http://www.al-maktabeh.com

روبـرت س . سـولمون

الدِّين
من منظور فلسفي
(دراسة ونصوص)

ترجمة: حسون السراي

معهد الأبحاث والتنمية الحضارية

العلم للمطبوعات

الحضارية للأبحاث

الدين

من منظور فلسفي

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

الدين

من منظور فلسفي

تاليف روبرت س بلمون
ترجمة حسون السراي

العارف للمطبوعات
الحضارية للابحاث

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

من إصدارات

معهد الابحاث والتنمية الحضارية
العراق ـ بغداد
TEL:+9647901358578
e-mail: info@alhadhariya.net
abhath_dv@yahoo.com
url: www.alhadhariya.net

الناشر

العارف للمطبوعات
شركة العارف للاعمال ش م م
بيروت- لبنان
TLF:00961 1 452077
العراق - النجف الاشرف
TEL: 00964 33 370636
+964 7801327828
Url:www.alaref.net
Email:arefli@hotmail.com

هوية الكتاب

اسم الكتاب: الدين من منظور فلسفي
تأليـــــف: روبرت س بلمون
ترجمة : حسون السراي
القطـــع :17×24 سم
تصميم الغلاف:حسين موسى
الصفحات : 192 صفحة

الطبعة الاولى
نيسان-ابريل
1430هـ ـ 2009 م

جميع حقوق النشر محفوظة ومسجلة ولا يحق لأي شخص أو مؤسسة أو جهة إعادة طبع أو ترجمة أو نسخ الكتاب أو أي جزء منه إلا بترخيص خطي من اصحاب الحقوق .

مُقَدِّمَة

الحقُّ إنّ الدين كان وما يـزال موضـوعاً مثيـراً للتفلـسف[1]، أعنـي للنظـر العقلي، وسيبقى كما يقول المؤلف "واحداً من أكثر فـضاءات الفلـسفة أهميـة وإثارة للجدل والحساسية". وقد كان المؤلف جديراً باعتبـار عـال، باعتقـادي، عندما بدأ بحثه في بيان العلاقة بين الدين والميتافيزيقا، وأنهى بحثه في توكيد هذه العلاقة الحميمة و"الميتافيزيقا والفلسفة بوجه عـام ــ كمـا يقـول ـ كـان مبعثهما، على الاغلب، الوازع الديني" (المقدمة).

ولا أدل من ذلك ان مسألة العلاقة بين الدين والفلسفة قد واكبـت تـاريخ الفلسفة من بدايتها حتى اليوم. وقد ذهـب كثيـر مـن الفلاسـفة، وهـو بـصدد تحديد منابع الفكر الفلسفي، الى ردّ نشوء الفلسفة الـى الـدين، وهكـذا نجـد، على سبيل المثال لا الحصر (اوغست كونـت) Compte (1798 ــ 1857) فـي قراءته لتاريخ تطور العقل البشري، يجعل الفلسفة (الميتافيزيقا حصراً) مرحلـة متطـورة مـن مرحلـة الـدين. وذلـك فـي "قـانون الحـالات الـثلاث" الـشهير (اللاهوتية، الميتافيزيقية، الوضعية) وقبل ذلك كان الفيلسوف الالمـاني هيجـل Hegel (1770 ـ 1831) قد سار على هذا النهج عنـدما ذهـب الـى ان وعـي " الروح المطلق" بذاته يتجسد على التوالي" في الفن والـدين والفلـسفة . وكـان من الممكن للمؤلف، وهو يتمتع بهذا الزخم الهائل مـن تـاريخ الفكـر بـصفه عامة، ان يفصل في مسألة ميتافيزيقية من هذا القبيل، ولكن هذه المسألة، وبهذا

http://www.al-maktabeh.com

(1) تُعرّف الفلسفة بأنّها البحث عن حقيقة الأشياء، أو البحث عن الحقيقة.

http://www.al-maktabeh.com

البعد تحديداً، لم تكن موضوعه ويكفيه من سواء الرأي ان ختم موضوع بحثه كما بدأه، بتوكيد العلاقة بين الدين والميتافيزيقية، فالميتافيزيقا التي تبحث في اصل الوجود وطبيعته (أو في "حقيقة العالم" بعبارة المؤلف)، والتي من شأنها، وهي بهذا القصد من البحث وانشغال الفكر، ان تذهب الى الأبعد متجاوزة على هذا النحو ماهو معطى في عالم الظاهر، ولابدّ لها أن تلقى، على هذا النحو ايضاً بأي مسار يعلو على تخوم الزمان والمكان، اي بذلك الذي يكون، بالنسبة لنا، هو الاهتمام الاقصى الذي سيكون موضوع تفلسف من طرف (تيليتش) في نص متحيز من نصوص هذا الكتاب (**الفصل الخامس**).

واذا كان أصحاب المذاهب الميتافيزيقية قد اتفقوا على ضرورة وجود "حقيقة قصوى" = (مبدأ اول، علة قصوى)، واختلفوا فيما بينهم في تعيين "طبيعة" هذه الحقيقة : منهم مَن قال انها "مادية" (هوبز، ماركس ...) ومنهم مَن قال انها "روحية أو عقلية" (ابن سينا، بركلي، هيجل، برادلي على سبيل المثال لا الحصر) ومنهم مَن قال إنها "إرادية" (شوبنهور، نيتشه)، وإذا كانت المذاهب الميتافيزيقية على هذا النحو من الاتفاق والاختلاف في الرأي فإن للدين، وبخاصة الديانات التوحيدية المنزلة، مذهباً واضح القول لا لبس فيه " ان تلك الحقيقة هي الحقيقة الإلهية" ومن هنا يذهب المؤلف الى " ان الدين جزء من الميتافيزيقا" (خلاصة ونتائج).

لقد اتاحت هذه المقاربة بين الدين والميتافيزيقا للمؤلف ان ينتقل بسهولة الى فلسفة الدين قائلاً " ان فلسفة الدين مذهب ميتافيزيقي إذ تحاول ان تعرّف الكائن الأسمى بانه نوع خاص (الله تعالى)، وتبرهن على وجوده بحجج وأدلة عقلية". ان هذا التوصيف، الذي يعد تعريفاً لفلسفة الدين ينطبق الى حد بعيد على "علم الكلام" الإسلامي، فهذا الاخير، كما يقول ابن خلدون "علم يتضمن الحجاج عن العقائد الايمانية بالأدلة العقلية (المقدمة، ك1، ب6، ص10) وقد

قارب الباحثون الغربيون بين "علم الكلام" الإسـلامي واللاهـوت (Theology) ... والواقع ان مجال بحث فلسفة الـدين غالبـاً مـا يخـتلط مـع مجـال بحـث اللاهوت في ذهن القارئ، وهو أمرٌ له ما يسوغه لتداخل موضوعات كل منهما في الآخر، بل إن كثيراً من موضوعات فلسفة الدين هي موضوعات اللاهوت.

ولكن، مع ذلك، هناك فروق جوهرية، لايتسع المقام لها هنـا، ولعـل فـي القول التالي يلقي ما عليها ضوءاً مـن التبيـان، فـاللاهوت مـن حيـث الاصـل الأغريقي للكلمة (Logia ـ Theo) هو "الكلام في الله" أو في "الإلهيـات" كمـا جاء عند ارسطو، ولكن اللاهوتيين المسيحيين الأوائل اشترطوا أن يكون هـذا الكلام بـ"الإشتراك"؛ فالذي لم يرَ الله ويحيا معه وفيـه بحيـث يكـون كـل مـا يقوله نابعاً من فضل النور الإلهي، لايحق له هذا النوع من الكلام في الله تعالى . وهذا يفترض ان يكـون هـذا اللاهـوت لاهوتـاً روحيـاً، لاهـوت المـؤمنين المشبعين بالتجربة الدينية التقليدية الذي يتـأتى مـن طريـق المعرفـة واشـغال الفكر، وهذا اللاهوت يجد مرجعيته عند اوغسطين (ـ) الذي يقول :"إذا عرفته وفهمته فذاك ليس الله"، فالله تعالى، على وفق هذا اللاهـوت سـر كـامن فـي وجودنا، شخصاً وجماعةً، لايمكننا ان نتكلم عنه كما نتكلم عن موضوع خارج عنا.

ومع ذلك، فان هذا اللاهوت لاهوت خاص يتعلق، كما هو واضح بالعقيدة المسيحية، أما اللاهوت بالمعنى العام فلا يمنع الكلام في الالهيات والا لم يعد لاهوتاً، ولكنه لايخرج عن حدود دائرة الكتاب المقـدس . علـى ان التغيـرات التي طرأت على الفكر الغربي، وعلى اطاره الإجتماعي والتـاريخي منـذ عـصر النهضة (وبخاصة حركة الاصلاح الديني والنزعة الانسانية في القـرن الخـامس عشر الميلادي) وحتى عصر التنوير الأوربي (في القرن الثامن عشر المـيلادي) الذي جعل العقل الإنساني معياراً في مختلف المعارف والفنون ...، قـد اثـرت

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

تأثيراً بالغاً في تطور اللاهوت الغربي، الأمر الذي جعل كَنت (Kant) (1724 ـ 1804) الفيلسوف الالماني الاشهر، يميز بين علم "اللاهوت الكتابي" (الكتابي نسبة الى الكتاب المقدس) وعلم"اللاهوت الفلسفي" وذلك في كتابه "الدين في حدود العقل وحده" (الترجمة الانجليزية، تصدير الطبعة الأولى).

إن هذا اللاهوت الفلسفي يوظف التاريخ واقوال الناس وكتبهم، بما في ذلك الكتاب المقدس، في عرض وإثبات قضاياه، إلا أنه يفعل ذلك، كما يقول كنت "من أجل ذاته" بكلمات أخرى انّ اللاهوت الكتابي يتحول الى لاهوت فلسفي عندما ينظر الى موضوعاتها بنور العقل وحده . وفي هذا التحول انما نقع على الفرق الجوهري بين اللاهوت التقليدي وفلسفة الدين.

والواقع ان تعريف فلسفة الدين على ذلك النحو الذي ذكره المؤلف يعد اختزالاً كبيراً لموضوعاتها التي يضمها متن هذا الكتاب والواضح ان هذا التعريف قد جاء ليبين الطابع الميتافيزيقي لكل من الدين وفلسفته (فلسفة الدين) فحسب، أما اذا اردنا ان نجد تعريفاً لفلسفة الدين ينطبق على موضوعات الكتاب الذي بين ايدينا فأننا نجده عند هوفدنغ (Hoffding)، على سبيل المثال، في كتابه الرائد "فلسفة الدين" " "نمط من التفكير يجعل من الدين موضوعاً له" (الترجمة الانجليزية، 1914، ص1)، وأول ما يبحث في هذا الصدد، "حقيقة الله ووجوده" وهو موضوع يضرب في اهميته تاريخ الفكر الديني برمته.

وعند البحث في حقيقة الله تعالى لابد ان يتعرض الباحث الى مسألة التنزيه والتشبيه، وقد اولاهما المؤلف في الكتاب الذي بين ايدينا أهمية كبيرة وعالجهما باسلوب سلس قابل للفهم من طرف القارئ العام،وكانت معالجته وامثلته مقصورة، على الاغلب، على "العهد" على الرغم من ان هذا الموضوع

حضي بمباحث مستفيضة في الفكر الكلامي الاسلامي وكـان مـن المنتظـر ان يلتفت المؤلف الى هذا المعطى التاريخي المعروف بتفاصيله عند الغربيين!

وقد اختار المؤلف ان يعرض لأدلة وجود الله تعالى بعد هذا البحث وليس العكس، في حين ان هوفدنغ في كتابه المذكور، مثلاً، تعرض لأدلة وجـود الله في البدء، وهو الصحيح، تماشياً مـع القاعـدة الفلـسفية التـي لـم يـذكرها هـو وأعني: ان الحديث عن حقيقة الشيء لابدّ أن يأتي بعد الحديث عـن وجـوده كما تقتضي طبيعة الأمور على مقتضى المنطق واسترسال الفهم . ومع ذلك فان ما يحسب للمؤلف أنه بدأ بحثه كله بما هو أكثر أهمية من الناحيـة المنهجيـة، وعلى مقتضى منهج التفلسف وأعني: البحث في ماهية الـشيء قبـل أي شـيء آخر.

وهكذا خصص (**الفصل الاول**) للإجابة عن السؤال الآتي "ماهو الـدين؟" والحق ان المؤلف كان حريصاً على الحفاظ على حياديته في أغلـب المـسائل التي عرضها على هذا الفضاء الواسع المثير من الفكر؛ وهكذا نراه يعرض فـي كل مسألة إجابات ممكنة دون ان يقر بأحدها علـى حـساب الاخـرى وعلـى سبيل المثال يعرض المؤلف إجابات ممكنة عن السؤال اعلاه بوصفها معـايير لتوصيف ماهو دين "الايمان بوجود الله أو الإلـه" و"تنظيمـات اجتماعيـة مثـل الكنيسة أو الصلاة الجماعية"، ملفتاً النظر الى ان مثل هذا المعيار لا يتساوق مع اعتقاد طائفة مـسيحية "تـؤمن بـان الـدين شـأن فـردي خـاص تمامـاً" وهـي البروتستانتية وهكذا ترك الباب مفتوحـاً محتفظـاً بحياديتـه التـي هـي شـرط ضروري في كتاب منهجي.

أما النصوص التي اختارها للإجابة عن هذا السؤال فهي نصوص معاصـرة، تؤكد، على اختلاف إختصاص مؤلفيها وتباين إتجاهاتهم علـى ان المهـم فـي

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

الدين هو "الإيمان" الشخصي . وتبين لنا من خلال هذه النصوص، وهذا ما نريد ان نلفت اليه وحسب، الى اي مدى إنشغل الفكر المعاصر، وما يزال، بـ "التجربة الدينية" Religious Experience في مجال بحث "فلسفة الدين" (وقد خصص لها هو فدنغ فصلاً كاملاً في كتابه المذكور)، تلك التجربة الحاسمة التي سمحت لنيشيتاني (صاحب أحد النصوص المختارة في هذا الكتاب) ان يستبدل السؤال "ماهو الدين؟" أو "ما هو غرض الدين؟" بسؤال آخر يعبر عن صميم التجربة الدينية الشخصية، وبقراءة وجودية لها ملفتة للنظر، وهو "لأي غرض أوجد أنا؟" ؛ وهو سؤال يضع السائل في تلك الهوة العالقة بين الوجود والعدم أو بين المعنى واللا معنى...

ولكن هذا الذهاب إلى الأبعد جداً، اي الى حيث إخلاء الذات من الحضور الذاتي لإستقبال نور الحضور الإلهي ليملئ اللامعنى بالمعنى على نحو آخر لم تألفه الذات نفسها، لايعني ان النظر في التجربة الدينية، على هذا النحو التأملي الصوفي، قد ترك البحث في الدين الجانب العملي ـ الأخلاقي فالإيمان بالله تعالى سواء أكان إيماناً نقلياً يجيء مستنداً الى / أو نابعاً من أدلة عقلية برهانية دأب كثير من الفلاسفة على إعتمادها سبلاً مقنعة لتحويل الإنسان من اللاإيمان إلى الإيمان كالدليل الكوني والوجودي والغائي ... الخ (كما عرضت في **الفصل الثاني**)، فإنه يبقى، في النهاية، إيماناً "بالعدالة الإلهية"؛ وهو أمر سيؤدي، بلا شك الى البحث في علاقة الدين بالأخلاق ومن ثم في عتبتي الثواب والعقاب في الحياة الأخرى؛ وهو بحث يسبقه بحث مثير للنظر يتداخل فيه، في هذا السياق تحديداً، ما هو إنساني بما هو إلهي، أعني الحرية والمسؤولية.

هذا فضلاً عن مشكلة المشاكل، في هذا البحث من مباحث فلسفة الدين، وهي "مشكلة الشر"، وهي مشكلة اخلاقية ـ ميتافيزيقيا بامتياز، ويتداخل فيها،

هي الاخرى، ماهو إنساني بما هو إلهي ؛ ويمكن صـياغتها بوصـفها "مـشكلة" تعرض للبحث في "فلسفة الدين" على النحو الآتـي : إن الله تعـالى قـد خلـق العالم بكل ما فيه، والله خير، مطلق الخير، فكيف تفسر وجود الشر في العالم ؟ وقد تعرض المؤلف لكل ذلك في (**الفصل الثالث**) من هذا الكتاب، بطريقتـه المحايدة، تاركاً للنصوص (من الشرق والغرب) أن تجيب على المـسائل التـي تتضمنها علاقة الإيمان بالأخلاق وبالمعقولية، وبخاصة "مشكلة الشر".

والواقع إنّ فحص العلاقة بين الدين والأخلاق قد أدى بالفلاسفة، في هذا الفضاء من الفكر، الى أن يرسوا على دليل عملـي للإعتقـاد بوجـود الله، وهـو دليل هيمن على الفلاسفة المحدثين وهم ينظرون في عقائد الـدين العليـا فـي عصر شهد نوعاً من النزاع بين الدين والعلم، أُلّفت فيه وعنه كتـب كثيـرة فـي الغرب، وقد إقتبس المؤلف نصوصاً أساسـية مـن (كنـت) و(باسـكال)Pascal و(جيمس) James لتوكيد الفلاسفة على هذا الدليل ومسوغاته العقلانية. وهـو دليل يضفي نوعاً من العقلانيـة علـى الإيمـان الـديني المتجـذر فـي الطبيعـة الإنسانية.

والمؤكد أن الأدلة العقلية على وجود الله تعـالى، سـواء كانـت تقليديـة ام محدثة، والنظر العقلي في مشكلة الشر، لابد لهما من أن يؤدّيا الى التعرّض إلى مسألة في غاية الأهمية في "فلسفة الدين" ألا وهي مـسألة "العقـل والإيمـان" . وهي مسألة لابد ان تحيل ذهن القارئ المطلع إلى مـسألة الـصلة بـين العقـل والنقل (او فلسفة الدين بصفة عامة) تلك المسألة التـي هيمنـت علـى فلـسفة العصور الوسطى أجمـع: يهوديـة ومـسيحية واسـلامية. ولكـن الفكـر الغربـي المعاصر، في فضاء فلسفة الدين، لم يتحدث عن عقل مقابل نقل (نقـل = مـا انزل الله تبارك وتعالى في رسالاته السماوية على انبيائـه ورسـله الـى العبـاد) وإنما يتحدث عن عقل مقابل إيمان .

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

وقد تعرّض المؤلف لهذه المسألة في (**الفصل الرابع**) واختار من أحد الحلول لمشكلة الشر مدخلاً إليها، وهو: التأكيد على "عدم إمكان فهم غايات الله النهائية" أو "مقاصد الله الخفية"، بكلام المؤلف، وهذا يدل في النهاية، على أن الاعتقاد بوجود الله والإيمان بقدرته وعلمه وعدالته التي إعتقد الفلاسفة اللاّهوتيون ثبوتها بالعقل المستقل إنما هي مسائل يجب ان تعد أموراً من امور الإيمان التي لاتفيد معها حجة العقل وبراهينه المنطقية.

ومع ذلك يجب مناقشة "هذه الآراء اللاعقلانية في فلسفة الدين" كما يقول المؤلف. وتتمثل هذه "الآراء" في الإتجاه الصوفي، والإتجاه الوجداني الذاتي الشخصي، وقد اختار المؤلف لبيان اغراض هذين الإتجاهين الغزالي (من الشرق) وكريكور تيلتش (من الغرب) وذلك في الفصل الخامس وليس هؤلاء الا أمثلة نموذجية فحسب، إذ ان هناك في الواقع كما يقول المؤلف، كان دائماً "متدينون دافعوا عن الإيمان ضد العقل مؤكدين على ان مسألة الدين لا علاقة لها بالاشكال المعتادة للفهم والمعرفة، بل ان الدين قضي على التفكير العقلي".

ومع ذلك فإن نظرة إستقرائية إلى تراث الفكر الديني فيما يتعلق بمسألة العلاقة بين العقل والإيمان المجرد من شأنها أن تجعل من رأي المؤلف رأياً سديداً عندما يقول "إنّ الإنتقال من العقلانية الى اللاعقلانية في الدفاع عن الدين خطوة جريئة".

وعلينا ان نسجل للمؤلف امانته التاريخية عندما بدأ عرضه، هنا، لتراث الفكر الديني العقلاني بفكر "المتكلمين" المسلمين وذلك في (الفصل الرابع). ومع إنني لا أريد أن أضع نفسي موضع المقيِّم لما كتبه المؤلف إلا انني لابدّ أن أسجل له أمانة أخرى، ورأياً سديداً آخر عندما رد نشأة اللاهوت الإسلامي

(= علم الكلام) الى البيئة الفكرية الإسلامية الخالصة (على العكس من كثير من المستشرقين ومن تبعهم من الباحثين عندنا، الذين بحثوا عن عوامل خارجيـة، ومؤثرات أجنبية... الخ)؛ وهكذا، فبعد وفاة النبي محمدﷺ ظهرت عدة مـسائل مردها الإختلافات في تفسير آيات القران الكريم، وقد بدا اللاهوت الإسـلامي بمثل هذه المسائل التي فهمت على " انها نزاع بين سلطة العقل وسلطة الوحي في إطار معرفة الحقيقة المنزلة من الله تعالى" على حد قول المؤلف.

وقد فضل المسلمون الأوائل (المتكلمون) في حـل هـذه المـسائل (مثـل الجبر والإختيار) المنهج العقلي ... وكان منهم المعتزلة والأشاعرة... وعلى هـذا النهج العقلي الذي يستدعي التأويل، سار ابن رشد الذي "اعتقد أنّ الله أوصـى بالفعل إعتماد التفسير العقلي" وذلك في كتابه (فصل المقال فيما بين الحكمـة والشريعة من إتصال). وقد اقتبس المؤلف منه نصاً للتدليل على ذلك، ويدرج إنجاز ابن رشد، في هذا الصدد تحديداً، ضمن محاولات التوفيـق بـين العقـل والإيمان (أو الفلسفة والدين)، وفي هذا السبيل ينضوي مذهب وحدة الوجود (كما عند سبينوزا، بتفسير المؤلف).

وبعد أن بَيَّنَ المخاطر الاخلاقية المترتبة على التوحيد بين الله والعالم فـي مذهب وحدة الوجود، بطريقة نقدية نافذة، واصل المؤلف متابعة هـذا التـراث العقلاني في عصر التنوير "تلك المرحلة من الفكر الغربي التي ثار فيها النـاس ضد السلطة الوسيطية" ومنهم فولتير الذي (كان خصماً عنيفاً للمـسيحية) وقـد ابتدع ديناً جديداً جرد بموجبه مفهوم الله من جميع صفاته الاخلاقية سعياً منه لتجنب "مشكلة الشر".

والواقع إنّ هذا الدين الجديد الذي ينسبه المؤلف الى فولتير كـان اتجاهـاً معروفاً في اللاهوت العقلي الغربي في القرن الثامن عشر "اتجاه يؤمن بوجـود

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

إله، ولكنه يكتفي بذلك" كما يقول المؤلف بدقة.

وهذا الاتجاه، بنظر المؤلف، يبتعد كثيراً عن التصور التقليدي للألهية لانه يفصل الاعتقاد بوجود الله تعالى، عن ما يتضمنه من ابعاد اخلاقية ملازمة له (كالعدالة مثلاً)؛ وهو بهذا يعد، شأنه شأن مذهب وحدة الوجود، حلا ممكناً لمشكلة الشر.

واعتقد ان المؤلف اراد بعد هذه المنعطفات في الفكر الديني الغربي حلولاً ممكنة لمشكلة الشر، ان يبين بدقة الى اي حد شغلت هذه المشكلة هذا الفكر بحيث اصبح من المتعذر على فلسفة الدين ان لا توليها اهتماماً خاصاً في البحث والإستقصاء؛ وهو إستقصاء أدّى بالمؤلف الى أن يذهب الى (إيفان) بطل رواية الأديب ـ المفكر الروسي (ديستويفسكي) (الأخوة كرامازوف) ليبين لنا (في نص مقتبس مثير منها) على لسان إيفان كيف تثير العقل وتبلبله هذه الشرور والمظالم الحية التي يغرق في اتونها عالمنا الأرضي.

وقد يكون من شأن "فلسفة الدين" اليوم ان تخفف، بطريقتها الخاصة بكشف التدبير الإلهي، من توطئة الشر الذي استشرى إلى حد لم تعد معه صرخة (إيفان) سوى صدى لعويل الثكالى على اطفالهن المذبوحين على قارعة اللامعنى "إذا كانت معاناة الأطفال الصبغار ضرورة لإكمال مجموعة الآلام المطلوب دفعها لأجل الحقيقة فانني لا أريد هذه الحقيقة، وأعلن مقدماً ان كل الحقيقة في العالم لا تستحق هذا الثمن " (الفصل الرابع).

ولعل من اللازم علينا ان نذكر للمؤلف، في هذا السياق، تأكيده على ضرورة الدين للإنسان، ودفاعه عنه ضد منتقديه، في الفكر الغربي، مثل ماركس ونيتشه وفرويد، وهو يختم الفصل الاخير (**السادس**) بعد ان اقتبس نصوصاً منهم في هذا الصدد ؛ فـ"الدين، بالنسبة لكثير من الناس، يعد دعامة

عاطفية من دونها لم يستطيعوا حتى ان يكونوا في افعالهم موجودات انـسانية" وهذا اقل ما يمكن أن يقال، بطبيعة الحال، ضد مـن يعترضـون علـى ضـرورة الدين للإنسان بوصفه إنساناً.

وأحسب ان المؤلف قد إلتفت، بعد ذلك، الـى أولئـك الـذين كـانوا ومـا زالوا، في الغرب، يحمّلون الدين، بغير حق، مـسؤولية افعـال هـو منهـا بـراء؛ فيقول مجادلاً : "حقاً، لا أحد يـستطيع ان ينكـر حـدوث آلاف مـن الاعمـال الفضيعة ـ جسدية وروحية ـ أرتكبت باسم الدين، ولكن لم يثبت لنا أن مثـل هذه الوحشية ضرورية للدين؛ فالالتزام بين هـذا وذاك مـشكوك فيـه تمامـاً، وهذا فضلاً عن أنه لم يثبت لنا، حتـى الأن، ان الـدين يمكـن الإسـتغناء عنـه ببساطة كما يزعم نقاده".

