

الفصل الثاني

oooooooooooooooooooo

علاقة الأديان بالفلسفة

- العصر اليوناني
- العصر الهيلينستي
- الحضارة الإسلامية في عصرها الذهبي
- العصر الوسيط الأوروبي
- عصر الحداثة

اتخذت علاقة الأديان بالفلسفة أشكالاً متعددة، في المراحل التاريخية المختلفة، حسب رؤية علماء الدين للفلسفة من ناحية، وحسب رؤية الفلاسفة للدين من ناحية أخرى، وقدم الفلاسفة في هذا الإطار تصورات فلسفية متنوعة للعلاقة بين الدين والفلسفة، كما قدموا مواقف متباينة من الموضوعات المشتركة بين الدين والفلسفة، مثل الألوهية والوحي والخلود... إلخ، منها ما يتقاطع مع الدين ومنها ما يختلف معه بدرجة أو بأخرى تتفاوت من فيلسوف إلى آخر.

العصر اليوناني

الفلسفة اليونانية أو الهيلينية Hellenic اصطلاح يطلق على إحدى المراحل التاريخية التي مرت بها الفلسفة الغربية في تطورها، وهي المرحلة التي ازدهرت فيها الفلسفة عند اليونان، بداية من القرن السادس قبل الميلاد عندما شرع طاليس أم الملطي والذي عاش ما بين عامي ٥٤٥ و ٦٥٢ ق.م. في التفلسف^(١). وتنتهي هذه المرحلة التاريخية بموت أرسطو والإسكندر الأكبر.

ومع أن لفظ «الفلسفة» يوناني الأصل، لكن جوهر الفلسفة نفسها من حيث هي تفكير عقلي في الوجود والقيم والمعرفة، ليس اختراعاً يونانياً؛ فالفلسفة بدايتها من «الشرق»، ولا سيما من مصر. فالثقافة اليونانية - وخاصة الرياضة والفلك - تدين بالكثير لمصر؛ لأنها ولدت على أيدي الكهنة المصريين وغيرهم. ومن الثابت أن عددًا من فلاسفة اليونان قد زار مصر؛ وتأثرت الفلسفة اليونانية أيضًا بالفكر الهندي. وعادة ما يطرح مذهب تناسخ الأرواح كدليل على هذا. فهذا المذهب الهندي الطابع يقول به الفيثاغوريون. ولقد استمدّه الفيثاغوريون من النحلة الأورفية Orphism التي انحدرت من الهند بشكل غير مباشر.

(١) انظر على سبيل المثال: برتراند رسل، حكمة الغرب، ترجمة د. فؤاد زكريا الكويت (عالم المعرفة، ١٩٨٣م)، ج ١/ ص ٢٢. ولترستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد (بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، ١٩٨٧م)، ص ٢٣.

ويمكن القول: إن علاقة الفلسفة بالدين في بداية الحضارة الإغريقية كانت علاقة انسجام؛ حيث كانت الفلسفة محصورة في دائرة الدين التي شكلها الدين الشعبي، وهو دين وثني تعددي. وآمن بعض الفلاسفة اليونان بالدين، مثل الفيثاغوريين، وهم أتباع فيثاغورس (٥٨٠-٥٠٠ ق.م)، فقد آمنوا بالديانة الأورفية وهي ديانة أسطورية ظهرت في القرن الثامن قبل الميلاد، واعتقدت أن الروح في الأصل كانت في العالم الآخر وسقطت إلى العالم الأرضي وحلت في الجسم، واعتقدوا أن الجسم سجن للنفس، واعتبروا أن الحلول في الجسم والبقاء في الأرض ألياً، أما الحياة في العالم الآخر فهي رحمة. ومع ذلك حرموا الانتحار لأن الإنسان ليس ملك نفسه، بل هو ملك لله. ودعوا إلى التحكم في النفس وتطهيرها من الشهوات. وأثرت الأورفية بشدة في الفلسفة المثالية اليونانية. وقد وقع فيثاغورس في هذه التصورات الدينية الشعبية رغم تصوره الرياضي للكون؛ فقد ذهب إلى أن الكون كله محكوم بالتناسب والانسجام والتناغم، بل ذهب إلى أن الكون مصنوع من الأعداد؛ فالمبدأ الأول الذي تكون منه الوجود هو العدد. ويسلم بالحركة والتغير، معارضاً بذلك موقف الإيليين المتمسكين بمبدأ الوحدة والسكون^(٢).

ثم خرجت الفلسفة من دائرة الدين الشعبي، فرفض هيراقليطس الأسرار الدينية ونزع عنها القداسة. ورفض الفيلسوف أنكساجوراس Anaxagoras (٥٠٠-٤٢٨ ق.م) الدين اليوناني لشركه وعدم معقوليته؛ وتم الحكم بتكفيره مما اضطره إلى الهرب. مما يؤكد قصور مبدأ الحرية ومحدودية النزعة الإنسانية ووجود نزعة دينية متعصبة عند اليونان. كما اتهمت أسبازيا صديقة بركليز (٤٦٠-٤٣٠ ق.م) بالخروج عن تعاليم الدين، وعدم احترام الآلهة. وتعرضت هذه المرأة المثقفة لأبشع التهم التي تمس العرض نتيجة لحسها النقدي وآرائها الحرة، ولم ينفعها دفاع بركليز القوي عنها.

وتم اتهام البطل والسياسي ألقبيادس بأن أصدقائه عبثوا بتماثيل الإله هرمس التي تحفظ من الضرر وتعطي الخصوبة! وقطعوا أعضاءها الذكورية وآذانها وأنوفها. كما تم اتهام ألقبيادس وأنصاره بأنهم سخروا من الطقوس الدينية الشعبية، وحكمت الجمعية الأثينية عليه بمصادرة أمواله وممتلكاته، كما قضت بإعدامه. لكنه كان قد هرب إلى إسبرطة.

(٢) انظر:

M.Rosenthal & Yudin, A Dictionary of Philosophy, Moscow, Progress Publishers , 1967. p.32.

وظهرت السوفسطائية في العصر الذي حكم فيه بركليز. وقد رفضت السوفسطائية الاعتقاد بالحقائق المطلقة الثابتة، ورفضوا العقائد الإلهية، وأهم ممثلي السفسطائيين الأوائل: بروتاجوراس وجورجياس وهيباس وبروديكوس. وقد ذهبوا إلى أن الإنسان مقياس كل شيء. ومن ثم، رفضوا الوحي الإلهي. وكان السوفسطائيون مجادلين ومغالطين، ويميلون إلى الشك في كل شيء بما في ذلك عقائد الدين.

وقد تهاجم إكسينوفان بعنف شديد على تشبيهات الدين الإغريقي، ثم أصبح التعارض أشد قوة مع ظهور فلسفات ملحدة.

ولقد اتهم سقراط (٤٦٩-٣٩٩ ق.م) بعبادة آلهة أخرى جديدة غير آلهة الدين الشعبي؛ حيث كان رافضاً للدين اليوناني. لكنه آمن بالله الواحد، كما آمن بالروح وتمايزها عن الجسد، وقال إن هناك حياة أخرى عرفتها النفس قبل الحياة الأرضية، وتعرفت خلالها إلى الحقائق الإلهية الخالدة.

كما آمن بخلود الروح، وأنها لا تفنى بفناء الجسد، وهي تتخلص من سجنها في الجسد بالموت، ثم تعود إلى صفاء طبيعتها إذا كانت صالحة. والإنسان يحمل في داخله - حسب قول سقراط - عنصرًا إلهيًا يرشده إلى ما ينبغي له عمله وما ينبغي له تجنبه. وأسمى الفضائل عنده هي القناعة، فيقول: «أقل الناس احتياجًا هو أقرب الناس إلى المقام الإلهي». وفي الوقت الذي رفض فيه الدين الشعبي الوثني، ذهب إلى أن الدين الحق غير الوثني يقدم العدالة، واعتبره أصل الضمير.

وقد رفض أفلاطون أسطورة الشعراء، وأراد أن تمحى تواريخ آلهة هوميروس وهزيود في باب التربية في محاوره «الجمهورية». لكن آمن أفلاطون من ناحية أخرى بالإله الصانع، وخلود النفس.

كما رفض أرسطو الدين اليوناني بتصوراته التعددية التشبيهية عن الألوهية، لكنه كان مؤمنًا بالإله المحرك الذي لا يتحرك.

ومن الغريب أن هناك صمتًا يكاد يكون مطبقًا حول اتهام أرسطو أيضًا بالكفر بالدين، بالاستناد إلى عبارات من مؤلفاته، واضطر إلى الهجرة من أثينا في آخر أيام حياته؛ ومع ذلك تم

الحكم عليه بالإعدام، لكنه كان بعيدًا عن أيدي الأثينيين طوال الأشهر التي قضها من حياته بعد صدور الحكم، فمات غالبًا بمرض لم يستطع التغلب عليه نتيجة معاناة الهروب طوال تلك الأشهر.

فتهم التكفير كانت شائعة، وكان الأمر يتجاوز الحكم بالتكفير إلى توقيع العقاب، سواء بالجوع أو النفي أو السجن أو الإعدام! مما يؤكد عدم وجود حرية الرأي المزعومة في المجتمع الإغريقي الكلاسيكي.

والفلسفة اليونانية الهيلينية في أغلبها مخالفة للأديان السماوية، لا سيما في الإلهيات، وخلق العالم، والبعث، والنبوت، لكن لا ينبغي أن ننسى أن إكسينوفان وسقراط وأفلاطون وأرسطو كانوا موحدين بارزين في مجتمع يسوده الشرك.

وإجمالاً، فإن الفلسفة اليونانية هي نتاج مجتمع عبودي قائم على التمييز بين الطبقات، واستعباد الإنسان لأخيه الإنسان، فضلاً عن كونه مجتمعاً عنصرياً، ينظر باحتقار إلى عقائد الشعوب غير اليونانية باعتبارها شعوباً بربرية.

العصر الهيلينستي

العصر الهيلينستي Hellenistic هو الذي يحدد من الناحية الكرونولوجية^(٣) بالفترة الواقعة في التاريخ القديم من موت الإسكندر الأكبر (سنة ٣٢٣ ق.م) حتى سقوط الإسكندرية على أيدي الرومان في ٣٠ ق.م. لكن من الناحية السياسية والثقافية والفلسفية، فإن العصر الهيلينستي تبدأ جذوره من الأحداث والأفكار التي سبقت الإسكندر، وكان لها تأثيرها الواسع في عهد الرومان. «ويمكن القول بمعنى معين إن موت سقراط كان هو الحد الفاصل في الثقافة اليونانية. صحيح أن أعمال أفلاطون ستظهر بعد ذلك، غير أننا نشعر بالفعل بأننا بدأنا نهبط إلى وديان الثقافة الهيلينستية. وبدأ يظهر في الفلسفة عدد من الحركات الجديدة»^(٤).

ويوجد فرق بين الهيلينية Hellenic والهيلينستية Hellenistic؛ فالأولى تدل على الحضارة الإغريقية في طورها الكلاسيكي الذهبي قبل موت الإسكندر، والثانية تدل عليها ابتداءً من موته

(٣) الكرونولوجيا Chronology: تقسيم الزمن إلى فترات وتعيين التواريخ الدقيقة للأحداث وترتيبها وفقاً لتسلسلها الزمني.

(٤) برتراند رسل، حكمة الغرب، ج ١/ ص ٢٠٢-٢٠٣.

(حسب التحديد الكرونولوجي). لكن جذر الكلمتين واحد وهو Helene أي الإغريق أو اليونان^(٥).

ولهذا العصر سماته المتميزة؛ فلقد دمرت فتوح الإسكندر الأكبر استقلال «دول - المدينة» اليونانية، وأحلت مكانه مفهوم «الدولة العالمية»، وفتحت العالم الشرقي أمام التجارة اليونانية أكثر من أي وقت مضى. وكان العهد الجديد استعماريًا في السياسة، كونيًا في المدى، وعالميًا في التفكير. ومع النزعة الدولية أتت التحديات المحتومة للأفكار الجديدة ولاختلاط التقاليد الثقافية. وبعد الإسكندر أدت الطموحات السياسية لخلفاء الإسكندر، إلى تقسيم الإمبراطورية إلى ثلاثة أقسام؛ فقامت الإمبراطورية السلوقية في الشام، وأسرة البطالمة في مصر، ومملكة أنتيجونوس في مقدونيا. وتفجرت الحروب في المنطقة. وأدت الأسواق الجديدة إلى تحقيق الازدهار للإغريق. وكان من آثار النزعة السياسية والاقتصادية الدولية الجديدة تغيير البنى التقليدية للمجتمع، وحدث استبعاد للناس العاديين من المشاركة في تقرير قضايا حياتهم اليومية الكبرى. ونشأت البيروقراطية نتيجة السلطة الاستعمارية، التي كانت تدير كل الشؤون ومن ضمنها الشؤون العقلية أيضًا! وتنافس الملوك الهيلينستيون كرامة للعلوم والفنون والآداب والمكتبات. وانتقل التفوق الأثيني السابق، إلى مراكز ثقافية جديدة، أهمها الإسكندرية. وبحث غير المثقفين عن العزاء في المعتقدات الخرافية والعبادات السرية^(٦).

ومع أن العصر الهيلينستي كان فترة امتلاء بالفعل والفرص العالمية الجديدة، فقد كان في الوقت نفسه يقدم الروح اليونانية الكلاسيكية بأعمق معضلاتها الفلسفية والشخصية^(٧). ونشأت معظم المدارس الهيلينستية بعد سقراط وقبل موت الإسكندر، لكن المؤرخين درجوا على التمييز بموته بين المرحلتين. ولذلك فإننا إذا ما تعرضنا لفلسفات بدأت قبل موته فما ذلك إلا لأنها من حيث طبيعتها تنتمي إلى الهيلينستية.

ويمكن رد مصادر الفلسفة الهيلينستية إلى كلٍّ من الفلسفة اليونانية والفكر الشرقي القديم؛ لأن الهيلينستية هي محصلة الالتقاء بين أفكار اليونان وأفكار الشرق. ومن ناحية المصادر اليونانية

(٥) انظر: منير البعلبكي، المورد، (بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٨٦م)، ص ٤٢١.

(6) Academic American, Louis L. Orlin, "Hellenistic Age" in: Encyclopedia, vol. 10, p.114.

(7) ibid.

الكلاسيكية؛ فقد كانت لأخلاق سقراط حضور قوي، وكذلك لمثالية أفلاطون، كما يشكل ديمقريطس والمذهب الذري اليوناني أصلاً واضحاً للأبيقورية، ويعد الرواقيون امتداداً من زاوية ما لفلسفة هيرقليطس.

أما المدارس الثلاث: الميغارية، والكلبية، والقورينية، فيتم تصنيفها عادة على أنها «مدارس سقراطية»، رغم أنها أتت بتعاليم بعيدة عن تعاليم سقراط.

وقد كان لثقافة الشرق دور بارز في تشكيل الثقافة الهيلينية، حيث كانت أشهر المراكز الثقافية في العالم آنذاك في «الإسكندرية» بمصر. وكانت الإسكندرية هي حلقة الوصل بين ثقافة اليونان وثقافة الشرق. وحدث تزاوج بين الثقافتين، وكان نتاج هذا التزاوج «الهيلينية». ويسمى أشبنجلر هذا التزاوج باسم «التشكل الكاذب»: «حيث تقابلت هنا حضارتان، أو بالأحرى تقابلت حضارة واحدة قد بلغت أوجها، مع حضارة أخرى أو ثقافة قد انحلت منذ زمن طويل، ولم تبقَ فيها إلا حياة ضئيلة. وحينئذ استطاعت الثقافة اليونانية في بادئ الأمر، أن تفرض سلطانها: فبعد أن كانت الثقافة الشرقية قائمة، انتصرت الثقافة اليونانية على الثقافة الشرقية. لكن - كما يحدث دائماً من امتزاج جنس أعلى بجنس أدنى^(٨) - حدث فساد وانحطاط في مستوى الجنس الأعلى لحساب الجنس الأدنى وهكذا حدث بالنسبة إلى الحضارة اليونانية: إذ غزت الحضارة الشرقية بها فيها من تهاويل وأمور تتصل بالخوارق والسحر، وما فيها من أديان - بالمعنى السحري الصوفي - فخضعت الثقافة اليونانية لهذه العناصر الأجنبية السحرية، ومن ثم أخذت في الاضمحلال حتى أتت على نهايتها. وهكذا كان الإسكندر الأكبر - بفتحه لبلاد الشرق - محنة شديدة على الروح اليونانية؛ لأنه أدخل فيها عناصر شرقية، فمسخ تفكير الحضارة اليونانية...»^(٩).

(٨) لا يوجد جنس أعلى من جنس بإطلاق، فالناس سواسية في الطبيعة والفطرة، وهم لا يختلفون في العقل ولا في أي سمة أخرى من حيث الأصل، لكن يتفاوتون بالعلم والتعليم وسائر مظاهر الحضارة، وهذا التفاوت ليس ثابتاً سرمدياً، بل هناك دورات حضارية تاريخية بين كل الأمم والأجناس. وفي تلك الدورة الحضارية كان اليونان هم الجنس الأعلى عسكرياً، لكنهم صاروا جنساً أدنى في الدورات الحضارية التالية.. ودليلنا في هذا كله هو التاريخ الواقعي للبشرية، ففي كل دورة حضارية يرتفع جنس ويهبط جنس آخر.. وهكذا. ولا يوجد جنس بشري ساد الأجناس البشرية في كل العصور. وذكر أشبنجلر نفسه في كتابه «اضمحلال الحضارة الغربية» أن الحضارات مثلها مثل الكائنات الحية تولد وتنضج وتزدهر ثم تموت، وأن الحضارة الغربية بدورها تموت، وسوف تحل محلها حضارة آسيوية جديدة.

(٩) أشبنجلر، اضمحلال الحضارة الغربية، مقتبس عن د. عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٤م)، ج ٢/ ص ١٩٢.

لكن هذا الحكم ليس دقيقاً كل الدقة؛ لأن في هذه الفترة بالذات استفادت اليونان علمياً من الشرق. ثم إن الأديان بالمعنى الصوفي السحري كانت موجودة في اليونان من قبل في العصر الذهبي قبل الإسكندر، وكانت الحضارة اليونانية ذاتها مزيجاً من العقلانية والخرافة، وكان يسيطر عليها الأديان الوثنية الشعبية، والتي أعدم سقراط بسبب الكفر بها، وانتشرت بها أديان ذات طابع صوفي سحري، مثل الأورفية التي كان يعتنقها فيثاغورس، أما الكهانة والخرافة فكانت تملأ الحياة والمعابد اليونانية. ولم تكن الهيلينية فترة تدهور مطلق علي عكس ما يصور كثير من المؤرخين الغربيين وتابعيهم من المؤرخين العرب؛ لأن العلم ازدهر ازدهاراً كبيراً في هذه الفترة التي حدث فيها الاختلاط بالحضارة الشرقية وأديانها؛ فظهر إقليدس (٣٣٠-٢٧٠ ق.م) الذي عاش بالإسكندرية وألف كتابه العظيم «مبادئ الهندسة»^(٩)، وكذلك أرشيمدس (٢٨٧-٢١٢ ق.م) الذي قضى فترة بالإسكندرية وكان رياضياً وفيزيقياً ومخترعاً فذاً. وكذلك أرسطرخوس (٣١٠-٢٣٠ ق.م) مكتشف مركزية الشمس.

وينسحب هذا النقد كذلك على ما قاله «رسل» في «حكمة الغرب» عن التنجيم البابلي: «إن الشرق مارس تأثيراً جديداً على الغرب، ولكن هذا التأثير كان أقرب الى التراجع والانتكاس؛ إذ يبدو أن ما استحوذ على خيال اليونانيين أكثر من أي شيء آخر في ذلك الحين كان التنجيم البابلي»^(١٠)؛ فينسى رسل تأثير مصر والهند وفارس في النواحي العلمية والفلسفية على الثقافة الهيلينية. ثم إن الثقافة الهيلينية في حد ذاتها ثقافة عالمية تضرب مثلاً لتزاوج الثقافات وتفاعلها، لكنها تبقى في جانب منها ثقافة وثنية خرافية سحرية، لكن هذا الجانب لم يكن الشرق وحده المسئول عنه؛ إذ إنه موجود كذلك في الثقافة اليونانية الكلاسيكية، كما سبق أن أشرنا.

ولا شك أن الحضارة اليونانية نفسها قد أخذت كثيراً من الحضارة المصرية القديمة في الفلك والرياضيات والفلسفة بشكل عام، وزيارات بعض الفلاسفة والكتاب اليونانيين لمصر ليست محل لأي شك، وهناك تشابهات كبيرة بين المذاهب الفلسفية اليونانية والمذاهب الفلسفية الهندية، وكل ذلك قبل أن يأتي الإسكندر الأكبر نفسه، أي أن تأثر الغرب بالشرق سابق على ظهور إمبراطورية الإسكندر نفسه.

وسوف يتردد إنكار فضل الشرق على الغرب في الدورات الحضارية التالية، وفي كتابه «الجذور الشرقية للحضارة الغربية» أكد جون هوبسون - وهو يتحدث عن فترة تاريخية لاحقة

(١٠) رسل، حكمة الغرب، ج ١ / ص ٢٠٠.

عن الفترة التي نتحدث عنها - أن هناك عدة عوامل رئيسية مكنت الغرب من نهضته وتتمثل في استفادة الغرب من موارد الشرق المتنوعة «أفكار واختراعات، وعولمة شرقية، لا إمبريالية» طوال الفترة منذ ٥٠٠ ميلادية إلى ١٨٠٠.

