨.

(٢) راجع: و. ك. س جثرى، مرجع سابق، ص ٨٥.

ويقوم منهج سقراط التحليلي في محاوره أوطيفرون على ثلاث خطوات هي عرض التعريف، فحصه، ثم رفضه. وقد كان تعريف أوطيفرون "للتقوى" لا يكشف عن جوهر التقوى أو عن طبيعتها الثابتة بل كان يستكشف أحد أعراضها أو حالاتها وهي أنها محببة من الآلهة، هذا في حين كان المطلوب هو تعريف "التقوى" في ذاتها ومن ثم فقد رفض سقراط هذا التعريف الشائع لأنه يسعى إلى الوصول إلى المفهوم الحقيقي والكلّي للتقوى^(١) في مرحلة عرض التعريف نجد تشجيعاً لبدء الحوار والمناقشة، وفي مرحلة الفحص نجد استكشافاً للجوانب المختلفة يستحثه سقراط بأسئلته التي يثبت بها في بحثه المشترك مع محاوره تناقض أفكاره وجهله لينتهي إلى رفض هذا التعريف وقد تنتهي المحاوره بالتعقيد التام.

وتجدر الإشارة إلى أن سقراط كان يلتزم بمبادئ نقدية عامة منها: الموضوعية، فهو يحرص على أن يكون النقد والبحث موضوعياً بعيداً عن الذاتية والتعريفات الشخصية، ويتضح ذلك من خلال رد سقراط على تعريف أوطيفرون للتقوى بأنها "أنت تفعل مثل ما أنا بفاعل" أي "مثلما أفعل أنا" حيث يوضح له سقراط بأن المطلوب هو الوصول إلى الصفات المميزة "للتقوى" سواء في هذه الحالة أو في غيرها. إنه يريد أن يحدد ماهيتها الكلية تحديداً جامعاً ثابتاً.

(١) د. عزت قرني، أفلاطون: محاكمة سقراط (في محاورات أفلاطون)، دار النهضة العربية،

ولتأكيد هذا الاتجاه الموضوعى يلجأ سقراط إلى الاستعانة بأمثلة من المعارف العامة أو من ميدان الرياضيات، إنه يؤكد على ماهية التقوى الكلية باعتبارها معياراً أو نموذجاً ثابتاً ملزماً وأنها موجودة بذاتها فى ذاتها ومستقلة تماماً.

ومن مبادئ النقد التحليلى فى البحث الفلسفى لسقراط هو استهداف العام وليس الجزء والجوهرى وليس العرض.

ومنها أيضاً أن أساس البحث هو العقل ووسيلته هى الحجة العقلية ومن ثم فكل شىء قابل للنقد والفحص، وهو لا يسلم بشىء إلا إذا كان مقبولاً من الناحية العقلية والسبب أو المبرر العقلى.

ولذا كان من الضرورى تقديم البرهان لكل ما يتقدم به المرء^(١).

وتبرز براعة سقراط فى استخدامه العقل والحجج العقلية فى نقده التحليلى أثناء بحثه المشترك مع محاوره الذى ينتهى دائماً إلى إثبات أن معارف المستمعين أو المحاورين له هى معارف غير صحيحة، فهو ينقد جميع معارفهم ويثبت أنها متناقضة وأن المحاور مناقض لنفسه وسقراط ناقد فى بحثه لنفسه وفى بحثه لنفوس الناس، وهو يسعى إلى إدراك جهله وإلى إثبات أن الآخرين جاهلون كذلك لأنه حين يدرك الإنسان أنه جاهل فقد بدأ فى إدراك نفسه^(٢).

(١) المرجع السابق، ص ٢٥ - ٢٦.

(٢) راجع: د. عبد الرحمن بدوى، أفلاطون، مرجع سابق، ص ٣٢، ٣٥.

إن سقراط يدرك جهله ويثبت جهل الآخرين الذين يزعمون المعرفة ومن ثم فهو أسمى منهم لأن لديه علمًا صحيحًا وهو العلم بأنه جاهل. وقد يستخدم سقراط التكلم فى إثباته لجهل محاوره لكن المقصود بهذا التكلم هو إثارة التفكير فى نفوس الآخرين وحثهم على البحث فى قيمة ما يؤمنون به وهو فى حوله وحواره يهدم كل ما فى ذهن الناس من معرفة وعلم وتثبيت جهلهم.

لكن سقراط يظل يؤكد على ضرورة ماهية المعرفة رغم تساؤلاته التى يقول فيها: إن كنا نبحث فى شىء نجهله فكيف نعرفه إذا صادفناه؟ وإذا كنا نبحث عن شىء لا نعرفه فما فائدة أن نبحث عنه؟ فنجد سقراط يذكرنا بالنظرية التى جاءت بها الأحاديث المشهورة عن الحكماء والكهنة وعند الشعراء وأمثال بنداروس والتى تقول: "إن النفس الإنسانية خالدة وأنها لا تغنى بالموت ولكنها تولد فى حياة أخرى" وما دامت النفس قد كان لها وجود سابق على هذه الحياة فلا بد أنها قد عرفت كل شىء منذ القدم ويمكنها التذكر.

ولكى يثبت سقراط هذه النظرية نجده فى محاوره مينون يستدعى عبدًا لمينون ويوجه إليه أسئلة فى الهندسة فيجده يجيب بإجابات صحيحة ويستدرك بذلك أن يدرك أن المعرفة كافية فى النفوس. ويضيف سقراط أن العقل يتنبه عند رؤية المحسوسات ولذا فهو يتعرف على حقيقتها التى سبق للنفس أن رأتها فى حياتها السابقة.

لقد انتقد سقراط السوفسطائيين فى إساءة استعمالهم للجدل الذين اعتمدوا فيه على المغالطة فى الألفاظ المشتركة والتلاعب بالمعانى

والألفاظ، وبدلاً من أن يكونوا معلمى بيان أصبحوا معلمى مغالطة حتى تحول معنى اللفظ تبعاً لذلك، فكانوا يعولون على اشتراك الألفاظ وإيهام المعانى، ويتجنبون الحد الذى يكشف المغالطة.

ومن ثم زاد اهتمام سقراط بالحد الكلى، واستعان بالجدل فى تحديده للألفاظ والمعانى، واستخدم منهج الاستقراء الذى ينتقل من الجزئيات إلى الماهية المشتركة بينها ويحاول تحديد هذه الماهية، فكان أول من طلب الحد الكلى طلباً مفرداً وتوصل إليه بالاستقراء. لذا يعد سقراط مؤسساً لهذا المنهج العلمى، كما ذكر أرسطو أيضاً أن سقراط هو أول من أقام العلم على التعريفات^(١).

ومن ثم انطلقت من منهجه فى التعريف الكلى والاستدلال الاستقرائى كل العلوم، ولذلك كان من أشد ما انتقده سقراط أسلوب جدل السوفسطائيين الذى لا يضع حدوداً وتعريفات واضحة للألفاظ ولكن سقراط كان يبحث عن تعريفات عامة مجردة كما ركز تفكيره على عملية التعريف والحد، وكان لتأكيد هذه على أهمية التعريف عاملاً مهماً فى تطوير علم المنطق الذى تعد أكثر قضاياها استدلالاً من تعريفات عامة.

ومن ثم فإن حجر الأساس فى منهج سقراط هو البحث عن المبادئ الثابتة وراء الظواهر المتغيرة، أو البحث عن الكلى وراء جزئياته، لأنه كان يبحث عن العلم اليقينى وعن التعريفات الشاملة وعن الماهية الحقيقية^(٢).

(١) راجع: د. أميرة مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار المعارف، القاهرة ١٩٨٨ ص ١٨٣.

(٢) راجع: د. إمام عبد الفتاح، المنهج الجدلى عند هيجل، دار المعارف، القاهرة، مصر سنة ١٩٦٨،

ولهذا تصدى سقراط لنظرية السوفسطائيين عن العلم التى توقفت عند إتيانهم للجدل بمعناه المغالطى والذى يقوم على المخادعات اللفظية، وقد بين تفاهة هذه النظرية وكشف عن أغاليطهم للناس، واعتمد فى ذلك على مذهبه الخاص بأن العلم هو العلم بالماهيات أى العلم بما هو ثابت وحقيقى من الأشياء وأن الجاهل هو الذى لا يعلم الماهية وكانت فلسفة سقراط تعنى التعرف على الحقيقة واكتشافها على ما هى عليه بالأسلوب البرهانى وهذا خلافا للسوفسطائيين الذين ينكرون الحقيقة ويزيفون المعرفة بالخداع والمغالطة، ومن ثم فقد كان دافع سقراط البحث عن الماهيات هو محاولة تصحيح مغالطات السوفسطائيين، مع انتقاده للفهم الشعبى الخاطئ للمفاهيم والتصورات.

ويتضح لنا اهتمام سقراط بالتعريف الكلى فى محاوره أوطيفرون عندما سأل تلميذه أوطيفرون عن التقوى فأجابه، بأمثلة جزئية وعندها انتقده سقراط قائلا " تذكر أنى لم أطلب منك أن تضرب لى للتقوى مثلين أو ثلاثة بل أن تشرح الفكرة العامة^(١)."

وهنا يؤكد سقراط على أهمية طلب الصورة الكلية والتعريف العقلى الذى استخدمه كمعيار بعد ذلك، تقاس به جميع الأشياء والأفعال بصفة عامة ويعطى من خلالها حكما عاما — وكان ذلك بداية فكرة التعريف والذى أصبح فيما بعد الأساس "للمثال" عند أفلاطون وبابا من أبواب

(١) أفلاطون، أوطيفرون، ترجمة د. زكى نجيب محمود، فى (محاورات أفلاطون) مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ص ١٩، وانظر المحاوره نفسها ترجمة الدكتور عزت قرنى، ط ٢ دار قباء ٢٠٠٢، ص ٤٤.

المنطق عند أرسطو ونقطة انطلاق للعلم فيقول أرسطو: "ثمة اكتشافان يمكن بحق أن نعزو الفضل فيهما إلى سقراط: المقال الاستقرائي والتعريف العام، وكلاهما للعلم نقطة انطلاق" (١).

وينتقد سقراط أسلافه ومعاصريه الذين يقولون بالمعرفة الجزئية وأن الحواس وحدها هي الأساس في تحصيلها ويرى أن العقل يدرك الأشياء الجزئية (كالوردة - الحصان) كما يدرك الصفات المشتركة بين هذه الجزئيات التي تدخل تحت نفس النوع مثل الصهيل بالنسبة للحصان، والعقل أيضاً هو الذى يستبعد الصفات العارضة كالأسود وغيرها من الألوان بالنسبة للحصان.

ولذلك فإن المعرفة تتمثل فى تلك الإدراكات العقلية أو الكلية وأداة تحصيلها العقل. فالعقل هو الذى يكتشف ماهية الحقيقة، كل شىء فيما وراء الحس ويمكنه عن طريق الجدل الوصول إلى تحديد هذه الماهية. وهكذا نجد أن العقل هو الذى يكتشف حقيقة الأشياء ويعبر عنها بالجدل ليصل إلى تحديد الألفاظ والمعانى تحديداً جاداً.

ولهذا كان سقراط يرد كل جدل إلى الماهية أو الحد ليمنع الخلط بينها مستعيناً فى ذلك بتصنيفه للأشياء إلى أجناس وأنواع وجعل سقراط الحد شرطاً للعلم ووضح عملياً ضرورة الاعتماد على الكيف ناقداً فى ذلك الفلسفة الطبيعية الفيثاغورية لاعتمادهم على الكم.

(١) راجع: جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى

ولكن سقراط بسؤاله عن ماهية الشيء كان يقصد حقيقة الشيء الثابت
بسؤال عقلى ونظري، موجه من العقل إلى العقل، حتى أضحى التمييز جليا
بين موضوع الحس وموضوع العقل.

وهكذا كان سقراط يبحث عن التعريف الكلى العام غير مكترث
بالبحث عن الجزئيات أو تلك الأشياء الحسية كالممنضة أو المقعد فهذه من
عمل الحرفى وليس الفيلسوف الذى يتحدث عنها كفكرة وبالتالي يحللها إلى
فكرة وبذلك كانت فلسفته هى نقطة البدء فى البحث فى الماهيات^(١).

وبناء على ذلك رفض سقراط كل التفسيرات المادية السببية واتجه
نحو التفسيرات العقلية وكون لنفسه منهما فكراً فريداً لاكتشاف حقيقة
الإنسان والوصول إلى معرفتها معتمداً على العقل فى فهم الإنسان وذاته.
متجاهلا العالم الطبيعى والتفكير حول العالم وأصله ليحصر دراسته فى
المسائل الأخلاقية فبحث عن العام وكان سقراط أول من ركز تفكيره فى
عملية التعريف. وذلك تخلص الأفكار من الإبهام والغموض للتركيز
مباشرة على الموضوع الحقيقى للمناقشة فالمعرفة الحققة هى معرفة
الماهيات ومعارها فمعرفة النفس لذاتها هى أساس الأخلاق ونقطة البدء
فيها فالعلم الحقيقى هو العلم بماهيات الأشياء، أى بحقائقها.

كما عمل على توجيه الإنسان إلى معرفة حقيقية الأخلاق والفضيلة
عن طريق الاستناد إلى قوة العقل فكان يهدف إلى تحديد مفهوم الفكرة أو

(١) راجع: د. نوال الصايغ، المرجع فى الفكر الفلسفى، نحو فلسفة توازن بين التفكير الميتافيزيقى
والتفكير العلمى دار الفكر العربى، القاهرة، ١٩٨٣، ص ٦١.

الشيء تعريفا لا يقبل التنوع، ولذلك يرفض سقراط كل شيء ولا يقبل إلا التعريف المطلق أو النهائي ويسمى Doxai مجرد رأى، تمييزاً له عن المعرفة الصحيحة والتي يطلق عليها Scientific knowledge أى المعرفة العلمية.

وهكذا كان كل تركيز سقراط فى عملية التعريف ولكنه حصر بحثه عن الماهية والتعريفات العامة فى مسائل الأخلاق حتى أصبح البحث عن التعريفات عند سقراط هو بحث عن حقيقة أبدية مطلقة ثابتة لا تتنوع رافضاً بذلك عالم التغير عند أسلافه، حيث لعب سقراط فى بحثه عن التعريف دوراً أساسياً دفع تلاميذه فى اتجاهين متناقضين لا يلتقيان تركاً أثرهما على تاريخ الفلسفة والذى انطلق كل منهما من نفس الملاحظة التى اعترف بها سقراط وهى عدم قدرته على الوصول إلى التعريف الذى كان يبحث عنه ويهدف إليه.

ويمثل هذين التيارين المتناقضين أفلاطون مما أدى به إلى عالم المثل والثانى: انتستين وإنكاره إمكانية المعرفة ومن ثم ذهب إلى الشك المطلق.

ثانياً: نقد سقراط لفكرة الطبيعة:

نقد سقراط الفلاسفة السابقين عليه لاقتصارهم فى البحث على الطبيعة الخارجية دون النظر إلى الطبيعة الداخلية على الرغم من نظرتهم إلى الطبيعة الخارجية باعتبارها كائناً حياً^(١). فوضعوا بذلك نواةً فى فلسفة

(١) راجع: د. عبد الرحمن بدوى، ربيع الفكر اليونانى، النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٤٦، ص ٤٩.

الكون. إلا أنهم أولوا كل عنايتهم بالكون على حساب الإنسان. وإن كان سقراط قد بدأ متحمساً بشئونها ثم أعرض عنها.

ولقد أدى بسقراط تعارض أفكار أصحاب النظريات الطبيعية بداية إلى اليأس السقراطي فيقول عن اكسانوفان على لسان سقراط "إن الاشتغال بهذه المسائل جنون مطبق"^(١). خاصة وأن تلك الأبحاث شغلت كل اهتمام الطبيعيين الأوائل ولم تعر الإنسان اهتماماً إلا عرضاً.

ومع أن سقراط قد بدأ حياته متحمساً للطبيعة دراسة وبحثاً ومعرفة في كل ما يتعلق بشئونها إلا أنه سرعان ما أعرض عن مثل هذه الدراسة. فيقول سقراط: " لقد كنت في صباى شديد الرغبة في معرفة ما يسمى بالعلم الطبيعي من أبواب الفلسفة، فقد ظننت أن له أغراضاً سامية، إذ هو العلم الذى يبحث فى علل الأشياء فينبئنا لماذا وجد الشيء وفيما خلقه وفناؤه، وكنت لا أفلق نفسى بالنظر فى مسائل كهذه: هل يرجع نمو الحيوان إلى فساد يجيء به عامل الحر والبرد^(*) كما يقول بعض الناس؟ أليكون العنصر الذى نفكر به هو الدم أو الهواء أم النار، أم قد لا يكون شيئاً من هذا القبيل؟"^(٢).

(١) راجع: د. مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقى، ط ٢، دار قباء، القاهرة ٢٠٠٠، ص ١٢٤.

(*) هذا رأى قديم يعلل الحياة فى الكائنات الحية بتأثير الحرارة والبرودة فى معادن خاصة.

(٢) أفلاطون، فيدون، ترجمة د. زكى نجيب محمود، فى (محاورات أفلاطون) مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٦٦، ص ١٧٧.

هذا فضلاً عما أسفر عنه تفكيرهم من نتائج والتي أدت إلى عدم اعتقادهم في قدرة العقل بل عجزه عن البحث في خبايا وأسرار العالم الطبيعي والذي كان يشغلهم بتفسير الطبيعة الخارجية^(١).

كما ينقد سقراط الفلاسفة والمشتغلين بالفلسفة لأنهم يجهلون كل أمور الحياة من السياسة والحديث في المجتمعات العامة والخاصة والمناسبات السارة، فضلاً عن كونهم لا يشاركون الناس في مناسباتهم، يقول في هذا سقراط: "لا ينشغل الفيلسوف بكل ما يحدث للمدينة من خير أو شر أو بما ورثه الأطفال عن جدودهم الرجال والنساء من فساد، لا يشغله هذه الأمور أكثر مما يشغله عدد البراميل التي يملؤها ماء البحر كما يقول المثل، لا يحس أبداً بجهله بكل هذه الأمور لأن امتناعه عن المشاركة فيها ليس من قبيل الزهو، فالواقع أن الموجود الذي له إقامة داخل المدينة هو جسده فقط، أما فكره فيعد كل هذا هراء وسخفاً ويطوف محلقاً فوق السماء وتحت الثرى - على حد قول بنداروس - باحثاً في السماء ليقيس مساحتها وليتابع سير النجوم وليبين طبيعة كل شيء في مجمله بغير أن يهبط إلى ما هو قريب منه مباشرة".

ويوضح ذلك سقراط: فيقول: "كان طاليس يراقب النجوم فوق في بئر وهو شاخص ببصره إلى السماء"^(٢). يقال: إن فتاة كانت تراقبه

(١) راجع: د. توفيق الطويل، فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها، ط ٤، النهضة المصرية، ١٩٧٩، ص ٤٦.

(٢) أفلاطون: محاورات ثياتيتوس، ترجمة د. أميرة مطر، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٦، ص ٢٣٢، ٢٣٣.

فضحكت من ذلك الذى يبذل جهده ليعرف ما يجرى فى السماء فى حين أنه لم يكن يرى موقع قدميه.

وينطبق كل هذا التشبيه على كل من يقضون حياتهم فى الفلسفة، والواقع أن هذا الرجل لا يعرف من القريب أو الجار ولا يعرف ما الذى يعمله هذا ولا أن كان رجلاً أم كان من صنف حيوان آخر، بل هو يبحث فى الإنسان وأى شىء ينبغى أن تتميز هذه الطبيعة عن غيرها فى فعلها أو انفعالها؟ كذلك يكون بحثه ويكون الاستقصاء الذى يكرس له جهوده.

وهنا يستخدم سقراط السخرية كعادته والاستهزاء من هؤلاء الفلاسفة لجهلهم بأمور الحياة اليومية والعامة، مشيراً فى ذلك إلى طاليس وغيره من الفلاسفة.

لقد اعتدت أن أسمع عنك كثيراً يا سقراط، فقد كانوا يقولون إنك تشك فى كل شىء، وإنك تجعل غيرك يصل إلى هذه النتيجة، يبدو لى الآن أنهم كانوا على حق فى قولهم هذا، فأنت، فيما أعتقد أشبه ما تكون بسمكة البحر التى يطلقون عليها اسم سمكة الرعد(*) والتى يقال إنها تصيب بالرعدة والتخدير كل من يلمسها أو يقترب منها، ولقد فعلت ذلك معى فأصبتى بالرعدة فى جسمى وروحى معاً، فلم أعد أدرى كيف أجد لك جواباً، بالرغم من أننى تحدثت آلاف المرات عن الفضيلة مع أشخاص عديدين وكنت أظن أن حديثى معهم كان حديثاً طيباً، ولكنى لا أدرى الآن ماذا أقول ولذا فنصحتى إليك ألا ترحل بين قوم لا يعرفون عن طريقتك شيئاً حتى لا

(*) تسمى أيضاً باسم السمك الرعاش.

يصدرون حكمهم بإعدامك^(١) ظناً منهم أنك تمارس ضرباً من ضروب السحر والشعوذة^(٢).

وعلى هذا انصرف سقراط عن البحوث الطبيعية لاقتناعه بأنه لم يخلق لها، ولكون المقارنة بين الأشياء قد أدت به إلى حالة من الإرباك والاضطراب أدت به إلى المقارنة بين الأشياء فيقول: "إنى لأستغرب ألا يستطيع الناس أن يفرقوا بين السبب والحالة وهو ما يخطئ الدهماء فيه وفى تسميته دائماً، لأنهم يتخبطون فى الظلام، وهكذا ترى من الناس من يفترض دوامة من الماء تحيط بالأرض التى تتركز فى موضعها بفعل السماء، وترى آخر يذهب إلى أن الهواء عماد الأرض، وأن الأرض فى شكل الحوض الفسيح ولهذا يتهم سقراط بهذا القول على الفلاسفة الطبيعيين الذين كانوا يعللون الكون بالماء تارة وبالهواء تارة أخرى، دون أن يصلوا بعقولهم إلى ما وراء المادة من قوة مدبرة"^(٣).

وعلى هذا نقد سقراط الفلاسفة الطبيعيين الأوائل لقولهم بوجود مبدأ مادي لتفسير حركة الطبيعة ونشأتها^(٤).

(١) تحققت فيما بعد نبوءة "مينون" فقد اتهم بأنه يمارس تأثيراً قوياً على عقول الشباب حتى إنه أفسدها ... إلخ وقد حكم عليه بالإعدام بالفعل، وتجرع السم تنقيداً لهذا الحكم....

(2) Plato: Meno, 80.

(٣) أفلاطون، فيدون، مصدر سابق، ص ١٨١.

(٤) راجع: د. أميرة مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها. دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٨، ص

وهنا يختلف سقراط مع تلك الفلسفات الكونية فذهب يبحث عن حكمة تفسر له العلة أو السبب فى وجود الأشياء كما هى عليه، فمعرفة صانع الفخار الخبير بنموذج الجرة يفسر له شكل كل جرة يقوم بصنعها، فقد مكث البشر يتساءلون لعصور طويلة، مم صنع العالم وكيف وصل إلى ما هو عليه قبل أن يبحثوا أو يكشفوا عن نماذج الأشياء وحقيقتها^(١). وإن اتفقوا جميعاً فى البحث عن قانون يحقق التآلف ويفسر الأشياء دون أن يتغير كما أشار لذلك الفلاسفة الطبيعيون وأنبادوقليس.

كان سقراط يأمل أن يجد بين الناس من يعلمه طبيعة الكمال الذى تنتشده ظواهر الكون، وبالتالي يستطيع من خلاله أن يعلل كل شىء وإن لم يوفق، لذلك يعرض لعدة تجيء فى المرتبة بعد الكمال مباشرة. يقول سقراط: " ولا تسيع عقولهم قط وجود أى قوة تسيير بهم إذ تصرفهم نحو الأحسن وهم لا يتخيلون أن فى ذلك قوة فوق القوة البشرية إنما هم يتوقعون أن يجدوا للعالم عماذاً آخر أقوى من الخير وأكثر منه دواماً وشمولاً، وهم بغيره يرون أن قوة الخير القصيرية الشاملة هى كل شىء، ولكنى مع ذلك أتمنى أن يكون هذا هو المبدأ الذى أتعلمه إن وجد من يعلمنيه، ولما كنت قد فشلت أن أستكشف بنفسى أو بإرشاد غيرى من الناس طبيعة الأمثل، فسأعرض عليكم إذا شئتم طريقة البحث فى العلة التى وجدتها تتلو الأمثل فى المثالية"^(٢).

(١) نقلاً عن كوارميسن، مرجع سابق، ص ٦٣-٦٥.

(٢) أفلاطون، فيدون، ترجمة د. زكى نجيب، مصدر سابق، ص ١٨١.

ويزيد سقراط الأمر توضيحًا: إذا كان هؤلاء الفلاسفة على حق في قولهم بأى عنصر من العناصر، ومع تفسير الفلاسفة السابقين للأشياء بأحد العناصر لن نجد لديهم إجابة عن (لماذا) توجد الأشياء حيث لن يتبين لهم هذا الأمر مطلقًا، وإن كنا نجد لديهم الجواب عن "كيف" وجدت الأشياء؟ "وكيف" صارت؟ فالسؤال (لماذا) هو البحث عن السبب أو العلة الذى لا يتعلق بمادة الأشياء، وإنما بماهيتها^(١) أى بالفرض الثابت فى الذهن وهو ما يراه المرء خيرًا.

ومن هنا حث سقراط بعض الشباب من أصدقائه على استخدام عقولهم، مع دفعهم إلى البحث عن العلة والسبب برغبة وشغف، حيث أضحت التفسيرات التى كانت تقنع الآخرين لم تعد تقنعه. كما نقد سقراط العلم التجريبي عند السابقين من الفلاسفة الطبيعيين والذى أنكره فى نفسه، وأكد على جهله به^(٢).

وهكذا نقد سقراط الفلسفات الطبيعية السابقة عليه، فكان لا يقيس الناس بأجسامهم بل بأفكارهم، حيث كان يبحث عن حكمة تفسر له السبب فى وجود الأشياء على ما هى عليه ولذلك ظل محاولاً أن يستخرج الحقيقة حيثما كانت، بعد فحصها من كل جوانبها ومعرفة كل نواحيها، والتى تمثلت أمامه فى معرفة "الخير" الذى يسيطر على جميع الأفعال ويمثل الغاية القصوى من الحياة.

(١) راجع: المرجع السابق، ص ٧٢.

(٢) راجع: د. أميرة مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار المعارف، ١٩٨٨، ص ١٥٦.

وعارض سقراط فكرة العدد فى الفلسفة الفيثاغورية لما تؤدى إليه من التناقض حيث لم يتمكن سقراط أن يكشف عن طبيعة الإشكال الذى وجدها فى نظرية العدد: إذ كيف يمكن تكوين الواحد من اثنين أو قسمة الواحد إلى اثنين؟

كما رفض سقراط أن ينتج الاثنان من عمليتين مختلفتين، أولهما بأن نقسم الواحد إلى جزئين فيكون الناتج لنا بذلك اثنين، وثانيهما: بأن يقسم واحداً إلى واحد فيكون الناتج لنا بذلك أيضاً اثنين.

ويستنكر ذلك سقراط فى محاوره فيدون فيقول: " لست أستطيع أن أقنع نفسى بأننا لو أضفنا واحداً إلى واحد صار الواحد الذى جاءته الإضافة اثنين أو أن الوجدتين مضافتين معاً تساويان بسبب الإضافة اثنين، فلست بمسيغ كيف أنه إذا انفصلت إحداهما عن الأخرى كانت واحداً لا اثنين، ثم إذا تلاقيا، فقد يكون مجرد التقارب بينهما سبباً فى أن يصبحا اثنين.

هذا ولست أفهم كيف تكون قسمة الواحد سبيلاً للحصول على اثنين، لأنه عندئذ تكون النتيجة الواحدة ناتجة عن سببين متباينين^(١).

كما نقد سقراط بعض آرائهم فى النفس حيث كانت لهم أفكار متباينة، أحياناً يتابعون فيها معاصريهم الذين جعلوا النفس مادة لطيفة تكون بمثابة علة توافق الأضداد فى البدن، وعلة حركته أيضاً.

(١) أفلاطون، فيدون، ترجمة د. زكى نجيب محمود، مصدر سابق، ص ١٧٨.

ولقد نقد سقراط أنكساجوراس لأنه فسر العالم كما فسرهُ الفلاسفة الطبيعيون، غير أنه أدخل العقل فقط حتى لا يمتزج الخليط ويدفع بالأشياء إلى الحركة لتحدث حركة الدوامة .

ويرفض سقراط نظريته الطبيعية في محاوره فيدون فيقول: "هذا بعد أن انكب سقراط على دراسة أنكساجوراس معتقداً أنه عثر على منظور جديد يفسر له كيف يعمل العقل في العالم، وكيف تنظم الأشياء على نحو أفضل، ولكنه أصيب بالفشل، كما رفض سقراط أفكار أنكساجوراس عن الشمس والقمر إلا أنه سلم معه بوجود عقل منظم للأشياء، فالعالم يحكمه عقل إلهي قد نظم كل الأشياء في أكمل صورة وموجه نحو غاية محددة وفقاً لخطة معقولة ومرسومة من شأنها أن تحقق غايات الإنسان العليا من (العدل والخير والجمال) في ظل العناية الإلهية^(١).

ومن هنا عارض سقراط الفلسفة الطبيعية من حيث إن الأشياء لا يمكن تفسيرها بالعناصر المادية التي تتركب منها، وإنما بمبدأ يوجه امتزاج العناصر، ويربط جميع الكائنات فيما بينها بروابط الانسجام. ولكي تتجه نحو تحقيق بعض الغايات ليصل كل كائن إلى كماله.

كما يعارض سقراط كل فلسفة آلية في تفسير العالم ومؤكداً أن العقل يخضع في سيره ووجوده لعقل إلهي هو المنظم لكل الأشياء.

(١) راجع: د. مصطفى النشار، فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية،

بيروت دار التنوير للطباعة والنشر، ١٩٨٤، ص ٩٥.

وانكب سقراط فى صدر حياته على ما كان يتناقله الحكماء عن الطبيعة^(١) فقرأ لهيرقليطس غير أنه أشاد بما فهمه منه.

ويضيف أن سقراط كان مهتما بالبحث فى الطبيعة والفلك ولكنه انتهى من دراسته إلى الشك فيها جميعاً، بل وإنكارها كلية ولذلك يقول: "ولشدة ما يسوءنى أن يتهمنى مليتوس بمثل هذا الاتهام الخطير، أيها الأثينيون الحق الصراح أنى لا أتصل بتلك الدراسة الطبيعية بسبب من الأسباب."^(٢) ومن ثم اتخذ سقراط موقفه ضد الطبيعة رافضاً البحث فيها باعتبارها نوعاً من الكفر والإلحاد والجنون كما يروى أكسانوفان فى مذكراته قول سقراط. وكما يختلف المجانين، فمنهم من لا يخاف مما يخيف ومنهم من لا يستحى من التلطف ومن عمل أى شىء أمام الناس ومنهم من لا يحترم المعبد ولا الهيكل ومن لا يهدى أى شىء إلى الآلهة، ومن يعبد الحجارة والحيوان، كذلك نجد أولئك الذين يبحثون فى الطبيعة، بعضهم يعتقد أن كل الأشياء فى صيرورة دائمة وبعضها الآخر يلغى الحركة وبعضهم يرى أن كل الموجودات قد حدثت وستفنى وبعضهم يرى أن لا وجود ولا فناء.

كما عارض سقراط فكرة الطبيعة ووصفها بأنها لا تليق بالإنسان لاعتقاده بأن الآلهة هى التى صنعت هذا العالم وهى وحدها التى تمتلك معرفته، ولذا حرّمته على البشر.

(١) نقلاً عن كوراميسن، مرجع سابق، ص ٦٢.

(٢) راجع: د. أميرة مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، مرجع سابق، ص ١٥٢، وانظر: أفلاطون، الدفاع فى (محاورات أفلاطون) ترجمة د. زكى نجيب، مطبعة لجنة الترجمة والتأليف والنشر، القاهرة ١٩٦٦، ص ١٩.

إن ما يقوم به الطبيعيون من بحوث كونية إنما يخالفون بذلك حكم الآلهة^(١).

يقول سقراط في محاوره فيدون: "استمعت إلى رجل كان عنده كتاب أنكسجوراس كما قال وطالع فيه أن العقل هو المصرف والعلة لكل شيء، ولشدة ما اغتظت لذكر هذا الذي كان باعثاً على الإعجاب، وقلت لنفسى: إذا كان العقل هو المسير فإنه سيسير بكل شيء إلى الصورة المثلى، ويضع كل شيء أحسن موضع، وزعمت أن من يرغب من الناس في استكشاف علة تولد أى شيء أو زواله أو وجوده فعليه أن يرى كيف تكون الصورة المثلى لذلك الشيء من حيث وجوده وسعيه وعمله، لذلك كان لزاماً على المرء ألا يضع نصب عينيه إلا الحالة المثلى بالنسبة إلى نفسه وإلى الناس ثم عليه بعد ذلك أن يعلم الأسوأ أيضاً، فالأمتل والأسوأ يحويهما علم واحد، وسرت فيما ما ظننت أنى واحد فى أنكسجوراس من يعلمنى ما وددت أن أعلم من أسباب الوجود، وخيل إلى أنه منبئ أول الأمر عن الأرض أمسطحة هى أم كروية، وأنه باسط بعد ذلك علة هذا وضرورته وأنه معلمى طبيعة الأمتل ومظهر لى أن الأمتل إنما هو هذا"^(٢).

لقد اعتقد سقراط بداية أنه سيجد فى نظرية أنكساجوراس البراهين الكافية على أن الكون فى صورة مثلى، فهو لا يطلب تعليلاً لظواهر الكون التى اعتقد أنكساجوراس بوجودها فى أوضاع مثالية، فتلك عند سقراط غاية

(١) راجع: د. أميرة مطر، المرجع سابق، ص ١٥٢ - ١٥٣.

(٢) أفلاطون، فيدون، ترجمة د. زكى نجيب، مصدر سابق، ص ١٧٩.

لا تكفى وحدها أن تكون هدفاً أقصى وإنما يبحث سقراط عن العلة الغائية لجميع الأشياء.

ولكن سقراط أصيب بالفشل ولذلك عاد يقول: "ما أبعد ما رجوت من أمل، وما أسوأ ما عدت به من فشل فما مضيت حتى ألقيت فيلسوفى قد نبذ العقل نبذاً كما نبذ كل ما سواه من أسس الإنسان، وانتكس إلى الهواء والأثير والماء وما إليهما من شوارد الآراء، فكان عندى أشبه برجل أصر بادئ ذى بدء أن العقل هو علة أفعال سقراط بصفة عامة، فلما أراد أن يبين بالتفصيل أسباب أفعالى العديدة، أخذ بيرهن أننى أجلس هاهنا لأن جسمى مصنوع من عظام وعضلات" (١).

وقد رأى سقراط فى هذا خطأً بين الأسباب والحالات، وأن فعل العقل هراء على هذا النحو لا يقوم باختيار الأحسن.

وهكذا نقد سقراط أصحاب الفلسفات الكونية لتفسيرهم الأشياء تفسيراً آلياً مادياً، ورأى أن الأشياء لا يمكن تفسيرها بالعناصر المادية التى تتركب منها، بحيث لا تكشف عن العلة الغائية فى وجود الأشياء وحركتها، خرج سقراط على أنكساجوراس متحدياً عندما قال بأن العقل هو أساس نشأة الكون ووجوده، بيد أنه لم يستخدم العقل بعد ذلك إلا إذا كان لا يعنيه التفسير بالعناصر المادية.

هكذا وجه سقراط نقداً شديداً إلى أنكساجوراس مع قوله بأن مشكلة الإنسان ليست بعظامه وعضلاته وإنما فى النفس التى تتصرف نحو الفعلية

(١) نفس المصدر، ص ١٨٠.

بما هو أخلاقى (الخير والشر) أى السلوك باعتباره ذاتاً حية مفكرة حيث اهتم سقراط بالإنسان وجعله محوراً لفلسفته والتي انحصرت فى دائرة الأخلاق، حيث حول النظر الفلسفى من الملك والكون إلى النفس خلافاً للفلاسفة السابقين عليه الذين انشغلوا بالكون ومشكلاته من أجل وضع مبادئ عامة لتفسير الوجود مستخدمين فى ذلك منهجاً تأملياً جدلياً.

وهكذا رد سقراط على الآلية الطبيعية بفكرته عن الغائية التى تعتمد على أن لكل شىء غاية مرسومة يسعى إليها وفيها يبلغ كماله، وأن فى الكون مثلاً تسعى الأشياء المحسوسة إلى بلوغها وبذلك اعتقد سقراط بأن للكون عقلاً مدبراً وأنه يخضع فى كونه ووجوده لتدبير وعناية عقل إلهى يهدف إلى تحقيق العدل والخير والكمال، وأن للإنسان نفساً هى التى توجهه نحو الفضيلة والخير، وأن غائيته أثرت على لاحقيه حتى أضحت فيما بعد بمثابة إرهابات لنظرية المثل عند أفلاطون.

ثالثاً: نقد سقراط للدين:

ثار سقراط على الدين عند السابقين عليه كما صورته أشعار هوميروس^(*) وهيزيود، وهى أشعار تدفع إلى الغضب وتثير العواطف تجاه

(*) هوميروس: هو شاعر اليونان ومعلمها فى طور الأسطورة، ومؤلف الإلياذة والأوديسا، أما الإلياذة: إنجيل الإغريق، وهى سجل تاريخى للعصر الهوميروى الذى يقع بين القرن الثانى عشر والقرن العاشر ق. م، وظلت حتى القرن الرابع المثل الأعلى الذى يستمد منه اليونان أخلاقه، فهى ديوان الشعر وأصل التاريخ وذخيرة اللغة. وكانت فكرته الضرورة " الجبر " والقضاء والقدر من أهم الأفكار الفلسفية التى تأثر بها فلاسفة اليونان فى تفسيرهم للأفعال البشرية والموجودات الطبيعية. راجع الأهوانى، ص ٢٥.

الآلهة^(١) حيث كان الدين فى ذلك العصر لا ينطوى على قداسة، ولا يبعث على تدين. إذ كان يقدم صورة عابثة عن الخير والشر والجزاء بعيداً عن تفسيره لنشأة الكون أو مشكلة الموت وما بعده.

والأخلاق عند هوميروس ليست لها صلة بالدين خلافاً لسقراط، ومن ثم كان الدين يترك انطباعاً لا أخلاقياً عن الآلهة، التى كانت تسلك مسلك البشر ففيها ما فى البشر من قسوة وعناد ورذائل وشرور، تنتساجر وتكذب وتسرق وتؤذى أعداءها^(٢) ولا يشغلهم سوى تقديم القرابين إليها، وكانوا كالشجر لا يختلفون عنهم فى شئ إلا هذا السائل الذى يسرى فيهم ليجعلهم أسرع حركة وأكثر بطولة ويهبهم الخلود^(٣) فيصورهم جلبت موراى

= والإلياذة: قصة حرب (طروادة).

بينما الأوديسا: كانت قصة مليئة بالسكر مفعمة بالخيال وتعبّر عن افتتان اليونانيين بالطبيعة وخبراتها فجعلوا لكل شىء من خبراتها إلها.

وهاتان القصتان كانتا ذات طابع أسطوريا يضيفى الحياة والألوهية على ظواهر الكون حتى أصبح لكل شىء إله ويات لكل إله أسطورة توضح نشأته وعلاقته بالمدينة التى وجد بها، والطقوس التى كانت تقام تكريماً له حتى أصبحت هذه الأساطير عقيدة اليونان وفلسفتهم، لم تكن الآلهة من قول كاهن أو وحى نبي وإنما كانت وليدة تخيلات البشر وبالتالى وجدت بعد الإنسان وكانت أشبه بعصابة من عمالقة البشر يسكنون قمة جبل الأولمب ونتجت عن زواج السماء والأرض. راجع: د. أحمد محمود صبحى، فى فلسفة الحضارة، الحضارة الإغريقية، ص ٢٩.

(١) راجع: د. الأهوانى، فجر الفلسفة اليونانية، ص ٢٤.

(٢) راجع: كوراميس: مرجع سابق، ص ٢٩.

(٣) راجع: د. أحمد محمود صبحى، فلسفة الحضارة الإغريقية، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، بدون تاريخ، ص ٣٢.

بقوله: "تزعّم آلهة معظم العالم أنها خلقت العالم إلا آلهة الأولمب لا تدعى ذلك غير أن يقهروا العالم ويتحاربوا لدى النساء لأن آلهة الأولمب مجتمع رجال محاربين أشرار ... وهذه صورة للألوهية لا تقبلها مشاعر النساء". وهكذا خلق الدين تصورا لا أخلاقيا عن الآلهة لدى اليونان فكانت الأخلاق عملية على مستوى ممارسة الأفراد، ونظرية على مستوى مذاهب الفلاسفة ولم تؤسس على أساس ديني بل ظلت بعيدة عنه، نظرا لما كان ينسب إلى آلهة أوليمبوس من انحلال خلقى حيث كانوا رجالاً مقاتلين أشراراً. ولهذا فقد حمل سقراط على آلهة هوميروس حملة شعواء ساهمت فيها الأورفية بدور تمثل فى نزعتها الروحية التى تأثر بها كل من فيثاغورس وسقراط، ولكن العقيدة الأورفية كانت تعبر عن روح شرقية خالصة شكلت رد فعل تجاه دنيوية الروح اليونانية وماديتها ولا أخلاقية أديانها وبشرية آلهتها^(١).

ولذا يرفض سقراط كل ما يقال من انحلال وشهوات الآلهة ومنازعاتهم خشية أن ينهار الدين من أساسه، ولهذا السبب يرفض سقراط كل ما لا يليق بالآلهة من صراعات وسرقة وغش وانقسامات وحروب بسبب أهوائها فالعمل الحسن عند أحدهم قد لا يعد كذلك عند الآخر فنحن لا نعلم ما يطيب للآلهة أو ما لا يطيب^(٢).

(١) راجع المرجع السابق، ص ٥٤.

(٢) أفلاطون : أوطيفرون، د. زكى نجيب، فى (محاورات أفلاطون)، مطبعة لجنة الترجمة والتأليف والنشر، القاهرة، ١٩٦٦، ص ١٧ وانظر نفس المحاورات ترجمة عزت قرنى ص ٤٢.

كان الشعب يعتقد فيما يعلمه الكهنة اعتقاداً مطلقاً ونجد مثلاً لهذه الاعتقادات فى محاوره أوطيفرون، الذى يتقابل مع سقراط فى المحكمة يريد أن يرفع على والده دعوى يتهمه فيها بالفجور والخروج عن طاعة الآلهة.

ولكن سقراط يشد عليه الخناق فى المحاوره ليقر فى النهاية بأن إغصاب الآلهة يؤدى إلى إهلاك البشر والمدن وإلحاق الأذى والشر بهم ولذا فإن التقوى هى أن يسعد المرء الآلهة بالصلاة وتقديم القرابين، ويعلم أن الإمام بالمسائل الإلهية أمر عسير.

ويشير إلى ذلك أوطيفرون الذى يعبر فى المحاوره عن عامة الناس والمفهوم الظاهرى للدين فيقول "إن التقوى هى بالضبط ما أفعله الآن، أى مقاضاة المذنب ... سواء ما حدث هذا وكان أباك أم أمك أم أى شخص آخر، أما عدم تقديمه للمحاكمة فإنه سيكون عملاً غير تقى. فانظر يا سقراط إلى الدليل القاطع الذى سأعرضه عليك على أن القانون هو كما أقول، وقد عرضت هذا الدليل بالفعل من قبل على آخر مبيناً أن السلوك الصائب سيكون هذا: الأنقض اللعين عن صاحب فعل فيه ضلال أيا من كان هو. ذلك أنه يأبى على الناس أن يعتقدوا أن زيوس هو خير الآلهة وأعدلهم، ولكنهم يتفقون كذلك " (١).

(١) راجع: د. زكى نجيب محمود مقدمة أوطيفرون، ضمن (محاورات أفلاطون)، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، القاهرة ١٩٦٦، ص ١٦.

وعلى هذا رفض سقراط الديانة الشعبية نظراً لإخفاقها فى إقامة أوامرها على مبادئ وأسس قوية تتمشى مع عقله. ونقد الدين كما صورته أشعار الشعراء خاصة كهوميروس مثلاً فى صور ولوحات الفنانين على واجهات المعابد، وبهذا كان سقراط يعارض المجتمع كله^(١).

وهكذا وجه سقراط نقداً عنيفاً لبعض التقاليد والمعتقدات، وكان فى هجومه على الشعراء يصيب الميثولوجيا التقليدية، نقد نقداً مريراً خرافات لها مكانتها فى الخيال الشعبى. غير أن سقراط لم يهاجم دين المدينة هجوماً مباشراً فيما كان يبذله من جهد لتطهير الدين وتنقيته بإرجاعه إلى عناصره العقلية والأخلاقية.

وبذلك "ربط سقراط الإله بمفاهيمه عن الأخلاق والحكمة والفلسفة وبذلك يعد سقراط مؤسساً لمذهب الفلاسفة الإلهيين وتبعه أفلاطون الذى عرف الفلسفة بأنها التشبه بالإله بقدر الطاقة الإنسانية أى التخلق بالأخلاق التى يرتضيها الإله"^(٢).

وكان سقراط يعتقد فى وجود الآلهة بصفة عامة لذا دعا إلى الاهتمام بالنفس وتقديرنا للعناية الإلهية، ووعينا لذاتنا الذى هو جوهرها، وأن التقوى من الفضائل الجوهرية، وأول شروطها النزوع نحو ما هو إلهى. وبذلك يكون سقراط أقرب إلى فكرة العناية وفقاً لتعاليمه Pyononia^(٣).

(١) راجع: عزت قرنى، محاكمة سقراط، مرجع سابق، ص ١٢.

(٢) راجع: د. مصطفى النشار، فكرة الألوهية عند أفلاطون، مرجع سابق، ص ٩١.

(٣) نقلا عن: كوراميس، مرجع سابق، ص ٧٨.

ويمكن القول إن سقراط كان يساير فى الألوهية الدين الشعبى حيث كان الإغريق يؤمنون بالآلهة عامة وبكاهنة معبد دلفى خاصة. ولذا نرى سقراط فى شيخوخته يشير على صديقه بأن يستشير أبوللو قبل أن يبدأ حملة مليئة بالمخاطر^(١) كما كان لا يكف عن تبجيل الآلهة المحلية، على الرغم من أنه لم يكن راضياً عن مظاهر انقسامها على أنفسها بسبب أهوائها وما يصدر منها من انحلال خلقى.

ولقد كان سقراط يعتقد فى الوحي لذا كان يساير الروح الإغريقية فى أن زيوس إله فوق الآلهة جميعها^(٢).

ولكنه سما به إلى درجة أعلى من التوحيد، فأقر بوجود إله مهيمن فوق قبة الآلهة والتي ليست غير تلك الوسائل التى يحدث بها هذا الإله الصانع الكون ما يحدث فى الكون، إنما يحدث تدبير ونظام وعناية إلهية لهذا الإله^(٣). الذى وصفه على سبيل الإشارة بالروحانية والعلم والقدرة المطلقة^(٤).

وتأسيساً على ما سبق اختلف سقراط مع السابقين عليه فرفض تصورهم للآلهة على غرار البشر وبما تتصف به من عجز أو ضعف كما

(١) المرجع السابق، ص ٩٣.

(٢) د. عبد الرحمن بدوى، أفلاطون، الكويت، ١٩٧٩، ص ٥٦.

(٣) د. أميرة مطر، الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص ١٥٤.

(٤) المرجع السابق، ص ٥٧.

رفض الذين شكوا فى وجودها، أو ذهبوا إلى إنكارها، ولكنه نظر إلى الدين نظرة أكثر عقلانية، فخرج على اعتقادهم بالدين الشعبى إلى فكرة أكثر سموا عن الألوهية، فذهب إلى القول بوجود الإله ذى العقل السامى، المدبر للكون والمسئول عن نظامه، وإن كانت غائيته تقتصر على الإنسان وحده. حيث قد وضعت الأشياء الموجودة فى الكون من أجل تحقيق رغبات الإنسان وغايته والتي تقتضى بالضرورة وجود عقل مدبر للكون ومهيمن عليه. ومع ذلك يمكن القول إن موقف سقراط النقدى من الألوهية لا يتناسب فى سموه مع فلسفته بصفة عامة ونظريته فى الأخلاق بصفة خاصة حيث جعل العلم بديلاً عن المعتقدات التي كانت موجودة بالديانات السرية حينئذ. واعتقد فى وجود الآلهة وعنايتها بالعالم والحياة الإنسانية غير أنه يرفض ما يروى عن الآلهة عند السابقين من رزائل وصراعات كما يعارض تقديمهم للقرابين أو تلاوة الصلوات ويذهب إلى نوع من الدين الأخلاقى والعقلى ولذلك رد الدين إلى عناصره الأخلاقية والعقلية فربط الإله بمفاهيمه عن الأخلاق والحكمة والفلسفة.

رابعاً: نقد سقراط للفن :

لقد بدأ النقد الأدبى عند اليونان بتفسير أشعار هوميروس فى الإلياذة والأوديسا وأشعار هزيبود وبحث قيمتها الفنية، ونقد أفكار الميثولوجيا القديمة التى تتضمنها لعدم إيمان اليونانيين بما تشيعه من أفكار فى العقيدة، وأخذ هذا النوع من النقد يتطور^(١).

(١) راجع: د. شوقي ضيف فى النقد الأدبى، دار المعارف، القاهرة ١٩٨١، ص ١٢.

كان سقراط ناقدًا لعصر هوميروس الذى تميز بالتطرف العاطفى والحماسة والاندفاع بينما كان سقراط يدعو إلى التمسك بفضيلة الاعتدال وعدم التطرف فى العاطفة حتى اعتبر الحب نوعًا من العبودية، وذلك تمشيًا مع نزعتة العقلية واتجاهه الأخلاقى^(١).

اتخذ سقراط موقفًا عقليًا متشددًا من الفن، لذا كان المنتبئون ومنشدى الأشعار والشعراء موضعًا لانتقادات سقراط الذى تناولهم بالفحص والنقد فى محاوره أيون نظرًا لادعائهم المعرفة ليصل إلى القول بأن أيون الراوية لا يعقل شيئًا من الشعر الذى يرويه والذى كان يعتمد على الوهم والخداع والتأثير فى الناس^(٢).

قد أعجب سقراط بنتاج العقل فى فن أثينا الذى أخذ به أشهر فناني عصره، الذى اعتبر نفسه فنانًا مثلهم ولذا أخذ يحاورهم متتبعًا فى نفوسهم آثار هذا العقل باحثًا عن طبيعة هذا الفن ومعايير الحكم عليه والأسس التى يمكن تقييمه على أساسها.

ويعبر عن ذلك سقراط فى محاوره الدفاع فيقول "قصدت إلى الشعراء، سواء فى ذلك شعراء المأساة أو الأغاني الحماسية أو ما شئت من صنوف الشعر، وقلت فى نفسى: إن الأمر لا ريب مكشوف لدى الشعراء فأجدنى بإزائهم أشد جهلاً ثم جمعت طائفة مختارة من أروع ما سطرت أقلامهم، وحملتها إليهم أستفسرهم إياها لعلى أفيد عندهم شيئاً.

(١) راجع: د. أميرة مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار المعارف ١٩٨٨، ص ١٣٨.

(٢) راجع: د. أميرة مطر، فلسفة الجمال (أعلامها ومذاهبها) الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٢، ص ٣٠.

واخجلتاه! أكاد أستحي من القول لولا أنى مضطر إليه، فليس بينكم من لا يستطيع أن يقول فى شعرهم أكثر مما قالوا هم وهم ناظموه. عندئذ أدركت على الفور أن الشعراء لا يصدر عن الشعر عن حكمه، ولكنه ضرب من النبوغ والإلهام، إنهم كالقديسين أو المتنبئين الذين ينطقون بالآيات الرائعات وهم لا يفقهون معناها.

هكذا رأيت الشعراء، ورأيت فوق ذلك أنهم يعتقدون فى أنفسهم الحكمة فيما لا يملكون فيه من الحكمة شيئاً استناداً إلى شاعريتهم القوية^(١). ويوضح لنا هذا النص رأى سقراط فى معرفة مصدر الإبداع فى الفن والشعر بعد أن أخذ يحاور الناس ليرى مبلغ علمهم فبدأ برجال السياسة ثم انطلق نحو الشعراء - الذين يعتقدون فى أنفسهم الحكمة - يستفسر منهم عما ينطقون من شعر فلم يجد لديهم شيئاً ذا قيمة فاستدل بذلك على أنهم لا يقولون الشعر عن معرفة وعلم، وإنما عن إلهام ووحى يشبه إلهام الأنبياء والكهنة والقديسين وأنه ليس ثمرة من نتاج العقل والوعى أو عملاً إرادياً يخضع للشعور والإرادة والتفكير والمنطق، كما أنه أيضاً ليس صناعة تخضع لأصول وأسباب فنية.

وعلى ذلك نجد أن سقراط عندما توجه إلى الشعراء وجدهم يصدر عن أقوالهم عن إلهام وموهبة غير أنهم لا يستطيعون تفسير ما يقولون.

(١) أفلاطون، الدفاع، ترجمة د. زكى نجيب محمود، فى (محاورات أفلاطون) مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٦٦، ص ٥٢ - ٥٣.

هذا، ويحكى سقراط فى دفاعه كيف إنه أراد أن يختبر حكمته ذاتها وقيسها، فذهب ليتحدث مع الشعراء فيقول: "وأظهرت لهم الفقرات الأكثر إتقاناً فى كتاباتهم نفسها وسؤالهم عن معناها، واثقاً أنهم سوف يعلموننى شيئاً، أتريدون أن تتقوا فى؟ وخجلت من قولى، ولكنى أعتقد أن أى واحد منا يستطيع أن يشرح هذه القصائد بأفضل مما يستطيعه مؤلفوها أنفسهم. حينئذ لاحظت أن الشعراء يكتبون شعرهم بإلهام عبرى، وليس بإحساس عالم، وأنهم مثل العرافين والملهمين الذين يعبرون عن أشياء جميلة دون أن يفهموا معناها كاملاً".

ولقد تناول عدد كبير من القراء تجربة سقراط لكى يبحثوا عن مفتاح العمل فى الكاتب مباشرة، ولكن تبين لهم أن الكاتب نفسه لا يعرفه.

ولعل السبب فى كون سقراط يتحدث على هذا النحو، يرجع إلى أفلاطون الذى كان شاعراً يعرف كيف يوضح فى دقة معنى استعاراته ومجازاته^(١).

وهكذا وجد سقراط أن الشعراء لا يعرفون ما يقولون وأن الرسامين والمثاليين لا يذهبون إلى بعث الجمال الباطن فى إنتاجهم وإنما يقفون عند الجمال الظاهرى الذى يبعث على اللذة لدى الجمهور ولا يرجع إلى موهبة طبيعية Phusei وبالتالي لا يهدف إلى التعبير عن إنتاج الخير.

(١) نقلاً عن إنريك أندرسون إمبرت، مناهج النقد الأدبى، ترجمة د. الطاهر أحمد مكي، دار المعارف، القاهرة، ط ٢، ١٩٩٢، ص ٤٢، ٤٣.

ومن هنا عارض سقراط الفن باتجاهاته معارضة شديدة وما ارتبط به من نظرية جديدة جعلت منه غاية في ذاته وليس وسيلة لتحقيق غاية أخرى غير ذاته ^(١) بل غايته إثارة اللذة وتضليل الحقيقة عند الجمهور.

وجه سقراط نقده لهوميروس وغيره من رواد الشعر والذي كانت أشعاره كالقصص الغرامية التي كانت تعبر عن وجهة نظر الأرستقراطية في وقت متأخر من العصور الوسطى ^(٢). لعدم علمهم بحقيقة ما يقولون بل إنهم ليس لديهم فن ولا علم أو معرفة، فضلاً عن أنهم كانوا لا يسيطرون على أنفسهم، ولذا رفض أفلاطون وجود الشعراء من أمثال هوميروس في مدينته المثلى ^(٣) ولذلك نقد سقراط ملنيس الشاعر في محاورته الدفاع فيقول: "ورذيلته أنه يتفكه حيث يجب الجد، وهو لا يرى غضاضة في أن يسوق الناس إلى ساحة القضاء متستراً وراء الحماسة المصطنعة والاهتمام المتكلف بأمور لا تعنيه في شيء" ^(٤).

وهنا يهاجم سقراط كل اندفاع وحداني أو حماسة مع سخرية لملنيس وغيره ممن عمدوا إلى التأثير في الجمهور بإثارة ما فيهم من انفعالات، تحقيقاً للمتعة والإثارة. ويستنكر سقراط أن ينظر إليه باعتباره ممن يهتمون بموضوعات الفن في محاورته فيقول: "لا أحب لأحد ممن سمعني

(١) راجع : د. أميرة مطر، المرجع السابق، ص ٣١.

(٢) راجع: رسل، مرجع سابق، ص ٣٤.

(٣) راجع: د. على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، من طاليس إلى أفلاطون، الطبعة الأولى، الإسكندرية، ١٩٧٢، ص ٢٧.

(٤) أفلاطون، الدفاع، مصدر سابق، ص ٥٥.

الآن، حتى ولو كان أحد أعدائي القدماء من الشعراء الهازلين، أن يتهمنى بالتخبط فى الحديث عن موضوعات لا شأن لى فيها" (١).

كما كان سقراط عدواً للبلاغة وفى ثانياً دفاعه عن نفسه - تجاه التهم المنسوبة إليه - نراه يلتمس المَعذرة من قضااته عن أسلوبه الذى لا زخرفة فيه ولا زينة، ولن يتستر فى شىء من الخداع والزيف بما ينمق من عبارة الخطاب وهذا ليس عجزاً منه فنراه يقول: " لست أدرى أيها الأثينيون كيف أثر فهمى فى نفوسكم، أما أنا فقد أحسست لكلماتهم الخلافة أثراً قوياً أنسيت معه نفسى، وإنهم لم يقولوا من الحق شيئاً، ولشدة ما دهشت إذ ساقوا فى غمرة أباطليهم نذيراً لكم أن تكونوا على حذر، فلا تخدعكم قوة فصاحتى، إنى إذا نبستُ ببنت شفة نهضت لكم دليلاً على عى لسانى وافتضح أمرهم وأنهم بذلك علمونا ولكنهم يمارون ولا يخلون، أم تراهم يطلقون الفصاحة على قوة الحق ؟ إذا لأشهدت أنى مصقع بليغ ألا ما أبعد الفرق بينى وبينهم إنهم كما أنبأتكم؛ لم ينطقوا كلمة صدق أما أنا فخذوا الحق منى صراحاً، ولن أصوغها عبارة خطابية منمقة كما فعلوا" (٢).

ويتضمن النص السابق الكثير من الآراء النقدية لسقراط فيما يتعلق بوجهة نظره فى وظيفة اللغة، والبلاغة، والخطابة، ومصدر الإبداع لدى الشعراء، لينتهى إلى أن لغة الأدب لا تؤدى إلى الحقيقة نظراً لاعتمادها على أساليب الزخرف والخداع، والحيل البلاغية والتى تتطوى أيضاً على

(١) أفلاطون، فيدون، ترجمة د. زكى نجيب، مصدر سابق، ص ١٣٢.

(٢) أفلاطون، الدفاع، ترجمة د. زكى نجيب محمود، مصدر سابق، ص ٤٧.

تزيف العبارات الخطابية لاستمالة الجماهير والتأثير على أفكارهم بعيداً عن استخدام لغة العقل والمنطق التي يرونها غير كافية لمخطابة الجماهير. ويذهب سقراط ليحدد المعرفة اللازمة للخطابة الحقيقية True Rhetoric والتي لا تتوافر إلا لقلة من الناس، يقول سقراط: " يجب على الخطيب أن يبدأ بتفهم طبيعة الروح وعلاقتها بما هو إلهي، وأن يكون قد أخذ لمحة سريعة عن الصور المثالية التي توجد في العالم السماوي دون أن يراها عامة البشر، بل لا بد من غرض أسمى يدفع الحمية والنشاط في روح الدارس لفن الخطابة الحقيقي، من أجل تحقيق الكمال الروحي وخدمة الآلهة"^(١)، كما يرفض سقراط المشاركة السياسية لتحقيق الكمال الروحي كما في محاوره الدفاع.

ويشن سقراط هجوماً عنيفاً على الخطابة، ينظر فيه إلى الخطابة العملية نظرة سيئة يسوى فيها بين الخطابة والنفاق. ولذا نرى سقراط يهاجم جورجياس وهو من أعظم معلمى الخطابة في عصره فيقول: " إن الخطابة حرفة ليس فيها شيء من الفن، ولكنها إظهار لروح فطنة جسورة تميل بطبيعتها للتعامل بمهارة مع البشر ثم يضيف سقراط " إننى أخص مادتها فى خلاصة أسميها النفاق. هذه الحرفة، كما أراها، لها فروع كثيرة، أحدها الطبخ، الذى يبدو حقيقة كفن ولكنه مجرد عادة أو مهارة ... والخطابة هى فرع منه، باعتبارها حلية شخصية وسفسطة ".

(١) آى. أف. ستون، محاكمة سقراط، ترجمة نسيم مجلى، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٢.

وينتهى سقراط فى حديثه قائلاً: "الخطباء شأنهم شأن الشعراء، يهتمون بامتداح المواطنين وإشباع غرورهم ... مضحين بالصالح العام من أجل منافعهم الشخصية ثم يتصرفون إزاء مجالسهم تصرفهم مع الأطفال".
ويعد هجوم سقراط على الخطابة احتقاراً واستهزاء للعامة من الناس فى أثينا فضلاً عن نظرته الوضيعة إلى شعراء التراجيديا باعتبارهم جميعاً محترفى نفاق. لذا ينظر سقراط إلى الشعر التراجيدى على أنه نوع من الخطابة فهو فن لا يقبله ولا يسميه بالنفاق من حيث إنه موجه إلى جمهور يتكون من الأطفال والرجال والنساء ومن الأحرار والعبيد أيضاً، وهو فن لا يقبله إذ نسميه نفاقاً.

وكان سقراط معارضاً للسوفسطائيين من معاصريه ولذلك كان فى حوارهم يسألهم عن فنهم وما قدموه من معرفة وحكمة.
وقد صور ذلك أفلاطون فى الدفاع الذى حكاه عنه أثناء محاكمته، فقد بدأ الكلام بدون تنميق ثم أخذ يرد على خصومه من الفلاسفة والشعراء. فسأل الشعراء عما يعنون بأشعارهم، فلم يستطيعوا جواباً، فعرف أنهم مجردون من الحكمة وأن كل ما عندهم إنما هو موهبة أو وحى، فهم مثل الكهنة والأنبياء ينطقون بالكلام البليغ دون أن يعرفوا ماذا يقولون، غير إن سقراط لم يعنيه أن يضع فى الشعر نظرية فى النقد، ولكنه مارس ذلك عملياً وربما تركه لتلميذه أفلاطون.

ويعارض سقراط المعيار الحسى المرتبط بنظرية اللذة الجمالية الذى كان يشدو به شعراء عصره وفنانوه، ولذلك لم يكن اهتمامه بالجمال الحسى قدر اهتمامه بالجمال الباطن أى جمال النفس والأخلاق الفاضلة، ومن ثم

نراه ينصح بضرورة عناية الفنان فى الرسم والنحت بإبراز انفعالات النفس الباطنة والتعبير عن أحوالها على الوجه والعينين لتأكيد الجمال الخلقى إلى جانب إبراز جمال الصورة، ويترتب على ذلك إشادة سقراط بالحب المثالى الذى تلهمه فينوس السماوى، أما حب الجسد الذى ينهض على الجمال الحسى الخالص فإنه لا خير فيه لكل من المحب والمحبوب.

كما وجه سقراط نقده للموسيقى " لاعتمادها على التخمين والمحاكاة، ولكونها ينقصها النقاء "(١).

وتأسيساً على ما سبق يرفض سقراط أيضاً المعيار الحسى المرتبط بنظرية اللذة الجمالية عند جورجياس وآخرين من الخطباء والفنانين لأنها يعوزها العنصر الجمالى الذى تتطوى عليه أخلاق بنى الإنسان من حيث إنهم كانوا يحفظون قواعد مدروسة، لا تجعل من الفن معياراً أخلاقياً يكون مرجعه الذات العاقلة، وإنما فصلت بين الجمال الحسى وقيم الحق والخير مما أدى إلى الانحلال الخلقى والتدهور الفنى، ولذا فهى ليست قادرة على إيجاد الفن الأصيل(٢).

هذا ولقد ظهر لبعض الفنون المستحدثة إبان القرن الرابع أى عصر الديموقراطية أثرها كفن الخطابة السوفسطائية والشعر التمثيلى، فضلاً عن الاتجاهات الفنية التى انتشرت فى النحت والتصوير عند فنانى عصره الذين سعوا إلى التأثير فى الجمهور من خلال إثارة ما فيهم من انفعالات

(١) نقلاً عن كوبلستون، مرجع سابق، ص ٣٢.

(٢) راجع: د. أميرة، المرجع السابق، ص ٢٣٤، ٢٣٥.

وعواطف ولذا اعتمدوا على الواقع الحسى، وأخذوا بالمظهر بعيداً عن الحقيقة المعقولة مع عدم مراعاة الأهداف الميتافيزيقية والأخلاقية التى كانت تميز الفن القديم المحافظ .

ولذلك كان أشد ما أثار حفيظة سقراط وتلميذه ضد معاصريه السوفسطائيين هو تحرر الفنون والقواعد والتقاليد المتوارثة التى كانت تضع من قبل ضوابط للفن قديماً وتوجهه إلى خدمة الأهداف الدينية والمثل الأخلاقية القديمة.

ولذلك رفض سقراط بشدة الاتجاهات التى كانت سائدة فى عصره والتى كانت تمثل ثورة على القديم، ولذا لم تعد التراجيديات تحفل بالقديم وإنما أضحت تصويراً للواقع مع التعبير عن انفعالات البشر. كما عمدت فى فن التصوير إلى التلاعب بالضوء والظلال مع استخدام الخداع البصرى.

أما فن النحت فقد اتجه اليونانيون إلى إبراز معالم الجسم الإنسانى وجزئياته وكما لحق التحديد الموسيقى، بل إنه شمل حياة الفن والفكر أيضاً مما دعا سقراط إلى أن يتخذ موقفاً نقدياً من الفن تمثل فى اتجاهه العقلى والأخلاقى المتشدد الذى اتجه نحو تحقيق غاية أخلاقية واحدة وهى الطهارة الروحية مع العناية بالنفس وفضائلها وطرح كل القيم المادية التى ازدادت حدتها فى عصره^(١). كما كان سقراط يهاجم تحامل شعراء الكوميديا ضده^(٢).

(١) راجع: د أميرة مطر، المرجع السابق، ص ١٠.

(٢) راجع: ستون، مرجع سابق، ص ١٥٥.

ونخلص مما سبق إلى أن سقراط كان يرى أن وظيفة الفن وغاية الجمال ينبغي أن توجه لخدمة الأخلاق وهو ما أثار عليه الشعراء، وهذا ما سخر منه أريستوفان الذى يرى أن سقراط دائم النقد للجمال الحسى ذاهباً إلى التوحيد بين الجمال والخير.

ولكن لم يكتف سقراط بالمعارضة والنقد فحسب، بل استطاع أن يضع الشروط الضرورية لنظرية إيجابية فى الفن خلافاً للنظرية السابقة، ترى أن للفن وظيفة وهى خدمة الحياة الأخلاقية. وبذلك استطاع سقراط أن يضع البدايات الأولى لنظرية تخضع الجمال للخير وتجنده لخدمة السلوك الأخلاقى والأهداف السامية.

وهكذا كانت فلسفة سقراط اتجاهاً مضاداً للاتجاهات والقيم الدنيوية التى كانت سائدة فى هذا العصر، حيث كان الفن خاوياً من الحقيقة والمعرفة، والقيم التى تعتمد على التمويه والخداع للتأثير على العامة بقصد إدخال المتعة والسرور وخلق اللذة غير أنها عجزت عن التعبير عن الجمال الهادف الذى كان غايته الخير لا اللذة الحسية.

خامساً: نقد سقراط للنفس:

اختلف سقراط مع السابقين عليه فى توجيه الفلسفة من البحث فى الكون إلى البحث فى النفس البشرية، والتى لعبت لديه دوراً محورياً، كما شغلت تلامذته الذين ساروا على نهجه، فيرى أن المرء لا يمكنه أن يعرف كل الأشياء إلا إذا عرف قبل كل شئ أجدر الأشياء بعنايته وأقربها إليه وهى نفسه.

ولذلك اتخذ من عبارة معبد دلفي: " اعرف نفسك " شعاراً لفلسفته حيث يكتشف الإنسان بنفسه الحقيقة التي بداخله، بعد أن يحلل العقائد التي يمتلئ بها ذهنه وفكره.

ولذا قال عنه شيشرون عبارته الشهيرة " إن سقراط أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض وأدخلها المنازل وجعلها تسوس أفعال البشر"^(١).

وتعبر هذه العبارة عن فحوى أخلاقي مستمد مما ينتج عن هذه المعرفة بالنفس من توجيه الإنسان في سلوكه وحياته وجهة معينة، أكثر من كونها تسفر لنا من نظرية خاصة في طبيعة النفس ومصيرها. ولذا عارض سقراط تلك النظرة السائدة إلى النفس Psykhe عند عامة اليونانيين باعتبارها تلك المادة البخارية التي كانت تحفظ الحياة وتقيمها، دون أن تكون مصدرًا للوعي، ولا منبعًا للأخلاق.

ورفض سقراط ما ذهب إليه الأروفية والفيثاغورية من أن تكون النفس مجرد مبدأ للحياة، مع تأثره بهما، وإنما هي الذات الأخلاقية باعتبارها مصدرًا للسلوك الفاضل والذي لا يتأتى إلا بمعرفة النفس التي هي حقيقة الإنسان^(٢).

كما يرفض سقراط فناء النفس بمفارقة البدن، ويعترض على ما ذهب إليه النزعة الأورفية من أن أرواح الموتى كائنة في العالم الأدنى، وأن الأحياء إنما يستمدون أرواحهم منها، وهنا يذهب سقراط مؤيدًا ذلك

(١) راجع: د. أميرة مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، مرجع سابق، ص ١٤٥.

(٢) راجع: د. عزت قرني، الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون، الكويت ١٩٩٣، ص ١٣٦.

برأى فلسفى وأن التضاد يتولد أحدهما عن الآخر وهى ليست انتقالاً من الحياة إلى الموت وإلا انتهى كل شىء إلى الموت ولما أمكن لدورة الطبيعة أن تكتمل فلا تكتمل إلا إذا انتقل الموت بدوره إلى الحياة، فيصدر الأحياء عن الأموات كما يعود هؤلاء الأحياء أنفسهم إلى الموت^(١).

وفى محاوره فيدون يشير إلى مذهبهم فيقول: " هناك مذهب جرت به الألسنة فى الخفاء بأن الإنسان سجين، وليس له الحق فى أن يفتح باب سجنه ليفر هارباً"^(٢).

كما عارض القول بأن الأرواح تحيا بعد الموت فى هادس أقرب إلى أشباح باهتة اللون^(٣) و تعنى النفس عند هيرميروس الشبح Ghost وهو ما يخرج من الميت عند احتضاره، فهى ليست إلا " النفس" يستنشقه الإنسان الحى ويخرج منه فى حالة منيته، وعلى حين أن النفس Phyché عند سقراط كانت تعنى الجوهر العاقل والإلهى معه الإنسان^(٤).

وينبذ سقراط ما فى المذهب الأورفى من طقوس تطهيرية وخرافات، ولا يقبل منه إلا التعاليم الرئيسية على الرغم من أنه يعد قديساً أورفياً تماماً، حيث نراه فى ذلك الصراع الذى ينشب بين الروح السماوى والجسد

(١) راجع: د. زكى نجيب محمود، مقدمة (فيدون) القاهرة، ١٩٦٦، ص ١٠٤.

(٢) راجع: د. الأهوانى، فجر الفلسفة اليونانية، قبل سقراط، مرجع سابق، ص ٢٨.

(٣) راجع: د. أميرة مطر، دراسات فى الفلسفة اليونانية، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٨٠، ص ١٢.

(٤) راجع: رسل ، تاريخ الفلسفة الغربية الكتاب الأول، ترجمة د. زكى نجيب، ط ٢ لجنة الترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٦٧، ص ١٥٦.

الأرضى ينتصر لصالح النفس على البدن انتصارًا قاطعًا. ويعد عدم اضطرابه من الموت فى النهاية، من البراهين التى تؤكد استمرار السيطرة للنفس على البدن وانتصارها^(١).

ولذلك عارض سقراط تلك النظرة التى كانت سائدة فى التربية عند اليونان والتى تضع العناية بالبدن فى المقام الأول ورأى ضرورة أن تصبح الرعاية بالنفس واجبة قبل البدن.

نقد سقراط آراء الفلاسفة السابقين عليه من حيث تعريفهم للنفس بأنها مادية، لا تختلف عن أى جزء من أجزاء الطبيعة إلا من حيث التعقيد واللطافة والرقّة ومن هنا نقد معظم الفلاسفة السابقين عليه لنزعتهم الحيوية Hylozoism حيث كانت المادة تتسم بالحياة^(٢) وإن النفس هى المحرك وهى فى الوقت نفسه من نوع الأشياء المتحركة، ولذا نقد قول طاليس بأن كل الأشياء مليئة بالآلهة والنفوس والذى يتعارض مذهبهم مع الفكر العام الذى يرى أن الحياة تختلف عن الصورة الجامدة للمادة^(٣). كما رأى أنكسمانس أن العالم له نفس وهى الهواء وأن نفس الإنسان هى حياة الجسم^(٤).

أما هيرقليطس فيرى أن النفس الإنسانية لا يمكن كشف حدودها وهى تنتشر فى جميع البدن، وأن خاصيتها الذاتية تحريك البدن وإحياء عناصره.

(١) راجع: د عزت قرنى، المرجع السابق، ص ١٣٧.

(٢) راجع: د. أميرة مطر، الفلسفة عند اليونان، القاهرة، ١٩٦٨، ص ٤٧.

(3) Burnet, the Socratic of the soul, British Academy 1987 .

(٤) راجع: د. مصطفى النشار، المرجع السابق، ص ١٢٩.

ولقد أكد سقراط خلافاً للسابقين عليه سيطرة النفس على البدن باعتبارها الجوهر العاقل، الذى ينفرد بالنشاط العقلى والأخلاقي، وليس كما ذهب معظم الفلاسفة السابقين عليه من أن الكائن الحى يتحرك بالنفس وهى فى نفس الوقت من نوع الأشياء المتحركة. ولهذا استطاع سقراط ولأول مرة أن يميز طبيعة النفس باعتبارها الجوهر العاقل والإلهى فى الإنسان وبين طبيعة البدن باعتبارها الجانب الأرضى المادى الفانى من الإنسان.

ومن هنا فإن الأدلة التى قدمها لخلود النفس من حيث إنها تشبه فى صفاتها الجانب الإلهى ولذا فهى تخلد^(١) أما البدن فمادته أرضية وهو الذى يفنى ولذلك قال سقراط فى نهاية فيدون " إننى بعد أن أكون قد شربت السم لن أبقى بينكم بل سأذهب راحلاً إلى نعيم السعداء فيجب إذاً أن نتشجع وأن نقول: إن الذى ندفنه إنما هو جسدى ولندفنه على النحو الذى نحبه "^(٢).

ولهذا تتحول المناقشة السقراطية فى محاوره فيدون إلى عملية تحليل رياضى نجد له تطبيقاً واضحاً فى البراهين التى ساقها سقراط فى محاوره فيدون على خلودها. نقد سقراط التناسخ عند الفيثاغورية التى استمدتها من الأورفية والتى تعتقد بأن الإنسان مركب من عنصرين أحدهما إلهى والآخر أرضى. وأن الروح تعود بعد الموت إلى بدن حيوان أو إنسان وذلك باتباعها لبعض الطقوس التطهيرية التى تؤدى إلى خلاصها وعودتها إلى حيث كانت وهو ما كان يطلق عليه " عجلة الميلاد "^(٣).

(١) أفلاطون، فيدون، ترجمة د. زكى نجيب، مصدر سابق، ص ١٦٠.

(٢) راجع: د. مصطفى النشار، المرجع السابق، ص ١٣١.

(٣) راجع: د. أحمد الأهوانى، فجر الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص ٧٧ - ٧٨.

كان فيثاغورس موقناً بوجود نفسه فى أبدان أخرى سابقة تبدأ من إله الحكمة (هرمس) نظراً لاعتقاده فى تناسخ الأرواح، وبأن النفس جوهر إلهى هبط وسُجن فى البدن^(١) ولا تنفك عنه إلا بعد أن تنتهى من فترة العقوبة.

وهكذا نقد سقراط نظرية التناسخ فى كلا المذهبين الفيثاغورى والأروفى لعدم وجود أدلة عقلية تبرر القول بتأليه النفس وخلودها، وبالتالى فإن الأدلة لم تقم على إثباتها. ولذا فقد رفضها سقراط، ورأى أنه لا يمكن الأخذ بها، هذا " والفيلسوف الحق هو الذى يطلب الموت، بحسب عبارة سقراط، أى الوصول إلى الحياة الخالصة للنفس بدون البدن، وعامة الناس يعتقدون أن اتصال النفس بالبدن حياة، وانفصالها عنه موت ولكن حياة العامة فى حقيقتها موت، وموت الفلاسفة حياة، لأن العامة يتعقلون بمطالب الأبدان وينغمسون فى اللذات والشهوات الحسية، ويفضلون مطالب النفس وهى البحث عن العلم وطلب المعرفة، فهم على قيد الحياة ذوو نفوس ميتة. أما الفلاسفة فيعدون أنفسهم للحياة، ذلك بالموت، أى بالعمل على فصل النفس عن البدن واستقلالها، وذلك من الأمور عدة.

كلما اختلف سقراط أيضاً مع الماديين من معاصريه فى مفهومه للسعادة التى أوجزها فى طهارة النفس وقناعتها والتى يجب على المرء أن ينشدها ويتجه إلى بلوغها بالعقل ودقة التخطيط والتى يتحقق بها خير

(١) راجع: د. أحمد الأهوانى، أفلاطون، ط ٣، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧١، ص ٩٢.

الأقصى أى سعادته. هذا خلافاً لما ذهب إليه أرسطيبوس " القورينائى من معاصريه فى أنه كان يوجد بين السعادة واللذة الحسية، فضلاً عن غيره من هؤلاء الذين كانوا يرونها فى السلطان أو المجد أو الجاه"^(١).

وتأسيساً على ما سبق فإن سقراط قد أكد للنفس السيادة على البدن وبكونها الجوهر العاقل الذى ينفرد به الإنسان عن بقية الكائنات، ولذلك أعطى للعقل الأولوية والمكانة الأولى فى فلسفته، ولذا كان له السيطرة على سائر تصرفات المرء وسلوكه، ومن ثم فإن الفضائل عند سقراط تصدر عن العقل باعتبارها معرفة ما ينبغى أن تؤديه فى أحوال خاصة، فمعرفة الإنسان بنفسه هى الطريق الوحيد لتحقيق الفضيلة، ولذلك كان جهد سقراط موجهاً إلى إيقاظ المعرفة الكامنة فى النفوس والتى كانت لديه القدرة على أن يستخرج الحقيقة منها والتى نتج عنها مذهب الأخلاقى.

لقد كان اتجاه سقراط الروحى رد فعل ضد الاتجاه المادى الذى كان مسيطراً على معاصريه، فقد ذهب أنبادوقليس إلى القول بوجود نوعين من الجواهر أحدهما مادى والآخر حركى، فأما المادى فهى العناصر الحركية كالحب والبغض اللذين يحركان العناصر المادية حركة آلية، ولذا يعد أنبادوقليس أول من فرق بين المادة وسبب حركتها بحيث أصبحت حركتها تعود إلى مسبب آخر غيرها^(٢).

(١) راجع: د. أميرة مطر، المرجع السابق، ص ١٥٥.

(2) Aristotle, De Anima with Commentary of st Thomas Aquinas Rutledge London, 1959, P. 69.

ومع ذلك فقد كانت النفس لديه مادية نتيجة لتجمع الذرات وتفرقها. وما هي أيضاً إلا تلك الحركات البدنية والتغيرات الفسيولوجية التي تعترى المخ.

كما ذهب ديمقريطس إلى أن "النفس نوع من النار والحرارة"^(١) ولكن انكساجوراس قد فرق بين العقل والمادة^(٢). ويمكن القول إن سقراط قد وجه نقده إلى الفلسفة في عصرها الأول خاصة اتجاهها نحو الطبيعة الخارجية وعدم البحث في الطبيعة الداخلية، وعدم التفرقة بين الروحي والمادى كما نقد قولهم: إن المادة حياة وإن الطبيعة كائن حي، ولذلك كانوا يفسرون الظواهر النفسية تفسيراً طبيعياً (مادياً) صرفاً، ورأى أن النفس تسيطر على البدن وتوجهه وتقوده دون أن تكون ظاهرة مادية محسوسة، وهي التي تحرك البدن مستعينة بالعلم حيث أحل سقراط العلم محل معتقدات الديانات السرية، وجعله وسيلة لطهارة النفس، هذا ومع اهتمام سقراط بالطبيعة الداخلية إلا أن فلسفته كانت تحتوى على نواة فلسفة في الكون ولكن العلم سابق على القدرة والإرادة، فالنفس موجودة في جميع أجزاء البدن وهي قادرة على أن تحدث كل الأفعال والحركات التي تنتج عن البدن وهي خالدة، فيقول سقراط لسيبياص " إن الروح خالدة بغير شك، وهي مستعصية على الفناء وستحيا أرواحنا حقا في عالم آخر " ^(٣).

(١) أرسطو، كتاب النفس، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٤٩، ص ٩ - ١٠.

(٢) راجع: د. عبد الرحمن بدوي، ربيع الفكر اليوناني، النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٤٦، ص ٤٧.

(٣) أفلاطون، فيدون، ترجمة: د. زكى نجيب محمود، مصدر سابق، ص ١٩٤.

وتجدر الإشارة إلى أن سقراط وإن كان يعتقد بتمايز النفس على البدن وأنها لا تفنى بفنائها، وتخلص بالموت من سجنها لترجع إلى صفاء طبيعتها غير أنه لا يكشف عن نظرية خاصة في طبيعة النفس ومصيرها عند سقراط بقدر ما يكشف عن مضمون أخلاقي مستمد مما يترتب على هذه المعرفة بالنفس والتي هي السبيل إلى تحقيق الفضيلة من توجيه معين لحياة الإنسان وسلوكه.

سادساً: نقد سقراط لنظرية المعرفة:

لقد جعل السوفسطائيون المعرفة تكتسب بالتربية وفي متناول كل فرد ومن ثم فلا مجال عندهم للثابت والكلّي والمطلق والضروري والغيبى والمسلّمات غير المشروطة مع توجيههم للفلسفة من البحث في معرفة الكلّي إلى البحث عن الإنسان، ولهذا كان سقراط خصماً عنيداً للسوفسطائيين ولتلاميذهم. ولذلك استخدم نفس طريقتهم فكان يجادل الناس ويحاوّرهم في كل مكان، بل وأينما وجدوا^(١) ليثبت وجود الحقائق الثابتة في الواقع الخارجى، ويؤسس المعرفة على العقل ليكون أدواتها وليس الحس، خلافاً للسوفسطائيين الذين رأوا أن الحس هو أداة المعرفة التى تتمثل فى الإدراكات الجزئية التى تصل إلى الذهن عن طريق الحواس، وبذلك يصبح الإدراك الحسى هو مصدر جميع معارفنا ومعلوماتنا وبالتالي فلن نعرف

(١) راجع: د. على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى من طاليس إلى أفلاطون، ط ١ الإسكندرية، ١٩٧٢

من الحقيقة إلا هذه الصورة المختلفة التي تأتينا من الحواس والتي يختلف الناس في إدراكها.

تناول سقراط جميع معارف السوفسطائيين بالرفض والنقد لكي يعيد بناءها على أساس عقلى ومنطقي سليم، حيث ذهب السوفسطائيون إلى زعزعة العقيدة في نفوس الناس وإثارة الشك فيها مع قولهم بنسبية المعرفة وبالتالي استحالتها ومن ثم فلا مجال لاستمرار المعرفة أو العلم ولكن سقراط عارض فكرة العلم عند السوفسطائيين، محاولاً أن يضع علم الخير أو معرفة الخير بدلاً من تلك العقائد الموروثة، واستطاع سقراط أن يضع الصورة النهائية للمذهب الأورفي والفيثاغوري القديم، وأن التطهير الحقيقي للنفس يكون بتخليصها من جميع الآراء القديمة لتعود إلى حالتها الأولى ليتيح لها علم الحقيقة ومعرفة الخير.

