



أ.د. مصطفى النشار

مدخل جديد

إلى

فلسفة الدين

الدار المصرية اللبنانية



مدخل جديد  
إلى  
فلسفة الدين

النشار، مصطفى .

مدخل جديد إلى فلسفة الدين/ مصطفى النشار  
.. ط2.. القاهرة: الدار المصرية اللبنانية ، 2015.

312 ص ؛ 24 سم .

تدمك : 2 - 936 - 427 - 977 - 978

1- الدين والفلسفة .

أ - العنوان . 202.53

رقم الإيداع : 20272 / 2014

©

### الدار المصرية اللبنانية

16 عبد الخالق ثروت القاهرة .

تليفون: 202 23910250 +

فاكس: 202 23909618 + ص.ب 2022

E-mail: info@almasriah.com

www.almasriah.com

جميع حقوق الطبع والنشر محفوظة

الطبعة الأولى : ربيع أول 1436هـ - يناير 2015م

الطبعة الثانية : جماد أول 1436هـ - مارس 2015م

جميع الحقوق محفوظة للدار المصرية اللبنانية ، ولا يجوز ،

بأي صورة من الصور ، التوصيل ، المباشر أو غير المباشر ، الكلي أو الجزئي ، لأي مما ورد في هذا المصنف ، أو  
نسخه ، أو تصويره ، أو ترجمته أو تحويره أو الاقتباس منه ، أو تحويله رقميًا أو تخزينه أو استرجاعه أو إتاحتها عبر  
شبكة الإنترنت، إلا بإذن كتابي مسبق من الدار.

# أ.د. مصطفى النشار

أستاذ ورئيس قسم الفلسفة  
بكلية الآداب - جامعة القاهرة

## مدخل جديد إلى فلسفة الدين

الدار المصرية اللبنانية



# الإهداء

إلى كل الباحثين عن الحقيقة  
فيما وراء هذا الوجود الفاني



## تصدير

الدين، تلك الكلمة الساحرة، الغامضة، الآثرة ذات البريق الذي لا يخفت والمنيع الذي يفيض خيرا وعبقا لم ينقطع منذ فجر التاريخ. إنه واحة الراحة والاستقرار والسكينة للإنسان الهائم في الطبيعة. ذلك الذي كان في البدء مخترعا إنسانيا أسطوريا حينما أله البشر كل الظواهر الطبيعية التي خافوا منها أو التي اعتبروها مصدرا للخير والمنافع، كما ألهوا معظم الحيوانات صاحبة الفضل عليهم والتي أنسوا بجوارها وأنستهم في وحدتهم وعاونتهم في حياتهم.

إنه ذلك الذي تطور فيما بعد ليصبح دينا عقليا طبيعيا لدى هؤلاء الفلاسفة الأطهار الذين نجحوا بعقولهم وعبر تأملاتهم وحدوسهم أن يصلوا إلى إدراك ذلك الإله المفارق لهذا العالم الطبيعي والكائن فيما وراء هذا الوجود المحسوس، ذلك الإله الذي صوروه واحدا أحدا، ووصفوه بكل الصفات المجردة التي قربتهم فيما بعد مع تلك الصورة السماوية التي وصف بها الله نفسه بنفسه في تلك الكتب السماوية التي بدأت تترى على أنبياء الله ورسله في كافة الديانات السماوية الكبرى: اليهودية والمسيحية والإسلام.

تنوعت العقائد واختلفت باختلاف أصحابها ومن تابعوهم، من حضارات الشرق القديم وحتى الآن. ولكن بقي العامل المشترك أن الجميع آمن بالألوهية وقُدس المعبود الذي ارتضاه ومارس الشعائر التي تؤكد هذه العبادة وتؤكد تلك القداسة. فكل عقيدة دينية بلا شك لها مؤسس أو نبي، ولها أتباع تبعوا هذا المؤسس أو النبي، ولها معبود تعبده هو إلهها أو ربما ألهتها المتعددة المعبودة، كما أن لها شعائرها المقدسة، كما أن لكل عقيدة دينية أسسا أخلاقية تدعو إليها وغايات دنيوية أو أخروية تسعى إلى تحقيقها. وفي هذا الإطار ينبغي أن نحمد لكانظ

وهو كبير فلاسفة الدين الغربيين في العصر الحديث - عصر التنوير، ينبغي أن نحمد له قوله: «ليس ثمة سوى دين حقيقي واحد. ولكن من الممكن أن تكون هناك أشكال متعددة من العقائد الدينية. وتبعاً لذلك فقد يكون الأدنى إلى الصواب أن نقول عن فرد من الناس أنه ينتمي إلى العقيدة اليهودية أو المسيحية أو الإسلامية بدلاً من أن نقول أنه ينتمي إلى هذا الدين أو ذاك».

حقاً إن لكل منا عقيدته الدينية التي ينتمي إليها، بينما الدين الحق واحد ليس بالمعنى الكانطي فقط وإنما أيضاً بالمعنى الإسلامي. إن الدين عند الله واحد رغم كثرة العقائد الدينية وكثرة الكتب المقدسة التي توالت على نفس هذا الدين الواحد.

وإذا كان ذلك عن الدين، فإن فلسفة الدين هي تلك النظرية التأملية التي قدمها الفلاسفة حول الدين وقضاياها المختلفة، وإذا كان البعض يميلون إلى التأكيد على أن هذا الفرع من الفلسفة لم يظهر إلا في العصر الحديث على يد كانط وهيغل، فإنني ممن يعتقدون أن فلسفة الدين ظهرت منذ ظهور أول عقيدة دينية لدى البشر، فكما أبدع البشر عقائدهم الدينية التي آمنوا بها وآلهتهم التي ألهموها، فإن منهم بالتأكيد من بدأ يتأمل هذه العقائد تأملاً فلسفياً دون أن يعتقد فيها، أو حتى بعد أن اعتنقها. إن الفلسفة التأملية حول العقائد الدينية هي في واقع الحال إما نظرات تفسيرية أو نظرات نقدية تهدف إلى تطوير هذه العقائد والوصول بها وباتباعها إلى ما هو أرقى وأسمى. إن الفلسفة كانت بجوار الدين سواء كانت داعمة له أو ناقدة لهذه العقيدة الدينية أو تلك. والبعض يعتبرها خادمة للدين ومؤكدة له، والبعض يعتبرها دعوة للخروج عليه أو رفضه. والحقيقة أن هذا البعض الأخير يخطئ خطأ فادحاً؛ إذ إن الفلسفة الحققة لا يمكن أن ترفض التدين أو الإيمان بوجود إله خالق لهذا العالم وموجد لكل ما فيه. ولا ينبغي أن ننسى أبداً أن الفلاسفة هم من طوروا الديانات القديمة وحاولوا تخليصها من طابعها الأسطوري الخرافي، إلى ديانات عقلية روحية تسمو بالروح إلى الاتحاد بالله، أو على الأقل تسمو بالروح لتدرك هذا الإله الواحد خلف أي تعددية يؤمن بها أصحاب العقائد التعددية.

إن الفلاسفة نجحوا منذ زمن بعيد في تنقية العقائد الدينية الأسطورية لتصبح ديانات روحية تسمو بالنفس وتنقي الروح، فمنذ الديانات الفيثاغورثية التي جعلت من العلم والتأمل أداة للتطهر والاتحاد بالله إلى رؤى سقراط وأفلاطون وأرسطو التوحيدية، ثم كانت رؤى أفلوطين

الصوفية، وهي تلك الرؤى التي أبهرت فلاسفة الأديان السماوية من اليهود إلى المسيحيين والمسلمين، وجعلتهم ينظرون إلى هؤلاء الفلاسفة على أنهم «فلاسفة إلهيون»، وكم قال مسيحيو العصور الوسطى: سقراط أيها القديس صلّي من أجل خلاص أرواحنا، وكم نعت المؤرخون والفلاسفة المسلمون أفلاطون بأفلاطون الإلهي، وأطلقوا على أرسطو المعلم الأول، كما لقبوا أفلوطين بالشيخ الإسكندراني.

إن رؤى الفلاسفة تجاوزت المحسوس إلى المعقول، ثم تجاوزت المعقولات إلى معقول المعقولات. إنه كان «مثال المثل» عند أفلاطون «مثال الخير»، إنه كان «صورة الصور» عند أرسطو، كما كان الواحد المطلق عند أفلوطين. إن رؤى الفلاسفة حول الإله وبراهينهم وأدلتهم العقلية على وجوده كانت السند العقلي الذي مكن لأتباع الديانات السماوية من نشرها على نطاق واسع. وللقارئ العزيز أن يتصور اليهودية بدون فيلون السكندري وتوفيقه بين آيات الكتاب المقدس وما قال به الفلاسفة حول طبيعة الله، والذي اعتبر أن الفلسفة هي الطريق المكمل للإيمان بالألوهية.

وللقارئ العزيز أن يتصور المسيحية بدون مراسلات سينكا مع القديس بولس، وبدون تأثر المسيحيين الأوائل بتحمل فلاسفة الرواقية للآلام والشروع في العصر الروماني، لقد تأسى المسيحيون الأوائل بالفلسفة الرواقية في دعوتها إلى الطمأنينة والسلام الداخلي، والتماس السعادة من داخل الإنسان وليس من الظروف الخارجية.

ولنا أن نتصور أيضا ما كان سيترتب على عدم ترجمة نصوص فلاسفة اليونان؛ ومن ثم عدم معرفة المسلمين برؤاهم التأليهية وبأدلتهم على وجود الله. لقد كان هؤلاء سيظلون داخل الجزيرة العربية غير قادرين على التواصل مع الأمم الأخرى ودعوتهم إلى الدين الجديد.

أيها القارئ العزيز أقول لك ما قاله فرنسيس بيكون حينما وجد من اتهموا الفلسفة بأنها دعوة إلى الإلحاد، قال: «إن القليل من الفلسفة قد يؤدي إلى ذلك، بينما الكثير منها يعمق الإيمان». إن الإيمان الديني إذا لم يستند على قناعة عقلية هو إيمان هش لا يثبت أمام أي صورة من صور التشكيك، أما الإيمان القلبي المستند على اليقين العقلي إنما هو الإيمان الحقيقي. وفلسفة الدين هي ذلك الفرع من الفلسفة الذي يضيء فيه الفلاسفة أمامنا كل ما يتعلق بتلك القضية،

قضية الألوهية أو بالقضايا الأخرى المرتبطة بها، إنهم من يوضحون لنا معنى الدين ومغزاه، إنهم من يضيئون لنا طريق الإيمان العقلي بتلك الأدلة العديدة التي يقدمونها على وجود الله. إنهم من وصلوا إلى الإدراك الحقيقي لطبيعة الله التي تسمو على كل الطبائع وتعلو على كل ما هو إنساني أو طبيعي أو حسي. إنهم من أدركوا بسمو تأملاتهم أن معرفة الله هي إلى المعرفة الحقة. ويكفي أن تعلم هنا أن أرسطو هو من اعتبر أن الموضوع الرئيسي للفلسفة هو «إدراك الوجود الإلهي»، وهو من اعتبر أن البحث في الطبيعة ومعرفة علل الظواهر الطبيعية إنما تكمن قيمته في أنه ما يجعلنا نتساءل عن علة هذه العلل الطبيعية، وحينئذ سندرك أنه «الإله»؛ فهو العلة الأولى للوجود وللعالم رغم أنه الكائن الأسمى الموجود خارج هذا العالم رغم أنه محركه الأول الذي لا يتحرك.

وهكذا تكون فلسفة الدين إذن دعوة إلى فهم أعمق للدين، ولقضايا الألوهية، والخير والشر، ولكل ما له علاقة بهاتين القضيتين وغيرهما من قبيل «المعجزة ودورها في الأديان المختلفة» وقضية «الوحي والنبوة» وقضية «المصير الآخروي» وهل هو للنفس فقط أم للنفس والجسد معاً؟، وهل هذا المصير الآخروي ضروري في كل المعتقدات الدينية أم أنه يقتصر على بعضها دون البعض الآخر؟! فكل هذه القضايا تجدها معروضة هنا بشكل يدعوك للتأمل العميق مع فلاسفة الدين الذين أجهدوا أنفسهم ليقدموا لنا هذه الرؤى والأفكار المحفزة للحوار والنقاش حول هذه القضايا شديدة الأهمية.

وفي كل الأحوال أرجو منك عزيزي القارئ أن تشاركني الاهتمام والحوار حول تلك القضايا المطروحة، وأن تلتمس لي العذر إن كان ثمة ما استشكل فهمه عليك، وإن كان هناك رأي طرحته لم ينل رضاك أو إعجابك فاختلف الآراء لا يفسد للود قضية؛ فموضوع فلسفة الدين موضوع شديد الحساسية ويتطلب سعة صدر القارئ والترفق بما يطلع عليه من آراء ربما تصدم إحساسه أو تمس أحد تصوراته حول عقيدته الدينية. فكل ما هو بشري بلا شك قابل للأخذ والرد، بينما كل ما يتعلق بجوهر العقيدة الدينية لا أحد يستطيع أن يمسه. ولك عزيزي القارئ أن تصفح أو تغفر أي هفوة، فما نحن إلا بشر نصيب ونخطئ وكل ابن آدم خطأ، وخير الخطائين التوابون، اللهم اجعلنا منهم.

والله يوفقنا جميعا إلى ما فيه حسن الخاتمة والسعادة في الدنيا والآخرة، وهو من وراء  
القصد، وهو المستعان على كل شيء.

أ.د. مصطفى النشار

مدينة نصر بالقاهرة

في 21 رجب 1435 هـ الموافق 20 مايو 2014 م





## الفصل الأول

# مفهوم الدين وتصنيف الأديان

تمهيد:

أولا : المعنى اللغوي للدين.

ثانيا: المعنى الاصطلاحي للدين.

ثالثا: نشأة الدين وبواعثه.

رابعا: تصنيف الأديان.

خامسا: الأديان الخاصة والأديان العامة في العالم الحديث.

سادسا: تعقيب.



«في الطبع الإنساني جوع إلى الاعتقاد كجوع المعدة إلى الطعام».

عباس محمود العقاد- الله- دار نهضة مصر للنشر،  
الطبعة التاسعة، 2012م، ص 14.

«إن إخضاع الدين للدراسة الوضعية من الأهمية بمكان كبير. فقد كان الدين هو هذا الجانب القدسي في حياة الأفراد من ناحية، وفي حياة المجتمعات من ناحية أخرى. وما يحمله الدين في طياته من نفحات إلهية وأساطير غير منظورة، كل هذا أضفى عليه نوعاً من الخفاء والسمو جعله بمعزل عن كل تفكير وبحث في أصله وحقيقته».

د.علي سامي النشار، نشأة الدين - النظريات التطورية والمؤهلة،  
مكتبة الخانجي بمصر، القاهرة، بدون تاريخ، ص 9.

«إن القرن العشرين عصر الشك في الإلحاد والإنكار بمقدار ما كان القرن الذي قبله عصر الشك في الإيمان والنظر إلى الغيب المجهول».

عباس محمود العقاد، نفس المرجع، ص 9.

«لآلاف السنين كان المصريون هم الشعب المخترار ليكونوا شهداء للحكمة الكونية التي تعين الإنسان وترقى بها. وقد احتفظت مصر في تكاملها بالعناصر الأساسية التي أودعت لديها منذ البداية، وهذا مما يؤكد أن مصر في وقت آخر قريب سوف تكون مركزاً كونياً للحكمة».

المستشار محمد سعيد العشاوي، الأصول المصرية لليهودية،

مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، 2004م، ص 263.



## تمهيد:

الدين، ذلك اللفظ الساحر الذي ما إن يسمعه أي امرؤ حتى يهتز وجدانه، إنه جوهر الحضارات الإنسانية عبر العصور وإن علا شأنه في بعض الحضارات وابتعد عن الصورة في بعضها الآخر. ومع ذلك يظل الدين أحد المنجزات البشرية التي تضافرت فيها الفطرة التي فطر الله الناس عليها مع الرسالات السماوية التي أرسلها الله لهداية البشر في تجنيب الإنسان الخوف من كثير من الأساطير حول معبوداته التي ابتدعتها منذ فجر التاريخ، وجعله يهتدي إلى الإله الواحد الأحد. ومع ذلك فلا تزال حتى وقتنا هذا الديانات الطبيعية التي يمكن أن نطلق عليها ديانات فلسفية باعتبارها صناعة إنسانية إلى جوار الديانات السماوية، كما أنه لا تزال هناك دعوات وتيارات إلحادية رافضة للإيمان بالوجود الإلهي على أي شكل من الأشكال. وهذا هو الإنسان وهذه هي جبلته التي خلقه الله عليها ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾<sup>(1)</sup>، ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾<sup>(2)</sup>، ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾<sup>(3)</sup>. وفي الآية الأخيرة ما يشير حتما إلى أن الإنسان حتى لو كان من الرافضين للوجود الإلهي، فهذه أيضا تعد عقيدته ودينه الذي يؤمن به!!

ولعل هذا هو ما يدعونا بداية إلى تعريف الدين لغة واصطلاحا حتى تتضح الصورة فيما يتعلق بمعنى الدين والمقصود باللفظ ذاته لغة واصطلاحا.

### أولا: المعنى اللغوي للدين

إن الدين كما عرفه «المعجم الوجيز» هو «اسم لجميع ما يتدين به وجمعه أديان»<sup>(4)</sup>. أما المعنى الحرفي للفظ الدين فلها معان شتى عند العرب؛ يقال: دانه دينا أي جازه ومصدق

(1) الكهف: 29.

(2) الشمس: 7-8.

(3) الكافرون: 6.

(4) المعجم الوجيز: من إصدارات مجمع اللغة العربية بالقاهرة، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، طبعة 2009م، ص 241.

ذلك قوله تعالى: ﴿أَوِنَا لَمَدِينُونَ﴾<sup>(1)</sup> أي مجزيون ومحاسبون على أفعالنا، ومنه الديان وهي صفة من صفات الله جل وعلا، والدين: الجزاء، والدين: الحساب، كما في قوله تعالى: ﴿مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾<sup>(2)</sup>، والدين: الطاعة وقد دنته ودنت له، أي أطعته، والجمع: الأديان. والدين: العادة والشأن كما في قول العرب: ما زال ذلك ديني وديني أي عادتي<sup>(3)</sup>.

أما القاموس المحيط، للفيروز أبادي فيعرف الدين بأنه ماله أجل كالدينه بالكسر: أدين وديون ودنته بالكسر وأدنته، أعطيته إلى أجل وأقرضته، ودان هو أخذه، ورجل دائن ومدين ومدان. والدين بالكسر: الجزاء وقد دنته بالكسر دينا، وقد دنت به بالكسر: العادة والعبادة<sup>(4)</sup>.

ونفس هذه المعاني اللغوية لدى الرازي في «مختار الصحاح» حيث يقول «الدين بالكسر: كالعادة والشأن، ودانه يدينه دينا بالكسر: أذله واستعبده فدان. وفي الحديث: الكيس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت. والدين أيضا: الجزاء والمكافأة: يقال دان يدينه دينا أي جازاه. يقال «كما تدين تدان» أي كما تجازي تجازى بفعلك وبحسب ما عملت. والدين أيضا الطاعة. ومنه الدين والجمع الأديان<sup>(5)</sup>.

ويتضح من كل هذه التعريفات اللغوية أن الدين في اللغة هو العادة والحالة التي يكون عليها الإنسان مطيعا وذليلا أمام دائه، ينتظر الجزاء منه بحسب عمله. إن الدين إذن حالة المرء إزاء شأن ما، ولا شك أن هذا المعنى اللغوي بكل اشتقاقاته يجعلنا أمام طرفين؛ طرف أعلى وطرف أدنى، والدين هو حالة للطرف الأدنى الذي هو محتاج للطرف الأعلى. ومن هنا ارتبط الدين بالاستسلام والطاعة للمعبود، كما يستسلم المرء لمن يدينه ويستكين طاعة له وذلا في الطلب.

(1) الصافات: 53.

(2) الفاتحة: 4.

(3) انظر: ابن منظور: لسان العرب (مادة دين)، الجزء 17، ص 24-30.

(4) الفيروز أبادي: القاموس المحيط، الجزء الرابع، مؤسسة البابي الحلبي، بدون تاريخ، القاهرة، نقلا عن: د. سعيد مراد، المدخل إلى دراسة تاريخ الأديان، مكتبة الرشيد بالزقازيق، 1998م، ص 7.

(5) نقلا عن: د. محمد عثمان الخشت: مدخل إلى فلسفة الدين، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة، 2003م، ص 13-14.

أما في اللغات الغربية الإنجليزية والفرنسية فكلمة Religion مشتقة عن اللاتينية Religio، وهي تعني بشكل عام الإحساس المصحوب بخوف أو تأنيب ضمير، بواجب ما تجاه الآلهة<sup>(1)</sup>.

وبوجه عام فإن الدين سواء في اللغة العربية أو في اللغات الأخرى من دان أي خضع وذل، ومنها دان بكذا فهي ديانة وهو دينه، وتدين به أي أصبح متدينا. والكلمة إذا أطلقت يراد بها: ما يتدين به البشر، ويدين به من اعتقاد وسلوك. وبمعنى آخر هي طاعة المرء والتزامه بما يعتنقه من فكر ومبادئ. ويميز في اللغة العربية بين الدين باعتباره العادة أو الشأن أو الحال، وبين التدين الذي هو الخضوع، والاستعباد، والديان التي تطلق على الإله الخالق الذي يوكل إليه في النهاية الحساب من ثواب وعقاب حيث ينبي الدين على المكافأة أو الجزاء فيجازى الإنسان على عمله إن خيرا فخير وإن شرا فشر.

وأديان هي جمع دين: أما رجال الدين فهم المطيعون المنقادون، وقد يحمل الدين الإنسان ما يكره، ومن هنا تأتي كلمة الدين بمعنى القرض، إما بالأخذ أو بالعطاء فيما كان له أجل، كما أجله الجزاء والحساب والطاعة والمواظبة والغلبة والاستعلاء والسلطان والملك والحكم والحاسب والمجازي الذي لا يضيع عملا بما يجزى بالخير والشر؛ ففي الديانة: عزة ومذلة، وطاعة وعصيان، وعادة في الخير أو الشر والابتلاء<sup>(2)</sup>.

### ثانيا: المعنى الاصطلاحي للدين

تعدد التعريفات الاصطلاحية للدين حسب وجهة النظر التي يؤمن بها ويعتقد فيها صاحب التعريف؛ فالفلاسفة المحدثون أكدوا على عدة معان للدين منها «أنه جملة من الإدراكات والاعتقادات والأفعال الحاصلة للنفس من جراء حبها لله، وعبادتها إياه، وطاعتها لأوامره». ومنها «أن الدين هو الإيمان بالقيم المطلقة والعمل بها، كالإيمان بالعلم أو الإيمان بالتقدم

(1) انظر: لالاند: المعجم، معجم لالاند الفلسفي، ترجمه إلى العربية تحت عنوان: «موسوعة لالاند الفلسفية»: د. خليل أحمد خليل، دار عويدات بباريس وبيروت، الطبعة الثانية 2001م، المجلد الثالث، ص 1203-1204.

(2) انظر: مادة «دين - معتقد» في ويكيديا- الموسوعة الحرة.

أو الإيمان بالجمال أو الإيمان بالإنسانية، ففضل المؤمنون بهذه القيم كفضل المتعبد الذي يحب خالقه ويعمل بما شرعه لا فضل لأحدهما على الآخر إلا بما يتصف به من تجرد وحب وإخلاص وإنكار للذات»، ومنها أن «الدين مؤسسة اجتماعية تضم أفراداً يتحلون بالصفات الآتية:

أ- قبولهم بعض الأحكام المشتركة وقيامهم ببعض الشعائر.

ب- إيمانهم بقيم مطلقة وحرصهم على تأكيد هذا الإيمان وحفظه.

ج- اعتقادهم أن الإنسان متصل بقوة روحية أعلى منه، مفارقة لهذا العالم أو سارية فيه، كثيرة أو موحدة»<sup>(1)</sup>.

وإذا ما انتقلنا من هذه الكلمات العامة إلى معان محددة أعطاها بعض الفلاسفة للدين فنجد أن اميل دوركايم اعتبر أن «الدين مؤسسة اجتماعية قوامها التفريق بين المقدس وغير المقدس، ولها جانبان أحدهما روحي مؤلف من العقائد والمشاعر الوجدانية، والآخر مادي مؤلف من الطقوس والعادات»<sup>(2)</sup>.

وبالطبع فإن التعريف الذي قدمه دوركايم هنا يتسق مع منظوره الاجتماعي للدين، فهو في واقع الأمر تعريف للدين من خلال التحليل الاجتماعي والفكري للمؤمنين، والتمييز بين المقدس وغير المقدس، والتمييز بين الروحي والمادي في العقيدة ممارسة الشعائر.

أما التعريف الذي يقدمه لنا وايتهد فيقول: إن الدين عيان لشيء يقوم فيما وراء المجرى العابر للأشياء المباشرة، أو خلف هذا المجرى، أو في باطنه؛ شيء حقيقي ولكنه مع ذلك لا يزال ينتظر التحقق، شيء هو بمثابة إمكانية بعيدة، ولكنه في الوقت نفسه أعظم الحقائق الراهنة؛ شيء يخلع معنى على كل ما من شأنه أن ينقضي ويزول ولكنه مع ذلك يند عن كل فهم؛

(1) جميل صليبا: المعجم الفلسفي، المجلد الأول، دار الكتاب اللبناني بيروت، 1978م، مادة «الدين»، ص 572-573.

(2) نقلا عن: نفس المرجع السابق، ص 573.

شيء يعد امتلاكه بمثابة الخير الأقصى ولكنه في الآن نفسه عصي بعيد المنال، شيء هو المثل الأعلى النهائي ولكنه في الوقت نفسه مطلب لا رجاء فيه<sup>(1)</sup>.

ويغلب على هذا التعريف بالطبع المنحى الصوفي إذ إنه نابع عن خبرة صاحبه الدينية الخاصة، وربما يتفق وولتر ستيس مع وابتهد في هذا التعريف الحدسي الصوفي للدين حيث إنه يعلق عليه قائلا بأن «الدين هو تعطش النفس إلى المستحيل؛ إلى ما هو بعيد المنال، إلى ما يفوق التصور.. وأن الدين ينشد اللا متناهي؛ واللا متناهي بحكم تعريفه مستحيل أو بعيد المنال فهو إذن بحكم تعريفه ما لا سبيل إلى بلوغه أبدا.. والدين أيضا ينشد النور ولكنه النور الذي لا يمكن العثور عليه في أي مكان، أو في أي زمان. إنه ليس موجودا في أي مكان أو هو النور الذي لا وجود له أصلا في عالم المكان.. إن الدين هو النزوع إلى قطع العلائق مع الكينونة والوجود معا أو هو الرغبة في التحرر تماما من أغلال الكينونة.. إن الدين هو هذا النهيم الذي هيهات لأي وجود ماضيا كان أم حاضرا أم مستقبلا، بل هيهات لأي وجود فعلي أو لأي وجود ممكن في هذا العالم أو في أي عالم آخر على الأرض أو فوق السحب والنجوم ماديا كان أم نفسيا أم روحيا، هيهات له أن يشبعه..»<sup>(2)</sup>.

أما الدين من منظور علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا فهو «مجموعة الأفكار المجردة والقيم أو التجارب القادمة من رحم الثقافة، ولذلك فالدين هو رؤية لا غنى عنها في العالم تحكم الأفكار الشخصية والأعمال، والمعتقد الديني يرتبط عادة بالطبيعة، الوجود، وعبادة إله واحد أو آلهة، وإشراك الآلهة في الكون والحياة البشرية وقد يتعلق ذلك بالقيم والممارسات التي تنتقل من قبيل الزعيم الروحي للديانة في بعض الديانات، أما في الديانات الإبراهيمية (السماوية) فمعظم المعتقدات الأساسية قد كشفت من خلال الإله<sup>(3)</sup> (أي عبر الوحي الإلهي لأحد الأنبياء أو الرسل).

(1) Whitehead (A.N.) Science and the Modern World, Ch. 12.

نقلا عن: ولتر ستيس: الزمن والأزل - مقال في فلسفة الدين، ترجمة: د. زكريا إبراهيم، منشورات مكتبة الأسرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2013م، ص 37.

(2) ولتر ستيس: نفس المرجع السابق، ص 39-43.

(3) Wikipedia. Org./wiki/ دين, P. 3-4.

وإذا انتقلنا من هذه التعريفات العامة والفلسفية والأنثروبولوجية إلى المنظور الإسلامي تعريف الدين، فإن الدين عند فلاسفتنا القدامى يطلق «على وضع إلهي يسوق ذوي العقول إلى الخير»<sup>(1)</sup>.

وهذا المعنى الذي أشار إليه تحديدا أبو البقاء في كتابه «الكليات» حينما قال في معرض تعريفه للدين أنه «عبارة عن وضع إلهي لذوي العقول باختيارهم المحمود إلى الخير بالذات قلبيا كان أو قاليا كالاعتقاد والعلم والصلاة. وقد يتجوز فيه فيطلق على الأصول خاصة فيكون بمعنى الملة، وعليه قوله تعالى: ﴿دِينًا قِيمًا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا﴾<sup>(2)</sup>، وقد يتجوز فيه أيضا فيطلق على الفروع خاصة، وعليه ﴿وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ﴾<sup>(3)</sup>، أي الملة القيمة يعني فروع هذه الأصول. والدين منسوب إلى الله تعالى. والملة إلى الرسول، والمذهب إلى المجتهد، والملة اسم ما شرعه الله لعبادة على لسان نبيه ليتوصلوا به إلى أجل ثوابه، والدين مثلها، لكن الملة تقال باعتبار الدعاء إليه، والدين باعتبار الطاعة والانقياد إليه»<sup>(4)</sup>.

وفي نفس السياق يتحدث الجرجاني في تعريفه للدين حيث يقول: «إنه وضع إلهي يدعو أصحاب العقول إلى ما هو عند الرسول ﷺ. الدين والملة متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار؛ فإن الشريعة من حيث إنها تطاع تسمى دينا، ومن حيث إنها تجمع تسمى ملة، ومن حيث إنها يرجع إليها تسمى مذهباً، وقيل الفرق بين الدين والملة، والمذهب أن الدين منسوب إلى الله تعالى، والملة منسوبة إلى الرسول، والمذهب منسوب إلى المجتهد»<sup>(5)</sup>.

ولنأخذ في الاعتبار من التعريفين السابقين التمييز الدقيق لدى العلماء المسلمين بين الدين والملة والمذهب، فهذه مصطلحات ثلاث، وإن كان بينها ارتباط حيث إنها كلها تعود إلى

(1) انظر: جميل صليبا: نفس المرجع السابق، ص 572.

(2) الأنعام: 161.

(3) البينة: 5.

(4) أبو البقاء: الكليات، تحقيق: د. عدنان درويش ومحمد المصري، الجزء الثالث، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، 1982م، ص 327-329. نقلا عن: د. سعيد مراد، نفس المرجع السابق، ص 9.

(5) الجرجاني: التعريفات، دار الكتب العلمية بيروت، 1983م، ص 105-106.

الأصل وهو الدين، فالمثل يمكن أن تتعدد بتعدد التابعين لهذا الدين أو ذاك تبعاً لوجود أتباعه جغرافياً وبيئياً وثقافياً؛ إذ تتلقى هذه الجماعات الدين بصور قد تختلف في بعض التفاصيل. وبالنسبة إلى الدين الإسلامي فالمسألة ربما تكون أكثر وضوحاً حيث إن الدين من الله (أي من الوحي)، والملة هي ملة الرسول والأنبياء وآخرهم رسول الله ﷺ في (السنة النبوية الشريفة)، والمذهب يعود إلى أولئك المجتهدين، بالقياس على أصل الشريعة في القرآن والسنة النبوية، مثل اجتهادات الأئمة الأربعة أو غيرهم من أصحاب المذاهب الفقهية.

وعوداً إلى بدء فإن تعريف الدين عموماً من زاوية فلسفية في المعجم الفلسفي هو «أن الدين يعبر عن المطلق في إطلاقه وعن المحدد في محدوديته وعن العلاقة بينهما. ولهذا يتصف أي دين بما يأتي:

أ- ممارسة شعائر وطقوس معينة.

ب- الاعتقاد في قيمة مطلقة لا تعدلها أي قيمة أخرى.

ج- ارتباط الفرد بقوة روحية عليا وقد تكون هذه القوة متكثرة أو أحادية»<sup>(1)</sup>.

ولعل هذا هو ما يقودنا إلى التأكيد على أن ثمة خصائص تميز بها الأديان - أي أديان - كافة بعدة نقاط أهمها<sup>(2)</sup>:

1- الإيمان بوجود إله أو كائنات فوق طبيعية، فمعظم الأديان تعتقد بوجود خالق واحد أو عدة خالقين للكون والعالم قادرين على التحكم بهما وبالبشر وكافة الكائنات الأخرى.

2- التمييز بين عالم الأرواح وعالم المادة.

3- وجود طقوس عبادة يقصد بها تجميل المقدس من ذات إلهية وغيرها من الأشياء التي تتصف بالقدسية.

(1) يوسف كرم ومراد وهبة: المعجم الفلسفي، دار الثقافة الجديدة بالقاهرة، 1979م، ص 299.

(2) انظر:

4- قانون أخلاقي أو شريعة تشمل الأخلاق والأحكام التي يجب اتباعها من قِبَل الناس، ويعتقد المؤمنون عادة أنها آتية من الإله.

5- الصلاة وهي الشكل الأساسي للاتصال بالله أو الآلهة وإظهار التبجيل والخضوع والعرفان.

6- رؤية كونية تشرح كيفية خلق العالم وتركيب السموات والأرض وبعض الأديان تحتوي على آلية الثواب والعقاب؛ أي كيف ينظم الإله شئون العالم.

7- شريعة أو مبادئ شرعية لتنظيم حياة المؤمن، وفقا للرؤية الكونية التي يقدمها هذا الدين.

ويمكن في هذا الإطار الذي ينظر إلى خصائص الأديان بشكل عام أيا كان نوعها وصورتها وعصرها التأكيد على ثلاث حقائق أو مستويات مشتركة بين هذه الأديان<sup>(1)</sup>:

أن الدين - أي دين - يقدم تفسيراً للعالم الوجود وموضع الإنسان، وهي بمثابة المقولات التي يطلق عليه «عقائد الدين».

أن من شئون الدين أن يقول لأتباعه: عليكم أن تتحركوا بمنهجية خاصة في واقع الحياة، وأن تعملوا بهذه التوصيات التي يطرحتها هذا الدين في إطار مجموعة من التعاليم التي تمثل القسم الثاني للدين أي «التعاليم الأخلاقية».

«عبادات دينية» وهو ما يجسد المستويين السابقين، وهي مجموعة من الأعمال والسلوكيات الرمزية والشعائرية، ومجموعة هذه الأعمال مثل: الصلاة والصوم والحج... إلخ.

ومن ثم فإن الدين عموماً ينقسم إلى ثلاثة أقسام في الأغلب الأعم، وهي:

1- العقائد الدينية. 2- الأخلاق الدينية. 3- العبادات الدينية.

وفي هذا السياق أيضاً ينبغي الإشارة إلى أن الدين، أي دين، له أسس وثوابت محددة خمس هي:

(1) انظر: مصطفى ملكيان: طوائف الشبهات الدينية، ضمن كتاب: الفكر الديني وتحديات الحداثة، تعريب: أحمد القباجي، مؤسسة دار الانتشار العربي، بيروت، لبنان 2009م، ص 16-17.

1- مؤسس الديانة: وهو الشخصية التي أسست العقيدة وحددت ثوابتها ونظمتها وأول من بشرت بها أو هي التي أنشأتها أو هي التي أوحى إليها بالكتاب المقدس.

2- اسم الديانة: ويطلق اسم الديانة حسب اسمها المعتمد وله معنى، أو تطلق حسب اسم منشأها أو حسب المكان الذي خرجت منه.

3- الكتاب المقدس: ولكل عقيدة دينية كتابها المقدس أو ربما عدة كتب مقدسة وهو الكتاب أو الكتب التي أنشأها المؤسس الأول أو من اتبعوه من عظماء هذه الديانة، وعادة ما يضم هذا الكتاب المقدس كل ما يتعلق بأركان هذه الديانة من فروض وعقائد وأخلاقيات وسلوكيات وتشريعات واجتماعيات وتقويم وأعياد وعبادات ومعاملات. ويظهر ذلك الكتاب أو الكتب إما باعترافها بتأليفها كما في البوذية والكونفوشية والطاوية والجنينية، أو القول بأنها موصى بها من قبل الله كما في اليهودية والمسيحية والإسلام.

4- التقويم: لكل دين تقويمه الخاص الذي يتحكم في كل مواعيده مثل: الأعياد والصيام ومواعيد الحج... إلخ. ويبدأ التقويم غالبا من وقت إنشاء الدين مثل: التقويم الهجري عند المسلمين والتقويم الميلادي عند المسيحيين والتقويم العبراني عند اليهود.

5- اللغة: ولكل دين لغة نزل بها، وهي ذات اللغة التي تمارس بها الشعائر<sup>(1)</sup>.

ولعل السؤال الآن عن أسباب نشأة الدين، ولماذا يبدو التدين أمرا ضروريا في حياة الإنسان في كلتا الحالتين سواء كان مؤمنا أم غير مؤمن؟!

ثالثا: نشأة الدين وبواعثه

يختلف الفلاسفة والعلماء حول نشأة الاعتقاد الديني وضرورته لدى الإنسان. وإن كان أغلبهم يميل إلى أن الدين فطرة في النفس البشرية. والفطرة هي الطبيعة التي خلقها الله في جميع البشر، ومن هنا فإن الحقيقة التي أجمع عليها مؤرخو الأديان «هي أنه ليست هناك جماعة إنسانية، ظهرت وعاشت ثم مضت دون أن تفكر في مبدأ الإنسان ومصيره، وفي تحليل ظواهر

(1) انظر:

4- قانون أخلاقي أو شريعة تشمل الأخلاق والأحكام التي يجب اتباعها من قِبَل الناس، ويعتقد المؤمنون عادة أنها آتية من الإله.

5- الصلاة وهي الشكل الأساسي للاتصال بالله أو الآلهة وإظهار التبجيل والخضوع والعرفان.

6- رؤية كونية تشرح كيفية خلق العالم وتركيب السموات والأرض وبعض الأديان تحتوي على آية الثواب والعقاب؛ أي كيف ينظم الإله شئون العالم.

7- شريعة أو مبادئ شرعية لتنظيم حياة المؤمن، وفقا للرؤية الكونية التي يقدمها هذا الدين.

ويمكن في هذا الإطار الذي ينظر إلى خصائص الأديان بشكل عام أيا كان نوعها وصورتها وعصرها التأكيد على ثلاث حقائق أو مستويات مشتركة بين هذه الأديان<sup>(1)</sup>:

أن الدين - أي دين - يقدم تفسيراً للعالم الوجود وموضع الإنسان، وهي بمثابة المقولات التي يطلق عليه «عقائد الدين».

أن من شئون الدين أن يقول لأتباعه: عليكم أن تتحركوا بمنهجية خاصة في واقع الحياة، وأن تعملوا بهذه التوصيات التي يطرحتها هذا الدين في إطار مجموعة من التعاليم التي تمثل القسم الثاني للدين أي «التعاليم الأخلاقية».

«عبادات دينية» وهو ما يجسد المستويين السابقين، وهي مجموعة من الأعمال والسلوكيات الرمزية والشعائرية، ومجموعة هذه الأعمال مثل: الصلاة والصوم والحج... إلخ.

ومن ثم فإن الدين عموماً ينقسم إلى ثلاثة أقسام في الأغلب الأعم، وهي:

1- العقائد الدينية. 2- الأخلاق الدينية. 3- العبادات الدينية.

وفي هذا السياق أيضاً ينبغي الإشارة إلى أن الدين، أي دين، له أسس وثوابت محددة خمس هي:

(1) انظر: مصطفى ملكيان: طوائف الشبهات الدينية، ضمن كتاب: الفكر الديني وتحديات الحداثة، تعريب: أحمد القبابجي، مؤسسة دار الانتشار العربي، بيروت، لبنان 2009م، ص 16-17.

1- مؤسس الديانة: وهو الشخصية التي أسست العقيدة وحددت ثوابتها ونظمتها وأول مَنْ بشرت بها أو هي التي أنشأتها أو هي التي أوحى إليها بالكتاب المقدس.

2- اسم الديانة: ويطلق اسم الديانة حسب اسمها المعتمد وله معنى، أو تطلق حسب اسم منشأها أو حسب المكان الذي خرجت منه.

3- الكتاب المقدس: ولكل عقيدة دينية كتابها المقدس أو ربما عدة كتب مقدسة وهو الكتاب أو الكتب التي أنشأها المؤسس الأول أو مَنْ اتبعوه من عظماء هذه الديانة، وعادة ما يضم هذا الكتاب المقدس كل ما يتعلق بأركان هذه الديانة من فروض وعقائد وأخلاقيات وسلوكيات وتشريعات واجتماعيات وتقويم وأعياد وعبادات ومعاملات. ويظهر ذلك الكتاب أو الكتب إما باعترافها بتأليفها كما في البوذية والكونفوشية والطاوية والجنينية، أو القول بأنها موصى بها من قِبَل الله كما في اليهودية والمسيحية والإسلام.

4- التقويم: لكل دين تقويمه الخاص الذي يتحكم في كل مواعيده مثل: الأعياد والصيام ومواعيد الحج... إلخ. ويبدأ التقويم غالبا من وقت إنشاء الدين مثل: التقويم الهجري عند المسلمين والتقويم الميلادي عند المسيحيين والتقويم العبراني عند اليهود.

5- اللغة: ولكل دين لغة نزل بها، وهي ذات اللغة التي تمارس بها الشعائر<sup>(1)</sup>.

ولعل السؤال الآن عن أسباب نشأة الدين، ولماذا يبدو التدين أمرا ضروريا في حياة الإنسان في كلتا الحالتين سواء كان مؤمنا أم غير مؤمن؟!

ثالثا: نشأة الدين وبواعثه

يختلف الفلاسفة والعلماء حول نشأة الاعتقاد الديني وضرورته لدى الإنسان. وإن كان أغلبهم يميل إلى أن الدين فطرة في النفس البشرية. والفطرة هي الطبيعة التي خلقها الله في جميع البشر، ومن هنا فإن الحقيقة التي أجمع عليها مؤرخو الأديان «هي أنه ليست هناك جماعة إنسانية، ظهرت وعاشت ثم مضت دون أن تفكر في مبدأ الإنسان ومصيره، وفي تحليل ظواهر

(1) انظر:

الكون وأحداثه ودون أن تتخذ لها من هذه المسائل رأيا معينا حقا أو باطلا، يقينا أو ظنا، تصور به القوة التي تخضع لها هذه الظواهر في شأنها والمآل الذي تصير إليه الكائنات بعد تحولها»<sup>(1)</sup>.

وربما يكون ذلك هو ما حدا ببعض العلماء إلى القول بأن «الدين أو الاعتقاد هو عمل لا شعوري، سواء كان ذلك العمل اللا شعوري طريقه العقل الباطن أو الإلهام فهو في نظرهم عمل اختياري لا دخل للمرء في تكوينه ولا قدرة له على رده عنه. ومن هنا فإن الدين في نظرهم يخالف العلم لأنه قائم على الشعور والإرادة»<sup>(2)</sup>.

بينما الرأي الأرجح عند جانب آخر من الفلاسفة مثل: ديكارت وهيغل ووليم جيمس أن الإيمان أو العقيدة من عمل العقل والإرادة معا، وأنه لا يمكن تجريد الاعتقاد أو الدين عن عمل الاختيار والإرادة. انظر إلى هيغل وهو يدافع عن ذلك الرأي فيقول: «إن الفكر هو الذي يميز الإنسان عن الحيوان.. ومن العجيب أن نباعد بين الفكر والوجدان أو الشعور حتى لنجعلهما ضدّين؛ بحيث نعتقد أن الفكر يلوث الشعور- ولا سيما الشعور الديني- ويشوّهه بل ويقضي عليه» ومن العجيب أيضا «أن نتصور أن الدين والتقوى قد شتبا بعيدا عن الفكر وأنهما اعتمادا على شيء آخر سواه»، ومن يتصور ذلك ينسى في الوقت ذاته «أن الإنسان هو وحده الذي يمكن أن يكون له دين، وأن الحيوانات تفتقر إلى الدين بقدر ما تفتقد إلى القانون والأخلاق»<sup>(3)</sup>.

إن هيغل ممن يرون إن الدين ليس مسألة لا شعورية لدى الإنسان، وإنما هي مسألة فيها قدر كبير من الوعي الشعوري ومن الفكر، فالدين عند الإنسان ناتج الفكر ويدل على ذلك بأن الفكر هو ما يميز الإنسان عن الحيوان، وبما أن الإنسان هو الكائن الوحيد المتدين كما أنه هو الوحيد المبدع للقانون والأخلاق، فالدين لديه إذن ناتج درجة من درجات الفكر والوعي، وإن كانت بالطبع درجة من الفكر تقل قليلا لديه عن درجة الفلسفة العقلية الخالصة.

(1) د. محمد عبدالله دراز: الدين - بحوث مهداة لدراسة تاريخ الأديان، مطبعة السعادة بالقاهرة، 1969م، ص34.

(2) د. رؤوف شلبي: الأديان القديمة في الشرق، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثانية، 1983م، ص29.

(3) هيغل: موسوعة العلوم الفلسفية، ترجمة: د. إمام عبدالفتاح إمام، مكتبة مدبولي بالقاهرة، بدون تاريخ، ص51.

بالطبع فإن هذا الرأي يتفق مع الحقيقة التي نراها واضحة لا تحتاج كثير إلى برهان، وهي أن الدين ظاهرة صاحبت الإنسان - دون غيره من المخلوقات - منذ نشأته على الأرض في جميع العصور وفي شتى بقاع الأرض. وهذه الحقيقة لا يختلف حولها لا العلم ولا الأديان السماوية، فإن أخذت بما جاء في الكتب السماوية من أن آدم أبو البشر، وهو أول إنسان ظهر على هذه الأرض فإن آدم كما هو معروف أول الأنبياء. وإذا أخذت بنظرية التطور العلمية أي نظرية النشوء والارتقاء، فإن انبثاق الإنسان ارتقاء من الحيوان أو بمعنى آخر فإن ارتقاء الإنسان من طور الحيوانية إلى طور الإنسانية جعله يتميز بعدة أمور منها اللغة واستخدام الألفاظ الدالة على المعاني التي يريد أن يعبر عنها، ومنها كذلك استخدام الأدوات والآلات التي يسيطر بها على الطبيعة ويسخرها لخدمته، ومنها بالطبع التدين والعبادة. ومنذ فجر هذا التاريخ الإنساني يتميز الإنسان بالتدين<sup>(1)</sup>، وأصبح له معتقده الديني الذي انفرد به عن بقية الكائنات.

وإذا تجاوزنا هذه النظرية التي تفسر نشأة الدين بأنه فطرة عقلية فطر الله الناس عليها، وهي النظرية التي تكاد تلقى إجماعاً من العلماء والفلاسفة وأصحاب الأديان على حد سواء، فإن ثمة نظريات أخرى تفسر نشأة الدين منها النظرية الاجتماعية عند دوركايم، تلك النظرية التي يرى صاحبها أن الدين ظاهرة اجتماعية تختلف باختلاف الظروف الاجتماعية التي يعيشها الناس من المجتمعات البدائية إلى المجتمعات المتحضرة، وقد دلت على ذلك ثلاث حجج هي:

1- التجانس المطلق والاطراد الدائم في الظواهر الدينية عامة، فلا يوجد دين إلا وقد أخذ عن سلفه من الأديان من العقائد السابقة واطرد عنها منذ الديانات البدائية.

2- استقلال الحقائق الدينية وموضوعيتها باعتبارها مستقلة إلى حد كبير عن الأفراد قائمة بذاتها؛ ومن ثم فهي موضوعية بكل ما في الموضوعية من معنى.

3- جبرية الحقائق الدينية، وهي حقائق آمرة مسيطرة تضع التكاليف، وهي في جميع صورها عالية آمرة؛ لأنها تنبثق من المجموع وتعود إليه<sup>(2)</sup>.

(1) د. أحمد فؤاد الأهواني: تقديمه لكتاب ستيس: الزمان والأزل، سبق الإشارة إليه، ص 9.

(2) د. علي سامي النشار: نشأة الدين - النظريات التطورية والمؤلهة في نشرة مكتبة الخانجي بمصر، بدون تاريخ، ص 14-15.

إن المحور الأساسي للدين يتمثل في تقسيم الأشياء إلى: مقدس ومدنس؛ فالمقدس يشمل جميع الأمور ذات النفع للمجتمع، والمدنس أو غير المقدس هي الأمور الفردية العادية. ويرى دوركايم من خلال مطالعته حول الأديان، أن الأديان البدائية وخاصة الوثنية في القبائل الاسترالية، إن الوثنية تعتبر منشأ الأديان الكبيرة وتمثل عبادة الصنم تجسيدا لمقدسات المجتمع ودينه. ويعتقد دوركايم أن الأقوام البدائية حصرت الروح الجمعية لديها والتي تتمتع بقدرات فوق فردية في قالب الصنم، وينعكس ذلك في تقديس حيوان أو نبات مقدس، وهذه الظاهرة، ظاهرة تقديس الوثن تكاملت بالتدرج في المراحل اللاحقة من حركة المجتمعات البشرية إلى تقديس الأرواح وأخيرا تقديس وعبادة الإله الواحد. وعلى هذا الأساس ظهر الاعتقاد الديني في مجالين: مجال مقدس ومجال غير مقدس. ويعتقد دوركايم أن سائر المعتقدات الدينية كالاعتقاد بالروح والخلود وغيرها تنحو هذا المنحى في معرفة المنشأ لها، وعلى سبيل المثال فإن الشعائر الدينية تعتبر عاملا من عوامل تقوية العلاقات الاجتماعية بين الأفراد<sup>(1)</sup>.

والحقيقة أن نظرية دوركايم يواجهها الكثير من الانتقادات؛ حيث إنه لا يوجد دليل على أن الوثنية كما يقول دوركايم تعتبر منشئة لأديان أخرى، كما أن الوثنية في استراليا لا تعتبر نموذجا فريدا للوثنية في المجتمعات البشرية الأخرى. وكذلك فإن المجتمع مع كونه يتمتع بقدرات كبيرة للتأثير على الفرد إلا أنه في مسألة العقائد الدينية، فإن الفرد يخضع لهيمنة معتقده الديني أكثر من خضوعه في أحيان كثيرة لهيمنة المجتمع؛ بحيث يمكن للفرد أن يتحرك في مواجهة المجتمع بسبب وجود الدافع الديني لديه أو ربما يختار العزلة والابتعاد عن المجتمع بسبب ذلك المعتقد الديني. وإذا كان دوركايم يعتقد بأن الدين وليد قوى المجتمع، فإن الواقع يقول إن الاختلاف الديني ووجود الفرق والمذاهب المختلفة في المجتمع يدل على أن الدين ربما يكون عاملا من عوامل الفرقة وتمزيق المجتمع مثلما أنه يمكن أن يكون عاملا من عوامل توحيده<sup>(2)</sup>.

(1) أبو الفضل المحمودي: منشأ الدين، ضمن كتاب الفكر الديني وتحديات الحداثة، تعريب: أحمد القباجي، سبق الإشارة إليه، ص 33 - 34.  
(2) نفسه، ص 35 - 36.

وهناك نظرية أخرى لتفسير نشأة الدين، وهي النظرية الماركسية التي تعتبر أن العامل الاقتصادي هو الأهم؛ فماركس يعتبر أن الدين ناتج عن استغراب الإنسان وابتعاده عن ذاته الأصلية بسبب الظروف الاقتصادية والتفاوت الطبقي الذي يرتبط في بنيتها التحتية بعوامل اقتصادية وشكل الإنتاج الاقتصادي في المجتمع. ويعتقد ماركس وأتباعه بأن كل مجتمع إنما يبنى على بُعدين أساسيين هما: البنية التحتية والبنية الفوقية؛ والمقصود بالأولى العلاقات الاقتصادية وأشكال الإنتاج الاقتصادي في المجتمع، أما المقصود بالثانية المراتب الحقوقية والنظم السياسية والعقائد الدينية والأفكار الأيديولوجية والفنون والفلسفات وغيرها. والدين في نظر ماركس رغم كونه من الأمور الفوقية إلا أنه يتأثر بالبنية والعوامل التحتية، وهي عوامل متغيرة ومتحولة في حياة البشر. ومن ثم فإنه عندما يحدث تغير في الحياة الاقتصادية وأنماط الإنتاج في المجتمع فإن ذلك يترتب عليه إيجاد تغيير في المعتقدات الدينية لدى الناس. كما يرى ماركس أن الدين عبارة عن أيديولوجية الطبقة الحاكمة؛ حيث يقدم للفقراء توصيات لحفظ النسيج الاجتماعي، ويقرر أن النظام السياسي مقدر محتوم على أفراد المجتمع فلا ينبغي مواجهة هذا النظام من موقع الرفض والتمرد. فوظيفة الدين عند ماركس إذن هي تفسير العالم ومنح المشروعية للوضع الموجود ومواساة المحرومين. ومن هنا فهو يتنبأ بزوال الدين تدريجياً مع زيادة الوعي الطبقي ومعرفة الإنسان لذاته وللعالم<sup>(1)</sup>.

وبالطبع فإن هذه الرؤية الاقتصادية لنشأة الدين واعتباره أداة أيديولوجية تسخرها الطبقة الحاكمة للسيطرة على فقراء المجتمع ليسلموا بالواقع أياً كان نوع الظلم الذي يعانون منه مسألة فيها نظر؛ لأن الواقع كثيرًا ما كذب ذلك، فالحقيقة هي أن الدين ربما يكون من العوامل الأهم للشورة على هذه النظم الحاكمة التي تحاول استخدام الدين استخداماً سياسياً. وليس أدل على ذلك من أن الدين كان هو العامل المحرك لموسى وأتباعه في مواجهة الفرعون دفاعاً عن المحرومين والفقراء من بني إسرائيل، كما أن الدين لدى نبي الإسلام محمد صلوات الله وسلامه عليه كان حركة في مواجهة أشرف قريش وتحكمهم الاقتصادي، فضلاً عن أن تجربة البلدان الاشتراكية التي طبقت الماركسية هي ذاتها تكذب نظرية ماركس ونبوءاته فهي لم تساعد في زوال الدين، بل ربما حدث العكس وليس أدل على ذلك من أن الشعوب التي خضعت لهذه

(1) نفسه، ص 36.

التجربة الاشتراكية ظلت محافظة على عقائدها الدينية، وما إن زالت الحكومات الاشتراكية عادت هذه العقائد الدينية إلى الظهور وعاد أتباعها لممارسة شعائرهم الدينية دون خوف من بطش هذه الحكومات الشيوعية التي كانت معادية للدين والمتدينين. ومن جانب آخر فإنه إذا كان ماركس والماركسيون يقولون بالمنشأ الاقتصادي للدين، فإن ثمة نظريات مقابلة ترى العكس تماما، فها هو ماكس فيبر عالم الاجتماع الشهير يرى أن الدين يمثل الأساس والأصل للاقتصاد، ويمثل البنية التحتية للاقتصاد، ودلل على ذلك بأن البروتستانتية كانت عاملا رئيسيا من عوامل ظهور الرأسمالية والنظام الرأسمالي<sup>(1)</sup>.

وثمة تفسير آخر هو ما يمكن أن نطلق عليه التفسير النفسي (السيكولوجي) لنشأة الدين يقدمه كلٌّ من فرويد ويونج من علماء النفس المحدثين؛ إذ يرى فرويد أن الدين ينبع من عجز الإنسان في مواجهة قوى الطبيعة في الخارج والقوى الغريزية داخل نفسه، وينشأ الدين كما يضيف فرويد في كتابه «مستقبل وهم» أن الدين ينشأ في مرحلة مبكرة من التطور الإنساني عندما لم يكن الإنسان يستطيع أن يستخدم عقله في التصدي لهذه القوى الخارجية والداخلية، وكان الدين في رأي فرويد تكرار لتجربة الطفل؛ حيث يتعامل الإنسان مع القوى المهددة له بنفس الطريقة التي تعلم بها وهو طفل، وعلى هذا اعتبر فرويد أن الدين وهم، بل وخطر لأنه يميل إلى تقديس مؤسسات إنسانية سيئة تحالف معها على مر التاريخ<sup>(2)</sup>. ويعتقد فرويد أن الدين يستمد فاعليته من الانفعالات الداخلية المتولدة من حالة الكبت الجنسي في مرحلة الطفولة فيما يطلق عليه فرويد «عقدة أوديب»؛ فالاعتقاد بالله يعكس ميول ورغبات كامنة في اللا شعور تظهر على شكل حاجة إلى أب سماوي يملك قدرة كبيرة لحماية الإنسان، كما كان الطفل يشعر بالحاجة للأب لحمايته في مرحلة الطفولة. وعلى هذا الأساس فالدين يمثل حالة نفسانية ناشئة عند الإنسان من أوهام وآمال ورغبات نفسية في أعماق وجوده<sup>(3)</sup>.

وفي نفس الإطار يرى يونج من خلال كتابه «علم النفس والدين» أن جوهر التجربة الدينية هو الخضوع لقوى أعلى من أنفسنا. ويربط بين اللا شعور والتجربة الدينية على أساس أن

(1) نفسه، ص 38-39.

(2) نقلا عن: د. سعيد مراد، نفس المرجع السابق، ص 23.

(3) أبو الفضل المحمودي: نفس المرجع السابق، ص 39.

اللا شعور يمكن أن يكون مجرد شطر من العقل الفردي، بل هو قوة تند عن سيطرتنا وتؤثر على عقولنا. ومن ثم فإن الخبرة الدينية تتسم بضرب خاص من الخبرة العاطفية تتمثل في الخضوع لقوة أعلى سواء أطلقنا على هذه القوة اسم الإله أو اللا شعور<sup>(1)</sup>.

والحقيقة أنه على الرغم من أن هذه النظرية النفسية لنشأة الدين قد لاقت رواجاً واسعاً بين المختصين سواء بالموافقة أو بالرفض، فإنها نظرية أحادية الجانب تركز على المنشأ الجنسي للسلوك الإنساني عموماً والسلوك الديني على وجه الخصوص، وتدعي أن تصرف الإنسان إزاء الدين واعتناقه إياه نتيجة لكبت جنسي طفولي، وهذا أمر غاية في الغرابة لأنه لا يمكن لأحد عالماً كان أو فيلسوفاً أن يدعي أن هذا الطفل لديه وعي جنسي لأنه لا يوجد أساساً ميل جنسي لدى الطفل في هذه المرحلة والذي يمكن أن يظل يؤثر عليه حتى بعد بلوغه.

ومن جانب آخر فإن هذه النظرية الفرويدية فيها نوع من الدور المنطقي؛ فمن جهة تقرر أن الحضارة البشرية والاجتماعية تحدد من ميول الفرد؛ وتؤدي إلى كبتها وقمعها فتظهر على شكل «عقدة أوديب»، ومن جهة أخرى فالحضارة والفنون البشرية وليدة هذا الكبت والميول الجنسية من خلال عملية التفعيل والإسقاط؛ حيث تظهر انعكاسات هذا الكبت على شكل دين وفن وغير ذلك. إن ثمة تناقضاً هنا في مضمون هذا الكلام<sup>(2)</sup>.

وفي اعتقادي الشخصي أن هذه النظريات الثلاث الأخيرة إنما تركز كل واحدة منها على بُعد واحد من أبعاد نشأة الظاهرة الدينية في المجتمعات الإنسانية. وهذا التفسير الأحادي البعد عادة ما يكون تفسيراً قاصراً لأن أي ظاهرة إنسانية إنما هي في واقع الحال ظاهرة معقدة ينبغي عدم قصر فهمها على أحد عواملها أو أحد مصادرها.

والخلاصة أننا نرى أن الدين فطرة فطر الله الناس عليها، فهم منذ فجر التاريخ بإرادتهم وعقولهم يعتقدون في دين ما. اختلفت مظاهر العبادة وأسماء المعبودات لكنهم في النهاية يؤمنون بعقيدة ما حول أصل الخلق ونشأة الوجود وما وراء هذه الظواهر الطبيعية.

(1) إريك فروم: الدين والتحليل النفسي، ترجمة: فؤاد كامل، مكتبة غريب بالقاهرة، 1977م، ص 21-23.

نقلاً عن سعيد مراد: نفس المرجع السابق، ص 24-25.

(2) أبو الفضل المحمودي: نفس المرجع السابق، 41.

وهذه الفطرة ليست لا شعورية بقدر ما هي فطرة عاقلة؛ حيث إن الإنسان هو الكائن الوحيد المتدين في هذا الوجود، ولم يكن ممكناً له أن يكون كذلك إلا عبر عقله الواعي وإرادته الحرة. وهذه الحقيقة هي ما عبر عنه القرآن الكريم بوضوح في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا ۗ﴾ (1).

إن هذه الآية إذن تتضمن النظرية الإسلامية لنشأة الدين؛ إذ يعرف فيها القرآن حقيقة الباعث على التدين، فقد استخرج الله من بني آدم من ظهورهم ذريتهم التي سوف توجد جيلاً بعد جيل في قرن بعد قرن، وسألهم: ألسنت بربكم؟ فأجابوا: بلى.. فكانت الفطرة التي خلق الله عليها الإنسان فطرة سليمة من حيث استطاعتها التعرف على الله دون حاجة إلى وسيط، فإذا انحرفت عن ذلك بعد ذلك فلا علة لها ولا عذر. ولذلك فقد أبرز الله الحكمة من هذا السؤال والناس لا يزالون في عالم الذريوم أن أخذ الله عليهم هذا الميثاق فقال تعالى: ﴿أَلَمْ تَقُولُوا يَوْمَ أَلْقَيْنَا

إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ ۗ﴾ (2)، أو ﴿أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ ۗ﴾ (3). وقد فسر ابن عباس آية الأعراف التي سبق الإشارة إليها بقوله: إن الله مسح صلب آدم فاستخرج منه كل نسمة هو خالقها إلى يوم القيامة فأخذ منهم الميثاق أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً وتكفل لهم بالأرزاق ثم أعادهم في صلبه فلن تقوم الساعة حتى يولد من أعطاه الميثاق يومئذ، فمن أدرك منهم الميثاق الآخر فوفي به نفعه الميثاق الأول، ومن مات صغيراً قبل أن يدرك الميثاق الآخر مات على الميثاق الأول أي على الفطرة، ومن هنا ندرك حقيقة أن التدين مرتبط بالفطرة وهي الميثاق الأول وهو قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ۗ﴾ (4).

(1) الأعراف: 172.

(2) الأعراف: 172.

(3) الأعراف: 173.

(4) الروم: 30. نقلاً عن: د. رءوف شلبي، نفس المرجع السابق، ص 36-37.

إن الدين في المفهوم الإسلامي هو قانون الله إلى الإنسان عامة؛ حيث انقباد الكون كله إلى الناموس الإلهي حسب قوله تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾<sup>(1)</sup>، ولم يبق في الكون إلا الإنسان فأُنزل الله له الدين وحيًا سماويًا من عنده جل شأنه حسب قوله تعالى: ﴿أَفَعَمِّرَ دِينَ اللَّهِ يَتَقُونَ وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ﴾ (آل عمران: 83). وهذا الدين الذي أنزله الله على البشر جميعًا مصدره الوحي الإلهي إلى الأنبياء جميعًا على امتداد التاريخ البشري. وهذا ما تعبر عنه الآية الكريمة: ﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ﴾ (النساء: 163).

وعلى كل حال فإن تعدد الديانات وتعدد صور الألوهية لا يند عن هذه الرؤية إلا بما يميز الدين الإسلامي عن الديانات والعقائد السابقة منذ آدم حتى الآن. والخاصة أن الدين فطرة من الله فطر الناس عليها، ومن يشذ عن ذلك فإنما خالف الفطرة وخرج عليها. وهو من ثم دائم الإحساس بأن ثمة ما ينقصه حتى ولو ادعي غير ذلك عبر أسانيد وحجج واهية يمكن ببساطة أن يختبرها جميعًا بالنظر في ذاته متسائلًا: كيف خُلق وكيف خُلقت كل هذه الخلائق وأين مصدرها وأين منتهاها...؟؟ إلى آخر هذه التساؤلات التي إن أنعم النظر فيها أدرك أن الفطرة الصحيحة هي الإيمان بالله الخالق؛ ومن ثم اكتشف ضرورة الدين وعبد الخالق الواحد الأحد.

إن ثمة بواعث عديدة للإيمان بالله والتدين بعقيدة ما لخصها ول ديورانت في خمسة هي: الخوف والدهشة والأحلام والنفوس والروحانية<sup>(2)</sup>، واتفق معه كثيرون من العلماء بشكل أو بآخر، فلقد قالوا إن بواعث الاعتقاد خمسة هي:

1- الحاجة الفردية.

2- الخوف من الطبيعة والإحساس بروعة المجهول.

(1) فصلت: 11.

(2) انظر: ول ديورانت: قصة الحضارة، المجلد الأول، منشورات مكتبة الأسرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2001م، ص 99-102.

3- الاعتقاد بأن لكل مادة روحا تحمل فيها، وأن الاستحواذ على هذه الروح يمكن الإنسان من استخدامها والانتفاع بها.

4- السحر الذي اعتبره البعض المصدر الذي دفع الإنسان إلى التدين.

5- العادات والتقاليد حيث إن الأجيال تحرص دائما على تقليد بعضها البعض في التدين<sup>(1)</sup>، وهذا يلخص قوله تعالى: ﴿قَالُوا بَلْ وَجَدْنَا آءَابَاءَنَا كَذَّالِكِ يَفْعَلُونَ﴾<sup>(2)</sup>.

ولعل الخلاف بين ول ديورانت وأولئك خلافا في التصنيف، فديورانت يعتبر أن السحر من طرائق الدين وليس من بواعثه. ومن جانب آخر فإن ما قاله ول ديورانت عن الدهشة والأحلام كبواعث للدين ليس دقيقا، فليس كل ما يعلم به المرء أيا كانت درجة غرابته باعثا للإيمان والتدين، وكذلك ليس ما يدهش المرء باعثا للعقيدة الدينية. اللهم إلا إن كانت الدهشة أمام إعجاز إلهي ما سواء شاهده المرء في الكون من حوله أو من دعوة جاءت على يد نبي من الأنبياء أو رسول من الرسل أصحاب الرسالات. وعلى كل حال فإن تعدد هذه البواعث أيا كان موقفنا منها يترتب عليها صورا عديدة من الأديان؛ فما هي هذه الصور وكيف نصنفها؟

#### رابعا: تصنيف الأديان

إن المعتقدات الدينية لدى شعوب وحضارات العالم تتعدد وتنوع أصولها وتفرعاتها لدرجة يصعب بالفعل حصرها وتصنيفها، وقد اجتهد كثير من علماء تاريخ الأديان وعلماء مقارنة الأديان في تصنيفها. وبالطبع فقد اختلفت هذه التصنيفات تبعاً لميول هؤلاء العلماء وتبعاً للمناهج المتعددة التي اتبعوها. وإن كنت أميل إلى الأخذ بتصنيف العالم المصري د. محمد خليفة؛ حيث يميز بين نوعين كبيرين من التصنيفات: تصنيفات غير علمية وغير موضوعية، وتصنيفات علمية موضوعية. وبالطبع فإن التصنيفات التي يرى - ونحن معه - أنها غير علمية يشوبها الكثير من أوجه النقص التي تمنع من اعتمادها وإقرارها، بينما التصنيفات العلمية فهي لها أساس علمي موضوعي يمكن أن نختلف حوله، لكنه مقبول نظراً للأساس العلمي الذي يستند عليه.

(1) د. رءوف شلبي: نفس المرجع السابق، ص 30.

وراجع كذلك: علي سامي النشار: نشأة الدين. سبق الإشارة إليه، ص 30 وما بعدها.

(2) الشعراء: 74.

## (أ) التصنيفات غير العلمية<sup>(1)</sup>:

1- تصنيف الأديان إلى حية وميتة، وهذا التصنيف يستند على وجود هذا الدين أو عدم وجوده على مسرح الحياة الحديثة والمعاصرة؛ فالأديان الحية هي التي لها وجود حالي ولها أتباع يؤمنون بها. أما الأديان الميتة فهي التي زالت من الوجود وانتهت في التاريخ ولم يعد لها أتباع يؤمنون بها حالياً. وأساس عدم علمية هذا التصنيف أنه أغفل حقيقة أن الفكرة الدينية لا تموت وأنها قد تنتقل إلى صورة أخرى أو تتطور إلى شكل آخر. ومن ثم فالأديان لا تموت موتاً حقيقياً كما في الكائنات الحية، وإنما تنتقل أفكارها ومفاهيمها من دين إلى دين آخر. فما نتصور أنها ديانات ماتت هي ليست كذلك، وعلى سبيل المثال فإن الفكر الهندي الديني القديم السابق على الهندوسية البراهمانية لم يمت تماماً وإنما هو موجود بصورة أو بأخرى في الهندوسية وفي البوذية وفي الجينية. حتى الفكر الديني البدائي لا يزال له وجوده الحالي إما في شكل مستقل أو من خلال تسربه في بعض الديانات الأحدث. ففي القارة الإفريقية مثلاً دخلت بعض هذه الأفكار الدينية البدائية في المسيحية والإسلام حال انتشارها في هذه القارة، وهذا ما حدث في كل ديانات الشرق الآسيوي؛ حيث تسربت الأفكار الدينية البدائية القديمة في الديانات الحديثة التي يؤمن بها المحدثون.

2- تصنيف الأديان إلى طبيعية وغير طبيعية، وهو تصنيف يعتمد على فصل الأديان الطبيعية أي التي تستمد فكرها الديني من الطبيعة عن الأديان التي تركز على الفكر الماورائي (المتافيزيقي) وهذا فصل تعسفي؛ نظراً لأن الأديان عموماً تنظر إلى الطبيعة والوجود نظرة كلية، وتكون تصوراً شاملاً للعالم الطبيعي وعالم ما وراء الطبيعة حتى إن ركزت على أحد العالمين دون الآخر؛ فالديانات البدائية مثلاً ينظر إليها على أنها ديانات طبيعية ارتبط فيها الإنسان بالطبيعة، ومع ذلك لم يفصل الإنسان المؤمن بها رغم فكره البدائي عن عالم ما وراء الطبيعة وإن جاء تعبيره عن ذلك من خلال الأساطير وليس من خلال الأفكار العقلية المجردة التي ربما حلت فيما بعد في مرحلة لاحقة من تطور هذه الديانات الطبيعية محل الأسطورة؛ حيث إن موقف الإنسان من الطبيعة مرتبط بدرجة التقدم الفكري ومدى قدرته على فهم أسرار

(1) انظر: د. محمد خليفة حسن: تاريخ الأديان - دراسة وصفية مقارنة، بدون دار نشر، 2000م،

الطبيعة. ومن ثم فإن التمييز المزعوم بين الأديان الطبيعية والأديان الميتافيزيقية ليس تمييزاً علمياً.

3- تصنيف الأديان إلى حقيقية وباطلة، وهو تصنيف ذاتي يخضع لرؤية دينية أو مذهبية معينة؛ ولذلك فهو يكون عادة تمييزاً بين دين واحد حقيقي هو ديني أنا وطائفتي نؤمن به، وبين ديانات أخرى باطلة وزائفة لأننا لا نؤمن بها. وبالطبع فهو تصنيف بُني على التمييز والتعصب من البداية؛ لأن كل صاحب ديانة يعتبر دينه هو الحق وبقية الأديان باطلة. ولذا فهو تصنيف تعسفي فكل دين لدى صاحبه إنما هو طريقة للوصول إلى الحقيقة، وما دام البشر مختلفون حول هذه الحقيقة وتعدد رؤاهم حولها، فإنهم بالتالي سيختلفون في عقائدهم الدينية. ولا يرى المتعصب لدين ما أي حسنات لأي دين آخر. وعلى ذلك فإن هذا التصنيف لا يقوم على أساس علمي بل يقوم على أساس الرؤية المذهبية المتعصبة والمتحيزة مقدماً.

4- التصنيف الإحصائي للدين، وهو تصنيف يستند على أعداد المؤمنين بكل ديانة من الديانات؛ ومن ثم فهو يتدرج من أكثر الديانات أتباعاً حتى أقلها في عدد التابعين، وهو بالتالي تصنيف نسبي متغير عليه الكثير من المآخذ؛ حيث إن أهمية الأديان وقيمتها لا تقاس بعدد التابعين لها؛ فهناك أديان على قدر كبير جداً من الرقي والتقدم الديني، ولكن أتباعها قليلون لأسباب قد تخص أصحاب الدين أنفسهم الذين يضعون قيوداً على التحول إلى دينهم ويمنعون انتشاره مثل ما هو حادث في اليهودية؛ فهي ديانة توحيدية راقية ومتقدمة، ولكن أهلها حولوها إلى ديانة قومية خاصة بهم دون غيرهم، فمنعوا انتشارها وقل عدد أتباعها. وهناك ديانات كثيرة الأتباع ولكنها قليلة القيمة ومدنية في فكرها الديني، وهذا وضع الديانات البدائية المنتشرة في بعض مواضع القارة الإفريقية وآسيا وأمريكا الجنوبية وأستراليا. فضلاً عن أن ثمة ديانات قليلة الأتباع لكنها ذات تأثير قوي وخطير في غيرها من الأديان كالزرادشتية ذات التأثير في كل من اليهودية والمسيحية، وكاليهودية ذات التأثير القوي في المسيحية. ولعل من أصعب ما يواجه هذا التصنيف من الانتقادات أن أعداداً كبيرة من المتممين إلى بعضها يعد انتماءً لهم شكلياً وبالاسم فقط، وهذا الأمر واضح جداً في أوروبا وأمريكا وفي الاتحاد السوفيتي المنحل. إن معظم بل ربما كل هؤلاء يحصون ضمن المؤمنين بالمسيحية في حين أن الواقع يشير إلى أن الكثير منهم تحولوا إلى العلمانية ورفضوا الدين واعتبروه أمراً

شخصيا، وكذلك تقف ظاهرة تحول البعض من دين إلى دين آخر دون الإحصاء الدقيق لاتباع هذا الدين أو ذلك.

### (ب) التصنيفات العلمية<sup>(1)</sup>:

1- التصنيف الجغرافي للأديان، وهو تصنيف يعتمد على ما سُمي في علم الجغرافيا بجغرافية الأديان، وهو يختص بدراسة التوزيع الجغرافي للأديان وعمل الأطالس الجغرافية التي تحدد مناطق انتشار الأديان في العالم، وتهتم بتحديد الصلة بين العوامل الجغرافية والفكر الديني وتأثير البيئة الجغرافية في العادات والتقاليد الدينية. ومن صور هذا التصنيف، النظر إلى الأديان من خلال التمييز بين أديان الشرق وأديان الغرب، وذلك حسب تقسيم أقاليم العالم إلى شرقية وغربية، ومن صورها أيضا التصنيف القاري للأديان فيقال أديان آسيا، أو أديان إفريقيا أو أديان أوروبا وهكذا. والحقيقة أنه تصنيف رغم استناده إلى بعض المعايير العلمية إلا أنه قاصر؛ نظرا لأن ما يسمى مثلا بأديان الغرب مثل اليهودية والمسيحية والإسلام هي كلها أديان ظهرت في الشرق ولها أتباعها في كل مكان في العالم.

2- وإذا كان البعض ينظر إلى اليهودية والمسيحية تحديدا بأنهما ديانتان غريبتان، فهذا خطأ لأنهما في الأصل ديانات شرقية كما قلنا، فضلا عن أنه لا يمكن أن ينظر إلى الإسلام على أنه دين غربي أو شرقي فهو جغرافيا ينتمي إلى الشرق وله انتشاره في الغرب. وهكذا الحال في ما ينظر إليه على أنها ديانات شرقية بحتة مثل: الديانات الهندوسية والبوذية والكونفوشية والطاوية وغيرها. فهذه أيضا ديانات ظهرت في الشرق الآسيوي وخاصة الشرق الأقصى ولكن الآن لها أتباعها في كثير من دول العالم وخاصة في الغربي منه. وعلى أي الأحوال فإن هذا التصنيف الجغرافي للأديان إنما يستند على أساس علمي واضح يمكن الاستفادة العلمية منه في أحيان كثيرة؛ حيث يحدد الأماكن التي يكثر انتشار أتباع ديانة معينة فيها وحجم هذا الانتشار، وتكشف هذه الدراسات الجغرافية للأديان عن حركة انتشار هذه الأديان وانتقالاتها؛ مما يقضي باستمرار متابعة توزيع هؤلاء الأتباع وإعادة التوزيع الجغرافي لهم حسب الواقع الديني للشعوب.

التصنيف التاريخي للأديان، وهذا التصنيف معني بترتيب أديان العالم تاريخيا حسب ظهورها في التاريخ، فيقسم الأديان حسب عصورها التاريخية مثلما يقال: أديان قديمة، وديانات

(1) انظر: نفس المرجع السابق، ص 40-47.

وسبغة، وديانات حديثة.. وأحياناً ما يتم التقسيم التاريخي إلى ديانات بدائية وديانات حضارية. وهذا التصنيف رغم استناده إلى بعض الحقائق التاريخية إلا أنه تواجهه مشاكل عديدة مثل عدم تحديد زمان نشأة بعض الديانات بدقة، كما أن ثمة ديانات متزامنة في ظهورها ويصعب ترتيبها ترتيباً تاريخياً مثلما هو الحال في ديانات الزرادشتية والبوذية والكونفوشية والطاوية، فكلها تعود إلى القرن السادس قبل الميلاد، وقد ارتبطت في ظهورها بشخصيات يحاط الكثير منها بأساطير تحجب الرؤية التاريخية لعصورهم وظروف تأسيس دينهم. كما أن التمييز بين أديان وسيطة وأديان حديثة غير دقيق؛ لأن المقصود به ليس نشأة الدين، وإنما فقط الأوضاع الدينية في العصرين الوسيط والحديث.

3- التصنيف الديني الموضوعي للأديان، وهذا التصنيف يعتمد على العامل الديني وليس على العلوم كالتصنيف الجغرافي أو التاريخي. ويعد هذا التصنيف أكثر التصانيف مناسبة للأديان؛ إذ يقوم على أساس من تشابه الأديان واختلافها في العقائد والمفاهيم الدينية، مثلما تصنف الأديان إلى أديان إلهية وأديان غير إلهية على أساس الإيمان بالألوهية، وهناك الديانات التعددية والديانات التوحيدية على أساس من التمييز بين الأديان التي يؤمن أتباعها بآلهة متعددة والديانات التي يؤمن أتباعها بإله واحد فقط. ويتبع المجموعة الأولى من الديانات معظم الديانات الشرقية واليونانية القديمة؛ حيث تعددت فيها الآلهة وعبادة العناصر الطبيعية والكائنات الحية. أما المجموعة الثانية فهي تطلق على الديانات السماوية الإبراهيمية الثلاثة: (اليهودية والمسيحية والإسلام). وثمة ديانات تمثل مجموعة ثالثة من الديانات الثنوية أو الإثنية الثنائية مثل: الزرادشتية والمانوية<sup>(1)</sup> والمزدكية<sup>(2)</sup>.

(1) نسبة إلى ماني بن فاتك (216-274م)، وهي ديانة تعتبر مزيجاً من الزرادشتية واليهودية والمسيحية. وقد ادعى ماني النبوة في بابل بعد أن اطلع على الأديان الموجودة وسمى نفسه «فارقليط» الذي أخبر عنه السيد المسيح، ومن أقواله: «يُشير الأنبياء بأوامر الإله أحياناً من الهند بواسطة زرادشت»، «والآن أرسلني الله لنشر دين الحق في بابل» و«أرسلني الله نبياً من بابل حتى تصل دعوتي العالم أجمع». د. إمام عبدالفتاح إمام، هامش بترجمته العربية لكتاب جفري بارندر: المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ص 129.

(2) المزدكية دين ثنوي منبثق من المانوية ومؤسسه الزعيم الديني الفارسي مزدك المتوفى حوالي 528م. وقد قاد حركة اشتراكية مناهضة للزرادشتية السائدة في عصره، ونادى بديانة دعت إلى المشاركة في الأموال والنساء، لكن الكهنة والنبلاء من الزرادشتيين والفرس ثاروا عليها، وقتل مزدك وأتباعه. P.1، مزدكية / Wikipedia.org/wiki

وهناك في هذا الإطار تصنيف آخر يقوم على التمييز بين الديانات السماوية والديانات الأرضية، فالديانات السماوية هي الديانات المنزلة من الله عبر الوحي، والديانات الأرضية مصدرها المعرفة الإنسانية الأرضية دون الاعتماد على الوحي أو على أي مصدر خارجي للمعرفة.

ويمكن أن يندرج تحت هذا التصنيف التمييز بين الديانات الفلسفية في مقابل ديانات التوحيد المعتمدة على الوحي الإلهي.

وهناك تصنيف آخر على نفس الأساس الديني يصنف الأديان إلى عالمية وقومية أو عالمية ومحلية، وذلك حسب رؤية من يؤمنون به لطبيعة دينهم وطبيعة علاقتهم بالإله المعبود؛ فالديانة العالمية يعتقد أهلها أنها ديانة صالحة لكل زمان ومكان وللعالم كله وليست خاصة بقوم دون غيرهم مثل الإسلام والمسيحية والبوذية فهي ديانات تقول بالعالمية، أما الديانة القومية أو المحلية فهي ديانات خاصة يعتقد أهلها أنها تخصهم دون غيرهم مثل الهندوسية واليهودية اللتان تدعيان الخصوصية، ومنها أيضا الديانات القبلية البدائية التي يرتبط فيها الإله بالقبيلة وبالجماعة في رباط عرقي دموي ومثلها أيضا الديانات التي تعبد الآباء والأجداد.

واستنادا إلى هذا التصنيف الذي يعتمد على العالمية أو الخصوصية يمكن تقسيم الأديان إلى أديان دعوية تسعى إلى الانتشار، وتقوم بجهود في سبيل نشر عقائدها ومفاهيمها، وأديان غير دعوية أو غير تبليغية؛ حيث إن طبيعتها عدم تبليغ الدعوة لغير المؤمنين بها أصلا.

#### خامسا: الأديان الخاصة والأديان العامة في العالم الحديث

إن عنوان هذه الفقرة والتصنيف المقترح الذي أقدمه هنا يستند على أسس سياسية واجتماعية حديثة، وهو عند مؤسسه السياسي جيف فانتراوب يستند في التمييز بين العام والخاص، على النموذج الليبرالي في السياسة والاقتصاد الذي ينظر إلى التمييز بين العام والخاص أساسا بوصفه تمييزا بين إدارة الدولة واقتصاد السوق<sup>(1)</sup>. وقد حوله خوسيه كازانوفا صاحب كتاب «الأديان

(1) خوسيه كازانوفا: الأديان العامة في العالم الحديث، ترجمة قسم اللغات الحية والترجمة في جامعة البلمند، نشر المنظمة العربية للترجمة، وتوزيع مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2005م، ص 72.

العامة في العالم الحديث» إلى إطار تحليلي في مجال الدين ليميز من خلاله بين الأديان العامة والأديان الخاصة في العالم الحديث مرتكزا على أربعة أسس للتمييز هي:

### 1- التصوف الفردي في مقابل المذهبية:

إن التمييز بين التدين الفردي الخاص أو ما يسمونه دين الذات الخاصة، وبين كل الأشكال العامة للتدين التجمعي، إنه كالفرق بين ما يسمى لدى البعض بالدين غير المرئي والدين الكنسي. إن هذا الدين الخاص يعبر عنه الكثيرون بصيغ مختلفة؛ خذ مثلا قول جان جاك روسو: إن دين الإنسان.. لا يعرف الهياكل أو المذابح أو الطقوس، أو قول توماس جيفرسون: أنا بحد ذاتي فرقة دينية، أو قول توماس باين: فكري هو كنيستي. وهذه كلها تعبيرات نموذجية عن الشكل الحديث للدين الفردي. أما أطرف التعبيرات عن ذلك الدين الفردي هو ما أطلقته سيدة تدعى شيلا على ديانتها، لقد أطلقت اسمها على ديانتها فقالت «شيلانتي»، وصرحت بأنها غير متشددة دينيا ولا تذكر المرة الأخيرة التي ذهبت فيها إلى الكنيسة، وقد ختمت تصريحاتها قائلة: لقد حملني إيماني شوطا بعيدا. إنها شيلانتي صوتي الخافت فقط لا غير. وهذا ما حدا بمن أجروا معها الحوار إلى القول بأنه يمكن أن نجد -بناء على ذلك- أكثر من 220 مليون ديانة أمريكية، أي ديانة لكل فرد. وقد اختلف المنظرون حول هذا التطرف الديني فبعضهم اعتبر أن هذا هو الشكل الحديث للوثنية، إنه ليس الشرك بالله، بل هو النرجسية البشرية، في حين اعتبره البعض الآخر بأنه الصور المعاصرة والمستقبلية للدين. فقد قال أحدهم: إن التصوف الفردي هو دين المستقبل؛ حيث وجد في أمريكا تربة خصبة، وكانت «التقوية الإنجيلية» أو «دين القلب» هما الوسيلة لنشر هذا التصوف الفردي، وأضفت عليه طابعا ديمقراطيا وشعبيا.

وهذا التدين الفردي أو التصوف في أمريكا والعالم الأوربي الحديث يقابل العقائد المذهبية التقليدية التي شهدت، هي الأخرى إحياء ممثلة في البروتستانتية والكاثوليكية مضافة إلى اليهودية، التي تعتبر الآن هي الأشكال المذهبية المحترمة للدين الأمريكي<sup>(1)</sup>.

### 2- الأديان المعترف بها مقابل الأديان غير المعترف بها:

وهذا التمييز يقوم على التمييز بين الأديان الخاصة والعامة في إطار التقليد السياسي الليبرالي لجهة الفعل الدستوري بين الكنيسة والدولة. وهو يأتي انسجاما مع النزعة الليبرالية لحصر

(1) نفس المرجع السابق، ص 83-85.

النطاق العام في القطاع الحكومي مع تجمع سائر النطاقات ضمن قطاع «خاص» واسع؛ حيث تعرف كل كنائس الدولة المعترف بها بالأديان «العامة» فيما تعتبر كل الأديان الأخرى أديانا «خاصة». إن الدين بالمفهوم الليبرالي هو شأن خاص ولا بد أن يظل كذلك، والخوف الليبرالي من تسييس الدين هو في الوقت ذاته، الخوف من مؤسسة قد تهدد حرية المعتقد الفردية، ومن المنظور المعياري للحدائث لا يمكن للدين أن يدخل النطاق العام، وأن يتخذ شكلا عاما إلا إذا قَبِلَ بمبدأ الخصوصية غير القابل للانتهاك وبقدسية مبدأ حرية المعتقد<sup>(1)</sup>.

### 3- الديانات المدنية العامة مقابل الديانات الدينية الخاصة:

يرتبط المفهوم الحديث للدين المدني منذ بداياته بأعمال جان جاك روسو؛ حيث إنه متى تعلق الأمر بالدين. يميز التقليد الجمهوري الكلاسيكي بين أديان تؤدي وظيفة عبادة الجماعة السياسية من جهة، وبين عبادات محلية خاصة، وديانات خلاصية (أي الصوفية المؤمنة بالخلاص الفردي فردية)، وتعتبر أكثر الأديان المدنية الجمهورية إزعاجا لتلك العقائد الدينية الخلاصية التي تحرر الفرد من الولاء المطلق للجماعة السياسية، وتساعد على انعتاق الذات لاختيار سبل فردية باطنية نحو الخلاص<sup>(2)</sup>.

إن روسو يرى أنه «ما من دولة قامت لم يكن أساسها الدين»، ولكنه يقرر أن لا شكل من أشكال الدين الثلاثة القائمة في عصره يستوفي الشروط من أجل «حكم صالح»؛ لأن «دين الكاهن» (أي الكاثوليكية) غير نافع سياسيا وشرير؛ فداخليا يمنح هذا الدين للبشر شريعتين وزعيمين، ويتطلب منهم واجبات متناقضة ويحول دون كونهم رجالا أتقياء ومواطنين في آن. وخارجيا تتجاوز المؤسسات الكنسية المتعدية الجنسية الحدود القومية والمحلية والجماعة السياسية والسيادة المعيارية للدولة- الأمة، وبالتالي لا تستطيع أن تنتج رعايا مخلصين. وخلافا لذلك ف«دين المواطن» من شأنه أن ينتج رعايا مخلصين عبر تقديس الدولة والأمة، ولكن هذا الدين هو شر كذلك لأنه يقوم على الخطأ والزيغ، ويؤدي إلى شوفينية قومية غير متسامحة وغلو دموي في الوطنية، وأخيرا يعتبر «دين الإنسان» ديننا مقدسا وساميا في أنه يحول كل الكائنات البشرية إلى أخوة، ولكنه لا يجدي نفعا سياسيا لأنه لا يضيف - نظرا لعدم ارتباطه

(1) نفسه، ص 88-90.

(2) نفسه، ص 91.

بالجسم السياسي - أي شيء إلى شرعة القوانين أو إلى الأواصر الكبرى للمجتمعات الخاصة. وعلاوة على ذلك فهذا الدين يقوض الفضيلة الجمهورية مستبدلاً في قلوب المواطنين تعلقهم بالدولة باهتماماتهم الدنيوية الخاصة. ومن هنا فقد نادى روسو بالحريات الدينية وحرية الرأي اللتين لا يحق لأي حاكم أن يختصرهما أو يسيطر عليهما، وأكد على الحاجة إلى «إعلان إيماني مدني صرف يقرر الحاكم مواده لا بالتحديد كعقائد دينية بل كمشاعر مجتمعية يستحيل بدونها أن يكون المرء مواطناً صالحاً أو من الرعايا المخلصين»<sup>(1)</sup>.

لكن الحقيقة أن هذا الرأي لروسو فيه نظر؛ حيث إنه بدلاً من المناذاة بهذا الدين المدني - كما يسميه - المرتبط بإعلان يقرر الحاكم مواده، يمكن دراسة الأساليب التي يمكن للأديان القديمة والجديدة، التقليدية والحديثة أن تضطلع بأدوار عامة بناءة وظيفياً في النطاق العام، أو حتى إذا تم الأخذ برأيه حول الدين المدني «فمن الضروري نقله من مستوى الجماعة الحاكمة أو المجتمعية التي ستفرضه إلى مستوى المجتمع المدني»<sup>(2)</sup> والتفاعل الاجتماعي بشكل طبيعي وتلقائي.

وإذا ما أردنا تطبيقاً لرؤية روسو في الواقع المعاصر فربما نجد في المجتمع الأمريكي؛ حيث إن السياسة الأمريكية كانت في وقت من الأوقات داخل دين مدني مؤلف من تركيبة خاصة تقوم على المبادئ التوراتية/ الطهرانية، والجمهورية/ التنويرية، والليبرالية، النفعية/ والدينية/ الأخلاقية. كما أن المبادئ الثلاثة التي تشكل الدين المدني الأمريكي لا تختلف في بعض جوانبها عن الأديان الثلاثة عند روسو<sup>(3)</sup>.

#### 4- النطاق النسوي الخاص للدين والأخلاق مقابل النطاق الذكوري العام للعمل

والشرعية:

إن هذا المنظور النسوي من وجوه التحليل للتمييز بين الدين العام والخاص برز في العصر الحاضر في إطار الفلسفة النسوية المعاصرة؛ حيث يستند على التمييز النسوي بين العالم الذكوري والعالم النسائي الخاص. حيث لم يعد الدين في نظرهم شأن عام بقدر ما هو شأن

(1) نقلاً عن: نفس المرجع السابق، ص 92-93.

(2) خوسيه كازانوف، نفس المرجع، ص 94.

(3) نفسه، ص 93.

خاص؛ فالموقع الذي تحدده الحداثة للدين - كما يقول أتباع الاتجاه النسوي - هو «المنزل» لا بمعنى الفضاء الملموس للمنزل بل بمعنى «المكان الثابت لعواطف المرء»، فالمنزل هو نطاق الحب والتعبير والحميمية والذاتية والعاطفية والفضيلة والروحانية والدين، وعلاوة على ذلك فهذا النطاق المنزلي هو النطاق الأنثوي بامتياز. ومن ثم فقد وصفت آن دوجلاس السيرورة التاريخية لخصخصة الدين التي حصلت في القرن التاسع عشر في أمريكا بأنها عملية «تأنيبية»<sup>(1)</sup>.

إن الدين وكذلك الأخلاق بعد إعفائهما من العقلانية والمسئولية الخطائية العامة التي يمثلها الرجال، أصبح مجرد مسألة ذوق فردي خاص. لقد كانت المجتمعات السابقة للحداثة تنزع إلى الإكراه على التحليلات العامة للدين بدءاً من الأفعال الإيمانية الجماعية في الساحات العامة، إلى التكفير العام والجماعي، بينما تنزع المجتمعات الحديثة خلافاً لذلك إلى إدانة أي استعراض عام للدين. وفي الواقع تبلغ خصخصة الدين مبلغاً يصبح فيه استعراض المرء لدينه علناً أمام الآخرين عملاً غير جدير بالاحترام، وينم عن «ذوق سيئ»!

