

المحور الثالث  
**الفكر الغربي**



(١)

## الجدلية التأويلية

### فى الحديث اللاهوتى المسيحى المعاصر

الأب فاضل سیداروس اليسوعى

إن موضوع مداخلتى هو "الجدلية التأويلية" (Dialectique herméneutique) - أو "الدائرة التأويلية" (Cercle herméneutique) كما يقول الفرنسيون - فى الحديث اللاهوتى المسيحى المعاصر الغربى<sup>(١)</sup>.

وسأتناول الموضوع من ناحيتين، إحداهما نظرية بطرح قضية الجدلية التأويلية، والأخرى عملية بتطبيق ذلك على مجال ضمن العديد من المجالات وهو "لاهوت التحرير".

### قضية "الجدلية التأويلية"

لماذا "التأويل"؟ وما هى إشكالية التأويل؟ وفى ضوء ذلك، لماذا الحديث عن "الجدلية" التأويلية؟

١ - لماذا التأويل :

تتمثل ضرورة التأويل بسببين، أولهما يتعلق بنص الكتاب المقدس نفسه، والثانى بعلاقاته مع قارئه.

---

(١) محاضرة أقيمت فى جزئها الأول فى مؤتمر أساتذة اللاهوت بالشرق الأدنى، بدير الأنبا بيشوى، فى سبتمبر ١٩٩٧م، وفى جزئها الثانى فى مؤتمر الفلسفة السابع، بجامعة القاهرة، يوم ١٦ ديسمبر ١٩٩٥.

ففى ما يختص بالنص الكتابى، تجدر الإشارة إلى أن ثمة مسافة أدبية بين حرفية النص وبين ما يقصده، بين الحدث المكتوب وبين معناه، بين خصوصيته وشموليته، فتستدعى هذه المسافة تأويلاً وظيفته فهم المعنى الشمولى المقصود فى خصوصيته الحدث المروى.

ولكن هناك مسافة أخرى تستوجب التأويل، وهى مسافة زمنية بين النص - وهو يعود إلى ألفى سنة بشأن هذا الكتاب المقدس مثلاً، أو أقل بشأن صيغ عقائدية فى علم اللاهوت - وبين قارئ النص - وهو قارئ من هذا القرن أو ذاك، من هذه الثقافة أو تلك .

ومما يزيد المسافة تعقيداً أن وضع قارئ نص يختلف عن وضع متحاور يتحاور. ففى هذه الحالة إن المتحاور بوسعه أن يستفسر من محاوره وي طرح عليه أسئلة ويجادله فى حديثه، فيدور الحوار بين "أنا" / "أنت" وأما فى تلك الحالة، فلا حواراً ممكناً؛ لأن العلاقة هى بين "نص" / "قارئه"، وبالتالي ما من مخرج إلا بتأويل القارئ للنص، وإنما التأويل حينذاك هو فى سبيل تقليل المسافة بين حضارتين وعقليتين متباينتين.

لقد تلمسنا إذاً مسافتين، إحداهما يمكن إطلاق عليها صفة "السنكرونية" - (Synchronia) أى نص فى حد ذاته بين حرفتيه ومعناه - والأخرى صفة "الدياكرونية" \_ (Diachronia) أى علاقة النص بقارئه مع مسافة الزمن - وما وظيفة التأويل سوى تجاوز هاتين المسافتين السنكرونية والدياكرونية، فى سبيل أن يخاطب النص القارئ .

## ٢ - ما هى إشكالية التأويل ؟

بوسعنا أن ننطلق من النص الموجه إلى القارئ أو من القارئ المتوجه إلى النص، وكلتا المسيرتين جائزتان، وسأنتقل الآن من النص الموجه إلى القارئ، وسأنتقل من القارئ المتوجه إلى النص فى حديثى عن الصعيد العملى فى "لاهوت التحرير" .

بين نص الكتاب المقدس وقارئه توافق على صعيد "ما قبل الفهم" (pré-compréhension) أو "ما قبل العقل" (pré-rationnel) - إذا استخدمنا تعابير ميرلو-بونتى الفينومينولوجية - وقد طبقه المفسر المعاصر الشهير بولتمن على فعل الإيمان الدينى، فالنص الكتابى موجود من أجل قارئ، فى سبيل أن يخاطبه، فيلمسه

شخصياً ويضفي معنى على حياته واختباراته الإنسانية، على ماضيه وحاضره ومستقبله، ويوجه أعماله وتصرفاته فليس الكتاب المقدس كتاباً يتحدث عن الله فحسب، بل عن الإنسان أيضاً؛ فهناك علاقة إذاً بين "كلمة الله" / وجود الإنسان"، على حد تعبير العالم اللاهوتي كارل راهنر اليسوعي، وما يقال في الكتاب المقدس يمكن تعميمه على "علم اللاهوت" - "الثيولوجيا"-. فالحديث عن الله يؤدي إلى الحديث عن الإنسان أيضاً لأن الله يخاطب الإنسان عن الإنسان، وقد سبق أن قال أوغسطينس: "أريد أن أعرف الله والنفس"، وبالتالي فإن "الثيولوجيا"، وما الأحاديث الدينية في نهاية المطاف سوى "ثيولوجيا أنثروبولوجية" (Théologie anthropologique) أو - بتعبير متكافئ - "أنثروبولوجيا ثيولوجية" (Anthropologie théologique) أي حديث عن الإنسان في ضوء الوحي.

فإن كانت كلمة الله موجهة إلى الإنسان، في توافق بينهما، فمصيها إلى عمق حياته وتوجهه وتضفي معنى على حياته، وليس في ذلك أي لون من ألوان النرجسية أو الإنغلاقية أو الأنانية، بل على نقيض ذلك فإن كلمة الله هي بمثابة منبر نقدي يدعو الإنسان إلى "الاهتداء" المستمر<sup>(٢)</sup> وإلى الانفتاح المستديم على الله الذي يخاطب الإنسان ويعمل لخلصه، هكذا فإن كلمة الله - المتسامية كل التسامى والتميزة عن الإنسان والخارجة عنه - تصبح شيئاً فشيئاً كلمة الإنسان الشخصية والمندمجة في عمق كيانه، فليس الإنسان كالشمع الذي يتشكل بأى تأثير خارجي، بل إنه لا يفهم إلا ما يستوعبه ويدمجه ويجعله شخصياً. ولدى الألمان لفظ خاص للتعبير عن عملية الاستبطان والاستيعاب هذه، وهو Aneignung، فما هو عام يصبح خاصاً، وما هو بعيد يصبح قريباً، وما هو خارجي يصبح داخلياً، وما هو غريب يصبح شخصياً.

وإن عملية الدمج هذه عمل روح الله في الإنسان، فروح الله الذي أوحى الأنبياء والرسل أن يحرروا الكتب المقدسة، يسمح لقارئها بأن يستبطنها ويدمجها لتصبح كتابه وكلمته بل وحياته، وروح الله الذي أوحى كتاب الكتاب المقدس منذ آلاف السنين لا يزال يعمل في قارئه الأمس واليوم وإلى نهاية تاريخ البشرية فكلمة

---

(٢) يطلق الكتاب المقدس على ذلك تسمية **Metanoia** أي تغيير الفكر إذ إن العقلية اليونانية تعتبر أن العقل يوجه الإنسان وأما العقلية اليهودية فتحدث عن "تغيير القلب" إذ أن القلب يوجه الإنسان .

الله كائنة لا في الكتاب المقدس فحسب، بل في قلب الإنسان أيضًا، هناك صعيد "ما قبل الفهم" و "ما قبل الوعي"، وذلك من زاوية القارئ، و هناك الصعيد "الأنطولوجي" من زاوية كلمة الله الموجهة إلى الإنسان فثمة إذا توافق حقيقي بين كلمة الله والإنسان، بين الكتاب المقدس وقارئه؛ لأن موحي كل من النص وقارئه روح واحد، روح الله وسيظهر هذا التوافق على صعيد آخر، وهو صعيد النص نفسه في فعل تأويله.

فيتميز النص الكتابي بأنه نص قد حرره بشر - الأنبياء والرسل - قد أوحاهم روح الله تدوينه، فإنه نص تاريخي موقف الزمان والمكان، كما ألح فيه عالم اللاهوت البروتستانتي المعاصر وولفهارت باننبرغ فإن كلمة الله - المدونة في الكتاب المقدس - هي في الآن نفسه كلمة الإنسان وروح الله الذي يضمن أن كلمة الإنسان هذه تطابق تمامًا وحى الله وقصده وإرادته في أن تصل كلمته إلى البشر عن طريق البشر.

الحق يقال إن العلاقة كلمة الله/كلمة الإنسان لا تمثل للمسيحية مشكلة، وذلك بفضل التجسد، حيث إن الكلمة صار بشرًا كما قال يوحنا الإنجيلي (١٤/١).

ولكن القضية الحقيقية - في المسيحية وفي سائر الأديان - هي العلاقة بين شمولية الكتاب المقدس وخصوصيته، فما يستوجب الدراسة ولا سيما التأويل، هو العلاقة الخاص/الشمولى. كيف ذلك؟

إن جميع الأديان تدعى شمولية كتابها، فهو موجه إلى جميع البشر في جميع الأزمنة وجميع الأمكنة، في جميع العصور وجميع المواقف، وي طرح ذلك سؤالاً شائكاً، ألا وهو كيف يمكن أن يعبر نص خاص بموقف زمنيًا ومكانيًا تعبيرًا شموليًا؟ أليست شمولية النص بهذا المعنى أمرًا خياليًا وهميًا؟ أليست شمولية الإنسان يوتوبيا؟

لا أعتقد ذلك؛ لأن الخاص يمكنه أن يعبر عن الشمولى، ولأن الشمولى بوسعه أن يتجسد في الخاص، إذا أولنا النص تأويلًا، فوظيفة التأويل في ذلك تتمثل بأنه يبرز المعنى الشمولى الكامن في التعبير الخاص، أو يظهر المقصود الشمولى من خلال النص الخاص، فإن كان النص موقوفًا زمنيًا ومكانيًا، إلا أنه يحمل في طياته رسالة شمولية تتجاوز حرفية حدوده الزمنية والمكانية، فالتأويل إذا يقرب

المسافة بين الخصوصية/ الشمولية، أو يظهر الجدلية الهيغلية بين الخاص/الشمولى:  
الشمولى الخاص.

إلا أن ذلك يثير سؤالاً شائكاً آخر، وهو كيف التمييز فى التأويل بين ما هو خاص-إذا نسبي-وما هو شمولى-وإذا مطلق-؟ فثمة خطر ان يهددان التأويل، أحدهما الأمانة لحرفية النص الخاص، فيقع التأويل حينذاك فى فخ الإيديولوجيا التى لم تعد تعبير أهمية للنص بل للآراء، فينبغى للتأويل أن يعى هذين الخطرين ليتجنبهما، ويجتهد فى احترام جدلية الخاص/الشمولى احتراماً يأخذ بعين الاعتبار عنصرى الجدلية، فلا يقلل من قيمة النص الخاص ولا من المعنى الشمولى، فلا يتلاشى أحد العنصرين فى الآخر أو يمتص أحدهما الآخر، هذا هو دور التأويل وهذا ممكن نظرياً، ولكن كثيراً ما يبدو ذلك أمراً صعباً وحسبنا مثلاً على صعوبة الموقف الأصولية من جهة والإيديولوجيا من جهة أخرى، وكلاهما تدعيان التأويل الموضوعى الصائب<sup>(٣)</sup>.

يثير ذلك كله توتراً آخر، وهو : كيف يستطيع قارئ خاص موقف زمنيًا ومكانيًا أن يقرأ نصًا تبعده عنه مسافة زمنية ومكانية، ويعتبر أن هذا النص الخاص المموقف يخاطبه شخصيًا؟

فعندما يقرأ قارئ مموقف نصًا، فإنه يقرأه من منطلق ثقافته وعقليته، ومن واقع تساؤلاته واهتماماته-أى من وجهة نظر سيكولوجية ذاتية-وكذلك فى داخل عصره وفلسفته، وفى إطار مجتمعه وبيئته-أى من وجهة نظر سوسولوجية موضوعية- وبالتالي فلا قراءة موضوعية محض، مثلما لا موضوعية كاملة فى الفلسفة أو التاريخ أو سائر العلوم الإنسانية، ولقد تحدث نييتشه عن "المنظور الجزئى" (perspectivisme) للعقل البشرى المحدود، كما أن ميرلو - بونتي اعتبر أن "كل نظرة إلى (شئ) هى وجهة نظر إلى (الشئ)" (Toute vue sur est un point de vue) فإن وجهة نظر "القارئ تتحكم فيه ضمنيًا، سواء وعى أو لوع ذلك، فلا

---

(٣) فكيف يمكن التمييز هذا ؟ إن روح الله الذى أوحى الكتب المقدسة والذى يخاطب القارئ من خلال النص الموحى به، يمنحه حساً إيمانيًا للتمييز بين ما هو شمولى-فهو جوهرى وأساسى- وما هو خاص-فهو عرضى وثانوى-وهذا الحس الإيماني تتاله السلطة التعليمية فى الكنيسة للبت فى شأن التمييز إذا تعذر وجوده لدى المؤول، فهى تفصل - بإلهام من روح الله - بين الخاص والشمولى، وبين الجوهرى والعرضى، بين المطلق والنسبى.

يقرأ القارئ نصًا إلا وهو محتمل بذاتيته من جهة وخصوصية عصره من جهة أخرى.

وليست القراءة الموقفة هذه سلبية - كأن القارئ لا يقدر تجاوز ذاتيته وذاتية عصره، أو كأنه يسقط على النص تصوراته وآماله الذاتية بدون روح موضوعية، أو كأن النص فرصة للتعبير عن الذات، فيقول الفرنسيون بتلاعب فى الألفاظ: "Le texte comme prétexte" بمعنى أن النص يصبح مجرد مناسبة للتعبير عن الآراء الكامنة - فلا تمت القراءة الموقفة إلى كل ذلك بصلة، بل إنها ضرورة قراءة من زاوية معينة، من منظور معين، لأن القارئ موقوف ضرورة فرديًا واجتماعيًا، ومحدود ضرورة أنطولوجيا ووجوديًا.

فما دور التأويل فى هذا الموقف المحدود؟ إن القارئ الموقوف المحدود يطرح أسئلة على النص الموقوف هو أيضًا، ويوجه إليه تساؤلاته لا الفكرية فحسب، بل الوجودية أيضًا المتعلقة بمعنى حياته ومصيره بتصرفاته ومعاملاته بعمله ووجدانه، وإنه يجد فى النص ما يجيب عن أسئلته وتساؤلاته هذه وقد تكون أسئلته وتساؤلاته هذه مختلفة أو جديدة بالنسبة إلى أزمة أخرى أو أمكنة أخرى، ولكن النص الموقوف زمنيًا ومكانيًا يحمل فى طياته شموليًا يسمح بفعل التأويل، أى باستخراج - من نص موقوف - معنى وإجابة عن موقف مختلف عنه زمنيًا ومكانيًا .

ولا ينحصر التأويل فى قراءة النص قراءة موقفة، بل له وجه آخر وهو ترجمته بلغة العصر، بفلسفته وعقليته، باهتماماته وتساؤلاته وتطلعاته، فما علم اللاهوت - فى نهاية الأمر - سوى قراءة عصرية للكتاب المقدس من منطلق خصوصية العصر. ولنضرب مثلاً واضحاً فى العقيدة المسيحية، ففى السنة ٣٢٥، انعقد مجمع كنسى إثر ظهور بدعة أريوس الذى كان ينكر ألوهية يسوع المسيح، فقام آباء المجمع بفعل تأويلي أصبح نموذجاً للأجيال القادمة، إذ أقرروا أن التعبير الكتابي "المولود الوحيد" (Monogénés) لله الآب يعنى - بلغة الفلسفة اليونانية فى ذلك الوقت - من "جوهر" (ousia) الآب، من "الجوهر نفسه" (Homoousios)، وبين التعبير الكتابي والتعبير الفلسفي وضعوا حرف "أى" ("المولود الوحيد" من الآب "أى" من "جوهر" الآب) فما علم اللاهوت سوى هذا الـ "أى" بمعنى أن علم اللاهوت يترجم التعبيرات الكتابية والمعاني الكتابية، الوحي الكتابي والرسالة

الكتابية، بلغة العصر فمن قرأ كتابه المقدس بلغة عصره وباهتماماته قام بفعل تأويلي.

### ٣ - لماذا الحديث عن "جدلية" التأويل ؟

لقد حللنا التأويل والفعل التأويلي من منظورين اثنين: النص/القارئ، فالنص الخاص يخاطب القارئ الخاص رغم المسافة الزمنية والمكانية؛ لأنه يتضمن بعداً شمولياً، والقارئ الخاص يقرأ النص الخاص بعقليته واهتماماته الخاصة؛ لأنه يحوى فى شخصه شمولية البشرية، ولذلك فإنه يتوجه إلى النص باحثاً فيه عن معناه الشمولى.

فثمة "جدلية تأويلية" (Dialectique herméneutique) بين النص/القارئ وكذلك بين خصوصيتهما/شموليتهما، سواء أكانت هذه الجدلية فى داخل النص نفسه بين تعبيره الخاص/معناه الشمولى أم فى شأن القارئ بين موقفه الخاص/وضعه البشرى الشمولى، ففى نظرى، لا يكفى الحديث عن "الدائرة التأويلية" (Cercle herméneutique) بين النص/القارئ؛ لأن هناك جدلية بتمام معنى الكلمة، أى تفاعلاً بين القطبين يظهر فى عناصر الجدلية الثلاثة المعروفة:

- \* فهناك وضع (position) القطبين، كل واحد أمام الآخر، نص يقرأه قارئ خاص.
- \* وهناك أيضاً النفي (Négation) المتبادل بين القطبين، حيث إنهما ينفيان خصوصيتهما، أى المسافة الزمنية والمكانية التى تبعدهما عن بعض، ويتم هذا النفي بمجرد أن قارئاً خاصاً يقرأ فيه ما يتجاوز خصوصيته كنص، وبمجرد أن يعرض نص على قارئ خاص ليتجاوز خصوصيته كقارئ.
- \* وهناك أخيراً الائتلاف (Synthèse) بين القطبين حيث إنهما يقرآن بشموليتهما، فالقارئ الخاص يستنبط شمولية النص من النص الخاص، والنص الخاص يخاطب شمولية القارئ من خلال قارئ خاص، غير أن الشمولية لا تتفجر ولا تظهر إلا عندما تلتقى خصوصية كل من القارئ والنص.

هذه هى "الجدلية التأويلية" على الصعيد النظرى، ويتبقى لى أن أطبق الكلام هذا على مجال عملى، وهو "علم اللاهوت السياسى"، ولا سيما "لاهوت التحرير".

## "لاهوت التحرير" و "الجدلية التأويلية"

يمثل "لاهوت التحرير" مثلاً مميزاً للتأويل إنه تيار لاهوتى يتناول ما تحياه الشعوب سياسياً واقتصادياً واجتماعياً وتاريخياً ودينياً، وقد أفرزه المجمع الفاتيكاني الثمانى (١٩٦٢-١٩٦٦)، ولا سيما نص "الدستور الرعوى: الكنيسة فى العالم المعاصر".

وعلى خلاف طرحى للقضية نظرياً، سأنتقل فى تطبيقها لا من الكتاب المقدس، بل من قارئه المحمل باهتماماته وتساؤلاته وتطلعاته الدنيوية والإيمانية، فيتوجه إلى كلمة الله كيما توجه تصرفاته الدنيوية فى ضوء إيمانه فمن منطلق قضية دنيوية، يرتقى القارئ المؤمن إلى مستوى كتابه المقدس لكى يستلهمه فى ما يقوم به من تحرير .

فإن منطلق المؤمن أمام قضية دنيوية منطلق تحليله للأوضاع الدنيوية فى ضوء إيمانه ولنحلل هذين القطبين :

### ١ - تحليل الأوضاع الدنيوية :

نشأ 'لاهوت التحرير' فى غضون واقع الأوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية المتردية بأمريكا اللاتينية فى الستينات والسبعينات، حيث الفساد والظلم والاستغلال والتفرقة العنصرية بين الأغنياء والفقراء، بين الحاكمين والمحكومين، وكذلك فى ظل الحكومات العسكرية التى ادعت اتخاذ موقف محايد تجاه الصراع القائم بين رأسمالية أمريكا الشمالية وشيوعية الاتحاد السوفييتى وأمام ذلك الوضع اتخذ العديد من أبناء الكنيسة موقفاً لمحاربة هذا الواقع، وكان لعلماء اللاهوت دور بالغ الأهمية فى تحليل الأوضاع هذه، واستعان عدد منهم فى تحليلهم لها بالتحليل الماركسى، ولا سيما بنظرته إلى الإنسان وإلى المجتمع البشرى، وذلك من دون أن يتخلوا عن إيمانهم المسيحى، كما أنهم استعانوا بالعلوم الإنسانية فى تأويل الكتاب المقدس، ولا سيما علم اللغة وعلم الاجتماع وعلم السياسة وعلم الاقتصاد والأنثروبولوجيا<sup>(٤)</sup> .

(٤) مما لاشك فيه أن الواقع العربى الراهن يستدعى من جهته "لاهوت تحرير"؛ فعلى المسيحيين والمسلمين العرب أن يقوموا به، وما مثل أمريكا اللاتينية سوى نموذج، فهناك لاهوت تحرير فى أفريقيا وفى آسيا أيضاً، ولقد صدر من دار المشرق كتاب

وكلنا يعلم نظرة ماركس الأنثروبولوجية، فكما قال فويورباخ، لم يخلق الله الإنسان على صورته كمثاله، بل إن الإنسان خلق إلهاً على صورته كمثاله، فالإنسان هو المقياس، فإن الأفق الماركسي أفق بشرى محض بدون وجود الله، أفق أرضى مادى زمنى بدون وجود ما بعد الحياة الأرضية ولا بعد روحى ولا أبدى وفى داخل الأفق، إن للعمل قيمة مميزة تجعله هو الذى يتحكم فى العلاقات البشرية فى داخل العلاقة الجدلية الهيجلية سيد/عبد، بما فيها من عنف وصراع بين الطبقات هما الوسيلة فى سبيل التحرر، وما الثورة إلا لاستئصال الشر السياسى أو الاجتماعى أو الاقتصادى كى يتحرر الإنسان ولم يكتف ماركس بـ "تفسير" العالم من منطلق تجليات الروح كما قام به هيغل، بل إنه أراد "تغيير" العالم من منطلق تجليات المادة، كما أنه لم يكتف بوصف العنف، بل إنه قننه وسخره فى سبيل تغيير الأوضاع .

## ٢ - فى ضوء الإيمان :

هنا يتدخل قطب الإيمان فليس المحرر أو الراغب فى التحرر مصلحاً سياسياً أو اقتصادياً أو اجتماعياً فقط - ماركسياً كان أو غيره - بل هو مؤمن يقرأ كتابه المقدس لكى يستلهمه فى كفاحه من أجل التحرر، فإنه يقرأ الكتاب المقدس محملاً بتحليله للأوضاع الراهنة، ولا سيما بتحليله الماركسي لها<sup>(٥)</sup> ، باحثاً فى النصوص الكتابية عما يوجه عمله التحررى، وبالتالي فإنه يقوم بفعل تأويل لتلك النصوص، فنظرته إليها "وجهة نظر" إليها، من زاوية ما يهم قضيته وما يفيدها فىمكن القول إنه بقراءتها وتأويلها سياسياً واقتصادياً واجتماعياً وهذه النصوص من جهتها تخاطبه فى ما هو بصدد من زاوية ما يهم قضيته .

فما هى أبرز هذه النصوص، وكيف يؤولها المؤمن الذى يخوض كفاح التحرر؟

---

لاهوت التحرير فى أمريكا اللاتينية - نشأته ومضمونه وتطوره، للأب وليم سيدهم اليسوعى، فى سلسلة "دراسات لاهوتية"، بيروت ١٩٩٣ وكذلك لاهوت التحرير فى أفريقيا ١٩٩٦ وسيصدر قريباً لاهوت التحرير فى آسيا.

(٥) وقد يكون فى قضايا أخرى محملاً بتحليله السيكولوجى أو السوسولوجى أو الأنثروبولوجى أو التاريخى أو اللغوى البنينانى أو غيرهما من العلوم الإنسانية أو الوضعية .

ثمة حدث تحرير الله الشعب العبرانى من العبودية، إذ ترك الشعب - بقيادة موسى - أرض فرعون وعبر البحر الأحمر وسار فى البرية أربعين سنة حتى دخل أرض الميعاد (خروج ١٣ وتابع) فإن اختبار العبور هذا من أرض العبودية إلى أرض الميعاد بمثابة "حدث تأسيسى" للشعب العبرانى، فاخترت فعلاً التحرير الشامل-السياسى والاجتماعى، الدينى والروحى-فأصبح هذا الاختبار مقياساً لتحرير الشعوب من جميع ألوان الاستغلال والظلم والفساد على جميع المستويات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية .

وثمة قول قد صرح به السيد المسيح، هو بمثابة قوة دفع هائلة :

كانت جائعاً فأطعمتمونى/فما أطعمتمونى، كنت عطشاً فسقيتمونى/فما سقيتمونى، كنت غريباً فأويتمونى/فما أويتمونى، كنت عرياناً فكسوتمونى/فما كسوتمونى، كنت مريضاً فزرتمونى/فما زرتمونى، كنت سجيناً فجتتم إلى/فما جتتم إلى (...). كل ما فعلتم لواحد من إخوتى هؤلاء الصغار، فى قد فعلتموه/لم تفعلوه" (متى ٢٥/٣١-٤٦).

إن هذا القول قد ألهم العديد من المسيحيين منذ ألقى سنة للقيام بأعمال الرحمة تجاه الأشخاص إيماناً منهم بأن كل ما يفعلونه للفقراء والمعوزين يفعلونه لشخص يسوع المسيح نفسه، إلا أن القراءة السياسية والاجتماعية لهذا النص أضفت عليه اتجاهاً خاصاً، وهو أن أعمال الرحمة هذه لا تختص بالأفراد فسحب، بل بالجماعات أيضاً، بالمجتمعات والفئات والطبقات المظلومة والمقهورة والمستغلة، باللاجئين والأميين والمنبوذين، بمن لا صوت لهم ولا حق لهم ولا مدافع عنهم فقامة هكذا بفعل تأويل بتمام معنى الكلمة.

ومن النصوص الكتابية التى سمحت لهم بهذا التأويل، وصف لوقا البشير للجماعة المسيحية الأولى فى أورشليم :

"كان المؤمنون كلهم متحدين، فيجعلون كل ما عندهم مشتركاً بينهم، فيبيعون أملاكهم وخيراتهم ويتقاسمون ثمنها على قدر حاجة كل واحد منهم (...). لا يدعى أحد منهم أنه يملك ما يخصه، بل كانوا يتشاركون فى كل شئ لهم (...). فما كان أحد منهم فى حاجة لأن الذين يملكون الحقول أو البيوت كانوا يبيعونها ويجيئون بئمن المبيع فيلقونه عند أقدام الرسل ليوزعوه على قدر احتياج كل واحد من الجماعة (أعمال الرسل ٢/٤٢-٤٧ و٤/٣٢-٣٧).

واعتبر وصف الجماعة الأولى هذا وصفاً نموذجياً لما نطلق عليه اليوم صفة "الاشتراكية"، إذ كان كل شيء "مشتركاً" بين المؤمنين ولما إليه كل مجتمع بشري<sup>(٦)</sup> فتميز التأويل بهذه النبرة الاجتماعية .

غير أن الكتاب المقدس كمنبر نقدي يعدل بعض المفاهيم الدنيوية المتطرفة.

فما المشاكل السياسية والاجتماعية والاقتصادية سوى مظاهر لداء أعمق كامن في قلب الإنسان ولا في المؤسسات البشرية فحسب، ألا وهو الخطيئة؛ فالخطيئة أصل جميع الشرور أية كانت مظاهرها، وعلى أى صعيد كان هذا ما يوضحه الكتاب المقدس منذ صفحاته الأولى، من خلال قصة معصية آدم وحواء الرمزية غير أن التأويل الدنيوي قد أضفى على الطابع الروحاني طابعاً سياسياً واجتماعياً واقتصادياً حتى إن علماء لاهوت اليوم يتحدثون عن "بنيات الخطيئة" (Structures de péché) - لا عن الخطيئة فحسب - تعبيراً منهم عن تأثير بعد الخطيئة الروحية الشخصية في الهياكل التحتية والفوقية، في المؤسسات والمنظمات على جميع أصعدها .

وبالتالى، ينبغى أن يشمل التحرير، لا مظاهر الشر فحسب - كما تدعيه الماركسية مثلاً - بل منبعه خاصة، أى الخطيئة أيضاً، بل وهياكل الخطيئة، ومن هنا ضرورة اعتبار التحرير لا يقتصر على البعد السياسى والاجتماعى والاقتصادى، بل يدمج البعد الروحى أيضاً، فى سبيل تحرير شامل يسميه الروحى الخلاص، فيؤدى التأويل الدنيوي إلى إبراز عمق التحرير الخلاصى الشامل الذى اختبره الشعب العبرانى، إذ حرره الله من عبودية أرض - أى تحرير الدنيوي - وهو يرمز إلى أنه حرره من عبودية الخطيئة - أى التحرير الروحى - .

وكذلك، فعندما حقق السيد خلاص البشرية، فقد خلصها من عبوديتها الشاملة، ولا سيما على مستواها الروحى كى تتحرر جميع المستويات الدنيوية.

ويفضى بنا الكلام فى الخلاص الشامل إلى الحديث عن "الإنسان الكامل" (L'Homme intégral)<sup>(٧)</sup>، حيث لا تحده الزمنيات والأرضيات والماديات - كما هو

(٦) وكعلامة أن ذلك أمر ممكن، لا تزال الرهبنة تمارس إلى اليوم هذه "الشركة" (باليونانية Koinonia) فى الممتلكات والمعيشة والخدمة فكل شيء مشترك بين الرهبان.

لدى ماركس مثلاً - بل يدمجها وينطلق منها ليرتفع بها نحو الله مطلق حياته، الله مبداه ومرجعها وغايتها، فيؤدى التأويل إلى النظرة النقدية هذه، كما أنه ينقد النظرة الكتابية الروحانية الصرف التى تهمل الأمور الدنيوية .

وإن الإنسان المتكامل "له علاقات أفقية مع أخيه الإنسان ويتفجر هنا أيضاً الفرق بين متطلبات الكتاب المقدس ومسلمات الماركسية، فإن كل هيغل قد أوضح- فى "فينومينولوجيا الروح" - أن أساس العلاقات البشرية هو العنف فى إطار العلاقة السيد/العبد، وإن كان ماركس قد استلهمه فى استخدام العنف فى الصراع بين الطبقات، إلا أن الإنجيل يبشر بخلاف ذلك تماماً-وهذا الأمر أساسى فى الوسائل التى يتبناها لاهوت التحرير-وهو أن جميع البشر إخوة لأنهم مخلوقون على صورة الله كمثاله، وهم أبناء الله الأب وإخوة يسوع المسيح مخلصهم وهياكل الروح القدس، وبالتالي فإنهم جميعاً مدعورون إلى أن يصيروا إخوة، دعوة أعمق من علاقة العنف الفينومينولوجية، فليس "الإنسان ذئب للإنسان" (Homo homini lupus)، بل إنه أنطولوجياً- وإن لم يظهر ذلك وجودياً أو فينومينولوجياً-"أخ لآخيه الإنسان".

فعلى مثال سيدهم يسوع المسيح، فإنهم مدعورون، لا إلى استخدام وسائل العنف، بل إلى الوداعة فى العظة على الجبل-وهى دستور العلاقات بين البشر- يقول يسوع بصريح العبارة: "طوبى للودعاء؛ لأنهم يرثون الأرض" (متى ٥/٥).

فلم تعد الأرض ملكاً للقوى الجبار، للمحارب المنتصر، للمغتصب الظالم، بل للوديع، وإن اضطر أحياناً الودعاء إلى الدفاع عن كرامتهم وحقوقهم وعن الحق.

وبالإضافة إلى الوداعة ثمة مسامحة الإعداء:

"أحبوا إعداءكم، باركوا لاعنيكم، أحسنوا إلى مبغضيكم، صلوا لأجل الذين يسيئون إليكم ويطهدونكم، فتكونوا أبناء أبائكم الذى فى السموات" (متى ٥/٤٤-٤٥).

فافتداء سيدهم يسوع المسيح-الذى صلى من أجل صالبيه وهو معلق على الصليب: "يا أبت، اغفر لهم، لأنهم لا يعلمون ما يفعلون" (لو ٢٣/٣٤)- وتحققاً لتعليمه السابق ذكره، إنهم مدعورون إلى مسامحة إعدائهم فى خضم المقاومة والدفاع عن كرامتهم وحقوقهم، فلا مقاومة ودفاع بدون روح المسامحة والمصالحة.

---

(٧) عنوان كتاب للفيلسوف التوماوى - الحديث والشخصانى المعاصر جاك مريتان.

نتلمس هنا أيضاً دور الكتب المقدسة النقدي إزاء الإيديولوجيات التي لا تأخذ كافية بعين الاعتبار أبعاد الإنسان الروحية، وكذلك دور الإيديولوجيات النقدي إزاء الروحانيات التي لا تأخذ كافية بعين الاعتبار أبعاد الإنسان الدنيوية هكذا، فإن تأويل الروحي الدنيوي معاً يوضح دور الكتب المقدس كقوة دفع للتحرر الشامل وكمصدر نقدي للتحرر المزيف، كما أنه يوضح دور الإيديولوجيات المماثل تجاه الروحانيات المتطرفة.

### ٣ - "الجدلية التأويلية" الدنيوية الروحية :

في ختام مطافنا، يجدر بنا أن نظهر مراحل "الجدلية التأويلية" الثلاث في "علم اللاهوت السياسي" عامة، وفي "لاهوت التحرير" خاصة.

تطرح قضية (position) من منطلق تحليل الواقع، وضرورة معالجته بالتحرر من الأوضاع المتردية باستخدام وسائل دنيوية معينة، فيتوجه المؤمن إلى كتابه المقدس محملاً بقضيته هذه، فيؤوله.

وإنه ينفي (Négation) مضمون تحليله ومعالجته ووسائله الدنيوي، إذ يجد في كتابه دوافع أخرى في التحليل والمعالجة والوسائل، كما أنه ينفي قراءة كتابه روحانية غريبة عن الواقع المذكور، فكلاً النفيين متعلقان بخصوصية قراءة الدنيوية قراءة الواقع الدنيوية وقراءة الكتاب الروحانية.

إنه يحقق إئتلاًفاً (Synthèse) جديداً- هو بالفعل "الجدلية التأويلية" (Dialectique herméneutique) - يجمع بين القضية الدنيوية والقضية الروحانية، وقد صحح القطبان بعضهما بعضاً، فلم تعد القضية دنيوية محض ولا روحانية محض، لا اجتماعية صرف ولا فردية صرف، بل أضحت مزيجاً من الدنيوي/الروحي، من الاجتماعي/الفردية، من الواقعي/الإيماني فانجلت بالتالي شمولية القراءة الجديدة.

# تطور الفكر الدينى الغربى (الإنسان والله)

حسن حنفى

أولاً - مقدمة - الموضوع والمنهج :

يعنى الفكر الدينى مجموع اجتهادات الفكر الغربى فى تصور الله وعلاقته بالإنسان. أما علاقة الله بالطبيعة فقد تدخل فى الفكر الدينى أو الفكر الطبيعى وهى فى كلتا الحالتين تصور الإنسان لعلاقة الله بالطبيعة. ويتضمن الفكر وحده أى ميدان التصورات وليس ميدان الشعائر والطقوس والممارسات العملية إلا من حيث هى تعبير عن فكر. كما يعنى الدين بالمعنى المباشر أى الحديث عن الله، ذاتاً وصفاتاً وأفعالاً، وليس بالمعنى الفلسفى غير المباشر مثل المطلق أو المثال أو اللامتاهى إلى آخر هذه المصطلحات التى تعبر عن الدين الفلسفى.

ومع ذلك لا ينفصل الفكر الدينى عن الفكر العلمى الطبيعى والفكر الأخلاقى والفكر الاجتماعى السياسى. فللفلاسفة أنساق متكاملة تضم المنطق والطبيعات والإلهيات. يوجد الفكر العلمى الطبيعى بين المنطق والطبيعات، والفكر الاخلاقى الاجتماعى السياسى مع الفكر الدينى فى الإلهيات. ولا فرق فى ذلك بين التراث اليونانى القديم، والتراث الغربى الوسيط، والتراث الغربى الحديث .

وقد تم تقسيم الفكر الدينى الغربى فى هذه المراحل الثلاثة الشهيرة: القديم والوسيط والحديث. فالشرق القديم حضارات مستقلة بذاتها. والحضارة الإسلامية بالرغم من تأثرها بالحضارة اليونانية وأثرها فى الحضارة الأوروبية إلا أن لها فتراتهما المتميزة وحضارتها المستقلة. وانقسم الوسيط إلى مرحلتين، عصر آباء الكنيسة من القرن الأول حتى القرن السابع والعصر المدرسى من القرن الثامن حتى القرن الرابع عشر. وانقسم العصر الحديث إلى خمسة مراحل: الإصلاح الدينى وعصر النهضة فى القرنين الخامس عشر والسادس عشر، والعقلانية والتجريبية فى القرن السابع عشر، والتنوير فى القرن الثامن عشر، والمثالية والوضعية فى القرن التاسع عشر، والوجودية والبرجماتية فى النصف الأول من القرن العشرين، والعلوم الإنسانية خاصة اللسانيات والأنثروبولوجيا فى النصف الثانى من القرن العشرين.

وبالرغم من هذا التطور التاريخي للفكر الدينى فى الفلسفة الغربية إلا أن هناك موضوعات واحدة مستمرة عبر المراحل الثلاثة مثل الله، والنفس، والمعرفة والخلاص، والخلود، والثواب والعقاب. وهى موضوعات تتدرج تحت المباحث العامة للفلسفة: نظرية المعرفة التى تشير فى الفكر الدينى إلى موضوع النبوة والوحى والتأويل والرمز، والعقل والنقل، والفلسفة والدين والمعارف الإشرافية، ونظرية الوجود التى تشير إلى الله باعتباره الوجود المطلق وعلاقته بالوجود النسبى وهو وجود العالم، ومسائل القدم والحدوث والجوهر والاعراض، والوحدة والكثرة، والعلة والمعلول، والواجب والممكن، ونظرية القيم التى تشير إلى الخير والشر، والثواب والعقاب، والفضيلة والرذيلة، والحلال والحرام. فالموضوعات واحدة وإن تغيرت مراحل التاريخ.

وبطبيعة الحال يمكن رصد تطور الفكر الدينى الغربى فى خط مواز لتطور الظروف الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والتاريخية. وفى هذه الحالة يرد الفكر إلى التاريخ. ويمكن أيضاً عرض تطور الفكر الدينى الغربى من خلال الموضوعات الرئيسية فيه حتى تظهر أنماط الفكر وبنيته وكافة الاحتمالات الممكنة فى التفكير حول موضوع واحد. لا يعنى ذلك إسقاط التاريخ الاجتماعى إنما يعنى فقط أن التاريخ هو تاريخ الأفكار من أجل دعوة القارئ إلى التفكير مع المفكرين.

وقد تبدو بعض الآراء غريبة وغير مألوفة على القراء الذين ينتسبون إلى حضارة مغايرة، وإلى فكر دينى مخالف. ومع ذلك فهى تمثل اجتهادات البشر اعتماداً على الأديان السماوية أو استقلالاً عنها. قد تخطى، وقد تصيب. فإذا أخطأت فلأصحابها أجر الاجتهاد، وإن أصابت فلأصحابها أجران. كلها تصورات إنسانية تقوم على قياس الغائب على الشاهد، وتعكس أوضاع الإنسان الذهنية والنفسية والاجتماعية، فالفكر الدينى هو مجموع اجتهادات البشر فى موضوع الدين. هو فكر إنسانى وليس فكراً إلهياً. وبه كل احتمالات الخطأ والصواب .

ولتقريب البعض منها للأفهام يمكن مقارنتها بمثيلاتها فى تراثنا الإسلامى فى عقائد الفرق الكلامية. فالفكر الدينى فى كل الحضارات له اختيارات واحدة، تتكرر فى كل حضارة وفى كل دين. عهدتها على أصحابها دون تقييم أو نقد أو تصحيح إلا فى اطار المقارنة العامة. يكفى الوصف والرصد لهذه الاختيارات وبيان واقعها الإنسانى الذى نشأت فيه .

وبالرغم من أن الفكر الدينى له مصطلحاته أسوة بمصطلحات الفلسفة وتداخل الاثنين معاً على التبادل إلا أنه يمكن التعبير عنه بأقل قدر منها وبلغة عادية حتى يمكن إيصال المعانى لأكبر قدر ممكن من القراء بالمصطلحات الفنية لأهل الاختصاص. كما أن الوضوح النظرى يتطلب أسلوباً عادياً خال من المصطلحات الفنية. فالمهم إيصال الأفكار من أجل فهمها والحوار منها.

ويشمل الفكر الدينى عدة مسائل: الله، ذاتاً وصفاتاً وأفعالاً، أفعال الإنسان بين القدر سبق وحرية الاختيار، الخير والشر ونظرية العدل الإلهى، الوحى والفلسفة أو الإيمان والعقل، خلق العالم أو قدمه أو فيضه وصدوره عن الله، الملائكة والشياطين والمتوسطات بين الله والعالم، صلة النفس بالبدن وخلودها، المعاد والثواب والعقاب والاستحقاق. أما الأخلاق والاجتماع والسياسة فإنها أقرب إلى الفكر الأخلاقى والسياسى إلا من حيث اتصالها بالفكر الدينى. وسيتم الاقتصار على أمهات المذاهب والتيارات مع ذكر لأهم أصحابها ومواطنهم وأهم مؤلفاتهم وأفكارهم. فالفكر الدينى الغربى ارتبط بأصحابه الذين انتجوه حتى لقد اشتقت المذاهب من أسماء أصحابها مثل الأفلاطونية، والأرسطية، والأوغسطينية، والتومارية، والديكارتية، والكانطية، والهيكلية والماركسية ... إلخ. وحرصاً على الوعى التاريخى فقد وضع تاريخ الميلاد والوفاة لكل مفكر وفيلسوف قدر الامكان.

### ثانياً - الفكر الدينى فى العصر اليونانى :

اصطلح معظم الغربيين على اعتبار الفكر اليونانى أول مراحل الفكر الفلسفى فقد وجدت عند الشرق القديم قصص دينية ومجموعة من العقائد السياسية والأخلاقية حول الخير والشر. ونشأت ديانات الشرق بين الشرك والتوحيد مثل ثنائية دين الفرس ووحدة الوجود عند الهنود. وكانت العلوم والرياضيات مرتبطة بنواحي الحياة العملية لبناء المعابد والقبور. وكان الأمر كذلك عند البابليين والأشوريين والعبرانيين .

وكان اليونان الأقدمون جزءاً من الشعوب الآسيوية. فهم آريون جاءوا من آسيا أو هنديون أوروبيون، غلب على فكرهم قبل عصر الفلسفة نفس الطابع الدينى الأسطورى. وقد ظهر ذلك عند الشعراء هوميروس فى القرن التاسع وهزiod فى القرن الثامن قبل الميلاد. فى الأبيادة والأدوية المنسوبة عادة إلى هوميروس يعيش الآلهة فوق جبل الأولمب ويؤلفون حكومة ملكية على رأسها كبير الآلهة

زيوس فى صورة بشرية تتأبهم الأهواء والانفاعلات. يتزوجون ويتناسلون ويأكلون ويشربون، يحاربون ويسالمون، يحبون ويكرهون. أقوى من الأبطال ويجرى فى عروقهم سائل يهبهم الخلود! أما الإنسان فإنه مركب من نفس وجسد يتحلل الجسد بعد الموت، والنفس هواء لطيف يذهب مع الجسد، فلا خلود ولا حياة أخروية ولا ثواب ولا عقاب ولا قانون ولا استحقاق. وقد تطور الفكر الدينى فى هذا العصر من الإلياذة إلى الأوديسة. فالأوديسة أكثر احتراماً للآلهة، وزيوس إله عدل يرفعى الفضيلة، ويقدر الإنسان الحكيم الشجاع. ومع ذلك فالقدر يعم الجميع دون استحقاق على الأفعال، بل يسخر من الخير والفضيلة والصلاح. وفى مقابل ذلك يقدر الناس الآلهة عرفاناً بجميلها، طلباً للعون منها، وخوفاً من عقابها.

أما هزيود فإنه كان أكثر أخلاقية من هوميروس فى تصويره الدينى. فى ديوان "الأعمال والأيام" يتكلم عن العدالة بين الآلهة والبشر، ويبين أن الحق فوق القوة بالنسبة للآلهة، وأن الإنسانية فوق الحيوانية بالنسبة إلى البشر. وفى ديوان "أنساب الآلهة" المنسوب إليه يعرض لتسلسل الأشياء والآلهة حيث تتوالد الآلهة من القوى الطبيعية. وهو ما سيحدث فيما بعد عندما تتلو الإلهيات الطبيعية فى أقسام الفلسفة .

وقد ارتبطت الآلهة بالمدن، فكان لكل مدينة آلهتها. وكانوا يعتبرون بناتها حمايتها. وكان تكريمها واجباً وطنياً. وكان الإلحاد خيانة للوطن. وقد ظهرت نحل سرية لتجاوز حدود المدن ودعوة الناس جميعاً سادة وعبيداً إلى دين روى أسمى، ولتجاوز شقاء الإنسان وسعادة الآلهة، ومن أجل مشاركة الإنسان فى السعادة الإلهية. وقد أثرت ديانات الشرق فى هذه النحل السرية سواء ديانات فارس أم الهند. وأشهر هذه النحل نحلة الوسيس، ونحلة أورفيوس. عبت نحلة الوسيس الآلهة ديمثير، آلهة الحرب عند هوميروس فصارت آلهة العمل، وتحولت إلى ديانة صوفية وطريقة تنتهى إلى الجذب والاتحاد بالآلهة وعبت أورفيوس الإله ديونيزيوس، إله الترف عند هوميروس، فصار إله التضحية. وتقوم على أسطورة قديمة تفيد تركيب الإنسان من عنصرين عنصر طيطانى وهو مبدأ الشر، وعنصر ديونيزى وهو مبدأ الخير. من الأول تكون الجسد، ومن الثانى تكونت النفس. وكلاهما فى صراع دائم. لذلك وجب تطهير النفس من شرور البدن بالاستحمام والصلوات كما ورد البعض منها فى ديانات المصريين. والأرض للبشر كالحظيرة للماشية لا تهرب منها بل تنتظر الأجل المحدد من الآلهة، فالانتحار كفر وعدول

عن الامتحان وعن الثواب والعقاب عن طريق توالد النفوس على ما هو الحال فى ديانات الهند وفارس. وسيأتى يوم تنجو فيه النفس من هذا التعاقب فى الولادة، وتستعيد طبيعتها الإلهية، وتحيا إلى الأبد، فالحياة مقدسة فى النبات والحيوان والإنسان. تركز الأورفية على العدالة الإلهية والعلم الروحانى والطهارة الباطنية دون الاكتفاء بالطقوس والشعائر الخارجية. وقد كانت هذه النحلة حلقة متوسطة بين الدين الأسطورى والدين الفلسفة كما تمثلته الطبقة المتوسطة. وظهرت فى فلسفات فيثاغورث وسقراط وأفلاطون. كما أنها تمثل حلقة متوسطة بين الفكر الشرقى والفكر اليونانى.