* * *

لم يكن مقصدي من هـذه الكلمـة إيجـاز أفكـار المؤلـف أو عرضـها أو تقييمها، باستثناء ما ذكر، وإنما كان القصد منهـا بيـان صـلة موضـوع الكتـاب بموضوعات بحث "فلسفة الدين" الذي هو منها، والكلام في هذه الأخيرة على سبيل "إرشادات وتنبيهات" (بتعبير ابن سينا)؛ لعل في ذلـك دعـوة للإهتمـام، نقلاً أو تأليفاً أو قراءةً، بهذا الفضاء الحيوي المثير راهنـاً مـن فـضاءات العقـل وهو يفكر ومنها هذا الكتاب بنصوصه. ولست أرى من الحكمة بشيء أن يضع المرء نفسه، في هذا الحال، مفسراً أو متمـذهباً بـين النـصوص التـي إختارهـا المؤلف وبين القارئ فيكون بهذا عائقاً لوعي القارئ الذي يجب أن يترك حُرّاً في مواجهة النصوص.

أمّا ما ورد من آراء للمؤلف نفسه تتطلب إيـضاحاً أو تعليقـاً، أو تـستحق نقداً أو رداً بالضرورة فسيجد القارئ ذلك في هوامش خاصة لنا علـى المـتن.

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

وكل أملي في أن يجد القارئ العام والطالب المختص، في هـذا الكتـاب، زاداً معرفياً يرتقي الى مرتبة الضرورة.

هذا الكتاب، بحرفه العربي، ليس ترجمة لكتاب قائم برأسه بهـذا العنـوان في لغته الأم: الإنكليزية، وإنما هو ترجمة لأحد أجزاء كتاب ضخم ــ نـسبياً ـ في الفلسفة بعنوان (مدخل إلـى الفلـسفة Introducing Philosophy) لمؤلفـه: روبرت س. سلمون Robert C. Solomon، الأستاذ في جامعـة تكـساس فـي الولايات المتحدة الأمريكية. وهو كتاب أكاديمي، وقد ظهر بعدة طبعات (سبع طبعات) آخرها طبعة عـام 2001 مـن دار (منـشورات كليـة هـاركووت، فـي الولايات المتحدة الأمريكية، Harcout College Publishers, USA).

وفي واقع الأمر، لم أكن أنوي عند قراءتـي لهـذا الكتـاب سـوى التثقيـف الذاتي، وما يتطلبه الاختصاص العام، ولكن عنـد قراءتـي للجـزء المخـصص (للدين)، فكرت في أن تعم الفائدة المعرفية، خاصـة وإن هـذا الجـزء، أسـوة بأجزاء الكتاب الأخرى، يعتمـد النـصوص، نـصوص الفلاسـفة، فـي معالجـة موضوعه؛ ولا أعني نصاً مقتبساً هنا، ونصاً آخر هناك دعماً لرأي المؤلـف فـي هذا الموضوع أو ذاك كما هو شأن الدراسات والبحوث المعتـادة، وإنمـا هـي نصوص (مطوّلة) يستغرق كل منها صفحات، الأمر الذي جعل هذه النـصوص المطوّلة للفلاسفة من مختلف المشارب والرؤى والمذاهب هـي التـي تتـولى عرض ومناقشة موضوعات الكتاب وكل جزء منه. وهي طريقـة فـي التـأليف الفلسفي نـادرة ـ هـذا إذا لـم تكـن معـدودة أصـلاً ـ فـي الكتـاب الفلـسفي العربي(ناهيك عن الدرس الفلسفي الجـامعي الـذي يكـاد الطالـب المخـتص يتخرج فيه دون أن يواجه نصاً فلسفياً واحداً..!!).

وإذا أضفنا إلى هذه الخاصية المميزة للكتاب الأصلي، موضوع هذا الجـزء

الذي يدخل ضـمن (فلـسفة الـدين) التـي نقـد مـادة أكاديميـة أساسـية فـي الجامعات الغربية، والتي ما تزال لـم تحـض باهتمـام يتناسـب وأهميتهـا فـي الدراسات الفلسفية عندنا؛ نكون قد أبرزنا أسباب ترجمتنا لهـذا الجـزء المهـم من الكتاب الأصلي.

ولا أريد أن أضع تقسيما، مفسّراً أو متمذهباً، بين المؤلف بنـصوصه التـي اختارها وبين القارئ، وبخاصة القارئ العام، فأكون بهذا عائقـا لـوعي القـارئ الذي يجب أن يترك حرّاً في مواجهة النصوص. أمام ما ورد من آراء للمؤلف نفسه.

إيضاحـات

العنوان الذي وضعه المؤلف لهذا الجزء من كتاب هـو (الـدين Religion) وحسب؛ أما العنوان الفرعي (من منظور فلسفي ـ دراسة ونصوص)، فهـو مـن عندنا؛ وهو عنـوان يتـسق تمـام الاتـساق مـع مقاربـات المؤلـف ونـصوص الفلاسفة، لا سيما وأن المؤلف يختم هـذا الجـزء (أسـوةً بـالأجزاء الأخـرى) بمراجع عدّها أساسية في (فلسفة الدين).

لم يكن هذا الجزء من الكتاب الأصلي مقسماً على هيئة (فصول)، ولكـن إخراجه على هيئة كتاب مستقل اقتـضى هـذا التقـسيم؛ ثـم إن كـل فـصل لا يعتمد، بنيوياً، في فهم مراميه على فصل آخـر. فمـا ورد فـي فـصل (مـشكلة الشر) (الفصل الثالث/ الترجمة العربية) مدخلا ونصوصاً، لا يعتمد على ما ورد في فصل (ما هو الدين؟) (الفصل الأول/ الترجمة العربية) على (الفصل الثاني/ حقيقة الله ووجوده في الديانات الغربية) (الفصل الثـاني/ الترجمـة العربيـة)... وهكذا. ولكن موضوعات الفصول بمجموعها تُعدّ الموضوعات الأساسية فـي (فلسفة الدين).

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

اقتبس المؤلف نصين من نصوص فلاسفتنا المسلمين: نص للغزالي ونص لابن رشد. وقد رأيت من الأفضل الرجوع إلى النص العربي وتثبيته بإزاء ما اقتبسه المؤلف من ترجمات إنكليزية، مع إيضاحات لأمور فنية سيجدها القارئ في هوامش المتن.

كل ما سيرد من كلمات أو عبارات بين معقوفين هكذا [....] فهو من عندي.

المترجم

كانون الثاني/ 2007

تمهيد عام

"الإيمان جوهر الأشياء المأمول به الآن ومظاهر الأشياء لا تبيّنه"

[العبرانيون 11:1]

الجهود التي بذلها ميتافيزيقيو العصر القديم في معرفة حقيقة العالم لم يكن مبعثها حب الاستطلاع أو الروح العلمية وحدهما إلا نادراً، بل إن الميتافيزيقا[1] والفلسفة بوجهٍ عام كان مبعثهما، على الأغلب، الوازع الديني.

إن البحث عن الحقيقة، والاهتمام بما يمكننا معرفته، وكيف يجب علينا أن نسلك، كانت مرتبطة، في أغلب الأحيان، بالانشغال بما هو إلهي وعلاقتنا به. وليس هناك تجربة أكثر تأثيراً على الذين يميلون إلى التأمل من التجربة الدينية، بل إنهم لا يمتلكون اعتقادات أكثر أهمية من اعتقاداتهم الدينية؛ فالدين يوجّه حياتهم، وآراؤهم الدينية تحدد نظرتهم إلى الحقيقة.

وعلى الرغم من أن قضايا الدين مستغرقة في مباحث: الميتافيزيقا

---

(1) الميتافيزيقا: مبحث من أقدم مباحث الفلسفة إلى جانب المعرفة والأخلاق (كما سيرد في النص) وكلمة الميتافيزيقا Metaphysics في الأصل كلمة إغريقية وتعني حرفياً (ما بعد الطبيعة).
وبغض النظر عن تعريفاتها الاصطلاحية المتخصصة، فإن معناها اللغوي يدلّ على موضوعها: فهي تبحث في جميع الموضوعات التي تتخطى أو تتجاوز التجربة الحسية مثل: الله [تعالى]، وجوده وطبيعته، والنفس وخلودها، وحرية الإرادة، والعالم ككل، وهل هو مخلوق أو قديم، محدود في الزمان والمكان أم غير محدود... الخ.
والمؤلف يُعدّ البحث في الدين والمعتقدات الدينية جزءاً من الميتافيزيقا، وإن كانت هذه الأخيرة، بنظره، تُردّ إلى الوازع الديني. [المترجم].

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

والمعرفة والأخلاق إلا أنها تتطلب اهتماماً خاصاً لأهميتها. فالدين يتوفر على خبرات من نوع الخبرات التي لا يشاركه فيها علم الكون وعلم الوجود[1]، كما إنه يتضمن جانباً عاطفياً لا علاقة له بما هو مادي وباهتمامات العلم التقنية. وهذا الجانب العاطفي هو الذي ألهم بعضاً من الفن العظيم والحروب الدموية والأعمال اللطيفة والفلسفة الأكثر نصوعاً في التاريخ.

www.al-maktabeh.com
مكتبة المهتدين

---

(1) علم الكون Cosmology علم قديم قِدمَ الفلسفة، يبحث في طبيعة الكون ونشأته والعناصر المكوّنة له. وعلم الوجود Ontology يبحث في معنى الوجود وطبيعته ومبادئه وعلله بغض النظر عن الموجودات الجزئية. ولهذا لم يميز كثير من الفلاسفة والباحثين بين علم الوجود (الأنطولوجيا) والميتافيزيقا لأن هذه الأخيرة، وبحسب التعريف الاصطلاحي المشهور الذي صاغه أرسطو لها، وكان يسميها (الفلسفة الأولى) هي العلم الذي يبحث في (المبادئ الأولى والعل القصوى) للوجود. [المترجم].

الفصل الأول

ما هو الديـــن

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

لعب الدين دوراً مهما في تاريخ الفلسفة، بل إن كثيراً من الباحثين اعتقدوا أن الفلسفة ولدت من رحم الدين، ولم تنعطف ضد تراثها الديني إلا في مناسبات ظرفية. ولكن، مع ذلك، ليس هناك، في الواقع، دين واحد، بل ديانات كثيرة يختلف بعضها عن البعض الآخر اختلافاً شديداً يتعذر معه الحديث عن ما هو مشترك في ما بينها[1]. يمكنك، بالطبع أن تستشهد بالقول: (الإيمان بوجود الله أو الإله) بوصفه معياراً لتوصيف ما هو دين، ومع ذلك، فإن لا أحد من مريدي أكبر ديانة في العالم ـ البوذية ـ يعتنق مثل هذه الفكرة؛ ويمكنك أن تستشهد بنوع من التنظيم الاجتماعي (مثل الكنيسة أو الصلاة الجماعية) بوصفه معياراً لما هو دين، ولكن هناك طوائف مسيحية بروتستانتية[2] تؤمن بأن الدين شأن فردي خاص تماماً، والتجمعات من ذلك

---

(1) قد يكون من المفيد للقارئ الإشارة إلى أن المؤلف نفسه سيسمي، فيما بعد، الديانات السماوية الثلاث: اليهودية والمسيحية والإسلامية ديانات إبراهيمية، نسبة إلى النبي إبراهيم (عليه السلام)، وسيتحدث عن هذه الديانات المنزلة في مقابل الديانات الأخرى (كالبوذية والهندوسية). وعندما يتعرض إلى بعض المسائل الدينية العقائدية فيها، مثل: حقيقة الله وصفاته، لا يفرق بين دين وآخر من بينها. ومع ذلك إذا وضعنا هذه المقابلة بين الديانات، كما أقامها المؤلف، فيبدو أن ما يقوله هنا عند عدم وجود ما هو مشترك بين الديانات بمجملها صحيحاً إلى درجة معينة. [المترجم].

(2) البروتستانتية: طائفة دينية مسيحية، كانت في الأصل حركة دينية إصلاحية، انشقت عن الكنيسة المسيحية في روما، قادها اللاهوتي الراهب مارتن لوثر (1483–1546)، وأكدت على مبدأ عدم التدخل بين الإنسان المسيحي = =وربه. ورأت أن العلاقة بين الإنسان والكتاب المقدس (الإنجيل)، وبالتالي الله [تعالى]، يجب أن تكون علاقة مباشرة من دون توسط من رجال الدين، وجاءت بهذا المبدأ بعد أن رأت الهوة الكبيرة بين تعاليم السيد المسيح (ع) والمؤسسات الدينية القائمة وعلى رأسها الكنيسة. فكانت بمثابة (رفض) و(احتجاج) ضد رجال الدين وهذه المؤسسات، ومن هنا جاء اسمها. فـ (البروتستانت) Preotestant تدل على الرفض والاحتجاج. [المترجم].

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

القبيل ليست ضرورية له. لقد رأينا في الجزء الأول[1] أن كثيراً من المدارس الفلسفية تشترك، في بداياتها، في دراسة الدين، غير أن ذلك لم يكن ليدفعنا إلى أن نسمي قسّ طائفة فيلسوفاً، ولا أن ندعو أستاذاً أكاديمياً يقوم بتصنيف مؤلفات ميمون[2](لاهوتي يهودي بارز) حاخاماً[3]. فعلى الرغم من أن بين الدين والفلسفة صلة وثيقة إلا أننا نتردد في أن نوحّدهما. على أية حال، فإن الإيمان الديني موضوع أساسي عند كليهما. والمؤمن هو الشخص الذي يعتقد بوجود كائن واحد مستقل هو خالق الكون، الله [تعالى]، مهما كان هذا الشخص سواء كان يهودياً، أم كاثوليكياً، أم بروتستانتياً، أم مسلماً (أما الذي لا يؤمن بوجود الله فهو ملحد، وأما إذا اعترف المرء بجهله وأقرّ بأنه لا يعرف أو ليس له من وسيلة ليعرف فيما إذا كان مثل هذا الكائن موجوداً أم غير موجود، فهو شاك أو لا أدري[4] Agnostic .

وسنناقش بعض المزاعم الإلحادية واللاأدرية وبعض التقاليد الدينية المختلفة في نهاية هذا الجزء. أما الآن فدعنا، قبل أن نتبيّن المجادلات الفلسفية ـ الدينية الخاصة، دعنا نلقي نظرة على الكيفية التي أجاب بها الفلاسفة على السؤال الأول في هذا الصدد وهو: ما هو الدين؟

---

(1) إشارة إلى الجزء الأول من الكتاب الأصلي الذي يبحث في (الحقيقة)، وهو موضوع ميتافيزيقي وديني في آن واحد. [المترجم].

(2) موسى بن ميمون Maimondie فيلسوف لاهوتي يهودي (1135-1204) ولد في قرطبة وتوفي في القاهرة. أكد أهمية تأويل (الكتاب المقدس) لتغيير معنى الآيات التي يدلّ ظاهرها على التشبيه؛ وحاول التوفيق بين الفلسفة والدين. وأهم وأشهر مؤلفاته (دلالة الحائرين). [المترجم].

(3) الحاخام: معلم اليهودية الذي يختص بشرح الشريعة وحسب. [المترجم].

(4) وراجع ضميمة المصطلحات في آخر الكتاب. [المترجم].

في ندوة أقيمت قبل ثلاثين عاماً، تجادل فيها ثلاثة من الفلاسفة الإنجليز حول هذه المسألة. والفلاسفة الثلاثة هؤلاء هم: أنتوني فليو Flew الذي تابع حجة مستمدة من (هيوم) Hume[1]، و(ر. م. هير) Hare الذي أكد (متابعاً هيوم كذلك) على أن محاولة تفسير الكون قد لا تكون هدف الدين، بل إن هذه المحاولة ليست بذات أهمية ما لم يكن فيها شيء يمكن أن يُعد ضد المعتقدات الدينية، و(بازل ميتشل) Mitchell الذي أكد، هو أيضا، على أن المدخل الأساسي للدين يجب أن لا يكون تفسير الكون، فهو ليس أساسياً له، بل (الإيمان).

كانت ملاحظات فليو الافتتاحية بمثابة استجابة لمقال مشهور لفيلسوف في القرن العشرين هو (جون ويزدم) Wisdom[2]، تلميذ لودفيغ فتكنشتاين[3]، حيث زعم وزدم في تلك المقالة أن السمة الجوهرية للاعتقاد الديني هي (موقف) معين يتخذه الشخص المتدين إزاء ما يحيط به أو بها، وأن الهوة بين (الموقف) الديني وموقف الفيلسوف أو العالم المنشغل بالتفسير هي هوة لا يمكن عبورها.

---

(1) دافيد هيوم D. Hume (1711-1776) فيلسوف انجليزي، اتفق مع لوك وبركلي على أن المعرفة تردّ، في الأصل، إلى الإحساس (أو الإدراك الحسي للمظاهر) ووصل بالمذهب الحسي-التجريبي إلى نتائجه الأخيرة، فرفض كل ما لا يُردّ إلى هذا الأصل المعرفي كالوجود والجوهر والسببية العقلية. أهم مؤلفاته: (مقال في الفهم البشري) و(محاورات في الدين الطبيعي). [المترجم].

(2) جون زدم J. Wisdom (1904- .....) فيلسوف بريطاني. كان أستاذ الفلسفة بجامعة كمبرج، اهتم بفلسفة التحليل، ورأى أن الأحكام الأخلاقية عبارة عن أوامر وليست عبارات وصفية. من كتبه المشهورة (الفلسفة والتحليل النفسي). [المترجم].

(3) لودفيغ فتكنشتاين Wittgenstein (1889-1951)، فيلسوف ومنطقي نمساوي واحد مؤسسي الفلسفة التحليلية. أثر في الفلسفة المعاصرة تأثيرا قوياً وبخاصة في (الوضعية المنطقية). أهم مؤلفاته: (رسالة منطقية فلسفية) و(أبحاث فلسفية). [المترجم].

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

يُسلِّم هؤلاء الفلاسفة الأربعة، وهم يتجادلون في إطار الفكر المسيحي، بأن الاعتقاد الديني هو، أساس، (الإيمان بالله) على افتراض أن هذا الإيمان أو الاعتقاد، مهما يكن، يبقى أساسياً بكل الأنشطة التي نرغب في أن نسميها أنشطة دينية. والواقع أن مجادلات هؤلاء الفلاسفة قد ساعدت على إصطلاح تعريف أكاديمي عام للدين.

www.al-maktabeh.com
مكتبة
المهتدين

[نص] من

"في الآلهة"

جون وزدم

"ها هما شخصان يعودان[1] إلى حديقتهما بعد فترة طويلة من الإهمال، ويجدان فيها، وسط العشب الضار، عدداً قليلاً من النباتات القديمة في حيوية تدعو إلى الاستغراب. فيقول أحدهما للآخر: "لا بد من أن الحدائقي[2] كان يأتي ويعمل شيئا ما لهذه النباتات"، ولكنهما لا يجدان، بعد تقصي هذا الأمر، أحداً من الجيران رأى أيّ امرئ يعمل في حديقتهما. فيقول الرجل الأول للثاني: "لا بد أن الحدائقي كان يعمل في حين كان الناس فيه نياماً". فيرد الثاني قائلا: "كلا، إذن لسمعه شخص ما، فضلا عن أن الذي اعتنى بهذه النباتات (إن وجد) كان عليه أن يقتلع هذه الأعشاب الضارة". فيقول له الأول: "أنظر إلى الطريقة التي انتظمت بها، لا بد من وجود غرض وشعور بالجمال ها هنا، أنا أؤمن أن شخصاً ما أتى هنا، شخص غير مرئي للعين الفانية؛ وأعتقد أننا إذا ما نظرنا بمزيد من العناية فإننا سنجد ما يثبت هذا".

الشخصان يفحصان الحديقة بعناية كبيرة، ويمران أحياناً على أشياء جديدة توحي بعكس المتوقع، بل إنها توحي حتى برجل خبيث كان يعبث بالحديقة.

الأول يقول "حدائقي غير مرئي وغير مسموع أتى هنا. إنه ظاهر في أعماله فحسب، تلك الأعمال التي نعرفها جميعاً" ويقول الثاني: "لا يوجد حدائقي".

---

(1) حافظنا على زمن السرد (=المضارع) كما ورد في النص لأنه يدل على (الحضور) وهو في غاية الأهمية في هذا النص الرمزي. [المترجم].

(2) الحدائقي: شخص يُكلّف بحراسة حديقة (أو حدائق) والعناية بها. [المترجم].

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

وإضافة إلى فحص الحديقة بعناية، يدرس الشخصان أيضاً: ماذا يحدث للحدائق عند تركها من دون رعاية. كل واحد منهما يعرف ما يعرفه الآخر حول هذه المسألة، وحول الحديقة بصفة عامة. وبالنتيجة، وبعد كل هذا الجهد، عندما يقول أحدهما "ما زلت أعتقد أن الحدائقي أتى" ويقول الآخر "أنا لا أعتقد" فإن ألفاظهما المختلفة الآن لا تعكس الفروقات بين ما وجداه في الحديقة وبين ما سيجدانه فيما لو أنهما تمعنا فيها أكثر مثل: مدى السرعة التي تهوي فيها الحدائق المهجورة (غير المُعتنى بها) نحو الفوضى.

عند هذه المرحلة، وفي هذا السياق، توقف الحدائقي المفترض عن أن يكون موضع اختبار. فالاختلاف بين من يُسلّم بوجود الحدائقي وبين من يرفضه، بين من يترقب شيئا ما وبين من لا يترقب شيئاً، لا يهم الآن، إذ ما الفرق بينهما؟ الأول يقول "حدائقي غير مرئي وغير مسموع أتى هنا. إنه ظاهر في أعماله فحسب، تلك الأعمال التي نعرفها جميعاً". ويقول الثاني: "لا يوجد حدائقي". وعلى هذا الاختلاف في ما يقولانه بصدد الحدائقي يترتب اختلاف في شعور كل منهما نحو الحديقة...

ولكن هل إن كل الاختلاف بينهما هو هذا: الأول يسمي الحديقة بأحد الأسماء ويشعر نحوها بطريقة معينة، في حين أن الثاني يسميها باسم آخر ويشعر نحوها بطريقة أخرى؟

واذا كان هذا ما آل إليه الاختلاف، فهل يكون من المناسب أن نسأل "أيٌّ منهما على حق؟" او "أيّ منهما عقلاني؟"[1].

الاعتقاد الديني يختلف، ينظر وزدم، عن البحث العلمي الذي يقوم على

---

(1) Johon Wisdom, "Gods" in Proceedings of the Aristotelian Society, XI.V (London Harrison and Sons, 1944-45).

التفسير السببي[1]. وقد حاول كثير من الفلاسفة، منذ الثورة العلمية في القرن السادس عشر وحتى القرن الثامن عشر، أن يضعوا كلاً من الدين والعلم أحدهما في مقابل الآخر، بل وجرّب الكثير منهم أن يرمي بأوراق نصيبه لجانب العلم. غير أن هذا التوجه قد ووجه بكثير من التحدي. والحق أن كثيرا من العلماء هم أناس متدينون بعمق، وكثير من المفكرين المتدينين يقبلون سلطة العلم من دون المساس بإيمانهم الديني. وليس بقليل أن نجد عالماً مثل ألبرت أنشتاين، على سبيل المثال، يحاجج مؤكداً أن الرهبة الدينية والاعجاب بهذا الانتظام المعقد في الطبيعة هما اللذان ولّدا هذه الجهود العظيمة في العلم لكي نفهم الطبيعة. إن العلم ذاته، كما يقول انشتاين عن حق، يستلهم "شعورا دينياً كونياً".

---

(1) هذا التعليق على نص وزدم غير كافٍ، فهو يقتصر على إيضاح المقصود من تساؤل وزدم الثاني في آخر النص، عنيت: "أي منهما عقلاني؟" لأن العقلانية في التفسير، سواء في العلم أو في الفلسفة، تستدعي التفسير السببي. ولكي تتضح دلالة نص وزدم وعلاقة تعليق المؤلف هذا به،نقول: إن الحديقة في النص جاءت رمزاً يدل على العالم، والشخص الأول الذي يعتقد بوجود حدائقي نظم النباتات في الحديقة هو شخص يعتقد بوجود مدبر للعالم نظمه على هذا النحو الذي هو عليه، والشخص الثاني يرفض وجود هذا المدبر (فلا أحد من الجيران رأى أي امرئٍ.... الخ). ومع أن كلاً منهما لا يمتلك دليلا تجريبيا أو تفسيرا سببيا عقليا على صحة ما يعتقد به، إلا أن كلا منهما يبقى على رؤيته للعالم مهما تطور النقاش وكثرت الدلائل، الأول (مؤمن) والثاني (منكر) للتدبير. وهكذا فهناك هوة لا يمكن عبورها،بنظر الفيلسوف، بين الإيمان الديني والتفسير السببي العقلاني. [المترجم].

http://www.almaktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

[نص]

في تدبير الكون

البرت انشتاين

"ليس صعباً أن نفهم لماذا حاربت الكنائس العلم دائما واضطهدت مناصريه. ومن ناحية أخرى أنا أؤكد أن الشعور الديني الكوني هو الباعث الأقوى والأنبل للبحث العلمي. إن أولئك الذين يحققون الجهود الضخمة، وقبل ذلك، تلك التقوى التي من دونها لا يمكن أن ينجز عمل رائد في مجال العلم النظري هما الوحيدان القادران على إدراك قوة العاطفة التي منها وحدها، بعيداً عن وقائع الحياة المباشرة، يمكن أن يصدر مثل ذلك العمل[1].

أنا أؤكد أن الشعور الديني الكوني هو الباعث الأقوى والأنبل للبحث العلمي.

فما الاقتناع العميق بعقلانية الكون والتوق إلى الفهم سوى انعكاس ضعيف لذلك العقل المُلهم في هذا العالم. ولا بد لكبلر[2]

---

(1) هذه هي الجوانب التي تتضمنها العملية العلمية تقريباً؛ فالعلم يتضمن جانبين: جانب نظري (مجمل النظريات العملية، والتي وصفها أنشتاين بـ"الجهود الضخمة")، وجانب عملي تطبيقي يقوم به أولئك الذين يحققون realize النظريات العملية، أي يحولونها إلى حقائق واقعية ملموسة. غير أن انشتاين قد أضاف مبدأ يتمي، بصفة عامة، إلى الجانب الديني وأعطاه الأولوية في الإبداع العلمي كما هو واضح في النص. وبهذا تكون الهوة بين الإيمان الديني والعلم التي أكدها وزدم قد عُبرت. [المترجم].

(2) كبلر Kepler (1571–1630) عالم فلك، أكد نظرية (مركزية الشمس). وبنى عليها قوانين ثلاثة فسّر بها حركة الكواكب حول الشمس. [المترجم].