لقد كانت مهمة سقراط أن يقيم المعرفة على أساس عقلى بعيداً عن الحواس، وبذلك يثبت خلافاً للسوفسطائيين وجود الحقائق الثابتة في الواقع الخارجى من حيث إن الجميع يدركها بالعقل الذى هو واحد وعام ولا يختلف أحد عن الآخر فى إدراكه بين الجميع ولا يختلفون فى إدراكه، وبذلك عارض سقراط السوفسطائيين فى قولهم بأن المعرفة الحسية هى المعرفة الحققة والتي يمكن تحصيلها بالمهارة والخبرة، أكثر من العلم نظراً لأنهم أعطوا أولوية لأمر ثانوية (كالشهرة والثروة) على العناية بنفوسهم من طلب الحكمة والحقيقة.

لقد كرس سقراط حياته لمقاومة مذهب الشك عند السوفسطائيين فيقول جورجياس: "إننا لن نصل إلى الحقيقة، ولن نشارك الغير فيها حتى على

فرض وصولنا إليها ... فالاحتمال أقوى من الحقيقة فى يد الخطيب، والإقناع يأتى من الاحتمال وليس الحقيقة، فلا فائدة إذا من اليقين (الحقيقة).

ولقد ترتب على شك السوفسطائيين فى إمكانية المعرفة رفضهم لكل المعايير والقيم المطلقة سواء كان مصدرها إلهى أم غيره، بل ذهبوا إلى جميع التشريعات القانونية والأخلاقية من صنع البشر ولذا ينقصها الكمال إذ تقوم على المنفعة دون مراعاة لأخلاقياتها^(١).

فيقول سقراط: " إننى أعرف أننى لا أعرف " وتوجه إلى العامة من الناس وأصحاب الحرف ويقول: إنهم يعرفون أشياء كثيرة لا أعرفها، فأنا جاهل بها، ولهذا فهم حكماء أكثر منى "إنهم يدعون أنهم يعرفون أشياء كثيرة أجهلها أثارت كل موضوعات المعرفة وهذا عيب فيهم حجب عنهم الحكمة"^(٢).

وهنا نجد سقراط يصف أدعياء المعرفة بأنهم يعرفون كل موضوعات المعرفة على حين أنهم يجهلون كما كان الخلاف بين سقراط وثياتيتوس فى أن الإحساس هو موضوع المعرفة.

وهكذا كان الخلاف بين سقراط والسوفسطائيين كبيراً مما دفع بسقراط إلى هدم الأفكار الخاطئة التى كانت عالقة بالأذهان قبل بحثها

(١) راجع: د. عزت قرنى، تطور مفهوم اليقين فى فلسفة أفلاطون، مرجع سابق، ص ١٥.

(2) Plato, Apology, the works of Plato selected and Edited by liwin, the modern library, New York. 1956 P. 65.

مؤكدًا على إمكانية المعرفة، رافضًا القول باستحالتها مبرهنًا على جهلهم ومنكرًا المعرفة التي يدعون إلى أنفسهم الإحاطة بها^(١).

كما يدحض سقراط رأى بروتاجوراس فى قوله بأن الإنسان مقياس كل شىء وبذلك يعد مقياسًا لكل الحقائق فما يبدو لى على أنه حق فهو حق بالنسبة لى، وما يبدو لك على أنه حق فهو حق بالنسبة لك. ومعنى ذلك أن ما يبدو أو يظهر هو الحق، فليس هناك حقيقة سوى الظاهرة ومن ثم اتحدت الحقيقة مع الظاهرة وأصبحتا شيئًا واحدًا فنحن نعرف الحقيقة عن طريق الإحساس فالمعرفة هى الإدراك الحسى وبذلك تختفى التفرقة بين الحس والعقل، كما يدحض سقراط أيضًا آراء أقراطيلوس وغيره من الهيرقليطيين الذين يرجعون المعرفة إلى الإحساس ويقصرونها على الظواهر الجزئية المتغيرة والتي تختلف باختلاف الأفراد وفقًا لما يراه كل شخص. وبذلك تصبح كل الآراء المتضاد منها والمتناقض صادقة على السواء^(٢). ومن ثم لن ندرك ماهيات الأشياء. فيستحيل بذلك العلم والعمل معًا وهنا يرفض نظرية السوفسطائيين فى المعرفة، ولذلك جعل سقراط المعرفة الحقة مصدرها العقل وموضوعها الماهية المجردة الضرورية^(٣).

وهكذا وجه سقراط كل جهده ليهدم خصومه من السوفسطائيين لشكهم فى المعرفة ولاعتمادهم على الإحساس وقولهم بأن المعرفة حسية ومن ثم

(١) راجع: ك. س. خيرى، الفلاسفة الإغريق من طاليس إلى أرسطو، ترجمة د. رأفت حليم سيف، الطليعة، ١٩٨٨، ص ٧٦ - ٨٣.

(٢) راجع: رسل، مرجع سابق، ص ١٤٨.

(٣) راجع: يوسف كرم، المرجع السابق، ص ٦٩ - ٧٠.

تصبح المعرفة حسية جزئية ومتغيرة وأن الإحساسات صادقة وهى معيار الحقيقة، مما أدى إلى نسبية تامة يتصورها كلٌ على حسب ما يراه، لارتباطها بالأفراد واعتمادها عليهم، فالوجود يتوقف بذلك على المدرك. وأن الصفات المختلفة من وضع الإنسان ولا يمكن أن يقال إن لها وجودًا حقيقيًا فى الخارج، وبذلك ساهم السوفسطائيون فى توجيه الفلسفة من البحث فى معرفة الكلى إلى البحث عن الحياة الإنسانية^(١).

ومن هنا وجه سقراط كل جهده من أجل البحث عن شروط المعرفة والتى ستصل به إلى البحث عن الحقيقة أو اليقين فى الوقت نفسه.

وبذلك استطاع سقراط أن يعيد على أساس جديد ثقة الناس فى أن الحقائق فى العالم الخارجى ثابتة بعد الشك فى إمكانها، فأحل العلم والمعرفة محل التصديق الساذج، وبذلك رفض أن تكون الإدراكات الحسية أساسًا للعلم. ورأى أن المعرفة تتمثل فى الإدراكات العقلية والتى أقامها على أساس العقل الذى هو قاسم مشترك بين جميع الناس لا يختلف باختلاف الأفراد ولا الأحوال، حيث يدركها العقل دائمًا على صورة واحدة ومن ثم فهى كلية ثابتة موضوعية غير متأثرة بالأفراد. ومن هنا يقصر سقراط العلم على المعانى الكلية والإدراكات العقلية فى نظريته للمعرفة على العقل بعيدًا عن الحس ليصل إلى الماهيات.

(1) T. Oizerman, Problems of the History of philosophy, P. 29.

سابعاً: نقد سقراط للأخلاق:

لقد وجه سقراط الفلسفة اتجاهًا جديدًا مغايرًا للسوفسطائيين حيث اهتم كثيراً بالمسائل الاجتماعية والأدبية والأخلاقية التي عارضوها وشككوا فيها مثل العقل، والحق، والعدل. وقد تصدى سقراط لهم حين أثاروا اهتمام الناس بالجدل وتعمدوا زعزعة المبادئ الأخلاقية والاجتماعية. وكما عارض سقراط كل سلوك نفعى حسى يدعو إلى اللذة ويميل إلى تغليب الحواس والانفعالات ودعا إلى دراسة السلوك وتهذيب الأخلاق، وبعد سقراط مؤسسًا للفلسفة الأخلاقية القائمة على العقل والمعرفة. لذا كان للأخلاق المقام الأول عند سقراط لأنها تبحث في الماهيات والفضائل باعتبارها أهم شيء في حياة الإنسان وهى التى توجه سلوكه. ولذلك أراد سقراط أن يعرف المعانى الأخلاقية تعريفاً عاماً فبدأ يبحث عن التصورات الكلية وماهيات المعانى.

جعل سقراط من الإنسان وأخلاقه شغله الشاغل فاتجه إلى دراسته وسبر أغواره مستعيناً بطريقته الجدلية مستهدفاً توجيه الناس إلى طريق الفضيلة باعتبار أن أهم ما يهم الإنسان فى حياته هو الأخلاق باعتبارها محور ماهيته.

ويرى سقراط أن للإنسان نفساً تحل فى جميع أجزاء جسمه وتسيطر عليه وتوجهه نحو الخير، وهذه النفس غير مادية لا محسوسة، ولذا قال إن الطبيعة الإنسانية روح وعقل يسيطر على الحس ويديره، وهو بذلك يعارض السوفسطائيين الذين يذهبون إلى أن الطبيعة البشرية شهوة وهوى.

وكانت الأخلاق عند سقراط غاية الحكمة، فهو الذى استطاع أن يحدد لها منهجا عاما، تمكن من خلاله تحديد المشكلة الأخلاقية، وتوضيح معالمها، وبلورة مباحثها فى علم قائم بذاته له مناهجه وأسسه بعد أن كانت الأخلاق قبله مجرد مجموعة من النصائح والحكم التى تجرى على ألسنة الحكماء والشعراء أقوالاً ماثورة فى بعض الأمور، فلم تكن الأخلاق سوى نصائح تهدف إلى تحقيق السعادة.

لكن سقراط كان يبحث عن أساس للفضيلة والأخلاق ليهدم من خلاله التعاليم السوفسطائية التى شجعت الأثينيين على البحث عن اللذة والمنفعة والمصلحة، وكان سقراط يهدف إلى معرفة حقيقة الفضيلة ليعلمها للناس حيث كان يبحث عن التصور العقلى والمعنى الكلى للفضيلة غير أنه لم يتوصل فى محاوراته إلى تلك التعريفات العامة فغالبا ما كان ينتهى مع محاوره إلى نتائج أو يصل إلى طريق مسدود. ولكن خلص سقراط إلى أن الفضيلة هى الخير الذى يقوم على الحكمة.

ومن هنا أقام سقراط الأخلاق على المعرفة والتى تعتمد على نظريته فى معرفة النفس فهذه المعرفة تقتضى توجيهها معينا لحياة الإنسان وسلوكه، فمعرفة النفس هى معرفة أيضا بالخير وتحقيق للفضيلة، ذلك لأن من يعرف نفسه يعرف بالتالى ما يناسبها وما لا يناسبها فهو يعرف الحيز الخاص بها^(١).

(١) راجع: د. أميرة مطر، الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص ١٥٥.

ومن ثم فإن معرفة النفس هى سر تحقيق السعادة والوصول إلى الخير، وهى أساس المبدأ العام الذى وضعه سقراط، وهو أن الأخلاق تقوم على العلم، ومن ثم كان معياره الخلقى هو أن الفضيلة علم^(١). فالفضيلة هى ثمرة العلم وهى قائمة على المعرفة. وكان إيمان سقراط بهذا المبدأ عظيماً حتى إنه جعل الشجاعة وهى أبعد ما تكون عن العلم - مرتكزة عليه، فهو يرى أن أشجع الناس من يعرف الخطر ويعرف وسائل مقاومته^(٢).

نقد سقراط للأخلاق عند السوفسطائيين:

هاجم سقراط مذهب السوفسطائيين فى الأخلاق وفى المعرفة، إذ يؤكدون أن الفضيلة هى اللذة، وأن للإنسان الحق فى أن يعمل ما يحقق له اللذة، ويجد فيه المتعة وبذلك ينكرون القانون الأخلاقى، ويجعلون هذا الحق نسبياً، كما يعتبرون الفضيلة أمراً شخصياً والأخلاق بلا قانون وهذا ما اعتبره سقراط غاية الجهل، إذ يؤدى إلى هدم الأخلاق والمجتمع ولذا عمد سقراط إلى تحديد الفضيلة وقال بوجود ماهية خاصة بها يكتشفها العقل الذى هو قاسم مشترك بين الناس.

كما عارض سقراط ما ذهب إليه السوفسطائيون من حرية القول وحرية العمل معاً، ومن أن كل إنسان يرسم لنفسه قانون للسلوك خاصاً به، يأتى وفقاً لذوقه وحاسته وأحقاقه، وحسب مقتضيات الحياة الخاصة والعامة

(١) راجع: د. على سامى النشار: نشأة الفكر الفلسفى عند اليونان، ص ٢٥٤، وراجع: يوسف كرد مرجع سابق، ص ٥٣.

(٢) راجع: عبد الرحمن بدوى. أفلاطون، مرجع سابق، ص ٤٥.

ولغاية فردية دائماً. وذهب سقراط إلى ضرورة وجود معيار عام وتصور عقلى كلى يمكن الحكم من خلاله على أخلاق الإنسان وسلوكه. وكانت بحوثه الأخلاقية موجهة لاكتشاف معايير أخلاقية كلية ثابتة.

كما نقد سقراط ادعاء السوفسطائيين المعرفة وأنهم يعلمون الفضيلة، وقرر وجهة نظره أنه لا يعلم شيئاً، وأنه أعلم من غيره فى شىء واحد وهو علمه بأنه لا يعلم شيئاً وأن الشخص الذى يمتلك علماً لا يستطيع أن ينقله لغيره وهو يرى أن البحث عن المعرفة أهم ما يهم به الإنسان، فلا يحتاج الناس سوى المعرفة لكى يكونوا جميعاً على فضيلة كاملة، والمعرفة ليست مستعصية على التحصيل^(١). يقول سقراط فى محاوره مينون "إنه ينتج أن الفضيلة لا تأتى بالطبيعة ولا بالتعليم، وإنما هى نصيب إلهى يلقى من غير العقل إلى من تلقى إليهم"^(٢). ومن هنا نرى أن فحص سقراط للناس كان رسالة من السماء، كما كان يلهمه صوت إلهى يحذره من الأفعال الخاطئة^(٣).

ويختلف سقراط أيضاً عن السوفسطائيين فيقدم لنا أخلاقاً عملية تقوم على العقل والفكر النظرى مقابل الأخلاق العملية التى تتجه نحو النفعية والواقعية حيث كانت كلمة المفيد والنافع معياراً للقيم والأخلاق عندهم. غير أن سقراط طالب بأن يكون للأخلاق علم يبين حقيقة الفضيلة.

(١) راجع: رسل، مرجع سابق، ص ١٥٦، ١٥٧، وراجع: الأهوانى، فجر الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص ٢٥٢.

(٢) أفلاطون، محاوره مينون، ترجمة د. عزت قرنى، القاهرة، بدون تاريخ، ص ١٢٥.

(1) Thomas Mautner, Ibid .

وهو بذلك يخالف مذهب بروتاجوراس الذى يرى أن الخير يعتمد على اللذة. وينتقد سقراط هذا المذهب مبيناً أن اللذة لا يمكن أن تكون هى الخير البشرى الحق والوحيد، ما دامت اللذة الخالصة لا يشارك فيها العقل ولا المعرفة فهذه حياة غير إنسانية. فمن الضروري أن يمتزج الشعور باللذة بالنشاط العقلى كي نحصل على الحياة الخيرة للإنسان^(١).

ويطلب سقراط الخير المطلق بمعناه الكلى الذى يمكن أن يكون معياراً ثابتاً للأخلاق فى أى مكان أو زمان. كما ينتقد سقراط المذهب السوفسطائى فى أن الفضيلة والأخلاق يختلفان باختلاف المدن والتقاليد والأعراف السائدة فى كل مدينة ويصف سقراط تلك الفضيلة بأنها الفضيلة الشعبية وهى تختلف عن الفضيلة الفلسفية التى يبتغيها، وينظر إلى أن الفرق بينهما هو الفرق بين الأصل الحقيقى ومحاكاته^(٢).

نقد سقراط للألفاظ والمفاهيم الشائعة عن الفضيلة: لقد انتقد سقراط السوفسطائيين فى إقرارهم المفهومات الشائعة المتعلقة بالفضيلة ووصف تلك المصطلحات الشعبية بأنها مفهومات مبهمة وغير مترابطة ومتناقضة. ويختلف سقراط مع السوفسطائيين فى أن الفضيلة تقوم على أساس العقل والمعرفة التى يشترك فيها جميع الناس غير أنه لاحظ أن استخدام الناس - خاصة السوفسطائيين - للمصطلحات الأخلاقية العامة مثل العدالة وغيرها^(٣). بحرية تامة تتم عن معرفتهم بمعانيها الحقيقية وإن كانوا لا

(١) راجع: كوبلستون، مرجع سابق، ص ٣٠١.

(٢) راجع: د. أحمد فؤاد الأهوانى، فجر الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص ٢٧٢.

(3) Fontoima Dictionary of Modern Thought, second Edition, 1997 P. 450 .

يستطيعون التعبير عنها، وقد اكتشف سقراط ذلك بنفسه حين حاورهم وتبين له جهلهم. ولذلك يعارض سقراط السوفسطائيين في طريقة استخدامهم للألفاظ مبهمة المعنى، والمصطلحات العامة التي لا تعنى شيئاً. أو تعنى أموراً حسية تختلف باختلاف الأفراد الذين يستخدمون نفس الكلمات رغم أنها تعنى أموراً مختلفة بالنسبة لهم.

ولذلك يتحدثون بكلمات تحمل معانى متعارضة ومتناقضة مما يسفر عن نوع من الخلط والاضطراب الأخلاقي والفكري يؤدي إلى التحدث عن شئيين مختلفين تماماً، كما يحدث في معظم الأحيان. وهنا يعترض سقراط على مذهب هيرقليطس في تطابق التناقضات وإثباته للتغير المستمر، فكل شئ يتغير بمعنى واحد، ولكن يظل كما هو بمعنى آخر.

كما ينتج عن ذلك عدم التواصل بهذه المصطلحات. فالمناقشة الفعلية بين أناس لديهم مدلولات ومعانٍ مختلفة لنفس المصطلحات العامة تؤدي إلى نشوب الخلافات والصراعات كما تؤدي إلى فوضى أخلاقية خاصة إذا كانت هذه المصطلحات تعبر عن أفكار أخلاقية، ومن ثم فلا بد من تحديد مفهوم هذه المصطلحات الأخلاقية وماهيتها وهذا ما دفع سقراط إلى قوله بأن الفضيلة علم. فلا أحد يفعل الشر بإرادته، والإنسان إذا ما أدرك الحقيقة فإنه بالضرورة سوف يختار الطريق الصحيح بطريقة آلية^(١).

(١) راجع: و. ك. س. جثري، الفلاسفة الإغريق من طاليس إلى أرسطو، ترجمة د. رأفت حليم،

الطبعة سنة ١٩٨٨، ص ٨٦ - ٨٧.

ومن هنا كان سقراط دائم السؤال ليصل إلى تحديد ماهية الفضيلة التى كانت إرهاباً فى المنطق. ولكنها فى الواقع كانت الطريق الوحيد الذى استطاع سقراط أن يواجه من خلاله التأثيرات المدمرة للسوفسطائيين على الأخلاق. ولذا بحث سقراط عن المعيار العقلى والكلى الذى يصبح أساساً ثابتاً لجميع الأشياء. خلافاً للسوفسطائيين الذين لا يوجد لديهم معايير متعارف أو متفق عليها يمكن تطبيقها بوصفها مبادئ كلية أو مصادر للسلوك بدلاً من المنفعة.

نقد سقراط للفضيلة عند السوفسطائيين: ونقد سقراط السوفسطائيين لاقتناعهم بالمفاهيم الشعبية عن الفضيلة^(١). وأكد أن الفضيلة علم وأن اكتسابها أمر ليس متروكاً للمصادفة، بل يمكن تحقيقها عن طريق العلم والمعرفة العقلية اللذين هما طريق لتطهير النفس، وبهذا فقد أحل سقراط العلم محل معتقدات الديانة السرية كالأورفية وغيرها^(٢).

ويرى سقراط أن ثمة علاقة وثيقة بين الفضيلة والمعرفة وهو ما يميز الأخلاق فى الفكر اليونانى عنها فى المسيحية التى تجعل القلب النقى هو الأساس الجوهرى، وهذا القلب قد يوجد فى الجاهل كما يوجد فى العالم^(٣). كما عارض سقراط بشدة النظرية الأبستمولوجية التى شملت الأخلاق والسياسة وكان فيها الخير والشر هما مقياس الصواب والخطأ، وكانت

(١) راجع: كوبلستون، مرجع سابق، ص ٣٠٥.

(٢) راجع: د. أميرة مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، مرجع سابق، ص ١٠٤.

(٣) راجع: رسل، مرجع سابق، ص ١٥٧.

الحقائق فى مجال المعرفة نسبىة متغىرة ولىست مطلقة ثابتة، كما كانت القىم والمبادئ فى مجال الأخلاق نسبىة متغىرة بتغىىر الزمان والمكان وتختلف باختلاف الظروف والأحوال. ولم يكن فى هذه النظرىة مكان للمطلق والثابت والكلى. ولطالما حاول سقراط أن ىرشد الناس إلى أن الحىاة والأخلاق الإنسانىة لىست متروكة للأهواء وأنها تقوم على أسس وقواعد ثابتة وأنها تنهض كلىة على التفكىر والمعرفة، والفضىلة علم والقوانين الأخلاقىة تعتمد على أصل ثابت فى بناء الفرد والمجتمع، وكان سقراط ىرىد أن يقود أتباعه إلى وجود حقىة ثابتة ومستقلة عن الأشياء مع وجود نظام للأداب الصالحة والسلوك الفاضل مع وجود نظام للخىر ىجعل من هذه المبادئ نسقاً متماسكاً ىربط فىما بىنها.

وكان سقراط قوى الإىمان بالفعل شدىداً فى حبه للخىر خلافاً للسوفسطائىىن ولذلك نراه، بوجه نقده للسوفسطائىىن وبخاصة بروتاجوراس الذى ذهب إلى أن الفضىلة لىست بعلم ولكنها مكتسبة وىمكن تعلىمها للغىر، وخلافاً لذلك أثبت سقراط هذا المبدأ الذى ىعد أول من قال به وهو "الفضىلة علم والرذىلة جهل"^(١).

وهنا ىؤكد - سقراط خلاف السوفسطائىىن - دور المعرفة فى الفلسفة الخلقىة إىماناً منه بضرورة العلم بالطبىعة الإنسانىة مع فهم طبىعة الخىر وبأنها شرط أساسى لممارسة حىاة الفضىلة.

(١) راجع: أمىرة مظر المرجع السابق، ص ١٥٥، وانظر: ىوسف كرم، مرجع سابق، ص ٥٣.

إن الفضيلة هي العلم، و بغير العلم لا يتم العمل، وحيث يوجد العلم يوجد العمل، فأثبتت القضية الأولى وهي أنه لا عمل بدون العلم، وبأن قال: إن الإنسان لا يستطيع أن يصل إلى غايته التي يهدف إليها إلا إذا كان عالمًا بالوسائل الفردية إلى هذه الغاية، فتحقيق الغاية إذاً - وهو العمل - يقتضى أولاً معرفة الوسائل التي تؤدي إلى هذا التحقيق، أى أن العلم سابق على العمل.

كما أثبت القضية الثانية وهي أنه لا يمكن أن يوجد علم قط بدون أن يستتبع ذلك عملاً، بأن قال: إن الإنسان لا يمكن أن يفعل الشر وهو عالم بأنه يفعل الشر، وأن الإنسان ليس شريراً بطبعه، وإنما مصدر الشر هو الجهل^(١)، ولهذا فإن الإنسان إذا علم بأن هذا الشيء نافع له ومفيد فإنه لا بد أن يعمل ولا يؤجله، فى حين إذا حدث العكس ترك الإنسان الفعل الذى يجلب عليه المضرة، وهذا العلم فوق كل الشهوات والأهواء التى يمكن أن تصطرع حقه، ومعنى هذا أنه متى يوجد العلم يوجد العمل قطعاً.

ومعنى هذا أن المعرفة عند سقراط ليست غاية فى حد ذاتها وإنما كانت من أجل تحقيق غاية أرفع هي الفضيلة وكما يعتقد فى وجود غاية محددة للسلوك الإنسانى، وهو بذلك يؤكد على الطابع العملى الذى ارتبط بنزعه العقلية^(٢).

(1) Oxford, Dictionary of philosophy sin on Black burn. Oxford University, press. 1996 , P. 356 .

(٢) انظر: عبد الرحمن بدوى، مرجع سابق، أفلاطون ص ٤٤، راجع كريسون، المشكلة الأخلاقية والفلسفة، ص ٤٤.

ولكن ما ماهية العلم؟ يجيب سقراط بأن الفضيلة هي الخير، وهذه إجابة عامة عقلية وصورية، والعلم هو تحقيق ماهية الشيء كما هي في طبيعته.

تطلب معرفة ما هو الخير؟ الخير في نظر سقراط هو ماهية الشيء بوصفه غاية، رد فعل الخير فكل شيء يرتد في النهاية إلى الماهية ومن ثم إلى العلم^(١) فغاية الفضيلة دائماً هي إدراك الخير ومعرفة أين يكون، فالفضائل لا تكون فضائل ما لم يصحبها تعقل للخير الذي تؤول به على النفس البشرية. وهذا هو خلاصة وجوهر محاوره بروتاجوراس التي خصصها أفلاطون لمناقشة نظرية سقراط في الفضيلة^(٢).

والمقصود بالعلم هو معرفة ماهيات الأشياء، وإذا تحقق هذا العلم للإنسان فإنه لا يحقق له إلا كل خير، لأن الإنسان إذا أدرك مطامحه الغريزية يجد أن هذه الطبيعة لا تهدف إلا إلى سعادته. ويرى سقراط أن السعادة هي التوافق بين غايات الإنسان ورغباته وبين الظروف التي يوجد فيها، يقول سقراط: " إذا وجدت ما يلزمك بدون أن تبحث عنه فذلك ما أسميه الحظ السعيد، أما إذا كنت مدينًا بالسعادة إلى عنايتك وبحثك، فهذا فيما أرى، هو السلوك الحسن، والسعداء بهذه الكيفية هم حقًا المحسنون ".

لا يحقق الإنسان السعادة إلا إذا التزم ببعض الأمور الأخلاقية وهي إدراك الفرد لذاته وأن تكون غايته أن يكون فردًا مستقلًا مكتفيًا بذاته وليس

(١) راجع: عبد الرحمن بدوي، المرجع السابق، ص ٤٦.

(٢) راجع: أميرة مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، مرجع سابق، ص ١٥٧.

ممتدا لشيء آخر، ولكن لا بد من انسجامه مع غيره عن طريق صداقته لهم واتصاله بهم وحواره معهم، لأن العلم يتأتى بالحوار ويتم بالصدقة بالحب المتبادل الذى يعنى الرغبة فى نفع الغير والانتفاع بما يقدمونه^(١).

كما أنه كى يحقق الإنسان السعادة فلا بد أن يؤدي واجبه تجاه وطنه ونحو الدولة وأن يطيع القوانين والتي يعد بعضها مقياساً للفضيلة، وعليه فإن تحقيق الإنسان للسعادة والوصول إلى الخير هو نتيجة لمعرفة الإنسان لنفسه ومعرفة ما ينبغى عليه أن يلتزم به.

وعلى الرغم من الانتقادات التى يوجهها سقراط للسوفسطائية إلا إن نظريته الأخلاقية والمبدأ الذى تبناه وهو أن الفضيلة علم لا يخلو من نقد يوجه إليه افتراضه أن العلم يستلزم العمل وأن من يعلم الفضيلة يعلمها ومن يجهلها لا يؤديها افتراض خطأ بشهادة الواقع فهناك من يعلم الفضائل ولا يعلمها ولا يعمل بها، وهناك من يحملون الفضائل لكنهم يطبقونها فى تعاملاتهم، وهذا الواقع يدحض تعميم سقراط بأن كل العلماء فضلاء، وكل الجهلاء رذلاء.

كما أن قصر سقراط الفضيلة على العلم يوجب ضرورة عمل الإنسان لما يعرفه، على حين أن الإنسان غالباً يعمل ما يريده، فالإرادة الإنسانية أمر ضرورى فى عمل الإنسان، ورغم ذلك أهملها سقراط رغم أنها أساس الفعل الأخلاقى. كان هذا سبباً لمعارضة رجال المسيحية لنظرية سقراط الأخلاقية، لأنهم يذهبون إلى أن "معرفة الخير" لا تكفى وحدها لحث

(١) راجع: د. عبد الرحمن بدوى، نفس المرجع، ص ٥٢.

"الإرادة" على فعل الخير أو لتوجيهها نحو ممارسة حياة الفضيلة^(١). وعلى هذا فإننا لا نجد للإرادة أى دور فى تحقيق السلوك الخير عند سقراط. كما أن كثيراً من الناس يعرفون وصايا الله وأوامر الأخلاق لكنهم يخالفونها أو يخرجون عليها بسبب ضعف الإرادة البشرية من جهة وقوة الشر من جهة أخرى. كما أن سقراط فى مبدأ "الفضيلة هى العلم والرديلة هى جهل" يفترض النية الطيبة فى الإنسان، ويفترض أن الإنسان لا يتجه إلى الشر إلا إذا كان جاهلاً به، غير أن نية الإنسان قد تتحول عن غايتها النبيلة بدون جهل، وقد تكون قاصدة للشر مضمرة له. وهذا لأن الإنسان يمتزج فى طبعه باتجاهى الخير والشر وإن اختلفت نسبتهما من شخص إلى آخر ولكن الإنسان عند سقراط يريد الخير دائماً فمن تبين ماهيته كإنسان وعرف خيره بما هو إنسان أراد الخير بالضرورة.

وهكذا اصطدم سقراط صداماً حاداً مع معاصريه، إلا أنه ظل على مستوى الفكر حيث لم يرتكب فعلاً عدائياً ضد المدينة، ويختلف سقراط مع السوفسطائيين فى أمور كثيرة منها: دعوتهم إلى المساواة بين البشر، وعلى اتفاق المحكومين على أمور مجتمعتهم إذ يعد أنطيفون السوفسطائيين أول منظر لدولة الرفاهية فى التاريخ وقد سبق بذلك إعلان الاستقلال الأمريكى^(٢).

(١) راجع: د. ذكرى إبراهيم: المشكلة الخلقية، مكتبة دار مصر للطباعة، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٩٧٥، ص ٤٩.

(٢) أى. اف. ستون، محاكمة سقراط، ترجمة نسيم مجلى، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ٢٠٠٢، ص ١١.

كما نقد سقراط هيبياس وبرديقوس من ذوى النزعة الطبيعية عند السوفسطائيين دعوتهم إلى الأخوة العالمية والتي كانت أساساً للمساواة الطبيعية بين البشر مما يترتب على ذلك إلغاء نظام المدينة فى الوقت الذى كان سقراط يحترم نظمها ويخضع لقوانينها.

ومن ثم عارض سقراط السوفسطائيين الذين كانوا يدعون إلى الخروج على القوانين أو حتى محاولة تغييرها لكى تسمح للمواطن بتأكيد فرديته أمام الدولة^(١).

عارض سقراط السوفسطائيين لتقاضيه أجرًا مقابل تعليمهم الناس، ولذا قدموا العلم لكل من أعطاهم أجرًا وأشاعوه بين مختلف فئات المجتمع^(٢)، ويذهب سقراط إلى أن الإنسان الذى يملك العلم لا يستطيع أن يعلمه لغيره، ولذلك لا يستحق أجرًا إذ كيف يتقاضى أجرًا على شيء يعترف أنه لا يملكه، فقد أثر عنه أنه لا يعرف إلا شيئاً واحداً وهو أنه لا يعرف^(٣) فالخبراء فى الخير هم الذين يملكونه وليس الذى يعلمونه.

وأيضاً رفض سقراط طريقة السوفسطائيين فى التعلم إذ يرى أنهم لا يملكون غير كم من المعارف مع التدريب على براعة الحديث، فهم معلمون محترفون وليسوا بأفضل من غيرهم^(٤).

(١) راجع: د. أميرة مطر، مرجع سابق، ص ١٤٣.

(٢) راجع: د. أميرة مطر، نفس المرجع، ص ١٢٢.

(٣) راجع: د. أحمد الأهوانى، فجر الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص ٢٥٣.

(٤) نقلاً عن: كوراميسن، مرجع سابق، ص ٨٩.

ومع ذلك فإن السوفسطائيين قد أثاروا مشكلات واقعهم الفكرية وتناولوها بالتحليل والنقد حتى تبين لهم أن قوانين الطبيعة أكثر نظامًا من قوانين المجتمع المدنى ونظمه على حين أن التغييرات التى ظهرت أفقدت النظم والتقاليد القديمة ثباتها وتماسكها.

نقد النقد السقراطى:

- صورة ذاتية من صور النقد.
- زعم السوفسطائيون أنهم معلمون، لكن سقراط استطاع بسلسلة من الأسئلة أن يجبر أحدهم وهو بروتاجوراس على الاعتراف بأن جميع التعلم ما هو إلا تذكر.
- ينتهى إلى نتائج أكثر مما يجب أن تصل إليه عن طريق السؤال والجواب ذلك أن الجواب يبدوا دائماً أنه يختلف اختلافا تاما عما يعنيه السؤال.
- هذا وأن معرفة الخير عند سقراط ليست كافية فى الحمل على فعله بل لا بد أن ينضم إليها إرادة قوية حتى يعمل على وفق ما علم.
- وهكذا يكشف المضمون السياسى والاجتماعى لفلسفة سقراط عن اختلاف كبير بينه وبين السابقين عليه ومعاصريه فى النظرة العامة للطبيعة وللحياة البشرية حيث قد تحول ميدان الفلسفة من الطبيعة إلى الاهتمام بالإنسان ليتغير مضمونها تماماً ليصبح نظرياً وهو ما يتعلق بالفحص وعملياً وهو ما يرتبط بالحث على الفضيلة. ولذلك كان من الاختلافات الأساسية بين سقراط ومعاصريه حثه على الفضيلة التى لم تكن محببة لدى اليونانيين.

وقد رفض سقراط فكرة الطبيعة لأن الأشياء لا يمكن تفسيرها بالعناصر المادية التي تتركب منها ومن ثم عارض كل فلسفة آلية في تفسير العالم، بل إن العقل يخضع في سيره لعقل إلهي منظم لكل الأشياء. ولذا بذل سقراط جهودًا لتطهير الدين وتنقيته بإرجاعه إلى عناصره العقلية والأخلاقية فربط الإله بمفاهيمه عن الأخلاق والحكمة والفلسفة.

ولذلك كان سقراط خير منفذ لأقواله. فقد طبق نظرياته في الأخلاق والعلم والسياسة على نفسه فنراه قد اشترك في الحروب البلونيزية التي قامت سنة ٤٠٣ ق.م.

هذا ويستند السلوك الأخلاقي عند سقراط إلى العقل والدين معًا خلافاً للسفسطائيين لاستنادهم على الفن غير أن سقراط اتخذ سقراط موقفًا نقدياً من الفن تمثل في اتجاهه العقلي والأخلاقي الذي اتجه به نحو تحقيق غاية أخلاقية مع طرح كل القيم المادية المفرطة التي كانت سائدة في عصره. ولذا أغفل العلم الطبيعي وحصر دراسته في مسائل الأخلاق بحثاً عن التعريف العام الذي كان عاملاً مهماً في تطوير علم المنطق .

وعليه فإن تاريخ البحث عن التعريف عند سقراط يمثل بصورة مصغرة تاريخ الفلسفة فنحن في كل عصر نعود إلى نفس البدايات والإجابات التي صاغها سقراط وغيره من فلاسفة اليونان.

هذا وتكشف نظرية سقراط في النفس عن مضمون أخلاقي مستمد مما يترتب على هذه المعرفة بالنفس من توجيه لحياة الإنسان وسلوكه. فنقطة البدء في فلسفة سقراط هي البحث في المعرفة. فالأخلاق لا تقوم إلا إذا سبقها العلم، فالفضيلة تقوم على العلم، الذي لا بد أن يكون له موضوعاً

محددًا كليًا لا جزئيًا شريطة أن يكون كل علم نتيجة لإجراء منهجي. وهنا وجه سقراط وجهة نظر الفلاسفة إلى البحث في معرفة الماهيات أو المدركات العقلية ولذلك رأى أن الخبراء في الخير هم الذين يملكونه وليس الذين يعلمونه.

ولذا كان سقراط يختبر الناس في صيغ الخير نفسها التي كان يحب أن يعرفوا أكبر قدر منها ومن ثم فإن سقراط كان يبحث حيثما ذهب عن خبير فيختار الرجل الصحيح ليوجه إليه السؤال، ولذا لم يكتف سقراط بطرح الأسئلة حول السلوك اليومي وإنما كان فيلسوفًا ميتافيزيقيًا وضع أسس الفلسفة الترانسندنتالية التي تتميز بوجود عالم المثل.

كما حاول سقراط هدم النظرية السوفسطائية فعمل على تحليل بعض المفاهيم والمصطلحات الأخلاقية ووصل بالعقل إلى القيم المطلقة في مجال الأخلاق والتي قامت على أن الفضيلة مبدأ إنساني فالفضيلة هي العلم، وأن التقوى هي العلم بما يجب على الإنسان نحو الإله، وأما العدالة فهي العلم بما يجب عليه نحو الآخرين.

ومن هنا فإن سقراط يختلف مع السوفسطائيين في مذهبه ولكنه يتفق معهم في موضوع الفلسفة. غير أن ما كان يشغل سقراط أقرب إلى مبادئ الأخلاق منه إلى قواعد العلم، ولذلك كان يهدف إلى استخراج المعرفة من نفس سائله، بيد أن نقده كان منصبًا على طرح السؤال. ويساعد هذا البحث من خلال ما قدمه من مادة فلسفية للمهتمين بقضايا النقد الوقوف على سقراط الناقد في عصر اشتد فيه الصراع بين جمود الرأي وحرية الفكر مع تعظيم القديم وتقديس التقاليد.

فاستقل سقراط برأيه واستطاع أن يجد حلاً بمفرده ودفع حياته ثمناً
لحرية الفكر. كما يفتح هذا البحث باباً للموازنة بين الحياة فى أثينا والحياة
المعاصرة التى يحياها الناس فهناك الكثير من المشاكل التى نلمسها فى كل
عصر من العصور ونراها ماثلة على مدى الأيام والدهور، ولذا نأمل أن
ينهض شبابنا كما نهض سقراط باعتباره بشراً مر بمراحل النمو والتطور
منذ كان يعمل نحاتاً إلى أن أصبح معلماً وفيلسوفاً ناقداً ومجدداً يتساءل عن
الحق، ويبحث عن الحقيقة ولا يمتلكها متجهاً نحو المثل العليا والمبادئ
الرفيعة التى ضحى من أجلها، ورغم التطورات التى طرأت طوال الأربعة
والعشرين قرناً الماضية فإن فكره يعيش معنا ومنهجه يستحث فينا الهمة
للنهوض بالبشرية والارتقاء بالنفس الإنسانية. ومن ثم يجب علينا أن نفهم
ألفاظه اليوم كما فهمها أصدقاؤه فى عصره.

وهكذا يمكن القول إن سقراط أفنى حياته فى ملاحقة مواطنيه
والإصرار على سؤالهم، فكان يحاورهم فى كل الأماكن تنفيذاً لإرادة الآلهة
حيث كان يعتقد أنه مهتد بصوت إلهى مقدس وعليه رسالة دينية يجب أن
يؤديها، ومن ثم فعلى الإنسان أن يعرف نفسه لأن معرفته هى أساس
الفضيلة والفضيلة هى أساس السعادة.

المصادر والمراجع

أولاً: المصادر العربية:

- ١- أرسطو، كتاب النفس، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٤٩
- ٢- أفلاطون، الدفاع، ترجمة د. زكى نجيب محمود فى (محاورات أفلاطون) مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٦٦ .
- ٣- أفلاطون، أوطيفرون، ترجمة، د. زكى نجيب محمود، فى (محاورات أفلاطون) مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٦٦ .
- ٤- أفلاطون: ثياتيتوس، ترجمة د. أميرة مطر، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٦ .
- ٥- أفلاطون، فيدون، ترجمة د. زكى نجيب محمود، فى (محاورات أفلاطون) مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٦٦ .
- ٦- أفلاطون، محاورات ونصوص، فايدروس، ثياتيتوس، ترجمة د. أميرة مطر، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٦ .
- ٧- أفلاطون، محاكمة سقراط، محاورات أفلاطون، ترجمة د. عزت قرنى، دار النهضة العربية، القاهرة .
- ٨- أفلاطون، محاورات مينون، ترجمة د. عزت قرنى، بدون تاريخ .
- ٩- أفلاطون، محاكمة سقراط فى (محاورات أفلاطون) ترجمة د. عزت قرنى، القاهرة ١٩٧٣ .
- ١٠- أفلاطون، محاكمة سقراط فى (محاورات " أوطيفرون، الدفاع، إقريطون") ترجمة د. عزت الطبعة الثانية، دار قباء، القاهرة ٢٠٠٢ .
- ١١- أفلاطون، محاورات فيدون، ترجمة د. عزت قرنى، الناشر مكتبة الحرية الحديثة القاهرة، ١٩٧٥ .

ثانيًا: المراجع العربية:

- ١- د. أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية - قبل سقراط، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٥٤.
- ٢- د. الصاوى أحمد، المنهج النقدي بين الفلسفة والدين - الجمعية الفلسفية المصرية، بحث ضمن العدد الحادى عشر، القاهرة، ٢٠٠٢.
- ٣- د. أحمد محمود صبحى، فى فلسفة الحضارة، الحضارة الإغريقية، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، بدون تاريخ.
- ٤- د. أميرة مطر، دراسات فى الفلسفة اليونانية، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٨٠.
- ٥- د. أميرة مطر، الفلسفة اليونانية، تاريخها ومشكلاتها، دار المعارف، القاهرة ١٩٨٨.
- ٦- د. أميرة مطر، محاورات ونصوص لأفلاطون، فايدروس - ثياتيتوس، دار المعارف، القاهرة ط ١، ١٩٨٦.
- ٧- د. أميرة مطر - فلسفة الجمال (أعلامها ومذاهبها) الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ، ٢٠٠٢.
- ٨- آى. أف. ستون، محاكمة سقراط، ترجمة نسيم مجلى، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ، ٢٠٠٢ .
- ٩- إنزيك أندرسون إمبرت، مناهج النقد الأدبى، ترجمة د. الطاهر أحمد مكى، دار المعارف، القاهرة، ط ٢ .
- ١٠- ألبير ريفو. الفلسفة اليونانية، أصولها وتطوراتها، ترجمة د. عبد الحليم محمود، د. أبو بكر زكري، مكتبة العروبة، القاهرة، ١٩٥٨.

- ١١- براترند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول، ترجمة د. زكى نجيب، ط ٢ لجنة الترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٦٧.
- ١٢- توفيق الطويل، فلسفة الأخلاق، نشأتها وتطورها، ط ٤، النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٧٩.
- ١٣- ثيوكاريس كيسيدس، سقراط، ترجمة طلال السهيل، الفارابي، ١٩٨٧.
- ١٤- جورج طرابيش، معجم الفلاسفة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٧.
- ١٥- زكريا إبراهيم، المشكلة الخلقية، القاهرة، دار مصر للطباعة، الطبعة الثانية القاهرة، ١٩٧٥.
- ١٦- زكى نجيب محمود، نحو فلسفة علمية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٥٨.
- ١٧- ستيفن ديلو، التفكير السياسى والنظرية السياسية والمجتمع المدنى، ترجمة ربيع وهبة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٣.
- ١٨- شوقى ضيف، فى النقد الأدبى، دار المعارف، القاهرة ١٩٨١.
- ١٩- مراد وهبة، مدخل إلى التنوير، دار العالم الثالث، مصر، ١٩٩٤.
- ٢٠- فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، ترجمة د. إمام عبد الفتاح، المجلد الأول، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٢.
- ٢١- د. عبد الرحمن بدوى، ربيع الفكر اليونانى، النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٤٦.
- ٢٢- فليب ويلرايت، هيراقليطس، ترجمة عبده الراجحي، ضمن كتاب هيراقليطس فيلسوف التغير، د. على النشار دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٩.

- ٢٣- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، الطبعة الخامسة، مطبعة لجنة الترجمة والتأليف والنشر، القاهرة، ١٩٧٠.
- ٢٤- ك. س. جثري، الفلاسفة الإغريق من طاليس إلى أرسطو، ترجمة د. رأفت حليم سيف، الطبعة، ١٩٨٨.
- ٢٥- عزت قرني، محاكمة سقراط، في (محاورات أفلاطون) دار النهضة العربية، القاهرة.
- ٢٦- د. مصطفى النشار، فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية، بيروت، دار القلم للطباعة والنشر، ١٩٨٤.
- ٢٧- عبد الرحمن بدوي ، أفلاطون، الكويت، ١٩٧٩.
- ٢٨- د. علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي من طاليس إلى أفلاطون، الطبعة الأولى، الإسكندرية، ١٩٧٢.
- ٢٩- عزت قرني، الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون، الكويت، ١٩٩٣.
- ٣٠- د. عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، الجزء الأول، الطبعة الأولى، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٤.
- ٣١- نوال الصايغ، المرجع في الفكر الفلسفي، نحو فلسفة توازن بين التفكير الميتافيزيقي والتفكير العلمي ، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٨٣.
- ٣٢- وولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٤.
- ٣٣- د. مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، الطبعة الثانية، دار قباء، القاهرة، ٢٠٠٠.
- ٣٤- د. إمام عبد الفتاح، المنهج الجدلي عند هيجل، دار المعارف، مصر. ١٩٦٨.

- ٣٥- د. أميرة مطر، الفلسفة عند اليونان، النهضة العربية، القاهرة، ١٩٩٦.
- ٣٦- د. إمام عبد الفتاح، مسيرة الديمقراطية، الطبعة الثانية، دار الحكمة، الكويت ٢٠٠٠.
- ٣٧- د. زكى نجيب محمود، أحمد أمين، قصة الفلسفة اليونانية، الطبعة الثامنة، النهضة المصرية، القاهرة، بدون تاريخ.
- ٣٨- د. حربى عباس، الفلسفة اليونانية من مرحلة الأسطورة إلى افلاطون، الطبعة الأولى، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية ١٩٩٨.
- ٣٩- د. عزت قرنى، تطور مفهوم اليقين فى فلسفة أفلاطون (فيليبوس) حوليات كلية الآداب، الكويت، الحولية الثانية والعشرون، مجلس النشر العلمى ٢٠٠٢.
- ٤٠- ناجى التكريتى، الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكرى الإسلام، الطبعة الثانية دار الأندلس، بيروت ١٩٨٢

ثالثاً: المراجع الأجنبية:

- 1- Aristotle, De Anima with Commentary of st Thomas Aquinas Rutledge London, 1959.
- 2- Allen studies in the presocratic philosophy p.21.
- 3- Burnet: the Socratic of the soul, Bristish Academy 1987.
- 4- Cornford, plato and Parmenides, London, 1939.
- 5- Hegel. History of philosophy. vol. I
- 6- kirk&Raven :The presocratics of philosophyers, Aselection of texts, Cambridge university, 1969
- 7- Plato, Apology, the works of plato selected and ediled by liwin, the modern library, new york 1956
- 8- Plato: meno, 80.
- 9- Oxford Dictionary 8 Philosophy, Simon Black burn, Oxford University, Press 1996.
- 10- T. Oizer man , problems of the history of philosophy.
- 11- Tomas Moutner: Dictionary of philosophy, penguin Books, 1997.

ثانيًا

الفلسفة الحديثة

النقد عند هيجل

بقلم

أ. د. إمام عبد الفتاح إمام^(*)

تمهيد: فى النقد بصفة عامة

كلمة "النقد" فى اللغة العربية تعنى اختبار الجيد والردىء من الدراهم والدنانير "ومنها كلمة النقد نفسها" - ونقد النثر والشعر يعنى إظهار ما فيه من عيوب ومحاسن - والناقد الفنى هو الكاتب الذى يميّز فى العمل بين الجيد والردىء^(١).

أما الكلمة فى اللغات الأجنبية "وهى فى الإنجليزية Criticism"^(٢)؛ فهى مأخوذة من الكلمة اليونانية krino.. التى تعنى "يحكم"، krites، التى تعنى "القاضى" أو "المحلف" واستخدمت كلمة kritikos التى تعنى "قاضى الأدب" فى القرن الرابع قبل الميلاد.

فى القرن الثانى الميلادى ظهرت فى مدينة الإسكندرية مدرسة kritikos أى مدرسة النقد، فى مقابل Grammatikos أى مدرسة النحو؛ وكان لفظ النقد Criticus أعلى من لفظ Grammaticus فى الأدب الكلاسيكى اللاتينى^(٣).

(*) أستاذ سابق بجامعة عين شمس والكويت.

(١) انظر لسان العرب لابن منظور، المجلد السادس ص ٤٥١٧، دار المعارف بمصر - والمعجم الوسيط

المجلد الثانى ص ٥٣ مجمع اللغة العربية بالقاهرة عام ١٩٦١.

(٢) وهى فى الفرنسية Criticism وفى الإسبانية والإيطالية Criticismo وفى الألمانية Kritik وهى كلها مأخوذة من الجذر اليونانى السالف الذكر.

(3) Dictionary of the History of Ideas. Ed. by Philip P. Wiener. Vol. I. Charles Scribner's Sons New York, 1984.

وإذا كان ابن منظور في "لسان العرب" يقول لنا - من معانى كلمة النقد - "ناقدتُ فلاناً أى ناقشته فى الأمر.." ^(١) وإذا كانت الفلسفة نقاشاً أو حواراً، أو طرحاً للسؤال كما يقول هيدجر ^(٢)، كان الفيلسوف ناقدًا بطبيعته، وكانت الفلسفة، بصفة عامة فاعلية نقدية أو نشاطا نقديا، والنقد هنا أيضاً تمييز للزائف من الصحيح فى عالم الفكر، وهى تختلف عن النقد الأدبى الذى ينصب على فحص النصوص الأدبية لبيان ما فيها من عيوب ومحاسن، أو النقد الفنى الذى يقوم على تمييز العمل الفنى جيده من رديئه.

وهكذا يتبين لنا الطابع النقدى للفلسفة وأنها نشاط نقدى قبل أى شىء آخر، ولعل هذا ما جعل أحد الباحثين يقول: "لو كان لى أن أختار لفظاً واحداً أصف به وظيفة الفلسفة و"روحها" لكان هذا اللفظ هو أنها نقدية.. وهى نقدية بمعنى واسع، فهى فى هذا المعنى تفحص شيئاً لكى تحدد نقاط قوته وضعفه - وبهذا المعنى تكون الدراسة النقدية متعلقة بمزايا الموضوع الذى تدرسه فضلاً عن عيوبه" ^(٣). النقد إذًا، هو الوظيفة الأساسية للفلسفة، منذ أن علمنا سقراط أن "الحياة التى لا يتم فحصها" أى نقدها "غير جديرة بأن يحيها الإنسان...." ^(٤). فالمعتقدات التى تلقيناها من السلطة

(١) لسان العرب المجلد السادس - "مرجع سابق" ص ٤٥١٧.

(٢) مارتين هيدجر: ما الفلسفة؟ ترجمة د. محمود رجب، وفؤاد كامل، ومراجعة د. عبد الرحمن بدوى - دار الثقافة للطباعة والنشر بالقاهرة عام ١٩٧٤ ص ٥٦. وقرن ارتباط الفلسفة بالمجتمعات المتقدمة بسبب حرية النقد والحوار - كتابنا "الفلسفة" الذى أصدرته هيئة قصور الثقافة بالاشتراك مع وزارة الشباب عام ٢٠٠٣ - العدد الأول من سلسلة الشباب.

(٣) جيروم ستولنيز "النقد الفنى: دراسة جمالية فلسفية" ترجمة د. فؤاد زكريا.. الطبعة الثانية" الهيئة المصرية العامة للكتاب عام ١٩٨١ ص ٣.

(4) Plato: Apolog 30A.

"سلطة المجتمع، أو المنزل، أو المدرسة"^(١)، تحتاج إلى فحص أو نقد للتأكد من صحتها.

غير أن هذا التحليل للنقد بصفة عامة - وللنقد الفلسفى بصقة خاصة- يضعنا أمام مشكلة هى أن الحديث عن "النقد عند هيجل" - كالحديث عن النقد عند كانط أو أى فيلسوف عظيم آخر - لا بد أن يكون موضوعاً موسعاً متشعب الأطراف، بل قد يتناول فلسفته بأسرها.

ومن هنا كان علينا أن ننتقى ونختار فى هذا البحث بعض الجوانب أو النماذج أو الأمثلة "للنقد عند هيجل" - وحبذا لو كانت ممثلة لمراحل حياته المختلفة - على النحو التالى:

- النقد المبكر فى كتابات الشباب "أى مرحلة ما قبل الظاهريات".
- المشروع النقدى أو المأزق الأبستمولوجى.
- نقده للكتابات التاريخية.
- نقده لتاريخ الفلسفة "التصور والكتابة".

(١) جيروم ستولنيتز J. Stolnitz، النقد الفنى ... ص ٥ - ٦.

أولاً: النقد المبكر فى كتابات الشباب

"مرحلة ما قبل الظاهريات"

يمكن أن نقول إن النقد هنا تناول مجالات ثلاثة هى:-

١- المجال الأول: نقده للحياة السياسية فى مدينة بيرن.

٢- المجال الثانى: نقده للديانة المسيحية والدراسات اللاهوتية فى معهد تربنجن عموماً.

٣- المجال الثالث: ما يسمى "بالمقالات السبع الأول".

١- نقده للحياة السياسية فى مدينة بيرن:

تخرج هيجل من معهد توبنجن الدينى عام ٣١٧٩، ولم يبد أى ميل فى الالتحاق بسلك الكهنوت، فعمل مدرساً خصوصياً ست سنوات؛ ثلاث فى بيرن عاصمة الاتحاد السويسرى (١٧٩٣-١٧٩٦) وثلاث فى فرانكفورت (١٧٩٦-١٧٩٩) - فى الفترة الأولى عمل عند "آل شيتجر" وهى من الأسر الكبيرة ذات المناصب والاتصالات السياسية الواسعة - حيث قام بالتدريس لصبى وفتاتين.

كان هيجل قبل وصوله إلى مدينة بيرن قد رتب بحثاً قصيراً يعرض فيه المثل الأعلى الذى ينبغى على الإنسان أن يسعى إلى تحقيقه بوصفه موجوداً عاقلاً من ناحية، وكائناً اجتماعياً من ناحية أخرى. كما حاول أن يبرهن فيه على أن هذا المثل الأعلى ليس مجرد حلم يوتوبى. غير أن هيجل تخلى فيما يبدو، عن كتابة هذا البحث عندما رأى مبلغ الفساد والظلم والسوء الذى وصلت إليه حكومة "بيرن" الاستبدادية.

لقد هاله هذا الفساد المنتشر فى هذه المقاطعة، وهو الشاب المتحمس ابن الثلاثة والعشرين ربيعاً، المفعم بالأفكار العقلية التى بذرها عصر التنوير فى التربية الألمانية، والثقافة الإنسانية بصفة عامة المتحمس لمبادئ الثورة الفرنسية التى أعلنت حقوق الإنسان، وعملت على نشرها فى القارة الأوربية.

فإذا ما قارنا بين هذه الخلفية العقلية، وما أفرزته من مثل عليا عقلية سياسية عند هيجل، وبين الواقع الاجتماعى والسياسى الموجود فى بيرن، لكانت النتيجة فى الحال هى ثورة هيجل، ورفضه الكامل لهذا الواقع المتعفن، ولقد صب غضبه وعبر عن استيائه من هذه الأوضاع بطريقتين:-

الأولى: الخطابات التى كان يرسلها من بيرن إلى أصدقائه لا سيما شلنجر.

الثانية: ترجمة كتاب كان كنزاً ثميناً نادراً للهدف الذى صمم عليه وهو فضح الحكومة الفاسدة وتعريضها أمام الشعب الألمانى كله، ثم استخلاص مجموعة من المبادئ السياسية العامة. وكانت هذه هى أولى المحاولات التى استخدم فيها عقليته النقدية.

نماذج من الطريقة الأولى:-

أ- كتب إلى شلنجر يوضح له انشغاله بهذه الأوضاع السياسية فى

مدينة بيرن فى ١٦ أبريل عام ١٧٩٥ يقول:-

"تأخرى فى الرد عليك - يا صديقى العزيز - يرجع فى جانب منه إلى انشغالى بأشياء كثيرة. وفى جانب آخر للتسلية المذهلة والمحيرة التى

تحدثها الاحتفالات السياسية التي تقام هنا، إذ يتم كل عشر سنوات تجديد "مجلس السيادة" حيث يخرج منه حوالى ٩٠ عضواً^(١). وكيف يحدث ذلك كله من الناحية الإنسانية: إن جميع الدساتير، ومحابة الأقارب، والمحسوبية التي تحدث فى بلاط الأمراء فى ألمانيا لا تعتبر شيئاً أمام ما يحدث هنا مما لا أستطيع أن أصفه لك، فالأب يسند المنصب إلى ابنه أو إلى زوج ابنته الذى استطاع أن يحقق أفضل زواج، ولا بد لمن يريد أن يعرف هذا الدستور الأرستقراطى أن يقضى هنا شتاء كهذا "قبل فترة عيد الفصح عندما يتم تجديد المجلس..^(٢)".

ب- ويصور هيجل الوضع السياسى المتردى فى مقاطعة بيرن كما شاهده فى هذه العبارة البالغة الدلالة:

"لن تجد فى أى بلد من بلدان العالم - بقدر ما أعلم - بلداً فى مثل هذا الحجم يزخر بهذا العدد من الجرائم: ألوان الشنق، وأدوات التعذيب التى يمت عليها جسم الإنسان، وقطع الرأس أو ضرب العنق والإحراق بالنار، على نحو ما تجده فى مقاطعة بيرن"^(٣).

(1) Hegel: The Letters Trans. By Clark Butler. Indiana University Press p. 34.

(٢) وكان هذا المجلس يتألف من مائتين من الأعضاء، ولهذا كان يطلق عليه اسم "مجلس المائتين" ويتم تجديد انتخاباته كل عشر سنوات فيخرج منه حوالى نصف الأعضاء فى فترة عيد الفصح، ويجتهد الأمراء والنبل فى الوصول إلى عضوية المجلس أو مساعدة الأقارب والمحاسيب على النجاح فيه، ولهذا تنشط الحياة السياسية والاجتماعية وتكثر الاتصالات واللقاءات وتتجلى الوصولية بوضوح ظاهر.

(3) Hegel: The Letters. Eng. Trans. By clark Butler Indiana university Press. 1984. 35.

أما الطريقة الثانية:

التي لجأ إليها هيجل لفضح الأوضاع الفاسدة في بيرن فهي تتمثل في عثور هيجل على كتاب "رسائل حميمة حول العلاقات الدستورية للأراضى المنخفضة بمدينة بيرن بقلم محام سويسرى مغمور هو "جان جاك كارت" كتب بالفرنسية ونشر في باريس عام ١٧٩٣ وقد عكف على ترجمة الكتاب من الفرنسية إلى الألمانية حتى يستطيع كل مواطن في ألمانيا أن يطلع عليه مع إضافات وشروح تفصيلية، وقد نُشر الكتاب غُفلا من اسم المترجم كما جاء على غلافه أنه لمؤلف سويسرى متوفى^(١).

وتعود أهمية هذا الكتاب إلى أنه يفضح ما قامت به حكومة بيرن من اعتداءات متكررة على حريات الشعب، وخرق للمواثيق القانونية جاوز كل حد. وهو ينتقد هذه الأوضاع بقسوة موجهاً إليها كثيراً من الاتهامات الأساسية منها التفرقة التي يشعر بها المواطنون في الأراضى المنخفضة بينهم وبين المواطنين في مدينة بيرن، واللامساواة في فرص العمل ومناصب الدولة. كما يكشف كارت ما في نظام الحكم من محسوبية، فالإجراءات القانونية المختلفة تصاغ بطريقة تجعل الموازين كلها لصالح الحكومة وعمالها..

وأخيراً فإن كارت يتهم الحكومة بأنها تقوم بإجراءات بوليسية فتتعقب المواطنين الشرفاء، خاصة بعد اندلاع الثورة الفرنسية، كما أنها تطرد أبناء البلاد المخلصين، وتضايق أولئك الذين يتعاطفون منهم مع النظام الجديد في

(١) كتب هيجل في تصدير الكتاب أنه لمؤلف سويسرى توفى في فيلادلفيا. ولكن الحقيقة أن المؤلف

عاد من الولايات المتحدة في نفس العام الذى نشر فيه ترجمة الكتاب.

فرنسا، وتضطهدهم بمراقبة سلوكهم على الدوام.

ويمكن أن نقول: إن الفكرة الأساسية التي يدور حولها كتاب كارت هي الإشادة بالنظام الدستوري، وتمجيد حكم القانون، وإدانة الامتيازات الجائرة لسلطات "بيرن" وسلوكها التعسفي، ولقد اعتبر "كارت" هذه المشكلة التي تعاني منها بلاده "قضية" عليه كمحام أن يدافع عنها أمام محكمة الرأي العام العالمي.

ويقول هيجل في النهاية معلقا على ما جاء في الكتاب: "إن الأحداث تتحدث عن نفسها بصوت عال بما فيه الكفاية، وكل ما يبقى علينا عمله هو أن نتعلم منها عندما نتحدث أنها تصيح بأعلى صوت فوق ظهر الأرض: تعلموا العدالة، واحذروا احتقار الآلهة...

أما الصم فسوف يكون سقوطهم مدويا..."^(١).

٢ - نقده للديانة المسيحية والدراسات اللاهوتية:

كتب هيجل في السنوات التي عمل فيها مدرسا خصوصيا مجموعة من المقالات والدراسات لم يكن يقصد أن يدفع بها إلى النشر، وإنما هي ضرب من المراجعة النقدية لموقفه من الدراسات اللاهوتية في معهد توبنجن وهي الدراسات التي جمعها نول Nohl ونشرها عام ١٧٠٩ تحت عنوان "الكتابات اللاهوتية المبكرة" ومن هذه الكتابات:-

(١) قارن:-

- H. s. Harris: Hegel's Development Toward The Sunlight, 1770-1801, Oxford, 1972, P. 422.
- Z. A. Pelczynski: An Introductory Essay to Hegel's writings . Oxford at The Clarendon press London 1969, P. 10 - 11.
- Raymond plant: Hegel, Unwin University Books, 1978. P. 53.

- حياة يسوع.

- وضعية الديانة المسيحية.

- روح الديانة المسيحية ومصيرها... إلخ.

ولم يكن هيجل، فيما يبدو يحتفظ بذكریات طيبة للدراسة فى معهد توبنجن اللاهوتى، وذلك واضح حتى قبل أن يكتب الدراسات السابقة، فقد كتب إلى شلنج من مدينة بيرن عشية عيد الميلاد عام ١٧٩٤ يقول: " طالما أنه لم يشغل كرسى الفلسفة فى معهد توبنجن مثل راينهولد أو فشته، فلن يخرج منه شىء طيب، ولن يكون ثمة إخلاص للمذاهب القديمة^(١). وفى رسالة أخرى بعث بها إلى شلنج أيضاً بتاريخ ١٦ أبريل عام ١٧٩٥ كتب ينقد جمود عقلية أساتذة المعهد بشكل أعنف" ما ذكرته لى عن التيار اللاهوتى الكانطى، وعن فلسفة توبنجن ليس فيه ما يدهش، لو أن هذه الطائفة ألمت بطرف من العقائد المخالفة إذا لتغير حالها، لكن المرء منهم يكتفى بأن يقول لنفسه قبل أن ينام: أجل تلك عقيدتى وهى صادقة، فعندما أستيقظ فى صبحه اليوم التالى تناول القهوة ثم أنخرط فى العمل مع الآخرين وكأن شيئاً لم يكن.. أولئك اللاهوتيون الذين يأخذون المسائل المهلهلة على أنها أمور صلبة يقيمون عليها معابدهم القوطية.. وفى اعتقادى أنه سيكون ممتعاً أن نضع الصعوبات والعراقيل فى طريقهم بقدر المستطاع وأن تطاردهم بجلد الشياطين فى كل مكان يلجئون إليه، حتى لا يبقى أمامهم سوى الاعتراف بعُريهم الفكرى فى ضوء النهار..."^(٢).

(1) Hegel: The Letters Eng Trans. P. 25.

(2) Hegel: The Letters, Eng. Trans. By Clark Butler. P. 28.

ولقد كان من الطبيعي أن يراجع هيجل موقفه ليس فقط من أساتذة المعهد بل أيضا مما درسه فيه، ومن الديانة المسيحية نفسها على ضوء الديانة الشعبية اليونانية التي كان يعشقها هو وصديقه هلدلين أيام الدراسة. فكتب مجموعة من الدراسات هاجم فيها الكنيسة بعنف، ولهذا فإننا نجد "كاوفمان" وغيره من الباحثين^(١). يرفض تسميتها "بالكتابات اللاهوتية"^(٢) لأنها ضد اللاهوت Anti-Theology ما يدعونا إلى مقارنتها بما كتبه "قولتير ونيتشه" وما يميز الدراسة النقدية الهيجلية عنهما هو مقارنته المستمرة بين الديانة المسيحية والديانة الشعبية القديمة عند اليونان يفسر لنا الأسباب التي حوّلت الديانة المسيحية إلى ديانة تتقلّ ظهرها بالسنن والشرائع حتى غدت ديانة حزينة مقبضة إذا ما قورنت بديانة الأقدمين، ومن هنا فقد راح هيجل يقارن بين الديانة الشعبية الحية المرحّة وبين الديانة المسيحية الكئيبة يقول: "لقد كانت الديانة الشعبية عند اليونان ديانة صديقة لكل مشاعر الحياة، فالأعياد الشعبية عند اليونان كانت كلها أعياد دينية، وهى تُعقد على شرف أحد الآلهة، أو أحد الأبطال الذين أدوا خدمات جليلة لبلادهم فألههم الناس، وكل شيء فيها - حتى الإفراط فى الشراب - مقدس عند بعض الآلهة..."^(٣)، ويقول أيضاً: "لقد كانت ديانة الشعب تُنمى المشاعر النبيلة وتسير مع الحرية يداً بيد، أما ديانتنا فهى تُعلم الناس أن

(1) Walter Kaufmann: From Shakespeare To Existentialism Anchor Books, 1960. P.199-130.

(2) قارن أيضاً روبرت سلumon "من الضلال أن يقال إنها كتابات لاهوتية، فلم يكتبها عالم فى اللاهوت وإنما هى كتابات فلسفية، كتبها هيجل فى فلسفة الدين".

- Robert C. Solomon. In The Spirit of Hegel Oxford University Press. 1983.

(3) Hegel: Three Essays: 1793-1795. Trans. By peter Fuss. University of Notre Damidndiana. P. 56.

يكونوا أبناء السماء، يخلقون دائماً فى الأعلى، بحيث تبدو معظم مشاعرنا الإنسانية غريبة عنهم، والواقع أن الفرد فى معظم أعيادنا العامة يتقدم للمشاركة فى القربان المقدس فى ثياب الحداد، ذليلاً مكسور الخاطر، فحتى هنا فيما يفترض أنه احتفال بالأخوة الإنسانية، فإننا نخشى أن يصيبنا أحد الأمراض المعدية من الأخ الذى شرب قبلنا من كأس القربان، ولهذا نتزاحم بالمناكب ونخرج من جيوبنا الصدقات، ونقذف بها فى الصحن لتحدث رنيناً مسموعاً. كم كان اليونان مختلفين! إنهم يتقدمون إلى مذابح أصدقائهم من الآلهة فى ملابس زاهية الألوان بأوجه بشوشة تدعو للصداقة والحب وهى تبتسم فى ابتهاج^(١).

وعلى الرغم من أن هيجل قد توافر فى مرحلة "بيرن" على قراءة كانط، فإنه لم يهتم كثيراً "بالعقل الخالص"، وإنما "بالعقل العملى والأخلاق" ذلك واضح من كتاباته اللاهوتية فى هذه الفترة، فهو فى "حياة يسوع"^(٢) يتحدث بلسان الأخلاق الكانطية أو بلسان شخص استوعب "جوهر هذه الأخلاق وهو فى موقفه العام كان مفكراً من عصر التنوير: فالمسيح هو أول من وقف وثار ضد مجتمعه وطالب بتحرير الإنسان، وبشراً بعقيدة ذاتية تقوم على الحكمة والحرية، أما الإيمان بأن المسيح هو ابن الله، وأنه مات من أجل خلاص البشرية، وأن الإيمان بهذه المعتقدات هو شرط للخلاص الأبدي. إلخ، فتلك كلها أقوال لا تتفق مع الحقيقة، لأن تعاليم المسيح لم تكن سوى تعاليم أخلاقية، وهى وحدها التى تؤدى إلى الخلاص،

(١) Ibid. P. 55.

(٢) ترجمه إلى العربية جرجى يعقوب بعنوان "حياة يسوع" ضمن سلسلة المكتبة الهلجية عدد (١)

الطبعة الأولى دار التنوير بيروت عام ١٩٨٤.

ومن هنا فقد حذف هيجل أى حديث عن ميلاد المسيح من عذراء أو قيامته، وكذلك قصص العلاج والشفاء، والمعجزات، فيسوع إنسان بسيط يقوم برسالة بسيطة، وهى أن "الروح" أكثر أهمية من "الحرف" غير أنه فشل فى مهمته لأن التراث اليهودى كان أقوى منه^(١).

وعلى ذلك فإن التعاليم التى يُبشر بها المسيح - كما يصوره هيجل فى كتابه "حياة يسوع" ليست تعاليم خاصة بيسوع، ولا هى أفكاره ولا هى ملزمة لأنه "رسول"، أو "نبي" يبشر بديانة منزلة، وإنما هى ملزمة لأنها تعتمد على العقل، يقول على لسان المسيح: "إن ما أعلمه للناس لا أقول به لأنه فكرى الخاص، أو لأنه شىء ينتمى إلى، إننى لا أطلب أحدًا بقبوله معتمدًا على سلطتى لأننى لا أسعى إلى المجد، بل إننى أخضع تعاليمى لحكم العقل الكلى فهو - وحده - الذى يحمل كل فرد على أن يؤمن أو لا يؤمن به"^(٢). فروح الديانة الأصيلة والعبادة الحقيقية هى التى يسيطر عليها العقل، ويبعث فيها الحياة وثمره العقل هى القانون الخلقى Moral Law وسرعان ما نتبين أننا أمام العقل العملى عند كانط الذى يأمرنا بتأدية الواجب! تأمل عبارة كهذه يقولها يسوع لتلاميذه: "اعمل وفقًا لمبادئ تريد لها أن تصبح قانونا عاما للناس جميعا، بحيث تنطبق عليك كما تنطبق على كل البشر: تلك هى القاعدة الأساسية للأخلاق، وجوهر جميع التشريعات الأخلاقية، والكتب المقدسة عند كافة الشعوب..."^(٣).

(1) w. Walsh: Metaphysics, Hutchison University Library, London. 1982. P. 138.

(2) Hegel: Three Essays, P. 118.

انظر أيضا "حياة يسوع" ترجمة جرجى يعقوب دار التنوير بيروت عام ١٩٨٤ ص ٦٧.

(3) Hegel Three Essays: 1793-1795, Trans. by Peter Fuss P. 115.

انظر أيضا الترجمة العربية السالفة لحياة يسوع ص ٦٣.

وهكذا يتضح الأثر الكانطى القوى فى هذا الكتاب، ومعه أثر عصر التنوير بصفة عامة، لا سيما بعد أن قرأ هيجل مؤلفات كانط فى الدين والأخلاق قراءة جيدة ودقيقة.

وهكذا نجد أن "نقد هيجل" للديانة المسيحية فى هذه الفترة انصب على ما تعلمه من معتقدات أثناء دراسته فى معهد توبنجن اللاهوتى، فهو طوال الدراسة يقلل من أهمية المسيح كنبى، أو كصانع للمعجزات، وهو أحياناً يفسر "المعجزة" على أنها فعل بسيط من أفعال الرحمة. وهكذا أصبحت مهمة المسيح أن يكون مُعلماً لديانة الأخلاق والحرية والعقل بحيث تصل تعاليمه إلى القلب.

وفى نفس العام الذى كتب فيه هيجل "حياة يسوع" عام ١٧٩٥ كتب دراسة أخرى طويلة بعنوان "وضعية الديانة المسيحية" بيّن فيها كيف فشلت المسيحية فى تحقيق المعيار المطلق لعصر التنوير ألا وهو الاستقلال الذاتى Autonomy، والثقة فى قدرة الإنسان، وحقه فى استخدام عقله، فضلاً عن تحولها إلى سلطة وضعية لا تقيم وزناً لقيمة الإنسان على الإطلاق، ونحن نراه يقارن بين سقراط والمسيح فيقول مفضلاً الفيلسوف الأثينى: "بالطبع لم يسمع إنسان قط أن سقراط ألقى عظامه من منصة الخطابة أو من فوق الجبل. وكيف كان يمكن لسقراط أن يُلقى عظامه فى بلاد اليونان؟ إنه لم يستهدف إلا تنوير الأذهان فحسب، ولهذا لم يكن عدد أصدقائه محدداً؛ ربما كانوا ثلاثة عشر صديقاً أو أربعة عشر لكنه كان يرحب ببقية الناس كأصدقائه سواء بسواء؛ فلم يكن رئيساً عليهم يستمدون منه الحكمة كما يستمد أعضاء الجسد من الرأس عصارة الحياة.. ولم يفكر

أن يُنظم جماعة تكون له حرس شرف بزي واحد وتدريب واحد، وشعار واحد، جماعة ذات روح واحدة تحمل اسمه إلى الأبد، بل كان كل تلميذ من تلاميذه هو نفسه أستاذًا. وكثيرون منهم أنشئوا مدارس خاصة ينشرون فيها تعاليمهم، وكثيرون غيرهم كانوا قوادًا عظامًا وساسة وأبطالًا من كل ضرب، ولم يدع لواحد منهم مبررًا أن يسأل: كيف... كيف؟ أليس هذا هو ابن سفرونيسكس.. Sphroniscus أنى له كل هذه الحكمة التى يتجرأ ويعلمنا إياها^(١). ولم يحاول قط أن يضايق أحدًا أو أن يفاخر بماله من أهمية أو أن يستخدم عبارات رنانة غامضة من ذلك النوع الذى لا يؤثر إلا فى الجهلاء والسذج^(٢).

٣- المقالات السبع الأولى:

أفلق هيجل عن التدريس فى بيوت الأشراف عندما توفى والده فورث عنه مبلغًا من المال جعله يظن أنه أصبح ذا يسار! فسافر إلى عاصمة الآداب والثقافة فى ذلك الوقت - مدينة بينا عام ١٨٠١. وبدأ فى التعاون مع شلنج فى إصدار "المجلة النقدية الفلسفية" التى استمرت فى الصدور حتى صيف عام ١٨٠٣. وقد افتتح هيجل العدد الأول باستهلال عن "حقيقة النقد الفلسفى" بصفة عامة وعلاقته بأوضاع الفلسفة فى ذلك الوقت. وقد هاجم فى ذلك الاستهلال أولئك الذين وصفوا الفلسفة بالاقتتال والاختلاف،

(١) يشير هيجل بذلك إلى الواقعة المعروفة التى تُروى حين عاد السيد المسيح إلى مسقط رأسه فى الناصرة "وكان الجميع يشهدون له، ويتعجبون من كلمات النعمة الخارجة من فمه، ويقولون: أليس هذا هو ابن يوسف؟" انجيل لوقا الإصحاح الرابع.

(2) Hegel: Three Essays: 1793-1795. Trans. By peter Fuss, University of Notre Dame. Indiana P.55.

وقرر أن الفلسفة فى حقيقتها واحدة، وإن كانت تشكل فى مذاهب مختلفة ومنوعة وهى فكرة سوف ينقحها ويطورها بعد ذلك فى "ظاهريات الروح" ثم على نحو أوسع فى "محاضرات فى تاريخ الفلسفة". وفى استطاعتنا أن نقول بصفة عامة إن هيجل نشر فى مدينة "يينا" ما أسماه بعض الباحثين "المقالات السبع الأولى" من عام ١٨٠١ حتى عام ١٨٠٣ منها:

- " الفرق بين مذهبي فشته وشلنج" عام ١٨٠١.
 - بحث فى مدار الكواكب فى أغسطس ١٨٠١.
 - "فى طبيعة النقد الفلسفى" عام ١٨٠٢.
 - "فى الحس المشترك" ١٨٠٢.
 - العلاقد بين الشك والفلسفة، والإيمان والمعرفة" .. إلخ عام ١٨٠٢.
- وربما كان المقال المهم بالنسبة لنا هو "طبيعة النقد الفلسفى"، ولم يكن مقالا فى الواقع بل مقدمة أو استهلالا افتتح به هيجل العدد الأول من المجلة أو العنوان الفرعى للاستهلال، وهو كاملا على النحو التالى "فى طبيعة النقد الفلسفى بصفة عامة، وعلاقته بوضع الفلسفة الراهن بصفة خاصة"، وهو يتحدث عن الخطاب الفلسفى الذى أشاعته "الفلسفة النقدية" فى يينا، ويمتدح كانط وفشته لأنهما: "أدخلا فكرة العلم، وخصوصًا فكرة الفلسفة بوصفها علمًا.."^(١). حيث يصر هيجل على أن الفلسفة لا بد أن تتخذ شكل المذهب، لكنه لا يقدم لنا مذهبًا معينًا وسط مذاهب أخرى كثيرة، بل على العكس،

(1) W. Kaufman: Hegel: A Reinterpretation university of Notre Dame Press. 1978, p. 55.

فليس فى رأيه سوى فلسفة واحدة فحسب، وهذا جانب مما كان يعنيه عندما كان يتحدث عن ارتفاع الفلسفة إلى مستوى العلم^(١).

والفكرة الثانية: فى هذا المقال كما سبق أن أشرنا إليها هى فكرة الاقتتال أو الاختلاف أو النظر إلى تاريخ الفلسفة على أنه ميدان قتال يموج بأشلاء القتلى، وسوف نعرض لها فى شىء من التفصيل فيما بعد.

أما الفكرة الثالثة: والأخيرة فهى هجومه على الطريقة التى تحاول جعل الفلسفة شعبية، وربما - على الأرجح - كان يقصد بعض كتب فشته الحديثة، يقول فى هذا المقال: "الفلسفة بطبيعتها شىء جوانى لا يفهمه سوى الخاصة فهى لم توضع للعامة، وليس الدهماء قادرين على فهمها! وإن كان هيجل فى "ظاهريات الروح" قد سار فى خط مختلف عن ذلك أتم الاختلاف؛ إذ أصر فى هذا الكتاب على أنه قد آن الأوان لكى تصبح الفلسفة علمية، وأن تكون مثل العلم ملكية عامة، فى متناول الجميع، وهو يشير فى هذا السياق إلى المثل العليا الفرنسية: فصورة العلم المعقولة هى طريق العلم المفتوح المتاح لكل فرد على حد سواء"^(٢).

وعلىنا الآن أن ننقل إلى موضوع أكثر أهمية من هذه المقالات وأعنى به ما يُسمى عادة باسم "المشروع النقدى أو المازق الأبستمولوجى".

(1) Hegel: The Letters Eng. Trans. By clarck. Butler. P. 64.

وراجع أيضًا الدراسة التفصيلية التى صدرنا بها "ظاهريات الروح" ص ١٠ وقد نشرته دار قباء عام ٢٠٠٣.

(2) Hegel: The Letters. P. 64.

وانظر أيضًا "ظاهريات الروح لهيجل" ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام أصدرته دار قباء بمصر عام ٢٠٠٣، ص ١٤١ وما بعدها.

ثانياً: المشروع النقدي أو المأزق الأبستمولوجي

ربما يتجلى "النقد عند هيجل" حقاً فيما يسميه "بالمشروع النقدي" في كتابه الضخم "ظاهريات الروح"، ويقصد به نقده للأبستمولوجيا التقليدية على نحو ما عرضتها المذاهب المعرفية الثلاثة الكبرى في الفلسفة وهي:

- ١- المذهب العقلي على نحو ما عبرت عنه فلسفة ديكرت.
 - ٢- المذهب التجريبي على نحو ما يتمثل في فلسفة ديفيد هيوم.
 - ٣- وأخيراً محاولة الجمع بينهما وهي المحاولة التي قام بها كانط.
- ولقد أدى نقد هيجل للأبستمولوجيا التقليدية إلى ما يسمى بالمأزق الأبستمولوجي الذي لم يجد له مخرجاً إلا في فكرة "الظاهريات" التي عرضها في كتابه الضخم والبالغ الصعوبة "ظاهريات الروح" الذي ظهر عام ١٨٠٧ وهو أول عمل رئيسي قدمه للناس، وكان يستهدف منه أن يكون مقدمة لمذهبه الفلسفي كله.

وهو يبدأ في مقدمة هذا الكتاب بأن يعرض برنامج الأبستمولوجيا بمعناها التقليدي وهو المعنى الذي كان قائماً مع بداية الفلسفة الحديثة عند لوك وهيوم وديكرت وربما أضفنا في الفلسفة المعاصرة رسل وآير وغيرهما، يقول هيجل: "من الطبيعي أن نفترض أن على الفلسفة- قبل أن تدرس موضوعها الخاص، أعني قبل أن تعرف الواقع الفعلي Reality أن تعرف المعرفة ذاتها، لا سيما وأن هناك ألواناً متعددة من المعرفة قد يكون بعضها أصلح من بعضها الآخر لبلوغ الغاية المنشودة.. وإلا فسوف تكون عرضة لأن تُمسك بسحب الخطأ بدلاً من أن تصل إلى سماء الحقيقة.." (١).

(١) ظاهريات الروح لهيجل ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، دار قباء بمصر ص ٢٦٩.

وهكذا يشير هيغل إلى الطريق الكانطى الذى سوف ينقده بعد ذلك وأعنى به ارتداد المعرفة إلى نفسها لكى تدرس ملكاتها وقدراتها على المعرفة، ويمكن أن نقول أنه يعرض هنا برنامج الأبيستمولوجيا بالمعنى التقليدى الذى يتلخص فى الفكرة القائلة: قبل أن نحصل على المعرفة علينا أولاً أن نحدد ما الذى يمكن أن نعهده معرفة وما الذى لا نعهده كذلك، وأن علينا أن نعين الحدود التى لا تستطيع معرفتنا أن تتجاوزها، وأن الابستمولوجيا بهذا المعنى ضرورية كمقدمة للفلسفة.

ويبدو أنه كان فى ذهن هيغل - بصفة خاصة - الفكرة الكانطية، وهذا واضح من إشارته إلى فكرة المعرفة بوصفها أداة نفهم بواسطتها الواقع أو بوصفها "وسطاً يصل إلينا من خلاله ضوء الحقيقة..."^(١).

ويذهب هيغل إلى أن هذه الأفكار تؤدى على نحو طبيعى إلى صورة خاصة من المذهب الشكى، فلو كانت المعرفة أداة نطبقها بطريقة إيجابية نشطة على الواقع، فلا بد أنها ستغير ما تنطبق عليه، وبالتالي لا يمكن أن تعطينا الأشياء على نحو ما هى عليه فى ذاتها حقاً، وقل مثل ذلك لو أننا قلنا إن المعرفة وسط يُصفى ويُتقى من خلاله بطريقة ما فنحن فى هذه الحالة لن نستطيع أن نعرف الحقيقة الواقعة Reality على نحو ما هى فى ذاتها: وعلى الرغم من أن هيغل لا يشير بوضوح فى "الظاهريات" إلى كانط فمن المعروف أن هذا اللون من المذهب الشكى يحمل صبغة كانطية.

(١) الفكرة التى تقول: إن المعرفة وسط هى وجهة نظر لامبرت Lambert (١٧٢١ - ١٧٧٧) وقد ظهرت كلمة "الظاهريات" فى كتابه لأول مرة - وقد رفض هيغل وجهة نظر "لامبرت" - مثلما رفض وجهة نظر كانط التى تجعل المعرفة أداة أو وسيلة لإدراك الحقيقة - راجع ميخائيل انود "معجم مصطلحات هيغل" ترجمة د: إمام عبد الفتاح إمام أصدره المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة عام ٢٠٠٠، ص ٤٦.

فعند كانط أن المعرفة لا تكون ممكنة إلا بوصفها تجربة تنظم طبقاً لصور الزمان، والمكان، والمقولات، وهذه العناصر هي ما تُسهم به أعنى ما تفرضه على الواقع. ومن ثم فإننا لا نستطيع أن نعرف الأشياء إلا من خلال الصور وليس الأشياء في ذاتها.

