تطور الأديان

قصة البحث عن الإله

د. محمد عثمان الخشت

مكتبة الشروق الدولية

الطبعة الأولى
١٤٣١هـ - فبراير ٢٠١٠م

٧أ شارع فريد سميكة - مصر الجديدة - أمام نادى الشمس
تليفون وفاكس: ٢٢٤١٥٨١٦-٢٢٤٠٤٨٦٨

٠١٠١٦٣٣٧١٨-٢٦٤٣٢٤٨٨

E-mail:shoroukintl@hotmail.com>

shoroukintl@yahoo.com>

تطور الأديان

قصة البحث عن الإله

د. محمد عثمان الخشت

مكتبة الشروق الدولية

الفهـرس

الموضوع	الصفحة
مقدمة	٧
الفصل الأول: مفهوم الأديان وميادين دراستها	١١
تحليل فلسفي للمفهوم اللغوي للدين ـ المفهوم الاصطلاحي للدين ـ الفرق بين الدين والملة ـ نقد المفهوم الاجتماعي للدين ـ نقد مفهوم التحليل النفسي للدين ـ موازنة المفاهيم الفلسفية للدين ـ المفهوم الأشمل للدين ـ ما الفلسفة؟ ـ مفهوم فلسفة الدين ـ دراسة الدين بين العلوم الإنسانية والاجتماعية ـ علم مقارنة الأديان ـ علاقة فلسفة الدين بعلم أصول الدين أو اللاهوت.	
الفصل الثاني: علاقة الأديان بالفلسفة	٤١
الـعصر اليوناني ـ العصر الهيلينستي ـ الحضارة الإسلامية في عصرها الذهبي ـ العصر الوسيط الأوروبي ـ عصر الحداثة.	
الفصل الثالث: هل يمكن أن تحل الميتافيزيقا محل الدين	١٠١
الميتافيزيقا في مواجهة الدين ـ الجذور والتطور ـ التصورات والعقائد الميتافيزيقية ـ الكتابات الأساسية في الميتافيزيقا ـ نقد.	
الفصل الرابع: منبع الأديان وتطورها	١٢٣
تطور الأديان: ارتقاء العقل أم ارتقاء التاريخ؟ التحليل النفسي ـ التفسير الطبيعي ـ التفسير الحيوي ـ التفسير الـ «ماقبل الحيوي» ـ التفسير الاجتماعي ـ التفسير المثالي المطلق ـ نظريات التوحيد الأول ـ التاريخ المقدس للأديان.	

الموضـوع	الصفحة

الفصل الخامس: الأديان الطبيعية ١٥٧

الديانة الطوطمية والإحيائية ـ الديانة الفيدية ـ الديانة البراهمانية ـ الديانة الهندوسية ـ الديانة البوذية ـ الديانة اللامية ـ الجينية والسيخية والمهاريشية ـ دين السماء الصيني ـ ديانة الطاو (العقل أو الطريق) ـ ديانة الشنتو ـ الديانة الزرادشتية والمجوسية.

الفصل السادس: الديانات التشبيهية ٢٠٥

الديانة اليونانية ـ الديانة الرومانية ـ الديانات المصرية القديمة.

الفصل السابع: الأديان المتعالية ٢١٧

الديانة اليهودية ـ الديانة المسيحية ـ الدين الإسلامي.

المؤلف في سطور ٢٦٢

مقدمة

هذه الدراسة محاولة لتقديم مقارنة شاملة بين الأديان والفلسفات والعلوم الاجتماعية، اعتدنا من قبل كان التركيز إما على مقارنة الأديان وحدها، أو مقارنة الفلسفات وحدها، أو دراسة الدين من منظور فلسفي في الفرع الفلسفي الشهير «فلسفة الدين»، أو دراسة الدين من منظور علم اجتماعي أو إنساني واحد مثل علم النفس الديني أو علم الاجتماع الديني أو غيرها من العلوم. أما هذه الدراسة فتسعى إلى تقديم رؤية أكثر شمولًا لهذه المجالات، فتضمها في حقل واحد ربما يتيح الفرصة لرؤية أوسع للنظر إلى العقائد الإنسانية من أكثر من زاوية، خاصة مع عدم إغفال هذه الدراسة لمنجزات علم الاجتماع الديني، وعلم النفس الديني، والأنثروبولوجيا الدينية.

وإذا كان علم مقارنة الأديان قد استمر لمدة طويلة مرتبطًا بالدفاع عن عقائد معينة؛ حيث كان جزءًا من اللاهوت أو علم أصول الدين أو علم الكلام، ثم تحول إلى علم وصفي في العصور الحديثة، فإن هذه الدراسة تأمل في توسيع أفق علم مقارنة الأديان ليتحول من مجرد علم وصفي إلى علم نقدي فلسفي، يجمع بين الوصف العلمي والتحليل الفلسفي والنقد العقلي الملتزم بمعايير المنطق، خاصة معايير الاتساق الذاتي في البناء الداخلي للدين أو معايير الاتساق مع الواقع الخارجي. وسوف نوظف تلك المعايير لا في شكلها الكلاسيكي، وإنما في أشكالها الأكثر تطورًا في العصور الحديثة. فضلًا عن مقارنة ما تقوله الأديان عن العالم وما تقدمه منجزات العلوم الطبيعية من قوانين تم ثبوتها بطرق وصفية، ومن ثم يخرج منها كل ما لا يزال في طور النظرية أو التجريب.

ونظرًا لأن مجال المقارنة مع العلوم الطبيعية واسع جدًّا، مما تضيق عنه صفحات هذا الكتاب، فسوف نفصل فيه القول في كتاب منفصل إن شاء الله تعالى.

لكن ربما يسأل القارئ: وما أهمية هذا في عصر تسود فيه المعرفة العلمية الوضعية؟

لأنه رغم التقدم العلمي الكبير الذي حققته الإنسانية؛ لا يزال الدين أمرًا مشوقًا وجذابًا لكل العقول، سواء كانت هذه العقول تؤمن به أو تكفر. وبالرغم من كل الهجمات الضاربة التي تعرضت لها الأديان، فإنها تمكنت من الاستمرار في الحياة، والخروج من الأزمات والاختبارات الكبرى أكثر صلابة وأعز سندًا؛ حتى أن كل اختبار يتعرض له الدين، يغدو عاملًا فعالًا في تطهير الدين لنفسه من العوالق والبدع والأحمال التاريخية، بدلًا من أن يهدمه أو يحصره في زاوية ضيقة.

وربما يرجع ذلك ـ من بين ما يرجع ـ إلى أن الدين يقدم الإجابة عن هموم الإنسان الأزلية:

الإنسان .. من أين؟ .. وإلى أين؟

العالم .. ما حقيقته؟ .. وإلى أين يسير؟

الوجود .. لِمَ كان؟ .. ولِـمَ لَـمْ يكن بالأحرى عدمًا؟

الله .. هل هو كائن؟ .. وماذا يريد منا؟

ونظرًا لأن الدين هو المجال المعرفي الوحيد ـ حتى الآن ـ القادر على تقديم إجابات شاملة عن تلك المسائل، فإنه لمن المغالطة الظن بأن الكهنة اخترعوا الأديان لكي يخدعوا الشعوب؛ فالدين غير المحمل بالتفسيرات والتوظيفات المشبوهة لا يمكن اعتباره أفيونًا للشعوب؛ لأن الدين ما هو إلا حركة سير الروح الإنساني نحو الروح اللامتناهي؛ بمعنى أنه مسار الفكر الذي لا يكتفي بأن يفكر في المادة والحس؛ بل يقفز إلى عالم المجرد. وإذا قال الملحد: «إنه لا ينبغي أن يكون هناك مثل هذا الانتقال؛ ومن ثم لا ضرورة للدين»، فكأن لسان حاله يقول: «إنه لا ينبغي أن يكون هناك تفكير»؛ حيث إن التفكير هو انتقال من المحسوس إلى المجرد. والواقع أن الحيوان لا يقوم بمثل هذا الانتقال؛ فهو لا يرتفع مطلقًا عن مستوى المحسوس المادي؛ ولهذا فإنه بغير دين. أما الإنسان فبحكم تكوينه الأنطولوجي، يسعى لتمزيق سلسلة المحسوسات المتناهية، والارتفاع فوقها نحو اللامتناهي الذي بدونه لن يكتسب الوجود معنًى يمكن أن يعيش الإنسان من أجله. ويتجلى هذا اللامتناهي في الدين بوصفه الله.

ومن هذه الزاوية، يمكن تحديد الدين بأنه ما يشعر الإنسان في وعيه بعدمية المحدود وتبعيته وقصوره وعدم اكتفائه بذاته؛ فيبحث عن العلة الكافية للوجود والمكتفية بذاتها.

وهنا يضع نفسه أمام المطلق اللامحدود. وبناءً على هذا، وفي عبارة قصيرة، يظل الدين مكتسبًا أهميته من كونه يمثل المجال المعرفي القادر على إرضاء النزوع الروحي في الإنساني عندما لا يكتفي بالمتناهي ويسعى نحو اللامتناهي.

ويسعى هذا الكتاب إلى تعريف القارئ العربي بعلم مقارنة الأديان وفلسفة الدين باعتبارهما مجالين معرفة متميزين، وعلاقتهما بالعلوم الأخرى، وتعريفه بالديانات العالمية على أساس من رؤية تحليلية نقدية مقارنة.

كما يحاول توظيف المناهج العلمية والفلسفية الحديثة في دراسة الأديان. وقد استفاد بشكل واضح من جهود مناهج النقد التاريخي، ومناهج نقد النص، والنقد الشكلي. كما فحص واستفاد في الوقت نفسه من جهود المدرسة التحليلية، واللاهوتيين الأحرار، والعقلانيين، ونتائج علم الاجتماع الديني وعلم النفس الديني...إلخ؛ ولذا جاء منهجه في البحث مركبًا من عدة مناهج جمع بينها في توليفة علمية متوافقة، ومن هنا نجده تارة وصفيًّا، وتارة تحليليًّا، وتارة مقارنًا نقديًّا، حسب السياق الذي يبحث فيه والموضوع الذي يتناوله.

ويبقى في النهاية ضرورة الإشارة إلى أن هذا الكتاب هو خلاصة مجموعة الأبحاث والدراسات التي قمت بها خلال العشرين سنة الأخيرة، وإذا كان أغلب هذه الأبحاث مكتوبًا بلغة أكاديمية متخصصة، فقد حرصت على تقديمها للقراء في هذا الكتاب بلغة أكثر بساطة وأشد وضوحًا دون التفريط في مستوى العمق.

والله من وراء القصد.. وإليه المنتهى..

د. محمد عثمان الخُشت

الأستاذ بكلية الآداب - جامعة القاهرة

الفصل الأول

مفهوم الأديان وميادين دراستها

- تحليل فلسفي للمفهوم اللغوي للدين
- المفهوم الاصطلاحي للدين
- الفرق بين الدين والملة
- نقد المفهوم الاجتماعي للدين
- نقد مفهوم التحليل النفسي للدين
- موازنة المفاهيم الفلسفية للدين
- المفهوم الأشمل للدين

- ما الفلسفة؟
- مفهوم فلسفة الدين
- دراسة الدين بين العلوم الإنسانية والاجتماعية
- علم مقارنة الأديان
- علاقة فلسفة الدين بعلم أصول الدين أو اللاهوت

يفحص علم مقارنة الأديان جميعَ المعتقدات التي قدمتها المنظومات الدينية، بصرف النظر عن منشئها سواء كان سماويًّا أو وضعيًّا، ومن ثم يكشف علم مقارنة الأديان عن أوجه الشبه وأوجه الخلاف في تصوراتها حول العالم والإنسان والألوهية والمنشأ والمصير... إلخ.

بينما تدرس العلوم الإنسانية والاجتماعية الدين على أنه ظاهرة، ومن شأن طبيعة العلوم أن تفحص الظاهرة من زاويتها الخاصة، وتدرس الدين دراسة جزئية، في حين أن فلسفة الدين تفحص الدين فحصًا كليًّا، ومن ثم فهي تستوعب في جوفها كل العلوم الجزئية المعنية بدراسة الدين دراسة علمية، ثم تجمع بينها لتؤلف نظرة كلية إليه، وهذه هي طبيعة الفلسفة بشكل عام. ونلمس هذه النظرة الكلية عندما نشرع في تحديد «ما الدين؟»؛ فإحدى مهام فلسفة الدين هي تحديد جوهر وماهية الدين من حيث هو دين، أي تعريف الدين تعريفًا ينطبق على كل الأديان، وفي الوقت نفسه يميز الدين عن غيره من الظواهر الإنسانية والاجتماعية، مثل الفن أو العلم أو الأيديولوجيا أو الفلسفة. وتستعين فلسفة الدين على ذلك بعلوم متنوعة، لا لكي تنحاز إلى علم دون آخر، ولا لكي تستبدل نظرة جزئية بنظرة جزئية أخرى، وإنما لكي تستخلص منها جميعا المعنى الكلي للدين، والجوهر المشترك الذي يسري في كل الأديان، سواء كانت صحيحة أم باطلة.

ومن هنا، فإننا سنقدم فيما يلي تعريفات العلوم المختلفة للدين ـ مثل :علم اللغة، وعلم الاجتماع، وعلم النفس، فضلًا عن تعريفات الفلاسفة. مع تحليل لكلٍّ منها، بهدف الوصول إلى تعريف كلي للدين من وجهة نظر فلسفة الدين ومقارنة الأديان. مع التوكيد على أن هذه الدراسة هي للدين من حيث هو دين، وأننا عندما نستخدم مصطلح الدين فإننا نستخدم المفرد بمعنى الجمع، ومن ثم فنحن نقصد الأديان بوجهٍ عام، لا دينًا بعينه، إلا إذا أشرنا إلى ذلك في حالات التخصيص.

تحليل فلسفي للمفهوم اللغوي للدين

عرف الرازي الدين لغويًّا، فقال: «الدِّينُ بالكسر: العادة والشأن. ودَانَهُ يدينه دِينًا، بالكسر: أذله واستعبده، فَدَانَ. وفي الحديث: «**الكيِّس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت**». و الدِّينُ أيضًا: الجزاء والمكافأة، يقال: دَانَ يدينه دِينًا أي جازاه، يقال: «كما تُدِينُ تُدَانُ»، أي كما تُجازِي تُجازَى بفعلك وبحسب ما عملت. وقوله تعالى: ﴿أَءِنَّا لَمَدِينُونَ﴾[الصافات:٥٣] أي لمجزيون محاسبون. ومنه: الدَّيَّانُ في صفة الله تعالى. والمَدِينُ العبد، والمَدِينةُ الأمة؛ كأنهما أذلهما العمل، و دَانَهُ ملكه؛ وقيل: منه سمي المصر مَدِينةً. والدِّينُ أيضًا الطاعة؛ تقول: دَانَ له يدين دِينًا، أي أطاعه. ومنه الدِّينُ، والجمع: الأَدْيَانُ. ويقال: دَانَ بكذا دِيَانَةً، فهو دَيِّن، و تَدَيَّنَ به، فهو مُتَدَيِّنٌ، و دَيَّنَهُ تَدْيِينًا: وكله إلى دينه»[1].

وإذا حللنا فلسفيًّا هذا التعريف اللغوي للدين، فيمكن تسجيل الملاحظات التالية:

١- الدين في اللغة هو العادة. وربما اُعتُبر الدين عادة؛ لأن الناس لا تعيش غالبًا بدون دين سواء كان سماويًّا أو وضعيًّا؛ فالدين عادة إنسانية.

٢- كذلك يكشف التعريف اللغوي للدين عن أنه «شأن»، وقريب من هذا أن الدين هو «الحال»؛ قال ابن سلام: «والدين: الحال. قال لي أعرابي: لو رأيتني على دين غير هذه، أي حال غير هذه»[2].

والدين: «شأن» و«حال»، ربما لأن الدين شأن إنساني محض، وحالة إنسانية بحتة، فالدين نظام اجتماعي، الحيوان بلا دين؛ لأنه ليس لديه هذا النظام، كما أنه لا يرتفع ـ فيما يشير هيجل ـ عن مستوى الإحساس، إلى مستوى التفكير، ولا يصعد إلى مستوى المطلق عن طريق الفكر.

وفي المنظور الإسلامي ليس معنى أن الحيوان بلا دين أنه بلا إيمان، فالقرآن يقول: ﴿تُسَبِّحُ لَهُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ ٱلسَّبْعُ وَٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ وَإِن مِّن شَىْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ ۗ إِنَّهُۥ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا ﴿٤٤﴾﴾[الإسراء:٤٤]، وفى رأى آخر التسبيح هو تسبيح طاعة ولا يشترط أن يكون ذلك إيمانًا. كما أن الدين شأن إنساني؛ لأن الأنبياء بشر، لكن الدين موجه أيضًا ـ حسب القرآن ـ إلى الجن (انظر: سورة الجن).

---

(١) ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث، تحقيق طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي، (القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، بدون تاريخ) ج ٢ / ص ١٤٨.
(٢) الرازي، مختار الصحاح، ص ٩١.

٣- تشتق كلمة الدين في بعض الأحيان من فعل متعدٍّ بنفسه: «دان يدينه دينًا، بالكسر»، أي «أذله واستعبده»، والمراد: أخضعه، وحكمه، وملك أمره، وقهره. وينطوي الدين بهذا المعنى على نوع من إخضاع أتباعه لنظام وقواعد، والتحكم في سلوكهم، وامتلاك أمور حياتهم بتدبيرها وتصريفها. ولذا، نجد أن من «أسماء الله تعالى الدَّيَّان، قيل: هو القهَّار، وقيل: هو الحاكم والقاضي. وهو فعَّالٌ من دانَ الناسَ، أي قَهَرَهم على الطاعةِ، يقال: دِنْتُهم فدانوا، أي قَهَرتُهم فأطاعُوا. ومنه شِعْر الأعشى الحِرْمازي يُخاطبُ النبيَّ ﷺ: يا سَيِّدَ الناسِ ودَيَّانَ العَرَبِ». ومنه الحديث: «**كان عليٌّ دَيَّان هذه الأمةِ**»...[٣].

٤- تؤخذ كلمة الدين كذلك من فعل متعدٍّ باللام: «دان له»، أي خضع له وأطاعه؛ ولذا فإن اللغويين يذكرون من معاني الدين: «الطاعة»، كما هو في التعريف المذكور أعلاه الذي يقول فيه الرازي: «الدِّينُ أيضًا: الطاعة، تقول: دَانَ له يدين دِينًا، أي أطاعه»[٤].

ومنه قول النبي ﷺ لعمه أبي طالب: «**أريدُ من قُرَيْشٍ كلمةً تَدينُ لهم بها العربُ**»، أي تُطِيعُهم وتَخْضَع لهم[٥].

ولذلك فإن الجرجاني اعتبر أن الشريعة تسمى دينًا لأنها تطاع، يقول: «الشريعة من حيث إنها تطاع تسمى دينًا»[٦].

٥-من الدلالات اللغوية لكلمة الدين: الجزاء، من ذلك قولهم: «كما تدين تدان»[٧].

٦- من معاني الدين: الحساب، يقول ابن سلام: «الدين أيضًا الحساب، قال الله تبارك وتعالى في الشهور: ﴿مِنْهَآ أَرْبَعَةٌ حُرُمٌۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ﴾ [التوبة:٣٦]، ولهذا قيل ليوم القيامة: يوم الدين، إنما هو يوم الحساب»[٨].

فيطلق على يوم القيامة يوم الدين؛ لأنه يوم حساب الناس على أعمالهم، هكذا قال المفسرون.

---

(٣) ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث، ج ٢ / ص ١٤٨.
(٤) الجرجاني، التعريفات، تحقيق إبراهيم الإبياري، (بيروت، دار الكتاب العربي الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ)، ص١٤١.
(٥) ابن سلام، غريب الحديث، ج ٣ / ص ١٣٦.
(٦) المرجع السابق، الموضع نفسه.
(٧) ابن سلام، غريب الحديث، ج ٣ / ص ١٣٦.
(٨) المرجع السابق، الموضع نفسه.

لكن لا مانع ـ من وجهة نظري ـ من أن يكون يوم القيامة سُمي بيوم الدين؛ لأنه اليوم الذي تخضع فيه الإنسانية خضوعا مطلقًا لله تعالى تأسيسًا على الفعل «دان له»، ولأن الله يخضعها إخضاعا قهريًّا تأسيسًا على الفعل «دانه يدينه»، وهو يوم الدين كذلك لأنه اليوم الذي يظهر فيه الدين الحق ظهورًا مطلقًا. فوصف يوم القيامة بأنه يوم الدين يتضمن المعاني المختلفة لكلمة الدين وليس معنًى واحدًا.

٧-كلمة الدين مشتقة أيضًا من فعل متعدٍّ بالباء هو: «دان بكذا» أي: آمن به واعتقده.

وفي الإنجليزية والفرنسية والألمانية، نجد أن اشتقاق كلمة «الدين ـ Religion» ـ كما يقول لالاند ـ موضع جدل. فيستخرج معظم القدماء (لاكتانس، أوغسطين، سرفيوس) «الدين ـ Religio» من «religare»، ويرون فيه فكرة الربط: سواء الربط الواجب تجاه بعض الممارسات، أو الربط الجامع بين الناس، أو بين البشر والآلهة.

من جهة ثانية يشتق شيشرون الكلمة من «relire» بمعنى تحديد الرؤية بدقة.

ويرى ج. لاشلييه أن كلمة «Religio»، تبدو بنحوٍ عامٍّ، أنها تعني في اللاتينية: الإحساس المصحوب بخوف وتأنيب ضمير، بواجبٍ ما تجاه الآلهة. ولم يكن لدى القدماء سوى كلمة «Religions» ديانات. وعند لوكريس، تعني كلمة «Religio» المفردة دينًا ما، الدين بوجه عام[٩].

المفهوم الاصطلاحي للدين

عرَّف أهل الاصطلاح ـ من أصحاب المعاجم وكتب التعريفات العربية ـ الدينَ بتعريفات متنوعة، تركز في مجملها على أن الدين رسالة من الله تعالى إلى البشرية بواسطة الرسل، يدعوهم فيها إلى الإيمان بوحدانيته، ومعرفة قدرته وهيمنته على الوجود وعظمته اللامتناهية، وتنبههم إلى العلامات الدالة على وجوده في الظواهر الكونية، وتدعوهم إلى ما فيه خيرهم في الدنيا والآخرة. وقد توزعت هذه المعاني السابقة للدين ـ بين التعريفات المعجمية الثلاثة التالية ـ عند المسلمين:

---

(٩) لالاند، معجم لالاند الفلسفي التقني، مترجم إلى العربية تحت عنوان: «موسوعة لالاند الفلسفية»، ترجمة د.خليل أحمد خليل، تعهده وأشرف عليه حصرًا: أحمد عويدات (بيروت ـ باريس، دار عويدات، الطبعة الأولى ١٩٩٦ ج٣) ص١٢٠٣-١٢٠٤.

١- الدين وضع إلهي يدعو أصحاب العقول إلى قبول ما هو عند الرسول.

٢- وضع إلهي سائق لذوي العقول، باختيارهم المحمود، إلى الخير بالذات.

٣- دين الله المرضي الذي لا لبس فيه ولا حجاب عليه ولا عوج له، هو إطلاعه تعالى عبدَه على قيوميته الظاهرة بكل بادٍ وفي كل بادٍ وعلى كل بادٍ وأظهر من كل بادٍ وعظمته الخفية التي لا يشير إليها اسم ولا يحوزها رسم وهي مداد كل مداد[١٠].

الفرق بين الدين والملة

عرفنا فيما سبق التعريف اللغوي للدين، ولكن في كثير من الأحيان نجد من يطلقون على الدين مصطلح الملة، فما الملة؟ وما الفرق بينها وبين الدين؟.

الملة: هي مجموعة من العقائد والأفكار النظرية والسلوكيات العملية التي يقود بها نبيٌّ من الأنبياء مجموعةً من الناس ويوحدهم في جماعة واحدة، مثل ملة إبراهيم عليه السلام.

ومن هنا، تكاد المِلّة ترادف الدينَ، فهو يحمل المعنى نفسه غالبًا؛ ولذا قال الرازي: «المِلَّةُ: الدِّين والشريعة»[١١].

لكنهما يختلفان حسب السياق وطريقة الاستعمال ووجهة النظر التي ننظر منها إلى كلٍّ منهما، **وتتمثل هذه الفروق فيما يأتي:**

١- تضاف الملة إلى النبي، ولا تكاد توجد مضافة إلى الله، ولا إلى آحاد الأمة. فالدين ينسب إلى الله تعالى، والملة تنسب إلى الرسول، والمذهب ينسب إلى المجتهد.

٢- لا تستعمل «الملة» إلا في جملة الشرائع دون آحادها، أي تطلق على الشريعة ككل، لا على الجزئيات.

٣- الشريعة من حيث إنها تطاع تسمى دينًا، ومن حيث إنها تجمع تسمى ملة، ومن حيث إنها يرجع إليها تسمى مذهبًا[١٢].

---

(١٠) المناوي، التوقيف على مهمات التعاريف، تحقيق د. محمد رضوان الداية (بيروت، دمشق، دار الفكر المعاصر، الطبعة الأولى،١٤١٠م) ص ٣٤٤.
(١١) الرازي، مختار الصحاح، ص ٢٦٤ .
(١٢) انظر: (المناوي، التوقيف على مهمات التعاريف، ص ٦٧٤). و(الجرجاني، التعريفات، ص١٤١).

نقد المفهوم الاجتماعي للدين

يعرف دوركايم «الدينَ» فيقول: «إن أي دين هو منظومة متماسكة من المعتقدات والممارسات المتعلقة بأمور مقدسة، أي منفصلة، محرمة، وهي معتقدات وممارسات تجمع في إيلاف أخلاقي واحد، يدعى جامعا، كل الذين ينتمون إليه»(١٣).

وأصبح هذا التعريف الذي قدمه دوركايم للدين هو الأكثر شيوعًا في علم الاجتماع الديني؛ حيث ظهر في قاموس أكسفورد لعلم الاجتماع، لكن مع بعض التفصيل؛ إذ تم تعريف الدين على أنه: مجموعة من المعتقدات والرموز والممارسات (كالشعائر مثلًا) التي تنهض على فكرة المقدس، والتي توحد بين المؤمنين بهذه المعتقدات في مجتمع ديني اجتماعي. وتقابل كلمة «المقدس» كلمة «العلماني أو الدنيوي»؛ لأن الأولى تتضمن مشاعر الخشية والرهبة والإجلال. ويعرف علماء الاجتماع الدين بالإشارة إلى المقدس، وليس على أساس الإيمان بإله أو آلهة؛ لأن ذلك يجعل المقارنة ممكنة من الناحية الاجتماعية. فهناك بعض المذاهب من العقيدة البوذية مثلًا لا تتضمن الإيمان بإله. كذلك يوضع الدين في مقابلة مع السحر؛ لأن الثاني يُنظر إليه باعتباره ممارسة فردية وغائية (تستهدف تحقيق أغراض معينة)(١٤).

ونلاحظ من خلال هذين التعريفين ـ تعريف دوركايم وتعريف قاموس أكسفورد ـ أن علم الاجتماع ينظر إلى الدين على أنه ظاهرة اجتماعية تتصف بأنها:

١- منظومة أو نسق مترابط من العقائد، والرموز، والممارسات، التي تتميز بكونها مقدسة.

٢- وهي في موضع متميز ومنفصل عن سائر الأشياء؛ لأنها موضع خشية ورهبة، ومن المحرم المساس بها بشكل غير لائق.

٣- تقوم هذه المنظومة الدينية بالجمع بين أتباعها في جماعة واحدة لها قيم أخلاقية مشتركة.

٤- تقابل فكرة «المقدس» فكرة «العلماني أو الدنيوي»، فهي في موضع تقديس يسبب للمؤمنين بها الخوف منها والرهبة. بينما الأمور الدنيوية أو العلمانية لا تنشئ مثل هذه المشاعر.

---

(١٣) دوركايم، الصور الأولية للحياة الدينية، ص ٦٥ . عن: لالاند، معجم لالاند الفلسفي التقني، ج٣/ ص ١٢٠٦.

(١٤) جوردون مارشال، موسوعة علم الاجتماع، ترجمة د. محمد الجوهري وآخرين (مصر، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٠، الطبعة الأولى)، ٢٠٠٠م ج٢/ ص٧٥١.

٥- يركز علماء الاجتماع في فهمهم للدين على مفهوم «المقدس»، لا على مفهوم «الألوهية»؛ لأن الألوهية ليست أمرًا مشتركًا بين كل الأديان، فهناك بعض الفِرَق من الديانة البوذية لا تؤمن بالألوهية. والتركيز على «المقدس» باعتباره سمة مشتركة بين الأديان يفتح المجال لعلماء الاجتماع كي يقارنوا بين المجتمعات الدينية. لكن من وجهة نظرنا أن البوذية عندما كانت لا تؤمن بإله، فإنها لم تكن دينًا، وكذلك إذا كانت بعض فرقها لا تزال غير مؤمنة بإله فإنها تخرج من دائرة الدين، وإن كانت لا تزال في دائرة الفلسفة أو المذاهب الفكرية؛ فتصور الألوهية محوري في الدين.

٦- لا يوحد علماء الاجتماع بين الدين والسحر؛ لأن الدين ممارسة جماعية، بينما السحر ممارسة فردية وغائية (تستهدف تحقيق أغراض معينة).

وهنا يمكن التحفظ على السبب المذكور للتفرقة بين الاثنين؛ لأن ليس السحر وحده الذي يستهدف أغراضًا معينة؛ فالدين كذلك يستهدف أغراضًا دنيوية فردية بجوار استهدافه لأغراض أُخروية. وكثير من الأديان تقوم في جوهرها ـ من هذه الزاوية ـ على الرؤية السحرية للعالم، مثل الهندوسية، ومن هنا فإن السحر قد يتقاطع مع بعض الأديان.

لكن ما من شك أن بعض الأديان غير متقاطعة مع دائرة السحر على مستوى الرؤية والممارسة، مثل الإسلام، وفي هذه الحالة فإن الفروق الـحقيقية بين الدين والسحر ـ من وجهة نظرنا ـ تكمن في الجوانب الآتية:

١- تقوم الممارسة الدينية على علاقة بين المتناهي واللامتناهي، أي على العلاقة بين الإنسان والله، بينما السحر يقوم على العلاقة بين المتناهي ومتناهٍ آخر، وإن كان ذا قدرة أكبر، أي على العلاقة بين الساحر والجن أو الأرواح.

٢- يعتمد السحر على التأثير في الأشياء عن طريق كائنات شيطانية أو أرواح، أما الممارسات الدينية فتهدف ـ من بين ما تهدف ـ إلى التواصل مع الإله عن طريق الروح.

٣- إذا ما هدفَ الإنسانُ ـ في الدين ـ إلى تحقيق مطالب دنيوية؛ فإنه يتوجه في الصلاة إلى الله توجهًا نحو إرادة مطلقة يمكنها أن تحقق مطلب الإنسان أو لا تحققه. بينما الإنسان ـ في الممارسة السحرية ـ يريد أن يحقق رغباته الذاتية بواسطة الأرواح أو الشياطين التي هي تحت سيطرته، ثم يجبرها على فعل ما يريده.

٤- يهدف الدين إلى التأثير في الإنسان، بينما يهدف السحر إلى التأثير في الطرف الآخر: الجن أو الأرواح. ولذا، فقد خالف «كَنْت» الصواب عندما ذهب إلى اعتبار الصلاة نوعا من السحر؛ لأنها تهدف إلى التأثير على الله، والموجودات الإنسانية ـ فيما يرى كَنْت ـ تلجأ في الصلاة إلى التفكير فى الأشياء عن طريق الروح وليس بوسائل طبيعية(١٥). ومن وجهة نظري ربما يفهم بعض المتدينين الصلاة على هذا النحو الخاطئ، لكن في الحقيقة: الصلاة مقصود بها التأثير في الإنسان، وليس في الله. فتهدف الصلاة ـ من بين ما تهدف إليه ـ إلى إعادة التوازن الروحي الذاتي، وإعادة ضبط الضمير، والتأكيد على الطابع المتناهي للحياة الدنيا عبر ربط الإنسان بالعالم الأرحب، عالم المطلق والأبدية.

نقد مفهوم التحليل النفسي للدين

توجد تعريفات مختلفة للدين في علم النفس، وتختلف هذه التعريفات تبعا للمدرسة النفسية التي تدرس الدين من زاوية نفسية، وتبعا للموقف الديني الذي يتبناه صاحب التعريف؛ فمنهم من يؤمن بالدين، ويمارس طقوسه وشعائره أو لا يمارسها، ومنهم من يعتبره عرضًا من أعراض الصراعات النفسية التي لم يتم علاجها. ومنهم من ينظرون إلى الدين نظرة مباينة للفريقين السابقين.

ومن أشهر التعريفات النفسية للدين تعريف فرويد الذي حدد الأفكار الدينية على أنها «معتقدات، توكيدات تتعلق بوقائع العالم الخارجي (أو الداخلي) وعلاقاته، وهذه المعتقدات تعلمنا أشياء لم نكتشفها بأنفسنا، وتتطلب من جانبنا فعل إيمان»(١٦).

ففي هذا التحديد يعين فرويد «الدينَ» بأنه مجموعة من الأفكار التي يؤمن بها الإنسان، وتتعلق هذه الأفكار بالعالم، سواء العالم الخارجي (أي كل ما هو خارج الإنسان) أو العالم الداخلي (أي كل ما يقبع في نفس الإنسان وشعوره ولا شعوره). كما تقدم هذه الأفكار رؤية عن العلاقات التي تحكم العالمين سواء داخل كل عالم أو في تفاعله مع العالم الآخر. وتعد هذه الأفكار معتقدات تعلم الإنسان تفسيرات وتقدم له وقائع لم يكتشفها هو بنفسه، ومن ثم فهي تستلزم أن نؤمن بها.

---

(15) Kant, Religion Within the Limits of Reason Alone , tr., T. M. Greene and H. H. Hudson. Chicago, The Open Court Publishing Company (Ger. 1793). pp.182-3.

(١٦) فـرويد، مستقبل وهم، ترجمة: جورج طرابيشي (بيروت، دار الطليعة، الطبعة الرابعة، ١٩٩٨م) ص٣٤.

ولعل من الواضح أن هذا التحديد مجرد تحديد لمجال الأفكار الدينية لكي يميزه عن غيرها من الأفكار الأخرى العلمية والفنية...إلخ. ولا يشتمل على أي نوع من التقويم الإيجابي أو السلبي، كما أنه لا يشتمل على بيان أصل الدين ومستقبله وفق نظرية التحليل النفسي الفرويدي. وهذا ما سوف نرجئه بعض الوقت، وندخره لحديث لآخر عن طبيعة الدين في التحليل النفس.

ومن التعريفات التي قدمها علماء النفس تعريف إريك فروم في كتابه «التحليل النفسي والدين»؛ حيث يعرف الدين بأنه:

«أي مذهب للفكر والعمل تشترك فيه جماعة ما، ويعطي للفرد إطارًا للتوجيه وموضوعا للعبادة»(١٧).

ويفهم إريك الدين على هذا النحو؛ لأنه قد وجدت ـ وما زالت ـ أديان كثيرة خارج التوحيد، ومع ذلك فإننا نربط تصور الدين بمذهب يدور حول الإله والقوى الفائقة على الطبيعة، كما نميل إلى اعتبار الديانة التوحيدية إطارًا لفهم جميع الأديان الأخرى وتقويمها. وهكذا يصبح من المشكوك فيه أن نطلق بدقة اسم «الأديان» على أديان لا إله فيها كالبوذية والطاوية والكونفوشيوسية، وثمة مذاهب دنيوية مثل «مذهب التسلط المعاصر ـ Authoritarianism» لا نطلق عليها اسم الأديان، وإن كانت تستحق هذا الاسم من الناحية النفسية. والأمر ببساطة هو أننا لا نملك كلمة نشير بها إلى الدين بوصفه ظاهرة إنسانية عامة بحيث لا يتسلل تداعٍ ما بنمط معين من الدين، فيُلَون تصورنا. ونظرًا لافتقارنا لمثل هذه الكلمة، فإن إريك فروم يستخدم كلمة دين بالمعنى المذكور في التعريف أعلاه.

ويؤكد إريك فروم على أنه لا توجد حضارة في الماضي، ويبدو أنه لا يمكن أن توجد حضارة في المستقبل دون أن يكون لها دين بهذا المعنى الواسع الذي يذهب إليه تعريفه. ومهما يكن من أمر، يرى فروم أننا لسنا بحاجة الى الوقوف عند هذه العبارة الوصفية وحدها، ذلك أن دراسة الإنسان تسمح لنا بإدراك أن الحاجة إلى مذهب مشترك للتوجيه وإلى موضوع للعبادة ـ تضرب بجذورها عميقًا في أحوال الوجود الإنساني. وقد حاول فروم فى كتابه «الإنسان لنفسه»، تحليل طبيعة هذه الحاجة(١٨).

---

(١٧) إريك فروم، التحليل النفسي والدين، ترجمة فؤاد كامل، القاهرة، مكتبة غريب، ١٩٧٧م، ص٢٥.
(١٨) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

ولعل من المفيد في هذا الإطار معرفة رؤية الطب العقلي للدين، وعلى سبيل المثال فإن كيزي Casey يحدد الدين بقوله: «بما أن الدين ناتج تلقائي في أغلب الأحيان، فإنه ربما يُعد نمطًا من لغة مشتركة في الطبيعة الإنسانية؛ تعالج وتعبر عن الصراعات الإنسانية وحلولها كلما أمكن ذلك»(١٩).

ومشكلة تلك المفاهيم التي يقدمها التحليل النفسي أو الطب العقلي أنها تستمد استنتاجاتها من الحالات الشاذة، ومن ثم لا تصلح للتعميم، عدا محاولة إريك فروم التي تجاوزت الأفق النفسي في تعريف الدين.

موازنة المفاهيم الفلسفية للدين

يتعدد التعريف الفلسفي للدين بتنوع الفلاسفة؛ إذ لا يوجد اتفاق بين الفلاسفة على تحديد ماهية الدين، فكلٌّ منهم ينظر إليه من وجهة نظر خاصة، وهذه هي طبيعة الفلسفة، فالفلسفة ليست كيانًا واحدًا مثل العلم الرياضي أو الطبيعي، وإنما تتنوع بتنوع الفلاسفة، وفيما يلي بعض أهم التعريفات التي قدمها الفلاسفة للدين:

يعرف جابر بن حيان الدين، فيقول: «إن حد الدين هو الأفعال المأمور بإتيانها للصلاح فيما بعد الموت»(٢٠).

ومن الواضح في هذا التعريف أن جابرًا يركز على الجانب الأخلاقي السلوكي في الدين، وهو ما سوف نجده بعد قليل في تعريف الفيلسوف الألماني كَنْت.

أما إخوان الصفا، فيعرفون الدين بأنه: «شيئان اثنان: أحدهما هو الأصل وملاك الأمر وهو الاعتقاد في الضمير والسر، والآخر هو الفرع المبني عليه القول والعمل في الجهر والإعلان»(٢١). ومن ثم فالدين هو اعتقاد وقول وعمل.

---

(19) R. P. Casey, The Psychoanalytic Study of Religion, Journal of Abnormal and Social Psychology, October 1938. p. 439.

(٢٠) جابر بن حيان، مختار رسائل، تحقيق ب. كراوس (القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٩٣٥م) ص١٠٨.

(٢١) إخوان الصفا، الرسائل، تحقيق خير الدين الزركلي، (القاهرة، المطبعة العربية، ١٩٢٨م) ج ٣ ـ ص ٤٢٢.

وإذا ذهبنا إلى الفلسفة الغربية؛ نجد أن كَنْت يعرف الدين تعريفًا أخلاقيًّا فيقول: «الدين هو معرفة الواجبات duties كلها باعتبارها أوامر إلهية divine commands»[٢٢]. فالواجبات الأخلاقية إذا تم الالتزام بها بدافع أنها صادرة عن أوامر إلهية فإنها تصير التزامًا دينيًّا، ومن ثم يكون جوهر الدين هو الالتزام الأخلاقي بناءً على أمر إلهي. وينسجم هذا التعريف مع فلسفة كَنْت ذات الطبيعة الأخلاقية والتي تنظر إلى الأخلاق باعتبارها المقصد الأسمى ليس للدين فقط وإنما للفلسفة أيضًا.

أما هيجل، فيرى أن «الدين هو الروح واعيًا جوهره...، هو ارتفاع الروح من المتناهي إلى اللامتناهي»[٢٣]. وهكذا، فإن مفهوم الدين عند هيجل يتحدد ـ باختصار ـ على أنه سمو وحركة المتناهي نحو اللامتناهي، علاقة الإنسان بالمطلق. ولقد أودعت الإنسانية ـ فيما يعتقد هيجل ـ أفكارها التي كونتها عن هذا الموضوع في الأديان، بالإضافة إلى آرائها عن موقف الروح الإنساني من الألوهية والخلود[٢٤].

ومن هنا، فإن الدين بشكل عام هو علاقة للوعي الذاتي بالله أو بالروح المطلق الذي يحقق ذاته في ذلك الوعي الذي من أجله بالذات يكون وجوده، يقول هيجل:

«لا يكون الله هو الله إلا بمقدار ما يعي ذاته بذاته، وفضلًا عن هذا فإن معرفته بذاته هي وعيه بها بواسطة الإنسان، ومعرفة الإنسان بالله تتحقق في معرفته بنفسه في الله»[٢٥].

فعند هيجل: المطلق لا يعي ذاته إلا عبر الإنسان، ومن ثم فإن الدين هو معرفة الروح الإلهي لنفسه عن طريق الروح المتناهي. ويتعين الله في الدين بوصفه ما بعد المتناهي[٢٦]، وفي الدين يرتفع الإنسان من المحدود إلى اللامحدود[٢٧]، ويذهب إلى ما بعد الفردي ويرتقي إلى الكلي.

---

(22) Kant, Religion within the Limits of Reason Alone, p. 142.

(23) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion , Lectures of 1827. Ed. P.C. Hodgson, tr. by R.F. Brown, P.C. Hodgson, and J.M. Stewart with the assistance of H.S. Havis. University of California Press, 1988. p.405.

(24) Ibid. ,p.57.

(25) Hegel, Enzyklopadie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830), ed. F. Nicolin and 0. Poggeler. Hamburg: Felix Meiner, 1969.para.,564.

(26) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion ,p.162.

(27) Ibid.

فالدين هو ما يشعره الإنسان في وعيه بعدمية المحدود وتبعيته، فيبحث عن العلة ولا يسترجع صفاءه إلا بأن يضع نفسه أمام اللامحدودية.

ويقدم لالاند ثلاثة تعريفات في معجمه الفلسفي:

أولًا: مؤسسة اجتماعية متميزة بوجود إيلافٍ من الأفراد المتحدين بواسطة رابطة من الروابط الآتية:

١- أداء بعض العبادات المنتظمة وباعتماد بعض الصيغ.

٢- الاعتقاد في قيمة مطلقة، لا يمكن وضع شيء آخر في كفة ميزانها، وهو اعتقاد تهدف الجماعة إلى حفظه.

٣- إرجاع الفرد إلى قوة روحية أرفع من الإنسان. وهذه يُنظر إليها باعتبارها إما قوة منتشرة، وإما كثيرة، وإما وحيدة، هي الله.

ثانيًا: نسق فردي لمشاعر واعتقادات وأفعال مألوفة، موضوعها الله. فالدين هو تحديد المطالبة بوجهة نظر الشعور والإيمان، إلى جانب وجهة نظر العلم.

ثالثًا: الاحترام الضميري لقاعدة، لعادة، لشعور. «دين كلام الشرف». إن هذا المعنى، الذي قد يكون الأكثر قدمًا، كان في الماضي أكثر تداولًا مما هو عليه اليوم(٢٨).

وربما يكون تعريف لالاند هو الأكثر شمولًا من التعريفات الغربية السابقة عليه؛ لأنه نظر إلى الدين من أغلب الزوايا، حيث أشار إلى ما في الدين من جوانب اجتماعية ونفسية وأخلاقية، كما أبرز الجانبين الاعتقادي والطقوسي في الدين.

المفهوم الأشمل للدين

المفهوم الذي نميل إليه بعد كل تلك التحليلات السابقة، والذي يميز الدين عن غيره من المجالات الأخرى، فضلًا عن شموله لخريطة الأديان العالمية، هو: أن الدين حركة الشعور ونزوعه نحو المطلق، وتجلي هذا النزوع في منظومة متكاملة من المعتقدات حول الوجود بجانبيه المرئي واللامرئي، باعتباره راجعا إلى قوة غيبية واحدة أو متكثرة، باطنة أو متعالية، وأن هذا الوجود لا

---

(٢٨) لالاند، معجم لالاند الفلسفي التقني، ج٣/ ص١٢٠٤ وما بعدها.

يقف فقط عند ما هو ظاهر، بل تكمن حقيقته فيما هو أبعد من هذا الظاهر، وأن الحياة الدنيا مجرد مرحلة في الوجود الإنساني، سواء كانت مرحلة اختبارية أو تطهرية، والنجاح فيها يتوقف على توافق السلوك الإنساني مع مجموعة التعاليم الأخلاقية والقوانين التشريعية بوصفها مطلبًا إلهيًّا، وعلى مدى الالتزام بالطقوس والشعائر المقدسة، والاحترام للبنية التنظيمية التي تحكم علاقات مجتمع المؤمنين.

ما الفلسفة؟

لا يمكن تمييز الدين عن مجال منافس له في كثير من الأحيان، وهو الفلسفة، إلا بإلقاء الضوء على طبيعة الفلسفة، خاصة أن الفلسفة ربما تتقاطع مع الدين عند بعض الفلاسفة، فهيجل مثلًا يرى أن الدين والفلسفة لهما موضوع واحد، لكنهما يختلفان في المنهج. الأمر الذي يستلزم، بعد معرفتنا بمفهوم الدين، أن نحدد مفهوم الفلسفة.

فما الفلسفة إذن؟

الفلسفة Philosophy هي محاولة العقل الإنساني لتكوين علم كلي بالوجود على كل مستوياته: الألوهية، الإنسان، الكون. من أجل تكوين رؤية شاملة للقوانين العامة التي تحكم الوجود، وبنيته، ومقاصده.

ومن هنا، فالفلسفة ما هي إلا حركة سير الإنسان نحو محاولة معرفة الحقيقة. إنها مسار الفكر الذى لا يكتفي بأن يفكر فى المادة والحس؛ بل يقفز إلى عالم المجرد؛ لكي يكتسب الوجود معنًى يمكن أن يعيش الإنسان من أجله.

وتلك المحاولات قد تصيب وقد تخطئ، وقد تصل إلى جزء من الحقيقة وتغفل عن أجزاء أخرى. وقد تلتقي تلك المحاولات مع الدين، وقد تبتعد جزئيًّا أو كليًّا. وربما يختلف منهج الدين عن منهج الفلسفة في بعض الحالات، لكنهما يتفقان معًا في الموضوع، وربما في الغاية لا سيما في الفلسفات ذات الطابع الديني، كما قد يصلان إلى نتائج متشابهة أحيانًا، ونتائج متباينة أحيانًا أخرى. وكل هذا يتوقف على الطبيعة الخاصة لكل فلسفة من الفلسفات، كما يتوقف على طبيعة الدين نفسه عند كل طائفة من الطوائف.

والفلسفة ـ لفظًا ـ معناها: أم حب الحكمة، وهي تعريب لكلمة إغريقية «فيلو صوفيا» يقال إن أول من استخدمها كمصطلح هو فيثاغورس. وكانت الفلسفة تضم كل العلوم حتى مطلع العصور الحديثة، يتأكد هذا المعنى من خلال النص الديكارتي في مقدمة كتابه «مبادئ الفلسفة» الذي يوضح فيه العلاقة بين العلوم في سياق حديثه عن الإنسان الذي يتطلع إلى الهداية والوصول إلى الحقيقة، فيقول: إنه يجب عليه «أن يبدأ في جد بالإقبال على الفلسفة الحقة، التي جزؤُها الأول هو **الميتافيزيقا** التي تحتوي على مبادئ المعرفة، ومن بينها تفسير أهم صفات الله، ولا مادية النفوس وجميع المعاني الواضحة البسيطة المودعة فينا. والثاني هو **الفيزيقا**، ويبحث فيها على العموم، بعد أن يكون المرء قد وجد المبادئ الحقة للأشياء المادية، عن ماهية الكون كله، وعلى الخصوص عن طبيعة هذه الأرض وطبيعة الأجسام التي توجد حولها، مثل الهواء والماء والنار والمغناطيس والمعادن الأخرى. وبعد ذلك يحتاج أيضًا إلى أن يفحص على الخصوص عن طبيعة النبات وطبيعة الحيوان وخصوصًا طبيعة الإنسان لكي يستطيع المرء بعد ذلك أن يجد العلوم الأخرى التي فيها منفعة له. فالفلسفة بأسرها أشبه بشجرة جذورها الميتافيزيقا، وجذعها الفيزيقا، والفروع التي تخرج من هذا الجذع هي كل العلوم الأخرى التي تنتهي إلى ثلاثة علوم رئيسية هي الطب والميكانيكا والأخلاق»[٢٩].

فقد جرى العرف السائد في تاريخ الفلسفة على جعل الطبيعيات سابقة على الميتافيزيقا، اتباعًا للترتيب الذي قام به أندرونيقوس الروديسي Andronicus of Rhodes لكتب أرسطو حوالي عام ٦٠ق.م. لكن عندما أراد ديكارت أن يؤسس العلم الكلي القائم على وحدة المعرفة، عكس الوضع؛ إذ جعل الميتافيزيقا هي الأصل ونقطة المبتدأ لسائر العلوم؛ ومن ثم وضع الميتافيزيقا قبل الطبيعيات؛ لأنها عنده بمثابة المقدمة التي تجعل قيام العلوم ـ ومنها الطبيعيات ـ ممكنة [٣٠]. ويعني هذا ـ فيما يعني ـ أن ديكارت رفض الاعتراف بالاستقلال التام للعلم الطبيعي، وأن الميتافيزيقا تلعب دورًا أساسيًّا في تكوين الطبيعيات.

وعندما تطور العلم وازدادت المعارف ازديادًا كبيرًا وتفرعت المسائل العلمية ودخلت في مناطق جديدة، ونضجت العلوم، أخذت في الاستقلال عن الفلسفة، مثلما يستقل الأبناء عن أمهم.

---

(٢٩) ديكارت، مبادئ الفلسفة، ص٤٢ - ٤٣ .

(٣٠) قارن بينه وبين د . فؤاد زكريا، آفاق الفلسفة (القاهرة، مكتبة مصر، ١٩٩١) ص ١٢٩ .

ومع ذلك، ظلت الفلسفة متميزة ومحتفظة بطابعها الكلي الشمولي؛ إذ ظلت الحاجة إلى تكوين نظرية للوجود ورؤية كلية ونظرة شاملة للكون وقوانينه العامة، كما استمرت الحاجة إلى معايير الحكم من أجل التمييز بين الصواب والخطأ والوصول إلى منهج محكم للتفكير العام في الموضوعات والمجالات المتنوعة والمشكلات النوعية للفلسفة، مثل فلسفة الدين، وفلسفة السياسة، وفلسفة الفن، ونظرية المعرفة، وفلسفة القيم... إلخ. وبعد أن فقدت الفلسفة دورها كأمٍّ للعلوم، أصبحت تأخذ دورًا جديدًا، ومن ثم أصبحت «علم العلوم»، أي فلسفة للعلوم بمعناها الشامل وليس فقط العلوم الطبيعية والرياضية، كما أنها صارت معنية بضبط مناهج العلوم، مثل الاستنباط والاستقراء.

وهناك من الفلاسفة من ينقدون الفلسفة، مثل الوضعية المنطقية، لكنهم بنقدهم هذا للفلسفة التقليدية يقدمون فلسفة جديدة قائمة على التحليل اللغوي المنطقي! وكأن هذا دليل على أن من ينقد الفلسفة لا بد أن يتفلسف!.

وعلى مدار التاريخ كانت الفلسفة موضع خلاف، مع أن الفلسفة ليست شيئًا واحدًا، بل هي فلسفات متنوعة ومتباينة ومتضاربة، ومن ثم فما يصدق في الحكم على بعضها لا يصدق على البعض الآخر. وعلى سبيل المثال: الفلسفة ليست بالضرورة ضد الدين، فهي تيارات واسعة وتركيبات متشعبة ومتنوعة تضم المؤمن وغير المؤمن؛ لأن العقل الفلسفي بطبيعته نسبي فيما ينتهي إليه من نتائج. وعلى سبيل المثال: اعتقد لوك Locke (١٦٣٢- ١٧٠٤) أن المبادئ الإلهية والأخلاقية قابلة لإقامة البرهان العقلي عليها، أما هيوم Hume (١٧١١-١٧٧٦) فأنكر ذلك، أي رفض أنها قابلة للبرهنة[٣١]. فلا شك أن بعض الفلاسفة ضد الدين، لكن لا شك أن كثيرًا منهم يؤمنون بالدين، ويضعون الله ـ تعالى ـ في قلب منظومتهم الفلسفية، ويؤمنون بالوحي ويسعون للتوفيق بين العقل والنقل بطرق مختلفة. بينما انحرف بعضهم بالعقل في موقفه من الدين مثل أبي بكر الرازي.

وما كان رَفْضُ ابن تيمية للفلسفة إلا رفضًا للإلهيات في الفلسفة اليونانية، أما الطبيعيات فقد امتدحها: «لهم في الطبيعيات كلام غالبه جيد، وهو كلام كثير واسع، ولهم عقول عرفوا بها ذلك، وهم قد يقصدون الحق لا يظهر عليهم العناد، لكنهم جهال بالعلم الإلهي إلى الغاية، ليس

---

(31) S.Blackburn, The Oxford Dictionary of Philosophy, Oxford University Press, 1996. p.98.

عندهم منه إلا قليل كثير الخطأ»[٣٢]. وهو شخصيًّا قدم فلسفة إيمانية يتفق فيها صريح المعقول مع صحيح المنقول، ويرتفع فيها تعارض العقل والنقل، بالارتكاز على القرآن الكريم، فابن تيمية بدأ قرآنيًّا وانتهى قرآنيًّا. وهذا سر تماسك تصوراته للألوهية. والإسلام لا يرفض الاستدلال العقلي الفلسفي بكل أنواعه ومستوياته، إنه فقط يرفض العقل غير المنضبط بقواعد البرهان، ويدعو في المقابل إلى التعقل المبني على برهنة محكمة كمرحلة من مراحل التفكير من أجل الوصول إلى الحقيقة (تحول إبراهيم عليه السلام من الشرك إلى الإيمان نموذج حي لهذا) . ولهذا يخاطب القرآن الكريم ذوي الألباب أو أهل العقول، ويدعو الجميع للتفكر في الأنفس والآفاق.

فما الفلسفة إلا إعمال العقل في فهم النفس والكون والمجتمع. وتصبح الفلسفة في بعض الأحيان ليس مجرد فهم للعالم، بل سعيًا متواصلًا نحو تغييره إلى الأفضل، وهنا تتحول من النظر إلى العمل. وتتحول من علم للتفسير إلى علم لتغيير النفس والمجتمع والقوانين والاقتصاد والسياسة؛ طلبًا لعالم أكثر عدالة وحرية ومساواة.

مفهوم فلسفة الدين

هي التفسير العقلاني لتكوين وبنية الدين عبر الفحص الحر للأديان، والكشف عن طبيعة الدين من حيث هو دين، أي عن الدين بشكل عام من حيث هو منظومة متماسكة من المعتقدات والممارسات المتعلقة بأمور مقدسة، ومن حيث هو نمط للتفكير في قضايا الوجود، وامتحان العقائد والتصورات الدينية للألوهية والكون والإنسان، وتحديد طبيعة العلاقة بين كل مستوى من مستويات الوجود، والبحث في الطبيعة الكلية للقيم والنظم والممارسات الدينية، ونمط تطور الفكر الديني في التاريخ، وتحديد العلاقة بين التفكير الديني وأنماط التفكير الأخرى؛ بغرض الوصول لتفسير كلي للدين، يكشف عن منابعه في العقل والنفس والطبيعة، وأسسه التي يقوم عليها، وطبيعة تصوره للعلاقة بين المتناهي واللامتناهي، والمنطق الذي يحكم نشأته وتطوره واضمحلاله.

وتستعين فلسفة الدين على تحقيق ذلك بمنجزات العلوم الإنسانية والاجتماعية، مثل: علم النفس الديني، وتاريخ الأديان، ومقارنة الأديان، وعلم الاجتماع الديني، والأنثربولوجيا الدينية.

---

(٣٢) ابن تيمية، الرد على المنطقيين (بيروت، دار المعرفة، بدون تاريخ) ص ١٤٣.

لكنها لا تقبل نتائج هذه العلوم قبولًا مطلقًا؛ بل تختبرها وتمحصها للتمييز بين اليقيني والمحتمل من نتائجها. وفي كثير من الأحيان تستعين بنتائج العلوم الطبيعية التي دخلت إلى حيز الثبوت لا التي لا تزال في طور الفروض والنظريات، مثل: علم الأحياء، والجيولوجيا، والفيزياء، والفلك...إلخ، تستعين بها في تقويم العقائد الدينية عن طبيعة الإنسان والعالم.

وتنتهج فلسفة الدين المنهج العقلاني النقدي في دراسة الدين، أو هكذا ينبغي أن تكون. وهناك من الفلاسفة من يفضلون مناهج أخرى، مثل: المنهج التجريبي، أو المنهج الوضعي المنطقي، أو المنهج التحليلي، أو المنهج البراجماتي، أو المنهج القَبْلي، أو المنهج الفينومينولوجي، أو المنهج البنيوي، أو المنهج التفكيكي، أو غير ذلك من المناهج الفلسفية.

ولقد أصبحت «فلسفة الدين» حقلًا معرفيًّا مستقلًّا، ومبحثًا فلسفيًّا منفصلًا، له حدوده ومناهجه وموضوعاته، منذ نهاية القرن الثامن عشر، أي منذ ما يزيد عن قرنين من الزمان.

ومع ذلك، فإن الإسهامات العربية فيها لا تزال شحيحة، وفي كثير من الأحيان تخلط بينها وبين علم الكلام أو اللاهوت، أو بينها وبين الميتافيزيقا، أو بينها وبين مقارنة الأديان وتاريخها، وفي بعض الأحيان تخلط بينها وبين الفلسفة اليهودية أو المسيحية أو الإسلامية أو الفلسفات الدينية بشكل عام.

وفي الواقع، أن فلسفة الدين مبحث مستقل عن كل تلك المجالًات، وقد بدأ كمبحث فلسفي نسقي ومنظم، مع كَنْت في كتابه «الدين في حدود العقل وحده». لكن ـ ولا شك ـ كان لهذا المبحث إرهاصات قبل ذلك؛ حيث كان للفلاسفة السابقين غالبًا نظرات وتحليلات فلسفية لبعض الموضوعات الدينية، لكنها لا ترقي لتشكل وتكوِّن فلسفة للدين متكاملة العناصر والأركان ومحكمة المنهج، تعتمد على العقل وحده ومبرأة عن الانحياز أو الدفاع اللاهوتي أو العقائدي.

والأمر هنا شبيه بنشأة علم المنطق مع أرسطو، فهو ليس مخترعا له من عدم؛ حيث كانت هناك إسهامات منطقية سابقة عليه، سواء في الشرق أو الغرب، لكنها كانت إسهامات متناثرة ومختلطة بمبحث نظرية المعرفة وغيرها من المباحث الفلسفية. وجاء أرسطو فجعل المنطق مبحثًا فلسفيًّا مستقلًّا، ومجالًا معرفيًّا محكم المنهج ومحققًا لشروط العلم. وهو بالضبط ما فعله كَنْت مع فلسفة الدين، لا سيما وأنه فحص الحقائق الدينية فحصًا عقلانيًّا حرًّا، وحلل نقديًّا الدين من حيث هو دين، وتجنب طرق اللاهوت وأغراضه.

ورغم أن كثيرًا من الفلاسفة لهم مواقف محددة من الدين، سواء عند اليونان أو في الفلسفة الإسلامية أو الفلسفة المسيحية واليهودية في العصور الوسطى، فإن هذه المواقف لا ترقى لكي تشكل بحثًا منظمًا ونسقيًّا في فلسفة الدين وفق المعنى الذي ذكرناه لفلسفة الدين. وإنما كانت هذه المواقف متناثرة، ولا تخرج عن كونها لاهوتًا في بعض الأحيان، أو نقدًا لجانب معين من الدين في أحيان أخرى.

ولذا، فليس بصواب ما ذهب إليه ميخائيل أنوود من أن تاريخ فلسفة الدين يستهلها «ج. ل. فون موزهيم» (١٦٩٤-١٧٥٥م) اللاهوتي الألماني بكتابه «المبادئ التاريخية الكنسية للعهد الجديد» (عام ١٧٣٧م) الذي يشير إليه هيجل في «وضعية الديانة المسيحية». وطوَّره أم تلميذه «هردر»، والمستشرق الألماني «ج. ف. كلوكر»، و «ف. ل. جراف ستولبرج» الذي كتب «تاريخ ديانة يسوع/ المسيح» (عام ١٨٠٦-١٨١٨م). ويعتقد أنوود أن «شلايرماخر» أعطى دفعة قوية لدراسة الدين عندما قال فى كتابه «أحاديث عن الدين إلى محتقريه من المثقفين» (١٧٩٩م): «إننا لا بد أن نقلع عن الرغبة العابثة الباطلة التي تقول: إنه لا بد أن تكون هناك ديانة واحدة فحسب»، «وأن ننظر نظرة غير متحيزة بقدر الإمكان إلى جميع تلك الديانات التي تطورت بالفعل»[٣٣].

فهذا الرأي الذي طرحه أنوود غير دقيق؛ لأن ما أشار إليه لا يعدو أن يكون كتابات لاهوتية، وليست في فلسفة الدين بالمعنى الدقيق.

ومن جهة أخرى، لا يعد ديفيد هيوم مؤسسًا لفلسفة الدين؛ لأن أعماله وإن كانت تتناول بعض جوانب فلسفة الدين، فإنها لا ترقى لكي تشكل عملًا نسقيًّا متكاملًا في فلسفة الدين.

ولم يظهر البحث الفلسفي المنظم والنسقي في الدين من حيث هو دين، كميدان معرفي مستقل عن سائر فروع الفلسفة، إلا ـ كما ذكرنا أعلاه ـ على يد الفيلسوف الألماني كَنْت في كتابه «الدين في حدود العقل وحده» (١٧٩٣م)؛ الذي قدم فيه تفسيرًا عقلانيًّا نقديًّا للدين بشكل كلي، من منظور العقل النظري والعقل العملي، وأخضع فيه المعتقدات الدينية والعلاقة بين الإنسان والله كما يقدمها الدين للبحث الفلسفي المستفيض، محكمًا المعايير العقلية وحدها.

---

(٣٣) ميخائيل أنوود، معجم مصطلحات هيجل، ترجمة د.إمام عبد الفتاح (مصر، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٠م). ص ٣٢٨-٣٢٩.

أما مصطلح «فلسفة الدين»، فلم يظهر إلا في بداية القرن التاسع عشر؛ حيث بدأ شيوعه واستخدامه للدلالة على مجال فلسفي مستقل ومنفصل، ويرجع الفضل في هذا ـ إلى حد كبير ـ إلى الفيلسوف الألماني هيجل في كتابه «محاضرات في فلسفة الدين» (المنشور سنة ١٨٣٢ وما بعدها)، لكن هيجل ألقاه كمحاضرات على طلابه قبل ذلك سنة ١٨٢١م، وسنة ١٨٢٤م، وسنة ١٨٢٧م، وسنة ١٨٣١م وهي سنة وفاته.

ثم تناول شيلنج الفيلسوف الألماني فلسفة الدين في كتابه «محاضرات في الوحي والأساطير» (سنة ١٨٤٣م). وكتب جون ستيوارت مل (المولود ١٨٠٦ـ والمتوفى ١٨٧٣م) «ثلاث مقالات في الدين» ونشر بعد وفاته سنة ١٨٧٤م. وفي سنة ١٨٨٠م، أصدر ج. كيرد كتاب «مدخل إلى فلسفة الدين». وفي سنة ١٨٨٢م، ظهر كتاب لوتزه «فلسفة الدين» وهو كتاب صغير الحجم لكنه غني المضمون، ومارس تأثيرًا كبيرًا على عدد من فلاسفة الدين في الولايات المتحدة الأمريكية وبريطانيا، مثل الهيجليين الجدد: بوزانكيت، ورويس، والفلاسفة الأقل تأثرًا بهيجل، مثل: بون، ولاد. وفي سنة ١٨٨٧، أصدر بون «فلسفة الألوهية». وفي ١٨٨٨م، صدر في مجلدين كتاب «دراسة للدين» لـمارتينو. وفي العام نفسه، صدر كتاب «فلسفة الدين» لفون هارتمان. وفي ١٨٩٣م، صدر كتاب «تقييم الدين» لمؤلفه «إ. كيرد». وفي سنة ١٨٩٤م، صدر كتاب بالفور «أسس الاعتقاد».

ومع دخول القرن العشرين، بدأ التدفق في الإنتاج الفلسفي حول الدين، سواء كنصوص فلسفية، أو كدراسات بحثية عن إنتاج الفلاسفة. وسنشير إلى أهمها فيما يلي:

في سنة ١٩٠١م، أصدر هوفدينج الفيلسوف الدنماركي «فلسفة للدين»، رفض فيه الاعتقاد في شخصانية الله، كما رفض الاعتقاد في الخلود الشخصي. وقد ترجم هذا الكتاب إلى لغات عديدة، وصدرت ترجمته الإنجليزية سنة ١٩٠٦م، وحقق شهرة كبيرة.

وألقى وليام جيمس في عامي ١٩٠١و١٩٠٢م عدة محاضرات نشرت بعنوان «تنوعات الخبرة الدينية»، عمل فيها على تسويغ الخبرة الدينية، وسعى لبث الثقة فيها كخبرة أصيلة، من منظور نفسي وفلسفي في آن واحد.

وكذلك ألقى وليام جيمس محاضرة في نادي الجمعيات الفلسفية لجامعتي ييل وبراون بأمريكا، نشرت بعد ذلك تحت عنوان «إرادة الاعتقاد».

ونشر جوزيا رويس الفيلسوف الأمريكي «العالم والفرد» سنة ١٩٠٤م، وكان قد كتبه عامي (١٨٩٩ و ١٩٠٠م)، ونظر فيه إلى الدين في ضوء مذهبه وهو المثالية المطلقة، الذي تأثر فيه بهيجل. وفي سنة ١٩١٣م، نشر في مجلدين «مشكلة المسيحية».

وفي سنة ١٩٠٥م، أصدر سنتايانا (١٨٦٣-١٩٦٣م) «العقل في الدين» وهو الجزء الثالث من كتاب «حياة العقل» الواقع في خمسة أجزاء. ويرى فيه أن الدين يقوم بدور مهم ذي قيمة أخلاقية في التقدم، لكن من الخطأ إصراره على تشبيه الطبيعة بالإنسان، وهو يقصد اليهودية والمسيحية بشكل خاص. لكن الدين ليس خرافة، وهو كذلك ليس عقلانيًّا، ومن غير الصواب تفسيره بطريقة تجعله متفقًا مع العلم. فالدين في منطقة وسط بين الخيال من جهة والحقيقة من جهة أخرى. وفي السنة نفسها، أصدر «ج. ت. لاد» كتاب «فلسفة الدين».

وشهد عام ١٩١٢م، صدور كتاب و. إ. هوكنج «معنى الله في الخبرات الدينية»، الذي قدم فيه فلسفة مثالية للدين من منطلقات تجريبية. وهو العام نفسه الذي صدر فيه كتاب مهم في مجال معرفي آخر هو علم الاجتماع الديني، وهو كتاب دوركايم «الصور الأولية للحياة الدينية»، وترك هذا الكتاب أثرًا لاحقًا ليس فقط في ميدان علم الاجتماع، ولكن كذلك في ميدان فلسفة الدين.

وفي ١٩١٧م، نشر رودلف أوتو كتابه «فكرة المقدس (أو المحرم)». وقد حقق هذا الكتاب نجاحا كبيرا. وأصدر ج. ب. برات «الوعي الديني» (عام ١٩٢٠م). وكتب جويس وأصدر كتاب «مبادئ اللاهوت الطبيعي» (١٩٢٣). وتتبع فيه التراث الإسكولائي (المدرسي) لعلماء اللاهوت المسيحي في دراسة الدين. وهو أقرب إلى اللاهوت منه إلى فلسفة الدين. وفي العام نفسه، نشر «س. أ. بينيت» كتاب «دراسة فلسفية للتصوف».

وكتب وأصدر وايتهد «الدين في تكونه» (عام ١٩٢٦م). وكتب تينانت «اللاهوت الفلسفي» في مجلدين (١٩٢٨-١٩٣٠م). وكتب روزنبرج من وجهة الشيوعية القومية كتاب « أسطورة القرن العشرين» (عام ١٩٣٠م)، عالج فيه الدين على أنه أسطورة، تم تجاوزها في القرن العشرين بأسطورة أخرى، هي أسطورة الدم والعرق. ثم قدم كنودسون «**نظرية الله**» (عام ١٩٣٠م). ثم «نظرية الخلاص» (عام ١٩٣٣م).

ومن أهم الإسهامات كتاب الفيلسوف الفرنسي هنري برجسون «منبعا الأخلاق والدين» (عام ١٩٣٢م). وقدم كالفرتون من وجهة نظر ماركسية عدائية للدين كتاب «زوال الآلهة» (عام ١٩٣٤م)، يتحدث فيه عن الدين كأداة للرأسمالية.

وناقش إير المعرفة الدينية: تساءل: هل المعرفة الدينية أمر ممكن؟» في كتاب «اللغة والصدق والمنطق» (الصادر سنة ١٩٣٦م). وفي ١٩٣٩م، أصدر ج. إس. بيكسلر «دين من أجل العقول الحرة». وفي العام نفسه، أصدر عالم النفس الشهير يونج «علم النفس والدين»، وفي ١٩٤٨م، أصدر «رموز الروح»، وكلاهما ترك أثرًا كبيرًا في فلسفة الدين، مع أنهما مكتوبان من منظور علم النفس. كما أصدر إريك فروم «التحليل النفسي والدين» (عام ١٩٥٠م). وله تأثير ملحوظ كذلك في فلسفة الدين.

ثم تتابعت الأعمال في فلسفة الدين، ومعظمها لم يخرج عن الاتجاهات التي أرستها المؤلفات السابقة، لكن حدث ثمة توجه جديد في مرحلة ما بعد الحداثة، وهي المرحلة التي جَمَعَ قاسمًا من نصوصها وكتاباتها جراهام وارد في كتابه «إله ما بعد الحداثة» (عام ١٩٩٧م)، مثل ما كتبه جاك دريدا الفيلسوف الفرنسي التفكيكي.