ثم تطوير الفكر الدينى اليونانى من الشعر الأسطورى والنحل السرية إلى الفكر الطبيعى عند الأيونيين. فعند طاليس (٦٢٤ - ٥٤٦ ق.م) العالم حافل بالآلهة أى بالنفوس. وسمى انكسمندريس (١٦٠٠ - ٥٤٧ ق.م) المادة الأولى اللامتياهى، وجعل انكسيمانس تلميذة (٥٨٨ - ٥٢٤ ق.م) الهواء أقرب إلى اللانتتاهى من المادة. أما هرقليطس (٥٤٠ - ٤٧٥ ق.م) فالعالم لديه لم يصنعه أحد من الآلهة أو البشر ولكنه عالم أبدى، نار حامية تستعر وتنطفئ بمقدار. هذه النار هى الله، وبها أزداد، والنفوس بخار حار، والحرارة ضرورية للحى، قبس من النار الإلهية تدبر الجسم كما تدبر النار العالم، والدين والحق مطابقة حياة النفس لحياة الكون. وهو قول أقرب إلى وحدة الوجود.

أما الفيثاغوريون أنصار فيثاغورث (٥٧٢ - ٤٩٧ ق.م) فلم تصل نصوص صريحة من عقيدتهم فى الألهية. إلا أن الواحد لديهم فوق كل الأعداد والموجودات ومصدرها جميعًا. بالتالى أصبح تصور الله أكثر تزيها بفضل الرياضيات بعيدًا عن الخيال الشعبى. بل أنهم أولوا الأساطير تأويلًا مجازيًا بما يتفق وعلم الأعداد. فالنفس نغم، والأرواح تتاغم بالرغم من إيمانهم بتناسخ الأرواح. تهبط إلى الجحيم كى تتطهر بالعذاب ثم تعود إلى الأرض من جديد طبقًا لتحديد الآلهة للأدوار المتعاقبة.

ومع الايليين نشأ التفكير فيما وراء الطبيعة ضد التشبيه والتجسيم والتأليه. فعند اكسانوفان (٥٦٠ - ٤٨٠ ق.م) اخترع الناس آلهته وأسقطوا عليها عواطفهم وصورهم. فعند الزوج الآلهة سود، وعند البيض الآلهة بيض. وتصور الشعراء الآلهة طبقًا لتصورات الناس وتخلياتهم. والحقيقة أنه لا يوجد إلا إله واحد ليس كمثلته شىء، يتعالى عما يصف البشر، يسمع ويبصر، ثابت لا يتحرك، ويعلل

أرسطو ذلك بأن اكسانوفان وحد الأشياء كلها فى عالم واحد ثم جعل هذا الواحد هو الله. فكان أقرب إلى الحلول والتصور الواحدى للكون. وهو بذلك مؤسس العلم الإلهى عند القدماء، وأول من وضع التقابل بين التنزيه والتشبيه، بين الفكر الفلسفى والفكر الأسطورى.

وكان بارمنيدس أيضًا فى القرن السادس قبل الميلاد تلميذًا لأكسانوفان. آمن مثله بوحدة الوجود، وجعل الوجود أساس اللاوجود. فالوجود موجود ولا يمكن إلا أن يكون موجودًا. والوجود والواحد متكافئان، ملاء لا خلاء، ثابت لا حركة فيه. ثم أيده تلميذه زينون الإيلى (٤٩٠ - ٤٣٠ ق.م) مثبتًا الوحدة منكرًا الكثرة، مؤيدًا الثبات ضد الحركة. وله فى ذلك حججًا مشهورة فى تاريخ الفلسفة .

ثم عاد الفكر الدينى الطبيعى من جديد على يد أنبادوقليس (٤٩٠ - ٤٣٠ ق.م) عندما تصور تكون النفوس والآلهة من مزيج من العناصر الأربعة: الماء والهواء والنار ثم أضاف عليها التراب. فهى أمزجة يغلب عليها الهواء والنار. لذلك كانت الطف وأرق. ويضيف عليها مبدأى المحبة والكراهية. والنفوس البشرية آلهة كذلك وقعت فى مبدأى المحبة والكراهية. واستمر ديموقريطس (٤٧٠ - ٣٦١ ق.م) فى الفكر المادى. فالنفس مادية مؤلفة من جواهر لطيفة وسريعة. وهى مبدأ الحركة فى الأجسام الحية.

ثم نشأ تيار جديد فى الفكر الدينى متجاوزًا التقابل بين الفكر الأسطورى والفكر الطبيعى والفكر الفلسفى إلى تقابل جديد بين الفكر السوفسطائى الذى ينكر مبدأ الثبات والماهيات المجردة والفكر السقراطى الذى يثبت هذا المبدأ الثابت والمعانى المستقلة. كان السوفسطائيون معلمين، يستعملون أساليب الجدل والمغالطة فى اقتناع الخصوم. وقد انعكس ذلك فى فكرهم الدينى. فقال بروتاجوراس "لا أستطيع أن أعلم أن كان الآلهة موجودين أم غير موجودين. فإن أمورًا كثيرة تحول بينى وبين هذا العلم، أخصها غموض المسألة وقصر الحياة". فانكر وجود المعارف اليقينية نظرًا لصعوبة المسائل وقصر العمر .

ثم استعمل سقراط نفس المناهج الجدلية لاثبات الحقائق اليقينية. كان سقراط يشعر بأنه يحمل أمانة إلهية لاثبات هذه الحقائق وتعليمها للناس. فالإنسان روح وعقل، يسيطر على الحس ويصحح أخطاءه. والقوانين العادلة صادرة عن العقل، ومطابقة للطبيعة، صورة لقوانين كتبها الآلهة فى قلوب البشر. فاحترام القانون

جزء من احترام العقل والشريعة الإلهية. وكل من يحتال عليها يعاقب في الحياة الأخرى إن أفلت من العقاب في الدنيا. ويرفض سقراط تصور الآلهة الخاضعة للشهوات والداخلة في الخصومات وإلا انهار الدين لغياب قانون تقاس به الأفعال ومعيار تقوم على أساسه التفرقة بين الخطأ والصواب. فالدين ينبع من نقاء الضمير وصفاء النفس والإيمان الصادق بالعدالة الإلهية. وما الفائدة من ممارسة الشعائر والطقوس بنفس غير صافية ولا عن إيمان صادق؟ وتقوم الآلهة برعاية المؤمنين وصلاح البشر. ولما كانت النفس متميزة عن البدن فإنها خالدة. وتخلص بالموت من سجنها في البدن، وتعود إلى صفاتها. ومع ذلك أتهم سقراط بأنه ينكر آلهة المدينة، ويقول بآلهة جديدة، ويفسد أخلاق الشباب! فقد سخر سقراط من قصص الآلهة وأساطيرهم. وادعى أن لديه هاتفاً باطنياً يلهمه الحق ويهديه إلى الصواب، يسميه الروح الإلهي، ولا ينسبه إلى إله معين. ونفر الناس من الآلهة الموروثة فبنشأ الشباب على العصيان للوالدين وللدولة! وكما حكم على بروتاجوراس السوفسطائي بالإعدام فهرب بحراً وغرق أثناء هربه، حكم على سقراط أيضاً بالموت فاتر الطاعة لأن طاعة القانون من طاعة الله وحتى يخلص من هذا العالم الفاني إلى العالم الباقي. فشرب الكأس وهو يحاور تلاميذه في خلود النفس. وقد قام تلاميذه بعده باستئناف رسالته مثل اقليدس الميغاري الذي كان يسمى الخير بأسماء كثيرة مثل الله والعناية والعقل .

أما أفلاطون (٤٢٧ - ٣٤٧ ق.م) فقد أنشأ الأكاديمية وهي جمعية دينية علمية لآلهات الشعر، وأقام فيها معبداً وجمع فيها التلاميذ والمريدين. وظل يعلم ويكتب فيها أربعين سنة. ويظهر الله في فكره في نظرية الوجود بعد نظرية المعرفة التي يصل من خلالها أفلاطون إلى اثبات العالم المعقول وهو عالم إلهي لا يشتركه في الروحية والعقل، ويكون الله في قمته ويبرهن أفلاطون على وجود الله ببرهاني الحركة والنظام. فالحركة سبعة أنواع. ستة منها طبيعية وهي الحركة من اليمين إلى اليسار، ومن اليسار إلى اليمين، ومن الأمام إلى الخلف، ومن الخلف إلى الأمام، ومن أعلى إلى أسفل، ومن أسفل إلى أعلى. والسابعة دائرية لا يستطيعها العالم بذاته بل هي معلولة لعلة عاقلة وهذه العلة هو الله. أما برهان النظام فإنه يقوم على رصد آيات الفن والجمال في العالم واثبات استحالة أن يكون هذا النظام محض اتفاق بل من صنع عقل كامل خير وهو الله. ويعطى أفلاطون برهاناً ثالثاً مستمداً من نظرية المثل التي تشارك المحسوسات في صفاتها على

مراتب بين المحسوس والمعقول حتى نصل إلى المثل التي لا تشارك المحسوسات في شيء، المثل الخالصة الموجودة بذاتها مثل الجمال والخير، الأول علة الجمال المتفرق في الأشياء، والثاني المقصد الاسمي للإرادة في نزوعها نحو المطلق. والخير هو مثال المثل، رباط كل شيء وأساسه، وهو الله .

والله عند أفلاطون روح عاقل، محرك منظم، جميل وخير، عادل وكامل. وهو بسيط لا تركيب فيه، وواحد لا كثرة فيه. ثابت لا يتغير، أبدى لا يزول. وهو نموذج الصدق والعدل لا كما تصوره الشعراء. لا أول له ولا نهاية له، سرمدى لازمنى لأن الزمان لا يجوز إلا على الأشياء الحسية. وهو عالم حكيم على عكس ما يدعيه السفوسائيون من نجاح الأشرار وانتصار الظالمين. فالله يعنى بالعالم. وعجزه عن ذلك مستحيل في ذاته ومستحيل بغيره لأن الحياة الإنسانية قيمة يراها الله ويحرص عليها. أعد للعادلين ثوابًا وللظالمين عقابًا. ولا يوجد شر في العالم، فالعالم خير من صنع الخير. إنما هو نقص في الوجود، غياب للخير، خير محدود في مقابل الخير الأقصى. إن هذا العالم أفضل العوالم الممكنة، كله حق وخير. وعناية الله تشمل الكلبيات والجزئيات. وجود الله وكماله وعنايته حقائق يقينية لا شك فيها، وإنكارها جريمة ضد الدولة يعاقب عليها القانون، لأن هذا الإنكار يؤدي إلى فساد الأخلاق والإخلال بالنظام الاجتماعى. قد ينكر الإنسان الله ويؤمن بعنايته، وقد يؤمن به وبعنايته وينكر كماله وعدالته فيتوهم أنه يستطيع شراء رضاه بالقرابين والطقوس الشعائر دون النية الصادقة، فإذا كان انكار الله بدعة فإن إنكار عنايته بدعة أشنع، وإنكار أشنع من السابقة لأنها تصور الله مرتشيًا. وإذا أمكن الحوار مع منكرى وجود الله وعنايته فإنه لا يمكن الحوار مع منكرى كماله .

ولم يخل أفلاطون من آثار الفكر الدينى الأسطورى والطبيعى المقابل للفكر الدينى الفلسفى. إذ تقوم الآلهة بتلطيف أثر الحرارة والهواء فى الإنسان، وأوجدوا الأحياء بنفس غذائية دون نفس عاقلة. تحس اللذة والألم والشهوة، منفعة وليست فاعلة. ويكون السؤال: هل الله عند أفلاطون واحد أم كثير؟ إله أم آلهة؟ هل الصانع ذات مستقلة أم قوة فى الطبيعة أم قوة فى المثل؟ والحقيقة أن كل شيء عند أفلاطون إلهى، المثل ومثال المثل والصانع والنفس الناطقة وآله الكواكب وآلهة الأولمب والجن. وهم سط بين الآلهة والبشر. فالله لغة يعنى مبدأ التدبير. وهو متميز عن المادة. وأينما وجد التدبير والنظام وجد العقل والروحية والألوهية على درجات متفاوتة. وتستمد آلهة الكواكب والنفوس الكلية من الصانع خلودها. أما

الصانع والخير والجمال والنموذج الحى فهى على قدم المساواة من حيث أن كلها نوع لأنواع. ويوصف بعضها ببعض على التبادل. فالصانع خير وجمال ونموذج حى.

وقد صنعت الآلهة النفس الغضبية والنفس الشهوية للحياة الأرضية، والنفس العاقلة للحياة الآلهية. والنفس العاقلة خالدة. ويعطى أفلاطون ثلاثة أدلة على خلود النفس. الأول التناسخ وتعاقب الأجيال البشرية وهى عقيدة الأورفية والفيثاغورية. والثانى تعقل المثل، والبسيط لا يعقله إلا البسيط مثله، والبسيط خالد لا يتحلل إلى أبسط منه. والثالث مشاركة النفس الحية فى الحياة بالذات ومنافاتها للموت بالطباع. والماهية لا تقبل احتواءها وبالتالي فالنفس لا تقبل الموت.

ويرتبط الفكر الدينى عند أفلاطون بالفكر الأخلاقى والسياسى. فالفيلسوف الحق هو الذى يعيش فى هذه الحياة الدنيا عيشة التجرد والزهد، ويتعجل بالآخرة حتى يمارس الحياة الروحية ويشارك فى حياة المثل. فالفلسفة بهذا المعنى هى المران على الموت لأن السعادة الحقيقية هى فى التشبه بالله، وكما يرتبط الدين بالأخلاق يرتبط بالسياسة. فالفلسفة أيضاً أصلح الناس لتطبيق النظام الإلهى على الأرض. والفيلسوف هو الملك لأنه يتشبه بالله ويحقق العدل. وعلى هذا النحو يكون أفلاطون قد نقل الدين إلى الفلسفة، وساهم فى نقل الفكر الأسطورى الطبيعى إلى الفكر الفلسفى الخالص الذى بلغ ذروة التجريد عند أرسطو.

جعل أرسطو الله موضوعاً لعلم مستقل سماه الفلسفة الأولى أو العلم الإلهى أو ما بعد الطبيعة طبقاً لتصنيف كتب أرسطو خاصة فى المقالة الثانية عشر من الكتاب. وهو العلم الذى يبحث فى الله الموجود الأول والعلّة الأولى والمحرك الأول والصورة المفارقة. فالله هو الوجود الدائم ومن ثم فهو أقرب إلى مبعث الوجود، الوجود من حيث هو كذلك.

ويبرهن أرسطو على وجود المحرك الأول فى المقالة الثامنة فى السماع الطبيعى ثم يعود إليه فى ما بعد الطبيعة فى معرض الحديث عن قدم الحركة وبالتالي قدم العالم. فموضوع علم ما بعد الطبيعة هو الجوهر الدائم غير المتحرك. ولما كانت الحركة الدائرية والزمان أزليان أبديان فكذلك الجوهر الأول دائم بدوام الحركة والزمان. ولما كان لكل متحرك فإن لحركة العالم علّة أولى ثابتة غير متحركة وهو الله. فالجوهر الأول ليس مجرد مثال أفلاطونى بل هو قوة بالفعل.

وبهذا المعنى تكون الكواكب آلهة لأن حركاتها دائرية. والمحرك الأول ليس جسمًا، يحرك دون أن يتحرك مثل المعشوق والمعقول. هو علة غائية للعالم، يتحرك العالم نحوه بالعشق. الله فعل محض، عقل وعامل ومعقول، عشق وعاشق ومعشوق. ولكنه لا يعلم العالم ولا يعتنى به. يعلمه فقط في ماهيته لا في وجوده. ولا يعتنى به لأن الله كمال لا يعتنى إلا بالكمالات وعظمته وتنزهه عن ملابسات المادة. تعقله النفس الناطقة. وهو نموذج الحياة الفاضلة، والسياسة الحكيمة. واستمر الفكر الدينى عند المدارس الأخلاقية بعد أرسطو. فعند أبيقورس (٣٤١ - ٢٧٠ ق.م) تعود الآلهة للظهور. والدليل على ذلك وجود أفكار شائعة عندهم لدى كل الشعوب. فالفكرة تتكون بناء على الاحساس، وكل إحساس صادق. كما تأتى الفكرة من الخيالات التى تتراءى فى النوم واليقظة التى قد تنتج من الآلهة أنفسهم. وأن وجود فكرة موجود دائم وخير هو الأساس النظرى لوجود الآلهة. ولما كان لكل شىء ضد فإن الوجود المطلق الدائم ضد الوجود النسبى الفانى، والخير ضد الشر. ويتصور البشر الآلهة كأحسن ما فيهم. فهى أجسام لطيفة، متحركة أبداً بين العالم وغير مماسة له. وبالتالي فهم يخلدون ولا ينفون. سعداء بمفردهم ولا يعتنون بشقاء العالم وآلام الناس. وبالتالي يكون تقديم القرابين خرافة. وعلى الإنسان أن يتخلص من الخوف منهم أو من رضاهم عنه. أراد أبيقورس أن يحرر اليونان من الآلهة التى تتدخل فى حياة الناس وتعبث بأقدارهم.

أما عند الرواقيين من أمثال زينون (٣٣٦ - ٢٦٤ ق.م)، أفلاينتوس (٣٣١-٢٣٢ ق.م)، اكريسيبوس (٢٨٢-٢٠٩ ق.م). فالله هو العقل المنبث فى العالم والذى يترتب عليه وجود الغائية والضرورة المطلقة. فالله، على عكس الأبيقورية، داخل فى العالم ومن ثم كانت الحكمة الطبيعية وإنسانية وإلهية فى آن واحد. فالعالم إلهى بالنار وهى العلة الوحيد بما فيها من عقل وقانون وضرورة وقدر. وهى أسماء مختلفة تدل على نفس الشىء، العقل الحال فى الأشياء الذى يقتضى الغائية. فالعالم الإلهى معقول وغائى، ويمكن التوجه إلى الله بالصلاة، وهو النار وقانونها أى العقل أو اللوجوس الذى وقعت بموجبه كل الحوادث الماضية، وتقع كل الحوادث الحاضرة والمستقبلية. واللوجوس هو أيضاً الطبيعة، مبدأ الحركة والسكون فى الوجود. ولا يرى الرواقيون حرجاً فى ذكر الآلهة بأسمائها الأسطورية مجارةً للديانة الشعبية ثم يؤولونها طبقاً للأحداث الكونية والعناصر والكواكب تأويلاً مجازياً على طريقة الفيثاغوريين. والعناية الإلهية هى تلك الضرورة العاقلة التى

تنظم الكليات والجزئيات والخالية من الشرور. فالشر ضد الخير، والله لا يفعل إلا الخير، أما الشر الأخلاقي فهو ناتج عن حرية الإنسان في نطاق الضرورة العامة.

وفي العصر الهلينستي ظهرت الأفلاطونية الجديدة تحاول تخليص الفكر اليوناني التقليدي من تعدد الآلهة. وتربط بين الدين والأخلاق. فاتبع نوميوس (القرن الثاني الميلادي) طريق التاويل لليهودية والمسيحية لصالح الفلسفة اليونانية. اعتبر موسى يتكلم اليونانية والمسيح أخلاقياً يونانياً. وبرأ الله من فعل الشر ومن العلم بالجزئيات الحادثة. وكان أمونيوس ساكاس (١٧٥-٢٥٠م) مسيحياً ثم ارتد إلى اليونانية. فالله لديه صانع للعالم دون أن يخلقه من مادة سابقة. والأجسام في العالم خاضعة للأرواح، وفي مراتب متفاوتة من الألوهية. والعناية الإلهية هي ما للخالق على المخلوق من سلطان. والقدر نظام العدالة الكون. والنفس جوهر روعي قائم بذاته. ولكن الذي أكمل الرؤية هو أفلوطين (٢٠٥-٢٧٠م) صاحب "التاسوعات"، نسبة إلى قسمة أفكاره إلى تسعة رسائل ثم وضعها كلها في ستة أقسام خاصة بالإنسان، والعالم المحسوس، والنفس، والعقل، والوجود الدائم أو العالم العلوي. الله هو المبدأ الأول الذي منه يفيض العقل، ومن العقل تفيض النفس، ومن النفس تفيض المادة. الأول هو الخير المحض، وهو الواحد وسار على أثره باقي الأفلاطونيين المحدثين مثل فورفوبوس (٢٣٣-٣٠٥م)، يامبليخوس (٢٧٠-٢٣٠م) الذي جعل المعقولات ثلاثة: العقل والصانع والقدرة الإلهية وتسيطر على العالم قوى الملائكة والجن والأبطال. كما أكد وجود صلة مباشرة بين الإنسان والله. وعند ابروقلوس (٤١٠ - ٤٨٥م) الله هو العلة الأولى أو الخير المحض كما عرض لذلك في "مبادئ الإلهيات". وهو ليس صانع الشر في العالم مباشرة أو من خلال المادة ويتجلى في النفس، وفي النوم واليقظة.

### ثالثاً - الفكر الديني في عصر الآباء (المسيحية الأفلاطونية) :

ومنذ ظهور المسيحية في القرن الأول الميلادي تطور الفكر الديني وانتقل إلى مرحلة ثانية في العصر الوسيط حتى بدايات عصر النهضة والعصور الحديثة. وواكب هذا التطور زوال المدن المستقلة اليونانية وبداية عصر الامبراطوريات. قل ارتباط الإنسان بدين الآباء والأجداد وأصبح الدين شخصياً. واستمر أثر الديانات الشرقية والنحل الصوفية على الفكر الديني في مرحلته الجديدة لدرجة أنه تصعب التفرقة بين الدين الشرقي والدين اليوناني والدين المسيحي .

فالغنوصية مثلاً نحلة صوفية شرقية يونانية مسيحية فى آن واحد من كلمة يونانية غنوسيس أى المعرفة. غايتها الوصول إلى الله عن طريق الإشراق الباطنى وبكل ما فى النفس من حدس وعاطفة وخيال. وبدايتها على ما يقول دعائها وحى أنزله الله عليه وتناقله المريرون سرًا، وقادرة على كشف الأسرار الإلهية وتحقيق نجاه البشر. فى قمة الكون يوجد الله المفارق الذى يندعن الإدراك الحسى والعقلى. وتصدر عنه أرواح، زوجًا زوجًا، ذكرًا وأنثى، وتقل ألوهيتها كلما ابتعدت عن المصدر الأول. أراد أحدها الارتفاع إلى مقام الله فطرد من العالم المعقول. ومن هذه الخطيئة صدرت أرواح شريرة كما صدر العالم المحسوس، عالم الشر والنقص والمادة والأجسام. النفس حبيسة فيه وقادرة على الخلاص منه بتأثير النجوم، والناجون قليلون وهم الروحىون من أصل إلهى. الغنوصيون صفوة البشر فى مقابل الماديين الذين تعوقهم المادة عن الصعود إلى العالم الروحى والحيوانيين القابلين للارتفاع والسقوط. وقد يتم الخلاص من الجسم، وقد يطلق له العنان يفعل ما يشاء نظرًا لأنه متميز عن وجوه الروح. وواضح أثر الثنائية الفارسية القائلة بإلهين إله الخير وإله الشر من أجل تنزيه الله عن دنس المادة، وأثر أفلاطون وثنائيته بين البدن والنفس. ولما كانت المسافة بعيدة بين المبدأين وصفوا الأيونات التى تصدر عن الله تدريجيًا كوسطاء بين الله والعالم. وهى تشبه الوهية الكواكب عند أفلاطون.

وقد امتدت الغنوصية إلى الفكر اليهودى عند فيلون (٣٠ق م - ٥٠م) فقد أول اليهودية والتوراة تأويلاً روحياً صوفياً رمزياً وعلى نحو أفلاطونى. فالعالم المخلوق فى سفر التكوين هو عالم المثل. ثم صنع منه الأرض وهو آدم ثم الحس وهى حواء ثم النفس ذات الكبرياء وهو قابيل ثم النفس الشريرة وهو هابيل. ويفسر عبور الأحمر على أنه خروج النفس من أسر البدن... إلخ. كما يعتمد على التفسير العددى الفيثاغورى. فالواحد هو العلة الأولى، والاثنان انقسام الواحد إلى الخير والشر... إلخ. ومع ذلك فالله مفارق العالم، خالق له، ومعنى به، لا يمكن وصفه لأنه لا يقع تحت الحس وليس موضوعاً للعقل. وكل ما ورد فى التوراة من وصف له إنما هو تشبيه وموضوع للتأويل. وهو إله الناس جميعاً وليس إله بنى إسرائيل وحدهم. وأسمائه تدل عليه. فهو الموجود، العلة الأولى، وأصل العالم، إله إبراهيم واسحق ويعقوب أى إله العلم والطبيعة والزهد، وهى المصادر الثلاثة لمعرفة الله. والله هو أيضاً شمس الشمس أو الشمس المعقولة للشمس المحسوسة كما هو الحال عند أفلاطون.

صنع الله العالم بمحض خيريته. يجمع بين الرحمة والعدالة حتى يخلص الناس كرمًا وجودًا واستحقاقًا. والرحمة تسبق العدل كما هو الحال عند الأشاعرة. الله صانع للعالم طبقًا لعلية مطلقة وهو معتنى بالكون طبقًا لعلية نسبية نظرًا لوجود قوانين الطبيعة وحرية الإنسان. العلية الأولى مباشرة والعلية الثانية غير مباشرة. وبين الله والعالم يوجد وسطاء حتى يستطيع الإنسان الصعود إلى الله تدريجيًا. وقد سماهم اليونان آلهة وابطالاً وسماهم موسى ملائكة ورسلاً. والوسيط الأول "اللوجوس" logos أو الكلمة، والثاني الحكمة، والثالث آدم، والرابع الملائكة، والخامس الجن. وقد تكون هذه الوسطاء مجرد آثار لله أو أحوال للنفس. وغاية النفس الوصول إلى الله والاتحاد به كما هو الحال لدى كل النحل الصوفية. ويتم ذلك على أربعة درجات في المعرفة. الأولى ناقصة بالنظر في مصنوعات الله وهي معرفة الأكثرية. والثانية معرفة عن طريق الوسطاء، والثالثة معرفة تدرك اللوجوس كوسيط أعظم، والرابعة إدراك الله ذاته وهي خاصة بأهل الكمال مثل موسى. وترقى النفس بالزهد والتقوى الباطنة. والنبوة من عند الله في حين أن العرافة قدرة إنسانية. والله وحده يعلم المستقبل ويصنع المعجزات. ولا تعنى المعجزة أبطال قوانين الطبيعة التي هي العقل الإلهي بل تعنى حدوث شيء لا يتوقعه الإنسان أسير الظنون.

وامتدت الغنوصية إلى الفكر المسيحي في القرون الأربعة الأولى خاصة في سوريا وروما. ظهرت أولاً في السامرة ثم في الإسكندرية، ففي السامرة ظهر سمعان الغنوصي، سمع الحواريين فيليوس وبطرس ويوحنا، وادعى أن الإله الأعلى ظهر فيه. وفي القرن الثاني ظهر مسيحيون غنوصيون مثل باسيليدس، وفالنتين بالإسكندرية، ومرقيون بآسيا الصغرى، يعتمدون على قوة العاطفة الدينية، وينادون بضرورة تخليص النفوس من الأهواء، وأن المسيحية خير طريق إلى ذلك. وكونوا أول مذهب فلسفي مسيحي يقوم على ثنائية متعارضة بين التوراة والانجيل. فالإله في التوراة منتقم جبار، بينما في الانجيل رحيم حلیم. وألف مرقيون كتاب "الاضداد" ليثبت بالحجج النقلية تغاير الإلهين والشريعتين. إله التوراة صانع العالم المحسوس، عني باليهود وخدمهم، وقهر أعداءهم في حين أن إله العهد الجديد هو الإله الأعلى الحق، خالق العالم المعقول، الإله الواحد. الشريعة اليهودية قائمة على أن العين بالعين، والسن بالسن. والشريعة المسيحية قائمة على أن من لطمك على خدك الأيسر فأدر له الأيمن، وأن من طلب معطفًا فاعطه معطفين. لذلك رفض

الغنوصيون التوراة، ووجدوا فى الأناجيل ما يشبع تطلعاتهم الروحية خاصة فى المواعظ على الجبل ويصدر العالم عن الله عن طريق المتوسطات. وهى ثمانية مجردة شخصية عند باسيليدس مثل الحكمة والعدالة والسلام. ومن الحكمة صدرت الملائكة، ومن الملائكة صدرت السماء الأولى، ومن السماء الأولى صدرت الثانية حتى ثلاثمائة وخمسين سماء، عدد أيام السنة. وعند فالنتين صدرت الحياة الإلهية زوجًا لا فردًا. فلما أرادت الحكمة المخلوقة التشبه بالإله غير المخلوق صدر عنها كائنًا مشوشًا نزل المسيح لتخليصه من الشرور. وعند بعض الغنوصيين لم يتألم المسيح ولم يموت بل كان الشيطان مكانه. قرر البعض منهم الرهبنة خلاصًا من شرور الجسم، ورأى البعض إياحة كل أفعال الجسم وإعفاء النفس من مسؤولياته. ثم بدأ المحامون عن المسيحية رفض الغنوصية وتخليص المسيحية منها وتفنيد أن للعالم صانعًا مغايرًا لله، وأن للنفس حياة سابقة على البدن، وأن الخطيئة قد ارتكبت سلفًا، وأن المادة رديئة بالذات، وأن الأجسام لا تبعث. ومع ذلك لم تتخلص المسيحية تمامًا من آثار الغنوصية.

وفى القرن الثالث ظهرت فرقة مسيحية أخرى هى المانوية نسبة إلى مؤسسها مانى بن فاتك (٢١٥-٢٧٢م). فقد جمع بين الدين الثنوى الفارس القديم وبين الغنوصية وبين المسيحية. وأعدم لخروجه على الزرادشتية. قال بأن للعالم مبدئين: النور والظلمة، ولكن باسم دين جديد يقوم على التأليف بين الكتب الدينية السابقة. وجعل الأنبياء أربعة: بوذا، وزرادشت، والمسيح، ومانى نفسه. ويمتاز مانى عليهم الكتابة دون الاكتفاء بالموعظة فهو أعظمهم، يتلوه المسيح، وهو الفارقليط الذى أعلن المسيح قدومه من بعده. يكمل وحيه، ويختتم الرسل. كان يسخر صلب المسيح، ويثبت أن الشيطان قد صلب مكانه. والناس لديه طوائف ثلاث: الصديقون المختارون وهم المانويون علمًا وعملاً، والمستمعون علمًا دون العمل، والمخطئون علمًا وعملاً. الطائفة الأولى رهبان ناجون، والثانية يتزوجون امرأة واحدة دون إنجاب، والثالثة هالكون. وقد انتظم المانويون فى كنيسة يرأسها الامام ومقره بابل. ويليه اثنا عشر معلمًا مثل الحواريين الاثنى عشر. يليهم اثنان وسبعون أسقفًا ثم جماعة الكهنة وخدام المعبد. وكان لهم سران يمنحان للصديقين المعمودية والقربان. وكانت لهم أعياد وطقوس وظلت حتى القرن الثالث عشر ترجمت كتبها إلى السريانية، ونقل عبد الله بن المقفع كتب مانى، ولخص مؤرخو الفرق المسلمون أقوالهم مثل ابن النديم فى "الفهرست" والشهرستانى فى "الملل والنحل".

انتشرت المسيحية فى بيئة يونانية. ودعا الحواريون إلى الدين الجديد وسط المذاهب والفرق اليونانية. وكان أشهرها أربعة: الأفلاطونية، والرواقية، والأرسطية، والأبيقورية. ولاقت جميعها خطوة عند الحواريين نظراً لامكانية استعمالها كأدوات لنشر الدين الجديد. فالأفلاطونية نزعة روحية تقوم على إثبات عالم المثل المفارق، وعلى تطهير النفس من أدران البدن بالرغم مما فيها من تعدد للآلهة، وقدم المادة، وإنكار الخلق، والتناسخ، وإلغاء الأسرة، وتحديد النسل، وإعدام المعوقين.

أما الرواقية فإنها مدرسة تقوم على إثبات الفضائل والدعوة إلى محبة الله والتأكيد على أهمية الحياة الروحية والتسليم بأحكام القدر فى مواجهة غوائل الامبراطورية الرومانية وشرورها. وبالرغم من قولها بوحدة الوجود، وبالمدادية المطلقة، والضرورة التى لا مفر منها، وفناء الإنسان بالموت، وجواز الانتحار إلا أنها كانت مادة للمفكرين المسيحيين الأوائل لنشر الدين الجديد فى مسيحية رواقية تشبیه إلى حد كبير المسيحية الأفلاطونية. أما الأرسطية فلم تكن شائعة فى القرون الأربعة الأولى إلا داخل جدران المدارس. وكانت آراؤها تبدو مخالفة للدين الجديد، مثل المحرك الأول الذى لا يتحرك الذى لم يخلق العالم ولا يعتنى به، ولا يعلم الموجودات، ومثل المحرك لكل فلك وبالتالي تتعدد الآلهة ومثل النفس صورة للبدن وليست متميزة عنه وبالتالي فناؤها بفنائها، ومثل نقده لافلاطون ومثال المثل وبالتالي غاب أساس الأخلاقية. هذا بالإضافة إلى ميل المدرسة إلى العلم الطبيعى فشاع أن أرسطو طبيعى ملحد. أما الأبيقورية فلم تلق قبولاً حسناً مثل الأرسطية نظراً لماديتها الشاملة لله والنفس، وإنكارها الخلود، وقصر الحياة الإنسانية على طلب اللذة. ثم بدأ المفكرون المسيحيون الأوائل فى الدفاع عن الدين الجديد فى هذه البيئة اليونانية عن طريق رسائل يوجهونها إلى الأباطرة الرومان لرفع الظلم والأذى عن كاهل المعتنقين للدين الجديد الذين تحولوا من الوثنية إلى المسيحية. وظهر فريقان: الأول يعتمد على الفلسفة اليونانية ويبين مدى الاتفاق بينها وبين الدين الجديد. فالفلسفة اليونانية أعلنت الحقائق المسيحية، والمسيحية تأكيداً لحقائق الفلسفة اليونانية. والثانى يرفض الفلسفة اليونانية ويبين مدى الاختلاف بينها وبين الدين الجديد. الفلسفة اليونانية بدعة وثنية فى حين أن العقائد المسيحية حقائق إلهية. واستمر هذان التياران عبر كل مراحل الفكر الدينى الغربى مثل الفريق الأول المتصالح مع الفلسفة اليونانية جوستين، واثاجوراس، ومثل الفريق الثانى المعادى

للفلسفة اليونانية تايتان. وقد دارت موضوعات الفريقين حول نقد الوثنية، وشرح الإيمان المسيحي، والإشادة بالأخلاق والفضائل المسيحية .

دون جوستين ثلاثة كتب للدفاع عن المسيحية. الأول "احتجاج مرفوع إلى الامبراطور أنطونان وولديه ومجلس الشيوخ والشعب الروماني" لتحميل الرومان تبعة قتل المسيحيين دون جرم ارتكبه إلا إيمانهم بالدين الجديد. والثاني كتبه لنفس الغرض بعد استشهاد فريق آخر من المسيحيين. والثالث "حوار مع تريفون" يحكى فيه سيرته الذاتية وتحوله من الوثنية إلى المسيحية بين أوجه الاتفاق بين المسيحية والفلسفة اليونانية مثل اثبات العالم المعقول، وخلود النفس، وحياة الفضيلة. كما بين أوجه الاختلاف بينهما فى موضوعات الأوهية والحرية والثواب والعقاب. فإذا كانت الفلسفة هى العلم بالموجود الحق والغاية منها تحقيق السعادة فإن الموجود الحق هو الله، وتتحقق السعادة بمعانية الله كما هو الحال عند أفلاطون. وهناك ثلاثة مراتب لمعرفة الله، الأولى المعرفة الطبيعية العقلية اليونانية التى يتوصل منها الإنسان إلى معرفة أن هناك إلهًا موجود علة ما عداه، والثانية علم الوحي لأن النفس تواقة إلى أن تعلم إلهًا قريبًا منها تحبه ويحبها، وهو علم يعطى معرفة الله بذاته وأن لم يكن يقوم على أسلوب برهانى، والثالثة استنارة النفس الباطنية بالروح القدس وهى المعرفة الكاملة التى أتت بها المسيحية إضافة على معرفة اليونان ومعرفة الشرق .

ويرجع التشابه بين الفلسفة اليونانية والدين المسيحي إلى أن الفلاسفة قد أخذوا علومهم عن التوراة بطريق مباشر أو غير مباشر، فاستمد أفلاطون تصوره لصنع الله العالم من مادة غير معينة من سفر التكوين، واستمد الرواقيون نظريتهم فى الاحتراق من نار موسى، وما قاله الفلاسفة والشعراء عن النفس والمعاد مأخوذ أيضًا من الكتب المقدسة فلاسفة اليونان هم الذين يقولون كلام الأنبياء وليس الأنبياء هم الذين يقولون كلام الفلاسفة، وأحيانًا أخرى يأخذ تاتيان مذاهب اليونان ويؤولها تأويلًا مسيحيًا، فاللوجوس اليونانى هو المسيح أو كلمة الله، ينير العقول البشرية منذ البداية وبالتالي فإن كل ما قاله الشعراء والفلاسفة والمشرعون اليونان إنما هو مستمد من هذا النور العقلى السابق الذى جسده المسيح اجتهدوا رأيهم فأصابوا وأخطأوا اعتماد على العقل الطبيعى فى حين أن المسيح قد أعطى مرة واحدة من الله، لا خطأ فيه ولا اجتهد كل ما قيل قبل المسيح من المسيح، مثل وجود الله، وخلود النفس، وحياة الفضيلة ومن عاش كذلك قبل المسيح يكون مسيحيًا مثل سقراط وهرقليطس.

وسار أثينا جوراس في نفس التيار وكتب "التماس من الفيلسوف المسيحي اثينا جوراس الأثيني لأجل المسيحيين" إلى الإمبراطور ماركوس أورليوس وابنه في القرن الثاني مطالبًا المصالحة مع الإمبراطورية، فالصراع لا يفيد والاضطهاد ظلم بين مثل جوستين اتفاق الفلسفة والدين اعتمادًا على أفلاطون لم يقل بأخذ اليونان عن التوراة بل بقدرة العقل وحده على الوصول إلى الحقائق الإيمان، كما فطن شعراء اليونان إلى إيمان المسيحيين بإله واحد خالق بالرغم من اضطرابهم في طبيعة الله في حين أن الوحي المسيحي أكمل التصور وأثبت الله ذاتًا وصفات وأفعالاً كما حاول اثبات وجود الله بالعقل الطبيعي اعتمادًا على وجود النظام في العالم ثم اثبات وحدانيته اعتمادًا على أن البسيط لا يكون إلا واحدًا وعلى أن المخلوق لا يكون له إلا خالقًا واحدًا .

وازدهر هذا اللون من الدفاع عن المسيحية في الإسكندرية عند كليمان السكندري (١٥٠-٢١٧م) في مدارس حرة كان الأساتذة يتقبلون الطلاب فيها بلا أجر، اقتصر التعليم أولاً على الدين ثم ايجاد البراهين عليه بالفلسفة وضع مصنفاته بناء على مشروع فكري يقوم على أن المرشد السماوي، للجوس هو "الهادي" حين يدعو للناس إلى النجاة وهو "المؤدب" حين يعالج النفوس ويهذبها، وهو "المعلم" حين يلقنها الوحي فكتب "الهادي" للدفاع عن الدين عند الوثنيين وليهدهم إلى الإيمان وألف "المؤدب" في شخصه وتعليمه، وهو المسيح المثل الأعلى وفي كتاب "المعلم" الذي لم ينته من تدوينه أراد تعليم المسيحيين الحقيقة الكلية والاخلاق الكاملة دافع عن الفلسفة ضد متقديها وعن ثقافة الخاصة ضد إيمان العامة، فالفلسفة خير وسيلة لدرأ مخاطر الأساطير والخرافات كانت ضرورية لليونان لممارسة العدالة وهي ضرورية للمسيحيين للممارسة التقوى، وضرورية لمن يحاول ايجاد البراهين على صدق الإيمان، الله مصدر كل حقيقة أولية مثل الوحي وثانوية مثل الفلسفة. الفلسفة دين اليونان، والمسيحية فلسفة المسيحيين فالدين لا يقل عن الفلسفة والفلسفة لا تزيد على الدين واجب المسيحي المتقف هو التفقه في الدين، ولا يتم ذلك إلا بالفلسفة والأفلاطونية خير فلسفة، وأفلاطون هو صديق الحقيقة الملم من الله كل عقل فاضل مستقيم يؤمن بالله، وكل مؤمن بالله قادر على الاستدلال على وجوده والبرهنة على كماله نظام العالم دليل على وجود الله والقوى الفاعلة فيه دليل على العلة الأولى والنفس الإنسانية مرآة الله لما فيه من عقل وإرادة ولما كان الله هو الموجود الكامل فإن من صفاته الوحدانية ولا يمكن تعريف ماهية الله لان الله

لاجنس ولا نوع له فهو الكل الشامل، لا تركيب فيه ولا يقبل القسمة أو حتى الوصف باللامتناهي لا امتداد ولا شكل ولا هيئة له ولا يطلق عليه إلا أسماء للتقريب إلى الأذهان مثل الواحد والخير والروح والكائن والخالق والرب، أما النفس الإنسانية فمادية على طريقة الرواقيين ولكنها جنس لطيف لدرجة اللاجسمية لما بها من فكر وإرادة يؤهلانها لمعرفة الله ومحبه وفي كل إنسان قوة طبيعية تجعله قادرًا على المشاركة في الكلمة الإلهية وبالتالي قادرًا على تأسيس الأخلاق فتبدأ الحياة الفاضلة باتباع سننها، حتى استعمال العقل والإرادة.

ثم حدث رد فعل مضاد عند تاتيان بالرغم من أنه كان تلميذًا لجوستين وبعد استشهاده أستاذة غادر روما إلى الشرق وانتهى إلى الغنوصية كتب "خطاب إلى اليونان" قبل ارتداده عن المسيحية يهاجم الفلسفة اليونانية لما فيها من وثنية على عكس بساطة الكتب المقدسة ووضوحها وانبئتها بالمستقبل وتوحيدها وأخلاقه، لم يبتكر اليونان شيئًا ذا قيمة، لا في الفن، ولا في الأدب، ولا في الفلسفة بل قلدوا غيرهم، وأخذوا عن موسى الفلسفة تناقض، والطب سحر، والفن دعارة، والأخلاق فساد كان أفلاطون نهما، وأرسطو متملقًا! بالرغم من دفاعه عن التوحيد وتقنيده الشرك والحلول ونقد التنجيم والسحر والأسرار الوثنية فإنه يستعير من الرواقيين بعض الأفكار لتأييد المسيحية .

واستمر الدفاع عن المسيحية عند اوريجين السكندري (١٨٥-٢٥٤م) تلميذ كليمان وبحث مثل أستاذه الصلة بين العقل والوحي، وانشغل بموضوع البعث تأثر بأفلاطون عن طريق أستاذه أمونيوس ساكاس. أهم كتبه "المبادئ" عرض فيه مذهبه اعتمادًا على العقل وحده، ويعنى بالمبادئ الحقائق الأساسية وأيضًا بدايات الأشياء وأصولها. وله أيضًا الرد على سلس في هجومه على اليهودية والمسيحية، افتراء على موسى والأنبياء والمسيح، وسوء فهم للكتاب المقدس، وإدخال الأساطير الغنوصية في العقائد المسيحية فالعقيدة واضحة وصريحة ولا داعي لإدخال الفلسفة، أما حين تكون العقيدة متشابهة حينئذ تتدخل الفلسفة للفهم والتأويل. فمثلًا الله في العهدين القديم والجديد واضح لا لبس فيه، أما طبيعته وماهيته فتحتاج إلى العقل والبرهان كما أن الحرية والمسؤولية والثواب والعقاب موضوعات ثابتة، أما أصل النفس فتحتاج إلى أعمال العقل. الملائكة والشياطين واضحة ولكن طبيعتهم متشابهة. العالم مخلوق، له بداية وله نهاية، ولكن ما قبل العالم وما بعده في حاجة إلى تأمل، وكذلك نفوس الكواكب مهمة الفلاسفة الروحيين أو الغنوصيين هذا

التأويل والنظر والتأمل للعثور على المعانى الباطنة وأحكام المتشابهات ويمكن إدراك وجود الله بطريقتين: الأول العالم الخارجى، والثانى الضمير أو كما يقول القرآن ﴿وفى الأرض آيات للموقنين، وفى أنفسكم أفلا تبصرون﴾ وهو روح محض، ليس كمثل شئ وصفاته فى الكتاب المقدس قياس للغائب على الشاهد، تفهم بالمعنى الرمزى وليس بالمعنى الحرفى والله خالق بالرغم من قدم المادة من أجل التوفيق بين العقيدة المسيحية والفلسفة اليونانية خاصة أرسطو الذى يقول بقدم المادة والحركة وهو خلق ضرورى لحرية فيه ويعنى قدم المادة أنها مخلوقة من عدم دون ابتداء وبالتالي يظل الخلق فعلاً لله فيها والنفس مستقلة عن البدن. لا مادية باعتبارها موطن الفكر وهى صاحبة أفعال حرة بشهادة الوجدان، ولا تناقض بين حرية الإنسان وسبق علم الله بالحوادث والأفعال لأن الجبر غير معقول، والعقل جامع مشترك بين الله والإنسان، كما أن هناك فرق بين علم الله بالشئ وإرادته له علمه بالمستقبل لا يعنى إرادته ضرورة ومن ثم يترك المجال لحرية الإنسان فى الفعل ومن ثم هناك امكانية للثواب والعقاب بناء على استحقاق الجزاء، وإذا كانت النفوس حرة فإنها خالدة نظراً لتشابهها فى الجوهر مع الله، وما دام هناك خلود فهناك بعث للأجسام، فالأجسام ليست رديئة فى ذاتها، وإذا كانت النفس متصلة بالجسم فى الدنيا فليس ببعيد بعثه فى الآخرة، بل أنه من العدل خلود الجسم مع النفس فقد كان أدائها فى الخير والشر، والسعادة القصوى فى معاينة الله كما يقول الصوفية وقد تراجع عن بعض الآراء الغنوصية فى شرحه على انجيل يوحنا مثل اعتبار أن الحياة الأرضية عقاب وبأن النفس سابقة على البدن، وبأن الحرية باقية إلا ما لا نهاية، وبأن الخلاص كلى وشامل بما فى ذلك ابليس .