والواقع أنه لو كان علينا أن نفحص الصور المختلفة المزعومة "لنحدد ما هي صورة المعرفة الأصلية"، وما هي الصور الزائفة، فإننا في هذه الحالة نحتاج إلى معيار للمعرفة الحقة، فإن ما ينقصنا في هذه المعرفة هو المعيار أو المقياس وربما كانت أوضح صياغة لهذا الإشكال هي تلك التي ذكرها هيجل في "موسوعة العلوم الفلسفية" عندما قال:-

"لقد كان كانط أول مَنْ أثار مشكلة المعرفة من الناحية الصورية، فهو الذى تساءل: ما المعرفة؟ وما هي حدودها؟ ومن هنا فقد بدأت الفلسفة النقدية، تدعونا إلى التريث قبل أن نبحث في الله أو في الوجود الحقيقي للأشياء، وتطلب منا أولاً وقبل كل شيء أن نفحص ملكة المعرفة، وننظر فيما إذا كانت قادرة على القيام بالمعرفة أم لا. إذ ينبغي علينا - فيما يقول كانط - أن نفحص الأداة قبل أن نعهد إليها بالعمل، لأنه إذا لم تكن الأداة صالحة، فإن مجهودنا كله سوف يضيع أدراج الرياح، ولقد صادف هذا الاقتراح قبولا واستحساناً واسع المدى، وكان من نتيجته أن ارتدت المعرفة إلى نفسها بدلا من أن تهتم بموضوعاتها، وتعكف على دراستها، وهكذا عادت تدرس نفسها أى عادت إلى مسألة الصورة، وما لم تخذعنا الكلمات، فإننا نستطيع بسهولة أن ندرك مدى ما نصل إليه، فنحن نستطيع في حالة الأدوات الأخرى أن نفحص الأداة، وأن نقدّمها بطريقة أخرى غير

استخدامها فى المهمة الخاصة التى سنوكلها إليها؛ إلا أن فحص المعرفة لا يمكن أن يتم إلا بفعل من أفعال المعرفة، ومعنى ذلك أن فحص ما يسمى بأداة المعرفة هو نفسه معرفة، ومحاولة المعرفة قبل أن نعرف هى أشبه ما يكون بقول القائل إننى لا أستطيع أن أغامر بالنزول فى الماء قبل أن أتعلم السباحة!"^(١).

وهكذا نصل إلى أول صورة من صور المأزق الأبستمولوجى الذى يكشف عنه نقد هيجل للمعرفة عند كانط، وهو مأزق ينسحب فى الواقع على مشروع الأبستمولوجيا التقليدية بأسره، وعلينا الآن أن نبين كيف أنه ينطبق على الفلاسفة السابقين على كانط سواء بالنسبة للمذهب العقلى أو بالنسبة للمذهب التجريبي.

أولاً: ديكارت

المعرفة اليقينة التى وصل إليها ديكارت بعد طريق الشك الذى سار فيه طارحاً المعارف التى سبق أن تعلمها سواء من التجربة الحسية أو العقلية أو اللاهوتية... إلخ.

وبعد طريق الشك وصل إلى حقيقة لا يمكن فى نظره أن يرقى إليها الشك، وهى "أنا أفكر، إذاً أنا موجود" أو الكوجيتو .. Cogito الديكارتى الشهير. لكن ما الأساس الذى يجعلنا نقطع أن هذه المعرفة يقينة..؟ يقول ديكارت: "أنه لا شئ فى هذه المعرفة الأولى يؤكد حقيقتها أو صدقها فيما عدا الإدراك الواضح المتميز الذى قمتُ به، ولكن هذا الإدراك ما كان

(١) موسوعة العلوم الفلسفية لهيجل ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٦

- ص ٦٥ "فقرة: ١".

يكفى فى الحقيقة لكى تطمئن نفسى على أن ما أقول حق، لو اتفق أن شيئاً
تصورته بمثل هذا الوضوح والتميز قد استبان زيفه وبطلانه، ولهذا يلوح
لى أنى أستطيع منذ الآن أن أقرر كقاعدة عامة أن الأشياء التى أتصورها
تصوراً واضحاً جداً ومتميزاً جداً هى صحيحة كلها...^(١).

ونحن نجد ديكارت بدوره يضع معياراً للحقيقة، أو قاعدة عامة، على
حد تعبيره، هى الوضوح والتميز، فهو يفترض سلفاً أن كل ما ندركه
بوضوح وتميز فهو حق، أى أنه يعرف معيار الحقيقة قبل المعرفة، ومعنى
ذلك أنه يقع فى نفس الدور الذى وقع فيه كانط: ذلك لأن معيار الوضوح
والتميز هو نفسه ضرب من المعرفة، فكيف يمكن له أن يضع المعيار،
وبالتالى يعرف "قبل أن يعرف...؟" وأن يردد بهذا المعيار إلى معيار أسبق،
وهكذا إلى ما لا نهاية وهو خلف محال.. Absurd.

ثانياً: المذهب التجريبي

وينشأ هذا المازق الأبستمولوجى مع المذهب التجريبي سواء فى
صورته الحديثة "أو حتى المعاصرة!" عندما يضع معياراً للمعرفة اليقينية
يقول إن المعرفة الوحيدة الجوهرية تتألف من قضايا يمكن أن نتحقق منها
عن طريق التجربة الحسية غير أن السؤال هو: ما هى الأسس التى نعرف
عن طريقها أن هذا المعيار التجريبي نفسه صحيح أو صادق؟! فيلسوف
تجريبي كلاسيكى مثل هيوم (١٧١١ - ١٧٧٦) لا بد أن يزعم أن نظريته

(١) ديكارت: "التأملات فى الفلسفة الأولى" ترجمة د. عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية ط٤، عام
١٩٦٩، ص ١٣٢، "من التأمل الثالث".

فى المعرفة تقوم هى نفسها على دراسة تجريبية عن الطبيعة البشرية، وكأنه يقول إن المعيار التجريبى صادق لأنه مأخوذ من التجربة وبذلك يقع فى مغالطة الدور المنطقى^(١).

وعبارة هيوم الشهيرة هى: "إذا تناولت أيدينا كتابا - كائنا ما كان - فى اللاهوت أو فى الميتافيزيقا الاسكولائية مثلا فلنسأل أنفسنا: هل يحتوى هذا الكتاب على أى تدليل تجريبى يدور حول الحقائق الواقعية القائمة فى الوجود؟ لا. هل يحتوى على أى تدليل مجرد يدور حول الكمية أو العدد؟ لا. إذا فاقذف به فى النار لأنه يستحيل أن يكون مشتملا على شىء غير سفسطة ووهم"^(٢).

هذه العبارة الشهيرة نفسها لا هى تدليل رياضى يدور حول الكم والعدد ولا هى تدليل تجريبى يدور حول وقائع الوجود، فهل نلقى بها فى النار لأنها لا تحتوى إلا على سفسطة ووهم؟.

ولا يكفى للرد على هذا الاعتراض أن نقول إنها "منطق أو تحليل"، لا يكفى هذا الرد لأنها قبل أن تكون كذا وكذا فهى معيار أى معرفة يقينية، فكيف وصل هيوم إلى هذا المعيار المعرفى الذى نحدد به كل معرفة يقينية؟

(1) Richard Norman Hegel's Phenomenology: A Philosophical Introduction. New Jersey Humanities Press, P. 12.

وهناك فلاسفة تجريبون معاصرون من أمثال بروفيسور الفرد أير (١٩١٠-١٩٨٩) يأخذون بمعيار لا يبعد كثيرا عن معيار هيوم إذ يقول: إن الصدق فى المعرفة هو إمكان التحقق التجريبى من القضية "إن كانت تركيبية" أو الاتساق المنطقى إن كانت تحليلية، وهو يقرر هذا المعيار بطريقة تعسفية، لأن مبدأ التحقق هذا لا يمكن هو نفسه أن نتحقق منه تجريبيا فهو ليس قضية تجريبية، ولا هو من نوع القضايا التى يقولون عنها إنها تكرارية لا نقول شيئا أو إنها تحصيل حاصل.

(2) D. Hume An Inquiry Concerning Human Understanding, ss. 12.

وراجع أيضا د. زكى نجيب محمود "خرافة الميتافيزيقا" مكتبة النهضة المصرية عام ١٩٥٣، ص ٢٥ أو باسمها الجديد "موقف من الميتافيزيقا" مكتبة الشروق عام ١٩٨٣، ص ٢٥.

من أين استقى هذا المعيار: هل من دراسته التجريبية للطبيعة البشرية كما يقول؟!.

والنقد الذى يوجه إلى هذا المذهب يُبنى أساسًا على فكرة هيجل عن الدور المنطقى الذى يودى إلى مازق أبستمولوجى مثلما قال كارل بوبر (١٩٠٢ - ١٩٩٤) فى نقده للوضعية المنطقية عن معيارهم من أنه يستحيل وجود عبارات لها معنى إلى جانب تلك العبارات التى تعبر عن حقائق العلوم الطبيعية، وتلك التى تعبر عن الرياضاة والمنطق. هذا القول نفسه لا هو حقيقة من حقائق العلوم الطبيعية، ولا هو من قضايا الرياضاة والمنطق، وإذا فما أشبهه بمشكلة الكذاب!^(١).

حاولنا أن نبين من خلال هذه الأمثلة أن نقد هيجل إنما ينسحب على الأبستمولوجيا التقليدية بأسرها. فأى مبدأ نحدده كمعيار لما نعتقد أنه المعرفة الحقة، ولكى نفرق بينهما وبين التفرقة الزائفة - فهو إما أن يلجأ إلى هذا المعيار نفسه "دور" أو يرتد إلى معايير أخرى "ارتداد" وذلك لأن مثل هذا المبدأ - فيما يقول هيجل - هو نفسه لون من ألوان المعرفة، وتلك هى المشكلة التى أطلقنا عليها اسم "المازق الأبستمولوجى" فكيف تغلب عليها هيجل؟!.

يمكن أن نقول إن الطريقة الوحيدة لحل هذا الإشكال هى الاستغناء

(١) هو ابيمينيدز.. Epimenides فيلسوف من القرن السادس قبل الميلاد من جزيرة كريت قال: "كل الكريتيين كذبة" ولما كان هو نفسه كريتى فهو كاذب، وقوله هذا كاذب، وإذا فنقيضه صادق، وهو أن أهل كريت صادقون، لكنه واحد منهم فإذا قوله صادق، وإذا فهم كذبة.. إلخ. وأصبحت عبارته مثلا شهيرا على الدور المنطقى.

عن المقدمات التمهيدية للأبستمولوجيا، بحيث نذهب مباشرة للبحث عن المعرفة الإيجابية، وهذا ما فعله هيجل منذ البداية في "ظاهريات الروح" فهو يقول:

"ينبغي علينا أن لا نشغل أنفسنا بأمثال هذه الأفكار والتعبيرات عديمة الجدوى عن المعرفة كالقول بأنها أداة لإدراك المطلق، أو وسط نلمح الحقيقة من خلاله وما إلى ذلك.. ومن حقنا - على العكس - أن نوفر على أنفسنا الجهد، فلا نلقى بالا على الإطلاق لهذه الأفكار.. لأنها لا تُقدم سوى مظهرًا فارغًا للمعرفة يختفى بمجرد ظهور العلم..."^(١).

وكلمة "العلم" هنا لا تعنى العلم بمعناه الراهن - أى العلم التجريبي - وإنما تعنى العلم الفلسفى أو المعرفة الفلسفية النسقية^(٢). وفى النص السابق رفض صريح للدراسة الصورية للمعرفة، ومحاولة البحث عن معيار للمعرفة الحقّة، وما يترتب على ذلك من حجج خداعة ليست سوى مغالطات.

معنى ذلك أن هيجل يرى أن العلم الفلسفى "أوالمعرفة الفلسفية" لا بد أن يدافع عن نفسه، لا بأن يجعل من نفسه معياراً ضد معيار آخر، بل من خلال محاولة وصفية لطابعه بوصفه ظاهرة نوعية خاصة، ومن خلال هذه المحاولة تظهر مشروعيته، وهذا ما يفهمه هيجل من كلمة الظاهريات Phenomenology وهو لهذا يبدأ فى مقدمة الكتاب بدراسة حاجتنا إلى تمهيد فينومينولوجى للمعرفة عرضاً للمعرفة كظاهرة، أعنى على نحو ما

(١) "ظاهريات الروح لهيجل" ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، دار قباء بالقاهرة، عام ٢٠٠٣، ص ٢٧.

(٢) ميخائيل انوود "معجم مصطلحات هيجل" ترجمة إمام عبد الفتاح إمام المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة

عام ٢٠٠٠، ص ٤٩٤.

تظهر بالفعل، لا بمقدار ما تتفق أو تتطابق مع معيار نعدده سلفاً كما تفعل الأبنستمولوجيا التقليدية سواء عند كانط أو عند التجريبيين أو غيرهم من المدارس التقليدية، فعلى الفلسفة، فيما يرى هيجل، أن تجد لنفسها بداية داخل الوعى المؤلف... إذ إنها لا يمكن أن تقف خارج الوعى وتقيمه بمعيار خارجى لأن نقطة البداية للفلسفة فى هذه الحالة ستكون سابقة على البناء النظرى.

والظاهريات عند هيجل هى الطريق الذى يجتازه الوعى الطبيعى الذى يندفع إلى الأمام نحو المعرفة الحقة، أو هى بمثابة الطريق الذى تسلكه الروح، وهى تجتاز سلسلة من الصور أو الأشكال التى تتجسد فيها واحدة بعد الأخرى، فكأنها المراحل التى تؤدها لها طبيعته الخاصة، لعلها بذلك تبلغ وضوح الحياة الروحية، ويصل من خلال الخبرة الكاملة بذاتها إلى معرفة ما هى عليه فى ذاتها^(١).

وعلىنا أن ندرك تماماً أن هذه السير عبر هذه الأشكال المخلفة من الوعى ليست بحثاً وصفياً فحسب، بل هى كذلك "مشروع نقدى" من حيث الأساس" بالتالى لا يمكن النظر إليها على أنها المعرفة الحقة، وإنما يمكن أن نعتبر هذا الطريق وكأنه طريق للشك أو بعبارة أكثر دقة كأنه "طريق لليأس" لأن ما يصادفنا ليس هو الشك على نحو ما يعرف عادة من هذا اللفظ أعنى التردد بين هذه الحقيقة المزعومة أو تلك، ثم اختفاء نسبى للشك يعقبه عودة من جديد إلى الحقيقة السابقة بحيث يصير الأمر فى النهاية على نحو ما كان عليه فى البداية كما يحدث فى الشك الديكارتى" وإنما الطريق هو على العكس بصيرة واعية تؤدى إلى الكشف عن الظاهرة.

(١) "ظاهريات الروح" الترجمة العربية ص ٢٧٥-٢٧٦.

طريق الظاهريات إذاً هو "طريق الشك" الذى يجتازه الوعى البشرى، وسلسلة الأشكال المعرفية التى يمر بها الوعى فى هذا الطريق هى بمثابة التاريخ التفصيلى لعملية تدريب الوعى وترقيته حتى يصل إلى مستوى العلم. ويحاول هيجل أن يبين لنا هنا أن طريقة السير تُخضع جميع أشكال المعرفة للنقد فلهذا الطريق مغزى سلبي أو دلالة سلبية؛ فسوف نتبين أن كل شكل من أشكال المعرفة نصل إليه ليس كافياً، وبالتالي لا يمكن النظر إليه على أنه المعرفة الحقة، وإذا كانت هذه الأشكال ترتبط "بالشك" فإن هيجل يوضح لنا علاقتها بالشك العام المألوف فى الحياة اليومية، وكذلك الشك الديكارتى الذى كان أساساً للشك الفلسفى الحديث.

أما الشك اليومى فهو ليس نسقياً، وإنما هو عشوائى يكتفى بمعارضته لهذه الحقيقة المفترضة أو تلك، وتكون النتيجة اختفاء الشك فى الوقت المناسب، والعودة إلى الحقيقة السابقة نفسها^(١).

وإلى جانب ذلك هناك الشك الديكارتى وهو نسقى حقا "إنه العزم على أن لا نخضع فى الفلسفة لسلطة الآخرين الفكرية، بل أن نبحت كل شئ بأنفسنا، ولا ننظر إلى شئ على أنه حق إلا ما يصدر عنا"^(٢). فالذات قد عقدت العزم على ألا تعتبر شيئاً صواباً سوى فعلها الخاص^(٣) إشارة إلى قول ديكارت فى التأمل الأول: "لا بد لى مرة فى حياتى من الشروع الجدى فى إطلاق نفسى من جميع الآراء التى تلقيتها فى اعتقادى من قبل..."^(٤).

(١) Hegel's Phenomenology, Richard Norman New Jersey: Humanities Press, 1981, p. 15.

(٢) ظاهريات الروح ص ٢٧٦ - ٢٧٧. (٣) ظاهريات الروح - الترجمة العربية ص ٢٧٧.

(٤) التأملات فى الفلسفة الأولى "ديكارى" ترجمة د. عثمان أمين مكتبة الأنجلو المصرية ص ٧١.

"قال يوم وقد وانتنتى ظروف ملائمة لهذا الغرض، إذ خلّصتُ فكرى من كافة ضروب المشاغل.. وسوف أفرغ جدّيا وفى حرية لتقويض كافة آرائى القديمة على وجه العموم.." (١).

غير أن مشكلة "الشك الديكارتى" أنه مخادع، فهو يوحى بأنه يقوم بعملية تطويرية يسير فيها من الشك إلى اليقين فيصل بذلك إلى الحقيقة. لكن الواقع أنه يقرر مقدّمًا إلى أين يريد أن يذهب، وبالتالي فمثل هذا الشك ليس أصيلاً، فإذا كان الفيلسوف الديكارتى يعتقد أن من المناسب الشك فى معتقداتنا طالما أنها تستند إلى سلطة ما، فإنه يضع نهاية لهذا الشك بأن يلجأ إلى اعتقاده هو الخاص. لكن عندما يتحول الرأى القائم على السلطة إلى رأى يستند إلى اقتناع شخصى، فإن مضمون الرأى لا يتغير بالضرورة، ولا تحل الحقيقة بذلك محل الخطأ، والفارق الوحيد بينهما هو إضافة الزهو والغرور إلى الرأى الأول (٢).

ويبدو أن النقد الذى يوجهه هيجل إلى الشك الديكارتى له ما يبرره ذلك لأن ديكارت بدأ كتاب "التأملات" بالتصميم بالشك فى وجود العالم الخارجى، وفى الحقائق الرياضية، ووجود الله.. إلخ لكنه لم يفعل ذلك إلا لأنه قرر مقدّمًا أن يكون غرضه من الشك أن يجد وسيلة لتبريرها، فالغاية نفسها لم تتأثر قط بالشك، ومن ثم كان شكه غير جاد (٣). أما الشك عند هيجل فأمره، كما يقول، مختلف تمامًا من حيث إنه يتطور تطورًا أصيلاً؛ وإنه عملية تربوية فالشك لا يدخل فى المسار بغية إبعاده، وإنما ليشير فى

(٢) الظاهريات ص ٢٧٧ - ٢٧٨.

(١) المرجع نفسه ص ٧٢.

(3) Richard Norman: Hegel's Phenomenology. New Jersey: Humanities Press, 1981. P. 15.

الطريق إلى مجموعة جديدة وأكثر كفاية من الأفكار أما الشكوك التي تطرح على شكل من أشكال المعرفة فهي تؤدي إلى ظهور شكل جديد يحل محل الشكل القديم.

وربما تساءلنا: متى نعرف أننا وصلنا إلى "مستوى العلم"؟ لى يجيب هيجل عن هذا السؤال فإنه ينقاد إلى زعم آخر وهو القول بأن المسار التطورى هو تتابع ضرورى، فاكتمال أشكال الوعى المجرد يتم من خلال ضرورة التقدم، وضرورة ربط هذه الصور الواحدة بالأخرى^(١) إلا أن القول بأن كل مرحلة فى "الظاهريات" تتبع بالضرورة المرحلة السابقة هو دعوة غامضة ومثيرة للجدال. فما نوع الضرورة التى يتحدث عنها هيجل؟ أهى ضرورة منطقية؟ أهو يريد أن يقول إن كل مرحلة تتضمن بمعنى ما المرحلة التالية؟ أم أنها ضرورة زمانية..؟ وهى بالقطع ليست ضرورية زمانية، بل هى أقرب إلى الضرورة المنطقية عندما يؤدي كل شكل من أشكال الوعى إلى الشكل الذى يليه؛ وفكرة الضرورة ترتبط بفكرة لا تقل عنها أهمية هى فكرة الجدل التى يكمن السلب فى جوفها، فالسلب هو محرك المسار الجدلى، فإذا كان المثلث الجدلى يتألف من ثلاثة أضلاع: القضية، والنقيض ثم المركب منهما، فإن هذا المركب يزيل الاختلاف والتناقض الموجود بين الضلع الأول والثانى ويحتفظ بهما فى آن واحد، وهذا النشاط المزدوج للضلع الثالث هو ما يعبر عنه هيجل بكلمة "يرفع Aufheben" وهو مصطلح يرى هيجل أنه من أكثر المصطلحات أهمية فى الفلسفة وهو يعنى (أ) يلغى أو ينفى. (ب) يحفظ ويُبقي، وهو يستخدمه

(١) ظاهريات الروح لهيجل - الترجمة العربية ص ٢٧٨.

بالمعنيين معًا، فالضلع الأول يلغيه النقيض أو الضلع الثانى، ولكن المركب يحتفظ به وبالنقيض معًا.

ولما كان من الصعب أن نطبق هذا المسار الجدلى على "ظاهريات الروح" بأسرها فضلًا عن أنه يخرج عن موضوعنا - فسوف نكتفى بتطبيقه على نظرية المعرفة عند هيجل لنرى الحل الذى قدمه للخروج من المأزق الأبستمولوجى الذى وقع فيه بسبب نقده للأبستمولوجيا التقليدية.

المعرفة عند هيجل كما عرضها فى "ظاهريات الروح" هى وصف للتطور الضرورى للوعى الطبيعى الذى يسير فيه فى سلسلة من أشكال الوعى، يظهر فيها كل شكل عن طريق نقد الشكل السابق، وهدف العملية هو المعرفة المطلقة على أن تُفهم على أنها تطابق كامل بين التصور والموضوع، أو بين الفكر والوجود.

ويمر الوعى بثلاث مراحل على النحو التالى:

أولاً: مرحلة الوعى المباشر، وفيها نجد أن الموضوع يبدو مستقلاً عن الذات التى تدركه.

ثانياً: مرحلة الوعى الذاتى حيث نجد أن الموضوع قد اتضحت حقيقته على أنه الذات، ومن ثم يتحطم الاستقلال الأول.

ثالثاً: مرحلة العقل، وفيها نجد أن الموضوع يتحد مع الذات، ويختلف عنها فى وقت واحد.

وسوف يتضح ذلك إذا ما درسنا هذه المراحل فى شىء من التفصيل:

١ - الوعى الحسى أو اليقين الحسى أو الإحساس Sensation:

تلك أولى مراحل المعرفة وأدناها وهى مرحلة الإحساس التى يلتقى فيها الوعى الطبيعى بموضوعه لقاءً مباشراً فيظن أن معرفته غنية غنى لا حد له، فأنا أجد نفسى وجهاً لوجه أمام هذه الشجرة أو هذه الورقة أو هذه البرتقالة.. إلخ فأعتقد أننى أستطيع عن طريق الإحساس أن أصل إلى حقيقتها كاملة. لكن الواقع أن هذه المرحلة من أكثر ألوان المعارف فقراً وضحالة، ذلك لأنها تهدف إلى إدراك جزئيات هذه الشجرة أو الورقة أو المنزل.. إلخ، لكنك لو حللت الموضوع الذى تدركه لوجدته مجموعة من التصورات والتصور فكرة فهو إذًا مجموعة من الأفكار. والفكرة كلية، فحقيقة هذا الشئ إذًا مجموعة من الكليات التى لا يمكن أن يصل إليها الإحساس الذى يستهدف إدراك الجزئى^(١).

٢ - الإدراك الحسى Perception:

لقد كان الوعى الحسى يظن أن معرفته غنية غنى لا حد له، لكن اتضح لنا أنها أكثر ألوان المعارف تجريداً وفقراً، ولهذا فإننا إذا أردنا أن نعرف الأشياء الجزئية، فإن علينا أن نخطو خطوة أخرى نحو ما يسميه هيجل بالإدراك الحسى، وسوف نرى أن الموضوع قد اتضح أنه مجموع من الخصائص الكلية أو التصورات العقلية، قطعة الملح بيضاء، صلبة، على شكل مكعبات، إلخ. وهذه كلها عبارة عن مجموعة من التصورات؛ ومن المهم أن نلاحظ أن المرحلة السابقة، قد تناقضت مع نفسها فانهارت،

(١) قارن: إمام عبد الفتاح إمام "المنهج الجدلى عند هيجل" دار المعارف بمصر ص ١٠٥ وما بعدها: وفى طبعة مكتبة مدبولى ص ١١٥ وما بعدها.

لأنها كانت تسعى إلى إدراك الجزئى، ثم اتضح أن حقيقته كليات، ومن ناحية أخرى كانت ترى أن هذا الشيء معزول عن غيره ثم اتضح أنه مرتبط بأشياء أخرى كثيرة، فقطعة الملح التى وصفناها بأنها بيضاء، صلبة، مكعبة الشكل، إلخ. عبارة عن مجموعة من التصورات التى تنطبق على أشياء كثيرة غير قطعة الملح، والواقع أننا ندرك باستمرار الموضوع المغلف بالكلية أو الموضوع وسط مجموعة من الكليات، فالموضوع إذاً عبارة عن شيء واحد له خواص كثيرة، لكن الشيء حين يكون واحدًا وكثيرًا فى آن معًا، فإن ذلك يعنى أنه متناقض مع نفسه، وهذا التناقض يدفعنا إلى الانتقال إلى مرحلة جديدة هى مرحلة الفهم^(١).

٣- مرحلة الفهم:

انتهينا إلى أن الموضوع متناقض مع نفسه فهو "واحد" وهذا عنصر الجزئية، أو ما يجعل الشيء جزئيًا، وهو أيضًا "كثير" وهذا عنصر الكلية أو ما يجعل الشيء يشترك مع غيره فى خواص كثيرة. لكن عنصر الكلية هنا هو الكليات الحسية، مثل: بيضاء، صلبة، مكعبة، إلخ، وهى كليات مشروطة يعنى لا تنطبق على الشيء إلا بشرط وجود أشياء أخرى تنطبق عليه أيضًا، وكليات أخرى تنطبق على هذه الأشياء، ويرى هيجل أنه ما دامت هناك كليات حسية مشروطة لهذا الشكل، فلا بد أن تكون هناك كليات عقلية غير مشروطة بالقوانين - مثلاً - التى تفسر الأشياء، وهذه

(١) لاحظ أن التناقض هو الذى يدفع حركة السير إلى الأمام ومن ثم كان من الخطأ أن نقول إن هيجل "يقبل" التناقض، ذلك أنه يجعله المحرك لسير للجدل فهو أشبه بالقانون الذى يحث على العمل.

القوانين تتجلى فى عدد لا حصر له من الظواهر، كما هى الحال - مثلا - فى قانون الجاذبية، وقانون الكهرباء إلخ.

ثانياً: مرحلة الوعى الذاتى:

كانت الصور الثلاث السابقة "وهى: الوعى الحسى- الإدراك الحسى- الفهم" تمثل المرحلة الأولى من مراحل المعرفة الهيجلية، وهى مرحلة الوعى المباشر أو الوعى الذى يلتقى بالأشياء التقاء مباشراً، ويتم الانتقال من هذه المرحلة إلى مرحلة الوعى الذاتى على النحو التالى:

وصلنا فى مرحلة الفهم إلى أن حقيقة الشئ هى الكليات العقلية أو الكليات غير المشروطة، وواضح أن هذه الكليات عقلية أو هى مكونات العقل، أعنى أنها مجموعة من الأفكار العقلية التى ليست شيئاً آخر فى الواقع سوى الذات، وماذا عسى أن تكون الذات سوى الفكر؟ وإذا كان الموضوع فكراً، فإن ذلك يعنى أن الذات حين تكشف عن حقيقة الموضوع، فإنها لا تجد ببساطة سوى نفسها، وحين "تعى" الأشياء فإنها لا تمارس سوى وعياً ذاتياً فحسب. وعليها أن نلاحظ أن كل إنسان منا هو وعى ذاتى، وهو يحتاج إلى مَنْ يعترف بأنه كذلك. ومن هذه الحاجة يظهر جدل السيد والعبد الذى فسر به هيجل نشأة الرق فى التاريخ^(١).

ثالثاً: مرحلة العقل:

معنى ذلك أن الذات والموضوع متحدان، لأن الذات لا ترى إلا نفسها

(١) قارن دراسة بعنوان "الوعى الذاتى" فى كتابنا "المنهج الجدلى عند هيجل" ص ٥٣١ من طبعة مكتبة مديولى عام ١٩٩٦.

فى الموضوع، لكن هل يعنى ذلك أننى فى إدراكى للشجرة أو البرتقالة أو أشياء العالم الخارجى لا أدرك فى الحقيقة سوى ذاتى؟ وهل يعنى ذلك أن هذه الأشياء هى ذات أخرى؟ كلا! إن كل ما يعنيه هيجل هو أن هناك جسراً مشتركاً بينى وبين هذه الأشياء هو الفكر، وهذا هو جانب الوحدة بين الذات والموضوع، لكنهما مع ذلك متميزان، فأنا شىء وهذه الشجرة شىء آخر، وهذا هو عامل الانفصال، فعلى الرغم من وجود الفكر كهزمة وصل بينى وبين الأشياء، فإن كلا منها يتميز مع ذلك عن الآخر، وهذا ما تكشف عنه مرحلة العقل، فالموضوع متميز عن الذات لكنه مع ذلك متحد معها فى وقت واحد "بمعنى أنه لو كان الانفصال بينى وبين الأشياء انفصلاً مطلقاً لاستحال على معرفتها، ولعدنا من جديد إلى هوة الشىء فى ذاته عند كانط". وهكذا يكون العقل هو مركب المرحلتين السابقتين، أعنى مرحلة الوعى الذاتى التى تبرز الاستقلال أو الانفصال بين الذات والموضوع ومرحلة الوعى الذاتى التى تبرز الوحدة أو الاتحاد بينهما، وهاهنا يتضح لنا أن المراحل السابقة كانت شريطاً لشيء واحد هو العقل الذى ظهر فى نهايتها حين اكتملت المعرفة.

علينا الآن أن ننتقل إلى لون آخر من ألوان النقد الهيجلى به "نقده لتاريخ الفلسفة" من حيث تصورهما وكتابتهما.

ثالثاً: نقده لتاريخ الفلسفة

يتجلى النقد عند هيجل أيضاً فى مناقشته لأفكار السطحية الكثيرة التى ذكرها مؤرخو الفلسفة عن تاريخها، فضلاً عن بعض الفلاسفة على نحو ما ستعرف فى المناقشة التالية:-

أ- عقم المعرفة الفلسفية:

علينا الآن أن نناقش إحدى هذه الأفكار السطحية وأعنى بها تلك الفكرة التى كثيراً ما روجها مؤرخو الفلسفة عندما ذهبوا إلى القول بأن تاريخ الفلسفة زاخر بالمذاهب والأفكار والنظريات المتعددة، حتى إن المرء ليصاب بالدوار إن هو أراد أن يختار بينهما! أو هو، على أقل تقدير، يصاب بالحيرة والارتباك عندما يحاول أن يُفضّل رأياً على رأى آخر، أو ينتقى لنفسه مذهباً من بين تلك المذاهب المتراكمة، إذ لا بد له أن يتساءل فى اضطراب: أى المذاهب ينبغى علىّ أن أقبل وأيهما أرفض؟ أى النظريات ينبغى أن أترك وينبغى أن أعتق؟! ماذا عساي أن أفعل وتاريخ الفلسفة زاخر بكل ألوان النظريات، والمذاهب والآراء المتضاربة التى يُفند بعضها بعضاً..؟ بل كثيراً ما يقال إنه بالغاً ما بلغ من سخف الفكرة التى قد تطرأ على ذهنك، فإنك لا بد واجد من الفلاسفة مَنْ يدافع عنها! (١).

ويستمر أصحاب هذه الفكرة فيقولون: صحيح أن هناك عقولاً عظيمة كثيرة ظهرت فى تاريخ الفلسفة لكنها، فيما يبدو، قد ضلّت الطريق، وتاهت عن السبل المؤدية إلى الحقيقة، ودليلنا على ذلك أنها ما تفتأ تضرب بعضها بعضاً بعنف وقوة، يريد كل منهما أن يُجهز على غيره! وهى فى أضعف الحالات يتناقض كل مذهب مع غيره من المذاهب الأخرى، وإذا كان يحدث لعقول بالغة القوة والعمق والنضج ولمفكرين على مثل هذا القدر من العبقرية والذكاء أن تختلف على هذا النحو بحيث تصبح المسافة بينها واسعة وبعيدة بعد ما بين القطبين، فكيف يمكن لى أنا القارئ المتواضع،

(1) Hegel: History of Philosophy, Vol. I.P. 14.

أن أفضل بينهما، وأن أحكم عليهما؟ كيف يمكن أن أجرو فأقول: أصاب أفلاطون وأخطأ أرسطو، أو العكس، في الوقت الذي يُلقَّب فيه أولهما "بالمفكر الإلهي"، وثانيهما "بالمعلم الأول"؟ أيمن لي أنا أن أكون قاضياً وحكماً فيما اشتجر بين أفلاطون وأرسطو من خلاف؟! وإذا فعلتُ فمن ذا الذي يستمع إلى حكمي أو يعتد برأيي؟! (١).

والنتيجة التي ينتهي إليها هذا الفريق هي أن المعرفة الفلسفية التي نحصلها من تاريخ الفلسفة عقيمة غير مجدية ولا قيمة لها على الإطلاق! ولا بد أن نتخذ من هذا العقم مبرراً لإهمال الفلسفة! بل وللبرهنة على عجزها عن بلوغ المعرفة الحقيقية... فالإنسان في رأيهم لم يصل عن طريقها إلى معرفة يقينية!.

والواقع أن البرهان على أن الجهد الفلسفي عقيم مجذب إنما استمده أصحابه من نظرة سطحية إلى تاريخ الفلسفة، وما يستتبع هذه النظرة من نتائج: فتاريخ الفلسفة يبدو أمامها مسرحاً لأشد الآراء تبايناً، وأكثر المذاهب اختلافاً وتضارباً! فقد ظهرت فيه - بغير شك - فلسفات بالغة التنوع: جاءت كل فلسفة لتعارض الأخرى وتتناقضها. وهكذا بدت هذه المذاهب متفرقة: كل منها يقوم بذاته مستقلاً عن غيره لا يرتبط بالمذهب السابق ولا يمهد للمذهب اللاحق، وكيف يمكن لهذه المذاهب أن ترتبط، وكل منها يعارض الآخر ويناقضه؟ حتى لقد أصبح شعار كل مذهب قول السيد المسيح: "اتبعني ودع الموتى يدفنون موتاهم" (٢)، وهي العبارة التي ذكرها

(١) Ibid.

(٢) إنجيل متى الإصحاح الثامن: ٢١ - ٢٢.

عندما استأذنه أحد تلاميذه أن يمضى إلى بيته ليدفن أباه أولاً ثم يعود فيتبعه. وهم يقصدون بهذه العبارة أن كل مذهب يجعل شعاره "أنا أولاً" أو "أنا ثم الطوفان". أما المذاهب الأخرى فيجب وأدها! لكن بدلا من عبارة السيد المسيح "اتبعنى" لا بد أن يقال هنا لكل إنسان: "اتبع نفسك" أعنى تمسك بأفكارك واقتناعاتك الخاصة، وابق ثابتاً متمسكاً برأيك الخاص، ولماذا تعتق رأياً جديداً؟ أليس كل رأى جديد سوف يتحول بدوره ليصبح رأياً قديماً؟ أليس الأجدى، إذاً، أن يتوقف المرء عن معتقداته الخاصة؟ وإذا آمن بمذهب أن يبقى عليه ولا يغيره؟ وهكذا تحول تاريخ الفلسفة عند أصحاب هذه النظرة السطحية إلى ميدان قتال يموج بأشلاء الضحايا، وتفوح منه رائحة الجثث! فقد قتل كل مذهب أخاه، وقام بدفنه، بل لقد رغب بعضها عن عملية الدفن هذه، فتركت الجثث تنهشها بُغات الطير! أما إذا ظهرت فلسفة جديدة تباهى بشبابها، مفتونة بقوتها، مغرورة بجديتها فإن الناس يواجهونها بكلمات بطرس الرسول لزوجة حنانيا^(١) "هو ذا أرجل الذين دفنوا رجلك على الباب، وسيحملونك خارجاً"^(٢). أى ليس ثمة ما يدعو

(١) يذكر هيجل أنها كلمات بطرس الرسول لحنانيا وهو خطأ والصحيح ما أثبتناه، والخطأ ناجم عن أن هيجل كان يعتمد في اقتباسه لكثير من النصوص على ذاكرته، وكثيراً ما تخونه الذاكرة في التفصيلات الدقيقة فيذكر فحوى النص أو معناه العام - قارن مثلاً اقتباساته في فلسفة الحق، وتعليق نوكنس Knox ص ٢٩٩ .

(٢) القصة التي اقتبس منها هيجل عبارة بطرس الرسول طويلة بعض الشيء ولكن لا بد من روايتها لكي نفهم العبارة في سياقها. فالأصل فيها كما يروى القصص الدينى أن: "أصحاب الحقول والبيوت كانوا يبيعونها ويأتون بأثمان المبيعات ويضعونها عند أرجل القديس بطرس فكان يوزع منها على المحتاجين" لكن رجلاً اسمه حنانيا وامرأته سفيرة باعاً ملكاً واختلسا من ثمنه، أو عزّ عليهما أن يقدماه كله إلى بطرس فقدم الرجل جزءاً منه فقط: "وأتى بجزء ووضع عند أرجل الرسول، فقال بطرس: يا حنانيا لماذا ملأ الشيطان قلبك تكذب على الروح المقدس وتختلس من ثمن الحق؟ أنت لم تكذب على الناس بل على الله. فلما سمع حنانيا =

إلى كل هذا الغرور فسرعان ما تقضى نحبك على يد فلسفة جيدة آتية لا ريب فيها، إن الفلسفة التى سوف تدحضك وتأخذ مكانك لن تتأخر طويلاً^(١). والواقع أن آراء هذا الفريق، وإن كانت خاطئة، إلا أنها تستند فى جانب منها إلى ما يحدث بالفعل فى تاريخ الفلسفة، فكثيراً ما تشق فلسفة جديدة طريقها إلى الوجود مؤكدة أنها وحدها الحقيقة، وأن الفلسفات الأخرى التى سبقتها تخلو تماماً من كل قيمة، بل كثيراً ما تزعم أن هذه الفلسفات السابقة كانت تهذى ولا تقول إلا لغواً: ومن ثم فإن كل فلسفة تظهر تبرر ظهورها ووجودها بما تكشف عنه من نقائص وعيوب فى الفلسفات الأخرى التى سبقتها إلى الوجود، وما أصاب المذاهب قبلها من جمود وقصور عن مواجهة المشكلات الجديدة، وما طرأ على هذه الفلسفات السابقة من ضمور واضمحلال، وبالتالي فإن هذه الفلسفة الجديدة قد أخذت على عاتقها هدم هذا الضلال، وسد الثغرات والمثالب، وبعث القوة والنشاط فى تيار الفكر الخامد! ومن ثم فإن فى اللحظة التى ظهرت فيها هذه الفلسفة الجديدة، وعند هذه اللحظة فحسب، تم اكتشاف الفلسفة الحقّة!

= هذا الكلام وقع ومات، وصار خوف عظيم على جميع الذين سمعوا بذلك، فنهض الأحداث ولقوه وحملوه خارجاً ودفنوه، ثم حدث بعد مدة نحو ثلاث ساعات أن امرأته دخلت وليس لها خبر بما جرى، فأجابها بطرس قولى: أبهذا المقدار بعثما الحقل...؟ فقالت: نعم بهذا المقدار، فقال لها بطرس: ما بالكما اتفقتما على تجربة روح الرب، هو ذا أرجل الذين دفنوا رجلك على الباب وسيحملونك خارجاً. فوقعت فى الحال عند رجليه وماتت، فدخل الشباب ووجدوها ميتة فحملوها خارجاً ودفنوها بجانب رجلها...". أعمال الرسل والإصحاح الخامس^١.

(١) قارن: إمام عبد الفتاح إمام المنهج الجدلى عند هيجل ص ١٤٩ وما بعدها دار المعارف بمصر عام ١٩٦٩. وقارن أيضاً ما يقوله سبتس فى كتابه "فلسفة هيجل" ص ١٩ من ترجمتنا العربية لهذا الكتاب - دار نشر الثقافة - القاهرة عام ١٩٧٥.

وإذا كان التاريخ قد شهد طوال أحقابهِ مذاهب متعددة وفلسفات متنوعة فإنه لا يمكن أن تكون كلها فلسفات حقيقية، إذ لا شك أن الحقيقة لا بد أن تكون واحدة لا متعددة، ولا متنوعة، ولا متضاربة، ولا متعارضة! فلا يمكن أن تكون هناك حقيقتان متضاربتان أو متناقضتان؛ لأن الحقيقة تتفق بالضرورة مع غيرها من الحقائق الأخرى، وبالتالي فليس هناك سوى حقيقة واحدة، والعقل يؤكد هذه القضية تأكيداً مطلقاً، والنتيجة بالطبع هي أنه لا بد أن تكون هناك، "فلسفة واحدة" فحسب هي التي يمكن أن نقول عنها إنها صادقة، ولما كانت الفلسفات متعددة ومتنوعة ومختلفة، كما سبق أن ذكرنا، فإننا لا بد أن ننتهي إلى القول بأن جميع الفلسفات الأخرى هي بالضرورة خاطئة أو كاذبة، ومن هنا حرصت كل فلسفة تظهر على مدار التاريخ - أن تسارع وتقدم للناس كافة الضمانات والبراهين والأدلة على أنها: "الفلسفة الوحيدة الصحيحة"! أو أنها الفلسفة الحقّة دون سواها^(١)...

ب- فلسفة واحدة:

كيف يمكن لنا أن نرد على هذا الفريق...؟! صحيح أنه كانت هناك، ولا تزال، مذاهب فلسفية، وفلسفات متنوعة ومختلفة طوال عصور التاريخ، لكن الأمر الذي نسيه أصحاب هذا الرأي، فيما يُذكرنا هيجل، هو أن الحقيقة واحدة مع هذا التنوع، وأن العقل يؤكد ذلك أيضاً تأكيداً مطلقاً، وبالتالي فلا بد أن تكون هناك فلسفة واحدة فحسب هي التي يمكن أن تكون صادقة وحقيقية بحيث تكون غيرها من الفلسفات المختلفة، بالنسبة لها، مذاهب

(1) Hegel: History of philosophy, Vol. I, P. 14.

خاطئة، ولقد رأينا أن كل مذهب يزعم، بقوة وثقة، أنه هو هذه الفلسفة الوحيدة الصحيحة^(١).

هاهنا يعرض علينا هيغل نظريته في هذا التضارب، أو التناقض بين المذاهب الفلسفية فيقول: الواقع أن هناك صورة كلية هي الفلسفة بصفة عامة، وهي تتشكل في تلك المذاهب المعروفة: مذهب أفلاطون، وأرسطو، وديكارت، وليبنيز، وكانط.. إلخ. تمامًا كالصورة الكلية للإنسان التي تتحقق في أفراد البشر، وبالغاً ما بلغ اختلاف هذه المذاهب وتضاربها فإن هناك رابطة مشتركة تجمع بينها، وهي التي خولت لنا أن نطلق عليها كلمة واحدة هي الفلسفة أو نصفها جميعاً بأنها "فلسفة"!

ويمكن أن نشرح ذلك بما يقوله "وليم ولاس W. Wallace" عن فلسفة هيغل نفسه، يقول: "إن ما يريد هيغل أن يقوله ليس جديداً، ولا هو مذهباً خاصاً، وإنما هو فلسفة كلية عامة Universal تداولتها الأجيال من عصر إلى عصر تارة بشكل واسع، وتارة بشكل ضيق، ولكن جوهرها هو لم يتغير، وقد ظلت على وعى بدوام بقائها، فخورة باتحادها مع فلسفة أفلاطون وأرسطو"^(٢).

فهناك في رأى هيغل، تيار فلسفي متصل ومتدفق يُعبر عما يمكن أن نسميه بالفلسفة الكلية العامة، وليست المذاهب الفلسفية المعروفة سوى صور منها: "والباحث الذي يرفض القول بوجود صورة كلية، هي الفلسفة بصفة عامة تتحقق في المذاهب الفلسفية الجزئية ويصر على معالجة هذه المذاهب الجزئية فرادى، يشبه ذلك المريض الذي ينصحهُ الأطباء بالإكثار

(1) Ibid.

(2) William Wallace: Hegel's Philosophy of Mind, P.9

من تناول الفاكهة، لكنه رفض أن يأكل ما قُدِّم إليه من كمثرى، وعنب، وبرقوق، زاعماً أنها ليست فاكهة وإنما بعض كمثرى، وبعضها الآخر عنب وبرقوق" (١).

إننا ينبغي أن يكون لدينا نظرة أعمق إلى الدلالات التي يحملها هذا التنوع للمذاهب الفلسفية بحيث يظهر في ضوء مختلف عن ذلك الضوء المعروف: ضوء التعارض بين الحقيقة والخطأ، أن تفسير مثل هذا التنوع سوف يكشف لنا عن مغزى تاريخ الفلسفة بأسره، وهو لن ينفي فحسب أضرار هذا التنوع، أو الأفكار الخاطئة عن إمكان وجود الفلسفة، لكنه سوف يبين لنا كذلك أن مثل هذا التنوع كان، ولا يزال ضرورة مطلقة بالنسبة لوجود الفلسفة ذاتها. فضلاً عن ذلك فإن تفسير مثل هذا التنوع سوف يمكّننا من أن ندرك في سهولة ويسر هدف الفلسفة الذي ليس شيئاً آخر سوى إدراك الحقيقة المطلقة، وفضلاً عن ذلك فإننا سوف نجد أنفسنا، ونحن ندرس تاريخ الفلسفة، إنما ندرس الفلسفة ذاتها، فالمذاهب التي ظهرت طوال التاريخ الفلسفي ليست مغامرات فردية، ولا هي مجرد تجمع لأحداث عفوية، أو لمجموعة من الفرسان يذهب كل واحد منهم إلى أرض القتال بغير هدف واضح في ذهنه، وبلا غرض معين ومحدد، ومن ثم ينتهى القتال دون أن يترك أدنى أثر يدل على وجود الفارس - بل سوف نكتشف على العكس، أن هناك رابطة حقيقة في نشاط الروح المفكر، وأن

(1) Hegel: Encyclopedia of Philosophy (13) & Lectures on The History of Philosophy. Vol. I. P. 18.

وقارن أيضاً كتابنا "المنهج الجدلي عند هيجل" ص ١٤٨ - ١٤٩ وقارن أيضاً "موسوعة العلوم الفلسفية" ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام مكتبة مدبولي، بالقاهرة عام ١٩٩٦ ص ٧٢.

ما يحدث فى التاريخ هو شىء عقلى، وبهذا الإيمان بروح العالم علينا أن نلج محراب التاريخ بصفة عامة، وتاريخ الفلسفة بصفة خاصة، بحيث نضع فى ذهننا باستمرار أن الفلسفة فى تطورها ليست سوى "فكرة واحدة فى شمولها" فى جميع أجزائها الفردية، مثلها مثل الحياة الواحدة فى الكائن الحى: نبض واحد يخفق فى جميع الأعضاء، وتكون جميع الأعضاء ممثلة فيه، وإيقاعاتها تصدر عن فكرة واحدة... وجميع هذه الجزئيات ليست إلا مرآيا ونسخاً لهذه الحياة الواحدة التى لا يكون لها وجود فعلى إلا فى هذه الوحدة، وكيفياتها واختلافاتها هى التعبير الوحيد عن الفكرة وعن الصورة التى تشملها، وعلى هذا النحو تكون الفكرة هى المركز، وهى أيضاً المحيط أو السطح الخارجى، مصدر الضوء الذى لا يأتى انتشاره من خارج ذاته، لكنه يكون خاضعاً ومحايثاً داخل ذاته، ومن هنا فهى فى آن واحد: نسق الضرورة الخاصة التى تعبر فى الوقت ذاته عن حريتها^(١)....

ج- تعريف تاريخ الفلسفة عند هيجل:

إذا قلنا: إن الحقيقة واحدة، وهى تنكشف طوال تاريخ الفلسفة، فقد يبدو أن هذا القول لا يزال شكلياً مجرداً أو يحتاج إلى توضيح أكثر وتحديد أدق، وهاهنا يعرض علينا هيجل نظريته فى تطور تاريخ الفلسفة حيث يقول: "إن هذه الفلسفة هى بصفة عامة معرفة هذه الحقيقة الواحدة بوصفها النبع المباشر الذى يصدر عنه كل شىء آخر، غير أن هناك نقطة جوهرية علينا أن نضعها فى أذهاننا باستمرار: وهى أن هذه الحقيقة الواحدة ليست

(1) Hegel: History of Philosophy, Vol. I. P. 28.

صلبة. وليست فكرًا فارغًا، وإنما هي حقيقة متطورة ونامية، وهي في تطورها ونموها إنما تعين وتتحد من داخل ذاتها، ومن ثم فإن علينا أن نفهم فكرتين مهمتين:

الأولى: هي فكرة التطور.

والثانية: هي فكرة العينية.

والواقع أننا نستطيع أن ندمج هاتين الفكرتين في فكرة واحدة هي فكرة التطور: فمن جوهر الفكر ذاته أن يتطور: وهو من خلال تطوره يصل إلى إدراك شامل لذاته، أو يصبح على ما هو عليه بالفعل. فتاريخ المذاهب الفلسفية هو فض متدرج للحقيقة، يقول هيجل في عبارة اعتبرها "كاوفمان" أجمل وأمتع ما كتب هيجل على الإطلاق:

"إن كُمّ الزهرة يختفى إذا ما تفتحت الزهرة، ويُخَيَّل اليك أن بين الكُمّ والزهرة شيئاً من التضاد أو أن الأخيرة تدحض الأولى، ثم تجيء الثمرة بعدئذ لتعلن بوجودها أن الزهرة ليست سوى صورة زائفة من صورة النبات، وهكذا تحل حقيقة كل منها محل الأخرى وليست هذه الصور متميزاً بعضها عن بعض فحسب، بل إن الواحدة منها تتنافر مع الأخرى باعتبارها مضادة لها. ومع ذلك فإن طبيعتها تسرى فيها كلها لتجعل منها لحظات من وحدة عضوية^(١)..."

(١) "ظاهريات الروح لهيجل" ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، دار قباء بالقاهرة عام ٢٠٠٣، ص ١٤٧.

رابعاً: نقد هيجل لكتابة التاريخ

علينا فى نهاية هذا البحث أن نسوق كلمة سريعة عند لون آخر من ألوان النقد وجهه هيجل للطرق المختلفة التى يكتب بها التاريخ:-
بدأ هيجل كتابه "محاضرات فى فلسفة التاريخ"^(١) بنقد مناهج البحث التاريخية أو الطرق التى يمكن أن يكتب بها التاريخ، وهذا هو النشاط النقدى للفلسفة أو الوظيفة التحليلية التى يقوم فيها الفيلسوف أعنى نقد أو تحليل مناهج البحث فى علم من العلوم والتى تسمى بفلسفة العلم. وقد انتهى هيجل من نقده وتحليله لمناهج الكتابة التاريخية بأن حصرها فى ثلاث طرق:

١- التاريخ الأصلى:

وهو ذلك اللون من الكتابة التاريخية الذى يقوم به مؤرخ يعيش "أصل الأحداث" بحيث ينقل ما يجده أمامه أو يرويه له الآخرون فى عصره، وأصدق مثل لهذا التاريخ هو ما كتبه مؤرخنا الكبير عبد الرحمن الجبرتى فى كتابه "عجائب الآثار فى التراجم والأخبار" وما كتبه قيصر فى المذكرات التى سجل فيها ذكرياته فى ميادين القتال.

٢- التاريخ النظرى:

والسمة الأساسية التى تميزه هى أن المؤرخ لا يعيش الأحداث التى يرويها، وإنما هو يجاوز العصر الذى يعيش فيه "وينظر من بعيد"، لكى يؤرخ لعصر آخر، كما هى الحال حين يكتب مؤرخ معاصر تاريخ مصر

(١) راجع المجلد الأول من ترجمتنا لهذا الكتاب ص ٣٢ وما بعدها، "دار التنوير العدد الأول من المكتبة الهيجلية".

فى العصور الوسطى مثلاً. وتتفرع هذه الطريقة إلى أربعة أنواع أساسية تتسم كلها بسمة واحدة هى الكتابة عن عصر لم يعيش المؤرخ أحداثه.

٣- التاريخ الفلسفى:

ونحن مع هذا اللون من الكتابة التاريخية نصل إلى النشاط التركيبى للفلسفة، إذ يقدم لنا هيجل صورة تركيبية عن مسار التاريخ البشرى بحيث يدرس التاريخ ككل لا تاريخ فرع معين من أفرع الحضارة، ولا تاريخ أمة من الأمم وإنما تاريخ الإنسان بما هو إنسان" ويمكن أن نلخص هذه الدراسة فى ثلاثة عناصر رئيسية هى:

أ - العقل يحكم التاريخ، أو مسار التاريخ هو المسار الذى يتحقق فيه العقل، وبالتالي فإن العنصر الأول الذى يدرسه هيجل هو: ماهية العقل.

ب- إذا كان العقل يتحقق طوال التاريخ فما هى الأساليب أو الطرق التى يستخدمها العقل لكى يتحقق؟ كيف يمارس ما يسمى "بدهاء العقل"؟.

ج- العنصر الثالث والأخير هو الشكل الذى يتحقق فيه العقل، وهو الدولة فى نظر هيجل.

فكان هيجل يبدأ فى دراسته لعلم التاريخ بالنشاط النقدى أو الوظيفة التحليلية للفلسفة فيحلل مناهج هذا العلم، ثم ينتهى إلى الوظيفة التركيبية أعنى وضع نظرية شاملة لمسار التاريخ كما يتصوره هذا الفيلسوف^(١).

(١) راجع ذلك كله فى شىء من التفصيل "محاضرات فى فلسفة التاريخ: ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام المجلد الأول دار التنوير بيروت الطبعة الثالثة - العدد الأول من المكتبة الهيجلية بعنوان "العقل فى التاريخ" عام

المراجع والمصادر

أولاً: مؤلفات هيجل:

- Hegel's Phenomenology of Mind Eng. Trans. by Sir Janes Baillie, George Allen 1961.
- Hegel's Phenomenology of Sprit Eng. Trans. by A. Miller, Oxford, Clarendon Press, 1977.
- Hegel's Early Theological Writmgs Eng. Trans. by T. M. Knox, University of Pennsylvania Press, 1948.
- Hegel: The Letters, Eng. Trans. by Clarck Butler Imdiana University 1984.
- Hegel's Political Writings, Eng, Trans. by T. M. Knox, Clarendon Press 1960.
- Hegel's Logic Eng. Trans. by W. Wallace, Oxford Univensity Press, 1904.
- Hegel: Three Essaya, 1793 – 1795, Eng. Trans. By Peter Fuss, University of Notre Dame, Indiana, Press 1984.
- Hegel's Anthology in The Philosophy of Hegel Ed. and Trans, by Carl J. Friedrech, the Modern Library New York, 1953.
- Hegel's Lectures on the History of Philosophy Eng, Trans. by E.S. Haldane and Frances H. Simson, Lon don Routledge and Kegan Paul, 1892.
- Hegel's Lectures on the Philosophy of History Eng. Trans. J. Sibree, London, George Bell end sons, goo.

ثانياً: المراجع العربية:-

- هيجل: "حياة يسوع" ترجمة جرجى يعقوب دار التنوير بيروت، المكتبة الهيجلية عدد رقم عام ١٩٨٤م.

- هيجل: "موسوعة العلوم الفلسفية" ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام مكتبة مدبولي بالقاهرة عام ١٩٩٦م.
- هيجل: أصول فلسفة الحق: ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام مكتبة مدبولي بالقاهرة عام ١٩٩٦م.
- هيجل: "ظاهريات الروح" ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام دار قباء بالقاهرة عام ٢٠٠٣.
- هيجل: "محاضرات في فلسفة التاريخ": ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام دار التنوير بيروت ط ٣ عام ١٩٨٣.
- مارتين هيدجر: "ما الفلسفة؟" ترجمة د. محمود رجب، وفؤاد كامل دار الثقافة عام ١٩٧٤.
- "الفلسفة" تأليف د. إمام عبد الفتاح إمام - هيئة قصور الثقافة بالقاهرة عام ٢٠٠٣.
- جيروم ستولنيتز "النقد الفني" ترجمة د. فؤاد زكريا، الهيئة المصرية للكتاب عام ١٩٨١.
- ديكارت "التأملات في الفلسفة الأولى": ترجمة د. عثمان مكتبة الأنجلو عام ١٩٦٩.
- د. زكي نجيب محمود: "خرافة الميتافيزيقا" مكتبة النهضة ١٩٥٣ ومكتبة الشروق عام ١٩٨٠.
- هيجل: تأليف ليود سينسر ترجمة إمام عبد الفتاح إمام المجلس الأعلى للثقافة عام ٢٠٠٢.
- المنهج الجدلي عند هيجل تأليف د. إمام عبد الفتاح إمام دار المعارف بمصر.
- مبادئ فلسفة هيجل د. يوسف الشيني جامعة قاريونس عام ١٩٩٤.

ثالثاً: مراجع مختارة:

- Richard Norman: Hegel's Phenomenology, New Jersey L9.
- Richard Schacht: Hegel and After. University of Pittsburgh Press, 1975.
- Robert Solomon: "In the Sprit of Hegel" oxford University Press, 1983.
- W. Kaufmann: Hegel: A Reinterpretation, University of Notre Dame, Indiana, 1978.
- H. S. Harris: Hegel's Development: Toward The Sunlight 1770 – 1801., Oxford 1972.
- Walter Kaufmann: From Shakespeare To Existentialism, Anchor Books, 1960.
- B. T. Wilkins: Hegel's Philosophy of History Cornell University Press, 1974.
- R. Plant: Hegel unwinn, 1978.

رابعاً: قواميس ودوائر معارف:

- "The Cambridge Companion To Hegel" edited by Frederick C. Beiser, 1993.
- Dictionary of The History of Ideas, ed. by Philp P. Wiener, Charles Scribner's Sons, 1973 (4 VOLS).
- The Encyclopedia of philosophy, ed., by Paul Edwards, Macmillan, 1967. (8 VOLS).

وبالعربية:

- لسان العرب لابن منظور، دار المعارف بمصر.
- المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة.
- معجم مصطلحات هيجل، ميخائيل انوود ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام - المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة عام ٢٠٠٠.

التعددية الدينية واللاهوت العولى

فى فلسفة الدين عند جون هيك

دراسة نقدية مقارنة

د. أحمد محمد جاد عبد الرازق^(*)

مدخل تمهيدى: مفهوم التعددية الدينية

يستخدم مصطلح التعددية الدينية فى معان متعددة، ومن الممكن أن يكون معناه العام بسيطاً، باعتباره مصطلحاً وصفيّاً، يتناول جنباً إلى جنب المواقف المتناقضة والمتنوعة فى المجتمع، ثقافية كانت أم دينية. كما أنه قد يعنى ببساطة التسامح تجاه هذا التنوع والاختلاف؛ فالإنسان يعيش فى مجتمع تعددى بثقافات وأعراق وديانات مختلفة توجد معاً، ولا بد أن يكون الإنسان متسامحاً تجاه الآخرين المخالفين له، إنها لا تعنى نفى الآخر المخالف، بل تعنى الاعتراف بوجود التنوع والاختلاف الدينى، كما أنها تعنى وجوب التسامح والتعايش مع هذا التنوع والاختلاف.

ويشير جون هيك إلى أن العلاقة بين الخلاص أو التحرير والتقاليد الدينية المتراكمة، يمكن أن تعرف التعددية على أنها: هى وجهة النظر التى ترى أن تحول الوجود الإنسانى من مركزية الذات self-centeredness إلى مركزية الحقيقة Reality-centredness يأخذ مكانه بطرق مختلفة فى سياق التقاليد الدينية الكبرى، ومعنى هذا أنه لا يوجد طريق واحد، بل هناك تعددية فى طرق الخلاص أو التحرير، وبلغة لاهوتية: هناك تعددية فى

(*) أستاذ الفلسفة الإسلامية المساعد بكلية دار العلوم - جامعة القاهرة.

الوحي الإلهي، تجعل من الممكن أن تكون هناك أشكال تعددية لإنقاذ الاستجابة الإنسانية وحفظها^(١). ولكن بالمعنى اللاهوتي الفلسفي تشير التعددية إلى أيديولوجية محددة؛ إذ هي اعتقاد بأن الاختلافات بين العقائد والأديان، ليست موضوعاً للصواب أو الخطأ، أو للصدق أو البطلان، فهي، أى الديانات، اختلافات وتنوعات فى إدراك الحقيقة الواحدة، وبالتالي فإن تناول الأديان بمعيار الصحة أو الخطأ، يعد أمراً غير مقبول لدى أصحاب هذه النزعة^(٢)، وهو أمر يمكن استخدامه أيضاً داخل التفسيرات المتنوعة داخل الدين الواحد، وهو هنا يستخدم استخداماً أيديولوجياً، بحيث يمكن أن يشير إلى أيديولوجية التعددية الدينية اللاهوتية^(٣).

وهؤلاء التعدديون يعتنقون بتعاطف ما يشرح ذلك، عن طريق تلك الحكاية الأخلاقية البوذية القديمة؛ فلقد أخبر بوذا الملك الذى جمع الرجال العميان حول الفيل، وقام كل واحد منهم بلمس جزء مختلف من الحيوان الضخم، وقرر ما أحس به، فالذى أمسك رأس الفيل قال للملك: إنه يشبه الرجل. والذى لمس أذنه، قال: إنه يشبه المجرف. والذى لمس ساقه، قال إنه عمود محراث. وأخذ كل واحد من هؤلاء العميان فى مهاجمة صاحبه، مبيناً أن الفيل يشبه هذا، ولا يشبه هذا^(٤).

إن مثل هذه الحكاية مفيد شريطة أن لا تشير إلى أكثر مما هو مقصود، فعلى سبيل المثال فإن العميان أمسكوا أجزاء مختلفة للفيل، ولكن المسلم عندما يتحدث عن الله تعالى، والهندي عندما يتحدث عن براهمان، فإنهما معاً لا يحيلان إلى جزئين للحقيقة، ولكن إلى طريقتين فى إدراك الحقيقة الإلهية، التى تدرك بواسطة الخبرة والفكر، عن طريق الذهنيات

الإنسانية المختلفة، التى صيغت بإطارات فكرية مختلفة^(٥).

إن الرسالة التى تقدمها هذه الحكاية الأخلاقية للتعدديين: أنه لا يوجد حقيقة كونية كاملة تامة، وكل فرد أو ديانة أو كنيسة، إنما يملك فحسب قبضة منها، وليس بإمكان أحد أن يقول إن فهمه صحيح، وإن الآخرين على باطل. إن الذين يضعون معياراً للحقيقة ملامون على أساس أنهم من مثيرى الخلافات والانشقاقات، ورفض التعددية هنا ينظر إليه على أنه موقف غير متسامح، أو موقف فيه قصر معرفة الحقيقة على بعض الناس دون غيرهم^(٦)، والهدف الأساسى هنا لدى هيك صياغة الفهم الدينى للدين^(٧).

وبالجملة فالتعددية الدينية، كما سوف أوضح بعد ذلك بالتفصيل، تفسير معاصر للدين، يضع نظرية أن "الحق" The Real واحد، ولكن الإدراكات البشرية له متعددة ومتنوعة، وهذا هو الأساس فى فرضية اختلاف التجربة الدينية التى تقدم إدراكات متنوعة لنفس الحقيقة المتعالية اللامحدودة، والتى تلاحظ فى السبل المختلفة السمات بالعقول الإنسانية المختلفة التى صاغتها من خلال اختلاف التاريخ الثقافى، ومن هنا فإن ديانات العالم مفاهيم وإدراكات مختلفة، وبالتالى استجابات مختلفة "للحق" The Real من خلال أكبر الطرق المتنوعة للوجود الإنسانى، فالحقيقة واحدة ولكن فهم هذه الحقيقة هو الذى يتنوع وفقاً للظروف التاريخية والثقافية التى تحيط بتلك العقول الإنسانية التى استجابت "للحق".

وعلى نحو به قدر من السخرية، فالتعددية هى التسامح مع كل وجهات النظر اللاهوتية المتنوعة، ما عدا تلك التى ترفض التعددية، فالعقيدة التامة الكاملة هى عقيدة التعددية، والتعدديون لا يتسامحون مع كل

من يرفض هذه العقيدة، ويصرّون على أن اللغة ظرفية ثقافية، وبالتالي لا يمكن أن تنقل الحقيقة الكاملة التامة^(٨).

ومن أجل فهم أفضل لمدلّول التعددية الدينية، فهناك عدة مصطلحات مرتبطة بها، فالتعددية اعتقاد بأن كل الديانات صحيحة، وكل منها يبرهن على لقاء حقيقى مع النهائى Ultimate، وربما تكون واحدة منها أفضل من الآخر، ولكنها جميعاً وافية بالغرض. أما النسبية Relativism فهي تذهب إلى أنه لا يوجد معيار يمكن به لأى إنسان أن يحدد أى دين صحيح أو أفضل، فليس هناك حقيقة موضوعية فى الدين، وكل دين صحيح بالنسبة لمعتنقيه. أما الشمولية Inclusivism فهي تعنى أنه توجد ديانة واحدة صحيحة بوضوح، والأخرى التى تعارضها باطلة^(٩).

وعلى الجملة فالتعددية فى تعريفها المعتمد عند أصحابها، هى تلك الوجهة من النظر التى ترى أن ديانات العالم الكبرى تجسد مفاهيم وإدراكات مختلفة، وبالتالي استجابات مختلفة للحق The Real أو النهائى Ultimate من داخل أغلب الطرق الثقافية المختلفة للوجود الإنسانى، وفى داخل كل منها يأخذ تحول الوجود الإنسانى من مركزية الذات إلى مركزية الحقيقة مكانه بوضوح^(١٠).

فالتعددية فى تعريفها المعتمد عند أصحابها اعتقاد بأن هناك إمكانية للغلب على الاختلافات والتناقضات بين الديانات المتنوعة، والصراعات الطائفية المليّة داخل الدين الواحد، وهى تركز بصفة جوهرية على الرؤية الاحرفية للتقاليد الدينية، وبالتالي تسمح بوجود الاحترام والتقدير بين التقاليد المختلفة والديانات المتنوعة، على أساس المبادئ الجوهرية الأساسية

التي تشكل اللب أو القلب، دون اعتماد على المسائل الهامشية، ومن هنا تركز التعددية الدينية على رفض وضع الخلافات اللامادية في بؤرة الاهتمام^(١١). وهنا لا يكون ملائمًا عند هيك تناول أى دين على أنه حقيقى أو باطل، أو الحديث عن حضارة حقيقية أو فاسدة^(١٢).

والتعددية الدينية لا تدعى، على جهة العموم، أن الأديان كلها حقيقية كاملة وتامة، فالديانات المختلفة لديها ما تتناقض به كل واحدة منها الأخرى من ادعاءات، وهو بوجه من الوجوه تناقض منطقي. فعلى سبيل المثال يعتقد المسيحيون أن المسيح، عليه السلام، كان إلهًا متجسدًا، وأنه جزء من التثليث، ولكن المسلمين واليهود يناقضون ذلك الادعاء على أساس أنه من غير الممكن أن يكون الإنسان إلهًا متجسدًا، وبالتالي فلا وجود للتثليث في المسيحية. والمسيحيون يعتقدون أن المسيح، عليه السلام، قد صلب، بينما ينكر المسلمون ذلك، وعلى الجملة فثمة تناقض منطقي بين أصحاب الديانات^(١٣)؛ إذ يدعى أصحاب كل دين امتلاك الحقيقة المطلقة الكاملة التامة، وينفى ذلك عن الآخرين، وهو أمر سوف أشير إليه على نحو مفصل فيما بعد.

ويعتقد جون هيك أن التعددية الهدف النهائي، فمن خلال التفاعل والتقارب المشترك تتجه الديانات إلى الوحدة التي تزيل، على الأرجح، الحدود الموجودة بين الديانات، والتعددية من هذه الناحية ذات دلالة أيديولوجية، إنها القدر النهائي لكل الديانات، عندما تأتى الديانات كلها معًا، وتحتمل بالسلام بينها، عندما تحرر من الاختلافات العقائدية بينها، وتتخلص منها. وبعبارة أخرى فإن التعددية لا بد أن توجد، ولا بد أن تُحور الدين

وأن تغييره^(١٤). كما أن هيك يرى أن تعدديته الدينية يمكن لها أن تقنع أى شخص، سواء كان مؤمناً أم غير مؤمن، ويمكن أن يفهمها أى شخص، فهى تحليل عقلى فلسفى لتنوع الأديان واختلافها، كما أنها تدعو كل مفكر أن يهتم بمسائلها، وأن يفكر فى قضاياها^(١٥). ومن هنا ترشد، كما يرى هيك، الناس المتدينين إلى أن يوجدوا التسامح والسلام والحوار، ونتيجة لذلك فلا بد أن تؤثر فى حياتهم الوجودية^(١٦)، إن هناك حاجة عاجلة وضرورية، من وجهة نظر التعددين، لتطوير منهج يوفق بين التقاليد الكبيرة الموجودة، وبالتالي يمكنها من تشجيع السلام والهدوء بينها، فالمفكرون من التقاليد المختلفة، لا بد أن يأتوا معاً من أجل إيجاد عالم دينى أفضل، والأفكار التعددية مفيدة فى مثل هذا الغرض^(١٧).

ومن الواضح هنا أن المسألة مرتبطة بالعلمانية، وما ترتب عليها من فقدان لسلطة المقدس فى الغرب، والسؤال الذى يطرح نفسه: ما هى العلاقة بين مشكلة التعددية الدينية وعمليات العولمة فى الغرب؟ وفى الحقيقة ليس هناك رابطة مباشرة يمكن اكتشافها، ويمكن القول أن عمليات العولمة كانت إلى درجة مؤكدة مؤثرة على نحو غير مباشر على صياغة نظرية أيديولوجية التعددية الدينية عند هيك^(١٨).

وتعد التعددية الدينية فى حقيقة الأمر نتاج لليبرالية التى كان من بين نتائجها الأولى فى الفكر الأوروبى النزعة العلمانية، ويمكن أن تحدد الليبرالية البروتستانتية على النحو التالى:

١- التوجه نحو تفسير غير أورثوذكسى للنصوص المسيحية المقدسة وكذلك العقيدة المسيحية، وقبول مثل هذا التفسير بعقل منفتح، وبصفة

خاصة عندما يُعلم بالعلوم الطبيعية والتاريخ.

٢- ونزعة شكية عامة تجاه التأمل العقلى فى اللاهوت.

٣- والتأكيد على الدعم الدينى للمبادئ الأخلاقية الحديثة، والإصلاح الاجتماعى الذى ينسجم مع مثل هذه المبادئ.

٤- والمذهب الذى يلزم جوهر الدين، يكون فى التجربة الدينية الشخصية من العقيدة أو القانون أو الشعائر.

وفى حين أن الليبرالية تحدت هويتها مع الحداثة، فإن الليبرالية البروتستانتية تفهم على نحو أفضل باعتبارها شكلاً مؤثراً للحداثة، عند استخدام مصطلح الحداثة لكل حركات الإصلاح الدينى، التى تركز على الحاجة للدين لكى يلائم بذاته حقائق العالم الحديث، ومن هنا فإن التعددية الدينية نتيجة لليبرالية البروتستانتية التى تستلزم:

١- تفسيراً غير أورثوذكسى للنصوص المسيحية المقدسة والعقائد المسيحية، من أجل جعل الخلاص متاحاً بمسالك أخرى غير المسيحية.

٢- ونزعة شكية تجاه الحجج العقلانية التى تقدم لإثبات تفرد العقائد المسيحية.

٣- والتوجه ناحية المبادئ الأخلاقية الحديثة فى التسامح ورفض إلحاق الضرر والأذى بالآخرين.

٤- والتأكيد على العناصر المشتركة فى الإيمان الدينى الشخصى، وعلى وجه الخصوص، ذلك التحول الجوهرى نحو " النهائى"، حيث تكون التعبيرات الخارجية للإيمان فى القانون الدينى، والشعائر، والمذهب اللاهوتى عناصر ثانوية.

ومن هنا فإن التعددية الدينية حركة لاهوتية أساسها روح الليبرالية الحديثة، وهى نتيجة مباشرة لليبرالية البروتستانتية^(١٩)، ومعبرة عن الثقافة الأوروبية العلمانية فى موقفها من المسيحية، فهى برمتها تدور فى فلك المركزية الأوروبية، والاستجابات التى قامت بها المسيحية لمتطلبات النزعة العلمانية الغربية.

وفى الحقيقة يعتقد هيك أن هناك انبعاثاً دينياً فى القرن القادم، وسوف يأخذ الانبعاث مكانه عبر التحول فى الديانات وعبر التقارب أو التفاعل المتبادل بين الديانات بعضها ببعض الآخر، وأخيراً إزالة الحواجز بينها، ويشير هيك إلى أن الحق The Real سوف يظهر حضوره على نحو أكثر تأثيراً من قبل بوساطة التحول الدينى الأكثر أهمية وبريقاً من مركزية الذات Self-centeredness إلى مركزية الحقيقة Reality centeredness، الأفضل من صراع العقائد بين الأديان، فمستقبل الأديان الممكن إنما يكون فى تحقيق فرضية التعددية^(٢٠). وذلك عبر ثورته الكوبرنيقية فى اللاهوت التى يحدث فيها التحول من مركزية المسيحية إلى مركزية الله تعالى، وهو أمر يراه هيك مطلوباً بحقائق التجربة الإنسانية الدينية^(٢١).

إن التعددية الدينية عند هيك لا تعنى وجود طريق واحد للخلاص فحسب، عبر المسيح عليه السلام، ولكنها تعنى أن هناك تعددية اتصالات صالحة مستقلة، وعوالم أصلية مستقلة للخلاص، تشمل كل من المسيحية والأديان الكبرى فى العالم^(٢٢).

وسوف يطبق هيك هذا فيما بعد عند حديثه عن الكريستولوجيا المسيحية الجديدة، وهو ما سوف أتأوله بالتفصيل فيما بعد.

١- ضرورة المنهج التعددى فى دراسة الأديان

هناك مجموعة من العوامل الداخلية والخارجية التى تشير إلى ضرورة الأخذ بالمقاربة التعددية فى فهم الأديان فى العالم المعاصر، بعض هذه العوامل يعود إلى بنية الأديان ذاتها، والبعض الآخر يعود إلى الظروف الخارجية التى أوجبها الواقع المعاصر على أصحاب الديانات المعاصرة، من جهة أنه لن يكون سلام بين الشعوب إلا إذا كان هناك تسامح وسلام بين الأديان المختلفة المتنوعة، وسوف أشير إلى هذه المجموعة من العوامل على نحو تفصيلى فيما يلى:

أ - الدين وظاهرة العولمة:

لقد أضحت العولمة وعلاقتها بالدين أحد الموضوعات الأساسية فى علم الاجتماع الدينى فى الوقت الحاضر^(٢٣). فآثار العولمة فى حياة الناس متنوعة ومعقدة؛ فالعولمة فى بعض الحالات تقوض القيم الثقافية والهوية، وفى أحيان أخرى تسهم فى تنشيط القيم الموروثة والهوية الدينية، وفى بعض الأحوال اعتماداً على الظروف يؤدى الدين دوراً فى مقاومة سيادة النظام العولمى^(٢٤).

وهناك أمران أساسيان يشيران إلى ضرورة بناء الاعتقاد المسيحى عند هيك: أحدهما، قوة التطورات العلمية والتكنولوجية فى العصر الحديث. وثانيهما، وهو ليس أقل أهمية من الأسبق، إن عالم الديانات الفسيح الذى يشتمل على ديانات الإنسانية المتنوعة المتعددة، يتصل بعضها ببعض الآخر على نحو سريع وبقوة، وسوف أعود إلى تناول هذين العاملين بالتفصيل عند هيك، فيما بعد^(٢٥). وعلى أية حال يمكن القول بأن العولمة

ستولد استجابتين متناقضتين فيما يتصل بمجال الدين وعالمه، فالديانات من الممكن لها أن تتقبل النظام العولمي، ومن الممكن لها كذلك أن ترفضه وتقاومه^(٢٦).

ويمكن القول بأن هناك ثلاثة أوجه واضحة ومميزة من تأثير العولمة على الدين، سوف أشير إليها على نحو موجز فيما يلي:

أولاً، أن العولمة يمكن لها أن تسبب تغييراً في داخل الدين نفسه، وفي هذا السياق تأتي استجابات الأديان لهذه الظاهرة مختلفة ومتنوعة وفقاً لخصائصها المذهبية واللاهوتية. ويؤكد جون هيك على هذا الأثر ببيان أن التطورات التاريخية والعولمة من الممكن أن تحدث تغييراً في الدساتير اللاهوتية للأديان المسلم بها؛ لأن الحياة الدينية للأديان مجال مستمر للعلاقة بالحقيقة الإلهية^(٢٧). ولكن علينا أن نلاحظ أن العولمة أو التيارات التاريخية لا يمكن أن تحدث تغييراً في المدونات أو القواعد اللاهوتية المسلم به، بسبب أنه مؤسس على الوحي السماوي، وتجدر الإشارة هنا إلى أن التفاعل الثقافي وتكنولوجيا الاتصالات من الممكن أن يكونا سياقاً لتفسير جديد لمذهب الديانة المسلم بها^(٢٨).

وثانياً، أن العولمة يمكن لها أن تسبب تفاعلاً بين الدين والمجتمعات الدينية، وعبر هذه التفاعلات فإن بعض الأديان مثل المسيحية والهندوسية سوف تبدأ من جديد في تعيين بعض مذاهبها أو عقائدها التقليدية، بينما البعض الآخر مثل الإسلام أو اليهودية سوف يأخذ العولمة باعتبارها حافزاً عبر التوجه إلى مراجعة الهوية التاريخية^(٢٩).

وثالثاً، أن العولمة سوف توجد سياقاً جديداً لنظريات في التعددية

الدينية، وهو أمر يأتي نتيجة للتفاعلات بين الديانات، فهيك يحاول أن يبرهن على أنه عبر أثر العولمة سوف تكون الديانات قريب بعضها من البعض الآخر، وفي المستقبل ربما لا يكون من الضروري المحافظة على الحدود الثقافية والتاريخية للأديان، وبالتالي فإن اللاهوتيين في هذا العصر، يجب عليهم إعداد أنفسهم للاهوت عولمي Global Theology يناسب مجتمع العالم، ومن هنا فإنه يجب تحويل ادعاءات الأديان في شمولها للحقيقة التامة الكاملة، ونفى ذلك عن الآخرين^(٣٠)، وعلى حد تعبير هيك: " فإنه حتى الوقت الحاضر فإن التقاليد الدينية المختلفة تنزع إلى خطابات منفصلة، فكل واحد من هذه الديانات، على نحو فيه تفاوت بين القلة والكثرة، يتجاهل الآخرين في بناء معتقداته، ولقد كان ذلك ملائماً في قرون ما قبل أن يبدأ التاريخ الإنساني في الاندماج في تاريخ عالمي موحد. ولكننا الآن أمام موقف جديد، وجد بوساطة التوحيد الفعلي للعالم باعتباره نظاماً اتصالياً، ومع أن هذا حتى الآن معقول مقبول لتطوير لاهوتنا بالتعاضى عن تناول الله لغير المسيحيين، فإنه الآن يجب التوقف في معقولة هذا، ويجب أن نعد أنفسنا للاستجابة للموقف الجديد بالبدا بمهمة طويلة لتأكيد اللاهوت الكوني أو الإنساني، ويجب ملاحظة أن اللاهوت الكوني سوف يكون منسجماً مع الوجود المستمر لتعددية الأديان، باعتبارها أشكالاً واقعية للحياة الدينية"^(٣١).

وهنا يشير هيك إلى أهمية الاستفادة مما تقدمه الديانات الشرقية، فيما يعرف بلا شخصية الإله، والتي يمكن أن تدخل إلى الفكر الغربى والخبرة الغربية مع شخصية الإله في بناء اللاهوت العولمي أو اللاهوت الإنساني^(٣٢).

ومعنى هذا أنه ليس من الواجب عند هيك على الأديان أن تتناهى العولمة، بل على العكس من ذلك؛ إذ لا بد أن يشاروا إلى إمكانية اللاهوت الكونى أو العولمى، حيث يمكن لهم فيه أن يقتسموا ليس فحسب السمات والصفات العامة المشتركة، مثل العقائد والشعائر والنظام الأخلاقى، بل كذلك الموضوعية المشتركة، مثل التفاؤلية الكونية، والخلص، والقديسية، والصفات الأخلاقية. وتسهم الديانات من خلال هذا المفهوم فى تقدم عملية العولمة^(٣٣).

ويقرر هيك أن التقاليد الدينية، على نحو قل أو كثر، يتجاهل كل واحد منه الآخر فى بناء اعتقاداته، ولقد كان ذلك ملائماً فى القرون السالفة قبل أن يبدأ التاريخ الإنسانى فى الالتحام فى تاريخ كونى واحد، ولكن الآن هناك موقف جديد، وجد بواسطة التوحيد الفعلى للعالم، باعتباره نظاماً اتصالياً مترابطاً، إنه لمن الضرورى أن يطور اللاهوت المسيحى فى عدم نظر تناول الله تعالى لغير المسيحيين، إنه لمن المعقول أن يحدث ذلك الآن، ويجب الاستعداد لمهمة جديدة، تتمثل فى صياغة لاهوت عولمى أو إنسانى^(٣٤).

وهنا من الواجب أن يلاحظ أن اللاهوت العولمى، سوف يكون منسجماً مع استمرارية وجود التعددية الدينية، باعتبارها صيغاً أو أشكالاً حية للحياة الدينية، فالديانات، على أساس أنها وجودات استقرائية تجريبية، أشكال ثقافية إنسانية، تعكس الذهنيات البشرية المختلفة وجدائل التاريخ فى الطرق المختلفة التى يعبد الله تعالى فيها، وتحت نماذج مفاهيم دينية مختلفة^(٣٥).

وفى الحقيقة فإن العولمة عند هيك تتطلب على نحو ضرورى إما لاهوتاً كونياً أو تعددية دينية أيديولوجية من تلك النوعية الموجودة فى نتاج فكره. ومثل هذا الشكل من التعددية الدينية له عيوبه. وعلى العكس من ذلك فإنه من الممكن أن تطور الاستجابة الدينية لتعددية الأديان دون الحاجة إلى إزالة الحدود الدينية والثقافية للأديان المسلم بها، بل من الممكن أن تقدم بدلاً مساوياً بتأسيس ما يمكن أن يسمى فوق التقليدى Supra-Traditiona، وذلك دون اعتبار لتحويل وتغيير الحقيقة التى تطالب بها الأديان^(٣٦).

وثمة مشكلة أخرى تواجه رؤية هيك فى اللاهوت العلمى، تظهر فى تلك العلاقة التبادلية الضمنية بين خطاب اللاهوت العلمى والتعددية الدينية، والسماوات الخاصة بالتاريخ الأوروبى، وفى عصر التوسع الإمبريالى الغربى، كان المفكرون المسيحيون يدعون إلى خطاب كمال المسيحية التام، والمسيحية التى تقصر الحقيقة على نفسها، وترفض الحوار مع الآخرين. بينما فى عصر ما بعد الاستعمار بدأ الحديث عن التعددية الدينية، وعدم امتلاك المسيحية للحقيقة الكاملة التامة، بالإضافة إلى الدعوة إلى الحوار، ومن هنا يخلص أحد الباحثين إلى القول بأن العالم عند هيك، فيما يظهر، موضوع جديد واحد هو الكونية أو الشمولية، بنفس الطريقة التى أصبح بها طعام هامبورجر ماكدونالد طعاماً كونياً وعالمياً^(٣٧).