وتوجد أعمال أخرى لم نشر إليها في هذا المجمل التاريخي، لكونها تنتمي إلى علم اللاهوت أكثر مما تنتمي إلى فلسفة الدين، مثل أعمال كارل بارت المتوفى ١٩٦٨م، الذي أسس ما أُطلق عليه «لاهوت الأزمة»، ثم «لاهوت الوجود».

دراسة الدين بين العلوم الإنسانية والاجتماعية

يمكن دراسة الدين بمناهج علمية متعددة حسب زاوية النظر إليه في كل علم من العلوم. والمقصود بالمناهج العلمية، مناهج علم النفس الديني، وعلم اجتماع الدين، وعلم تاريخ الأديان أو مقارنة الأديان.

أما علم النفس الديني، فهو يدرس الدين من زاوية نفسية، وفي الحقيقة لا يوجد منهج واحد في علم النفس الديني، وإنما هناك مناهج متعددة بتعدد المدارس النفسية، ولعل أكثر هذه المناهج شيوعا منهج التحليل النفسي الذي نشأ مع فرويد، الذي بلور نظرية في التحليل النفسي للشعور الديني في كتابه «الحضارة ومساوئها» (عام ١٩٣٠م)، وفي كتابه «مستقبل وهم» (١٩٤٩م).

ومن أهم الذين أسهموا في التحليل النفسي وطبقوه على الظواهر النفسية الدينية، إريك فروم في كتابه «الدين والتحليل النفسي»، وأدخل فروم تعديلات على التحليل النفسي، من أهمها إدخال العوامل الاجتماعية في التحليل النفسي.

أما علم اجتماع الدين، فينظر إلى الدين كظاهرة اجتماعية جمعية من حيث المعتقدات والمؤسسات والسلوك، والوظائف الاجتماعية للدين، ويقوم بدراستها وفق المناهج الاجتماعية المعروفة. ومن أهم الذين أسهموا في علم اجتماع الدين دوركايم في كتابه «الصور الأولية للحياة الدينية» (عام ١٩١٢م)، وماكس فيبر في كتابه «الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية» (عام ١٩٠٥م)، وكتابه «علم اجتماع الدين» (١٩٢٢م).

وهكذا نرى أن كل علم من هذه العلوم يدرس الدين من زاوية خاصة، ومن جانب دون جانب، أما فلسفة الدين فتعمل على تفسير الوقائع التي تقدمها هذه العلوم من زاويتها، تفسيرًا كليًّا مترابطًا؛ فالعلم هو الخطوة الأولى، أما الفلسفة فهي الخطوة الأخيرة.

علم مقارنة الأديان

يقوم علم مقارنة الأديان بالدراسة المقارنة الوصفية وأحيانًا النقدية بين الأديان، من حيث المعتقدات والرؤى والكتب المقدسة.

وكان علم مقارنة الأديان في السبعة قرون الأولى من عمر الحضارة الإسلامية، علمًا احتكر المسلمون الإبداع فيه، ومن أهم الدراسات في هذا العلم عند المسلمين كتاب «الفصل في الملل والأهواء والنحل» لابن حزم. وهناك حالات يقوم فيها علم مقارنة الأديان بنوع من العرض التاريخي، فيدرس ويصف ويؤرخ لنشأة وتطور المعتقدات والشرائع والممارسات الدينية في التاريخ أو في جزء منه حسب المعلومات المتاحة. ومن أهم الكتابات في هذا المجال عند المسلمين كتاب «الملل والنحل» للشهرستاني، إضافة إلى كتب ابن تيمية، وابن القيم، والقرطبي، وغيرهم.

لكن مع بداية السبعة قرون التالية، من الثامن الهجري إلى الرابع عشر، جاءت مجموعة من العلماء الذين اقتصرت جهودهم على الشرح والتلخيص والتجميع، وهنا دارت الدورة الحضارية، وبدأ الأوروبيون في الترجمة عن المسلمين، وأخذوا في تطوير هذا الميدان، وصبغوه بصبغتهم الحضارية الخاصة، وكانت جهودهم في جانب منها امتدادًا لجهود العلماء المسلمين. لكنهم للأسف لم يعترفوا بذلك إمعانًا في الأنانية الحضارية، وتعصبًا للمركزية الأوروبية المزعومة!.

وكان الأوروبيون قد حرصوا منذ بداية عصر الاكتشافات الجغرافية، على دراسة أديان الأمم المختلفة، لا رغبة في معرفة الحقيقة في ذاتها، ولكن بهدف فهم الأمم الأخرى التي يريدون

استعمارها، وإن كان هذا لا يمنع وجود تيار علمي رصين ركز جهوده على الدراسة الموضوعية العلمية بعيدًا عن الأغراض السياسية.

وقد سعى الأوروبيون إلى دراسة الأديان من مختلف زوايا البحث: التاريخية، والاجتماعية، والنفسية، والأنثروبولوجية، إلخ. واستخدموا مناهج علمية متعددة، مثل: منهج مدرسة الأشكال الأدبية، ومنهج النقد التاريخي، والمنهج الفينومينولوجي، ومنهج التحليل النفسي، إلخ. وكان أغلب العلماء الذين يستخدمون هذه المناهج ينطلقون من خلفية غير كنسية. أما علماء اللاهوت الكنسيون فقد ظلوا سائرين في إطار النزعة الاعتقادية الجامدة التي ورثوها عن العصر الأوروبي الوسيط.

ومع بداية القرن الرابع عشر الهجري، قام نفر من علماء المسلمين بالسعي للخروج بالدراسات الإسلامية في مجال مقارنة الأديان وفلسفتها، من دائرة النقل والتلخيص والاجترار، إلى دائرة الأصالة، ومحاولة استعادة الدور الحضاري الإسلامي في هذا المجال، وأدركوا أن استعادة هذا الدور لن يتم إلا بشرطين:

أولهما: تمثل جهود العلماء المسلمين الأوائل.

ثانيهما: استيعاب المناهج الغربية الحديثة في مجال دراسة الأديان.

وكان من بين هؤلاء العلماء والمفكرين: عباس محمود العقاد، ود. محمد عبد الله دراز، ومالك ابن نبي. ومن أسف، فإن الجيل التالي لهؤلاء لم يكمل جهودهم؛ حيث حدثت كبوة، وانقطع التواصل مع جيل من الأكاديميين الذين تقمصوا دور الموظف الأرشيفي باستثناء حالتين أو ثلاث فعادوا مرة أخرى إلى دائرة التلخيص والاجترار.

ومن الملاحظ أن علم مقارنة الأديان قد أصبح علمًا له ميدانه الخاص في الدراسات الإنسانية الأكاديمية، يعرف بـ «الدين المقارن» منذ أكثر من قرن من الزمان. فقد كان بطيئًا في الاستقلال كعلم عن الدراسات الدينية أو اللاهوتية، لا سيما في الغرب، حيث كان مرتبطًا باللاهوت المسيحي الذي كان يوظفه لخدمة أغراضه، وربما يصح الأمر نفسه في حالة الدراسات الإسلامية خاصة في علم الكلام أو أصول الدين، باستثناء دراسات الشهرستاني وابن حزم وبعض العلماء المسلمين،

لكن دراساتهم ركزت بشكل خاص على المقارنة مع المسيحية واليهودية وفي أحيان أخرى مع الزرادشتية أو المجوسية بشكل عام.

والآن أصبح علم «مقارنة الأديان» أو «الدين المقارن» يتحرك في دائرة واسعة من المعلومات عن الأديان العالمية والمحلية. وتوجد مناهج عدة مستخدمة حسب طبيعة كل مدرسة علمية، مثل: البحث التاريخي، وتحليل النصوص، والنقد المقارن، وفحص الأشكال الأدبية.

ونرجو أن تقدم الدراسة الحالية تناولًا مغايرًا؛ حيث تضم الفلسفات إلى الأديان، وتفتح مجالًا جديدًا للمقارنة لا بين الأديان فحسب، بل مع الفلسفات أيضًا. ومن ثم، يكون أمامنا حقل أوسع هو «مقارنة الأديان والفلسفات». وربما تكون هذه مهمة إضافية لمهام فلسفة الدين؛ فمقارنة الأديان في حدود العقل النقدي من منظور فلسفي تحليلي، قد تدخلنا إلى جوهر فلسفة الدين من حيث هو دين، أي إلى فلسفة الأديان بعامة.

علاقة فلسفة الدين بعلم أصول الدين أو اللاهوت

يهتم علم الكلام Dialectical Theology (علم أصول الدين الإسلامي، ويقابله في المسيحية علم اللاهوت) بالدفاع في المقام الأول عن العقائد الدينية ضد العقائد المضادة، ومحاولة تفنيد العقائد المخالفة، ورد الشبهات، فضلًا عن الدفاع عن عقائد فرقة دينية من الفرق داخل الدين الواحد ضد الفرق الأخرى في نفس الدين أو في دين آخر. يقول ابن خلدون: «هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة، وسر هذه العقائد الإيمانية هو التوحيد»(٣٤).

ومن أسماء علم الكلام: علم أصول الدين، وعلم التوحيد والصفات، والفقه الأكبر؛ فالأصول هو موضوع علم الكلام، والفروع هو موضوع علم الفقه(٣٥).

ويبدأ علم الكلام أو اللاهوت من نقطة بدء يقينية تقوم بالتسليم المطلق بصحة العقيدة والشرع؛ ولذا فهو يسير على مبدأ «آمِنْ ثم تَعَقَّلْ»، ويتخذ من فهمه للنص الديني معيارًا للتمييز بين الحق والباطل، ويعتمد على المنهج الجدلي.

---

(٣٤) ابن خلدون، المقدمة (بيروت، دار القلم الطبعة الخامسة، ١٩٨٤م)، ص ٤٥٨.
(٣٥) الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق: محمد سيد كيلاني، (بيروت، دار المعرفة، ١٤٠٤). ج ١ ص ٤١.

ويوجد اختلاف بين منهج الفلسفة ومنهج علم الكلام. فالفيلسوف في صورته النموذجية (لا كل الصور) يبدأ بالشك المنهجي، ويعتمد على المقدمات البدهية، ويتدرج من المقدمات إلى النتائج وفق قواعد ومبادئ المنطق، بينما يبدأ المتكلم من مسلَّمات عقائدية يقوم عليها الدين، ويأخذ في الدفاع عنها بالأدلة العقلية. ومن أقرب فروع الفلسفة إلى علم الكلام ـ من حيث الظاهر ـ فلسفة الدين، لكن فلسفة الدين في الحقيقة تختلف عن علم الكلام أو اللاهوت؛ لأنها ليست دفاعية، ولا مشغولة بعقائد فرقة دون أخرى، بل هي معنية بالدين ككل من حيث هو دين، وتختبره اختبارًا عقليًّا مقارنًا في كل عقائده، وتسعى لتفسير الشعور والتفكير الديني من حيث المنهج والبنية والتكوين، وتبدأ من نقطة بدء موضوعية وعقلانية خالصة، أي تبدأ بداية غير منحازة، لكنها ربما تنحاز في نهاية التحليل لدين ما؛ بناءً على أسس عقلانية محضة؛ لأنها تنتهج الأسلوب البرهاني وتتجنب المنهج الجدلي أو الانفعالي. كما أن العقل الواضح والواقع المتعين هما المعيار فيها للتمييز بين الحق والباطل، وتبدأ ـ أو هكذا ينبغي أن تكون ـ من مقدمات يقينية بحكم التجربة أو بحكم العقل. أما علم الكلام أو اللاهوت فهو منحاز من البداية إلى النهاية، وينتهج أساليب تبريرية وجدلية في أكثر الأحيان، وهذا ما لا تفعله فلسفة الدين إلا استثناءً... أو هكذا ينبغي أن تكون[٣٦].

وأهم الفرق الكلامية: المرجئة، والجهمية، والقدرية، والجبرية، والمجسمة، والمعطلة، والمعتزلة، والأشاعرة، والماتِريديَّة.

وسبب تسمية هذا العلم بعلم الكلام: «إما لأن أظهر مسألة تكلموا فيها وتقاتلوا عليها هي مسألة الكلام، فسمي النوع باسمها. وإما لمقابلتهم الفلاسفة في تسميتهم فنًّا من فنون علمهم بالمنطق، والمنطق والكلام مترادفان»[٣٧]. و«إما لما فيه من المناظرة على البدع، وهي كلام صرف، وليست براجعة إلى عمل، وإما لأن سبب وضعه والخوض فيه هو تنازعهم في إثبات الكلام النفسي»[٣٨].

وقد تعرض علم الكلام لنقد شديد من بعض علماء السلف وأهل السنة، مثل: مالك بن أنس، وأبو حنيفة، والشافعي، وابن حنبل، وسفيان الثوري، وداود بن علي الأصفهاني،

---

(٣٦) د. محمد عثمان الخشت، مدخل إلى فلسفة الدين، (القاهرة، دار الثقافة العربية، الطبعة السابعة، ٢٠٠٦م) ص ٢٦.
(٣٧) الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١ ص ٣٠.
(٣٨) ابن خلدون، المقدمة، ص ٤٦٥.

وابن تيمية، لكن ابن تيمية ميز بين الكلام الباطل المخالف للكتاب والسنة والمخالف للعقل من جهة، والكلام الحق القائم على الاستدلال والنظر والجدل الذي أمر الله به ورسوله(٣٩).

لكن هناك «عبدالله بن سعيد الكلابي وابن العباس القلانسي والحارث بن أسد المحاسبي، وهؤلاء كانوا من جملة السلف، إلا أنهم باشروا علم الكلام وأيدوا عقائد السلف بحجج كلامية وبراهين أصولية، وصنف بعضهم، ودرس بعض...» (٤٠).

ورغم الدور الذي قام به كثير من علماء الكلام في الدفاع عن الإسلام ورد الشبه، وتفنيد عقائد الأديان الباطلة، إلا أنهم خاضوا في مسائل تتجاوز نطاق العقل، مثل الطبيعة الإلهية والذات والصفات وقدم أو حدوث كلام الله وطبيعته، وهي مسائل كان ينبغي التوقف فيها؛ لأن الله (ليس كمثله شيء)؛ ومن ثم لا يمكن معرفة طبيعته، ولعل هذا هو السبب في وقوعهم في آراء متناقضة. فالله ـ سبحانه ـ لا يقدره فهم؛ ولا يصوره وهم، ولا يدركه بصر ولا عقل، ولا يبلغه علم، وكل ما خطر ببالك فهو بخلافه(٤١). وقد اتفق أهل السنة على أن (الله ليس كمثله شيء) لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله(٤٢)، وهو لا ينتهي إليه وهم ولا يحيط به علم(٤٣)، والله ـ تعالى ـ لا يعلم كيف هو إلا هو سبحانه وتعالى(٤٤). والسلف متفقون على أن البشر لا يعلمون لله حدًّا وأنهم لا يحدون شيئًا من صفاته، قال أبو داود الطيالسي: «كان سفيان، وشعبة، وحماد بن زيد، وحماد بن سلمة، وشريك، وأبو عوانة لا يحدون، ولا يشبهون، ولا يمثلون، يروون الحديث ولا يقولون: كيف؟»(٤٥). فالكيف مجهول كما قال الإمام مالك. والعلم الإلهي «لا يجوز أن يستدل فيه بقياس تمثيلي يستوي فيه الأصل والفرع، ولا بقياس شمولي يستوي أفراده؛ فإن الله ـ سبحانه ـ ليس كمثله شيء؛ فلا يجوز أن يمثل بغيره، ولا يجوز أن يدخل هو وغيره تحت قضية كلية يستوي أفرادها.

---

(٣٩) انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ١٣/ ص ١٤٧؛ حيث يقول: «والسلف لم يذموا جنس الكلام؛ فإن كل آدمي يتكلم، ولا ذموا الاستدلال والنظر والجدل الذى أمر الله به رسوله والاستدلال بما بينه الله ورسوله، بل ولا ذموا كلامًا هو حق، بل ذموا الكلام الباطل وهو المخالف للكتاب والسنة، وهو المخالف للعقل أيضًا، وهو الباطل. فالكلام الذي ذمه السلف هو الكلام الباطل وهو المخالف للشرع والعقل».

(٤٠) الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١ / ص ٩٣.

(٤١) انظر: جمال الدين أحمد بن محمد بن محمود بن سعيد الغزنوي، كتاب أصول الدين، تحقيق عمر وفيق الداعوق، (بيروت، دار البشائر الإسلامية، ١٩٩٨).

(٤٢) ابن أبي العز الحنفي، شرح العقيدة الطحاوية، (بيروت، المكتب الإسلامي، الطبعة الرابعة، ١٣٩١ هـ) ص ٩٩.

(٤٣) المرجع السابق، ص١١٩.

(٤٤) المرجع السابق، ص ١٢٠.

(٤٥) المرجع السابق، ص ٢٣٩- ٢٤٠.

ولهذا لما سلكت طوائف من المتفلسفة والمتكلمة مثل هذه الأقيسة في المطالب الإلهية لم يصلوا بها إلى اليقين، بل تناقضت أدلتهم، وغلب عليهم بعد التناهي الحيرة والاضطراب لما يرونه من فساد أدلتهم أو تكافئها»(٤٦).

إذن فعلم الكلام أو اللاهوت يبدأ من نقطة بدء يقينية تقوم بالتسليم المطلق بصحة العقيدة؛ ولذا فهو يسير على مبدأ «آمِنْ ثم تَعَقَّلْ»، ويتخذ من فهمه للنص الديني معيارًا للتمييز بين الحق والباطل، ويعتمد على المنهج الجدلي الذي يبدأ من مقدمات ظنية وليست يقينية بالتجربة أو العقل.

أما فلسفة الدين فتختلف عن علم الكلام أو اللاهوت؛ فهي ليست دفاعية، ولا مشغولة بدين دون آخر، بل هي معنية بالدين ككل من حيث هو دين، وليس بدين محدد، وهي تسعى لتفسير الشعور والتفكير الديني، وتبدأ من نقطة بدء موضوعية وعقلانية خالصة، أي تبدأ بداية غير منحازة، لكنها ربما تنحاز في نهاية التحليل لدين ما ؛ بناءً على أسس عقلانية محضة؛ لأنها تنتهج الأسلوب البرهاني وتتجنب المنهج الجدلي أو الانفعالي . كما أن العقل الواضح والواقع المتعين هما المعيار فيها للتمييز بين الحق والباطل، وتبدأ ـ أو هكذا ينبغي أن تكون ـ من مقدمات يقينية بحكم التجربة أو بحكم العقل. أما علم الكلام أو اللاهوت فهو منحاز من البداية إلى النهاية، وينتهج أساليب تبريرية وجدلية في أكثر الأحيان، وهذا ما لا تفعله فلسفة الدين إلا استثناءً.. أو هكذا ينبغي أن تكون.

* * *

(٤٦) المرجع السابق، ص ١٢٢.

الفصل الثاني

علاقة الأديان بالفلسفة

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

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

العصر اليوناني

الفلسفة اليونانية أو الهيلينية Hellenic اصطلاح يطلق على إحدى المراحل التاريخية التي مرت بها الفلسفة الغربية في تطورها، وهي المرحلة التي ازدهرت فيها الفلسفة عند اليونان، بداية من القرن السادس قبل الميلاد عندما شرع طاليس أم الملطي والذي عاش ما بين عامي ٥٤٥ و٦٥٢ ق.م. في التفلسف[1]. وتنتهي هذه المرحلة التاريخية بموت أرسطو والإسكندر الأكبر.

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

---

(١) انظر على سبيل المثال: برتراند رسل، حكمة الغرب، ترجمة د. فؤاد زكريا الكويت (عالم المعرفة، ١٩٨٣م)، ج١/ ص٢٢. ولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد (بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، ١٩٨٧م)، ص٢٣.

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

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

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

---

(٢) انظر:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

وإجمالًا، فإن الفلسفة اليونانية هي نتاج مجتمع عبودي قائم على التمييز بين الطبقات، واستعباد الإنسان لأخيه الإنسان، فضلًا عن كونه مجتمعا عنصريًّا، ينظر باحتقار إلى عقائد الشعوب غير اليونانية باعتبارها شعوبًا بربرية.

العصر الهيلينستي

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

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

---

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

(٤) برتراند رسل، حكمة الغرب، ج١/ ص٢٠٢-٢٠٣.

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

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

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

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

---

(٥) انظر: منير البعلبكي، المورد، (بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٨٦م)، ص٤٢١.

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

(7) ibid.

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

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

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

---

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

(٩) أشبنجلر، اضمحلال الحضارة الغربية، مقتبس عن د.عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٤م)، ج٢/ ص١٩٢.

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

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

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

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

---

(١٠) رسل، حكمة الغرب، ج١ / ص ٢٠٠.

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

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

وإذا عدنا إلى موضوعنا الرئيسى نجد أنه فى العصر الهيلينستي ظهرت مذاهب فكرية ذات طابع إلحادي.

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

١- تناقض الأفكار الإنسانية.

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

٣- نسبية تصوراتنا العقلية التي تختلف باختلاف موضوعها...[١٣].

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

---

(١٣) د. يحيي هويدي، مقدمة في الفلسفة العامة، (القاهرة، دار الثقافة، ١٩٧٩م)، ص١٢٥.

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

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

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

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

---

(١٤) د. عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٤م)، ج٢ ص٨٨.

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

(١٦) د.محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦م)، ص٢٥٢-٢٥٣.

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

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

٣- تجلي الألوهية من خلال صاحب وحي أو مخلص[١٧].

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

ويطرح تعريف لالاند للغنوصية عدة خصائص تتسم به، وهي:

١- الجماعات الغنوصية ليست واحدة، وإنما متنوعة ومختلفة.

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

(أ-) الفيض.

(ب-) السقوط.

(جـ-) الخلاص.

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

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

٣- تفسر المعنى الديني تفسيرًا باطنيًّا.

٤- يتم تناقلها بالتراث المدون وبالتلقين الشفهي.

٥- إنها معرفة انتقالية.

٦- إنها معرفة توفيقية بين الديانات[١٩].

---

(١٧) د. عبدالرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، جـ٢/ ص٨٦.
(١٨) أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ج١/ ص ٤٦٧.
(١٩) د. محمد عثمان الخشت، مدخل إلى فلسفة الدين، (القاهرة، دار قباء، ٢٠٠١م) ص ٤٤ وما بعدها.

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

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

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

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

---

(٢٠) من تلاميذ الفيلسوف الألماني مارتن هيدجر.

(٢١) عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلاسفة، ج ٢ ـ ص٨٦.

(٢٢) يوجد خلاف في سنة وفاته. وهو لاهوتي ولد بالإسكندرية. وهو أول مسيحي أراد أن يرسم الحدود بين العقل والوحي، ووضع كتابًا فلسفيًّا عن الوجود طغت عليه الأفكار اليونانية. وهو المسمى كتاب «المبادئ» أي الحقائق الأساسية وأيضًا بدايات الأشياء ومصادرها، والكتاب يروي صدور الكائنات عن الله ثم انصرافها عنه، فهبوطها، فعودتها إليه. انظر: د. عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، ج٢/ ص٨٦، وجورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، (بيروت، دار الطباعة، ١٩٨٧م) ص١٠٢. ويوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص٢٧٤-٢٧٦. يعربه كرم هكذا «أوريجين».

(٢٣) وذلك في موجة الاضطهاد الروماني، وهو يوناني وكان معارضًا للغنوصية. من كتبه: «الفلسفيات أو دحض الهرطقات جميعا». وجرى إعلانه بابا كاذبًا، ولكنه تصالح في آخر أيامه مع البابا بونتيانوس، وقتل وإياه للسبب المذكور أعلاه. جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص٦٦٣-٦٦٤.

(٢٤) د. عبدالرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج٢/ ص٨٦.

(٢٥) جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص٤٥٤.

المقدسة». وتظهر الغنوصية أيضًا عند القديس بولس الذي أكد إميل برهييه على أنه كان هيلينيًّا بالتربية[٢٦].

وذهب ربتسنشتين إلى أن «الغنوصية هي الاستمرار الضروري للأديان الشرقية في شتى المعمورة، والنقطة العليا لتطورها الفردانى العالمي معًا ... وبمعنى ما هي المرحلة الأخيرة للهيلينية[٢٧].

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

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

ويعتبر فالنتينوس أن التاريخ ما هو إلا محاولة من ملائكة الإله الصانع للقضاء على الروح التي بثها الإله الخير في الإنسان، لكن من جهة أخرى يوجد كفاح ونضال ضد محاولات الملائكة، من

---

(٢٦) إميل برهييه، تاريخ الفلسفة، الفلسفة الهلنستية والرومانية (بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٢م) ترجمة جورج طرابيشي، ص٢٩٨.

(٢٧) د. عبدالرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، جـ٢، ص٨٦.

(٢٨) المرجع السابق، الموضع نفسه.

(٢٩) إميل برهييه، تاريخ الفلسفة الهيلينستية والرومانية، ص٣٠٧.

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

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

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

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

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

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

---

(٣٠) رسل، حكمة الغرب، ج١/ ص٢٢٧-٢٢٨.

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

﴿ قُلْ أَنَدْعُواْ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَنفَعُنَا وَلَا يَضُرُّنَا وَنُرَدُّ عَلَىٰٓ أَعْقَابِنَا بَعْدَ إِذْ هَدَىٰنَا ٱللَّهُ كَٱلَّذِى ٱسْتَهْوَتْهُ ٱلشَّيَٰطِينُ فِى ٱلْأَرْضِ حَيْرَانَ لَهُۥٓ أَصْحَٰبٌ يَدْعُونَهُۥٓ إِلَى ٱلْهُدَى ٱئْتِنَا ۗ قُلْ إِنَّ هُدَى ٱللَّهِ هُوَ ٱلْهُدَىٰ ۖ وَأُمِرْنَا لِنُسْلِمَ لِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٧١﴾ وَأَنْ أَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَٱتَّقُوهُ ۚ وَهُوَ ٱلَّذِىٓ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ ﴿٧٢﴾ وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِٱلْحَقِّ ۖ وَيَوْمَ يَقُولُ كُن فَيَكُونُ ۚ قَوْلُهُ ٱلْحَقُّ ۚ وَلَهُ ٱلْمُلْكُ يَوْمَ يُنفَخُ فِى ٱلصُّورِ ۚ عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ ۚ وَهُوَ ٱلْحَكِيمُ ٱلْخَبِيرُ ﴿٧٣﴾ ﴾

[الأنعام: ٧١-٧٣].

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ويرفض الإسلام[٣١] موقف اللاأدرية الذي ينكر العلم ويهدم قواعد التفكير المنطقي، ويستبعد إدراك القوانين الموضوعية للطبيعة، تلك القوانين الثابتة التي خلقها الله بقدر ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ ﴿٤٩﴾﴾ [القمر: ٤٩]، ﴿قُلِ ٱنظُرُوا۟ مَاذَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ وَمَا تُغْنِى ٱلْـَٔايَٰتُ وَٱلنُّذُرُ عَن قَوْمٍ لَّا يُؤْمِنُونَ ﴿١٠١﴾﴾ [يونس: ١٠١]. والعلم يحصل عليه الإنسان، قال تعالى: ﴿ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ ﴿٤﴾ عَلَّمَ ٱلْإِنسَٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴿٥﴾﴾ [العلق: ٤-٥]، ﴿وَمِنكُم مَّن يُتَوَفَّىٰ وَمِنكُم مَّن يُرَدُّ إِلَىٰٓ أَرْذَلِ ٱلْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِنۢ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْـًٔا ۚ﴾ [الحج: ٥]. بل هناك أنماط متعددة

---

(٣١) انظر: ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل؛ وبهامشه الملل والنحل للشهرستاني (المطبعة الأدبية، مصر، ١٣١٧هـ) ج ١/ ص٨.
الإيجي، المواقف في علم الكلام (بيروت، عالم الكتب) ص ٢١.

من العلم، منها علم الكتاب، ﴿قَالَ ٱلَّذِى عِندَهُۥ عِلْمٌ مِّنَ ٱلْكِتَٰبِ أَنَا۠ ءَاتِيكَ بِهِۦ قَبْلَ أَن يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ ۚ فَلَمَّا رَءَاهُ مُسْتَقِرًّا عِندَهُۥ قَالَ هَٰذَا مِن فَضْلِ رَبِّى لِيَبْلُوَنِىٓ ءَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ ۖ وَمَن شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّى غَنِىٌّ كَرِيمٌ ﴿٤٠﴾﴾ [النمل: ٤٠].

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

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

الحضارة الإسلامية في عصرها الذهبي

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

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

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

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

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

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

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

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

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

٣- إنكارهم بعث الأجسام وحشرها.

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

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

---

(٣٣) ابن رشد، فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تحقيق د. محمد عمارة، (بيروت، المؤسسة العربية، الطبعة الأولى ١٩٨١م) ص٣٢.

(٣٤) ابن الجوزي، تلبيس إبليس، ص٤٨.

(٣٥) الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق د. سليمان دنيا (القاهرة، دار المعارف الطبعة السادسة، ١٩٨٠م) ص٣٠٧-٣٠٩.

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

وقد بيَّن ابن تيمية أنهم يصيبون في الحساب والطبيعة وكثير من علم الفلك[٣٧]، لكن فلاسفة المسلمين «خير وأدق، وقلوبهم أعرف، وألسنتهم أنطق؛ وذلك لما عندهم من نور الإسلام»[٣٨].

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

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

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

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

(٣٧) ابن تيمية، الرد على البكري، ج١/ ص١١٤.

(٣٨) المرجع السابق، ج١/ ص١١٥.

(٣٩) ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، تحقيق د. رشاد سالم، ج١/ ص٢٤٧.

(٤٠) المرجع السابق، ج١/ ص٢٢٦.

(٤١) المرجع السابق، ج١/ ص٢٤٧.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(٤٣) مقدمة ابن خلدون، ص ٤٧٨.

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

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

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

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

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

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

العصر الوسيط الأوروبي

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

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

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

---

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

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

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

(٤٧) إميل برهييه، تاريخ الفلسفة: العصر الوسيط والنهضة، ترجمة جورج طرابيشي (بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٣م). ص١٧٤-١٧٥.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

وسوف نقتصر على بعض نماذج من الفلسفات الحديثة والمعاصرة، التي تناولت العلاقة بين الدين والفلسفة، أو التي قدمت موقفًا امتزج فيه الدين بالفلسفة، لعل من أهمها فلسفات ديكارت، ليبنتز، هيوم، وباركلي، وروسو، وكَنْت، وجاكوبي، وهيجل، وماركس، ونيتشه، وجيمس، وبرجسون، وجاك دريدا.

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

(٥١) مقتبس عن د.توفيق الطويل، قصة الصراع بين الدين والفلسفة (القاهرة، دار النهضة العربية، الطبعة الثالثة، ١٩٧٩م). ص١٩٢. وقارن: د.عثمان أمين، ديكارت، ص٢٩٢-٢٩٣.

(٥٢) د.توفيق الطويل، قصة الصراع بين الدين والفلسفة، ص١٩٢.

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

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

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

«إننا ينبغي أن نفضل الأحكام الإلهية على استدلالاتنا. ولكن فيما عدا الأشياء المنزلة ينبغي ألا نعتقد شيئًا لم ندركه إدراكًا واضحًا جدًّا»(٥٦).

ويزيد ديكارت تأكيده لهيمنة الوحي على العقل، فيقول:

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

---

(٥٣) ديكارت، مبادئ الفلسفة، ص ٧٠.

(٥٤) المصدر السابق، ص ٧٠.

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

(٥٦) ديكارت، مبادئ الفلسفة، ص ١٠٧.

(٥٧) المصدر السابق، الموضع نفسه.

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

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

هكذا يرفع ديكارت بعض العقائد غير المفهومة والغامضة فوق التحليل والاستدلال العقليين، ويتلمس براهين ومبررات تقليدية لتسـويغ التسليم بها. إنه لا يطبق عليها شكه المنهجي ولا أيًّا من مبادئ منهجه.

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

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

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

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

---

(٥٨) ديكارت، التأملات في الفلسفة الأولى، ص ٣٩.
(٥٩) المصدر السابق، ص ٤٠.

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

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

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

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

---

(٦٠) المصدر السابق، الموضع نفسه.

(61) Penelhum, T., Religion And Rationality, New York, Random House, 1971. P. 11-12.
Simon Blackburn, The Oxford Dictionary Of Philosophy, P.715.

(٦٢) هكذا عربه المترجم.

(٦٣) إميل برهييه، تاريخ الفلسفة: القرن السابع عشر، ترجمة جورج طرابيشى (بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٣م). ص٩٣.

(٦٤) حول مساحة اختلافه واتفاقه مع أوغسطين. انظر:
E. L. Allen,Guide Book To Western Thought, London, The English Universities Press,1966. pp.1-60.
وبرتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الفلسفة الحديثة، الكتاب الثالث، ترجمة د. محمد فتحي الشنيطي، (القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٧م) ص١١٤.
وإميل برهييه، تاريخ الفلسفة: القرن السابع عشر، ص٩٣.

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

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

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

والأكثر لفتًا للنظر أنه في نهاية «مبادئ الفلسفة» ـ ١٦٤٤م ـ (وهو كتاب صُمم إلى حد ما ليستخدم ككتاب لاهوتي)[٦٨]، يقول:

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

---

(٧٠) اقتبسه برهييه، تاريخ الفلسفة: القرن السابع عشر، ص ٦٧.

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

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

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

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

ويدل استقراء حياة ديكارت على أن الخوف كان يملؤه من رجال الكنيسة، وقد أشار هنري مور H.More إلى أن طبيعياته قد أفسدها خوفه من الكنيسة، وقد خشي أن يتعرض لما تعرض جاليليو؛ فقد أثار سجن جاليليو جزعه وفزعه[٧٥]. ولذا فإن ديكارت ـ خوفًا من بطش رجال الدين ـ كان يقدم نفسه غالبًا كحليف للكنيسة، مثلما يتضح من إهدائه كتاب التأملات إلى «العمداء والعلماء بكلية أصول الدين المقدسة بباريس»[٧٦].

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

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

---

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

(٧٥) د.توفيق الطويل، قصة الصراع بين الدين والفلسفة، ص١٩٤.

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

(٧٧) د. توفيق الطويل، قصة الصراع بين الدين والفلسفة، ص١٩٣.

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

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

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

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

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

ومن الملاحظ، رغم وضوح المحور اللاهوتي في تفكير ديكارت، أنه لم يُضمِّن في بنية نسقه الفلسفي أسرارَ الكنيسة السبعة Seven Sacraments(٨٢) ولا أسرارَ التجسد والتثليث والصَّلب،

---

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

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

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

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

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

John Bowker(ed.), The Oxford Dictionary of World Religions, Oxford, Oxford University Press, 1997. p.831.

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

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

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

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

وإذا انتقلنا لنموذج من الفلاسفة الذين تعرضوا للدين، فيمكن أن نأخذ نموذجًا معاكسًا لديكارت، وهو هيوم. وموقف هيوم من الدين يمكن تحديده على أنه موقف نفي وإنكار لأي شكل من أشكال الدين؛ حتى إنه ينقد الدين الطبيعي العقلي الذي قال به بعض الفلاسفة، على النحو الذى اتضح معنا سابقًا. ولأن النقد الهيومي للدين عنيفًا، فإن اللاحقين عليه من الفلاسفة قد أخذوا الدرس في اعتبارهم؛ حيث بحثوا عن مشروعية للظاهرة الدينية استنادًا إلى منطلقات أكثر أمنًا من المنطلقات التى انتقدها هيوم.

---

(٨٣) ديكارت، مبادئ الفلسفة، ص ٧٠.

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

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

Cottingham, A Descartes Dictionary, P. 62.

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

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

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

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

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

(86) Ibid., P. 18.

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

(٨٨) المصدر السابق، ص ٤٣.

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

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

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

---

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

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

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

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

أما كَنْت الباحث عن منجى للإيمان، فلم يرتضِ المذهب اللامادي كرد على الإلحاد وفند باركلي وأثبت تهافت مثاليته في «نقد العقل المحض»، ـ في فقرة بعنوان «تهافت (أو تفنيد) المثالية»[٩٣].

فكَنْت لا يستطيع التضحية بالعلم كلية؛ ولذا فقد أنقذ العلم، مثلما أنقذ الإيمان، على أساس أن كلًّا منهما صحيح ضمن مجاله الخاص. وفي مقابل رفض كَنْت للامادية باركلي كطريق للإيمان،

---

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

(٩٢) المصدر السابق، ص ٩٣.

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

ارتضى الطريق الذى عَبَّدَ روسو بداياته، لكنه لم يقف عند الحد الذي وقف عنده روسو، بل طور مذهبًا فلسفيًّا في الإيمان الأخلاقي، وذلك طبعا على حساب إيمان الوحي، وأسس نوعا من الإيمان الديني الأخلاقي بالاستناد إلى مصادرات العقل العملي المحض.

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

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

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

وضروريًّا للناس كلهم. وقد أجمع المسلمون (كما قال ريلاند) على أن يأولوا أوصاف جنتهم، المليئة بجميع أشكال اللذات الحسية، تأويلًا ذا معنى روحي، وفعل الهندوس الأمر ذاته في تأويلهم للفيدا، وهذا يتعلق ـ على الأقل ـ بطائفة من الجمهور تتميز باستنارة أكبر»[٩٤].

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

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

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

---

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

(95) Idem.

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

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

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

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

---

(٩٦) ابن خلدون، المقدمة، تحقيق د. علي عبد الواحد وافي (القاهرة، دار نهضة مصر، ١٩٧٩م) ج ٢/ ص ٥١٦. ويظل كلام ابن خلدون صحيحًا في هذه النقطة بصرف النظر عن مقصده من كلمة العرب: العرب البدو أم العرب كلهم. فهذا التحليل ينطبق على الجميع. قارن: د. طه حسين «فلسفة ابن خلدون الاجتماعية»، ومحمد عبد الله عنان «ابن خلدون: حياته وتراثه الفكري»، وساطع الحصري «دراسات عن مقدمة ابن خلدون»، ص ١٥١- ١٦٨، وتعليق د. علي عبد الواحد وافي رقم ٣٥٩ على المقدمة، ج٢/ ص ٤٦٩- ٤٧١.

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

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

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

المبدأ الرابع: لا بد أن يسعى الإنسان بعمله الخاص إلى الوصول إلى الكمال الخلقي، وعندما يعجز عن ذلك له الاعتقاد بوجود مساعدة خارجية متعالية، ولا سيما إذا كان ذلك سيعطيه مزيدًا من الحماسة والدفع وعدم اليأس للوصول إلى الكمال الخلقي. ومثل هذه المساعدة والعون الخارجي يجب النظر إليه كوسيلة من وسائل الترقي الخلقي في دين ما من الأديان التاريخية المقيدة بظروف العصر، وليس كركن فعلي من الدين الكلي(٩٧).

وهنا ينبغي تسجيل عدة ملاحظات وانتقادات لموقف كَنْت:

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

ثانيها: وضع كَنْت لفلسفته الأخلاقية كميزان وحيد للنص الديني.

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

---

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

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

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

أما اللاهوتي فيوجه اعتراضين:

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

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

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

ويرد كَنْت بأن هذه المبادئ تقدم تأويلًا أخلاقيًّا قائمًا على العقل، وليس تفسيرًا رمزيًّا؛ لأن التفسير الرمزي هو الذي يتبعه القائلون بأن قصص الكتاب المقدس قصص رمزية.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ولم يكتفِ كَنْت بالبيان النظري الذي يوضح فيه منهج ومبادئ تأويل الكتب المقدسة، ولا بدفع الاعتراضات التي قد يعترض بها البعض عليه، بل قام بعملية تأويل شاملة للعقائد المسيحية بغية وضعها في إطار عقلاني وتفريغها من كل ما يمكن أن يعارض طبيعة الدين العقلي المحض.

إذن، فكَنْت يرى إمكانية التقاء الدين مع الفلسفة عن طريق التأويل العقلي للكتب المقدسة.

(٩٨) د.حسن حنفى، دراسات فلسفية (القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٨م) ص٣٤٩.

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

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

ويرى هيجل أن الدين يقع بين الفن والفلسفة.

فالروح المطلق يظهر بثلاثة طرق مختلفة في الفن والدين والفلسفة:

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

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

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

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

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

---

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

(100) Ibid., p. 224.

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

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

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

ذلك أن الروح يرتدي في الدين شكلًا خاصًّا يمكنه أن يكون ملموسًا، ويتخذ التمثيل مقرًّا له، بينما الروح في الفلسفة تتخذ الفكر مقرًّا لها وتعبيرًا عنها. وبهذا تختلف الفلسفة عن الدين، رغم أن المضمون مشترك وموحد فيهما[١٠١].

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

أولاهما: يكون فيها الإنسان بعيدًا عن الروح المطلق، ومنفصلًا عنه، حيث يكون الروح الأساسي هو المطلق بوصفه شيئًا خارجيًّا بالنسبة إلى الروح الذاتي، أي إن المطلق يكون موضوعا يظهر للوعي كشيء تاريخي في أقاصي الزمان والمكان.

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

---

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

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

وإذا كان يظهر أحيانًا تعارض بين الدين والفلسفة، فهذا التعارض مجرد تعارض ظاهري.

وعلى سبيل المثال:

فالقول في المسيحية بأن الله الآب أنجب ابنه، هو إشارة إلى الفكرة الفلسفية التي تقول بتموضع وتخارج الروح الإلهي في الطبيعة، لكنه في الدين المسيحى ـ وهو الدين الحق عند هيجل ـ يظهر على شكل علاقة حسية بين الآب والابن، فهي من حيث الشكل تتعارض تمامًا مع الفلسفة. لكن لو تم النظر إليها باعتبارها، تصويرًا مستعارًا من عمليات الطبيعة التي يتجلى فيها كيفية التخارج، فلن تجد تعارضًا بين مضمون الدين ومضمون الفلسفة.

إن التمثل أو الفهم في الوعي الديني يتضمن عنصرًا حسيًّا نسبيًّا، شيمة العلاقات بين أشياء الطبيعة. ومن هنا فإن الدين ـ يقصد هنا الدين المسيحي ـ يلجأ إلى التمثيل والتشبيه، ويقول إن الله أنجب ابنًا، وهذا ما لا يقال في الفلسفة، وإن كانت تعترف ـ من زاوية ما ـ بما هو جوهري، بما هو فكري في هذه العلاقة، وهو تموضع وتخارج الروح الإلهي.

وتمر علاقة الدين بالفلسفة عند هيجل بالمراحل التالية:

١- في بداية الوعي الإنساني لا يكون هناك تعارض بين الدين والفلسفة.

٢- بعد أن تقوى الفلسفة يظهر التمثل الديني والفكر الفلسفي وكأنهما متعارضان عدوَّان، ولا يكونان واعيين إلا باختلافهما وعداوتهما.

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

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

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

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

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

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

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

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

---

(١٠٢) قارن: هيجل، موسوعة العلوم الفلسفية، ترجمة د. إمام عبد الفتاح، (بيروت، دار التنوير،١٩٨٣م)، ج١/ ص٤٧ وما بعدها.

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

وينبغي أن نضيف في هذا الصدد من جانبنا الدين الإسلامي الذي يشتمل على أفكار بالغة التجريد والنظرية، بجوار اشتماله على تمثيلات مجازية، بل إن المفهوم الأساسي الذي يقوم عليه الإسلام مفهوم تجريدي خالص، وهو التوحيد الإلهي، فمفهوم الألوهية الإسلامي يقف ـ بين سائر مفاهيم الألوهية التي تقدمها الديانات الأخرى- كأكثر المفاهيم إيغالًا في التجريد والتنزيه عن الحس والمحسوس، وأكثرها بعدًا عن المجاز والتمثيل، لدرجة أن بعض النصوص الإسلامية تقدمه كمجاوز ليس للحس فقط، إنما كمجاوز للعقل، وإن كان غير مضاد له، إمعانًا في التجريد والتنزيه، مثل قوله تعالى: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ﴾ [الشورى:١١]، وقوله: ﴿ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ﴾ [الإخلاص:٤]، أو القول الذائع فى كتب العقيدة الإسلامية: «كل ما خطر ببالك فالله خلاف ذلك».

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

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

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

وقد رفض صاحب الوضعية الاجتماعية أوجست كونت Auguste Comte (١٧٩٨-١٨٥٧م) الأديان، وأكد على انحصار العلم في دراسة الظواهر العينية، ورفض ما بعد الطبيعة، ومن ثم رفض الأديان والميتافيزيقا. ودعا إلى دين وضعي a positive religion يضع فيه عبادة الإنسانية humanity محل عبادة الله.

ولم يفلت الدين من التفسير المادي الذي قدمه كارل ماركس Karl Marx (١٨١٨-١٨٨٣م)؛ حيث رده إلى الظروف التاريخية والصراع الاقتصادي[١٠٣]، وطرح ماركس وأنجلز لأول مرة الخصائص الجوهرية للمادية التاريخية الرافضة للدين في كتاب «الأيديولوجية الألمانية»، ثم أعاد صياغتها ماركس في مقدمة كتاب «نقد الاقتصاد السياسي» (١٨٥٩م)، مبينًا أن علاقات الإنتاج هي التي تؤلف البناء الاقتصادي للمجتمع، والبناء الاقتصادي هو الأساس الواقعي الذي يقوم عليه البناء الفوقي، والبناء الفوقي هو النظم الدينية والفكرية والثقافية والسياسية والقانونية... إلخ، فالاقتصاد هو الذي يشكل الوعي؛ ومن ثم فليس إدراك الناس هو الذي يعين معيشتهم، بل على العكس من ذلك: معيشتهم الاجتماعية هي التي تعين إدراكهم. ثم صارت المادية التاريخية كمعادل لعلم الاجتماع في كتاب ماركس «رأس المال»[١٠٤].

واعتبر ماركس أن الدين أفيون الشعوب[١٠٥]. وهو في هذا مخطئ لأن الدين ـ خاصة دين أنبياء السماء ـ كثيرًا ما مثل رفضًا للأوضاع الاجتماعية، وغيَّر كثيرًا منها بالثورة عليها وإحلال نظم بديلة تحقق مصالح الجماهير. وقد تعرضت المادية التاريخية للنقد، ولا سيما في تجاهلها لدور الوعي في تطور التاريخ والمجتمع، فضلًا عن تجاهلها للروح، والرسالات الدينية الأصيلة، ودور الأنبياء

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

(104) -Ibid.

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

في التغيير التاريخي. ولذا يرفضها التصور الإسلامي.

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

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

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

---

(١٠٦) رينان، مستقبل العلم، ص٣١. اقتبسه إميل برهييه، تاريخ الفلسفة: الفلسفة الحديثة، ص٣٦.

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

(108) Ibid.

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

أخلاقي أدنى مشترك بينها وبين الأديان والفلسفات.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

(١١٣) سارتر، الوجودية مذهب إنساني، ترجمة د. كمال الحج (بيروت، منشورات مكتبة الحياة، ١٩٨٣م). ص٤١.

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

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

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

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

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

لكن من الملاحظ أن جاك دريدا في سنواته الأخيرة أظهر اهتمامًا متزايدًا بالدين، حتى أن بعض رجال الدين في فرنسا بدءوا يهتمون بكتاباته! كان الله في عونهم[١١٥]!

* * *

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

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

الفصل الثالث

هل يمكن أن تحل الميتافيزيقا محل الدين؟

- الميتافيزيقا في مواجهة الدين
- الجذور والتطور
- التصورات والعقائد الميتافيزيقية
- الكتابات الأساسية في الميتافيزيقا
- نقد

الميتافيزيقا في مواجهة الدين

ظن أوجست كونت أن الميتافيزيقا حلت محل الدين، كما ظن أن العلم الوضعي تجاوز الاثنين. وهو رأي خطأ في مجموعه، وسوف نكتفي في هذا السياق ببيان تهافته في شقه الأول، على أن نبين ثغرات موقفه كله في فصل تالٍ من فصول هذا الكتاب.

وقبل أن نصل إلى نتيجتنا لا بد من تحليل الميتافيزيقا، وتقويم منجزها؛ حتى لا نصادر على المطلوب.

فهل يمكن من تحليل موضوعاتها ومناهجها وأدلتها وتاريخها، أن نزعم أنه بإمكانها أن تحل محل الدين؟ وقبل ذلك ما الميتافيزيقا؟ وما أهم دعاواها وأدلتها؟

بدأت الميتافيزيقا Metaphysics كعلم فلسفي عند اليونان، واستمرت في الوجود حتى الآن، رغم كل الهجوم الذي تعرضت له في العصر الحديث عامة والفلسفة المعاصرة خاصة. وهي لا تزال تدرس في معظم جامعات العالم، ولا يزال كثير من الفلاسفة يسعون لضبطها وتدقيقها، كل منهم وفق منظور خاص، فليست الميتافيزيقا علمًا دقيقًا مثل العلوم الطبيعية والرياضية، ولكنها تسعى إلى هذا.

كما أنها، بحكم موضوعها وطبيعتها، ميدان يقوم بوظيفة عقائدية مشابهة لما يقوم به الدين، وإن كانت تختلف عنه من حيث المناهج المستخدمة.

والميتافيزيقا فرع من فروع الفلسفة يبحث في حقيقة الوجود والمبادئ الأولى له، وطبيعته. وهي تكثف جهودها حول ما وراء الطبيعة بهدف تقديم وصف وتفسير منظم لتركيب الوجود ككل وغاياته. هذا هو التعريف الأعم، لكن توجد عدة معانٍ للميتافيزيقا، حسب الاختلافات الكائنة بين الميتافيزيقيين، كالآتي:

١ - الميتافيزيقا دراسة شاملة لما هو جوهري في المعرفة والتفسير والوجود.

٢ - وهي دراسة ووصف للواقع من حيث إنه يقابل الظاهر المحض.

٣- وموضوعها هو ـ أو قد كان ـ مما يتجاوز التجربة أو الخبرة.

٤ - وهي دراسة الجهاز العقلي أو حدود الكائنات الإنسانية، أو هكذا ينبغي أن تكون.

٥ - ومنهجها «قبلي» (أي عقلي خالص وسابق على التجربة) أكثر من أن يكون تجريبيًّا، أو هكذا كان.

٦ - وهي تقترح مراجعة وتغيير مجموعة الأفكار التي على أساسها نفكر في العالم، واقتراح بمراجعة تصوراتنا عنه، ودعوة للنظر إلى العالم على نحو جديد.

يبدو أن هذه القائمة التي تقدمها الموسوعة الفلسفية الإنجليزية لمعاني الميتافيزيقا متنافرة وتخلو من الاتساق. و لكن يمكن تعقب بعض الارتباطات العامة بين بعض أجزائها. فمن الممكن مثلًا في الوقت الذي نستطيع فيه أن نفسر مذهبًا ميتافيزيقيًّا ما على أنه حسب التعريف السادس «اقتراح بمراجعة تصوراتنا، ودعوة للنظر إلى العالم على نحو جديد»، فإن هذا المذهب لن يقدمه الميتافيزيقي عامة على أنه مجرد اقتراح، بل على أنه «صورة للأشياء كما هي حقيقة، لا كما تظهر لنا في صورة مضللة»، أي أن ذلك المذهب «وصف للواقع في مقابل الظاهر» (التعريف الثاني).

وإذا بدأ الميتافيزيقي من اهتمامه بما هو «جوهري في المعرفة والتفسير والوجود» (التعريف الأول)، فقد يصل إلى التقابل السابق بعينه؛ إذ قد يعبر عن إحساسه بأهمية ما يراه جوهريًّا بقوله: «إنه هو وحده الذي يوجد حقيقة، وأن كل ما عداه ظاهر» (التعريف الثاني).

ولو كانت هذه الصورة المنقحة للواقع فيها من التنقيح الأساسي ما يكفي لكان التمييز بين «الظاهر والواقع الحقيقي» (التعريف الثاني) تمييزًا يجوز أن يقام بين «ما يقع داخل الخبرة وما يقع خارجها» (التعريف الثالث). ومن الجلي أنه لو كان الاهتمام منصبًّا على «ما يتجاوز التجربة»، فإنه ينبغي أن يكون «المنهج عقليًّا قبليًّا لا تجريبيًّا» (التعريف الخامس)[1].

---

(١) انظر: أورمسون وآخرين، الموسوعة الفلسفية، ترجمة فؤاد كامل وآخرين، مراجعة د. زكى نجيب محمود (القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٢م) ص ٣٥٧.

الجذور والتطور

رغم أن نشأة الميتافيزيقا كعلم له موضوع ومنهج مرتبطة بأرسطو، فإن الفلاسفة السابقين عليه بحثوا في موضوعاتها، بل إن الفكر الإنساني كان منشغلًا بها منذ بدايات التاريخ.

وكان أرسطو يطلق على مجموعة بحوث ما بعد الطبيعة اسم «الفلسفة الأولى» أو «الإلهيات»، وهي تلك التي تدرس المبادئ الأولى والعلل البعيدة التي تشمل جميع المبادئ الأخرى «الأعلى» لكل ما هو موجود، والتي لا تبلغها الحواس، ولا يستوعبها إلا العقل المتأمل، والتي لا غنى عنها لكل العلوم. ويرى أنها أشمل العلوم وأكثرها يقينًا وتجريدًا، فضلًا عن أنها أشرف العلوم لأن موضوعها النهائي هو العلة الأولى أو المبدأ الأول وهو أشرف الموضوعات وهو: الله. وبهذا المعنى كان مصطلح الميتافيزيقا جاريًا فيما أعقب ذلك من الفلسفة. وكلمة «الميتافيزيقا» نفسها تُطلق على كتاب أرسطو الرئيسي المسمى بهذا الاسم، مع أنه لم يستخدم هذه الكلمة على الإطلاق، بل لم يستخدمها أحد من فلاسفة اليونان، فهي لم تظهر في العصر الهيليني، وإنما ظهرت في العصر الهيلينستي Hellenistic Age عندما قام أندرونيقوس الرودسي Andronicus of Rhodes (حوالي ٦٠ق.م) الرئيس الحادي عشر للمدرسة المشائية Peripateticism في روما بتصنيف كتب أرسطو وترتيبها ونشرها مع شرح للفلسفة الأرسطية. وأثناء ترتيب أندرونيقوس لكتب أرسطو، وجد أن هناك مجموعة من البحوث لم يطلق عليها المعلم الأول اسمًا معينًا، وقد جاءت في الترتيب بعد البحوث التي كتبها أرسطو في الطبيعة (الفيزيقا)، فأطلق عليها أندرونيقوس مؤقتًا اسم «ميتا» أي «ما بعد»، و«فيزيقا» أي «الطبيعة»، أي أنها البحوث التي تلي كتب الطبيعة في ترتيب المؤلفات الأرسطية. فكلمة «ميتافيزيقا» أو «ما بعد الطبيعة» لا تحمل إشارة إلى مضمون هذه البحوث، بل هي ما بعد كتب الطبيعة لأرسطو فحسب. وهكذا جاءت التسمية مصادفة، لكنها مع تطور المصطلح، وابتداءً من القرن الأول الميلادي، أصبحت وصفًا للموضوعات التي يدرسها هذا العلم، بمعنى أنها العلم الذي يدرس موضوعات تجاوز الظواهر المحسوسة، مثل الوجود الإلهي، وصفاته، والنفس والروح... إلخ. وتدرس الوجود بصفة عامة وملحقاته أي المقولات التي تعبِّر عن خصائص أساسية لهذا الوجود، كالجوهر، والعرض، والتغير، والزمان، والمكان، والعلاقات... إلخ وهي كلها صفات كلية تصلح ملحقات أو مقولات للوجود. وكلمة الميتافيزيقا لم تعد بعدئذ اسمًا لكتاب بل «لعلم» بالمعنى الواسع الذي يدل على مجموعة من الأفكار المنظمة والمنسقة التي

تدور حول موضوع من موضوعات ما بعد الطبيعة. ومن أرسطو انتقل تعريف الفلسفة الأولى إلى تلاميذه وشراحه وخصوصًا الإسكندر الأفروديسي Alexander Aphrodisias الذي عرَّف الميتافيزيقا (وربما كان أول مَنْ استخدم هذا اللفظ للدلالة على هذا العلم) بأنها الفلسفة الأولى التي تبحث في الوجود بما هو وجود، ولا تبحث في أي موجود مُعَّين بالذات أو في جزء من أجزاء الموجود مثلما تفعل سائر العلوم، وهي أيضًا «إلهيات» لأن موضوعها النهائي هو العلة الأولى أو المبدأ الأول. وهكذا تصبح الميتافيزيقا علم الوجود الشامل[٢].

وقد استمر علم الميتافيزيقا يحظى بجهود الفلاسفة في الحضارة الإسلامية، لكن الفلاسفة المسلمين كانوا غالبًا ما يستعملون لفظ الفلسفة الأولى للدلالة على هذا العلم، مثل الكندي وابن سينا، وابن رشد كان يستخدمه أيضًا كما يستخدم ترجمة اللفظ فيسميه «علم ما بعد الطبيعة»[٣]. وفي العصور الوسطى الأوروبية، أخضعت الميتافيزيقا للاهوت. وحوالي القرن السادس عشر وما تلاه، كان مصطلح الميتافيزيقا يستخدم بنفس معنى مصطلح الأنطولوجيا (مبحث الوجود). وعند ديكارت وليبنتز وسبينوزا وغيرهم من فلاسفة القرن السابع عشر، كان مصطلح الميتافيزيقا لا يزال مرتبطًا ارتباطًا وثيقًا بالعلوم الطبيعية والإنسانية. وتحطمت هذه الرابطة في القرن الثامن عشر فحسب، وخاصة على أيدي فلاسفة مثل فولف[٤].

ورغم أن مضمون النسق الميتافيزيقي عند ديكارت كان مختلفًا عن أرسطو، لم يخرج ديكارت عن تعريف أرسطو للفلسفة الأولى، واعتبر الميتافيزيقا جذر شجرة العلوم الفلسفية، فهو يقول في مقدمة كتابه «مبادئ الفلسفة» الذي يوضح فيه العلاقة بين العلوم في سياق حديثه عن الإنسان الذي يتطلع إلى الهداية والوصول إلى الحقيقة فيقول: إنه يجب عليه «أن يبدأ في جد بالإقبال على الفلسفة الحقة، التي جزؤُها الأول هو الميتافيزيقا التي تحتوى على مبادئ المعرفة، ومن بينها تفسير أهم صفات الله ولا مادية النفوس وجميع المعاني الواضحة البسيطة المودعة فينا. والثاني هو الفيزيقا، ويبحث فيها على العموم، بعد أن يكون المرء قد وجد المبادئ الحقة للأشياء المادية، عن ماهية الكون

---

(٢) د. عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر) ج٢/ ص٤٩٣- ٤٩٤. و د. إمام عبد الفتاح، مدخل إلى الميتافيزيقا، مع ترجمة للكتب الخمسة الأول من ميتافيزيقا أرسطو (القاهرة، نهضة مصر، ٢٠٠٥م) ص ١٧-١٩. وانظر أيضًا:

Rosenthal, M. & Yudin, A Dictionary of Philosophy, Moscow, Progress Publishers, 1967. p. 288.

(٣) د. عبدالرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج٢/ ص ٤٩٤.

(4) Rosenthal, M. & Yudin, A Dictionary of Philosophy, p. 288.

كله، وعلى الخصوص عن طبيعة هذه الأرض وطبيعة الأجسام التي توجد حولها، مثل الهواء والماء والنار والمغناطيس والمعادن الأخرى. وبعد ذلك يحتاج أيضًا إلى أن يفحص على الخصوص عن طبيعة النبات وطبيعة الحيوان وخصوصًا طبيعة الإنسان لكي يستطيع المرء بعد ذلك أن يجد العلوم الأخرى التي فيها منفعة له. فالفلسفة بأسرها أشبه بشجرة جذورها الميتافيزيقا، وجذعها الفيزيقا، والفروع التي تخرج من هذا الجذع هي كل العلوم الأخرى التي تنتهي إلى ثلاثة علوم رئيسية هي الطب والميكانيكا والأخلاق»[٥].

والخطأ الرئيس لميتافيزيقا ديكارت أنه قفز قفزًا خاطئًا على صعوبات الميتافيزيقيا، وهو أيضًا نفس خطأ باركلي[٦].

وبداية من القرن الثامن عشر تعرضت لهجوم، بهدف إصلاحها، مع هيوم وكَنْت. وأصبحت الميتافيزيقا مع هيوم علمًا بالإنسان. وإذا كان هيوم ميتافيزيقيًّا بالمعنى رقم (٤) الذي يوحد بين الميتافيزيقا وعلم الإنسان، ذلك العلم الذي يعتبره هيوم أساسًا لكل العلوم - فإنه بالضرورة ميتافيزيقي بالمعنى رقم (٦) الذي ينص على أن الميتافيزيقا تقترح مراجعة لمجموعة الأفكار التي على أساسها نفكر في العالم، وتغييرًا في مجموعة في أفكارنا، وطريقة جديدة في الكلام، لأن كل العلوم النظرية والعلمية التي تعتمد على الميتافيزيقا اعتمادًا وثيقًا هي التي نكون من خلالها تصوراتنا للكون والحياة، ولا يستطيع أحد إنكار أن هيوم قد قدم نسقًا من الأفكار الجديدة الجادة التي غيرت نظرتنا إلى الأشياء وأنه مبتكر لأسلوب متميز وطريقة جديدة في الحديث الفلسفي.

إن هيوم إذ يجعل محور اهتمامه القضاء على غموض أفكار الميتافيزيقا من خلال تحليل العقل الإنساني وطاقاته وحدوده وطبيعة أفكاره، إنما يعد في طليعة ميتافيزيقيي القرن الثامن عشر، حيث كان موضوع الميتافيزيقا في القرن الثامن عشر هو دراسة العقل الإنساني وفحص ملكاته. يقول الأب بوفييه (١٦٦١ - ١٧٣٧م): «إن موضوع الميتافيزيقا هو القيام بتحليل صحيح جدًّا لموضوعات الذهن بحيث نجري محاكمتنا العقلية بصدد الأشياء بأعظم قدر ممكن من الصحة والدقة»[٧]. ولا شك أن الموضوع الذي كان يدرسه هيوم يتطابق تمامًا مع موضوع الميتافيزيقا الذي يتحدث عنه الأب بوفييه.

(٥) ديكارت، مبادئ الفلسفة، ص٤٢ - ٤٣.
(٦) انظر كتابنا: « أقنعة ديكارت العقلانية تتساقط».
(٧) بوفييه، مبادئ الميتافيزيقا (طبعة بوييه) ص ٢٦٠، عن برهييه، تاريخ الفلسفة: القرن الثامن عشر، ص ١٤.

وذهب كَنْت إلى أن الإشكال الحقيقي للعقل المحض، الذي يتوقف على إمكان حله مشروعية وجود الميتافيزيقا أو عدم مشروعيتها، هو:

كيف تكون الأحكام القبلية التركيبية ممكنة؟(٨)

وإذا كانت آراء الفلاسفة حول الميتافيزيقا قد تأرجحت حتى الآن بين الشك في وجودها والتناقض فيما بين أحكامها، فإن السبب الوحيد في هذا ـ فيما يرى كَنْت ـ هو أن أحدًا من الفلاسفة لم يخطر على باله أن يفكر في هذا الإشكال في وقت مبكر، وربما لم يفكر أيضًا في الفرق بين الأحكام التحليلية والأحكام التركيبية(٩).

وليس من شك في أن ما ذهب إليه كَنْت في هذا الصدد ليس صحيحًا على إطلاقه، ذلك أن هيوم قد ميز في بحثه عن الفهم الإنسانى تمييزًا دقيقًا بين هذين النوعين من الأحكام، عندما فرق بين نوعين من الموضوعات يتناولها التفكير، فهناك موضوعات تتعلق «بالعلاقات الموجودة بين فكرة وفكرة»، وهناك موضوعات أخرى تتعلق «بأمر من أمور الواقع»، وينتمي إلى النوع الأول الرياضيات، أما النوع الثاني فتنتمي إليه علوم الطبيعة(١٠).

أما الإشكال الحقيقى للعقل الخالص: «كيف تكون الأحكام التركيبية القبلية ممكنة؟» فقد كان هيوم الفيلسوف الوحيد ـ كما يذكر كَنْت نفسه ـ الذي اقترب منه أكثر مما فعل أي فيلسوف آخر، وإن كان في الواقع لم يتمكن من تحديده تحديدًا كافيًا ولم ينظر إليه في عموميته. يقول كوبلستون Copleston: «نستطيع أن نذكر بأن هيوم نفسه أكد على وجود الإسهام الذاتي Subjective Contribution في تشكيل الأفكار المعقدة المحددة، وذلك مثل (الإسهام الذي تقوم به) علاقة العلية. وهكذا يمكن أن نفهم نظرية كَنْت عن القبلي بوصفها أيضًا متأثرة بموقف هيوم في ضوء الاقتناع السابق بأن الفيزياء النيوتونية تقدم لنا القضايا القبلية التركيبية. وبعبارة أخرى فإن كَنْت لم يقدم فقط إجابة على هيوم، ولكنه أيضًا أفاد في تكوين هذه الإجابة من الاقتراحات التي قدمها الفيلسوف الإنجليزي نفسه، رغم أن الأخير لم يرَد لالاتها الكاملة وإمكاناتها»(١١).

---

(8) Kant, Critique of Pure Reason, trans. N. Kemp Smith. New York: St. Martin's press, 1929. P. 55.

(9) Ibid.

(10) Hume, An Enquiry Concerning Human Understanding, Edition: seliby–Bigge,Oxford.1975. P. 25.

(11) Copleston, F., a History of Philosophy. London, Search Press, Fifth Impression, 1977. Vol. VI., Wolf to Kant, PP. 427- 8.

وفي القرن الثامن عشر نفسه، هاجم بعض الفلاسفة الميتافيزيقا مثل الفيلسوف وعالم الرياضة الفرنسي دالمبير D. Alembert (١٧١٧ – ١٧٨٣م)، وفولتير Voltaire (١٦٩٤ – ١٧٧٨م)، وكوندياك E. Condillac (١٧١٥ – ١٧٨٠م).

وهو ما فعله أوجست كونت في القرن التاسع عشر الذي اعتبر الميتافيزيقا مجرد مرحلة منتهية في تاريخ الإنسانية، كما فعله الماركسيون، عندما هاجموا الميتافيزيقا القديمة متابعين ما قاله هيجل عنها، فانتقد أنجلز: «المنهج القديم في البحث والتفكير الذي يسميه هيجل المنهج الميتافيزيقي والذي كان يهتم أولًا بدارسة الأشياء بوصفها موضوعات ثابتة ومحددة»(١٢). وكان هيجل قد هاجم الميتافيزيقا القديمة على نحو ما تصورها كريستيان فولف Christian Wolf (١٦٧٩ – ١٧٥٤م) ووصفها بأنها قطعية وجامدة، وأراد أن تحل محلها الميتافيزيقا الجديدة التي تتخذ من الجدل منهجًا لها(١٣).

وكان هيجل قد وحد بين موضوع الفلسفة (الميتافيزيقا خاصة) وموضوع الدين، حيث قال: إن الموضوع واحد، وهو الله أو اللامتناهي، لكن الخلاف بينهما يكمن في أسلوب التعبير، ففي حين تعبر الفلسفة بشكل فكري مجرد، يعبر الدين بشكل مجازي. ذلك أن الروح يرتدي في الدين شكلًا خاصًّا يمكنه أن يكون ملموسًا، ويتخذ التمثيل أو المجاز مقرًّا له، بينما الروح في الفلسفة تتخذ الفكر مقرًّا لها وتعبيرًا عنها. وبهذا تختلف الفلسفة عن الدين، رغم أن المضمون مشترك وموحد فيهما(١٤).

ويعد هيجل أول من استخدم مصطلح الميتافيزيقا بمعناه اللاجدلي ليشير إلى الميتافيزيقا القديمة باعتبارها تدرس الأشياء بوصفها موضوعات ثابتة ومحددة وغير قابلة للتحول. ولكنه لم يفسره ولم يبرره. وهذا ما فعله ماركس وأنجلز، اللذان برهنا على الإفلاس العملي للتفكير الميتافيزيقي ووضعا في مقابله منهج الجدل المادي. وهكذا في الأزمنة الحديثة نشأ فهم للميتافيزيقا

---

(12) K., Marx & F. Engels: Selected Works Vol. 2 Foreign Language Publishers House Moscow, 1962.

(١٣) انظر: هيجل، موسوعة العلوم الفلسفية، ترجمة د.إمام عبد الفتاح إمام (القاهرة، مكتبة مدبولي، ١٩٩٦م) وللمترجم: مدخل إلى الميتافيزيقا، ص ٢٠.

(14) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, Lectures of 1827. ed. P.C. Hodgson, trans. R.F. Brown, P.C. Hodgson, and J.M. Stewart with the assistance of H.S. Harris. University of California Press, 1988. pp. 78 -9.

على أنها منهج غير جدلي في التفكير، نظرًا لما تتميز به من أحادية الجانب وذاتية في المعرفة؛ فهي تنظر إلى الأشياء والظواهر على أنها نهائية وغير قابلة للتحول، ومستقلة كل منها عن الأخرى؛ وتنكر أن التناقضات الكامنة هي مصدر تطور الطبيعة والمجتمع. ومن الناحية التاريخية، فإن هذا الأمر فسرته حقيقة أن المعرفة العلمية والفلسفية - في الأزمنة القديمة وخلال عصر النهضة - كانت تعتبر الطبيعة كلًّا في حركة تفضي إلى تطور؛ وبعد ذلك، ونظرًا لتعمق وتغاير المعرفة العلمية، فإن هذه المعرفة قسمت الطبيعة إلى عدد من المجالات المنعزلة، كل منها يبحث دون أي رابطة مع المجالات الأخرى[١٥].

وفي نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، ذهب وليم جيمس W. James (١٨٤٢ - ١٩١٠م) إلى أن: «الفيلسوف الميتافيزيقي أشبه بالأعمى الذي يبحث في حجرة مظلمة، عن قطة سوداء، لا وجود لها»!

والنقد الأقوى للميتافيزيقا في القرن العشرين كان على يد الوضعيين المناطقة الذين اعتبروها كلامًا بلا معنى. وذاعت انتقاداتهم في العشرينيات والثلاثينيات من القرن العشرين.

من ناحية أخرى انتهج فريق آخر من الفلاسفة نقد الميتافيزيقا التقليدية، فقام هيدجر Heidegger بتفكيك عام للميتافيزيقا الغربية، متممًا بذلك مشروع نيتشه في أحد أبعاده. وكشف هيدجر عن أن الحكماء السابقين على سقراط لم يكونوا يتكلمون بلغة «المنطق الصوري» للتعبير عن الإنسان وعن الوجود، بل كانوا يعبرون بواسطة القصائد الشعرية وبلغة الرمز، وأصبحت الميتافيزيقا مع هيدجر تدور على سؤال «لماذا ها هنا وجود ولم يكن بالأحرى عدم؟» وطبعا لم يجب هيدجر على هذا السؤال! وسار دريدا في طريق تفكيك العقل الغربي اعتمادًا على نقد تجلياته الميتافيزيقية المجردة[١٦]؛ وذهب دريدا إلى أن «التراث الفلسفي الغربي ظل متشبعًا بما أسماه «مركزية العقل Logocentrism» أو «ميتافيزيقا الحضور metaphysics of presence». ورأى أن نظريات الفلسفة وأطروحاتها المختلفة ما هي إلا صيغ من نظام واحد، ورغم أننا لا نستطيع الركون إلى أمل التخلص من هذا النظام، إلا أن بوسعنا على الأقل أن نتعرف على ظروف الفكر التي يفرضها بالإصغاء إلى ذلك الذي يسعى هذا النظام إلى كسبه. ورغم أننا لا نستطيع أن نتخيل «نهاية»

---

(15) Rosenthal, M. & Yudin, A dictionary of Philosophy, p. 288-289.