ونيوتن[1] من أن يكونا قد امتلكهما هذا الإلهام لكي يتمكنا من قضاء سنوات من العمل الشاق في التحرر من مبادئ الميكانيكا السماوية. إن أولئك الذين تستمد معرفتهم بالبحث العلمي بصورة مباشرة من نتائجه العملية يكوّنون، بسهولة، فكرة خاطئة تماماً عن ذهنية الناس الذين تبينوا، وهم محاطون بعالم مريب، الطريق نحو وحدة الأرواح المبعثرة في العالم والقرون. إن الذي كرس حياته لغايات مشابهة لهذه هو الوحيد الذي يستطيع أن يحقق بحيوية ما ألهم هؤلاء الناس وأعطاهم العزيمة على صدق مقاصدهم على الرغم من الأخطاء التي لا تحصى. إن ما يعطي الإنسان هذه القوة أو العزيمة إنما هو الشعور الديني الكوني، ولم يجانب الصواب أحد المعاصرين حين قال: إن المشتغلين المخلصين في ميدان العلم هم الناس الوحيدون المتدينون بعمق"[2].

إن تأكيد أنشتاين على الإيمان العلمي يكتسي أهمية خاصة في أوقات يبدو فيها أن كلاً من العلم والدين بدأ يتناغم مرة أخرى مع الآخر. ولكن المجادلات الجارية الآن حول (الخلق) و(التطور) في خضم رؤى للعالم متضادة تماماً[3]، جعلت الأمر يبدو كما لو أن من المستحيل التوفيق بين العلم

---

(1) إسحق نيوتن Newton (1642-1727) فيزيائي ورياضي وعالم فلك مشهور، اكتشف قانون الجاذبية العام الذي أتاح له أن يفسر حركة الكواكب بطريقة جديدة، وذلك في كتابه (المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية). [المترجم].

(2) Albert Einstein, Religion and Science, in "Ideas and Opinions", trans. Sonia Bargmaun (New York, Crown 1941).

(3) أصحاب نظرية (الخلق) Creation، الوسيطيين والمعاصرين، يرون أن العالم (بما فيه الإنسان والكائنات الأخرى)، خلق من (عدم) بالصورة التي نجده عليها الآن و لم يحدث أي تغيير جوهري عليه منذ أن خلق إلى الآن. أما أصحاب نظرية (التطور) Evolution، فإنهم يرون العكس أي أن الكون والإنسان لم يخلقا من عدم، بل أن كلاً منهما انتهى إلى هذه الصورة التي نعرفهما فيها بعد مرور حقب زمنية موغلة في القدم تطورا فيها وانتقلا من البسيط إلى المعقد أو من الأدنى إلى =

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

والدين. ولكن تأمل الإجابة التي ستأتي من فيلسوف ياباني ملمٍّ بكلٍّ من المسيحية والبوذية، هو كيجي نيشيتاني[1].

يزعم نيشيتاني أن السمة الفاصلة في الدين هي: الشخصي مقابل اللاشخصي، بكلمات أخرى: الاهتمام الشخصي العميق الذي يجب على كل واحد منا أن يكرسه للوجود الذي نشترك فيه مع كل الكائنات الأخرى في الكون، وأن نخطو خارج أنفسنا وأن نتأمل العالم من منظور لاشخصي ـ وهذا ما يسميه نيشيتاني: العدمية الشخصية ـ إنما هو، مع ذلك، فعالية نتفرد بها، وهي ضرورية لأنّ كُلاً منّا لابدّ أن يجد نفسه مشاركاً فيها، بوعي أو بدون وعي، في لحظة من لحظات حياته.

=الأعلى تركيبا وتعقيدا. ويرى البعض أن نظرية الخلق تدعم النظرة اللاهوتية للعالم (وهذا أمر لا شك يه) ونظرية التطور ترفضها (وهذا إشكال قابل للنقاش) ويمكن للقارئ أن يطلع على جانب دقيق من هذا الإشكال أو ضخم الرؤى المتضادة للعالم، بكلمات المؤلف، في كتاب المفكر روجيه غارودي (نظرات حول الإنسان). [المترجم].

(1) كيجي نيشيتاني K. Nishitani (1900-؟) فيلسوف ياباني معاصر. كان أستاذ كرسي الدين في جامعة كيتونو في الأربعينيات. اهتم بالفكر الفلسفي والديني أساساً، وبخاصة فيما يتعلق بـ(الفرد) الأمر الذي جعله أقرب إلى الوجوديين مثل كيركجور، والصوفيين مثل إكهارت. جمع في مؤلفاته بين أشعار الزن Zen والدين والفلسفة، وانشغل في أواخر حياته بالموضوعات البوذية [المترجم].

[نص]

"ما هو الدين؟"

كيجي نيشيتاني

"إننا نسأل أنفسنا (ما هو الدين؟) أو، لنعيد طرح السؤال بطريقة أخرى هنا: (ما هي غاية الدين بالنسبة لنا؟) و(لماذا نحن بحاجة إليه؟) على الرغم من أن التساؤل حول الحاجة إلى الدين، يمكن أن يكون تساؤلاً مألوفاً ولكنه، مع ذلك،ينطوي على مشكلة: فعلى ما يبدو لم يعد الدين، بالنسبة للشخص الذي يطرح هذا السؤال،شيئا هو بحاجة إليه، بل إن طرح هذا السؤال يعادل، في الواقع، الاعتراف بأن الدين لم يصبح بعدُ ضرورياً له، هذا من ناحية، ولكن من ناحية أخرى مغايرة، إن من المؤكد أن من طبيعة الدين أن يكون ضرورياً لهذا الشخص المتسائل[1]. فبقدر ما يوجد أفراد متسائلون على هذا النحو، نظير هذا الشخص، تكون هناك حاجة إلى الدين كذلك. باختصار، إن علاقتنا بالدين علاقة متناقضة؛ فأولئك الذين لا يكون الدين بالنسبة لهم ضرورياً، هم لهذا السبب، أولئك الذين يكون الدين بالنسبة لهم ضرورياً؛ وليس هناك من شيء، سوى الدين، يمكن أن يقال عنه كلام كهذا.

عندما نحاول الإجابة عن السؤال التالي: (لماذا نحتاج إلى التعليم والفنون؟) من المحتمل أن نذكر في إجابتنا: إن أموراً مثل هذه ضرورية لتقدم الجنس البشري أو للسعادة الإنسانية أو لتثقيف الفرد وهلمّ جراً. ولكن حتى لو استطعنا التعبير عن سبب حاجتنا لهذه الأمور [= التعليم والفنون] فإن هذا لا

http://www.al-maktabeh.com

(1) وإلا لماذا يطرح هذا السؤال؟!

http://www.al-maktabeh.com

يتضمن التأكيد على أننا لا نستطيع أن نستمر في الحياة من دونها، فالحياة ستستمر بكيفية أو بأخرى.

فمن الممكن أن يكون كل من التعليم والفنون من الأمور التي لا يمكن الاستغناء عنها لكي نحيا بصورة أفضل ولكنهما ليسا على هذا النحو بالنسبة للعيش فحسب. وبهذا المعنى، يمكن عدهما نوعاً من الكماليات[1].

إن الطعام أساسي للحياة، فلا أحد يلتفت إلى شخص آخر ويسأله لماذا يأكل؟ بالطبع، يمكن لملاك أو لكائن سماوي آخر، ليس بحاجة إلى أن يأكل، أن يسأل مثل هذه الأسئلة، أما الناس فلا. المؤكد أن ضرورة الدين، ونحن نحكم في الأمر انطلاقا من الظروف الراهنة التي نجد فيها كثيراً من الناس مستمرين في الحياة بدونه[2]، ليس من نوع ضرورة الطعام، ومع ذلك فإن هذا لا يعني، في المقابل، أن الدين مجرد شيء ما نحتاجه لكي نعيش على نحو (أفضل) بل إن الدين يؤدى مع الحياة ذاتها، فسواء أكانت الحياة التي نعيشها

---

(1) ترجمنا كلمة Luxury هنا بكلمة (كماليات) بدلا من كلمة (ترف)، (وهو المعنى الشائع للكلمة الانكليزية) وذلك لأن سياق النص لا يحتمل هذا المعنى لأن المؤلف يقارن بين الحاجة إلى الدين والحاجة إلى التعليم والفنون، ويرى أن الأولى ضرورية للانسان، أما الثانية فليست كذلك، ولكنها ليست ترفاً بل هي من الحاجات التي تجعل الإنسان يحيا "بصورة أفضل" كما ورد في النص. [المترجم].

(2) على الرغم من أن صاحب هذا النص فيلسوف ياباني (وبالتالي شرقي) إلا أن رؤيته لا تخرج كثيراً عن الإطار العام لما هو سائد في الفكر الغربي المعاصر. فعندما ينطلق، في حكمه، من (الظروف الراهنة) فإنما ينطلق من ظروف المجتمع الغربي الراهنة، المتجمع الذي اختار لنفسه أنظمة وضعية في السياسة والاجتماع ^^^^^، انسجاما مع متطلبات تطوره التاريخي الخاص، على أنه من الضروري لفت انتباه القارئ إلى أن حكم المؤلف (= الناس (في المجتمع الغربي) مبني على استقراء شخصي ناقص، كما يقول المناطقة، ففي أكثر المجتمعات الغربية تقدماً علمياً، كالمجتمع الأمريكي، نجد أنّ الدين قوة كبيرة دافعة ومؤثرة على شتى المستويات. [المترجم].

ستنتهي أخيراً إلى العدم أم إلى نيل الحياة الأبدية فإن الدين سيبقى في غاية الأهمية للحياة ذاتها، فلا معنى لأن يُدعى الدين نوعاً من الكماليات، بل إن الدين، لهذا السبب، ضرورة لازمة حتى لأولئك الناس الذين يغضون النظر عن الحاجة إليه. وها هنا تكمن السمة المميزة للدين، السمة التي تنأى بالدين بعيداً عن حياة (الطبيعة) المجردة[1] وعن الثقافة في آن واحد. لذلك فإن القول بأننا نحتاج الدين، على سبيل المثال، من أجل مصلحة النظام الاجتماعي والخير الإنساني والأخلاق العامة، إنما هو قول خاطئ أو، على الأقل، خلطٌ في الأولويات. في الواقع يجب أن لا ينظر إلى الدين من جهة النظر إلى منفعته".

إن ديناً وجوده مرتبط جوهرياً بمنفعته الخاصة إنما هو دين يحمل في طياته انحلاله الذاتي. يستطيع المرء، بطبيعة الحال، أن يسأل عن منفعة أمور مثل الأكل بالنسبة للحياة الطبيعية، والتعليم والفنون بالنسبة للثقافة. والواقع أن السؤال عن المنفعة في أمور مثل هذه لا بد أن يحظى باهتمام مستمر طالما كان نمط وجودنا اليومي مؤطراً بهذه المستويات من الحياة الطبيعية والثقافية، ولكن في اللحظة التي يتعرض فيها هذا النمط من الوجود اليومي إلى

---

(1) تشير كلمة (الطبيعة) Nature بمعناها الظاهر إلى مجمل الأشياء المادية المحسوسة المحيطة بنا. ولكن، ليس هذا هو المقصود من كلمة (الطبيعة) في عبارة المؤلف (حياة الطبيعة المجردة)، فهو يستعمل كلمة الطبيعة بمعناها الاصطلاحي كما وردت في بعض النصوص الفلسفية قديماً وحديثاً وبخاصة في نصوص فلاسفة العقد الاجتماعي المحدثين (في القرن السابع والثامن عشر الميلاديين). ولإيضاح الكلمة نقول: الطبيعة نوعان: طبيعة خارجية وقد سبق ذكر معناها، وطبيعة تدل على طبيعة الإنسان بوصفه كائنا حيا كما هو بغرائزه وميوله وشهواته الجسدية. وهذا المعنى هو المقصود في نص المؤلف. وبطبيعة الحال فإن الدين الذي يقوم على الورع والتقوى والتعبد ينأى بنفسه عن هذه الطبيعة. كما إن الطبيعة بهذا المعنى تقابل الثقافة المتمثلة بالتعليم والفنون لإن هذه الأخيرة مصنوعة أو موضوعة وليست طبيعة ملازمة للإنسان بوصفه كائنا حيا فحسب. [المترجم].

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

الإنكار[1]، ويعاد النظر فيه من الأساس بحيث نجد أنفسنا مضطرين إلى العودة إلى منبع الحياة الأصيل حيث ينظر، عندها، إلى الحياة ذاتها على أنها ليست بذات قيمة، حينذاك فحسب يصبح الدين حاجة (ضرورية) تتطلبها الحياة الإنسانية.

الدين في كل الأزمنة شأن فردي خاص بكل فرد على حدة

من الضروري إمعان النظر في نقطتين مما قلناه تواً، الأولى: إن الدين في كل الأزمنة شأن فردي خاص بكل فرد على حدة، الأمر الذي يجعل الدين بعيدا عن أشياء مثل الثقافة التي، على الرغم من أنها متعلقة بالفرد إلا أنها لاتحتاج إلى أن تهتم بكل فرد على حدة؛ وبناءً على كل ذلك، فإننا لا نستطيع أن نفهم الدين من الخارج، وليس أمامنا من سبيل سوى البحث الديني بوصفه المدخل الوحيد لفهم الدين، وهذه النقطة في غاية الأهمية في ما يتعلق بتدبر ماهية الدين. والثانية: إنه من الخطأ، من جهة النظر في ماهية الدين، أن نسأل: "ما غاية الدين بالنسبة لنا؟" ذلك لأن سؤالاً مثل هذا يكشف بوضوح عن محاولة لفهم الدين بعيداً عن البحث الديني[2]. ومن الضروري أن يُستبدل

---

(1) الإنكار هنا إنكار ذاتي غير مفروض على الذات من أي سلطة خارجية أو مؤثر موضوعي؛ ففي لحظة ما، لحظة وعي –قد تكون نادرة، تنقلب الذات الإنسانية الفردية (ذاتي أو ذاتك مثلا) على نمط وجودها اليومي المعتاد المألوف متمردة على تفاهة التكرار الممل العابث وتتساءل (لماذا؟) فيصطبغ السؤال بالدهشة وتبدأ مرحلة الوعي بالذات جديدة ومبدعة. وأشهر من وصف هذه الحالة من التكرار العابث في نمط الوجود اليومي المفكر الفرنسي البير كامو في كتابه (أسطورة سيزيف). [المترجم].

(2) لا يعني (البحث الديني) ها هنا بحثاً أكاديمياً موضوعياً في ماهية الدين كهذا الجزء الذي نترجمه الآن عن الدين وماهيته مثلاً. وإنما نعني بحثاً في الدين وفي ماهيته انطلاقا من اهتمام شخصي بغاية وجود الباحث كذات واعية في العالم. [المترجم].

بسؤال آخر ينبع من داخل الشخص الذي يسأله وليس هناك من سبيل آخر يمكن أن يؤدي إلى فهم ماهية الدين أو إلى أي غرض يمكن أن يحققه. إن السؤال الذي ينجز كل هذا، ويقطع مع السؤال الأول هو السؤال التالي: "لأي غرض أوجدُ أنا؟". فنحن نستطيع، في الحقيقة، أن نتساءل عن غرض أو عن غاية أي شيء آخر بالنسبة لنا ما عدا الدين؛ نستطيع، مثلا، أن نجعل من أنفسنا، أفرادا وناساً وجنساً بشرياً، غاية إزاء أي شيء آخر غيرنا، ونقيّم كل شيء في ضوء علاقته بحياتنا ووجودنا، وهكذا نضع أنفسنا أفرادا وناساً وجنساً بشرياً في المركز ونزن معاني كل الأشياء بـ"محتويات" حياتنا بوصفنا أفراداً وناساً وجنساً بشرياً؛ لكن الدين يقلب الوضع الذي في ضوئه نفكّر بأنفسنا كغاية ومركز لكل الأشياء ويطرح السؤال المبدئي الآتي: "لأي غرض أوجد أنا؟"

إننا نصبح على وعي بالدين بوصفه حاجة وضرورة عند مستوى من الحياة يفقد فيها كل شيء ضرورته ومنفعته. "لماذا نوجد على الاطلاق؟" بدءاً أليس وجودنا والحياة الإنسانية برمتها لا معنى لهما إطلاقاً؟"، وإذا كان لهما معنى، فأين نجده؟ متى ما وصلنا إلى الشك بمعنى وجودنا، على هذا النحو، ومتى ما أصبحنا موضع تساؤل من قبل أنفسنا، فإن البحث الديني يستيقظ داخلنا.

إن هذا البحث [الديني] وتلك الأسئلة يحدثان بوتيرة متصاعدة إلى حيث يبينان لنا بوضوح متى يحق القطع مع طريقة النظر إلى الأشياء أو مع أسلوب التفكير بها وكيفية ارتباطها بنا فينتفض أسلوب الحياة الذي يضعنا في مركز العالم على نفسه.

هذا هو السبب الذي يجعل السؤال: "لماذا نحتاج الدين؟" يضفي نوعاً من الإبهام على طريقة إجابته ابتداءً، ويسد الطريق أمام صيرورة سؤالنا إلى أنفسنا.

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

إنّ الحد الذي تفقد عنده جميع الأمور الضرورية اليومية، بما في ذلك التعليم والفنون، لزومها ومنفعتها إنما هو معطى في تلك الأوقات التي يصبح فيها الموت أو العدم أو الخطيئة أو أيٌّ من تلك المواقف التي تستدعي نفياً جوهرياً لحياتنا ووجودنا وفعلنا (تلك المواقف التي تزعزع جذر وجودنا وتخضع معنى الحياة إلى التساؤل) مشكلات شخصية ضاغطة علينا. ويمكن أن يحدث ذلك عند المرض الذي يضع المرء وجهاً لوجه أمام الموت أو بسبب حوادث تسلب من المرء ما كان يجعل الحياة عيشاً رغيداً.....

تدل العدمية على استخلاص اللامعنى من معنى الحياة عندما نصبح محلّ تساؤل من قبل أنفسنا.

وعندما تظهر للوجود مشكلة: لِمَ نوجدُ نحنُ؟ فإن هذا يعني أنّ العدمية قد انبثقت من صميم وجودنا، وأنّ وجودنا الحقيقي قد عاد إلى مقصد السؤال. إنّ أقل ما يمكن أن تدل عليه ظاهرة العدمية هذه هو أنّ وعي الإنسان بوجوده الذاتي قد نفذ إلى عمق غير مألوف.

إننا نتابع حياتنا باستمرار، وكما هو معتاد تقع أبصارنا على هذا الشيء أو ذلك، ماسكين دائما بشيء ما داخل أنفسنا أو خارجها. وهذه هي العلائق[1] التي تحول دون تعميق الوعي، إنها تسد الطريق أمام انفتاح ذلك الأفق الذي تظهر العدمية على تخومه فيصبح الوجود الذاتي محلّ تساؤل. والحال كذلك مع التعليم والفنون وسلسلة العوائق الثقافية الأخرى بمجملها. ولكن، عندما ينبثق

---

(1) ترجمنا كلمة Engagements بكلمة علائق الشائعة في أدبيات الصوفية بدلا من كلمة التزامات، لأنها تؤدي المعنى المراد المتسق مع سياق النص الذي يتحدث بالفعل عن التعليم والفنون وسياق الحياة اليومية بوصفها علائق تعيق انعتاق النفس نحو وعيها بذاتها كطريق لوعي الموجود الأسمى. [المترجم].

هذا الأفق من رحم تلك العوائق التي تحافظ على تواصل حركة الحياة باستمرار، حينذاك يبدو شيء ما أمامنا، يتوقف ويتريث. وهذا (الشيء ما) هو اللامعنى الذي يستلقي منتظرا في أعماق تلك العلائق الفعلية التي تضفي المعنى على الحياة.

ذلك هو الحد الذي تجلب العدمية عنده (العدمية القائلة: "الكل هو ذات الشيء" كما نجدها عند نيتشه وديستوفسكي) القلق، وتوقف سير تقدم الحياة إلى الأمام بل وتجعلها تتخذ خطوة إلى الخلف؛ إنها "تحول الضوء إلى ما تحت القدم مباشرة" بعبارة زِن Zen [1].

ففي غمرة تقدم الحياة اليومية المتواصل، ونحن نتحرك إلى الأمام باطّراد، نطل على أساس Ground [2] تحت أقدامنا ينسلّ إلى الوراء. إن اتخاذ خطوة إلى الخلف لتسليط الضوء على ما تحت النفس ـ (خطوة إلى الوراء وصولا إلى النفس) بعبارة قديمة أخرى لزن Zen ـ من شأنه أن يحدث تحولا في الحياة ذاتها. وهذا التحول الجوهري في الحياة إنما هو مُتَأتٍّ من انفتاح أفق العدمية في أساس [=جوهر] الحياة؛ إنه ليس أقل من تحول من نمط وجود تمركز النفس (أو تمركز الإنسان) الذي هو في محل تساؤل دائم عن ما لدى الأشياء من نفع لنا (أو للإنسان) إلى وضع نتساءل فيه عن (الغرض) من وجودنا نحن

---

(1) و(زن Zen) طائفة يابانية قديمة اشتهرت بحالة من التأمل البوذي أسفرت = =عن إبداع في الفن والفلسفة والشعر (ول ديورانت: قصة الحضارة، الجزء الخامس/ المجلد الأول- الشرق الأقصى (اليابان) ترجمة: زكي نجيب محمود، القاهرة- مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ص144-146).

(2) يتضمن سياق استعمال كلمة (أساس Ground) أكثر معاني هذه الكلمة تأثيراً وحضوراً في الفلسفة المعاصرة، فتدل على ذلك الذي من شأنه أن يكون أساساً لسطح مرئي أو سبباً لمظهر أو جوهراً لعرض... الخ. [المترجم].

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

أنفسنا (أو الإنسان).

والحال، عندما نصل إلى هذا المنعطف هل يصبح السؤال "ما هو الـدين؟" سؤالنا الخاص حقاً؟"[1].

al-maktabeh
www.
.com
مكتبة
المهتدين

(1) Keiji Nishitani, "What is Religion?" from "Religion and Nothingness" trans. Jan Van Bragt (Berkeley University of California Press, 1982).

الفصل الثاني

حقيقة الله ووجوده في الديانات الغربية

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

1 ـ تمهيد.

2 ـ التصور التقليدي لله.

3 ـ أدلة وجود الله.

(1) تمهيد

تتضمن الديانات: اليهودية والمسيحية والإسلامية، من بين الديانات العالمية، علامات تدل على علاقات خاصة بين كل منها والأخرى من جهة، وبينها وبين الفلسفة من جهة أخرى. ويمكن أن تسمى هذه الديانات الثلاث الديانات (الإبراهيمية) لأن أصولها تعود إلى إبراهيم (العهد القديم) [1]، وإن الإله المعبود في هذه الديانات الثلاث جميعا هو (إله إبراهيم) [عليه السلام]، ويمكننا أن نسمي هذه الديانات الثلاث أيضا بـ(الديانات الغربية) لأنها جميعاً نشأت بين الناس الذي يعيشون في غرب (نهر الإندوس) Indus (أحد الخطوط التقليدية التي تفصل بين الشرق والغرب).

إن الديانات اليهودية والمسيحية والإسلامية وثيقة الصلة ببعضها البعض وكذلك مع الشرق لسبب آخر:

نعم، كان التفكير الديني المبكر في الديانات الثلاث متأثراً تأثراً كبيراً بالفلسفة اليونانية: فلسفة أفلاطون وأرسطو؛ وعلى الرغم من أن بعض الديانات الأخرى أفادت من الفلسفة اليونانية إلا أن تأثير هذه الأخيرة فيها لم يبلغ إلى مستوى التأثير الذي بلغه في الفكر المسيحي واليهودي والإسلامي. ولكن، مع ذلك، يبقى من الصعب أن يُفهَمَ الإلهُ كما هو ظاهر في العهد القديم عن طريق اللغة الاصطلاحية الافلاطونية والأرسطية (يمكنك الرجوع إلى مناقشتنا لإفلاطون وأرسطو في الجزء الأول[2] لترى فيما إذا كان يمكنك أن تجد هناك

---

(1) العهد القديم: الكتاب المقدس اليهودي، التوراة.

(2) إشارة إلى الجزء الأول من الكتاب الأصلي (بالإنجليزية). أما إمكان وجود شيء مماثل في فلسفة أفلاطون وأرسطو لوصف الإله اليهودي-المسيحي، فيمكن للقارئ الرجوع إلى أي كتاب مفصل في تاريخ الفلسفة اليونانية (بالعربية). [المترجم].

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

أي شيء مماثل لوصف الإله اليهودي ـ المسيحي).

على أي حال، فإن المفكرين الأوائل في العصور الوسطى على وجه التحديد اتخذوا من الطريقة اليونانية، في أعمالهم الفلسفية، نموذجاً لهم سواء في دفاعهم عن معتقداتهم أو في محاولتهم الوصول إلى معتقدات دينية عقلانية. وتعد محاولات الفلاسفة الوسيطيين هذه من بين الجهود النظرية الأكثر بروزاً في تاريخ الفلسفة، أما نتائجها فقد كانت أوسع تأثيراً وأكثر إثارة للاستفزاز[1]. وقد مَثَّلَتْ الفلسفة، في كثير من الأحيان، دوراً أساسياً في تحويل الأفراد بل وشعوب بأكملها إلى اعتناق واحدة من هذه الديانات، ومن ناحية أخرى، مختلفة، كانت المنازعات الفلسفية سبباً أساسياً في الانشقاقات المذهبية. وفي جميع الأحوال كانت الحجج الفلسفية جزءاً حيوياً في تطور المذاهب التي وصلت إلينا اليوم.

---

(1) انشغلت الفلسفة الوسيطية (المسيحية والاسلامية) بمشكلة (العقل) و(النقل). أكد أصحاب العقل (الفلاسفة) على قدرة العقل على معرفة الحقائق بما في ذلك حقيقة وجود الله تعالى. أما النقليون فرفضوا ذلك واعتمدوا على ما أنزل في الكتب المقدسة. وغالبا ما كان العقليون يشكلون استفزازا للنقليين، وهذا ما يقصده المؤلف. [المترجم].

(2) التصور التقليدي لله

القضيتان الأساسيتان في هذه الديانات التوحيدية[1] العظيمة الثلاث هما بطبيعة الحال: وجود الله وحقيقتهُ. إن صفات الله [تعالى] في الدين اليهودي والمسيحي والإسلامي كثيرة، ولا بد من توحيدها من أجل تيسير الفهم. والأكثر أهمية، في هذا الصدد، هو الإيمان المشترك بأن الله [تعالى] موجود مستقل، خالق للكون ومنفصل عنه في آن واحد[2]. والمتفق عليه بصفة عامة [في هذه الديانات] هو أولاً: إن الله [تعالى] موجود عقلاني وأخلاقي متسامٍ، مهتم بالعدالة والألم الانسانيين، وثانيا: إن الله [تعالى] كليّ القدرة وكليّ العلم وكليّ الحضور[3].

لقد جاء في العهد القديم أن لله عواطف، فنحن نقرأ، على سبيل المثال، أن الله [تعالى] (إله غيور) ونسمع عن (غضب الإله) وهكذا...، إنها محاولة لفهم الموجود الذي يمتلك مثل هذه الصفات التي تحدد اللاهوت الغربي وتؤطّر مقداراً ضخماً من الميتافيزيقا الغربية.

