فلسفة الدين في العصر الحديث

الفصل الخامس 5

obeikandl.com

تمهيد

تعود سيطرة الكنيسة على الدولة وعلى شتى مظاهر الحياة والفكر، إلى كتاب "مدينة الله" للقديس أوغسطين. وكان الهدف من الكتاب هو الدفاع عن المسيحية ضد ما أشيع من أن سبب هزيمة الرومان (عام 410 م) هو تخليهم عن ديانتهم القديمة التى كانت تمجد آلهة قومية تثير فى نفوسهم الحماس الوطنى، واعتناقهم ديناً ينكر هذه الآلهة ويدعو إلى عدم مقاومة الشر [1].

ومع أن هذا الهدف كان من المفترض أن يجعل للكتاب قيمة مرحلية، إلا أنه قدر للآراء الواردة فيه أن تسود على مدى عشرة قرون، فقد ظهرت طبقة (رجال الكنيسة) نصب أفرادها من أنفسهم حماة الدين والقائمين على نشره والدفاع عنه، ولكنهم كانوا يمثلون دوراً من أدوار البربرية القديمة المظلمة؛ فأوقفوا تقدم المعرفة وأوصدوا أبواب العلم، ومنعوا ازدهاره وتطوره، وبذلك هيمنوا على كل ميادين البحث العلمى، وفرضوا عليها ما رأوه حقاً، مستندين فى ذلك إلى سلطة الكتاب المقدس المعصوم من كل خطأ. وسرعان ما اتصل الدين بالظواهر الطبيعية ونحوها (مما يدخل فى نطاق العلم والفلسفة) فاتصل وصف التوراة لخلق الكون ووقوع الإنسان فى الخطيئة بفكرة "الفداء" فى المسيحية، وأفضى هذا إلى استبعاد علم طبقات الأرض، وعلم الحيوان، ودراسة الإنسان من ميادين البحث الحر؛ وأصبحت الحقيقة هى التى تقوم فى ظاهر نصوص الكتاب المقدس، وتأويله الحرفى كفيل بهداية الناس إلى وجه الحق فيما يبحثون [2].

وقد أدى هذا إلى القول بالنظرية "الجيوسنترية" [3] Geocentric Theory التى اعتمدتها الكنيسة المسيحية (فى القرن السادس الميلادى) والتى تقول إن الأرض مركز الكون وأن الشمس وبقية الكواكب تدور حولها. وأعلن القديس "فلاسطوريس" فى مقاله عن (الهرطقة): "إن إنكار القول بأن الله يجلب الأجرام السماوية فى خزائنه كل ليلة ليعلقها فى السماء – هرطقة صريحة". وفى القرن الثانى عشر كتب "بطرس اللمباردى"، الذى كان أستاذاً بجامعة باريس، يقول "كما أن الإنسان

قد خُلق من أجل اللّه، أى من أجل أن يخدمه ويخضع له، كذلك لم يُخلق الكون إلا من أجل خدمة الإنسان، أى من أجل أن يسخر له ويقوم بخدمته؛ وعلى هذا ينبغى أن يُوضع الإنسان فى مركز الكون الأوسط حتى يستطيع أن يخدم اللّه، وأن يسخر الكون لخدمة نفسه. هذا بالإضافة إلى أن الفداء المسيحى قد تم على هذه الأرض التى يقيم الإنسان على أديمها (4).

وهكذا، نجد أن النظرية "الجيوسنترية" قد امتدت جذورها إلى صميم المسيحية نفسها، بل إلى أعمق معتقداتها وآمالها ومخاوفها؛ وظلت على هذه الحال حتى منتصف القرن السادس عشر بظهور عالم الفلك البولندى الشهير "كوبرنيكوس" Copernicus (1473-1543) مؤسس النظرية "الهليوسنترية" (5) Theory Heliocentric، التى تقول أن الأرض تدور حول الشمس. وقد هاجمه رجال الدين بعنف شديد حتى أن "مارتن لوثر" M, Luther (1483-1546) (رائد حركة الإصلاح الدينى ومؤسس المذهب البروتستانتى) كتب عن "كوبرنيكوس" يقول:

"يصغى الناس إلى منجم مأفون يحاول أن يثبت أن الأرض تدور، إن هذا الممسوس يريد أن يقلب قواعد علم الفلك رأساً على عقب" (6).

وأعلن "كالفن" Calvin (1509-1564) (تلميذ لوثر وشريكه فى حركة الإصلاح الدينى) كفر وإلحاد كل من يقول إن الأرض ليست مركز النظام الكونى.

والسؤال الذى يطرح نفسه هنا هو: ما الذى كان فى الثورة العلمية يمكن أن يكون معادياً للدين؟ صحيح أن نظام "كوبرنيكوس" لم يكن يتسق مع علم الفلك الذى اعتمدته الكنيسة المسيحية فى ذلك الوقت ونظرت إليه - خطأ - على أنه جزء ضرورى من الإيمان المسيحى، ولهذا السبب كان صدمة مدمرة للنظام اللاهوتى؛ بل كان أول الصدمات الكبيرة التى حدثت فى العالم الحديث، بين مكتشفات معينة للعلم، ومعتقدات معينة للكنيسة. غير أن الصدام الحقيقى بين العلم والدين يكمن فى الموقف المتعلق بالنظرة الدينية إلى العالم. ولقد عبرت هذه النظرية عن نفسها (فى العالم الغربى) فى صورة ثلاثة معتقدات رئيسية:

1ـ هناك موجود إلهى خلق العالم .

2ـ هناك خطة كونية أو غرض كونى .

3ـ أن العالم يمثل نظاماً أخلاقياً .

ولا يتناقض علم الفلك (عند "كوبرنيكوس" وغيره) مع هذه المعتقدات الدينية، ولا مع أى مكتشفات علمية أخرى. وبهذه الطريقة يمكن لـ"الدين" أن يكيف نفسه (بسهولة) مع المكتشفات العلمية الجديدة. ولكن ما أثر العلم على هذه المعتقدات الرئيسية للدين ؟

لم يكن للمكتشفات العلمية أى علاقة بمشكلة "وجود الله"، ومع ذلك فإن الثورة العلمية قوضت الإيمان بالله فعلاً وتاريخاً وبعمق شديد. والواقع أن نشأة العلم أعقبها مباشرة نزعة شكية دينية كبرى. ففى أعقاب القرن السابع عشر ظهر أعظم عصر للشك فى العالم الحديث (هو القرن الثامن عشر) وهو العصر الذى كان فيه ملك انجلترا يشكو من أن نصف الأساقفة ملاحدة، وهو أيضاً العصر الذى أخرج "ديفيد هيوم" و "فولتير" وغيرهما. صحيح أنه يمكن أن يقال – بمعنى ما – إن هؤلاء الرجال كانوا يؤمنون بوجود إله، لكنهم كانوا رغم ذلك من الشكاك الدينيين؛ فلم يكونوا يؤمنون بإله يشبه الإله المسيحى فى العصر الوسيط [7].

* * * *

الملامح العامة للتفسير الدينى
فى القرنين السابع عشر والثامن عشر

كان من نتيجة الثورة العلمية فى القرن السابع عشر، أن تغيرت صورة العالم كما كان يفهمها العصر الوسيط، وأصبح الفكر السائد هو التصور الآلى للكون، فكل شىء فيه منظم ومترابط ويسير بدقة متناهية؛ أى أن كل شىء يظهر بسبب ويختفى بسبب دون أن تكون هناك غاية من الظهور أو الاختفاء. فالتصور الآلى يعنى استبعاد الغائية ويركز على الأسباب وحدها، أى أنه يفسر الأشياء بتحديد أسبابها لا أغراضها [8].