(١٦) محمد مزوز، «أزمة الحداثة وعودة ديونيزوس»، في: فكر ونقد، (الرباط/ المغرب، ع٢١، س٣، ١٩٩٩م).

الميتافيزيقا أو نضع لها حدًّا، فإن بوسعنا أن نعمل على انتقادها من الداخل بالتعرف على النظام الهرمي الذي أقامته، وبقلب هذا النظام رأسًا على عقب»[١٧].

ورغم ذلك الهجوم العنيف فقد استمرت الميتافيزيقا، مع العديد من الفلاسفة المعاصرين مثل ألفرد نورث وايتهد Whitehead Alfred North (١٨٦١ -١٩٤٧م) الذي حول الفلسفة الطبيعية إلى ميتافيزيقا. ونلاحظ أن تحويل الفلسفة الطبيعية إلى ميتافيزيقا يؤدي إلى مشكلة العلاقة بين العقل والجسم. وطريقة وايتهد قد أدت به «للعودة إلى حالة الفكر الفلسفي التي بدأت بديكارت وانتهت بهيوم»[١٨]؛ وذلك من أجل التغلب على الأخطاء التي أدت للتحول للمثالية الكَنْتية. وبسبب «العودة لأنماط التفكير قبل الكَنْتية»[١٩]، فإن لاهوت السيرورة يعد شكلًا من أشكال الواقعية فيما يتعلق بكل من الله والعالم.

ومن الملاحظ في العقود الأخيرة خفت وطأة النقد الهدام على الميتافيزيقا من أجل إزاحتها كلية، ونمت نزعة لإصلاحها بالرجوع إلى العلوم الطبيعية في سبيل تصور كلي موحد للوجود.

التصورات والعقائد الميتافيزيقية

من المتعسر حصر كل الأفكار والمبادئ والمعتقدات التي قال بها الميتافيزيقيون؛ خاصة أنهم ذهبوا إلى آراء متناقضة، ولذا سوف نجملها من خلال فكرة النقائض التي بينت الآراء المتناقضة للميتافيزيقيين حول القضايا الرئيسية للميتافيزيقا: الزمان والأزل، تركيب العالم، الحتمية واللاحتمية، الله. وهذه الآراء المتناقضة ذات الأدلة المتكافئة هي ما يمهد القول بأن الميتافيزيقا غير قادرة على الحلول محل الدين.

تتوزع الآراء الميتافيزيقية بين اتجاهين[٢٠]:

---

(١٧) - جوناثان كلر، «جاك دريدا»، في: جون ستروك(محرر)، البنيوية وما بعدها: من ليفي شتراوس إلى دريدا، ترجمة د.محمد عصفور (الكويت، عالم المعرفة، ١٩٩٦م) ص٢٠٧.

(18) Alfred North Whitehead, Process and Reality(1929),corrected edition, ed. D. R. Griffin and D.W. Sherburne. New York, Free Press, 1978. p. xi.

(19) Ibid.

(20) Paulsen , Kant : his life and doctrine , trans. by Crerighton & Albert Lefervre (New York, 1963), P. 213.

أحدهما: دوجماطيقي لاهوتي يتبنى إثبات القضايا الأربع التالية:

١- العالم له بداية ونهاية من حيث الزمان والمكان، أي أن العالم مخلوق فانٍ.

٢- يتركب كل جوهر من أجزاء بسيطة، ولا يوجد في العالم إلا البسيط والمركب من البسيط.

٣- توجد حرية؛ فليست العلية المطابقة لقوانين الطبيعة هي الوحيدة التي يمكن أن تشتق منها كل ظواهر العالم، بل لا بد من التسليم بوجود علية حرة من أجل تفسيرها.

٤- الله موجود؛ فيتطلب العالم وجود كائن كلي الضرورة (الله)، بوصفه جزءًا منه أو علة له.

وثانيهما: اتجاه مادي يتبنى نقائض القضايا، فيقول:

١- العالم غير مخلوق، إنه قديم لا متناهٍ، أبدي أزلي، من حيث الزمان والمكان.

٢- لا يوجد شيء بسيط في العالم، إنما الكل مركب.

٣- لا توجد حرية، وكل ما يحدث في العالم إنما يحدث وفقًا لقوانين الطبيعة الحتمية.

٤- لا يوجد إله، فلا يوجد أي كائن كلي الضروري لا في العالم ولا خارج العالم بوصفه علة للعلم.

ويصبح هذا الاتجاه المادي نفسه دوجماطيقيًّا عندما ينفي هذه القضايا، حيث إنه يمد منطق التجربة إلى خارج حدود التجربة. ومن ثم فإن الاتجاهين يفشلان في إنقاذ العقل من تناقضاته.

وكل واحدة من هذه القضايا المتعارضة Conflicting Propositions يمكن أن توجد بين الادعاءات الرئيسية عند واحد أو أكثر من المذاهب الميتافيزيقية. فالنقيضة الأولى تتصل اتصالًا وثيقًا بأية نظرية ميتافيزيقية تؤكد أو تنكر ـ بشكل صريح أو ضمني ـ أن العالم قد خلق في لحظة من الزمن، وتتصل النقيضة الثانية بأية نظرية ميتافيزيقية تؤكد أو تنكر وجود الذرات أو المونادات Atoms or Monads من أي نوع. أما الثالثة فهي تقابل بين الحتمية واللاحتمية، وهكذا تقابل بشكل غير مباشر بين العلم الطبيعي وأساس الأخلاق. وتعبر النقيضة الرابعة عن التعارض بين النظريات الميتافيزيقية التي تحاول أن تثبت أو التي تحاول أن تفند وجود الله من مقدمات من العالم[٢١].

---

(21) Korner, Kant, England, Penguin Books, 1984. P. 115.

ويرى كَنْت أن فكرة النقائض تنشأ عندما يتوسع العقل في علاقة المشروط بالشرط (سواء كانت رياضية أو دينامية) إلى حد لا تصل إليه التجربة أبدًا، وبالتالي فهي فكرة لا يمكن أن يكون موضوعها معطى لنا بصورة مطابقة في أية تجربة. وليست النقائض من نسج الخيال، وإنما هي قائمة أساسًا في طبيعة العقل الإنساني. ومن هنا فلا مفر منها ولا يمكن وضع حد لها.

والآن نبين كيف قام الميتافيزيقيون المؤمنون بالبرهنة على تلك القضايا، وكيف قام الميتافيزيقيون الملحدون بالبرهنة على عكسها[٢٢]:

النقيضة الأولى: تتألف من:

- **القضية**: العالم له بداية (نهاية) من حيث الزمان والمكان.
- **نقيض القضية**: العالم لا متناهٍ من حيث الزمان والمكان.

ويثبت العقل القضية بواسطة برهان الخلف، فإذا سلمنا بأن العالم ليس له بداية في الزمان، فسيمتنع علينا فهم الحالة الراهنة، كيف تم عبور اللامتناهي للوصول إلى الآن. إذن القول بأن ليس للعالم بداية في الزمان ولا في المكان قول محال. كما يستخدم العقل برهان الخلف في إثبات نقيض القضية، فإذا سلمنا بأن للعالم بداية في الزمان فمعناه أن وجوده قد سبقه زمن فارغ، ولن نجد في أجزاء هذا الفراغ ما يوجب وجود العالم في لحظة معينة دون سواها، فيمتنع بالتالي أن يكون للعالم بداية في الزمان. إذن ليس للعالم بداية في الزمان ومثله في المكان[٢٣].

أما النقيضة الثانية فتتكون من:

- **القضية**: يتركب كل جوهر من أجزاء بسيطة، ولا يوجد في العالم إلا البسيط والمركب من البسيط.
- **نقيض القضية**: لا يوجد شيء بسيط في العالم، إنما الكل مركب.

والبرهنة على القضية كالآتي : لو سلمنا بأن الجوهر المركب لا يتركب من أجزاء بسيطة، لاستطعنا إعدام المركب بنزع التركيب عنه فكريًّا أي بتحليله، لذا لا بد من أن يقف التحليل عند

---

(22) Kant, Prolegomena to Any Future Metaphysics, trans. L. W. Beck, Indianapolis: Bobbs – Merrill, 1950. PP. 133 – 4.

(23) Kant, Critique of pure Reason, PP. 260 - 1.

حد، وهذا الحد هو البسيط. أما إثبات نقيض القضية فهو: كل جوهر يوجد بالضرورة في المكان، وكذلك كل جزء من أجزائه، وهذه الأجزاء قابلة للقسمة بالضرورة مثل المكان الذي تشغله، فهي إذن ليست بسيطة. إذن لا يوجد شيء بسيط[٢٤].

والنقيضة الثالثة تتألف من:

- **قضية:** ليست العلية المطابقة لقوانين الطبيعة هي الوحيدة التي يمكن أن تشتق منها كل ظواهر العالم، بل لا بد من التسليم بوجود علية حرة من أجل تفسيرها.
- **ونقيض القضية:** لا توجد حرية، وكل ما يحدث في العالم إنما يحدث وفقًا لقوانين الطبيعة.

والبرهنة على القضية هي: لو سلمنا بأن لا سببية إلا تلك التي تحتم حدوث حال من حال سابقة بموجب قاعدة لاضطررنا إلى التسليم بأن كل حالة سابقة تحتم أخرى سابقة، تحتم بدورها أسبق منها، وهكذا إلى ما لا نهاية. وبالتالي لا نصل إلى تعيين تام بقضية القانون الطبيعي. ولا بد إذن من أجل انطباق هذا القانون، أن تكون سلسلة العلل تامة منتهية، وأن يبدأ بعلة ليست في حاجة إلى أي تعيين سابق، أي علة حرة. أما البرهنة على نقيضها: لو سلمنا بوجود حرية قادرة على أن تبدأ من تلقاء ذاتها سلسلة من الأفعال أو الظاهرات المتعينة سببيًّا، فسنكون أمام احتمالين: إما أن تكون الحرية متعينة لبدء هذه السلسلة، وهذا ما يدخل الحرية في التناقض، وإما ألا يكون ثمة تعيين ضروري، فلا يكون تعيين سببي، وبالتالي لا ضرورة في قوانين الطبيعة. يبقى إذن أن لا حرية تكون علة لما يحدث في الطبيعة، وكل ما يحدث فيها إنما يكون وفقًا للسببية الطبيعية[٢٥].

والنقيضة الرابعة عبارة عن:

- قضية: يتطلب العالم وجود كائن كلي الضرورة، بوصفه جزءًا منه أو علة له.
- **نقيضها:** لا يوجد أي كائن كلي الضرورة لا في العالم ولا خارج العالم بوصفه علة للعلم.
- **وإثبات القضية:** لو لم يكن في العالم شيء كلي الضرورة، لاستحال تفسير التغير نفسه، ما دام كل تغير إنما هو النتيجة الضرورية المترتبة على بعض الشروط، وبالتالي فإنه يفترض سلسلة

---

(24) Ibid., PP. 264 - 6.

(25) Copleston, History of Philosophy, Vol., CI, PP. 289 - 292.

كاملة من الشروط حتى نصل إلى اللامشروط المطلق الذي هو وحده الضروري أو واجب الوجود. ولا بد أن يكون هذا الموجود الضروري من العالم المحسوس لأنه لو افترضنا أن الضروري يقوم خارج العالم لاضطررنا إلى الإقرار بأن سلسلة تغيرات العالم تبدأ منه دون أن يكون هو منتميًا إلى العالم. وهذا ممتنع لأن بدء السلسلة لا يمكن أن يتعين إلا بما يسبقه في الزمان؛ إذ أن الشرط الأسمى لبدء سلسلة من التغيرات يجب أن يوجد في الزمان حيث لم تكن تلك السلسلة قد وجدت بعد؛ لأن البدء هو وجود يسبقه زمان لم يكن فيه الشيء، الذي بدأ، قد وجد بعد. فسببية السبب الضروري للتغيرات، وبالتالي السبب نفسه، ينتمي إذن إلى الزمان وبالتالي إلى الظاهرة. إذن، ثمة في العالم نفسه شيء ضروري ضرورة مطلقة هو جزء السلسلة أو هو السلسلة بأسرها.

أما البرهنة على نقيض هذه القضية فهو: لو سلمنا بأن العالم نفسه هو الكائن الضروري، أو أن فيه كائنًا ضروريًّا، لاضطررنا إما إلى الإقرار بأن ثمة بدءًا في سلسلة التغيرات كلي الضرورة ولا سبب له بالتالي، وهذا قانون تعين جميع الظاهرات في الزمان. وإما إلى الإقرار بأن السلسلة ككل هي كلية الضرورة رغم أنها عرضية ومشروطة في كل أجزائها وهذا ما يتناقض بنفسه. ولو سلمنا من ناحية أخرى بأن ثمة علة للعالم كلية الضرورة خارج العالم، لاضطررنا إلى التسليم بأن على هذه العلة أن تبدأ فعلها، مما يعني أن على سببيتها أن تكون جزءًا من الزمان، وبالتالي من العالم، وهذا ما يناقض وجود العلة خارج العالم. يبقى إذن أن ليس ثمة في العالم من كائن كلي الضرورة، ولا خارج العالم من حيث هو مرتبط به ارتباطًا عليها[٢٦].

إن هذا التناقض الأصيل الذي يكمن في طبيعة العقل، ويمكن حله عن طريق النقد، وهذا ما فعله كَنْت، وهذا يدل على أن من الممتنع على العقل البشري أن يصل إلى معارف يقينية عن عالم ما بعد الطبيعة؛ فهو يتجاوز كل ما يملك العقل من قدرات[٢٧].

ومن هنا، نعرف لماذا وكيف يقدم الدوجماطيقي الأدلة على آرائه فيما يتعلق بعالم ما بعد الطبيعة ثم يأتي الشاك ليفند تلك الآراء ويبرهن على نقائضها.

---

(26) Kant, Critique of pure Reason, PP. 275 - 7.
Copleston, History of Philosophy, Vol., Vi., PP. 292 - 3.

(٢٧) لمزيد من التفاصيل يمكن الرجوع إلى كتابنا: العقل وما بعد الطبيعة.

الكتابات الأساسية في الميتافيزيقا

من الكتابات الأساسية في الميتافيزيقا كتاب أرسطو الرئيسي المسمى «الميتافيزيقا»، ويدرس أرسطو في هذا الكتاب موضوعات تجاوز الظواهر المحسوسة، فهو يُعنى بدراسة الوجود بصفة عامة والمقولات التي تعبِّر عن خصائص أساسية لهذا الوجود، كالجوهر والعرض، والتغير، والزمان والمكان، والجوهر، والعلاقات... إلخ وهي كلها صفات كلية تصلح ملحقات أو مقولات للوجود. بالإضافة إلى الوجود الإلهي، وصفاته، والنفس والروح... إلخ[٢٨].

ومن الكتابات الأساسية في الميتافيزيقا في الفلسفة الإسلامية: «كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى» للكندي، و«ما بعد الطبيعة» و«الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطو» للفارابي، و«عيون الحكمة» لابن سينا، وأيضًا كتابه «الشفاء» الذي يشتمل على المنطق والطبيعيات والرياضيات والإلهيات.

وفي الفلسفة الحديثة كتاب رينيه ديكارت (١٥٩٦-١٦٥٠م) «مبادئ الفلسفة» (١٦٤٤م) وهو كتاب صُمم إلى حد ما ليستخدم ككتاب لاهوتي[٢٩]، يقول: «إن وعيي بضعفي، جعلني لا أصنع آراء جازمة، إلا وأحيلها لسلطة الكنيسة الكاثوليكية ولحكم هؤلاء الأكثر حكمة مني»[٣٠].

وعندما نشره بذل وسعه للحصول على مصادقة معلميه اليسوعيين القدامى؛ لأن موقعهم يؤهلهم أكثر من سواهم للترويج لفلسفة مباينة لفلسفة أرسطو. ويتضح من تصريحات ديكارت المتتالية سواء في رسائله أو كتبه أن ميتافيزيقاه تجسد التزام المسيحي باستعمال العقل لمكافحة إنكارات الزنادقة والملاحدة، مما يميط اللثام عن ديكارت وقد انضوى تحت لواء حملة مكافحة الزنادقة والملاحدة، وكأنه يواصل في ميدان الفكر جهود جده بيير ديكارت في الميدان العسكري عندما قاتل في الحروب الدينية[٣١].

---

(٢٨) د. إمام عبد الفتاح، مدخل إلى الميتافيزيقا، مع ترجمة للكتب الخمسة الأول من ميتافيزيقا أرسطو، ص ١٨.

(29) Simon Blackburn, Oxford Dictionary Of Philosophy, Oxford, Oxford University Press, 1996. p. 101.

(30) Cottingham, J., Stoothoff, R. and Murdoch, D. (eds.),The philosophical Writings of Descartes, 2 vols, Cambridge, Cambridge University press, 1985. Vol. I, P. 291.

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

وفي إطار هذا المقصد، يحتل كتاب «التأملات في الفلسفة الأولى، وفيها البرهان على وجود الله وخلود النفس» (أنجزه ١٦٤٠م ونشره ١٦٤١م)، مكانه في خط المنافحة العقلانية عن أصول العقيدة المسيحية(٣٢). وردد ديكارت تكرارًا أنه يناصر «قضية الله»؛ ولا غرابة في ذلك فهو تلميذ اليسوعيين الذين قاموا بدور خطير في مقاومة الإصلاح البروتستانتي هادفين إلى تجديد الكنيسة الكاثوليكية. وفي الرسالة الاستهلالية في مقدمة كتاب «التأملات في الفلسفة الأولى» يعتبر نفسه متبعا مرسوم البابا ليو العاشر الذي يطلب فيه إلى الفلاسفة المسيحيين أن يستخدموا كل قوى العقل لتدعيم الإيمان الحق(٣٣).

وكذلك من الكتابات الأساسية مؤلفات كرستيان فون فولف C. V. Wolff، مثل: «الفلسفة الأولى أو الانطولوجيا» و«الكوسمولوجيا العامة» و«اللاهوت الطبيعي» وغيرها.

وتعد أعمال كَنْت (١٧٢٤-١٨٠٤م) من أهم الكتابات الأساسية في إصلاح الميتافيزيقا، مثل «نقد العقل الخالص» (١٧٨١م) وهو متعلق بالمعرفة والعلم وبحث حدود العلم النظري الإنساني وفحص الميتافيزيقا، و«نقد العقل العملي» (١٧٨٨م)، ويتناول ميتافيزيقا الأخلاق، وكيف يمكن أن تتأسس الأخلاق كعلم. ومن أهم كتبه أيضًا «نقد ملكة الحكم» (١٧٩٠م)، أي فحص ملكة الحكم الجمالي، وتحديد ما هو الجميل وما هو غير الجميل، وبيان المعايير والقواعد التي ينبغي الاستناد إليها في دراسة الأعمال الفنية.

أما وايتهد من أهم كتبه الميتافيزيقية «العلم والعالم الحديث»، وكان في الأصل محاضرات له ألقاها في فبراير١٩٢٥م، وبينما لم تشتمل على إشارة إيجابية عن الله، فإنه عندما نشرها فيما بعد في العام نفسه تحت عنوان «العلم والعالم الحديث»، ضمَّنها التأكيد على الله باعتباره «مبدأ التحديد limitation أو التعين concretion». وفي كتابه «الدين في تكونه» في العام التالي، وبشكل أوضح في «السيرورة والواقع» سنة ١٩٢٩م، مد هذا المبدأ اللاشخصي إلى المتجاوب الفعلي مع العالم.

---

(٣٢) تتبع برهييه بداية حركة المنافحة العقلانية عن المسيحية في القرن السادس عشر قبل ديكارت مباشرة. انظر كتابه : تاريخ الفلسفة : العصر الوسيط والنهضة، الجزء الثالث، ترجمة جورج طرابيشي (بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٣م). ص ٢٨١. ويدرج برهييه ميتافيزيقيا ديكارت في سياق هذه الحركة الدينية، لكنه يعود فيعتبر ذلك «محض مظهر خارجي لفكر ديكارت»، على العكس مما يؤكد عليه بحثنا «أقنعة ديكارت العقلانية تتساقط» من كون «العقلانية مجرد مظهر ارتداه ديكارت ليخفي وراءه تفكيره اللاهوتي». قارن: برهييه، تاريخ الفلسفة : القرن السابع عشر، ص٨٤.

(٣٣) ديكارت، التأملات في الفلسفة الأولى، ترجمة د. عثمان أمين (القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية،١٩٨٠م). ص ٤١.

ويُبيِّن هذا الكتاب أن التقدم والنمو من الأفكار الأساسية التي تقودنا لفهم الإله. ويتضح من هذه الأعمال أن ميتافيزيقا وايتهد ربما تبني جسرًا بين العلوم اللاهوتية والاجتماعية والطبيعية عن طريق تقديم بنية تصورية مشتركة. والميتافيزيقا في استخدام وايتهد ليست محاولة لوصف الأشياء التي تتجاوز إمكانية الخبرة، بل هي محاولة لتفسير ترابط كل الأشياء الواقعة في نطاق الخبرة.

نقـــد

في الوقت الذي تقدمت فيه العلوم الطبيعية والرياضية، فشلت الميتافيزيقا؛ لأنها ركزت بحثها على ما يفوق القدرات المعرفية للعقل الإنساني. ومن ثم، إذا أرادت أن تتقدم فلا بد من تحرير الميتافيزيقا من أوهامها وتناقضاتها، ولا يعني هذا هدمًا لها أو قضاءً عليها، وإنما يعني ضرورة تأسيس مناهجها، وتجديد موضوعاتها، وتطوير أهدافها. ولا بد من استخدام معول تحليلي حاد لنقد أوهام الميتافيزيقيين التقليديين حول طبيعة النفس الإنسانية، وأصل العالم ومصيره، وطبيعة الذات الإلهية، حتى يتم تحويل الميتافيزيقا من أحلام ورؤى إلى علم دقيق محكم يستطيع أن يحقق تقدمًا مثل التقدم الذي حققه العلم الطبيعي والرياضي.

ولعل من أهم جوانب تجديد الميتافيزيقا هو أن تتحول من علم بالإلهيات، إلى علم بالإنسان والكون ككل، فالإلهيات مجالها الاعتقاد الديني، والعقل الإنساني عاجز عن معرفة طبيعتها؛ فالله يجاوز قدرات العقل الإنساني. ومن الممكن أن يبرهن العقل على وجود الله بطرق شتى لكنه لا يمكن أن يعرف طبيعة الله. وعندما حاول الميتافيزيقيون معرفة طبيعة الله وقعوا في تناقضات شتى.

ولذا على الميتافيزيقا أن تصبح علمًا كليًّا بالإنسان مستعينة بالعلوم الإنسانية والاجتماعية لتكوين تصور شامل عنه، وتأسيس نسق كلي لعلوم الإنسان. كما تصبح علمًا كليًّا بالكون مستعينة بالعلوم الطبيعية والرياضية لتكوين تصور شامل عنه أيضًا، وتأسيس نسق كلي للعلوم الطبيعية. وإذا ما صارت علمًا للإنسان فسوف تصبح ذات أهمية جوهرية لكل العلوم الأخرى التي تعتمد عليها اعتمادًا أساسيًّا، فالهندسة، والفلسفة الطبيعية (أي الطبيعة)، والدين الطبيعي، تعتمد كلها على علم الإنسان «لأنها تخضع لمعرفة الإنسان وتحكمها طاقاته وقدراته»[٣٤]. ومن ثم، يلزم أن نعرف حدود وطبيعة هذه الطاقات والملكات إذا ما أردنا لتلك العلوم أن تقوم على أساس سليم.

---

(34) - Hume, a Treatise of Human Nature. Ed. Seliby Bigge, London, Oxford, 1975. P., XIX.

وتعتبر علوم المنطق، والأخلاق، والنقد، والسياسة، أكثر قربًا وصلة بالطبيعة الإنسانية[٣٥]؛ لأن «النهاية الوحيدة للمنطق هي تفسير المبادئ والعمليات التي تقوم بها ملكة الاستدلال عندنا وتفسير طبيعة أفكارنا. ويدرس علم الأخلاق والنقد أذواقنا وعواطفنا. أما السياسة فتتأمل الإنسان بوصفه وحدة في المجتمع. ويعتمد كل علم من هذه العلوم على الآخر»[٣٦].

كما أن الميتافيزيقا إذا صارت علمًا كليًّا بالكون، سوف تصبح نسقًا تامًّا للعلوم.

وإذا تمكَّنْت الميتافيزيقا من أن تصبح علمًا بالإنسان والكون ككل، فإنها تصبح مهيأة للإجابة عن الأسئلة الثلاثة الآتية:

- ما هي حدود العقل الإنساني؟
- ما هي آفاق وحدود الأمل الإنساني؟
- ماذا ينبغي على الإنسان أن يعمل[٣٧]؟

وهكذا نجد أنفسنا نعود إلى كَنْت الذي كانت ميتافيزيقاه نقدًا للعقل المحض، ونقدًا للعقل العملي، ونقدًا لملكة الحكم، أي أنها فحص للملكات الإنسانية بهدف الكشف عن حدود تلك الملكات لتقرير إمكان الميتافيزيقا بوجه عام وتحديد مصادرها ومداها وحدودها.

لكن نقطة الخلاف مع كَنْت هو ألا تكون الميتافيزيقا علمًا بالإنسان فقط، بل أن تكون كذلك علمًا بالكون، ومن جهة أخرى نتفق مع كَنْت في رفض الميتافيزيقا اللامشروعة التي تحاول أن تتجاوز عالم الواقع، فتمتد بأفكار العقل إلى الروح والله امتدادًا غير مؤسس على مبادئ يقينية؛ إذ تستخدم تلك الأفكار استخدامًا مفارقًا غير مشروع. فتصف الله بصفات يتنزه عنها، فهو: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى:١١]، ﴿سُبْحَـٰنَهُۥ وَتَعَـٰلَىٰ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [الأنعام:١٠٠]، فالله ليس له شبيه وكذلك طبيعته وأعماله.

وإذا كان الله ليس بجوهر، ولا بعرض، وليس بجسم، ولا يشبه الله العالم ولا شيئًا منه؛ وإذا كان لا يقال له: «ما هو؟»، ولا يقال: «كيف هو؟»، و لا يقال له: «كم؟»، و لا يقال له: «متى؟»، ولا يقال له: «لِمَ فعل؟» ـ أقول: إذا كان الله ليس كل ذلك ولا يخضع لأسئلة الكم والكيف والمتى

---

(35) -Basson, David Hume, P. 20.

(36) -Hume, A Treatise of Human Nature, P., XIX.

(٣٧) قارن: جان لاكروا، كانط والكانطية، ترجمة نسيب عبيد (بيروت، المنشورات العربية بدون تاريخ) ص ٩ -١١.

والغاية، فكيف يمكن أن يعرف طبيعته أي ميتافيزيقي؟! ولذا كان حكمًا عقليًّا صائبًا القول: «مهما خطر على بالك فالله بخلاف ذلك».

وهذا ما أكده الإسلام، وسار عليه السلف الصالح؛ فالمعرفة التأملية اللاهوتية التي تحدد طبيعة بعينها لله، غير ممكنة؛ لأن هذه الطبيعة خارج حدود التجربة الإنسانية، ومحاولات العقل التي من هذا النوع، إنما تنتمي إلى مجال المعرفة النظرية، التي تغدو بدورها معرفة تأملية غيبية عندما تدور حول موضوع أو مفاهيم لا يمكن أن نصل إليها في أية تجربة إنسانية ممكنة، وبذلك تتعارض مع المعرفة الطبيعية التي تدور على موضوعات ومحمولات معطاة في التجربة الممكنة(٣٨)، والتجربة الممكنة مع كل ما فيها من شروط عقلية قبلية إلا أنها ما زالت تجربة في نطاق عالم الطبيعة أو عالم الظواهر وليست مجاوزة له.

والخطأ الذي تقع فيه أي معرفة تأملية لما بعد الطبيعة، هو أنها تريد أن تطبق مبدأ المعرفة الطبيعية على الإلهيات، إذ أن المبدأ الذي نستخدمه للاستدلال من المسبب على السبب في عالم الظواهر الطبيعية، أي مبدأ السببية، إنما هو مبدأ لمعرفة الطبيعة، وليس للمعرفة التأملية فيما وراء الطبيعة. ولا يوجد أي مسوغ لتطبيق مبدأ عالم الطبيعة على عالم الغيب، ولو حدث هذا لفقد مبدأ السببية أساسه ودلالته. فمبدأ السببية لا يصدق إلا في عالم الظواهر الطبيعية الذي يعد الحقل الوحيد للتجارب، وليس له استعمال خارج هذا الحقل، كما أنه ليس له دلالة أو معنى خارجه. وإذا لم نلتزم بذلك سنكون قد انحرفنا كلية عن مقصوده المشروع.

ولذا، فكل محاولات العقل التأملية بخصوص الإلهيات، إنما هي محاولات عقيمة تمامًا، ولا طائل من ورائها بحسب طبيعتها الداخلية. كما أن الاستعمال الطبيعي للعقل لا يمكن أن يصل إلى معرفة أي شيء إلهي؛ لأن كل مبادئ الفهم التأليفية هي ذات استعمال مباطن لعالم الظواهر الطبيعية، أي لا يمكن أن تستخدم إلا في الطبيعة(٣٩)، وليس فيما ما وراء الطبيعة.

فالوجود من حيث قابلية المعرفة ينقسم إلى عالمين: عالم الظواهر، وهو العالم المادي الفيزيائي، ويستطيع الإنسان أن يعرفه، وعالم ما بعد الطبيعة، وهو يجاوز كل ما يملك الإنسان من قدرات عقلية، ومن ثم لا يمكن الوصول إليه بالعقل.

---

(38) - Kant, Critique of Pure Reason, Meikle John, PP. 9 - 367.

(39) - Ibid., P. 370.

وهذا ما قال به السلف لكن بلغة أخرى؛ فالعلم الإلهي «لا يجوز أن يستدل فيه بقياس تمثيلي يستوي فيه الأصل والفرع ولا بقياس شمولي يستوي أفراده؛ فإن الله ـ سبحانه ـ ليس كمثله شيء؛ فلا يجوز أن يمثل بغيره ولا يجوز أن يدخل هو وغيره تحت قضية كلية يستوي أفرادها. ولهذا لما سلكت طوائف من المتفلسفة والمتكلمة مثل هذه الأقيسة في المطالب الإلهية لم يصلوا بها إلى اليقين، بل تناقضت أدلتهم، وغلب عليهم بعد التناهي الحيرة والاضطراب لما يرونه من فساد أدلتهم أو تكافئها»(٤٠).

لكل ما سلف لا يمكن أن تحل الميتافيزيقا محل الدين، ويجب أن تتوقف عن البحث في الطبيعة الإلهية؛ لأنها مجاوزة للعقل الإنساني، وتدع هذا الميدان للدين، وتكتفي بالبحث في الإنسان والعالم ككل لتكوين رؤية علمية نسقية تتحقق فيها وحدة المعرفة، ومن ثم تصبح نسقًا تامًّا للعلوم، لكن يجب أن يكون هذا النسق مفتوحًا متطورًا بتطور العلوم والمعارف الإنسانية، حتى لا تتحول إلى مذهب مغلق يقف كعائق أمام تطور العلوم بعد ذلك.

* * *

(٤٠) ابن أبي العز الحنفي، شرح العقيدة الطحاوية، ص ١٢٢.

الفصل الرابع

منبع الأديان وتطورها

- تطور الأديان: ارتقاء العقل أم ارتقاء التاريخ؟
- التحليل النفسي
- التفسير الطبيعي
- التفسير الحيوي
- التفسير الـ «ما قبل الحيوي»
- التفسير الاجتماعي
- التفسير المثالي المطلق
- نظريات التوحيد الأول
- التاريخ المقدس للأديان

تطور الأديان: ارتقاء العقل أم ارتقاء التاريخ؟

من المتعذر إيجاد قانون لتطور الأديان تاريخيًّا يفسر كل الحالات الجزئية؛ فكل قانون أو نظرية وُضعت، يمكن بسهولة دحضها؛ لأن ثمة حالات جزئية تعارضها، ولأن في كل مرحلة تاريخية وجدت أديان تمثل نماذج لكل الاتجاهات: توحيدية، شركية، وثنية، عبادة مظاهر الطبيعة، عبادة أو تقديس الأرواح، الطوطمية... وفي العصور التاريخية الأولى نجد الديانات الطوطمية، والإحيائية أو الحيوية، كما نجد ديانة التوحيد، وديانة المانا، ولذا كان اختلاف واضعي نظريات نشأة الأديان، فكل واحد منهم أخذ حالة دينية من تلك الحالات وغفل عن الحالات الأخرى. وفي ديانات العالم الحية المعاصرة، لا نزال نجد ديانات من كل نوع من الأنواع السابقة، نجد الطوطمية والإحيائية بين بعض قبائل إفريقيا وأستراليا وآسيا والأمريكتين. كما نجد عبادة الأرواح في اليابان وأستراليا، ولا تزال عبادة المانا في بعض قبائل أستراليا، كما لا تزال عبادة مظاهر الطبيعة في بعض ديانات أمريكا اللاتينية بين الهنود الحمر في سلسلة جبال الأند. ورغم أن ديانات الطبيعة والديانات الطوطمية والإحيائية تعيش حتى الآن، فإنها لا تزال في مجال الطبيعة الذي هو مجال الضرورة الذي يتعارض بدوره مع مجال الأخلاق الذي هو مجال الحرية. ولذا تمثل أديان العقل البدائي، ومن ثم لا تزال في بداية سلم التطور.

بل إن بعض الديانات الكبرى تنطوي على معتقدات بعض أو معظم معتنقيها على عناصر قديمة طبيعية وتشبيهية وشركية. والملفت أن دينًا ما يبدأ في الماضي بمعتقدات رصينة تعبر عن قمة الارتقاء الديني، ولا يطرأ على نصه المقدس تحريفًا، ومع هذا يرتكس بعض أتباعه أو معظمهم عن فهم تلك العقائد فهمًا منضبطًا؛ ويعطونها تفسيرات شركية، فيلجئون إلى الكهانة، ويتوسلون بالأموات، ويعتقدون في التمائم (بقايا الطوطمية)، ويستخدمون السحر (أدنى أشكال الدين الأرضي، بل لا يستحق اسم الدين)، ويعتقدون في وجود قوى خفية تتدخل في الطبيعة وحياة الإنسان، ويخشون من غير ربهم، بل أحيانًا يسقطون على الله صفات بشرية!

ومن الملاحظ أن تصور الإنسان للألوهية يتطور في الوعي، لكنه يتعرض في أحيان كثيرة لنكوص إلى الخلف، ثم يعاود التقدم، ثم يرتكس مرة أخرى، وهكذا. لكن المحصلة العامة رغم النكوص والارتكاس في كثير من الأوقات، هي تقدم الوعي الإنساني في قطاعات كبيرة منه. والمفارقة الحقيقية هي أنه أحيانًا ينطوي على نوع من الازدواجية بين الارتقاء في جانب والارتكاس في جانب آخر. وهذا ما نجده في تلك الحالات التي تجمع بين اعتناق التوحيد وبين التشبث بالخرافة، لكن لا شك أن هناك حالات أخرى يتحرر فيها الوعى الدينى من الخرافة ويتشبث بفكرة التوحيد إلى أقصى مدى؛ محررًا إياها من الغموض والشرك الخفي في إطار تفسير علمي للكون، وعقلاني للوجود، ومميزًا بين الألوهية والطبيعة والإنسان.

ومن ثم، يمتنع القول بأن الأديان ككل قد انتقلت تاريخيًّا إلى مرحلة جديدة. وهذا شأن الفلسفة أيضًا؛ فليس ثمة قانون ثابت يحكم تطور الأديان أو الفلسفة، وهذا على خلاف العلم، فالعلم تراكمي ينشأ ويتطور في التاريخ وفق قانون التقدم، لكن الأديان ليست كذلك؛ وفهم منطق تطور العلم في التاريخ أيسر من فهم منطق تطور الدين.

ولا يرجع هذا إلى دقة العلوم وعدم دقة الوعي الديني، بل يرجع إلى أن موضوعات العلوم من الظواهر الطبيعية مثل الفيضانات والخسوف والكسوف وغيرها من الظواهر المحسوسة في عالم الجماد والحيوان، هي موضوعات أقرب منالًا للبحث الإنساني بحكم طبيعتها المادية. أما موضوعات الأديان من الظواهر الروحية والميتافيزيقية فهي أبعد منالًا بحكم طبيعتها التي تتجاوز ما يملك العقل الإنساني من قدرات مقيدة بعالم المحسوس. فالعلم يتعلق بالمحسوس بينما الدين يتعلق باللامحسوس، فضلًا عن انبثاق الوعي الديني من منطقة مجهولة في العقل لم تصل العلوم الإنسانية إليها، ولم تتعامل إلا مع أعراضها... علاوة على أن الظواهر الدينية لا تحكمها الضرورة الطبيعية التي تحكم الظواهر الطبيعية، فالحرية تلعب دورًا كبيرًا فيه.

ومن ثم، فالظاهرة الدينية أكبر وأعقد من الظاهرة العلمية.

والعلم الطبيعي واحد، والعلم الرياضي واحد، وإذا كانت البشرية توحدت حول العلم الواحد؛ لأن العلم وصل إلى مرحلة القوانين التي تتفق عليها البشرية؛ فإن الدين الواحد لا يمكن أن تلتقي عليه البشرية. إن حلم بعض الفلاسفة بالوصول إلى مرحلة مثالية يتفق فيها كل الناس

على دين واحد يمثل القمة والغاية القصوى، مجرد وهم؛ فالخلاف بين الناس سوف يظل ما دامت هناك حياة على وجه الأرض؛ لتنوع الطبائع البشرية؛ واختلاف طرق التفكير، وصراع المصالح، وتباين الأهواء.

ومن الملاحظ حدوث تحولات تاريخية في الأديان والظواهر الدينية، لكن من الصعب إخضاعها لقانون يمكننا من القدرة على تحديدها وفق منطق محكم، والتنبؤ بمجريات مستقبلها، على عكس تطور العلوم والظواهر العلمية في التاريخ. فإذا كانت العلوم تتطور في العقل والتاريخ معًا، فالأديان ليست كذلك على مستوى التاريخ؛ لأن بعضها يرتد إلى عقائد بدائية.

فليست هناك مراحل تاريخية ثابتة تمر بها الأديان ككل، وليس هناك أسوار حديدية تفصل بين مرحلة تاريخية وأخرى. إن الأديان تنشأ وتسير وتحدث بها تحولات، يمكن وضع قوانين جزئية لبعض هذه المراحل، لكن لا يمكن وضع قانون كلي يحكم تطور الدين ككل؛ فالدين في التاريخ لا يسير بالضرورة نحو التقدم، فقد ينشأ الدين قويًّا نقيًّا، لكن قد يحدث انحدار في طريقة فهمه، ثم تجديد له، ثم انحدار... وقد يموت، أو يتخفي في معتقدات فرق أو أديان أخرى؛ أو قد يعاود الظهور لكن في شكل دين جديد مطعمًا طبعًا بعقائد أخرى.

ومن وجهة نظري أنه إذا كان من العسير الكشف عن منطق محكم لتطور الأديان في التاريخ، فإنه ليس من الصعب تحديد منطق ارتقاء وتطور الأديان في العقل، ولذا سوف نحاول الكشف عن تحولات الدين في العقل، لا في التاريخ. والمنطق الذي سوف نقدمه هو منطق التطور العقلي لا منطق التطور التاريخي. منطق العقل الذي يسير من الكثرة إلى الوحدة، ومن المحسوس إلى المعقول، ومن العيني إلى المجرد.

فمثلما ينزع العقل داخليًّا نحو وحدة المعرفة في العلوم[1]، فإنه ينزع إلى وحدة الألوهية في الدين، ومثلما يسعى العقل في العلم نحو مبدأ واحد في تفسير الظواهر لملء منطقة الفراغ في العقل الإنساني، ينزع نحو مبدأ واحد للوجود في الدين.

وكان العقل العلمي في البداية يرى مبادئ عدة لتفسير الطبيعة لا سيما في بدايتها، وأخذت تدريجيًّا تقلل من عدد هذه المبادئ؛ حيث أمكنها الوصول إلى قوانين أعم، وهي لا تزال تبحث

(١) التشبيه هنا مع ارتقاء العلوم في منطق العقل، وليس مع تطورها في التاريخ.

عن مبدأ أو قانون واحد أعم يضم كل القوانين الجزئية والمبادئ في نظام واحد بحيث يحكم هذا النظام مبدأ واحد معرفي للقيام بتنسيق أفكارنا وضبط استدلالاتنا. وفي ارتقاء العقل في التفكير في الظاهرة الدينية يمكن أن نجد شيئًا من هذا القبيل. فالعقل الديني في عقول الصفوة يسعى تدريجيًّا في ارتقائه نحو الوصول إلى مبدأ واحد ترتد إليه كل الظواهر. حيث يعكس منطق تطور العقل الديني تحولًا تدريجيًّا نحو التخلص من الخرافات، والابتعاد البطيء والمستمر عن تعدد الآلهة، والاتجاه نحو الفصل بين الألوهية والطبيعة. وعندما يصل الدين إلى نقطة ارتقائه القصوى عقليًّا، يرى أن الله المبدأ الأسمى هو الذي يحقق أكبر وحدة ممكنة للعقل في فهم الوجود.

فالدين في أسمى صوره يوحد الفكر حول مبدأ أعلى لا مشروط، أي الله سبحانه؛ حيث وظيفة هذا المبدأ هي تنظيم أفكارنا في نسق واحد؛ فالألوهية إذن تقوم بدور معرفي تنظيمي توحيدي يوجه العقل إلى غاية محددة، ويجمع كل المبادئ في نقطة واحدة تحقق أكبر وحدة طبقًا لمبدأ واحد.

وربما يفسر هذا سر التحول في العقل الديني من الشرك، نحو شبه التوحيد، ثم إلى التوحيد؛ وكلما كان التوحيد خالصًا، أي مستبعدًا للوسطاء والهيئات المعاونة والقوى المضادة والسحر والقوى الخفية التي تتدخل في الطبيعة وحياة الإنسان، كان الدين أرقى ومنسجمًا مع طبيعة النقطة القصوى التي وصل إليها العقل في تطوره.

وكلما أدخل الدين قوى أخرى مع الله حتى لو كانت وسيطة أو معاونة، فإنه يرتكس إلى درجة عقلية أدنى. وكلما تخلص الدين من المبادئ الخرافية المفسرة للطبيعة، واستند إلى مبادئ النظام الداخلي للطبيعة ذات القوانين المحكمة، كان أقرب إلى نمو العقل العام. أما إذا كان يظن بدرجة ما تتفاوت من دين إلى آخر أن الكون خاضع لتدخلات خارجية من قوى غامضة دائمًا، فإنه يرتد إلى العقل البدائي الذي يرى الكون كمسرح عرائس!

وعلى هذا الأساس يمكن القول: إن منطق تطور الدين في العقل، يبدأ من ديانات الكثرة، ديانات الطبيعة، وداخلها نفسها يحدث تطور من عبادة الطواطم والحيوانات وأرواح الأسلاف، إلى عبادة مظاهر الطبيعة. وفي كل مراحلها الداخلية كان الامتزاج واضحًا بين الطبيعي والإلهي. أي أن الإنسان هنا لا يدرك حقيقة الظواهر الطبيعية، ولا يحاول تفسيرها وفق قانون العلية، وإنما يفسرها على أنها قوى عاقلة فاعلة بذاتها، خاصة أن تعدد أحوال الظواهر الطبيعية بين أحوال

مفيدة وأحوال ضارة، والحوادث الكونية المفاجئة مثل الزلازل والبراكين والفيضانات والصواعق والعواصف، ينشئ حالة من الخوف من المجهول عند الإنسان، ونظرًا لقصور منطقه العقلي، فإن ذلك كله يستثير خياله الذي يقوم بدوره بتأليه ظواهر الطبيعة، أو بإعطاء الألوهية صفات الطبيعة. وتشتمل ديانات الطبيعة على ديانات شركية تعددية، وفي مرحلة متقدمة منها يوجد فيها ديانات التسلسل الهرمي للآلهة، وهي التي تؤمن بتعدد الآلهة لكنها تخضعها لإله أكبر، فهي أديان الاعتقاد التراتبي في الآلهة، لكنها لا تزال آلهة ممتزجة بالطبيعة. وسوف تتحول في المرحلة التالية فتصبح على شاكلة البشر.

فيرتقي الوعي إلى ديانات التشبيه وفيها عبد الإنسان آلهة ذات مواصفات إنسانية لكنها أعلى قدرة، آلهة ذات إرادة تشبه الإرادة الإنسانية، لكنها أكبر من إرادته، مرتبًا إياها ترتيبًا هرميًّا يقف في أعلاه إله أكبر، وظهر هذا الإله في بعض الديانات ككبير للعائلة، وفي أحيان أخرى ككائن يتجلى ويتجسد في آلهة أخرى لكل منها وظيفة واختصاص.

فالعقل في هذه المرحلة يقيس طبيعة الآلهة على طبيعة الإنسان وإرادته التي تتغير من خير إلى شر، ومن شر إلى خير. ويدفع الخوف خياله لتجسيد الألوهية تجسيدات شخصية، وبنوع من الإسقاط، يعطي لها صفاته، ويسقط عليها رغباته، فيظنها على شكل بشر له قوى عظيمة، حيث يعطيها صفات بشرية مضخمة من حيث درجة القوة واستمرارية البقاء، وبنفس النوع من الإسقاط كان يعتقد أنه يمكن استرضاؤها بوسائل الاسترضاء الإنساني رغبة في اجتذاب خيرها واتقاء غضبها. ومن هنا يلجأ إلى الأضاحي والقرابين والنذور. على أن إرضاءها لم يكن هو الهدف، بل كان الهدف هو أن يعيش آمنًا سعيدًا، والآلهة إن رضيت عنه ستحقق له هذا.

إذن، يتحول الوعي في هذه المرحلة بديانات التسلسل الهرمي للآلهة من التصور الطبيعي إلى التصور الإنساني، وتماثل بنية مجمع الآلهة بنية الأسرة أو بنية الدولة، مثل الديانة الإغريقية القديمة التي تقول بتعدد الآلهة لكن تجعل فوقها إلهًا أكبر هو رب الأرباب، وهو زيوس. ومثل بعض الديانة الرومانية، ومن قبلهما بعض الديانات المصرية القديمة.

ثم يرتقي الوعي إلى أديان التعالي.. أديان التوحيد أو الوحدة.. وداخل أديان التعالي نفسها يرتقي الدين من التوحيد غير الخالص إلى التوحيد الخالص، ومن الإله القومي(نسبة إلى القوم) إلى الإله العالمي، ومن التوحيد المعقد الملغز إلى التوحيد الواضح والصرف.

وإذا كان منطق الانتقال التدريجي من الكثرة إلى الوحدة هو الذي يحكم تطور العقل الديني، فإن هذا يقتضي انتقالًا من نوع آخر هو الانتقال من المحسوس إلى المعقول، ومن النهائي إلى اللانهائي، من الجزئي إلى الكلي، من العيني إلى المجرد.

وهذا ما يجعلنا نلاحظ أن العقل الديني بدأ رحلته من تصور طبيعي إلى الألوهية، ثم دخل في تصور إنساني لها، ثم تجاوز هذا المستوى إلى التعالي بتصوره للألوهية عن الطبيعي والإنساني.

وحسب تلك النظرية، فإن المجموعات الدينية تبدأ بالأديان الطبيعية التي تنظر إلى الألوهية على أنها ممتزجة بالطبيعة، وتخلط بينها وبين الظواهر أو الكائنات الطبيعية.

ثم مجموعة الأديان التشبيهية التي تشَبِّه الآلهة أو الإله بالبشر.

ثم مجموعة أديان التعالي على اختلاف بينها بدرجة ما أو أخرى في مدى تحرر مفهوم «الإلهي» في الوعي من المفاهيم الطبيعية والتشبيهية.

وسواء سرنا بمنطق التحول التدريجي من الكثرة إلى الوحدة، أو بمنطق التحول التدريجي من المحسوس إلى المعقول، فسوف نجد أن تتابع الأديان لن يختل: من ديانات الطبيعة إلى ديانات التشبيه ثم أديان التعالي. مما يؤكد أنها قصة العقل الباحث عن الوحدة، والوحدة لا توجد في المحسوس والعيني والنهائي، بل توجد في المعقول والمجرد واللانهائي.

وحسب منطق النزوع من الكثرة إلى الوحدة، لا بد أن نجد نزوعًا من المحسوس إلى المعقول؛ ومن نهايات متعددة لسلسلة المعلولات إلى نهاية واحدة لها. لكن هذه النهاية الواحدة لا يوجد تصور واحد عنها، ومن ثم يحدث تحول داخلي وارتقاء تدريجي في تصورها، من التصور الضيق للألوهية إلى تصور يتحرر فيه الوعي من هذا الضيق لكنه لا يزال تحررًا غامضًا، ثم يتحرر الوعي فينتقل إلى التصور الكلي الواضح.

والتطور العقلي الذي نعنيه هو تطور الوعي الإنساني بالدين سواء كان وضعيًّا أو سماويًّا، كما نعني بتطور الدين في حالة أديان الوحي انتقال الأديان من طور إلى طور لكي تلائم تطور الوعي الإنساني نفسه، هذا الوعي الذي تشْبه حياته في التطور العام لحضارة الإنسان حياته وارتقاءه في نمو الكائن الحي من طفولة إلى صبى إلى شباب، وهكذا.

وقد يتحول دين الوحي نفسه في أحيان كثيرة إلى دين وضعي عندما يدخله التحريف، ويتلون بالظروف التاريخية، وتنعكس فيه الأولويات، ويغيب مقصده الكلي، ويفقد مضمونه

النقي، ويتحول إلى سلطة ومؤسسة وكهنوت يركز على الطقوس والشعائر أكثر مما يركز على نقاء الضمير والفضيلة واتساق الظاهر والباطن، ويركز على الشكلي والسلطوي والقهري أكثر مما يركز على الجوهري والعقلي والذاتية الحرة، نتيجة خيانة أتباعه وتغليبهم للمصلحة الذاتية تحت ضغط الصراع على السلطة الاجتماعية أو السياسية.

ومن ثم يخضع لقانون التطور الذي يحكم تطور الحضارات البشرية وما تمر به من نمو ثم انحدار واضمحلال، لكي تفسح المجال لحضارة أخرى تبدأ ثم تمر بدورها بمراحل النمو والانحدار، وهكذا. فالدين عندما يتحول من دين وحي إلى دين وضعي يبدأ في الدخول إلى مرحلة انحدار، لكي يفسح المجال لدين جديد... وهكذا.

وعندما يبلغ الوعي الديني نضجه مع دين الوعي الناصع، ويتحول التوحيد إلى عقيدة بلا أسرار، ثم تطرأ عناصر شركية وضعية على تصورات أتباعه في مراحل الاضمحلال، لا يكون الإنسان بحاجة إلى دين جديد؛ لأن الدين الناصع موجود، لكن المشكلة هي اضمحلال وعي أتباعه، ومن ثم يكون الإنسان بحاجة إلى فهم جديد للدين يخلصه من العناصر الوضعية فيه، أي بحاجة إلى من يجدد له أمر دينه.

وتحول الوعي من الأديان الجزئية والغامضة والتي لا يزال فيها خلط بين الإلهي والإنساني، إلى دين التوحيد الكلي والواضح والألوهية المتعالية المنزهة، أي الدين الذي يمثل الطور الملائم لإنسانية ناضجة - يوازيه تحول من نوع آخر هو التحول في منطق الاستدلال، من منطق الأسطورة إلى منطق الواقع، ومن منطق الحس إلى منطق البرهان العقلي، ومن الاستدلال بخوارق الطبيعة إلى الاستدلال بنظام الطبيعة، ومن منطق الحواة إلى منطق عدم التناقض؛ ومن المعجزات الحسية إلى المعجزة البيانية، ومن المعجزات المؤقتة إلى المعجزة المستمرة، ومن الكتاب الذي يلتمس دليلًا من خارجه إلى الكتاب الذي يلتمس دليلًا من داخله، ومن توحيد غامض يعتمد على التسليم إلى توحيد مطلق مستند إلى الاستدلال البرهاني، ومن منطق «آمِنْ ثم تَعَقَّلْ» إلى منطق «تَعَقَّلْ ثم آمِنْ».

لكن في كل الأحوال نلاحظ أن ثمة اتفاقًا بين ديانات الطبيعة، وديانات التشبيه، وأديان التوحيد المتعالي، على وجود قوة عاقلة في العالم، فالألوهية هي الموضوع الرئيسي للأديان بعامة، باستثناء بعض الفرق البوذية والطاوية والكونفوشيوسية التي لا تعتقد في الألوهية. وفي هذه

الحالة فإن هذه الفرق لا ترقى إلى مستوى الدين؛ لأن تصور الألوهية ضروري للدين من حيث هو دين، فبلا إله لا يكون الدين دينًا. ويختلف تصور الألوهية في أديان الشرك التعددية عن أديان الشرك التي تميل إلى التوحيد، وعن أديان التوحيد، فهي تختلف في طبيعة هذه القوة، وما إذا كانت متعالية أم ثانوية، واحدة أم متعددة، كما تختلف في صفات هذه القوة وخصائصها والمبادئ التي تحكم أفعالها(٢). بل إن تصور الألوهية يختلف من دين إلى دين داخل المجموعة الواحدة، وأكثر من ذلك يختلف في الدين الواحد تبعًا لاختلاف أتباع الدين في فهم النصوص المقدسة؛ ولذا تعددت الفرق العقائدية داخل كل دين.

ومع هذا الخلاف، فإنها تعود لتتشابه من حيث إن حالة الإنسان تجاه الإله الواحد لا تختلف عن حالته تجاه الآلهة المتعددة، فحالته هي الشعور بالضعف وإلحاحية الحاجة والقلق من أحداث الحياة، ولا يزال يحركه الخوف ويداعبه الأمل.

لكن يظل هناك فرق جوهري هو أن الإله الواحد يوحد شعور الإنسان وقصده، وينقذه من حالة تمزق الوعي كما ينقذه من تشتت الهم وتأرجح الوجدان؛ بحيث لا يعود يتوجه إلا إلى الله الأحد.

ويلاحظ كل من يتتبع تاريخ الأديان أن آسيا مهبط الأديان الكبرى في العالم، فهي ليست فقط مهبط الأديان الإبراهيمية كلها (اليهودية، المسيحية، الإسلام)، بل هي أيضًا مهد الديانات الكبرى من الديانات الوضعية، مثل: الكونفوشيوسية، والطاوية، والهندوسية، والبوذية، والجينية، واللامية، وديانة الشنتو، والزرادشتية.

ومن اللافت للنظر أن كل الديانات الإبراهيمية نزلت في غرب آسيا، بينما نشأت أغلب الديانات الوضعية في جنوب شرق آسيا ووسطها، ومع ذلك فإن الإسلام الذي نزل في غرب آسيا، انتشر قديمًا بجنوب شرق آسيا بقوة وسهولة في الوقت نفسه دون دخول الجيوش الإسلامية، ويعود الآن للانتشار فيها بعد ارتفاع معدلات التعليم والثقافة في تلك البلدان، رغم الإهمال الشديد الذي يعاني منه المسلمون لا سيما في الصين، ورغم ضعف روابط الاتصال مع العالم الإسلامي، باستثناء إندونيسيا وماليزيا.

وتنتمي الديانات الوضعية الآسيوية إلى مجموعة واحدة من الديانات التي لا تدخل ضمن

(2) Hume, D., The Natural History of Religion, in:Hume on religion, Selected and Introduced by R. Wollheim, London, The Fontana Library, 1971. p.44.

التقليد الإبراهيمي، أي ليست من ملة إبراهيم، وإنما هي مجموعة دينية لها منطقها الخاص، وتعاليمها المختلفة، وطبيعتها المباينة لطبيعة الدين السائر في ذرية إبراهيم.

ويمكن أن نطلق على هذه الديانات «ديانات الطبيعة»؛ لأن الوعي الإنساني لا يعرف فيها الإله إلا ممتزجًا بالطبيعة، وغير متصف بالحرية! فالروح اللانهائي غارق في الطبيعة النهائية على نحو مباشر، أي هناك وحدة مباشرة بين الكلي والجزئي لكن على نحو فج. ومن ثم فهي أديان الحس المباشر، والروح الإلهي فيها غير متحرر في مرآة الوعي الإنساني؛ لأنه لم يتمكن بعد من السيطرة على الطبيعة والتعالي عليها، وإنما لا يزال كامنًا فيها ومختلطًا بها! فمجموعة الأديان الأصلية في جنوب شرق آسيا ـ كما سنرى ـ لها سماتها المشتركة رغم الاختلافات الكائنة بينها، لكنها في كل الأحوال تتميز عن طبيعة أديان الوحي، أو الديانات السماوية المتتابعة في التقليد الإبراهيمي حتى ديانة التوحيد المطلق (الإسلام).

ورغم أن الديانات اليهودية والمسيحية والإسلام تشترك في سمات تميزها كمجموعة واحدة عن ديانات جنوب شرق آسيا، فإن الإسلام وحده يعود ليتمايز عن كل الديانات الأخرى سواء داخل مجموعة جنوب شرق آسيا، أو داخل مجموعة التقليد الإبراهيمي نفسها، أو بالمقارنة مع الديانات الطوطمية والإحيائية في أستراليا والأمريكتين؛ لكونه هو الدين المطلق المتحرر من التصورات الطبيعية والإنسانية في النظر إلى الألوهية، فالله تعالى ليس غارقًا في الطبيعة، بل متعالٍ عليها، كما أنه لا يحل في أي حيز أو مخلوق، ولا يتحد مع بشر في طبيعة واحدة، ومع ذلك فقد نفخ الله في الإنسانية من روحه؛ فهو منبع الحياة العاقلة؛ لكن ليس معنى هذا وحدة الإنساني والإلهي، فمستويات الوجود متمايزة: الإلهي، الطبيعي، الإنساني. فالإسلام خلص عقيدة الألوهية من كل ما علق به من تصورات تشبهها بالبشر، أو تخلط بينها وبين الطبيعة، أو بينها وبين أي مستوى من مستويات الوجود؛ فهو: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، وهو الذي يجب تنزيهه عن كل ما يصفه به البشر: ﴿وَجَعَلُوا۟ لِلَّهِ شُرَكَآءَ ٱلْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ ۖ وَخَرَقُوا۟ لَهُۥ بَنِينَ وَبَنَٰتٍۭ بِغَيْرِ عِلْمٍ ۚ سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿١٠٠﴾﴾ [الأنعام: ١٠٠]. وهو إله واحد لامتناع غير ذلك عقليًّا ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ۚ فَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿٢٢﴾﴾ [الأنبياء: ٢٢].. ﴿قُل لَّوْ كَانَ مَعَهُۥٓ ءَالِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَّٱبْتَغَوْا۟ إِلَىٰ ذِى ٱلْعَرْشِ سَبِيلًا ﴿٤٢﴾﴾ [الإسراء: ٤٢]. والطبيعة خاضعة لقوانين ثابتة، لا لأهواء أو قرارات مفاجئة. كما أن الإسلام يجعل العلاقة بين الله والإنسان مباشرة دون وسائط، وينحي كل القوى الغامضة من التدخل في الطبيعة، ويرفض إعطاء أية وظيفة إلهية لغير الله، سواء من البشر أو الجن أو الملائكة، أو حتى رجال الدين.. وهذا هو التوحيد الخالص.

ولذا، فالعقيدة الإسلامية مخالفة لعقيدة أديان الطبيعة المسيطرة على جنوب شرق آسيا؛ ومختلفة عن شركائها في التقليد الديني الإبراهيمي، فضلًا عن بعد المسافة بينها وبين الديانات القديمة في إفريقيا والعالم الجديد.

التحليل السابق هو وجهة نظر خاصة بالمؤلف. لكن من الضروري أن نعرض لوجهات النظر الأخرى سواء من تاريخ الأديان أو من العلوم الإنسانية والاجتماعية أو من الفلسفة أو من التاريخ المقدس للدين.

ويكشف تتبع العلوم المختلفة التي تدرس ظاهرة الدين عن أن العلماء والفلاسفة لم يكِلُّوا في البحث عن محاولة اكتشاف المنطق الذي يحكم نشأة الدين وتطوره في التاريخ؛ حيث توجد نظريات متعددة تحاول تفسير حركة ارتقاء الوعي الديني عند الإنسان، وتسعى لاكتشاف المنطق الذي يحرك سير الأديان عبر التاريخ. وتذهب النظريات التطورية إلى أن شأن الإنسان مع الدين كشأنه مع مظاهر الحضارة الأخرى من فن وعلم وفلسفة. فإذا كانت حركه الحضارة الإنسانية عامة هى حركة تطور وارتقاء، فإن الدين بوصفه نشاطًا إنسانيًّا قد مر بمختلف مراحل التطور والارتقاء من أدنى إلى أعلى... بدءًا من النظرة التعددية إلى الآلهة، مرورًا بالنظر إليها نظرة هراركية أو هرمية، حتى وصلت الإنسانية إلى الوحدانية، ومع اتفاق النظريات التطورية حول هذا المعنى العام لحركة الدين، فإنها تعود لتختلف في تحديد طبيعة كل مرحلة من مراحل التطور، ولا سيما المرحلة الأولى، مرحلة النشأة. حيث نجد عدة تفسيرات، لعل من أهمها:

التحليل النفسي

تأخذ نظرية الدين دلالاتها عند سيجْموند فرويْد[٣] Sigmund Freud (١٨٥٦ـ١٩٣٩م) في إطار نظريته العامة في التحليل النفسي Psychoanalysis، وتقوم هذه النظرية على تصور الطبيعة الإنسانية بشكل مختلف عن كل التصورات الأخرى التي قدمها الدين والعلم، حيث يعتبر الإنسان محكومًا بمجموعة من الغرائز داخل اللاوعي، وهو غير مكتسب، ويولد الإنسان مزودًا به، مثل

(٣) ولد في مدينة فريبرج، مورافيا في تشيكوسلوفكيا السابقة، من عائلة يهودية، وكان له ثمانية إخوة، كان هو أكبرهم، وانتقل مع أسرته إلى النمسا وعمره أربع سنوات. و رغم أنه نشأ يهوديًّا، فإنه صار ملحدًا فيما بعد، ومع ذلك يؤكد بعض الباحثين على تأثير الديانة اليهودية في تكوينه النفسي والعلمي. درس في كلية الطب بجامعة فيينا. وتخرج عام ١٨٨١م، ثم تخصص في الأمراض العصبية، ودرس على مارتن شاركو في فرنسا عام ١٨٨٥م، وعاد إلى فيينا عام ١٨٨٦م، وركز على علاج مرض الهيستريا. أصيب بسرطان الفم عام ١٩٢٣م، لكنه أصر على مواصلة أبحاثه. وسافر عام ١٩٣٨م مع أسرته إلى إنجلترا هربًا من النازية، ومات بها عام ١٩٣٩م.

غريزة الجنس والطعام والشراب والنزوع إلى العدوان. ويسعى للإشباع السريع، وهذا ما يسميه فرويد «الهو ـ the id».

ولكن العنصرين التاليين « الأنا» و«الأنا العليا»، يسعيان للسيطرة عليه؛ حيث يدخل «الهو» في صراع مع الأنا الواعية الإرادية «the ego» التي تضم الذاكرة والإرادة؛ فهي العنصر العقلاني من النفس. وهي مكتسبة.

كما يدخل في صراع مع «الأنا العليا ـ the super ego» التي هي عبارة عن مجموعة المبادئ المثالية التي تحددها أوامر ونواهي الدين والمجتمع والسلطة. وتمثل الرقابة الاجتماعية ـ الثقافية المفروضة على الأنا الفردية. وهي مكتسبة، وتقوم بالتفريق بين الرغبات الصحيحة والخاطئة، وتعمل على دفع الإنسان نحو الأهداف الأخلاقية المثالية، كما يقوم بالتحكم والسيطرة على السلوك والحد والكف من انطلاق الغرائز والرغبات النابعة من «الهو»، لا سيما الغريزة الجنسية والرغبات العدوانية، وهذا هو «الضمير» الذي يقوم بالرقابة عند فرويد.

ويحدث تفاعل بين هذه الجوانب، يصل إلى حد الصراع، الذي تحاول فيه الأنا الواعية الإرادية أن تصل إلى تحقيق التوازن والتوفيق بين الرغبات الغريزية التي يطالب بها «الهو» وبين المثل والمبادئ الصارمة التي توجبها «الأنا العليا». فالأنا هي التي تقوم بدور التوازن بين الجانبين، و تعتبر العامل الذي يقوم بالتسوية، أو الحل الوسط، إما عن طريق الإشباع أو التأجيل أو القمع. وعند حدوث الفشل خاصة عن طريق القمع الشديد يحدث المرض النفسي.

وفي الطفولة يمر الذكور بعقدة أوديب Oedipus Complex. وتمر الإناث بعقدة إلكترا. وعُقْدَةُ أودِيب عقدة تجاه الأب تتكون نتيجة تعلق الولد الذكر بأمه تعلقًا جنسيًّا والرغبة غير الشعورية في الاستئثار بها والغيرة من الأب والخوف من عقابه، وينشأ عنها الرغبة اللاشعورية في موت الأب. واستمد فرويد المصطلح من أسطورة أوديب الإغريقي الذي قتل أباه ليتزوج من أمه في تراجيدية سوفوكليس «أوديب ملكًا». ونتيجة النمو النفسي يحل الإنسان عقدة أوديب ويتغلب عليها، عدا بعض المرضى عقليًّا.

أما عقدة إلكترا فهي عقدة تجاه الأم تتكون نتيجة حب البنت لأبيها حبًّا جنسيًّا والرغبة غير الشعورية في الاستئثار به والغيرة من الأم، وينشأ عنها الرغبة اللاشعورية في موت الأم. ونتيجة

النمو النفسي تحل البنات عقدة إلكترا وتتغلب عليها، عدا بعض المريضات عقليًّا. والمصطلح أيضًا مستمد من أسطورة إلكترا الإغريقية تلك المرأة التي شاركت في التخطيط لقتل أمها. ولم يستخدم فرويد إلا مصطلح عقدة أوديب وشمل عنده «لا شعور كلا الجنسين» تجاه الوالدين. وبعد ذلك استخدم بعض الباحثين مصطلح عقدة إلكترا لوصف الحالة عند البنات.

فالإنسان عند فرويد كائن جنسي مليء بالعقد والصراعات الداخلية والمخاوف والمشاعر المكبوتة، وسلوكه يعبر عن دوافع ومشاعر وتجارب غير مُدْرَكة أكثر مما يعبر عن تلك المُدْرَكة. فاللاوعي يلعب دورًا جوهريًّا في السلوك، خاصة الذكريات الجنسية في الطفولة. مع العلم أن فرويد يفسر كل السلوكيات تفسيرًا جنسيًّا! والنشاط الجنسي يبدأ مع الإنسان منذ لحظة الولادة، وأن للأطفال ميولًا جنسية نحو الوالدين لكنهم يحولونها إلى أمور غير جنسية! واعتبر فرويد أن تلك العوامل هي التي تشكل الشخصية في المستقبل، وهي التي تمثل محركات السلوك، وهي أيضًا المسئولة عن كافة العقد النفسية والمرض العقلي وربما تنشأ عنها اضطرابات جسدية.

ويقوم منهج التحليل النفسي على هذا التصور لدراسة اللاوعي وعلاج أمراض واضطرابات النفس. حيث يهدف إلى كشف الرغبات والغرائز الدفينة والمخاوف غير المدركة عند الإنسان، وكشف التجارب الأليمة لا سيما الجنسية والتي تكونت في الطفولة، عن طريق تداعي الأفكار والخواطر في جلسات التحليل النفسي، وتأويل الأحلام، لنقل الأفكار المكبوتة في اللاوعي إلى الوعي التام، وإجراء عملية تحويل إيجابي لها، وهنا تكف عن تسبيب الاضطرابات التي كانت تتسبب فيها.

وفي إطار هذه النظرية العامة للتحليل النفسي، حدد فرويد منطق نشأة الحضارة وتطورها، ومنطق نشأة الدين وتطوره. ويرى أن الحضارة الإنسانية في تطورها تحكي قصة الإنسان في مقاومة ثلاثة نوازع غرستها الطبيعة فيه هي: النزوع إلى العدوان والقتل، وزنا المحارم، وأكل لحم الإنسان. وتمكن الإنسان بواسطة (الأنا العليا) من السيطرة على زنا المحارم وأكل لحوم البشر. لكنه لم يتمكن من السيطرة على النزوع إلى العدوان والقتل، فنزعة الاعتداء شعور منتشر مستبطن حينًا ومعلن أحيانًا؛ فهي لا تهدأ ولا تغيب بسهولة عند الإنسان، وإنما تظل تلح وتطلب التنفيس عنها من خلال الممارسة. ولا تكاد الإنسانية تخطو خطوة واحدة في على طريق التحضر حتى تعقبها خطوتان في طريق العنف والبربرية.

أما نظريته النوعية عن أصل الدين ومستقبله، فنجده في كتابه «مستقبل وهم» يؤكد أن العقائد الدينية نبعت، شأن كل الإبداعات الإنسانية الأخرى، من حاجة الإنسان إلى الدفاع عن ذاته ضد قوة الطبيعة المدمرة، يقول فرويد: «إن الأفكار الدينية تنبع من نفس الحاجة التي تنبع منها سائر إنجازات الحضارة: ضرورة الدفاع عن النفس ضد تفوق الطبيعة الساحق»(٤).

فالدين مجرد وهم، وليس تعبيرًا عن وحي إلهي، يقول عن التكوين النفسي للأفكار الدينية: «... هذه الأفكار التي تطرح نفسها على أنها معتقدات، ليست خلاصة التجربة والنتيجة النهائية للتأمل أو التفكير، وإنَّما هي توهمات، تحقيقًا لأقدم رغبات البشرية وأشدها إلحاحًا. وسر قوتها هو قوة هذه الرغبات»(٥)، مثل الحاجة إلى الحماية، والقلق الإنساني، وتلبية مقتضيات العدالة، والرغبة في حياة مستقبلية(٦). وربما تتغلب الإنسانية على ذلك الوهم، بواسطة العلم!