ثم حلت اللغة اللاتينية محل اليونانية فى منتصف القرن الثالث. استعملها الأفارقة ثم أهل الروم، وترجمت الكتب المقدسة وكتب الوعظ والدفاع إلى اللغة اللاتينية. وكان الرومان من أمثال شيشرون ولوكريس وسنيكا قد نقلوا الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الرومانية تقليداً وتبعية دون أصالة وابتكار. فظهر محامون عن الدين يكتبون باللاتينية مثل ترتليان (١٦٥-٢٢٠م) وهو محام من قرطاجنة تحول إلى المسيحية وترهب دافع عن الدين الجديد وبين عدم مشروعية الاضطهاد. كما نقد فى كتابه "الأمم" العقائد الوثنية، عارض الفلسفة بالدين والفلسفة. فلا علاقة لأثينا باورشليم، ولا لاورشليم بأثينا، ولا علاقة للأكاديمية بالكنيسة، ولا للكنيسة بالأكاديمية. ولا يمكن إنشاء مسيحية أفلاطونية أو رواقية أو جدلية،

فالمسيح ليس بحاجة إلى الفلسفة، الفلسفة مستمدة من التوراة، ومنا نشأت البدع المسيحية والجدل إله للهدم وليس للبناء منهج المسيحية هو استتطاق النفس وسبر أغوارها، فالنفس تنزع بطبيعتها نحو الدين، وتظهر العواطف الدينية التي فطرها الله عليها مع ذلك الروح جسم لطيف، والنفس مادة لطيفة، فانية به، وخالدة بالله خلق الله نفس الإنسان الأول ثم تكاثرت بالتوالد فالنفس فى ذاتها ذكر وأثنى !

لكن الذى بز الفلاسفة المسيحيين اللاتين جميعًا هو القديس أوغسطين (٤١٣-٤٣٠م). نشأ من أب وثنى وأم مسيحية وتعلم اللاتينية لغة وأدبًا، وقرأ شيشرون. إنضم أولاً إلى المانوية ثم تحول إلى المسيحية بعد سماعه القديس أمبرواز فى روما شارحًا إحدى رسائل بولس، اضطرب قبل ذلك لحجج الشكاك اليونان دون أن يتطرق الشك إلى عناية الله بالمخلوقات، فعاد ووجد الأدلة على أن الكنيسة تستمد وجودها من الله، ففيها تتحقق نبوات العهد القديم، ويتمثل الكمال الروحى، وتجرى المعجزات، وهى باقية بالرغم من نوازل الأيام ولكن ظل الاعتقاد المانوى القديم فى الله قائمًا، أنه جسم نير عظيم، وأن النفس جزء من ذلك الجسم عشق الأفلاطونية باعتبارها نموذجًا للحياة الروحية حتى لقد أسس نموذجًا للفكر المسيحى دائماً وثابتاً إلى الآن وهو المسيحية الأفلاطونية فى مقابل النموذج الأبدى الثانى وهو المسيحية الأرسطية كما مثلها توما الأكوينى. قرأ أفلوطين وتشبع به باعتباره أفلاطونياً وأن عارض بعد ذلك نظرية الفيض أو الصدور الأفلاطونية ودافع عن نظرية الخلق الدينية، وأخيراً سمع هاتفاً باطنياً يطلب منه أن يأخذ ويقرأ فقرأ بولس وشعر فى النهاية بأنه وجد طريق الإيمان وهو فى الثالثة والثلاثين. مصنفاته كثيرة منها "الرد على الأكاديميين"، والحياة السعيدة "خلود النفس"، "فى سفر التكوين ردًا على المانويين"، "فى الحرية"، "الاعترافات"، "الثالوث"، "شرح سفر التكوين"، "مدينة الله"، "الاستدراكات".

ارتبطت فلسفته بحياته مثل معظم الفلاسفة الوجوديين، فالفلسفة وسيلة السعادة وهى مطلب كل إنسان، ولكى تؤدى غايتها فإن موضوعها يكون ثابتاً ودائماً وكاملاً، وهو الخير الأعظم أى الله لأنه وحده الثابت الكامل طلب السعادة إذن فى طلب الله ولكن هل تستطيع الفلسفة وحدها الوصول إلى هذه الغاية؟ هنا يتدخل الدين للعون، فالمسيحية تعرض الحكمة كاملة عن الله والنفس وتوفر الوسائل للاتصال بالله والإيمان بالمسيحية ليس مجرد إيمان غامض ولكنه قبول عقلى لحقائقه، مؤيدة بشهادات الصديقين والأنبياء والشهداء وبعلامات خارقة هى

المعجزات فالعقل سابق على الإيمان بمعنى البحث عن العلامات والشهادات، وهو تال للإيمان من أجل إيجاد البراهين العقلية على حقائقه. "تعقل كي تؤمن" ثم "تؤمن كي تعقل". ومن الموضوعات الإيمانية ما يقبل برهان العقل مثل وجود الله وصفاته، وخلود النفس وروحانيتها ومنها ما يتجاوز العقل مثل التثليث الذى لا يمكن ادراكه الا تشبيهاً، قياساً للغائب على الشاهد، وبحثاً عن صورته فى الحياة الإنسانية الفردية والاجتماعية هناك إذن حقائق يقينية يمكن الوصول إليها. الشك إذن موقف متناقض لأنه يطبق أخطاء الحواس وأوهام الخيالات على الحقائق العقلية الموضوعية المستقلة مثل الحقائق الرياضية، ويقيس عليها وجود الله وخلود النفس .

كان الله محور فلسفة أوغسطين حتى قبل تحوله إلى الإيمان. فهو فكرة واضحة حتى بدون استدلال عليه. ومع ذلك يستطيع العقل إيجاد الأدلة عليه مثل برهان النظام الذى يقوم على إدراك النظام والتآلف فى الكون وأنه لا يكون محض مصادفة، وبرهان الحرية الباطنية حيث يدرك الإنسان انه قادر على الاختيار الحر المستمد من حرية الله وفضله، وبرهان المعلم الداخلى الذى يشرق فى قلب كل إنسان، وهو الله، والله بسيط، جوهر مفارق وإن كانت النفس تشعر به، ذاته عين صفاته منعاً للكثرة فيه، وحرصاً على وحدانيته، وما نطقه عليه من صفات مثل العلم والقدرة والإرادة إنما هو قياس للغائب على الشاهد وتقريب للأفهام.

والمحور الثانى فى فلسفته هى النفس حامل الفكر، وهى صورة الله فى الإنسان تشاركه فى صفاته مثل الروحانية والوجدانية والبساطة، لا كم ولا مركز لها، بل هى كيف خالص العقل والإرادة والذاكرة مظاهرها الثلاثة، صورة الثالوث فيها. قال المانويون أن أصلها من الله فقد صدرت عنه مما يتطلب ثباتها مثل الله أو تغير الله مثل النفس. وقال الأفلاطونيون بالتناسخ، قدم النفس قبل هبوطها إلى الأرض وعودتها إليها. وهى أسطورة تمحو الاستحقاق بأن الله خلق النفس وتنفى فرديتها وتقضى على شخصيتها. وتقول المسيحية بأن الله خلق النفس وهو الأعقل نظراً لتمايزها عن البدن. والدليل على ذلك أنها محل الحقائق، والحقائق لا تفسد ولا تنفى، كما أنها تدرك ذاتها، ومن يدرك ذاته يكون أبقي وأخلد ممن يدركه غيره. ومع ذلك يقترب أوغسطين من أرسطو أحياناً فى جعل النفس والبدن وحدة واحدة، فالنفس هو الإنسان الباطن والبدن هو الإنسان الظاهر، وتستطيع النفس الباطنة إدراك الأمور المعنوية مثل الله والملائكة والحقائق المفارقة، وتستقبل النور

الباطنى من الله، المعلم الداخلى وهى التى تجعل الإنسان قادرًا على الاختيار الحر، يشهد بذلك الوجدان، كما أنه ضرورى للشواب والعقاب وللإرادة الحرة قانونها الخاص، اخضاع الحواس للعقل ثم اخضاع العقل لله حتى تتجه بكليتها نحو الله، ولا ينفى علم الله المسبق حرية الاختيار ولا يعارض الفضل الإلهى الإرادة الحرة فكلاهما ضرورتان متحدتان، بل أن الفضل الإلهى أحد مكونات الفعل الحر على عكس ما قرره بلاجيوس بتأكيديه على الفعل الحر دون ما حاجة إلى أى عون خارجى.

وإن كانت الأوغسطينية تدور أساسًا حول محورى الله والنفس كما تدور فلسفة توما الأكوينى على محورى الله والعالم إلا أن العالم أيضًا كان حاضرًا فى فلسفة أوغسطين ولو بدرجة أقل، فليس العالم صورة الله كالنفس لأنه شتان ما بين الروح الإلهى ومادة الكون ولكنه يتلقى التجليات الإلهية مثل الوحدة والحقيقة والخير والعدل والجمال؛ لذلك أصبح العالم وسيلة للتعرف على الله وإن كان وسيلة أقل فاعلية من استيطان النفس، ولا يصدر العالم عن الله صدورًا ضروريًا إزليًا كما هو الحال عند أفلوطين، فذلك يقتضى تجزأ الذات الإلهية، والله بسيط لا يتبعض، إنما خلق العالم من عدم بفعل إلهى حر، فالعالم له أول فى الزمان وله نهاية فيه، فهو مخلوق فان وليس قديمًا إزليًا ولا يعنى خلق الله العالم فى ستة أيام المعنى الحرفى للآية بل يعنى تفصيل لحظة الخلق ومراحلها والمخلوقات على أنواع ثابتة ودائمة مثل الملائكة وفاسدة فانية مثل النبات والحيوان، أما الإنسان فإنه يتبع الاثنى جسمه فإن روحه خالدة، وإذا كان العالم من خلق الله فإنه خير بالذات خال من الشر فالخير لا يفعل إلا الخير، الشر فى العالم نقص ووهم وخطأ فى الإدراك وليس له وجود موضوعى فعلى فى العالم .

وتظهر مركزية الله فى فلسفة أوغسطين عندما يتعرض للأخلاق والسياسة. فالإنسان فى حاجة إلى مدد إلهى لممارسة الفضيلة مزوجًا بين المسيحية والرواقية ضد الأفلوطنية والأبيقورية حيث لا يعلم الله العالم ولا تمارس إلا الحياة المادية، حياة الفضيلة هى الحياة الإلهية وجزاؤها معاينة الله والنعيم بقربه وكذلك الحياة الاجتماعية والسياسية حياتان: حياة الرذيلة والقوة والغلبة التى لا تدوم وهى الامبراطورية الرومانية، وحياة الفضيلة والتسامح والمحبة الدائمة وهى حياة مدينة الله، مدينة الأنبياء والقديسين والشهداء، وللقاء ولا مصالحة بين المدينتين مدينة الأرض ومدينة السماء .

وفى نفس الإطار الأوغسطينى ولكن باستقلال عنه كون ديونيسيوس الأريوباحى فى القرن الخامس مذهباً أفلاطونياً مسيحياً ظل كالأوغسطينية نموذجاً حتى عصر النهضة وهو مؤلف مجهول يقول أنه تلميذ بولس مع أن مصنفاته تشابه إلى حد كبير آراء أبرقلس والأفلاطونية الجديدة وأهمها: "الأسماء الإلهية"، "المراتب السماوية أو الملائكة"، "اللاهوت الصوفى"، "المراتب الكنسية" ويعنى بالأسماء الإلهية الصفات التى تضيفها الكتب المقدسة لله، وهى أساس معرفتنا بالله نظراً لأن المحسوسات لا تؤدى إلى علم يقينى فى الأمور الروحانية المفارقة، الله وحده عالم بذاته، وأوحى إلينا علمه عن طريق الأنبياء على قدر الطبيعة الإنسانية المحدودة، نركه فى الدنيا من آثاره التى تشارك فى الألوهية مشاركة غير جوهرية عن طريق إشراق الله عليها ودلالاتها هى عليه. فأسماء المخلوقات دلالات عليه، ولا يوجد اسم واحد مطابق له، وبالتالى يمكن اثباتها أو نفيها، إيجابها أو سلبها. فى الإيجاب تكون البداية بأسمى الصفات، وفى السلب تكون البداية بأدناها، وكلما صعدنا إلى أعلى زادت المطابقة وكلما نزلنا إلى أسفل قلت المطابقة. وأهم هذه الصفات الإلهية فى الكتب المقدسة الخيرية وهى مبدأ الأشياء وأصلها، ويشمل النور والجمال والمحبة، ولا وجود للشرفية، فالشر عدم وجود ولا وجود له، ولا يصدر عن الله ولا فى المخلوقات، بل أن الشياطين استحقت العقاب دون أن تكون إشرارا. كما يصف الكتاب المقدس الله مجازاً بلغة الحركة والسكون والعظمة والمقدار والنفاد والقرب والبعد أو بلغة أقل حرفية مثل السلام والقديسة والملكوت، أما الملائكة فتتحدث عنها الكتب المقدسة أيضاً مجازاً، وهى على ثلاثة مراتب طبقاً لكمالها وقربها من الله. وهى موجودات عاقلة بسيطة، أرواح صرفة، خلقوا قبل العالم الحسى، لكل منهم وظيفة يستمدون علمهم من الله ويوحى كل منهم العلم إلى المرتبة التالية، ولما كانت معرفة الله تتم سلباً على نحو أفضل من الإيجاب فإن المعرفة الحقة تكون هى المعرفة الصوفية عن طريق الذوق حتى يتحد الإنسان بالله بعد أن يجذبه الله إليه جذباً. ومتى خلصت النفس من قيود البدن وإدران المادة استطاعت أن تصفو وتدخل فى عالم النور ومقام العرفان، وهو الأنبياء والقديسين والشهداء .

#### رابعاً - الفكر الدينى فى العصر الوسيط (المسيحية الأرسطية) :

وفى مقابل المسيحية الأفلاطونية التى ظهرت فى الفرق المسيحية الأولى ثم لدى المحامين عن المسيحية ثم عند أوغسطين بدأت المسيحية تتحو نحواً مغايراً

بالاتجاه هذه المرة إلى أرسطو، وكما تابعت الأفلاطونية الجديدة أفلاطون في العصر الهلينستي كذلك ظهر شراح أرسطو اليونان مثل الاسكندر الأفروديسي في القرن الثالث، وتامسطيوس في القرن الرابع، وسمبليقيوس ويوحنا النحوي في القرن السادس يحاولون أحكام نظرية العقل وأنواعه عند أرسطو دون التطرق مباشرة إلى الإلهيات .

ثم ظهر فلاسفة مسيحيون يعتمدون على أرسطو في إقامة فلسفة مسيحية جديدة، وكان أشهر المتقدمين منهم بويس (٤٧٠-٥٢٥م). نقل كتب أفلاطون وأرسطو إلى اللاتينية، وحاول بيان أوجه الاتفاق بينها، لم يترك مذهباً متسقاً، وظل متردداً بين المنطق والإلهيات الأرسطية، فالله صورة محضة في حين أن المخلوقات الروحية أى العقول والملائكة مركبة من هيولى روحية وصورة. وأحياناً يقول بالصدور في تفسيره للخلق مع انكار مشاركة المخلوق الخالق في الألوهية، ويؤكد على الإيمان بالعناية الإلهية مثل إيمان الرواقيين بالقدر المحتوم، ويسلم بوجود النفس قبل الميلاد، وبن المعرفة تذكر على طريقة أفلاطون، وفي عزاء الفلسفة الذى كتبه وهو فى السجن يفيض فى وصف العناية الإلهية، والخير الأعظم، وآلام الصالحين، وعذاب الدنيا، والسعادة فى الآخرة، فالدنيا امتحان للأخيار، وعظة للمؤمنين استعان بالفلسفة لاثبات الإيمان وإن كان لم يتخلص بعد من كل آثار الأفلاطونية وهو فى طريقه إلى الأرسطية.

واستمر هذا التحول عند عديد من المفكرين فى العصر الوسيط مثل أيزيدور الاشيلي (٥٧٠ - ٦٣٦م) بتقافته الموسوعية فى أسبانيا، وبيد المحترم (٦٧٢-٧٣٥م) بنشره الثقافة المسيحية فى إنجلترا. كما ساعد على هذا التحول نظم التعليم الجديدة وتكاثر المدارس وظهور أساتذة كبار مثل الكوين (٧٣٠-٨٠٤م) الانجلو سكسونى الذى أسس مدرسة فى بلاط شارلمان ثم مدرسة اخرى فى فرنسا لانشاء أثينا جديدة، ووضع كتباً منطقية فيها آثار بويس، وأخرى نفسية فيها آثار أوغسطين، وثالثة لاهوتية مقتبسة من أقوال السابقين، وحاول رابان مور (٧٨٠ - ٨٦٥م) تلميذ الكوين نفس الشئ فى ألمانيا، وكتب دائرة معارف لعصره وشروحاً على الكتب المقدسة، واستثنى الله من الجسمية، وكان التعليم فى ذلك العصر على ثلاثة مراحل: المرحلة الأولى الإلزامية ثم المرحلة الثانية للفنون الحرة السبعة، الثالثة (النحو والمنطق والبلاغة) والرابعة (الحساب، الهندسة، والموسيقى، والفلك)، ثم المرحلة الثالثة للكتب المقدسة. وكانت الفلسفة فى ذلك الوقت قاصرة على كتب

أرسطو المنطقية الأولى: المقولات والعبارة والتحليلات الأولى مع بعض المناقشات اللاهوتية اعتمادًا على أوغسطين، ثم ظهرت مشكلة الكليات هل هي في الذهن أم في الوجود الخارجى، وسيطرت على العصر الوسيط كله .

ومن ثانيا هذا التحول برز أول مفكر مسيحي فى العصر الوسيط المتقدم وهو جون سكوت اريجنأ (٨١٠ - ٧٨٨م). عاصر الكندى أول الفلاسفة المسلمين. نشأ فى أيرلندا وعلم فى باريس. وكانت أول مصنفاته "الانتخاب الإلهي" ردًا على قول أحد الرهبان بانتخاب الله الناس للجنة والنار دون استحقاق ومبيناً ضرورة الحرية من أجل الاستحقاق، واستحالة إضافة الخير والشر إلى الله فى آن واحد، وبين ذلك بالدليل العقلى والدليل النقلى، ونقل مؤلفات ديونيزيوس الأيريوباجى إلى اللاتينية، كما ألف "قسمة الطبيعة" بها آثار الأفلاطونية الجديدة، وحد بين الفلسفة والدين مثل الكندى، فكلاهما صادر عن الحكمة الإلهية. ويعتمد على العقل دون ما تفرقة بين الطبيعة وما يفوق الطبيعة، ويؤول نصوص الكتاب المقدس بحيث تكون متفقة مع العقل، قسم نظام الطبيعة إلى أربعة مراتب: الله مبدأ ووسط وغاية والوسط مزدوج، الأولى الله من حيث هو مبدأ الأشياء، الطبيعة الخالقة غير المخلوقة، الأب، بسيطة، إيجاب فى القول، وسلب فى العقل خشية الوقوع فى التشبيه، والثانية الله كوسط تقوم الموجودات فيه وتتحرك به، الابن، الطبيعة الخالقة المخلوقة، الكلمة الصادرة عن الله، الحاوية علل الأشياء، العالم كما يتصوره الله، والثالثة الروح القدس، الطبيعة الخلوقة غير الخالقة، عالم التحقق خارج الله، والرابعة الطبيعة غير الخالقة وغير المخلوقة وهو الله من حيث غاية جميع الموجودات. فالأولى والرابعة واحدة ولا تتمايز بينها إلا فى التصورات، والثانية والثالثة واحدة لأنهما تمثلان الخليقة أو التجلى الإلهي. وهو لا يبعد كثيرًا عن القول بوحدة الوجود فى مزيج من نظرية الفيض. فالله يخلق من كماله والخلق يتم من الله، لا فرق بين خالق ومخلوق، كلاهما يشاركان فى الوجود بالذات. الخلق أزلى، والمادة نتيجة للخطيئة الأصلية، سبب الموت ومصائب الدنيا، والإنسان شبيه بالله، من نفس وجسم لطيف، له علم بذات الله، ولكنه تحول عنه بحريته إلى نفسه، وطرد من فردوس الحياة الناطقة، ويستطيع الخلاص بالكلمة، والعودة إلى الله غاية الخلق فى آخر الزمان حيث لا يبقى إلا الله الموجود الحق فتتأله الموجودات كما بدأت أول مرة، ويعود الإنسان إلى الله على ستة مراحل: الموت وانحلال الأجسام، والثانية البعث باجتماع العناصر مع النعمة الإلهية، والثالثة تحول الجسم إلى روح

بصعوده إلى درجتى الحياة والحس، والرابعة عودة الطبيعية الإنسانية وقد صارت روحًا إلى المثل أو العلل الأولى القائمة فى الله، والخامسة اعتبار المثل صور الله والصعود من العلم إلى الحكمة، والسادسة تشبع الطبيعة الإنسانية بالله فتصير إلهية مثله، ويتم الخلاص لكل الناس بما فى ذلك الأشرار فيتحولون إلى أختيار حيث لا يبقى مع الله إلا الخير، حينئذ يكون النعيم روحياً والعذاب روحياً، نعيم الرؤية وعذاب الضمير .

وساد الفكر الدينى فى القرن العاشر صراع بين الجدليين واللاهوتيين، بين أنصار المنطق ودعاة العقيدة، وصراع القديم بين العقل والإيمان، وقد نشأ هذا الصراع أيضاً مع بداية تعلم الفلسفة الإسلامية مباشرة وتعلم اللغة العربية قبل ترجمتها إلى اللغة اللاتينية كما هو الحال لدى جريبير الأورياكى الذى اطلع على الثقافة والعلم الإسلامى فى اسبانيا، واستمرت الحالة كذلك فى القرن الحادى عشر مع بداية الترجمة من الفلسفة الإسلامية فى إيطاليا إلى اللغة اللاتينية خاصة للعلوم الطبيعية والفلكية بواسطة رهبان مونتى كاسينو. ويرز من الجدليين بيرانجيه التورى (١٠٠٠-١٠٨٨م). اعتمد على المنطق والعقل لفهم الدين، فقد خلق الله الإنسان على صورته بالعقل، والعدول عن استخدام العقل هو عدول عن التشبه بالله. وطبق ذلك فى مسألة القربان المقدس مطبقاً فيها تلازم الأعراض والجوهر مما يجعل حضور المسيح فى القربان حضوراً عرضياً وعلى ما هو مدرك بالحس، إذ لا يتم التمايز إلا فى الذهن مما كان السبب فى إدانته، ثم قام روسلان (١٠٥٠-١١٢٠م) بتطبيق نزعتة الاسمية فى اللاهوت حفاظاً على وحدانية الله باعتباره الأقانيم الثلاثة مجرد أسماء أو ألفاظ لا جواهر أو أشياء، ومع ذلك حدث رد فعل اللاهوت على الجدل عند بطرس الدميانى (١٠٠٧-١٠٧٢م) فجعل الله فوق الجدل، والفلسفة فى خدمة اللاهوت .

واستطاع القديس انسيلم (١٠٣٣-١١٠٩م) أن يكون حلقة الاتصال الفعلية والنهائية بين الأوغسطينية والتوماوية، بين الإشراق الداخلى والتأمل العقلى. تعلم فى فرنسا و علم بها ثم عين رئيساً لأ ساقفة كانتربرى فى إنجلترا. أعماله قليلة، وتدور كلها حول وجود الله وصفاته، يبدأ بالأوغسطينية من أجل تعقل الإيمان فالإيمان شرط التعقل، والتعقل وسط بين الإيمان فى الدنيا ومعينة الله فى الآخرة، هو اقتراب من علم الله. يخطئ الجدليون إذن فى اخضاع الإيمان للمنطق كما يخطئ اللاهوتيون فى إخراج العقائد عن الاستدلال. يحاول فى كتابه

"مونولوجيون" أى حديث النفس إعطاء نموذج التأمل فى وجود الله وصفاته على نحو عقلى خالص، ويعطى ثلاثة أدلة على وجود الله تؤدى كلها إلى اثبات علة أولى، الأول الصفات مثل الخير والجمال والعلم والحق التى يشعر الإنسان بوجودها فى نفسه، والثانى الماهية وتفاوت الماهيات، والثالث الوجود المتفاوت أيضاً فى الماهيات. ويستحيل الانتهاء إلى علة أولى كثيرة وإلا وقعنا فى الدور، وبالتالي لا توجد إلا علة أولى واحدة، الكمالات كلها ماهية واحدة بسيطة، ويقدم انسيلم دليلاً أبسط من ذلك فى كتابه الثانى "بروسلوجيون" وهو الدليل الأنطولوجى المشهور الذى سيظل قائماً فى الفكر الحديث والمعاصر بين أنصاره وخصومه، وهذا الدليل لا يبدأ من الوجود بل من فكرة الله، ولما كان الله هو ما لا يتصور أعظم منه أى الموجود الكامل، وكان الوجود أحد هذه الكمالات فالله موجود، فالموجود الكامل لا يوجد فقط فى الذهن بل أيضاً فى الواقع وإلا كان مجرد تصور، ولا فرق فى ذلك بين المؤمن وغير المؤمن، فهو دليل طبيعى مفطور عليه الإنسان، لذلك عارض النزعة الاسمية عند روسلان التى تجعل صفات الله وكمالاته مجرد أسماء .

وفى القرن الثانى عشر استمر الفكر الدينى أخذاً دفعة جديدة بعد عصر الترجمة من العربية إلى اللاتينية خاصة فى أسبانيا بعد انحسار الحكم الإسلامى عنها. جمع المفكرون الأوائل بين الترجمة والتأليف فى حين اقتصر الأواخر منهم على التأليف بعد أن كانت الترجمة قد تمت، فمن أوائل المترجمين اديلارد البيثى الإنجليزى الذى تعلم فى فرنسا ثم إيطاليا وصقلية واليونان وآسيا الصغرى وأسبانيا، ويقال أيضاً أنه جاء إلى مصر ورحل إلى بلاد العرب، نقل إلى العربية "مبادئ أفلاطون" وزيجات الخوارزمى وعدة رسائل فلكية، حاول التوفيق بين أفلاطون وأرسطو، فالله يخلق النفس وصورها المعقولة ثم يفقدها الجسم بعض علمها فتبحث عما فقدته فتخونها الذاكرة فتلجأ إلى الظن، ثم طاف قسطنطين الأفريقى القرطاجى المولد بالبلاد الشرقية. وترجم كتباً طبية إسلامية ويهودية ويونانية، وقام جند يساليفى فى طليطلة بعد أن انحسر عنها الحكم الإسلامى بالتعاون مع بعض اليهود مثل يوحنا ابن داود، ويوحنا الأسبانى، ويوحنا الأشيبلى بالترجمة من الأسبانية إلى اللاتينية بعد أن ينقلها معاونوه من العربية إلى الأسبانية فى ديوان الترجمة الذى أسسه كبير أساقفتها ريمون. فترجم أجزاء من كتاب الشفاء لابن سينا من المنطق والطبيعات والإلهيات وإحصاء العلوم للفارابى، وبنبوع الحياة لابن جبرول، ورسالة العقل والمعقول للكندى، ورسالة قسطا ابن لوقا فى الفرق بين النفس

والروح، ومقاصد الفلاسفة للغزالي، وكتب الفلك لمحمد بن جابر الحراني المعروف بالتباني، وأحمد بن كثير الفرغاني، وأبي معشر وغيرهم، وغلب على تأليفه المادة المترجمة، فكتب في تقييم الفلسفة اعتمادًا على الفارابي واسحق الإسرائيلي وابن سينا وغيرهم مميزًا بين اللاهوت الصادر عن الوحي والفلسفة القائمة على العقل، والفلسفة هي العلم الشامل، أما الإلهيات فهي مزيج من الأرسطية والأفلاطونية الجديدة وشروحها الإسلامية، فالله هو الوحدة العليا أو الوحدة الخالقة، منه تفيض الوحدات المخلوقة لا عن طريق الصدور كما هو الحال عند ابن سينا بل بمشاركة فعلية مع الإبقاء على التمايز بين اللامتاهي والمتاهي، والموجودات مركبة من مادة وصورة كما هو الحال عند ابن جبرول، وهي ثلاث مراتب: العقل الكلي ثم النفس الكلية ثم العالم، وقد اقتبس ثلث رسالته في خلود النفس من ابن سينا من طبيعيات الشفاء. وقال مثله بادراك النفس المعقولات من العقل الفعال المفارق ولكنه لم يجعله عقل فلك القمر كابن سينا بل جعله الله، كما قام جيرارد والكريموني (١١٨٧م)، وهو إيطالي وزميل جند يساليفي في طليطلة، بترجمة كتب أرسطو من العربية إلى اللاتينية مع شروح ثامسطيوس، ورسائل الكندي مثل رسالة العقل والمعقول، والنوم والرؤيا، والجواهر الخمس، وقانون ابن سينا في الطب، والمجسطى لبطليموس في الفلك، والايضاح في الخير المحض لابروقلوس، والمناظر لابن هيثم، وشرح الفارابي على السماع الطبيعي لأرسطو، وشروح الإسكندر الأفروديسي على أرسطو.

ثم ظهر فلاسفة في القرن الثاني عشر بعد أن كانت الترجمة من العربية إلى اللاتينية قد مهدت الطريق لتفكير ديني عقلاني جديد، فظهر الاخوان برنار وتييري الشارترين بفرنسا. جعل برنار أصول الموجودات ثلاثة: الله، والمادة المخلوقة من عدم، والمثل الأزلية غير المساوية لله، وشرح تييري سفر التكوين بالمعاني الأفلاطونية الأربعة: الصانع والمثل والنفس الكلية والعناصر، وردها إلى العلة الأربعة عند أرسطو، وردها أيضًا إلى الثالث، فالأب العلة الفاعلة، والابن العلة الصورية، والروح القدس العلة الفانية، والروح القدس هي النفس الكلية أو قوة الصانع التي تصور الأشياء، والألوهية الصورة الجوهرية للأشياء، والله هو الوحدة العظمى على رأى وحدة الوجود، ويمكن اثباته بادلة رياضية كما هو الحال عند فيثاغورث، وحدوث الخلق منه مثل حدوث الأعداد من الواحد. وسار على أثره جيوم الكونشي (١٠٨٠-١١٤٥م) تلميذ برنار، فهم الثالث اعتمادًا على فلسفة

أفلاطون، يولد الابن عندما يرى الله على أى نحو يخلق الأشياء، وينبثق الروح القدس حين تمتد الإرادة الإلهية إلى خلق العالم وتدبيره، وهى نفس العالم تجعله يحيا ويحس ويفكر، فالثالوث ليس بالإضافة إلى ذات الله بل إلى حياة العالم، وهو أيضًا نوع من وحدة الوجود.

ثم تطور الفكر الدينى نحو مزيد من العقلانية على يد أبيلار (١٠٧٩-١١٤٢م)، وهو فرنسى تلميذ روسلان، قدم العقل على النقل، وأشاد بفلسفة اليونان، وأنها هى الحقيقة المسيحية قبل الإعلان عنها فى الوحي، بل أن فلسفة البراهمة هى أيضًا مسيحية قبل الوحي وبدون أسرارها، التعاون إذن بين الفلسفة والدين ممكن. فالفلسفة خاصة الجدل قادرة على رفع اللاهوت إلى مستوى العلم، وقد بين فى كتابه "نعم ولا" تناقض أقوال آباء الكنيسة فى نفس الموضوعات محاولاً التوفيق بينها اعتماداً على أن العقل أساس النقل، وفى مسألة الكليات أخذ مذهب أرسطو فى المعرفة حلاً للصراع بين الواقعيين والاسميين، فالأنواع والأجناس ذاتية فى الجزئيات مجردة فى العقل وفى كتابه "أعرف نفسك" حوار بين مسيحي وفيلسوف أسس الأخلاق الطبيعية القائمة على الضمير والنية، ومؤكداً على الخطأ الشخصى والخلص الفردى ضد توارث خطيئة آدم والخلص المسيحى. واستمر التفكير الدينى العقلانى عند جلبير اللابورى (١٠٧٦-١١٥٤م)، ويوحنا السالزبورى (١١١٧-١١٨٠م) متساوياً أساساً مشكلة الكليات، وكان أبرزهم ألان الليلى (١١٢٥-١٢٠٣م) الفرنسى. عرف كتاب العلل لابروقلوس مترجماً عن العربية وقرأ كتب الفلك المترجمة إلى العربية أيضاً. جعل العقل أساس النقل مثل ابيلار، فالعقل قطعى والنقل ظنى، وأكمل صورة للدليل العقلى هو الدليل الرياضى، أما الأصول الأولى فى اللاهوت فهى موضوعات إيمانية مسلم بها، ليس المطلوب التدليل عليها بل تعقلها وإقناع غير المؤمنين بها الذين يعتمدون على العقل وحده. ويطبق ذلك فى كتابه "قواعد اللاهوت" عندما يبرهن عليها جميعاً بالطريقة الرياضية وليس بقواعد المنطق والنحو، إذ ليس فى الله محمول متمايز عن الموضوع ثم ألف بطرس اللومباردى (١١٦٤م) "الأحكام" مرتباً مسائل اللاهوت على نحو جدلى، حجج الاثبات وحجج النفي دون القطع برأى ودون وضع مذهب، وظل أساس التعليم اللاهوتى الجدلى، ثم رد فعل ثان على اللاهوت الجدلى فى وحدة الوجود والنزعات الصوفية عند أمورى اللينى (١٢٠٧م) أستاذ اللاهوت فى باريس. فهناك موجود واحد يعلن عن مظاهر ذاته فى الخلق، وترجع

الموجودات إليه بما في ذلك الإنسان تأليها له، لا تمايز بين الخير والشر، وظهر نفس التيار عند دافيد الديناني البلجيكي، فالوجود أيضاً واحد لا تمايز فيه بين الموجودات، وانتشرت بعض الطوائف المتطهرة والمانوية في إيطاليا وفرنسا تدعو إلى الرهينة والتحرر من كل سلطة ثم تحولت النزعة الصوفية إلى وصفية عقلية أو تأمل صوفى في دير القديس فكتور الأوغسطينى فى باريس عند هوج سان فيكتور (١٠٩٦-١١٤١م)، فالمعرفة لديه على ثلاث درجات: معرفة العالم المحسوس بالحس والخيال والتجريد، والثانية معرفة النفس ذاتها، والثالثة معرفة الله. الأولى عين الجسم، والاثنية عين العقل، والثالثة عين المشاهدة كما هو الحال عند الصوفية المسلمين والتفرقة بين علم اليقين، وحق اليقين، وعين اليقين. وترأس الدير بعده تلميذه الاسكتلندى ريتشارد (١١٧٣م) وميز بين ثلاث قوى فى الإدراك بعد الحواس وهى المخيلة، العقل، والفهم تدرك المخيلة حضور الأجسام، ويدرك العقل الأمور الغائبة، ويدرك الفهم الموضوعات المفارقة والمبادئ النظرية الأولى، وفى قمتها المشاهدة التى تبلغ إلى الله وشرطها تطهير النفس، وفى هذه المعرفة الإلهية تتمايز ثلاث درجات: اتساع الذهن وذلك ادراك الله بالصور المستمدة من الطبيعة الحسنة، ثم ارتفاع الذهن حينما تدرك النفس الله وتراه فى مرآتها، ثم انجذاب الذهنى وذلك تأمل الله فى حقيقته الخالصة، وتحتاج إلى نعمة إلهية وإلى هبة مجانية من الله .

وبلغت الفلسفة المدرسية أوجها فى القرن الثالث عشر بعد نشأة الجامعات، وتطوير نظم التعليم وازدهار التجارة بين الشرق الغرب. وانتشرت الكتب المنقولة عن العربية واليونانية خاصة كتب أرسطو وشراحه وازداد النشاط الفكرى أولاً والاستدلال. والانجليز يميلون إلى العلم الواقعى، والألمان يكسبون المعارف ويتجهون نحو التصوف. تأسست جامعة السربون عام ١٢٥٣، وتحول معهد الدراسات الفقهية فى بولونيا إلى جامعة فى ١٣٥٢، وقامت جامعة اكسفورد بعد جامعة السربون بقليل ورأى أسانذتها فى كتاب المناظر لابن الهيثم نموذج العلم الذى فاق طبيعيات أرسطو، وكان نظام التعليم يقوم على تلازم الشيخ والمريد كما. كان الحال فى الشرق لشرح المتون والمناقشة الخاصة والعامة وجمع ذلك فى المسائل الخلافية والمناقشات المتنوعة يضاف إليها المجموعات التى تعرض المسائل على نحو مرتب ومنظم. وكانت الفلسفة شاملة للفنون الحرة السبعة كلها، وكان النزاع حول أرسطو من أهم موضوعات النقاش بسبب معارضتها للدين

بفضل ترجمات طليطلة لمؤلفات أرسطو وشراحه المسلمين، فأنكرها المجمع الكنسى الذى عقد فى باريس ١٢١٠ لحظر تدريسيها، ثم سمح بتدريس المنطق والأخلاق وأعيد حظر الطبيعة وما بعد الطبيعة فى ٢١٥. ثم قامت جامعة تولوز بتدريسيهما فى ١٢٢٩، ثم رفع الحظر فى جامعة باريس فى ١٢٥٢ ابتداء من كتاب النفس، ثم باقى الكتب فى ١٢٥٥ حتى قام البير الكبير وتلميذه توما الأكوينى بالاعتماد عليها وتأسيس المسيحية الأرسطية ثم تحويلها إلى دروس إلزامية فى ١٣٦٦. وأصبحت الفلسفة فى القرن الثالث عشر هى مواقف متنوعة من أرسطو وابن سينا وابن رشد. يعتمد الأوغسطينيون على فلسفة ابن سينا الاشراقية، وتلك هى الأوغسطينية السينوية، ويأخذ فريق صف أرسطو وشرح ابن رشد وتلك هى الأرسطية الرشدية .

ثم اشتدت حركة الترجمة وظهر عدة مترجمون من العربية إلى اللاتينية أولاً ثم من اليونانية مباشرة إلى اللاتينية ثانياً وذلك لأن الترجمات العربية كانت منقولة فى معظمها عن السريانية، قبل نقلها إلى اللاتينية الفصحى. وكانت مراكز الترجمة فى اسبانيا خاصة طليطلة لنقل الكتب العربية كما كان الأمر فى القرن الماضى، وإنجلترا خاصة اكسفورد حيث نبغ جروستست فى ترجمته عن اليونانية، وإيطاليا فى بلاط ملوك نابولى وصقلية، الامبراطور فردريك الثانى وابنه منفريد الذى كان يستقبل علماء المسلمين لشرح مستعصيات الفلسفة، والبلاط البابوى فى روما، والقسطنطينية بعد فتح الصليبيين لها فى ١٢٠٤ وتأسيس الامبراطورية اللاتينية حتى ١٢٦١، وكان أشهر المترجمين ميخائيل سكوت ( ١٢٣٥-) وهو اسكتلندى ترجم بطليطلة بمعاونة أحد اليهود علم الهيئة للبطروجى، وكتاب الحيوان لأرسطو، وكان الشراح المسلمون يجمعون فيه تاريخ الحيوان وأجزاء الحيوان وكون الحيوان، وكتاب الحيوان لابن سينا، وكتاباً فى التجيم. وكان أول مترجم شروح ابن رشد على أرسطو، كما نقل هرمان الألمانى فى طليطلة ( ١٢٧٢-) الشرح الأوسط لابن رشد على الأخلاق النيقوماخية، وكتاب الخطابة لأرسطو عن العربية وإكماله بالرجوع إلى الفارابى وابن سينا وابن رشد، وشرح الفارابى لهذا الكتاب، والشرح الأوسط لابن رشد لكتاب الشعر لأرسطو. كما ساهم الفريد الإنجليزى الذى تعلم العربية فى طليطلة فى ترجمة كتاب النبات لأرسطو وكتب أخرى لأرسطو مع شروح الاسكندر الأفروديسى وكذلك كتاب المبادئ لابروقلوس وبعض الكتب الطبية والرياضية. وظهرت ترجمات أخرى لكتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو وكتاب

الأخلاق الكبير، "ودلالة الحائرين" لموسى بن ميمون عن العبرية بعد أن نقله صاحبه من العربية .

ثم ظهر عدة مفكرين فى القرن الثالث عشر يمهدون للمسيحية الأرسطية فى صيغتها النهائية عند توما الأكويني، كان جيوم الأوفرنى (١١٨٠-١٢٤٩) فرنسيًا يعرف فلاسفة الإسلام وعلماءه معرفة جيدة مثل أبو معشر، والخوارزمى، وعلى بن عباس الهادى، والبطروجى، والفرغانى، والحسن بن الهيثم. ويستشهد بأقوال الفارابى، وابن سينا فى العقل الفعال، ويذكر الغزالى فى مقاصد الفلاسفة، ويصف ابن رشد بأنه الفيلسوف الشريف جدًا، ويذكر من فلاسفة اليهود ابن ميمون وابن جبرول. بل أن الفلاسفة المسلمين هم الذين وجهوه إلى الدراسات الفلسفية وإلى الجامعة. حاول البرهنة على وجود الله متجاوزًا دليل المحرك الأول مع أنه يعتبر الله العلة الأولى وبالاعتماد على المشاركة فى الوجود بين واجب الوجود وممكن الوجود كما هو الحال عند ابن سينا، ويؤثر حدوث العالم مثل أوغسطين على قدمه عند أرسطو وابن سينا، فالحدوث أقرب إلى العقيدة الدينية من القدم، والله وحده لا يقبل المشاركة أو التولد أو المتوسط. والله وحده ليس العقل الفعال هو غاية الإنسان، ولا يمكن إيجاد براهين على نظرية الصدور سواء فى العقول أو فى الموجودات كما يفعل ابن سينا، ويحاوّر ابن سينا فى تحريك النفوس الفلكية لأجرامها ويؤثر القول بنفس واحدة تحركها جميعًا، والأرواح لديه صور خالصة أو عقول مفارقة اعتمادًا على شرح ابن رشد لأرسطو، ولا تصدر النفوس الإنسانية عن العقل الفعال أو عقل فلك القمر كما هو الحال عند ابن سينا لأنها مخلوقة من الله مباشرة، والنفوس تدرك ذاتها. ويعتمد على كتابى ابن سينا "الشفاء والإشارات والتبهيّات" فى اثبات ذلك، وهو دليل الإنسان الطائر الذى يثبت إمكان وجود أنية حتى بدون البدن كلاً أو جزءًا تمامًا مثل اثبات الذات الإلهية وصفاتها دون زيادة أو تركيب. وفى موضوع المعرفة يعارض جيوم نظرية التجريد الأرسطية، ويفضل نظرية الإشراق الأوغسطينية. فالله يشرق بالمبادئ والمعانى فيدركها العقل دون ما حاجة إلى عقل فعال داخل النفس كما هو الحال عند أرسطو أو خارجها مثل ابن سينا. وتعتبر فلسفته نموذج الأوغسطينية السينوية.

وكان الكسندر الهالى (١١٧٥-١٢٤٥)، وهو إنجليزى تعلم فى باريس، مطلعًا أيضًا على الفلاسفة الإسلاميين وخاصة ابن سينا ونظرية الصدور ولو أنه يلاحظ أن ابن سينا يجعل الأشياء السفلية تصدر عن عقل ذلك القمر، فيضيف

أوغسطين وأسلم منه إلى أرسطو. النفس تتمايز عن أفعالها وقواها في الإنسان في حين أن ذات الله وأفعاله وحد واحدة. وقوى النفس ثلاثة: النطق وموضوعه العالم المحسوس، والعقل وموضوعه الأرواح المخلوقة، والفهم وموضوعه الله والمثل. والعقل الفعال حال في النفس، فالله خلق النفس ومنحها القدرة على التعقل، ثم نزع تلميذه القديس بوناقتورا (١٢٢١-١٢٧٤) نحو التصوف، وهو إيطالي يرجع الفنون كلها إلى اللاهوت، وأهم رسالة له "طريق النفس إلى الله" يصف فيها معارج النفس في طريقها إلى الله على طريقة أوغسطين وديونيزيوس. مهمة الفلسفة معاونة اللاهوت، ومهمة اللاهوت التوجه إلى التصوف والانتهاى إلى الجذب الصوفى، فالله هو الموضوع الحق لكل من الفلسفة واللاهوت والتصوف، وهو الغاية القصوى في نظرية المعرفة ونظرية الوجود. للنفس معرفتان أو عقلان: أدنى وأعلى، بالأدنى تتجه نحو المحسوسات وبالأعلى نحو الله. والأفعال العقلية أيضاً نوعان: نظرية وعملية وكلاهما ينتهيان إلى الله باعتباره المعلوم الأول ونموذج الحياة الفاضلة، فالإنسان على اتصال بالحقيقة دائماً، وهي فكرة الله المنطبعة في النفس، ويرفض بوناقتورا قول أرسطو بقدّم العالم وانكاره العناية الإلهية والحساب بعد الموت وعدم حاجة الأخلاق إلى الخير الأعظم، فطبيعة العالم مغايرة لطبيعة الله. لم يصدر العالم عن الله بالطبع بل صدر بالإرادة، لم يصدر عن ذات الله بل خلق من عدم، ومن ثم يستحيل مساوقة الله والعالم منذ الأزل.

وفي مقابل هذا التيار الأوغسطيني الصوفى نشأ تيار آخر عقلاني علمي تصبح المسيحية الأرسطية عند توما الأكويني هي مجرد الوسط المتناسب بينهما، وكان أول ممثلي هذا التيار العقلاني العلمى هو روبرت جروستست (١١٧٥-١٢٥٣)، عالم اكسفورد وأول ممثل للعلم التجريبي في العصر الوسيط ومن واضعى أسس العلم الحديث. وبالرغم من أنه كان مترجماً وشارحاً لديونيزيوس إلا أن عنايته الكبرى كانت موجهة إلى العلم الطبيعي عند أرسطو، وكان مثال العلم عنده هو كتاب المناظر للحسن بن الهيثم. فالرياضيات وحدها تفسر الظواهر الطبيعية، ولكن تبدو آثار الأوغسطينية لديه في تصوره للنفس النورانية التي تستقبل إشعاع النور الإلهي، وسار معه في نفس التيار روجر بيكون (١٢١٤-١٢٩٤) في اكسفورد ثم باريس، بالرغم من شروحه على الطبيعيات وعلى ما بعد الطبيعة لأرسطو ووضعه "الكتاب الأكبر" لتصنيف العلوم جاعلاً اللاهوت هو الحكمة الكلية الذى تنتقل فيه كل العلوم إلا أنه كان أوغسطينياً في

اللاهوت يقول بالاشراق الإلهي في النفس. استفاد من الكتب الإسلامية خاصة كتب ابن سينا وابن الهيثم. كان يفضل ابن سينا على ابن رشد ويعتبره أهم شراح أرسطو وزعيم الفلسفة بالرغم من نقده له في القول بقدوم العالم وبنظرية الصدور. ويرى أن له فلسفتين الأولى للعامّة في "الشفاء" والثانية للخاصة في "المباحث الشرقية". وبالرغم من وضعه أسس العلم التجريبي الحديث إلا أنه جعله خادمًا للكنيسة وأداة في يد الوعاظ والمرشدين للحصول على فوائد ثلاثة: الأولى إثبات عجائب الطبيعة لغير المؤمنين حتى يسلموا بالمعجزات كعجائب الهيئة، والثانية بطلان أعمال السحر الذي يؤمنون به، والثالثة اقتناعهم دون ما حاجة إلى حروب وقتال فأقدر اللاهوتيين على تبشير العلماء وهو الدرس الذي تعلمه الصليبيون في حملاتهم على الشرق الإسلامي .