ورغم هذا البعد النسوي التفسيري لانزواء العقيدة الدينية لتصبح شأنًا خاصاً داخل المنزل وليس شأنًا عاماً تمارس الشعائر فيه بشكل جماعي، فإن الغالبية تميل إلى الإقرار مع خوسيه كازانوفاً إلى أن الدين لا يزال يتمتع ببعد عام يتخطى كل هذه الضغوط والتحليلات. وأي نظرية تتجاهل هذا البعد العام للدين الحديث هي بالضرورة نظرية غير مكتملة<sup>(2)</sup>.

سادساً: تعقيب

إن ما قدمناه من تصورات وآراء حول مفهوم الدين وتصنيف الأديان إنما هي آراء بشرية متفاوتة حول الدين. وفرق كبير بين القراءة البشرية للدين: نشأته وتعريفه وأنواعه، وبين التصور الذي رسخ لدى المؤمنين بكل دين على حدة. لكن الذي لا شك فيه أن التمييز الأكثر وضوحاً لتصنيف الأديان إنما هو الذي يميز ببساطة بين الديانات البشرية أي التي انتسبت إلى بشر

(1) انظر: Ann Douglas: The Feminization of American Culture, New York, 1977.

نقلاً عن: خوسيه كازانوفاً، نفس المرجع السابق، ص 97.

(2) انظر: نفس المرجع السابق، ص 98-100.

واستندت على أقوالهم وأفعالهم، وبين الديانات السماوية التي مصدرها الوحي الإلهي، وهي ببساطة ما تسمى بالديانات الإبراهيمية الثلاثة: (اليهودية والمسيحية والإسلام).

ولا يستطيع أي فيلسوف للدين أن يهمل النظر إلى كل ما في العالم من ديانات بشرية كانت أو سماوية، فالعقائد الدينية تعددت ولا تزال عبر التاريخ البشري إلى درجة يصعب بحق تصنيفها وإدراك كل تفرعاتها وإحصاء المتدينين بها والممارسين لشعائرها؛ إذ لا تزال ديانات العالم تتراوح بين عبادة الإله الواحد والآلهة المتعددة، تتراوح بين الإيمان بالحياة الأخرى، والاكتفاء بالهداية الدنيوية، تتراوح بين ممارسة الشعائر والطقوس المقدسة وبين الشعائر والمظاهر الدنيوية المدنية، لا تزال ديانات العالم تتراوح بين الاهتمام بالشأن الدنيوي والاهتمام بالشئون الماورائية الأخروية، تتراوح بين ديانات الأسرار وديانات العقل الواضح، بين الديانات المؤمنة بالخلاص الفردي والديانات المؤمنة بالمصير الجماعي كلٌّ حسب عمله وميزان هذه الأعمال، بين الديانات التي ترى أن ثنائية الخير والشر ترجع إلى ثنائية الآلهة، والتي ترى أن الخير والشر من فعل الإنسان، وبينهما ما يرى التكليف مناطا للكائن العاقل الذي عليه إرادة فعل الخير وإرادة فعل الشر.

وكل تلك الصور من الديانات ومظاهر العقيدة فيها ستبدو تفاصيل الاختلاف بينها بوضوح، حينما نتطرق في الفصول القادمة إلى موضوعات فلسفة الدين كالألوهية والنفس والخير والشر والمعجزات والعالم الآخر... إلخ.



## الفصل الثاني

### الدين وفلسفة الدين

تمهيد:

أولاً: العلاقة بين الدين والفلسفة.

ثانياً: مفهوم فلسفة الدين.

ثالثاً: نشأة فلسفة الدين.

رابعاً: اكسينوفان وبروديقوس أول فلاسفة الدين.

خامساً: سقراط وأفلاطون وفلسفتهما الدينية.

سادساً: أرسطو وفلسفته الدينية.

سابعاً: فلسفة الدين في العصر الهلنستي.

ثامناً: فلسفة الدين في ظل الأديان السماوية.



«حين أرى النظام والآلهة العظيمة، والقوانين الميكانيكية والهندسية التي تسود الكون، والوسائل والغايات التي لا عدد لها لجميع الأشياء، يسيطر عليّ الإعجاب والاحترام، وأرى حالاً أنه إذا كانت أعمال البشر وحتى أعمالهم تضطرنني إلى أن أقر بوجود العقل فينا، وجب عليّ أن أقر بوجود عقل ذي نشاط أكبر في هذه الآثار التي لا حصر لها. وأقر بوجود هذا العقل الأعظم دون أن أخشى أحداً يغيّر رأياً. فليس من شيء يهز اعتقادي بهذا المبدأ: كل عمل يثبت وجود عامل».

[فولتير]

«نحن لا نعرف الحقيقة عن طريق العقل فحسب، بل أيضاً عن طريق القلب. وبهذه الطريقة الثانية ندرك المبادئ الأولى التي عبثاً تحاول المحاكمة العقلية محاربتها».

«إن القلب هو الذي يحس بالله وليس العقل... وللقلب مبررات لا يعرفها العقل».

[باسكال]

«ظن بعض العلماء أن التوحيد لم يظهر في مصر إلا في عهد أخناتون (1369-1353)، في حين أن الذي ثبت من الدراسات العلمية والآثار المكتشفة يقطع بأن التوحيد ظهر في مصر منذ زمن قديم جداً (حوالي 10500 ق.م)، وأنه كان توحيداً مفاده أن الله يتجلى في كل شيء».

[محمد سعيد العشماوي: الأصول المصرية لليهودية، ص 20]

«يا آمون أنت أيها الينبوع العذب الذي يروي الظمأ في الصحراء. إنه لينبوع موصل لمن يتكلم ومفتوح لمن يتذرع بالصمت، فإنه حينما يأتي الصامت، تأمل فإنه هنالك يجد الينبوع».

[ترنيمة لحكيم مصري قديم عاش حوالي 1000 ق.م]

نقلا عن برستيد: فجر الضمير



تمهيد:

عرضنا في الفصل السابق معنى الدين وكيفية نشأته، ولعلنا لاحظنا في هذا الصدد أن الدين قديم قدم الإنسانية وهكذا الحال حينما ندرس الفلسفة؛ حيث نقول عادة بأنها نمط من أنماط التفكير العقلي لدى الإنسان؛ ومن ثم فهي أيضا قديمة قدم الإنسان رغم ما يقال عن أن نشأتها كعلم دقيق في القرن السادس قبل الميلاد في بلاد اليونان. فالإنسان الذي امتاز بالعقل من بداية وجوده على ظهر هذه الأرض كان لا بد أن يفكر فيما حوله من ظواهر الطبيعة والوجود، ويتساءل عن أصلها وعن علاقته كإنسان بكل هذه الظواهر وبما وراءها. ومن ثم وحسب طبيعة هذه الأسئلة نشأ الدين والعقيدة الدينية المقدسة في ذات الوقت الذي ظهرت فيه الفلسفة كتفكير نظري مجرد حول هذه الظواهر.

### أولا: العلاقة بين الدين والفلسفة<sup>(1)</sup>

ومن هنا فإن الخبرتين الفلسفية والدينية قديمتان قدم الإنسان ذاته، وقد ارتبطا لديه منذ البداية؛ فبعد أن نجح الإنسان الأول في السيطرة على الطبيعة البكر وجعل ظروفها ملائمة لحياته كان من الطبيعي أن يفكر في حقيقة هذا العالم الذي يعيش فيه، ويتساءل عن أصله وأصل الوجود ككل، وهذه التساؤلات هي في صميمها - كما أشرنا - سابقا تساؤلات فلسفية قدمت الحضارات الشرقية القديمة أولى إجابات الإنسان المتأمل عليها وقادته هذه التساؤلات وتلك الإجابات إلى الإيمان بنوع من العقيدة الدينية حول طبيعة هذا العالم وأصله، وقد اختلفت هذه العقيدة الدينية عند الشعوب بحسب خبرة كل شعب وبحسب ظروفه البيئية المختلفة.

(1) د. مصطفى النشار: مدخل إلى الفلسفة النظرية والتطبيقية، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع

بالقاهرة، 2007م، ص 29-32.

وانظر أيضا: هترميد: الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، الترجمة العربية لفؤاد زكريا، دار نهضة مصر

للطباعة والنشر بالقاهرة، الطبعة الثانية، 1975م، ص 34-45.

وبالطبع فلم يكن ممكنا في ذلك الوقت الفصل بين الخبرة الدينية والخبرة الفلسفية، فكلاهما كان بمثابة بحث عقلي مغلف بالأسطورة والخيال للوصول إلى حقيقة ظن البشر حسب خبراتهم المختلفة أنها مؤكدة ترقى إلى مكان الاعتقاد الديني الذي لا يتزعزع فيها!

وشيثا فشيئا بدأت الخبرتان تتمايزان لدى الإنسان وخاصة بعد أن ظهرت الفلسفة لدى اليونان وتطورت حتى نجح أرسطو في بلورة تصور شبه متكامل عن تمايز البحث الفلسفي عن البحث العلمي، وتميز كليهما لديه عن العقيدة الدينية فكان أول الفلاسفة والعلماء اليونان الذين قدموا فلسفتهم بعيدا عن النزعة الدينية.

أما على الصعيد الديني فقد حدث هذا التمايز بين الخبرتين الدينية والفلسفية منذ أن نزل الوحي الإلهي بالشرائع الدينية المنزلة وخاصة في المسيحية ثم الإسلام، فقد حسمت هذه الشرائع الدينية المنزلة مسألة الفرق بين هاتين الخبرتين بصورة واضحة، وأصبح الناس يميزون بوضوح بين الدين باعتباره خبرة تستند على الإيمان والتسليم بما ورد في النص الديني، وبين الفلسفة باعتبارها خبرة تتعلق بنتائج بحث العقل الإنساني في الوجود. وصار اختلاط الدين بالفلسفة الذي كان ضرورة حتمتها في الزمن القديم طفولية التفكير الإنساني مسألة تنتمي إلى تاريخ العلاقة بين الدين والفلسفة على صعيد التمييز بينهما، بقدر ما طرح على العقل الإنساني وخاصة لدى المؤمنين بهذه الشرائع السماوية تساؤلات جديدة بالنظر والاعتبار مثل: ما جدوى الفلسفة في وجود الدين؟ وبمعنى أوضح: ما وجه الحاجة إلى البحث العقلي الفلسفي في حقيقة الوجود بعدما اتضح الكثير حول حقيقته من خلال النصوص المنزلة!؟

وقد ترتبت على هذه التساؤلات وغيرها من التساؤلات التي طرحها العقل المؤمن أن ظهر نوع من العداء أحيانا والصراع أحيانا أخرى بين رجال الدين والفلاسفة، وترتب على هذا العداء أو الصراع ظهور فرق دينية تحارب الفلسفة، بحجة أنها ضد الدين والحقيقة التي أدركتها هذه الفرق التي توالت من الفلاسفة منذ عصر مدرسة الإسكندرية الفلسفية حتى عصر الفلسفة الإسلامية، أنه لا يوجد أي تعارض بين الدين والفلسفة، فالحق لا يضاد الحق، وأن الحججة العقلية الفلسفية داعمة للإيمان والاعتقاد الديني ومؤكدة له.

وإذا كانت إشكالية التوفيق بين الفلسفة والدين قد صاغها وقدم لها الحلول فلاسفة العصور الوسطى من مسيحيين ومسلمين، فإن ما يعنينا الآن هو بيان الفروق بين الدين والفلسفة مع إدراكنا لحقيقة وضرورة العلاقة بينهما. وربما يكون من الأفضل بيان هذه الفروق؛ من حيث التمييز بينهما، ومن حيث الموضوع؛ ومن حيث المصدر والمنهج، ومن حيث الغاية التي يستهدفانها.

#### أ- من حيث الموضوع :

ف نجد أنه على الرغم من أن الدين والفلسفة يلتقيان في معالجة موضوعات معينة مثل: أصل العالم، وطبيعة الإنسان، وطبيعة الوجود... إلخ، إلا أن لكل منهما موضوعاته المستقلة والتي لا تتقاطع مع موضوعات الآخر في أحيان كثيرة، فالفيلسوف يهتم كثيرا بالمشكلات العلمية للعالم وتفسيرات العلماء وتحليلها، ويهتم أيضا بمشكلات وقضايا الإنسان المعرفية واللغوية والجمالية والبيئية والحضارية. إن اهتمامات الفيلسوف لا تتوقف عند حد والبحث الفلسفي يتسم عموما بالشمول واتساع آفاق التأمل وتجده. وليس أدل على ذلك من قول الفارابي: «لا يوجد شيء إلا للفلسفة فيه مدخل».

ورغم ذلك فإن للعقل الإنساني المتفلسف حدودا ينبغي أن يتوقف عندها؛ فثمة مسائل غيبية يعجز عن الخوض فيها وإدراك أي حقائق بشأنها.

ومن هنا كانت الحقيقة الفلسفية دائما سواء فيما يتعلق بالموضوعات الميتافيزيقية أو حتى في الموضوعات الطبيعية أو الإنسانية حقيقة نسبية يدركها كل فيلسوف من زاوية معينة حسب رؤيته الفلسفية المتميزة. إن أبرز ما يميز الحقيقة الفلسفية إذن أنها إنسانية نسبية؛ أي ذات أوجه متعددة، بعكس الحقيقة الدينية فهي حقيقة مطلقة مصدرها علوي سماوي إلهي، وهي بذلك تنأى عن أي شك وغير قابلة للتعديل أو للتطوير. وبالطبع فإن كون الحقيقة الفلسفية نسبية أو حمالة أوجه لا يعيبها أو يقلل من قيمتها؛ لأن تلك الأوجه المتعددة للحقيقة الفلسفية ترجع أولا إلى طبيعة الموضوعات التي يتناولها فلاسفة بالبحث والتأمل، وترجع إلى اختلاف وجهات نظرهم ومذاهبهم الفلسفية، وترجع ثالثا - وهذا هو الأهم - إلى أن الاختلاف في الرأي حول أي موضوع إنما هو من صميم الطبيعة البشرية.

فإن الدين يقوم على الإيمان؛ أي على القبول والتسليم بحقائق معينة تسليماً، والإذعان لها إذعاناً تاماً، في حين أن الفلسفة بطبيعتها القائمة على ما يفكر فيه عقل الإنسان وعلى ما تقوده إليه تأملاته وعلى الحجج العقلية المقنعة التي تجعل هذا الفيلسوف أو ذاك يؤمن بحقيقة معينة ترفض ذلك التسليم والإذعان.

إن الإيمان بالعتيدة الدينية، أي عتيدة يعني ببساطة القبول بمجموعة الحقائق التي مصدرها إلهي خارق للطبيعة، سواء أكانت هذه الحقائق منزلة فعلاً من عند الله أم عن طريق الوحي الإلهي إلى الرسل والأنبياء كما في الديانات السماوية أم كانت عند أصحاب الديانات الأخرى من مصدر علوي غامض.

وقد يقول قائل هنا: إن المفكر الديني مثله مثل الفيلسوف يستخدم المنطق والعقل في الفهم والتأويل والتفسير والرد على الخصوم، لكن هذا القائل قد فاته أن المفكر الديني حينما يستخدم العقل والمنطق فإنه يستخدمها لكي يضيف الأدلة العقلية لما يؤمن به أصلاً ويقبله مع سائر المؤمنين معه بهذا الدين تسليماً وإذعاناً. والدليل على ذلك أنه إذا ما ظهر أي تعارض أمامه بين البرهان العقلي وبين الحقيقة الإيمانية خضع الأول للثاني مباشرة عند المفكر الديني.

أما لدى الفيلسوف فإن العقل يحتل مكان الصدارة؛ إذ ينتصر الفيلسوف للعقل دائماً؛ إذ إن من صميم الفلسفة أن يبذل الفيلسوف جهداً عقلياً لتجنب المسلمات الغامضة أو الخفية أيا كان مصدرها، فهو يخضع كل شيء للنقاش والجدل ولا يعتقد في أي شيء، إلا إذا امتلك الدليل العقلي عليه.

ج- أما من حيث غاية الدين والفلسفة:

فرغم وحدة الغاية القصوى لكل منهما؛ حيث إنهما يهدفان إلى إدراك الحقيقة والوصول إلى الحق، إلا أن الفيلسوف يحركه في الأساس شوقه إلى المعرفة وهو في الأغلب لا يهتم إلا أقل القليل بانسجام معارفه مع أماله وأمانيه البشرية المتأصلة أو عدم انسجامها، فالهم الأساسي للفيلسوف هو الوصول إلى الحقيقة حتى لو كانت النتائج مقلقة أو غير مريحة وتدخله في

أزمات نفسية أو اجتماعية، أما الدين فهدفه الأول هو إعطاء المؤمن به المسلم بما فيه والعامل وفقاً لتعاليمه الملتزم بأوامره ونواهيه أكبر قدر من الإحساس بالأمان والطمأنينة في حاضره الدنيوي وفي مستقبله الآخروي.

ومن هنا يتضح أمامنا أن هدف الفيلسوف إنما هو الوصول إلى الحقيقة المجردة بصرف النظر عن النتائج العملية مقلقة كانت أم مريحة، منسجمة كانت أو غير منسجمة مع التقاليد البشرية أو العادات الاجتماعية لديه أو لدى مجتمعه، بينما يهدف الدين دائماً إلى توفير الانسجام والراحة العمليين للإنسان، وهذا ما يجعل للدين الأهمية المباشرة في حياة الناس، فهو سبيلهم إلى الراحة العقلية والطمأنينة النفسية في حياتهم الدنيا وفي حياتهم الآخرة.

وبالطبع فليس معنى ذلك أن الفلسفة هي المصدر الدائم لقلق الإنسان في مواجهة الواقع والمصير، بينما الدين هو المصدر لراحته في مواجهتهما كما يتصور البعض. بل إن من الدين من يدفع الإنسان دفعا إلى التفلسف لفهم الواقع واستشراف المستقبل. ومن الفلسفة فلسفات إيمانية تسند المعتقد الديني على حجج عقلية تريح العقل كما تريح الوجدان.

إن الفلسفة بمنهجها العقلي الساعي دوماً إلى الفهم المجرد لحقيقة الوجود وللجوانب المختلفة لحياة الإنسان وطرق تحقيق سعادته، والدين بمنهجه التسليمي - الإيماني؛ كلاهما ضروري لحياة الإنسان؛ فالدين يخاطب الوجدان، والفلسفة تخاطب العقل، ومع ذلك فإن خاتم الأديان - الدين الإسلامي قد خاطب العقل والوجدان معاً. ولذلك جاءت دعوته إلى اعتبار التفكير العقلي والتأمل الفلسفي أقرب ما يكون إلى الفريضة الدينية التي لا يكتمل إيمان المؤمن به إلا إذا أعملهما في كل شئونه الدنيوية والدينية.

إن الحقيقة التي لا شك فيها أن الدين والفلسفة ضروريان لحياة الإنسان العاقل الآن كما كانا ضروريين له في الماضي، وإن اختلفت الصورة بعد أن تمايزت الحقيقة الدينية عن الحقيقة الفلسفية وأصبحنا نعي مصدر كل منهما ومنهج التعامل معهما وفهمهما.

## ثانياً : مفهوم فلسفة الدين

إذا كانت تلك هي صورة العلاقة بين الدين والفلسفة، فماذا تعني فلسفة الدين في علاقتها بالدين؟

إن فلسفة الدين Philosophy of Religion هي ذلك الفرع من الفلسفة المختص بالتساؤلات الخاصة بالدين، وطبيعة الوجود الإلهي، وفحص التجربة الدينية، وتحليل المفردات والنصوص الدينية، والعلاقة بين الدين والعلم<sup>(1)</sup>. أي أن فلسفة الدين هي الدراسة العقلية للمعاني ولل قضايا التي تطرحها العقائد الدينية وتفسيراتها للظواهر الطبيعية وما وراء الطبيعة مثل وجود الله وقضايا الخلق والموت والمصير. وهو حقل قديم من حقول المعرفة وجد في أقدم المخطوطات المتعلقة بالفلسفة التي عرفتها البشرية. وهو يرتبط بعلاقة وطيدة بفروع أخرى من الفلسفة والفكر العام كالمتافيزيقا والمنطق والتاريخ<sup>(2)</sup>. وفلسفة الدين عادة ما تتم مناقشتها خارج الأطر الأكاديمية من خلال الكتب الشهيرة، والمناظرات الجدلية خصوصاً فيما يتعلق بوجود الله ومشكلة الشر.

وتختلف فلسفة الدين عن الفلسفة الدينية Religious philosophy من ناحية أنها تطمح إلى مناقشة أسئلة تتعلق بطبيعة الدين ككل عوضاً عن تحليل المشاكل المطروحة من نظام إيماني أو معتقد معين. إنها مصممة بطريقة تجعلها قابلة للنقاش من قِبَل كل مَنْ يقدمون أنفسهم كمؤمنين أو غير مؤمنين<sup>(3)</sup>.

(1) Alston, William P.: Problems of Philosophy of Religion, "Encyclopedia of Philosophy", New York, Macmillan Publishing Co. 1967.

نقلا عن: Wikipedia. Org/ wiki/ Philosophy-of Religion P.I.

(2) Stanford Encyclopedia of Philosophy, «Philosophy of Religion».

نقلا عن: Wikipedia. Org/ wiki/ Philosophy-of Religion P.I.

(3) Evans, C. Stephen, Philosophy of Religion: Thinking about Faith, Intervarsity Press 1985, P.16.

إن فلسفة الدين هي ذلك الفرع من الفلسفة المختص بدراسة الظواهر الدينية، وعلى الرغم من أن الديانات تمتلك نفس الأنظمة المعقدة من النظريات والممارسات التي تشتمل على الأساطير والطقوس الشعائرية، فإن فلسفة الدين تتجه إلى التركيز على تقييم دعاوى الحقيقة الدينية سواء لدى معظم الديانات الإيمانية كاليهودية والمسيحية والإسلام التي لها مواقف واضحة تتعلق بالوجود، والطبيعة، وفعاليات الإله أو لدى التقاليد الدينية الأخرى التي عادة ما تنظر إلى الإله وكأنه شخص غير مجسد وخالد وحي ويمتلك كل القوة، وكل المعرفة وهو خالق العالم. إن فلاسفة الدين لديهم التقييم العقلي لكل هذا كما أن لديهم أجوبة عقلية عن تلك التساؤلات الدينية التي يطرحها الإنسان<sup>(1)</sup>.

ومن هنا يبدو كيف أن الدين بألوانه المتعددة عادة ما يكون ملهما للتأمل الفلسفي، وعلى الجانب الآخر كثيرا ما يلجأ الناس إلى الفلسفة لتجيبهم عن أسئلة تثيرها اعتقادهم الدينية<sup>(2)</sup>. وفي كلتا الحالتين نحن أمام فلسفة للدين؛ إذ تعتمد الفلسفة - كما سبق وأشرنا - على العقل الإنساني وحده دون معونة وتؤدي عملها بواسطة التحليل والحجة، بينما تعتمد الأديان - كما سبق وأشرنا أيضا - في المقابل على وثيقة مقدسة هي الكتاب المقدس الذي يعد إلهاما إلهيا، ويطلق عليها عادة اسم الوحي Revelation<sup>(3)</sup>.

وإجمالا لما سبق فإن فلسفة الدين هي ذلك الفرع من الفلسفة المعني بدراسة وتحليل طبيعة المعرفة الدينية وما تنطوي عليه المعتقدات الدينية ونوع الأدلة والبراهين التي تستند إليها تلك المعرفة، وتحاول تحليل التجارب الإيمانية والبحث في منابعها وتجلياتها وأحوالها.

وقد اعتبرت فلسفة الدين كلاسيكيا جزءا من الميتافيزيقا؛ حيث إن أرسطو في كتابه الشهير «الميتافيزيقا» قد اعتبر أن البحث عن العلة الأولى للوجود، علة الحركة غير المتحركة من صميم البحث الميتافيزيقي، وتم تسميته «الإله». وتبعاً لأرسطو فإن البحث حول الإله هو موضوع

(1) انظر: The Cambridge Dictionary of Philosophy, Geneal Editor Robert Audi,

Cambridge University Press, United Kingdom 1998, P. 607.

(2) وليم جيمس إيرل: مدخل إلى الفلسفة، ترجمة: د. عادل مصطفى، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2011م، ص 278.

(3) Wikipedia org. / wiki/ Philosophy- of the Religion, P.1.

دراسة اللاهوت الطبيعي. وتبنى الفلاسفة منذ ذلك التاريخ حتى اليوم مصطلح فلسفة الدين لهذا النوع من الدراسة كمجال مستقل من التخصص. وذلك على الرغم من أنه مازال هناك بعض الفلاسفة وخاصة الفلاسفة الكاثوليك يعتبرونه جزءاً من الميتافيزيقا.

ونلاحظ أن ثمة فرقاً بين علماء اللاهوت (أو علماء الكلام بالاصطلاح الإسلامي) وبين فلاسفة الدين؛ حيث الأوائل أي علماء اللاهوت عادة ما ينظرون إلى الوجود الإلهي كمسلمة أو بديهية غير قابلة للنقاش، أو كحقيقة واضحة بذاتها، ويشرحون ويررون الاعتقادات الدينية بالمنطق العقلاني أو بالصور الفطرية والمجازات الحدسية. أما فلاسفة الدين فهم يختبرون وينقدون الأسس المعرفية والمنطقية والأخلاقية والجمالية المتضمنة في اعتقادات دين ما - أي دين. وبينما علماء اللاهوت يحللون عقلياً وتجريبياً موضوع طبيعة الإله، فإن فلاسفة الدين مهتمون أكثر بالسؤال عما هو قابل للمعرفة وابتداء الرأي في كل ما يتعلق بالمعتقدات الدينية. وثمة أسئلة أخرى تهتم بها فلسفة الدين مثل التساؤل عما الذي يجعلنا نصدق أي معجزة حدثت وبأي وسيلة يمكننا من ذلك؟! وما هي العلاقة بين الإيمان الديني والعقل، وما هي العلاقة بين الدين والأخلاق؟! وما هي حالة اللغة الدينية؟! وهل الصلاة التوسلية أو ما يسمى بصلاة الرجاء أحياناً تبدو منطقية؟! إن فلسفة الدين بهذه التساؤلات وغيرها تذهب إلى ما وراء الميتافيزيقا، وهي تقدم تساؤلات تتقاطع مع حقول فلسفية مختلفة، كنظرية المعرفة وفلسفة اللغة والمنطق الفلسفي، وفلسفة الأخلاق وتنظر أيضاً في رؤية العالم<sup>(1)</sup>.

### ثالثاً: نشأة فلسفة الدين

لا شك أن فلسفة الدين في اعتقادي قديمة قدم ظهور الأديان الطبيعية كانت أو سماوية؛ لأننا لا نستطيع أن نغفل أنه في كل عصر كان هناك المؤمن بالديانات وبالآلهة أيا كانت صورتها ونوعها، وكان هناك غير المؤمنين. ولا أشك أن جدلاً دار هناك بين هؤلاء وأولئك، وهذا الجدل سواء بين أصحاب العقائد الدينية المختلفة أو بينهم وبين منكريها هو من صميم تحليل المعتقدات الدينية وتقييم الأدلة والبراهين التي تستند إليها، وهذا ما ينطبق عليه تماماً تعريفاتنا لفلسفة الدين.

(1) Ibid, P. 2.

وعلى ذلك ربما يمكن العودة بنشأة الدين ونشأة فلسفة الدين معا إلى الألف الرابعة قبل الميلاد؛ حيث ظهرت أول مدنية في التاريخ الإنساني على أرض مصر القديمة؛ حيث بدأت الحكومة والنظام السياسي في عهد الاتحادين اللذان - على حد تعبير برستيد - يعدان أقدم ما عرف من الأنظمة القومية العظيمة في تاريخ الإنسان. وقد وضع هذا النظام السياسي أمام أعين الناس صورا خلافة لمظاهر الحكومة مما كان له أعمق الأثر في الدين. ومن هنا بدأت المظاهر الحكومية تنتقل إلى عالم الألوهية حتى صار الإله العظيم عندهم يسمى في بعض الأحيان «ملكا» أو العكس. في تلك المرحلة المبكرة من تاريخ مصر القديمة ظهر لأول مرة قوة الإنسان وقوة الوازع الخلقي الباطنة فيه، وهما ما ألفتا ولعبتا دورا كبيرا في تشكيل الديانة المصرية. وقد ظهر حينئذ أقدم بحث عرفه الإنسان عن «الحق والباطل» في ثنايا مسرحية منفية ألّفها الكهنة أو فلاسفة منف القديمة، ويرجع تاريخها إلى منتصف الألف الرابع قبل الميلاد<sup>(1)</sup>.

ويدل شكل هذه المسرحية بداهة على أنها أول بحث في أصول العالم ما بين ديني وفلسفي<sup>(2)</sup>. ولاحظ هنا كلمة فلسفي التي أطلقها برستيد على مؤلف المسرحية إذ ارتبطت العقيدة المصرية القديمة برؤية الإنسان للطبيعة والوجود ومكانة مدينته ودولته ونظامه السياسي في آن معا. وليس أدل على ارتباط العقيدة الدينية بالرؤية الفلسفية، ذلك التطور الذي لحق بالديانة المصرية القديمة عبر آلاف السنين، ويكفي لرصد هذه الظاهرة التي تتضافر فيها الفلسفة والدين معا، العقيدة الدينية مع الرؤية النقدية لها في آن واحد أن نتأمل التطورات التي لحقت بتفسير أصل الوجود ودور الألوهية في النظريات المتتابعة التي أطلقها المصريون القدامى في ذلك الزمان السحيق، فمن النظرية التي ترى أن الإله أتوم هو الخالق وبصحبته بقية العناصر الإلهية في التاسوع الإلهي في المذهب الشمسي، إلى النظرية المادية في تفسير الوجود على أساس العناصر الأربعة التي تولد عنها الثامون الإلهي في المذهب الهرموبوليسي أو الأشموني، ومنهما إلى المذهب المنفي الذي صور الإله بتاح على أنه الإله الخالق بالفكر والنطق ولم يكن محتاجا لأن يوجد الوجود إلا إلى هذا الفكر والقول، ثم إلى المذهب الواستي الذي ينسب إلى

(1) برستيد (ج 50): فجر الضمير، ترجمة: د. سليم حسن، مكتبة مصر - سلسلة الألف كتاب (108)، القاهرة، بدون تاريخ، ص 38.

(2) نفسه، ص 38.

مفكرتي مدينة واست أو الأقصر حالياً، ذلك المذهب الذي نصب الإله آمون إليها أعظم وأنه خالق كل شيء بما فيها الأرباب الذين تتابعوا من بعده. وفي كل هذه التطورات الدينية المذهبية كان أتباع كل دين أو كل نظرية يتقنون النظريات السابقة ويديرون جدلاً حولها حتى يقتنع الجميع بالتحول من المذهب السابق إلى المذهب اللاحق<sup>(1)</sup>.

ونفس الشيء سنجد في الفكر الديني الهندي القديم؛ حيث تعددت الديانات الهندية القديمة، فمنها ذات الطابع الروحاني الصوفي الخالص. ومنها ذات الطابع المادي وربما الإلحادي وخاصة في رجفيدا Rig Veda الذي بدأ فيه الشك في وجود الآلهة والنظر إلى المادة على أنها كل شيء، فمنها وجدت الأشياء وإليها تعود<sup>(2)</sup>. وهذا ما يؤشر على أن ثمة رؤى مختلفة وانتقادات وجهها أصحاب هذه الديانات المختلفة إلى الديانات الأخرى، ومن المؤكد أنه لم تحدث هذه التطورات الدينية إلا في وجود نظرة تحليلية نقدية للمعتقدات الدينية السابقة. لقد كان لدى الهند القديمة ولا تزال فلسفة دين تقوم على تحليل الواقع الإنساني، وذلك بالتعرف على أشكال المعاناة الإنسانية وتحديد أسباب المعاناة ووضع علاج لهذه المعاناة. وقد تم الربط في فلسفة الدين الهندية بين الجانبين التأملي والعملي<sup>(3)</sup>؛ حيث إن الاعتبار النظرية تمثل الهيكل لها، بينما الاعتبار العملية هي التي تمثل جوهرها لدرجة أصبحت معها ممارسة عملية لفن العيش في الحياة، والرؤية الفلسفية لا بد أن تطرح في مجال هذه الممارسة كمحرك لاختبار الحقيقة الفلسفية<sup>(4)</sup>.

(1) انظر: د. مصطفى النشار: الفلسفة الشرقية القديمة، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، الأردن- عمان، 2012م، الفصل الأول (فلسفة الطبيعة وما وراء الطبيعة، في مصر القديمة، ص 37-59).  
(2) نفسه، ص 159.

وراجع أيضاً: سرفيالي راداكشنا ود. شارلز مور: الفكر الفلسفي الهندي، ترجمة: ندرة اليازجي، دار اليقظة العربية، للتأليف والترجمة والنشر، بيروت، 1967م، ص 67.

وكذلك: K. Damodaran, Indian Thought- A Critical Survey, Asia Publishing House, London 1967, P. 84.

(3) د. محمد خليفة حسن: تاريخ الأديان، سبق الإشارة إليه، ص 55.

(4) جون كولر: الفكر الشرقي القديم، ترجمة: كامل يوسف حسين، سلسلة عالم المعرفة (199)، الكويت، 1995م، ص 28-30.

ولما كانت البوذية وهي إحدى الديانات الهندية الكبرى وكذلك الجينية تمثلان حركة إصلاح ديني وفلسفي للهندوسية، ثم أصبحتا ديانتين مستقلتين، فهما إذن من خلال بوذا مؤسس البوذية، ومهاتير مؤسس الجينية تعتبران فلسفتين للدين نقديتين قامتتا على نقد الهندوسية؛ ومن ثم إصلاحها والخروج عليها وتأسيس ديانات أخرى تعتبر تطويرا لها وتعديلا لمسارها. ونفس الشيء نجده في الفكر الديني الصيني، فعلى الرغم من أن ديانات الصين تميل إلى الحكمة والعبر أكثر من الميل إلى التحليل الفلسفي العميق الموجود في الديانات الهندية، إلا أنها ارتبطت بنزعة تفاؤلية ومالت أكثر إلى العالم والدنيا وتحقيق السعادة فيها على حساب الانشغال بتصور حياة أخرى أو البحث في المصير، أقول على الرغم من ذلك فإن ظهور الكونفوشية نسبة إلى مؤسسها كونفوشيوس والطاوية نسبة إلى كتاب «الطاو» أو «التاو» للاؤتسي مؤسس الطاوية كديانة منافسة لها يعني أن ثمة تطورا حدث داخل الديانة الأم وهي الكونفوشية أحدثته الطاوية؛ مما جعلها تمثل إثراء للكونفوشية ومصححة لها إلى الحد الذي أصبح كل صيني تقليدي كونفوشيا أولا وطاويا ثانيا<sup>(1)</sup>.

إذن لقد كانت الديانات الشرقية القديمة ديانات بقدر ما هي فلسفات دينية، إذ إن مؤسسها وأتباعهم إنما كان شغلهم دائما هو التأكيد على صحة رؤيتهم ومعتقداتهم الدينية من خلال تحليل ونقد الديانات السابقة في نفس الحضارة، فهكذا تطورت العقائد الدينية في مصر كما في الهند كما في الصين كما في فارس وبابل، فكل هذه حضارات أنتجت ديانات وفلسفات دينية. لكن المشكلة التي تواجه البحث في هذه الديانات القديمة أن نصوصها كانت ولا تزال تحمل الكثير من الغموض وتعد أسراراً مقصورة على أتباعها، وكذلك شعائرها وطقوسها إنما هي ملهمة لأتباعها ولا يكاد يفهمها إلا هم. وعادة ما نجعل كيف تمت مرحلة التطور من السابق إلى اللاحق ولماذا تم هذا التطور، وعلى أي أسس عقلية نقدية حدث هذا التطور. ولا نكاد نملك مقومات واضحة تكشف تحليلات هؤلاء المؤسسين لهذه الديانات توضح ملاحظاتهم وانتقاداتهم للديانات السابقة سواء التي اعتبروا أنفسهم مجددين لها أو الديانات الأخرى المختلفة عما أبدعوه من ديانات ونصوص مقدسة أو نصوص اكتسبت صفة القداسة بعد رحيلهم كما حدث مع كونفوشيوس في الصين وبوذا في الهند.

(1) انظر: د. محمد خليفة حسن: نفس المرجع السابق، ص 128.

إن فلسفة الدين ولا شك لديّ في ذلك قديمة قدم هذه الحضارات الشرقية ودياناتها المتعددة ونصوصها التي اكتشفت أو التي لا تزال مجهولة ربما يتم الكشف عنها فيما بعد. لكن ما ضمنّ به علينا تاريخ الأمم الشرقية ودياناتها، نجله واضحا جليا في بلاد اليونان مهد الحضارة الغربية وعصرها الأول؛ إذ بدأت هذه الحضارة الجديدة منذ حوالي القرن العاشر قبل الميلاد تقدم لنا نتاجا بدأ شفها في البداية ثم صار مكتوبا منذ إلياذة هوميروس. وهذا النتاج الديني الذي بدأ من هوميروس في القرن العاشر والتي تأسست من خلاله الديانة الأوليمبية حتى الديانة الأورفية المنسوبة إلى أرفيوس، والديانة الفيثاغورية المنسوبة إلى فيثاغورس في القرن السادس قبل الميلاد. أقول إن هذا الإنتاج الديني وتلك الديانات المتعددة من الديانة الأوليمبية إلى الديانة الديونيسوسية إلى الديانة الأورفية إلى الديانة الفيثاغورية، كل هذا قد وجد من فلاسفة اليونان من ينتقده بوضوح شديد منذ اكسينوفان ذلك الفيلسوف الشاعر الجوال وحتى أفلاطون وأرسطو ومن بعدهما أبيقور وفلاسفة الرواق؛ إذ لا شك لديّ أن كل هؤلاء يعتبرون فلاسفة للدين بقدر ما كانوا فلاسفة يقدمون رؤى فلسفية نظرية لحقائق الوجود ونظريات سياسية وأخلاقية وجمالية وخلافه.

#### رابعا: اكسينوفان وبروديقوس أول فلاسفة الدين

ولد اكسينوفان Xenophanes في مدينة كولوفون Colophon وهي إحدى المدن الأيونية اليونانية القديمة في حوالي عام 570 ق.م. وكان من أوائل من اتخذوا الشعر تعبيرا عن فلسفتهم<sup>(1)</sup>، وكتب أهم قصائده في نقد المعتقدات الدينية الشائعة في عصره، وكان أول من تلقى انتقاداته شاعرا اليونان الشهيرين هوميروس وهيزيود، وهما من أسما ما عرف في اليونان عبر قصائدهما بالديانة الأوليمبية. وكانت هذه الديانة تصور الآلهة على هيئة بشر يتزاوجون وينجبون، ويتصارعون ويتحاربون ويتنافس بعضهم بعضا على حب امرأة أو رجل. والذي يلاحظ أنساب هذه الآلهة يجد أن معظم الآلهة الذكور قد اغتصبوا زوجاتهم، وذلك فضلا عن أنهم كانوا من ذوي السلوك المشين مع زوجاتهم وعشيقاتهم. وكانوا عادة ما يتأمرن على بعضهم البعض؛ إذ كثيرا ما كانت تلجأ الآلهات الإناث إلى الإيقاع بالآلهة الذكور، وكثيرا ما

(1) د. مصطفى النشار: تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، الجزء الأول، السابقون على السوفسطائيين، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة، الطبعة الأولى، 1998م، ص 175-176.

نزلت هذه الآلهة من عليائها فوق قمة جبل الأوليمب لتضاجع أحد البشر سواء من قبل الآلهة الذكور أو الآلهات الإناث. فعلاقتهم بالبشر وزواجهم منهم كان من ضمن أهدافهم وأساسا من أسس صراعهم والتنافس بينهم<sup>(1)</sup>.

وقد بدأ أكسينوفان تعليقه على هذه الديانة بنقده لشاعريها الكبيرين هوميروس وهزيود قائلاً: «إنهما يعزوان إلى الآلهة كل الأعمال التي تحط من قدر الآدميين وتكللهم بالعار كالتلصص والزنى والغش»<sup>(2)</sup>. كما انتقد كل من تلقى تعاليمه الدينية عن هذين الشعاعين حينما قال: «إن جميع الناس قد تعلموا منذ نشأتهم على قصائد هوميروس»<sup>(3)</sup>. إذن لقد رفض أكسينوفان من خلال توجيه سهام النقد إلى هوميروس وهزيود وأعمالهما رفض هذه الصور الهزلية التي صورت الآلهة كالبشر الفانين الذين يمارسون كل الشرور. وقد عاب أيضاً على كل من يؤمنون بهذه العقيدة الدينية؛ حيث قال: إنه «يوجد رجل ذو علم أكيد عن الآلهة: إن الآدميين يتصورون أن الآلهة يولدون ويلبسون الثياب، وإن لهم أصواتاً وصوراً كأصوات وصور الآدميين. ولو كان للثيران والأسود أيد مثلنا وكان في وسعها أن ترسم وتصنع صوراً كما يفعل الآدميون لرسمت لآلهتها صوراً وصنعت لها تماثيل على صورتها هي؛ ولو استطاعت الخيل لصورت آلهتها على صورتها. إن الأحباش يصورون آلهتهم سوداً فطس الأنوف، والتراقيون يصورون آلهتهم زرق العيون حمر البشرة»<sup>(4)</sup>.

وهكذا فقد وسع أكسينوفان من انتقاداته لتشمل كل التصورات البشرية التي تجسد الآلهة وتصورها على هيئة البشر الفانين، وبلغ من سخريته من هذه التصورات أن وصفها بأنها لن تختلف عن وصف الحيوانات للآلهة لو كان لها إمكانية التعبير عن تصوراتها حول الألوهية.

وقد انتقل أكسينوفان من الجانب النقدي في فلسفته الدينية إلى الجانب الإيجابي؛ حيث أكد على أنه يؤمن بأن ثمة إلهاً واحداً «يعلو على الآلهة والبشر لا يشبه الآدميين في صورته ولا في

(1) انظر: د. عصمت نصار: الفكر الديني عند اليونان، دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة، الطبعة الثانية، 2003م، ص 61.

(2) نقلاً عن: د. مصطفى النشار: نفس المرجع السابق، ص 178.

(3) نقلاً عن: نفس المرجع السابق.

(4) نقلاً عن: نفس المرجع السابق، ص 178-179.

عقله؛ فهو (أي الإله) يرى ككل ويفكر ككل ويسمع ككل وهو يسيطر على الأشياء كلها بقوة عقله»<sup>(1)</sup>. وليس معنى ذلك أن أكسينوفان قد خرج تماما على هذه العقائد الدينية المؤمنة بتعدد صور الألوهية؛ لأن في تأكيد أكسينوفان على إيمانه بذلك الإله الواحد، تأكيدا على أنه (أي هذا الإله) الأعظم «بين الآلهة والبشر»، وهذه الطريقة في الحديث تكشف عن أنه لا يزال يقرب بين القطبين الآلهة والبشر، ويقرر أن إلهه الواحد هو الأعظم بين هذه الآلهة»<sup>(2)</sup>. ومن هنا فقد قال البعض أن أكسينوفان كان واحديا وليس موحدًا<sup>(3)</sup> بالمعنى الديني الصحيح، وربما يرجع ذلك إلى عبارة أخرى قالها أكسينوفان تركز على وحدة العالم هي أن الإله والعالم شيء واحد، وأن هذا الواحد هو الإله.

وعلى كل حال فقد كان أكسينوفان مترددا فيما يبدو حول إقرار الألوهية المطلقة للإله الواحد وتنزيهه تماما عن الآلهة الأخرى وعن العالم. ولا أدل على ذلك من قوله في ذات القصيدة: «إنه لم يوجد في العالم ولن يوجد رجل ذو علم أكيد عن الآلهة»<sup>(4)</sup>.

أما بروديقوس الذي كان واحدا من أعلام الجيل الأول من السوفسطائيين، فقد عاش في النصف الثاني من القرن الخامس قبل الميلاد. وقد تميز عن السوفسطائيين الآخرين باهتمامه بموضوع الألوهية وفلسفة الدين. وقد خلص من شدة التفكير في هذا الموضوع ومن ملاحظته للكثير من القصائد الدينية المنتشرة في عصره إلى أن معظم هذه القصائد تتجه إلى تأليه كل ما هو نافع ومفيد للبشر مثل: الأجسام السماوية والأنهار والينابيع والخمر وما شابهها، فهذه كلها نظر إليها البشر على أنها أشياء مقدسة وإلهية؛ ومن ثم ألوهها وعبدها؛ فقد أطلق اليونان على القمح (الخبز) ديميتير Demetr، وعلى الخمر ديونيسوس Dionysus، وعلى الماء بوزايدون Poseidon، وعلى النار هيفايستوس Hephaestus، وقد عادت هذه جميعها كآلهة»<sup>(5)</sup>.

(1) نقلا عن: نفس المرجع، ص 180.

(2) Jaeger (W.): The Theology of Early Greek Philosophers, Oxford, Clarendon Press 1960, P. 20-21.

(3) Ibid.

(4) نقلا عن: د. مصطفى النشار، نفس المرجع السابق، ص 180.

(5) K. Freeman: The Pre Socratic Philosophers, Oxford Basil Blackwell 1946, P. 373 - 374.

وقد قارن بروديقوس بين عقائد اليونانيين وعقائد المصريين فوجدهما متقاربين، فقد أله المصريون أيضا الأشياء النافعة؛ فقد ألهوا النيل، وكان كل خبرة الإنسان في العبادة والأسرار الدينية- كما قال بروديقوس- تتعلق بالزراعة وترتبط بما فيها من منافع<sup>(1)</sup>.

وقد اكتفى بروديقوس بهذه النظرية النقدية لديانات معاصريه من اليونانيين ومقارنتها بالديانات المصرية القديمة لينتهي إلى هذه النتيجة الإجمالية التي لخصت نظريته في فلسفة الدين، وهي: أن الناس يعبدون ويؤلهون كل الأشياء والظواهر النافعة لهم.

### خامسا: سقراط وأفلاطون وفلسفتهما الدينية

وبالطبع فقد تطورت النظريات الفلسفية حول الدين من قبل معظم فلاسفة اليونان وخاصة لدى كل من سقراط وأفلاطون، فقد كان سقراط تلميذا لبروديقوس، وربما تأثر بانتقاداته لديانات عصره؛ ومن ثم أثر سقراط رغم اعتقاده ككل الأثينيين بتعدد الآلهة بصورتها التقليدية وفي دياناتها المعتمدة وتردده الدائم على معبد دلفي الذي كان مقرا لعبادة الإله أبوللون إله العقل والحكمة، وخضوعه لنبوء كاهنة هذا المعبد حينما قالت لخيريون صديقه: إن سقراط أحكم الأثينيين، أقول أثر سقراط رغم جريه على عادة الأثينيين في عبادة آلهتهم التقليدية، أثر الإيمان بإله واحد وإن لم يعلن بوضوح لا عن اسمه ولا عن صفاته، وإنما كان واثقا من أنه موجود وأنه سيلقى لديه المصير الأفضل وسيلتقي عنده بكل من رحلوا عن هذا العالم الدنيوي الذي كان بمثابة بداية العبور إلى الحياة الخالدة مع هذا الإله وللقاء من لم يلقاهم في حياته الدنيا من علماء ومفكرين أحبهم وشعر بالامتنان تجاه أفكارهم. وبدا كل ذلك حينما قال في ختام محاكمته مخاطبا الأثينيين ممن حضروا محاكمته سواء من القضاة أو من عامة الناس: والآن: أنا إلى الموت وأنتم إلى الحياة. أينا مصيره أفضل؟! العلم عند الإله مستخدما هنا لفظ الإله بالمفرد<sup>(2)</sup>.

(1) Ibid, P. 374.

(2) انظر: د. مصطفى النشار: فكرة الألوهية منذ أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية، الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة، الطبعة الرابعة، 2005م، ص 103.

وقد آمن سقراط إذن بـ«الإله» ذي العقل السامي والمستول عن نظام العالم ومبدع الإنسان. وقد بلغ لاهوت سقراط حدا من النضج جعله يعتقد أن الكون الإلهي عبارة عن مجتمع من الموجودات البشرية السامية والموجودات الإلهية، ويحتمل أن يكون على رأسهم: إله سام كامل الخير وعادل<sup>(1)</sup>. وهذا هو الإله الذي كان دائما ما خاطبه وألمح له سقراط في محاوراته «كالدفاع» و«أقريطون» و«أوطيفرون».

أما أفلاطون فقد كان واحدا من أهم فلاسفة الدين في الزمن القديم ولا يزال؛ فهو أول من تناول في محاوراته بالتحليل والنقد كل أفكار معاصريه والسابقين عليه من فلاسفة الدين في كل مجالات تفلسفهم بما في ذلك نقد تصوراتهم الدينية. وهو أول من بنى تصوراته المثالي للدولة على أساس من الإيمان بالألوهية السامية مشبها ببناء الدولة ومكانة الحاكم فيها بالكون ومكانة الإله فيه، وكان مصرا طوال الوقت سواء في محاورات النضج أو محاورات الشيخوخة على ضرورة الحاكم الواحد الحكيم. ولما قدم تصوراته لدولة القوانين في آخر محاوراته «القوانين» بنى هذه الدولة التي كان حاكمها الفعلي هو القانون على أساس من الإيمان والتقوى؛ مما جعله يسن قانونا لم يسبقه إليه أحد هو قانون الإلحاد لمحاربة الملحدين حسب درجة إلحادهم تتراوح العقوبات فيه بين السجن لمدة خمس سنوات وبين الموت. وعدد ثلاث صور للإلحاد هي:

1- إنكار وجود الآلهة من أي نوع.

2- إنكار أن الآلهة تعنى بشئون البشر.

3- أن الآلهة ترضى بسهولة عن يرتكبون الذنوب، وأنهم يستطيعون الإفلات من العقاب

الإلهي بالصلوات وتقديم القرابين<sup>(2)</sup>.

(1) انظر: Guthrie (W.K.C): Socrates, Cambridge, at the University Press, 1971, P. 156.

وأياها:

Long (W.): Religion in Idealistic Tradition – An Essay in : J. Clayton Feaver and William Harosz, Religion in Philosophical and Cultural Perspective, Affiliated East. West Press, PVT. LTD, New Delhi, P. 39.

(2) انظر: الكتاب العاشر من محاورات القوانين، الترجمة العربية: لمحمد حسن ظاظا، الهيئة المصرية العامة للكتاب بالقاهرة، 1986م، ص 447 وما بعدها.

لقد اهتم أفلاطون في محاوراته الأخيرة هذه بالدين إلى درجة وضع ضوابط محددة لممارسة الشعائر الدينية والرقابة على ممارسة هذه الشعائر عن طريق كهنة متخصصين، وتحريم أي نوع من العبادات الدينية الخاصة، وكذلك تحريم إقامة الشعائر إلا في المعابد العامة وعلى أيدي الكهنة الرسميين المرخص لهم بذلك<sup>(1)</sup>.

وقد تجلت فلسفة الدين عند أفلاطون في نظرياته الفلسفية وخاصة في نظريته حول المثل التي جعل على رأسها مثالا للمثل هو «مثال الخير» الذي هو صورة الإله الأسمى عند أفلاطون<sup>(2)</sup>، وقد كان لأفلاطون نظريته المستقلة عن الخلق، وتحدث فيها عن دور الإله الصانع في خلق هذا العالم الذي اعتبره أفلاطون حادثا، وإن لم يكن صنعه قد تم إلا من خلال وجود مادة قديمة هي العناصر الأربعة، ومثال قديم هو ما يشكل من خلاله الإله الصانع أي شيء أو أي كائن من الكائنات<sup>(3)</sup>. وقد تجلت نظرية الألوهية عند أفلاطون عبر محاوراته المختلفة في تأكيده في مواقع عديدة من هذه المحاورات على واحدية الإله وإن تعددت صفاته<sup>(4)</sup>، وقد قدم أفلاطون براهين عديدة على وجود الإله ستكون بمثابة الأساس لفلسفة أرسطو الإلهية وسيعم تأثيرها تاريخ الفلسفة اللاحق من العالمين المسيحي والإسلامي وحتى العصر الحديث<sup>(5)</sup>. وهذه الفلسفة الإلهية لأفلاطون هي ما سيكون موطن تركيز في عرضنا بعد ذلك لقضية الألوهية التي هي أهم وأخطر قضايا فلسفة الدين عبر كل العصور.

(1) انظر: د. مصطفى النشار: تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، الجزء الثاني، السفسطائيون وسقراط وأفلاطون، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة، الطبعة الأولى، 2000م، ص 295.

(2) انظر: ما كتبناه في كتابنا: فكرة الإلهية عند أفلاطون، سبق الإشارة إليه في الباب الثالث عن التصورات المختلفة للإله الأفلاطوني، وخاصة الفصل الأول عن نظرية المثل الأفلاطونية، ص 115-142.

(3) انظر: نفس المرجع السابق، الباب الثالث، الفصل الأول عن نظرية الخلق عند أفلاطون، ص 217-242.

(4) انظر: نفس المرجع السابق، في الفصل الثالث من الباب الثالث بعنوان: «صفات الإله الأفلاطوني»، ص 259-272.

(5) انظر: نفس المرجع، الفصل الثاني من الباب الثالث عن «براهين أفلاطون على وجود الله»، ص 243-258.

## سادسا : أرسطو وفلسفته الدينية

أما أرسطو تلميذ أفلاطون، فقد تراوحت الآراء بشأنه بين قائل بأنه ليس لديه أي اهتمام بفلسفة الدين؛ نظرا لأنه لم يكن لديه اهتماما بالأشياء الأخروية، مبررا ذلك بأن أرسطو كان أكثر اهتماما بدراسته مشكلات الإنسان الواقعية في هذا العالم<sup>(1)</sup>، وبين قائل إنه كان أنيغ تلاميذ أفلاطون حيث قدم هو الآخر فلسفة دينية<sup>(2)</sup> تقوم على إدراك أن هناك سلسلة من الموجودات التي تبدأ من المادة الخالصة التي أطلق عليها الهيلولي الأولى التي لم نرها ولم نعرفها، وتسير صعودا إلى إدراك الصورة الخالصة التي هي الإله في قمة هرم الوجود. وهي سلسلة تمتد من الإمكان البحت (أو ما يسميه أرسطو الوجود بالقوة) إلى الفعل الكامل (أو ما يسميه أرسطو الوجود بالفعل). وذلك الموجود بالفعل الكامل هو أيضا الإله الذي ينشغل بتأمل ذاته؛ حيث إنه العقل الخالص الذي لا يعقل إلا ذاته ولا ينشغل بالعالم لأن انشغاله به يعني أن نقصا سيحيق به. ومع ذلك فهو يمثل المحرك الأول للعالم وإن كان هو ذاته لا يتحرك<sup>(3)</sup>، هو علة حركة العالم باعتباره الغاية للحركة، فكل ما يتحرك في العالم إنما يتحرك شوقا إليه وعشقا فيه.

ويتعجب جفري بارندر من المفارقة التي جعلت المدرسيون وعلماء اللاهوت في العصور الوسطى ينجحون في التوحيد بين هذا المحرك الذي لا يتحرك وبين أب يسوع الدائب العمل<sup>(4)</sup>.

والحقيقة أن فلسفة أرسطو الدينية قد تراوحت بين الإيمان بالإله الواحد إيمانا فلسفيا صارما كان نتيجة منطقية لفلسفة الطبيعة لديه، وكذلك نظريته الميتافيزيقية القائمة على التمييز بين الوجود بالقوة والوجود بالفعل، وبين الإيمان بالعقيدة الدينية الشعبية المؤمنة بتعدد الآلهة. ويرى البعض أن أرسطو قد تأرجح في تطوره الفكري إزاء موضوع العقيدة الدينية بين الواحدية

(1) ريكس وورنر: فلاسفة الإغريق، ترجمة: عبد الحميد سليم، الهيئة المصرية العامة للكتاب بالقاهرة، 1985م، ص 136.

(2) جفري بارندر: المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ترجمة: د. إمام عبدالفتاح إمام، سلسلة عالم المعرفة بالكويت (173)، الكويت، 1993م، ص 77.

(3) نفسه.

(4) نفسه.

والشرك؛ إذ كان في الطور الأول والثاني من حياته موحدًا، ويظهر لنا توحيده هذا من مقالة اللام التي تحتل الكتاب الثاني عشر من كتابه الشهير «الميتافيزيقا» فيما عدا الفصل الثامن منها، وإن كانت الشكوك قد أخذت تثور في نفسه فيما يتصل بهذا التوحيد، وانتهى في آخر الأمر في الطور الثالث من حياته إلى الشرك. ومع ذلك فإنه كان في أكثر المواضع التي تحدث فيها عن الإله، كان يتحدث بصيغة الجمع، وكان الموضع الوحيد الذي تحدث فيه صراحة عن الإله باعتباره واحداً كان في نهاية مقالة اللام حينما قال: «إن حكم الكثيرين ليس بصالح، فليكن زعيم واحد»، وهو قول كان أرسطو قد اقتبسه من «الإلياذة»<sup>(1)</sup> إلياذة هوميروس.

ومع أن أرسطو عبر أطوار حياته كان لديه هذا التردد الذي بدا في بعض كتاباته، إلا أنه في اعتقادي الشخصي كان من أهم فلاسفة الدين في ذلك الزمان، وربما إلى وقتنا هذا، وذلك من جانبين: الجانب الأول أنه كان أول من عرّف الفلسفة بأنها علم دراسة الوجود الإلهي<sup>(2)</sup>، واعتبر أن هذا هو أهم موضوع يمكن للإنسان أن يدرسه وتدور تأملاته حوله. إنه في رأيه المعنى الأخص للميتافيزيقا. ومن هنا ظهرت فلسفة الدين لديه مرتبطة بما كان يكتبه في الفلسفة الأولى التي عرفت فيما بعد لدى شراحه بالميتافيزيقا (أو ما وراء الطبيعة).

أما الجانب الثاني فقد كان أرسطو صاحب فلسفة إلهية حقيقية، يؤمن فيها بالوجود الإلهي ويضرورة هذا الإله القصوى للوجود، فالإله مبرهن عليه براهين عقلية عديدة، فهو العلة الأولى لكل الموجودات، وهو المحرك الأول الذي لا يتحرك مع أنه علة الحركة، وهو الصورة الخالصة المفارقة للمادة ولكل ما في العالم الطبيعي، وهو العقل الخالص الذي يعقل ذاته. إن كل هذه وغيرها براهين على وجود الإله عند أرسطو<sup>(3)</sup>. ومنها يوصف الإله الأرسطي بأنه حي،

(1) عبدالرحمن بدوي: أرسطو، وكالة المطبوعات بالكويت، دار القلم ببيروت، ص 174.

(2) د. مصطفى النشار: تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، الجزء الثالث، أرسطو طاليس مذهب الفلسفي، ونظرياته العلمية، الدار المصرية اللبنانية بالقاهرة، 2013م، ص 151.

وراجع: Aristotle: Metaphysics (B.II- Chi- P.1003b), Eng. Trus. P. 522.

(3) انظر: براهين أرسطو على وجود الإله في: كتابنا السابق الإشارة إليه، ص 162 - 164.

وانظر: تفاصيل أكثر حول هذه البراهين في: رضا عبدالنواب نادي، مفهوم الإله في الميتافيزيقا الأرسطية وعلاقته بالعالم الطبيعي، رسالة دكتوراه غير منشورة، تمت بإشرافي في كلية الآداب جامعة بني سويف، 2013م، ص 53 - 94.

وأنة أزلي أبدي وأنه ثابت ولا يشوبه أي تغيير، وأنه عقل خالص وصورة خالصة وفعل محض. ومن ثم فهو واحد لا متناه بسيط وغير مركب، كامل الكمال التام ولا يقبل القسمة والتعدد، وهو الجميل في ذاته، المعشوق الأول والخير الحقيقي<sup>(1)</sup>.

واعتقد أن هذه البراهين العقلية على وجود الإله ومعها الصفات التي تؤكد على وحديته تقطع بأن هذا التردد بين الواحدية والشرك، إنما هو تردد ناتج عن إدراك كل فلاسفة اليونان بما فيهم سقراط وأفلاطون عن احترامهم للعقائد الدينية الشعبية الشائعة وبالذات الديانة الأوليمبية، وحرصهم على ألا يصدموا أصحاب هذه العقائد.

ولا شك أن استخدام لفظ الإله بالجمع في مواضع كثيرة من كتابات أرسطو وحديثه عن العقول المفارقة للكواكب والأفلاك إنما يبرز الخضوع للمعتقدات الشعبية من جانب، وتصوره للتمييز بين عالم ما فوق فلك القمر وعالم ما تحت فلك القمر؛ ومن ثم كان لا بد لكل كوكب من ذوي الحركة الدائرية أن يختلف في طبيعته عن الموجودات المركبة من العناصر الأربعة، فالموجودات السماوية تتحرك حركة دائرية هي رمز الاقتراب من الكمال الإلهي عند أرسطو، من جانب آخر. أما رؤيته الأقرب إلى روح فلسفته الميتافيزيقية، فهي إيمانه بواحدية الإله، وهي ما بدت تماما في أغلب فصول كتاب الميتافيزيقا ومحاورة عن الفلسفة؛ حيث كان معظم حديثه فيها عن الإله بصيغة المفرد God<sup>(2)</sup>.

إن المأخذ الحقيقي على فلسفة الدين عند أرسطو، وإلهه الواحد، هو أن هذا الإله إله أناني جامد، أشبه بقائد عسكري وقف كالمثال، اعتزازا بكرامته، وكأن هناك عساكر من خشب أخذت تحاكيه على قدر استطاعتها فنظمت جيشا حقيقيا<sup>(3)</sup>. إذ إن علاقته بالعالم الطبيعي الذي هو علته علاقة عجيبة فهي علاقة من أسفل إلى أعلى، فكل ما في الطبيعة يتحرك شوقا إليه وهو

(1) انظر: صفات الإله عند أرسطو في كتابنا السابق، ص 164-166.

وانظر: تفاصيل ذلك في رسالة الدكتوراه السابق الإشارة إليها، ص 96-152.

(2) انظر: رضا عبدالنواب نادي: نفس المرجع السابق، ص 277.

(3) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1953م،

لا يهتم بأي شيء خارج ذاته. إذن لا عناية إلهية من الإله بالعالم عند أرسطو، ولا علاقة مباشرة تربطه بالعالم، وإنما العلاقة غير مباشرة من العالم نحو الإله وليس العكس، ولا يوجد ما يربط الإله بالعالم إلا كونه محركا أعلى يمثل العلة الغائية وليس الفاعلة للحركة.

والطريف أنه مع كل ما قيل ويقال عن فلسفة الدين عند أرسطو ورؤيته للألوهية، والإله الواحد الذي لا يهتم بالعالم ولا يعرف عنه شيء، فإن الفلسفات الدينية واللاهوتية قد تأثرت جميعا بأرسطو سواء في العصور الوسطى الدينية في الفلسفات المسيحية والإسلامية أو في العصر الحديث<sup>(1)</sup>. لقد كان أرسطو بحق واحدا من أهم فلاسفة الدين - رغم أن تدينه مشكوك فيه - في كل العصور بما تركه من أثر واسع في كل ما أتى بعده من فلاسفة وعلماء لاهوت عنوا ببحث موضوع الألوهية.

### سابعا: فلسفة الدين في العصر الهلينيستي

وبالطبع لم يتوقف نظر الفلاسفة في الدين ومعناه وفي قضية الألوهية والخلود والمصير... إلخ عند العصر الهليني الذي بلغ قمته الفلسفية عند أرسطو، بل ظل نفس الاهتمام موجودا عند فلاسفة العصر الهلينيستي، وهو فلسفيا عصر ما بعد وفاة أرسطو في عام 322 ق.م وتاريخيا عصر ما بعد وفاة الإسكندر الأكبر عام 323 ق.م. وقد شهد هذا العصر ظهور تيارات فلسفية عديدة أهمها الأبيقورية والرواقية، إلى جانب التيارات الشكية فضلا عن ازدهار ما عرف بالمدارس السقراطية الصغرى (وهي الكلبيية والقورينائية والميجارية)، ولقد قدم معظم الفلاسفة المنتمين إلى هذه المدارس والتيارات الفلسفية رؤى حول الدين والألوهية، وتراوحت هذه الرؤى بين الإنكار - ليس فقط إنكار وجود الآلهة، بل أيضا إنكار إمكان الوصول إلى أي حقيقة بصدد أي شيء، وهؤلاء هم الشكاك الذين ارتاحوا إلى اللامبالاة واتخذوا من اللا أدرية والتشكيك في كل شيء مذهباً تحلقوا حوله وقدموا حججهم المنكرة لإمكان فهم حقيقة أي شيء في العالم، بدءاً من الحجج البيرونية لدى بيرون المؤسس الأول لهذا الاتجاه الشكي حتى الشكاك

(1) انظر: رضا عبدالنواب نادي: نفس المرجع السابق، الفصل السادس عن إله أرسطو عند المشائين في التراث الهلينيستي والمسيحي وكذلك في العصر الحديث والفلسفة المعاصرة، ص 233-272.

الحديثيون وعلى رأسهم أناسيد يموس وأجريبا، وانتهاء ومرورا بشكاك الأكاديمية وعلى رأسهم اركسيلاوس مؤسس الأكاديمية الوسطى وكارنيادس مؤسس الأكاديمية الحديثة<sup>(1)</sup>.

وإذا أردنا مثلاً على كيف كانت انتقاداتهم للنظريات اللاهوتية في عصرهم فإليك نقد كارنيادس للاهوت الرواقي؛ فقد رفض كارنيادس أدلة الرواقيين على وجود الإله واعتبر أنها ليست حاسمة، وأنها تنطوي على تناقضات، فالرواقيون مثلاً يلجأون إلى دليل الإجماع كبرهان على وجود الإله، لكن إذا كان في استطاعتهم أن يبرهنوا على إجماع الأمم فإنهم عندئذ يبرهنون على إيمان كلي عام بالوجود الإلهي لكنهم لا يبرهنون على وجود آلهة! كما رفض نظريتهم في العناية الإلهية وانتقدها قائلاً: إنه لو صح الاعتقاد بالعناية الإلهية، فكيف نفسر مثلاً وجود الثعابين السامة؟، وإذا كان الرواقيون يقولون بأن هذه العناية تتجلى في أن الإله وهب الإنسان العقل، فإن الغالبية العظمى من البشر، يستخدمون هذا العقل في تدبير الجرائم والشُرور والمصائب التي يلحقونها ببعضهم البعض، وإذا كان الإله يمد عنايته فعلاً لجميع البشر، فكان عليه أن يجعلهم جميعاً أختياراً، وأن يهبهم العقل السليم. كما انتقد أيضاً إيمانهم بالقدر والمصير المحتوم، مؤكداً على أن هذا الاعتقاد يمثل خطراً شديداً على حرية الإنسان ومستوليته الأخلاقية عن أفعاله<sup>(2)</sup>.

أقول لقد تراوحت رؤى فلاسفة العصر الهلينيستي بين هذا الاتجاه الإلحادي النقدي، والاتجاهات الفلسفية الأخرى التي ركزت معظمها على الأخلاق، ونلاحظ ذلك خاصة لدى المدارس السقراطية الصغرى التي اهتمت بالبحث عن طريق السعادة الذي تراوح لديهم بين الانغماس في اللذة الحسية واعتبارها هي جوهر السعادة، وهذا هو رأي القورينائيين وبين الزهد التام في اللذة الحسية، واعتبار أن الفضيلة تكون بقدر ما يكون المرء بعيداً عن ممارسة هذه اللذات الحسية لدرجة أن انتستينز مؤسس الكلية قال في ذلك: إنني لو صادفت أفروديت (وهي إلهة الحب والجمال) لخنقتها بيدي.

(1) انظر: لمحة عن هذه الاتجاهات الشكية جميعاً في كتابنا: تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي - الجزء الرابع - المدارس الفلسفية اليونانية في العصر الهلينيستي، الدار المصرية اللبنانية بالقاهرة، 2013م، ص 43 وما بعدها.

(2) انظر: نفس المرجع السابق، ص 51 - 52.

ولكن رغم تركيز الأبيقوريين والرواقيين على التماس طريق للسعادة يختلف في توجهاته عن هاتين المدرستين وإن انطلقنا منهما؛ فالأبيقورية قد دعت إلى مذهب أخلاقي يدعو للذة الطبيعية المعتدلة، وأوصى أبيقور - رغم تأثره بالقورينائيين - بالاكْتفاء بما هو ضروري من اللذة؛ أي بما هو طبيعي وضروري دون المغالاة في تلك اللذات. أما الرواقيون فقد انطلقوا بالفعل من دعوة الكلية إلى العيش وفقا للطبيعة والزهد في اللذات، لكنهم مارسوا الأخلاق المعتدلة ولم يتطرفوا في الدعوة إلى الزهد والتقشف وبنوا فلسفتهم الأخلاقية على الإيمان بالألوهية والقضاء والقدر.

ومن هنا كان تميز الأبيقورية والرواقية في هذا الصدد أنهما مدرستان قدما تصورا شاملا حول الوجود والكون والإنسان، وفي إطار هذا فقد تفلسفوا حول الألوهية؛ فأبيقور كان رغم ماديته وتفسيره الذري للعالم الطبيعي، كان يرى أن الآلهة موجودة وبرر وجودها بأن لدينا كبشر فكرة عن وجودها؛ حيث إنها تبعث بمشكلات ذرية لها تتخلل صدورنا فيتولد لدينا الشعور بوجودها، فهي موجودة ووجودها في عالم مستقل عن عالمنا الأرضي هذا وحياتها أكثر خلودا وتركيبها أكثر شفافية وحياتها المستقلة تعني أنها لا علاقة مباشرة لها بالإنسان فهي لن تعاقبه ولا تسعد بعقابه. ومن هنا فقد قدم أبيقور فلسفة دينية مبنية على فلسفة الطبيعة المادية الذرية؛ فالآلهة مكونة من ذرات وهي تحيا حياة مستقلة بعيدة عن حياة البشر، وأنها بالتالي لن تعاقبهم كما يتصورون بعد حياتهم الدنيا لأنه لن يزيد من سعادتها أن تعذب الإنسان أو تراه يحيا حياة الشقاء، بل على العكس فإن الآلهة يسعدها أن ترى الإنسان سعيدا يحيا حياة السعادة الهادئة المعتدلة. وعلى ذلك رفض أبيقور في فلسفته الدينية كل صور الخرافات والأساطير التي كانت تحاك عن الآلهة، وانتقد سلوكيات البشر تجاهها، ونعى على البشر ما يقدمونه من قرابين للآلهة التماسا للصحة أو درءا للخوف من الآلهة، وشدد على أن المرء ينبغي أن يلتمس الصحة من ذاته وجسمه وليس من تقديم القرابين إلى الآلهة. أما الخوف من الآلهة فلا مبرر له فالآلهة كائنات مثلها مثلنا ولها حياتها السعيدة، المستقلة فلا ينبغي أن نخشاها أو نخاف منها<sup>(1)</sup>.

(1) انظر: ما كتبناه في نفس المرجع السابق عن الأخلاق والألوهية عند أبيقور، ص 111 - 121

والخلاصة عند الأبيقوريين أن الحكيم الأبيقوري قد امتلك علاجا دائما له مقومات أربعة إذا اتبعه تمتع حقا بالصحة والسعادة والطمأنينة النفسية هي: الإيمان بالآلهة، وعدم الخوف منها، وكون الموت لا شيء بالنسبة لنا، وسهولة تحصيل الخير، وسهولة تحمل الألم<sup>(1)</sup>.

أما الفلسفة الرواقية، فقد كان أعلامها عبر عصورها الثلاث لهم موقف واضح من قضية الألوهية ولهم فلسفة دينية محددة؛ إذ كانوا جميعا يؤمنون بوجود الإله والعناية الإلهية والقدر الإلهي في كل أركان الوجود، فقصيصة كليانتمس عن زيوس عدت في نظر الكثيرين أقرب شيء إلى صلاة من الصلوات المسيحية، واستطاعت أن توطن بين الآلهة والناس، ذلك الاتصال الشخصي الذي يتيح العبادة والصلاة والتقوى الواثقة التي تفيض حماسا وتدينا<sup>(2)</sup>.

وبوجه عام فقد كان الرواقيون يؤمنون بأن الإله جوهر العالم وهو الكائن الحي الخالد، الكامل في سعادته، الذي لا يقبل الشر وليس من طبيعته، وهو الذي يحرك العالم ويعتني بكل ما فيه؛ حيث إن وجوده يتخلل كل شيء، فهو صانع العالم وأب له وكل ما في العالم من مجموعته إلى جزئياته مشمول برعايته. إنهم يسمونه العلة Diu؛ لأن كل الأشياء تتم بواسطته وهو في كل شيء علته الإيجابية، أو يسمونه زيوس Zeus لأنه سبب الحياة وهو الذي يحافظ عليها ويرعاها.

إنه كذلك منذ أعلن زينون مؤسس الرواقية أن جوهر الإله يتطابق مع العالم كله بسمائه وأرضه. فالكون ككل إذن يديره هذا الإله العاقل، وهو وهذا الكون يدلان على حقيقة واحدة شاملة<sup>(3)</sup>.

لقد كان الرواقيون يؤمنون بأن الروح الإنسانية إنما هي جنس من هذا العقل الإلهي أو الروح الإلهية المنبثة في هذا الوجود. ومن ثم فليس من الضروري أن يتخذ الإنسان وسيطا آخر ليصل إلى الإله لأن الإله بداخله في تلك الروح المقدسة التي تسكن بدنه. ومن هنا كانت عقيدتهم

(1) جان بران: الفلسفة الأبيقورية، تعريب وتعليق: جورج أبو كسم، الأبجدية للنشر، دمشق، سوريا، 1992م، ص 113.

(2) انظر: A. Rivaud, Les Grands Courants De la Pensee Antique, P. 174.

ود. عثمان أمين: الفلسفة الرواقية، مكتبة الأنجلو المصرية بالقاهرة، 1971م، ص 65.

(3) انظر: كتابنا السابق الإشارة إليه، ص 194-195.

فيما يعبر عن ذلك سينكا بقوله: إن الجسد عبء على الروح حيث يستعدها، وإن الفلسفة هي التي تقدم العون للروح حينما تحثها على التأمل في العالم وفي طبيعة الأشياء؛ ومن ثم فهي تحولها من الأرض إلى السماء حيث تنعم الروح بحريتها وتستطيع أن تعمل دون وصاية من الجسد أو الوقوع في عبوديته. إن سينكا ممن يؤمنون بخلود الروح وهو يعتبر أن اليوم الأخير من حياة الإنسان على الأرض هو يوم ميلاده في الأبدية<sup>(1)</sup>.

وهذا الإيمان الرواقي بالخلود فضلا عن ذلك الإيمان الذي لا يتزعزع لديهم بأن كل ما يجري في الوجود خير طالما هو قدر إلهي، هو ما يجعلهم يشعرون دوماً بأن الخضوع للقدر هو قمة الحرية والشعور بها. وقد عبر ابكتيتوس عن ذلك خير تعبير حينما قال: «لا تسعى لأن تجعل الأشياء تحدث وقلما ترغب، بل اربح في أن تحدث الأشياء كما تحدث فعلا. وسوف ترضى حينئذٍ عن حياتك»<sup>(2)</sup>.

وهذا ما جعله يؤكد إيمانه العميق بخيرية كل ما يحدث ويسلم به قائلا: «لتتوكل على الإله ونحن واصلون في رحلة الحياة إلى مقرنا بأمان، ولنتعلم ما أراد الله، وألا نريد إلا ما يريد، ولنتق فتنة المصائب، فإن أراد الإله أن يسترد ما منحه فلنكن له حامدين ولفضله شاكرين»<sup>(3)</sup>.

وها هو آخر زعماء الرواقية الكبار ماركوس أوريليوس يؤكد هذا الإيمان الرواقي العظيم بالألوهية وخيرية القدر؛ حيث يقول: «عش مع الآلهة، فمن يعيش معها يحرص على أن يربها دائما نفسه راضية وخاضعة لأوامرها ومستعدة لأن تنفذ إرادة القوة التي وهبها زيوس لكل رجل لتكون له قائدا وحارسا، وهذه القوة التي وهبت لكل إنسان هي قوة الإدراك والعقل»<sup>(4)</sup>. وهو

(1) انظر: نفسه، ص 246-247.

وراجع: رينيه هوفن، الرواقية والرواقيون إزاء مسألة الحياة في العالم الآخر، ترجمة: د. أوفيليا فايز، نشرة الجمعية المصرية للدراسات اليونانية والرومانية، القاهرة، 1999م، ص 127-128.

(2) Epictetus: The Enchiridion (VIII), Eng. Trans. by G. Long, Regenery Gateway, South Bend, Indiana U.S.A. 1956, P. 174.

(3) Ibid.

وانظر: د. عثمان أمين: نفس المرجع السابق، ص 252.

(4) Marcus Aurelius, Meditations, Eng. Trans. By G. Long, Regenery Gateway, Enc. South Bend, Indiana, U.S.A. 1974, (B.V.Ch. 21), P. 55.

يؤكد ذلك بقوله أيضا: «إنه لا يبقى الإنسان الأمثل إلا فضيلة واحدة هي قبول كل ما يحدث له والسرور به والرضا بالقدر الذي نزل عليه، وأن لا يدنس ولا يزعج بالأفكار والتخيلات الكثيرة، تلك القوى الإلهية المقدسة الكامنة في نفسه، بل عليه أن يحفظها ويتبعها ويطيعها كإله»<sup>(1)</sup>.

إذن فقد قدم الرواقيون عبر تاريخ مدرستهم الطويل وعبر خمسة قرون متتالية فلسفة دينية إيمانية يملأها التقوى ويصدقها زهدهم في الحياة وأملهم في حياة أخروية أفضل. لقد أرسوا معالم فلسفة دينية تؤمن بنوع من الألوهية ليس مفارقا للوجود وإنما يتخلله؛ ومن ثم فإن الإله الرواقي موجود في كل ما في الوجود ولذا كان كل ما في الوجود خير ينبغي أن تؤمن به ونخضع له. وهكذا كان الإيمان الديني الرواقي العميق الذي عم كل أرجاء العالم الروماني آنذاك الدافع الأكبر للإيمان المسيحي العميق ومقدمة للاعتقاد بالدين الجديد وداعيا له. وكم كانت المراسلات بين القديس بولس الرسول وبين فلاسفة الرواق وخاصة معاصره سينكا دافعا للشعور المتبادل بأن الإيمان الديني العميق جوهره واحد وغايته واحدة سواء جاء عبر عقل الفيلسوف أو جاء عبر الوحي الإلهي. فلقد احترم كلاهما إيمان الآخر رغم أن الأول كان إيمانه عقليا والثاني جاء إيمانه عبر الوحي الإلهي.

#### ثامنا: فلسفة الدين في ظل الأديان السماوية

كان حديثنا السابق عن نشأة فلسفة الدين في ظل اللاهوت الطبيعي الذي هو من صنع البشر فكل العقائد التي أبرزها هؤلاء الفلاسفة وكل أفكارهم اللاهوتية سواء الإيجابية أو النقدية إنما هي صناعة بشرية. فماذا عن الأديان السماوية التي جاءت نتيجة نزول الوحي الإلهي على رسله الكرام منذ إبراهيم عليه السلام وحتى محمد عليه الصلاة والسلام؟. لقد كانت الأديان الثلاثة الكبرى (اليهودية والمسيحية والإسلام) ديانات توحيدية سماوية، فهل التسليم بهذه العقائد السماوية لدى أصحابها لم يصاحبه رؤى عقلية؟

ولعل الإجابة الواضحة على هذا السؤال أنه كان لديهم هذه الرؤى العقلية، وإن كان ينبغي أن نميز فيها بين من نطلق عليهم علماء اللاهوت في الديانات السماوية الثلاث وهم أولئك الذين اتخذوا من النص الديني الأصل الذي يبدؤون في تفسيره تفسيراً عقلائياً، وإن وجدوا أي

(1) Ibid, C.B. IV-Ch. (6), P. 29.

الحقيقة، حقيقة الوجود والعالم. أما أبرز صفات الإله فهي أنه بعيد عن كل تعيين وعن أي تحديد؛ إذ لا شيء يشبه الله وهو ليس شبيها بأي شيء؛ فهو مفارق للعالم، وعلى ذلك فهو يعنى به لأنه العلة الأولى له فهو «أب العالم وملكه»، إنه سام سموا مطلقا، ويفوق في سموه الخير بالذات والجمال بالذات، إنه مملوء من نفسه ومكتف بذاته، وهو كائن لا نهائي عار من الخصائص؛ لأن إضافة أي خاصية إليه تجعلنا نهبط به إلى مستوى الكائنات المحدودة أو المخلوقة. إن الله بسيط وليس مركبا وهو أزلي غير متغير، وهو «الخير الأعظم» و«الشمس المعقولة»، وهو المبدأ الأول لكل الوجود<sup>(1)</sup>.

وبالطبع فإن هذه الصفات التي وصف بها فيلون الإله إنما هي مزيج من تأثره بالفلسفات اليونانية السابقة، وخاصة أفلاطون وباللاهوت اليهودي في آن معا.

وقد امتازت فلسفة الدين والألوهية عند فيلون باستخدامه لأول مرة منهج التأويل المجازي لآيات الكتاب المقدس. وأثر هذه الطريقة التأويلية حتى يكتشف فيما يقول طرق المعرفة التي تؤدي به إلى إدراك طبيعة الإله والوصول إليه، لقد أول الآية القائلة: «إن الله إله إبراهيم واسحق ويعقوب» على أنها تشير إلى ثلاث مصادر لمعرفة الله هي العالم والطبيعة والزهد؛ إذ إن يعقوب هنا يرمز إلى التمرس بالزهد، بينما يرمز إبراهيم إلى التعلم. أما اسحق فيرمز إلى النعم العفوية الطبيعية<sup>(2)</sup>.

وعلى ذلك فإننا نستطيع أن نصل إلى معرفة الله بالنظر في مصنوعاته في هذا العالم، ولكن هذه المعرفة تبدو ناقصة ولذلك لا بد من كائنات متوسطة بين الإنسان والله؛ وذلك لأن النفس لا تستطيع أن تصل إلى معرفة الله دفعة واحدة فيلزمها أن تتدرج في صعودها إليه، وبما أن الله كائن فوق العقل وفوق الفكر فإنه لا يمكن أن نعبر عنه، ولا أن نصل إليه، ولا أن ندركه إلا عن طريق الانجذاب Ecstasy<sup>(3)</sup> إليه والاتحاد به.

(1) انظر: نفس المرجع السابق، ص 107.

وكذلك كتابنا: مدرسة الإسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقي والفلسفة اليونانية، دار المعارف بالقاهرة، 1995م، ص 62.

(2) انظر: المرجع السابق، ص 63.

(3) نفسه.

تعارض بين النص والعقل - أي تعارض - أكدوا النص على حساب العقل، وبين من نطلق عليهم فلاسفة من بين هؤلاء؛ لأن هؤلاء الفلاسفة رغم إيمانهم وعقيدتهم الدينية إلا أنهم يخضعونها لعقولهم وتأملاتهم أيا كانت النتيجة التي سيتوصلون إليها؛ وهذا ما أدى ببعضهم وهم الأغلبية إلى تقوية الإيمان في نفوسهم وعقولهم وامتلكوا القدرة العقلية على البرهنة العقلية على مناحي عقيدتهم الدينية بدءاً من تصورهم للألوهية وانتهاء بكل ما فيها من أسس عقيدة إيمانية سواء تعلقت بالحياة الدنيا أو بالحياة الأخرى، وربما أدى ببعضهم الآخر إلى الخروج على هذه العقيدة أو تلك وتحول إلى غيرها بموجب قناعاته العقلية، أو حتى خرج عليها جميعاً مفضلاً الديانة الطبيعية على الديانات السماوية، وهؤلاء كانوا قلة قليلة جداً من الفلاسفة الذين اتبعوا الديانات السماوية وحدث معهم هذا الحدث المنكور عليهم من قبل أقرانهم في العقيدة والدين.

ومن هنا فإن لدينا فلاسفة دين في كل العقائد السماوية التوحيدية الثلاث؛ إذ برز من بين أتباع كل من هذه الديانات فلاسفة حرصوا على إعلاء شأن العقل وقدموا قراءاتهم البشرية للنص الديني الذي آمنوا به محاولين في الأغلب الأعم التوفيق بين ما أتى به الوحي السماوي وما أتى به العقل حول موضوعات العقيدة المختلفة، وخاصة حول الوجود الإلهي والبراهين العقلية على وجود الله، وحول موضوعات أخرى كالنفس والمصير الأخروي ووجود الشرفي العالم وحول المعجزات وضرورتها في العقيدة... إلخ هذه الموضوعات.

ولعل أول فلاسفة الأديان السماوية هم فلاسفة اليهود والمسيحية الذين ظهروا تحديداً في مدرسة الإسكندرية الفلسفية في القرون الثلاثة الأولى للميلاد. وكان أبرز هؤلاء الفلاسفة اليهود بلا شك هو فيلون السكندري الذي عاش تقريباً فيما بين عامي 40 ق.م و40 بعد الميلاد<sup>(1)</sup> وكان أول من حاول من الفلاسفة المتدينين التوفيق بين إيمانه وقناعاته الفلسفية، وكان يستند في ذلك إلى مقولته الشهيرة: «إن الوحي والعقل مصدرهما واحد هو الله». ولعل وصفه لله يؤكد مدى هذا التوفيق، فهو يرى أن الله هو نقطة البداية التي ينبغي أن يبدأ منها من أراد إدراك

(1) إميل برييه: الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الإسكندري، ترجمة: محمد يوسف موسى وعبد الحليم محمود، مكتبة مصطفى، الباب الحلبي بالقاهرة، 1954م، ص 226.

أما أبرز فلاسفة الدين المسيحيين في تلك الفترة فكان أوريجين السكندري (185-254م) الذي سار على خطى فيلون في التوفيق بين الدين والفلسفة على أساس من التأويل العقلي لآيات الكتاب المقدس حيث كان يعتقد أن فهم الكتاب المقدس، هو الوظيفة الأساسية للإنسان، ولما كان بعض البشر عاجزين عن فهم العقيدة وكتابتها المقدس، فإن هذه هي مهمة العارفين؛ لأن لديهم القدرة على النفاذ إلى المعاني الخفية، ولا يتوقفون عند ظاهر النص أو حروف الكتابة. لقد كان أوريجين يرى أن عبارات الكتاب المقدس لها معنيان: أحدهما ظاهر حرفي والآخر عميق روحاني، وبينما يتوقف العامة عند الأول، فإن العارفين - وهم الفئة الأقل - يغوصون ليدركوا الثاني<sup>(1)</sup>. ولذلك فقد سُمي بصاحب عقيدة الإيمان المزدوج<sup>(2)</sup>.

ومن نماذج تأويلاته العقلية لآيات الكتاب المقدس تأويله لما جاء في سفر التكوين: «في البدء خلق الله السموات والأرض»، فقد اعتبر أن «في البدء» هنا لا تعني في بدء الزمان، بل في المبدأ أو في الكلمة؛ لأن الله ثابت لا يتغير من لا خلق إلى خلق ولا من خلق إلى لا خلق، فهو يزاول قدرته ووجود بخيريته منذ الأزل وسيستمر في ذلك إلى الأبد. فكيف يمكن أن يكون بلا رعية وقتاً؟، إنه خالق الأرواح منذ الأزل وسيحفظها إلى الأبد لأنه ثابت في ماهيته وتديره<sup>(3)</sup>.

ومن هذا النموذج التأويلي يتضح لنا أنه قد فتح الباب على مصراعيه لمناقشة مشكلة الخلق: هل هو من عدم؟ هل تم في الزمان؟ أم تم خارج الزمان؟ ولعل هذه الفلسفة التأويلية لأوريجين هي ما جلبت عليه سخط الأساقفة؛ حيث اعتبروه يميل إلى القول بقدم العالم<sup>(4)</sup>.

(1) نقلا عن: رأفت عبد الحميد، الدولة والكنيسة - الجزء الثالث، دار المعارف بالقاهرة، الطبعة الثانية، 1983م، ص30.

وانظر كذلك ول ديورانت: قصة الحضارة، ج3-3م، الترجمة العربية، الطبعة الثانية، 1973م، ص310-311.

(2) انظر: Cantor (N.): Medieval History- the Life and Death of a Civilization, New York 1963, P. 72.

(3) انظر: يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، سبق الإشارة إليهن، ص277.

وراجع: Origen: On the First Principles, B. III Ch. V, in «Greek and Roman Philosophy» the Free Press, New York 1966, P. 328-334.

(4) انظر: تفاصيل كثيرة حول فلسفة أوريجين التأويلية ونماذج أخرى لهذه التأويلات في: كتابنا السابق الإشارة إليه، ص98-103.

وإذا كنا قد توقعنا عند فيلون من فلاسفة الدين اليهود في عصر الإسكندرية، فليس معنى ذلك أنه لم يوجد بعد ذلك من تابع رؤيته وطور منهجه التوفيقي بين الدين اليهودي والفلسفة؛ لأن هذا التقليد التوفيقي قد استمر لدى سليمان بن جبيرول الذي ولد في ملقة عام 1020م، وألف كتاب «ينبوع الحياة»، وكان لهذا الكتاب أثره في توجيه اسبينوزا أكبر فلاسفة اليهود ومن أهم فلاسفة الغرب على العموم<sup>(1)</sup>. واستمر كذلك لدى موسى بن ميمون (1135-1204م) وهو فيلسوف يهودي قرطبي ازدهر في عصر سيادة الفلسفة الإسلامية، وكتب واحدا من أهم المؤلفات في فلسفة الدين اليهودي وهو كتاب «دلالة الحائرين» تناول فيه مسألة الذات والصفات الإلهية وتوقف عند تأويل الكثير من النصوص، وعلى سبيل المثال فقد قال عما جاء في سفر التكوين: «إننا نصنع إنسانا على صورتنا وشبهنا» قال: إن الناس قد ظنوا «صورة» في اللسان العبري يدل على شكل الشيء وتخطيطه فيؤدي ذلك إلى التجسيم المحض، ورأوا أنهم إن فارقوا هذا الاعتقاد كذبوا النص، وأما «صورة» فتقع على الصورة الطبيعية أعني على المعنى الذي بجوهر الشيء بما هو، وهو حقيقته من حيث هو ذلك الوجود المعنوي الذي عنه يكون الإدراك الإنساني، فيكون المراد من الصورة، الصورة النوعية التي هي الإدراك العقلي لا الشكل والتخطيط<sup>(2)</sup>. لقد فسر ابن ميمون هنا خصائص الصورة قياسا على مذهب أرسطو؛ مما أثار عليه المحافظين من مفسري التوراة فسموا كتابه بضلالة الحائرين<sup>(3)</sup>.

وقد كان لابن ميمون آراء عديدة في كل المسائل اللاهوتية مثل مسألة حدوث العالم؛ حيث حاول التوفيق بين القائلين بالحدوث والقائلين بالقدم؛ فالعالم لديه «لا يخلو من أن يكون قديما أو محدثا؛ فإن كان محدثا فله محدث بلا شك. وإن كان قديما فيلزم ضرورة إن كان موجودا غير أجسام العالم كلها ليس هو جسما ولا قوة في جسم وهو واحد دائم سرمدي لا علة له ولا يمكن تغييره فهو الإله<sup>(4)</sup>. وكان له رأي أيضا في الملائكة؛ حيث يرى أنهم موجودون بدليل النص على وجودهم في الكتاب المقدس، وأن وجودهم لا يمنعه العقل لأنه يسلم بوجود العقول المفارقة؛ أي العقول المجردة عن الأجسام<sup>(5)</sup>.

(1) عباس محمود العقاد: الله - دار نهضة مصر، الطبعة التاسعة، 2012م، ص 168.

(2) نقلا عن: عباس محمود العقاد: الله، دار نهضة مصر، الطبعة التاسعة، 2012م، ص 166.

(3) انظر: نفس المرجع السابق، نفس الصفحة.

(4) نقلا عن: نفس المرجع، ص 167.

(5) نفسه.

ونفس الشيء في فلسفة الدين المسيحية حيث لم يتوقف الأمر عند كلمت وأوريجين السكندريين، بل إن أعظم فلاسفة الدين في المسيحية كان القديس أوغسطين الذي ولد في منتصف القرن الرابع الميلادي، وهو يعتبر من أوفى آباء الكنيسة الأسبقين بحثا في معضلات الفكر من وجهتي النظر الدينية والعقلية. ومن أهم آرائه أنه أقر تماما بأن العالم مخلوق، وأنه لم يوجد هكذا منذ أزل الأزال. كما عرض في كتاباته لمسألة الثالث فقال: «إن للأب والابن وروح القدس جوهرًا واحدًا ليس الأب فيه شيئًا والابن شيئًا آخر وروح القدس شيئًا غيره. وإن كان الابن ذاتًا والأب ذاتًا والروح القدس ذاتًا كذلك». ومثل هذا الاتحاد باتحاد النور ولهيهما وهما جوهر واحد<sup>(1)</sup>.