هذه الأهمية العظمى التى أضفاها العلم الحديث على مفهوم الآلية، دفعت ببساطة مفهوم الغائية خارج عقول الناس مما أدى إلى طمسها أو نسيانها [9]. ولم يفلت من هذه الآلية الصارمة سوى "النفس البشرية" عند "ديكارت" Descartes (1596 - 1650)، والذى دفعه إلى استثناء الإنسان من هذه الآلية، وجعل للبشر نفوساً خالدة (فى حين أن الحيوانات لا تملك هذه النفوس) هو أن النفس البشرية لا يمكن أن تكون مادية، وإلا لما بقيت بعد فناء البدن. صحيح أن "ديكارت" آمن بالمادية والآلية فى تفسير الكون، وامتد إيمانه بهما دون أن يتوقف (إلا عندما شعر أنهما أصبحا - فى رأيه - مستحيلين ولا يمكن الدفاع عنهما) غير أن إيمانه بالنفس اللامادية الواعية كان، من الناحية التاريخية، مرتبط بمضامين دينية تتعلق بفكرة خلود النفس التى هى أحد الأسباب الرئيسية التى جعلت العقل الحديث يضعها موضع شك [10].

وهذا ما نجده عند "هوبز" [11] T. Hobbes (1558- 1679) الذى رأى أن "ديكارت" لم يكن أميناً مع نفسه، وأنه فعل ذلك مداهنةً لليسوعيين [12] الذى تربى بينهم وظل ينافقهم طوال حياته. ومن هنا أعلن "هوبز" ماديته الشديدة التى

امتدت إلى النفس والله، وأصبح كل ما يوجد لابد أن يكون جسماً أى جزء من الكون، فها هو يقول:

"كل ما يشمل هذا الكون هو أجسام مادية تشغل حيزاً من الفراغ، ولا مكان فيه لما يسمى بـ "النفس" أو"الروح" أو "الجوهر المادى"[13].

لقد أخذ "هوبز" بوجهة النظر الآلية عن العالم، بما فى ذلك الطبيعة البشرية والجسد البشرى، فالجسد آلة والرغبات الإنسانية (وربما أرقى تطلعات الإنسان) ليست سوى حركات لجزئيات المادة.

أما "ديڤيد هيوم D. Hume (1711-1776)، الذى شيد وجهة النظر الطبيعية عن العالم، فقد عبر بنزعته الشكية عن التيارات الفلسفية السائدة فى العالم الحديث، وكانت رسالة الفلسفة فى نظره هى الكشف عن أصول علم للطبيعة الإنسانية يحل محل الميتافيزيقا التقليدية.

موقف ديكارت من اللاهوت

على الرغم من أن بعض الباحثين قد ذهب إلى أن "ديكارت" يعد الممثل الحقيقى للفلسفة العقلانية، إذ طرح جانباً سلطة الوحى وسلطة الكنيسة وسلطة "أرسطو"؛ واستبعد بشكل عام كل سلطة إلا سلطة العقل الذى لا يقبل إلا معياراً واحداً للحقيقة هو معيار "البداهة والوضوح". على الرغم من كل ذلك، فإن فلسفة "ديكارت" فى واقع الأمر تقبل تفسيرات عديدة [14]: منها التفسير الدينى، فقد ذهب البعض إلى أن "ديكارت" – الذى تتلمذ فى شبابه على اليسوعيين واعتنق الكثير من مبادئهم – ليس إلا نصيراً للدين ومخلصاً للعقائد المسيحية، والدليل على هذا الرأى: أن الفيلسوف قد أكد لنا أن مبادئه على أتم وفاق مع "أسرار الدين"، وأن نظريته فى آلية الحيوان (أى ليس للحيوان نفس مفكرة) تؤكد كلام الإنجيل، كما أنها نالت ترحيباً شديداً من المفكرين والمشتغلين بشئون الدين [15].

ولا شك أن "ديكارت" كان مضطراً إلى أن يحسب للسلطات حساباً كبيراً،

وكان يعرف الخطر الذى تتعرض له أى فلسفة لا تحظى بالقبول عند أصحاب الجاه والسلطان. ولقد جرب بنفسه وطأة هذه السلطة عند اليسوعيين الفرنسيين والبروتستانت الهولنديين. وهذا ما حمله على إهداء كتاب "التأملات" إلى علماء السربون وجعله يعلن فى رسائله حماسته الشديدة للدين الكاثوليكى واحترامه لرجال الكنيسة. ففى رسالة إلى الأب "مرسين" فى 25 نوفمبر 1630 يقول:

"أستطيع أن أتفاخر بأن الإيمان يجد هنا فى فلسفتى ما يستند إليه من أسباب إنسانية قوية"

كذلك كتب إلى الأب "فورنيه" فى 3 أكتوبر 1637 يقول:

"أنا أحمد الله لأن الآراء التى بدت لى صادقة جداً فى علم الطبيعة، بالنظر إلى العلل الطبيعية، كانت دائماً هى الآراء التى تتفق جيداً مع الأسرار الدينية، وأنى آمل أن أبين ذلك بوضوح فى المناسبات المقبلة" (16).

وإذا كان "ديكارت" يرى أن الأسرار الدينية والحقائق اللاهوتية، لا تنكشف لنا إلا بواسطة الفضل الإلهى؛ فكيف وصل إلى هذا اليقين؟ كيف وصل إلى الحقيقة الميتافيزيقية الأولى ؟

بدأ "ديكارت" بالشك الذى هو التأمل الأول فى طريق الاكتشاف الفلسفى.

"فلكى يصل الإنسان إلى الحقيقة يحتاج أن يضع الأشياء جميعاً موضع الشك بقدر الإمكان" (17).

ومن الشك إلى يقين الذات أى "الكوجيتو" Cogito, ergo sum [أنا أفكر إذن أنا موجود]. هذا الكوجيتو هو حدس مباشر، بمعنى أننى فى اللحظة نفسها التى أشك فيها؛ أدرك أننى أفكر وبالتالى أننى موجود ككائن مفكر. تلك الحقيقة ليس فيها مقدمة أو نتيجة، أنها حقيقة واحدة بسيطة تتلخص فى فعل واحد هو "الشك" الذى يعنى التفكير بصفة عامة، وتفكيرى "أنا" – بوصفى كائناً موجوداً – بصفة خاصة. ولكن ماذا يضمن لى فى "الكوجيتو" أننى على يقين وعلى حق ؟

إن الله هو الضامن لصحة الفكر، فيقين الفكر لاحق – منطقياً – على يقين الصدق الإلهي. يقول "ديكارت" فى "التأمل الأول" :-

"لعل الله لم يشأ إضلالي على هذا النحو، لأنه سبحانه كريم رحيم. إنه إذا كان مما يتنزه عنه الله واسع الكرم والرحمة أن يكون قد خلقني لضلال مقيم، فيبدو كذلك مما لا يليق بمقامه أن يأذن بوقوعي في الضلال أحياناً" (18).

ويصرح "ديكارت" على نحو واضح لا لبس فيه:

"إن الله – وهو أرحم الراحمين – هو المصدر الأعلى للحقيقة" (19).

وتبلغ درجة اعتماده على فكرة الضمان الإلهى حدها الأقصى، عندما يرى عدم إمكانية الوصول إلى اليقين دون معرفة وجود الله، فهو يقول :-

"إذا وجدت أن هناك إلهاً فلابد أيضاً من أن أنظر هل من الممكن أن يكون" مضلاً، فبدون معرفة هاتين الحقيقتين، لا أرى سبيلاً إلى اليقين من شيء أبداً" (20).

ويزيد الأمر تأكيداً حيث ذهب إلى أن الإنسان لن يصل إلى علم يقينى ما لم يعرف خالقه، وإذا لم يكن لديه ضمان من صدق الخالق مبدع الأشياء، لم يستطع أن يعلم علم اليقين أن هناك عالماً مادياً، فصدق الله هو العماد الوحيد لكل حقيقة .

* * * *

obeikandl.com

مذهب الدين الطبيعى

يرجع لفظ "الدين الطبيعى" Deism فى أول إشارة له إلى "بيرڤيريه" Piérféure تلميذ "كالفن" فى كتابه "التعليم المسيحى" الذى ظهر عام 1564، إذ أطلق هذا الاسم على أصحاب الدين الطبيعى Deists تمييزاً لهم عن سائر المسيحيين؛ لأنهم كانوا يؤمنون بوجود الله وينكرون كل الأسرار المتصلة بألوهية المسيح وصلبه، وقد أدرجهم "بيرڤيريه " مع الملحدين .