إن فرويد يرى أن أصل الدين هو عجز الإنسان عن مواجهة قوتين، قوى الطبيعة الخارجية، والقوى الغريزية الداخلية، وأن هذا العجز بدأ في مرحلة مبكرة من التطور كان الإنسان فيها ما زال عاجزًا عن استخدام بديهته في مواجهة تلك القوى وقمعها والسيطرة عليها. لذلك استعان الإنسان القديم بشيء غير البديهة، وهو الوجدانيات المقابلة Counter-Affects، أي بقوة عاطفية يسيطر بها على ما عجزت عنه البديهة؛ فاستعان بالشعور بالحماية؛ بالوهم؛ بإيهام نفسه أنه يمتلك هذا الشعور. وقد قام باختيار هذا الشعور عن طريق النكوص والتذكر. فالإنسان عندما تواجهه قوى مهددة خارج نطاق سيطرته، وغير مفهومة، ومن الداخل والخارج فإنه يتذكر طفولته وخبراته المماثلة، ويتذكر حماية الأب له، ويتذكر شعوره بالأمان والحماية. هكذا ينكص الإنسان إلى هذا الشعور، ثم يبدأ في البحث عن الأب، ذلك الأب الحامي الذي كان يراه في طفولته فائق الحكمة والقوة. وعندما لا يعثر عليه فإنه يخلقه، ويقدم له الطاعة والخضوع حتى يضمن حمايته له. الدين، إذن، عند فرويد هو تكرار لخبرة الطفل. إن فرويد يحاول معرفة سبب صياغة البشر لفكرة «الله» عن طريق تحليل السيكولوجية. ويرى أن الدين عرض عصابي وتقديس محرمي. إن فرويد يرى أن على الإنسان أن يتجاوز الأب والأم، وأن ينمو ويواجه الواقع. وهذه الرؤية تمثل طرحه الأساسي ضد الدين في كتابه «مستقبل وهم». إنه ينتقد الدين لأنه يسجن الإنسان في روابط واعتمادية فيمنعه من التوصل إلى مهمة وجوده الأعلى: الحرية والاستقلالية(٧).

---

(٤) فرويد، مستقبل وهم، ترجمة جورج طرابيشي (بيروت، دار الطليعة، ط ٤، ١٩٩٨م) ص ٢٤.
(٥) المرجع السابق، ص٤١.
(٦) المرجع السابق، ص٤١- ٤٢.
(٧) د. عصام اللباد، «حوار حول النفس والدين- الجزء الثاني»، في: الإنسان والتطور، عدد ٦٠؛ يناير ١٩٩٨م.

وفي كتابه «الطوطم والحرام» يبين فرويد كيف نشأت فكرة وجود الإله عند القبائل البدائية من الشعور بالذنب من قتل الأبناء للأب حسب عقدة أوديب، ومن الشعور بالخوف من روح الأب التي يظن أنها حلت في حيوان ما (الطوطم)، مما يجعل الأبناء يقدسون ذلك الطوطم، وتبدأ القبيلة بعبادة الطوطم واعتباره جد القبيلة الأعلى.

من ناحية أخرى يقول فرويد: «... من التحليل النفسي للفرد بمنتهى الجلاء أن إله كل إنسان هو صورة أبيه، وأن الموقف الشخصي لكل فرد إزاء الإله منوط بموقفه إزاء أبيه المادي، ويتنوع ويتبدل طردًا مع هذا الموقف، وأن الإله ليس في صميمه سوى أب ذي مكانة أكثر رفعة»[٨]. وبمرور الزمن «يتجلى بمزيد من الوضوح ميل الابن إلى الحلول محل الأب...»[٩]، ثم يقدم فرويد تفسيره لنشأة بعض الأديان، ومنها المسيحية، التي صار فيها الابن إلهًا.

ويسعى فرويد في كتابه «موسى والتوحيد» إلى نقد العقائد الدينية، من خلال نقده للدين اليهودي؛ وإظهاره كنتاج للسياق التاريخي الاجتماعي في العصر الفرعوني، أي أنه ليس نتيجة الوحي. فقد أخذ موسى التوحيد من المصريين ليقود اليهود وينقذهم. وترى الباحثة سوزان هاندلمان في كتابها «قتلة موسى The Slayers of Moses» أن محاولة فرويد لإعادة صياغة صورة موسى لكي يبدو مصري الأصل هي في العمق مسعى لإعادة كتابة هوية والد فرويد جاكوب؛ ليتسنى له من ذلك إعادة صياغة أصله المفقود.

لكنه في الوقت نفسه يرفض أن يكون لليهودية أصل إلهي؛ فهو لا ينتظر من الأساطير الدينية أن تحسب حسابًا دقيقًا للتلاحم المنطقي، وإلا فإن الوجدان الشعبي سيستاء بحق من مسلك إله يعقد مع الآباء حلفًا ملزمًا للطرفين، ثم يمتنع طوال قرون عن الاهتمام بشركائه البشريين، إلى أن يعنَّ له على حين غرة أن يتجلى من جديد لذريتهم. وإنه لمما يبعث على دهشة أكبر أيضًا ـ في نظر فرويد ـ أن نرى هذا الإله يختار لنفسه على حين بغتة شعبًا من الشعوب ليجعل منه شعبه ويعلن أنه إله لهم. ويعتقد فرويد أن هذه هي الحالة الوحيدة في تاريخ الأديان البشرية التي حدث فيها مثل ذلك[١٠].

---

(٨) فرويد، الطوطم والحرام، ترجمة جورج طرابيشي (بيروت دار الطليعة، الطبعة الثانية، ١٩٨٣م). ص ١٩٢.
(٩) المرجع السابق، ص ١٩٩.
(١٠) فرويد، موسى والتوحيد، ترجمة د. عبد المنعم الحفني، (القاهرة، دارالرشاد، الطبعة الأولى، ١٩٩١م). ص ٦٧-٦٨.

وقد حدث انشقاق مبكر على التحليل النفسي على أيدي عدد من تلاميذه الذين رفضوا التفسير الجنسي للسلوك[١١]، مثل ألفرد آدلر (١٨٧٠-١٩٣٧م)، الذي انشق عام ١٩١١م على مدرسة التحليل النفسي، وأنشأ مدرسة علم النفس الفردي مستبدلًا بالدوافع الجنسية عند فرويد عددًا من الدوافع الاجتماعية، مع التأكيد على الإرادة والوعي، وإبراز دور عقدة النقص وتعويضه وتحقيق الذات والتفوق[١٢].

كما انشق كارل جوستاف يونج (١٨٧٥-١٩٦١م) الذي كان رئيسًا للجمعية العالمية للتحليل النفسي، لكنه خرج على نظرية التحليل النفسي عام ١٩١٢م؛ لعدم نضوجها ولنظرتها الأحادية وتجاهلها للاعتبارات الدينية، وأسس مدرسة علم النفس التحليلي مشيرًا إلى قوة دافعة أكبر من الطاقة الجنسية هي طاقة الحياة، وركز على اللاشعور الجمعي[١٣]. وكان يعلق على باب منزله عبارة تقول «... الله موجود».

وهناك اتجاه يسمى «التحليل النفسي الجديد» ينطلق من نظريات فرويد، لكنه يركز على العوامل الاجتماعية، مثل اتجاه إيريك فروم.

ويواجه التحليل النفسي اعتراضات غير هينة من مدارس علم النفس الأخرى، مثل المدرسة السلوكية، فضلًا عن النقد المرير الذي يقوم به المفكرون ذوو النزعة الدينية.

ولا يجب أن ننسى أن آراء فرويد مجرد نظريات تكونت نتيجة دراسته للحالات الشاذة المرضية، ومن غير الجائز علميًّا تعميمها على الإنسانية كلها، فهذا قفز يرفضه المنهج العلمي، بل هو مغالطة كبرى؛ إذ كيف أعمم تفسير السلوك الشاذ على الأشخاص الأسوياء. وكيف يمكن أن أثق في نظرية لم تضع الشخصيات السوية محل البحث؛ ولا شك أن هذا الخلل المنهجي يترتب عليه خلل في النتائج، الأمر الذي ترتب عليه قيام كثير من تلاميذه بالانشقاق عنه وتكوين نظريات مختلفة، مثل: آدلر، ويونج، وغيرهما.

إن التحليل النفسي كان إحدى الضربات العدمية الموجهة إلى الذات الإنسانية وقدراتها العقلية. فالتحليل النفسي لسجموند فرويد يقدم تصورًا عن الكائن الإنساني وعن جهازه النفسي

---

(11) Academic American Encyclopedia, New Jersey, Arete, 1980. volume 8, p. 329.

(١٢) د. علي كمال، النفس؛ ج٢/ ص١٢٩-١٣٠.

(١٣) المرجع السابق،ج ٢/ ص١٣١-١٣٢.

ينتهي إلى إلغائه، حيث يجعله خاضعًا لإشراطات «الهو» ومحكومًا بمحددات لاشعورية. وبذلك تصبح المفاهيم العقلية مفاهيم عن مكونات مهزوزة هامشية في الوجود الإنساني، فالشعور والعقل والإرادة ليست سوى ألفاظ زائفة تحمل تصورات ودلالات غير مطابقة لحقيقة الذات البشرية. وهكذا يخلص التحليل النفسي إلى نفي الحرية والإرادة عن الكائن الإنساني، ويحيله إلى كائن مسير بفعل اللاشعور ودوافع «الهو» الغريزية. إن حقيقة فرويد ينبغي التماسها في هذا التغييب والنفي للكائن الإنساني، بإخفاء هذا الكائن وتذويبه في بنيات نفسية شارطة ومتحكمة فيه، وهو مؤشر على تحول فلسفي عدمي هيمن على التحليل النفسي(١٤).

ولقد أخطأ فرويد عندما اعتبر أن إله كل إنسان هو صورة أبيه، وأن الموقف الشخصي لكل فرد إزاء الإله منوط بموقفه إزاء أبيه المادي، ويتنوع ويتبدل طردًا مع هذا الموقف، وأن الإله ليس في صميمه سوى أب ذي مكانة أكثر رفعة(١٥). ربما يصح تحليل فرويد على الأديان البدائية، وعلى الصورة المحرفة من التي تعتبر الله الأب، وهم أبناءَه! وربما على ديانات أخرى تجمع بين الإله الأب والإله الابن، أما الإسلام فيرفض كل الصور الأبوية لله، وينزهه عن مشابهة البشر أو أي شيء آخر؛ فهو: الأحد الذي لا نظير له، وهو الصمد الذي لم يلد ولم يولد، وهو ليس له كفوًا أحد، سبحانه وتعالى عما يصفون! مع العلم أن فرويد لم يتحدث عن الإسلام مباشرة، لكن تحليلاته للدين بعامة تنسحب عنده على أي دين. وهو ما نجزم بخطئه؛ لأن الإسلام رفض كل الصور الأبوية لله، مثلما صور الإله الابن.

ولقد أخطأ فرويد أيضًا عندما اعتبر الدين مجرد تجلٍّ لبعض عقد الإنسان؛ ولم يتمكن فرويد من إدراك أن الدين يمكن تحديده بأنه ما يشعره الإنسان في وعيه بقصور المادة وعدمية كل ما هو متناهٍ محدود وتبعيته وعدم اكتفائه بذاته؛ فيبحث عن العلة الكافية للوجود والمكتفية بذاتها، أي عن الله الحي القيوم. وهنا يضع نفسه أمام المطلق اللامحدود. وبناءً على هذا، وفي عبارة قصيرة، يظل الدين مكتسبًا أهميته من كونه يمثل المجال المعرفي القادر على إرضاء النزوع الروحي في الإنسان عندما لا يكتفي بالمتناهي ويسعى نحو اللامتناهي(١٦).

---

(١٤) الطيب بو عزة، «ما بعد الحداثة وموت الإنسان»، في: بينات، العدد ٢١٦؛ يونيو ٢٠٠٧م.

(١٥) فرويد، الطوطم والحرام، ص ١٩٢.

(١٦) د. محمد عثمان الخشت، المعقول واللامعقول في الأديان (القاهرة، نهضة مصر، ٢٠٠٦م)، ص ٢١٣.

ولن يستطيع العلم مهما تقدم أن يحل محل الدين؛ لأن مجال العلم هو مجال المتناهي، أي مجال المحسوس الذي يخضع للتجارب والمشاهدات، أما الدين فمجاله هو مجال اللامتناهي وهو مجال يخرج عن نطاق العلم. ورغم أن العلم حقق تقدمًا مبهرًا لكنه لم يستطع أن يزحزح الدين؛ خاصة أن الدين حاجة إنسانية أصيلة تضرب بجذورها عميقًا في طبيعة الوجود الإنساني.

التفسير الطبيعي

له صورتان: صورة مستمدة من التاريخ الطبيعي للدين قدمها الفيلسوف ديفيد هيوم، وصورة مستمدة من علم الأساطير المقارنة قدمها ماكس مولر. أما الصورة الأولى، فقد شكلها هيوم في بحثه عن «التاريخ الطبيعي للدين The Natural History of Religion»؛ حيث ذهب إلى أن «أصل التوحيد من الشرك»(١٧). ويكمن المنبع الحقيقي للشعور الديني القائم على الشرك، في مشاعر القلق والخوف والأمل التي كانت تسيطر على الإنسان البدائي، يقول هيوم: «ينشأ الدين البدائي للنوع الإنساني من الخوف والقلق من أحداث المستقبل ومن الأفكار التي يضمرها الإنسان عن القوى غير المرئية، وغير المعروفة»(١٨)، فلم يكن الإنسان البدائي يملك من الوعي ما يجعله يفكر نظريًّا في الظواهر الكونية، ولم يكن مشغولًا بالتفسير العقلي لأعمال الطبيعة لمعرفة العلل الحقيقية التي تكمن وراءها، فضلًا عن كونه لم يكن ليرقى بتفكيره إلى درجة افتراض أن وراءها علة واحدة، هي الله الواحد. ولذا يستنتج هيوم أن: «أفكار الدين الأول لم تنشأ من التفكير في أعمال الطبيعة، وإنما نشأت من القلق إزاء أحداث الحياة، ومن الآمال والمخاوف المستمرة التي تحرك العقل الإنساني»(١٩).

وعزا الإنسان في مرحلة الشرك كل ظاهرة طبيعية وكل شأن من شئون الحياة إلى قوى خفية عاقلة، وتعددت هذه القوى بتعدد الظواهر الطبيعية وشئون الحياة، ونسب الإنسان لتلك القوى الخفية أو الآلهة اختصاصات محددة، وقسم مناطق نفوذها، «فجونو يتوسل إليها في الزواج، ولوسينا في الولادة، ونبتون يستقبل صلوات البحارة، ومارس يستقبل صلوات المحاربين. والمزارع يحرث حقله تحت رعاية كيرس، والتاجر يسلم بسلطة عطارد. ويفترض أن كل حادثة

(17) Hume, The Natural History of Religion, p.55.

(18) Hume, The Natural History of Religion, p.85.

(19) Ibid., P. 37.

طبيعية محكومة بقوة عاقلة ما! ولا شيء ناجح أو مناوئ يمكن أن يحدث في الحياة بدون أن يكون متوقفًا على صلوات خصوصية أو شكر»[٢٠].

ومن هنا يرفض هيوم رأى فونتيل، وفحواه أن الإنسان الأول اعتقد في تعدد الآلهة نتيجة التأمل في الظواهر الطبيعية ومحاولة اكتشاف العلل التي تحركها، ويؤكد هيوم في المقابل أن تحليل الطبيعة النفسية والعقلية للإنسان البدائي يكشف عن كونه لم يكن مهتمًّا بمسألة التفسير النظري لانتظام الظواهر الطبيعية والكونية، وإنما كان مهتمًّا بمحاولة التغلب على شعوره بالخوف على حاضره ومستقبله.

ولم يكن البدائي المشرك يتصور تلك «الآلهة بوصفها خالقة أو صانعة للعالم»[٢١]، وإنما بوصفها متحكمة فيه. ويرجع هذا لكونه لم يكن مشغولًا بتفسير مصدر العالم، وإنما بمعرفة القوى الخفية التى تتحكم فيه، ولم تكن هذه القوى في ناظره مبدعة أو خالقة، أو بالأحرى إنه لم يفكر في المسألة من زاوية خلق العالم. ومن الواضح خطأ هيوم في هذا الرأي؛ لأن أساطير المجتمعات البدائية مليئة بقصص الخلق، فضلًا عن أن حفريات العصر الحجري القديم تكشف عن محاولات إنسانية أولى لتفسير خلق العالم. مما يعني أن الإنسان كان مشغولًا بتفسير مصدر العالم.

ويذهب هيوم إلى أننا لو استجمعنا كل الصفات والقدرات التي ينسبها البدائي للآلهة فإنها لا تخرج عن كونها صفات وقدرات روح جني؟ يقول: «من يتأمل الأمر بدقة ـ على أي حال ـ سيظهر له أن آلهة المشركين لم تكن أحسن وضعًا من جن أو جنيات صغيرة ...»[٢٢].

ورغم كل هذا، فإن مرحلة دين الشرك لم تكن متخلفة على نحو مطلق! حيث إن لها إيجابياتها من وجهة نظر هيوم، وتتمثل تلك الإيجابيات في أبعاد ثلاثة: فلسفية، وعقائدية، وسياسية. ويتجلى البعد الفلسفي في حالة الوفاق التي يكون عليها الوثني مع الطبيعة. وفيما يتعلق بالبعد العقائدي، فإنه يغلب عليه التسامح تجاه عقائد الشعوب الأخرى. وأخيرًا تتجلى إيجابية البعد السياسي لدين الشرك في كونه دينًا إيجابيًّا مع كونه متسامحًا.

وعندما تتم الوحدة السياسية وتتلاشى الفروق القبلية، وتخلص السيطرة للقبيلة المنتصرة خلوصًا يهيئ لها نفوذًا شاملًا على المستوى الاجتماعي والسياسي والثقافي... عند ذلك ينبثق

---

(20) Ibid.,p.9-38

(21) Ibid., p. 44.

(22) Ibid., p.45.

التوحيد في العقيدة الإلهية؛ حيث يسود إله واحد لا شريك له. من ثم، فإن «أصل التوحيد من الشرك»[٢٣].

ويذهب هيوم إلى أن مخزون الإنسان النفسي الذي أصبح متأثرًا بطبيعة خبرته السياسية التوحيدية حفز خياله لاستنباط وجود إله واحد وراء كل الظواهر الطبيعية، لا بوصفه مصدرًا يفسر به انتظام العالم، ولكن بوصفه مصدرًا لعونه ومؤازرته تجاه تقلبات الظواهر الطبيعية بين خير وشر. وهذا تفسير قاصر من هيوم؛ لأن تفسير انتظام العالم ووحدته كان ولا يزال همًّا إنسانيًّا، وقد دفع هذا الهم المعرفي بعض العقول للإيمان بإله واحد عاقل حكيم كأساس لانتظام العالم ووحدته.

والتعدد عند هيوم يتحول إلى وحدة بخضوع القبائل لقبيلة كبرى نتيجة السيطرة والغلبة السياسية، لا بد أن يوازيه الانتقال من تعدد الآلهة إلى الوحدانية، لكن هذه الوحدانية في البداية لم تكن وحدانية صافية تؤمن بإله واحد وترفض سائر الآلهة، وإنما كانت عبارة عن وحدة الاعتقاد الهرمي التراتبي في الآلهة؟ فآلهة القبائل الخاضعة أصبحت في رتبة أقل من إله القبيلة المنتصرة، ولا تزال لها مكانة في الإيمان، لكن إله القبيلة المنتصرة أصبح هو كبير الآلهة ورأسها، مثلما أصبحت تلك القبيلة هي كبيرة القبائل ورأسها.

هذا هو رأي هيوم، وهو لا يصح إلا في بعض الحالات التاريخية التي تفرض فيها قبيلة ما تصورها في الألوهية على سائر القبائل، وهناك حالات كانت فيها السيطرة تتم لقبيلة ما لكنها لا تمحو آلهة القبائل الخاضعة، ومن ثم تستمر التعددية، مثلما كان يحدث في مصر الفرعونية باستثناء حالة أخناتون.

وهناك حالات تاريخية تعارض ما ذهب إليه هيوم؛ حيث يكون التوحيد هو البداية، أما الشرك والتعدد فيكون حالة فساد تحدث عندما ينحرف الناس عن التوحيد.

ولذا، فالتفسير التاريخي الطبيعي قاصر، وهذا ما أعطانا أحد المسوغات للبحث عن تطور الأديان في العقل لا في التاريخ.

ويفسر هيوم معرفة الإنسان للصفات الإلهية بأنه نظرًا لأن العالم كله صار تحت سيطرة إله واحد في الوعي البشري، فقد اجتمعت له صفات لامتناهية. ومع كونها لامتناهية إلا أنها لا تزال

---

(23) Ibid., p.55.

صفات بشرية؛ حيث لا يزال الوعي البشري يسقط على الإله صفات بشرية مع مدها وتعظيمها إلى ما لا نهاية؛ ففكرة الله أصبحت تعني كائنًا لا نهائي العقل والحكمة والخير والرحمة والجبروت وغير ذلك من صفات الكمال، وكمال الإله ما هو إلا الكمال الإنساني غير المتعين في الواقع البشري وإن كان متعينًا في الوعي الإنساني كفكرة أنتجها الخيال، وصفات الله الكامل ما هي إلا امتداد للصفات الانسانية، فالإنسان خير وحكيم وقادر وجبار ورحيم، لكن هذه الصفات متناهية في الحالة الإنسانية، أما في الحالة الإلهية التي يتصورها الإنسان فهي لامتناهية. وتصورها على هذا النحو لم يأتِ بنتيجة معاينة الإنسان لها بخبرته، وإنما يأتي كنتيجة لفعل الخيال الذي يوسع من مدى صفات الإنسان لكي تصير لامتناهية، ثم يسقطها على مفهوم الإله(٢٤).

ولا شك أن تحليل هيوم لا يصلح لتفسير جميع العقائد ككل، وتقف صلاحيته عند تفسير عقائد المشبهة، أي عقائد الذين يشبهون الله بالبشر. لكنه لا يصلح لتفسير عقائد التنزيه التي تثبت الأسماء الإلهية لكنها تنفي أية مماثلة ولو من أي نوع مع الصفات البشرية، ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١] ﴿سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿١٠٠﴾﴾ [الأنعام: ١٠٠] «مهما خطر على بالك فالله بخلاف ذلك»... كما لا يصلح تحليل هيوم لتفسير العقائد المجردة، التي تجرد الذات الإلهية من أي نوع من الصفات المعروفة حرصًا على تميزها، مثلما تفعل الديانة البرهمانية والشيعة الإسماعيلية، وبعض الفلاسفة.

ومن أهم القائلين بالتفسير الطبيعي الذي يحدد النشأة الأولى للدين في صورة عبادة مظاهر الطبيعة، ماكس مولر Max Muler في كتابه «الأساطير المقارنة» (١٨٥٦م).

فقد قارن أصحاب المذهب الطبيعي بين أساطير الهند وأوروبا، وتبينوا وجود تشابه بينها؛ مما رجح لديهم وجود مصدر واحد لها. فما طبيعة هذا المصدر؟

انطلق ماكس مولر من مبدأ «لا شيء في العقل إلا وقد مر من قبل في الحواس» في فحص ومقارنة الأساطير، وقد وجد أن أسماء الآلهة متشابهة لغويًا، ولها أصل حسي في الظواهر الطبيعية. وعلى سبيل المثال: يوجد تشابه بين الأساطير الهندأوروبية فيما يتعلق بالإله زيوس، فالكلمة السنسكريتية Dyaus، والكلمة اللاتينية Jovis، والكلمة الألمانية الشمالية Zio، والكلمة اليونانية

(24) Hume, An Enquiry Conerning Human Understanding, Edition, Seliby,Bigge,Oxford, 1975, p. 19.

Zeus، يوجد بينها تشابه يدل على أن لها مصدرًا مشتركًا واحدًا، وهذه الكلمة تعني الشمس الساطعة، مما يعني أن الدين الأول الذي نشأت عنه كل هذه الأديان المؤلهة لزيوس هو عبادة الشمس التي هي إحدى مظاهر الطبيعة.

ومما يدعم هذا التفسير من وجهة نظر ماكس مولر أن الطبيعة عند الإنسان الأول كانت معجزة وعالمًا مجهولًا، وتثير عنده الشعور بالخوف، والدهشة، وكانت ترمز عنده إلى قوة لامتناهية، لأنها تتحكم في حياته وتساعده أو تثير ألمه أو تدمره. لكن الإنسان لم يعبد مظاهر الطبيعة بوصفها شيئًا جامدًا، بل حولها إلى قوى مشخصة تُعبد، تحت تأثير اللغة؛ فاللغة هي التي ساعدت على تشخيص الظواهر الطبيعية؛ لأنها عبرت عنها لا كأسماء بل كأفعال، فاللغة التي يطلقها الإنسان على أفعاله هي التي استخدمها في وصف مظاهر الطبيعة، فصارت كأنها كائنات حية مشخصة.

وفي الوقت الذي كانت فيه عبادة مظاهر الطبيعة هي الدين الأول، فإن عبادة أرواح الأجداد، نشأت بعدها، لكن ليس انطلاقًا من الأحلام عند تايلور، بل من فكرة الموت.

أما كيف نشأ التوحيد، فقد ذهب مولر إلى أن الإنسان كان يعبد آلهة متعددة، وفي مرحلة متقدمة، يعبد إلهًا يرأس أو يضم سائر الآلهة في جوفه. وهذا هو منشأ فكرة التوحيد.

التفسير الحيوي

يزعم التفسير الحيوي أن أقدم دين في تاريخ الإنسان هو الاعتقاد في الأرواح الفردية وعبادتها[٢٥]. وقال به إدوين بيرنت تايلور E.B. Tylor (١٨٣٢-١٩١٧م) العالم الأنثربولوجي البريطاني في كتابه «الثقافةالبدائية» (١٨٧١م)، ثم طوره سبنسر الفيلسوف البريطاني في كتابه «مبادئ علم الاجتماع».

ومن وجهة نظر أصحاب المذهب الحيوي أو الإحيائي Animism أن أحلام الإنسان البدائي دفعته للاعتقاد بأن ما يراه في حلمه هي أرواح حقيقية متحررة من الجسد والمادة، وأن روحه تنتقل بعيدة عن الجسد وتلتقي بهذه الأرواح؛ فالأحلام هي منشأ الاعتقاد في وجود الروح، كما أن رؤية الأموات في الحلم دليل على بقاء أرواحهم، وأن بإمكان هذه الأرواح أن تضر وأن تنفع، وأن هذا الإنسان لا يتحول إلى روح خالص إلا بالموت، ومن ثم يتشكل عالم من الأرواح، لهذا العالم نفوذه

---

(٢٥) د. محمد عبد الله دراز، الدين: بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان (الكويت، دار القلم، ١٩٩٠م) ص ١٢٧.

على عالم الأحياء، واعتقد الإنسان البدائي أن كل ما يحدث له نتيجة تأثير هذه الأرواح، ولذا سعى إلى إرضائها بالقرابين والطقوس، وهنا نشأت عبادة أرواح الأجداد.

ثم نشأت بعد ذلك عبادة مظاهر الطبيعة، وهنا يفسر تايلور هذا الأمر بأن عقلية البدائي مثل عقلية الطفل لا تفرق بين الأحياء والجمادات، فيعتقد أن الجمادات لها أرواح حية، وكما اعتقد أن أرواح الموتى لها تأثير على عالمه الإنساني، اعتقد أن الظواهر الطبيعية لها تأثير على مجريات الكون وأحداثه المادية، ولذا سعى لاسترضائها بالقرابين والشعائر. لكن سبنسر يختلف في هذه النقطة عن تايلور؛ حيث يرى أن سبب نشأة عبادة ظواهر الطبيعة نتيجة خلط لغوي، يرجع إلى أن الإنسان البدائي كان يطلق أسماء الظواهر الطبيعية والنباتات والحيوانات على الأشخاص، على سبيل المجاز، وبمرور الوقت خلط بين المسميات، وانتقل من عبادة أرواح الأجداد إلى عبادة الظواهر نتيجة عدم التمييز بين الاسم المجازي والاسم الحقيقي. فإذا كان يعبد روح جد اسمه شمس مثلًا، نسي بمرور العصور أنه اسم له، وعبد الشمس ذاتها.

ثم تطورت عبادة ظواهر الطبيعة، وتعدد الآلهة، إلى مرحلة التوحيد، نتيجة التطور الفكري، الذي يجعل الإنسان يسعى إلى مبدأ تفسيري واحد لمختلف الأحداث والظواهر. ومن الملاحظ أن المرحلة الحيوية لها رواسب في كل الأديان التالية.

التفسير الـ «ما قبل الحيوي»

يرى أن الإنسان البدائي لم يكن يستطيع التمييز بين روح وروح؛ حيث لم يكن يعرف ويعبد إلا روحًا كلية واحدة سارية في الوجود كله[٢٦]. وأهم القائلين به: ماريت Marett (١٩٠٠م) في نظريته عن الدين البدائي، وقد رأى على عكس ما ذهب إليه تايلور في المذهب الحيوي أن هناك مرحلة سابقة على المذهب الحيوي، هي عبادة روح كلية سارية في الكون.

فعبادة «المانا» هي أول شكل من أشكال الدين ظهر عند الإنسانية؛ حيث كان يرجع الإنسان البدائي أي حدث إلى فعل قوى روحية فوق طبيعية، هي المانا، وكان يعتقد الإنسان أنها قوة عامة سارية في الأشياء، وهي قوة سحرية غير مرئية، تملك النفع والضر، وأماكن العبادة لها نصيب أكبر من حضور المانا. والمشاركة في هذه القوة تعطي للإنسان القدرة على التأثير في الأشياء، ولا تتحقق هذه المشاركة إلا للكهنة الذين يحوزون شيئًا من المانا نتيجة ما يقومون به من شعائر دينية: وهي

(٢٦) د. على سامي النشار، نشأة الدين (حلب، مركز الإنماء الحضاري، ١٩٩٥م)، ص ٥٥.

أقوال أو حركات ذات طابع سحري يمكنها أن تشفي أو تحقق النصر أو تنزل المطر أو تمرض أو تؤذي... إلخ، فالسحر هو أسلوب الديانات الإحيائية وما قبل الإحيائية.

ويعتبر الإيمان بالمانا شكلًا بدائيًّا من أشكال وحدة الوجود. وأول من درس هذه الفكرة هو كوردنجتون المبشر الإنجليزي، وهي كلمة ملينيزية من غينيا الجديدة. واكتشف أن الديانة الملينيزية تقوم على عبادة المانا. وتوجد هذه العبادة أيضًا عند الهنود الحمر في أمريكا الشمالية، كما توجد في أستراليا.

ويرى أنصار هذا التفسير أن هذا الدين الأول تطور، عندما قام الإنسان بتشخيص المانا الكلية وجعلها تتمثل في أرواح فردية سواء للكائنات الحية أو الظواهر الطبيعية. ومن هنا، فإن الدين التالي لدين المانا هو دين الأرواح الفردية وعبادتها.

التفسير الاجتماعي

يرد التفسير الاجتماعي الدين إلى عوامل اجتماعية، وله أشكال مختلفة عند سان سيمون، كونت، وفيبر، ودوركايم، وغيرهم[٢٧]. وسوف نكتفي في هذا السياق بنظريتي كونت ودوركايم باعتبارهما أشهر نظريات علماء الاجتماع المعنية بتفسير نشأة الدين بشكل خاص.

قام أوجست كونت (١٧٩٨ – ١٨٧٥م) رائد الفلسفة الوضعية في كتابه «دروس في الفلسفة الوضعية» (١٨٣٠ – ١٨٤٢م)، بشرح ما يعرف باسم «قانون المراحل الثلاث» وهو القانون الذي حدد كونت وفقًا له مراحل تقدم التفكير الإنساني ومن ضمنها الدين. ويرى في هذا القانون أن تطور التفكير الإنساني قد مرَّ بثلاث مراحل انتهت بالمرحلة الوضعية العلمية التي تعتمد على الوصف الاستقرائي للظواهر والأحداث ومعرفة القوانين الطبيعية الثابتة، ورفض العلل الدينية والميتافيزيقية. ومن ثم انتهى دور الدين عند كونت[٢٨].

فالدين عنده كان في المرحلة الأولى التي مرت بها البشرية في تطورها، عندما كانت في طفولتها، فالمرحلة اللاهوتية أو الدينية التي انتهت يفسر فيها الإنسان الطبيعة عن طريق تعليل حوادثها بتدخل إرادات تشبه الإرادة الإنسانية، لكنها من حيث القوة والمدى أكبر من إرادته،

---

(٢٧) د. زيدان عبد الباقي. علم الاجتماع الديني، (القاهرة، مكتبة غريب، ١٩٧٧م)، ص ٩٥ وما بعدها.

(28) Simon Blackburn, Oxford Dictionary Of Philosophy, Oxford, Oxford University Press,1996.p.72.

وهي إرادات الأرواح أو الآلهة. وقد حدث في هذه المرحلة نفسها تطور داخلي؛ حيث كان دين الإنسانية الأول هو الفتشية Fetishism، وتمثلت في عبادة الفتش Fetish وهو شيء له قوة سحرية أو جنية أو روح فوق طبيعية، مثل حيوان ما، أو جبل ما. وكان يعتقد أن كل الأحداث الخيرة وراءها الأرواح الخيرة أو الأرواح الشريرة لتلك الأشياء. وكانت الأرواح عند الإنسان البدائي منبثة في الطبيعة، وهي المحركة لها. ثم عبدت الإنسانية النجوم والكواكب، وقالت بتعدد الآلهة، واستخدمت هذه الآلهة في تعليل الأحداث والظواهر. وهذه الآلهة شبيهة بالأرواح، لكنها عددها أقل، وقدراتها أكبر. ثم تطورت الإنسانية وسعت نحو تفسير أحادي للكون ولظواهره، وهنا وصلت إلى التوحيد؛ حيث ضمت الآلهة في إله واحد له صفات وقدرات كل الآلهة.

ومن الملاحظ أن كونت في وضعيته الاجتماعية لم يفسر نشأة الدين تفسيرًا اجتماعيًّا؛ وإنما تفسيرًا يدخل في إطار التفسيرات الحيوية؛ لأن الدين الأول عنده هو الاعتقاد في أن الأرواح تسكن الأشياء الطبيعية(٢٩). وذلك حسب قانون المراحل الثلاث الذي قال به.

وهذه المرحلة أعقبتها مرحلتان: المرحلة الميتافيزيقية التي يفسر فيها الإنسان الطبيعة بردها إلى القوى الميتافيزيقية المجردة كعلل للظواهر.

ثم أخيرًا المرحلة العلمية الوضعية التي تعتمد على وصف الظواهر والأحداث وصفًا استقرائيًّا، وبيان علاقاتها المباشرة، ومعرفة القوانين الطبيعية الثابتة، دون تفسيرها أو ردها إلى علل دينية أو ميتافيزيقية(٣٠).

وهنا تتجلى وضعيته في تأكيده على ضرورة أن ينحصر العلم في دراسة الظواهر العينية، ورفض البحث في العلل الأولى، ومن ثم رفض ما بعد الطبيعة، ومن قبلها أنكر الدين. فعنده أن «العلوم التجريبية هي المثل الأعلى لليقين، وعلى ذلك لا محل للبحث عن طبائع الأشياء ولا عن عللها الغائية»(٣١).

وكلما تقدمت الإنسانية تخلصت تدريجيًّا من الفكر الديني. لذا دعا كونت إلى دين وضعي a positive religion يضع فيه عبادة الإنسانية humanity محل عبادة الله؛ حيث تكون الإنسانية

(٢٩) د. عثمان أمين، محاولات فلسفية (القاهرة، الأنجلو، ١٩٥٦م)، ص ٨٠ - ٨١.
(٣٠) المرجع السابق، الموضع نفسه..
(٣١) مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي (مصر، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، ١٣٩٩هـ)، ص٢١٤.

هي موضوع العبادة object of worship؛ وحيث يعيش الإنسان من أجل الآخرين لا من أجل إله شخصي[٣٢]!

ويمكن أن نفهم أكثر معالم دينه الوضعي إذا ما عرفنا أن مصطلح «الوضعي» يدور عنده على عنصرين جوهريين هما: «الواقع والنافع، الواقع هو الذي يوجد في العلم، وفي العلم وحده، أما اللاهوت والميتافيزيقا فهما نظامان وهميان. وبذلك يصبح العلم أساس الوضعية التي تطالب بمواجهة كل ما يعطي لنا بحيث نتمكن من إدخاله في نطاق العلم الصحيح، ليتيسر لنا تنظيم كل ما يقع في متناول أيدينا والانتفاع به»[٣٣]، فيجب «أن تتلاءم هذه المعارف مع حاجتنا الواقعية. فالمنفعة والواقع اصطلاحان يستغرقان مضمون المصطلح المسمى (وضعي)»[٣٤]. وتشمل العلوم الوضعية: الرياضة، فالفلك، فالفيزيقا، والكيمياء، فعلم الحياة (الذي يضمنه علم النفس)، ثم علم الاجتماع[٣٥]. ويعتبر كونت أن «الظواهر الإنسانية بوجه خاص في أيدي الأدباء والمؤرخين، وهؤلاء غرباء عن فكرة العلم»[٣٦]. وهكذا تعارض هذه الوضعية الدين كما تعارض الميتافيزيقا؛ حيث اعتبر كلًّا منهما مجرد مرحلة منتهية في تاريخ الإنسانية، ودعا إلى تكوين ديانة جديدة للإنسانية تقوم على أساس وضعي يتجاوز المسيحية وغيرها من ديانات الماضي[٣٧].

ومن أقوى النظريات الاجتماعية المفسرة لنشأة الدين نظرية إميل دوركايم (١٨٥٨-١٩١٧م) عالم الاجتماع الفرنسي الشهير، وصاحب المدرسة الوظيفية التي ترى أن للدين وظائف اجتماعية وله دور في تحقيق التكامل الاجتماعي. وقد ذهب في كتابه «الصور الأولية للحياة الدينية» (١٩١٢م) إلى التمييز بين المقدس والدنيوي، المقدس جمعي، بينما الدنيوي تعبير عن الحياة الفردية والخاصة، ومن هنا فالمقدس أخلاقي بينما الدنيوي حسي. وقد اعتبر دوركايم الدين منظومة متماسكة من المعتقدات والممارسات المتعلقة بأمور مقدسة، أي منفصلة، محرمة، وتنهض على فكرة المقدس، وتوحد بين المؤمنين بهذه المعتقدات في مجتمع ديني اجتماعي له قيم أخلاقية مشتركة.

---

(٣٢) انظر: Comte, Auguste, Auguste Comte and Positivism, ed. By Gertrude Lenzer,1975. p. 237.
Mill, John Stuart, Auguste Comte and Positivism, 1865, repr. 1961. p. 68.

(٣٣) إميل بوترو، العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، ترجمة د. أحمد فؤاد الأهواني (القاهرة، الهيئة العامة للكتاب، ١٩٧٣م). ص ٤١-٤٢.

(٣٤) المرجع السابق، ص ٤١.

(٣٥) د. كميل الحاج، الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، ص٤٧٥.

(٣٦) إميل بوترو، العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، ص ٤٢.

(37) Simon Blackburn, Oxford Dictionary Of Philosophy, 1996. p. 72.

ويرى أن المقدس من خلق الجماعة، وأن الدين الأول هو دين الطوطم[٣٨]، وهو اسم للقبيلة وشعارها ورمزها الذي يوحد أفرادها، وهو أيضًا اسم يطلق على الكائن الذي تقدسه القبيلة، مثل النسر أو شجرة الشاي أو البحر أو غيرها من الحيوانات أو النباتات أو الظواهر الطبيعية، ويحمل الطوطم سمة دينية، ويتم تصنيف الأشياء بالقياس إليه إلى مقدسة ودنيوية، باعتباره نموذج الأشياء المقدسة. وهذه القداسة التي يحملها الطوطم تنتقل إلى الإنسان نفسه. ويعتبر الطوطم هو الجد الأعلى للقبيلة أو حارسها وأساس وحدتها وتميزها واستمرارها في الوجود؛ فتعتقد القبيلة أن لها علاقة روحية بالكائن الطوطمي، ولذا فإنها تستخدمه كرمز لها، فترسم صوته، وتتخذه وشمًا، فهي تقدس الرمز وتقدس مسماه، وتعتقد أن له دورًا في حفظ بقائها، وفي انتصاراتها، وفي علاج أمراضها... إلخ.. لكن تقديس الجماعة للرمز أكبر من تقديسها للمسمى نفسه. وهذا قول غريب من دوركايم؛ إذ إن القداسة تنتقل من الشيء إلى رمزه.

وقد اعتقد الإنسان البدائي في مرحلة تالية أن الألوهية محايثة أو مبثوثة فيه وفي كل ما هو حوله من كائنات وأشياء ورموز، وهي مبدأ مشترك يوجد في الوجود كله، إنها المانا المنتشرة في كل مكان. وهنا نلحظ صعوبة تصور الانتقال من الطوطم إلى المانا؛ لأن من المنطقي أن تكون قداسة الطوطم راجعة إلى المانا.

إن للطوطم وظيفة اجتماعية في توحيد الجماعة وتكاملها، ومن هنا فقد خلقه الوعي الجمعي للجماعة من أجل هذا الغرض لبسط نفوذها على أفرادها. والطوطم يشير إلى الجماعة ذاتها، إلى روحها التي توحدها، ومن ثم فإن الجماعة إنما تعبد نفسها.

وللطوطمية نظام في التحريم يفصل بين المقدس والدنيوي، والمحرم أو التابو صفة للأشياء والأعمال الطوطمية المحرمة؛ حيث من المحرم أذى أو قتل أو أكل الحيوانات الطوطمية، أو أكل أو نزع النباتات الطوطمية، إلا في الاحتفالات الطوطمية. ومن المحرم أحيانًا النظر إليها أو لمسها، كما من المحرم العمل في الأعياد الطوطمية، وفي بعض الأنظمة الطوطمية من المحرم الأكل في تلك الأعياد المقدسة. ومن المحرم قتل أي فرد من القبيلة؛ لأنه يحمل سمة طوطمها. ورجل الدين الطوطمي عليه محرمات أكبر؛ فإذا أراد فرد أن يصبح رجل دين، فإن عليه الانسحاب من الحياة

---

(٣٨) جدير بالذكر أن هناك نظريات عديدة حول الطوطمية، تصل إلى ٤٣ نظرية ذكرها أرنولد فان جِنِب Arnold Van Gennep في كتابه «الوضع الحالي للمشكلة الطوطمية» (الصادر في باريس ١٩٢٠م). مثل نظريات: ماكلينان، وريفرز، وجيمس جورج فرايزر، ومالينوفسكي.

الاجتماعية، في غابة أو ريف، مع رجال الدين القدامى، وعليه أن يمتنع عن النساء وعن كل الناس العاديين، ويمتنع عن معظم أنواع الطعام، وفي بعض الأحيان يصوم تمامًا، وفي الحالات التي يباح له الأكل فإنه لا يلمسه بيده، بل يطعمه البعض بما يجعله فقط يستمر في الحياة... بالإضافة إلى محرمات أخرى كثيرة، كلها تدخل في إطار الامتناع إلى حد ما عن كل ما هو دنيوي، بهدف تحويله إلى إنسان جديد، وعندما يمر بهذه الفترة يصبح رجل دين مقدس. فهنا حاجز يفصل بين ما هو دنيوي وما هو مقدس.

وهذه هي العبادة السلبية لأنها تقوم على فكرة الامتناع، أو الكف عما هو دنيوي، تمهيدًا للتهيؤ للعبادة الإيجابية التي هي مجموعة من الطقوس، منها الأضاحي، وحركات تقليدية لحركات الحيوان الطوطمي، ومنها الطقوس التمثيلية التي يستعيدون فيها عهد الأجداد الذين انحدرت القبيلة منهم. وهنا يشير دوركايم إلى أن الفن كان في نشأته الأولى دينيًّا، فقد نشأ الفن عن الدين.

ويرى دوركايم أن الديانة الطوطمية هي أصل كل الديانات، ولها رواسب في الأديان الحالية. بل يرى أنها أصل طرق التفكير، والفن، والقانون، ونظم الحياة الاجتماعية، التي وصلت إليها الإنسانية الآن.

التفسير المثالي المطلق

يعتبر تطور الأديان شكلًا من أشكال تطور الروح أو العقل المطلق، فهو تفسير مثالي ليس بالمعنى الأخلاقي، ولكن بمعنى أن صاحب النظرية يرى أن الروح أو العقل الكلي هو أساس التطور، وليست المادة أو الظروف التاريخية أو الاجتماعية أو الاقتصادية. ويرى هيجل أن الروح بدأ منغمسًا في الطبيعة، وهو ما ظهر في أديان السحر، ثم تحرر منها شيئًا فشيئًا، عبر مراحل مختلفة، حتى وصل إلى الدين المطلق الذي تحرر فيه الروح تحررًا كاملًا.

وتعد النظرية الهيجلية هي أكثر هذه النظريات شيوعًا ـ في نطاق فلسفة الدين ـ رغم ما بها من ثغرات، ولعلها أول نظرية ـ من الناحية التاريخية ـ تسعى لتفسير تطور الأديان كلها في تاريخ فلسفة الدين[٣٩].

---

(٣٩) لمزيد من التفصيل انظر كتابنا: المعقول واللامعقول في الأديان، ص ٢٥٣ وما بعدها.

نظريات التوحيد الأول

هي تلك الطائفة من النظريات التي تتفق مع وجهة نظر الكتب المقدسة في تفسير نشأة الاعتقاد الديني، ولكنها تستند إلى أسباب علمية وضعية.

وهي تؤكد أن البشرية أول ما بدأت، بدأت بالتوحيد، الذي تكشف لها إما بالتأمل النظري أو بوحي إلهي، والذي لم يكن الشرك إلا مظهرًا من مظاهر فساده. حيث حاد الإنسان عن التوحيد وسقط في الشرك والتعدد والوثنية.

وهناك من الفلاسفة والعلماء الذين أخذوا بهذه الوجهة من النظر، بناءً على منهج علمي وضعي أو تحليل فلسفي عقلي، مثل شلنج الذي ذهب في كتابه « فلسفة الميثولوجيا» إلى أن التوحيد كان هو اتجاه المعتقد الديني عند البشرية في البداية، لكن هذا التوحيد لم يكن هو التوحيد في صورته الكاملة، بل كان مجرد فكرة غير مكتملة الوضوح، ثم دخلت البشرية إلى مرحلة تعدد الآلهة.

ومن أشهر القائلين بأن التوحيد هو المعتقد الأول للبشرية، أندرو لانج (١٩١٢م) في كتابه «The Making of Humanity»؛ إذ قال فيه بأن الدين الأول هو دين «إله السماء»، واستند إلى الدراسات الأنثروبولوجية عن قبائل وسط إفريقيا، مثل الزولو والبوشمان والهوتنتوت وبعض قبائل الأمريكتين وأستراليا الجنوبية الشرقية.

أسباب نشوء معتقد التوحيد هي وجود فكرة العلية في التفكير الإنساني التي تدفع الإنسان إلى الاعتقاد بأن لكل صنعة صانع، وأن هذا الكون لا بد له من صانعًا له قدرات أكبر من القدرات الإنسانية. كما أن الاعتقاد في أب أعلى خالق كان له دور كبير. ويرى لانج أن الأفكار الصحيحة تسبق الأفكار غير الصحيحة، وأن العقل يسبق المخيلة في العمل؛ فالديانة بدأت بمعتقدات توحيدية أنقى ثم تلتها معتقدات أسطورية غير صحيحة، نتيجة عمل المخيلة التي تدخل عندما كان الإنسان يطلب من الإله الواحد طلبات مستعينًا بالقرابين والأضاحي، فلا يستجيب له أحيانًا، فلجأ الإنسان إلى الأرواح التي اعتقد أنها سوف تحقق رغباته. ومن هنا آمن بها بجوار إيمانه بالإله الخالق، لكن تصوره للإله الخالق صار غير نقي، وقد استمر العنصران في العمل جنبًا إلى جنب. ثم مرت البشرية بمراحل تعددية وثنية شركية مختلفة، أصبح فيها لكل ظاهرة إله. ثم جاءت المسيحية الأولى، والإسلام، فقدَّما عقيدة توحيدية نقية ومكتملة.

وقد أيد كثير من علماء الأجناس القول بأن التوحيد هو دين البشرية الأول، مثل إينرايخ Enreich الألماني في مقاله «الآلهة والمنقذون ـ Gods and Saviors» (عام ١٩٠٦م)، وهو بحث في قبائل الهنود الحمر.

ومن أهم الأبحاث تلك التي تثبت أن الأقزام هم أدنى جنس بشري في التطور، وأن عقائدهم تثبت أنهم يعتقدون في إله واحد خالق ومهيمن، الأمر الذي يبطل مزاعم القائلين بأن البدائي الخالص لا يستطيع أن يرجع ما يحدث في الكون إلى سبب أول واحد. وقد قال بهذا عدد من العلماء، منهم الأب شمت Schmidt عالم الأنثروبولوجية والأجناس الألماني في كتابه «The Position Pygmy People in the History of Human Development». كما نقد شمت نظرية دوركايم عن الطوطمية في كتابه «مجموعة لغات أستراليا ـ The Grouping of the Languages of Australia»، وفي كتابه «أصل ونمو الدين ـ The Origin and Growth of Religion». وأوضح أن القبائل الأسترالية الوسطى التي زعم دوركايم أنها تعبر عن المرحلة البدائية الأولى للبشرية، ليست إلا قبائل حديثة تمثل الطور السادس من تطور قبائل أستراليا، وتوجد قبائل أقدم منها عرفت الإله الواحد الأسمى. ويؤكد شمت أن الطوطمية نفسها ليست نظامًا دينيًّا، بل هي نظام اجتماعي، وأن العلاقة بين الطوطمية والعقائد الدينية غير واضحة. ورغم قدم الطوطمية فإن الدراسات الأنثروبولوجية تبين أقدمية التوحيد، ثم انتقال البشرية إلى الشرك، سواء بالقول بوجود كائنات علوية لها قوة التأثير بجوار الإله الأسمى، أو بالقول بتعدد الآلهة. وفي كل الأحوال فالتوحيد هو المعتقد الأول، وإن كانت طبيعة تصور البدائيين الأوائل للإله مختلفة، فمنهم من يعتقد أنه غير مدرك بالحواس، لكننا نشعر به، ومنهم من يرى أنه لا شكل ولا صورة له مثل السماء، وبعضه يرى أنه مثل الضوء، وبعضهم يرى أنه مثل الإنسان لكنه أرقى، وبعضهم يرى أنه جالس في السماء. ومهما تكن هذه الاختلافات في تصور طبيعة الإله الواحد، فإن التوحيد هو الحالة الأولى التي تم اكتشافها عند القبائل التي لا تزال في حالة تشبه حالة الفطرة الأولى، وأن هذا الإله الأسمى له قدرات لا نهائية، وهو حاكم الكون، والمهيمن عليه، ولا شريك له في هذا[٤٠].

التاريخ المقدس للأديان

تتبعت النظريات السابقة نشأة وتطور الدين بمناهج علمية وضعية. وحان الآن وقت معرفة وجهة نظر التاريخ المقدس للدين، التاريخ السامي فوق الطبيعي الذي تقدمه الكتب السماوية.

---

(٤٠) د. علي سامي النشار، نشأة الدين (حلب، مركز الإنماء الحضاري، ١٩٩٥م). ص ٦١ وما بعدها؟.

وتفسر الكتب السماوية نشأة الدين على أنها بدأت بالتوحيد الإلهي، ثم حدثت انحرافات عقائدية أو سلوكية، فأرسل الله تعالى الرسل والأنبياء ليرشدوا الناس إلى العقيدة القويمة والسلوك القويم. وهذا ما نلمسه في اليهودية والمسيحية والإسلام.

وبصرف النظر، عمن يكون أول نبي أو رسول؛ فالقرآن يؤكد أن الحالة الأولى للدين هي التوحيد، وأن هذا التوحيد لم يكن باستنباط أو تأمل أو نتيجة للخوف من المجهول أو لسبب من الأسباب الاجتماعية أو النفسية، بل كان نتيجة مباشرة لمعرفة الإنسان الأول (آدم) بالله خالقه على نحو مباشر وبدون واسطة. وأن هذه الحالة التوحيدية كان الناس متفقين عليها، ثم أعقبتها حالة شركية وثنية واختلاف بين الناس في العقائد؛ فأرسل الله الرسل والنبيين: ﴿ كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ ﴾[البقرة: ٢١٣]. فكان الناس كلهم على عقيدة واحدة هي التوحيد، فاختلفوا؛ فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين. ولم يحدد القرآن حجم الفترة الزمنية التي عاشت البشرية فيها على التوحيد الأول. لكن روي عن جماعة من السلف، منهم ابن عباس، أنه كان بين آدم ونوح عشرة قرون كلهم على ملة الحق وأن الكفر بالله إنما حدث في القرن الذين بعث إليهم نوح عليه السلام. وقالوا إن أول نبي أرسله الله إلى قوم بالإنذار والدعاء إلى توحيده نوح عليه السلام[٤١]. لكن لا يوجد أي دليل في القرآن والسنة الصحيحة على تحديد هذه الفترة بعشرة قرون.

وتشير كل الكتب السماوية، إلى الديانات الباطلة، وهي ديانات الشرك والتعددية والوثنية بمختلف أنواعها. وقد نتجت هذه الديانات، خصوصًا كما يذكر القرآن، بسبب انحراف في التفكير، أو السلوك، أو نتيجة تأويل خاطئ للكتب المقدسة اتباعًا للمصلحة أو الهوى الشخصي. وهذا ما نجده في كل العصور عند بعض علماء الدين الذين يوظفون النص طبقًا للمصالح السياسية أو الاجتماعية دون مراعاة للقواعد الموضوعية في التفسير.

ويميز التاريخ المقدس للأديان في القرآن، بين أديان باطلة، ودين واحد حق، هو دين الأنبياء؛ ودينهم واحد من حيث العقيدة، أما الشرائع فمختلفة ومتنوعة. أما وحدة العقيدة فتظهر في قوله: ﴿ وَسْـَٔلْ مَنْ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رُّسُلِنَآ أَجَعَلْنَا مِن دُونِ ٱلرَّحْمَٰنِ ءَالِهَةً يُعْبَدُونَ ﴿٤٥﴾ ﴾[الزخرف: ٤٥]. وقال تعالى: ﴿ وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِى كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ وَٱجْتَنِبُوا۟ ٱلطَّٰغُوتَ ۖ فَمِنْهُم مَّنْ هَدَى

---

(٤١) تاريخ الطبري، ج ١ / ص ١١١.

ٱللَّهُ وَمِنْهُم مَّنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ ٱلضَّلَٰلَةُ ﴾ [النحل: ٣٦]. وقال: ﴿ شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓ أَنْ أَقِيمُوا۟ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا۟ فِيهِ ﴾ [الشورى: ١٣]. أي شرع لكم من الدين ما شرع لقوم نوح وإبراهيم وموسى وعيسى، وخصهم بالذكر لأنهم أكبر الرسل. ثم بين جوهر الرسالة بقوله تعالى: ﴿ أَنْ أَقِيمُوا۟ ٱلدِّينَ ﴾، وهو توحيد الله، والإيمان برسله، وكتبه، وبيوم الجزاء، والصدق، والوفاء بالعهد، وأداء الأمانة، وصلة الرحم، وتحريم الغش والخيانة والقتل والزنى والأذية للخلق، والاعتداء على الحيوان، واقتراف الدناءات وما يتعارض مع المروءة، والالتزام بسائر الواجبات الأخلاقية. فهذا هو جوهر دين التوحيد، لم يختلف على ألسنة الأنبياء، وإن اختلفت أعدادهم وشرائعهم:

أما الشرائع فتتنوع، بسبب اختلاف الظروف التاريخية، ومراعاة لمدى التطور؛ واختلاف مقتضيات المصالح من عصر إلى عصر، كما قال تعالى: ﴿ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ﴾ [المائدة:٤٨]، وقال: ﴿ لِّكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنسَكًا هُمْ نَاسِكُوهُ ﴾[الحج: ٦٧]، وقال: ﴿ وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا ﴾ [البقرة: ١٤٨] على أحد القولين في تفسيرها. والمقصود أن الشرائع وإن اختلفت وتنوعت في أوقاتها إلا أن الجميع عقيدتهم واحدة، وعلى عبادة الله وحده لا شريك له. وقال الرسول ﷺ: «الأنبياء إخوة من علات وأمهاتهم شتى ودينهم واحد»(٤٢). والمعنى أن شرائعهم وإن اختلفت في الفروع، ونسخ بعضها بعضًا حتى انتهى الجميع إلى ما شرع الله لمحمد ـ صلى الله عليه وسلم وعليهم أجمعين ـ إلا أن كل نبي بعثه الله فإنما دينه هو التوحيد أن يعبد الله وحده لا شريك له. فأولاد العلات أن يكون الأب واحدًا والأمهات متفرقات؛ فالأب بمنزلة الدين وهو التوحيد، والأمهات بمنزلة الشرائع في اختلاف أحكامها(٤٣).

* * *

(٤٢) مسند أحمد بن حنبل (مصر، مؤسسة قرطبة) ج٢/ ص٣١٩.

(٤٣) عكس إخوة العلات: إخوة الأخياف، وهو أن تكون أمهم واحدة من آباء شتى، وإخوة الأعيان هم الأشقاء من أب واحد وأم واحدة. انظر: ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٢ / ص١٥٣- ١٥٤.

الفصل الخامس

الأديان الطبيعية

- الديانة الطوطمية والإحيائية
- الديانة الفيدية
- الديانة البراهمانية
- الديانة الهندوسية
- الديانة البوذية
- الديانة اللامية
- الجينية والسيخية والمهاريشية
- دين السماء الصيني
- ديانة الطاو (العقل أو الطريق)
- ديانة الشنتو
- الديانة الزرادشتية والمجوسية

سوف نسير في تحليل الأديان العالمية الحية، حسب المجموعات الدينية التي تدخل ضمن تقليد واحد، ومن ثم لن نسير حسب التسلسل التاريخي إلا عندما يقتضي منطق الارتقاء أو الانتكاس ذلك، وطبعًا سوف ننبه القارئ إلى التواريخ حتى لا يختلط عليه الأمر بين الترتيب المنطقي والترتيب التاريخي. وترتيب الديانات بالنسبة إلى بعضها البعض داخل المجموعات سوف نراعي فيه قدر الإمكان منطق التطور من أدنى إلى أعلى حسب الترقي في درجات ارتقاء تصور الألوهية، مع التأكيد أن هذا الارتقاء كثيرًا ما يتعرض إلى ارتكاسات واضحة، فليس المنطق الذي يحكم تتابع الأديان في التاريخ هو منطق التقدم التصاعدي. ومنطق العقل غير منطق التاريخ كما تبين لنا في الفصل السابق.

وعلى هذا الأساس يمكن القول ـ كما ظهر في الفصل السابق أيضًا ـ أن منطق تطور الدين في العقل، يسير من ديانات الطبيعة، وداخل ديانات الطبيعة نفسها يحدث تطور ينتهي إلى ديانات التسلسل الهرمي للآلهة المختلطة بالطبيعة، ثم تتحول في المرحلة التالية فتصبح على شاكلة البشر في ديانات التشبيه.

ثم ترتقي إلى أديان التعالي التي تتطور داخليًّا من التوحيد غير الخالص إلى التوحيد الخالص، ومن الإله القومي إلى الإله العالمي، ومن التوحيد المعقد الملغز إلى التوحيد الواضح والكلي، ومن عقيدة الأسرار إلى عقيدة بلا أسرار.

وفي العرض التالي سوف نجد أن تصور الإنسان للألوهية يتطور في الوعي، وفق المنطق العقلي الذي أوضحناه في مطلع الفصل السابق، ومن ثم فإن منظومة تتابع مجموعات الأديان الطبيعية والتشبيهية والمتعالية هي البرهان أو هي للتطبيق للنظرية سالفة الذكر التي فسرت كيف يرتقي الدين في نطاق، وكيف يرتكس ثم يعاود التقدم، ثم يرتكس مرة أخرى، وهكذا. لكن المحصلة العامة رغم النقوص والارتكاس في كثير من الأوقات، هي تقدم الوعي الديني الإنساني في قطاعات كبيرة منه.

والمشكلة الرئيسية التي ستواجهنا أننا تواجهنا ديانات مرت ببعض هذه المراحل، أو تجمع بين خصائص مجموعتين أو أكثر، مثل ديانات مصر القديمة. وهنا تنشأ الإشكالية: أين نضعها؟ هنا سيكون المعيار هو السمة الغالبة، ولا يعني هذا بالضرورة أننا ننكر السمات الأخرى؛ بل إننا نصنفها فقط حسب ما يغلب عليها في السياق التطوري.

الديانة الطوطمية والإحيائية

إذا كان منطق العرض يستلزم البداية بأدنى درجات الوعي الديني، فلنبدأ بديانة كان لها في العصور القديمة انتشار في بقاع عديدة من العالم، في آسيا، وإفريقيا، وأستراليا، وفي الأمريكتين بين الهنود الحمر، ولا تزال آثارها وبقاياها حية سواء ككيانات دينية مستقلة، أو من خلال تخفيها وتسربها إلى معتقدات قطاع من المؤمنين بالديانات الكبرى في العالم، أعني الطوطمية.

وهى ديانة لها صور متعددة في القارات المختلفة، لكن ما يجمعها هو أنها تعبد الطوطم Totem الذي يشير إلى نوع الكائنات أو الأشياء التي يعتبرها أبناء القبيلة مقدسة، والطوطم هو بمثابة الجد الأعلى للقبيلة. وتكون الطواطم في أغلب الأحوال حيوانات، مثل: البقرة، النسر، الأوبوسوم (حيوان أمريكي يتظاهر بالموت عندما يحيق به الخطر)، والببغاء، والجاموس، والثعبان... وفي بعض الأحيان يكون الطوطم من النباتات مثل شجرة الشاي، وفى أحيان أكثر ندرة يكون الطوطم من الجمادات، مثل الكواكب أو النجوم أو البحار. وتشير عقيدة الطوطم إلى اعتقاد داخلي في قوة غيبية مقدسة، وفي مبدأ يحدد مجموعة من الجزاءات يتعين تطبيقها على كل من يحاول انتهاك المحرمات Taboo، ويعمل في الوقت نفسه على دعم المسئوليات الأخلاقية في الجماعة.

ويرمز الطوطم – سواء أكان حيوانًا أو نباتًا أو جمادًا – إلى هذا المبدأ المقدس من ناحية، وإلى الجماعة أو العشيرة من ناحية أخرى. وعلى ذلك فإن الطوطمية تصنف كدين لأنها عن نسق من المعتقدات والممارسات المرتبطة بالأشياء المقدسة[1].

والديانات الطوطمية سحرية وأخذت في بعض مراحلها سمة الديانة الإحيائية.

والديانة الإحيائية تقوم على مجموعة من المعتقدات الدينية التي تؤمن بأن مظاهر الطبيعة كلها مسكونة بأرواح خيرة وشريرة، يمكن التأثير فيها من خلال أقوال وحركات دينية معينة. وهذا هو

(١) لمزيد من التفاصيل حول الطوطمية ووجهة نظر علم الاجتماع الديني، ولا سيما نظرية دور كايم، انظر: د. زيدان عبد الباقي، علم الاجتماع الديني، ص ١٢٠ وما بعدها. وفيلسيان شالي، موجز تاريخ الأديان، ص ٢١ وما بعدها.

أصل السحر. وجدير بالذكر أن البعض يشير إلى الإحيائية بمصطلح آخر هو الحيوية. وقد ذهب تيلور وسبنسر إلى أن أقدم دين في الوجود هو الاعتقاد في الأرواح وعبادتها[٢].

وفي مرحلة ما اختلطت الديانة الطوطمية بالديانة الإحيائية، وعلى سبيل المثال ديانة الناجا التي تعبد الطواطم، وهي أقدم ديانة في الهند قبل الغزو الآري، وللثعابين والأفاعي مكانة خاصة مقدسة في ديانة الهند الأقدم، فالإله الأكبر هو «ناجا» الإله الأفعوان (ذكر الأفعى). وديانة الناجا ديانة طوطمية وهي أيضًا ديانة سحرية إحيائية، تؤمن بحلول الأرواح في ظواهر الطبيعة الحية والجامدة، والأرواح منها الطيب ومنها الشرير، ولا يحمي من الأرواح الشريرة إلا الرقى السحرية.

ولا تزال هذه الديانة موجودة في بعض المجتمعات البدائية في الهند، كما أنها تغلغلت فيما بعد إلى الفيدية كما هو واضح من سفراتهارفا فيدا. ثم استمرت في الوجود في الديانة البراهمانية، ومن بعدها الديانة الهندوسية، حيث تتضح في كلٍّ من هذه الديانات بقايا الديانة الطوطمية والإحيائية.

وآثار الديانة القديمة لا تزال مستمرة حتى الآن في الهندوسية، مثل تقديس بعض النباتات، وتقديس الأنهار، والممارسات السحرية والتعاويذ والرقى. فضلًا عن عقيدة تناسخ الأرواح.

وتشير الاكتشافات الأثرية الحديثة إلى كثير من مظاهر الدين في الهند القديمة قبل أن يغزوها الآريون، فأصغر البلدان والقرى كان لها مبانٍ لإقامة الطقوس. وقد عثر على أقنعة عديدة، الأمر الذي يشير إلى وجود كهنوت. وتشير التماثيل الأنثوية الصغيرة ـ التي تؤكد أهمية الحمل والرضاعة ـ إلى عبادة آلهة أنثوية، كما يشير انتشار تماثيل الثيران والحيوانات الذكورية الأخرى إلى ديانة تهتم بالخصوبة، وتوحي تسهيلات الاستحمام المتطورة بالعناية بالتطهير الديني. وتدل الأشكال المتخذة لأوضاع اليوجا والموجودة على الأختام، على أن اليوجا ربما كانت لها جذور في هذه الديانة المبكرة، وتؤيد الافتراض القائل بأن أديان الهند اللاحقة تمثل تزاوجًا بين الديانة الهندية الأصلية القديمة والديانة الآرية[٣].

---

(٢) انظر: د. علي سامي النشار، ص ٣١.

(٣) جون كولر، فلسفات شرقية، المترجم إلى اللغة العربية تحت عنوان: الفكر الشرقي القديم، ترجمة كامل يوسف حسين، مراجعة د. إمام عبد الفتاح، (الكويت، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٥م)، ص ٤٦.

الديانة الفيدية

غزا الآريون الهند في القرن العشرين قبل الميلاد[٤]، والآريون هم قوم يوصفون الآن بـ «الهند أوروبيين» كانوا يستوطنون أصلاً شمال البحر الأسود بين جبال الكربات[٥] والقوقاز[٦]. وكانوا يطلقون على أنفسهم اسم «أرياس ـ Aryas» الذي يعني النبلاء. وهم الذين تشكلت معهم الكتب الفيدية المقدسة. وعندما دخلوا إلى الهند لم يندمجوا بالزواج مع الهنود الأصليين، بل حافظوا على نقاء عرقهم وتميزهم، وتعاملوا مع السكان الأصليين على أنهم عبيد وخدم. ومن ثم أوجدوا نظام الطبقات المقفل الصارم على أساس ديني وهو ما سنتحدث عنه بعد ذلك.

وبطبيعة الحال كان الفرق بين الآرى والهندى الأصلى واضحًا على مستوى الشكل والبنية، فعلى حين كان الهندي الأصلي أسود اللون أو مائلًا إلى السواد وقامته قصيرة كان الآري أبيض البشرة مائلًا إلى طول القامة. وتقدم لنا الفيدا بعض ملامح الهنود الأصليين على أن لهم جلدًا أسود، وبدون أنف، وأن لغتهم بربرية، ويعتنقون عبادة العضو الذكري Linga[٧] ويمتلكون قطعان الماشية بكثرة، ويسكنون مساكن محصنة. وتطلق الفيدا عليهم اسم الداسا كما تنسب بطولات الانتصار عليهم إلى الإله الفيدى الأشهر إندرا[٨].

وبعد استقرار الآريين في الهند نشأت معهم الديانة الفيدية التي تطورت فيما بعد فأصبحت الديانة البراهمانية، التي تطورت بدورها إلى الديانة الهندوسية الحالية. وتطور ديانة ما إلى ديانة أخرى لا يعني بالضرورة حدوث ارتقاء في الفكر الديني، حيث إن حركة التطور في ديانة ما قد تعني تقدمًا وارتقاءً، وقد تكون متضمنة لنوع من الارتداد لبقايا الماضي، وربما تتضمن حركة التطور مدًّا وجزرًا بين الارتقاء والارتداد. هذه الملاحظة ينبغي تسجيلها هنا حتى لا يتوقع القارئ مثلًا أن الهندوسية أرقى من البراهمانية في كل جوانبها، فالبراهمانية أنضج بكثير وأرقى على ما يتضح معنا من تحليل الأوبانيشاد.

---

(٤) ويقال في القرن السادس عشر قبل الميلاد، كما يقال في القرن الثالث عشر قبل الميلاد.
(٥) سلسلة جبلية بوسط أوروبا في تشيكوسلوفاكيا، وغرب أوكرانيا وشمال رومانيا.
(٦) سلسلة جبلية تقع بين أوروبا وآسيا وتمتد من البحر الأسود إلى بحر قزوين.
(٧) سنشير بالتفصيل إلى هذه العبادة فيما بعد. وليس بصحيح ما ذهب إليه البعض من أن كلمة Linga مشتقة من الكلمة Link أي رباط أو مزاوجة أو قرابة، بل العكس هو الصحيح، فالكلمة الهندية هي الأصل.
(٨) انظر: ميرسيا إلياد، تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، ترجمة عبد الهادي عباس (سوريا، دار دمشق، ١٩٧٨م)، ج١/ ص ٢٤٣.

تظهر الألوهية في الديانة الفيدية من خلال الظواهر الكونية والطبيعية، حيث تنظر هذه الديانة إلى الطبيعة نظرة مقدسة ذات قوى سرية نافعة ومدمرة معًا، جذابة ومرعبة، محيية ومميتة، فلم تكن الطبيعة – كما هي بالنسبة لنا – موضوعًا للتحليل والدراسة العلمية من أجل تسخيرها لمصلحة الإنسان، بل كانت هي مقر الألوهية كقدرة نظام، ومن ثم كأساس الحياة البيولوجية والوجود السعيد. وتبدو الطبيعة كنظام عجيب خارق وخاضع لقوى منظمة هي قوى الألوهية. وإذا كانت الألوهية مباطنة وحالة في الطبيعة، فإنها في الوقت نفسه منزهة ومقدسة؛ فالإله الفيدي فارونا مثلًا هو حارس النظام الكوني، وهو نفسه أيضًا النظام الكوني، كما أنه كذلك السماء اليومية التي تعتبر رمزًا له وعلامة على تنزهه.

وكان التفسير المنطقي لطبيعة الوحي الكوني المتعدد الأشكال في الديانة الفيدية، يكمن في الشرك، فهى ديانة مشركة تؤمن بتعدد الآلهة، حيث تعطي لكل إله مهمة محددة وقدرة خاصة تناسب شكلًا من أشكال الظواهر الكونية أو الطبيعية أو حتى الاجتماعية، فالآلهة متعددة ومقسمة تبعًا لقدارتها ومهماتها.