ويؤكد أن «العولمة الشرقية» لم تكن حضارة منفصلة عن الغرب، ويورد الأدلة التاريخية على أن الشرق هو المحرك الأول لتنمية العالم لأكثر من ١٠٠٠ عام وأن الغرب لم يكن قادرًا على النهضة بدون فضل الشرق في الفترة من عام ٥٠٠م إلى عام ١٨٠٠م. ومن ثم، فإن القول بمركزية أوروبا غير متفق مع الوقائع التاريخية؛ فليس بصحيح أن الشرق قبل عام ١٥٠٠م عالم غارق في التقاليد الراكدة. وليس بصحيح أنه عالم مقسم إلى مناطق حضارية منعزلة. ولقد كان الشرق الأوسط الإسلامي وشمال إفريقيا في الفترة بين عامي ٦٥٠م و ١٠٠٠م تقريبًا في أعلى مستويات القوة السياسية والاقتصادية حتى القرن الخامس عشر تقريبًا. وتمكن الهنود والصينيون والعرب والفرس والأفارقة واليهود من بناء اقتصاد عالمي وحافظوا على استمراره حتى عام ١٨٠٠م تقريبًا، وهي الفترة التي تداخلت فيها حضارات العالم الرئيسية. وفي ظل الاتصالات التجارية مع الشرق الإسلامي انتعشت المدن الإيطالية التي كانت نقطة التأثير الرئيسية في أوروبا كلها. وكان التدفق التجاري العالمي بشكل عام ذا أثر جوهري في نقل العناصر الشرقية الأخرى إلى الغرب، مثل التكنولوجيا والمؤسسات، بل ومثل الأفكار^(١١).

وإذا عدنا إلى موضوعنا الرئيسي نجد أنه في العصر الهيلينستي ظهرت مذاهب فكرية ذات طابع إلحادي.

من أهم هذه المذاهب المذهب الأبيقوري، وهو نسبة إلى أبيقور (٣٤١-٢٧٠ ق.م) الذي أنشأ مدرسته في أثينا تحت اسم «حديقة أبيقور». ومذهبه مادي إلحادي ينكر الوحي وأي معرفة غير حسية؛ حيث يرى أن المعرفة اليقينية مصدرها الإحساسات التي تأتي من الواقع المادي. وأنكر المعرفة العقلية.

وقد رفضت الأبيقورية الأديان اليونانية الشعبية الخرافية التي كانت تسيطر على العالم اليوناني^(١٢). ومع أن الأبيقورية أنكرت الخرافات اليونانية عن الألوهية، فإنها وقعت في خرافات من نوع مختلف؛ حيث وقعت في الشرك والتشبيه والتجسيم وتعدد الآلهة.

(١١) لمزيد من التفاصيل انظر: جون هوبسون، الجذور الشرقية للحضارة الغربية، ترجمة منال قابيل، تقديم عادل المعلم، القاهرة، مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٦.

(12) E. zeller, Stoics, Epicurean and Skeptics. London, 1870.

والأبيقورية فلسفة مادية. ونظريتهم في الدين مؤسسة على فلسفتهم في المعرفة، والطبيعة، والأخلاق. أما نظرية المعرفة فتري أن المعرفة حسية؛ ومن ثم تنكر الوحي؛ فمصدرها الإحساسات التي تأتي من الواقع الخارجي، على هيئة تدفق مستمر للجزيئات الدقيقة من أسطح الأجسام، ثم تخترق الحواس. وتوجد أربعة معايير للمعرفة البديهية ليس من بينها أي معيار ديني: الانفعال أو الشعور السلبي، والإحساس، والمعنى الكلي والحدس، والحدس الفكري أو النظرة الخاطفة. وهي ضروب شتى من البدهة تشكل قوانين العلم القانوني.

وقد جاء اهتمام أبيقور بالطبيعة من حيث إن العلم بها يحرر الإنسان من الأوهام والخرافات التي تسيطر على حياته، وبالتالي يساهم في تحقيق الطمأنينة التي هي الهدف الأعلى للأبيقورية. وقد أخذ أبيقور في تفسيره للطبيعة بالمذهب الذري الذي سبق أن قال به ليوكيوس وديمقريطس، فالكون مركب من ذرات غير منقسمة، وهي لا تختلف فيما بينها إلا في الشكل والمقدار والثقل. وتتكون الأجسام نتيجة تجمع مجموعة من الذرات معا. لكنه اختلف مع ديمقريطس في تفسيره الحتمي الآلي لحركة الذرات، فقال بأن الذرات لديها القدرة الذاتية على «الانحراف» عن مسارها؛ ومن ثم يمكن لها أن تصادم وتلتقي مع الذرات الأخرى فتتكون الأجسام. وفكرة «الانحراف» لا تفسر فقط تكون الأجسام، ولكنها تفسر كذلك الحرية الإنسانية. ولا يوجد عند أبيقور إلا الوجود المادي المحسوس للذرات، وحتى يمكنه أن يفسر الحركة قال بوجود «الخلاء». ومن هنا، فإن تفسير الطبيعة كله عنده قائم على فكرتين أساسيتين هما: الجسم، والخلاء.

والأخلاق الأبيقورية قائمة على تحقيق اللذة، لكنها ليست أية لذة مثلما هو الحال عند القورينائية التي تسعى للذة أيًا كان نوعها أو الآثار المترتبة عليها. فاللذة عند الأبيقورية تفاضل بين اللذات الحسية واللذات الروحية، فضلاً عن أنها تعمل على تحقيق التواصل في حياة الإنسان بين الماضي والحاضر والمستقبل، بينما اللذة القورينائية لا تهتم إلا باللذة الحاضرة. واتسعت رؤية الأبيقورية حتى اعتبرت احتمال بعض الآلام قد يكون ضرورياً من أجل تجنب ألم أكبر أو تحقيق لذة أكبر. وأكبر اللذات هي اللذات الروحية، لكن ليس بالمعنى الديني وإنما بمعنى الخلو من الانفعال وتحقيق الطمأنينة السلبية أو الأتراكسيا. وهي أعلى من اللذات الحسية المصحوبة غالباً بألم، أما اللذات الروحية فهي خالية من كل ألم. لكن ثمة إشارات من جهة أخرى في الأبيقورية تظهر حرصاً على تحقيق اللذات الإيجابية الحسية.

إذن، فأساس الفعل الإنساني هو السعي لتحقيق اللذة وتجنب الألم، ولا مجال لفعل الخير من أجل الخير ذاته، بل من أجل ما يترتب عليه من لذات، ولا شك أنها بذلك تلتقي مع بعض مستويات الخطاب الديني القائمة على الترغيب والترهيب، لكن يظل في الدين مستوى لم ترق إليه، وهو مستوى فعل الخير من أجل الخير ذاته.

وأهم أربع فضائل عند الأبيقورية هي: الحكمة، العفة، الشجاعة، والعدالة. إذن اللذة الأبيقورية ليست حيوانية وضيعة، وإنما تركز على معايير أخلاقية سامية وإن كانت مفتقدة إلى المعيار الديني.

أما المذهب الرواقي فمؤسسه هو زينون الفينيقي القبرصي (٣٣٦-٢٦٤ ق.م تقريباً). ومن أهم فلاسفتها كريسيبوس (٢٨٠-٢٠٧ ق.م) الذي قدم أول عرض منظم لتعاليمها، لكن كتبه فقدت. وكذلك سينيكا (٤ ق.م - ٦٥ م)، وإبيكتيتوس (٦٠-١٠٠ م. تقريباً)، والإمبراطور ماركوس أوريليوس (١٢١-١٨٠ م تقريباً)، صاحب كتاب «التأملات».

وقد نظر الرواقيون إلى الوجود نظرة مادية، ووظيفة الفلسفة الجوهرية هي السلوك الأخلاقي القويم. وفي هذا تلتقي مع الدين من حيث الهدف، وإن كانت تختلف معه من حيث المنهج. وإذا كانت هناك تطورات متعددة طرأت على تعاليم الرواقية من قرن إلى آخر؛ فقد ظل الجانب الأخلاقي هو التميز بالثبات والمتسم بالطابع السقراطي.

ومن الحركات اللادينية التي ظهرت في هذا العصر حركة الشكاك الذين اتخذوا الشك كمنهج في التفكير ومذهب فلسفي في الحياة؛ فهم يؤكدون على عجز العقل الإنساني عن معرفة أي شيء مهما صغر معرفة يقينية. ولم يؤمنوا بالدين في أي شكل من أشكاله. وقد ظهر المذهب الشكي في القرن الرابع قبل الميلاد مع بداية العصر الهيلينستي.

وأهم مذهبين في تلك الفترة هما مذهب فورون (أو بيرون حسب تعريب آخر) (٣٦٥-٢٧٥ ق.م)، وأتباعه: مينقلس، وتيمون الفليونتي، ونوسيفان أستاذ أبيقور. ويعتبر هذا أول مذهب شكي مطلق.

والمذهب الثاني هو مذهب الأكاديمية الجديدة في القرن الثالث قبل الميلاد. ومن ممثليها: أرقاسيلاس (٣٤٦-٢٤١ ق.م)، وقرينادس (٢١٤-١٢٨ ق.م).

وهناك من يميز بين المذهبين بأن المدرسة البيرونية قد توقفت عن إصدار الأحكام على الأشياء، وأما الأكاديمية الجديدة فقد أكدوا عدم إمكانية الوصول إلى المعرفة اليقينية، لكنهم فرقوا بين المحتمل وغير المحتمل، والحكمة والحمق، والخير والشر. ويمكن أن نميز تمييزاً آخر بين اتجاهات الشكاك بأنواعها؛ فهناك الشك العملي عند بيرون، والشك الاحتمالي عند الأكاديمية الجديدة، والشك الجدلي عند أناسيداموس (عاش في الفترة بين القرنين الأول قبل الميلاد والأول بعد الميلاد)، وتلميذه أغريبا (عاش بين القرن الأول والثاني بعد الميلاد)، وهناك الشك التجريبي عند سكستوس أمبيريقيوس (عاش إما في القرن الثاني أو الثالث بعد الميلاد) ويمكن أن نجمل بعض الحجج والمواقف الشككية على النحو الآتي (سيجد القارئ نقداً لها في التقويم العام):

وذهب بيرون إلى أن الإنسان لا يمكنه معرفة حقيقة الأشياء؛ لأن الحواس لا تقدم لنا حقيقتها بل مظهرها البادي فقط، ولأن العقل لا يصدر أحكامه إلا بناءً على التقاليد الموروثة وهي متناقضة. ومن ثم، ينبغي التوقف عن إصدار الأحكام، وهذا ينعكس على السلوك العملي الذي ينبغي ألا يكثر بأي شيء، وهذه هي حالة اللامبالاة أو الأتراكسيا التي تحقق الطمأنينة النفسية التي هي عين السعادة.

وهاجم أناسيداموس المعرفة الحسية على وجه الخصوص؛ لأن الحواس غير متفقة فيما بينها، والاختلافات النفسية بين الناس تؤثر في إدراكهم للأشياء، ثم إن الشيء الواحد يبدو على أنحاء مختلفة، فالمربع يبدو مربعا من قرب، ولكنه يبدو دائرياً من بعد، وذرة الرمل صلبة ولكنها مع ذرات أخرى تكون كومة رمل رخوة. أما أغريبا فقد استدل على عدم إمكان قيام المعرفة بعدة حجج، أهمها:

١ - تناقض الأفكار الإنسانية.

٢ - ضرورة البرهنة على كل شيء وتسلسل البرهنة إلى ما غير نهاية.

٣ - نسبية تصوراتنا العقلية التي تختلف باختلاف موضوعها...^(١٣).

فالمذاهب الشككية التي ظهرت في القرن الرابع قبل الميلاد مع بداية العصر الهيلينستي، لا تؤمن بالله ولا بالأنبياء ولا بأي شيء!

(١٣) د. يحيى هويدي، مقدمة في الفلسفة العامة، (القاهرة، دار الثقافة، ١٩٧٩م)، ص ١٢٥.

ومن المذاهب التي ظهرت في العصر الهيلنستي الغنوصية Gnosticism، وهي مذهب يقوم على «الغنوص» وهي لفظة يونانية الأصل Gnosis، وتعني «العرفان» أي المعرفة الباطنية، تميزاً لها عن المعرفة العقلية والحسية أو المعرفة التي تأتي عن طريق الفكر والتعلم. فالغنوص أو العرفان «لا يتم بالفكر والتعلم، بل يتم في الجماعة وبالجماعة عن طريق الطقوس والمراسم والاحتفالات.. إلخ. إن الغنوص (المعرفة، العرفان) ليس معرفة بالأحوال الخارجية، بل بالحقائق الباطنة، خصوصاً ما يتعلق بالتمييز بين الخير والشر. وغاية المعرفة جعل الإنسان إلهًا. واتحاد الإنسان بالله هو المعرفة أو العرفان. إن معرفة الإنسان لنفسه هي البداية، ومعرفته بالله هي نهاية الكمال. إن الإنسان لا يستطيع بنفسه أن يبلغ الدرجة العليا من المعرفة، لهذا لا بد من قوة علوية، هي التي تلهمه هذه المعرفة العليا. لهذا فإن كل الفرق الغنوصية تدعي أنها استودعت رسالة أو وحيًا سرّيًا أوحى به من السماء»^(١٤).

وكانت فلسفة دينية في جوهرها، حيث تصالحت مع الدين في صورته الباطنية العرفانية. ورغم وجود اختلافات داخل الجماعات الغنوصية، فإنها تتفق على مجموعة من العقائد هي: عقيدة الفيض، وعقيدة السقوط، وعقيدة الخلاص، كما تؤمن بوجود وساطة بين الله والبشر بواسطة عدد كبير من الكائنات السماوية مرتبة ترتيباً تسلسلياً هيكلياً، فبعضها أعلى وأرقى من بعض، وجميعها أرواح خرجت من المبدأ الأول. وفكرة الخلق غير واردة في مذهب الغنوصيين، ولهذا لا يقولون بخالق للعالم، بل بصانع للعالم عن طريق «الانبعاث أو الصدور». وهذا ما نجده عند أفلوطين، والتراث الهرمسي بعامة.

وكان الغنوص (العرفان) هو النظام المعرفي الذي ساد العصر الهيلنستي بمراحله المختلفة؛ ذلك أن هذا العصر شهد ردة واسعة ضد العقلانية اليونانية^(١٥)، وأصبح طلب (العرفان) هاجس العصر كله^(١٦).

ويوجد تنوع كبير بين أصحاب النزعة الغنوصية؛ وتعدد اتجاهاتهم رغم أن نزعتهم واحدة ومشرهم واحد؛ فهناك ثلاث خصائص مميزة للغنوصية مميزة لها جميعاً رغم هذا التنوع، وهي:

(١٤) د. عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٤م)، ج ٢ ص ٨٨.

(١٥) د. محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، (بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٤م)، الفصل الثامن.

(١٦) د. محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦م)، ص ٢٥٢-٢٥٣.

١- الخلاص أو النجاة بوصفها معرفة الإنسان بذاته، وفيها تتحد الذات مع الألوهية اتحادًا جوهريًا.

٢- الثنوية الدقيقة التي تقول بإلهين للخير والشر، والثنوية هي أساس الزرادشتية.

٣- تجلي الألوهية من خلال صاحب وحي أو مخلص^(١٧).

ويقول لالاند: «مذهب العرفانيين: انتقائية عرفانية تطمح إلى التوفيق بين كل الديانات وتفسير معناها العميق بواسطة معرفة باطنية وكاملة للأمور الإلهية، يمكن تناقلها بالتراث وبالتلقين. لم يكن تعليم مختلف الجماعات العرفانية متشاكلًا (متشابهًا): إنما عقائدها المشتركة هي فقط: الفيض، السقطة، الخلاص، ممارسة الوساطة بين الله والبشر بواسطة عدد هائل من «القوى السماوية»، فهذه الكائنات تؤلف هيكلية أرواح متعددة من المبدأ الأرفع، الذي يجري تصويره كأنه الواحد عند الأفلاطونين الجدد...»^(١٨).

ويطرح تعريف لالاند للغنوصية عدة خصائص تتسم به، وهي:

١- الجماعات الغنوصية ليست واحدة، وإنما متنوعة ومختلفة.

٢- رغم هذا التنوع داخل الجماعات الغنوصية، فإن لها عقائد مشتركة، هي:

(أ-) الفيض.

(ب-) السقوط.

(ج-) الخلاص.

(د-) ممارسة الوساطة بين الله والبشر بواسطة عدد هائل من (القوى السماوية).

(هـ-) القوى أو الكائنات السماوية مرتبة ترتيبًا هيكليًا، فبعضها أعلى من بعض، وهي أرواح انحدرت عن المبدأ الأول.

٣- تفسر المعنى الديني تفسيرًا باطنيًا.

٤- يتم تناقلها بالتراث المدون وبالتلقين الشفهي.

٥- إنها معرفة انتقالية.

٦- إنها معرفة توفيقية بين الديانات^(١٩).

(١٧) د. عبدالرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج٢/ ص ٨٦.

(١٨) أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ج ١/ ص ٤٦٧.

(١٩) د. محمد عثمان الخشت، مدخل إلى فلسفة الدين، (القاهرة، دار قباء، ٢٠٠١م) ص ٤٤ وما بعدها.

ولا يوجد اتفاق حول تحديد العناصر التي تألفت منها الغنوصية؛ فيذهب هـ. يوناني^(٢٠) في كتابه «الغنوصية وروح آخر العصر القديم» إلى أن الغنوصية ليست ثنوية إيرانية، ولا واحدة يونانية، ولا مزاجًا من كليهما، بل نزعة قائمة برأسها، فيها يتجلى فهم جديد تمامًا للعالم ولمعرفة الإنسان لنفسه. وهي نزعة إلى انتزاع الصفة الدنيوية عن العالم، مما لا سلف له في العالم القديم^(٢١).

في حين ذهب أدولف فون هرنك إلى أن العنصر الأجنبي فيها عن المسيحية هو اليونان، ووصف الغنوصية بأنها حركة تهلين حار للمسيحية (أي إعطاء صبغة هيلينية يونانية للمسيحية). لكن ف. بوست يؤكد أنه عنصر شرقي إيراني.

وذهب بعض علماء اللاهوت خصوصًا، مثل: أوريجانوس Origenes Adamantius (١٨٥ - ٢٥٢ أو ٢٥٣ أو ٢٥٤ م)^(٢٢)، وهبوليت Hippolytus (قتل سنة ٢٣٥ م)^(٢٣)، إلى أن النزعة الغنوصية وليدة تزاوج بين المسيحية وبين حركات روحية أخرى، أبرزها: اليونانية، والإيرانية، واليهودية.

وقرر ريتسنشتين ذبوع الغنوصية في كل العالم الهليني في التيارات الداعية إلى الاتصال المباشر بالآلهية، وفي طقوس أديان الأسرار، وفي فكرة «الناس الإلهيين»^(٢٤)، مثل: فيلون السكندري اليهودي (ولد سنة ٢٠ ق. م)^(٢٥)، وهو مؤسس مذهب يمكن معه البلوغ إلى الله عن طريق قوى بسيطة، وعلى الأخص منها اللوس (أي الحكمة أو العقل). ومن كتبه «الشرح المجازي للشرائع

(٢٠) من تلاميذ الفيلسوف الألماني مارتن هيدجر.

(٢١) عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلاسفة، ج ٢ - ص ٨٦.

(٢٢) يوجد خلاف في سنة وفاته. وهو لاهوتي ولد بالإسكندرية. وهو أول مسيحي أراد أن يرسم الحدود بين العقل والوحي، ووضع كتابًا فلسفيًا عن الوجود طغت عليه الأفكار اليونانية. وهو المسمى كتاب «المبادئ» أي الحقائق الأساسية وأيضًا بدايات الأشياء ومصادرها، والكتاب يروي صدور الكائنات عن الله ثم انصرافها عنه، فهبوطها، فعودتها إليه. انظر: د. عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، ج ٢/ ٨٦، وجورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، (بيروت، دار الطباعة، ١٩٨٧ م) ص ١٠٢. ويوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٢٧٤-٢٧٦. يعربه كرم هكذا «أوريجين».

(٢٣) وذلك في موجة الاضطهاد الروماني، وهو يوناني وكان معارضًا للغنوصية. من كتبه: «الفلسفيات أو دحض الهرطقات جميعًا». وجرى إعلانه بابا كاذبًا، ولكنه تصالح في آخر أيامه مع البابا بونتيانوس، وقتل وإياه للسبب المذكور أعلاه. جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص ٦٦٣-٦٦٤.

(٢٤) د. عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلاسفة، ج ٢/ ص ٨٦.

(٢٥) جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص ٤٥٤.

المقدسة». وتظهر الغنوصية أيضًا عند القديس بولس الذي أكد إميل برهيه على أنه كان هيلينياً بالتربية^(٢٦).

وذهب ربتسنشتين إلى أن «الغنوصية هي الاستمرار الضروري للأديان الشرقية في شتى المعمورة، والنقطة العليا لتطورها الفردي العالمي معاً... وبمعنى ما هي المرحلة الأخيرة للهيلينية»^(٢٧).

في حين يرى هانز ليزجانج أن الغنوصية ضرب من التفكير اليوناني الصوفي المعقل؛ لأن «طريقة التفكير والنظر، والتركيب والتفكر، والشكل الباطن والبنية الروحية للمذاهب الغنوصية تتجلى في أنها يونانية ممزوجة جزئياً بعناصر شرقية»^(٢٨).

وهكذا كانت الغنوصية مزيجاً مختلطاً غير أصيل من أفكار دينية، مختلفة الأصول والمصادر، ومن ثم فهي مذهب تلفيقي انتقائي. وقد تأثرت بها فرقة القبالة اليهودية، كما أثرت في بعض الفرق المسيحية التي اعتقدت أن المسيح هو أهم خصائص الغنوص. ومن أشهر المتأثرين بها في المسيحية: بازيليدس، وفالنتينوس، ومرقيون. وقدم فالنتينوس تصوراً غنوصياً للكون، حيث بحث في أصل الإنسان عن تفسير للثنوية بين الروح والجسد المتأصلة في الكيان الإنساني. ووجد أن هذه الثنوية بين الروح والجسد تناظر ثنوية أعمق موجودة في تكوين الوجود بين خالق هذا العالم والمحاط بملائكته (وهذا هو الإله الذي يتحدث عنه سفر التكوين)، وبين الإله الخير الطيب المتعالي. ويذهب فالنتينوس إلى أن الإنسان موزع بين الإله الصانع وملائكته من جهة، والإله الخير المتعالي من جهة أخرى؛ قال فالنتينوس: «إن الإنسان خلقه الفاطر والملائكة، وهي كائنات شريرة وأرواح نجسة، عن طريقها تدلف (أي تدخل) إلى الخليقة الانفعالات والأهواء. وهذه هي عينها التي أضاف إليها الإله العلي أو الإله الطيب بذرة من الجوهر العلوي: الروح»^(٢٩). ويعتبر فالنتينوس أن التاريخ ما هو إلا محاولة من ملائكة الإله الصانع للقضاء على الروح التي بثها الإله الخير في الإنسان، لكن من جهة أخرى يوجد كفاح ونضال ضد محاولات الملائكة، من

(٢٦) إميل برهيه، تاريخ الفلسفة، الفلسفة الهلنستية والرومانية (بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٢م) ترجمة جورج طرايشي، ص ٢٩٨.