إن التأكيد على أن الله [تعالى] موجود مستقل، خالق للكون ومنفصل عنه،

---

(1) الديانات التوحيدية هي الديانات: اليهودية والمسيحية والإسلامية. [المترجم].

(2) هذه هي فكرة التنزيه المستندة، في العقيدة الإسلامية، على الآية القرآنية الكريمة: "ليس كمثله شيء" (الشورى:11)، والواقع إن فكرة التنزيه أشد وضوحاً في العقيدة الإسلامية منها في العقيدة المسيحية مثلا، (فكرة التثليث المسيحية مثلا، عرضت فكرة التنزيه إلى خطر جدي)، وكان على المؤلف أن يشير إلى ذلك وأن لا يكتفي بهذا الاختزال المخل تيسيراً للفهم! [المترجم].

(3) على أن لا يُفهم من "كلي الحضور" حضوراً فيزيائيا ماديا، بل حضورا أخلاقيا لضرورة الاهتمام بالعدالة والألم الانسانيين. [المترجم]

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

إنما هو تأكيد في غاية الأهمية للدين الغربي[1]. فعندما يحاول الناس إعادة تفسير الله [تعالى] بحيث لا يكون شيئا مختلفا عن (صفة كلية ما) كما في قولنا: "الله هو الحب" أو "الله هو القدرة المطلقة" أو "الله هو الحياة" أو "الله هو العالم"، إنما يوفرون إمكانية فعلية لرفض وجود الله [تعالى] بوصفه موجودا مستقلا.

ويمكن لامرئٍ أن يقول إن عبارة "الله هو الحب"، إنما هي إيجاز لقولنا: "الله يحبنا ويريد منا أن نحب بعضنا البعض" تجنبا لذلك الخطر[2]؛ ولكن إذا اعتقد المرء أن الله [تعالى] هو، ببساطة، وحدة حب الناس لبعضهم البعض فإن من الواضح أن هذا الاعتقاد لن يختلف عن اعتقاد الشخص الذي لا يؤمن بالله إطلاقاً وإنما يؤمن بالحب فحسب. وعلى هذا النحو يمكن القول إنّ الإعتقاد بأنّ الله "قدرة"، بين أشياء أخرى[3]، خلقت الكون، يختلف عن الاعتقاد بأن الله ليس إلا "قدرة" ما خلقت الكون من دون وعي واهتمام؛ فهذا الاعتقاد الأخير، إن تمثلته، لا يختلف عن اعتقاد أي شخص آخر يعتقد، مثلك، أن قدرة ما خلقت الكون في حين أنه لا يؤمن بالله.

إن استقلال الله [تعالى] عن الكون الذي خلقه اعتقاد في مطلق الأهمية في الديانة اليهودية والمسيحية والإسلامية. ويشير الفلاسفة واللاهوتيون إلى هذا

---

(1) من الضروري التذكير إن (الدين الغربي)، في رأي المؤلف، يتضمن الديانات الثلاثة: اليهودية والمسيحية والاسلامية وهي الديانات الشرقية في عرفنا. [المترجم].

(2) خطر أن لا يكون الله تعالى موجوداً مستقلا. [المترجم].

(3) "بين أشياء أخرى" ذلك لأن الله تعالى ليس قدرة فحسب وإنما هو أيضاً علم وحضور... الخ. [المترجم].

الاستقلال بمصطلح التعالي[1]، تعالي الله تعالى (يجب عدم الخلط بين هذه الكلمة [= التعالي] وبين نعت متعالي الذي استعملناه في الجزء الثالث) إننا نقول أنّ الله "يتعالى" علىٰ الكون والبشر، ونقول أيضاً إنّ الله "يتعالى" على التجربة الإنسانية بمجملها. وفكرة التعالي هذه من شأنها أن تثير مشكلة معرفية: فإذا كان الله يتعالى علىٰ تجربتنا الإنسانية فكيف يمكننا أن نعرف أن الله موجود على الإطلاق؟ وإذا كان الله خارج كل تجربة من تجاربنا الممكنة ـ طالما ليس باستطاعتنا أن نراه أو نسمعه أو نلمسه ـ فأي دليل ممكن يبقى لنا لإقرار وجوده، وكيف لنا أن نعثر على طريق لمعرفة ما تكون عليه طبيعته بالضرورة؟

كانت الآلهة والآلهات، في بعض الديانات القديمة، تشبه كثيراً الموجودات الإنسانية، ولكنها كانت عادةً الأقوى والأعنف، وهكذا كانت، مثلاً، الآلهة الإغريقية والرومانية. فعلى الرغم من أنها كانت خالدة إلا أنها غالبا ما تسيء التصرف فتصبح غيورة أو غاضبة إحداها من الأخرى. ويستعمل الفلاسفة كلمة التشبيه[2] للإشارة إلى تصور الآلهة تصوراً إنسانياً بغض النظر عن حجم

---

(1) كلمة التعالي Transcendence مشتقة من الفعل يتعالى (أو يتخطى) to transcend. وتنبيه المؤلف للقارئ بعدم الخلط بين معنى النعت والاسم دقيق، ذلك لأن النعت (أو الصفة) متعالي transcendental ترد في النصوص الفلسفية الحديثة (وبخاصة في فلسفة إيمانويل كانت Kant النقدية) بمعنى مختلف إذ أن المتعالي (كصفة) لا تدل على المفارق أي الذي يتخطى التجربة والعالم وإنما تدل وحسب على ما هو سابق في الذهن وغير مستمد من أي تجربة ممكنة وبالتالي فهو مفهوم يتعلق بالمعرفة وليس بالوجود. وقد آثر كثير من الباحثين العرب تعريب الكلمة إلى (ترانسندنتالي) بدلا من ترجمتها إلى (متعالي) لكي لا تفهم بمعنى (مفارق). اما في نص المؤلف فإن الله (تعالى) يتعالى بالفعل على الكون والتجربة والإنسانية كما سيرد. [المترجم].

(2) Anthropomorphism.

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

هذا التشبيه كلياً كان أم جزئياً. والتشبيه أمرٌ طبيعي تماماً: فعندما يحاول الناس أن يتخيلوا آلهتهم فإنهم لا بد من أن يضفوا عليها تلك الصفات التي يفهمونها أفضل من غيرها ـ وهي الصفات الإنسانية.

إن تصور الديانات الثلاث: اليهودية والمسيحية والإسلامية لله [تعالى] جاء أقل تشبيهاً، إلى حد بعيد، من تصور الآلهة والآلهات عند الإغريق والرومان القدماء؛ ومع ذلك سيكون من الخطأ إنكار أن الله [تعالى] قد صُوِّر بأساليب تشبيهية معينة فيها أيضا. فإله العبرانيين، في العهد القديم،يقف دائما إلى جانبهم في المعركة: يساعدهم على إسقاط جدار الـ Jericho ويبقي الشمس ساعات إضافية ويبعد ماء البحر الأحمر وهكذا. إن إله العهد القديم يتمتع بعواطف إنسانية كثيرة فيصبح غيوراً وغاضباً عندما لا تنفّذ وصاياه، ويجعل الحيتان تلتهم البشر وأحياناً يدمر مدناً بأكملها؛ وحتى الفكرة القائلة إنّ الله [تعالى] هو إله محب ذو طابع تشبيهي، وغالباً ما قيل إنّ هذه مجرد تقريبات تقوم على أننا لا نستطيع معرفة أو فهم طبيعة الله (لقد قيل مثلاً عن ذلك، إننا لا نستطيع أن نفهم الحب الإلهي فنوظف أقصى ما لدينا من تصور إنساني مثالي عن الحب بوصفه النموذج الوحيد الذي يمكننا بلوغه).

ولكن لا بد من أن يقال أيضا إن مثل هذه الاسقاطات التشبيهية لا تعد اعتراضا على الاعتقاد بوجود الله [تعالى] إذ من المتوقع أن الناس سيحاولون أن يفهموا الدين بتلك الألفاظ التي يعرفونها أفضل من غيرها.

إن تأكيد النص الديني على إحساس الإله بالعدالة وعنايته بالبشر يثبت بدوره صفات تشبيهية حتى لو كان صحيحاً، كما يقال لنا دائما، إن تصور الإله للعدالة مختلف إلى أبعد حد عن تصورنا للعدالة. والحقيقة إن هذه الصفات ذات اهمية بالغة إلى درجة أنّ من الجائز للشخص الذي لا يعتقد أنّ الله

[تعالى] رحيم ومهتم بشدة بالعدالة أن لا يؤمن بوجود الله على الإطلاق (إن مفهوم المحرك الأول[1] عند أرسطو، مثلا، يختلف كثيرا، بما هو كذلك، عن إله الديانة اليهودية ـ المسيحية على الرغم من تبني اللاهوتيين الغربيين لهذا المفهوم وتكييفه بطريقة رائعة مع دياناتهم) فمن دون الاعتقاد بأن الله [تعالى] يصغي إلينا ويفهمنا لا يكون للصلاة معنى، والإيمان لا يكون معقولا إلا على افتراض أن الله [تعالى] يُعنى بنا. ومن دون هذه الميزات [التي لله تعالى] لن يكون الله قوة أخلاقية مؤثرة في حياتنا.

لقد حاول بعض اللاهوتيين والمتدينين المثقفين أن يخلّصوا الإيمان بالله من كل صفات تشبيهية، لهذا تراهم يتكلمون وحسب عن (الوجود بذاته) بدلا من النظرة التشخيصية المعتادة لله. ولكن، على الرغم من إننا قد لا نعتقد بالفعل أن الله [تعالى] يشبه موجودا خالدا يفوق الإنسان، مثل زيوس[2]، إلا أنه من الواضح أن تصورنا التقليدي لله ما يزال تشبيهيا أكثر مما سيفضله بعض اللاهوتيين بلا ريب.

لقد تصورت الديانات الغربية الله [تعالى] بطرق كثيرة متباينة إلى درجة لا نستطيع حتى الإحاطة بها. وكانت الاختلافات بين إله (العهد القديم) وإله (العهد الجديد) غالبا موضوع نقاش، هذا فضلا عن الاختلافات الواضحة بين

---

(1) يعد مفهوم (المحرك الأول Prime Mover) من أشهر المفاهيم الميتافيزيقية في فلسفة أرسطو. وقد قُرِئ وفُسِّرَ بطرق معينة بحيث يدل على مبدع الكون (الله تعالى) في فلسفات العصر الوسيط: الإسلامية والمسيحية. وقد توصل أرسطو إلى إثبات وجود محرك أول عن طريق ما يعرف الآن بدليل الحركة وخلاصته: إن اشياء وحوادث العالم كلها متحركة، ولكل متحرك محرك... ولا بد أن تنتهي سلسلة المحركات إلى محرك أول انطلاقا من فرضية استحالة تصور التسلسل اللامتناهي. [المترجم].

(2) زيوس: أكبر آلهة اليونان في الأساطير والأدبيات الأغريقية القديمة. [المترجم].

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

الطوائف الدينية المتباينة في الديانة اليهودية والمسيحية والإسلامية. والاختلافات بين هذا الاله والاله الآخر (زيوس، كرشنا[1]، إيزيس[2]) اختلافات بارزة جداً إلى درجة أن اليهود والمسيحيين والمسلمين التقليديين سيترددون بتسميتها (آلهة) على الإطلاق.

---

(1) كرشنا: الإله المتجسد (متجسد بصورة إنسان) كما ورد في ملحمة الـ (جيتا) الهندية. وسيقتبس المؤلف نصاً مهما من هذه الملحمة كما سيأتي. [المترجم]

(2) إيزيس: أحد الآلهة في أدبيات مصر القديمة. [المترجم]

(3) أدلة وجود الله

(أ) إشكال معرفي

إن (الإيمان) بوجود الله [تعالى] شيء، والاعتقاد بوجود الله بمعرفة على مقتضى العقل شيء آخر[1].

وبطبيعة الحال، فقد أكد كثير من الناس أن الاعتقاد بوجود الله ليس مسألة عقلية أو معرفية إطلاقاً وإنما هو مسألة إيمان فحسب؛ ولكن العودة إلى الإيمان تأتي منطقيا بعد محاولات للمعرفة. لذا قبل أن نعود إلى فحص مسائل فلسفية أخرى يثيرها الاعتقاد الديني، دعنا نسأل أولا فيما إذا كان بإمكاننا أن نعرف أو لا نعرف أن الله [تعالى] موجود.

المشكلة معروفة: فإذا كان الله [تعالى]، بحسب تعريفه، يتجاوز تجربتنا فمن أين لنا دليل على وجوده؟ إنها المشكلة ذاتها التي واجهناها بخصوص الجوهر (لهذا السبب نجد أن الله والجوهر متداخلان في الميتافيزيقا، كما هي الحالة عند سبينوزا مثلاً). ويزعم بعض من الناس أنهم شهدوا معجزات أو سمعوا صوت الله الخاص، ولكن على افتراض أن لا أحد منا هو واحد منهم فإن المشكلة ستبقى قائمة، فهل يتعين علينا أن نصدق أقوالهم؟ أليس من الجائز أنهم كانوا ضحية تخيل وهلوسة؟ هل هناك أي دليل في تجربتنا يتيح لنا معرفة وجود الله؟ وإذا كان الجواب بالنفي فما الأسباب التي يمكننا تقديمها للاعتقاد بوجود

---

(1) الإيمان تصديق قلبي مباشر بوجود الله تعالى من دون الحاجة إلى دليل عقلي، أما الاعتقاد بوجود الله تعالى على متقضى العقل فهو إيمان يقوم على الحجة العقلية والاستدلال المنطقي. فالإيمان والاعتقاد على مقتضى العقل طريقان مختلفان ولكن الحقيقة التي يؤكدانها واحدة في هذا السياق اللاهوتي. [المترجم].

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

الله [تعالى] ؟،

توجد في تاريخ اللاهوت الغربي المديد ثلاث أدلة رئيسة ظهرت بوصفها محاولات لإثبات وجود الله [تعالى]، وكل واحد منها عرض بصياغات متباينة وما تزال تُناقش كلها حتى اليوم. وتسمى هذه الأدلة: الدليل الوجودي، الدليل الكوني، الدليل الغائي[1].

(ب) الدليل الوجودي

يعد الدليل الوجودي من أكثر الأدلة صعوبة وذلك لأنه دليل منطقي خالص يحاول أن يستخلص من فكرة الله وجوده الضروري. وقد وظف ديكارت[2] هذا الدليل في (تأملاته)[3] لإثبات وجود الله [تعالى]، كما أننا نجد أدلة مشابهة لهذا الدليل عند سبينوزا[4]

---

(1) Ontological Argument, Cosmological Argument, Teleological Argument على التوالي.

(2) رينيه ديكارت R. Descartes (1596-1650) فيلسوف ورياضي مشهور، ويعده كثير من الباحثين أبا الفلسفة الحديثة لرفضه أفكار وطريقة الفلاسفة في العصر الوسيط المستندة إلى فلسفة أرسطو، والبدء بمنهج جديدفي الفلسفة والعلم هو (الشك المنهجي)، قاده الشك إلى إثبات الفكر ومن ثم الوجود، وجود الأنا، ومن وجود الأنا بوصفها ذاتا مفكرة أثبَتَتْ وجود الله تعالى ثم وجود العالم الخارجي. وأهم مؤلفاته الفلسفية: (مقال في المنهج) و(تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى) و(مبادئ الفلسفة). وكلها مترجمة إلى اللغة العربية. [المترجم].

(3) إشارة إلى كتاب ديكارت (تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى).

(4) باروخ سبينوزا B. Spinoza (1632-1777) فيلسوف هولندي من أصل يهودي، أنكر وجود جواهر متعددة وقال إن العالم بمجمله يؤلف جوهراً واحداً هو الله أو الطبيعة. ولهذا يعده المؤلف من القائلين بوحدة الوجود. أهم كتبه الفلسفية: (الأخلاق) و(مقال في إصلاح العقل) و(مقال في اللاهوت والسياسة). [المترجم].

وليبنتز[1]. ولكن الشخص الذي يُنسب إليه ابتكار هذا الدليل كان قسيسا من القرن الحادي عشر الميلادي هو القديس أنسلم St. Anselm. وقد سُمّيَ هذا الدليل بالدليل الوجوديَ لأنه يقوم، بكامله، على وجود فكرة الله [في الذهن]. وفيما يأتي الكيفية التي عرض بها أنسلم هذا الدليل:

(1) ليبنتز Leibniz (1641-1716) فيلسوف ألماني كبير من فلاسفة القرن السابع عشر، اتفق مع ديكارت على أهمية العقل في اكتساب المعرفة اليقينية. وتُنسَبُ إليه نظرية (المونادات) الشهيرة التي رأى بموجبها أن الوجود كله عبارة عن قوى حية لا متناهية، سماها مونادات Monads (واللفظ يوناني يدل على ما هو واحد لا يتجزأ) وفي قمة هرم المونادات المنوناد الأسمى (الله تعالى). والعلاقة بين المونادات (بما في ذلك علاقة النفس بالبدن) تتم وفق اتساق مقدر. أهم مؤلفاته الفلسفية: (المبادئ العقلية للطبيعة والفضل الإلهي)، و(المونادولوجيا) ومقال في الميتافيزيقا). [المترجم]

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

[نص]

الدليل الوجودي

القديس أنسلم

كنتُ قد أصدرت في وقت سابق، وبطلب ملحٍ من بعض أخوة لي، كتاباً موجزاً كمثال على التأمل في أسس الإيمان. وقد كتبته لإرشاد من يفكر بصمت، بينه وبين نفسه، كي يكون على علم بما يجهله. ولكن عندما تأملت في هذا الكتاب الموجز رأيت أنه يتضمن سلسلة طويلة من الأدلة، بدأتُ أسأل نفسي فيما إذا كان من الممكن العثور على دليل واحد لا يقوم على دليل آخر غيره لإثبات صحته، بل يكون كافيا بذاته لإثبات: أن الله موجود وأنه الخير الأسمى؛ ولا يحتاج إلى شيء خارج ذاته، بل إن وجود الأشياء كلها بحاجة إليه. والحق كنت دائما شديد الانتباه إلى هذه المسألة. وكنت أعتقد أحياناً إنني قد وضعت يدي على ما كنتُ أبحث عنه، ولكنني ما ألبث أن أجده، فيما بعد، وقد فرّ من بصيرتي إلى حدّ أنني قررت أخيراً، وأنا في حالة من اليأس، أن أترك البحث عن شيء بدا لي من المستحيل العثور عليه. ولكن عندما حاولت أن أزيح هذه المسألة عن كاهل عقلي وأتجنب مشقة هذا الانشغال اللامجدي وأكسب ربما، في أمور أخرى، بعض التقدم، بدأت تضغط عليّ، برغم إرادتي ومقاومتي لها، بقوة أكبر من ذي قبل. ثم، في يوم وقد أتعبتني مقاومتي العنيدة، وإذا بحل كنت آمله، يحضر لي، وأنا في حال من الاضطراب الشديد في أفكاري. وهكذا أمسكتُ بكل حماس، بالفكرة التي قاومتها وأنا في عز اضطرابي.

* * *

الله موجود حقاً

إلهي، لأنك وهبت الإيمان العقل دعني أتعقل مثلما أؤمن إنك موجود، وإنك لتعلم أن هذا خير لي: إننا نعتقد أنك الكائن الذي لا يمكن تصور أعظم منه، أو يمكن أن لا يوجد مثل هذا الكائن لأن "الجاهل قال في قلبه: لا يوجد إله"[1]؟ أن هذا الجاهل نفسه عندما يسمع ما أقوله الآن: ثمة كائن لا يمكن تصور أعظم منه. فإنه يفهم ما يسمعه، وما يفهمه يتعقله موجوداً في ذهنه، حتى وإن لم يتصور أنه موجود [في الخارج].

حقاً إن ما يتصور في الذهن وحسب شيء، وما يُتصور أنه موجود [في الخارج] شيء آخر. فعندما يتأمل الرسام، مسبقا، ما سيرسمه فإن ما سيرسمه موجود في ذهنه ولا يفترض أن ما لم يرسمه بعدُ موجود [في الخارج] ولكن عندما ينتهي من رسمه يكون ما رسمه موجوداً في ذهنه وفي الخارج.

والحال فإن على ذلك الجاهل أن يكون مقتنعا، على الأقل، بأن الكائن الذي لا يمكن تصور أعظم منه موجود في ذهنه، ذلك لأنه عندما يسمع هذا الكلام يتعقله وكل ما يتعقل موجود في الذهن ولا بد. وبالتالي إذا كان ذلك الذي لا يمكن تصور أعظم منه موجوداً في الذهن فمن المحال القول أن الذي لا يمكن تصور أعظم منه هو ذلك الذي يمكن تصور أعظم منه في آن واحد. فلا شك إذن، إنّ كائنا لا يمكن تصور أعظم منه موجود في الذهن وفي الواقع.

http://www.al-maktabeh.com

(1) مزمور: (13) آية (1).

http://www.al-maktabeh.com

لا يمكن تصور الله غير موجود

المؤكد إن هذا الكائن موجود حقاً ولا يمكن تصوره غير موجود لأن كائنا ما يمكن تصوره موجودا لا يمكن تصور عدم وجوده. وهذا الكائن أعظم من ذلك الذي يمكن تصور عدم وجوده. والحال إذا أمكن تصور ذلك الذي لا يمكن تصور أعظم منه على أنه غير موجود فإن هذا الكائن الذي لا يمكن تصور أعظم منه لن يكون ذلك الذي لا يمكن تصور أعظم منه وهذا خُلف. ومن ثم، يوجد حقاً كائن لا يمكن تصور أعظم منه ولا يمكن، تبعا لذلك، تصوره غير موجود.

إن الله هو ذلك الذي لا يمكن أن نتصور أعظم منه. وكل من يفهم هذا على نحو صحيح لا بد له من أن يفهم أنه موجود على نحو لا يمكن معه أن لا يكون موجودا حتى في الذهن.

إنك أنت هذا الكائن يا إلهي وإلهنا. إنك أنت، يا إلهي، ذلك الذي لا يمكن تصور عدم وجوده إطلاقا. وهذا هو الحق، إذ لو استطاع عقل ما أن يتصور شيئا أعظم منك فإن المخلوق سيعلو على الخالق Creator، ويحكم على خالقه، وهذا محال absurd. حقاً إنه، باستثنائك أنت، يمكن تصور أي كائنٍ غير موجود. فأنت الوحيد، إذن، من بين جميع الكائنات، الحائز وجوده على أعلى معاني السمو والحق. فكل كائن آخر له مرتبة أدنى من الوجود، ولا يوجد وجوداً حقيقيا. فلماذا إذن "قال الجاهل في قلبه: "لا يوجد إله" في حين إنه من الواضح الجلي لأي ذهن عاقل إنك أنت، من بين كل الكائنات، الذي يوجد على نحو سامٍ؟ لماذا إن لم يكن جاهلا أحمق؟

كيف قال الجاهل في قلبه ما لا يمكن تصوره

ولكن، كيف كان للجاهل أن يقول في قلبه ما لا يمكنه هو أن يتصوره؟ أو كيف كان غير قادر على أن يتصور ما قاله في قلبه؟ مهما يكن من أمر، فإن لا

فرق بين ما يقوله المرء في قلبه وبين ما يتصوره. ومن الصحيح القول إنّ المرء يتصور الله إذا قاله في قلبه ولا يقوله في قلبه إذا لم يستطع تصوره. والواضح أن المرء يمكن أن يقول في قلبه شيئا ما أو يتصوره بأكثر من طريقة ذلك لأننا نفكر بشيء ما بمعنيين: الأول عندما نفكر بالكلمة الدالة عليه، والثاني عندما نفهم (أو نتعقل) الشيء ذاته. وهكذا، فبالمعنى الأول يمكن أن يتصور الله God غير موجود، وأما بالمعنى الثاني فيستحيل هذا تماماً، لأن لا أحد يتعقل ماهية الله ويمكنه أن يتصور عدم وجوده حتى وإن قال هذه الكلمات في قلبه ـ عن غير قصد أو عن قصد ولكن عرضي تماماً. إن الله هو الذي لا يمكن أن نتصور أعظم منه. وكل من يفهم هذا على نحو صحيح لا بد له من أن يفهم أنه موجود على نحو لا يمكن معه أن لا يكون موجودا حتى في الذهن. وإذن فإن الذي يتفهم أو يتعقل وجود الله لا يمكن أن يعتقد بعدم وجوده.

الشكر لك، إلهي الكريم، الشكر كله لك، لأنني الآن تعقلت بنورك ما كنت أُؤمنُ به بفضلك. وحتى لو كنت ناكرا الإيمان بوجودك فإنني لم أكن عاجزا عن أن أتعقل حقيقة وجودك"[1].

منطق الدليل بسيط على نحو مضلل. ففكرة "الله" محددة بصورة كافية ودونما تعقيد: الله هو "الموجود الذي لا يمكن تصور أعظم منه"، وبعد ذلك يأتي تساؤل أنسلم: "أي موجود سيكون هو الأعظم، الموجود الذي هو مجرد تصور أم الموجود الذي يوجد بالفعل؟" الجواب بطبيعة الحال هو: إن الموجود الأعظم هو ذلك الموجود الذي يوجد بالفعل، وبما أن الله هو،

---

(1) St. Anselm, Proslogion; in A Scholastic Miscullary, Vol. 10. The Library of Christian Classics, et. And trans Eugene R. Fairweathee (Philadelphia, Westminster Press, 1956).

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

بحسب التعريف، الموجود الأعظم الذي لا يمكن تصور أعظم منه فلا بد أن يكون، تبعا لذلك، موجودا. "إن الله لا يمكن أن يكون غير موجود حتى في الفكر".

ويستمر أنسلم في المحاججة ليبين أن الفكرة القائلة بأن الموجود الأبدي إما أن لا يكون موجودا بعدُ أو أنه غير موجود أصلا إنما هي فكرة متناقضة بذاتها، لذلك فإن الفكرة التي لدينا عن هذا الموجود تقتضي الوجود.

إنّ ما هو جدير بالملاحظة هنا هو أن أنسلم في الوقت الذي كان فيه يصوغ الدليل الوجودي كان يؤسِّسُ، في سياق تدليله، بعض المكونات النهائية للتصور المسيحي لله [تعالى] ليس فقط كموجود كامل أو حتى كموجود أكثر كمالا وإنما أيضاً كأعظم موجود يمكن تصوره.