ورغم أن الكنيسة قد أخرجت أجيالا متعددة بعد القديس أوغسطين من المفكرين الذين مزجوا بين الفلسفة واللاهوت، إلا أنه يبقى القديس توما الأكويني الذي ولد وعاش في القرن الثالث عشر الميلادي واحدا من أهم فلاسفة المسيحية عبر تاريخها وهو في مكانة بين فلاسفة المسيحية بمكانة ابن رشد، وبين فلاسفة الدين الإسلاميين وهو قد تأثر بابن رشد كما تأثر كثيرا بالفلسفة اليونانية، وخاصة بفلسفة أرسطو، كما تأثر بكل الفلاسفة التوفيقيين المسلمين من قبله. وهو يميل إلى التأكيد على أهمية النص الديني في مواجهة العقل إذا حدث تعارض بينهما. وعلى سبيل المثال فهو يقول: إن مسألة حدوث العالم يفصل فيها الوحي ولا يتأتى إثباتها بالبرهان. أما بالنسبة لمسألة الثالث فهو لم يخرج فيها أيضا عما قرره الكنيسة، ولكنه كان يرى أن الصدور بالنسبة إلى الأقانيم لا يمكن تمثيله إلا بالصدورات العقلية؛ لأنهما أقرب الموجودات إلى الصفات الإلهية؛ فالروح القدس تصدر من الأب كصدور المعقول من العقل دون أن يقتضي ذلك فصلا أو تفرقة بين الصادر ومصدره أو كصدور الكلمة من الإنسان، وهي بصدورها لا تفارقه ولا تنفصل عنه<sup>(2)</sup>.

أما في الإسلام فقد اتسعت مظلة فلسفة الدين لدى فلاسفته لتشمل عشرات الأسماء من بعض المتكلمين، وخاصة في التيار الاعتزالي إلى بعض الفقهاء، ونجد أجلى صور فلسفة

مكتبة دار الفکر والدراسات الإسلامية

(1) نفسه، ص 174.

(2) نفسه، ص 175.

الدين لدى التيار الفلسفي الذي يبدأ من الكندي مروراً بالفارابي وابن سينا والغزالي في المشرق العربي وانتهاءً بابن طفيل وابن باجه وابن رشد في المغرب العربي.

وقد بدت فلسفة الدين بوضوح عند أول هؤلاء الفلاسفة الذين ربما يقف على حد التماس بين المتكلمين والفلاسفة؛ حيث اتخذ الكندي المتوفى تقريباً عام 866م منحى أرسطو في أنه جعل الفلسفة هي علم دراسة الوجود الإلهي؛ حيث عرفها بوضوح قائلاً بأنها: «علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان. وعلى نحو أخص هي علم الحق الأول الذي هو علة كل حق»<sup>(1)</sup>.

إنه يعتبر أن أهم مهام الفلسفة هو دراسة الوجود الإلهي، وإنها هي العلم الإلهي؛ ومن ثم فقد ركز الكندي في «رسالته إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى» على دراسة المبدأ الأول لجميع الأشياء أي الله الذي نعته بالأزلي والواحد الحق الذي لا يتغير ولا يفسد وهو واجب الوجود وغير المعلوم والذي ليس له جنس وفصل. وقد استدل الكندي على وجود الله بأدلة عديدة منها دليل العناية الذي شاع الأخذ به منذ أفلاطون ودليل حدوث العالم فلكل محدث ما أحدثه؛ إذ إن حدوث العالم مقدمة لوجود صانعه<sup>(2)</sup>.

وقد عبر الكندي في رسالته «الإبانة عن العلة الفاعلة» عن كل ذلك بقوله: «إن في نظم العالم وترتيبه، وفعل بعضه في بعض، وانقياد بعضه لبعض، وتسخير بعضه لبعض، وإتقان هيئته على الأمر الأصح في كون كل كائن ومع كل تدبير مدبر وعلى أحكم حكمه ومع كل حكمة حكيم؛ لأن هذه جميعاً من المضاف»<sup>(3)</sup>.

وقد سار الفارابي (المتوفى 950م) على درب الكندي في عملية التوفيق بين الدين والفلسفة، فقد كانت فلسفته وفي كل مناحيها فلسفة مؤمنة بالألوهية، حتى أنه ربط بين الإلهيات والسياسة حينما افتتح كتابه الشهير «آراء أهل المدينة الفاضلة» بالحديث عن وجود الله باعتباره السبب

(1) رسائل الكندي الفلسفية التي نشرها د. محمد عبدالهادي أبوريدة، الجزء الأول، ص 97 وما بعدها، نقلاً عن: ماجد فخري: تاريخ الفلسفة الإسلامية، الترجمة العربية: لكمال اليازجي، الدار المتحدة للنشر، بيروت، 1974م، ص 110.

(2) ماجد فخري: نفس المرجع، ص 114-116.

(3) الكندي: رسالة في الإبانة عن العلة الفاعلة المنشورة ضمن رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق: محمد عبد الهادي أبوريدة، ج 1، القاهرة، دار الفكر العربي، 1950م، ص 215.

الأول لجميع الكائنات، فهو واجب الوجود، المكتفي بذاته، الأزلي، لا شريك له ولا ضد، وهو اللامتناهي غير قابل للتحديد، وهو بذاته علة وجوده ولا يحتاج لواسطة لكي يدرك طبيعة وجوده فهو العاقل وموضوع التعقل، إنه الأول الذي انبثقت عنه كل الموجودات وأول ما صدر عنه هو «العقل الأول»، وهو قادر على إدراك موجوده وإدراك ذاته، فمن إدراكه الأول يتولد «العقل الثاني»، ومن الإدراك الثاني ينشأ «الملك الأقصى» أو السماء الأولى<sup>(1)</sup>. وهكذا نجد أن رؤية الفارابي للوجود الإلهي والصفات الإلهية وعلاقة الإله بالعالم يمتزج فيها التأثير بأرسطو من جهة وبأفلوطين في نظريته عن الفيض والصدور من جهة أخرى، فضلا عن محاولته التوفيقية بين كل ذلك والرؤية الإسلامية. ولكن المعروف أن التصور الإسلامي للإله ليس به هذه العقول العشرة التي تحدث عنها الفارابي، وليس نظرية الخلق الإسلامية أي الخلق من عدم هي نظرية الصدور أو الفيض التي هي أميل إلى القول بالقدم. ومن هنا فقد حق للغزالي أن ينتقد هذه الرؤية الفارابية للإله وعلاقته بالعالم، ويعتبر أنها مخالفة للشريعة الإسلامية.

وإذا تركنا الفارابي واتجهنا إلى ابن سينا (المتوفى سنة 1036م) لوجدنا أنه تابع موقف الفارابي في الاعتقاد بالصدور؛ إذ إنه بعد أن أكد على وجود الله وبرهن عقليا على وجوده باعتباره العلة الأولى للوجود، وأنه الخير المطلق من جميع الوجوه<sup>(2)</sup>، يتحدث عن صدور الموجودات وترتيبها متأثرا هو الآخر بأفلاطون والفارابي، إذ إنه يقول إن أول ما يصدر عن الباري (أي الله) هو عالم العقول أو الصور، ويتوسط هذا العالم صدرت الموجودات الدنيا<sup>(3)</sup>، وقد وجه الغزالي نفس الانتقادات إلى ابن سينا كما وجهها من قبل إلى الفارابي.

والحقيقة، أن الغزالي محق في انتقاداته لهما من وجهة نظر إسلامية؛ حيث لا يمكن أن ننكر على حد تعبير د. مذكور أن لهما موقفين يعز الدفاع عنهما: أولهما الاكتفاء بفكرة الصنعة وهي ليست شيئا آخر سوى الفيض أو الصدور، وهو لا يحقق الخلق الذي قصد إليه القرآن والذي

(1) انظر: ماجد فخري، نفس المرجع السابق، ص 167-168.

وانظر: كتابنا: فكرة الألوهية عند أفلاطون، الطبعة الرابعة، سبق الإشارة إليه، ص 312.

(2) ابن سينا: رسالة الطير، منشورة بكتاب: علي سامي النشار ومحمد علي أبوريان، قراءات في الفلسفة، الدار القومية للطباعة والنشر بالقاهرة، 1975م، ص 632، ص 655.

(3) د. مصطفى النشار: فكرة الألوهية عند أفلاطون، ص 317.

يعتمد على قدرة الباري وإرادته. وثانيهما قصر العلم الإلهي على الكليات أو محاولة بسطه عن طريقها إلى الجزئيات، وهذا لا يحقق تماما ما أثبتته القرآن من أن الله أحاط بكل شيء علما<sup>(1)</sup>.

وإذا تركنا فلاسفة الإسلام في المشرق العربي واتجهنا إلى فلاسفته في المغرب العربي وخاصة ابن رشد (المتوفى 1198م) سنجده يبذل جهدا وفيرا في كتابه «تهافت تهافت الفلاسفة» في الرد على الإمام الغزالي وحججه ضد الفارابي وابن سينا في «تهافت الفلاسفة» محاولا تبرئة فلاسفة الإسلام السابقين من تهمة الكفر والزندقة على أساس أن الاختلاف هنا اختلاف في التأويلات يعكس وجهات نظر عقلية حول تفسير القرآن وفهم بعض آياته، فضلا عن أنه من جانب آخر أكد على أن التفسير العقلي للقرآن ضرورة دينية، كما أنه ضرورة فلسفية لأنه لا يعلم تأويله إلا «الراسخون في العلم». وعند ابن رشد فإن هذه العبارة لا تتحمل إلا تأويلا واحدا هو أنهم الفلاسفة<sup>(2)</sup>.

ولذلك نجد أن ابن رشد يسير في نفس طريق هؤلاء الفلاسفة ويقدم براهينه العقلية على وجود الإله مثلما فعل الكندي والفارابي وابن سينا، وقد امتازت محاولته، وخاصة في كتابه: «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال» و«الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة» امتازت بتدعيم هذه الأدلة العقلية، دليل العناية، دليل الغائية، والدليل الكوني، وغيرها بالآيات القرآنية<sup>(3)</sup>.

وقد أكد ابن رشد بذلك على قدرته التوفيقية بين مقتضى الشريعة وبرهان العقل في آن واحد. والحقيقة أن ابن رشد برغم أنه رأى أن نصرة الفلسفة مستطاعة إلا أنه أكد على إمكانية ذلك فقط في حالة عدم وجود تضارب أصيل بين الفلسفة والدين، واستنادا إلى أن الشريعة إذا أولت التأويل الصحيح لا بد أن تتفق كل الاتفاق مع الفلسفة وقد فهمت على وجهها الحقيقي<sup>(4)</sup>، إذ إن «الحق لا يضاد الحق».

(1) د. إبراهيم بيومي مذكور: في الفلسفة الإسلامية- منهج وتطبيقه، الجزء الثاني، دار المعارف بالقاهرة، 1976م، ص 84.

(2) د. ماجد فخري: نفس المرجع السابق، ص 379.

(3) انظر: كتابنا السابق الإشارة إليه، ص 332-334.

(4) د. ماجد فخري: نفس المرجع السابق، ص 381.

وفي كل الأحوال فإن ابن رشد يرى أنه لا مفر للفيلسوف أو المتكلم أو الرجل العادي على السواء، لا مفر من الإقرار بعدة مبادئ أوضحها في «الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة» وعلى رأسها:

1- وجود الله كصانع ومدبر للعالم، وأوفى البراهين على هذا الوجود هما دليل الاختراع ودليل العناية.

2- الوحداية التي تدل عليها الآيات القرآنية الثلاث: ﴿لَوْ كَانَ فِيهَا إِلَهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾<sup>(1)</sup>، و﴿مَا أَخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا أَذَى لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ﴾<sup>(2)</sup>، و﴿قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ إِلَهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذَا لَأَبْتَفَوْا إِلَى ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا﴾<sup>(3)</sup>.

3- صفات الكمال السبع التي يسندها القرآن إلى الله وهي: العلم والحياة والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام.

4- تنزيه الله عن كل نقص<sup>(4)</sup> كما جاء في الآية ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾<sup>(5)</sup>.

وفي ضوء هذه المبادئ فقد ناقش ابن رشد آراء سابقيه، وكما وقف موقفا نقديا من مآخذ الغزالي على الفلاسفة السابقين وخاصة الفارابي وابن سينا<sup>(6)</sup>، فقد ناقش آراء هؤلاء الفلاسفة وانتقدهم، وخاصة فيما أخذوه عن الأفلاطونية الجديدة (أفلوطين) فيما يتعلق بفكرة الفيض والصدور ومسألة العقول، وكذلك سبق الماهية على وجود الوجود عند ابن سينا بوجه خاص<sup>(7)</sup>.

(1) الأنبياء: 22.

(2) المؤمنون: 91.

(3) الإسراء: 42.

(4) نفسه، ص 381-382.

(5) الشورى: 11.

(6) انظر: د. ماجد فخري: نفس المرجع السابق، ص 384-385.

(7) نفسه، ص 387-391.

وهكذا كان لفلاسفة الأديان السماوية جميعا سواء من اليهود أو من المسيحيين أو من المسلمين، ومنذ ظهور دياناتهم وحتى الآن، موقفهم العقلي المؤيد بالبراهين والأدلة العقلية على معتقداتهم حول الألوهية مازجين بين نزعتهم الإيمانية ورؤيتهم العقلية، وهم جميعا، باستثناءات قليلة هنا أو هناك، كانوا على وعي بأن الحق لا يضاد الحق وأن الدين والفلسفة لا يتناقضان، بل يتكاملان وخاصة في الإيمان بوجود قوة إلهية عليها هي خالقة هذا العالم، وهي التي تسيّره، وأن أهم صفاتها هي الوحدانية والخلو من المادية وهي علة كل ما هو موجود وسابقة عليه. لقد اتفقوا جميعا على أن الله (بتعدد صفاته وأسمائه) هو العلة الأولى للوجود، وهو خالقه ومبدعه؛ ومن ثمّ فهو الوجود الأسمى والأكمل، وهو الخير بالذات.



## الفصل الثالث

# فلسفة الدين في العصر الحديث

تمهيد:

أولاً: نشأة فلسفة الدين في العصر الحديث.

ثانياً: فلسفة الدين بين التجريبيين والمثاليين.

ثالثاً: فلسفة الدين عند كانط.

رابعاً: فلسفة الدين عند هيجل.





«إن الدين من أجل أن يكون كونيا، إنما ينبغي أن يكون مؤسسا في كل وقت على مجرد العقل».

«شيثان يثيران الدهشة في نفسي: السماء المرصعة بالنجوم فوقي والقانون الأخلاقي بداخلي أو ربما السماء المرصعة بالنجوم فوقي والعقل الأول للعالم».

[إيمانويل كانط]

«إن فكرة الله، فكرتنا نحن في الغرب، لها من الناحية التاريخية مصدران، الإنجيل والفلسفة اليونانية».

[كارل ياسبرز]

«إن العقل هو النطاق الذي فيه وحده يستطيع الدين أن يكون في بيته».

«إن الله هو الجوهر المطلق، إنه الحقيقة المحقة الوحيدة، وكل شيء عداه، والذي هو حقيقي، ليس حقيقيا في ذاته. ليس له وجود حقيقي من ذاته. إن الحقيقة المطلقة الوحيدة هي الله وحده، ومن ثم فإنه هو الجوهر المطلق».

[فريدريك هيجل]



تمهيد :

هناك خلاف بين المختصين في فلسفة الدين حول مَنْ هو المؤسس الحقيقي لفلسفة الدين في العصر الحديث، فهناك مَنْ يقول إن تاريخ فلسفة الدين عموماً يستهلها ح. ل. فون موزهيم J.L. Mosheim (1694-1755م) بكتابه «المبادئ التاريخية الكنسية للعهد الجديد» الذي وضعه عام 1737، وقد أشار إليه الفيلسوف الألماني الكبير هيغل في كتابه «وضعية الديانة المسيحية»<sup>(1)</sup>. والحق أن موزهيم ما هو إلا لاهوتي ألماني اشتهر بتأسيسه للكتابة التاريخية الكنسية البراجماتية.

ولكن ربما تبدو أهميته في أن ما كتبه في هذا الكتاب قد لاقى اهتماماً من معاصريه وتلاميذه، حيث طوره هردير وهو أحد تلاميذه؛ كما اهتم به المستشرق الألماني ج. ف. كلوكر، وكذلك ف. ل. جراف ستولبرج الذي كتب «تاريخ ديانة يسوع / المسيح» عام 1806-1818م<sup>(2)</sup>.

ولعل هذه المؤلفات المتتالية هي التي أعطت شلاير ماخر دفعة قوية لتأليف كتابه «أحاديث عن الدين إلى محتقريه من المثقفين» عام 1799م؛ حيث انتقد هؤلاء بقوله: «إننا لا بد أن نقلع عن الرغبة العابثة التي تقول إنه لا بد من أن تكون هناك ديانة واحدة فحسب، وأن ننظر نظرة غير متحيزة بقدر الإمكان إلى جميع تلك الديانات التي تطورت بالفعل»<sup>(3)</sup>.

والحقيقة أن هذا الرأي ربما يكون من جانب ميخائيل أنوود صاحبه مجرد تنويه عن جهود السابقين الذين مهدوا أمام هيغل الطريق أمام كتابة أول كتاب يحمل عنوان فلسفة الدين، وكان

---

(1) ميخائيل أنوود: معجم مصطلحات هيغل، ترجمة: د. إمام عبدالفتاح إمام، طبعه المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة (186)، القاهرة، 2000م، ص 328.

(2) نفسه.

(3) نفسه، ص 328-329.

بعنوان: «محاضرات في فلسفة الدين»، وهي محاضرات تعود إلى عامي 1827، 1830م، وقد قام بنشرها ناشر أعماله بعد وفاته بعام واحد؛ أي في عام 1832م.

ولذلك فهناك مَنْ يقول إن فلسفة الدين لم تظهر بمعناها الدقيق قبل هيجل إلا مع كانط في كتابه «الدين في حدود العقل وحده» عام 1793م، ففي هذا الكتاب يظهر لأول مرة البحث الفلسفي المنظم والفلسفي للدين من حيث هو دين كميدان معرفي مستقل عن سائر فروع الفلسفة. لقد قدم كانط في هذا الكتاب تفسيراً عقلانياً نقدياً للدين بشكل كلي من منظور العقل النظري والعملي، وأخضع فيه المعتقدات الدينية والعلاقة بين الإنسان والله كما يقدمها الدين للبحث الفلسفي المستفيض محكّماً المعايير العقلية وحدها<sup>(1)</sup>.

وفي اعتقادي كما سبق وأشرنا أن فلسفة الدين ربما تكون قديمة قدم نشأة الدين ذاته، وإن كان أول فيلسوف تعرض للدين بنظرة عقلية نقدية هو أكسينوفان الشاعر والفيلسوف اليوناني، وهذا ما أكدنا عليه من قبل.

### أولاً: نشأة فلسفة الدين في العصر الحديث

أما في العصر الحديث فربما يكون الحديث في فلسفة الدين سابق على هذه التواريخ التي حددها أتوود كثيراً؛ إذ يمكن أن نعود بها إلى عصر النهضة وتحديدًا إلى القرن الخامس عشر. إذ ظهر في هذا القرن بعض الفلاسفة الأفلاطونيين الذين هاجموا أرسطو وأتباعه من المشائين واستلهموا فلسفة أفلاطون الدينية. وكان أول وأشهر هؤلاء هو نقولادي كوسا (عاش بين عامي 1401-1464م) الذي توصل إلى معرفة الإله بتحليل المعرفة على الطريقة الأفلاطونية، فالمعرفة في رأيه تكمن في رد الكثرة إلى الوحدة؛ حيث إن الله هو الموجود الأعظم الحاوي لكل وجود فهو «الأشياء جميعاً في حال الوحدة أو الانطواء، والعالم والأشياء جميعاً في حال الكثرة أو الانتشار. الله الموجود المطلق الذي بلغت فيه كل قوة إلى الفعل والعالم الموجود المشخص المركب المنتقل من القوة إلى الفعل، فوجود العالم لا يعد له وجود بالقياس إلى الوجود الإلهي»<sup>(2)</sup>.

(1) د. محمد عثمان الخشت: مدخل إلى فلسفة الدين، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة، 2002م، ص 27.

(2) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف بالقاهرة، 1962م، ص 10-11.

وفي ثنايا دراسة دي كوسا التفصيلية لله والكون لا يقول بشيء ذي بال عن كيفية إثبات حقيقة وجود الله وإنما يشير إشارة موجزة إلى البرهان العقلي القائل بأن الموجودات المتناهية التي لا توجد بذاتها لا بد أن تكون لها علة متناهية موجودة بذاتها، غير أننا في سياق المعرفة بوصفها قياساً يعتمد على المقارنة يصعب علينا أن نجد معنى فلسفياً للتناهي والوجود والعلية؛ ومن ثم كانت الوسيلة المعتادة عنده أن يسلم بوجود الله على أساس أنه حقيقة من حقائق الإيمان، ثم أن يبين عن طريق التحليل الصوري الصرف، أن الحد الأقصى المطلق ينبغي أن يحتوي داخل ذاته على صفة الوجود المستقل. وهذه النزعة الإيمانية Fideism فيما يتعلق بالوجود الفعلي للموجود اللامتناهي نتيجة لازمة لوصفه لترتيب التصاعدي لقوانا المعرفية. فالحواس والذهن مرتبطة ارتباطاً جوهرياً بالموضوعات المتناهية، ولا نستطيع الاستدلال على الوجود اللامتناهي لله. والعقل هو الملكة التي ندرك بها اللامتناهي<sup>(1)</sup>. لقد استخدم المنهج الأفلاطوني هنا في الوصول إلى ذلك الموجود اللامتناهي، وأضاف أن قدرتنا على معرفة هذا الوجود اللامتناهي هي قدرة طبيعية على المعرفة، إلا أنها تظل غافية داخل نفوسنا حتى يوقظها فعل الإيمان العالي على الطبيعة. ولا يستطيع العقل الإنساني أن يدرك حقيقة وجود الله اللامتناهي إلا بعد أن يتلقى نور الإيمان، فبهذا النور يكتسب مفهوماً حقيقياً عن اللامتناهي. وحينئذٍ تفضي قوانا العقلية إلى مضمون الحقيقة الأولى عن اللامتناهي التي غرسها الإيمان فيها أول الأمر، وتعمل على تنميتها بطريقة منهجية<sup>(2)</sup>.

وإذا جمعنا بين المعرفة المنهجية لله اللامتناهي وبين معرفته النورانية التي تأتي عن طريق نور الإيمان لاستطعنا أن نقرر أن دي كوسا كان أفضل من وفق بين الأفلاطونية والديانة المسيحية في معرفته لله والإيمان به والكشف عن ماهيته ووجوده، ولم يكن جميع الأفلاطونيين مؤمنين بالوحي المسيحي مثل دي كوسا، بل كانوا في معظمهم أصحاب دين طبيعي قائم على الله والنفس والخلود والحرية يستمدون الأدلة المؤيدة له من كتب أفلاطون.

(1) جيمس كولينز: الله في الفلسفة الحديثة، ترجمة: فؤاد كامل، مكتبة غريب بالقاهرة، 1973م، ص 16-17.

(2) نفسه، ص 17.

ومن هؤلاء مرسيليو (1433-1499م) الذي شرح أفلاطون في كتاب أسماه «الإلهيات الأفلاطونية في خلود النفس»، وقال في مقدمته: إن الحاجة ماسة إلى دين فلسفي يستمع إليه الفلاسفة بقبول وقد يقتنعون به. وتلاقت في تلك البيئة المضطربة الأفلاطونية والفيثاغورية والكابال<sup>(1)</sup> اليهودية والمذاهب السرية. فنشأت مذاهب غريبة تشترك في الاعتقاد بالروحانيات وفي معالجة العلم الطبيعي. وإلى هذه النزعة ينتمي جاك بيك دي لاميراندول (1463-1494م) وبراسلس (1493-1541م)<sup>(2)</sup>.

ومن أهم فلاسفة الدين في تلك الفترة جيوردانو برونو (1548-1600م) الذي أشاد بالعلم الألماني الذي يمثله دي كوسا وبراسلس. وعلى الرغم من شدة قلقه وكثرة ترحاله، فقد قدم كتباً كثيرة تحمل عناوين غامضة منها «في العلة والمبدأ والواحد» وهو خيرها جميعاً، وكتاب «في العالم اللامتناهي وفي العوالم»، و«في المونادا والعدد والشكل». ولعل الملحوظ منها تأثره الشديد بالأفلاطونية الجديدة بأفانيمها الأربعة: الله والعقل الكلي والنفس الكلية والمادة، ويقولها إن الله فوق متناول فكرنا الذي يعمل بالتمييز والاستدلال<sup>(3)</sup>.

وتعرض فلسفة برونو للإله الذي هو المبدأ والعلة؛ من حيث إنه هو الطبيعة نفسها أو من حيث إنه يتجلى لنا في نطاق هذه الطبيعة وفي ثناياها. فالله والطبيعة الجوهرية شيء واحد. والتجلي الوحيد المسموح به لهذا الإله هو التجلي الطبيعي والمبدأ الإلهي أو العلة الأولى تتحقق في الأغراض والمظاهر، ومن خلالها تلك الأعراض والمظاهر التي تحيط بميدان تجربتنا. وليس هناك علو واقعي جوهري لله على الطبيعة المحسوسة، ولكن ثمة تقدماً لا ينتهي للذكاء الإنساني والحب صوب جوهر الطبيعة اللامتناهي نفسه. وبرونو شأنه في هذا شأن دي كوسا يؤمن بإله لا سبيل إلى معرفته أو التعبير عنه. وتستند نظريته هذه إلى فعل قوي من الإيمان الطبيعي في لا تناهي الكون وتطابقه مع الله، كما تعبر عنه قصيدته «عن الحب»، والتي يبدو فيها التأثير الأفلاطوني والأفلوطيني واضحاً حين يقول:

- (1) لفظ «الكابال» يعني التقليد الموروث أو المقبول والكابال جملة شروح رجال الدين من اليهود على التوراة، وهي شروح بعيدة عن الأصل بمكان.
- (2) يوسف كرم: نفس المرجع السابق، ص 12-13.
- (3) يوسف كرم: نفس المرجع، ص 34-35.

« العلة، والمبدأ والواحد الأبدي  
الذي منه يخرج الوجود والحياة والحركة،  
والذي يمتد نفسه طولا وعرضا وعمقا.  
إلى كل من في السموات، أو على الأرض، أو في الجحيم،  
بالحس، والذهن، والعقل، أدرك  
أنه ما من فعل أو مقياس أو حساب يمكن أن يفهم  
تلك القوة وتلك السعة، وذلك العدد...  
والقلب الجاحد، والروح المنحرف، والجرأة الطائشة...  
لن تكفي لنشر الظلمة من حولي، ولن تسدل غشاوة على عيني،  
ولن تنجح أبدا في حرمانني من تأمل الشمس الجميلة»<sup>(1)</sup>.

وفي ختام كتابه الرئيسي «في العلة والمبدأ والواحد» يشير برونو إلى سمات معينة في مناقش  
الإنسان العقلية والأخلاقية بحسبانها البرهان الذي يتوج واحديته الإلهية الشاملة. فالعقل هو  
أعلى قوانا الإدراكية، أعني أنه أعلى من الحس ومن الذهن المرتبط بالحس. ولقد لاحظ نقولا  
دي كوسا من قبل أن الملكتين الأخيرتين تبقيان أسيرتين لتناهي الأشياء وتباينها، على حين يرد  
العقل كل ما هو معقد إلى بساطة الماهية الواحدة الكامنة وراء الأشياء. وهذه العملية التبسيطية  
المختزلة تعبر عن اقتناع عقلنا الفطري بأن هناك جوهر واحد لا متناهيها وراء تعدد الظروف  
المتناهية، وهذا هو السلم نفسه الذي يهبط به العقل الإلهي أو العلة الأولى في تكوينه لعالم  
الحالات المتباينة المتناهية، والذي عليه يصعد العقل الإنساني في اكتسابه لمعرفة بالأشياء  
بوصفها وحدة جوهرية. وفي الحال الأخلاقي أيضا نجد سعادتنا الحقيقية في تأمل الكون  
بوصفه كلاً إلهياً<sup>(2)</sup>.

(1) جيمس كولينز: نفس المرجع، ص 35-36.

(2) نفسه، ص 42-43.

وقد دخلت الدراسة الفلسفية الحديثة للإله من خلال ذلك التصدع الحافل بالندرين النزعتين الإيمانية والعقلية، بين إيمان فقد ثقته في كفاية العقل على معرفة شيء عن الإله من خلال المبادئ الفلسفية ومناهج البرهان، وبين عقل انتهى به الأمر إلى اعتبار الوحي عاملا خارجيا عن نطاق هذا العمل الفلسفي ومفسدا له. ولم يصدر أي دافع فعال لرأب هذا الصدع من جانب المفكرين الذين انحدروا من مدرسي العصر الوسطى، والذين أصبحوا- نتيجة لاستغراقهم فيما صادفوه من صعوبات- أقل استجابة لمطالب العقل الحديث الخاصة حين شرع في التفلسف عن الله.

### ثانيا : فلسفة الدين بين التجريبيين والمثاليين

ومن هذه الصراعات خرجت بذور الاتجاهات الثلاثة القائمة في الفلسفات الحديثة عن الله، وأعني بها: نزعة الشك الفلسفية، والنزعة الإيمانية، والنزعة العقلانية<sup>(1)</sup>. وقد برز من العقليين اتجاهان: اتجاه تجريبي قام بتحديد الإله واتجاه عقلاني صرف تحدث عن الإله بوصفه وظيفة. وقد كانا متعاصرين تقريبا، إلا أن الاتجاه التجريبي قد بدأ مبكرا على يد فرنسيس بيكون. والاتجاه العقلي تزعمه ديكارت وسيبينوزا وليبنتر وكانط.

### أ- فلسفة الدين عند التجريبيين والتنويريين :

#### (1) فرنسيس بيكون:

على الرغم من أن فرنسيس بيكون (1561-1626م) قد أدخل الطريقة العلمية في دراسة الفلسفة، إلا أن له أيضا فلسفته الدينية التي عبر عنها في عبارته الشهيرة التي رد فيها على من يتهم الفلسفة بأنها الطريق إلى الإلحاد، تلك العبارة التي قال فيها: «إن القليل من الفلسفة يميل بعقل الإنسان إلى الإلحاد، ولكن التعمق فيها ينتهي بعقول الناس إلى الإيمان». وذلك لأن «هناك عقلا كبيرا في السماء يرشد ويهدي عقولنا الصغيرة على الأرض». و«كلما ازداد تنقينا في أعماق الفلسفة، ازدادنا يقينا بأن الناس ليسوا حيوانات انتصبت قاماتها بل هم آلهة خالدة». و«الفلسفة تمكنتنا من أن نجد لنا نموذجا أو مثالا إلهيا». و«إذا ما صادف عقل الإنسان أسبابا مبشرة (في الطبيعة)، فقد يقف أحيانا عندها لا يتابع السير إلى ما وراءها. ولكنه إذا أمعن النظر

فشهد سلسلة الأسباب.. كيف تتصل حلقاتها فإنه لا يجد بدا من الارتداء في أحضان العناية الإلهية والتسليم بالله» و«ليس في العالم شيء عارض، فكل شيء مرسوم معين؛ أي أنه نتيجة نظام مخطط أصلاً». «فالمصادفة شيء لا وجود له»<sup>(1)</sup>. فقد ارتأى ببيكون إذن أن التعمق في الفلسفة يؤدي إلى الإيمان بالله والاتصال بنموذجنا الإلهي. ورأى أن النظرة التجريبية العلمية إلى هذه الطبيعة ونظامها يرجعنا إلى أول السلسلة التي لا شيء وراءها؛ أي إلى العلة الأولى، فالنظام الذي عليه العالم يؤدي بنا إلى القول بوجود العناية الإلهية.

(2) هوبز:

ونفس هذه الأفكار نجدها لدى توماس هوبز Hobbes (1588-1679م) أحد رواد الاتجاه التجريبي الإنجليزي الذي كثيرا ما اتهم بالمادية؛ إذ يحدثنا عن معرفتنا بالله في كتابه الليفيانان Leviathan قائلا: «إن حب الاستطلاع أو الرغبة في معرفة العلل، يصرف الإنسان عن النظر إلى المعلول لكي يوجه نحو التماس العلة، ثم البحث عن علة هذه العلة حتى ينتهي بالضرورة في خاتمة المطاف إلى فكرة مؤداها أن ثمة علة ليس لها أدنى علة سابقة، وإنما هي علة أزلية فيصل إلى ما اصطلاح الناس تسميته باسم «الله» وهكذا نجد أنه يستحيل أن يقوم المرء بأي بحث عميق في العلل الطبيعية دون أن يجد نفسه مدفوعا عن هذا الطريق نفسه نحو الاعتقاد بأن ثمة واحدا أزليا وإن كان يستحيل على البشر أن يكونوا في أذهانهم عن الله فكرة تجيء مطابقة تماما لطبيعته»<sup>(2)</sup>.

(3) باركلي:

وإذا تركنا هوبز ونظرنا في فلسفة باركلي Berkley (1685-1753م) الذي يعد أحد أهم فلاسفة الدين في عصره، كما يعد ممثلا للألوهية اللامادية في الفلسفة الإنجليزية، وجدنا

(1) نقلا عن: هنري توماس: أعلام الفلاسفة، الترجمة العربية، ص 210.

(2) زكريا إبراهيم: الليفيانان (أو التينين) لتوماس هوبز، مجلة تراث الإنسانية، المجلد الأول، ص 261. وانظر أيضا:

Hobbes (Thomas), Leviathan, The U.S.A. America by Encyclopedia Britannica, 1952, Part 1, Chapter XI, P, 78 - 79.

وكذلك:

Peters (Richard), Hobbes, England, Penguin Books, 1967, P. 229 - 232.

تأثره بأفلاطون واضحا من ناحيتين، الطريقة التي استخدمها باركلي في الكتابة؛ إذ إنه استخدم أسلوب المحاورات، وإن كان قد استخدم هذه الطريقة في أشهر كتبه «المحاورات الثلاث» دون أن يتأثر بأفلاطون، كما يقول الدكتور هويدي، وإنما قد تأثر بهذه الطريقة فترة متأخرة من حياته عندما عاود استخدام الحوار في كتاب آخر له هو «السيفرون» أو «الفيلسوف الصغير» فظهر حينئذ تأثره بأفلاطون ليس فقط في صياغة الحوار وطريقة توجيه الأسئلة والإجابة عليها، بل أيضا في الأفكار الفلسفية نفسها؛ مما سيتضح أثره أكثر وأكثر في كتاب «الحلقات»<sup>(1)</sup>. أما الناحية الأخرى فقد تأثر باركلي بأفلاطون في فلسفته الإلهية وفي برهنته على وجود الله، وهذا ما ينفي الرأي السابق من أن باركلي لم يستخدم أسلوب المحاوراة الأفلاطونية إلا في فترة متأخرة من حياته.

وفلسفة باركلي تعلن أن هناك مبدأين للأخلاقية هما وجود الله وحرية الإنسان، فهو ينظر إلى القانون الأخلاقي - مثله في ذلك مثل جون لوك - لا على أساس أنه قانون شخصي، بل على أنه إعلان عن إرادة الله، ونداء من الشخص اللامتناهي إلى الأشخاص المتناهيين في استخدامهم للحرية، وغاية الوجود الإنساني المشاركة في حياة الإله الأبدية بأقصى ما يستطيعه الإنسان من قدرة، فهو يقول: «إن الله وحده هو صانع الأشياء جميعا والحفاظ عليها. ومن ثم فإنه الحق الذي لا يعتريه أدنى شك، المشرّع لهذا العالم، والجنس البشري ملزم بكل روابط الواجب والمصلحة على الخضوع لقوانينه، وعلى هذا فإن الإله لم يدبر العالم لهذا الإنسان أو ذاك أو لهذه الأمة أو تلك أو لهذا العصر أو لغيره، بل إنه يريد الرفاهية للناس عامة وللأمم جميعا، ولعصور العالم كلها، وهذا ما ينبغي أن تشارك فيها الأفعال المتضافرة لكل فرد»<sup>(2)</sup>.

وهنا نلاحظ أن باركلي على الرغم من أن مثاليته تدعو إلى الحس كوسيلة للمعرفة على خلاف المثاليات المعروفة التي تستند إلى المعرفة العقلية والحدسية، فإنه يربط بين الله صانع الأشياء وبين الأخلاقية والخيرية التي يجب على الإنسان أن يسعى لمشاركة الله فيها.

(1) يحيى هويدي: مقدمة ترجمته العربية لـ: باركلي، المحاورات الثلاث، القاهرة، دار الثقافة العربية، 1976م، ص 8.

(2) جيمس كولينز: نفس المرجع السابق، ص 163.

ولكن ثمة تساؤلاً حير باركلي، ولم يتركه هو وحده بغير حل، بل إن كانظ ذاته قد تركه بلا حل، فلو كانت الطبيعة قد خلقت بواسطة العقل باعتبارها نتاج فعله التفكيري، فما هو هذا العقل الذي خلق الطبيعة على هذا الوجه؟ واضح أن هذا العقل ليس العقل المكتفي بذاته، الذي يخص هذا الفرد أو ذاك. فلم يتبادر على الإطلاق إلى ذهن باركلي أو كانظ أو فيلسوف من أتباعهما، أن كوبرنيك قد خلق النظام الشمسي، أو أن كبلر قد خلق مسارات الكواكب، أو أن نيوتن قد خلق العلاقة العكسية بين التجاذب بين جسمين ومربع المسافة بين مركزيهما، فلقد قرر باركلي بصورة قاطعة أن خالق العامل الفيزيائي ليس أي إنسان أو عقل متناهٍ، بل هو عقل إلهي أو لا متناهٍ؛ أي الله في حالة تصوره فاعلاً مطلقاً أو مفكراً مطلقاً، وبذلك تخلص من مذهب وحدة الوجود الذي نادى به مفكرو عصر النهضة، كما تخلص من النظرية القائلة بأن العالم الفيزيائي أو المادي هو جسم الله، وهي نظرية قد ظلت باقية في المذهب المادي الذي كان مازال سائداً في أيامه، كما بقيت آثار له كذلك عند اسبينوزا وليبنيتز. واعتقد باركلي كما سبق أن اعتقد كل من أفلاطون وأرسطو واللاهوت المسيحي أن الله فكر خالص وليس له أي جسم فالعالم ليس الله. ولكنه شيء خلقه الله، شيء قد خلقه بفعل تفكيره<sup>(1)</sup>.

ولعل النظر في المحاوراة الثانية من «المحاورات الثلاثة بين هيلاس وفيلونوس»، والتي يتحدث فيها فيلونوس بلسان باركلي، ويعطينا برهاناً على وجود الله من خلال فكرة النظام الموجود في العالم والخيرية والغائية المنبثة فيه، والتي تدل على خالقه وعلته الأساسية وهي الله، فيقول: «ألا ترى هذه الحقول وقد اكتست بخضرة جميلة، أليس في رؤية الغابات والخمائل والأنهار والجداول الرقراقة ما يقر العين ويثلج الصدر ويسبح بالروح في آفاق بعيدة؟ وعند رؤيتنا للمحيط الواسع العميق أو الجبل الضخم الذي تختفي قمته بين السحاب أو حتى الغابة الكثيفة، ألا تمتلئ نفسنا بنوع من الخوف المشوق؟ وحتى في رؤيتنا للصخور والصحاري، ألا نشعر بأننا أمام طبيعة متوحشة ولكنها ممتعة في الوقت نفسه؟ فهل هناك إذن سرور أعمق من السرور الذي نشعر به عند تأملنا لنواحي الجمال الطبيعي الذي تزخر به الأرض؟... وإذا تركت الآن هذه الأرض وتاملت النجوم المضيئة التي تتلألأ في كبد السماء، فهل ترى معي أن حركة

(1) كولنجوود: فكرة الطبيعة، ترجمة: د. أحمد حمدي محمود، مطبعة جامعة القاهرة، 1968م،

الكواكب المختلفة وأوضاعها التي تتخذها في السماء تفيدنا فائدة عظيمة في تنظيم شؤوننا وتدير الكون معاً... أليست هذه الأجرام تستطيع وحدها قياس المسافات حول الشمس قياساً يتمشى تماماً مع الزمن الذي تحتاجه في قطعها؟ بأي ثبات إذن تتصف به هذه القوانين الدقيقة التي يسير بها خالق الكون والطبيعة؟»<sup>(1)</sup>.

فباركلي يرى أن العلة الحقيقية في الطبيعة هي الله وإليه يرجع الأمر كله، وهو يقول في هذا أيضاً: «إن صورة ما لا يمكن أن تكون علة لأخرى، وإن قوة ما لا يمكن أن تكون قوة لأخرى، وإن العلة لجميع الأشياء الطبيعية هي الله وحده. ومن ثم فمن التفاهة أن نبحث بعد ذلك عن علل ثانوية. ومذهبي هذا يعطينا أنسب صورة لما يجب أن يكون عليه الله»<sup>(2)</sup>. وكأنه هنا يرفض حديث أفلاطون عن العلل الثانوية والأرواح والآلهة الوسطى، فهو يضيف أيضاً «ولا مشاركة في مذهبي بين الله أو الطبيعة وبين العلل الثانية»<sup>(3)</sup>.

#### (4) فولتير:

ولقد استطاع فولتير (1694-1778م) فيلسوف عصر التنوير أن يؤسس لاهوتاً علمياً؛ حيث استند إلى ما قدمه السابقون عليه، وخاصة نيوتن وديكارت من آراء علمية، وعلى الرغم من أن كثيراً من الصعوبات تكتنف رأي فولتير في الألوهية<sup>(4)</sup>، إلا أنه يرى أن هناك ضرورة باطنة تحدد النشاط الإلهي المنتج «فلقد صدر العالم دائماً عن هذه العلة الأولى الضرورية مثلما يصدر الضوء عن الشمس». والله لا يصنع العالم بطريق الخلق الحر كما تعلمنا المسيحية، ولكن عن طريق الصدور الضروري من الناحية الفيزيائية للقوانين المنظمة عن صنعة الفعل فيه. ولعل الدافع الذي جعل فولتير يدخل هذه الحتمية على الإله هو اهتمامه بوجود الشر الطبيعي والأخلاقي في العالم. فعلى الرغم من أن الشر لا يمكن تقليده أو اعتباره شيئاً لازماً عن انسجام العالم، إلا أنه من الممكن النظر إليه على أنه نتيجة ضرورية للفعل الإلهي أكثر منه نتيجة لاختيار

(1) باركلي: المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس، المحاورات الثانية، الترجمة العربية للدكتور

يحيى هويدي، القاهرة، دار الثقافة العربية، 1967م، ص 101-102.

(2) يحيى هويدي: باركلي، القاهرة، دار المعارف، سلسلة نوابع الفكر العربي 1960م، ص 33.

(3) نفسه، ص 33.

(4) انظر: في تفصيل هذه الصعوبات، جيمس كولينز، نفس المرجع السابق، ص 203-204.

واضح لا إكراه فيه. وقد أنكر فولتير أن تكون الحرية الإلهية مسئولة عن عالمنا؛ إذ ينبغي تبرئة الله من أي مسئولية أخلاقية عن الشر بمعاملة الألم والشر الطبيعي على أنهما نتيجة لا محيص عنها لفعله السببي المحدد باطنيا وقصر التمييزات الأخلاقية على المستوى الإنساني<sup>(1)</sup>.

وإذا كان فولتير قد انتقد كثيرا المسيحيين والمسيحية وديكارت، فإنه قد انتقد أيضا الملحدين معتبرا أن الإلحاد لا يفسر شيئا والعالم معه يصبح لغزا مطبقا؛ حيث إن الملحدين يظن أنه يعرف شيئا، وهو لا يعرف شيئا فهو إذن جاهل مرتين، مرة لأنه لا يعرف ما يؤكد، ومرة أخرى لأنه لا يدرك حدود معارفه<sup>(2)</sup>. إن فولتير يؤمن إيمانا عقليا جازما بأن لا شيء يأتي من عدم، وبأن النظام والقوانين الهندسية التي تدبر العالم، إنما تعني وجود عقل منظم لهذا العالم؛ إذ ليس من شيء يهز اعتقاده بأن كل عمل يثبت وجود عامل<sup>(3)</sup>. وهذا دليله القاطع على وجود الله كعقل منظم للوجود ومبدع للعالم.

(5) روسو:

أما جان جاك روسو (1712-1778م)، فهو يتفق مع مالبرانش وفولتير على أن الله يحكم العالم بقوانين عامة، ومن العبث أن نتوقع منه داخل المنظور الزمني أن يمنح الإنسان استثناءات خاصة، ومع ذلك فإن المفهوم الأخلاقي لله يتطلب أن تصل العناية الإلهية إلى الإنسان الفرد، وأن تضمن له في النهاية معاملة عادلة فالله لديه أشبه براعي الأرواح عند أفلاطون، وعنايته لا تشمل الجنس البشري بوجه عام فحسب بل الشخص الفردي في مصيره الأبدي. وبالنظر إلى قوانين الطبيعة المحددة والمطلب الأخلاقي للعدالة النهائية، يلزم الخلود الشخصي عن تنظيم الله للكون وفقا لعنايته الإلهية. وبينما يرى فولتير الخلود بوصفه جزاء اجتماعيا ووهما خالصا، يقبله روسو بوصفه حقيقة ذات أهمية شخصية أخلاقية دينية مرتبطة بقيمة الإنسان الفردي وبعادلة الله وخيريته<sup>(4)</sup>.

(1) نفس المرجع، ص 208-209.

(2) أندريه كريسون: فولتير، ترجمة: د. صباح محيي الدين، منشورات عويدات، بيروت، الطبعة الثانية،

1984م، ص 57.

(3) نقلا عن: نفس المرجع، ص 109.

(4) جيمس كوليتز: نفس المرجع السابق، ص 221.

## ب - فلسفة الدين عند المثاليين:

## (1) ديكارط :

وإذا تركنا علماء العصر الحديث وتجربييه وفلاسفة التنوير فيه، وعدنا إلى نشأة التيار المثالي في الفلسفة الحديثة، لوجدنا أن مؤسسه رينيه ديكارط (1596-1650م) بنظريته في درجات الكمال ودرجات الحقيقة الواقعية، ثم بتقريره أن غير الكامل يفترض وجود الكامل، قد أصبح وارثا لتعاليم أفلاطون<sup>(1)</sup>، في فلسفة الدين عموما وموضوع الألوهية بوجه خاص.

ففي ذروة العالم الديكارتي ينتصب الله كائنا أسمى. أصل كل حقيقة وكل قيمة، وصنو الخير الأسمى، ذروة العالم الأفلاطوني. وعلى النقيض من أتباع المذهب التجريبي، الذين يفترضون الكامل من غير الكامل، يتخذ ديكارط من الكامل منطلقه الأول، ذلك أن صورة العالم الفعلية واحدة عند ديكارط وأفلاطون، إلا أن ديكارط وقد دعم صورته تلك برؤى أفلوطين والقديس أوغسطين وأضرابهما جعل من الكامل واللامتناهي شأنًا واحدًا<sup>(2)</sup>.

وبهذا صح القول بأن الفلسفة الديكارتية قد سلكت مسلكا فريدا في التاريخ الفلسفي. فقد سار الفيلسوف من النفس إلى الإله مباشرة وبغير واسطة، ولم يرد أن تكون معرفتنا لوجود الله عن طريق العالم - كما صنع غيره من الفلاسفة واللاهوتيين - بل رأى على العكس من ذلك أن المعرفة بوجود العالم هي التي تفتقر إلى وجود الله سندًا لها<sup>(3)</sup>، - «فيقين المعرفة كلها وحقيقتها لا يتوقفا إلا على معرفة الإله الحقيقي؛ بحيث إنني قبل أن أعرفه لا أستطيع أن أعرف شيئا آخر معرفة كاملة، ويقين الأشياء الأخرى جميعا يتوقف على هذا، إلى درجة أننا بدون هذه المعرفة، يستحيل علينا تماما أن نعرف شيئا آخر معرفة كاملة»<sup>(4)</sup>.

(1) جان فال: الفلسفة الفرنسية من ديكارط إلى سارتر، ترجمة الأب مارون خوري، بيروت، مكتبة الفكر الجامعي، منشورات عويدات، الطبعة الأولى، 1968م، ص 29.

(2) نفسه، ص 19.

(3) عثمان أمين: رواد المثالية في الفلسفة الغربية، القاهرة، دار الثقافة للطباعة والنشر، الطبعة الثانية،

1975م، ص 23.

(4) نقلا عن: جيمس كوليتز: نفس المرجع السابق، ص 24.

ولذلك فقد دلت ديكارت على وجود الله أولاً من وجود النفس ببساطة ويسر، فأنا موجود وفي نفسي فكرة «الكائن الكامل». وعلى أساس هذه الفكرة أقام ديكارت ثلاثة أدلة أدقها الدليل المشهور بالدليل الأنطولوجي، وهو قد سُمي كذلك لأنه يستخلص وجود الله من نفس تعريف الله أو معناه، فإننا إذا سلمنا أن الله هو الكائن الكامل المتصف بجميع الكمالات، رأينا تواً أن الله لا بد متصف بالوجود باعتبار الوجود كاملاً أو ضرباً من ضروب الكمال<sup>(1)</sup>.

وعلى الرغم من أن ديكارت قد وصل إلى الله عن طريق مخالف للطريق الأفلاطوني الذي يبدأ من العالم ثم لينتهي إلى الله، وليس العكس كما أثبت ديكارت. إلا أن ديكارت قد قدم تصوراً لله كخالق للعقول، فقد تضمن مذهب ديكارت القول بأن الله قد خلق الحقائق الأبدية، فهو لم يخلق الموجودات الخارجية فحسب، ولكنه خلق الماهيات كذلك. وهكذا يتضح لنا أنه بينما لم يقتصر كل من أوغسطين ومالبرانش متأثرين في ذلك بأفلاطون، على القول بأن الله قد خلق الحقائق الأبدية، وذكروا أن هذه الحقائق الأبدية تمثل فهم الله لذاته، فقد اتجه ديكارت إلى القول بأنها من صنع ذاته<sup>(2)</sup>.

ولعل أبرز العناصر الأفلاطونية في الفلسفة الديكارتية، أن ديكارت قد أكد دائماً على أن وجود الله أكثر يقيناً من وجود العالم الفيزيقي الخارجي الذي ليس له وجود دائم بلا مساندة من قوة الله التي لولاها لسقط هذا العالم في العدم المحض<sup>(3)</sup>.

(1) عثمان أمين: نفس المرجع السابق، ص 24.

وانظر أيضاً: ديكارت: التأملات في الفلسفة الأولى، ترجمة: عثمان أمين، القاهرة مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الخامسة، 1974م، ص 43-47.  
وانظر كذلك: عثمان أمين، ديكارت، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة السادسة، 1969م، ص 171-172.

وانظر كذلك: ديكارت، مبادئ الفلسفة، ترجمة: عثمان أمين، الطبعة الأولى، ص 101-102.

(2) جان فال: طريق الفيلسوف، ترجمة: أحمد حمدي محمود، مراجعة: أبو العلا عفيفي، القاهرة، مؤسسة سجل العرب، سلسلة الألف كتاب، 1967م، ص 463-464.

(3) Long (Wilbur), Religion in Identistic Tradition, An Essay in «Religion in Philosophical and Cultural perspective». P. 45.

وهذا ما حدا ببعض المفسرين لفلسفة ديكارت إلى القول إنه لم يتعد ما كان سائدا في العصر الوسيط المتقدم «أؤمن كي أعقل» فقد كان ديكارت على حد تعبيرهم يريد إثبات حقائق الدين ببراهين عقلية حتى يمكن إقناع الكافرين؛ أي أنه على هذا النحو لا يختلف عن باسكال في أن كليهما يقوم بالدفاع عن العقيدة المسيحية، بل إن الإيمان بالحقائق الدينية ليس فعلا للعقل بل فعل للإرادة<sup>(1)</sup>، لذلك لا يطبق عليه مقياس الوضوح والتميز أكثر من ذلك. إن كل الحقائق الدينية تتعدى حدود العقل، ولا يمكن الإنسان التصديق بها إلا بمعونة من السماء، وبفضل من الله؛ أي أن ديكارت يبدو في نظرهم - هادما للعقل ومعطلا لوظائفه في فهم الحقائق الدينية<sup>(2)</sup>، إذ إن ديكارت يقرر أنه ينبغي مثل كل شيء أن نتمسك بقاعدة تعصمنا من الزلل وهي أن ما أوحاه الله هو اليقين الذي لا يعدله يقين أي شيء آخر، فإذا بدا أن ومضة من ومضات العقل تشير إلينا بشيء يخالف ذلك، وجب أن نخضع حكمنا لما يجيء من عند الله<sup>(3)</sup>.

## (2) اسبينوزا:

وإذا تركنا ديكارت واتجهنا إلى اسبينوزا (1632-1677م) الذي يعتبر واحدا من أهم فلاسفة الدين في العصر الحديث، فسنجد أنه قد أكد كثيرا من القضايا الديكارتية، على الرغم من قوله بمذهب وحدة الوجود الذي لم يعتنقه ديكارت، بل إنه في نظر البعض هو الديكارتية الوحيد الذي استطاع أن يطبق المنهج الديكارتية خاصة في مجال الدين<sup>(4)</sup>.

فقد بدأ اسبينوزا حديثه حول الله بالتوحيد بينه وبين الطبيعة، فالجوهر عنده هو «الطبيعة الطابعة»؛ أي الخالقة من حيث هو مصدر الصفات والأحوال، وهو «الطبيعة المطبوعة»؛ أي المخلوقة من حيث هو هذه الصفات والأحوال نفسها<sup>(5)</sup>. فالله أو الطبيعة إذن خالدين، خالقين

(1) Descartes (R.), Regles Pour la Direction de l'Esprit, Rogle, II, P. 45.

نقلا عن: حسن حنفي «مقدمة ترجمته لرسالة في اللاهوت والسياسة لاسبينوزا»، هامش ص 9.  
(2) حسن حنفي: «مقدمة ترجمته لأسبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة»، مراجعة: فؤاد زكريا، القاهرة، الهيئة المصرية العامة، 1971م، ص 9.

(3) ديكارت: التأملات في الفلسفة الأولى، الترجمة العربية، ص 180.

وانظر كذلك: ديكارت: مبادئ الفلسفة، الترجمة العربية، ص 180.

(4) حسن حنفي: نفس المرجع السابق، ص 9.

(5) يوسف كرم: نفس المرجع السابق، ص 111.

لذاتهما. وخلقهما لذاتهما يمتلك الصفات اللانهائية التي تمثل العلة لكل الأشياء؛ إذ إن كل شيء أقل من الله لا يستطيع أن يفسر تماما كفاعلية لصفاته الجوهرية الخاصة أو لجوهره، فالمعرفة والتفسير لأي شيء محدود في هذا الحس يعد إنتاجا لله الذي لا يشمل وجود هذه الأشياء فحسب بل كل صفاتها الجوهرية انعكاسا لوجوده وجوهره<sup>(1)</sup>. فالعقل اللامتناهي أو «فكرة الله» التي هي معلول مباشر للقوة الفكرية الإلهية اللامتناهيّة؛ أي القوة الروحية الباقية هي هي أبدا في الطبيعة مع اختلاف الظواهر الروحية الجزئية، كما أن الحركة باقية هي هي أبدا في الامتداد. وما يصدق على أحوال الامتداد يصدق على أحوال الفكر، فإن ترتيب المعاني في الفكر صورة من ترتيب الأعيان في الامتداد، وإذا كان من طبيعة الموجود المفكر أن يكون معاني مطابقة، فمن المحقق أن معانينا غير المطابقة آتية من كوننا جزءا من موجود مفكر، وأن عقلا مكون من معاني ذلك الموجود بعضها كامل وبعضها ناقص<sup>(2)</sup>.

ويقول اسبينوزا موضحا عقيدته حول الألوهية في كتابه «الأخلاق»: «أن وجود الله وماهيته أمر واحد، ومن هذه القضية مشتقة تقول: ومن ذلك ينتج أن وجود الله حقيقة خالدة مثل ماهيته، والقضية الخامسة والعشرون تقول: ليس الله هو العلة المحايثة لوجود الأشياء فقط بل لماهيتها أيضا<sup>(3)</sup>. وهذه العبارة، تكشف عن إيمان سبينوزا الواضح بوحدة الوجود وعدم التفرقة لديه بين الله والطبيعة، أما عن قضية الخلق فيبدو أنه يقر في إحدى ملاحظاته في «الأخلاق» أن خلق الأشياء قد تم بواسطة علل وسيطة. فهو يقول في تلك الملاحظة: «ينبغي أن تكون بعض الأشياء مخلوقة من قبل الله مباشرة وبخاصة تلك الأشياء التي تنجم بالضرورة عن طبيعة الأشياء المطلقة. وهذه المخلوقات الأولية نظرا لكونها العلل الوسيطة المؤدية إلى أشياء أخرى، والتي لا يمكن مع ذلك أن توجد أو تتصور بدون الله، فإنه ينتج عن ذلك أن الله هو السبب الأقرب من تلك الأشياء، خلقها مباشرة، وليس كمن امتلك السبب من نوعه على الإطلاق، لأنه لا يمكن وجود آثار الله بدون أسبابها. وينتج عن ذلك أيضا أنه لا يمكن القول حقا بأن الله هو السبب

(1) Hampshire (Stuart), Spinoza, Penguin Books London, 1953, P. 48.

(2) يوسف كرم: نفس المرجع السابق، ص 113.

(3) اسبينوزا: الأخلاق، نصوص منشورة في كتاب ستبورات هامبشير، عصر العقل، ترجمة: ناظم الطحان، دمشق، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1974م، ص 133-135.

البعيد للأشياء المفردة ما لم نميز هذه الأشياء من الأشياء التي يخلقها الله مباشرة أو أنها تصدر عن طبيعته المطلقة. لأننا نفهم من السبب البعيد السبب الذي لا صلة بينه وبين نتائجه بحال من الأحوال. غير أن جميع الأشياء الموجودة، موجودة في الله، وهي تعتمد على الله وبدونه لا يمكن لها أن توجد ولا أن تتصور»<sup>(1)</sup>.

(3) ليبتز:

وقد قدم ليبتز (1649-1716م) صورة أخرى من مذهب وحدة الوجود<sup>(2)</sup>، إلا أن بها عناصر أفلاطونية، فبحثه الدائب عن الوحدة وراء التنوع. وهذا الاقتناع لديه بأن الفكر والوجود في صميمهما شيء واحد يجعلان منه فيلسوفاً أفلاطونياً<sup>(3)</sup>. إن ليبتز نفسه يقرر ذلك في مقدمة كتابه «المقالات الجديدة عن العقل الإنساني» الذي خصصه للرد على لوك حينما يقول بصراحة: «إن مذهب لوك أقرب إلى أرسطو ومذهبي أقرب إلى أفلاطون. وإن كان كلانا قد انتقد في أمور كثيرة مذهب هذين الفيلسوفين»<sup>(4)</sup>.

فلم يكن الله عند ليبتز مجرد فرض يرضي مطالب الفكر الذي يريد الراحة والعزاء في المطلق، ولا كان حلقة أخيرة في سلسلة من الأسباب الممكنة، وإنما هو «السبب الكافي» الذي يجعل كل حلقة من حلقات السلسلة ممكنة؛ بحيث يستطيع الفكر أن يصل إليه إذا انطلق من أية حلقة منها.

ويقيم ليبتز دليله على وجود الله على الحقيقة مثله في هذا مثل أفلاطون والقديس أوغسطين. فإذا كانت الحقائق خالدة وثابتة، فإن ليبتز لا يستنتج من ذلك وجود إله يكون هذا المبدأ الخالد الثابت لهذه الحقائق. وإنما ينهج طريقاً آخر يدل على طابع تفكيره. فهو يستنتج من واقعية الأفكار (أو المثل) الخالدة والحقائق الأبدية التي نعتمد عليها، ضرورة وجود علة

(1) سبينوزا: الأخلاق، الترجمة السابقة، ص 135-136.

(2) يوسف كرم: نفس المرجع السابق، ص 138.

(3) عبدالغفار مكايي: تقديم ترجمته العربية لليبتز، المونادولوجيا والمبادئ العقلية للطبيعة والفضل

الإلهي، القاهرة، دار الثقافة للطباعة والنشر، 1978م، ص 60.

(4) نفسه، هامش ص 60.

أو سبب لهذه الواقعية. إن إمكان الأفكار - أي إمكان تصورها - وضرورة الحقائق الأبدية ليسا إلا صورة من صور الواقع، ولا بد أن يكون مصدر هذا الواقع موجودا بالفعل، ولا بد أن يكون ضروريا ضرورة الأفكار والحقائق نفسها<sup>(1)</sup>.

ويعبر ليبنتز عن هذا الدليل في فقرتين من فقرات المونادولوجيا حينما يقول: «من الحق أيضا أن الله ليس هو مصدر الموجودات فحسب، بل هو كذلك مصدر الماهيات، بقدر ما تكون واقعية، أو هو بمعنى آخر مصدر ما يحتوي عليه الإمكان من واقع. ذلك أن الذهن الإلهي هو منطقة الحقائق الأبدية، أو الأفكار التي يتوقف عليها وجودها وبغير وجوده لن يكون في الإمكانيات واقع، ولن يكون فيها شيء موجود فحسب، بل يكون فيها كذلك شيء ممكن، لأنه إن كان ثمة واقع في الماهيات أو الإمكانيات أو حتى في الحقائق الأبدية، فلا بد أن يكون سبب هذا واقعا على شيء موجود وفعلي، وبالتالي على وجود الكائن الضروري الذي تتضمن ماهيته وجوده، والذي يكفيه أن يكون ممكنا لكي يكون واقعيًا<sup>(2)</sup>.

ويربط ليبنتز هذا الجزء من مذهبه بعالم المثل عند أفلاطون فيقول في «رسالته إلى هانشيوم»: «إن من أروع ما ذهب إليه أفلاطون القول بأن في الذهن الإلهي عالما معقولا، وأنا أميل إلى تسميته منطقة الأفكار»<sup>(3)</sup>. ولو أننا قرأنا الفقرتين السابق الإشارة إليهما من «المونادولوجيا» جيدا لأدركنا أن وصف فلسفة ليبنتز بالمثالية الواقعية أو المثالية الموضوعية<sup>(4)</sup> لم يكن وصفا بعيدا عن الصواب، فإثبات وجود الله على أساس الحقيقة هو الوجه المقابل لإثبات وجوده على أساس الحدوث أو الإمكان، وبينما ينطلق الدليل الأخير من الطابع الفعلي والواقع الممكن، نجد الدليل الأول ينطلق من واقعية الضروري. فليبتز يؤمن بأن وجود الله فوق كل شك. وأن الله هو مصدر الحقائق الأبدية الخالدة، وهو كذلك خالق العالم الممكن<sup>(5)</sup>.

(1) عبد الغفار مكاوي: نفس المرجع السابق، ص 53.

(2) ج. ف. ليبنتز: المونادولوجيا، الترجمة العربية، (فقرة 43-44)، ص 148-149.

(3) نفسه، هامش ص 149.

(4) المعروف أن تيلور قد أطلق على مذهب أفلاطون الواقعية التصورية Conceptual Realism وهي تسمية قريبة من تلك التسمية لمذهب ليبنتز. (انظر: فؤاد زكريا: دراسته لمحاورة «الجمهورية»، ص 146-147.

(5) عبد الغفار مكاوي: نفس المرجع السابق، ص 53-54.

ولذلك فقد قلنا من قبل إن «الوحدة» هي أول ما يلتفت النظر إلى فلسفة ليبنتز؛ إذ إنها فلسفة تحاول أن تضم الكثرة في مركز واحد أو بؤرة واحدة. صحيح أن التجربة تعلمنا كل لحظة أن الأشياء متعددة ومتنوعة، ولكن الفلاسفة قد تساءلوا منذ القدم: أهنالك وحدة تضم هذه الكثرة الهائلة من الأشياء؟، وعلى أي نحو تتم؟ أم أن هذه الوحدة شيء من صنع العقل الذي يفرضها على الموجودات المتعددة بطبيعتها؟

ولقد كانت إجابة أفلاطون على هذا السؤال أنه افترض وجود «ايدوس» أو مثال أو نموذج تشارك فيه أشياء مختلفة، ثم حاول بعد ذلك أن يوحد بين هذه المثل والنماذج العديدة في مثال أعلى أو نموذج أشرف وأسمياه «الإله» حيناً و«الخير» حيناً. وقد تابع ليبنتز خطى أفلاطون في بحثه عن الوحدة التي تجمع الكثرة، ولكنه سلك منهجاً يختلف عن منهج أفلاطون، فهو قد تحدث مثلاً عن أفكار أبدية خالدة؛ أي عن مثل أو نماذج أولى لكل المخلوقات، وهذه المثل أو النماذج كائنة في عقل الله. وأن جميع الأشياء المتناهية على علاقة ببعضها البعض وهذه العلاقة تؤلف بينها وحدة حقيقية<sup>(1)</sup>.

ويرى ليبنتز أن حديثنا عن وحدة العالم يضطرنا في نفس الوقت للكلام عن مبدأ لهذه الوحدة من خارج العالم، سواء أكان هذا المبدأ هو الله أم الأفكار. ولكنه يرى من ناحية أخرى أنه لا يمكن تفسير هذه الوحدة القائمة داخل العالم إلا بالرجوع إلى الله؛ لأن الله هو أصل جميع المونادات المخلوقة أو المتناهية. وعلة تجانسها واتساقها مع بعضها البعض<sup>(2)</sup>.

والآن لتتوقف عند أهم فلاسفة العصر الحديث الذين كانت لهم فلسفاتهم المتميزة حول الدين، بل ربما يكونا - بحسب الكثير من الآراء - المؤسسين الحقيقيين لفلسفة الدين.

### ثالثاً : فلسفة الدين عند كانط

يعد كانط أو كمنط (كنت) kant (1724-1804م) بلا شك واحداً من أهم الفلاسفة عبر التاريخ، وإن كان بالنسبة لموضوعنا يمثل الأهم على الإطلاق؛ حيث إن جل فلسفته إنما هي في واقع الأمر تدور حول فلسفة الدين، سواء بصورة مباشرة كما في كتابه «الدين في حدود

(1) عبد الغفار مكاوي: نفس المرجع السابق، ص 58.

(2) نفسه، ص 59.

العقل وحده»، أو بصورة غير مباشرة كما في مؤلفاته النقدية الكبرى: «نقد العقل النظري»، «نقد العقل العملي»، «نقد ملكة الحكم».

ولقد كان كانط مؤمنا حق الإيمان بوجود الله، ومع ذلك فقد اتهموه في أواخر حياته بخطورة ما يكتبه على مبادئ الكتاب المقدس لدرجة أن منعت الرقابة نشر بعض كتبه، وأرسل إليه الملك عام 1794م أمرا خاصا يؤنبه فيه على ما يكتب حول الكتاب المقدس ويحذره من سوء العاقبة إن خاض أو نشر فيما يمس ديانة لوثر؛ مما اضطر كانط للرد عليه بما يلزم مؤكدا أنه مواطن صالح، وأنه بآرائه إنما يضع أساسا متينا للتدين الصحيح<sup>(1)</sup>.

لقد كان كانط مؤمنا بوجود الله على طريقته؛ إذ كان يرد هذا الإيمان إلى الضمير الأخلاقي ولا يستند فيه على براهين عقلية؛ إذ إنه آمن في فلسفته بأن العقل ينبغي أن تظل تأملاته مقصورة على الظواهر الطبيعية Phenomena، ولا ينبغي أن يحاول هذا العقل النفاذ إلى حقائق الأشياء في ذاتها Noumena. ومن ثم اعتبر كانط أن هذه الحقائق التي تمثل الأشياء في ذاتها وعلى رأسها الله هي من مسلمات العقل العملي التي ينبغي أن تستند على الضمير الأخلاقي، وأن تظل في حدود هذا العقل والعقل وحده في ارتباطه بعالم الظواهر الخارجية وعالم الضمير الأخلاقي بداخل الإنسان. وعلى هذا يمكن النظر إلى فلسفة الدين الكانطية على أنها اتخذت منحى: منحى نقدي انتقد فيه كل الفلسفات الإلهية السابقة، ومنحى إيجابي أوضح فيه كانط رؤيته للدين وللألوهية من منظوره العقلي الخاص.

#### أ- المنحى النقدي لفلسفة الدين عند كانط:

إن موقف كانط النقدي من الفلسفات الإلهية السابقة عليه يذكرنا دائما بموقف الغزالي النقدي من الفلسفات الإلهية الإسلامية السابقة عليه مع الفارق؛ حيث كان موقف كانط النقدي موقفا عقليا بحثا، بينما كان موقف الغزالي النقدي موقفا استند فيه على صحيح الدين ونصوص القرآن الكريم. وإن كانت نتيجة الموقفين رغم تباين أسسهما متشابهة؛ حيث إن كليهما انتهى إلى ضرورة التسليم بالوجود الإلهي تسليما إيمانيا لا قبل للشك العقلي فيه.

(1) د. محمود زيدان: كانط وفلسفته النظرية، طبعة دار الوفاء لدينا الطباعة والنشر بالإسكندرية، 2004م، ص 11.

إن كانظ يؤمن بداية بأن في عقلنا الخالص فكرة عن الله، لكن هذا العقل لا يستطيع أن يثبت وجودا فعليا يطابق هذه الفكرة. ومن ثم فكل البراهين على وجود الله التي تقدم بها الفلاسفة السابقون معرضة للنقد ولا يوجد بينها برهان يمكن أن نعتبره صحيحا تماما أو غير قابل للنقد أو ليس به أخطاء. لذا فكل هذه المجهودات السابقة إنما هي عبثية لا طائل من ورائها<sup>(1)</sup>. وقد أكد كانظ ذلك من خلال نقده لتلك البراهين العقلية التي قدمها السابقون على وجود الله، وقد حصرها في ثلاثة أدلة رئيسية هي: الدليل الوجودي الأنطولوجي، والدليل الكوني الذي عرف بدليل العلة الأولى، والدليل اللاهوتي الطبيعي الذي عرف بدليل التدبير أو النظام.

### 1- نقده للدليل الأنطولوجي:

- إن صورة هذا الدليل عند أصحابه، وخاصة من المحدثين كديكارت وليبنتز هي كما يلي:
- فكرة الله أو فكرة أكثر الكائنات كما لا فكرة عن شيء يسند إليه عدد لا نهائي من الصفات التي تنطوي على الكمال المطلق.
  - الوجود صفة تتحقق فيما له الكمال المطلق.
  - ينبغي أن يكون الله موجودا.

وهو ينتقد هذا الاستدلال عبر تحليله لمعنى القضية أو القضايا المستخدمة فيه هل هي قضايا تحليلية أم قضايا تركيبية؟! وينتهي إلى أن العقل الخالص لا يقرر وجودا فعليا، وإنما هو يستمتع بأفكار فقط، فلا أساس إذن للقول بأن «الله موجود» قضية تركيبية صادقة فهي ليست قضية على الإطلاق؛ إذ من الخطأ أن نتقل من قضية تحليلية بمفردها إلى قضية تركيبية أو أن نتقل من معرفة قبلية تماما إلى معرفة وجود واقعية<sup>(2)</sup>.

### 2- نقده للدليل الكوزمولوجي أو الدليل الكوني:

وهو المعروف لدى بعض الفلاسفة بدليل الحدوث أو دليل العلة الأولى، ذلك الذي يبدأ من تقرير وجود أشياء حادثة، ويتم ردها إلى محدثها أو علتها. وهو يستمد قوته من استناده

(1) نفسه، ص 327.

(2) نفسه، ص 332-334.

على مبدأ العلية، لكنه يتضمن تلقائياً امتداد السلسلة العلية إلى ما لا نهاية، وإذا كان من المنطقي وجوب توقف السلسلة عند حد أول هو الله كما يقول دعائه، إلا أن كانط يرى أنه لا سبيل إلى إدراك هذا الحد الأول لا بالحس ولا ببرهان قبلي<sup>(1)</sup>.

### 3- نقده للدليل اللاهوتي - الطبيعي أو دليل العناية والنظام:

إنه الدليل الذي يبدأ من ملاحظة ما في العالم من تناسق وارتباط وانسجام وخضوع لقوانين، وكانط يرى أن هذا الدليل يفترض الدليل الكوزمولوي السابق؛ من حيث بحثه عن علة أولى للحوادث، كما يفترض الدليل الأنطولوجي باقتراح إضافة كل الكمالات الممكنة إلى هذه العلة المفروضة العجيبة.

كما أنه يقوم في رأيه على افتراض التماثل والمثابرة بين الإنسان الفنان، والفنان اللإنسان؛ حيث ننظر إلى المنزل المتسق الجميل، والآلة التي بلغت غاية الدقة في التصميم فنسند هذه الأشياء وصفاتها إلى فعل عقل مدبر عليم، وننقل هذه المثابرة إلى العلاقة بين عالم غاية في الترتيب والنظام إلى علة عليا عاقلة ومدبرة. وهذه المثابرة لا أساس لها؛ لأنها تفترض معرفتنا بطبيعة أكثر الكائنات كمالاً ومعرفتنا بتدبيره وعقله وإرادته. وينكر كانط على العقل الإنساني المعرفة بطبيعة الله. ومن جانب آخر فنحن لكي نثبت أنه ينبغي أن يكون للعالم المحسوس علة أولى، يلزم أن نثبت أولاً أنه غير قادر بذاته على إيجاد النظام والاتساق طبقاً للقوانين التجريبية الجزئية دون قوة خارجية عليه. ولكن هذا الدليل لم يثبت هذه النقطة ولا يستطيع. وحتى إذا تجاهلنا هذين الاعتراضين السابقين فيبقى اعتراض أساسي، وهو أن هذا الدليل قد أثبت فقط أنه ينبغي أن يكون لهذا العالم صانعا واسع العلم عظيم القدرة، لكن الدليل يهدف في الأساس إلى إثبات خالق للعالم وليس مجرد صانع له إلى جانب أنه يهدف أيضاً إلى تقرير أن للخالق كل الكمالات الممكنة<sup>(2)</sup>.

والحقيقة أنه رغم هذه الانتقادات التي وجهها كانط لهذه الأدلة والبراهين العقلية على وجود الإله في «نقد العقل النظري»، فهي لم تكن تعني أبداً أنه ينكر هذا الوجود الإلهي كما

(1) نفسه، ص 336-337.

(2) نفسه، ص 337-339.

سبق وأشارنا، بقدر ما تعني أنه فقط يفضل عليها أن يكون الوجود الإلهي من مسلمات العقل العملي بدلا من هذا السيل من البراهين والبراهين المضادة. فكانت يؤمن بكل بساطة بأن ثمة حاجة أخلاقية نشعر بها للتسليم بوجود الله؛ إذ لا مندوحة عن وجود الله لكي يضمن لنا على الأقل قدرتنا على جعل إرادتنا متطابقة تماما مع القانون الأخلاقي، وبذلك نحقق القداسة، وهذا الجانب من وظيفة الله الأخلاقية؛ يهدف إلى أن يجمع جهودنا الأخلاقية المبعثرة، وأن يسد الفجوة بين النية وتحقيق الإرادة الخيرة<sup>(1)</sup>.

### ب- المنحى الإيجابي لفلسفة الدين عند كانط:

تستند فلسفة الدين عند كانط على أساسين اثنين هما: الأخلاق والعقل؛ فهو لا يرى الدين إلا دين العقل، ودين العقل أساسه الحرية الأخلاقية التي يتمتع بها الإنسان. وتبدأ تفاصيل هذه الرؤية الكانطية من النظرة في عنوان كتابه: الدين في حدود مجرد العقل؛ وذلك هو ما ارتضاه المترجم العربي لعنوانه بالعربية؛ حيث إن لفظة «BioB» الألمانية قد ترجمت ترجمات عديدة، فهي بالنسبة للمترجمين الفرنسيين تعني البسيط؛ ومن ثم ترجموه بعنوان: «الدين في حدود العقل البسيط»، بينما اختلف المترجمون الإنجليز حيث ترجمها بعضهم «العاري» «Naked» وترجمها آخرون وحده «Mere»، أو العاري-المجرد معا «Bare»<sup>(2)</sup> وكل هذه المعاني يمكن أن تلخصها اللفظة التي اختارها فتحي المسكين لترجمته العربية «الدين في حدود مجرد العقل»، فمجرد العقل تعني ما يقصده كانط بالضبط فهو يريد أن نجرد الدين أو نعريه، أي ننزع عنه ملابس العقيدة النظامية لنكشف عن نواة الإيمان الحر الذي يشده من الداخل بشكل غير مرئي، وعندئذ فقط يمكننا أن نبصر بحقيقته العقلية المحضه بمجردها؛ فالتجريد هو تعرية الدين إذن من ملابس العقائد السائدة والمختلفة والكشف عن مفهومه الصرف؛ أي مفهومه العقلي

(1) جيمس كولينز: نفس المرجع السابق، ص 270-271.

وراجع هنا: إيمانويل كانط: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة: د. عبدالغفار مكاي، الدار القومية للطباعة والنشر بالقاهرة، 1965م، ص 125-126.

وانظر: كتابنا: فكرة الألوهية عند أفلاطون، ص 358-361.

(2) انظر: تقديم فتحي المسكين لترجمته العربية لكتاب كانط: الدين في حدود مجرد العقل، جداول للنشر والتوزيع، بيروت- لبنان، 2012م، ص 39-40.

المحض، والقصد من ذلك هو بيان الدين العقلي مجردا من كل الشوائب الغريبة عنه؛ أي مجردا عاريا من لباس العقائد الرسمية والتي لا تعدو أن تكون وسائل خارجية للهيمنة على الضمائر تحت عنوان تحويل مرسوم بحق تحويل الكتاب المقدس حسب مصلحة المؤسسة الكنسية. إن كانط يريد تجريد الدين بحيث يصبح عاريا أمام نظر العقل وحده، وبالتالي يمكننا أن نراه بمجرد داخل حدود أو تخوم وقيود عقولنا، وليس باسم أي وهم آخر يخرج عن نطاق نظرنا البشري أو يتخطى قدراتنا إدراكه<sup>(1)</sup>.

إن كانط لا يريد بمقتضى هذا العنوان إخراجنا عن عقائدنا الإيمانية، كما أن هذا العنوان لا ينبغي أن يوقعنا في فخ التشكيك في عقيدة كانط وإيمانه بالدين أو بالكتاب المقدس. إن كل ما يريده هو أن نفهم كل هذا بموجب عقولنا الحرة حتى يترسخ الإيمان وتبدو العقيدة نقية صافية من أي شوائب، قد تعلق بها نتيجة بعض السلوكيات، التي قد تنسب إليه وهو منها بريء!!

### (1) الأخلاق والحرية أساس الدين:

إن حاجة الإنسان إلى الدين والتدين في رأي كانط مسألة لا شك فيها، وهو أمر يقوده إليه ضميره الأخلاقي. وهو يصرح بذلك دون مواربة حينما يقول: إن الأخلاق إنما تقود على نحو لا بد منه إلى الدين، وعبر ذلك هي تتوسع إلى مشرع خلقي واسع القدرة، خارج عن الإنسان، في إرادته تكمن تلك الغاية النهائية لخلق العالم، التي يمكن ويجب أن تكون الغاية النهائية للإنسان<sup>(2)</sup>.

إذن واضح أن كانط يرى أن الإيمان بالوجود الإلهي باعتباره الخير الأسمى للعالم وباعتباره الغاية النهائية للإنسان إنما هو حاجة أخلاقية لدى الإنسان. إن الحاجة إلى الدين والإيمان بالله لا تأتي من خارج الإنسان، بل هي فكرة تنبع من الأخلاق. فكأن الدين عند كانط أساسه الأخلاق وليس العكس كما يظن الكثيرون؛ إن الإنسان لا يكتسب الفضيلة والخلق من التدين،

(1) نفسه، ص 41.

(2) إيمانويل كانط: الدين في حدود مجرد العقل (VI - 6)، الترجمة العربية السابق الإشارة إليها، ص 48 - 49.

بل إنه لا يصبح متدينا إلا لأنه على خلق ويريد بحريته أن يعطي غاية نهائية لهذه الحرية. إن حاجة الإنسان إلى «احترام أعظم» من كل أنواع الاحترام الأقرب هو الذي يجعله يفكر من نفسه في جعل شيء ما «موضوعا للعبادة». فالعبادة ليست إلا نوعا من الاحترام لأجل وأروع غاية نهائية ممكنة لوجودنا على الأرض<sup>(1)</sup>.

إن الأخلاق عند كانط «في قداسة قانونها تعترف بموضوع للاحترام الأعظم»؛ ومن ثم «فإنها تمثل على مستوى الدين السبب الأعلى الذي ينفذ هاته القوانين موضوعا للعبادة وتظهر في سموه وعظمته»<sup>(2)</sup>.

وإذا ما تساءلنا: لماذا يحتاج الإنسان إلى هذا الكائن الأعظم الذي يتوجب عليه الإيمان به واحترامه؟ فإن كانط يجيبنا بأنه ينبغي للإنسان أن يكون له «ما يقده» حتى لا يتحول وجوده اليومي إلى آلية كسولة بلا هدف يفتح لها الأفق نحو معنى ما للمستقبل<sup>(3)</sup>.

لكن المعضلة التي ينهنا إليها كانط تكمن في التساؤل: كيف نجتمع بين حاجة البشر إلى تقديس شيء ما وبين إحساسهم الأصلي بالحرية؟!

وهو يحاول حل هذه المعضلة بأن يقترح علينا أن نسير في هذا السبيل: لا يمكن لأي شيء مقدس أن يكون أهلا لأن يعبد إلا «من حيث إن الاحترام الذي يتعلق به ينبغي أن يكون حرا»<sup>(4)</sup>. فالعبادة الصحيحة ضرب من الاحترام الحر لقداسة نابعة من حاجة خلقية في طبيعتنا الإنسانية.

وفي ضوء هذه الرؤية الكانطية الحريضة على حرية العقيدة وحرية العبادة، تلك العبادة التي تمثل ضربا من الاحترام للمعبود، ينتقد كانط ما يسميه إيمان الشعائر فهو «إيمان السخرة والأجر

(1) نفسه (VI - 5)، الترجمة العربية، ص 47 - 48.

وانظر: مقدمة الترجمة، ص 12 - 13.

(2) إيمانويل كانط، نفس المصدر السابق (VI - 6-7)، الترجمة العربية، ص 50.

(3) انظر: مقدمة الترجمة العربية، ص 13.

(4) إيمانويل كانط، نفس المصدر (VI - 7).

وانظر: مقدمة الترجمة العربية، ص 13.

(إيمان المرتزقة، الدليل)، ولا يمكن أن ينظر إليه بوصفه إيماننا مخلصا لأنه ليس خلقيا. وذلك أن الإيمان المخلص ينبغي أن يكون إيمانا حرا، مؤسسا على نوايا من القلب خالصة، إن الذي يمارس الشعائر دون إخلاص «يذهب في ظنه أنه يصبح مرضيا عنه من الرب بواسطة أفعال العبادة التي هي على مشقتها لا تمتلك أي قيمة خلقية؛ ومن ثم بواسطة أفعال منتزعة خوفا أو رجاء، والتي يمكن لإنسان شرير أن يقوم بها». «أما الذي يمارس الشعائر بإخلاص حقيقي، فهو يفترض لهذا الغرض نية خلقية حسنة بوصفها أمرا ضروريا»<sup>(1)</sup>.

إن كانط يؤكد هنا على أن المؤمن إيمانا حرا وإنما يحمل الله في قلبه بوصفه فكرة الخير القصوى الممكنة للبشر والشرع الخلقي الباطني النهائي لضمائرنا الإنسانية، وهو بالتالي لا يحتاج إلى أي طقوس حتى يقنع رجال الدين النظامي بجدارته. إنه يؤمن بشكل حر وليس إيمان المرتزقة الذين يطلبون النعيم الأخروي بالتملق المنظم للشعائر. كما أن كانط يؤكد عادة وبشكل حاد على فكرته تلك؛ حيث يرى أن العقائد النظامية هي كلها قائمة على مجاز تجاري فظيع بحيث لا يفهم غالبا من «الرحمة» الإلهية غير «النعمة»<sup>(2)</sup>.

إن كانط لا يفهم إلا الإيمان الحر، ذلك الذي يجعل إيمان المرء وممارسة الشعائر الدينية لا تتم من أجل أي غاية أخرى غير ذات المؤمن؛ «أن يؤمن المرء بشكل حر لا يعني سوى أن يغير حياته إلى حياة جديدة مطابقة لواجبه»؛ لأنه «الإيمان بإمكانية أن يصبح مرضيا عنه من قبل الرب بأن يسير في الحياة مستقبلا سيرة حسنة»<sup>(3)</sup>.

إن من يختزل الإيمان في تجارة النعمة، إنما هو في نظر كانط، سينتهي لا محالة إلى التضحية بشرف الطبيعة الإنسانية وكبرياء العقل البشري. إن الله في رأي كانط يشرع فينا، ولكن بما فينا من قوة عقلية على التشريع لأنفسنا؛ لأنه لا معنى لألوهية تعطل «الاستعداد الخلقي فينا، الذي هو الأساس وفي الوقت نفسه المؤول لكل دين»<sup>(4)</sup>.

(1) إيمانويل كانط: نفس المصدر (VI - 115 - 116)، الترجمة العربية، ص 194.

(2) انظر: فتحي المسكين: مقدمة الترجمة، ص 25.

(3) إيمانويل كانط: نفسه (VI - 116)، الترجمة العربية، ص 194 - 195.

(4) نفسه (VI - 121)، الترجمة العربية، ص 202.

وانظر: مقدمة الترجمة، ص 27.

## (2) نقد اليهودية:

وفي سبيل بحث كانط عن هذا الدين العقلي الخالص المبني على الاستعداد الخلقي، والذي يحترم عقل الإنسان ويبدو في حدوده، يتحدث كانط مميزا بين الإيمان العقلي بهذا الدين الذي يدعو إليه كما سنرى، وبين الإيمان التاريخي الذي يبدو من النظر في تاريخ عقائد الشعوب المختلفة. ومن ثمّ فهو ينتقد اليهودية معتبرا «أن المعتقد اليهودي هو مجرد مجموعة من القوانين التنظيمية التي كانت قد تأسس عليها نحو من دستور الدولة، وذلك أن الملاحق الخلقية التي أضيفت له إما بعد في ذلك الوقت أو أيضا في فترة تالية هي ليست مطلقا من اليهودية في شيء ولا تنتمي إليها بما هي كذلك. إن اليهودية على الحقيقة ليست ديننا، بل مجرد اتحاد بين جمهرة من الناس، هم بما أنهم ينتمون إلى سلالة خاصة فهم يؤلفون كيانا مشتركا تحت مجرد قوانين سياسية»<sup>(1)</sup>.

وعلى ذلك فإن اليهودية في نظر كانط ليست ديانة عقلية تستند على أسس خلقية بقدر ما هي ديانة دنيوية سياسية في الأساس تعبر عن معتقد مجموعة من البشر اعتبروا أنفسهم من سلالة خاصة، وبقي إيمانهم مصطبغا بهذه الصبغة السياسية. إنها دولة ثيوقراطية تقوم على «ارستقراطية من الكهان أو الزعماء الذين يتفاخرون بالتعليمات التي يتلقونها مباشرة من الله. ومن ثمّ فإن اسم الله هنا، هو معظم وممجد فقط بوصفه حاكما دنيويا، فهو لا يدعي أن له حقا على الضمير أو فيه»<sup>(2)</sup>.

إن اليهودية في نظر كانط إذن بما هي كذلك «لا تحتوي في صميمها على أي إيمان ديني»<sup>(3)</sup>؛ لأن «مشرع هذا الشعب، على الرغم من أنه كان متمثلا باعتباره هو الله نفسه، لم يكن يريد أن يولي أدنى مراعاة للحياة المستقبلية، وهو ما يبين أنه كان يريد أن يؤسس جماعة سياسية فقط وليس جماعة أخلاقية»<sup>(4)</sup>.

(1) إيمانويل كانط: نفس المصدر (VI - 125)، الترجمة العربية، ص 206 - 207.

(2) نفسه، ص 207.

(3) نفسه (VI - 126)، ص 208.

(4) نفسه.

إن اليهودية لم تشكل يوماً دعوة كونية، بل كانت بالأحرى، قد أقصت الجنس البشري برمته من جماعتها، باعتبارها شعباً خاصاً اختاره يهوه لنفسه يعادي كل الشعوب الأخرى؛ ولذلك يزرع تحت عداء كل شعب آخر<sup>(1)</sup>.

### (3) نقد المسيحية التقليدية الكنسية:

وإذا كانت اليهودية أقرب إلى أن تكون ديانة سياسية لجماعة معينة، فإن المسيحية رغم كونها مؤسسة لكنيسة كونية، وتمثل دعوة دينية عالمية، إلا أن كانظ يرى أن تاريخها به الكثير من الشطحات الصوفية التي تبعتها عن كونها دين خلقي يستند على مجرد العقل؛ «فكم من شطحات صوفية في حياة النساك والرهبان، وكم من مدائح في قداسة التبتل قد جعلت عدداً كبيراً من الناس غير ذي جدوى لهذا العالم، وكيف أن المعجزات المزعومة المرتبطة بها قد أرهقت كاهل الشعب بقيود ثقيلة تحت تأثير خرافة عمياء، وكيف أنه من خلال تراتبية مفروضة على أناس أحرار قد تعالَى الصوت الرهيب للأرثوذكسية على أفواه مفسرين أدعياء يزعمون أنهم وحدهم المخولون لتفسير الكتاب، والعالم المسيحي قد انقسم بسبب الآراء العقديّة إلى أحزاب متنافرة»<sup>(2)</sup>.

ولم يتوقف نقد كانظ للمسيحية - كما هي في عصره لدى المؤمنين بها - عند حدود هذه الشطحات الصوفية التي قللت من عقلانيتها، أو عند هذه الخلافات العقديّة التي حولتها إلى أحزاب متنافرة متناسية الأصل الكوني النقي الذي كان عند مؤسسها، بل ألمح كانظ إلى الاستبداد الكنسي بالحكام والمحكومين، والتدخل فيما لا يعني الدين في شيء؛ ففي الغرب «كان الرئيس الروحي يتحكم في الملوك ويعاقبهم مثل الأطفال بواسطة العصا السحرية للتهديد بالخلع من الجماعة، ويدفعهم إلى خوض حروب خارجية (صليبية) للقضاء على شعوب الجزء الآخر من العالم. لقد دفعت الكنيسة الناس «للتقاتل فيما بينهم، وتمرد المحكومين ضد السلطة التي عليهم، والكره الدموي ضد معاصريهم الذين يفكرون على نحو مغاير». إن هذه الصور من التحكم والعنف ونشر الكره وتجذير الاختلافات إنما يشير إلى التحول نحو السياسة

(1) نفسه (VI - 126)، ص 208 - 209.

(2) نفسه (VI - 1270)، ص 213.

وتفضيل المصلحة السياسية على العقيدة الدينية، وهذه المصالح السياسية إنما تكون في رأي كانط «محبوبة في أسس عقيدة كنسية استبدادية»<sup>(1)</sup>.

إن كانط يعتبر أن سلطة الكنيسة قد استبدت بالدين واحتكرته؛ ومن ثم اعتبرها «سلطة في خدمة مبدأ الخير على نحو باطل»<sup>(2)</sup>، إذ إنها استغلت عجز الإنسان وعدم وعيه بقدرته وخوفه وحولته إلى خادم للعبيد، وعابد لإله ولأصنام ما. لقد استمال هؤلاء «القوة غير المنظورة التي تتحكم في قدر البشر إلى صالحهم»<sup>(3)</sup>. «إن البابوية، هي بذلك الكنيسة، من جهة ما تسود فيها عبادة قائمة على الطلاسم، وهو أمر نعثر عليه حينما لا تكون مبادئ الأخلاق هي التي تشكل القاعدة والجوهر.. إنها توجد أشكال عديدة من الكنائس؛ حيث صناعة الشعوذة هي على قدر من التنوع والآلية بحيث تبدو وكأنها قد أزاحت تقريبا كل خلقية، وبالتالي أيضا كل ديانة حتى تستطيع أن تأخذ مكانها وتنتهي قريبا جدا من الوثنية»<sup>(4)</sup>.

لقد حاول كانط، عبر ما كتبه في نقد المسيحية كما بدت صورتها عند أهلها في عصره، حاول تخليص المسيحية من كل ما علق بها من خزعبلات وأساطير كادت تحولها كما اتضح في عبارته الأخيرة إلى وثنية استبدادية، بدلا من أن يؤمن المرء فيها بإله سام ويعبده، أصبح إيمانه وتسليمه لسلطة كنسية استبدت بالبشر مستغلة عواطفهم الإيمانية وخوفهم. لقد وصف كانط هذا الإيمان بـ«الإيمان المشعوذ» الذي يبدو فيه المرء مطيعا للكنيسة وليس «مطيعا للدين». ومن ثم سلبت منه في واقع الحال «حريته الأخلاقية»<sup>(5)</sup> وأصبح خاضعا لسلطة استبدادية.

#### (4) في مدح ونقد الإسلام:

وفي غمرة هذا التقويم الكانطي للديانات السماوية اليهودية والمسيحية، أشار إلى الإسلام إشارة فيها الكثير من الفهم والإنصاف؛ حيث نسب الدين إلى مؤسسه الروحي محمد ﷺ فقال:

(1) نفسه (VI - 130)، ص 214.

(2) نفسه (VI - 131)، ص 277.

(3) نفسه (VI - 175)، ص 278.

(4) نفسه (VI - 176)، ص 283.

(5) نفسه (VI - 179 - 180)، ص 283.

« أما دين محمد der Mohmmedanism فهو يتميز بالكبرياء؛ إذ لا بد من المعجزات، هو قد وجد التأليه الخاص بإيمانه في الانتصارات وفي قهر الشعوب الأخرى، وطقوس عبادته كلها من نوع شجاع»<sup>(1)</sup>. فهو يرى إذن أن الدين المحمدي يتميز بالكبرياء، ومع ذلك فهو لا بد أن يستند على معجزات، وهو قد وجد سنده في تلك الانتصارات التي حققها أتباعه على الشعوب الأخرى، واعتبر كانظ أن في ذلك قهرا لهذه الشعوب.