(٢٧) د. عبدالرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج ٢، ص ٨٦.

(٢٨) المرجع السابق، الموضع نفسه.

(٢٩) إميل برهيه، تاريخ الفلسفة الهيلينستية والرومانية، ص ٣٠٧.

أجل الوصول إلى خلاص الروح من تلك المحاولات الشريرة التي تعمل على إدخال الانفعالات والأهواء السيئة إلى الروح الكائنة في الإنسان. ويسمى فالتينوس الروح الإلهي الخير بالأيون الأعلى؛ حيث إن هذا: «الأيون قد دفعه الحب إلى الإفاضة، فصدرت عنه سلسلة من الأيونات التي تؤلف البليروما (أي: مجموعة الأرواح الجوهرية العلوية التي صدرت (حسب اعتقادهم) عن الروح الإلهي الخير المتعالي)، فصدر النوس (العقل)، والأليتا (الحقيقة)، ومن هذين صدر زوج آخر، وهكذا على شكل أزواج». ولقد بذل فالتينوس محاولة من أجل القضاء على هذه الثنائية وردها إلى الوحدة، لكنه لم ينجح.

وفي التاريخ الإسلامي ظهر أثر الغنوصية، وقد وضع البيروني مسيلمة المنتبئ الكذاب في طائفة المنتبئين الغنوصيين. ومن تأثر بها أيضًا: حركة بابك الخرمي الغنوصية، وفلاسفة الإشراق والقائلون بالحلول والاتحاد.

أما المدرسة الأفلوطينية الجديدة فيقال إن مؤسسها هو أمونيوس ساكاس الذي لا يعرف عنه إلا القليل. ولكن أهم تلاميذه كان أفلوطين (٢٠٤-٢٧٠م) الذي هو أكبر فلاسفة الأفلاطونية الجديدة. وقد ولد بمصر ودرس في الإسكندرية.

ولقد كانت النظرية الأساسية في ميتافيزيقا أفلوطين هي نظريته في الثالوث، الذي علينا أن نلاحظ قبل أن نعرض لهذا الموضوع أن هذه النظرية برغم كل ما كان لها من تأثير على اللاهوت المسيحي، لم تكن هي ذاتها مسيحية، بل كانت أفلاطونية جديدة^(٣٠).

ولم يعاد أفلوطين الدين، فعقيدة أفلوطين عقيدة دينية لكنها شركية لأنها تؤمن بوجود آلهة ثلاثة، وتنكر العناية الإلهية، كما تنكر الخلق من عدم. وقد أثرت في بعض المذاهب الفكرية اللاحقة في الغرب، بل وفي الشرق أيضًا، وهي كلها مذاهب بعيدة عن العقيدة القويمة التي تقوم على التوحيد والخلق من عدم والقول بالعناية الإلهية والإيمان بالرسول والملائكة والقضاء والقدر واليوم الآخر.

هكذا نجد أن الفلسفة اليونانية والهيلينستية تارة حاربت الدين وتارة أخرى تصالحت معه، لكن الدين عندها لم يكن الدين المعنى المعروف في الكتب السماوية المقدسة.

(٣٠) رسل، حكمة الغرب، ج ١ / ص ٢٢٧-٢٢٨.

والمذاهب اليونانية مثل الغنوصية والأفلوطينية مذاهب خرافية تخلط بين الإلهي والإنساني والطبيعي، وهو ما تجاوزه الإسلام عندما ميز بين مستويات الوجود المختلفة؛ فالله فوق كل شيء، منزّه، ليس كمثله شيء، ويختلف عن الوجود الإنساني والوجود الطبيعي الكوني. ومن الضلال الزعم بأن أحداً غير الله ينفع ويضر، ومن دلائل الحيرة اللجوء إلى غير الله تعالى، أو إنكار خلق الله للعالم، أو استصعاب حشر الأجساد.

﴿قُلْ أَدْعُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُنَا وَلَا يَضُرُّنَا وَنُرَدُّ عَلَىٰ أَعْقَابِنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْنَا اللَّهُ كَالَّذِي اسْتَهْوَتْهُ الشَّيَاطِينُ فِي الْأَرْضِ حَيْرَانًا لَهُ أَصْحَابٌ يَدْعُونَهُ إِلَى الْهُدَىٰ امْتَثِلْنَا قُلْ إِنِّي هُدَىٰ اللَّهُ هُوَ الْهُدَىٰ وَأُمِرْنَا لِنُسْلِمَ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٧١﴾ وَأَنْ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتَوْهُ هُوَ الَّذِي إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ ﴿٧٢﴾ وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَيَوْمَ يَقُولُ كُنْ فَيَكُونُ قَوْلُهُ الْحَقُّ وَلَهُ الْمُلْكُ يَوْمَ يُنفَخُ فِي الصُّورِ عَلِيمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ ﴿٧٣﴾﴾

[الأنعام: ٧١-٧٣].

وما الغنوصية والأفلوطينية إلا فلسفات ضلت الطريق، وما هي إلا تلفيقية كانت تمزج ديانات الشرق القديم الباطنية بفلسفات اليونان الوثنية. وقد كان العصر الهيلينستي عصر ازدهار في نطاق العلوم الطبيعية والرياضية، لكنه عصر تفسخ في الجوانب الأخلاقية، وعصر خرافة في الجوانب الدينية والميتافيزيقية، وعصر سلبية في المشاركة السياسية من قبل الجماهير. وتعكس الفلسفة الهيلينستية روح هذا العصر إيجاباً وسلباً؛ ولذا لا يمكن الحكم عليها حكماً واحداً، فقد كانت تشمل كل العلوم والأنشطة النظرية، وفي جانبها العلمي كانت إيجابية، لكنها كانت في جانبها الميتافيزيقي تتأرجح بين الخرافة والإلحاد. أما النواحي العملية (وتشمل الأخلاق والسياسة والحياة العامة) فكانت سلبية في الأغلب الأعم. وسيطر علم التنجيم على خيال الناس ورؤيتهم للحياة مما يؤكد شيوع الخرافة. وكان العسكريون المرتزقة يسعون في الأرض فساداً، وغاب الشعور بالأمان، وعاش الناس تقلبات نفسية حادة؛ لا سيما أن هذه الفترة كانت تفتقد إلى الرسل والأنبياء الذين يعملون على إصلاح النفوس والمجتمعات. وزاد عدد العبيد بشكل كبير، واتسعت الاختلافات الطبقة بين الناس. وشاع جو من السلبية وعدم المبالاة بالمشاركة في الحياة العامة. ولذلك عكست فلسفات العصر الهيلينستي صورة حادة من صور التشاؤم، وهذا طبيعي في جو يغيب فيه الإيمان الأصيل، وتسيطر عليه الوثنية، وتعدد الآلهة والعبادات السرية، ويهيمن

فيه على فكر كثير من الناس الشك المذهبي الشامل في المعتقدات والأفكار والعلوم. ولذلك كان التراخي والتردد من الأمور الشائعة لا سيما مع استبعاد الناس من المشاركة في تقرير قضايا حياتهم الكبرى، وسيطرة البيروقراطية نتيجة السلطة الاستعمارية التي كانت تدير كل الشؤون ومن ضمنها الشؤون العقلية أيضًا! وفي بعض الأحيان، كانت الشجاعة تظهر عند البعض لكنها شجاعة الاستسلام واللامبالاة وقبول الأمر الواقع! وهو ما يتجلى في «المدرسة الأبيقورية» التي تقدم مفهومًا للحياة بعيدًا تمامًا عن الشعور بالمسؤولية والمشاركة؛ إذ كان هدفها الجوهرى هو الوصول إلى الشعور بالطمأنينة الفردية، واللذة هي الخير الأقصى عندها.

وكان القورينائيون سفسطائيي النزعة، وغاب عنهم الوعي بأهمية العلوم الرياضية، ونظرتهم إلى الحياة قاصرة؛ إذ سيطر عليهم السعي الحيوانى إلى اللذة الحاضرة دون تفكير في عواقبها أو وسائلها من الناحية الأخلاقية. فضلًا عن تشجيع بعض أنصارها للانتحار. وهذا ما يرفضه الإسلام باعتبار الحياة قيمة كبرى، وعطاء إلهيًا لا ينبغي الاستهانة به؛ والمصاعب في التصور الإسلامى ينبغي أن تواجه بالتحدي والإصرار، وليس بالانسحاب أو الانتحار.

أما الرواقية، فقد كان قبولها التام لما يحدث في العالم، بحجة أنه قدر مطلق، يتعارض مع ضرورة الالتزام الأخلاقى، ويعطى تبريرًا للأشرار بأن أفعالهم مقدرة، ومن ثم فهم مجبورون عليها! وهنا تظهر ميزة الإسلام الذى لا يتعارض فيه القدر الإلهى مع حرية الفعل الإنسانى، ومن ثم فالإنسان مطالب ببذل أقصى الجهد من أجل مواجهة الشر سواء داخل نفسه أو في العالم. والحرية في الإسلام هي أساس المسؤولية والتكليف.

وكان موقف الفلاسفة الشكك متهافتًا ويعكس حالة من التدهور العامة في التفكير. ويمكن بيان تهافت حججهم بكل سهولة، لكن يكفي في هذا السياق بيان التناقض الجوهرى في أساس موقفهم العام؛ ومن ثم فإن إظهار هذا التناقض يهدم كل الحجج الشكية المبنية عليه، ومن ثم تنهار الفلسفة الشكية كلها. ويتمثل هذا التناقض الجوهرى في أنهم «متيقنون» من أن الإنسان لا يمكن أن يصل إلى علم يقينى. والتناقض هنا أنهم «متيقنون» من سلامة موقفهم من إنكار المعارف اليقينية؛ مع أن موقفهم هذا ينطوي على معرفة يقينية بعدم يقينية المعرفة!

وليس معنى هذا النقد أن الإسلام يرفض الشك بكل أنواعه ومستوياته، إنه فقط يرفض الشك كمذهب فلسفى متكامل وجذرى، لكنه يدعو إلى الشك كمرحلة من مراحل التفكير من

أجل الوصول إلى الحقيقة. ويتجلى هذا بوضوح في عرض القرآن الكريم لقصة إبراهيم عليه السلام عندما شك في معتقدات قومه الوثنية، لكنه لم يقف عند هذا الشك كأمر نهائي مثل الشكاك في العصر الهيلينستي، وإنما واصل السعي نحو الحقيقة، وبالفعل وصل إليها عندما أدرك أن هناك إلهًا واحدًا لا شريك له، منزهاً عن كل ما لا يليق بجلاله وعظيم سلطانه (انظر: سورة الأنعام، ٧٤-٨٣). ثم إن الشك المطلق سيؤدي لا محالة إلى التدهور الأخلاقي والعلمي والحضاري عامة، ويجعل الإنسانية تعجز عن مواصلة كفاحها ضد الخرافة والتخلف والجهل.

أما اللاأدرية فهي تعكس حالة من السلبية، وتجعل الإنسان لا يهتم بأي شيء، ولا يسعى للوصول إلى المعرفة. وهي تخالف الموقف الإنساني الطبيعي؛ فالإنسان لا يستطيع أن يعيش بدون اعتقاد (بالمعنى الواسع).

والمشكلة الكبرى أن تلك الحجج الهادمة للمعرفة انتقلت إلى مجال الأخلاق، ومن ثم تؤدي لا محالة إلى التدهور الأخلاقي والعلمي والحضاري عامة، وتجعل الإنسانية تعجز عن مواصلة كفاحها ضد الخرافة والتخلف والجهل، بل تجعل الإنسان عاجزاً أمام الظلم، وليس لديه رغبة في تغيير العالم نحو الأفضل. ولا شك أن اللاأدرية توصل المجتمع إلى حالة من العدمية السياسية؛ إذ تبرر الأنظمة الاستبدادية باعتبارها أمراً واقعاً، ولا يدري الإنسان هل تغييرها أفضل أم لا؛ بحجة أنه ربما يكون النظام التالي أسوأ من الحالي! وكما يقول الفيلسوف نيتشه Nietzsche: «لا يوجد هناك أكثر تحديراً وتسكيناً من الذي يقف موقف اللاأدري There is no better soporific and sedative than skepticism».

ويرفض الإسلام^(٣١) موقف اللاأدرية الذي ينكر العلم ويهدم قواعد التفكير المنطقي، ويستبعد إدراك القوانين الموضوعية للطبيعة، تلك القوانين الثابتة التي خلقها الله بقدر ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ [القمر: ٤٩]، ﴿قُلْ أَنْظَرُوا مَاذَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا تُغْنِي الْآيَاتُ وَالنُّذُرُ عَنْ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [يونس: ١٠١]. والعلم يحصل عليه الإنسان، قال تعالى: ﴿الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ﴾ [٤]، ﴿عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ [٥]، ﴿العلق: ٤-٥﴾، ﴿وَمِنْكُمْ مَنْ يُتَوَفَّى وَمِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلَى أَرْدَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا تَذَهَّلْ﴾ [الحج: ٥]. بل هناك أنماط متعددة

(٣١) انظر: ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل؛ وبهامشه الملل والنحل للشهرستاني (المطبعة الأدبية، مصر، ١٣١٧هـ) ج ١/ ص ٨.

الإيجي، المواقف في علم الكلام (بيروت، عالم الكتب) ص ٢١.

من العلم، منها علم الكتاب، ﴿ قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِّنَ الْكِتَابِ أَنَا إِنِّي بِهِ ءَقْبَلُ أَن يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ فَلَمَّا رَءَاهُ مُسْتَقِرًّا عِنْدَهُ قَالَ هَذَا مِن فَضْلِ رَبِّي لِيَبْلُوَنِي ءَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ وَمَن شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ ء وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّيَ غَنِيٌّ كَرِيمٌ ﴾ [النمل: ٤٠].

وعلى المستوى الواقعي لعل أفضل رد على اللاأدرية هو الخبرة والممارسة التي يعيشها الإنسان، والتي تجعله على معرفة يقينية ببعض الأمور مثل التمييز بين أنواع الطعام، والبعد عن المهالك والمؤذيات، والإحساس بالألم واللذة، والتمييز بينهما، ومعرفة الفروق بين مذاهبهم والمذاهب الأخرى، وأن الكل أكبر من الجزء... إلخ.

وإذا جئنا إلى الغنوصية والأفلوطينية، نجدها فلسفات خرافية تخلط بين الإلهي والإنساني والطبيعي، وهو ما تجاوزه الإسلام عندما ميز بين مستويات الوجود المختلفة؛ فالله فوق كل شيء، منزّه، ليس كمثله شيء، ويختلف عن الوجود الإنساني والوجود الطبيعي الكوني.

الحضارة الإسلامية في عصرها الذهبي

ظل العالم الهيلينستي والروماني يتخبط في التصورات الخرافية والتلفيقية، حتى جاء الإسلام في القرن السابع الميلادي، فعمل على تحرير الإنسانية ليس من الخرافات فحسب، وإنما من العبودية لغير الله كذلك، وقدم للإنسان تصورًا متكاملًا ونقيًا للألوهية والإنسانية والطبيعة، بشكل خالٍ من الأوهام والخرافات. كما قدم للإنسان منهجًا أخلاقيًا يجعله في حالة صراع مع الشر من أجل القضاء عليه تأسيسًا للعدالة والحق والحقيقة. وهذا ما جعل الإنسانية تنتقل مع الإسلام نقلة نوعية كبرى.

ولقد حاول بعض الفلاسفة المسلمين توظيف الفلسفة اليونانية للتعبير عن العقائد والأفكار الإسلامية، مثل الكندي والفارابي وابن سينا؛ الذين سعوا للتوفيق بين الدين الإسلامي والفلسفة اليونانية؛ ظنًا منهم أن الفلسفة اليونانية قد توصلت إلى الحقيقة!

وقد ذهب التوحيدي إلى وجود علاقة وطيدة بين الفلسفة والدين؛ يقول: «هل الحكمة إلا مولدة الديانة؟ وهل الديانة إلا متممة للحكمة؟ وهل الفلسفة إلا صورة النفس؟ وهل الديانة إلا سيرة النفس؟» (٣٢).

(٣٢) أبو حيان التوحيدي، كتاب المقابسات، تحقيق حسن السندوي (القاهرة، المطبعة الرحمانية، ١٩٢٩م) ص ٢٠٠.

وقد ذهب ابن رشد إلى أن العقل هو الأساس، وإذا ما وجد بينه وبين الوحي تعارضاً، فإنه ينبغي تأويل الوحي بما يجعله متفقاً مع العقل، على أساس «إخراج اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوُّز بتسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك»^(٣٣).

وهناك مجموعة من المفكرين والعلماء المسلمين الذين عبروا عن موقف أصيل في رفض الفلسفة اليونانية باعتبارها تحمل رؤية مخالفة للرؤية الإسلامية. ولا شك أن هذا صحيح، لا سيما فيما يتعلق بالألوهية، والروح، وطبيعة المجتمع والإنسان، ووظيفة الإنسان في العالم. ومن هنا، فقد بيّن ابن الجوزي أخطاءهم في الإلهيات والغيبات بشكل عام. وأكد أن الوسيلة المثلى لمعرفة هم الأنبياء^(٣٤).

وقد كفر الغزالي الفلاسفة اليونان لأنهم قالوا بثلاث مسائل مخالفة للإسلام، هي:

١- مسألة قدم العالم، وقولهم: إن الجواهر كلها قديمة.

٢- إنكارهم أن يحيط الله تعالى علماً بالجزئيات الحادثة من الأشخاص.

٣- إنكارهم بعث الأجسام وحشرها.

فهذه المسائل - كما أكد الغزالي - لا تلائم الإسلام بوجه، ومعتقداتها معتقد كذب الأنبياء - صلوات الله عليهم وسلامه -، وأنهم ذكروا ما ذكروه على سبيل المصلحة، تمثيلاً لجاهل الخلق وتفهمياً... وأما ما عدا هذه المسائل الثلاث، من تصرفهم في الصفات الإلهية واعتقاد التوحيد فيها، فمذهبهم قريب من مذهب المعتزلة، ومذهبهم في تلازم الأسباب الطبيعية، هو الذي صرح به المعتزلة، في التولد، وكذلك سائر ما قالوه قد نطق به فريق من فرق الإسلام، إلا هذه الأصول الثلاثة^(٣٥).

وقد تنبه أهل السنة لمدى مخالفة الفلاسفة اليونان للإسلام، ولا سيما ابن تيمية، حيث بيّن

(٣٣) ابن رشد، فصل المقال فيما ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تحقيق د. محمد عمارة، (بيروت، المؤسسة العربية، الطبعة الأولى ١٩٨١م) ص ٣٢.

(٣٤) ابن الجوزي، تلبس إبليس، ص ٤٨.

(٣٥) الغزالي، تمهات الفلاسفة، تحقيق د. سليمان دنيا (القاهرة، دار المعارف الطبعة السادسة، ١٩٨٠م) ص ٣٠٧-٣٠٩.

فساد آرائهم وفساد منطقهم، وقام بتفنيد هذا المنطق، واللافت للنظر أن المناطقة الغربيين المحدثين ساروا على نفس طريق ابن تيمية في رفض المنطق الأرسطي^(٣٦).

وقد بين ابن تيمية أنهم يصيبون في الحساب والطبيعة وكثير من علم الفلك^(٣٧)، لكن فلاسفة المسلمين «خير وأدق، وقلوبهم أعرَف، وألسنتهم أنطق؛ وذلك لما عندهم من نور الإسلام»^(٣٨).

ويؤكد ابن تيمية أن فلاسفة اليونان في العقائد أبعد الخلق عن معرفة الألوهية وما يتعلق بها من صفات وأفعال، ويعيب على بعض الفلاسفة المسلمين الذين أخذوا آراءهم دون نقد وتمييز بين الغث والسمين، ودون تمييز بين السنة والبدعة، وبين منهج الرسل ومنهج غير الرسل، ويتقصد ابن سينا الذي ابتدع نظريات في النبوة والوحي غير مسبوقة عند المشائين من الفلاسفة اليونان^(٣٩). لكن يرى ابن تيمية أن ابن سينا رغم اتجاهه الفلسفي الشيعي الباطني، وجد أنه لم يقرع العالم ناموس أفضل من ناموس محمد ﷺ^(٤٠).

ومع هذا الموقف الناقد بشدة لفلاسفة اليونان وأتباعهم من الفلاسفة المسلمين، فإن ابن تيمية بين أن الفلسفة ليست كلها ضلالاً؛ فالفلاسفة الذين استناروا بنور النبوات واستقلوا بالنظر العقلي دون تقليد أعمى للفلسفة اليونانية، أصوب رأياً وأدق قيلاً، مثل أبي البركات البغدادي في كتابه «المعتبر في الحكمة»؛ حيث إنه كما يقول ابن تيمية: «أثبت علم الرب بالجزئيات ورد على سلفه ردّاً جيداً، وكذلك أثبت صفات الرب وأفعاله»^(٤١).

وما رفض ابن تيمية للفلسفة إلا رفض للإلهيات في الفلسفة اليونانية كما قلنا، أما الطبيعيات فقد امتدحها قائلاً: «لهم في الطبيعيات كلام غالبه جيد، وهو كلام كثير واسع، ولهم عقول عرفوا بها ذلك، وهم قد يقصدون الحق لا يظهر عليهم العناد، لكنهم جهال بالعلم الإلهي إلى الغاية، ليس عندهم منه إلا قليل كثير الخطأ»^(٤٢).