أيضاً مما ينبغى ملاحظته هنا أن فكرة هيك عن ضرورة استجابة الديانات للعولمة، ونشأة اللاهوت الكونى العلمى تعود جذورها إلى فهمه للتطورات التاريخية للمسيحية، فهيك يعتقد أن المسيحية كانت على الدوام تستجيب لمقتضيات العصر بإيجابية، تطور فى الاتحاد بالثقافة التى نشأت

داخلها، فهي ليست سكونية وجودها فردى، بل إنها عملية ديناميكية للخبرة الدينية التي تكثف فى نظام عقدى واحد، مثل هذا الافتراض هو نتيجة لخبرة هيك بالمسيحية، جعله يعتقد أن كل الديانات يمكن أن تستجيب للعولمة، بقدر كثير أو قليل، بنفس الطريق الذى وجد فى المسيحية، ومن هنا فهو يرى أن الإسلام لا بد أن يستجيب للعولمة، على نحو جوهرى، كما استجابت المسيحية. ولكن المعرفة الحقيقة بالإسلام، والتطورات الثقافية فيه فى العصر الحديث، تشير إلى النقيض مما يدعيه هيك، ولو كانت التعددية هى إحدى نتائج العولمة فإن الإسلام يستجيب لها بطريقته الخاصة، من خلال إيجاد صيغة للتعددية الدينية يمكن له أن يأخذ بها^(٣٨). ولكن ذلك لن يكون على نفس النظام الذى قال به هيك وغيره من التعددين، بل من خلال مصادر الإسلام نفسه، والتجربة التاريخية التى مر بها المسلمون إبان عصورهم التاريخية الزاهرة.

وفىما يتصل بالخطاب الإسلامى، فهناك خوف من أن تؤدى العولمة إلى تيارين كلاهما أشد خطراً من الآخر على المجتمعات الإسلامية:

١- تيار الغلو والتشدد، الذى يريد أن يضيق على الأمة ما وسع الله، ويعسر عليها ما يسر الله، وأن يعادى العالم كله، ويقاثل الناس جميعاً، ولو سالموا المسلمين، ولا يتسامح مع مخالف له مسلماً كان أو غير مسلم.

٢- وتيار الانفلات والتسيب، الذى اتخذ إلهه هواه، فلا يرجع إلى أصل، ولا يتقيد بنص، ولا يستند إلى إمام معتبر، إنه يرفض اتباع أئمة الإسلام، ويرضى بتقليد الغربيين، فمنهم يستمد وعليهم يعتمد^(٣٩).

وعلى الجملة فالعولمة من الممكن أن تؤدي إما إلى تيار الجمود والانغلاق حفاظاً على الهوية والخصوصية الثقافية والدينية. وإما تيار التغريب الراديكالي على نحو جذري، ذلك التيار الذي يذوب فيه الأنا في الآخر، وتغلب فيه سيطرة المركز على الأطراف، بحيث تتلاشى هوية الأطراف لصالح المركزية الأوروبية، من أجل فرض نموذج غربي، ليس سياسياً فحسب، وإنما ثقافياً أيضاً^(٤٠).

وفي الحقيقة فإنه لا خوف على الإسلام من العولمة، فالإسلام يمتلك قدرة هائلة على الحفاظ على وجوده، كما يمتلك القدرة على النزال التاريخي، وقد طوى بين جنباته حضارات راسخة، وواجه مشكلات عظمى، وكانت له القدرة على اجتذاب خصومه إلى رحابه^(٤١).

وفي واقع الأمر فإنه لا يمكن تجاهل واقع العولمة وتأثيراتها السياسية، والثقافية، والاقتصادية، والدينية، فالمسلمون مطالبون بالتفاعل مع الأحداث التي تقع من حولهم، وأن يكونوا في بؤرة الحدث فاعلين مؤثرين في ضوء الخصوصية الثقافية والدينية للعالم الإسلامي، من خلال طرح البديل الإسلامي لفكرة العولمة، وما يرتبط بها من دعوة غربية مركزية إلى تعددية الأديان، وذلك من خلال الحديث عن التعددية الدينية في الإسلام، كما جاءت في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، وطبقها الرسول صلى الله عليه وسلم، وشهداها التاريخ الإسلامي عبر عصوره المختلفة، من خلال شيوع قيم التسامح والسلام في التعامل مع غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، وبعبارة أخرى تعددية دينية تنبع من داخل الإسلام ذاته، لا من خارجه، وتفرض عليه فرضاً من واقع المركزية الأوروبية.

ب - الهوية الدينية ولحظة الميلاد:

يشير هيك إلى أن لحظة الميلاد تلعب دوراً جوهرياً في تحديد الهوية الدينية للفرد، بمعنى أن انتساب الفرد إلى ديانة معينة، تحدده البيئة التي ولد فيها، فانتساب الفرد الشخصى إلى ديانة معينة مخصوصة، غالباً ما تحدده لحظة الميلاد. ومن الحقيقة الواضحة فى رأيه أن الناس العاديين فى غالبيتهم، يعتمد انتسابهم للديانة التى يعتنقونها ويناصرونها على مكان الميلاد. فعلى سبيل المثال لو أن شخصاً ولد لعائلة مسلمة فى مصر أو فى باكستان، فإن هذا الشخص على الأرجح سوف يكون مسلماً. ولو أن شخصاً ما ولد لعائلة بودية فى سرى لانكا، فإن هذا الشخص على الأرجح سوف يكون بودياً، ولو أنه ولد لعائلة هندية فى الهند، فإنه على الأرجح سوف يكون هندوسياً، ولو أنه ولد لعائلة مسيحية فى أوربا أو أمريكا، فإن هذا الشخص على الأرجح سوف يكون مسيحياً^(٢٤). ومن الواضح أن هيك هنا يريد أن يصل إلى أن التنوع فى الديانات ليس أصلياً جوهرياً، وإنما قد يعود فى بعض جوانبه إلى أسباب عرضية خارجية.

إن حادثة الميلاد، فى رأى هيك، ظاهرة كونية تمده بأساس فرضيته فى التعددية الدينية، فهو يحاول أن يبرهن على أنه لو كانت الأغلبية، تعتمد فى انتسابها إلى دين معين على مكان ولادتها أو على عائلتها، فإن القصرية الدينية، جعلت معرفة الحقيقة الدينية من نصيب الدين الذى ينتمى إليه، والحكم على الديانات الأخرى المخالفة له بالبطلان، التى تدعى امتلاك الحقيقة الدينية الكاملة، لا يمكن أن تكون مقنعة على الإطلاق. ويمكن أن يوضح هذا بمثال يبسط رؤية هيك، فيما يتصل بالشخص المتدين، فالمسلم

يؤكد أن الإسلام هو الطريق الوحيد للحقيقة والخلاص، والسبب في هذا أنه ولد لعائلة مسلمة. ومعنى هذا أن حادثة الميلاد الدينية للشخص في العائلة التي ولد فيها، أعطته حق امتلاك الحقيقة الفائقة المتميزة، وهذا يعنى أن الحقيقة تأتى عبر الميلاد، الذى يعد غير معقول على نحو عميق. والخلاصة هنا أن القصرية الدينية تمثل عقبة أمام شمولية نظرية التعددية الدينية^(٤٣).

وهذه الديانات فى النهاية، كما يقرر هيك، كلها يمكن أن تكون حقيقية^(٤٤)، وكل واحد منها يعلن أنه حقيقى، فهل من الممكن القول بأن إحداها صحيح حقيقى، والآخر باطل فاسد، سواء كان باطلاً تماماً أو بدرجات مختلفة، أو أن كلاً منها ذاتى بالنسبة لأنصاره، مع تضمنه لأى موضوعية حقيقية^(٤٥).

وهناك عامل آخر يشير إليه هيك، وهو ما يمكن أن نسميه: الميل الفطرى للتدين عند الإنسان؛ فالإنسان من الممكن أن يعرف من هذه الزاوية بأنه حيوان متدين، مع ميل إلى عادات راسخة تفسر عالمه الدينى، هذه النزعة الدينية الفطرية عند الإنسان يرى هيك أنها حادثة كونية دينية فى كل عصر، وهنا يوضح أن التحيز الدينى يعمل باعتباره سبباً مقنعاً للشخص الحديث، وسبباً مُحدداً لدى الشخص البدائى فى صياغة هويته الدينية^(٤٦).

وهنا يظهر سؤال مهم حول طبيعة العلاقة بين الميل الفطرى نحو التدين وبين مشكلة التعددية الدينية. إن الإجابة هنا تظهر من خلال أن الوجود الكونى للدين، فى كل عصر وفى كل مكان هو نتيجة لفطرية

التدين، ولو كان كل شخص يملك بطبيعته نفس التدين المشترك، فإن تنوع الأديان واختلافها وتباينها ليس أمراً جوهرياً، ولكنه عرضي. وبعبارة أخرى فإن المقاربة التعددية للأديان، والتي تعزز الوحدة جذورها المصممة، توجد في المشترك الطبيعي، ونزعة الميل الفطري نحو التدين^(٤٧).

ج - التعددية الدينية ودعوى امتلاك الحقيقة التامة في الأديان:

لا تمثل مسألة تنوع الأديان مشكلة بالنسبة لمن عندهم قناعة قوية بأن ديانتهم، هي الحقيقية وأن بقية الأديان الأخرى باطل. ولا لأولئك الذين يرون الدين على أنه إسقاطات إنسانية متنوعة أو تأملات تجاه شيء ما غامض وسري، يُفسر لهم باعتبار أنه الله تعالى. وفي تعددية الأديان مشكلة عندما يؤمن الشخص بأن هناك حقيقة متعالية واحدة Transcendent Reality، ومع ذلك وفي نفس الوقت، يراعى مكان الديانات الأخرى في المطلب الإنساني للحقيقة والخلص^(٤٨). ولقد أشار هيك إلى أن كل ديانات العالم، ينبغي النظر إليها باعتبارها استجابة إنسانية مختلفة لحقيقة إلهية واحدة^(٤٩). ولكنه أوضح بعد ذلك نظريته الشاملة التي يحاول بها تفسير كل ما يتصل بالظاهرة الدينية، مشيراً إلى نظريته على أنها الفرض التعددي، وفرضيته تقوم على النظر إلى كل الأديان باعتبارها استجابة إنسانية مشروطة لنفس الحقيقة اللانهائية^(٥٠).

إن هيك يتناول الحقيقة الإلهية النهائية باعتبارها الموحية أو الملهمة بذاتها في كل مكان للموجودات الإنسانية، هذا الوجود الوحي مدرك ومستجاب له داخل الطرق الثقافية المختلفة للوجود الإنساني^(٥١).

إن أحد الصعوبات التي تواجه فرضية التعددية الدينية عند هيك، أن يسوى بين تناقضات أنظمة الاعتقاد فى التقاليد الدينية المتنوعة، ويؤكد هيك أن تناقضات دعوى امتلاك الحقيقة التامة فى ديانات العالم المتنوعة، يمثل مشكلة واضحة لفرضية التعددية الدينية^(٥٢).

وعلى الرغم من أن كل الديانات تجربة أصلية " للحق" فإن كل تقليد دينى به من الاعتقادات ما يناقض اعتقادات التقاليد الأخرى، مثل هذه المشكلة لا تؤدى عند هيك إلى أن تكون التعددية الدينية بديلاً غير مقبول، كما أنها لا تؤدى إلى بطلان نظريته^(٥٣).

ومثل هذه النظرية التى تدعى أن كل الديانات تجليات أو ظهورات لنفس الحقيقة اللامتناهية تواجه صعوبة فورية: تناقض ادعاءات امتلاك الحقيقة فى الديانات المختلفة، وبعبارة أخرى كيف يمكن أن تكون الديانات تجليات لنفس الحقيقة، عندما يناقض بعضها البعض الآخر؟

ولقد أشار هيك إلى أن هناك أنواعاً ثلاثة من التناقضات فى دعوى الأديان امتلاك الحقيقة التامة، وضرب أمثلة لكل منها:

١- التناقضات فيما يتصل بالحقيقة التاريخية.

٢- والتناقضات فيما يتصل بما وراء الحقيقة التاريخية.

٣- والتناقضات فيما يتصل باختلاف المفاهيم حول "الحق"^(٥٤).

لقد كان هيك مدركاً لهذه الصعوبة، وحاول أن يجد لها حلاً لأجل أن تكون رؤيته التعددية مقبولة، ومن هنا كان عليه أن يوضح أن فرضيته يمكن أن تقدم تفسيراً كافياً، لكيفية أن التقاليد الدينية تتعارض فى دعوى امتلاك الحقيقة الكاملة المطلقة، بينما هى فى نفس الوقت تجليات

أو ظهورات أصلية لنفس الحقيقة اللانهائية، وعلى نحو أبعد فإن فرضية هيك لا بد أن تكون عارية عن أى تناقض داخلي، وأن يمسك بالظاهرة الدينية على نحو دقيق دون تشويه أو تحريف^(٥٥). وبعبارة أخرى كيف يمكن حل وجود التناقضات بين الأديان فى أن كل دين منها يدعى أن لديه الحقيقة المطلقة الكاملة فحسب، وأن غيره على فساد وباطل، على الرغم من أن كل الديانات كما يرى هيك، ظهورات لحقيقة لا نهائية واحدة؟

إن القصرية الدينية، وجعل الحق يقتصر على دين معين دون غيره من الأديان أمر متناقض تناقضًا ذاتيًا. ولو أن المسيحى أعطى لنفسه حق القصرية، فإنه فى مثل هذه الحالة، لا بد أن يقبل على نحو متساوٍ نظرة المسلم التى يلتزم فيها أيضًا بالقصرية الإسلامية؛ والسبب الذى يجعل المسلم يؤمن بالقصرية الإسلامية يعود إلى دعوى الإسلام امتلاك الحقيقة المطلقة الكاملة، وإقناع أتباعه بالإيمان بها، وهذا السبب نفسه حقيقى بالنسبة للمسيحى، وهذا الذى يؤدى بنا إلى قبول موقف المسلم والإقرار به، لا بد معه أيضًا أن يقر بحق المسيحى فى أن يملك الحقيقة المطلقة الكاملة أو بتعبير آخر القصرية المسيحية، وهنا نجد أنفسنا أمام مشكلة حقيقية: إن القصرية الدينية فى دين ما من الأديان تبطل القصرية الدينية فى أديان أخرى، وتتكسر عليها نفس الحق، ومن هنا يبطل تعريف أى قصرية دينية، وهذا فى حد ذاته تناقض ذاتى^(٥٦).

والحقيقة أن فرضية هيك التعددية تحاول أن تفسر أربعة عوامل نقدية:

١- إن البشر متدينين بالطبع.

٢- وملاحظة أن هناك تنوعًا حقيقياً فى المحتوى الحقيقى للمعتقد الدينى.

٣- وافترض أن المعتقد الدينى ليس خداعاً أو مضللاً.

٤- والإقرار بأن معظم التقليد الدينى يغير على نحو إيجابى حياة أتباعه.

ومن الواضح هنا أن العاملين الأولين واضحين بذاتهما لدى معظم الناس، ومن هنا فإن هيك يبدأ دراسته ابتداء من العامل الثالث: افتراض، على نحو مفروغ منه، أن المعتقد الدينى ليس خداعاً أو مضللاً، وعند هذه النقطة يفحص هيك منهجين فى تناول الظاهرة الدينية، ووجد أن المنهجين معاً غير مقبولين فى فهم الدين: المذهب الطبيعى المادى والمذهب المطلق.

ويؤكد المذهب الأول على أن كل القضايا الدينية حول الحقيقة اللانهائية باطلة، فالطبيعة هى كل الموجودات. وعلى الرغم من أن هيك يعترف بأن العالم من الممكن أن يفسر من منظور طبيعى، فإنه يجده غير مقبول فى موقفه من أن كل الاعتقادات الدينية خداع وهم. ومن الملاحظ أن هيك هنا لا يرفض المذهب الطبيعى المادى فحسب، بل يرفض كذلك ابن العم القريب له، أى أنه يرفض اللاواقعية الدينية^(٥٧)، التى تقرر أنه على الرغم من أن المعتقدات الدينية ربما تكون مفيدة ونافعة، فإنها لا تشير إلى أشياء مدركة موجودة مستقلة عن إدراك الشخص. وبعبارة أخرى فإن المسلم عندما يصلى خمس صلوات فى اليوم لله تعالى، فإنه لا يصل إلى شىء ما يوجد فعلياً مستقلاً فى إدراكهم، وعلى النقيض من ذلك فإن الواقعيين يقررون وجود الأشياء المادية خارجنا واستقلالها عن إدراكنا له^(٥٨). وهيك هنا أيضاً يواصل نقد الرؤية الواقعية للظاهرة الدينية؛ إذ يرى أن كل موضوعات الاعتقاد الدينى بعدد من صفاتها توجد مستقلة عن

إدراك الشخص (٥٩).

والمنهج الثانى الذى يفحصه هيك هو المذهب المطلق الذى يرى، على النقيض من المذهب الطبيعى المادى، أنهم يعتقدون الرؤية الواقعية للظاهرة الدينية؛ إذ إن هذه الرؤية تقرر أن نظاماً واحداً فحسب للاعتقاد الدينى صحيح حرفياً، والأنظمة الأخرى التى لا تتفق معه أنظمة باطلة، ومن الملاحظ هنا أيضاً أن هيك يرفض هذا المنهج، فعلى الرغم من أن المذهب المطلق من الممكن أن يقدم حلاً مقبولاً، عندما يركز شخص ما على تقليده هو فحسب، فإن العالم الحقيقى ينقله على أنه غير قابل للتصديق، ولو كان المذهب المطلق صحيحاً، فإن هيك يتوقع دليلاً واحداً يؤكدده. وعلى سبيل المثال فإن الديانة الحقيقية لا بد أن تملك القدرة على نحو أكثر فعالية فى تقديم القديسين، ولكن وفقاً لرؤية هيك، فإن هذا ليس هو القضية، فكل تقليد دينى يظهر أنه يحدث تحولاً أخلاقياً فى حياة أتباعه (٦٠).

وإذ يرفض هيك هذين المنهجين فى التعامل مع الظاهرة الدينية، فإنه يقدم منهجه الذى يعتمد على تقرير أن وراء الأديان الكبرى تتكون طرقاً مختلفة للخبرة مقنعة وحية فى علاقتها بالحقيقة الإلهية النهائية المتعالية، فوق كل رؤانا التى يسميها هيك الحق The Real أساس كل الخبرة الدينية. ولكن كيف يمكن أن تكون الأديان جميعاً تعود إلى الخبرة بالحق، على حين أن مفاهيمها متنوعة ومتناقضة؟ وهو سؤال سوف نعود إلى الإجابة عنه بعد ذلك عند هيك.

ومن الواضح هنا أن القصرية الدينية لا بد أن تصاغ بطريقة تبطل

وجودها نهائياً، ومن هنا فإن ادعاءات الأديان امتلاك الحقيقة المطلقة الكاملة ليس حلاً للمشكلة، بل المصدر الأساسى لها. وبجانب ذلك فإن ادعاءات الأديان امتلاك الحقيقة الكاملة المطلقة قوة محفزة تؤدي إلى تأسيس سماحة المنهج التعددى أو المقاربة التعددية^(٦١).

وعلى الجملة فإن فرضية التعددية الدينية عند هيك تعتمد على أربع أسس:

١- هناك حقيقة إلهية واحدة " الحق " هى المصدر النهائى التام لكل التجربة الدينية.

٢- ليس هناك تقليد دينى أدرك على نحو مباشر " الحق ".

٣- كل تقليد دينى يمثل طريقاً أصيلاً، يفهم الحق فيه ويكتشف.

٤- إن " الحق " يتعالى عن كل الصفات الإيجابية والسلبية^(٦٢).

إن الذى يلاحظ هنا أن هيك يتبنى حلاً أيديولوجياً للمسألة، من خلال وضعه لمجموعة من العراقيل أمام الحل الدينى لها، وهو ما سوف أشير إليه على نحو مفصل فى هذا البحث، وذلك من خلال تقريره أن القصرية الدينية شاملة بين الديانات: "إن توجيه النظر إلى ديانات العالم فى تعددها، يقدم لنا تنافسها فى ادعاء امتلاك الحقيقة والمحافظة عليها، فكل مجتمع يعتقد أن إنجيله حقيقى، وأن الأنجيل الأخرى فاسدة باطلة، وبالتالي يختلفون عنه، وكل واحد منهم يؤمن بأن طريق الخلاص التى يشهد لها هى الطريقة الأصلية، والسبيل المؤكد للقداسة، فاليهود يدعون أن الله تعالى أظهر نفسه عبر التاريخ اليهودى على النحو الذى فسر به فى إيمان الأنبياء، والمسلمون يعتقدون أن الله تعالى قد أظهر الحقيقة وكشفها عبر النبي محمد، صلى الله عليه وسلم، فى القرآن الكريم^(٦٣)". ولكن يظهر أن

الأمر على العكس مما يفترضه هيك، فإن القصرية الدينية، ليست ظاهرة كونية، فكل ديانة لها وجهة مختلفة تجاه الديانات الأخرى، وعلى سبيل المثال فإن الإسلام يعترف باليهودية والمسيحية باعتبارهما ديانتين تتعلقان بالعائلة الإبراهيمية، بينما يتجاهل ديانات أخرى مثل الهندوسية والبوذية^(٦٤).

إن ما يفترضه هيك هنا من النظرية القصرية للديانات المسلم بها، لا يمكن أن يتحد مع فكرة الخلاص الكوني، ويظهر أن هيك فى هذه النقطة كان على حق: المسيحى يقرر أن المسيحيين يرون أن الله تعالى إله المحبة، وأب كل الإنسانية الذى عنده الخير اللانهائى، والخلاص لكل البشر. ولكنه فى نفس الوقت، ومن زاوية تقليدية يقرر أن الطريق الوحيد للخلاص هو طريق المسيحية، وعندما نتوقف لنفكر فى هذا نجد أن أغلبية واسعة من الجنس البشرى الذين عاشوا وماتوا فى اللحظة الحاضرة، عاشوا إما قبل المسيح، عليه السلام، أو خارج المسيحية. فهل يمكن فى النهاية أن نقبل أن إله المحبة الذى يخلص الإنسانية كلها، ومع ذلك يقضى بأن الناس لا بد أن ينقذوا بسلوك طريق الأقلية الصغيرة، حتى يجدوا الخلاص^(٦٥).

وعلى أية حال فمن الناحية التاريخية كانت القصرية الدينية المنهج الوحيد، بقدر ما كان الأمر يتعلق بالمسيحية؛ فتعاليم الكاثوليكية الرومانية التى صيغت فى جملة عقائدية: خارج الكنيسة لا يوجد الخلاص. ولقد كانت هناك محاولات من قبل إعلان الفاتيكان الثانى، وكذلك فكرة كارل راهنير Karl Rahner للتخفيف من هذه العقيدة الأصلية، ولكنها لم تلق النجاح^(٦٦). فمعظم المسيحيين يدينون بما يقول به اللاهوت التقليدى من أنه لا توجد إلا

طريقة واحدة للخلاص، والتي ينبغي أن يتبعها البشر جميعاً^(٦٧).

وهنا تظهر دعوة هيك في تقديم لاهوت مسيحي جديد، يمكن من خلاله أن يجد حلاً لهذه المشكلة، بعيداً عن النظرة التقليدية المسيحية، بصياغة إطار نظري جديد، يشبه فرضيته في التعددية الدينية، إذ يقدم بديلاً مقنعاً للقصرية الدينية، والحل من وجهة نظره بإيجاد ثورة كوبرنيقية داخل اللاهوت Copernican Revolution، والثورة الكوبرنيقية في الفلك تكمن في التحول من الطريق التي كان الناس يرون بها العالم وموقعهم فيه؛ إذ هي تستلزم التحول الذي يزعزع هذه العقيدة من أن الأرض هي المركز الذي يدور حوله الكون، لتحقيق أن الشمس هي المركز لكل الكواكب، بما في ذلك كوكب الأرض التي تدور حولها، وذلك بديلاً مقبولاً لنظرية بطليموس^(٦٨).

وهنا يستخدم هيك مصطلح اللاهوت البطلمي، بمعنى ذلك اللاهوت الذي يرى أنه لا خلاص خارج الكنيسة، وهو لاهوت يعتمد على حادثة الميلاد، فلو أن شخصاً ولد لعائلة مسلمة، فإنه يأخذ باللاهوت البطلمي الإسلامي، وإن ولد لعائلة يهودية فإنه يأخذ باللاهوت البطلمي اليهودي، وإن ولد لعائلة مسيحية فإنه يأخذ باللاهوت البطلمي المسيحي، والأمر مثل ذلك في البوذية والهندوسية وغير ذلك من ديانات الإنسانية^(٦٩)، في مقابل ما يدعو إليه من ثورة كوبرنيقية في لاهوت الأديان^(٧٠). فالمسيحية ترى نفسها، كما يقرر هيك، منذ البداية أنها طريق الحياة والخلص، وهذا يستدعي بدوره طرح سؤال: هل ينظر للمسيحية باعتبارها الطريق الوحيد للخلص، ولا وجود للخلص خارج حدودها، أو ينظر إلى الديانات

الأخرى للإنسانية، باعتبارها طرقاً أخرى للحياة والخلص^(٧١). والحاجة إلى ثورة كوبرنيقية فى حقل اللاهوت يستلزم تحولاً راديكالياً متساوياً فى مفهومنا لعالم الأديان ومكان الديانة المسيحية فيه، إنه يستلزم تحولاً من العقيدة التى ترى أن المسيحية هى المركز، لتحقيق أن الله تعالى هو فى المركز، وكل ديانات الإنسانية، بما فى ذلك المسيحية تدور حوله^(٧٢).

أى أن هيك هنا يدعو إلى الانتقال من جعل الدين هو المحور الأساسى، إلى جعل الله تعالى هو ذلك المحور، أو بعبارة هيك نفسه من مركزية الكنيسة إلى مركزية الله تعالى فى فهم الأديان^(٧٣)، وهنا تظهر نقطة أساسية فى فرضية التعددية الدينية عند هيك؛ بالانتقال من تعددية الأديان إلى محور وحدة الألوهية، ولكن يجب أن نلاحظ أنه يضع ذلك فى إطار المسيحية، وفى إطار ثقافة علمانية لا يمكن لها أن تتسجم مع الدين، ومن منظور المركزية الأوروبية المهيمنة، التى ترى الآخرين من خلال ذاتها. وبعبارة أخرى فإن الأديان تتمركز فى الحقيقة الإلهية، والمسيحية ترى باعتبارها واحدة من ديانات العالم التى تدور حول هذه الحقيقة^(٧٤).

وعلى الرغم من أن الثورة الكوبرنيقية فى اللاهوت، كانت الشكل المبكر لفرضيته فى التعددية الدينية، فإنها قد استرعت انتباه العديد من المفكرين، فبعضهم أعرب عن القلق من الخطر المتضمن فيها على المجرى العام للكريستولوجيا المسيحية. والبعض الآخر رأى أنها مشروع نافع ومجد، يمكن أن يساعد فى تأسيس إطار جديد للفكر اللاهوتى المسيحى الموجود^(٧٥).

ولعل أعنف نقد وجه إلى هذه الفكرة نجده عند جافين دكوستا Gavin

D'costa الذى ارتأى أن دمج هيك للثورة الكوبرنيقية فى اللاهوت المسيحى للدين مقدماً صيغة من الشمولية المسيحية باعتبارها بديلاً، ولقد كانت حجته الأساسية تتمثل فى مقدماته الجوهرية مثل التأكيد على محبة الله تعالى، الذى يريد الخلاص لكل البشر، وهى بوضوح عقيدة مسيحية، ونتيجة لذلك، كما يشير جافين دكوستا، بدلاً من أن يضع الله تعالى فى المركز الكونى للأديان، من أجل إنجاز تحقيق كامل لثورته، وضع هيك إله المسيحية فى المركز الكونى للأديان، ولذلك كانت ثورته تدور فى فلك آخر^(٧٦).

كما يوضح جافين دكوستا أن مقدمات هيك فى الثورة الكوبرنيقية للأديان، فيما يتصل بالمسيحية القصرية مشكوك فيها، فالمسيحية فى مقدمات هيك فى ثورته الكوبرنيقية ليست عنصراً جوهرياً ولكن عرضياً، وربما كان سبب ذلك كونه مفكراً مسيحياً تطورت أفكاره داخل الثقافة المسيحية، ولذلك كان طبيعياً بالنسبة له أن يستخدم المسيحية فى بناء فرضيته. ونفس الحجة هنا من الممكن أن تستخدم فى إعادة البناء خارج إطار المسيحية، على سبيل المثال فى اللاهوت الطبيعى أو الإسلام أو أى ديانة إيمانية أخرى^(٧٧).

لقد كان من الضرورى لدى هيك تعديل قصرية امتلاك الحقيقة الكاملة على ديانة بعينها، ليس فقط لأنها تتناقض مع فكرة المحبة الإلهية، ولكن بسبب أنها تنشأ عن المذهب الذاتى الإنسانى الذى يقيم المعتقدات على أساس من الخبرة الذاتية، وبالتالي لا يكون مقنعاً تماماً أن فكرة الحقيقة الإلهية المكشوفة مقبولة فى العصر الحديث^(٧٨). وفى معارضة وجهة نظر

هيك يمكن القول: إنه لو ادعاء امتلاك الحقيقة المطلقة الكاملة فى كل ديانة لم يأت من عملية الشرعية الذاتية، بل جاء من المطلق التام نفسه، فحينئذ فإن فرضية هيك فى التعددية الدينية تكون بحاجة إلى إعادة صياغة. والنظرة التقليدية هنا تركز على أن الأصول المذهبية للديانات، بما فى ذلك دعوى امتلاك الحقيقة من الله تعالى نفسه، وإن ذلك يجب أن يحترم باعتباره مقدساً^(٧٩). والحقيقة أن هيك لم ينجح فى أن يقدم حلاً مرضياً لمشكلة تعارض امتلاك الحقيقة التامة بين الأديان^(٨٠).

د - تنوع الأديان واختلافها:

إن أحد أكثر العوامل أهمية فى الحاجة إلى "ما وراء التقليدى" فى النظر إلى الأديان، يتمثل فى الوجود المتعدد للأديان ذاتها، فلو كان هناك تقليد دينى واحد أو عدد من التقاليد الدينية التى تشير إلى نفس الحقيقة دون إلغاء لشرعية الأديان الأخرى، فلن يكون فى هذه الحالة حاجة إلى أى شكل تعددى أو إلى تعارضات قصرية، ولكن الحقيقة أن كل دين يعارض الآخر، وكل واحد من هذه الأديان المتنوعة يدعى امتلاك الحقيقة المطلقة الكاملة، ومن هنا يظهر أن "ما وراء التقليدى" له أهمية ضرورية^(٨١).

وهيك يشير إلى أن تعدد الأديان فى حياة البشرية، ليس فحسب حافظاً لصياغة فرضيته التعددية، ولكن باعتباره سبباً يتطلبه عدم القدرة على وصف الحق The Real، وقد أوضح ذلك قائلاً: "ولكن لو كان الحق فى ذاته The Real In It Self لا يكون ولا يمكن أن يكون موضوعاً للخبرة البشرية، فلم يتطلب أن يكون غير معروف أو لا يمكن معرفته فى ذاته؟ إن الإجابة هنا تكمن فى أن مفهوم الإلهى فى ذاته شرط ضرورى لتعددية

الأديان فى حياة البشرية^(٨٢) ". وبعبارة أخرى فإن عدم القدرة على معرفة الحق فى ذاته شرط أساسى من شروط تنوع الأديان فى حياة البشر، وسبب جوهري من أسباب دعوى كل منها امتلاك الحقيقة المطلقة الكاملة التامة، ونفى ذلك عن الأديان الأخرى.

وإذا كانت تعددية التقاليد الدينية تشير إلى ضرورة المقاربة التعددية والمنهج التعددى فى دراسة الأديان، فإن ذلك لا يؤدى بالضرورة إلى ما يتطلبه عدم القدرة على وصف الحقيقة الإلهية، وبعبارة أخرى الحق فى ذاته The Real an sich. فهيك يؤمن بأنه لا توجد علاقة متبادلة ضرورية بين تعددية الأديان وتنوع موضوعات العبادة أو التأمل، فهو يثبت بأنه لو لم يكن هناك إيمان بما يتطلبه الحق فى ذاته، مع فرضية التعددية الدينية، ففي هذه الحالة لا يكون هناك سوى خيارين: إقرار تعددية أفراد العبادة أو موضوعاتها أو بعبارة أخرى الشرك وتعدد الآلهة، أو العودة إلى اللغة القصرية التقليدية التى تقول: إن ما عندى هو الحق والبقية هى الباطل^(٨٣).

والحقيقة أنه لا توجد علاقة متبادلة ضرورية بين تنوع الأديان وتعدد "الآلهة"، فمن المقبول تمامًا الاعتقاد بأنه يوجد مطلق كامل واحد Absolute وتجليات متعددة فى التقاليد المختلفة، وبعبارة أخرى فإن موضوع العبادة يكون حقيقة واحدة فى لغات مختلفة^(٨٤). والفرق بين هذا وبين ما يقوله هيك فى التعددية الدينية يكمن فى أنه لا حاجة إلى إنكار، على النحو الذى قام به هيك، كل صفات الله تعالى المنسوبة إليه فى الديانات المختلفة، من أجل بلوغ الموقف التعددى الشامل، بل الأمر على العكس، فمن الممكن أن يقبل الشخص كل صفات الله تعالى الموجودة فى تقليده هو، دون أن ينكر وجود

الوحي الإلهي في التقاليد الأخرى، ومن زاوية إسلامية يمكن للمرء أن يقرر خطأ هيك عندما يقرر أن الأب السماوي الذي يعبد المسيحيون، والسيد الذي يعبد اليهود، والله تعالى الذي يعبد المسلمون مختلفون، فالإسلام يقرر أن المسيحيين واليهود والمسلمين يعبدون نفس الإله تعالى الذي يختلف اسمه عبر اللغات، وهذا لا يعنى أى تغير فى شخصيته. إن تبني هيك لمثل هذا الموقف الراديكالي المتمثل فى إنكار كل الصفات الإيجابية لله تعالى، من أجل متطلبات فرضية التعددية الدينية كلية غير ضرورية، فلو أننا لم نتمكن من قبول الإلهي فى ذات نفسه، فلن نكون مع تعددية الآلهة، ولكن سوف نكون مع تعددية التقليد الدينى^(٨٥).

وعلى أية حال فإنه من الممكن إضافة بعض العوامل الداخلية الأخرى، والتي كانت حاسمة فى صياغة المقاربة التعددية، على رأسها سمات الديانات، فهيك يرى أنه ليس فحسب الموضوعات المشتركة التي تريد أن تنجزها أغلبية التقاليد، مثل وجود التفاؤلية الكونية، والمعايير الأخلاقية للمجتمع، والسمو الدينى بالناس إلى أفضل حالة روحية، ولكن أيضاً الأساس المشترك لكل التجارب الدينية، إنه الحق فى ذات The Real an sich الذى يصوغ تقاليد الإنسانية ناحية الوحدة المشتركة، وبعبارة أخرى من مركزية الذات Self centeredness إلى مركزية الحقيقة Reality centeredness^(٨٦)، أى من مركزية الأديان وتنوعها إلى وحدة الألوهية أو الحق فى ذاته.

إن هيك يحاول أن يثبت أنه بينما كانت مهمة ما قبل المحور Pre-axial الحفاظ على استقرار الموقف فى المجتمع، فإن ديانات ما بعد

المحور Post-axial تهدف إلى توفير التفاؤلية الكونية واللاهوت الخلاصى، وكل تقليد فى عصر ما بعد المحور تظهر فيه بنية اللاهوت الخلاصى المميز لضعف الأخلاق الإنسانية، والتعرض للمهانة، والوعد الذى لا حد له فى حال أفضل. إن هيك يقرر هنا تحول الديانات لفترة واحدة، على سبيل المثال مما قبل المحور إلى ما بعد المحور أو خلفه معاً، مع موضوعية مميزة، يمكن أن ترى على أنها علامة على مركزية فعل الحق The Real^(٨٧).

والسؤال الذى يطرح نفسه: كيف يمكن أن نعرف أن التحول الكونى من مركزية الذات Self-centeredness إلى مركزية الحقيقة Reality centeredness المطمح بوساطة معظم التقاليد قد بدأ فى العمل؟ إن هيك يشير إلى أن ثمة علامات توضح أن هذا التحول بدأ يأخذ مكانه، ومن أهم هذه العلامات على الإطلاق قدرة العقائد على تقديم القديسين والأولياء الذين تحول وجودهم الإنسانى من مركزية الذات إلى مركزية الحقيقة، وهذا هو أحد المعايير المتاحة للتعرف على أصلية التقليد الدينى على أساس أنه الاستجابة الإنسانية الخلاصية للحق The Real^(٨٨).

وهناك عامل آخر يقود إلى إمكانية موضوع التعددية، وهو القيم الأخلاقية المشتركة بين التقاليد، فكل التقاليد العظيمة تعلم المثال الأخلاقى للكرم، وإرادة الخير، والرحمة، وهذا المبدأ الأخلاقى الكونى الذى يشير إلى: من الخير أن تتفجع الآخرين، ومن الشر أن تؤذيهم، مبدأ ضرورى فى أعظم التقاليد التى يمكن أن ترى باعتبارها موضوعية مشتركة لكل الديانات^(٨٩).

هـ- الحدود الثقافية لفرضية التعددية الدينية عند هيك:

إن فرضية التعددية الدينية عند هيك نشأت من محتوى ثقافى غير قادر على نحو جوهرى، على التكيف مع التقاليد المقدسة للإنسانية، وهذا سببه بسيط للغاية، فالمحتوى الثقافى الذى يريد فيه هيك أن يطور رؤيته، هو مجتمع علمانى بالدرجة الأولى، ومن هنا كانت فرضية هيك أيديولوجية لا دينية^(٩٠).

وهناك أسباب ثلاثة لكون التعددية الدينية عند هيك أيديولوجية:

أولاً، يعتقد هيك أن الديانات نشأت من خلال لقاء الموجودات البشرية مع الحق The Real، وعلى نحو أكثر تحديداً يبرهن على أن البشر المساهمون الأصليون فى صياغة الدين، وبعبارة أخرى يؤمن هيك بأن خلق " الحقيقة " داخل قدرة البشر، ومن هنا فإنه يعتقد أن بإمكانه أن يقدم فرضيته فى التعددية الدينية، على أساس أنها "الحقيقة" للعالم الدينى بعد المحور أو خلفه. وحقيقته أو فرضيته فى التعددية الدينية لا تحل محل حقائق الأديان، ولكن تضبطها داخل سياق التعددية الدينية، وبالتالي فإن تعددية هيك أيديولوجية، بسبب أنها اعتمدت على التزام وقبول شخصيين، ووضعت " حقيقتها " فوق " حقائق الأديان "^(٩١).

والثانى، أيديولوجى، فلقد قدم هيك نفسه باعتباره سلطة رسمية تفرض الحقيقة^(٩٢)، ومن الواضح أن فرضية التعددية هنا مرتبطة عند هيك بثقافة الغرب الذى يفرض رؤيته على الآخرين، من منطلق المركزية والهيمنة الغربية، وهو ما تنبه له من وجه النقد إلى هيك، من وجهة نظر ما بعد الحداثة، نجد هذا عند دونوفان Donovan، وسورين Surin^(٩٣).

والثالث، أن فرضية التعددية الدينية ذات هدف ومعنى داخل الثقافة المعينة: الثقافة الغربية، إنها ثقافة محددة معينة أكثر منها أن تكون ما وراء الثقافى^(٩٤).

ومن الواضح أن هيك يحاول هنا استخدام العموميات فى صياغة فرضيته التعددية؛ نتيجة التزامه بالحدثة، وكما أشار سورين Surin إلى أن هيك ومن على شاكلته يستخدمون على الأرجح، فى بحثهم كلمات عامة مثل " التاريخ المشترك"، و" المجتمع العالمى"، و" اللاهوت العولمى"، إنهم يريدون بناء كونية ليس فقط لأنفسهم، ولكن لكل إنسان أيضاً، من خلال جعل الثقافات الأخرى مواداً ثانوية، وفى هذا السياق على سبيل المثال، فإن هيك فى فرضيته التعددية يصدر عن ثقافته هو، عندما يأخذ بالفكرة الكانطية عن الشيء فى ذاته، والشيء كما يبدو لنا، وبعد ذلك توجه إلى الثقافة الهندوسية والإسلامية والبوذية من أجل أن يجعلها جذابة للهندوس والبوذيين والمسلمين، وتلك هى المركزية الأوروبية أو العالم الأول، الذى لا يكون مناسباً لفرضية ما وراء التقليد^(٩٥). وعندما تتناول المشكلة المركزية لنهوت، كان من خلال ثقافته التى أخذت بالخيار الدينى المسيحى^(٩٦).

ووفقاً لما يقوله سورين Surin فإن خطاب التعددية الدينية، لا يختلف اختلافاً جوهرياً عن خطاب الانثولوجيا أو الانثروبولوجيا أو الاستشراق؛ فالاستشراق طائفى ومسيطر وقسرى، وأخيراً يحاول الهيمنة على الحقيقة التاريخية التى تشكل جزءاً من الإنسانية، وذلك على الرغم من أن فرضية هيك التعددية، تظهر على النقيض باعتبارها ذات وظائف جوهريّة، وبالتالى فلا يمكن لها أن تفسد القصرية والتفرقة، ومن أجل أن تفعل ذلك فلا بد لها

من تماسك وفهم بين التقاليد، ويشير سورين أيضاً إلى أنه إذ كان الاستشراق يتناول الشرق باعتباره غرباً، الآخر الصامت، فإن التعددية تسلك نفس المسلك فيما يختص بغير الغربيين والديانات الأخرى غير المسيحية^(٩٧).

ويشير أبكزنسكى Apczynski إلى أن التزام هيك بالتراث الفكرى الليبرالى للتنوير، الذى يركز على العقلانية الكونية، وعدم الانحياز الدينى أدى دوراً مهماً فى صياغة نظريته فى الدين، وأحد علامات مثل هذا الأثر، يمكن أن ترى فى اعتقاده أن معانى العديد من التقاليد الدينية، يعبر عنها فى لغات مناسبة ومحتوى اجتماعى، يمكن نقله إلى إنجليزية معاصرة، فمعنى وقيم التقاليد الأخرى، يمكن أن يكونا ذوا معنى لأولئك الذين يعيشون فى بيئة لغوية واجتماعية مختلفة، وبعبارة أخرى فإن أبكزنسكى يرى أن حيادية منهج هيك تجاه الديانات الأخرى، يأتى من خلفيته الليبرالية التى مكنته من أن يفصل نفسه من كل حجج حقيقة التقاليد^(٩٨).

و — المفهوم التقليدى للدين:

لدى هيك لى هناك " حقيقة مقدسة" واحدة، بمعنى يمكن تلك الحقيقة من الإحاطة بكل شىء بما فى ذلك الله تعالى والعالم. والحقيقة الفيزيائية تتمسك بالتغلغل فى العالم الفيزيقي والإنسانى، منظمة للمفهوم الذى يجعل التفسير الدينى ممكناً. والديانات تعرف من الناحية الثقافية باعتبارها أنظمة تأتى عبر الاستجابات الإنسانية للمتعالى The Transcendent، ومثل هذه الحقيقة النهائية Ultimate Reality هى أساس التجربة الدينية وسبب التحول الدينى، وهى تقع وراء المفاهيم الإنسانية، ولا يمكن وصفها؛ ولهذا

السبب فإن وصف الديانات لها غير حقيقى، ولكنه على الأحرى أسطورى، وصيغ لإيجاد استجابة دينية مباشرة^(٩٩).

وبالجملة فإن هيك يعرف الدين بأنه محاولة لفهم الكون بطريق ملائم للعيش فيه، تستدعى الإحالة إلى ما وراء العالم الطبيعى إلى الله تعالى أو "الآلهة" أو المتعالى، ومثل هذا التعريف يتضمن الديانات المؤمنة بوجود الله تعالى، مثل اليهودية، والمسيحية، والسيخية، والإسلام، والبهاجافاد جيتا Bhagavad Gita الإيمانية الهندوسية، وشبه الإيمانية بوجود الله تعالى مثل الماهيانا البوذية، والأديان الإيمانية مثل Theravada البوذية، والإيمانية الهندوسية، ولا يشمل هذا التعريف على أية حال الأنظمة الطبيعية للاعتقاد، مثل الماركسية والإنسانية^(١٠٠).

إن الديانات، عند هيك، من خلال مفهوم التيارات الثقافية الدينية المميزة داخل تاريخ الإنسان، تعبيرات لتنوع النماذج الإنسانية وتعددتها، وأشكال الفكر والطباع والسجايا، ونفس الاختلاف بين العقل الشرقى والعقل الغربى، على سبيل المثال، يعبر عنه فى أشكال فنية، وسياسية، ولغوية، واجتماعية، وكذلك الأسس المفترضة للتعارض بين الأشكال الشرقية والغربية للدين^(١٠١).

ومعنى هذا أن الدين عند هيك استجابة إنسانية للمتعالى The Transcendent، وليس اختلاف المواجهات مع المقدس أو الإلهى، هو الذى يصنع أساس الاستجابات الموجودة فى التقاليد المختلفة لأجزاء مختلفة للإلهى، بل على الأحرى فإن هذه المواجهات إنما تكون من وجهات نظر تاريخية وثقافية مختلفة، مع نفس الحقيقة الإلهية اللانهائية، والتى تؤدى إلى

بؤر إدراكية مختلفة للحقيقة^(١٠٢)، وهذا واضح فى العبادة والصلاة، فهناك اختلاف فى التناولات اللاهوتية باختلاف الأديان، فيما يتصل بالله تعالى، والخلاف واسع بالفعل إلا فى الصلاة، إذ يوجد فيها ما يسميه هيك ملتقى الأديان^(١٠٣)، وأن العقائد الدينية من الممكن أن تحور وتغير؛ وفقاً لمقتضيات العصر الحاضر ومتطلباته، والتعبيرات الدينية أسطورية، ومتحيزة حقيقية^(١٠٤)، فعلى سبيل المثال يشير هيك إلى أن عقيدة التجسد مثلاً فى المسيحية، من الأفضل أن تفهم على أنها رمزية أو مجازية أو أسطورية من أن تفهم بدلالاتها الحرفية^(١٠٥)، مقررًا أن فهم " عقيدة التجسد " على نحو مجازى، يجعل المسيحيين يقبلون التعددية الدينية^(١٠٦).

٢ - الله تعالى والتعددية الدينية عند هيك

أ - نفى الصفات عن الله تعالى، وعدم القدرة على وصفه

تعد مشكلة المصطلح إحدى المشكلات المباشرة، فيما يتعلق بفرضية ما فوق الدينية Supra-religious، ولأجل هذا الغرض لا بد من تمييز بعض المصطلحات المشتركة من بين معظم المصطلحات، مثل الله تعالى، والمتعالى، والحقيقة النهائية، والمبدأ الفائق، والمقدس، والواحد، والأزلى. وهنا نلاحظ أن هيك يفضل استخدام مصطلح The Real، لى يصف الحقيقة المتعالية المجمع عليها عند العموم، وهو يحاول أن يثبت أن مصطلح الله تعالى God من الممكن استخدامه، ولكنه ليس مفضلاً لعدة أسباب:

أولاً، إنه ليس واضحاً ما إذا كان مصطلح الله تعالى God يدل على شخصية أو لا شخصية النهائي، أو تتضمن السمتين معاً.

وثانياً، المعانى المتداعية لهذا المصطلح قوية جداً؛ لدرجة أن استخدامه لا يمكن أن يوفق فى المفاهيم اللاشخصية للألوهية فى ديانات مثل البوذية والطاوية، والكونفوشوسية، والفيدانتا الهندوسية Advaitic. ومصطلح الحق The Real مناسب إلى حد كبير جداً، وأفضليته تعود إلى أنه لا يدعى أى تقليد ملكيته له وقصره عليه فحسب، مع أنه الوجود المعروف لهم جميعاً. وهناك سبب آخر يجعل هيك ينزع إلى استخدام هذا المصطلح، وهو أن معظم التقاليد لها مصطلح محدد تستخدمه، وهو على ارتباط - سواء كان قليلاً أم كثيراً - بمصطلح الحق، وعلى سبيل المثال فإن هذا المصطلح من الممكن أن يعين فى المسيحية بالله تعالى God، والحق The Real فى الإسلام واحد من أسماء الله تعالى، وفى عائلة الإيمان الهندوسية يستخدم مصطلح Sat أو Satya للإشارة إلى براهما باعتباره الحقيقة النهائية، وفى الماهيانا البوذية يستخدم مصطلح Tattva للدلالة على Dharmakaya أو Sungate. على حين أنه فى الفكر الصينى يستخدم مصطلح Zhen " الحق " للإشارة إلى النهائي^(١٠٧).

وعلى الجملة فإن هيك هنا يفضل أن يستخدم كلمة الحق The Real وأن يميز بين الخبرة الإنسانية " بالحق " باعتباره شخصياً، كما فى الأشكال الحية ليهوا، وشيفا، وفشنو، والأب السماوى، " والحق " باعتباره لا شخصياً، مثل براهمان، وطاو، ودارما Dharma ، ونيرفانا^(١٠٨).

ويؤكد بول بادهام Paul Badham أن استخدام هيك لمصطلح The

Real، يتضمن دلالة علمانية، بل وحتى طبيعية مادية، تنذر بشئوم للناس المتدينين العاديين، على الرغم من أنه ذو دلالة بالنسبة إلى المفكرين، وهو يقترح هنا أنه من الأكثر معقولة ومناسبة استخدام الكلمات السائدة في المجال الدينى، مثل الله تعالى God، والله تعالى Allah وبراهما، و Dharmakaya، وذلك على الرغم من أن كلمة الله تعالى God مفضلة، على أساس أن هذا المصطلح معترف به على نحو واسع، ومناسب لكل من الفهم الشخصى أو اللاشخصى للحقيقة النهائية Ultimate Reality^(١٠٩).

ويوضح هيك أنه قد اكتشف إمكانية شمول المفهوم فى وصف موضوع العبادة فى التقاليد الكبيرة، وهو يشير إلى أنه حتى فى المجتمع المؤمن بدين واحد، فإن صورة الله تعالى واسعة جداً، وتختلف من شخص إلى آخر، ولو كان ممكناً فحص صور الله تعالى فى حشد من المصلين فى الكنيسة المسيحية، فإننا سوف نجد دون شك، كما يقول هيك، اختلافات واسعة فى الصور تتراوح ما بين القاضى الصارم القاسى إلى الأب السماوى الرحيم، ومن الله تعالى المشخص غير المرئى القادر على ملاحظتنا كل يوم عبر أفعاله، إلى الله تعالى الذى يعيش الأزلية. ولكن فى الحقيقة هناك ثلاث صور متنوعة لله تعالى لا تخول إحداها المطالبة بأن ذاتية التقاليد المسيحية أو فرديتها متضمنة أى عبادة آلهة مختلفة، بل إن الأمر على النقيض من ذلك، كما يقول هيك، فإن المسيحيين يعبدون نفس الإله تعالى، ولكن كل تركيز على جانب للطبيعة الإلهية مرتبط بالاحتياجات الروحية لهذا الشخص فى ذلك الوقت، ولو أننا وسعنا هذه الرؤية لتشمل الاختلافات المميزة، والتى لا تزال ممتدة لمفاهيم الله تعالى المتصورة عند

اليهود، والمسيحيين، والمسلمين، فإننا نستطيع أن نفهم الاختلافات، بالإضافة إلى السمات المشتركة المبطنة لمفهوم الله تعالى، ومن الممكن أن تمتد هذه الفكرة لتشمل مفاهيم الألوهية الموجودة في الهندية، مثل فشنو Vishnu، وشيفا Shiva، وكالي Kali، ودورجا Durga^(١١٠).

إن مبدأ عرض مفهوم واحد للألوهية، يمكن أن يكون مفهوماً في التقاليد المختلفة، أمر يثير إشكالية كبيرة؛ لأسباب منها: أولاً، مع أن الحقل الذى تعمل فيه " آلهة " الأديان دينى، فهيك يحول " الإلهيات الحية " إلى مفاهيم فلسفية. وثانياً، إن الصور المختلفة لدى المسيحيين الفرديين لله تعالى، لا يمكن أن تحسب باعتبارها قابلة للمقارنة بالصور المختلفة لله تعالى أو " الآلهة " الموجودة فى أديان العالم. وثالثاً، إن السبب الجوهرى الذى يقف وراء صياغة هيك لمفهوم " الحق " The Real افتراضه على نحو مفروغ منه أن صور " آلهة " الأديان مع صورها قد صيغت عبر الخبرة الدينية، داخل الأحداث الدينية الماضية المميزة، وبعبارة أخرى فإن هيك يربد أن يثبت: بما أن الوجود الإنسانى قد صاغ صور " الآلهة " بصورة جوهرية، فإنه من الممكن دائماً لأى إنسان أن يقوم بصياغة مفهوم الله تعالى^(١١١).

إن هيك يعتقد أن بإمكانه أن يقلل أو ربما يمحو العدوات والصراعات الدينية، بأن يقنع الناس المتدينين بأن " الآلهة " التى يعبدونها تجليات " للواحد "، الحق فحسب The only Real، وبعبارة أخرى فإن صور الله تعالى God مثل الله تعالى Allah عند المسلمين، وسيدى أو الرب Adonai عند اليهود، والرب السماوى The Heavenly Father

عند المسيحيين، وشيفا Shiva وفشنو Vishnu عند الهندوس، هي وسائل من خلالها يعبد الحق The Real ويميز، وهذا ما يسميه هيك الشخصى Personal واللاشخصى Impersonal للحق. وبالتالي فإن كل الديانات تحدث استجابة للواحد والحق فحسب. إن العقائد والأصول سبب العداوات والصراعات الدينية عرضية، وليست مظهرًا جوهريًا فى معظم الديانات، ومن هنا يمكن، كما يقول هيك، أن يأتى الناس معًا تحت مظلة الحقيقى The Real عبر الإقرار بالسبل الروحية الأخرى باعتبارها صالحة، وعبر هذا يمكن أن يلغى الصراع الدينى والعداوات، ويشجع السلام والتسامح الدينى فى العالم^(١١٢).

إن قوة حجة هيك ترتكز أولاً، على التبرير الدينى للتمييز بين الحق فى ذاته The Real an sich وبين تجلياته، أعنى شخصيته ولا شخصيته. وثانيًا، صحة الترابط المفترض بين الحق The Real وبين " آلهة الأديان " Gods. وهاتان الفرضيتان تجعلان فرضيته التعددية عرضة للانتقاد والهجوم^(١١٣).

إن هيك يعتقد أنه يمكن له أن يبرر على نحو معقول هذا التمييز، بين الحق فى ذاته وبين تجلياته؛ بإثبات أن التقاليد نفسها تضع مثل هذا التمييز، فعلى سبيل المثال فى التقليد المسيحى: الله تعالى فى ذاته اللانهائى والموجود بذاته يتميز عن الله تعالى Pro nobis باعتباره خالقًا وخلصًا. وفى الإسلام الله تعالى باعتباره الحقيقة النهائية، الحق، وإله الجحيم، يتميز عن الله تعالى الذى أوحى القرآن إلى الإنسانية. وفى اليهودية عين سوف Eyn soph الحقيقة الإلهية التى تقع وراء الوصف البشرى، تتميز عن

جسمانية الكتاب المقدس. وفي الماهيانا البوذية الدرماكايا Dharmakaya النهائية الأزلية تتميز عن سامبهاجا كايا Sambhage Kaya. وفي الفكر الهندي نجد نيرجونا براهما Nirguna Brahman، وبراهما بدون صفات يتميز عن ساجونا براهما Saguna Brahman، وبراهما بصفاته المعروفة داخل الخبرة الدينية البشرية مثل شيفا^(١١٤)، ومثل هذا التفكير يضع هيك في قلب فرضية التعددية الدينية التي يقترحها^(١١٥).

والمسألة الأساسية هنا تكمن في كيف يمكن أن تكون الديانات كلها خبرة "بالحق" أو اكتشاف له، عندما تكون مفاهيمها متنوعة ومتناقضة؟ إن الإجابة تأتي هنا من خلال تمييز كانط بين الشيء في ذاته والشيء كما يظهر للحواس^(١١٦) وهو نتاج مرتبط بالحضور الإلهي الكوني، والخصوصية التاريخية التي صاغت نموذج الخيال الديني، وبالتالي فإن العقائد الدينية تأتي جزئياً من خلال الخبرة بالحق، وجزئياً من خيال الإنسان^(١١٧)، وسوف أشرح هذه النقطة على نحو مفصل في ثنايا هذا البحث.

إن الاعتراض الأساسي هنا على حجة هيك، يتمثل في أن هذا التمييز الذي تحدّثه الديانات، لا ينكر صفات الله تعالى الدينية، بينما تمييز هيك يفعل ذلك، ومن أجل بيان هذه النقطة، لا بد من الإشارة، هنا على سبيل المثال، إلى أن التقليد الإسلامي، لا يوجد فيه مثل هذا التمييز الذي وضعه هيك عند المتكلمين المسلمين، كما أنه لا يستخدم بإطلاق عند المسلمين، وحتى ولو من أجل هذه الحجة قبل شخص هذا التمييز، بين الله تعالى باعتباره الحق، وبين الله تعالى الذي أوحى القرآن في التقليد الإسلامي، فإن هذا لا يغير من طبيعة الله تعالى في الإسلام، فالمسلمون يعتقدون بأن الله

تعالى ذات، وأن الله تعالى له صفات، وكل صفة تؤكد جانباً لله تعالى، وبعبارة أخرى فإن المسلمين يعتقدون أن الله تعالى باعتباره الحق، هو نفسه تعالى الذى أوحى القرآن، الواحد المستحق للعبادة^(١١٨).

وعلى أية حال فإن الاختلاف فى فرضية هيك بين الحق The Real وبين شخصيته ولا شخصيته، لا يمكن التغلب عليه، فإن الحق يختلف على نحو أساسى عن تجلياته، وما قام به هيك هنا لكى يتغلب على المخاصمة الدينية حول الله تعالى بالفعل من الله تعالى المستحق للعبادة إلى الله تعالى الوجود الذى لا يمكن الوصول إليه ولا وصفه، ومن إله الأنبياء إلى إله الفلاسفة^(١١٩).

ويدعى هيك أن التمييز بين "الحق" وشخصيته ولا شخصيته صحيح ومبرر، ليس فحسب لأن التقاليد أحدثت مثل هذا التمييز، ولكن أيضاً لأن النموذج المعرفى الكانطى قدم إطاراً فلسفياً يجعل هذا التمييز مفهوماً، فمن المعروف أن المعرفة الكانطية تقرر أن العقل يفسر المعلومات الحسية فى علاقات مفاهيم متبادلة، تكون مصدره الأساسى، وعندما يعين الإيمان باعتباره عناصر تفسيرية داخل التجربة الدينية. وهنا فى صياغة هيك لمفهوم "الحق" يؤدى كانط دوراً مهماً، فتمييز كانط بين الشيء فى ذاته Noumenon والشيء كما يبدو لنا Phenomenon يعين باعتباره أداة مناسبة، من خلالها يستطيع هيك أن يقدم مفهومه "للحق" الذى يتجه إلى ملائمة "آلهة" التقاليد^(١٢٠).

ويعتقد هيك أن اختلاف المفاهيم حول "الحق" باعتباره شخصياً أو لا شخصياً، يشبه طريقتين لتصور وفهم الضوء على أنه مثل الموجات

وجسيماتها الصغيرة^(١٢١)، ولقد كان فى القرن الماضى مدرستان متنافستان فى مذهبهما فيما يتصل بطبيعة الضوء أو النور، أحدهما يشير إلى أن الضوء يتكون من جسيمات أو ذرات صغيرة. والآخر يؤكد على أن الضوء خصائص موجية. وعلى الرغم من كل من النظريتين تناقض إحداها الأخرى، فإن هيك يقرر أن الضوء من الممكن أن يفهم على أنه خصائص كل من الموجات والجسيمات الدقيقة، ولذا فإن " الحق " يمكن أن يفهم باعتباره شخصياً ولا شخصياً^(١٢٢).

وهنا يظهر السؤال: ما العلاقة بين " الحق فى ذاته " وبين المفاهيم

المختلفة له فى الديانات المتعددة المختلفة؟

يؤكد هيك هنا أن يهوا، والتثليث المسيحى، وشيفا تجليات أصلية للحق، ومن ناحية فإن هيك لا يعتقد أن هذه المفاهيم الفردية للحق فردية شخصية وموجودة موضوعية^(١٢٣)، ولغة هيك هنا فى الحديث عن الحق تنزع إلى أن تكون ميثولوجية بطبيعتها، إذ يقرر أن العلاقة بين الحق فى ذاته وتجلياته المتنوعة الظاهرية أو بين المتعالى الذى لا حد له والصور الجزئية له، يمكن أن تكون لغة ميثولوجية حول الحق ومعنى الميثولوجى هنا هو ما لا يمكن أن يكون صحيحاً حرفياً، ولكنه ينزع إلى أن يصور بطريقة نابضة بالحياة الموقف الملائم لموضوعه، ومن هنا فإن حقيقة الأسطورة الصدق العملى: الأسطورة الحقيقة هى التى تؤدى إلى الحقيقة التى لا يمكن أن نستخدم فيها لغة غير ميثولوجية، وذلك من أجل إيجاد حل للتعارض بين التقاليد الدينية^(١٢٤).

ويعتقد هيك أن تمييز كانط بين الشئ فى ذاته، والشئ كما يظهر

فى الوعى الإنسانى، يمكن أن يفسر العالم الذاتى الموجود مستقلاً عن إدراكنا له، والعالم الظاهرى باعتباره ظهوراً لنفس العالم بالنسبة لوعينا. ولكن العالم كما يبدو لنا، وفقاً لمذهب كانط هكذا حقيقى كلية. وهيك يبدأ من حيث يتوقف كانط، فالحقيقى فى ذاته The Noumenal Real خبر وفكر فيه بواسطة ذهنيات إنسانية مختلفة، مصاغ ويصاغ بواسطة تقاليد دينية مختلفة على امتداد "الآلهة المطلقة" والتى تصفها ظاهرية الأديان. وهذه الشخصية الإلهية والشخصية الميتافيزيقية، ليست وهمية، ولكنها استقرائية، إنها تجريبية اختبارية، الحق Real باعتباره تجليات أصلية للحق The Real^(١٢٥).

ولقد كان هيك مدركاً للصعوبات المترتبة على تطبيق نموذج كانط المعرفى فى مجال معرفة الله تعالى، والمشكلة الكبرى أن كانط نفسه، لا يمكن أن يقبل وجهة النظر التى ترى أن الله تعالى باعتباره حقيقة يمكن أن تختبر وتكتشف، ولكن الله تعالى بالنسبة له شرط ضرورى للعقل العملى، لجعل الحياة الأخلاقية مفهومة، ووفقاً لكانط فإن افتراض صحة مقولة الإلزام الخلقى يستلزم حقيقة الله تعالى، وبعبارة أخرى فإن الله تعالى شرط ضرورى، وليس خبرة، أو يمكن أن يختبر أو يكتشف^(١٢٦).

ويوضح هيك كيف أن مفهومه للحق The Real يصبح على نحو أكثر معنى، عندما يرى من خلال البصيرة المعرفية الكانطية فى الاتفاق العملى، ولكن فى الاتفاق العملى معه: "إن الحق فى ذاته شرط ضرورى باعتباره يستلزم مسبقاً ليس فحسب الحياة الأخلاقية، ولكن الخبرة الدينية والحياة الدينية، بينما تكون "الآلهة" تجليات ظاهرية للحق، تظهر داخل

مجال الخبرة الدينية، ودمج هاتين فى واحد، يمكن من القول بأن الحق خبرة، ويكتشف بواسطة الموجودات الإنسانية، ولكنه مختبر عن طريق المشابهة والمماثلة، ووفقاً لكانط فإن العالم يختبر بواسطة المعلومات التى يزودنا بها الوجود الخارجى الحقيقى، والتى يفسرها العقل فى مصطلحات وفق تصنيف منهجى مقولى، وهكذا تأتى إلى الوعى باعتبارها خبرة ظاهراتية ذات معنى^(١٢٧).

ومن خلال التقدير الاستقرائى للبصيرة الكانطية يعتقد هيك بأن الحقيقة الدينية المتعالية، يمكن أن ينظر إليها باعتبارها ذات وظيفتين: الأولى، وظيفتها باعتبارها أساساً للخبرة الدينية. والثانية، استخدامها باعتبارها عنصراً داخل البناء المعرفى للوعى، الذى يستجيب لمعنى وسمه البيئية، بما فى ذلك معناها الدينى وسمتها الخاصة بها. وبعبارة أخرى: إن الحقيقة المتعالية تأتى إلى الوعى عبر العالم المادى الفيزيقي فى مصطلحات مفاهيم ومقولات التقليد الدينى الذى يعيش الشخص فيه، وهنا يؤكد على مقولتين أساسيتين: الله تعالى والمطلق التام عبر امتداد "الآلهة" المخصصة، والمطلقات التامة المخططة أو التى جعلت مادية حسية داخل الخبرة الدينية المحسوسة^(١٢٨).

ويظهر أن إعجاب هيك بالبصيرة النقدية قد سبب ضرراً أكثر من النفع، فى تصورهِ "للحق" باعتباره مفهوماً مشتركاً للأديان، فأولاً انتقال هيك من "آلهة" الأديان إلى الحق فى ذاته ليس مبرراً بلغة التزامه المعرفى، فدى كوستا D'costa يرى انتقال هيك مربكاً، فبدلاً من أن يضىء الإدراكات الدينية لله تعالى، جعلها بالفعل غامضة بإدخاله اللغة الكانطية.

ويؤكد روث Roth أنه حتى كانط لم يكن ليتمكن من أن يرضى أولئك الذين يواصلون التماس كيف أن نظريته في المعرفة، تمكن من أن يتحدث عن الأشياء في ذاتها، ومن هنا يقرر روث أن هيك في انتقاله للكانطية كان أقل إقناعاً من معرفية كانط، بسبب تأكيد هيك على أن الحق في ذاته، ليس حتى شرطاً ضرورياً للخبرة الدينية^(١٢٩).

والسؤال الآن: لماذا أعجب هيك بالنموذج الكانطي؟ إن سبب هذا أنه يريد أن يجعل "الحق" شرطاً ضرورياً، ذلك الشرط الذى يمكن أن يكون فكراً، ولكنه غير معروف على أساس أنه متصور فى معرفية كانط، للحقيقة الظاهرية "للآلهة" المتعددة والنهائيات. وفى هذه الحالة، فإن السؤال: لو كان الحق شرطاً ضرورياً، فالمحتوى الذى يمكن أن ينسبه هيك إلى الحق فى ذاته، الذى يكون وراء مجال الخبرة؟ إن الإجابة الفعلية لا شىء، ومن هنا فإن هيك فى مأزق، فهو عليه أن يقبل إما أن الحق لا محتوى له، وفى هذه الحالة تكون أهميته الدينية فى مخاطرة. أو أن له بعض المحتوى، وفى هذه الحالة لا يمكن له أن يؤكد أن الحق فى ذاته سر تام، وراء أن تصل إليه مفاهيمنا^(١٣٠).

وهناك مشكلة أخرى تتمثل فى أنه إذا كان "الحق"، لا يمكن أن يكون موضوعاً للخبرة المباشرة، فإن هناك صعوبة فى تصور أى نموذج يمكن أن يوضح أن هناك علاقة متبادلة بين "الحق" وتجلياته. وإذا لم يكن هيك قادراً على ذلك، فكيف يمكن له أن يدعى أن شخصية ولا شخصية الحق، المتأمل والمكتشف بواسطة معظم التقاليد، صور وتجليات للحق فى ذاته^(١٣١)؟

والحقيقة أن تقرير هيك أن تعارض الاعتقادات الدينية المختلفة يجب تناوله على أنه ميثولوجي، وذلك في تناوله للعلاقة بين الحق في ذاته وشخصيته ولا شخصيته، فمن ناحية يشير إلى أن المفاهيم المتنوعة للحق، وجوه صحيحة له. ومن ناحية أخرى يؤكد هيك أن هذه ليست أوصافاً حرفية حقيقة للحق، وعلى الأحرى ميثولوجية حقيقة، وهنا يظهر أن هيك يريد أن يكون واقعياً فيما يتعلق "بالحق"، وغير واقعي فيما يتعلق بشخصانية أو لا شخصانية الحق. وبالجمله فإن هيك يستخدم الأسطورة لكي يُضعف التعرض بين التقاليد الدينية، وهو هنا يشبه الطبيب الذي قطع ذراع المريض؛ لكي يوقف نزيف الدم من إصبعه الدامي، ولقد حل المشكلة، ولكن بتكاليف عالية جداً^(١٣٢).

ب - هل " للحق " أى صفات عند هيك؟

عندما نلقى نظرة على كتابات هيك الأولى، نلاحظ أن مفهوم الله تعالى عنده كان مسيحياً بصفة أساسية، فهو يدرك الله تعالى بنفس الأسلوب الذي نجده لدى غيره من اللاهوتيين المسيحيين، ففي كتابه فلسفة الدين The Philosophy of Religion، ووفقاً للاتجاه المسيحي التقليدي؛ إذ يصف الله تعالى بأنه شخصي، ولا نهائي، وموجود بذاته، كما يصفه بالمحبة والوجود الذي خلق العالم^(١٣٣). ولكن في كتابه: الله وديانات العالم God And The Universe of Faiths بدأ هيك يأخذ بمفاهيم الديانات الأخرى لله تعالى في اعتباره، بما في ذلك الإسلام، والهندوسية، والبوذية^(١٣٤). وفي تفسير الدين An Interpretation of Religion تحولت فكرة هيك عن الله تعالى من إله المسيحية إلى مجال الحق في ذاته^(١٣٥).

إن فرض الحق فى ذاته باعتباره شرطاً ضرورياً الأساس الوطيد
لفرضية هيكل التعددية، وبدونه سوف تكون التعددية أقل معقولة، وفعالية
تعدديته تعتمد على قدرته على تبرير سمات "الحق" بجانب سمات "آلهة
الأديان"، ولكن لسوء الحظ فقد وضع "الحق" فى موضع يمكن المرء من أن
يقول القليل عنه، فكل ما يعرف عن "الحق" هو ما لا يكون What it is not
وليس ما يكون Not what is it، وعلى سبيل المثال، ووفقاً لما يشير إليه
هيك، لا يمكن أن ننسب إلى "الحق فى ذاته" إليه صفات "آلهة الأديان"
نهائياً: لا يمكن أن ينطبق على الحق فى ذاته أى تمييزات فلا يمكن
القول بأنه شخص أو لا شخص، واحد أم كثير، معلوم أو مجهول، خير أو
شر، عادل أو غير عادل، ذو غاية أو بدون غاية. إن كل هذه المقولات لا
يمكن أن تنطبق عليه، سواء كانت إيجابية أم سلبية بالنسبة إلى كونه فى
ذات، ومن هنا فليس صحيحاً القول بأن "الحق" شخص، وكذلك ليس
صحيحاً القول بأنه غير شخص، وليس كذلك معاً شخص ولا شخص،
وبالجملة فإن مثل هذه المفاهيم التى يكون استخدامها فى علاقة بالتجربة
الإنسانية، لا يمكن أن تنطبق حتى ولو وجودياً على الحق فى ذاته^(١٣٦).

ولكن لماذا اشترط هيكل على نحو ضرورى أن يكون الحق فى ذاته
غير معروف ولا سبيل إلى معرفته؟

إن هيكل يحاول أن يثبت أن الله تعالى باعتبار الواحد اللانهائى الأزل
لا سبيل إلى معرفته بالتعريف، لأنه ليس من الممكن أن يختبر اللانهائى،
ولا يمكن أن يقال أى شئ عن شئ ما يكون وراء الخبرة. أيضاً فإن
هيك يعتقد بأن هناك إطاراً، وهو التمييز الكانطى بين الشئ فى ذاته،

والشئ كما يبدو للحواس، يمكنه من أن يقدم مفهومه " للحق " إلى الثقافة الغربية التى تعد الفلسفة الكانطية عنصراً أساسياً فى ثقافته، وبعبارة أخرى فإن المثقف الغربى يمكن أن يقنع بجدارة فرضيته، عندما يقدمها فى إطار كانطى^(١٣٧).

بالإضافة إلى ذلك فإن القول بأن الحق فى ذاته لا سبيل إلى معرفته، لا يعنى كلية أنه غير مفهوم، لأن معظم التقاليد نفسها تثبت عدم القدرة على وصف الله تعالى، وبعبارة أخرى إن الله تعالى لا يمكن وصفه. ولكن السبب الحقيقى هنا أن هيك مصمم على أن يحو الجدال بين التقاليد الدينية المختلفة، بأن يجعله فوق الوصف، بنقل الإله الحق Real God إلى مجال لا يمكن للديانات أن تصل إليه. وفى هذا الموضع لا يقبل هيك وصف ديانة مخصوصة لله تعالى، ولا ينكر الأخرى، لأنه يرى أنهم يملكون شرعية متساوية فى قوتهم التحويلية. كما أنه لا يمكن له أن ينكر صفات الله تعالى التى ترجع بواسطة معظم التقاليد معاً، لأنه يريد أن يبقى مؤمناً. ولا يمكن له أيضاً أن يقر صفات الله تعالى المختلفة التى ترجع إليه بواسطة معظم التقاليد معاً، لأنهم أحياناً يتعارضون فى وصفهم لله تعالى، وفى مثل هذه الحال يفترض أن الحل المقنع الوحيد أن ينقل الإله الحق The Real God إلى منطقة لا تقبل الجدل، لا مناقشة ولا جدل فيها: إنها منطقة الشئ فى ذاته، بينما يعطى كل إله دين دوراً يؤديه فى إنشاء الاتصال بين الإله الحق وبين المؤمنين^(١٣٨).

وعلى الجملة فإن الحق فى ذاته هو الحقيقة النهائية التى تشكل أساس الاعتقادات والتجارب الدينية المختلفة للبشر، وإثبات الحق فى ذاته إثبات أن

التجربة والاعتقاد الدينيين ليس وهماً بسيطاً، ولكنها مكونة إنسانياً، وبالتالي غير كاملة وجزئية ووصف مشوه لطرق متأثرة بالحضور الكونى للحق. ولكن لا يمكن أن يستخدم الحق فى ذاته أى تمييز، بما يكون فى عالما الظاهراتى، بما فى ذلك التدين والخبرة، فلا يمكن القول بأنه شخصى أو لا شخصى، واحد أو كثير، إن مثل هذه المقولات لا يمكن استخدامه لا إيجاباً ولا سلباً فيما يتصل بالحق فى ذاته، ولا يمكن القول بأنه لا شخصى، ولا أنه شخصى ولا شخصى معاً، ولا شخصى ولا لا شخصى، فكل هذه المفاهيم التى تستخدم فى علاقات الخبرة الإنسانية، لا يمكن استخدامها فى الحق فى ذاته، وحتى لو كان ذلك عن طريق المشابهة^(١٣٩).

ومن هنا فإن الحق فى ذاته، لا يمكن أن يكون موضوع عبادة أو دين، فلا يمكن أن يعبد أو يتحد معه، فما يعبد هو أحد شخصانيته أو غيرها، وما يتحد به هو أحد شخصانيته أو غيرها، وهذا كله من أجل التحول من مركزية الذات إلى مركزية الحقيقة. وشكل الديانة أو التوسط الذى يركز فيه، يكون الديانة الحقيقة، والإنسان حر فى أن يختار بين التجليات الشخصانية أو اللاشخصانية للحق، فمن بين الشخصانية يمكن له أن يختار الله تعالى أو آلهة أو مجموعات ألوهيات لعبادتها. ومن اللاشخصانية يمكن له أن يتأمل حقيقة براهمان أو النيرفانا^(١٤٠).

ولا بد من الإشارة هنا عند هيك إلى أن القول بأن "الحق" غير معروف، لا يعنى القول بأنه غير موجود، وأنه لا وظائف ولا أدوار له، فيمكن أن يوصف عبر النفى من خلال القول ما الذى لا يكون أفضل من القول ما هو. وعلى سبيل المثال فإن الحق لا يمكن وصفه بأنه واحد أو

كثير، خير أو شر، ذكر أو أنثى، عادل أو غير عادل، شخصى أو لا شخصى إلى آخر ذلك، ولكن عبر الإيجاب يمكن إنشاء بعض العبارات الصورية الخالصة، مثل تعريف أنسلم Anselm الله تعالى بأنه لا يوجد أعظم منه يمكن أن يكون مقنعاً، وبنفس الأسلوب فإن هيك يقول عن الحق أنه من الممكن أن تنسب إليه صفتين مهمتين: الأولى، أن الحق أساس الخبرة الدينية. والثانية، أنه سبب التحول الدينى من مركزية الذات إلى مركزية الحقيقة^(١٤١).

ومن الواضح أن قول هيك بأن "الحق" وجود لا يعرف، ولا سبيل إلى معرفته أكبر إشكالية تواجه فرضية التعددية الدينية، ولقد تعرض موقف هيك لمجموعة من أوجه النقد، فعلى سبيل المثال يؤكد كيث وارد Keith Ward أن هيك قد أخطأ عندما افترض أن اختلاف روايات التقاليد بشأن عدم القدرة على وصف الحقيقة النهائية، يمكن أن يفسر بما يعنى أنهم جميعاً يتحدثون عن عدم القدرة على وصف نفس الحقيقة، ومن هنا يرى أن حجته غير صحيحة. أضف إلى ذلك أن هيك يريد أن يمسك برؤيتين متعارضتين فى نفس الوقت، فمن ناحية يرى أن "الحق" وراء مجال الفكر الإنسانى والخبرة، بينما يستخدم فى نفس الوقت العديد من المفاهيم الإنسانية مثل الأساس، والحق، والواحد، والسبب بالنسبة إلى الحق The Real^(١٤٢). وفى الرد على هذه النقطة فإن الحق ليس وراء مجال هذه الأنواع من المفاهيم، فإنه من الممكن أن تنشأ إفادة صورية خالصة عن الحق، مثل إنه الحقيقة المتعالية، ولكن لا يمكن أن يوصف بأى صفة حسية، مثل إنه حياة أو ليس بحياة، خير أو شر^(١٤٣).

ج - العلاقة بين "الحق" و "آلهة" الأديان عند هيك:

إن "الحق" ينشئ أثره على نفسية الأفراد الذين يكونون سريعي التأثير، ليس بذاته ولكن عبر أفنعة أو مقولات، وهناك مقولتان: الله تعالى والمطلق التام الكامل، وبواسطة حصول "الحق" على تأثيره مع المؤمنين، وهناك وفقاً للترتيب السابق، الشخصى (الآلهة) تقريباً الأب السماوى The Heavenly Father، والرب Adonai، والله تعالى Allah، وشيفا Shiva، وفشنو Vishnu. وكذلك اللاشخصى (المطلقات التامة الكاملة) تقريباً براهما Brahman، وسونياتا Sunyata، ونيرفانا Nirvana، والوجود Being. ويؤكد هيك أنه من الممكن تصور الله تعالى باعتباره إلهياً مقدساً، ومن الديانات القديمة المهجورة إلى ديانات الإنسانية العظمى الحاضرة عبر القرون، فإن الله تعالى كان يُفكر فيه باعتباره شخصاً إلهياً مقدساً، "فالحق" مكتشف باعتباره مقدساً فى التقاليد السامية اليهودية، والمسيحية، والإسلام، ولكن فى التقاليد الشرقية "الحق" غالباً مكتشف باعتباره مطلقات تامة كاملة، ولكن الديانات السامية تقرر أيضاً الحقيقة المطلقة للحق، بينما العديد من التقاليد الشرقية تستحسن السمات الشخصية "للحق" (١٤٤).

إن تعددية هيك ترتكز على افتراضه أنه لا يمكن وصف "الحق" الذى يظهر نفسه عبر آلهة الأديان، والشئ التالى الذى يهدف إليه هيك إعادة صياغة مظاهر "آلهة" الأديان التى تعارض الطبيعة المفترضة "للحق"، وعلى سبيل المثال ففى الديانات الإبراهيمية الثلاث يميز الله تعالى بأنه كلى الصفات، وهذا يشمل الخير اللانهائى والمحبة، والحكمة اللانهائية والعدل، والقدرة على كل شئ، والعلم بكل شئ، ونسبة هذه الصفات إلى

الله تعالى، يعمل ضد نظرية هيك، فلو أن الله تعالى فى المسيحية والإسلام واليهودية لا نهائى، فحينئذ لا يكون ممكناً منه أن يكون مسلمة أو مبدأ أساسياً للانهائى آخر، الحق The Real. وفى مثل هذه الحالة فإن الحل الوحيد المتاح أمامه أن ينقص من قوة الله تعالى النهائى والالانهائى وسلطانه، وحجة هيك ضد هذا الادعاء التقليدى موجزة، "آلهة" الأديان لا يمكن أن تكون لانهائية، بسبب أنه باعتبار إدراك النهائى، لا يمكن أن نختبره مباشرة ونتحقق منه ونلاحظه. إن أبعاد الالانهائى حقيقة لا نهائية. وبعبارة أخرى، فبسبب أن البشر هم الذين يصوغون مفهوم "آلهة" الأديان، فحينئذ يكون من الطبيعى الذى يجب أن يكون مقنعاً للأشخاص، فيما يتصل بالموجودات النائية للأشخاص، أن يشكلوا مثل هذه المفاهيم^(١٤٥).

إن أحد الأسئلة المهمة التى تختبر فرضية هيك، فحص الوضع الأنطولوجى "للحق" فى علاقته "بآلهة" الأديان. ولكن يبدو من الغريب أن هيك يتحدث عن الوضع الأنطولوجى لآلهة الأديان، ولا يتناول الوضع الأنطولوجى "للحق"، وربما كان يعتقد أن هذا ليس بسؤال منطقى حتى يُسأل، ولذا فإن الخبرة والمعرفة المسلم بهما غير ممكنة. على أية حال فإن "الحق" يستحق وضعاً أنطولوجياً لاثقاً، لو أن هيك وصفه بأنه أساس الخبرة الدينية، بالإضافة إلى أنه سبب التحول الدينى من مركزية الذات إلى مركزية الحقيقة. وبطريقة أخرى يمكن أن تنتهى إلى خاتمة غريبة مميزة، إن الحق بينما يلقي بالغموض والباطنيات، وتجلى ذاته عبر "آلهة" الأديان غير موجود^(١٤٦).

وهناك سؤال ثان: لو كان "الحق" بدوره يملك الإمكانية الوحيدة

للوجود، فما الذى يحدث "لآلهة" الأديان. إن هيك يقرر هنا أن الله تعالى، والرب، وشيفا، وفشنو، وغير ذلك بالإضافة إلى "الحق". هذا كله مشترك فى الغموض وفى المدى الحقيقى الوجود المتاح، وفى هذا السياق هناك أمران: الأول، الوضع الأنطولوجى "لآلهة" الأديان. والثانى، العلاقة بين "الحق" وشخصيته أو لا شخصيته^(١٤٧).

هنا يحاول هيك أن يثبت أنه داخل سياق أى ديانة موحدة، على وجه الخصوص، لو أن إنساناً سأل نفسه عن طبيعة الشخص الإلهى الذى توجه صلاته إليه، إن الإجابة هنا سوف تكون مضافة للعديد من المراكز النهائية فى الوعى أو الشعور، هناك ذات إلهية واحدة. بعبارة أخرى إنه يعتقد أن هناك شخصاً إلهياً واحداً مبعجلاً فحسب، وحالما تدرك موضوعات العبادة الدينية الأخرى، مثل الرب تعالى، والله تعالى، والرب السماوى، وشيفا، وفشنو، فإن هناك العديد من المفاهيم المعقدة الضرورية^(١٤٨).

ويشير هيك إلى أنه لحل هذه المشكلة هناك عدة خيارات:

الأول، الخيار الشركى، الإيمان بعدة آلهة وعبادتها، ولأن هذا الخيار يتعارض مع العقائد الأساسية لكل تقليد توحيدى، يقرر أن هناك خالقاً واحداً للوجود ومصدرًا له، فهو لا يمكن أن يحل المشكلة.

والثانى، يمكن تلخيصه بأنه: واحد فى كثرة، وكذلك كثرة فى واحد. ومثل هذا النموذج يستلزم ضمناً أن الله تعالى يتكون من يهوه، والأب السماوى، والله تعالى، وفشنو، وما إلى ذلك. ومثل هذا النموذج لا يمكن أن يحسم المسألة عند هيك؛ لأن كل إله God يقصر عليه، كما هو معروف فى التقاليد، أن يكون خالقاً للعالم ومصدرًا له.

والثالث، يمكن أن يُلخص على النحو التالي: هناك إله واحد، ولكن معرفته مختلفة عبر اختلاف علاقاته. فعلى سبيل المثال الله تعالى يصور على أنه يهوه عبر فعله فى علاقته ببنى إسرائيل، ويعرف بأنه الأب السماوى عبر فعله فى علاقته بحوارى المسيح، عليه السلام. ويصور على أنه الله تعالى عبر فعله فى علاقته بالمسلمين. إن هناك من يقر هذا النموذج الذى يقترب جداً من فرضية التعددية الدينية.