إلا أنه يعود ليؤكد حينما يتعلق بالطقوس الدينية الإسلامية أنها من النوع الشجاع، والشجاعة كما هو معلوم فضيلة أخلاقية كبرى. فقد وصف كانظ الدين المحمدي بصفتين أخلاقيتين عظيمتين: وصفه بالكبرياء ولعله قصد بهذه الصفة أنه دين استند على الإعجاز العقلي في المقام الأول ولم يلجأ إلى استجداء العواطف. أما وصفه لطقوسه الدينية بالشجاعة فهو قد شرحها بنفسه حينما قال: «إن هذه الظاهرة المتميزة ظاهرة الكبرياء لدى شعب ليس بعالم إلا أنه بصير بإيمانه، يمكن أيضا أن تتأتى من تخيل مؤسسه (يقصد محمد) كونه وحده قد جدد في العالم مرة أخرى مفهوم الله وحده وطبيعته فوق المحسوسة، وبلا ريب سيكون في ذلك نحوا من النبيل الذي أضفاه على شعبه؛ إذ حرره من عبادة الصور ومن فوضى الشرك، في حالة استطاعته أن ينسب لنفسه هذا الفضل عن حق»<sup>(2)</sup>.

وكان كانظ بهذه العبارة الأخيرة يكاد يُجري مقارنة بين ما قاله من قبل عن المسيحية وأتباعها، وبين الإسلام وأتباعه، فهو قد نسب إلى الأخير الكبرياء والشجاعة؛ نتيجة التوجه نحو دين العقل القائم على أسس خلقية لم يحد عنها؛ فهو دين خاطب العقل رغم جهل القائمين عليه وأمية النبي محمد؛ فهو وهم قد استعانوا بالبصيرة العقلية النافذة.

ودلل على هذه البصيرة العقلية النافذة لهذا الدين وأتباعه بأن رسوله الكريم قد جدد عقيدة البشر حول الله الواحد وأكد على طبيعته العقلية غير المحسوسة ونزاهه عن الشرك، فضلا عن أن العبادة في هذا الدين تميزت - في رأي كانظ - بالتححرر من عبادة الصور وتخلصت من فوضى الشرك، وما ذلك إلا نتيجة مباشرة لعدم وجود سلطة دينية أو ولاية لأحد على المؤمنين بهذا

(1) نفسه (VI - 180)، بالهامش، الترجمة العربية، ص 289.

(2) نفسه.

الدين. على الرغم من أنه كان بإمكان نبيه محمد أن ينسب فضل هذه العقيدة وعبادتها لنفسه، إلا أنه لم يفعل فحرر بالتالي أتباعه من الشرك بالله الواحد حتى لو كان ذلك متعلقا برسوله الكريم. إنها شهادة فيلسوف دين وإع بأهمية التجرد في العبادة وبحرية الإرادة في ممارستها، وبأن الله الواحد هو جوهر العقيدة الإيمانية الخالصة، ولا ينبغي أن يشرك به أو يشاركه في القداسة أي من المؤمنين حتى ولو كان نبيه نفسه! إنه لا واسطة بين الإنسان والله في الإسلام. هذا مغزى العبارة التي قالها كانط عن الإسلام ونبيه، ومن ثم فلا شرك ولا عبادة لصورة ولا خوف ولا قلق من رضى القائمين على الدين؛ لأن الإنسان يشعر بحريته أكثر مع الله الواحد الأحد.

والحقيقة أن نقد كانط لهذه الأديان السماوية التاريخية وأتباعها ليس نقدا لجوهر أي من هذه الديانات بقدر ما هو محاولة لنقد تصورات أتباعها التي كثيرا ما شوهدت جوهر العقيدة الإيمانية، وألقت عليها الكثير من المظاهر والأساطير والخرافات التي ألبسته ثوبا غير ثوبه الأصلي، وأدخلته في متاهات من التفسيرات والتأويلات التي أخرجته عن جوهره الأصلي بما هو عقيدة إيمانية تخاطب - في نظر كانط - إنسانا حرا يمتلك ضميرا قادرا على التمييز والاعتقاد الحر، إلى مظاهر تعبدية تعطي الحق لبعض أتباعه أن يتحولوا إلى قديسين ورهبان يفرضون سيطرتهم على الناس ويسيطون عليهم سطوة ليست من حقهم ويعطون لأنفسهم سلطة التفسير والتأويل وسلطة قيادة العباد إلى نيل رضا الله، وكل هذه مظاهر استبدادية ليست من الدين في شيء، وهي تقلل من العقيدة الإيمانية الحرة، وتحول العبادة من عبادة حب وتقرب أخلاقي إلى الله إلى عبادة إذعان وذل ليس لله وحده، وإنما لمن نصبوا أنفسهم وسطاء بين الله والمؤمنين به.

(ج) أسس الدين الحقيقي عند كانط:

ولعل السؤال الآن: ما هو إذن الدين الحقيقي عند كانط، وما هو هذا الدين العقلي الذي يلمح إليه، وما هي طبيعته وأساسه؟!

إن الفكرة الرئيسية عند كانط حول الدين تكمن في قوله: «إن كل امرئ إنما يطيع القانون (غير النظامي) الذي كتبه على نفسه، ولكن ينبغي أن ينظر إليه في الوقت نفسه على أنه إرادة حاكم العالم كما أوحيت إليه عن طريق العقل.. إنه في مبدأ الدين العقلي المحض بما هو وحي

رباني يحدث باستمرار في البشر كافة، إنما ينبغي أن يكمن أساس هذا الانتقال إلى نظام جديد للأشياء، وهو انتقال يأخذ في التحقيق شيئاً فشيئاً بواسطة إصلاح متدرج بقدر ما يجب، ومن جهة ما يجب أن يكون عملاً بشرياً.. ولو أن مبدأ الانتقال المتدرج من إيمان الكنائس إلى دين العقل الكوني، وبالتالي إلى دولة أخلاقية (إلهية) على الأرض هو وحده الذي وجد جذوره بعامة على نحو عمومي وفي أي مكان»<sup>(1)</sup>.

تلك هي رؤية كانط لحقيقة الدين أنه الدين الذي ينبع من ضمير الإنسان الأخلاقي الذي يتوافق بالضرورة مع الإرادة الإلهية. إن هذا هو «الدين العقلي المحض بما هو وحي رباني».

وتحقق هذا الدين بهذا المعنى الأخلاقي - العقلي - الإلهي المحض سيتشكل حتماً لأنه أخذ في التحقق شيئاً فشيئاً بواسطة الإنسان العاقل القادر على أن ينقي عقيدته الدينية شيئاً فشيئاً حتى تصبح عقيدة العقل الكوني؛ ومن ثمّ تحقق دولة أخلاقية إلهية على الأرض.

إن «دين العقل الكوني» الذي يدعو إليه كانط يصبو إليه في نظره كل مؤمن حر، وإن معركة التنوير الحقيقي هي تلك التي تناضل من أجل مساعدة الإنسانية على الانتقال المتدرج من «الإيمان النظامي» إلى «الإيمان الحر» تحت هدي فكرة «وحدة دين العقل المحض» بين بني البشر، وذلك بناء على طموح شديد إلى بلورة ملامح «قانون دولي للشعوب يكون كونياً وصاحب سلطة»<sup>(2)</sup>. إنه «عمل مبدأ الخير الذي لا تلاحظه عين الإنسان، ولكنه ما فتى، يتقدم باستمرار حتى يبلغ في رحاب الجنس البشري بما هو جماعة مشتركة وفقاً لقوانين الفضيلة إلى نحو من السلطان والملك ينجح في الانتصار على الشر ويؤمن للعالم تحت سيطرته سلماً أبدياً»<sup>(3)</sup>.

إن كانط مؤمن إيماناً لا يتزعزع بأن الصراع بين إيمان الشعائر (أو الإيمان النظامي)، كما يسميه أحياناً، وإيمان الدين الخلقى - الدين العقلي المحض، سيتهي حتماً لصالح الثاني؛ إذ على الرغم من «أن الإنسان ميال باستمرار للإعلاء من شأن الإيمان الأول بما هو إيمان

(1) نفسه (VI - 122)، الترجمة العربية، ص 202 - 203.

(2) نفسه (VI - 123)، وانظر: مقدمة الترجمة العربية، ص 29 - 30.

(3) نفسه (VI - 123)، ص 204.

تاريخي»، إلا أن «الإيمان الآخر لم يتخل أبدا عن المطالبة بحقه في الأولوية التي تعود إليه بوصفه الإيمان الوحيد الذي يحسن النفوس، وهو حق سوف يفرضه بلا ريب في النهاية»<sup>(1)</sup>.

أما أساس العبادة وطرائقها في إيمان الدين الخلقي، إنما هو «العبادة الخلقية الحقيقية لله التي ينبغي على المؤمنين أن يؤدوها له؛ من حيث هم رعايا ينتمون إلى ملكوته.. ومن حيث هم مواطنون في ذلك الملكوت تحت قوانين الحرية.. ونعني بها عبادة القلوب.. وهي لا يمكن أن توجد إلا في النوايا التي تبعث على ملاحظة كل الواجبات الحقيقية باعتبارها وصايا وأوامر إلهية، وليس في أفعال معينة موجهة حصرا إلى الله»<sup>(2)</sup>.

وإذا ما كان ضروريا أن تظهر هذه العبادة الخلقية القلبية في وسائل حسية، فلتظهر في «وسائل حسية جيدة» بتعبير كانط؛ بحيث تتأسس هذه الوسائل «جميعا على مقصد واحد ألا وهو تحقيق الخير الأخلاقي»<sup>(3)</sup>. وهذه الوسائل يمكن أن تنقسم بواسطة العقل إلى أربعة ضروب من مراعاة الواجب هي<sup>(4)</sup>:

إن هذا الخير ينبغي أن يؤسس تأسيسا راسخا في صلب أنفسنا، والنية الباعثة على الخير ينبغي أن توظف في وجداننا.

النشر الخارجي للخير عبر الاجتماعات العمومية في أيام مخصصة لذلك قانونا؛ حتى يتسنى هناك بصوت عال التصريح بالتعاليم والأمنيات الدينية. ومن ثم توصلها في الحياة العادية.

نقل هذا الخير إلى السلف، وذلك عبر قبول أعضاء جدد يدخلون في جماعة الإيمان.

الحفاظ على هذه الجماعة عبر شكليات عمومية مكررة، من شأنها أن تجعل توحد هؤلاء الأعضاء داخل جسم أخلاقي واحد، شيئا دائما، وذلك حسب مبدأ المساواة بينهم في الحقوق، ومبدأ اقتسام كل ثمار الخير الأخلاقي.

(1) نفسه (VI - 124)، ص 205.

(2) نفسه (VI - 192)، ص 300.

(3) نفسه (VI - 193)، ص 301.

(4) نفسه.

ورغم أن هذه الضروب الأربعة بها بعض مظاهر الدين المسيحي، إلا أن كانط حاول قدر استطاعته أن يجرد هذه المظاهر من كل ما يشوبها مما أطلق عليه إيمان الشعائر أو الإيمان النظامي؛ حيث اعتبر «أن كل تصرف في أمور الدين متى ما لم يأخذه المرء باعتباره مجرد تصرف خلقي، بل يلجأ إليه بوصفه وسيلة هي في ذاتها كفيلة بكسب مرضاة الله، وبالتالي يمكن من خلالها تحقيق كل أمانينا هو إيمان تائم وطلاسم»<sup>(1)</sup>.

#### رابعا: فلسفة الدين عند هيجل

يحثل هيجل Fredrick Hegel (1771 - 1831م) بين فلاسفة العالم مكانة خاصة جدا؛ حيث يعد أعظم فلاسفة العصر الحديث على الإطلاق، ويمثل حلقة الوصل بين فلاسفة عصره وفلاسفة العصر الحاضر؛ حيث خرج من عبائه معظم التيارات الفلسفية المعاصرة، سواء تلك التي تأثرت به بشكل إيجابي وأبرزهم ذلك التيار الذي ينسب إليه الهيجليون الجدد، أو تلك التي قامت على نقد مذهبه الإطلاقي مثل التيارات التحليلية بمختلف صورها والتيار البراجماتي وغيرهما من التيارات الفلسفية المعاصرة.

وبالنسبة لفلسفة الدين، يعد هيجل واحدا ممن أرسوا قواعد هذا الفرع الجديد من الفلسفة في إطار الفلسفة الحديثة بكتابه الشهير «محاضرات في فلسفة الدين»، فضلا عن كتاباته الأخرى التي تحلقت حول هذا الموضوع مثل: «الكتابات اللاهوتية المبكرة» و«الإيمان والمعرفة» و«الدين المسيحي»، و«ظاهريات الروح».

وقد اهتم هيجل بالدين منذ شبابه المبكر غير أن اهتمامه بالمحاضرة فيه تعود إلى عام 1821م حينما نشر زميله في جامعة برلين شلير ماخر كتابه «الإيمان المسيحي» في نفس العام، وكان هيجل يفضل عليه زميله في جامعة هيدلبرج ف. كروزر الذي كتب في هذا المجال كتابا مهما تحت عنوان: «الرمزية والأساطير عند الشعوب القديمة لاسيما اليونان» عام 1810 - 1812م. ولقد نال شيلير ماخر هجوما شديدا من هيجل جراء محاولته في ذلك الكتاب السابق الذكر تأسيس الدين على الشعور<sup>(2)</sup>.

(1) نفسه (VI - 193)، ص 301-302.

(2) نفسه، ميخائيل أنوود: معجم مصطلحات هيجل، ترجمة: د. إمام عبدالفتاح إمام، المشروع القومي للترجمة (186)، نشره المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة، بدون تاريخ، ص 329.

والحقيقة أن اهتمام هيجل بالدين ومحاضراته حوله جعله يطور هذه المحاضرات عاما بعد آخر، واستغرق ذلك حوالي عشرة أعوام من عام 1821 وحتى عام 1831م، وهو العام الذي توفي فيه. والمعروف أن هذا الكتاب الذي نشرت فيه هذه المحاضرات نشر عام 1832م أي بعد وفاته بعام. وقد تضمنت هذه السلسلة الطويلة من المحاضرات:

(1) المقدمة التي عرض فيها لطبيعة الدين بصفة عامة، وعلاقته بالفلسفة وطبيعة فلسفة

الدين ومدى حاجتنا إليها، ثم تقسم المقدمة موضوع البحث إلى:

(أ) الفكرة الشاملة عن الدين.

(ب) تطور الفكرة الشاملة أو الدين المتعين.

(ج) القمة التي تصل إليها الفكرة الشاملة أو اكتمالها أو ديانة الوحي أو ديانة القمة.

(2) الفكرة الشاملة عن الدين، وتناقش:

(أ) الله أو الدين بصفة عامة.

(ب) العلاقات الدينية.

(ج) العبادة.

(3) الديانة المتعينة، وتتألف من:

(أ) ديانة الطبيعة؛ أي الديانة البدائية والديانة الشرقية.

(ب) ديانة الفردية الروحية؛ أي اليهودية وديانة الإغريق.

(ج) ديانة الغرضية؛ أي ديانة الرومان.

(4) ديانة القمة أو الدين المطلق وهو المسيحية ويناقشها مع تنوع واختلافات بين سلسلة

المحاضرات - الله الأب، والابن والروح القدس، وهو لا يتصور المسيحية على أنها

دين من ديانات أخرى، بل على أنها عودة الفكرة الشاملة إلى ذاتها «خارجة عن التطور

المتضمن في الديانة المتعينة، ومحقة للفكرة الشاملة عن الدين بطريقة لا تستطيع

الديانات الأخرى أن تقوم بها. وهي تعبر عن حقيقة الديانات الأخرى، وترفع ما كان فيها حقاً<sup>(1)</sup>.

#### أ- مفهوم الدين عند هيجل:

إن مفهوم هيجل عن الدين لا ينفصل عن فهم معاصريه للدين، فقد كان عصره هو عصر الإيمان الديني العميق؛ إذ كان لا بد لأي فيلسوف أن يعالج الدين وأن يخصص له مساحة في فكره، فهيردر مثلاً نظر إلى الدين على أنه ذروة «الإنسانية» وقمة النمو المتناغم للقوى البشرية<sup>(2)</sup>. ولذا نظر هيجل إلى الدين على أنه «ذلك النطاق للحقيقة الأبدية والراحة الأبدية والسلام الأبدية»، وما ذلك إلا لأننا «في الدين نسحب أنفسنا مما هو زمني مؤقت»؛ ومن ثم فإن «الدين هو بالنسبة لوعينا بذلك النطاق الذي منه كل ألغاز العالم تنحل والتناقضات الخاصة بأعمق مدى للتفكير تجد معناها وقد تكشفت بعد التحجب وحيث صوت الألم يخرس». إن كل ما يسعى إليه الإنسان «لسعادته وعظمته وفخاره يجد محوره الأقصى في الدين وفي الفكر وفي الوعي والشعور بالله؛ ومن ثم فإن الله هو بداية كل الأشياء وخاتمة كل الأشياء»<sup>(3)</sup>.

وقد اعتبر هيجل أنه لما كان الله هو موضوع الدين، فإنه لهذا هو حر حرية مطلقة، وهو يعين ذاته لأن كل الغايات الأخرى تستهدف الالتقاء في هذه الغاية القصوى وهي في حضرته تتلاشي وتكف عن أن تكون لها قيمة من ذاتها<sup>(4)</sup>. ويرى هيجل أنه في الدين وفي الله «يجد الكل تحققه، ففي الدين حيث تشغل الروح بذاتها، بهذه الغاية تنزل الأثقال عن كاهلها، أثقال كل تناه وتكسب لذاتها إشباعاً وخلصاً نهائين، فهنا لا تعود الروح تربط نفسها بشيء غير نفسها، وهذا محدود، ولكن الارتباط باللامحدود واللامتناهي، وهذه هي العلاقة اللامتناهية، علاقة الحرية وليست علاقة التزميتية أو العبودية. هنا يكون وعيها حراً حرية مطلقة ويكون في الحقيقة وعياً لأنه وعي بالحقيقة المطلقة. وهذا الشرط للحرية في طابعه كشعور هو الإحساس

(1) نفس المرجع السابق، ص 330-331.

(2) نفسه، ص 472.

(3) فريدريك هيجل: محاضرات في فلسفة الدين، ترجمة: مجاهد عبدالمنعم مجاهد، مكتبة دار الكلمة، مصر، 2001م، الحلقة الأولى، مدخل إلى فلسفة الدين، ص 23.

(4) نفسه، ص 24.

بالإشباع الذي نسميه اليُمن أو البركة، بينما كنشاط فإنه ليس لديها شيء أبعد لتفعله أكثر من تجلية جلالية الله وكشف عظمتها»<sup>(1)</sup>.

لقد اعتبر هيجل أن الإنسان يبلغ قمة حريته وقمة سعادته حينما يرتقي لإدراك اللامتناهي اللامحدود أي الله. وأن هذا الوعي بالوجود الإلهي على هذا النحو إنما هو الدين الحقيقي، وهو أسمى ما يمكن أن يفعله الإنسان. وقد أكد هيجل على ذلك حينما قال أيضا: «إن الدين يستيقظ في القلب عن طريق المعرفة الفلسفية»<sup>(2)</sup>، ورغم أن ثمة تعارضا يبدو أحيانا بين الإيمان الديني والمعرفة الفلسفية التي قد تبدو محددة بالعلة والمعلول أو بالارتباط الدائم بما هو محدد بحسب تعبير هيجل، فإنه «على صعيد الدين يمتلئ القلب بما هو إلهي، ولكن بدون حرية أو وعي ذاتي». إن المعرفة الفلسفية تلك هي التي تكسب المرء هذا الشعور بالحرية. ومن ثم نشأت الحاجة إلى التوفيق بين الدين والشعور الديني الأصيل البسيط مع المعرفة والعقل، وهيجل يرى أنه في الدين المسيحي برزت الحاجة إلى هذا التوفيق على نحو أكثر مما يوجد في الديانات الأخرى لأسباب شتى، منها:

أن الدين المسيحي كانت له بدايته الأصلية الثنائية المطلقة أو الانقسام. وقد انطلق من ذلك الشعور بالمعاناة؛ حيث يمزق الوحدة الطبيعية للروح ويقطعها إربا ويدمر السلام الطبيعي. وفيه يبدو الإنسان شريرا من مولده ويكون في حياته الجوانية في تناقض مع نفسه.

والتوفيق والحاجة إليه تنكشف لأقصى درجة من أجل الإيمان، ولكن على نحو لا يسمح للإيمان أن يكون مجرد نوع بارد، وذلك أن الروح قد خلفت بساطتها وراءها ودخلت في صراع باطني، إنها كخاطئة هي آخر في تعارض مع الحق. إنها تنسحب، تغترب عنه، والأنا في هذه الحالة من الانقسام ليست هي الحقيقة؛ ولذا فهي تطرح كمحتوى مستقل للفكر العادي، ونجد أن الحقيقة أولا تعلق السلطة.

وعندما يحدث ذلك أكون قد انتقلت إلى عالم عقلي فيه طبيعة الله وخصائص وأحوال الفعل التي تمت إلى الله تمثل للمعرفة.. وفي الشعور بالإثم وفي التأمل، في هذا فإن حريتي

(1) نفسه.

(2) نفسه، ص 25.

تنكشف لي بوضوح. ولهذا فإن المعرفة القبلية هي عنصر جوهرى في الدين المسيحي نفسه. ففي الدين المسيحي نفسه يتوجب على أن أستبقي حريتي أو بالأحرى أصبح فيه حراً؛ ففيه يكون خلاص النفس، فيه يكون التفكير بالنسبة للفرد كفرد وليس النوع فحسب غاية جوهرية. هذه الذاتية هي المبدأ الحق للمعرفة العقلية. وهكذا نجد المعرفة العقلية هي المميز الأساسي في الدين المسيحي<sup>(1)</sup>.

لقد اعتبر هيغل في ختام النص السابق أن المسيحية هي الديانة التي تمكن الفرد من ممارسة حريته في التفكير والفعل؛ ومن ثم فقد اعتبرها ديانة المعرفة العقلية، واعتبر أن المعرفة العقلية هي المميّزة لها.

ولا يظن أحد أن هيغل هنا يتحدث عن اللاهوت المسيحي بقدر ما يتحدث عن ما يتصوره فلسفياً جوهر الدين المسيحي، إن هذا هو ناتج تحليله الفلسفي للدين المسيحي وليس للاهوت كما كان سائداً في عصره؛ لأن الواقع أن هيغل لم يكن راضياً عن اللاهوت في عصره. حيث كانت هناك على الأقل أربعة أنواع من اللاهوت قابلها هيغل باستهجان حصرها الفيلسوف الهيجلي ميخائيل أنوود فيما يلي<sup>(2)</sup>:

1- اللاهوت العقلي الذي عبر عنه مفكرو عصر التنوير من أمثال «فولف»<sup>(\*)</sup> الذي حاول البرهنة على وجود الله وحقائق دينية أخرى، فذلك يستغرق في نظر هيغل أكثر مما ينبغي وأقل مما ينبغي عن الدين، فهو يفترض سلفاً تمثلات دينية (لاسيماً لله) بدلاً من اشتقاقها على نحو سليم، ومع ذلك فهو يعمل على إفقار مضمون الدين. إنه ينظر إلى الله وحده على أنه موضوع ولا يضع اعتباراً لوحدها معه ووحدته معنا في الدين.

2- رد كانط الدين إلى الأخلاق لا سيما في كتابه «الدين في حدود العقل وحده».

(1) نفسه، ص 41-42.

(2) ميخائيل أنوود: معجم مصطلحات هيغل، سبق الإشارة إليه، ص 472-473.

(\*) هو البارون فون وولف (فولف) Von Wolff فيلسوف ألماني ولد في 24 يناير 1679م، وتوفي في 9 إبريل 1754م، وكان بمثابة المتحدث الرسمي باسم التنوير الألماني وهو من تلاميذ الفيلسوف الألماني الشهير ليبتنز.

3- نظرة شليرماخر وياكوبي التي تقول إن الدين يقوم على الشعور أو الوجدان أو المعرفة المباشرة. وهذه النظرة تجعل الدين فيما يرى هيجل يضع خطوطا فاصلة في مكان فارغ.

4- اللاهوت التاريخي الذي يكتفي بسرد النظريات الدينية دون أن يعرض لحقيقتها أو عقلانيتها. ومثل هذا اللاهوت لا يهتم إلا بالدين وليس بالله.

والطريف أنه رغم موقف هيجل النقدي من هذه الصور من اللاهوت في عصره، إلا أن فلسفته تعتبر حتى من وجهة نظره «ضربا من اللاهوت» فهو في فلسفته يهتم كثيرا بالله كما أن الدين موضوعه الله. لكن فلسفة الدين عنده تختلف عن اللاهوت من النوع الأول السابق الإشارة إليه، وكذلك عن النوع الثاني والثالث؛ من حيث إنها تهتم بالدين بما هو كذلك كطريق لتمثل الله وبوصفها هي نفسها طورا في تطور الله، وطالما أن وعينا الديني وعبادتنا هي نفسها مرحلة في الوعي الذاتي لله، وهي كذلك تتضمن العقل والتصور (أو الفكرة الشاملة) لا الفهم فحسب، فهي تختلف عن النوع الرابع من اللاهوت؛ من حيث إنها تهتم بحقيقة وعقلانية الأديان<sup>(1)</sup>.

#### ب- علاقة الفلسفة بالدين:

ومما سبق نكتشف أن فلسفة هيجل والدين لديه يكادا يكونا شيئا واحدا، وهو نفسه يكشف عن مدى ذلك التقارب بينهما لديه حينما يقول: «إنهما كذلك من حيث الموضوع؛ «فموضوع الدين وكذلك الفلسفة هو الحقيقة الخالدة في موضوعيتها (الله) وليس شيئا غير (الله)، تفسير (الله). إن الفلسفة ليست كلمة عن العالم، بل هي المعرفة بذلك الذي ليس من العالم، إنها ليست معرفة تهتم بالكيان الخارجي أو الوجود التجريبي والحياة، بل هي معرفة ما هو أبدي، ما هو (الله)، وما يصدر عن طبيعته»<sup>(2)</sup>.

وإذا كان ذلك هو الموضوع المشترك بين الفلسفة والدين، فإن عمل الدين كعمل الفلسفة، وعمل الفلسفة كعمل الدين؛ حيث «إن الفلسفة لا تعمل شيئا سوى أن تفض نفسها وهي تفض

(1) نفسه، ص 473.

(2) هيجل: محاضرات في فلسفة الدين، الترجمة العربية، سبق الإشارة إليها، ص 49.

الدين، وهي تفض نفسها تفض الدين وتكشفه<sup>(1)</sup>. وهكذا ففي رأي هيغل «يصبح الدين والفلسفة شيئاً واحداً، فالفلسفة في ذاتها هي في الواقع عبادة. إنها ديانة؛ وبالطريقة نفسها تتخلى عن الأفكار والآراء لكي تشغل (بالله). ومن ثم فإن الفلسفة تتوحد وتتطابق مع الدين، والفرق هو في طريقة فريدة متميزة عن طريقة النظر للأشياء والتي تسمى ديناً على هذا النحو. والشيء المشترك بين الدين والفلسفة هو أنهما دين، وما يميزهما الواحد عن الآخر هو مجرد نوع وطريقة الدين التي نجدتهما في كل منهما»<sup>(2)</sup>.

إذن فإن الدين والفلسفة يتطابقان من حيث الموضوع المشترك بينهما وهو «الله»، ولعل هيغل يذكرنا هنا بمعظم الفلاسفة في تاريخ الفلسفة الإلهية من قبل، فمنذ أفلاطون وأرسطو نجد أنهما يعتبران أن الموضوع الأساسي للفلسفة هو تأمل الحقيقة خارج نطاق الأشياء وخارج هذا العالم المحسوس، لقد رأى أرسطو أن الوجود الإلهي هو الموضوع الرئيسي للفلسفة؛ ومن ثم فإن تأمل الإله هي المهمة الأسمى للفيلسوف، وبقدر ما يقترب الإنسان العادي من ذلك بقدر ما يكون فيلسوفاً ومدركاً للوجود الإلهي. ولعل هذه النظرة ذاتها هي ما سادت الفكر الفلسفي طوال العصور الوسطى لدى فلاسفة اليهودية والمسيحية والإسلام. فلقد اعتبروا جميعاً أن الموضوع الأسمى للفيلسوف هو «الله»؛ ومن ثم ففلسفاتهم الدينية تكاد توحد من هذه الزاوية بين الفلسفة والدين. إن موضوعها واحد هو «الله».

والحقيقة أنه رغم أن هيغل حاول في الفقرة التالية من «محاضراته في فلسفة الدين» إقرار بعض الفروق بين الفلسفة والدين، بعيداً عن هذا المحتوى المشترك لهما، إلا أنه من حيث لا يشعر عاد إلى التأكيد على وحدتهما<sup>(3)</sup>.

ولعل السؤال الآن هو: لو أن للدين نفس مضمون الفلسفة كما أشرنا عند هيغل لكن في صورة أدنى، فلماذا نحتاج إلى الدين؟! وإجابة هذا السؤال الذي جاء بلسان أنوود أحد تلاميذه المعاصرين، له عدة إجابات عند هيغل لخصها تلميذه فيما يلي<sup>(4)</sup>:

(1) نفسه.

(2) نفسه، ص 49-50.

(3) انظر: نفس المصدر، ص 51-52.

(4) ميخائيل أنوود: نفس المرجع السابق، ص 470-476.

- 1- أن الدين كان في فترات معينة مثل المسيحية المبكرة يعرض حقيقة ما مثل الحرية والمساواة بين البشر بطريقة أكثر كفاية وإقناعاً من الفلسفة المعاصرة له.
- 2- وحتى عندما لحقت الفلسفة بالدين وعرضت الحقيقة نفسها بمصطلحات فلسفية، فإن ما فعلته كان يفترض سلفاً ما أنجزه الدين. والتقدم الفلسفي في فترة من الفترات بصفة عامة أو عند الفرد يفترض سلفاً التقدم الديني.
- 3- لا يمكن الاستغناء عن الدين حتى لو لحقت به الفلسفة، فالفلسفة مقصورة أساساً على فئة قليلة من الناس، كما أنها لا هي جذابة ولا معقولة عند معظم الناس في صورتها المجردة. أما الدين فهو على العكس يجذب خيال الجماهير ويفتنها ويعرض لهم حقائق عميقة عن الكون ومكانهم فيه في صورة جذابة، حتى أن الفيلسوف ليس بحاجة إلى أن يعتبر المحاضرات والمؤتمرات بدليل كاف عن العبادة العامة.
- 4- يخدم الدين أغراض النظام الأخلاقي والسياسي، غير أن الدين والتكوين السياسي لا بد أن يكونا في تناغم وانسجام مادام ما يصوره الإنسان من قوانين ليس له سوى تأثير ضئيل على الضمير الديني.

وفي هذه النقطة الأخيرة بالذات يؤكد هيجل بالفعل أن الدين مهم جداً لدعم الدولة؛ انظر إليه يقول: «إن الدولة يجب أن تستقر على الدين؛ ففي الدين تجد أولاً أي يقين مطلق وأمان مطلق لميول الناس، والواجبات التي يجب أن يؤديها للدولة»، فضلاً عن «الإلزامات الأخرى غير الإلزام الديني يمكن التدخل فيها بالانتقاص من القوانين وتنظيمات الدولة أو الاستخفاف بالأفراد الذين يحكمون والذين هم في السلطة.. إن الدين هو وحده الذي يخمد كل هذا النقد الذاتي ويزن المبررات ويغنيها ويبث في هذا اللاتناهي الإلزام المطلق.. باختصار إن تبجيل (الله) أو الآلهة يؤسس الأفراد والأسر والدول ويحفظهم، بينما احتقار (الله) أو الآلهة يفكك أساس القوانين والواجبات ويحطم روابط الأسرة والدولة ويؤدي إلى دمارها»<sup>(1)</sup>.

(1) هيجل: محاضرات في فلسفة الدين، الحلقة الثانية من الترجمة العربية لمجاهد عبد المنعم مجاهد (فلسفة الدين)، دار الكلمة بالقاهرة، 2002م، ص 28.

ولعل هذا التقدير الشديد من هيجل للدين ودوره في حماية الأفراد والأسرة والدولة يذكرنا بما قدمه أفلاطون في محاوره «القوانين» من دولة مثالية تقوم على أمرين اثنين هما: القانون والدين، وبلغ من احترام أفلاطون لدور الدين وأهميته للدولة أن سن قانونا يحرم الإلحاد وينص على معاقبة أي فرد خارج على الإيمان الديني بأي صورة من الصور<sup>(1)</sup>. لقد اتفق هيجل مع أفلاطون في أهمية الدين لاستقرار الدولة، لكن هيجل لم تأتبه أبدا جراءة أفلاطون في هذه الدعوة الغربية بمعاينة الملحدون ومحاربة الإلحاد. لقد اكتفى هيجل بالبرهنة قدر طاقته على «أنه عندما يكون الدين هو الأساس، فإن ممارسة الصوابية يحقق الاستقرار، وأن تحقيق الواجب يصبح آمنا»<sup>(2)</sup>، وأن القوانين بالتالي يمكن أن تحترم طالما تتوافق مع الدين ولا تتعارض معه. فالإيمان الديني هو في رأيه أساس الإلزام المطلق، وهو الذي يحمي الأفراد والأسرة والدولة من الضياع والدمار.

ج- (الله) عند هيجل:

إن جوهر الفلسفة والدين إذن عند هيجل كما أشرنا فيما سبق هو (الله)، ومن ثم فإن إدراك حقيقة الله من وجهتي النظر الدينية والفلسفية مسألة ضرورية ولا غنى عنها. وإن كان الأمر بالنسبة للدين مسلم به، فإنه من ناحية الفلسفة يحتاج إلى جهد الفيلسوف حتى يصل إلى هذا اليقين الهيجلي بأن الله هو الحقيقة المطلقة.

إن بداية الدين - عند هيجل - «هي التصور الذي لم يتطور بعد للدين نفسه، ألا وهو (الله) هو (الحقيقة) المطلقة، حقيقة كل شيء، وأن الدين وحده هو المعرفة الحقة بشكل مطلق.. وبالنسبة لنا نحن الذين من قبل نمتلك الدين، فإن ماهية الله هي شيء نحن على ألفه به، حقيقته الجوهرية ماثلة في وعينا الذاتي»<sup>(3)</sup>.

(1) انظر: كتابنا، مدخل إلى الفلسفة السياسية والاجتماعية، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، عمان - الأردن، الطبعة الأولى، 2012م، ص 162.

وراجع: أفلاطون: القوانين (ك 12)، ترجمة: محمد حسن ظاظا، الهيئة المصرية العامة للكتاب بالقاهرة، ص 162 وما بعدها.

(2) هيجل: نفس المصدر السابق، ص 28.

(3) نفسه، ص 13.

وإذا كان ذلك هو منظور الدين بالنسبة لله عند المتدين، فماذا عنه عند المتفلسف؟!

يجيبنا هيغل بقوله: «إذا ما نظرنا إلى ذلك من الناحية العلمية، فإن (الله) هو أولاً اسم مجرد عام.. وأن فلسفة الدين التي هي الكشف، والتي هي الاستيعاب لله موجودة، وعن طريقها فحسب تكون معرفتنا الفلسفية بطبيعة (الله)»<sup>(1)</sup>.

وعلى ذلك فإن السؤال هو: ما هي طبيعة الله كما تكشفها المعرفة الفلسفية من وجهة نظر

هيغل؟!

يقول: «إن (الله) هو (الكلّي).. هو تام في ذاته، هو وحدة مطلقة مع ذاته.. إن الله هو الكلّي، هو العيني، هو الحافل بالمحتوى، إن (الله) هو (الواحد) الأحد وليس الواحد المقابل للآلهة متعددة بل لا يوجد إلا (الفرد الصمد) ألا وهو (الله).. إن (الله) هو (كليته هو)، والذي فيه لا يوجد حد.. والذي فيه لا يوجد تناه، والذي فيه لا توجد جزئية. إنه (الوجود) بألف ولام التعريف، المطلق المكتفي بذاته.. إنه الحقيقة الحقة الوحيدة، وكل شيء عداه ليس حقيقياً في ذاته، ليس له وجود حقيقي من ذاته. إنه الحقيقة المطلقة الوحيدة.. ومن ثم فإنه (هو) (الجوهر) المطلق...»<sup>(2)</sup>.

ولا شك أن هذا التصور التجريدي لماهية الله بهذه الطريقة إنما يبدو فيها تأثير هيغل الواضح باسبينوزا الفيلسوف الهولندي الشهير (1632-1677م) الذي كان يرى «أنه لا يوجد إلا جوهر واحد، وقد عرفه بأنه ما هو في ذاته، ويجري تصوره من ذاته، وتصوره لا يحتاج إلى تصور من أحد غيره»<sup>(3)</sup>. وقد اعترف هيغل نفسه بأن هذا التصور بهذه الطريقة التجريدية للإله إنما هو بالفعل «نزعة اسبينوزية»<sup>(4)</sup>.

ولكن السؤال هو: كيف الطريق إلى إدراك هذا الواحد-الكلّي - المطلق؟!

(1) نفسه.

(2) نفسه، ص 14-15.

(3) انظر: هامش المترجم في نفس الصفحة السابقة، ص 15 من النص.

(4) هيغل: نفس المصدر السابق، ص 15.

إنه لا طريق إلا الشعور بالإيمان في التصور العادي، لكنه بالنسبة لمن يفكرون ويتأملون ويتفلسفون سيختلف لأن طريقهم هو التفكير، والتفكير في الله فيما يقول هيجل «يعني أن ترتفع عما هو حسي، عما هو خارجي، عما هو جزئي، إنه يعني أن ترتفع إلى ما هو خالص، إلى ذلك الذي هو في وحدة مع ذاته، إنه تجاوز فوق (أو وراء) الحسي، وراء ما ينتمي إلى مجال الحواس، إلى النطاق الخالص (للكل). وهذا النطاق هو (التفكير)»<sup>(1)</sup>.

ولا شك أن حديث هيجل هنا يتقاطع مع حديث معظم الفلاسفة الباحثين عن الألوهية منذ فلاسفة منف في مصر القديمة حتى أفلاطون وأرسطو، ثم فلاسفة الدين المحدثين والمعاصرين، باستثناء كانط الذي نهانا عن هذا التفكير المجرد في طبيعة الله والبرهنة على وجوده.

والطريف أن هيجل يتفق مع هؤلاء الفلاسفة أيضا، وخاصة مع أرسطو، في أن طبيعة (الله) هي التفكير كما أن طبيعة المفكر فيه هي كذلك التفكير. يقول هيجل: «إن التفكير وحده هو نشاط (الكلية) إنه (الكل) في فعاليته، في إجراءاته.. وهذا الكلي الذي يمكن أن ينتجه (التفكير) والذي هو من أصل (التفكير)، يمكن أن يكون مجردا تماما. إذن فإنه ما يتعذر تقديره، إنه اللامتناهي، إنه محو كل حد، إنه محو كل تجزيئي»<sup>(2)</sup>.

ولا ينبغي أن يفهم من ذلك إلا أن المفكر والمُفكَّر فيه ماهيتهما الفكر، لكن بينما المفكر هو مجرد شخص، فإن المُفكَّر فيه الذي طبيعته وفعاليته هي التفكير أيضا إنما هو الله بهذه الصفات المجردة، فهو الواحد وهو المطلق وهو الكلي وهو اللامتناهي وهو الذي تنمحي معه الجزئيات.

أقول: لا ينبغي أن يفهم من ذلك أي توجه لهيجل نحو عقيدة وحدة الوجود بشكل مطلق لأنه ينكر ذلك بوضوح؛ إذن وحدة الوجود على هذا النحو «ليست موجودة في أي دين»<sup>(3)</sup>. والأفضل في رأيه «على نحو أكثر دقة تسميتها فكرة «الجوهرية». إن الله هنا يتميز في البداية

(1) نفسه، ص 17.

(2) نفسه.

(3) نفسه، ص 19.

على أنه (جوهر) فحسب. إن (الذات) المطلقة، أيضا (الروح) تظل جوهرًا.. وهي أيضا محددة ذاتيا كذات»<sup>(1)</sup>.

إن هيجل ينفي وحدة الوجود المطلقة بحديثه عن ما أطلق عليه المعرفة المباشرة والتوسط، وحينما قال بوضوح شديد: «إنني (أنا) و(الله) مختلفان الواحد عن الآخر، فإذا كان الاثنان واحدا، إذن ستكون هناك علاقة مباشرة، سيكون هناك تحرر من أي توسط، ستكون هناك وحدة بدون علاقة، أي وحدة بدون تمايز أو تباين أو فرق.. ولما كان الاثنان مختلفين فإن (الواحد) ليس ما عليه (الآخر)»<sup>(2)</sup>.

إن المعرفة الفلسفية بالله تقتضي في نظر هيجل هذا التمايز بين العارف والمعرف، بين الذات الإنسانية والذات الإلهية. يقول هيجل: «إننا حينما نتناول معرفة الله، نكون مهتمين بشكل مباشر بما له شكل قياس. إن الاثنين مختلفان، وتوجد وحدة حيث هما في (واحد) من خلال (ثالث)، هذا هو القياس.. هنا معرفة (الله) تنطرح كمعرفة تتم بالتوسط» ولكن ليس معنى ذلك الإخلال بوحادية الإله لأن «ذلك الذي هو واحد، (الواحد) لا يتعرض للتوسط، وإن أدلة وجود الله تمثل معرفة (الله) لأنها تحتوي على توسطية داخل ذاتها هي»<sup>(3)</sup>.

وهذا التمايز الذي أقره هيجل بين الذات الإلهية والذات الإنسانية العارفة إنما يعني بالضرورة أنه يرفض وحدة الوجود بالشكل المتعارف عليه، وإن نادى بأن طبيعة الله هي المطلق وهي الكل وهو الذي تتمحي معه الجزئيات. فكل هذه تعبيرات قصد بها إثبات الجوهرية الإطلاعية لله، ولم يقصد بها أن ذاته الكلية تحتوي هذه الجزئيات أو تبدو من خلالها!

إن حديث هيجل هنا عن معرفة الله عبر القياس والتوسط لا تعني أبدا أنه ممن يفضلون هذه البراهين العقلية على وجود الله، إذ إنه في مطلع محاضراته عن أدلة وجود الله قد قال صراحة: «إن أدلة وجود الله هي - إلى مدى بعيد- تقع في قبضة التشكيك فيها حتى أنها تعد شيئا عتيقا أكل عليه الدهر وشرب، وأنها تنتمي إلى ميتافيزيقا أيام ولت، إنها صحراء قاحلة قد

(1) نفسه.

(2) نفسه، ص 115.

(3) نفسه، ص 116.

هربنا منها»<sup>(1)</sup>. ولا شك أن هذه العبارة من هيغل تذكرنا بما قاله كانط عن هذه الأدلة وانتقاداته لها، لكن ما البديل عند هيغل؟!

إن البديل عند هيغل هو «الإيمان الحي» وهو «الشعور الدافئ للدين» على حد تعبيره. وهذا الإيمان الحي والشعور الداخلي بوجود إله من منظور ديني ليس بحاجة إلى أدلة عقلية لإثبات وجوده، «فالبرهنة على الحقيقة الدينية قد فقدت الكثير من المصداقية»<sup>(2)</sup>. فتلك الأدلة العقلية على وجود الله قد أصبحت معروفة، وهي قد «عفى عليها الدهر»، وهي تعد في نظر هيغل «أمرًا لا دينيًا»<sup>(3)</sup>. «لقد كانت هذه الأدلة لها ضرورتها لإشباع الفكر والعقل، لكن هذه الضرورة قد اتخذت في الثقافة الحديثة وضعًا مختلفًا تمامًا عما كانت عليه في السابق»<sup>(4)</sup>.

إن هيغل يستند في إيمانه العقلي بوجود الله على الشعور الجواني الذي لا يطرح فيه التناقض بين الفكر والإيمان؛ «لأن هذا التناقض من شأنه أن يجعل الانقسامات أشد إيلا ما في أعماق الروح»<sup>(5)</sup>.



(1) فردريك هيغل: محاضرات فلسفة الدين، الحلقة الثامنة (أدلة وجود الله)، الترجمة العربية: مجاهد عبد المنعم مجاهد، مكتبة دار الكلمة بالقاهرة، 2004م، ص 46.

(2) نفسه.

(3) نفسه.

(4) نفسه، ص 46-47.

(5) نفسه، ص 47.



## الفصل الرابع

### الألوهية وأدلة وجود (الله)

تمهيد:

أولا : نشأة التوحيد في مصر القديمة.

ثانيا: الألوهية في الفكر الهندي القديم.

ثالثا: الألوهية في حضارات الشرق القديم الأخرى.

رابعا: الألوهية في الفكر اليوناني السابق على أفلاطون.

خامسا: أفلاطون وأول براهين عقلية على وجود الإله.

سادسا: أرسطو يواصل طريق أفلاطون في البرهنة على وجود الإله.

سابعا: فلاسفة الأديان السماوية والبرهنة على وجود الله.

ثامنا: أدلة وجود الله عند الفلاسفة المحدثين والمعاصرين.



« إن الإنسان خالد نتيجة المعرفة، فهو باعتباره وحسب كائنا مفكرا لا يكون نفسا حيوانية مية، بل هو نفس خالصة حرة. والمعرفة العقلانية، التفكير، هو جذر حياته، جذر خلوده ككلية في نفسه. إن النفس الحيوانية تغرق في حياة الجسد، بينما الروح - من جهة أخرى - هي كلية في ذاتها».

هيجل: محاضرات في فلسفة الدين - ج8 (الله والفكرة الخالدة)

الترجمة العربية لمجاهد عبدالمنعم، مكتبة دار الكلمة بالقاهرة، 2004م، ص76.

« إن الله موجود في القلب؛ ففي قلب الإنسان يكمن ذلك الشاهد الذي ينطق باسم الله ويبرهن على وجوده وليس في أي ظرف خارجي من ظروف العالم الطبيعي».

ولتر ستيس: الزمان والأزل - مقال في فلسفة الدين،

الترجمة العربية لذكريا إبراهيم، الهيئة المصرية

العامة للكتاب، 2013م، ص294.

« إن الدين سكونيا كان أم حركيا، يعتبر الله قبل كل شيء كائنا يمكن أن يكون على اتصال بنا، وهذا ما يعجز عنه إله أرسطو الذي أخذ به معظم الذين أعقبوه مع شيء من التبديل...».

هنري برجسون: منبع الأخلاق والدين، ترجمة: سامي الدروبي

وعبدالله عبدالدايم، الهيئة المصرية العامة للكتاب بالقاهرة،

2010م، ص205.

« النبوة أو الوحي هي المعرفة اليقينية التي يوحى الله بها إلى البشر عن شيء ما. والنبى هو نفس ما يوحى الله به لأمثاله من الناس الذين لا يقدرن على الحصول على معرفة يقينية به، ولا يملكون إلا إدراكه بالإيمان وحده...».

سبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة: د. حسن حنفي، الهيئة

المصرية العامة للتأليف والنشر بالقاهرة، 1971م، ص123.



تمهيد :

إن البحث عن مبدع لهذا الوجود وأصل له بدأ بلا شك منذ بداية الخليقة، فقد فطر الإنسان على التساؤل، وكانت أولى تساؤلاته عن هذا الوجود الإلهي. وقد تراوحت إجابات الإنسان على هذا التساؤل بين الإجابات المغلفة بالأساطير والأسرار وبين الإجابات المشفوعة بالأدلة العقلية والبراهين، والكثير من هذه الإجابات كانت بمثابة حدوسا للإيمان بإله واحد أبدع هذا الوجود دون حاجة لمادة سابقة.

ومن هنا فليس صحيحا تماما ما جرت عليه عادة الكثير من الباحثين حول الألوهية من أن «الإنسان قد ترقى في العقائد، كما ترقى في العلوم والصناعات، فكانت عقائده الأولى مساوية لحياته الأولى، وكذلك كانت علومه وصناعاته»<sup>(1)</sup>. وقد دللوا على ذلك - على حد تعبير عباس العقاد - «بالمشاهدات التي أحصاها علماء المقابلة والاجتماع»؛ حيث «توافي كلها إلى نتيجة يجمعون عليها، وهي أن الإيمان بالأرواح شائع في جميع الأمم البدائية، وأن الأمم التي تجاوزت هذا الطور إلى أطوار الحضارة وإقامة الدولة لا تخلو من مظاهر العبادة الطبيعية، وعبادة الكواكب على الخصوص، وأن عبادة الأسلاف تتخلل هذه الأطوار المتتابعة على أنماط تناسب كل طور منها حسب نصيبه من العلم والمدنية، أما التوحيد فهو نهاية تلك الأطوار كافة في جميع الحضارات الكبرى، فكل حضارة منها آمنت بإله يعلو على الآلهة قدرا وقدرة وينفرد بالجلالة بين أرباب تتضاءل وتخفت حتى تزول أو تحتفظ ببقائها في زمرة الملائكة التي تحف بعرش الإله الأعلى»<sup>(2)</sup>.

(1) عباس محمود العقاد: الله، دار نهضة مصر بالقاهرة، الطبعة التاسعة، 2012م، ص 13.

(2) نفسه.

وانظر: علي سامي النشار، نشأة الدين - النظريات التطورية والمؤلهة، مكتبة الخانجي بمصر، بدون تاريخ، ص 30 وما بعدها.

إن قضية الإيمان بالألوهية في اعتقادنا قد تراوحت بين الإيمان بالإله والواحد والآلهة المتعددة سواء كانت بتأليه الظواهر الطبيعية أو بتأليه الأشخاص أو حتى بتأليه الحيوانات والكائنات الحية المختلفة، وقد بدأ ذلك في معظم الحضارات في آن واحد. وإن حدث التطور في بعضها مما أطلق عليه مظاهر العبادات البدائية إلى طور العبادة في طور التحضر والمدنية، فإن ذلك لم يمنع من وجود تلك الحدوس التي تجاوزت هذه العقائد السحرية أو التعددية إلى حدس وجود الإله الواحد والاعتقاد فيه رغم صور التعدد التي شاعت في هذا العصر أو ذاك، أو في ذلك الطور الحضاري أو ذاك.

وليس أدل على ذلك من أنه مع بزوغ أول حضارة بشرية في الوجود وهي الحضارة المصرية القديمة كانت كل هذه الصور للعقيدة موجودة في آن معا؛ حيث إنه كان هناك ذلك الظن السائد بأن التوحيد الإلهي لم يظهر في مصر إلا في عهد ملكها الفيلسوف أخناتون فيما بين عامي 1369-1353 ق.م. ولكن الحقيقة التي أثبتتها الدراسات العلمية والأثرية «أن التوحيد ظهر في مصر منذ زمن قديم جدا منذ حوالي 10500 عام قبل الميلاد، وأنه كان توحيدا مفاده أن الله يتجلى في كل شيء». إن المفهوم الصحيح للمعتقد المصري منذ تفتح وجه التاريخ وأشرق نور العقل أن الإله واحد لا شريك له، خالق كل شيء، وأنه هو الله منذ البدء ولم يكن يوجد شيء، وهو الواحد الأزلي وأن الله هو الأبدية، وهو خفي لا يستطيع أحد أن يتصوره أو يبحث عن شكله، وأن أسماء الله بلا عدد ولا نهاية؛ وأن الله هو الحق، والله هو الحياة، والله لم يولد قط، وأن الله يخلق ولم يُخلق، والله هو الخالق لكل ما وجد في العالم وما يوجد فيه وما سوف يوجد، وأن الله مد السموات وأنشأ الأرض، وأنه إذا صدر من الله كلمة تحققت فوراً (أو كانت في التو)، وأن الله رحيم بهؤلاء الذين يقدرونه، وأن الله يعرف من يعرفه، وأن الله يكافئ من يخدمه، وأن الله يحمي من يتبعه (أي يتبع طريقه ويسير على منهاجه).. الله هو الأب والأم إلى آخر ذلك من معان زاقية.. وعلى مدى التاريخ المصري كله، وقد فضت مصر أغلب آثارها، لم يظهر تمثال واحد للإله الأعظم، إنما كانت التماثيل للملوك والناس والرموز ولم يكن ثمة تمثال واحد للإله الذي آمنوا بأنه لا شكل له ولا صورة ولا هيئة وأنه لا يمكن لأي إنسان أن يتصوره»<sup>(1)</sup>.

(1) المستشار محمد سعيد العشماوي: الأصول المصرية لليهودية، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، 2004م، ص 21-22.  
وانظر أيضا: في نفس المرجع ص 289، ص 298.

إن هذه الصورة التوحيدية للعقيدة المصرية منذ فجر التاريخ بدت في كل المذاهب التأليهية في مصر القديمة، وهذا ما ستوضحه التفاصيل الآتية:

### أولاً: نشأة التوحيد في مصر القديمة

إن أقدم صورة للتأليه في مصر قدمها مفكرو مدينة أون أو مدينة الشمس هليوبوليس القديمة؛ حيث يرجع هذا المذهب إلى حوالي القرن الرابع والعشرين قبل الميلاد؛ حيث الإيمان بالإله أتوم بوحديته على رأس التاسوع الإلهي الذي عنه صدر كل الوجود بما فيه من عوالم وكائنات حية وجماد<sup>(1)</sup>. انظر إلى ما ورد في كتاب الموتى معبراً عن ذلك المذهب في حوالي 2000 قبل الميلاد: «إن الإله «أتوم» في شروقه (الواحد الوحيد) أتيت إلى الوجود في «نون».. أي «رع» الذي نهض في البدء وحكم، قد صنع.. إن الإله العظيم الذي أولد نفسه.. إنني أنا هو في الصدارة من الآلهة»<sup>(2)</sup>.

وجاء في نفس السياق: «وإن كان ذلك بصورة فيها ما يشبه الحدس الإعجازي في هذه الفترة السحيقة من تاريخ العالم، ما يسمى بالمذهب المنفي الذي أكد فيه مفكرو مدينة منف أن الإله الخالق «بتاح» هو الذي فكر ودبر قبل أن يخلق ويعمر، وأنه قد شمل الكون برعايته ورسم لكل ما في الوجود قدره. إنه كان العقل المقدس الذي فكر ونطق فكان الوجود وكانت الموجودات. انظر إلى هذا النص المنفي البديع: «وهكذا إنما هو في الأصل قلب (أو عقل) أرسل الأرباب جميعاً، وإنما هو كان لسان أزل جرى على ترديد ما قدره الفؤاد.. فعن طريق «الفكر» إذن و«النطق» من بعده بدأ الخلق، فخلق الأرباب جميعاً وأتوم وتأسوعه أيضاً، ثم حدث أن أفضت كل كلمة ربانية تدبرها العقل (الإلهي) وأمر بها اللسان، إلى أن تتابع خلق الأنفس وتقرر شأن الأطياف الحوارس وتوفرت الأقوات جميعاً، الخيرات جميعاً، وتقرر ما

(1) انظر: د. مصطفى النشار: الفكر الفلسفي في مصر القديمة، الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة، 2004م، ص 27.

(2) كتاب الموتى: الفصل (17)، نص (1)، ترجمه عن الهيروغليفية: السير والس بدج، ونقله إلى العربية: د. فيليب عطية، مكتبة مدبولي بالقاهرة، 1988م، ص 41-42.

يسحب من أمور الناس وتقرر ما يكره، وحق أن توهب الحياة لمن يعمل بالسلم والفناء لمن يتحمل بالإثم..»<sup>(1)</sup>.

إنه الإيمان إذن بالإله الواحد الخالق لكل شيء في الوجود، والذي جاز خلقه لهذا العالم بمجرد أن فكر وتدبر، ثم نطق فكان الوجود بكل ما فيه بالتتابع من آلهة التاسوع حتى النفوس والأطياف الحوارس وكل الخيرات المادية التي تساعد البشر على الحياة.

ولا شك أن صدق هذا النص المنفي العظيم والمعجز؛ لأنه قرر ولأول مرة في تاريخ البشرية أن الله الواحد لم يكن محتاجا لخلق العالم إلا التفكير وإرادة الخلق فكان «كن فيكون». وهي ذات النظرية التي أكدتها كل العقائد السماوية المنزلة فيما بعد، وهي التي تمثل قمة النضج في علاقة الإله الواحد بالعالم الذي أبدعه.

أقول بلا شك: إن هذا النص المنفي قد وجد صداه في المذهب الواسطي (وهو نسبة إلى مدينة واسط) المصرية القديمة (الأقصر حاليا)؛ حيث يؤكد أصحابه أن إلههم المقدس الواحد الأحد «أمون» هو «الذي صدر عنه نون، وأنه من هدي الخلائق أجمعين، وأنه هو الذي أنجب من استولدوا الشمس من الأرباب الأولين، وأنه من استكمل ذاته في هيئة آتوم، وأنه رب العالمين وأنه بداية الوجود»<sup>(2)</sup>.

وبالطبع فإن التوحيد عند أخناتون إذن لم يأت من فراغ، وأن ما أحدثه يعد ثورة شاملة في العقيدة الدينية في مصر القديمة كانت له أصوله وتداعياته. لقد رأى أخناتون الحق في أن يصور إلهها واحدا أعظم تطل سماؤه حانية من عل فوق جسم الأرض، وقد غير من طرق العبادة التقليدية، وهذا هو مكنن ثورته؛ لأنه رأى أن عبادة هذا الإله الذي أطلق عليه «آتون» إنما تكون في الهواء الطلق، وأن أخناتون ليس إلا مكرسا لخدمة هذا الإله. لقد تميزت العقيدة الأخناتونية بالدعوة إلى هذا الإله الواحد على أنه الإله الذي ينبغي أن يعبده البشر جميعا في كل مكان؛ إنه

(1) نقلا عن: ترجمة د. عبيد العزيز صالح: فلسفات نشأة الوجود في مصر القديمة، دراسة نشرت بمجلة «المجلة»، العدد 26- القاهرة، فبراير 1959م، ص 41.

(2) نقلا عن: ترجمة د. عبدالعزيز صالح، نفس المرجع السابق، ص 44.

كما يقول في قصيدته الشهيرة: «الإله الواحد الحي لجميع الكون، إنه الأب المحب للناس جميعا، في مصر وسوريا وجميع أقطار الأرض»<sup>(1)</sup>.

والطريف في الفكر اللاهوتي المصري أن كل هذه المذاهب التوحيدية ربما تنبع أو ربما تنماس أو تتقاطع مع عقيدة دينية راسخة تدعو للإله الواحد وتعتبر في نظر الكثيرين، سواء من دارسي التراث المصري<sup>(2)</sup> أو من دارسي الديانات، وخاصة في أوربا العصور الوسطى، إحدى الديانات الأربعة الموحدة بالإضافة إلى اليهودية والمسيحية والإسلام<sup>(3)</sup>، تلك هي الديانة الأوزيرية المنسوبة إلى أوزير لدى علماء المصريات أو نسبة إلى تحوت قرينه الذي أطلق عليه اليونانيون هرمس Hermes أو النبي إدريس عند المسلمين، وهي ديانة وجدت منذ ما لا يقل عن عشرة آلاف عام واستمرت على مدى التاريخ<sup>(4)</sup>. ورغم تعدد الآراء بشأن الديانة الهرمسية إلا أنها تعود بلا شك إلى هرمس - تحوت المصري وإن لم تكتب نصوصها إلا بين القرنين الثاني والثالث الميلاديين باللغة اليونانية في عصر الإسكندرية وفي فترة وجود سابقة قليلا على فيلسوف الإسكندرية المصري الكبير أفلوطين السكندري (205-270م)<sup>(5)</sup>.

أما بخصوص تصورهم للألوهية فإنه يغلب عليه الطابع الصوفي السلبي الذي دائما ما يرى دعائه الألوهية أكبر من أي تصور إنساني لها. إذ إن أي صفة تقريرية للإله من الخير أن نبتعد عنها حتى ننفي عنه أي طبيعة جسمانية، فالإله عندهم «إنما الحد الذي لا حد له، أو الكائن الذي

(1) نقلا عن: د. مصطفى النشار: فكرة الألوهية عند أفلاطون، الدار المصرية السعودية بالقاهرة، الطبعة الرابعة، 2005م، ص 20 - 21.

وراجع أيضا: دراستنا: أخناتون - الملك الفيلسوف التي نشرت بكتابتنا: فلاسفة أيقظوا العالم، الطبعة الأولى، بدار الثقافة للنشر والتوزيع بالقاهرة، 1988م، ص 21 وما بعدها.

وكذلك: انظر: هنري توماس: أعلام الفلاسفة - كيف نفهمهم؟ ترجمة: د. سامي الدروبي، الهيئة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر بالقاهرة، 1972م، ص 7 - 14.

(2) المستشار محمد سعيد العشماوي: نفس المرجع السابق، ص 89.

(3) د. وديع بشور: ديانات الأسرار، دار المرساة للطباعة والنشر والتوزيع، سوريا - اللاذقية، 2006م، ص 14.

(4) المستشار محمد سعيد العشماوي: نفس المرجع، ص 274.

(5) انظر: ما كتبناه عن التيار الهرمسي في كتابنا: مدرسة الإسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقي والفلسفة اليونانية، دار المعارف بالقاهرة، 1995م، ص 110 - 129.

يحوي كل شيء ولا يحويه شيء<sup>(1)</sup> «إن الله هو العقل الخالق المتحد مع الكلمة والذي يحيط بالأفلاك ويبرمها بدواره، جعل ما خلقه يدور، جعلهم يدورون من بداية لا حد لها إلى نهاية لا نهاية لها»<sup>(2)</sup>. إنه «العقل والكلمة الوجود، كمال من كمال حامل لذاته، حر من كل جسمه، من كل خطأ لا يمس به الجسم ولا يلمس، نفسه في نفسه، حاويا لكل شيء، حافظا ما هو موجود ضياؤه بالتشبيه هي الصلاح والصدق، نور يفوق النور ونموذج النفس الأعلى..»

إذن ما هو الله؟! ليس هو أي واحد من هؤلاء؛ لأنه من يوجههم، الكل وكل واحد وكل شيء مما هو كائن، ولم يترك شيئا آخر لم يكن..

إذن ماذا تقول أن يكون الله؟! الله ليس العقل، بل هو علة العقل، الله ليس روحا بل علة وجود الروح، الله ليس النور بل علة وجود النور. لذلك يجب على المرء أن يكرم الله بهذين الأسمين (الصالح - الأب).. اسمان يعودان إليه وحده ولا أحد غيره»<sup>(3)</sup>.

وهكذا فإن هذا اللاهوت السلبي - إذا ما استخدمنا اصطلاح ولترستيس في «الزمان والأزل» - هو السائد عند الهرامسة. إنهم لا يفضلون وصف الإله بأي صفة إيجابية، لكن هذا لا يعني أنهم يوحدون بينه وبين المجهول أو العدم، بل هو الوجود الحقيقي وأصل كل وجود. كل ما هنالك أن الإله في رأيهم «لا يشبه إلا ذاته وحده»، وأن «الوحدانية هي مصدر وجذر الكل وفي كل الأشياء أصل ومصدر، وبدون هذا المصدر يكون العدم، بينما المصدر ذاته ليس من شيء غير ذاته»<sup>(4)</sup>.

إن الإله عند الهرامسة ببساطة «فوق أي اسم، وهو الخفي وهو الأكثر ظهورا» في ذات الوقت؛ إذ «ليس هناك شيء ليس هو لأن الكل هو وهو الكل. ولذلك له كل الأسماء لأنها جميعا لأب واحد. ولهذا هو ذاته ليس له اسم لكونه أباهم جميعا»<sup>(5)</sup>.

(1) نفسه، ص 124.

(2) الكتابات الهرمسية (1) بوماندريس يراعي البشر: (11)، نقلا عن الترجمة العربية المنشورة بكتاب وديع بشور، سبق الإشارة إليه، ص 63.

(3) الكتابات الهرمسية (2) إلى اسكليبيوس: (11هـ - 14أ)، نفس الترجمة السابق الإشارة إليها، ص 75-76.

(4) نفس المصدر (4)، الكاس (10)، ص 83.

(5) نفس المصدر (5) الله الخفي والأكثر ظهورا (10)، نفس الترجمة، ص 88.

إن هذه الوحدانية وأيضاً التكرار في محاولة تسمية وفهم طبيعة الإله كلها تؤكد إيمان الهرامسة بهذا الإله الواحد الأحد، الذي وإن تعددت أسماؤه أو تشابهت علينا صفاته فهو هو، ولا يوجد إلا هو، وما الأشياء إلا تجليات لما هو. ومن ثم فهو الخفي، وهو الأكثر ظهوراً في ذات الوقت لمن يعرف طبيعته الحقة.

### ثانياً: الألوهية في الفكر الهندي القديم

تتعدد صور الألوهية في الهند بتعدد دياناتها، والتي يعود بعضها إلى الألف الرابعة قبل الميلاد. ولعل أقدم النصوص التأليفية الهندية هو كتب «الفيدا المقدسة»، وخاصة كتاب «ريك (أورج) «فيدا» الذي يعد أقدم كتاب مقدس عرفه العالم كما أجمع على ذلك الكثير من مؤرخي الأديان<sup>(1)</sup>. وحتى بعد أن تحولت الهند من التراث الفيدي إلى التراث الهندوسي نسبة إلى الهندوسية وهي الديانة الرئيسية في الهند، ظل الهنود يؤمنون بأهمية وقداسة التراث الفيدي؛ إذ إن كل هندوسي يوليه قدره من الإجلال، ولا ينسب صفة الهرطقة إلا إلى أولئك الذين ينكرونه صراحة من أتباع الجينية أو البوذية أو السيخ، فهم وحدهم الذين ينظر إليهم على أنهم هرطقة<sup>(2)</sup>.

وعلى ذلك يؤمن أتباع الهندوسية بأعداد هائلة من الآلهة داخل مجمع الآلهة الهندوسي، «فهناك أولاً آلهة الفيديا، وهي تنقسم إلى عدة أجيال أقدمها آلهة السماوات والأرض، والجيل الثاني يشمل على قوى إلهية سماوية وأرضية، من أهمها أندرا إله العاصفة، ومثرا إله الشمس، وأجنى إله النار، وسوما إله شراب السوما (الهوما). والجيل الثالث من الآلهة الهندوسية يشتمل على براهما وفشنو وشيفا، وهو الجيل الذي ظهر بعد وصول الآريين إلى الهند. ويمثل هذا

(1) انظر: لويس صليبا: أقدم كتاب في العالم، ريك فيدا، دراسة وترجمة: دار ومكتبة بيبليون، لبنان، 2005م، ص 22-24.

(2) جفري بارندر: المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ترجمة: د. إمام عبدالفتاح إمام، سلسلة عالم المعرفة، (173) الكويت، 1993م، ص 136.

الثالث الخلق والبقاء والفناء. أما الجيل الرابع فهو آلهة الأوينشاد، وهي آلهة مجردة تأخذ ألقاب الإله الواحد، الواحد أبعد الخلق وغير ذلك من الألقاب الفلسفية الدينية<sup>(1)</sup>.

وتعتبر الآلهة براهما وفشنو وشيفا من أهم الآلهة المعبودة في الهندوسية؛ حيث براهما يخلق وشيفا يدمر وفشنو يحافظ على العالم<sup>(2)</sup>.

ورغم تعدد الآلهة في الديانة الهندوسية، إلا أن البراهمانية قد تطورت، واتجهت إلى عبادة إله واحد من بين عدة آلهة على أنه الإله الأعظم، هو البراهما واسم البراهما، مشتق من جذر تدور دلالاته حول النمو أو النشاط أو الطاقة والقوة الإلهية، ثم أصبحت تدور مؤخرًا على الروح وعلى أساس الكون أو العالم. وللكلمة كمصطلح ديني عدة معانٍ في الهندوسية فهي تشير أولاً إلى الإله الشخصي براهما في التعاليم الهندية المتأخرة، وتشير ثانياً إلى البراهمانيين، وهم طبقة الكهنة الذين يكونون الطبقة الأولى من نظام الطبقات الديني الهندي، وتشير ثالثاً إلى مفهوم البراهما الذي يقصد به روح العالم أو الكون وهو قوة أولية وغير مشخصة محايدة في جنسها وهي متحركة ومعينة للجميع، وهو الحقيقة والضمير واللانهاية أو الأزلية، وهو المبدأ الأول غير القابل للوصف وغير مادي ويوصف بالسلب وليس بالإثبات، وهو الآلهة جميعاً بل هو يحتوي الإنسان أيضاً فالكل براهما وبراهما هو الكل<sup>(3)</sup>.

وقد بدأ هذا التوجه نحو التوحيد في المرحلتين الثانية والثالثة من تطور الفكر في «رج فيدا»؛ حيث الانتقال من التعددية الطبيعية إلى التوحيد، ومن ثمّ إلى الاعتراف بالإله الواحد. هذا الاعتراف الذي يشكل العقيدة الفلسفية الرئيسية للفيدا، والتي ستنقل بعد ذلك إلى الأوبانيشاد وإلى الفيदानتا التي هي أرقى منهج للفكر الفلسفي الهندي<sup>(4)</sup>.

(1) د. محمد خليفة حسن: تاريخ الأديان - دراسة وصفية مقارنة، بدون دار نشر، القاهرة، 2000م، ص 65-66.

وراجع: D.L. Carmody, Chamans, Prophets and Sages, Introduction to World Religions, Wadsworth Pub. Co., Belmont, 1985, P. 251.

(2) د. محمد خليفة حسن: نفس المرجع السابق، ص 66.

(3) نفسه، ص 64-65.

(4) رادا كرشنا ود. شارلز مور: الفكر الفلسفي الهندي، ترجمة: ندرة اليازجي، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر، بيروت، 1967م، ص 44.

ففي النشيد الموجه إلى فارونا (رئيس آلهة النظام الطبيعي والأخلاقي) يقول كتاب «الرج فيدا» في طبيعة الإله الواحد إنه «هو الذي أوجد الليل والنهار بفنه السحري، هو المرثي للجميع.. إنه يشبه راعيا قويا.. هو الذي يقيم عوالم الحياة، ويعرف الأسماء الخفية العجيبة لأشعة الصباح، ويزدهي بالحكمة والتعقل كلما أنتجت السماء شكلا جديدا مختلفا، فيه تتركز كل الحكمة»<sup>(1)</sup>. وفي أنشودة فيشفا كارمن (صانع الكل، خالق الكون) يصفونه بأنه «الصانع المدبر، صاحب الحضور الرفيع، هو الأب الذي صنعنا، المدبر الذي يعرف كل الشعوب وكل الأشياء الكائنة، إنه أقدم من الأرض والسماء»<sup>(2)</sup>.

وفي نشيد من أناشيد «أوبانيشا موندাকা» يوصف الإله بأنه «الذي لا يرى ولا يوضع في اليد، وهو بدون عائلة وبدون قبيلة، بدون نظر أو سماع، بدون يد أو قدم، هو أبدي موجود في كل مكان، ماض في كل زمان، كثير الذكاء؛ ذلك هو الذي لا يغني، الذي يدركه الحكيم ويعلم أنه أصل الموجودات»<sup>(3)</sup>.

إن الصفات السالبة التي يوصف بها الإله هنا سمة من سمات التأليه السلبي الذي ينفي كل الصفات البشرية عن الإله فرغم أنه واحد مشخص إلا أنه «غير موجود وهو سماوي ولا شكل له». وإذا سألنا عن علاقته بالعالم لأجابتنا أنشودة أخرى أنه «منه ينبعث التنفس، العقل، وكل الحواس.. النماء رأسه، القمر والشمس عيناه.. منه تنطلق النار ومحروقاتها هي الشمس، ومن القمر ينطلق المطر، ومن الأرض الأعشاب، والمذكر يسكب البذرة في الأثني. مخلوقات عديدة تنتج عن الشخص، وعنه تنتج أيضا الآلهة العديدة، والأجرام، الناس والقطعان والطيور»<sup>(4)</sup>. وفي أنشودة تالية هو «البين مع أنه الخفي ويدعي المتحرك في الخفاء، إنه المسكن العظيم وفي داخله وضع كل ما يتحرك ويتنفس ويغمز، هو الكائن واللا كائن... هو براهمان الذي لا يفنى إنه الحياة والكلام والعقل، هو الحقيقي، هو الخلود.. إنه مشرق وهو نور الأنوار، هو الذي يعرفه عارفو الروح»<sup>(5)</sup>.

(1) نقلا عن: المرجع السابق، ص 45-46.

(2) نقلا عن: نفس المرجع، ص 47.

(3) نقلا عن: نفس المرجع، ص 93.

(4) نقلا عن: نفس المرجع، ص 94-95.

(5) نفسه، ص 96-97.

وقد عبرت «أوبانيشاد سفينا سفاترا» عن طبيعة الإله وعلاقته بالعالم تعبيراً أكثر وضوحاً حينما قالت عن إله العالم المتنوع الواحد إنه «هو الله الذي إليه يعود العالم كله، بدايته ونهايته»<sup>(1)</sup>. وإذا كان ثمة عالم طبيعي فيه التنوع والتعدد والمظاهر المادية فإن عقيدة وحدة الوجود تظل برأسها في نصوص هذا الأوبانيشاد، حينما تقول: «يجب أن نعرف أن الطبيعة وهم، وأن رب الأرباب هو صانع الوهم، هذا العالم كله تتخلله الأشياء التي هي جزء منه.. إنه خالق الكل، خالق كل شيء متنوع، حاوي الكون كله.. هو الذي يغلف العالم كله باستمرار، مالك الصفات، كلي المعرفة، عمله يدور لأنه يحكمه، هو الذي يعتبر أنه الأرض والماء والنار والهواء والقضاء»<sup>(2)</sup>.

وقد صنف ولتر ستيس لاهوت الأوبانيشاد في الفكر الهندي بأنه أول من قدم مذهب الألوهية السلبية. إنها تعني الاعتقاد بأن الله غير قابل للوصف؛ وذلك لأن الخبرة الدينية به إن لم تكن عن طريق التصوف والإشراق الصوفي، فإن الإنسان يعجز عن وصف الإله على أن وصفه يعني أنه يحطم فيه الطابع الفريد المميز<sup>(3)</sup>. وإذا كانت «الأوبانيشاد» قد قالت على لسان مؤلفيها: إن براهمان غير قابل للفهم، فإن أحداً لا يستطيع أن يدركه أو يحيط به فإن القديس اثناسيوس في المسيحية يتفق في عقيدته الدينية مع الأوبانيشاد حينما يقول: «إن الآب لا يقبل الفهم، والابن لا يقبل الفهم، والروح القدس لا يقبل الفهم، ولكن ليس هناك ثلاثة أشياء لا تقبل الفهم، بل شيء واحد فقط لا يقبل الفهم»<sup>(4)</sup>.

وبالطبع فإن معنى عبارة «غير قابل للفهم» في الأوبانيشاد أو «لا يقبل الفهم» في حديث اثناسيوس أن الله غير قابل للإدراك عن طريق التصورات العقلية؛ حيث إن كل صفة إيجابية تقدم تصوراً. وفي الحقيقة أنه لا يستطيع أي امرؤ أن ينسب إلى الله أي محمول أو أي صفة حتى ولو كانت صفة الوجود.. والإله أسمى من تلك التصورات البشرية. إن الإله غير قابل للفهم أو للإدراك العقلي الاستدلالي، وليس معنى ذلك أنه غير قابل للإدراك على الإطلاق؛ لأنه في نظر

(1) نفسه، ص 142.

(2) نفسه، ص 142-146.

(3) انظر: ولتر ستيس: الزمان والأزل، سبق ذكره، الترجمة العربية، ص 91-101.

(4) نفسه، ص 102.

أتباع هذا اللاهوت السلبي قابل للإدراك عن طريق الحدس. إن عدم قابلية الله للإدراك العقلي ليست صفة مطلقة من صفات الله على نحو ما هو في صميم ذاته، بل هي صفة نسبية بالقياس إلى عقولنا فقط<sup>(1)</sup>.

وربما نفهم طبيعة هذا اللاهوت السلبي، أو الألوهية السلبية التي تأخذ بسلب الصفات أو التصورات العقلية عن الله حينما نقرأ جيداً الآية الكريمة: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾<sup>(2)</sup>.

والمعروف أنه قد انبثقت عن البراهماتية الهندوسية ديانتان أخريتان هامتان هما البوذية والجنينية. أما البوذية فهي نسبة إلى جوتاما بوذا (563-483 ق.م)، ورغم أنها تمثل حركة إصلاح ديني وفلسفي في الهندوسية، إلا أنها ركزت على اعتماد طريق للخلاص لا يستند على إيمان واضح بالألوهية، بل على الإيمان بضرورة الخلاص من خلال اجتياز الطريق ذي الشعب الثمانية:

- 1- الاعتقاد الصحيح.
- 2- القرار الصحيح.
- 3- الكلام الصحيح.
- 4- الأفعال الصحيحة.
- 5- الحياة الصحيحة.
- 6- التطبيق الصحيح.
- 7- الأفكار الصحيحة.
- 8- التأمل الصحيح<sup>(3)</sup>.

(1) نفسه، ص 109-111.

(2) الشورى: 11.

(3) انظر: كارل ياسبرز: فلاسفة إنسانيون، ترجمة: د. عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت، الطبعة

الثالثة، 1988م، ص 76.

وذلك للوصول إلى حالة «الترفانا»، وهي الحالة التي يبلغ فيها الإنسان درجة الكمال وتتخلص روحه من حياة الأرض، وتكون قادرة على اجتياز عتبة الترفانا وهي عملية إعادة الميلاد، وهي حالة السلام الدائم والسكون التام للروح، وقد قيل إن بوذا نفسه قد دخل الترفانا حوالي عام 480 أو 453 ق.م.<sup>(1)</sup>

أما الجينية ومؤسسها مهافيرا الذي عاش في الهند حوالي منتصف القرن السادس قبل الميلاد والذي يعتبر معاصرا لبوذا مؤسس البوذية، فهي نسبت إلى الجيناس؛ أي «المتصرون»، وهم الأبطال القديسون الذين يرشدون الناس إلى طريق الخلاص.<sup>(2)</sup>

وهي أيضا ليست ديانة تأليهية بقدر كونها ديانة أخلاقية تدعو إلى اللاعنف والزهد في مطالب الحياة الدنيوية. إن الجينية تقوم على مسلمة مفادها أن لا شيء قابل للتدمير؛ وذلك لأنه لا شيء يخلق من لا شيء<sup>(3)</sup>. «ولقد أنكرت الجينية بوجه عام سلطة كتب الفيدا؛ ومن ثم آلهة الفيدا حيث اعتبر أتباع الجينية أن الوثوق في قوة الآلهة مثل: إله السماء، إله العواصف، إله الرعد»... إلخ مسألة وهمية. إنهم حاولوا البحث عن الحقيقة وجوهر الأشياء بعيدا عن فكرة الآلهة<sup>(4)</sup>. إن الآلهة في الجينية تخضع لقانون الكارما والتجسيد في أشكال مختلفة من الوجود؛ ولذلك فهي ليست بذات تأثير في أحداث العالم أو في تحقيق الخلاص. ورغم اعتراف الجينية بوجود هذه الآلهة منعدمة التأثير، فهم - وكما أشرنا فيما سبق - لا يعتقدون في وجود إله أزلي خالق ومدبر للعالم، فالكون يسير حسب القوانين الطبيعية والأخلاقية الموجودة فيه<sup>(5)</sup>.

(1) انظر: د. محمد خليفة حسن: نفس المرجع السابق، ص 80-89.

ويمكنك مراجعة: *Buddhist Scriptures, Selected and Translated by Edward Conze*,  
Benguin. Books, England 1976.

وأيضاً: بوذا: الدامابادا The Dhammapada، ترجمة: سعدي يوسف، دار التكوين، دمشق، 2010م.

(2) د. محمد خليفة: نفسه، ص 96.

(3) Jyoti Prasad Jain: Religion and Culture First ed 1975, P. 33.

وانظر: رسالة الماجستير التي أعدتها تلميذتي إيمان الأمير شاهين، مفهوم النفس في الفكر الجيني، بحث غير منشور، كلية الآداب - جامعة القاهرة، 2014م، ص 84.

(4) إيمان الأمير شاهين: نفس المرجع السابق، ص 52.

(5) د. محمد خليفة: نفس المرجع السابق، ص 105.

## ثالثا: الألوهية لدى حضارات الشرق القديم الأخرى

وربما يجدر بنا أن نكتفي بهذين المثالين على تصورات الألوهية والإله الواحد لدى الحضارات الشرقية القديمة؛ حيث إن تصورات الألوهية في الحضارات الشرقية الأخرى لم تخرج عن هذه التصورات التي وجدت في مصر القديمة والهند القديمة، اللهم إلا في درجة وضوح تصور الألوهية؛ فالحضارة الصينية لم تشهد فلسفات تأليهية بقدر ما شهدت فلسفات أخلاقية لتصورات دينية تحض الإنسان على العمل احتراماً للسماء كما عند الكونفوشية<sup>(1)</sup>، واحتراماً للطاو (الطريق) كما عند الطاويين<sup>(2)</sup>. أما الحضارة الفارسية فقد لخصت رؤيتها للألوهية في تقديس ثنائية الخير والشر (أهورا مازدا وأهريمان)، وإن مال زرادشت كبير زعماء الديانات الفارسية إلى تقديس أهورا مازدا فقط باعتباره إله الخير ومفيض الوجود وخالق الكون. فأهورا مزدا عند زرادشت والزرادشتيين هو الإله الأعظم، القديم الأزلي، الذي لم يولد ولن يموت وهو علة العلل وروح الأرواح الذي لا يرى ولا يُنظر وهو خالق الكون كله والملائكة الأبرار وخالق الجنة والنار وكل ما على الأرض، وهو أب الإنسان وخالقه، والذي شرفه على بقية المخلوقات بالعقل والبصيرة<sup>(3)</sup>.

أما الحضارة البابلية في العراق القديم فتعود في مفاهيمها حول الألوهية وأصل الوجود إلى سابقتها الحضارة السومرية القديمة في بلاد ما بين النهرين التي ازدهرت في الألف الثالثة قبل الميلاد، وهي تعتبر الحضارة الأقدم مع الحضارة المصرية القديمة من بين حضارات الشرق القديم. وقد حاول السومريون ومن بعدهم البابليون في تأملاتهم في الكون تأمل

(1) انظر: د. مصطفى النشار: الفلسفة الشرقية القديمة، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة بعمان، الأردن، الطبعة الأولى، 2012م، ص 148.

(2) نفسه، ص 154-155.

وراجع: كتاب التاو للأوتس، (39-40) الترجمة العربية: لهادي العلوي، دار الكنوز الأدبية، بيروت، لبنان، 1995م، ص 94-96.

(3) انظر: د. مصطفى النشار: فكرة الألوهية عند أفلاطون، سبق الإشارة إليه، ص 22-23، وراجع: كتاب الفندياد (أهم كتب الأبستا) وهو مجموع الكتب المجوسية المقدسة للزرادشتية، نقله عن الفرنسية: د. داود الحلبي الموصلية، منشورات الجمل، بغداد وبيروت، الطبعة الأولى، 2011م، ص 29، وما بعدها.

الأشياء والوصول إلى إجابات مرضية تتسم بقدر كبير من الإقناع العقلي<sup>(1)</sup>. وقد دارت هذه التأملات وتلك الإجابات حول الألوهية في مدار الأصل المادي للعالم الطبيعي، واعتبار الماء هو الأصل. وأن أساليب الخلق التي اتبعتها الآلهة الخالقة، والتي هي أنو (أي السماء) وكي (أي الأرض) وانليل (أي الهواء) الذي تولد من اتحادهما (أي اتحاد السماء والأرض)، أقول: إن أساليب الخلق التي اتبعتها هؤلاء الآلهة إنما استندت على القوة الخالقة للكلمة الإلهية؛ إذ بموجب هذا المبدأ، مبدأ القوة الخالقة للكلمة، فإن كل ما ينبغي للإله الخالق أن يفعله هو أن يصمم الخطط ويقول «الكلمة» وينطق بالاسم الشيء المراد خلقه فينتج الخلق<sup>(2)</sup>.

والحقيقة أنه ربما ينبغي البحث عن أوجه الشبه هنا بين هذا المبدأ في التراث السومري-البابلي، وبين نفس المبدأ في النص المنفي الشهير في مصر القديمة؛ حيث إن المذهب المنفي في أصل الوجود ونشأة المخلوقات ينص على ذلك بالضبط، وإن كان بصورة أكثر وضوحاً وصرامة.

#### رابعاً: الألوهية في الفكر اليوناني السابق على أفلاطون

لاشك أن قدامى اليونان قد تخرجوا في مدرسة الحضارات الشرقية الفكرية في كل المجالات، وخاصة مجال الفكر الديني والتأليهي؛ حيث إن تصورهم لألهتهم كان قريباً جداً مما قدمناه من تصور الشرقيين وإن كان خيالهم في ذلك كان أقل سعة مثلاً من خيال مفكري منف أو أخناتون في مصر القديمة. فهم لم يعرفوا في مطلع حضارتهم التأليهية التأليه بالمعنى الصحيح، فالآلهة الأولمبية كانت موجودات إنسانية عظيمة منمقة وكائنات بشرية بلا غموض أو سرية<sup>(3)</sup>.

(1) صمويل كريمر: من ألواح سور، ترجمة: طه باقر، تقديم ومراجعة: د. أحمد فخري، مكتبة المثنى ببغداد ومؤسسة الخانجي بالقاهرة، بدون تاريخ، ص 151.  
(2) نفسه، ص 156.

وانظر كتابنا الفلسفة الشرقية القديمة، السابق الإشارة إليه، ص 177.

(3) Cheney (S.) Men Who Have Walked with God, Delta Print, 1974, P. 86.

وانظر أيضاً: ولتر ستيس: فلسفة هيجل، الجزء الثاني (فلسفة الروح)، ترجمة: د. إمام عبدالفتاح إمام، دار التنوير بيروت، 1982م.

ولم يكن انعدام الفرق بين الإنسان والآلهة على مستوى المراسيم الدينية فقط. بل إن الإغريق قد وضعوا الإنسان في منزلة أقرب إلى الآلهة مما وضعه المصريون والبابليون في مواطن كثيرة. فالأدب الإغريقي يعدد نساء كثيرات عشقهن الآلهة وولدن منهن الأولاد. وقد أوضح البعض أن الخاطيء النموذجي في بلاد اليونان كان ذلك الذي يحاول انتهاك حرمة أحد الآلهة، ثم إن الآلهة الأولمبية رغم تجليها في ظواهر الطبيعة لم تكن هي التي خلقت الكون وليس في مقدورها أن تتصرف بالإنسان كأحد مخلوقاتهن بنفس حق الملكية الذي رأينا آلهة الأقطار الأخرى تتمتع به، بل إن الإغريقي يدعي بسلف مشترك بينه وبين الآلهة. وهو لذلك يعاني معاناة أشد بسبب عجزه وقصوره، فالأغنية السادسة لبندارس مثلاً، تستهل كما يلي:

«من عرق واحد، واحد فقط، كلا البشر والآلهة، كلانا من رحم أم واحدة نتنفس، ولكن بعيدة هي الشقة في قوتنا، الفاصلة بيننا. لدينا هنا لا شيء، ولدى الآلهة هناك صلابة البرونز، ولهم في السماء عرش خالد لا يتزعزع»<sup>(1)</sup>.

إن الروح في مثل هذا الشعر تختلف اختلافاً عميقاً عن روح الشعر الشرقي القديم، وإن يكن الإغريق في هذه الفترة ما زالوا يشاطرون أهل الشرق الكثير من معتقداتهم، ولكن أهم الأصداء لمعتقدات الشرق الأدنى، كان التماثل بين الأسلوبين الإغريقي والشرقي القديم في تفسير الطبيعة، فكلاهما يستهدف النظرة المنظمة إلى الكون بوصل العناصر التي فيه بعضها ببعض بصلة الرحم والنسب. وقد عبر عن ذلك هزيود في كتابه أنساب الآلهة، ولعله كتب حوالي 700 ق.م، يبدأ هزيود التسلسل بالهولي، ثم يقول إن السماء والأرض هما والد الآلهة والبشر، ويأتي بشخصيات عديدة تذكرنا بمعان المصرية أو «حكمة الله» في «سفر الأمثال».. ثم تزوج زفس من تيمس الوضاء، فولدت له الهوراي.. يونوميا (الحكم الصالح) ودايك (العدالة) وأيريني (السلم) الموردة، وهن اللواتي يُعنين بأعمال الإنسان الفاني<sup>(2)</sup>.

(1) هـ. وهـ. أفرانكفورت: ما قبل الفلسفة، الخاتمة، ترجمة: جبرا إبراهيم جبرا، بغداد، منشورات دار الحياة، 1960م، ص 275-276.

(2) نفس المرجع، ص 276.

ولكن الفضل الأكبر في رسم صورة لآلهة اليونان، كان لهوميروس<sup>(1)</sup> في الإلياذة والأوديسة فهو يصور الأخائين والطرواديين يؤمنون بتعدد الآلهة، ويعتقدون في آلهتهم وآلهاتهم لهم شكل البشر. ونحن نسميهم آلهة وإلهات، وفي الحقيقة إن أناس تلك الأزمان لم تكن لديهم فكرة عن معبود قادر أزلي، وكانوا يرون أن تلك الآلهة أحدث عهدا من العالم المادي، فهم في اعتقادهم خالدون. ولكن وجودهم ليس أزليا، وكانت لهم القدرة العظيمة والقوة الفائقة، ولكنهم لم يكونوا على كل شيء قادرين وكانوا جميعا أسرة واحدة، أبوهم زفس وهو في الألياذة فوق الآلهة جميعا. وهو عرضة لإرادة القضاء والقدر فقط<sup>(2)</sup>.

وقد أدخل هوميروس الآلهة في الإلياذة كأشخاص عاملين، فإن خططهم ومخاصمتهم وأعمالهم تؤثر في جرحى الحرب. وقد سبق الكلام عليهم كأنهم من الشخصية وحقيقة الوجود بمنزلة لا تقل عن منزلة المحاربين من بني البشر، وكون هؤلاء الآلهة فريقين لا يستتبع أن تكون الحوادث البشرية الواردة في الإلياذة غير حقيقية في جوهرها، فإن الشاعر كان يفترض أعمالا يقوم بها أشخاص إلهيون لكي يفسر ما قد يبدو غريبا لا يرجع إلى سبب طبيعي واضح<sup>(3)</sup>. ومما يوضح هذه الصورة ما يقوله هوميروس في الإلياذة، «وأجلست آرسي على كرسيه وهي تخاطبه، ثم إن إيريس ذهبت إلى فوسيد برسالة زفس، فاشتد ضيق الإله وقال: هل يظن زفس إذن أنه سيقيدني بالقوة. وأنا أمثله شرفا، فنحن أخوة ثلاثة، وقد أعطتني الأقدار البحر ملكا، كما أعطت لأوزيس مملكة الظلمات، ولزفس السماء، ولكن الأرض لنا جميعا، فلا أسير بإرادة زفس، فليبق هو ضمن ممتلكاته، ولا يتحرش بسواه.. لكن إيريس أجابت: هل تريدني يا مزلزل الأرض أن أرجع إلى زفس بجواب خشن كهذا وأنت تعلم ولا شك قدرة المولود البكر! فقال فوسيد: لقد نطقت صوابا يا إيريس، فسأذعن له هذه المرة، ولكن اعلمي أنه إذا ازدواني وبقية

(1) ويختلف المؤرخون في تحديد مولد هوميروس، فالبعض يقر بأنه قد ولد في القرن التاسع عشر قبل الميلاد، والبعض يرى أنه ولد أول القرن الحادي عشر، كما يختلف النقاد حتى في نسبة الديوانيين إليه (محمد عبد الله دراز: الدين، مطبعة السعادة بالقاهرة، 1969م، ص 4).

(2) عنبرة سلام الخالدي: مقدمة ترجمتها لإلياذة هوميروس، دار العلم للملايين ببيروت، الطبعة الثانية، 1977م، ص 20، وأيضا أتين جيلسون: روح الفلسفة في العصر الوسيط، عرض وتعليق: د. إمام عبدالفتاح، الطبعة الثانية، دار الثقافة للطباعة والنشر، 1974م، ص 18.

(3) المرجع السابق، ص 21.

الأرياب، وجعل طروادة عزيزة المنال، ولم يول الإغريق نصراً، فسيكون هنالك بيني وبينه خصام لا نهاية له»<sup>(1)</sup>.

ويقدم هوميروس نفس الصورة للآلهة وهم يتحدثون عن البشر، ولزيوس وسيادته على الآلهة الآخرين، فيقول في الأوديسة:

«عاد الآلهة إلى عقد مجلسهم في أعالي الأولمب وتكلمت فيهم أئينا قائلة: ليعدل الملوك عن العناية بالخير وإقامة العدل بين الناس! هاكم أوديس<sup>(2)</sup> فقد كان خير أب لرعيته، ولا يذكره منهم اليوم أحد. وهو قد حبس عن الرحيل في جزيرة كليسيو النائية. وليس من سفينة تحمله إلى بلاده، ثم إن الخطاب يتآمرون على قتل ولده الذي ذهب إلى فيلوس آملاً أن ينتسم أخبار أبيه. فأجابها زفس: ما هذا الذي تقولين؟ ألم تدبري هذه المكيدة بنفسك لكي يحل بالخطاب انتقام أوزيس؟ أما تليماخ، فلك أن ترشديه بحكمتك كما تشائين لكي يرجع إلى بلده سليماً، ويرتد كيد الخطاب إلى نحورهم. ثم قال هرمس: اذهب يا هرمس إلى الحورية كليسيو وبلغها رغبتني الأكيدة في أن يرجع أوديس الآن إلى وطنه. وبعد أن انتعل هرمس خفيه الذهبيتين، وحمل صولجانه بيده ذهب إلى كليسيو وأخبرها برغبة زفس.. قالت مغتظة لأنها كانت تحب أوزيس: إنكم أيها الآلهة ليأخذهم الحسد عندما ترون إحدى الآلهات قد أحبت إنساناً فانياً، أما أوزيس، فلم أنقذه حينما ضرب زفس سفينته بصاعقة، فهلك جميع صحبه، فليذهب الآن، إذا كان ذهابه يرضي زفس، ولكنني لا أقدر على إرساله؛ إذ ليس لديه سفينة ولا مجدفون، وإني مع هذا على استعداد لأرشده إلى طريق عودته سالماً، فقال هرمس: أسرع في عملك هذا لكي لا يلحق بك غضب زفس»<sup>(3)</sup>.