وأخيرًا هذب البرت الأكبر (١٢٠٦-١٢٨٠) في ألمانيا مؤلفات أرسطو إلى جانب شروح ابن سينا وابن رشد. وألف مجموعات لاهوتية وفلسفية وعلمية منها رسالة في وحدة العقل ردًا على ابن رشد، حاول الجمع بين كل التيارات الأوغسطينية والأرسطية. وكان في أتباعه لأرسطو يتبع تأويل الفارابي وابن سينا وابن ميمون. ويعارض ابن رشد وابن جبرول. ميز بين الفلسفة واللاهوت. الأولى تعتمد على العقل وحده، والثاني يستمد حقائقه من الوحي. ومع ذلك يمكن استعمال الفلسفة لفهم اللاهوت وان استحالة استعمال اللاهوت لفهم الفلسفة. ويتحدث عن وجود الله وصفاته دون أن يبرهن عليها فالله مجهول ليس شيئًا بذاته، ومع ذلك فهو المحرك الأول كصفة فعل، والموجود اللامتاهي كصفة ذات. أما العالم فأدلة قدمه وحدوثه متساويان، ولا يمكن البرهنة على صدق أحد الرأيين. والوحي وحده يحسم الأمر في صف الحدوث، ومع ذلك صدرت الموجودات عن الله. فالله أوجد العقل بفعل خالق، ثم أوجد العقل باقي العقول والنفوس والجواهر. وأحيانًا يقرر أن السموات صدرت عن الله بإرادته واختياره، والنفس الإنسانية مخلوقة من الله على عكس النفس الحيوانية والنباتية روحية فهي خالدة، والكليات موجودة في الذات الإلهية وتتحقق في الأفراد، ويجردها العقل، ولكل نفس عقلها الفعال وعقلها المنفعل ردًا على ابن رشد في وحدة العقل الكلي .

وانقسم تلاميذ البرت الأكبر إلى فريقين: الأول استمر في الأفلاطونية الجديدة وهم الجرمان والثاني استمر في الأرسطية وعلى رأسهم توما الأكويني (١٢٢٥-١٢٧٤) نشأ في إيطاليا ثم التحق بجامعة نابلوني، ودخل دير رهبنة

الدومنيكيين، ثم رحل إلى باريس للتلمذ على يد البرت الأكبر. ثم رافقه إلى كولونيا. ثم عاد إلى باريس وعين فيها أستاذاً. وشرح كتاب "الأحكام"، وكتب "الوجود والماهية" وفيهما يبدو أثر ابن سينا وابن رشد. ويشير إلى رسالتي ابن سينا "في العقول" و "في صدور الوجود" وهما مقتبسان من الهيات الشفاء، ثم عاد إلى إيطاليا ليُعلم في البلاط البابوي ثم عاد إلى باريس ليُعلم فيها. وتدور مصنفاته في مجموعات أربع: الأولى شرح الأسماء الالهية لدينيزيوس، والثانية المجموعة الفلسفية وتشمل "الرد على الأمم". والثالثة الشروح على أرسطو يحذو فيها حذو ابن رشد. يذكر النص تم تحليله في حين يضع ابن سينا والبرت الأكبر مؤلفات بعناوين كتب أرسطو لدراسة نفس الموضوعات من جديد وابتداء منه. ثم يفترق توما الأكويني عن ابن رشد في أنه يقدم للنص، ويبين أقسامه، ويعرض مقدماته، ويستخلص نتائجها في حين يشرح ابن رشد النص من أجل إعادة كتابته من جديد. ومع ذلك كان في باريس في صراع عنيف مع الرشديين. فكتب "في وحدة العقل رداً على الرشديين". كما كان في صراع مع الأوغسطينيين المعادين لأرسطو. فكتب ضدهم "في أزلية العالم رداً على المتذمرين". والرابعة "مجموعة اللاهوتية" التي لخص فيها مؤلفاته السابقة في ثمانية وثلاثين مبحثاً، كل منها ينقسم إلى مسائل، وكل مسألة إلى فصول فيجىء الكتاب في ثلاثة آلاف فصل، ويرد على عشرة آلاف اعتراض. وقد قسمه إلى موضوعات كبرى ثلاث: الله في ذاته من حيث هو أصل الأشياء وغايتها، والمخلوقات الناطقة، والمسيح كطريق للخلاص. وأخيراً عاد إلى إيطاليا لإنشاء معهد عال في نابلي. ثم امتنع عن التعليم بعد أن انتابته حالة صوفية شعر بعدها أن كل ما كتبه ما هو إلا نقطة في بحر. فتفرغ للعبادة، وتوفى وهو في طريقه إلى روما لحضور أحد المجامع الكنسية.

ويعرض توما الأكويني نسقه الفلسفي اللاهوتي بناء على الترتيب الطبيعي للوجود: الله، والعالم، والإنسان، فالله أصل الموجودات، وهو موجود .

ويمكن اثباته بالطرق الأوغسطينية القديمة. فالإنسان يتشوق إلى السعادة والله هو السعادة، وهو ما لا يتصور أعظم منه وبالتالي فهو موجود على طريق الدليل انطولوجي عند انسيلم، ومن ينكر الله يسلم بوجوده لأن الإنكار لا يكون إلا للموجود وليس للمعدوم. فالله اذن هو سعادة الإنسان، وهو الموجود الأعظم، وهو الحق بالذات. هذه البراهين الثلاثة تبدأ من ماهية الله. فهي براهين قبلية. وهناك براهين أخرى خمسة تبدأ من وجود العالم وتنتهي إلى وجود الله، فهي براهين

بعدية. وهى خمسة مستمدة كلها من طبيعيات أرسطو: الأول يقوم على الحركة، فكل شىء متحرك، وكل متحرك له محرك، ولا يمكن أن تتسلسل المحركات إلى ما لا نهاية، والثانى يقوم على العلة. فكل شىء معلول علة، ولا يمكن أن تتسلسل العلل إلى ما لا نهاية إذن لا بد من علة أولى وهو الله. والثالث يقوم على الامكان فكل شىء فى هذا العالم ممكن، ولا يمكن تصور الممكن بدون واجب، وهو الله. والرابع يقوم على مراتب الموجودات فكل الموجودات فى هذا العالم متفاوتة المراتب بين النقص والكمال، وقمة الكمال هو الله. والخامس يقوم على نظام الكون فكل شىء فى هذا العالم يخضع لنظام وترتيب، ولا يمكن أن يكون بالاتفاق والمصادفة، لا بد إذن من منظم للعالم وهو الله. وهى براهين متشابهة تقوم على نفس المنطق، من التغير إلى الثبات، ومن الحركة إلى السكون، ومن المعلول إلى العلة، وتفترض ثنائية الموجودات. وبعد اثبات وجود الله تأتى ماهيته وصفاته. ويمكن التعرف على ماهية الله بثلاث طرق: طريق القياس مثل الله نور، وهى صورة فنية بلاغية لمزيد من التأثير، وطريق التشبيه، وهو طريق الايجاب لاثبات الصفات لله مثل البساطة والوحدانية والعلم والقدرة والإرادة والحياة والعناية. وطريق التنزيه، وهو طريق السلب لنفى جميع صفات النقص عن الله مثل اللاجسمية، اللامادية، اللامكانية... إلخ. ويعلم الله الكليات والجزئيات فى حين قصر ابن سينا علم الله على الكليات.

أما بالنسبة للعالم، فهو مخلوق وهو إن كان يشارك الله فى صفة الوجود إلا أنه لا يصدر عن الله كما هو الحال فى الأفلاطونية المحدثة لأن ما يصدر عن الذات لا يكون إلا ذاتاً مثله، وبالتالي ينتفى مذهب وحدة الوجود، وأن صدور الواحد عن الواحد كما هو الحال عند ابن سينا إنما ينطبق على الواحد بالطبع وليس على الواحد بالإرادة. وقد خلق الله العالم لا عن ضرورة بل عن اختيار وفعل حر. ويمكن إثبات حدوث العالم بالبرهان، كما يمكن نفي قدمه بالدليل. والملائكة هى العقول المفارقة التى قال بها أرسطو أو هى مثل أفلاطون، ويعلمون بالفيض الإلهى.

أما الإنسان فإنه جوهر مركب من نفس وبدن، وسط بين الملاك والحيوان، ويشارك الأحياء فى النفس النباتية والحيوانية، ويزيد عليها النفس العاقلة، وتبقى النفس بعد فناء البدن نظراً لجوهرها الروحى على عكس الرشدبين الذين يقولون بعقل واحد مفارق الجميع، وعلى عكس ابن سينا الذى جعل العقل الفعال خارج

النفس وغاية النفس الكمال الخلقى. والله وحده هو الغاية القصوى. كما أوجد الله الإنسان مدنيًا بالطبع مما يقتضى التعاون على الحق والخير. وكما يدير الله العالم كذلك تدبر السلطة الموناركية المعدلة بأرستقراطية وديمقراطية الشعب كما فعل موسى (الملك) بتعاون اثنين وسبعين رجلاً (أرستقراطية). يختارهم الشعب (ديمقراطية) ولا تجوز طاعة القانون الجائر المخالف للقانون الطبيعي والقانون الإلهي .

وفى نفس الوقت الذى كانت الأرسطية المسيحية تفى حق العقيدة كان هناك تيار آخر يبدأ من الأرسطية كما شرحها ابن رشد ويتمسك بالفلسفة أولاً بأول بصرف النظر عن العقيدة، وهو تيار الرشدية اللاتينية فى شخص ممثلهم الأكبر سيجر البرابنتى (١٢٣٥-١٢٨٢) وكان أستاذاً فى باريس ثم عميداً حتى أنكر كبير الأساقفة عدداً من القضايا الرشدية. رفض المثول أمام محكمة التفتيش، واحتكم إلى روما فحبسته وحرمته من الكنيسة، فكان ذلك نهاية الرشدية اللاتينية فى باريس. وتتنظم مؤلفاته فى ثلاثة مجموعات، الأولى شروحه على أرسطو متجاوزاً الشرح الحرفى إلى القراءة الشخصية ومفترقاً عن ابن رشد أحياناً. والثانية رسائل على كتب أرسطو يظهر فيها البحث. والثالثة رسائل فى موضوعات خاصة أهمها رسالة فى النفس الناطقة، ويثبت سيجر وجود الله ببرهان الحركة مثل أرسطو وتوما الأكويني وكذلك ببرهان مراتب الموجودات. ويقول بالخلق، ولكنه يقصر فعل الله على خلق العقل الأول مثل ابن سينا. ولما كان المحرك الأول أزلياً فالعالم أزلى بما فى ذلك النوع الإنسانى، ومن ثم فالماهية والوجود شئ واحد. وكل ما يحدث فى العالم السفلى إنما نتيجة لما يحدث فى العالم العلوى، فالعالم العلوى خاضع للجبرية وخارج عن العناية الإلهية من حيث أنه غير صادر عن الله مباشرة. والله بالنسبة له علة غائية فحسب كما هو الحال عند أرسطو، والنفس النامية والحاسة تعنى. أما النفس العاقلة فباقية باعتبارها عقلاً مفارقاً، وهو واحد فى الإنسانية جمعاء، كما هو الحال عند ابن رشد. غير أن الإيمان يكشف عن نظام آخر يفوق الطبيعة إرادته الله واخبرنا به عن طريق الوحي، هناك إذن نظامان: نظام العقل ونظام الإيمان طبقاً لثنائية ابن رشد بنى الحكمة والشريعة، بين القول البرهاني والقول الخطابي.

واتجه ريمون لول (١٢٣٥-١٣١٥) فى أسبانيا نحو المنطق حتى رأى رؤية جعلته يتجه نحو الدين. درس العربية، وقد كان أهل ميورقه يتكلمونها، وأتقن اللاتينية، وقضى حوالى عشر سنوات فى تأليف "الفن الأكبر" أو "الفن الكلى".

وكتب عدة رسائل أخرى فى المنطق وفى الرد على ابن رشد والرشديين. وطاف شمال أفريقيا ومصر وفلسطين والهند، وجادل الرشديين، وعلا النقاش فى البلاد الإسلامية حتى سجن مرة بتونس وأخرى بالجزائر ورمى بالحجارة فى الجزائر حتى أخذته بعض أهل جنوده إلى أوربا، جمع بين اللاهوت والفلسفة والتصوف، ونظم بلهجته الأسبانية كتابًا فى منطق الغزالي. تعلم العربية وصنف بها، وكان من أوائل الغربيين الذين ألفوا بالعربية. اطلع على الحضارة الإسلامية فى مصادرها الأولى خاصة علوم الفلك والكيمياء والطب. وقد دفع ذلك إلى تعليم اللغات للمبشرين وإنشاء كراسى لتعليم العربية واليونانية والعبرية والكلدانية فى الجامعات الأوربية، ولكنه ظل تلميذ أوغسطين وبونافنتورا وبيكون فى التصوف واللاهوت. يقول بالاشراق وبالجوهر المفارقة، وفى رائحته "الفن الأكبر" يكشف عن منطق فعال فى الدفاع عن الدين أو يبين من خلاله اتفاق العقل والوحي خلافًا للرشديين ابتداء من الأصول الأولى المسلمة بها عند الجميع، وهى البديهيات فى كل العلوم لتأسيس علم كلى عام، فالفن الأكبر هو هذا العلم الكلى ما وراء المنطق والميتافيزيقا. والمبادئ نوعان مطلقة ونسبية، والمطلقة هى الصفات الإلهية التى نصعد إليها بعد تأمل الصفات المحسوسة والنسبية، تدل على العلاقات الكلية بين الموجودات أو المحولات الإضافية للكائنات الحادثة، ثم يلى ذلك تسع مسائل، وتسعة موضوعات، وتسع فضائل، وتسع رذائل. وهناك أيضًا قواعد تأليف الأجزاء من أجل استخراج الحقائق والأسرار الطبيعية التى يستطيع العقل إدراكها فى هذه الحياة، وهى عشرة تشابه المقولات الأرسطية العشرة، ووضع جداول وأشكال تؤلف بطريقة آلية بين المعانى من أجل الوصول فى النهاية إلى جميع الحقائق الجوهرية. والله فى مركزها جميعًا مدلول عليه بالحرف الأول من حروف الهجاء وحوله المبادئ التسعة المطلقة أى الصفات الإلهية مدلول عليها أيضًا بالحروف الهجائية. تتألف منها أربعة أشكال حتى مائة وعشرين شكلًا مختلفة، وتلك أول محاولة لاختراع اللاهوت للمنطق الرياضى خاصة الجبر المنطقى.

ثم يتحول النسق المسيحى لأرسطو الذى بناه القرن الثالث عشر إلى نقد لهذا النسق بل وهدم له فى القرن الرابع عشر، آخر طور من أطوار الفكر الدينى فى العصر الوسيط. ثم أدى نقد العقل إلى التشكك فيه وفى نظامه، وأدى التشكك فيه إلى رد فعل آخر فى التصوف واللجوء إلى الدين وحده، ومع ذلك تخلصت الفلسفة من الدين، وعادت إلى ما كانت عليه أيام اليونان، ومن ثنائياها ظهرت بوادر العلم

الحديث، وأدت إلى يقظة القوميات وتأسيس الممالك الحديثة، والثورة على البابوية، والدعوة إلى فصل الدين عن الدولة.

وكان أول النقاد جون دنز سكوت (١٢٦٦-١٣٠٨). وهو اسكتلندي الأصل تعلم في اكسفورد وعلم بها. كما علم في باريس وكولونيا. وبالرغم من كونه أوغسطينيًا ينتمى إلى بونافنتورا إلا أنه أفاد من أرسطو وابن سينا وابن رشد. ويرى أن ابن رشد أصدق في شرحه لأرسطو من غيره اعتمادًا على العقل الطبيعي. وقد استعمل المحاجة وأساليب التخريج حتى لقد لقب باسم "الأستاذ الدقيق". وطبقًا لثنائية القرن الرابع عشر بين العقل والإيمان فقد رأى دنز سكوت أن الوحي هو مصدر الحقيقة، وهي معاينة الله في ذاته، وهو الوجود المطلق أو واجب الوجود على ما يقول ابن سينا، والدليل على وجوده هو دليل الحركة والانتهاج إلى المحرك الأول، ومع ذلك فقيمه نسبية لأنه دليل بعدى يبدأ من المحسوس إلى المعقول. والدليل الأقوى هو الدليل القبلي الذي يبدأ من ماهية الله، والصفات الإلهية نوعان: الأول عرفه الفلاسفة مثل الغاية والكمال، والثاني أضافتها المسيحية مثل العلم والقدرة والعدل والرحمة والعناية. الأولى عقلية والثانية إيمانية، وكان هناك تصوران لله، تصور الفلاسفة وتصور المؤمنين. ويحاول إيجاد حل وسط بين تمايز الصفات والذات وبين وحدة الصفات والذات من أجل الحفاظ على التوحيد والتثليث في آن واحد، وتضيف المسيحية صفات المحبة والحرية لأن العالم ثمرتهما. وإذا كانت المخلوقات مركبة من مادة وصورة فإن النفوس الإنسانية جواهر متميزة، ولكن الإيمان وحده هو الذى يعطى اليقين بخلودها. وفي الإنسان الإرادة أعلى من العقل لأن الإرادة محبة الله، وهي أكمل من معرفته بالعقل وحده.

وسار في نفس التيار وليم الأوكامى (١٢٩٥-١٣٤٩)، تعلم اكسفورد وتلمذ على يد دنز سكوت ثم أصبح خصمًا له، ثم علم في باريس وحقق معه في وقت كان الصراع فيه على أشده بين البابا والامبراطور. فأخذ صف السلطة المدنية ضد السلطة الدينية داعيًا للفصل بين السلطتين، وشرح "الأحكام"، وألف في المنطق والطبيعيات واللاهوت، بدأ بنظرية حسية في المعرفة، وجعل المعانى فى الذهن وليست فى الخارج، واقترب من المذهب الاسمى حتى أنه عرف بأنه مبتدعه وملكه والمدافع عنه، نقد الفلسفة، وأرجع المعقولات إلى المحسوسات، والعلاقات إلى التجارب. أما الله فإنه موضوع للإيمان الخالص، ولا يمكن أن يكون موضوعًا للإدراك وبالتالي للتعقل. وينقد البراهين السابقة على وجود الله مثل برهان الحركة

وبرهان العلة، والصفات الآلهة مجرد إضافات محتملة، فالوحدانية إضافة يقابلها القول بتعدد الآلهة. ومعانى الأسماء والصفات اصطلاحية وضعية وليست توقيفية، وانه من اللائق فقط إضافة كل ما نستطيع أن نتصوره من كمال إلى الله. ولا يوجد دليل عقلى على اثبات النفس، إنما بالوحي فقط نعلم أن لنا نفساً. أما الأخلاق فهى أيضاً تأليفات بين معان وليست ضرورية. إنما الفضائل هى التى فرضها الله بإرادته حتى ولو كانت ضد تلك التى تواضعنا عليها.

وفى مقابل هذا التيار العلمى الإيمانى ظهر تيار صوفى تأملى عند المعلم ايكهارت (١٢٦٠-١٣٢٧)، وهو المانى تعلم فى باريس ثم علم بها ثم انتقل إلى كولونيا، وأخذت عليه ثمانى وعشرون قضية حوكم بسببها وإدانته روما لقوله بوحدة الوجود. كتب مصنفاته باللاتينية، ووعظ بالألمانية وكتب بها أيضاً، الوجود لديه هو الله، والله هو الوجود، وهو المبدأ الأول، بسيط غير معين، ويوجد بما يعلم، فوجوده علمه، وعلمه إدراكه بوجوده، والألوهية هى الواحد الصورى فى حين أن الله يتصف بصفات وعلاقات، ولا فرق بين العالم والله، العالم هو الله أو هو صور الموجودات فى الله، فهو أزل كالله. وتتحول الطبيعة الإنسانية فى الحياة الأبدية إلى الطبيعة الإلهية عن طريق الزهد. والعبادات ضرورية فى بداية الحياة الدينية لتبدأ النفس فى التوجه نحو الله .

وانتهى هذا التيار بالوقوع فى الاسمية عند نيقولا الاوتروكورى واضعاً الجديد فى مواجهة القديم مع مزيد من التمييز بين العلم والإيمان، والبرهنة على الأول، والإيمان الباطنى بالثانى. وجعل يوحنا الميركورى اليقين فى مبادئ المنطق وليس فى العالم الخارجى نظراً لأن الله قد يوهمنا بجود أشياء وإرادته مطلقة. والله هو الفاعل الأوحد، وظل اللاهوت فى تناقص لحساب المنطق والعلم والحرية الإنسانية عند يوحنا بوريدان (١٢٩٥-١٣٦٠)، والبيير الساكسى (١٣٩٠- )، ونقولا أو رسم (١٢٦٥-١٣٨٢)، وبطرس الدايسى (١٣٥٠-١٤٢٠). أما اللاهوت فظل موضوعاً للإيمان وحده.

## خامسًا - الفكر الدينى فى القرنين الخامس عشر والسادس عشر (الإصلاح والنهضة):

ثم تطور الفكر الدينى الغربى من العصور الوسطى إلى العصور الحديثة مارًا بفترة إنتقالية هى الإصلاح الدينى وعصر النهضة فى القرنين الخامس عشر والسادس عشر. ويمكن إجمال أهم سمات الإصلاح الدينى فى الجراءة على مركز السلطة ومصدر التسلط وهى الكنيسة، واحتكارها لوضع عقائد الإيمان وقواعد التفسير. لا يعترف المؤمن إلا أمامها فتهبه الغفران. ولا يصلون إلا فيها فتسمع النداء، وتجيب الدعوات. رفض الإصلاح الدينى التوسط بين الإنسان والله، وجعل علاقة الإنسان بالله علاقة مباشرة فى الدعاء وطلب المغفرة لرفع الوصايا عنه، وقال بالمصدر الواحد للدين وهو الكتاب تحت شعار "الكتاب وحده"، ورفض المصدر الثانى وهو التراث الكنسى، نظرًا لوجود تعارض بين أقوال المسيح وبين عقائد الآباء، بين دعوة الإنجيل الأخلاقية وعقائد الكنيسة الوثنية. ورفض احتكار تفسير الكتاب المقدس، وأعلن حرية الإيمان تعبيرًا عن حرية المسيح، فالحرية السياسية لا تبدأ إلا بالحرية الدينية، ورفض سلطة الكنيسة الدينية والدنيوية، وتجراً على السلطة باسم حرية المسيحى، وأعلن استقلال الإنسان عقلاً وإرادة، فهماً وسلوكًا، نظرًا وعملاً، وأعطى الأولوية للحظة على الديمومة، وللإيمان على التاريخ، وللباطن على الظاهر، وللأخلاق على العقائد، وللتصوف على الشريعة، وللتأويل على التنزيل بلغتنا القديمة. لذلك ارتبط الإصلاح الدينى بالأفلاطونية والأوغسطينية والتصوف، وكان أحد مصادر مذهب التقوى والمثالية الألمانية، ورفض الصور والتماثيل، وأعلى من شأن التنزيه على التجسيم، واستأنف حركة الإصلاح إلى قامت بها الكنيسة الشرقية فى القرن الخامس الميلادى قبل ألف عام، ورفض الرهبنة، ودعا إلى زواج الرهبان، فلا تعارض بين مقتضيات الجسد ومتطلبات الروح. وأنهى القديس الرومانى الوثنى الذى كان مجرد نقل لطقوس الرومانى واحتفالات القيصر إلى العشاء الربانى فى الدين الجديد، وبدأ بقديس لارومانى بسيط يقوم على التفكير والتأمل والصلاة، وأعطى الأولوية للإيمان على العمل نظرًا لأن العمل الكنسى كان أقرب إلى المراسم والطقوس والشعائر الخارجية بلا مضمون روحى أو أخلاقى، وجعل الصلاة باللغة القومية، وترجم الكتاب المقدس من اللاتينية إلى الألمانية والفرنسية. أنهى عصر الإمبراطورية المسيحية، ودعا إلى إنشاء الدول المستقلة والكنائس القومية. وعندما نشبت ثورة

الفلاحين ضد الاقطاع القديم قاد بعض المصلحين الدينيين هذه الثورة مثل توماس مونزر فى حين تحالف البعض الآخر مع الاقطاع مثل مارتن لوثر، والحقيقة أن حركة الإصلاح الدينى فى الوعى الأوروبى لم تكن بعيدة عن النموذج الإسلامى الذى انتشر فى الفلسفة المدرسية المتأخرة، ومنذ الاتصال بالمسلمين عبر الحروب الصليبية ونقل العلوم الإسلامية، فقد تعلم لوثر العربية، وظل النموذج الإسلامى القائم على العلمانية وغياب الكهنوت أحد نماذج الإصلاح المسيحى واليهودى.

كان أول المصلحين يحيى هوس (١٣٧٠-١٤١٥). أثبت سلطة الكتاب وحده، وتحدى الحظر الكنسى، وكانت حركته وراء نشأة الشعور الوطنى واكتشاف الحاجة إلى الإصلاح يبدأ بالدين، ويؤوله تأويلاً باطنياً عن طريق التشبه بصفات الله أو كما يقول الصوفية المسلمون اسقاط الأوصاف الإنسانية، والتحلّى بالأوصاف الإلهية، فالعودة إلى تقليد المسيح دون التراث الكنسى هو طريق الإصلاح. ويأخذ الإصلاح شكلاً اجتماعياً سياسياً ثورياً على يد توماس مونزر (١٤٩٠-١٢٢٥)، لم يعارض الكنيسة فحسب بل عارض الاقطاع من أجل تأسيس ملكوت السموات على الأرض. كان الأساس النظرى لثورته وحدة الوجود ورؤية الله فى كل شىء فظهرت فاعلية الروح فى المجتمع، أما مارتن لوثر (١٤٨٣-١٥٤٦) فقد نقل العهد القديم من اللاتينية إلى الألمانية. وقد لعبت هذه الترجمة دوراً بارزاً فى تكوين اللغة والقومية الألمانية، وأنكر دور الكنيسة كوسيط بين الإنسان والله، وأكد أن خلاص الإنسان لا يتم بالأفعال والأسرار والطقوس بل بالإيمان وحده. الفضل الإلهى مجانى دون استحقاق أو كنيسة والكنيسة للنفوس وليست للأبدان، ولا تتأسس الحقيقة الدينية على التراث، قرارات الكنيسة وبيانات البابوات، بل على الإنجيل وحده. ثم ظهرت حركة إصلاحية أخرى عند زفنجلى وكالفن تتمركز حول الله أكثر من تمركزها حول الإنسان، وأقرب إلى التصوف الباطنى منها إلى الثورة الاجتماعية. أثبت زفنجلى (١٤٨١-١٥٣١) حضور الله فى كل شىء، كما أثبت الخطيئة الأولى مثل أوغسطين. وكان أقرب إلى كالفن فى الإيمان بالقدر المسبق أكثر من إيمانه بحرية الاختبار. والقداس علاقة خارجية على دلالة روحية باطنية. انفصل عن لوثر بسبب تفسير العشاء الربانى وانكار زفنجلى الحضور الفعلى للمسيح فى القداس. وأسس كالفن (١٥٠٩-١٥٦٤) أحد المذاهب البروتستانتية التى تمثل حاجة الطبقات الصاعدة إلى فكر جديد وتعبيراً عن برجوازية العصر. ويقوم نسقها العقائدى على أن الخلاص إلهى سبق للبعض بينما يهلك البعض الآخر. ولا يشمل

هذا القدر المسبق كل نشاطات الإنسان، فبالرغم من أن الإنسان لا يستطيع أن يعرف مصيره إلا أنه يستطيع أن يثبت بحياته أنه أحد المختارين من الله. نشأت الكالفينية في عصر التراكم الأول للرأسمالية الناشئة فدعت إلى الزهد والتقوى والتمسك بالفضائل مما دفع ماكس فيبر إلى جعلها أحد أسباب نشأة الرأسمالية. وأخيراً ظهر تيار إصلاحى آخر عند السوسنيين اتباع لوليبوس سوزيني (١٥٢٥-١٥٦٢) وفاوستوس سوزيني (١٢٣٩-١٦٠٤) دافعوا عن حرية الفكر ضد العقائد المسيحية التقليدية، وكانوا ضد التثليث، وضد أوغسطين، وضد الخطيئة الأولى والسقوط والقضاء والقدر، وضد المؤسسة الكاثوليكية كلها، رفضوا الأسرار والشعائر والطقوس واللاهوت واحتكار التفسير. المسيحية دين الوصول إلى الحياة الأبدية التى أوصى الله بها السيد المسيح. والكتب المقدسة وحى من الله يمكن فهمها والدفاع عنها عقلياً، تعطى مبادئ الأخلاق وليس عقائد اللاهوت، ولا تتطلب أية شعائر أو طقوس .

أما عصر النهضة فإنه يبدأ أيضاً فى القرنين الخامس وعشر بتغيرات سياسية فى الغرب والشرق على السواء مثل فتح المسلمين للقسطنطينية فى ١٤٥٣ ونزوح علماء بيزنطة إلى إيطاليا ثم سقوط الحكم الإسلامى فى الأندلس فى ١٤٩٢ ونزوح علماء المسلمين إلى المغرب، وكان القرن الرابع عشر قد بدأ باحياء الآداب القديمة والعودة إلى اليونان مباشرة خلاصاً من الرؤية اللاهوتية والفلسفة المدرسية التى سادت العصر الوسيط كله، وكان ذلك بفضل بوكاتشيو وبترارك فى إيطاليا. كما ظهر تمرد على العلم الأرسطى الذى كان أقرب إلى الإلهيات منه إلى الطبيعيات، كما ظهر تمرد سياسى آخر، للملوك ضد البابوت، والدولة ضد الكنيسة. ومن إيطاليا انتشرت الحركة إلى فرنسا وإنجلترا وألمانيا وأسبانيا وهولندا، وساعد على ذلك اختراع الطباعة فى منتصف هذا القرن. ظهر الإنسان الطبيعى الحر المتحرر من سلطان أرسطو والكنيسة. ظهرت النزعة الإنسانية التى تبنين مركزية الإنسان فى الكون. وظهرت فكرة الدين الطبيعى بعد الاستكشافات الجغرافية التى قام بها كولومبوس وفاسكودى جاما وماجلان وغيرهم والتعرف على شعوب وحضارات وديانات وثقافات أخرى جديدة غير الشعوب الأوربية والديانة المسيحية. بدأ الاعتماد على الطبيعة فى العلم والدين والأخلاق والفلسفة والاستغناء عما فوق الطبيعة، ثم توجهت نشاطات الذهن الجديدة إنطلاقاً من الطبيعة ضد الموروث القديم لتتحرر منه كلية حتى انتصر المحدثون على القدماء، والعقل على السلطة.

واجتمعت العلوم والفنون والآداب لتعبر عن الرؤية الجديدة التي أصبحت من خصائص العصر الحديث: مركزية الإنسان وفرديته في الأدب والدين والسياسة، وتأسيس العلم الطبيعي بناء على نسق الفلسفة. ويستقل العلم عن الدين، بل ويتحول الدين إلى موضوع للفلسفة والعلم يصبح مدروسًا بعد أن كان دارسًا، وموضوعًا بعد أن كان ذاتًا.

وفي عصر النهضة ظهرت تيارات خمسة تطور من خلالها الفكر الديني إلى فكر مثالي أو مادي أو علمي أو نقدي أو فلسفي. ظهر الفكر المثالي عند الأفلاطونيين مثل نيقولا الكوزي (١٤٠١-١٤٦٤) وهو الماني نشأ متأثرًا بالتصوف، درس في جامعة بادو وكانت معقلًا للرشديين ولكن دون أن يتأثر بشيء من الرشدية، ألف "الجهل الحكيم" يتعرض فيه لله والعالم والإنسان والعودة إلى الله بالفداء متأثرًا بديونيزيوس وأبروقلوس وجون سكوت إريجينيا. فالأفلاطونية هي طريق الخلاص من الاسمية آخر ما وصلت إليه الفلسفة المدرسية. ولم تكن الأرسطية بالبديل المطلوب لأنها أصبحت رشدية أي عقلانية طبيعية جذرية. تتم المعرفة الحقة عن طريق الانتقال من المحسوس إلى المعقول، ومن الكثرة إلى الوحدة على الطريقة الأفلاطونية في الجدل الصاعد وحتى يصل العقل إلى الحدس الكلي الشامل وإدراك الوحدة المطلقة حيث لا فرق بين الله والكون، وبين المثال والواقع، وحيث لا يوجد إلا عالم الهوية وبعد أن يحى عالم التناقض. الله هو الموجود الأعظم الحاوي لكل وجود، هو الأشياء جميعًا في حال الوحدة، كما أن الأشياء هو الله في حال الكثرة. الله هو العالم في حال الفعل والعالم هو الله في حالة القوة. لا يوجد تعين في الله لأنه كل شيء، أسماؤه نماذج، وصفاته أحوال؛ لذلك اتهم بالقول بوحدة الوجود، وإذا كان نيقولا الكوزي قد آمن بالوحي المسيحي فإن مرسيليو فتشينو (١٤٣٣-١٤٩٩) كان من أنصار الدين الطبيعي القائم على وجود الله وخلود النفس وحرية الإنسان معتمدًا في اثباتها على أدلة مستمدة من أفلاطون ضد الرشديين في بادو، وكان أول من أقام هذا التعارض بين الأفلاطونيين والأرسطيين هو العالم اليوناني بليثون الذي أسس بفلورنسا أكاديمية أفلاطونية لنصرة أفلاطون ضد أرسطو، ونشر في ١٤٤٠ رسالة يرد فيها على أرسطو. نقل فتشينو تاسوعات أفلوطين إلى اللاتينية، وشرح أفلاطون في "الإلهيات الأفلاطونية في خلود النفس" ثم اجتمعت الأفلاطونية الفيثاغورثية والقبالة اليهودية والمذاهب السرية الشرقية عند بيك الميراندوللي (١٤٦٣-١٤٩٤)، يجمع بين الروحانيات

والعلم الطبيعي في إطار من السحر والغموض، عرف اليونانية والعبرية، وجمع بين أفلاطون والتوراة، وشرح سفر التكوين شرحاً رمزياً. وسار براسلس (١٤٩٣-١٥٤١) في نفس التيار، وهو عالم وطبيب المانى، كتب بالألمانية، ويؤمن بوجود نور أعلى في الإنسان ويمزج بين القبالة والمسيحية، صدرت النفوس عن المسيح ومن يطع الإرادة الإلهية يتحد بالمسيح وبالعقول المفارقة.

أما الأرسطية الرشدية فتبدأ بثنائية الحقيقة كما وضعها ابن رشد بين الحكمة والشريعة أو بين الفلسفة والدين. بدأت في جامعة باريس بنظرية أرسطو في حركة المقذوفات، واستمرت في كل جامعات جنوب إيطاليا حتى القرن السابع عشر، وكان أشهر ممثليها في جامعة بادو هو بونيوناتزي (١٤٦٢-١٥٢٥). نشر كتاب "خلود النفس" أنكر فيه خلودها فلسفياً وإيمانه به دينياً فحرقت محكمة التفتيش الكتاب! فالخلود ليس من مستلزمات فلسفة أرسطو، بل أنه لا يقبل نظرية ابن رشد في خلود العقل الكلى المفارق. كما أن الثواب والعقاب الأخروي أحد حجج الخلود ليس ضرورياً لفهم الفضائل والردائل، فلأخلاق استقلالها الذاتى، وغاية الإنسان كماله الذاتى وليس طمع الثواب وخوف العقاب. لقد اخترع المشرعون الخلود لتقوية احساس الناس بالحلال والحرام مع أن الإنسان قادر بعقله وإرادته الحرة على فعل الخير وتجنب الشر، وهذا ممكن عن طريقة معاينة الإنسان لله كغاية قصوى. وله أيضاً "في القدر والحرية وانتخاب الله للمخلوقات" يثبت فيه الحرية الإنسانية بالتجربة ويؤمن بالعناية الإلهية عن طريق الوحي وليس عن طريق العقل، ولا يمكن التوفيق عقلاً بين الموقفين، والشر داخل فى نظام الكون، وضرورى لمعرفة الخير. وفي كتابه "فى علل الظواهر الطبيعية العجيبة أو كتاب التعزيم" يجعل المعجزات حوادث استثنائية وقت نشأة الأديان، وهى أحداث طبيعية جهل القدماء قوانينها. واشتهر جيرولامو كردانو (١٥٠١-١٥٧٦) بالطب والرياضيات علم أيضاً فى جامعة بادو، وجمع بين العلم والسحر والتنجيم مثل باراسلوس، ربط بين الأديان وتأثير النجوم، فالمسيح نتيجة لاقتران المشترى والشمس. واليهودية ناتجة عن زحل، وللعالم نفس واحدة آتتها الحرارة. وكتب تشيزارى كريمونينى (١٥٥٠-١٦٣١) من جامعة بادو كذلك "السماء" يذكر فيه قدم العالم وضرورته وينكر الخلق، ويثبت اتحاد النفس والبدن، وينكر الخلود والعناية الإلهية، ويعتبر الله علة غائية.

أما التيار العلمى فقد بدأه ليوناردو دافنشى (١٤٥٢-١٥١٩) بعيداً عن النزعة الاسمية فى الفلسفة المدرسية، وبدأ من العلم نتاج التجربة. وكما أسس كوبرنيكس (١٤٧٣-١٥٤٣) علم الفلك الحديث وجعل الشمس المركز والأرض تدور حولها. وقد قال بهذه النظرية من قبل أرسطخرس الفيثاغورى، وذكرها شيشرون، ولكن كوبرنيكس هو الذى أثبتتها بالأدلة الرياضية. كما أسس لويس فيفس (١٤٩٢-١٥٤٠) علوم الحياة الحديثة فى كتابه "فى النفس والحياة" مركزاً على وظائف النفس وليس على ماهيتها. فعلم النفس فزيولوجى وصفى وليس فلسفياً ماهوياً، النفس مبدأ الحياة البيولوجية والفكرية معاً، والدماغ مركز المعرفة، وفى القلب قوة حيوية النفس الإنسانية مخلوقة من الله مباشرة فى حين أن النفسين النامية والحاسة متولدان من المادة، والدليل على روحية النفس الإنسانية تجاوزها للمحسوسات المتناهية إلى المعقولات اللامتناهية. ورأى كبلر (١٥٧١-١٦٣٠) فى الرياضيات أكمل العلوم، فالروحى الإلهى يتجلى فى النظام والقانون. وحاول التوفيق بين نظرية كوبرنيكس والتوراة ولكن حذف الفصل من كتابه. ودرس جاليليو (١٥٦٤-١٦٤٢) علم الفلك فى بيزا ثم بادو، وضع التلسكوب من أجل تأسيس علم فلك تجريبى، وكتب نتائجه فى "رسول من النجوم". وانحاز لنظرية كوبرنيكس، وانتقل إلى فلونسا ثم إلى روما حيث اتهمه أحد العلماء بمخالفة الكتب المقدسة فى ثبات الأرض. دافع جاليليو عن دوران الأرض وأيد ذلك بالبراهين الرياضية ولكن الكنيسة منعتة من النشر أو الإعلان عن ذلك. ثم كتب "المحاول" لينقد الفلك القديم، ثم "حوار يناقش فى أربعة أيام متوالية أهم نظريتين فى العالم" يذكر فيه حجج القدماء وحجج المحدثين. ومع ذلك لم يسلم من المحكمة والاتهام، ثم نشر مقالات فى علمين جديدين لتأسيس الميكانيكا والطبيعة، وترجع أهميته إلى استعمال المنهج العلمى وتبنى النظرة الآلية.

أما التيار النقدى فقد بدأه ميكيا فيلى (١٤٦٩-١٥٢٧) فى إيطاليا. قارن بين الأخلاق القديمة والأخلاق المسيحية. وأعجب بالقدماء فضائل الجاه والصحة، والقوة فى مقابل الفضائل المسيحية الأخروية. وغاية الأمير القوة والأمن فى الداخل وبسط سلطانه فى الخارج وحمل بتروس راموس (١٥١٥-١٥٧٢) على أرسطو اكتفاء بالمنطق الفطرى، كما حاول التحرر من الفلسفة المدرسية، وكانت رسالته "فى أن كل ما قاله أرسطو فهو وهم". ثم نشر "فى الأخطاء الأرسطوطالية" فى المنطق القديم فاتهم بالعداوة الدين والنظام العام، وحرّم الكتابان لأن من يتقد أرسطو

يثبت أنه جاهل. ثم صار أستاذًا بالكلية الفرنسية، وألف في الجدل وفي إصلاح جامعة باريس، تحول إلى البروتستانتية واستشهد بسببها. وركز على المنطق الطبيعي الفطري الذي لا يحتاج في ممارسته إلى كل قواعد المنطق الأرسطي اعتمادًا على بعض تحليلات الرواقيين وأفلوطين. ثم ظهر الشكل على يد مونتاني (١٥٣٢-١٥٩٢) حتى يكون الدين وحده مصدر اليقين طبقًا لثنائية الحقيقة. نقل كتاب "اللاهوت الطبيعي" لريمون السوبندي من اللاتينية إلى الفرنسية لاثبات صحة العقائد بالعقل وحده فاتهم بالالحاد، فدافع عن مؤلفه في "الدفاع عن ريمون السوبندي" مبيّنًا تكافؤ الأدلة بينه وبين خصومه. فالتصورات لله متباينة، والأدلة على وجود الله تعادل الأدلة على نفيه، وصفاته تشبيهية صرفة تقوم على قياس الغائب على الشاهد، وما يقال في الله عن تضارب في الآراء يقال أيضًا في النفس، كل الآراء تختلف بحسب قائلها مكانًا وزمانًا وشخصيًا، ولا يوجد شيء واحد ثابت يتفق عليه الجميع .

وأخيرًا ظهر فلاسفة مستقلون عن الأفلاطونية والرشدية والعلم والنقد، يبشرون ببداية عصر الفكر المستقل عن الدين والعلم، ثلاثة منهم في إيطاليا والرابع في ألمانيا، كان أولهم برناردينو تليزيو (١٥٠٨-١٥٨٨). أسس أكاديمية لتقدم العلوم الطبيعية، وكتب "في طبيعة الأشياء" عارض العلم الأرسطي لصالح التصور الرواقي، وتصور العالم حيًا مكونًا من مبدئين جسميين خلقهما الله، مادة منفعة بها مبدأ فاعل، والمبدأ الفاعل قوتان: تخلخل وتكاتف، حرارة وبرودة، وسما، وأرض، حركة السماء دائرية بالطبع دون ما حاجة إلى عقول أو نفوس، ويضع الله في الإنسان إلى جانب النفس المادية نفسًا روحية خالدة قادرة على معرفة الله. وكان جيوردانو برونو (١٥٤٨-١٦٠٠) أكبر ممثل لروح عصر النهضة في الفلسفة، بدأ حياته في نابلي ثم فر إلى روما ثم إلى جنيف ثم إلى فرنسا ثم إلى إنجلترا ثم إلى ألمانيا كل ذلك دفاعًا عن رؤيته الجديدة للعالم ضد التصور الأرسطي القديم، وأدين أمام محكمة التفتيش بتهمة التهكم على جسد المسيح والقربان المقدس فحكم عليه بالحرق علنًا. أهم كتبه "العلة والمبدأ الواحد"، "في العالم اللامتناهي وفي العوالم"، "في المونادا والعدد والشكل"، "في الكون اللامتناهي وفي العوالم"، "في طرد البهجة الظاهرة"، وقد انتهى إلى وحدة الوجود على طريقة الرواقيين. بدأ افلاطونيًا جديدًا يسلم وجود الله والعقل الكلي والنفس الكلية والمادة، والله يتجاوز الاستدلال، ولكنه يعقل عن طريق تجلياته في الطبيعة أو النفس، ويشارك العالم الله في اللاتناهي

وبالتالى فالله والعالم موجود واحد، العلة هو الله أو الطبيعة الطابعة أو نفس العالم والمعلول هو العالم أو الطبيعة المطبوعة، وليس ذلك انكاراً لله أو تأليها للعالم بل هو تمجيد لله وتجلياته، وإدراك كل شىء فى وحدة كلية بين الموت والحياة. كما نقد تومازو كمبانيللا(١٥٦٨-١٦٣٩) أرسطو وحاول التوفيق بينه وبين المسيحية وروح عصر النهضة، ولكن إدانته كانت بسبب آرائه السياسية وأفكاره الاشتراكية، كتب "دلالة الأشياء والسحر" يخلط فيه بين علم الفلك والسحر، وكتب أيضاً "دفاعاً عن جاليليو" مطالباً الكنيسة بالسماح بحرية الفكر. وله أيضاً "الفلسفة العامة أو الميتافيزيقا" يحدد المنهج العلمى، إرهاباً لديكارت، و"مدينة الشمس" يعرض فيه آراءه الطوباوية على طريقة جمهورية أفلاطون. وفى نظريته فى المعرفة ينتهى من الإدراك الحسى للطبيعة إلى الإدراك العقلى للموجود الأعظم وهو الله بصفاته المطلقة مثل العلم والقدرة والإدارة، وتشارك الملائكة والنفس الكلية والنفوس الإنسانية والأجسام فى كمال الله على درجات متفاوتة، وهى كلها حية فاعلة. وغاية الإنسان هى المشاركة مع الوجود الإلهى، فكل موجود يرجع إلى الله ويشاركه فى الخلود نفوراً من عدمها ونقصها، وتنتهى محبة الذات فى كل موجود إلى طلب الاتحاد بالله، وهو دين فطرى طبيعى سابق على دين الوحي، مهمة الوحي حماية الأديان الوضعية من الخطأ، واللاهوت أعلى من الفلسفة علو الإيمان على العقل. وكان آخرهم يعقوب البوهيمى(١٥٧٥-١٦٢٤) وهو المانى لم يتعلم فى مدارس ولكنه كان تقياً ميالاً إلى التصوف، وركز على موضوع الشر فى العالم ومدى إتفاقه مع وجود الله. عرض أفكاره بطريقة رمزية أسطورية معتمداً على الكتب المقدسة والكيمياء والفلسفة فى مزيج تلتقى فيه الأقانيم الثلاثة والملائكة والأرواح والكيفيات المشخصة. لكل شىء أصل أزلى بما فى ذلك الشر، والله وحدة أصل لكثرة الله نعم ولا، نور وظلمة، محبته أصل الخير وغضبه أصل الشر، من هذا الصراع ينشأ كل شىء، بل يوجد التعاقد فى الله ذاته، أب وابن، وعندما تتأمل الإرادة الإلهية كما لها تحس شوقاً إليه. ومن الإرادة والكمال يصدر كل شىء فى الكون. سبع ماهيات تكون أصله المشترك، والله بالنسبة إلى الطبيعة بمثابة النفس بالنسبة إلى الجسم، تبدو ماهيته وقدرته فى كل شىء حى فيحيا الله فى الإنسان، ويحيا الإنسان فى الله، وإذا كان الشر قبل الإنسان وانحدر إلى طبيعته فالله بإرادته قادر على استئصال الشر عندما يبلغ الإنسان مقام المحبة، والشر هو الانفصال عن الكل، والخير فى الرجوع إليه.