والرابع، إن هناك إلهًا God واحدًا، لكنه يعرف بعدة أسماء، الرب عند اليهود Adonai، والأب السماوى The Heavenly Father، والله تعالى Allah، وشيفا Shiva، وفشنو Vishnu. فهى أسماء مختلفة لنفس الشخص الإلهى. ويرفض هيك أيضاً هذا النموذج على أساس أنه يرى أن كل اسم له سماته المختلفة، التى تشكلت عبر تاريخ مختلف، فإذا قبل مثل هذا النموذج، فسوف تظهر مشكلة كيفية الاتصال بين هذه الوجوه^(١٤٩).

وبالإضافة إلى هذه النماذج يشير هيك إلى عدد آخر من النماذج القليلة من التقليد البوذى، الذى يجعل من الممكن أن يتصل الواحد الأزلى بتجلياته المتعددة، ولكنه يخلص إلى أن فرضيته التعددية، يمكن أن تتكيف مع كل هذه النماذج، ولكنها لا تملك الحكم أو الحسم بينها^(١٥٠).

ولكن فيما يبدو أن هذا لم يحسم المشكلة، فما زال السؤال قائماً. كيف يصبح "الحق" الذى يكون مجرداً عن أية صفات الله تعالى Allah، والرب Adonai، والأب السماوى The Heavenly Father، وشيفا Shiva، وفشنو Vishnu، وكلهم لهم صفاتهم الدينية المختلفة؟ وعلى نحو أكثر تحديداً، عندما يكون المسلم فى الصلاة يشعر بأثر روحى، فهل هذا

الأثر الروحي، أثر من "الحق" أم من الله تعالى؟ إن خلاصة حجة هيك هنا أن السمات التي تنسب إلى "آلهة" الأديان، بما في ذلك وجودهم منتجة بواسطة البشر، عبر علاقتهم مع "الحق"، وبعبارة أخرى عندما تكون نفوس البشر متصلة بالحق عبر العبادة، فإنه من المؤكد هنا أن تكون متصلة بأنفسها عبر بُعدها الظاهراتي المدرك بالحواس، إنه مفهوم الله تعالى المعطى للبشر بواسطة الثقافة التي يعيشون فيها. وبعبارة أخرى فإن هيك يرى أن الإنسان بلا أدنى تفاصيل، يمكن أن يكون على علاقة مباشرة بالحق^(١٥١).

ويعتقد هيك أن مثل هذا البحث ينشأ عن البصيرة العميقة، التي يمكن أن تدرك الله تعالى كما ينبغي، بقدر ما يتعلق الأمر بإدراك التمييز بين الله تعالى الأزلي، والله تعالى الذي يكون موضوعاً للخبرة أو التجربة الدينية، وهو يشير إلى أن ابن عربي قد ردد نفس هذه البصيرة قبله بزمان طويل^(١٥٢).

والحقيقة أن هناك بوناً شاسعاً بين مذهب ابن عربي في وحدة الوجود، وبين فرضية هيك في التعددية الدينية، وهو ما لم ينتبه إليه هيك؛ إذ نقل جزءاً مبتوراً من نص ابن عربي، يخدم فكرته فحسب، دون الانتباه إلى ضرورة وضع هذا النص داخل مذهب ابن عربي كله، وعلى أية حال فإن هناك مجموعة من أوجه الخلاف بينهما، سوف أشير إليها فيما يلي:

أولاً، إن تمييز ابن عربي يمكن أن ينشأ بين التجلي والجوهر أو الذات، على الرغم من أن كلاهما معاً في وقت واحد جزء لا يتجزأ لنفس

الحقيقة. أما تمييز هيك بين "الحق" و"آلهة" الأديان فهو خال من المعنى، بقدر ما كان ابن عربى مشغولاً ومهتماً^(١٥٣).

وثانيًا، على الرغم من أن وصف هيك، يتشابه مع وصف ابن عربى للكامل المطلق التام، فإنهما يختلفان جوهريًا فى وظيفتهما، فبينما يكون الكامل المطلق التام فى فكر ابن عربى مصدرًا لكل ما فى الوجود، بما فى ذلك العالم. فإن "الحق" فى فرضية هيك مسلمة أساسية للخبرة الدينية المعروفة عبر صور الآلهة، ولكن يجب أن نلاحظ أنهما يتفقان معًا فى عدم القدرة على وصف "الحق" أو التام الكامل المطلق، لأنه فوق الخيال الإنسانى^(١٥٤).

وثالثًا، أن ابن عربى عندما يقرر أن "الذات لو تعرت عن هذه النسب لم تكن إلهًا، فهذه النسب أحدثتها أعياننا، فنحن جعلناه بمألوهيتنا إلهًا، فلا يعرف حتى نعرف^(١٥٥)". لا يعنى أن الذات قد أصبح إلهًا عبر استعمال المفاهيم الثقافية البشرية، كما يعنى هيك فى فرضيته، وما يعنيه أن الذات باعتباره وجودًا خالصًا أو الذات قبل الفيض، لو كان هناك قبل فى الحقيقة، خال تمامًا من أى صفات بما فى ذلك الألوهية، إلا إذا تجلت صفاته عبر المخلوق، مثل القول بأن الله تعالى لا يمكن أن يسمى خالقًا إلا إذا ظهرت هذه الصفات بخلقه للعالم، إن الله تعالى يعرف نفسه باعتباره مقدسًا، عبر معرفة نفسه من خلال العالم المتجلى^(١٥٦).

وعلى الجملة فلدى ابن عربى يمكن النظر إلى الذات الإلهية من وجهين: الأول، من حيث هى ذات بسيطة مجردة عن النسب والإضافات إلى الموجودات الخارجية. والثانى، من حيث هى ذات متصفة بصفات.

وهى من الوجه الأول منزهة عن صفات المحدثات، وعن كل ما يربطها بالوجود الظاهر، بل منزهة عن المعرفة، ولا يمكن تصورها ولا التعبير عن حقيقتها، كما أنه ليست من هذا الوجه إلهاً على الحقيقة، لأن الإله يقتضى المألوه، أى يقتضى نسباً وإضافات إلى من هو مألوه له؛ لذا يخطئ ابن عربى من يرى أن الله تعالى يُعرف من غير نظر فى العالم^(١٥٧).

ولقد أوضح ابن عربى ذلك قائلاً: "فإن كان الحق هو الظاهر، فالخلق مستور فيه، فيكون الخلق جميع أسماء الحق سمعه وبصره، وجميع نسبه وإدراكاته. وإن كان الخلق هو الظاهر فالحق مستور باطن فيه، فالحق سمع الخلق وبصره ويده ورجله وجميع قواه، كما ورد فى الخبر الصحيح، ثم إن الذات لو تعرت عن هذه النسب لم تكن إلهاً، وهذه النسب أحدثتها أعياننا. فنحن جعلناه بمألوهيتنا إلهاً، فلا يعرف حتى نعرف. قال عليه السلام: "من عرف نفسه عرف ربه"، وهو أعلم الخلق بالله، فإن بعض الحكماء وأبا حامد ادعوا أنه يعرف الله من غير نظر فى العالم، وهذا غلط. نعم، تعرف ذات قديمة أزلية، لا يعرف أنها إله حتى يعرف المألوه، فهو الدليل عليه^(١٥٨)."

وعلى أية حال فوجود الذات على الوجه الأول مطلق، ووجودهما على الوجه الثانى وجود مقيد أو نسبى؛ لأن وجود الحق متعيناً فى صور أعيان الممكنات أو متعيناً فى هذه النسب والإضافات المعبر عنها بالصفات، ومن هنا كانت الموجودات كلها صفات للحق^(١٥٩).

ومن هذا التوضيح المختصر لمذهب ابن عربى، يتضح لنا أن هيك لم

يتمكن من أن يدافع عن الوضع الأنطولوجي "لآلهة" الأديان معًا مع الوضع الأنطولوجي للحق، وهذا يجعل آلهة الأديان عنده خلو من أية صفات دينية^(١٦٠).

ويشير هيك إلى نموذجين يعتقد أنهما يوضحان العلاقة بين الحق في ذاته، وبين شخصيته ولا شخصيته. الأول، التمييز الكانطي بين الشيء في ذاته، والشيء كما يظهر للحواس. وهيك هنا يستخدم المعرفة الكانطية، لكي يوضح كيفية أن الحق في ذاته يمكن أن يختبر في المجال الإيماني بالألوهية وغير الإيماني بها. وبعبارة أخرى فإن هيك يقرر أنه على الرغم من أن "الحق" لا يمكن أن تتجلى صفاته المعروضة بواسطة تجلياته، مثل الحب والعدل في المسيحية، والوعى والعادة في الهندوسية، ومع ذلك فإن الحق في ذاته هو الأساس في ذاته لكل هذه الصفات^(١٦١).

أما النموذج الثاني فيتصل بالتنبؤ التشابهي، على النحو الذي وجد به عند القديس توما الأكويني، فعلى سبيل المثال الله تعالى هو الخير، ولكن ليس بالمفهوم الموجود في الوجود البشري أنه خير، ولكن بمفهوم أن الله تعالى يملك الخيرية الفائقة التي لا حد لها، والتي في نفس الوقت تتشابه بالقياس للخيرية البشرية. ومن هنا يريد هيك أن يصل إلى نتيجة أن كل الصفات المعروضة بواسطة أحد تجليات "الحق"، يمكن أن تنسب إلى "الحق"، ولكن ليس بنفس المفهوم المعروض بواسطة تجلياته، ولكن بالمفهوم الذي يكون فيه "الحق" لا حد له مصدر كل الصفات المعينة^(١٦٢). وطبقًا لرأى هيك فإن صفات الله تعالى مثل الخالق، والرحيم، والمعين، يمكن أن تكون على علاقة "بالحق"، ولكن ليس بمفهوم أن "الحق" فعليًا

هو الخالق، والمعين، والرحيم، ولكن بمعنى أن "الحق" الأساس النهائى لكل هذه الصفات، التى تكون ممكنة بالنسبة لله تعالى باعتباره خالقاً، ورحيماً، ومعيناً^(١٦٣).

إن الإجابة التى قدمها هيك تنثير إشكاليتين: الأولى، إن النموذجين معاً، نموذج التنبؤ التشابهى عند توما الأكوينى، والتمييز الكانطى بين الشئ، والشئ كما يبدو للحواس، قد صيغا لغرض محدد وذى معنى داخل محتوى فلسفة كانط ولاهوت الأكوينى، وعندما يستنتج هيك من هذين النموذجين ربما لا يكون مبرراً، فعلى سبيل المثال ظاهرية كانط تتضمن أن الأشياء التى تكون موضعاً للخبرة المعقولة، تعتمد على الشئ فى ذاته، والشئ فى ذاته يقع وراء مجال الخبرة البشرية. وفى مسلمة هيك "آلهة" الأديان ليست أشياء، بل هى أشكال خارجية، وبالتالي لا يمكن أن تكون تجليات للشئ فى ذاته. وبعبارة أخرى كيف يمكن أن يكون "الحق" على صلة بالعالم، بصرف النظر عن أن هذا المفهوم يساعد على تفسيره دينياً؟ إن أغلب التقاليد، تقريباً، اليهودية، والمسيحية، والإسلام، والهندوسية، والبوذية نجد فيها أن الله تعالى أو النهائى دائماً على صلة بالعالم الذى نعيش فيه، باعتباره خالقاً له أو مصدراً له، وهيك غالباً ما يصمت عن مسألة كيف يمكن أن يكون "الحق" على صلة بالعالم المادى، وتلك إحدى المسائل التى تسبب مشكلة لهيك، إنه يقرر هنا أنه لا يمكن أن يقر تلك الرؤية التى ترى أن "الحق" مصدر العالم أو خالق له، بسبب أن الحق وراء أية صفات، وليس فى وضع يثبت أن أحد تجلياته مصدر للعالم أو خالق له، وسبب ذلك بسيط، فإن كل واحد من "آلهة" الأديان، يعتقد أنه خالق للعالم

ومصدر له، وفي مثل هذه الظروف فإن الخيار الوحيد لهلك أن يعتقد أن العالم المادى ليس لديه ما يفعله مع "الحق" ومع "آلهة" الأديان، وفي مثل هذه الحال فإن تفسير هيك يصبح أقل إقناعاً بالنسبة للناس المتدينين^(١٦٤).

والثانية، أن العلاقة بين "الحق" وبين تجلياته لا يمكن أن تؤسس بسهولة بواسطة هذين النموذجين، بسبب أن الاختلاف بين "آلهة" الأديان أعظم من أن يوحد فى مجال واحد، ومن هنا فإن هذين النموذجين لا يكونان مأمونين "للحق" باعتباره أساس مثل هذا التنوع والظواهر الحسية المتعارضة، باعتبار "آلهة" الأديان؛ فالقول بأن "الحق" لا يمكن وصفه، يجب أن لا يفسر بأنه يعنى أن "الحق" يمكن أن يوفق بين كل التنوعات والاختلافات والصراعات المتعلقة بمفاهيم وأفكار الآلهة^(١٦٥).

د - الخلاص عبر التحول من مركزية الدين إلى مركزية الألوهية:

إن "الحق" عند هيك له وظيفتان مهمتان: الأولى، باعتباره أساس الخبرة الدينية، أو مصدر "آلهة" ونهائيات الأديان. والثانية، أنه سبب الخلاص أو التحرير، كما هو معروض فى التحول البشرى فى التقاليد الكبرى فى بنية لاهوت الخلاص. ولكن ما هى السمة الأساسية لمثل هذا التحول، وكيف يمكن أن ينجزه الإنسان ويحققه؟ إن هيك يقرر هنا أنه من الممكن أن يكون بالالتزام بالإيمان الذاتى بالمسيح، عليه السلام، باعتباره الرب أو المنقذ، أو بالخضوع الكامل لله تعالى، كما فى الإسلام. أو مع تعالى الذات، مع رغبة شديدة لبلوغ النيرفانا Nirvana أو الموسكا Moska، وتلك التنوعات داخل الأنساق المفاهيمية المختلفة تستند على

موضوع أساسى واحد: إن التغير الفردى الفجائى أو التدريجى من الانشغال الذاتى الذى يستحوذ على الاهتمام، إلى مركز جديد يدعم وحدة الحقيقة وأهميتها، إنه التفكير فى الله تعالى أو براهما، أو درهما Dharma أو سونياता Sunyata أو طاو Tao. وهكذا فإن المفهوم النوعى للخلاص أو التحرير الذى اتخذ أشكالاً مختلفة معينة فى التقاليد الكبيرة، هو تحول الوجود الإنسانى من مركزية الذات إلى مركزية الحقيقة^(١٦٦).

مثل هذا التحول يمكن الوصول إليه فى التقاليد الهندوسية باتباع ثلاثة مسالك، والتي لا تكون متبادلة على نحو كلى، بل على الأحرى تمثل تأكيدات مختلفة تناسب الشخصيات المختلفة؛ فالتحول يمكن بلوغه عبر مسلك المعرفة Janana-marga أو البصيرة الروحية. والمسلك الثانى هو الفعل Karma-marga، وهذه الطريقة على وجه العموم تكون للناس العاديين، وتتطلب خدمة المجتمع، دون اهتمام بالمنافع المادية. والمسلك الثالث عن طريق التقوى والورع Bhakti للحق The Real، وهى طريقة تقتضى تمرکزًا جديدًا ثانيًا جذريًا فى النظام الدينى^(١٦٧).

وفى البوذية فإن الخلاص يفهم عمومًا باعتباره تحررًا من قوى الوهم والخداع للأنأ أو الذات، ووفقًا لهذا التقليد فإن عدسة الخبرة بالعالم عبر الأنأ أو الذات تشوه التجربة التى تعكس العالم، على نحو مؤكد، فى هيئة فاسدة كاذبة، ولكى يتم تحرير الأنأ من هذا الخداع، لا بد من تغيير الأنأ المعدية للحرية الممتعة للنيرفانا^(١٦٨).

ويحدث التحول فى المسيحية بالتضحية بالنفس فى الإيمان بالله تعالى صاحب السلطة التى لا حد لها والإحسان، الذى يولد روحًا جديدًا للحقيقة

والممتعة التى تحرر المؤمنين من قلق الاهتمام بالنفس، ويجعل ذلك سبيلاً للحب الإلهى للعالم. ويؤكد هيك أن هدف التعليم المسيحى أن يكسر ذلك الوجود العادى الذى يطوق النفس؛ من أجل أن تصبح جزءاً من الحضور الإلهى ومملكة المستقبل. وفى تعاليم المسيح، عليه السلام، فى الإدراك المسيحى العملى، فإن الخلاص تسليم واعتراف مثل التحول من مركزية الذات أو الأنا إلى الحياة التى يكون مركزها الله تعالى، على نحو جذرى^(١٦٩).

وفى ما يتصل باليهودية فإن هيك يقرر أن ترقب المسيح المخلص أو تمنى مملكة الله تعالى على أساس التحول الأرضى، يمكن أن يفسر من منظور التحول من مركزية الذات إلى مركزية الحقيقة^(١٧٠).

ويؤكد هيك فى فكرته عن التحول الإنسانى فى الإسلام أن القرآن الكريم، يميز على نحو جذرى بين حالتين: حالة الإسلام، أى استسلام النفس الذى يؤدى إلى السلام مع الله تعالى، والحالة النقيضة له التى تشمل أولئك الذين لا تدعن أنفسهم لخالفهم. وحالة الإسلام عند هيك، هى الشكل الإسلامى لفكرته عن التحول، مؤكداً على أن الإسلام يهدف إلى أن يكون شاملاً لجوانب الحياة، من خلال الصلوات الخمس فى اليوم، والزكاة، والصوم، والحج، والإيمان. تلك التى تكوّن الأركان الخمسة للإسلام، بالإضافة إلى الصيغ المقدسة مثل بسم الله، وإن شاء الله تعالى، والتى تهدف إلى إسباغ السمة الدينية على الحياة اليومية العادية، وكذلك الجانب الصوفى الذى يركز على الذكر، والفناء والبقاء، وهو ما يمكن أن يفسر بأنه تحول من مركزية الذات إلى مركزية الحقيقة^(١٧١).

ولكن يجب أن نلاحظ أنه فى الإسلام، لا يوجد ما يسميه هيك حالة الإسلام، ولكن هناك حالة التقوى التى يمكن لها أن تتصل، كما يقول عدنان أصلان، بفكرة هيك فى التحول البشرى من مركزية الذات إلى مركزية الحقيقة، والتى تعنى فى الفهم القرآنى الخوف من الله تعالى الذى يفيد الصلاح والورع والسلوك الخير، وكف اللسان والقلب واليد من الشر، والقرآن الكريم يثنى على التقوى، ويمدح المتقين الذين سوف يكافئهم الله تعالى يوم القيامة، أولئك الذين يكونون فى حضور مع الله تعالى، ومصطلح هيك حالة الإسلام، لا يمكن أن تميز حالة المسلم العادى من أولئك الذين يعيشون حياة الأولياء^(١٧٢).

إن هناك العديد من الاعتراضات الممكنة على تصور هيك للاهوت الخلاص فى الدين، على أساس أنه تحول بشرى، من بين أن هذا المصطلح اختزالى إلى حد بعيد، وقابل للمناقشة، إذ إنه يهدف إلى التقليل من بنية الاختلافات الدينية المميزة للخلاص فى التحول الإنسانى فحسب، فهل من الممكن أن يكون التبرير البولسى، أو الفهم الهندى للموسكا Moska يرجعان بالفعل إلى التحول الإنسانى من مركزية الذات إلى مركزية الحقيقة^(١٧٣)!

وعلاوة على ذلك فإن فكرة هيك عن التحول الإنسانى، ليست فحسب شرحاً خاطئاً لوصف الخلاص فى التقليد، ولكنها أيضاً تفرغه من محتواه الدينى، ويمكن أن ننظر إليه باعتباره الوصف الفلسفى لفكرة الخلاص الدينى من وجهة نظر علمانية، ولو أن هيك قدم للمسلمين فكرة الفلاح أو النجاة على أساس أنها تحول إنسانى من مركزية الذات إلى مركزية الحقيقة، فإن أى شخص سوف يفشل فى التأكد من أن هيك يتحدث عن

الخلاص، ليس هذا فحسب، بل سوف يكون خائب الأمل بواسطة هذا التقديم، الذى يفقده الحافز الذى يؤدى به حياة الأولياء. وبعبارة أخرى فإن فكرة هيك عن التحول البشرى، فشلت فى أن تقدم شيئاً يدعم التوقع الدينى للمسلم التقى أو اليهودى أو المسيحى، وعلى الأفضل فقد تجاهلت الوصف التقليدى لليوم الآخر، والجنة والنار، التى يكون لهم وظائف مهمة باعتبارها حافزاً يقود إلى حياة الأولياء^(١٧٤).

إن هذا يؤدى عند هيك إلى النقطة المحورية فى فلسفة التعددية الدينية عنده: التحول من مركزية الذات إلى مركزية الحقيقة، موضحاً أن هذا هو ما عبر عنه الصوفى المسلم جلال الدين الرومى، عندما قال: المصابيح مختلفة، ولكن نفس الضوء^(١٧٥)؛ وذلك على أساس أن ديانات العالم تعبير عن استجابات وإدراكات مختلفة لنفس الحقيقة الإلهية^(١٧٦).

أضف إلى ذلك أن مثل هذا التحول البشرى، الذى يسبب حياة الأولياء، ليس هدفاً، ولكنه نتيجة لحياة التقوى والورع، التى يمكن الوصول إليها عن طريق الاعتقاد الثابت، والالتزام بالمبادئ الدينية للتقليد المخصوص، ومن المعروف أن السبب الأساسى الذى قاد هيك للاعتقاد بوجود الحقيقة المتعالية، بالإضافة إلى القيمة الدينية للديانات، محصول الأديان من الأولياء والقديسين، ذلك المحصول الذى يركز عليه، باعتباره أحد المعايير الصحيحة، وفقاً للاستجابة الأصلية للحق، يمكن أن تميز عن الاستجابة غير الأصلية. وكما هو معروف أن الولاية نتيجة للحياة الدينية، التى يرشد إليها فى ضوء أسس الدين، بما فى ذلك الاعتقاد باليوم الآخر، وهنا يظهر الأمر متناقضاً، فمن ناحية يمنح أهمية ذات وزن للولاية،

باعتبارها تقديرًا مهمًا للحياة الدينية. ومن ناحية أخرى يتجاهل المبادئ الدينية التي تسبب إنتاج الأولياء، ففي الإسلام، مثلاً، يعتقد هيك أن وجود الأولياء دليل على صحة استجابتهم للنهائي Ultimate ومن ناحية أخرى بإدخال فكرته في "الحق"، والتحول البشري، فإنه يوهن الالتزام الديني للمسلمين بأسس دينهم أو عقائد الإسلام. وبعبارة أخرى فإن هيك في موقف لا يقر على اعتقاد المسلمين في الجنة أو النار إلا الثناء على نتيجة هذا الاعتقاد، تقريباً، في حياة الولاية والأولياء^(١٧٧).

هـ - بعض الملاحظات النقدية على فرضية هيك التعددية:

إن كل أوجه النقد الموجهة إلى فرضية هيك التعددية، يمكن أن تنحصر في مجال أساسيين: الأول، مسلمة "الحق" وشخصيته ولا شخصيته، فهذا لا يمكن الدفاع عنها فلسفياً، ولا تبريرها دينياً، فمن جهة أنه لا يمكن الدفاع عنها فلسفياً، لأنها تظهر مفككة متنافرة، فعندما لا يوصف "الحق" فإنه يضبط على أنه أساس المفاهيم المختلفة المتعارضة للآلهة. بالإضافة إلى أن هيك قد فشل في أن يقدم نموذج عمل، يضمن الاتصال بين "الحق" وتجلياته. كما أنه غير مبرر من الناحية الدينية، فسبب عدم وصف "الحق" ببطل كل معرفة تدعيها الأديان، ومن هنا فإن هيك متهم بالأدوية المتعالية التي تتمثل في مقولات هيك، في ضرورة التسامح، والعيش مع الاختلافات الدينية، أو لا يمكن الحكم على الديانات في فهمها للحقيقة الإلهية. أو الاعتقاد في المذاهب الدينية أنها ليست جوهرية للخلاص أو التحرير. إن هيك أثبت الحقيقة الإلهية المتعالية فوق وضد الوضع الطبيعي، بينما فشل في إثبات أن الأخرويات يمكن أن تكون إيمانية أفضل

من أن تكون لا إيمانية^(١٧٨).

أيضاً فإن فرضية التعددية الدينية عند هيك، يمكن النظر إليها على أنها نظرية في الديانات غير وافية، بسبب أنها تتطلب تغييرات جذرية في العقائد التقليدية للأديان، فعلى سبيل المثال ما يسمى " بالحق " هو ما يدعيه الهندوس Nirguna Brahman، وتسميه الماهيانا البوذية Dharmakaya، ومثل "الحق" عند هيك فإن Brahman و Dharmakaya يتجلبان ذاتهما في سبل عدة، ولا يمكن أن يقر هيك على هذا، فإنه إن فعل ذلك فسوف يتبنى رؤية بعض التقاليد الدينية ضد الأخرى، وهو يحاول أن يكون محايداً، وبدلاً من أن يقبل أن يكون Nirguna Brahman اسماً "للحق"، يذهب إلى أنه أحد تجليات "الحق". وهيك يناقض بشكل تام فكرة "الفيدا" عن Nirguna Brahman. ولو أن الفيدا أخبرت هيك أن ما يسميه الحق تسميه Nirguna Brahman، فكيف يمكن لهيك أن يلح على أنه اسم لأحد تجليات الحق^(١٧٩).

أضف إلى ذلك أن فرضية هيك لا تستطيع أن تسع حتى بعض العقائد الكبرى، مثل اعتقاد المسيحيين في التثليث، وفكرة Zen عن Satari، ولأجل أن تناسب هذه المذاهب فرضيته، قام بإعادة تفسيرها على نحو جذري راديكالي تماماً، وهى إعادة تفسير تحمل قدرًا ضئيلاً من التشابه مع العقيدة الموجودة في المذهب المعين، ومثل هذه التفسيرات من الصعوبة أن تكون سمتها الأساسية دينية^(١٨٠).

وثمة مشكلة أخرى في فرضية التعددية الدينية عند هيك، وهى الطبيعة التفتيحية فيها، فلكي تحقق فرضيته ما تصبو إليه، فلا بد من إعادة

تحديد العديد من المفاهيم الدينية، بوسائل وطرق سوف يرفضها أتباع هذه التقاليد المتنوعة، ومثال ذلك مفهوم هيك للخلص الذى يعنى الانتقال من مركزية الذات أو الدين إلى مركزية الحقيقة أو الألوهية^(١٨١).

وعلى أية حال فإن هناك نقطتين ضعيفتين فى فرضية التعددية الدينية عند هيك:

١- التضارب الداخلى، إذ لا يستطيع، فى وجود تعارض امتلاك الحقيقة التامة بين الأديان، أن يكون واقعياً فى نظريته للظاهرة الدينية، وفرضيته التعددية فى نفس الوقت.

٢- إن فرضية التعددية الدينية عند هيك لا تقبل المعطيات الدينية المسلم بها، لكى تكون نظريتها، وإعادة التفسير متممة بالاستخدام الواسع للميثولوجيا، التى تكون أفكاراً تكون فى الديانات حقائق منطقية^(١٨٢).

٣- من الملاحظ أيضاً أن فرضية التعددية الدينية عند هيك، تتعارض مع الوحى فى الأديان السماوية، كما أنه فشلت فى أن تنقذ محاولة النموذج العقلانى الدينى من تنوع الأديان والخبرات. أيضاً فإنها غير كافية فى تصورهما لعدم القدرة على وصف الحقيقة النهائية، بالإضافة إلى أن الديانات أكثر من مجموعة من العقائد، إذ إن الديانات لها أبعاد عملية مهمة، ليس فحسب بسبب القوانين الأخلاقية التى تعرضها، ولكن بسبب الأبعاد الشعائرية، وحتى لو تمكن هيك من إزالة التعارض العقدى، فإنه لن يتمكن من إزالة التعارض العملى الذى سوف يظل مستمرا، على الرغم من ادعائه أنه ليس هناك تعارضاً حقيقياً. وفى الحقيقة فبينما تكون التعددية الدينية لاهوت التسامح، فإنها تتحول إلى اللاتسامح مع

الاختلافات الدينية الحقيقية^(١٨٣).

٤- إن التعددية تعلن عن نفسها بأنها التسامح بين التقاليد الدينية المختلفة، ولكنها فى الحقيقة تقرر تعددية هذه التقاليد من أجل إلغاء الاختلافات الأساسية بينها.

٥- وإنها تركز على الاختلاف الظاهر بين التقاليد الدينية على أنه عقدى أكثر منه عملياً، وبالتالي تتجاهل أهمية القانون الدينى والمجتمع، وبتقليلها من أهمية الاختلافات العقائدية، فإنها تضعف ما يقرره القانون الدينى^(١٨٤).

٣- المسيحية والتعددية الدينية

أ - موقف المسيحية من الديانات الأخرى:

إن الديانات لا يمكن أن تجرد عن أصولها التاريخية، فبعض الأحداث التاريخية، مثل ميلاد المسيح، عليه السلام، وقيامته، تؤدى على نحو دائم دوراً مهماً فى صياغة المعتقدات المسيحية، ومن أجل تحديد موقف المسيحية من أى موضوع، فإن هذا يتطلب نظرة عامة إلى تاريخ المسيحية، وبالتالي فمن الضروري التعرف على موقف المسيحية من الديانات الأخرى عبر تاريخها، أو بعبارة أخرى المختصر التاريخى للتعددية الدينية فى المسيحية^(١٨٥).

ومن الأهمية بمكان أن نشير هنا إلى أن هيك لم يضع أى إحالات إلى الخلفية اليهودية لتعاليم المسيح، عليه السلام، فالمسيح لم يعيش فى فراغ ثقافى، وباعتباره شخصاً ذا أصول يهودية، فإنه وجّه حديثه إلى

اليهود القريبين له فى عصره، ولذا فتعاليمه على وجه العموم مرتبطة باليهودية، حتى تعاليم العداءة^(١٨٦)، والتسامح، وإلى حد ما الرحمة^(١٨٧). وعلى أية حال فإن توجهات العهد القديم تجاه الديانات الأخرى، كان لها بالتأكيد بعض الأثر على تعاليم المسيحية^(١٨٨).

ومما هو معروف أن العهد الجديد فى المسيحية، يعد مصدرا أساسيا لتحديد الجوانب الاعتقادية والمسائل الدينية، وتقرير وجهة نظر المسيح، عليه السلام، تجاه اليهودية والديانات الأخرى فى الأنجيل، ربما يعطى بعض الإشارات التى تساعد على فهم موقف المسيحية من الديانات الأخرى، فالمسيح كان على صلة بالديانات السابقة عليه، وعلى نحو أكثر أو أقل قبل لاهوت العهد القديم، فإله تعالى الذى يؤيده بنفسه، والذى يقوم المسيح بالدعوة له، هو إله إبراهيم، وإسحاق، وإسماعيل، ويعقوب عليهم السلام^(١٨٩). ووفقاً للعهد الجديد فقد أخذ على نفسه رعاية الحياة الأخلاقية داخل المجتمع، والحفاظ عليها فى المجتمع الذى يعيش فيه، ويدعو فيه إلى المبادئ الأخلاقية^(١٩٠)، ولقد كانت الفكرة الأساسية فى العهد الجديد أن المسيح، عليه السلام، قد جاء ليتم العهد القديم، مما جعل المسيحية فى علاقة مهمة مع اليهودية^(١٩١).

وفيما يتصل بموقف المسيح، عليه السلام، من الديانات غير اليهودية، فليس من الممكن الوصول إلى أى نتيجة، وكما أوضح يوحنا أن المسيح كان مدركاً لديانة الساميين، تلك الديانة التى كان ينظر إليها باعتبارها أقل رتبة من الأرثوذكسية اليهودية، وحكاية السامرى الطيب توضح واجب الجوار الطيب بين اليهودى والسامرى، كما أنها تتضمن فى ثناياها مبدأ

أخلاقيا مهما؛ إذ ينبغي أن يعامل كل أفراد الجنس البشرى باعتبارهم جيراناً^(١٩٣). وعلى أية حال فمن الصعوبة البالغة أن نجد فى الأناجيل أو فى أية مصادر تاريخية أخرى أن المسيح، عليه السلام، قد اتصل على نحو مباشر بالديانات الرومانية أو الإغريقية أو الشرقية^(١٩٣).

إن هناك مجموعة من النصوص التى استخدمت تاريخياً؛ لتبرير القول بأن المسيحية هى السبيل الوحيد للخلاص، على الرغم من أن هذه النصوص يمكن تفسيرها، على نحو مختلف تماماً، ومنها: "كل شىء سلمه إلى أبى، ولا أحد يعرف الابن إلا الأب، ولا أحد يعرف الأب إلا الابن، ومن أراد الابن أن يعلنه له^(١٩٤)"، " فأجابه يسوع أنا هو الطريق والحق والحياة، لا يأتى أحد إلى الأب إلا بى^(١٩٥)"، " وليس بأحد غيره الخلاص، إذ ليس تحت السماء اسم آخر قدمه الله للبشر، به يجب أن نخلص^(١٩٦)". وعلى أية حال فقد استخدمت هذه النصوص دائماً باعتبارها أسساً دينية مقدسة، تؤيد المسيح، عليه السلام، والمسيحية فى البرهنة على أنها الطريق الوحيد للخلاص^(١٩٧).

وفى العصر الوسيط كانت علاقة المسيحية بالأديان الأخرى، غالباً تعيش مناخاً عدوانياً، فقد دخلت المسيحية فى صراع مع الإسلام امتد إلى أرض المعركة، ولقد كانت الكنيسة تقود الجدل اللاهوتى المتعلق بالعالم الوثنى والهرطقة فى ذلك الوقت، وكان هناك عدد قليل من المفكرين المسيحيين الذين حاولوا أن يوضحوا المبادئ الأساسية، التى تحكم وجهة المسيحية تجاه الديانات الأخرى، وعلى سبيل المثال القديس أوغسطين، والقديس توما الأكوينى، وأضحى الشعاع آنذاك: إنه لا خلاص خارج

الكنيسة المبدأ الأساسى للكنيسة الكاثوليكية^(١٩٨).

ولقد كان اللاهوت المسيحى فى العصور الوسطى محكوماً بالقصرية Excluivism، التى تعنى أن كل الناس، مهما كان جنسهم أو لونهم أو دينهم، يجب أن يكونوا مسيحيين لو أرادوا الخلاص. وعلى سبيل المثال البيان البابوى الشهير لبونيفاس الثامن Boniface viii فى عام ١٣٠٢ أعلن أنه لا يوجد إلا مقدس واحد: الكنيسة الرسولية الكاثوليكية، وأكد بوضوح أنه لا يوجد خارجها خلاص أو غفران للذنوب والخطايا، كما أعلن أنه من يذعن لبابا روما سوف ينال الخلاص التام^(١٩٩).

وفى مجلس فلورنسا ١٤٣٨ — ١٤٤٥ قرر أنه لا يمكن لأحد خارج الكنيسة الكاثوليكية، ليس فحسب الوثنيين، ولكن كذلك اليهود أو الهراطقة أو من يثير الانشقاق الدينى، أن يشارك فى الحياة الأزلية، ولكنهم سوف يذهبون إلى النار الأبدية التى أعدت للشيطان ومن يدعمه، إلا إذا التحقوا بالكنيسة قبل نهاية حياتهم. وفى العالم البروتستانتى كانت هذه النزعة القصرية هى المسيطرة أيضاً، فمارتن لوتر فى " مجموعة أسئلة وأجوبة عن تعاليم الدين " يؤكد أن أولئك الذين يعيشون خارج المسيحية، الوثنيين، والأتراك، واليهود أو المسيحيين أصحاب العقائد الباطلة، الكاثوليكية الرومانية، فعلى الرغم من أنهم يعتقدون القول بإله واحد حقيقى، فإنهم سوف يستقرون فى النار الأزلية والغضب الأزلى^(٢٠٠).

وعلى أية حال فقد انقسم العالم فى العصور الوسطى إلى معسكرات دينية مختلفة، ولقد كانت القوة الحاكمة آنذاك تطلب تبرير نفسها عبر إظهار العداء تجاه التجمعات الدينية المخالفة، كما كانت طبيعة الكتابات الجدلية

تهدف إلى تقوية المعارضة تجاه النظرة القصرية الموجودة بالفعل، وكانت طبيعة العلاقة بين الإسلام والمسيحية يحكمها ليس فحسب الحوار الثقافى، بل أيضاً الصراع العسكرى بين هاتين الديانتين^(٢٠١).

وفى هذا القرن لم تتغير نظرة المسيحية تجاه الديانات الأخرى، على نحو كاف بالنسبة لأولئك الذين ينشدون المنهج التعددى، وعلى سبيل المثال فى إعلان فرانكفورت عام ١٩٧٠، كان الحديث الموجه إلى العالم غير المسيحى: إن هناك تحدياً على نحو كامل من كل غير المسيحيين، الذين يرتبطون بالمسيحية الذين يرتبطون بالله تعالى على أساس الخلق، والإيمان بالمسيح، عليه السلام، ويتعمدون تحت اسمه، لهم فحسب يكون الخلاص الأزلى الموعود به^(٢٠٢).

وعلى الرغم من سيطرة تلك الوجهة القصرية فى العالم المسيحى، فقد ظهرت تحولات جديدة بالملاحظة من هذه القصرية الدينية إلى اللاقصرية الدينية أو حتى إلى التعددية باعتبارها أثراً للقيم الليبرالية فى الغرب، ولقد كان هذا أكثر نفعا لو أن الكنيسة توصلت إلى الشكل اللاقصرى عبر تطوراتها الداخلية أفضل من أن يكون ذلك عبر الضغط الذى مارسه الثقافة العلمانية المسيطرة، ولقد كانت الكنيسة الكاثوليكية حديثاً خير مثال مهم لمثل هذا التحول الذى حدث فى مجلس الفاتيكان الثانى ١٩٦٣ - ١٩٦٥ على مثل هذه الثقافة الأمرة^(٢٠٣).

ففى التأسيس العقائدى للكنيسة الذى نشر عام ١٩٦٤ أعلن المجلس: أيضاً أولئك الذين يبلغون الخلاص فى النهاية عبر عدم مسئوليتهم وخطئهم فى معرفة إنجيل المسيح أو كنيسته، ومع ذلك يطلبون بإخلاص الله تعالى،

ويبتقلون بنعمته، ويناضلون بأعمالهم الصالحة لتنفيذ إرادته المعروفة بالنسبة لهم، عبر ما يمليه عليهم ضميرهم، ولا ينكرون العناية الإلهية، فالمساعدة ضرورية لخلاص هؤلاء الذين لا مسئولية عليهم فيما يتعلق بهم، ولم يصلوا بعد إلى معرفة واضحة محددة لله تعالى، ولكنهم يناضلون في أن يعيشوا حياة خيرة، شاكرين نعمة الله تعالى عليهم، ومهما يكن فالصدق والخير موجودان فيهما، هؤلاء يعتبرون بالنسبة للكنيسة معدين للإنجيل^(٢٠٤).

والبيان الذي كان يهدف إلى وضع المبادئ التي تؤسس العلاقة بين الكنيسة والديانات غير المسيحية، أعد في نهاية المجلس في عام ١٩٦٥ معلناً: أن الكنيسة الكاثوليكية لا ترفض ما يكون حقيقياً ومقدساً في الديانات، وتتنظر باحترام إلى أساليب الحياة وطرقها، لأولئك الذين تختلف تعاليمهم وأحكامهم، وعلى الرغم من اختلافها فإن ذلك يعكس أشعة الصدق التي تنور روحياً كل البشر^(٢٠٥).

وعلى أية حال فإن هيك يرى أن الفاتيكان الثانى غير واف، لأنه لم يتعهد بشكل التعددية التي في فكره، ولقد أعلن عدم رضائه عن أن الفاتيكان الثانى لم يحقق الثورة الكوبرنيقية التي يحتاج إليها في نظرة المسيحية إلى الديانات الأخرى، وما زال يفترض على نحو مفروغ من صحته، دون أدنى سؤال، أن الخلاص يكون فحسب بالمسيح، عليه السلام، وعبر الاندماج في جسده الرمزي: الكنيسة. إن الفاتيكان الثانى يرى أن الاندماج ممكن على أساس الجهد المخلص لتتبع النور الموجود داخل التقاليد الدينية المختلفة^(٢٠٦).

ويخلص هيك إلى أن المسيحية كانت منذ ألفى عام الطريق الرئيسى للخلاص فى القارات الثلاث، وأيضاً فإن الديانات الأخرى على نفس النمط طرق للخلاص، تزود السبيل الرئيسى للحقيقة الإلهية لقطاع كبير من البشر^(٢٠٧).

ب - الكريستولوجيا الجديدة عند هيك.

إن هيك يحاول هنا أن يقدم كريستولوجيا جديدة، باقتراحه تفسيراً بديلاً لنفس العقائد التقليدية، مثل التثليث، والتجسد، والولادة البتولية. وفى كتابته الحديثة يؤكد هيك على نحو أكثر على نقد الكريستولوجيا التقليدية أكثر من فرضيته فى التعددية الدينية. ومع ذلك فلا بد من التأكيد هنا على أن بحث هيك عن كريستولوجيا جديدة، له علاقة وثيقة بفكرته عن التعددية، إذ قرر أن يعيد تحديد تلك العقائد التى أخذت مكانة متميزة فى المسيحية، وعلى نحو أكثر دقة يريد أن يجعل فرضيته فى التعددية أكثر معقولة^(٢٠٨).

ويشير هيك هنا إلى عاملين أساسيين: أحدهما، قوة المعرفة العلمية والتكنولوجية. وثانيهما، حقيقة اللقاء الجديد بديانات العالم الأخرى^(٢٠٩)، فهو يقرر هنا أنه من الممكن، على أساس العلوم الفيزيائية والإنسانية، صياغة صورة كاملة للكون بما فى ذلك الإنسان، ومع ذلك لا تستلزم الإحالة إلى الله تعالى. وبعبارة أخرى من الممكن أن يوجد فهم كامل غير دينى للعالم، ومثل هذه الصورة للعالم الفيزيقي لا حد لها فى الزمان والمكان، إذ ليس لها حالة أولية، وبالتالي لا تتطلب توضيحاً بالإحالة إلى الحقيقة الإلهية المبدعة الأولية^(٢١٠).

وبالإضافة إلى ذلك فإن هناك ضغطاً آخر على المسيحية، ليس أقل

أهمية من الأول، يأتي من العالم الدينى الواسع، والذي أدى إلى وجود سياق جديد سوف ينشط فيه العمل اللاهوتى فى المستقبل، وهذا السياق الجديد يتمثل فى الحياة الدينية المختلفة للإنسان، والتي يكون اتصال بعضها ببعض الآخر فى ازدياد، ومن هنا فإن العزلة الدينية والفكرية فى الماضى كانت تقيد فحسب مسئولية التفكير^(٢١١).

إن تناول هيك لمكانة المسيح، عليه السلام، فى المسيحية، وما نسبته المسيحية إليه، سوف يكون من خلال فهمه الجديد لعلاقات الله تعالى بالإنسانية، وهو يؤكد بداية أن هذه المسألة من أكبر القضايا صعوبة فى اللاهوت المسيحى للديانات^(٢١٢).

إن هناك أنواعًا ثلاثة من التعارضات والاختلافات بين ديانات العالم: الأول، الاختلاف بين الديانات فى أساليب خبرتهم بالحقيقة الإلهية واكتشافهم لها؛ ويتمثل هذا فى التعارض بين الخبرة بالله تعالى من جهة كونه شخصيا، والخبرة بالمقدس باعتباره غير شخصى. وفى التعارض بين الخبرة بالله تعالى باعتباره القاضى القوى الصارم، وباعتباره النصير الرؤوف الكريم.

والثانى، الاختلاف فى النظرية الفلسفية واللاهوتية أو المذهبية التى تتعلق بتلك الحقيقة، وهو صراع فعلى موجود، وإن لم يكن ظاهراً للعيان. والثالث، الاختلاف فى بيان وحيية الأحداث وإلهاميتها، وفقاً لأثر تيارات التجربة الدينية فى أصولها، وبوسائلها التى تجعلها بؤرة مركز عبادتها، وهذا الاختلاف يقدم أكبر الصعوبات للاهوت الكوبرنيكى للأديان. وكل ديانة من الديانات عبر النصوص المقدسة الخاصة بها، وكذلك من

خلال مؤسسيها، الفيدا، وبوذا، والتوراة، والمسيح والكتاب المقدس، والقرآن الكريم، تدعى أنه استجابة تامة للإيمان والعبادة، على نحو لا يتوافق مع الاستجابات الأخرى، ولقد ظهرت هذه الاستجابة فى المسيحية من خلال القول بأن المسيح ابن الإله المتجسد^(٢١٣).

فى كتابه "المسيحية فى المركز" Christianity at the center، يصف هيك موقفه بأنه الطريق الوسط بين المحافظين الذين يتعلقون بالبنية التقليدية للاعتقاد، وبين الرافضين على نحو جذرى لكل المحتوى التقليدى، بما فى ذلك المتعالى، ولقد أوضح موقفه بالنظر إلى بعض العقائد المسيحية، فبالنسبة للطريق الوسط لديه، هو رفض راديكالى للكثير من النظام الاعتقادى الأرثوذكسى، ولكنه محافظ فى إثبات المتعالى — حقيقة الله تعالى، وألوهية المسيح عليه السلام، والحياة بعد الموت — وهكذا يفتح باب النقد من كلا الجانبين: من الوجهة المحافظة لإنكار عصمة إلهام الكتابات المقدسة، أو سقوط الإنسان، أو الولادة البتولية، أو القيامة بالجسد، أو ضد المعجزات الطبيعية أو قداسة الكنيسة، ومن الوجهة الراديكالية فهو عنيد فى إثبات شخصانية الله تعالى المتعالى، الذى يحب بتجل مباشر فى محبة المسيح، والذى هدفه الخير للإنسانية أخيراً، لى ينجز وراء نطاق الموت الجسدى، ولكن هذا الطريق الوسط طريق الصدق الذى يروق للعقل المسيحى، سواء كان محافظاً أم راديكالياً^(٢١٤).

ومن المهم أن نلاحظ أن إقراره بالبنية الكانطية فى تفسيره الدينى للأديان، ليس هناك الكثير الذى خلفه فى تناول بنود ثلاثة للإيمان المسيحى التى أثبتتها هيك فى تلك الأيام، تقريباً: حقيقة الله تعالى، وألوهية المسيح،

والحياة بعد الموت ففي مشروعه الكانطى تحولت حقيقة الله تعالى إلى حقيقة التجليات الظاهرة للحق فى ذاته، والحياة بعد الموت تحولت إلى التحول الإنسانى من مركزية الذات إلى مركزية الحقيقة، وألوهية المسيح تحولت إلى مجاز يصف تلك العلاقة الفريدة للمسيح بالله تعالى^(٢١٥).

لقد وضعت أسطورة الإله المتجسد هيك فى مركز الجدل والنقاش، وفى كتاباته الحديثة فى الكريستولوجيا بينما يكون هناك تأكيد كبير على وضع مسألة عقيدة التجسد، وعقيدة الولادة البتولية، ومن ناحية أخرى يقوم بتهميشها. فلدى هيك أن إعادة تفسير عقيدة التجسد أمر حاسم وضرورى؛ إذ إنها قد استخدمت لادعاء أن المسيحية هى الديانة الوحيدة، التى وجد الإله فيها فى شخص، وبالتالي من الواجب أن تكون فريدة فائقة على كل الديانات الأخرى، بالإضافة إلى سبب آخر له يكمن فى النظر إلى هذه العقيدة على أنها حقيقة مجازية أفضل من أن تكون حقيقة حرفية^(٢١٦). وبعبارة أخرى فإن هيك يخلص إلى أن " التجسد " ينبغى أن يفهم باعتباره رمزا، أو مجازا أو سرياً أسطورياً، من أن يفهم بالمعنى الحرفى^(٢١٧)، وبهذا التفسير يمكن للمسيحية أن تصل إلى تعددية دينية مقبولة^(٢١٨)، ذلك أن مثل هذا النوع من التفسير لا يستلزم ما تدعيه المسيحية من امتلاك التميز والتفرد، ذلك الفهم الذى كان يقتضيه الفهم التقليدى^(٢١٩).

وفى مثل هذه المسائل المعقدة، فإن هيك كان مدركاً للتمييز بين مسيح الناصرة التاريخى، وتطور ما بعد القيامة فى ذاكرة الكنيسة المختلطة الممتزجة وتفسيراتها له، وفى الحقيقة فإن أى مدخل إلى الأسبق، يكون فحسب ممكناً عبر المتأخر، وهذا لا يقلل من أهمية مثل هذا التمييز، وهيك

يؤكد أيضًا أهميته في أى تفسير للكريستولوجيا، لكى يثبت حقيقة أن أقدم وثائق العهد الجديد، وبعض رسائل بولس، وإنجيل لوقا قد كتبت بعد موت المسيح بحوالى عشرين عامًا، وبالتالي فإنه لا أحد من هؤلاء الكتاب شاهد عيان على الأحداث التى يصفها^(٢٢٠).

ولقد بدأ هيك كريستولوجيته الجديدة بتقديم تفسير جديد لعقيدة القيامة، وفى البداية يبنه هيك إلى حقيقة أن الناس بدأوا الاعتقاد بقيامة المسيح، عليه السلام، فى الوقت الذى كانت الأنجيل فيه قد كتبت، وذلك بعد جيلين من وفاة المسيح فى الغالب، ويؤكد أنه فى أقدم طور للعهد الجديد، لا نجد أى إشارة إلى خلو القبر أو الرؤية الجسدية للمسيح الذى قام من بين الأموات، وبالتالي فالحاجة هنا ضرورية إلى تفسير جديد، ولقد كانت هناك بعض العناصر المشتركة بين تجربة محادثة القديس بولس للمسيح فى الطريق إلى دمشق، وبين قصص القيامة وأخبارها. وهو يؤكد على أن خبرة النور فوق الطبيعى داخل المسيحية موصوف على أساس أن وجود النور مع المسيح، عليه السلام، كان ظاهرة عامة مشتركة. وبعبارة أخرى يحاول هيك أن يبين أن قيامة المسيح لم تحدث بأسلوب يوثق به عند الاتجاه السائد فى اللاهوت المسيحى، ولكن ربما كانت هيئات القيامة الأصلية ممكنة تمامًا فى الروايات الجواله المتنقلة لمثل هذا النوع من التجربة^(٢٢١).

ويلاحظ هيك أن القيامة ليست هى المعجزة الوحيدة التى تؤكد فى الأنجيل، فعلى سبيل المثال هناك العديد من القصص والروايات مثل القبر الفارغ، وساعات الظلمة الثلاث، والزلازل، وقيامه القديسين من الموت ودخولهم فى القدس وغير ذلك، إن هيك يرى أن الأمر محير متمثلاً فى: لم

يتم التأكيد على القيامة الجسدية للمسيح، فى حين القيامة الجسدية للعديد من القديسين غالبًا منسية. ولكى يقيم الدليل على تفسيره فإن هيك يؤكد أن إنجيل مرقس الذى كان بينه وبين الأحداث المتعلقة بهذه المسألة حقبة أو حقتين من أى إنجيل آخر، لم يشر إلى هذا الظهور، ولكنه أشار إلى فراغ القبر. والتفكير مليًا فى روايات القديس بولس وعلاقتها بالقيامة، يخلص منه هيك إلى هناك سببًا للتفكير، على نحو ما ينبغى توقعه فى الأسس النفسية العامة، إن التقليد الذى يتكشف من الذاكرة الروحية الخارقة للطبيعة، وتحول التجربة إلى الأحداث النفسية لروايات المعجزات، مثل هذا النموذج المقترح للحادثة الأصلية على الأرجح فى التجربة الروحية الداخلية من مفهوم التجربة الخارجى، ولكن يجب أن يضاف هنا إلى أن أى تأكيدات غير محددة لما حدث فى مثل هذه الأيام، والأسابيع التى تلت موت المسيح عليه السلام وغير ذلك، بلغة المواجهات الروحية أو المعجزات المادية، لا يمكن أن يقام الدليل عليه على نحو تام من زاوية تاريخية^(٢٢٢).

وهناك مسألة أخرى فى الكريستولوجيا يهدف هيك إلى تفسيرها، وهى الاعتقاد بأن المسيح عليه السلام ابن الله، أو الابن المتجسد للإله، وهو يؤكد أن المسيح التاريخى لم يعتبر نفسه، ولم يفهم منه كذلك اعتباره إلهًا أو الابن المتجسد للإله. وهو يؤكد أن المسيح عليه السلام لو خوطب بهذه اللغة، فسوف يرفضها بالفعل باعتبارها تجديدًا، كما يقرر أن أى عبارة تتعلق بفهم المسيح لنفسه، لا يمكن أن تعد يقينية، ولكن يمكن القول بأن الدليل المتاح يقود مؤرخى هذه الفترة إلى أن يخلصوا بدرجة اتفاق عام مؤثرة إلى أن المسيح عليه السلام لم يدّع أنه الإله المتجسد، وهو يؤكد أنه

من القرن الخامس إلى أواخر القرن التاسع عشر، يعتقد المسيحيون أن المسيح أعلن نفسه أنه ابن الإله، أو الشخص الثانى فى التثليث الإلهى، ولكن فى القرن العشرين أوضح الدارسون للعهد الجديد، أن هذا الادعاء لم يكن حقيقة واقعة^(٢٢٣).

إن عكس تفسير نشوء العقيدة بالنظر إلى شخصية المسيح، عليه السلام، يمكن بالفعل أن يلقى بعض الضوء على جراءة لاهوتية معاصرة، لو تم اصطحاب سياق تحليل الكلام، بالمقارنة على سبيل المثال بين المجتمع الحديث والمجتمع الذى كان يعيش فيه المسيح، ومن هذه الوجهة يجب الأخذ فى الاعتبار بتأثير الظروف الثقافية على الكتابات المقدسة، فهيك يقرر أن لقب الألوهية لقب ابن الله كانا يستخدمان على نحو متكرر للأبطال، والأباطرة، والملوك فى روما وعصر العهد الجديد، ومن الأرجح تمامًا أن يكون المسيح، عليه السلام، قد نُظر إليه على أنه شخص يتصل بهذه الفئة، ومن هنا فإن رسالة المسيحية النبوية، وشخصيته ربما أسهمت فى إيجاد مثل هذه اللغة المجازية، ولكن الشئ المهم بالنسبة لهيك أن كلا من ابن الله والألقاب الأخرى التى تنسب إلى شخص ما صفات إلهية، كانت تستخدم على نحو واسع مجازيًا فى العالم الذى عاش فيه المسيح، عليه السلام^(٢٢٤).

ولكن مجمع نيقية عام ٣٢٥ الذى كان الكنيسة الرسمية الأولى، تبنى — كما يقول — هيك مفهومًا غير كتابى بإعلانه أن المسيح، عليه السلام، الابن المتجسد للإله، نفس الجوهر مثل الأب، ذلك المصطلح المستعار من الثقافة اليونانية، ومن هيك يؤكد هيك أن المجازية الكتابية

الأصلية التي وصفت المسيح بأنه ابن الله، أضحت ميتافيزيقيا الإله الابن، الشخص الثاني في التثليث. وفي مجمع خليقدونية عام ٤٥١ قويت هذه العقيدة بإعلان أن المسيح، عليه السلام، في وقت واحد إله تام، وإنسان تام. إله حقيقى وإنسان حقيقى، مكوناً من نفس عاقلة وجسد، جوهر واحد مع الأب، بالنظر إلى ألوهيته. وفي نفس الوقت جوهر واحد مع البشر بالنظر إلى بشريته^(٢٢٥).

إن المسيح، عليه السلام، كما يقرر هيك لم يعلم أنه ابن الإله المتجسد، وعقيدة التجسد لم تظهر على يد المسيح، ولكنها ظهرت في فكر الكنيسة المبكرة للتعبير عن أهميتها داخل العالم، تلك التي تحدث من صورة إنسانية عظيمة: ابن الإله. وهذه الفكرة طورت بسرعة لدى المسيحيين في كتابات بولس، الذى طور مذهب التجسد، الشخص الثانى فى التثليث الإلهى^(٢٢٦).

ويؤكد هيك أنه بإثبات عقيدة الإله المتجسد، فإن الثيولوجيا المسيحية خطر فى ذاتها: فمن ناحية تدعى أن المسيح، عليه السلام، وجود إنسانى حقيقى. ومن ناحية أخرى تدعى أيضاً أنه يملك بعض الصفات الإلهية. والسؤال الذى يظهر للعيان، ولا مناص منه: ما هى الصفات الإلهية التى يمكن أن تنسب إلى المسيح، عليه السلام، والتى لا يمكن أن تنسب إليه؟ وعلى سبيل المثال هل يمكن أن يقال عنه إنه القادر على كل شىء، والعالم بكل شىء، وفى نفس الوقت هو وجود إنسانى؟ بالتأكيد لا يمكن قول هذا، والأنجيل واضحة فى أن المسيح التاريخى لا تتوفر فيه مثل هذه الصفات الإلهية، ومن ناحية أخرى يُعتقد أن المسيح كان يمتلك بعض الصفات

الإلهية. وبعبارة أخرى فإن هيك يخلص إلى أن الكريستولوجيا تنتهى إلى تناقض بإثباتها وجودًا هو الله، ومع ذلك لا تتوفر فيه صفات الله تعالى^(٢٢٧). إن الدليل التاريخي والمنطقي الذى يأخذ به هيك، يجعله يضع تفسيرًا جديدًا لعقيدة التجسد، يكون مقنعًا، وهو ينتقل هنا إلى آثار هذا الجانب التاريخي على مثل هذه المعتقدات، مؤكدًا أن عقيدة التجسد التى أثبتتها الكنيسة لا بد من إعادة تفسيرها، ليس فحسب لأنها مشكلة لاهوتية وفلسفية، ولكن بسبب أنها استخدمت لتبرير شر تاريخي عظيم، مثل: ضد السامية، واستغلال العالم الثالث، والنظام الأبوى الغربى، وتفوق المسيحية المعقد، وبالإضافة إلى ذلك كله فقد استخدمت هذه العقيدة لتأكيد تفوق المسيحية على كل الديانات الأخرى^(٢٢٨).

ويعتقد هيك أن أحد الطرق التى يمكن للكريستولوجيا أن تهرب بها من هذا المأزق الذى لا مخرج منه، يكمن فى التحليل الحديث للغة اللاهوتية فى المسيحية، واعتمادًا على هذا الافتراض يقترح أنه من الموثوق به دينيًا، أن الوصف التقليدى للتجسد، باعتباره حرفيًا حول الله تعالى، يهدف إلى تأسيس صياغة لاهوتية دقيقة، ولكن هيك ينظر هنا إليه باعتباره تشابها جزئيًا أو تعبيرًا مجازيًا، يهدف إلى استحضار نشوة التكريس الدينى، والتقوى والورع^(٢٢٩). وهو يقرر أن التجسد ليس نظرية لاهوتية، ولكنه أسطورة دينية، وكذلك فإن لغة التجسد لغة أسطورية^(٢٣٠).

ويلاحظ هيك أنه قبل مجمع نيقية ومجمع خليقدونية، عندما كان المسيحيون يعزّون إلى المسيح، عليه السلام، عبر اللغة ناسبين إليه بعض الصفات الإلهية، فإنهم لم يستخدموا هذه اللغة للنطق أو اللفظ اللاهوتى

لإيمان المسيحيين. وعلى الأحرى فإن اللغة التجسيدية فى المسيحية المبكرة مجازية، وحتى فى اللغة الإنجليزية الحديثة، يستخدم مثل هذا التجسد المجازى، فعلى سبيل المثال يقال: الرجال العظماء تجسيد لروح عصرهم أو جورج واشنطن جسد روح الاستقلال الأمريكى عام ١٧٧٦، أو الصفات المتجسدة فى الأبطال. إن الكلام فى هذا كله لا يكون حرفياً، وبالتالي يؤكد أن لغة التجسد الإلهى فى اللاهوت المسيحى، يجب أن تفسر لا على نحو حرفى، بل على نحو مجازى، وفى القول بمجازية التجسد الإلهى، يمكن الإشارة هنا، كما يقول هيك، على الأقل إلى ثلاث سبل، كل واحد منه يؤكد فى جانبه أن المسيح، عليه السلام، كان وجوداً بشرياً قابلاً ومستجيباً للحضور الإلهى:

- ١- إن المسيح ينفذ إرادة الله تعالى، والله تعالى يفعل من خلاله على الأرض، ومن هذه الناحية تجسد فى حياة المسيح، عليه السلام.
- ٢- إن المسيح، عليه السلام، كان ينفذ إرادة الله تعالى، ولقد جسد مثال الحياة الإنسانية التى تعيش مفتوحة على الله تعالى ومستجيبة له.
- ٣- إن المسيح عاش حياة عطاء الحب الذاتى أو الدهشة، إنه يجسد الحب المتناهى الذى يعد انعكاساً للحب الإلهى اللانهائى^(٢٣١).

وعلى الجملة فإن هيك يشير إلى أن عقيدة أن المسيح، عليه السلام، قد أعلن أن ابن الإله المتجسد بدون أساس تاريخى كاف، وتمثل عقيدة أنشأتها الكنيسة، وبالتالي لا يمكن أن يستنتج، من الخبرة المسيحية للخلاص عبر المسيح عليه السلام، أن الخلاص لا يمكن أن يكتشف فى أى طريق آخر، إن الإمكانية البديلة هى أن الحقيقة الإلهية النهائية الأساسية، والتى

تعرف في اللغة المسيحية: الله تعالى، ملحة دائماً على الروح الإنسانية، ولكن بطرق تجعل الناس أحراراً في أن يفتحوا أو يغلقوا أنفسهم للحضور الإلهي، والحياة الإنسانية في تطور سماتها في اتجاهات مختلفة في المناطق الرئيسية للحضارة، وهذه الاختلافات تدخل طبيعياً في الطرق التي يستجيب بها الناس لله تعالى وفهمه، والصور الدينية عبر خبرة الوحي الإلهي محكومة بالخصوصية التاريخية والثقافية^(٢٣٢). وعلى أية حال فإنه من وجهة نظر هيك فإن كل محاولة لبناء الكريستولوجيا، تبدأ بالبرهنة على مفهوم التجسد محاولة محكوم عليها بالفشل^(٢٣٣).

ويؤكد هيك أن مذهب التثليث ينبع من عقيدة التثليث، ففكرة أن المسيح، عليه السلام، الإله المتجسد حرفياً، تتضمن فكرة أن الله تعالى ثلاثة أشخاص في واحد. وبعبارة أخرى لو أن المسيح كان إلهاً على الأرض، فإنه يجب أن يكون هناك إله في السماء كذلك، وعندما أضيف الروح القدس باعتباره أقنومًا متميزًا للإله أضحي هناك ثلاثة. ويقرر هيك أن الدارسين للعهد الجديد يؤكدون على أن التثليث ليس جزءاً من تعاليم المسيح حول الله تعالى، مؤكدين أن فكر المسيح عن الله تعالى، كان بلغة توحيدية يهودية^(٢٣٤).

ويشير هيك إلى أنه لا وجود لعقيدة مسيحية في التثليث، ولكن هناك سلسلة من النظريات التثليثية التي يمكن أن تصنف إلى قسمين: الأول، ما يمكن أن يسمى بالمفهوم الاجتماعي للتثليث، ذلك التثليث الذي تكون فكرته في احتوائه على ثلاثة أشخاص بمعنى من المعاني، وبهذا المفهوم فإن الأب الإلهي، والابن والروح يشتركون في نفس الطبيعة الإلهية. والثاني، إن الله

تعالى يفهم على أنه واحد، ولكنه يعرف بالنسبة للبشر على أنه ذو وظائف أو علاقات؛ فאלله تعالى يعرف باعتباره خالقاً " الإله الأب"، والمسيح المخلص " الإله الابن"، والمقدّس " الله الروح"، وبهذا المعنى يشير هيك إلى أن التثليث فى المبدأ لا يختلف عن وصف الله تعالى فى الإسلام بالأسماء الحسنى التسعة والتسعين^(٢٣٥).

وفى الحقيقة فإن ما يقوله هيك عن التماثل بين التثليث وبين أسماء الله الحسنى فى الإسلام مشوش وفيه خلط، إذ إنه بهذا التفسير يريد أن يجعل التثليث مقبولاً فى العالم الإسلامى، ومثل هذا التفسير لا يمكن له أن يفرض النموذج المسيحى للألوهية على الفهم الإسلامى لله تعالى، بالإضافة إلى أن أسماء الله تعالى الحسنى فى الإسلام لا نهائية^(٢٣٦).

ويجب أن نلاحظ هنا أن وصف هيك للكريستولوجيا، إلى حد ما، وتطابقه مع الوصف القرآنى للمسيح عليه السلام، مثل هذا الموقف لقى ترحيباً من قبل بعض الكتاب المسلمين فى العالم الإسلامى^(٢٣٧)، والسؤال الذى يطرح نفسه، إنه إذا كان موقف هيك من الكريستولوجيا جزءاً مكملًا لفلسفته فى الدين ككل، فهل يقبل هؤلاء أيضاً لاهوت الدين عند هيك الذى يوصف الله تعالى فيه باعتباره تجلياً ظاهراتياً للحق فى ذاته؟ هل لهؤلاء أن يوضحوا لم يقرؤن مذهب هيك فى موقفه من التجسد أو القيامة، بينما يرفضون مذهبه فى الولادة البتولية^(٢٣٨)؟

على أية حال فإنه يجب أن نلاحظ أن هيك يرى ضرورة أن يفهم التجسد باعتباره مجازياً، ليس بسبب أنه غير مقبول كلية، ولكن بسبب وظيفته باعتباره حافزاً للاستعلاء المسيحى على الديانات الأخرى، وهو ما

يتعارض مع الهدف الأساسي لفرضيته في التعددية الدينية. وهناك سبب آخر يجعل من نقد هيك لعقيدة التثليث أقل من نقده لعقيدة التجسد، وهو أن التجسد يساعد هيك على أن تكون فرضيته في التعددية ذات معنى، ففي التثليث يمكن أن يتجلى الله نفسه في ثلاث طرق أو في ثلاثة أشخاص متميزين. وفي فرضيته في "الحق في ذاته" الذي يمكن أن يتجلى في ذاته شخصياً ولا شخصياً في العالم الظاهراتي، بالإضافة إلى أن هناك سبباً آخر في نقد هيك للكريستولوجيا، يتمثل في أن وجهة نظر هيك اللاهوتية تركز على الطريق الوسط بين الليبرالية والمحافظة، تمكنه ليس فحسب من أن يقدم نقداً عميقاً للكريستولوجيا التقليدية، بل أن يفهم هذه القضايا من منظور ديني متقاطع^(٢٣٩).

ج - الإسلام في فرضية التعددية الدينية عند هيك:

يأخذ الإسلام في كتابات هيك مكاناً بين خمس تقاليد كبرى، اعتبرها هيك استجابة أصلية "للنهائي"، وبالتالي يراه واحداً من موضوعات فرضيته في التعددية الدينية^(٢٤٠). ويعد الجانب الصوفي في الإسلام بالنسبة لهيك الجانب الأكثر جاذبية من غيره، ذلك أن الولاية مهمة جداً في تفسير هيك للدين، ولقد كانت قراءاته في التصوف وبصفة خاصة ابن عربي وجلال الدين الرومي التي تثبت شكلاً من التعددية في الإسلام، تلك التي تشبه تماماً ما ينادى به، بالإضافة إلى لقاءاته بالمسلمين^(٢٤١).

ويقرر هيك أنه عندما يقارن بين المسيحية واليهودية، يجد أن الإسلام له وجهة تعددية أفضل، ولكن لا يمكن له أن يندمج على نحو تام في بنيته

التعددية لسببين: الأول، إن الإسلام، وفقاً لما يقوله هيك، لم يتمكن بعد من أن يطور أسلوباً يمكنه من التكيف مع معايير الثقافة المعاصرة، والنظرة العالمية المسكونية مثل المسيحية، فالإسلام لم توجد به الحاجة إلى تبنى المعايير العلمانية بالنسبة للمجتمع المسلم، وثمة شيء مؤكد: إن بسط تطور الإسلام في القرن الحادى والعشرين، سوف لا يقدم نفس الإسلام الذى عرفناه فى العصر الوسيط. وثانيًا، إن الوحي القرآنى يصور بذاته باعتباره إتمامًا لكل الوحي الأسبق، وإنجازًا له، والقائم بعمله، وبالتالي يطلب وضعًا فريدًا متميزًا^(٢٤٢)، وسوف أشير فيما بعد إلى موقف القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة من تعددية الأديان، وموقف الإسلام من غير المسلمين فى المجتمع الإسلامى.

إن مثل هذا الأمر، من وجهة نظر هيك، واحد من أكبر العوائق التى تمنع الإسلام من أن يندمج فى فرضية التعددية الدينية. والحقيقة إن هيك على خطأ فى افتراضه أن هناك علاقة متبادلة ضرورية بين ادعاء امتلاك الحقيقة التامة الكاملة للدين، وإمكانية تأسيس المقاربة التعددية. وبعبارة أخرى فإن هيك يفترض أن الإقرار بالدين باعتباره فريدًا، يستبعد على نحو ضرورى أى فرضية لمسلمة التعددية الدينية، ولكن هذا ليس ضروريًا^(٢٤٣). إن أحد الأشياء التى تمثل معضلة لهيك: كيف أصبح النبى، صلى الله عليه وسلم، باعتباره نبياً، يتصرف باعتباره قائدًا سياسيًا؟ ولكى يفهم هذه الظاهرة، فإن هيك يقارن الظرف الاجتماعى والسياسى للمجتمع الذى عمل فيه المسيح، عليه السلام، باعتباره رسولاً، بالظرف الاجتماعى والسياسى الذى بنى فيه الرسول صلى الله عليه وسلم مجتمعه. وهو يناقش أن

المسيح، عليه السلام، ولد فى طبقة من أصحاب الحرف الذين كانوا خاضعين للحكم الرومانى، وبالتالي لم تكن لديهم أى قوة سياسية أو تأثير على نحو كامل. ويؤكد هيك أن فكرة الإصلاح أو النقد الاجتماعى باسم الله تعالى، سوف يُعلن أنه غير وارد؛ بإدانتة الرؤيوية للحياة فى نهاية العصر. أما محمد صلى الله عليه وسلم، كما يقرر هيك، فقد ولد فى قبيلة عربية مسيطرة، فى مجتمع تعنى فيه حركة دينية جديدة كينونة سياسية جديدة، وقوة جديدة بين القبائل العربية، وهيك يشير إلى أنه من الممكن تبرير عناية النبي محمد صلى الله عليه وسلم بالتفكير السياسى والاستخدام المؤثر للقوة التى استخدمها من أجل حماية مجتمعه فى هذه الظروف التى عاش فيها^(٢٥٠).

إن المنطق الذى يقف وراء حجة هيك: إن الجانب السياسى فى الإسلام نتيجة للظروف التاريخية، وبالتالي فهو شرط عرضى وسياسى للمجتمع الذى تأسس فيه الإسلام، ومن هنا فمن منظور دينى ليس جوهرياً ولا مهماً^(٢٥١).

وفى الحقيقة فإن القرآن الكريم نفسه يشير إلى الجانب السياسى للإسلام، وأن السياسة جزء أساسى منه، وأن الأمر ليس على ما يقرر هيك أنه نتيجة لسياق اجتماعى وسياسى، فأرادة الله تعالى هى التى قررت هذا البعد السياسى فى الإسلام، وبالتالي أعدت هذه الشروط لظهور الإسلام^(٢٥٢).

وثمة سؤال فى غاية الأهمية يطرحه هيك، عما إذا كان اليهود والنصارى والمسلمون يعبدون نفس الله تعالى؟ إن السؤال وتضمنه الدينى

للأديان الإبراهيمية الثلاثة له أهمية حاسمة، فهيك يقرر أن المسلمين والمسيحيين واليهود جميعًا يعبدون نفس الإله تعالى، لأنه الواحد فحسب. بالإضافة إلى ذلك فإن النصوص المقدسة لهذه التقاليد الثلاثة تدفع إلى أن أتباع كل كتاب مقدس، يفترضون على نحو مفروغ منه أن الإله تعالى الذى يتحدثون عنه، هو نفس الإله تعالى المعروف فى الوحي الأسبق، فلقد تحدث القرآن الكريم عن رسالة الله تعالى إلى بنى إسرائيل، ثم بعد ذلك عن المسيح، عليه السلام، ومجتمعه، ووفقاً لما يقرره القرآن الكريم، فإن الله تعالى الذى أوحى القرآن الكريم هو الذى أنزل التوراة إلى موسى عليه السلام، وقضى بأن يكون عيسى عليه السلام نبياً. والعهد الجديد ملء بالإشارات إلى التوراة، ويفترض على نحو مفروغ منه أن الله تعالى الذى كلم المسيح عليه السلام، هو نفسه إله إبراهيم، وإسحاق، ويعقوب عليهم السلام. ويؤكد هيك أنه على الرغم من أن التوراة لا تشير إلى يهوا باعتباره وجوداً، وكذلك إله العهد الجديد، والقرآن الكريم؛ فبالنظر إلى يهودية المسيح، عليه السلام، والالتزام الإسلامى المباشر بالتوحيد، فمن القول بأن المسلمين، والمسيحيين، على الأقل فى نواياهم، يعبدون نفس الإله الذى يعبدّه اليهود^(٢٤٧).

ويشير هيك إلى أن كل تقليد يظهر الله تعالى بسمتين متميزتين: الأولى، الكونية. والثانية، الخصوصية. فلو نظر شخص ما إلى المظهر الكونى فى الله تعالى، مثل الوجود الخالق للكون، أو الوسيلة الأخلاقية المطلوبة للعدل، أو الصلاح المنشود داخل هذه الديانات الثلاث، من هذا يخلص هيك إلى أن أهل هذه التقاليد الثلاث يعبدون نفس الإله. ولكن من

الناحية الثانية، ناحية الخصوصية، خصوصية الله تعالى، فإن الذى يظهر هنا مختلف باختلاف التقاليد الثلاث، ومن هنا يقرر هيك أنه لا يمكن القول بسهولة أنهم يعبدون نفس الإله. فعلى سبيل المثال فإن الله تعالى فى اليهودية يتجلى فى الكتاب المقدس، باعتباره إلها مميزا لليهود الذين يكونون فى علاقة فريدة به، باعتبارهم شعب الله المختار. أما الله تعالى فى المسيحية، فيظهر باعتباره ثلاثى الوجود، فى علاقته مع البشرية عبر المسيح، ابن الإله المتجسد. أما فى الإسلام فإن هيك يقرر أن الله تعالى فى الإسلام يختلف، بالنظر إلى خصوصيته، عن يهوا فى اليهودية، وعن التثليث المقدس فى المسيحية^(٢٤٨).

ويقرر هيك أن النظر إلى هذه المسألة من خلال بؤرة المظاهر الخصوصية لله تعالى، التى تعرف فى التقاليد المخصوصة، لا يمكن معه ادعاء على نحو صريح وبحرية، أن المسيحيين، واليهود والمسلمين، يعبدون نفس الإله تعالى، وإجابة هيك عن السؤال هنا بما يتطلب وضعه فى فرضية التعددية الدينية لديه: إن كل شخصية إلهية تاريخية محسوسة، يهوا، الأب السماوى، الله تعالى فى القرآن، نتاج مرتبط بالحضور الكونى الإلهى، والخصوصية التاريخية مصاغاً بأسلوب بناء الخيال الدينى، فهناك عناصر للخيال البشرى تبرز أو تسقط على الدين، وهذا يعنى بدوره أن " يهوا الكتاب المقدس" قد صيغ فى السطح البينى بين الله تعالى المتعالى الكونى، وبين ظروف وعقليات بنى إسرائيل المخصوصة، وبعد ذلك اتخذ سمة أكثر كونية، فى حين استبقى، على كل حال، استمراريته مع الماضى القبلى فى اليهودية عند الأحبار. ومع ظهور المسيحية وانشقاقها عن اليهودية، يشير

هيك إلى أن هذه الشخصية الإلهية قد انقسمت إلى اثنين: الأول من التطور في مفهوم الرب Adonai في الربانية اليهودية. والثاني في الأب السماوى، وأخيراً فصل وطور في التثليث الإلهى فى المسيحية، مع كل من السمات الكونية والخصوصية التاريخية المرتبطة بمسيح الناصرة والكنيسة المسيحية. وأخيراً فإن الحضور الإلهى الذى صيغ من التفاعل مع اليهود، اتخذ اسماً آخر وشكلاً آخر، مثل الله تعالى فى القرآن الكريم. ومرة أخرى مع كل من الارتباط التاريخى المخصوص بالنبى محمد صلى الله عليه وسلم، وحياة القرن السابع الميلادى فى الجزيرة العربية، والسمات الكونية التى أضحت جلية على نحو متزايد، على النحو الذى وضحها الإسلام فيه بالتفصيل فى عالم الأديان^(٢٤٩).

وعلى الجملة فإن الإشارات المتكررة إلى أنبياء العهد القديم، وإلى المسيح عليه السلام، وإلى الأنجيل فى القرآن الكريم، كافية لأن تقنع المسلمين بأن إله القرآن الكريم، هو إله إبراهيم وموسى وإسماعيل وإسحاق ويعقوب عليهم السلام^(٢٥٠).

د - الإسلام والتعددية الدينية:

يشير أحد الباحثين إلى أنه لا توجد بين المسلمين المعاصرين، أى محاولات جديرة بالملاحظة تهدف إلى استكشاف إمكانيات الثقافة الإسلامية الكامنة فيها، من أجل تقديم تفسير شامل يتعامل مع مشكلة التعددية الدينية^(٢٥١). ومن الملاحظ هنا أن المسلمين قد تناولوا هذا الموضوع داخل الكتابات الفقهية، ولقد كانت دراسة وضع هؤلاء داخل البلاد الإسلامية مشكلة عملية تتعلق بوضعهم الإدارى، دون تركيز على مسألة إيمان هذه

الأقلية من الناس، لأن الله تعالى هو الذى يعرف الإيمان الحقيقى، وبالتالي من يستحق النجاة.

وعند النظر فى كتب التراث الإسلامى فى الفقه والحديث وعلم الكلام والتفسير، لا نجد أن مسألة التعددية تتناول فيها على نحو مستقل وشامل، ولا يعنى هذا أن الإسلام لا يأخذ هذه المسألة فى اعتباره تمامًا بل الأمر على العكس فلقد أعطى الإسلام الكثير من الاهتمام لمسألة تعددية الأديان، وبالتالي نجد أن المبادئ الأساسية التى عرضها القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة تقدم تفسيرًا واقعيًا للاهوت الأديان، بالإضافة إلى ذلك فسوف نجد التنفيذ الفعلى لهذه المبادئ فى المجتمعات الإسلامية عبر التاريخ الإسلامى^(٢٥٢). وسوف أشير هنا إلى بعض المبادئ الأساسية التى تحكم موقف الإسلام من التعددية الدينية، وذلك من خلال موقفه من أصحاب الديانات المخالفة، ونظرة الإسلام إليها.

١- عموم الوحي الإلهي لكل الأمم والبشر وشموليته:

إن القرآن الكريم يقر على نحو واضح كونية الوحي الإلهي وعموميته وشموليته، مما يؤدي دورًا فى غاية الأهمية فى الفهم الإسلامى للديانات الأخرى، فالقرآن الكريم يقرر أن الله تعالى رب العالمين جميعًا، وإله البشر جميعًا، قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولَّوْا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾^(٢٥٣)، وإله العالمين لم يترك أى أمة فى ظلام، بل أرسل إليهم الأنبياء والمرسلين لهدايتهم، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ فَمِنْهُمْ مَنْ هَدَى اللَّهُ وَمِنْهُمْ مَنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ﴾^(٢٥٤)،

وقوله تعالى: ﴿وَإِنْ يُكَذِّبُوكَ فَقَدْ كَذَّبَتْ رُسُلٌ مِنْ قَبْلِكَ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ﴾ (٢٥٥). والسبب في إرسال الرسل إلى كل أمة أن لا يبرر أحد منهم رفض الإيمان بالله تعالى، بحجة أن الله تعالى لم يرسل إليه رسولا، قال تعالى: ﴿رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ (٢٥٦)، ومعنى هذا أن الله تعالى لا يعذب الناس إلا بعد أن يرسل إليهم الرسول، قال تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ (٢٥٧)، وعلى الرغم من أن الله تعالى قد أرسل رسولا إلى كل أمة، فإنه تعالى لم يشر إليهم جميعا في القرآن الكريم، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِنْ قَبْلِكَ مِنْهُمْ مَنْ قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ لَمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَنْ يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ فَإِذَا جَاءَ أَمْرُ اللَّهِ قُضِيَ بِالْحَقِّ وَخَسِرَ هُنَالِكَ الْمُبْطِلُونَ﴾ (٢٥٨).

ويحاول عدنان أصلان أن يستخلص من هذا أن المسلمين تلقوا موافقة قرآنية، تمكنهم من نشر التفسير الإسلامى للنبوّة، بأسلوب يمكن أن يشمل أولئك الرسل الذين لم يشر إليهم القرآن الكريم (٢٥٩)، وعلى الرغم من أن كل الرسل تحدثوا عن نفس الحقيقة، وبلغوها، فإن رسالاتهم التى جاءوا بها لا تتماثل فى صيغها اللاهوتية، وهذا بسبب أن كل رسالة عُبر عنها فى أشكال محددة تجعلها مفهومة فى ثقافة من أُرسِلَ الرسول إليهم، ومن هنا فإن الرسول يتحدث داخل محتوى ثقافة المجتمع الذى أرسل إليه، قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلَّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (٢٦٠).

إن ما تتضمنه رؤية التاريخ على أنه موضوع الرسالات السماوية أن

كل الأديان، بشكل أو بآخر مترابطة، وبالتالي يجمعها غرض واحد مشترك. والإسلام من هذه الزاوية اسم لآخر الرسائل السماوية التي ظهرت عبر التاريخ، مما يعنى أن الأديان ليس بينها تنافس، بل هناك تقارب، ومن هنا فإن فكرة كونية الوحي فى الإسلام، تؤدى على الدوام دوراً أساسياً فى اللاهوت الإسلامى للأديان، وبالتالي فالمسلمون يمكن لهم أن يشاركوا على نحو جوهري فى التقارب والحوار الدينيين فى التقاليد الأخرى^(٢٦١).

٢- تنوع الأديان بمشيئة الله تعالى:

إن تعددية الأديان وتنوعها، واختلاف الناس فى الدين واقع بمشيئة الله تعالى وإرادته، قال تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَن فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾^(٢٦٢)، والتعددية أمر طبيعى، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّن ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾^(٢٦٣)، ولقد أوضح القرآن الكريم أن الاختلاف أمر طبيعى، وقد جعل الله تعالى الناس أمماً، ولم يجعلهم أمة واحدة، قال تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾^(٢٦٤)، وكذلك فقد تحدث القرآن الكريم عن اختلاف الناس فى الشرائع، قال تعالى: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾^(٢٦٥)، أضف إلى ذلك أن المسلم ليس بواجب عليه أن يحاسب الكافرين على كفرهم، فحسابهم على الله تعالى يوم القيامة، قال تعالى:

﴿وَإِنْ جَادَلُوكَ فَقُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ ۞ اللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ (٢٦٦).

٣ - حرية الاعتقاد الدينى:

إن أحد المبادئ المتميزة الفريدة فى الإسلام حرية الاعتقاد، فكل صاحب دين لا يجبر على ترك دينه، لكى يعتنق الإسلام، قال تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنَ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (٢٦٧). وهذه الآية قانون حماية حرية الاعتقاد الدينى عبر التاريخ الإسلامى، كما كانت الأساس المنطقى للتسامح الدينى الذى كان سمة التاريخ الإسلامى (٢٦٨).

ولقد أشار برنارد لويس إلى أن الاضطهاد الدينى لأصحاب الأديان الأخرى كان فى الغالب نادراً، فلم يكن المسيحيون أو اليهود تحت الحكم الإسلامى خاضعين للنفى أو الارتداد عن الدين أو الموت، ذلك الخيار الذى قدم للمسلمين أو اليهود فى حروب الاسترداد فى أسبانيا. ولم يكن اليهود والمسيحيون خاضعين لأى قيود إقليمية أو احتلالية، مثل تلك التى كانت شائعة فى أوروبا قبل العصر الحديث (٢٦٩). فالممارسة الإسلامية المستقلة لا تسمح بفرض أى قيد غير مبرر على غير المسلمين، كما تمنع أى تدخل فى حريتهم الدينية، وممارسة شعائرهم الدينية (٢٧٠).