(٣٦) انظر تفصيل نقد ابن تيمية في كتابه:
الرد على المنطقيين، مصدر بمقدمة سليمان الندوي، نشره عبد الصمد شرف الدين الكتبي بمباي، المطبعة القيمة، ١٩٤٩م) ونقض المنطق، تحقيق محمد بن عبد الرازق حمزة، وسليمان بن عبد الرحمن الصنيع (القاهرة، مكتبة السنة المحمدية، ١٩٥١).

(٣٧) ابن تيمية، الرد على البكري، ج ١/ ص ١١٤.

(٣٨) المرجع السابق، ج ١/ ص ١١٥.

(٣٩) ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، تحقيق د. رشاد سالم، ج ١/ ص ٢٤٧.

(٤٠) المرجع السابق، ج ١/ ص ٢٢٦.

(٤١) المرجع السابق، ج ١/ ص ٢٤٧.

(٤٢) الرد على المنطقيين، بيروت، دار المعرفة، بدون تاريخ. ص ١٤٣.

وهو شخصيًا قدم فلسفة إيمانية يتفق فيها صريح المعقول مع صحيح المنقول، ويرتفع فيها تعارض العقل والنقل، بالارتكاز على القرآن الكريم، فابن تيمية بدأ قرآنياً وانتهى قرآنياً. وهذا سر تماسك تصوراتهِ للألوهية.

والإسلام لا يرفض الاستدلال العقلي الفلسفي بكل أنواعه ومستوياته، إنه فقط يرفض العقل غير المنضبط بقواعد البرهان، ويدعو في المقابل إلى التعقل المبني على برهنة محكمة كمرحلة من مراحل التفكير من أجل الوصول إلى الحقيقة (تحول إبراهيم عليه السلام من الشرك إلى الإيمان نموذج حي لهذا). ولهذا يخاطب القرآن الكريم ذوي الألباب أو أهل العقول، ويدعو الجميع للتفكير في الأنفس والآفاق.

وما الفلسفة من وجهة نظرنا إلا إعمال العقل في فهم النفس والكون والمجتمع. وتصبح الفلسفة في بعض الأحيان ليس مجرد فهم العالم، بل سعي متواصل نحو تغييره إلى الأفضل، وهنا تتحول من النظر إلى العمل. وتتحوّل من علم للتفسير إلى علم لتغيير النفس والمجتمع والقوانين والاقتصاد والسياسة؛ طلباً لعالم أكثر عدالة وحرية ومساواة مثلها في ذلك مثل الدين الخالص.

والإسلام لا يرفض العقلانية الفلسفية بكل أنواعها ومستوياتها، إنه فقط يرفض العقلانية الجذرية والتي ترفض أي مصدر للمعرفة غير العقل. لكنه يدعو إلى التعقل المبني على برهنة محكمة كمرحلة التفكير من أجل الوصول إلى الحقيقة. كما أن القرآن يستخدم براهين جزئية على قضاياها الجزئية في كل مرة يطرح فيها قضية من هذا النوع، ويدعو المتلقي لفحص هذه البراهين على أسس عقلانية فحوصاً موضوعياً محايداً.

وقد أبطل القرآن ادعاء بعض الفلاسفات والأديان التي تقول بأن الإيمان ميدان بعيد عن العقل، ولا بد لمن يريد الإيمان أن يعطل عقله أو يتبع ما عليه الآباء والأجداد.

ولقد أكد القرآن حجية العقل، وأشار إلى العقل والتدبر والتفكير بمرادفات مختلفة عشرات المرات، ومن مترادفات العقل: الحجر، ويسمى العقل حجراً لكونه يمنع صاحبه من ارتكاب ما يقبح وتضر عاقبته. وأيضاً من أساء العقل: النُهية، والجمع نهى. وعند ابن منظور: النهى: العقل - يكون واحداً وجمعاً، والنهية: العقل بالضم، سميت بذلك لأنها تنهى عن القبيح. وفلان ذو نهية أي ذو عقل ينتهي به عن القبائح ويدخل في المحاسن، وقال بعض أهل اللغة: ذو النهية الذي ينتهي إلى رأيه وعقله. ومن مترادفات العقل في مختار الصحاح: القلب، وهو كذلك في الاستخدام

القرآني. ومن أسماء العقل الفؤاد. وقد يعبر عن القلب بالفؤاد. ويسمى العقل لبًّا؛ لأنه الذي يعلم الحق فيتبعه، فلا يكون للرجل لب حتى يستجيب للحق ويتبعه.

وقد أشار السرخسي في «الأصول» إلى أن العقل عبارة عن «الاختيار الذي يبني عليه المرء ما يأتي به وما يذر مما لا ينتهي إلى إدراكه سائر الحواس، فإن الفعل أو الترك لا يعتبر إلا للحكمة وعاقبة حميدة، والعاقبة الحميدة لا تتحقق فيما يأتي به الإنسان من فعل أو ترك له إلا بعد التأمل فيه بعقله، فمتى ظهرت أفعاله على سنن أفعال العقلاء كان ذلك دليلاً لنا على أنه عاقل مميز وأن فعله وقوله ليس يخلو عن حكمة وعاقبة حميدة. وقد قيل إن العقل أصل لكل علم، وكان بعض أهل العلم يسميه أم العلم، وقد أكثر الناس الخلاف فيه قبل الشرع وبعده».

أما موقف الفلاسفة والعلماء المسلمين من المنطق، فاللافت للنظر أن الغزالي على سبيل المثال في الوقت الذي رفض فيه الفلسفة الإلهية اليونانية فإنه مدح المنطق الصوري واعتبره معياراً أو ميزاناً للعلوم، كما طبقه الغزالي على الاستدلالات القرآنية. واستخدم المتكلمون المنطق للدفاع عن العقيدة الإسلامية ضد الملحدين والشكاك والفرق المناهضة. كما استخدمه بعض الأصوليين في علم أصول الفقه. وقد حرر علماء المنطق المسلمين المنطق الصوري مما يشوبه من الفلسفات الإلهية اليونانية، واستخدموه كأداة خالصة، وصنفوا فيه التصانيف المختلفة، مثل كتب الفارابي ٣٣٩ هـ (المعلم الثاني) الذي هذب المنطق الأرسطي، وابن سينا وابن رشد. وصنف فيه المصنفون كتباً مدرسية، مثل: مختصر الإمام السنوسي، ورسالة إيساغوجي لأثير الدين الأبهري، والرسالة الشمسية للكاتب، وكتاب تهذيب المنطق لسعد التفتازاني.

ولم يجد ابن خلدون أي تعارض بين الدين والمنطق، وعلم المنطق عنده «هو علم يعصم الذهن عن الخطأ في اقتناص المطالب المجهولة من الأمور الحاصلة المعلومة وفائدته تمييز الخطأ من الصواب...»^(٤٣).

وأغلب الخلاف حول المنطق بين العلماء المسلمين في الحضارة الإسلامية كان خلافاً حول المنطق الصوري الأرسطي، ولا يشمل أنواع المنطق الأخرى، وما رفض ابن تيمية للمنطق إلا رفض للمنطق الأرسطي فقط، لكنه هو نفسه قدم منطقاً آخر هو المنطق التجريبي الحسي، فقد اعتبر ابن تيمية منطق أرسطو تحصيل حاصل، وأنه متأثر باللغة اليونانية، وحامل لمكونات ثقافية خاصة. ويمكن القول إن أكبر محاولة علمية منظمة لنقد المنطق الأرسطي في تلك الفترة هي محاولة

(٤٣) مقدمة ابن خلدون، ص ٤٧٨.

ابن تيمية. وما تحريم النووي وابن الصلاح للمنطق الصوري (الذين لم يعرفا غيره) إلا خوفاً مما يشوب المنطق الأرسطي من الإلهيات اليونانية!

ولا شك أن المناخ الفكري الحر الذي ساد الحضارة الإسلامية في قرون ازدهارها هو الذي مكن الفرس من التمسك والحفاظ على عبقريتهم genius، خاصة عندما جاء العباسيون واستعانوا بالفرس في الحكم والإدارة والجيش. كما أعطت الحضارة الإسلامية للحرانيين والنسطوريين غير المسلمين حرية الترجمة والتأليف. لكن في الوقت نفسه كان هناك نمط متزمت مارسه بعض الفقهاء، ويرى أن أي شيء يخالف هذا النمط يخالف الإسلام بالضرورة!

ولم يمنع هذا النمط المتزمت الفلاسفة من أن يفكروا على نحو مفتوح ويعيشون حياة حرة في العصر العباسي. وهو النمط نفسه الذي تكرر في النموذج الأندلسي. وفي هذا الإطار، يمكن تفسير ازدهار الحركة الفلسفية في العصر العباسي بأن الخلفاء اللامعين كانت عقولهم حرة وكانوا ولعين بحكمة الهند وفارس واليونان، ولذا ازدهرت الفلسفة والفنون والعلوم لا سيما مع تراجع التيار المتشدد في كثير من الأوقات.

وقد تزايد نشاط السوريين المسيحيين من الأطباء الذين اهتموا بالغا بترجمة الفلسفة اليونانية لا سيما الطب والرياضيات والفلك والفلسفة المشائية، بفضل تشجيع الخلفاء العباسيين. وفي هذا المناخ ظهر الكندي والفارابي وابن سينا وتطورت علوم الكيمياء والفلك والجبر. وفي الأندلس، كان هناك ازدهار مماثل، وكان لليهود دور إيجابي في هذا الإطار. وإبان القرن الثاني عشر الميلادي تطورت الفلسفة على يد ابن باجة وابن طفيل وابن رشد. ولذا نجد أن بقعة الغرب بدأت تحدث عندما بدأ في أخذ الترجمات العربية في القرن الثاني عشر عبر سوريا وبغداد وقرطبة وطليطلة.

ومن الملاحظ أن حالات الاضطهاد الفكري للفلاسفة تظل قليلة، ولا يمكن موازنتها بمساحة الحرية الفكرية والعقائدية التي كانت متاحة في معظم الفترات، بدليل أن الحرانيين والنسطوريين ظلوا على عقائدهم وواصلوا إنتاجهم الفلسفي والعلمي، والمتفلسفة اليهود مارسوا إنتاج الفلسفة وعلم الكلام، كما أن الحضارة الإسلامية حافظت على الإنتاج الفلسفي والعلمي الذي خلفه اليونان، ولم نسمع عن طبيب أو كيميائي أو فلكي اضطهد بسبب أبحاثه العلمية على

عكس ما حدث في أوروبا، وأن يعلن شخص مثل أبي العلاء في وحدته المؤلمة أنه غير مؤمن^(٤٤)، إلى غير ذلك من الأمثلة المعروفة والمشهورة. ولا يمكن لمحلل موضوعي أن يرجع حالات الاضطهاد الفكري لموقف جامد للإسلام كدين؛ فهي ترجع إلى صراع سياسي اجتماعي، وإلى المزايدة بالدين دفاعاً عن المصالح.

العصر الوسيط الأوروبي

يطلق العصر الوسيط الأوروبي على الفترة من سقوط الإمبراطورية الرومانية في القرن الخامس الميلادي إلى بدايات القرن الخامس عشر. وفي هذه الفترة كانت الفلسفة تتحرك داخل الدين، واتخذت عقائده مسلمات مطلقة، واختلطت طرق التفكير الفلسفي بطرق التفكير الديني، وصارت الفلسفة خادمة للاهوت المسيحي، سواء لاهوت الأرثوذكسية اليونانية أو لاهوت الكاثوليكية الرومانية. واعتبرت الفلسفة أداة للدين، مثلما هو الحال عند أوغسطين (٣٥٤-٤٣٠م)، وأنسلم (١٠٣٣-١١٠٩م)، وتوما الأكويني Aquinas Thomas (١٢٢٥-١٢٧٤م)؛ حيث كانوا يوظفون الفكر الفلسفي في تبرير العقائد المسيحية، والدفاع عنها ضد الشبهات والانتقادات^(٤٥).

أما أوغسطين فيرى قصور العقل عن بلوغ الحقيقة الكاملة، وهنا يأتي دور الإيمان.

وقد نظر القديس توما الأكويني إلى الوحي المسيحي Christian Revelation بوصفه مهمناً على العقل^(٤٦)؛ فعند الأكويني «الحقيقة لا يمكن أن تكون مناقضة للحقيقة؛ مما يلزم عنه أنه ما من حقيقة من حقائق الإيمان يمكن أن تبطل حقيقة من حقائق العقل، أو بالعكس. ولكن بما أن العقل البشري هزيل موهن، وبما أن عقل أعظم الفلاسفة، إذا قيس إلى عقل ملاك من الملائكة، أخفض بكثير من عقل الفلاح البسيط إذا قيس إلى عقل ذلك الفيلسوف عينه، يلزم عن ذلك أنه متى ما بدت لنا حقيقة من حقائق العقل وكأنها تنقض حقيقة من حقائق الإيمان، فلنا أن نكون على ثقة أن حقيقة العقل المزعومة تلك إن هي إلا خطأ وضلال، وحسبنا أن نتأني في النقاش ونتروى ليستبين لنا كذبتها»^(٤٧).

(٤٤) هشام جعيط، أوروبا والإسلام، ص ٥٧.

(45) Hegel, Lectures on the History of Philosophy, tr., E. S. Haldane and F. H. Simon, London, 1952.1, pp.72.

(46) D. E. Cooper, World Philosophies, PP. 174 – 5.

(٤٧) إميل برهيه، تاريخ الفلسفة: العصر الوسيط والنهضة، ترجمة جورج طرابيشي (بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٣م). ص ١٧٤-١٧٥.

عصر الحداثة

ظهر في مطلع العصر الحديث متغيرات جديدة في طبيعة نظرة الإنسان إلى العالم، لعل من أهمها سيادة الرؤية الميكانيكية للعالم، تلك الرؤية التي وسعت الانشقاق بين الدين والعلم والفلسفة، وزادت الهوة بين ما هو مادي وما هو روحي؛ إذ غدا هذان العالمان على طرفي نقيض؛ فالطبيعة مادية ومحكومة بالحتمية الميكانيكية، والروح لامادي ومحكوم بألية غير حتمية، والعلم يزداد نفوذاً والروح لا يزال يناضل من أجل البحث عن حقيقة أسمى، والنزعة للسيطرة على الطبيعة تملأ الطموح الإنساني، بينما الروح لا يزال يحركه الشعور الديني. ومن ثم، كانت الحاجة ماسة للمصالحة بين ما هو مادي وما روحي، بين ما هو علمي وما هو ديني. وقد جاءت بعض مواقف الفلاسفة المحدثين من الدين وعقائده عاكسة في معظمها لهذه الحاجة.

لكن من ناحية أخرى وعند عدد آخر من الفلاسفة المحدثين والمعاصرين، قويت أجنحة الفكر وانطلق نحو الحقيقة المجردة وحارب الدين، وهنا ظهر التعارض بين الإيمان والعقل.

وهنا لا بد أن نتساءل: لماذا دخلت أوروبا في معركة مع الإيمان المسيحي؟

بطبيعة الحال هناك عوامل كثيرة، لكننا نود هنا التركيز على بعض العوامل ذات الصلة بالدين، فهو موضوعنا الرئيسي. وهنا نجد أن الدافع الأول هو السلطة المتحجرة التي مارسها الكنيسة الكاثوليكية على أوروبا، وكانت تعتبر أي جديد بدعة وهرطقة، ينبغي القضاء عليها، وإعدام صاحبها، دون النظر في مدى اتفاق هذا الجديد مع الواقع التجريبي. فالحقيقة هي ما قاله الكتاب المقدس فقط مفسراً من وجهة نظر البابا فقط رغم كل التناقضات التي يرفضها العقل، سواء في تناقض النص مع نفسه أو مع الواقع.

ولذا قامت حركة الإصلاح الديني في أوروبا الغربية ضد مفاسد البابوية وتحكم السلطة الكنسية. ولقد تحولت حركة الإصلاح إلى حركة عقائدية، فسميت بالبروتستانتية. ويؤرخ لبداية البروتستانتية باليوم الذي علق فيه مارتن لوتر قضاياه الخمس والتسعين على باب الكنيسة في أكتوبر ١٥١٧، ضد البابوية، ورداً على بيع صكوك الغفران، ثم تبعه هجوم علني على مفاسد الإدارة الكنسية ومحاولة إصلاح العقائد وتخليصها من الطقوس والأسرار الغامضة، ورفض سلطة الكنيسة في الوساطة بين الإنسان وربّه، وإنكار المجالس المسكونية، واستهجان السلطة

المطلقة للبابا في التحريم والتحليل، والأحكام البابوية السياسية القائمة على اتصالية لاهوتية ما بين الأرض والسماء، فقد كان مبدأ السلطة يتنزل من فوق إلى تحت، وكان الباب، ممثل الإله على الأرض، هو الذي يرسم الملوك وأباطرة الإمبراطورية الجرمانية الرومانية المقدسة. وقد كانت حركة الإصلاح الديني البروتستانتي هي التي أحدثت الانشقاق الأول ما بين المجالين الروحي والزمني وناهضت الحلف المقدس المبرم بين الإقطاع والكنيسة^(٤٨).

وساهمت الاكتشافات العلمية، والنظريات الجديدة لكوبرنيكوس وجاليليو، ونيوتن، مساهمة كبرى في رفض سلطة الكنيسة، ومن المعروف أن الكنيسة كانت ترفض العلم الجديد إذا تعارض مع تفسير الكنيسة للكتاب المقدس، وتحاكم صاحبه في محاكم التفتيش التي كانت تحكم بموت أو سجن أو تعذيب المخالفين، بآلات متنوعة بالغة القسوة، يقول بعضهم - على ما يذكر ول ديورانت في قصة الحضارة - إنه: «بفضل هذه الآلات، وبوجه أخص آلة الضغط على الإبهام، يمن علينا الله بكرمه بإظهار الحق، إن لم يكن لأول وهلة، ففي آخر الأمر على أية حال!» أما التعذيب بإبقاء المتهم يقظاً لا يذوق طعم النوم، فكان وسيلة معتدلة خفيفة. وكان التعذيب عادة هو طريق الوصول إلى الإقرار المرغوب فيه. وكانت الاعترافات غير الموثوقة التي لا يعتد بها، هي التي تحير القضاة! وهل ننسى أنه في ٥ مارس ١٦١٦ أصدرت المحكمة قرارها التاريخي: إن الفكرة التي تقول بأن الشمس تقف بلا حركة وسط الكون فكرة سخيفة، وهي من الناحية الفلسفية فكرة زائفة، وهي كذلك هرطقة لا جدال فيها؛ لأنها تناقض النصوص المقدسة. والفكرة التي تقول بأن الأرض ليست مركزاً للكون بل حتى إن لها دورة يومية، زائفة من الناحية الفلسفية، وأنها على الأقل اعتقاد خاطئ! وهل ينسى أحد محاكمة جاليليو لرفضه فكرة ثبات الأرض، ورغم أنه تحت الضغط تراجع، اعترضت المحكمة بأن مناقشته أوضحت، بما لا يدع مجالاً للشك، أنه يقرأ آراء كوبرنيكوس! ورأت للتكفير عن ذنبه أن يتلو مزامير الكفارة السبعة كل يوم طيلة السنوات الثلاث التالية، وجعلوه يجثو ويبرأ من نظرية كوبرنيكوس، ويردد (حسب ديورانت): «بقلب خالص، وإيمان صادق، ألعن وأبغض وأعلن التخلي عن الأخطاء والهرطقة المنسوبة إليّ، وبصفة عامة، عن أي خطأ وهرطقة أخرى أخاف فيها... الكنيسة المقدسة. وأقسم أي لن أذكر بعد اليوم أي شيء قد يثير مثل هذا الريب حولي، وأني إذا عرفت أي هرطقة أو أي شخص مشتبّه في أنه

(٤٨) انظر: محمد سيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، ص ٣٥.

هرطيق فلا بد أن أبلغ عنه هذه المحكمة... وأدعو الله أن يمنحني العون، وأرجو أن تساعدني هذه الكتب المقدسة التي أضع يدي عليها». ويذاع أن جاليلو عند مغادرته قاعة المحاكمة غمغم متحدياً: «ومع ذلك فهي تدور فعلاً».

وبعيداً عن العلم، وعلى مستوى السياسة والقانون، أعيد تشكيل حقل القانون بعيداً عن النظام الكنسي الإلهي وفي اتجاه التأسيس للمشروعية السياسية على أساس المواطنة.

وكان هذا التحول في كل محاوره الدينية والعلمية والسياسية والقانونية مرتبطاً بتأكيد سلطة الإنسان من خلال نمو النزعة الإنسانية، حيث صارت سلطة العقل - كما لاحظ كنت - هي المؤسسة لمعرفة الموضوعات، فالعقل الخالص هو الأساس؛ ومن ثم تراجعت الفاعلية اللاهوتية لصالح الفاعلية الإنسانية.

ومثلت الحداثة ابتداء من القرن السادس عشر خروجاً على القرون الوسطى المسيحية بكل أجوائها السياسية والدينية والاجتماعية والأيدولوجية. وكانت بداية الخروج على عالم العصور الوسطى هي تصدع السلطة الزمنية للمؤسسة الكنسية، وقلب الرؤية الدينية للعالم، وتراجع الأيدولوجيات اللاهوتية، وحلول النزعة الإنسانية محل النزعة الإلهية المفارقة في تنظيم العالم الإنساني، وبزوغ الفكر السياسي العقلاني، واتساع تأثير حركة الإصلاح الديني، وإحياء التراث اليوناني. وبطبيعة الحال لم يحدث هذا التحول فجأة، كما لم يحدث بشكل طفري، بل تم التحول تدريجياً عبر أربعة قرون.