للدليل الوجودي تاريخ طويل مؤثر، وما زال المناطقة يتجادلون بشأنه. ولم يكن الدليل قد تعرض إلى تغييرات جدية طيلة القرون الخمسة الماضية[1] عندما تبنى ديكارت دليل (أنسلم) ومنحه صيغته الحديثة. ففي القرن السابع عشر عمل ديكارت في "تأملاته" على إبراز ما يتضمنه الدليل من افتراض مسبق، عنيتُ: إن الوجود صفة، مثل اللون والشكل والحجم والحرارة، قد يمتلكها شيء من الأشياء أو لا يمتلكها. ولكن، مع ذلك فإن بعض الصفات تُعد جوهرية للشيء: الزوايا الثلاث جوهرية للمثلث والنقط السوداء جوهرية للدالماس[2].

وعلى هذا النحو اعتقد ديكارت أن الكمال جوهري للموجود الأكثر كمالاً،

---

(1) ..... (الماضية) قياساً على زمن ديكارت في القرن السابع عشر كما سيأتي ذكره في النص.

(2) الدالماس Dalmatian نوع من الكلاب المرقطة. والمقصود: لا يمكن تصور مثلث من دون ثلاث زوايا، ولا تصور كلب الدالماس من دون نقط سوداء. [المترجم].

والوجود كمال. فكما أن المرء لا يستطيع أن يتصور مثلثا بدون زوايا ثلاث أو دالموساً بدون نقط سوداء، فكذلك لا يمكن ان يتصور موجودا أكثر كمالا بدون وجود.

al-maktabeh
www.
.com
مكتبة
المهتدين
http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

[نص]

الدليل الوجودي

رينيه ديكارت

إذا كنتُ أستطيع أن استخلص فكرة شيء ما من ذهني، وإن كل ما أعرفه بوضوح وتمييز بخصوص هذا الشيء إنما يخصه حقا، ألا يمكنني أن استنتج من هذا دليلا يثبت وجود الله؟ من المؤكد أن الفكرة التي أجدها في نفسي عن الله، أعنى عن موجود مطلق الكمال ليست أقل من فكرتي عن أي شكل أو عدد مهما كان، كما إن ما أعرفه بوضوح وتمييز عن أي وجود أبدي، معرفة تخص طبيعته، ليست أقل من معرفتي من أن كل ما أستطيع أن أتبينه في شكل أو عدد إنما يختص حقا بطبيعة هذا الشكل وذاك العدد.

من واقعة كوني لا أستطيع تصور إله بدون وجوده يستتبع أن الوجود غير قابل للانفصال عن الله وبالنتيجة إن الله موجود بالفعل.

وعلى الرغم من أن كل ما استخلصته في (التأملات) السابقة كان خاطئا إلا أن يقيني بوجود الله لا يقل عن يقيني الآن بالحقائق الرياضية (الخاصة بالأشكال والأعداد فحسب).

حقاً إن هذا كله ليس بَيِّناً في بادئ الأمر، إذ يبدو أنه ليس في ظاهره سوى مغالطة. فقد تعوّدتُ في كل الأشياء الأخرى أن أميز بين الوجود والماهية[1].

---

(1) تدل (الماهية) على الصفة النوعية التي تميّز شيئا من الأشياء عن الأشياء الأخرى. فإن قلت مثلا: "الإنسان كائن مفكر" فإن التفكير يعد صفة نوعية تميز هذا الكائن عن الكائنات الأخرى. ويرى ديكارت أنه يمكن التمييز بين الماهية والوجود في كل الأشياء ما عدا الله [تعالى]. كما سيرد. [المترجم].

وكنت قد أقنعت نفسي بيسر أنّ وجود الله يمكن أن يكون منفصلا عن ماهيته، ويمكننا أن نتصور بالتالي عدم وجود الله بالفعل. ولكن، مع ذلك عندما أفكر بالأمر بعناية أكثر أرى بوضوح أن ذلك الوجود لا يمكن أن يكون منفصلا عن ماهية الله مثلما لا تنفصل ماهية المثلث عن أن زواياه الثلاثة تساوي زاويتين قائمتين، أو فكرة الجبل عن فكرة الوادي.

إن تصورنا لإله (أعنى لموجود مطلق الكمال) يفتقد الوجود (أي يفتقد إلى كمال معين) ليس أقل من تصورنا لجبل من دون وادي.

ولكن على الرغم من أنني لا أستطيع، حقيقة، أن أتصور إلها بدون وجود أو جبلا بدون واد، فهذا لايعني أن استحالة تصور جبل بدون واد أن هذا الجبل موجود في العالم. كما أن قولي: يتضمن تصور الله وجوده، لا يستتبع أن الله موجود لأن فكري لا يفرض أي سلطة على الأشياء. يمكنني أن أتخيل فرساً بجناحين على الرغم من عدم وجود مثل هذا الفرس المجنح. وعلى هذا النحو يمكنني أن أنسب الوجود إلى الله على الرغم من عدم وجود إله. ولكن هذا الاعتراض يتضمن مغالطة لأنه من واقعة كوني لا أستطيع تصور جبل بدون وادٍ لا يستتبع دوماً وجود أي جبل أو أي واد في الوجود، وإنما يعني فقط أن الجبل والوادي سواء أكانا يوجدان أم لا يوجدان، لا يمكن أن ينفصل أحدهما عن الآخر بأي حال من الأحوال بينما من واقعة كوني لا أستطيع تصور إله بدون وجوده يستتبع أن الوجود غير قابل للانفصال عن الله، وبالنتيجة أن الله موجود بالفعل، ليس لأن فكري يرتب هذا المرور [من الفكر إلى الوجود] أو يفرض أي سلطة على الأشياء بل على العكس، إنها الضرورة الكامنة في الشيء ذاته، أي ضرورة وجود الله هي التي تقسرني على أن أفكر على هذا النحو. فليس في قدرتي ما يجعلني أفكر بإله بدون وجوده (أي موجوداً مطلق الكمال ومجرداً من كمال مطلق) على الرغم من أن في قدرتي

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

أن أتخيل فرسا بجناحين أو من دون جناحين.

ولا محلّ للاعتراض علينا ها هنا بالقول: إني ملزم في واقع الأمر أن أقرّ بوجود الله بعد أن افترضت أنّه حائز على جميع الكمالات وسلّمت بأن الوجود كمال. ولكن افتراضي الأول، في الواقع، ليس ضروريا، مثلما ليس ضرورياً كذلك أن نرسم الأشكال ذات الاضلاع الأربعة في الدائرة. ولكن بما إنني افترضت أن لديّ هذه الفكرة، فكان لا بد لي من التسليم بأن المعيّن قد يرسم في الدائرة، وبما أنّ هذا المعين شكل ذو أربعة أضلاع، فهكذا أجد نفسي قد وقعت في خطأ لا لبس فيه. ولكن حتى إذا لم ترد في ذهني قسراً فكرة عن الله فإنني مضطر، متى ما فكرت (بموجود) أول سام، مستخلصا فكرته من ذهني، أن أنسب إليه كل أنواع الكمالات، وإن لم أحصها جميعاً أو أفحص كل واحدة منها، وهذه الضرورة كافية لتجعلني أستنتج (بعد أن عرفت أن الوجود كمال) أن هذا الموجود الأول السامي موجود حقا. وأيضا، وإن لم يكن ذلك لازما لي تماماً، إذا تخيلت مثلثاً فأنا ملزم كلما افترضت شكلا مستقيم الاضلاع، مؤلفا من ثلاث زوايا، على أن أنسب له كل الخواص التي استنتج بها أن زواياه الثلاث لا تزيد على زاويتين قائمتين حتى وإن كنت لم أدقق النظر في هذا على وجه الخصوص. ولكن عندما أبحث عن الأشكال التي بمقدوري رسمها في الدائرة لا أراني مضطرا إلى أن أعد كل الأشكال ذوات الاضلاع الأربعة داخلة في عدادها، بل بالعكس، أنا لا أستطيع أن أتصور حتى حدوث هذا ما دمت لا أريد أن اقبل في فكري إلا ما أقدر على أن أتصوره بوضوح وتمييز. وبالنتيجة، إن هناك فرقاً كبيراً بين الافتراضات الخاطئة، كهذا الافتراض الأخير، والأفكار الصحيحة التي ولدت معي. وأول هذه الأفكار وأكثرها جوهرية هي فكرة الله.

إنه لمن المؤكد بالنسبة لي، وعلى أكثر من نحو، إن هذه الفكرة ليست

شيئا مختلقاً Factitious لا يستند إلا على فكري، وإنما هي صورة لطبيعة حقيقية ثابتة:

أولا، لأن ليس بمقدوري أن أتصور إلا الله وحده يكون وجوده (بالضرورة) متعلقا بتصور ماهيته، وثانيا ليس من الممكن بالنسبة لي أن أتصور إلهين أو اكثر على نحو مماثل لتصوري الإله الواحد. وإذا سلمنا بوجود إله واحد، فمن الواضح، كما أرى، أن يكون هذا الإله قد وجد منذ الأزل ولا بد أن يستمر في الوجود إلى الأبد. وأخيراً ما دمت أعرف لله صفات أخرى لا متناهية فلا يمكنني أن أغير أو انقص منها شيئا"[1].

خلاصة دليل ديكارت كالآتي: لا أستطيع أن أتصور الله من دون صفة الوجود (وجود الله لا يمكن أن يكون مفصولا عن ماهيته).

وإذن فالله موجود.

ويضيف: إن تصوري عن الله أجمله كالتالي:

إن الله حائز على جميع الكمالات،

والوجود كمال،

إذن الله موجود بالضرورة.

إن أدلة مثل هذه سليمة من حيث الاتساق[2]، ولكن هل هي صحيحة؟

---

(1) René Descartes, "Meditations on first Philosophy" in philosophical Works of Descartes, trans. Elizabeth S. Haldame and G. R. Ross (Cambridge, Cambridge University Press, 1911)

(2) سلامة الاتساق في الاستدلال المنطقي لا علاقة له بالمضمون، وإنما هو اتساق صوري فحسب، المهم فيه أن تكون النتائج مستنبطة من المقدمات من دون تناقض. ولكن المناطقة يؤكدون أنه إذا كانت المقدمات صحيحة فلا بد أن تكون النتائج صحيحة كذلك. انظر إلى القياس المنطقي =

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

تأمل الدليل التالي الذي عُرض بصورة استدلال الدليل كما في أعلاه:

الخُضيري[1] أخضرَ مخلوقٍ يمكن تصوره. والآن ما هو الأخضر، أمخلوق اخضر موجود، أم مخلوق غير موجود؟ من الواضح إنه المخلوق الموجود وبالتالي فإن الخضيري موجود.

والجدير بالملاحظة إن مثل هذا الدليل ـ الاعتراض قدمه غونيلو مارموتيير ضد أنسلم عندما رأى أن وجود جزيرة أكثر كمالا من أي جزيرة أخرى سينقض، على هذا الأساس، وجود جزيرة أكثر كمالا لا وجود لها. وقد أجاب أنسلم، حينذاك، بأن دليله لا يمكن أن ينطبق على جُزر (أو على خضيريّات) أو على أي شيء يمكن تصور لاوجوده [أو عدمه]، والسؤال الآن هو الآتي: ماذا نعني بـ(اللاوجود) الذي يمكن تصوره، وبكون الوجود هو الصفة الضرورية للشيء؟

لقد واجهت صياغة ديكارت للدليل الوجودي تحدياً مماثلاً عندما هاجم ناقد مماثلة ديكارت وجود الله بالمثلثات، مركزا على أن التأكيد القائل بأن المثلث (إذا) كان موجودا فلا بد أن تكون زواياه ثلاث، هو تأكيد قد يكون صحيحاً، ولكن لا يستتبع ذلك أن تكون المثلثات، أو أي شيء آخر، موجودة

=التالي: كل الناس عقلاء، الطفل إنسان، اذن الطفل عاقل. واضح إن هذه النتيجة غير صحيحة إذ ان الطفل لم يصل بعد (على الأقل) إلى مرحلة التعقل، ولكن الاستدلال صحيح من دون تناقض، فأين الخلل؟ إنه في المقدمة، إذ أن المقدمة (كل الناس عقلاء) ليست صحيحة بإطلاقها؛ فهناك من الناس من ليسوا كذلك (مثل المجانين، والمصابين بعاهات دماغية... الخ) ولكن الاستدلال سليم من الناحية المنطقية. وهكذا فالاتساق استنباط نتائج من مقدمات من دون تناقض ولا علاقة له بالمضمون.

(1) الخضيري (greenling) نوع من السمك يعيش في سواحل شمال المحيط الهادي. (منير البعلبكي، المورد، طبعة 86). [المترجم].

بالضرورة. وكان جواب ديكارت على نحو مماثل لجواب أنسلم على منتقديه: إن ماهية المثلث لا تتضمن كمال الوجود مثلما تتضمن ماهية الله وجوده بلا أدنى شك.

إن الدليل الوجودي قضية خاصة بوجود الله وحده، لأنه الموجود الوحيد "الأكثر كمالاً" أو "الأعظم في التصور"؛ ومع ذلك فإن الدليل جعل كثيراً من المؤمنين غير مستقرين، ونبذه غير المؤمنين بوصفه خدعة بارعة. ولكن، مهما يكن ارتباكنا، فإن الدليل سليم بصورة واضحة.

الدليل محاكاة أمينة للقياس المنطقي الآتي: "كل الناس فانون، سقراط إنسان، إن سقراط فانٍ" والاختلاف الوحيد هو: في حين يوجد عدد من الناس، لا يوجد سوى إله واحد: الأكثر كمالا[1]. ولكن ما نأخذه على أنه مسلم به في المقدمات من الدليل اعلاه هو الافتراض المسبق ان الوجود صفة مثل اللون

---

(1) في هذه الفقرة كثير من الاختزال ويمكن ايضاح ما يرمي إليه المؤلف كالآتي: القياس المنطقي يتألف من ثلاث قضايا، تسمى الأولى مقدمة كبرى، وتسمى الثانية: مقدمة صغرى، وتسمى الثالثة: نتيجة المقدمتين. والقياس المنطقي الذي يذكره المؤلف أوضح مثالا على هذه القضايا الثلاث التي يتألف منها هذا القياس والدليل الوجودي يحاكي القياس المنطقي:

الله [تعلى] هو الموجود الأكثر كمالا ←(مقدمة كبرى)→ كل الناس فانون

والوجود كمال ←(مقدمة صغرى)→ وسقراط انسان

إذن الله موجود ←(نتيجة)→ إذن سقراط فانٍ

وعلى هذا الأساس، يشير المؤلف إلى عدم وجود فرق بين المقدمتين الكبريين إلا في أن المقدمة في القياس المنطقي الذي ذكره تتضمن عدداً من الناس (كل الناس= اكثر من واحد) في حين ان المقدمة في قياس الدليل الوجود لا تشير إلا إلى إله واحد هو الأكثر كمالاً. أما ما يشير إليه المؤلف من أن الوجود صفة فنجده في المقدمة الثانية (الصغرى) التي تتضمن القول أن الوجود أحد الكمالات التي يمتلكها الله [تعالى] بالضرورة. وقد رفض بعض الفلاسفة أن يكون (الوجود) مجرد (صفة) وأهمهم الفيلسوف الألماني إيمانويل كانت Kant الذي سينتقل إليه المؤلف. [المترجم].

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

والشكل، وأن احد الطرق لمهاجمة منطق هذا الدليل، حتى وإن قبلت بسلامته، هو نقد هذا الافتراض المسبق[1]، وبالتالي صحة الدليل ذاته: هل حقا أن (الوجود) محمول [=صفة] مثل (أخضر)؟ أم أنه على العكس: كمية مثل (كل) و(لا أحد) و(بعض) (الشيء الذي يعني: يوجد واحد على الأقل) [2]؟

إن الاعتراض القائل: إن الوجود ليس محمولاً، اعتراض صاغه إيمانؤيل كانت ضد الدليل الوجودي.

لقد رأى الفيلسوف العظيم إيمانؤيل كانت Kant أن المشكلة تكمن في الفكرة المركزية سواء في الدليل الوجودي أو في الأدلة المرفوضة التي اتخذت صورته المنطقية. والفكرة هي أن الوجود احد الصفات الجوهرية، وهذا يعني أن الوجود جزء من تعريف الشيء، ولكن الوجود، كما يحاجج كانت، ليس صفة ولا يمكن أن يكون جزءاً من التعريف. وفي فقرة، غالبا ما تقتبس، من كتابه "نقد العقل الخالص" يناقض كانت الدليل كما يلي:

---

(1) الافتراض المسبق هو القول: "الوجود صفة" كما ورد في الدليل الوجودي.

(2) تتضح دلالة هذه الألفاظ الدالة على الكمية إذا أدخلت على قضية من القضايا المنطقية كقولنا: كل الناس فانون.... لا أحد من الناس فان..... بعض الناس فان.

[نص]

ضد الدليل الوجودي

إيمانؤيل كانت

ـ أجيب ـ عند إدخالكم في مفهوم الشيء، الذي كنتم لا تأملون إلا بالتفكير في إمكانه، مفهوم وجوده قد ارتكبتم خطأ الوقوع في التناقض مهما تسترت الفاظكم على ذلك. وحتى لو سلمت لكم بهذه النقطة ووصلتم إلى مقصدكم، فإنكم في الحقيقة لا تحققون شيئاً إذ أن ما تقولونه ليس سوى تحصيل حاصل Tautology. وها أنا أسألكم فيما إذا كانت القضية: هذا (الشيء) أو (ذاك) موجود قضية تحليلية أم قضية تركيبية[1]. إذا كانت الأولى فإنكم لا تضيفون بفكرتكم عنه شيئا إلى وجوده، وفي هذه الحالة إما أن تكون فكرتكم عن الشيء هي الشيء ذاته وإما أن تكونوا قد افترضتم مسبقا الوجود بوصفه منتميا إلى الإمكان وبالتالي متعلقا برؤيتكم في ان استنتاج الوجود يكون في الإمكان الباطني، وليس هذا سوى تحصيل حاصل يرثى له. أما مفهوم (الواقع) المتضمن في مفهوم الشيء والمختلف عن الوجود في مفهوم

---

(1) القضية التحليلية: هي القضية التي لا يضيف محمولها إلى موضوعها شيئا جديداً لأن محمولها متضمن في مفهوم موضوعها مسبقا كقولك: "المنضدة ممتدة". فكلمة "ممتدة" [=المحمول] لا تضيف إلى مفهوم "المنضدة" [=الموضوع] شيئا جديدا لأن الامتداد صفة جوهرية لأي شيء محسوس (كالمنضدة) ولا يمكن أن يكون شيء من الأشياء، مهما كان، ما لم يكن ممتدا.
أما القضية التركيبية: فهي القضية التي يضيف محمولها إلى موضوعها شيئا جديداً كقولك "المنضدة ثقيلة"، لأن الثقل ليس صفة جوهرية للمنضدة إذ قد تكون خفيفة.. الخ. وسترد في النص كلمة "الحامل"، وهو الموضوع في القضية المنطقية ويعني كلاهما: ذلك الذي تحمل عليه الصفات أو المحمولات كـ(سقراط) في قضية (سقراط انسان)، أما المحمول فهو ما يقال أو يحمل على الموضوع كالـ(إنسان) في هذه القضية. [المترجم].

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

الحامل، فلا يحدث أي فرق، وذلك لأنكم لو سميتم واقعاً كل ما هو مطروح أو معطى (دون أن تحددوا ما تطرحون) لكنتم قد طرحتم الشيء بكل محمولاته ضمن مفهوم الموضوع وقبلتم به على أنه الواقع الحقيقي ولكنكم لم تفعلوا شيئا سوى أن كررتموه في المحمول. أما إذا سلمتم على العكس، كما يفعل أي إنسان عاقل بالضرورة، بأن كل قضية تتضمن وجودا هي قضية تركيبية فكيف يمكن لكم القول أن محمول الوجود لا يمكن أن يرفع من دون تناقض. إذ أن هذه ميزة خاصة بالقضايا التحليلية حصراً، ميزة تقوم عليها ماهيتها الخاصة.

كنت آمل أن يوضع حد لهذا الجدال المتحذلق بأقل ما يمكن من الألفاظ، وذلك بتعيين تعريف دقيق لمفهوم الوجود لو لم أكن قد رأيت ان الوهم، وهو يخلط محمولا منطقيا بمحمول واقعي (أي المحمول الذي يحدد الشيء) يمنع كل إصلاح. ويمكن لكل شيء أن يصبح (محمولا منطقيا) بل حتى الموضوع ذاته يمكن أن يحمل على ذاته لأن المنطق لا يتعامل مع أي مضامين؛ أما التعيين Determination فهو محمول يضاف إلى مفهوم الموضوع وبالتالي يجب أن لا يكون متضمناً فيه.

ومن الواضح أن الوجود Being ليس محمولا واقعيا أو مفهوما يمكن أن يضاف إلى مفهوم شيء ما، بل هو بالأحرى طرح لشيء أو لتعيينات معينة في الموضوع. أما من الناحية المنطقية فإن الوجود مجرد رابطة في حكم. القضية "الله قادر على كل شيء Almighty" تتضمن مفهومين لكل منهما موضوع: الله والقدرة على كل شيء. واللفظ الصغير

من الواضح أن الوجود ليس محمولا واقعيا أو مفهوما يمكن أن يضاف إلى مفهوم شيء ما

"يكون"[1] ليس محمولا مضافا بل هو رابط يضع المحمول "في صلة مع" الموضوع. فلو أخذ الموضوع: الله بكل محمولاته (ومن ضمنها القدرة على كل شيء) وقلت الله يوجد is أو هناك إله فأنا لا أضيف محمولا جديدا إلى مفهوم الله بل أضع فقط الحامل [= الموضوع] في ذاته مع كل محمولاته، أي أطرح الموضوع بصلته بمفهومي وعلى الاثنين أن يتضمنا بالتحديد الشيء نفسه. ولا شيء يمكن أن يضاف إلى المفهوم الذي يعبر عن إمكانه فحسب بتفكيري بموضوعه بوصفه معطى. وهكذا لا يتضمن الواقعي أكثر من الممكن. فمائة دولار واقعية لا تتضمن أكثر من مائة دولار ممكنة لأنه بما أن الأخير يدل على المفهوم والأول على الموضوع ووضعه بذاته كمعطى فمن الواضح أنه في حال أن يتضمن الأول أكثر من الثاني فإن تصوري لن يعبر عن الموضوع بمجمله بل ولن يكون بالتالي مفهومه المطابق. ولكن بالنظر إلى وضعي المالي ستوجد هناك بلا شك مع مائة دولار واقعية اكثر مما مع مفهومها (أي إمكانها) ذلك لأن الموضوع في الواقع الفعلي ليس متضمنا فقط تحليليا في مفهومي وإنما يضاف تركيبيا إلى مفهومي (الذي هو تعيين لمالي) ولكن من دون أن تزيد المائة دولار المتصورة أدنى زيادة بهذا الوجود خارج مفهومي[2]".

---

(1) الحكم [= القضية] بمعناه المنطقي: ربط "محمول" بـ"موضوع"، والرابطة التي تؤدي وظيفة "الربط" هذه لا تظهر في الجملة في اللغة العربية في حين إنها ظاهرة في اللغات الاوربية على شكل أفعال الكينونة. فنقول بالعربية "سقراط انسان" من دون فعل الكينونة "يكون" إنسانا في حين نقول في الانكليزية Socrates is a man في الفرنسية Socrates est un homme (ومثال كانت في النص الانكليزي: الله قادر على كل شيء، هو: God is Almighty). والمهم عند كانت أن الوجود Being المشتق من فعل الكينونة to be ليس محمولا أو صفة وإنما هو مجرد رابطة في حكم منطقي. [المترجم]

(2) Immanuel Kant, The Critique of Pure Reason, 2nd ed., trans. Max Meiller (London: Macmillan, 1927).

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

إن ما يحاجج به كانت هو أن وجود الشيء لا يمكن أن يكون مجرد مسألة منطقية (وهذا ما يعنيه عندما يقول إنّ القضية: "الشيء موجود" ليست قضية تحليلية).

ويحاجج كانت: إنّ "الوجود" أو "يكون"[1] ليس محمولا واقعيا (مع أنه محمول بالمعنى اللغوي)[2] لأنه لا يخبرنا بأي شيء جديد عن أي شيء نقول إنّ له وجوداً أو كوناً. بكلمات أخرى: هناك شيء ما زائد في قولنا: هذه التفاحة مستديرة أو موجودة، وما هو زائد ها هنا هو أن كلمة "موجودة" لا تطلعنا على خاصية للتفاحة، لذا يجب القول، بدلا من ذلك، هناك تفاحة بكذا وكذا من الخصائص. وعلى هذا النحو تكون الطبيعة الخاصة بالله متضمنة تلك الصفات المتباينة التي ناقشناها في هذا الجزء[3]. ولكن يجب أن لا تتضمن هذه الصفات أو الخصائص، ينظر كانت، أي خاصية تدل على الوجود، وجود الله[4]، فالقول بأن لله، إذا كان موجوداً، كذا وكذا من الخصائص، شيء مفهوم، ولكن القول أن الله موجود وحسب شيء يتخطى ذلك بكثير (وهذا هو ما يعنيه كانت بمثاله عن المائة دولار واقعية مقابل المائة دولار ممكنة، فكلاهما يمتلكان نفس الكم من السنتات cents[5]، غير أن الذي له قيمة فعلية من

---

(1) اشارة إلى فعل الكينونة الذي يستعمل كرابطة في القضية المنطقية، كما سبق القول، ويدل على الوجود. [المترجم].

(2) كيف؟ الأصل في الجملة النحوية، في اللغات الاوربية، أن تبدأ بالفاعل (sujet ،subject) وهو الموضوع بالمعنى المنطقي، وما يأتي بعده من فعل يحل محل المحمول. [المترجم]

(3) يشير إلى صفات الله [تعالى] الثلاث: كليّ القدرة، كلي العلم، كلي الحضور (أو قادر على كل شيء، عالم بكل شيء، حاضر في كل شيء). [المترجم].

(4) لأن عبارة: "الله موجود" من قبيل تحصيل الحاصل في رأي كانت. [المترجم]

(5) السنت cent عملة أجنبية تعادل واحداً بالمئة من الدولار (الدولار = 100 سنت). [المترجم]

بينهما، إنما هو تلك المائة من الدولارات الواقعية فحسب).

على الرغم من أن كثيرا من الفلاسفة المعاصرين اتفقوا مع حجج كانت، إلا أن فلاسفة آخرين، لا يقل عددهم عن هؤلاء، اختلفوا معه؛ زد على ذلك أن المناطقة المعاصرين عملوا على تطوير صياغات الدليل الوجودي بحيث يمكن التخلي عن هذه الفكرة المثيرة للنزاع، أعني فكرة: الوجود كصفة. أنظر، على سبيل المثال، المقدمة الظاهرة السذاجة: إذا كان الله موجودا فإنه يوجد بالضرورة. لقد أكد بعض المناطقة المعاصرين أن النتيجة القائلة: "الله موجود" هي نتيجة مترتبة على تلك المقدمة استناداً إلى قواعد المنطق الحديث[1]. ونقول مقدمة ساذجة لأنّك تستطيع أن تسلّم بصحة القول: "إذا كان الله موجودا" دون أن تسلّم بوجود الله في الواقع على أي وجه من الوجوه. وقد حاجج تشارلس هارتشورن Hartshorne، على سبيل المثال، بأنه إذا كان تصورنا عن الله تصوراً عن موجود أبدي قائم بذاته فإن مسألة وجود الله لا يمكن أن تكون مسألة واقع بل يجب النظر إليها على أنها ضرورة منطقية.