(1) هوميروس: الإلياذة، ترجمة: عنبرة سلام الخالدي، تقديم د. طه حسين، بيروت، دار العلم للملايين، الطبعة الثانية، 1977م، ص 192-193.

(2) ولعل هذه السيادة التي كانت لزيوس على الآلهة اليونانية هي التي جعلت البعض يقولون بأن الديانة اليونانية كانت تتجه منذ بدايتها إلى التوحيد.

Rose (H.J.) Religion in Greece and Tome, Harper Torch Books, New York, 1959, P. 116.

(3) هوميروس: الأوديسة، ترجمة: عنبرة سلام الخالدي، تقديم د. طه حسين، الطبعة الثانية، بيروت، دار العلم للملايين، 1977م، ص 59-62. ويمكن الاستزادة بكثير مما يشبه هذه النصوص، ويوضح نفس الصورة من الأوديسة، ص 158، ص 161، 165، 166.

وهكذا يتضح لنا أن هوميروس يقر بمراتب الآلهة، وأن هناك أناسا تصطف فيهم بعض الآلهة وتحادثهم وترعاهم مما يحدث الصراع بين الآلهة أنفسهم، وهذه الصورة للآلهة ما كانت لتجد قبولا وانتشارا لو لم تكن معبرة عن خصائص الروح الإغريقية تلك الروح التي لم تعرف إليها مفارقا بل لم تعبد قوى الطبيعة المؤهلة بقدر ما عبت الإنسان، فالحضارة الإغريقية هي أول حضارة على الأرض تمثلت المذهب الإنساني إلى حد أنها لا تتصور الآلهة إلا على صورة البشر بكل أهوائهم ونقائصهم ولا تختلف الآلهة عن البشر إلا في كونها خالدة ومزودة بقوة خارقة للطبيعة البشرية<sup>(1)</sup>.

وقد كان هناك من البشر من يجمع بين كونه معبودا بشريا أي بطلا، وكونه إلهيا مثل هيراكليس الذي كان بشرا وأصبح إلهيا بعد أن انتصر للآلهة في معركتهم ضد هجمة العمالقة الشرسة<sup>(2)</sup>.

ولكن يجب أن نفرق هنا بين كلمتي «بطل» و«إله» في الفكر الديني الإغريقي. ذلك أنه إذا كان هذان اللفظان قد استخدما في العصور القديمة بدقة تامة وتمييز واضح، فإنهما في العصور المتأخرة قد امتزجا واختلطا واستخدما دون تمييز إبان العصر الهلينستي وما يليه. ومع ذلك فإن «الفصل بين الإله والبطل في طقوس العبادة ظل ملموسا، ولم يحدث قط أن اختلطت طقوس عبادة الآلهة بطقوس عبادة البطل. إذ إن هناك فروقا واضحة بين طبيعة كل من هاتين الفئتين المقدستين، فالآلهة يتمتعون بالخلود والسعادة والنعيم المقيم. أما الأبطال فحياتهم آدمية إلى زوال وهي مملوءة بالآلام والمغامرات، وبعد موت الأبطال فإنهم يدفنون في قبر من القبور يضم عظامهم، ويصبح هو مركز عبادتهم وبؤرة نفوذهم. أما الآلهة فلا يموتون ولا يوضعون في قبور وتنتشر معابدهم في كل مكان، يضاف إلى ذلك أن المعابد التي تقام للآلهة تشرف دائما على جهة الشرق مثل معبد الباثون فوق صخرة الأكروبوليس في أثينا ومعبد زيوس في سهل أوليمبيا في حين أن معابد الأبطال كانت تطل على الغرب وكانت أعياد الآلهة وطقوس تقديم

(1) برتراند رسل: تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول، الفلسفة القديمة، ترجمة: د. زكي نجيب

محمود، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الثانية، 1967م، ص 35.

(2) أحمد عثمان: هرقل (بحث في مغزى أسطورة التآليه وأصولها الشرقية، مجلة آفاق عربية، بغداد،

السنة الثالثة، العدد الخامس، كانون الثاني 1978م، ص 69، نقلا عن: بندراوس (النيمية الأولى،

بيت 67 وما يليه).

الأضاحي تقام في وضح النهار، أما طقوس عبادة الأبطال فقد كانت تمارس ليلا وتقام أعيادهم مرة واحدة كل عام في تاريخ محدد هو في غالب الظن تاريخ وفاة البطل المعبود بعكس ما كان الحال إزاء عبادة الآلهة، وكانت ألفاظ معينة (Holoautein, Shphozien, Enagizein) هي التي تستخدم للتعبير عن تقديم القرابين للأبطال، أما للدلالة عن تقديمها للآلهة فكانت ألفاظ أخرى تستخدم مثل (Hiereuin, Thuein)، ولم يحدث قط إلا في ظروف استثنائية أن أكل مقدمو الأضاحي منها، وفي أثناء تقديم القرابين للأبطال كان ولا بد من أن يسيل دم الأضحية خلال حفرة أو ثقب إلى باطن الأرض؛ إذ كان رأس الحيوان ينكس إلى أسفل فوق هذه الحفرة، أما أثناء تقديم مثل هذا الحيوان كأضحية للآلهة فإن رأسه يرفع إلى أعلى بحيث تكون عيناه في السماء، وكان المكان الذي تقدم عليه قرابين الأبطال يسمى «إيسخارا» (Eschara)، في حين كان مذبح الآلهة يسمى «بوموس» (Bomos) والاختلاف هنا ليس لفظيا فقط، وإنما كان له دلالة، فالإيسخارا كان أكثر انخفاضا من البوموس. وشيئا فشيئا ضاقت هذه الفوارق بين عبادة الأبطال والآلهة في الطقوس، والمصطلح المستخدم للدلالة عليها إبان العصور المتأخرة، وخير دليل على ذلك - كما أشرنا - هو عبادة هيراكليس نفسها؛ إذ تجمع بين طقوس العبادة الأرضية للأبطال وطقوس العبادة السماوية للآلهة<sup>(1)</sup>.

وإذا كان شعراء اليونان هم المسئولون عن رسم هذه الصورة للآلهة، فإنه يطرأ دائما سؤال ملح وهو: هل أولئك الشعراء أمثال هوميروس وهيزيود قد صنعوا هذه الصورة من خيالهم، فافتنع بها المجتمع اليوناني وصادفت قبولا لديه؟ أم أن هوميروس وغيره من الشعراء لم يعبروا إلا عن معتقدات سائدة فعلا، ولم يكن لهم من ذلك سوى بلورة هذه المعتقدات السائدة في قصائد شعرية؟، وبمعنى آخر إذا أخرج الشاعر قصة موفقة جعلها رمزا للمعتقدات جيده، أتحسب أنها أقدم عهدا من تلك المعتقدات؟ الحق كما يجيبنا كارلايل بأن العقائد أولاً ثم تكون القصيدة رمزا إليها وتمثيلا لها، فالعقيدة أصل والشعر صورة، والعقيدة حقيقة والشعر ظلها، وقصارى القول إن الرموز الشعرية هي نتيجة الحقيقة لا مسبها<sup>(2)</sup>. وأعتقد أن هذا يصدق

(1) أحمد عثمان: نفس المرجع، ص 64 - 65.

(2) توماس كارلايل: الأبطال وعبادة البطولة، ترجمة: محمد السباعي، القاهرة، دار الهلال، فبراير

1978، ص 13.

تماماً على شعر بندارس وهو ميروس وهزيود. فكل منهم يقدم ظلاً للحقيقة التي كانت سائدة في المجتمع اليوناني وصورة لما كان يعتقد أهله، وهذا يفسر لنا اختلاف كل منهما في تفسيره لتلك المعتقدات واتخاذها تسميات مخالفة للآخر رغم أنهم جميعاً يرسمون صورة لما هو السائد. ولذا فالآلهة الهوميرية - كما يعتقد كورنفورد - قد اصطبغت بالمجهودات الإصلاحية في تلك الفترة، كما أن الإله الموسوي Mosaic Jehovah قد اصطبغ بصبغة الأنبياء الذين تناولوه وكذلك العهد الجديد New Testament<sup>(1)</sup>.

ولكن إذا اقتنعنا فعلاً بأن الآلهة الهوميرية التي تعد نموذجاً واحداً من نماذج الآلهة التي رسم صورتها شعراء اليونان كانت وليدة بيئة تؤمن بنفس هذه المعتقدات التي قدمتها وأكدتها تلك القصائد، ألا يحق لنا الآن أن نتساءل عن مصدر هذه المعتقدات الدينية؟ يعتقد البعض أنها من غير شك وليدة وحي أسدل عليه ستار النسيان<sup>(2)</sup>، غير أنها كانت مختلطة، متقلبة متباينة، وفي أغلب الأحيان متناقضة، صيبانية، وغير معقولة؛ بحيث لم يكن بد من أن يرى فيها صنعة الإنسان إلى جانب الوحي الإلهي، ومن العبث أن ترد نشأة العقائد الأولية والطارئة إلى الخرافات. هذا بالإضافة إلى أن اليوناني كان في جوهره فناناً. فقد كان يلهو بموضوعات فنونه حتى حين كان يتحدث عن الآلهة، بل إنه ليزدري المعنى الخاص لهذه الأفاصيص التي يرويها، ومن جهة أخرى فهذه الآلهة التي علمت - فيما يروي - الأقدمين أصول الأساطير المتوارثة، كانت هي نفسها فانية محدودة، ولا تعرف من الأساطير أكثر مما يعلم الإنسان<sup>(3)</sup>، وإذا نظرنا إلى المجتمع اليوناني في تلك الفترة وجدنا الديانة الأورفية منتشرة بين أفرادهم ونجدهم يؤمنون بما تؤمن به معتقدات دينية ثنائية.

(1) Cornford (F.M.) Greek Religious Thought, Edited by Ernest Barker, University of London, 1923, P. X.CV.

(2) Gordon (C.) Greek and Hebrew Civilization, the Norton Library, New York 1965, P. 218 - 219.

(3) إميل بوترو: العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، ترجمة: د. أحمد فؤاد الأهواني، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1973م، ص 10.

والأورفية ديانة قد أسسها أورفيوس، وهو شخصية غامضة لكنها تستوقف النظر ويعتقد البعض أنه كان رجلا حقيقيا، على حين يعتقد آخرون أنه كان إلها أو بطلا خياليا، وتجري الرواية بأنه- مثل باخوس- جاء من تراقيا لكن الظاهر أن الرأي الأرجح أنه (أو الحركة المرتبطة باسمه) جاءت من كريت. ومن المؤكد أن التعاليم الأورفية تحتوي على كثير مما يظهر أن جذوره الأولى في مصر، وأن كريت هي حلقة الوصل بين مصر واليونان في انتقال هذا الأثر، ويقال إن أورفيوس كان مصلحا مزقته طائفة متهوسة من معتقي المذهب الباخي، ومهما يكن من أمر تعاليم أورفيوس (لو كان له وجود) فنحن على علم تام بالتعاليم الأورفية نفسها (أي تعاليم الأتباع)<sup>(1)</sup>. إن الأورفية كانت تؤمن بأن الإنسان مركب من عنصرين متعارضين: من العنصر الطيطاني وهو مبدأ الشر ومن دم ديونيسوس وهو مبدأ الخير، فالجسد بمثابة القبر للنفس، وهو عدوها اللدود، يجري معها على خصام دائم، فواجب الإنسان أن يتطهر من الشر، وهذا أمر عسير لا تكفي له حياة أرضية واحدة بل لا بد له من سلسلة ولادات تطيل مدة التطهير والتكفير إلى آلاف السنين، ورتبوا على هذه العقيدة طقوسا كانوا يقيمونها ليلا. منها التطهير بالاستحمام باللبن، أو بالماء المضاف إليه مادة تلونه بلون اللبن، وتلاوة صلوات كالتي وردت في كتاب «الموتى» المعروف عند المصريين<sup>(2)</sup>.

والأورفية إلى جانب هذا تمتاز بالإيمان الراسخ بالعدالة الإلهية وبالعالم الروحاني وبالطهارة الباطنة، بينما باقي «الأسرار» كانت تعتقد أن الطقوس وحدها كفيلة بتحقيق أغراضها دون التكميل خلقيا، بل كانت تستببح بعض المعاني وتدمجها في شعائرها، وتتصور العالم الآخر تصورا ماديا، وتمتاز الأورفية بأن إلهها عديم النظر بين آلهة اليونان، فهم يمجدون فيه الضحية المظلومة، والفوز النهائي للضعيف صاحب الحق<sup>(3)</sup>، ويلاحظ كذلك أن الأورفية كانت تتجه إلى ما عرف فيما بعد باسم «وحدة الوجود» ولكنها لم تحاول أن تجد حلولا منطقية لمشكلة

(1) برتراندرسل: تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول، ص 43، وأيضا أحمد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية، ص 27-28.

(2) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والنشر، الطبعة الثالثة، 1953م، ص 7.

(3) نفس المرجع، السابق، ص 7-8.

التضاد بين المادة والعقل، وبين الله والعالم، بل إنها على العكس قد عبرت في وضوح عن الثنائية الشرقية في مظهرها الأخلاقي والديني<sup>(1)</sup>.

وبالطبع فإن هناك اتصالا وتلاحما بين ثنائية النفس وثنائية الكون، ولكن كلا منهما تتضمن الأخرى، فكل منهما تتضمن طريقا يقود إلى الأخرى، ولكن الطريق غالبا ما يكون طويلا والقوى المتعارضة يمكن أن تصدم أو تصدم هذا الميل الذي يبدو من كل منهما تجاه الأخرى، وقد كان هذا ممثلا لدى الأورفية. فنحن قد تحدثنا من قبل عن الثنائية المضمرة في المبادئ الأساسية للأورفية لم تستخرجها من ذاتها، بل كان أفلاطون أول من فعل هذا، فقد قال بحقارة الأشياء الجزئية الفردية من أجل رونق وبهاء المثل، وقال بعدم واقعية الطبيعة المحسوسة من أجل الحقيقة المتعالية عن كل دنيوي أرضي، وجعل القوة الإلهية المقدسة معارضة للقوة الأرضية من أجل الفضيلة الكاملة للإله<sup>(2)</sup>، ولذلك فقد ذهب الباحثون المحدثون في تاريخ الدين أشواط بعيدة في بحث تفاصيل الديانة الأورفية وبيان تأثيرها على الفلسفة، وتبعاً لما ذهب إليه ماكايورو Macchiore فتعاليم هيراقليطس وأفلاطون في أغلبها أورفية الأصل، ولقد رأى كثيرون أن الديانة الأورفية ذات طابع شرقي An Oriental Type وقد فعلت فعلها في التطور العضوي للروح الإغريقية<sup>(3)</sup>. وهذا أيضا ما قد لاحظته رسل، فهو يعتبر أن المذهب الأورفي مذهب زاهد، فالخمر عند الأورفيين مجرد رمز، والسكر الذي كان الأورفيون ينشدونه هو حالة «الوجد» أي حالة الاتحاد مع الله، فهم يعتقدون أنهم بهذه الطريقة يحصلون على ضرب من المعرفة الصوفية التي لا يمكن الحصول عليها بالوسائل المألوفة، وقد تسلسل هذا العنصر الصوفي إلى الفلسفة اليونانية على أيدي فيثاغورس الذي كان مصلحا للمذهب الأورفي، كما

(1) محمد علي أبوريان: تاريخ الفكر الفلسفي، الجزء الأول، الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون، الطبعة الرابعة، الإسكندرية، دار الجامعات المصرية، 1972م، ص 35.

(2) Gomperz (Th.) Greek Thinkers, vol. III, Translated by G.G. Berry, B.A. London John Morray, 1939, P. 11.

(3) Jaeger (W.) The Theology of Early Greek Philosophers, Oxford, The Clarendon Press, P. 59.

كان أورفيوس نفسه مصلحا للديانة الديونيسوسية، ثم انتقلت الأورفية من فيثاغورس إلى أفلاطون<sup>(1)</sup>.

وبالطبع فهذه الديانة لم تكن فلسفة بالمعنى الدقيق، ولكنها كانت قريبة لذلك النوع من التفكير الذي يتخذ من العالم العلوي مجالا لبحثه<sup>(2)</sup>. ولكن هذا الشعور الديني الذي مثلته الأورفية لدى الإغريق ليس من نوع تصورهم لزيوس Zeus، مثلا، الذي سيبقى مؤكدا وجماطيقيا صلبا، ممتعا عن إعادة التفسير والتأويل، وبناء على ذلك فتصور زيوس الذي نجده في الفن وفي الشعر يصور حياة جديدة لدى الفلسفة التي أسمته بـ«الإلهي»<sup>(3)</sup>.

فمنذ القرن السادس قبل الميلاد نلاحظ اتجاها يتجه نحو الوحدانية، فقد أصبح زيوس أقل تشخصا، فهو الأب لتلك العائلة المشاغبة المقيمة في أعالي الأولمب وهو يتحرك تجاه مركز القوة السامية في العالم؛ وقد أدى هذا الاتجاه إلى إعادة إصلاح فكرة القدر، فبمجرد أن يحكم العالم بإرادة فردية A Single Will أو حتى بواسطة إرادة سامية قادرة على التغلب على الجميع، من الممكن للقدر Destiny أن يكون متضمنا في تلك الإرادة، وهذه النتيجة تمثل بالنسبة للدين أهمية عظيمة<sup>(4)</sup>.

وقد استفادت منها الفلسفة أيضا، لأن الفلسفة قد نشأت في جو من التدين القوي والشعور الصوفي<sup>(5)</sup>، وإن كان هناك اختلاف بينهما فإنه اختلاف ظاهري وحسب يخفي تشابها جوهريا وباطنيا بينهما؛ إذ إن الدين والفلسفة ليسا إلا نتاج العقل الإنساني في فترتين متعاقبتين، وإنهما يعالجان المسائل عينها ولكن بطرق مختلفة<sup>(6)</sup>، فالفلسفة تُعنى في البداية بدراسة الطبيعة الخارجية محاولة استقصاء المبادئ التي أمكن للمتأخرين شرحها والقرنان الخامس والرابع

(1) برتراند رسل: تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول، ترجمة: د. زكي نجيب محمود، ص 46-47.

(2) Jaeger (W.) Op. Cit., P. 89.

(3) Ibid, P. 174.

(4) Cornford (R.M.) Op. Cit., P. xvii.

(5) Aveling (F.) Psychology: An Essay in: An Outline of Modern Knowledge' Edited by Dr. William Rose. London, Victor Gallonez Ltd, 6th Impression 1939 P. 358.

(6) كريم متى: الفلسفة اليونانية، بغداد، مطبعة الإرشاد القومي، 1971م، ص 15.

قبل الميلاد قد شهدا تقارب طريق الفلسفة مع الاتجاه التوحيدي Monotheistic Tendency لدى شعراء الإصلاح. فالطابع الفلسفي في المدرسة السقراطية في ذروته، تقابل فيه لأول وهلة تصور الصانع الخير للعالم، فزيوس هوميروس لم يجمد في وضعه كما هو بل اختص بتوليد الآلهة الصغرى، وحتى الأكبر منها يعد طفلا للسماء والأرض، وأصغر من العالم<sup>(1)</sup> ولكن لا ينبغي أن يفهم هنا أن الفلسفة الإغريقية لنشأتها في أحضان الدين أنها هي والدين شيء واحد؛ لأن الفلاسفة قد أكسبوا هذا التفكير الديني صبغة جديدة، فالأصل الذي انصرفوا إلى البحث عنه لم يقدمه في مصطلحات أسطورية؛ إذ إنهم لم يلجأوا إلى وصف أب إلهي، كما أنهم لم يبحثوا عن الأصل بمعنى الحالة الأولية التي تحل محلها حالات كينونة لاحقة، بل لقد جدوا في طلب أساس للوجود حلولي وأبدي. فاللفظة الإغريقية التي تعني «الأصل» ليس مدلولها «البداية» بل «المبدأ القديم» أو «السبب الأول»، وهذا معناه تحويل مشكلات الإنسان في الطبيعة من صعيد الإيمان والحدس الشعري إلى المجال الذهني، إلا أن عقائد المبكرين من فلاسفة الإغريق لم تصغ في ألفاظ من الفكر الموضوعي المنظم، بل إن أقوالهم أشبه بنطق الوحي الملهم، ولا عجب فقد انطلق هؤلاء المفكرون بجرأة نادرة من فرضية لم تثبت قط، وقالوا إن الكون «كل» قابل للفهم، وبعبارة أخرى لقد افترضوا أن وراء الفوضى من إدراكاتنا نظاما واحدا، وإنما علاوة على ذلك نستطيع فهم ذلك النظام<sup>(2)</sup>، فهم قد صاغوا نظريات منشأها البصيرة الحدسية، وتوسعوا فيها بالتعليل والاستقراء، وكان الأساس من كل نظام فكري فرضية يؤمنون بصحتها ويجعلونها قادرة على حمل التراكيب المقامة عليها دون الرجوع ثانية إلى أدلة التجربة والواقع، فالتماسك المنسجم في نظرهم أفضل من الاحتمال.

وهذه النقطة بحد ذاتها ترينا أن «العقل» طوال عهد الفلسفة الإغريقية المبكرة هو المعترف به حكما أعلى بالرغم من أن «اللوجوس» Logos لا يرد ذكره قبل هيراقليطس وبارمنيديس. وهذا التوجه الضمني أو الصريح نحو العقل، وهذا الاستقلال عن «قدسيات الدين المانعة» هما اللذان يضعان الفلسفة الإغريقية المبكرة في وضع يميزها أشد التمييز عن الفكر في الشرق الأدنى القديم<sup>(3)</sup>، حتى أن الحديث عن الروح في الفلسفة الإغريقية كان حديثا يلبس ثوب المنطق

(1) Cornford (F.M.) Greek Religious Thought, p.p. xxi-xxii.

(2) هـ. و. هـ. أفرانكفورت: ما قبل الفلسفة، الخاتمة، الترجمة العربية، ص 278-279.

(3) المرجع السابق، ص 289-290.

والجدل، ويدور في العقول فكرا مجردا أكثر مما يدور في الخواطر عقيدة ودينا، فالبحث عن الروح أخذ في الفكر اليوناني وكأنه استكمال لبناء الوجود في العقل واستيفاء لمجال النظر في هذا الوجود وامتداده في الحياة وما بعد الحياة<sup>(1)</sup>. ولو أن موقف الفكر السابق على سقراط في تاريخ الفلسفة اليونانية يحتاج لتنتيخ في دائرة العقل، ووجهة نظرنا في علاقة هذا الفكر بالدين يجب أن تكون مؤثرة<sup>(2)</sup> رغم أن هؤلاء قد استطاعوا أن يحدثوا تمييزا بين الدين الخالص والفلسفة- كما أشرنا- وهذا يتضح من خلال استعمال أولئك الفلاسفة للأسطورة<sup>(3)</sup> استعمالا مخالفا لاستعمال رجال الدين لها، فالأساطير في الدين الإغريقي كانت عبارة عن قصص حول أفعال الآلهة، تلك الموجودات البشرية السامية، وقد أجابت الأساطير عن أسئلة الإغريق القدماء حول العالم الغامض والملغز عن ما هي: السماء، الشمس، القمر، النجوم، البرق، النار، الحياة، الموت، وما بعد هذا العالم؟<sup>(4)</sup>. أما الفلاسفة الإغريق فقد استخدموا الأسطورة أحيانا كصورة لشرح آرائهم وتبسيطها وأحيانا أخرى لكي يمثلوا المذهب الفلسفي بأسلوب رمزي يجمع بين الحقيقة والوهم.

وقد يتضح لنا أكثر مدى اختلاف تصور الفلاسفة عن سابقهم من النظر في استعمالهم للفظ «علم اللاهوت» فرغم أن لفظ علم اللاهوت أقدم كثيرا من تصور اللاهوت الطبيعي، إلا أنه كان أيضا إبداعا محدودا بالعقلية اليونانية، وهذه الحقيقة لم يكن فهمها صحيحا دائما؛ ولذا فهي تستوجب تأكيدا خاصا لأنها ليست قاصرة على «اللفظ» وحده بل تشمل مضمون ما يعبر عنه اللفظ، فعلم اللاهوت اتجاه عقلي مميز للإغريق، وهذا من شأنه أن يبين لنا مدى الأهمية القصوى التي أولاها المفكرون الإغريق للوغوس Logos ولكلمة «ثيولوجيا» Theologia اللذان

(1) عبد الكريم الخطيب: الله والإنسان، الطبعة الثانية، القاهرة، دار الفكر العربي، 1971م، ص 132.

(2) Jaeger, Op. Cit., P. 8.

(3) الأسطورة قصة متداولة أو خرافية تتعلق بكائن خرافي أو حادثة غير عادية سواء أكان لها أساس واقعي أم تفسير طبيعي، وتقدم الأسطورة تفسيرا للظاهرة الدينية أو فوق الطبيعية كآلهة والأبطال وقوى الطبيعة. انظر: خلدون الشمعة، مدخل إلى مصطلح الأسطورة، مقال بمجلة المعرفة التي تصدر عن وزارة الثقافة والإرشاد القومي بسوريا، العدد 197، تموز (1978م)، ص 7-8.

(4) Zimmerman (J.E) Dictionary of Classical Mythology, A Bantam Book, New York,

يعنيان الاقتراب من الإله God أو الآلهة Gods عن طريق البرهان، فالإله بالنسبة للإغريق أصبح مشكلة، ومن هنا، فقد يكون من الأفضل تتبع تطور كل من الفكرة واللفظ في تاريخ اللغة اليونانية بدلا من أن نبدأ بمناقشة منظمة للعلاقة بين علم اللاهوت والفلسفة قد تصل بنا لتعريفات عامة لا تدوم صحتها أكثر من فترة محددة.

إن الكلمات ثيولوجوس أي المتفقه في اللاهوت وثيولوجيا أي علم اللاهوت أو علم الدين أو النظر العقلي إلى الدين، من لفظة ثيوس أي إله، ولوغوس أي علم<sup>(1)</sup>، وثيولوجين أي المشتغل بعلم اللاهوت، وثيولوجيكوس أي اللاهوتي أو الخاص باللاهوت، قد خلقت في اللغة الفلسفية لأفلاطون وأرسطو، وكان أفلاطون أول من استخدم كلمة ثيولوجيا أي علم اللاهوت، وكان هو بوضوح المبدع لهذه الفكرة، وقد قدمها في محاوره «الجمهورية» عندما أراد أن يقيم مستويات فلسفية معينة، وأن يضع معيارا للشعر الجيد<sup>(2)</sup>، «ورغم أن أفلاطون كان أول من أبداع هذه الفكرة إلا أنه لم يكن يعالج اللاهوت كعلم فقط، بل إنه يعتبر علاوة على ذلك أن اللاهوت أعلى العلوم التأملية، ويبدو هذا العلم لديه متقدما بلا سند من الاعتقادات الدينية السائدة»<sup>(3)</sup>.

وقد اعتقد الفلاسفة وحدهم، وقبل أفلاطون، أنهم أصحاب الحق في تقديم مثل هذه الأنساق، ولم يمض وقت طويل حتى يعتقدوا بضرورة العودة إلى عقل سامي الذكاء باعتباره علة أولى للأشياء، فلم يكن من المستغرب في تلك الأيام البحث في أصل الأشياء دون ألوهية؛ حيث لم تثر هذه القضية أي تساؤل عند طاليس وانكسيمانس وهيراقليطس والآخرين الذين أحاطوا بنظام الكون، بينما انكساجوراس وهو بلا شك أول من أّحد بين الفلاسفة، وربما كان أول من أّتهم بينهم بالإلحاد<sup>(4)</sup>، وذلك راجع إلى أن انكساجوراس بعدما أكد أن العقل هو منظم

(1) د. أحمد فؤاد الأهواني: فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى، 1954م، ص 20.

(2) Jaeger, The Theology of Early Greek Philosophers, P. 4.

(3) Mortiner, P. Adler & William Gorman, The Great Ideas Vol. II, Chicago 1952, p. 885.

(4) Hume, on Religion, Selected and Introduction by Richard Wokkbeim, Collins, The Fantana Library, 4th Impression, 1971, p. 49.

الأشياء جميعا، عاد وفسر كل الموجودات الطبيعية بالعناصر الأربعة وردها جميعا إلى الماء والنار والهواء والتراب؛ مما جعل سقراط يصفه بالإلحاد في محاوره «الدفاع» لأنه عد الآلهة كالحجارة.

### خامسا: أفلاطون وأول براهين عقلية على وجود الله

لقد استقى أفلاطون تصوره للألوهية من مصدرين هما في اعتقادي: مصر القديمة (وخاصة عقائد مفكرها حول التوحيد والخلق)، وسقراط وعقيدته (التي لم تنزع يوما عن الإله الذي استمد منه رسالته الإصلاحية التي لم تكن يوما ولم تمل حتى أودت بحياته مقتولا على يد من حاول إصلاح شأنهم). وقد استند اللاهوت الأفلاطوني بوجه عام على مبادئ أربعة هي:

1- أن الآلهة موجودة، وعلى رأسها الإله الواحد، الذي كثيرا ما عبر عنه بصيغة المفرد .Theos.

2- أنها تُعنى بشئون البشر وتتحكم في الأحوال الفيزيائية لحياتنا وتوجهنا إلى الحياة السعيدة.

3- أنها غير قابلة للفساد، وهي التي تهب بالتالي النفوس البشرية الخلود وعدم قابلية الفساد.

4- أن ثمة خطة إلهية مقدسة تنظم كل شيء في العالم وتتقدم على أساسها الحياة البشرية<sup>(1)</sup>.

وفي ضوء هذه المبادئ قدم أفلاطون عدة براهين على وجود الإله، يمكن إجمالها على النحو التالي:

(1) انظر هذه المبادئ: د. مصطفى النشار: فكرة الألوهية عند أفلاطون، ص 245-247.

وراجع:

Lodge (R.) : The Philosophy of Plato, Routledge & Kegan paul LTD, London, Without Date, p. 18 - 192.

## (أ) برهان وجود الإله كعلة فاعلة:

إن كل ما يُوجد لا بد له من موجود؛ أي لا بد له من علة أو جدته. وهذا ما أدركه أفلاطون حينما يؤكد على أن كل ما ينشأ ضروره إنما ينشأ بفعل علة؛ لأن من المستحيل أن شيئا أيا كان ينشأ بدون علة، إلا أنه ينبغي كما يقول أفلاطون في «طيماوس» أن نميز بين نوعين من العلل: النوع الضروري والنوع الإلهي، ويجب أن نتقصى عن «النوع الإلهي في الأمور كافة»<sup>(1)</sup>. فالعلة الإلهية هي علة العلل وسابقة على كل الموجودات التي هي بالتأكيد مجرد معلولات لهذه العلل الإلهية الأولى، وعلى رأسها بالطبع «الإله الصانع».

## (ب) البرهان الكوني (الإله كعلة محرّكة):

وهو البرهان المستمد عند أفلاطون من ظاهرة مريئة وهي ظاهرة الحركة؛ إذ إن كل حركة تفترض محرّكا، وسلسلة الحركات في هذا العالم الأرضي والسمائي تفترض وجودا محرّكا أعلى لا يتلقى حركته من شيء آخر وهو الذي يهب نفسه الحركة. وإن كان أفلاطون لا يصرح بوجود الإله كمحرّك أول، إلا أنه يصرح بوجود نفس قدسية تتولى حركات السماء، وهي نفس لا مادية خيرة عاقلة وتشمل بعنايتها كل شيء. إن هذه هي «نفس العالم» أو «روح العالم». فالنفس كمبدأ للحركة ومصدرها تعد أساسا جوهريا في اللاهوت الأفلاطوني في «القوانين» كما كانت أساسا للكون في «طيماوس»؛ ومن ثم فقد استدل أفلاطون من خلال حركتها الأولى على وجود محرّك أول هو «الإله»<sup>(2)</sup>.

## (ج) برهان الغائية أو النظام:

وهو نمط موسع من البرهان السابق حيث يتخذ هذا البرهان من المخلوقات دليلا على وجود الخالق، ويؤكد على أن ما نشاهده من نظام في هذا العالم يؤكد وجود منظم. ويعبر أفلاطون

(1) أفلاطون: طيماوس (69)، الترجمة العربية: للأب فؤاد جرجي بربارة، منشورات وزارة الثقافة والسياحة والإرشاد القومي بسوريا، دمشق، 1970م، ص 321.

(2) انظر: كتابنا: فكرة الألوهية عند أفلاطون، ص 249-251.

وراجع: Plato: Timueus (34a-b)

وأيضا: Plato: Laws xii (966 - 967)

عن هذا البرهان حينما يؤكد على أن حكمة الإله لا نهائية وهي تظهر واضحة في خلقه البديع الصنع؛ فقد صنع العالم على هيئة دائرة لأن هذا الشكل هو أكمل الأشكال وأجملها، وخلق لنا البصر لنلاحظ بواسطته جمال السماء، ومنحنا السمع لنصغي به إلى أصوات الطبيعة الناطقة بمعنى الانسجام: إن صانع كل ذلك إنما هو عقل توخى الخير ورتب كل شيء عن قصد<sup>(1)</sup>. لقد ختم أفلاطون تصوير هندسة الإله للكون على أكمل وجه ممكن بقوله عن التدبير المحكم للإله أنه «بناء على هذا التفكير، جعل العقل في النفس، والنفس في الجسد، وهندس الكل ليكون بالطبع أبهي الأشياء وينجز هو خير الأعمال». فعلى هذا النحو يجب القول طبقاً لبرهان محتمل بأن «هذا العالم في الحقيقة كائن حي ذو نفس وعقل، وأنه حدث وصار بعناية الإله»<sup>(2)</sup>.

وقد أكد أفلاطون على ذلك البرهان بقوله في محاوره «القوانين»: «هل يوجد أية صعوبة في البرهنة على وجود الإله؟! ويرد: إن الأرض والشمس والنجوم والعالم والنظام الملائم للوصول وتقسيمها إلى شهور وسنين، كل هذه براهين مؤسسة على وجود الآلهة»<sup>(3)</sup>.

#### (د) برهان الإجماع :

وهذا البرهان يستند على الفطرة الطبيعية للبشر، تلك الفطرة المؤمنة إيماناً لا يتزعزع بأن ثمة قوة عظمى تسيطر على هذا الكون وتسيّره بانتظام. وقد أخذ أفلاطون من هذه الفطرة البشرية المجمع على وجود الإله دليلاً على وجود الآلهة بالفعل، وهو يعبر عن ذلك في الكتاب العاشر من «القوانين» حينما يقول: «إن واقعة اعتقاد كل الهلنيسين والبرابرة في وجود الآلهة من البراهين المؤكدة على وجودهم بالفعل»<sup>(4)</sup>.

#### (هـ) برهان نظرية المثل :

إن ثمة برهاناً آخر يرتبط بأهم نظريات أفلاطون الفلسفية وهي «نظرية المثل»؛ فالعقل عند أفلاطون يمثل الحقائق الثابتة لكل ما هو متغير في هذا العالم الطبيعي الذي نحيا فيه، وقد بحث

(1) محمد غلاب: مشكلة الألوهية، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، 1947م، ص 39-40.

(2) انظر: Plato: Timaeus (29e- 300 a. b.c).

(3) Plato: (Laws-x (886)

وانظر: كتابنا السابق الإشارة إليه، ص 254.

(4) نقلاً عن أوجست ديس: أفلاطون، الترجمة العربية، ص 151.

أفلاطون في معظم محاوراته عن ما يمكن أن نطلق عليه «مثال المثل» وقد عرفه بصور شتى في هذه المحاورات فهو «الجمال» في المأدبة و«الخير» في «الجمهورية» وحينما نقرأ وصفه لأي منهما نجد أنه كما قال عن «الجمال» في المأدبة «أنه لا يوصف أي لا يضاف إليه أي محمول لأنه غير مشارك في شيء ولكنه هو هو»<sup>(1)</sup>. وكما قال عن «الخير» في الجمهورية: «إنه لا يدرك إلا بصعوبة، ولكننا لا ندرکه إلا ونوقن أنه علة كل ما هو جميل وخير، فهو الذي ينشر ضوء الحق على موضوعات العلوم ويمنح النفس قوة الإدراك، فهو مبدأ العلم والحق، يفوقها جمالا مهما يكن لها من جمال. وإن جماله ليعجز كل بيان، لا يوصف إلا سلبا ولا يعين إيجابا»<sup>(2)</sup>.

وهكذا يبدو أن مثال المثل عنده وخاصة مثال «الخير» في الجمهورية قد يكون أسمى تصور للإله بهذه الصفات التي يعجز الإنسان مهما أوتي من بيان التعبير عنها، عند أفلاطون.

وأود الإشارة هنا إلى أنه رغم استخدام أفلاطون لكلمة الآلهة بالجمع في كثير من المواضع التي برهن فيها على وجود الألوهية إلا أن الحقيقة أنه قد استخدم لفظة الإله بالمفرد في عشرات المواضع من محاوراته المختلفة. «وكم كان وصفه للإله حينما يستخدم هذه الصيغة المفردة للإله سامية ورائعة، فالإله هو المبدع والكامل والخالق ومقياس كل شيء وهو صاحب الإرادة وهو المستحق لأن يكون الموضوع الأهم لتأمل الإنسان»<sup>(3)</sup>.

### سادسا: أرسطو يواصل طريق أفلاطون في البرهنة على وجود الإله

وفي الحقيقة أن أرسطو قد استكمل طريق أفلاطون في البرهنة على وجود الإله، وإن اختلفت براهينه بعض الشيء باختلاف فلسفته - حيث أضاف أرسطو إلى الأدلة الأفلاطونية دليلين

(1) انظر أفلاطون: المأدبة، الترجمة العربية: لوليم الميري، مطبعة الاعتماد بمصر، القاهرة، 1945م، ص 68 - 70.

(2) انظر: أفلاطون، الجمهورية، الترجمة العربية للدكتور فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب بالقاهرة، 1974م، ص 426 - 428.

وراجع أيضا: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة، الطبعة الثالثة، 1953م، ص 82.

(3) انظر:

Plato's Dictionary, Edited by Morris Stockhommer, Philosophical Library, New York 1963, P. 101 - 102.

وكذلك كتابنا: الألوهية عند أفلاطون، ص 386 - 388.

جديدين هما: «الإله كعلة صورية» ودليل «القوة والعقل»، ولتلاحظ حسب الفلسفة الأرسطية أنهما وجهان لعلمة واحدة؛ حيث إن بحث أرسطو عن العلل قاده إلى التمييز بين علل أربعة أهمها العلة الصورية التي تمثل جوهر العالم فكل أشياء العالم مركبة من مادة وصورة وبالطبع فالصورة تمثل كمال وماهية وجوهر كل شيء، وتسلسل الموجودات في العالم الطبيعي يقودنا إلى التساؤل: ألا توجد صورة بلا مادة؟! فتكون الإجابة أنها صورة الصور، وهي بلا شك صورة خالصة ومفارقة لهذا العالم الطبيعي؛ ومن ثم فهي الإله<sup>(1)</sup>.

ولما كان من المعروف أن الوجود بالقوة عند أرسطو يقابل المادة، والوجود بالفعل يقابل الصورة، فإن التمييز بين وجود الشيء بالقوة ووجوده بالفعل يظل معمولا به طالما نحن في إطار هذا العالم الطبيعي وتدرج كائناته في الكمال. وهذا يقودنا حتما إلى نفس التساؤل: ألا يوجد الوجود بالفعل التام المطلق؟! ويجيبنا أرسطو بأن الإله هو ذلك الوجود بالفعل الخالص الذي ليس فيه أية إمكانية أو قوة. وهذا الدليل يعتمد على تفسير أرسطو للحركة والتغير، فأى حركة أو أي تغير يفترض الثبات، وكل صيرورة تفترض وتستلزم وجود شيء لا يتغير. ولا شك أن هذا الوجود الثابت غير القابل للتغير، هو الوجود بالفعل الخالص المفارق لكل ما هو موجود بالقوة يصير أو يتغير. إن الوجود الإلهي إذن عند أرسطو هو الوجود بالفعل الخالص، وهو الوجود المفارق لكل الموجودات الطبيعية التي هي مزيج من المادة والصورة، الوجود بالقوة الذي يسعى نحو الكمال<sup>(2)</sup>.

### سابعا: فلاسفة الأديان السماوية والبرهنة على وجود (الله)

إن معظم فلاسفة الأديان السماوية في حقيقة الأمر - كما أشرنا فيما سبق - قد تابعوا أفلاطون وأرسطو في رؤيتهما لحقيقة الوجود الإلهي، وحاول الكثير منهم التوفيق بين هذه الرؤية العقلية وبين ما أنت به النصوص المقدسة.

(1) انظر: رضا عبدالنواب نادي: مفهوم الإله في الميتافيزيقا الأرسطية وعلاقته بالعالم الطبيعي، رسالة دكتوراه غير منشورة بإشراف د. مصطفى النشار، كلية الآداب، جامعة بني سويف، 2013م، ص 67-72.

وانظر كذلك كتابنا: أرسطو طاليس ومذهبه الفلسفي ونظرياته العلمية، الدار المصرية اللبنانية بالقاهرة، 2013م.

(2) رضا عبدالنواب: نفس المرجع السابق، ص 73-76.

(أ) فلاسفة اليهودية:

ولنبداً من فيلون أهم فلاسفة اليهودية في العصر الإسكندري، وهو يعتبر من مؤسسي الفلسفة اليهودية، وعاش تقريباً فيما بين عامي 40 ق.م، 40 ميلادية. وقد سار فيلون في فلسفته الدينية على خطى أفلاطون، سواء في وصفه للإله أو في براهينه على وجوده. فالله عند فيلون بعيد كل البعد عن أي تعيين أو تحديد. إذ لا شيء يشبه الله والله ليس شبيهاً بأي شيء. فهو مفارق للعالم، ومع ذلك فهو يُعنى به لأنه العلة الأولى للعالم. إنه بحسب تعبير فيلون «أب العالم وملكه». إنه السامي سمواً مطلقاً، ويفوق في سموه الخير بالذات والجمال بالذات. إنه مكتفٍ بذاته، عارٍ من الخصائص والصفات؛ لأن أي إضافة إليه تجعله يهبط إلى مستوى الكائنات المحدودة أو المخلوقة<sup>(1)</sup>.

ومن الملاحظ أن هذه الصفات إنما هي مزيج من تأثيره بالفلسفة اليونانية، وخاصة أفلاطون وباللاهوت اليهودي.

وقد تجلّى تأثير فيلون بأفلاطون حينما قدم أدلته على وجود الله مثبتة في مؤلفاته المختلفة، ومن أهم هذه الأدلة «دليل البساطة»، ذلك الذي يعتمد على أن الله لا يمكن أن يكون مركباً، بل هو بسيط لأنه لا يمكن لأي عنصر أن يضاف إليه، وذلك لأنه لو كان هناك أي عنصر آخر يضاف لطبيعة الله فلا يخلو هذا العنصر من أن يكون أعلى منه أو مساوياً له أو دونه. وكونه أعلى منه أو مساوياً له مستحيل بدهاهة. «وهذا محال لا يصح أن نفكر فيه، فإن الله مساوٍ ومثيل لذاته دائماً ولا يتقبل انحطاط إلى أدنى ولا نزوي إلى أفضل». وهكذا فالإله بسيط لأن كل تركيب يرده أدنى من ذاته والله ليس ولا يكون أبداً أدنى من ذاته<sup>(2)</sup>. ومن برهان البساطة هذا

(1) انظر: كتابنا: مدرسة الإسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقي والفلسفة اليونانية، دار المعارف بالقاهرة، 1955م، ص 62.

وراجع: Philo, On The Account of World's Creation Given by. Moses, in Roman Philosophy after Aristotle, Edited by Jason L. Sannder, the Free Press, New York 1966, p. 200 - 202.

(2) إميل برييه: الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الإسكندري، ترجمة: د. محمد يوسف موسى، د. عبد الحليم النجار، نشرته مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي بالقاهرة، 1954م، ص 105.

يرتد فيلون إلى اللاهوت الأفلاطوني ليؤكد أهم صفة من صفات الإله وهي أنه «واحد»؛ ومن ثم فهو لا يمكن أن يكون مركبا.

والحقيقة أن فيلون قد تجاوز اللاهوت الأفلاطوني حينما أكد على أن الإله يفوق المثال الأسمى، مثال الخير؛ «فالله عنده أفضل من الفضيلة، وأفضل من العلم، وأفضل من الخير نفسه»<sup>(1)</sup>.

وقد أضاف فيلون في اعتقادي برهانا جديدا لم يرد عند الأفلاطونيين من قبل وربما استمده من الكتاب المقدس، ذلك الذي يمكن أن نطلق عليه «دليل القداسة»؛ إذ إن التباين بين العالم المحسوس وبين ما ورائه أي العالم المعقول يؤكد على قدسية الثاني وكونه أصلا للأول؛ ومن ثم فإن ثمة ما هو أقدس وأطهر من هذا العالم المعقول. والله عند فيلون هو المثل الأعلى للقداسة والطهارة، والصفاء. ولذا فهو لا ينبغي أن يدنس ذاته بالاتصال بهذا العالم المحسوس. ومن هنا أيضا سبب انفصاله حتى عن العالم المعقول. إن هذا البرهان يؤكد على أن الله عند فيلون منفصل في وجوده عن العالمين المعقول والمحسوس معا. فهو الذي يدير الكون كله وهو الحكيم الوحيد المنفرد بالخلق، وهو الذي يملأ العالم والنفس الإنسانية بوجوده<sup>(2)</sup>.

ولا شك أن معظم فلاسفة اليهودية قد تأثروا بهذه البراهين الفيلونية على وجود الإله وكذلك اتجهوا منهجه في التأويل المجازي لآيات الكتاب المقدس، وإن كان كل منهم قد تأثر بالبيئة الفكرية التي وجد فيها؛ فيلون ابن عصر الإسكندرية الفلسفي وقبل أن تظهر المسيحية وتزدهر؛ ومن ثم فإن الرؤية عند اللاحقين عليه ستأثر بظهور المسيحية وفلاسفتها أولا ثم بظهور الإسلام وفلاسفته ثانيا. والمعروف أن أهم عصر من عصور الفلسفة اليهودية، كان في ظل وجودهم في عصر الإسلام والحضارة الإسلامية؛ إذ إنه في العالم العربي - على حد تعبير برييه - تطورت الفلسفة العبرية متأسية بفيلون، فهكذا كانت فلسفة اسحق الإسرائيلي، ذلك اليهودي المصري الذي عاش بين عامي 845 و940م، وهكذا كانت فلسفة سعديا بن يوسف الفيومي وهو يهودي آخر من مصر عاش في جنوبي العراق بين عامي 892-942م، وكتب واحدا من أهم المؤلفات

(1) نقلا عن: نفس المرجع السابق، ص 106.

(2) نفسه، ص 108-111.

الفلسفة اليهودية كتاب «الإيمان والعلم» الذي وضعه عام 932م. وهكذا أيضا بدت فلسفة سليمان بن جبيرول الذي عاش في إسبانيا بين عامي 1020 و1070م، في كتابه الشهير «ينبوع الحياة»، والذي كان فيما يبدو أكثر تأثرا بأرسطو؛ حيث إن الله لديه كان هو المتسامي فوق كل شيء ثم بعده يأتي ترتيب الموجودات من الإرادة ثم الصورة التي تعين الهيولي ولا تحتل أن تفارقها. والطريف أن الموضوع الرئيسي لهذا الكتاب كان دراسة الصورة والهيولي<sup>(1)</sup>، وهي بالطبع اصطلاحات أرسطية، أما فيلسوف اليهودية الأشهر على الإطلاق فكان موسى بن ميمون الذي عاش أيضا في ظل الحضارة العربية الإسلامية، وولد في قرطبة عام 1135م، ومات في القاهرة 1204م. وفي كتابه الشهير «دلالة الحائرين» كان يكتب كحاخام يشرح الشريعة ولا يتطرق كثيرا إلى الموضوعات الفلسفية ومسائل الألوهية والعقول المفارقة وحركات الأفلاك والصورة والهيولي إلا بقدر ما يشرح من خلالها ويفهم منها «التوراة» فهما أفضل<sup>(2)</sup>.

#### (ب) فلاسفة المسيحية:

إن الفلسفة المسيحية بحق تبدأ مع أوغسطين الذي عاش بين عامي 354 و430م رغم وجود الغنوصية المسيحية، وكذلك كلمنت وأوريجين السكندريين في القرنين الأول والثاني الميلاديين.

والحقيقة أن المسحة الأفلاطونية هي القاسم المشترك بين هؤلاء جميعا وبين القديس أوغسطين الذي مزج بوضوح بين أفلاطونيته الواضحة، وإن اختلطت بالأفلاطونية المحدثة وبين المسيحية. ومن خلالهما قدم عدة براهين على وجود الله على النحو التالي:

#### (1) برهان الإشراق:

وهذا البرهان قدمه أوغسطين في إطار نظريته عن المعرفة؛ إذ إنه كان يعتقد كأفلاطون أنه متى فرغت النفس إلى نفسها وانتظمت وتناغمت وجملت فستجترئ عندئذ على أن ترى الله،

(1) انظر: إميل برييه: تاريخ الفلسفة - الجزء الثالث - العصر الوسيط والنهضة، الترجمة العربية: لجورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر ببيروت، 1983م، ص 130 - 131.

(2) نفسه، ص 132 - 133.

المنبع الذي منه تصدر كل حقيقة، بل والد كل حقيقة<sup>(1)</sup>. إن الذات الإنسانية تكتشف حين التأمل والتفرغ له أن هناك حقائق وهذه الحقائق علتها لا بد أن تتكون من جنسها؛ ومن ثم فهناك موجود أزلّي أبدي وهذا الموجود هو الله. إن الوجود والماهية شيء واحد ولهذا فإن الماهية التي نتصورها لله في نفوسنا تقتضي الوجود. ففكرة الله في نفوسنا تقتضي وجوده أيضا<sup>(2)</sup>.

### (2) برهان الإله كعلة فاعلة صورية:

وهو برهان يرى فيه التأثير الأفلاطوني الأرسطي؛ حيث يرى أوغسطين أن التغير في الوجود يتم بأن يتخذ الشيء صورة مضادة له، وعلى ذلك لا يمكن أن يكون الشيء هو الذي يعطيها لنفسه لأن هذا مستحيل. إن إعطاء أي شيء صورته لا يمكن أن يتم إلا عن طريق موجد الصورة؛ ومن ثم فهو العلة الخالقة، وهذه العلة باعتبارها واهبة الصورة هي الله<sup>(3)</sup>.

### (3) برهان الغائية والنظام:

وفيه يؤكد أوغسطين على أن في الوجود نظاما وجمالا، وهذا النظام وذلك الجمال لا يصدر إلا عن مُوجد فنان هو الله<sup>(4)</sup>.

وعلى درب أوغسطين سار القديس أنسيلم الذي عاش بين عامي 1033 و1109م، فقد عاد إلى المأثور الأوغسطيني - الأفلاطوني، وقدم واحدا من أروع البراهين على وجود الله، وهو ما أطلق عليه برهان «الكمال» الذي توصل إليه عبر اثنين من أهم مؤلفاته هي «مناجاة النفس» و«العظة»، ففي الأول حدد ما يعرفه العقل عن الله وعمّا إذا كان موجودا، وفي الثاني برهن عليه بهذه الحجّة التي خلّدت اسمه ونصّها: «إننا نؤمن بأنك شيء لا يمكن تصور شيء أعظم منه»<sup>(5)</sup>. وهو يعتبر أن التشكيك في وجود الله في ضوء هذا يعد نوعا من الحمق. والحقيقة أن

(1) نفسه، ص 21.

(2) د. عبد الرحمن بدوي: فلسفة العصور الوسطى، وكالة المطبوعات بالكويت، الطبعة الثالثة، 1979م، ص 26.

(3) نفسه، ص 26.

(4) نفسه، ص 27.

(5) برييه: نفس المرجع السابق، ص 51.

هذه الحجة حجة الكمال قد ظهرت لديه في هذين الكتابين بصور وبصيغ مختلفة يمكن النظر إليها على أنها براهين مستقلة على النحو التالي<sup>(1)</sup>:

### البرهان الأول:

يقوم على فكرة الوجود؛ إذ تشترك جميع الأشياء في كمال عام تام هو الوجود، ولكل موجود علة، ذلك وأن الأشياء ممكنة وليست واجبة. أما الواجب فهو وحده الذي يمكن أن يوجد بلا علة. ولكن العلة لجميع هذه الموجودات موجود واحد أول. وهذا الموجود الأول الذي هو وحده واجب الوجود هو الله. إنه الموجود بذاته الذي إليه ترجع جميع الأشياء.

### البرهان الثاني:

يقوم على فكرة الكمال في الكائنات؛ إذ من المسلم به أن بعض الكائنات، أكمل من بعضها الآخر، فليس من شك أن الإنسان أكمل من الحيوان؛ فهناك إذن اختلاف في درجة الكمال.. والسؤال هو: هل ترتفع درجات الكمال إلى ما لا نهاية أم تقف عند حد؟! وهل يمكن أن توجد كائنات متعددة كاملة بذاتها؟! إذا قلنا إن درجات الكمال ترتفع إلى ما لا نهاية لوقعنا في تناقض لأنه من المستحيل أن تكون الكائنات غير متناهية في الكمال. وإذا قلنا بوجود كائنات متساوية في الكمال وليس هناك كائن أعلى فإن ثمة صفة مشتركة، وستكون جميع الكائنات أكمل الأشياء. وهذا الكمال المشترك إما يرجع إلى ماهيتها وحينئذ ستكون واحدة في ماهيتها، وإما أن ترجع إلى شيء غير الماهية، وهذا الشيء سيكون كمالاً أكبر من كل هذه الكمالات. فلا بد إذن من وجود كمال أعلى هو الكمال الأول وهو الله.

### البرهان الثالث:

يقوم على أنه لدى كل إنسان فكرة عن موجد لا يمكن أن يتصور موجوداً أكمل منه، وهذه حقيقة إيمانية يقدمها لنا الإيمان ويجعلنا نؤمن بها. ولكن يبقى علينا أن نثبت أن هذه الفكرة الموجودة في الذهن موجودة أيضاً في الخارج. فإذا نظرنا إلى الفكرة التي في ذهننا عن الكائن الذي لا يمكن أن يتصور أكبر منه وجدنا أننا إذا حكمنا أنه موجود في الذهن فحسب لكان هذا

(1) انظر: هذه البراهين في: عبدالرحمن بدوي: نفس المرجع السابق، ص 70-72.

الكائن أقل كمالاً من كائن آخر موجود في الذهن وموجود في الخارج. ومعنى هذا وجود كائن أكمل من أكبر كائن يمكن أن يتصور. وهذا خُلف. إذن فإن الكائن الذي لا يمكن أن يتصور أكمل منه لا بد أن يوجد في الخارج أيضاً. وهذه الفكرة التي لدينا عن أكمل كائن يمكن أن يتصور هي حقيقة مطابقة لموجود حقيقي هو الله. ومن ثم فإن الله موجود على هذا النحو.

وعلى نفس درب أوغسطين وأنسيلم سار القديس بونا فتورا (1221-1274م) الذي كان يعتبر أن وجود الله واضح بذاته ومع ذلك فإن تصورات بعض الناس عنه تصورات فاسدة لا تدرك حقيقته. ومن ثم كان التساؤل: هل معرفة حقيقته ممكنة؟! وعن أي طريق؟! وكان الطريق عنده هو هذه البراهين التي قدمها والتي بلا شك تتأثر وتتقاطع مع براهين سابقه، وهي ثلاثة براهين عبر عنها على النحو التالي<sup>(1)</sup>:

(1) يقوم هذا البرهان على أن فكرة الله موجودة في النفس الإنسانية بالفطرة، وأن الإنسان يمكنه بفطرته أن يدرك وجود هذا الكائن الذي لا يمكن أن يتصور أكمل أو أكبر منه. إن لدينا نزوعاً فطرياً نحو إدراك الحكمة الكبرى. ولا يمكن أن ينزع الإنسان هذا النزوع وتكون لديه هذه الفطرة وهذا العشق لإدراك حقيقة هذه الحكمة الكبرى المتمثلة في إدراك وجود الله ولا يكون موجوداً. فكأن الله موجود لأن فكرته موجودة في نفوسنا، والله معقول حاضر في معقول هو هذه النفس.

(2) يقوم هذا البرهان على المحسوسات مرتفعاً إلى المعقولات حتى يصل إلى المعقول الأول وهو الله. إننا نجد أمامنا موجودات حسية فانية، وهذه تدل على وجود محدث أحدثها. ولنلاحظ أن هذه الكائنات الفانية مركبة، وهذا يؤذن بوجود البسيط. ولا وجود للفاني المتغير بدون وجود الثابت. وهذه الكائنات المتغيرة الفانية كلها تقتضي وجود علة فاعلة بسيطة ثابتة وليس هذا إلا الله.

(3) البرهان الوجودي الذي يستند على أننا إذا فهمنا حدود المبادئ الأولى للوجود فهمنا في الحال وجوبها؛ أي أن المحمول لازم للموضوع لزوماً قطعياً، حيث إن المحمول يكون متضمناً بالضرورة في الموضوع؛ فحين نقول الله موجود، فإن هذه العبارة من نوع

(1) انظر: هذه البراهين في: عبدالرحمن بدوي: نفس المرجع السابق، ص 105-109.

المبادئ الأولى؛ لأن فكرة الوجود الذي لا يمكن تصور موجود أكبر منه تستلزم قطعاً وجود هذا الكائن، ويمكن صياغة هذا البرهان على النحو التالي:

إذا كان الله هو الله، فالله إذن موجود.

ولكن الله هو الله.

إذن فالله موجود.

ويقوم هذا البرهان على فكرتين متلازمتين هما: ضرورة موضوع المعرفة، وهذه الحالة متحققة بالنسبة إلى الله وإليه وحده، وضرورة الانتقال الطبيعي من الماهية إلى الوجود. وهذه الحال متحققة بالنسبة إلى الله وحده أيضاً.

وإذا كان كائن قد انتقد هذا البرهان فيما بعد في نقده للعقل النظري رافضاً هذا الانتقال من الماهية إلى الوجود واعتبره غير مبرر، فإنه يمكن لبونا فتوراً أن يرد بأنه ليس ثمة انتقال لأن الماهية حاضرة في الذهن باعتبارها في الأساس ممثلة للوجود.

أما القديس توما الأكويني (1224-1267م)، وهو أهم فلاسفة المسيحية على الإطلاق فإنه قد خرج من عباءة أفلاطون ليلبس عباءة أرسطو وشارحه ابن رشد، وذلك على الرغم من أنه بدأ في موضوع الألوهية والبراهين على وجود الله بالذات يسير في ذات الطريق التي كان أفلاطون هو واضع أساسها الأول؛ حيث إنه وافق الأفلاطونيين على أن وجود الله ليس واضحاً بذاته. ولذلك فالأمر يستلزم بذل الجهد العقلي التأملي لتأكيد وجوده بأدلة عقلية تستمد مشروعيتها من ملاحظة ما يجري في العالم الطبيعي، وهذا هو النهج الأرسطي الذي يتضح أثره على هذه البراهين والأدلة التوماوية على وجود الله، والتي سنعرضها فيما يلي<sup>(1)</sup>:

### (1) برهان الإله كعلة محركة:

وهذا البرهان كما عرفه القديس توما في كتابيه: «الخلاصة اللاهوتية» و«الخلاصة ضد الكفار»، يستند على أن كل محرك لابد له من محرك. ولكن لا نستطيع أن نستمر في سلسلة المحركات إلى ما لا نهاية، بل لابد أن نقف فنقول حينئذٍ بمحرك أول لا يتحرك. وهذا المحرك

(1) انظر: هذه الأدلة في: نفس المرجع السابق، ص 141-154.

الذي لا يتحرك هو الإله. وهذا هو نفس البرهان الأرسطي على وجود الإله مستندا إلى الحركة والتساؤل عن علتها.

### (2) برهان العلية:

وهو يستند على أن كل أثر يستلزم مؤثرا. وهناك تأثير عِلِّيّ متبادل بين الأشياء وبعضها. وبالطبع فلا يمكن تسلسل العلل إلى ما لا نهاية، بل لابد من الوقوف، عند علة أولى، وهذه العلة هي الله. وبالطبع فإن هذا البرهان قديم قدم أفلاطون وأرسطو. وهو ذات البرهان الذي فصله وأقامه برهانا عقليا محكم الأجزاء فيلسوف الإسلام ابن سينا. وإن ظل الفرق أن ابن سينا قد صاغه صياغة عقلية فلسفية، بينما نظر القديس توما إلى العلة نظرة دينية في المقام الأول؛ حيث قصد بها الخلق أي أن العلة الأولى عنده تخلق خلقا من عدم ولا تخلق خلقا طبيعيا.

### (3) برهان الممكن والواجب:

وخلاصته المأخوذة عن الفارابي وابن سينا وابن ميمون، أن هناك أشياء ممكنة الوجود وكل ما هو ممكن أن يوجد ويمكن ألا يوجد، وهذا يعني أنه لا يستمد وجوده من ذاته، بل من غيره. وعلى ذلك فإن تسلسل الموجودات الممكنة يقودنا إلى افتراض واجب الوجود الذي يستمد وجوده من ذاته وليس من أحد سواه، وهذا الوجود الواجب بذاته هو الله.

### (4) برهان التدرج في الكمال:

يقوم هذا البرهان على افتراض سبق للقديس أنسيلم الإشارة إليه، وهو أن هناك تدرجا في مراتب الكمال، فهناك دائما شيئا أكمل من شيء، ولكن هذا الكمال النسبي لا يوجد إلا بالمشاركة في الكمال أو الخير المطلق أو النبل المطلق، ومن ثم فلا بد من وجود هذا الكمال المطلق. وهذا الوجود المطلق الكمال هو بلا شك وجود الله.

### (5) برهان النظام (البرهان الكوني):

وهو الذي يستند كما أشرنا إليه من قبل عند معظم الفلاسفة منذ أفلاطون، يستند على أن كل نظام يقتضي وجود علة عاقلة منظمة، وهذه العلة العاقلة المنظمة لكل ما في الوجود والتي رسمت لكل موجود، غاية ودورا إنما هي الله.

لقد كان الكندي (886م) أول فلاسفة الإسلام؛ حيث كان صاحب أول كتاب فلسفي واضح عنوانه: «رسالة إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى». أما رؤيته للألوهية فتمثل في أنه اعتبر الله هو الواحد الحق، الأزلي، وهو الذي لا يمكن تصور عدمه أو جوده عند علة غير ذاته. ومن ثم فهو الكائن واجب الوجود وغير المعلول، وهو لا يتغير ولا يفسد لأن التغير والفساد إنما يلحقان بالشيء من الأضداد المتقاربة، وهو لا ضد له. إنه الواحد الموجود بذاته، وهو الكائن الأتم الأكمل الذي ليس بعده تمام أو كمال<sup>(1)</sup>.

وقد سار الكندي في ركب المدرسة المشائية الأرسطية، وإن لم يغفل قراءة أفلاطون والتأثر به، وخاصة فيما قدمه من أدلة على وجود الله. حيث قدم الكندي في برهنته أدلة هي في أساسها أفلاطونية ومنها دليل العناية والغائية. حيث رأى أن العالم الطبيعي إنما هو عالم حادث ومركب، وهو في هذا في حاجة لمن يحدثه ومركب يركبه. والواحد الحق الأول المبدع الممسك لما أبدع، فلا يخلو شيء عن إمساكه إلا «غار ودثر» بلغة الكندي الذي أضاف في رسالته في «الإبانة عن العلة الفاعلة»: «إن في نظم العالم وترتيبه وفعل بعضه في بعض وانقياد بعضه لبعض وتسخير بعضه لبعض وإتقان هيئته على الأمر الأصح في كون كل كائن وفساد كل فاسد وثبات كل ثابت وزوال كل زائل لأعظم دلالة على أتقن تدبير، ومع كل تدبير مدبر، وعلى أحكم حكمة ومع كل حكمة حكيم، لأن هذه كلها جميعاً من المضاف»<sup>(2)</sup>.

وعلى ذلك يذهب الكندي إلى أن النظام والتدبير في هذا العالم، إنما يدلنا على وجود المنظم والمدبر وهو الله. وقد ضرب لنا عدة أمثلة في رسالته على الغائية والنظام سواء في العالم العلوي أو في العالم السفلي<sup>(3)</sup>.

(1) انظر: ماجد فخري: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة: د. كمال اليازجي، الدار المتحدة للنشر ببيروت، 1974م، ص 114.

(2) الكندي: رسالة في الإبانة عن العلة الفاعلة، ضمن رسائل الكندي الفلسفية التي حققها ونشرها د. محمد عبد الهادي أبوريدة، الجزء الأول، دار الفكر العربي بالقاهرة، 1950م، ص 215.

(3) انظر: د. محمد عاطف العراقي: مذاهب فلاسفة المشرق، دار المعارف بالقاهرة، الطبعة السادسة، 1978م، ص 86.

أما أبو نصر الفارابي المتوفى 339هـ-950م، وهو الملقب بالمعلم الثاني فهو أول من فهم اللاهوت اليوناني جيداً بتوفيقه بين رأيي أفلاطون وأرسطو وإن كان قد اعتمد على نص نُسب خطأً لأرسطو، وهو كتاب «الربوبية» الذي هو في الواقع جزء من كتاب «التاسوعات» لأفلوطين. ولذا جاء لاهوت الفارابي مزيجاً من أفلاطون وأرسطو وأفلوطين من جهة، والإسلام من جهة أخرى. لقد كانت رؤية الفارابي للألوهية وتأكيداً على وجود الإله الواحد الأحد تتخلل كل فلسفته حتى السياسية منها. ودارت أدلة الفارابي على وجود الإله حول نفس الأسس ونفس الصيغة في العناية والغائية، والدليل الكوني. ولكنه أضاف على سابقه ذلك التمييز بين واجب الوجود وممكن الوجود. فواجب الوجود هو الوجود بالذات، بينما كل ما عداه ممكن الوجود ومرتبط وجوده بوجود واجب الوجود بذاته.

وجاءت تعبيرات الفارابي عن هذه البراهين بلغة موجزة وعميقة، وخاصة في كتابه «الفصوص»، فهو قد عبر عن الدليل الكوني، دليل العلة الفاعلة الصانعة الخالقة بقوله: «لك أن تلاحظ عالم الخلق فترى فيه أمارات الصنعة، ولك أن تعرض عنه وتلاحظ عالم الوجود المحض وتعلم أنه لا بد من وجود الذات وتعلم كيف ينبنى عليه الموجود بالذات «فإن اعتبرت عالم الخلق فأنت صاعد وإن اعتبرت عالم الوجود فأنت نازل، تعرف بالنزول أن ليس هذاذاك، وتعرف بالصعود أن هذا هو ذلك»<sup>(1)</sup>.  
 ﴿سُئِرْهُمْ ءَايَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾<sup>(2)</sup>.

وهو يعبر عن نفس البرهان بصورة أخرى حينما يقول: «إذا عرفت أولاً الحق، عرفت الحق وعرفت ما ليس بحق، وإن عرفت الباطل أولاً عرفت الباطل ولم تعرف الحق على ما هو حق، فانظر إلى الحق على أنه حق فإنك لا تحب الآفلين بل توجه وجهك»<sup>(3)</sup>.

إن الفارابي يرى إذن أن دلالة المخلوقات على الخالق واضحة. ومن لا يقر بذلك يبعد عن الحق، ومن يعترف بذلك فقد لزم طريق الحق والحق أحق أن يتبع.

(1) الفارابي: كتاب الفصوص، طبع في مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن، 1345هـ ص 6.

(2) فصلت: 53.

(3) نفسه، ص 7.

وإذا تركنا الفارابي إلى ابن سينا (المتوفى 428هـ-1036م) نجده قد استفاد من شروح الفارابي على فلاسفة اليونان في كل المجالات، وخاصة مجال الميتافيزيقيا وفلسفة الدين، فكم كتب ابن سينا في «الإشارات والتنبيهات»، وفي رسائله المتنوعة عن موضوع الألوهية مقتبساً من كلام أفلاطون وأرسطو ومعلقاً عليها. وبخصوص الأدلة البرهانية على وجود الله، فقد اتفق ابن سينا مع هؤلاء الفلاسفة السابقين فيما قدموه من براهين، وإن كان قد مزج بين برهان العلة الفاعلة، والبرهان الكوني وكذلك برهان واجب الوجود، حينما يقول في «رسالة الطير» إنه لا سبيل إلى وجود المعلولات ما لم يتقدم عليها وجود الله ذوات العلل خاصة العلة الأولى، والعلة الأولى هي الخير المطلق بذاته؛ لأنه كما كان يطلق عليه (أي على الله) الوجود الحقيقي وكل واحد مما له وجود، فإن حقيقته لا تعرى عن خيرية.. إن العلة الأولى خير مطلق من جميع الوجوه<sup>(1)</sup>.

وقد كان ابن سينا وسابقيه الفارابي فيما يبدو مؤمنين بنظرية الفيض والصدور التي تؤمن بصدور الموجودات عن الموجود الأول، وهو الخير بالذات متأثرين في ذلك بأفلاطون؛ حيث نجد ابن سينا يؤكد في «الرسالة النيروزية»، أن أول ما يصدر عن الباربي هو عالم العقول أو الصور، ويتوسط هذا العالم صدرت الموجودات الدنيا، وأن «أول ما يبدع عنه عالم العقل، هو جملة تشتمل على عدة من الموجودات قائمة بلا مواد، خالية من القوة والاستعداد، عقول ظاهرة وصور باهرة، كلها تشتاق إلى الأول والاقتران به»، ويتسلسل صدور الموجودات إلى أن يصل إلى حدود «العالم الجسماني» الذي ينقسم إلى «أثيري وعنصري»<sup>(2)</sup>.

لقد كانت علاقة الإله بالعالم عند الفارابي وابن سينا علاقة صدور، حيث فاض الواحد-الموجود الأول، العلة الأولى، الخير بالذات، فاض بالوجود على الموجودات فصدرت متسلسلة من العقل الأول وبقية العقول العشرة حتى العالم الجسماني.

ومع انتقال الفلسفة في العالم الإسلامي من المشرق إلى المغرب نجد أن ابن طفيل (المتوفى 581هـ-1186م) يواصل طريق فلاسفة المشرق العربي في التأكيد على وجود الله، وذلك من

(1) ابن سينا: رسالة «الطير» منشورة بكتاب د. علي سامي النشار ود. محمد علي أبوريان، قراءات في الفلسفة، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، 1975م، ص 632-637، ص 655.

(2) نقلاً عن: محمد غلاب، مشكلة الألوهية، سبق الإشارة إليه، ص 64-65.

خلال قصته الشهيرة «حي بن يقظان» التي يقدم فيها ثلاثة أدلة على وجود الله هي: دليل الحركة ودليل المادة والصورة أو حدوث الصورة عن محدث، ودليل الغائية والعناية الإلهية<sup>(1)</sup>. وبالطبع فكل هذه الأدلة مستمدة من التراث الفلسفي السابق، سواء كان يونانيا عن أفلاطون أو إسلاميا منذ الكندي، وإن جاءت صياغة ابن طفيل مختلفة نظرا لأنه لم يقدمها بصيغة نظرية مجردة كما فعل السابقون، بل قدمها في صياغة قصصية نتيجة تأملات بطل قصته فيما حوله. انظر إلى تعبيره عن الدليل الأخير حينما يقول: «إن تصفح الموجودات والتأمل فيها يكشف عن قدرة فاعلها ويصف حكمه ودقيق علمه تعالى؛ إن أقل الأشياء الموجودة فضلا عن أكثرها تجدها شاهدة على آثار الحكمة وبدائع الصناعة، وهذا لا يمكن صدوره إلا عن فاعل حر مختار في غاية الكمال وفوق الكمال»<sup>(2)</sup>.

أما أهم فلاسفة المغرب الإسلامي ابن رشد (1126-1198م) فقد قادته عقلانيته الأرسطية إلى التأكيد على وجود الله من خلال عدة براهين كانت في معظمها مستمدة أيضا من الفلاسفة السابقين، وقد كان أهم هذه البراهين التي تتسق وهذه العقلانية هو دليل العلة الفاعلة؛ وهو الدليل المبني على المبدأ القائل بأن العلة إذا وجدت وجد معلولها بالضرورة؛ ومن ثم فالعالم عنده محدث، وهو في حالة حدوث دائم منذ الأزل، والله هو الذي يحفظ هذا الحدوث الدائم غير المنقطع<sup>(3)</sup>. وقد تميزت رؤية ابن رشد بنظرة تقييمية لكل الأدلة السابقة على وجود الله، وانتهى من هذا إلى التأكيد على «أن الأدلة على وجود الصانع (الإله) منحصرة في هذين الجنسين: «دلالة العناية ودلالة الاختراع، واعتبر أن الدليل الأول هو طريق الجمهور في الاستدلال على وجود الله؛ حيث يستند على المعرفة الحسية؛ أما الدليل الثاني فهو طريق الخواص أو العلماء لمعرفة الله؛ لأن هؤلاء يزيدون على ما يُدرك بالحس ما يدرك بالبرهان»<sup>(4)</sup>.

(1) انظر في تفاصيل هذه الأدلة عند ابن طفيل: د. محمد عاطف العراقي، الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل، دار المعارف بالقاهرة، 1979م، ص 128 وما بعدها.

(2) ابن طفيل: حي بن يقظان، دار المعارف بالقاهرة، 1949م، ص 98. وانظر أيضا: المرجع السابق.

(3) انظر د. محمد عاطف العراقي: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف بالقاهرة، الطبعة الثانية، 1979م، ص 194-195.

(4) نقلا عن: مصطفى غالب: فلاسفة من الشرق والغرب، منشورات دار حمد ببيروت، 1968م، ص 198-199.

ودليل ابن رشد في العناية الإلهية، وموافقة العالم للإنسان ووجوده كما أقره في كتابه «مناهج الأدلة في الكشف عن عقائد الملة» يمكن صياغته على هيئة قياس على النحو التالي:

- العالم بجميع أجزائه يوجد موافقا لوجود الإنسان والكائنات (م. صغرى).

- كل ما يوجد موافقا في جميع أجزائه لفعل واحد مسددا نحو غاية واحدة فهو مصنوع (م. كبرى).

- إذن فالعالم مصنوع وله صانع<sup>(1)</sup>.

وإذا كان ابن رشد يمثل قمة العقلانية في الفكر الفلسفي الإسلامي، ليس باعتباره الشارح الأكبر لأرسطو فقط؛ بل باعتباره صاحب أهم محاولة عقلية توفيقية بين الفلسفة والدين، وقد بدا ذلك بوضوح في قدرته الفائقة التي سبق ولاحظناها في صياغاته العقلية - الدينية للأدلة على وجود الله، وخاصة دليل العناية والغائية.

أقول إذا كان ذلك كذلك، فإن ثمة تيارا آخر في الفكر الفلسفي الإسلامي عادة ما لا يلتفت إليه الباحثون في فلسفة الدين عند المسلمين، ألا وهو التيار الصوفي، وأعني به هنا فلاسفة الصوفية وليس غيرهم؛ فهم بالإضافة إلى فلسفاتهم الصوفية ونظرياتهم في الاتصال بالالوهية، قد قدموا رؤى في البرهنة العقلية على وجود الله ولم يكتفوا بالرؤى الكشفية الصوفية.

ولنأخذ مثلا على هؤلاء الصوفية المتفلسفة شهاب الدين السهروردي (المتوفى 1191م) وهو الملقب بالسهروردي المقتول أو الشهيد؛ فلقد قاد البحث في الوجود السهروردي منطقيا إلى البحث في «واجب الوجود»، وقد عبر عن ذلك الدليل بطريقة أكثر وضوحا مما كان عليه الحال عند سابقه، وخاصة ابن سينا. لقد قرر السهروردي أن كل ما هو ممكن الوجود لا بد له من سبب، وعلى ذلك فسلسلة الممكنات في العالم تفتقر إلى سبب كهذا ليس ممكنا، وإلا كان داخلا في عداد الممكنات وافتقر بدوره إلى سبب وهكذا إلى ما لا نهاية والسلسلة غير المتناهية مستحيلة، ولذلك فلا بد من أن يكون في أساس سلسلة الموجودات الممكنة موجود واجب

(1) محمد عاطف العراقي: نفس المرجع السابق، ص 273.

وليس ممكنا بوجه من الوجوه<sup>(1)</sup>. ولا شك أن هذا الموجود الواجب بذاته هو الله. والظريف أن السهروردي قدم مجموعة أخرى من الأدلة مستمدة من هذا الدليل وتتقاطع مع الكثير من الأدلة التي قدمها الفلاسفة منها:

لا مادة الأجسام ولا صورتها واجبة الوجود، وعليه فالأجسام تستمد وجودها من كائن واجب من جميع الجهات (هو الله).

ما دامت الحركة ليست داخلية أصلا في ماهية الجسم، فإن سلسلة الحركات في العالم تفتقر إلى محرك غير متحرك (هو الله).

إن واجب الوجود ليس موضوعا لأي من المقولات؛ لأن كل واحدة من هذه المقولات يقابلها على الأقل واحد من الموجودات الجزئية هو ممكن الوجود. وهذا يعني أن الإمكان صفة من صفات الجنس الذي ينضوي تحته ذلك الكائن الجزئي. وعليه فجميع المقولات ممكنة، فكانت تفتقر إلى موجود واجب لا يخضع لأي من المقولات، بل هو وجود محض غير قابل للكثرة بوجه، (هو الله)<sup>(2)</sup>.

#### ثامنا: أدلة وجود الله عند الفلاسفة المحدثين والمعاصرين

ولا شك أن هذه الأدلة العقلية التي قدمها فلاسفة اليونان وفلاسفة الأديان السماوية قد وجدت طريقها إلى فلاسفة الغرب المحدثين؛ مما ساهم في أن يقدموا مذاهبهم الميتافيزيقية وفلسفاتهم الدينية في ضوءها. وقد أشرنا إلى الكثير من معالم هذه الأدلة في الفصل السابق حينما عرضنا لفلسفة الدين في العصر الحديث، كما عرفنا موقف كل من كانط وهيغل النقدي من هذه الأدلة التي قدمها السابقون عليهما.

أما في الفلسفة المعاصرة، فالأمر لم يختلف بين مؤيد ومعارض لهذه الأدلة على وجود الله، وما ذلك إلا لأن الفلسفات المعاصرة في مجملها هي فلسفات علمية أو تستند على العلم وتتخذ من منهجه التجريبي تكتة لكل ما تقدمه من نظريات وآراء فلسفية، فقد غابت المثالية عن الكثير من تياراتها ومذاهبها.

(1) انظر: ماجد فخري: تاريخ الفلسفة الإسلامية، سبق الإشارة إليه، ص 403.

(2) نقلا عن: نفس المرجع السابق، ص 403-404.

تخذ مثلا البراجماتية التي تزعمها تشارلز بيرس ووليم جيمس وجون ديوي، ستجد أن أوسطهم هو مَنْ اهتم قليلا بفلسفة الدين والتساؤل عن موقف البراجماتية من الدين، وكان موقفه متحيرا لا يستطيع أن يقدم تصورا واضحا عن الله أو حتى عن صورة معينة للإيمان. فوليم جيمس (1842-1910م) لم يرفض الدين ولا التدين بصراحة لكنه اعتبر أن الله يرضى عننا العلياء ويوفر لأمانينا وسائل إرضائها في عالم باق، وأن المذهب الروحي صادق فقط بهذا المعنى وبهذا المقدار نفسه<sup>(1)</sup>.

فهو ينظر إذن إلى وجود الله على أن الإيمان به ربما يكون مسألة نافعة للمؤمنين في حياتهم الدنيا هذه، كما أن المادة إذا ما بشرت بالنجاح وقادت عالمنا إلى الاقتراب من الكمال على نحو موصول، فأى رجل منطقي سيعبد المادة تواقا وبكل غبطة، كما يعبد سبنسر القوة المزعومة التي لا سبيل إلى معرفتها؛ إذ إنها لن تؤدي إلى البر الآن فقط بل ستؤدي إليه إلى الأبد. وهذا هو كل ما نحتاج إليه وحيث إنها من الناحية العملية تفعل كل ما يستطيع الله أداءه فهي معادلة ومكافئة له ووظيفتها هي وظيفة إله<sup>(2)</sup>. إن مسألة الإيمان بوجود قوة دافعة في الحياة ومفيدة فيها إنما يتساوى فيها إذن عند جيمس الإيمان بإله أو الإيمان بالمادة. فالمهم هو النتيجة الناجحة التي يؤدي إليها هذا الإيمان. وهو يعبر عن ذلك بصورة واضحة حينما يقول في موضع آخر من كتابه «البراجماتية» «إن رأيه عن الله لا يمكن حسمه إلا بعد أن تسوى كل الحقائق حسابها بعضها مع بعض وتستقيم معا»<sup>(3)</sup>.

إن الله عند جيمس - في أحسن الأحوال - مجرد وجود أخلاقي مشخص يمدنا بمعونته في محاربة الشر دون أن يفرض علينا بعنايته طريقا معيناً لا يكون علينا بعد ذلك سوى أن نسير فيه، وليس في استطاعته أن يضمن لنا خيرية العالم، لأنه هو نفسه ليس بقادر - في رأي جيمس - على

(1) نقلا عن: يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف بالقاهرة، 1962م، ص 420.

(2) وليم جيمس: البراجماتية، ترجمة: محمد علي العريان، دار النهضة العربية بالقاهرة، 1965م،

ص 129.

(3) نفسه، ص 137.

كل شيء. وإجمالاً فإن جيمس يصف الله بأنه خير ولكنه لا يقول أبداً بأنه لا متناهٍ أو قادر على كل شيء<sup>(1)</sup>.

وبالطبع فإن موقف الوضعيين والتحليليين من الحديث عن وجود الله يعد نادراً، بل هو معدوم؛ نظراً لأنهم في الغالب الأعم يرون أن الحديث عنه طبقاً لرؤيتهم الفلسفية التي انكبت فقط على دراسة الواقع عند الوضعيين وتحليلات اللغة والفكر عند التحليليين يعد حديثاً عن موجود زائد عن الحاجة. إن علميتهم تقتضي منهم بوضوح ألا ينشغلوا إلا بما هو واقع تجريبي متعلق بقضايا العلم ومشكلات الإنسان في حياته العملية.

ولا يعني ذلك أن كل الفلاسفة المعاصرين قد أهملوا قضية الألوهية، بل على العكس، فهناك فلاسفة دين كبار، من بينهم من اهتموا بقضية الألوهية مثل هنري برجسون (1859-1941م) صاحب واحد من أهم كتب فلسفة الدين هو «منبع الأخلاق والدين» الذي لخص فيه نظريته الشهيرة حول الدين السكوني والدين الحركي من واقع رؤيته المستندة على علم البيولوجيا لفكرة الوثبة الحيوية والتطور المبدع أو الخلاق.

وفيما يتعلق بالألوهية؛ فقد انتقد برجسون تصورات السابقين وخاصة أفلاطون وأرسطو؛ حيث اعتبر أنهما «متشابهان رغم كل ما يبدو من اختلاف بين وجهات نظرهما؛ إذ إن علة المبدأ الأول الذي قال به أرسطو بالعالم هي العلة التي أقامها أفلاطون بين المثال والشيء»<sup>(2)</sup>. واعتبر أن أفلاطون لم يقل بأن المثال هو الله (يقصد مثال المثل أو مثال الخير)، وأن الإله لديه هو الإله الصانع (الديمورج) الذي ينظم العالم مستقلاً عن مثال الخير، وعلى ذلك فليس لهذا الإله الصانع إلا نصف وجود، أما الإله الأرسطي فهو «لا يشبه في شيء الآلهة التي كان يعبدها

(1) انظر: زكريا إبراهيم: دراسات في الفلسفة المعاصرة، الجزء الأول، مكتبة مصر بالقاهرة، 1968م، ص 53.

وأيضاً: أميل بوترو: العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، ترجمة: أحمد فؤاد الأهواني، الهيئة المصرية العامة للكتاب بالقاهرة، 1973م، ص 242-253.

(2) هنري برجسون: منبع الأخلاق والدين، ترجمة: سامي الدروبي وعبد الله عبد الدائم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، منشورات مكتبة الأسرة، 2010م، ص 206.

اليونان ولا إله التوراة والإنجيل.. إنه «فكرة الفكرية أو صورة الصور»<sup>(1)</sup>. وهو يعني أيضا على الفلاسفة المحدثين تعلقهم بهذه النظريات التأليهية القديمة، ويعتبر أنهم حينما «يبحثون في وجود الله وطبيعته» على هذا النحو «يورطون أنفسهم في مشكلات لا تحل»<sup>(2)</sup>.

ومن ثم يتضح أن برجسون حسب رؤيته الفلسفية العامة يميل نحو التجربة الصوفية والحدس الصوفي كطريق لمعرفة طبيعة الله. إلا أنه يعترف في ذات الوقت بأن «التجربة الصوفية لا تستطيع وحدها أن تأتي للفيلسوف باليقين النهائي، ولن تكون مقنعة تمام الإقناع إلا إذا رأى الفيلسوف عن طريق آخر كالتجربة الحسية أو البرهان القائم عليها، أن من المعقول أن يكون ثمة تجربة ممتازة يتقبل فيها الإنسان بمبدأ عال، فإذا وقع بعدئذ على هذه التجربة لدى الصوفيين أضاف إليها النتائج المكتسبة، فألقت هذه النتائج المكتسبة على الصوفية شيئا من موضوعيتها»<sup>(3)</sup>. إذن فإن برجسون يرى دمج الدليل العقلي الفلسفي من الإحساس والبرهان مع التجربة الصوفية ليكونا معا أساسا للمعرفة بالله. إن رؤيته لإدراك الوجود الإلهي ومعرفة تستند على أساسين: التجربة الصوفية والبرهان العقلي وهما معا أساسان للاعتقاد لديه بما يطلق عليه «الوئبة الحيوية». إن على الفيلسوف في نظر برجسون «أن يصوغ التصوف في عبارات حتى يكون قد حدد طبيعة الله هذه؛ إن الله حب وهو موضوع حب، هذا ما تأتي به الصوفية»<sup>(4)</sup> ووصف هذا الحب عند الصوفي لن ينتهي لأنه شيء يفوق الوصف.

إن اليقين الفلسفي فيما يؤكد برجسون «على درجات وهو يستعين بالحدس كما يستعين بالبرهان. وإذا كان من الممكن أن يمد الحدس القائم على العلم فلن يكون ذلك إلا بالحدس الصوفي»<sup>(5)</sup>. «إن قوة مبدعة هي الحب تريد أن تستخرج من ذاتها كائنات جديدة بأن تحب لتستطيع أن تشرع عالم تكون ماديتها، من حيث هي نقيض للروحانية الإلهية معبرة فقط عن التميز بين ما هو مخلوق وبين من يخلق»<sup>(6)</sup>.

(1) نفسه، ص 206-207.

(2) نفسه، ص 208.

(3) نفسه، ص 210.

(4) نفسه.

(5) نفسه، ص 217.

(6) نفسه.

إذن فدليل برجسون على وجود الله إنما هو مزيج من الحدس الصوفي المتمثل في حب الله بتلك الطريقة التي تند عن الوصف وتسعى بلا كلل لمزيد من المحبة والاتحاد به والذوبان في محبته، ومحاولة صياغة هذا الحدس الصوفي في صورة دليل عقلي يستند على العلم والدراسات البيولوجية فيما يطلق عليه برجسون «الوثبة الحيوية» التي تسري في الوجود معبرة عن ذلك الوجود الإلهي الذي هو في واقع الأمر خالق كل شيء ومبدعه. إن التيار الحيوي في المادة (الوثبة الحيوية) هو علة وجودها والكائنات الحية قد وجدت فعلا فهي تحب وتُحب؛ لأن القدرة المبدعة لها إنما هي حب، ولما كانت هذه الكائنات منفصلة عن الله الذي هو هذه القدرة نفسها، كان لا يمكن أن توجد إلا في كون فكان هذا الكون الذي نحيا فيه<sup>(1)</sup>. إن الكون إذن بكل ما فيه من مادة وحياة وقوة دافعة للحياة، إنما هو مخلوق لمبدع خالق وبين الخالق والمخلوق رغم تمايزهما هذا الحب المتبادل، أو ذلك الذي ينبغي أن يكون وخاصة من المخلوقين إلى الخالق؛ فبالحب يعرف الصوفية الله وبالبرهان الحسي والعلمي التجريبي والعقلي تتأكد لدى الفيلسوف هذه المعرفة.

ولعل شيئا من هذه الرؤية الحدسية ذات الطابع الصوفي - العلمي في آن معا عند برجسون قد تسربت إلى معاصره تقريبا الفرد نورث وايتهد A.N. Whitehead (1861-1947م) حينما نجده يتحدث عن «الإبداعية» و«الضرورة» وعن أن الذات الإلهية علة نفسها فيما تتخذه من قرارات.. إن الإبداعية هي ما يكون به العالم الفعلي انتقالا إلى الجدة وتقدما مستمرا صوب أشكال جديدة للوجود<sup>(2)</sup>. وفي كتابه «الدين في دور التكوين» «Religion in the Making»، يقدم وايتهد عرضا عن طبيعة الله الذي يرى فيه الله كائنا حقيقيا ولكنه من نوع خاص، فهو ليس كائنا زمانيا دنويا، بل هو الأساس السابق المشروط لكل ما هو إنساني، إن الله متقدم على العالم بالزمان وهو خارجه، وهو ليس نتيجة العالم أو معتمدا عليه مع أن العالم يحتاج إليه، فالله ليس مشروطا بالعالم، وهو لهذا ليس زمانيا دنويا<sup>(3)</sup>.

(1) نفسه.

(2) جيمس كوليتز: الله في الفلسفة الحديثة، ترجمة: فؤاد كامل، مكتبة غريب بالقاهرة، 1973م، ص 443.

(3) Thompson (K.F.) Whitehead's Philosophy of Religion, Mouton, the Hague, Paris

1971, p. 56- 57.

إن فلسفة دايتهد الدينية حول الألوهية إجمالاً تتركز حول هذه الحقيقة الحدسية أن الله موجود وأنه خارج الزمان، ومتقدم على العالم. وهو موجود ككائن حقيقي، لكنه ليس كأبي كائن آخر، بل هو الكائن السابق على كل الكائنات، والتي يعتبر وجودها جميعاً مشروطاً بوجوده. فهو علة كل الكائنات وعلة العالم. ووجوده مستقل عن وجودها. إنه الحقيقة المنظمة لكل ما في الوجود رغم أنه خارجه.

وفي نفس السياق الذي يعطي للحدس الصوفي أهميته بصورة واضحة، فإن فلسفة الدين عند ولتر ستيس (المولود في لندن عام 1886م) التي غلفت جميعها كتابه الشهير «الزمان والأزل»، فهو يرى أن الله من قبيل الغيب ولا يمكن معرفته بالعقل والطريق الاستدلالي. وأن معرفته لا يمكن أن تكون إلا بالاتصال المباشر أي بالحدس أو بالرؤية الصوفية. يقول ستيس: «إنه ليس ثمة استدلال منطقي يمكن أن يرقى بنا من المستوى الطبيعي إلى المستوى الإلهي أو من النظام الطبيعي إلى النظام الإلهي، وليس ثمة شيء يمكن تسميته باسم «اللاهوت الطبيعي». ومعنى هذا أنه إما أن يُعرف الله عن طريق الوحي (أي عن طريق الحدس)، وإما لا يعرف على الإطلاق. وليس الوحي شيئاً قد حدث في الماضي، بل هو شيء يحدث في كل لحظة من لحظات الزمان، وفي كل قلب من القلوب، وإن كان من شأنه أن يصل إلى أعلى لحظة من لحظاته في الإشراق الموجود لدى الصوفي العظيم»<sup>(1)</sup>.

وهذه العبارة تلخص رؤيته المنكرة للأدلة العقلية على وجود الله، وتفضيله لطريق الحدس الصوفي كوسيلة مثلى للاتصال بالله وإدراك حقيقته، فالله عنده «يعرف بالإيمان وليس بالعقل»، و«الإيمان لا يعني التصديق الأعمى الذي لا ينهض عليه برهان أو التي تتعارض مع كل برهان، إن مهمة الإيمان إنما هي الكشف عن الله، ولكن للعقل أيضاً دوره في مضمار الدين. إذ يفسر مكتشفات الإيمان بالطريقة الوحيدة الممكنة وهي طريقة القضايا الرمزية، كما أن عليه أن يتأكد من توافق تلك القضايا الرمزية بعضها مع البعض الآخر، وإمكان التحامها جميعاً في نسق واحد منظم»<sup>(2)</sup>.

(1) ولتر ستيس: الزمان والأزل، ترجمة: د. زكريا إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب بالقاهرة، منشورات مكتبة الأسرة، 2013م، ص 318-319.