وظل المصطلح مجهولاً حتى أطلقه السير "صموئيل مونسون" S. Monson (المفكر الإنجليزى) عام 1755 على أى شخص يؤمن بوجود إله ولكنه لا يعتنق ديناً معيناً، فهو وإن كان موحداً إلا أنه لا يدين بعقيدة ما، وهو بصدد المسيحية ينكر عقيدة "التثليث" ويعادى النظام الكنسى.

ويرجع تأخر شيوع المصطلح فى إنجلترا إلى أن الاضطهاد الدينى لم يبلغ فيها من الشدة ما بلغه فى القارة الأوروبية، ومن ثمَّ لم تكن حركات التمرد ضد الكنيسة الإنجيلية من العنف الذى كان ضد الكنيسة الكاثوليكية [21].

ويمكن القول، إن أصحاب الدين الطبيعى لا تجمعهم وحدة فكرية، ولا يشكلون مدرسة فلسفية لأنهم لم يكونوا فلاسفة مذهبيين؛ وإنما اقتصر اهتمامهم على الجوانب العملية بهدف الإصلاح فى المجالات الدينية والاجتماعية والسياسية. وهم وإن اختلفوا فكرياً فإنه يجمعهم آخر الأمر التسليم بوجود إله مع التمرد على الكنيسة والإيمان بوحدانيته مع السخط على الاضطهاد الدينى، والدعوة إلى التسامح وحق الإنسان فى حرية الفكر فى المسائل الدينية والسياسية على السواء مع الفصل بين الدين والدولة .

ومن هنا انبثقت محاولة الدين الطبيعى لإحداث تغيير وتعديل فى الرؤية المسيحية من عدة اعتبارات دينية وفلسفية وعلمية [22].

أولاً: الاعتبارات الدينية: فقد كانت معظم معتقدات الدين متضمنة لأسرار وغيبيات لا تخضع للمشاهدة الحسية أو مبدأ العلية، فانطلق أصحاب الدين الطبيعي يجردون الدين من الوحي والمعجزات وأسرار التثليث، مدعين أن هذه المعتقدات ليست جوهرية (في الدين)، مكتفين بالإيمان بوجود الله ووحدانيته وخلقه للعالم؛ أما عبادته فتكون بالعمل الصالح دون طقوس أو شعائر.

ثانياً: الاعتبارات الفلسفية: فعندما أعلن "ديكارت" مبدأ الشك وعدم قبول شيء ما على أنه حق إلا إذا كان أمام العقل واضحاً جلياً متميزاً، فإنه استثنى كل من الأخلاق والدين؛ لأن الحقائق الدينية تأتي عن طريق الوحي (هذا بالإضافة إلى أنه كان حريصاً على ألا يغضب الكنيسة). ولكن أصحاب الدين الطبيعي لم يجدوا مبرراً لهذا الاستثناء، بل طرحت المسيحية بكل معتقداتها وطقوسها أمام العقل. ومن جانب آخر انعكست أفكار "هوبز" في تفسير الوجود على أصحاب الدين الطبيعي، وخصوصاً القول بأنه لا وجود إلا للمادة ومشتقاتها، وهذا يعني رفض لكثير من موضوعات عالم الغيب؛ كما أن تبني أخلاق مذهب اللذة يتضمن إنكاراً للدعوة إلى التقشف والزهد وحياة الرهبنة [23].

ثالثاً: الاعتبارات العلمية: حرص أصحاب الدين الطبيعي على اقحام منهج العلم في مسائل الدين، ونعني بذلك النزعة التجريبية التي تريد أن تُخْضِع كل ظاهرة للملاحظة والتجربة؛ أو الاستدلال العقلي القائم على مبدأ الضرورة في العلاقة بين العلة والمعلول. ومن هنا رأى بعضهم مثل "جون تولاند" [24] J, Toland (1670-1722) أن هناك توازي بين الفعل الإلهي وقوانين الطبيعة مادام العالم يسير وفقاً لقوانين لا تختلف تماماً كالساعة الدقيقة التي صنعها صانعها على نحو لا يسمح بأدنى خلل [25].

وعلى الأساس السابق، اتخذ "الدين الطبيعي" عدة مفاهيم، فهو يعبر عن النزعة العقلانية التي تقحم الدين في العلم - كما سبق أن ذكرنا - فضلاً عن أنه يقصر النظر في سعادة الإنسان على هذا العالم وليس العالم الآخر. كذلك يجعل

جوهر التدين عملاً صالحاً، أما الطقوس فأمور عرضية لا معنى لها، كما أنه أيضاً لا يعترف بالإلزام الدينى كمصدر للسلوك الخلقى ويحيل الإنسان إلى أخلاق الفطرة أو الطبيعة؛ ثم هو أخيراً يفصل بين الدين والدولة، بل يستبعد الدين من مختلف مظاهر الفكر وشتى صور الحياة [26].

أهم دعاة الدين الطبيعى

بدأ مذهب الدين الطبيعى على يد "هربرت تشيربرى" [27] Herbart Churbery (1583-1648) الذى حاول الاهتداء إلى دين تفضى إليه طبيعة العقل البشرى، معارضاً بذلك الدين التقليدى الذى يقوم على السلطة. وهو يرى أن الدين لا يكون ديناً سليماً إلا إذا اتفق الناس على التسليم به والإذعان لتعاليمه. والقدر المشترك الذى تتفق فيه الأديان على اختلاف صورها هو المقياس الذى يقاس به ما فيها من حق، وما تصدق فيه الأديان صدقاً مطلقاً يبدو فى مبادئ أهمها: القول بوجود الله ووجوب عبادته، والاعتراف بقيام ثواب وعقاب فى حياة أخرى؛ والتسليم بالتوبة والجزاء ... إلخ [28].

وقد واصل البحث فى الدين الطبيعى بعد ذلك "جون لوك" J. Locke (1632-1704)، فسلم بوجود إله، ورأى أن فكرة الإنسان عن هذا الإله إنما هى مستمدة مما فى نفس الإنسان من صفات تدل على العلم والسمو، غير أن "لوك" أنكر وجود اتفاق عام بين الناس على فكرة الله وعبادته؛ لأنه كان ينكر وجود أفكار فطرية يشترك فيها الناس جميعاً.

ثم جاء "جون تولاند" الذى نشر أهم مؤلف فى الدين الطبيعى بعنوان "مسيحية بلا أسرار" وفيه يعارض الأسرار الواردة فى الإنجيل، ويطعن فى صحة بعض نصوصه ويسخر من جماعة المتطهرين ويهاجم امتيازات الكنيسة.

كذلك نجد "أنطونى كولينز" [29] A, Collins (1676-1729)، الذى يدعو إلى الإصلاح الدينى والتحرر من الكهانة، ذلك لأن التعصب الدينى أشد شراً

من الإلحاد؛ ولأن الكهنة قد نشروا الشك بكثرة اختلافاتهم حول تفسير النصوص الدينية وحول الطقوس والشعائر. وأهم مؤلفاته "مقال فى حرية الفكر" وأيضاً "المسيحية كدين طبيعى" (30).

كما نجد هذا المذهب واضحاً عند أحد تلاميذ "أنطونى كولينز" وهو "توماس ولستون" Thomas Woolston (1670-1731) الذى قام بتفسير بعض نصوص الانجيل تفسيراً رمزياً فى كتابه "إحياء لدفاع قديم عن حقيقة الدين المسيحى" ضد اليهود والكفار. أما كتابه "ست مقالات عن معجزات مخلصنا"، فقد أدى به إلى السجن والاتهام بالجنون.