ويؤكد هارتشورن، متابعاً أنسلم، على أن الموجود الذي يمكن تصور عدم وجوده لا يمكن أن يكون الله لأن الله هو الموجود الذي لا يمكن تصور أعظم منه (بحسب تعريفه). ولكن بدلا من استعمال افتراض مسبق قابل للاعتراض ـ أي: الوجود محمول ـ يمضي دليل هارتشورن ليبرهن على عدم وجود تناقض ذاتي في تصور هذا الموجود، وبالتالي، لا بد لنا من أن نستنتج

---

(1) لا يعنى المنطق الحديث بمضمون الاستدلال وقضاياه، وإنما ينصب اهتمامه على سلامة الدليل من الناحية الصورية وحسب؛ وأهم قاعدة منطقية يستند إليها هي قاعدة الإلزام التي يعبر عنها عادة بـ"إذا.... فإن....."، وهي القاعدة التي سيستند إليها هارتشورن، كما سيرد، في حكمه على أن قضية "الله موجود" نتيجة أو مسألة يجب النظر إليها على أنها ضرورة منطقية مترتبة على مقدمة "إذا كان الله موجودا". [المترجم].

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

أن الله موجود بالضرورة[1] (الافتراض المسبق ها هنا هو: إما أن يوجد موجود أكثر كمالاً بالضرورة، وإما أن لا يوجد بالضرورة ـ وهذا ما يسيمه المناطقة "قانون الثالث المرفوع" ـ وليس هناك احتمال آخر).

وسواء أمكن لهذا الدليل أن ينجح بصورته التقليدية أم لا، فإنه من الممكن أن يُفهم بطريقة أخرى من شأنها أن تميزه بوضوح عن جميع الأدلة غير المتسقة التي تتخذ صورته في الظاهر. ومن ناحية أخرى، إذا كنت تؤمن بالله فقد يُنظر إلى الدليل بطريقة مختلفة جداً، فلا ينظر إليه كبرهان وإنما محاولة لإظهار إيمانك. وقد أكد اللاهوتي كارل بارث[2] Barth على أن ما حاول أن يفعله دليل أنسلم هو هذا الإظهار لا غير: إنه لأمر حقيقي يتبين لك بوضوح وأنت تقرأ دليله مرة ثانية أو ثالثة، إن أنسلم يعبر عن إيمانه بقدر ما يعرض برهانا منطقياً. وبصفة عامة، إن "أدلة" وجود الله، كلها، تنطوي على إفصاح وتعبير عن الإيمان بقدر ما تقدم أدلة منطقية خاصة؛ فهي، حتى وإن أخفقت "كبراهين"، إلا أنها غالباً ما تنجح في هذا الجانب الآخر [= إظهار

---

(1) هذه المحاولة في غاية الاهمية بالنسبة إلى مصير الدليل الوجودي. فبما أن اكثر الانتقادات للدليل ركزت على رفض أن يكون الوجود صفة أو محمولا، فإن هارتشورن في صياغته للدليل عل هذا النحو حاول أن يتخلص من موضع الاعتراض النقدي هذا، وبخاصة النقد الكانتي، موظفا ومستنفيدا من قاعدة الالزام في المنطق الحديث. ويتضح ذلك كله للقارئ إذا استعار صياغة الدليل التقليدية: فإذا كان الله (بحسب تعريفه) الموجود الأكثر كمالا (= حائز على جميع الكمالات التي يمكن تصورها- وبالتالي لا يمكن تصور أعظم منه) فلسنا بحاجة إلى عبارة "الوجود كمال لكي يستنتج أن "الله موجود". (في العبارتين يستعمل "الوجود كصفة")، بل إن وجود الله يستنتج بضرورة منطقية، استنادا إلى قاعدة الإلزام، طالما سلمنا بصحة تعريفه بطريقة شرطية (=إذا ....). [المترجم]

(2) كارل بارث Barth: (1886 ـ1968) مفكر لآهوتي الماني، يعد منظر = = الفكر النظري الآهوتي المعروف باسم (اللاهوت الجدلي)، وكان يدعو إلى الملاءمة بين الكتاب المقدس وبين مقتضيات العصر الراهن . [المترجم]

الإيمان] ومن المحتمل أن تكون في هذا الجانب أكثر تأثيراً. إن الدليل سواء كان عند ديكارت أم عند (أنسلم) إنما تكمن في أننا لا نستطيع أن نفكر بالله ونشك بوجوده في آن واحد.

من الواضح أن الدليل الوجودي، بعدّه دليلا منطقياً، ليس بمقدوره أن يحوّل غير المؤمنين إلى مؤمنين، وإذا كنت مؤمنا فإن الاعتراض على "الدليل" لن يضر إيمانك بأي وجه من الوجوه. لذا فإن دلالة الدليل يشوبها الغموض: فبوصفه ممارسة منطقية فهو رائع، وبوصفه تعبيراً عن الإيمان يمكنه أن ينوّر، أما بوصفه برهاناً حقيقياً على وجود الله أو وسيلة لإقناع الملحدين فيبدو أنه ليس بمقدوره فعل ذلك على الإطلاق.

(ج) الدليل الكوني

الدليل الثاني[1] على وجود الله [تعالى] هو، في الواقع، عبارة عن مجموعة من الأدلة تعود أساساً إلى أدلة أرسطو على "المحرك الأول"، والأساس الذي تقوم عليه جميع هذه الأدلة هو عدم جواز، أو لامعقولية، الارتداد اللامتناهي[2] والحاجة، من ثم، إلى تفسير ما نهائي. وتسمى جميع هذه الأدلة بـ"الدليل الكوني"، وأفضل صياغة معروفة لهذه الأدلة جاءت عن طريق توماس الاكويني[3]، وتتمثل في الطرق الثلاثة الأولى من "الطرق الخمسة" التي قدمها لإثبات وجود الله [تعالى].

---

(1) هذا بحسب سياق عرض المؤلف للأدلة، أما في تاريخ الفلسفة فإن الدليل الكوني أقدم من الدليل الوجودي. [المترجم].

(2) الارتداد اللامتناهي في العلل والمحركات، كما سيرد فيما بعد. [المترجم].

(3) توماس الاكويني: T. Aquinas (1225–1274)، فيلسوف ولاهوتي إيطالي يعد، في زمنه، فيلسوف الكنيسة الكاثوليكية، وفق بين فلسفة أرسطو والتعاليم المسيحية وقدم مذهبا فلسفيا يعد مثالا نموذجيا للفلسفة الوسيطية المسيحية. أشهر كتبه قاطبة "الخلاصة اللاهوتية". [المترجم].

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

[نص]

الدليل الكوني

توما الاكويني

"الطريق الأول والأكثر إبانة هو التدليل عن طريق الحركة: فمن الواضح المؤكد لحواسنا وجود بعض الأشياء متحركة في العالم، وكل ما هو متحرك فهو متحرك بمتحرك آخر إذ لا شيء بمتحرك ما لم يكن ابتداءً موجودا بالقوة ويتحرك بشيء آخر موجودا بالفعل لأن الحركة ليست شيئا آخر سوى أن يتحول شيء ما من القوة إلى الفعل[1]. ولكن أي شيء لا يمكن أن يتحول من القوة إلى الفعل إلا بوساطة شيء يكون في حالة فعل؛ وهكذا، فذلك الذي يكون حارا بالفعل، مثل النار، تجعل الخشب، الذي هو حار بالقوة، حارا بالفعل، وبهذه الطريقة يحركه ويغيره. والآن، ليس من الممكن لشيء من الأشياء أن يكون موجودا بالقوة وبالفعل في آن واحد وفي نفس الاعتبار، بل لا بد ان يكون في واحد من هذين الوضعين المختلفين لأن ما هو حار بالفعل لا يمكن أن يكون حارا بالقوة في الوقت نفسه. وإذن، فمن المحال أن يكون شيء من الأشياء، على وجه ونحو واحد، محركاً ومتحركا في آن واحد، وحتى في هذه الحالة المحالة لا بد أن يحرك ذاته. وهكذا، فكل ما يتحرك لا بد أن يتحرك بمحرك آخر. وإذا كان ذلك الذي به يتحرك شيء ما هو ذاته متحرك فلا بد أن يكون هو ذاته أيضاً بحاجة إلى متحرك آخر يحركه، وهذا الآخر بحاجة إلى آخر أيضا، ولكن هذا الحال لا يمكن أن يستمر إلى ما لا نهاية وبخلاف ذلك لن يكون هناك محرك أول ولا محرك آخر؛ ولننظر إلى تتالى

---

(1) أو من الوجود بالقوة Potentiality إلى الوجود بالفعل Actuality، وهما من الاصطلاحات المهمة في المنظومة الفلسفية الأرسطية. [المترجم].

المحركات، إنها تتحرك فقط طالما كانت متحركة بالمحرك الأول شأنها شأن العصا المتحركة باليد التي تحركها وحسب. وبالنتيجة لا بد لنا من أن نصل إلى محرك أول غير متحرك بآخر، وكل إنسان يفهم إن هذا المحرك الأول هو الله [تعالى].

الطريق الثاني يقوم على طبيعة العلة الفاعلة: إننا نجد في عالم الأشياء المحسوسة نظاما من العلل الفاعلة. وليس هناك حالة معروفة يكون فيها شيء من الأشياء علة فاعلة لذاته لأنه لو كان الأمر بخلاف ذلك فإنها ستكون متقدمة على ذاتها وهذا محال. والآن، فإن العلل الفاعلة لا يمكن أن تستمر إلى ما لا نهاية لأنه في نظام العلل الفاعلة المتتالية تكون العلة الأولى علة العلة المتوسطة، وهذه تكون علة للعلة النهائية سواء كانت العلة المتوسطة كثرة علل أم علة واحدة فقط. والآن، إذا رفعنا العلة رفعنا الفاعلية؛ وبالتالي إذا لم يكن هناك علة اولى بين العلل الفاعلة لن يكون هناك علة نهائية [أو تامة] ولا أي علة متوسطة. ولكن إذا كان ممكناً أن نستمر في العلل الفاعلة إلى ما لا نهاية فلن يكون هناك علة فاعلة اولى ولا أي علل فاعلة متوسطة، وهذا كله واضح البطلان. وبالنتيجة لا بد لنا من أن نسلّم بعلة فاعلة أولى. والكل يسمون هذه العلة الله [تعالى].

لم يبق أمامنا إلا أن نسلّم بوجود موجود يستمد ضرورته من ذاته لا من شيء آخر، بل هو الذي يعطي الأشياء الأخرى ضرورتها.

الطريق الثالث مأخوذ من الإمكان والضرورة. ويسير على النحو الآتي: نجد في الطبيعة أشياء ممكنة أي من الممكن أن توجد ومن الممكن أن لا توجد لأنها قد تكون في حالة كون أو في حالة فساد[1]. وبالتالي من الممكن أن

http://www.al-maktabeh.com

(1) لأن واقع وجود الأشياء في العالم المحيط بنا يكذب ذلك. [المترجم].

http://www.al-maktabeh.com

توجد أو لا توجد، ولكن من المحال لها أن توجد دائما لأن الذي لا يمكن ان يوجد في زمن ما لا يوجد إطلاقا، ومن ثم إذا أمكن للكل أن لا يوجد في وقت ما، لم يكن هناك شيء في الوجود. والآن، اذا كان هذا صحيحا، كان لا بد أن لا يوجد شيء الآن في الوجود لأن الذي لا يوجد لا يبدأ بالوجود إلا بفعل شيء ما كان موجودا من قبل؛ وبالتالي فإن لم يكن شيء في الوجود فمن المحال لأي شيء أن يبدأ بالوجود ولم يكن كل شيء موجودا الآن، وهذا محال[1]. وإذن ليست الموجودات، كلها، ممكنة، بل لا بد من وجود شيء ما وجوده ضروري. والشيء الضروري إما أن تكون ضرورته من شيء آخر وإما أن تكون ضرورته من ذاته؛ والحال، من المحال أن تستمر سلسلة الأشياء التي تكون ضرورتها من أشياء أخرى إلى ما لا نهاية كما أثبتنا ذلك من قبل عند معالجتنا للعلل الفاعلة، فلم يبق أمامنا إلا أن نسلّم بوجود موجود يستمد ضرورته من ذاته لا من شيء آخر، بل هو الذي يعطي الأشياء الأخرى ضرورتها. وهذا الموجود الضروري هو الذي يسميه جميع الناس "الله" [تعالى]."

في الطريق الرابع، يربط الاكويني صورة الدليل الكوني الاستدلالية ببعض الأفكار المستقاة من الدليل الوجودي، وعلى النحو الآتي:

"الطريق الرابع مستمد من التدرج الموجود في الأشياء: إننا نجد بين الموجودات بعضها أكثر خيرا وصدقا ونبلا، وبعضها أقل خيراً وصدقا ونبلا.. وهكذا. ولكن "الأكثر" و"الأقل" يُحمَلان على أشياء مختلفة بقدر ما يشبهان، في مواضعهما المختلفة، شيئا ما هو الحد الأقصى[2]. مثال ذلك أن يكون شيء

---

(1) الفساد يعني التحلل والتفكك، وهو مصطلح اساسي في العلم الطبيعي الارسطي. [المترجم]

(2) بمعنى: الحد الاقصى للنبل أو للخير... الخ. والمعروف أن أفلاطون ميز بين الأشياء المحسوسة =

أكثر حرارة بقدر ما يكون شبيهاً على نحو قريب جداً من الأحر. وهكذا، فهناك شيء ما هو الأصدق والأفضل والأنبل وبالتالي شيء ما أعظم وجوداً، ذلك لأن الأشياء التي هي الأعظم في الحقيقة تكون الأعظم في الوجود كما جاء في "ميتافيزيقا[1]" أرسطو... والحال فإن الأعلى من أي نوع هو علة كل ما هو موجود من ذلك النوع، وهكذا تكون النار مثلاً، التي هي الحد الأعلى للحرارة، علة لكل الأشياء الحارة، كما ذكر في الكتاب نفسه. لهذا لا بد من وجود شيء ما هو، بالنسبة للأشياء جميعاً، علة وجودها وخيريتها وكل كمالاتها الأخرى، وهذا الشيء، بتسميتنا، هو "الله" [تعالى] [2]".

إن الدليل الكوني، في كل صوره هذه، هو محاولة للـ"برهنة" على وجود الله، وتعبير عن إيمان المرء بالله [تعالى] ولابدّ أن يُقدرَ على مساهمته في إيضاح فكرة الله في المسيحية التقليدية، ويقيّم بوصفه دليلا منطقياً. وفيما يخص

=وماهياتها (أو حقائقها) وسماها "مُثلاً" وهذه المُثل تعد الحد الأقصى الذي يمكن أن يصل إليه الشيء من ماهيته أو حقيقته، فهناك مثلاً من بين الأفعال الخيرة ما هو أكثر خيرا من غيره (وهكذا مع النبل والصدق والجمال.. الخ) ولكن هناك حداً أقصى للخير هو الخير بالذات؛ وهو "المثال". وباعتقادي أن المؤلف لم يكن موفقاً في إشارته إلى وجود ربط بين الدليل الكوني والدليل الوجودي عند الاكويني، وكان الأوفق الاشارة إلى استفادة الاكويني من نظرية افلاطون في "المثل"، وبخاصة أن الاكويني يتحدث عن "شبه" ما بين أشياء أكثر نبلا أو خيراً وبين حدها الأقصى من ذلك، وافلاطون يتحدث عن أشياء تشبه مثلها وحسب وليست هي إياها. [المترجم].

(1) "ميتافيزيقا" أرسطو: كتاب مشهور لأرسطو، كان في الأصل مجموعة بحوث جمعها ونشرها تلميذه أندرونيقوس الرودسي (60 ق.م.) وسماها بهذا الاسم، ويدور البحث فيها في: "مبادئ [الأشياء] الأولى وعللها القصوى" وهو التعريف الذي يوضعه أرسطو "للفلسفة الأولى" التي تعرف الآن بـ"الميتافيزيقا" وتعني الأخيرة لغة "ما بعد الطبيعة". [المترجم].

(2) St. Thomas Aquinas, Summa Theologica, (V) trans. Fathers of English Dominican Province (New York, Benziger. Bruce and Glencoe, 1948)

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

هـذا الجانـب المنطقـي فـي الـدليل، هنـاك، كمـا يبـدو، اعتراضـان يـستحقان التأمل[1] يؤكد الاعتراض الأول على أنه حتى إذا كان الدليل سـليماً مـن الناحيـة المنطقية الصورية فإنه لا يبرهن إلا على وجود "محرك أول" أو "علة أولـى" أو "موجود ضروري". فالدليل لا يثبت إن هذا الموجـود [الـضروري أو المحـرك الأول.. الخ] حائز على كل الصفات الأخرى التي تتيح لنا أن نتعرف فيه على الله [تعالى] (ومع ذلك فإن "للطريق الرابع" عند الأكويني يتـضمن صـفات الكمـال الأخلاقية)؛ وبالنظر إلى القيمة الظاهرية نجد ان الصور الثلاث الأولى من الـدليل الكوني لا تختلف عن دليل أرسطو على "المحرك الأول"، ولكن الاكويني ينظـر إلى "العلة الأولى" على أنها "علة فاعلية" وكـذلك "علـة غائيـة" أي علـة خالقـة للكون ومعناه.

أكثر من ذلك، فقد أجاز أرسطو (في كتابه "الطبيعة") وجود عدة محركات أولى. أما الاكويني فقد كان واضحا في توكيده على محرك واحد لا غير. ومع ذلك قد يقبل المرء الدليل ويعتقد "بعلة أولى" ولكنه يرفض وجود إلـه، هـذا من ناحية، ومن ناحية أخرى إذا حصل الاتفاق على ضرورة وجود "علة أولى" فلماذا لا يكون الكون ذاته علة ذاته؟ إن النظر في مجرى الطبيعة دفـع العلمـاء إلى التأكيد على أن هذه الفكرة معقولة، في الظـاهر علـى الأقـل، شـأنها شـأن الفكرة القائلة بوجوب وجود شيء ما آخر [غير الكون] أوجد كوننـا. ويقودنـا هذا إلى الاعتراض الثاني الذي كان من شـأنه أن يكـون غيـر معقـول بالنـسبة للاكويني (أو لأرسطو) ولكنه يحظى اليوم بقبول عام:

إن فكرة التسلسل اللامتناهي، أي أن الكون لا بداية له ووجـد منـذ الأزل،

---

(1) "..... يستحقان التأمل" ذلك لأن المؤلف لن يكتفي بعرض هـذين الاعتراضـين وحـسب، بل سيرد عليهما ضمناً، دفاعاً عن الاكويني.

كانت تبدو فكرة غير معقولة حتى القرن التاسع عشر. أما الآن، فحتى إذا كان العلماء والرياضيون يتحدثون عن بداية الكون ونسبية الزمن فإنهم لا ينظرون إلى التسلسل اللامتناهي على أنه غير ممكن بالضرورة. والدليل الكوني، من دون الفكرة القائلة: إن كل تسلسل لا متناهي محال، يفقد مقدمته الأساسية.

في الواقع، يسلّم الاكويني بعدم وجود دليل صحيح ضد الاعتقاد القائل: إن الله والعالم وجدا منذ الأزل[1]. ومع ذلك، فإن لتوما الاكويني دليلا آخر ينجده، ها هنا، يقول الاكويني: إن بداية الكون تتطلب "فعلا"، وهذا يعني أن الكون لم يكن علة ذاته؛ وفضلا عن ذلك حتى لو كان الكون موجودا منذ الأزل فإنه سيبقى بحاجة إلى محرك اول يحفظ بقاء حركته.

(د) الدليل الغائي

إنكم تعرفون، ربما، "البرهان" الرابع على وجود الله أكثر من غيره، ذلك

---

(1) أزلية الله والعالم مشكلة شائكة في ميتافيزيقا العصور الوسطى، المسيحية والإسلامية. وتعود المشكلة إلى أرسطو، لا لأن أرسطو قد فكر بها كمشكلة وإنما لأنه أقر أزلية العالم (أي قدمه) في مقابل أزلية "المحرك الأول" الذي نُظر إليه، من قبل كثير من الفلاسفة الوسيطيين ومنهم الاكويني، على أنه يمثل الموجود الأسمى (أي الله تعالى)، ولأن أرسطو كان بالفعل سلطة معرفية لا يجوز المساس بها(ا) فقد أقر الاكويني بعدم وجود دليل صحيح ضد الاعتقاد بأزلية الله والعالم كما ذكر المؤلف. ولكي يعرفَ عموم القُرّاء أبعاد هذه المشكلة نقول: إن القول بأزلية العالم أو بقدمه يعني أن العالم غير مخلوق، وهذا يتعارض مع الديانات السماوية المنزلة بنظر اللاهوتيين والمتدينين كما يبدو، ولهذا رفضوا هذه الفكرة وحاولوا اثبات حدوث العالم أو خلقه. وبعض الفلاسفة حاول أن يجد مخرجا مع الابقاء على فكرة قدم العالم بمعنى معين، فقال "ابن سينا" مثلا: العالم قديم بالزمان، محدث بالذات. وكان على المؤلف أن يذكر ابن سينا أو يشير إليه والى آخرين غيره من فلاسفة الإسلام، على الأقل، ولكنه لم يفعل. علما إن ابن سينا كان معروفا في الفكر الغربي الوسيطي على نطاق واسع في ذلك الوقت. [المترجم].

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

البرهان الذي يسمى، عادة، دليل التدبير (وقد سماه كانت "الدليل الغائي"). وهذا الدليل يستدعي، على الأغلب وعلى نحو شامل، الأدلة الثلاثة لأنه يستند إلى: الشعور بالاعجاب [بالكون] والى مبادئ منطقية في آن واحد.

الدليل بصورته التقليدية على النحو الآتي: افترض أنك تسير الآن على شاطئ رملي وتمر بجانب ساعة ملقاة على الرمل، فإنك لا بد أن تستنتج "أن أناسا كانوا هنا"، لماذا؟ لأنه من غير المحتمل، إلى حد بعيد جدا، أن آلة مصممة على هذا النحو من التعقيد يمكن أن تكون قد صنعتها مصادفات قوى الطبيعة. قد يوجد، بطبيعة الحال، حصى على الشاطئ مرتبة بطريقة تثير الاعجاب، ولكن أي شيء يقترب في تركيبه المعقد من أداة أو من قطعة نحت، حتى وإن كان أقل تعقيدا من آلة ميكانيكية، لا بد له من أن يُلفت أنظارنا بوصفه دليلا على وجود موجود عاقل [صنعه]. للنظر الآن إلى الكون، فما أيسر علينا أن نندهش: من نظام تركيبه، من عالم السماوات[1] المعقد، ومن هذا التباين العظيم بين الكائنات الحية وعلاقاتها فيما بينها، بل وحتى من أصغر وحدة حية فيه. ومن هذا كله، لا بد للمرء من أن يخرج بنتيجة مفادها: إن الكون مصمم ـ ولابدّ ـ بطريقة عقلانية[2].

إن أحد الصور التقليدية للدليل الغائي نجدها في (الطريق الخامس) عند توما الأكويني:

---

(1) أي الكواكب السماوية ونظام حركتها المنظم المعقد.

(2) وبالنتيجة لا بد من افتراض وجود "موجود عاقل" صمم الكون وجعله يعمل بهذه الطريقة المنظمة العقلانية. [المترجم].

[نص]

الطريق الخامس

توما الاكويني

"الطريق الخامس مستمد من نظام العالم: إننا نرى الأشياء التي تفتقد إلى الوعي، مثل الأجسام الطبيعية، تفعل لغاية معينة، وهذا واضح من عملها الدائم أو المتكرر بنفس الطريقة تقريبا لكي تحصل على نتائج أفضل. ومن البين إذن أنها تحقق غاياتها بقصدٍ من غيرها. والحال، إن كل ما يفتقد إلى الوعي لا يمكن أن يتحرك نحو غاية معينة ما لم يوجهه موجود مُنح وعيا وعقلا (كالسهام التي يوجهها رام). وبالتالي، يوجد موجود عاقل يوجه كل الأشياء الطبيعية نحو غاياتها، وهذا الموجود نسميه "الله" [تعالى]" [1].

هذا الدليل قوي من الناحية النفسية والمنطقية، ولكن له مشكلاته ايضا: فبإمكان الدليل، شأنه شأن الدليلين الأولين، أن يبرهن على وجود الله ولكنه لا يبلغ، إلا قليلا، إلى ما يريده المتدين من هذه البرهنة. إن الله الذي صمم الكون بطريقة عقلانية ليس بحاجة إلى اهتمام البشر المتهافت مثلا، بل وقد يعتبرنا مجرد واحد من أولئك الاقزام الذين كانوا، بافتقادهم إلى الرقي، يعترضون، منذ بضعة آلاف من السنين على اهتماماته الأخرى. وهناك مشكلات أخرى خاصة بهذا الدليل. فقد أثار هذا الدليل، مثلاً، نوعا من السخرية عند بعض المفكرين. ففولتير Voltaire مثلا، الذي كان معاصراً تقريبا لشيوع الدليل شعبيا، حاكى على نحو ساخر منطقه [منطق الدليل] في "كانديد"[2] بقوله (من

---

(1) Aquinas, Summa Theologica.

(2) رواية مشهورة للكاتب والنقد والمفكر الفرنسي فولتير، وسيرد ذكرهما والتعريف بهما فيما بعد (الفصل الرابع).

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

بين أقوال أخرى: إن من الرائع أن الله زودنا بأنوف لكي نستطيع ارتداء النظارات). وقد علق، في ذلك الوقت، الكاتب الألماني التنويري جورج كريستوف ليشتبرغ قائلا: كان ذكاء من الله أن يضع ثقوبا في جلد القطة حيث توجد عيناها. ومهما يكن من أمر، فإن هذه التعليقات، التي لا معنى لها، تثير نقطة مهمة وهي: إن التدبير في الطبيعة، على هذا النحو، لا يتبين إلا لذلك الذي لديه ميل مسبق للإيمان بوجود مدبر [= الله تعالى].

وهذا ما عرضه دافيد هيوم Hume بقوة في مؤلفه التجديفي (الذي لم ينشر، لهذا السبب، إلا بعد وفاته) "محاورات في الدين للطبيعي"[1].