(2) نفسه، ص 319.

وهذا يعني أن ستيس يرى أن الإيمان بالوجود الإلهي مسألة إيمانية حدسية، وليست مسألة عقلية استدلالية. والعقل بالتالي ليس له أي دور في معرفة حقيقة الله، وليس عليه «سوى العمل على تأويل الحقائق التي يزودنا بها الحدس»<sup>(1)</sup>، وكأننا هنا أمام أحد فلاسفة الأديان السماوية في العصر الوسيط؛ حيث إن العقل يخضع لتبرير الإيمان أو بتعبير ستيس نفسه «أن العقل يعمل في الإطار الذي حدده له الإيمان والوحي»<sup>(2)</sup>؛ ومن ثم فلا ينبغي له أن يتعارض مع ما أتى به الوحي أو أن يحاول تجاوزه أو الامتداد إلى ما وراءه.

وفي ضوء هذه الرؤية الحدسية- الصوفية لإدراك الوجود الإلهي ينتقد ستيس معظم الأدلة العقلية التي لجأ إليها الفلاسفة من قبل مثل: الدليل الغائي، والدليل الكوني أو دليل النظام، فهو يرى أن الانتقال من النظام الطبيعي كمقدمة أو كمقدمات نستند إليها؛ حتى نصل إلى النظام الإلهي الذي يبدو في النهاية بمثابة النتيجة التي يخلص إليها الدليل على وجود الله إجراء مستحيل؛ لأنه ببساطة «المقدمة مستمدة من العالم الطبيعي في حين أن النتيجة موجودة في العالم الإلهي»<sup>(3)</sup>. كما أن «أية علة عاقلة للعالم المادي يتم الوصول إليها عن طريق مثل هذا الاستدلال لن تكون إلا كائنا طبيعياً آخر أعني جزءاً من النظام الطبيعي، ولن تكون هي الله وإنما ستكون على أحسن الفروض مجرد صانع Demiurge»<sup>(4)</sup>.

(1) نفسه، ص 320.

(2) نفسه.

(3) نفسه، ص 291.

(4) نفسه، ص 293.



## الفصل الخامس

### مشكلة الشر في العالم

تمهيد:

أولاً: أصل الخير والشر في الفكر الشرقي واليوناني القديم.

ثانياً: مشكلة الشر عند فلاسفة الإسكندرية القديمة.

ثالثاً: مشكلة الشر في الأديان السماوية.

رابعاً: مشكلة الشر في الفلسفة الحديثة:

(أ) عند مونتاني.

(ب) عند فولتير.

(ج) عند كانط.

(د) عند هيجل.





«لم يولد أحد من دون رذائل».

هوراس: الهجائيات، البيت 86.

«إن مبدأ الشر ساكن بجوار مبدأ الخير في الطبيعة الإنسانية».

كانط: الدين في حدود مجرد العقل: XI- 19،

الترجمة العربية لفتحي المسكين، جداول للنشر بيروت، 2012م، ص 56.

«إن إعطاء جواب يحيط بالمسائل جميعها ويرد على مسألة الشر لأمر فوق إمكاناتنا».

فولتير: نقلا عن:

اندرية كريسون، فولتير، ترجمة: د. صباح محيي الدين،

منشورات عويدات، بيروت، 1982م، ص 96.

«وهكذا نريد بتبجحنا أن نخضع الألوهية لمنطقنا، ومن هنا تنبع الأوهام والأخطاء التي تملأ

العالم؛ لأن الإنسان يريد أن يزن بميزان الخير عظام تفوق إدراكه بما لا يحد».

مونتاني: نقلا عن:

اندرية كريسون، مونتاني، ترجمة: نبيه صقر،

دار عويدات، بيروت، 1982م، ص 89- 99.

«إن الإله هو الكلي. والإنسان الذي يقود نفسه وإرادته حسب هذا الكل هو الإنسان الحر؛

ومن ثمّ يمثل الإرادة الكلية وليس أخلاقياته الجزئية الخاصة به. وإن عمل ما هو حق هو هنا

الخاصية الأساسية، التواجد أمام الإله، التحرر من الغايات الأنانية، صوابية ماله قيمة إزاء

الإله».

هيجل: محاضرات فلسفة الدين؛ الحلقة الخامسة-الديانة الروحية،

ترجمة: مجاهد عبدالمنعم مجاهد، مكتبة دار الحكمة بالقاهرة، 2003م، ص 39



تمهيد :

لا شك أنه منذ ظهور الإنسان على وجه الأرض وهو ينظر إلى الأشياء من حوله نظرة تقويمية أخلاقية، ويصف بعضها بأنه خير، ويصف الآخر بأنه شر، وبالطبع فقد كان معياره في البداية هو ما يعود عليه من وجود هذه الأشياء من منافع أو ما يلاقيه منها من أذى أو ضرر، لكن بالتأكيد في مرحلة لاحقة، وخاصة بعد أن عرف وأدرك وجود الإله الصانع أو الخالق لهذا العالم بكل ما فيه من كائنات وأشياء وظواهر تساءل: من أين أتى الشر في ظل وجود هذا النظام المفترض في كل ما في الوجود بوصفه فعلا إلهيا؟!

وقد عبر عن معضلة وجود الشر في العالم ذلك التساؤل الذي يطرحه ج. موراي G.Murray حينما يقول: إن الآلهة تصنع الخير كما صنعت كل الأشياء، فكيف يوجد الشر في العالم؟!<sup>(1)</sup> ويجيب إجابته لعلها هي ما سنشاهده لدى معظم فلاسفة الدين عبر التاريخ حينما يقول: يبدو أنه ليس هناك شر حقيقى! إنه يبدو فقط في غياب الخير، مثلما لا يوجد الظلام في ذاته، بل يوجد فقط حينما يغيب الضوء<sup>(2)</sup>.

أولا: أصل الخير والشر في الفكر الشرقي واليوناني القديم

إن الأصل في القضية إذن هو الخير ولا يبدو الشر إلا في غيابه. وهكذا الأمر منذ تأمل الإنسان في هذه القضية، والتعبير عنها من خلال النصوص المقدسة والأديان التي آمن بها. ومنذ فجر التاريخ في مصر القديمة يتحدث المصريون في «النص المنفي» عن الإله بتاح وخلقته للتاسوع الإلهي بفضل ما فكر فيه القلب (العقل) ونطق به اللسان، إنها كلمة الإله التي خلقت بفضلها كل ما في الوجود من كائنات وبشر، كما خلقت بفضلها كل الخيرات المادية كما

(1) Gilbert Murray, Five Stages of Greek Religion, Doubleday Anchor Books, Garden City- New York 1955, P. 203.

(2) Ibid

خلق في ذات الوقت بفضلها أيضا (الثواب العادل) من أجل مَنْ اعتاد أن يفعل ما يحبه الناس (والعقاب) لمن يرتكب الأفعال المكروهة ووهبت الحياة للكائن المسالم والموت للمجرم<sup>(1)</sup>. لقد تقرر بفعل العقل الإلهي بتأملاته ونطقه «شأن الأطياف الحواريات وتوفرت الأقوات جميعا والخيرات جميعا وتقرر ما يستحب من أمور الناس وتقرر ما يكره، وحق أن توهب الحياة لمن يعمل بالسلم، والفناء لمن يتحمل بالإثم.. ووفق الناموس الذي تدبره العقل وخرج باللسان، فقدر لكل شيء قدره وأنجزت الأمور جميعها وأبدعت الفنون جميعها، وتوفر نشاط اليدين وسعي القدمين وخلجات الأعضاء كلها»<sup>(2)</sup>.

وليس يعني ذلك أن الإله بتاح قد خلق الشر حتى يحمله للإنسان، بل على العكس فإن الأقدار التي قدرت أعطت للإنسان حرية الفعل بدليل ما ورد في النص السابق: «وحق أن توهب الحياة لمن يعمل بالسلم، والفناء لمن يتحمل بالإثم»؛ فالإثم والخطيئة من اختيار الإنسان الذي وهبه الإله الخالق «نشاط اليدين وسعي القدمين وخلجات الأعضاء كلها»، وهو يستخدمها إما في الخير فيلقي الثواب العادل أو في الشر فيلقي العقاب.

وليس أدل على ذلك من تلك الأسطورة الشهيرة في مصر القديمة «أسطورة دمار البشر»، تلك الأسطورة التي تعبر عن الخطيئة التي ارتكبتها البشر ضد الإله (رع). وقد حدث ذلك في زمن كان البشر والآلهة فيه شيئا واحدا يتعايشون معا على الأرض. وعندما بلغ الإله رع من السن عتيا بدأ البشر في تجديفهم وتآمرهم ضده لكنه أدرك أفكارهم ودعا الآلهة ليسألها المشورة فيما ينبغي عليه فعله مع هؤلاء الخطاة، فاقترحت عليه الآلهة أن يرسل عينيه التي هي الشمس متقمصة مظهر المعبودة حتحور Hathor لكي تسحق المتآمرين. وبالفعل استعرضت هذه الآلهة قوتها ضدهم مما أكسبها لقب سخمت Sakhmet أي «القوية»، ثم عادت وهي مصممة على الذهاب إليهم كرة أخرى واستئصالهم تماما. وفي هذه اللحظة أدركت (رع) الشفقة على البشر

(1) نقلا عن نصوص مقدسة ونصوص دنيوية من مصر القديمة- المجلد الثاني، الترجمة الفرنسية لكثير لالويت ونقلها إلى العربية ماهر جويجاتي، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع - مطبوعات اليونيسكو، القاهرة، 1996م، ص 26.

(2) نقلا عن: ترجمة د. عبدالعزيز صالح: فلسفات نشأة الوجود في مصر القديمة، دراسة نشرت بالعدد 246 من مجلة "المجلة" القاهرة، فبراير 1959م، ص 41.

فوجه رسله إلى جزيرة «إلفنتين» لإحضار قدر كبير من فاكهة حمراء اللون يطلق عليها اسم (ديدي Didi)، ثم أمر بتجهيز سبعة آلاف إبريق من الجعة خرجت مع هذه الفاكهة حتى يمكن أن تظهر الجعة وكأنها دماء قانية. وفي صباح اليوم الذي أزمعت فيه تححور أن تذهب فيه لتدمير البشر، أمر (رع) بأن تصب الخمر في الحقول، وعندما قدمت الآلهة وعبت منها أصبحت ثملة تماما؛ مما جعلها تغفل عن ضحاياها، ومن ثم أمكن إنقاذ البشر من مصير رهيب بفضل الإله الأكبر (رع). وعلى الرغم من ذلك فقد ظل (رع) ضائقا بأثامهم فذهب إلى سمائه ممتطيا ظهر البقرة السماوية تاركا الإله (تحوت) ممثلا له على الأرض الذي ظهر للبشر في صورة القمر، وأعاد الضياء مرة أخرى بعد أن عم الظلام الأرض بارتفاع (رع) عنها<sup>(1)</sup>.

وهكذا فإن الإله (رع) رمز الخير والإله الأعظم يواجه خطيئة الإنسان وشروبه وتأمره بهذه الروح الخيرة. فبعد أن قرر أن يعاقب الإنسان على فعله الأثيم، عاد وعفا عنه وأرسل من ينجيها من هذا العقاب. ولننظر إلى رمزية النور والظلام؛ حيث إن الإله رع هو نور الأرض وشمسها الساطعة، وحينما غاب عنها حل الظلام، ولم يرض (رع) أيضا بإظلام الأرض فترك فيها (تحوت) - القمر لينيرها في غيابها عنها. وهكذا دائما فالخير والضيء من الآلهة والشر والظلام من أفعال البشر ونتيجة خطاياهم وأثامهم.

ولا يمكن أن ينسى التاريخ البشري للفكر الديني المصري القديم أسطورة إيزيس وأوزوريس وصراعها مع ست الذي كان رمزا للشر بحقه على أخيه أوزوريس حيث قيده وقتله وألقى بجثته في الماء، ويقال إنه قطع جسده إلى أربع عشرة قطعة وبعثرها في أرجاء الأرض. وكما عانت إيزيس زوجة أوزوريس في سبيل عودته إلى الحياة بمعاونة نفتيس شقيقته وأمه نوت. وقد خلف الابن حورس الذي ولد بعد وفاة أبيه، خلفه وانتقم له من ست مستعيدا الميراث الذي يستحقه. وقد نطق بالحكم النهائي في هذا الصراع وهذه المبارزة الإله (رع). حيث حكم (أوزوريس) منذ هذا التاريخ العالم السفلي في حين تولى (رع) مُلك السماء<sup>(2)</sup>. إن هذه القصة

(1) نص الأسطورة نقلًا عن: ياروسلاف تشرني: الديانة المصرية القديمة، ترجمة: د. أحمد قدرى، سلسلة الثقافة الأثرية والتاريخية (6)، نشرته وزارة الثقافة - المجلس الأعلى للآثار بالقاهرة، 1987م، ص 60 - 62.

(2) انظر: نصوص مقدسة ونصوص دنيوية من مصر القديمة، الترجمة العربية، سبق الإشارة إليها (ص 96).

الأسطورية المقدسة ظلت أنشودة خالدة بين البشر يرددونها ليس في مصر القديمة وحدها، بل في عالم البحر الأبيض المتوسط كله على أنها المثال الراسخ للقوة الروحانية الدينية المصرية القديمة، ومثالا على أن الخير سينتصر في النهاية، وأن الخلود للخير، والفناء للشر والأشرار وإن طال الزمن وكثرت الأفعال الشريرة.

وقد تجلت هذه الرؤية للصراع الأبدي بين الخير والشر في صورة أخرى أكثر وضوحا لدى الإيرانيين القدماء في الديانة الزرادشتية التي عرفت قبل زرادشت وبعده بالاعتقاد بالثنائية الكونية والأخلاقية، ثنائية الخير والشر؛ فهي تؤمن بثنائية كونية تفترض وجود مبدئين كأصل للكون: روح الخير (أهورا مازدا) وروح الشر (أهريمان). وقد تطورت هذه العقيدة في الثنائية الكونية والثنائية التأليهية، فأصبح ينظر إلى أهورا مازدا على أنه الإله الخير ولا يعتبر مستولا بأي حال من عن مبدأ الشر، واكتسب أهريمان رمز الشر فأصبح ينظر إليه على أنه شيطان. وأصبح لكل منهما قوى تساعد فهورا مازدا إله الخير ومصدره تساعد قوى من الملائكة الخيرة، أما أهريمان فتساعده قوى الشر. وأخذ الأمر على الصعيدين الديني والأخلاقي صورة الصراع المستمر بين قوتين روحيتين أو أخلاقيتين وهما الخير والشر، وفيما بعد بين النور والظلمة أو بين النظام والفوضى. وبين هاتين القوتين المتصارعتين هناك موقف اختياري أصلي أو أولي يجعل من الاختيار الأخلاقي المبدأ الرئيسي في الزرادشتية؛ فالاختيار الحريين الحقيقة والضلال، بين الخير والشر، بين النور والظلام، بين النظام والفوضى هو الفعل الأساسي للأحرار<sup>(1)</sup>.

وقد عبرت النصوص المقدسة للزرادشتية وخاصة كتاب الفنديداد Vendidad (أي القانون المضاد للشياطين) عن ذلك خير تعبير؛ حيث يتألف هذا الكتاب من اثنين وعشرين فصلا يعرض أولها للأمور نفسها التي تعرض لها الإصحاحات الأولى من سفر التكوين وهي خلق السموات والأرض فيتحدث عما خلقه الله من الأرض الطيبة المباركة واحدة بعد أخرى وعما أوجده قوى الشر من الأرواح الخبيثة، وتعرض بقية فصوله للنظم التي يخضع لها رجال الكهنوت من الزرادشتية وبيان العقائد الزرادشتية المتعلقة بالموت والحياة والزواج ونظم الأسرة ومشكلات الحياة الاجتماعية والنجاسة والغسل والطهارة وغسل الموتى وتطهير الملابس والبدن والصحة

(1) د. محمد خليفة حسن: تاريخ الأديان، بدون دار نشر، القاهرة، 2000م، ص 156 - 157.

والمرض... إلخ.<sup>(1)</sup> إنه يبين باختصار الشرائع والعبادات الزرادشتية التي تنجي من الشرور وتقربه من الإله. إله الخير أهورا مازدا.

وفي ذات السياق نجد أن الفكر الديني الهندي يؤكد على أن الشر والخطيئة من الإنسان وأنه (أي الإنسان) كثيرا ما يناشد الآلهة أن تساعد على التخلص من هذه الخطيئة وتطهره متى أوقعت فيه قوى الشر المختلفة. ففي «الفيدا» نجد النداءات إلى فارونا ليخلص البشر من الخطايا: «خلصنا من الخطيئة كما تخلصني من عصبة تعصب عيني؛ أي خطيئة وجدت فيّ؛ أي شر اقترفته، إن كنت قد كذبت أو حلفت زورا، فأزليها عني أيتها المياه، خلصنا يا فارونا من كل خطيئة اقترفناها.. وإذا كنا قد خدعنا غيرنا عن جهل أو عن معرفة، خلصنا من كل هذا يا الله، هكذا نكون أعزاء عليك يا فارونا»<sup>(2)</sup>.

وربما يكون التراث الديني اليوناني أقرب إلى التراث الإيراني في تصويره للخير والشر كقوتين إلهيتين؛ حيث تروي بعض الأساطير اليونانية أنه كان يدق على باب زيوس كبير الآلهة جرتين إحداهما تحتوي على الخير والأخرى تحتوي على الشر، ويقوم زيوس بتوزيع محتوياتهما على البشر بمشيئته فيعطي البعض خليطا من الجرتين، وآخرون لا يعطيهم إلا الشر<sup>(3)</sup>.

وقد أكدت ذلك الديانة الفيثاغورية حينما نسبت بعض الشرور التي لدى الإنسان إلى الآلهة؛ إذ إن «آلهة الحظ تعطي بعض الشرور للإنسان»، وتدعوه إلى تحمل قسمته من هذه الشرور بوداعة وألا يحزن على ذلك، بل عليه أن يعالجها ما أمكنه ذلك؛ حيث إن «القدر يعطي

(1) انظر: د. علي عبد الواحد وافي: الأسفار المقدسة في الأديان السابقة على الإسلام، دار نهضة مصر للطبع والنشر بالقاهرة، بدون تاريخ، ص 139.  
وراجع: كتاب الفندياد، ترجمة: د. داود الحلبي الموصلي، منشورات الجمل ببغداد وبيروت، 2011م، ص 29 وما بعدها.

(2) نقلا عن: رادا كرشنا وشارلز مور: الفكر الفلسفي الهندي، ترجمة: ندرة اليازجي، دار اليقظة العربية ببيروت، 1967م، ص 61.

(3) عصمت نصار: الفكر الديني عند اليونان، دار الهداية، الطبعة الثانية، 2003م، ص 124.

أقل الشرور للصالح»<sup>(1)</sup>، ولعل الإنسان منا يكون في نظرهم من أولئك «الذين يعرفون طريق الخلاص من الشر»؛ إذ «بالإذعان يجد الناس الخلاص»، كما أن «الأب زفس (أي الإله زيوس) يحرر من شرور كثيرة»<sup>(2)</sup>.

وإذا كانت مشكلة اشتر عند الفيثاغورية تعالج كمشكلة دينية حلها عند المؤمن القادر على التخلص من شرور نفسه بالتطهير ومحاولة التقرب إلى الآلهة الخيرة القادرة على انتشاله من هذه الشرور، فإن هيراقليطس قد أعطاها بعدا معرفيا حينما أكد على أنه بالأضداد تعرف الأضداد معتبرا «أن الضد مصدر الخير لنا»، وهذا يعني أنه لولا الشرور ما عرفنا الخيرات، ولذلك فالشر في رأيه ليس شرا خالصا، بل هو الذي يكشف عن الخير وخيريته؛ فلولا الجوع ما عرفنا قيمة الشبع، ولولا الظلام ما عرفنا قيمة النور، ولولا الليل ما عرفنا نور النهار.. وهكذا. ولذلك قال هيراقليطس بأن الإله موجود في كل هذه الأضداد، وقصد إليها قصدا حتى نعرفه من خلالها<sup>(3)</sup>. كما أن البعد إلى الأخلاقي لمسألة الشر واضح كذلك في فلسفة هيراقليطس؛ إذ إن جفاف النفس وزهدها هو طريق فضيلتها وخيريتها، فإذ «ليس من الخير أن يحصل الإنسان على كل ما يرغب؛ فالمرض مطية الصحة والسعادة، والجوع سبيل الشبع، والتعب طريق الراحة، ولو أن «كبح جماح الشهوة عسير» فإن إرضاء الشهوة وإشباعها إنما يتم دوما على حساب نقاء الروح وصفاء النفس؛ ولذلك فإن «من الخير إخفاء الطيش ولو أن ذلك عسير عند الاسترخاء والسكر»<sup>(4)</sup>.

وقد واصل فلاسفة اليونان الاهتمام بالبعدين المعرفي والأخلاقي؛ ومن ثمّ الديني لمسألة الخير والشر، إلى أن وجدنا سقراط يؤكد على أن أي معرفة لحقيقة «الخير» و«الشر» ينبغي أن يقوم على استطاعة المرء التمييز بين الحق والباطل. والطريف أن سقراط قد جعل أداة هذه

(1) هذه النصوص من قواعد السلوك الفيثاغورية نقلها عن: د. وديع بشور: ديانات الأسرار، دار المرسة للطباعة والنشر والتوزيع، سوريا- اللاذقية، 2006م، ص 213.

(2) نفسه، ص 215.

(3) انظر: د. مصطفى النشار: تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، دار قباء الحديثة، القاهرة، 2007م، ص 129.

(4) نقلا عن: نفس المرجع السابق، ص 130.

المعرفة وذلك التمييز هو «العقل» و«الضمير» الأخلاقيتين ودون حاجة لمعلم، فالفضيلة لديه «علم كامن في النفس» و«الفضيلة واحدة»، وبهذا المعنى تكون «الفضيلة علم» و«الرزيلة جهل». وعلى الإنسان هنا أن يتحمل مسؤوليته عن أفعاله الشريرة لأنه لم يحسن التأمل واختيار طريق الفضيلة رغم أن ذلك في رأي سقراط طريق يسير الوصول إليه، فلا هو بحاجة لمعلم ليعلمنا إياه ولا هو بحاجة إلى مصدر علوي يلهمنا الطريق، بل كل ما هنالك أننا نحتاج للتريث وتدقيق التأمل واستفتاء الضمير الأخلاقي وهو سيرشدنا حتما إلى طريق الخير وبعدها عن طريق الشر<sup>(1)</sup>. وقد أشار سقراط إلى أنه شخصيا كان يفعل ذلك بمساعدة ذلك «الجني»، أو ربما الأفضل أن نسميه «الملاك» بلغة المتدينين الذي كان عادة ما ينهاه عن الاستطراد في حديث معين؛ لأنه قد تنكب فيه عن طريق الخير. وقد جاءت إشارة سقراط إلى هذا «الجني» في محاوره فايدروس. ولا يعني ذلك بالطبع إلا أن سقراط كان يتلقى هذه الإشارة من داخله وليس من أي مصدر خارجي في اعتقادي.

وبالطبع فقد واصل أفلاطون طريق سقراط في التأكيد على البُعدين المعرفي والأخلاقي لمشكلة الخير والشر، وإن كان قد أضاف إليها بعدا دينيا تأليهيا واضحا، حينما أكد على أن الإله هو «الخير» أو بالأحرى هو مثال المثل (مثال الخير)، وأن الشر هو من نفس الإنسان التي نزلت إليه صافية طاهرة، ولكن سجنتها في الجسد ومحاولتها تلبية مطالبه هو ما يوقعها في الشر. وقد اعتقد أفلاطون أن الآلهة لا يمكن إلا أن تكون خيرة وعادلة؛ ولذلك فهي ستعاقب الأشرار بشرورهم، وستلقى الخيرين في الحياة الأخرى بالترحاب وتكسبهم الخلود والأبدية. وتلك كانت عقيدته الراسخة التي عبر عنها في محاوره «فيدون».. تلك المحاوره التي تحدث فيها عن مصير النفس الذي يتفاوت تبعا لأفعالها. وأكد فيها على خلود النفس الطاهرة النقية التقية كنفس سقراط؛ إذ إن المناسبة التي تحدث عنها في هذه المحاوره كانت حديثه عن اليوم الأخير من حياته وعبر فيها عن شوق نفس سقراط لأن تغادر سجنها - سجن الجسد لتعود إلى أصلها الإلهي في سعادة ورضى<sup>(2)</sup>.

(1) انظر: نفس المرجع، ص 448 - 449.

(2) انظر: نفس المرجع السابق، فصول «النفس» و«الأخلاق» عند أفلاطون، ص 557 وما بعدها.

## ثانياً: مشكلة الشر عند فلاسفة الإسكندرية القديمة

والحقيقة أن تناول الأكثر وضوحاً لمشكلة الخير والشر ببعدها الديني كان في مدرسة الإسكندرية الفلسفية التي حفلت بالتيارات الدينية اليهودية والمسيحية وديانات الأسرار، سواء كانت شرقية بحتة أو شرقية امتزجت بالتأثر بالعقائد والفلسفات اليونانية كما عند الهرامسة وأفلوطين. وبالطبع فإن الثنائية الزرادشتية والمانوية ذواتا الأصول الإيرانية كانت ذات تأثير خطير في ذلك الوقت. وكان السبق في تناول هذه المشكلة في عصر الإسكندرية لفلاسفة اليهود، وخاصة فيلون الذي ركز على الأبعاد الأخلاقية والدينية لمشكلة الشر، فأكد على أن الشر الأخلاقي هو الابتعاد عن الله، ولما كان الإنسان لا يستطيع أن يهرب من الله، فإن الخطيئة التي يوقع نفسها فيها تجعله يشعر بالكبرياء ونجده ينسب إلى نفسه أكثر مما لله ويظن أنه سيد لقواه وللأشياء الخارجية. والحقيقة أن الكبرياء شر كبير لا يستطيع المرء أن ينجو منه إلا بمعرفة نفسه لأن عدم معرفة حقيقة النفس وإدراك مدى ضآلتها هو الشر الكامن في أولئك الذين يظنون أنفسهم قادرين على النبوءة، والأمراء الذين يحسبون أنفسهم سادة العالم<sup>(1)</sup>.

إن الابتعاد عن الله - في نظر فيلون - يدل على سبب الخطيئة وليس على طبيعتها. وهو قد حاول في رسالته «بلبله الألسن» تحليل طبيعة الخطيئة والشر في النفس الإنسانية متأرجحاً بين التصور الرواقسي للذيلة التي كانت تعتبر ارتخاء وعدم توتر الجزء المسيطر في النفس، وبين فكرة الخطأ عند أفلاطون التي كانت تعتبر عصياناً أو عدم تبعية صادراً من الجزء الأسفل للنفس، وقد أكد فيلون على الطبيعة الإرادية البحتة للخطيئة؛ فرغم وجود أخطاء غير إرادية مقصودة إلا أنها ليست خطايا حقيقية. أما الخطايا الحقيقية فنجدها لدى الشرير الذي يعيش في الخطيئة وكأنها وطنه ويتمرن عليها ويررها ببراهينه، بل ويفخر بها كأنها عمل صالح. والشعور بالخطيئة عند فيلون يبلغ حداً يجعله يقصر المثل الأعلى للإنساني على التحرر منها، فالإنسان بطبيعته عاجز عن السير بعيداً إلى حد الوصول إلى امتلاك الخير<sup>(2)</sup>. إن الخطيئة المتعمدة - التي تعد دون سواها - خطيئة - لا وجود لها إلا بمقابلتها بطبيعة الخير المطبوعة في النفس البشرية.

(1) إميل برييه، الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الإسكندري، الترجمة العربية، سبق الإشارة إليها،

ص 375.

(2) نفسه، ص 376 - 377.

وهذه المعرفة ما هي إلا الضمير الأخلاقي الموجود حتى عند شر الأشرار<sup>(1)</sup>. إذن يوافق فيلون سقراط في التأكيد على أن الضمير الأخلاقي (وهو العقل عند سقراط) هو شاهد موجود داخل نفس كل إنسان، يحكم كالملك أو يكافئ أو يتهم أو يعاقب.

وتبدأ معالجة المشكلة مسيحياً على يد مَنْ عرفوا بالغنوصيين الإسكندرانيين الذين التقطوا الخيط من الثنائية الزرادشتية وقد أقاموا الثنائية على ما يزعمون من تعارض بين «التوراة» و«الإنجيل» قائلين إن التوراة تصور إلها قاسياً جباراً، بينما الإنجيل يكشف لنا عن إله وديع حلیم خیر للغاية، وعلى هذا الأساس كان تفسير باسيليدس (النصف الأول من القرن الثاني الميلادي) لإله العهد القديم الذي وصفه بأنه رئيس الملائكة الأشرار. وقد زاد عليه فالنتيوس بالقول إن الإنسان قد خلقه الأيونات Eons<sup>(2)</sup> أو الملائكة وهي كائنات شريرة وأرواح نجسة عن طريقها تدلف إلى الخليقة الانفعالات والأهواء. وهذه الخليقة هي عينها التي أضاف إليها الإله الأعلى أو الإله الطيب الخير بذرة من الجوهر العلوي وهي الروح<sup>(3)</sup>.

وقد تشكك نالهم مرقيون في خيرية الإله تبعاً لهذا الشر الذي سمح بدخوله إلى عالم البشر قائلاً: أي إله خير هذا الذي تطاوعه نفسه بأن يقضي على البشر جميعاً بالشقاء لأن أباهم الأول أكل تفاحة أو رغب في المعرفة أو أحب امرأة<sup>(4)</sup>.

وعموماً فقد رد أوريجين (المولود عام 185م) الإسكندري وهو من الآباء الأوائل للكنيسة بالإسكندرية، رد على هؤلاء الغنوصيين بالتأكيد على أن الشر ليس من الله، وإنما هو من نفس الإنسان مجبياً في ثنايا ذلك عن المشكلة الكبرى: كيف يمكن التوفيق بين حرية الإنسان وبين إيمانه الديني بسبق علم الله بالحوادث والأفعال وهي ما عرفت في التراث العربي الإسلامي بمشكلة الجبر والاختيار، رد بقوله: «إن الله يعلم ضرورة أن فلانا سيريد الخير أو الشر، لكن لا بإرادة ضرورية؛ فالحرية مصونة والله لا يقيد سلفاً، ولكنه وهو الخير بالذات يوجه الجميع

(1) نفسه، ص 278.

(2) هو اسم يطلقه فالنتيوس على الموجودات أو القوى الروحانية التي توجد بعد الله، وهي ذكور وإناث وعددها ثلاثة وثلاثون كرمز إلى المسيح، ومنها ما هو خيّر، ومنها ما هو ماكر وشرير.

(3) انظر كتابنا: مدرسة الإسكندرية الفلسفية، سبق الإشارة إليه، ص 82 - 83.

(4) نفسه، ص 84.

للخير بفعل مستقل شامل هو العناية ويدع لكل أن يطاوع التوجيه أو يتأبى عليه، ولو لم يكن الحال كذلك لأضحى الأمر والنهي، والوعد والوعيد، أمورا غير مفهومة ولأضحت الحياة الدينية عقيمة<sup>(1)</sup>. إن معاملة الله لنا - على حد تعبير أوريجين - إذن «تابعة لاستحقاقنا»<sup>(2)</sup>.

إن الشر إذن ليس من الله وإنما هو من اختيار وفعل الإنسان؛ ومن ثم يرتد إليه عقابا في الحياة الأخرى إن لم ينجح الإنسان في التوبة عن الخطيئة في حياته الدنيا.

ولعل المعالجة الأهم والأشمل لمشكلة الخير والشر في ذلك الوقت وفي عصر الإسكندرية كانت هي معالجة ثالث الثالوث الكبير في الفلسفة القديمة وهو أفلوطين (270-205م)؛ إذ تقوم فلسفة أفلوطين على أن ثمة تدرجا فيضيا من الخير المحض (أو المطلق أو الواحد) وحتى عالم المادة، وهذا يعني أن حقيقة الوجود عنده هي الوحدة الخيرية، فكل ما في الوجود سواء من أقاليم العالم المعقول أو من أشياء العالم المحسوس، إنما هو فيض عن المطلق وصورة تمثله في وجود أدنى بعد وجوده نعم، لكن بها جزء من خيريته التي لم ولن تنقطع من الوجود لأنه أي الخير المطلق هو حقيقة الوجود<sup>(3)</sup>.

وعلى ذلك يكون السؤال عادة: إذن ما هو مصدر الشر في هذا العالم المحسوس؟! وكيف يمكن أن نفسر وجوده؟!

إن مصدر الشر عند أفلوطين هو المادة، إنه ينظر إليها على أنها ليست شيئا إيجابيا، بل هي لا وجود سلبي خالص. لقد افترضها في فلسفته فقط؛ لأن تسلسل الوجود من أعلى إلى أسفل كان لا بد أن ينتهي بها، لكن سرعان ما يرتد إلى أصله الميتافيزيقي إلى الخير المحض. وهذا يعني أن المادة هي الشر المطلق، ومع ذلك فوجودها ضروري في الحركة الهابطة من أعلى إلى أسفل؛ أي من العالم المعقول وأصله الواحد أو المطلق أو الخير المحض إلى العالم المحسوس الذي تقبع فيه هذه المادة بصورتها السلبية. ويعبر أفلوطين عن ذلك بقوله: «إن

(1) نقلا عن: يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم ببيروت، بدون تاريخ، ص 281.

(2) نقلا عن نفس المرجع، ص 281.

(3) انظر: كتابنا السابق الإشارة إليه، ص 147 - 148.

وانظر أيضا: أسماء عبدالله محمد حمدون: الخير والشر في فلسفة أفلوطين، رسالة ماجستير غير منشورة تحت إشرافي، كلية الآداب - جامعة القاهرة، 2001م، ص 35 - 37.

الشر يكون في الحرمان المطلق من الخير، وإن ما ينقصه قليل من الخير ليس شرا بحال، أما إذا كان الحرمان من الخير مطلقا - وهذه هي حال الهولي (المادة) - فعند ذلك يكون الشر هنا، وهو ما ليس له قط أي قدر من الخير... وإذا كان الحرمان مطلقا فكذلك الشر أيضا، وكلما ازداد الحرمان قويت طاقة جانب الشر وكان الشر في الحال»<sup>(1)</sup>.

وينبغي أن نميز هنا حتى نفهم أفلوطين جيدا بين الهولي السابقة على وجود العالم وبين الهولي التي شكلت منها الأشياء والعالم المحسوس؛ إذ إن الشر الحقيقي هو فيما يسبق الهولي المشكلة للأشياء، وما ذلك إلا لأن الشر ليس في حرمان، أي حرمان، بل في الحرمان المطلق<sup>(2)</sup>. والمعروف أنه طالما أن المادة أو الهولي تحددت أو ارتبطت أو بدت في صورة ما بالتعبير الأرسطي فهي لم تعد مادة أو هولي صرف. وهذا يعني عند أفلوطين أنه «لم تعد حقيقة الشر قائمة في الهولي، بل يكون الشر قبل الهولي»<sup>(3)</sup>. ولهذا يقول أفلوطين نافيا أن تكون الأجساد شرا مطلقا: «وعليه فإن الأجساد في حقيقتها تكون شرا على قدر ما يلحق بها من الهولي ولكنها ليست الشر الأول»<sup>(4)</sup>.

وإذا كان أفلوطين قد نفى عن الأجساد أن تكون الشر، بل الشر الأول هو الهولي السابقة على الدخول في تشكيل هذا الجسد أو ذاك، فمن باب أولى تكون النفس ليست في حد ذاتها شرا كما أنه ليست كل نفس شريرة»<sup>(5)</sup>. لأن ثمة نفوسا كالله تميل إلى الروح؛ وهي من ثم دائما طاهرة لأنها «أعرضت عن الهولي وعن كل ما كان فاقد الحد والوزن وفيه شر»<sup>(6)</sup>. وبالطبع فكل نفس تستطيع أن تكون على نفس الشاكلة فهي نفس طاهرة وتقية واستطاعت أن تبتعد عن الشر وممارسة الشرور أما إذا لم تنجح في ذلك، فهي تتنوع «بدورها وفقا لجوهر الأعمال التي تتشكل بها»<sup>(7)</sup>.

(1) أفلوطين: التاسوعات، الترجمة العربية للدكتور فريد جبر، مكتبة لبنان ببيروت، التاسوع الأول - ف 8 - 51 (5)، ص 100.

(2) نفسه.

(3) نفسه.

(4) نفس المصدر السابق، ت 1 - ف 8 - 51 (4)، ص 99.

(5) نفسه.

(6) نفسه، ص 100.

(7) نفسه، ص 101.

إن أفلوطين بوجه عام أميل إلى التأكيد على أن نفوسنا ليست شريرة بالطبع؛ ففي رأيه «أنه لا ينبغي أن نعتبر أنفسنا أصل الشر بمعنى أننا على الشر فطرنا، بل إنما كان الشر قبل أن نكون، فالشر الذي يتحكم في الناس إنما يتحكم فيهم على غير رضى منهم، وثمة مخرج للتفلت من الشر القائم في النفس وهو مكفول لبعضهم وليس للجميع»<sup>(1)</sup>، وذلك بالطبع حسب قدرتهم على التحكم في أجسامهم وهيولاهم وحسب قدرتهم على الانفكاك من هذا العالم الأرضي وتصفية النفس؛ بحيث يمكنها باستمرار أن تظل مرتبطة بأصلها السماوي «بفضل اللطيفة غير الهولانية الكائنة فيه»<sup>(2)</sup>.

إن الشر عند أفلوطين لن يزول من هذه الأرض فهو «أبدا يحوم في عالم الفساد، عالمتنا هذا»؛ لأن «السماء بريئة من كل شر لأنها أبدا منضبطة في سيرها، منتظمة في سعيها؛ فلا ظلم هناك ولا ما سوى ذلك.. أما ما على الأرض فالظلم والفوضى»<sup>(3)</sup>.

والحقيقة أن مناقشة أفلوطين لمسألة الشر مناقشة مستفيضة لم يترك في ذهن قارئه سؤالا إلا وأجاب عنه، فعلى سبيل المثال: أجب عن سؤال يخص: كيف تكون إدارة (الهولي) شريرة في الوقت الذي هو فيه مجرد حامل يحمل المحمولات وليس لديها شيء من الكيفيات؟! وأجاب بأنها «شريرة ليس بسبب أن لها كيفية؛ بحيث إنها لو كانت مثالا لأضحى من المحتمل أن تسمى شريرة، ولكن بينها وبين المثال ما بين المتناقضين»<sup>(4)</sup> وهذا يعني أنه بما أنها ليس لها مثال فإن مقابلها يكون العدم؛ ومن ثم كان الشر فيها لأنها تمثل العدم بالنسبة لمثال الوجود والخير، إن «العدم فيها هو الشر والرذيلة»<sup>(5)</sup>. وعلى أي حال، فقد خصص الفصل الثامن من التاسوع الأول بأكمله لمناقشة هذه التساؤلات بصدد ما هو الشر وأين مصدره؟

(1) نفسه.

(2) نفسه.

(3) نفسه، ت 1 - ف 8 - 51 (6)، ص 101.

(4) نفسه، ت 1 - ف 8 - 51 (15)، ص 105.

(5) نفسه.

## ثالثا: مشكلة الشر في الأديان السماوية

إن مشكلة الشر في الأديان السماوية ترتبط بما يسمى بالخطيئة الأولى للإنسان في اليهودية والمسيحية؛ حيث ورث البشر فيهما خطيئة آدم؛ ومن ثم على الإنسان دائما محاولة الخلاص من هذه الخطيئة الموروثة. وقد تشابهت هاتان الديانتان السماويتان في تناول قضية الخلاص رغم اختلاف علة الخطيئة؛ ففي اليهودية والمسيحية نشأت مشكلة الخطيئة وكيفية التخلص منها؛ حيث تطورت عقيدة الخلاص والمسيح المخلص الذي وظيفته تحقيق الخلاص للإنسان من الخطيئة. أما في الهندوسية والبوذية والجينية، فقد سيطرت مشكلة المعاناة والشقاء الإنساني وضرورة أن يتخلص الإنسان من هذه المعاناة وذلك الشقاء؛ ومن ثم فقد حددت كل واحدة من هذه الديانات طريقها للخلاص. وعلى ذلك فهي جميعا ديانات خلاصية. أما الإسلام فليس ديننا خلاصيا لأنه لا توجد مشكلة للإنسان فيه. إن الإنسان فيه لم يولد محملا بذنب، بل هو عبد من عباد الله الذين عليهم الطاعة والالتزام بالشعائر الدينية. وكلما تقرب إلى الله بهذا نال الثواب، وكلما خالف ذلك لاقى العقاب، ولذلك يستخدم الإسلام بهذا الصدد مصطلحات مختلفة عن مصطلح «الخلاص» مثل مصطلح: «النجاة» و«الفوز» و«الفلاح»، وعلى ذلك فلا يوجد مخلص للإسلام من الخطيئة، بل يوجد مبدأ المسؤولية الشخصية من الأفعال؛ لتحقيق النجاة والفوز بالبعد عن المعاصي والشورور، وبالإكثار على الجانب الآخر من أفعال الخير ومواصلة أعمال الحلال والبعد عن المحرمات<sup>(1)</sup>.

إن مشكلة الخير والشر في الإسلام قد لاقى بلا شك جدلا واسعا بين الفقهاء والمتكلمين والفلاسفة فيما عرف بقضية «الجبر والاختيار» وما ارتبط بها من حديث حول قضية القدر خيره وشره، وقضية حرية الإرادة وخلق الأفعال وقضية علاقة الله بالبشر فيما يتعلق بالتكليف والثواب والعقاب الآخرين وعلاقتهم بالقضايا السابقة. وكم كانت آيات القرآن ذاتها دافعا لهؤلاء الفقهاء والمتكلمين والفلاسفة لمناقشة هذه القضية نذكر منها الآية الكريمة:

(1) انظر: د. محمد خليفة حسن: نفس المرجع السابق، ص 296.

وكذلك: عصمت نصار: نفس المرجع السابق، هامش ص 124.

﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَنَبَلُّوكُم بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ﴾<sup>(1)</sup>، والآية الكريمة  
 ﴿وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾<sup>(2)</sup>، وكذلك الآية  
 الكريمة: ﴿وَأَنَا لَا نَدْرِي أَشَرُّ أَرِيدَ يَمَنَ فِي الْأَرْضِ أَمْ أَرَادَ بِهِمْ رَبُّهُمْ رَشْدًا﴾<sup>(3)</sup>. وبالطبع  
 فإن إبليس أو الشيطان يلعب دورا هاما كمصدر للشر في الإسلام؛ حيث إنه من البداية قد عصى  
 ربه وترىص بالبشر الأقل منه في المكانة والخلقة حسب وصفه، وكم من آيات تحض البشر المؤمنين  
 على الاستعاذة من هذا الشيطان الرجيم ومن هذا الإبلis اللعين، فهو ﴿الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ﴾<sup>(4)</sup>  
 الذي دائما ما يشكك البشر في سلوك طريق الخير ويدفعهم دفعا إلى سلوك طريق الشر.

إن قضية الخير والشر في نظر الإسلام لم تكن مع كل ذلك بالخطورة التي كانت عليها  
 في اليهودية والمسيحية؛ لأن المسألة في الإسلام كما قلنا تتوقف على إرادة الإنسان، فإن أراد  
 قهر الشيطان استعاذ بالله وتمسك بعقيدته وقرأ قرآنه ومارس الشعائر بإرادة لا تلين نحو فعل  
 الخيرات والبعد عن السيئات والمحرمات. وهو بهذا سينجو حتما من تأثير الشيطان وسيبتعد  
 عن طريقه ويهزمه. حيث لا سلطان على الإنسان المتعبد، القارئ للقرآن والمقيم للشعائر،  
 لا سلطان إلا سلطان الله الحق والعدل: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَاتَّخِذْهُ وَكِيلًا﴾<sup>(5)</sup>، إن من يتوكل على  
 الله ويتقيه في أفعاله يكون الله وكيله ولا يكون للشيطان أو لإبليس أي سلطان عليه. فمن:  
 ﴿جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ خَيْرٌ مِّنْهَا﴾<sup>(6)</sup>. و﴿ذَلِكَ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ وَأُولَئِكَ هُمُ  
 الْمُفْلِحُونَ﴾<sup>(7)</sup>، و﴿وَمَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْقَى لِلَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ﴾<sup>(8)</sup>، و﴿ذَلِكَ

(1) الأنبياء: 35.

(2) البقرة: 216.

(3) الجن: 10.

(4) الناس: 4.

(5) المزمل: 9.

(6) القصص: 84.

(7) الروم: 38.

(8) الشورى: 36.

خَيْرٌ لَّكُمْ وَأَطْهَرُ»<sup>(1)</sup>. و«وَلَوْ ءَامَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ»<sup>(2)</sup>. و«وَلَوْ أَنَّهُمْ فَعَلُوا مَا يُوعَظُونَ بِهِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ وَأَشَدَّ تَثِيْبًا»<sup>(3)</sup>.

تلك هي رؤية القرآن نفسه للخير والشر، فالخير من الله ويبد الإنسان إذا تتبع طريقه والتماسه بالعبادة والتقوى. أما الشر فهو من ذات الإنسان التي تنكب عن طريق الإيمان وتتبع خطوات الشيطان. ومع ذلك: «فَإِن يَتُوبُوا يَكْ خَيْرًا لَهُمْ»<sup>(4)</sup>، و«وَمَا تَقْدِمُوا لِأَنفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَحْدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ هُوَ خَيْرًا وَأَعْظَمَ أَجْرًا»<sup>(5)</sup>، «وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ»<sup>(6)</sup>، وبوجه عام فإن «الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ»<sup>(7)</sup>، و«وَمَا تَقْدِمُوا لِأَنفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَحْدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ هُوَ خَيْرًا وَأَعْظَمَ أَجْرًا»<sup>(8)</sup>. إن الخير كل الخير لمن: «وَبِأَمْرُونِ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ يُسْرِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ»<sup>(9)</sup>. وبالطبع فإن: «وَأُولَئِكَ لَهُمُ الْخَيْرَاتُ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ»<sup>(10)</sup> وما ذلك إلا لأنهم «كَانُوا يُسْرِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَيَدْعُونَنَا رَغَبًا وَرَهَبًا»<sup>(11)</sup>، كما أنهم كانوا «يُسْرِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَهُمْ هَاهَا سَابِقُونَ»<sup>(12)</sup>.

وعلى ذلك فمهما كان الخلاف بين طوائف و فرق الفقهاء والمتكلمين والفلاسفة حول قضية الخير والشر في ضوء «الجبر والاختيار»، فإن رؤية الإسلام من خلال تلك النصوص

(1) المجادلة: 12.

(2) آل عمران: 110.

(3) النساء: 66.

(4) التوبة: 74.

(5) المزمّل: 20.

(6) الزلزلة: 7.

(7) البينة: 7.

(8) المزمّل: 20.

(9) آل عمران: 114.

(10) التوبة: 88.

(11) الأنبياء: 90.

(12) المؤمنون: 61.

واضحاً؛ إذ على الرغم من أن اللوح المحفوظ حفظ أقدار البشر وحدد أفعالهم، فإن هؤلاء البشر حال وجودهم في هذه الحياة لم يكونوا يعلمون بهذا الذي سجله عليهم القدر، فضلاً عن أنهم اكتسبوا أفعالهم بإرادتهم الواعية إن خيراً فخير وإن شراً فشر. ومن ثمّ حق عليهم الثواب والعقاب، ورغم غواية الشيطان إبليس فإن باب التوبة مفتوح لمن أخطأ. وبالتوبة يمكن لأي إنسان أخطأ أن يعود إلى جادة الصواب دون حاجة لمساعدة من يخلصه من هذا الذنب أو ذاك؛ لأن الله أقرب إليه من حبل الوريد، وهو الذي يجيب المضطر إذا دعاه، وهو الذي دائماً ما ينتظر من عباده هذه التوبة فيغفر لهم ذنوبهم دون وساطة من أحد، ﴿وَاللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْكُمْ﴾<sup>(1)</sup>، ﴿فَمَنْ تَابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ اللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ﴾<sup>(2)</sup>، ﴿وَمَنْ تَابَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَإِنَّهُ يَتُوبُ إِلَى اللَّهِ مَتَابًا﴾<sup>(3)</sup>، ﴿وَيَتُوبَ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ﴾<sup>(4)</sup>. و﴿فَإِنْ يَتُوبُوا يَكُ خَيْرًا لَكُمْ﴾<sup>(5)</sup>. و﴿إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ﴾<sup>(6)</sup>، و﴿وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهُ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾<sup>(7)</sup>.

وهكذا تجد الإسلام في معالجته لقضية الخير والشر معالجة واعية بمعنى الخير والشر، واعية بأصل الشر محذرة منه، ومع ذلك يفتح الإسلام الطريق لأتباعه وحتى لحظة الموت أن يتوبوا ويستغفروا الله عن أي ذنوب أو شرو ارتكبوها، والله دائماً عند حسن ظن عبده به طالما كان استغفاره وتوبته توبة صادقة؛ لأن الله بنص عشرات الآيات القرآنية هو ﴿التَّوَابُ الرَّحِيمُ﴾<sup>(8)</sup>.

(1) النساء: 27.

(2) المائدة: 39.

(3) الفرقان: 71.

(4) الأحزاب: 73.

(5) التوبة: 74.

(6) النساء: 17.

(7) النور: 31.

(8) راجع من الآيات القرآنية ما يلي:

(البقرة: آية 37، 54، 128، 160) - (التوبة: آية 104 - 118) - (الحجرات: آية 12)

- (النساء: آية 16) - (النصر: آية 3).

إن الشر لم يوجد في الإسلام إلا كابتلاء للمؤمنين حتى يصدق إيمانهم بالبعد عنه وسلوك طريق الخير على الدوام. ومن أخطأ فطريق العودة إلى الله مفتوح على مصراعيه كما قلنا. وفي اعتقادي أن كل ما نظنه شراً إنما عند الله خير لأنه - هو في واقع الحال - دافع إلى الخير ومرشد إلى طريقه. إن الشرور لم توجد في العالم إلا لنعرفها وتجنبها وقد انكشفت هذه الشرور والآثام فيما نهى الله عنه. ومن ثم فلم يعد أمام الإنسان المؤمن إلا اتباع أوامر الله ورسوله؛ ليحيا حياة الإيمان والتقوى والخير ويلقى كل الثواب. وعليه في ذات الوقت أن يبتعد عن كل ما نهى عنه، ففي هذا تكمن الشرور والآثام. وإذا كانت الأشياء تعرف بأضدادها كما قال الفلاسفة القدماء، فإن الخير ضده الشر. وما دام طريق الخير قد اتضح في أوامر الله ورسوله، وطريق الشر قد اتضح بنواهي الله ورسوله. فقد أصبح الحلال بين والحرام بين كما اصطاح على ذلك في الدين الإسلامي الحنيف. وما على المرء المؤمن إلا أن يحذر طريق الحرام حتى لو تشابه عليه، وأن يتقرب إلى الله بفعل الخيرات؛ ليكون من المتقين الناجين الذين يلقون الثواب العظيم في الحياة الآخرة.

#### رابعاً: مشكلة الشر في الفلسفة الحديثة

(أ) عند مونتاني:

وقد تواصل علاج مشكلة الشر في العالم لدى معظم فلاسفة الدين طوال العصور الوسطى وعصر النهضة، لكن كان من أبرز هؤلاء: مونتاني وفولتير وكانط وهيغل.

أما مونتاني الذي ولد في عام 1533م ومات في عام 1592م، فقد كان من أوائل الشكاك في العصر الحديث؛ حيث وافق على معظم حجج الارتيايين والشكاك منذ بيرون وحتى عصره، فقد وافقهم على حججهم الشاكة في قيمة العقل وقيمة الحواس. وقد مد ذلك الشك إلى عقائد الناس حول الخير والشر، وحارب ذلك الزعم بأن البشر يحكمون جميعهم وبذات الطريقة على ما هو صحيح وعلى ما هو غير صحيح، ويرون جميعهم الخير حيث هو والشر حيث هو، وأكد أن هؤلاء لا يلتفتون إلى ما هو حولهم ولم يقرأوا التاريخ، فما يقال عن الشرائع التي يتبناها البشر والضمير الإنساني، والتي نقول عنها إنها صادرة عن طبيعة الأشياء هي لا تصدر في الحقيقة إلا عن العادة<sup>(1)</sup>.

(1) انظر: أندريه كريسون، مونتاني: حياته - فلسفته، ترجمة: نبيه صقر، منشورات عويدات ببيروت، 1983م، ص 40 - 41.

إن مونتاني يحارب التكبر والتجبر الإنساني، ويحاول أن يخفف من ذلك الظن الذي جعل الإنسان يتصور أنه محور الكون، ويتساءل ساخراً: أليس للطائر الصغير كل الحق في أن يفكر كما يفكر هذا الإنسان المتغطرس؟! ويتنقل من تلك السخرية إلى السخرية من الإنسان الملحد الذي يأتي إلحاده من ذلك الظن الأجوف بأنه يعرف كل شيء وأن ما لا يطابق أفكاره لا يكون صحيحاً. (1)

وأول ظواهر هذا الظن الأجوف لدى الملحد يبدو حينما يقول: بما أن الشر موجود في العالم، فالله ليس بموجود، وبما أنه لا يمكن صدور شيء عن لا شيء فلم يكن ممكناً لله إيجاد الكون من غير مادة. ويرد مونتاني على هؤلاء الملحدين المتغطرسين بأنه من «الادعاء الجنوني أن نصمم بالمستحيل كل ما لا نراه يوافق تفكيرنا.. إذ هل وضع الله في أيدينا مفاتيح أحكامه وأدلة قدرته؟! إن على الملحد أن يتخذ - فيما يضيف مونتاني - من سنبله الحنطة التي ترفع رأسها وهي فارغة وتخفضه وهي ممتلئة أن ينسحق تحت عبء جهله، وأن يحذر تهور عقله الجامح» (2).

إن هذا النقد والتشكيك والسخرية اللاذعة هي من سمات فلسفة مونتاني، وقد استخدمها للرد على هؤلاء الملحدين الذين يتخذون من وجود الشر في العالم تكتة للتشكيك في وجود الله. ولقد اعتبر مونتاني أن الركض وراء الفضول المتهافت أحد أمراض هؤلاء البشر فبدلاً من أن يخلدوا إلى الراحة والتمتع بسلام بالخيرات التي لديهم، يسعون وراء ما لا يملكون؛ ومن ثم يزجون بأنفسهم في كل شيء. ومن هنا فهو ينصح الإنسان عموماً بأنه «لو كان حكيماً لثمن الأشياء بالنسبة إلى ما يمكنها أن تفيد به حياته» (3).

إن مونتاني كان أقرب الفلاسفة إلى أبيقور حينما قال بالعبارة السابقة، وكذلك حينما حاول أن يستفيد من «الروشته» الأبيقورية في علاج ما تعانيه أنفسنا من الشرور والآلام، حينما قال بأننا يجب أن ننظم ميولنا وأهواءنا إن كنا نريد أن نذوق طعم السلام في داخلنا، ولنحذر في ذات الوقت التقشف الباطل، ولا نمنع أنفسنا من أية فرصة تتيح لنا الاستمتاع باللذة حينما تنهياً لنا من غير أن تكون ضارة بأحد. إنه يقر كأبيقور بأن الألم شر وليس في وسعنا أن نلغيه، لكن في وسعنا

(1) نفسه، ص 48.

(2) نفسه، ص 49 - 50.

(3) نقلاً عن: نفس المرجع، ص 54.

أن لا نبالغ في الخوف منه، وأن نجتهد في تقبله بالابتسام وبالصبر والاحتمال<sup>(1)</sup>. وهو أيضا كأبيقور لا يخشى الموت ولا يتألم إزاء الحديث عنه، ويعتبر أن الذين يتألمون ويضطربون منه بلهاء؛ لأن الواقع أن آلاف البشر يموتون كل يوم ولا ينبغي أن نخشى الذهاب رفقتهم<sup>(2)</sup>. وببساطة فإن مونتاني لا يخشى ما في العالم من شرور ولا ينسبها إلى الله. ومع ذلك فهو يدعو إلى فلسفة إنسانية تستند على الطبيعة البشرية المعتدلة التي لا يسعى فيها الإنسان لأن يتشبه بالملائكة، ولا أن يتشبه فيها بالبهائم. إنه يسعى إلى أن يحيا حياة حلوة ومحبوبة<sup>(3)</sup>. ومن هنا فقد عد مونتاني ملحدا وثنيا مائة بالمائة - على حد تعبير أندريه كريسون - وبرر ذلك بأن مونتاني قد دعى إلى الثقة الكاملة بالطبيعة البشرية التي ما برحت الديانة المسيحية تحذرنا منها، وأن لديه أفكارا لا تمت بصلة إلى العقيدة الكاثوليكية، وضرب مثلا على هذه الأفكار البعيدة عن العقيدة بأن مونتاني كان يجذب الانتحار ولا يعتبره شرا<sup>(4)</sup>.

(ب) عند فولتير:

والطريف أن فولتير فيلسوف عصر التنوير الشهير الذي ولد عام 1694م؛ أي بعد مونتاني بقرن كامل يكاد يتفق معه في الكثير مما قاله وخاصة في روحه الساخرة وأسلوبه التشكيكي، بل ربما زاد عليه بأن أسلوبه الشكي وعباراته التي استخدمها في ذلك كانت أكثر قوة ووضوحا في الكشف عما يريد السخرية منه، فهو يتشكك فيما يردده زعماء الكنيسة باسم السيد المسيح؛ إذ يرى أن «المسيح لم يقل مطلقا في أناجيله: لقد جئت وأسأوت كي أجتث الخطيئة الأصلية...»<sup>(5)</sup>. وهو لا يتوقف عند حد السخرية من زعماء الكنيسة، بل يعود ليقول إنه «لا يمكن ولا يجب الاعتقاد بأساطير المسيحية وعقائدها. فالدين المسيحي نسيج من السخافات والكذب، ولا يمكن أن يدافع عن نفسه إلا إذا أبقى في العالم «البلاهة الإلهية»!!»<sup>(6)</sup>.

(1) انظر: نفس المرجع، ص 56 - 59.

(2) نفسه، ص 10.

(3) نفسه، ص 61.

(4) نفسه، ص 73.

(5) نقلا عن: أندريه كريسون: فولتير - حياته - آثاره - فلسفته، ترجمة: د. صباح محيي الدين، منشورات عويدات بيروت، 1984م، ص 51.

(6) نقلا عن نفس المرجع، ص 52 - 53.

وليس معنى أنه ينتقد المسيحية وزعماء الكنيسة أنه قد أصبح ملحدًا فهو يرى أن الإلحاد جنون؛ إذ «إن في الرأي القائل بوجود الله صعوبات، إلا أن في الرأي المعاكس إحالات»<sup>(1)</sup>. فالإلحاد في رأيه لا يفسر شيئًا والعالم معه يصبح لغزًا مطبقًا، والملحد لهذا السبب يظن أنه يعرف كل شيء وهو في واقع الحال لا يعرف شيئًا. فهو في رأي فولتير جاهل مرتين؛ مرة لأنه لا يعرف ما يؤكد، ومرة لأنه لا يدرك حدود معارفه<sup>(2)</sup>.

إن فولتير يؤمن بالله على طريقة دعاة «الدين الطبيعي» فهو مؤمن بأن الله موجود وبأنه خلق العالم منذ الأزل، وإن كان يقر بأنه ليس في إمكاننا تصور كيف تم الخلق.

وفي ضوء هذا الإيمان الذي لم يخلُ من التساؤل يتحدث فولتير عن مشكلة الشر، ويؤكد في البداية على أنها هي التي جعلت الملحد ملحدًا؛ لأنه حتى الذين يؤكدون وجود الله باعتباره الخالق الذي يثيب ويعاقب مضطرون إلى القول بأن هذا الإله يعرف لماذا يفعل ما يفعل وما هو العالم الذي خلق! وهنا يكون السؤال عند فولتير: إذن فكيف يمكنهم أن يقولوا ذلك وهم يرون في كل مكان نواقص المخلوقات، والألم الجسماني، والعذاب المعنوي، وخاصة الظلم والجرائم! ويقول مشككًا: إن منظر الكون مخيف حتى يبدو أن الله لم ينفخ في الحياة في جميع المخلوقات إلا لكي يفترس بعضها بعضًا، فأين الحكمة والعدل والطيبة في هذا الكون، ونحن أمام أمرين: إما أن الله كان باستطاعته أن يتحاشى الشر ولم يرد ذلك، وإما أنه أراد أن يتحاشى الشر ولم يستطع؟! وفي الحالة الأولى: هل يمكن أن نقول إنه طيب وعادل؟! وفي الحالة الثانية: هل يمكن القول بأنه قادر على كل شيء؟!<sup>(3)</sup>

وقبل أن يصل الشك مداه لدى القارئ، يقول فولتير الذي يريح الجميع: «إن إعطاء جواب يحيط بالمسائل جميعًا، ويرد على مسألة الشر لأمر فوق إمكاناتنا، وفي كل الأحوال فليس في الإمكان إنكار وجود منظم لهذا القصر البديع ألا وهو الكون؛ لأننا نجد دما وقاذورات توسخ أدرجه»<sup>(4)</sup>.

(1) نفسه، ص 56.

(2) نفسه، ص 57.

(3) نفسه، ص 68 - 69.

(4) نفسه، ص 69.

( ج ) عند كانط :

ولعل هذه الأهمية التي اكتسبتها قضية الشر في الفلسفة الحديثة قبل كانط وخاصة لدى الملاحدة ومَن يقفون على أعتاب الإلحاد من أتباع الدين الطبيعي، هو ما جعل فيلسوف فلاسفة العصر الحديث إيمانويل كانط يخصص جُل كتابه «الدين في حدود مجرد العقل» لمناقشة هذه القضية، ومَن ينظر في فهرس هذا الكتاب يتضح له ذلك دون أدنى عناء. فالأطروحات التي يطررها كانط فيه أربعة هي:

- 1- أن مبدأ الشر ساكن بجوار مبدأ الخير؛ ومن ثم يتحدث في هذه الأطروحة حول الشر الجذري في الطبيعة البشرية.
- 2- أن ثمة صراعا بين مبدأ الخير ومبدأ الشر من أجل السيادة على الإنسان.
- 3- انتصار مبدأ الخير على مبدأ الشر وتأسيس ملكوت الله.
- 4- العبادة والعبادة الباطلة تحت سيادة مبدأ الخير.

ويفاجئنا كانط في مطلع حديثه عن الأطروحة الأولى بالحديث عن النزوع إلى الشر في الطبيعة الإنسانية مؤكدا على أن ثمة ثلاث درجات من هذا النزوع نحو الشر في الطبيعة الإنسانية أولها: يتعلق بضعف القلب البشري في اتباع المسلمات العامة، وهذا هو ما يسميه أيضا بوهن الطبيعة الإنسانية. وثانيها: يتعلق بالنزوع إلى خلط الدوافع غير الأخلاقية مع الأخلاقية حتى وإن حدث ذلك عن حسن نية وتحت مسلمات الخير، بمعنى عدم صفاء القلب. وثالثها: النزوع إلى القبول بالمسلمات القبيحة بمعنى خبث الطبيعة الإنسانية أو القلب البشري<sup>(1)</sup>. وبالطبع فإن هذا النزوع إلى الشر في الطبيعة الإنسانية لا يلغي فيما يرى كانط الاستعداد الأصلي للخير في الطبيعة الإنسانية<sup>(2)</sup>. ولذلك فنحن نقول مع القائلين بأن الإنسان شرير بالطبع نعني أن هذا الإنسان رغم وعيه بالقانون الخلقي، ينحرف عنه في مسلماته، وهذا الانحراف نحو النزوع

(1) كانط: الدين في حدود مجرد العقل، ترجمة فتحي المسكين، جداول للنشر والتوزيع، الكويت، 2012م، (VI-II - 29)، ص 79.

(2) انظر: نفس المصدر، (VI - 26)، ص 74.

إلى الشر رغم المعرفة بالقانون الخلقي يعني أن الإنسان كما أنه «خَيْرٌ بالطبع» هو أيضا «شرير بالطبع».

١٧٢٢٢٢

ومن هنا فإن «الفرق المتعلق بما إذا كان الإنسان خيرا أو شريرا، لا ينبغي أن يكمن في الفرق بين الدوافع»، بل في نوع التبعية: أي منهما هو سيئته شرطا للآخر. وبالتالي فإن الإنسان (حتى الأفضل) هو شرير فقط بأنه يقلب النظام الأخلاقي للدوافع عند القبول بها في مسلماته؛ ومن ثم إذا ما كان يوجد نزوع إلى ذلك في الطبيعة الإنسانية فإن في الإنسان نزوعا طبيعيا إلى الشر.. إن هذا الشر هو شر جذري». ومع ذلك فهذا نزوع ينبغي «أن يكون التغلب عليه أمرا ممكنا». ولذلك فإن «الطابع الشرير للطبيعة الإنسانية ليس خبيثا.. بل هو على الأرجح انحراف في القلب.. وهذا يمكن أن يوجد في توافق مع إرادة خيرة بعامة.. لأنه ينشأ عن هشاشة الطبيعة الإنسانية»<sup>(1)</sup>. والخلاصة حتى الآن هي أن كانظ يرى أن الخير والشر يسكنان بجوار بعضهما داخل الطبيعة الإنسانية، فهما إذن من النزوع الطبيعي للبشر. لذا فإن الشر ليس خبثا مطلقا، وإنما هو إمكانية داخل الإنسان ربما تكون باعثا ودافعا للاختيار الحر والمسئولية الأخلاقية.. وفي هذا الإطار يرفض كانظ نسبة أصل الشر الخلقي عند الإنسان وفي كل الأجيال «بوصفه شيئا وصل إلينا عبر الوراثة من آباءنا الأول»<sup>(2)</sup>؛ إذ إن «كل فعل قبيح ينبغي متى بحثنا عن أصله في العقل أن ينظر إليه كأنما هو شيء تعرض له الإنسان مباشرة انطلاقا من حال البراءة، فمهما كان سلوكه السابق، ومهما كانت العلة الطبيعية المؤثرة فيه، سواء كانت موجودة فيه أم خارجة، فإن فعله مع ذلك فعل حر، وليس متعينا بأي من تلك العلة؛ بحيث يمكن وينبغي دائما أن يتم الحكم عليهما بوصفهما استعمالا أصليا لمشيئته»<sup>(3)</sup>.

إن النزوع الطبيعي للشر إذن كما قلنا هو عند كانظ نقطة البداية لاستعمال حرية الإنسان في الاختيار حتى يكون فعله للخير فعلا إراديا أصيلا يؤسس للأخلاق الإنسانية طبقا لمبدأ الواجب الأخلاقي. إن «بداية الشر لتنبثق من الحرية، بل من الخطيئة»<sup>(4)</sup>. وفي هذه العبارة الأخيرة لكانظ

(1) نفس المصدر، (VI-II - 37-36)، ص 88 - 90.

(2) نفسه، (VI 40)، ص 93 - 94.

(3) نفسه، (VI 41)، ص 94 - 95.

(4) نفسه، (VI 42-41)، ص 96.



وبالطبع فقد تميزت معالجة هيجل للقضية بالشمول والاتساع؛ حيث ارتبطت رؤيته الدينية لقضية الخير والشر برؤيته المعرفية والسياسية، بل وحتى المنطقية والميتافيزيقية؛ فهو يعرف الخير في أصول فلسفة الحق بقوله: «الخير هو الفكرة بوصفها وحده لتصور الإرادة مع الإرادة الجزئية»<sup>(1)</sup>. والمقصود بالفكرة هنا، تلك الفكرة الشاملة للإرادة الكلية مع إرادة الفرد الجزئية في آن معا. والمعروف أن الفكرة الشاملة عند هيجل تمثل «حقيقة الوجود والماهية»<sup>(2)</sup>. وفيما يتعلق بفلسفة الدين فإن هيجل يرى أن المسيحية قد حققت بوجودها هذه الفكرة الشاملة. فالله يمثل تلك الإرادة الكلية الخيرة، وبقدر ما تتوافق إرادة الفرد الجزئية مع هذه الإرادة الكلية الخيرة بقدر ما تحقق ماهية وجودها وتضمن المصير الأفضل. وهذا ما يعبر عنه هيجل أيضا في «أصول فلسفة الحق»؛ حيث يقول إن «الخير والخير وحده هو ماله قيمة بالنسبة للإرادة الذاتية وهذه الإرادة الذاتية لا قيمة لها ولا كرامة إلا من حيث اتفاقها مع الخير في النية والتقدير» و«حق الإرادة الذاتية هو أن ما تعرف عليه بوصفه صحيحا سوف تراه خيرا، وأن الفعل بوصفه هدفها يدخل في الموضوعية الخارجية سوف ينسب إليها على أنه حق أو خطأ، خير أو شر، مشروع أو غير مشروع طبقا لمعرفة القيمة التي للفعل في موضوعيته»<sup>(3)</sup>.

لقد طبق هيجل هذه الرؤية لما هو خير في علاقته لما هو شر على تحليله للأديان، وخاصة ما أطلق عليه ديانة النور التي هي ديانة الفرس القدماء، فأكد بصدد ذلك أن الخير الكلي يقترن بالوحدة الجوهرية، يقترن بالكلية ذاتها. ولكن ماذا عن الخير بالنسبة للبشر. يقول هيجل: إن الخير يمكن استخدامه بعدة طرق.. إن البشر لديهم مقاصد خيرة. وهنا يطرح السؤال نفسه. ما هو الخير؟.. «إن الخير هو في الحقيقة (الحق)، (القوي) لكنه في حرب مع (الشر) على نحو ينتصب به (الشر) ضده كمنبأ مطلق، ويظل منتصبا ضده. ومن الحق أنه يجب على الشر أن يجري قهره، يجب إزالته»<sup>(4)</sup>.

(1) هيجل: أصول فلسفة الحق، ترجمة: د. إمام عبدالفتاح إمام، مكتبة مدبولي بالقاهرة، 1996م، ص 287.

(2) هيجل: موسوعة العلوم الفلسفية - المجلد الثاني، ترجمة: د. إمام عبدالفتاح إمام، مكتبة مدبولي بالقاهرة، بدون تاريخ، ص 376.

(3) هيجل: أصول فلسفة الحق، سبق الإشارة إليه (131 - 132)، الترجمة العربية، ص 288.

(4) هيجل: محاضرات فلسفة الدين، الحلقة الرابعة، ديانة الطبيعة وديانة الحرية، الترجمة العربية: مجاهد عبد المنعم مجاهد، مكتبة دار الحكمة بالقاهرة، 2003م، ص 95 - 96.

يبدأ هيجل هنا ببيان موقفه الحقيقي من ثنائية الخير والشر، فالخير هو الحق والقوة، وهو ينتصب في حربه ضد المبدأ الثاني الشر، ومن الحق أن ينتصر الخير على الشر؛ إذ يجب قهر الشر وإزالته. ويصف هيجل الخير بالمتناهي بينما الشر باللامتناهي، ويقر بأن كليهما موجود، وهذا يعني أن الشر مسموح بوجوده مع أن الله - عند هيجل - ليس «إلا مبدأ واحد، قوة واحدة، المتناهي؛ ولهذا السبب فإن الشر ليس له وجود مستقل»<sup>(1)</sup>. إذن وجود الشر ليس وجودا جوهريا، بل إن الوجود الجوهرى المتناهي المحدد هو فقط وجود الإله الخير المطلق، ويبدو أن الشر ليس موجودا مستقلا خارج هذا الوجود الكلي للخير، بل هو كامن فيه ويمثل وجها آخر له.

ويشبه هيجل علاقة الخير والشر، بعلاقة النور بالظلام، فالنور «له ظلام ينتصب ضده». ففي الطبيعة نجد هاتين الخاصيتين منفصلتين الواحدة عن الأخرى؛ أي أن «النور وسلبه جنبا إلى جنب رغم أن النور في الحقيقة هو القوة التي تمحو الظلام»<sup>(2)</sup>.

وما نجده في الطبيعة على هذا النحو من تداخل بين النور وسلبه (أي الظلام) الذي يذكرنا بهذه الآية القرآنية: «وَأَيُّ لَيْلٍ لَهُمُ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ فَإِذَا هُمْ مُظْلِمُونَ»<sup>(3)</sup>. أقول إن ما نجده في الطبيعة على هذا النحو يرى هيجل أنه موجود في الإله: إذ إن «هذا التحدد في الإله هو نفسه ما زال بعد ذلك العنصر الذي له أهمية، والذي - بسبب تجريده - هو التناقض مع ذاته. لكن لديه الشر على طوله. إن النور هو الخير والخير هو النور. هذه هي الوحدة التي لا تنقسم.. لكن النور في صراع مع الظلام، مع الشر، والذي يمكن أن يتغلب عليه، وإن كان هذا على نحو مثالي فحسب؛ لأنه لا ينجم بالفعل عن القيام بهذا..»<sup>(4)</sup>.

إذن فالخير والشر (النور والظلام) داخل الكل الواحد الذي هو الإله، وثمة صراع بينهما، وإن كانت قوة الخير مؤهلة دائما للتغلب على الشر، إلا أن هذا ليس ضروريا. فللشر فعله إذن في الوجود. ووجوده آلي وإن كان يقاس دائما بوجود الوجود الأصلي المطلق الذي هو الخير.

(1) نفسه، ص 96.

(2) نفسه، ص 98.

(3) يس: 37.

(4) نفسه، ص 98.

إن ثقة تجلي للخير دائما وبظهوره يظهر الشر وهما متعارضان دائما. «إن الخير ليس متناقضا بفضل طبيعته، ولكن بالأحرى عن طريق الشر يتبدى ذلك التناقض أولا، ولا يحدث إلا في الشر»<sup>(1)</sup>.

ومن هنا ينشأ السؤال الذي تبحث عنه فلسفات الأديان كلها: كيف يأتي الشر إلى العالم؟! بالنسبة لديانة الفرس، الديانة الزرادشتية لا يشكل هذا السؤال أي صعوبة، وذلك فيما يقول هيجل: «إن الشر موجود بنفس وجود الخير، وكلاهما نبعاً من شيء خال من أي طابع محدد»<sup>(2)</sup>.

أما في المسيحية، فقد قدم الإنجيل تمثيلاً تصويرياً لأصل الشر عن طريق حادثة السقوط إثر الخطيئة؛ والحكاية - فيما يضيف هيجل - جرت على هذا النحو: بعد خلق آدم وحواء في (الفردوس) حرم الله على البشر الأوائل أن يأكلوا من شجرة معينة. وعلى أي حال فالحية ضللتهم وجعلتهم يأكلونها بقولها: «سوف تكونون مثل الله». وقد وقع الله عليهم حينئذ عقاباً شديداً، ولكنه قال في الوقت نفسه: «انظروا، لقد أصبح آدم واحد كمثلنا، فإنه يعرف ما هو الخير وما هو الشر». وإذا نظرنا إلى المسألة من هذه الزاوية الخاصة، فإن الإنسان - استناداً إلى ما قاله الله - قد أصبح إلهاً، ولكن إذا نظرنا إلى الأمر من جهة أخرى فإن هذا يعني أن الله قد حال بينه هو وبينه على هذا الدرب طالما قد طرده من الفردوس»<sup>(3)</sup>.

ذلك هو إذن أصل الشر، إنه عدو طاعة آدم للأمر الإلهي. ويستطرد هيجل في مناقشة هذه القصة، ليؤكد من خلال تحليله أن هذا الخطر الذي صدر به الأمر الإلهي لآدم إنما يمثل هدية، وأن بها عرف آدم الخير والشر، واكتسب في ذات الوقت حرية الفعل. إن الروح - روح آدم - حرة، وإلى هذه الحرية في الاختيار يرجع الخير والشر، لكنه في نظر هيجل اختيار متعسف لارتكاب الشر. إن الإنسان كان حينئذ في حال البراءة. «إن الإنسان في البدء بريء وعاجز، وبالتالي لديه الأعمال الخلقية التي تنسب إليه. وفي الطفل لا توجد أي حرية، ومع هذا فهي

(1) هيجل: محاضرات فلسفة الدين، الحلقة الخامسة - الديانة الروحية، ترجمة: مجاهد عبدالمنعم مجاهد، مكتبة دار الكلمة بالقاهرة، 2003م، ص 102.

(2) نفسه.

(3) نفسه، ص 102 - 103.

تمت إلى الطابع الماهوي للإنسان. إن عليه أن يصل مرة أخرى إلى البراءة. إن عليه ألا يتجاوز تلك الحالة الأولى حالة البراءة.. إن الحية تقول: إن آدم سوف يصبح أشبه بالله، والله يؤكد هذه الحقيقة ويضيف شهادته هو من أن هذه المعرفة هي التي تشكل التشابه مع الله. وهذه هي الفكرة العميقة الواردة في القصة<sup>(1)</sup>.

إن هيجل يلمح هنا إلى أن على الإنسان دائما أن يتشبه بالله حينما يظل حريصا على العودة إلى حالة البراءة حتى ولو فعل الإثم وتحمل بالخطيئة، فيإمكانه أن يعود إلى حالة البراءة الطفولية، وهي حالة الخير الذي يرفض الشر. ويلاحظ هيجل هنا أن هذه القصة ومغزاها السردية أن «علي الإنسان ألا يكون طبيعيا، وفي هذا نجد ضمنا الفكرة المعبر عنها في اللاهوت الحق وهي أن الإنسان شرير بطبعه. وأن الشر قائم في الاستقرار في هذه الحالة الطبيعية، وعلى الإنسان أن يتقدم خارج هذه الحالة بممارسة حرته، بممارسة إرادته.. إن الروح يجب مرة أخرى أن ترقى وتحرز الوحدة المطلقة داخل ذاتها، ترقى وتحرز حالة التصالح، والحرية هي بالضبط ما يتضمن عودة الروح ثانية إلى ذاتها، عودة الروح ثانية إلى هذا التصالح مع ذاتها»<sup>(2)</sup>.

إن هيجل يرى أن قصة السقوط في الخطيئة وإمكانية الخلاص منها بالهداية وتصالح الروح مع ذاتها إنما تشكل جوهر الحرية الإنسانية، وهذا المغزى النهائي للقصة لم يوجد إلا في المسيحية؛ «ففي المسيحية وحدها نالت معناها الحق»<sup>(3)</sup>. إن القصة لم تفهم بمعناها التأملي على أنها تنبعث من طبيعة الإنسان نفسه التي تحتوي على الصراع بين الخير والشر، وذلك حينما ينتصر داخله الخير على الشر، حينئذٍ يحصل على «صورة الإنسان التقى، والذي يكون فيه الشر والصراع معه ما عند لحظة ماهوية في حياته، بل بالأحرى، إن التقوى يجري التفكير فيها على أنها قائمة في عمل إرادة الله»<sup>(4)</sup>.

ومن هنا نقلنا هيجل إلى المرحلة الأخيرة التي دخلتها الروح الدينية في عصره، تلك المرحلة التي يطلق عليها «ديانة الإنسان والحرية»، تلك التي يلخص جوهرها بقوله: «إن الإنسان يدرك

(1) نفسه، ص 104.

(2) نفسه، ص 106.

(3) نفسه.

(4) نفسه، ص 106 - 107.

نفسه في الإله، والإله والإنسان يقول كل منهما للآخر: ذلك هو روح روعي. إن الإنسان روح بمثل ما أن الإله روح. وله أيضا - وهذا حق - تناه وعنصر الانفصال فيه، ولكن في الدين يغض النظر عن تناهيه؛ لأن معرفته هي معرفة نفسه في الله<sup>(1)</sup>.

وخلاصة القول إن هيجل رغم أنه بوجه عام يقبل العقيدة المسيحية بخصوص الخطيئة الأولى والطبيعة الشريرة للإنسان الذي ورث هذه الخطيئة، إلا أنه لا يقبل التسليم بالقصة التي تقدم الخطيئة على أنها نتيجة فعل عرضي قام به الإنسان الأول؛ لأن الفكرة الشاملة ذاتها من الروح تكفي لبيان أن الإنسان شرير بطبعه<sup>(2)</sup>، وذلك لأنه مخلوق طبيعي، لكن بما أن لديه الروح القادرة على التصحيح والتوبة، فمن واجبها أن تكون حرة وأن تحقق بنفسها نشاطها الخاص. فالشر يصدر عن الإنسان عندما يتبع ما هو جزئي، ما هو جسدي، ويتعد عنه عندما يتبع ما هو كلي وما هو روعي. إن تصالح الإنسان الفرد مع الله ليس مجرد احتمال، بل يمكن أن يكون واقعا تحققه إرادة الإنسان باتباع ما هو روعي، والبعد عن الانجراف وراء الرغبات والشهوات الجسمانية.

(1) نفسه، ص 130.

(2) انظر: د. محمد عثمان الخشت: مدخل إلى فلسفة الدين، سبق الإشارة إليه، ص 223.

## الفصل السادس

# الوحي والنبوة والمعجزات

تمهيد:

أولاً: الوحي.

ثانياً: النبوة.

ثالثاً: المعجزات:

(أ) مفهوم المعجزة لغة واصطلاحاً.

(ب) دور المعجزات في الأديان بين القبول والرفض.





«من أجل رؤية كل السماء، لابد من رؤية الإله».

أرسطو يتحدث عن أكسينونان

«إن العقل الإلهي قد حقق لنا كل ما كنا نسعى لتحقيقه من الناحية الأخلاقية. إن البصيرة والإرادة لا يمكن أن تتحققا بفعل أي قوة من القوى؛ لأن تحققهما في هذه الحالة يكون خارجيا فقط ولحظيا. حيث يكون كل شيء مكتملا منذ الأزل، تكون البصيرة حاضرة، وتحصل الإرادة الكلية على مرادها. فلا يكون هناك نقص ولا تردد ولا شك ولا قلق، بل انتصار أبدي حيث كل شيء يتحقق تحققًا كاملاً».

جوزيا روس: الجانب الديني للفلسفة، ترجمة أحمد الأنصاري،

نشره المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة، 2000م، ص 315.

«كيف لهذا الشعور الديني، كيف لهذا الوحي الذاتي في الروح أن يتكون.. إنه بالمباشرة (بالحدس) في الحقيقة مثل كل المعرفة ولكنها المباشرة التي تحتوي توسطًا في ذاته.. إنني أعيش كمعرفة وحيثُذ يوجد آخر هو الله. وإن المعرفة التي تعبر عن هذه العلاقة هي التوسط».

هكذا عبر هيجل عن الوحي كوسيط في كتابه: محاضرات فلسفة

الدين، الحلقة الثانية - فلسفة الدين، ترجمة مجاهد عبد المنعم

مجاهد، مكتبة دار الكلمة بالقاهرة، 2002م، ص 114.

«إن شمول ظاهرة النبوة يرجع لا إلى التبادل بين الحضارات، وإنما إلى كون النبوة ترتبط بجانب خاص في الإنسان ينزع إلى تجاوز تحديدات الزمان وقهرها».

د. علي مبروك: النبوة - من علم العقائد إلى فلسفة التاريخ،

دار التنوير ببيروت، 1993م، ص 57.

«إن النبوة تبلغ كمالها الأخير من إدراك الحاجة إلى إلغاء النبوة نفسها، وهو أمر ينطوي على إدراكها العميق لاستحالة بقاء الوجود معتمداً إلى ابد على مقود يغار منه. وأن الإنسان لكي يحصل كمال معرفته لنفسه لابد أن يترك ليعتمد في النهاية على وسائله هو».

محمد إقبال: تجديد التفكير الديني في الإسلام، ص 144.



## تمهيد:

لعل من أهم وأخطر القضايا في فلسفة الدين هي قضية الوحي وما ارتبط بها من وجود النبوة والرسول وكذلك ما ارتبط بالاثنين فيما يسمى بالمعجزات. إن هذه المصطلحات الثلاث: الوحي، النبوة والمعجزات ارتبط بعضها البعض ارتباطا لا ينقسم لدى فلاسفة الدين عموما وفلسفة الأديان السماوية على وجه الخصوص؛ نظرا لأنها هي الديانات التي ظهر فيها مفهوم الوحي بشكل واضح؛ حيث كان هو الوسيط بين الله والنبي أو الرسول، وبين المؤمنين بهذه الديانة السماوية أو تلك. ولما كان البشر عادة ما ينظرون إلى كل ما هو فوق طبيعي على أنه معجزة، فقد انتظروا من هؤلاء الرسل والأنبياء المعجزات أو الخوارق للطبيعة. والحقيقة - أن الأديان السماوية وأتباعها ليسوا هم فقط من تحدثوا عن الوحي أو المعجزة، بل إن هذا يعد من الأمور المشتركة بين معظم الأديان سماوية كانت أو طبيعية أو فلسفية أو أخلاقية، شرقية كانت أو غربية. فالديانة عادة ما تقوم على الاعتقاد فيما وراء الطبيعة من ألوهية ينتظرون منها دائما التدخل لتوجيه أو توكيد إيمانهم عن طريق الخوارق والمعجزات.

والسؤال الآن: ماذا يعني «الوحي»؟، وماذا تعني «النبوة»؟ وما هي «المعجزة»؟، سواء بمعناها الطبيعي أو الديني؟!

## أولا: الوحي

### (أ) هل كان نمة وحي قبل الأديان السماوية؟!

لقد ميزنا من قبل بين الأديان السماوية الإبراهيمية الثلاث وبين الأديان غير السماوية على أساس أن الأديان السماوية تقوم على وحي من السماء لأحدرسل الله، وقد تم تسجيل هذا الوحي فيما عرف بالكتب المقدسة في الديانات الثلاث التوراة نزلت وحيًا على موسى، والإنجيل نزل وحيًا على عيسى، والقرآن نزل وحيًا على محمد (ﷺ)، وإن اختلفت صورته

وطرق تسجيله بين الديانات الثلاث، وما ارتبط بذلك من تساؤلات حول مدى دقة تسجيل هذا الوحي الذي نزل على هؤلاء الأنبياء والرسل الثلاث. ومع ذلك فإن بعض<sup>(1)</sup> مؤرخي فلسفة الدين يتحدثون عن أن ثمة أشكالاً مختلفة للوحي ولا يقفون عند حدود الوحي بصورته السامية في الأديان السماوية الثلاثة، بل يتحدثون عن أسلوب للوحي في الفيدية والبراهمانية، وإن لم يكن هذا الوحي على هيئة مرسل ومستقبل ووسيط كما هو حادث في الأديان السماوية الثلاثة، وإنما على شكل إصغاء للحقيقة الأساسية لجوهر الكون بواسطة الحكماء. بل يقرون بأنه توجد في بعض نصوص البراهمانية ما يكشف عن «وجود للوحي» بالمعنى الموجود في التفكير الإبراهيمي اليهودي والمسيحي والإسلامي؛ «فالوحي في بعض نصوص الأوبانشاد ليس إصغاء للحقيقة، ولكن الوحي فيه عبارة عن استقبال الرسول لرسالة سماوية من الإله عن طريق وسيط أو وسطاء»<sup>(2)</sup>.

إن أسفار الفيدا في نظر هؤلاء تعد وحيًا، ولكن «ليس على هيئة مرسل ومستقبل ووسيط مثل الوحي في الكتب المقدسة في الديانات السماوية الإبراهيمية، وإنما على شكل تلقي روحي للحقيقة الكونية عن الحكماء الملهمين: ومن سمات هذا الوحي التي تميزه عن ألوان الوحي الأخرى أنه وحي غير شخصاني، بمعنى أنه يأتي من كينونة لا تتسم بأية سمات شخصية؛ لأن الحقيقة الجوهرية العليا وهي براهمان ليست شخصية محددة»<sup>(3)</sup>.

ويستدل أنصار هذا الرأي بأن «الأوبانشاد» به مقاطع كثيرة تدل على وجود اتصال في هيئة حوار بين إنسان ما وأحد الآلهة، من ذلك ما جاء في «أوبانشاد كانا» التي من معالمها الرئيسية ذلك الحوار الذي دار بين ناسيكتاس وباما إله عالم الأرواح الراحلة فيما يتعلق بمسألة الخلود، وفي هذا الحوار يختار ناسيكتاس المعرفة الحق ويفضلها على الخيرات الأرضية، كما يفضل نظرية تفوق الخير على اللذة... كما أنه توجد إشارات تقطع بأن الإله الأكبر يتكلم ويعطي الحقائق للآخرين؛ فمثلاً براجاباتي الذي يعد في «الأوبانشاد» إلهًا أكبر توجد أقواله وكلماته

(1) انظر من هؤلاء: د. محمد عثمان الخشت: مدخل إلى فلسفة الدين، دار قباء للنشر والتوزيع بالقاهرة، 2003م، ص 175.

(2) نفسه.

(3) نفسه، ص 175 - 176.

في الأوبانيشاد حسبما يؤمن البراهمة. من ذلك ما جاء كثيرا في «أوبانيشاد شانندوجيا» من أقوال يأتي عقبها مباشرة تارة: «هكذا تكلم براجاباتي» وتارة «هكذا تكلم براجاباتي، نعم هكذا تكلم»<sup>(1)</sup>.

والحقيقة التي ينبغي أن نؤكد عليها هنا هو ضرورة التمييز بين ما يمكن أن نطلق عليه رؤى الحكماء وإلهاماتهم التي ربما ينظر إليها أصحابها على أنها «وحي»، ومن هذه الرؤى كانت معظم الديانات الفلسفية والأخلاقية في الشرق الأقصى، وكذلك فيما ورد لدى بعض فلاسفة اليونان، سواء نسبت إليهم ديانات كفيثاغورس والديانة الفيثاغورية، ومن قبله أرفيوس والديانة الأورفية، أو من لم تنسب إليهم ديانات كسقراط الذي اعتبر - حسب روايات أفلاطون في محاوراته السقراطية - أن كل ما قام به في حياته إنما هو من «جني» و«إلهام» كاهنة معبد دلفي التي ألفت عليه مهمته الإصلاحية حينما ألفت إليه نبوءة أنه «أحكم الأثينيين»، فضلا عن ما ورد في محاوره فايدروس عن «جني» سقراط، ذلك الذي يوقفه عن الحديث في ذم الحب حينما يتحول بإشارة من هذا «الجني» الذي يعد هنا من صور الوحي أو الإلهام الإلهي، يتحول إلى الحديث في مدح الحب<sup>(2)</sup>.

أقول: ينبغي التمييز بين رؤى هؤلاء الحكماء وإلهاماتهم ودياناتهم وبين الأديان السماوية التوحيدية؛ فالوحي الإلهي في هذه الأديان «يتلقاه الأنبياء والرسل عن طريق الملائكة المكلفين بتبليغ الوحي والتكاليف إلى الأنبياء والرسل ليقوموا بدورهم بتبليغها إلى أقوامهم»<sup>(3)</sup>. أما في الديانات الفلسفية والأخلاقية في الشرق الأقصى فلم يكن لديهم ظاهرة النبوة، وكان البديل

(1) نفسه، ص 176 - 177.

(2) انظر: ما كتبناه عن هؤلاء الفلاسفة في كتابنا: تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، الجزء الأول والجزء الثاني، نشرته دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة، الطبعة الثانية، 2007م. وراجع كذلك: أفلاطون: محاوره «فايدروس»، الترجمة العربية: الدكتورة أميرة حلمي مطر، دار المعارف بمصر، القاهرة، 1969م.

وانظر: تفصيلات كثيرة حول النبوة والتنبؤ عند الإغريق في: علي مبروك: النبوة من علم العقائد إلى فلسفة التاريخ، دار التنوير ببيروت، 1993م، ص 72 - 76.

(3) د. محمد خليفة حسن: تاريخ الأديان، سبق الإشارة إليه، ص 294.

هو طبقة الحكماء، وكان هؤلاء الحكماء هم مصدر الحكمة التي يحصلون عليها من خلال مجهودهم التأملي في الطبيعة والكون<sup>(1)</sup>.

### (ب) الوحي في الأديان السماوية (فيلون وابن خلدون):

إن الوحي في اعتقادي مسألة مرتبطة بالنبوة. والأنبياء هم أولئك الأشخاص من البشر الذين اصطفاهم الله على حد تعبير ابن خلدون «وفضلهم بخطابه وفطرهم على معرفته وجعلهم (بهذا الخطاب) وسائل بينهم وبين عباده يعرفونهم بمهامهم ويحرضونهم على هدايتهم.. ويدلونهم على طريق النجاة، وكان فيما يلقى عليهم من المعارف ويظهره على ألسنتهم من الخوارق والأخبار عن الكائنات المغيبة عن البشر التي لا سبيل إلى معرفتها إلا من الله بواسطتهم ولا يعلمونها إلا بتعليم الله إياهم»<sup>(2)</sup>.

وعلاوة على ذلك فإن الوحي فيما يضيف ابن خلدون «أن يوجد لهم في حال الوحي غيبة عن الحاضرين معهم مع غطيط كأنه غشي أو إغماء في رأي العين وليست منهما في شيء، وإنما هي في الحقيقة استغراق في لقاء الملك الروحاني بإدراكهم المناسب لهم الخارج عن مدارك البشر بالكلية، ثم ينزل إلى المدارك البشرية، إما بسماع دوي من الكلام فيتفهّمه، أو يتمثل له في صورة شخص يخاطبه بما جاء به من عند الله، ثم تنجلي عنه تلك الحال وقد وعى ما ألقى إليه»<sup>(3)</sup>. ومن علامات الأنبياء والرسول قبل الوحي فيما يضيف ابن خلدون أيضا «خلق الخير والذكاء ومجانبة المذمومات والرجس أجمع. وهذا هو معنى العصمة.. ومن علاماتهم دعاؤهم إلى الدين والعبادة من الصلاة والصدقة والعفاف.. وأن يكونوا ذوي حسب في قومهم.. ومن علاماتهم أيضا وقوع الخوارق لهم شهادة بصدقهم»<sup>(4)</sup>. إن لحظة الوحي إنما هي لحظة «الانسلاخ من البشرية»، وهذه فطرة فطر الله عليها الأنبياء والرسول؛ حيث «نزههم عن موانع البدن وعوائقه ما داموا ملامسين لها بالبشرية بما ركب في غرائزهم من القصد والاستقامة التي يحاذون بها تلك

(1) نفسه.