وفى فرنسا نجد "ڤولتير" Voltaire (1694-1778) خير ممثل لعصر التنوير فى القرن الثامن عشر، كما يعد على رأس الدعاة إلى الدين الطبيعى، انتقد بعض نصوص العهد القديم المتعلقة بقصص الأنبياء، معتبراً اياها مدسوسة على التوراة المنزلة وكان يدعو إلى حرية الفكر والتسامح، وقد عرض هذه الأفكار فى كتبه "الرسائل الفلسفية" و "قصيدة عن القانون الطبيعى" وروايته "كانديد"، وفيها انتقد فكرة العناية الإلهية لدى ليبنتز. ثم أخيراً "رسالة عن التسامح".

وأيضاً يعد "جان جاك روسو" Rousseau (1712-1778) أحد أصحاب الدين الطبيعى بما أعلنه فى كتابه "أميل – أو فى التربية" خاصةً فى القسم الرابع من هذا الكتاب الذى عنوانه "مهنة الإيمان لدى قسيس"، إذ انطق القسيس بأفكار من الدين الطبيعى حيث يجد الإنسان الإيمان فى قلبه لا فى براهين متعسفة أو يكون من خلال الطقوس والشعائر.

الاعتقاد الدينى عند هيوم (31)

أراد "هيوم" أن تمتد النظرة الطبيعية الآلية إلى الإنسان، بحيث يفسر سلوكه تفسيراً علمياً سببياً. ومن هذه الزاوية احتل الاعتقاد الدينى مكانة رئيسية فى فلسفته، على اعتبار أن الدين من الأركان الهامة فى حياة الإنسان، ويجب تفسيره

بما يتناسب مع النظرة العلمية؛ بحيث نعرف أصل العقيدة الدينية وطبيعتها ونشأتها والأسباب التى أدت إلى ظهورها. ولهذا نراه يتناول الدين فى كتابين رئيسيين:

"التاريخ الطبيعى للدين" The Natural History of Religion

و"محاورات فى الدين الطبيعى" [32]

The Dialogues Concerning Natural Religion

وقد حاول "هيوم" تفسير الدين، من منظور المذهب الطبيعى، وأن يجد فى الطبيعة أساساً لتبرير ظاهرة الاعتقاد الدينى (وخاصة الاعتقاد بوجود إله). والمقصود "بالطبيعة" هنا الطبيعة الإنسانية، وهى لا تعنى عند "هيوم" "الغرائز"، فليس الاعتقاد الدينى – بهذا المعنى – غريزة من الغرائز الأولية، بدليل أن الغرائز متشابهة دائماً عند الناس جميعاً، فى حين أن الاعتقاد الدينى يتغير مضمونه من فريق إلى فريق ومن عصر إلى عصر؛ بل هو فرع من الغرائز. بمعنى أنه ينشأ عنها (إن لم يكن واحداً منها) فهو إذن ثانوى وليس أولياً فى حياة الإنسان وفطرته، شأنه فى ذلك شأن مجموعة من الفضائل الخلقية والسياسية (كالعدالة أو الوفاء أو الولاء) فهذه كلها فضائل متفرعة من أصل فى الطبيعة الإنسانية، وليست فى ذاتها أصلاً. وإنما الأصل يكمن فى سلوك الإنسان – أى فى العواطف والانفعالات الأولية [33].

ويطبق "هيوم" النتائج التى انتهى إليها فى تحليله للعواطف [34] على الاعتقاد الدينى، فالعواطف الأولية يكون لكل منها طرفان: سبب وهدف. فالشىء الذى تبدأ منه العاطفة سيرها يكون سببها، والنهاية التى تنتهى إليها تكون هدفها. كذلك الأمر بالنسبة للاعتقاد الدينى، فأصله هو السبب الذى يستثيره؛ ونهايته هى قوة غير مرئية عاقلة [35].

ويرى "هيوم" أن هناك إجماع بين الناس على وجود هذه القوة غير المرئية العاقلة، لكنهم يختلفون فى طبيعتها وخصائصها باختلاف ثقافتهم ودرجة علمهم.

وهنا يأتى دور العقل الذى يحدد خصائص تلك القوة، أما وجودها فلا شأن للعقل به. أى أن العقل يثبت للقوة العاقلة هذه الصفة أو تلك دون أن يمس وجودها [36].

من هذا المنطلق يدور النقاش فى كتابه "محاورات فى الدين الطبيعى"، حيث يلجأ "هيوم" إلى أسلوب المحاورة – فى هذا الكتاب – لرغبته فى عرض الآراء المختلفة حول صفات الله. ويدور الحوار بين ثلاثة أشخاص هم:

"ديميا" Demea وهو اسم مأخوذ من التراث المسيحى، ولهذا كان يعبر عن موقف رجل اللاهوت فى تعصبه وجموده. و"كليانتس" Cleanthes وهو – فى الأعم الأغلب – الشخصية التى عبر "هيوم" من خلالها عن آرائه الخاصة، أى تلك التى تعبر عن قدرة العقل على الوصول إلى الحقيقة. أما الثالث "فيلو" Philo وهو اسم لأحد فلاسفة الأكاديمية، ويمثل موقف المتشكك الذى لا يريد أن يؤمن لا بالدين ولا بالعقل [37]

والموضوع الأساسى الذى يدور حوله النقاش بين المتحاورين الثلاثة، ليس هو "وجود الله" (لأنهم جميعاً يتفقون على وجوده) بل هو معرفة طبيعة الله وخصائصه. ويتفق "ديميا" و"فيلو" معاً، على أن الإنسان يستحيل عليه أن يعرف عن تلك الطبيعة الإلهية شيئاً مستعيناً بالعقل وحده.

لكن "كليانتس" يرى أن الإنسان فى وسعه – مستعيناً بعقله – أن يقيس طبيعة الله على طبيعة الإنسان لما بين الأثنين من تشابه (وهذا ما يُعرف بدليل المماثلة) [38].

ولكن هل يجوز أن نحكم على الله بما نحكم به على الإنسان ؟ يحاول "فيلو" المتشكك أن يهدم حجة "كليانتس"، ويرى أن العالم يشبه الكائن العضوى فى تكامل أعضائه وفى نمائه، وذلك مثل الشجرة التى حالما تسقط بذورها فى الحقول تنتج أشجار أخرى (وهذا ما يُعرف بالدليل الكسمولوجى أى الكونى) ويظل الحوار قائماً حول إمكان معرفة الإنسان لطبيعة الله، ويخرج "ديميا" من النقاش، ويظل الآخران "فيلو" و"كليانتس"، وينتهى الحوار بأن مبادئ "فيلو" المتشكك ارجح صواباً من مبادئ "ديميا" المؤمن، لكن مبادئ "كليانتس" أشد صواباً من مبادئ

زميليه معاً، فبالعقل – كما يقول "كليانتس" – يمكن أن نهتدى إلى خصائص الله وصفاته [39].

من هذا كله نستنتج أن فلسفة "هيوم" الخاصة عن الدين وآرائه فى الألوهية، لا تؤدى إلى أى عقيدة دينية تهتم بالطقوس والشعائر، أو إلى إقامة مؤسسة دينية؛ ذلك لأنه أرجع الدين إلى مشاعر الرجاء والأمل، أى إلى الحالات النفسية الذاتية وهى تتخذ صورة دينية من خلال تفكير الإنسان ومثوله أمام قوة عليا غير مرئية عاقلة [40].

❊ ❊ ❊ ❊

obeikandl.com

النظرة الدينية إلى العالم

لقد تعقبنا مسيرة الفكر الفلسفى فى العصر الحديث، والتيارات التى سيطرت عليه، والنتائج التى توصلت إليها ثورة العلم فى هذا العصر؛ وذلك منذ القرن السادس عشر حتى القرن الثامن عشر. ولكن هذه المسيرة تعبر عن صورة هى أحادية الجانب، أى أنها تعبر عن النظرة الواحدة إلى العالم التى تتمثل فى آراء فلاسفة هذه الحقبة الزمنية، فكل فيلسوف ينظر إلى العالم بطريقته الخاصة وهى عادةً النظرة العلمية أو الطبيعية [41].