---

(1) هذا الكتاب عبارة عن مجموعة من المحاورات تدور في أغلبها على وجود الله وطبيعته. ويجري هيوم محاوراته في الكتاب على لسان ثلاث شخصيات تمثل مذاهب وآراء متباينة: شخصية "دميان" تمثل وجهة النظر الدينية التقليدية، وشخصية "كلينتس" تمثل وجهة نظر عقلانية أو تهتدي بالعقل في المسائل الدينية، وشخصية "فيلون" تمثل وجهة نظر الشكاك أو أصحاب المذهب الشكي. والنص الذي اقتبسه المؤلف يعبر عن وجهة نظر هذه الشخصية الشاكة. ولكن ما يجدر ذكره هنا للقارئ أن هناك من يعتقد أن شخصية "كلينش" العقلانية هي التي تعبر عن رأي الفيلسوف هيوم من بينها. [المترجم].

[نص]

عالم بلا كمال

دافيد هيوم

"باختصار يا كلينتس ان الذي يتبع افتراضك، ربما يكون قادرا على أن يزعم أو يتكهن ان العالم نشأ في وقت ما من شيء ما يشبه التدبير Design. ولكنه لا يستطيع بعد هذا الزعم أن يتحقق من حالة واحدة، يرى فيها فرضه ومخيلته تثبتان نقطة من نقاط لاهوته. وعليه أن يعلم أن هذا العالم مليء بالخطأ والنقص إذا قورن بمعيار أرقى،

هذا العالم ملئ بالخطأ والنقص إذا قورنت بمعيار أرقى. وكأنه كان المحاولة الفجة الأولى لفعل إله طفل قد تخلى عنه بعد ذلك.

وكأنه كان المحاولة الفجة الأولى لفعل إله طفل قد تخلى عنها بعد ذلك خجلا من إنجازه الأعرج، إنه عمل إله خاضع دان وموضع سخرية من أقطابه. إنه نتاج إله هرم خرف درج على المخاطرات منذ قوة الدفع الأولى التي أعطاها للعالم وحتى مماته"[1].

حجة هيوم بسيطة تماماً: هذا العالم ليس عالما كاملا، والله الذي يفترض أنه قد دبر العالم لا يمكن أن يكون كاملا هو الآخر، بل ويمكن للمرء حتى أن يتساءل فيما إذا كان الكون الذي صمم بطريقة سيئة جدا كان قد صمم على الاطلال؛ غير ان كلينتس يرفض، في إجاباته، الافتراضات ونغمة هذه الملاحظات الساخرة، ويصر على أن الحجة القائلة بأن الكون مصمم [أو مدبر]

http://www.al-maktabeh.com

(1) David Hume, Dialogues on natural Religion; ed. Norman Kemp Smith (Oxford, Oxford University Press, 1935).

http://www.al-maktabeh.com

بطريقة سيئة يفترض مسبقا مُدبِّراً Designer. وهناك إجابات قوية كثيرة مثل: إن العالم مدبر بقدر الممكن أو أن التدبير لم يتحقق بكامله بعد، أو لم نر كماله التام بعد.

إن مصداقية الدليل المستمدة من التدبير تلقت صدمة هائلة (وإن لم تكن محتمة بالضرورة) من نظرية التطور لدارون[1]. ونتيجة لذلك، هاجمت الكنيسة المسيحية هذه النظرية بكل المبررات عند إدانتها. ولكن المعركة لم تكن ضرورية بمجملها، وإذا كان الأمر ليس على هذا النحو بالمطلق، فإنها (أي الكنيسة) قد غالت في توكيدها، على نحو خاطئ، الصراع بين العلم والدين مضعفة بذلك مصداقية الكنيسة. إن التطور ليس بحاجة إلى رفض دليل التدبير، إنه يغير الدليل وحسب من الفكرة التقليدية القائلة: إن الله خلق الكون كله دفعة واحدة (وإن كان فعل الخلق قد مُدّ، حتى في التكوين Genesis[2]، إلى عدة أيام) إلى الفكرة القائلة: إن الله خلق الكون منذ أمد بعيد مستخدما الانتخاب الطبيعي بوصفه واحداً من أدواته.

ومع ذلك فإن منطق التطور يزعزع الاحتكام إلى دليل التدبير بطريقة أكثر حذاقة، إن قوة الدليل، ولنقتصر على ما هو أساسي، يمكن التعبير عنها على النحو الآتي: "أليس من المدهش أن توجد الأشياء على هذا النحو؟" غير أن دهشتنا لا تنفصل عن ما نضفيه نحن من قيمة على "الطريقة التي توجد بها

---

(1) دارون (1809–1884) عالم من أشهر علماء الحياة (البيولوجيا) وصاحب كتاب (أصل الأنواع) الذي طرح فيه نظريته في: نشوء الأنواع الحية بحسب مبدأ الأنتقاء الطبيعي، معارضا بذلك القصة التوراتية في "سفر التكوين" عن خلق الكائنات، بما فيها الإنسان، بالصورة التي نعرفها، والتي كانت تدافع عنها الكنيسة الرسمية. [المترجم].

(2) يشير المؤلف هنا إلى ما جاء في "سفر التكوين" من "العهد القديم" من أن الله خلق العالم في ستة أيام. [المترجم].

الأشياء"، بل نحن نقيم على نحو رفيع "الطريقة التي توجد على وفقها الأشياء"، لأن الفروقات ضد هذه الطريقة تكون هائلة بحسب قوانين الاحتمال...

لقد منح التطور العالَم كثيراً من "الطرق" المختلفة "التي توجد على وفقها الأشياء" وسيعطيه الكثير الكثير منها. وسبب دهشتنا من هذه الطرق التي توجد على وفقها الأشياء، هو أننا نتصور ان الخلافات حولها شديدة على نحو فريد في حين أنها لا توجد حقيقة. فالخلافات أو النزاعات متساوية الشدة ضد كل طريق من الطرق الممكنة التي توجد على وفقها الأشياء" لهذا فإن أي واحد منها لا يستلزم تفسيرا خاصا به[1]. وهذا لا ينكر "التدبير" بالطبع، إنه يؤكد وحسب أهمية طريق معين لرؤية العالم، طريق يشترك فيه العالم ومحبو الطبيعة والمتدينون كذلك. وقد أوجز فيتكنشتاين[2] هذا الرأي اتجاه دليل التدبير بالعبارة التالية: "إن ما هو جدير بالاعتبار ليس الكيفية التي توجد بها الأشياء وإنما هو إنها توجد على الاطلاق" (وهذا يعود بنا إلى الدليل الكوني).

---

(1) ذلك لأنه لا فرق، في رأي المؤلف، بين طريق الخلق وطريق التطور مثلا، لأنهما مجرد طريقين توجد على وفقهما الأشياء. [المترجم].

(2) فتكنشتاين Wittgenstein (1889-1951) فيلسوف ومنطقي نمساوي، وأحد مؤسسي الفلسفة التحليلية. آراؤه الفلسفية أثرت بقوة في بعض الاتجاهات الفلسفية المعاصرة وبخاصة في "الوضعية المنطقية المعاصرة" وفلاسفة اللغة المعاصرين. أشهر مؤلفاته: "رسالة منطقية-فلسفية" و"أبحاث فلسفية". [المترجم].

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

الفصل الثالث

الدين والأخلاق والشر

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

1 ـ تمهيد

2 ـ الدين و"العقل العملي"

3 ـ مشكلة الشر

4 ـ الهندوسية والبوذية والكارما والشفقة

www.al-maktabeh.com
مكتبة المهتدين

الدين والأخلاق والشر

(1) تمهيد

يبدو أن صور "البرهان" التقليدية الثلاث غير كافية بوصفها مجرد أدلة لا غير، فالمرء لكي يقبل أي دليل من هذه الأدلة لا بد أن "يبدأ" (كما هو بين) من إيمانه بوجود الله [تعالى]. بل أكثر من ذلك، إن ما يبرهن عليه كل واحد منها ليس وجود الله وإنما هو، على الأغلب، وجود شيء ما، شيء ما يعرّفه وجوده فحسب بوصفه: علة أولى أو مُدبِّراً عاقلاً. ولكن، هناك وجهة نظر مختلفة جدا عن الله دافع عنها، على سبيل المثال، إيمانؤيل كانت، وبحسب هذه الوجهة من النظر: إن الخاصية الأكثر أهمية للإله الغربي التقليدي تكمن في أن الناس الذين يعبدونه ويصلون له ويخشونه بسببها، ويحتربون ويموتون من أجله، يؤمنون بعدالته الإلهية.

لهذا فإن صفات الله الأكثر أهمية في الدين الغربي هي صفات أخلاقية ومن دونها فإن إيماننا بالله سيكون مختلفا جدا عما هو عليه الآن.

وبناءً على هذا الرأي فإن أهمية الله [تعالى] في الفكر الغربي إنما تكمن في دوره بوصفه مصدر قوانيننا الأخلاقية والحاكم على أفعالنا ومشاعرنا، والرادع الذي يسند تلك القوانين والأحكام. إن أدلة وجود الله السابقة ليست مقنعة حتى وإن كانت سليمة [من الناحية المنطقية] لا لسبب إلا لأنها تترك هذا الجانب الاخلاقي، وهو جانب في غاية الأهمية بالنسبة للإيمان بالله.

إن ما يميز المؤمنين عن غير المؤمنين ليس اعتقادا وحسب بنظرية أو

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

دليل (أو مجرد فرض كما يسميه الفيلسوف الفرنسي لابلاس[1] (La Place وإنما هو اختلاف في أسلوب الحياة والإيمان. المؤمن يؤمن بمصدر إلهي للأخلاق يتخطى [بوجوده] الحياة اليومية، ويحكم على أفعال الناس بالثواب والعقاب بعد الموت. والملحد يؤمن بالأخلاق أيضا ـ إنما ليس بأخلاق إلهية ـ ويؤمن بأن جميع الحكام على أفعالنا، والثواب والعقاب، يجب أن تتخذ في هذه الحياة أو لا تتخذ على الاطلاق. وبالنتيجة، فإن لمسألة وجود الله بُعداً أخلاقيا مميزاً، وإن تصورنا للخير الإنساني بوصفنا مؤمنين يعتمد على تصورنا لله [تعالى].

(2) الدين و"العقل العملي"

بعد محاولته لرفض الأدلة التقليدية الثلاث على وجود الله، عرض إيمانؤيل كانت Kant دليله الخاص؛ وإذا شئنا الدقة لم يحاول كانت ان "يبرهن" على وجود الله بهذا المعنى حتى إنه قال إننا لا نملك معرفة بالله على وجه الإطلاق لأن الله بوصفه موجوداً "مفارقاً"[2] لا يمكن أن يكون موضوعا لتجربة ممكنة. وهكذا قال كانت، متابعا تقليدا عريقاً في المسيحية، أن الاعتقاد بوجود الله أمر من أمور الإيمان. ولكن هذا لا يعني، كما يظن كثير من الناس، أن هذا الاعتقاد اعتقاد لا عقلاني، فالأمر على العكس من ذلك تماماً، فقد أكد كانت، إنه اعتقاد يتوفر على أقصى العقلانية على الاطلاق، لأن من دونه سنفقد

---

(1) لابلاس La Place (1749–1827) فيلسوف وفلكي وعالم طبيعي فرنسي؛ تنسب له "النظرية السديمية" حول نشوء الكواكب. وكان مؤمنا بمبدأ "الحتمية" في تفسير الظواهر، وبقدرة العقل الإنساني على المعرفة المطلقة بالكون. عُرف بكتابه الشهير: "ميكانيكا الأجرام السماوية". [المترجم]

(2) مفارق Transcendent: كل ما يقع خارج حدود التجربة الممكنة، ويتخطى عالم المظاهر المحسوس، ويكون مستقلا ومتميزاً عنه. [المترجم].

المرتكز الأساس الذي تقوم عليه أخلاقنا ولن يكون لنا، من دونه، أي مبرر عقلاني لأن نعتقد أننا سنثاب على أعمالنا الخيرة ونعاقب على أعمالنا الشريرة. لقد كان واضحا، بالنسبة لكانت ولكل شخص ذي نظر منذ أزمنة سحيقة، أن العدالة منتهكة دائما في هذه الحياة، فالأطفال الأبرياء يُزجون في الحروب والناس الأشرار ينعمون بحياة رغيدة منذ عصور قديمة. ولهذا، فمن العقلانية من وجهة نظر كانت، أن نؤمن بوجود الله [تعالى]؛ بل إننا لنُعدّ عقلانيين بإيماننا هذا حتى وإن لم يكن هذا الإيمان، بكلام دقيق، أمراً من أمور المعرفة. إن الإيمان، يقول كنت، "مصادرة من مصادرات العقل العملي[1]".

(1) تدل كلمة "العملي" في فلسفة كانت: على الأخلاق. [المترجم].

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

[نص]

الله والأخلاق

إيمانؤيل كانت

أدى بنا القانون الأخلاقي، في التحليلات السابقة، إلى مشكلة عملية عينها وحسب العقل الخالص من دون أي تدخل من باعث حسي؛ إنها مشكلة الكمال في الجزء الأول والأساس من الخير الأسمى[1]، أي الأخلاق؛ ولأن هذه المشكلة لا يمكن أن تُحل إلا في الأبدية فقد أدت إلى مسلّمة الخلود. والقانون ذاته لا بد أن يقودنا أيضا إلى إثبات إمكان الجزء الثاني من الخير الأسمى، أي السعادة التي لها ما للأخلاق من نسبة في الخير الأسمى. ويجب أن ينجز هذا على نحو نزيه وبعقل خالص مجرد من أي غرض، ويمكن ان يتحقق هذا بافتراض وجود علّة كافية لهذه الواقعة، أعني يتعين التسليم بوجود الله بوصفه البداية الضرورية لإمكان الخير الأسمى (مقصد إرادتنا الذي يرتبط بالضرورة بتشريع العقل الخالص الأخلاقي) وقد سبق لنا أن بيّنا هذا الارتباط على نحو مقنع.

السعادة شرط الوجود العاقل في العالم. وكل شيء في الوجود بمجمله يذهب إلى حيث يأمل ويريد. وعلى هذا، تقوم السعادة على انسجام الطبيعة مع غاية الموجود العاقل الكلية، ومع الأساس الجوهري المتعين لإرادته. أما القانون الأخلاقي فيحكم بوصفه قانونا للحرية بدوافع مستقلة كليا عن الطبيعة وعن انسجامها مع ملكة الرغبة التي لدينا (بوصفها بواعث). وبعد، فإن الموجود العاقل الفاعل في العالم ليس علة للعالم أو علة للطبيعة ذاتها.

---

(1) والجزء الثاني من الخير الأسمى هو السعادة كما سيرد. [المترجم].

وبالنتيجة لا يوجد في القانون الأخلاقي أساس لعلاقة ضرورية بين الأخلاق والسعادة المتناسبة معها في الموجود[1] الذي ينتمي إلى هذا العالم بوصفه أحد مكوناته والمعتمد عليه.

إن إرادة الموجود العاقل لا تستطيع بقوتها الذاتية أن تضع الطبيعة، وهي تتلمس سعادتها، في حالة انسجام كامل مع مبادئها العملية. ومع ذلك، فإن العقل الخالص العملي، إذ يقتفي أثر الخير الأسمى، سيكون من الضروري الأخذ بتلك العلاقة بوصفها مسلمة ضرورية؛ وفوق ذلك ينبغي علينا أن نسعى إلى الخير الأسمى (الذي لا بد أن يكون، لذلك، ممكنا على الأقل) ويترتب على ذلك، أيضا، أن يكون الوجود مسلما به بعلة للطبيعة بمجملها، وإن كانت بذاتها متميزة عن الطبيعة، علة تتضمن أساس التوافق بين السعادة والأخلاق. وهذه العلة السامية، فضلا عن ذلك، لا بد أن تتضمن أساس اتفاق الطبيعة ليس فقط مع قانون إرادة الموجودات العاقلة بل مع فكرة هذا القانون أيضا بقدر ما تجعله [الموجدات العاقلة] الأساس السامي لتعيين الإرادة. وهكذا فإن العلة السامية لا تتضمن أساس اتفاق الطبيعة مع الأفعال الأخلاقية في صورتها وإنما أيضا مع أخلاقيتها بوصفها الدوافع المحركة لهذه الأفعال، أي مع بواعثها الأخلاقية. وبالتالي فإن الخير الأسمى لا يكون ممكنا في العالم إلا عند افتراض وجود علة سامية للطبيعة تناسب سببيتها المقصد الأخلاقي. والآن، الموجود القادر على الأفعال في إطار فكرة القوانين هو موجود عقلاني، وسبب ارتباط هذا الموجود بهذه الفكرة عن القوانين [الأخلاقية] هي إرادته.

إن العلة السامية للطبيعة، بقدر ما يتعين عليها أن تكون مفترضة مسبقا في الخير الأسمى، تكوّن الموجود الذي هو علّة (وبالنتيجة: مصمم) الطبيعة عن

http://www.al-maktabeh.com

(1) الموجود الإنساني العاقل. [المترجم].

http://www.al-maktabeh.com

طريق العقل والإرادة، أي الله [تعالى].

والنتيجة هي أن مسلمة إمكان الخير الأسمى المشتق[1] (للعالم الأفضل) هي في الوقت نفسه، مسلمة حقيقة الخير الأسمى الأصلي، وبالتحديد وجود الله [تعالى].

لقد كان من واجبنا أن نرفع من منزلة الخير الأسمى ولم يكن ذلك امتيازا لنا فحسب وإنما كان ضرورة مرتبطة بالواجب الملزم في أن نفترض مسبقا إمكان هذا الخير الأسمى. وهذا الافتراض المسبق لا يُتصور إلا بشرط وجود الله، وهذا الشرط يربط، بالضرورة، ذلك الافتراض بالواجب. وبالتالي فإن توكيد وجود الله [تعالى] ضرورة يستلزمها الجانب الأخلاقي"[2].

إن المدخل إلى دليل كانت هو هذه الحقيقة الواضحة القائلة: إن الأعمال الخيرة لا تثاب دائما في هذه الحياة، والأعمال الشريرة لا يُعاقب عليها غالباً. ومن هنا يسأل كانت: لماذا يتعين على الشخص إذن أن يكون أخلاقياً وأن يعمل ما هو صالح؟ ولكن إذا ما اتخذنا قرارا عقلانياً بأن نكون أخلاقيين فيتعين علينا أن نؤمن كذلك بأن السعادة والأخلاق سيكونان منسجمين (وهذا ما يسميه كانت "الخير الأسمى")، وإن الناس الأخيار سيجازون بالسعادة والأشرار سيُعاقبون. وإذا لم يتحقق هذا في هذه الحياة فإننا يجب أن نؤمن أن هذا الأمر يتحقق في حياة أخرى (وهذه المسألة لا تجد حلها إلا في الأبدية).

وفضلا عن ذلك، يتعين علينا الإيمان بمصدر نهائي للعدالة، وبحاكم إلهي

---

(1) لأن الخير الأسمى ابتداء هو فكرة، ولا بد أن تكون مشتقة من الخير الأسمى "الأصلي" كما سيرد. [المترجم].

(2) Immanuel Kant, Critique of Practical Reason, trans. Lewis White Beek, (New York, Bobbs-Merril, 1956).

سيعظم الخير ضد الشر ويعمل بتفان على أن تكون السعادة والمعاقبة الابديتان موزعتين بحسب الاستحقاق العادل.

إن هذا الدليل بمثابة دفاع عن الإيمان المسيحي بخلود النفس الإنسانية وبوجود الله في آن واحد. ومن الضروري، بنظر كانت، أن نؤمن بكليهما لتقوية عزيمتنا في أن نبقى أخلاقيين. ولهذا لا بد، من اجل الجانب الاخلاقي، أن نؤكد وجود الله [تعالى].

وقد أكد وليم جيمس James، حديثاً، موقفاً شبيهاً بهذا الموقف، وهو موقف براغماتي[1] ويعني: إن الإيمان بوجود الله هو إيمان عقلاني.

طالما لايتنازع مع معتقداتنا الاخرى (على سبيل المثال : إيماننا بالعلم، وهي مسألة أكدها كانت أيضاً) ويجعلنا ننقاد إلى حياة أفضل، وقد دلل على ذلك كما ياتي :

---

(1) كلمة PRAGMATIC (براغماتي) مشتقة من اللفظة الاغريقية Pragma وتعني عملي أو تطبيقي وأحيانا نفعي، وقد أبقينا الكلمة من دون ترجمتها لشيوعها في الخطاب الفلسفي العربي. أما وليم جيمس فهو أشهر ممثلي الفلسفة البراغماتية في الفلسفة المعاصرة، ويرى أن معنى أي فكرة (أو اعتقاد) يقاس بمدى الآثار العملية النفعية المترتبة عليها أو عليه. وبهذا المعنى تكون جميع الاعتقادات، بما في ذلك الاعتقاد الديني، صحيحة بل وحقيقة طالما كانت تؤدي إلى آثار Effects عملية نافعة لنا في الحياة، الأمر الذي من شأنه أن يزيل الصراع بين العلم والدين. [المترجم].

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

[نص]

إرادة الاعتقاد

وليم جيمس

يتحدث العلم عن الأشياء الموجودة، وتتحدث الأخلاق عن أن بعض الأشياء أفضل من الأشياء الأخرى؛ أما الدين فيتحدث عن أمرين أساسيين: فيقول الدين اولا أن افضل الأشياء هو اكثرها كمالا وبقاء...، و"الكمال الابدي" ـ وهذه العبارة لتشالس سيكريتان، تعبر بطريقة مناسبة عن القضية الأولى في الدين، القضية التي لا يمكن التحقق منها تجريبيا على الاطلاق. ويقول لنا ثانيا أن من الافضل لنا في هذه الحياة أن نؤمن بقضية الدين الأولى ونعدها صادقة.

دعنا ننظر في العناصر المنطقية المتضمنة في هذا الموقف ونرى كيف تكون صادقة حقا في حال الفرض الديني بكلا فرعيه (وبالطبع، يجب أن نسلم بهذا الاحتمال من حيث المبدأ، وإذا ناقشنا هذه المسألة إطلاقا فلا بد لنا من أن نقر أنها خيار حي، أي إذا رأى أحدكم أن الدين عبارة عن فرض مستحيل فالأجدى به أن لا يجهد نفسه وليعتبر حديثي موجهاً لغيره).

لا شك أن الدين يقدم نفسه لنا أولا على أنه خيار "حاسم". فنحن نفترض اننا سنجني من وراء إيماننا خيرا كثيرا ونفقد بعدم إيماننا خيرا حيويا أكيدا؛ ويقدم الدين نفسه على أنه ثانيا خيار ملزم forced طالما كان ذلك الخير متساوقا معه[1]. يمكننا بالطبع الهروب من هذه المشكلة وذلك بأن نبقى في حالة من الشك ومن الانتظار لدليل واضح، ولكن، على الرغم من أننا نتجنب

---

(1) متساوق معه: أي لا يمكن الأخذ بأحدهما (خيار الدين والخير) دون الآخر. [المترجم].

الخطأ في حال أن يكون الدين ليس بحق إلا أن تلك الحالة تفقدنا ذلك الخير الحيوي كما لو كنا قد حكمنا بالأمر وقررنا عدم الاعتقاد ويكون مثلنا في هذه الحالة مثل رجل تردد في خطبة امرأة لأنه لم يكن متأكدا مطلقا أن لديه دليلا مقنعا على أنها ستكون امرأة مثالية إذا ما تزوجها. إن رجلا كهذا ألا يحجم عن الزواج بامرأة أخرى لنفس السبب الذي جعله يبعد نفسه عن الزواج بتلك المرأة التي كان من المحتمل أن تكون زوجة مثالية؟

الشك ليس تجنب الاختيار بل هو اختيار مصحوب بنوع معين خاص من المخاطرة. "إن المخاطرة بفقدان الحقيقة افضل من التمسك بخطأ محتمل". وهذه مخاطرة ايجابية لا تقل أهمية عن مخاطرة المؤمن نفسه. إن الباحث [عن الحقيقة] يتمسك بالمخاطرة ضد التسليم بالفرض الديني مثلما أن المؤمن يتمسك بالفروض الدينية على حساب ارتكاب المخاطرة. فالتأكيد على أنه من واجبنا أن نشك بالفروض الدينية إلى أن نجد "دليلاً كافياً" يثبت صحتها هو بمثابة التأكيد على أن الاستجابة لمخاوفنا من خطأ الفروض الدينية هو أفضل وأكثر حكمة مما نعلقه من آمال على صحتها. فليست المسألة إذن مسألة تضاد بين العقل ومجمل الميول، وإنما هي وقوف العقل مع أحد الميول وانصياع الأخير لقانونه. فأي دليل يثبت أنّ أحد ميلين أكثر حكمة؟ إنه غش مقابل غش، فهل هناك من دليل على أن الغش الصادر عن الأول أسوأ بكثير من الغش الصادر عن الخوف؟ إنني لا أرى دليلا لهذا دون ذاك، كما إنني ببساطة أرفض الخضوع لأوامر العلماء في أن أقلد نوع خياراتهم وبخاصة في حال أن يكون رهاني الخاص في غاية الأهمية بحيث يعطيني الحق في أن أختار نوع مخاطرتي. فإذا كان الدين حقا، والدليل على صدقه ما زال غير كاف بعد فأنا لا ارغب أن أضيع فرصتي الوحيدة في الحياة، في أن أكون في الجانب المنتصر مهما حاولت إطفاء طبيعتي المتوهجة (التي تشعرني بأن لدي ما

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

أعمله بهذا الخصوص). وفرصتي تلك إنما تعتمد بطبيعة الحال، على إرادتي في أن أدخل في مغامرة كما لو أن من المحتمل أن تكون حاجتي العاطفية في أن أنظر إلى العالم نظرة دينية، حاجة ملهمة prophetic وحَقّ.

كل هذا يقوم على افتراض أنها قد تكون حقا ملهمة وصواباً وعلى افتراض أن الدين، حتى بالنسبة لنا نحن الذين نبحث في هذه المسألة، فرض حي يمكن أن يكون صادقاً. على ان الدين يصل لكثير منا بطريقة من شأنها أن تجعل رفض إيماننا القوي أمراً غير معقول. كما إن الجوانب الأكثر كمالا وأبدية في الكون يتمثلها الدين بصورة شخصانية، بل إن الكون بالنسبة لنا لا يشار إليه بـ"هو" [ضمير الغائب لغير العاقل] وإنما نخاطبه بـ"أنت" Thou إذا كنا متدينين، وعلاقتنا الممكنة بالكون هي على غرار أي علاقة ممكنة بين شخص وآخر.

إن الكون بالنسبة لنا لا يشار إليه بـ"هو" بل نخاطبه بـ"أنت" إذا كنا متدينين، وعلاقتنا الممكنة بالكون هي على غرار أي علاقة بين شخص وآخر.