(2) ابن خلدون: مقدمة ابن خلدون، منشورات دار الكتب العلمية ببيروت، بدون تاريخ، ص 73.

(3) نفسه، ص 73.

(4) نفسه، ص 73 - 74.

الوجهة وركز في طبائعهم رغبة في العبادة تكشف بتلك الوجهة وتسيع نحوها.. لذا توجهوا وانسلخوا عن بشرتهم وتلقوا في ذلك الملاء الأعلى ما يتلقونه.. فتارة يسمع أحدهم دويًا كأنه رمز من الكلام يأخذ منه المعنى الذي ألقى عليه فلا ينقضي الدوي إلا وقد وعاه وفهمه، وتارة يتمثل له الملك الذي يلقي إليه رجلا فيكلمه ويعي ما يقوله والتلقي من الملك والرجوع إلى المدارك البشرية وفهمه ما يلقي عليه كأنه في لحظة واحدة، بل أقرب من لمح البصر؛ لأنه ليس في زمان، بل كلها تقع جميعًا فيظهر كأنها سريعة، ولذلك سميت وحيًا لأن الوحي في اللغة الإسراع»<sup>(1)</sup>.

ولقد ميز ابن خلدون من خلال ذلك بين الأنبياء غير المرسلين؛ وبين الأنبياء المرسلين أي (الأنبياء الرسل)؛ فحالة الدوي هي رتبة الأنبياء غير المرسلين، أما الحالة الثانية حالة تمثل الملك رجلا يخاطب هي رتبة الأنبياء المرسلين وهي رتبة أكمل من الأولى<sup>(2)</sup>.

وقد أوضح القرآن الكريم لحظة الوحي فقال تعالى: ﴿إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا﴾<sup>(3)</sup>، كما أوضحتها السيدة عائشة زوج النبي محمد رضي الله عنها؛ حيث قالت «كان ينزل عليه الوحي في اليوم الشديد البرد فيفصم عنه، وإن جبينه ليتفصد عرقًا». وقد علل ابن خلدون صعوبة حالة الوحي بأنه «حالة مفارقة البشرية إلى المدارك الملكية وتلقي كلام النفس فيحدث عنه شدة من مفارقة الذات ذاتها وانسلاخها عنها من أفقها إلى ذلك الأفق الآخر»<sup>(4)</sup>.

وهذا الانسلاخ عن البشرية لارتداد الأفق الآخر حين تلقي الوحي عبر عنه فيلون السكندري حينما أكد على أنه لا يكفي أن يتحرر الإنسان من الحواس والشهوات لكي يحدث الوحي، بل يجب أن يخرج من ذاته، فالعقل وما يسمى بالوجدان الشخصي منعدمان في النبوة، بل إن كل تفكير محذوف تمامًا. إن الإنسان في حالة الاستيلاء الإلهي لا يعرف المكان أو الناس المحيطين به، بل ولا نفسه. إنه في حال الوحي يطرد الكائن الإلهي الكائن الإنساني ليحل محله

(1) نفسه، ص 79.

(2) نفسه، ص 79.

(3) المزمّل: 5.

(4) نفسه، ص 80.

وليغير هو عن نفسه عن طريق صوتنا الخاص (أي عن طريق صوت الإنسان النبي)، ويتخذ هذا التعبير عند فيلون درجات ثلاث: الأولى تتخذ شكل صوت داخلي يملأ النفس، والثانية تتخذ شكل فكرة تعبر عن ذاتها بدورها عن طريق الكلام، والثالثة تتخذ شكل كلام ملفوظ أصله مختلف عن الفكر وأكثر منه ألوهية<sup>(1)</sup>.

(ج) طرق الوحي عند فيلون:

وعلى ذلك فإن طرق الوحي عند فيلون ثلاث، تصف كل منها وجها مختلفا لظاهرة واحدة؛ إذ إن هناك ثلاث مراحل:

- 1- الذي يتلقى الوحي، وقد وصف تارة بأنه حاسة سمع داخلية، وتارة بأنه كلمة نطق بها.
- 2- الوسيط، وقد وصف تارة بأنه الروح الإلهية التي تطرد العقل وتحل محله، وتارة بأنه عقل خالص.
- 3- مبعث الوحي وهو الله<sup>(2)</sup>.

وبالطبع فلم تكن هذه هي النظرية الوحيدة في الفكر القديم عن الوحي، فهناك آرايان انقسمت بينهما الفلسفة اليونانية، حيث كان يرى أفلاطون أن الملهم يفقد شخصيته فقد تامة من جراء النقلة أو التأثير الإلهي، بينما كان بلوتارك يرى نقيض هذا الرأي؛ حيث كان يعتقد أن ثمة اندماجا بين هاتف العمل الإلهي وعمل المتأله وهذا الاندماج أشبه بالشمع وطبعة الخاتم عليه. إن أفلاطون كان يعتقد أن الوحي أو الإلهام الإلهي هو قبل كل شيء دخول في عالم معقول مفارق لهذا العالم المحسوس؛ إذ إنه في العالم المعقول لا يوجد شيء مجهول عن هذا الحكيم (أو النبي) الملهم. وهذا ما تأثر به فيلون الذي ينسب النبوة إلى ازدواج العالمين: المحسوس والمعقول، حيث أضاف على رأي أفلاطون القول بعقلين: العقل الأرضي والذي يدخل في الجسد، والعقل الخالص الذي أطلق عليه أيضا الإنسان السماوي (أي الإنسان المتصل بالسما) أو صورة الله<sup>(3)</sup>.

(1) إميل برييه: الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الإسكندري، الترجمة العربية، سبق الإشارة إليه، ص 247.

(2) نفسه، ص 250.

(3) نفسه، ص 250 - 251.

وبما أن فيلون كان في رؤيته عن النبوة والوحي يستلهم ويفسر ويؤول وحي اليهودية ونبياها موسى عليه السلام محاولا التوفيق بين رؤية اليهودية ورؤية من تأثر بهم من فلاسفة اليونان، فقد غلبت على رؤيته تلك الروح الدينية؛ حيث اعتبر أن الوحي يهبط فجأة دون أن تتوقعه النفس أو تريده؛ إذ تبدو على الشخص حينئذ جميع مظاهر النشوة فهو يبتسم ويحمر وجهه ويصطبغ جسمه بالاحمرار ويصبح الغذاء عديم الفائدة لديه، ولكن في الوقت نفسه تعتربه نفسا وجسما زيادة في الصحة والنشاط والقوة، كما اعتبر فيلون أن الوحي ينزل متدرجا في نوبات، وإن كان هناك أشخاص لم تظهر فيهم الروح الإلهية إلا مرة واحدة، وكانت كافية لتجعلهم أنبياء<sup>(1)</sup>.

وخلاصة القول: إن الوحي هو كلام الله الذي يلقيه مقروءا أو مسموعا على أحد أنبيائه أو رسله، وما مهمة الرسول أو النبي إلا إبلاغه للبشر. فلوحي إذن ثلاثة عناصر:

1- مصدر الوحي، وهو الله.

2- مضمون الوحي، وهو كلام الله سواء جهرا أو إلهاها أو عن طريق وسيط.

3- متلقي الوحي وهو النبي أو الرسول.

ومن هنا نستنتج أمران أولهما: أن الوحي هو المعرفة اليقينية التي يوحى الله بها إلى البشر عن شيء ما. وثانيهما: أن النبي هو مفسر ما يوحى به الله لأمثاله من الناس الذين لا يقدرّون على الحصول على معرفة يقينية به، ولا يملكون إلا إدراكه بالإيمان وحده<sup>(2)</sup>.

والناظر إلى الكتب المقدسة، وخاصة في اليهودية والمسيحية، يجد على حد تعبير اسبينوزا «أن الله قد أوحى للأنبياء بالكلام أو بالمظاهر الحسية أو بالطريقتين معا. وفي بعض الأحيان يكون الكلام والمظهر الحسي حادثا بالفعل لم يتخيله النبي لحظة سماعه أو رؤيته، وأحيانا أخرى يكون مجرد خيالات؛ حيث تكون مخيلة النبي مهياة حتى وهو في اليقظة على نحو يجعله يتخيل أنه يسمع صوتا أو يرى شيئا بوضوح. مثال ذلك أن الله قد أوحى لموسى الشرائع التي سنّها للعبانيين بصوت حقيقي. ويخبرنا سفر الخروج بذلك (2: 25) «فاجتمع بك هناك،

(1) نفسه، ص 253.

(2) اسبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة: د. حسن حنفي، مراجعة: د. فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1971م، ص 123.

وأناجيك من فوق الغشاء من بين الكرويين». فهذا يدل على أن الله قد استخدم صوتا حقيقيا بدليل أن موسى كلما أراد أن يتحدث الله إليه وجده مجيبا لرغبته، ولكن باستثناء هذا الصوت الذي أبلغ الشريعة لم يسمع أي نبي كان أي صوت حقيقي آخر<sup>(1)</sup>. والمعروف في ظل آخر الشرائع السماوية الإسلام أن موسى كليم الله، ولكن هذا لا يعني أنه الوحيد الذي سمع من الله مباشرة لأن حادثة الإسراء والمعراج تؤكد للمؤمنين بالإسلام دينا وبمحمد ﷺ رسولا أن الله قد تحدث إلى محمد من فوق سبع سماوات وصدر هناك التكليف بالصلوات الخمس.

وعلى أية حال يبدو من حديثنا السابق مدى ارتباط الحديث عن الوحي بالحديث عن النبوة لأنه - وعلى حد تعبير سبينوزا أيضا - «النبوة والوحي هي المعرفة اليقينية التي يوحى الله بها إلى البشر» فكأنه وحد بين النبوة والوحي وهذا صحيح إلى حد كبير. فلا نبوة بدون وحي ولا وحي بدون نبوة فهما حدان متضايقان، وهما يفصلان تماما بين هذا الصنف من البشر المقرب من الله والذي تلقى عنه مباشرة صنف الأنبياء والمرسلين وبين بقية البشر الذين كان عليهم إما تصديق الوحي والإيمان بما ينقله النبي أو الرسول؛ ومن ثم يكونوا أتباعا لهذا الدين أو لا يصدقون به؛ ليخرجوا عن دائرة الإيمان بهذا الدين أو ذاك من الأديان الموحى بها، وهي في اعتقادي الشخصي تقتصر على الأديان الإبراهيمية الثلاثة: (اليهودية والمسيحية والإسلام).

## ثانيا: النبوة

### (أ) معنى النبوة:

إن النبوة<sup>(\*)</sup> هي صفة أعطيت لمن حملوا وحي الله إلى البشر من الأنبياء والرسل، والأنبياء هم أشخاص اصطفاهم الله من بين عباده وفضلهم بخطابه، وجعلهم - على حد تعبير ابن خلدون - وسائل بينه وبين عباده<sup>(2)</sup>.

(1) نفسه، ص 126.

(\*) يمكنك التعرف على الأصل اللغوي للنبوة والنبي في جميع اللغات في: علي مبروك: النبوة من علم العقائد إلى فلسفة التاريخ، دار التنوير ببيروت، الطبعة الأولى، 1993م، الفصل الأول، ص 15 وما بعدها.

(2) ابن خلدون: نفس المصدر السابق، ص 73.

(ب) منكر و النبوة:

وقد شهدت قضية النبوة مناقشات واسعة في التراث العربي الإسلامي بوجه خاص؛ نظرا لأن بعض الملاحدة قد أنكروا ظاهرة النبوة؛ ففي القرن الثالث الهجري تحديدا تصاعد تيار إلحادي مخالف للعقيدة الإسلامية لاسيما تجاه النبوة والقرآن، فطعنوا في وجود النبوة واستمدوا هجومهم من مصادر شتى من أهمها أتباع مذهب البراهمة في الهند، الذين أنكروا النبوة والرسول وزعموا أن وجودهم يتعارض مع الحكمة الإلهية، وأنه ليس ثمة حاجة إلى الرسل لأن في العقل الإنساني الكفاية في الدلالة على حسن الأفعال أو قبحها، وقد زعموا أن الرسل قد جاءوا بإباحته بعض ما حظره العقل والحكمة حسب عقائدهم الدينية مثل ذبح البهائم وإيلام الحيوان بلا ذنب. وقد تابع هذه الآراء البراهمية في إنكار النبوة والوحي الإلهي بعض المسلمين من أمثال أحمد بن اسحاق الراوندي المتوفى عام 298هـ الذي كتب عدة مؤلفات في الطعن على النبوة وإبطال رسالات الرسل، ومنها كتابه «الفرند» و«الزمرد»، ومنهم كذلك أبو عيسى محمد بن هارون الوراق الذي صنّف كتابا في الطعن على الرسول ﷺ، كما طعن في القرآن، وكان من أشهر هؤلاء على الإطلاق أبو محمد بن زكريا الرازي الذي كتب في ذلك كتابين هما: «مخاريق الأنبياء أو حيل المتنبئين» و«نقض الأديان». وقد صادف الكتاب الأول قبل فقده رواجاً بين بعض الطوائف وخاصة لدى القرامطة. أما الكتاب الثاني، فقد بقي لنا منه بعض فقرات أوردها أبو حاتم الرازي المتوفى سنة 322 هـ - 933م في كتاب «أعلام النبوة».

لقد رفض الرازي 925م رفضاً باتاً فكرة الوحي وتنكر لدور الأنبياء كوسطاء بين الله والإنسان، فهو يرى أن النبوة إما أن تكون غير ضرورية ما دام نور العقل الوارد من الله يفي بمعرفة الحق، أو أنها منكرة؛ لأنها آلت إلى الكثير من سفك الدماء وإضرار الفتن بين جماعة اعتقدوا أن الله خصهم بالوحي وجماعة أخرى لم يظفروا بمثل هذه الخطوة<sup>(1)</sup>.

وقد اعتنق الرازي هذه الآراء حول الوحي والنبوة؛ لأنه كان يعتبر أن العقل هو المرجع في كل الأمور الدينية والإلهية والحياتية والدينيوية؛ ولذلك علينا أن «لا ننزله عن درجته ولا نجعله

(1) د. ماجد فخري: تاريخ الفلسفة الإسلامية، الترجمة العربية للدكتور كمال اليازجي، الدار المتحدة للنشر ببيروت، 1974م، ص 145.

محكوما عليه»، كما قال في كتابه «الطب الروحاني»، «فالعقل عنده هو الحاكم والمتبوع؛ حيث لا سلطة تقع خارجه، سواء كانت دينية أو دنيوية». وقد حاول أن يؤكد ذلك أيضا في كتابه «مخاريق الأنبياء»، بإظهار التناقضات بين الأديان، ومنها: «زعم عيسى أنه ابن الله، وزعم موسى أنه لا ابن له، وزعم محمد أنه مخلوق كسائر البشر»<sup>(1)</sup>.

وبوجه عام فقد عرضت هذه الآراء للراوندي والرازي، عرضتهما للنقمة والنقد الشديدين من قِبَل معاصريهم واللاحقين عليهم من المفكرين والفلاسفة المسلمين، وقد اتهم الرازي ووصم بالمروق من الدين والإلحاد حتى في أوساط الغلاة من الشيعة الإسماعيلية، كما شهدت على ذلك الردود العنيفة التي وجهها الداعية الإسماعيلية ناصر خسرو في القرن الحادي عشر الميلادي، وكذلك مواطنه وسميه أبو حاتم الرازي المتوفى 933م، والذي كانت مؤلفاته هي مصدرنا لمذهب الرازي هذا<sup>(2)</sup>.

### (ج) نظرية النبوة عند الفارابي:

أما أهم الردود على هذين المنكرين للنبوة، فقد تناولت لدى فلاسفة الإسلام الكبار بدءا من أبي نصر الفارابي الذي كان معاصرا للراوندي والرازي معا، وروى المؤرخون أنه كتب ردين على كل منهما إلا أن هذين الردين لم يصلا إلينا، ويعتبر الفارابي حقيقة أول من طبع نظرية النبوة بطابعها الفلسفي وفصل القول فيها، وكان لنظريته هذه تأثير كبير في خلفائه من فلاسفة الإسلام المتكلمين والصوفية<sup>(3)</sup>. وقد قامت نظريته تلك على دعائم من علم النفس وما وراء الطبيعة؛ إذ إن الفارابي يفسر النبوة تفسيراً سيكولوجياً ويعدها وسيلة من وسائل الاتصال بين

(1) نقلا عن: د. عماد الدين الجبوري: نظرية النبوة من الفارابي إلى الأفغاني، مجلة حضرموت الثقافية، ص 1 عن موقع من الإنترنت <http://www.fil/c:/users/HP/Desktop/> وانظر: تفاصيل أكثر عن نقد ابن الراوندي والرازي للنبوة في: علي مبروك، نفس المرجع السابق، ص 155 - 161.

(2) د. ماجد فخري: نفس المرجع السابق، ص 145 - 146.

(3) د. عبدالفتاح فؤاد: ابن تيمية وموقفه من الفكر الفلسفي، طبعة دار الوفاء بالإسكندرية، ص 203. وانظر أيضا: د. إبراهيم بيومي مذكور: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق، دار المعارف بالقاهرة، الطبعة الثالثة، ص 69 وما بعدها.

عالم الأرض وعالم السماء، ويرى فوق ذلك أن النبي لازم لحياة المدينة الفاضلة من الناحية السياسية والأخلاقية. فمنزلته لا ترجع إلى سموه الشخصي فحسب، بل لما له من أثر في المجتمع<sup>(1)</sup>.

ويعتبر عرض الفارابي لنظريته عن النبوة أكثر وضوحاً في كتابه «آراء أهل المدينة الفاضلة»؛ حيث يرى أن النبي إنسان وصلت «قوته المتخيلة بالطبع غاية الكمال»، وهي الدرجة التي تشتغل فيها القوة المتخيلة القوية الكاملة بما يرد عليها من المحسوسات الخارجية وبما تستخدم به القوة الناطقة، ويظل فيها «مع اشتغالها بهذين فضل كثير» من القدرة أو القوة التي تمكنها أن يقبل صاحبها من خلالها «في يقظته عن العقل الفعال الجزئيات الحاضرة والمستقبلية أو محاكياتها من المحسوسات، ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة ويراه، فيكون له بما قبله بمخيلته من المعقولات نبوة بالأشياء الإلهية»<sup>(2)</sup>.

وقد عرض الفارابي رؤيته تلك عن النبوة في ظل إطار نظريته عن قوى النفس المختلفة. الغاذية والحاسة والنزوعية والتخيلية والناطقة؛ حيث يبين ترابطها وكيفية قيام كل منها بوظيفتها وما تستخدم به كل منهما الأخرى، وحاول أن يوضح كيف يمكن لهذه القوى وبخاصة الناطقة والتخيلية والحاسة أن تتصل بالعالم العلوي الأشرف، عالم العقول المفارقة للمادة وعالم المعقولات المجردة عن الحس الذي هو عالم ما فوق فلك القمر، والذي أدنى موجود فيه هو العقل العاشر الذي سماه أيضاً «العقل الفعال»، وهو الوسيط بين العقول العلوية المفارقة وبين العقل الإنساني؛ ولذلك فهذا الوسيط (العقل الفعال) عند الفارابي هو ما يعبر عنه بالوحي في المصطلح الديني. إن الوحي أي العقل العاشر أو الفعال يتلقى أيضاً من الله عبر سلسلة من العقول الأقرب منه إلى الله، وهذا العقل يفيض من معرفته على العقول البشرية، لكن بشروط وضمن تدرج ينتقل من خلاله العقل الذي للإنسان بالقوة أو العقل المنفعل إلى مرتبة العقل بالفعل.. إن ما يفيض من الله تعالى إلى العقل الفعال يفيضه العقل الفعال إلى عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد، ثم إلى قوته المتخيلة فيكون بما يفيض منه إلى عقله المنفعل حكيمًا

(1) د. إبراهيم مذكور: نفس المرجع السابق، ص 70.

(2) د. عزمي طه السيد أحمد: الدين والأيدولوجيا في مشروع الفارابي السياسي، دار المسار للنشر والتوزيع، المفرق - الأردن، الطبعة الأولى، 2002م، ص 62.

وفيلسوفاً ومتعلقاً على التمام، وبما يفيض منه إلى قوته المتخيلة نبياً منذراً بما سيكون ومخبيراً بما هو الآن من الجزئيات بوجود يعقل فيه الإلهي»<sup>(1)</sup>.

والخلاصة أن النبوة تكمن في اتصال المخيلة بالعقل الإلهي عن طريق هذا الفيض الذي يفيض عبر العقول المتوسطة، وذلك يفهم في ضوء تسلسل العقول عند الفارابي ونظريته المعقدة في ذلك. والنبوة عند الفارابي رغم تفسيرها العقلي السابق إلا أنها ليست أمراً ممكناً لكل أحد، إنها «قوة تختص في روحها بقوة قدسية»، وللنبي مهمة يؤديها ورسالة يبلغها فهو «واضع السنن والشرائع، ويأخذ الأمة بالترغيب والترهيب»<sup>(2)</sup>. وهذه القوة القدسية وهذه الرسالة هما ما يفترق بهما النبي عن الفيلسوف، رغم أن الفارابي يقر باتصالهما بالعقل الإلهي.

#### (د) نظرية ابن سينا في النبوة:

ولعل هذه القوة القدسية التي أشار إليها الفارابي في النص السابق هي ما بدأ منه ابن سينا نظريته الخاصة عن النبوة، فقد تنبه ابن سينا إلى شبهة انتقاص نظرية الفارابي من مقام النبوة حينما اعتبرها مجرد مرتبة استثنائية من الكمال تبلغها القوة المتخيلة في النفس؛ ولذا فقد عمد ابن سينا إلى إسناد النبوة إلى العقل القدسي الذي وصفه بأنه أسمى درجة يستطيع العقل الإنساني بلوغها، إنها تلك الدرجة من العقل الحدسي الذي يتجاوز كل قوة حدسية نظرية عند معظم الناس، ولا يمتلكها إلا بعضهم بنسبة خارقة للعادة «فيمكن إذن أن يكون شخص من الناس، مؤيد النفس بشدة الصفاء، وشدة الاتصال بالمبادئ العقلية إلى أن يشتعل حدسا، أعني قبولاً لإلهام العقل الفعال في كل شيء، وعندما يبلغ هذه المرتبة تظهر له صور المدركات المخزونة في العقل الفعال فوراً، وبذلك يدرك دون عناء أو بحث تلك القضايا التي لا يتهيأ للآخرين معرفتها»<sup>(3)</sup>.

يقول ابن سينا في «النجاة»: «إن النبي ليس مما يتكرر وجود مثله دائماً؛ لأن المادة التي تقبل كمالاً مثله لا يمكن لها أن تقع فيها الامتزاج في كل وقت وإنما في وقت قليل ونادر»<sup>(4)</sup>،

(1) نفسه، ص 62 - 63.

(2) نفسه، ص 64.

(3) نقلاً عن: د. ماجد فخري: نفس المرجع السابق، ص 194 - 195.

(4) نقلاً عن: د. عماد الدين الجبوري: نظرية النبوة من الفارابي إلى الأفغاني، سبق الإشارة إليه، ص 7.

ويضيف في «الإشارات والتنبهات» بأن «كل نبي يتميز باستحقاق هذه الطاعة لا تكون إلا وفق خصوصية يمتاز بها النبي عن بقية الناس، ومثلا على ذلك الآيات التي تدل على أنها من عند ربه، وتلك هي معجزاته»<sup>(1)</sup>.

(هـ) النبوة عند الغزالي:

والطريف أن الإمام أبو حامد الغزالي (450-505هـ) رغم انتقاداته اللاذعة للفلاسفة وخاصة الفارابي وابن سينا، إلا أنه يكاد يتفق معهما في موقفهما حول النبوة، وهو يدافع عن النبوة وعقل النبي قائلا: «ومن ظن أن عقل النبي مثل عقل أحاد السوادية وأجلاف البوادي فهو أحسن في نفسه من أحاد السوادية وكيف ينكر تفاوت الغريزة، ولولاه لما اختلف الناس في فهم العلوم ولما انقسموا إلى بليد لا يفهم بالفهم.. وإلى ذكي يفهم بأدنى رمز أو إشارة، وإلى كامل تنبعث من نفسه حقائق الأمور بدون التعليم.. وذلك أن الأنبياء عليهم السلام يتضح لهم في بواطنهم أمور غامضة من غير تعلم وسماع ويعبر عن ذلك بالإلهام والوحي.. ودرجات الوحي كثيرة والخوض فيها لا يليق بعلم المعاملة بل هو من علم المكاشفة»<sup>(2)</sup>.

وفي تلك الجملة الأخيرة نكتشف الاختلاف بين نظرية الفارابي وابن سينا عن النبوة، ونظرية الغزالي؛ إذ إن نظرية الأخير تنبع من نظريته الصوفية حيث يرى أن من لا يسلك طريق التصوف «فليس يدرك من حقيقة النبوة إلا الاسم»<sup>(3)</sup>، فكرامات الأولياء هي في نظره على التحقيق بدايات الأنبياء إذ كان ذلك أول حال النبي محمد ﷺ حينما أقبل إلى غار حراء وكان يخلو بربه ويتعبد حتى قالت العرب: «إن محمدا عشق ربه»، وبحسب رأي الغزالي فإن الإنسان خلق خاليا ساذجا لا خير معه من عوالم الله، إنما خيره من تلك العوالم، من خلال الإدراك الحسي، ومن خلال الإدراك العقلي، وأن للعقل طورا آخر تفتح فيه عين أخرى يبصر بها الغيب وما سيكون في المستقبل، وقد قرب الله على خلقه بأن أعطاهم نموذجا من خاصية النبوة وهو النوم، ذلك

(1) نقلا عن: نفس المرجع السابق.

(2) أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين - المجلد الأول، دار إحياء الكتب العربية، طبعة دار الكتب العلمية بيروت - لبنان - بدون تاريخ، ص 105.

(3) نقلا عن: د. عماد الدين الجبوري: نفس المرجع السابق، ص 10.

أن التأم يدرك ما سيكون من الغيب إما صريحا وإما في كسوة مقال يكشف عنه التعبير، وإذن فإن النبوة عبارة عن طور يحصل فيه عين يظهر في نورها الغيب وأمور لا يدركها العقل. وهكذا ينتهج الغزالي مسلك التصوف لكي يتذوق النبوة في تقليد الأنبياء؛ حيث يقول: في أثناء العزلة والخلو بان لي على الضرورة أن أدوية القلوب لا يدرك وجه تأثيرها ببضاعة عقل العقلاء، بل يجب فيها تقليد الأنبياء الذين اطلعوا بخاصية النبوة على خواص الأشياء فالأنبياء عليهم السلام أطباء القلوب. ومن ثم فإن فائدة العقل عند الغزالي تكمن هنا في أن يشهد للنبوة بالتصديق، ولنفسه بالعجز عن إدراك ما يدرك بعين النبوة<sup>(1)</sup>.

### (و) نظرية ابن رشد في النبوة:

وإذا كانت نظرية الغزالي في النبوة قد تميزت بنكهتها الصوفية، فإن نظرية ابن رشد في النبوة قد اتخذت كما لدى الفلاسفة السابقين طابعا عقليا؛ إذ على الرغم من أن ابن رشد لم يكرر نظريات الفارابي وابن سينا حول العقول وارتباط النبوة بالاتصال بالعقل الإلهي سواء على طريقة الأول أو على طريقة الثاني، أقول على الرغم من ذلك فإن نظريته قد أكدت عقلانيته لأنه أكد على النبوة وصدق النبي بدون حاجة للمعجزات التي ارتبطت بها نظرية النبوة باستمرار عند السابقين. فعقلانية ابن رشد تبدو في التأكيد على «الصدق الداخلي للنبوة» وليس على أي خوارق للعادة أو للطبيعة مما ينسب إلى الأنبياء. فالنبي في رأيه ينبع صدق نبوته انطلاقا من الشريعة التي يأتي بها، فإن كانت صالحة لكل الناس وتبغي صلاحهم واستقامة حياتهم وتنظيم مجتمعهم فإن النبي الذي أتى بها يكون صادقا، ولما كان من المعروف من أفعال الأنبياء الإتيان بشريعة صالحة، فإن واقعة وجود هذه الشريعة الصالحة هي الدليل الكافي على نبوة هذا النبي أو ذلك. إذ لا يبقى حينئذ إلا الإقرار بأن هذه الشريعة من الوحي إذا لم يكن للنبي مصدر آخر لها. والخلاصة أن صدق النبي وأخلاقه المشهود له فيها بالصدق والأمانة والإخلاص في القول والفعل هما ضمان تصديقه عند قومه قبل أن يثبت ذلك بأي من الظواهر الخارقة للعادة. ويعبر ابن رشد عن ذلك بوضوح حينما يقول: «وليس في قوة الفعل العجيب الخارق للعوائد

(1) نفسه، ص 11.

الذي يرى الجميع أنه إلهي أن يدل على وجود الرسالة دلالة قطعية، إلا من جهة ما يُعتقد أن مَنْ ظهرت عليه أمثال هذه الأشياء فهو فاضل، والفاضل لا يكذب»<sup>(1)</sup>.

إذن فإن صدق النبوة إنما ينبع من صدق صاحبها، فهو يتلقى الوحي وينقله صادقاً في نقله. وصدق النبوة مسألة داخلية من مضمون الرسالة نفسها وليس من خارجها، وحتى إن كان ثمة معجزة فهي معجزة داخل الرسالة الإلهية نفسها وليست أيضاً من خارجها. ويؤكد ابن رشد ذلك أيضاً بقوله: وذلك أن الخارق للمعتاد، إذا كان خارقاً في المعرفة بوضع الشرائع، دل على أن وضعها لم يكن بتعلم، وإنما كان بوحي من الله وهو المسمى نبوة. وأما الخارق الذي ليس هو في نفس وضع الشرائع مثل انفلاق البحر وغير ذلك فليس يدل دلالة ضرورية على هذه الصفة المسماة نبوة، وإنما تدل إذا اقترنت إلى الدلالة الأولى، وأما إذا أتت مفردة فليس تدل على ذلك»<sup>(2)</sup>. وهذه إشارة واضحة من ابن رشد على أن الأهم هو صدق النبوة القائمة على الوحي وخاصة نبوة محمد ﷺ، فقد كان نبياً أميناً لم يكن متعلماً؛ ومن ثم فقد كان كل ما يصدر عنه وحياً من الله، «قُلْ إِنَّمَا آتَيْتُ مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ مِنْ رَبِّي»<sup>(3)</sup>، «إِن آتَيْتُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ»<sup>(4)</sup>، «قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ»<sup>(5)</sup>، «إِن هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ»<sup>(6)</sup>.

إذن فمعيار النبوة عند ابن رشد معيار شرعي هو الوحي ومدى صدق النبي الناقل للوحي قبل نزوله عليه. إن الاتصال بالالوهية وتلقي الوحي عن ابن رشد ليس مسألة فيضية كما كان عند سابقه الفارابي وابن سينا وليس مسألة صوفية إشراقية كما عند الغزالي، بل هو مسألة تتم بالاتصال بالله عن طريق الوحي.

(1) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق مصطفى حنفي، نشره مركز دراسات الوحدة العربية بيروت 1998م، ص 177.

نقلا عن: د. أشرف منصور: العقل والوحي - منهج التأويل بين ابن رشد وموسى بن ميمون وسبينوزا، رؤية للنشر والتوزيع بالقاهرة 2014م، ص 92 - 93.

(2) نقلا عن: د. أشرف منصور، نفس المرجع السابق، ص 93 - 94.

(3) الأعراف: 203.

(4) الأنعام: 50.

(5) الكهف: 110.

(6) النجم: 4.

وقد شد الفيلسوف اليهودي موسى بن ميمون في نظريته عن النبوة طرف الخيط من فلاسفة الإسلام، وخاصة الفارابي وابن سينا؛ حيث ربطها بنظريتهم عن العقول والفيض، فالنبوة لديه هي فيض إلهي على النبي من العقل الفعال، انظر إليه وهو يقول كما لو كان يكرر أقوالا للفارابي وابن سينا: «اعلم أن حقيقة النبوة وماهيتها فيض يفيض من الله عز وجل بوساطة العقل الفعال على القوة الناطقة أولا، ثم على القوة المتخيلة بعد ذلك. وتلك هي غاية كمال القوة المتخيلة»<sup>(1)</sup>. وفي ذات السياق يقرر ابن ميمون أن النبوة اختيار من الله للنبي مما يتفق مع النظرية التوراتية وهو يستند في ذلك أيضا على أساسين هما: النظرية الفلسفية الإسلامية في الإمكانية العامة المشتركة للجميع في الاتصال بالعقل الفعال، والنظرية الكلامية في الصُرفة أي صرف الله للناس عن الإتيان بكلام شبيه بالقرآن؛ حيث وظفها ابن ميمون في سياقه الخاص ليحولها إلى صرف الله للناس عن الاتصال النبوي بالعقل الفعال سوى للذين يختارهم<sup>(2)</sup>.

### (ح) النبوة عند سبينوزا:

والطريف أن سبينوزا فيلسوف اليهودية الأهم في العصر الحديث قد استقى رؤيته للنبوة أيضا كما فعل ابن ميمون من الفارابي وابن سينا، ولا أعرف هل قرأهما مباشرة أم أنه تأثر بهما عن طريق ابن ميمون، فلقد اتفق سبينوزا مع الفارابي وابن سينا في إرجاع النبوة إلى الخيال؛ انظر إليه يقول: نستطيع أن نؤكد الآن دون تردد أن الأنبياء لم يتلقوا وحيا إلهيا إلا بالاستعانة بالخيال أي بواسطة كلمات أو صور تكون حقيقية مرة وخيالية مرة أخرى<sup>(3)</sup>. ولعله يوافق ابن ميمون حينما يقول بأن الوحي ينزل على من يختاره الله من الأنبياء المصطفين حيث يقول: «إن

(1) موسى بن ميمون: دلالة الحائرين، عارضه بأصوله العربية والعبرية د. حسين أثنائي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة - الطبعة الثانية 2008م، ص 400.

نقلا عن: د. أشرف منصور: نفس المرجع السابق، ص 170.

(2) انظر: د. أشرف منصور: نفس المرجع السابق، ص 170 - 174.

(3) سبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة: سبق الإشارة إليه، ص 142.

وانظر أيضا: د. أشرف منصور: نفس المرجع السابق، ص 264.

الوحي قد حدث بقدرة الله.. وأن كل شيء يصدر بالفعل عن الله»<sup>(1)</sup>. فالوحي عند سبينوزا وكذلك النبوة شيء طبيعي؛ حيث إن الأنبياء بشر أتوا قدرة فائقة على الخيال وعلى الطاعة وتطبيق مبادئ الأخلاق<sup>(2)</sup>. ولما كانوا قد أدركوا الوحي الإلهي بالاستعانة بالخيال، فلا شك أن كثيرا من تعاليمهم قد تعدت حدود الذهن»<sup>(3)</sup> وعلى هذا فإن سبينوزا ينكر وجود المعجزات الخارجية للوحي والنبوة، لأنه ينكر ببساطة كل وحي خارجي ولا يؤمن إلا بالوحي عن طريق النور الفطري الذي هو منبع الفلسفة كما أنه منبع الطاعة والتقوى؛ ومن ثم فهو ينكر أي شيء غير طبيعي لأن «قدرة الطبيعة هي ذاتها قدرة الله»<sup>(4)</sup>، وليس معنى أننا نجهل العلة الطبيعية لشيء ما أن نعتبره معجزا؛ إذ «من المؤكد أننا بقدر ما نجهل العلة الطبيعية، لن نكون قد فهمنا قدرة الله»<sup>(5)</sup>. وفي هذا حث للبشر على أن يعرفوا مدى قدرة الله من خلال تفسيرهم لكل ما هو طبيعي، مدركين علله التي تمثل هي ذاتها قدرة الله. أما بالنسبة لعلة معرفة النبوة «فلسنا في حاجة إلى معرفتها»؛ إذ يكفيها في رأي سبينوزا أن ننظر في تعاليم الكتاب المقدس لنستخلص منها نتائج هذه التعاليم كما نفعل تماما مع معطيات الطبيعة، لكن من دون أن نبحث في علة هذه التعاليم الإلهية<sup>(6)</sup>.

والحقيقة أنه رغم اعتراف سبينوزا بالنبوة وبأنها تلقي للوحي من الله عبر الخيال إلا أنه يرفض أن تكون قاصرة على أنبياء اليهود وشعب الله المختار، لأنه يرى «أن الدين الشامل؛ أي القانون الإلهي الذي أوحى به إلى الجنس كله بوساطة الأنبياء والحواريين» لا يوجد فيه صراحة شيئا يخالف العقل أو يناقضه.. إذ إن كل ما في الأمر أن هذه التعاليم قد عرضت بأسلوب شاعري واستندت إلى أقوى الحجج على حض عامة الناس على طاعة الله»<sup>(7)</sup>.

(1) سبينوزا: نفس المصدر السابق، ص 143.

(2) نفسه، هامش 143.

(3) نفسه، ص 143.

(4) نفس المصدر، ص 143.

(5) نفسه.

(6) انظر: نفس المصدر ونفس الصفحة.

(7) نفسه، ص 118.

إن سبينوزا يحاول هنا أن يميز بين طريق الدين والوحي من جانب، وطريق الفلسفة الذي عدّه النور الفطري من جانب آخر. إذ إن الدين يسمح للعقل ويترك له الحرية الكاملة، فهما طريقان لكل منهما ميدانه الخاص ومع ذلك يتقاطعان ويتقابلان، فالأسفار الدينية الحاملة للوحي تحمل في مجملها فكرة سيرة من الأفكار الإلهية التي أوحى بها للأنبياء، وهي وجوب طاعة الله بروح خالصة وذلك بممارسة العدل والإنسانية. وقد أوصى الكتاب المقدس الأنبياء والحواريين بأن يعلموا الناس هذه العقائد والأفكار الإلهية على قدر عقولهم حتى يضمّنوا إيمان جميع الناس دون مقاومة أو تحفظ<sup>(1)</sup>.

ولما كان الناس مختلفين في تكوينهم الذهني فيؤمن أحدهم بمعتقدات لا يؤمن بها الآخر ويحترم أحدهم ما يثير ضحك الآخر، فهذا يعني أنه ينبغي أن تترك لكل فرد حرية الحكم وحقه في تفسير الإيمان كما يفهم، وأن تكون الأعمال وحدها مقياس إيمان كل فرد باتفاقها أو اختلافها مع النفوس. وهكذا- في نظر سبينوزا- يستطيع الجميع إطاعة الله بحرية ورضا ولا يحرصون جميعاً إلا على العدل والإحسان<sup>(2)</sup>.

إن سبينوزا هنا إنما يحاول كما قلنا فيما سبق التمييز بين طريق الفلسفة ومشروعيتها وطريق الدين ومشروعيتها، رغم اتفاقهما في الغايات وفي النتائج. إنه يثبت في النصوص السابقة مشروعية الفلسفة بفصلها تماماً عن الدين وتمييز خطابها البرهاني العقلي المنطقي عن خطاب الدين الوعظي الأخلاقي المستخدم للخطابة والمجاز والتصوير الشعري. وهو إذا كان يتفق مع ابن رشد في التأكيد على مراعاة مستويات الخطاب، وخاصة حينما يوجه للعامة مراعاة لتفكير المخاطبين، فإنه يختلف عنه تماماً حيث كان ابن رشد يستهدف فيما قاله عن ذلك في كتابه «فصل المقال» تبرير مشروعية الفلسفة فقهياً من داخل الدين وليس من خارجه. أما سبينوزا فكان يتحدث هنا فقط عن الضرورات الداعية لنشر الخطاب الديني بأسلوبه الخطابي الشعري من قِبَل الأنبياء لمخاطبة العامة؛ حتى يمكنهم قبوله وفهمه والإيمان به<sup>(3)</sup>.

(1) نفسه، ص 118 - 119.

(2) نفسه، ص 119.

(3) انظر: د. أشرف منصور: نفس المرجع السابق، ص 269 - 270.

### ثالثا: المعجزات

إن المعجزات كما سبق وأشرنا مرتبطة في فلسفة الدين بظاهرتي الوحي والنبوة؛ إذ إنها في نظر البعض تعد شرطا من شروط تصديق النبوة والوحي، وفي نظر آخرين كما سنرى ليس بالضرورة أن تكون شرطا لتصديق النبي أو الوحي؛ لأن الرسالة التي يحملها تحمل مبدأ صدقها من داخلها ومن أخلاق الصدق والأمانة التي يتحلّى من ينقلها (أي النبي).

وقبل أن نتعرف على آراء الفريقيين، لنعرف أولا ماذا تعني المعجزة؟!

#### (أ) مفهوم المعجزة لغويا واصطلاحا:

إن المعجزة في اصطلاح العلماء هي «الأمر الخارق للعادة المقرون بالتحدي السالم من المعارضة»<sup>(1)</sup>، ولفظة Miracle الإنجليزية مشتقة من اللفظة اللاتينية mirari وهي في أول تقدير صعب للغاية تعني «ذلك الحدث الذي لا يمكن تفسيره بالأسباب الطبيعية وحدها»<sup>(2)</sup>. ولعل التعريف الشائع لها أنها تعني إفساد النظام أو توقف دورة الطبيعة<sup>(3)</sup>، ومن جانب آخر فهي تعني - فيما قال القديس توما الأكويني - حدث يفوق الطاقة الإنتاجية للطبيعة<sup>(4)</sup>؛ أي أنه حدث استثنائي لا يمكن أن يستند على سبب طبيعي أو على شيء مما تنتجه الطبيعة. ومن هنا كان تعريف ديفيد هيوم للمعجزة بأنها «انتهاك لقوانين الطبيعة»<sup>(5)</sup>.

وتاريخيا فإن ظهور المعجزات قد ارتبط بصور من الحجاج لصالح أشكال محددة من الإيمان بالألوهية<sup>(6)</sup>. ومن هنا ظهر المعنى الديني للمعجزة؛ حيث إنها «أمر خارق للعادة يظهره

(1) جلال الدين السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، دار الكتاب العربي - الجزء الثاني، ص 238. نقلنا عن: محفوظ أبي يعلى: مقالة في المعجزة، موقع «مؤمنون بلا حدود» على الإنترنت، ص 1.

(2) Stanford Encyclopedia of Philosophy, Miracles, <http://plato.stanford.edu/entries/Miracles>, P.1.

(3) Ibid.

(4) Ibid.

(5) Ibid.

(6) Ibid.

الله على يد نبي تأييدا لنبوته، فهي إذن ما يعجز البشر عن أن يأتوا بمثله»<sup>(1)</sup>. وقد اشتهرت الكثير من المعجزات في الفكر الديني لدى الأنبياء والمرسلين مثل: قلب العصا ثعبانا على يد نبي الله موسى عليه السلام، ومثل: إحياء الموتى وشفاء المرضى على يد عيسى عليه السلام.

وقد فسر سبينوزا هذا المنظور الديني للمعجزة بأنه يمثل عادة لدى البشر؛ حيث «اعتادوا تسمية العمل الذي يجهلون سببه عملا إلهيا؛ حيث إن العامة «يظنون أن قدرة الله وعنايته تظهر بأوضح صورة ممكنة إذا حدث في الطبيعة شيء خارق للعادة، مناقض لما اعتادوا تصوره». إنهم يعتقدون «أن أوضح برهان على وجود الله هو الخروج الظاهر على نظام الطبيعة»<sup>(2)</sup>. ومن هنا فقد أكد سبينوزا على أن «لفظ المعجزة لا يمكن أن يفهم إلا في صلته بآراء الناس، ويعني مجرد عمل لا نستطيع أن نبين علته قياسا على شيء آخر معروف أو هو على الأقل عمل لا يمكن لراوي المعجزة أن يفسره». وعلى ذلك فقد عرفها هو بأنها «حادثة لا نستطيع أن نبين علتها اعتمادا على مبادئ الأشياء الطبيعية كما ندركها بالنور الفطري»<sup>(3)</sup> (أي العقل).

#### (ب) دور المعجزة في الأديان بين القبول والرفض:

لقد اعتبرت المعجزات دوما ظهيرا خارجيا للإيمان بالنبوات عبر تاريخ الأديان على اعتبار أن على النبي أو على زعيم الديانة دوما أن يظهر قدرات خارقة للطبيعة تدعم نبوته أو على الأقل تظهر مع وجوده علامات خارقة للطبيعة تتيح للآخرين تصديقه. وهكذا حفلت قصص حياة أنبياء الشرق مثل بوذا وزرادشت بقصص المعجزات التي حققوها أو تحققت لهم، ونفس الشيء نجده في ديانات اليونان التي اشتهرت بأنها ديانات الأسرار فكم حفلت حياة هرمس بالقصص الأسطورية، وكذلك حياة أورفيوس نبي الأورفية، وأيضا حياة فيثاغورث زعيم الديانة الفيثاغورية. وكم قيل عنه إنه كان يحادث الأنهار، وإنه زار هادس (أي العالم الآخر)، وإنه كان ذا فخذ من ذهب إلى آخر هذه الروايات التي عبرت عن معجزات لصقت به.

(1) نقلا عن: محفوظ أبي يعلى: نفس المرجع السابق، ص 1.

(2) سبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، سبق الإشارة إليه، ص 221.

(3) نفسه، ص 223 - 224.

وأنت الأديان السماوية، وخاصة اليهودية والمسيحية لتحمل أنباء مؤكدة عبر الكتب المقدسة عن المعجزات التي تحققت على يد أنبيائها. ومن ثم رسخ في التراث الديني أن « المعجزة » أو الخوارق للطبيعة لا بد أن تظهر مصاحبة لأنبياء هذه الديانات؛ لتؤكد صحة رسالتهم وتدعم إيمان حواريهم وأتباعهم.

وعلى الرغم من أن الدين الإسلامي استند على معجزة عقلية واضحة وهي « القرآن » الذي تحدى بآياته عقول وأفهام وقدرات البشر العقلية حتى يأتوا بسورة من مثله أو حتى بأية واحدة من آياته، وبهذا ابتعد الإسلام عن ربط تصديق النبوة، نبوة محمد ﷺ بأي من المعجزات الخوارق للطبيعة. وقد بدا هذا واضحا من البداية من خلال نفي القرآن نفسه لظاهرة المعجزة وخاصة في سورة « الإسراء » التي عدت ظاهرة الإسراء والمعراج من خلالها معجزة النبي محمد، قال تعالى:

﴿ وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِرَ بِكَ حَتَّىٰ تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا ۖ ﴿١٠٠﴾ أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِّنْ نَّخِيلٍ وَعِنَبٍ فَتُفَجِّرَ الْأَنْهَارَ خِلَالَهَا تَفْجِيرًا ۖ ﴿١٠١﴾ أَوْ تُسْقِطَ السَّمَاءَ كَمَا زَعَمَتِ عَلَيْنَا كِسْفًا أَوْ تَأْتِيَ بِاللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ قَبِيلًا ۖ ﴿١٠٢﴾ أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِّنْ زُخْرٍ أَوْ تَرْقَىٰ فِي السَّمَاءِ وَلَنْ نُؤْمِرَ بِرُؤْيِكَ حَتَّىٰ تُنَزَّلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَّقْرُؤُهُ ۗ قُلْ سُبْحَانَ رَبِّيَ هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا ۖ ﴿١٠٣﴾ وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَىٰ إِلَّا أَنْ قَالُوا أَبَعَثَ اللَّهُ بَشَرًا رَسُولًا ۖ ﴿١٠٤﴾ ۝ ﴿١﴾ .

إن هذا نفي واضح لإمكان أن يكون تصديق النبوة، نبوة محمد من خلال خوارق للطبيعة، فهو لم يفجر لهم ينبوعا ولم يكن له جنة من نخيل وأعناب، ولا بيت من زخرف.. كل ما هنالك أنه ليس إلا بشرار سولا، إن معجزته الحقيقية هي في ذلك الوحي الذي ينقله للبشر في هذا الكتاب المقدس « القرآن الكريم ».

أقول على الرغم من ذلك كله إلا أن قضية المعجزات قد أخذت قسطا كبيرا من الاهتمام في التراث الكلامي والفلسفي الإسلامي بين المؤيدين والمعارضين، بين من يرون ضرورة المعجزات التي تؤكد صدق نبوة النبي، وبين المعارضين الذين اعتبروا أن معجزة النبي في مضمون رسالته السماوية التي حملها عبر الوحي إلى المؤمنين به. وأنه ليس إلا مجرد بشر

يتلقى هذا الوعي بصفته الصادق الأمين، تلك الصفة التي أهله لتلقي هذا الوعي، والذي يشهد له بها القاضي والداني، وشهد له بها الأعداء قبل الأصدقاء.

### (1) المؤيدون للمعجزات (الأشاعرة والغزالي):

أما المؤيدون للمعجزة فقد شغلوا أنفسهم بإيراد الكثير من الأفعال التي اعتبروها علامات وإشارات معجزة سواء فيما قام به النبي من أفعال، أو فيما عرض أمامه وفي مسيرة حياته من أحداث نظر إليها على أنها معجزات خارقة للطبيعة. وقد امتلأت كتب السيرة بمثل هذه الروايات وتلك الأحداث. لكن الأهم هو أن بعض الفرق الكلامية قد أيدت هذه المعجزات واعتبرتها من دلائل صدق النبوة، وربطوا بين ذلك وبين قدرة الله غير المحدودة التي لا يمكن تأكيدها هي الأخرى إلا بالإيمان بالمعجزة وخوارق الطبيعة. ومن أبرز هذه الفرق الكلامية، فرق الأشاعرة؛ إذ «لم يستطع الأشاعرة تصور قدرة الله إلا على أنها مختلفة ومخالفة لقدرة الطبيعة، ولذلك عاملوها على أنها متجاوزة للطبيعة باستمرار ونظروا إلى فعل الله على أنه لا يظهر إلا في الأفعال الإعجازية العجائبية. واعتقدوا أن الطبيعة إذا كان لها قانون ثابت وحمي وإذا كان للأشياء سببية ذاتية تحدث آثارها من ذاتها فإن هذا ينقص من قدرة الله وعظمته؛ لأنهم تصوروا الطبيعة بذلك كما لو أنها تشارك الله في الفعل والتأثير. وبذلك أنكروا الأسباب وأنكروا قدرة هذه الأسباب على إحداث نتائجها تلقائياً وحمياً. وقالوا إن الأشياء لا تحدث تأثيراتها إلا بمشيئة الله وتدخله المستمر في عمل الطبيعة»<sup>(1)</sup>.

لقد تحدث الأشاعرة عن ما أسموه «الخلق المتصل» لتبرير المعجزة وتأثير قدرة الله وتدخله في الطبيعة وتماما يشاء وتغيير طبائع الأشياء كما يريد. ومن ثم إنكار الارتباط العلمي المشاهد بين حوادث العالم وظواهر الطبيعة. لقد أكدوا على أن الله خلق العالم خلقا مباشرا بدون وسائط، وهو كذلك يستمر في خلق كل ما يحدث في الطبيعة خلقا مباشرا بهذا المعنى<sup>(2)</sup>.

لقد اعتبر الأشاعرة أن الاقتران الذي نراه في الطبيعة بين الأشياء والظواهر إنما هو اقتران «عادة» وهذا ما اقترحه أحدهم ويدعى «أبورشيد»، حينما افترض افتراض «فعل الله بطريق

(1) د. أشرف منصور: نفس المرجع السابق، ص 353 - 354.

(2) انظر: هاري أ. ولفسون: فلسفة المتكلمين، ترجمة: د. مصطفى لبيب عبدالغني، المجلد الثاني، نشره المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة 2005م، ص 697 - 698.

العادة» كتفسير ممكن لظاهرة خروج النار على الدوام بالضرب على الحجر، وتحول الهواء إلى ماء على الدوام في ظروف معينة. وقد نسب «الطوسي» تصور «العادة» هذا إلى الأشعري نفسه؛ حيث قال الأخير: «إن أفعال الله المتكررة يقال إنه جعلها بإجراء العادة»<sup>(1)</sup>.

وقد اتفق الإمام الغزالي في إنكاره للعلية وتأكيده على المعجزات كصفة لازمة لله تعالى دلالة على قدرته مع هذه الآراء الأشعرية، واستخدم مفهومهم للخلق المتصل ونظريتهم عن العادة في الهجوم على الفلاسفة الذين يؤكدون دوماً على تلازم العلة والمعلول، وينكرون بالتالي المعجزات حينما يقولون - فيما يروي هو عنهم - بالاقتران المشاهد في الوجود بين الأسباب والمسببات، ويعتبرونه «اقتران تلازم بالضرورة». إذ يرد عليهم بقوله: «إن الاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً وما يعتقد مسبباً ليس ضرورياً عندنا»، ويذكر على ذلك مثال «الاحتراق في القطن مع ملاقاته النار» الذي كان قد استخدمه من قبل أبو الهزيل والجبائي وكثير من أهل الكلام في إنكارهم للعلية. ويحتج قائلاً: «إنه لا يوجد دليل على أن النار علة الإحراق. لأن الدليل الوحيد لدى الفلاسفة هو مشاهدة وصول الاحتراق عند ملاقاته النار، والمشاهدة تدل على الحصول عنده ولا تدل على الحصول به وأنه لا علة سواه». وعلى هذا يؤكد الغزالي أن الله هو الذي يخلق الإحراق بإرادته عند ملاقاته القطن النار. وما يصح بالنسبة للنار يصح بالنسبة لأي تتابع بين الحوادث<sup>(2)</sup>.

وعموماً فإن الغزالي يرى أن الاقتران بين الأشياء أو الظواهر يخلقها الله «علة التساوق لا لكونه ضرورياً في نفسه غير قابل للنفوت (أي للافتراق)، بل في المقدور (أي في مقدور الله خلق الشيع دون الأكل، وخلق الموت دون جز الرقبة، وإدامة الحياة مع جز الرقبة.. وهلم جرا إلى جميع المقترنات»<sup>(3)</sup>.

ويبدو أن الغزالي قد أدرك خطورة إنكار العلية أو السببية بين الأشياء والظواهر بشكل مطلق. تأكيداً للمعجزة؛ ولذلك تبسبه إلى التأكيد على أن هذا الإنكار ممكن، ونقيضه أيضاً ممكناً.

(1) نقلاً عن نفس المرجع السابق، ص 700 - 701.

(2) نفس المرجع السابق، ص 698 - 699.

وراجع: الإمام الغزالي: تهافت الفلاسفة، تحقيق وتقديم: د. سليمان دنيا، دار المعارف بالقاهرة، الطبعة السابعة - بدون تاريخ، مسألة (17)، ص 239.

(3) الغزالي: نفس المصدر السابق، ص 239.

**فאלله-** في حقيقة الأمر - هو الخالق في الحالتين حالة الاقتران والعادة، وحال تغيير هذا الاقتران واختراقه. وعموما فإن الله - فيما يقول الغزالي - قد خلق لنا علما بأن هذه الممكنات لم يفعلها (يقصد من هذه الممكنات المعجزات)»<sup>(1)</sup>. ومن ثم فالغزالي يقول إنها إذن ممكنة بمعنى أنها «يجوز أن تقع ويجوز ألا تقع، واستمرار العادة بها مرة بعد أخرى» هو الذي «يرسخ في أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ترسيخا لا تنفك عنه»<sup>(2)</sup>.

وقد نسب الغزالي هذه القدرة على علم المستقبل بما هو ممكن وغير ممكن للأنبياء؛ «إذ يجوز أن يعلم نبي من الأنبياء عليهم السلام أن فلانا لا يقدم من سفره غدا، وقدمه ممكنا، ولكن يعلم عدم وقوع ذلك الممكن». وبالطبع إذا كان ذلك جائزا بالنسبة للأنبياء فهو جائز بالطبع لخالق الطبيعة وصاحب الوحي للأنبياء، إنه قادر دوما على «خرق العادة بإيقاعها في زمان تخرق العادات فيه؛ إذ لا مانع من أن يكون الشيء ممكنا في مقدرات الله تعالى، ويكون قد جرى في سابق علمه أنه لا يفعله مع إمكانه في بعض الأوقات، ويخلق لنا العلم بأنه ليس يفعله في ذلك الوقت»<sup>(3)</sup>.

ورغم أن الغزالي انتقد الفلاسفة في قولهم بالاقتران الضروري بين الأسباب والمسببات، وبين أن ذلك يعني إنكار المعجزات الخارقة للعادة من قلب العصا ثعبانا، وإحياء الموتى، وشق القمر... إلخ إلا أنه أقر بأنهم قد قالوا بشيء من المعجزات الخارقة للعادة، وخاصة فيما يتعلق بالنبوة؛ حيث قال بأنهم «زعموا أن القوة المتخيلة إذا استولت وقويت، ولم تستغرقها الحواس بالاشتغال، اطلعت على اللوح المحفوظ، فانطبعت فيها صور الجزئيات، الكائنة في المستقبل - وذلك في اليقظة للأنبياء - صلوات الله عليهم - ولسائر الناس في النوم، فهذه هي خاصة النبوة التي هي للقوة المتخيلة»<sup>(4)</sup>.

وعلى أية حال ينبغي التمييز هنا بين التأكيد على الاقتران السببي لأحداث الطبيعة كأساس لإدراك حقيقة النظام الطبيعي، وبين الإمكانية المتاحة دائما لمبدع الطبيعة في أن يغيّر من هذا

(1) نفسه، ص 244 - 245.

(2) نفسه، ص 245.

(3) نفسه، ص 245 - 246.

(4) نفسه، ص 236.

الاقتران كحوادث استثنائية غير نافية لما قبل ذلك أو لما بعده من انتظام الطبيعة وظواهرها حسب هذا الاقتران العليّ.

وربما يكون ذلك هو ما أدركه بوضوح أئمة المعتزلة باستثناء القاضي عبدالجبار الذي التزم ووافق الأشاعرة على موقفهم الداعم للمعجزة؛ من حيث هي مقوم خارجي للنبوة<sup>(1)</sup>.

## (2) المنكرون للمعجزات (المعتزلة وابن رشد وسبينوزا):

إن أئمة المعتزلة إجمالاً أكدوا على أن ثمة أساساً موضوعياً في الطبيعة ينتظم حركتها ونموها، وأن ثمة قوانين موضوعية قائمة في الطبيعة تنتظم فاعلياتها، وهي ليست «مواتاً» يستمد فعله من مصدر خارجي على غير قانون ثابت، بل نظاماً فاعلاً بذاته<sup>(2)</sup>. وهذا لا يعني أن الطبيعة قد انفصلت بقوانينها عن فعل الله بشكل مطلق، لأن «الطبيعة» من حيث هي فعلاً لله - إنما أنشأها الله لا على حسب ما أراد حيث لا يوصف بالإرادة على الحقيقة، بل على حسب ما علم<sup>(3)</sup>. ومن ثم فإن إنشاء الطبيعة على حسب علم الله يعني أن انتظامها على نحو معين من النظام يعد تجلياً مباشرة لعلمه إن لم يكن هو علمه ذاته.

وبالطبع فإن هذا يعني بصورة ما إنكار المعتزلة للمعجزة بوصفها مقوماً خارجياً للنبوة؛ وإن كانوا يميلون إلى التأكيد على أنها تعد مقوماً باطنياً للنبوة، مما يعني أن صدق النبوة يتأتى لها من داخلها وليس من خارجها. وفي هذا يقول تمامة بن أشرس وأتباعه من القدرية (المعتزلة) بأن «النبى لا يحتاج في الحجة على نبوته إلى أكثر من سلامة شرعه وما يأتي به من عدم التناقض فيه»<sup>(4)</sup>.

أما الذي مال إلى إنكار المعجزات عموماً فهو النظام، الذي شكك في بعضها مثل معجزة انشقاق القمر، حينما قال بأن جامع أجزاء القمر لا يقدر على تفريقها؛ إذ الجمع من حيث هو مراد الله قد تحقق - على أصل النظام في إنكار إرادة الله واستبدالها بالعلم - على حسب ما علم،

(1) د. علي مبروك: نفس المرجع السابق، ص 284.

(2) نفسه، ص 285.

(3) نفسه.

(4) نقلاً عن: د. علي مبروك: نفس المرجع السابق، ص 286.

ومن هنا فإن تفريق أجزائه يعد بلا شك نقضا لهذا العلم. وهكذا فعل النظام مع معجزات أخرى نسبت للنبي محمد ﷺ مثل معجزة تسبيح العصا في يده، ونوع الماء من بين أصابعه<sup>(1)</sup>.

إن المعجزة الأهم والأصدق للنبوّة في الإسلام هي معجزة القرآن الكريم، إنها المعجزة التي تبلورت بوصفها تقوما ذاتيا وليس خارجيا للنبوّة. وهكذا توحدت المعجزة مع ذات الدعوى؛ بحيث لا يغدو التماس صدقها قائما في التأمل في ذات الدعوى، لا في الإضافة لها من خارجها<sup>(2)</sup>.

ويبدو أن ابن رشد يتفق مع عموم المعتزلة في التأكيد على أن النبوّة والرسالة في حد ذاتها لا يقبلان بالمعجزات؛ لأن مضمونها لا يؤدي إلى خرق أي قوانين للطبيعة. إن المعجزة ليست من فعل النبوّة والرسالة ذاتها، وإنما هي في عملية الإتيان بها من غير تعلم بشري وعلى يد نبي أمي<sup>(3)</sup>. ومن ثم يميز ابن رشد بين هذه المعجزة الباطنة في الرسالة المحمدية، وبين المعجزة بالمعنى التقليدي التي هي خرق للطبيعة؛ إذ يسميها «المعجزة البرانية» التي ليس بينها وبين مضمون الرسالة علاقة منطقية مباشرة ودالاتها بالتالي إقناعية، وليست قطعية بمعنى أنها لا تدل في حد ذاتها على صدق النبوّة بل هي لمجرد الإقناع ولا تفيد اليقين<sup>(4)</sup>.

وعلى ذلك كان نقد ابن رشد للنظرية الأشعرية في المعجزة وإنكار السببية، وخاصة في قولهم إنها مجرد عادة ولا ضرورة فيها، وفي ذلك يقول إن قولهم هذا إنما هو «قول بعيد تماما عن مقتضى الحكمة، بل هو مبطل لها؛ إذ متى رفعنا الأسباب والمسببات لم يكن ها هنا شيء يرد به على القائلين بالاتفاق، أعني الذين يقولون لا صانع ها هنا، وإن جميع ما في هذا العالم إنما هو عن الأسباب المادية»<sup>(5)</sup>. إن ابن رشد يرد على الأشاعرة بدليل النظام والغائية والعلية؛ إذ إنه هو الدليل الحقيقي على أن الموجودات قد أوجدها موجدها عن علم وحكمة. ومن ثم فإنهم إذا نظروا إلى فعل الله على أنه مخالف للطبيعة ومتجاوزا لها باستمرار، فهذا يعني

(1) نفسه، ص 286.

(2) نفسه، ص 287.

(3) د. أشرف منصور: نفس المرجع السابق، ص 96.

(4) نفسه، ص 97.

(5) نفسه، ص 356.

أنهم ينفون قوانين الطبيعة بالكامل اعتقاداً منهم أن إثبات هذه القوانين يمثل انتقاصاً من قدرة الله ويثبت وجود شريك آخر مع الله في الفعل. إن ابن رشد يقوم رؤيتهم تلك ويؤكد على أن العكس هو الصحيح، فالقول بوجود الأسباب والمسببات يعني عدم السماح بوجود علة فاعلة غير الله ويؤكد حسب تعبيره على أن «لا فاعل لها هنا إلا الله؛ إذ كان مخترع الأسباب، وكونها أسباباً مؤثرة هو بإذنه وحفظه لوجودها»<sup>(1)</sup>.

والطريف أن هذا هو نفسه ما يؤكد عليه سبينوزا، وكأنه حقا قد قرأ ابن رشد، فها هو يقول مؤكداً نفس كلام ابن رشد السابق: «إن قوانين الطبيعة أوامر أزلية وإرادات إلهية.. وإنه كلما ازدادت معرفتنا بالأشياء الطبيعية وازداد تصورنا وضوحاً لكيفية اعتمادها على العلة الأولى وكيفية حدودها طبقاً لقوانين الطبيعة الأزلية، ازدادنا معرفة بالله وإرادته»<sup>(2)</sup>.

يقول سبينوزا أيضاً وكأنه يعيد عبارات ابن رشد السابقة: «إننا لا نستطيع بالمعجزات أن نعرف الله ووجوده وعنايته، وإننا نستطيع استنباطها على نحو أفضل بكثير من نظام الطبيعة الثابت الذي لا يتغير»<sup>(3)</sup>. «إن التصديق بالمعجزة يجعلنا نشك في كل شيء ويؤدي بنا إلى الإلحاد»<sup>(4)</sup>. وإذا تساءلنا مع سبينوزا: إذن كيف يمكن تفسير تلك المعجزات التي وردت في الكتب المقدسة، وخاصة في النصوص التوراتية والأنجيل؟! لأجابنا مرة أخرى: «إن أية معجزة تناقض أو تتجاوز الطبيعة هي امتناع محض. وبالتالي لا نستطيع تفسير المعجزة في الكتب المقدسة إلا بوصفها عملاً للطبيعة يتجاوز الفهم الإنساني أو نعتقد أنه كذلك»<sup>(5)</sup>.

إذن لقد رد سبينوزا المعجزات إلى الطبيعة ذاتها، واعتبرها في النهاية مجرد أعمال للطبيعة تتجاوز الفهم الإنساني.

(1) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، سبق الإشارة إليه، ص 169 - 170.

نقلاً عن د. أشرف منصور، نفس المرجع السابق، ص 357.

(2) سبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، سبق الإشارة إليه، ص 226.

(3) نفسه، ص 227.

(4) نفسه.

(5) نفسه.

والحقيقة أن ما قاله ابن رشد واسبينوزا حول أن إنكار العلاقة السببية الضرورية بين الأسباب والمسببات، وفتح الطريق أمام التصديق بالمعجزات بالشكل الذي دافع عنه المتكلمون والغزالي، إنما يؤدي إلى التشكيك والإلحاد أمر غاية في الأهمية؛ إذ إن ما حدث هو هذا بالفعل. خذ مثلا ما يقوله ابن الراوندي عن أن المعجزات التي يحتج بها الأنبياء على نبوءتهم غير معقولة لأن «المخاريق شتى وأن فيها ما يبعد الوصول إلى معرفته، ويدق عن المعارف لدقته»<sup>(1)</sup>، وهو يضيف إلى ذلك أيضا «أن أخبار هذه المعجزات قد تواترت عبر شردمة قليلة يجوز عليها المواطأة في الكذب»؛ «إذ من ذا الذي يسلم أن الحصى يسبح أو أن الذئب يتكلم»<sup>(2)</sup>.

ويستمر ابن الراوندي الملحد في نقده للمعجزات لدرجة رفض معجزة الملائكة الذين أنزلهم الله يوم موقعة بدر لنصرة النبي وصحابته، حينما يقول: إنهم كانوا مغلولي الشوكة، قليلي البطشة، على كثرة عددهم، واجتماع أيديهم وأيدي المسلمين، فلم يقدروا على أن يقتلوا زيادة على سبعين رجلا. ويضيف متسائلا عن دور هؤلاء الملائكة في غزوة أحد، «حينما توارى النبي بين القتلى فزعا»، «وإذا كانت المعجزة نصرا من الله يجيء في وقت الحاجة إليه، فإن حدوثها في الحالات الأكثر حرجا وضيقا أولى من حدوثها في الحالات الأقل حرجا وضيقا»<sup>(3)</sup>.

وهكذا بدأ ابن الراوندي التشكيك في المعجزات وانتهى إلى الكفر والإلحاد حينما أخذ يشكك حتى في المعجزة الكبرى للإسلام وهي «القرآن الكريم» ذاته<sup>(4)</sup>.

إذن يبقى التأكيد على أن الطبيعة خلقها الله على هذا النحو المنظم الدقيق الذي ترتبط فيه العلة بالمعلولات وبما لا يسمح بخرقها إلا كفعل استثنائي يرتبط بخالقها نفسه. ولا ينبغي بأي حال الربط بين ضرورة المعجزات لتصديق النبوات أو التصديق بالوجود الإلهي. فالله والعناية الإلهية لا يمكن أن يعرفا بضعدهما، لأن من عناية الله وضعه هذه السنن في الطبيعة بما يسمح للحياة البشرية أن تستمر في كشف العلة وتفسير الظواهر؛ ومن ثم كشف حكمة الطبيعة، وهي

(1) نقلا عن: د. علي مبروك: نفس المرجع السابق، ص 154.

(2) نفسه.

(3) نقلا عن: نفس المرجع، ص 155.

(4) انظر: نفس المرجع السابق، ص 155 - 156.

وراجع: د. عبدالرحمن بدوي: من تاريخ الإلحاد في الإسلام، ص 103 وما بعدها.

بلا شك كما قال سبينوزا من حكمة الله. إذ «إن قوة الطبيعة وقدرتها هي قوة الله وقدرته». فكيف لنا أن نتقص من هذه القدرة سواء بإثبات المعجزات أو بإنكارها. إن المعجزة هي بالفعل في اعتقادي هي من فعل الله في الطبيعة بشكل إن لم نفهمه الآن فربما نفهمه غدا. إنها شيء طبيعي لا نملك له تفسيراً في حينه. وبوجه عام فإن قدرة الله وسعت كل شيء، ويمكنها من داخل الطبيعة أو من خارجها تغيير كل شيء، لكن الله لا يفعل ذلك إلا باستثناءات قليلة وردت في الكتب المقدسة، ولم تعد هذه الاستثناءات ممكنة الآن، لأن معجزة الله الأخيرة للبشرية كانت في نبوة محمد ﷺ وفي القرآن الكريم. إن البشرية الآن بقوة الله وإرادته هي ما تصنع المعجزة تلو المعجزة بالتقدم العلمي وكشف أسرار الكون واحداً بعد آخر.





## الفصل السابع

### النفس والبحث

تمهيد:

أولاً: النفس والخلود في مصر القديمة.

ثانياً: النفس والخلود في بلاد الشرق القديم الأخرى.

ثالثاً: النفس والخلود لدى اليونان.

رابعاً: النفس والمصير الأخروي في الفلسفات الدينية.

خامساً: النفس والخلود في الفكر الغربي الحديث.



«عندما تتحرر كل الرغبات التي تسكن القلب، يصبح الفاني خالدا، عندئذ يصل إلى براهمان».

«أوبانيشاد كانا: نقلا عن رادكرشنا وتشارلز مور: الفكر الفلسفي الهندي، دكتورة ندره اليازجي، دار اليقظة العربية ببيروت، 1967م، ص 91.

«والآن أنا إلى الموت وأنتم إلى الحياة، أينا مصيره أفضل!! العلم عند الإله».  
من كلمات سقراط في ختام دفاعه عن نفسه أمام المحكمة الأثينية التي قضت بإعدامه: انظر محاورة «الدفاع» لأفلاطون.  
«لا يمكن منطقيا أن نتصور الكون نظاما أخلاقيا إلا إذا افترضنا عهدا للعدالة النهائية، تجني فيه آخر الثمار التي كان من المفروض أن تجني من نوايانا الطيبة».  
«إن الخلود ازدهار للقيمة الخلقية».

هترميد: الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، ترجمة: د. فؤاد زكريا، دار نهضة مصر للطبع والنشر بالقاهرة، الطبعة الثانية، 1975م، ص 281.

«إن فضيلة النفس هي الغنوص (المعرفة المتصلة بالالوهية)؛ لأن الذي يعرف يكون صالحا وورعا، وحتى بينما هو على الأرض هو إلهي».

هرمس - الكتابات الهرمسية Corpus Hermeticum،

نقلا عن: وديع بشور: ديانات الأسرار، دار الرسائل للطباعة

والنشر، سوريا، 2006م، ص 104.

«إن الفكرة الشاملة للحياة هي النفس، ويكون الجسد بالنسبة لهذه الفكرة الشاملة هو واقعها».

فريدريك هيغل: موسوعة العلوم الفلسفية، الترجمة العربية لإمام  
عبدالفتاح إمام، مكتبة مدبولي بالقاهرة، بدون تاريخ، ص 454.

## تمهيد:

تعد قضية النفس والبعث أو النفس والخلود من القضايا المحورية في كل الأديان، بل ولدى حتى غير المتدينين؛ فقضية المصير شغلت ولا تزال تشغل كل إنسان عاقل، فهو لا شك يسأل عن مصيره، وإلى ماذا سيؤول: هل إلى الفناء أم إلى البقاء؟! وفي ضوء ما يتوصل إليه من إجابة يكون سلوكه الأخلاقي في هذه الحياة الدنيا.

ومن ثم فإن قضية المصير ومشكلة الخلود - على حد تعبير هترميد - تتغلغل في حياتنا الشخصية وفي معتقداتنا الباطنة إلى حد عميق، فهي - من بين جميع المسائل التي تعالجها الفلسفة - هي المشكلة التي تنتظر الإجابة عنها باهتمام يفوق اهتمامنا بكل ما عداها؛ وذلك لأن أي مذهب فلسفي في نظر الكثيرين يتوقف نجاحه أو فشله على الإجابة التي يقدمها بشأن هذا الموضوع الذي تتعد عليه آمال البشر<sup>(1)</sup>.

وإذا كانت هذه القضية تشغل بال الفلاسفة وأصحاب المذاهب الفلسفية بهذا الشكل المحوري، فما بالك بأصحاب الديانات ودعاة التدين عبر تاريخ البشرية!! أقول ذلك لأن الحق أن البشر في تعلقهم بالعقائد الدينية وتفضيلهم إياها على مدار التاريخ إما كان سببه أن أصحاب الديانات عادة ما يعدون الناس بالمصير الحسن والثواب المؤكد إذا ما اتبعوا العقائد الدينية وساروا في طريق الهداية والصلاح الأخلاقي، وفي ذات الوقت يتعدون من لا يؤمن بهذه العقائد بالويل والعذاب المقيم، وبالتالي بالمصير التعس في الحياة الأخرى إذا لم يتبعوهم، وركزوا فقط على الدنيا ومطالبها اللذية المؤقتة، والاستغراق في الجري وراء هذه اللذات الدنيوية تحت حجة أنه لا حياة بعد هذه الحياة، فاقتنص اللذة الحسية أينما وجدت، فما هي إلا حياتنا الدنيا ولا بعث ولا حياة أخرى تنتظرنا بعد الممات.

(1) هترميد: الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، ترجمة: د. فؤاد زكريا، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، الطبعة الثانية، 1975م، ص 375.

ومن جانب آخر فإنه حتى أولئك الذين لا ينظرون إلى هذه القضية من منظور ديني تشغلهم القضية من منظور إنساني بحت؛ إذ عادة ما يتساءلون عما يتبقى من الإنسان والشخصية الإنسانية بعد الموت؟!!

لعله لهذا السؤال ذا الطابع الإنساني الفلسفي البعيد عن المنظور الديني، تحدث البعض عن أنواع مختلفة للخلود؛ فمنهم من تحدث عن الخلود البيولوجي؛ حيث ركزوا على أن الإنسان يبقى بعد موته في أشخاص أبنائه وأحفاده وأبناء الأحفاد خلال الأجيال المختلفة، إنه ببساطة الخلود عن طريق الاستمرار عبر أجيال الأبناء والأحفاد، وهكذا تحدث البعض الآخر عن نوع ثان من الخلود، هو الخلود الاجتماعي، وهو الذي يعني أن ثمة بقاء للإنسان بعد موته الجسدي هو بقاء لذكرياته مع أسرته وأصدقائه، وهنا يكون البقاء والاستمرار على قدر العطاء الاجتماعي للإنسان وعلى مقدار جدارته وإسهاماته في المجتمع بنصيب يستحق تخليد ذكراه بعد موته. وثمة نوع ثالث يعد رافداً من روافد النوع الثاني وهو ما يسمى الخلود الأخلاقي، وهذا النوع عادة ما يجتذب الشخصيات المتدينة المتحررة في العصر الحديث - على حد تعبير هنتر ميد - إذ إن هذه الشخصيات التي تعزف عن الإيمان بجنة فيها ما تشتهيها الأنفس، لكنها في ذات الوقت ترى أنه من الصعب أن تقضي الحياة في كفاف من أجل الأخلاق وفي سعي إلى تحقيق الخير الاجتماعي ويكون نهايتها الوحيدة «القبر»!

إن هؤلاء الذين يهبون حياتهم لنصرة الخير وقاتلوا قوى الشر بشجاعة طوال حياتهم إنما يسعون إلى الخلود من خلال ذلك النصب التذكاري الذي ربما يخلد ذكراهم ويشيد بجهودهم. إنهم يعتبرون أن نضالهم إلى جانب الخير لن يضيع هباء، وأن بقاءهم وبقاء ذكري أفعالهم الإنسانية الخيرة لا بد أن له مغزاه ودلالته التي ستظل باقية ما بقيت الإنسانية<sup>(1)</sup>.

وبعيداً عن هذه المعاني الفلسفية للخلود، تلك المعاني التي ترتبط بأن الإيمان بالخلود إنما يعني على الجانب الآخر ازدهار القيم الأخلاقية في حياة البشر، سواء كنا نتحدث عن الخلود ومعناه من منظور الفلسفات الطبيعية أو من منظور الفلسفات الدينية. أقول هذا عن هذه المعاني الأخلاقية للخلود، فماذا عن الخلود بالمعنى الديني؟!!

(1) نفسه، ص 376 - 377.

## أولاً: النفس والخلود في مصر القديمة

إن الخلود كعقيدة دينية هو المحرك الأول للأخلاق، وربما للتدين في تاريخ البشرية؛ حيث إن أول حضارة إنسانية وهي الحضارة التي علمت البشرية الأخلاق وأرست فيها الضمير الأخلاقي، وأعني بها الحضارة المصرية القديمة، قامت في كل منجزاتها الحضارية من تلك العقيدة حول التساؤل عن المصير؛ إذ لم يتصور المصريون القدماء أن حياة الإنسان ووجوده على هذه الأرض وفي هذه الحياة الدنيا يمكن أن تذهب هباءً منثوراً. لقد أدركوا منذ التاريخ البعيد أن المغزى الحقيقي لحياة الإنسان لا يكون إلا مرتبطاً بافتراض وجود حياة أخرى يستمر فيها وجوده.

وفي ضوء هذا الافتراض لضرورة وجود هذه الحياة الأخرى التي هي بلا شك ستكون الأطول والأهم للإنسان. بدأت كل فلسفاتهم الدينية ومعها إبداعاتهم العلمية المبهرة. فمن جهة بدأ الحديث عن التمييز بين النفس والجسم؛ وإذا كان مفهوم الجسم يعد واضحاً؛ حيث هو جسر مادي يتحلل بعد الموت، فإن النفس ذلك الشيء الغامض الذي ما أن يغادر الجسد يصبح جثة هامدة لا حياة فيها ولا حركة. ومن ثم فهي تستحق التوقف أمامها وتأمل طبيعتها.

إنهم تغلبوا على مشكلة الجسد بأحد أمرين: إما الحفاظ عليه سليماً بعلم التحنيط ذلك العلم المعجز للبشرية حتى الآن أو بإقامة التماثيل الحجرية التي تماثل صورة جسم صاحبها حتى حينما تبحث عن النفس بعد نزول الجسد الميت القبر تتعرف عليه ويتقلان معا إلى العالم الآخر، حسب المعتقدات المصرية التي لخصها كتاب «الموتى» أو كتاب «الخروج إلى النهار»، وهو العنوان الأصلح لهذا الكتاب؛ لأن به التعاويذ التي كان يُحفظ بها إلى جوار جسد المتوفى حتى يمكن تلاوتها لتساعده على الخروج إلى النهار والنجاة من العذاب. إنه الخلود لمن نجح في أن يدافع عن نفسه أمام المحكمة الإلهية. أما من لم يستطع ذلك الدفاع وكانت أفعاله الدنيوية في اتجاه الشر وارتكاب الذنوب والمعاصي فحق عليه العذاب، وحققت على نفسه العودة لتعيش في أجساد شتى حتى تنجح في التطهر والعودة إلى العالم الآخر من جديد.

ولنتوقف عند بعض التفاصيل لنظرية النفس في مصر القديمة؛ لأنها كانت الأصل الذي نبعت منه الكثير من النظريات الشبيهة، سواء في الحضارات الشرقية الأخرى أو في التراث الغربي بدءاً من اليونان القديمة وفي معظم التراث الإنساني الديني والفلسفي حتى اليوم.

تحدثت النصوص المصرية القديمة وخاصة «متون الأهرام» عن ثلاث قوى أساسية للنفس أو ربما من الصواب أن ندعوها ثلاث صور؛ هي الكا Ka، والتي هي أقرب ما تكون إلى ما يسمى بالقرين، وهي تمثل طاقة الإنسان وفاعليته، سواء في حياته أو في مماته، وهي تمثل أيضا الحارس الأمين للروح في القبر وعند الخروج إلى النهار (أي إلى الحياة الأخرى). وإذا كانت كا هي قرين الروح، فإن الروح نفسها تسمى Ba في اللغة المصرية القديمة، وقد نظر إليها على أنها جوهر مقدس خالده كيانه المعنوي الغامض، وهذه الصورة الثانية الأكثر شفافية للنفس أو للروح Ba سرعان ما تتجه إلى العالم السماوي لتصبح هي أخ أو إخوان Ehw الذي يتوحد مع عالم الأرواح الإلهية الخالدة، والإخوان هي القوة النورانية من الروح التي تصل إلى الخلود<sup>(1)</sup>.

ولعلنا نلاحظ العلاقة الوثيقة بين هذه التعبيرات المصرية القديمة عن النفس Ehw, Ba وبين نفس المصطلح الذي استخدمه فلاسفة اليونان وخاصة أفلاطون وهو Psuche للتعبير عن النفس، وخاصة أن أفلاطون قد عرّف النفس في محاوراته بأنها ذلك التعبير النوراني البسيط التي هبطت إلى الجسد من العالم السماوي<sup>(2)</sup>.

وليس هذا الأصل السماوي للنفس الذي ألمح إليه أفلاطون في محاورته الشهيرة «فايدروس» ببعيد عن التأثير أيضا بما جاء في «النص المنفي» الذي عبر فيه فلاسفة منف عن الخلق أو الإيجاد؛ حيث تحدثوا فيه عن أن «بتاح» الإله الخالق قد خلق العالم عن طريق ما تدبره الفؤاد (العقل - القلب)، وما نطق به اللسان، وفي إطار تتابع الخلق حدث أن أفضت كل كلمة ربانية تدبرها العقل الإلهي وأمر بها اللسان إلى تتابع خلق الأنفس وتقرر شأن الأطياف الحواري<sup>(3)</sup>.

(1) انظر: متون الأهرام، نقلها إلى العربية حسن صابر، المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة، 2002م، الفقرات 25 - 93 - 214 - 265، الصفحات 29، 59، 99، 252 على التوالي.

وانظر أيضا ما كتبناه عن نظرية النفس في مصر القديمة وأثرها على أفلاطون في كتابنا: الفكر الفلسفي في مصر القديمة، الدار المصرية السعودية بالقاهرة، ص 126 - 127.

(2) انظر: مصطفى النشار: نفس المرجع السابق، ص 128 - 129.

(3) نفسه، ص 129.

وقد عبرت النصوص الهرمسية عن نفس هذه الصورة الإلهية لخلق النفس؛ حيث كان الإنسان في البداية مجرد روح ليست قادرة على رعاية نفسها على الأرض كما أراد الله فحبسها في جسد مادي فإن كمنزل لروحه الخالدة<sup>(1)</sup>. يقول هرمس عن الأصل الإلهي للنفس: «ألم تسمع في المواعظ العامة أنه من نفس واحدة- النفس الكلية- تأتي كل هذه الأنفس.. والأنفس التي تعيش في الهواء تتحول إلى بشر، وبينما الأنفس البشرية تصل إلى خطوة من عدم الموت تتحول إلى ديمونات (أي أرواح)»<sup>(2)</sup>.

لقد آمن المصريون القدامى إذن بالطبيعة النورانية الروحانية للنفس الإنسانية، وكذلك بأن أصلها إلهي؛ حيث كانت أول ما خلقه الإله قبل خلق الأجسام، وكانت هذه النفوس هي علة نشاط الأجسام وحركة الأعضاء فيها.

#### (ب) المصير الأخروي للنفس (التناسخ والخلود):

أما فيما يتعلق بالمصير الأخروي للنفس فقد آمن المصريون عموماً بأن ثمة حياة أخرى للنفس وللإنسان عموماً بعد هذه الحياة. وقد حفلت النصوص المصرية القديمة، سواء في كتاب الموتى (الخروج إلى النهار) أو متون الأهرام أو النصوص الهرمسية بالإشارة إلى هذا المصير الذي تراوح بين الاعتقاد في التناسخ والحيوات المتعددة للنفس، وبين الاعتقاد في الخلود الذي هو حتماً المصير النهائي للنفس الإنسانية.

لقد تحدثت نصوص كتاب «الموتى» عن فصول التحولات: التحول إلى طائر «سنونو»، وإلى الثعبان «سنا»، وإلى التمساح<sup>(3)</sup>. كما تحدثت «متون الأهرام» عن كائنات العالم السفلي وكيف أنها ستلقى الفاسدين الذين سيتشكلون بأشكال مختلفة وتقدم ابتهالات لهذه الكائنات

= وراجع بحثنا عن: فلسفة الطبيعة ونشأة الوجود في مصر القديمة، مجلة كلية الآداب- جامعة القاهرة، مجلد 55- عدد 4، أكتوبر 1995م، ص 90.

(1) انظر: متون هرمس: حكمة الفراعنة المفقودة، ترجمة: تيموثي فريك وبيتر غاندي، ونقلها إلى العربية: عمر الفاروق عمر، نشره المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة، 2002م، ص 58.

(2) نقلاً عن: د. وديع بشور: ديانات الأسرار، دار المرساة، سوريا - اللاذقية، 2006م، ص 103.

(3) انظر: كتاب الموتى الفرعوني، ترجمة: السير والس بدج، ونقله إلى العربية: د. فيليب عطية، مكتبة مدبولي بالقاهرة، 1988م، في 86 - 87 - 88، ص 99، 101، 102 على التوالي.

حتى تترك النفس تعيش في سلام، وتسلم من الصراعات، وهذه النصوص بها تلميحات عديدة إلى أنواع الحيوانات التي قد تمر بها النفس حتى تتطهر وتتخلص من أوزارها وذنوبها، وتكون مؤهلة للانتقال إلى عالم الخلود<sup>(1)</sup>.

أما النصوص الهرمسية فتقول إنه: «في العالم العلوي هناك نوعان من الكائنات الإلهية: حراس الأرواح ومرشدو الأرواح، وحارس الأرواح مهمته العناية بالأرواح التي غادرت أجسادها، ومرشد الأرواح يرسل الروح من أن لاخر تتجسد في بدن جديد. والطبيعة تعمل إلى جانب مرشدي الأرواح؛ حيث تصنع وعاء فانيا تصب فيه الروح العائدة، وهي أيضا لها مساعدان يطلق عليهما الذاكرة والمهارة؛ فالذاكرة تعمل على أن تنتج الطبيعة أشكالا فردية هي نسخ من الأشكال الكونية المثالية، والمهارة تعمل على أن يناسب كل شكل فردي الروح التي سوف تحل به؛ وبحيث يكون للروح النشطة جسد نشيط وللروح المترهلة جسد مترهل وللروح القوية جسد قوي»<sup>(2)</sup>.

وفي إشارة من النصوص الهرمسية إلى المصير المتفاوت للنفس بين التناسخ والخلود نجد كتابها يقولون إنه «لا تذهب كل الأرواح إلى مكان واحد، ولا إلى أماكن عشوائية، لكن كل روح تذهب إلى المكان الذي يناسب طبيعتها. وعندما تترك الروح الجسد تتعرض لمحاكمة واستجواب رئيس الكائنات الإلهية. وعندما تجد أن الروح شريفة طاهرة يسمح لها بالحياة في مكان يناسب طبيعتها. أما إذا وجد أنها ملوثة بجهل عضال فإنها يقذف بها إلى الأنواء والأعاصير تصطخب حولها إلى الأبد في الرياح العاصفة ما بين السماء والأرض»<sup>(3)</sup>.

وتشير متون هرمس إلى أن أتوم الإله يستقبل «الروح الربانية التي لم ترتكب خطأ في حق أحد، تلك الروح التي فازت في السبق إلى الطهارة، وأصبحت عقلا كليا، فهذه الروح عندما تهجر كينونتها المادية تصبح روحها في جسد من ضياء حتى تعمل في خدمة أتوم»<sup>(4)</sup>.

(1) انظر: متون الأهرام، الفقرات 382 - 402، ص 208 - 214.

وانظر: كتابنا السابق الإشارة إليه، ص 136.

(2) متون هرمس: الترجمة العربية السابق الإشارة، ص 76.

(3) نفسه، ص 80.

(4) نفسه، ص 81.

وعموماً فقد «عبر المصريون عن صورة واضحة من الإيمان بالمصير الأخروي للنفس؛ حيث إن كل إنسان سوف يواجه بعد الموت «بميزان القلب» أمام أوزوريس والقضاة الاثني عشر والأربعين. وهناك العديد من الرسومات والنصوص التي عالجت هذه الفكرة وتظهر كفتي الميزان: واحدة فيها رمز الإلهة ماعت (ربة الصدق والحقيقة). وفي الكفة الثانية قلب المتوفى، فإذا استطاعت فضائله إحداث توازن مع كفة الحقيقة فسوف يصدر الحكم لصالحه بالسعادة والخلود الأبدي، وإذا لم يحدث هذا التوازن فهناك وحش يسمى «ملتهم الموتى» يقف منتظراً الحكم على هذا الشخص المدان»<sup>(1)</sup>.

ثانياً: النفس والخلود في بلاد الشرق القديم الأخرى

(أ) في الفكر الهندي:

وعلى نفس المسار الفكري نجد أنه في الهند القديمة شكلت «مشكلة الموت بداية لتفلسف وللتفكير الديني الهندي؛ حيث كانت السعادة القصوى التي يبحث عنها الإنسان الآري الفيدي من خلال القرابين التي يقول بها الدين هي أن يعثر لروحه على مكان بين الموتى الأبرار في عالم الآباء» في قمة السماء<sup>(2)</sup>. لقد اعتقد هنود الفيديا بالخلود الشخصي وبالعالم الآلهة وبالعالم الآباء؛ فالصالحون يذهبون إلى السماء، إلى عالم فيشنو، والآخرون يذهبون إلى عالم يسيطر عليه ياما (حاكم مملكة الأرواح)<sup>(3)</sup>. ويتهل المؤمن إلى الآلهة أن يجعله خالدًا في ذلك العالم الذي لا يموت ولا يفنى؛ حيث يستقر نور السماء ويشع البهاء الدائم؛ وحيث تجتمع الأفراح والغبطة وتكتمل الرغبات والأشواق<sup>(4)</sup>.

وفي تعريف الروح يقول كتاب الهندوسية المقدس الأوبانيشاد إنها هي «التي بها نسمع ونرى ونشم الروائح ونلفظ الكلام ونميز بين العذب وغير العذب»<sup>(5)</sup>. وفي الفكر الهندي

(1) جفري بارندر: المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ترجمة: د. إمام عبدالفتاح إمام، سلسلة عالم المعرفة بالكويت (173)، مايو 1993م، ص 58.

(2) نفسه، ص 154.

(3) نقلا عن: رادا كرشنا وتشارلز مور: الفكر الفلسفي الهندي، ترجمة: ندره اليازجي، دار اليقظة العربية ببيروت، 1967م، ص 64.

(4) نقلا عن: نفس المرجع، ص 67.

(5) نقلا عن: نفس المرجع، ص 110.

ترتبط الروح الفردية إلى الروح الكلية لأنها من الروح الكلية «الذي هو براهمان، هواندار، هو براجاباتي، هو كل هذه الآلهة وهو العناصر: الأرض والرياح والفضاء والماء والنور»<sup>(1)</sup>. إنها عقيدة وحدة الوجود، تقر بوالدية العالم، وإن كان جوهره الروح الإلهي؛ لأن هذا العالم كله براهمان. وبهدوء يعبره الإنسان؛ لأنه قد أتى منه وسينحل فيه ولأنه يتنفس بواسطته»<sup>(2)</sup>.

إن الروح هي نور الإنسان؛ «لأنه بالنور يجلس الإنسان ويعمل ويتحرك ويعود». إن أي شخص إنما ولد وحصل على جسد تتحد به الشرور، وعندما يرحل يترك الشرور وراءه. إن أي شخص يوجد في حالتين: حالة كونه في هذا العالم وحالة كونه في العالم الآخر، وتوجد حالة ثالثة وسط هي كونه في حالة النوم. ففي هذه الحالة الوسطى يرى الإنسان الحالتين الآخرين وعندما يقترب من العالم الآخر يرى شرور هذا العالم وأفراح العالم الآخر<sup>(3)</sup>.

وعموماً، فإننا نجد في الأوبانيشاد ثلاث عقائد مترابطة حول المصير الأخروي للنفس، وهي:

(1) العقيدة التي تقول إن النفس تموت على نحو متكرر وتولد من جديد، وتتجسد على نحو متكرر في كائن حي جديد، وهي العقيدة المسماة سمسارا Samsara.