غير أن هذه الوجهة من النظر ليست هى المسيطرة وحدها، بل هناك قوى لها وزنها تعمل ضدها، وهذه القوى عبرت عن نفسها فى الفن والأدب والفلسفة. فالقول بأنه لا يوجد غرض أو هدف فى العالم، وأن الحياة البشرية شأنها شأن أى شىء آخر عقيمة لا معنى لها، وأن العالم (وكل ما فيه بما فى ذلك الموجودات البشرية) تحكمه قوى مادية عمياء؛ وأنه ليس ثمة خير ولا جمال فى الكون ولا أى نوع آخر من القيم إلا تلك القيم التى اخترعها الإنسان لنفسه، وأن البشر يسيرون فى طرق يائسة محددة سلفاً؛ وأنه ليس لنا خيار ولا سيطرة على مصائرنا. كل هذه الأمور ثارت ضدها احتجاجات وردود أفعال ظهرت بين الفلاسفة، كما ظهرت بين الشعراء والفنانين والموسيقيين والعلماء. فقد ثارت الروح البشرية على مثل هذه النتائج وتمردت عليها، وهذا التمرد أخذ شكل النظرة الدينية إلى العالم [42].

هذه النظرة الدينية لا يمكن أن تكون، فى الواقع، إحياء لصورة العالم فى العصر الوسيط (فتلك الصورة لا يمكن أن تعود مرة أخرى) بل إن تلك الروح الدينية قد عبرت عن نفسها فى أشكال تتناسب مع العصر الذى ظهرت فيه، فهى ترى أن هناك غرضاً فى تخطيط الأشياء؛ لابد أن تتلائم معه الحياة الإنسانية بطريقة ما، حتى يكون لهذه الحياة ذاتها معنى بوصفها جزءاً من الخطة الكونية العامة. فالعالم – وفقاً لهذه الوجهة من النظر – لا تحكمه قوى فيزيائية عمياء، بل

قوى روحية تتصورها معظم الديانات تحت اسم الله. ومن ثمَّ، فإن العالم عبارة عن نظام أخلاقى ينتشر فيه الخير والعدالة رغم ما قد يبدو فى الظاهر عكس ذلك. تلك هى العناصر الأساسية الثلاثة للنظرة الدينية على نحو ما عرضناها سابقاً وهى تتلخص فى: أن هناك إلهاً خالق للعالم، وهناك خطة كونية أو غرض كونى، وأن العالم يمثل نظاماً أخلاقياً.

وسوف نجد أن النظرة الدينية إلى العالم تتجسد فى سلسلة من الفلسفات وأشكال الفن والتعبيرات الأدبية التى تشكل بالفعل التيار الجديد والذى يمثله "ديكارت" (43) و"باركلى" و"كانط" (44) و"هيجل" و"المثاليين بعد كانط" و"الرومانسية" و"المثالية المطلقة" فى انجلترا وأمريكا عند فلاسفة مثل "برادلى" و"بوزانكت" و"رويس". غير أن هذا التيار قد ظهر على نحو أكثر وضوحاً عند رائد الوجودية الأول "سرن كيركجور".

الدين فى حدود العقل الخالص

عرض "كانط" رؤيته للدين فى كتابه "الدين فى حدود العقل الخالص" (45)، وقد اهتم - فى هذا الكتاب - بالصلة بين الأخلاق والدين، ورأى أن الأخلاق ليست فى حاجة إلى الفكرة القائلة بوجود كائن آخر يعلو على الإنسان - حتى يكون فى وسعه أن يتعرف على واجبه - كما أنها ليست فى حاجة أيضاً إلى افتراض وجود باعث آخر يخرج عن حدود القانون الأخلاقى - حتى يكون فى وسعه أن يؤدى واجبه. معنى هذا، أن الأخلاق ليست فى حاجة إلى الدين، من أجل قيام الأخلاق ذاتها، بل هى مكتفية بذاتها بمقتضى طبيعة العقل نفسه.

صحيح أن القانون الأخلاقى يفترض وجود كائن آسمى، ولكن فكرة هذا الكائن قد صدرت من الأخلاق دون أن تكون هى الأصل فى ظهور الأخلاق (46).

وفى هذا الإطار، يرفض "كانط" كل نزعة فلسفية تقيم الأخلاق على السلطة الإلهية أو على إرادة أى كائن علوى، وهذا هو السبب فى أنه يرفض تأسيس

الأخلاق على الدين، أو أن الدين هو الضابط للأخلاق؛ فى حين أن الأخلاق وحدها هى التى يمكن أن تؤهلنا إلى الدين. فالقانون الأخلاقى يتفق مع إرادة الله، والأخلاق التى ينص عليها الدين تختلف عن الشعائر والعبادات الخارجية التى نتمسك بها [47].

والحق أن وجهة نظر "كانط" فى الدين تختلف كل الاختلاف عن النظرة التقليدية إلى الدين، أى نظرة اللاهوتيين ورجال الكنيسة التى تعد الناس بالثواب وبالسعادة الأبدية وتنذرهم بالعقاب الأليم. إذ يعتقد "كانط" أن الدين الحق – الدين بمعناه الصحيح – لابد أن ينبع من الأخلاق، أى ينبع من العقل وهو الدعامة الوحيدة الممكنة لإقامة الإيمان السليم [48].

ومن هنا يرى "كانط" أن الدين ليس عقيدة نظرية، بل هو فعل خلقى باطنى أو عبادة روحية خالصة. ولذلك نراه يضع الشعور الأخلاقى فى منزلة أرفع من العقائد والطقوس الشكلية. والخطأ الأكبر الذى يقع فيه الكثيرون من أصحاب الديانات – على حد قوله – هو أنهم يأخذون الكتب الدينية بحذافيرها، ويهتمون – بصفة خاصة – بالفرائض وضروب العبادة الخارجية. لكن المهم هو فهم الروح الباطنة للدين، وتفسير الكتب الدينية رمزياً؛ وتجريد الدين من كل الاعتبارات الخارجية والتاريخية. وهذا هو معنى قوله :

"إنه لا ينبغى البحث عن الدين خارجاً عنا، بل فى داخلنا" [49].

الدين والمعرفة المطلقة

عرض "هيجل" مفهومه عن الدين [50] فى كتابه "فينومينولوجيا الروح" تحت عنوان "الدين والمعرفة المطلقة"، وذلك فى سياق حديثه عن الروح المطلق، فقد رأى أن مضمون الروح المطلق يعنى إدراك المطلق؛ ومادام المطلق والله لفظين مترادفين، فإننا هنا بإزاء الدائرة الخاصة بالدين. فهذه الدائرة ليست شيئاً سوى معرفة الله أو – على حد قوله – إدراك اللامتناهى الخالد [51].

وتتخذ معرفة المطلق عند "هيجل" ثلاثة طرق تعطينا ثلاث مراحل هى: الفن، والدين، والفلسفة. ومضمون هذه المراحل الثلاث شيء واحد هو الخالد الأزلى اللامتناهى الإلهى، أى المطلق. والهدف (من هذه المراحل) هو إدراك الحقيقة المطلقة، وتلك الحقيقة تختلف بعضها عن بعض بمقدار ما تختلف الصورة التى تبدو فيها (الحقيقة المطلقة) أمام الوعى. فالفن بوصفه المرحلة الأولى هو أدنى الصور التى يُدرك فيها الخالد الأزلى وأقلها اكتمالاً، أما الصورة التى يشكل فيها الدين فهى تأتى فى مرحلة أعلى تالية؛ لكن الفلسفة هى وحدها الصورة التامة المكتملة لإدراك المطلق. وفضلاً عن ذلك، فما دام جوهر هذه المراحل كلها ليس إلا شيئاً واحداً فحسب، فإن علوها النسبى أو انخفاضها النسبى إنما يرجع فى النهاية إلى الصورة التى تبدو فيها الحقيقة المطلقة أمام الوعى – كما سبق القول. فالدين يتضمن الحقيقة الأساسية التى تتضمنها الفلسفة لكنه يعبر عنها على نحو أدنى من تعبير الفلسفة. ويُعرف هيجل الدين بأنه :

"تجل للمطلق فى إطار الفكر، أو هو الحضور الحى للامتناهى فى المتناهى " (52).