وهناك نوع ما من التوافق بين بنية مجمع الآلهة وبين بنية الكون؛ فتقسيم الكون إلى مستويات وأجزاء يقابله تقسيم الآلهة كذلك. بل إن بنية النظام الاجتماعي لها ما يوافقها في بنية نظام الآلهة؛ حيث تتوزع الآلهة في مستويات مثلما تتوزع الطبقات الاجتماعية.

ويمكن أن يلاحظ المدقق أن أسفار الفيدا لا تقدم الدين في صورته النهائية رغم أنها تزعم هذا، بل تقدم الدين وهو في طور التكوين. ولذا نشاهد في الفيدا الدين بداية من النزعة الطوطمية الإحيائية وانتهاءً بوحدة الوجود.

ونرى تحديدًا ماهويًّا لإله ما من الآلهة يتعارض مع تحديد ماهوي لإله آخر، كما نجد تطورًا في تحديد العقيدة الخاصة بكل إله من مرحلة إلى أخرى. وعلى سبيل المثال: فإن «فارونا» كان في البداية، يحيط بالأرض، ورداؤه هو السماء، وأنفاسه هي الرياح. ثم تطورت عقيدته فصار أعلى الآلهة مقامًا، وحارسًا للقانون الأبدي ومطبقه، وهذا القانون هو «ريتا» الذي كان في البداية قانونًا يحفظ حركة الكواكب والنجوم ثم صار قانونًا كونيًّا شاملًا.

وأنشأ عدد الآلهة الكبير في الفيدا مشكلة حول تحديد الإله الخالق للكون، وهنا نجد تضاربات كثيرة. كما نجد كذلك وحدة الوجود حيث يتحد أو يتوحد الخالق والمخلوق في شيء واحد.

وتُوجه معظم الترنيمات في الفيدا إلى الآلهة، وهي ذات دور جوهري في أداء شعائر العبادات. ومن الملاحظ أن الآلهة حسب بعض نصوص الفيدا ليست حاملة لصفات بشرية، ولكنها في أحيان أخرى تحمل هذه الصفات؛ فاللاهوت الفيدي يتميز في بعض نصوصه عن معظم أنواع اللاهوت بكونه الأقل تأثرًا بالسمات الإنسانية في تصويره للإله أو الآلهة.

وتنظر الفيدا إلى الآلهة كرموز للقوى الأساسية للوجود، فالكلام، والوعي، والحياة، والماء، والنار، وغير ذلك من قوى الوجود، تعتبر من بين القوى المباركة التي يرمز إليها كآلهة في الفيدا، وهي تمثل القوى التي تخلق الحياة وتدمرها، والتي تسيطر على حركة الوجود(٩).

والآلهة الفيدية ترمز لقوى الوجود، وهي ليست منفصلة عن الكون ذاته، فكل من الروح ومادة الكون ينظر إليهما على أنهما متضامنان في الوجود ذاته. ولأن الوجود كان يُنظر إليه على أنه عاقل، بحكم ما في مضمونه؛ فإن الكون قد نُظر إليه باعتباره كلًّا منظمًا، والنظام الكامن في ضروب الانتظام العضوية يمضي إلى عمق أكبر ليصل إلى قلب الوجود، وهذا النظام العميق، هو نظام الريتا Rita الذى يقدم قواعد للتعبير عن الوجود، سواء كانت قواعد أخلاقية أو نفسية أو جمالية أو دينية(١٠).

ولأن الريتا تعتبر الإيقاع الجوهري للوجود، وبنية هذا الوجود، فإنها تحتل مكانة جوهرية أكثر من الآلهة، فالريتا بوصفها النظام الكوني الشامل تشكل الواقع أو الطبيعة الحقة التي تنظم الأشياء. وتسمى أيضًا الدهارمان في السنسكريتية الكلاسيكية. ويلاحظ في علم الأديان المقارن أن عقيدة الريتا توجد كذلك في «الأفستا» النص المقدس للديانة «المزدكية» في إيران، تحت اسم «إشا». وتوجد كذلك عند الفرس الإخمنيديين تحت اسم «آرتا». ويرى جان فيلوزات(١١) أن هذا التشابه قد يكون من بقايا هندية إيرانية مشتركة سابقة تاريخيًّا. ومن المحتمل أن يكون أحدث زمانيًّا، وتوالد بحكم علاقات الجوار بين الإيرانيين والهنود والتفاعل المستمر بينهما، لكن ينبغي التوكيد على أن هذه العقيدة أكثر انتشارًا وتغلغلًا في الهند منها في إيران، وربما يرجع ذلك إلى التطورات والتحولات التي حدثت في عقائد الإيرانيين بعد اعتناقهم الإسلام.

---

(٩) جون كولر، الفكر الشرقي القديم، ص ٤٧.

(١٠) المرجع السابق، ص ٤٧.

(١١) جان فيليوزات، فلسفات الهند، ترجمة علي مقلد (المنشورات العربية، المطبعة البوليسية - جونية، ١٩٧٦م)، ص٨ - ٩.

وغنى عن البيان أن مفهوم «الريتا» عند الهندوس، أو مفهوم «آرتا» عند الفرس الإخمنيديين، أو مفهوم «إشا» في «الأفستا»، يختلف عن مفهوم «القدر» في الإسلام، حيث إن القدر في الإسلام هو فعل إلهي، أو هو مشيئة الله وسنته الكونية. ولذلك فالقدر ليس قانونًا يسري على الله ذاته، وهذا بخلاف المفاهيم السابقة التي ترى أن الله أو الآلهة تخضع لفعل هذا الناموس الكوني.

وتنظر الفيدا إلى الإنسان في تكوينه وحياته نظرة تجعله موازيًا للطبيعة، فجسم الإنسان مكون من العناصر ذاتها التي توجد في الطبيعة. والأجسام الصلبة والأرض والسوائل العضوية والماء والحرارة الجسدية والنار والأنفاس والهواء، كلها لها ما يوازيها في الإنسان. النار مثلًا توازيها الصفراء، والهواء توازيه الأنفاس، ولا يقصد بالأنفاس هنا التنفس الرئوى، بل كل التحركات وكل مظاهر الحياة. ومن ناحية أخرى، تبين بعض النصوص الفيدية أن الكون مركب على هيئة إنسان، أعضاؤه هي الأراضي، وشرايينه هي الأنهار، وأنفاسه الهواء.

ومن هذه الأعضاء تشتق المراتب الوظيفية للمجتمعات الإنسانية، فالبراهمة هم حملة الكلمة ويشكلون الرأس، والمحاربون بمثابة الأذرع، والمزارعون هم المعدة، أما العمال فهم يناظرون الأرجل. ولا تنظر الفيدا إلى العناصر الإنسانية والكونية نظرة حسية فقط، فالكلام مثلًا ليس صوتًا فقط، وإنما يتضمن قدرة خفية.

وتكمن الذات الموحدة لكل العناصر وراء كل المظاهر الحسية المتنوعة. كما يكمن في قلب الوجود كائن واحد محرك لكل شيء في العالم سواء كان من ظواهر الطبيعة أم من الآلهة، هذا الكائن هو الجوهر المشترك لكل شيء في الوجود، وهو قوة مجهولة لا يمكن وصفها أو تحديدها في كثير من نصوص الفيدا.

• نشأة وخلق العالم في الفيدية

توجد نظريات أو أساطير متعددة عن خلق الكون ونشأته في اللاهوت الفيدى.

تقول الأسطورة الأولى: إن الخلق تم عن طريق تخصيب المياه الأزلية، حيث كان الإله مثل الجنين الذهبي أو البيضة الذهبية يرفرف على سطح المياه الأزلية، وعندما اخترقها تمت عملية الإخصاب للمياه التي تولد إله النار آجني وتضع الريح فيدا البذرة الأولى التي تلقتها المياه مع

الصانع العالمي فيشفاكرمان. وهنا تمثل الأسطورة الجنين الذهبي كبذرة الإله الخالق الهائمة على المياه الأزلية(١٢).

وتشير الأسطورة الثانية إلى أن نشأة العالم جاءت نتيجة تضحية الآلهة بالمارد الأولي بوروشا Purusa، حيث خرجت من أجزاء جسده كل الكائنات والظواهر الكونية والطبقات الاجتماعية الأربع في الهند بل خرجت الآلهة كذلك! (لا تستغرب وجود التناقض هنا فهذه سمة اللاهوت الفيدي بامتياز) تقول الأسطورة الفيدية: «كان لبوروشا ألف رأس، وألف عين، وألف قدم. إنه حضن الأرض من كل الجوانب، ولم يكن بعيدًا. بوروشا هو الكل، ما كان وما سيكون. إنه رب الأبدية التي ينميها بالطعام (الأضاحي) عندما وزع الآلهة أمامهم الأضحية، كان بوروشا التقدمية»(١٣).

وتشير الأسطورة الثالثة إلى خلق العالم بفصل السماء عن الأرض، وتقطيع إندرا للتنين فريترا Vritra.

أما الأسطورة الرابعة، وهي الأشهر، وتوجد في الكتاب العاشر من الريج فيدا، فتقول: «في البدء لم يكن هناك وجود ولا عدم، لا وجود للعالم، فتلك السماء الوضاءة لم تكن هناك، كلا ولا كانت برودة السماء منشورة في الأعالي، فلماذا كان لكل شيء غطاء؟ ماذا كان موئلًا؟ ماذا كان مخبأ؟ أكانت المياه بهوتها التي ليس لها قرار؟ ولم يكن ثمة موت، ومع ذلك فلم يكن هناك ما يوصف بالخلود، ولم يكن هناك فاصل بين النهار والليل، و«الواحد الأحد» لم يكن هناك سواه، ولم يوجد سواه منذ ذلك الحين حتى اليوم، كانت هناك ظلمة، وكان كل شيء في البداية تحت ستار من ظلام عميق ـ محيط بغير ضياء ـ والجرثومة التي لم تزل كامنة في اللحاء برزت طبيعة واحدة من الحر والحرور، ثم أضيف إلى الطبيعة الحب، وهو الينبوع الجديد للعقل ـ نعم إن الشعراء في أعماقهم يدركون ـ إذ هم يتأملون ـ هذه الرابطة بين ما خلق وما لم يخلق، فهل هذه الشرارة جاءت من الأرض، وتتخلل كل شيء وتشمل كل شيء، أم جاءت من السماء؟ ثم بذرت الحبوب، ونهضت جبابرة القوة ـ فالطبيعة في أسفل، والقوة والإرادة أعلى ـ من ذا يعلم السر الدفين؟ من ذا أعلنه

---

(١٢) ميرسيا إلياد، تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، ج١/ ص ١٢.

(١٣) هذا النص ترجمه من السنسكريتية إدوارد ج. توماس في أناشيد فيدية من كتاب «حكمة الشرق» (لندن عام ١٩٢٣م). وقد اقتبسه: د. سرفبالي رادا كرشنا، د. شارلز مور في كتاب «الفكر الفلسفي الهندي»، ترجمة ندوة اليازجي (دار اليقظة العربية، ١٩٦٧م)، ص ٤٨.

هاهنا، من أين جاءت هذه الكائنات على اختلافها؟ إن الآلهة أنفسها، جاءت متأخرة في مراحل الوجود – من ذا يعلم أنى جاء هذا الوجود؟ إن من صدر عنه هذا الخلق العظيم سواء خلقه بإرادته، أو صدر عنه وهو ساكن، إنه هو ربنا الأعلى في السموات العلى، إنه هو يعلم السر – بل لعله يعلم من السر شيئًا(١٤).

وثمة أساطير أخرى في الفيدا لها رأي آخر في نشأة الكون، غير أن الأربع السابقة هي الأكثر ذيوعًا. وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن أصل الفيدا ليس أصلًا واحدًا، وأن هناك أيدي كثيرة ساهمت في كتابتها في عصور مختلفة، لكن ما يلفت النظر حقًّا هو وجود كل تلك الأساطير المتعددة والمتباينة تباينًا شديدًا في كتاب واحد فقط ينظر إليه أتباعه باعتباره مقدسًا وذا أصل إلهي!

- **الشعائر والطقوس في الفيدية**

قد تكون العبادة في ديانة ما شأنًا خاصًّا وحميمًا وعلاقة فرد متناهٍ بفرد لامتناهٍ، حيث تدخل الأنا الإنسانية مع الذات الإلهية في حوار شخصي متفرد. لكن في ديانة أخرى تكون العبادة شأنًا جماعيًّا واجتماعيًّا، وفي الغالب، قضية دولة وأمة. وتجمع بعض الديانات الشاملة بين الحالتين السالفتين للعبادة، مثل الإسلام.

وتكون العبادة شأنًا جماعيًّا في أي ديانة تجعل مهمتها الأساسية تأمين بقاء العالم المهدد من قوى الشر، وازدهار المجتمع، والمصالحة مع الألوهية، وخصوبة الناس والقطعان والزراعة. بيد أنه يمكن أن نجد في بعض الديانات الشاملة ذاتها التي تعتبر الخلاص فرديًّا في المقام الأول ـ نجد أن مفهوم الجماعة قد احتفظ بأهميته، حيث إن الخلاص يستلزم الانتماء لفئة ويستوجب الانخراط في تنظيم.

ومن ثم، فإنها تشرع شرائع وأنظمة، الأمر الذى يجعلها تقع تحت سيطرة القوانين الاجتماعية والثقل الاجتماعي لطبقة الكهنة. وهذا ما يتجلى على نحو واضح في الديانة الفيدية، حيث يقوم الكهنة بمختلف الشعائر والطقوس عندما تمارس الشعائر بشكل جماعي.

---

(١٤) اقتبسه ول ديورانت في: قصة الحضارة، الجزء الثالث من المجلد الأول، ترجمة د. زكي نجيب محمود (تونس، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، طبعة دار الجيل – بيروت وهي مصورة عن النسخة الأصلية، بدون تاريخ)، ص ٤١ – ٤٢، والنص المقتبس ترجمه إلى الإنجليزية ماكس مولر. انظر:
Smith, Oxford History, P. 20.
وترجمه جون كولر مع اختلافات مع الترجمة الأولى في كتابه: الفكر الشرقي القديم، ص ٤٩ – ٥٠.

والعبادة الرئيسية في الديانة الفيدية هي التضحية؛ حيث إن الفيدا تؤكد على أن أرواح الموتى بحاجة إلى التغذية بالأضحيات الجنائزية، بل إن الآلهة بحاجة أيضًا إلى أن تقدم لهم الأضاحي، ويحتفل بها بمساعدة النار، ويصب لهم السوما السائل المخلِّد (انظر ما سنقوله لاحقًا عن الإله سوما). إن التضحية في العقيدة الفيدية تقيم أود الآلهة، بل إن التضحية تخلق الآلهة، كما أن التضحية التي خلقت الآلهة وأقامت أودها، تجعل هذه الآلهة تشبع الرغبات الإنسانية، وتحقق مطالب الإنسان في طول العمر والغنى وإنجاب الذكور.

وتتوحد عناصر الأضحية في الفيدية مع أجزاء الكون، كما كان ينظر إلى التضحية ـ كما ألمحنا أعلاه ـ على أنها تمثل فعل الخلق مرة أخرى، وتؤدى دورًا لا بد منه في المحافظة على النظام الكوني؛ مما يعني أن الكون ككل بما فيه النظام الأخلاقي يعتمد على شعيرة الأضحية(١٥).

ويلاحظ أن الديانة الفيدية ليس لها معابد أو هياكل مخصصة لممارسة عملية العبادة أو التضحية. وهذه حالة تكاد تكون استثنائية في الأديان؛ لأن معظم الديانات تصنع معابد ومذابح باعتبارها أماكن الاتصال بين الإنسان والله، وقد شيدت الهياكل، في البدء، في أماكن اعتبرت مقدسة، حيث أقيمت حولها الحواجز والأسوار. وعلى سبيل المثال فإن العبرانيين قد بنوا هياكلهم فوق المرتفعات والتلال. وساد الاعتقاد بأن إقامة الهياكل في الهواء الطلق تتيح للإله الظهور بمظهر برق يحرق الضحية. والسؤال الذي يطرح نفسه في هذا السياق: متى أخذ الناس يعتقدون بأن آلهتهم تستطيع أن تسكن لا في أماكنها الخاصة بها، بل في بيوت ومساكن يصنعها الإنسان؟ وماذا كان هدف الهيكل الأساسي؟ هل الاستيلاء على الإله والتفرد بامتلاكه أم مجرد إكرامه؟ أم أن هذا من أجل تحديد وجهة جغرافية توحد اتجاه أهل الديانة؟ أم رغبة الكهنة في احتكار حق التعامل مع الآلهة واستغلال هذا لتحقيق مصالحهم؟ لا توجد إجابة واحدة محددة وقطعية عن هذا السؤال. ومن الملاحظ على العموم أن الإنسان في الديانات الطبيعية والتشبيهية عنده ميل غالبًا إلى بناء معابد وبيوت للآلهة أو للإله.

وتعد الفيدية استثناءً من الحالة السابقة؛ فهي لم تشيد معابد؛ حيث كانت طقوس العبادة والتضحية تمارس في منزل الأسرة، أو في أرض خلاء. وكان يُقدم في هذا الطقس قرابين أو

(١٥) انظر: جفري بارندر (مشرف على التحرير)، المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ترجمة د. إمام عبد الفتاح، ومراجعة د. عبد الغفار مكاوي (الكويت، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٣م) ص ١٥٢.

تقدمات نباتية وتقدمات حيوانية. أما النباتية فمنها الحبوب والكعك، وأما الحيوانية فهي الحصان والماعز والثور. وعندما تمكنت الريح فيدا وسيطرت أصبح شراب السوما المقدس هو أهم ألوان ممارسة العبادة والتضحية.

وتنقسم العبادة بالتضحية في الديانة الفيدية إلى ثلاثة أنواع:

النوع الأول ـ منزلي: يمارس في نطاق الأسرة بواسطة الأب ومساعدة زوجته، وهي تضحية تتوقف على مقدرة الأسرة، وليست ذات تعقيدات شعائرية بالقياس إلى النوع الثاني الذي يمارسه الكهنة أو النوع الثالث الذي يمارسه الكهنة والسلطة الملكية.

النوع الثانى ـ جماعي: يمارس في الخلاء بواسطة الكهنة، وكان عددهم غير ثابت؛ حيث كان يزداد عندما تكون الطقوس أكثر تعقيدًا، وفي نص غير ملزم في الريج فيدا يكون عددهم ثمانية بما في ذلك الشخص صاحب التضحية.

ويضم فريق الكهنة:

(١) البراهمان (الشخص المنسوب إلى البراهمان): وهو على رأس الفريق؛ حيث يعتبر تجسيدًا للبراهمان (مبدأ العالم)؛ وهو يؤمن بحضوره الاتصال المباشر بالإله؛ لأنه يمثل السلطة المقدسة، ويجلس وهو طاهر متعطر في الوسط، ولا يتدخل إلا عند ارتكاب مخالفات في تقنيات الطقس. ويتلقى نظرًا لأهميته ومكانته نصف التضحية.

(٢) الهَدْ فاريو ومساعدوه: الذين يتولون القيام بالأعمال المادية.

(٣) الأوغاتار وفرقته: الذين يؤدون الترانيم.

(٤) الهُوتار: الذي يريق السائل المقدس، ويتلو مقاطع من الريج فيدا.

وكان جزءًا من الأضحية الذي يلقى في النار يصل إلى الآلهة بواسطة إله النار آجني. بينما نصف الباقي للبراهمان، ويذهب ما تبقى إلى المضحي والكهنة الذين يحصلون على أجر مناسب من المضحي، كأن الجميع يشتركون في الطعام والشراب الإلهي.

ويلاحظ أن جور الكهنة كان كبيرًا؛ فهم وحدهم الذين يعرفون ما يجب أن يقال من ترانيم وصيغ مقدسة. ولقد حافظوا على دورهم وامتيازاتهم؛ إذ أنهم ـ رغم ممارستهم السحر ـ يحظرون

ممارسته على الآخرين. لكنهم يمارسونه لحسابهم وحساب من يدفع لهم ثمنًا، وكانوا يفضلون البقر كثمن، وكانت غالية في ذلك الوقت، ويستندون في موقفهم إلى النشيد العاشر من الكتاب العاشر من الريج فيدا الذي يقول: «إذا أعطيت بقرة للبراهمة كسبت كل العوالم».

ولقد اعتبر الكهنة الترانيم التي يتلونها ذات قوة سحرية مستمدة من البراهمان المبدأ المحايد الذي يستمد منه البراهمان البشري المجسِّد له السيطرة على الترانيم المقدسة. ويمكن الحصول على فاعلية القربان بالتلاوة الدقيقة المتأنية للترانيم؛ مما يكشف عن الأهمية القصوى للكلمات؛ الأمر الذي أدى إلى نشوء علم لتحليل الأصوات وقواعد النحو.

النوع الثالث – ملكي: يعد هذا النوع بطبيعة الحال أكبر أنواع العبادة بالتضحية في الديانة الفيدية.

وينقسم إلى ثلاثة أصناف، على النحو التالي:

(١) الراجاسويا Rajasuya: ويُقام في حفل مقدس لتنصيب الملك، ويشتمل على تفصيلات معقدة تنتهي في مرحلتها الأخيرة إلى نضح الماء مع مجموعة من السوائل المقدسة على رأس الملك.

(٢) الفاجابيا Vajapeya: ويعني شراب القوة الذي يستخدم لتجديد الشباب في حفل مقدس يتضمن سباق العربة والصعود المصطنع التمثيلي للملك وزوجته إلى السماء بواسطة سلم.

(٣) الأشقاميدا Ashvamedha: وهو التضحية بالحصان، التي تعد من أكثر التضحيات شهرة وأهمية، وتصنع للملك المنتصر وفق طقوس خاصة ربما لا فائدة من ذكرها. وتهدف هذه التضحية إلى نقل قوة الحصان الكامنة إلى الملكة. مما يعود عليها بالصحة والقوة، هي وسائر الأسرة المالكة[١٦].

وفى مجال المقارنة بين الأديان، ينبغي تسجيل أن التضحية بالحصان في الديانة الفيدية له ما يشابهها في ديانات الفرس القدماء واليونانيين والجرمان، واللاتين والأرمن[١٧] لكنها لا تمارس بمثل التعقيد الأسطوري اللاهوتي الذي تمارس به في الديانة الفيدية.

هذا باختصار وتبسيط شديد طائفة من العبادة بالتضحية في الديانة الفيدية، وثمة أنواع أخرى كثيرة نذكر منها فقط التضحية بالإنسان، أو الشروع في التضحية به، ثم يفرج عنه في آخر لحظة،

---

(١٦) قارن: المصدر السابق، ص ١٥٠.

(١٧) ذهب إلى هذا الرأي: ميرسيا إلياد، تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، ج ١/ ص ٢٧١.

ويضحى بدلًا منه بحيوان. وهذا القربان ربما يستدعي ـ مع الفارق في الدافع والدلالة الدينية – المقارنة بينه وبين قربان النبي إبراهيم عليه السلام عندما شرع في التضحية بابنه إسماعيل – حسب الإسلام[١٨] ـ أو ابنه إسحاق حسب اليهود والمسيحية[١٩]، ثم أُنقذ بتدخل إلهي في آخر لحظة، وتم فداؤه بذبح حيوان. والخلاف بين اليهودية والمسيحية من جهة والإسلام من جهة أخرى، حول اسم الذبيح من بني إبراهيم، لا تقف أهميته عن مجرد البحث التاريخي الذي يراد به مجرد العلم باسم الذبيح من بني إبراهيم؛ إنه اختلاف يتعلق به اختيار الشعب الموعود، ويتعلق به الحذف والإثبات في سيرة إبراهيم ليتصل بذرية إسحاق، وينقطع عن ذرية إسماعيل، أو ليثبت من سيرته كل ما يتعلق بإسرائيل وينقطع كل ما يتعلق بالعرب، وإن هذا النزاع قد بدأ قديمًا قبل تدوين نسخ التوراة التي كتبت في بابل، أي قبل الميلاد بعدة قرون[٢٠]. فهذه إذن مسألة بالغة الأهمية، وإن كان الخوض فيها بالتفصيل ليس من شأن هذا السياق الذي نتحدث فيه، وإنما من شأن سياق آخر في كتاب آخر ـ إن شاء الله ـ.

- **ضرورة التمييز بين الفيدية والبراهمانية والهندوسية**

يخلط كثير من الكتاب بين الفيدية والبراهمانية والهندوسية، ويقدمونها على أنها ديانة واحدة. وهذا ليس دقيقًا؛ لأن التتبع التاريخي يكشف عن ثلاث ديانات متتابعة في التاريخ وليست ديانة واحدة، مع التأكيد على أن كل ديانة من الديانتين اللاحقتين لا تلغي ما قبلها إلغاءً تامًّا، فالديانة السابقة تكون بمثابة العهد القديم بالنسبة للعهد الجديد كما هو الحال في الديانة المسيحية مثلًا.

فالفيدية هي العهد القديم بالنسبة للبراهمانية العهد الجديد، وكل من الفيدية والبراهمانية معًا بمثابة العهد القديم بالنسبة للهندوسية التي تصبح بدورها عهدًا جديدًا إذا جاز لنا استخدام مصطلحات الديانة المسيحية هنا مع وضع الفارق في الحسبان؛ فالمسيحية في شكلها الحالي هي ديانة مختلفة عن اليهودية، ومع ذلك فهي تؤمن بالتوراة وأسفار أنبياء بني إسرائيل التي تشكل

---

(١٨) لمزيد من التفاصيل حول موقف الإسلام وأدلته على أن إسماعيل كان هو الذبيح، انظر عبد الوهاب النجار، قصص الأنبياء (بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٦م)، ص ١٠٢ – ١٠٣. والفخر الرازي، مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير، مصر، دار الغد العربي، ١٩٩٣م)، ج ١٣/ ص ٢٤٧ – ٢٤٩.

(١٩) لمزيد من التفاصيل حول موقف اليهودية والمسيحية، انظر: سفر التكوين، وقاموس الكتاب المقدس (مصر، دار الثقافة، ١٩٩١م)، ص ٦٦.

(٢٠) انظر: عباس محمود العقاد، إبراهيم أبو الأنبياء (القاهرة دار نهضة مصر، ١٩٩٣م) ص ٨٢.

العهد القديم فيما يسمى بالكتاب المقدس، والبراهمانية هي ديانة متطورة عن الفيدية، ومع ذلك فهي تؤمن بأسفار الفيدا الأربعة، وإن كانت تعطل كثيرًا من عقائدها وآلهتها، وتتجاوز اتجاهاتها في رؤية الألوهية والكون والحياة.

كذلك الديانة الهندوسية رغم أنها لا تنكر قدسية الفيدا ولا البراهمانا ولا الأوبانيشاد، وتأخذ ببعض عقائد وآلهة الفيدية والبراهمانية، إلا أنها تتضمن من العناصر العقائدية الجديدة ما يجعلها ديانة متمايزة عن الديانتين السابقتين مع أنها تؤمن بهما على سبيل أنهما يشكلان عهدين قديمين بالنسبة للعهد الجديد الذي تقدمه هي، تمامًا مثلما تؤمن المسيحية الحالية بأسفار التوراة وأسفار أنبياء بني إسرائيل.

ويمكن التمييز بين الديانة الفيدية والديانة البراهمانية والديانة الهندوسية على أساس عدة محاور رئيسية؛ حيث إن كتب الفيدية وضعت ما يسمى بطريق النشاط أو العمل أو الجهد «الكارما مارجا ـ Karmamarg». أما كتب البراهمانية، وخصوصًا الأوبانيشاد، فقد وضعت طريق التأمل والمعرفة «الإينانا مارجا – Inana – marga». بينما وضعت كتب الهندوسية، ولا سيما البهاجافاد – جيتا طريق العبادة «البهاكيتمارجا ـ Bhakitmarga».

وبينما يمارس الهندوس عباداتهم في معابد، فإن أتباع الديانة الفيدية لم يعرفوا المعابد، وكانوا يمارسون عباداتهم إما في الدار أو في أماكن مفتوحة.

ويقوم أتباع الهندوسية بأداء عباداتهم وتقديم قرابينهم في حالة من الحب للآلهة، والرغبة في عطفها دون جزم بأنها لا بد أن تستجيب. وفي المقابل، كان أتباع الديانة الفيدية يعتقدون أن أضحياتهم لا بد من أن تلزم الآلهة بالاستجابة لكل طلباتهم. ثم إن الهندوسية مليئة بتماثيل الآلهة وصورها، والهندوس يعبدونها كرموز دالة على الآلهة. لكن أتباع الديانة الفيدية لم يرتبطوا بتمثال أو صورة لإله. وفى الوقت الذي تقدس فيه الهندوسية حجر اللنجا وهو صورة للقضيب الذكري المنتصب كرمز للإله شيفا، كانت الديانة الفيدية تحرم ذلك وتلعن من يفعله.

وإذا كان الخلاص هو غاية كل هندى قديمًا وحديثًا، فإن النظرة إلى وسائل الخلاص تختلف وتتباين بين الفيدية والبراهمانية والهندوسية؛ فالخلاص في الفيدية يتم أساسًا عن طريق الأضحيات، في حين أن الخلاص يتم أساسًا في البراهمانية بواسطة التأمل والمعرفة، بينما الخلاص في الهندوسية رغم أن وسائله متعددة إلا أن السمة الغالبة أنه يأتي بالإيمان والحب والولاء.

الديانة البراهمانية

تمثل الديانة البراهمانية مرحلة أرقى وأعمق من الديانة الفيدية؛ حيث إنها تخلت عن كثير من مظاهر التفكير الديني الطفولي؛ فضلًا عن نزوعها لا نحو التوحيد فقط، بل نحو وحدة الوجود أيضًا؛ حيث اعتبرت أن الحقيقة الأصلية واحدة وما الآلهة إلا صور لها، وما كائنات العالم كله إلا شيء واحد هو البراهمان.

وقد ظهرت الديانة البراهمانية حوالي القرن الثامن قبل الميلاد على يد مجموعة من الحكماء الذين لم يكونوا ليقتنعوا بأن الخلاص يمكن أن يأتي عن طريق الأضحيات والقرابين التي تنص عليها الديانة الفيدية السابقة، بل عن طريق التأمل الباطني المجرد، والتطهر من عوالق الحس والمادة. ولكن تجاوز التضحية لم يتم دفعة واحدة، حيث تم تطوير معنى الأضحية في البراهمانا أولًا، ثم تم التقليل من أهميتها في الأوبانيشاد، ورغم وجود بعض المقاطع فيها التي تذكر الأضحية، فإن الميل العام الغالب لا يعترف بجدواها.

ويرى حكماء البراهمانية أن عالمنا العادي بأشيائه المادية، وبعقوله الفردية، عالم غير محكم، وغير متكامل، ولا يعدو أن يكون ظواهر حسية محدودة. ولذا، فإنه لا يمكن أن يكون هو الحقيقة الأصلية الخالدة التي تمثل أساس كل الوجود. وهذه الحقيقة لا يصل إليها إلا الحكماء؛ فالحكماء وحدهم هم الذين يبحثون عن طبيعة ما هو خالد؛ ومن ثم فهم لا يبحثون عنه بين محسوسات هذا العالم.

والحقيقة الأصلية التي يبحثون عنها هي الأساس المقدس، هي البراهمان. والبراهمان لا يمكن أن يترجم ترجمة دقيقة على أنه إله يحمل المفهوم نفسه الذي تحمله تصورات الألوهية في الديانات الكبرى: اليهودية، والمسيحية، والإسلام. فالبراهمان حقيقة أولى غير محددة وبالغة التجريد (سيتكشف أمام القارئ هذا المعنى تدريجيًّا كلما توغل معنا في القراءة). وتذهب الديانة البراهمانية إلى أن «البراهمان الخالد موجود في كل مكان، في الأمام، والوراء، وعلى اليمين، وعلى اليسار، وفي السمت، والنظير. إنه ذاك الذي فيه نسجت السماء، والأرض، والجو، والعقل أيضًا، والحواس كلها»، «فالزبد، والأمواج، وكل المظاهر، وكل الوجوه، لا تختلف عن البحر. وما من

فرق أيضًا بين العالم والبراهمان»، «والحقيقة أن كل شيء هو براهمان»[٢١]، ومع ذلك فهو «فوق الأزمنة الثلاثة: الماضي، الحاضر، المستقبل. وهو يرى كما لو كان بدون أجزاء. إننا قد عبدنا أولًا ذلك الإله المعبود، الذي يتخذ عدة صور، والذي هو المصدر الحقيقي لكافة الأشياء، وهو يعيش في ذهننا. هو فوق كل صور العالم والزمن، هو الآخر، منه هذا العالم يتحرك...»[٢٢].

ولقد تراجعت كثير من الآلهة الفيدية، وكادت تختفي في الأوبانيشاد، لكن بعض الآلهة استمرت في الوجود، وإن صارت تعبيرًا عن حقيقة إلهية واحدة، أو صورًا مختلفة لإله واحد هو براهمان.

ومن الآلهة الفيدية التي استمرت في الأوبانيشاد مع وضعها في سياق عقائدي جديد، نجد على سبيل المثال الأسماء الآتية:

براجاباتي[٢٣]، إندرا، ياما، آجني، براهسباتي. لكنها هي هي براهمان، تقول أوبانيشاد ائتاريا: «هو براهمان هو إندرا هو براجاباتي هو كل هذه الآلهة...»، وجاء في أوبانيشاد برها دارانياكا: «سئل ياجنيافالكيا: كم إلهًا يوجد؟ أجاب: توجد آلهة بقدر ما هو مذكور في نيفيد[٢٤]، أي ثلاثمائة وثلاث، ثلاثة آلاف وثلاثة.

نعم، قال هو: كم إلهًا يوجد تمامًا؟

ثلاثة وثلاثون.

نعم، قال هو: لكن كم إلهًا يوجد تمامًا؟

ستة.

نعم، قال هو: لكن كم إلهًا يوجد تمامًا؟

واحد ونصف.

---

(٢١) النصوص الثلاثة السالفة اقتبسها فيلسيان شالي، موجز تاريخ الأديان، ص٧٥.
(٢٢) اقتبس هذا النص من أوبانيشاد سفينا سفاتارا: أ. و. ف. توملين، فلاسفة الشرق، ص ١٨٤ – ١٨٥.
(٢٣) يُلاحظ أن الآلهة الفيدية في «البراهمانا» قد أنقصت قيمتها جذريًّا لمصلحة براجاباتي. وقد وسع وأكمل كتاب الأوبانيشاد هذه العملية. انظر: ميرسيا إلياد، تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، ج١/ ص ٢٩٢.
(٢٤) نيفيد هي أنشودة إلى كل الآلهة.

نعم، قال هو: لكن كم إلهًا أم يوحد تمامًا؟

واحد.

... ما هو الإله الواحد؟

النَّفَس.. قال هو: يسمونه براهمان البعيد».

إذن، فالآلهة المتعددة تعود إلى براهمان الواحد.

- **عقيدة آتمان**

وبجوار هذه الحقيقة، حقيقة البراهمان، توجد حقيقة أخرى هي الآتمان Atman، وإن كنا سنكتشف في النهاية أن الاثنين حقيقة واحدة، و «آتمان» كلمة سنسكريتية تعني الطاقة الروحية للذات أو النفس الكلية أو مبدأ الحياة، وهي ليست مادة ولا صورة، إنها كامنة بداخلنا. هي في نهاية المطاف براهمان، فالاثنان شيء واحد. واشتقاق هذه الكلمة موضع شك، ففى القسم العاشر من «الريج فيد» معناها في الأصل النفس، ثم صار معناها الجوهر الحيوي، ثم صار الروح العليا في الديانة البراهمانية. والآتمان ليس هو المادة، ولا العقل، ولا حتى الذات الفردية، وإنما هو ذلك الوجود الصامت الكامن بداخلنا الذي لا مادة له ولا صورة، إنه الروح اللافردية الكامنة فينا[٢٥]؛ تقول أوبانيشاد كانا: «الواحد الحكيم (آتمان) لا يولد ولا يموت. هو لم يأتِ من مكان، ولم يصبح أحدًا. غير مولود، دائم، أبدي، أولي، هذا الواحد لا يموت عندما يموت الجسد. إذا فكر القاتل بالقتل، وإذا اعتقد المقتول أنه مقتول، فإن كليهما لا يفهمان. هذا لا يقتل وذاك لا يقتل. أصغر من الصغير، وأكبر من الكبير. هو الروح (آتمان) القائمة في قلب المخلوقات هنا. هو اللاجسدي بين الأجساد، والمستقر بين اللامستقرين، الروح العظيمة الموجودة في كل شيء».

وهنا يمكن القول بأن الآتمان هو المطلق الذاتي، بينما البراهمان هو المطلق الموضوعي. وبعد هذا يدرك الحكيم البراهماني أن كلا المطلقين غير منفصل عن الآخر؛ حيث يتلاقى آتمان مع براهمان؛ فما هو ذاتي وما هو موضوعي شيء واحد وحقيقة واحدة؛ فالروح اللافردية الكامنة فينا هي ذاتها روح العالم غير المشخص «إن الروح (آتمان) هي العقل. العالم هو العقل. براهمان هو العقل».

---

(٢٥) لمزيد من التفاصيل حول هذه النقطة انظر: ميرسيا إلياد، تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، ج ١/ ص ٢٩٥ وما بعدها.

هكذا قالت أوبانيشاد شاندوجيا التي يعتبر محور عقائدها وحدة الهوية بين آتمان وبراهمان؛ فما يوجد في أعماق الإنسان، ويوجد في الكون، هما شيء واحد[٢٦]. وعندما ينظر الإنسان في أعماق وجوده يجد الوجود، وهو الوجود الذي يلقى في أعماق كل النفوس الإنسانية وكل الموجودات النباتية والحيوانية وكل الحقائق.

وثمة جوانب مهمة في هذا السياق عبر عنها الحكيم ياجنيافلكيا في أوبانيشاد برهادا أرانياكا، هي:

الجانب الأول: إن الحب هو رغبة ومطلب الكل، أي البراهمان.

الجانب الثاني: إن القيم الإنسانية مثل الحب والجمال ليست مهمة في ذاتها، بل في كشفها برغم تقلبها، عن مزيد من الحب والجمال الأساسي والأبدي، وتكمن واقعيتها فيما «تسمح له بالدخول» من المصدر الأبدي للقيم الذي هو «البراهمان».

الجانب الثالث: إن الوصول إلى هدف المعرفة لا يكون عن طريق التعليم الأكاديمي الذي لا جدوى من ورائه، بل عن طريق إفراغ العقل من الإدراك بالعالم العالمي. «ليس عن طريق التعليم يكون الوصول إلى الآتمان، ولا عن طريق النبوغ والاستزادة من المعرفة بالكتب... دع البراهماني (هنا رجل الدين من طبقة البراهمة) يقلع عن التعليم ويصبح كطفل»[٢٧].

هكذا تعرفنا حتى الآن على أطروحتين مهمتين من أطروحات البراهمانية، هما البراهمان والآتمان. ويبقى أمامنا حتى تكتمل معالم الصورة العقائدية للبراهمانية أن نشير إلى أطروحتين لا تقلان أهمية عن الأطروحتين السابقتين، وهما: الكارما، والتناسخ (انظر: فصل الروح).

- **موقف البراهمانية من القرابين وطرق الخلاص**

تقلل البراهمانية في الأوبانيشاد من أهمية الاحتفالات الفيدية والواجبات المذهبية إزاء الخير المطلق المنبثق عن تحقيق الذات.

وتشدد كثيرًا على التمييز بين الطريقة الأنانية الضيقة والجاهلة التي تقود إلى الكفاية المؤقتة، وبين طريقة الحكمة التي تقود إلى الحياة الأبدية.

---

(٢٦) قارن: ول ديورانت، قصة الحضارة، ج ٣ / ص ٤٧ وما بعدها.
(٢٧) توملين، فلاسفة الشرق، ص ١٨٨.

وعلى الرغم من أنه يوجد في مواضع مختلفة من الأوبانيشاد مقاطع تطالب بتقديم الأضاحي، لكن الميل العام الغالب في الأوبانيشاد ضدها. وبينما تكون القرابين هجرانًا لأنانية الفرد، فإن الصلاة اكتشاف للحقيقة بالدخول إلى ما وراء الذي هو في داخلنا، وذلك بسمو الروح والارتقاء.

ويستلزم هذا الارتقاء استعدادًا أخلاقيًّا صارمًا، تقول أوبانيشا موندكا: «لا يستطيع أحد أن يصل إلى الروح بدون جَلَد ونظام»، وعلى الإنسان حتى يرى الروح أن يصبح «هادئًا، مسيطرًا على نفسه، ساكنًا، يتحمل بصبر، وقانعًا».

وليست الغاية من وراء ذلك هي الوصول إلى حالة سماوية من الغبطة، أو ولادة جديدة في عالم جديد. إن الغاية الحقيقية في البراهمانية لها شقان، أولهما سلبي يستهدف التحرر من الوجود المادي، أي قانون كارما، وثانيهما إيجابي يستهدف الاتحاد في كينونة واحدة مع الكائن الأعلى؛ فالإنسان في نظر البراهمانية يظل في حالة سمسارا، أي عملية التطور، حتى يتخلص من قانون كارما، لكي يصل إلى موكسا أي الخلاص[٢٨].

الديانة الهندوسية

إن الانتقال من الديانة البراهمانية إلى الديانة الهندوسية يكاد يكون غير محسوس؛ حيث لا يمكن تحديد تاريخ دقيق محدد لذلك. وإن كان من الجائز القول إنها تشكلت بدءًا من القرنين الثاني والأول قبل الميلاد؛ حيث جاءت الديانة الهندوسية كرد فعل لديانتين منشقتين على البراهمانية، وهما: الديانة الجينية، والديانة البوذية؛ حيث وجد الكهنة أن من الضروري تبسيط المعتقدات وجعلها أكثر حسية وتجسيدًا وإثارة، عبر مجموعة من القصص الأسطورية التي تثير الخيال الديني عند العامة.

ويُلاحظ أنه من الصعب وضع تعريف جامع مانع للديانة الهندوسية، غير أن من الممكن تحديد ملامح عامة لها تجعلها ذات كيان عضوي وتميزها عن غيرها من الديانات الهندية السابقة، فضلًا عن سائر ديانات العالم. والديانة الهندوسية تؤمن بمجموعة من الكتب المقدسة، فبالإضافة إلى أنها تؤمن بالكتب السالفة في الفيدية والبراهمانية أي الفيد والبراهمانا والأوبانيشاد فهي تؤمن أيضًا بالرامايانا، والمهابهاراتا وأهم قسم فيها هو البهاجافاد ـ جيتا، والبورانا. وهي لا تنكر قدسية الكتب القديمة للفيدية والبراهمانية، تمامًا مثلما لا تنكر المسيحية قدسية التوراة وأسفار بني إسرائيل.

---

(٢٨) انظر: سرفبالي رادا كرشنا، وشارلزمور، الفكر الفلسفي الهندي، ص ٧٣ – ٧٤.

وهي تقدس هذه الكتب رغم أنها لا تُقرأ بين الهندوس إلا قليلًا، وليس لكثير من عقائدها تأثير ملحوظ وحي، فضلًا عن أن تلك الكتب القديمة لا يسير على نهجها إلا قلة محدودة من الهندوس. وأغلب الهندوس يعتبرونها موضع قداسة رغم أنهم يستشعرون أنها بحاجة إلى إكمال بالكتب اللاحقة والتي تميز الهندوسية عن غيرها، وهي كما أشرنا: الرامايانا، والمهابهاراتا، والبورانا. يقول طاغور Tagore: «برغم أن الأوبانيشاد تعتبر أسمى ما وصل إليه التصور الفلسفي لشعبنا، فإنها لم تكن شافية في إجابتها عما تحس به النفس البشرية من حنين معقد، وكان اهتمامها عقلانيًّا تمامًا، ولم تكشف بما فيه الكفاية عن أن الاقتراب من الواقعية يكون من خلال الحب والعبادة»[٢٩].

ورغم تنوع وتعقد الهندوسية وما تشتمل عليه من تناقضات وتيارات دينية متعارضة، فإنها تتسم بكونها تؤمن بتناسخ الأرواح، وقانون الكارما، وتقديس البقر، ونظام الطبقات الصارم وعلى رأسه طبقة البراهمة، والاعتقاد في براهمان الإله الأكبر اللامتناهي وغير المحدد والمجرد تمامًا، والتجليات الإلهية الثلاثة له المتمثلة في براهما المذكر الخالق، وفيشنو الحافظ، وشيفا المدمر. ومن الهندوس مَنْ يميل إلى فيشنو، ومنهم مَنْ يميل إلى شيفا، أما الأغلبية فلا تميز بين الإلهين، وتعبدهما دون تفضيل لأحدهما على الآخر. وثمة آلهة أخرى في الديانة الهندوسية، مثل كالي، وبارفاتي، وساتي، وشاكتي، ولاكشمي، وجانيش، ودورجا، وفاك، وراهو، وغيرها من الآلهة المتعددة تعددًا كبيرًا بتعدد القبائل المختلفة، وإن كان الهندوسي يميل إلى اعتبارها صورًا من آلهته الأصلية، وربما يميل الحكماء منهم إلى دمج الآلهة المتعددة في إله واحد، واعتبار ملايين الآلهة الهندوسية جوانب مختلفة من إله واحد. جاء في تقرير عن تعداد سنة ١٩١٠م المقدم من لجنة التعداد إلى الحكومة البريطانية إبان احتلالها للهند: «إن النتيجة العامة التي انتهت إليها من البحث هي أن كثرة الهنود الغالبة تعتقد عقيدة راسخة في كائن واحد أعلى»[٣٠]. ذلك أن تعدد الآلهة تحول تدريجيًّا إلى عقيدة في وحدة الوجود يشبهها ما ذهب إليه ابن عربي الفيلسوف الصوفي في الإسلام[٣١]، وإسبينوزا الفيلسوف الأوروبي[٣٢]، وأوشكت هذه الوحدة عندهم أن تكون توحيدًا، يقول البيروني عن

(٢٩) اقتبسه توملين في: فلاسفة الشرق، ص ١٩١.

(30) Havell, Ancient and Medieval Architecture, P. XXXL.

(٣١) انظر خلاصة مذهبه عند: د. ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة د. كمال اليازجي (بيروت، الجامعة الأمريكية، ١٩٧٤م)، ص ٢٤٢.

(٣٢) انظر خلاصة مذهبه في وحدة الوجود عند: د. فؤاد زكريا، إسبينوزا (بيروت، دار التنوير، ١٩٨٣م)، ص ١٠٢ ـ ١٧٢، وتوجد مقارنة بينه وبين هيجل وابن عربي من زاوية نظرية كل منهم عن الله والوجود، في كتابنا: الأديان ـ تأويل نقدي لفلسفة الدين عند هيجل (القاهرة، دار غريب، ١٩٩٥م)، الفصل الثاني.

اعتقاد الهندوس في الله إنهم يؤمنون: «بأنه الواحد الأزلي من غير ابتداء ولا انتهاء، المختار في فعله، القادر، والحكيم، الحي، المحي، المدبر، المبقي، الفرد في ملكوته، المنزه عن الأضاد والأنداد، لا يشبه شيئًا، ولايشبهه شيء»[٣٣]. ثم أوشك التوحيد عندهم أن يكون واحدية فلسفية تشبهها واحدية هيجل الفيلسوف الألماني من بعض الزوايا وإن كانت تختلف عنها من زوايا أخرى[٣٤]. غير أن ما يجب لفت الانتباه إليه، هو شيوع عقيدة تجسد الآلهة في الهندوسية، وهي العقيدة التي تقول: إن الإله يحل ويتجسد في هيئة أرضية، كأن تكون إنسانية أو حيوانية. مثل تجسدات الإله فيشنو العشرة.

وحتى لا تكون العقيدة الهندوسية مستغربة من هذا الجانب، فإنه يمكن المقارنة بينها وبين العقيدة المسيحية مقارنة تقريبية؛ «فكما يتوجه المسيحي الورع بالدعاء إلى العذراء، أو إلى قديس من آلاف القديسين، ومع ذلك لا يتحول عن توحيده لله، بمعنى أنه لا يعترف إلا بإله واحد على أنه ذو الجلال الأسمى، فكذلك الهندي يتوجه بالدعاء إلى «كالي» أو «راما» أو «كرشنا» أو «جانيش» دون أن يتطرق إلى ذهنه لحظة واحدة أن هذه آلهة لها السيادة العليا، فترى بعض الهنود يتخذ من «فيشنو» إلهًا أعلى، وبعضهم يتخذ من «شيفا» إلهًا أعلى يجعل فيشنو أحد ملائكته، وإذا وجدت بين الهنود أقلية تعبد «براهمان» فما ذلك إلا لأنه مجرد عن التشخيص، ممتنع على الحواس، بعيد عن الشر، ولهذا السبب عينه ترى معظم الكنائس في البلاد المسيحية قد أقيمت تكريمًا لمارية أو لأحد القديسين، وكان على المسيحية أن تنتظر حتى يجيئها فولتير فيقيم معبدًا لله»[٣٥]، مع العلم أن فولتير لا يؤمن إلا بالله ولا يؤمن بعقائد المسيحية عن الأب والابن والروح القدس ولا بأسرار الكنيسة السبعة، وإيمان فولتير بالألوهية قريب من التأليهية بنقده للإلحاد ونفيه لإمكانية الوحي[٣٦].

ولقد أخذت الهندوسية كثيرًا من عقائد البراهمانية، مثل وحدة الوجود، وتناسخ الأرواح، والكارما، وغيرها، لكنه خففت ما فيها من تشاؤم وأضفت عليها البساطة والشعبية، وأدخلت كثيرًا من الخرافة عليها. ونظرًا لأن وحدة الوجود، وتناسخ الأرواح، والكارما، قد سبق الحديث عنها،

---

(٣٣) البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة، الجزء المحقق المنشور في كتاب د. عبد الحليم محمود: الفلسفة الهندية مع مقارنة بفلسفة اليونان والتصوف الإسلام، ص ٣٠.

(٣٤) انظر كتابنا: المعقول واللامعقول في الأديان، ص ٢٣٩ وما بعدها؛ حيث توجد فيه مقارنات عديدة بين واحدية هيجل وغيره من الفلاسفة القدامى والمحدثين القائلين بوحدة الوجود.

(٣٥) ول ديورانت، قصة الحضارة، ج ٣/ ص ٢٠٩.

(٣٦) لمزيد من التفاصيل حول موقف فولتير من الدين، انظر: جاكلين لا غريه، الدين الطبيعي، ترجمة منصور القاضي (بيروت، المؤسسة الجامعية، ١٩٩٣م)، ص ٧١ وما بعدها.

فإنها تكون مفهومة تمامًا الآن عند القارئ؛ أما ما أدخلته الهندوسية عليها من تغيير، فيجده القارئ في الكتب المقدسة الهندوسية، وهي المهابهاراتا وأهم جزء فيها هو البهاجافادجيتا، والرامايانا. كما سيجده في القسم الخاص بآلهة الهندوسية في كتابنا (عن الفيدية والبراهمانية والهندوسية).

إن البراهما هو الأساس ومنه ينبع العالم كله، ومع ذلك فإنه يبقى في الألوهية، في الوحدة مع الألوهية. إن كل الأشياء نابعة منه، وخارجة عنه، من أرفع مراتب الوجود إلى أدناها؛ فقد نبعت منه الكائنات العليا والمتوسطة والدنيا: الكائنات العليا مثل الآلهة والأبطال والقوى الكلية، والكائنات المتوسطة بين مراتب الوجود مثل الإنسان، والكائنات الدنيا مثل الحيوانات والنباتات والظواهر الطبيعة غير العضوية.

وتتصور الهندوسية البراهمان المطلق على أنه المجرد واللامتمايز واللامتعين تمامًا، أي لا يمكن تحديده ولا تمييزه ولا وصفه أو تعيينه. ويفتقر هذا الغلو في التجريد إلى مضمون خاص، ولا تقابله أية شخصية عينية، ومن ثم لا يصلح لأن يصاغ ويقولب من قبل الإدراك؛ فالبراهما ذلك الإله الأسمى المحايد يفلت من الإدراك الحسي، ولا يمكن التفكير فيه(٣٧).

ويخرج البراهما المبدأ الأول والمحايد والمجرد ثلاثة تجليات أساسية، هي التريمورتي، أي الثالوث الإلهي، أولها البراهما (المذكر)، ثم الفيشنو وبالأخص في صورة كريشنا، ثم شيفا أو مَهَديفا.

أما الضلع الأول من الثالوث، وهو براهما (المذكر)، فإنه صاحب النشاط المنتج والمنجب، فاطر العالم، كبير الآلهة، إلخ. وهو يتميز عن البراهما (المحايد) الكائن الأعلى، أما هو ـ أي براهما المذكر ـ فهو أول مواليده، لكنه من جهة أخرى يتداخل من جديد مع هذه الألوهية المجردة(٣٨).

وإله تريمورتي الثاني هو فشنو أو كريشنا، الذي يحفظ ويصون، والذي يتجسد في أشكال كثيرة لا حصر لها(٣٩).

والثالث، هو شيفا الإله الذي يدمر(٤٠).

---

(37) Hegel, Lectures on the History of Philosophy, New York, Dover Publications, 1956. pp. 138 ff.
- Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, p. 270 ff.

(38) Ibid., p. 275.

(39) Ibid., p. 9-277.

(40) Ibid., p. 80-279.

والتجليات المقابلة لهذه الآلهة الثلاثة لا تقع تحت حصر، وإذا نظر إلى عمومية مدلولاتها فإن نشاطاتها لامتناهية العدد، وبعضها يتعلق بالظواهر الطبيعية، وعلى الأخص العنصرية، وعلى سبيل المثال: فإن فشنو يختص بكل ما له صلة بالنار. أما البعض الآخر فعبارة عن أنشطة روحية، علمًا بأن كلا النوعين من الأنشطة يتداخل ويتراكب بصورة بالغة التنوع.

وثمة تشابه رقمي بين الثالوث الهندوسي القديم والثالوث المسيحي الأحدث[٤١]؛ وليس من الجائز ـ اعتمادًا على التشابه الرقمي ـ اعتبار هذا التثليث الأصل الأول الذي صدر عنه التثليث المسيحي. فالأقانيم الثلاثة في المسيحية الحالية الآب، الابن، الروح القدس، ليست آلهة ثلاثة يفصل كل واحد منها عن الآخر بل هي إله واحد[٤٢].

إن هدف الهندوسي الأقصى هو تحقيق النجاح في التوحد مع البراهما الواحد، الصعود إلى الوجود الحق باعتباره فكرًا. وينال البراهمة مباشرة هذا الوجود كفكر باعتبارهم أسمى طبقة، وهم يكتسبون ميزة الاتصال بما هو إلهي بفضل مولدهم الإلهي كبراهمة أي كآلهة[٤٣].

وتوجد طريقة أخرى يسلكها أهل الطبقات الأخرى الأدنى من طبقة البراهمة، لكي يصلوا إلى درجة التوحد مع الواحد، ويستردوا حقيقتهم الأصلية، تتمثل هذه الطريقة في إماتة الشهوات والرغبات والذات الحسية والتخلص من مظاهر الحياة الخارجية بل ومن كل نشاط حيوي. وبعضهم ينتهج وسائل غريبة مثل أن يقف لمدة عشرة أعوام، ثم يجلس مدة مساوية! ويقوم أصدقاؤه بتقديم الحد الأدنى من الطعام والشراب له. ويعتقد الهندوسي أنه بهذا يرتقي بروحه إلى التوحد مع البراهما باعتباره الفكر الخالص الذي لا يفكر معه في أي شيء. ويعتبر الفكر الخالص هو الهدف الأعلى للهندوسي. وإذا لم يفعل هذا واتبع سبيل الشهوات والرغبات ولم يخرج من كل ما هو حسي بشكل عام، فإنه لا يصل إلى تلك الدرجة من التوحد مع البراهما، ولا يتحرر من سلسلة الوجود، ويدخل بعد الموت في جسد جديد، جسد حيواني، وفق عقيدة التناسخ. فالأسلوب الذي

---

(41) Hegel, Lectures on the History of Philosophy, 1, pp. 139.

(٤٢) يقول قانون الإيمان المسيحي: « نؤمن بإله واحد الآب والابن والروح القدس إله واحد جوهر متساوين في القدرة والمجد». ويقول علماء اللاهوت المسيحي: إن التثليث لا يعني ثلاثة آلهة بل إن هذه الشخصيات الثلاث جوهر واحد؛ ففي طبيعة الإله الواحد تظهر ثلاثة خواص أزلية، يعلنها الكتاب المقدس في صورة شخصيات (أقانيم) متساوية. انظر: قاموس الكتاب المقدس، ص ٢٣٢.

(43) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, p. 9-428.

Hegel, Lectures on the History of Philosophy ,1, pp. 139

يلجأ إليه الهندوسي للقضاء على الهوة القائمة بين المتناهي واللامتناهي، هي الجهاد من أجل التماهي مع هذا الجوهر، وغاية الهندوسي هي الصعود بلا توقف نحو ذلك التجريد الأقصى، وقبل أن يفلح الإنسان في بلوغ درجته القصوى يكون كل شيء قد تبخر وتلاشى: المضمون العيني ووعيه بذاته على حد سواء. لهذا لا يعرف الهندوسي من تصالح أو تماهٍ مع البراهما، بمعنى أن الروح الإنساني لا يعي هذه الوحدة، وإنما تتحقق الوحدة بالنسبة إليه متى زال كل شيء: وعيه ومضمون العالم ومضمون شخصيته على حد سواء. ويعتبر هذا الفناء ـ الذي يصل إلى حد غيبوبة الوعي التامة ـ أسمى حالات الغبطة التي بفضلها يغدو الإنسان قادرًا على الوصول إلى الله الأسمى وعلى صيرورته هو نفسه برهمانا(٤٤).

- **الأسس الدينية لنظام الطبقات**

يعد نظام الطبقات المغلق الصارم سمة مشتركة بين الديانات الثلاث: الفيدية، والبراهمانية، والهندوسية.

ولذا، سنتحدث عنه ابتداءً من الديانة الفيدية؛ لأنها هي التي تقدم الأساس العقائدي لهذا النظام، فضلًا عن أنه قد شهد بدايته معها، وبطبيعة الحال سنحاول أن نتتبع ما طرأ عليه من متغيرات في الفترات التاريخية اللاحقة ولا سيما في فترة الهندوسية المعاصرة.

ولا يعتبر نظام الطبقات في أي الديانات الثلاث مجرد نظام اجتماعي فقط، بل هو نظام ديني في الأساس، «ونشأ هذا النظام في الهند بنشأة الهند ذاتها منذ قرون عديدة، وارتبط بصفة خاصة بالغزاة الآريين، واكتسب خصائصه المميزة وجهوده عبر القرون حتى أصبح الصفة الرئيسية في المجتمع الهندي. وعلى مر القرون وهب النظام الطبقي الاستقرار للمجتمع الهندوسي»(٤٥).

ويستخدم الهنود اصطلاح فارنا Varna للدلالة على الطبقة المغلقة. وهو يعني حرفيًّا في السنسكريتية «اللون»، ثم أصبح يدل على «الطبقة المغلقة» في النظام الاجتماعي الهندوسي المغلق، ويشتمل هذا النظام على أربع طبقات مغلقة هي: البراهمة وهم الكهنة الذين خرجوا من رأس الإله، والكشاترية وهم المحاربون الذين خرجوا من ذراعيه، والفيزا وهم التجار والزراع والصناع الذين خرجوا من فخذيه، والشودرا وهم العبيد الذين خرجوا من قدميه.

---

(44) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, p. 383ff.
Lectures on the History of Philosophy,1, p. 140.

(45) Sir percival grifiths, Modern India, New Uork, 1957, P. 31.

وفي أدنى درجات السلم الديني الاجتماعي يوجد المنبوذون، وهم لا ينتمون لأي طبقة، وإن وجدت بين هذه الطائفة الكبيرة درجات وتنوعات، وأصبح المنبوذون في الهند أكبر جماعة عنصرية مغلوبة على أمرها في العالم؛ إذ تعرضوا لجميع أنواع التمييز والتفرقة، وحرم عليهم التعامل مع غيرهم من الهنود المنتمين إلى مختلف الطبقات إلا في أضيق الحدود، وما زال يوجد بالهند ما يقرب من ستين مليونًا من المنبوذين، يعيش معظمهم في مناطق معزولة خاصة بهم، ويشتغلون بالأعمال الوضيعة. وفي قرى الهند، معقل التقاليد الهندية، لا تزال توجد بعض الشعوذات القديمة، إلا أن النبذ قد أصبح رسميًّا عملًا غير مشروع، ويتمتع المبنوذون بفرص أكبر من أي فرص تمتعوا بها في الماضي، والتصنيف الرسمي للمنبوذين هو «طبقات مدرجة على الجدول». أما غاندي فقد أشار إليهم بأبناء الله Harjans. ويحتل عدد منهم مناصب في الحكومة والمهن المختلفة. ويُمنحون فرصًا خاصة في التعليم، ومع ذلك كله فما زالوا منبوذين.

وبالرغم من أن النظام الطبقي يتغير بسرعة، فما زال نفوذه قويًّا؛ إذ يحدد النظام الطبقي طرق معيشة غالبية الهندوس، ويحدد كيف يعيشون، وماذا يأكلون، ومن يتزوجون، وفي أي المهن يعملون، وبأي الالتزامات الاجتماعية يرتبطون.

وبالرغم من معارضة غاندي الشديدة للنبذ، فإنه قد وجد بعض النواحي الاجتماعية القيمة في النظام الطبقي، على عكس الكثيرين من زعماء الهند الحديثة الذين يعتقدون أن هذا النظام لا مكان له في العالم المعاصر(٤٦). ومن هؤلاء نهرو نفسه الذي ينتمي إلى طبقة البراهمة الراقية ويرجع إلى أصل كشميري؛ فيقول: «لم يعد لهذا النظام مكان في التنظيم الاجتماعي الحديث»، وإن «الفكرة الأرستقراطية التي تستند إلى أساس من التقاليد، والتي قام عليها النظام الطبقي يجب أن تتغير كلية؛ لأنها تتعارض إجمالًا والظروف الحديثة والمثل الديمقراطي»(٤٧).

- **البقرة المقدسة... مقارنة بين الهندوسية والأديان الأخرى**

رغم كل ما يميز الديانة الهندوسية مع سمات دينية، فإن عقيدة تقديس البقرة تظل هي أكثر العقائد ذكرًا في العالم كله عندما تأتي سيرة الهندوسية في أي حوار بين أي اثنين بصرف النظر عن

---

(٤٦) نورمان د. بالمر، النظام السياسي في الهند، ترجمة د. محمد فتح الله الخطيب (القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٥م)، ص ٣٢ – ٣٣.

(47) Nehru, Discovery of India, P. 532.

درجة تعليمهما وثقافتهما. بل لا يكاد يعرف الكثيرون مثقفون وأميون عن الهندوسية سوى أنها تقدس البقرة!

وجدير بالتنويه أن البقرة ليست مقدسة فقط في الهندوسية، بل إنها مقدسة كذلك في ديانة الإلهة حتحور في مصر الفرعونية القديمة حيث صورت حتحور في صورة بقرة(٤٨)، ولها قداسة كذلك في ديانة إيزيس. وعبادة الثور المسماة عبادة أبيس في مصر الفرعونية عمرها على الأقل يرجع إلى بداية عهد الأسرات، واستمرت عبادة الثور في ممفيس حتى انتهاء عصر البطالسة عندما تم ربطها بشكل أو بآخر بعبادة أوزوريس إله محاكمة الموتى، والذي سمي في كتاب الموتى «ثورامينتيت Amentet» أي ثور العالم السفلي. وفي العصر البطليموسي تم دمج كل من الإلهين وكونا الإله سرابيس Sarapis.

وقد بَجَّل قدماء المصريين البقرة، لأنها معطية اللبن؛ ولأنها الأم السماوية للشمس، «البقرة الصغيرة ذات الفم الطاهر»، زوجة الشمس الذي كان «ثور أمه»، وأطلقوا على البقرة اسم «حتحور»، أو «هذه البقرة التي هي السماء حارسة عالم الموت، ومعطية فرعون اللبن»؛ وكثيرًا ما كانوا يبنون لها المعابد، ويكرسون لها قطعان كاملة من أخواتها. وكذلك للآلهة التي تتخذ صورة الثور (مثل: منتو، ومين، وأمون). وللثيران التي تتجسد فيها الآلهة (أبيس، ومنيفيس هليوبوليس، وبوخيس هيرمونتيس «أرمنت») أبقارها أيضًا، تلك التي تتمثل فيها قوتها كأسلاف للكون. وهذا يوضح مقدار أهمية الثور في الأساطير وفي الطقوس الدينية، بالإضافة إلى أهميته في حياة المصريين(٤٩).

وقد تم تصوير السماء في مصر الفرعونية على هيئة بقرة يمسكها إله الهواء «شو» وآلهة أخرى، وعلى بطنها النجوم وسفينة الشمس. كما مثلوا السماء على هيئة امرأة قد انحنت فوق الأرض، وأعطوها رأس بقرة، أو على الأقل يزينون رأسها الآدمي بقرون بقرة(٥٠).

وللبقرة دور في بعض الديانات السماوية، لكنها لا تكتسب أي صفة مقدسة؛ حيث حرِّم على اليهود حسب الشريعة الموسوية أن يذبحوا بقرة وعجلها في يوم واحد، وأما القصد من ذلك

---

(٤٨) جورج بوزنر وآخرون، معجم الحضارة المصرية القديمة، ترجمة أمين سلامة، مراجعة د. سيد توفيق (القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٢م)، ص ٩٦.

(٤٩) المرجع السابق، ص ٢٢٦.

(٥٠) أدولف إرمان، ديانة مصر القديمة، ترجمة د. عبد أبو بكر، د. محمد أنور شكري، (القاهرة، مكتبة مدبولي، ١٩٩٥م) ص ٣١.

فيقول علماء اللاهوت: إنه غير معروف؛ وظنَّ بعضهم أن سبب التحريم إنما كان لأنها عادة وثنية أو لمجرد الشفقة[٥١]. وقد ورد في سفر العدد (الإصحاح ١٩) الأمر بذبح بقرة وحرقها وفق طقوس ذكرها السفر بالتفصيل، من أجل استخدام رمادها في ماء التطهير[٥٢].

وقد قص القرآن الكريم في سورة البقرة قصة بقرة بني إسرائيل (الآيات ٦٧ وما بعدها في سورة البقرة). كما ذكر القرآن الكريم في عدة مواضع من سورة قصة عبادة بني إسرائيل للعجل عندما أضلهم السامري. أما موقف الإسلام من البقرة، فهي لا تعدو أن تكون حيوانًا من بين الحيوانات التي يجوز للإنسان ذبحها وأكل لحومها، وليس لها أية صفة مميزة عن غيرها من الحيوانات.

نعود لمكانة البقرة في الديانة الهندوسية بعد هذا الشوط السريع من المقارنة مع موقف الديانات الأخرى من البقرة ـ فنقول إن البقرة اكتسبت قداستها في الهند منذ عصر الفيدا؛ حيث جاء في الساما فيدا أنشودة موجهة للبقرة توضح قداستها وإجلالها. وقد ظلت البقرة مقدسة في الديانة الهندوسية حتى أصبحت هي المحور الجامع بين كل طوائف الهندوسية المختلفة. ويعتقد الهندوس أن كل جزء من جسمها يسكنه إله من الآلهة، وكل إفرازاتها طاهرة؛ حتى إن بولها يجب الاحتفاظ به باعتباره أطهر المياه المقدسة التي تزيل ذنوب من يمسح بها جسده، وروث البقر كذلك يستخدم في التطهر من الذنوب، وأي بقعة يصيبها شرف إفرازات البقرة تظل إلى الأبد أرضًا طاهرة. وأما الرماد المتخلف عن حرق الروث بعد تجفيفه فهو كافٍ لغفران ذنوب المخطئين. ومن الطرق التي يستخدمونها في إزالة الخطايا والتكفير عن ذنوب الحياة السابقة أكل خليط مكون من إفرازات البقرة الخمسة: اللبن، والقشطة، والزبد، والروث، والبول.

وفي بعض القرى الهندوسية يقوم المحتضر قبل موته بمسك ذيل بقرة، اعتقادًا منه أن ذلك سيعينه على الانتقال بسهولة من هذه الحياة إلى حياته المقبلة.

ونظرًا لهذه القداسة التي تتمتع بها البقرة في الهندوسية، فإن الجزاء الشديد ينتظر كل من يذبحها أو يأكل لحمها؛ حيث إنه سيقضي في الجحيم سنوات بقدر عدد الشعرات التي في جسم البقرة. والفلاح الذي يهمل بقرته حتى تموت فعليه ـ تكفيرًا عن ذنبه الكبير ـ أن يقضي مدة من

---

(٥١) انظر: قاموس الكتاب المقدس، ص ١٨٥.

(٥٢) راجع القصة بالتفصيل في الكتاب المقدس، الطبعة المسماة كتاب الحياة - ترجمة تفسيرية، ص ٢٠٠ - ٢٠١.

الزمن بعيدًا عن منزله يتسول أثناءها طعامه اليومي محدثًا بفمه خوارًا يشبه خوار البقرة دون أن ينطق بكلمة واحدة[٥٣]!

ولا تزال البقرة لها قداستها في الهندوسية المعاصرة، وقد حاول كبار مفكريها أن يفلسفوا تلك القداسة، ومنهم على سبيل المثال: غاندي الذي قال: «إن حماية البقرة في نظري من أعجب المظاهر في التطور الإنساني، وذلك لأنها تحمل الإنسان إلى ما هو أبعد من نوعه، والبقرة تمثل في نظري عالم ما دون الإنسان كله، وعن طريق البقرة يجعل الإنسان نفسه واحدًا مع كل حيوانات الأرض... فهي أم ملايين من الجنس البشري الهندي - هي عنوان الإشفاق والرفق، وحمايتها تعني حماية الخلائق البكماء كلها»[٥٤].

ومن مظاهر التقديس المعاصرة للبقرة في الهند أن السيارات تقف مدة كبيرة في الشوارع إذا ما اضطجعت بقرة في عرض الطريق، ولا يجرؤ السائق على استعمال زمارته أو المناداة عليها لتتحرك إلا بكل رفق وحنان.

وإذا ماتت البقرة وجب دفنها بجلال الطقوس الدينية. والسؤال الآن: لماذا يعبد البشر أحيانًا حيوانًا ما من الحيوانات؟

يبدو اليوم هناك اتفاق عام بين علماء أصول السلالات البشرية على أن هناك ثلاثة أسباب رئيسية دعت البشر لعبادة الحيوانات، فإما أنهم عبدوها كحيوانات نافعة وضرورية لحياتهم ضرورة قصوى، وإما لأنها سكن للآلهة، أو لأنها ممثلة لأسلاف العشيرة أو كطوطم[٥٥].