## سادسًا - الفكر الدينى فى القرن السابع عشر (العقلانية والتجريبية) :

بدأ الفكر الفلسفى والدينى والعلمى فى تيارين متقابلين ويزدادان تباعدًا أو تقاربًا طوال القرون التالية وهما العقلانية التى بدأها ديكارت وكبار الديكارتيين: اسينوزا، ومالبرانش، وليبنتز وأيضًا بسكال، والتجريبية التى بدأها بيكون وسار معه فى نفس التيار هوبز ولوك، مع أن التيار التجريبى هو البادئ تاريخيًا إذ أنه يسبق التيار العقلانى بحوالى ربع قرن إلا أن التيار العقلانى هو الذى يمثل بداية الوعى الأوروبى فى مقولة ديكارت الشهيرة "أنا أفكر فأنا إذن موجود" نظرًا لأن تحليل الحواس هو جزء من تحليل الشعور، كما أن ربع قرن من الزمان لا يمثل فى التحليل التاريخى العريض تفاوتًا زمنيًا فى ظهور المذاهب الفلسفية.

درس ديكارت (١٥٩٦-١٦٥٠) الفلسفة التقليدية، المنطق، والطبيعات، والإلهيات، كما ندرس الرياضيات، وأعجب بموضوعها فى مقابل غموض الفلسفة، كما درس القانون، وفى ليلة ١١ نوفمبر ١٦١٩ رأى أنه يؤسس "علمًا رائعًا" ويعنى به إقامة منهج يقينى تتأسس عليه العلوم. وبعد دراسة متأنية للرياضيات عرض نتائج دراسته فى مجلس خاص على أنها تؤلف فلسفة مسيحية مناقية لفلسفة أرسطو وتوما الأكوينى، فشجعه الكاردينال دى بيريل أهم المستمعين وكان أوغسطينيًا خدمة للدين وردًا على هجمات الملحدين والزنادقة، اقترب ديكارت أكثر من أفلاطون وأوغسطين وانسيلم وكان الوعى الأوروبى الحديث يعيد دورة جديدة بعد المسيحية الأفلاطونية الأوغسطينية الأولى. وفى ذلك دون رسالة صغيرة فى "وجود الله ووجود النفس" من أجل تأسيس علم طبيعى. ثم شرع فى تدوين كتاب "العالم" لولا إدانة المجمع المقدس جاليليو لقوله بدوران الأرض حول نفسها وهو ما كان يثبت ديكارت نفسه فتراجع عن مشروعه. ولم ينشر إلا بعد وفاته بسبع وعشرين سنة. ثم بدأ فى الإعلان تدريجيًا عن فلسفته فى رسالة بعنوان "مشروع علم كلى يرفع طبيعتنا إلى أعلى كمالها، يليه البصريات والآثار العلوية والهندسة حيث يفسر المؤلف أغرب ما استطاع اختياره من موضوعات تفسيرًا يسهل فهمه حتى على الذين لم يتعلموا". ثم استبدل بهذا العنوان الطويل عنوانًا آخر هو "مقال فى المنهج لإجادة قيادة العقل والبحث عن الحقيقة فى العلوم، ويليهِ البصريات والآثار العلوية والهندسية، وهى التطبيقات لهذا المنهج". وواضح أن ديكارت لا يفصل بين العلم العقلى أن المنهج والعلم الأخلاقى فى الدين أى رفع الطبيعة إلى أعلى كما لها والعلم الطبيعى والرياضى فى وحدة شاملة للعلوم، ثم عرض آراءه مفصلة باللاتينية

فى "تأملات فى الفلسفة الأولى وفىها البرهان على وجود الله وخلود النفس" مذيلة بمجموعة من الاعتراضات والردود. وفى الطبعة الثانية استبدل بخلود النفس" تمايز النفس عن الجسم " مما يدل على رغبة ديكارت فى اقناع معاصريه تدريجياً بمنهجه العقلى الجديد ومدى الحاجة إليه لتأييد الدين، ثم لخصه من جديد فى "مبادئ الفلسفة" حتى يحل العلم الجديد محل العلم الأرسطى القديم فى المدارس والجامعات، وفى الأخلاق كتب رسالة إلى الأميرة اليزابيث ثم رسالة أخرى فى انفعالات النفس.

هذا العلم الشامل يقوم على تصنيف تراتبى للعلوم كالشجرة، جذورها الميتافيزيقا، وجزعها العلم الطبيعى وأغصانها الطب والميكانيكا والأخلاق، وتتناول الميتافيزيقا وجود الله وصفاته وتميز النفس عن البدن، فالمعرفة الإلهية أساس المعرفة الطبيعية .

وتهدف القاعدة الأولى فى المنهج "أن لا اسلم شيئاً إلا أن أعلم أنه حق" إلى التحرر من كل الأفكار المسبقة بما فى ذلك الفكر الدينى وعقائده وكتبه مؤقتاً حتى تتم البرهنة على صدقها وصحتها بعد ذلك. بل أن من دواعى الشك عند ديكارت احتمال وجود إله قدير يسمح للإنسان بالخطأ أو شيطان ماهر قادر على خداع الإنسان وفى نفس الوقت يكون أحد دوافع الانتقال من الشك إلى اليقين هو الصدق الإلهى الذى يضمن صحة العلم، فالخداع نقص، والنقص لا يتفق مع الكمال الإلهى، ومن ثم كان اثبات وجود الله وصفاته ضرورياً لتأسيس اليقين وبالتالي لتأسيس العلم، ومع ذلك يستثنى ديكارت من الشك أى القاعدة الأولى الأخلاق والدين والعادات والتقاليد ونظم الحكم، وكل ما يتعلق بالحياة العملية لصالح الأخلاق المؤقتة، ويؤيد ذلك قوله الشهير "أموت على دين مرضعتى" أو "أموت على دين مليكى" مثل إيمان العجائز مما سيدفع اسينوزا تلميذه إلى رفض هذه الاستثناءات وتطبيق المنهج على جميع الموضوعات وفى كل المجالات وأولها الدين والسياسة. ربما أراد ديكارت أن يسير تدريجياً فى أمور الشك واليقين وفى جدل الهدم والبناء تاركاً ذلك لفعل التاريخ ولمهام الأجيال المتعاقبة، وربما كان ممالئاً لرجال الدين

وان معظم كتبه خاصة "التأميلات" مصدرًا باهداء إلى علماء أصول الدين بالسربون، وكانت محاكمة جليليو ما زالت حية في الأذهاب .

وبعد إثبات النفس في الكوجيتو "انا أفكر فأنا موجود اذن" ينتقل ديكارت إلى اثبات وجود الله على الطريقة الأوغسطينية، بعد اثبات وجود الأنا من الفكر يتم اثبات الله بنفس الطريقة في الدليل الانطولوجي الشهير منذ انسيلم من فكرة الكمال إلى وجود الله على النحو التالي: عندي فكرة موجود كامل، ولما كان الوجود أحد هذه الكمالات، إذن الله موجود. فوجود الله لازم من ذات فكرة الله أى من مجرد تعريفه لأنه لا يمكن الفصل بين ماهية الله ووجوده، فالله ماهية، وماهيته عين وجوده، وماهيته تتضمن جميع الكمالات بما فى ذلك الوجود. وهو دليل قبلى لا يحتاج إلى النظر فى العالم الخارجى، وحركته وعمله وغاياته ومراتبه. ثم يعتمد ديكارت على هذا الدليل لاشتقاق أدلة أخرى تعتمد على العلية داخل النفس وليس فى الطبيعة. إذ لا يمكن أن تكون فكرة الكمال فى الذهن إلا صادرة عن علة مساوية لها فى الكمال على الأقل إن لم تكن أكمل منها، إذن فالله موجود. بل أن وجود الإنسان ذاته، ليس فكرة الكمال وحدها، لا يمكن أن تكون له علة كاملة مثله على الأقل إن لم تكن أكثر كمالاً منه، إذن الله موجود. اما صفاته فإن الله حر قادر صانع الأشياء جميعًا، صادق وهو قادر على إحداث الممكنات فى العالم عن طريق قوى الطبيعة، فالميل الطبيعى صادر عن الله، وما دام الله صادقًا فإن هذا الميل صحيح. والله مصدر الأفكار الواضحة فى النفس، وهو الضمان للصدق، بل أن الحركة فى الطبيعة موضوع علم الميكانيكا إنما أنشأها الله فى الكون منذ الأزل، وقوانينها من صنعه، وبالتالي استبدل ديكارت بالنظرة الغائية للطبيعة الأرسطية المدرسية نظرة آلية حركية أساس العلم الحديث. أما النفس باعتبارها فكرًا متميزًا عن البدن، خالدة. أما النفس الحيوانية فهى قوة حيوية فى البدن مرتبطة بالأعضاء ووظائفها الحيوية عن طريق مراكز الحس والأعصاب وأبخرة الدماغ .

وسار كبار الديكارتيين فى نفس التيار مع بعض التعديلات كثرت أو قلت بالنسبة لديكار، وكان أولهم اسبينوزا (١٦٣٢-١٦٧٧). وهو فيلسوف هولندى من أسرة يهودية درس التراث اليهودى والعلم الحديث وتشبع بالمنهج الديكارتي وطبقة فى التراث اليهودى وفى كل الاستثناءات التى تركها خارج المنهج، والعقائد، والكتب المقدسة، ونظم الحكم كتب أولاً رسالة "فى مبادئ فلسفة ديكار تمبرهنة عليها على الطريقة الهندسية". وهى قراءة خاصة به لفلسفة ديكار، ثم عرض فلسفته فى "الرسالة الموجزة فى الله والإنسان وسعادته" ثم رسالة ثالثة "فى إصلاح العقل" تعادل منهج ديكار وللإستغناء عن المنطق القديم، ثم "رسالة فى اللاهوت والسياسة" يتعرض فيها بالنقد الشديد للسلطتين الدينية والسياسية، ثم كتاب "الأخلاق" الذى كتبه ونقحه عدة مرات ولم ينشر إلا بعد وفاته، وأخيراً "الرسالة السياسية" التى لم يكملها. ومذهبه أقرب إلى وحدة الوجود الذى يوحد بين الله والطبيعة. فالله هو الطبيعة الطابعة والعالم هو الطبيعة المطبوعة، صفاته هى قوانين الطبيعة، الله هو الجوهر، ما هو متصور بذاته، لامتناه، أزلى، ضرورى، ليس له عقل أو إرادة لأنه غير مشخص، لا غاية له، ولا حركة فيه. وتؤدى المعرفة المباشرة الحدسية لله إلى محبة الله والسعادة التامة، وليست الحياة الأبدية بقاء النفس بعد فناء الجسم لأن النفس فكرة الجسم إنما هى المعرفة بالذات الإنسانية وبالذات الإلهية وبالنظام الكلى، خلود النفس هو معرفتها بالحقائق الأبدية، والدين الوضعى تحتاجه العامة لقصور فهمها، أما الخاصة فإنهم يعرفون الحقائق ذاتها، الدين للعامة، والفلسفة للخاصة. هناك حقيقتان إذن متميزتان، فلا اللاهوت يكون خادمًا للفلسفة ولا الفلسفة تكون خادمة للاهوت، وفى "رسالة فى اللاهوت والسياسة" يبين أن حركة الفكر ليست خطرًا على التقوى، ولا على سلامة الدولة بل أن القضاء على حرية الفكر فيه تهديد للتقوى ولسلامة الدولة. ويطبق اسبينوزا منهجه هذا فى التراثين اليهودى والمسيحى. فالمعجزات ليست خرقًا لقوانين الطبيعة ولكنها حوادث طبيعية تقع طبقًا لقوانين طبيعية نجهلها حتى الآن، وتقدم العلم كفيل بمعرفتها. والنبوة ليست حكرًا على اليهود وحدهم، وليس لبنى إسرائيل عهد ولا ميثاق خاص مع الله، بوعد أو أرض أو نصر أو مدينة أو معبد. فالميثاق عام شامل للناس جميعًا، ميثاق أخلاقى للطاعة والفضيلة، ومتبادل بين الإنسان والله، وفردى لا جماعى، ومشروط بطاعة الإنسان. والانبيا وحدهم هو الذين يبلغون الوحى من الله إلى الناس وليس الحواريون أو الصحابة أو التابعون، والوحى أى الناس جميعًا، عامة وخاصة، لذلك

تم ابلاغه للناس عن طريق التخيل والتشبيه والصور الفنية، يحتاج الفيلسوف لتأويلها وإدراك معانيها، وقد سقطت الدولة العبرانية الثيوقراطية نظراً لسيطرة طبقة الكهنة عليها وتحالفها مع الملوك وتبرير قراراتهم وتحريف التوراة طبقاً لرغباتهم، استعباداً للشعب بالضرائب والتسلط والقهر. ويكون المثل الأعلى فى الدين هو إقامة دين شامل يقوم على التنزيه، الإيمان بالله والعمل الصالح، وفى السياسة مواطن حر فى جمهورية حرة .

وكان مالبرانش (١٦٣٨-١٧١٥) قسيساً فرنسياً أعجب بكتاب ديكارت عن "الإنسان" واتبعه فى وجود الله وخلود النفس ومدى امكانية الاعتماد على المنهج الجديد لخدمة الدين. فكتب "البحث عن الحقيقة" ثم "أحاديث مسيحية"، "تأملات قصيرة فى التواضع والتوبة"، "الطبيعة والفضل الإلهي"، "الأخلاق"، "التأملات المسيحية"، "أحاديث فيما بعد الطبيعة والدين"، "محبة الله"، "حديث بين فيلسوف مسيحي وفيلسوف صيني فى وجود الله"، وتدل هذه العناوين كلها على سيادة الفكر الدينى على الفكر العلمى، وسرعة استعمال المنهج العقلانى الجديد لحسن فهم قواعد الإيمان وتأييدها بالعقل، وإذا كان ديكارت قد بدأ بالكوجيتو ثم وجد فكرة الله فيه فإن مالبرانش انتقل إلى الله مباشرة، فالله فى كل شىء، فى النفس وفى الطبيعة مباشرة، بالحدس أو بالوحى الأفكار فى الله، والله فى الأفكار، الله هو المرئى، والرؤية لله، وهذا هو دليل وجوده، وهو موضوع صفات الكمال: الحق، والسرمدية، والضرورة، وكل شىء يحدث فى العالم بالقضاء الإلهي، وما أفعال الإنسان إلا "مناسبة" لظهار العقل الإلهي، فالله هو المعقول الأوحد والفاعل الأوحد، وبالتالي ارتد مالبرانش من التمرکز حول الإنسان عند ديكارت إلى التمرکز حول الله كما هو الحال عند أصحاب وحدة الشهود من الصوفية.

وكان ليينتز (١٦٤٦-١٧١٦) فيلسوفاً وعالمًا ومؤرخاً ألمانياً، موسوعة ضخمة، جمع بين الفلسفة المدرسية والعلم الحديث، كانت أولى مصنفاته "مبدأ التشخيص" على طريقة المدرسيين "ثم" مشكلات القانون". انتقل بين العواصم الأوروبية، وتعامل مع الملوك والأمراء، واهتم بالدين الطبيعي أكثر من اهتمامه بدين الوحى من أجل الحصول على الحد الأدنى من التدين الذى يوحد البشر، التوحيد والعدل، وليس الحد الأعلى، الطقوس والعقائد والأسرار التى تفرقهم. وأهم مصنفاته "تأملات فى المعرفة والحقيقة والمعانى"، "مقال فى ما بعد الطبيعة"، "مذهب جديد فى الطبيعة واتصال الجواهر"، "محاولات جديدة فى الفهم الإنسانى" ردًا على لوك،

"محاولات فى العدل الإلهى" وأخيراً كتابه الشهير "المونادولوجيا" يسمى الله الموناد الأعظم أو اللامتاهى. و الأدلة على وجوده ثلاثة: المونادات ذرات روحية، ماهيات خالصة يتكون منها الكون وهى تحاكي الذات الإلهية، ويحكمها قانون الإنسجام المسبق، والله خالق المونادات وهى فاعلة أيضاً بذاتها فى الظواهر، والقضايا الضرورية تعبير عن طبيعة الله، أما الممكنة فتعبر عن حكمته وفضله. وهذا العالم أفضل العوالم الممكنة لا شر ولا نقص فيه، فالشر على ثلاثة أنواع: ميتافيزيقى وهو النقص والعدم والتناهى وهى أشياء ملازمة للوجود المتناهى، وطبيعى مثل الألم وهو ضرورى لفهم اللذة ونتاج عن الجسم وهو خير، وخلقى وهو تعبير عن حرية الإنسان، الدين الوضعى بما فيه من عقائد وطقوس وأسرار مفيد للجمهور فى حين أن دين العقل هو إيمان الفلاسفة .

وساريسكال (١٦٢٣-١٦٦٢) فى نفس الاتجاه العقلى فى خط مواز لديكارت والديكارتيين مستعملاً المنهج العقلى لتبرير الدين، وهو عالم رياضى وطبيعى وفيلسوف فرنسى، وله تجارب علمية عديدة. ثم قرأ الكتب الدينية وأراد إثبات صحة العقيدة بالعقل، وأنهى حياته فى الدير، وجمعت أفكاره فى "الخاطرات" الإيمان لديه إحساس باطنى وتجربة صوفية يتحول بها الإنسان من الشك إلى اليقين، فالعقل والقلب متباينان طبقاً لعبارة الشهيرة "للقلب عقول لا يدركها العقل". لا تهمه الأدلة على وجود الله بقدر ما يهتمه تثبيت قواعد الإيمان، ومع ذلك فإنه الوثنيين صانع الحقائق الرياضية والطبيعية، وإله اليهود معنى حياة البشر فى حين أن إله المسيحيين محبة وعزاء وخلص وتقوى باطنية. فالمسيحية ترضى حاجات الإنسان الروحية، وتميل النفس إليها حتى تكتشف حقيقتها بالكشف الباطنى أو بالاستعانة بالمعجزات والنبوءات الخارجية. الإنسان ملئ بأوجه النقص مثل المرض والجهل والألم ولكنه أيضاً موطن العظمة مثل الحب والعلم والجهاد، ولا يتحول من النقص إلى العظمة إلا عن طريق الإيمان. والإيمان رهان كاسب، لأنه يقوم على المراهنة على الحياة الأبدية دون أى احتمال للخسارة: إذا كسبت كسبت كل شئ وإذا خسرت لم أخسر شيئاً .

أما التجريبية، التيار الثانى، فقد بدأت بفرنسيس بيكون (١٥٦١-١٦٢٦). وهو بريطانى عمل بالسياسة، أراد اصلاح العلوم بالاعتماد على المنهج الاستقرائى كما عبر عن ذلك فى عديد من مؤلفاته مثل "فى تقدم العلم"، "الأورجانون الجديد أو العلامات الصادقة لتأويل الطبيعة"، فى كرامة العلوم ونموها، وكتاباً آخر فى

السياسة بعنوان "أطلانطس الجديدة". قام بتصنيف العلوم طبقاً لقوى الإنسان: الذاكرة وموضوعها التاريخ، والمخيلة وموضوعها الشعور، والعقل وموضوعه الفلسفة. والتاريخ قسمان: تاريخ كنسى وتاريخ مدنى، فتاريخ الدين جزء من تاريخ الإنسان، وموضوعات الفلسفة ثلاثة: الطبيعة والإنسان والله، والله موضوع الفلسفة الإلهية أو اللاهوت الطبيعى يسبقه علم المبادئ الأولية، وهنا يبدأ العصر الحديث بوضع الفكر الدينى فى مكانه الصحيح من تصنيف شامل للعلوم يكون للعلم الطبيعى وللعلم الإنسانى الأولوية على العلم الإلهى.

ثم استأنف هوبز (١٥٨٨-١٦٧٩) نفس التيار. وهو فيلسوف بريطانى ماضى ومن انصار الحكم المطلق، أهم مؤلفاته "مبادئ القانون الطبيعى والسياسى"، "ليفثيان (التنين) أو المجتمع الكنسى والمدنى، مادة وصورة وسلطة"، والتنين هو الحكم المطلق، "فى الجسم" ثم "فى الإنسان"، والكتابان الأخيران، بالرغم من عنوانيهما، فى العلم الطبيعى والرياضى، الفكر الدينى لديه تعبير عن الفكر المادى الطبيعى، ومرتبطة بالأخلاق والسياسة، إذ تظهر إرادة الله الذى وهب العقل المستقيم فى القانون الخلقى الطبيعى. ومع ذلك من حق السلطة تقرير المعتقدات الدينية والقواعد الأخلاقية. فالدين مخافة القوى المنظورة التى تعترف بها الدولة، والخرافة مخافة القوى غير المنظورة التى لا تعترف بها الدولة. فالدين دين الدولة، وعلى كل مواطن الإيمان به واعتناقه. والدين فى أصله ظاهرة طبيعية أصلها الاحساس بالضعف وعدم القدرة على السيطرة على مظاهر الطبيعة، وليس الدين فلسفة نظرية ومبادئ ميتافيزيقية أولاً كما كان الحال فى العصر الوسيط وفى التيار العقلانى فى العصر الحديث الذى هو استئناف للفلسفة المدرسية نحو مزيد من العقلانية بل هو شريعة ونظام وقانون، وليس موضوعاً للنقاش والحوار بل هو موضوع للطاعة والتطبيق.

وكان لوك (١٦٣٢-١٧٠٤) آخر ممثلى هذا التيار التجريبي وأكبر ممثل للنزعة الحرة البرلمانية على عكس هوبز، بدأ دراسته كى ينتهى إلى الكهنوت ولكنه نفر من الفلسفة المدرسية، وأعطى الأولوية للجانب الأخلاقى فى الدين على الجانب العقائدى، عوداً إلى "المواعظ على الجبل" للسيد المسيح بعيداً عن عقائدية الكنيسة، أهم مكتبته الدينية "فى الاكليروس"، "لا ضرورة لمفسر معصوم للكتب المقدسة"، "فى التسامح"، "معقولية المسيحية"، "فى الحكومة المدنية"، وله عدة مؤلفات أخرى فى الطب والتربية والاقتصاد طبق المنهج العقلى التجريبي فى الدين

من أجل إقامة مبادئ للأخلاق والدين المنزل بعد الفحص عن مدى امكانية معرفتها. فإمكانية المعرفة هي المدخل للبحث في الدين، عما يمكن معرفته وخاضع للادراك وما لا يمكن معرفته وخارج نطاق الإدراك. وكتب في ذلك "محاولة في الفهم الإنساني". ويعرض في المقال الرابع والأخير منه امكانية اليقين في المعرفة ويعطى نماذج من المبادئ الأخلاقية والعلم بوجود الله، والعقل والدين. وبالرغم من أن الغريزة أصل المعارف إلا أن لوك يريد أن يضمن أيضاً نظرية في المعرفة واثبات وجود الله وهما امران ضروريان لاتفاق العقول وطمأنينة النفوس. لذلك يعترف بوجود علاقات دائمة وثابتة بين الأشياء تتجاوز الغرائز الفردية والميول الشخصية، والمعاني إما البسيطة مثل المدركات الحسية والباطنية أو مركبة بفعل النفس، وهي بدورها إما بسيطة مثل الإنسان أو مركبة مؤلفة من مجموعة من المعاني البسيطة مثل اللامتاهي سواء أضيف إلى الله أو المكان أو الزمان. فالله معنى مركب وليس فكرة بسيطة جوهرها غير معروف. كما أن جوهر الجسم غير معروف، ومع ذلك يستطيع الله أن يكون جسماً يفكر، الله موجود، وماهيته مجهولة، ولا يمكن للعقل إدراكها. والإيمان بالله لا يكون بالغريزة بدليل وجود الملحدين والمتوحشين بل بالبرهان. وقد تؤمن به العامة بطريق التشبيه وهو تقريباً البرهان التقليدي المدرسي، برهان الحدوث. ما دام الإنسان حديثاً فالله قديم خالق الحادث لأن الحادث ما لا يوجد من ذاته، ولما كان خلق النفس أهون من خلق المادة فالله أيضاً خالق العالم. وهو دليل يرتكن في نهاية الأمر إلى مفهوم العلية باعتباره معنى تركيبياً في النفس، ويجب الفصل بين الدولة والكنيسة نظراً لاختلاف الأهداف. فههدف الدولة الحياة الأرضية بينما هدف الكنيسة. الحياة السماوية، والمواطنون ينتسبون إلى الوطن أساساً لا إلى الكنيسة، يولد الإنسان في الوطن ثم ينتسب إلى الكنيسة طوعاً واختياراً، ولما كانت الدولة ترعى مصالح الناس وليس مصالح الكنيسة فلا تعتمد الدولة على العقائد الدينية، بل وتسمح بتعدد العبادات والأديان احتراماً لحرية المواطنين. وتقنن الكنيسة أمور العقائد والعبادات بنفسها وفي إطار مراعاة القوانين العامة للبلاد .

سابعاً - الفكر الديني في القرن الثامن عشر (الدين الطبيعي والتنوير) :

ثم تطور الفكر الديني في القرن الثامن عشر نحو مزيد من التحليل والنقد لماكان القرن السابع عشر ما زال بين الهدم والبناء. حدث ذلك في إنجلترا وفرنسا وألمانيا خاصة ولو أن التنوير روح أوربية عام في كافة أرجاء الدول الأوربية

شرقاً وغرباً، والتنوير تيار فلسفى عام يقوم على العقل والطبيعة والإنسان والحرية والمساواة والتقدم، وهى المفاهيم الرئيسية فى عصر التنوير، وهو إخراج لعقلانية وتجريبية القرن السابع عشر من نظرية المعرفة إلى المجتمع والسياسة. لذلك قامت الثورة الفرنسية على مفاهيم التنوير، وقامت الأخلاق والسياسة على العقل الطبيعى من أجل ارساء قواعد الدين الطبيعى والأخلاق الطبيعية .

نشأت الفلسفة الطبيعية فى إنجلترا عند نيوتن (١٦٤٢-١٧٢٧) ومع أنه عالم طبيعى رياضى إلا أنه فكره العلمى ارتبط بفكره الدينى. فالأخلاق صفة للمكان وللزمان ولله. المكان المطلق هو الواسطة التى يتجلى بها الله فى كل مكان ويعلم حال الموجودات. والزمان المطلق هو أبدية الله الذى لا أول له ولا نهاية له. والدليل على وجود الله عنده هو الدليل الغنائى لما فى العالم من نظام وجمال وبهاء، فلا يوجد عبث فى الطبيعة، وتختار الطبيعة أبسط الطرق ولا يمكن تفسير النظام الشمسى تفسيراً آلياً بل بقوى خارجة عن الطبيعة جعلت لكل جرم سماوى نظامه وحركته، وكان جون تولاند (١٦٧٠-١٧٢١) من أوائل الماديين رداً على اسبينوزا وله كتاب فى "وحدة الوجود". خلق الله مادة حية فاعلة، ويدير حركات الطبيعة. قاله صانع للعالم طبقاً لنظام طبيعى دون ما عناية أو وحى أو خلود أو معاد، وبالتالى كان أحد مؤسسى التآيد الطبيعى Deism. وسار هارتلى (١٧٠٤-١٧٥٧) على أثره فى التفسير المادى وتفسير العواطف العليا بالاحساسات. فمثلاً تنشأ محبة الله جزئياً من دوافع أنانية أولاً. ولما كان الله علة الأشياء جميعاً فإن تداعيات المعانى تجتمع فيه فتعظمه حتى تتوارى بإزائه باقى الأفكار، ففكرة الله إنما نشأت عن طريق تداعى المعانى، وأيده فى ذلك بريستلى (١٧٣٣-١٨٠٤) فى الجمع بين المادية والإيمان فى كتابه "بحوث فى المادة والروح". آمن بالله وبالمرسوخية ولكنه أنكر عقيدة التثليث .

ثم ظهرت الفلسفة الطبيعية فى الدين والأخلاق عند شافتسبرى (١٦٧١-١٧١٣) آخذاً موقفاً وسطاً بين أنانية هوبز والأخلاق المثالية. فالأخلاق ليست مستمدة من التجربة وحدها أو من الدين وحده بل من الطبيعة الأخلاقية للفرد فى علاقته بالمجتمع، وقد سمي ذلك هتشنسون (١٦٩٤-١٧٤٧) الحاسة الخلقية، وهى هبة من الله ودليل على حكمته وعنايته. ومع ذلك فهى حاسة مستقلة عن الدين، توجد لدى كل إنسان بصرف النظر عما إذا كان متديناً أم لا، وبدونها تتحول الأخلاق إلى مجرد أوامر الدين ونواهيها، تتم طاعتها طمعاً فى الثواب أو خوفاً من العقاب. الحاسة الخلقية وحدها تعبير عن الواجب المستقل عن الدين والتجارب الفردية.

ثم جمع بركلي (١٦٨٥-١٧٥٣) بين المثالية والتجريبية فى المثالية الذاتية، وهو يعادل فى إنجلترا مالبراتش فى فرنسا. كان قسيساً مثله ينكر الوجود العقلى للمادة لحساب التمثل والتصور، ويجعل الله محور مذهبه فى المعرفة والأخلاق والدين. كتب "محاولة فى نظرية جديدة للرؤية"، "مبادئ المعرفة الإنسانية لفحص أهم أسباب الخطأ والصعوبة فى العلوم وأسس الشك والكفر بالله والاحاد لتأسيس الرؤية للمادية للعالم، وكتب "التحليل" للرد على رياضى ملحد ونقد لمبادئ الرياضيات من الوجهة الاسمية، والطبيعة جملة من المعانى دون أن تكون بين أجسامها قوة فاعلة أو رباط ذاتى بين علة ومعلول، نظام العالم يخضع للإرادة الإلهية وموجه لمصلحتنا كى نستمد من التجربة قوانين علمية نسيطر بها على مظاهر الطبيعة مستقلاً. ومن ثم فالمعجزات معقولة. وقد اعتمد باركلي على مذهبه هذا فى الشك فى قيمة المعانى المجردة والخلط بين تخيل الشئ وتعقله والحكم عليه لينقد الاحاد ويدافع عن الإيمان، إذ كيف يقبل الاحاد المعانى النظرية وهى غير معقولة ويرفض الدين؟ وإذا كان العلم مقبولاً كغاية عملية فلماذا لا يقبل الدين وهو توجه نحو المحبة والتقوى؟ فإذا كان الاعتقاد بالمعانى المجردة سبباً للاحاد والاعتقاد بالمادة سبب آخر للاحاد فإن الاسمية تأييد للإيمان دون ما وقوع فى اللاهوت العقائدى النظرى، ويرفض نظرية الصدق الإلهى عند ديكرت لأنها لا تمنع من الشك فى الحقائق، ومع ذلك يرى أن الله علة خارجية لجميع المعانى فى الذهن دون أن يجعل الأشياء معقولة فى الله والله معقولاً فى الأشياء، دوام الله هو الذى يؤيد الاعتقاد بدوام الأشياء، والإرادة الإلهية هى التى تضع العلاقات بينها، إن الطبيعة هى اللغة التى يخاطب الله البشر بها والله هو الفاعل الأوحد كما هو الحال فى الفلسفات التقليدية فى العصر الوسيط .

وجمع هيوم (١٧١١-١٧٧٦) بين تجريبية لوك والمثالية الذاتية لبركلي، وأهم كتابين له فى موضوع الدين هما "محاورات فى الدين الطبيعى"، "التاريخ الطبيعى للدين"، طبق نقده للعلاقة الضرورية بين العلة والمعلول فى الدين، فمهما بلغ عقل آدم من كمال من قبل الخطيئة ما كان بإمكانه تصور العلاقة الضرورية بين العلة والمعلول، كما ينفذ الأدلة على وجود الله لنفس السبب، يقوم دليل الغائية على تشبيه الكون بألة صناعية وتمثيل الله بالصانع الإنسانى وشتان ما بين الصانعين، الله خالق الكون، والإنسان صانع الآلة، وحتى على افتراض المماثلة فإن ما فى العالم من نقص يودى إلى إثبات إله ناقص مثله، وكما يكون الصنع

جماعياً من عدة صناعات كذلك لا يتمتع وجود آلهة اشتركوا في الصنع، وإذا شبهنا الكون بالجسم الحى فقد يكون الله نفساً كلية مثل النفس التى بالجسم أو كالقوة النامية التى بالنبات دون قصد أو شعور. أما الدليل المحرك فلا يثبت شيئاً؛ لأن الحركة قد تكون ذاتية وليست بالضرورة من محرك أول على افتراض أن هناك صلة ضرورية بين المحرك والمتحرك، أما تجربة واجب الوجود أو الوجود الضرورى الناشئ عن فكرة الكمال، وهو الدليل الانطولوجى الشهير، فليس له رصيد فى التجربة البشرية، بل أن المخيلة قادرة على تصور كمال لا وجود له، فالوجود الضرورى من ثمرة الوهم وعمل المخيلة، وأن وجود الشر على نقيض من افتراض العناية الإلهية وهو ليس ضرورياً فى العالم بل يمكن تصور عالم برىء خال من الشر .

واستمرت الفلسفة الطبيعية وانعكاساتها فى الفكر الدينى فى فرنسا. بدأ كوندياك (١٧١٥-١٧٨٠) قسيساً دون أن يزاوُل مهنة الكهنوت، وأيد المذهب الحسى دون أن يتبنى بالضرورة المذهب المادى، ويعترف للإنسان بنفس روحية عاقلة خالدة، ويتميز عن الحيوان بقدرته على تذوق الجمال ومعرفة الحق وممارسته للخير، وباتجاهه بإيمانه نحو الله، ويعزو الحسية فى الإنسان إلى الفترة ما بعد خطيئة آدم على عكس آدم قبل الخطيئة الذى كان يعقل دون الاعتماد على الحس، فالنفس قبل الخطيئة عاقلة بذاتها، وتعود إلى التعقل من جديد فى الحياة الآخرة، وخلود النفس ضرورى وتعبير عن الحياة العاجلة التى لا تنتصر فيها المبادئ الأخلاقية وبالتالى لزم التعويض ثواباً أم عقاباً، وبالتالى يمكن إثبات وجود الله بالعلة الغائية وبالعلة الفاعلة، فالمذهب الحسى فى المعرفة لا يناهض الفكر الدينى بالضرورة .

وانتسب فوليتير (١٦٩٤-١٧٧٨) إلى المذهب الحسى التجريبي. وعارض بسكال وطريقته فى الدعوة إلى الدين المسيحى عن طريق اثبات تناقض الإنسان ونقائصه وبالتالى حاجته إلى الخلاص لأن الدين الوثنى مملوء بالنقائص والأساطير دون أن يقتضى ذلك صحة الدين الوثنى. إن مظاهر التناقض فى الإنسان شىء طبيعى عند فوليتير ولا تتطلب حلها عن طريق الارتداء فى أحضان الدين، فالإنسان موجود مركب من خير وشر، ولذة وألم، وهوى وعقل، ولا خلاص له من هذا التناقض لأنه شرط الحياة والابداع، كما أن بسكال يحاول اثبات علو الدين المسيحى على غيره من الأديان دون أن يثبت مسبقاً صحة الدين المسيحى، ومع ذلك يقدم

فولتير دليلاً أصدق على وجود الله يقوم على أن الله وحده هو الموجود بذاته فى حين أن الإنسان ليس كذلك، كما يؤكد أهمية الدليل الغائى الذى كان يعتبره نيوتن أقوى الأدلة. فالساعة تدل على المنظم، وأعضاء الإنسان تدل على المنسق. فكل شىء فى الكون يتجه نحو غاية، إلا أن الغائية لا تنتهى بالضرورة إلى وجود إله لا متناه خالق بل فقط إلى اثبات موجود أعظم من الإنسان وأقوى منه، لذلك كان يعارض التفسير المادى الآلى للكون وتفسير الأنواع الحية بالتوالد الذاتى وبالتطور ويقانون المصادفة الكون معقول لعاقل، ومنظم لمنظم، بل ويذهب إلى حد رفض نظرية التطور نظراً لانتساب الأجناس والأنواع الحية كلها إلى أصل واحد. وينتج عن القول بالغائية القول بالعناية، وهى عن فولتير كلية لا تتناول الجزئيات، وتتم عن طريق القوانين الكلية العامة التى تنظم الكون، وهى قوانين من وضع الله، "الله صانع الساعة لا مخلص الإنسان"، وهو جوهر المذهب الطبيعى فى الدين المعتمد على طبيعيات نيوتن وتصوره للكون. لذلك يقول فولتير للملحد أنه ما هو شر بالنسبة إليه قد يكون خيراً بالنسبة إلى النظام العام، وبعد زلزال مدمر فى مدينة لشبونة رأى فولتير أن الشر بالفعل حجة فى يد الملحدين ضد الإيمان، وقل تفاؤله، ونقد تفاؤل ليبنتر، وسخر منه فى رواياته. كما تردد فولتير فى مسألة الخلود بالرغم من قوله بضرورة وجود إله للثواب والعقاب وبضرورة الدين للعامّة التى لا تمارس الفضيلة لذاتها كما هو الحال عند الخاصة، فلا ضرورة هناك بين روحانية النفس وخلودها. كما أنه يعترض على تمايز النفس والبدن على طريقة ديكارط نظراً للوحدة العضوية بينهما فى الحياة، وفى نفس الوقت يعترض على توازى النفس والبدن على طريقة الماديين وجعل المادى تفكر مثل لوك. كذلك يتردد فى موضوع الحرية، وفى نفس الوقت الذى يتطلب المجتمع أن يكون الإنسان حراً بين جبرية الإنسان فى أفعاله المسببة، ويجعل الحرية فقط فى تحقيق المراد.

وسار فى نفس التيار باقى فلاسفة التنوير فى فرنسا الذى أسهموا فى إصدار "دائرة المعارف الفلسفية"، فنشر ديدرو (1713-1784) "خواطر فلسفية"، أعرب فيها عن بعض الآراء التى تخالف التصور التقليدى للدين، ونشر كتباً أخرى بدأ فيها من المذهب الطبيعى فى الدين القائل بوجود الله والمنكر للعناية الإلهية ونهاية بالمادية التى ترى أن المادة حية بذاتها. كما استمر هولباخ (1723-1789) فى نفس التيار المادى، وفسر كل شىء بالمادة والحركة. هما أزليتان أبديتان، فليس العالم متروكاً للمصادفة ولا مدبراً بإله، ولا توجد أدلة على وجود الله، والأدلة

الموجودة يمكن نقضها وتفنيدها، ولا توجد غائية في الطبيعة، إنما كل شيء يحدث فيها نتيجة لتفاعل أجزاء المادة .

ثم تحول التنوير كلية إلى ميدان الأخلاق والسياسة دون الاعتماد على النظرة الحسية المادية للكون خاصة عند منتسكيو (١٦٨٩-١٧٥٥) الذى أقام مبادئ المجتمع المدنى، وروسو (١٧١٢-١٧٧٨) الذى أقر بدين مدنى ينظم حياته الاجتماعية بعيداً عند سلطة الكنيسة وحرصاً على وحدة الحياة المدنية. وهو ضرورى لأنه ما من دولة قامت إلا ولها دين بشرط أن يكون هذا الدين قاصراً على العقائد الضرورية للحياة ويفرض قوانين يلتزم بها الجميع، ومن عصاها لا يعتبر كافراً بل يعتبر فقط غير صالح للحياة الاجتماعية. ويتكون هذا الدين المدنى من عقائد الدين الطبيعى مثل: وجود الله، العناية الإلهية، الثواب والعقاب فى الحياة الآخرة، قداسة العقد الاجتماعى والقوانين بالاضافة إلى ما يراه كل إنسان طبقاً لضميره، فالضمير غريزة إلهية. أراد روسو تحويل المسيحية إلى دين مدنى اجتماعى، ورد الاعتبار إلى طبيعة الإنسان الخيرة بعد أن اعتبرتها المسيحية شراً بفعل الخطيئة الأولى .

وظهر تنوير كثير فى الفكر الدينى فى ألمانيا عند لسنج وهردر فى إطار فلسفة التاريخ وكانط فى إطار نظرية المعرفة والأخلاق والدين. فقد أكد لسنج (١٧٢٩-١٧٨١) أن دين الوحي هو دين الطبيعة، وأن دين الطبيعة هو دين العقل، وأن مقياس صحة دين الوحي هو مدى اتفاه مع دين العقل ودين الطبيعة، بل أن هذا الدين هو مقياس صحة النصوص الدينية من الناحية التاريخية. وتصور لسنج الإنسانية تسير نحو غاية حددها الوحي وهو وصولها إلى الكمال وذلك بإعلان استقلال العقل وقدرته على التفكير، واستقلال الإرادة وقدرتها على الفعل الحر. قام الوحي بإعداد الإنسانية وتهيأتها نحو الكمال عن طريق تربيتها ودفع الإنسانية نحو التقدم حتى تسرع فهي بدلاً من أن تتوكل لتقدمها البطيء بمفردها. وقد مرت الإنسانية بثلاث مراحل: الأولى مرحلة اليهودية، وهى مرحلة الطفولة عندما صور الوحي للإنسانية الله فى صورة المنتقم الجبار الذى يثيب ويعاقب، ويعد ويتوعد والثانية مرحلة المسيحية، وهى مرحلة المراهقة أو الصبا عندما صور الوحي للإنسانية الله فى صورة أب رحيم، شفق عطف، محب متسامح حتى يحررها من العبودية للقانون الأول، والثالثة مرحلة التنوير التى تصورت الله باعتباره إله العقل والطبيعة والإنسان والحرية والمساواة والتقدم، وهو إله التنوير معلناً تحقق

الغاية من الوحي واكتمال تطور الإنسانية. وقد سار هردير (١٧٤٤-١٨٠٣) فى نفس التيار مؤسساً تطور الإنسانية على نحو طبيعى بيولوجى فى أربعة أطوار حيوية من الطفولة إلى الصبا إلى الرجولة إلى الشيخوخة، ثم تتعاقب الدورات، كل دورة لاحقة تبدأ من قدر التقدم الذى حققته الدورة السابقة، من الشرق القديم ماراً باليونان حتى أوربا الحديثة. وان تصور القدماء على أنه عقيدة العناية الإلهية هو فى الحقيقة قانون تطور التاريخ، ومسار هذا القانون من الغريزة ماراً بالحس والوجدان حتى العقل، وهو نفس تصور مسار تقدم التاريخ عند كانط .

والحقيقة أن كانط (١٧٢٤-١٨٠٤) هو أشهر فيلسوف للتتوير فى ألمانيا فى القرن الثامن عشر، اشتق فكرة الدين من حياته الدينية وتربيته الخاصة. فقد نشأ على مذهب التقوى أو القنوط الذى يعطى الأولوية للحياة الداخلية الباطنية على الحياة الخارجية، حياة الطقوس والشعائر، لأعمال القلوب على أعمال الجوارح، وهو أحد المذاهب البروتستانتية التى تعطى بدورها الأولوية للحظة الإيمان على تاريخ الكنيسة، محل الدين هو الإرادة لا العقل، بدأ كانط دراسته اللاهوتية ليصير قسيساً ثم عدل عنها لدراسة الفلسفة على مذهب فولف، القطعية العقلية، وظل فى حيرة بين إيمان القانتين وعقلانية العلماء، إلى أى حد يمكن محبة الله دون معرفته؟ بدأت مصنفاته الأولى فى علم الجغرافيا وتصور العالم تصوراً آلياً على طريقة نيوتن. ومع ذلك ظهرت كتاباته الدينية أيضاً فى هذه الفترة المبكرة مثل "فى المبادئ الأولى للمعرفة الميتافيزيقية" يقبل فيها دليل الغائية على وجود الله دون أدنى تردد، كما نشر رسالة أيد فيها تفاؤل ليبنتز ونظريته فى أفضل العوالم الممكنة الذى خلقه الله تعبيراً عن كماله وفضله، كما كان أقرب فلاسفة التتوير الألمان إلى مذهب الحاسة الخلقية عند شافنبرى وهنتشسون الذى يعطى الاستقلال للأخلاق عن الدين، وأقربهم إلى روسو، والعودة إلى الطبيعة، وخيرية الإنسان الفطرية.

وظل موضوع الأدلة على وجود الله دائماً عبر مؤلفاته سواء قبل المرحلة النقدية أو خلالها أو بعدها، فى رسالته "الأساس الممكن الوحيد للبرهنة على وجود الله" يذكر أربعة منها، الدليل الأنطولوجى الشهير منذ انسيلم حتى ديكرارت، وهو دليل عقيم لا يثبت شيئاً لأن الوجود لا يستتبط من الفكر، الوجود موجود فى حين أن الفكر مجرد تصور، ولا يمكن لعالم الأذهان أن يكون متحققاً فى عالم الأعيان، وإضافة الوجود إلى الفكر هو مجرد إضافة مجموعة من الأصفار على يسار الرقم لزيادته. كما ينقد الدليل الطبيعى الذى يبدأ من الحادث للوصول إلى القديم عكس

الدليل السابق، وهو دليل لا يثبت شيئاً لأنه لا يمكن من الموجودات الحسية اثبات الفكر، فالفكر هو الذى يشرع للواقع، ولا يشرع الواقع للفكر، وينقد دليل العلل الغائية لأن كمال العالم نسبي، ولا يمكن الانتقال من الكمال النسبي إلى الكمال المطلق على نحو بعدى. ويقبل فقط دليل الممكن والواجب الذى ينتقل من تصور النسبي الممكن إلى تصور الضرورى الواجب لأن الممكن لا يمكن تصوره إلا بمفهوم الواجب الضرورى الذى لولاه لكان الممكن ممتعاً. يمكن إذن إعادة بناء الأدلة الثلاثة الأولى على هذا الدليل الرابع حتى تصبح أدلة صحيحة قادرة على اثبات وجود الله، وفى "دراسة فى وضوح مبادئ العلم الإلهى النظرى والأخلاق" يرى أن العقل لا يعطى إلا مبادئ صورية خالصة مثل مبدأ الذاتية ومن هذا القبيل مفهوما الواجب والكمال، وفى "أحلام راء معبرة بأحلام الميتافيزيقا" ينقد كانط المعارف الدينية الاشرافية التى يقول بها الصوفية مثل الإلهام والموجودات الروحية على ما كان يقول سوينبرج الصوفى السويدى المعاصر له، فعالم الأرواح موضوع إيمان لا موضوع برهان.