معنى هذا، أن الدين مرحلة ضرورية فى التطور الجدلى للروح ووجوده ليس محض صدفة وليس وسيلة بشرية خالصة، وإنما هو عمل ضرورى من أعمال العقل فى العالم. وهو تجل ضرورى (حقيقى وصحيح) للمطلق.

وكل دين يتضمن بالضرورة ثلاث لحظات تقابل (على التوالى) لحظات الفكر الثلاث:

1- **لحظة الكلية:** وهذه اللحظة هى الله أو العقل الكلى .

2- **لحظة الجزئية:** وهى لحظة انفصال العقل الكلى عن العقل الجزئى. فالعقل البشرى يدرك الله بوصفه موضوعاً خاصاً به، كما يدرك كذلك انفصاله واغترابه عن الله؛ وهذا الاغتراب والابتعاد عن الله يظهر على أنه خطيئة وبؤس.

3- **لحظة الفردية:** وتعبر هذه اللحظة عن عودة الجزئى إلى الكلى، وهى تعنى أيضاً أن العقل البشرى يسعى إلى إلغاء بعده وانفصاله عن الله ويكافح لكى يربط نفسه بالله أو لكى يتحد معه أو يتصالح معه. ويتمثل هذا فى العبادة التى تعد العامل الأساسى فى أى دين [53].

ومن هنا، فإن الفكرة الهامة التى يعبر عنها الدين هى وحدة الله والإنسان، أى تلك التى تعنى عودة العقل المتناهى المنعزل إلى الاتحاد مع الله فى هوية واحدة. وهذا المضمون الدينى هو مضمون الروح المطلق [54].

ومادام الدين – بصفة عامة – هو مرحلة ضرورية فى التطور الجدلى للروح، فإنه يتجلى فى مراحل ثلاث كبرى هى على النحو التالى:

1- مرحلة الديانة الطبيعية، ويرى "هيجل" أن تعبير "الديانة الطبيعية يدل على جميع الديانات التى لم تعترف بالروح على أنه الكائن الأسمى أو المطلق، وتميل إلى تأليه بعض الموضوعات الطبيعية، وتتسم بصفة عامة بالطابع الرمزى.

2- مرحلة الديانة الفردية الروحية، وترتفع هذه المرحلة عن كل تجسيد حسى إلى فكرة الإله الشخص.

3- مرحلة الديانة المطلقة أو "المسيحية" وهى الديانة الوحيدة، كما يرى "هيجل"، التى تتفق تماماً مع فكرة الدين، وفيها يتحقق أيضاً الاتفاق بين الله والإنسان تحققاً كاملاً.

كيركجور [55] والوجود أمام الله

انشغل "كيركجور" Kierkegaard (1813-1855) بالمشكلة الدينية وبالكيفية التى يمكن للمرء بها أن يصبح مسيحياً، ورأى أن تقدم الذات البشرية إنما يتم عن طريق الانتقال من المرحلة الحسية الجمالية إلى المرحلة الأخلاقية حتى نصل إلى المرحلة الدينية. غير أن هذه المراحل لا يمكن أن تُوضع بطريقة منطقية؛ والمسيحية نفسها مفارقة وهى تتطلب قفزة نحو الإيمان، أما ما يُوصف

obeikandl.com

عادةً بأنه هو المسيحية – كالنظريات الجامدة والطقوس التى تمارسها الكنيسة التقليدية – فما هو إلا انحراف وضلال.

ومن هذا المنطلق يرى "كيركجور" أن اللحظة النهائية التى يدرك فيها الإنسان ذاته الحقة تحدث مع المسيحية، بحيث يصبح من خلال الخطيئة والتجسيد واعياً بمغزى قراراته الأبدية، كما يصبح واعياً باعتماده على الله (56).

والحق أن الإنسان – كما يرى "كيركجور" – يحيا حياته وهو ماثل أمام الله، سواء أكان يعرف هذا أم لا، لكن عندما يدرك أنه ماثل أمام الله يفهم ذاته ويسعى إلى الاتحاد بالذات العليا.

يقول:

"إن النقطة التى يتم التأكيد عليها هى الوجود أمام الله"(57).

وعندما يصبح الإنسان واعياً بوجوده أمام الله، يدرك أهمية القرارات التى يتخذها ونتيجة قراراته السابقة. وعندما يعتمد على الله، ويصبح مسئولاً عن ذاته يعى تماماً مفهوم الخطيئة. بعبارة أخرى، عندما يدرك الإنسان أن ذاته لا تريد أن تكون ذاتها (وذلك فى أى صورة من صور الوجود غير المسيحى) فإنه يظل فى حالة لا توازن، ومن ثم يقع فى الخطيئة (58).

ويعبر "كيركجور" عن ذلك بقوله:

"عندما تدرك الذات أنها موجودة أمام الله، فإنها تصبح لامتناهية.
وفى هذه الحالة تعرف أنها خاطئة" (59).

عندما تكتشف الذات خطاياها، فإنها تصبح على وعى بوجودها أمام الله، وكلما ازداد تصورها لله ازدادت عمقاً. وهنا يرى "كيركجور" أن الخطيئة ليس خطأ عرضياً، وإنما هى خطأ متأصل فى صميم تكوين الذات البشرية؛ لكن الذات، من أجل أن تفوز بالسعادة الأبدية والعلاقة الملائمة بالله، يجب أن تحقق ذاتها بالفعل عن طريق قراراتها الخاصة. ومعنى هذا، أن الذات – عن طريق وعيها بالخطيئة –

تضع ذاتها فى وجود عينى جديد تنشد من خلاله المثل الأعلى، وتحقق سعادتها الأبدية عن طريق إمكان غفران الخطايا (60).

ومن هنا، كان على "كيركجور"، بغية الدفاع عن عقيدته وعن إيمانه المسيحى وعن فكرته عن الذات، أن يتقدم بفكرته المضادة والتى أسماها "المفارقة المطلقة" Absolute Paradoxi، فهو يرى أن الإيمان يوجد لأن هناك اتصال ينطوى على مفارقة بين "الزمانى" و"الأبدى" بين "الله" و"الإنسان". ومن ثمَّ، ففى المسيحية التى هى ديانة الله ـ الإنسان، ينكشف جوهر الإيمان وماهيته بطريقة أفضل؛ حيث يوجد اتحاد مطلق بين شكل الإيمان ومضمونه .

* * * *

obeikandl.com

مراجع الفصل الخامس

(1) د. أحمد محمود صبحى، مذهب الدين الطبيعى، وأثره على بعض اتجاهات الفكر الإسلامى الحديث، أحد بحوث الكتاب التذكارى الذى أصدرته جامعة الكويت بعنوان الدكتور / زكى نجيب محمود. . فيلسوفاً وأديباً ومعلماً، 1987، ص382.

(2) د. توفيق الطويل، قصة النزاع بين الدين والفلسفة، مكتبة مصر، القاهرة، 1958، ص ص34 – 35.

(3) النظرية "الجيوسنترية" مشتقة من كلمة Ge فى اليونانية بمعنى الأرض، فهى النظرية التى تجعل الأرض مركزاً للكون. فالأرض تقف بلا حركة وتدور الشمس والقمر والكواكب والنجوم حولها متخذة شكل الدوائر. ولم تكن الفكرة التى تقول أن الأرض هى كوكب متحرك – فى العالم اليونانى القديم – أكثر من مجرد افتراض. فقد ذهب الفلاسفة "الفيثاغوريون" فى القرن السادس ق.م إلى أن الأرض – ومعها بقية الأجرام السماوية الأخرى – تدور حول "نار مركزية" تختبئ عنا باستمرار لأنها تقع على الجانب الآخر من الأرض. ومن ثم فلم تكن النار المركزية هى الشمس، حتى جاء "أستارخوس" Aristarchus (310-230 BC) (فى القرن الثالث ق.م) وأحل الشمس محل النار.