لكن بجوار هذه الأسباب، ربما يوجد سبب سياسى، لا سيما في حالة الهند؛ إذ ليس من المستبعد أن يكون الساسة القدماء هم الذين أضفوا فيما مضى هذه القداسة على البقرة وتحريم ذبحها احتفاظًا للزراعة بحيوان الجر حتى يسد حاجة السكان الذين يتكاثرون، خاصة وأن البقرة بما تفرزه من خيرات تمثل مصدر نفع لا غنى عنه لحياة السكان.

---

(٥٣) لمزيد من التفاصيل والمشاهدات الحديثة عن تقديس البقرة في الهند، انظر: أحمد عبدالمنصف محمود، في بلاد البقرة المقدسة، (القاهرة، دار الكتاب العربي، بدون تاريخ) ص ٩٠ - ٩٢.

(٥٤) حبيب سعيد، أديان العالم، ص ٨٢.

(٥٥) قارن: والاس بدج، آلهة المصريين، وترجمة محمد حسين يونس (القاهرة، مكتبة مدبولي، ١٩٩٤م)، ص ٤٩.

- **العبادات والطقوس في الهندوسية**

(أ) المعابد:

يبني الهندوس معابدهم على نحو يشبه البناء الكوني في اعتقادهم. ويتم تشكيل قبة المعبد تشكيلًا بيضاويًّا بحيث تصور القبة الجبل الذي تحيا فيه الآلهة في السماء، ويسمى جبل «مرو». وفي الغالب ينحت الهندوس على هذه القبة صورًا بارزة تصور الآلهة، ومن أكثر القباب لفتًا للأنظار، تلك القبة التي توجد بمعبد «خاجوراه»؛ حيث بها نحت يمثل الآلهة وهي في حالة حب جسدي مع زوجاتها.

وأسفل القبة يوجد المذبح الذي يتصل بممر ذي سقف منخفض في آخره غرفة صغيرة يوجد بها تمثالان أحدهما للإله والآخر لزوجته. ودخول هذه الغرفة مشروط بالاغتسال من أجل التطهر التام؛ فلا يدخلها إلا من تطهر، ومحرم على غير الهندوسيين دخولها، مثلما يُحرم على غير المسلمين دخول المسجد الحرام بمكة.

ويوجد حول الحجرة المقدسة، حجرة الإله وزوجته، حجرات لباقي تماثيل الآلهة الثانوية. أما فناء المعبد فيوجد به مغتسل كبير على هيئة حوض له سلم يتم النزول عليه للاغتسال.

وكثير من المعابد الهندوسية يقصدها الحجاج من كافة أنحاء الهند. ودور المعابد في الديانة الهندوسية أساسًا يتمثل في الاحتفال بالأعياد الدينية وأداء الطقوس اليومية للآلهة. أما الصلوات الفردية فإنها تؤدى غالبًا في المنازل.

(ب) طقوس التطهير:

تأخذ طقوس التطهير مكانة مهمة في الهندوسية، مثل معظم الديانات، وربما تزيد عليها تعقيدًا وغرابة ولا معقولية في كثير من الأحيان.

وتتفاوت الحالات التي تجعل الإنسان نجسًا لا بد له من التطهير، فثمة حالات تستلزم طقوسًا معقدة وصعبة، وثمة حالات أخرى تستلزم طقوسًا أقل وأسهل، وتتدرج الحالات الأخيرة فيما بينها تبعًا لحجم النجاسة. ومن الحالات القصوى في النجاسة خرق قانون الطبقات، والتطهير من هذه النجاسة يقتضي شرب خليط من إفرازات البقرة يتكون من: اللبن، والزبد، والسمن، والروث، والبول! ثم ينفى من الهند.

ومن حالات النجاسة الأقل صعوبة، تلك الحالات التي تنتج عن: حيض المرأة، ونفاسها، وملامسة المرأة في أثناء تلك الفترتين ومس جثة، أو منبوذ، أو فرد من طبقة الشودرا، أو قذارة، وأكل الأطعمة المحرمة. وتتراوح شروط التطهير من هذه النجاسات فيما بينها. غير أن أكثر أنواع الطهارة يسرًا هو رش النجس بالمياه المقدسة التي توجد في الأحواض والأنهار المقدسة، مثل مياه أحواض المعابد، أو مياه نهر الجانج.

ويقول الأب دبوا (١٨٢٠م): إن بول البقرة «في نظرهم أفعل وسائل التطهير من أي ضرب من ضروب النجاسة؛ فكثيرًا ما شاهدت هنودًا ممن يؤمنون بالخرافة، وهم يتبعون البقرة إلى مرعاها، ينتظرون اللحظة التي يستطيعون فيها الحصول على هذا السائل الثمين في أوعية من نحاس أصفر، ويسرعون به إلى دورهم وهو لا يزال دافئًا، وكذلك شاهدتهم يرقبون أخذه في حفنات أيديهم، فيشربون بعضه ثم يمسحون وجوههم ورءوسهم ببقيته»[٥٦].

(جـ) الصوم:

الصوم في الهندوسية إما تطوع، أو فريضة. أما التطوع فقد أورد البيروني كثيرًا من أصنافه، منها:

- **صيام أوب باس**: وهو الصيام الذي يعين فيه الشخص اليوم الذي يصومه، وينوي في داخله اسم مَنْ يصوم له سواء كان إلهًا أو ملاكًا أو غير ذلك. ثم يجعل طعامه في اليوم الذي قبل يوم الصيام عند الظهيرة، وينظف أسنانه بالتخليل والسواك، وينوي صوم الغد، ثم يمتنع عن الطعام. فإذا أصبح يوم الصوم استاك ثانية، واغتسل وأقام فرائض يومه، وأخذ بيده ماءً ورمى به على جبهته، وأظهر اسم من يصوم له بلسانه. ثم يبقى على حاله إلى غد يوم الصوم، فإذا طلعت الشمس فهو بالخيار في الإفطار، إن شاءه في ذلك الوقت، وإن شاء أخره إلى الظهيرة.

- **صيام كرجر**: وهو أن يأكل في وقت الظهيرة، وفي اليوم الثاني وقت العتمة، ولا يأكل في اليوم الثالث إلا ما يُدفع إليه غير مطلوب، ثم يصوم اليوم الرابع.

- **صيام براك**: وهو أن يجعل الإنسان طعامه وقت الظهيرة ثلاثة أيام متوالية، ثم يحوله إلى وقت العتمة ثلاثة أيام متوالية، ثم يصوم ثلاثة أيام متتالية لا يفطر فيها البتة.

---

(56) Abbe J. A. Dubois Hindu Manners, customs and ceremonies, P. 43.

اقتبسه ول ديورانت، قصة الحضارة، ج ٣ / ص ٢٢٦.

- **صيام جندراين**: وهو أن يصوم يوم الاستقبال (وهو يوم مرتبط بميقات فلكي)، ويتناول في اليوم الذي يتلوه من الطعام قدر مضغة ملء الفم، ثم ضعفها في اليوم الذي بعده، ويجعلها في اليوم الثالث ثلاثة أضعافها، إلى أن يبلغ يوم الاجتماع (يوم مرتبط بميقات فلكي) على هذا التزايد فيصومه، ثم يتراجع من المقدار الذي بلغه طعامه بنقصان مضغة إلى أن يفنى عند استقبال بلوغ الاستقبال.

- **صيام ماسواس**: وهو الصيام أيام شهر متوالية لا يفطر فيها أبدًا.

وأورد البيروني الأيام التي يستحب فيها الصوم، وهي مرتبطة بمواقيت فلكية، وخاصة بمنازل القمر، فمن ذلك اليوم الثامن والحادي عشر من النصف الأبيض من كل شهر ويوم الاستقبال من شرابن (اسم شهر عندهم)... وفي أشوجج (اسم شهر) إذا كان القمر في السرطان والشمس في السنبلة... واليوم الثامن من هذا الشهر وفطره مع طلوع القمر... واليوم الخامس من بهادرو (اسم شهر) ويصام هذا اليوم باسم الشمس. وفي السادس من بوش (اسم شهر) صوم للنساء دون الرجال.. يكون تمام يوم بليلته»[٥٧].

وأشار البيروني إلى بعض الطقوس التي ترتبط ببعض أنواع الصيام، حيث «يجتنب الصائم اللحم والسمك والحلوى واقتراب النساء، ويجعل أكله مرة كل يوم، ويجعل الأرض وطاءه من غير فرش ولا ارتفاع عنها بسرير». وفى بعض أنواع الصيام: «يتلوث الصائم بأخثاء (روث) البقر ويفطر بلبنها وبولها وأخثائها (روث)...»[٥٨].

هذا عن صوم التطوع. أما صوم الفريضة، فقسمان:

القسم الأول - صوم الطبقات الدنيا:

وهو صيام أوائل فصول الخريف والربيع والشتاء والصيف، وصيام اليومين الأول والرابع عشر من كل شهر قمري، أي عند ظهور الهلال، واكتمال القمر بدرًا. كما يجب الصيام في أثناء كسوف الشمس بالامتناع عن الأكل والشرب والعلاقات الجنسية.

---

(٥٧) البيرونى، تحقيق ما للهند من مقولة، ص ١٣٣ - ١٣٥.
(٥٨) المرجع السابق، ص ١٣٤ - ١٣٥.

القسم الثاني - صوم الطبقات العليا:

وهو الصوم المفروض على البراهمة والكشاترية؛ حيث يحرم عليهم الانتفاع بشيء من الأطعمة كان في منازلهم عند الكسوف؛ ويجب عليهم التصدق بها على الطبقات الدنيا بعد تحطيم الآنية التي كانت فيها الأطعمة.

وتفرض قوانين مانو الصيام على طائفة السيناتا Sinata وهم صفوة البراهمة؛ حيث يجب عليهم الامتناع عن الأكل والشرب والنوم والسفر كل يوم من غروب الشمس إلى غروب الشفق الأحمر(٥٩).

(د) الحج:

يعتبر الحج من الطقوس الهندوسية، وهو كظاهرة دينية مشتركة بين كل الأديان؛ يعكس الإيمان بتقديس الإنسان لبعض الأماكن المرتبطة عنده إما بذكرى حدث مهم، أو بحلول الآلهة فيها.

والأماكن المقدسة في الهندوسية إما فوق الجبال أو في السهول؛ حيث توجد صخور نسجت حولها الأساطير والخرافات. كما يقدس الهندوس بعض الأنهار؛ حيث توجد مواضع معينة وهياكل على طول مجاري تلك الأنهار المقدسة، يقف عندها الهندوس خاشعين متعبدين. ومن أكثر الأنهار قداسة نهر الجانج؛ حيث يعتقدون أنه ينبع من أقدام الإله فيشنو في السماء ثم يسقط على رأس الإله شيفا، ثم يخرج على الأرض من شعر رأسه. ولمياهه قدسية مباركة وقوة سحرية للتطهير بسبب حلول الآلهة فيها. والاغتسال والتطهر فيه يمحي جميع الذنوب. كما أن من طقوس العبادة رمي الزهور في مياهه. ويأخذ الحجاج من مياهه ما يستطيعون حمله عند عودتهم إلى بلادهم. والموت في هذا النهر يضمن الانتقال فورًا إلى السموات.

ولهذا السبب فإن هؤلاء الذين يعيشون بالقرب منه، عندما يحتضرون ويقتربون من الموت، يُنقلون إلى ضفاف النهر؛ حيث تُوضع أقدامهم فيه أو تغمر أجسادهم حتى الخصر في مياهه، إلى أن يموتوا وهم في مياهه الطاهرة(٦٠).

---

(٥٩) انظر: د. علي عبد الواحد وافي، الأسفار المقدسة، ص ١٩٠.

(٦٠) انظر: أحمد عبد المنصف محمود، في بلاد البقرة المقدسة، ص ٩٤.

وتعتبر مدينة بنارس من أهم البقاع المقدسة على نهر الجانج التي يقصدها الحجاج. وعندما يرون قباب الهيجل من بعيد ينبطحون على الأرض، ويهيلون تراب الأرض على رءوسهم كرمز للاستسلام الروحي. ثم يتقدمون فرحين للاستحمام في النهر. ويعتقدون أن هذا الحج يغفر كل ذنوبهم، وإذا ما مات أحدهم في هذا المكان المقدس بعد التطهير؛ فإنه ينتقل إلى فردوس الإله شيفا؛ حيث يحيا في سعادة(٦١).

وجدير بالذكر أن مدينة بنارس لها قدسيتها منذ القرن السادس عشر قبل الميلاد، ولا يقصدها الهندوس فقط، بل يقصدها كذلك البوذيون.

ويبلغ عدد الذين يحجون إليها سنويًّا حوالى مليونَيْ حاج.

(هـ) الصلاة:

الصلاة في الهندوسية تكون إلى صنم الإله، ويتم فيها تقديم الأطعمة والمشروبات له وفق طقوس معينة. وهذه الصلاة غالبًا ما تكون في المنزل. ومن قبيل الصلاة في المنزل أن تقوم الأسرة في الفجر وتنشد أناشيد مصحوبة بصوت الموسيقى ودقات الأجراس لتوقظ الإله من نومه، ثم يفعلون الفعل نفسه في المساء من أجل أن ينام.

وفي بعض الصلوات تقوم المرأة بارتداء ساري أبيض وطرحة بيضاء وتقدم في الصباح الباكر بعض أصناف الطعام لتمثال الإله، وتقف أمامه في حالة خشوع وقد ضمت كفيها أمام صدرها.

وتؤدى الصلاة على هذا النحو أو ذاك؛ اعتقادًا من العامة بأن الآلهة تحل بذاتها في صورها وتماثيلها، وأنها تأكل وتشرب وتنام كأي بشر، ولها القدرة على المنح والمنع. وتُعامل التماثيل كأنها ذات وعي، كما يعتقد العامة أنها تبتسم وترفع يدها لتبارك رعاياها وتصدر أوامرها غير المرئية إلى من حولها.

أما طقوس الصلاة في المعابد فيؤديها الكهنة يوميًّا؛ حيث يقوم الكهنة قبل طلوع الشمس بإنشاد بعض الأغاني التي تدعو الآلهة للاستيقاظ ثم يقدمون إلى تماثيل الإله بعض الحلوى والكعك، وفي أثناء تناول الإله الطعام تدق النواقيس وتقرع الطبول. وبعد ذلك يمثلون كأن الآلهة تستحم، ويلبسونها ملابسها؛ حيث يجلس الكهنة أمام ألواح لامعة من النحاس تعكس

---

(٦١) انظر: حبيب سعيد، أديان العالم، ص ٨٢.

صور الآلهة، ويمثلون أنهم ينظفون لها أسنانها، ويغسلون أفواهها، وتصب المياه في أوعية نحاسية، ثم يلبسون الآلهة ملابسها، وعندئذ يسمح للجمهور بالدخول عليها لتقديم النذور والقرابين لها، وبعد ذلك يحل موعد الإفطار الذي يتكون من الأرز المسلوق المخلوط بالسكر.

وفي حوالى العاشرة تتناول الآلهة طعام الإفطار مرة أخرى ثم تغير ملابسها. وبعد تناول طعام الظهيرة يحضر الكهنة الأسرة أمام تماثيل الآلهة لتنام فوقها قليلًا وقت القيلولة. وفي المساء تتناول الآلهة طعام العشاء. وعند منتصف الليل تغطى تماثيلها بالزهور من رأسها حتى قدميها، وتوضع الورود بالقرب من أنفها لتشم عبيرها، وأخيرًا تعزف لها الموسيقى، وتنشد لها الأغاني، ثم توضع على الأسرة لتنام، بحيث يكون كل زوج مع زوجته.

(و) النذور:

تعد النذور في الديانة الهندوسية من المحددات الرئيسية للعلاقة بين الإنسان والآلهة. وتتفاوت النذور بتفاوت قدرات مقدميها ورغباتهم التي يريدون تحقيقها من وراء النذر. والنذر كما هو معلوم شعيرة مشتركة بين كل الديانات، ومعناه هو أن يلزم الناذر نفسه بأداء قربة معينة للآلهة أو للإله إذا ما تم تحقيق رغبة له.

والنذور التي يقدمها الهندوس قد تكون تقديم زهور للآلهة أو نقود أو مجوهرات أو أي شيء ذي قيمة، وأحيانًا يكون النذر أداء عبادة من العبادات مثل الصيام أو ذكر الإله. وفي بعض الحالات يلزم الناذر نفسه باعتزال الحياة الاجتماعية، أو الصوم عن الكلام، وهذا النذر الأخير مذكور في بعض الديانات الأخرى.

وقد يأخذ النذر أشكالًا بالغة القسوة؛ حيث يربط الناذر من رجليه ويديه بقطعة من قماش، ويعلق في خطاف، ويترك متدليًا على هذا النحو لمدة ما حسب المحدد في النذر. والأشد قسوة هو ذلك النذر الذي تتبع فيه الطريقة المسماة بالاستلقاء الثماني، أي بثمانية أعضاء هي: الرأس، والصدر، والركبتان، والقدمان، واليدان. حيث يقوم الناذر بالذهاب من منزله إلى معبد قد يكون في بلدة أخرى غير بلدته ربما تبعد أكثر من خمسمائة ميل، ويذهب الناذر إلى هذا المعبد بأن يقطع المسافة نومًا متتاليًا على الأرض؛ حيث يستلقي نائمًا على الأرض مادًّا يديه ورجليه ولامسًا الأرض بأعضائه الثماني، ثم يعلم علامة بأصابعه، ثم يقوم ليستلقي مرة ثانية واضعًا قدميه حيث

كانت العلامة، ثم يقوم ليستلقي مرة ثالثة وهكذا حتى يصل إلى المعبد! ومن النذور التي ينذرها الهندوسي كذلك للإله إذا حقق رغبته أن يدور حول شجرة مقدسة أو معبد عددًا من اللفات قد تصل إلى عشرات الآلاف من الدورات. وفي بعض الأحيان تكون هذه الدورات ليس سيرًا على الأقدام، بل بالتدحرج بجسمه كأنه قطعة صخر أو جزء من شجرة!

(ز)- الأيام المقدسة:

تقدس الهندوسية عددًا من الأيام في السنة، شأنها في ذلك شأن الأديان الأخرى. وهي في تقديسها لبعض من هذه الأيام يمكن المقاربة بينها وبين المسيحية. والأيام التي تقدسها الهندوسية، هي:

(١) اليوم الأول من العام الجديد: وتُقام فيه الطقوس والشعائر طلبًا للتكفير عن الذنوب والآثام.

(٢) ليلة يوم الغفران، وهي في شهر يناير عندما يبدأ القمر في دائرة المحاق؛ ومظاهر التقديس في هذه المناسبة متعددة، منها: الصوم، وقراءة الكتب المقدسة، وممارسة اليوجا... كل ذلك طلبًا للغفران.

(٣) يوم الشكر، وهو كل ستة شهور بحيث يوافق يوم السبت. ويوجهون فيها الحمد والشكر للإله في صورته الصنمية.

(٤) يوم البركة، وهو يقع مرتين في السنة ويوافق يوم الأربعاء؛ حيث يغتسلون في نهر الجانج المقدس؛ طلبًا للبركة الإلهية.

(٥) يوم خلق الأرض، وهو كذلك مرتين في السنة، لكن في موعد آخر، ويوافق يوم الأربعاء؛ حيث يحتفلون باليوم الذي خلقت فيه الأرض.

(٦) يوم عودة الملك ومعه الملهمون الذين نزلت عليهم كتب الفيدا، ويُسمى اليوم الأصفر.

ويتطهرون فيه ويمارسون طقوسًا لهم[٦٢]. ومن بين هذه الأيام المقدسة نلاحظ وجود تشابه بين الهندوسية واليهودية في تحديد بعض هذه الأيام، مثل اليوم الأول من السنة الجديدة، ويوم

---

(٦٢) انظر: د. رءوف شلبي، آلهة في الأسواق (الكويت، دار القلم، ١٩٨٣م) ص ١١٨.

الكفارة ويوم الشكر[٦٣]. كما يوجد تشابه بين الهندوسية والمسيحية في تحديد يوم مقدس للاغتسال أو الغطاس[٦٤]. وهى تشابهات في فكرة التقديس، وإن كانت توجد اختلافات في المضمون والطريقة وتحديد الميقات.

الديانة البوذية

الموقع التاريخي للبوذية قبل الهندوسية، لكن فضلنا الحديث عن الفيدية والبراهمانية والهندوسية على التوالي؛ لأنها مجموعة واحدة تسير في تقليد واحد، وكلٌّ منها بالنسبة إلى ما قبلها بمثابة العهد الجديد إلى العهد القديم. ومع أن البوذية تشترك في بعض المعتقدات مع التقليد الهندي السابق عليها، مثل الكارما وتناسخ الأرواح؛ إلا أنها تميزت عنه بعناصر جوهرية، مما يتيح لها أن تفتح تقليدًا نوعيًّا جديدًا داخل التقليد الكلاسيكي الأعم.

ومؤسس البوذية هو «سيد هارتا» (٥٦٣- ٤٨٣ ق. م)، ويطلق عليه اسم «بوذا»، أي الرجل المستنير أو الملهم أو اليقظ أو البصير. وقد ارتد عن الديانة البراهمانية، بسبب فوارقها القبلية المقدسة وطقوسها المعقدة في عبادة الآلهة والتضحية لها، وسعى إلى التحرر من الألم، بواسطة الكمال الأخلاقي الذي يمكن بلوغه بالانسحاب من الحياة (الانعتاق الجميل)، والانغماس في النيرفانا. وقد أنكر بوذا وجود الإله الخالق، وأنكر أيضًا ديانة الفيدا، ولكنه قبل تعاليمها عن دورة الميلاد والممات (السانسارا)، وعن الجزاء (الكرما) التي تشير إلى أن تناسخ الأرواح لا يتوقف على القبيلة التي ينتمى إليها إنسان ما، ولا على التضحيات التي قدمها، وإنما يتوقف على حسنات الإنسان وسيئاته فقط.

ونظرًا لأن بوذا وضع ديانة بلا إله، فقد نظر إلى الجوهر بوصفه عدمًا. فالأصل في الوجود هو العدم، والنهاية كذلك هي العدم. ولهذا فإن المبدأ الأساسي للوجود في حالة سكون أبدي بلا نشاط أو إرادة، ولا يمكن أن يتغير في ذاته. والأشياء الموجودة في العالم ما هي إلا صور في حالة تغير، وعند تحليلها فإنها تفقد كيفيتها، حيث إن كل الأشياء واحدة في جوهرها الذي هو العدم[٦٥].

---

(٦٣) لمعرفة التفاصيل عن الأيام والأعياد المقدسة عند اليهود، راجع: سفر اللاويين، الإصحاح الثالث والعشرون.

(٦٤) راجع عن أعياد المسيحيين: القمص يوحنا سلامة، اللآلئ النفيسة فى شرح طقوس ومعتقدات الكنيسة (القاهرة، مكتبة مارجرجس، ١٩٩٤م)، ص ٣٦٧، وما بعدها.

(65) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, p. 256.

ومحاضرات في فلسفة التاريخ، ج ٢/ ص ١٣٩.

ولقد جاءت طريقة الخلاص في هذه الديانة تبعًا لتصورها للجوهر. فلما كان الجوهر هو العدم، فإن الخلاص يكون عن طريق التوحد مع العدم والانعتاق من الوجود- من الحياة بكل مظاهرها: الوعي، العواطف، الإرادة[٦٦]. فالسعادة هي في الاتحاد مع العدم، والتحرر التام من الوجود، ويقترب الإنسان من السعادة القصوى بمقدار تحرره من مظاهر الوجود، بل إن الإنسان يمكنه أن يتحرر من الشيخوخة والموت والمرض عن طريق التأمل والعودة إلى الباطن والوصول إلى حالة النيرفانا، وبوصول الإنسان إلى حالة النيرفانا يكون قد نجح في عملية التوحد والتحرر من عملية التناسخ[٦٧]. ومن هنا يطلق على هذه الديانة وصف «الديانة المستغرقة في ذاتها».

وللبوذية تاريخ طويل، تبدلت فيه عقائدها على مر الزمان، وتنوعت مدارسها تنوعًا كبيرًا[٦٨]. ولم تكن في البداية دينًا، لكنها صارت كذلك نتيجة ما دخلها فيما بعد على يد أتباعها. ويوجد بالبوذية تيار إنساني وهو الأصلي، وهو المعروف بـ«الهنايانا» أو «الترافادا»، والذي ينظر إلى البوذا على أنه حكيم لا إله. وينتشر هذا التيار في تايلاند وبورما وسريلانكا وكمبوديا ولاوس.

وتيار مؤله لبوذا، وهو تيار متأخر يعرف بـ«الماهيانا»، ويعتبر بوذا كائنًا إلهيًّا نزل إلى الأرض لكي يرشدها إلى الخلاص. وينتشر هذا التيار في التبت وفيتنام ومنغوليا ونيبال واليابان وكوريا، وجزء من الهند.

ويعبد بوذا في الهند بنفس هذا الاسم «بوذا»، وفي الصين تحت اسم « فو Foo». وفي سيلان تحت اسم «جواتاما». لكن البوذية تأخذ بين التبت والمغول في وسط آسيا وسيبريا- صورة اللامية، حيث معبودهم يدعى «اللاما». ويفوق عدد أتباع البوذية عدد المسلمين، كما أن عدد المسلمين يفوق عدد المسيحيين[٦٩].

الديانة اللامية

تعتبر اللامية متطورة عن البوذية، والجانب المشترك بينهما هو وجود نوع من الإيمان بإنسان ما ذي طابع إلهي بوصفه حاملًا للوحدة الجوهرية للمطلق، لكن البوذية الأصلية ـ عند هيجل ـ تدرك

---

(66) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, p. 256.

(67) Ibid., p. 253ff.

(٦٨) د. سرفبالي رادا كرشنا، د. شارلز مور، الفكر الفلسفي الهندي، ترجمة ندره اليازجي (بيروت، دار اليقظة العربية، ١٩٦٧م) ص ٣٥٣- ٣٥٥ وما بعدها.

(69) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, p. 2-251.

هذه العلاقة على أنها علاقة بإنسان ميت، بينما في اللامية هي علاقة بإنسان حي هو اللاما. لكن هذا لا يعني الارتباط بما هو جزئي في الإنسان، وإنما الارتباط بما هو كلي فيه، بما هو ماهوي فيه ومعبر عن الوحدة الجوهرية للروح، ومن ثم فإن هذا البوذا أو اللاما يمثل نبع العطاء الروحي، لكن لا يعني هذا أنه سيد للطبيعة بحيث يمكنه القيام بالسحر والمعجزات، وإنما يعني فقط أنه متميز عن الطبيعة بكل ما فيها من جزئيات. ومن هنا نفهم كيف أن البوذية، واللامية بوصفها صورة معدلة منها، قضت على الديانة «الشامانية» في منغوليا القائمة على السحر والمعجزات والشعوذة(٧٠).

يوجد ثلاثة من اللاما، أكثرهم شهرة هو «الدلاي لاما» الموجود في لهاسا بالتبت، وثانيهم هو «التشو- لاما» الموجود في تشو- لامبو، ويدعى أيضًا بانتشن رينبوتشي، أما الثالث فهو الموجود بجنوب سيبيريا(٧١).

الجينية والسيخية والمهاريشية

تعد الجينية والسيخية من ديانات ومذاهب الهند. أما الجينية فهي ديانة منشقة عن البراهمانية، مثلها مثل البوذية. وقد نشأت في القرن السادس قبل الميلاد وتدعو إلى التحرر من كل قيود الحياة، والامتناع عن إلحاق أي ضرر بأي كائن حي.

في حين أن السيخية ديانة أسسها ناناك (١٤٦٩-١٥٣٩م) الذي كون جماعة دينية هندية تدعو إلى دين جديد مركب من الديانتين الإسلامية والهندوسية تحت شعار (لا هندوس ولا مسلمين)؛ حيث تزعم أنه لا فارق بين الله في الإسلام، وفيشنو الإله الحافظ عند الهندوس. وتدعو إلى الزهد، والإحسان، والتأمل الذي يمكن من رؤية الله في وجوه كل الإنسانية.

بينما المهاريشية مذهب هندي مادي ملحد، ومع ذلك له طقوس كهنوتية تهدف إلى الوصول إلى السعادة الروحية.

دين السماء الصيني

هو الدين الأقدم في الصين، وأساسه تكريم السماء بوصفها قوة عليا، سامية، والخوف منها، وإجلال الأرواح الكائنة في جميع أنحائها. ويعتقد الصينيون أن السلوك الطيب يرضي السماء،

---

(70) Ibid., p. 7- 265.

هيجل، محاضرات فى فلسفة التاريخ، ج٢/ ص ١٤١.

(71) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, p. 264.

ويجلب البركة، أما السلوك الآثم، فإنه يغضب السماء التي تعاقب مقترفيه بأن تلبسهم لباس الحاجة والفقر. والسماء تدل على الكلية المجردة وغير المحددة تمامًا. ونظرًا لما في السماء من تجريد، فإن الإمبراطور هو الرمز المشخص المهيمن على الأرض بكل ما فيها من قوى طبيعية وأرواح، وهو وحده المرتبط بالسماء الفارغة، وكل شيء متعين مستمد من الإمبراطور وخاضع لسيطرته المباشرة(٧٢).

والعبادة في هذا الدين ليست عبادة الإمبراطور، فما هو إلا رمز ديني سام للسماء التي تمثل قوى الطبيعة، بالإضافة إلى كونه مثلًا للأخلاقية الراقية(٧٣).

ولما كان الإمبراطور هو القمة في هذا الدين، وهو وحده الذي يملك الاتصال مع قوى الطبيعة، وهو المجسد للسلطة والرئيس الأعلى للدولة ولدينها، فإنه هو الوحيد الذي يقدم القرابين في الأعياد، ويقوم بتقديم الشكر للسماء على وفرة الحصاد، والتضرع إليها التماسًا للبركة عند بذر البذور. وإذا كانت العلاقة العامة للإمبراطورية مع السماء متوقفة ومحصورة في الإمبراطور، فإن هناك مجالًا لعلاقة خاصة؛ إذ يوجد روح حارس لكل مقاطعة، وكل مدينة، وكل جبل، وكل نهر، وتخضع كل تلك الأرواح لإمرة الإمبراطور(٧٤).

والأخلاق التي يقوم عليها دين السماء الصيني هي التي تبلورت مع كونفوشيوس الذي قام بتقديم وتطوير مذهب أخلاقي اعتمادًا على عناصر أخلاقية موجودة في التاريخ الصيني. وكونفوشيوس معلم أخلاقي وليس فيلسوفًا تأمليًّا(٧٥). ويُطلق على هذه الأخلاق: أخلاق الدولة، وهي ذات طابع أبوي بطرياركي، فهناك الواجبات تجاه الإمبراطور، وواجبات الأبناء نحو الآباء، وواجبات الآباء نحو أبنائهم، وواجبات الأشقاء والشقيقات تجاه بعضهم البعض.

والواجبات الأخلاقية عندهم، ذات طابع صوري شكلي، وهي غير نابعة من شعور حر، داخلي، ولا ترتكز إلى حرية ذاتية، فالجميع بما فيهم العلماء خاضعون للمراقبة ولأوامر الإمبراطور(٧٦).

---

(72) Ibid., p. 8.- 237.

(73) P. C. Hodgson, Editorial Introduction to Hegel's Lectures on the Philosophy of Religion, p. 43.

(٧٤) هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ، الجزء الثاني، العالم الشرقي. ترجمة وتقديم وتعليق د. إمام عبد الفتاح إمام، وراجعه على الأصل الألماني د، محمود حمدى زقزوق (القاهرة، دار الثقافة، ١٩٨٦م)، ص ٨٦.

Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, p243.

(75) Ibid., p. 246.

(٧٦) هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ، ج٢/ ص٩٥.

ديانة الطاو (العقل أو الطريق)

الذي طور هذا الدين، هو «لاو ـ تسي» المولود آخر القرن السابع قبل الميلاد، وهو أقدم من كونفوشيوس، ولكنه عاصره في جزء من حياته. ويذكر هيجل أنه ليس بمؤسس للمذهب، وإنما مطوره(٧٧).

وتحتل أعمال لاوتسي مكانًا مرموقًا عند الصينيين، وإن كانت لا تحظى بالمرجعية التي تحظى بها أعمال كونفوشيوس.

ويحتوي كتاب لاوتسي الرئيسي على قسمين، هما: الطاو ـ كينج، والطي ـ كينج. ويطلق عليه غالبًا اسم «طاو ـ طي ـ كينج»، أي كتاب العقل والفضيلة. والطاو هو العقل الأصلي الذي خلق العالم والذى يسوسه مثلما يسوس الروح الجسد، ومعناه أيضًا: الطريق، المنهج، المبدأ، الجوهر، وإذا ما تم اختزال كل هذه المعاني فإنها تلتقى في معنى روحي رمزي يشير إلى الطريق بوجه عام، الاتجاه، مسار الأشياء ومبدأ وجود كل شيء(٧٨). ويجب أن يكون الإنسان بدون هوى حتى يمكن أن يتأمله في بهائه؛ فالأهواء تجعل الإنسان لا يراه إلا في نقصه، أي لا يراه إلا محدودًا.

أما الطاو ـ سيين، فيعني أنصار العقل، «وهم يقضون حياتهم في دراسة العقل(الطاو)، ويؤكدون أن الذي يعرف العقل في ماهيته يحوز العلم الشامل، وعلاج كل مرض، والوسيلة الكلية التي تحقق الخلاص، الفضيلة الكاملة، ولذا فإنه سيملك قوة أعلى الطبيعة، ويستطيع الارتفاع إلى السماء طائرًا عبر الأجواء، ولا يفنى أبدًا»(٧٩).

ويوجد مقطع شهير في كتاب لاوتسي يثير كثيرًا من التساؤلات، ولا سيما من قبل المبشرين المسيحيين، يتحدث فيه لاوتسي عن أن العقل خلق الواحد، والواحد خلق الاثنين، والاثنان خلقا الثلاثة، ولكن الثلاثة خلقت العالم كله. ولقد اعتبر بعض المبشرين هذا المقطع محتويًا على مفهوم قريب من مفهوم التثليث المسيحي.

ويشير إلى هذا المعنى أيضًا مقطع آخر ذكره راموزا يقول فيه لاوتسى: «إن ذلك الذى تتدبرونه ولا تبصرونه يسمى «J»، وإن ذلك الذي تسمعونه ولا تفهمونه يسمى «CHI»، وذلك الذي تبحث أيديكم عنه ولا تتمكن من إمساكه يسمى «WEI». وفي النص اللاتيني: «أنت تبصره ولكن لا

(77) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, p. 246.

(78) Ibid., p. 244.

(79) Ibid., p. 245.

تراه، ولهذا يسمى «J»، وأنت تصغي السمع ولكن لا تسمعه ولهذا يسمى «CHI»، وأنت تبحث عنه بيدك ولكن لا تصل إليه، فاسمه «WEI». وهذه الجوانب الثلاثة لا نستطيع معرفة حقيقتها أو كنهها؛ إذ هي متوحدة معًا وليست سوى شيء واحد يعتبره لاوتسي «الشكل بدون شكل، الصورة بدون صورة، إنه الشكل المطلق، والصورة المطلقة، والوجود الذي لا يمكن وصفه. وعندما نسير إلى أبعد من ذلك لا يمكن أن نتعرف على أي مبدأ؛ فلا يوجد شيء أعلى منه»، ولذا «أنت تسير أمامه دون أن ترى وجهه، وتسير خلفه دون أن ترى ظهره». إن أساسه في اللاوجود، هو المطلق أو العدم. والإنسان الذي يدرك الشرط الأول القديم للعقل، والذي يمكنه أن يعرف ما هو محيط به حاليًّا، يستحوذ على سلسلة العقل(٨٠).

ديانة الشنتو

الشنتو هي الديانة الرئيسية في اليابان، وبطبيعة الحال يوجد في اليابان ديانات أخرى، أهمها: البوذية والمسيحية والإسلام. لكن الشنتو ديانة أصلية ظهرت في اليابان منذ وقت طويل وهي الديانة الرسمية. ولفظ « الشنتو» نفسه معناه في اليابانية: الطريق إلى الكامي.

والديانة الشنتوية عبارة مجموعة المعتقدات الدينية الأصلية في اليابان، والمعتقد الرئيسي فيها هو الإيمان بالقوى الروحية الغامضة المسماة بـ «الكامي Kami»، وهي شيء قريب من مفهوم الآلهة. ويوجد الكامي في أشكال متنوعة. وهو موضوع العبادة. وثمة اعتقاد مبكر تاريخيًّا بأن الكامي هي أرواح الأسلاف، ثم تطور مفهوم الكامي فأصبح يدل على أرواح الكائنات الفعالة في الوجود، وهي في ذاتها غير منظورة، وتشمل قوى كثيرة في الطبيعة خيّرة وشريرة معًا، ومن الكامي مثلًا «إماتراسو» إلهة الشمس التي تنير السماء. وأصبحت هذه القوى لتفوقها أو سموها، موضوعًا للتوقير والاحترام. ويعبد الشنتويون الكامي من خلال الطبيعة. فالكامي يوجد في كل شيء: الأشياء الحية وغير الحية، كالنباتات والطيور والوحوش والأسماك والصخور والحيوانات والجبال والنجوم وغيرها من عناصر الطبيعة.

ومن الجدير بالذكر، أنني تأكدت من صحة هذا المعنى للكامي عندما قابلت أحد الباحثين اليابانيين في أثناء دراستي لدورة متقدمة في تطوير التعليم بالصين، ومما قاله لي: «إننا عندما نصلي نشكر كل شيء في الوجود».

---

(80) Hegel, Lectures on the History of Philosophy, pp. 124 ff.

وكان الكامي السماوي في الشنتوية المبكرة أكثر سموًّا من الكامي الأرضي أو يقيم في موضوعات رمزية كالمرآة التي يعبدونه على صورتها في هياكل الشنتو، وتتحدث أساطير الشنتو عن عدد ضخم من الكامي للتعبير عن العدد اللامتناهي، بل تظهر أعداد جديدة من الكامي بصفة مستمرة.

وكان للبوذية تأثير واضح على الشنتوية ابتداءً من القرن السادس الميلادي؛ حيث آمنت بالآلهة البوذية لكنها ظلت تؤمن بشكل جوهري بالكامي، وحدث نوع من الدمج بين الاثنين، حيث صار كثير من اليابانيين يؤمنون بالبوذية، وفي الوقت نفسه يؤمنون بالشنتو. واستُخدمت التماثيل والصور البوذية لتمثل الكامي في بعض الأحيان. كما صارت الكامي هي الحارسة للمعابد، واستعارت الطقوس البوذية في العبادة والتأمل وطقوس التضحية والموت والجنازات والاحتفالات. ومعظم اليابانيين يقيمون الجنائز في المعابد البوذية، بينما يحتفلون بالزواج في المعابد الشنتوية.

ولكن مع مطلع العصر الحديث في اليابان في القرن التاسع عشر، ظهر من يحاول تخليص الشنتوية من النفوذ البوذي. وفي وسط القرن التاسع عشر، تم إعلان الشنتو ديانة وطنية في عام ١٨٦٨م مع ظهور تيار «دولة شنتو» ، الذي يعمل على تسييس الشنتوية ويربط بينها وبين النظام الإمبراطوري، ويُرجع الإمبراطور والعائلة المالكة لجذور إلهية. لكن هذا التيار تراجع نهاية الحرب العالمية الثانية في عام ١٩٤٥م بعد هزيمة اليابان وضرب الولايات المتحدة لها بالقنابل الذرية؛ ورفض الإمبراطور العقيدة التي ترجعه لأصل إلهي.

الديانة الزرادشتية والمجوسية

الزرادشتية هي ديانة زرادشت (٦٦٠- ٥٨٣ ق. م). وقد دعا على الأرجح إلى وحدانية الله وأثبت له صفات الخير والقوة، وأكد على حكمته ورحمته ومحاربته للشر والفساد، ورفض عقائد الشرك والوثنية وقوى الفساد. لكن هناك من ينسبون القول بالثنائية إلى زرادشت، أي القول بإله للخير وإله للشر، وأنه رسول إله الخير. ومن وجهة نظري أن هذا تحريف طارئ على الزرادشتية، فالزرادشتية في منشئها الأول كانت توحيدية، ثم تحولت بعد زرادشت لاحقًا إلى مجوسية ثنائية.

ومما يؤكد هذا أن زرادشت قال في «الجاثات»[٨١]؛ من كتاب «أفيستا»، وهو يخاطب الإله أهورامزدا: «إني لأدرك أنك أنت وحدك الإله وأنك الأوحد الأحد، وإني من صحة إدراكي هذا أوقن تمام اليقين من يقيني هذا الموقن أنك أنت الإله الأوحد... اشتد يقيني غداة انعطف الفكر مني على نفسي يسألها: من أنتِ؟ ولفكري جاوبت نفسي؛ أنا؟ إني زرادشت أنا، وأنا؟ كاره أنا الكراهية القصوى الرذيلة والكذب، وللعدل والعدالة أنا نصير! من هذه أتفكَّر الطيبة التي تحوم في خاطري، ومن هذا الانعطاف الطبيعي في نفسي نحو الخير، ومن هذا الميل الفطري في داخلي إلى محق الظلم وإحقاق الحق أعرفك. من هذه الانفعالات النفسية والميول الفكرية التي تؤلِّف كينونتي وتكوِّن كياني ينبجس في قلبي ينبوع الإيمان بأنك أنت وحدك أهورا مزدا، الإله وأنك الأوحد الأقدس الخيِّر الحق».

وفي «الجاثات» أيضًا تأكيد على أن وحدانية أهورا مزدا تنـزهت عن الشرك تنزهًا إلى درجة محا معها وجود الأرباب وجعلها وهمًا، هو إله لا يُسمع ولا يُرى ولا يكلم، ولكنه يتجلى على صفحة المخيلة سيدًا محاطًا بحاشية من الأرواح الطيبة أو الملائكة متفاوتة الرتب يصدر عن حفيف أجنحتها دويٌّ يملأ الرحاب السماوي، وبه من كل جانب يحف، تبـرز الملائكة ككائنات مجنحة تكوينها نوري، كائنات نورية؛ لأنها من الإله نفسه، قد انبثقت وانتشرت في ملكوته السماوي كحاشية له وكجنود بأمره تأتمر بيده لينفرد من بينها ستة هم الرءوس من الملائكة يحملون أسماء: العقل والحكمة والتقى والسلوك الطيب والخلود. وهذه أسماء الصفات في الإله نفسه، منه انتشرت ككائنات نورية ولكن هذه الملائكة ليست أربابًا فلا يتجه إليها أحد بالعبادة، بل هي نفسها عابدة تتجه إلى من عليه قد قصرت العبادة.

لكن حسب الرؤية التقليدية للزرادشتية، وحسب تشكلها الأخير، فإنها ديانة قد حولها أتباعها إلى ديانة شركية تؤمن بإلهين، ووضعها في آخر المرحلة الطبيعية لأنها لا تزال تمزج بين الإلهي والطبيعي. لكنها تمتاز عن الديانات السابقة عليها بأنها قلصت عدد الآلهة إلى اثنين.

وتؤمن الزرادشتية ـ حسب كتاب «الزند ـ أفيستا» ومعناه (شرح أو تفسير القانون) ـ بنوع من ثنائية الإله: الأول باسم الإله أهورامزدا، وهو الإله المضيء والظاهر في ذاته، ونقيضه هو الإله أهريمان، وهو إله الظلام، وهو نجس في ذاته.

---

(٨١) انظر هذه النزعة التوحيدية في الترجمة العربية المسماة «ترانيم زرادشت» ترجمة د. فيليب عطية (القاهرة، الهيئة العامة للكتاب، ١٩٩٣م).

وأهورامزدا هو نور غير قابل للانفصال عن الموضوعات الحسية رغم توجيه الابتهالات إليه باسم الملك والقاضي والأكبر... إلخ. وهو ليس ذاتًا حرة متحررة عن الحس نظير إله اليهود، كما أنه ليس ذاتًا روحية وشخصية نظير إله النصارى الذي يُمثَّل كروح واعٍ لذاته ولشخصيته الواقعية، وليس كمثله شيء مثل الله في الإسلام. إن أهورامزدا إذن هو إله النور والأنوار، لكن ألوهيته لا تزال غير قادرة على التجرد من الموضوعات التي هي غارقة فيها...، إنها ألوهية كامنة في الخصوصي والفردي مثل كُمُوْنِ النوع في الأجناس والأفراد. نعم إن أهورامزدا من حيث هو هذه الكلية، يحتل مكانة فوق الخصوصي، ويعد هو الأول والأرفع، لكنه لا يوجد إلا في كل ما هو مضيء ونقي، مثلما لا يوجد أهريمان إلا في كل ما هو قاتم، ومظلم، وفانٍ، ومريض(٨٢).

إن الواقع في الديانة الزرادشتية ـ وذلك في جانبه الخير ـ ممثل لوجود أهورامزدا؛ ذلك أن كل ما هو مصدر للنماء والحياة وكل ما يصون البقاء، متمركز في النور والطهر والنقاء، وبالتالي في أهورامزدا،، والحقيقة والحب والعدل، وكل كائن حي، والروح، والغبطة.. إلخ، كل ذلك يعتبره زرادشت مضيئًا وإلهيًّا في ذاته، دون تمييز بين ظاهريات الطبيعة وظاهريات الروح، تمامًا مثلما أن النور والصلاح، الصفات الحسية والروحية، تتطابق وتتداخل في أهورامزدا ذاته.

ومن ثم يذهب زرادشت إلى أن تجلي الخليقة يعبر عن جوهرية الروح والقوة وجميع أشكال الحركات الحيوية، وذلك بقدر ما تنزع إلى صون ما هو صالح، و إلى إزالة ما هو طالح وضار في ذاته، على اعتبار أن ما هو واقعي وصالح لدى الناس والحيوانات والنبات ما هو إلا النور، وحسب درجة هذا الضياء وكميته يرتهن تفاوت تجلي أو سطوع الأشياء(٨٣).

لكن مملكة النور لا تستقل وحدها بالعالم عند زرادشت، وإنما تقف على النقيض منها مملكة الظلام، وعلى رأسها أهريمان. وينتمي إليها الشر الروحي والطبيعي، وبصفة عامة كل ما هو هدام وسلبي. غير أنه غير مسموح لأهريمان إله الشر أن يوسع نفوذه ويبسط سلطانه، حيث إن العالم في مجموعه يسعى إلى تدمير مملكة الظلام وإزالتها نهائيًّا، وتأمين حضور أهورامزدا وسيطرته على كل مناحي الحياة(٨٤).

ووفق هذا التصور لطبيعة «الإلهي»، تأتي العبادة في الزرادشتية، حيث ينبغي على الإنسان أن يكرس حياته كلها من أجل مملكة النور، فيعمل على تطهير جسمه وروحه، وإشاعة الخير حوله،

(٨٢) هيجل، محاضرات في علم الجمال، ج٢/ ص ٤٢ وما بعدها.

(83) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, p.301, 304ff.

(84) Ibid., p.301, 304, 312.

وأن يتعبد بالقول والفكر لأهورامزدا وكل ما هو منبثق عنه، ومحاربة أهريمان وكل نشاط منبثق عنه.

أي أن المجوسي لا يوجه صلواته فقط إلى أهورامزدا، وإنما كذلك إلى جميع ما انبثق عنه تبعًا لدرجته ومقامه من الطهارة والصلاح. فبعد الصلاة إلى أهورامزدا يصلي المجوسي إلى «الأمششباندات» وهي الانبثاقات الأولى لأهورامزدا والأكثر سطوعًا وتجليًا، والتي تحيط بعرشه، وتساعده في حكم العالم.

وتستهدف الصلاة التي توجه إلى تلك الأرواح السماوية ـ خواصها ومهامها بالتحديد، فإذا كانت من الكواكب، فإن الصلاة توجه إليها في زمن ظهورها، وترتفع الابتهالات إلى الشمس نهارًا، وتختلف طبيعة الابتهالات تبعًا لحالة الشمس، من شروق إلى تعامد إلى غروب. ويصلي المجوسي في فترة الضحى لأهورامزدا في المقام الأول حتى يزيد من سطوعه وتجليه، وعندما يأتي المساء يصلي توسلًا لأهورامزدا من أجل أن تتم الشمس مسارها.

وعندما جاء الإسلام نهى عن الصلاة في تلك الأوقات درءًا للتشبه بالمجوسية وحرصًا على التفرد. كما يوجه المجوس صلواتهم إلى الأرواح الطاهرة من السلف، أيًّا كان الوطن الذى تستوطنه، وخاصة إلى روح زرادشت، وزعماء المدن والطبقات الاجتماعية، ويصلي المجوس كذلك إلى «مترا» إله العدل وقاضي الأموات، ومخصب الأرض والصحارى، والمدافع عن السلام ضد عوامل الحرب والصراع. ويرفعون ابتهالاتهم أيضًا إلى مظاهر الطبيعة من حيوانات وأشجار وجبال... باسم أهورامزدا، تقديرًا لخدماتها للإنسانية. وتوصي «الزندافستا» بإلحاح على وجوب التمرس على فعل الخير وطهارة الفكر والقول والعمل، والاقتداء بأهورامزدا وكل الأرواح الطيبة، والسعي إلى تطهير الطبيعة، وإشاعة نور الحياة، من خلال الصدقات، وعيادة المرضى، وغرس النبات، وحفر الآبار...إلخ[٨٥].

إذن، فلقد أصبح الإله مع الزرادشتية أكثر تحديدًا فهو الخير، على العكس من «براهما» الذي كان بلا تحديد، وعلى عكس الجوهر عند البوذية الذي كان عدمًا. لكن لا يزال هذا الإله أحادي الجانب؛ لأن هناك إلهًا آخر يناقضه هو أهريمان إله الشر.

---

(٨٥) هيجل، محاضرات في علم الجمال، ج ٢/ ص ٤٢ وما بعدها.

وكانت الزرادشتية هي الديانة الرسمية في العهد الساساني في القرن الثالث الميلادي في فارس، لكن كان بجوارها عقائد أخرى تنتشر بدرجات متفاوتة مثل المانوية، والمزدكية، واليهودية، والنصرانية. ولما جاء الإسلام اعتنقه أغلب الفرس. لكن لا يزال ثمة وجود قليل للزرادشتيين جنوبي خراسان بإيران، وبومباي بالهند، وبعضهم هاجر إلى الولايات المتحدة وبريطانية وكندا وأستراليا ونيوزلاندا.

الفصل السادس

الديانات التشبيهية

- الديانة اليونانية
- الديانة الرومانية
- الديانات المصرية القديمة

الديانة اليونانية

تؤمن بزيوس رب الأرباب والسلطة والقانون، الذي انتصر تمامًا على كل الأقوياء والعمالقة، وتمكن من السيطرة على قوى السموات والأرض وما فيهما وما بينهما. وتصالحت الروح مع الطبيعة في الفن اليوناني؛ حيث تم التعبير عن آلهة اليونان في صور جسدية حسية، فالروح تجلى في العمل الفني، وغدًا للآلهة شكل البشر وجسدهم بل وغاياتهم! وتصالح المعنى مع المادة، والعنصر الروحي مع العنصر الحسي، وتجلى الروحي الباطني بتمامه في المادي الخارجي، وصار الباطني الداخلي معروفًا بتمامه في الظاهري الخارجي[1].

وهو محدود الأفق، ضيق المجال، تمثل الله على أنه ذو طابع إنساني، وظل يفتقد لعنصر حرية الروح؛ لأنه جعل القدر والضرورة تحكم فى كل الأشياء بما فيها الآلهة[2].

وديانة الإغريق مليئة بالآلهة المعروفة بآلهة الأوليمب، وعددهم اثنا عشر، وهم:

- زيوس كبير الآلهة سيد السماء.
- هيرا زوجة زيوس إلهة الزواج.

وأبناؤهما:

- أبولون إله الشمس.
- أرتميس إلهة الصيد.
- أفروديت إلهة الحب.
- أثينا إلهة العلم والحكمة والفن.

---

(1) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, p. 333 ff.

(2) Ibid., p. 339, 355.

- آرس إله الحرب.
- هرمس رسول الإلهة (وهو إله مأخوذ من المصريين القدماء).
- ديونيسوس إله الخمر والعنب مقترن بالممارسات الإباحية، وهو ابن زيوس من سيميل امرأة بشرية وهي ابنة كادموس ملك طيبة.

وأيضًا كان معهم إخوة زيوس:

- هادس إله الموت والجحيم.
- بوسيدون إله الأوقيانوس الذي يعيش في البحار.
- هيفستوس إله النار.

وكما رأينا من وظائفهم كان كل إله مختصًا بظاهرة كونية، أو ظاهرة إنسانية.

ومن أشهر تلك الآلهة التي لا يزال يعرفها الناس في العصور الحديثة «أفروديت» إلهة الحب التي أحبت أَدُونِيس الشاب الجميل في الأساطير اليونانية الذي صار رمزًا للربيع ونمو المحاصيل.

وغالبًا أخذ الإغريق عقيدة أو أسطورة أفروديت وأدونيس من الفينيقيين والكنعانيين، الذين كانوا يؤمنون بعشتاروت ومحبوبها أدونيس، ثم أخذها الرومان لاحقًا لكن أعطوها اسم فينوس. وأدونيس عند الفينيقيين والكنعانيين هو إله الخصب الذي يموت، ويظل ميتًا ثلاثة أيام، ثم يسترد حياته مرة ثانية. وهكذا فهذه العقيدة تحتوي على فكرة موت الإله وبعثه، وهي مثل أسطورة العنقاء، أحد الجذور التاريخية لعقيدة موت الإله وبعثه من جديد في بعض الديانات الأخرى اللاحقة.

الديانة الرومانية

دين يؤمن بتعدد الآلهة، وهي غالبًا الآلهة اليونانية، مع إعطائها أسماءً أخرى، وتغيير وظائفها في بعض الأحيان.

فزيوس سيد السماء أصبح جوبيتر، وهيرا زوجته أصبحت جونو، وأبولون استمر له الاسم نفسه، وأرتميس صارت ديانا، وأفروديت صارت فينوس، وأثينا صارت مينرفا، وآرس غدا

مارس، وهرمس تحول إلى ميركوري، وديونيسوس تحول إلى باخوس، وبوسيدون تحول إلى نبتون، وهيفستوس تحول إلى فولكان.

وهو دين نفعي، لأن أتباعه ينظرون إلى الآلهة بوصفها وسائل تحقق رغباتهم، وهم يصلون إليها ويعبدونها عندما يحتاجونها ولا سيما في أوقات الضرورة والحرب[٣]. وهو دين سياسي ينظر إلى الدولة بوصفها الغاية القصوى[٤]، أما تصوره للإنسان فقد ظل يفتقد لكثير من العناصر الجوهرية، وأهمها الذاتية واللامحدودية.

وقد بلغ اغتراب الإنسان منتهاه في الدين الروماني، لا لأن الآلهة أصبحت ذات وظائف نفعية للإنسان والدولة، وإنما لأن الإمبراطور أصبح مهيمنًا على كل القوى الإنسانية، وتمركزت فيه كل سلطات الألوهية، وأصبح يملك قدرة قدرية تعسفية أكثر مما تملك الآلهة.

لقد تم تكريم الإمبراطور بوصفه السلطة العليا، وعُظِّم كإله، لأنه هذه السلطة اللاعقلية التي تحكم الأفراد. ويعبر جارودي بشكل مكثف عن فكرة هيجل وتوصيفه لهذا الوضع، فيقول:

«في الإمبراطور تركز وتفرد كل سلطان البشرية المنخلع: كل الإلهي بات محتشدًا في هذا الكائن المحدود، وفي الوقت نفسه، إنه شقاء وألم الفرد الذي جرد من كل كينونته، من كل سلطته، من كل مستقبله»[٥].

ومن ثم «أصبحت الثقة عمياء في قوانين الآلهة الأزلية، ولم تعد تماثيل الآلهة الآن سوى مجرد جثث هامدة فارقتها الحياة، ولم تعد الأناشيد الدينية سوى ألفاظ خاوية زال عنها أي مضمون روحي إيماني، وخلت موائد الآلهة من أي نزعة روحية، ولم يعد في استطاعة الألعاب والاحتفالات أن تزود الوعي بذلك الإحساس السعيد بوجود وحدة بين البشر والآلهة. ولقد تحولت نشوة اليقين الذاتي الذي لا يتزعزع - على نحو ما عبر عنه الوعي الرواقي بتأكيده لذاته في جرأة وشجاعة- إلى إحساس قوي بفقدان أي عنصر إلهي في ضوء سيادة الوعي الشكي المصحوب بقلق حاد؛ مما أدى إلى تداعي العالم الأخلاقي»[٦].

---

(3) Ibid., p. 385..

(4) Ibid., p. 378.

(٥) روجيه جارودي، فكر هيجل، ص ٢٣٨. وهذا أيضًا قدر الإنسان في الأنظمة الديكتاتورية المعاصرة.

(٦) انظر: د. زكريا إبراهيم، هيجل، أو المثالية المطلقة، ص ٤٢٨.

الديانات المصرية القديمة

أقدم من كل الديانات السابقة، ومرت بكل المراحل، من الطوطمية والإحيائية حتى التوحيد، وفضلنا أن نجعلها في نهاية هاتين المجموعتين الطبيعية والتشبيهية؛ لأن دياناتها القديمة انتهت إلى مرحلة مهدت لظهور التوحيد في الوعي الإنساني، وأول الديانات الكتابية ظهرت فيها.

وهي أقدم الديانات الوضعية[٧] نظرًا لقدم الحضارة المصرية ذاتها؛ فقد سبقت بداية التاريخ، حيث يبدأ التاريخ حوالي الألف الثالثة قبل الميلاد مع بداية معرفة الكتابة والقراءة. وعلى وجه التحديد استُخدمت الكتابة في مصر القديمة في نحو ٣١٠٠ ق.م. أما قبل معرفة الكتابة فيطلق عليها «ما قبل التاريخ»، ويشار غالبًا إلى أن حضارة مصر سابقة بخمسة آلاف سنة قبل الميلاد، وتفضل المراجع الأجنبية التأريخ لها من سنة ٣١٠٠ ق.م. حتى ٣٠ ق.م. أي تؤرخ لها من بداية معرفة الكتابة، وتنهيها بتحول مصر إلى ولاية رومانية بعد غزو أوغسطس لمصر عام٣٠ ق.م. وانتصاره على أنطوني وكليوباترا .

في حين أن مؤرخي ما قبل التاريخ يرون أن مصر قد شهدت الحضارة منذ ما يزيد على المليون سنة. ويستدلون على ذلك باكتشاف مواقع من المرحلة الثانية من العصر الحجري القديم الأسفل أو الأقدم. وطبعًا هناك آثار تدل على حياة ونشاط للإنسان قبل ذلك في مصر منذ ثلاثة ملايين سنة، لكنها لا تدل على وجود الحضارة.

وكانت في مراحلها الأولى سماوية، فمن المحتمل أن النبي إدريس مصري ولد في منف[٨]. وبعض الروايات العربية تقول إن مصر نسبة إلى مصر بن حام الذي نزل بها بعد الطوفان داعيًا إلى التوحيد[٩]. كما عرفت مصر التوحيد مع أخناتون، وموسى، ويوسف الذي تولى وزارة خزانتها. بل إن التوحيد لم يكن غريبًا على بعض دياناتها البالغة القدم، وإن كان توحيدًا مشوبًا بنزعة طبيعية. ولهذه الأسباب ـ رغم سبق الحضارة المصرية على حضارات الأديان السابقة أعلاه ـ أردنا أن نضعها قبل الأديان السماوية؛ باعتبارها ممهدة، أو باعتبار أن البيئة المصرية ذاتها شهدت ظهور بعض أنبياء

---

(٧) هي أقدم من كل الدينات السابقة، ومرت بكل المراحل، من الطوطمية والإحيائية حتى التوحيد، وفضلنا أن نجعلها في نهاية هاتين المجموعتين الطبيعية والتشبيهية؛ لأن دياناتها القديمة انتهت إلى مرحلة مهدت لظهور التوحيد في الوعي الإنساني، وأول الديانات الكتابية ظهرت فيها.

(٨) عبد الوهاب النجار، قصص الأنبياء، ص٢٥.

(٩) المرجع السابق، ص ٢٦.

التوحيد، مثل إدريس، وموسى، وهارون، ويوسف، كما أقام بها لفترات متفاوتة بعض أنبياء التوحيد، مثل إبراهيم، ويعقوب، وعيسى.

ومن المهم التأكيد على أن الديانة التي سادت مصر القديمة لم تكن ديانة واحدة، وإنما ديانات متعددة تتابعت على مر التاريخ القديم، ولقد بلغ تنوعها درجة التناقض الجذري بالتناظر مع التبدلات والتحولات السياسية العميقة التي كانت تحدث آنذاك، وأسرع شاهد يتوارد إلى الذهن في هذا الصدد هو ذلك الصراع بين أخناتون وإلهه آتون من جهة وكهنة آمون وآلهتهم من جهة أخرى.

ومن المعروف أن بعض ديانات قدماء المصريين كانت تقوم على عبادة الحيوانات، وهذا دليل على اتحاد الروحي بالطبيعي عند المؤمنين بها، لأن الحيوان يشتمل على دائرتي الطبيعة الحية والروح الغامضة التي لا تزال منغلقة على ذاتها، ولقد تصور بعض قدماء المصريين أن في عالم الحيوان الشيء الباطن وما هو غير قابل للإدراك، ومن ثم فإن عبادة الحيوان تدلل على ارتباط الروحي والطبيعي، حيث إن الحيوان مشتمل على الجانبين. ولقد تحولت أشكال الحيوانات إلى رموز، فالصقر رمز التنبؤ، وأبيس رمز الفيضان، والخنفساء رمز التوالد والنشوء(١٠).

ولكن إذا كان بعض قدماء المصريين قد عبدوا مظاهر الطبيعة، فإنهم قد أعطوها معنى روحيًّا، فالنيل رمز الحياة، والشمس رمز العطاء.

ومن أشهر الديانات المصرية ديانة أوزوريس التي انتشرت خارج حدود مصر أيضًا ووصلت إلى أوروبا. وتروي تواريخ الأساطير المصرية أن أوزوريس قتله أخوه «ست» ليستولي على عرشه، ولكن إيزيس زوجة أوزوريس كانت ساحرة كبرى، نجحت في أن تلقح نفسها من أوزوريس الميت، ثم أنجبت حورس الذي حارب عمه «ست» وانتصر عليه، واسترد العرش السليب. وقد اعتبر المصريون القدماء «ست» إلهًا للشر والانتقام، على نقيض أخيه أوزوريس إله الخير والمحبة، وكان «ست» هو المعبود القومي للصعيد، وعاصمته أمبوس، وكان حيوانه المقدس كلبًا بريًّا، وكان رمزه القوة والبأس والعواصف والرعود. ويقع هيجل في خطأ تاريخي آخر بخصوص نفس الأسطورة؛ إذ يذكر في «محاضرات في علم الجمال» أن: «أوزوريس يُحبل به، ثم يولد، ثم يقتله إعصار»(١١)!!

---

(10) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, p. 3- 322

(١١) هيجل، محاضرات في علم الجمال، ج٢/ ص ٨٧ .

لكن ماذا عن ادعاء بعض الفراعنة الربوبية؟

كلمة فرعون مكونة من لفظين معناهما «البيت الكبير»، وقد أطلقت على ملوك مصر في الفترة بين ١٥٥٤ و ١٣٠٤ق.م. وأشاع الملوك بمساعدة الكهنة أن الملوك الفراعنة هم تجسيدات أرضية بشرية للإله حورس ابن أوزوريس وإيزيس. وكأن فكرة تجسد الإلهي في البشري بدأت بالتجسد في الملوك، ثم تحولت بعد ذلك إلى أشخاص من خارج السلالات الملكية في ديانات أخرى!

وعبد المصريون عديدًا من الآلهة في عصورهم المختلفة، وأحيان في عصر واحد. وكان رع إله الشمس إلهًا أساسيًّا لفترة طويلة في الحضارة المصرية القديمة. وكذلك آمون إله الشمس. وفي وقت لاحق تم دمج آمون برع، وصارا آمون ـ رع إلهًا رئيسيًّا! وكان معبده في الكرنك أكبر المعابد في مصر كلها. ومن الآلهة أيضًا الإله خنوم في فيَلة (الفنتين)، والإله بتاح في ممفيس، وتحوت إله الحكمة في هيرموبولس. كما عبدوا بعض الإلهات، مثل رَنُوتَتْ إلهة الحصاد. وكانت إيزيس من أهم الإلهات حسب الأسطورة السابقة أعلاه.

والمصريون هم أول مكتشف لخلود الروح الفردية، ولا مانع إطلاقًا من مجيئها من ديانة إدريس (أو تحوت أو هرمس)، ومعها اكتشفوا الضمير، وكانت فكرة الحساب الأخروي رائعة؛ فالحساب هنا فردي وليس جماعيًّا، ويكون بعد الموت وليس هناك يوم للحساب الجماعي (يوم القيامة). حيث تبين نصوص كتاب الموتى (أقدم الكتب الدينية التي وصلت إلينا) رحلة الروح بعد الموت إلى مملكة أوزوريس، حيث تتم محاكمة الميت وحسابه عن أعماله، ووزن قلبه في ميزان العدالة، فيوضع في كفة، وفي الكفة الأخرى توضع ريشة، فإذا حدث تعادل بين الكفتين، سُمح له بالانضمام إلى مملكة الخلود (مملكة أوزوريس)، وإذا لم تتوازن الكفتان التقمته ملتهمة الموتى «عممت» فيتلاشى إلى الأبد، ويكون العدم مصيره[١٢].

وبمعرفة المصريين لخلود الروح الفردية، مهدوا الطريق أمام تحرر الوعي، وإن لم يفلحوا في تخطي عتبة مملكة حرية الروح[١٣]؛ لارتباط عقائدهم بالطبيعة، وعلى سبيل المثال: نجد ديانة هليوبولس المصرية (ديانة عبادة الشمس)، تؤمن بالبعث والخلود، وترمز له بطائر العنقاء

(١٢) كتاب الموتى، ترجمه عن الهيروغليفية: السير والس بدج، وعن الإنجليزية د. فيليب عطية (القاهرة، مكتبة مدبولي، ١٩٨٨م). ص ١٩٤-١٩٥، وص ٢٦٧.

(13) Hegel, Vorlesungen uber die Philosophie der Religion,2, S.520.

قارن: هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ، ج٢/ ص ٢٠٩. ومحاضرات في علم الجمال، ج٢/ ص ٨٣.

Phoenix، وهو طائر أسطوري يحترق ذاتيًّا ثم ينبعث مرة أخرى من رماده، أي أنه يتضمن سلبه، ومن ثم تشتمل الفكرة الإلهية في داخلها على «الآخر» وعبر ذلك «الآخر» تعود مرة أخرى إلى ذاتها[١٤]. وهو في ديانة هليوبولس المصرية (ديانة عبادة الشمس) رمز للشمس التي تزول كل مساء، وتعود من جديد في صباح اليوم التالي. وربما يكون هو طائر البينو الشبيه باللقلق عند قدماء المصريين.

ومن المحتمل أن الفينيقيين والإغريق والعرب القدماء أخذوا عقيدة العنقاء من المصريين القدماء. وهي أحد جذور عقيدة موت الإله وبعثه من جديد في بعض الديانات الأخرى.

وأود أن أقف قليلًا عند الهرمسية لأن منشأها غالبًا مصري، خاصة إذا ما ربطنا بين إدريس وأخنوخ وتحوت وهرمس على أنهم في الأصل شخصية واحدة، وهذا أمر محتمل. فثمة رأي يقول أن هرمس مصري[١٥]، بينما ترى بعض المصادر العربية وجود تطابق بين هرمس وإدريس النبي[١٦]. وفي رواية عن ابن عباس قال: أول نبي بعث في الأرض بعد آدم إدريس وهو أخنوخ[١٧]. ويرى آخرون أن الإله المصري تحوت، هو مؤلف تلك الكشوف الفلسفية. وليس في القرآن أو الحديث الصحيح، ما يدل أو ينفي أن إدريس هو هرمس أو أخنوخ أو تحوت.

وسواء أكان هرمس هو إدريس أو أخنوخ أو تحوت، فهذا يسير بنا نحو تأكيد احتمالية نشأته المصرية. خاصة أن كثيرًا من أوصاف تلك الشخصيات تتقاطع بشكل أساسي، مثل حامل الحكمة وحارسها، وكاتب الآلهة، وأول من خط بالقلم وقطع الثياب وخاطها. وقد جعلت المراجع العربية القديمة من هرمس أول من تكلم في الصنعة (الكيمياء) وله في ذلك عدة كتب، ووقف على عمل الطلسميات وله في ذلك كتب كثيرة[١٨]. كما أنه «أول من استخرج الحكمة وعلم النجوم، فإن الله عز وجل أفهمه أسرار الفلك وتركيبه ونقط اجتماع الكواكب فيه وأفهمه عدد السنين والحساب»[١٩].

---

(14) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, p. 309,314.
Werke, 16,s. 408.

(١٥) البيروني، الآثار الباقية عن القرون الخالية (مصر، بدون تاريخ)، ص٢٠٥.
(١٦) أبو الوفا المبشر بن فاتك، مختار الحكم ومحاسن الكلم (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، تحقيق د. عبدالرحمن بدوي، ١٩٨٠م)، ص٧.
(١٧) الطبقًات الكبرى ج ١/ ص ٤٠.
(١٨) ابن النديم، الفهرست، تحقيق غوستاف فلوغل (ليزيغ، ١٨٧١م)، ص ٣٥١-٣٥٣.
(١٩) القفطي، إخبار العلماء بأخبار الحكماء (ليزيغ، ١٩٠٣م)، ص٣.

ويقال أن هرمس هو المؤلف للكتب المعروفة بالكتب الهرمسية، وعلى الأخص للمجموعة التي تعرف باسم الأول منها «بوامندريس»[٢٠].

وفي بدايتها كانت الهرمسية دينًا ثم تحولت إلى تيار غنوصي (عرفاني) فلسفي يجمع بين مزيج من التصورات المصرية والفارسية واليونانية. حيث يمكن القول بأن الآراء الفلسفية الواردة في الكتب الهرمسية هي خليط غريب من الأفكار الفيثاغورثية، والأفلاطونية، والرواقية، والفيزياء الأرسطية، والتنجيم الكلداني، وغيرها. ويزعم أصحاب هذه الكتابات أنهم ينطقون عن وحي إلهي وأن هدفهم هو خلاص الإنسان، ويقررون أنه على قمة الوجود يقوم الله، وهو لا يمكن معرفته ولا وصفه[٢١].

والإلهيات الهرمسية في شكلها الأخير (وطبعًا هنا نبتعد عن عقيدة إدريس التوحيدية) تقول بإلهين اثنين أحدهما مسخر للآخر:

١- **الإله المتعالي الذي لا يصدق عليه وصف ولا تدركه العقول ولا الأبصار**، وبالتالي فهو لا يعرف إلا بالسلب: أي أنه لا يوصف إيجابًا، بل سلبًا، بمعنى سلب أية صفة عنه، لأن أية صفة مأخوذة من العالم لا تصلح للانطباق عليه، فهو فوق كل شيء، إنه منزه تمام التنزيه عن أية مشابهة بينه وبين أي شيء آخر في العالم. لا يهتم بشيء من الكون، ولا يدخل في علمه أي شيء منه لأن الكون وما فيه محفوف بالنقص، وهذا الإله منزه عن الدخول في أية علاقة مع ما هو ناقص، ولذلك كان من غير الممكن التوصل إلى معرفته عن طريق تأمل الكون ونظامه، أي عن طريق العقل والحواس[٢٢].