ثم صاغ كانط فلسفته النقدية كما عرفها فى كتبه النقدية الثلاث: "نقد العقل النظرى"، "نقد العقل العملى"، "نقد ملكة الحكم" من أجل تحديد العلاقة بين المعرفة فى الكتاب الأول، والأخلاق فى الكتاب الثانى، والدين والجمال فى الكتاب الثالث. وقد حدد كانط نفسه هذه العلاقة بين المعرفة والأخلاق فى هذه العبارة فى المقدمة الثانية لنقد العقل النظرى "كان لزاماً على هدم المعرفة لافساح المجال للإيمان". مهمة العقل النظرى اثبات أن العقل لا يدرك إلا الظاهر أما الباطن أى الحقيقة فلا يدركه إلا العقل العملى، أما ملكة الحكم فمهمتها اثبات أن الدليل الوحيد على وجود الله هو الدليل الغائى، "نقد العقل النظرى" إجابة على سؤال: ماذا يجب على أن أعلم؟ و"نقد العقل العلمى" إجابة على سؤال: ماذا يجب على أن أعمل؟ ونقد ملكة الحكم أما "الدين فى حدود العقل وحده" وأن لم يكن من المجموعة النقدية الثلاثة إلا أنه من حيث المضمون كذلك، دراسة للدين الوضعى وتحويله إلى دين العقل. فى "نقد العقل النظرى" تبدو مثل العقل الثلاثة: الله والنفس والعالم حقائق قبلية، صدقها من ذاتها، وجود الله وخلود النفس وخلق العالم. وفى "نقد العقل العملى" يتحول الدين إلى أخلاق، والأوامر والنواهي الشرعية إلى الواجب الخلقى، وفى "نقد ملكة الحكم" يصبح الله هو الغائية وهى الوساطة بين العلم الآلى والإيمان، بين الطبيعة

والحرية، وفي "الدين فى حدود العقل وحده" يجعل الدين مجرد إيمانى قلبى، ويؤول الدين الكنسى تاويلاً رمزياً بحيث يتفق مع مبادئ العقل والواجب .

ويؤسس كانط للمثل الثلاث فى العقل النظرى: النفس والعالم والله ثلاثة علوم نقدية: علم النفس النظرى، وعلم الطبيعة النظرى، والعلم الإلهى النظرى. ويقوم علم النفس النظرى على أغاليط أربعة لاثبات جوهرية النفس، وبساطتها، وشخصيتها، وقيامها بذاتها مما يثبت أن موضوع النفس خارج عن الميتافيزيقا كعلم وبالتالي خطأ كل من ديكارت والديكارتيين وفولف وكل المثاليين فى تصورهم للنفس، كما يقوم علم الطبيعة النظرى على نقائص لا يمكن حلها نظراً لأن كلاً من القضية ونقيضها تجد لها نفس الحجج والبراهين العقلية التى تثبتها، وهى أيضاً أربعة: الأولى العالم له بداية فى الزمان، ومحدود فى المكان، والعالم ليس له بداية ولا حد ولكنه متناه فى الزمان والمكان. والثانية كل جوهر مركب من أجزاء بسيطة ولا يوجد شىء فى العالم إلا وهو بسيط أو مركب من بسائط، وكل شىء فى هذا العالم بسيط ولا يوجد مركب. والثالثة ليست العلية الضرورية هى الوحيدة فى هذا العالم بل هناك علية حرة لتفسير الظواهر، وأنه لا توجد حرية فى الطبيعة إذ تخضع كل ظواهرها إلى حتمية. والرابعة يعلق العالم الحسى بوجود ضرورى سواء كان فيه أو مفارقاً له، ولا يوجد موجود ضرورى وكل شىء فى هذا العالم حادث، وهذا يدل على أن العقل قاصر على اثبات قضية خلق العالم وأنها موضوع إيمان خالص. وأخيراً يقوم العلم الإلهى النظرى على نقد جميع الأدلة على وجود الله، وهى نوعان: الأول قبلى وهو الدليل الأنطولوجى الذى يبدأ من الفكرة إلى الوجود، وهو مستحيل لأن الوجود لا يمكن استنباطه من الفكر. والثانى بعدى وهى الأدلة التى تبدأ من الطبيعة والتجربة مثل الدليل الطبيعى والدليل الغائى، وهما لا يثبتان شيئاً لأن الطبيعة لا تثبت فكراً. والغاية القصوى لا تثبت عن طريق الغايات النسبية.

وفى "نقد العقل العملى" يحول كانط الدين إلى أخلاق، وينتقل من الظاهر إلى الشىء فى ذاته، ومن العقل إلى الإرادة، ويستبعد كانط كل المذاهب الأخلاقية التى ترد الأخلاقية إلى مصدر خارج عنها، وهى مذاهب أربعة: الأول مذهب السعادة الحسية الشخصية كما هو الحال عند ارستيبوس وبيقدورس وهوبز، والثانى مذهب السعادة العاطفية عند شافستبرى، والثالث مذهب الكمال الإرادى كما هو الحال عند ليبنتز، والرابع مذهب الكمال الإلهى باعتبار أن الله هو المشرع الأعظم كما هو

الحال عند اللاهوتيين. وينتهي العقل العملى إلى الله والحرية والخلود وهى أمور يعجز العقل النظرى عن اثباتها، هى مسلمات للعقل العملى تتسم أيضاً بالموضوعية والشمول خارج نطاق الذاتية والفردية، ولا فرق أن يقال أنها من مقتضيات العقل أو صادرة عن الله، بين أن تكون قواعد الأخلاق أو أوامر الدين، فالأخلاق لا تقوم على الدين بل يقوم الدين على الأخلاق .

وفى "نقد ملكة الحكم" يجعل كانط الجمال والدين حلقتين متوسطتين بين العقل النظرى والعقل العملى، فالحكم الجمالى ادراك روى لجمال الكون، والحكم الغائى توجه شعورى نحو الكمال، وكلاهما مرتبطان بالذوق والوجدان، وفى "الدين فى حدود العقل وحده" يتصور كانط الدين كملحمة تاريخية إنسانية تبدأ بحلول مبدأى الخير والشر فى الإنسان ثم الصراع بين هذين المبدأين فى الطبيعة البشرية، وأخيراً انتصار الخير على الشر، أما الدين العقائدى الكنسى الوضعى التاريخى الذى يقوم بتأويله على نحو رمزى بحيث يتحول إلى دين عقلى فلسفى خالص، ولا عجب أن يكتب كانط على قبره عبارة تشير إلى فلسفته وهى: "شيطان يثيران إعجابى": السماء المرصعة بالنجوم، والقانون الخلقى فى نفسى".

#### ثامناً - الفكر الدينى فى القرن التاسع عشر (المثالية والوضعية) :

والقرن التاسع عشر هو عصر المذاهب الفلسفية الكبرى بكل تياراتها واتجاهاتها المثالية والوضعية، وتشمل المثالية الكانطية والفلسفة بعد كانط، والرومانسية فى الشعر والفلسفة، والهيكلية الشابه عند الهيجليين اليساريين، والهيكلية الجديدة خارج ألمانيا. فى إنجلترا وإيطاليا وفرنسا وأمريكا ثم المثالية الروحية التقليدية فى فرنسا وألمانيا، كما تشمل الوضعية المذاهب المادية والتطورية والحسية التجريبية والنفعية والوضعية الاجتماعية والماركسية الداروينية. وقد انعكست هذه المذاهب كلها فى الفكر الدينى. وكان الدين مثل الأخلاق والسياسة والقانون والفن إحدى نقاط تطبيق المذهب.

وبالرغم من استمرار الكانطية التقليدية عند كراوسه، وكارل فيلهالم، هومبولت، وهاربارت، وفريس، ولانجه، ولوتزه، إلا أن الفلاسفة الأربعة بعد كانط: فشته، وهيجل، وشلنج، وشوبنهاور هم الذين طوّروا الكانطية محاولين تجاوز ثنائية الظاهر والشئ فى ذاته، وإعطاء الأولوية للعقل العملى على العقل النظرى، وإصدار أحكام على ماهية الشئ فى ذاته: الحرية عند فشته، والمطلق عند هيجل،

والهوية عند شلنجر، والإرادة عند شوبنهاور. بدأ فشته (١٧٦٢-١٨١٤) بحفظ مواظ الأحاد. ثم نشر أول كتاب له "محاولة فى نقد كل وحي" جاعلاً فلسفة كانط الأخلاقية مقياس صدق الوحي أى اتفاهه مع القانون الخلقى الشامل بكل صياغاته خاصة مبدأ الواجب. فصدق الوحي فى الأخلاق وليس فى الصحة التاريخية لنصوص الكتاب. وله أيضاً "مبدأ اعتقادنا بعناية إلهية" اتهم بعدها بالاحاد. ومع ذلك كانت كل كتاباته فى المثالية المعرفية والأخلاقية وهى تحول عقلاى أخلاقى للدين. فمصير الإنسان هو الحياة الأخرى، والحياة السعيدة هى النجاة فى الآخرة. تهدف "نظرية العلم" إلى خلق الأنا المطلق عن طريق مقاومة الأنا للأنا، "الأنا تضع نفسها حين تقاوم". يتحقق الأنا اللامتاهى بفعل حر وهو فعل روى كامل يتجاوز به الإنسان العالم الحسى المتناهى، فالفرد وسيلة وليس غاية، يتجاوز فرديته لا عن طريق الإغراق الصوفى بل بالجهد والعمل والمقاومة، ماهية الدين إذن هى هذا النظام الأخلاقى مصدر الواجبات والقادر على تنمية الشعور أيضاً، ثم الزرادشتية التى تثبت إله النور فى مقابل إله الظلمة. هذه الديانات الشرقية تعتبر الله موجوداً كلياً دون شخصية. ثم تأتى ديانات الشخصية الروحية كى تحيل الإله الأول إله شعورى، دين موسى أولاً ثم الدين اليونانى ثم الدين الرومانى. بين موسى استحالة التعبير عن اللامتاهى وحظر تصوره ونبذ الأوثان، ولكنه تصوره إلهاً شخصياً مفارقاً للعالم، وشارك ديانات الشرق فى اللانهائى، إله الشرق مثل ملوك الشرق، متصرف واحد، يحيى ويميت، قادر حى، يسمع ويبصر، ويتكلم ويريد، يعز ويذل، يرفع ويخفض، وما على الإنسان إلا السمع والطاعة والاستسلام لارادته ويقدر ما كان الشرق متديناً على هذا النحو كان دين اليونان أقرب إلى الطبيعيات والكونيات، تصور الله فى صورة إنسان، فعبد اليونان الإنسان الكامل، قوة وجمالاً وحكمة، ولكن ظلت بهم آثار الشرق، بتصوروا القدر عاماً يضم كل شىء الإنسان والطبيعة بل وفوق الآلهة أنفسهم، وهذا القدر هو اللامتاهى الشرقى، يتهدد البشر فى كل لحظة، ويتدخل فى شؤونهم، يوجدهم ويعدمهم، أما دين الرومان فعاد إلى وضع الروحانية فى الآلهة التى تعين البشر على تحقيق واجبات الضمير. ومن هاتين الصورتين المتعارضتين، اللاشخصية والشخصية يتكون الدين المسيحى وتصور المسيح إلهاً وإنساناً معاً، اللامتاهى والمتناهى، فهو الدين المطلق، ثم تتطور المسيحية ذاتها وتصبح فلسفة فإذا كان الفن والدين والفلسفة تعبير عن اللامتاهى فإن الفن والدين يستعملان المخيلة والعاطفة فى حين تعتمد الفلسفة على العقل الخالص فى فهم الطبيعة والإنسان والمجتمع والدولة والتاريخ فتحرر الإنسان

من قواها. وفي الفلسفة وحدها يتحرر الروح المطلق ويتحقق الله، وتاريخ المذاهب الفلسفية هو تاريخ تحرر العقل الإنساني، درست الفلسفة اليونانية الطبيعة، ودرست فلسفة العصر الوسيط الروح، ووحدت الفلسفة الحديثة بين الطبيعة والروح، وبلغت أكمال صورها في فلسفة هيغل حيث ظهر الروح المطلق واعياً بذاته، وينتهي صراع الأضداد في كل واحد شامل ويتحقق المطلق في التاريخ.

وجمع شلنج (١٧٧٥-١٨٥٤) بين فشته وهيغل في قراءته لكانط. فبعد أن درس اللاهوت مثل زملائه تأثر باسبينوزا وبوحدة الوجود في ثوب رومانسي عاطفي. وتحول مبدأ الهوية عند لينتزر على يديه إلى فلسفة الهوية المطلقة، وحدة الروح والطبيعة. أهم كتاباته في فلسفة الدين "برونو أو في مبدأ الإلهي والطبيعي للأشياء"، "الفلسفة والدين"، "فلسفة الأساطير"، "فلسفة الوحي"، أعطى الأولوية للفن على الفلسفة ثم للدين على الفن. فالفلسفة عاجزة عن تفسير كيفية خروج الكثرة من الوحدة في حين أن الدين قادر على ذلك. تؤدي الفلسفة إلى الدين، والدين امكانية أعلى من الفلسفة. ثم عاد شلنج وبين استحالة استنباط الكثرة والتضاد من الوحدة المطلقة وأنه لا بد لذلك من إله شخصي، إله مريد قبل أن يكون إلهاً عاقلاً، وإرادته تسبق عقله، إرادته وجوده ونزوعه وتجلياته، وتحتوي الألوهية أيضاً على صراع أضداد، ومن هذا الصراع تنمو الشخصية، وتنتهي إلى الانسجام والتآلف، ولا يعني هذا الصراع أي تطور في الذات الإلهية، فالله لا بداية ولا نهاية له، بل يعني وجود حركة سرمدية دائرية، وما يحدث في الإنسان، وانتهى شلنج إلى نوع من التصوف المقارب للمعلم إيكهارت ويعقوب البوهيمي.

ثم ضم شوبنهاور (١٧٨٨-١٨٦٠) هذا التراث ما بعد الكانطي كله إلى البوذية الشرقية. وصاغ فلسفة في التشاؤم تروم الخلاص من الدنيا عن طريق الفن، فالحياة شقاء وموت وألم ومرض وصراع، ولا خلاص منها إلا بالزهد فيها ثم يالتخلي عنها كلية، فالعالم إرادة وامثال يتحرر العباقرة عن طريق الفن، ويتحرر القديسيون عن طريق الزهد .

ثم ازدوجت الفلسفة بعد كانط مع الرومانسية عند الشعراء والنقاد والفلاسفة، وكانت مثل الفلسفة بعد كانط رد فعل عليه، وظهرت عند الشعراء الرومانسيين الانجليز: شيلي، وكولوريدج، وودزورث، وعند الألمان: جوته، وهابني. تأثر شيلي (١٧٩٢-١٨٢٢) بأفلاطون واسبينوزا وبركلي وشلنج، وأثبت صحة العقائد الدينية مجازاً، الله هو روح العالم، والفكرة رابط رئيسي بين الشعر والدين. وتأثر

كولريديج (١٧٧٢-١٨٤٣) بكانط وشلنج. ووصف طبيعة الاعتقاد والدين. واهتم بعلاقة الدولة بالكنيسة. وكان مذهبه أقرب إلى وحدة الوجود عند الصوفية، وأن كل الاعتراضات التي وجهها فلاسفة التنوير إلى الدين ليست قاطعة لأنها تعتمد على الفهم دون التعقل، وما الثالوث إلا جدل هيجل في الموضوع ونقيضه والمركب منهما، ويقوم على حد رابع يجعل الله الإرادة المطلقة أو الوحدة المطلقة، ليس الدين فلسفة بل مجموعة من العواطف والانفعالات تولد في الإنسان نشوة وفرحاً وغبطة وسروراً. وارتبط نقد هايني (١٧٩٧-١٨٥٦) للدين بنقد للملكية والاقطاع أسوة بفلاسفة التنوير. ثم تحولت الرومانسية من الشعراء إلى الفلاسفة الألمان مثل شليرماخر وريتشل، والانجليز مثل كارلايل، وراسكين، والفرنسيين مثل لامنيه، والأمريكيين مثل ثورو وامرسون. قال شليرماخر (١٧٦٨-١٨٣٤) بوحدة الوجود، ونقد فلسفة التنوير السطحية الساذجة، ودافع عن الدين والتراث. الله والعالم شيء واحد خال من التناقضات. وبالرغم من نقده لروايات العهد القديم من حيث الصحة التاريخية للنصوص إلا أن الدين لديه عاطفة صادقة، وتجربة باطنية صوفية لا تعتمد على الشواهد النقلية الخارجية والروايات التاريخية. وحول ريتشل (١٨٢٨-١٨٨٩) الرومانسية من مجرد فلسفة إلى تجربة صوفية. فالله هو أساس حكم القيمة الديني الذي يعبر عن ارتباط الإنسان بقيمة عليا أو بواقع أعلى وهو الله، وهو حكم قبلي من طبيعة الزهد. ولا يمكن اثبات وجود الله بالدليل العقلي قبلياً كام أم بعدياً أو بالحدس أو بالتجربة الصوفية أو بالعاطفة أو بالفطرة. فالله ليس موضوعاً للثبات بل هو معيار للحكم. لذلك يحتاج الإنسان إلى الله حتى يكون الحكم ممكناً وحتى يتحرر الإنسان من أحكام الطبيعة. وقد جمع الرومانسيون الأمريكيون بين الرومانسية والترنسنتالية مثل ثورو، انتهى ثورو (١٨١٧-١٨٦٢) إلى نوع من وحدة الوجود الصوفية. وأقام أمرسون (١٨٠٣-١٨٨٢) فلسفته على الأفكار الرومانسية مثل معرفة الذات واحترام النفس، وانتهى إلى أن الروح مادة والمادة روح، والطبيعة رمز الروح أو الروح الجامع، ويستطيع الإنسان أن يعرف عن طريق التأمل والحدس والجذب الصوفي. ومن الرومانسيين الانجليز نقد كارلايل (١٧٩٥-١٨٨١) اللاهوت، وجعل راسكين (١٨١٩-١٩٠٠) الجمال الإلهي الجمال الطبيعي.

ثم تحولت الرومانسية إلى حركة سلفية عند دي بونالد، ودي ميستر، ولامنيه ومعارضة لفلسفة التنوير ولقدرة الفرد على الابداع والتعقل، وضرورة العودة إلى

الوحي الإلهي. حمل دي بونالد (١٧٥٤-١٨٤٠) على الثورة الفرنسية بنت التنوير في كتابه "تظرية السلطة السياسية والدينية"، فالسلطة في الأصل من عند الله بمعنى أن الله وضع السلطة في طبيعة البشر، فالسلطة سلطة الأب أو الحاكم من الله، والعلم من الله، واللغة هبة من الله، أوحاها إلى الإنسان الأول توقيفاً. وترك دي ميستر (١٧٥٣-١٨٢١م) مبادئ الثورة الفرنسية إلى الدين. وكتب "البابا" مدافعاً عنه، و"مراجعة فلسفة بيكون" رافضاً العلم الحديث. فقد طبعت العناية الإلهية في البشر الحقائق، وعلمتهم الكلام. ولا يمكن تطبيق نتائج العلم الحديث خاصة المادية على الدين. فالبروتستانتية شر. وكل فلاسفة التنوير، وآخرهم فولتير، أشرار. ولا بديل إلا بالرجوع إلى عصمة البابا حتى ولو كانت سراً، فالحياة مملوءة بالأسرار. لقد أوضع الله الحقائق في الإنسان وبالتالي لم يرتق الإنسان من الجهل إلى العلم، ومن الظلمة إلى النور، ومن التوحش إلى الحضارة. وأخيراً نقد لامييه (١٧٨٢-١٨٥٤) فلسفة التنوير لهدمها كل العقائد والنظم القديمة. ودعا إلى تأسيس دين إنساني عام يهتم البشرية بمبادئ الحق والخير والعدل. وبعد صراعه مع الكنيسة وحرمانها له وما آلت إليه الثورة الفرنسية وعودة الملكية دعا إلى العودة إلى الكنيسة كحل لأزمة العصر، ونظراً لعدم وجود بديل علمي عقائلي ثوري ناجح عن الدين، فكتب "في عدم المبالاة بالدين"، وأرجع الظاهرة إلى البروتستانتية التي ابتدعت النقد الحر والفحص العقلي للدين فبلبلت الأفكار، وزعزعت السلطة، فتحول الناس إلى الدين الطبيعي، وإقامة وجود الله وخلود النفس وحرية الإنسان والمعاد، على حجج عقلية، ولما تم نقد هذه الحجج انتهى الإيمان إلى الشك وانهار أساس الأخلاق. وهنا يعود الدين إلى الظهور دون الاعتماد على العقل، مجرد إيمان باطنى. وما دام الإنسان قد آمن بالوحي فلا يمكنه فحصه بالعقل وإلا كان متناقضاً، المعارف الإنسانية مخطئة سواء كانت حسية أو عقلية أو قلبية. فلا سبيل إذن إلى قبول الوحي وحقائق الإيمان مثل وجود الله وإبلاغه بالوحي.

ثم انقسمت الهجلية إلى يمين عند هوشل وهينريكس وجابلر، ويسار عند شترنر، وفيورباخ، وشتراوس، وباور، وماركس الشاب. اليمين الهيجلى هو الجناح المحافظ فى ألمانيا الذى ساد الفكر بعد وفاة هيجل لمدة عشر سنوات، ويسمى أنصاره الهيجليون الشيوخ فى مقابل اليسار الهيجلى أو الهيجليين الشبان. حاول اليمين الهيجلى تفسير هيجل بروح مسيحية أورثوذكسية، والجمع بين الفلسفة والإيمان نظراً للاشتباه الذى وقع فيه هيجل: هل هو فيلسوف العقل أم فيلسوف

الإيمان؟ وهو نفس اشتباه الفلسفة الحديثة في منعطفاتها الرئيسية الأربعة: ديكرت، وكانط، وهيغل، وهوسرل. والمتأخرون منهم تصدروا لليساير الهيجلي وحاولوا تفسير هيغل بروح شلنج وفلسفة الهوية ونظرية العدل الإلهي عند ليبنتز، فتاريخيًا اليميني الهيجلي سابق على اليسار الهيجلي، وفلسفيًا لا يكاد يذكر كما يذكر اليسار الهيجلي، ولم يترك وراءه أثرًا بينما أثر اليسار الهيجلي في ثورة ١٨٤٨. أراد إرجاع هيغل إلى الورا، إلى المثالية الكانطية عند ليبنتز وشلنج في حين أراد اليسار الهيجلي شد هيغل إلى الأمام إلى فيورباخ وماركس .

ولكن الذي بز اليمين الهيجلي، وفرض نفسه على تاريخ الفكر الأوربي هو كيركجارد (١٨١٣-١٨٥٥) أول الثائرين على هيغل ورائد الوجودية في العصور الحديثة متجاوزًا اليمين اليسار، فهو يميني لأنه يضع بدلاً من المذهب والدولة والتاريخ والجدل والفرد والوجود والذاتي والعاطفة، وهو يسار لأنه يثور ضد الكنيسة العقائد الرسمية ومظاهر النفاق الديني في عصره. بدأ التفكير في تناقض الإيمان، وأن المؤمن المصاب عودًا إلى مقولة اريجين الشهيرة "هذا متناقض إذن أو من به". ابراهيم نموذج المؤمن لأن لم يتردد في تنفيذ ما أمره الله به بأن يذبح ابنه اسماعيل. نقد الوجود عند هيغل وأثر الصيرورة. فليس المهم أن يكون الإنسان مسيحيًا بل أن يصير مسيحيًا. وهو قادر على تجاوز التاريخ والعصور إلى أن يكون تلميذًا مباشرًا للمسيح من الدرجة الثانية بأن يعاصره. فالإيمان خوف وارتعاش، يأس وحصر، مرض وموت، فضيحة وعار. المسيحية ثورة ضد هذا العالم، وضد هذا العصر، وضد هذا الإنسان. المسيحية طريق إلى الله يبدأ بالحس الجمالي مارًا بالحس الأخلاقي لكي ينتهي إلى الحس الديني .

أما اليسار الهيجلي فهو أقرب إلى الفلسفة المعاصرة منه إلى الفلسفة الحديثة، فهيجل هو الحد الفاصل بينهما، ويضع "الأنا موجود" في مقابل "الأنا مفكر". وكما أسس كيركجارد الوجودية، أسس شترنر الفوضوية، وفيورباخ الإنسانيّة أو الأنثروبولوجيا الفلسفية، وشتراوس وباور فلسفة اللغة والأساطير، وماركس الاشتراكية العلمية. حاولوا احكام اشتباه هيغل وتفسيره بالاتجاه نحو الفلسفة دون الدين، والعقل دون الإيمان، والتقدم بعيدًا عن المحافظة، والعياني لا المجرد، والثورة على الوضع القائم وليس تبريره والدفاع عنه، اتجهوا إلى نقد الدين من أجل نقد المجتمع، نقد فيورباخ(١٨٠٤-١٨٧٣) الدين، وأراد القضاء على الاغتراب الديني وبيان "مستقبل الوهم" كما فعل فرويد بعد ذلك بقرن من الزمان، والعودة إلى

الإنسان والطبيعة. ربط المثالية بالدين، وبالتالي فإن نقد المثالية يكون نقدًا للدين، ثم انتقل من نقد المثالية والدين إلى اكتشاف الإنسان والطبيعة، الدين هو حلم الإنسانية الأرضى، وعى الإنسان اللاوعى بذاته، فإذا ما استرد الإنسان وعيه، وانتقل من اللاوعى إلى الوعى يختفى الدين، ويظهر الإنسان فى الطبيعة والمجتمع، الدين اغتراب الإنسان عن نفسه وعن عالمه، وأخذ أهم ما يتصف به الإنسان وهو الوعى بالذات وموضعه وجوهرته خارجًا عنه فى "الله" فيتعبده ويتقدسه، والحقيقة أن الإنسان يعبد نفسه، ويقدم صفاته فى صورة جوهر مفارق، ويرجع هذا الاغتراب إلى شعور الإنسان بالعجز أمام قوى الطبيعة والمجتمع، للدين إذن جذوره التاريخية والاجتماعية فى الإنسان والمجتمع، كما حاول فيورباخ وضع الفلسفة فى التاريخ يصف فيها تطور الوعى الأوروبى من الدين فى العصر الوسيط والعصر الحديث قبل هيجل مارًا بالمثالية والفلسفة التأملية عند هيجل وأخيرًا إلى الواقعية الحسية أو المادية الطبيعية عند فيورباخ نفسه، وهذا هو تقدم الإنسان نحو نفسه وليس تقدم الله، هو نشاط واع لرقى الإنسان وكماله. فالمستقبل لا دين له، انما المستقبل دين إنسانية. كما اتجه شتراوس (١٨٠٨-١٨٧٤) نحو نقد النصوص الدينية وبيان نشأتها وتكوينها فى الوعى الجماعى التاريخى، وأن العقائد وفى مقدمتها الوهية المسيح ما هو إلا أسطورة. هناك تقابل بين يسوع التاريخ ويسوع الإيمان، الأول لا وسيلة لنا لمعرفة، نظرًا لعدم وجود نصوص تاريخية صحيحة عنه، والثانى هو ما عاشته الجماعة المسيحية الأولى وما تصورته على أنه يسوع، كما درس روايات الاناجيل وبين كيف أنها تعبر عن إيمان الجماعة المسيحية الأولى. وتعكس تصورات كتاب الأناجيل وأوضاعهم الاجتماعية، ولا ترى حقائق أو وقائع عن حياة المسيح. المسيح أسطورة من نوع أساطير الآلهة فى ديانات الشرق القديم ودين اليونان والرومان. ولا يعنى ذلك أن المسيحية ليست دينًا حقيقيًا لأن وحدة الله والإنسان ليست فى المسيح بل فى الإنسانية كلها، وهى علاقة حالة وليست مفارقة، عامة وليست خاصة، فكرية وليست شخصية. كما بين باور (١٨٠٩-١٨٨٢) أن العقائد ما هى إلا إبداعات ذهنية شعبية وأن شعور الدين ما هو إلا شعور اجتماعى، وأن الاغتراب الدينى ما هو إلا اغتراب جماعى. استأنف دراسة شتراوس فى حياة يسوع فقد انتهى إلى نفس الشئ عن طريق نقد المصادر وبيان انسانيته لا مصدرها الإلهى، وبالتالي تعبيرها عن أساطير البيئة الدينية، فلا فرق بين الأناجيل وأشعار هوميروس وهزيرد أو "حياة الفلاسفة" لديوجين اللايرتى، فطبقًا لنقد النصوص وليس الأفكار ميتافيزيقية مستقبلية ليس للمسيح وجود تاريخى

أو إلهى بل هو مجرد مثل أعلى أفرزه الوعي الدينى الراغب فى الخلاص بصورة كل كاتب انجيل بطريقته الخاصة ولا يوجد تصور أحد شامل يجمعها كلها، لا يوجد إله مشخص أو مفارق بل مجرد وعى دينى يفرز مثلاً أعلى، وفى السياسة أنكر باور أية سلطة فى الدولة سواء سلطة الكنيسة أو سلطة الدولة لأن السلطتين الدينية والمدنية تمنعان من حرية الفكر، ولأن العقل له سلطان على المملكتين، لا يعيش الإنسان إلا فى ملكوت خاص، الحرية مثله الأعلى حتى وإن لم تتحقق فى ممارسة فعلية، الدين تعبير عن وعى الإنسان فى غياب النقد حتى يشعر بالأمان فى عالم غريب عنه غير مفهوم له. والكنيسة هى السبب الرئيسى فى عدم تنمية الشعور النقدى عند المؤمن، والدولة المتعاونة مع الكنيسة هى العدو الأول. حاول إيجاد حل لليهود فى ألمانيا بعيداً عن الإصلاح العملى للوضع القائم أو الانشائيات الخطابية للثورة الفرنسية. يتحرر اليهود من خلال تحرر الألمان، وأن يتحولوا إلى مواطنين لا رعايا. لا حل للمسألة اليهودية إلا بحل المشكلة الدينية والمؤسسة الدينية بأن يصبح الإنسان مواطناً حراً فى دولة حرة. يتحرر اليهود عن طريق تحريرهم من اليهودية أولاً كما يتحرر المسيحيون عن طريق تحريرهم من المسيحية. ثم حاول شترنر (١٨٠٦-١٨٥٦) تخليص وأفعال المذهب المجرد ومن المجتمع وجعله أوحده، ليس كمثله شىء، له صفات، حر طليق، لا قيد عليه من الله، ومن الدولة، فكان أول مؤسس للفوضوية، وأخيراً قام ماركس الشاب (١٨١٨-١٨٨٣) يجمع هذه الخيوط كلها لبيان صلة الفلسفة بالفقر، وعلاقة الفرد بالمجتمع، والانتقال من نقد الدين إلى نقد المجتمع. وفى مؤلفات الشباب تظهر القطيعة مع المثالية الدينية ومع الأيدولوجيات الألمانية السائدة عند أقرانه من الهيجليين الشبان، من تحرير العالم كله بدلاً من تحرير اليهود وحدهم كما أراد موسى هس باسم الصهيونية وبدلاً من تحرير اليهود عن طريق تحرير المسيحيين وتحرير ألمانيا باسم الأيدولوجية الألمانية التى تقوم على الوعي الذاتى والحرية والأمة، يتحرر اليهود عن طريق تحرير البروليتاريا العالمية وتحرير العمال والدخول فى الصراع الطبقي، فلا فرق بين يهودى ومسيحى، بين الألمانى وغير الألمانى، إنما الفرق بين الغنى والفقير، بين صاحب رأس المال والعامل.

والحقيقة أن الهيجليين الشبان استطاعوا الخروج على التبرير العقلى للإيمان فقد أعلن أنه لا يوجد إلا الإنسان الأحد، الفرد الصمد، بلا إله أو آخر أو مجتمع. واللاهوت عند فيورباخ علم إنسان مقلوب أو اسقاط للإنسان من نفسه على، الله

والعقائد الدينية عند شتراوس حصيلة الأساطير المقارنة ولتاريخ الشعوب المجاورة، وقرار من حضاراتها، والنص الديني عند باور نشأ وتطور في التاريخ، ويعبر عن الجماعة المسيحية الأولى، والأيديولوجية الألمانية بالرغم من مهاجمة ماركس وانجلز لها لمثاليته تعبر عن أكبر تطبيق جذري للعقل في المثالية. كما أن وضع الدين في الغرب وكما وصف ماركس افرازاً للأوضاع الاجتماعية والتركيب الطبقي، وأحد الوسائل لاستغلال الطبقات المحروسة أو افراز من حرمانها، "الدين أفيون الشعب"، وزفرة المضطهدين".

وبعد نقد الهيجليين الشبان للهيجلية في منتصف القرن التاسع عشر عادت الهيجلية في نفس الفترة وبعدها بقليل وامتدت حتى النصف الأول من القرن العشرين. وكرد فعل على الوضعية بدأت الهيجلية الجديدة في اسكتلندا وانجلترا دفاعاً عن الدين والفلسفة التأملية ثم امتدت إلى امريكا وإلى انحاء القارة الأوربية، بدأها توماس هل جرين (١٨٣٦-١٨٨٢) لرد اعتبار الله في الدين. فالله أو المطلق موجود بديل أن الاحساس جزئي ناقص يفترض علاقة بمعرفة كلية موجودة بالعقل التكلي أو بالله، فالله أصل كل معرفة وإذا عادت النفس إلى ذاتها فإنها تكتشف مثلاً أعلى محايداً فيها وهو الله. ويرى استرلنج (١٨٢٩-١٩٠٩م) في كتابه "سر هيجل" أن الهيجلية هي الفلسفة المسحية الحقبة لأنها تبين أن المسيحية هي الدين المطلق، وتوفق بين العقل والإيمان. وحاول بوزانكويست (١٨٤٨-١٩٢٣) إعادة بناء الهيجلية ابتداء من الفرد، لا يجد الفرد نفسه في الشخص بل في التعالي على الذات، في الفن والدين والمجتمع وفي المطلق. وفي كتابه "ما الدين؟" يرى أن الادراك والتفكير والحياة الاجتماعية والحياة الأخلاقية والتأمل الفني والتجربة الدينية كل ذلك يؤدي إلى تحقيق الأنا في ما هو أبعد منها وهو المطلق. وينقد برادلي (١٨٤٦-١٩٢٤) الفلسفة الحسية النفعية وضيق النظر والتعصب للرأى خاصة في موضوع الدين. ويرى أن الفلسفة والدين كليهما تعبير عن المطلق الذي نتجه نحوه. تثبت الفلسفة أن العلم بالشئ ضئيل بالنسبة لغنى الوجود، بينما يتصور الدين المطلق في ذاته بمعان وصور مستمدة من التجربة. وفي حين تراجع الفلسفة ماهياتها ومعانيها لنظرية في التصديق والحكم لا يراجع الدين تصورات ولا أحكامه، وبهذا المعنى تكون الفلسفة أعلى قدراً، بينما تقتصر الفلسفة على الحقيقة النظرية بحثاً عن الحق، يتجه الدين نحو الممارسة العملية تحقيقاً للخير. فبهذا المعنى الدين أرفع شأناً من الفلسفة. كما ينتقل تيلور

(١٨٦٩) من التجربة الخلقية إلى الله، ويؤسس الايمان فى الكونيات وفى الشعور وفى التجربة الدينية. لذلك انتهى كثير من الهيجليين الجدد الى التجربة الدينية المحضة بل والى التصوف. وجعل كروتشة (١٨٦٦-١٩٥٢) فى ايطاليا الالهيات من فعل الروح بالرغم من استبقائه للمنطق واستبدال الشعر والفن بالطبيعيات والالهيات. وفى امريكا فسر رويس (١٨٥٥-١٩٢٤) الفلسفة الحديثة باعتبارها حدس دينى. فالمثالية وبحثها عن المطلق هى فى الحقيقة الدين فى بحثه عن الله. كما حاول الجمع بين المثالية الألمانية بطابعها الشمولى والبرجماتية الامريكية بطابعها الفردى فى طريق ثالث يظهر فيه الله فى التجربة الحية كما هو الحال عند وليم جيمس، عودا الى المسيحية الاوغسطينية. كما حاول الجمع بين الاحادية الالمانية والفردية الأمريكية. فالفكر يقتضى المطلق حتى يكون الحكم ممكنا منزلها عن الشك والنسبية. كما يقتضى التحقق فى الحياة العملية، فالمطلق كل ناقص يتكامل على الدوام من خلال جهد الفرد، حياته ب حياة الفرد وب حياة الجماعة.

واستمرت المثالية التقليدية التى منها خرجت الهيجلية الجديدة تتجه نحو روحانية فردية باطنية جديدة تعتمد اساسا على التجارب الروحية أكثر من اعتمادها على تحليل العقل المنطقى. وتعود لتأصيل جذورها عند ديكارت كما هو الحال عند الكيه فى فرنسا أو عند اسينوزا كما هو الحال عند سيرير فى روسيا وبرنشفيج فى فرنسا أو عند ليبنتز كما هو الحال عند فيكتور كوزان وكوتورا فى فرنسا وتيشمولر فى المانيا أو عند شلنج كما هو الحال عند كوزان وبرنشفيج فى فرنسا. وبعد أن كانت الهيجلية الجديدة قد خرجت من هيجل، أعاد هاملتون (١٨٧٧-١٨٥٦) اثبات وجود المطلق ابتداء من المعرفة النسبية وبمقتضى أخلاقى صرف. فالمطلق هو الحافظ للحياة والمبقى للروح، ويتم تصويره متماثلا للانسان، وتصبح علاقته بالعالم مثل علاقة النفس بالجسم. وبالتالي يتم الانتقال من الفلسفة الى اللاهوت، فنهاية الفلسفة بداية اللاهوت. وقد طور تلميذه منسل (١٨٢٠-١٨٧١) موقف الاستاذ فى كتابه "حدود الفكر الدينى" لاثبات استحالة الاعتراض على الوحى ما دامت المعرفة نسبية. وإذا كان هناك ثمة تناقض فانه يوجد فى المعرفة وليس فى الوحى. وما لا يمكن إدركه بيقين يكون موضوعا للايمان. ومن ثم يتم الإيمان بالله كشخص بالرغم مما فى هذا الايمان من تناقض وجمع بين اللامتناهى والمنتناهى، وكذلك الايمان بالفضل الإلهى وبالجاء بالرغم مما بين العقيدتين من تناقض، وجمع فيكتور كوزان (١٧٩٢-١٨٦٧) كل المذاهب

الفلسفية فى نسق واحد، ليبنتز وهيجل وشلنج وفلسفة الوحى من أجل التعبير عن رؤية مثالية روحية دينية للعالم، فالله خالق العالم، وهناك حياة أخرى بعد الموت ولا فرق بين حقائق الفلسفة وعقائد الإيمان، ويتم صياغة ذلك كله فى عقيدة وحدة الوجود حيث تتلائم الاضداد، ويثبت وجود الله لانه حقيقة مطلقة تتطلب عقلا مطلقا. ومن ثم ندرکه بالعقل إدراكا موضوعيا، ولما كان الله غير متناه فهو الموجود الأوحد، ولما كان عقلا فهو وجدان. ولما تطلب الوجدان التنوع والتباين فان الله يستخرج الكون من داته بتطور إرادى كما يستخرج الانسان من نفسه فعله الارادى. وهذا التطور اللازم فى الله أحد متطلبات كماله باعتباره العلة المطلقة. فكل ما فى الكون من حياة ومظاهر كونية من آثاره وتجلياته وكان مين دى بيران (1766-1824) قد سبقه الى وضع هذه المثالية الروحية الدينية على أسس نفسية ناقدا الأدلة على وجود الله عند ديكارت القائمة على مبدأ العلية. فالله ليس علة طبيعية مثل باقى العلل الطبيعية. كما أن الدليل الانطولوجى فارغ عقيم لا يثبت شيئا لان الوجود تجربة وحياة ومشاهدة وليس قضية استنباطية. لا يثبت وجود الله الا فى النفس وما تشعر به من اشراق فى الابداع الفلسفى والفنى والدينى ولا يمكن ان يكون صادرا عن انفعالات النفس وتفاعلاتها مع الجسم. الدين مجرد عاطفة يشعر بها المؤمن دون عقيدة أوطقس أو كنيسة. وارتبطت المثالية عند برنشفيج (1869-1944) بمعرفة الذات وبالحياة الروحية وبالدين بعد ان كشف وصفه لتطورها واكتمالها عن اساسها الدينى الدفين. وامتدت المثالية الروحية الى امريكا على يد برونسون (1803-1876) تلميذ كوزان. فبالرغم من أنه من أنصار مذهب التأليه الطبيعى الا أنه يصف فلسفته بأنها أقرب الى العقلانية منها الى الايمانية. بالرغم من تطور بوليا كوف (187-1944) منظر الأيدولوجية الليبرالية الروحية الروسية ابتداء من الماركسية الحرفية الى الديموقراطية والطوباوية الاشتراكية الى الرأسمالية إلا أنه استقر أخيرا فى التصوف. وحاول الجمع بين العلم والفلسفة والدين فى نطاق الإيمان دون الوقوع فى الخرافات والأساطير. واعتمدت فلسفته الدينية المتأخرة على مفاهيم المطلق والكون والحكمة باعتبارها وجودا ثالثا يضم الله والكون مما يكشف عن الباعث الدينى الدفين فى المثالية التقليدية.

وقد اتجهت المثالية التقليدية نحو مزيد من الروحانية فى فرنسا خاصة مع التركيز على الحرية. فكتب اميل فاشرو (1810-1897) "المذهب الروحى الجديد" الذى يقوم على تحقيق المثل الأعلى وإيجاد معنى للوجود. والمخيلة فى

الانسان تصور الاشياء المادية، والوجدان يعطى قوة روحية شبيهة بما فى النفس. والعقل يدرك قوة لا متناهية فى الوجود. الله غير متحقق. ويتحقق شيئاً فشيئاً بتحقيق المثل الاعلى. كما اقترب جول سيمون (١٨١٤ - ١٨٩٦) من "الدين الطبيعى" الذى يتجلى فى "حرية الضمير" وفى "الواجب"، وهى عناوين كتب له، وهو نفس موقف بوك جاني (١٨٢٣ - ١٨٩٩) بتركيزه على العلة الغائية وأخلاق الواجب، والانتقال من علم النفس إلى ما بعد الطبيعة. كما حاول جول لكييه (١٨١٤ - ١٨٦٢) إثبات الحرية اعتماداً على ديكرت، وجعلها شرط المعرفة. فهى الحقيقة الاولى التى تنتظم منها باقى المعارف، كما حاول شارك سكرتان (١٨١٥ - ١٨٩٥) تأويل العقيدة المسيحية من أجل تأسيس الاخلاق، فإذا كانت الاخلاق لا تستغنى عن الحرية فالله هو المبدأ الاعلى والقانون الشامل لها. والله موجود ذاتياً وهو فى نفس الوقت حرية مطلقة وأساس الحرية الانسانية، وما الميتافيزيقا إلا تاريخ للحرية، ولا يريد الله الخلق لنزوع فيه وإلا كان الخلق ضرورياً بل يريد الخلق لذاته عن طريق المحبة، يريده كغاية بفعل حر منه. وفى نفس الوقت الذى يؤسس فيه كورنو (١٨٠١ - ١٨٧٧) نظرية الاحتمالات، ويطبقتها فى العلوم الاجتماعية والتاريخية فى إطار من النسبية العامة فى المعرفة، يعتبر الإيمان وسيلة لإدراك ما يعجز العقل عن تصوره لأنه معقول فى الذهن الإلهى باعتباره عقلاً شخصانياً مع أن الله ذاته ليس موضوعاً للعلم بل موضوع للإيمان. وحاول رينوفيه (١٨١٥ - ١٩٠٣) إعادة بناء الكانطية على أسس روحية باطنية، متجاوز التصور الآلى الموروث من نيوتن وكانط الى تصور روحى آخر، يجمع بين الحرية والإيمان فى مقولة اللاتناهى التى على أساسها يمكن تصور الله، والله هو فكرة النظام الخلقى الضامن لخلود النفس ومطابقة السعادة والفضيلة دون ما حاجة الى تصور الله خالقاً للطبيعة وموفقاً بينها وبين الفضيلة. الله هو مملكة الغايات أو نظام الغائية، فالإيمان بالله شرط الحرية، وممارسة الحرية شرط الإيمان بالله، وتقترب المثالية الروحية أكثر فأكثر من المذهب الحيوى خاصة فى فرنسا عند رافيسون (١٨١٣ - ١٩٠٠) الذى يجعل علة الحياة والحركة فى الطبيعة نزوعاً نحو العقل الإلهى الموجود حقاً وليس مجرد مثال من المثل الأفلاطونية، وبالتالي تكون الأرسطية مدخلاً جيداً للمسيحية نظر لتصوره النزوعى الحيوى للطبيعة. تنبأ بفلسفة المستقبل وسماها "الروحانية الوضعية" فى تقريره عن الفلسفة الفرنسية، كما ركز على الجوانب الروحية فى الشخصية الإنسانية خاصة فى ميادين الفن والاخلاق. وربط الميتافيزيقا بعلم النفس كعادة الفلاسفة الفرنسيين. كما أكد لاشيليه

(١٨٣٢-١٩١٨) على أهمية مبدأ الغائبة كقانون عام يخضع له العالم. وهى غائبة أخلاقية تعنى النزوع نحو الخير، ومن ثم لا فرق بين الفلسفة والدين، وقد تكون كبرى المسائل دينية أكثر منها فلسفية مثل المطلق، الصورى فى الفلسفة، الحى فى الدين، فاذا لم يتم الاتفاق خاطر الإيمان تاركاً الدليل الوجودى إلى الرهان، فالإيمان قادر على تجاوز حدود الفكر والطبيعة. والحرية عند بوترو (١٨٤٥-١٩٢١) تعبير عن الواقعية. وهى قوة لا متناهية تنزع نحو الخير والحياة الخلقية، والله هو الذى تشعر به النفس فى جهودها للاقتراب منه، هو نزوع إلى المثل الأعلى وتحقيق الكمال، قوة جذب نحو الخير والجمال، فالله علة كل خلق وإبداع فى العالم لأنه حرية وحياة. وتدور حول هذه المعانى معظم مؤلفاته مثل "سكال"، "تفسيرية التصوف"، "العلم والدين فى الفلسفة المعاصرة". وقد تحولت المثالية الروحية فى النهاية إلى المذهب الحيوى عند جويو وفوييه. يعترض جويو (١٨٥٤-١٨٨٨) على وجود الله وأدلتة فى تاريخ الفلسفة نظراً لوجود الشر فى طبيعة الإنسان. فالدين قائم على الاحساس بالتبعية المادية والخلقية والاجتماعية للكون. وكلما ازداد الانسان استقلالاً قل احتياجه للدين، وتستطيع العلوم الإنسانية، علوم النفس والأخلاق والاجتماع والقانون والجمال والتاريخ القيام بوظيفة الدين. وأن تاريخ الإنسانية لهو مسار من دينية الماضى إلى لادينية المستقبل. أما فوييه (١٨٣٨-١٩١٢) فإن الفكرة القوة وهى عنوان مذهبه أساس الحياة الروحية ضد المذاهب العقلية المجردة والمذاهب الحسية المادية، وأن الرغبة فى توحيد العلم ونصب مثل عليا للاخلاق تؤدى إلى تأكيد وجود الله الذى يؤسس المثل الأعلى.