وسوف نقتصر على بعض نماذج من الفلسفات الحديثة والمعاصرة، التي تناولت العلاقة بين الدين والفلسفة، أو التي قدمت موقفاً امتاز فيه الدين بالفلسفة، لعل من أهمها فلسفات ديكارت، ليبنتز، هيوم، وباركلي، وروسو، وكنت، وجاكوبي، وهيغل، وماركس، ونيتشة، وجيمس، وبرجسون، وجاك دريدا.

أما ديكارت، فيعود إلى وجهة نظر القديس توما الأكويني Thomas Aquinas (١٢٢٥ - ١٢٧٤م) في موقفه من الوحي المسيحي Christian Revelation بوصفه مهمماً على العقل^(٤٩)؛ وصرح ديكارت بأن حقائق الإيمان المسيحي يجب أن تكون أول ما نصدق به، دون البحث عن

(49) D. E. Cooper, World Philosophies, PP. 174 - 5.

بدايتها ولا عن وضوحها وتميزها، بل ويجعل هذه القاعدة فوق كل مبادئه المنهجية الشهيرة؛ فيذهب إلى وجوب أن نتخذ لنا قاعدة معصومة وهي أن ما أوحى الله به هو أوثق بكثير مما عداه^(٥٠).

وهذا ما جعل جيلسون يقول عن ديكارت: «وإن كان قد أعلى صوت العقل في أولى قواعد منهجه في المقال...، إنه صرح في «مبادئ الفلسفة» (١٦٤٤) بأن كل ما أوحى به الله أوثق بكثير من كل ما عداه، وبهذا شابه القديس توما الأكويني ومن جرى مجراه من الفلاسفة الدينيين في تصور العقل مستسلماً لسلطان الوحي»^(٥١).

إذن، رفع ديكارت بعبارات صريحة الوحي فوق العقل، ونظر إلى عقائده والإيمان بها على أنها «من أفعال الإرادة وليس من عمل الذهن، وبهذا عدل عن الفلسفة العقلية إلى لاهوت العصور الوسطى - فيما لاحظت دائرة المعارف البريطانية - وأصبح ميدان العقل لا يتجاوز الحقائق الفلسفية، أما الحقائق الدينية التي تهدي إلى الجنة - فيما يقول في القسم الأول من مقاله - فإنها فوق متناول العقل، وليس من الحكمة أن نسلمها إلى ضعف استدلالنا العقلية؛ لأنها نزلت بمدد غير عادي من السماء، أي بوحى ينزله الله على من يصطفيه من عباده»^(٥٢).

ولا يسأل ديكارت نفسه: ما طبيعة الأدلة على أن هذه العقائد تعبر فعلاً عن وحي إلهي؟ ولا يستدعي أي مقياس من مقاييس النقد التاريخي التي من وظيفتها فحص المنقول عن السلف لبيان مدى مصداقيته التاريخية، والكشف عن مدى أصالته.

إن ديكارت إذ يضع أصول الممارسة العقلانية في القاعدة الأولى من قواعد منهجه، فإنه سرعان ما يضع أصول الممارسة اللاعقلانية عندما يضع فوق هذه القاعدة وغيرها من القواعد قاعدة عصمة الوحي المسيحي.

ولقد أدى هذا إلى منافاة منهجه العقلاني الذي نادى فيه بطرح الأفكار الصادرة عن السلطات أيّاً كانت وجعل معيار البدهة معيار الحق والحقيقة. فهذا هو ذا يقبل سلطة الإيمان المسيحي؛ ويؤمن

(٥٠) ذكر ديكارت هذا المعنى في أكثر من نص قطعي الدلالة وذلك في كتابه «مبادئ الفلسفة»، ترجمة د. عثمان أمين (القاهرة، دار الثقافة، ١٩٩٣م). انظر: ص ٧٠، فقرة ٢٥؛ وص ١٠٧، فقرة ٧٦.

(٥١) مقتبس عن د. توفيق الطويل، قصة الصراع بين الدين والفلسفة (القاهرة، دار النهضة العربية، الطبعة الثالثة، ١٩٧٩م). ص ١٩٢. وقارن: د. عثمان أمين، ديكارت، ص ٢٩٢-٢٩٣.

(٥٢) د. توفيق الطويل، قصة الصراع بين الدين والفلسفة، ص ١٩٢.

بعقائد المسيحية على أنها حقائق لا ريب فيها مع أنها فوق العقل؛ يقول ديكارت: «يجب علينا أن نؤمن بكل ما أنزله الله، وإن يكن فوق متناول مداركنا»^(٥٣). ويفسر ذلك بقوله: «إذا أنعم الله علينا بما كشفه لنا أو لغيرنا من أشياء تجاوز طاقة عقولنا في مستواها العادي، كأسرار التجسد والتثليث، لم يستعص علينا الإيمان بها مع أننا قد لا نفهمها فهماً واضحاً؛ ذلك لأنه لا ينبغي أن يقع لدينا موقع الغرابة أن يكون في طبيعة الله وفي أعماله أشياء كثيرة تجاوز متناول أذهاننا»^(٥٤).

وهكذا نجد أن ديكارت الفيلسوف الذي ادعى في منهجه أنه لن يقبل شيئاً على أنه حق إلا إذا كان واضحاً ومتميزاً، يدعو لتكريس اللامعقولية والغموض بحجة أنه ليس من الغريب أن يكون في طبيعة الله وفي أعماله أشياء كثيرة تجاوز متناول أذهاننا. ولم يسأل نفسه - وهو الفيلسوف الرافع لشعار العقلانية - ما طبيعة الدليل على أن تلك العقائد تعبر فعلاً عن حقيقة الله؟ وما الدليل على صدق الوحي في التعبير عن الإرادة الإلهية؟

والغريب أن ديكارت لا يجعل الفكر الواضح والتميز مقياساً لعقائد التنزيل المسيحي، بل يجعل تلك العقائد مقياساً يقيس به مدى صحة الفكر أو خطؤه في كل مسألة سبق للوحي أن تعرض لها. أما الحقائق التي لم يذكرها الوحي، فينبغي التعويل فيها على العقل الناضج، وعدم الأخذ بالموروث، وعدم الركون إلى الثقة بالحواس، فضلاً عن عدم التسليم بصحة شيء لم يتم التحقق منه^(٥٥). يقول ديكارت:

«إننا ينبغي أن نفضل الأحكام الإلهية على استدلالنا. ولكن فيما عدا الأشياء المنزلة ينبغي ألا نعتقد شيئاً لم ندركه إدراكاً واضحاً جداً»^(٥٦).

ويزيد ديكارت تأكيده لهيمنة الوحي على العقل، فيقول:

«ينبغي قبل كل شيء أن نستمسك بقاعدة تعصمنا من الزلل، وهي أن ما أنزله الله هو اليقين الذي لا يعدله شيء آخر. فإذا بدا أن ومضة من ومضات العقل تشير إلينا بشيء يخالف ذلك وجب أن نخضع حكمنا لما يجيء من عند الله»^(٥٧).

(٥٣) ديكارت، مبادئ الفلسفة، ص ٧٠.

(٥٤) المصدر السابق، ص ٧٠.

(55) E. A. Burt , The Metaphysical Foundations Of Modern Science, London And Henley , Routledge, Kegan & Paul, 1980. P. 116.

(٥٦) ديكارت، مبادئ الفلسفة، ص ١٠٧.

(٥٧) المصدر السابق، الموضع نفسه.

إذن، فالحقيقة الدينية عند ديكارت فوق الحقيقة العقلية، وهذه الأخيرة لا قيمة لها إلا في مجال الحقائق التي لم يتحدث عنها الوحي. بل إن الحقيقة العقلية عنده ستفقد نصيبها من الحق إذا ما تعارضت مع الحقيقة الدينية. إن ديكارت هنا لا يعبر عن روح فيلسوف حديث، وإنما يعود بنا تارة أخرى إلى النزعة اللاهوتية للعصور الوسطى.

ومن معالم مخالفة ديكارت لمنهجه العقلاني الذي ارتضاه كطريق للوصول إلى اليقين، أنه لا يطبق القاعدة الثانية الخاصة بالتحليل ولا القاعدة الثالثة الخاصة بالتركيب والسير من الأبسط إلى الأعقد - أقول لا يطبق هاتين القاعدتين على ما ظنه الأحكام الإلهية المعبر عنها في الإنجيل. ولم يسأل نفسه: لماذا يطالبنا الله بأن نؤمن بأشياء تعارض العقل الذي منحنا إياه؟ أليس العقل من أعمال الله كما أن الوحي من أعمال الله؟ ومن هنا يفرض السؤال الآتي نفسه: هل أعمال الله يعارض بعضها بعضاً؟!

هكذا يرفع ديكارت بعض العقائد غير المفهومة والغامضة فوق التحليل والاستدلال العقلين، ويتلمس براهين ومبررات تقليدية لتسويغ التسليم بها. إنه لا يطبق عليها شك المنهجي ولا أيّاً من مبادئ منهجه.

فديكارت يعدّ نفسه في معشر المؤمنين بالله وخلود النفس، والوظيفة التي يضعها لنفسه هي إقناع الكافرين بحقائق الإيمان الكبرى عن طريق العقل الطبيعي، وكأن العقل في خدمة الإيمان المسيحي، والفلسفة تعود لممارسة دورها في العصور الوسطى كخادمة للدين المسيحي.

وسبب لجوئه للأدلة الفلسفية هو أن الكافرين - على حد تعبير ديكارت نفسه - لن يقتنعوا بحقيقة دين من الأديان، بل ربما بفضيلة من الفضائل الأخلاقية، إن لم تثبت لهم وجود الله وخلود النفس بالعقل الطبيعي^(٥٨).

ويؤكد ديكارت أن لجوءه للعقل والتفلسف ما هو إلا وسيلة للبرهنة من أجل إقناع الكافرين بعقائد الإيمان. أما هو فيؤمن بها لأن هذا هو ما جاءت به الكتب المقدسة من عند الله^(٥٩).

وإذ يتطلع ديكارت للبرهنة على وجود الله بأدلة لا حاجة إلى استنباطها من شيء غير نفوسنا وغير تدبرنا لعقولنا؛ ليبين أنه يمكن أن نعرف الله معرفة أيسر وأيقن من معرفتنا لأموال الدنيا؛

(٥٨) ديكارت، التأمّلات في الفلسفة الأولى، ص ٣٩.

(٥٩) المصدر السابق، ص ٤٠.

أقول إنه إذ يفعل ذلك فإنها يؤدي خدمة الشارح وعالم الكلام الذي يؤيد النص الديني بأساليب عقلانية؛ حيث يقدم الكتاب المقدس هذا المعنى نفسه كما يبدو من أقوال «سفر الحكمة» في الإصحاح الثالث عشر؛ إذ وَرَدَ فيه: «إن جهلهم لا يغتفر؛ لأنه إذا كانت عقولهم قد أوغلت إلى هذا الحد في معرفة أمور الدنيا، فكيف أمكن أن لا تكون معرفتهم الرب أيسر؟»^(٦٠).

وقد أثبت ديكارت وجود الله بدليل مدرسي هو الدليل الأنطولوجي «الذي تشكل أولاً بواسطة أنسلم Anselm (١٠٣٣-١١٠٩م) في كتابه «العظة Proslogion» (الفصلان الثاني والثالث)... وقد انتقد الأكوييني هذا الدليل، لكنه اتخذ شكلاً آخر فيما بعد مع ديكارت...»^(٦١) الذي أحياه بعد انتقادات الأكوييني، ورغم هذا لا يزال هذا الدليل معبراً عن الروح المدرسية، تلك الروح التي زعم ديكارت أنه تجاوزها.

ثم إن طريقة ديكارت في إثبات وجود النفس بواسطة الكوجيتو، قد عدها أنطوان أرنو المعروف بأرنو الكبير Le Grand Arnauld (١٦١٢-١٦٩٤م) مشابهة لطريقة القديس أوغسطين، يقول برهيه: «وعندما عرف اللاهوتيون بكوجيتو ديكارت، لم يفت أرنو أن يلاحظ أن القديس أوغسطينوس^(٦٢) قال بالشيء نفسه؛ وبالفعل، كان معوله في الإفلات من إसार الريبة على هذه الفكرة: «إذا أخطأت، فأنا موجود»؛ وقد برهن أيضاً عن طريق هذه الفكرة، في كتابه (في الثالث) على أن النفس روحية ومتمايزة عن الجسم...»^(٦٣).

إذن، فقد سبق لأوغسطين، حسب ما قاله أرنو، أن استخدم الفكر كدليل على وجود النفس. ولكن ثمة خلاف بين المؤرخين حول مدى أصالة ديكارت في هذه المسألة، وحول حجم التشابه والاختلاف بينهما^(٦٤).

(٦٠) المصدر السابق، الموضع نفسه.

(61) Penelhum, T., Religion And Rationality, New York, Random House, 1971. P. 11-12.

Simon Blackburn, The Oxford Dictionary Of Philosophy, P.715.

(٦٢) هكذا عربه المترجم.

(٦٣) إميل برهيه، تاريخ الفلسفة: القرن السابع عشر، ترجمة جورج طرابيشي (بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٣م). ص ٩٣.

(٦٤) حول مساحة اختلافه واتفاقه مع أوغسطين. انظر:

E. L. Allen, Guide Book To Western Thought, London, The English Universities Press, 1966. pp.1-60.

وبرتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الفلسفة الحديثة، الكتاب الثالث، ترجمة د. محمد فتحي الشنيطي،

(القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٧م) ص ١١٤.

وإميل برهيه، تاريخ الفلسفة: القرن السابع عشر، ص ٩٣.

وعلى أي حال، فإن كشف أرنو عن أوجه التشابه والاتصال بين ديكرات وبين أوغسطين، قد هيا الطريق على هذا النحو للديكراتية المسيحية كما ستقول بها جمعية الأوراتوار. وهي جمعية كانت تهدف إلى إحباط الإصلاح البروتستانتي بإصلاح مضاد بغرض تجديد الكاثوليكية من الداخل، وترفض المسلك الديني الذي تريد البروتستانتية أن تدخله في النظام الكهنوتي. ويعتبر الكاردينال بيير دي بيرول Pierre De Berulle (١٥٧٥-١٦٩٢ م) هو مؤسس جمعية الأوراتوار في باريس سنة ١٦١١ م)، وكان قد أسسها في روما القديس فيليب نيري سنة ١٥٦٤^(٦٥).

وفي هذا السياق إذا نظر المرء إلى فكرة ثنائية النفس والبدن وتمايزهما عند ديكرات، يجد أنها كذلك من الأفكار التي ورثها ديكرات عن الفلسفة المدرسية، وقد عبر عنها كذلك بمصطلحات لاتينية مدرسية^(٦٦). وفضلاً عن ذلك فقد اعتبر التفاعل بين النفس والبدن سرّاً A Mystery؛ ففي خطاب له إلى الأميرة إليزابيث Elizabeth ابنة فريدريك ملك بوهيميا المخلوع، والتي كانت قد اتخذت هولندا ملاذاً لها، سلّم ديكرات بأن هذا التفاعل سر^(٦٧).

وقبول نظرية ملغزة مثل ثنائية البدن والنفس مع خفاء عملية التفاعل بينهما، لا يجعل من المستغرب على مستوى آخر أن يسلم ديكرات على نحو واضح بسلطة رجال الدين على أحكام الفلسفة؛ إذ يطلب من علماء أصول الدين تصحيح ما وقع فيه من أخطاء؛ فهم منبع الرصانة والمعرفة والأكثر فطانة ونزاهة على حد تعبيره.

والأكثر لفتاً للنظر أنه في نهاية «مبادئ الفلسفة» - ١٦٤٤ م - (وهو كتاب صُمم إلى حد ما ليستخدم ككتاب لاهوتي)^(٦٨)، يقول:

«إن وعيي بضعفي، جعلني لا أصنع آراءً جازمة، إلا وأحيلها لسلطة الكنيسة الكاثوليكية ولحكم هؤلاء الأكثر حكمة مني»^(٦٩).

(٦٥) انظر: H. E. Smithers, A History Of The Oratorio, 3 Vols., London, 197779.

(66) H. D. Lewis, Philosophy Of Religion. London, Warwick Lane, 1975. P.276.

(67) Anthony Kenny, Descartes: A Study Of His Philosophy, New York, Random House, 1968. P. 4-223

(68) Simon Blackburn, The Oxford Dictionary Of Philosophy, p. 101.

(69) J. Cottingham, R. Stoothoff And D. Murdoch (Eds.), The Philosophical Writings Of Descartes, Vol. I, P. 291.

وقد اطلع ديكارت على تأملاته، في أول الأمر، لاهوتياً هولندياً شاباً يدعى كاتيروس. وفي أواخر عام ١٦٤٠م، بعث بها إلى الأب مرسين Mersenne (١٥٨٨-١٦٤٨م) مع اعتراضات كاتيروس وردوده عليها (الاعتراضات الأولى)، وكان قصده أن يتولى مرسين اطلاع اللاهوتيين على الكتاب «حتى يأخذ -على حد تعبيره- رأيهم فيه ويعلم منهم ما يحسن تغييره أو تصحيحه أو إضافته إليه قبل أن ينشره على الجمهور»^(٧٠). ومن المعروف أن الأب مرسين كان يدافع عن ديكارت دفاعاً مجيداً، لدرجة جعلت الآخرين يلقبونه بـ «سفير السيد ديكارت في باريس»، كما كان مدافعاً عن جاليليو ضد اللاهوتيين التقليديين ذوي الميول الأرسطية^(٧١).

وعندما نشر ديكارت «مبادئ الفلسفة» بذل وسعه للحصول على مصادقة معلميه اليسوعيين القدامى؛ لأن موقعهم يؤهلهم أكثر من سواهم للترويج لفلسفة مابينة لفلسفة أرسطو. ويتضح من تصريحات ديكارت المتتالية سواء في رسائله أو كتبه أن ميثافيزيقاه تجسد التزام المسيحي باستعمال العقل لمكافحة إنكارات الزنادقة والملاحدة، مما يميظ اللثام عن ديكارت وقد انضوى تحت لواء حملة مكافحة الزنادقة والملاحدة، وكأنه يواصل في ميدان الفكر جهود جده بيير ديكارت في الميدان العسكري عندما قاتل في الحروب الدينية^(٧٢).

ومما يؤيد هذا المعنى أن الكاردينال بيير دي بيرون طلب من ديكارت تدعيم عقائد المسيحية ببراهين فلسفية في إطار مواجهة الزنادقة والملاحدة، كما شجعه على الاستمرار في كتاباته؛ لأنه رآها تصب في دعم الموقف الديني لجمعية الأوراتوار، بل يشير دونالد أ. كرس Donald A. Cress إلى أن طريقة حياة ديكارت قبل ١٦٢٨م، قد انتهت وبدأت طريقة جديدة تحت أثر تشجيع دي بيرون، فغادر فرنسا إلى هولندا سنة ١٦٢٨م لكي يتجنب الفتنة Glamour -على حد تعبير دونالد أ. كرس- والحياة الاجتماعية، وطلباً للاعتزال والهدوء لكي يتمكن من التفريغ لكتاباته^(٧٣). ومقصود هذه الكتابات هي تحقيق المهمة التي أسندها إليه الكاردينال «دي بيرون» قبل اعتكافه في هولندا؛ وهي تدعيم عقائد المسيحية ببراهين فلسفية في إطار مواجهة الزنادقة والملاحدة.

(٧٠) اقتبس بهيه، تاريخ الفلسفة: القرن السابع عشر، ص ٦٧.

(71) Catharine Wilson, «Mersenne», in: Academic American Encyclopedia, New Jersey, Arête, 1980. vol. 13, p.312.

(٧٢) قارن: بهيه، تاريخ الفلسفة: القرن السابع عشر، ص ٦٣.

(73) Donald A. Cress, «Editor's Preface» To Descartes: Discourse On Method And Meditations On First Philosophy. P. Vii-Viii.

وفي إطار هذا المقصد، يحتل كتاب «التأملات في الفلسفة الأولى»، وفيها البرهان على وجود الله وخلود النفس» (أنجزه ١٦٤٠م، ونشره ١٦٤١م)، مكانه في خط المنافعة العقلانية عن أصول العقيدة المسيحية^(٧٤). وهكذا أراد ديكارت وهكذا ردد تكراراً أنه يناصر «قضية الله»؛ ولا غرابة في ذلك فهو تلميذ اليسوعيين الذين قاموا بدور خطير في مقاومة الإصلاح البروتستانتي، هادفين إلى تجديد الكنيسة الكاثوليكية.

ويدل استقرار حياة ديكارت على أن الخوف كان يملؤه من رجال الكنيسة، وقد أشار هنري مور H. More إلى أن طبيعياته قد أفسدها خوفه من الكنيسة، وقد خشي أن يتعرض لما تعرض جاليليو؛ فقد أثار سجن جاليليو جزعه وفزعه^(٧٥). ولذا فإن ديكارت - خوفاً من بطش رجال الدين - كان يقدم نفسه غالباً كحليف للكنيسة، مثلما يتضح من إهداءه كتاب التأملات إلى «العمداء والعلماء بكلية أصول الدين المقدسة بباريس»^(٧٦).

لكن ليس معنى هذا أن الخوف وحده هو المفسر لموقف ديكارت من رجال الكنيسة، فقد آمن بالدين المسيحي منذ طفولته، «وحرص على ترضي رجال الدين حرصاً عابه عند بعض مؤرخيه، ومن مظاهر مجاراته للتقاليد الدينية أنه حين اكتشف «قواعد» علم جدير بالإعجاب في ١٠ نوفمبر سنة ١٦١٩م، نذر الحج إلى أحب مكان عند الكاثوليك، وهو كنيسة العذراء في لوريت بإيطاليا ليقم الصلاة لله وللعذراء شكراً على توفيقه في اكتشافه!»^(٧٧).

وفي الرسالة الاستهلاكية في مقدمة كتاب «التأملات في الفلسفة الأولى» يعتبر نفسه متبعا مرسوم البابا ليو العاشر الذي يطلب فيه إلى الفلاسفة المسيحيين أن يستخدموا كل قوى العقل لتدعيم الإيمان الحق^(٧٨).