٤ - الديانات الموحى بها إسلام باعتبارها خضوعاً لله تعالى: دين

الأنبياء واحد.

إن دين الأنبياء واحد، وهو دين الإسلام "لأن بعض الشرائع تختلف، قد يشرع فى وقت ما أمراً لحكمة، كما شرع فى أول الإسلام الصلاة إلى

بيت المقدس، ثم نسخ ذلك، وأمر بالصلاة إلى الكعبة، فتنوعت الشريعة والدين واحد، وكان استقبال الشام من ذلك الوقت من دين الإسلام، وكذلك السبب لموسى، ثم لما صار دين الإسلام هو الناسخ، وهو الصلاة إلى الكعبة، فمن تمسك بالمنسوخ فليس من دين الإسلام، ولا هو من الأنبياء" (٢٧١).

ولقد أشار القرآن الكريم إلى ذلك بقوله تعالى: ﴿يَأْيُهَا الرُّسُلُ كُلُّوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ وَإِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ﴾ (٢٧٢)، وقوله تعالى: ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِم مُّهْتَدُونَ﴾ وكذلك مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ (٢٧٣)، 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﴾ (٢٧٤). وقوله صلى الله عليه وسلم: "إنا أولى الناس بعيسى ابن مريم فى الأولى والآخرة. قالوا: كيف يا رسول الله؟ قال: الأنبياء أخوة من علات وأمهاتهم شتى ودينهم واحد" (٢٧٥).

ومن هنا نجد أن ابن تيمية يقرر كفر اليهود والنصارى؛ لأنهم تمسكوا بشرع منسوخ، مقررًا أن الله تعالى أوجب على جميع الخلق أن يؤمنوا بجميع كتبه ورسله، ومحمد صلى الله عليه وسلم خاتم الرسل، فعلى جميع الخلق اتباعه واتباع ما شرعه من الدين، وهو ما أتى به من الكتاب والسنة (٢٧٦).

إن التوسع فى مفهوم "الإسلام" لى يشمل كل الديانات الموحى بها،

لا يمكن أن يكون متعارضاً مع المقاربة التعددية؛ فالقرآن الكريم يقرر أن كل أنواع الوحي جزء لا يتجزأ من الخطة الإلهية، و"الإسلام" اسم للإذعان لكل الرسل عبر التاريخ، فالإسلام، دون التفات إلى كل الممارسات الدينية، سمة مميزة للخضوع لله تعالى والإذعان له، والاستسلام لإرادته، فإله تعالى خالق البشر، وربهم ومليكهم، فكلمة "مسلم" تمتد إلى أى نقطة فى الماضى، وأى نقطة فى المستقبل، فنوح عليه السلام، وموسى عليه السلام، وعيسى عليه السلام كلهم مسلمون^(٢٧٧). قال تعالى: ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴿١٢٦﴾ رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا وَتُبْ عَلَيْنَا إِنَّكَ أَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ ﴿١٢٧﴾﴾، وقال تعالى: ﴿وَوَصَّى بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَا بَنِيَّ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى لَكُمُ الدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُمْ مُسْلِمُونَ ﴿١٣٠﴾ أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتَ إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ مِن بَعْدِي قَالُوا نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَإِلَهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِلَهًا وَاحِدًا وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ ﴿١٣١﴾﴾، وقال تعالى: ﴿مَا كَانَ إِبْرَاهِيمَ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿١٣٢﴾﴾. ومن هذه الزاوية فالإسلام ليس اسماً لدين معين أو إيمان محدد، ولكنه اسم للخضوع للإرادة الإلهية، وكل من أذعن لهذه الإرادة فهو مسلم، سواء كان الخضوع عن إرادة أو غير إرادة، والموجودات الإنسانية فحسب بما منحت من حرية هى تملك معارضة أو رفض إرادة الله تعالى، ومعنى هذا أنها ترفض الإسلام، بينما غيرها من المخلوقات ليس كذلك^(٢٨١).

٥ - الدين عند الله تعالى الإسلام:

إن الإسلام فى لغة القرآن ليس أسمًا لدين خاص، وإنما هو اسم للدين المشترك الذى هتف به كل الأنبياء، وانتسب إليه كل أتباع الأنبياء، فهو شعار عام يدور فى القرآن على السنة الأنبياء وأتباعهم منذ أقدم العصور التاريخية إلى عصر النبوة المحمدية، ثم نرى القرآن الكريم يجمع كل هذه القضايا كلها، ثم يوجهها إلى قوم محمد صلى الله عليه وسلم، مبيناً أنه لم يشرع لهم ديناً جديداً، وإنما هو دين الأنبياء من قبلهم^(٢٨٢). قال تعالى:

﴿ شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ ﴾^(٢٨٣).

فالدين المشترك الذى اسمه الإسلام هو التوجه إلى الله رب العالمين فى خضوع خالص، لا يشوبه شرك، وإيمان واثق مطمئن بكل ما جاء من عنده، على أى لسان، وفى أى زمان ومكان، دون تمرد على حكمه، ودون تمييز شخصى أو طائفى أو عنصرى بين كتاب من كتبه أو بين رسول ورسول من رسله^(٢٨٤).

وهنا نجد فى القرآن الكريم ما يشير إلى أن الإسلام بمعناه الخاص، هو الدين المعتمد المقبول عند الله تعالى. قال تعالى: ﴿ إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِن بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ وَمَن يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ ﴾^(٢٨٥). وقال تعالى: ﴿ وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴾^(٢٨٦) ومن الواضح هنا أن هاتين الآيتين تشيران إلى أن الإسلام هو الدين الصحيح المعتمد.

المقبول عند الله تعالى، ويشير عدنان أصلان إلى أن هاتين الآيتين يمكن تفسيرهما، بالإضافة إلى الوجهة القصيرية، تفسيراً تعددياً، ومن هذه الوجهة فالإسلام يعنى الخضوع لله تعالى، وبالتالي فالأمر لا يعنى الوحي القرآنى على نحو محدد^(٢٨٧). ويحاول أن يدعم رأيه بما ينقله عن الشيخ المراعى من أن الإسلام يعنى الاستسلام والطاعة، وبالتالي فالإسلام يساوى الإيمان، أو الاعتقاد الدينى على وجه العموم، كما أن المسلم أى شخص لا توجد لديه أى آثار وثنية ومخلص فى أعماله، بغض النظر عن المجتمع الذى يرتبط به أو العصر الذى عاش فيه. كما ينقل عن يوسف على فى أن موقف المسلم واضح، وهو فى رأيه يفسر الآيتين تفسيراً تعددياً، فالإسلام ليس ديناً خاصاً بالمسلمين فحسب، فالمسلم لا يدعى أن الإسلام ديانتة فحسب، إذ الإسلام ليس نحلة أو ديانة عرقية أو طائفية، ففى رؤية الإسلام الأديان كلها واحدة، ولقد كان الدين الذى دعا إليه الأنبياء السابقون، وهو الحقيقة التى أوحى بها الكتب السابقة فى جوهرها، إنه الخضوع لإرادة الله تعالى، ولو أراد أحد ديناً غيره، فذلك لفساد طبيعته^(٢٨٨).

وعلى الجملة فإن الإسلام يغرس فى نفس المسلم الاعتزاز بعقيدته الإسلامية، كما أنه يغرس فيه روح التسامح مع المخالفين، فلا ينبغى التعصب ضدهم أو التنكر لحقوقهم، أو إضرار البغض والعداء لهم، فالإسلام يقرر وجود الأديان الأخرى، قال تعالى: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾^(٢٨٩)، وقوله تعالى: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ﴾^(٢٩٠)، وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا﴾^(٢٩١) ثم إن المسلم مأمور بالحوار ديناً، قال تعالى: ﴿وَجَادِلْهُمْ بَالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾^(٢٩٢)، فكل إنسان

له دينه الذى يتدين به أمام الله تعالى وأمام الناس، ويتحمل مسئوليته فى الدنيا والآخرة^(٢٩٣).

فدين الإسلام هو دين الأولين والآخرين من النبيين والمرسلين، قال تعالى: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾^(٢٩٤) فهذا عام فى كل زمان ومكان، فنوح، وإبراهيم، ويعقوب، والأسباط، وموسى، وعيسى والحواريون كلهم دينهم الإسلام، الذى هو عبادة الله تعالى وحده لا شريك له^(٢٩٥)، فدين الأنبياء واحد وإن تنوعت شرائعهم^(٢٩٦).

وهناك سؤال فى غاية الأهمية: هل من الممكن أن يتحقق الخلاص والنجاة لغير المسلمين؟

إن الإجابة عن السؤال فى غاية الأهمية، ويحاول عدنان أصلان أن يوضح أنه لا يوجد فى الإسلام تلك الوجهة القصرية، التى وجدناها فى المسيحية: لا خلاص خارج الكنيسة، وبعبارة أخرى يرى أن القصرية Exclusivism ليست طريقة رسمية للإسلام، فلو أن الإسلام قَبِلَ على نحو دائم إمكانية الخلاص خارج حدوده، فإنه يثبت الحقيقة الدينية لليهودية والمسيحية^(٢٩٧). وهو يشير إلى أن فكرة الخلاص فى الإسلام لا يمكن أن تتساوى مع الخلاص فى المسيحية، أو عند الليبراليين التنويريين، أو حتى تتصل بفكرة هيك فى التحول الإنسانى من مركزية الذات إلى مركزية الحقيقة، ففكرة الإسلام فى الخلاص فكرة بسيطة وغير معقدة، إذ إن البشر فى الإسلام ولدوا بلا خطيئة، ولكن بطبيعية دينية مغروسة فيهم، الفطرة. ولقد عرف الله تعالى لنا إرادته عبر الرسل، ولو اتبع الإنسان فطرته، وقد

الرسالة، وعمل الصالحات فإن النجاة سوف تتحقق له يوم القيامة، وأى إنسان فعل الشر أو الخير فسوف يعاقب أو يثاب وفقاً لذلك، قال تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ﴿٢٩٨﴾ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ ﴿٢٩٩﴾﴾.

ويقرر عدنان أصلان أنه على العكس مما هو مفترض فإن الإسلام يثبت أن اليهود والمسيحيين والصابئين سوف ينالون الخلاص^(٢٩٩)، ويستشهد على ذلك بقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٣٠٠﴾﴾، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصَارَى مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٣٠١﴾﴾، وقوله تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنشَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿٣٠٢﴾﴾. وهو يخلص من فهمه لهذه الآيات من أنه على الرغم من القرآن الكريم واضح في أن اليهود والنصارى والصابئين الذين آمنوا بالله واليوم الآخر وعملوا الصالحات سوف ينالون الخلاص والنجاة، فإن علماء المسلمين يقررون أن هذا يرتبط بالإقرار بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم والاعتراف بها، وذلك من خلال النظر إلى القرآن ككل في نظرتة إلى غير المسلمين. ولكن عدنان أصلان على الرغم من إدراكه هذا يحاول أن يقرر أن الخلاص أيضاً ما يزال ممكناً خارج حدود الإسلام، وذلك من خلال النقل عن الإمام الغزالي في كتابه " فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة" فيما يتصل بأولئك الذين لم تصل إليهم الدعوة^(٣٠٣).

وبعد أن يتناول أن القرآن الكريم يحجم عن إصدار أى حكم على

جماعة مخصوصة من الناس، ويتناول مضمون الإيمان، يخلص إلى نتيجة أنه من وجهة النظر الإسلامية من الممكن البرهنة على أن هؤلاء الناس الذين هم خارج الدين الإسلامى، من الممكن أن يتحقق لهم الخلاص لو أنهم أنجزوا المتطلبات الدينية والأخلاقية لتعاليدهم، وعندما تظهر الحقيقة لوجودهم الداخلى لا يجدونها عن عمد وإدراك، ويغطون تلك الحقيقة بسبب الضغوط الاجتماعية والاقتصادية فى بيئاتهم، بل ويضيف عدنان أصلان إلى أن كل شخص أخذ بروح القرآن، فسوف يدخل تحت هذا التفسير^(٣٠٤).

والحقيقة أن هذا كله لا بد فيه من الإقرار بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم، ولقد حاول عدنان أصلان هنا أن يفهم الآيات على غير الوجه الصحيح، ذلك أن إيمان اليهود والنصارى والصابئين، إنما يكون بالتصديق بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم، وبما جاء به، فمن يؤمن منهم بمحمد، وبما جاء به، وبالיום الآخر، وعمل صالحاً، ولم يغير ولم يبدل حتى توفى على ذلك، فله ثواب عمله وأجره عند ربه^(٣٠٥).

ومن هنا فإيمان اليهود من تمسك بالتوراة وسنة موسى عليه السلام، حتى جاء عيسى عليه السلام، فلما جاء عيسى كان من تمسك بالتوراة، وأخذ بسنة موسى ولم يدعها ولم يتبع عيسى كان هالكاً. وإيمان النصارى أن من تمسك بالإنجيل منهم وشرائع عيسى عليه السلام، كان مؤمناً مقبولاً منه، حتى جاء محمد صلى الله عليه وسلم، فمن لم يتبع محمداً، ويدع ما كان عليه من سنة عيسى والإنجيل، كان هالكاً^(٣٠٦).

والحقيقة فإن المعنى، كما أشار إلى ذلك ابن تيمية، أن المؤمن

بمحمد صلى الله عليه وسلم، والذين هادوا الذين اتبعوا موسى عليه السلام، وهم الذين كانوا على شرعه قبل النسخ والتبديل، والنصارى الذين اتبعوا المسيح عليه السلام، وكانوا على شرعه قبل النسخ والتبديل، والصابئين الحنفاء الذين كانوا على دين إبراهيم وإسماعيل وإسحاق عليهم السلام قبل النسخ والتبديل، وأهل الكتاب بعد النسخ والتبديل ليسوا ممن آمن بالله وباليوم الآخر وعمل صالحاً^(٣٠٧)، قال تعالى: ﴿ قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ ﴾^(٣٠٨)، وقال تعالى: ﴿ قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ ❀ لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ ❀ وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ ❀ وَلَا أَنَا عَابِدُ مَا عَبَدْتُمْ ❀ وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ ❀ لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ ﴾^(٣٠٩)، فهذا أمر لجميع الكافرين من المشركين وأهل الكتاب، فإن أهل الكتاب الذين لم يؤمنوا بما أنزل إليه من ربه كفارون، وقد شهد عليهم بالكفر، وأمر بجهادهم وكفر من لم يكفرهم، ويوجب جهادهم^(٣١٠)، قال تعالى: ﴿ لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُنْفَكِينَ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ ﴾^(٣١١) وقال تعالى: ﴿ قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ ﴾^(٣١٢) ومن هنا لبيان جنس المتقدم، وإن كان ما قبلها يدخل فى جميع الجنس الذى بعدها، بخلاف ما إذا كانت للتبويض، مثل قوله تعالى: ﴿ لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ ﴾^(٣١٣) فإنه يدخل فى الذين كفروا بعد مبعث النبى صلى الله عليه وسلم جميع المشركين وأهل الكتاب، ودخل الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر، ولا يحرمون

ما حرم الله ورسوله، ولا يدينون دين الحق جميع أهل الكتاب الذين بلغتهم الدعوة، ولم يؤمنوا به^(٣١٤).

ولقد أخذ الله تعالى الميثاق على النبيين وأممهم، قال تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ قَالَ أَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَٰلِكُمْ إِصْرِي قَالُوا أَقْرَرْنَا قَالَ فَاشْهَدُوا وَأَنَا مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ ﴿٣١٥﴾ فَمَنْ تَوَلَّى بَعْدَ ذَٰلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴿٣١٦﴾ أَفَغَيْرَ دِينِ اللَّهِ يَبْغُونَ وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ ﴿٣١٧﴾ قُلْ أَمَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ عَلَيْنَا وَمَا أُنْزِلَ عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْنَابِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَالنَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ ﴿٣١٨﴾ وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾^(٣١٥)، فالله تعالى قد أخذ الميثاق على النبيين، وهذا يشمل كل أهل كتاب إذا جاءهم رسول ثان أن يؤمنوا به وينصرونه، وإن كان عندهم من الكتاب والحكمة مهما كان، ولا يقولون نحن مستغنون بما عندنا من الكتاب والحكمة، ولا نؤمن بالرسول الذي جاءنا. والرسول صلى الله عليه وسلم آخر رسول جاء مصدقاً لما بين يديه من الكتاب، فوجب على من جاءه أن يؤمن به وينصره، فهذا هو الميثاق الذي أخذه الله تعالى على الأنبياء وعلى أممهم، وهذا هو الإسلام الذي أرسل به رسله، وأنزل به كتبه، فمن ابتغى غيره، فقد ابتغى غير دين الله^(٣١٦).

ولقد دلت الآيات القرآنية على عموم رسالته إلى البشر أجمعين، قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾^(٣١٧) وقوله

تعالى: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾^(٣١٨)، فالنجاه لن تكون إلا بالإسلام، وليس كما يزعم عدنان أصلان من خلال فهمه للقرآن الكريم من إمكانية الخلاص خارج حدود الإسلام.

ولقد أشارت الأحاديث النبوية الشريفة أيضاً إلى ذلك، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (أُمِرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنْ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ وَيَقِيمُوا الصَّلَاةَ، وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ، فَإِنْ فَعَلُوا ذَلِكَ فَقَدْ عَصَمُوا مِنِّي دِمَائِهِمْ وَأَمْوَالَهُمْ إِلَّا بِحَقِّ الْإِسْلَامِ وَحَسَابِهِمْ عَلَى اللَّهِ)^(٣١٩) وقوله صلى الله عليه وسلم: (وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ لَا يَسْمَهُ بِي أَحَدٍ مِنْ هَذِهِ الْأُمَّةِ يَهُودِي وَلَا نَصْرَانِي ثُمَّ يَمُوتَ، وَلَمْ يُؤْمِنْ بِالَّذِي أُرْسِلْتُ إِلَيْهِ إِلَّا كَانَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ)^(٣٢٠).

إن الإسلام يقيم العلاقة بين المسلمين وبين غير المسلمين على أساس التسامح، والبر، والعدل، والرحمة، وحسن الجوار، وأساس هذا قوله تعالى: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾^(٣٢١) إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَى إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾^(٣٢٢). ولقد كان التاريخ الإسلامي منذ بدايته على عهد الرسول صلى الله عليه وسلم تطبيقاً للمبادئ القرآنية في التعامل مع غير المسلمين، فعندما وصل الرسول إلى المدينة لتأسيس مجتمع جديد، قام بوضع ميثاق جديد ينظم شئون أهل المدينة، بما في ذلك اليهود والنصارى، والوثيقة في حد ذاتها أعطى مثلاً محسوساً للطريقة التي طبقت بها التعددية الدينية من منظور إسلامي^(٣٢٣). فلقد اشتمل عهد النبي صلى الله عليه وسلم إلى أهل نجران أن لهم جوار الله تعالى

وذمة رسوله على أموالهم وملتهم وبيعهم^(٣٢٣).

ولقد جرت الكتابات الإسلامية على تسمية غير المسلمين في المجتمع الإسلامي "بأهل الذمة" وعقد الذمة يمنح اليهود والمسيحيين حقوقهم المقررة لهم في المجتمع الإسلامي وفقاً لقاعدة: إن لهم من الحقوق مثل ما للمسلمين إلا في أمور مستثناة، كما أن عليهم ما على المسلمين من واجبات إلا ما استثنى، فهناك إقرار على دينهم، وتمتعهم بحماية الدولة الإسلامية من كل عدوان خارجي أو ظلم داخلي، في مقابل دفع الجزية والخراج، والضريبة التجارية، وهذه هي واجباتهم المالية، والتزام أحكام القانون الإسلامي في المعاملات المالية ونحوها، واحترام شعائر المسلمين وشعائرهم^(٣٢٤).

ويشير بركات أحمد إلى أن القصد من الصحيفة، كان بناء أمة متعددة الثقافات ومتعددة الديانات، يكون المسلمون فيها دائماً الفئة الغالبة، ولقد قررت الصحيفة مجموعة من الحقوق لغير المسلمين الذين تضمهم الأمة، على النحو التالي:

- ١- ذمة الله تعالى واحدة بالنسبة للمجموعات كافة.
- ٢- أعضاء الأمة من غير المسلمين يتمتعون بحقوق سياسية وثقافية، على قدم المساواة مع المسلمين، وحرية الديانة مكفولة للجميع، وكل المجموعات تتمتع بالاستقلال الذاتي.
- ٣- غير المسلمين والمسلمين ينتضون السلاح ضد عدو الأمة، ويشتركون في تحمل نفقات الحرب، وغير المسلمين والمسلمين أصدقاء صادقون بالبر دون الإثم.
- ٤- لا التزام على غير المسلمين بالاشتراك في حروب

المسلمين الدينية^(٣٢٥).

ومن هنا فالأمة مجتمع متعدد الديانات، أساسها ليس إقليمياً ولا قبطياً، والشرط الأساسى لعضوية الأمة، هو الإيمان بالله تعالى، ولم يكن فى المدينة آنذاك نصارى، وبالتالي فإنهم لم ينضموا إلى الأمة، ولكن حدث عندما جاء وفد نصارى نجران إلى الرسول صلى الله عليه وسلم إلى المدينة، دعاهم الرسول للانضمام إليه على أساس وحدانية الله تعالى^(٣٢٦).

وفى عهد الخلفاء الراشدين والأمويين والعباسيين بقيت القواعد التى أقرها القرآن الكريم والسنة النبوية فى معاملة غير المسلمين، وعلى سبيل المثال فعندما فتح المسلمون القدس، وأصبحت تحت الحكم الإسلامى، وقع الخليفة الثانى عمر بن الخطاب معاهدة مع أهلها منحتهم الأمن على أملاكهم، وأقرت اليهود والمسيحيين على ممارسة حقوقهم الدينية بحرية، وأن كنائسهم ومعابدهم تحترم ولا تصاب بأذى^(٣٢٧). ولقد كان التسامح الدينى أيضاً لدى الحكام المسلمين فى أسبانيا، فالمسلمون واليهود والمسيحيون كانوا فى تعايش سلمى، وكانت المجتمعات المسيحية لها قضائتها الذين يحكمون بينهم فى الخصومات، وفقاً للقانون القوطى، ولقد أدى المسيحيون الأسبان دوراً مهماً فى نقل الثقافة المسيحية إلى العالم الإسلامى، وكذلك نقل الحضارة الإسلامية إلى العالم المسيحى^(٣٢٨).

وفى العصر الوسيط كانت الخلافة العثمانية تضم فى البلاد التابعة لها عدداً ضخماً من اليهود والمسيحيين، وعلى سبيل المثال فعندما غزت أسبانيا بواسطة المسيحيين عام ١٤٩٢ سمح السلطان العثمانى بازيد، بل وحتى شجع الكثير من اليهود فى أسبانيا والبرتغال الذين طردوا من

أرضهم وأوطانهم، بأن يسكنوا فى المملكة العثمانية، معتمدًا فى ذلك على أوامر القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، بالإضافة إلى التقاليد التى تلقاها عن أسلافه^(٣٢٩).

وعلى أية حال فقد وجدنا لأول مرة فى التاريخ أن دولة تقرر أن من حق الشعوب التى تحكمها أن تحافظ على معتقداتها وشعائرها، على أساس أن التنوع فى الأديان أمر حادث بمشيئة الله تعالى، وأن حرية الاعتقاد الدينى مكفولة للجميع، وأن هناك وحدة فى الدين السماوى، وعموم لرسالة الله تعالى ووحيه لكل البشر، كما أن من أصول الإيمان فى الإسلام الإيمان بالكتب السماوية السابقة، وبكل رسل الله تعالى، هذا كله شكل مجموعة من المبادئ الأساسية التى صاغت نظرية التعددية الدينية فى الإسلام، فى إطار التسامح الدينى، والعيش فى سلام مع الآخرين، وعدم نفيهم فى ظل قاعدة لهم ما لنا وعليهم ما علينا، إلا ما استثنى من هذه القاعدة مما يتصل بالمسائل الدينية.

- (1) See, John Hick, problems of religious pluralism, The Macmillan press, London, 1985, P. 34, " Religious freedom, tolerance, and intolerance" in " [http:// www.apologeticsindex.org/r04.html](http://www.apologeticsindex.org/r04.html), 21/7/2004, PP. 3-4.
- (2) See, John Hick, problems of religious pluralism, P, 34, God and the universe of faiths, oneworld publications LTD, Oxford, England, 1993, P. 16, Legie Newbig, The Gospel in pluralist society, Grand Rapiad, MI: Eedmams, 1989, p. 14, Mehmet s.Aydin, "Islam and challenge of pluralism" in <http://www.flwi.ugent.be/cie/maydinen/htm>, 21/7/2004, P.1.
- (3) See, [global-evangelism.org/sermon/06-Myth-of pluralism-revised.htm](http://global-evangelism.org/sermon/06-Myth-of-pluralism-revised.htm). " the myth of pluralism, john8:32,14:16., P. 2, Kennth R. Samples, "he challenge of religious pluralism in <http://www.www/uthersepiphany.Com/luthersepiphany.htm>, 016 21/7/2004, P. 2, "Religious pluralism" in " [http://brian/hoffert.faculty-noctrl.edu/REL100/religious pluralism.htm](http://brian/hoffert.faculty-noctrl.edu/REL100/religious-pluralism.htm), 21/7/2004, PP. 1-3, Ol "Riss, Mdes of religious pluralism under the condition of globalization "n" <http://unesco.org/most/v11n/ri.htm>, 21/7/2004, PP. 12-13.
- (4) See, [global-evangelism.org/sermon/06-Myth-of pluralism-revised.htm](http://global-evangelism.org/sermon/06-Myth-of-pluralism-revised.htm). " the myth of pluralism, john8:32,14:16., P. 2.
- (5) See, John Hick, problems of religious pluralism, P. 96.
- (6) See, [global-evangelism.org/sermon/06-Myth-of pluralism-revised.htm](http://global-evangelism.org/sermon/06-Myth-of-pluralism-revised.htm). " the myth of pluralism , john8:32,14:16., P. 2.
- (7) See, John Hick, problems of religious pluralism, p. 97.
- (8) See, [global-evangelism.org/sermon/06-Myth-of pluralism-revised.htm](http://global-evangelism.org/sermon/06-Myth-of-pluralism-revised.htm). " the myth of pluralism , john8:32,14:16., P. 3.
- (9) See, John Hick, problems of religious pluralism, P. 38.
<http://churches.net/churches/religioussectlists/pluralism.htm>, 15/11/2004, p.1.
- (10) See, John Hick, problems of religious pluralism, P. 36.
- (11) See, [http://en.wikipedia.org/wik/religious- pluralism](http://en.wikipedia.org/wik/religious-pluralism), religious pluralism, 21/4/2004, p.1, Ole Riis, Modes of religious pluralism under the condition of globalization, P. 5.
- (12) See, John Hick, God and the universe of faiths , P. 102.
- (13) See, John Hick, problems of religious pluralism, PP. 89-90.
- (14) See, John Hick, God and the universe of faiths, P. 140 Adnan Aslan, Religious pluralism P. 115.
- (15) See, Adnan Aslan, Religious pluralism PP. 115-116.
- (16) See, See, John Hick, God and the universe of faiths, P. 147, Adnan Aslan, Religious pluralism P. 116.
- (17) See, Adnan Aslan, Religious pluralism P. 116.

-
- (18) Ibid, PP. 118-119..
- (19) See, Dr. Muhammad Legenhasuen," Islam and religious pluralism "in" Al-Tawhid" Vol, iv, No3 in <http://www.al-islam.org/al-tawhid/pluralism.htm>, 21/7/2004, PP. 3-4.
- (20) See, See, John Hick, God and the universe of faiths, PP. 146-147, Adnan Aslan, Religious pluralism P, 123..
- (21) See, John Hick, God and the universe of faiths, P. 148.
- (22) See, John Hick, Is Christianity the only true religion, or one among others, in ' <http://www.johnhick.org.uk/article2.shtml> ', 15/11/2004, P. 4.
- (23) See, Lester R. Kurtz, God in the global village. the world's religions in sociological perspective, pine forg press, London, pp. 3-5, Ole Riis, modes of religious pluralism under the conditions of globalization, PP. 5-8, Roland Robert, "globalization , politics and religion" in" the changing face of religion" edited by James A. Beckford and Thomas Lackmn., SAGE publication, LTD, London, 1989, PP. 10-20.
- (24) See, Adnan Aslan, Religious pluralism in Christian and Islamic philosophy. thought of John Hick and Seyyed Hossein Nasr, London. Curzon press, 1998, P. 98.
- (25) See, John Hick, God and the universe of faiths, PP. 94-100.
- (26) See, James V. Spickard, "Human rights and religious conflict and globalization: ultimate values in a new world order "in" <http://www.unesco.org/most/v11n/spi.htm>, 21/7/2004, P. 13.
- (27) See, John Hick, God and the universe of faiths, P. 103.
- (28) See, Adnan Aslan, Religious pluralism, P.100.
- (29) See, John Hick, problems of religious pluralism. P, 34, God and the universe of faiths, pp, 105-106, Adnan Aslan, Religious pluralism, P. 99.
- (30) See, John Hick, God and the universe of faiths, P. 106.
- (31) Ibid.
- (32) Ibid, P. 105.
- (33) See, Adnan Aslan, Religious pluralism, P. 9-100.
- (34) See, John Hick, God and the universe of faiths, P. 106.
- (35) Ibid.
- (36) See, Adnan Aslan, Religious pluralism, P. 100.
- (37) Ibid.
- (38) See, John Hick, God and the universe of faiths. P. 106, Adnan Aslan, Religious pluralism, PP. 100 -101, Mohmet S. Aydin, "Islam and challenge of pluralism" in"<http://www.flwi.ugent.be/cie/maydynen1.htm>", 21/07/2004, PP. 1-12.

(٣٩) انظر، د. يوسف القرضاوى، خطابنا الإسلامى فى عصر العولمة، القاهرة، دار الشروق، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤، ص ١١.

(٤٠) انظر، د. حسن حنفى، " الثقافة العربية بين العولمة والخصوصية: الإشكال النظرى "فى" الإسلام فى عصر العولمة"، المؤتمر الدولى الرابع للفلسفة الإسلامية، مايو ١٩٩٩، ص ٣٤٧.

(٤١) انظر، د. عبد الحميد مذكور، " الإسلام والغرب فى عصر العولمة "فى" الإسلام فى عصر العولمة"، كتاب المؤتمر الدولى الرابع للفلسفة الإسلامية، مايو ١٩٩٩، ص ٤٤٣.

(42) See, John Hick, God has many names, P, 44, problems of religious pluralism, PP. 71-72, God and the universe of faiths, P. 16, P.100, See, John Hick, Is Christianity the only true religion, or one among others. in ' <http://www.johnhick.org.uk/article2.shtml>', 15/11/2004, P. 1.

(43) See, John Hick, problems of religious pluralism, P. 73, Adnan Aslan, Religious pluralism, PP. 101-102.

(44) See, John Hick, God and the universe of faiths, P. 16.

(45) Ibid.

(46) See, John Hick, Faith and knowledge, PP. 136-137, Adnan Aslan, Religious pluralism, P. 102.

(47) See, Adnan Aslan, Religious pluralism, P. 102.

(48) Ibid, P. 103.

(49) See, John Hick, God and the universe of faiths, P. 6.

(50) See, John Hick, An interpretation of religion, human responses to the transcendental, Yale university press, 1989, P. 15.

(51) See, John Hick, problems of religious pluralism, P. 97.

(52) See, John Hick, An interpretation of religion, P. 362.

(53) Ibid, P. 373.

(54) Ibid, PP. 364-376.

(55) See, Keith E. Johnson, John Hick's pluralistic hypothesis and the problem of conflicting truth claim, www.leaderu-com/theology/hick/html 23/07/2004, P. 2.

(56) See, Adnan Aslan, Religious pluralism, P. 103.

(57) See, John Hick, An interpretation of religion, P. 190.

(58) Ibid, P. 127.

(59) Ibid.

(60) See, John Hick, An interpretation of religion, P. 307.

(61) See, Adnan Aslan, Religious pluralism, P. 103.

(62) See, Keith E. Johnson, John Hick's pluralistic hypothesis, P, 4.

(63) See, John Hick, God and the universe of faiths, P. 175, problems of religious pluralism, PP, 48-49.

(64) See, Adnan Aslan, Religious pluralism, P. 104.

-
- (65) See, John Hick, God and the universe of faiths, P. 122.
- (66) See, Adnan Aslan, Religious pluralism, P. 104 , John Hick, problems of religious pluralism, P. 33
- (67) See, John Hick, problems of religious pluralism, P. 10.
- (68) See, John Hick, God and the universe of faiths, P. 125.
- (69) See, John Hick, God and the universe of faiths, P. 132, death and the eternal life, Harper & Row publications, London, 1977, PP. 30-33.
- (70) See, John Hick, God and the universe of faiths, P. 125.
- (71) Ibid, P. 120.
- (72) See, John Hick, God and the universe of faiths, P. 130-131, problems of religious pluralism, P. 53.
- (73) See, John Hick, God and the universe of faiths, P. 131.
- (74) John Hick, problems of religious pluralism, P. 53.
- (75) See, Adnan Aslan, Religious pluralism, P. 105.
- (76) Ibid.
- (77) Ibid, P. 106.
- (78) See, John Hick, God and the universal of faiths, P. 92.
- (79) See, Adnan Aslan, Religious pluralism, P. 107.
- (80) See, Keith E. Johnson, John Hick's pluralistic hypothesis, P. 15.
- (81) See, John Hick, An interpretation of religion, PP. 301-307.
- (82) Ibid, P. 249.
- (83) See, Adnan Aslan, Religious pluralism, P. 108.
- (84) Ibid, P. 108.
- (85) Ibid, PP. 108-109.
- (86) Ibid, P. 109..
- (87) See, John Hick, An interpretation of religion, P. 56-57.
- (88) Ibid, PP. 301-307.
- (89) Ibid, P. 313.
- (90) See, Adnan Aslan, Religious pluralism, P. 110.
- (91) See, John Hick, the metaphor of God incarnate, P. 120 , Adnan Aslan, Religious pluralism P. 110-111.
- (92) See, Adnan Aslan, Religious pluralism, P. 111.
- (93) Ibid.
- (94) Ibid.
- (95) Ibid, P. 111-112.
- (96) See, John Hick, God and the universe of faiths, PP. 1-17.
- (97) See, Adnan Aslan, Religious pluralism, P. 112.
- (98) Ibid, P. 113.
- (99) See, Adnan Aslan, Religious pluralism, PP. 114-115.

-
- (100) See, John Hick, God and the universe of faiths, P. 133, See, John Hick, Is Christianity the only true religion, or one among others, in ' <http://www.johnhick.org.uk/article2.shtml>', 15/11/2004, P. 5.
- (101) See, John Hick, God and the universe of faiths, P. 102.
- (102) See, John Hick, God and the universe of faiths, P. 141.
- (103) Ibid, PP. 141-143.
- (104) See, Adnan Aslan, Religious pluralism P. 115.
- (105) See, John Hick, problems of religious pluralism, P. 11.
- (106) Ibid, P. 12.
- (107) See, John Hick, An interpretation of religion, PP. 9-11.
- (108) See, John Hick, problems of religious pluralism, P. 98.
- (109) See, Adnan Aslan, Religious pluralism P. 131.
- (110) See, John Hick, Disputed Questions, PP. 166-168.
- (111) See, John Hick, problems of religious pluralism, P. 92, Adnan Aslan, Religious pluralism P. 132.
- (112) See, John Hick, An interpretation of religion, PP. 236-237. See, John Hick, problems of religious pluralism, PP. 40-42, The Real and its personae impersonae, P. 2.
- (113) See, John Hick, problems of religious pluralism, PP. 39-40. Adnan Aslan, Religious pluralism , P. 13.
- (114) See, John Hick, An interpretation of religion, PP. 236-237, problems of religious pluralism, P. 40.
- (115) See, John Hick, problems of religious pluralism, P. 40.
- (116) See, John Hick, An interpretation of religion, P. 241.
- (117) See, John Hick, disputed questions, 159.
- (118) See, Adnan Aslan, Religious pluralism P. 133.
- (119) Ibid.
- (120) See, John Hick, An interpretation of religion, PP. 240-24, problems of religious pluralism, P. 92, See, John Hick, Is Christianity the only true religion, or one among others, in ' <http://www.johnhick.org.uk/article2.shtml>', 15/11/2004, P. 5.
- (121) See, John Hick, An interpretation of religion, P. 245.
- (122) Ibid.
- (123) Ibid, P. 273.
- (124) Ibid, P. 248.
- (125) Ibid, P. 242. problems of religious pluralism, P. 40, David Sedivy, 'Kant's Epistemological and religious pluralism' in <http://mv-sedivy.tripod.com/enlite3.html>, 21/7/2004, P. 2. Jim Leffel, " Christian witness in a pluralistic age" in <http://www.xeenon.org/essay/pluarlism.htm>,

21/7/2004, PP. 6-7.

- (126) See, Adnan Aslan, Religious pluralism P. 134.
- (127) See, John Hick, An interpretation of religion, P. 243.
- (128) Ibid, PP. 244-245.
- (129) See, Adnan Aslan, Religious pluralism P. 135.
- (130) See, Ibid.
- (131) Ibid, PP. 135-136.
- (132) See, Keith E. Johnson, John Hick's pluralistic hypothesis, P. 10.
- (133) See, John Hick, the philosophy of religion, Perntice-Hall, INC, U.S.A, second printing, 1964, PP. 4-14.
- (134) See, John Hick, God and the universe of faiths, oneworld publication LTD, London, 1993, P. 133 ff.
- (135) See, John Hick, An interpretation of religion, P. 233 .ff
- (136) See, John Hick, disputed questions, P.177, The Real and its personae and impersonae, P. 7.
- (137) See, John Hick, The Real and its personae and impersonae, P. 7. Adnan Aslan, Religious pluralism P. 137.
- (138) See, Adnan Aslan, Religious pluralism P. 137.
- (139) See, John Hick, "The Real and its personae and impersonae " in <http://www.JohnHick.org.uk/article10.shtml>, 15/11/2004, P. 7.
- (140) Ibid, P. 7.
- (141) See, John Hick, disputed questions, p,172. An interpretation of religion, P. 242.
- (142) See, Adnan Aslan, Religious pluralism P. 138.
- (143) Ibid, P.138.
- (144) See, John Hick, An interpretation of religion, PP. 245-252.
- (145) Ibid, PP. 259.
- (146) See, Adnan Aslan, Religious pluralism, P. 140.
- (147) Ibid, p, 141.
- (148) See, John Hick, An interpretation of religion, PP. 269.
- (149) Ibid, PP. 169-171.
- (150) Ibid, P. 275.
- (151) See, Adnan Aslan, Religious pluralism, P. 142.
- (152) Ibid, P. 142.
- (153) Ibid, P. 144.
- (154) Ibid.

(١٥٥) ابن عربي، فصوص الحكم، تحقيق د. أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٠، ٨١/١.

- (156) See, Adnan Aslan, Religious pluralism , P. 144.
- (١٥٧) انظر، د. أبو العلا عفيفي، مقدمة فصوص الحكم للشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي والتعليقات عليه، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٨٠، ٢٩/١.
- (١٥٨) ابن عربي، فصوص الحكم، ٨١/١.
- (١٥٩) انظر، د. أبو العلا عفيفي، مقدمة فصوص الحكم ، ٢٩/١.
- (160) See, Adnan Aslan, Religious pluralism, P. 145.
- (161) See, John Hick, An interpretation of religion, PP. 240-247, problems of religious pluralism, P. 102.
- (162) See, John Hick, An interpretation of religion, PP. 240-247. David Sedivy, Kant's epistemological model and religious pluralism, 2.
- (163) See, Adnan Aslan, Religious pluralism, P. 145
- (164) Ibid.
- (165) Ibid.
- (166) See, John Hick, An interpretation of religion, P. 36, problems of religious pluralism, p,69, Dr. Muhammad Legenhausen, Islam and religious pluralism, P. 6.
- (167) See, John Hick, An interpretation of religion, PP. 37-41.
- (168) Ibid, PP. 41-43.
- (169) Ibid, P. 44.
- (170) Ibid, P. 45.
- (171) Ibid, PP. 48-49.
- (172) See, Adnan Aslan, Religious pluralism, P. 148.
- (173) Ibid, P. 148.
- (174) Ibid, P. 149.
- (175) See, John Hick, problems of religious pluralism, P. 108.
- (176) Ibid, P. 144.
- (177) See, Adnan Aslan, Religious pluralism, PP. 149-150.
- (178) Ibid, P. 150, Dr. Muhammad Legenhausen, Islam and religious pluralism, P. 13..
- (179) See, Adnan Aslan, Religious pluralism P. 150, Brian Hebble, "modern theology" in " <http://formington-virtuals1te.co.uk/Documents/mt8.html>, 21/7/2004, P. 4.
- (180) See, John Hick, problems of religious pluralism, P. 96, Adnan Aslan, Religious pluralism, P. 151.
- (181) See, Keith E. Johnson, John Hick's pluralistic hypothesis, PP. 10-11.
- (182) Ibid, P. 11.
- (183) See, Mohammad Legenhausen, Islam and religious pluralism, P.11.
- (184) Ibid, PP. 15-16.

(185) See, John Hick, problems of religious pluralism, P. 10, Adnan Aslan, Religious pluralism , P. 171.

(١٨٦) انظر، سفر الخروج ١٢:١٢

(١٨٧) انظر، سفر اشعيا ٥٦:٦.

(188) See, Adnan Aslan, Religious pluralism , P. 171.

(١٨٩) انظر، مرقس ١٢:٢٧.

(١٩٠) انظر، متى ٥: ٣٨ — ٤٨، ٦: ٢٥ — ٣٤.

(١٩١) انظر، متى ٥: ١٧ - ٢٠.

(١٩٢) انظر، يوحنا ٨ : ٤٨ — ٥٠.

(193) See, Adnan Aslan, Religious pluralism , P. 172.

(١٩٤) متى ١١:٢٧.

(١٩٥) يوحنا ٦:١٤.

(١٩٦) سفر أعمال الرسل ٤:١٢.

(197) See, John Hick, problems of religious pluralism, P. 31. P. 51, Adnan Aslan, Religious pluralism P. 172, See, John Hick, Is Christianity the only true religion, or one among others, in '

<http://www.johnhick.org.uk/article2.shtml>1', 15/11/2004, P. 1, Jim Leffel, Christian witness in a pluralistic age, P. 1.

(198) See, Adnan Aslan, Religious pluralism, PP. 172-173

(199) See, John Hick, God and the universe of faiths, P. 120, See, John Hick, Is Christianity the only true religion, or one among others, in '

<http://www.johnhick.org.uk/article2.shtml>1', 15/11/2004, P. 2.

(200) See, John Hick, God and the universe of faiths, P. 120, problems of religious pluralism, P. 51.

(201) See, Adnan Aslan, Religious pluralism, P. 173.

(202) See, John Hick, God and the universe of faiths, P. 121.

(203) See, John Hick, Is Christianity the only true religion, or one among others, in ' <http://www.johnhick.org.uk/article2.shtml>1', 15/11/2004, P. 2, Adnan Aslan, Religious pluralism, P. 174.

(204) See, John Hick, God and the universe of faiths, PP. 125-126.

(205) Ibid, P. 126.

(206) Ibid, P. 126.

(207) bid, P. 145..

(208) See, John Hick, disputed questions.

(209) See, John Hick, God and the universe of faiths, P. 94.

(210) Ibid, P. 94.

(211) Ibid, P. 100..

-
- (212) Ibid, P. 148..
- (213) Ibid, PP. 148-149.
- (214) See, Adnan Aslan, Religious pluralism, P. 176.
- (215) Ibid, P. 176.
- (216) See, John Hick, problems in the religious pluralism, P. 34, God and the universe of faiths, p, viii. the metaphor of God incarnated, P. ix, Keith E. Johnson, to the same destination? Answering pluralism, in [http://churches.net/churches/utmiss/religionsectists/ pluralism](http://churches.net/churches/utmiss/religionsectists/pluralism), P. 16.
- (217) See, John Hick, problems of religious pluralism, P. 11.
- (218) Ibid, P. 12.
- (219) Ibid, P. 62.
- (220) Ibid, PP.11-12.
- (221) See, John Hick, the metaphor of God incarnated, PP. 323-324.
- (222) Ibid, P. 25.
- (223) Ibid, P. 27. problems of religious pluralism, P. 11-12, God and the universe of faiths, PP. 115-116, See, John Hick, Is Christianity the only true religion, or one among others, in ' <http://www.johnhick.org.uk/article2.shtml>', 15/11/2004, P. 1-2.
- (224) See, John Hick, the metaphor of God incarnated, PP. 41-42, See, John Hick, Is Christianity the only true religion, or one among others, in <http://www.johnhick.org.uk/article2.shtml>', 15/11/2004, P. 2, Keith E. Johnson, to the same destination? Answering pluralism, P. 12.
- (225) See, John Hick, the metaphor of God incarnated, PP. 44-45, P. 47, problems of religious pluralism, P. 12.
- (226) See, John Hick, God and the universe of faiths, P. 169..
- (227) Ibid, p, 170, the metaphor of God incarnated, P. 62.
- (228) See, John Hick, the metaphor of God incarnated, P. 80, P 87.
- (229) See, Adnan Aslan, Religious pluralism, P. 180.
- (230) See, John Hick, God and the universe of faiths, PP. 170-171.
- (231) See, John Hick, the metaphor of God incarnated, PP. 104-105, problems of religious pluralism, P. 35. See, John Hick, Is Christianity the only true religion, or one among others, in ' <http://www.johnhick.org.uk/article2.shtml>', 15/11/2004, P. 2.
- (232) See, John Hick, God and the universe of faiths, P. 145..
- (233) Ibid, P. 171.
- (234) See, John Hick, the metaphor of God incarnated, P. 152..
- (235) See, John Hick, Three faiths, one god, Trinity and incarnated, PP. 192-193, Adnan Aslan, Religious pluralism, P. 181.
- (236) See, Adnan Aslan, Religious pluralism, P. 181.

-
- (237) See, Dan Cohn Sherbok, "Incarnation and Trialogue "in" Islam in a world of diverse faiths, edited by, Dan Cohn- Sherbok, Macmillan press LTD, London, 1997, PP. 18-19.
- (238) See, Adnan Aslan, Religious pluralism, P. 182.
- (239) Ibid, PP. 181-182.
- (240) See, John Hick, the metaphor of God incarnated, P. 80, P. 87.
- (241) See, Adnan Aslan, Religious pluralism, P. 182.
- (242) See, John Hick, problems in religious pluralism, P. 48.
- (243) See, Adnan Aslan, Religious pluralism, P. 183.
- (244) See, John Hick, "Jesus and Mohammad" in " Islam in a world of diverse faiths", PP. 114-118.
- (245) See, Adnan Aslan, Religious pluralism, P. 183..
- (246) Ibid, PP. 183-184.
- (247) See, John Hick, disputed questions, PP. 146-147.
- (248) Ibid, PP. 146-176, See, John Hick, Is Christianity the only true religion, or one among others, in' <http://www.johnhick.org.uk/article2.shtml>, 15/11/2004, PP. 4-6.
- (249) See, John Hick, disputed questions, PP. 159-161.
- (250) See, Adnan Aslan, Religious pluralism, P. 185.
- (251) Ibid, P. 186.
- (252) Ibid, P. 186.

(٢٥٣) سورة البقرة، آية ١١٥.

(٢٥٤) سورة النحل، آية ٣٦.

(٢٥٥) سورة فاطر، آية ٤.

(٢٥٦) سورة المائدة، آية ١٦٥.

(٢٥٧) سورة الإسراء، آية ١٥.

(٢٥٨) سورة غافر، آية ٧٨.

(259) See, Adnan Aslan, Religious pluralism, P. 186.

(٢٦٠) سورة إبراهيم، آية ٤.

(261) See, Adnan Aslan, Religious pluralism, P. 188.

(٢٦٢) سورة يونس، آية ٩٩.

(٢٦٣) سورة الحجرات، آية ١٣.

(٢٦٤) سورة هود، آية ١١٨، ١١٩.

(٢٦٥) سورة المائدة، آية ٤٨.

(٢٦٦) سورة الحج، آية ٦٨، ٦٩.

(٢٦٧) سورة البقرة، آية ٢٥٦.

(268) See, Adnan Aslan, Religious pluralism, P. 191.

(269) See, Bernard Lewis, the Jews of Islam, P. 8.

(٢٧٠) انظر، د. محمود شريف بسيوني، مصادر الشريعة الإسلامية وحماية حقوق الإنسان في إطار العدالة الجنائية في الإسلام" في "حقوق الإنسان، ٣/٣٢.

(٢٧١) ابن تيمية، جامع الرسائل، تحقيق د. محمد رشاد سالم، مطبعة المدنى، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٦٩، ١/٢٨٣-٢٨٤.

(٢٧٢) سورة المؤمنون، آية ٥١، ٥٢.

(٢٧٣) سورة الزخرف، آية ٢٢، ٢٣.

(٢٧٤) سورة الشورى، آية ١٣.

(٢٧٥) صحيح مسلم، كتاب الفضائل، باب فضائل عيسى عليه السلام، حديث رقم ١٤٥، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون تاريخ، ١٥/١١٩.

(٢٧٦) انظر، جامع الرسائل ١/٢٨٣-٢٨٤.

(277) See, Adnan Aslan, Religious pluralism, P. 190.

(٢٧٨) سورة البقرة، آية ١٢٧، ١٢٨.

(٢٧٩) سورة البقرة، آية ١٣٢، ١٣٣.

(٢٨٠) سورة آل عمران، آية ٦٧.

(281) See, Adnan Aslan, Religious pluralism, P. 190.

(٢٨٢) انظر، د. محمد عبد الله دراز، الدين، بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، القاهرة، المطبعة العالمية، ١٩٥٢، ص ١٨٣.

(٢٨٣) سورة الشورى، آية ١٣.

(٢٨٤) انظر، د. محمد عبد الله دراز، الدين، بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، ص ١٨٤، وابن تيمية، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، مطبعة المدنى، القاهرة، بدون تاريخ، ٤٢٢.

(٢٨٥) سورة آل عمران، آية ١٩.

(٢٨٦) سورة آل عمران، آية ٨٥.

(287) See, Adnan Aslan, Religious pluralism, P. 192.

(288) Ibid.

(٢٨٩) سورة الكافرون، آية ٦.

(٢٩٠) سورة المائدة، آية ٧٧.

(٢٩١) سورة آل عمران، آية ٨٥.

- (٢٩٢) سورة النحل، آية ١٢٥.
- (٢٩٣) انظر، د. يوسف القرضاوى، خطابنا الإسلامى فى عصر العولمة، ص ١٠٢.
- (٢٩٤) سورة آل عمران، آية ٨٥.
- (٢٩٥) انظر، سورة يونس، آية ٧١، ٧٢، وآية ٨٤، وسورة البقرة، آية ١٣٠ - ١٣٢، وسورة الأعراف آية ١٢٦، وسورة النمل آية ٤٤، وسورة آل عمران، آية ٥٢.
- (٢٩٦) انظر، ابن تيمية، الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، تحقيق أحمد حمدي إمام، مطبعة المدنى، القاهرة، بدون تاريخ، ص ٦٢ - ٦٣. واقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، تحقيق د. ناصر عبد الكريم، بدون تاريخ، ٨٣٨/٢ وما بعدها، والرد على المنطقيين، تحقيق د. رفيق العجم، دار الفكر اللبناني، بيروت، بدون تاريخ، ١٧٦/٢.
- (297) See, Adnan Aslan, Religious pluralism, P. 193.
- (٢٩٨) سورة الزلزلة، آية ٧، ٨.
- (299) See, Adnan Aslan, Religious pluralism, P. 192.
- (٣٠٠) سورة البقرة، آية ٦٢.
- (٣٠١) سورة المائدة، آية ٦٩.
- (٣٠٢) سورة النحل، آية ٩٧.
- (303) See, Adnan Aslan, Religious pluralism, P. 194.
- (304) Ibid, PP. 195-196.
- (٣٠٥) انظر، الطبرى، جامع البيان عن تأويل آى القرآن، تحقيق د. بشار عواد معروف وعصام قاسى الخرساني، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٤، ١/ ٢٣٢.
- (٣٠٦) انظر، الطبرى، جامع البيان عن تأويل آى القرآن، ١/ ٢٣٢ - ٢٣٣.
- (٣٠٧) انظر، ابن تيمية، الجواب الصحيح، ٦٣/٢.
- (٣٠٨) سورة التوبة، آية ٢٩.
- (٣٠٩) سورة الكافرون، آية ١ - ٦.
- (٣١٠) انظر، ابن تيمية، الجواب الصحيح، ٦٣/٢.
- (٣١١) سورة البينة، آية ١.
- (٣١٢) سورة التوبة، آية ٢٩.
- (٣١٣) سورة البينة، آية ١.
- (٣١٤) انظر، ابن تيمية، الجواب الصحيح، ٣٣-٣٢/٢.
- (٣١٥) سورة آل عمران، آية ٨١-٨٥.

(٣١٦) انظر، ابن تيمية، الجواب الصحيح ٤٢/٢.

(٣١٧) سورة سبأ، آية ٢٨.

(٣١٨) سورة الأعراف، آية ١٥٨.

(٣١٩) البخارى، صحيح البخارى، كتاب الإيمان، باب "فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا

سبيلهم" (التوبة، آية ٥)، بيت الأفكار الدولية، الرياض، ١٩٩٨، حديث رقم ٢٥، ص ٢٨.

(٣٢٠) مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب وجوب الإيمان برسالة سيدنا محمد صلى الله عليه

وسلم إلى جميع الناس ونسخ الملل بملته، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية،

القاهرة ١٩٥٥، حديث رقم ٢٤٠، ١٣٤/١.

(٣٢١) سورة الممتحنة، آية ٨، ٩.

(322) See, Adnan Aslan, Religious pluralism, P. 196.

(٣٢٣) انظر، ابن هشام، السيرة النبوية، تحقيق د. مصطفى السقا، وإبراهيم الأبيارى، وعبد الحفيظ

شلى، دار ابن كثير، بدون تاريخ، ق ١/ ٥٠١ - ٥٠٤.

(٣٢٤) انظر، د. يوسف القرضاوى، غير المسلمين فى المجتمع الإسلامى، مؤسسة الرسالة، بيروت،

الطبعة السادسة، ١٩٩٤، ص ٧، ٣١، ود. أحمد صدقى الدجاني، مسلمون ومسيحيون فى

الحضارة العربية الإسلامية، مركز يافا للدراسات والأبحاث، ١٩٩٩، ص ٣٦.

(٣٢٥) انظر، د. بركات أحمد، محمد واليهود، نظرة جديدة، ترجمة محمود على مراد، الهيئة

المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٨، ص ٩٢ - ٩٣.

(٣٢٦) انظر، د. بركات أحمد، محمد واليهود، نظرة جديدة، ص ٩٣، ود. أحمد صدقى الدجاني،

مسلمون ومسيحيون فى الحضارة العربية الإسلامية، ص ٣٦.

(٣٢٧) انظر، الطبرى، تاريخ الطبرى، ٦٠٩/٣، ود. أحمد صدقى الدجاني، مسلمون ومسيحيون فى

الحضارة العربية الإسلامية، ١٩٩٩، ص ٣٨، و د. ناريمان عبد الكريم احمد، معاملة غير

المسلمين فى الدولة الإسلامية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٦، ص ٢٨ وما

بعدها

(328) See, Adnan Aslan, Religious pluralism, P. 199.

و د. أحمد صدقى الدجاني، مسلمون ومسيحيون، ص ٤٣.

(329) See, Adnan Aslan, Religious pluralism, P. 199. Mehmet S. Aydin, Islam and the challenge of pluralism, P. 5.

و د. أحمد صدقى الدجاني، مسلمون ومسيحيون، ص ٥٦ - ٥٧.

ثالثاً

**الفكر الغربى المعاصر
مقارنة بالفكر الإسلامى**

الإسلام والغرب بين الصدام والحوار

د. فوزية عمار عطية (*)

العرب والمسلمون من جهة والغرب من جهة ثانية جيران منذ القدم يجمعهم البحر المتوسط ومنذ القدم كان هناك حالة من المد والجزر والحرب والسلم بينهما.

فى هذا الموضوع أتناول علاقة الإسلام بالغرب، وسأبدأ بوجهة النظر التى ترى أن علاقة الإسلام بالغرب علاقة صراع وبالتالى الدعوة إلى صدام الحضارات، ثم وجهة النظر الثانية التى ترى أن العلاقة بين الإسلام والغرب علاقة حوار والدعوة إلى حوار الحضارات. ثم أتناول وجهة نظر العرب فى إشكالية الإسلام والغرب، وأخيراً العلاقة بين الإسلام والغرب.

أولاً: الإسلام والغرب وصدام الحضارات:

١ - نهاية التاريخ أم بداية انهيار الحضارة الغربية؟

بعد انهيار الاتحاد السوفيتى وبداية عالم ما بعد الحرب الباردة، بدأ المفكرون فى البحث عن مصير الحضارة الغربية، فأشار بول كيندى فى كتابه: "قيام وانهيار القوى العظمى" إلى احتمال تولى القوة الأمريكية عن تفردا بعد سقوط عصر القطبية الثنائية المتمثلة فى الولايات المتحدة

(*) أستاذ الفلسفة بكلية الآداب - جامعة الفاتح - الجماهيرية العظمى.

وروسيا، ويرى كيندى أن قوة الولايات المتحدة العالمية تتراجع نسبيا ويطالب بأن تتجنب التوسع الإمبريالى الذى يفوق إمكانياتها وقدرتها الفعلية، وعليها أن تصل إلى حل للمعضلة المتمثلة فى أن مجموع المصالح والالتزامات الأمريكية القائمة أكبر بكثير من قوتها وقدرتها على الدفاع عنها جميعاً فى آن واحد.

وعلى عكس بول كيندى يؤكد فرنسيس فوكوياما فى كتابه "نهاية التاريخ، وآخر إنسان" أن الديمقراطية الغربية قد انتصرت وانتصر الغربيون معها، ولن يعود أمام الأمريكيين والأوروبيين ما ينتظرونه من جديد، لقد حدث هذا الجديد بانهيار الماركسية وتفكك الاتحاد السوفيتى. هذا الانتصار الكاسح فى رأى فوكوياما قد أغلق باب التاريخ، فلا جديد بعد اليوم إلا فى حدود بعض الإصلاحات لكن لن يتعدى هذا ليصبح حدثاً تاريخياً. إن نهاية الحرب الباردة عند فرنسيس فوكوياما تعنى نهاية الصراع فى السياسة العالمية وانبثاق عالم واحد منسجم ومتناغم نسبياً.

فى عام ١٩٩٢ نشر صموئيل هانتيجتون رجل الأمن القومى الأمريكى مقالة بعنوان "صدام الحضارات" توجهت المقالة إلى الأمريكيين وهدفت إلى تقديم مقولة عن المرحلة الجديدة على صعيد السياسة العالمية بعد انتهاء الحرب الباردة، وقد طور هانتيجتون هذه المقالة فى كتاب عام ١٩٩٦ بعنوان "صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمى الجديد" ينتهى إلى القول بأن الصراع السابق كان صراعاً بين أطراف غربية - أى داخل الحضارة الغربية - حان وقت سيطرة هذه الحضارة على العالم وستبدأ هذه الصدامات عند خطوط التماس وفى مناطق التداخل بين الحضارات.

وفى رأى أن هانتيجتون حاول أن يوفق بين وجهة نظر بول كيندى وفرنسيس فوكوياما كما سيتم توضيحه.

وإذا كان فوكوياما يرى أن الصراع قد انتهى والتاريخ قد أغلق بابه، فإن هانتيجتون على العكس تمامًا يرى أن التاريخ ينتهى مرة على الأقل وأحياناً أكثر فى تاريخ الحضارة، عندما تنبثق دولة الحضارة، شعبها سيصبح محميًا بالذى يسميه توينبى "وهم الخلود" ويعتقدون أن حضارتهم هى الشكل النهائى للمجتمع الإنسانى^(١) فالصراع فى رأيه لم ينته بل سينجم عنه صراع آخر وهو ما يسميه "صدام الحضارات"، ثم نراه يتفق مع بول كيندى فى القول بأننا نشهد نهاية العصر التقدّمى الذى هيمنت عليه الأيديولوجيات الغربية^(٢) و"أن عصر الهيمنة الغربية سوف يأتى إلى نهايته، وفى نفس الوقت سيشهد العالم صعود مراكز قوى أخرى وانبعاث ثقافات غير غربية"^(٣).

ما يقلق هانتيجتون هو النافر^(٤) بين جهود الغرب لتكريس عالمية الثقافة الغربية وخاصة أمريكا، وبين قدراتها المنهارة لعمل ذلك حيث إن هذا الانهيار عزز وجهة نظر الغرب بأن أيديولوجية الديمقراطية الإمبريالية حققت انتصارًا عالميًا، ولهذا يعتقد الغرب وخاصة الولايات المتحدة بأن الشعوب غير الغربية عليها أن تلتزم بقيم الديمقراطية الغربية، السوق الحرة، حقوق الإنسان الفردية، وحكم القانون ... إلخ، المواقف فى الثقافات غير الغربية تتراوح من الشك إلى المعارضة الشديدة.

(١) صموئيل هانتيجتون، صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمى، ترجمة د. مالك أبو شهيو، ود. محمود محمد خلف (الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع، مصراتة، ١٩٩٩)، ص ٥٠٤.

(٢) نفس المصدر السابق، ص ١٩٠.

(٣) نفس المصدر السابق، نفس الصفحة.

(٤) نفس المصدر السابق، ص ٣٣٤.

ومع ذلك ففي رأيه أن الغرب الآن وسيبقى لسنوات قادمة الحضارة الأكثر قوة، غير أن قوته النسبية في مواجهة الحضارات الأخرى آخذة في الهبوط.

إذا المشكلة في رأى هانتيجتون هي أن الغربيين يرون أن حضارتهم في هيمنة غير متوازنة، بينما في نفس الوقت المجتمعات الأضعف، الآسيوية والمجتمعات الأخرى، بدأت تكسب القوة، والآن قد تم اكتشاف الوهم - حسب تعبيره - ^(١) الذي أصاب المجتمعات الغربية وشعورهم بالتعافى بعد انهيار الشيوعية. فالعالم أصبح في مطلع التسعينات عالمًا مختلفًا ولكن ليس بالضرورة أكثر أمنًا. وعليه فهو يحذر ^(٢) الغربيين من الاعتقاد بأن الغرب قد فاز بالعالم لكل الوقت، وأن بقية العالم سيهرع لاحتضان الليبرالية على أنها الخيار الوحيد.

ما يريد هانتيجتون قوله أنه إلى جانب الصورة المتفائلة التي طرحها فوكوياما للغرب وهي الهيمنة والتفوق والانتصار الشامل غالبًا للغرب، فهناك صورة أخرى للغرب مختلفة جدا أنها حضارة في حالة اضمحلال، نصيبها من القوة العالمية السياسية والاقتصادية والعسكرية آخذة في الهبوط بالقياس إلى قوة الحضارات الأخرى ... الانتصار في الحرب الباردة لم ينتج فوزًا بل إنهاكًا ^(٣).

٢ - عالم من مجموعة حضارات:

إن عالم ما بعد الحرب الباردة عالم مكون من سبع أو ثمان حضارات ^(٤)، حسب تعبير هانتيجتون. ثم يقول في عالم ما بعد الحرب

(١) نفس المصدر السابق، ص ٨٥.

(٢) نفس المصدر السابق، ص ١٦٨.

(٣) نفس المصدر السابق، ص ٨٠.

(٤) نفس المصدر السابق ونفس الصفحة

الباردة، فإن أكثر الاختلافات أهمية بين الشعوب ليست أيديولوجية ولا سياسية أو اقتصادية، إنها ثقافية أو تراثية^(١).

أما عن مفهوم الحضارة والثقافة فهما فى الغالب يقصد بهما معنى واحدًا، وما الحضارة إلا ثقافة كتبت بحروف كبيرة^(٢) حسب تعبيره، كلاهما يتضمنان "القيم" والمبادئ والمؤسسات وأنماط التفكير والتي تعطى لها الأجيال المتعاقبة فى مجتمع ما أهمية أولية. ثم يوسع من مفهومه للحضارة فيرى أن الحضارة تشمل اللغة والتاريخ والديانة والعادات والمؤسسات والتعريف بالكيان الذاتى للشعب^(٣) فأكثر الصراعات انتشارًا ستكون بين شعوب تنتمى إلى هويات ثقافية وليست بين طبقات اجتماعية أو جماعات محددة على أسس اقتصادية.

وعليه ففى حين أن أطروحة نهاية التاريخ تعلى من شأن الصراع الأيديولوجى بينما النظام العالمى الجديد فى جوهره صراع عسكرى وسياسى بالأساس، والعولمة فى حقيقتها صراع اقتصادى ثقافى بالدرجة الأولى، فإن أطروحة صدام الحضارات تركز على الصراع الحضارى، فهذه الرؤى الفكرية المتعددة والتي ظهرت متواكبة فى توقيت واحد مع بداية التسعينات وبعد حرب الخليج الثانية كلها تسعى إلى هدف واحد وهو تكريس الهيمنة الغربية على دول الجنوب والشرق بشكل عام، وعلى الدول الإسلامية بشكل خاص.

(١) نفس المصدر السابق، ص ٧٥.

(٢) نفس المصدر السابق، ص ١٠٣.

(٣) نفس المصدر السابق، ص ١٠٥.

ما دور العامل الثقافى فى الصراع؟

يرجح هانتيجتون إلى المقولة اليونانية القديمة: اعرف نفسك بنفسك، فيقول إن الشعوب والدول تحاول الآن الإجابة على أهم الأسئلة التى يمكن أن تواجهها البشرية؛ من نحن^(١)؟ وإجابة هانتيجتون على هذا السؤال: إننا نعرف من نحن عندما نعرف الآخر، ومعرفتنا لأنفسنا أو للآخر تكون عن طريق معرفة النسب، العرق، الديانة، اللغة، التاريخ، القيم، العادات والمؤسسات.

وعلى الرغم من أن هانتيجتون يركز على الجانب الثقافى أو الحضارى، إلا أنه لا يتجاهل دور العامل الاقتصادى والعسكرى والسياسى فى العالم. فالعامل الاقتصادى والعسكرى والسياسى له دور فى ازدهار حضارة ما. فالزيادة فى القوة الاقتصادية^(٢) والعسكرية فى رأيه ينتج ثقة فى النفس واعتقاداً بأفضلية وتفوق تلك الثقافة على الثقافات الأخرى. فى حين أن التدهور فى القوة الاقتصادية والعسكرية يؤدى إلى الشك فى الذات وأزمة الهوية. ومع ذلك فإن الثقافة غالباً ما تتبع القوة، حيث إن توزيع الثقافات فى العالم يعكس توزيع القوة. إن أى حضارة عالمية تتطلب قوة عالمية^(٣). وإن التشدد الثقافى يتبع النجاح المادى. فالقوة الجافة تتبعها قوة لينية^(٤).

ونرجع مرة أخرى للمعضلة التى شغلت بال هانتيجتون، وهى الاضمحلال فى قوة الغرب، والرغبة فى فرض القيم الغربية حول حقوق

(٢) نفس المصدر السابق، ص ٢٠٦.

(٤) نفس المصدر السابق، ص ٢١٤.

(١) نفس المصدر السابق، ص ٧٣.

(٢) نفس المصدر السابق، ص ٨٤.

الإنسان، والليبرالية، والديمقراطية الغربية على الحضارات الأخرى، وطالما أن الحضارة العالمية تتطلب قوة عالمية فالمجتمعات غير العربية تواجه اختباراً، فالبعض يحاول أن يمارس الغرب وينساق إلى الانحياز إليه، في حين أن المجتمعات الكونفوشيوسية والإسلامية - وهى التى تقلق هانتيجتون - تحاول أن توسع قوتها الاقتصادية والعسكرية حتى تقاوم وتعمل على "توازن" ضد الغرب، وهى ما يسميها هانتيجتون بالحضارات المتحدة.

فالعالمية الغربية فى رأى هانتيجتون خطيرة على العالم وعلى الغرب فى آن واحد. فهى خطيرة على العالم لأنها يمكن أن تقود إلى حرب حضارية متبادلة كبرى بين الدول الأساسية، وهى خطيرة على الغرب لأنها ستؤدى إلى هزيمة الغرب أمام المجتمعات الأخرى التى بدأت تكسب القوة^(١) فكلما اضمحل نفوذ الغرب، فإن القيادات المتطلعة الشابة لا تستطيع أن تتطلع إلى الغرب ليزودها بالقوة والثروة، بل عليها أن تبحث عن وسائل النجاح بداخل مجتمعتها نفسه، وعليه يتعين عليها أن تتكيف مع قيم وثقافة ذلك المجتمع^(٢) وهذا يذكرنا بفكرة توينبى فى كتابه "دراسة التاريخ" وتفسيره الخاص لطبيعة السقوط الحضارى حيث أرجعه إلى ضعف القوة الخلاقة فى الأقلية وتخلي الأكثرية عن موالاة الأقلية وكفها عن محاكاتها.

(١) نفس المصدر السابق، ص ٢١٦.

(٢) نفس المصدر السابق، ص ١٨٥.

٣- الحاجة إلى عدو يولد الصدام:

يرجع هانتيجتون إلى ما قال به السوفسطائيون وهوبز من قبل، إلى أن الطبيعة الإنسانية شريرة وليست خيرة، فالذى يحكم العلاقات بين الأفراد هو الكراهية من أجل التحديد بالهوية، وأن البشر فى حاجة إلى أعداء^(١)، وإذا كانت النزعة العدوانية من الإنسان لأخيه الإنسان عند إيمانويل كانت^(٢) هى التى جعلت الإنسانية تنتقل من طور البداوة إلى الحضارة فإنها عند هانتيجتون هى السبب فى الصدام بين الحضارات لأن النزعة العدائية هى التى أزلت الثقة بين الأفراد، وبالتالي سيتوقع البشر أخطاراً من أولئك الذين يختلفون عنهم ولديهم القدرة على الضرر بهم. إن اختفاء عدد من الأعداء، يفسح المجال لظهور آخرين^(٣).

والصراع والنزاع فى رأيه ليس قاصراً على جهة ما دون الأخرى فالعالم فوضوى حافل بالنزاعات القبلية والقومية ولكن الصراعات أو النزاعات التى تكون أخطاراً عظيمة على الاستقرار هى تلك التى تقع بين الدول أو الجماعات من حضارات مختلفة. أما الثقة والصدقة فى عالم الحضارات بين كيانات من حضارات مختلفة فستكون نادرة.

وواقع أن هذه الفكرة غير صحيحة فصراع الحضارات كلمتان متوازيتان لا تجتمعان أبداً ومنطقياً كلمة صراع أو صدام فى مجال الحضارات نقض للحضارة فى ذاتها، فإن تكن حضارة حقة فهى مترفعة حتماً عن هذا كله أو ما كانت أصلاً.

(١) نفس المصدر السابق، ص ٢٤٥.

(٢) كانت. مشروع للسلام الدائم، ترجمة د. عثمان أمين (مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٥٢)، ص ١٢.

(٣) هانتيجون، مصدر سابق، ص ٩٣.

أيضاً أن الاختلاف الثقافي ليس سبباً للنزاع بين الدول لكن من الممكن استغلاله لتأجيج نزاع محتدم لأسباب غير ثقافية بل اقتصادية. أو سياسية في معظم الأحيان، الغرب بعد انهيار الاتحاد السوفيتي أصبح يبحث عن عدو لإشباع حاجته الطبيعية الشريرة لأن الغرب يريد الهيمنة وفرض ثقافته على الآخر بالقوة، غير أن الغرب بدأ يفقد قوته، وأصبح يواجه تحديات خارجية من بعض الحضارات وهي ما يسميها بالحضارات المتحدية.

٤- الإسلام هو العدو المرتقب من وجهة نظر الغرب:

يوجه هانتيجتون هجومه تجاه الإسلام^(١) لأن الديمقراطية الليبرالية لم تنجح في أن تثبت وجودها في المجتمعات الإسلامية لمدة قرن من الزمن، ومصدر هذا الفشل في رأيه راجع إلى الثقافة الإسلامية والمجتمع الإسلامي الرافض للأفكار الغربية الليبرالية.

وإذا كان هيراقليطس يرى أن الصراع أصل الأشياء، فإن هانتيجتون يرى أن الاختلاف هو مصدر الصراع، لأن في الصراعات الحضارية الشقيق يقف مع الشقيق^(٢).

وعلى الرغم من أن هانتيجتون يؤكد على أهمية معرفة الآخر لفهم الأنا يعنى معرفة ديانة وتاريخ ولغة وعادات وتقالييد الآخر لكى نجيب على السؤال من نحن؟ فهو يشن هجومه على الإسلام والمسلمين بدون أن تكون لديه معرفة حقيقية عن الدين الإسلامى وتاريخ الإسلام فأصل العلاقات بين المسلمين وغيرهم هو السلام لا الحرب. فالسلام أحد أسماء الله تعالى

(٢) نفس المصدر السابق، ص ٢٨٢.

(١) نفس المصدر السابق، ص ٢٢٣.

الحسنى: المَلِك القدّوس السّلام ﴿﴾ [الحشر ٥٩/٢٣]، ﴿وَاللّٰهُ يَدْعُوْا إِلَى دَارِ السّٰلَامِ﴾
[يونس ١٦/٢٥] والمسلمون مدعوون للدخول فى السلم كلما تحققت شروطه.

كما يتجاهل هانتيجتون دور الإسلام لا سيما فى الأندلس فى بناء
أوروبا النهضة، ويتهم الإسلام بأنه الحضارة التى وضعت
استمرار الغرب فى شك، وقد فعلت ذلك فى رأيه مرتين على الأقل. بل
ويضيف بأن العلاقات بين الإسلام والمسيحية كانت غالباً عاصفة^(١).
ويرى هانتيجتون أن الإسلام يمثل مصدر عدم استقرار فى العالم
ويخلق مجموعة من الأسباب وهى:

- ١- فى رأيه أن الإسلام منذ البداية كان دين السيف^(٢) وأنه انتشر بالسيف،
وأن القرآن والحديث فى رأيه لا يحتويان إلا على قليل من الحظر على
العنف ومفهوم اللاعنف غائب من العقيدة والممارسة عند المسلمين.
- ٢- الإحياء الإسلامى^(٣) أيضاً فى رأيه أعطى للمسلمين إعادة الثقة فى
أهمية حضارتهم وقيمهم مقارنة بتلك التى فى القرآن.
- ٣- الإسلام فى رأيه إيمان مطلق ويدمج بين الدين والسياسة^(٤) على
خلاف المفهوم الغربى المسيحى الذى يفصل الدين عن السياسة.
- ٤- كل من الإسلام والمسيحية يؤمن بالله الواحد وفى ذلك يختلفان عن
الأديان الأخرى التى تشرك بالله، كل منهما يرى العالم بطريقة
مزدوجة نحن وهم، كل منهما عالمياً^(٥).

(٢) نفس المصدر السابق، ص ٤٤٩.

(٤) نفس المصدر السابق، ص ٤٥١.

(١) نفس المصدر السابق، ص ٣٧٠.

(٣) نفس المصدر السابق، ص ٣٧٣.

(٥) نفس المصدر السابق، ص ٣٧٢.

- ٥- الإسلام يعتبر كمصدر عدم استقرار فى العالم لأنه فى رأيه يفتقد إلى مركز مسيطر أو مهيمن.
- ٦- فشل جهود الغرب^(١) فى جعل قيمهم ومؤسساتهم عالمية والمحافظة على تفوقهم العسكرى والتدخل فى صراعات العالم الإسلامى خلفت ازدراء شديدا بين المسلمين.
- ٧- انهيار الشيوعية حولت العدو المشترك للغرب والإسلام وترك كل واحد يرى الآخر مصدر تهديد له^(٢).
- ٨-الاتصال المتزايد بين المسلمين والغربيين^(٣) ولّد فى كل واحد منهما شعورًا جديدًا بهويتهم وكيف أن هذه الهوية مختلفة عن الآخر.
- ٩- المسلمون يرون الثقافة الغربية ثقافة مادية، فاسدة^(٤) ولا أخلاقية وينظرون إليها بأنها مغرية، لذلك يؤكدون مقاومة تأثيرها على طريقة حياتهم.
- ١٠- النمو السكانى فى الدول الإسلامية^(٥) فى رأيه يهدد الحكومات الإسلامية وغير الإسلامية، حيث إنه يغذى مناصرين للأصولية، والإرهاب، والإحياء، وأيضًا زيادة السكان تحتاج إلى موارد أكبر وبالتالي تعتبر عامل ضغط على الشعوب الأخرى الأقل^(٦) حركة سكانية، فالضغط السكانى مصحوبًا بالركود الاقتصادى يعزز هجرة المسلمين إلى المجتمعات الغربية وغير الغربية مصعدًا الهجرة كقضية فى تلك المجتمعات.

(٢) نفس المصدر السابق، نفس الصفحة.

(٤) نفس المصدر السابق، ص ٣٧٦.

(٦) نفس المصدر السابق، ص ٣٣٧.

(١) نفس المصدر السابق، ص ٣٧٣.

(٣) نفس المصدر السابق، نفس الصفحة.

(٥) نفس المصدر السابق، ص ٢٠٤.

كيف يواجه الغرب الإسلام:

لمواجهة الإسلام يضع هانتيجتون مجموعة حلول يراها تحول دون تحدى الإسلام وهى:

١- تعميق وتعزيز السياسة الغربية^(١) والمؤسسات وذلك بالضغط على المجتمعات الأخرى ومن بينها الإسلام لحملها على احترام حقوق الإنسان كما هو مفهوم فى الغرب وتبنى الديمقراطية الغربية.

٢- المحافظة على تفوق الغرب العسكرى^(٢) من خلال سياسات عدم انتشار الأسلحة النووية ومواجهة الانتشار بالنظر إلى الأسلحة البيولوجية والكيميائية ووسائل حملها.

٣- حماية الوحدة الثقافية والاجتماعية للمجتمعات^(٣) الغربية وذلك لمنع قبول غير الغربيين كمهاجرين أو لاجئين فى كل هذه المناطق الغربية. إلى جانب الحضارات المتحدية التى يعتبرها هانتيجتون مصدر خطر على الحضارة الغربية وتسبب فى ضعفها واضمحلالها، فالغرب يواجه تحديات أخرى داخلية أى من الحضارة الغربية نفسها ومنها:

١- إضعاف الجانب الدينى لدى الأوروبيين يهدد على المدى الطويل الحضارة الغربية^(٤).

٢- سياسة الولايات المتحدة ودعوتها إلى التعدد الثقافى معناه افتقادها إلى الثقافة الأساسية^(٥)، وبالتالي ففى رأيه أن الولايات المتحدة

(١) نفس المصدر السابق، ص ٣٣٧.

(٢) نفس المصدر السابق، ص ٣٣٧.

(٣) نفس المصدر السابق، ص ٣٣٧.

(٤) نفس المصدر السابق، ص ٥١١.

لا تستطيع الاستمرار كمجتمع متماسك ومتمدة وهى ذات ثقافات متعددة، وتخلى الولايات المتحدة عن غربيتهامعناه نهاية الحضارة الغربية، لأن الغرب بدون الولايات المتحدة يصبح صغيرا جدا. لكن هل معنى ذلك أن الحضارة الغربية ستنتهى أم بالإمكان إنقاذها من الانحدار؟ ويرجع هانتيجتون إلى حل توينبى فى مصير الحضارة الغربية، فيرى أن هناك وسيلة لإنقاذ هذه الحضارة إذا دخل الغرب فى فترة إعادة إحياء تعاكس^(١) انهيار تأثيره فى العالم، وتؤكد موقعه كقائد تتبعه وتقلده الحضارات الأخرى.

ولكنه لم يفصح عن الكيفية التى يتم بها عملية الإحياء وكأنه يرى أن ذلك غير ممكن لأنه يرى كما أشرت إلى ذلك سابقاً أن عصر الهيمنة الغربية سوف يأتى إلى نهايته. وأن "صدام الحضارات" هو التهديد الخطير للسلام فى العالم، ونظام دولى مؤسس على الحضارات هو الضمان الأكيد ضد الحرب^(٢).

إذا تأملنا أطروحة "صدام الحضارات" نجد أنها فى حقيقتها ليست صداماً بين الحضارة الغربية والإسلامية فقط، ولكنها أيضاً صدام فى الدائرة الغربية نفسها بين أوروبا والولايات المتحدة حول المنطقة العربية والإسلامية، فالولايات المتحدة تهدف إلى السيطرة على العالم وخاصة المنطقة العربية والإسلامية التى ترغب فى السيطرة على ثرواتها ومستورداتها العسكرية والاقتصادية ولتحقيق أهدافها تستند إلى التاريخ بقصد تشويهه، وتوظف سلبيات الماضى من فتح إسلامى إلى قلب أوروبا

(١) نفس المصدر السابق، ص ٥٠٤.

(٢) نفس المصدر السابق، ص ٥٣٣.

وحروب صليبية ضد العرب، وأتفق مع الرأي^(١) الذى يذهب إلى فكرة أن صراع الحضارات عبارة عن فكرة تعبوية ذات رائحة عنصرية لا تستند إلى أى حقائق علمية أو مبررات أخلاقية، هدفها فقط تبرير الصدامات العنيفة التى يشهدها العالم نتيجة لرفض أناس كثيرين لمنطق "الهيمنة والابتلاع".

ثانياً: الإسلام والغرب وحوار الحضارات:

وإذا كانت نظرية صدام الحضارات تركز على أن الصراع هو الذى يحكم العلاقات بين الحضارات، فإن نظرية حوار الحضارات على العكس تشجع الحوار بين الحضارات لأهميته وضرورته الملحة فى العصر الحالى، ومن المفكرين الغربيين الذين يؤيدون نظرية الحوار المفكر الفرنسى غارودى.

يؤكد غارودى على وجود علاقة دياكتيكية بين الإمبريالية ورفض الحوار الثقافى. فالحوار بين الحضارات لا وجود له لأن الإمبريالية موجودة. والإمبريالية موجودة لأن الحوار بين الحضارات لا وجود له، فعندما تكون الإمبريالية حقيقة واقعة يكون الحوار بين الحضارات وهمًا، والإمبريالية تكون حقيقة واقعة لأن الحوار بين الحضارات يبقى وهمًا، والنتيجة لا وجود لحوار الحضارات مع وجود الإمبريالية.

وإذا كان اشبنجلر فى كتابه "انحلال الغرب" يدعو إلى ثورة فى التاريخ تصحح وهم المؤرخين الأوروبيين الذين يتصورون حضارتهم قطبًا ثابتًا للحضارات ينبغى أن تقاس على أساسه الحضارات الأخرى، ويعتبر

(١) د. سليمان العسكرى، ماذا يتبقى من نظرية صراع الحضارات؟ مجلة العربى، العدد ٥١٨/يناير ٢٠٠٢م، ص ٨.

أن الحضارات الغربية غيرها من الحضارات الأخرى لا تتمتع بأى امتياز خاص، فإن غارودى أيضاً يرى أن الغرب يطمح بأن ينصب نفسه قاضياً على جميع الحضارات الأخرى استناداً إلى أن حضارته هى الأفضل، ويستخدم هذا المبرر للحكم على الشعوب والحضارات والعلوم الأخرى ونعتها بأوصاف مثل: "نامية" و"متخلفة" وفقاً لتشابهها أو اختلافها مع الحضارة الغربية^(١).

فالغرب عارض طارئ^(٢) وثقافته شوهاء، فليس الغرب إلا طوراً من أطوار الحضارة ليس أحسنها ولا أفضلها ولا أكثرها إنسانية وتقدمية. وعلى عكس فوكوياما وهانتيجتون يستبعد غارودى التهمة الموجهة للإسلام على أنه دين انتشر بالسيف وأنه يدعو إلى الحرب. وفى نظره أن الغرب يجهل ماهية الإسلام وأنه لم يدرس الإسلام ولا الشرق عموماً كما هو، ولكن دراسته للإسلام كانت وفقاً وتبعاً للصراعات الأيديولوجية الخاصة بالغرب^(٣)، فالإسلام فى نظره دين سلام، وليس ثمة ما يبرر الحرب فى القرآن إلا لرد عدوان أو انتهاك حرمة وهما فعلاً محرمان صراحة عند المسلمين أنفسهم. فالإسلام لا ينتهج طريق الحرب ولا يدعو إليه إلا عندما تكون العقيدة مهددة لا من أجل نشر العقيدة بالسلاح^(٤).