(2) العقيدة التي تقول إن المرء يتحمل نتائج أعماله في هذه الحياة الدنيا أو في الحياة المقبلة، وهي التي تسمى الكرما Karma، والكرما تعني حرفياً قانون الجزاء على نحو ما يتمثل في عملية التناسخ في الهندوسية.

(3) العقيدة التي تقول إن هناك فرارا من التكرار الممل لتجدد الموت وتجدد الميلاد، وتسمى «الموكشا أو النرفانا»<sup>(4)</sup>. والنرفانا تعني الخلاص التام من الموت والتحرر من كل قيود الحياة.

(1) نقلا عن: نفس المرجع، ص 110.

(2) نقلا عن: نفس المرجع، ص 112.

(3) نفسه، ص 136.

(4) جفري بارندر: نفس المرجع السابق، ص 155.

وقد نظرت الجينية - وهي إحدى أهم التيارات الفكرية الدينية في الهند القديمة- إلى النفس باعتبارها ذات طبيعة خالدة متميزة عن الجسد. وأنها تمثل الجزء الواعي في الإنسان، وهي جوهره الحقيقي، وهي التي ستتلقى المصير إما بالشواب والعقاب أو بالخلود؛ حيث لا مجال للشواب والعقاب مرة أخرى، وإنما الخلود في حالة من السعادة اللامتناهية بعيدة عن عالم التناسخ لتحميا مع الأرواح المتحررة التي حققت خلاصها<sup>(1)</sup>.

إن النفس عند الجينية بوسعها أن تختار بين طريقين إما العبودية والخضوع للشهوات أو التحرر منها، وقدرتها هي التي تجعلها مسئولة عن أفعالها ونتائج هذه الأفعال. ومن ثم فإن النفس التي تنحاز إلى العالم المادي وتمتزج بماديات الحياة تنسى طبيعتها الأساسية، بينما النفس التي تسمو فوق الوجود المادي فهي النفس المتحررة من الميلاد والوفاة والشيخوخة والمرض، الشقاء والخوف. وهي النفس التي تملك حالة المعرفة والسعادة اللامتناهية، وهي تمثل الحالة المثالية للوجود<sup>(2)</sup>.

إن النفس التي امتزجت بالماديات ومارست الشهوات يكون مصيرها الأخرى أن تقضي فترة عقوبة؛ حيث تنتقل من جسم إلى آخر حتى تقضي فترة عقوبتها عما اقترفته من آثام. ولم تكتف الجينية بالتناسخ كوسيلة لعقاب النفوس الآثمة، بل افترضت وسائل أخرى مثل الميلاد في السماء كجزاء للنفوس الخيرة التي تسعى لنيل التحرر، ففي حالة عدم وصولها للخلاص النهائي، فإنها تولد في السماء كجزاء لها، أو الميلاد في الجحيم كعقاب للنفس الآثمة كثيرة الذنوب.

وإن كان ثمة نفس لم ترتكب أي إثم أو ذنوب وعاشت حياتها، فإن مصيرها يتمثل في العودة المباشرة عن طريق «الخلاص» إلى الكل؛ حيث تصعد إلى عالم الأرواح المتحررة في قمة الكون<sup>(3)</sup>.

(1) انظر: ما كتبه تلميذتي الأستاذة إيمان الأمير شاهين في رسالتها للماجستير بعنوان: «النفس في الفكر

الجيني» تحت إشرافي بكلية الآداب- جامعة القاهرة- رسالة غير منشورة، 2014م، ص 121.

(2) نفسه، ص 122 - 123.

(3) نفسه، ص 128 - 130.

## (ب) في الفكر الصيني القديم:

لم يشهد الفكر الصيني منذ فجر تاريخه عند الكونفوشية اهتماما واضحا بقضية النفس والمصير، بل كان جل التركيز على الحياة الدنيا وما ينبغي للمرء فيها من السلوك الأخلاقي القويم، ونجحت الكونفوشية في رسم معالم الفكر الصيني الأخلاقي الذي يقوم على «الجين Jen» الذي يعني ذلك النموذج المتعالي من الفضيلة المقدسة التي لم يبلغها سوى حكماء الماضي. إنها الفضيلة الباطنية التي تتجاوز كثيرا القوى البدنية أو قهر الشهوات، فالإنسان الذي يسعى إلى «الجين» بتهديب قوته «Te» يبلغ المثل الأعلى للحكيم أو الأمير الذي هو التجسيد الذي للمثل الأعلى للسلوك. وإذا تساءلنا: ولم ذلك؟ ولأي غاية يكون هذا السلوك الأخلاقي الأمثل؟! لكانت الإجابة لأجل حال البشر في حياتهم الاجتماعية والسياسية وليس لأي غاية أخروية؛ لأن كونفوشيوس لم يشغل باله لا بالأصل الإلهي للبشر ولا بقوة النفس العلوية وبالتالي لم تشغله قضية المصير الأخروي. وهكذا الحال لدى أتباعه من آباء الكونفوشية<sup>(1)</sup>.

وعلى العكس من الكونفوشية جاء اهتمام الطاوية (التاوية) بطريق الخلاص والمصير الأخروي رغم أنه لم تشغلهم كثيرا قضية التمييز بين النفس والجسد. فلقد قدمت الطاوية بوصفها دينا طريقا للخلاص وعبّدت للمؤمن بها عدة طرق توصله إلى الجنة؛ حيث إن باستطاعة المؤمن بها عن طريق التقوى والاعتراف والتكفير عن الذنوب أن يكتسب ميزة ضرورية يمكن بواسطتها بعد الموت والبقاء فترة في العالم السفلي أن يتم إنقاذه أو إنقاذها فينتقل إلى الجنة.

ويستطيع المؤمن في الطاوية أيضا عن طريق الالتزام بالتقوى وتأدية خدمات دينية خاصة نداء لأرواح الموتى؛ حيث يستطيع الصلاة لهم، لعلمهم بصلاح الأحياء أن يظفروا في النهاية بالاعتناق من العالم السفلي ودخول الجنة. وفي مرحلة عليا من التدين يستطيع المؤمن بالإحسان والتقشف وتأدية الخدمة للجماعة الدينية أن يبلغ مرحلة يلحق فيها بطبقة الموظفين الرسميين في العالم السفلي، ومن خلال الخدمة في نظامها التصاعدي يضمن دخول الجنة<sup>(2)</sup>.

(1) انظر: جفري بارندر: المعتقدات الدينية لدى الشعوب، سبق ذكره، ص 284، وما بعدها.

(2) نفسه، ص 311 - 312.

وثمة طريق مباشر لدخول الجنة، بل لتجنب الموت تماما والعبور إلى عالم الخالدين، هو طريق السالك الحق؛ إذ بإمكانه أن ينتقل إلى السماء مباشرة وكل ما على السالك الحق هو أن يتبع عادات خاصة بالغذاء الصحي وتمارين النفس وضبط العملية الجنسية وما شابه ذلك، ويقصد من ذلك حلول عناصر أثرية لا تفسد محل العناصر الغليظة الفانية في الجسد الفاني. ولقد قيل في التراث الطاوي: إن الأبخرة التسعة كانت مندمجة في العماء Chaos مع بداية الخلق، ثم انفصلت فتكونت السماء من أبقائها، وتكونت الأرض من أغلظها، وتكون الجسم البشري من العناصر الغليظة ثم مُنح الحياة عندما دخله البخار الأصلي لحظة الميلاد، ويتصل هذا البخار بالماهية أو بالجواهر فتشكل الروح وهي مبدأ الحياة. وعند الموت ينفصل البخار عن الماهية. والجسم تحكمه الأرواح التي تحكم الكون. وإذا أريد للجسم أن لا يتحلل، فإن هذه الأرواح لا بد أيضا أن تظل موجودة لتمنع مغادرة الروح والماهية، وبذلك يبلغ المرء مرحلة الخلود<sup>(1)</sup>.

### (ج) في الفكر البابلي القديم:

ويبدو أن الفكر الصيني يتشابه هنا مع الفكر البابلي القديم؛ حيث الاهتمام بظاهرة الموت والخلود دون الاهتمام بتقديم نظرية واضحة للنفس والمصير. وقد عبرت ملحمة جلجامش التي كتبت ما بين عامي (1950-1550 ق.م) عن موقف الإنسان العراقي القديم من الموت؛ حيث كان يتتابه القلق والشك والخوف منه، ولقد صورت هذه الملحمة صراع الإنسان مع الموت وضرورة قبوله لهذه الحقيقة المرة الظالمة لأنه يعد مصيرا للإنسان وحده دون الآلهة<sup>(2)</sup>.

(1) نفسه، ص 312.

(2) انظر: صمويل كريمر: من ألواح سومر، ترجمة: طه باقر، نشر مكتبة المثنى ببغداد ومكتبة الخانجي بالقاهرة، بدون تاريخ، ص 191.

وكذلك: د. عبدالغفار مكاوي: جذور الاستبداد - قراءة في أدب قديم، سلسلة عالم المعرفة بالكويت (192)، 1994م، ص 147.

وأيا: د. مصطفى النشار: الفلسفة الشرقية القديمة، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة بعمان - الأردن، 2012م، ص 179.

وقد صورت هذه الملحمة الشهيرة كذلك الطوفان على أنه عقاب أنزلته الآلهة بالجنس البشري. ولقد ظفر البطل فيها بالخلود وبقي بفضل ما قدمه له الإله انكي من تحذيرات (أو الإله أيا Ea)، وكذلك عن طريق بناء سفينة تهرب عليها عائلات البشر والحيوانات. إن «أوتنا بشتيم Utnapishtim» الملقب بالبعيد- وهو الشخص الذي كان يبحث عنه جلجامش بعد عبوره نهر العالم السفلي ليعرف منه سر الحياة الأبدية التي وهبتها له الآلهة- ينبئ جلجامش الذي كان قد عبر لتوه نهر الموت، كيف هرب من الطوفان وكيف استقرت سفينته في النهاية على جبل نصير Nisir بعد أن اختبر انحسار الماء بأن أطلق أنواعا مختلفة من الطيور. ولقد أغضب هذا الإله «إنليل» لأن إنسانا استطاع الهرب من الدمار، ثم أقنعت الآلهة بعد جهد أن يهبه الخلود<sup>(1)</sup>.

والحقيقة أن هناك قدرا كبيرا من الغموض في نظرة بلاد ما بين النهرين عموما إلى الموت والحياة الأخرى. إذ تنتقل أرواح الموت إلى الجحيم أو دار الأشباح التي توجد تحت الأرض، ويتولى الحكم عليهم إله الشمس الذي يمر بالعالم السفلي في السماء فيزودهم بالضوء الوحيد الموجود لديهم، كما يحكم عليهم أيضا الإله «نار» الذي يقرر نصيبهم. ويقص أنكيديو على جلجامش في الملحمة وصفا للعالم السفلي يصف فيه الحياة فيها بأنها كثيفة موحشة، وهي انعكاس شاحب للحياة على الأرض<sup>(2)</sup>.

### ثالثا: النفس والخلود لدى اليونان

#### (أ) عند الأورفية:

أما الفكر اليوناني القديم فقد حفل بالعديد من النظريات الفلسفية والدينية حول قضية النفس والمصير، وفي كثير منها سنجد ذلك الأثر المصري القديم واضحا. فمنذ إلياذة هوميروس وأنساب الآلهة لهزيود، بدأ التفكير في الخلق والإيجاد، وكانت أشهر الديانات التي ركزت على قضية النفس وتميزها عن الجسم هي الديانة الأورفية التي ظهرت على يد أورفيوس في حوالي القرن السادس قبل الميلاد كحركة إصلاح ديني في الديانة الديونيسيوسية، وهي نسبة إلى ديونسيوس إله الخمر عند اليونان، لقد أكد الأورفيون على أن النفس من أصل سماوي

(1) جفري بارندر: نفس المرجع السابق، ص 25.

(2) نفسه، ص 26 - 27.

والإلهي، وأن الإنسان هو ابن الأرض والسماء فجسمه من تراب الأرض، ونفسه متجذرة في العنصر السماوي. ومن ثم فقد كانت النفس تعيش من قبل في هذا العالم السماوي وسط المجمع الإلهي. لذا فهي لا تموت كما أن الآلهة لا تموت. وقد آمن الأورفيون بالتناسخ؛ حيث قالوا بأن النفس ما أن تدخل الجسم - السجن حتى تغلق الأبواب وتدخل «دولاب الأجيال»، أي في درب طويل من الولادة والموت<sup>(1)</sup>.

وللتخلص من هذه الولادات المتكررة أو من دورات التقمص Metem Psychosis يجب أن تعيش في سلسلة من الحيوانات الصالحة. إذ إن النفس الموجودة في الجسد وتقضي عقوبة خطاياها يكون هدفها النهائي التحرر والانطلاق من قيودها لتعود إلى أصلها الإلهي<sup>(2)</sup>.

ولكي تصل النفس إلى هذا التحرر لا بد أن تمارس الحياة الطاهرة، والتطهر عند الأورفيين يكون بالامتناع عن أكل المشتقات الحيوانية ومنع الفاصوليا والبيض مع ممارسة طقوس معقدة واحتفالات تسرع في إطلاق النفس من سجنها الجسدي، ويضاف إلى ذلك الامتناع عن أكل اللحم والخمور والجنس، كما قيل إن التطهير عندهم كان يتم بالاستحمام باللبن وتلاوة صلوات كالتي وردت في كتاب الموتى. ومن يعيش على هذه الحياة الطاهرة تعود نفسه إلى رحاب الآلهة وتشاركهم حياتهم وموائدهم مع باقي الخالدين في عالم لا يرى<sup>(3)</sup>.

إن سلم التقمص عندهم يبدأ من أدناه في أن تعيش النفس في نبات، ثم في حيوات، ثم في جسم إنسان، وعلى النفس أن تمضي 300 سنة في العالم حتى تولد ثانية فوق الأرض. وقد آمنوا كذلك بأن من يعيش حياة طاهرة ثلاث مرات متتالية يتحرر تماما من دولاب التقمص<sup>(4)</sup>.

(1) د. وديع بشور: نفس المرجع السابق، ص 177.

(2) نفسه، ص 178.

(3) نفسه.

وانظر أيضا: كتابنا: فكرة الألوهية عند أفلاطون، الدار المصرية السعودية بالقاهرة، الطبعة الرابعة، 2005م، ص 34 - 35.

(4) د. وديع بشور: نفس المرجع، ص 178.

## (ب) عند الفيثاغورية:

وقد شد فيثاغورس في فلسفته الدينية طرف الخيط من الأورفية؛ حيث كان الدين الفيثاغوري يمثل هو الآخر حركة الإصلاح للأورفية، وخاصة فيما يتعلق بطقوس الطهارة؛ إذ اعتبر فيثاغورس أن النظر الفلسفي والعلم هو أعظم تصفية، فكل من يهب نفسه للبحث والتأمل يصبح فيلسوفا على الحقيقة، ويتخلص من عجلة الميلاد؛ أي من حالات التقمص والتناسخ والولادات المتكررة<sup>(1)</sup>. وما عدا ذلك فقد اتفق فيثاغورس مع الأوربيين في الأصل الإلهي للنفس؛ ومن ثم اعتقد الفيثاغوريون بأن النفس أسمى في طبيعتها من الجسم؛ لأن جوهرها مختلف عن جوهره. واعتبروا أن حياتها في الجسم هي حياة سجين عليه أن يسعى للتححرر. وهذا التححرر يأخذ صورة الخروج من الجسم لمعاودة الولادة في أجساد أخرى وهذا هو التناسخ، وهم يرون أن النفس قد تدخل في جسد إنسان أو حيوان أو حتى جماد. وقد روي عن فيثاغورس أنه قال لرجل شاهده يضرب كلبه: «لا تضربه لأن فيه روح أحد أصدقائي، لقد عرفته عندما سمعت الجرو يصرخ». ويروى أن فيثاغورس نفسه كان يدعي أنه متجسد للمرة الخامسة وأنه يذكر حيواته السابقة<sup>(2)</sup>.

ويعتقد الفيثاغوريون أيضا أن الآلهة قد عدت أزمنة التقمص والبشر ملكهم؛ ومن ثم فليس للبشر أن يخالفوا النظام الإلهي الذي وضع لهم، سواء بالانتحار أو بإهلاك الحيوان فيما عدا التضحية. وأن على النفس أن تهبط إلى الجحيم بعد الموت لتتطهر بالعذاب، ثم تصعد إلى الأرض لتقمص جسدا بشريا أو حيوانيا أو نباتيا<sup>(3)</sup>.

ولاشك أن الغاية القصوى للنفس الإنسانية عند الفيثاغوريين هي التخلص من عجلة الميلاد هذه، والتحرر من سلسلة الولادات المتكررة لتنعم بالخلود الأبدي. وكل هذا رهن بقدرتها على التطهر والالتزام بالسلوك الأخلاقي القويم الذي يقرب الإنسان دوما من الاتحاد بالعالم الإلهي.

(1) د. مصطفى النشار: فكرة الألوهية عند أفلاطون، سبق ذكره، ص 78.

(2) د. وديع بشور: نفس المرجع، ص 202 - 203.

(3) نفسه، ص 203.

## (ج) عند سقراط وأفلاطون:

ولا شك أن هذه التعاليم الفيثاغورية عن أصل النفس ومصيرها الأخروي كان لها أكبر الأثر في فلسفة وتدين سقراط، الذي كان دائما ما يردد: «اعرف نفسك»، ويؤكد على الطبيعة المميزة والسامية والإلهية للنفس الإنسانية وجوهرها العقل. وقد دلت سقراط على الأصل الإلهي للنفس حينما كان يقول دائما: إن المعرفة تذكر ومن ثم فقد كانت النفس ذات حياة سابقة سامية تعرفت فيها على حقائق الأشياء، وهي تشاق دوما إلى العودة إلى هذا الأصل الإلهي. ولقد دلت سقراط على إيمانه بالمصير الأفضل للنفس التقية الطاهرة النقية حينما قال في آخر محاكمته: والآن أنا إلى الموت وأنتم إلى الحياة، أينا مصيره أفضل؟!... العلم عند الإله، فقد كان سقراط واثقا من أن نفسه تأقت للخروج من سجن هذا الجسد البالي، وأنه سيلقى المصير الأفضل لدى الإله جزاء تقواه ودعوته الدائمة إلى طريق الخير والصلاح<sup>(1)</sup>.

وقد تشرب أفلاطون تلميذه هذه المعتقدات التي عبر عنها سقراط هذه التعبيرات الغامضة. وكان عليه (أي على أفلاطون) أن يوضحها فكانت نظريته المفضلة في النفس الإنسانية أول نظرية فلسفية متكاملة حول النفس: أصلها وطبيعتها ومصيرها. ولا شك أن معالم هذه النظرية لم تتضح عنده إلا تحت تأثير نظرية النفس بعناصرها الثلاث، وخاصة في مصر القديمة التي تأثر بها الأورفيون وفيثاغورس. ولكن يحسب لأفلاطون أنه بذل جهدا ويرا في توضيح هذه العناصر الثلاث: أصل النفس، وطبيعة النفس، ومصيرها.

أما أصل النفس فقد أوضح أفلاطون أصلها الإلهي؛ حيث صور لنا في محاورته «فايدروس» أنها كانت تسير خلف الموكب السماوي للنفوس الإلهية وحاولت قدر طاقتها الوصول إلى إدراك حقائق الأشياء في ذلك العالم الإلهي - عالم المعقولات (عالم المثل)، ولكنها بتدافعها محاولة الصعود واللحاق بركب الموكب الإلهي تنخبط في الزحام وتتعثر وينال التعب منها؛

(1) انظر: د. مصطفى النشار: تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي (جزءان)، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة، الطبعة الثانية، 2007م، ص 429 - 443.

ومن ثم تفقد أجنحتها وتنزل إلى هذا العالم الأرضي لتدخل في جسد يمثل بالنسبة لها سجنا مؤقتا، ولكنها تمثل مصدر حياة هذا الجسد وعلّة لحركته<sup>(1)</sup>.

ولما كانت النفس هي الجزء الإلهي في الإنسان، فهي إذن تمثل طبيعته الأصيلة والمميزة لها بما فيها من قوة عاقلة قادرة على تسييره في الطريق الأخلاقي القويم؛ حتى يمكنه في النهاية أن يلقي المصير الأخروي الذي يليق ويتوافق مع أفعاله في هذه الحياة. وقد تحدث أفلاطون في محاورة «الجمهورية» عن الطبيعة الثلاثية للنفس الإنسانية بقواها الشهوانية والغضبية والعاقلة<sup>(2)</sup>، وأكد على أن تحكم العقل في قوتي الشهوة والغضب يقرب النفس من أن تعود إلى أصلها الإلهي دون أن تحتاج لحيوات أخرى من التقمص والتناسخ؛ وهذا يعني أن أفلاطون كسابقه من المصريين والفيثاغوريين فهو يعتبر أن مصير النفس إما التناسخ حيث لا تعود النفس إلى العالم الإلهي مباشرة، بل تظل تحيا في العالم المادي متقلبة من جسد إلى جسد حتى تقضي فترة عقوبتها عما اقترفته من آثام. وما يميز أفلاطون هنا أنه يرى أن التناسخ فقط هو مصير «نفوس الأشرار»، وهي تلك النفوس التي اقترنت بالجسد فأثرت فيها وأثقل وزنها، فلم تتمكن من التطهر، ومن قطع علاقتها بهذا الجسد الفاني. ومن ثم فهي حين لحظة مغادرته تثقل وتنجذب إلى الخلف نحو العالم المرئي خائفة من العالم اللامرئي عالم «هادس» فتظل تلف وتدور حول المقابر؛ حيث تظل هائمة على وجهها حتى تقيد من جديد في أحد الأجساد، وذلك بحسب نوع السلوك الذي كانت قد سلكته من قبل، فتلك النفوس التي تعودت على البطنة والإفراط ومعاقرة الخمر، هؤلاء سيدخلون في جنس الحمير وغير ذلك من الحيوانات، وهؤلاء الذين فضلوا قبل كل شيء ارتكاب الظلم، وأن يكونوا طغاة وناهبين سيدخلون في أجساد الذئاب والصقور. أما نفوس من زاولوا الفضيلة على سبيل العادة ودون بصيرة عقلية وتأمل فستدخل

(1) أفلاطون: محاورة فايدروس (246 - 248)، الترجمة العربية: الدكتورة أميرة حلمي مطر، طبعة دار المعارف بالقاهرة، 1969م، ص 70 - 75.

(2) أفلاطون: الجمهورية (436 - 443)، الترجمة العربية: فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب بالقاهرة، 1985م، ص 317 - 329.

في أجساد النحل والزنابير والنمل أو أن تعود من جديد إلى جنس الإنسان فيخرج منها رجال متزنون ومعتدلون<sup>(1)</sup>.

وثمة نفوس خيرة نجحت في أن تحيا حياتها الدنيا متطهرة نقية، وهذه هي نفوس الفلاسفة الأطهار الأخيار، فإنها ستعود إلى أصلها الإلهي مباشرة<sup>(2)</sup>. وقد أكد أفلاطون على عقيدته الراسخة في خلود النفس ببراهين عقلية أصبحت من التقليد الفلسفي والديني لدى معظم من أتوا بعده من المهتمين بنفس القضية، قضية المصير والخلود.

واعتمدت معظم هذه البراهين على الطبيعة البسيطة للنفس الإنسانية وعلى أصلها الإلهي. ومن هذه البراهين<sup>(3)</sup>:

### (1) برهان البساطة:

حيث إن طبيعة النفس تختلف عن طبيعة الجسم، فالجسم هو المركب والنفس هي البسيطة. وإن كان المركب مادي ينحل ويتحلل، فإن البسيط لا يتحلل؛ ومن ثم تعود النفس إلى أصلها الإلهي. إنها باقية ولا يمكن أن تفتى بل ستعود إلى العالم الإلهي الذي تشبهه بنقائها وطهارتها وبساطتها.

### (2) برهان الأضداد:

ويستدل هذا البرهان على وجود الأضداد في الطبيعة؛ إذ إن كل ضد يتولد من ضده؛ حيث يأتي الضعيف من القوي والأسرع من الأبطأ، وهكذا في مسألة الحياة والموت، فكل منهما يتولد من الآخر، فالأحياء يخرجون من الأموات، كما أن الأموات يخرجون من الأحياء، وما دام الأمر كذلك فهذا برهان كاف على ضرورة أن تكون النفوس نفوس الموتى موجودة في مكان ما، وأنها من هناك تعود إلى الظهور.

(1) أفلاطون: فيدون (81هـ)، الترجمة العربية: عزت قرني، مكتبة الحرية الحديثة، جامعة عين شمس بالقاهرة، 1979م، ص 204.

(2) انظر أفلاطون: الجمهورية (614 - 621)، الترجمة العربية: فؤاد زكريا، سبق الإشارة إليها، ص 556 - 564.

(3) انظر: عرضاً مفصلاً لهذه البراهين وغيرها عند أفلاطون في كتابنا: تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، سبق الإشارة إليه، ص 566 - 567.

## (3) برهان التذکر:

وهو يعتمد على أن النفس كانت قد عاشت حياتها السابقة، وقبل أن تحل في الجسد في العالم الإلهي، وأدركت على الأقل جانبا من الحقيقة. وطالما أن هذا هو أصلها الإلهي، فهي حتما حينما ستحرر من الجسد الذي فرض عليها السجن فيه، ستعود إلى أصلها الإلهي الذي طالما تعلقت به حتى وهي في حياتها الدنيوية.

## (4) برهان خيرية النفس:

وهو يستند على اعتقاد أفلاطوني مفاده أن ما يفني أي كائن، إنما هو ذلك الشر الكامن فيه بالطبيعة وهو العنصر الخسيس فيه، وحتى لو سلمنا بأن الشرور نفسية وليست من الجسد فإن النفس لا تموت بفعل الشر الخاص بها ولا بفعل الشر الخارج عنها؛ ومن ثم فهي لا بد أن تكون شيئا موجودا على الدوام، وبالتالي شيئا خالدا.

وإن كان أفلاطون قد قدم براهين أخرى مثل: برهان نظرية المثل، وبرهان الحركة، فإن هذه البراهين الأربعة التي تحدثنا عنها هي ما بقي أثرها في الفلسفات الدينية التالية على أفلاطون، وخاصة في التراثين العربي الإسلامي والغربي المسيحي.

## رابعا: النفس والمصير الأخروي في الفلسفات الدينية

## (أ) في اليهودية (فيلون الإسكندري):

ظهر التأثير الكبير للفكر المصري القديم حول النفس وكذلك الفكر الأفلاطوني في فيلون؛ حيث كان أول الموفقين في الفلسفات الدينية بين كل هذا التراث الفكري السابق، سواء كان مصرية أو يونانية وبين ما أتى به الكتاب المقدس. وفي نظرية النفس بالذات تجد فيلون يتأرجح بين البعدين الفلسفي والديني؛ إذ نجده أقرب ما يكون إلى أفلاطون حيث إن أصل النفس هو العالم الإلهي، وهو يستند في ذلك على ما ورد في سفر التكوين، فقد يُسمح لفيلون بأن يميز بين صورتين للإنسان ذا النفس؛ الإنسان صورة الله، والإنسان المخلوق من طين، أما الإنسان الأول فهو الإنسان الإلهي المطابق للوغوس، وهو يرى أن هذا الإنسان يؤول على أنه عقل إنساني يقود النفس، وحسب فكرة أن الإنسان عالم مصغر، لا يوجد أشبه بالله في العالم من

العقل في المركب الإنساني. فالإنسان الإلهي هو كإله داخل في الإنسان يتأمل المعقولات، وهذه هي الفكرة الأولى للإنسان الإلهي. أما الإنسان المصنوع من الطين فهو مختلف عن الأول فهو مركب من الجسم والروح ذكرا كان أو أنثى وهو فان.

وهنا يكمن الفرق بينه وبين الإنسان الأول فالإنسان (صورة الله) هو فكرة أو نوع أو طابع أو خاتم معقول غير جسمي وليس ذكرا ولا أنثى وهو غير فاسد بطبيعته. إن الإنسان المثل صورة الله هو بدوره صورة اللوغوس وطبيعته تعارض الإنسان المصنوع آدم. إن الإنسان الإلهي هو فقط عقل الإنسان المصنوع المركب من جسم ونفس<sup>(1)</sup>. ويتحدث فيلون عن أن حادثة الطوفان قد حولت نوح من إنسان أرضي إلى أن صار مساويا في الشرف للإنسان الذي على صورة الله؛ أي الإنسان غير الجسمي. كما أنه تحدث في موضع آخر من مؤلفاته عن آدم بوصفه ليس إنسانا أرضيا مخلوقا من طين، بل إن له سمات الإنسان السماوي، وإنه قد ادعى صورة الله<sup>(2)</sup>.

وعلى كل حال، فإن فيلون يعتقد في الأصل السماوي للنفوس التي منها نفوس تهبط لتتحد بالأجسام الأرضية، وهي الأرواح التي تكون أقرب من الأرض ومن الجسم وترغب في عادات الحياة الفانية، وهي ربما تعود في سير عكسي، حينما تدرك عدم أهمية هذه الحياة الأرضية وتفاهتها؛ حيث تدعو الجسد قبرا وسجنا وتفر منه كما تفر من سجن ومقبرة وترتفع إلى أعلى على أجنحة خفيفة نحو الأثير في سبيل الخلود والأبدية.

وثمة نفوس أخرى كان لها حظ أكثر وطهارة أفضل لم تحس الرغبة في شيء ما من الأشياء الأرضية، ولكنها تقوم من القادر الكامل مقام السمع والبصر من الملك العظيم، فهي تلاحظ وترى كل شيء وهي التي يسميها الفلاسفة «ديمون - Demons» ويسميها الكتاب المقدس بالملائكة<sup>(3)</sup>.

(1) إميل برييه: الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الإسكندري، ترجمة: د. محمد يوسف موسى ود. عبد الحليم النجار، مكتبة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، القاهرة، 1954م، ص 169 - 171.

(2) نفسه، ص 172 - 173.

(3) نفسه، ص 176 - 177.

وإذا قصرنا الأمر على النفس الإنسانية التي ساقها قدرها لتدخل في جسدها القبر، وتساءلنا عن مصيرها سنجد أن إجابة فيلون سترتبط كما هو الحال لدى السابقين عليه بمنظور أخلاقي؛ حيث نجده يؤمن أن صعود النفس أو الروح نحو رؤية الإله ومعرفة تتم على درجات كثيرة؛ فثمة من يملكون القوة الإدراكية التي تمكنهم من الوقوف عند حد معرفة اللوغوس الإلهي. وثمة نفوس أضعف من أن تستطيع إدراك الكلمة الإلهية، وهذه تقف عند حدود معرفة القوى الأدنى مرتبة من اللوغوس، وإن كانت أعلى مراتب العبادة هي معرفة الله في وحدته دون أي شيء آخر. إن هذه النفوس تعيش حالة الانجذاب الصوفي، وهي حالة نادرة، ومن العسير الاحتفاظ بها<sup>(1)</sup>.

وفي ضوء هذه القدرات المعرفية المتفاوتة يتفاوت مصير النفوس؛ حيث يلقي كل صنف منها مصيره بحسب قدرته المعرفية وسلوكه القويم. وبما أن الله تعالى خبير ومحِب للجنس البشري، فهو لم يشأ أن يتركه عرضة للفناء دون أن ينقذه. والكتاب المقدس يدعو كل من يستطيع العدو سريعاً إلى أن يحاول - دون أن يتنفس أو يستريح - الاتجاه صوب اللوغوس الإلهي الأعلى<sup>(2)</sup>.

### (ب) في المسيحية (أوغسطين):

وجاءت نظرية النفس ومصيرها عند فلاسفة الدين المسيحي، وخاصة أوغسطين، متأثرة أيضاً بالمذهب الأفلاطوني وممزوجة برؤى الكتاب المقدس؛ فلقد اعتقد أوغسطين كأفلاطون تماماً بأن النفس جوهر غير مادي وهو خالد، وأثبت ذلك بأن الإنسان لا يدرك ذاته إلا إذا فكر؛ وهذا يؤدي عن طريق الذاكرة إلى إثبات وجود الذات لأن الذاكرة هي التي تؤكد لنا دوام الذات، ورجع أحوال النفس إلى مصدر واحد وهو الذات، ومعرفةنا بهذه الذات هو ما يقودنا حتماً إلى إثبات جوهرية النفس؛ لأننا إذا أبعدها عنها كل ما لا يتصل بها اتصالاً جوهرياً وأرجعناها إلى التعقل والإرادة والحياة سنجد أنها غير مادية، بل هي روحية<sup>(3)</sup>.

(1) نفسه، ص 188 - 189.

(2) نفسه، ص 192.

(3) د. عبد الرحمن بدوي: فلسفة العصور الوسطى، وكالة المطبوعات بالكويت ودار القلم ببيروت، الطبعة الثالثة، 1979م، ص 32.

إن القديس أوغسطين يرى أن جوهر النفس البشرية هو العقل؛ لأن «الجسد لا يستطيع أن يتحد بكلمة الإله إلا بواسطة النفس البشرية العاقلة»<sup>(1)</sup>، ومع ذلك فهو يوافق مع القائلين إن النفس هي علة الحركة؛ إذ «إن تحريك المرء الاختياري لجميع أعضائه أو عدم تحريكها، ثم شعوره أو عدم شعوره بهذا الأمر وإفصاحه عن أفكاره أو لزومه الصمت، كل هذه مظاهر تنم عن نفس وعقل قابلين للتقل من حال إلى حال»<sup>(2)</sup>.

كما وافق على آراء أفلاطون الخاصة بخلود النفس. وكان البرهان الذي أدلى به في ذلك هو «أن الحقائق الأبدية أبدية، ولما كانت الحقائق الأبدية لا يمكن أن تنفصل عن النفس، فهي إذن أبدية كأبدية الحقائق الموجودة فيها»<sup>(3)</sup>. وهذا البرهان هو ذاته برهان التذكر الأفلاطوني.

وفضلا عن ذلك فإن أوغسطين يؤمن بالخلاص المسيحي؛ إذ ماذا يعمل الإنسان الشقي، ومَن ذا الذي ينقذه بعد الموت سوى يسوع المسيح؟! إن النفس لا تسكن إلا إلى إله ومنه تنتظر خلاصها فهو «إلهي ومخلصي وملجأ أي فلن أتزعزع» (مزمور: 6: 2-3)، وهناك مَن يسمع صوت الإنسان فيقول له: «تعالوا إلي أيها المتألمون» (متى: 11: 28). إن الإنسان إذن مدعو من قِبَل الله الأزلي حيث سيجد الشفاء من سقمه، كما أنه سيجد العدل «أنت عادل أيها الرب» (دانيال: 3-29)<sup>(4)</sup> مهما كانت الخطايا والآثام.

### (ج) في الإسلام (الكندي والرازي):

ولم يختلف الأمر كثيرا عند فلاسفة الإسلام الذين تراوحت نظرياتهم حول النفس بين التأثير بنظرية أفلاطون ومصادرهما الأورفية، الفيثاغورية، والتأثر بنظرية أرسطو، وإن كانت نظرية أرسطو ليست بذات طابع ديني؛ حيث إن النفس لديه مجرد صورة للجسم وليست بذات أصل إلهي، كما أنها ليست مشغولة بالمصير الأخروي. ولذلك فإن الذي يعيننا هم أولئك الفلاسفة

(1) القديس أوغسطين: اعترافات القديس أوغوسطينوس، نقلها إلى العربية: يوحنا الحلوة، دار الشرق ببيروت، الطبعة الرابعة، 1991م، ص 140.

(2) نفسه.

(3) نقلا عن: د. عبد الرحمن بدوي: نفس المرجع السابق، ص 32.

(4) القديس أوغسطين: نفس المصدر السابق، ص 143.

الذين تأثروا بأفلاطون؛ حيث إن نظرية النفس لديهم بلا شك ذات بُعد ديني واضح؛ إذ إنها مرتبطة بالعالم الإلهي أصلاً ومصيراً.

ومنذ أول فلاسفة الإسلام الكندي نجد التأثير بأفلاطون واضحاً؛ فالنفس فيما يرى الكندي تنتمي إلى العالم السماوي؛ حيث إنها جوهر غير مادي وروحاني مؤداه كما عند فيثاغورس وأفلاطون أن اتحاد النفس والجسد إنما هو اتحاد عرضي آني؛ إذ إن النفس هي مبدأ الحياة الذي يحل في الجسد فترة من الزمان لا يلبث أن يتخلى عنه دون أن يؤثر في كيانه المادي. إن النفس عند الكندي أيضاً ذات طبيعة بسيطة ذات شرف وكمال، جوهرها من جوهر الباري عز وجل كضياء الشمس من الشمس. ومن ثم فهي مباينة للبدن، وإن اتحدت به لفترة حياته الأولى، وهي بعد أن تفارق كيانها الجسدي هذا ستلحق ثانية «بعالم الحق» الذي يغمره نور الباري، وتصبح قادرة على استيعاب جميع المعارف حتى لا يتبقى شيء خافياً عنها كما أثبت ذلك أفلاطون<sup>(1)</sup>.

إن هذا المصير السعيد إنما هو فقط مصير النفس الذي عاشت وفق قوتها العاقلة، ولم تنغمس في الملذات الجسدية والآثام الخلقية. إذ إن هؤلاء التعساء الذين ينغمسون في الملذات يشبههم الكندي بالخنازير؛ لأن قوتهم الشهوانية قد طغت عليهم، بينما شبه الذين تغلبت عليهم قوتهم الغضبية بالكلاب، أما الذين تسيطر عليهم القوة العاقلة فهم كالملوك العقلاء الحكماء.

إن النفس عندما تفارق الجسد لا يتهيأ لها العودة مباشرة إلى العالم المعقول فيما وراء الأفلاك، إنما يمر بعضها في مراحل متتابعة من التطهر، فهي تمكث حيناً أولاً في فلك القمر، ثم في فلك عطارد، فالأفلاك الواقعة بعده على التوالي إلى أن تبلغ تماماً الطهارة، وعندها تصبح جديرة بدخول العالم العقلي. إن هذا التطهر هو وحده ما تستطيع به النفس بعد أن أفلتت من عقاب الجسد، أن تعود إلى العالم الإلهي، وما العالم الأدنى إلا جسم تعبر عليه نفوسنا بعد الموت إلى العالم الأعلى؛ حيث تظفر بمشاهدة الله مشاهدة عقلية<sup>(2)</sup>.

(1) د. ماجد فخري: تاريخ الفلسفة الإسلامية، الترجمة العربية: كمال اليازجي، الدار المتحدة للنشر بيروت، 1974م، ص 124 - 125.

(2) نفسه، ص 125.

أما أبو بكر الرازي فقد كتب هو الآخر في رسالته الشهيرة في «الطب الروحاني» عرضاً مقروناً بالاستحسان لمذهب أفلاطون في قوى النفس الثلاث كما جاء في محاوراة «الجمهورية»<sup>(1)</sup>. لكن الغريب حقا في ظل كون الرازي فيلسوفا مسلما أن يجاهر باعتقاده بمذهب التقمص أو التناسخ كما ورد عند فيثاغورس وأفلاطون؛ حيث ذهب إلى القول بأن النفس التي كانت أصلا تتصف بالحياة، لكنها مع ذلك كانت طائشة حمقاء، وإذا فتنت بالمادة حاولت الاتحاد بها فأسبغت عليها الصورة لتنال بذلك اللذات الجسدية. ولما كان من طبع المادة التمرد والامتناع عن قبول الصورة الصادرة عن النفس اضطر الباري إلى أن يخف إلى عونها بأن خلق هذا العالم بما فيه من صور مادية؛ وذلك ليتيح للنفس التمتع بهذه اللذات الحسية ولو إلى حين.

ولقد خلق الله العقل الإنساني من جوهر ألوهيته حتى يتمكن الإنسان به في النهاية من أن يوقظ النفس من ركونها إلى البدن ويحفظها مذكرا إياها بضرورة العمل الصالح؛ حتى يمكنها العودة إلى أصلها الإلهي في العالم المعقول، ويقدر ما تتوفر للنفس قدرتها على التحصيل تكون قدرتها على بلوغ خلاصها والعودة إلى العالم المعقول. وبذلك تتحرر كما يقول فيثاغورس وأفلاطون من «عجلة الميلاد». أما النفوس التي لم تتطهر وتدرس الفلسفة فإنها ستستمر في هذا العالم حتى يتم لها اكتشاف سر الفلسفة الشافي وتتحول من ثم إلى العالم المعقول. وعندما يتحقق ذلك وتعود النفس بإرشاد العقل إلى موطنها الحقيقي يبطل هذا العالم الأدنى، وترجع الهيولي (أي المادة) التي أرغمت على الاتحاد بالصورة إلى حالتها الأولى من الطهارة ومفارقة الصور المادية<sup>(2)</sup>.

ولا يخفى على دارس الفلسفة أن هذا التصور الذي قدمه الرازي لمفهوم النفس وعلاقتها بالبدن إنما هو مزيج من التأثير بأفلاطون وبأرسطو معا. وإن غلب عليه التأثير الأفلاطوني فيما يتعلق بالأصل الإلهي للنفس الإنسانية وبالمصير الأخروي الذي يتراوح بين الاعتقاد في التناسخ والاعتقاد في الخلود.

(1) نفسه، ص 140.

(2) نفسه، ص 141.

## (د) في الإسلام (الفارابي وابن سينا):

ولم يختلف الأمر كثيرا عند الفيلسوفين الإسلاميين الكبيرين الفارابي وابن سينا؛ حيث التقط الخيط من الكندي وتحديثا معا عن قوى النفس الإنسانية وأصلها الإلهي، كما تحدثا عن مصيرها الأخروي، وإن تميزا بتأثرهما بأفلوطين وصوفيته وليس فقط بأفلاطون وأرسطو.

وفيما يتعلق بالفارابي، فقد تحدث عن خلق النفس من خلال نظريته العامة في الخلق التي تصف باستفاضة كيفية صدور العالم عن «الموجود الأول» أي الله؛ حيث يتسلسل صدور الموجودات عن الموجود الأول، فأولا تصدر عنه العقول العشرة الكونية السماوية وتحت عالم الأجرام السماوية يقع العالم الأرضي؛ إذ ينعكس سياق التجلي فينشأ ما هو أكمل مما هو أدنى كمالا، ويحدث البسيط المركب وما هو أكثر تركيبا وهكذا. وبظهور الإنسان الذي هو صورة مصغرة من الكون يبلغ هذا التدرج الصاعد كماله. إن أول ما يظهر فيه من القوة النفسية، القوة الغازية تليها تدريجيا القوة الحاسة فالقوة النزوعية فالمتخيلة فالناطقة. وفي كل هذه القوى نستطيع أن نميز بين شطر منها يحكم ويأمر وشطر آخر يخضع ويطيع<sup>(1)</sup>.

وبالطبع فإن القوة الناطقة في الإنسان هي مستودع الصور العقلية، وهي ما يمكن للإنسان بفضلها أن ينشد الكمال والاتصال بالألوهية. ومن ثم يتفاوت مصير النفس تبعا لفضيلتها؛ فما تلاقيه النفس من سعادة أو شقاء في العالم الآخر تتم بقدر ما حصلت عليه من نصيب من طبيعة العقل الفعال المفارقة أو بمقدار ما تحلت به من الفضيلة في حياتها الأرضية يكون رجاؤها في الحصول على هذه الحالة من المفارقة التي هي بمثابة السعادة القصوى. وهذه السعادة في الحياة الأخرى ليست على نسبة واحدة ولا هي ذات نوعية واحدة واضحة كما في مضمون فكرة «المعاد الديني»؛ لأن طبيعة كل نفس تتوقف على طبيعة الجسد الذي كان مقرها المؤقت، ولما كانت الأجساد تختلف باختلاف أجزائها وتركيب عناصرها، فإن مصير النفس فيها يكون تابعا لحالتها مع هذا الجسد من السعادة والشقاء. وبالطبع فإن المصير الأفضل يكون إفراديا للنفوس الفاضلة وجماعيا يكون لأهل المدينة الفاضلة<sup>(2)</sup>.

(1) انظر: نفس المرجع السابق، ص 168 - 170.

(2) نفسه، ص 177.

إن هذه الصبغة الأخلاقية والسياسية التي غلفت رؤية الفارابي لمصير النفس ومدى السعادة الأخروية التي ستتعلم بها، وهي بلا شك متأثرة بأفلاطون إلى حد كبير، تستمر معه حينما يتحدث عن النفوس الجاهلة وهي عكس النفوس الفاضلة؛ إذ إن مصير هذه النفوس الجاهلة إنما هو البقاء في هذا العالم الأرضي الذي ارتبطت به وبلذاته، فستظل تنتقل من جسد مادي إلى آخر - وهذا هو التناسخ الفارابي - وهي ما دامت في جسد إنسان فإن هذا التنقل يستمر بلا نهاية، أما إذا تقمصت جسد حيوان فإنها لا تزال تنمط تدريجياً حتى تتلاشى تماماً<sup>(1)</sup>.

وهنا سنجد الاختلاف بين الفارابي وأفلاطون؛ حيث إن الحيوانات أو الولادات المستمرة للنفس إما في جسد إنسان؛ ولذلك فهي ستكون قابلة للحياة الدائمة والخلود الذي قد يكون نهائياً بعودتها في النهاية إلى أصلها الإلهي، وإما في جسد حيوان؛ ومن ثم فالنفس هنا لم يعد لها أمل في الحياة الأخرى الدائمة؛ لأن مآلها إلى الفناء والتلاشي.

ولعل الفارابي هنا قد اقترب من النظرية الأرسطية القائلة بأن الخلود للجانب العقلي من النفس فقط، وإن كان إقرار الفارابي بمبدأ تناسخ الأرواح واعتقاده بتقلها الدائم عن طريق تعاقب الولادة والموت كان رأيه في خلود النفس الفردية ومصير النفس الأخير أشبه في مجمله بآراء أفلاطون، على ما في هذا من مخالفة تبدو واضحة وجذرية مع العقيدة الإسلامية فيما يتصل بحشر الأجساد ويوم القيامة وخلود النفس عالمة كانت أم جاهلة على حد سواء<sup>(2)</sup>.

أما ابن سينا فقد جاءت نظريته عن النفس هي الأخرى مزيجاً من التأثير بأفلاطون وأرسطو، وإن اتخذت هي الأخرى في بعض جوانبها طابعاً أفلوطينياً صدورياً؛ فمن حيث تعريف النفس فابن سينا يتبنى التعريف الأرسطي للنفس باعتبارها «كمال أول لجسم طبيعي إلى ذي حياة بالقوة». ومع أن النفس واحدة بحسب هذا التعريف، فإن لها قوى ثلاث بحسب الجسم الذي تحل فيه، فثمة نفس نباتية تقوم بالتغذي والنمو والتوالد، وثمة نفس حيوانية تضيف إلى ما سبق وظيفة الإحساس، وثمة نفس عاقلة تضيف إلى الوظائف الأربعة السابقة وظيفة التفكير في النفس الإنسانية الناطقة.

(1) نفسه، ص 178.

(2) نفسه.

أما من حيث أصل النفس ومصيرها فابن سينا يمزج بين الرؤية الصدورية الأفلوطنية وبين رؤية أفلاطون وبراهينه على خلود النفس بحسب أصلها الإلهي.

أما فيما يتعلق بمشكلة خلود النفس أو بقائها بعد الموت فإن موقف ابن سينا منها يعد غامضا إلى حد ما؛ حيث يرى أن حشر الأجساد بعد الموت وما يصيبه من سعادة وشقاء في الحياة الثانية قد نص عليه القرآن بوضوح فتعذر على الفيلسوف الخوض فيه والتساؤل بصدده. أما «المعاد الروحاني» أو مصير النفس فقد عده من مشاغل الفيلسوف؛ حيث إن السعادة الأخروية التي يتوق إليها الحكماء الإلهيين هي السعادة الروحية التي تبدو في «مقاربة الحق الأول» وهي ما يوجب تحرر نفوسهم لاسيما جانبها العاقل من التوكؤ على ارتباطها بالجسد. وهذه السعادة التي تقوم على التكامل في أسمى قوى النفس وهي القوة العاقلة، هي بطبيعة الحال أرقى من اللذة أو الكمال في القوى الجسدية الدنيا. إن النفس الناطقة كمالها الخاص بها أن تعود إلى العالم المعقول. وهذا العالم يقع تحت سلطة المبدأ الأول لجميع الأشياء. وعندما يتم للنفس الحصول على هذا الكمال تصبح متحدة بالخير المطلق والجمال الحق؛ حيث تحظى بأعلى درجات الغبطة<sup>(1)</sup>.

أما النفوس التي قصرت عن هذا الشأو ومن الشوق إلى الكمال العقلي، والذي هو في عرف ابن سينا وليد المبادرة الفردية، فإنها تعاني الشقاء الناجم عن مفارقة الجسد قسرا، وهذه الحالة تحدث إما بسبب التقاعس عن طلب ما هو أفضل أو عن التشبث عنادا بما هو زائف من العقائد. وعموما فإن المرحلة التي تستطيع عندها النفس عبور الحد الفاصل ما بين حالة الشقاوة الدنيوية وحالة السعادة الأخروية لا يمكن أن تعرف إلا تخمينا. ورغم أن التحرر من رغبات الجسد ومشاغله حتى بعد الموت قد يكون أمرا عسيرا على النفس، إلا أنها حينما تنجح في النهاية في فصم هذا الارتباط وتطهر تماما من مشاركة المادة وتدخل في حالة الغبطة التي كتبت لها أصلا<sup>(2)</sup>.

(1) نفسه، ص 196 - 197.

(2) نفسه، ص 197 - 198.

ولقد عبر ابن سينا عن المصير الأخروي بصورة رمزية في رسالته الشهيرة «رسالة الطير»؛ حيث رسم صورة حية لمصير النفس الساعية وراء الحق المتخبطة في شرك الرغبات الحسية. وفي هذه الصورة نجد شبهها كبيرا بما رسمه أفلاطون من مصير للنفس في محاوره «فيدون»<sup>(1)</sup>. ويبدو أن ابن سينا كان مغرما بهذه الصور التشبيهية مثله مثل أفلاطون؛ حيث عبر أيضا عن أصل النفس في قصيدته الشهيرة بقوله: «هبطت إليك من المحل الأرفع»؛ مما يؤكد أنه يرى أن أصل النفس الإلهي هو ما سيجعلها تعود إليه مرة أخرى تاركة الجسد وملذاته أملا في الحصول على السعادة الأخروية العظمى لحظة الاتحاد بالخير المطلق والجمال الحق.

(هـ) في الإسلام (الغزالي ينتقد الفلاسفة):

ولما كان من الواضح أن التيار الفلسفي في الإسلام، وخاصة لدى الفارابي وابن سينا تحديدا، يميل إلى إقرار المصير الأخروي للنفس دون الجسد، وأن السعادة الأخروية مقصورة على النفوس الحكيمة الفاضلة، فإن الغزالي قد توقف معهم في هذه المسألة كثيرا، وخصص المسائل الثلاث الأخيرة من كتابه الشهير «تهافت الفلاسفة» المسائل 18، 19، 20 لمناقشة نظرية هؤلاء الفلاسفة حول النفس عموما ومصيرها على وجه الخصوص.

ففي المسألة الثامنة عشرة أورد الغزالي حججهم حول أن النفس جوهر بسيط ومفارق للمادة، ودلل على أنها لا تفي بالمراد عبر عشرة أدلة مختلفة<sup>(2)</sup>. أما في المسألة التاسعة عشرة فقد أبطل قولهم إن النفوس الإنسانية يستحيل فيها العدم بعد وجودها، وإنها خالدة لا يتصور فناؤها، واعتبر هنا أيضا أن أدلتهم على خلود النفس التي تقوم على أساس البساطة والمفارقة، التي عجزوا عن إثباتها، غير كافية<sup>(3)</sup>.

أما في المسألة العشرين فقد أبطل الغزالي إنكارهم لبعث الأجساد، ورد الأرواح إلى الأبدان، ووجود النار الجسمانية، ووجود الجنة والحدور العين، وسائر ما وعد به الله الناس في قرآنه

(1) نفسه، ص 209.

(2) انظر: الإمام الغزالي: تهافت الفلاسفة، تحقيق وتقديم: سليمان دنيا، سلسلة ذخائر العرب، دار المعارف بالقاهرة، الطبعة السابعة، بدون تاريخ، ص 252 - 273.

(3) نفسه، ص 274 - 281.

العظيم. وقد رفض الغزالي حجة الفلاسفة القائلة في ذلك: إن كل تلك أمثلة ضربت للعوام، عوام الخلق حتى يفهموا أن الثواب والعقاب روحانيين، وهما أعلى مرتبة من الجسمانيين. لقد اعتبر الغزالي أن هذه الحجة واهية ومخالفة لاعتقاد المسلمين كافة، وأوضح من خلال الأدلة الشرعية أن الغزالي «لم ينكر على الفلاسفة السابقين قولهم بأن في الآخرة أنواعا من اللذات أعظم من اللذات الحسية، ولم ينكر قولهم ببقاء النفس عند مفارقة البدن، ولكن أكد لهم أن مخالفتهم للشرع في هذه المسألة يكمن في إنكار حشر الأجساد، وإنكار اللذات الجسمانية في الجنة، وإنكار الآلام الجسمانية في النار، وإنكار وجود الجنة والنار كما وصف في القرآن»<sup>(1)</sup>.

والحقيقة أنه كما قلنا من قبل فإن موقف الفارابي وابن سينا هنا ربما شابه بعض الخلط والغموض، وخاصة ابن سينا الذي جاء رأيه فيه بعض القلق والاضطراب؛ حيث تأرجح فيه بين أمرين: أمر رجوع فيه إلى الشريعة المحمدية وما جاء فيها من بعث البدن ونعيمه وعذابه وقد آمن بكل ذلك وأدع له، وأمر رجوع فيه إلى العقل وما ترتب عليه من إيمان ببعث الأرواح ونعيمها وعذابها، وقد حكى ذلك أيضا حكاية المدعن المؤمن. ولم يكن للناقد المنصف - والمقصود هنا الإمام الغزالي - أن يسجل عليه أحد الجانبين دون الآخر<sup>(2)</sup>. فإن كنا نلوم ابن سينا على موقفه ورأيه المضطرب، فإننا أيضا نلوم الغزالي على تركيزه على جانب من رأي ابن سينا دون الآخر.

#### خامسا: النفس والخلود في الفكر الغربي الحديث

##### (أ) ديكارت:

وإذا ما انتقلنا من الفلسفات الدينية في العصور الوسطى إلى الفلسفة الغربية في العصر الحديث سنجد أن ديكارت بفلسفته المثالية يواصل النهج الأفلاطوني الذي يميز بين طبيعة النفس وطبيعة الجسم، ويعتبر أن النفس ذلك الجوهر البسيط هو ما يمثل حقيقة الإنسان. وقد بدأ ذلك بوضوح في كتابه الشهير «التأملات»؛ حيث يقول ديكارت «فما أنا على التدقيق

(1) نفسه، ص 287.

(2) د. سليمان دنيا: تعليق على ما قاله الغزالي بهامش ص 294 - 295، من نفس المصدر السابق الإشارة إليه.

إلا شيء مفكر»، وحينما يتساءل عن طبيعة هذا الشيء المفكر يقول: «إنه شيء يشك ويفهم ويتصور ويثبت، وينفي ويريد ولا يريد ويتخيل ويحس أيضا»<sup>(1)</sup>. وبالطبع فقد ارتبط هذا الإدراك الديكارتي لحقيقة النفس الإنسانية وتميزها عن البدن بفلسفته الشكية التي افترض فيها ذلك الشيطان الماكر الذي كثيرا ما قلب الباطل حقا والحق باطلا، لدرجة شككته في صحة الحقائق الرياضية وفي وجود الله ذاته.

لقد خلص ديكارت من هذه التجربة الشكية بافتراض هذا الشيطان الماكر إلى إثبات وجوده ككائن مفكر فأصبح اليقين الأول لديه هو وجود هذه الذات المفكرة ببساطتها، في مقابل وجود الجسد المادي الممتد. وقد اعتبر ديكارت أن هذه الفكرة التي لديه عن النفس الإنسانية باعتبارها شيئا مفكرا غير الممتد لا طولا ولا عرضا ولا عمقا هي «أشد تميزا من الفكرة التي لديه عن أي شيء جسماني»<sup>(2)</sup>.

ومن هنا فقد ربط ديكارت بين وجود هذه النفس الإنسانية البسيطة المفكرة الشاكرة وبين الوجود الإلهي، حينما وجد أن نفسه الشاكرة دليل على النقص الذي يقود حتما إلى إدراك الكمال، والكمال لا يكون إلا لله ذلك الكائن الكامل. يقول ديكارت: إنني «أعتبر نفسي أني شيء ناقص ومعتمد على غيره». وهذه الفكرة عن الذات الناقصة التي تعرض لذهنه بقدر عظيم من التمييز والوضوح، هي ما يؤكد على الجانب الآخر «فكرة وجود كائن كامل ومستقل عن غيره؛ أي فكرة الله». وهنا استخلص ديكارت «الدليل على وجود الله، والدليل على أن وجوده معتمد عليه كل الاعتماد في جميع لحظات حياته»<sup>(3)</sup>.

والطريف أن ديكارت بدأ أفلاطونيا لكنه لم يقدم لنا كما قدم أفلاطون الصلة بين النفس والجسم؛ حيث بقيا عنده منفصلين فصلا جذريا. كما أن هذا الفصل غير المبرر بشكل قاطع جعله لا ينشغل بالتساؤل عن مصير هذه النفس، وربما كان ذلك لأنه لم يعتبر أن النفس سجينه

(1) ديكارت: التأملات في الفلسفة الأولى، ترجمة د. عثمان أمين، نشره المجلس القومي للترجمة بالقاهرة، 2009م، ص 100 - 101.

(2) نفسه، ص 177.

(3) نفسه، ص 178.

الجسم أو أنها تحيا حالة صراع معه طالبة الخلاص. إنها منذ البداية وإلى النهاية عنده من طبيعة بسيطة مختلفة تماما عن طبيعة البدن. إن القضية كانت عند ديكارت قضية فلسفية ولم يكن لها أي أبعاد دينية، اللهم إلا في علاقة الوجود الإنساني بالوجود الإلهي. فماهية الإنسان هي ذاته المفكرة، وإن كانت الذات الإنسانية تبدأ تفكيرها بشكل شكلي سلبي ينبىء عن النقص، فإن هذا النقص الإنساني هو ما يقود ديكارت فعلا إلى إدراك الوجود الإلهي الكامل والضامن لأي موجودات ناقصة في هذا العالم الممتد أمامنا.

على كل حال فإن ديكارت قد شق طريقا للفلاسفة الغربيين من أتباعه للحديث عن النفس بوصفها هذا الجوهر الروحاني البسيط مثل مالبرانش (1638-1715م) ومثل ليبنتز الذي تحدث عن المونادات الروحية؛ إذ إن كل مونا كما يقول ليبنتز «يؤلف مع جسمه الخاص جوهرًا حيا». وبينما هذا الجوهر (النفس) ثابتا نجد أن «جسم الكائن الحي ليس ثابتا دوما لأن كل الأجسام في تغير مستمر ودائم مثل الأنهار»<sup>(1)</sup>. وكذلك باركلي الذي تميز عن ديكارت بإنكاره التام للجوهر المادي وقال فقط بوجود الجوهر الروحي، وأرجع الصفات الحسية إلى مجرد تأثيرات ذاتية<sup>(2)</sup>.

### (ب) كانط:

والحقيقة أنه في مقابل هذه المذاهب المثالية التي تؤكد على الطبيعة البسيطة والجوهرية للنفس الإنسانية باعتبارها مبدأ الفكر (ديكارت) ومبدأ الحياة (ليبتنز)، وجدت المذاهب المادية التي أكدت على مادية النفس. وكان أبرز أصحاب هذه المذاهب المادية توماس هزبز (1588-1679م) الذي نظر إلى كل ما في العالم نظرة مادية ميكانيكية ولم يعترف بأي بُعد روحاني فيه. أما كانط فقد اهتم بقضية النفس في إطار «نقد العقل الخالص»؛ ومن ثم فقد عني بنقد آراء السابقين وخاصة من الفلاسفة المثاليين القائلين بجوهرية النفس وبطبيعتها البسيطة. لقد اعتبر

(1) نقلا عن: د. محمد عثمان: مدخل إلى فلسفة الدين، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة، 2003م، ص 241.

(2) نفسه، ص 242.

وراجع: باركلي: المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس، ترجمة: د. يحيى هويدي، سبق الإشارة إليه، مقدمة المترجم ص 13.

كانط أن القول بجوهرية النفس من «أغاليط العقل الخالص»؛ حيث ناقش البرهان الذي قدموه عموماً على جوهرية النفس، والذي يمكن صياغته في الصورة القياسية التالية :

ما لا يمكن أن نفكر فيه إلا على أنه موضوع، لا يوجد إلا كموضوع، وهو من ثم جوهر:  
الكائن المفكر لا يمكن أن نفكر فيه إلا كموضوع.

∴ الكائن المفكر لا يوجد إلا كموضوع - أي جوهر<sup>(1)</sup>.

وقد اعتبر كانط هذا القياس فاسد لأنه يرتكب أغلوطة الحد الأوسط المشترك، لقد استخدمت كلمتا موضوع Subject وجوهر Substance بمعنيين مختلفين في المقدمتين الكبرى والصغرى. استخدمت الكلمات في المقدمة الكبرى بالمعنى المنطقي الخالص، وفي المقدمة الصغرى بمعنى يشير إلى الذات المفكرة<sup>(2)</sup>.

كما يعتبر كانط أن هذا القياس فاسد أيضاً من زاوية أنه انتقل من مقدمات تحليلية إلى نتيجة تركيبية. ومن جانب آخر فإن هذه النظرية القائلة بجوهرية النفس تقوم على فكرة ديكارته: «أنا موجود ككائن مفكر». وهذه الفكرة لا تشير إلى شيء محدد أسميه نفس، وإنما إلى مجرد تلقائية الفكر أو الفعل الفكري التلقائي كشرط ضروري لا غنى عنه لعملية المعرفة؛ ومن ثم فإنها بالتالي لا تشير إلى جوهر<sup>(3)</sup>.

وقد انتقد كانط أيضاً فكرة بساطة النفس؛ حيث اعتبر أن المقصود بالبساطة هنا أنه لا يمكن للنفس أن تنقسم إلى جوهرين أو أكثر، وأن الهدف من إسناد هذه الصفة إلى النفس أن يسند إليها الخلود؛ إذ تربط عادة بين التركيب والفناء وبين البساطة والخلود. وقد رفض كانط هذه

(1) Kant: Critique of Pure Reason, Trans. By N. Kemp Smith, Macmillan, London 2nd imp, 1933, Reprinted 1961, B 410- B 411.

نقلاً عن: د. محمود زيدان: كانط وفلسفته النظرية، دار الوفاء لندنيا للطباعة والنشر بالإسكندرية، 2004م، ص 276.

(2) د. محمود زيدان: نفس المرجع السابق، ص 276.

(3) نفسه، ص 278 - 279.

الفكرة للميتافيزيقيين، وكما رفض حججهم حول جوهرية النفس رفض بنفس الطريقة ما ساقوه من حجج على بساطة النفس<sup>(1)</sup>.

وعلى الرغم من أن كانط قد انتقد القائلين بجوهرية النفس وبساطتها، إلا أنه سلم معهم بخلودها. لكن تسليمه بهذا الخلود لم يكن قائما على تلك البراهين التي سرعان ما يقدمونها كأدلة نظرية عقلية على هذا الخلود، وأنه يرى كما في «نقده للعقل النظري» أن هذه البراهين ليست - ولن تكون - براهين صحيحة ومحكمة على خلودها. ومن ثم فالأولى أن نجعل مسألة خلود النفس من المسائل التي يمكن التسليم بها تسليما في إطار ما يسميه كانط في فلسفته عموما «الميتافيزيقا المشروعة»، وهي ميتافيزيقيا العقل العملي؛ حيث تدخل هنا في إطار المجالين الأخلاقي والديني. إن البراهين العقلية المجردة إذن قد تكون براهين ضعيفة وفاسدة؛ لأنها تدخلنا في مجال خارج عن مجال خبرتنا أو خارج حدود قدراتنا البرهانية حسب فلسفة كانط النقدية. ولذلك فالأفضل أن نركن إلى العقل العملي الذي يدلنا على أن وجود القانون الخلقي فينا يحثنا على أننا لا ينبغي أن نسعى دائما إلى ما هو عاجل من متع الحياة ولذاتها، وأنها لا ينبغي أن نسعى إلى تحصيل ما من شأنه أن يحقق لنا شهوة حتى بعد موتنا.

إن هذا القانون الأخلاقي يحثنا ببدء خفي على أن نضحى بكثير من رغباتنا في سبيل أن نكون مواطنين في عالم حر، لدينا عنه فكرة قوية طاغية. ويؤيد هذا النداء الخفي ما نلاحظه من كائنات حية في عالمنا؛ إذ لا شيء أو حركة تحدث عبثا أو لا تؤدي وظيفة، وإنما كل شيء موجه إلى غرض؛ ويهدف إلى هدف وغاية بعيدة. إن عقلنا العملي يحثنا باختصار على قبول فكرة الخلود كفكرة أساسية في حياتنا الخلقية لتحقيق الغاية الأسمى من وجودنا<sup>(2)</sup>.

ولعل سائل يسأل الآن: إذا كان كانط قد سلم بخلود النفس، فلماذا أنكر طبيعتها البسيطة ولماذا أنكر جوهريتها؟! وأعتقد أن كانط لم يسلم بتلك البراهين العقلية الميتافيزيقية التي أبدتها الفلاسفة السابقون عليه؛ لأنها وخاصة عند ديكارت وتلاميذه قد صاغت ثنائية النفس والبدن بشكل صارم ولم يلتفت هؤلاء إلى أن الإنسان بدنا ونفسا معا هما في علاقة وثيقة وتفاعلية.

(1) نفسه، ص 280.

(2) Kant: Critique, B. 424 - 6.

نقلا عن: د. محمود زيدان، نفس المرجع السابق، ص 281 - 282.

إن كانظ يرى أن النفس والبدن ليسا من طبيعتين متنافرتين، وإنما هما في علاقة عليّة، علاقة تفاعل Interaction والتفاعل يعني التأثير المتبادل. إن النفس والبدن عنصران في هذا العالم وثمة علاقة عليّة ضرورية بين ماهية النفس وماهية البدن، وإن كنا لا نستطيع فهمها<sup>(1)</sup> بوضوح تبعاً لما يبدو لنا وليس فيما يتعلق بما هو خارج عن قدراتنا الإدراكية البرهانية بحسب المذهب النقدي لكانظ.

(ج) هيغل:

وإذ ما انتقلنا من الفلسفة النقدية لكانظ بما فيها رؤيته للنفس في علاقتها بالبدن، تلك العلاقة التفاعلية التي لم تتعارض أبداً في رأيه مع الاعتقاد بخلودها خلوداً أخلاقياً ودينياً يريح المؤمن ويجعله أكثر تفاؤلاً بمستقبله، إلى هيغل فسنجد أننا أمام أكبر الفلاسفة وأكثرهم استخداماً لمفهوم الروح Spirit، تلك الكلمة التي يقابلها بالألمانية Geist التي ترتبط؛ من حيث اشتقاقها اللغوي بكلمة الشبح Ghost، إلا أن سلسلة معانيها تناظر بإحكام معاني كلمة الروح التي تعني في الأصل «العاطفة والإثارة»، لكنها طورت معاني «الروح» و«النفس» و«الذهن»، ووجود ما فوق الحس و«الشبح». بذلك يكون لهذه الكلمة عدة معانٍ أبرزها:

(1) الجانب الروحي أو اللامادي في الإنسان في مقابل الجسد.

(2) الروح بمعنى الروح الحارس - الشيطان - العفريت.

(3) الحيوية والهمة والنشاط.

(4) وفي صيغة الجمع الأرواح كما نقول: «الأرواح العليا» استرداد المرء لأرواحه... إلخ.

(5) الذهن أو العقل بمعناه الفردي والعام معاً.

(6) الروح العقلي أو الموقف العقلي، العبقريّة، طباع العصر، روح الشعب، روح المسيحية.

(7) الروح القدس - الشخص الثالث في الثالوث المسيحي المقدس.

(1) انظر: د. محمود زيدان: نفسه، ص 286 - 288.

(8) المعنى الباطن أو روح الكافور مثلا، في مقابل المعنى الحرفي أو الظاهر.

(9) روح الانتقام، التناقض... إلخ.

(10) الروح في الكيمياء، تعني الماهية على نحو ما نقول روح الكافور أو روح الكحول.. وهنا تكون الروح هي «الكحول» ذاته. ويفسر ذلك إلى حد ما يقوله هيجل أحيانا من أن الحقيقة تتضمن «النشوة - أو السكر» وبذلك لا يكون الحق سوى نشوة باخوسية يصبح فيها جميع الأعضاء سكارى<sup>(1)</sup>.

وبالطبع فإن هيجل قد استخدم هذا المصطلح «الروح» بكل تلك المعاني السابقة في مؤلفاته المختلفة، وإن كان قد حاول في كتبه المتأخرة أن ينسق بين هذه المعاني؛ إذ تشير «الروح» بالمعنى العام إلى الروح البشري وما ينتجه في مقابل الطبيعة، أما الروح بالمعنى الضيق فهي الروح الذاتي التي تشمل حياة الفرد السيكولوجية مرتبة من «النفس الطبيعة» إلى «الشيئية» إلى «الإرادة»<sup>(2)</sup>. وهي بالمعنى الضيق أيضا تشمل جوانب عقلية أكثر للنفس من الحدس إلى التفكير إلى الإرادة<sup>(3)</sup>. أما الروح الموضوعي فهي الروح المشترك بين الجماعة الاجتماعية على نحو ما تجسد في عاداتها وتقاليدها وقوانينها، أما الروح المطلق فهي تشمل: الفن والدين والفلسفة. وإذا كنا نتحدث في فلسفة الدين، فإن الروح المطلق هنا هي الله، وهي تندفق من الله بالروح القدس وتلهم الإنسان وتطهره. ويعتقد هيجل في «محاضرات فلسفة الدين» أن هذه الروح محايدة للجماعة المسيحية. وهكذا فهو تصورهما على أنها الوعي الذاتي لله. ولم يعطِ هيجل أي أسبقية للجماعة المسيحية الأصلية؛ إذ لا يتطلب الأمر الحضور الحسي للمسيح من أجل الإيمان به<sup>(4)</sup>.

- (1) ميخائيل أنوود: معجم مصطلحات هيجل، ترجمة: د. إمام عبدالفتاح إمام، نشره المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة (186)، بدون تاريخ، ص 512 - 513.
- (2) انظر: هيجل: موسوعة العلوم الفلسفية - الجزء الثالث - الفقرات 387 - 482. نقلا عن: ميخائيل أنوود: نفس المرجع السابق، ص 513.
- (3) ميخائيل أنوود: نفسه، ص 513.
- (4) نفسه، ص 513 - 515.

ويهمنا هنا التوقف عند «الروح الذاتي» الذي يشمل حياة الفرد السيكولوجية، فهذه هي الفكرة المباشرة للحياة، وفيها «تحقق الفكرة الشاملة بوصفها نفسا في البدن، والنفس هي الكلية المباشرة لتخارج الجسد، وهي بذلك ترتبط بذاتها. ولكن النفس أيضا هي التجزئية حتى أن الجسد لا يعبر عن تمييزات أخرى غير تلك التي تظهر من فكرته الشاملة. وهي أخيرا فردية البدن بوصفها السلبية اللامتناهية... والنفس والجسد يمكن فصلهما، وهذا هو ما يشكل فناء الموجود الحي، غير أنه عندما يموت الموجود الحي يصبح طرفا الفكرة عنصرين مكونين مختلفين<sup>(1)</sup>.

ويشير هيغل في هذا النص إلى أن الحياة الإنسانية أساسها النفس أو الروح الكلية التي يمتزج جزء منها بالجسد، والجسد هو بما يمثل السلب للنفس؛ حيث إنه بلا شك يتأثر بها ويأتمر بأمرها.. فيها حياته وفي فصلها عنه مماته. كما أن هيغل يعترف هنا بأن النفس من طبيعة مختلفة عن الجسم باعتبار أنه يمكن فصلهما.

أما عن طبيعة النفس داخل الذات الحية بحسب تعبير هيغل، فإنها داخل حدودها لها ثلاث صور هي: الحساسية Sensibility، وسهولة التهيج والإثارة Irritability، والإنتاج أو التوالد Reproduction، فالكائن الحي في حالة الحساسية يكون في علاقة مباشرة وبسيطة مع نفسه؛ إذ تكون النفس حاضرة كليا مع البدن؛ بحيث لا يكون ثمة حقيقة لتخارج أي عضو وتباعده عن بقية الأعضاء، أما في حالة التهيج والإثارة فيبدو الكائن الحي منقسما على نفسه وأخيرا فإن الكائن الحي في حالة الإنتاج والتوالد يستعيد نفسه. على الدوام من التمايز الداخلي بين أعضائه وجوارحه. ولا يوجد الفاعل الحي في عملية تجديد نفسه المستمرة هذه إلا داخل حدود نفسه<sup>(2)</sup>.

ويفسر هيغل موت الكائن الحي بأنه «تناقض فهو ضمنا أو بالقوة كلي أو جنس Genus، لكنه مع ذلك لا يوجد وجودا مباشرا إلا بوصفه فردا»<sup>(3)</sup>. بمعنى أن الكائن الحي في ذاته يعد عضوا

(1) هيغل: موسوعة العلوم الفلسفية، ترجمة: د. إمام عبدالفتاح إمام، مكتبة مدبولي بالقاهرة، بدون تاريخ، ص 453.

(2) نفسه، ص 455.

(3) نفسه، ص 457.

في جنس أو نوع، وهو يرتبط لغويا بفكرة التوالد ومواجهته مع عضو آخر من نفس الجنس تجعله لذاته عضوا في الجنس. ولمسار الجنس وجهان: الأول: توالد عضو جديد في الجنس، والثاني: موت الكائن الحي بتفككه وتحلله في الجنس<sup>(1)</sup>. فالروح عند هيجل خالدة لكن ذلك لا يعني أن البشر لا يموتون، فحياتهم مثل حياة الحيوان فيها النشاط والتوتر، وهم يموتون عندما تصبح الحياة عادة أو إدمان<sup>(2)</sup>.

«إن الحياة تسير بالكائن الحي في بدايتها نحو اللامتناهي الزائف أو نحو تقدم إلى ما لا نهاية، غير أن النتيجة الحقيقية لمسار الحياة؛ من حيث فكرتها الشاملة هي أن تتغلب على هذه المباشرة التي لا تزال تكتنفها الفكرة من جميع الاتجاهات في صورة حياة.. إنها تعود إلى ذاتها، إلى حقيقتها وتدخل في الوجود كجنس kind حر قائم بذاته ولا يمثل موت الحيوية الفردية المباشرة إلا «ميلاد» للروح»<sup>(3)</sup>.

إن فكرة الموت كانت من الموضوعات البالغة الأهمية في عصر هيجل، وكذلك فكرة الخلود؛ حيث انتشر الإيمان به انتشارا واسعا خاصة بين الفلاسفة المتدينين من أمثال مندلسون (1729-1786م).. ذلك الفيلسوف اليهودي الذي كان متأثرا شديدا بالتأثر بفلسفة- ابن ميمون- وكتب حيثئذ أشهر أعماله «فيدون» على غرار محاورة فيدون الأفلاطونية ليدافع فيها عن خلود النفس ضد المادية التي كانت سائدة في عصره. وكذلك انتشر بين مفكرين أكثر حيوية من أمثال هرذر الذي أخذ بنظريات الولادة الثانية أو التناسخ والتقمص. أما كانط فهو - كما عرفنا من قبل - فقد اعتبر أن الخلود نظرية لا يمكن تدعيمها نظريا، وإنما هي مسلمة للعقل العملي الخالص ما دامت إرادتنا لا يمكن أن تصبح ملائمة للقانون الخلقى في هذه الحياة، وإنما هي يمكن أن تصبح كذلك عن طريق تقدمها في اتجاه اللامتناهي الذي يتطلب حياة أزلية. وبذات الطريقة ذهب جوته إلى أن العظام من الرجال أمثاله لا يمكن أن يتوقف نشاطهم بالموت؛ إذ لا بد للطبيعة أن تعمل على تواصله بعد الموت<sup>(4)</sup>.

(1) هامش للمترجم د. إمام عبدالفتاح في نفس المرجع ونفس الصفحة.

(2) نفسه.

(3) هيجل: نفس المصدر، إلى الترجمة العربية، السابق الإشارة إليها، ص 457 - 458.

(4) ميخائيل أنوود: نفس المرجع السابق، ص 143.

وفي هذا الجو الفكري راح هيجل وبالذات في الفترة المتأخرة من حياته ينظر إلى الموت ومواجهته على أنه مقوم جوهرى للحياة ذاتها. إنه رفع للحياة؛ فحياة الروح ليست هي الحياة التي تجين أمام الموت وتتحاشى الدمار، وإنما هي الحياة التي تعاني الموت وتدعم نفسها من خلاله. ومن هنا قال في «الموسوعة» - الجزء الثالث «أن قابلية الإنسان للموت تضفي عليه تحررا من الإكراه أو القسر كان يمكن أن يفترق إليه لو لم يكن على هذا النحو»<sup>(1)</sup>.

وينظر هيجل إلى الموت والطقوس المرتبطة به في «ظاهريات الروح» و«محاضرات في فلسفة الدين»، على أنها تضفي كلية ذات مغزى على الحياة الدنيوية لوفاة الفرد<sup>(2)</sup>.

ويعرض هيجل تفسيراً لموت المسيح؛ إذ يعتقد في خلود البشر، وهو يعطي مكاناً في كتابه «محاضرات في فلسفة الدين» لخلود النفس في الديانات غير المسيحية، مؤكداً أن وجهة نظرها عن الله والخلود تتفق مع المسيحية. وهو يقول في ذات الكتاب أن الروح Geist خالدة، وإن كان يضيف أنها ليست ذات ديمومة لا حد لها مثل الجبال فهي أزلية. والحقيقة أنه على الرغم من أن هيجل كما هو واضح يذكر الخلود صراحة ويؤمن به، إلا أن اهتمامه به بوجه عام كان اهتماماً ضئيلاً<sup>(3)</sup>.

وقد قدم شارحه ميخائيل أنوود عدة مبررات للشك في أن الخلود الفردي يتفق مع مذهب هيجل أهمها:

1- أن الخلود الشخصي يفترض سلفاً أن الفرد يتميز بتميز كافياً عن سياقه الاجتماعي؛ بحيث يستطيع البقاء خارج هذا السياق الذي يمكن أن تتصوره ويكون له قيمة ومغزى. ولم يكن هيجل من أنصار المذهب الفردي، فإذا ما انفصل المرء عن أي مجتمع، فإنه بالكاد يكون بشراً عاجزاً عن أن يفكر ويتكلم ويفعل بطريقة بشرية معترف بها. وهكذا فإن بقاء الموجود البشري محروم من أي أثر أو ذكرى للمجتمع البشري، مسألة غير مرغوب فيها، بل إنها أيضاً غير معقولة.

(1) نقلاً عن نفس المرجع السابق، ص 144.

(2) نفسه، ص 145.

(3) نفسه، ص 146.

2- أن النزعة التاريخية عند هيجل تتعارض مع الخلود؛ فنظريته التي تقول إنه لا أحد يستطيع أن يقفز فوق عصره تمنعنا من الحديث بأي تفاصيل عن المستقبل، سواء بطريقة تنبؤية أو بطريقة فرضية، وسوف تستبعد أيضا أي حديث له مغزى عن الحياة بعد الموت. وعموما فإن ما كان يهم هيجل ليس هو بقاء الأفراد، بل البنية المتداخلة للأشخاص، والتي تشكل الروح الموضوعي والروح المطلق التي يقوم الأفراد بالإسهام فيها، ثم يموتون بعد أن لا يكون لديهم ما يقدمونه بعد ذلك<sup>(1)</sup>.



(1) ميخائيل أنوود: نفس المرجع السابق، ص 148 - 149.

## المحتويات

الصفحة	الموضوع
5	الإهداء.....
7	تصدير.....
<b>الفصل الأول: مفهوم الدين وتصنيف الأديان</b>	
17	تمهيد.....
17	أولا : المعنى اللغوي للدين.....
19	ثانيا: المعنى الاصطلاحي للدين.....
25	ثالثا : نشأة الدين وبواعثه.....
34	رابعا: تصنيف الأديان:.....
35	أ - التصنيفات غير العلمية.....
37	ب- التصنيفات العلمية.....
39	خامسا: الأديان الخاصة والأديان العامة في العالم الحديث:.....
40	(1) التصوف الفردي في مقابل المذهبية.....
40	(2) الأديان المعترف بها مقابل الأديان غير المعترف بها.....

الصفحة

الموضوع

- 41 ..... (3) الديانات المدنية العامة مقابل الديانات الدينية الخاصة
- 42 (4) النطاق النسوي الخاص للدين والأخلاق مقابل النطاق الذكوري العام
- 43 ..... سادسا : تعقيب

الفصل الثاني: الدين وفلسفة الدين

- 49 ..... تمهيد
- 49 ..... أولا: العلاقة بين الدين والفلسفة:
- 51 ..... أ- من حيث الموضوع
- 52 ..... ب- من حيث المنهج
- 52 ..... ج- من حيث غاية الدين والفلسفة
- 54 ..... ثانيا: مفهوم فلسفة الدين
- 56 ..... ثالثا: نشأة فلسفة الدين
- 60 ..... رابعا: اكسينوفان وبروديقوس أول فلاسفة الدين
- 63 ..... خامسا : سقراط وأفلاطون وفلسفتهما الدينية
- 66 ..... سادسا : أرسطو وفلسفته الدينية
- 69 ..... سابعا : فلسفة الدين في العصر الهلنستي
- 74 ..... ثامنا : فلسفة الدين في ظل الأديان السماوية

الفصل الثالث: فلسفة الدين في العصر الحديث

- 89 ..... تمهيد

الصفحة	الموضوع
90	أولاً: نشأة فلسفة الدين في العصر الحديث.....
94	ثانياً: فلسفة الدين بين التجريبيين والمثاليين:.....
94	أ- فلسفة الدين عند التجريبيين والتنويريين.....
100	ب- فلسفة الدين عند المثاليين.....
106	ثالثاً: فلسفة الدين عند كانط:.....
107	أ- المنحى النقدي لفلسفة الدين عند كانط.....
110	ب- المنحى الإيجابي لفلسفة الدين عند كانط:.....
111	(1) الأخلاق والحرية أساس الدين.....
114	(2) نقد اليهودية.....
115	(3) نقد المسيحية التقليدية الكنسية.....
116	(4) في مدح ونقد الإسلام.....
118	ج- أسس الدين الحقيقي عند كانط.....
121	رابعاً: فلسفة الدين عند هيجل:.....
123	أ- مفهوم الدين عند هيجل.....
126	ب- علاقة الفلسفة بالدين.....
129	ج- (الله) عند هيجل.....

## الفصل الرابع: الألوهية وأدلة وجود الله

- 139 ..... تمهيد
- 141 ..... أولا: نشأة التوحيد في مصر القديمة
- 145 ..... ثانيا: الألوهية في الفكر الهندي القديم
- 151 ..... ثالثا: الألوهية لدى حضارات الشرق القديم الأخرى
- 152 ..... رابعا: الألوهية في الفكر اليوناني السابق على أفلاطون
- 165 ..... خامسا: أفلاطون وأول براهين عقلية على وجود الله:
- 166 ..... أ - برهان وجود الإله كعلة فاعلة
- 166 ..... ب - البرهان الكوني (الإله كعلة محرّكة)
- 166 ..... ج - برهان الغائية أو النظام
- 167 ..... د - برهان الإجماع
- 167 ..... هـ - برهان نظرية المثل
- 168 ..... سادسا: أرسطو يواصل طريق أفلاطون في البرهنة على وجود الإله
- 169 ..... سابعا: فلاسفة الأديان السماوية والبرهنة على وجود (الله):
- 170 ..... أ - فلاسفة اليهودية
- 172 ..... ب - فلاسفة المسيحية
- 178 ..... ج - فلاسفة الإسلام
- 183 ..... ثامنا: أدلة وجود (الله) عند الفلاسفة المحدثين والمعاصرين

الموضوع	الصفحة
<b>الفصل الخامس: مشكلة الشر في العالم</b>	
تمهيد.....	195
أولاً: أصل الخير والشر في الفكر الشرقي واليوناني القديم.....	195
ثانياً: مشكلة الشر عند فلاسفة الاسكندرية القديمة.....	202
ثالثاً: مشكلة الشر في الأديان السماوية.....	207
رابعاً: مشكلة الشر في الفلسفة الحديثة:.....	211
أ - عند مونتاني.....	211
ب - عند فولتير.....	213
ج - عند كانط.....	215
د - عند هيجل.....	217
<b>الفصل السادس: الوحي والنبوة والمعجزات</b>	
تمهيد.....	227
أولاً: الوحي:.....	227
أ - هل كان ثمة وحي قبل الأديان السماوية!؟.....	227
ب- الوحي في الأديان السماوية (فيلون وابن خلدون).....	230
ج- طرق الوحي عند فيلون.....	232
ثانياً: النبوة:.....	234
أ - معنى النبوة.....	234

الصفحة	الموضوع
235	ب - منكرو النبوة.....
236	ج - نظرية النبوة عند الفارابي.....
238	د - نظرية ابن سينا في النبوة.....
239	هـ - النبوة عند الغزالي.....
240	و - نظرية ابن رشد في النبوة.....
242	ز - النبوة عند ابن ميمون.....
242	ح - النبوة عند سبينوزا.....
245	ثالثا: المعجزات:.....
245	أ - مفهوم المعجزة لغويا واصطلاحا.....
246	ب - دور المعجزة في الأديان بين القبول والرفض:.....
248	(1) المؤيدون للمعجزات (الأشاعرة والغزالي).....
251	(2) المنكرون للمعجزات (المعتزلة وابن رشد وسبينوزا).....

### الفصل السابع: النفس والبعث

261	تمهيد.....
263	أولا: النفس والخلود في مصر القديمة:.....
264	أ - مفهوم النفس - الروح وأصلها.....
265	ب - المصير الأخروي للنفس (التناسخ والخلود).....
267	ثانيا: النفس والخلود في بلاد الشرق القديم الأخرى:.....

الصفحة	الموضوع
267	أ - في الفكر الهندي.....
270	ب - في الفكر الصيني القديم.....
271	ج - في الفكر البابلي القديم.....
272	ثالثا: النفس والخلود لدى اليونان:.....
272	أ - عند الأورفية.....
274	ب - عند الفيثاغورية.....
275	ج - عند سقراط وأفلاطون.....
278	رابعا: النفس والمصير الأخروي في الفلسفات الدينية:.....
278	أ - في اليهودية (فيلون الإسكندري).....
280	ب - في المسيحية (أوغسطين).....
281	ج - في الإسلام (الكندي والرازي).....
284	د - في الإسلام (الفارابي وابن سينا).....
287	هـ - في الإسلام (الغزالي ينتقد الفلاسفة).....
288	خامسا: النفس والخلود في الفكر الغربي الحديث:.....
288	أ - ديكارت.....
290	ب - كانط.....
293	ج - هيغل.....





## مؤلفات الأستاذ الدكتور / مصطفى الانتار

- 1 - نظرية العلم الأرسطية - دراسة في منطق المعرفة العلمية عند أرسطو، 1968م.
- 2 - فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية، 1984م.
- 3 - نظرية المعرفة عند أرسطو، 1985م.
- 4 - فلاسفة أيقظوا العالم، 1988م.
- 5 - نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة - دراسات في الفلسفة المصرية واليونانية، 1992م.
- 6 - نحو رؤية جديدة للتأريخ الفلسفي باللغة العربية، 1995م.
- 7 - مدرسة الإسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقي والفلسفة اليونانية، 1995م.
- 8 - فلسفة التاريخ - معناها ومذاهبها، 1995م.
- 9 - التفكير الفلسفي للصف الثالث الثانوي الأدبي (بالاشتراك)، 1995م.
- 10 - التفكير المنطقي للصف الثالث الثانوي الأدبي (بالاشتراك)، 1995م.
- 11 - مكانة المرأة في فلسفة أفلاطون - قراءة في محاورتي «الجمهورية والقوانين»، 1997م.
- 12 - من التاريخ إلى فلسفة التاريخ - قراءة في الفكر التاريخي عند اليونان، 1997م.
- 13 - المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية، 1997م.
- 14 - مدخل لقراءة الفكر الفلسفي عند اليونان، 1997م.

- 15 - مدخل جديد إلى الفلسفة، 1998م.
- 16 - الخطاب السياسي في مصر القديمة، 1998م.
- 17 - تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي (الجزء الأول) السابقون على السوفسطائيين، 1998م.
- 18 - ضد العولمة، 1999م.
- 19 - في فلسفة الثقافة، 1999م.
- 20 - تطور الفكر السياسي القديم من صولون حتى ابن خلدون، 1999م.
- 21 - تاريخ الفلسفة القديمة من منظور شرقي (الجزء الثاني)، السوفسطائيون - سقراط - أفلاطون، 2000م.
- 22 - بين قرنين - معاً إلى الألفية السابعة، 2000م.
- 23 - رواد التجديد في الفلسفة المصرية المعاصرة في القرن العشرين، 2002م.
- 24 - أرسطو طاليس - حياته وفلسفته، 2002م.
- 25 - أعلام التراث الفلسفي المصري (1) ذو النون المصري - رائد التصوف الإسلامي، 2002م.
- 26 - أعلام التراث الفلسفي المصري (2) علي بن رضوان وفلسفته النقدية، 2003م.
- 27 - أعلام التراث الفلسفي المصري (3) زكي نجيب محمود والحوار الأخير، 2003م.
- 28 - ما بعد العولمة - قراءة لمستقبل التفاعل الحضاري، 2003م.
- 29 - حقوق الإنسان المعاصر بين الخطاب النظري والواقع العملي، 2004م.
- 30 - الفكر الفلسفي في مصر القديمة، 2004م.
- 31 - ثقافة التقدم وتحديث مصر، 2004م.
- 32 - الفلسفة التطبيقية - الفلسفة لخدمة قضايانا القومية في ظل التحديات المعاصرة (تحرير)، 2005م.
- 33 - فلسفة أرسطو والمدارس المتأخرة، 2005م.
- 34 - التفكير العلمي - الأسس والمهارات (بالاشتراك)، 2005م.

- 35 - في فلسفة الحضارة - جدل الأنا والآخر - نحو بناء حضارة إنسانية واحدة، 2006م.
- 36 - الحرية والديمقراطية والمواطنة - قراءة في فلسفة أرسطو السياسية، 2008م.
- 37 - في فلسفة التعليم - نحو إصلاح الفكر التربوي العربي للقرن الحادي والعشرين، 2008م.
- 38 - العلاج بالفلسفة - بحوث ومقالات في الفلسفة التطبيقية وفلسفة الفعل، 2010م.
- 39 - الإنسان والحكمة والسعادة في الفلسفة اليونانية، 2010م.
- 40 - تاريخ العلم عند العرب، 2011م.
- 41 - أعلام الفلسفة - حياتهم ومذاهبهم، 2011م.
- 42 - مدخل إلى الفلسفة السياسية والاجتماعية، 2011م.
- 43 - مدخل إلى الفلسفة الشرقية القديمة، 2011م.
- 44 - فلسفة التاريخ: معناها ونشأتها وأهم مذاهبها، 2011م.
- 54 - التفكير الفلسفي: المادي - المهارات وتطبيقاتها.

\* \* \*



هناك مقولة أثرية للفيلسوف الإنجليزي «فرنسيس بيكون» حينها وجد من اتهموا الفلسفة بأنها دعوة إلى الإلحاد، قال: «إن القليل من الفلسفة قد يؤدي إلى ذلك، بينما الكثير منها يعمق الإيمان».

إن الإيمان الديني إذا لم يستند على قناعة عقلية هو إيمان هش لا يثبت أمام أي صورة من صور التشكيك، أما الإيمان القلبي المستند على اليقين العقلي إنما هو الإيمان الحقيقي. وفلسفة الدين هي ذلك النوع من الفلسفة الذي يضيء فيه الفلاسفة أمامنا كل ما يتعلق بتلك القضية.. قضية الألوهية أو بالقضايا الأخرى المرتبطة بها، إنهم من يوضحون لنا معنى الدين ومغزاه.. إنهم من يثرون لنا طريق الإيمان العقلي بتلك الأدلة العديدة التي يقدمونها على وجود الله.. إنهم من وصلوا إلى الإدراك الحقيقي لطبيعة الله التي تسمو على كل الطبائع، وتعلو فوق كل ما هو إنساني أو طبيعي أو حسي.. إنهم من أدركوا برقي تأملاتهم أن معرفة الله هي المعرفة الحقة.

ويكفي أن تعلم هنا أن «أرسطو» هو من اعتبر أن الموضوع الرئيسي للفلسفة هو «إدراك الوجود الإلهي»، وهو من اعتبر أن البحث في الطبيعة ومعرفة علل الظواهر الطبيعية إنما تكمن قيمته في أنه ما يجعلنا نتساءل عن علة هذه العلل الطبيعية، وحيث سندرک أنه «الإله»، فهو العلة الأولى للوجود وللعالم رغم أنه الكائن الأسمى الموجود خارج هذا العالم.. رغم أنه محرکه الأول الذي لا يتحرك!