(٧٤) تتبع برهنيه بداية حركة المنافعة العقلانية عن المسيحية في القرن السادس عشر قبل ديكارت مباشرة. انظر كتابه: تاريخ الفلسفة: العصر الوسيط والنهضة، الجزء الثالث، ترجمة جورج طرابيشي (بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٣م). ص ٢٨١. ويدرج برهنيه ميتافيزيقيا ديكارت في سياق هذه الحركة الدينية، لكنه يعود فيعتبر ذلك «محض مظهر خارجي لفكر ديكارت» على العكس مما يؤكد بحثنا من كون العقلانية مجرد مظهر ارتداه ديكارت ليخفي وراءه تفكيره اللاهوتي. قارن: برهنيه، تاريخ الفلسفة: القرن السابع عشر، ص ٨٤.

(٧٥) د. توفيق الطويل، قصة الصراع بين الدين والفلسفة، ص ١٩٤.

(٧٦) ديكارت، التأملات في الفلسفة الأولى، ص ٣٧.

(٧٧) د. توفيق الطويل، قصة الصراع بين الدين والفلسفة، ص ١٩٣.

(٧٨) ديكارت، التأملات في الفلسفة الأولى، ص ٤١.

وإذا كان ديكارت قد تعرض أحياناً لاضطهاد من لاهوتيي هولندا، فذلك لأنهم كانوا يحددون بين حرفية المعتقد المدرسي وعقائد الكتاب المقدس، ويخلطون بين أرسطو والكتاب المقدس. أما ديكارت نفسه فقد كان يرى أنه لا يوجد تعارض بين فلسفته وعقائد الكتاب المقدس، وكان على وعي بأن معارضة أولئك اللاهوتيين له نابعة من ذلك الخلط الذي وقعوا فيه بين أرسطو والتعاليم المدرسية من جهة والكتاب المقدس من جهة أخرى^(٧٩).

يقول ديكارت في خطاب له إلى مرسين في مارس ١٦٤١م:

«قررت أن أقاتل - بكل أسلحتي - الناس الذين يخلطون بين أرسطو والكتاب المقدس وسيئون استعمال سلطة الكنيسة، أقصد الناس الذين أدانوا جاليليو... أنا واثق من أنني أستطيع إظهار أنه لا عقيدة من عقائد فلسفتهم متفقة مع الإيمان مثل اتفاق نظرياتي»^(٨٠).

قارن أيضاً عبارة أكثر رسمية في خطابه لـ «دينيه Dinet» المنشور في الطبعة الثانية للتأملات: «بما أن الحقيقة الواحدة لا يمكن أن تكون متعارضة مع حقيقة أخرى، سوف يكون من العصيان الخوف من أن أية حقائق مكتشفة في الفلسفة يمكن أن تكون متعارضة مع حقائق الإيمان. وفي الواقع أنا مُصر على أنه لا يوجد شيء متعلق بالدين لا يمكن تفسيره بوسائل أفضل من مبادئ التي هي أقدر على ذلك من وسائل أولئك الذين ينالون القبول العام»^(٨١).

ومن الملاحظ، رغم وضوح المحور اللاهوتي في تفكير ديكارت، أنه لم يُضمّن في بنية نسقه الفلسفي أسرار الكنيسة السبعة Seven Sacraments^(٨٢) ولا أسرار التجسد والتثليث والصّلب،

(79) J. Cottingham , A Descartes Dictionary , P. 63.

(80) J. Cottingham And Others, The Philosophical Writings Of Descartes, Vol. I I I, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, P. 177.

طبع هذا الجزء بعد ستة سنوات من طبع الجزءين الأول والثاني؛ ولذا تمت الإشارة لبنيانه على نحو منفصل.

(81) J. Cottingham And Others , The Philosophical Writings Of Descartes , I I, P. 392.

(٨٢) الأسرار السبعة في عقيدتي الكاثوليكية والأرثوذكسية هي: التعميد، والتثليث، والتناول، والتوبة أو الاعتراف، ومسحة المرضى المقبلين على الموت، والكهنوت أو الرسامة، والزواج. وهي المراسم الرئيسية في العبادة المسيحية، وهي شعائر موضوعة بغرض جعل المسيحيين يحيون حياة مسيحية، أو لتنمية هذه الحياة بينهم، وهي علامات مقدسة تحدث النعمة الإلهية في قلب المؤمن. لكن في العقيدة البروتستانتية، ثمة إنكار للأسرار عدا سرين هما: التعميد، والتناول؛ وهما عند البروتستانت مجرد رمز للنعمة الإلهية.

John Bowker(ed.), The Oxford Dictionary of World Religions, Oxford, Oxford University Press, 1997.

p.831.

ولكن فلسفته جاءت مبرهنة على العقائد الكبرى: وجود الله ووجود النفس. وربما يكون السبب في ذلك أنه وجد من المستعصي عقلائيًّا - حتى على المستوى الظاهري المتنَّع - تسويغ وإدراج تلك العقائد النوعية المسيحية الكاثوليكية في بنية نسق فلسفي يزعم لنفسه العقلانية المنهجية.

ومع هذا، لم يعترف ديكارت قط بأن عقائد المسيحية النوعية ضد العقل، بل كان مقتنعا بأنها من نعم الله علينا التي تجاوز طاقة عقولنا في مستواها العادي! يقول ديكارت:

«إذا أنعم الله علينا بما كشفه لنا أو لغيرنا من أشياء تجاوز طاقة عقولنا في مستواها العادي، كأسرار التجسد والتثليث، لم يستعص علينا الإيمان بها مع أننا قد لا نفهمها فهماً واضحاً؛ ذلك لأنه لا ينبغي أن يقع لدينا موقع الغرابة أن يكون في طبيعة الله وفي أعماله أشياء كثيرة تجاوز متناول أذهاننا»^(٨٣).

وفضلاً عن هذا فإنه كان يؤكد دوماً بإصرار أنه ما من حقيقة فلسفية في مذهبه يمكن أن تكون متنافية مع حقيقة العقائد المسيحية المنزلة (وتلك هي الفكرة الشائعة عن العلاقة بين الإيمان والعقل في التوماوية)؛ ولذلك عندما ينتقد أحد اللاهوتيين^(٨٤) نظريته في المادة على أساس أنها لا تتفق مع العقيدة المسيحية النوعية الخاصة بتحول الخبز والخمر في القربان إلى جسد المسيح ودمه تحولاً حقيقياً، نراه وقد أسرع يبذل كل ما في وسعه ليبرهن على توافق نظريته مع العقيدة.

وإذا انتقلنا لنموذج من الفلاسفة الذين تعرضوا للدين، فيمكن أن نأخذ نموذجاً معاكساً لديكارت، وهو هيوم. وموقف هيوم من الدين يمكن تحديده على أنه موقف نفي وإنكار لأي شكل من أشكال الدين؛ حتى إنه ينقد الدين الطبيعي العقلي الذي قال به بعض الفلاسفة، على النحو الذي اتضح معنا سابقاً. ولأن النقد الهيومني للدين عنيفاً، فإن اللاحقين عليه من الفلاسفة قد أخذوا الدرس في اعتبارهم؛ حيث بحثوا عن مشروعية للظاهرة الدينية استناداً إلى منطلقات أكثر أمناً من المنطلقات التي انتقدها هيوم.

(٨٣) ديكارت، مبادئ الفلسفة، ص ٧٠.

(٨٤) مثل انتقادات أرنو لديكارت الواردة في «الاعتراضات الرابعة»؛ فأرنو قدم بعض الاعتراضات الجزئية (حول تحول القربان) على التأملات في الفلسفة الأولى لديكارت، لكن هذا لا يمنع من كون أرنو مؤيداً لديكارت في سائر نظرياته. انظر:

Cottingham, The Philosophical Writings Of Descartes, P. 153.

Cottingham, A Descartes Dictionary, P. 62.

أما روسو فأهميته تكمن في احترام الطبيعة الإنسانية^(٨٥)؛ فقد كان روسو أول من اكتشف وراء الأشكال المختلفة طبيعة إنسانية تفترض الماهية المختلفة للإنسان والقانون المختفي الذي يبرر الإنسان - وفقًا له - العناية الإلهية عن طريق مشاهداته^(٨٦). فبفضل النقد الجذري الذي وجهه للحضارة - أن الثقافة مهما تكن مهمة ليس لها أهمية الرقي الأخلاقي، فالعلاقة بين الإنسان العارف والإنسان الفاضل ليست علاقة حتمية، فالإنسان يمكن أن يتقدم في العلوم والآداب والفنون دون أن يحقق الدرجة ذاتها من التقدم على المستوى الأخلاقي. فبفضل روسو تم التأكيد على أهمية القلب والوجدان.

وكان روسو مرتبًا في الأهواء، وإن لم يكن كذلك في نظراته إلى المشاعر، وأكد الحاجة إلى لجام قوى للسيطرة على الأهواء حتى لا تسود، والضمير هو هذا اللجام، ولكن الإنسان في احتياج إلى العقل لتوجيهه. وفي كتاب «إميل» (١٧٦٢م) طبع المربي في ذهن التلميذ القول بأن ميزة الإنسان الفاضل هي قدرته على التحكم في أهوائه «لأنه في هذه الحالة سيتبع عقله وضميره»^(٨٧). وهكذا، فإن العقل بالمعنى الأخلاقي أو العملي - وليس العقل المعرفي النظري بالمعنى الذي طرحته فلسفة الأنوار - والضمير متلازمان في فكر روسو؛ لأنه رغم شهرته بالوجدانية اعتقد كذلك في وجود مسيطرات عقلية، لكنه لم يعطِ العقل الأولوية والقدرة المطلقتين اللتين أعطتهما له فلسفة الأنوار، فالضمير عند روسو من لوازم الإنسان، وهو مصدر الغرائز الصحيحة، والعقل أيضًا له دور في كبح جماح الأهواء في الحياة الاجتماعية والسياسية^(٨٨).

بعد هذا، ربما يتساءل القارئ: ما علاقة فلسفة روسو بفلسفة الدين؟

يجد هذا التساؤل إجابته في أن روسو هو الذي فتح مجرى جديدًا أمام النزعة التقوية التي تؤكد على أسبقية الضمير والشعور الأخلاقي على المعرفة النظرية العقلية المحضة، ومن ثم تقدم الإجابة عن إشكال الإلحاد الذي طرحه عصر العقل والميكانيكا النيوتونية، على اعتبار أن رجال ذلك العصر انتهوا إلى أن العقل والميكانيكا النيوتونية أثبتا أن الكون آلة مادية تسير بفعل قوانين

(٨٥) مقتبس عن: Cassirer. Rousseau, Kant and Foethe, trans. by Gutmann and Randall, Princeton : University Press, 1945, P. 1

(86) Ibid., P. 18.

(٨٧) فرانكلين باومر، الفكر الأوروبي الحديث، الجزء الثاني (القرن الثامن عشر)، ترجمة د. أحمد حمدي محمود. (القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٨م) ص ٤٢.

(٨٨) المصدر السابق، ص ٤٣.

الحركة دون الحاجة إلى إله. وكان المثقفون من رجال عصر التنوير يظهرون ترددًا في التخلي عن العقل باعتباره مقياس كل شيء. فجاءت النزعة الرومانطيقية التي كان على رأسها روسو، وقالت بأننا نملك خبرات أخرى: خبرات الضمير، والجمال، والدافع الديني... وهي خبرات - رغم أنها ليست فقط خبرات علمية وعقلية نظرية بالمعنى الصحيح، ورغم استحالة إدخالها ضمن إطار الفيزياء الميكانيكية - هي خبرات قوية ومهمة إلى حد لا يمكن معه إهمالها واعتبارها مجرد تصورات وهمية، كما أنها تظل مستعصية على الفهم إلى أن نفترض بأن العالم في الحقيقة هو شيء مختلف عما يستطيع العلم البرهنة على وجوده. ولما كنا لا نستطيع قط أن نعرف علميًا حقيقة الوجود، فلدينا ما يبرر أن نعتقد لأسباب عملية أخلاقية أن الطبيعة البشرية تتألف من العقل والشعور، وأنه لا غنى لنا عن العمل بوحى من واجب أخلاقي. إننا نستشعر احترامًا دينيًا لشيء في الكون أعظم، وإننا نعجب - ولا مندوحة لنا من الإعجاب - بجمال في الأشياء لا يمكن تعليله علميًا. ولما كنا مضطرين - ما دما مخلوقات على هذه الصورة التي نحن عليها - إلى العيش كما لو كانت هذه الأمور صحيحة، فإن لنا ما يبرر الاعتقاد بأنها موجودة. فعندما يعجز العلم عن تخطي حد معين، هو حد عالم الأشياء في ذاتها، فإنه يحثنا على أن نركن إلى الإيمان القلبي، يقول روسو «إن شعور القلب فوق منطق العقل».

ومن المعروف أن كنت انطلق في ضوء هذه الشعلة حتى وصل إلى آفاق لم يصل إليها روسو نفسه^(٨٩)، وتطور معه شعور القلب حتى غدا عقلاً عملياً محضاً له الأولوية على العقل النظري المحض.

ولقد كان لباركلي موقفاً لافتاً للنظر في طريقته لإنقاذ الإيمان من ضربات الإلحاد. فقد استند مذهب الإلحاد في العصر الحديث على أن الوجود مادي كلية وليس فيه جوهر روحي، وكانت فلسفة باركلي رد فعل على هذا الزعم، لكنه اندفع إلى وجهة النظر المضادة تمامًا فأنكر المادة كلية، وقال بأن المادة - التي يستند إليها المذهب المادي في إلحاده - لا وجود لها ولا جوهر، والوجود إدراك وليس له انفصال أو استقلال عن الذات المدركة، لأن وجود الشيء قائم في فعل الإدراك الذي يقوم به الشخص المدرك. والصفات التي نصف بها المادة لا وجود لها إلا في العقل، لأنها ليست في نهاية الأمر إلا أفكار الشخص المدرك عن الشيء المادي أو صورته الذاتية عنه^(٩٠).

(٨٩) كل هذا التأكيد على أهمية روسو بالنسبة لكنت لا يقلل البتة من أهمية هيوم التي أكدناها في كتاب «العقل وما بعد الطبيعة»، لأن كليهما بمثابة نهريْن عظيمين يصبان في بحر واحد.

(٩٠) د. يحيى هويدي، دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، ص ٣٢٧ وما بعدها. ومقدمة في الفلسفة العامة، ص ٢٢٥-٢٢٧. ولمزيد من التفاصيل انظر للمؤلف نفسه: باركلي. من سلسلة نوابع الفكر الغربي (القاهرة، دار المعارف، ١٩٦٠م).

إن موقف باركلي هنا لفريد، فالفلسفة الحديثة لم ترس أسسها، إلا عندما اتخذت من الفكرة موضوعاً مباشراً للمعرفة، ومن جهة أخرى كان جانب أساس من هذه الفلسفة، ونقصد الطبيعيات الآلية، سواء في صورتها الديكارتية أو في الصورة التي اتخذتها عند بويل ونيوتن، متضامناً أتم التضامن مع نظرية الأفكار، ثم جاء باركلي، فزعم أنه يسير بلا مساومة في الطريق الأول، طريق الأفكار، وأعلن أن ما يترتب عليه هو أن الطبيعيات الآلية غير مقبولة، فليست الأفكار الواضحة عن الامتداد والحركة والعدد إلا أفكاراً مجردة وليس لها وجود حقيقي، وهي لا تؤسس الرياضيات والطبيعيات الآلية، وإنما هذه العلوم هي التي تسعى إلى تبرير نفسها بعزوها اعتسافاً قيمة خصوصية إلى تلك الأفكار. والموجودات الرياضية: من أعداد ومقادير... إلخ، ليس لها - إذا نظرنا إليها في ذاتها - ماهية ثابتة في الطبيعة، وإنما هي تابعة لتصور ذاك الذي يتولى التعريف، بحيث إن الشيء الواحد يقبل التفسير بصور شتى. ليست الرياضيات إذن سوى اللغة الاعتسافية التي نعبر بها عن الأشياء.

وكان الدافع وراء ذلك الموقف الفلسفي الذي اتخذته باركلي، هو إنقاذ الإيمان الديني، لأن الوجود المستقل للمادة والطبيعيات الآلية المرتبطة به هي السبب الرئيسي لسوق الناس إلى الإلحاد. يقول باركلي: «إن هذا المذهب (يعني المذهب اللامادي) يساعدنا على الاعتقاد بوجود الله والإيمان بخلود الروح وهما الفكرتان الأساسيتان في كل دين»^(٩١). أما إثبات جوهر مادي مستقل وما يترتب عليه من طبيعيات آلية فإنه يؤدي إلى الشك، يقول فيلونوس ممثل باركلي مخاطباً هيلاس ممثل المذهب المادي: «إذا فهمت هذا الوجود على أنه وجود مطلق قائم خارج العقل، سينتهي بك هذا الموقف إلى أن تكون شاكاً. وعلى ذلك فقد ربحت منك هذه الجولة التي سعيت من ورائها إلى إثبات أن دعواك (في الاعتقاد بوجود جوهر مادي) تفودك إلى الشك»^(٩٢).

أما كنت الباحث عن منجى للإيمان، فلم يرتض المذهب اللامادي كرد على الإلحاد وفند باركلي وأثبت تهافت مثاليته في «نقد العقل المحض»، - في فقرة بعنوان «تهافت (أو تفنيد) المثالية»^(٩٣).

فكنت لا تستطيع التضحية بالعلم كلية؛ ولذا فقد أنقذ العلم، مثلما أنقذ الإيمان، على أساس أن كلاً منهما صحيح ضمن مجاله الخاص. وفي مقابل رفض كنت للامادية باركلي كطريق للإيمان،

(٩١) باركلي، المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس، ترجمة وتقديم أ.د. يحيى هويدي (القاهرة، دار الثقافة، ١٩٧٦م) ص ١٨٣.

(٩٢) المصدر السابق، ص ٩٣.

(93) Kant, Critique of Pure Reason, P. 170 ff.

ارتضى الطريق الذى عبّد روسو بداياته، لكنه لم يقف عند الحد الذى وقف عنده روسو، بل طور مذهباً فلسفياً في الإيمان الأخلاقي، وذلك طبعاً على حساب إيمان الوحي، وأسس نوعاً من الإيمان الديني الأخلاقي بالاستناد إلى مصادرات العقل العملي المحض.

وذهب إلى أن الفلسفة تعارض الدين في معناه الحرفي، لكن عن طريق التأويل العقلاني المحض للكتب المقدسة يمكن للدين أن يلتقي مع الفلسفة.

فالمرء حين يعمل عقله في بعض الأديان، لا بد أن يصطدم بما يعارض إمكانية الوصول إلى عقيدة عقلية، وهنا يرى كُنْتُ ضرورة تطهير العقيدة من كل ما يمكن أن يتعارض مع العقل المحض. ووسيلة التطهير هي اللجوء إلى تأويل نصوص الكتاب، ولقد قام كُنْتُ بتأويل نصوص العهد الجديد تأويلاً عقلياً محضاً، واستطاع أن يظهر العقيدة الكنسية من كل ما يمكن أن يكون مضاداً للنزعة العقلية، حتى أنه جردها من جوهرها!

ولا يستند كُنْتُ فقط في تسويغه لحتمية التأويل إلى سند عقلي محض كما هي عادته، ولكنه يلجأ كذلك إلى الحجة التاريخية، فيذكر أن المؤسسات الدينية سعت إلى فهم الوحي على نحو يجعله متفقاً مع القواعد العملية العامة للدين العقلي المحض؛ «لأن الجانب النظري الموجود في إيمان المؤسسة الدينية ليس له فائدة أخلاقية إذا لم يساعد على أداء الواجبات الإنسانية كلها باعتبارها أوامر إلهية. وقد يظهر لنا في بعض الأحيان هذا التأويل على أنه تأويل مبالغ فيه ومتكلف للنص الحرفي. وقد يكون غالباً متكلفاً فعلاً، لكن إذا كان النص يحتمله، فيجب تفضيله على التفسير الحرفي الذي لا يشمل على معنى أخلاقي، أو يشتمل على معنى يناقض الدوافع الأخلاقية. وإذا نظر الإنسان في العصور كلها سيجد حدوث هذا الأمر مع جميع المعتقدات القديمة والحديثة...، وأن بعض الشعوب العاقلة الحكيمة قد قامت بتأويلها تأويلاً جعلها متوافقة في مضمونها الأساسي مع الأسس العامة للاعتقاد الأخلاقي. وقد قام الفلاسفة الأخلاقيون في اليونان، ومن بعدهم الرومان، بتأويل أساطيرهم الخرافية. و انتهوا إلى تأويل الشرك المفرط بأنه مجرد تمثيل رمزي لصفات الإله الواحد الأحد، وأعطوا للأحلام الهمجية، الجميلة مع ذلك - التي وصفها شعراؤهم - أعطوا لها معنى باطنياً قرب بين المعتقدات الشعبية (التي لم يكن في استطاعتهم القضاء عليها؛ لأنه ربما يؤدي هذا إلى إلحاد يمثل خطورة على الدولة)، وبين التصور الأخلاقي الذي يمكن أن يفهمه الجميع على أنه وحده الذي ينفعهم. وتتضمن اليهودية في حالتها الأخيرة، والمسيحية ذاتها، تأويلات من هذا النوع بعضها متعصبة للغاية، لكن كان الهدف من هذا التأويل في هاتين العقيدتين هدفاً جيداً

وضرورياً للناس كلهم. وقد أجمع المسلمون (كما قال ريلاند) على أن يأولوا أو صاف جنتهم، المليئة بجميع أشكال اللذات الحسية، تأويلاً ذا معنى روحي، وفعل الهندوس الأمر ذاته في تأويلهم للفيدا، وهذا يتعلق - على الأقل - بطائفة من الجمهور تتميز باستنارة أكبر^(٩٤).