٢- **الإله الخالق الصانع**: هو الذي صنع العالم ولذلك فهو يتجلى فيه، يمكن إدراكه والتعرف عليه بتأمل الكون ونظامه من أجل ذلك يقال إنه في كل مكان، أينما يتجه الإنسان ببصره يجده، فكل شيء شاهد عليه.

---

(٢٠) جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص٦٤٨.
(٢١) انظر: د. عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلاسفة، ج٢/ ص٥٣٨.
(٢٢) انظر: محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص١٧٦-١٧٧.

وفي هذا المعنى ورد في نص هرمسي ما يلي: «إذا أردت أن ترى الله فانظر إلى الشمس، إلى حركة القمر، إلى تناسق النجوم، واسأل نفسك: من يحفظ النظام في كل ذلك». ويخاطب نص آخر أحد المريدين قائلًا: «هل تقول: إن الله لا تدركه الأبصار؟ لا تفه بمثل هذا الكلام، فمن هو أظهر من الله؟ إنه لم يخلق كل شيء إلا من أجل أن يريك نفسه في جميع مخلوقاته»[٢٣].

* * *

(٢٣) مقتبس عن المصدر السابق، ص ١٧٧.

الفصل السابع

الأديان المتعالية

- الديانة اليهودية
- الديانة المسيحية
- الدين الإسلامي

الديانة اليهودية

نشأت اليهودية في الحضارة المصرية، والوعي الديني عند العبرانيين مسبوق بالوعي الديني عند المصريين.

تؤمن اليهودية بالله بوصفه حاكمًا زمنيًّا للشعب المختار الذي هو شعب اليهود فقط، وليس ربًّا لباقي الأمم والشعوب، حيث إنهم يعتبرون أنفسهم أسيادًا للعالم الذي لا تعدو طوائفه أن تكون خادمة لهم! والإله الزمني هذا رب الشعب اليهودي وحده؛ لأنه اختاره ليكون له إلهًا يختصه بفضله وحبه ورعايته، أما باقي شعوب الأرض فهي خارجة عن ملكوت الله، وهي تدخل في نطاق سيطرة الأرواح والملائكة.

ونظرًا لأن اليهودية تؤمن بأن الإله الواحد ذا الجلال هو إله الشعب اليهودي فقط، فإنها ديانة مانعة على نحو مطلق[1]. وهم إذ اعتقدوا أن الإله اليهودي «يهوه» إله خاص بهم، لم يستطيعوا أن يتصوروا أن مفهوم الألوهية أكثر اتساعًا من أن يكون خاصًّا بشعب دون شعب، أو بجنس دون جنس، ولذا فإن اليهودية تفتقر لمفهوم «رب العالمين»، وقد أخرجت من دائرتها سائر أفراد النوع الإنساني، ولم تسمح بدخول أحد من غير جنسهم إلى ملتهم، ونظرت إلى أفرادها باعتبارهم «شعبًا خاصًّا تم اختياره من قبل الله»[2].

وقد دفع هذا الموقف الأناني المستحوذ على الألوهية ـ إن صح التعبير ـ بعض الفلاسفة إلى تفضيل ديانة الشرك على توحيد طفولي مثل الذي ظهر في اليهودية المحرفة، فقد ذهب الفيلسوف الفرنسي شارل رنوفييه (١٨١٥ - ١٩٠٣م)، في مفتتح حياته الفكرية، تحت تأثير صديقه لوي

---

(1) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, p. 2-371.

(2) Kant, Religion Within the Limits of Reason alone., P. 117.

مينار، مؤلف «أحلام وثني متصوف»، إلى أن دين تعدد الآلهة أفضل بسبب تفوقه الأخلاقي على المذهب التوحيدي ذي الطابع القومي والحصري، نظير مذهب اليهود في التوحيد»[٣].

فمذهب اليهود في التوحيد خاص بقوم معينين هم اليهود؛ لأن اليهود يعتقدون أن دينهم مقصور عليهم ومحصور في قومهم، ومن هنا فهو ذو طابع قومي حصري، وليس ذا طابع عالمي يتسع لكل القوميات.

وربما ظن رنوفييه ـ تحت تأثير مينار ـ أن أي مذهب توحيدي لا بد أن يكون قوميًّا وحصريًّا؛ لأنه لم يعرف من الأديان التوحيدية سوى اليهودية المحرفة، ولو كان اطلع على الإسلام لتبين له أنه دين توحيدي عالمي لكل القوميات والأجناس، وليس دينًا قوميًّا يخص قومًا دون سائر الأقوام، كما أنه ليس دينًا محصورًا أو مقصورًا على أمة دون أمة؛ فأي شخص يمكنه أن يعتنق الإسلام، عكس اليهودية التي لا تسمح لغير بني إسرائيل باعتناق اليهودية، ويشترطون في اليهودي أن يكون من أم يهودية على الأقل!

ومع ذلك فقد آمنت اليهودية بالله ذي الجلال والسمو، خالق الطبيعة وسيدها والأساس الأول والمطلق[٤]. وتصور اليهوديةُ اللهَ متجردًا من الشكل ولا ماهية له سوى الماهية الروحية المحضة، بالتعارض مع العالم والطبيعة، وتعتق الروحي من كل رباط له بالحسي والطبيعي، وتحرره من قيود الوجود المتناهي، وقدمت المثال النموذجي للجليل، فلأول مرة بالفعل تختفي فكرة التناسل، فكرة الولادة الطبيعية، لتحل محلها فكرة الخلق من قبل قوة روحية[٥] «قال الله للنور: كن، فكان!». ولا ريب في أن الرب السيد، الجوهر الواحد، يتظاهر للخارج، لكن تظاهره يأتي في منتهى النقاء، لا جسديًّا: إنه الكلمة المعبرة عن المفكر بوصفه قوة روحية، بأمرها يسقط للحال كل ما هو موجود في حال من طاعة خرساء، بيد أن الله لا ينتقل إلى هذا العالم المخلوق وكأنه بالفعل واقعه، بل يبقى في وحدته المتوحدة، من دون أن تتولد عن هذا الانفصال ثنائية حقيقية، فما هو خارجي هو صنيعه الذي لا يتمتع بأي استقلال عنه، وهو لا يوجد إلا ليكون شاهدًا على حكمته ورأفته وعدله، وليس الواحد حاضرًا في أشياء الطبيعة، لكن أشياء الطبيعة هذه ما هي إلا أعراض

---

(٣) إميل برهييه، الفلسفة الحديثة، ترجمة جورج طرابيشي (بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٧م)، ص٨٣-٨٤. د. مراد وهبة، المعجم الفلسفي (القاهرة، دار قباء، ١٩٩٩م)، ص٦٦٢. د. عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج١/ ص٥٢٥.

(4) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, p. 365

(5) Ibid., p. 1-360.

عاجزة، وأقصى ما في مستطاعها أن تنم عن ظاهر الماهية، بدل أن تكون تجسدها الحقيقي، وما دام الله الواحد مفصولًا على هذا النحو عن عالم الظواهر العينية ومثبتًا في ذاته، وما دام العالم الخارجي، من جهته، متعينًا على هذا النحو كعالم متناهٍ وثانوي المنزلة، فإن عالم الطبيعة وعالم الإنسان يظهران للمرة الأولى فارغين من الألوهية(٦).

لكن من الملاحظ أن هذا الإله لا يطلب ـ رغم الوصايا العشر ـ إصلاح النية الباطنة، وكل ما يؤكد عليه هو مجرد الالتزام الظاهري بالأوامر. ومن ثم فإن اليهودية تفتقر إلى أهم تصور ديني؛ «لأن الإله الذي يرغب فقط في طاعة الأوامر التي لا تحسن مطلقًا من النية الأخلاقية كما هو مطلوب، هو في الواقع بعد كل هذا، ليس هو الكائن الأخلاقي الذي نحتاج لتصوره من أجل الدين»(٧).

وكل الأوامر والنواهي في التشريع اليهودي لا تتعدى كونها قوانين إلزامية بأفعال خارجية، غير مستندة إلى مفهوم النية الأخلاقية الباطنة. ولا شك أن الوصايا العشر في التوراة(٨) تتمتع بقيمة أخلاقية ما، بيد أنها لا تزال مفتقرة إلى النية الباطنة. وما يوجد في اليهودية من مبادئ أخلاقية، لم يأتِ من اليهودية الصميمة، لأنها انتقلت إليها في العصر الهليني وما بعده.

واليهودية بعد تحريفها لا تخرج عن أن تكون دولة سياسية دنيوية لشعب تجمعه الرابطة العرقية(٩). والطبقة الكهنوتية اللاهوتية تدعي استمداد تعاليمها من الإله. لكن هذا الإله الذي يستمدون تعاليمهم منه يتصورنه على أنه حاكم زمني لا يعمل من خلال ضمير ولا يسيطر على الضمير(١٠).

ومن الثابت الآن في النقد التاريخي للكتب المقدسة أن كتب اليهود من أكثر الكتب تعرضًا للتحريف والزيادة والتبديل والحذف عبر عصور مختلفة، ورواياته مليئة بالتناقض. ولن نستدل

---

(٦) قارن: هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ، ج٢/ ص ١٨٢. وهيجل، محاضرات في علم الجمال، ج ٢/ ص١١٠.
(7) Kant, Religion Within the Limits of Reason alone, PP. 8 - 117.
(٨) خروج ٢٠: ٣ – ١٧. وهذا النص في شكله الحالي لا يمكن أن يعود – من وجهة نظر علم النقد التاريخي ـ لعصر موسى، غير أن أهم الأوامر فيه تعكس بالتأكيد الروحية اليهودية البدائية. قارن: ميرسيا إلياد، تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، ترجمة عبد الهادي عباس، (سوريا، دار دمشق، ١٩٨٧م) ج ١/ ص ٢٢٢ وما بعدها.
(9) Kant, Religion Within the Limits of Reason alone, PP. 116.
(10) Ibid.

هنا بابن حزم في كتابه «الفصل في الملل والأهواء والنحل»؛ بل نستدل بإسبينوزا في كتابه «رسالة في اللاهوت والسياسة».

ومن الأدلة على تناقضات كتبهم المقدسة هو ـ كما يبين النقد التاريخي المقارن ـ هو أن موقف اليهودية – كما وصلت إلينا في العصر الحديث ـ من مفاهيم الله والآخرة والمبادئ الأخلاقية، يوجد به كثير من اللبس والتضارب، وعلى سبيل المثال: فإن موقفها من الآخرة غامض ويثير كثيرًا من التضارب حتى بين الفرق اليهودية ذاتها.

ففي حين تنكر فرقة الصدوقيين القيامة والثواب والعقاب في الآخرة ذاهبة إلى أن النفس تموت مع الجسد(١١)، فإن فرقة الفريسيين تؤمن بخلود النفس وقيامة الجسد ووجود الأرواح(١٢)، ومكافأة الإنسان ومعاقبته في الآخرة بحسب صلاح حياته الأرضية أو فسادها. ويسير في هذا الاتجاه نفسه تلك الطائفة التي أصدرت كتاب أخنوخ (وقد تكون الأسينية القديمة). على أنه وإن فسرت بعض الطوائف اليهودية القيامة تفسيرًا ماديًّا، إلا أن كتاب أخنوخ يقدم لنا عرضًا فيه الكثير من الروحانية، فعندما تقوم أنفس الموتى من الجحيم، لتعود إلى الحياة، فإنها ستدخل في الكون الذي تغير والذي يحفظه الله للعالم الآتي. وهذا هو المفهوم الذي سيقدمه إنجيل متى فيما بعد: «في القيامة سيكونون كالملائكة في السماء»(١٣).

ومن الواضح أن كلا الموقفين من الآخرة، يجد سنده من العهد الجديد وليس العهد القديم، لكن ليس معنى هذا أن العهد القديم قد ضرب صفحًا عن المسألة أو أن له موقفًا واضحًا محددًا. فرواياته تتناقض حول مسألة جوهرية في العقيدة لا تحتمل مثل هذا التناقض!

أما النصوص التي تؤيد البعث والقيامة، فهي كثيرة، حيث جاء في سفر دانيال: «وكثير من الراقدين في تراب الأرض يستيقظون، هؤلاء إلى الحياة الأبدية وهؤلاء إلى العار للازدراء الأبدي»(١٤).

وفي سفر أشعياء: «تحيا أمواتك تقوم الجثث»(١٥).

---

(١١) متى ٢: ٢٣ – ٣٣، وأعمال الرسل ٢٣ – ٥.
(١٢) أعمال الرسل ٢٣: ٨.
(١٣) متى ٢٢: ٣٠.
(١٤) سفر دانيال ١٢: ٢.
(١٥) سفر أشعياء ٢٦: ١٩.

كما تظهر عقيدة القيامة والإيمان بالثواب والعقاب ضمنًا في سفر أيوب[١٦]. وفي المزامير حيث يتم التعبير عن رجاء الحياة الآتية مع الله وفي حضرته[١٧].

وكما يقول الأب كزافييه ليون دوفر اليسوعي، فإن صورة القيامة التي يستخدمها حزقيال وأشعياء يجب أن تفهم فهمًا واقعيًّا: إن الله سيجعل الأموات يصعدون من الجحيم لكي يشتركوا في الملكوت[١٨]. ومع ذلك فإن الحياة الجديدة التي سيدخلون فيها، لن تكون شبيهة بحياة العالم الحاضر: إنها ستكون حياة ذات طبيعة متجلية[١٩]. وذلك هو الرجاء ـ كما جاء في المكابيين[٢٠] ـ الذي يساند الشهداء في وسط محنتهم، فقد تنتزع منهم الحياة الجسدية، إلا أن الله الذي يخلق، هو أيضًا الذي يقيم[٢١]. وأما بالنسبة للأشرار، بالعكس، فلن تكون هناك قيامة للحياة[٢٢]. هذا مع أن نص دانيال يشير إلى قيامة الأشرار للعار والازدراء الأبدي!

وتتعارض الآيات السابقة بوضوح مع الاتجاه العقائدي في سفر الجامعة الذي يؤكد عقيدة الفناء وإنكار اليوم الآخر، يقول: «اذهب كل خبزك بفرح واشرب خمرك بقلب طيب لأن الله منذ زمان قد رضي عملك. لتكن ثيابك في كل حين بيضاء ولا يعوز رأسك الدهن... كل ما تجده يدك لتفعله افعله بقوتك لأنه ليس من عمل ولا اختراع ولا معرفة ولا حكمة في الهاوية التي أنت ذاهب إليها»[٢٣].

والموت الذي ليس بعده بعث ليس مسئولية الله، بل مسئولية الإنسان، وجاء نتيجة وقوعه في الخطيئة. فقد خلق الله الإنسان لكي يحيا لا ليموت، وحذره من الخطأ الذي إن وقع فيه كان جزاؤه الموت، وقال له: «وأما شجرة معرفة الخير والشر فلا تأكل منها»، لكن توجد شجرة أخرى بجانب شجرة المعرفة في جنة عدن هي شجرة الحياة، ولم يكن ثمة تحريم إلهي يدور حولها، إنها لا تؤدي دورًا في قصة السقوط ذاتها، لكن الإنسان طرد من جنة عدن لأن شجرة الحياة موجودة

---

(١٦) سفر أيوب ١٩: ٢٥ – ٢٧.
(١٧) المزامير (مثلا: ١٦: ٩ – ١١، ١٧، ١٥، ٤٩: ١٥، ٧٣: ٢٤).
(١٨) الأب كزافييه ليون دوفور اليسوعي، معجم اللاهوت الكتابي (بيروت، دار المشرق، ١٩٨٦م) ص ٦٤٤.
(١٩) دانيال ١٢: ١٣.
(٢٠) أسفار المكابيين موجودة في الترجمة السبعينية، وهي النسخة اليونانية وتحتوي على ١٤ سفرًا زيادة على النسخة العبرية، وأسفار المكابيين غير موجودة في النسخة العربية المعتمدة على النسخة العبرية. وتزيد الكاثوليكية على العهد القديم بعض الأسفار منها المكابيين.
(٢١) مكابيين ٧: ٩ و ١١ و ٢٢، ١٤: ٤٦.
(٢٢) مكابيين ٧: ١٤.
(٢٣) سفر الجامعة ٩: ٧ و ١٠.

هناك وكان بوسعه أن يستعيد الخلود بأكل ثمارها. ويورد فريزر Frazer فرضًا يفسر به سبب وجود مثل هذه الشجرة بجانب شجرة المعرفة، فالإنسان يظهر في القصة الأصلية ـ التي قصد بها تفسير فنائه ـ وقد خُلق غير فانٍ وغير خالد، ثم أتيح له الخيار بين ثمار أي من الشجرتين، وإذ تضلله الحية باختيار شجرة المعرفة التي هي بالفعل شجرة الموت(٢٤).

إذن، فحسب هذه الرواية يكون الموت الذي لا يعقبه بعث من مسئولية الإنسان الخاصة، ونتيجة خطأ ارتكبه.

لكن هل تنتهي المسألة عند هذا الحد بوجود أنواع ثلاثة من التناقض، حيث تشير بعض النصوص إلى بعث وحساب للجميع الأخيار منهم والأشرار، بينما تشير نصوص أخرى إلى بعث للأخيار فقط، في حين تشير نصوص ثالثة إلى فناء تام؟

لا، فقد شقت عقيدة تناسخ الأرواح ـ كما يقول جاك شورون(٢٥) ـ طريقها كذلك إلى اليهودية، مع أن الفلاسفة اليهود قد هاجموها بصفة عامة. وهي تظهر في مذهب القبالة Cabala(٢٦)، وجاءت بأسلوب منتظم في كتاب الزهر Zohar.

وعندما تأثر فلاسفة اليهود بالفلسفة اليونانية، ومن بعدها الفلسفة الإسلامية، قال موسى ابن ميمون بخلود الروح دون الجسد زاعمًا أن هذا هو جوهر عقيدة البعث في العهد القديم، ولم يكن الخلود عنده إلا لأرواح الصفوة العاقلة فقط. وهذا حسب ما قاله جيلسون(٢٧). لكن يلاحظ أن ابن ميمون ذهب في «دلالة الحائرين» إلى أن كل الأجسام الكائنة الفاسدة إنما يلحقها الفساد من جهة مادتها لا غير، أما من جهة الصورة وباعتبار ذات الصورة، فلا يلحقها فساد، بل هي باقية(٢٨).

---

(٢٤) سير جيمس فريزر، الفولكلور في العهد القديم (نيويورك، تودور، ١٩٢٣م)، ص ١٥ – ١٩. وله ترجمة باللغة العربية قامت بها د. نبيلة إبراهيم (القاهرة، الهيئة العامة للكتاب) وقارن: جاك شورون، الموت في الفكر الغربي، ترجمة كامل يوسف حسين، مراجعة د. إمام عبد الفتاح (الكويت، عالم المعرفة، ١٩٨٤م)، ص ٨٩.

(٢٥) جاك شورون، الموت في الفكر الغربي، ص ٩٠.

(٢٦) القبالة: هي فرقة يهودية صوفية تؤمن بالمعاني الباطنية في الكتاب المقدس، خاصة في أسفار التوراة. فهي تؤمن بأن لها معاني ظاهرة ومعاني باطنة خفية، وهذه الأخيرة هي المعاني الحق. وتؤمن هذه الفرقة بالسحر والتنجيم، وهي عبارة عن تلفيق من الغنوصية والمشائية والأفلاطونية المحدثة وعلم الكلام.

(27) Gilson, History Of Christian Philosophy in the Middle Ages, New York, Randam House, 1955, P. 230.

(٢٨) موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، عارضه بأصوله العربية والعبرية د. حسين آتاي (القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، بدون تاريخ) ص ٤٨٣.

وهكذا نرى أن مسألة الآخرة في كتب اليهود مليئة باللبس كما أنها مليئة بالتناقض.

وإذا ما انتقلنا إلى تسجيل تحفظ جديد نجد أن مفهوم العبادة في اليهودية من أكثر المفاهيم إثارة للبس، لأن العبادة اليهودية لم يكن لها شكل محدد ثابت في كل العصور؛ إذ تعرضت لتغير وتبدل مستمرين في كثير من المراحل التاريخية المتقدمة والمتأخرة. وعلى سبيل المثال: فإن غير قليل من عباداتهم وشرائعهم ترجع إلى زمن الأسر ببابل، وثمة دراسات عديدة تقارن بين معتقدات وشرائع ما بين النهرين وبين اليهودية. وفي العصر الإسلامي دخلت على اليهودية كثير من الشعائر الإسلامية، ولقد أفاض في ذلك نفتالي فيدر في كتابه «تأثير الإسلام في العبادة اليهودية» إفاضة مدعمة بالنصوص والأدلة التاريخية(٢٩).

وإذا كانت ثمة دلالات كثيرة لما تعرضت له عبادات اليهودية من تبدل وتغير، فإن الدلالة التي يلزم تسجيلها هنا من بين تلك الدلالات هي غياب المصداقية والأصالة التي لا بد من توافرها في أي معتقد أو شرعة دينية. وفي النهاية، نؤكد أن التحليل السابق يصدق على اليهودية بعد موسى، وليس على اليهودية الموسوية، لأن اليهودية الموسوية بعيدة عن هذا الحكم، ولا سيما إذا وضعنا في حسابنا الرواية القرآنية التي تفرق بشكل حاسم بين اليهودية كدين دعا إليه موسى وبين الشعب الإسرائيلي الذي لم يغير اليهودية فحسب بعد موسى، بل حاول الضغط على موسى وهارون من أجل الاقتباس من شعائر الأمم الأخرى، وهو ما قاومه موسى بحسم. وإذا كانت اليهودية الموسوية حسب الرواية القرآنية تجمع شروط الدين، فإن الشعب الإسرائيلي بماديته ودنيويته هو الذي حولها إلى تنظيم سياسي.

ومما يؤكد هذا في عصرنا الحاضر مزاعمهم حول القدس عامة، وهيكل سليمان خاصة، وربما يكون التوقف عند أساطيرهم عن الهيكل ومحاولة توظيفها سياسيًّا من الجوانب التي ربما يود القارئ معرفتها، ولذا سوف نتوقف عندها لبيان كيف يوظف اليهود الدين سياسيًّا.

تشير أساطير اليهود إلى أن هيكل الرب، أي مسكن الإله، يقع في مركز العالم بوسط القدس الواقعة بمركز الدنيا؛ فقدس الأقداس الذي يقع في وسط الهيكل بمثابة سُرَّة العالم، وأمامه حجر الأساس: النقطة التي خلق الإله العالم عندها، والهيكل هو كنز الإله مثل جماعة إسرائيل، أثمن

---

(29) Naphtali Wieder, Islamic Influences on the Jewish Worship, Oxford, East and West.

من السموات والأرض، بل إن الإله قرَّر بناء الهيكل بكلتا يديه بينما خلق السموات والأرض بيد واحدة.

ولما هدم الهيكل في ٧٠ م ولم يستطع اليهود إعادة بنائه ابتدعوا جملة من الأساطير جعلوها عقائد وطقوسًا لهم منها «لا بد من ذكر الهيكل المهدوم عند الميلاد والموت، وعند الزواج يحطم أمام العروسين كوب فارغ لتذكيرهم بهدم الهيكل وقد ينثر بعض الرماد على جبهة العريس لتذكيره بهدم الهيكل».

واختلفت الطوائف اليهودية في المكان الذي بني فيه الهيكل، فاليهود السامريون يعتقدون أنه بني على جبل جرزيم في مدينة نابلس ويستدلون على ذلك بسفر التثنية أحد أسفار التوراة الخمس. ومنهم من يعتقد أنه يقع في جبل «موريا» على الأرض التي اشتراها داود عليه السلام من أرونا اليبوسي، حيث بناه ولده سليمان. أما حاخامات اليهود وخاصة القادمين من أمريكا وبريطانيا «الإشكناز» فهم يعتقدون أن هيكل سليمان تحت الحرم القدسي، وهم مختلفون فيما بينهم: هل يوجد تحت المسجد الأقصى، أو بين المسجد الأقصى وقبة الصخرة، أو تحت مسجد قبة الصخرة، أو شمال المسجد الأقصى!

ومن المعروف أن هذا الهيكل مرَّ بعدة مراحل زمنية، وتبدأ قصته بأساطير حول كيفية بنائه، وتنتهي بخرافات مخلوطة بالحقائق حول طريقة ووقت إعادة بنائه.

وترجع إلى قديم الزمان؛ إذ كان العبرانيون يحملون تابوت العهد الذي يوضع في خيمة الشهادة أو الاجتماع، ومع استقرارهم في كنعان قدَّموا الضحايا والقرابين للآلهة في هيكل محلي أو مذبح متواضع مبني على تلٍّ عالٍ.

وقام نبي الله داود عليه السلام بشراء أرض من «أورنا» اليبوسي ليبني عليها هيكلًا مركزيًّا. وتولَّى ابنه سليمان عليه السلام مهمة البناء التي أنجزها من الفترة ٩٦٠ - ٩٥٣ق.م؛ ولهذا سُمِّي «هيكل سليمان» أو «الهيكل الأول».

وقد كرَّس سليمان جزءًا كبيرًا من ثروة الدولة والأيدي العاملة فيها لبناء الهيكل، وبعد الانتهاء منه قامت عدة ثورات انتهت بانقسام مملكة سليمان إلى مملكتين صغيرتين، وبناء عدة

هياكل في أماكن متفرقة، وهو ما شتَّت مركزية العبادة، وأفقد الهيكل كثيرًا من أهميته، وهجم فرعون مصر «شيشنق» على مملكة يهودا، ونهب نفائس الهيكل، كما هاجمه «يو آش» ملك المملكة الشمالية ونهبه هو الآخر، وقد هدم «بُخْتَ نَصَّر» البابلي هيكل سليمان عام ٥٨٦م، وحمل كل أوانيه المقدسة إلى بابل.

أما الهيكل الثاني فقد قام «زروبابل» أحد كبار الكهنة الذين سمح لهم الإمبراطور الفارسي «قورش» بالعودة إلى فلسطين بإعادة بناء الهيكل في الفترة ٥٢٠ ـ ٥١٥ ق.م. إلا أن هذا الهيكل تعرَّض للنهب من قبل «أنطيوخوس» الرابع في القرن الثاني قبل الميلاد، وبنى فيه مذبحًا لزيوس «الإله الأب عند الإغريق»، ثم تلاه بومبي الإمبراطور الروماني، وبعده نهبه براسوس أيضًا.

ثم بني الهيكل للمرة الثالثة على يد الملك «هيرود» (٢٧ ق.م) الحاكم الروماني لفلسطين، وبدأ في بنائه عام ٢٠ - ١٩ق.م إرضاءً لليهود.

وترجع قصة الهيكل الثاني إلى أنه حينما اعتلى هيرود العرش وجد هيكل «زروبابل» متواضعًا للغاية، فقرر بناء هيكل آخر .

ثم هدمه تمامًا «تيتوس» عام ٧٠ م. وقد حرث تحته حتى يزيل كل معالمه[٣٠].

ويذهب الفقه اليهودي إلى أن الهيكل لا بد أن يُعاد بناؤه، وتقام شعائر العبادة القربانية مرة أخرى، فقد تمَّ تدوين هذه الشعائر في التلمود مع وصف دقيق للهيكل، ويتلو اليهود في صلواتهم أدعية من أجل إعادة البناء، والآراء تتضارب مع هذا، حول مسألة موعد وكيفية بناء الهيكل في المستقبل، والرأي الفقهي اليهودي الغالب أنه يتعين عليهم الانتظار إلى أن يحلَّ العصر المشيحاني بمشيئة الإله، وحينئذ يمكنهم أن يشرعوا في بنائه، ومن ثَم يجب ألا يتعجَّل اليهود الأمور ليقوموا ببنائه، فمثل هذا الفعل من قبيل التعجيل بالنهاية[٣١].

ويذهب موسى بن ميمون الفيلسوف اليهودي إلى أن الهيكل لن يُبْنى بأيدٍ بشرية، كما ذهب راش إلى أن الهيكل الثالث سينزل كاملًا من السماء، ويرى فقهاء اليهود أن جميع اليهود مدنَّسون

---

(٣٠) انظر: معجم اللاهوت الكتابي، ص ٨٢٧ -٨٣١. وقاموس الكتاب المقدس، ص ١٠١٢- ١٠١٥.
(٣١) راجع المراجع السابقة نفسها.

الآن بسبب ملامستهم الموتى أو المقابر، ولا بد أن يتم تطهيرهم برماد البقرة الحمراء، ولما كان اليهود (جميعًا) غير طاهرين، وحيث إن أرض الهيكل (جبل موريا أو هضبة الحرم) لا تزال طاهرة، فإن تحول أي يهودي إليها يُعَدُّ خطيئة، ويضاف إلى هذا أن جميع اليهود حتى الطاهر منهم يحرم عليه دخول قدس الأقداس الذي يضم تابوت العهد؛ لأنه أكثر الأماكن قداسة حتى لا يدوسوا على الموضع القديم له عن طريق الخطأ، وفي الفقه اليهودي كذلك أن تقديم القرابين أمر محرم؛ لأن استعادة العبادة القربانية لا بد أن يتم بعد عودة الماشيح التي ستتم بمشيئة الإله.

إن فتوى حاخامات الصهاينة بالسماح ببناء كنيس يهودي في باحة الحرم القدسي الشريف مخالفة للمعتقدات اليهودية التي جاءت في كتبهم وتراثهم الديني، وهي أن الحاخامات وعلماء الدين لا يجوز لهم دخول الحرم المقدَّس إلا بعد أن يغسلوا أيديهم في رماد بقرة حمراء من أجل دخول الحرم والمشاركة في بناء الهيكل.

وهناك من يقول بنقيض ذلك، حيث يرى أن اليهود يتعين عليهم إقامة بناء مؤقت قبل العصر المشيحاني، وأنه يحل لليهود دخول منطقة جبل «موريا» هضبة الحرم «جبل بيت المقدس»، لكن هذا ما يزال رأي الأقلية، ولم يصبح جزءًا من أحكام الشرع اليهودي.

ومن وجهة النظر اليهودية أن حائط المبكى هو الحائط العلوي المتبقي من هيكل سليمان الذي هدم للمرة الثانية سنة ٧٠ م، ويعتبر هذا الحائط من أقدس الأماكن الدينية عند اليهود في الوقت الحاضر، وسُمِّي كذلك لأن الصلوات حوله تأخذ شكل العويل والنواح، ولقد جاء في الأساطير اليهودية أن الحائط نفسه يذرف الدموع في التاسع من آب (أغسطس) وهو تاريخ هدم الهيكل ويزعم التلمود الكتاب المقدس عند اليهود أن الإله نفسه ينوح ويبكي وهو يقول تبًّا لي لقد سمحت بهدم بيتي وتشريد أولادي، ولقد حاول اليهود عبر التاريخ الاستيلاء على الحائط عن طريق الشراء بالمال، كما حاولوا مع فلسطين كلها. وأخيرًا وقع تحت سيطرتهم عندما استولوا على شرقي القدس في حرب ٦٧، والصواب أن هذا الحائط هو حائط البراق الذي ربط عنده النبي ﷺ البراق الذي أسري به من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى.

الديانة المسيحية

تقوم العقيدة المسيحية على عقيدة التثليث، ويعني التثليث أن الله واحد، وفي الوقت نفسه هو ثلاثة أقانيم متساوية في الجوهر[٣٢]: الآب، والابن، والروح القدس. فالآب هو الذي خلق العالم بواسطة الابن[٣٣]، والابن هو الذي أتم الفداء وقام به، والروح القدس هو الذي يطهر القلب والحياة. غير أن الأقانيم الثلاثة تشترك معًا في جميع الأعمال الإلهية على السواء.

وقد عرف قانون الإيمان المسيحي هذه العقيدة بالقول: «نؤمن بإله واحد: الآب والابن والروح القدس إله واحد متساوين في القدرة والمجد». وفي طبيعة هذا الإله الواحد تظهر ثلاث خواص أزلية، يعلنها الكتاب في صورة شخصيات (أقانيم) متساوية. ويلخص قاموس الكتاب المقدس عقيدة الثالوث كالآتي:

١- يقدم الكتاب المقدس من وجهة نظر المسيحيين ثلاث شخصيات يعتبرهم شخص الله.

٢- يصف الكتاب المقدس هؤلاء الثلاثة بطريقة تجعلهم شخصيات متميزة الواحدة عن الأخرى.

٣- ليس هذا التثليث في طبيعة الله مؤقتًا أو ظاهريًّا، بل هو أبدي وحقيقي.

٤- لا يعني هذا التثليث وجود ثلاثة آلهة، بل إن هذه الشخصيات الثلاث جوهر واحد.

٥- الشخصيات الثلاث (الآب والابن والروح القدس) متساوون[٣٤].

ولا تظهر عقيدة التثليث واضحة كل الوضوح في العهد القديم كما تظهر في العهد الجديد. وقد أشير إلى التثليث في التكوين[٣٥] حيث ذكر «الله» و«روح الله» إلخ[٣٦]، والحكمة الإلهية المتجلية فى الأمثال[٣٧] تقابل الكلمة في يوحنا[٣٨]. وهي تشير إلى الأقنوم الثاني في اللاهوت، وتطلق الصفات الإلهية على كل أقنوم من هذه الأقانيم على حدة.

---

(٣٢) متى ٢٨: ١٩.
(٣٣) مزا مير ٣٣: ٦، وكولوسى ١: ١٦، وعبرانيين ١: ٢.
(٣٤) انظر: قاموس الكتاب المقدس (القاهرة، دار الثقافة، ١٩٩١م) ص ٢٣٣.
(٣٥) التكوين: ص ١.
(٣٦) قابل: مزامير ٣٣: ٦ ويوحنا ١: ١ و ٣.
(٣٧) الأمثال: ص٨.
(٣٨) يوحنا:ص١.

وكلمة ثالوث أو التثليث نفسها لم ترد في الكتاب المقدس، ويظن أن أول من صاغها واخترعها واستعملها هو ترتليان في القرن الثاني للميلاد. ثم ظهر سبيليوس (الذي تعتبره المسيحية السائدة مبتدعًا) في منتصف القرن الثالث وحاول أن يفسر العقيدة بالقول: «إن التثليث ليس أمرًا حقيقيًّا في الله لكنه مجرد إعلان خارجي، فهو حادث مؤقت وليس أبديًّا»، ثم ظهر آريوس (الذي هو أيضًا مبتدع من وجهة نظر المسيحية السائدة) ونادى بأن الآب وحده هو الأزلي بينما الابن والروح القدس مخلوقان متميزان عن سائر الخليقة، ثم جاء إثناسيوس الذي رفض هذه النظريات ووضع أساس العقيدة المسيحية التي قبلها واعتمدها مجمع نيقية عام ٣٢٥ م، ومن بعدها أصبحت هي العقيدة السائدة، وهي المشار إليها أعلاه، والتي تؤمن بالثالوث الآب والابن والروح القدس كأقانيم ثلاثة حقيقية أبدية في طبيعة الله. ولقد تبلورت هذه العقيدة الإثناسيوسية على يد أوغسطين في القرن الخامس، وصارت هي عقيدة الكنيسة الفعلية من ذلك التاريخ حتى الآن(٣٩).

وقد أظهرت الأناجيل حقيقة المسيح وأفصحت عنها بطريقة أدت إلى نشوء مجموعة متباينة من التفسيرات، فهو وتارة إله وتارة ابن الإله وتارة ابن الإنسان.

وتذهب الكنيسة اليعقوبية الشرقية إلى أن للمسيح مشيئة واحدة وطبيعة واحدة إلهية Monophysitism، وبسببهم انعقد مجمع خلدوقنية ٤٥١م ليقرر أن المسيح له طبيعتان (إلهية وإنسانية)، وهذا هو مذهب الكنيسة الكاثوليكية الغربية التي تقول: إن للمسيح مشيئة واحدة One Will وطبيعتين (إلهية وإنسانية)(٤٠). فانفصلت الكنيسة الشرقية عنهم. وأراد هرقل Heraclius التوفيق بين الكنيستين لتوحيد إمبراطوريته، ومن أجل هذا أصدر في عام ٦٣٨ م منشورًا يعرض فيه التوفيق بين المذهبين بالاعتقاد أن للمسيح مشيئة واحدة وطبيعة واحدة. ووافق البابا هونوريوس Honorius الأول على هذا الاقتراح، وأضاف إلى ذلك قوله إن مسألة الإرادة الواحدة أو الإرادتين Wills Two «مسألة أتركها للنحويين لأنها من المسائل القليلة الخطر». ولكن رجال الدين في الغرب نددوا بموقفه هذا؛ ولما أصدر الإمبراطور كنستانس Constans الثاني منشورًا (٦٤٨م) يبدي فيه ميله إلى هذا المذهب رفضه البابا مارتن الأول Martin. فأمر الإمبراطور حاكم رافنا أن يقبض على البابا ويأتي به إلى القسطنطينية، ولما لم يذعن البابا لرغبة الإمبراطور نفي إلى شبه جزيرة القرم، وبقي

---

(٣٩) انظر: قاموس الكتاب المقدس، ص ٢٣٣.

(40) Brandon, S. G. (General Editor), a dictionary of Comparative Religion, London, Weidenfeld & Nicolson, 1970. p. p. 450-451.

فيها إلى أن مات في عام ٦٥٥م. ورفض المجلس المسكوني السادس الذي اجتمع في القسطنطينية عام ٦٨٠م المذهب الجديد وحكم على البابا هونوريوس بأنه يحابي الخارجين على الدين. ووافقت الكنيسة الشرقية التي آلمها استيلاء المسلمين على بلاد الشام ومصر التي تدين بمذهب اليعقوبيين، على هذا الحكم(٤١).

وتحتل عقيدة الفداء مكانًا جوهريًّا في المسيحية، وهي تعني أن المسيح يفتدي المؤمن به من الإثم والخطيئة، حيث تم استبدال تقديم الذبائح غير العاقلة بالذبيحة الشخصية والاختيارية وهي المسيح ابن الله «أفاض للموت نفسه»(٤٢)، وقدم للجماعة أفضل خدمة(٤٣)، فيسوع «لم يأتِ ليُخدم بل ليَخدم، وليبذل نفسه فداءً عن كثيرين»(٤٤)، وذبحه هو وسيلة للخلاص. وإذا كان موت المسيح على الصليب وآلامه يعتبر إذلالًا ما بعده إذلال(٤٥)، فهو أيضًا ـ وفي الوقت نفسه ـ يعتبر فعل طاعة ومحبة سامية، ما دام قد قبل مثل هذه الميتة بإرادته التامة. فبذلك يفدي المسيح البشرية ويقتنيها لأبيه. فالله أرسل ابنه الوحيد في جسد يطابق جسد البشر كل المطابقة، وفي ابنه وبواسطته تحقق الفداء. هكذا انتصر الله ـ في اعتقاد المسيحية التاريخية ـ على الخطيئة، التي تصور فيها الشيطان أنه ملك إلى الأبد: أي في الجسد، في الوضع الإنساني الأرضي الذي أصبح مركز خطيئة، إذ إن المسيح المخلص قد تحمل بطريقة كاملة وضع البشر الجسدي، ثم انتصر عليه بالموت اختيارًا. وهكذا يتم إصلاح عمل الخطيئة الضار، وتعاد البشرية لحالتها الأولى، وقد افتداها الله بابنه(٤٦).

أما عقيدة القيامة، فهي التي تقول ـ وفق المسيحية ـ بأن المسيح بعد وقت قصير من دفنه، تمم وعده الذي وعد به قبل موته بأنه يقوم من بين الأموات... ففي اليوم الثالث نهض قائمًا من بين الأموات كالمسيح المقام والرب الحي، وبذلك بدد خوف أتباعه وشكوكهم(٤٧) وظهر لهم مرارًا

---

(٤١) ول ديورانت، قصة الحضارة، ج١٤/ ص ٣٥٢-٣٥٣.
(٤٢) أشعياء ٥٣: ١٢.
(٤٣) أشعياء ٥٣: ١١ بحسب الترجمة السبعينية.
(٤٤) متى ٢٠: ٢٨، ومرقس ١٠: ٤٥.
(٤٥) فيليبي ٢٠: ٨.
(٤٦) انظر: إبراهيم فارس، سبيل المسيح (بيروت، دار منهل الحياة، ١٩٨٨م)، ص ١٨٥ وما بعدها. وعوض سمعان، كفارة المسيح (القاهرة، كنيسة قصر الدوبارة، ١٩٨٨م) ص ٩٨ وما بعدها. والأب كزافييه ليون دوفور اليسوعي، معجم اللاهوت الكتابي، ص ٥٩٥.
(٤٧) لوقا ٢٤: ١٣ – ٤٩. ويوحنا ٢٠: ١١ – ٢١: ٢٢.

وتكرارًا مدة أربعين يومًا وفتح أذهانهم ليفهموا الكتب ووعدهم بإرسال الروح القدس ليعزيهم ويرشدهم ويؤيدهم بقوة من لدنه ليكونوا شهودًا له مبتدئين من أورشليم إلى أقصى الأرض(٤٨). وبعد أن قال لهم: سُلِّمْتُ كل سلطان في السماء وعلى الأرض(٤٩)، أرسلهم لكى يتلمذوا جميع الأمم(٥٠)، ووعدهم بأن يكون معهم كل الأيام إلى انقضاء الدهر(٥١). ثم صعد إلى السماء وقد رفع يديه وباركهم(٥٢). فاختتمت حياة يسوع المسيح على الأرض بهذا النصر النهائي وتم فيه ما أعلنه الرسل يوم الخمسين «أن الله قد جعل يسوع هذا الذي صلبتموه أنتم، ربًّا ومسيحًا»(٥٣).

وفي «أعمال الرسل» أن الروح القدس قد تدفقت ـ بعد رفع المسيح ـ على جماعة الرسل المشكلين لأول كنيسة، إتمامًا لوعد المسيح بإرسال المعين الذي ينوب عنه. قال المسيح مخاطبًا الرسل: «إن يوحنا عمد الناس بالماء، أما أنتم فستتعمدون بعد أيام قليلة بالروح القدس... وحينما يحل الروح القدس عليكم تنالون القوة، وتكونون لي شهودًا في أورشليم واليهودية كلها، وفي السامرة، وإلى أقاصي الأرض(٥٤). ولقد تحقق هذا الوعد، حيث كان ـ كما جاء في «أعمال الرسل» ـ «الإخوة مجتمعين معًا فى مكان واحد، وفجأة حدث صوت من السماء كأنه دوي ريح عاصفة. فملأ البيت الذي كانوا جالسين فيه. ثم ظهرت لهم ألسنة كأنها من نار، وقد توزعت وحلت على كل واحد منهم، فامتلئوا جميعًا من الروح القدس»(٥٥).

تقوم العقيدة الإلهية في المسيحية على التثليث كما رأينا، وإذا كنا قد عرضنا بموضوعية لهذه العقيدة عرضًا وصفيًّا من واقع ما يقوله علم اللاهوت، لا سيما اللاهوت الأورثوذكسي والكاثوليكي؛ فسوف نبين هنا موقف بعض فلاسفة الدين منها، وسوف نقدم ثلاثة نماذج، أولهم نموذج مؤيد، وثانيهما ناقد، وثالثهم مؤول.

---

(٤٨) أعمال الرسل ١ : ٨.
(٤٩) متى ٢٨ : ١٨.
(٥٠) متى ٢٨ : ١٩.
(٥١) متى ٢٨ : ٢٠.
(٥٢) لوقا ٢٤ : ٥.
(٥٣) أعمال الرسل ٢ : ٣٦.
(٥٤) أعمال الرسل ١ : ٥ – ٨.
(٥٥) أعمال الرسل ٢ : ٢ – ٤.

والنموذج الأول المؤيد هو نموذج ليبنتز، فرغم كل تحديات الشك التي واجهتها عقيدة التثليث في القرن السابع عشر، ظل ليبنتز يدافع عنها وفق التقليد اللاهوتي المسيحي ضد اعتراضات العقلانيين الخلص. ومع هذا لم يحاول أن يثبتها ببراهين محكمة وضرورية، بل اكتفى فقط بدفع الشكوك والرد على التفنيدات في كل كتاباته التي تعرضت لهذه العقيدة. وكتب وهو في سن التاسعة والعشرين تقريبًا نصًّا بعنوان «الدفاع عن الثالوث» Defensio trinitatis، وكان هذا الدفاع ضد منكري الثالوث، أي ضد طائفة السوسينيين socinians الذين أنكروا الثالوث؛ لأنهم لايقبلون أية عقيدة تتعارض مع نظام الطبيعة. ويذكر ليبنتز في «أبحاث جديدة في الفهم الإنساني» أنه قرأ ذات مرة لستجمان Stegmann السوسيني نصًّا ميتافيزيقيًّا(٥٦). وإذ يرفض ما جاء في هذا النص فإنه يؤكد أن السوسيينين: «قد تسرعوا جدًّا فى رفـض أي شيء غير منسجم مع نظام الطبيعة، ما داموا لم يستطيعوا أن يبرهنوا بشكل جازم على استحالته»(٥٧).

وفي الوقت نفسه الذي يستنكر فيه ليبنتز موقف منكري الثالوث، يستنكر أيضًا موقف خصومهم الذين تطرفوا في إثبات هذه العقيدة؛ إذ «دفعوا السر إلى حافة التناقض؛ وفى هذه الحالة إنهم يلطخون الحقيقة التي يحاولون الدفاع عنها»(٥٨). ويقدم ليبنتز مثلًا على ذلك بالبحث الذي قـرأه للأب فابرى Fabry(٥٩). بعنوان «الخلاصة اللاهوتية Summa theologie»، والذي أنكر فيه ـ مثل بعض اللاهوتيين الآخرين ـ المبدأ العظيم القائل: «إن الأشياء المساوية لشيء ثالث يكون كل منها مساويًا للآخر». ومن وجهة نظر ليبنتز، فإن الأب فابري يمنح الفرصة المناسبة للخصوم دون

---

(٥٦) هو كريستوفر ستجمان Christopher Stegmann وهو غير جوشوا ستجمان Joshua Stegmanm (١٦٣٢ – ١٥٨٨م) الذي كان لوثريًّا. والأول المذكور أعلاه في المتن كان سوسينيًّا من مفكري ألوهية المسيح، وقد أشار إليه ليبنتز في «العدالة الإلهية» على أنه كريستوفر ستجمان، وهذا يؤكد تحديدنا لاسمه الأول. ولقد كان هو الأخ الأصغر لجواكيم ستجمان Goachim stegmann الذي كان كذلك من القائلين بعدم ألوهية المسيح وكتب عددًا من الأعمال الرياضية واللاهوتية. أما كريستوفر فقد كتب عملًا بعنوان: Dyas Philosophica وربما يكون هو النص الميتافيزيقي الذي أشار إليه ليبنتز في المتن. انظر الحاشية التى كتبها ألفريد ج. لانجلي في:

Leibnitz, New Essays concrning human understanding, Translated by A.G. Langlely, New York, Macmillan & company, 1896. P. 585.

(57) Ibid. , P. 586.

(58) Ibid .

(٥٩) فابري (١٦٨٨ – ١٦٠٧م)، رياضي فرنسي، وفيلسوف، من الجزويت، وصار كبير الكهنة المكلفين بالنظر في الخطايا التي يحتفظ البابا بحق الحكم فيها، وذلك في مجمع التوبة الرسولي بروما (وهي محكمة كاثوليكية مهمتها النظر في القضايا الروحية الخاصة). وله مؤلفات عديدة، من بينها الكتاب الذي أشار إليه ليبنتز أعلاه الذي كتبه سنة ١٦٦٩م في ليونز Lyons. انظر حاشية لانجلي: Ibid .

أن يفكر في هذا، ويحطم كل طرق الاستدلال على اليقين. وفي المقابل، يؤكد ليبنتز أن من الأحرى القول بأن هذا المبدأ قد طبّق تمامًا بشكل سيئ، بدلًا من المسارعة برفضه تمامًا؛ لأن الإيمان لايمكن أن يضع نظامًا عقائديًّا يناقض مبدأ «بدونه تصبح كل عقيدة وإثبات ونفي تافهة. ولذلك يلزم أن تكون كل قضيتين صادقتين في الوقت نفسه غير متناقضتين كلية، وإذا كانت (أ – ج) ليستا هما الشيء نفسه، فمن الواضح على نحو ضروري أن تكون (ب) المتطابقة مع (أ) مأخوذة من ناحية أخرى غير تلك الناحية التي أُخذت بها (ب) المتطابقة مع (ج)[٦٠].

إن ليبنتز حريص على ذلك المبدأ العظيم الذي رفضه الأب فابري بحجة الدفاع عن عقيدة الثالوث، مثلما هو حريص على عقيدة الثالوث؛ ومن ثم فإنه حاول رفع التناقض بين ذلك المبدأ وعقيدة الثالوث على النحو الذي رأيناه أعلاه في «أبحاث جديدة في الفهم الإنساني»، وقام بالمحاولة نفسها في «العدالة الإلهية»؛ حيث قال: «إن هذا المبدأ يشكل العنصر الأساسي لكل المنطق، وإيقافه يعني أنه لايمكننا من الآن فصاعدًا منطقة أو تبرير العقيدة. وعليه فحينما يقول أحد إن الآب هو الله، وإن الابن هو الله، وأن الروح القدس هو الله، ورغم هذا فلا يوجد إلا إله واحد، وأن الثلاثة يختلفون عن بعضهم البعض، فإن ذلك لا بد أن يجعل المرء يعتبر أن كلمة الله لها معنى في البداية غير ذلك المعنى الوارد في نهاية التقرير، إن معنى الله بالنسبة للآب ليس هو المعنى نفسه بالنسبة للروح القدس. ويدل المعنى في الواقع على الجوهر الإلهي، ثم يدل على الألوهية المشخصة أو الشخص الإلهي. وعمومًا، ينبغي على المرء أن يكون حذرًا ولايتخلى عن الحقائق الضرورية والأزلية بقصد دعم الطقوس أو الأسرار الدينية، خشية أن يتخذ أعداء الدين من هذه الحجج ذريعة لشجب الدين وأسراره»[٦١].

هذه كانت إحدى طرق ليبنتز للدفـــاع عن عقيدة الثالوث، وثمة طريقة أخرى، تتمثل في التمييز بين ما هو مناقض للعقل وما هو فوق العقل، أما النوع الأول فهو المناقض للحقائق الحتمية واليقينية المطلقة، والنوع الثاني هو المناقض فقط لما اعتاده الإنسان، ويتجلى عندما لايستطيع العقل أن يفهم عقائد المسيحية مثل «الثالوث المقدس والمعجزات التي اختص بها الله فقط»[٦٢]. ويعد

---

(60) Ibid , P. 587.

(61) Leibniz , Theodicy, ed. By Austin Farrer, Translated by E. M. Huggard, London, Routledge & Kegan Paul LTD, 1952. PP. 8 – 87.

(62) Ibid ,. P. 88.

هذا التمييز بين ما هو مناقض للعقل وما هو فوق العقل، ضروريًّا من أجل إنقاذ عقيدة الثالوث عند ليبنتز؛ لأنه يكفي القول بأنها فوق العقل حتى يقف العقل متواضعًا أمامها معترفًا بعجزه عن فهمها، ومن ثم يقلع عن مناقشتها، ويتقبلها في صمت.

وإذ يضع ليبنتز عقيدة الثالوث فوق العقل، فإنه يؤكد في الوقت نفسه أنها غير مناقضة له. لكنه من ناحية أخرى، يرفض أية محاولة فلسفية من أجل بيان تطابقها مع العقل بالبراهين العقلية والطبيعية؛ لأنه يخشى على العقيدة من مثل هذه المحاولات متسائلًا: ماذا سيكون الحال إذا جاء أحد وأثبت زيف وسخف البراهين الفلسفية على تطابق عقيدة الثالوث مع العقل؟ ولهذا فإنه يرى أن من الأفضل عدم إثبات الثالوث بالفلسفة، والاكتفاء بالرد على اعتراضات الخصوم، أى أنه يفضل الدفاع عن أسرار المسيحية ضد الانتقادات بمنهج سلبي؛ إذ يكتفي ببيان عدم تناقضها مع العقل، ويرفض أية محاولة من أجل إثبات هذه الأسرار فلسفيًّا ببراهين إيجابية؛ خوفًا من بيان سخف وزيف هذه البراهين مستقبلًا. ومن هنا، فهو ينبذ ويفند كل محاولة اجتهدت من أجل أن تفلسف العقيدة المسيحية في الثالوث أو غيره من الأسرار المستغلقة على الفهم الإنساني، يقول: «لهذا استهجن اللاهوتيون المدرسيون ريموند لولي Raymond Luly لأنه شرع في إثبات الثالوث بواسطة الفلسفة... كذلك بارثو لوميوس كيكرمان Bartholomaeus Keckermann الكاتب المنتسب إلى حزب الإصلاحيين الذي قام بمحاولة من النوع نفسه مع الأسرار نفسها، وكان الاستهجان الذي وقع عليه من جانب بعض اللاهوتيين المحدثين مماثلًا لما وقع على كيكرمان. لذا، فإن الاستهجان سيقع على هؤلاء الذين سيحاولون تفسير أسرار الدين وجعلها مفهومة، ولكن المدح سيكون من نصيب هؤلاء الذين سيكدحون من أجل مناصرة تلك الأسرار الدينية ضد اعتراضات الخصوم»[٦٣].

والنموذج الثاني هو النموذج الناقد الذي قدمه كَنْت؛ فقد لاقت المسيحية نقدًا شديدًا على يديه، ووقعت في عنت من جراء ذلك لا مثيل له، حيث رفض كَنْت سلطة الكتاب التاريخية، وشكك في دقة الحواريين في الرواية عن المسيح، كما شكك في دقة كاتبي الأناجيل من غير الحواريين، وقال: إن الإيمان بالوحي يجب ألا يفرض على أنه ضروري للنجاة أو للخلاص.

---

(63) Ibid.. P. 106.

وحتى ينجلي الفرق بين المسيحية المؤولة عقلانيًّا والمسيحية التاريخية، فلنبدأ بالأولى والتي ليس لها من وجود إلا في عقل كَنْت وأمانيه، ولا تشترك مع المسيحية التاريخية إلا في الاسم واستخدام بعض التعبيرات الاصطلاحية.

المسيح المثالي بوصفه المثل الأعلى للإنسانية ليس له وجود تاريخي حقيقي، بل نال هذه المكانة في تاريخ البشرية بطريقة غير معلومة، ويجب الإيمان به من وجهة نظر العقل العملي المحض، كواقعة موضوعية في العقل الإنساني(٦٤)، دون الاعتقاد في واقعة تاريخية محددة تشير إلى حلول اللاهوت في الناسوت أو تجسد ونزول ابن الله بمعنى حقيقي إلى هذا العالم، ودون الإيمان بالولادة غير الطبيعية، ولا بالتثليث، أو الفداء، أو المعجزات. وإذا كان كَنْت يستبقى أسماء تلك العقائد التي لها معنى حقيقي في المسيحية التاريخية، فإنه يحملها معاني عقلية محضًا، ويعتبرها مجرد رموز ذات دلالة أخلاقية فحسب، ويستبعد منها أي مضمون مجاوز للعقل وحدوده كما تشكلت في نقد العقل المحض ونقد العقل العملي ونقد ملكة الحكم.

وحتى نتبين بعد الشُّقة بين تصورات كَنْت للمسيحية المؤولة عقلانيًّا وبين المسيحية المتحققة في التاريخ، فلنقدم تصورات كَنْت لعقائد تلك الأخيرة، وسنرى كيف أنه يوجه ضرباته المتلاحقة لكل عقيدة منها تلو الأخرى. وأول تلك الضربات يوجهها لعقيدة العقائد في المسيحية، وهي تجسد الإلهي في الإنسانى، حيث يرى أن النظر إلى المثل الأعلى الأخلاقي بوصفه إنسانًا ـ إلهًا، يحبط قيام الأخلاقية؛ لأنه من غير المنطقي أن نطلب من الإنسان الطبيعي أن يحتذي حذو إنسان آخر يتمتع بموهبة إلهية تعمل طبيعة مؤازرة له؛ لأنه بإمكان الإنسان الطبيعي أن يحتج بأنه ليس له اليقين ولا الإرادة التي يتمتع بها ذلك المثل الأعلى والتي تكفل له أن يضحي راضيًا بكل الإغراءات الدنيوية، وأن يضحي بنفسه في سبيل ذلك الملكوت الغائب؛ ومن ثم فإن المسيح العقيدي يتحول من حجة على إمكانية قيام الأخلاق إلى حجة على استحالتها؛ لأن هذه الشخصية الإلهية الخارقة لا تصلح أساسًا لقيام ديانة أخلاقية؛ لأن قوتها الإلهية تخلصها من الضعف الإنساني، وانتصارها هو الانتصار البديهي في معركة محسومة؛ لأن طبيعة هذا المسيح العقائدي وصفاء إرادته الفولاذية تتفوقان على الطبيعة البشرية جدًّا، ومن ثم يمارس الأخلاق بشكل تلقائي فطري دون أي جهد، ومن المستحيل لطبيعة لها مثل هذا التفوق الإلهي أن تسقط في الخطيئة. وهكذا، فإنه لا توجد

---

(64) Ibid., P. 7 , 56.

مقارنة بين هذا الإنسان الإلهي والإنسان الطبيعي، والمسافة بينهما كبيرة بشكل مطلق، وبالتالي فإن مثل هذا الإنسان الإلهي لا يصلح أن يكون قدوة للإنسان الطبيعي. إن القدوة الحقيقية هي في الإنسان الطبيعي الكامل؛ لأن القدوة لا بد أن تأتي من نفس الجنس؛ ولذا نقول ـ مثلًا ـ إن الملائكة لا تصلح أن تكون قدوة أخلاقية للإنسان؛ لأنها من طبيعة مجاوزة. ويبدو واضحًا اتفاق المنطق الكَنْتي مع المنطق القرآني في طبيعة القدوة الأخلاقية التي لا يجوز أن تكون إلا في شخص من الجنس نفسه، يقول القرآن: ﴿ وَقَالُواْ لَن نُّؤۡمِنَ لَكَ حَتَّىٰ تَفۡجُرَ لَنَا مِنَ ٱلۡأَرۡضِ يَنۢبُوعًا ﴿٩٠﴾ أَوۡ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٞ مِّن نَّخِيلٖ وَعِنَبٖ فَتُفَجِّرَ ٱلۡأَنۡهَٰرَ خِلَٰلَهَا تَفۡجِيرًا ﴿٩١﴾ أَوۡ تُسۡقِطَ ٱلسَّمَآءَ كَمَا زَعَمۡتَ عَلَيۡنَا كِسَفًا أَوۡ تَأۡتِيَ بِٱللَّهِ وَٱلۡمَلَٰٓئِكَةِ قَبِيلًا ﴿٩٢﴾ أَوۡ يَكُونَ لَكَ بَيۡتٞ مِّن زُخۡرُفٍ أَوۡ تَرۡقَىٰ فِي ٱلسَّمَآءِ وَلَن نُّؤۡمِنَ لِرُقِيِّكَ حَتَّىٰ تُنَزِّلَ عَلَيۡنَا كِتَٰبٗا نَّقۡرَؤُهُۥۗ قُلۡ سُبۡحَانَ رَبِّي هَلۡ كُنتُ إِلَّا بَشَرٗا رَّسُولٗا ﴿٩٣﴾ وَمَا مَنَعَ ٱلنَّاسَ أَن يُؤۡمِنُوٓاْ إِذۡ جَآءَهُمُ ٱلۡهُدَىٰٓ إِلَّآ أَن قَالُوٓاْ أَبَعَثَ ٱللَّهُ بَشَرٗا رَّسُولٗا ﴿٩٤﴾ قُل لَّوۡ كَانَ فِي ٱلۡأَرۡضِ مَلَٰٓئِكَةٞ يَمۡشُونَ مُطۡمَئِنِّينَ لَنَزَّلۡنَا عَلَيۡهِم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ مَلَكٗا رَّسُولٗا ﴿٩٥﴾ ﴾ [الإسراء: ٩٠- ٩٥].

إن طبيعة المسيح تقف أمامها معضلات عقلية كثيرة، مثل عملية الولادة بدون جنس، وحلول الإلهي في الإنساني. وطبيعة المسيح الإلهية في الإنجيل، تحول دون اعتبار المسيح إنسانًا كاملًا أخلاقيًّا؛ فكماله كمال إلهي، وليس كمالًا إنسانيًّا.

إذن، فعقيدة التجسد والولادة غير الطبيعية لهذا السبب غير ذات فائدة عملية من الناحية الأخلاقية، الأمر الذي يحتم إعطاءها معنى عقليًّا يتيح لها مشروعية أخلاقية، ويفتح أمامها سبيل الوصول إلى قلب الدين وجوهره الأخلاقي. وهذا المعنى هو نوع من الإيمان الأخلاقي العملي بابن الله على نحو مجازى بوصفه فكرة الكمال الأخلاقي في الله منذ الأزل، دون أي تصديق بحدوث تجسد تاريخي لها؛ لأن اعتبار المسيح التاريخي جامعًا للإلهي والإنساني يعد تعجيزًا للإنسان الطبيعي عن البلوغ العملي للمثل الأخلاقي[٦٥].

أما عقيدة التثليث، فيرى كَنْت أنها غير ذات فائدة أخلاقية؛ لأن المرء لن يترتب على إيمانه بأن الله ثلاثة أو حتى عشرة أقانيم أي مردود عملي في الحياة الأخلاقية. ولا يرفض كنت فقط الإيمان بحرفية هذه العقيدة لأنها تجاوز العقل، ولا يوجد عليها برهان نظري، بل لأنه لا يوجد عليها

(65) Ibid., P. 7 - 54.

كذلك برهان عملي، فلا العقل النظري المحض ولا العقل العملي المحض بقادر على تبريرها(٦٦). ونظرًا لأن كَنْت يذهب إلى أن الأساس في الدين هو العمل؛ إذ ليست عقائد الدين هي ما ينبغي الإيمان به، بل ما يمكن التسليم به بالنظر إلى هدفه الأخلاقي ـ فإنه يعتبر أن العقيدة التي لا ينشأ عنها عمل أخلاقي لا تمثل ركنًا من أركان الدين.

وتحتل عقيدة الفداء مكانًا جوهريًّا في المسيحية، لكن يرفضها كَنْت لأنه إذ يعتبر الخطيئة مسئولية فردية، حسب نتائج العقل العملي، فإنه يترتب على هذا أن كل إنسان يلزم أن يكفر عن نفسه، لا أن يكفر عنه آخر. وإذ يرفض كَنْت فكرة توارث الخطيئة إيمانًا بمسئولية كل إنسان عن أفعاله هو فقط، يرفض كذلك فكرة الفادي باعتباره آتيًا لكي يخلصنا من خطيئة ارتكبها آباؤنا. فلا الخطيئة التي طرد من أجلها آدم من الجنة هي خطيئتنا ولا الفداء هو الذي قمنا به. وربما لسنا بحاجة هنا لتفصيل القول في أن موقف كَنْت من هذه المسألة هو موقف القرآن عينه؛ حيث يقول: ﴿ وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا ۚ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ۚ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُم مَّرْجِعُكُمْ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴿١٦٤﴾ ﴾ [الأنعام: ١٦٤].

وحتى يخفف كَنْت من وطأة موقفه على عامة المؤمنين بعقيدة الفداء، فإنه يؤولها لكي تصير مقبولة وفي حدود العقل المحض؛ إذ يرى أن الفداء رمز لعملية التبرير التي يقوم بها الإنسان التائب أمام الله، ومن ثم يتحمل الآلام التي نتجت عن أفعاله الشريرة، وفي هذا يتمثل الرمز في عقيدة آلام المسيح. وموت الإنسان القديم هو موت للنية الشريرة، وصلب الجسد يرمز إلى وأد الشهوات غير الطيبة(٦٧).

أما عقيدة القيامة، فيصرح كَنْت بأنها عقيدة لا يستسيغها العقل. ولا يقبل كَنْت منها إلا الاسم، ويعطيها مضمونًا عقلانيًّا؛ إذ يعتبرها لا تعدو مجرد صورة تمثيلية ترمز لقيام الأخلاق وبداية قيام حياة جديدة خيرة في ضوئها. ويرفض كَنْت قيامة الجسد بوجه عام لعدم وجود ضرورة عقلية تحتم بقاءه إلى الأبد، فضلًا عن أن الهوية الشخصية غير مرتبطة بالجسد المادي ارتباطًا ضروريًّا(٦٨).

---

(66) Kant, Religion Within the Limits Of Reason alone, PP. 3 – 132 , 8 – 136.

(67) Ibid., PP. 9 – 68.

(68) Ibid., PP. 23 - 119.

أما ملكوت الله الذي يتحدث عنه المسيح في الأناجيل، فيعطي كَنْت له معنى رمزيًّا، فهو ليس عالـمًا آخر، وإنما هو ملكوت الأخلاق القائمة على العقل المحض والذي يحكمه الدين الخالص الذي يفتح ذراعيه للإنسانية جمعاء. ومع أنه مثل أعلى إلا أنه يمكن تحقيقه على الأرض(٦٩).

والنموذج الثالث هو النموذج المؤول لها وفق فلسفة خاصة، وهذا النموذج نقدمه من فلسفة هيجل، الذي يفسر الثالوث المسيحي على النحو التالي:

الله هو الروح العيني، والروح العيني له مراحل ثلاث تتوازى مع مراحل الفكرة الشاملة، التي هي عبارة عن الكلي، ثم الجزئي الذى يخرج من الكلي، ثم الفردي الذي يمثل عودة الجزئي إلى الكلي واتحاده معه.

ويقابل المراحل الثلاث للفكرة الشاملة فى العقيدة المسيحية عند هيجل لحظات ثلاث، هى:

١ – الله في ذاته قبل خلق العالم، وهذا يقابل الكلي (مملكة الآب).

٢ – ثم خلق العالم وحفظه، وهو يقابل الجزئي الذي خرج من الكلي (مملكة الابن).

٣- وأخيرًا الكنيسة (مملكة الروح) التي هي ممثلة للعنصر الثالث أو اللحظة الثالثة المعبرة عن رجوع الجزئي إلى الكلي والتصالح معه في الفردي.

وهكذا، كما أن للفكرة الشاملة أبعادًا ثلاثة، هي الكلي، والجزئي، والفردي، فإن لله أبعادًا ثلاثة هي: الآب، والابن، والروح القدس، وكما أن الفكرة الشاملة تمر بحالات ثلاث، ومع ذلك تظل هي هي في كل حالة، أى أن كل حالة تعبر ـ كما يشير ستيس ـ عن الفكرة في مجموعها، فكذلك عقيدة الثالوث؛ لأن الله مع أنه ذو أقانيم ثلاثة فإنه يظل واحدًا غير منقسم، وكل أقنوم لا يمثل جزءًا من الله أو جانبًا منه فقط، بل هو الله نفسه كاملًا متكاملًا. ولقد سبق لهيجل في علم المنطق أن برهن على أن للفكرة لحظات ثلاثًا، وكيف أنها مع ذلك تظل واحدة، فكل لحظة تعبر عن الفكرة بأكملها(٧٠)، وما ذلك إلا ليتوازى الاستنباط المنطقى مع عقيدة التثليث (الآب، والابن، والروح القدس.. إله واحد)؛ الأمر الذى لا يدع مجالًا في أن هيجل مَسحن المنطق ومَنطق المسيحية في آن واحد.

---

(69) - Ibid., PP. 124 - 6.

(70) - Stace, The Philosophy of Hegel, London, Dover Publications, INC. 1995. P. 228.

•مملكة الآب

مملكة الآب هي إشارة للأقنوم الأول من الأقانيم الثلاثة التي يعتبرها هيجل ممثلة لعقيدة الدين المطلق، وهي الفكرة في ذاتها ولذاتها، أو فكرة الله في ذاته ولذاته[٧١].

ويمكن أن نفكر في الله ـ عند هيجل ـ بوصفه اللامتناهي قبل خلق العالم على حدة دون غيره، أي نفكر فيه وهو في ذاته ولذاته، وهذا الأسلوب يتشابه مع الأسلوب الذي استعمله هيجل عندما أراد أن يعرف المنطق، فذهب إلى أن المنطق «يجب فهمه نظريًّا باعتباره منظومة العقل، باعتباره مملكة الفكر المجرد، مملكة الحقيقة الموجودة في ذاتها ولذاتها، بدون قناع أو غطاء. من هنا يجوز القول إن هذا المضمون هو تمثيل لله، على ما هو عليه فى ماهيته الأزلية قبل خلق الطبيعة والروح المتناهي»[٧٢].

والله من حيث هو آب يعتبر مجردًا وكليًّا، وفي التمثيل الديني يعتبر خالق العالم الذي لا بداية، إنه هو فعل التجلي الأزلي تحديدًا[٧٣].

ومن ثم، فهو بوصفه المبدأ الرئيسي للوجود، وبوصفه فعلًا خلاقًا سرمديًّا، لا بد أن يتجلى أو يتموضع أو يتخارج، أي لا بد أن يتخارج في العالم، مثلما يخرج الجزئي من الكلي في علم المنطق. وهذا ما تصوره المسيحية وغيرها من الأديان الإبراهيمية بواسطة استخدام التشبيه أو التمثيل القائل بخلق العالم. ويعني هذا أنه لا يمكن أن يصبح الفكر المحض روحًا عينيًّا، أي يصبح موجودًا لذاته إلا إذا خرج عن ذاته وباينها واغترب عنها[٧٤]. ولا ينبغي أن يفهم من ذلك أن هيجل يقول بخروج العالم من اللوغوس، بل إنه يؤكد على أن العالم واللوغوس حقيقة واحدة وأن هناك تطابقًا بين الوجود والفكر، أي أن هيجل يرفض ثنائية العالم والله، ولا مجال عنده لمفهوم تعالي الله ومفارقته للعالم. ومن ثم، فإنه حين يتحدث عن الله بدون العالم فإنما يقوم بعملية تجريد للفكر المحض القائم في ذاته عن وجوده من أجل الغير. لأن الله عنده لا يكون الله بدون العالم. وهذا ليس مقررًا فقط في «محاضرات في فلسفة الدين» وإنما كذلك في «موسوعة العلوم الفلسفية»

---

(71) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion , P. 417.

(72) Hegel, Greater Logic, Vol. 1, P. 60.

(73) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion , p. 421

(74) Ibid., PP. 6 – 432.

التي تؤكد في فقراتها الأخيرة أن ثالوث المنطق والطبيعة والروح ليسوا لحظات متباينة منفصلة، وإنما وحدة كلية ديالكتيكية واحدة، وهذا ما عبرت عنه المسيحية بصورة تشبيهية تمثيلية ـ من وجهة نظر هيجل ـ في عقيدتها الأساسية (الآب، والابن، والروح القدس.. إله واحد)[٧٥].