انظر فى ذلك: ولترستيس، الدين والعقل الحديث، ترجمة د. إمام عبد الفتاح، مكتبة مدبولى، القاهرة، 1998، ص24.

أيضاً: د. إمام عبد الفتاح، مدخل إلى الفلسفة، ص123.

(4) انظر فى ذلك: د. إمام عبد الفتاح، المرجع السابق، ص ص122 – 123.

انظر أيضاً: د. توفيق الطويل، المرجع السابق، ص ص163 – 164.

(5) النظرية "الهليوسنترية" مشتقة من كلمة Helios فى اليونانية بمعنى الشمس، فهى النظرية التى تجعل الشمس مركزاً تدور حوله الأرض وبقية الكواكب. ولم تحظ هذه النظرية القبول بمجرد ما اقترحها "كوبرنيكوس"، فقد انقضى نحو قرن كامل قبل أن يتقبلها الناس قبولاً عاماً حتى من العلماء أنفسهم؛ وظلت موضع شك حتى عصر "جاليليو" Galileo (1564-1642) (من أعظم علماء الفلك الإيطاليين فى القرن السابع عشر، أعنى بعد "كوبرنيكوس").

لمزيد من التفصيل: انظر: ولترستيس، المرجع السابق، ص78.

(6) نقلاً عن: د. إمام عبد الفتاح، المرجع السابق، ص 123.

انظر أيضاً: Paul, oskar, Kristeller, Renaissance Thought, Happer and Brothers, New York, 1964

(7) ولترستيس، المرجع سالف الذكر، ص 104.

(8) د. محمود سيد أحمد، الاعتقاد الدينى عند هيوم (رؤية نقدية)، مجلة عالم الفكر، المجلد التاسع والعشرون، العدد الأول، الكويت، 2000، ص108 .

(9) لا شك أن التمييز بين التفسير الغائى والتفسير الآلى على جانب كبير من الأهمية لفهم تاريخ الفكر البشرى، فأحد مظاهر التعارض بين العقل فى العصر الوسيط والعقل فى العصر الحديث، هو أن الأول سيطر عليه الدين (الذى ارتبط بالغائية) بينما سيطر العلم (الذى ارتبط بالآلية) على العقل الثانى .

(10) ولترستيس، المرجع السابق، ص 180 .

(11)"هوبز" هو أول ممثل للمذهب الطبيعى وللنظرة العلمية فى تاريخ العالم، فقد ترجم العلم الجديد ونقله إلى الفلسفة؛ وعمم ما وصل إليه كل من "جاليليو" و"هارفى" (العالم الفسيولوجى الإنجليزى) وغيرهما من العلماء من مكتشفات علمية. وكان أول نتيجة وصل إليها هى "المذهب المادى" .

انظر: ولترستيس، المرجع السالف، ص182.

أيضاً: د. إمام عبد الفتاح، توماس هوبز فيلسوف العقلانية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1985، ص 19.

(12) "اليسوعيون" جماعة دينية تأسست فى القرن السادس عشر على يد القديس "اغناطيوس" الأسبانى (1491 – 1556)، قاموا بدور خطير فى مقاومة الإصلاح البروتستانتى؛ هادفين إلى تجديد الكنيسة الكاثوليكية، وذلك عن طريق إرشاد وتوجيه المؤمنين من الحكام والقادة، توجيهاً عملياً وسياسياً بوجه عام؛ وعن طريق تربية أولادهم وتثقيفهم بوجه خاص. ولهذا الغرض عملوا – منذ تأسيس جماعتهم – على إنشاء المدارس والجماعات فى مختلف أنحاء أوروبا.

انظر: د. نجيب بلدى، ديكارت، سلسلة نوابغ الفكر الغربى، دار المعارف، القاهرة، 1987، ص15.

(13) انظر Thomas, Hobbes, Leviathan.

نقلاً عن: د. إمام عبد الفتاح، المرجع السابق، ص23 .

أيضاً: James, Collins, A History of Modern European Philosophy, New York, 1986, p. 103

(14) ذهب البعض إلى أن "ديكارت" فى الحقيقة هو عالم طبيعى وانشغاله بالميتافيزيقا لم يأت إلا عرضاً، أى أنه استخدم الميتافيزيقا من أجل العلم الطبيعى (الذى هو أفضل العلوم عنده) لمعرفة هذا العالم وتفاصيل ظواهره ، لكن فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر أخذ الباحثون يرجعون إلى نصوص "ديكارت"، وعمدوا إلى تأويلها بما يتناسب مع المفاهيم الميتافيزيقية، فرأى "هاملان" أن النظر الميتافيزيقى عند "ديكارت" إنما يسبق النظر الطبيعى، وهو لم يفرغ من فلسفته الطبيعية إلا بعد أن فرغ من ميتافيزيقاه. ومن مؤرخى الفلسفة الديكارتية من يحاول أن يوفق بين الرأيين: الرأى الأول القائل بأن "ديكارت" عالم طبيعى قبل كل شىء، والرأى الآخر الذى يرى أن الأصل فى فلسفته هو الدين، فقد أراد "ديكارت" أن يقيم العلم على أساس متين، كما أراد أيضاً أن يخدم الدين .

انظر: د. عثمان أمين، ديكارت، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1976، ص 257 وما بعدها.

(15) د. عثمان أمين، المرجع السابق، ص 260.

(16) انظر فى ذلك: د. نازلى إسماعيل حسين، الفلسفة الحديثة، رؤية جديدة، مكتبة الحرية الحديثة، القاهرة، 1979، ص93.

(17) ديكارت، مبادئ الفلسفة، ترجمة د. عثمان أمين، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1960، ص86.

أيضاً: ديكارت، التأملات فى الفلسفة الأولى، ترجمة د. عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1974، ص71.

(18) ديكارت، المرجع السابق، ص ص77 – 78.

(19) المرجع السابق، ص80.

(20) المرجع السابق، ص 135.

ولمزيد من التفصيل، انظر د. محمد عثمان الخشت، أقنعة ديكارت العقلانية تتساقط، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1998، ص16.

انظر أيضاً: John, Hick, Philosophy of Religion, pp. 17 – 18.

(21) د. أحمد محمود صبحى، مذهب الدين الطبيعى، ص ص385 - 386.

(22) المرجع السابق، ص 383.

(23) المرجع السابق، ص 384.

(24) "جون تولاند" فيلسوف ايرلندى من أنصار التفكير الحر، أصدر كتاب بعنوان "مسيحية بلا أسرار" عام 1696، فأغضب رجال الكنيسة الذين أمروا بحرقه ولكنه تمكن من الفرار. وضع أيضاً كتاباً بعنوان "رسائل فلسفية" صدر بعد وفاته عام 1768.

(25) لمزيد من التفصيل انظر: بول هازار، الفكر الأوربى فى القرن الثامن عشر: من منتسكيو إلى ليسنج، ترجمة د. محمد غلاب، مراجعة د.إبراهيم مدكور، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1958، الجزء الأول، ص141.

أيضاً: د. توفيق الطويل، قصة النزاع بين الدين والفلسفة، ص218.

(26) د. أحمد محمود صبحى، المرجع السابق، ص388.

(27) "هربرت تشيريرى" مفكر إنجليزى وهو أول من وضع دراسة حول الميتافيزيقا، ويعد أباً لمذهب التأليه الطبيعى وكان قريباً من "أفلاطونيى كمبردج"، وله كتاب فى "ديانة الأمم".

(28) د. توفيق الطويل ، المرجع السابق، ص ص218 - 219.

(29) "أنطونى كولينز" فيلسوف ولاهوتى من المؤمنين بالتأليه الطبيعى، كتب مؤلفات كثيرة صدر معظمها، نذكر منها "رسالة فى استخدام العقل" و"مقال عن التفكير الحر" و"مقال عن أسس الديانة المسيحية وجدارتها" .

(30) د. محمود سيد أحمد، الاعتقاد الدينى عند هيوم، ص114.