ومن هنا، فإن الحجة التاريخية تقف شاهداً على ضرورة تأويل النصوص الدينية بما يتفق مع العقل من جهة، ولا يصطدم بتصورات الجماهير من جهة أخرى. ومن الأفضل في كل الأحوال عدم الاصطدام مع تلك التصورات، لأن مثل هذا الاصطدام قد يؤدي إلى أخطار تفوق بكثير الآثار المترتبة على بقائها. وربما تكون استمرارية بعض التصورات مع محاولة تطويرها وتهذيبها وإحلال مضمون داخلها أفضل بكثير من المحاولات الجذرية لاقتلاعها. وهذا ما أدركته الشعوب العاقلة على حد تعبير كنت عندما قال - ولا بأس من تكرار معالجة الأمور الحساسة -: «وإذا نظر الإنسان في العصور كلها سيجد حدوث هذا الأمر مع جميع المعتقدات القديمة والحديثة...»، وأن بعض الشعوب العاقلة الحكيمة قد قامت بتأويلها تأويلاً جعلها متوافقة في مضمونها الأساسي مع الأسس العامة للاعتقاد الأخلاقي. وقد قام الفلاسفة الأخلاقيون في اليونان، ومن بعدهم الرومان، بتأويل أساطيرهم الخرافية. وانتهوا إلى تأويل الشرك المفرط بأنه مجرد تمثيل رمزي لصفات الإله الواحد الأحد، وأعطوا للأحلام الهمجية، الجميلة مع ذلك، التي وصفها شعراؤهم - أعطوا لها معنى باطنياً قرب بين المعتقدات الشعبية (التي لم يكن في استطاعتهم القضاء عليها؛ لأنه ربما يؤدي هذا إلى إلحاد يمثل خطورة على الدولة)، وبين التصور الأخلاقي الذي يمكن أن يفهمه الجميع على أنه وحده الذي ينفعهم^(٩٥).

ويكشف هذا التحليل الكنتي عن عدم حكمة أولئك الذين يريدون اقتلاع المعتقد الديني من المسلمين نهائياً، بينما هو الشيء الوحيد الذي يمكنه أن يحفظ للأمة الإسلامية هويتها في مواجهة المحاولات المستميتة من الغرب من أجل القضاء عليها. ولذا، فإن الأقرب إلى الحكمة والوعي التاريخي هو تطوير وتجديد وإعادة بناء التصورات الدينية بما يجعلها عوامل للدفع الحضاري.

أما إذا فقدت هذه الأمة الدين، فلن يبقى لها شيء، ولن تصل إلى وحدة أو ملك. وهذا ما أدركه ابن خلدون ببصيرته النافذة عندما قال: "إن العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصبغة دينية

(94) Kant, Religion within the Limits of Reason Alone, pp.2-100.

(95) Idem.

من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين على الجملة. والسبب في ذلك أنهم لخلق التوحش الذي فيهم أصعب الأمم انقيادًا بعضهم لبعض للغلظة والأنفة وبعد الهمة والمنافسة في الرياسة، فقلما تجتمع آراؤهم. فإذا كان الدين بالنبوة أو الولاية كان الوازع لهم من أنفسهم، وذهب خلق الكبر والمنافسة منهم، فسهل انقيادهم واجتماعهم. وذلك بما يشملهم من الدين المذهب للغلظة والأنفة الوازع عن التحاسد والتنافس. فإذا كان فيهم النبي أو الولي الذي يبعثهم على القيام بأمر الله، ويذهب عنهم مذمومات الأخلاق ويأخذهم بمحمودها، ويؤلف كلمتهم لإظهار الحق، تم اجتماعهم وحصل لهم التغلب والملك...»^(٩٦).

فإذا صح كلام ابن خلدون، فلا مفر من الأخذ بما قاله كُنْتُ من ضرورة تأويل النصوص الدينية وعدم الإقدام على المحاولات غير الحكيمة لاقتلاع العقيدة. وينبغي أن يكون العقل هو المقياس. وهو مقياس لا ينبغي الخوف منه ولا سيما فيما يتعلق بالتصورات التي يقدمها القرآن والأحاديث المتواترة يقينية الثبوت دون غيرها، والتي تتخذ من العقل مباشرة أساسًا لها ومنطقيًا، وتقتضي أثر البرهان العقلي في محاولة إقناع القارئ دون اللجوء إلى وسائل خارجية خارقة للطبيعة.

ويطرح كُنْتُ مبادئ أربعة لتأويل النصوص الدينية التي يتضمن معناها الحرفي تعارضًا مع العقل، وهي ذات تداخل فيما بين بعضها البعض، وتتمثل فيما يأتي:

المبدأ الأول: يلزم تأويل أي نص ديني متضمن لعقيدة متعددة لحدود العقل المحض، بشكل يجعلها في دائرته وداخل حدوده النظرية والعملية على السواء، بحيث تأتي متضمنة لقيمة خلقية ذات تأثير في الحياة. وفي هذا المجال يجب فهم أية عقيدة تشبيهية على أنها تريد أن تقرب التصور الإلهي للإنسان العادي، وأنها لا تنص حقيقة على أية مشابهة بين الله والإنسان، ومن ثم ينبغي تأويلها تأويلًا تنزيهيًا. وكذلك النصوص المتعلقة بالإرادة الإنسانية وسبق القدر الإلهي، فينبغي تأويلها في ضوء تأكيد حرية الإنسان ومسئوليته، حتى تدعم الأسس النظرية لإقامة الأخلاق، فبدون الحرية والمسئولية لا

(٩٦) ابن خلدون، المقدمة، تحقيق د. علي عبد الواحد وافي (القاهرة، دار نهضة مصر، ٩٧٩ م) ج ٢ / ص ٥١٦. ويظل كلام ابن خلدون صحيحًا في هذه النقطة بصرف النظر عن مقصده من كلمة العرب: العرب البدو أم العرب كلهم. فهذا التحليل ينطبق على الجميع. قارن: د. طه حسين «فلسفة ابن خلدون الاجتماعية»، ومحمد عبد الله عنان «ابن خلدون: حياته وتراثه الفكري»، وساطع الحصري «دراسات عن مقدمة ابن خلدون»، ص ١٥١ - ١٦٨، وتعليق د. علي عبد الواحد وافي رقم ٣٥٩ على المقدمة، ج ٢ / ص ٤٦٩ - ٤٧١.

يمكن قيامها. والأمر نفسه فيها يخص التثليث والتجسيد، فهي عقائد يلزم إعطاؤها معنى أخلاقياً وإلا فلن تكون ذات قيمة عملية.

المبدأ الثاني: لا يحمل الإيمان قيمة في ذاته، إلا من حيث هو أداة للسلوك الأخلاقي. ومن ثم فإذا جاءت بعض النصوص لتقدم معتقداً ما فوق الأخلاق، مثل التعميد، فيلزم تأويلها للكشف عن وظيفة أخلاقية لها، حتى لو كان المعنى الحرفي مضاداً للمعنى الذي تقدمه عملية التأويل، لأن عقيدة بدون وظيفة أخلاقية لا قيمة لها ولا ينبغي أن تشكل ركناً جوهرياً من أركان الدين، حيث إن السلوك الأخلاقي هو وحده الذي يشتمل على قيمة، ولذا فإنه هو الذي يحتل الموقع الأهم.

المبدأ الثالث: يلزم تأويل النصوص الدينية لبيان مسؤولية الإنسان الكاملة عن أفعاله، واستبعاد أي تأثير خارجي من أية علة غيبية. فالإنسان بعهدته الخاص هو المسئول عن ارتقائه الخلقي أو انحداره. ومن هنا يجب استبعاد عقيدة اللطف الإلهي.

المبدأ الرابع: لا بد أن يسعى الإنسان بعمله الخاص إلى الوصول إلى الكمال الخلقي، وعندما يعجز عن ذلك له الاعتقاد بوجود مساعدة خارجية متعالية، ولا سيما إذا كان ذلك سيعطيه مزيداً من الحماسة والدفع وعدم اليأس للوصول إلى الكمال الخلقي. ومثل هذه المساعدة والعون الخارجي يجب النظر إليه كوسيلة من وسائل الترقى الخلقي في دين ما من الأديان التاريخية المقيدة بظروف العصر، وليس كركن فعلي من الدين الكلي⁽⁹⁷⁾.

وهنا ينبغي تسجيل عدة ملاحظات وانتقادات لموقف كنت:

أولها: سيطرة الرؤية الأخلاقية للعالم على كنت، حتى انحسر العالم وتم اختزاله في جانب أحادي فقط، بينما غابت الجوانب الأخرى.

ثانيها: وضع كنت لفلسفته الأخلاقية كميزان وحيد للنص الديني.

ثالثها: نزوع التأويل الكنتي إلى التلوين، بمعنى غياب قواعد موضوعية تراعي الإمكانية التأويلية التي يطرحها النص والمقصد العام له، فكنت لا يتحدث عن تلك الإمكانية التي يقدمها النص، وإنما كل ما يعنيه هو فرض المعنى العقلي عليه، الأمر الذي يجعل المحلل يتحدث عن تلوين النص عند كنت أكثر من تأويله.

(97) Kant, The Conflict of the Faculties, tr., M. J. Gregor, New York, pp. 39 ff.

رابعها: إن المبادئ الأربعة لعملية التأويل، بما فيها من تداخل، تبدو وكأنها مفصلة على طبيعة النص الإنجيلي بخاصة والكتاب المقدس بعامة، فهي ذات خصوصية مقيدة بنص ذي ملامح محددة ومليء بالأسرار والغوامض، ومن ثم فهي لا تصلح كمبادئ تأويلية كلية يمكن تطبيقها على سائر النصوص الدينية للأديان الأخرى ذات الطبيعة المتباينة، ولا سيما النص القرآني الذي يعطي للمُؤَوِّل إمكانات واسعة للتأويل، بما فيه من آيات متشابهات، وتعبيرات لفظية مرنة، وزوايا متباينة للنظر إلى العالم حسب مستويات المتلقين وتنوعهم، ومساحات تشريعية غير جامدة تفتح مجالاً وتعطي فرصاً متجددة لأعمال العقل من خلال الاستحسان والقياس والمصالح المرسلة ومواكبة ظروف العصر.

وإذا كان كُنْتُ لم يرد على ملاحظات من هذا القبيل، فإنه قد رد على ملاحظات من نوع آخر، حيث أشار في كتابه «النزاع بين كليات الجامعة» إلى أنه من الممكن أن تنشأ اعتراضات على شرعية مبادئ التأويل الأربعة ليس فقط من اللاهوتي، بل كذلك من جانب العقلاني المحض.

أما اللاهوتي فيوجه اعتراضين:

الأول: أن هذه مبادئ التفسير كما تقرها كلية الفلسفة، ولا ينبغي أن تتدخل في مجال علم اللاهوت.

ورَدُّ كُنْتُ على هذا الاعتراض هو أن عقائد الكنيسة بحاجة إلى علم تاريخي، لكن الإيمان الباطني لا يحتاج إلا إلى العقل فقط، والعقل هو وحده القادر على حل الخلاف بين علماء اللاهوت، ولا يوجد أية خطورة على اللاهوت مما تقوم به كلية الفلسفة. ولا يجوز من اللاهوتي أن يطلب من كلية الفلسفة ألا تتدخل في اللاهوت؛ لأن كلية اللاهوت تتدخل في الفلسفة. وعندما تكف هذه الأخيرة عن التدخل في الفلسفة، ستتوقف كلية الفلسفة عن التدخل في اللاهوت.

والاعتراض الثاني: أن التأويل الذي تطرحه مبادئ التأويل الأربعة ليست إلا مجرد تفسيرات رمزية.

ويرد كُنْتُ بأن هذه المبادئ تقدم تأويلاً أخلاقياً قائماً على العقل، وليس تفسيراً رمزياً؛ لأن التفسير الرمزي هو الذي يتبعه القائلون بأن قصص الكتاب المقدس قصص رمزية.

كما أنه ليس تأويلاً صوفيّاً؛ لأنه يعتمد على العقل ولا يعتمد على الأحلام والكشف والرؤى.

أما الاعتراضات العقلية ضد تفسير الكتاب المقدس تفسيرًا عقليًا، فهي أربعة:

الأول: أن الكتاب يفسر نفسه بنفسه، وليس بالعقل، لأن الأساس في معرفة الكتاب ليس أساسًا عقليًا.

ويرد كُنْتُ على هذا الاعتراض بأنه لذلك السبب بعينه لا بد من استعمال العقل، لأن الوحي ينبغي ألا يتأسس في التاريخ أو في التجربة بل في العقل.

الثاني: لما كان الوحي يقوم على الإرادة الإلهية، فإن البداية بالعقل - أي بالنظر في موضوع الإرادة - شك في الإرادة الإلهية.

ويرى كُنْتُ أن هذا الاعتراض صحيح فيما يتعلق بإيمان الكنيسة، ولكن ليس صحيحًا فيما يتعلق بالإيمان الديني الذي يقوم على الاعتقاد بالحقيقة.

الثالث: كيف يمكن أن يقال للميت: «قم وسر» إن لم يصحب هذا القول - إذا تحقق - قوة خارقة للعادة - لا شأن للعقل بها؟

لكن يرى كُنْتُ أن هذا النداء يمكن تأويله على أنه موجه للعقل، ويسير إلى المبدأ الشرطي القبلي للحياة الخلقية، أي إمكانية الحياة الخلقية بفعل الإرادة.

الرابع: أن الإيمان بوسيلة مجهولة يتعلق بها مصيرنا يقوم على عقيدة نقر بها، إشباعا لحاجة نشعر بها، ولا دخل في هذا للعقل.

ويعترف كُنْتُ بصحة ذلك، غير أنه يرى أن من الأفضل تأسيس العقل على فكرة قبلية على الأقل من الناحية العملية^(٩٨).

ولم يكتفِ كُنْتُ بالبيان النظري الذي يوضح فيه منهج ومبادئ تأويل الكتب المقدسة، ولا بدفع الاعتراضات التي قد يعترض بها البعض عليه، بل قام بعملية تأويل شاملة للعقائد المسيحية بغية وضعها في إطار عقلائي وتفرغها من كل ما يمكن أن يعارض طبيعة الدين العقلي المحض. إذن، فكُنْتُ يرى إمكانية التقاء الدين مع الفلسفة عن طريق التأويل العقلي للكتب المقدسة.

(٩٨) د. حسن حنفي، دراسات فلسفية (القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٨ م) ص ٣٤٩.

وفي فترة معاصرة لكُنْتُ أنشأُ فردريك جاكوبي Jacobi.F (١٧٤٣ - ١٨١٩ م)^(٩٩)، «فلسفة الوجدان» الجديدة، أو ما دعاه فلسفة «الإحساس والإيمان Philosophy and Faith»، والإحساس الديني هو أساس فلسفته^(١٠٠).

أما هيجل، فله تصور مختلف عن كُنْتُ؛ حيث اعتبر الوعي الديني بالإله ما هو إلا حركة سير الروح نحو اللامتناهي، أو هو حركة الفكر الذي يفكر في معطيات الحواس صاعدًا منها إلى عالم ما وراء الحس، عابرًا الهوة من المتناهي إلى اللامتناهي، ممزقًا سلسلة الحس، وهذا العبور والانتقال هو الفكر ولا شيء غير الفكر، فإذا ما قلت إنه لا ينبغي أن يكون هناك مثل هذا الانتقال فكأنك تقول إنه لا ينبغي أن يكون هناك تفكير. والحيوان لا يقوم بمثل هذا الانتقال لأنه لا يرتفع مطلقًا عن مستوى الإحساس؛ ولهذا فهو بغير دين.

ويرى هيجل أن الدين يقع بين الفن والفلسفة.

فالروح المطلق يظهر بثلاثة طرق مختلفة في الفن والدين والفلسفة:

أولاً: يظهر في الفن بطريقة حسية، من خلال الصور والتماثيل التي تعبر عن المطلق على أنه موضوع حسي وليس روحًا، مثلما يظهر في فنون الديانات الوثنية.

ثانيًا: يظهر في الدين بطريقة تمثيلية مجازية رمزية، من خلال اللغة المعتمدة على الاستعارات والكنائيات والتشبيهات.

ثالثًا: يظهر في الفلسفة بشكل مجرد، من خلال الفكر الخالص الذي يعبر عن نفسه بلغة مجردة.

فالروح المطلق يتجلى بادئ ذي بدء في موضوعات حسية على نحو ما يتضح في الفن، لكن الروح المطلق بوصفه روحًا لا يمكن أن يتجلى على نحو كافٍ، في الصورة الحسية؛ لأن هذه الأخيرة لا تستطيع أن تعبر عن حقيقة ما هو روحى تعبيرًا كاملاً. بيد أن هذا لا ينفي أن الفن يعبر، بشكل ما، وإن كان غير كافٍ، عن المطلق، حيث يعبر عنه على أنه موضوع حسي، وليس روحًا.

ويظهر لنا هذا على سبيل المثال في الديانات الوثنية التي تصور الألوهية على شكل تماثيل أو

صور.

(99) M. Rosenthal & Yudin, A dictionary of Philosophy, p. 318.

(100) Ibid., p. 224.

ومن هنا، فإن الفن يظل يعاني تناقضًا داخليًا، ولا يحل هذا التناقض إلا في الدين، حيث يرتفع العقل من مرحلة إدراك المطلق بوصفه موضوعاً حسيًا إلى مرحلة أخرى أرقى، هي الدين الذي يدرك موضوعه لا على أنه من موضوعات الحس، ولا من موضوعات العقل الخالص، وإنما يدركه على أنه أمر بين الحس والعقل الخالص، يسميه هيجل بالتمثيل.

فالدين يقع في مرحلة وسطى؛ لأنه - وإن كان يدرك الحقيقة المطلقة - إلا أنه يعبر عنها بشكل مجازي تمثيلي تصويري. والمقصود بتصويري هنا ليس التصوير الحسي بكل ما فيه من جزئية، وإنما التصوير هنا يحمل دلالة كلية؛ إذ يعبر عن فكر خالص وحقيقة مجردة مستخدمًا التعبير المجازي أو الرمزي.

وعلى هذا الأساس يقارن هيجل بين موضوع الفلسفة وموضوع الدين، ويرى أن الموضوع واحد، وهو المطلق أو اللامتناهي، لكن الخلاف بينهما يكمن في شكل التعبير، ففي حين تعبر الفلسفة بشكل فكري مجرد، يعبر الدين بشكل مجازي.

ذلك أن الروح يرتدي في الدين شكلًا خاصًا يمكنه أن يكون ملموسًا، ويتخذ التمثيل مقراً له، بينما الروح في الفلسفة تتخذ الفكر مقراً لها وتعبيراً عنها. وبهذا تختلف الفلسفة عن الدين، رغم أن المضمون مشترك وموحد فيهما⁽¹⁰¹⁾.

ويمر الإنسان بلحظتين في علاقته مع الروح المطلق حسب ما قال هيجل في «محاضرات في تاريخ الفلسفة»:

أولاهما: يكون فيها الإنسان بعيداً عن الروح المطلق، ومنفصلاً عنه، حيث يكون الروح الأساسي هو المطلق بوصفه شيئاً خارجياً بالنسبة إلى الروح الذاتي، أي إن المطلق يكون موضوعاً يظهر للوعي كشيء تاريخي في أقاصي الزمان والمكان.

وثانيتهما: يكون فيها الإنسان متوافقاً مع الروح المطلق، وهي لحظة الخشوع، حيث يعيش الروح الحياة الحميمة بعد إزالة الانشقاق، والقضاء على الانفصال، وتتوحد الروح مع الموضوع، ويصبح الفرد مسكوناً بالروح.

(101) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, pp. 9-78.

وما يشكل في الدين لحظتين أو مرحلتين لا يشكل إلا لحظة واحدة في الفلسفة؛ لأن في الفلسفة الروح يفكر في الروح مباشرة. ويرى هيجل أن فضل الفلسفة يكمن في أنها توحد ما هو مفصول في الدين. ومثال ذلك: أن الدين المسيحي يمثل الله كشخص، أي كشيء خارجي، وفي العبادة والخشوع تتحقق الوحدة. لكن ما يشكل في الدين لحظات متميزة موحد في الفكر الفلسفي؛ حيث لا يتم التفكير في الله كشخص ولكن كفكر، فالفكر الإنساني يفكر في الله كموضوع فكري، وهنا تحدث الوحدة، فالفكر يصبح ذاتاً وموضوعاً؛ لأن الفكر يفكر في ذاته، فهو يمارس التفكير، وهو أيضاً موضوع التفكير. وإذا استعرنا لغة أرسطو للتعبير عن هذا التصور الهيجلي لقلنا إن الفكر عند هيجل عقل وعافل ومعقول.

وإذا كان يظهر أحياناً تعارض بين الدين والفلسفة، فهذا التعارض مجرد تعارض ظاهري. وعلى سبيل المثال:

فالقول في المسيحية بأن الله الآب أنجب ابنه، هو إشارة إلى الفكرة الفلسفية التي تقول بتموضع وتخرج الروح الإلهي في الطبيعة، لكنه في الدين المسيحي - وهو الدين الحق عند هيجل - يظهر على شكل علاقة حسية بين الآب والابن، فهي من حيث الشكل تتعارض تماماً مع الفلسفة. لكن لو تم النظر إليها باعتبارها، تصويراً مستعاراً من عمليات الطبيعة التي يتجلى فيها كيفية التخرج، فلن تجد تعارضاً بين مضمون الدين ومضمون الفلسفة.

إن التمثيل أو الفهم في الوعي الديني يتضمن عنصراً حسياً نسبياً، شيمة العلاقات بين أشياء الطبيعة. ومن هنا فإن الدين - يقصد هنا الدين المسيحي - يلجأ إلى التمثيل والتشبيه، ويقول إن الله أنجب ابناً، وهذا ما لا يقال في الفلسفة، وإن كانت تعترف - من زاوية ما - بما هو جوهري، بما هو فكري في هذه العلاقة، وهو تموضع وتخرج الروح الإلهي.

وتمر علاقة الدين بالفلسفة عند هيجل بالمراحل التالية:

- ١ - في بداية الوعي الإنساني لا يكون هناك تعارض بين الدين والفلسفة.
- ٢ - بعد أن تقوى الفلسفة يظهر التمثيل الديني والفكر الفلسفي وكأنهما متعارضان عدوَّان، ولا يكونان واعيين إلا باختلافهما وعداوتهما.