على هذا النحو، يحل هيجل أول شفرة من شفرات العقيدة المسيحية؛ حيث قابل وناظر أول أقنوم من الأقانيم وهو الآب مع أول لحظة من لحظات الفكر الشاملة وهي لحظة الكلي أو الفكرة في ذاتها ولذاتها. ومن ثم، يكون قد كشف الأساس العقلي المنطقي من وجهة نظره لأول أقنوم من الأقانيم الثلاثة. ومن هنا، نفهم سبب مهاجمة هيجل للتيار العقلاني الآخر المضاد للمسيحية في عصر التنوير، والذي يرى أن عقيدة التثليث تناقض العقل ومبدأه الأصيل عن عدم هوية الأضداد، بينما يرى هيجل معقولية العقيدة المسيحية؛ لأن العقل عنده يقوم على مبدأ هوية الأضداد كما اتضح من علم المنطق الجدلي، في حين أن مبدأ الهوية أو مبدأ التناقض أو مبدأ الثالث المرفوع الذي يستند إليها عقلانيو عصر التنوير الرافضون للتثليث إنما هي مبادئ الفهم المتناهي فحسب وليست مبادئ العقل في كليته الشاملة، طبعًا من وجهة النظر الهيجلية. لكن وجهة نظر حركة التنوير أن مبدأ الهوية والمبادئ المشتقة منه هي مبادئ العقل الأصيل، وليست مبادئ للفهم المتناهي فحسب. ومن ثم، فهي ترفض المعتقد المسيحي، بل تستاء من محاولة مثل محاولة هيجل[٧٦]، رغم أن محاولة هيجل لعقلنة المسيحية، لم تمنعه من اعتبار العقائد المسيحية مجرد صور ورموز تمثيلية تعبر بشكل قصصي عن الحقائق العقلية الديالكتيكية، وهذا ما يرفضه المسيحي بطبيعة الحال.

•مملكة الابن

لما كان الآب لا يمكن أن يعرف إلا بوصفه المبدع الأزلي؛ لأن الروح المطلق في أساسه فعل إبداعي، فإن من الضروري أن يتموضع، ومن ثم فإن الفكرة تظهر في الطبيعة وفي الروح المحدود.

فالآب هو ذاته، وهو أيضًا غيره، هو كائن لذاته، وهو الذي يصنع لنفسه موضوعه.

وتتمثل الضرورة المنطقية التي تجعل الفكرة تخرج من ذاتها إلى الغير، في أن من طبيعة الفكرة الاغتراب والاختلاف والانشقاق، وهي بحكم جوهرها مبدأ فاعل، فاعليتها تعبر عن نفسها في

---

(75) Hegel, Enzyklopadie der philosophichen Wissenschaften, Para.7- 575.

(76) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion , PP. 485 – 489.

الظهور والتجلي، بحكم تضمنها لتناقضات داخلية، تدفعها نحو التحرك والتغير، فتتحول إلى نقيضها. ولذا، فإن الفكرة تتحول إلى الطبيعة والروح المحدود.

وهذا يشكل مملكة الابن في أول منشئها، حيث يخلق الله العالم والإنسان كجزء منه، لكن هذا الخلق ليس زمنيًّا، وإنما هو تطور منطقي داخل الروح ذاته، أي أنه ليس خلقًا بالمعنى الحرفي المفهوم من الكتاب المقدس، وقصة الخلق في سفر التكوين هي تمثيل لحقيقة تخارج الفكرة عند هيجل.

وخروج الطبيعة والروح المحدود (أي الإنسان) عن الله، يعبر عن أن الله هو نفسه وهو أيضًا غيره، والإنسان ذو روح محدود، ومن ثم ينفصل عن الله، لكنه من جهة أخرى متضمن لطبيعة الإلهية؛ لأن الله خلقه على صورته، أي أنه مخلوق خالق. إذن، فهذه اللحظة الثانية من حياة الفكرة. هي لحظة خروج الجزئي من الكلي بلغة المنطق الهيجلي، وخروج الابن من الآب بلغة اللاهوت المسيحي، وهي لغة مستخدمة أيضًا عند هيجل، وهي أيضًا لحظة التجسد والظهور، لحظة الانشقاق، لحظة خلق الطبيعة، لحظة خلق الروح المحدود... بشرط أن نفهم هذا الخلق بمعنى منطقي، أي يعبر عن ضرورة منطقية، وليس فعلًا في الزمان، أي ليس حدثًا تاريخيًّا(٧٧).

والإنسان في مبدئه يتمتع بالبراءة الأولى، لكنه انقطع مع هذه البراءة، وانشق عن الطبيعة، واختلف مع الله، وهذا هو معنى انقسام الروح على ذاتها، والوقوع في الشر، ومعاناة الألم والشقاء في العالم. وهو ما عبرت عنه قصة السقوط، تلك القصة التي تمثل من وجهة نظر هيجل(٧٨) الاتجاهات العامة للمعرفة في حياة الروح، فحياة الروح في مرحلتها الطبيعية والغريزية، كانت ترتدي ثوب البراءة والبساطة وسرعة التصديق، غير أن ماهية الروح ذاتها تعني امتصاص هذه الحالة المباشرة في شيء أعلى. إن ما هو روحي يتميز عما هو طبيعي، كما أنه يتميز بصفة خاصة عما هو حيوان، فالحياة الروحية لا تتسم بأنها مجرى متصل محض من النزوع، وإنما هي تنقسم على نفسها لكي تحقق ذاتها. غير أن وضع الحياة المنقسمة هذا لا بد بدوره أن يُطمس، فتشق الروح بنشاطها الخاص طريقًا جديدًا لكي تتوافق مرة أخرى. ومن ثم، يكون الاتفاق النهائى اتفاقًا روحيًّا، أي أن مبدأ العودة إنما يكون في الفكر، وفي الفكر وحده، فاليد التي أحدثت الجرح هي نفسها التي تداويه. وتحكي قصة السقوط أن آدم وحواء كانا يعيشان في جنة عدن، حيث نمت

---

(77) Ibid., PP. 6 - 432

(78) Hegel, Enzyklopadie der philosophichen Wissenschaften, Par. 24.

والترجمة العربية ١، ص ١٠٩.

شجرتان: شجرة الحياة، وشجرة معرفة الخير والشر. وتقول القصة إن الله حرم عليهما الأكل من شجرة المعرفة. أما الشجرة الأخرى فقد لزمت القصة الصمت بصددها. ويدل تحريم الأكل من شجرة المعرفة دلالة واضحة على أن الإنسان يجب ألا يطلب المعرفة، وعليه أن يستمر فى حالة البراءة الأولى.

ويلاحظ هيجل أن بعض الشعوب المفكرة قد آمنت بهذا، واعتقدت أن حالة براءة وانسجام هي الحالة الأولى التي كانت عليها الإنسانية في مبتدأ أمرها. ويرى هيجل قدرًا ما من الصواب، فالانقسام الذي وقع أثناء تطور الإنسانية ليس أمرًا نهائيًّا تقف عنده أو تظل فيه. غير أنه من الخطأ اعتبار الانسجام الطبيعي المباشر وضعًا صحيحًا، فالعقل ليس غريزة خالصة، وإنما يشتمل على ميل أصيل نحو ممارسة الاستدلال والتأمل.

ولا يجد هيجل شكًّا فى أن براءة الأطفال تحوي جانبًا مدهشًا ومثيرًا للإعجاب، فهذه البراءة تعرفنا بما ينبغي أن تفوز به الروح الناضجة لنفسها. فليس انسجام الطفولة إلا منحة من الطبيعة، بينما الانسجام الثاني يتوقف على الكدح والمكابدة والاجتهاد والتضحية؛ حيث يلزم أن يأتي بعد جهد جهيد من الروح وارتقائها في مضمار التهذيب والثقافة. ولذا قال المسيح: «الحق أقول لكم، إن لم ترجعوا وتصيروا مثل الأطفال فلن تدخلوا ملكوت السموات»[٧٩]. إنه قول يشير إلى هذا المعنى في اعتقاد هيجل، أي أنه لا يريد منا أن نظل أطفالًا بل أن نصل بجهدنا إلى مرحلة الانسجام الثانية.

ويؤكد هيجل أن الوقوع في الانشقاق ويقظة الوعي تنبع من طبيعة الإنسان ذاتها، وهو في ذلك يختلف عما ترويه قصة السقوط في الكتاب المقدس عندما نسبت تخلي الإنسان عن وحدته الطبيعية إلى غواية خارجية هي الحية.

ويعيد التاريخ نفسه مع كل فرد من أفراد الإنسانية. وفي العقيدة المسيحية ترى الحية في معرفة الخير والشر تشبهًا بالله، وأن هذه المعرفة ذاتها هي التي يشارك فيها الإنسان عندما ينفصل عن وحدة وجوده الغريزي ويأكل من الشجرة المحرمة. ويدلهما أول تفكير لهما بعد استيقاظ الوعي أنهما عراة، ويعتبر هيجل هذه الصورة ساذجة وعميقة في وقت واحد؛ لأن الإحساس بالخجل يشهد بوضوح على انفصال الإنسان عن حياته الطبيعية والحسية، ولا يصل الحيوان أبدًا إلى مثل

---

(٧٩) إنجيل متى، إصحاح ١٨، آية ٣.

هذا الانفصال، وبالتالي لا يشعر بأي خجل، وعلينا أن نبحث عن الأصل الروحي والأخلاقي للملابس في شعور الإنسان بالخجل، وهو شعور لا تمثل الحاجة المادية الخالصة بالنسبة له إلا مسألة ثانوية. ولقد نتج عن انشقاق الإنسان عن الطبيعة وعدم إطاعته الأمر الإلهي، اللعنة أو الشقاء، ولكي يخرج الإنسان من هذا الشقاء عليه أن يحول العالم ويتعامل معه بالعمل بالكدح، أما المرأة فلا بد من أن تلد بالألم والمعاناة. وإذا كان العمل قد جاء نتيجة الانقسام، فإنه هو نفسه وسيلة الانتصار على هذا الانقسام، لأن الحيوان لا يقوم إلا بالتقاط المواد التي تشبع حاجاته أينما وجدها، أما الإنسان فهو على العكس من ذلك لا يستطيع أن يشبع حاجاته إلا من خلال عمله هو، ومن خلال إنتاج الوسائل الضرورية التي تمكنه من هذا الإشباع. وهكذا تجد أن الإنسان ـ وفق التحليل الهيجلي[٨٠] ـ في تعامله مع الأشياء الخارجية لا يتعامل إلا مع نفسه، والعمل هو الذي يعيد إليه وحدته مع الطبيعة، بيد أنها ليست وحدة اندماجية مثلما كان الحال في البداية، وإنما وحدة يتخللها انفصال يتمثل في شعور الإنسان بأنه مختلف عن الطبيعة التي يعمل على الاتحاد بها.

وحسب العرض الهيجلي في الموسوعة لا تنتهي قصة السقوط بطرد آدم وحواء من الجنة بل هي تستمر لتخبرنا أن الله قال: «هو ذا الإنسان قد صار كواحد منا عارفًا الخير والشر»[٨١]، أي أن المعرفة أمر إلهي ولم تعد عملًا الآن مثل الماضي، وتدحض هذه الآية فيما يرى هيجل الزعم القائل بأن الفلسفة تهتم بتناهي الروح فحسب ـ فالفلسفة معرفة، ومن خلال المعرفة حقق الإنسان لأول مرة شعوره الأصلي بأنه صورة الله، وهذا يعني أن الإنسان ـ من زاوية المعرفة ـ لا متناهٍ وخالد. لكنه في الجانب الطبيعي متناهٍ وفانٍ، وهذا ما يقرؤه هيجل في بقية الآية السابقة والتي تذكر أن الله طرد الإنسان من جنة عدن بعد أن أكل من شجرة المعرفة حتى لا يأكل من شجرة الحياة»[٨٢]: «والآن لعله يمد يده ويأخذ من شجرة الحياة أيضًا ويأكل ويحيا إلى الأبد، فأخرجه الرب الإله من جنة عدن».

ورغم أن هيجل يقبل العقيدة المسيحية القائلة بأن طبيعة الإنسان شريرة، وأنها موصومة بما يسمى بالخطيئة الأولى، فإنه لا يقبل التسليم بالقصة التي تقدم الخطيئة كنتيجة لفعل عرضي قام به

---

(80) Hegel, Enzyklopadie der philosophichen Wissenschaften, Par. 24.

والترجمة العربية ج١/ ص ١١٢.

(٨١) سفر التكوين، إصحاح ٣: ٢٢.

(٨٢) قارن: Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion , P. 444.

قارن:Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion , P. 444.

الإنسان الأول؛ لأن الفكرة الشاملة ذاتها عن الروح تكفي لتبين لنا أن الإنسان شرير بطبعه. ومن الخطأ حسب هيجل أن نتخيل أنه يمكن أن يكون خلاف ذلك، وعند هذا الحد فإن سلوك الإنسان ـ من حيث وجوده وأفعاله، وبوصفه مخلوقًا من مخلوقات الطبيعة ـ ما كان ينبغي ألا يكون. أما بالنسبة للروح فمن واجبها أن تكون حرة، وأن تحقق نفسها بنشاطها الخاص، وليست الطبيعة بالنسبة للإنسان إلا نقطة بداية عليه أن يغير شكلها.

وبناءً على هذا، فإن هيجل يرى أن العقيدة المسيحية عن الخطيئة الأصلية حقيقة عميقة، رغم أن عصر التنوير الحديث يفضل الإيمان بأن الإنسان خيِّر بطبيعته، وأنه يسلك سلوكًا صوابًا بمقدار ما يواصل الالتزام بطبيعته الحقيقية. ويفسر هيجل شرية الإنسان بإرجاعها إلى اللحظة التي تخلى بها عن طريق الوجود الطبيعي المحض؛ فهي التي وضعت التفرقة بينه كفاعل واعٍ لذاته وبين عالم الطبيعة. غير أن هذا الانقسام ـ رغم أنه يشكل عنصرًا ضروريًّا في فكرة الروح نفسها ـ فإنه ليس هو الهدف النهائي للإنساني؛ لأن النشاط المتناهي للفكرة والإرادة ينتمي كله إلى حالة الانقسام الداخلي هذه، وفي مثل هذه الدائرة المتناهية يسعى الإنسان وراء غايات خاصة، ويستمد من داخله مادة لسلوكه. وبينما يسعى وراء هذه الغايات حتى النهاية، وبينما تبحث معرفته وإرادته عن ذاته، وهي هنا ذاته الضيقة بغض النظر عن الكلي، فإنه في هذه الحالة يكون شريرًا وشره ذاتي. وإذا كان يبدو أن لدينا هنا شرين، فإنهما في الحقيقة شر واحد؛ لأن الإنسان من حيث هو روح ليس مخلوقًا من مخلوقات الطبيعة، وهو حين يسلك على هذا النحو ويسير وراء رغبات الشهوة، فإنه يريد أن يكون كذلك. ومن ثم، فإن شر الإنسان الطبيعي لا يشبه الحياة الطبيعية عند الحيوانات(٨٣).

إذن، يمكن القول إن هيجل يعتبر الشر هو ما يصدر عن الإنسان عندما يتبع ما هو جزئي، ويبتعد عما هو كلي. ويمثل الابتعاد عما هو كلي، لحظة الاختلاف داخل الحياة الإلهية وفي العالم، بكل ما يترتب عليه من طرد وسقوط، ويعقب لحظة الاختلاف هذه لحظة أخرى هي المصالحة، لحظة عودة الجزئي إلى الكلي، عودة الإنسان إلى الله. ومضمون هذه المصالحة يتمثل في اتحاد الحقيقة المطلقة والذاتية الفردية الإنسانية؛ فكل إنسان هو الله، والله إنسان فردي. ويترتب على ذلك أن كل إنسان فرد هو أن يكون هدفًا في خدمة الله وأن يبقى متحدًا مع الله. ويترتب على ذلك أيضًا

---

(83) Hegel, Enzyklopadie der philosophichen Wissenschaften, Par. 24.

والترجمة العربية ج ١/ ص ١٠٩ وما بعدها.

بالنسبة إلى الإنسان، وجوب تحويل هذا المفهوم ـ الذي هو في الأصل محض موجود في ذاته ـ إلى واقع، أي أن يكون هدف وجوده الاتحاد بالله وبلوغ هذا الهدف. فإذا ما بلغ هذا الهدف فعلًا، صار روحًا ولا متناهيًا. والواقع أن ذلك غير ممكن ما لم يتصور هذا الاتحاد على أنه واقعة بدائية، على أنه الأساس الواقعي للطبيعة الإلهية والبشرية. ويعتبر هذا الهدف من المسلمات التي يصادر عليها الوعي الديني المسيحي الذي يعتقد بأن الله ذاته صار بشرًا، جسدًا، وتجلى كإنسان فرد(٨٤) بحيث إن التصالح المنشود، بدل أن يبقى محض تجريد لا سبيل إلى معرفته إلا من خلال مفهومه، وجد تحققه الموضوعي بعرض ذاته للإدراك الحسي في شكل فرد إنساني وجد وجودًا فعليًّا. وتشكل هذه الفردية اللحظة الفاصلة؛ لأنها تكشف لكل إنسان أن تصالحه الفردي مع الله ليس محض احتمال، وإنما واقع مرهون تحققه بإرادة كل إنسان. لكن نظرًا لأن الوحدة ـ من حيث هي مصالحة روحية بين آناء متعارضة ـ ليست نتيجة لمحض تقارب مباشر، فإن السيرورة التي بفضلها يغدو الوعى روحًا حقًّا لا بد أن تتم في داخل كل ذات بوصفها تاريخها. هذا التاريخ هو تاريخ الإنسان الفرد الذي يتجرد من فرديته الروحية والجسدية، فيتألم ويحتضر، ولكنه ينتصر على الآلام والموت ويبعث إلى الحياة ثانية مثل الله المحاط بهالة المجد، كروح واقعي ـ إن يكن ما يزال له ما بوصفه ذاتًا متعينة، وجود فردي ـ فإنه في الواقع، وفي قلب طائفة المؤمنين المنتمي إليها، هو الله والروح جوهرًا(٨٥).

ولا يتجلى تصالح الذاتية الفردية والله في صور تساوق مباشر، بل فى صورة تساوق يتحقق بعد المرور بالآم لامتناهية، وعلى حساب عزوفات وتضحيات وإلغاء جميع العناصر الحسية والمتناهية والذاتية.

ويشكل المتناهي واللامتناهي هنا حزمة غير قابلة للتجزئة، ولا يسع المرء أن يكون فكرة عن العمق الحقيقي للمصالحة وعن قوة التوسط إلا بالاستناد إلى جسامة التعارض المطلوب حله. ومن الممكن القول ـ حسب هيجل ـ إن كل ألوان الحدة والنشاز الكامنة في الآلام وأشكال العذاب والتجارب المؤلمة هي من طبيعة الروح ذاتها. وتؤلف سيرورة الروح ـ منظورًا إلهيًّا في ذاتها ولذاتها ـ ماهية الروح ومفهومه بوجه عام. والغرض منها أن تمثل للوعي التاريخ العام الذي لا بد

---

(84) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion , PP. 5- 454.

(٨٥) هيجل، ومحاضرات في علم الجمال، ج٢/ ص ٣٥٧.

أن يدور في كل وعي فردي[٨٦]. وبما أن تحقق الروح في الفرد هو لحظته الأساسية، ونمط تظاهره الرئيسي، فإن ذلك التاريخ العام ذاته لا يمكن أن يتجلى إلا فى صورة تاريخ فردي، تاريخ ولادة فرد من الأفراد وآلامه وموته وانبعاثه، مع حفاظه ـ رغم هذه النقلة الفردية ـ على مدلول تاريخ الروح المطلق والكلي. إن منعطف حياة الله هذه هو ذلك الذي يخسر فيه وجوده الفردي ويكف معه عن أن يكون ذلك الإنسان المتعين. ومن ثم، فإن المنعطف يتمثل في سيرة آلام المسيح وعذابه على الصليب وجلجلة الروح ونكال الموت.

ويتكشف التظاهر الخارجي والجسدي والوجود المباشر، عن أنها واقعة يقف منها الفرد ـ من خلال الآلام والأوجاع ـ موقف نفي، لكي يتمكن من التسامي إلى الحقيقة الإلهية عن طريق هذه التضحية بالحسي وبالفردية الذاتية. وبالفعل يعلو الجسم الأرض والطبيعة البشرية الهشة في مدارج السمو والقداسة بحكم أن الله ذاته هو الذي يتجلى من خلال هذا الجسم وهذه الطبيعة التي هي كذلك موضوع نفي[٨٧].

ولقد عبر الوعي الديني المسيحي عن وحدة الإلهي والإنساني في شكل حدث تاريخي هو التجسد، تجسد الله في صورة بشرية، ويعني هذا عند هيجل أن الماهية الإلهية قد نزلت إلى مستوى الوجود المتعين[٨٨]، بيد أنها سرعان ما ستعمل على إلغاء هذا الوجود المتعين. وليس هذا الإلغاء نفيًا مطلقًا، بل هو ارتقاء بهذا الوجود إلى مستوى الماهية الإلهية. ومن ثم، فإن هيجل يرى في موت الإله في العقيدة المسيحية بعثًا حقيقيًّا للروح؛ لأن موت الإله ليس نفيًا له وإنما نفي للوجود المتعين الذي تظاهر فيه، ثم تحوله إلى روح كلي تعيش في صميم الجماعة المسيحية، فالروحي ما هو إلا نفي دائم للوجود الطبيعي والتاريخي، أي أنه ما هو إلا هذه العملية التي تتجاوز بها الروح ذاتها إلى ما وراءها على نحو محايث مباطن دون أي تعالٍ أو مفارقة. وهذا وإن يقتضي الشعور بألم الشقاء إلا أنه في الوقت نفسه ارتقاء إلى مستوى الروح الكلي. وما الشقاء إلا نتيجة للحركة التي يرتقي بها المتناهي إلى اللامتناهي، والجزئي إلى الكلي. أي أن الوعي الشقي لحظة ضرورية تكمن في عملية ارتقاء الوجود المتناهي إلى الوجود الكلي، وموته فيه. وفي هذا الموت للوجود المتناهي يتجلى الكلي؛

---

(٨٦) المصدر السابق، ص ٣٦٢.

(87) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion , P. 464 ff.

(88) Ibid., PP. 8 - 454.

لأن اللامتناهي ليس كذلك إلا بالمتناهي، والمطلق لا يضع ذاته إلا بأن ينفي هذه الذات، بأن يضع نقيضها، ثم يسلب هذا النفي مرة أخرى(٨٩).

على هذا النحو، نجد أنفسنا ونحن نعرض للتحليل الهيجلى لعقيدة موت الله في المسيحية ـ نجد أنفسنا في صميم الحدس الهيجلي، أي نفي النفي، نفي المطلق لذاته ثم نفيه لهذا النفي؛ فالمصالحة بين اللامتناهي والمتناهي لا تحدث إلا بأن يأخذ كل جوانب تناهيه، أي يأخذ الإلهي شرط الإنساني، ويمر بجوانب تناهيه المختلفة من ولادة وشقاء وصلب وآلام وموت، بحيث تصبح حياة الإنسان وموته هما حياة وموت الله نفسه.

فموت الله هو تمثيل للحظة السلب بوصفها برهة لازمة في حياة الروح عند هيجل، لكن الموت من جهة أخرى لا يجوز أن يعتبر عند هيجل إلا حالة انتقالية، في الطبيعة الإلهية، مرحلة نحو تصالح الروح مع ذاته ونحو انصهار الإنساني والإلهي، الكلي والذاتية الظاهرية. ولذا، فإن هذا الموت لا بد أن يموت، وذلك هو شرط البعث الحقيقي للروح. والموت وكل جوانب التناهي ليست خارجة عنه، ومن ثم فإنها لا تقف حجر عثرة أمام الاتحاد مع الله، يقول هيجل: «الله ذاته قد مات» كما قال لوثر في أحد أناشيده. على هذا النحو، تم التعبير عن إدراك أن البشري، والتناهي، والغيرية، والضعف، والسلب، كلها موجودة في الله، وتمثل مرحلة في ما هو إلهي. إن التناهي، والسلب، والغيرية، لا توجد خارج الله، ولا تشكل الغيرية حاجزًا أمام الاتحاد مع الله. لقد تم الوعي بأن الغيرية، السلب، لحظة في الألوهية ذاتها. هنا تظهر أرقى فكرة روحية»(٩٠).

وينظر هيجل إلى موت الله باعتباره مؤشرًا على الحب الأعظم، الذي هو وحدة الإلهي والإنساني؛ لأن الحب الحقيقي هو تناول الشخص عن ذاته من أجل الآخر، ومن هنا فإن موت الله هو تحقيق للحب المطلق؛ لأن اللامتناهي تنازل عن لاتناهيه، وعانى من كل جانب تناهي المتناهي، لكن المتناهي نفسه تخلى عن وجوده المتعين وصعد إلى مستوى الكلية الإلهية. وفي هذا إدراك وتحقيق لقمة المصالحة. ولقد كان صلب المسيح (الإله – الإنسان) هو علامة هذا التصالح، ودليلًا على أن الله ليس خالقًا فحسب وإنما هو محبة أيضًا.

إن الوعي الديني التنزيهي ليس بحاجة لمثل هذا النوع من الوحدة التي تتحدث عنه الفلسفة الهيجيلية، تلك الوحدة التي تقتضي موت إلهه! حتى ولو على سبيل التمثيل؛ لأن في ذلك ردة إلى

---

(89) Ibid., P. 464 ff.

(90) Ibid.,P. 468 ff.

مرحلة الأديان البدائية في مصر وسوريا والتي كانت تعتبر الموت لحظة ضرورية بالنسبة لله على نحو ما تجلى في عقيدة أوزوريس المصرية وعقيدة أدونيس السورية، فالإله يتضمن هنا سلبه، أي أنه يموت!

فالمسيحية كما تشكلت بعد المسيح، في أجيالها الأولى، ما هي إلا صورة جديدة من تلك العقائد القديمة ملقحة بمفهوم الإله اليهودي، وهذا ما يشير إليه أورسيل ماسون عندما يقرر أن الأجيال المسيحية الأولى قامت بالتأليف المنتظر منذ زمن طويل بين إله الساميين، ومفهوم الإله عند الإيجيين والأسيانيين، في شخصية المسيح المثالية. وإذا كان يهوه هو التعبير المباشر، القريب، عن الإله – الآب، فإن الآلهة التي تعذبت من أجل إنقاذ الإنسانية سواء كانت فريجية أم سورية أم مصرية، هيأت لإنشاء مفهوم الإله الابن، مفهوم الإله الذي يعاني الموت من أجل إنقاذ الإنسانية(٩١).

•مملكة الروح

مملكة الروح هي الأقنوم الثالث، أو العنصر الثالث، إنها الجماعة(٩٢)، فإذا كان العنصر الأول هو الآب، هو الفكرة بالنسبة إلى ذاتها في كليتها المجردة، وانحصارها الذاتي، الفكرة قبل أن تتقدم نحو التقسيم الأولي، نحو الآخرية. وكان العنصر الثاني هو الابن، هو الجزئية، هو الفكرة في ظهورها، في تخارجها إلى حد أن يتحول الظهور الخارجي عائدًا إلى اللحظة الأولى ويعرف كفكرة إلهية، كهوية بين الإلهي والإنساني... إذا كان ذلك فإن العنصر الثالث هو الوعي بالله بوصفه روحًا، وهذه الروح توجد وتحقق ذاتها في الجماعة(٩٣).

واللحظة الأولى في العنصر الثالث هو الأصل المباشر للجماعة. إنه انسكاب أو تدفق الروح القدس(٩٤) على الجماعة.

ويعني انتقال الروح القدس إلى الجماعة عند هيجل أن حقيقة المسيح قد صارت كامنة في الجماعة نفسها، ولم تعد هذه الحقيقة غريبة عنها، بل إن الجماعة ذاتها أصبحت هي هذه الحقيقة،

---

(٩١) أورسيل ماسون، فلسفة الشرق (باريس، الكان ١٩٣٨م)، ص ٢٤. عن فيلسيان شالي، موجز تاريخ الأديان، ترجمة حافظ الجمالي (دمشق، دار طلاس، ١٩٩١م)، ص ٢٢٥.

(92) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, P. 470.

(93) Ibid., P. 73.

(94) Ibid., P. 470.

وتحولت الروح إلى جماعة كلية واعية بذاتها. وإذا كان المسيح يمثل لحظة المصالحة بين اللامتناهي والمتناهي، بين الإلهي والإنساني، فإن الجماعة هي المعبرة عن هذه المصالحة في التاريخ، حيث انتقل إليها فعل المصالحة واستبطنته، أي أن حقيقة المسيح صارت حاضرة فيها، وأصبحت الجماعة هي المسيح الكلي؛ إذ تحولت حضرة المسيح الحسية المرتبطة بالزمان والمكان إلى حضرة روحية في صميم الجماعة، ومن ثم غدت الجماعة هي الحاملة للروح القدس، «الروح القدس يوجد بالفعل فى كنيسة الله. وإذا كانت مملكة الآب هي الفكرة المنطقية، أو هي الله قبل أن يخلق العالم، في حين أن مملكة الابن هي الفكرة في الآخر، أي هي الطبيعة، فإن مملكة الروح بوصفها اللحظة الثالثة، وهي لحظة الفردية، هي وحدة اللحظتين السابقتين؛ لأن الكنيسة هي من ناحية روح الله الخالص، ولكنها كذلك من ناحية أخرى، موجودة وجودًا فعليًّا في العالم، فهي مملكة الله على الأرض»[٩٥].

ولقد انتهجت هذه الكنيسة الأساليب والطقوس التي تعينها على بقاء هذه الروح باستمرار، وهنا تتجلى العبادة في المسيحية ـ عند هيجل ـ بوصفها حركة صاعدة من المتناهي إلى اللامتناهي، من الإنسان إلى الله، بوصفها فعلًا حرًّا يحيي الروح، على عكس العبارات في الديانات القديمة التي كانت أفعالًا غير حرة، غير قادرة على العلو بالنفس خارج نطاق الطبيعة، نحو اللامتناهي، لأن الروح كانت إما خواءً وعدمًا، وإما غارقة في الطبيعة.

وهنا يبدو أن هيجل ينسى الجانب الوثني الأسطوري في المسيحية الكاثوليكية، وعندما جاء البروتستانت تبينوا هذا وانقلبوا على الكاثوليكية واعتبروها أكبر وثنية في التاريخ. وربما يبدو ظاهرًا لقارئ تاريخ الأديان أن التثليث له أصل في ديانة أوزوريس وإيزيس وحورس، بل إن صورة إيزيس وهى تحمل حورس وجدت طريقها إلى المسيحية في صورة مريم وهى تحمل عيسى عليه السلام كما أن التثليث له نظير في الوثنية الهندوسية؛ إذ يوجد تشابه رقمي بين الثالوث الهندوسي القديم والثالوث المسيحي الأحدث؛ وليس من الجائز اعتمادًا على التشابه الرقمي اعتبار هذا التثليث الهندوسي مساويا تماما للتثليث المسيحي. فالأقانيم الثلاثة في المسيحية الحالية: الآب، الابن، الروح القدس، ليست آلهة ثلاثة منفصلا كل واحد منها عن الآخر بل هى إله واحد.

لكن من ناحية أخرى يمكن المقارنة بين العقيدة الهندوسية وبين العقيدة المسيحية مقارنة تقريبية؛ فكما يتوجه المسيحي الورع بالدعاء إلى العذراء، أو إلى قديس من القديسين، فكذلك

(95) Stace, The Philosophy of Hegel, P. 514.

الترجمة العربية، ص ٧٠٠.

الهندوسي يتوجه بالدعاء إلى «كالي» أو «راما» أو «كرشنا» أو «جانيش». وترى معظم الكنائس في البلاد المسيحية قد أقيمت تكريمًا لمريم أو لأحد القديسين. ولقد شاهدت في الصين أحد المعابد البوذية تقدس إلهة وهى تحمل بوذا وهو في طفولته، وهم يتوجهون إليها بالدعاء ويكتبون أمانيهم في ورق يضعونها أمامها! ومن المعروف أن البوذية سابقة تاريخيًّا على المسيحية.

كما يوجد تشابه بين الهندوسية والمسيحية في تحديد يوم مقدس للاغتسال أو الغطاس. وفكرة عيد قيامة الإله هى فكرة موجودة في كثير من الديانات الوثنية التي نشأت في بيئات زراعية. وهى تشابهات في فكرة التقديس، وإن كانت توجد اختلافات في المضمون والطريقة وتحديد الميقات.

ويمكن أن نتحدث عن التأثر بالعنصر الوثني في العقيدة السورية القديمة؛ فتلك العقيدة مبينة على أسطورة الإله الشاب أدونيس الذي يموت، ويظل ميتا ثلاثة إيام، ثم يسترد حياته مرة ثانية! وفكرة الاحتفال بقيامة الإله موجودة في العديد من الديانات الأخرى. كما يمكن أن نتحدث عن أن تجسد الإله في الإنسان، تعبير عن عقائد تشبيهية قديمة في صورة جديدة. ولا شك أن الأيقونات والتماثيل وصكوك الغفران ووساطة رجال الدين بين الإنسان والله، تعتبر انحدارا إلى الوثنية.

والحضارة الغربية نفسها تشتمل على جانب وثني في معتقداتها الدينية، كما ظهر في الديانة اليونانية والرومانية، وعندما اعتنقت الحضارة الرومانية المسيحية في فترة متأخرة من تاريخها، نقلت تلك العناصر الوثنية إلى المسيحية الكاثوليكية.

الدين الإسلامي

هنا يرتقي الوعي في تصور الألوهية، ويتحول الدين من التوحيد غير الخالص إلى التوحيد الخالص، ومن الإله القومي (نسبة إلى القوم) إلى الإله العالمي، ومن التوحيد المعقد الملغز إلى التوحيد الواضح والصرف.

هنا يتحول الدين من الاستدلال بخوارق الطبيعة إلى الاستدلال بنظام الطبيعة، ولا يستخدم منطق الحس، بل منطق البرهان، ويصبح مبدأ عدم التناقض هو السائد كمقياس للتمييز داخل النص. ويرفض النص الديني المعجزات الحسية كدليل على صحته، ويعتمد على نوع جديد هو

المعجزة البيانية، ويرفض الكتاب دليل صحته من خارجه أي يرفض الاستعانة بالمعجزات الحسية، ويقدم دليلًا من داخله، وهو البيان والبرهان وعدم التناقض. ثم يطالب بالتحقق من صحته بطريقة أخرى هي التطابق بين ما يقوله وما يدل عليه الواقع الخارجي للكون والإنسان من قوانين وحقائق، وهذه نقطة جديدة فالتحقق من الصدق الداخلي عن طريق البرهان العقلي والاتساق الداخلي، والتحقق من الصدق الخارجي عن طريق فحص مدى التطابق مع الوقائع الخارجية، وليس بالمعجزات الحسية. ومع ذلك يعترف بالمعجزات المؤقتة بالزمان والمكان للديانات السابقة لأنها كانت تخاطب أهل عصور لا يفهمون إلا الدليل الحسي الخارق، لكنه يفضل لنفسه معجزة ذات طابع مستمر يمكن أن يتحقق من صدقها أهل العصور القادمة (انظر: فصل المعجزات).

هنا نصل إلى الإسلام، ومعه نصل إلى أفق جيد ومختلف للدين، فمعه ولأول مرة بين الأديان يتم تحكيم الحس والتجربة والعقل الصريح؛ فالإسلام نفسه يخاطب العقل الصريح، ويحتكم إلى مبادئه الفطرية ﴿ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿٤﴾ ﴾[الرعد:٤]، كما أنه يستشهد بالتجربة سواء كانت إنسانية أو طبيعية أو تاريخية، ﴿ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿٤﴾ ﴾[العنكبوت:٢٠]، ﴿ وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِّلْمُوقِنِينَ ﴿٢٠﴾ ﴾[الذاريات:٢٠]، ﴿ أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ ﴾[يوسف:١٠٩]... إلخ. ويستند الإسلام إلى المحسوس للوصول إلى اللامحسوس، ويعتبر الحواس الإنسانية سبيلًا من سبل الوصول إلى الحقيقة إذا استخدمت بشكل سليم، ولذا فإن الضالين يسيئون استخدام حواسهم ﴿ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَا ﴾[الأعراف: ١٧٩].

وفي الإسلام صار للعقيدة الإلهية معنى مختلف؛ فالله تعالى في الإسلام ليس قوميًّا ولا حصريًّا؛ فلا هو خاص بقوم دون قوم ولا هو محصور في أمة دون أمة. فالله في الإسلام (رب العالمين) ... (رب الناس* ملك الناس * إله الناس). ومن ثم، فالتوحيد الإسلامي ليس قوميًّا ولا حصريًّا، بل هو عالمي ومنفتح على الطبيعة والكون والناس أجمعين. فالإسلام (كما عبر عنه القرآن والسنة الصحيحة) يقدم تصورًا للإله على أنه إله الناس أجمعين وربهم، سواء كانوا مؤمنين أو كافرين، مطيعين أو عصاة. وهذا التصور ضد التصورات العقدية الأخرى التي تنظر إلى الإله على أنه إله خاص بقوم دون قوم. ومن ثم، فإن التسامح كموقف أخلاقي يكمن في عقيدة الألوهية الإسلامية، على عكس اليهودية المحرفة التي يكشف موقفها من الألوهية عن موقف غير متسامح من الأمم الأخرى؛ لأن الإله في اليهودية هو إله بني إسرائيل فقط، وهم شعبه المختار!

ويقوم التصور العقدي في الإسلام على عقيدة الإيمان بالله بوصفه الموجود الحق لذاته الذي لا يقبل وجوده العدم؛ فهو القديم الذي لا بداية لوجوده، وهو الباقي الذي لا نهاية لوجوده(٩٦). فهو الموجود الأول الذي سبق وجوده كل وجود، فكان تعالى وحده ولا شيء معه، ثم خلق ما شاء من مخلوقاته؛ قال تعالى:

﴿ هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴿٣﴾ ﴾ [الحديد: ٣].

والله ليس بحادث، فلو كان حادثًا فلا بد له من صانع أحدثه ومبدع أنشأه، وذلك هو الله تعالى وهو المبدئ المنشئ. كما أنه لو كان محدثًا لاقتضى محدثًا ثم كذلك محدثه اقتضى محدثًا آخر فيتسلسل إلى ما لا نهاية له فثبت أن صانع العالم قديم. وهذا ما يعرف في تاريخ الفلسفة باسم الدليل الكوسمولوجي.

وهو أبدي لا آخر له لأن من ثبت قِدمه استحال عدمه؛ ولأن وجوده واجب ووجوب وجوده يمنع عدم بقائه.

وهو واحد لا شريك له؛ لأنه لو كان له صانعان أو أكثر لوقع بينهما تمانع وتدافع وذلك خفض إلى الفساد ويؤدي إلى عجز أحدهما والعاجز لا يصلح أن يكون إلهًا. فإذا تعذر إثبات صانعين كان واحدًا ضرورة.

والأدلة العقلية والطبيعة على وجود الله متعددة في القرآن الكريم، منها قول الله تعالى:

﴿ ٱللَّهُ ٱلَّذِى رَفَعَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ۖ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ۖ وَسَخَّرَ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ ۖ كُلٌّ يَجْرِى لِأَجَلٍ مُّسَمًّى ۚ يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ يُفَصِّلُ ٱلْءَايَٰتِ لَعَلَّكُم بِلِقَآءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ ﴿٢﴾ وَهُوَ ٱلَّذِى مَدَّ ٱلْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَٰسِىَ وَأَنْهَٰرًا ۖ وَمِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ ٱثْنَيْنِ ۖ يُغْشِى ٱلَّيْلَ ٱلنَّهَارَ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٣﴾ وَفِى ٱلْأَرْضِ قِطَعٌ مُّتَجَٰوِرَٰتٌ وَجَنَّٰتٌ مِّنْ أَعْنَٰبٍ وَزَرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنْوَانٌ وَغَيْرُ صِنْوَانٍ يُسْقَىٰ بِمَآءٍ وَٰحِدٍ وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَىٰ بَعْضٍ فِى ٱلْأُكُلِ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴾[الرعد: ٢-٤].

وقال تعالى: ﴿ أَمْ خُلِقُوا۟ مِنْ غَيْرِ شَىْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَٰلِقُونَ ﴿٣٥﴾ أَمْ خَلَقُوا۟ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ ۚ بَل لَّا يُوقِنُونَ ﴿٣٦﴾ أَمْ عِندَهُمْ خَزَآئِنُ رَبِّكَ أَمْ هُمُ ٱلْمُصَيْطِرُونَ ﴿٣٧﴾ ﴾ [الطور: ٣٥-٣٧].

---

(٩٦) عبد الحميد بن باديس، العقائد الإسلامية، ص٥٥.

﴿ قُلْ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَندَادًا ذَٰلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴿٩﴾ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِن فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِّلسَّائِلِينَ ﴿١٠﴾ ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ ﴿١١﴾ فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا وَزَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَحِفْظًا ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ ﴿١٢﴾ ﴾ [فصلت: ٩-١٢].

والله ليس بجوهر لأن الجوهر متجزئ وتحله الحوادث، تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا. وليس بجسم؛ لأن الجسم مؤلف من الجوهر وإذا بطل كونه جوهرًا بطل كونه جسمًا ضرورة. وليس بعرض؛ لأن العرض لا قيام له بذاته بل هو مفتقر إلى جسم يقوم به، والله ﷻ قائم بذاته غير مفتقر إلى أي شيء.

ولا يوصف الله باللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة؛ لأن الألوان والطعوم والحرارة والبرودة والروائح والطبائع الأربعة أعراض تحل في الجواهر فإذا نفينا كونه عرضًا وكونه محلًّا للأعراض ينتفي جميع ذلك.

ولا يشبه الله العالم ولا شيئًا منه؛ لأنه لو كان يشبهه للزم حدوثه أو قدم العالم وكلاهما منتفيان.

ولا يقال له «ما هو؟»؛ لأن «ما» سؤال عن الجنس ولا جنس له.

ولا يقال «كيف هو؟»؛ لأن «الكيف» يستخبر به عن الهيئة والحال، ولا هيئة له ولا حال.

ولا يقال له «كم هو؟»؛ لأن «الكم» يستخبر به عن المقدار والعدد، ولا عدد له.

ولا يقال له «متى كان؟»؛ لأن «متى» سؤال عن الزمان، ولا يجري عليه زمان.

ولا يقال له «لم فعل؟»؛ لأن «لم» تقال لمن فعل لعلة أو حاجة أو ضرورة، وهو منزه عن ذلك.

ولا يمكن للإنسان أن يحيط بطبيعة المقصد الإلهي؛ فهو لا يستطيع أن يدخل علمه ـ سبحانه ـ.

وهو ليس في جهة ولا تحويه الجهات في العالم؛ لأن الجهات حادثة وهو الذي خلقها، فلو صار مختصًّا بجهة بعدما خلقها لكان يتخصص بمخصص وذلك باطل.

وهو أيضًا ليس خارج العالم؛ لأنه لو كان كذلك لكان محاذيًا للعالم وكل محاذٍ بجسم إما أن يكون مثله أو أكبر أو أصغر وكان ذلك تقديرًا يحتاج إلى مقدر، تعالى عن ذلك. ورفع الأيدي إلى السماء عند الدعاء إنما ترفع؛ لأنها قبلة الدعاء كالتوجه إلى الكعبة في الصلاة، ووضع الوجه على الأرض عند السجود وإن لم يكن الله ﷻ في الكعبة ولا تحت الأرض.

فلا يقال له: «أين؟»، لأن الذي أين الأين لا يقال له: أين؟

واستواء الله على العرش حق وصدق عند المسلمين، ويؤمنون به ويعتقدونه على الوجه الذي أراده الله ولا يشتغلون بكيفيته.

فالله ـ سبحانه ـ لا يقدره فهم؛ ولا يصوره وهم، ولا يدركه بصر، ولا عقل، ولا يبلغه علم، وكل ما خطر ببالك فهو بخلافه(٩٧). وقد اتفق المسلمون الأوائل على أن الله ليس كمثله شيء لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله(٩٨)، وهو لا ينتهي إليه وهم ولا يحيط به علم(٩٩)، والله تعالى لا يعلم كيف هو إلا هو ـ سبحانه وتعالى ـ(١٠٠). والسلف متفقون على أن البشر لا يعلمون لله حدًّا وأنهم لا يحدون شيئًا من صفاته، قال أبو داود الطيالسي: كان سفيان وشعبة وحماد بن زيد وحماد ابن سلمة وشريك وأبو عوانة لا يحدون، ولا يشبهون، ولا يمثلون، يروون الحديث ولا يقولون «كيف؟»(١٠١). فالكيف مجهول كما قال الإمام مالك.

ولا يوجد تغير في ذاته، ولا وزير له، ولا شريك، ولا مدبر له، ولا نظير له، ولا معين، ولا قرين، ولا حاجب، ولا بواب، ولا فوق، ولا تحت، ولا يمين، ولا يسار، ولا أمام، ولا وراء، ولا خاطر، ولا رأي ولا حظ فيما أعطى، ولا ندم فيما وهب؛ لأن هذه الأشياء من أمارات الحدوث وهو قديم منزه عن جميع الحادثات وعن تغيره من حال إلى حال. ولا والد له ولا ولد ولا صاحبة؛ لأن الوالد سبب لحدوث الولد، وهو قديم لا يحدث له والولد جزء الوالد وهو صمدي لا يقبل التجزؤ والانقسام، والزوجة لمن جارت عليه الشهوة وهو ـ سبحانه وتعالى ـ منزه عنها. ولا زيغ في أحكامه ولا ميل في قضائه وقدره؛ لأنه عادل على نحو مطلق. وهو حي لا تأخذه سنة ولا نوم،

---

(٩٧) انظر: جمال الدين أحمد بن محمد بن محمود بن سعيد الغزنوي، كتاب أصول الدين، تحقيق عمر وفيق الداعوق (بيروت، دار البشائر الإسلامية، ١٩٩٨م).

(٩٨) ابن أبي العز الحنفي، شرح العقيدة الطحاوية (بيروت، المكتب الإسلامي، الطبعة الرابعة، ١٣٩١ هـ) ص ٩٩.

(٩٩) المرجع السابق، ص ١١٩.

(١٠٠) المرجع السابق، ص ١٢٠.

(١٠١) المرجع السابق، ص٢٣٩- ٢٤٠.

عالم بجميع المعلومات كليتها وجزئياتها، لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السموات العلا ولا في الأرضين السفلى؛ لأنه لو لم يكن عالـمًا لكان موصوفا بضده وهو الجهل وذلك نقص، تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا(١٠٢).

وهو الغني بذاته عن جميع الموجودات، وهي المفتقرة كلها ابتداءً ودوامًا إليه(١٠٣)؛ لقوله تعالى:

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ أَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ إِلَى ٱللَّهِ ۖ وَٱللَّهُ هُوَ ٱلْغَنِىُّ ٱلْحَمِيدُ ﴿١٥﴾ إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ ﴿١٦﴾ وَمَا ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ بِعَزِيزٍ ﴿١٧﴾ ﴾ [فاطر: ١٥-١٧].

﴿ قُلْ أَغَيْرَ ٱللَّهِ أَتَّخِذُ وَلِيًّا فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَهُوَ يُطْعِمُ وَلَا يُطْعَمُ ﴾[الأنعام:١٤].

يقول تعالى:﴿ قُلْ إِنَّمَا يُوحَىٰٓ إِلَىَّ أَنَّمَآ إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ ۖ فَهَلْ أَنتُم مُّسْلِمُونَ ﴿١٠٨﴾ ﴾ [الأنبياء:١٠٨]، ففي هذه الآية يقول تعالى: قل يا محمد: ما يوحى إلي من ربي هو أنه لا إله لكم يجوز أن يعبد إلا إله واحد لا تصلح العبادة إلا له،ولا ينبغي ذلك لغيره، فهل أنتم مذعنون له أيها المشركون العابدون الأوثان والأصنام بالخضوع لذلك ومتبرئون من عبادة ما دونه من آلهتكم(١٠٤).

والكون في الإسلام خاضع لمبدأ السببية Causality Principle of، وهو المبدأ الذي يقرر أن لكل ظاهرة سببًا، وألا شيء يحدث من لا شيء، وكل ما يظهر للوجود فلوجوده علة، وأن الأسباب تتبعها النتائج المترتبة عليها.

والسببية من مبادئ الطبيعة وأيضًا من مبادئ الفكر. وهي مبدأ قرآني راسخ، فالله «سبحانه ربط الأسباب بمسبباتها شرعًا وقدراته وجعل الأسباب محل حكمته في أمره الديني والشرعي وأمره الكوني القدري ومحل ملكه وتصرفه؛ فإنكار الأسباب والقوى والطبائع جحد للضروريات وقدح في العقول والفطر ومكابرة للحس وجحد للشرع والجزاء؛ فقد جعل ـ سبحانه ـ مصالح العباد في معاشهم ومعادهم، والثواب، والعقاب، والحدود، والكفارات، والأوامر، والنواهي، والحل والحرمة، كل ذلك مرتبطًا بالأسباب قائمًا بها، بل العبد نفسه وصفاته وأفعاله سبب لما

(١٠٢) انظر: جمال الدين أحمد بن محمد بن محمود بن سعيد الغزنوي، كتاب أصول الدين، تحقيق عمر وفيق الداعوق (بيروت، دار البشائر الإسلامية، ١٩٩٨م).
(١٠٣) المرجع السابق، ص ٥٨.
(١٠٤) الطبري، جامع البيان، ج١٧/ ص١٠٧.

يصدر عنه، بل الموجودات كلها أسباب ومسببات. والشرع كله أسباب ومسببات، والمقادير أسباب ومسببات، والقدر جارٍ عليها متصرف فيها؛ فالأسباب محل الشرع والقدر. والقرآن مملوء من إثبات الأسباب. ولو تتبعنا ما يفيد إثبات الأسباب من القرآن والسنة لزاد على عشرة آلاف موضع، ولم نقل ذلك مبالغة بل حقيقة، ويكفي شهادة الحس والعقل والفطرة؛ ولهذا قال من قال من أهل العلم: تكلم قوم في إنكار الأسباب فأضحكوا ذوي العقول على عقولهم، وظنوا أنهم بذلك ينصرون التوحيد فشابهوا المعطلة...»[١٠٥].

ومن هذه الآيات التي ربط الله فيها بين الحوادث على أساس السببية قوله تعالى: ﴿ وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخۡرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزۡقٗا ﴾[البقرة:٢٢]، ﴿ وَأَنزَلَ لَكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَنۢبَتۡنَا بِهِۦ حَدَآئِقَ ذَاتَ بَهۡجَةٖ .. ﴾ [النمل: ٦٠]، ﴿ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَقَلَّتۡ سَحَابٗا ثِقَالٗا سُقۡنَٰهُ لِبَلَدٖ مَّيِّتٖ فَأَنزَلۡنَا بِهِ ٱلۡمَآءَ فَأَخۡرَجۡنَا بِهِۦ مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ... ﴾ [الأعراف: ٥٧].

والله في الإسلام وأغلب الفلسفات العقلية، هو السبب الكافي للخلق، يقول تعالى: ﴿ أَمۡ خُلِقُواْ مِنۡ غَيۡرِ شَيۡءٍ أَمۡ هُمُ ٱلۡخَٰلِقُونَ ٣٥ ﴾ [الطور: ٣٥]. والسبب الكافي حسب تعريف ليبنتز ينص على أنه «لا واقع يمكن أن يكون حقًّا أو موجودًا، ولا حكم يمكن أن يكون حقًّا، إلا ويكون هناك سبب كافٍ لكونه كذلك لا على خلافه، وإن كانت الأسباب في الغالب لا يمكن أن تكون معروفة لنا»[١٠٦]؛ فبهذا المعنى فالله ـ تعالى ـ هو السبب الكافي للوجود.

وينظر الإسلام إلى الكون على أنه محكوم بالغائية Teleology، حيث يرى أن كل الظواهر تحدث من أجل غاية، وأنه لا شيء في الكون يحدث عبثًا. فلكل شيء علل، والأسباب أو العلل متنوعة. وفي القرآن الكريم تأكيد على الغائية، قال تعالى: ﴿ أَفَحَسِبۡتُمۡ أَنَّمَا خَلَقۡنَٰكُمۡ عَبَثٗا ﴾[المؤمنون:١١٥]. وقال سبحانه وتعالى: ﴿ أَيَحۡسَبُ ٱلۡإِنسَٰنُ أَن يُتۡرَكَ سُدًى ٣٦ ﴾[القيامة: ٣٦]. وقال: ﴿ وَمَا خَلَقۡنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ وَمَا بَيۡنَهُمَا لَٰعِبِينَ ٣٨ مَا خَلَقۡنَٰهُمَآ إِلَّا بِٱلۡحَقِّ ﴾ [الدخان: ٣٨- ٣٩]. وربط القرآن الكريم بين الحوادث على أساس العلة الغائية، مثل قوله تعالى: ﴿ وَأَنزَلَ

---

(١٠٥) ابن القيم، شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، تحقيق محمد بدر الدين أبو فراس النعساني الحلبي (بيروت، دار الفكر، ١٣٩٨ هـ) ص ١٨٨ -١٨٩.

(106) Leibniz, Leibniz, G. W., Monadology and Other Philosophical Essays, tr. Paul Schrecker and Anne Martin Schrecker. Indianapolis, Bobbs Merrill, 1965. Para. 32

مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخۡرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزۡقٗا ﴾ [البقرة: ٢٢]، ﴿ وَأَنزَلَ لَكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَنۢبَتۡنَا بِهِۦ حَدَآئِقَ ذَاتَ بَهۡجَةٖ .. ﴾ [النمل: ٦٠]، ﴿ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَقَلَّتۡ سَحَابٗا ثِقَالٗا سُقۡنَٰهُ لِبَلَدٖ مَّيِّتٖ فَأَنزَلۡنَا بِهِ ٱلۡمَآءَ فَأَخۡرَجۡنَا بِهِۦ مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ ... ﴾ [الأعراف: ٥٧].

وفي الإسلام نزعة إنسانية؛ وتظهر تلك النزعة من خلال تصوير القرآن للإنسان على أنه كائن مكرم، وأن انحداره يأتي نتيجة أفعاله، وأنه أيضًا بأفعاله يظل جديرًا بالكرامة، قال تعالى: ﴿ وَلَقَدۡ كَرَّمۡنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلۡنَٰهُمۡ فِي ٱلۡبَرِّ وَٱلۡبَحۡرِ وَرَزَقۡنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلۡنَٰهُمۡ عَلَىٰ كَثِيرٖ مِّمَّنۡ خَلَقۡنَا تَفۡضِيلٗا ﴿٧٠﴾ ﴾ [الإسراء: ٧٠]. ﴿ لَقَدۡ خَلَقۡنَا ٱلۡإِنسَٰنَ فِيٓ أَحۡسَنِ تَقۡوِيمٖ ﴿٤﴾ ثُمَّ رَدَدۡنَٰهُ أَسۡفَلَ سَٰفِلِينَ ﴿٥﴾ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ فَلَهُمۡ أَجۡرٌ غَيۡرُ مَمۡنُونٖ ﴿٦﴾ ﴾ [التين: ٤- ٦].

وتقوم النزعة الإنسانية على التوازن بين الجانب المادي والروحي؛ فلا ينبذ الإسلام متع الحياة الدنيا، ديانات شرق آسيا أو غيرها من الديانات الرهبانية ﴿ وَٱبۡتَغِ فِيمَآ ءَاتَىٰكَ ٱللَّهُ ٱلدَّارَ ٱلۡأٓخِرَةَۖ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنۡيَاۖ وَأَحۡسِن كَمَآ أَحۡسَنَ ٱللَّهُ إِلَيۡكَۖ وَلَا تَبۡغِ ٱلۡفَسَادَ فِي ٱلۡأَرۡضِۖ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُفۡسِدِينَ ﴿٧٧﴾ ﴾ [القصص: ٧٧].

أما الحرية Liberty فهي في التصور الإسلامي حق إنساني أصيل، والحرية هي القدرة على الاختيار وتحقيق الفعل أو الامتناع عنه دون خضوع لتأثير خارجي أو إكراه. وفي الإسلام، الإرادة الإنسانية حرة بحكم المولد، وللإنسان حق ممارسة هذه الحرية ما دام لا يضر نفسه أو الآخرين وفق الضوابط الشرعية. والحرية في الإسلام هي الحرية الملتزمة، وهي ضد الفوضوية التي ترجع أسسها الفلسفية إلى الفردية المطلقة والذاتية المفرطة عند شميت وشترنر وبرودون وباكونين.

وينص القرآن بشكل قاطع على الحرية في الاعتقاد؛ حيث يقول الله تعالى: ﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ ﴾[البقرة: ٢٥٦]. ومع أن الدين الحق واحد، فقد سمح القرآن بتعددية الأديان في قوله: ﴿ لَكُمۡ دِينُكُمۡ وَلِيَ دِينِ ﴿٦﴾ ﴾[الكافرون: ٦]، بل اعتبر الاختلاف بين الناس أمرًا طبيعيًّا وسنة من السنن الكونية، يقول تعالى: ﴿ وَلَوۡ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةٗ وَٰحِدَةٗۖ وَلَا يَزَالُونَ مُخۡتَلِفِينَ ﴿١١٨﴾ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَۚ وَلِذَٰلِكَ ﴾ [هود: ١١٨- ١١٩].

ولم تكن هذه النصوص بمعزل عن الواقع؛ بل تجلت فيه على أنحاء شتى، سواء على مستوى حركة المجتمع أو على مستوى ممارسات الدولة؛ وقد أيدت تصرفات الرسول ﷺ هذا النصوص بوصفه مبدأ عامًّا وقاعدة لا يمكن خرقها؛ بل جاءت بعض هذه النصوص مؤيدة لموقف حر اتخذه

الرسول نفسه، حيث يروي الطبري[١٠٧] عن ابن عباس: أن رجلًا من بني سالم ابن عوف يقال له «الحصين»، كان له ولدان مسيحيان وهو مسلم، فسأل الرسول ﷺ أن يرغم ولديه على الإسلام، بعد أن أصرا على التمسك بالمسيحية، فنهاه الرسول عن ذلك، ونزلت آية: ﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ ﴾ [البقرة: ٢٥٦].

ومن الثابت تاريخيًّا أن الرسول ﷺ بعد فتح خيبر، وجد بين الغنائم نسخًا من التوراة؛ فأمر بردها إلى اليهود. وهذا عمر بن الخطاب تأتيه امرأة مشركة تطلب حاجة لها، فدعاها للإسلام، لكنها رفضت، فقضى لها حاجتها، وشعر أنه ربما يكون تصرف بشكل فيه نوع من الإكراه لها على الإسلام تحت ضغط الحاجة؛ فاستغفر الله على ما فعل، وقال: «اللهم إني أرشدت ولم أكره».

وكان لهذا المبدأ انعكاس مثالي على بعض الفقهاء، لدرجة أن الشافعي اختلف مع أبي حنيفة حول مدى جواز مفاتحة الزوج المسلم لزوجته غير المسلمة في مسألة اعتناق الإسلام؛ فقد رأى أبو حنيفة جواز ذلك بشرط عدم الإكراه، بينما رأى الشافعي أنه لا يجوز أن يعرض الزوج الإسلام على زوجته «لأن فيه تعرضًا لهم، وقد ضمنا بعقد الذمة ألا نتعرض لهم»[١٠٨]. وهذا يؤكد نزوع الفقهاء الكبار نحو احترام حرية الاعتقاد.

وفي الإسلام، تأكيد على مركزية الفردية الإنسانية Individualism، وأنها قيمة في حد ذاتها، وأن الفرد شخصية مستقلة منفصلة عن الآخرين، وهو غاية في ذاته، سواء على مستوى النظرية الاجتماعية أو السياسية أو الاقتصادية.

ومع مركزية الفردية في الإسلام، فثمة توازن بينها وبين النزعة الجماعية دون طغيان لطرف على طرف، ومن ثم فالفردية لها معانٍ سلبية وأخرى إيجابية، فإذا كانت تنتهي إلى الأنانية فهي مرفوضة في الإسلام، باعتباره يحث على الإيثار ﴿ وَيُؤۡثِرُونَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمۡ وَلَوۡ كَانَ بِهِمۡ خَصَاصَةٞۚ وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفۡسِهِۦ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُفۡلِحُونَ ٩ ﴾ [الحشر: ٩]، وإن كانت تقوم على تصدع فكرة الجماعة والاتحاد، فهي أيضًا مذمومة ﴿ وَيُؤۡثِرُونَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمۡ وَلَوۡ كَانَ بِهِمۡ خَصَاصَةٞۚ وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفۡسِهِۦ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُفۡلِحُونَ ٩ ﴾ [الحشر: ٩]، لكن إن كان المقصود منها هو تأكيد إنسانية الإنسان وعدم ذوبان شخصيته، فالإسلام يدعو إلى تأكيد الكرامة الإنسانية الفردية، ﴿ لَقَدۡ خَلَقۡنَا

---

(١٠٧) الطبري، جامع البيان، ج٢/ ص٥٤.

(١٠٨) د. عبد الكريم زيدان، أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام (العراق، مكتبة المثنى، ١٩٨٥م) ص٦٢٩.

ٱلۡإِنسَٰنَ فِيٓ أَحۡسَنِ تَقۡوِيمٍ ﴿٤﴾ ﴾ [التين: ٤]، ﴿ وَلَقَدۡ كَرَّمۡنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلۡنَٰهُمۡ فِي ٱلۡبَرِّ وَٱلۡبَحۡرِ وَرَزَقۡنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلۡنَٰهُمۡ عَلَىٰ كَثِيرٖ مِّمَّنۡ خَلَقۡنَا تَفۡضِيلًا ﴿٧٠﴾ ﴾ [الإسراء: ٧٠]. ويتعامل الإسلام مع كل فرد باعتباره معبرًا عن الإنسانية كلها ﴿ مَن قَتَلَ نَفۡسَۢا بِغَيۡرِ نَفۡسٍ أَوۡ فَسَادٖ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعٗا وَمَنۡ أَحۡيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحۡيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعٗاۚ ﴾ [المائدة: ٣٢]. وكل فرد في الإسلام مسئول عن أفعاله، ﴿ وَنَرِثُهُۥ مَا يَقُولُ وَيَأۡتِينَا فَرۡدٗا ﴿٨٠﴾ ﴾ [مريم: ٨٠]، ﴿ وَكُلُّهُمۡ ءَاتِيهِ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ فَرۡدًا ﴿٩٥﴾ ﴾ [مريم: ٩٥]، كما أنه يؤكد المسئولية الفردية بجوار المسئولية الجماعية على ما هو معروف من فرض العين وفرض الكفاية...إلخ.

ولقد تعرض بعض فلاسفة الدين في الغرب لتصور الألوهية في الإسلام، وغلب على تحليلهم الفلسفي له طابع الانحياز وعدم الدقة والافتقار في أغلب الأحيان للموضوعية العلمية. ومن هؤلاء الفلاسفة هيجل، وتعد صورة العقيدة الإلهية في الإسلام عند هيجل عينة نموذجية ممثلة إلى حد كبير لصورته عند الغرب بعامة التي يغلب عليها طابع الانحياز وعدم الدقة والافتقار في أغلب الأحيان للموضوعية العلمية. فحالة هيجل وإن كانت قد تجاوزت الحالات السابقة عليها زمنيًّا على مستوى الصياغة وبعض الملامح، إلا أنها تظل في جوهرها غير مختلفة عنها. بل إنها تحدد بدرجة كبيرة كثيرًا من ملامح الصورة المتشكلة بعد ذلك في الوعي الأوروبي. وإن كان هذا لا يتعارض بطبيعة الحالة مع وجود حالات استثنائية الصور متمايزة ومختلفة.

يصف هيجل بأنه دين التوحيد المحض والبساطة فى الاعتقاد؛ حيث ينظر إلى الله باعتباره إلهًا مجردًا وليس عيانيًّا، ومع ذلك فإنه لا يزال محملًا بشيء من صفات الإله اليهودي ولا سيما الغيرة. وأدت بساطة المعتقد الإلهي إلى ذيوع الإسلام بين شعوب مختلفة، بيد أن تجريد وتعالي هذا المعتقد قد أدى إلى استبعاد السببية والاستدلال، كما أن هذا التجريد هو المسئول عن نبذ الإسلام للوسائط التشبيهية والتجسيمية وتحريم التصوير التجسيمي، درءًا لمشابهة أعمال الله. كما يصف هيجل الإسلام بالخشوع والصورية الأمر الذي أدى إلى غياب روح الحرية، وشيوع الضرورة أو الجبر، والتعصب، والرغبة في السيطرة على العالم بالجهاد الحربي! وربما يكون السبب في عدم دقة وزيف التصور الهيجلي للإسلام، يرجع إلى خلط هيجل بين الإسلام والأتراك والعرب، بين الإسلام كنظرية وكتصور للحياة وبين بعض الممارسات التاريخية. فضلًا عن قصور الإطلاع، والاكتفاء بمعرفة الإسلام من خلال الصور السائدة عنه فى الغرب، ولقد كان يجب على هيجل كفيلسوف

كبير أن يعمل على تحرير وتمحيص التصور الغربي للإسلام، حتى يبرأ الأصل من شبهات الصور المزيفة له.

والتجريد الإسلامي لا يعود إلى ترقي الوعي بالإلهي، وإنما يعود إلى الانبساط الصحراوي الذي لا يمكن أن يتشكل فيه شيء في بنية ثابتة![١٠٩] وما من شك أن تفسير هيجل يفتقد إلى الدقة؛ لأنه لو كان الانبساط الصحراوي هو المسئول عن نبذ التجسيم والتشكل في الإسلام، لما وجدت عبادة الأصنام وتجسيد الإلهي في البيئة الصحراوية قبل الإسلام، فالعرب هم العرب، والصحراء هي الصحراء قبل الإسلام وعند ظهوره، ومع ذلك كان هناك تجسيم وبنيات ثابتة. فإذا ما جاء الإسلام بالتجريد، فليس من المقبول عقليًّا تفسير ذلك تفسيرًا جغرافيًّا سطحيًّا، ولا سيما إذا كان هذا التجريد كما هو معلوم من التاريخ النبوي مصادمًا بعنف لطبيعة الشعور العربي الذي كان مرتبطًا بالتجسيم الوثني للإلهي قبل الإسلام.

وبصرف النظر عن الأخطاء الكامنة في تصور هيجل للإسلام، فلا شك أن هذه العقيدة تمثل أرقى ما وصل إليه العقل من تجريد وتنزيه يليقان بالمبدأ الأول الواحد الأحد الذي ليس كمثله شيء، بعيدًا عن التجسيم والتشبيه والخلط بين ما هو إلهي وما هو إنساني أو طبيعي.

* * *

(109) Hegel, Lectures on the Philosophy of History , P. 357.

المؤلف في سطور

أ. د. محمد عثمان الخشت

١ـ أستاذ فلسفة الدين بكلية الآداب-جامعة القاهرة.

٢ـ المستشار الثقافي لجامعة القاهرة.

٣ـ المشرف الفني على الدراسات العليا بجامعة القاهرة.

٤ـ أشرف على عدد كبير من رسائل الماجستير والدكتوراه في مقارنة الأديان وفلسفة الدين وفلسفة السياسة والفلسفة الحديثة والمعاصرة.

٥ـ شارك في عدد كبير من المؤتمرات وورش العمل الدولية.

٦ـ عضو العديد من الجمعيات العلمية المصرية والدولية.

٧ـ مستشار لبعض المراكز البحثية والإعلامية.

● **من مؤلفاته:**

١ـ المعقول واللامعقول في الأديان، القاهرة، دار نهضة مصر، ٢٠٠٦.

٢ـ الإسلام والوضعية والاستشراق في عصر الأيديولوجية، القاهرة، دار نهضة مصر، ٢٠٠٧.

٣ـ الشخصية والحياة الروحية في فلسفة الدين عند برايتمان، دار قباء الحديثة، سنة ٢٠٠٦.

٤ـ الإله والإنسان: إشكالية التشابه والاختلاف، دار قباء الحديثة، الإيداع سنة ٢٠٠٦.

٥ـ مقارنة الأديان: الفيدية،البرهمية، الهندوسية، القاهرة، مكتبة ابن سينا، ١٩٩٦.

٦ـ فلسفة العقائد المسيحية، القاهرة،دار قباء، ١٩٩٨.

٧ـ الدين والميتافيزيقا في فلسفة هيوم، القاهرة،دار قباء،١٩٩٧.

٨ـ مدخل إلى فلسفة الدين. القاهرة، دار قباء ، ط٣ مزيدة بمعدل الضعف ومنقحة،٢٠٠٣.

٩ـ العقائد الكبرى، دمشق، دار الكتاب العربي، ٢٠٠٩.

١٠ـ الموسوعة الوسيطة في الديانات والفرق والمذاهب والحركات المعاصرة. كتابة ومراجعة وتدقيق وتعديل كثير من المواد العلمية عن الفرق والمذاهب، الرياض، دار إشبيليا للنشر والتوزيع، (تحت الطبع).

١١ـ حركة الحشاشين:تاريخ وعقائد أخطر فرقة سرية في العالم الإسلامي، القاهرة،مكتبة ابن سينا،١٩٨٨.

١٢ـ الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة،(كتابة كل الجزء الخاص بالمفاهيم والتيارات الحديثة والمعاصرة)، السعودية، الندوة العالمية، الإصدار الثالث، تحت الطبع.

١٣ـ العقلانية والتعصب، دار نهضة مصر، الإيداع سنة ٢٠٠٧.

١٤ـ العقل وما بعد الطبيعة بين فلسفتي هيوم وكانط. بيروت، دار التنوير، ٢٠٠٥.

١٥ـ أقنعة ديكارت، دار قباء ١٩٩٨.

١٦ـ الميتافيزيقا: قراءات نقدية، القاهرة،دار الثقافة العربية، ٢٠٠٩.

١٧ـ فن كتابة البحوث العلمية وإعداد الرسائل الجامعية. القاهرة، مكتبة ابن سينا، ١٩٩٠.

١٨ـ كيف تكتب بحثًا علميًّا؟ القاهرة، نهضة مصر، ٢٠٠٧.

١٩ـ مناهج البحث، بيروت، دار الأمير، ٢٠١٠.

٢٠ـ المجتمع المدني، هيئة قصور الثقافة، ٢٠٠٤.

٢١ـ المجتمع المدني والدولة، نهضة مصر،٢٠٠٦.

٢٢ـ الشائعات، القاهرة، مكتبة ابن سينا، ١٩٩٦.

٢٣ـ مفاتيح علوم الحديث وطرق تخريجه، القاهرة، مكتبة القرآن، ١٩٨٧.

٢٤ـ الدليل الفقهي، القاهرة، مكتبة ابن سينا، ١٩٨٤.

٢٥ـ الفلسفة الحديثة: قراءات نقدية، دار الثقافة العربية، طـ ٨، ٢٠٠٩.

٢٦ـ ترجمة الموسوعة البريطانية للأديان، القاهرة، مكتبة الشروق، ٢٠١٠ تحت الطبع.