وامتدت هذه المثالية الروحية خارج فرنسا إلى ألمانيا وإيطاليا. بدأ لوتزه (١٨١٧-١٨٨١) من كانط، من مملكة القوانين الكلية الضرورية التى هى شرط لكل وجود ممكن. كان غائبا فى الفلسفة مؤلها طبيعيا فى الدين، فى النفس طموح إلى الكمال وإيمانها بوجود روح أعظم متمايز رتب كل شىء نحو غاية وهو الخير. وهو الوجود الحق. الله الروح الحى الشخصى الذى خلق عالم الأرواح الشخصية، وهو الذى يعطى عالم الظواهر واقعيته. يصعب تفسير الطبيعة والوجود من حيث هما كذلك. فهما ناتجان عن المطلق الواحد ذاتا وأفعالا. والجوهر اللانهائى، وهو الخير، إله شخصى لان الشخصية أعلى قيمة وبالتالي أكثر واقعية، ولا يمكن معرفة كل شىء، وتبقى المعرفة الشاملة وحدها مع الله. ويظهر هذا المثل الأعلى عند ادوارد فون هارتمان (١٨٤٢-١٩٠٦) على مستوى

اللاشعور ثم ينبثق إلى الشعور متجاوزًا إياه نحو الشعور المطلق، بل أن العالم ذاته هو تحول من اللاشعور إلى الشعور. ويمكن للإنسان تجاوز السعادة الدنيوية عن طريق تنظيم المجتمع وذلك عن طريق ترك أو هام ثلاثة مسيطرة عليه: السعادة الدنيوية، والسعادة الأخروية، والسعادة فى تقدم المجتمع. ثم تحولت المثالية إلى فلسفة الحياة عند نيتشه (١٨٤٤ - ١٩٠٠). أراد أن يصير قسيسًا مثل والده وجده ولكنه درس الصلة بين العقائد الدينية وظروف نشأتها الاجتماعية والتاريخية كما هو الحال فى علم اجتماع المعرفة. ترك الدين نظرًا لما تمثله أخلاقه من ضعف وخنوع واستكانة. فإرادة الحياة هى إرادة القوة من أجل خلق الإنسان المتفوق. نقد القيم الأخلاقية الدينية ثم قلبها إلى عكسها، وأراد تحرير الإنسان من العبودية للدين وللدولة، وقد تم توارث أخلاق العبيد من الشعب اليهودى الذى هو شعب عبيد، ثم أرادت المسيحية تحرير العبيد الضعفاء، وهو صاحب العبارة الشهيرة "أن الله قد مات" منتهيا إلى العدمية المطلقة. وأسس أوكن (١٨٤٦ - ١٩٢٦) ميتافيزيقا روحية فى مقابل المثالية والمادية وأشكالها المختلفة من طبيعية ووضعية وآلية. والحياة الروحية تجربة تقوم على المعارضة والصراع لتؤكد الذات المقاومة على قدرتها على إيجاد بدائل عن النزعتين الروحية والطبيعية. وهى اختيار حاسم فى المواقف. وكل المتعارضات جزء من الحياة الروحية، والتوفيق بين النزعتين كدافعين حيويين ليس مجرد حدس عقلى بل هو جهد فردى شجاع، عمل ملتزم ومخلص. وقد حاول أوكن بذلك التوفيق بين التجربة الحية والبروتستانتية البييرالية. وفى ايطاليا حاول روزمينى (١٧٩٧ - ١٨٥٥) وجيوبيرتى (١٨٠١ - ١٨٥٢) تأسيس هذه المثالية الدينية على طريقة مالبرانش، والانتقال من الرؤية المعرفية الى وجود الله الذى ترسم صورته فى النفس. وفى انجلترا جعل سدجويك (١٨٣٨ - ١٩٠٠) الله أى التآليه الطبيعى العقلى هو الضامن للتوفيق بين المصلحة الشخصية والمصلحة العامة أى بين القواعد الخاصة والمبادئ العامة.

وإذا كان الفكر الدينى قد ظهر وتبلور فى ثنايا المثالية فإنه قد تمت إزاحته جانبًا من الوضعية باعتباره أحد أنماط التفكير السابق على الفكر العلمى، والوضعية اسم نوعى يضم عديدا من التيارات المادية والتطورية والحسية والتجريبية والنفعية ثم الوضعية بالمعنى الدقيق الوضعية الاجتماعية، وهى استمرار للتيار التجريبى فى القرن السابع عشر والثامن عشر ويستمر حتى النصف الأول من القرن العشرين

عند دوركايم وليفى بريل حتى الوضعية المنطقية، ويمكن إجمالها فى ثلاث تيارات متميزة المادية والتطورية، الحسية، والتجريبية، ثم النفعية والوضعية.

وتمثل نظرية التطور قبل دارون وبعده قلب الاتجاه المادى التطورى. فعند روينيه (١٧٣٥ - ١٨٢٠) أول التطوريين فى فرنسا يتكون كل شىء من الخلايا الحية بعد أن خلق الله العالم من جوهر مادى. وتحولت المادية الخالصة إلى مادية تطويرية على يد لامارك (١٧٤٤ - ١٨٢٩). ولا يسير التطور لديه من تلقاء نفسه بل طبقاً لغائية حالة فى الطبيعة، نوع من القصد الإلهى مما دفع بعض أنصاره الى اعتبار العقل أو الروح أحد العوامل المؤثرة فى التطور. وأسقط كوفيه (١٧٦٩ - ١٨٣٢) الغائية من حسابيه مستبدلاً بها نظرية الكوارث، فبدلاً من خلق إلهى واحد هناك سلسلة من الأفعال المتكررة مثل المعجزات تكون أحد العوامل الطبيعية فى التطور. ثم بلغت نظرية التطور أوجها فى انجلترا عند دارون (١٨٠٩ - ١٨٨٢). وقد أشبع عنها أنها تنكر الخلق بالرغم من قول دارون إن الصور الأولية للحياة مخلوقة، وأن هناك حلقات مفقودة بين السلالات الحيوانية خاصة بين الشمبانزى الأعلى والإنسان، وهو لا ينكر العناية الإلهية ولا يثبتها بل يضعها خارج دائرة البحث العلمى. ثم تبعه سبنسر (١٨٢٠ - ١٩٠٣)، وحاول إيجاد مكان للدين مع العلم داخل نظرية التطور وبناء فلسفة شاملة، فإذا كان العلم ميدان المعلوم فإن الدين مكان المجهول، ويقع التناقض بينهما عندما يحاول الدين تعيين ماهية العلة المطلقة، وهو أمر ميتافيزيقى مستبعد أو يحاول حل مسائل لا يحلها إلا العلم، وعندما يحاول العلم أن يتعرض إلى مسائل من شأن الدين، ويتفق الدين والعلم عن طريق تحديد مجال كل منهما وتقسيم واضح للعمل، أن للعاطفة الدينية أصلاً عميقاً فى الإنسان، احترام النفس ونزوعها نحو الأسمى. لم يحاول سبنسر إقامة أدلة على وجود موجود مفارق للطبيعة وضامن للدين والأخلاق بل اكتفى ببحثها فى اطار عظمة الطبيعة. وسار هيكل (١٨٣٤ - ١٩١٩) على آثار دارون. فلما عاداه المثاليون والكنيسة اضطر إلى التراجع، واستبدل بالإيمان الكنسى الإيمان بقوى الطبيعة الإلهية.

وظهرت الحسية والتجريبية فى المانيا عند بنيكه، وفشنر، وافيناريوس، وماخ، وفونت، وتسيهن، وفى فرنسا عند تين وشاركوه، وفى روسيا عند بافلوف، وفى انجلترا عند بيرسون، وفى امريكا عند واطسن. ويغلب عليهم جميعاً ميدان علم النفس الفيزيقى. ومع ذلك سلم فشنر (١٨٠١ - ١٨٨٧) بتطور الروح على نحو

منفصل أو منقطع مما يسمح بوجود الله كغائية في الطبيعة أو كشعور لا نهائى. كما آمن بالميتافيزيقا تعبر عن حاجة الانسان الدؤوب عنه، ومعيار صدق الإيمان هو فائدته العملية، ومعيار صدق الميتافيزيقا وجدانى خالص كما أن معيار صدق العلم استقرائى تجربى خالص. العالم وجدان واحد هو وجدان الله، وكل وجدان مظهر من مظاهره. وكان فونت (١٨٣٢-١٩٢٠) أقل منه ايغالا فى أمور الروح بالرغم من تسليمه بأن الغاية القصوى من الاجتماع الانسانى هو نمو القوى الروحية.

أما النفعية والوضعية فقد ظهرت أساسا عند بنتام ومل وكومت. فاذا كان بنتام (١٧٤٨-١٨٣٢) قد استغرق فى حساب اللذة فان مل (١٨٠٦-١٨٧٣) بالرغم من تأكيده على مذهب المنفعة العامة إلا أنه يعتقد أن النظر فى نظام العالم يؤدى إلى الاعتقاد بوجود الإله متناه! كما أنه يؤكد على أن حرية الاعتقاد جزء من الحريات العامة للإنسان. ثم وضع كومت (١٧٨٩-١٨٥٧) الصيغة النهائية للوضعية الاجتماعية، ووصف تطور المجتمع البشرى فى قانون ذى حالات ثلاث: المرحلة اللاهوتية، والمرحلة الميتافيزيقية، والمرحلة العلمية. فى الحالة الأولى فسرت الإنسانية ظواهر الطبيعة بالجوء الى مبدأ واحد مشترك أو علة أولى كما هو الحال فى "الفيتيشية". ثم تكاثر هذا المبدأ فى تعدد الآلهة أى تعدد القوى والعلل. وأخيرا توحدت الآلهة فى آله واحد مفارق كما هو واضح فى عقيدة التوحيد.

موضوع الرحلة اللاهوتية مطلق، وتفسيراتها تتجاوز الطبيعة، ومنهجها خيالى، وفى السياسة هى مرحلة الكهنة والملوك، ورجال الدين ورجال السياسة. وفى المرحلة الميتافيزيقية تتحول العلل الخارجية إلى علل داخلية فى صميم الظواهر الطبيعية مثل العلة، القوة، الجوهر، النفس، الحرية، الغاية. وتعتمد على الاستدلال بدلا من الخيال، وتقوم على التجربة فى أقل درجة ممكنة. يمكن للعقل فيها أن ينقد المرحلة اللاهوتية ويبين تناقضها. ومن الناحية السياسية تنشأ مدينة يحكمها القانون. وفى المرحلة العلمية يقصر العقل مهمته على رصد الظواهر، ويتنازل عن طموحه نحو المطلق، ويدرك نسبية المعارف. فتحل الملاحظة والمشاهدة والتجربة محل العقل والخيال، ويتم اكتشاف القوانين العلمية. وتكون إجابة العلم على سؤال "كيف" وليس على سؤال "لم". ولا يمكن أن تنتهى المرحلة الميتافيزيقية. وبعد ذلك تضع الوضعية دينا جديدا هو دين الإنسانية. وهو الموحد للبشر جميعا كما فعل الله فى المرحلة اللاهوتية. وسار على أثره تلميذه دوركهام (١٨٥٨-١٩١٧)، ورصد صور الحياة الدينية كظواهر اجتماعية فى "الصور

الأولية للحياة الدينية". الدين قديم مثل الاجتماع وتطور مثله. بدأ بتصور الناس قوة لا شخصية متفرقة في الأشياء تؤثر فيها وتمنحها قوتها، ثم تتشخص هذه القوة في "التوتم" أولاً ثم في الإله الواحد ثانيًا، فتظهر فكرة الله كموجود شخصي تجب له العبادة والطاعة، فهي فكرة اجتماعية صرفة لا تعبر عن إحساس باطنى ولا هي مكتسبة بالاستدلال. ومع ذلك فالدين من أقوى مظاهر الحياة الاجتماعية. وسار على أثره ليفي بريل (١٨٥٧-١٨٣٩)، جعل الدين إحدى صور التفكير البدائى فى مقابل الفكر المنطقى لدى الشعوب المتحضرة، يعتمد الفكر الدينى على الخيال، ولا يراعى مبدأ عدم التناقض، ويثبت وجود قوى فوق الطبيعة، قوى خفية تسبب السعادة والشقاء. ويلزم عنها قوانين وإعراف الغاية منها إحداث التماسك الاجتماعى. وافترق ليتريه (١٨٠١-١٨٨١) عن كومت لقوله بدين الإنسانية بالرغم من إثباته الدين كمرحلة أولى فى تطور البشرية، كذلك جعل رينان (١٨٢٣-١٨٩٢) العلم محل الدين، وأصبح العلم هو المفسر الوحيد للدين سواء فى دراسة النصوص التاريخية أو تفسير الظواهر الدينية تفسيراً طبيعياً. وفى إنجلترا نقد بكلى (١٨٢١-١٨٢٦) التفسير اللاهوتى للتاريخ من أجل اكتشاف قوانين تطوره. وحاول جودل (١٨٤٨-١٩١٤) فى ألمانيا تأسيس دين جديد يقوم على الثقافة الوطنية.

وقد ارتبط الفكر الدينى بالمذاهب السياسية مثل الليبرالية والفوضوية والبرجوازية الوطنية والاشتراكية الطوباوية والاشتراكية المادية. فمثلاً أكدت ليبرالية جفرسون (١٧٤٣-١٨٢٦) فى امريكا على حرية الكلمة والتعليم وعلى الحرية الدينية والتسامح. وامتزجت ليبرالية روزمىنى (١٧٩٧-١٨٥٥). فى ايطاليا بالدين والتصوف بل وانتهى هو نفسه إلى الرهينة. واعتبر باكونين (١٨١٤-١٨٧٦) من رواد الفوضوية الدولة القائمة على أسطورة الله هو القاهر الوحيد للإنسان، وان الدين جنون جماعى، وأن الوعى القبيح للمضطهدين وللكنيسة حانة سماوية ينسى المضطهدون فيما أهمهم. وتعتبر الحركة السلافية نموذجاً للبرجوازية الوطنية. ومن ممثليها كيريفسكى (١٨٠٦-١٨٥٦)، وفى خضم مقاومة التغريب الأوروبى والدفاع عن الهوية والثقافة الوطنية غرق فى الدين والحدوس الصوفية، وجعل الدين حياة الأفراد، والشعوب يمدّها بتصوراتها للعالم وببواعثها على السلوك. وكانت المسيحية الارثوذكسية دين الشعوب السلافية ديناً وطنياً صوفياً، يقدس الأرض، ويعتز بالإيمان، وينبثق من جماهير البسطاء، ولا

يقاوم الشر بالعنف بل بالحكمة والموعظة الحسنة. كما عارض خوميakov (١٨٠٤ - ١٨٦٠) المثالية الالمانية التقليدية، ودافع عن مثالية موضوعية نابغة من الإرادة الدينية والتجربة الصوفية. ولا تكتمل الرؤية العقلية إلا بالاستعانة بالدين. وتدخل العناية الإلهية فى حياة الفرد والجماعة. وكان سان سيمون (١٧٦٠ - ١٨٢٥) من دعاة الاشتراكية الطوباوية ضد مذهب التآلية الطبيعي، دين عصر التنوير، وتصور التقدم الإنسانى قبل كومت فى مراحل ثلاث: الدين، والميتافيزيقا والعلم. الأول تخمينى ظنى يذهب من تعدد الآلهة إلى إله واحد، والثانى وسط بين التخمين والواقعية، يذهب من تصور علة غير منظورة إلى تصور القوانين، والثالث واقعى يرمى إلى تفسير العالم بقانون واحد. وقد بدأت المرحلة الثالثة فى عصر الثورة الفرنسية وتحويلها من ثورة البرجوازية إلى ثورة اشتراكية، وكل مرحلة الاقطاع، والميتافيزيقا فى مرحلة البرجوازية، والعلم فى مرحلة الاشتراكية. وفسر فورييه (١٧٧٢ - ١٨٣٧) العناية الإلهية التى يشهد بها نظام العالم على أنها مصدر تحقيق السعادة الفردية والاجتماعية وتحقيق مجتمع العدل والمساواة. وأنكر ديزامى (١٨٠٣ - ١٨٥٠) الدين بمعناه التقليدى الشائع، الطقوس والشعائر والعقائد والكنائس والمعجزات، وعارض الاشتراكية المسيحية عند لامنيه، وكان مرحلة انتقال من الاشتراكية الطوباوية إلى الاشتراكية المادية. وترك كاييه (١٨٧٧ - ١٨٥٦) مكاناً للين فى مجتمع المستقبل، فقد كان مثاليًا جمع بين عقلانية القرن السابع عشر والافلاطونية القديمة والجديدة. وفى انجلترا رأى أوين (١٧٧١ - ١٨٥٨) مدى ارتباط الدين بالملكية الخاصة، رفض الدين كوظيفة اجتماعية بالرغم من أنه كان من المؤلهه. وفى ايطاليا رفض بيزاكاني (١٨١٨ - ١٨٥٧) الدين كمنظريه فى المعرفة أو الأخلاق أو المجتمع لأن المجتمع الاشتراكي يقوم على نظرية مادية فى المعرفة وعلى مجتمع بلا طبقات. وظهرت الاشتراكية الطوباوية فى المناطق الإسلامية فى أوروبا الشرقية وفى أواسط آسيا نظرًا لأن الاسلام ثقافتها الوطنية، والإسلام هو دين العدل والمساواة، كما هو الحال عند ماركوفتش الصربى (١٨٤٦ - ١٨٧٥). وفى المانيا اعتمد فيثانج (١٨٠٨ - ١٨٧١) على الانجيل للدعوة الى الأفكار الاشتراكية بالرغم من نقده للدين. الدين هنا جزء من الثقافة، وسيلة لتحقيق الاشتراكية فى المجتمعات التى ما زالت تنتقل الى الحداثة. ثم أصبح نقد الدين باعتباره ايدولوجيات أحد المكونات الرئيسية للاشتراكية العلمية سواء عند ماركس أو بليخانوف أو انجلز أو لينين. فى حين بين كاوتسكى (١٨٥٤ - ١٩٣٨) فى "المسيحية البدائية" كيف عاش المجتمع

المسيحي الأول عيشة اشتراكية تقوم على الملكية الجماعية. كما نقد غرامشي (١٨٩١-١٩٣٧) الكاثوليكية بالرغم من تأكيده على أهمية الثقافة فى التحول الاشتراكي.

تاسعا : الفكر الدينى فى القرن العشرين (البرجماتية، الوجودية، الشخصانية، التوماوية الجديدة، الأوغسطينية الجديدة) :

يصعب تصنيف فلاسفة القرن العشرين فى اتجاهات متميزة نظراً لاشتراكها جميعاً أما فى نقد المثالية أو نقد التجريبية أو نقدهما معاً من أجل الجمع بينهما مباشرة أو عن طريق التوسط بالحياة أو بأحد عناصرها، ومع ذلك يمكن التمييز بين اتجاهات سبعة رئيسية يضم كل منها تيارات فرعية. الأول نقد المثالية، ويتضح ذلك عند البرجماتية، والوضعية المنطقية، والواقعية الجديدة. والثانى نقد التجريبية فى علم النفس الخالص، والكانطية الجديدة، والثالث الجمع بين المثالية والواقعية بلا توسط أو بتوسط فلسفة الحياة. والرابع الظاهريات وما ينشأ من تطبيقها فى فلسفات وجودية، والخامس الشخصانية والتوماوية الجديدة والأوغسطينية الجديدة، والسادس مدرسة فرنكفورت والفكر السياسى الاجتماعى. والسابع الفلسفة التحليلية خاصة تحليل اللغة وبقايا الفكر الرياضى المنطقى والطبيعى عند فلاسفة الرياضة والمنطق والعلوم. لم يظهر الفكر الدينى بوضوح نظراً لأن المعركة مع القديم قد انتهت منذ فلسفة التنوير واستقر الأمر لمثلها مثل الإنسان والطبيعة.

وفى نقد المثالية قامت البرجماتية بنقد كل مظاهر الفكر الصورى المجرى فى الفلسفة أو الاخلاق أو الدين، ارتبط بيرس (١٨٣٩-١٩١٤) بالمنطق والرياضة والعلم ولكنه أصل واقعيته عند دنزسكوت فى القرن الرابع عشر فى نهاية العصر الوسيط. وجعل وليم جيمس (١٨٢٢-١٩١٠) الانسان حراً فى الاختيار بين أى من الافتراضات المتعارضة فى الأخلاق والدين، بالرغم من رفضه للجذليات الصورية والموضوعات اللاعقلانية متجها نحو المبدأ البرجماتى النفعى بدلاً من الفهم الموضوعى للحقيقة إلا أنه انتهى الى الايمانية، ودافع عن حق الاعتقاد فيما لا يمكن البرهنة عليه عقلاً، وأخيراً صب فى الدين والتصوف. المادية والروحية لديه واجهتان لعملة واحدة، نفس التجربة الحية. يبين المؤمن أن الله خلق العالم، بينما يبين المادى أن العالم تكون بفعل الطبيعة. ولما كان العالم قائماً ولا يمكن استعادة تجربة تكوينه فى الماضى كانت النظريتان الايمانية والعلمية محتملتين، وتظل المسألة ممتعة الحل. أما بالنسبة للمستقبل فإنه يمكن الاختيار بين النظريتين تجربة

يمكن التحقق منه، ليس هم المستقبل ماديا نفعيا فحسب بل يشمل أيضًا الرغبة فى البحث عن نظام خلق دائم. ولما كان العلم يقول بنهاية العالم بفعل تناقص قوى الطبيعة يظل الدين قادرًا على أن يمد الإنسان بما يحتاجه من رغبة فى الاطمئنان على المستقبل، وتصبح لفكرة الله الافضلية باعتباره راعيا لنظام أخلاقى يقوم على الاستحقاق فى عالم مستمر وباق بعد فناء الكون المادى. فالمذهب الروحى صادق بهذا المعنى، ويطابق تجربة إنسانية وهى الرغبة فى تجاوز العدم والفناء. ويمكن قول نفس الشيء بالنسبة لأنصار حرية الإنسان وأنصار الخير، فبينما يؤكد أنصار الجبر خضوع أفعال الإنسان الى ضرورة آلية يعبر أنصار الحرية عن رغبة الإنسان فى الاختيار، وهكذا يكون الأمر فى معظم المسائل الميتافيزيقية والدينية التى يمكن حلها عن طريق تحويلها إلى تجارب حية يمكن التحقق من صدق معانيها فى النفس، وبذلك تؤيد التجربة الدينية المعتقدات الميتافيزيقية، وهى أعم وأعمق من التجربة العلمية القصيرة الساذجة. التجربة النفسية والتجربة الدينية أعمق وربما أصدق من التجربة العلمية. وكما أن للتجربة النفسية خصائصها الذاتية المبانية لخصائص الجسم فإن التجربة الدينية لها أيضًا خاصيتان رئيسيتان: القلق من الألم والشر، والشعور بالنجاة بفضل قوة عليا تشعر النفس بآثارها الحسنة، وكان جيمس قد تعرض لأزمة مرضية حادة وهو فى شبابه ثم شفى منها بقبوله فكرتى العون الإلهى والحرية الكفيلة بتغيير مصير الإنسان، فازداد إيمانًا بالتجربة الدينية وبقدرتها على أن تساعد الإنسان على المشاركة فى موجود أعظم وهو الله. فيدخل فى علاقة مع عالم الأرواح دون ما حاجة إلى رسوم أو اشكال أو إشارات أو رموز بل بمشاركة وجدانية باطنية مباشرة. وعلى هذا الأساس النفسى التجريبي تقوم عقائد الدين الثلاث: أن العالم المرئى جزء من عالم لا مرئى يكون أساسه وقيمته، وأن غاية الإنسان الوصول إلى هذا العالم اللامرئى والنعيم فيه، وأن الصلاة هى المشاركة مع الألوهية لتحقيق هذه الغاية، ليست التجربة الدينية حالة مرضية ناشئة عن اضطراب نفس أو عصبى أو اختلال فى التوازن النفسى والجسمى، بل هو احساس مرهف مثل احساس كبار الفنانين والأدباء، ثمرتها القداسة أى الفقر الإرادى والمحبة والايثار، وهى فضائل يمارسها الأفراد والجماعات، ولها ما يصادقها فى باقى التجارب الشعورية عندما تحدث فى النفس إلهامات فجائية منبثقة من أعماق اللاشعور، المخزون الرئيسى للحياة الروحية، لذلك يميل الشعراء إلى نسبة إبداعهم الى عبقر إله الشعر الذين يتصلون به اتصالا روحيا باطنيا كهاتف من أعماق النفس، وبالتالي تجتمع للتجربة الدينية كل

خصائص التجربة الصادقة مثل الحدس الأصيل، والآثار النافعة، والظواهر المعلومة، ومع ذلك فقد تكون عرضة للشك نظراً لأنها تجربة فريدة لا تتكرر دائماً، ويصعب تصديقها بملاحظة نزيهة متجردة، ويمكن تجاوز هذا الشك بالخروج من نطاق الذاتية إلى نطاق الموضوعية، ومن الاعتقاد إلى التصور، ومن النفس إلى الجسم، ومن الروح إلى الطبيعة في تجارب أخرى مثل التراسل الروحي، وحضور الأرواح، والرؤية قبل الوفاة والإله الذى نقبل منه العزاء والعون ليس إليها مفارقاً ولا متحداً بالعالم لأن هذا الإله لا يدخل في علاقة مع الإنسان نظراً للتعارض بين اللاتهاوى والتهاوى، بين الخالق ولامخلوق، بين الوحدة والكترة، بين الحقيقة والظاهر. إنما هو الإله الذى يعبر عن الحاجة إليه واللجوء إليه ساعة العسر، معزياً أحياناً ومنذراً أحياناً أخرى. واعدًا وأحياناً متوعدًا وأحياناً أخرى، فهو إله متناه بتناهى النفس الباطنة جزء من العالم النفسى، بين الإنسان وبينه درجات متفاوتة بين الكمال والنقص، اختلاف فقط في الدرجة وليس اختلافاً في النوع، درجات متمثلة في أرواح أخرى بين روح الله وروح الإنسان. وتناهى الإله يهون من وجود الشر، ويجعل مقاومته أمراً يسيراً هيناً يتم تجاوزه إلى الخير بفعل نفسى حر وبالإشتراك مع روح الله فى تحقيق مصائر الكون. أما صفات الله النظرية التى طالما عدها الفلاسفة فهى عديمة الجدوى تكفى صفاته الخلقية مثل العدالة والعلم التى تبعث الخوف، والقدرية والخيرية التى تبعث الرجاء، وقد عرض جيمس آراءه هذه كلها فى كتابه الشهير "أنواع التجربة الدينية"، ثم نقد ديوى (١٨٥٩ - ١٩٥٢) المعتقدات التى تؤثر فى حياة المجتمع الإنسانى تأثيراً سلبياً، فالفكر والمعتقدات أدوات للتحقيق. وفى المانيا أسس فايهنجر (١٨٥٢ - ١٩٢٣) فلسفة "كأن"، وهى نوع متطرف من برجماتية جيمس وذرائعة ديوى، تجعل المبادئ الرئيسية فى العلوم الطبيعية والرياضيات والفلسفة والأخلاق والدين والقانون مجرد أوهايم يمارسها الإنسان وكأنها صحيحة. وفى انجلترا جمع شيللر (١٨٦٤ - ١٩٣٧) بين البرجماتية والنزعة الإنسانية حتى تصبح البرجماتية أكثر اتساعاً وشمولاً لتطبيقها فى المنطق والأخلاق والجمال والميتافيزيقا واللاهوت.

وإذا كانت الوضعية المنطقية قد قامت بتحليل كل القضايا العلمية والميتافيزيقية والدينية واخضاعها للتحليل اللغوى المنطقى لمعرفة إلى أى حد تفيد معنى أو هى مجرد لغو أو صراخ أو إنشاء دون موهبة فإن الواقعية الجديدة كانت أقرب الى الفكر الدينى نظراً لاتصالها بالتوماوية الجديدة خاصة عند صمويل

الكسندر (١٨٥٩-١٩٣٨) فى وصفه نشأة العالم ابتداء من المكان والزمان وصولاً إلى الالهوية. فالله هو المثل الأعلى للكون الذى لم يتحقق بعد، وبعد خروج هذه القيمة الثلاثية يأتى الملائكة ثم الله ابتداء من المكان والزمان وصولاً إلى الالهوية. فالله هو المثل الأعلى للكون الذى لم يتحقق بعد. وبعد خروج هذه القيمة الثلاثية يأتى الملائكة ثم الله ابتداء من هذه المادة الأولى: المكان والزمان، وهنا تتحدد الفلسفة بالدين، والروح بالطبيعة، والجمال بالحياة، والتطور بالخلق. وقد حاول سمثس (١٨٧٠-١٩٥٠) فيلسوف "الكلية" صياغة فلسفة شبيهة تقوم على عامل التكامل فى العالم، وهو عامل لا مادى، غيبى، صوفى يتجلى فى السياسة فى وجود الأقلية البيضاء كروح فعال للأغلبية السوداء فى جنوب افريقيا! وقد حاول سانتيانا (١٨٦٣-١٨٥٢) تأسيس واقعية نقدية يمايز بها عن الواقعية الجديدة ولكنه انتهى إلى الإغراق فى الغنوصية والايمان، وارتبط بالكاثوليكية باعتبارها تاريخاً وجمالاً أكثر منها ديناً، جمع بين العقل والروح، بين الافلاطونية والمادية، بين الاعتقاد والشك، بين الروح والمادة، بين الشعر والدين.

وساهم الفكر الدينى فى نقد التجريبية كما هو الحال عند فسكه (١٨٤٢-١٩٠١) بأعماله اللاهوتية عن الله وخلود الروح وكأن التأليه يمكن أن يحفظ من الوقوع فى المادية التجريبية الصرفة من أجل افساح المجال للخلق الطبيعى فى صيغة الطفرة والكمون. وقد حدث ذلك أيضاً فى الكانطية الجديدة، فلم يساهم ناتورب (١٨٥٤-١٩٢٤) فقط فى تطور الفلسفة النقدية بل مهد الطريق للتصرف الفلسفى وكأن المثالية التى هى عقلانية الدين تعود إليه من جديد، وتتخلى عن عقلانيتها، وتغرق فى التصوف. كما انتقل هرمان كوهين (١٨٤٢-١٩١٨) من الكانطية الجديدة إلى محاولة تأسيس فلسفة يهودية فى عدة مؤلفات متأخرة له مثل "مفهوم الدين فى نسق الفلسفة"، "دين العقل من الاصل اليهودى"، كما أدرك ماكس فيبر (١٨٦٤-١٩٢٠) العلاقة بين الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية. فالأخلاق الكالفينية، أخلاق الزهد الصارمة وعقيدة القدر المسبق للنجاة أو الهلاك أحد أسباب نشأة الرأسمالية. كما بين كاسيرر (١٨٧٤-١٩٤٥) كيف أن الرمز، والأسطورة، والمقولة المنطقية، والصورة الفنية كلها أدوات معرفية دون تفاضل بينها فى "فلسفة الصور الرمزية". ثم حول نيقولاى هارتمان (١٨٨٢-١٩٥٠) الكانطية الجديدة إلى الانطولوجيا النقدية، واعتبر القيم الأخلاقية موجودة انطولوجياً وكذلك تصورات المعرفة والقيم الجمالية، ومع ذلك لم تخل فلسفية من بعض

العناصر اللاعقلانية والغنوصية. فكل اشكال الوجود عنده سر وكأنه يعود من جديد إلى ميتافيزيقا الوجود عند دنزسكوت، ووليم اوكام والمعلم ايكهارت أو إلى السر الأعظم عند يعقوب البوهيمى أو حتى عند الوجوديين المعاصرين. بدت بذور اللاعقلانية فى الفكر الغربى المعاصر فى اطار نقد الميتافيزيقا والمادية بالعودة إلى اللاشعور والاغراق فى الغنوصية والإيمان بالتصوف.

وإذا كانت فلسفة الحياة فى القرن التاسع عشر قد ظهرت كامتداد للروحانية الوضعية فانها تستمر فى القرن العشرين على أنها طريق ثالث بين المثالية والواقعية عند دلتاى وشبرانجر وبرنتانو. بل ويمكن اعتبار هويتهد فى انجلترا وبرجسون فى فرنسا أيضا من هذا التيار. عند هوايتهد (1861-1947) لا توجد تصورات ثابتة ولا جواهر فى العالم. والانسان وسط هذا كله بعواطفه وافكاره ودينه. الواقع صيرورة كلية، عملية تطور ذاتى. صيرورة العالم تجربة الهية حيث يتم تحديد الكليات وهى تنتقل من العالم المثالى، طبيعة الله الاولى، إلى العالم الطبيعى، طبيعة الله الثانية. وهكذا يتم العود إلى العالم من اجل اكتشاف الله. وأهم مؤلف له فى فلسفة الدين هو "تكوين الدين". ونقد برجسون (1859-1941) فى كتابه "منبع الاخلاق والدين" تصور علم الاجتماع الوضعى للدين عند دوركايم وليفى بريل وللتمييز بين الدين الساكن والدين المتحرك ولنقد الالتزام الخلقى عند كانط ولوضع دين وأخلاق حيوية تقوم على التصوف والدافع الحيوى ونداء البطل. كما ظهرت فلسفة الحياة فى اسبانيا عند أونامونو وأورتيجا كحلقة وصل بينها وبين فلسفة الوجود. وتقوم فلسفة أونامونو (1864-1936) على الصراع بين العقل والايمان، بين الفكر والحياة، بين المدنية والحضارة. وهى نفس ثنائية برجسون بين الكم والكيف، المكان والزمان، المادة والذاكرة، التطور والخلق... الخ. وبثبت أونامونو الخلود لان الايمان يتجاوز العقل ويتفوق عليه. فالخلود احد متطلبات الايمان. وقد عبر عن ذلك فى كتابه "احتضار المسيحية".

وقد صبت كل هذه المحاولات لاقامة مثالية واقعية، وروحانية وضعية والبحث عن طريق ثالث بتوسط فلسفة الحياة فى الظاهريات. ومنها أو معها خرجت آخر تيارات الفكر الغربى. فالوجودية تطبق الظاهريات فى الوجود. والشخصانية حلقة اتصال بين الظاهريات والشخصانية عند شيلر فى المانيا ومونييه فى فرنسا، وباون فى امريكا. والتوماوية الجديدة عند ماريتان وجيلسون وهى من اكتشاف برنتانو كما أكتشف هيدجر دنزسكوت تلتقى مع الظاهريات فى العودة إلى

الاشياء ذاتها. والأوغسطينية الجديدة عند بلوندل ونيبور وتيليش أو اليهودية الوجودية عند بوبر وهيشيل وروزنفايخ ترتبط بالظاهريات المتأخرة عند هوسرل خاصة فى مخطوطاته بعد أن تحولت إلى نزعة اخلاقية واتجاه روحى ايمانى. وهى استعمال لمنهج تحليل الشعور ووصف التجارب المشتركة والعلاقات بين الذوات. أما الفكر السياسى الاجتماعى الاقتصادى التاريخى ومدرسة فرنكفورت فانها قريبة الصلة بالظاهريات الاجتماعية. كما خرج الفكر الرياضى المنطقى والفلسفة التحليلية من ثانيا الظاهريات أو معها كما هو الحال عند فتجنشتين. فكل التيارات فى الفلسفة المعاصرة هى بطريقة أو بأخرى من الظاهريات أو معها أو ضدها كما هو الحال فى فلسفة ما بعد الحداثة فى الفلسفة التفكيكية والكتابة فى نقطة الصفر عند دريدا وبارت. فالظاهريات عند هوسرل (١٨٥٩ - ١٩٣٨) نهاية تكوين الوعى الاوربى، وما بعدها تطبيقات لها فى الاخلاق والدين والسياسة والمنطق واللغة... الخ. وهى الهدف الاقصى للوعى الاوربى كبديل عن الوعى القديم الذى مثلته الكنيسة والعلم القديم الذى مثله ارسطو. هى مشروع الفلسفة الاوربية كلها بعد أن تحقق منذ ديكرت حتى هوسرل هى القصدية الحضارية للوعى الاوربى بعد أن استعاد وجوده من ثانيا العصر الوسيط والفلسفة المدرسية والسلطة الكنسية وتبعية القدماء، وأثبت ذاته فى العصور الحديثة منذ إحياء الآداب القديمة والاصلاح الدينى وعصر النهضة، وبداية بديكرت الذى وضع بؤرة الذاتية فى "الأنا أفكر" واكتمالها فى "الأنا موجود". مهمة الظاهريات تحليل الشعور أى تحليل القصد المتبادل، وهو فى نفس الوقت جامع للمعرفة والوجود. هذه الوحدة بين الذات والموضوع، بين المعرفة والوجود، بين الصورة والمادة، بين المثالى والواقعى، بين العقل والتجربة هى التى جعلت الظاهريات فى النهاية أقرب إلى وحدة الوجود الصوفية التى تتم فيها الوحدة بين الله والعالم، بين الحقيقة والواقع، بين الحق والخلق بتعبير ابن عربى. كما تدل أقوال هوسرل واعترافاته الاخيرة على أن الظاهريات نزعة صوفية فى صياغة عقلية تعتبر بحق بمثابة حكمة الاشراف فى الوعى الاوربى كما بدت عند السهرودى. وبهذا المعنى تكون الظاهريات إحدى الاتجاهات الروحية المعاصرة، وريثة المثالية الترنسندننتالية التى هى بدورها ورثية الايمان التقليدى.

وهناك تصنيف شائع للوجودية إلى مؤمنة وملحدة. الأولى عند كيركجارد وياسبرز ومارسل وأونامونو وأورتيجا، والثانية عند سارتر وهيدجر ومبرلوبونتي وكامو. وهو تصنيف غير صحيح نظرا لاختيار مسبق لمقياس الايمان والاحاد،

الايمان بالكنسية والعقائد والشعائر والطقوس وليس التقوى الباطنية والدفاع عن مصالح الناس ونقد المجتمع. وكيف يكون الوجودى مؤمنا وهو يتعاون مع الاستعمار الامريكى فى المانيا مثل ياسبرز أو الفرنسى فى الجزائر مثل مارسل؟ وكيف يكون ملحدا وهو يدافع عن قضايا التحرر وشعوب العالم الثالث مثل سارتر وميرلوبونتى وكامو؟ أن التصنيف الأدق للوجوديين هو التصنيف السياسى: وجودية محافظة مدافعة عن الغرب وهى فى الغالب الوجودية الدينية مثل ياسبرز ومارسل وأورتيجا، ووجودية تحررية ناقدة للغرب مثل سارتر وميرلوبونتى وكامو.

والوجودية من حيث المنهج نوعان. وجودية ظاهرانية خرجت من هوسرل ومطبعة للمنهج الظاهريأتى بعد إعادة تفسيره بحيث يسمح باصدار أحكام على الوجود وتأسيس "وجودية ظاهرانية" مثل وجودية سارتر وهيدجر وميرلوبونتى، ووجودية مستقلة عن الظاهريات نشأت لنفس الدوافع وفى نفس الظروف التاريخية مثل وجودية نيتشة وأنامونو وأورتيجا وكامو. لم تعالج الوجودية قضية الدين صراحة باستثناء كيركجارد أو بطريقة غير مباشرة باستثناء مارسل وياسبرز بحدثهم عن المطلق، والآخر المطلق، والمفارقة. ولكن البعض الآخر مثل سارتر وكامو ونيتشة خشى من المطلق على الحرية الانسانية فنسبوا اليها صفات المطلق مثل المفارقة، والاطلاقية، والمجانية. فلا يمكن للانسان عند سارتر (١٩٠٥ - ١٩٨٠) مثلا أن يكون مؤمنا بالله القادر على كل شىء وأن يكون حرا فى نفس الوقت. فالعلاقة بينهما على التبادل: "إما... أو"، وليست على التضاييف بواو العطف. وقد عالج سارتر فى "المسألة اليهودية" موضوع المعاداة للسامية بطريقة الخاصة فى تحويل المشكلة من الموضوعية إلى الذاتية. فالآخر هو رؤية الذات له وليس الآخر فى ذاته وفى رؤيته لغيره من الذوات. اما الوجودية عند جابريل مارسل (١٨٨٩ - ١٩٧٣) فلا تعارض العقائد المسيحية. فغاية الحياة الاتصال بين الذوات، بين الانسان والآخر، وبين الانسان والآخر المطلق وهو الله. وتبقى هذه العلاقة على الفردية والحرية فى مقابل الشمولية والقهر والقبول المشترك للقواعد والاعراف. الوجود الانسانى ليس موضوعا بل ذات. وهو وجود روحى رمزى كما هو الحال عند رويس. ويؤكد مارسل على الغائية بمعنى الأخرويات الدينية وبلغة العقائد المسيحية مثل التجسد والايمان والخلاص والفداء. ويتحدث عن الآخر بمصطلحات العقيدة المسيحية مثل السر والأبوة والطاعة والأمل مشيرا إلى الظاهريات ليوحى باستقلاله الفلسفى عن الدين. ويحول بعض

المصطلحات فى العقيدة المسيحية مثل الفضل الالهى، الايمان، الشهادة، الموت، الامل، الخطيئة إلى مصطلحات وجودية مشابهة مثل العالم الهش، المفارقة، الموقف، الحياة، السر. فخلق بذلك لغة وجودية مثل المشاركة والأنا والحرية موازية للغة الدينية مثل الاخلاص والسر والاخوة. ويطبق الوجودية الدينية فى ميادين السياسة والاجتماع ضد خطايا التكنولوجيا والحرب. ويكون العود إلى الايمان هو الحل، والمسيحية هى البديل. كما ينتهى ياسبرز (١٨٨٣-١٨٦٩) من تحليل الوجود الانسانى إلى اكتشاف بعد المفارقة أى اكتشاف الله فى أعماق الوجود. وبالتالي يلحق باوغسطين وبسكال ومارسل طبق منهجه فى التحليل النفسى الوجودى فى دراسة عدة حالات من الادباء والفنانيين والصوفية مثل سترندبرج وفان جوخ وهولدرن وسويدنبرج. فجمه بين الفلسفة والدين كما كان الحال فى العصور الوسطى. وبالرغم مما تبدو عليه فلسفته النظرية من بريق وجودى انسانى الا أن فلسفته السياسية أقرب إلى المحافظة الدينية والرجعية الغربية. وقد أعاد هيدجر (١٨٩٩-١٩٧٦) تفسير نظرية المعانى والمقولات عند دنزسكوب فى العصر الوسيط من اجل البحث عن أسس واقعية فى الوجود الانسانى ضد الثنائية الافلاطونية. ومع ذلك ظل الوجود لديه بلا أساس.

أما الوجودية المستقلة عن الظاهريات وأن لم تكن منفصلة عنها فهى الوجودية الروسية عند سولفييف، وبرداييف، والفلاسفة الروحيين الذين جمعوا بين الوجودية الروسية والبرجسونية مثل لوسكى. بدأت منذ القرن التاسع عشر عند سولفييف (١٨٥٣-١٩٠٠). وقد تأثر بالمسيحية والبوذية والافلاطونية الجديدة وفلسفات الأديان. كان فى البداية من أنصار الحركة السلافية التى ارتبطت بالمثالية والتصوف ضد الوضعية الاوربية. وتقوم فلسفته على فكرة احدى الوجود أو الفردية المطلقة اللامشروطة بحيث يصعب التمييز فيها بين الانسان والعالم والله. الحقيقة لا عقلية ولا تجريبية بل معرفة متكاملة من خلال التجربة الصوفية القادرة على الكشف عن الوجود اللامشروط. بعد ذلك يمكن أعمال التأمل العقلى لفهم الموضوع، والخيال لتصوره. المعرفة الكاملة هى وحدة الفلسفة والدين والعلم. ومهمة الفلسفة تبرير المثل الاجتماعية والدينية. فهى خادمة للدين وتفكير على رموزه. ثم تتعكس احدى الوجود فى المجتمع لتصبح وحدة الشعب والكنيسة، ملكوت الله على الأرض حيث تحل كل التناقضات الاجتماعية فى ثيوقراطية حرة تجمع بين الكاثوليكية الغربية والارثوذكسية الشرقية فى نظام ملكى! وهى فلسفة

متدينة سياسية انتهت إلى المصالحة مع الكنيسة الكاثوليكية. ثم حاول برديائيف (١٨٧٤-١٩٤٨) تأسيس فلسفة مسيحية جديدة، ومناهضة للماركسية بفلسفة مثالية باطنية صوفية اقرب إلى الليبرالية منها إلى الفلسفة الاجتماعية. تلمس أولا للكانطية وانتهى إلى البحث عن الله والايغال في تحليل التجارب الصوفية. عارض الصراع الطبقي الخارجى فى سبيل تحرر داخلى للشخصية الانسانية عن طريق الدين وجدل الالهى والانسانى فى الفرد. بحث عن نظرية متكاملة قادرة على إعادة المتقنين إلى خطيرة التصوف. فالرأسمالية نظام لا انساني، والمسيحية التقليدية أداة للاستغلال. والشيوعية تؤدي إلى اشتراكية الانتاج. والماركسية لا تحل مشكلة الحرية والشخصية لأنها تجعل الفرد تحت سيطرة الطبقة. وأقرب النظريات الكاملة هي المسيحية الشخصية الوجودية التي تقوم على أن الواقع الحقيقى هو وجود الذات وابداعاتها الحرة. وجوهر هذا الابداع هو جدل الالهى والانسانى، سر تولد الله فى الانسان، والانسان من الله. والحياة الأخرى بعد رابع فى الحياة لان كل التحققات الارضية فانية زائلة. وسمى هذه الفلسفة "العصور الوسطى الجديدة". وكان يمكن للوجودية الروحية الا تكون بديلا عن الماركسية ومناقضة لها فى وجودية روحية ماركسية كما هو الحال فى "لاهوت التحرير" فى أمريكا اللاتينية. وحاول لوسكى (١٨٧٠-) صياغة مذهب حدسى مطلق يوفق فيه بين افلاطون وبرجسون فى تصور حلولى يقوم على تصوف مستمد من سولفييف. فالفلسفة تجربة الهية بما يفوق الطبيعة. والعالم واحد، لا فرق بين الله والانسان والطبيعة. وواضح أنه فى الوجودية الروسية تصعب التفرقة بين المثالية والتصوف، والدين والوجودية.