أيضاً: د. أحمد محمود صبحى، المرجع السابق، ص386.

(31) إن البحث فى طبيعة الاعتقاد الدينى عند "هيوم" ليس أمراً يسيراً، ويرجع ذلك إلى صعوبة العثور على مذهب موحد فى كتاباته عن الدين، كما يرجع من ناحية أخرى إلى أن "هيوم" كان يميل إلى أسلوب "المحاورة" فى التعبير عن الآراء الدينية؛ والتى تدور بين أشخاص عدة. وقد أدى ذلك إلى ظهور خلافات كثيرة بين الباحثين والمهتمين بفلسفته حول تحديد الشخصية التى تعبر عن رأيه .

(32) Frederick, Ferre, Basic Modern Philosophy of Religion, p.155.

أيضاً: د. محمود سيد أحمد، المرجع السابق، ص 110.

(33) د. زكى نجيب محمود، ديڤد هيوم، سلسلة نوابغ الفكر الغربى، دار المعارف، القاهرة، 1958، ص163.

(34) يستخدم "هيوم" كلمة "العواطف" لتشمل كل أنواع الغرائز والدوافع النفسية والميول والرغبات والانفعالات.

(35) لمزيد من التفصيل انظر: Hume, Selections, edited by Hendel, Charles, W, Charles Scribner's Sons, New York, 1955, p. 254

(36) د. زكى نجيب محمود، المرجع السابق، ص164.

(37) انظر: A, J, Ayer, Hume, Oxford University Press, 1980, p.93.

أيضاً: ريتشارد شاخت، رواد الفلسفة الحديثة، ترجمة د. أحمد حمدى محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1993، ص240.

(38) Hume, op. cit, p. 285.

(39) د. زكى نجيب محمود، المرجع السابق، ص 166.

(40) جيمس كولينز، الله فى الفلسفة الحديثة، ترجمة فؤاد كامل، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1998، ص179.

(41) ولترستيس، الدين والعقل الحديث، ص 204.

(42) المرجع السابق، ص 205.

(43) جمعت فلسفة "ديكارت" بين النظرة العلمية والنظرة الدينية، ذلك لأنه عاش فى بداية الحقبة الحديثة. ولم تكن الحدود بين النظرتين واضحة فى عصره، ولم تكن التيارات المسيطرة على العقل الحديث قد تشكلت بعد ولا التعارض بين النظرتين قد تبلور.

(44) حاول "كانط" kant (1724-1804) أن يعبر فى فلسفته عن كل من الموقفين: الطبيعى والدينى، ولكنه رأى أن النظرة الطبيعية قد قوضت الدين والأخلاق. ولقد كان أحد دوافعه الرئيسية هو أن يجد مكاناً ـ فى النظرة الطبيعية عن العالم ـ لتصورات الله والحرية والخلود، دون أن يدمر أو يقلل من مزاعم النظرة العلمية

انظر: ولترستيس، المرجع سالف الذكر، ص ص 171 -- 172.

(45) أصدر "كانط" كتابه "الدين فى حدود العقل الخالص" عام 1793 وهو فى الحقيقة نقد للدين، لكن الظروف السياسية فى البلاد هى التى دفعته إلى اختيار هذا

العنوان، فقد صدر قانون يحذر فيه كل من يدرس الدين بحسب العقيدة اللوثرية أو الكلفانية، وصدر قرار أيضاً بالحد من حرية الصحافة والفكر، ومنع نشر المؤلفات التى تتعارض مع أصول الدين ونظام الدولة .

انظر: د. نازلى اسماعيل حسين، مقدمة ترجمتها لكتاب: إمانويل كَنْت مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علماً، دار الكتاب العربى للطباعة والنشر، القاهرة، 1968، ص 23.

(46) د. زكريا إبراهيم، كانت أو الفلسفة النقدية، مكتبة مصر، القاهرة، 1972، ص216.

(47) د. نازلى إسماعيل حسين، المرجع السابق، ص23.

(48) انظر فى ذلك:

Allen, W, Wood, Rational Theology Moral and Religion, an essay on the Cambridge To Companion to Kant, edited by Paul Guyer, Cambridge University Press,1992, p.406.

(49) نقلاً عن: د. زكريا إبراهيم، المرجع السابق، ص 218.

(50) لا شك أن "هيجل" تأثر بشكل ظاهر بالدراسات اللاهوتية فى وقت مبكر، فقد كان الدين موضع اهتمامه طوال حياته (وليس ذلك غريباً عن رجل كان يعد نفسه فى مطلع حياته ليكون قسيساً)، ولهذا نراه فى عهد الشباب يلتمس فى الدين حلاً للمشكلة التى شغلته منذ حداثة سنه؛ وهى مشكلة التوفيق بين الاضداد. فقد رأى أن الدين هو وحده القادر على كشف الوحدة الكامنة وراء هذه الاضداد. والدليل على هذا الرأى أنه كتب مجموعة من المقالات فى العشرينات من عمره تحت عنوان "الكتابات اللاهوتية المبكرة".

انظر فى ذلك: د. إمام عبد الفتاح، المنهج الجدلى عند هيجل، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1981، ص ص 39 – 40.

انظر أيضاً:

Laurence, Dickey, Hegel on Religion and Philosophy , an essay on the Cambridge to Companion to Hegel edited by, Frederieck C, Beiser, Cambridge University Press, 1993, p. 301.

(51) ولترستيس، فلسفة هيجل، ترجمة د. إمام عبد الفتاح، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1980، ص 601.

(52) نقلاً عن: روجيه غارودى، فكر هيغل، ترجمة إلياس مرقص، دار الحقيقة، بيروت، 1983، ص234.

(53) ولترستيس، المرجع السابق، ص ص664 - 665.

انظر أيضاً: John E, Smith, Philosophy of Religion, p. 103

(54) يرفض "هيجل" التوحيد بين فلسفته وبين مذهب وحدة الوجود أو شمول الألوهية Pantheism. فهذا المذهب الأخير يرى أن أى موضوع فردى (مثل هذا الحجر أو هذه الشجرة أو هذا الحيوان أو هذا الإنسان) هو الله، وذلك يعنى أن هذه الأشياء هى بالفعل - على نحو ما هى عليه فى مباشريتها وجزئيتها - تتحد مع الله. لكن الموقف الهيجلى يعارض هذا الرأى، لأن العقل الإنسانى وتناهيه وجزئيته ليس هو الله بسبب مباشريته وتناهيه، بل يشعر (هذا العقل) أنه منفصل وبعيد؛ وتأتى الوحدة عن طريق إلغاء وحذف هذا التناهى وهذه المباشرة.

انظر: ولترستيس، المرجع السابق، ص 666.

أيضاً: د. زكريا إبراهيم، هيجل أو المثالية المطلقة، مكتبة مصر، القاهرة، 1970، ص411.

(55) يُنظر عادة إلى "كيركجور" على أنه الفيلسوف الوجودى المسيحى الكبير، ولا يمكن أن يكون هناك شك فى ارتباطه المشبوب بالإيمان المسيحى؛ ومع ذلك فإن هذا الارتباط يصاحبه عداء شديد لصور المسيحية المتعارف عليها، التى سادت الدانيمارك (موطن الفيلسوف) فى القرن التاسع عشر، والتى كانت فى رأيه صوراً هزيلة لا تستقيم مع المسيحية الحقة. وقد وصل هذا العداء ذروته فى الهجوم الذى شنه على الكنيسة كما عرفها.

لمزيد من التفصيل انظر كتابنا: فلسفة الوجود، الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2005، ص 23.

(56) Mark, C, Taylor, Kierkegaard's Pseudonymous Authorship, A Study of Time and the Self, Princeton University Press, New Jersey, 1975, p. 67.

(57) S, Kierkegaard, The Sickness Unto Death translated by, Walter Lowrie, New York, Schocken Books, 1967, p. 208.

(58) Ibid, p. 153.

(59) Ibid, p. 221.

(60) انظر: د. أمل مبروك، المرجع السابق، ص ص 241 - 242.