وإذا كان كلا من فوكوياما وهانتيجتون يؤكدان على عالمية الحضارة الغربية، فإن غارودى، يؤكد على أن الحضارة الغربية ليست حضارة

(١) روجيه غارودى، وعود الإسلام، ترجمة د. ذوقان قرقوط، (الوطن العربى- بيروت، الطبعة الأولى ١٩٨٤) ص ٩.

(٢) نفس المصدر السابق، ص ٨٤.

(٣) نفس المصدر السابق، ص ١٩٠.

(٤) نفس المصدر السابق، ص ٤٤.

عالمية^(١) ومشروع حوار الحضارات هو القادر على إحداث الانقلاب الكبير فى منظور الثقافة العالمية لا من أجل إنكار أو نفى الثقافة الغربية، بل من أجل إسباغ الصفة النسبية عليها، ومن أجل البرهان على أن الحضارة الغربية وحدها لا تستطيع التوصل إلى حل كل المشكلات التى لا تزال تطرحها بل لا بد من الحوار مع الحضارات المختلفة من أجل بناء علاقات جديدة بين البشر والطبيعة وهى علاقات تباين علاقات القنية والغزو. إذاً الحوار والدعوة إلى عقد هذا الحوار بين حضارات الشرق والغرب لوضع حد لمنولوج الغرب الاستعماري هو الحل لكل المشكلات.

ماهية الحوار:

استناداً إلى وهم الحضارة العالمية أباح الغرب لنفسه الحق فى تحديد مواقع الـ "آخرين" والحكم عليهم وفقاً لتاريخه الخاص وغاياته وأهدافه وقيمه، إذاً الركيزة الأساسية التى يستند عليها الحوار هو الاعتراف بالآخر إلى جانب الأنا، وبتعبير غارودى "الكفاح من أجل عزل أنا الصغيرة المتبجحة وإبراز واقع "الأنا" الحقيقى الذى هو بالدرجة الأولى علاقة بالآخر وعلاقة بالكل^(٢).

شروط الحوار:

لكى يكون الحوار ناجحاً اشترط غارودى له شروط عدة:

- ١- التخلص من الأفكار السابقة التى ترى أفضلية للحضارة الغربية على غيرها من الحضارات، واعتبار أن الغرب هو الذى يقرر والآخر عليه

(١) روجيه غارودى، فى سبيل حوارات الحضارات، ترجمة د. عادل العوان (منشورات عويدات، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٧٨، ص ١٨٩).
(٢) نفس المصدر السابق، ص ٢٦١.

التنفيذ^(١) وأن تحتل الحضارات غير العربية فى الدراسات مكانة متساوية فى الأهمية على الأقل لمكانة الثقافة الغربية.

٢- الاعتراف بأن كل حضارة لها هويتها الخاصة بها^(٢)، وعليه فإن التمسك بالثقافة الخاصة شرط ضرورى للحوار، قبل أن يبدأ المرء فى حوار الآخر.

٣- إلى جانب تمسك كل حضارة بثقافتها الخاصة وهويتها الخاصة، يجب أيضاً الاعتراف بالآخر، بمعنى تقبل ما يكون عليه الآخرون^(٣).

٤- الاعتراف بنسبية الحقائق، بمعنى أن الآخر قد يعيننا على وعى حدود رؤيتنا للعالم^(٤).

٥- الحوار يتطلب أن يكون كل طرف مقتنعاً بأن ثمة شيئاً يتعلمه من الطرف الآخر^(٥).

من خلال هذا العرض نلاحظ دعوة غارودى إلى الحوار وتأكيديه على أن الحوار بين الحضارات قد أصبح ضرورة ملحة ولا يمكن الاعتراض عليه. وبذلك فهو ينتقد الثقافة الغربية التى ترغب فى السيطرة والهيمنة على العالم وهى بالتالى دعوة للإمبريالية لكى تتراجع وتترشح شيئاً فشيئاً.

ثالثاً: وجهة نظر العرب فى إشكالية الإسلام والغرب:

أمام هذه الأزمات الحضارية ماذا يجب على العرب أن يفعلوا؟ هل يدعون إلى الصدام أم إلى الحوار؟

(١) نفس المصدر السابق، ص ٢٣٩.

(٢) نفس المصدر السابق، ص ١٢٦.

(٣) نفس المصدر السابق، ص ١٢٦.

(٤) نفس المصدر السابق، ص ١٢٥.

إننا بحاجة فى الوقت الحاضر إلى مناقشة جادة لمقولة هانتيجتون ونتساءل هل يعتقد المسلمون حقاً أن تلك المقولة تدعو إلى الحرب بين الإسلام والغرب؟ وإذا كان الأمر كذلك فإن مستقبل العلاقة بين الإسلام والغرب ستكون قائمة جداً، لأنه إذا كان هناك صدام حقيقى بين الحضارات أو الأديان فإنه لن يكون هناك حل للمشكلة ولا تفاهم متبادل. وفى هذه الحالة علينا أن نعد العدة إلى هذه الحرب، أما إذا فهمنا هذه المقولة على أنها صدام بين مصالح وأن العقبة الأساسية أمام الشعوب باتجاه الحوار والتفاعل الفكرى والثقافى هى قوى الاستكبار وفى مقدمتها الولايات المتحدة الأمريكية وإسرائيل المتحكمة بمقدرات أكثر شعوب العالم ورغبتها فى السيطرة والسيادة وإعدادها العدة لضمان بقاء حضارتهم وللدفاع عنها باستعمال كل الإمكانيات التى يرونها مساعدة لتحقيق هذه الأهداف بما فى ذلك اللجوء إلى الحرب، ففى هذه الحالة ينبغى أن يكون الرد لا كما يعتقد البعض بحرب مماتلة، ولكن بالعكس البحث عن وسيلة لتفكيك نظام الهيمنة الدولية ومحاصرة الانفرادية الأمريكية بتحالف دولى واسع من أجل الديمقراطية والسلام والعدل والمثل الإنسانية التى تعنى رفض قتل الأبرياء فى أى مكان فى العالم.

وفى رأى قبل أن نبدأ فى حوار مع الغرب، ينبغى أن ندخل فى حوار مع أنفسنا ونحدد موقعنا نحن تجاه الغرب.

هل نأخذ بكل ما جاء به الغرب؟ أم نعرض عنه؟ أم نقف موقفاً محايداً منه؟ إزاء الواقع المرير الذى عاشه العالم العربى والإسلامى مع الغرب الاستعمارى ظهرت ثلاثة مواقف تجاه الغرب:

الموقف الأول: يرى أنه ينبغي أن نأخذ بكل ما جاءت به الحضارة الغربية لأنها مصدر كل تقدم، وأن نترك التراث لأنه عائق في سبيل وصولنا إلى مستوى الحضارة الغربية ويدفع بنا إلى التخلف والتأخر.

الموقف الثاني: يرى أن الأصالة هي أن نأخذ بكل ما أتى به التراث لأنه قد حوى كل شيء، وبالدراسة والبحث نستطيع العثور على أسس الحضارة.

أما الموقف الثالث: فهو يحاول التوفيق بين الاثنين الأصالة والمعاصرة. وبناء على هذه المواقف المختلفة أتناول آراء بعض من مفكرينا العرب المعاصرين الذين بحثوا هذا الموضوع وهم د. حسن حنفي، ود. محمد عابد الجابري، ود. برهان غليون ثم د. محمد محفوظ.

يرى د. حسن حنفي في كتابه "فكرنا المعاصر" أن الأصالة والمعاصرة مرتبطتان لأنهما تعبران عن الصلة بين الفكر والواقع. فالأصالة هي الفكر على مستوى التاريخ، والمعاصرة إحساس بالواقع. ومن ثم تصبح الأصالة والمعاصرة منطق الالتزام بقضايا العصر مع أكبر ضمان ممكن من حيث إمكانيات الحل والتطبيق.

ثم بعد ذلك، يحدد معنى كل من الأصالة والمعاصرة، فيرى أن الأصالة ليست الإبقاء على القيم بأى ثمن حتى ولو كان على حساب المعاصرة، بمعنى الاعتزاز بالأصالة بدافع من التشبث بالماضى والتعصب له، وكأن الأولوية للفكر على حساب الواقع، فالأصالة ليست غاية في ذاتها، بل وسيلة لإدراك الواقع فى كل أبعاده.

إذا الأصالة فى رأى د. حسن حنفى هى: "الاتحاد بالواقع نفسه وإعادة تفسير للقديم كله، لخدمة الواقع، ومن ثم تصبح الأصالة مرادفة للمعاصرة ولكنها معاصرة أعمق جذوراً فى التاريخ وأكثر تحقيقاً لوحدة الخاصية الوطنية"^(١).

أما المعاصرة فهى فى رأيه إعطاء الأولوية للواقع على الفكر حتى يصبح الفكر هو رؤية هذا الواقع نفسه، فإذا كانت الأصالة هى تحويل الفكر إلى واقع، تكون المعاصرة هى تحويل الواقع إلى فكر.

أما الربط بين الأصالة والمعاصرة فى رأيه فلا تعنى المساومة على أحدهما أو كليهما بل فى رأيه أن منطق الأصالة والمعاصرة يكتفى بفحص القديم وإخضاعه لمناهج التحليل العلمية فهو يعلم حدوده التى لا تتعدى النقد والتقييم.

وفى نطاق تحليله للثقافة المعاصرة يرى أننا نأخذ من التراث الغربى مواقف ثلاثة: موقف الانبهار بكل ما يأتى من الغرب، وموقف المعارضة التام، وموقف المحايدة الذى يقوم على الترويج للثقافة الغربية بدعوى التعريف بها دون أخذ أى موقف منها، وبعد تحليله لهذه المواقف الثلاثة يصل إلى نتيجة مؤداها أن الفكر الأوروبى فكر حضارى أى نشأ وتطور وفقاً لظروف خاصة وبيئة معينة، وليس كل ما يصدر فيه ينقل بلا حساب أو بلا داعى، وفى رأيه أنه كما نشأ الاستشراق، أى دراسة العالم الثالث بشعور أوروبى، يمكن أن ينشأ ما يسمى بالاستغراب، أى دراسة الشعور الأوروبى بشعور من العالم الثالث، وفى رأيه أنه على هذا النحو تتحول

(١) د. حسن حنفى، فى فكرنا المعاصر، ط٢، (دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٣) ص ٥١.

تَقَافَتَا المعاصرة من التقليد إلى الأصالة.

الدراسة الثانية لهذا الموضوع فهي دراسة د. الجابري^(١)، يرى د. الجابري أن العرب وجدوا أنفسهم أمام ثلاثة أنواع من الواقع.. واقع الحضارة الغربية التي داهمتهم في عقر ديارهم شبه غفاة، حضارة ميزتها العقلانية في التفكير والتنظيم في العمل.. وواقع جامد، واقعهم هم، يكبل انطلاقتهم ويكرس الاستسلام والتواكل... ثم واقع تراثي عربي إسلامي، يذكرهم بذلك الماضي المجيد الذي عاشه أجدادهم في القرون الوسطى والذي يغريهم بالرجوع إليه والتماس الحلول فيه، بفعل هذه المعطيات الثلاث: التحدى الحضارى الغربى، وفراغ الحاضر وانحطاطه وجموده، وإغراء الماضي وتمجيده، انقسم الوعي العربى فى رأى د. الجابري إلى نوعين من الوعي^(٢)، الوعي المؤسس على "الاغتراب" الرافض للتراث، نتيجة الاستسلام الثقافى الذى رسخه الغرب المتقدم والمستقر فى مجتمعنا، والوعي المؤسس على "الاعتراب" الذى يقرأ فى التراث العربى الإسلامى كل إيجابيات الحضارة الغربية الحديثة.

كيف عالج د. الجابري إشكالية "الأصالة والمعاصرة"؟

فى رأى د. الجابري أننا نواجه الفكر الأوروبى الحديث فى مثل الوضعية التى وجد فيها أجدادنا أمام الفكر اليونانى وثقافة الحضارات القديمة، وكما استطاعت الحضارة العربية أن تستوعب وتهضم ذلك الفكر وتلك الثقافة دون أن تفقد هويتها، نحن مطالبون اليوم بإعادة الكرة من جديد

(١) د. محمد عابد الجابري، من أجل رؤية تقديمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية، طه (دار النشر المغربية، الدار البيضاء، ١٩٨٥)، ص ١١٥.
(٢) نفس المصدر السابق، ص ٩٤.

أى ببناء حضارة جديدة، حضارة العرب فى المستقبل، نحن مطالبون بتأسيس تاريخ جديد فلا بد إذا من رؤية جديدة لحاضرنا وماضينا تحت توجيه مستقبلنا المنشود.

وفى رأى د. الجابرى أن حل هذا الموضوع يكون بـ "دمج التراث فى ثقافة العصر، وثقافة العصر فى التراث"^(١) بمعنى أن التراث فى رأيه ينبغى أن يحقق على ضوء متطلبات العصر وظروفه أى عدم التوقع والوقوف عنده، وحيث إن مجتمعنا فى رأيه مطالب بالتطور والتقدم، إذا نحن مطالبون بخلق ثقافة جديدة.

وفى رأيه أن "غياب الآخر وحضور الأنا" شرط لنهضتنا^(٢)، وغياب الآخر فى رأيه هو التحرر من الغرب والتراث معاً. والتحرر من الغرب معناه الدخول مع ثقافته فى حوار نقدى، والتعرف على أسس تقدمه والعمل على غرسها أو ما يماثلها داخل ثقافتنا وفكرنا، أما التحرر من الذات ففى رأيه معناه امتلاكه وتحقيقه وتجاوزه وهذا يكون بإعادة بنائه، أما حضور الأنا العربى، معناه حضوره كذات لها تاريخ، ذات لها فرديتها وسيورتها الخاصة.

وإذا كان د. حسن حنفى يرى أن ثقافتنا العربية كى تصل إلى مستوى المعاصرة عليها أن تحقق ما يسمى "بالاستغراب" أى دراسة الفكر الغربى من وجهة نظر الشرق. ود. الجابرى يرى أن الازدواجية فى الفكر العربى هى نتيجة من نتائج وضعية اجتماعية معينة، ولهذا يرى أن التخلص من هذه الازدواجية يكون بفهم التراث على ضوء متطلبات العصر، فإن

(١) نفس المصدر السابق، ص ١١٤.

(٢) د. محمد عابد الجابرى، الخطاب العربى المعاصر، الطبعة الثالثة (دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٨)، ص ١٨٩.

د. برهان غليون^(١) يرى أن هذه الازدواجية فى الثقافة العربية الحديثة ليست وضعًا يجب التخلص منه، بل هى فى رأيه محرك هذه الثقافة، ومصدر ديناميتها. وفكرة إبطال هذا الصراع بالحيلة أو بالقوة، ليست ساذجة فقط، ولكنها لا يمكن أن تقود إلا إلى تدمير الثقافة والعقل، أى إلى التدمير المتبادل^(٢). ففى رأى د. برهان غليون أن الموقف الصحيح هو القبول بهذا التناقض بل تعميقه، وهذا يعنى أن نأخذ ما استطعنا من الغرب ولا نؤخذ به ونحمى ما أمكننا من التراث ولا نحى به، ومن هذا التناقض المثرى أو الإثراء المتناقض، سوف تتبع حلول حقيقية.

فتأويل التراث فى رأى د. برهان غليون لا يهدف فى الواقع إلا إلى تغطية تبنى الحلول الغربية الجاهزة دون جهد ودون إبداع، إنه مجرد محاولة لإضفاء الشرعية المحلية عليها، وبهذا المعنى فهى ليست حلاً، بل هو بالأحرى هروب من المشكلة، فالتوفيق بين القيم والأفكار القديمة والحديثة لا يحل المشكلة بل يطمسها لأنه يلغى الشعور بضرورة الإبداع والتجديد.

النتيجة التى يصل إليها د. برهان غليون هى: "أن مصير النهضة ليس معلقاً بإحياء التراث لوحده، ولا باستيعاب الحضارة وحده. وإنما بالاحتفاظ بهذا التناقض الحى بينهما أى بهما معاً. بل إنه يعنى أن القدرة على الإبداع والابتكار والنهضة، مرتبطة بالسماح لهذا التناقض أن يتعمق يستمر"^(٣).

(١) د. برهان غليون، اغتيال العقل (دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٧)، ص ٣٤٩.

(٢) نفس المصدر السابق، ص ٤٩.

(٣) نفس المصدر السابق، نفس الصفحة.

أما د. محمد محفوظ فيرى أن طريق العصرية ليس محاكاة الغرب، إذ إن محاكاته تؤدي إلى الاستلاب الحضارى الذى يحولنا إلى أمة ميتة، جامدة، مقلدة، كما أن الأصالة فى رأيه ليست رصيذا تاريخيا فحسب، وإنما هى الإرادة والقدرة الذاتية على الإبداع، وهى لا تعنى تقليد الماضى بل هى تعبير عن الحاجة إلى التعريف بالذات، وتحديد العلاقة مع الآخر الحضارى^(١).

وبناء على ذلك ربط د. محفوظ بين الأصالة والمعاصرة، فشرط المعاصرة هو التأسيس، فلكى تكون عصريا ناجحا^(٢) لا بد أن تكون أصيلا ومحافظا على مقدساتك، وذاتك الحضارية. وعليه فهو يرى أن الانفتاح والتفاعل مع الآخر، لا يعنى إلغاء الخصائص الذاتية والحضارية، إذا الأصالة شرط للمعاصرة بمعنى ينبغى أن يسبق عملية الانفتاح والتفاعل تكريس للذات الحضارية فى الواقع المجتمعى وفى كل الحقول والجوانب. وفى رأى د. محفوظ نحن بحاجة إلى نوعين^(٣) من الحوار: الحوار مع الذات أولاً لإبراز مواطن القوة وغربة ذواتنا من الكثير من آثار عصور التخلف والانحطاط بمعنى أننا بحاجة إلى حوار مع ذاتنا ومصارحتها لتتقّيتها من الشوائب والجراثيم التى تعيق الحركة والعمل، وعند ذلك نستطيع أن نقيم الحوار الثانى وهو الحوار مع الآخر والدخول معه فى عملية تفاعل إيجابية، غير خاضعة لمصالح سياسية أو ضغوطات اقتصادية، وإنما حوار من أجل المعرفة المتبادلة والفهم المشترك.

(١) د. محمد محفوظ، الإسلام، الغرب وحوار المستقبل، ط١، (المركز الثقافى، الدار البيضاء، ١٩٨٨)، ص١٩.

(٢) نفس المصدر السابق، ص٧٦. (٣) نفس المصدر السابق، ص٩١.

ولهذا فإن د. محفوظ يأخذ بالاتجاه الثالث التوفيقى بين الأصالة والمعاصرة، ففي رأيه أن أغلب الحركات العلمانية التي تدعو إلى الأخذ والاقتباس من الغرب هي حركات تنتقل بنا من حالة انحطاط إلى أخرى، كما أن نظرية القطبية وغلق الأبواب، غير صحيحة لأن الغرب ليس استعماراً وسيطرة ونفوذاً فقط، وإنما إضافة إلى ذلك هو تكنولوجيا وتقنية متقدمة وثورة معلوماتية واتصالية، لذلك لا يمكن لنا أن نستغنى عن الحضارة الحديثة.

وفي رأى أن حل هذه الإشكالية "الأصالة والمعاصرة" ليست مرتبطة بالوصول إلى أى مدى نتفق مع الغرب أم نختلف معه، فالحفاظ على الهوية أمر مهم، كما أن التواصل مع الآخر أمر لا يقل أهمية أيضاً، ولكن الإشكالية تكمن فى مسألة الإفراط، فالأولى تدعو بشكل مغال إلى الانعزال وعدم التعامل مع الآخر، فى حين أن الثانية حين تطالب بمحاكاة وتبعية الآخر تبتعد عن هويتها وثقافتها وبتحكيم المنطق نرى أن الانعزال والتفوق مثلها مثل التبعية والمحاكاة، فهما فى نهاية المطاف ضعف وفقدان ثقة.

الحل فى رأى يكمن فى محاولة الوصول إلى درجة من الوعى المبني على العقل الذى يستطيع تجاوز هذه الإشكالية. الأصالة تكمن فى الدق مع أنفسنا للوصول إلى الحلول الملائمة لمشاكلنا. فالحلول لمشاكلنا المعاصرة لا توجد جاهزة فى التراث ولا يمكن استيرادها من الغرب. مشكلتنا تكمن فى جانبين:

الجانب الأول: الغزو الأجنبي بكل أشكاله الفكرية والسياسية والاقتصادية، **والجانب الثانى:** يكمن فى التبعية والتخلى عن ثقافتنا العربية الإسلامية وتحريفها.

وفى رأى أن أى أمة لا تستطيع أن تخرج من تأخرها وتخلفها واستدراك ما فاتها بالتخلى عن تراثها وثقافتها، كما يرى أصحاب الاتجاه الأول. العكس هو الصحيح الخروج من هذا التخلف لا يقوم إلا على قاعدة إحياء تراثها وثقافتها وتطهيرها من الشوائب التى طرأت عليها، ولكن لا يعنى هذا أن نأخذ بالتقليد الأعمى لكل ما جاء به التراث. إننا محتاجون إلى تصفية ما علق بالتراث لكى نستطيع النهوض ونحقق النمو ونحسن وضع أمتنا وندخل بالتاريخ من جديد. فالأولى بالعرب والمسلمين تصحيح واقعهم السياسى والاجتماعى وبناء تكاملهم الاقتصادى وتعزيز هويتهم الثقافية العربية والالتزام بالمبادئ والقيم الحضارية الإسلامية، إذاً المطلوب تصحيح الذات أولاً قبل الحديث عن كيفية إصلاح الصورة العربية الإسلامية فى الغرب، بعدها نسعى إلى الحوار والتفاعل مع ثقافة الآخر.

ونسترشد فى ذلك بما قاله الكندى "ينبغى لنا أن لا نستحى من استحسان الحق واقتناء الحق من أين أتى، وإن أتى من الأجناس القاصية عنا والأمم المباينة لنا، فإنه لا شئ أولى بطالب الحق من الحق، وليس ينبغى بخس الحق، ولا تصغير بقائله ولا بالآتى به"، ولا أحد بخس، بل كل يشرفه الحق^(١).

(١) الكندى، فى الفلسفة الأولى، ضمن رسائل الكندى الفلسفية، تحقيق محمد عبد الهادى أبو ريدة (دار الفكر العربى، القاهرة، ١٩٥٠)، ص ١٠٢.

رابعاً: مستقبل العلاقة بين الإسلام والغرب:

إننا نرى أن الحوار هو الخيار الذى ينبغى أن نحث ونسعى إليه بدل خيار الصدام الذى يعنى الدمار، وقد يكلف الإنسانية الكثير من المآسى والكوارث. فالحوار هو الطريق السليم للتعارف بين البشر خاصة أن الإسلام فيه دعوة إلى الحوار بين العرب والغرب خاصة بين شمال وجنوب البحر المتوسط، لأن إمكانية الحوار موجودة لكى يستخدم من أجل السلام، ولكن الحوار المطلوب لا يمكن أن يتم بدون عملية النهضة إذ لا معنى للحوار مع الغرب بدون عملية نهوض، لأنه سيعنى التبعية والاحتواء والانسلاخ والاستلاب الحضارى. كما أنه لا معنى لعملية النهضة بدون الحوار والانفتاح على الآخر الحضارى، ومعرفته وتحديد مسيرته وبيان نقاط القوة والضعف فى جسده.

وعليه ميل إلى الأخذ بخيار الحوار على أن تتوفر فيه شروط عدة

وهى:

- ١- التمسك بالهوية الثقافية يعتبر شرطاً ضرورياً للحوار بمعنى قبل أن نبدأ الحوار مع الآخر علينا أن نكون لنا ثقافتنا الخاصة.
- ٢- ينبغى أن يهدف الحوار إلى الاعتراف بالآخر، فالحوار المطلوب هو الذى لا يعترف بنفى وإقصاء الثقافات الأخرى بل التأكيد على أن مساهمات جميع الثقافات ضرورية فى الحركة الحضارية الإنسانية.
- ٣- التحرر من السيطرة والهيمنة والتبعية شرط ضرورى للحوار.
- ٤- التلويح بفرض نمط واحد من الديمقراطية وهو الديمقراطية الغربية واعتباره النموذج الوحيد الصحيح الذى ينبغى فرضه على الآخرين

بالقوة يتنافى مع مبادئ الديمقراطية نفسها، ولحوار ناجح ينبغي الاعتراف بأن الآخر يستطيع تقرير مصيره بنفسه وفقاً لعقيدته ودينه وثقافته.

٥- أن يكون كل طرف مقتنعاً بأنه هناك شيء يتعلمه من الطرف الآخر، فالحوار لا يعترف بالعلاقة بين الأعلى والأدنى بل بعلاقة التكافؤ والتفاعل.

٦- ينبغي أن يكون هناك صدق في الحوار بمعنى أن الحوار المطلوب ينبغي أن يقوم على الثقة المتبادلة بين الطرفين.

٧- الحوار ينبغي أن يقوم على معرفة ثقافة الآخر والتخلص من وجهة النظر السابقة وهي الحكم على الآخر قبل معرفة تاريخه ودينه وثقافته كما فعل هانتيجتون وأمثاله.

٨- لبناء حوار ناجح مع أوروبا بالذات يفترض الأمر أولاً أن تتحرر أوروبا من هيمنة الولايات المتحدة الأمريكية حتى نستطيع إقامة حوار معها.

٩- ينبغي الاعتراف بأن الحوار الدينى ركن أساسى للحوار الثقافى والحضارى.

المسيحية والعلم

العلم المسيحي ووجوه الدين الأمريكي

تأليف

د. فايزه محمد بكرى خاطر (*)

قال تعالى:

﴿وَمَا دُعَاءُ الْكَافِرِينَ إِلَّا فِي ضَلَالٍ﴾ [الرعد ١٤]

تقديم:

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله.

الحمد لله على نور الإيمان.

أقدم هذا البحث في رجاء لوجه الله تعالى، فالأعمال الصالحة هي أرجى شفيع وأثبت مرتكز. فيكون عملاً لله تعالى لإخراج معتقد العدو وإظهار تهافته فنحن نواجه أعداء الداء، حروب وإيادة، تشويه وقلب للحقائق. فلا مناص لنا إلا بذل كل ما في وسعنا من جهد وطاقة كي نظفر بالإخلاص .. فنحن مكلفون به تكليفاً.

ونحتاج إلى ترسيخ الإخلاص في ذواتنا لنقدم الأعمال الصالحة التي تكشف لنا أعدائنا، فهناك شواهد ووقائع تاريخية كثيرة أثبتت أن هناك مخططات ضد الإسلام والمسلمين على مر التاريخ، خاصة في عصر

(*) أستاذ مساعد بكلية الدراسات الإسلامية للبنات فرع الزقازيق - جامعة الأزهر.

العولمة التى اعتبرت أمريكا نفسها الجندى المهيمن على ميدان الشرق الأوسط.

لقد ذكرت مراراً فى أبحاث سابقة أن السياسة لا تتفصم عن الدين وأعداء الإسلام من الصهيونية والماسونية يرتدون أقنعة شتى. فما هو المعتقد الأمريكى؟

وما هى الشعارات التى توحد دياناته المخترعة؟

فى المواجهة مع الإسلام. وما هى الدوافع وراء هذه الحرب الشرسة؟ إن الدوافع اقتصادية أكثر منها دينية أو عقائدية (أيديوجية) فتعمل أمريكا على الهيمنة على الشرق الأوسط لثرواته ومحاربة الإسلام باعتباره العقيدة التى يطلب معتقها الشهادة لينال الجنة وهو من أصحاب الأرض، المدافعين عنها.

فقد استطاعت الصهيونية اختراق المسيحية وتوظيف عقائدها لصالح الصهيونية.

ولذلك كان الاختراع الدينى فى أمريكا مستمرا وقد بدأ اهتمامى بهذه الأديان المخترعة لمحاولة فهم ما يحدث على الساحة العربية من حروب وفوضى فى غياب القانون الدولى وقلب الحقائق. فقدمت أبحاثاً عن شهود يهوه والمرمون. وسأقدم الآن العلم المسيحى وهو دين إحدى الطوائف المخترعة. التى افتتح لها مكان فى الأحياء الراقية مثل: جاردن سيتى والمعادى.

وهذا أول بحث مفصل عن العلم المسيحى حيث زرت مكتبات الكنائس المختلفة فى القاهرة فلم أجد إلا كتابين باللغة العربية بحسب ظنى^(١).
والعلم المسيحى من الطوائف التى ظلت لأكثر من عقد من الزمان جدلية أساسية من جدائل الديانة الأمريكية.

(تملك الشيعة دوريات ومنشورات دعائية عديدة، أهمها مجلة "كريستيان سانس مونيتور" التى لها بالغ التأثير فى سياسة الولايات المتحدة)^(٢) The Christion Science Moniter^(٣).

فقد بلغ عدد الكنائس فى أمريكا الشمالية ٦٩٨ كنيسة تطورت إلى ٣٢٠٠ كنيسة كما أسست كلية ماساشوستيس لعلوم ما وراء الطبيعة ثم نقلت الكلية إلى بوسطن.

بلغ عدد معتققي هذه الفرقة حوالى مليون.
وفى عام ١٨٨٦م أسست الجمعية القومية لعلماء المسيحية. لذلك كانت الأهمية لدراسة هذه الطائفة التى عملت على ترويج مذهبها بكل الوسائل.

(علم المسيحية كدين يقنع تابعيه بإنكار حقيقة كافة صور الشر التى يؤكد عليها الكتاب المقدس، والصمت بخصوص جزاء الآخر الذى ينتظر أولئك الذين ينكرون أن المسيح أتى بشحمه ولحمه، وقدم حياته فداء للكثيرين من سكان الشجرة الملعونة).

(١) د. رأفت زكى (المذاهب المنحرفة) ط . لوجوس . وكتاب رونالد إندروث (الخروج من المازق) ط . لوجوس . وبعض تعريفات بسيطة فى موسوعة المعرفة المسيحية .
(٢) د. رأفت زكى (المذاهب المنحرفة) ص ١٤ واسم المجلة (نظرة على العلم المسيحى).
(٣) أى (نظره على العلم المسيحى).

وجزاء الآخر هو ما نراه فى فلسطين والعراق ودارفور وكان فى
القريب فى الشيشان والبوسنة والهرسك وأفغانستان .
هذه العقائد التى تنتشر الإرهاب والدمار على الأرض .

والله أسأل التوفيق والسداد ..

د. فايزه محمد بكرى خاطر

مصر الجديدة

فى غرة رمضان ١٤٢٥ هـ

الفصل الأول

العلم المسيحي

١ - مرجعية العلم :

منذ بداية الحضارات كان العلم نهر قديم قدم التاريخ ذاته، وقد ازدهرت العلوم فى المناخ النابض للثقافات الأولى. ومعنى صعود الحضارة أن هناك فكرًا علميًا. ويقدم توماس جولد شتاين تاريخاً للعلم الحديث، فيربط بين العلم والدين فى الحضارات القديمة، ويعلل (بلوغ التفكير العلمى ذروة جديدة مع الحرية الفكرية الفذة لبلاد الإغريق، فيقول: كان العقل الإغريقى متحرراً بشكل ملحوظ من القيود المتعالية - المتسامية (Transcendental) التى تحتجز مساحات غائمة لأفعال الآلهة الغامضة. ... عاش الإغريق فى عالم واضح مفتوح للعقل الإنسانى وللإدراك الإنسانى، وكانت آلهتهم فوق جبل الأوليمب جزءاً من المنظر الخلقى الإغريقى جزءاً حميماً من مشهدهم الثقافى. كان قد زال الإحساس بالعجز أمام قوى الطبيعة الأولية، وأصبحت ملاحظة الطبيعة مشبهة بحس شعرى يقوم على وحدة الوجود، أصبح العلم وجهاً من وجوه التفكير الفلسفى .. وكان العقل الإغريقى هو أول عقل مستبدل رؤية أسطورية، أو دينية للكون بتفسيرات عقلانية، وبذلك يكون أول عقل يوسع مجال العلم ليشمل أبعاد الكون^(١).

(١) توماس جولد شتاين (المقدمات التاريخية للعلم الحديث) ترجمة أحمد حسان عبد الواحد ، ط عالم المعرفة ص ٦٤ .

وبهذا التحليل الذى يؤكد أن البدايات للعلم سبقت الإغريق بنحو ثلاثة آلاف عام ولكن الإغريق هم أصحاب المحاولة المنهجية لتفسير الكون الطبيعى بالعلم.

ونستطيع أن نقول: إن العلم قد اقتصر فى القرون الوسطى على الدفاع عن التعاليم المسيحية على يد (حفنة من الفلاسفة الدينيين هم آباء الكنيسة اللاهوتيين) الذين أعادوا تفسير التعاليم المسيحية الأساسية لتلائم الحالة المزاجية الجديدة للعالم الغربى كى تلتطف من يأس ذلك المجتمع المبتلى .. حين يطرح سؤالاً: ماذا تعتقد بشأن الدين؟

(كتب القديس أوغسطين) كان على تأمل الدوائر السماوية أن يحل محل دراسة الطبيعة^(١)، ولنا أن نتذكر فى مشوارنا لهذا البحث توما الأكوينى Thomas Aquiny ونبوءته بأن النمو غير المكبوح لنوع العقلانية التى يولدها العلم الجديد قد ينتهى باغتراب البشرية عن عالم الرب وبالتالي عن نفسها وعن الحياة. وكان توما الأكوينى قد رأى ما سنذكره من اختراق للمسيحية واختراع الأديان وخاصة العلم المسيحى الذى نستعرضه فى هذا البحث.

وقد ذكر مؤلف كتاب المقدمات التاريخية مدرسة شارتر^(٢) نموذجاً للعلم والإيمان وكيف اقترن العلم والإيمان فى كاتدرائية شارتر التى تعتبر صرخاً لعصر حركات الروح واعتبرها صاحبة البدايات المبكرة للعصر الحديث عصر التكنولوجيا والعلم.

(١) المرجع السابق ص ٧٤ .

(٢) بلدة من ضواحي باريس .

هذه البدايات الترنسندننتالية^(١) لعقل العصر الوسيط التى أنبتت العلم الغربى التى تفرعت غصونها فى كل تخصصات العلم. وكانت تنمو معها بذور الحرب التاريخية بين اللاهوت والعلم منذ محاكمة جاليليو Galilo وحتى عصرنا هذا. وكان أساتذة هذه الكاتدرائية لا يفصلون الكون الطبيعى عن عالم الرب، ففى رؤيتهم لقوانين الطبيعة وإدراكات العقل داخله ضمن العالم الإلهى وتصميمه. وكان الصراع الذى واجهه أساتذة هذه الكاتدرائية من اللاهوتيين المحافظين الملتزمين بروية أشد محدودية للرب فكانوا يستدعون للمثول أمام المحاكم ويتعرضون لأشد أنواع التنكيل ويوصف علمهم بأنه هرطقة.

ومع ذلك فقد وضعت شارتر مقدمات العلم الحديث حتى وإن كان مقروناً بالأفكار الدينية الإيمانية.

صعدت شارتر إلى مكان الصدارة فى بناء المعرفة العلمية للعالم القديم وأرست أسساً للتطور فى العلم الغربى وكانت حركة الترجمة النشطة لعلوم العرب من العربية إلى اللاتينية وإحياء الثقافة الكلاسيكية - التقليدية وكان هناك ثلاثة محاور مزدهرة:

المحور الأول: صياغة المقدمات الفلسفية.

المحور الثانى: تعريف المفاهيم الأساسية للكون.

المحور الثالث: إعادة البناء المنهجية لمعرفة الماضى وعلومه.

(١) الترنسندننتالى: المتسامى أو المتعالى.

(وكان من المهام الأساسية فى التطور هى إعادة تفسير سفر التكوين Genesis فلو كانت الرؤية الجديدة تتناقض مع مذهب وجود سلسلة متناهية من أعمال الخلق لاكتملت خلال ستة أيام فلا بد من قراءة الكتاب المقدس إلى حد كبير على أنه قصة رمزية تتطوى على المفهوم الإيجابى للخلق الطبيعى باعتباره تطوراً لم يختتم بل ما زال يجرى بقوة^(١)).

ولهث أساتذة شارتر فى اتجاه أسبانيا للحصول على المخطوطات العربية والإسلامية. فكثر فيها البحث ووضعت الخطوط الفلسفية العريضة لكوزمولوجيا^(٢) عملية.

وكانت شارتر هى ساحة اللقاء بين العلم المسيحى والعلم الإسلامى فى أسبانيا فقد قدم الإسلام المعلومات لتفاصيل الطبيعة . وبدأت خطى الدارسين المسيحيين ترن فى قاعات المكتبات الأسبانية ومدارس الكاتدرائيات ودراسة العربية بمساعدة اليهود الأسبان.

وشرعوا فى ترجمة الكتابات العلمية التى خلفها العرب وراءهم على الأرفف حتى إذا جاء القرن الرابع عشر الميلادى كان الغرب قد تجاوز المسلمين فى سيادتهم الفكرية للطبيعة بصورة حاسمة مندفعاً إلى الأمام إلى أسرار العلم بينما شكل الميراث الإسلامى الأساسى الوطيد ذو الطابع الكوزموبوليتانى (الكونى).

وبهذا الاختلاط حدثت متغيرات أكسبت العقل مهارة فى الجدل المنطقى، الذى أصبح قادراً على تناول المفاهيم المجردة للنزاعات

(١) المرجع السابق ص ٩٦ .
(٢) كوزمولوجيا تعنى علم الكون - Cosmology.

الدوجمانية^(١) المبكرة - السجلات الأربوسية والدوناتوسية والمنطق العقلاني، فقد كانت الأربوسية تنكر الطبيعة الإلهية للمسيح وتؤمن بالتوحيد. أما الدوناتوسيين فكانوا يدعون إلى النقاء وعدم الشمولية. وقد تمت محاربة الأربوسيين من أثاناسيوس Athanasius في مجمع نيقية وحارب الدوناتوسية القديس أوغسطين، وقد وصفوا أنهم من الهرطقة، وهذه الهرطقات توالى عليها هرطقات على قولهم وخروج من طائفة إلى طائفة بداية باختراع البروتستانتية.

والعلم مستمر في مسيرته الصاعدة بسلوك عقلاني قائم على أساس لا يقبل الجدل في تطور متصل، ولذلك فقد قررت دراسة العلم المسيحي وهو طائفة من عده طوائف مخترعة في العصر الحديث خاصة بعد الحرب التي تقودها أمريكا ضد المسلمين، خاصة لما أعلنه رئيس أمريكا جورج بوش إن الحرب كانت ذات تصديق أو موافقة إنجيلية.

فما هو الدين الأمريكي ؟

يشكل الدين الأمريكي مجموعة أمريكية من النصوص في طوائف (المورمونيون - البنيون وعلماء المسيحية وشهود يهوه، ومجموعة الإخوة وجيش الخلاص وحركة العنصرة وكنيسة مون).

كل هذه الطوائف تخدم عقيدة واحدة هي الموالاة لليهود وتبنى استراتيجية واحدة هي استراتيجية القوة والدعم لإسرائيل إلى حد يصل للقبول بالأهداف التوسعية لإسرائيل.

(١) دوجمانية: عقائدية .

إذا فإن الارتباط وثيق بين الدين والسياسة.

وقد تحدث تولستوى عن الديانة الأمريكية ونفى أن يكون لهذه الديانة علم لاهوتى مفهوم (فالحرية فى سياق الديانة الأمريكية، تعنى أن تكون وحيداً مع الله أو مع المسيح ، الإله الأمريكى أو المسيح الأمريكى .

وفى الواقع الاجتماعى يترجم هذا بالعزلة، على الأقل بمعناها العميق، حيث تتحى النفس جانباً، ويتحرر شىء أعمق من النفس، (أنا حقيقى) أو الذات الحقيقية تتحرر لتكون بمفردها تماماً مع الله الذى هو منفصل وحيد هو الآخر، بمعنى إله حر، أو إله الحرية وما يتيح للذات والإله أن يتواصلا بحرية هى أن الذات من الله.

الذات الأمريكية ليست من أصل آدم، ولكن من آدم آخر أقدم من ذلك، حيث كان رجلاً قبل أن يكون هناك رجال ونساء أسمى من وقبل الملائكة وأى أمريكى لا يشعر بالحرية واقعياً إذا لم يكن وحيداً. ولا يسلم أى أمريكى نهائياً بأنه جزء من الطبيعة^(١).

هذا التحليل للدين الأمريكى يبين أن هناك يداً لعبت فى الدين وغيرت توجهاته لأنه لا يمكن أن يكون اختراع الأديان مستمرا بهذه الصورة الموجودة على الساحة الأمريكية.

وفى الصفحات التالية دراسة طائفة من طوائف الدين الأمريكى وهى طائفة العلم المسيحى.

(1) Harold Bloom (The American Religion) P. 15 .

١ - البدايات للعلم المسيحي:

يتبع العلم المسيحي مجموعة (الشفائيين) (وهم مجموعة من الشيع تزعم أنها تملك نعمة شفاء الأمراض المستعصية شفاء فجائيا ودائماً لا بالعودة إلى الطب، بل بوضع الأيدي على رعوس المؤمنين، وبواسطة ممارسات لها طابع روحى. ويعتقد الشفائيون بأن الشفاء يحصل بفعل تدخل إلهى، وهذا التدخل بحد عينه عمل حر أى إنه لا يحدث نتيجة عمل سحرى. فالمهم برأيهم هو الإيمان فمن يؤمن يبرأ^(١)).

ويطلق أيضاً على العلم المسيحي (المسيحية العلمية) أو الطبية Medco-Religio وهذه الطائفة انفصلت عن البروتستانتية. فى القرن التاسع عشر المؤسسة - هى مارى بيكر إيدى (١٨٢١ - ١٩١٠).

ولدت إيدى لأسرة كلفينية وتزوجت ثلاث مرات، وطيلة التسعين سنة التى عاشتها كانت نصف مجنونة، منذ طفولتها تعاني الأمراض العصبية والصرع، ترتدى فى نوبات تشنجية عصبية وجسمها يرتعد والزبد يغطى شفيتها^(٢).

فقد عانت مارى معظم سنوات عمرها من اعتلال دائم واضطراب وذلك يفسر انشغالها الدائم بمسألة الصحة والاستشفاء. وقد لجأت إلى منوم مغناطيسى يسمى فانياس كويمبى Phineas Pquimby وكان ذلك فى عام ١٨٦٠ م وذاعت شهرته فى الاستشفاء الذاتى وقد عالجهما وكانت تمدحه كثيراً ثم شككت فيه واتهمته بانتحال معظم أفكاره منها.

(١) جان. م. صدقه (الشيع المسيحية نشأتها وتنظيماتها) ص ٢٤ د. رافت زكى. دار المشرق بيروت.

(٢) (دليل الشباب فى مواجهة المذاهب المنحرفة)، ص ١٥٧، دار النشر الأسقفية.

وقد أدت حالتها الصحية إلى أن تخضع لأنواع شتى من العلاج كالعلاج الروحاني، والعلاج بالماء وكذلك التنويم المغناطيسي وكانت تؤكد أن كويمبي يشفى كما يفعل المسيح وتهمس باستمرار في أذن الناس (تعلمت هذا من الدكتور كويمبي).

أول كذبة لماري بيكر:

اتهمت ماري كويمبي بانتحال أفكارها إلا أن من هم من غير أتباع هذه الطائفة يعلمون علم اليقين أن السيدة إيدي تدين بأفكارها لكويمبي. حتى إن العديد من الكتاب أكد على أنها نسخت أجزاء كبيرة من مخطوطات كويمبي وأضافتها إلى مادة كتابها (العلم والصحة).

وفي عام ١٩٢١ نشر هوراشيوو. درسر كتابا بعنوان مخطوطات كويمبي احتوى على مراسلات بين السيد فيناس كويمبي ومرضاه احتوى على المخطوطات التي شككت ماري إيدي في وجودها أصلاً واكتشف الناس وجود كثير من التماثل بين كتابات كويمبي وكتاب إيدي الذي أطلقت عليه (العلم والصحة) فأصبح واضحاً للعيان أن السيدة إيدي تدين بالعديد من أفكارها إلى كويمبي. على سبيل المثال تحدث كويمبي عن نظامه وأسماء " علم المسيح " وأسمت السيدة إيدي نظامها " علم المسيحية " إلا أننا يجب أن نقر أن السيدة إيدي ذهبت إلى أبعد ما وصل إليه كويمبي فلم يكن للأخير أية نية في تأسيس حركة دينية منفصلة (١).

(1) Anthony A. Hoekema (Christion Science) P . 9.

عالم كويمبي السيدة إيدى حيث أفهمها أن جسدها الحيوانى يلقى
ظلالاً على نفسها) ومات كويمبي فى يناير ١٨٦٦م.

الكذبة الثانية:

اتهمت إيدى بيكر بالانتحال. حيث أصدر دارس يُدعى فرانسيس ليبير
مخطوطاً عن فلسفة الفيلسوف الألماني هيجل وبعد مراجعة دقيقة لحقائق
ووقائع المسألة كتب والتر. مارتن^(١) تقريراً يقول فيه: أن الأمر واضح
وحقيقى بما لا يدع مجالاً للشك أن السيدة إيدى نسخت ٣٣ صفحة نسخاً
حرفياً وكانت تردد: (كان شفائى الفورى من آثار الإصابة التى أحدثتها
الواقعة، الإصابة التى لا يصل إليها دواء أو جراحة ، كان بمثابة التفاحة
التي سقطت لترشدنى إلى معرفة كيفية معالجة نفسى وكيفية جعل الآخرين
كذلك).

على أن البعض يعتبرها من مصاف المبدعين الأمريكيين، يقول
مارك توين فى كتابه عن علم المسيحية (الأشخاص الأقل ظرفاً. إن نموذج
السيدة إيدى يفتقد إلى سحر ولا مبالاة جوزيف سميث^(٢) إلا أنها كصانعة
دين فإنها تأتى فى المرتبة الثانية بعده من بين المبدعين الأمريكيين).
... إن النقد الدينى الذى ينطبق على المعمدانيين الجنوبيين أو على

الأحديين Mormons يواجه عقائد مبهمه .

لكن روحهم التى لا تقهر لا يمكن إنكارها .

(١) Russal . P . Spittler (Cultsof . Jsms P . 51.

(٢) جوزيف سميث - (١٨٠٥ - ١٨٤٤) اتهم جميع الكنائس أنها على خطأ وأسس طائفة المورمون
يدعون إلى تعدد الزوجات .. ادعى النبوة . أنكر التثليث .

يزعم علم المسيحية أنه روحانية خالصة وهو يبدو كذلك على الرغم من أنها أخذت من هيجل مائة صفحة من المادة وأضافتها إلى مؤلفها (العلم والصحة) مع مفتاح للنصوص المقدسة طبعة ١٨٧٥ من مخطوط الدكتور ليبير عن كتابات هيجل، وهو مخطوط يسبق مؤلف العلم والصحة وهو الآن في حيازة المعهد اللاهوتي في برنستون نيوجرسي^(١).

وقد حققت لجنة موثوق بها بكلية لاهوت برنكتون نيوجرسي برئاسة العالم جون هيكنج Hipking سنة ١٩٤٠ خصوصاً أن الكتاب عن هيجل محتفظ به في الكلية والتي ثبت اقتباس مسز إيدى من مرجعين:

١ — النسخة الخطية لأفكار وكتابات كويمبي.

٢ — كتاب فرانسر ليبير عن هيجل، وهو ناشر ألماني الأصل ويتحمل المسؤولية كاملة عن نشر فلسفة هيجل.

نقلت ٣٣ صفحة كاملة منه، ومائة صفحة أخرى مقتبسة منه، وقدمت اللجنة تقريراً تقول فيه: بالنسبة لفكر هيجل ومدرسته لا حقيقة في المادة ولكن تستخدم لإبراز وإظهار الروح. تفوق العقل وسيادته والانسجام الكوني Universal Harmony والعقل الكوني Mind Universal ويتحكم في الأجنة في نوعية المخلوق.

ولقد ثبت تاريخياً أن مسز إيدى اقتبست كل الأفكار المتضمنة لكتابه والذي أهده لصديقه حيرم كرافت Hiram. S. Crefts. والثابت تاريخياً أنها عاشت في منزل حيرم كرافت عند تتلمذها ولمدة عام على يد

(1) Russel. P. Spittler. Cults of Iesms. P. 51.

فنجاس كويمبى، على التأكيد أن المادة والروح متنافرتان وهذا الكلام عكس ما جاء فى سفر التكوين ١، إذ إن الله خلق العالم المادى جدا بل أكثر من ذلك إذ تجسد المسيح، أخذ جسداً مادياً وخضع تماماً للناموس المادى بمعاناة الجوع، وإحساسه بالعطش والألم ثم الموت على الصليب)^(١).

وقد أثرت أن أذكر الكذبتين فى البداية حتى نكون على دراية باختراعات مارى بيكر.

بداية الاختراع:

عام ١٨٦٦م هو التاريخ الذى وضعت فيه أساس (العلم المسيحى) فتقول فى سيرتها الذاتية.

(وجاءت اللحظة وانفتح الباب، كنت أرقب وأشاهد ما يحدث، وحضر العريس: هيئة المسيح مضاءة بأنوار الروح وعلم القلب أن هذا هو الخلاص وهامو من أحببت يقف بهيئته الجميلة، متميزاً متفرداً من بين عشرة آلاف. انتهى جوع الروح واختفى الألم. وتلاشت المعاناة. الجمال بمادته وأسبابه هو الله وهو فكرته ولمست حافة علم المسيحية)^(٢).

وتقول إيدى: لقد أطلقت اسم المسيحية لأنه عاطفى وروحى ويقدم العون والمساعدة وأسمايت الله " العقل الخالد " وما يموت ويخطئ ويعانى أسميته " العقل الفانى ".

وأسمايت الحواس المادية " بالخطأ والخيال " وأطلقت على الروح لقب مادة لأن الروح فى حد ذاتها فى غاية الأهمية.

(١) رافت زكى (دليل الشباب فى مواجهة المذاهب المنحرفة) ص ١٦٦ .
(2) Russel . P . Spittler . P . 51.

وأضفتُ على الله هيئة فردية لكن أنكرتُ هيئته الحقيقية ووصفت
الحقيقي بأنه خالد، أما المؤقت فهو غير حقيقى، الروح هى الحقيقة والمادة
اللاحقة.

صدر بعد ذلك الكتاب الذى أثار ضجة والتي أطلقت عليه (العلم
والصحة) فى عام ١٨٧٥ م.

استقبل بردود فعل مختلفة فبعض الناس اعتبره هراء والبعض الآخر
اعتبره من أسفار الرؤيا.

الكتاب مكون من ثلاثة عشر مؤلفاً يتعامل مع أمور عدة كالصلاة ،
التكفير، علم النفس، الخلق، وأمور أخرى أكثر تعقيداً كالعلم، اللاهوت،
الدواء وآخر حول علم الكينونة، الفصل الأخير للكتاب جزء ثان وهو
بعنوان "المفتاح إلى النصوص المقدسة" وهو ما يمكن أن نعتبره أكثر قليلاً
من مجرد تفسير روحانى لسفر التكوين وسفر الرؤيا.

وأكدت إيدى أن كتابها كان نتيجة وحى مقدس مباشر وأنه
يختلف جذرياً عن اكتشافات كويمبى. وبالطبع فإن أتباع هذه الطائفة
يصدقون إيدى.

ويطرح مؤلف العلم المسيحى عدة أسئلة فيقول: لنمرر هذه الأسئلة
فى هدوء: إلى أى مدى كانت السيدة إيدى مدفوعة بدوافع أنانية؟ هل شفيت
أبداً من أية مشكلة عضوية؟ لماذا تمكنت وهى النبىة الموحى إليها بإنجيل
جديد، على مراجعة وتنقيح كتابها عبر السنين؟ أى تفسير مقبول يمكن أن
يبرر حقيقة أن الطبقات الأخيرة المراجعة تحتوى على لغة أنقى وأوضح
وأكثر صحة من الناحية النحوية عن النسخ الأولى؟

كل هذه الأسئلة تطرح نفسها ليست فى ذهن المؤلف فقط ولكن فى ذهن كل إنسان يطلع على مؤلفات السيدة إيدى. والتي تحكى الحكاية لبداية إلهامها: إنها سقطت على رصيف ثلجى وأصيبت إصابة شديدة وقد أعلن الأطباء أن هذه الإصابة كانت قاتلة ولكن فى اليوم الثالث من إصابتها، فتحت الإنجيل - على متى Mettheu ٩ : ٨٢ (قصة شفاء المشلول بما فى ذلك كلمات المسيح انهض - قم من سريرك، واذهب إلى منزلك) وبينما قرأت هذه السطور تجلت حقيقة الاستشفاء على حواسها، فنهضت وارتدت ملابسها ومنذ ذلك الحين كانت فى صحة جيدة أفضل مما كانت عليه قبل ذلك، وفى واقعة أخرى. وصفت علم المسيحية باكتشاف حدث فى فبراير من ١٨٦٦م .

لكن أيضاً فإن الدلالات تظهر كذب السيدة إيدى فقد صرح الدكتور الفين م. كوشينج الطبيب المعالج للسيدة إيدى فى ذلك الوقت فى الثالث عشر من أغسطس عام ١٩٠٤ قائلاً: " لم أعلن فى أى وقت من الأوقات، أو أعتقد أنه لا أمل فى شفاء السيدة إيدى، أو أنها كانت فى حالة حرجة أو أنه كان أمامها ثلاثة أيام فقط لتعيشها أو أى عدد محدود من الأيام، والسيدة باترسون (مارى بيكر إيدى) لم تقل بأى طريقة كانت أنه فى اليوم الثالث أو غيره من أيام مرضها قد تم شفاؤها بشكل إعجازى، أو أن اكتشاف أو إدراك الحقيقة أو القوة التى كانت مخولة للمسيح لشفاء المرضى من قبلها قد ساعدها على استرجاع صحتها.

إلا أن هذا الحدث كان نقطة تحول فى حياتها، فقد قررت أن تكرس حياتها للتأكيد على عنصر الاستشفاء فى الدين.

وخلال السنوات التي تلت ذلك مارست السيدة باترسون (إيدى) موضوع الاستشفاء ، بل ونقلت وعلمت الآخرين أفكارها.

وفى عام ١٨٧٠م بدأت تتقاضى أجرًا مقابل ذلك وصل إلى ٣٠٠ دولار مقابل اثنى عشرة حصة.

وفى ٢٣ أغسطس عام ١٨٧٩م ظهرت كنيسة المسيح (العالم) إلى الوجود، اعتبر هذا التاريخ البداية الرسمية لكنيسة علم المسيحية وكان مقر هذه الكنيسة بوسطن.

ويتخذ العلم المسيحى من أغسطس عام ١٨٧٩م تاريخاً لبدايته وهو يوم تأسيس كنيسة بوسطن.

٢ - فلسفة العلم المسيحى:

استمدت إيدى بعض أقوال الثنائيين الأمريكيين (أنصار المبدأ الثنائى الذى يقول أن الكون خاضع لمبدأين متعارضين أحدهما خير والآخر شر). وتقول إيدى الحقيقة كل عضوى واحد:

.. إن الخطيئة والمرض والموت بذاته أتوا إلى العالم بسبب الاعتقاد بأن الروح تجسدت فى البدن، واللانهاى أصبح نهائيا أو إنسانا، وأن الخلود دخل حيز المؤقت أو الحيز الزمنى. العلم المرتبط بالأمر قديم جدا حيث إن مبدأه الأساسى هو أن الله لم يخلق العالم الحقيقى، المادة ليست كلها زيفاً، لكن النظر والسمع واللمس والتذوق والشم كلها زيفاً أيضاً بما أنها أيضاً إلى زوال.

(تؤمن المسيحية العلمية بأن الشر غير موجود لأن الرب هو "الكل فى الكل" وليس البؤس إلا أوهاماً بعدية يتخلص منها الإنسان بواسطة

إصلاح العقل Reforme de l'entendement وهذا الإصلاح يتم بواسطة الصلاة العلمية.

وتقول إيدى: إن أسباب الأمراض كلها تكمن في ضعف عقلى، وهذا الضعف يداويه الروح القدس. ومهمة الشيعة، بمساعدة المسيح، أن تمجد الخطيئة والمرض .. (١).

فى كنيسة العلم المسيحى لا يوجد وعظ ولكن قراءة من الكتاب المقدس وكتاب العلم والصحة. ولديهم قادة يسمون عاملين وظيفتهم علاج المرضى Proctiliones .

وتقول إيدى: الكتاب المقدس هو المرشد الوحيد للحق والاستقامة وما وصلت إليه من العلم المسيحى نابع منه بشرط أن يفسر بواسطة مارى بيكر إيدى وتؤكد أن كتابها موحى به فتقول: (لم أسمع من إنسان ولم أأخذ من أى شخص، وقد أعدنى الله من خلال هذا الإعلان الإلهى، الله مصدر العلم وأنا مجرد كاتبة السجل الموسيقى السماوى).

وتقول: هنالك أخطاء واختلافات فى الكتاب المقدس، لأن يدًا بشرية تدخلت فى كتابته، ولكن العلم المسيحى ليس به أخطاء لأنه جاء مرة واحدة لشخص واحد.

عقيدة العلم المسيحى:

وجود الله هو الكل فى الكل: All In All

من الحلولية: Pantheism

(١) د . جان م صدفه (الشيع المسيحية) ص ٢٦ .

الرب صالح، الله هو العقل: Cod is good

Cod is mind

الله والروح ليست به مادة على الإطلاق. الله هو الحق والخير.

العقيدة السماوية الحياة والحق والحب هي الروح والنفس والعقل.

Life , Truthe , love, soul, Spirit, mind.

الله الأب والأم.

إنكار التثليث.

الإنسان ليس له جسد هو روحى، ليس مادة على الإطلاق.

صورة الله الإنسان يعكس الحق المطلق Truth Fnfintte.

لا توجد خطية أصلية حقيقية. الإنسان حقيقة جزء من الله.

الإنسان الروحى هو صالح وغير ساقط.

لا بداية ولا نهاية للإنسان، أزلّى لأنه فى الله والله فيه.

المسيح هو الحق المثالى، أتى يشفى الناس.

يسوع والأب متشابهان فى الخاصية ولكنهما مختلفان فى القدر

والمقدار. ولا يمكن اعتبار يسوع مساوياً تماماً لله.

يسوع ليس الله ولكنه ابن الله.

يسوع يمتلك طبيعة بشرية حقيقية وتألّم حقيقة ولكنه لم يمّت على

الإطلاق وليس حقيقة أنه قام من الأموات وصعد إلى السماء.

بعد الصعود صعد يسوع إلى ما فوق إدراك التلاميذ، العمل الفدائى

على الصليب عار، ولا يمكن أن يتطلب عدل الله موت يسوع من أجل

الإنسانية، ومهما كانت هذه التضحية عظيمة لا يمكن أن تخلص العالم كله.

الجميع سيخلصون بواسطة الانتصار على الأفكار السيئة الناتجة عن العقل المائت Mortol mind.

هدف العلم المسيحي أن يجرد الإنسان من وجود فكر الخطية، إن موت يسوع ليس له علاقة بالخلاص وموت يسوع على الصليب ليس ضروريًا.

ويقول مؤلف كتاب Christion Deviations: (كانت هي وأتباعها متأثرة من المحبة التي تتفجر عنها الديانة المسيحية ولو أنها مع أتباعها وقفوا عند هذا الحد لكانت أعمالهم إنسانية وحركتهم خيرية، بيد أنها تطرقت وبالإسف إلى العقائد المسيحية الجوهرية، فنفت وجود إله شخص، وعقيدة الثالوث، وأنكرت عقيدة تجسد المسيح وقيامته. وينكر أتباع العلم المسيحي وجود المادة والألم والشر والموت فالجسد في نظر مؤسسة هذه الشيعة مظهر خداع للعقل الخلقى.

وتنكر أيضًا وجود الألم لأن هذا يعتمد على افتراض وجود المادة^(١). وهناك ترابط بين فكر الفيلسوف الألماني هيجل وما نشرته مسز إيدى فى كتاب العلم والصحة، فهو يعتقد خلو المادة من الحياة والعبقرية لا حقيقة لها، أزهى إبراز للروح فالعلم روحانى لأن الله روح ذلك فى كتاب (الدين الميتافيزيقى).

وبما أن السيدة إيدى افتقرت التعليم وتعاملت مع مشكلاتها بشكل أكبر من إدراكها، فإن كتابها "العلم والصحة" مربك بشكل ميثوس منه من طبعته

(١) (مجموعة من العلماء). "الفرق المسيحية المستحدثة" ص ٤٧، بيروت.

الأولى إلى الأخيرة، يحتوي الكتاب على كتلة من الأفكار المتضاربة. ولعل شعبيته ترجع إلى أن عباراته المتضاربة وجملها المتكررة، تراك مع بعض القراء، الانطباع بالعمق. إلا أن القراء الأذكياء، ولا شك، يرضون بسهولة انقاره إلى المنطق وضربه على وتر فكرة واحدة. كما جعل أنطوني هوكما Anthont. A. Hoekema يكتب كتابه (Christion Science) ينقد فيه العلم المسيحي في عدة محاور رئيسية، المحور الأول: علم اللامنطق Non Sence واللامنطق والإنجيل ومسيحية اللامنطق. وأهم الأفكار:

أولاً: الانجذاب الحيواني والعقل الفاني نجد هذا تناول لا يقتصر على كتاب هوكما ولكن كل الكتب التي تناولت الرد تحدثت عن عدم منطقية العلم المسيحي.

فيقول د. سنودن (القبول الشعبي لعلم المسيحية في فصل خاتم تحت العناوين التالية :

- ١ - قبول الصحة. ٢ - قبول الراحة. ٣ - قبول المثالية.
- ٤ - قبول الثورة الليبرالية.

وعلى الرغم من أن علم المسيحية يعتبر فلسفة رنانة مضللة ليس لها وزن أو احترام بين المدارس، إلا أن هذا المظهر بذاته كان عامل جذب فئة معينة من غير المثقفين وأصحاب العقول التي تعتقد في الخرافة: الأفكار الغامضة، المذاهب الغربية، الادعاء بوحى جديد، الكلمات الغريبة، الجمل ذات اللهجة الغربية، وعلى وجه الخصوص الجمل متعددة المقاطع الرنانة،

كل ذلك كان له تأثير التنويم المغناطيسي، الذى أذهل العقول وجذبها بغض النظر عن الاحتراس والحذر، مثل الأضواء الكهربائية التى تجذب حشرات الصيف والفراش^(١).

ويزعم علم المسيحية أنه روحانية خالصة وهو يبدو كذلك بالفعل، غير أن إنكاره للحقيقة الأمبريقية^(٢) يجعله فى بعض الأحيان مماثلاً للعلم Seientology فى صورة خيال علم يعبر من خلال المجال الدينى.

لقد أنكرت إيدى كل معرفة منطقية على أساس أنها زائفة وغير صحيحة وقد كررت ذلك وتقول: (الحواس الخمس المادية هى سبل وأدوات الخطأ الإنسانى)^(٣).

فالحواس الغيتية محتالة كاذبة خادعة، إنها تخرق كل واحد وصايا موسى العشر لصالح رغباتها^(٤).

العلم الإلهى أبطل الدلائل الزائفة للحواس المادية.

وبالتالى فقد فرق دعائم الخطأ ومن ثم فالتعداد بين العلم والحواس.

يتبادر للذهن أحياناً تساؤل: كيف يمكن لأناس أذكفاء أن ينضموا للعلم المسيحى؟ الإجابة على ذلك تقدمها السيدة إيدى فتقول:

تخلو كل النظريات القائمة على دلائل الحواس^(٥)، وبهذا يصبح أى شخص سواء كان ذكياً أم لا أن يدخل فى صفوف العلم المسيحى.

(1) (Christion Science) P . 18.

(٢) أمبريقى أى تجريبى .

(٣) كتاب (العلم والصحة) ص ٢٩٣ .

(٤) كتاب (العلم والصحة) ص ٤٩٨ .

(٥) كتاب (العلم والصحة) ص ٤٤٩ .

نظرية العقل الفانى والسيدة إيدى

إن المعرفة الإنسانية التى جمعها الإنسان على مر القرون نتاج العقل الفانى والحواس. وكلاهما المصادر المطلقة للخطأ فأولئك الذين عاشوا دائماً فى العالم المادى سيجدون التجربة مثيرة وغير مسبوقة. عالم لا منطقي هو بالقطع عالم لغة اللامنطقى حتى الأفكار التى تقوم عليها تختلف جذرياً عن كل الأفكار العقلانية، إن نبذ المنطق والمعرفة، أطلق العنان للخيال، حتى أصبح التفكير وهمياً وغير واقعى.

والعقل الفانى هو وكالة الشر، وهو نمط تفكير زائف بدلاً من آخر كونى مناهجه لله. أكثر من ذلك فإن إله علم المسيحية ليس إله مبهما غير معروف كإله الغنوسطية، كما إنه ليس ذاتياً.

كيفية تحريك وكالة الشر عند إيدى، والاعتقال العقلى:

تعتمد إيدى على تحريك الجاذبية الحيوانية الخبيثة فتقول:

فى السنوات القادمة، لن يحتاج الشخص أو العقل الذى يكره جاره إلى أن يعبر حقوله ليبيد قطعانه وأسرابه ويفسد كرومه، أو أن يدخل بيته ليفسد أخلاقه وقيمته، لأن العقل الشرير سيفعل ذلك بشكل كاف عن طريق المسمرية (التتويم المغناطيسى) وليس بالمواجهة الشخصية فيثبت عليه الفعل.

وحتى يأتى اليوم الذى يستطيع فيه العلم أن يواجه هذا العمل الشرير، لن تترك المسمرية، آفة الإنسان، أى شىء مقدساً أو ذا حرمة عندما يبدأ العقل فى التحرك ضد توحيد هذه القوة.

وقد مارس تلميذها المقرب ريتشارد كيندى هذه الجاذبية الخبيثة
(أو بمعنى آخر الانجذاب الحيوانى الخبيث).

ويقال: إن زوجها قد (اغتيل عقليا) على يد تلميذ لها يدعى
(إدوارد. ماج. إرينز) وهى تقول: إن العلم المسيحى يقف أمام هذا الشر.
فمن أين تعلم تلميذها هذا الشر؟

ولكن ما هو الانجذاب الحيوانى الخبيث؟
هو الشر فى صورته المجسمة أو هو الإرادة الضعيفة، وتدعى إيدى
أنه كل إرادة ما عدا إرادتها هى وأتباعها وهذه مفارقة أخرى فكيف يكون
تلاميذها من أصحاب هذه الإرادة الضعيفة.

وهذا الانجذاب الحيوانى، سواء الخبيث أو الحميد كان من اختراع
فريدريك مسمر، طبيب وممثل ألمانى بهر باريس فى نهاية القرن الثامن
عشر. كان مسمر يرى فى الانجذاب الحيوانى الوسط الذى يربط الجسد
بالعقل.

وقد شكك مسمر بشكل كبير فى الاستخدامات العلاجية للتقويم
المغناطيسى. وظل الأمر كذلك حتى استعاد التقويم المغناطيسى مكانته
اللائقة فى الطب.

وكان هذا له علمائه مثل فرويد، تشاركوت، وجانيت وبروير وكم
كان هذا رائعا لو أن السيدة إيدى بعدت عن الدين وبعدت على أن تكون
صانعة دين. ولا ننسى دور كويمبى الذى تتلمذت له إيدى فلم يدعى أنه
صانع دين أو غيره.

ولكنها ادعت أن عقلها مقدس يشبه عقل المسيح.

وبهذا الشكل فقد حققت تحولها المميز من البروتستانتية المستوردة إلى شكل آخر جديد من أشكال الديانة الأمريكية ويزدهر الجذب الحيوانى الخبيث يزدهر فقط فى العزلة أو فى الأنانية، وتربط السيدة إدى بين الانجذاب الحيوانى والشهوة، فمن وجهة نظر علم المسيحية، فإن كل الأعمال الجنسية البشرية تنبع من فشلنا فى أن نرى أننا مخلوقات روحانية بدلاً من كوننا أفراداً شهوانيين فنجد أنها قد أفردت فصلاً خاصاً بالزواج فى كتابها (العلم والصحة) تتمنى أن يأتى يوم يمكن أن يولد فيه الأطفال دون الانغماس فى المادية الصرفة (أى الشهوة) ربما تعتبر إيدى أن الانجذاب الحيوانى الخبيث فى علم المسيحية ما يساوى عودة المكبوت فى الفكر الفرويدى وتعتبر أن عظمة الله تحول دون الجنس، لأن الجنس لا يمكن أن يكون جزءاً من الحقيقة، ومثل السرطان، والحرب، والموت، فإن الجنس ما هو إلا وهم آخر.

إن العلم المسيحى يبدو وكأنه ظاهرة طبقية، فالجموع الريفية والمدنية لا يتحولون للعلم المسيحى، إن إنكار حقيقة المادة والجسم يتطلب أن يكون المنتسب للعلم المسيحى ميسور الحال من حيث المأكل والمسكن والملبس حتى يستطيع أن يتحمل تكاليف الرعاية الطبية عندما يقصد الانجذاب الحيوانى الحميد.

ثانياً: العلم المسيحى واللامنطق:

اتخذت السيدة إيدى موقعها فى كفة إدراك اللامنطق فأنكرت كل معرفة منطقية على أساس أنها زائفة وغير صحيحة. وقد كررتها مراراً وتكراراً فى كتابها العلم والصحة.

فنقول مثلاً: العلم الإلهي أبطل الدلائل الزائفة للحواس المادية وبالتالي فقد فرق دعائم الخطأ، من ثم فالعدل بين العلم والحواس أيضاً. تنكر السيدة إيدى العلم ذلك النتائج الهائل للمعرفة الإنسانية التي جمعها الإنسان على مر القرون. لأن كل هذه المعرفة هي نتاج عقلٍ فإن إدراك الحواس وكلاهما المصادر المطلقة للخطأ.

ونقول أيضاً: (نحن لا نستطيع أن نخدم سيدين ولا إدراك العلم الإلهي بحواس مادية)^(١)، (نحن لا نستطيع طاعة كلا من الطبيعة والروح لأن كلاهما يدمر الآخر ويجب أن يكون أى منهما هو المسيطر على مشاعرنا. فإنه من المستحيل أن تعمل من وجهتى نظر)^(٢).

مما سبق يبدو لنا أن السيدة إيدى تنتظر لهذه النقطة على أنها جوهرية فى نظامها.

(ولذا لا يوجد مصطلح فى اللغة الإنجليزية يستطيع أن يصف العلم المسيحى أكثر من "اللامنطقى" (Non - Sense) هذه الكلمة وحدها تتحد مع الجوهر الحقيقى لطبيعة العلم المسيحى والإقرار بهذا المصطلح يساعد فى تغطية سوء الفهم المتعلق بهذا الموضوع ككل).

ومنطق العلم المسيحى يقول: لا يجب علينا توقع ما هو منطقى أو معقول وتشرح السيدة إيدى ذلك:

(1) The Mon Sage P. 167.

(2) The Mon Singe P. 182.

أن البشر يطورون هيئة الفكر. هذا يمكن أن يبدو للجاهل أنه شبح لكنهم يحفهم الغموض لأنه من غير المعتاد رؤية الفكر مع أننا نستطيع دائماً أن نستشعر تأثيره.

الرؤية هى ميزة الحاسة المادية وليس الشعورية.

إذاً لماذا يعد رؤية الفكر أصعب من الشعور به.

التعليم وحده يحدد الفرق، لأن فى الواقع ليس هناك فرق عندما يدرك المرء أن الأفكار التى يراها فى عالم لا منطقى هى ليست سوى أشياء من عالم الحواس أراض، منازل، رجال، نساء، أشياء من عالم الحواس العالم المادى، عندها لا تصبح رؤية الأفكار بخاصية غامضة. كما قد تبدو لأول وهلة، الطريقة التى تحول بها هذا العالم المادى إلى عالم لا منطقى.

هى عن طريق خدعة بسيطة تتم بالإصرار على مناداة الأشياء بالأفكار. وتصوغها السيدة إيدى أنها الغيبيات تحول الأشياء إلى أفكار، ويبدل الأشياء المدركة بالحواس لأفكار روحانية.

وهذه فكرة شكسبير حين قال على ما يحتوى الاسم؟

هل إذا أطلقنا على الورد أى اسم آخر ستختلف رائحتها؟

وهكذا فإن الأشياء التى تحولت فى عالم اللامنطق إلى أفكار لا زالت

هى ذات الأشياء.

.... إن تاريخ الخطأ هو قصص أحلام، فالحلم ليس له حقيقة، ولا

ذكاء ولا عقل، لذا فإن الشخص الذى يحلم والحلم ذاته هما واحد لأن كلاهما ليس بحقيقى ولا صحيح.

بالنسبة للبشر الفنانين، القادمين حديثاً من عالم الحواس، فإنه لمن المحير أن نفهم لماذا يتوقع أن يكون للحلم حقيقة وعقل ومغزى، فى حين إن كلمة حلم تعنى ببساطة أفكار خيالية.

كيف يمكن أن يكون هناك حلم أو عالم فى حين أن كلاهما باطل وغير حقيقى. ومن المدهش أن السيدة إيدى تعرف الأمر أنه "شعور فى اللاشعور" (١).

ونختار لأن اللاشعور يعنى ببساطة حيث لا يوجد شعور فكيف يكون به شعور؟

التفكر فى عالم اللامنطق من خلال أدوات اللغة اللامنطقية هى أمر يجب على طالبى العلم والصحة أن يعتادوا عليه.

علم اللامنطق فخور متعال بمنطقه حتى إن السيدة إيدى تقول:
ليس هناك خلافات ولا تناقضات فى العلم المسيحى لأن منطقته متزن
مثل أى قياس دقيق أو أى عملية حسابية صحيحة، فالحقيقة صادقة أبداً،
ولا تحتل أى خطأ لا فى المقدمة ولا النتائج.

أمثلة لمنطق العلم المسيحى:

(إن الغيبات الإلهية للعلم المسيحى، مثل العمليات الحسابية، تثبت
القاعدة بالتضاد،

ليس هناك ألم فى الحقيقة ولا حقيقة فى الألم.

ليس هناك قوة فى العقل ولا عقل فى القوة.

(1) The non-sense, P. 59.

ليس هناك مادة فى الحياة ولا حياة فى المادة.

مثل هذا المنطق لا يقاوم، فيمكن أن نستمر فيه إلى ما لا نهاية. هذا هو نوع الفكر الذى يسود كتاب السيدة إيدى والتي تدعى أنه خال من التناقضات. فنقول: (يقال أحياناً، نقد العلم المسيحى، إن العقل الذى ينقد نفسه لا يعرف ذاته ولا ما يقول. ونقول: إن معرفة الذات ليس بالأمر الهين، ولكن فى هذه السلسلة ليس هناك أى نصوص متناقضة).

وبتقة راهنت السيدة إيدى على مصير كل نصوص الكتاب ويوجه النقد للسيدة إيدى فى هذه الجزئية. مؤلف كتاب فيقول: (لقد علمنا أن الغيبيات الإلهية للعلم المسيحى تثبته القاعدة بالتضاد. لذا إذا ثبت خطأ أحد نصوص كتاب " العلم والصحة " يثبت خطأ الكل).

ستسبح لنا فرصة لاختبار بعض هذه النصوص، وسنترك للقارئ حرية الاستنتاج.

ولأجل تغطية الشروط اللازمة لهذا التحول ليس أمامنا إلا أن نتبع التعليمات البسيطة المقدمة من السيدة إيدى .. وهامى التجربة التى يمكن لأى شخص اختبارها. اغمض عينيك ويمكن أن تتخيل أنك ترى وردة وأنك تلمسها وتشم عبيرها. عندها تعلم أن الوردة ما هى إلا نتاج ما يسمى بالعقل، مجرد تكوين فكرى وليس مادة اغمض عينك ثانية ويمكن أن ترى أراض ورجال ونساء عندها أيضاً يمكن أن تدرك أنها مجرد صور يملكها ويطورها ويستقدمها العقل والتي تحفز العقل والحياة والذكاء. والآن، إذا طبقنا بعض المعرفة الحسية والنفسية على هذه التجربة سيبدو واضحاً وسريعاً أن هناك اختلافاً عملياً بين الوردة الخيالية والأراضى والنساء

الخياليين. وتلك نراها فى حياتنا الواعية، كان يمكن لقليل من المعرفة بطبيعة الحلم وسيكولوجيته أن ينقذ السيدة من تخبطها.

وكما هو متوقع من عالم اللامنطق، حيث يطلق على الأشياء " أفكار " فمنتجات الحيوان، المعادن .. إلخ هى أيضاً يطلق عليها "منتجات ما يسمى بالعقل" مجرد تكوين للفكر بدلا من مادة. هذه هى الطريقة التى تصوغ بها السيدة إيدي فكرتها.

المعادن والحيوان يوجد لها العلم الإلهى لتصبح إبداعات فكر خاطئ وليس بمادة. إنه خطأ يدين نفسه أنه يمكن أن يوجد مثل هذه الحقيقة كالحياة العضوية للحيوان والمعادن فى حين أن ما يسمى بالحياة دائماً ينتهى بالموت ^(١).

وهكذا نجد أن النشاط اليهودى المخترق للمسيحية يهتم بتسخير اللغة والمنطق لتدمير العقائد، كما فى الوضعية المنطقية التى أنكرت كل ما هو غير واقعى وينطبق عليه المدلول اللفظى للكلمات أو البرجماتية. حيث يطلق جوتشاك على علم المسيحية التوجه البراجماتى الأمريكى حين يقول "إن علم المسيحية يرمز بالتالى، إلى فكرة المطلق التجريبي" ^(٢). ... علم المسيحية فاق البروتستانتية".

وتقول إيدي: إن الخلاص فى علم المسيحية يعنى الإظهار الكامل للحقيقة الروحية ثم الاستناد على فهم حقيقة الوجود فى العلم بشكل يختلف والصورة الفانية للوجود كما تقدمها الحواس الجسدية ومادية الإنسان كحالة

(1) The non-sense, P. 309.

(2) Harold Bloom (The American . Religion) P. 282.

طبيعية لها فى صورته الخلقية، والخلص هو التحول الأخلاقى لرجل منحرف عن ذلك التصوير لكمال الإنسان الموروث بوصفه ابن الله. وابن الله فى علم المسيحية ...

مبدئيا الله غير قابل للتجزئة. إن جزء من الله لا يمكن أن يدخل الإنسان ولا يمكن أن ينعكس كمال الله على رجل فرد وإلا يصبح الله محدودًا ويفقد صفه الألوهية ويصبح أقل من إله.

"يسوع هو الرجل البشرى، والمسيح هى الفكرة الإلهية من هنا جاءت الازدواجية فى لفظ يسوع المسيح.

كان المسيح وللأبد فكرة كامنة فى قلب الله، المبدأ الإلهى ليسوع الإنسان، وأدركت المرأة، هذه الفكرة الروحية، على الرغم من بطء تفهمها فى البداية.

المسيح، الحق، اتضح من خلال يسوع ليثبت تفوق الروح على الجسد.. الفكرة الحقّة لله.

حملت العذراء البتول فكرة الله هذه وأعطت لتصورها اسم يسوع، وكان حمل مريم له حملا روحانيا، فالتضاد وحده يمكن أن يعكس الحق والحب.

وحمل يسوع خطاياه فى جسده، كان يعلم الخطايا التى تكون الجسد المادى، وكان بإمكانه أن يدمر هذه الخطايا ولكن عندما شعر يسوع بوهنا وضعفنا لم يكن قد غلب كل معتقدات الجسد أو إحساسه بالحياة المادية. كما أنه لم يكن قد قام للإظهار الأخير للقوة الروحية.

وقد أظهر يسوع العلم الإلهي الأخير والكامل فى انتصاره على الموت وعلى القبر.. وفشل الطغاة فى إخفاء الحق والحب الخالدين فى قبر".

ثالثاً: العلم المسيحى والمسيحية:

أ - المسيح: تقول السيدة إيدى فى كتاب لها عنوانه (لا ونعم) أن أكبر الكلمات فى مفردات الفكر هما "مسيحية" - "علم" سيكون ضروريا تغيير طبيعة المسيحيين.

فإذا كان للمسيحية مكان فى علم حول عالمنا إلى عالم غير منطقى والكتاب المقدس إلى كتاب لا منطقى فستتحول حتماً إلى مسيحية غير منطقية.

وهذا التغير لم تتوان السيدة إيدى عن القيام به وتقول: لماذا على أولئك الذين أقرؤا أن يتبعوا المسيح أن يرفضوا هذا الدين المثالى الأساسى.. الذى أتى ليرسيه؟^(١) يمثل إله إدى الألوهية الغنوسية^(٢).

وبالرغم من كل أشكال الإنكار من قبل المفكرين وأصحاب الديانات نواجه الرب الغريب الذى يسكن خارج عالمنا الخيالى، وفيما وراء أى شكل من أشكال المادة المجردة.

وعوضاً عن ذلك، يقدم لنا العلم المسيحى ما يسميه السبعة مترادفات المعظمة) تلخصها السيدة إيدى فى: الله غير مادية (روحى) مقدس، عقل لا نهائى، روح، نفس، مبدأ، حياة، حقيقة، حب: حياة تختلف بالتأكيد عن

(1) The Christion Science . P. 27 .

(٢) مذهب العرفان - مذهب بعض المسيحيين الذين اعتنقوا أن المادة شر وبأن الخلاص يأتى عن طريق المعرفة الروحية .

تلك التى نحيّاها والحب هو ما يحبه الرب فينا، فهو بالطبع ليس أجسامنا
فهى من كثرة ما يعترّيها من عيوب ونواقص أبعد ما تكون عن كونه
خالقها. إلا أن مسيح السيدة إيدى يوصف على أنه عالم بدلاً من كونه
رسولاً أو ساحراً. وكونه عالماً.

وهو أول من تعرض رمزياً، لما تعرضت له بعد ذلك السيدة إيدى
من السقوط فى لين. وكأن عملية الصلب هى السقوط الأسمى فى لين.
وتقول: وبما أنه لا توجد حقيقة للشر أو للمعاناة بالألم، أو للمرض أو
للموت، فلا بد وأن الصلب كان أقل معضلة عن تلك الزلة على الجليد فى
شهر فبراير.

فالموت بالنسبة للسيدة إيدى، لا يستطيع أن يدمر الحياة فى أى منا
وليس المسيح مستثنى من ذلك. فإذا لم يكن هناك موت، إذاً لا يوجد بعث،
لا توجد قيامة. هناك فقط استيقاظ من نوم عميق. القيامة من الموت
(بمعنى القيامة من الاعتقاد فى الموت) سوف تأتى للجميع لا محالة إن
أجلاً أو عاجلاً.

وتقدم العبارة "إن أجلاً أو عاجلاً" مدى زمنياً واسعاً لما أسمته السيدة
إيدى "التقدم والإخضاع للتجربة" خاصة على الجانب الآخر من الموت.
بإمكاننا أن نعى توقفاً وانقطاعاً للموت، الحزن، الألم، وهذا بالفعل دلالة
لعلم المسيحية المطلق.

أما معتقد العلم المسيحى فى القربان المقدس فنقول السيدة إيدى:
"تعميدنا ما هو إلا عملية تنقية من كل الأخطاء. التعميد تنقية بالروح،
انغماس فى الروح".

" إن المعنى الحقيقي يضيع روحانيا، إذا ما اقتصر القربان على الخبز والخمر فقط .. هكذا دعا وصلى يسوع، لقد انسحب من الحواس المادية لينعش قلبه بصور روحية براقية .. وأغلق عشاؤه للأبد طقسه يسوع أو للتنازل للمادة . تقاسم أتباعه طعام المن الذى هبط من السماء، والذى أطعم الأتباع المضطهدين فى البرية. لقد كان خبزهم يهبط فعلاً من السماء. كان ذلك الحقيقة العظمى للروحانية، تشفى العليل وتمحو الأخطاء .. وقد حملوا هذا الخبز من بيت إلى بيت ووجدوا فيه الراحة.

من أجل هذه الحقيقة الروحانية عانى يسوع من العنف وتجرع كأسى الحزن حتى آخر قطرة ... أيها المسيحيون، هل تشربون من كأسه؟ هل تقاسمتم دماء العهد الجديد، سبل الاضطهاد التى تصاحب فهمًا جديدًا وأسمى لله؟

فإن لم يكن الأمر كذلك، هل يمكنكم أن تقولوا أنكم قد أحييتم ذكرى يسوع فى كأسه؟ هل كما يأكل الخبز ويشرب الخمر إحياءً لذكرى يسوع مستعدون بصدق أن تشربوا كأسه وتأخذوا صليبه وتتركوا كل شئ من أجل مبدأ المسيح؟ إذا فلماذا ننسب هذا الوحي لشعيرة بائدة؟ وأى تناقض هذا بين عشاء يسوع الأخير، وإفطاره الروحانى الأخير مع أتباعه فى ساعات النهار المشرق فى اجتماع بهيج على ضفاف بحر جاليلى .. !^(١)

وهذا الاجتماع الروحانى مع يسوع فجر يوم جديد هو وجبة الصباح التى يحيى ذكراها أتباع المسيحية. فهم ينحنون أمام المسيح، الحق لاستقبال

(١) أى نسبة إلى مدينة الجليل.