٣- لكن الفكر في مرحلة تالية يتعرف على نفسه في الدين، ويصل إلى مرتبة إدراك هذا الآخر ك لحظة من ذاته.

ولا شك أن الملاحظة الهيكلية صائبة تمامًا، ويمكن التدليل عليها بأدلة كثيرة، فعداء الفكر للشكل الذي يتخذه الدين ما هو إلا مرحلة غير ناضجة يمر بها الفكر، ثم يتجاوزها بعد أن يكتمل نضجه، حيث يدرك الدين كجزء من ذاته.

إن وجود الدين أمر ضروري للروح المطلق، لأن الدين هو الشكل الخاص بوعي الحق كما هو بالنسبة إلى عامة الناس.

لكن النظر الفلسفي الذي يبلغ مرتبة الحق النظري، مقصور على أرقى مرحلة للروح والتي لا يبلغها عامة الناس، فالنظر الفلسفي في الحق والوعي به في صورته الحقيقية هو الشكل الفكري الخاص بالفلسفة.

ويؤكد هيجل على ضرورة الدين من حيث هو دين، فمن المغالطة الظن بأن الكهنة - كما يقول هو أيضًا - اخترعوا الأديان لكي يخدعوا الشعوب؛ فالأديان في جوهرها تشترك مع الفلسفة في موضوع واحد هو الله وعلاقة الإنسان به.

وخلاصة الأمر أن موضوع الدين هو موضوع الفلسفة نفسه، فالاثنتان يبحثان في العقل الكلي الذي هو بذاته ولذاته، الجوهر المطلق. ويحاولان أن يستبعدا التعارض بين المتناهي واللامتناهي، بين الإنساني والإلهي.

غير أن الدين يجري هذه المصالحة بواسطة الخشوع، بواسطة العبادة، بواسطة الشعور والوجدان والتمثل. بينما الفلسفة تريد إجراءها بواسطة الفكر الخالص، لكن رغم وجود هذا الخلاف بينهما في الوسيلة، فإن القرابة بينهما قائمة؛ إذ إنهما يتوحدان في مضمونها وغايتها ولا يتمايزان إلا بالشكل^(١٠٢).

ولا يجوز فهم هذا التمايز بينهما كما لو كان الدين لا يشتمل البتة على أي فكر، فالدين عند هيجل يشتمل أيضًا على أفكار عامة، وليس هذا الاشتمال ضمنيًا مستترًا يتطلب جهدًا لاستخلاصه

(١٠٢) قارن: هيجل، موسوعة العلوم الفلسفية، ترجمة د. إمام عبد الفتاح، (بيروت، دار التنوير، ١٩٨٣م)، ج ١/ ص ٤٧ وما بعدها.

مثلاً هو الحال بالنسبة للأساطير وتمثيلات الخيال، بل إن الأفكار توجد على نحو صريح في الدين. ويضرب هيجل على ذلك مثلاً من الديانات الفارسية والهندوسية؛ إذ إنها تتضمن أفكاراً محددة، وهي في جزء منها أفكار نظرية رفيعة وعميقة الغور، ولا تتطلب أي شرح.

وينبغي أن نضيف في هذا الصدد من جانبنا الدين الإسلامي الذي يشتمل على أفكار بالغة التجريد والنظرية، بجوار اشتغاله على تمثيلات مجازية، بل إن المفهوم الأساسي الذي يقوم عليه الإسلام مفهوم تجريدي خالص، وهو التوحيد الإلهي، فمفهوم الألوهية الإسلامي يقف - بين سائر مفاهيم الألوهية التي تقدمها الديانات الأخرى - كأكثر المفاهيم إيغالاً في التجريد والتنزيه عن الحس والمحسوس، وأكثرها بعداً عن المجاز والتمثيل، لدرجة أن بعض النصوص الإسلامية تقدمه كمجاز ليس للحس فقط، إنها كمجاز للعقل، وإن كان غير مضاد له، إمعاناً في التجريد والتنزيه، مثل قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، وقوله: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ٤٠]، أو القول الذائع في كتب العقيدة الإسلامية: «كل ما خطر ببالك فالله خلاف ذلك».

ولو كان هيجل تعمق في مفهوم التوحيد الإسلامي من خلال معلومات دقيقة، لكان بإمكانه أن يكتشف أبعاداً فلسفية عميقة الغور كانت كفيلة بتغيير موقفه الذي تجاهل فيه الإسلام في «محاضرات في فلسفة الدين»؛ حيث لم يذكره في سياق التطور العام لأديان البشرية التي اختتمها بالمسيحية، وإن كان قد ذكره على نحو هامشي غير لائق به سنشير إليه لاحقاً.

وفي فلسفة كيركجارد Kierkegaard (١٨١٣-١٨٥٥ م) التقت الوجودية والدين على خط واحد. ومع هذا تأثرت به الوجودية الملحدة به. وقد جاءت أفكاره كمحاولة لتصحيح الإيمان المسيحي بالحفر في الأسس والأصول المسيحية؛ حيث رأى أن كثيراً من المفاهيم المهمة في العقيدة المسيحية قد أخفيت بفعل الكنيسة. ومن ثم جاءت وجودية كيركجارد كرد فعل على تسلط الكنيسة وتحكمها في الإنسان بشكل متعسف باسم الدين. ولقد كان لجرأته الشديدة وتدخلاته الشجاعة في سياسة الكنيسة الدنماركية المعاصرة له ما لفت إليه الانتباه باعتباره صاحب ثورة فردية فاقت بروتستانتية لوثر في محاولاته الحارة لإنعاش الإيمان المسيحي؛ حيث سعى إلى تجديد المسيحية من خلال المسيحية نفسها لا بالعودة إلى التراث الكنسي. ويرى أن العقيدة المسيحية مفارقة، لا يمكن للعقل أن يفهمها، فهي تجمع بين نقيضين شأنها شأن المفارقة. وعند كيركجارد - المسيحية عشرة، والمسيحي عشرة، والمسيح هو العشرة الكبرى. ويرى أن الإيمان الكامل والوقوف أمام الله

يحتاج إلى وثبة، ولا يمكن تحقيقه بطريقة عقلانية منطقية. ولذا، فإن تقدم الإنسان نحو الإيمان يمر بمراحل ثلاث هي: المرحلة الجمالية، والمرحلة الأخلاقية، والمرحلة الدينية. وجاء وصفه لها وصفاً لكيفية استخدام الحرية من جهة، ووصفاً لطرق علاقة الفرد بالله من جهة أخرى، وهنا تلتقي فلسفته في الدين مع فلسفته الوجودية. والمرحلة الأولى هي التي فيها يتم تذوق الجمال، وسيطر عليها حب الحاضر والسير على الهوى مع رفض الالتزام بأية واجبات. في حين أن المرحلة الثانية تتميز بالانشغال بالواجبات الاجتماعية. وأخيراً تأتي المرحلة الدينية التي تمتاز بالشعور بوجود هوة عميقة بين عالم الروح وعالم الطبيعة، بين عالم السرمدية وعالم الزمان.

وقد رفض صاحب الوضعية الاجتماعية أوجست كونت (Auguste Comte 1798-1857م) الأديان، وأكد على انحصار العلم في دراسة الظواهر العينية، ورفض ما بعد الطبيعة، ومن ثم رفض الأديان والميتافيزيقا. ودعا إلى دين وضعي *a positive religion* يضع فيه عبادة الإنسانية *humanity* محل عبادة الله.

ولم يفلت الدين من التفسير المادي الذي قدمه كارل ماركس (Karl Marx 1818-1883م)؛ حيث رده إلى الظروف التاريخية والصراع الاقتصادي^(١٠٣)، وطرح ماركس وأنجلز لأول مرة الخصائص الجوهرية للمادية التاريخية الرافضة للدين في كتاب «الأيديولوجية الألمانية»، ثم أعاد صياغتها ماركس في مقدمة كتاب «نقد الاقتصاد السياسي» (1859م)، مبيّناً أن علاقات الإنتاج هي التي تؤلف البناء الاقتصادي للمجتمع، والبناء الاقتصادي هو الأساس الواقعي الذي يقوم عليه البناء الفوقي، والبناء الفوقي هو النظم الدينية والفكرية والثقافية والسياسية والقانونية... إلخ، فالإقتصاد هو الذي يشكل الوعي؛ ومن ثم فليس إدراك الناس هو الذي يعين معيشتهم، بل على العكس من ذلك: معيشتهم الاجتماعية هي التي تعين إدراكهم. ثم صارت المادية التاريخية كمعادل لعلم الاجتماع في كتاب ماركس «رأس المال»^(١٠٤).

واعتبر ماركس أن الدين أفيون الشعوب^(١٠٥). وهو في هذا مخطئ لأن الدين - خاصة دين أنبياء السماء - كثيراً ما مثل رفضاً للأوضاع الاجتماعية، وغير كثيراً منها بالثورة عليها وإحلال نظم بديلة تحقق مصالح الجماهير. وقد تعرضت المادية التاريخية للنقد، ولا سيما في تجاهلها لدور الوعي في تطور التاريخ والمجتمع، فضلاً عن تجاهلها للروح، والرسالات الدينية الأصيلة، ودور الأنبياء

(103) Robert C. Solomon, *Introducing Philosophy*, 6 Edition, P. 347.

(104) -Ibid.

(١٠٥) د. محمد عثمان الخشت، مفهوم الروح والتربية الروحية في الفلسفات الغربية المعاصرة (مجلة المعرفة، السعودية، العدد ١٢٦، رمضان ١٤٢٦هـ).

في التغيير التاريخي. ولذا يرفضها التصور الإسلامي.

أما الوضعية العلمية عند إرنست رينان Renan Ernest (١٨٢٣-١٨٩٢ م) الفيلسوف الفرنسي فتؤكد أنه لا وجود لحقيقة لا تنبثق من مختبر أو من خزانة كتب؛ فكل ما نعرفه إنما نعرفه عن طريق دراسة الطبيعة والتاريخ. ومن ثم لا مجال للدين. وقد أصبح العلم الوضعي عنده قائماً مقام الدين ومؤدياً وظائفه، فهو المجال الوحيد الذي يمكنه أن ينظم أحوال الإنسانية ويحسنها، وهو الذي يقدم لها الرمز والناموس اللذين لا تستطيع أن تحيا بغيرهما، يقول في كتابه (مستقبل العلم): «إن العلم هو وحده الذي سيعطي الإنسانية ما لا تستطيع بدونه حياة: رمزاً وقانوناً»^(١٠٦).

وفي ذروة القرن التاسع عشر، كان في ألمانيا فريدريك نيتشه Friedrich Nietzsche (١٨٤٤ - ١٩٠٠ م) ينشئ فلسفته العدمية؛ حيث أعلن موت الإله، فليس الإله غير موجود فقط، بل إنه مات^(١٠٧)! وكان نيتشه ضد المسيحية التي كان يمقت ثارها الروحانية وأخلاقها القائمة على التواضع والخدمة، وكان شيطانه الحقيقي هو بولس الذي جعل من سيده المسيح عالماً نحرياً pundit، ومن أساطيره الجميلة Pretty myths لاهوتاً مؤسسياً^(١٠٨)! ونقد نيتشه الدين عامة والأخلاق كلها نقداً جذرياً.

وتتجلى الأفكار العدمية في معارضتها للأخلاق الحقيقية عند نيتشه الذي أسس فلسفة القوة على أساس بيولوجي تطوري، ودعا إلى القوة والكبرياء والأنانية، ونقد الدين والأخلاق التقليديين معاً نقداً جذرياً. وجاء بأخلاق مختلفة اعتبرها الأخلاق الحقيقية، واعتقد أن هذه الأخلاق تعارض الدين، ورأى أن اليهودية والمسيحية تقدمان أخلاق العبيد المزيفة، أخلاق الضعفاء: المسالمة، التواضع، الوداعة، التعاطف، المكر، المداراة، المداورة... وهي أخلاق العجز والحقد الدفين. وركز نقده على الأخلاق المسيحية باعتبارها نموذجاً لها؛ ومن ثم لُقب بعدو المسيح. بينما يقدم العقل أخلاق السادة، وهي أخلاق القوة، أخلاق الإنسان الأعلى: أخلاق الكبرياء والبطولة والشجاعة والانتصار والغلبة والسيطرة والسيادة^(١٠٩). وأخلاق نيتشه تكرر القطيعة ليس فقط مع أخلاق الدين، بل مع كل الفلسفات التاريخية، ولذا لا يمكن أن نتحدث عن أي مجال لحد

(١٠٦) رينان، مستقبل العلم، ص ٣١. اقتبس إميل برهيه، تاريخ الفلسفة: الفلسفة الحديثة، ص ٣٦.

(107) Henry D. Aiken, The Age of Ideology: The 19th Century Philosophers. p.206.

(108) Ibid.

(109) Mel Thompson. Ethics, Chicago. NTC - Publishing Group, 1994. p.131f.

أخلاقي أدنى مشترك بينها وبين الأديان والفلسفات.

وفي كتابه الأول «ميلاد المأساة» (١٨٧٢م) تناول الصراع بين اتجاهين رئيسيين هما: اتجاه أبولو إله الشمس والذي يتخذ رمزاً للوضوح والنظام، واتجاه إله الخمر ديونيزوس والذي يتخذ رمزاً للاعقلانية والفوضوية له. وبالطبع هو ينتصر للثاني على الأول! وفي كتابه «هكذا تكلم زرادشت» (١٨٨٣ - ١٨٨٥م) رفض الدين كلية، وأعلن موت الإله، وكان يقصد المسيح باعتباره أساساً لقيم العبيد.

وفي كتابه «وراء الخير والشر» (١٨٨٦م)؛ و «جنيا لوجيا أو أصل الأخلاق» (١٨٨٧)، نقد الأخلاق اليهودية والنصرانية باعتبارها أخلاق الضعفاء القائمة على الخوف والكرهية، ونادى بأخلاق السادة أخلاق المحاربين النبلاء.

وفي كتابه «ضد المسيح» (١٨٩٦م) هاجم المسيحية ونقدها نقداً مريئاً، أما كتابه «إرادة القوة» (١٩٠١م)، فقد نقد أخلاق العبيد التي يدعو إليها رجال الدين حتى يبرروا الضعف والخنوع. وفي المقابل، دعا إلى إرادة القوة واعتبر أن إرادة القوة تقف كامنة وراء الخير والشر على حد سواء، باعتبارها إرادة الإنسان الأعلى التي تقوم أخلاقه على النبل والشجاعة والقوة والهيمنة.

وينحو وليم جيمس منحى مختلفاً عن ماركس؛ إذ يفتح طريقاً للدين على أساس براجماتي نفعي، ويبرهن على الاعتقاد الديني انطلاقاً من الإرادة والرغبة بعيداً عن الأدلة المنطقية؛ فالاعتقاد عنده مسألة من مسائل الإرادة، ويرى «أن طبائعا الوجدانية ليست مؤثرة، في الواقع ونفس الأمر، في بعض معتقداتنا فحسب، ولكنها قد تكون ضرورية التأثير، وقد تكون هي العامل الوحيد الذي يوجهنا نحو هذه المعتقدات»، ويؤكد أن «الاعتقاد المبني على الرغبة... مشروع»؛ ولما كان الاعتقاد يتضمن نوعاً من المخاطرة فإنه يميل إلى خوض تلك المخاطرة؛ حيث يقول: «إذا كان الدين حقاً، ولم تكن براهيته كافية، فإنني لا أرغب أن أضيع الفرصة الوحيدة التي قد تجعلني في الجانب المنتصر؛ وتعتمد تلك الفرصة طبعاً على رغبتني في المخاطرة وفي العمل على افتراض أن ميولي النفسية التي تنظر إلى العالم نظرة دينية ميول ملهمة وحقة». ومن ثم، فإن جيمس يؤسس الدين على إرادة الاعتقاد عند الإنسان.

ويفرق برجسون بين الدين الإستايتيكي (أي الثابت الجامد) والدين الديناميكي (أي المتحرك المرن)، أما الأول فإنه دين مغلق ليس من نتاج العقل بل يدين بنشأته «للوظيفية المخترعة للأساطير»

التي تفسر بقايا الغريزة المحيطة بالعقل كالهذاب. والدين البدائي كدين إستاتيكي هو أولاً: احتياط ضد الخطر الذي يتعرض له المرء متى ما فكر في ذاته ولم يفكر إلا في ذاته، وثانياً: الدين رد فعل دفاعي للطبيعة، بواسطة العقل، ضد تصور حتمية الموت. لكن الدين الإستاتيكي ليس هو كل الدين؛ إذ لا بد من الانتقال من الدين الإستاتيكي الخارجي، إلى الدين الديناميكي الباطن وهو دين مفتوح يولد من اتصال وتطابق جزئي مع المجهود الخالق للحياة مع السورة الحيوية أو التطور الخالق. إن الدين الديناميكي يستمد أصوله من التصوف الذي يؤمن للنفس الطمأنينة والسكون. وهذا الجهد الخلاق يأتي من الله، بل إنه هو الله نفسه^(١١٠).

ويرفض الوضعيون المناطقة قضايا ما بعد الطبيعة سواء كما عبرت عنها الميتافيزيقا أو الأديان، فهي في نظرهم سفسطة بلا معنى؛ لأنه لا يمكن التحقق منها بوسائل التحقق العلمي. ومن ثم يسعون للتخلص من الدين والميتافيزيقا وإحلال المعرفة الحسية الوضعية مكانها. وكما يقول J. T. Moore إنهم يظهرون: «عداءً قوياً للدين والفلسفة التقليدية خاصة الميتافيزيقا»^(١١١).

وعجزت الوضعية عن تقديم بديل للدين، ونظرت للإنسان نظرة ضيقة الأفق، ولم تستطع تبين الحاجات الروحية في الإنسان، فضلاً عن كونها حصرت مهمة الفلسفة والعلم في جانب ضيق هو التحليل المنطقي للغة.

وقل مثل ذلك فيما سبق أن أشرنا إليه من وضعيات؛ مثل الوضعية الاجتماعية عند كونت والوضعية العلمية عند رينان^(١١٢)؛ اللذين لم يعترفا بأي شيء من الفاعليات الإنسانية سوى بالعلم الوضعي. ولم تقدم الوضعية بكل صورها أي حل للمسائل الفلسفية الكبرى التي تشغل الإنسان. ولم تتمكن أيضاً من تبين أن الحقيقة لا تكمن في العالم الخارجي الواقعي فقط، وإنما أيضاً في النفس الباطنة.

أما الفلاسفة الوجوديون فمتقسمون حول الدين، وقد أدى هذا الانقسام إلى وجود جناحين داخل الوجودية، الجناح الأول: الوجوديون المسيحيون، والجناح الثاني: الوجوديون الملحدون^(١١٣). ومن ممثلي الوجودية المؤمنة: كيركجارد، وجبريل مارسيل، وغيرهم. أما الوجودية الملحدة، فيمثلها: هيدجر، وسارتر، وكامو.

(١١٠) د. عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج ١ / ص ٣٣٨ - ٣٣٩.

(١١١) J. T. Moore, "Positivism", in Academic American Encyclopedia, New Jersey, Arete, 1980, volume 15, p 458

(١١٢) انظر نقداً موسعا للوضعية العلمية عند رينان في كتابنا: الوضعية والاستشراق (القاهرة، نهضة مصر، ٢٠٠٦م).

(١١٣) سارتر، الوجودية مذهب إنساني، ترجمة د. كمال الحج (بيروت، منشورات مكتبة الحياة، ١٩٨٣م). ص ٤١.

وجاء جاك دريدا Jacques Derrida (١٩٣٠ - ٢٠٠٤م)، بنزعة عدمية Nihilism ضد كل الأنساق التقليدية، بما فيها النسق الديني، وكان أبوه تاجرًا من اليهود السفاردين^(١١٤).

واعتبر دريدا مع سائر فلاسفة النزعة العدمية أن الأديان والعلوم مجرد بنيات ثقافية اجتماعية، والأشياء مشتتة لا نظام موحد لها، والنص ممزق المعنى ومفكك الدلالة فليس له وحدة معنى وليس له مركز، والشخصية الإنسانية لا وحدة لها، ولا ذات تلم شتاتها!

وقد جاءت حركات ما بعد الحداثة لتسير هذا المسار العدمي؛ حيث رفضت المذاهب الفكرية التي تدعي امتلاك الحقيقة المطلقة واليقين والمعنى الأوحد. وفي الوقت الذي رفضت فيه العدمية كل هذا، فإنها لم تقدم بديلاً مذهبياً يمكن الارتكان إليه، بل قدمت عدم اليقين، ودعت إلى الفردية المطلقة والنسبية المفرطة، وقلب نظام القيم والأخلاق، وفقدان الثقة في العقلانية وكل نظام أخلاقي يدور على معنى أو مركز أو محور ثابت مثل الضمير أو الله أو الواجب... إلخ!

وتنسى العدمية أن الإنسان لا يستطيع غالباً أن يعيش الحياة بدون مركز، مثله في ذلك مثل الكواكب، والأقمار، والإلكترونات، في الطبيعة. وكثير من الناس - رغم مفاسدهم الأخلاقية - لا يمكنهم أن يواصلوا الحياة دون وجود وشائج بينهم وبين «مراكز» المعنى المطلق لحياة الإنسان الروحية: الله، الروح، إيمان العدالة المطلقة في لحظة ما في المستقبل. فلولا وجود تلك المراكز للحياة الواقعية لكان كل شيء مباحاً، ولانهارت منظومة القيم، ولانعدم معنى الحياة نفسها.

ومن ثم، فالعدمية تحالف الموقف الإنساني الطبيعي؛ فالإنسان لا يستطيع أن يعيش بدون اعتقاد (بالمعنى الواسع).

لكن من الملاحظ أن جاك دريدا في سنواته الأخيرة أظهر اهتماماً متزايداً بالدين، حتى أن بعض رجال الدين في فرنسا بدءوا يهتمون بكتاباته! كان الله في عونهم^(١١٥)!

* * *

(١١٤) أي اليهود الشرقيين، تقال في مقابل اليهود (الغربيين الإشكناز).

(115) The Economist, October, 23rd, 2004.