وإذا كانت الوجودية الروسية نموذجا لوجودية مسيحية مؤمنة فقد ظهرت وجودية يهودية مؤمنة أيضا عند روزنزفايخ، ومارتن بوبر، وهيشيل. فقد حاول روزنزفايخ (١٨٨٦-١٩٢٩) تأسيس وجودية عن طريق تحديد الصلة بين اليهودية والمسيحية كرؤيتين صحيحتين للواقع تجعل الوحى والخلق والخلاص طريقا إلى الحقيقة، وتتكون عناصرها الأولى من الله والعالم والإنسان، هذه الطرق الثلاثة والعناصر الثلاثة تمثل نجما سداسيا للخلاص. أما مارتن بوبر (١٨٧٨-١٩٦٥) فتدور فلسفته حول محاور ثلاث: الأول فاسفة الحوار، والعلاقات بين الذوات، وعلاقات التبادل. والله فيها هو الأنا الإبدى، الأنا الحق، الأنا المطلق، مصدر كل شىء. لا يمكن ملاحظته أو رؤيته بل ينكشف للذات عندما

يكشف عن نفسه. والثاني الفلسفة اليهودية التي تجمع بين تراث الأنبياء ومتطلبات العصر والتي تحاور المسيحية وتحاول حل مشكلة الخير والشر. وتظهر قمة هذا المحور أيضًا في الله مع نقد الفلسفات المعاصرة التي أعلنت موت الإله، وفي اثبات ملكوت الله على الأرض (اسرائيل)، والمحور الثالث التصوف اليهودي كما ظهر في فرقة صوفية يهودية في أوروبا الشرقية وهي فرقة "الخاصيين" التي تعنى الصادقين والتي أسسها "بعل شيم توف" وتابعه كبار الصوفية، وصف مقاماتها العشرة، وحاول إيجاد دلالتها بالنسبة للمحورين الأول والثاني، فبالنسبة للأول لا يعيش الإنسان بمفرده، بل هو في علاقة دائمة مع الآخرين. هذه المشاركة هي الأساس الأول لإقامة فلسفة في الدين، فالإنسان يعيش مع الله قدر عيشه في هذه الحياة. وهناك علاقة متبادلة بين الإنسان والله قدر علاقة الإنسان بالآخرين، الله يبحث عن الإنسان قدر بحث الإنسان عن الله. الله يتجه نحو الإنسان بالكلام والوحي وإرسال الأنبياء. والإنسان يتجه نحو الله بالعبادة والصلاة والعمل الصالح. وفي المحور الثاني حاول تأسيس فلسفة وجودية دينية مستمدة من التراث اليهودي الصوفي، ويعبر فيها عن الطابع المأساوي للإنسان المعاصر، ومعتمدة على تصور اليهودية للطبيعة والخلق والشعائر ورسالات الأنبياء وحضور اسرائيل عبر التاريخ. كما بين حدود الاتجاه النقلي في الدين، وأهمية الإيمان الشخصي.

والشخصانية تيار عام نشأ في جميع أنحاء القارة الأوروبية وامتدادها في الولايات المتحدة. لها جذورها التاريخية الحديثة في الشخصانية التأليهية عند أوكن، والشخصانية اللاهوتية عند لوتز، والشخصانية المؤهلة عند بركلي. ولكنها ظهرت في القرن العشرين خاصة عند شيلر في ألمانيا ومونييه في فرنسا. فقد زواج شيلر (١٨٧٤ - ١٩٢٨) بين الظاهريات وفلسفة الدين (الكاثوليكية). ووضع السيد المسيح في أعلى درجة في سلم القيم، وهو رمز للشخصانية الروحية. ثم صبت الشخصانية لدية في فلسفة في الدين تتمركز حول ظهور الخلود في الزمان. أما مونييه (١٩٠٥ - ١٩٥٠) فقد سمى تياره "الشخصانية السياسية". ففي نفس الوقت الذي يكون فيه الشخص وجودا متجسدا، يتصل بالآخرين، يصرع ويحابه، ويتحرر في موقف، ويلتزم برأى، وله كرامة وحقوق، يتصل أيضا ببعده روحى، بوجود كامل منزله. وفي السياسة تحولت الشخصانية عنده إلى تيار ديني (كاثوليكي) يسارى. كما ظهرت الشخصانية في أمريكا في صورة شخصانية مؤهلة. فقد جمع باون (١٨٤٧ - ١٩١٠) بين المثالية والتأليهية. كما جمع بين اللاهوت والفلسفة لإقامة

فلسفة دينية. كما عارض هاويسون (١٨٣٤-١٩١٦) المثالية المطلقة والمثالية الكونى بسبب واحديتهما واستبعادهما التجربة الشخصية وتحولهما إلى وحدة وجود فارغة من أى مضمون مركزى فى الشخصية الانسانية. ودافع عن مثالية شخصانية لا تنكر الفردية. واعترف بالوعى القبلى ولكنه جعله انسانيا صرفا.

وكانت التوماوية الجديدة إحياء للارسطية من خلال توما الاكوينى وفى ظروف العصر الحديث وأزمة الوعى الاوروبى لعله يستطيع أن يبدأ من جديد بالعودة إلى بعض قواعد الايمان. فظهر جلك مارتيان، وبوشنسكى، وتيار دى شاردان وفتى وغيرهم من الفلاسفة المسيحيين، يعترفون بأزمة العصر دون تشاؤم ويجدون حلا لها فى تفاؤل الايمان والذى يكشف بعد المفارقة والخلود. وبالرغم من أن تياردى شاردان (١٨٨١-١٩٥٥) ليس توماويا جديدا بالمعنى الحرفى الا أنه كذلك بالمعنى الروحى أى أنه يشارك فى الحدس التوماوى والبداية بالطبيعة ولكن بأسلوب العصر العلمى واكتشافاته العلمية. ويسير تطور الكون لديه على شكل حرفا أوميغا (Ω). فقد بدأ التطور من بذرة أولى انشطرت إلى قسمين بعد السقوط. ثم ارتفع الشطران نحو نقطة النهاية التى لم تظهر بعد. هذا التطور الكونى كله هو السيد المسيح ومما يمثله من سقوط ثم خلاص. وهو المسيح الكونى فى كتابات بولس والغنوصيين. جمع بين الدين والعلم، واستخدم النظريات العلمية الكونية لاثبات العقائد الدينية. انكر الغائية فى الطبيعة لاثبات تدخل الارادة الالهية من خارج الكون وفى مساره من البسيط إلى المركب فى الخلق، ومن المركب إلى البسيط فى البعث. ووضح فى أعماله التقابل بين الالهى والانسانى فى "ظاهرة الانسان" وفى "الوسط الالهى". ولكن جاك مارتيان (١٨٨٢-١٨٩٣) هو ممثل التوماوية الجديدة بالمعنى الحرفى. دافع عنها مؤكدا إمكانية تطبيقها لحل مشاكل العصر. وتدور فلسفته على عدة محاور فى الفن والفلسفة والدين والاخلاق والسياسة. وكشف عن الصلة بين الفن والفلسفة المدرسية وطبيعة الشعر. وصاغ نسقا فلسفيا للجامعة مركزا فيه على فلسفة الطبيعة والوجود طبقا للاتجاه التوماوى العام، وإثارة لفلسفة الطبيعة على فلسفة التصورات، ومنتقلا من برجسون إلى توما الاكوينى، ومن ديكرات إلى لوثر وروسو. وتقوم نظريته فى المعرفة على "التمييز من أجل التوحيد" وإثبات درجات المعرفة ومستوياتها، معرفة شاملة ابتداء من المعرفة العقلية إلى ما فوق العقلية إلى الصوفية، وضرورة الجمع بين العقلية والقلبية كما فعل بسكال. وهناك فلسفة مسيحية خالصة تقوم على هذا الجمع بين العقل والقلب،

وعلى التعارض بين العلم والحكمة، بيت العلوم الطبيعية والعلوم الانسانية، بين علوم البدن وعلوم الروح. وهى فى الحقيقة انتقال من الفلسفة إلى الدين وموضوعات الايمان والروح والله استشهدا بالقدیس بولس وأقل اعتمادا على العقل. وفى الاخلاق والسياسة والاجتماع والحضارة بين أن الحل المسيحى قادر على تجاوز أزمة الوعى الأوروبى والحضارة الغربية. فقد ساهم الدين فى تكوين الحضارة البشرية، وهو قادر على خلاصها من أزمتها الراهنة. وقد انتشرت فلسفته فى الولايات المتحدة نظرا لما تمثله من عداء للشيوعية خاصة وأن امريكا بالنسبة له هو العالم الجديد القادر على التمسك بالايمان وسط أزمة العمر. وكانت مهمة بوشنسكى القس الدومينكانى (١٩٠٢-) تشويه الماركسية فى بولندا، والدفاع عن الايمان، ونقد الشيوعية والدفاع عن الرأسمالية. كما حاول فتر (١٩١١-) فى النمسا إيجاد فلسفة محايدة سماها التوماوية الجديدة الواقعية، وهى صورة لاهوتية للمثالية الموضوعية. وكان مع أقرانه مثل ريميك فى بلجيكا ودى فريز فى المانيا يجعل الفلسفة خادمة للاهوت. الوجود الخالص هو الله. أما وجود العالم فثنوى. وحاول إيجاد نظام ثالث بين الرأسمالية والاشتراكية كالفلسفة المحايدة بين المثالية والمادية. وانتهى إلى يوتوبيا توجهها العناية الالهية. لذلك اصبحت التوماوية الجديدة العقيدة الرسمية للكنيسة الكاثوليكية كما أعلن عن ذلك البابا ليون الثالث عشر فى ١٨٧٩ باعتبارها الفلسفة الوحيدة المتفقة مع تعاليم المسيحية. وأنشأ لها معهد عاليا فى لوفان فى ١٨٨٩ وأصبح المركز الدولى لنشر العقيدة والفلسفة. وانتشرت أينما يوجد الكاثوليك، فى فرنسا وايطاليا والمانيا والولايات المتحدة والدوائر المحافظة فى أمريكا اللاتينية. ثم ظهر جيلسون فى فرنسا لاعادة كتابة تاريخ الفلسفة الغربى كله وسيطا وحديثا من وجهة نظر التوماوية الجديدة مدافعا عن وجود فلسفة مسيحية فى مقابل الفلسفات الغربية الحديثة. فازدهرت دراسات العصر الوسيط لديه ولدى تلاميذه. وقامت جمعيات الفلسفة فى العصور الوسطى، لتحويل الوعى الأوروبى من الأوغسطينية إلى التوماوية، ومن الافلاطونية إلى الأرسطية.

ومع ذلك استمرت النزعة المسيحية الأفلاطونية فيما يمكن تسميته بالأوغسطينية الجديدة معتمدة على أفلاطون كما شرحه أوغسطين عند مجموعة من الفلاسفة الروحانيين المثاليين الاشراقيين مثل تولستوى، المرمرور، بلوندل، وليم تمبل، نيبور، بودان، فروم، تليش، بارت وغيرهم، يقدمون لاهوتا للخلاص عن طريق الفعل الانسانى الحر، والوجود الانسانى الفريد، والحضور الالهى فى الانسان،

ومؤكدًا على ضرورة الخلاص من شرور العالم في ثنائية حادة تقوم على تعارض الخير والشر والله والإنسان على امتداد القارة الأوروبية والولايات المتحدة طوال القرن العشرين. ففي روسيا حاول تولستوى (١٨٢٨ - ١٩١٠) فهم المسيحية فهما عقلانيا روحيا أخلاقيا باطنيا لمعرفة الحياة، وتوحيد البشر على المحبة لله لتحقيق ملكوت الله على الأرض من خلال البشر. الدين عاطفة باطنية تتمثل في حياة البساطة وحب الطبيعة. والله والشعب والأفراد عوامل محركة للتاريخ. فهو يجمع بين فعل الله وقدرية المصير. نقد الرأسمالية والكنيسة الرسمية والدولة المستغلة، ودعا إلى استعمال الوسائل السلمية واللاعنف لمقاومة الشر كدين جديد. انضم إلى تعاليم المسيحية في "المواظ على الجبل" وإلى الكونفوشيوسية، والبوذية، وروسو، وشوبنهاور. وفي فرنسا مثل بلوندل (١٨٦١ - ١٩٤٩) هذا التراث الروحي، بدأه مين دي بيران، وسار فيه رافيسون وبوترو وغيرهم. وصف ارتقاء الفعل ابتداء من الفرد حتى الإنسانية جمعاء. وهو طريق للكشف عن الله وظهوره من خلال الإنسان كما هو الحال عند أوغسطين. وبين مراحل انتقال الفعل من الحدس الحسى إلى العلم الذاتى، ومن عتبة المعرفة إلى العملية الإرادية، ومن الجهد القصدى إلى انتشار الفعل فى العالم الخارجى، ومن الفعل الفردى إلى العمل الاجتماعى، ومن العمل الجماعى إلى الفعل الخارق للعادة وهو الفعل الإلهى الذى يكشف عن الوجود وبالتالي يتحقق كمال الفعل. وسمى ذلك كله "الفلسفة المسيحية" المتميزة عن الفلسفة العامة أو الفلسفات الدينية الأخرى، فلسفة ظهور الله فى الإنسان كما بدأ فى التجسد كعقيدة، وفى الفعل كفلسفة تتوحد فيها الفلسفة بالدين، والمثالية الحية بالكاثوليكية، وتبين فيها الصلة بين الاستقلال الجوهرى والارتباط الضرورى فى الحياة، وهو سر الجدل بين ما يفوق الطبيعة والطبيعة، بين الله والإنسان، وتبين شروط الملحمة كلها، وهى الأمانة التى يحملها الإنسان والتى يكون بها خلاصه. وتتطلب الفلسفة المسيحية معرفة المعنى المسيحى وتمثله فى الحياة، فى الفكر وفى السلوك. ويكتشف الإنسان من خلال هذه العملية الحياتية الوجود أى أساس الانطولوجيا العينية والمتكاملة. ويظهر فيها الله على أنه الوجود أى أساس الانطولوجيا العينية والمتكاملة. ويظهر فيها الله على أنه الوجود فى مقابل الموجودات. وقد دخل بلوندل فى المعارك الفلسفية والنقدية فى عصره حول الحداثة دفاعا عن العقيدة ضد الفكر النقدى. كما حاول تطبيق فلسفة الفعل مباشرة فى السياسية داعيا إلى تحقيق السلام.

ومثل هذه النزعة فى انجلترا وليم تمبل (١٨٨١ - ١٩٤٤) مؤلف 'الروح الخالق'، 'الطبيعة والانسان والله'، 'المسيح هو الحقيقة'. فبين الخلق فى الطبيعة كما فعل برجسون، والله فى الكون كما فعل تياردى شاردان. ودافع عن عالم المستويات مثل معظم المفكرين المعاصرين، وفى قمته القيمة، وهو الوقع النهائى. وظيفه الوحي إرشاد الله للإنسان أى أنه توجيه عملى وليس مجرد عقائد نظرية بالرغم من أن التجسد محور العقيدة ومركز الدين. جمع بين النزعة الافلاطونية والتراث المدرسى. ولم يكن بعيدا عن الماركسية لمشاركتها فى الطابع العملى الارشادى.

وظهر نفس الاتجاه فى امريكا عند ناقد أدبى هو بول المرمور (١٨٦٤ - ١٩٣٧) مؤلف "التناول الشكى للدين". دافع عن العقيدة المسيحية على أساس الثنائية الافلاطونية بين النفس والبدن، الروح والمادة، الله والانسان، مبينا تغلغل المسيحية داخل التراث اليونانى. أساس الدين هو التأليه الاخلاقى القائم على إحساس الانسان بالخير والشعور بالغائية. وهو ما يظهر فى العقائد المسيحية فى صورة الجسد، تجسد الله فى المسيح. وقد ظهر هذا الطابع الثنائى ايضا عند رينهولد نيبور (١٨٩٢ - ١٩٧١) أحد مؤسسى اللاهوت الاجتماعى. أكد أهمية الصراع الاجتماعى ولكنه لجأ الى المسيحية ليجد فيها الخلاص والبرهان التاريخى على قدرتها على حل الأزمة الحالية فى الدين والمجتمع. كما وصف طبيعة الانسان واشكاليته، حيويته ونظامه، فرديته وجماعيته، ضميره وأزمته، وكيفية الخلاص فى هذا الاشكال عن طريق المسيحية. فالانسان صورة الله ومثاله، مخطئ ولكنه مسؤول. وهو جزء من العدل الالهى، وجزء من غائية الكون وعالم الفضل الالهى. له رسالة فى الحياة تكشف عن ديناميات الوجود الانسانى الفردى والاجتماعى. ويعطى تفسيراً مسيحياً للتاريخ، ويقارن بين التصور المسيحى له والتصور الحديث رافضا أن يكون الخلاص عن طريق التقدم فى التاريخ بل عن طريق الخروج من التاريخ! وقد يغلب على فلسفات دينية معاصرة أخرى نزعة معادية للمثالية ولكن يظل الله هو مجموع ما فى الكون كما هو الحال عند بودان (١٨٦٩ -). عارض مثالية رويس الروحية من أجل تأسيس مثالية كونية بديلة على طريقة اللاهوت الطبيعى الكونى عند تياردى شاردان. الوجود، والزمان، والمكان، والوعى، والصورة، كلها تجليات لله فى الكون. كما حاول بول تيليش (١٨٨٦ - ١٩٦٥) إقامة فلسفة مسيحية جديدة ابتداء من البروتستانتية جامعا بين اللاهوت والفلسفة،

الدين والحضارة، البروتستانتية والاشتراكية، المثالية والماركسية. تدور فلسفة حول محورين: الأول اعادة فهم المسيحية على أساس وجودى انطولوجى. والثانى إعادة كتابة تاريخ اللاهوت العقائدى والفكر الدينى. الأول يهدف الى زعزعة الأسس وهز الوجود الانسانى لكشف تناقضاته ثم حلها، مأساته وعظمته. فالوجود حر، ويتمثل فى شجاعة قبول الفناء والبحث عن الحكمة. الوجود محبة وحرية وتحقق. ويبدو الله وكأنه هو الوحيد الذى يخرج الانسان من وحدته فى إطار الحوار بين الأنا والأنت كما هو الحال عند مارسل وبوبر. ثم يستقر فى الايمان، ويصف رموزه وأنواعه وحقيقته وحياته. وفى سيرته الذاتية يبين كيف كانت حياته بحثا عن المطلق فى المعرفة والاخلاق والدين. ثم يحاول إيجاد تطبيقات اجتماعية وسياسية كتعبير عن الايمان. وكان إريك فروم (١٩٠٠-١٩٨٠) ايضا من أنصار هذه النزعة الدينية العصرية ولكن هذه المرة بالحوار مع فرويد وماركس أهم عدوين للمسيحية فى العصر الحاضر. وتدور فلسفته ايضا حول محورين: الاول التحليل النفسى فى الدين كما طبق علم النفس فى الاخلاق من أجل تأسيس أخلاق انسانية تقوم على احترامه الطبيعة والشخصية الانسانية. ويبين انواع الحب الانسانى المتبادل بين الافراد وتحققه فى صورته القصوى فى الحب الالهى كما هو الحال عند الصوفية. كما حلل طبيعة الانسان الشريرة والخيرة وبين كيفية الخلاص والانتقال مما هو كائن الى ما ينبغى ان يكون لتجاوز الأزمة الراهنة. أما المحور الثانى فهى الفلسفة السياسية ومعارضة الماركسية والنازية وكل النظم الشمولية. ويحاول تخليص الانسان من أوهام العلوم الانسانية وأغلالها من أجل فتح المجال لليقين الدينى.

أما الذى نظم هذه النزعة فى لاهوت نسقى محكم عرف باسم "اللاهوت العقائدى" فهو كارل بارت (١٨٨٦-١٩٦٨) اللاهوتى السويسرى. ذاع صيته بين الاجتماعيين التشاوميين نظرا لتركيزه على الخطيئة الاولى والوضع السلبي للانسان فى العالم لتبرير الخلاص عن طريق الايمان وتدخل الارادة الالهية كما هو الحال فى الاشعرية، فالله غير الانسان. ولا يمكن إدراكه بالفعل أو بالجهد الانسانى. والمسيحية دين وحى ومعجزات. ويجب على الانسان الثقة بالله وبخلاصه وخططه والانهار. الله هو الحاكم الوحيد. ولا يمكن ادراك حكمه. لذلك يسمى لاهوته "لاهوت الازمة" من اللفظ اليونانى الذى يدل على الحكم، ويسميه أيضا "لاهوت

الجدل" لأنه يركز على التناقض بين الله والعالم. وواضح مدى ارتباطه بالكالفينية وحضور الله فى الانسان من خلال القضاء المسبق.

واستمر الفكر الدينى فى النصف الاول من القرن العشرين دون مذاهب دينية مستقلة فى مدرسة فرنكفورت والفكر الاجتماعى بل كظاهرة اجتماعية صرفه مثل غيرها من الظواهر الاخلاقية والسياسية والقانونية والفنية. ويظهر الفكر الدينى بصورة أوضح عندما يتحول الفكر الاجتماعى من السياسة والاقتصاد الى الحضارة والتاريخ. فقد كشف الفكر الليبرالى عن أسسه الدينية والاخلاقية عند فلاسفة الحضارة والفن. والتاريخ مثل كولنجوود وتوينبى فى انجلترا، وهويزنجا فى هولندا. ثم يكشف نهائيا عن نفسه فى عنصرية دفيئة فى المانيا عند اشبنجلر. ظهرت فلسفة الحضارة والتاريخ والفن عند كولنجوود (١٨٨٩ - ١٩٣٤). بدأ من الاخلاق والدين لاثبات أن الدين ليس مجرد تعبير حر عن العاطفة كما هو الحال عند الرومانسيين الالمان بل هو فلسفة مثل العلم والتاريخ، وأنه ضرورى للحياة القويمة. الدين تجربة إنسانية تظهر قدرة الانسان على تجاوز لحظته الزمنية الى بعد أعم وأشمل. ويذكر فى "التنين الجديد" مظاهر التسلط البربرى ويعطى منها نماذج اربعة: المسلمون فى العصر الوسيط، والأترك فى العصر الحديث، والالبيجيون فى العصور الوسطى، والالمان فى العصر الحديث! ويكشف ذلك عن ايمان مسيحي تقليدى وتعصب دفين. وجعل هويزنجا (١٨٧٢ - ) فى هولندا الحضارة تعبيراً عن توازن القوى المادية والروحية. ولكن أكبر فيلسوفين للتاريخ فى الفكر الغربى المعاصر تعرضا لدور الدين فى مسار التاريخ هما اشبنجلر (١٨٨٠ - ١٩٣٦) فى المانيا، وتوينبى (١٨٨٩ - ١٩٧٥) فى انجلترا. فاذا كان اشبنجلر يرى أن الخلاص فى روح الحضارة وقدرة الشعب فان توينبى يرى خلاص المدنية عن طريق الدين بوجه عام والمسيحية بوجه خاص. وقد حاول اشبنجلر اكتشاف الروح السحرى فى الحضارة العربية. وقارن بين فيثاغورس ومحمد وكرمويل. أما توينبى فقد جعل الوحي أحد عوامل التقدم فى التاريخ كما لاحظ لسنج وهردر من قبل. والتاريخ وحدة الانسان مع الله من خلال الافراد والابطال المبدعين، أفرادا وأقليات. ويمكن انقاذ الغرب حالياً عن طريق الكنيسة باعتبارها دولة شاملة وفى أوقات تحلل الحضارات تظهر حركات الانقاذ والخلاص فى صورة أفراد أو قواد أو مخترعات أو آلهة متجسدة فى بشر. كما تظهر الكنائس الشاملة التى تعتبر الحضارات مقدمة لها أو نهاية لوجودها. كما تعرض البنيويون

فى العلوم الاجتماعية لظاهرة الدين. فبحث كلوديفى شتراوس (١٩٠٨-) بنية القرابة وتحريم الزواج من المحارم اعتمادا على تحليل اللغة والتنظيم الاجتماعى والسحر والدين والفن. كما درس "التوتمية" وعلاقتها بالعقل، متى يجوز الحديث عنها ومتى لا يجوز. كما وصف "الفكر البرى" كما يبدو فى صلته المباشرة بالواقع العيانى، يحلل ويميز ويصنف ويعارض فى اشكاله الاسطورية والشعائرية والعقائدية. كما بين توازى الفكر الاسطورى مع أشكال الموسيقى وأنواع الطعام وفى بدايات التحضر وظهور العادات والتقاليد والاعراف.

كما تعرضت فلسفة العلوم والفلسفة التحليلية للفكر الدينى ولكن بصورة أقل، فتعرض مثلا باشلار (١٨٨٤-١٩٦٢) فيلسوف العلم الفرنسى الى الصلة بين الأعداد الفيثاغورية والنزعات الصوفية. كما وضع فينر (١٨٩٤-١٩٦٤) أسس علم السبرنيطيقا الحديث وبنين آثاره على الحياة الانسانية الاخلاقية والدينية. وحاول الدوس هكسلى (١٨٩٤-) صياغة "فلسفة خالدة" تتجاوز الزمان والمكان، فلسفة لكل العصور، فيها من كل علم فكرة، وتجمع بين فلسفة الدين وفلسفة العلم، تعبر عن روح العصر وأزمته وتجد له حولا دينية وصوفية. ويجعل رسل (١٨٧٢-١٩٧٠) العلم أساس دراسة الدين. وقد نشأ الصراع بين العلم والدين فى الغرب نظرا لقيام الدين على العقائد والتاريخ والمؤسسات الكنسية. وقد بين فى كتابه "ماذا انا غير مسيحى؟" تفضيله العلم على الدين. فالدين مثل الطبقة والثروة أحد مظاهر السكون الاجتماعى. إن وجود الله وخلود النفس فى أحسن الاحوال احتمالات منطقية. ولا توجد براهين تجريبية عليها، وقد نقد رسل المعتقدات الدينية ليس فقط بسبب عدم امكانية البرهنة عليها بل أيضا لانها مضادة لتقدم البشرية وسعادتها لا يتعبد الا حرا بعيدا عن قهر المعتقدات والشعائر والمؤسسات الدينية، وبعيدا عن دوافع الخوف والطمع، ووسائل الترهيب والترغيب، لذلك يعلن رسل انه ليس مسيحيا. وآخر صياغة للفلسفة التحليلية هى الفلسفة التفكيكية. فاذا كان نيتشة فى نهاية القرن الماضى قد أعلن "موت الإله" فان الفلسفة التفكيكية تعلن فى النصف الثانى من القرن العشرين وقبل نهاية القرن. "موت الإنسان"، بعد "موت الخالق"، هناك "موت المؤلف". وتنتهى الفلسفة التحليلية من البحث عن المعنى الى نهاية المعنى والكتابة من نقطة الصفر.

عاشرا: خاتمة السمات العامة للفكر الدينى الغربى:

ويمكن اجمال السمات العامة للفكر الدينى الغربى عبر مراحلہ التاريخية على النحو الآتى:

(١) تطور الفكر الدينى بتطور الفكر الغربى منذ اليونان حتى العصور الحديثة، أسوة بالفكر العلمى والفلسفى والجمالى والقانونى والاجتماعى والأخلاقى والسياسى والاقتصادى... الخ. وازداد إيقاع التطور كلما تقدم الفكر فى التاريخ. كان بطيئاً عند اليونان على مدى خمسة قرون. اذ لا يوجد فرق جوهرى بين الاسطورة (شعراء اليونان) ومثال الخير (أفلاطون) والمحرك الاول (أرسطو) فى تصور الله. والخلاف بين هذه التصورات الثلاثة هو خلاف فى الدرجة وليس خلافاً فى النوع. وازداد الإيقاع فى العصور الوسطى من المسيحية الافلاطونية فى القرون السبعة الاولى الى المسيحية الارسطية فى القرون السبعة التالية. ثم ازداد الإيقاع بدرجة ملحوظة فى العصور الحديثة قرناً بقرن، منذ الإصلاح الدينى فى القرن الخامس عشر الى عصر النهضة فى السادس عشر. ثم ازداد الإيقاع أكثر فأكثر بظهور مذهبين متعارضين فى كل قرن: العقلانية والتجريبية فى القرن السابع عشر، والدين الطبيعى والتنوير فى الثامن عشر، والمثالية والوضعية فى القرن التاسع عشر. ثم تسارع الإيقاع فى القرن العشرين بين النصف الاول والنصف الثانى منه، وشمل على الأقل خمس مذاهب رئيسية: البرجماتية، والوجودية، والشخصانية، والتوماوية الجديدة، والأوغسطينية الجديدة. فكلما تطور الفكر الغربى ازداد التراكم التاريخى حتى تضخم الوعي الأوروبى الى مرحلة الوضع الأخير.

(٢) الفكر الدينى الغربى ان هو الا الفكر الفلسفى الغربى ذاته فى إحدى تطبيقاته فى موضوع الدين. وهو نفس الفكر الذى يظهر فى نقاط تطبيقية أخرى فى المعرفة أو الوجود أو القيم بمباحثها الثلاثة: الحق، والخير، والجمال. ومذاهب الفكر الدينى وتياراته واتجاهاته هى ذاتها مذاهب الفلسفة العامة بمباحثها الثلاثة وتياراتها واتجاهاتها. ومن ثم يتداخل الفكر الدينى مع الفكر الفلسفى العام ومع الفكر الأخلاقى والسياسى والاقتصادى والقانونى والفنى بل والطبيعى العلمى. فلا يمكن الحديث عن الله دون الحديث عن الانسان والطبيعة. فالله يتجلى فى النفس وفى الطبيعة، ﴿وفى الأرض آيات للموقنين، وفى انفسكم أفلا تبصرون﴾. العلاقة بين الله والانسان يتداخل فيها الفكر الدينى مع الفكر الاخلاقى والاجتماعى والسياسى، والاقتصادى، والقانونى، والفنى. والعلاقة بين الله والطبيعة يتداخل فيها أيضا الفكر

الدينى مع الفكر الطبيعى والكونى والعلمى، فالفكر الدينى هو الاشمل. الله هو الحقيقة الاولى. ومنها يتم خروج الحقائق الثانية، العالم.

(٣) ويعبر الفكر الدينى عن روح العصر فى كل مرحلة وكأن روح العصر هى التى تفرض نفسها على الفكر عامة. وروح العصر هو مجموع السمات العامة التى تظهر فى كل نشاطات الذهن البشرى والتى تظهر فى حضارة معينة لدى شعب معين وفى لحظة تاريخية محددة. هل ينبع من الذهن أم من الواقع أم من كليهما فى جدل على التبادل، قضية يدرسها فلاسفة التاريخ وعلماء الاجتماع الثقافى. الاسطورة والمثال والمحرك الاول تعبر عن روح العصر اليونانى. فالاسطورة تعبير فنى عن العلة الاولى والمحرك الأول، والمثال تعبير أخلاقى والمحرك الاول تصور طبيعى له. والعقل والتجربة تعبير عن روح القرن السابع عشر كما أن التنوير روح العصر فى القرن الثامن عشر، والمثالية. والوضعية تعبير ثالث عن روح القرن التاسع عشر، والبرجماتية والوجودية والشخصانية تعبيرات متشابهة عن روح العصر فى القرن العشرين.

(٤) والفكر الدينى الغربى إنما ينبع من معطى دينى خاص هو اليهودية المسيحية بعد أن تم الربط بينهما منذ تدوين الأنجيل، ومنذ تحول بولس من اليهودية إلى المسيحية حتى تم طمس معالم الدينين والخلط بين جوهريهما المتمايزين، شريعة القانون وشريعة المحبة، أعمال الجوارح وأعمال القلوب، دين العقائد ودين الأخلاق، الميثاق الخاص لبنى إسرائيل، والميثاق العام لكل الناس، أرض المعاد وملكوت السموات، فجوهر اليهودية غير جوهر المسيحية. ومع ذلك تم التوحيد بين الدينين وتم ضم التوراة والإنجيل فى كتاب واحد هو الكتاب المقدس الذى يشمل العهد القديم والعهد الجديد، وبالرغم من عدم اعتراف اليهود بالدين المسيحى إلا أن المسيحيين يعترفون باليهودية وبأنبياء بنى إسرائيل كتجليات أولية لقدوم السيد المسيح الذى انتهت به رسالات السماء وتوقفت النبوة! وأصبح مفهوم الدين فى هذا المعطى اليهودى المسيحى هو العقائد أو الشعائر أو الطقوس أو المؤسسات أو الغيبيات أو القوى خارج الطبيعة أو الأسرار، ثم تركز اليهودية على

العهد الخاص مع بنى إسرائيل وأرض الميعاد والأصطفاء والمدينة المقدسة والمعبد والهيكل، وتركز المسيحية على التجسد والتثليث، والخلص، والفداء، وسلطة الكنيسة، والأسرار، والمعجزات، والرهبنة، وقد دفع هذا الجوهر العام للدين وهذا المعطى الخاص للدين اليهودى وللدين المسيحى كل المفكرين والفلاسفة إلى إيجاد المبررات العقلية والبراهين على صدقهما. كما دفع المفكرين الأحرار إلى نقد اليهودية والمسيحية وبيان عدم اتفاقهما مع العقل والطبيعة والأخلاق والعدالة الاجتماعية دين بلا أسرار، أو طقوس خارجية أو كهنوت مما يجعل كثيرا من الآراء الدينية الغربية لا تنطبق على الإسلام دفاعا أو هجوما، تأييدا أو نقدا. الفكر الدينى الغربى هو فكر مغاير للفكر الدينى الإسلامى نظرا للخلاف الجوهرى بين اليهودية والمسيحية الغربيتين من جانب والإسلام من جانب آخر. ولا يعنى ذلك أن جوهر الوحى فيه اختلاف، الإيمان بالله واحد وبالعامل الصالح، بل يرجع إلى عدم حفظ الوحى مدونا ومنقولا نقلا متواترا كما حدث فى الوحى الإسلامى.

(٥) تطور الفكر الدينى الغربى فى ظروف تاريخية واجتماعية ونفسية للشعوب الأوروبية. وهو تطور خاص بها مرتبط بتكوينها وأصولها وتطورها ومزاجها وطبائعها، فهناك مسيحية شرقية مخالفة للمسيحية الغربية. كما أن هناك يهودية شرقية مخالفة لليهودية الغربية. الأولى فى كلتا الحالتين مرتبطة بتاريخ الشرق وطبائع شعوبه وثقافتها المحلية فى حين أن الثانية مرتبطة أيضا بتاريخ الغرب وطبائع شعوبه وثقافته المحلية. فالشعوب الأوربية رومانية وجرمانية وسلتية وأنجلو سكسونية يغلب عليها طابع القوة وأسلوب الحرب وحياة العنف. دفعها جوها البارد إلى التناحر والحرب. اليهودية أقرب إليها من المسيحية. ملكوتها فى الأرض وليس فى السماء. عنصريتها وغلبتها دفعتها إلى الهيمنة والسيطرة والاستعمار والتبشير أحد أدواتها، وأخيرا رفضها للدين كلية واتجاهها نحو الرومانية من جديد، وفصلها الدين عن الدولة، واتجاهات الاحاد والعلمانية والدين الطبيعى بل العقلانية والتجريبية والنزعات الانسانية كالبرجماتية والوجودية والشخصانية كلها أنت كرد فعل على الدين كمعطى يهودى مسيحى خاص وما فيه من تجسيم وتشبيه وتسلط وكهنوت وأسرار وغيبيات وخرافات وأساطير، ونتيجة

للخلط بين المعطى الدينى وتاريخه وضياع الوحى ذاته نظرا لعدم حفظه وتدوينه لم يعد يبقى إلا التاريخ. فاليهودية تاريخ اليهودية، والمسيحية تاريخ المسيحية.

(٦) يمثل تطور الفكر الدينى الغربى اجتهادات بشرية خالصة مهما اعتمدت على نصوص الكتاب المقدس التى هى أيضا اجتهاد بشرى خالص فى روايتها وتدوينها وتفسيرها. ولما كان الفكر الغربى يحاول التحرر من هذا المعطى الدينى التاريخى غلب عليه النقد والتمرد والثورة والغضب، والانتقال من الفعل إلى رد الفعل والتحول من النقيض إلى النقيض، ومحاولة كل الحلول، وعرض كل الاحتمالات. جاء الفكر الدينى الغربى استعراضا طويلا وكأنا فى شريط سينمائى لكل اجتهادات العصور فى موضوعات الدين الرئيسية الثلاثة الله، ذاتا وصفاتا وأفعالا، والعالم خلق وقدماء وفيضا، والانسان نفسا وبدنا وخلودا. وبالنسبة لنا قد تعتبر هذه الاجتهادات كلها كفر صراح وخروج على العقائد والدين. لذلك قال القدماء "ناقل الكفر ليس بكافر. كما دون علماء الفرق كل مقالات الفرق القديمة بما فى ذلك أبعدها عن العقائد الاسلامية والمناقضة لها: المانوية، والزرادشتية، والمزدكية، وكل الديانات التتوية، واليهودية، والنصرانية، والوثنية، والبرهمانية إلى آخر ما هو معروف فى كتب الملل والنحل والفرق غير الاسلامية. ونظرا لارتباط هذه الاجتهادات بأصحابها وبأسماء قائلها فقد تم عرض تطور الفكر الدينى من خلال أسماء القائلين بها كما فعل القدماء أيضا فى نسبة الفرق الكلامية إلى مؤسسها مثل الاشعرية، والنظامية، والبهائية، والجاحظية، والكلابية، والماتريدية .. إلخ، فالتيار اسم علم، والمذهب شخص، والاتجاه مشتق من صاحبه مثل الافلاطونية، والارسطوية، والاوغسطينية، والتوماوية، والديكارتية، والكانطية، والهجلية .. إلخ. الفكر الدينى هو مجموع هذه الابداعات الفكرية لفلاسفة الغرب ومفكره، يتوالدون فيما بينهم، ويكونون مذاهب وتيارات واتجاهات بأشخاصهم.

(٧) وبالرغم من تطور الفكر الدينى الغربى عبر مراحل التاريخية القديمة والوسطى والحديثة إلا أنه كشف عن بنية ثابتة فيه، بنية مزدوجة تظهر تؤثر الفكر الدينى دائما بين قطبين: الله والانسان، الداخل والخارج، التتويه والتشبيه، المفارقة والحلول، العقل والايمان، المعانى الحرفية والتأويل المجازى، القدم والخلق. فبعض المذاهب تؤكد على أولوية القطب الأول

على الثانى. ثم تأتى مذاهب أخرى لتعيد الاختبار، وتعطى الأولوية للقطب الثانى على الأول. ويظل التآرجح بين هذين القطبين عبر العصور طبقاً لظروف كل عصر واحتياجاته. وأحياناً يتم التوصل إلى منطقة وسطى بين القطبين حتى يمكن إيجاد توازن بين كفتى الميزان. فالفيض مثلاً وسط بين الخلق والقدم، بين الواحد والكثير، بين المفارقة والحلول، بين التنزيه والتشبيه. والإنسان الكامل وسط بين الله والإنسان كما يظهر لدى الصوفية بالجهد ولدى المسيحيين فى تشيؤ المعنى فى عقيدة التجسد، والظاهريات، تحليل التجارب الشعورية اعتماداً على حدس الماهيات ثم الاستدلال، وسط بين العقل والإيمان. ومع ذلك لم يستطع الفكر الدينى الغربى إيجاد رؤية متكاملة دون أن يضرب الأجزاء بعضها ببعض حتى أوقع الناس فى حيرة. فرفضوا الكل، وانهوا إلى اللاتدين أو اللامبالاة.

(٨) كما تجاذبت الفكر الدينى الغربى نزعتان: الأولى محافظة تقليدية، تخشى على الإيمان أكثر مما تخشى على المصالح العامة، وتركز على أهمية النقل، والإرادة الإلهية، والإيمان، والكنيسة، والشعائر، والطقوس. والثانية تحريرية تقدمية تحاول المحافظة على مصالح الناس، وتركز على أهمية العقل، والحرية الإنسانية، وحرية الفكر والبحث الحر والتفسير، وأهمية العمل الصالح، وتحقيق مجتمع العدل والمساواة، وذلك طبيعى فالدين فى المجتمع يقوم بوظيفتين متقابلتين: الدين فى أبدى السلطتين الدينية والسياسية كوسيلة للسكون الاجتماعى، والدين فى أيدى الطبقات الصاعدة والمفكرين الأحرار كوسيلة للحراك الاجتماعى. الأول فى صالح الاقلية باسم الدفاع عن حقوق الله، والثانى فى صالح الأغلبية دفاعاً عن حقوق الإنسان. الدين هنا جزء من عملية الصراع الاجتماعى. ففى عصر آباء الكنيسة مثلاً يمثل الآباء المناصرين للفلسفة اليونانية مثل جىستان التيار التحررى. وفى القرن الحادى عشر كان اللاهوتيون يمثلون الاتجاه المحافظ فى حين كان الجدليون يمثلون الاتجاه التحررى. ويمكن القول أن أعلام الفلسفة المدرسية من المفكرين الأحرار مثلاً أبلار. فى القرن الثانى عشر كان يمثل الاتجاه التحررى فى مقابل الزعماء المدرسيين التقليديين. بل إنه يمكن التعميم والقول بأن الفلسفة المدرسية فى القرون السبعة التالية فى العصر الوسيط.

(٩) وبالرغم من تطور الفكر الدينى الغربى هناك أنماط أو نماذج فكرية واحدة تظهر فى كل المراحل وكأن الاختيارات الفكرية محدودة، هناك على الأقل

نبطان ظهرًا عند اليونان: الافلاطونية والارسطية. ثم ظهرًا من جديد فى العصر الوسيط: المسيحية الافلاطونية فى عصر آباء الكنيسة، والمسيحية الارسطية فى العصر المدرسى. بل استمر ذلك أيضا فى العصور الحديثة. فالبروتستانتية أقرب إلى الافلاطونية فى حين أن الكاثوليكية أقرب إلى الارسطية. وانقسم عصر النهضة إلى هذين الفريقين: أفلاطونيون وأرسطيون. بل أن التقابل فى بداية العصور الحديثة منذ القرن السابع عشر بين العقلانية والتجريبية أو فى القرن التاسع عشر بين المثالية والوضعية هو نفس التقابل بين الافلاطونية والارسطية. وقد ظهر نمط ثالث يحاول إيجاد وسك بين النمطين السابقين. ظهر عند اليونان لدى سقراط وهو النمط الانسانى الخالص الذى يضع الانسان بين المثال والواقع، بين أفلاطون وأرسطو. وقد ظهر هذا النمط الثالث فى العصور الوسطى عند أوغسطين فى عصر آباء الكنيسة، المعلم الداخلى الشبيه بتوليد الحقائق من النفس عند سقراط. كما ظهر عند الصوفية مثل القديس بونافنتورا فى العصر المدرسى وقد أعادت العصور الحديثة بلورته فى البداية فى "الأنا افكر" عند ديكارت، وفى النهاية فى "الأنا أفكر والانا موضوع التفكير" فى الظاهريات عند هوسرل والتي تعود إلى حكمه سقراط "أعرف نفسك" ونداء أوغسطين "فى داخلك أيها الانسان تكمن الحقيقة".

(١٠) لا يفرق الفكر الدينى الغربى بين دين الوحي ودين الطبيعة، بين الدين المنزل من الله وبين الدين الانسانى الاجتماعى. فلا فرق بين اليهودية والمسيحية من ناحية وبين المانوية والمزدكية والزرادشتية، والبوذية، والفيتشية .. إلخ. من ناحية أخرى. كلاهما دين يودى نفس الوظيفة، وكان من الطبيعى أن يحدث ذلك فى عقلية وضعية تضع المستويات كلها فى مستوى واحد. كما أن دين الوحي نفسه قد اختلط بروايات البشر واجتهاداتهم وممارساتهم نظرا لعدم حفظ الوحي فى التاريخ شفاها ام تدونيا. وبمعنى آخر قد لا يرفض الاسلام ديانات الطبيعة باعتبارها ديانات وحي ممكنة فما من أمة إلا وخلافيها نذير، وأن عدد الأنبياء والرسل يتجاوز الآلاف لم يقص القرآن منهم إلا ما كان معروفا فى الجزيرة العربية، ﴿منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك﴾. كما أن الوحي الاسلامى ذاته نزل مفرقا ومنجما طبقا لأسباب النزول، وتدرجت شريعته طبقا للناسخ والمنسوخ، وقامت على المصالح العامة حفاظا على الضروريات الخمس:

النفس، والعقل، والدين، والعرض، والمال. وهى مقاصد الشارع كما قال الشاطبى.

(١١) تعبر كل مرحلة كبرى فى مراحل تطور الفكر الدينى الغربى، القديم، والوسيط، والحديث عن روح الحضارة، فالأسطورة والمثال والعلّة الأولى تعبر عن روح الحضارة القديمة سواء فى الشرق أم لدى اليونان. والالهيات تعبر عن روح الحضارة فى العصر الحديث. تطور الفكر الدينى إنما يكشف عن تطور أعمق فى الوعى الانسانى وارتقائه من مرحلة الى أخرى. ومن الاساطير التى تختلط فيها الالهيات بالإنسانيات فى العصر القديم، إلى غلبة الالهيات على الانسانيات فى العصور الوسطى، ثم إلى غلبة الانسانيات على الالهيات فى العصر الحديث. الفكر الدينى هنا ما هو إلا مظهر لتحويلات أعمق فى الوعى الانسانى وفى تطور التاريخ البشرى. ويظهر هذا فى الدين والفن والفلسفة والقانون والاجتماع والأخلاق والسياسة والتاريخ على حد سواء، فالتغير والتطور والارتقاء روح الحضارة البشرية.

(١٢) والإسلام إنما هو إحدى هذا المراحل: ظهر بعد عصر آباء الكنيسة حيث لم يحفظ الوحي شفاها ولا تدوينا فدخله التحريف والتبديل، الزيادة والنقصان. ولم تحفظ عقائده واضحة جلية فدخلها الغموض والخلط والتشويش كما حدث فى الاصطفاء اليهودى وفى التثليث المسيحى. ولم تطابق الأعمال قواعد الإيمان مثل الغرور اليهودى والرهبة المسيحية. ظهر الاسلام، وحفظ الوحي تدوينا وتواترا فأصبح صحيحا تاريخيا بلا تحريف، زيادة أو نقصانا. وتم الحفاظ على التوحيد، ذاتا وصفاتا وأفعالا، بلا تجسيم أو تشبيه أو تجسد أو تثليث. وتم إثبات العمل الصالح كمقياس الاستحقاق دون اصطفاء أبدى ورهبة تعزف عن الدنيا. وكان الفكر الدينى الغربى فى العصر المدرسى خاصة الجانب العقلانى التحررى فيه محاولة للبحث عن الدين الضائع الذى لم يتم تدوينه تواترا فى اليهودية والمسيحية. ثم اشتد البحث فى العصر الحديث عن دين يتفق مع العقل والطبيعة وحرية الانسان والعدالة الاجتماعية والنقد فى التاريخ كما ظهر فى فلسفة التنوير والدين الطبيعى لاحقا بروح الدين وجوهر اليهودية والمسيحية. وبالتالي اقترب الفكر الدينى الغربى فى قمته فى فلسفة التنوير بالجهد الانسانى الخالص من روح الاسلام التى عبر عنها الوحي. وهذا يفسر سر إعجاب كثير من الفلاسفة العقلانيين والاجتماعيين بل والأدباء الرومانسيين بروح الاسلام وتراثه وحضارته

ومثله، وكان الوعي الأوروبي ظل يبحث بطريق غير مباشر بجهد الخاص  
عن روح الاسلام التى حفظها الوحي الاسلامى تدوينا منذ القرن السابع  
الميلادى ثم وجدها أخيرا فى العصر الحديث فى مثل التنوير والتى أعاد  
اكتشافها بعد دراسة التراث الاسلامى الذى كان تحقيقا لروح  
الوحي فى التاريخ.