الكثير من قيامته وللاتحاد فى صمت مع المبدأ المقدس، الحب. وهم يحتفلون بانتصار سيدهم على الموت وارتقائه الروحى فوق المادة، أو الجسد، عندما يقوم بمنأى عن الأنظار.

ب- عقيدة التثليث:

أنكرت إيدى الثالوث، وسددت له الضربات فتقول: (وفقاً لفلسفة زائفة واللاهوت الاسكولائى "الله" هو ثلاثة أفراد فى واحد. وهذا يرجح الشرك) وبذلك فصلت كنيستها عن مجموع الكنائس التى تعتقد التثليث ولكنها تقدم قاعدة أخرى فى الاعتقاد.

(هذه القاعدة، تصرف الله كرئيس مقدس نهر الحياة، أما الحقيقة فيمثلها الابن أى المسيح والحب تمثله الأم)^(١).

وبهذا يكون مصطلح الأم مبهماً وتعلل ذلك: (بأن الوحي رأى الكمال الروحانى كامراًة متدثرة بالنور. عروس تنزل من السماء. تزف إلى مشعل المحبة)^(٢).

وقد طبقت بأن نشرت صورة تصور المسيح يجلس فى حين تقف إلى جواره امرأة تتمسك بيده اليمنى تشبه إلى حد كبير السيدة إيدى، وفى يدها مخطوطة كتب عليها "العلم المسيحى" وتغلفهما أشعة من السماء على حد سواء وهالتين نورانيتين على رأسيهما.

وهذه الفكرة التى تضع الأم كعضو فى الثالوث المسيحى تدعو إلى تقديس وعبادة السيدة إيدى.

(1) (The non-sense) P. 068 .

وهى تقصد بالأم نفسها.

(2) (The non-sense) P. 561.

أما الروح القدس فهو العلم الإلهى. وقد تربحت بهذا العلم إذ لا بد لمن يريد العلاج بهذا العلم أن يدفع مقدماً وتقول: (عندما أمر الله أن أضع سعراً لتدريس الشفاء العقلى للعلم المسيحى، لم أستطع التفكير فى مقابل ماذى يوازى منح علم هذه القدرة الإلهية التى تشفى وقد ألهمت أن أقرر ثلاثمائة دولاراً كثمان لبرنامج فى كليتى للطالب الواحد، إنه ثمن ضخم لموسم دراسى مدته ثلاثة أسابيع)^(١).

وقد تلقت أربعة آلاف حالة. فإن كان الأربعة آلاف مضروبة فى ثلاثمائة دولار يساوى مليون ومائتان ألف دولار فقد تربحت ربحاً كبيراً مقابل تعاليمها التى انتشرت فى الولايات المتحدة وبعض البلدان.

حتى قالت: (إذا كان لدينا إله مختلف، ومسيح مختلف وروح قدس مختلف فذلك كله يستلزم كنيسة مختلفة)^(٢).

فأسست كنيسة بوسطن وأعدت قساوستها على الكتاب المقدس وكتابها العلم والصحة مع مفاتيح النصوص وأطلقت عليها كنيسة (أتباع علم المسيح).

وهذا الحرص على ذكر هذا الاسم الهدف منه إبراز أن أى كنيسة تحمل هذا الاسم ليست كنيسة للمسيح عيسى ابن مريم وإنما هى كنيسة علماء المسيح، وهى بالطبع مختلفة.

وبعد وفاة السيدة إيدى تدار الكنيسة بواسطة مجلس إدارى تم اختياره من قبل السيدة إيدى قبل وفاتها.

(1) (The non-Sense) P. 426.

(2) (The non-Sense) P. 426.

الفصل الثاني

نقد العلم المسيحي

١ - نقد علماء المسيحية:

لقد قام فريق من العلماء يظهر خطورة العلم المسيحي ويبطل آراءه ومعتقداته.

ومن هؤلاء العلماء :

John. H. Gerstner

جون جرسنتير

Jan Karel Van BAA Len

جان فان ليين

Russell. P. Spiheer

راسل سيطلر

Anthony. A. Hoe Kema

أنطوني هوكيما

Harold Bloom

هارولد بلوم

Albert Clarke Wyckoff

البرت وكوف

Ronald Inroth

رونالد إنروث

أ - بالنسبة للاستشفاء:

يقول رافت زكى:

(إنهم خطر على المسيحية عندما يتحدثون عن المسيح، يحددون عن مركز مسيح الكتاب المقدس المخلص الشخصى، والمسيح الله، ينكرون شراؤه لنا بدمه، وهذا يدفع سريعاً إلى السقوط المدمر لاعتناق أفكارهم المنحرفة)^(١).

(١) رافت زكى (المذاهب المنحرفة) ص ٢٨ .

وقد ركز البعض على نقد عقائد العلم المسيحي لأنها تمس صلب
المعتقد المسيحي.

وحتى النصوص المقدسة لم تقدم أى تفسير مباشر عن الأساس
العلمي لتوضيح المبدأ الروحاني للشفاء، حتى رأى أبانا الذى فى السماء
المفتاح إلى النصوص فى "العلم والصحة" ورأى أنها مناسبة لفك غموض
التقى.

والعلم المسيحي يعلن التحريف فى الكتاب المقدس.
فهم (يعللون اختلافات وأخطاء الكتاب المقدس بأن هناك يدًا بشرية
تدخلت فى كتابة الكتاب، ولكن العلم المسيحي ليس فيه أخطاء لأنه جاء مرة
واحدة لشخص واحد.

ويعتقد رأفت زكى أن النصوص المقدسة قد تنبأت بهذه الأكاذيب.
- "لأنه سيقوم مسحاء كذبة وأنبياء كذبة، ويعطون آيات عظيمة وعجائب
حتى يضلوا - لو أمكن - المختارين" (١).
- "الذى مجيئه بعمل الشيطان بكل قوة وآيات وعجائب كاذبة" (٢).
- "لا يخدعنكم أحد على طريقة ما" (٣).

وقد ركز رأفت زكى على نقد الشفاء فيقول: يأتى الارتداد أولاً
ويستعلن إنسان الخطية ابن الهلاك، لذلك ما نشاهده من شفاء لا يحدث من
العلاج السماوى، ولكن من العلاج العقلى الذى يشبه ما يتم بمناجاة الأرواح

(١) إنجيل متى ٢٤ - ٢٤ .

(٢) تسالونيلى ٢ - ٢ - ٩ .

(٣) تسالونيلى ٢ - ١ - ٩ .

والدويزم وحركات الألسنة، وإن لم يتطاول أى من الأمثلة السابقة على ما تدعيه مارى إيدى فى إنكار حقيقة وجود المادة.

وكل هذه العلاجات التى ذكرت والتى استجابت للعلاج، كانت من النوع الوظيفى، ولم تتأثر الأمراض العضوية على الإطلاق، سواء بحضور أو بغياب المعالج المتخصص فى ذلك من رجال الدين المسيحى، بل أكثر من ذلك، لقد مرضت مسز إيدى مراراً وعانت من كثير من الأمراض، المعدى منها وغير المعدى، وأجريت لها جراحات، كما عولجت من كثير من الأمراض الخاصة بالنساء والتوليد.

والتفسير المنطقى لهذا العلاج يرجع إلى تأثير العقل على الجسم وإن كان لتأثير العقل محدوديته.

وقد دارت مناقشات كثيرة فى الكونجرس الأمريكى بلجنة الشؤون الصحية. تناولت شهادات معتقى العلم المسيحى عن عمليات شفاء، قال بالحرف الواحد: رئيس تحرير مجلة الكونتنت The Kontent ودرس عدداً من الشهادات، اختار أكثرها إثارة وكتب للأطباء الذين ذكرت أسماؤهم فى تشخيص المرض وتلقى ردّاً من سبعة منهم، ينكرون ما نسب إليهم من تصريحات على الحالات التى عرضت.

وحتى على افتراض صدق العلم المسيحى، عن حدوث معجزات للشفاء فإنها لن تتم إلا من خلال قوة الله، لقد جاء التحذير الكتابى واضحاً، لأن علامات المجيء الثانى ظهور الأعاجيب الكاذبة.

جيل ولسون :

الطبيب الشرعى فى واشنطن درس سجلات الموتى فى الولاية من ١٩٣٥ حتى ١٩٥٥م وقد وجد أن أتباع العلم المسيحى يموتون فى أعمار صغيرة بالنسبة لغيرهم وأن على الأقل ٦ % من أتباع العلم المسيحى كان يمكن إنقاذهم طبيًا.

وقد وضع وليم سبمسون: قيد المقارنة هى الأكثر إدهاشا عندما عقد مقارنة بين خريجى كلية برنسبيا وهى كلية للعلم المسيحى مع خريجى جامعة كانسيس وقد خرج بنتيجة أن خريجى برنسبيا توفوا فى عمر صغير مقارنة بالمجموعة الأخرى.

وهناك دليل آخر وهو فشل العلم المسيحى فى حماية طلابه من الأمراض المنتشرة. فمثلا فى عام ١٩٨٥ انتشرت الحصبة فى عدة كليات أمريكية وكان أشدهم فى برنسبيا. حيث أخذ العدوى ما لا يقل عن ٩٦ طالب، مات منهم طالبان من المضاعفات.

وفى صيف ٨٩ فقد ٥٥ طالبًا فى معسكر صيفى للعلم المسيحى. فقد حذر الإنجيل من أحداث تؤكد قوة الشيطان لأن إحدى علامات المجيء الثانى هى ظهور الأعاجيب الكاذبة.

ويقول الإنجيل: " كثيرون سيقولون لى فى ذلك اليوم يارب، يارب أليس باسمك تتبأنا، وباسمك أخرجنا شياطين، وباسمك صنعنا قوات كثيرة، فحينئذ اصرخ لهم إني لم أعرفكم قط ، اذهبوا عنى يا فاعلى الإثم "(١).

(١) إنجيل متى ٧ : ٢٢ .

ومن بين الادعاءات التى ادعتها السيدة إيدى كانت معالجة الدفترية الدرنية الخبيثة والعظام المسوسة بإشارة من إصبعها. وادعت أيضاً أنها عالجت سرطان التهم لحم الرقبة.

ولكن هناك فى محاكم الولايات المتحدة أحكام كثيرة ضد بعض معتنقى العلم المسيحى لأنهم قد تسببوا فى حالات وفاة بلا داع لرفضهم استدعاء الأطباء المتخصصين، كما أن مذكرات خادمها المدعو كالفن فرى كشفت أنها كانت مدمنة للمورفين واعتمدت عليه طوال حياتها. ومما سبق نجد أن ممارسات الشفائيين غير مجدية بل يمكن اعتبارها ضارة.

ب - إيدى واللغة :

العلم المسيحى ليس له إلا كتاب واحد هو (العلم والصحة) وليس سهلاً على الإطلاق سبر أغوار تعاليمه، ليس لأنه عميق، وإنما لأنه خادع فكرياً.

لأن اللغة المستخدمة فى صياغته هى لغة متفردة الكلمات تبدو كأنها مألوفة لكن معانيها قد تبدلت على نحو تحكمى ليتناسب مع أهواء السيدة إيدى. ولذلك فإنه من المتعذر عملياً فهم نصوصه ما لم يكن المرء على دراية بهذه اللغة الجديدة.

وبهذه الحيل فإن التعاليم الأساسية يتم تعميمها بشكل كامل حتى إن معظم أتباعه اليوم ليس لديهم أدنى فكرة عن الطبيعة الحقيقية لتعاليمها الأساسية من البداية للنهاية، هناك غموض مقصود فى استخدام الكلمات الدليلية للدين.

فإن أول انطباع يتلقاه المرء أنه فى بيئة دينية مألوفة تمامًا، فجميع المصطلحات القديمة والعبارات المعهودة مستخدمة، فالإنجيل هو مرجعه ونصه، والله هو المعين الأوحد، والمسيح هو المخلص للإنسانية. فتظهر التعاليم الأساسية للعلم المسيحى مقنعة ومشدودة إلى أقصى درجة وبذلك فإن العلم المسيحى يبدو للشخص العادى أن له أصلاً مسيحياً. ويظهر التلاعب باللغة حينما تتحدث السيدة إيدى عن الأفكار فنقول: إن منطقة المعانى الثابتة والصحيحة للكلمات المستخدمة هى المطلب الأساسى الذى تعتمد عليه صحة العملية بالكامل. وفى عالم اللامنطق نجد أن اللغة اللامنطقية هى وسيلة التعبير الوحيدة، وهى لغة كلماتها تبتعد عن معانى الكلمات الطبيعية والمنطقية كالحرباء تتلون لتتناسب المحيط بها من ألوان.

ج - إيدى وقوى الشر أو وكالة الشر:

لقد ذكرت آنفاً أنهم كانوا يعتقدون بقوى الشر والاعتقال العقلى. لقد تركزت قوة إيدى العلاجية على ما يطلق عليه اسم الانجذاب الحيوانى سواء خبيثاً أم حميداً، والانجذاب الحيوانى يعمل بشكل خيرى لعلاج زيف المرض والألم. (فلم تكن إيدى تبحث عن " القدم والعراقة الحقيقية " أو عن " تحرير الروح " أو عن أية أهداف أخرى للبروتستانتية الأمريكية... لم يكن لديها إرادة لتحكم وتتحكم سواء على صحتها أو صحة من كانوا يلجأون إليها)^(١).

(1) American Religion . P 145.

حتى فى موتها ادعت أنها كانت ضحية الاغتيال العقلى وسواء أن السيدة إيدى ماتت من اعتلال جسدى أو من سم الزرنيخ بتدبير وتنفيذ عقلى كما أكدت هى: تبقى حقيقة أن السيدة إيدى كانت غير قادرة على التعامل مع نتائج قوى الشر، الحقيقة التى أنكرتها.

وكانت تعزو نتائج قوى الشر إلى خطأ العقل الفانى الذى ثبت أنه أقوى من أن يزيله "الخير المطلق" وعلى الرغم من إنكارها لوجود الشيطان، كانت السيدة إيدى فى كبر سنها مدفوعة بدرجة غير طبيعية نحو الخوف الفنائى من قبل الشيطان، الحقيقى لنظامها والذى تطلق عليه "الانجذاب الحيوانى الخبيث" الذى يطلق على شخص ما فيتسلط عليه بالمرض.

ولكن إذا عرضنا تعريفات العلم المسيحى لكل من "الشر" و"الشيطان". فيقول العلم المسيحى:

(إن الشرير ما هو إلا اسم آخر للكذبة الأولى وكل الكذابين، الشيطان، الشر، كذبة، خطأ، لا هم من صور الجسد ولا من صور العقل).

الشر: إذا كان الله، أو الخير، حقيقة، فالشر، عكس الله، ليس بحقيقة، كل الخطايا ما هى إلا جنون فى صور ومستويات مختلفة.

(الإنسان غير قابل للمرض والخطأ والموت)^(١).

(1) The Chaos of Cults. P. 98 - 99.

إن وكالة الشر التي امتلكتها السيدة إيدى وتلاميذها هي من أكبر الدلالات على الجذور الصهيونية التي تروج لنشر عالم الأرواح والتنويم المغناطيسى والسحر.

ويشرح الأستاذ إدموند جروس ذلك قائلاً: (إن كلا من الكتاب المسيحيين وغير المسيحيين يذكرون أن الاتصال بوسطاء تحضير الأرواح والتنويم المغناطيسى يدفع الناس إلى إنكار المعتقدات الأساسية للإيمان المسيحي .. فاللاهوت القويم ليس له مكان عندهم بالرغم من الحقيقة القائلة أن كل الذين تربوا على هذا اللاهوت يقبلون تقاليده ^(١)، وعلى الرغم أن السيدة إيدى تدعى أن الشيطان والشر كذبة إلا أن ما أطلق عليه الانجذاب الخبيث هي من أعمال تسخير الشياطين.

وليس مستغرباً على المجتمع الأمريكى فقد كان الهنود الحمر الأمريكيون وأهل بيرو يؤمنون بقوى غير منظورة: الأورندا The Oronde (قوة الروح) عند الهنود الأمريكيين، أو الهواكا The Huaca عند أهل بيرو القدماء الذى يقول كولن ولسن فيهم: (فإن الهنود الأمريكيين وأهل بيرو كانوا أقرب إلى الحقيقة من الإنسان الحديث، ذلك لأن حدسهم لـ "القوى غير المنظورة" جعلهم متفتحين لتلقى مظاهر وتجليات المعانى التى تحيط بنا) ^(٢)، ويمكن على حد ظنى أن يكون انتشار الاتصال بالروح متأثراً بهذا.

(١) جون أنكر برج وجون ولدون (الظلمة الآتية على العالم) ص ٢٢٢.

(٢) كولن ولسن (الإنسان وقواه الخفية) ص ٦.

د- إيدى والمعتقد المسيحي:

لقد أنكرت إيدى المعتقدات المسيحية؛ الصلب والفداء والتثليث وهذه مشكلة فى الأديان الأمريكية.

(هناك أمريكيون لا ينظرون إلى التدريب الخاص بعين الاحترام فى الوقت الذى يتقون فيه وبشدة بقدرتهم على حل مشاكل الفلسفة والحكم بشكل مرتجل فإن أى سوء تفسير للحقيقة المقدسة سواء من قبل تشارلز راسل، السيدة إلين وايت، جوزيف سميث، مارى إيدى مقدر له حتمًا أن يلقى صدى ويتلقى استماع واتباع، وطالما أن التعاليم تبدو ولو بصورة ضعيفة تذكرنا بأسلوب الكتاب المقدس المميز وبالإيمان المسيحى التاريخى .. لا شك أنها ستلقى صدى مهما كان شكل المسيح الزائف الذى تقدمه)^(١).

إذاً فإن التحليل العلمى لظهور كل هذه الطوائف التى تلقى صدى فى المجتمع الأمريكى وأصبح لها أتباع وانتشار، فإن السبب هو الاختراق الصهيونى للمسيحية هذا أولاً. وثانيًا فإن بعض المعتقدات قد لا تقابل بالافتناع فى ضوء الاكتشافات العلمية الحديثة .

فيقول المؤلف نفسه: (مقابل ذلك فإن الكنيسة اليوم فى حاجة إلى عودة ذكية للحقيقة الموضوعية المقدمة فى الكتاب المقدس، وإلى فهم صحيح لحقيقة أن تفسيرين مختلفين لا يمكن أن يكون لهما نفس القبول عند الله)^(٢).

(1) P. R - P 95.

(٢) المصدر السابق.

فهذه دعوة إلى أن تعود الكنيسة إلى مرجعياتها المقدسة وترتب أوراقها بموضوعية أكثر دقة حتى لا يكون هناك كل هذا الاعتراض بظهور الطوائف التي أطلقوا عليها طوائف منحرفة. ومنها بالطبع العلم المسيحي لأن العالم الغربي كله ينظر إلى المسيحية البروتستانتية لما اشتملت عليه من عقلانية أنها أكثر مقاومة لهذا التحدى الثورى ولكننا نجد أن كل المذاهب المنحرفة قد خرجت من الجراب البروتستانتى.

هـ- إيدى والموت:

لقد أنكرت السيدة إيدى عقيدة الموت.

تقول: ما يظهر للعيان أنه الموت ما هو إلا خداع فإنه بالنسبة للإنسان الحقيقى والكون الحقيقى لا توجد عملية موت.

الموت - خداع - كذبة الحياة فى المادة، غير الحقيقى وغير الصادق ولقد اعتقد أتباع المسيح فى موته، بينما كان مختبئاً فى القبر حياً يعلن من داخل التابوت الضيق قوة الروح فى الانتصار على مفهوم المادة الفانية، وبذلك فإن علم المسيحية عندما ينكر موت المسيح فإنه يظهر المسيح بمظهر الكذاب.

لقد أخبر المسيح أتباعه صراحة بأنه سوف يموت.

(وابتداً يعلمهم أن ابن الإنسان ينبغى أن يتألم كثيراً ويرفض من الشيوخ ورؤساء الكهنة والكتبة ويقتل وبعد ثلاثة أيام يقوم)^(١).

(١) مرقس ٨ : ٣١ ، لوقا ٩ : ٢٢ .

وذكر بولس فى الروحانيات (مات المسيح من أجلنا) ولكن المسيح مات والسيدة إيدى نفسها ماتت ولم تستطع أن تمنع الموت من أن يأتى إليها. إن حلم الخلود وعدم الموت له قدرة هائلة للثناء، فى شاعر عظيم أو عبقرى دينى. فما هذا الذى أعطى، وما يزال يعطى، علم المسيحية القدرة على هذا الحضور الثابت كطائفة؟

٢ - العلم المسيحى والإسلام:

إن كل الحقائق الدينية تتعدى حدود العقل ولكن العلم المسيحى تعدى كل الحدود بقوله بالاغتيال العقلى.

أما أقواله فى العقائد فقد أخبر بها القرآن الكريم تصحيحًا للتحريف الذى انزلت فيه المسيحية بالقول بالتثليث والصلب. وأما إنكار الموت فهذه فرية لا يتقبلها العقل.

فمرجعية الحركة البروتستانتية، فى إحدى دلالاتها المهمة للغاية التوتر المسيحى الدائم بين عالم الأرض والسماوى أو بين الواقعى والمثالى. وإن كانت فى الظاهر هى دعوة لإصلاح الممارسات الدينية وقتذاك ولكنها فى الواقع هى الاختراق الصهيونى للمسيحية على الرغم من ادعاء المصلحين البروتستانت أنهم غير مبدعين وأنهم يدعون إلى العودة إلى التقليد المسيحى.

(وقد تعددت طوائف البروتستانتية حتى إن المرجع الأمريكى المعروف بالتقويم العالمى World Almanac يشير إلى أن الولايات المتحدة كان بها ٢٥٦ هيئة دينية خلال عام ١٩٤٧م).

... وإن الباحث المنهجي الذى يعتمد إلى تصنيف الكنائس

البروتستانتية لن يجد تحت يديه معيارًا واحدًا للاختبار^(١).

فإذا علمنا أن الموحدين Unitarians وهم من البروتستانت يؤمنون بوحدة الذات الإلهية، وينكرون التثليث القائل بأقانيم ثلاثة فى إله واحد. ويؤمنون بمبادئ ثلاثة: الحرية، العقل، التسامح الدينى. نجد أن قول أصحاب العلم المسيحى بذلك ليس ابتكارًا ولا خروجًا على البروتستانتية فأغلب طوائف البروتستانتية تكرر التثليث، لأنها تربط بين العهد القديم (التوراة) والعهد الجديد (الإنجيل) برؤية يطلق عليها فى أدبيات السياسة الأمريكية اسم (الصهيونية المسيحية) أو الدين المحافظ المتطرف.

وتشير الحقائق الدينية فى المجتمع الأمريكى إلى أن الكتل السكانية الأكبر تنتمى إلى البروتستانتية. ولكنها تتوزع بين جماعات كثيرة لكل هويتها وكيانها الخاص. هذه الجماعات تجتمع على ثوابت تاريخية تعتمد على الرجوع إلى التوراة اليهودية كمصدر حاكم لتفسير الإنجيل المسيحى مع الارتباط الوثيق بالتفسير الصهيونى أو الماسونى للتوراة وهذا يفسر العداء الشديد للإسلام والمسلمين.

وإذا كانت مارى بيكر إيدى تدعى الوعى المقدس فإن هذا يتنافى وإيماننا بختم النبوة وأن الرسول صلى الله عليه وسلم هو خاتم الرسل، وهذه العقائد التى أنكرتها إيدى وتتوافق مع ما جاء فى القرآن الكريم.

(١) كوين برينتون (تشكيل العقل الحديث) ص ١٠٩.

أولاً- نفى التثليث:

يقول القمص زكريا بطرس: (إن المسيحية تؤمن بإله واحد فى
ثالوث: : ذات الله. حكمته. وروحه. ويطلق على هذا الثالوث أسماء أخرى
هى: الأب "ذات الله".

الابن "كلمة الله".

الروح القدس "روح الله"^(١).

وهذا المعتقد ترفضه البروتستانتية ومنها طائفة العلم المسيحى. وفى
القرآن الكريم : قال تعالى ﴿ مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ . إِذَا
لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّا بَغْضُهُمْ عَلَىٰ بَغْضِ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ ﴾^(٢).

وقد صور القرآن الكريم المسيح وأمه فى أحسن صورة ولكنها بعيدة
عن التآليه الذى اخترعته المجامع فى نيقية والقسطنطينية .

قال تعالى: ﴿ قَالَ إِنِّى عَبْدُ اللَّهِ، آتَانِى الْكِتَابَ وَجَعَلَنِى نَبِيًّا وَجَعَلَنِى مُبَارَكًا
أَيْنَ مَا كُنْتُ وَأَوْصَانِى بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا ﴾^(٣).

كما أن الإنجيل قد احتوى على الوجدانية وليس على التثليث (وهذه
هى الحياة الأبدية أن يعرفوك أنت الإله الحقيقى وحدك)^(٤).

أما ما جاء فى إنجيل متى (عمدوا باسم الأب والابن والروح القدس)
فلم يقل إلهًا واحدًا.

(١) القمص زكريا بطرس (الله واحد فى الثالوث القدوس) ص ٢٨ ط مركز الشبيبة .

(٢) سورة المؤمنون آية ٩١ .

(٣) سورة مريم ٣٠ ، ٣١ .

(٤) إنجيل يوحنا إصحاح ١٧ فقرة ٣ .

ويقول صاحب (ذيل الفارق) فى تفسير (عمدوا الأمم باسم الأب) أى
لقد أنعموا الأمم المتحصرة بأن يؤمنوا بواجد الوجود والموجد لكل موجود وقوله
(والابن) أى عيسى رسول الله و (روح القدس) جبريل أمين الوحي لكافة
الأنبياء ولا نزاع فى جبريل بأنه روح القدس ولا خلاف فى الأنبياء
والرسل والأبرار بأنهم أبناء الله أى أصفاء الله كما ثبت فى التوراة
والزبور والأسفار والإنجيل^(١).

فهذه فلسفة الأديان فى الرسل أنهم على التوحيد فإذا كان التثليث
لا تقبله البروتستانتية وطوائفها فلا بد على الكنيسة من مراجعة عقائدها
حتى تكسب رعاياها. الذين اغتالتهم الأديان الشرقية. (إن تدفق رهبان
الديانات الشرقية، وظهور فئات من الديانات الجديدة، وانتشار الحلقات
الدراسية الخاصة بحركة العصر الحديث New Age قد أمر المجتمع
الأمريكى بمخرج إذ يمكن أن يعترف اجتماعيًا بصله هذا المجتمع بهذه
الديانات وبالعالم الأرواح وبالأمر الخارقة للطبيعة. وهكذا فإن عشرات من
الطوائف الدينية الشائعة فى أمريكا الآن تقبل وتشجع أنشطة السحر
والإيمان بالقوى الخفية)^(٢).

الإسلام والاغتيال العقلى:

إن هذه القضية جد خطيرة لأن السيدة إيدى قد علمت معتقلى العلم
المسيحى كيفية الشفاء العقلى وطغيان العقل الفانى. وإننى أرى أنها بهذا قد
لجأت إلى تسخير القرين. قال تعالى: ﴿وَقَيَّضْنَا لَهُمْ قُرَنَاءَ فَزَيَّنُوا لَهُمْ مَا بَيْنَ

(١) عبد الرحمن الباجه (الفارق بين المخلوق والخالق) ص ٥٦ .

(٢) الظلمة الآتية على العالم (ص ٥٤ .

أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلَقَهُمْ وَحَقَّ عَلَيْهِمُ الْقَوْلُ فِي أُمَمٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِمْ مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ إِنَّهُمْ كَانُوا خَاسِرِينَ ﴿١﴾.

يقول الفخر الرازى فى تفسير الآية الكريمة:

(أن الشيطان على ضربين جنى وإنسى لقوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنَّ﴾ ﴿٢﴾).

وقيد هؤلاء القراء من الإنس والجن لهم فإنهم يقعون فى ذلك الكفر والضلال .. وزينوا لهم ما بين أيديهم من أمر الآخرة أنه لا بعث ولا جنة ولا نار وخلقهم من أمر الدنيا^(٣).

إذاً فإن هذه الادعاءات للسيدة إيدى بالاستشفاء ما هى إلا من عمل الشياطين. ولذلك فهى تتكر الموت وبالتالي فلا ثواب ولا عقاب ولا جنة ولا نار.

وهذه الادعاءات مأخوذة من الديانة الشامانية^(٤) التى تستخدم السحر لمعالجة المرضى.

ويؤكد هذا بيمبر G. Hpember: "إن كل صفة مميزة للعصور القديمة تقريباً يبدو أنها تعود للظهور. فالاتصال الصريح وغير المتحفظ بالشياطين قد تجدد على نطاق واسع فى قلب العالم المسيحى، وحتى بين البروتستانت توجد مجموعات تقوم بالممارسات السحرية، ويعملون محاولات لاستعادة سطوة الأسرار القديمة التى يقال إنها كانت دائماً تمارس

(١) سورة فصلت: آية ٢٥ .

(٢) سورة الأنعام: آية ١١٢ .

(٣) الفخر الرازى (التفسير الكبير) المجلد الرابع عشر، ط دار الفكر.

(٤) هى ديانة بدائية تعتقد عالم الآلهة والشياطين والأرواح التى تخضع للشامان .

بواسطة الجماعات السرية، مثل الشفاعات القديمة التى كانت تتم عن طريق التنويم المغناطيسى، والتفرس فى النجوم والكواكب، واستعادة سيطرة التنجيم على الجنس البشرى، واستخدام العصا السحرية، وهكذا أصبحت الممارسات العديدة للعصور القديمة والوسطى أكثر شيوعاً الآن. ويبدو أن الخرافات قد عادت ولكن بفكر حديث فى السنوات القليلة الماضية.

ولم تعد ممارسات العصور القديمة والوسطى تتخفى، كما كانت من قبل، ولكنها قدمت نفسها على أنها ثمرة من ثمار العلم وتقدم المعرفة فيما يتعلق بقوانين العوالم المنظورة وغير المنظورة^(١).

فإذا تأملنا هذه المعلومات فنجد أن السيدة إيدى لم تخرج عنها دليل أن تلاميذها تعلموا الاغتيالات العقلية. ويعلل ذلك بنشوء فراغ روحى نتج عن تخطى الناس عن المسيحية، لذلك فإنهم اتجهوا إلى قبول نظرة العالم للسحر والإيمان بالقوى الخفية. (ربما كان أهم سبب لإحياء وازدهار السحر والإيمان بالقوى الخفية هو تخطى الأمة الأمريكية عن الإيمان المسيحى. فهذه هى الحقيقة ببساطة: إنه فى المكان الذى تعاش فيه المسيحية بحسب الإنجيل، يرفض السحر والإيمان بالقوى الخفية ولا يكون لهما مكان .. ولكن اليوم، فإن ثقافتنا وحضارتنا رفضت حتى الحد الأدنى من المعتقدات المسيحية، وأقرت السحر والإيمان بالقوى الخفية، واللاأدرية، والحركة الإنسانية، والمذهب النسبى فى الدين والثقافة، وذلك نتيجة لأن

(١) بيمبر (العصور الأولى للأرض) نشر فى عام ١٨٧٦م نقلاً عن (الظلمة الآتية على العالم) ص ٥٠.

مجتمعنا كان يتفجر من الداخل، هكذا تحولاً جوهرياً قد حدث في وقتنا الحاضر.

... وهكذا فإن عشرات من الطوائف الدينية الشائعة في أمريكا الآن تقبل وتشجع أنشطة السحر والإيمان بالقوى الخفية^(١).

ويناقش د. روبرت إلود، أستاذ الديانات في جامعة جنوب كاليفورنيا أكثر من ٤٠ من الديانات الجديدة في كتابه "المجموعات الدينية والروحية في أمريكا الحديثة". لقد لاحظ أن كل هذه الديانات تماثل وتطابق بطريقة مذهلة الديانة الشامانية. يمكن أن تكون انبعاث للديانة الشامانية، إذ إن الديانات الجديدة تعتقد أساساً بعالم الأرواح.

وبهذا يتأكد أن السيدة إيدى وأتباعها ما هي إلا تابعة لهذا الاتجاه في تسخير القرين والاتصال بعالم الأرواح .
وحده الوجود:

تقول السيدة إيدى (الله هو الكل في الكل) وهذا يدل على قولها بوحدة الوجود. وهذا مخالف للأديان.

في المسيحية: تنادى المسيحية بأن الله له ذات خاصة به، وأن العالم المادى هو مكان حقيقى قد خلقه الله، وهو مختلف عن الله تمام الاختلاف. والإنسان هو خليفة الله، خلقه الله على صورته^(٢) وله علاقة أبدية مع خالقه، ولكنه ليس شيئاً واحداً مع الله^(٣).

(١) جون أنكر برج وجون ولدون (الظلمة الآتية على العالم) ص ٥٢ ، ٥٣ ، ٥٤ .

(٢) على صورته سنناقشه بعد ذلك .

(٣) الظلمة الآتية على العالم ص ٣٧ .

وهذا المفهوم يتفق مع الإسلام. فإن العالم خلق بكلمة كن ولكن السيدة
إيدى تعود وتقول: (الله هو الكل فى الكل).

أما إن الله خلق الإنسان على صورته فقد رد عليها الغزالي قائلاً:
"ومعنى أن الله خلق آدم على صورته فذلك ما جاء فى الحديث عن النبى
صلى الله عليه وسلم وللعلماء فيه وجهان فمنهم من يرى للحديث سبباً وهو
أن رجلاً ضرب غلامه فرآه النبى صلى الله عليه وسلم فنهاه وقال: "إن الله
تعالى خلق آدم على صورته". وتأولوا عود الضمير على المضروب وعلى
هذا لا يكون للحديث مدخل فى هذا الموضع لم يورده مورداً آخر فى غير
هذا الموطن.

ويكون الإيمان به إلى غير هذا المعنى المذكور فى السبب الحادث
وإثباته فى غير موطن ذلك السبب المنقول مما يعز ويعسر فليبقى المسبب
على حاله .. والوجه الآخر أن يكون الضمير الذى فى صورته عائداً إلى
الله سبحانه ويكون معنى الحديث: أن الله خلق آدم على صورة هى إلى الله
سبحانه وهذا العبد المضروب على صورة آدم أى هذا العبد المضروب
على الصورة المضافة إلى الله تعالى .. ويتوقف معنى الإضافة. ففيها
وجهان:

أحدهما: أن إضافته إضافة ملك إلى الله تعالى كما يضاف إليه العبد

والبيت والناقة.

والوجه الآخر: أن تكون إضافة تخصيص^(١).

(١) الغزالي (إحياء علوم الدين) ج ١ ص ١٨٨ .

هذا بالنسبة للحديث أما لقول السيدة بوحدة الوجود والحلول والاتحاد.
فإن من قال بذلك فى الإسلام هم الجهمية ولكن القول متأصل لدى
اليهود والنصارى.

السيدة إيدى تقول بالحلول والاتحاد. فتقول: (أنت مملكتك، فأنت
الحاضر أبداً، أنت فى الأرض كما أنت فى السماء).

ويفند هذا القول الإمام الشعرانى: (إذ القول بذلك يؤدى إلى أنه فى
أجواف السباع والحشرات والوحوش تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ...
ويشرح الإمام الشعرانى قول من قال بحديث رسول الله - صلى الله عليه
وسلم - : "فإذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به وبصره الذى يبصر به
ورجله الذى يمشى بها ويده التى يبطش بها" فإن جماعة كثيرة فهموا منه
وجود اتحاد الحق تعالى بالعبد وحدثه فيه ومعنى الحديث أن ذلك الكون
الشهودى مرتب على حصول المحبة وقوله: "كنت سمعه" لا من حيث
التقرير الوجودى^(١).

ومن قال بالحلول فهو معلول وفعلاً فإن السيدة إيدى قضت عمرها
معلولة مريضة بأكثر من مرض. (وما قال بالاتحاد إلا أهل الإلحاد كما أن
القائل بالحلول من أهل الجهل والفضول فإنه أثبت حالاً ومحللاً فمن فصل
نفسه عن الحق فنعم ما فعل ومن وصل فإنه شهد على نفسه بأنه
كان مفصلاً حتى اتصل والشئ الواحد لا يصل نفسه وما تم إلا
ذاته ومصنوعاته.

(١) الشعرانى (اليواقيت والجواهر فى بيان عقائد الأكابر) ص ٦٤.

.... الحادث لا يخلو عن الحوادث لو حل بالحادث القديم لصح قول أهل التجسيم فالقديم لا يحل ولا يكون محلاً ومن ادعى الوصل فهو فى عين الفصل (١).

فهذه المقولة فى وحدة الوجود والحلول والاتحاد قد ابتدعتها المستشرقون لوسم بعض الصوفية بها ولكن هى بدعة وقد قالت بها السيدة إيدى وهذا دليل تخبطها العقدى.

الخاتمة

لقد بحثت فى هذا الموضوع الذى يرسم صورته لتخبط عقيدة الدين الأمريكى بين الصهيونية والماسونية ويخترق العقائد ويخط الأوراق بين السياسة والدين فتخرج عقائد مشوشة، ومجتمع تموج فيه تيارات الإلحاد والسحر والاتصال الروحى وينعكس ذلك على أفراد المجتمع الأمريكى الذى تسوده فوضى عقدية بتعدد الكنائس التى تنتشر المذاهب المنحرفة والهرطقات، فلا هى على التوحيد ولا على التثليث ولا هى بالمسيحية ذات التقليد البطرسي ولا هى يهودية لأن عقيدة شعب الله المختار لا تميل إلى كسب أعضاء كما فى المسيحية، فتفسد العقائد وتدمر السلوك فلا يكون المواطن مسيحياً ولا يهودياً وإنما متخبطاً بين عقائد شتى.

ومحاولة الهيمنة الأمريكية على اقتصاد العالم الإسلامى كما أشرت خلال البحث هى محاولة لعقاب الآخر الذى يخرج عن هذه العقائد المنحرفة.

(١) المرجع السابق ص ٦٤.

وما السيدة إيدى إلا واحدة من هذه العقائد المنحرفة أسست كنيسة
وكلية لترويج الأفكار التى يميل أغلبها إلى الاتصال بالأرواح والشفاء
المزعوم الذى ثبت فشله حتى عليها شخصياً.
هل نجح العلم المسيحى فى أن يشفى؟ لقد أثبت والتر. ر. مارتن أنه
لا يشفى كما أنه ليس بالإنجيلى على الإطلاق.
وصعوبة الفهم للمفردات التى ترددها السيدة إيدى تدل على التخبط
فى الأفكار.

وإذا كان علم المسيحية يتعرض لعقائد كبيرة فى المسيحية مثل إنكار
التثليث وتحريف الكتاب المقدس لكنه فى النهاية لم يعطنا معتقدات بديلة
صحيحة.

والله أسأل التوفيق والسداد ..

المراجع

المراجع العربية:

- ١- القرآن الكريم.
- ٢- الكتاب المقدس.
- ٣- الفخر الرازى (التفسير الكبير) دار الفكر.
- ٤- إكرام لمعى (الاختراق الصهيونى للمسيحية) دار الشروق.
- ٥- توماس جولد شتاين (المقدمات التاريخية للعلم الحديث) عالم المعرفة.
- ٦- جان صدقة (الشيع المسيحية) دار المشرق ترجمه إيفا وهيب.
- ٧- جون انكر برج وجون ولدون (الظلمة الآتية على العالم) لوجوس القاهرة.
- ٨- رأفت زكى (المذاهب المنحرفة) لوجوس القاهرة.
- ٩- رونالد إنروث (الخروج من المأزق) ترجمة لويس كامل لوجوس.
- ١٠- الإمام عبد الوهاب الشعرانى (اليواقيت والجواهر فى بيان عقائد الأكابر) الحلبي.
- ١١- عبد الرحمن الباجه (الفارق بين المخلوق والخالق) ط دار البيان دبی.
- ١٢- كرين برينتون (تشكيل العقل الحديث) عالم المعرفة الكويت.
- ١٣- كولن ولسن (الإنسان وقواه الخفية) دار الآداب بيروت.
- ١٤- الإمام محمد الغزالي (إحياء علوم الدين) البابى الحلبي.
- ١٥- د. محمد مجدى مرجان (المسيح إنسان أم إله) دار النهضة القاهرة.
- ١٦- مجموعة من العلماء (الفرق المسيحية المستحدثة) مكتبة المشعل.

المراجع الأجنبية:

- 1- Anthony A . Hoekema (Christion Science).
- 2- JAN Korel Van Baalen (The Christan Science).
- 3- John H . Gerstner (The Theology . Of The Maior Sects) Baker Book House Michigan.
- 4- Russell P . Spihler (Cults And Isms) Baker Book House Michigan.
- 5- Harold Bloom (The American Religion) Simon Schuster -New York.

رابعاً

اجتهاد معاصر

خلل فى مسيرة الأمة

أ. د/ محمد السيد الجليند (*)

لا شك أن موضوع هذه الورقة يمس مشكلة كبرى تعاني فيها الأمة الإسلامية منذ ثلاثة أو أربعة قرون من الزمن، إنها مشكلة التخلف الحضارى عن مواكبة العصر علميا واقتصاديا وسياسيا.

ولقد شغلت هذه القضية عقول المفكرين المعنيين بهوم الأمة منذ وقت بعيد، فلم يغب عن عقول أبنائها البحث والتساؤل عن الأسباب التى أدت بالمسلمين إلى هذا الواقع المرير. فشغل بها مفكرون كبار منذ القرن التاسع عشر وربما قبل ذلك بكثير.

ولو تبعنا تاريخ المنطقة وقرأناه بعيون عربية وإسلامية ربما نجد هناك محاولات كثيرة ملأت أرجاء العالم العربى بقصد النهوض بالأمة من واقعها فكانت ثورة محمد بن عبد الوهاب فى جزيرة العرب تمثل نهضة روحية لإحياء العقيدة الصحيحة فى قلوب المسلمين ومحاولة القضاء على مظاهر الجهل والخرافة ومحاربة الشعوذة والسلوك الهابط الذى لا يقره عقل ولا دين.

وكانت ثورة المهدي بالسودان تمثل نهضة سياسية ضد الاستعمار ومناشدة للحرية السياسية وحق الشعوب فى تقرير مصيرها وكانت ثورة السنوسى فى ليبيا وعبد القادر الجزائرى وابن باديس، وكان الهدف الأسمى

(*) أستاذ الفلسفة- كلية دار العلوم.

لكل الثورات هو تغيير واقع الأمة وإحياء الروح الدينية الصحيحة
ارتداء وشاح القلم والمنهج العلمى فى السياسة والاقتصاد
والاجتماع والتربية.

ثم جاءت حركة الإصلاح الدينى والاجتماعى فى مصر على يد
الإمام محمد عبده وشيخه الأفغانى ما نادت من الثورات التى سبقتها به
ضرورة التعبير الشامل لواقع الأمة والنهوض بها والتخلص من قبضة
الاستعمار التى استحكمت على مقاليد الأمور السياسية والثقافية والاجتماعية
والاقتصادية وتحولت مصر على يد بريطانيا المستعمرة إلى مزرعة كبرى
تحصد منها ثمارها (القطن والحبوب) ولا تترك لأبنائها إلا الفتات.

نعم. لقد شغل واقع الأمة عقول مفكرىها من زمن بعيد وحاولوا طرح
العديد من الأسئلة عن أسباب هذا الواقع المؤلم، فكتب رشيد رضا وشكيب
أرسلان عن أسباب تخلف المسلمين وغيرهم ... وغيرهم، وأخذ كل فريق
يتلمس الأسباب انطلاقاً من تشخيصه لنوع الأزمة التى تعانى منها الأمة
وهل أسباب هذه المعاناة هو تدهور الاقتصاد بسبب إحكام قبضة الاستعمار
على مقاليد الحركة الاقتصادية المتمثلة فى وسائل الإنتاج وسوق
الاستهلاك؟ هل ترجع أسباب هذا الواقع إلى سوء الوضع السياسى فى
المجتمع العربى وتسلط العقلية العسكرية على الشعوب مع ما تتميز به
العقلية العسكرية من مجافاة لمنطق العلم والسياسة فى كثير من الأحيان
وأخذها بمنطق القوة والتسلط؟

هل ترجع الأسباب إلى الجهل وتفشى الأمية مما ترتب عليه ضياع
حقوق المواطن وتغييب إرادة الأمة؟

أم تتجسد هذه الأسباب فى وطأة الاستعمار وإحكام قبضته على المنطقة - وخاصة بعد أن توطنت الصهيونية فى المنطقة وأخذت تمد خيوطها العنكبوتية إلى أصحاب القرار السياسى فى العالم الإسلامى بأسلوب الترغيب أحياناً وأسلوب التهريب أحياناً أخرى؟ ولا يخفى على من يتابع ما يجرى فى المنطقة منذ الحرب العالمية الثانية أن هذا السبب الأخير قد يكون له الحظ الأوفر من بين الأسباب السابقة فى تدهور الوضع فى المنطقة العربية إلى الحد الذى وصلت إليه.

ولكن لا بد لنا من وقفة نستدعى فيها تاريخ أمتنا لنتعرف منه على المواقف التى مثلت منعطفات أو منحنيات فى مسيرة تاريخها ونتعرف أيضاً كيف اجتازت الأمة هذه المنحنيات بروح قوية وعزيمة لا تعرف الكلل ابتداء من تاريخ الحروب الصليبية إلى حرب أكتوبر الأخيرة بدورات ومنحنيات، بعضها يمثل الانكسار والهزيمة والبعض الآخر يمثل الانطلاق والبطولة والانتصار، وهذا هو شأن الأمم والحضارات فلا يخلو تاريخ أمة من فترات الانكسار والهزيمة ولكن الأمم الناهضة هى التى تعرف كيف يتحول الانكسار على يد أبنائها إلى زاد ومشاعل تضىء لها الطريق إلى النصر والنهوض، كما انتصر صلاح الدين فى حطين وسيف الدين قطز فى عين جالوت، وكما انتصر المصريون على الحملة الفرنسية وحملة فريزر وفى حرب أكتوبر فالعبرة التاريخية ينبغى أن تكون هى الدرس المستفاد من وقائع التاريخ.

نعم، قد يقال: إن الظرف التاريخي قد تغير ولا بد أن يتغير نمط التفكير وأسلوب التحدى للواقع. هذا صحيح بل هو من الأزم الضروريات التى تجب مراعاتها فيما نحن بصدده لكن مع ذلك تبقى الركيزة الأساسية فى نهضة كل أمة وبناء مستقبلها ... إنها إرادة الأمة، إنها إرادة التحدى للواقع، إنها إرادة النهوض وتجاوز هذه الأزمات وهذه الإرادة ينبغى ألا تتحمل مسئولية النهوض بها جهة واحدة ولا جهة ثقافية معينة ولا طرف معين من أطراف البناء الاجتماعى للأمة. إنها مسئولية الأمة كلها أفراد أو جماعات حكام ومحكومين، مثقفين وعوام، لأن الخطر الذى يواجه الأمة لا يعرف الاستثناء أو الاختيار فلا بد أن يسهم كل فرد فى البناء بما يستطيع. ومن قراءتنا لتاريخ النهضات للشعوب نجد أن عوامل النهوض التى أسهم بها الأفراد والجمعيات الأهلية كانت الأساس والركيزة لبناء النهضة وتشبيد الحضارة. قبل أن تنهض بذلك الحكومات أو المؤسسات الرسمية للدولة وهذا واقع فى كل بلاد العالم. وكان واقعاً فى تاريخ أمتنا، من خلال الأوقاف الإسلامية على المشروعات الخيرية التى نهضت بها الأمة فكان هناك أوقاف على مؤسسات التعليم ودور الحكمة التى يمثلها فى عصرنا مراكز البحوث العلمية وأوقاف على دور اليتامى والمسنين وأوقاف على الأسبلة (جمع سبيل وهو مكان السقاية بالماء للمحتاجين) وأوقاف على الأرامل ومن لا عائل لها. وأوقاف على الكلاب الضالة والحيوان الضال. فأين الدور الذى كانت تنهض به الأوقاف الإسلامية فى عصرنا؟ أليس من المفيد إحياء دور الوقف وحسن توظيف أمواله فى تأسيس مراكز البحث العلمى وابتعاث العلماء فى جميع التخصصات بحثاً لنهضة علمية نحن

أحوج أمم الأرض إليها؟ لماذا لا ينهض الأزهر بالشروع فى إعادة نظام الوقف الإسلامى من جديد والبحث عن أفضل الوسائل لحسن توظيفه لديهم فى بناء الأمة وبعث نهضتها من جديد؟ ... لم يكن الوقف فى الإسلام مقصوراً على المساجد والأزهر فقط كما قد يظن ذلك البعض، لقد شمل الوقف كل شئون الحياة علمياً واجتماعياً لم تكن الدولة تتحمل أعباء مالية فى قليل ولا كثير ... فلماذا لم ينتبه الأزهر إلى إحياء هذه السنة لتعيد إلى الحياة الإسلامية وجهها الاجتماعى المشرق، حتى تتفرغ الدولة لما هو أهم من ذلك. هذا جانب مهم على مستوى العمل والتطبيق يجب إحيائه، ولكن هناك جانباً آخر نود الإشارة إليه وهو أن الوفاق الوطنى بين صفوف الأمة عامل مهم فى توحيد الكلمة والجهد وتوحيد الهمة والإرادة، فلم يعد هناك متسع للتشردم والتحزب الثقافى والسياسى لأن القضية الآن هى أن تكون أو لا تكون. والعدو متربص بالأمة كلها على اختلاف توجهات أبنائها فلماذا لا تتوحد الكلمة أمام عدو لا يفرق بين اليمين أو اليسار ولا بين تقدمى ورجعى ولا بين كبير ليبرالى ومحافظ، فالكل عنده يمثل طرفاً واحداً ينبغى استنصاله. ولم يعد هناك متسع لمن يدعى أنه يملك الحقيقة المطلقة أو يدعى أنه وحده على صواب أو أنه الأحق بالسلطة واحتكارها دون غيره لا بد من إعادة النظر فى أنماط التفكير التى تأسست عليها بنية العقل العربى المعاصر ... لا بد من إعادة قراءة التاريخ السياسى والاجتماعى والثقافى الذى كون هذه البنية العقلية المعاصرة، لنقف على العناصر التى ينبغى أن نتخلص منها فى مناهجنا الدراسية والإعلامية والثقافية ونتعرف أيضاً على العناصر الضرورية التى نحتاج إليها فى إعادة صياغة العقلية

المستقبلية للأمة. ونحن من جانبنا لا ندعى أن ما نشير إليه هنا من عناصر يمثل الخط الذى لا يجوز تجاوزه وإنما هى علامات قد تضىء الطريق لصاحب القرار، وإن شئت فقل هى شمعَةٌ تنتظر من يضيف إليها ليزداد النور ويكون نور على نور ويتضح الطريق أمام أصحاب القرار أكثر وأكثر.

ذلك أن المراجعة النقدية لمكونات العقل العربى المعاصر تكشف لنا عن أوجه قصور متعددة أصابت مناهجنا الدراسية بالركود والجمود مما انعكس على عقلية الأمة فأصابها بشيء من السكون إلى الواقع والرضى به والالتفاف حوله ورفض تجاوزه.

ولكن القضية تحتاج إلى إعادة نظر ومراجعة شأن كل شيء يتعلق بشئون الحياة المتغيرة المتطورة .. وينبغى أن نفرق فى هذا بين ما اتفق عليه بأنه ثابت لا يتغير من مسائل الأصول وثوابت العقيدة، ولكن الذى يحتاج منا إلى مراجعة ومتابعة لضرورة التجديد والتغيير حسب تجدد الظروف ومستحدثات العصر من مشكلات وقضايا تفرض بطبيعتها البحث عن حلول ومواجهة لأنها لم تكن موجودة فى عصر التأليف والتأسيس للعلوم الإسلامية وكذلك الأمر بالنسبة لبعض القضايا التى ورثناها فى تراثنا وجعلناها ركناً أساسياً فى مناهجنا الدراسية فإنها تحتاج إلى مراجعة لنتخلص من المسائل التى نشأت تحت ظروف تاريخية معينة وأصبحت تمثل عبئاً ذهنياً على المعلم والمتعلم وانتهت ظروفها التاريخية ومناسبتها الثقافية، وحدثت أمور وظهرت إشكالات ثقافية لم تكن موجودة من قبل ينبغى أن تأخذ مكانها وتحتل مكانتها فى مناهجنا الدراسية كما فعل

الأقدمون تمامًا بقضايا ومشكلات عصرهم. وسوف أشير هنا إلى بعض القضايا التي أرى أهمية التوقف أمامها بنظر نقدى أملا في الإصلاح.

خلل في فقه الاعتقاد

(١)

من الأمور التي كان لها دور كبير في واقع الأمة الإسلامية هذا الخلل الخطير الذي أصاب الأمة في فهم عقيدتها والوقوف بهذه العقيدة عند مجرد ترديد الشهادتين وإقامة الشعائر الدينية، دون ترجمة لهذه العقيدة إلى واقع يعيشه المسلم في صباحه ومساءه يحيا به المسلم سحابة نهاره وسواد ليله، وكيف اقتصر حظ المسلم من دينه على هذه الأمور النظرية والمظهرية معا دون أن تملأ هذه العقيدة على المسلم حياته كلها فتشغل قلبه وتحرك جوارحه تحت مظلة الاعتقاد الصحيح علما وعملا اعتقادا وسلوكا. ولا تحسبن يا أخی أن نهضة الأمم وحضاراتها - أى أمة - سادت أو قامت دون أن يكون الدافع والمحرك لها فى نفوس أبنائها وفى عقولهم عقيدة واعتقاد، إن هذا الأمر لم تخل منه حضارة أى أمة على ظهر الأرض؛ مهما كان اعتقادها وعقيدتها، صحيحة أو باطلة، مقبولة فى العقل أو مردولة، فإن العقيدة ودورها فى نهضة الأمم سنة من سنن التاريخ، وعليك أن تدور بناظريك فى الحضارة الإنسانية قديمها وحديثها، لا تجد أمة نهضت وقامت لها حضارة إلا كان الدافع لذلك والمحرك له اعتقاد أبنائها، وإياك أن تغتر بزخرف القول الذى يردده البعض عن الحضارة الأوربية أنها حضارة علمانية لا دين لها ولا عقيدة. فإن ذلك من خلل

الرأى الذى استقاه البعض من ظواهر شكلية تطفو على السطح أحياناً فى الكتابات والسلوك الأوربى، والواقع أن هذه الحضارة مسكونة بعقيدة تحركها على محاور متعددة لتحقيق بذلك مقاصد وغايات تبنتها الحضارة الأوربية قديماً ولا زالت تحركها إلى الآن ولعل من أبرز هذه المقاصد الأوربية:

(١) التفوق والعنصرية الذى صرح به أفلاطون وأرسطو قديماً وصرح به رينان ووزير خارجية إيطاليا حديثاً.

(٢) مركزية الحضارة الإنسانية الذى طفحت بالتعبير عنه كتابات المستشرقين.

(٣) نفى الآخر وعدم الاعتراف به وهذه الركائز الثلاث تتبناها السياسة الأمريكية بعد الحرب العالمية الثانية وجسدتها فى قالب العولمة الذى تروج له الآن، والحضارة الإسلامية ليست بدعاً فى ذلك فإن المحرك الأساسى لبنائها ونهضتها كانت وستظل هى العقيدة الإسلامية باعتبارها العامل المحرك للمسلم ليعمل ويكد، وللعالم المسلم ليبحث ويكتشف، وللحاكم المسلم ليقوم العدل ويسوس بالحق، وللغنى المسلم لياخذ بيد الفقير والمسكين لأن الكل يستظل بعقيدة تجعل منه خليفة لله فى أرضه، وأميناً على كونه، يعبد العالم فى محراب العلم، كما يعبد الساجد فى محراب الكعبة، ويوم أن فقه المسلمون عقيدتهم على هذا النحو سادوا الدنيا وعمروها. سادوها بالعمل وعمروها بالعلم. فهل لنا أن نفقه عقيدتنا على نحو عملى كما كان الأولون، دون الاكتفاء منها بالشكليات والمظهر.

خلل فى فقه الاعتقاد

(٢)

من مظاهر الخلل الذى أصاب مناهجنا التعليمية قضية الفصل بين القضايا العقدية وتطبيقها على مستوى الدرس والتعليم وعلى مستوى السلوك والعمل، مما ترتب على ذلك انفصال فى ذهنية الدارس بين الاعتقاد والعمل، بين المبدأ والسلوك، إن هذا الفصل - مع اعترافنا بأنه مدرسى - قد خلق نوعاً من الانفصال وإن شئت فقل الانفصام بين الاعتقاد والسلوك، بين الإيمان والعمل، بين المبدأ والتطبيق، وتحولت مسائل الاعتقاد إلى نوع من التصديق القلبى الذى لا يمتد أثره إلى تحريك الجوارح لتعمل تطبيقاً لهذا الاعتقاد القلبى، وهذا بالتالى قد أدى إلى نوع جديد من الإرجاء الذى زحزح العمل والسلوك عن مكانته الطبيعية فى ضرورة الارتباط والاقتران بالتصديق القلبى. هذا الارتباط الضرورى الذى عبر عنه الرسول صلى الله عليه وسلم فى قوله: "ليس الإيمان بالتمنى ولكن ما وقر فى القلب وصدقه العمل"، فجعل عمل الجوارح علامة وآية دالة على صدق ما فى القلب، ولعل ما نشاهده فى حياة الناس وسلوكهم من الخلل الواقع فى الاكتفاء من الإيمان بالشكل دون المضمون وبالظواهر الشكلية دون الوصول للجوهر، يرجع فى أساسه إلى الخلل المنهجى الذى دأبت عليه مناهجنا الدراسية والتعليمية فى الفصل بين القضية العقيدية وما يترتب عليها فى السلوك والواقع.

ولقد تنبه إلى خطر هذه القضية الإمام أبو حامد الغزالي وأشار في مقدمة كتابه "إحياء علوم الدين" إلى الخطر الذي يعاني منه الفرد المسلم والمجتمع المسلم من الانفصام الواقع بين الاعتقاد والسلوك وألف كتابه العظيم وسماه "إحياء علوم الدين" لينبه بذلك إلى أن عقيدة المسلم ما لم يحولها المرء إلى واقع وسلوك فهي عقيدة ميتة لا تنتج أثرًا ولا تنهض بالمجتمع، ولذلك جعل مقدمة كتابه بابًا مستقلًا عن قواعد العقائد أو أصول الدين ثم أخذ يشرح في ثنايا كتابه المفردات والمسائل الجزئية التي تتفرع وتبنى على هذه القواعد الكلية، وهذه المسائل الجزئية تشكل في مجموعها الدائرة الكبرى التي ينبغي أن يسير في فلكها المسلم لينفع بذلك نفسه كما ينفع مجتمعه، كما يظهر مدى حرص الإسلام على أن تكون حياة المسلم ذات هدف وغاية تستمد قيمتها من قيمة الإنسان في الوجود وغايتها من غاية وجود الإنسان نفسه باعتباره خليفة الله في كونه، لتتحول حياة المسلم إلى حركة وعمل دائم وبالتالي يتحول المجتمع كله من حالة السكون والموت إلى حركة نابضة بالحياة، وما لم يتحول المجتمع المسلم من حالة السكون التي يعيشها ويحول عقيدته من مستوى الإيمان القلبي إلى سلوك وواقع يعيش في ظله الفرد والمجتمع لن تنهض الأمة من كبوتها لأن قانون النهضة مرتبط بالأخذ بالأسباب وكفانا تمنٍ بدون عمل.

خلل فى المنهج والتوصيف

(٣)

لقد شغل كثيرون من علماء الأمة بالتأليف فى تصنيف العلوم وتوصيفها؛ فعل ذلك الفلاسفة الكبار أمثال: الكندى والفارابى وابن سينا والخوارزمى وابن خلدون، وجاء توصيفهم للعلوم فى معظمه على نحو يقسم العلوم إلى علوم شرعية وغير شرعية أو علوم دينية ومدنية أو علوم الحكمة، أما العلوم الشرعية فتشمل العلوم التى تتصل بخدمة الكتاب والسنة وسماها البعض علوم الوسائل مثل: النحو والصرف وعلم اللغة والتفسير، والعلم بأسباب النزول والمحكم والمتشابه والناسخ والمنسوخ وعلم القراءات وكذلك ما أطلق عليه مجموعة "علوم الحديث" مثل: مصطلح الحديث وعلوم المتن والسند .. إلخ وعلم الفقه والأصول وعلم الكلام أو علم أصول الدين. ويتضح من تاريخ نشأة هذه العلوم أنها كلها قد نشأت استجابة لحاجات دعت إليها الضرورة التى تمثلت فى ظهور اللحن فى قراءة القرآن وظهور نوع من التفسير القرآنى مخالفاً فى بعض جوانبه ما أثر عن الرسول وصحابته. فهذه العلوم فى جملتها نشأت فى أحضان الكتاب والسنة ولخدمة النص القرآنى تفسيراً وتأويلاً وضبطاً لألفاظه، ومن هنا فضل المصنفون أن يطلقوا عليها "علوم شرعية" فى مقابل مجموعة العلوم المدنية، وترتب على هذا الوصف "شرعية" فهم خاطئ نشأ فى أذهان المسلمين أن ما عدا هذه العلوم لا يوصف بأنه علم شرعى ولا يستحق هذا النسب الشريف. وبالتالي فإن الاشتغال بهذه العلوم المدنية يكون عملاً غير شرعى بل ربما نسبته البعض إلى البدعة، ومعلوم أن العلوم المرتبة حسب

هذا التصنيف هـى علم الفلك والطب والرياضة والهندسة والكيمياء والفيزياء.. إلخ مجموعة العلوم الكونية التى نبغ فيها علماء كبار فى تاريخ الحضارة الإسلامية أمثال: البيرونى وابن الهيثم والخوارزمى وجابر بن حيان .. وغيرهم من رواد هذه المدرسة العلمية وكان نصيب هذه الكوكبة من العلماء الغمز واللمز والنيل من عقائدهم لأن بعض المشتغلين بالعلوم الشرعية وجدوا فى مؤلفات هؤلاء أقوالا وآراء لم يكن لهم علم بها وليس لديهم من الكتاب والسنة دليل على صحتها. وترتب على ذلك أن نشأ نوع من الزهد والعزوف عن الاشتغال بهذه العلوم حتى إن أبا حامد الغزالى (حجة الإسلام) يقول: كنت أدخل القرية أو المحلة فأجد فيها أربعين فقيهاً ولا أجد بها إلا طبيباً واحداً من أهل الذمة، ولعل هذا كان بسبب التوصيف لهذه العلوم بأنها ليست مندرجة ضمن العلوم الشرعية. وهذا خطأ منهجى ينبغى أن يتدارك ويصحح، لأن العلوم الكونية جديرة بالوصف "الشرعى" مثل نظيراتها تماماً، وأولى بالمشتغلين بها أن يوصفوا بأنهم يمارسون عملاً شرعياً دينياً ندب إليه الشرع وأمر به، وقد جاء القرآن الكريم لينبه إلى أهمية وضرورة الاشتغال به فأمر به وجعل الرسول طلبه فريضة، لأن العلم الكونى هو المدخل الطبيعى للتعرف على الله والتعرف على صفاته وهو النافذة الوحيدة لتسخير الكون لمصالح الإنسان وتحقيق خلافة الإنسان على أرض الله، وهو المفتاح العلمى لتحقيق خشية الله سبحانه، قال تعالى: ﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا، وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بَيَضٌ وَخُمْرٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ وَمِنَ النَّاسِ وَالدَّوَابِّ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ كَذَلِكَ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ ﴾ [فاطر: ٢٧- ٢٨]

أى بهذه العلوم السابقة فى الآفة. فانظر كيف جعل القرآن هذه العلوم مدخلاً عملئاً لخشفته سبحانه فى عبارة بلاغفة قاصرة خشفة الله على العالم بصنفته.

كلام عن علم الكلام

(٤)

تأسس علم الكلام الإسلامى للقيام بمهمة الدفاع عن العقفة الإسلامفة ضد مخالففها من منكرى الأءفان أو منكرى النبوات، فأسس منهجه على أدلة العقل وبراهفن المنطق فى الدفاع عن صففح العقفة مستفعفناً فى ذلك بنصوص القرآن الكرفم وصففح السنة المطهرة، وقد أبلى المتكلمون فى ذلك بلاء حسناً وقد أدوا دورهم التارىخى فى الذب عن العقفة الإسلامفة ودحض الأباطفل والأوهام التى كان فرددفا المخالفون، والذى فقرأ تارىخ هذا العلم الرائع ففد أنه كان فهتم بقضافا ومشكلات عقائففة أفرزتها طرفة الاحتكاك الثقافى بفن الحضارة الإسلامفة وأصحاب الحضارات الأخرى والقضية معروفة لا داعى لتفصفل القول ففها.

وفى مطلع القرن الثانى الهجرى وفدنا مشكلات علم الكلام تظهر واحدة تلو الأخرى مثل مشكلة خلق القرآن، مشكلة حرية الإنسان، مشكلة الذات والصفات. وكلما ظهرت مشكلة عقائففة كان فتصدى لها علماء الأمة - رضى الله عنهم أجمعفن - بالتحفلل العقلى والتفنفلل والشرح وبيان ما ففها من خطأ وتدلفس ثم فوضحون الرأى الصواب الذى فؤفده العقل وفدل عفله الشرع بالحجة الواضحة والدللل المعقول، فأدوا رسالتهم كما فرضها عفلهم

دينهم أما الأجيال التالية ونحن منهم، فقد توقفنا حيث وقفوا هم، وأخذنا نحلل وننفذ ونشرح ونوضح المشكلات التى طرحت عليهم هم، والتى عاشوها فى عصرهم وأهملنا تمامًا المشكلات التى نعيشها نحن فى عصرنا، والتى تحتاج منا أن نحللها ونشرحها ونتولى تنفيذها وبيان وجه الحق فيها وأن نجعل ذلك جزءا من مهامنا العلمية حتى ننهض بواقعنا كما نهضوا بواقعهم، بدلا من أن نكتفى باجترار آرائهم وتكرار أقوالهم، ولا يظن أحد أننى بذلك أقلل من شأن علماء الكلام أو أقلل من جهدهم كما قد ظن ذلك بعض إخواننا، ولكننى أنعى على علماء عصرنا هذا السكون العقلى وأنبه إلى وجوب أن نفعل كما فعل الأقدمون، وأن نعيش مشكلات واقعنا كما عاش علماء الأمس مشكلات واقعهم وقاسوها بمقياس العقل والشرع معا فأخذوا منها وردوا عليها، وقبلوا من غيرهم وأعطوا فلماذا لم نفعل مثل ما فعلوا هم؟ إن واقعنا المعاصر مزدحم بالمشكلات التى لها أثرها فى عقول الناس وفى سلوكهم فلماذا لم نهتم بها ونجعلها جزءا من مفردات مناهجنا الدراسية ليتعلم الشباب من ذوى الاختصاص وجه الحق فيها ولكى نصحح مفهومها عند الناس، خذ مثلا بعض المشكلات التى طفحت على السطح الثقافى مثل القول بتاريخية الأديان، تاريخية القرآن، تاريخية الأحكام الشرعية كالميراث مثلا، فقه الجهاد، الغلو والتطرف .. الإنسان ومكانته - الحرية .. إلخ هذه المشكلات التى تحتاج إلى بحث دقيق وتحليل ونقد وتقديم الرأى الدينى العقيدى فيها، إن مشكلات علم الكلام القديمة قد ظهرت فى ظروف تاريخية تشبه تمامًا واقعنا المعاصر من وجوه كثيرة فتناولها العلماء الكبار فهما وفقها ونقداً وتفنيداً فلماذا لم نطرح

هذه المشكلات المعاصرة وغيرها ضمن برامجنا الدراسية ليتعرف الشباب على أصول هذه المشكلات ومصادرها وظروف البيئة الثقافية التي أفرزتها وكيف ولماذا وفدت إلينا وما هي الأهداف والمقاصد التي يبتغيها الغرب من طرح هذه المشكلات على العالم الإسلامى.

عقيدة السببية

(٥)

من عوامل الخلل فى مسيرتنا التاريخية أننا أغفلنا تمامًا الأخذ بقانون السببية أو الاعتقاد بالسببية على أنها دين وعقيدة وسنة من سنن الله فى الكون، وأن القرآن الكريم نبه إلى أهميتها وضرورة الإيمان بها على أنها نظام ثابت فى الكون ونظام مطرد ولا يتخلف أبدًا إلا لتحقيق مشيئة الخالق سبحانه وتعالى عند إظهار المعجزة على يد النبى تصديقًا له وتأييدًا لرسالته، ألا فليعلم المسلمون أن عصر الرسالات قد انتهى وختم بإرسال نبينا ومعلمنا محمد صلى الله عليه وسلم، وليعلم المسلمون أيضًا أن عصر المعجزات قد انتهى بوفاته صلى الله عليه وسلم، ومن دلائل الإيمان به والتصديق برسالته أن نعتقد اعتقادًا جازمًا أن سنن الله ماضية ومطرودة لا تتخلف وأن من طلب النهضة بغير الأخذ فى أسبابها فقد طلب المستحيل، ولذلك أنبه هنا إلى أهمية الأخذ بالأسباب كمدخل ضرورى للوصول إلى الغايات وتحصيل المستحيل، بل إننى أقترح أن تحتل عقيدة السببية مكانتها ومكانها فى مناهجنا الدراسية كجزء أساسى من مفردات المنهج الدراسى حتى ينشأ الجيل وهو مؤمن بهذه القضية كإيمانه بالله وبسننه المطردة.

ومما نلفت النظر إليه أن عقيدة السببية ثابتة ومطرودة في عالم الطبيعيات كما هي ثابتة ومطرودة أيضاً في عالم الاجتماع البشرى، ولا فرق في ذلك بين نتائج القانون في العالمين الطبيعي والبشرى.

فإن ذلك كله يخضع لعقيدة السببية التي عبر عنها القرآن الكريم بالسنة والسنن قال تعالى: ﴿ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ ﴾ [آل عمران: ١٣٧] وللأسف الشديد فإن المسلمين قد أهملوا تماماً الإيمان بعقيدة السببية فلم يعتبروها في مسيرتهم التاريخية ولم يعتبروا بسنن الأولين، كيف قامت الحضارات ولماذا اندثرت وكيف قامت الممالك ولماذا انهارت لغيابهم عن الاعتقاد بأن سنة الله جارية لا تتخلف أبداً، ومن المهم أن نشير هنا إلى أن عقيدة الأسباب محايدة لا تعرف المجاملة ولا المحاباة، فمن أخذ بأسباب النصر لا بد أن ينتصر حتى ولو كان غير مسلم ومن أخذ بأسباب النهضة لا بد أن ينهض مهما كان دينه واعتقاده حقاً أو باطلاً صواباً أو خطأ، ومن أهمل هذه العقيدة فلم يأخذ بها لا بد أن يجنى هذا الإهمال تخلفاً وهزائم وهواناً ومذلة.

وأخيراً فانظر بطرفك في الأمم الناهضة في عصرنا لتتعلم منها كيف أخذت بأسباب النهضة فنهضوا مع أن منهم من يعبد البقرة - حتى الآن - ومنهم من يعبد النار - حتى الآن - ومنهم من لا دين له، لنعلم من ذلك أن عقيدة السببية دين والتزام نبهنا إليها القرآن وحذر من إهمالها، فإذا أردنا

النهضة فعلينا أن نبحث عن أسبابها النفسية والروحية والمادية لتستقيم مسيرة النهوض.

خلل فى إرادة النهوض

(٦)

مما لا ريب فيه أن واقع الأمة الإسلامية المعاصر يمثل منعطفًا تاريخيًا لم يحدث أن عاشته الأمة من قبل؛ تفرقًا فى الرأى والهدف. واختلافًا فى الأهواء والانتماءات، وبالتالي تحزبا وتعصبا إذ كل حزب بما لديهم فرحون مما يسر لعدوهم أن يلتهم أوطانهم بلدا وراء الآخر بعد أن حدد مواقف الأقطار الأخرى مستعملا معهم سلاح الترغيب والترهيب، ولا شك أن هذا الواقع المؤلم قد طرح على عقول المفكرين أسئلة عديدة: كيف ولماذا وصل الأمر بالأمة الإسلامية إلى هذا الواقع المتردى، مع أنها تملك وسائل النهوض التى حرم منها كثير من البلاد الأخرى؟!

إن الأمة الإسلامية تملك الأرض والماء، وتملك الثروة والطاقة، وتملك العقول وأصحاب الرأى، ومع ذلك ما زالت معظم البلاد الإسلامية تأكل مما يزرع غيرها، وتلبس مما ينسج غيرها، وتستعمل الآلات التى صنعها غيرها. فأين الخلل إذاً، وبماذا وإلى متى سيظل العالم الإسلامى يحيا على هامش التاريخ بعد أن كان صانعاً له؟ ولعل من أهم الأسباب التى أوصلت الأمة إلى هذا الواقع المؤلم افتقاد الإنسان لإرادته وذاتيته وخاصة أهل الرأى والفكر فى الكثير من البلاد الإسلامية، فإن إرادة النهضة لا

يجسدها فى الواقع إلا عقول هؤلاء العلماء ولا يترجمها إلى حياة يعيشها الإنسان إلا فكر هؤلاء العلماء، وعلى يدهم يتم النهوض بالأمة؟. وهنا يأتى السؤال التاريخى. هل هيات الأمة الإسلامية لعلمائها ومفكرىها البيئة النفسية والمناخ الفكرى الصالح لكى يشغلوا أنفسهم بقضايا الأمة؟ عليك أن تدور بناظريك فى موقف الأمم الناهضة من علمائها ومفكرىها وقضايا البحث العلمى وقارن ذلك بموقف الأقطار الإسلامية من علمائها ومفكرىها لتجد الإجابة على السؤال المطروح .. كيف ولماذا وصل واقع الأمة الإسلامية من علمائها ومفكرىها إلى هذا الوضع المتردى؟ وأظن أنه من غير المقبول هنا التذرع بالأوضاع الاقتصادية للدول الإسلامية لأن من بين هذه الدول الإسلامية من يملك من الثروة ما لا نظير له فى البلاد الناهضة. ولكن هم عرفوا كيف وأين تنفق الأموال وتستثمر الثروات أما نحن فقد تاهت ثرواتنا فى أصابير النزوات والأهواء الشخصية. ويقينى أن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم.

أثر الاستبداد فى إعاقة النهضة

(٧)

أعنى بالاستبداد هنا المعنى الجامع لكل مظاهر الطغيان الذى يمارسه فئة من البشر نصبوا أنفسهم وكلاء عن الله فى توزيع ثوابه وعقابه على من يريدون من الناس بدون ضوابط ولا معايير إلا التنفيس عن رغبة جامحة وهوى متبع، وليس البلاء فى ذلك قاصراً على نظام حكومى معين بل هو شائع فى معظم المؤسسات الاجتماعية والحكومية فى شتى بلاد

المسلمين. ولقد عرف الكواكبي هذا النوع من الاستبداد بأنه "تصرف يقوم به فرد أو جماعة فى حقوق قوم بالمشيئة وبلا خوف تبعة أو هو تصرف الحكومة التى لا يوجد بينها وبين الأمة رابطة معينة معلومة مصونة بقانون" وفشو ظاهرة الاستبداد فى العالم الإسلامى قد أثر فى نهضة الأمة تأثيراً سلبياً، لقد قتل الهمة والإرادة والعزيمة فى الإنسان. فالإنسان حين يخالجه الإحساس بضياح حقوقه وامتهان كرامته ومحاصرة عقله وفكره ورأيه واستلابه حق التعبير والمشاركة فى تدبير شئون وطنه، فإن ذلك كله ينعكس على الأمة حيث ينسحب المفكر وصاحب الرأى من ساحة العمل الوطنى وقيادة الأمة ليحتل مكانه صاحب الهوى وذو الثقة فيسند الأمر إلى غير أهله. والويل كل الويل لأمة أسند الأمر فيها إلى غير أهلها. عند ذلك تسود النزاعات الفردية ويحل الظلم والطغيان محل العدل والمساواة وهذا هو النذير العريان فى خراب العمران وسقوط الدول. قال تعالى: ﴿وَتِلْكَ الْقُرَىٰ أَهْلَكْنَاهُمْ لَمَّا ظَلَمُوا﴾ [الكهف: ٥٩]، وقال تعالى: ﴿وَاسْتَفْتَحُوا وَخَابَ كُلُّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ﴾ [إبراهيم: ١٥]، ﴿فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ﴾ [يونس: ٣٩] و[القصص: ٤٠] ﴿فَأَوْحَىٰ إِلَيْهِمْ رَبُّهُمْ لَنُهْلِكَنَّ الظَّالِمِينَ﴾ [إبراهيم: ١٣]، وهذه إحدى سنن الله فى إقامة الممالك وانهيارها فإن الله يقيم الدولة العادلة وإن كانت كافرة ولا يقيم الدولة الظالمة وإن كانت مؤمنة فهذا قانون عام فى انتظام الملك أو انهياره، ولا علاقة بهذا القانون الإلهى بدين أو ثقافة فمتى وجد الظلم والاستبداد فى أمة فانتظر نهايتها المؤلمة واعلم أن ذلك مؤذن بخراب الدولة.

يقول ابن خلدون: (فصل فى أن الظلم مؤذن بخراب العمران: اعلم أن العدوان على الناس فى أموالهم ذاهب بآمالهم فى تحصيلها واكتسابها لما يرونه حينئذ من أن مصيرها وغايتها انتهاؤها من أيديهم، وإذا ذهبت آمالهم فى اكتسابها وتحصيلها انقبضت أيديهم عن السعى فى ذلك، وعلى قدر الاعتداء على الرعية، يكون انقباض الرعايا عن السعى والاكتساب، وإذا أجبر المرء على العمل تحت سيف الظلم فإنه لا ينتج إلا مقتلة للوقت والجهد.

الهزيمة النفسية

(٨)

يعيش المسلم المعاصر حالة من الانهزامية النفسية يستشعر خلالها نوعاً من الإحساس بالدونية إذا ما قارن واقع المعاصر بواقع الأمم الناهضة وهذه الهزيمة النفسية تمثل هدفاً مقصوداً وغاية منشودة يسعى العدو إلى زرعها فى المجتمع المسلم بصفة عامة والأمة العربية بصفة خاصة، وقد يستعين على تحقيق هدفه الخبيث ببعض الأقلام التى تربي أصحابها على موائد الاستعمار ليكونوا وكلاء عنهم وسماسرة لترويج فكرهم الانهزامى بين شباب الأمة، وقد يسعون إلى ربط هذا التخلف الذى يعيشه المسلمون بتراثهم ودينهم وقرآنهم ويجعلون من الدين سبباً فى إعاقة النهضة كما قال ويقول ذلك كثير من المستشرقين.

ولا شك أن الشعور بالدونية والإحساس النفسى بالانهزامية مرض خطير ينبغى اقتلعه من بين صفوف الأمة لأن ذلك قد يؤدى إلى شيوع

روح اليأس بين الشباب فيقعدهم عن العمل والنهوض والانكفاء على الذات وعدم المبادرة وقتل روح الابتكار والإبداع، وينبغى محاربة هذه الظاهرة والقضاء عليها بقراءة تاريخ الأمة ومعرفة النوازل التي مرت بها وحاولت إعاقة حركتها وكيف حول المسلمون هذه النوازل إلى منطلقات لحركة الأمة لتواصل مسيرتها من جديد، وهذا يقتضى من المفكرين أن يعملوا على بث روح القوة والاعتزاز بالذات ومعرفة أن للحضارات أعماراً وأن سنة التدافع ماضية بين البشر وهى التى تحرك التاريخ وتصنعه وتلك الأيام نداولها بين الناس، وإرادة الأمة للنهوض لا بد لها من قوة دافعة تحركها لتحقيق غايتها المقصودة وهذا لا يتم إلا بالقضاء على هذه الروح الانهزامية والإحساس بالدونية، والأهم من ذلك أن يعى الجيل الدرس المستفاد ويأخذ العبرة من الواقع ولا يترك الأحداث تمر فى غفلة منه دون أن يتسائل عن الأسباب، إن عقدة الإحساس تمثل عاملاً خطيراً يعوق إرادة النهضة ويقضي على روح المبادرة فلا تنهض النفس للحركة ولا يكون لها نزوع إلى العمل والتغيير بل تكون أقرب إلى الخمول ومحبة الكسل وتفضيل القعود على النهوض، ولقد حذر كثير من مؤرخى الحضارات من خطر هذه الظاهرة النفسية التى تنتاب الشعوب المهزومة وما يترتب على ذلك من حدوث خلل واضطراب فى إرادة الأمة يترتب عليه محاولة الاكتفاء بتقليد المغلوب للغالب واتخاذ المنتصر مثالا وقدوة للمهزوم، وما بالك إذا كان الغالب فى زماننا هو الذى يفرض علينا ضرورة تقليده ومتابعته حدو القذة بالقذة، إن تغيب إرادة الأمة للنهوض نتيجة هذا الإحساس بالدونية يشكل نذيراً بفناء الأمة وانمحاء شخصيتها وفقدان هويتها وقتل خصوصيتها.

صلتنا بكتاب الله

(٩)

لقد نزل القرآن الكريم على العرب وهم أمة أمية تعيش فى جاهلية عمياء فأعاد صياغتها من جديد، نفسياً وعقلياً ووجدانياً حتى كانت المعجزة التى أذهلت العالم حيث استطاع النبى صلى الله عليه وسلم أن يفتح بهذه القلة القليلة فى العدد والعدة بلاد الفرس والروم وأن ينشر دعوة الإسلام شرقاً وغرباً، لأنه أحسن بناء الإنسان وأجاد تربية الأمة التى صاغها القرآن صياغة جديدة فحملت حضارة القرآن إلى العالم كله، لأنهم حين قرءوا القرآن وفقهوا مقاصده وغاياته تحولوا تلقائياً من عصبية القبيلة إلى الشورى ومن ظلم الجاهلية إلى عدل الإسلام، قال أبو عبد الرحمن السلمى: "كنا نتعلم العشر آيات من القرآن ولا نتجاوزها حتى نعلم ما فيها من علم وعمل" هكذا حتى صار الواحد منهم فى سلوكه وفى علاقاته قرآناً يمشى على الأرض، ولقد جسدت السيدة عائشة رضى الله عنها هذا المعنى التربوى النبيل حين سئلت عن الرسول صلى الله عليه وسلم فقالت: "كان خلقه القرآن" فكان عقله وقلبه مع الله وبالله حين يقرأ آيات تتحدث عن الله، ومع الكون فى آياته الباهرة وآلانه فى تدبر وتفكر حين يكون الحديث عن آيات الله الكونية وأسرارها، ومع دروس التاريخ وعبره حين يكون الحديث عن الأمم الماضية وتاريخهم ومصائرهم، ومع الآخرة وأحوالها حين يكون الحديث عن يوم القيامة ومصائر عباد الله فيها، فكان صلى الله عليه وسلم يعيش مقاصد الآيات وأهدافها، ولا يكتفى بمجرد تلاوة اللسان التى قد لا تتجاوز الحناجر. وعلى هذا النحو من الفقه والتدبر والمعايشة كان موقف

الرسول وصحابته من القرآن الكريم تلاوةً وتأملاً وذكرًا وفكرًا حتى
تشربت قلوبهم معاني القرآن الكريم فصاغت الأمة كلها صياغة قرآنية.
وما نجده في واقعنا المعاصر يختلف تماما عما كان عليه جيل
الصحابة والتابعين حيث تحول اهتمام المسلمين بالقرآن إلى ممارسات
شكلية وأعمال مظهرية ليس لها أثر في سلوك الفرد ولا في تشكيل وجدان
الأمة، لقد انصرف اهتمام المسلمين بقرآنهم إلى مجاهدات مضنية في
التلاوة وضبط مخارج الحروف بين حلقى وشفوى ولهوى ومجاهدات
مضنية في كيفية الغنّ والمد المتصل والمد المنفصل وما إلى ذلك مما
يتصل بالمحافظة على شكل الكلمات القرآنية متلوة على اللسان، أما محاولة
الفهم والتأمل وتحويل معنى الآية إلى واقع يعيشه المسلم فهذا قد انصرفت
عنه جهود الأمة حتى حل بها ما هي فيه.

رقم الإيداع

٢٠٠٣ / ١٢٣١٨