وعلى الرغم من أننا، من وجهة نظر معينة، أجزاء منفعلة من هذا الكون، إلا أننا نتبين، من وجهة نظر أخرى، استقلالنا الذاتي المثير للفضول، كما لو كنا مراكز جذب صغيرة، إنما فعالة وقائمة بأنفسنا. ونشعر، فضلا عن ذلك، كما لو أن النداء الديني الموجه نحونا، كان موجهاً أساساً إلى إرادتنا الخيرة الفعالة، وإن دليل صدقه ربما سيبقى مخفيا عنا إلى الابد ما لم نقابل الفرض الديني في منتصف الطريق. إن حالنا ها هنا حال رجل وجد نفسه في رفقة مجموعة من الرجال لكنه لم يتقدم للتعرف عليهم، بل كان يطلب دليلا على كل ما يقال، ولا يصدق بشيء دون برهان، وهكذا لن ينال، بفظاظته هذه، ذلك الجزاء الاجتماعي الذي يمكن أن يناله من يتمتع بروح الثقة. وعليه، فكل من يتمسك بمنطق خشن ويحاول أن يجعل

الآلهة تعترف به مكرهة أو على رضاً، وإن لم ينل اعترافها بـه علـى الاطـلاق، فإنه قد يُضيّع بذلك فرصته الوحيدة التي يمكن أن، يتعرف بها على الإلـه. إن هذا الشعور يفرض علينا، ولا أعرف من أين، وبعنـاد لا مزيـد عليـه، الاعتقـاد بوجود الإله (على الرغم من أن عكـس ذلـك سـيكون أسـهل علـى مـستوى المنطق والحياة) الأمر الذي يجعلنا قادرين على أن نجعـل العـالم فـي خدمـة البشرية بطريقة أعمق؛ أقول إن هذا الشعور هو، على ما يبدو، جزء من جوهر الفرض الديني الحي.

فإذا "كانت" الفروض الدينية حقاً بكل أجزائها، بما في ذلك الجـزء الـذي ذكرنا، فإن العقلانية الخالصة ستكون، برفضها اتجـاه ميـل إرادتنـا، ضـربا مـن اللامعقول؛ وحينئذ سيكون تدخل طبيعتنا الوجدانية أمراً مطلوباً منطقياً. لـذلك فإنني لا أرى، البتة، سبيلا لقبول الشك فـي جـدوى البحـث عـن الحقيقـة أو أوافق طواعية على إبقاء إرادتي بعيدة عن البت فـي هـذا الموضـوع. كـلا، لا أستطيع أن أفعل ذلك لهذا السبب الواضح وهو: إن أي قاعدة فكريـة تمنعنـي منعاً باتاً من الاعتراف ببعض أنواع الحقيقة في حين أن هذا البعض من أنـواع الحقيقة يوجد في الواقع بالفعل، ستكون هذه القاعدة قاعدة غير معقولة.

هذا هو المنطق الصوري لموقفي، قصر ذلك المنطق أم طـال، ولا يهمنـي أي نوع من الحقيقة قد يكون محسوسا أم غير محسوس"[1].

هذا هو الدليل العملي للاعتقاد بوجود الله، الدليل الذي هيمن على الفلسفة منذ كانت Kant حتى القرن الحالي، الدليل الذي يجد أصوله في حجة موجزة، إنما ذكية، للفيلسوف الفرنسي بليز باسكال Pascal. لقد عرض باسـكال دلـيلا

(1) William James, The will to Believe, in "The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy (New York; Longmans, Green, 1896).

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

على وجود الله سماه الرهان، ويعني حرفيا الرهان على الله [تعالى]. إن هذا الدليل ليس برهانا على وجود الله بأي معنى، فهو يتضمن، في الواقع، القول إننا لا نستطيع أن نعرف فيما إذا كان الله موجودا أم لا. وبالتالي، يقول باسكال، إذا كان الله موجودا ونؤمن بوجوده فإننا مقبلون على نعيم لامتناه. هذا من ناحية، ولكن من ناحية أخرى، إذا كان الله موجودا ونحن لا نؤمن بوجوده، فإننا سنكون حقاً في عذاب أبدي؛ أما إذا كان الله غير موجود فمن الأفضل أن نؤمن بوجوده لأن من طبيعة الإيمان أن يجدد الحياة فينا. وفي دفاعه عن قرار الإيمان هذا يسأل باسكال: "..... وفي النهاية، أي ضرر سيصيبك وأنت تتخذ هذا الطريق[1] لا غيره؟ ستكون مؤمنا، شريفا، متواضعاً، شكوراً، شهماً، صديقاً مخلصاً وصدوقاً.

نعم، من المؤكد أنك ستفقد اللذات الآثمة، والمجد والترف؛ ولكن، ألا توجد لذات أخرى ستحصل عليها؟ إني سأحيطك علماً بأنك، بهذا الطريق، ستكون رابحا في هذه الحياة، وإنك، في كل خطوة تخطوها على هذا الطريق، ستشهد يقين فوزك العظيم، وتفاهة ما غامرت به إلى درجة أنك ستدرك، في آخر الأمر، أنك راهنت على شيء مؤكد ولانهائي، وتدرك أن كل ما تركته كان تافهاً إزاءه"[2].

إذا عالجنا هذا الموقف كرهان بحيث يكون خيارنا فيه إما أن نؤمن أو لا نؤمن، فإن رهاننا سيكون على النحو الآتي:

"رهان باسكال"[3]

---

(1) طريق الإيمان بالله تعالى. [المترجم].

(2) Blasie Pascal, Pensees, 11233 (New York, Modern Library, 1941)

(3) يقرأ "رهان باسكال" على هذا النحو الذي ذكره المؤلف كالآتي: إذا كان الله غير موجود فلا =

والله غير موجود	والله موجود
نفقد التقوى، وإن كان من المحتمل أن نكون أفضل الناس	ثواب أبدي أذا كنا نؤمن
لا ثواب ولا عقاب	عقاب أبدي إذا كنا لا نؤمن

والآن، لو نظرنا إلى شخص يدخل هذا الرهان لاتضح لنا أي خيار يتوجب عليه اختياره. إن المخاطرة بالعذاب الأبدي من شأنها أن تقصي الوعد بلذائذ "آثمة" قليلة، والوعد بثواب أبدي جدير بالمخاطرة إلى حد لا يضاهيه إمكان أن نكون مخطئين فيها، واضعين في اعتبارنا ما نجنيه منها حتى في هذه الحياة. والخلاصة هي: يجب علينا، لدواع عملية، الإيمان بوجود الله [تعالى].

إن هذه الأدلة الثلاثة بمجملها، عند كانت وجيمس وباسكال، تقوم على اعتقاد في غاية الأهمية هو: "إن الله عادل". ويؤكد هؤلاء الفلاسفة، استنادا إلى هذا الاعتقاد، على أن الإيمان بوجود الله أمر معقول حتى وإن لم يكن من الممكن أن نثبت [بدليل عقلي] أن الله موجود. فإذا كان الاعتقاد بوجود الله مسألة إيمان فإن هذا الإيمان يمكن ان يؤكد ويبرر على انه اعتقاد عقلاني على أساس أنه إيمان وحسب وليس معرفة فقط. على ان ذلك لا يعني أنه "إيمان أعمى" لا عقلاني، أو إيمان كيفي يتخطى الدليل العقلي. لهذا فإن التأكيد على أن الاعتقاد بوجود الله مسألة ايمان لا يعني تجاوزا لأهمية الفلسفة والتفكير العقلاني.

= ثواب ولا عقاب، وسنفقد، إذا كنا لا نؤمن، نفقد "التقوى" حتى وإن كان من الممكن أن نكون من أفاضل الناس؛ وإذا كان الله موجودا فسيكون هناك ثواب أبدي لمن يؤمن به، وعذاب أبدي لمن لا يؤمن بوجوده. والأهم في هذا الرهان هو: إذا كنا لا نؤمن بوجود إله ولم يكن الله موجودا فلن نخسر شيئا سوى بعض اللذائذ الآثمة.

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

(3) مشكلة الشر

هذه الأدلة "الأخلاقية" للإيمان بالله، أدلة صحيحة طالما كنا نقبل وحسب الافتراض: "أن الله عادل". وقد رفض، بالطبع، بعض المتدينين المثقفين هذا بالفعل، ومع ذلك فقد كان هناك عدد كبير، وبخاصة في العصور الحديثة، ممن كانوا يشعرون بقلق جدي حيال هذه المشكلة. وقد سميت هذه المشكلة بـ"مشكلة الشر". وكان من الممكن أن تحل هذه المشكلة [كما يبدو] بصورة أبسط، غير أن هذا الحل [في الواقع] ليس بهذه البساطة على الاطلاق إذا كنت تؤمن بوجود الله.

ومورد المشكلة هو هذا: إذا كان الله قادراً على كل شيء، وعالماً بكل شيء، وعادلاً، فكيف أمكن وجود هذا الألم الروحي الذي لا يُطاق والمرض الطبيعي في العالم؟ أو ببساطة: إذا كان الله موجوداً، كيف أمكن لهذا العالم أن يكون مليئا بالشر؟ فلا يمكن القول إنّ الله لا يعلم بهذه البلايا ذلك لأنه، أساساً، عالم بكل شيء، ولا يمكن القول إنّ الله عاجز عن أن يفعل أي شيء بشأنها، ذلك لأنه قادر على كل شيء. وإذا كان الله عادلا ومهتما بالبشر فعليه أن يهتم بمكافئة البريء ومعاقبة الشرير أو حتى منع الشر ذاته.

إن مشكلة الشر هي حقا مشكلة لأن بعض المؤمنين، في أي دين من الديانات، يريدون [بسببها!] أن يتركوا إيمانهم بخضوع الطبيعة للخالق أو بخيريتها الأصلية، أو بالاعتقاد بوجود عدالة حقيقية فيها. إن التعرض الأكثر وضوحا، والمعروف على نطاق واسع، لمشكلة الشر في إطار الاعتقاد الديني يمكن العثور عليه في كتاب "أيوب" من "الكتاب المقدس" حيث نجد فيه "أيوب"، المتميز بعمق تقوى المتدين، المبتلى بما لا يستحقه من الآلام، نجده يصارع من أجل الحفاظ على إيمانه:

(.... ثم قالت له زوجه: "أما تزال صامدا في تماسكك؟ ألعن الله ومت" ولكنه أجاب "... إذا كنا نقبل الخير من الله الا يتعين علينا قبول الشر كذلك؟")

(2: 9 ـ 10)

ولكن سرعان ما بدأ "أيوب" يسأل الله: "لماذا تعين أن يولد المعذب لكي يرى النور؟ لماذا وهب الناس الحياة فوجدوها قاسية المرارة؟"

(3: 20)

أما الحل الأكثر شيوعاً لمشكلة الشر فقد عرضه لـ"أيوب" صديقه إيليفاز Eliphaz:

"ليس من الدنيا يأتي الأذى،
ولا البلاءُ من الأرض.
ما ولد الإنسان الا ليمتحن،
ثم يحلق كما الطير نحو الأعالي"

(أيوب 5: 6، الكتاب المقدس، من الطبعة الانكليزية الجديدة)

بكلمات أخرى، يفترض إيليفاز أن الله خلق الإنسان بطبيعة محبوة ببلايا خلقها الخاص بها.

وهذا هو الحل الذي كان الفلاسفة واللاهوتيون يقدمونه، في أغلب الأحيان، لمشكلة الشر. وهناك عدة نماذج أو صور لهذا الحل (كالقول: إن الموجودات الإنسانية محبوة بـ"حرية الإرادة"). غير أن الصورة الأكثر تأثيرا في المسيحية هي تلك التي عرضها القديس أوغسطين St. Augustine. لقد وقع

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

أوغسطين، في شبابه، تحت تأثير دين يدعى "المانوية" التي أدينت بالهرطقة[1] من طرف الديانات التوحيدية العظيمة (بما في ذلك الديانة الفارسية القديمة: الزرادشتية..) وذلك بسبب التفسير الذي اعتمدته لوجود الشر. فقد اعتقد المانويون بوجود إلهين متساويين في القدرة، أحدهما جاء منه الخير والآخر الشر. إله الخير يحكم الروح والعقل، وإله الشر يحكم البدن. فمن وجهة نظر المانويين إذن، لا يوجد إله واحد كلي القدرة، والموجودات الإنسانية ليست حرة، بل على العكس، إنها واقعة تحت رحمة هذا الإله أو ذاك. ويعتقد المانويون أن الموجودات الإنسانية لن تصل إلى الخير الاخلاقي الحقيقي إلا بعد الموت عندما تنفصل النفس، إلى الأبد، عن البدن.

ترك اوغسطين المانوية واعتنق المسيحية. وقد كتب، بوصفه مسيحيا، ببراعة عن حرية الارادة وقدرة الموجودات الإنسانية على إدراك الواجبات الأخلاقية، وهما الأمران اللذان أوصى بهما الله [تعالى].

---

(1) الهرطقة: خروج عن سنن الدين القويم [= بدعة]. [المترجم].

[نص]

من "الاعترافات"

القديس اوغسطين

ولكن، على الرغم من إنني أعلنت وآمنت بقوة إنك أنت، يا إلهي المعظم، الإله الحق الذي خلق[1] ليس نفوسنا فحسب وإنما أيضا أبداننا، بل وجميع الأشياء الأخرى كذلك، الحية واللاحية؛ وعلى الرغم من إنني آمنت إنك خالص من أي فساد[2] أو تبدل، أو من أي درجة من درجات التغير، إلا أنني ما زلت عاجزا عن أن أجد تفسيرا واضحا بعيدا عن التعقيدات لعلة الشر، أيا تكن هذه العلة، فإنني لم أر وجودها في أي نظرية كانت ستلزمني بالاعتقاد أن الله الثابت كان متغيراً.

وإذا كنتُ على هذا الحال من الإيمان، فقد كان يتعين عليّ أنا نفسي ان أكون علة الشر. الشيء الذي كنتُ أحاول أن اكتشفه. وهكذا واصلت البحث وأنا أشعر بنوع من الارتياح لأنني كنت متأكدا تماما أن نظريات المانويين كانت خاطئة. وقد تبرأت من هؤلاء الناس وأنكرتهم بكل قلبي لأنني تمكنت من أن أراهم، بينما كانوا يبحثون في اصل الشر، كانوا مليئين بالشر هم أنفسهم لأنهم فضلوا الاعتقاد بأن لك جوهراً كان يسمح بالشر بدلا من الاعتراف بقدرتهم على ارتكابه.

---

(1) ورد في النص لفظ يفيد معنى الصنع[make] لا الخلق [creat] ولكننا استعملنا لفظ الخلق اتساقا مع رؤية اوغسطين اللاهوتية للعالم .[المترجم]

(2) (free from corruption) الفساد في مقابل الكون [من: كان يكون كائن...] وهما اصطلاحان أرسطيان. ويفيد معنى: الانحلال والزوال. [المترجم].

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

وقيل لي إننا نرتكب خطيئة الشر لأننا بإرادتنا الحرة اخترنا أن نفعل ذلك، ونكابد تبعاته ولأن عدالتك الحقّ قضت علينا بذلك. وقد فعلت أفضل ما لدي كي أفهم هذا الأمر، ولكنني لم أستطع أن أدركه بوضوح كاف. وقد حاولت أن أطلق خواطري من عقال الهوة التي غمرتها ولكنني ما لبثتُ أن غصت فيها أكثر، أعَدْتُ المحاولة مرة إثر أخرى، ولكنني كنت دائما ازداد غوصا. شيء واحد رفعني فأطلني على نور[1] فجرك هو إنني عرفت أن لديّ إرادة على نحو من اليقين يعادل معرفتي بأنني حي.

عندما كنت أختار أن أفعل شيئا أو أن لا أفعله، فقد كنت على يقين تام أن نفسي أنا وليس نفس أي شخص آخر، هي التي كانت تنفذ هذا الفعل الإرادي [أو تحجم عنه]. وبهذا كنتُ على وشك أن أفهم علّة خطيئتي. وقد اتضح لي أني إن فعلتُ أي شيء ضد إرادتي فعليّ النظر إليه على أنه شيء قد حدث لي بدلا من عده شيئا فعلته أنا، وبالتالي لا يعد فعله خطأ بل عقابا. وبما إنني لم أتصورك إلا إلها عادلا فقد سلّمتُ أن عقابك لم يكن ظالما مطلقاً.

ومن ناحية أخرى، كنتُ أسأل نفسي اكثر من مرة: "مَنْ خلقني؟". وكنت أجيب بكل قوة: "إلهي" الذي هو ليس خيرا فحسب وإنما هو أيضا الخيرية بذاتها. كيف حدث إذن أن تكون لي إرادة بإمكانها أن تختار فعل الخطأ وترفض فعل الخير، وهو الشرط الوحيد الذي يفسر لي لماذا يتعين علي أن

---

(1) عندما يحل النور ينحسر الظلام، واقعة فيزيائية لا ريب فيها. والظلام في الأدبيات الفلسفية بعامة يدل على الجهل والنور، تبعاً لذلك، يدل على المعرفة، ولكن ليس أي معرفة كانت بل المعرفة الحقّ، معرفة الحقيقة النهائية (وهي، ها هنا، الله تعالى). وقد حافظنا على حرفية النص. وسيكون من الأفضل للقارئ أن يستحضر دلالة النور هذه كلما ورد في نص أوغسطين هذا وغيره. [المترجم].

أعاقب[1]؟ من وضع هذه الإرادة فيّ؟ مَنْ زرع بذرة المرارة هذه فيّ عندما كان الله، وهو العذوبة بعينها، يعمل على تكويني؟ وإذا كان الشيطان هو الذي وضعها فمَنْ خلق الشيطان؟ إن كان ملاكا خيرا أصبح شيطانا بسبب إرادته الشريرة الماكرة، كيف حدث أن امتلك هذه الإرادة الشريرة التي جعلته شيطاناً، في حين أن الخالق، وهو مطلق الخير، خلقه ملاكا خيرا ولا شيء آخر؟

هذه الأفكار جرفتني من جديد نحو الهاوية حيث كنت أختنق. ومع ذلك لم أغرق في جحيم ذلك الخطأ حيث لا يعترف أحد لك عن إثمه الخاص باعتقاده أنك أنت ـ لا الإنسان ـ من يتحمل الشر.

* * *

"أين يوجد الشرُّ إذن؟ ما هو أصله؟ كيف تسلل إلى العالم؟ من أي جذر أو ساق نما؟ هل يمكن القول، ببساطة، أن لا وجود للشر أصلا؟ إذا كان الأمرُ هكذا فلماذا نخاف من شيء لا وجود له أو نحترس منه؟ إذا كان خوفنا لا وجود له، فسيكون هو ذاته الشر طالما كان يخترق قلوبنا ويدميها لا لشيء. في الواقع، أن الشر يكون أكبر إذا شعرنا نحن بالخوف في الوقت الذي لا يوجد هناك ما يدعو إلى الخوف. وإذن إما أن يكون الشر موجودا فنخشى منه، وإما أن يكون الخوف ذاته هو الشر.

إذا كان الله قد خلق الأشياء جميعاً وجعلها خيرة، لأنه هو ذاته خير، "فمن أين أتى الشَرّ إذن؟" حقا إن الله هو الخير الأسمى، إنه أعظم خيراً من خيرات

---

(1) وجود الإرادة ومن ثم إمكانية الاختيار شرط لشرعية العقاب، إذ لا عقاب بدون إرادة واختيار وإلا كيف نعاقب على فعل نحن مجبرون على فعله دون اختيار منا؟ وهذه الفكرة ذات الطابع العقلي طرحها أوغسطين وعلماء الكلام في الفكر الفلسفي الإسلامي وبخاصة (المعتزلة). [المترجم].

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

الدنيا لأنه هو الذي خلقها. فإذا كان كل من الخالق ومجمل مخلوقاته خير "فمن أين أتى الشر إذن؟" هل يمكننا القول بوجود شيء شرير في المادة التي خلق منها الله الكون؟ وعندما صوّر هذه المادة وجعلها ملائمة لتحقيق غايته، هل ترك فيها جزءا لم يحوله إلى شيء خير؟ وإذا كان الأمر هكذا، لماذا كان مضطرا إلى أن يفعل هذا؟ وهل يمكننا الاعتقاد أن الله، وهو قادر على كل شيء، لم تكن لديه القدرة على تحويل هذه المادة كلها إلى الخير أو تغييرها بحيث لا يبقى وجود لشرٍّ فيها؟ لماذا أراد أن يخلق منها أي شيء على الاطلاق؟ بل لماذا لم يقم، بدلاً من ذلك، وهو يمتلك تلك القدرة المطلقة، لم يقم بتدميرها كليا بحيث لا تقوم لها قائمة؟ هل فرضت تلك المادة وجودها على إرادته؟ إذا وجدت المادة منذ الأزل، لماذا سمح لها بالوجود في ذلك الحين من عصور الماضي اللامتناهية ثم، وبعد زمن طويل، قرر أن يصنع منها شيئا ما؟ وإذا كان قد قرر فجأة أن يفعل ذلك، ألم يكن من المرجح أنه سيستخدم قوته المطلقة لإفناء هذه المادة الشريرة بحيث لا يبقى شيء مغاير له إلى جانبه هو بوصفه الخير الكلي، السامي، الحق، اللامتناهي؟ أو إذا لم يكن مناسبا لله، وهو الخير، بأن لا يكون ملزما بأن يخلق أو يُنشئ شيئا خيرا، ألم يكن بإمكانه أن يغير أو يعدم المادة الشريرة ويستبدلها بمادة خيرة يخلق منها الأشياء جميعا؟ فإن لم يستطع الله أن يخلق شيئا خيرا دون مساعدة المادة التي لم يخلقها بنفسه، فلن يكون كلي القدرة.

تلك هي الأفكار التي ما فتئت تراود ذهني الشقي باستمرار، وكان كل قلقي المزعج متأتياً من خوفي أن يدركني الموت قبل أن أعثر على الحقيقة. ولكن قلبي كان متمسكا، بثبات، بالإيمان بابنك المسيح (ع)، إلهنا ومخلصنا، ذلك الإيمان الذي هدتني إليه الكنيسة الكاثوليكية. وكانت هناك كثير من المسائل لم تكن معتقداتي واضحة أو محددة بشأنها، بل كانت تهتز أمام أي

عقيدة محكمة القواعد؛ ومع ذلك، فإن عقلي لم يتخلَّ عن الإيمان أبداً، بل كان يتشرب به بعمق أكثر يوماً بعد يوم.

* * *

وكان واضحاً بالنسبة لي أيضاً: إنه حتى تلك الأشياء المعرضة للفساد هي أشياء خيرة. فإذا كانت صادرة عن نظامٍ خَيِّرٍ سام فلا يمكنها أن تصبح فاسدة؛ إنها لا يمكن أن تصبح فاسدة ما لم تكن، بمعنى ما، خيرة. لأنه إن كانت على درجة من سمو الخير فلا يمكن لها أن تفسد. ومن ناحية أخرى، إذا كانت فاقدة للخير تماما فلا يوجد فيها ما يصبح فاسدا. إن الفساد مؤذٍ ولكنه إذا لم يدمر ما هو خير فلا يمكنه أن يؤذيَ ولا بد بالتالي من النتيجة التالية: إما أن يكون الفساد غير مؤذ ـ وهذا محال ـ أو أن يكون كل شيء فاسداً مجرداً من الخير ـ وهذا لا شكَّ فيه، ولكن إذا كانت الأشياء مجردة من كل خير فإنها لن توجد على الاطلاق، لأنه إذا استمرت بالوجود من دون إمكان فسادها، فستكون أفضل مما كانت من قبل لأنها، في هذه الحالة، تواصل وجودها في حالة غير قابلة للفساد. ولكن هل هناك من شيء أكثر لامعقولية من القول أن الأشياء تكون افضل عند تجريدها من كل خير؟ لذا لابدّ لنا من أن نخلص إلى القول: إذا جردت الأشياء من كل خير فإنها ستفقد وجودها طراً. وهذا يعني أن الأشياء طالما كانت موجودة فهي خيرة. وبالتالي فإن كل ما يوجد فهو خير؛ والشر، الذي كنت أحاول أن اعثر على أصل له، ليس جوهرا[1]، لأنه لو كان جوهرا، لكان خيرا؛ فإما إن يكون جوهرا

كل ما يوجد هو خير؛ والشر... ليس جوهراً، لأنه لو كان جوهراً لكان خيراً.

http://www.al-maktabeh.com

(1) يدل الجوهر substance حصرا، ها هنا، على ما هو أصل ثابت غير قابل للفساد، ويماثل أوغسطني بين الجوهر والخير، وبين اشر والعرض" الذي يظهر ويزول. [المترجم].

http://www.al-maktabeh.com

غير قابل للفساد في نظام الخيرية السامي، أو أن يكون جوهراً ممكن فساده، ولا يكون على ذلك النحو ما لم يكن خيرا. وهكذا أصبح واضحا لديّ أن كل ما خلقتَهُ هو خير وليس هناك جوهر، مهما يكن، ما لم يكن قد خلقته أنت. ولأنك لم تجعل الأشياء، عند خلقها، متساوية، فإن كل واحد منها يمثل خيراً جزئيا، أما بمجموعها فهي أكثر خيراً. إن إلهنا جعل كل خلقه خيراً بالفعل.

* * *

لا يوجد الشر بالنسبة لك، وليس بالنسبة لك فحسب بل بالنسبة لكل خلقك أيضا، إذ ليس هناك شيء خارج خلقك يمكن أن ينتهك أو يطيح بالنظام الذي فرضته عليه. وهناك بعض الأشياء في أجزاء منفصلة من خلقك قد نعتقد أنها شر طالما كانت تتعارض مع أشياء أخرى [نعدها خيرة]، ولكن هذا البعض من الأشياء يتسق مع أشياء أخرى غيرها ومن ثم فهي خيرة، هذا فضلا عن أنها بذاتها خيرة. إن الأشياء التي يعارض بعضها بعضا تلائم المرتبة الدنيا من الخلق التي نسميها الأرض، كذلك السماء التي تعصف بها الرياح والغيوم، فهي تلائم الأرض التي تنتهي إليها؛ وإنه سيكون من الخطأ، بالنسبة لي، أن أعتقد بعدم وجود هذه الأشياء الأرضية؛ فحتى لو أنِّي لم أر شيئاً غيرها، وأتطلع ربما إلى شيء أكثر كمالاً منها؛ فلا بد لي، مع ذلك، من أن أمجدك على وجودها على هذا النحو فحسب.

كل الأشياء "على الأرض تمجد الرب Lord، وحوش البحر وما في أعماقه، الثلوج والضباب، الحار والبارد، العواصف التي تنفذ قضاءه، كلها تسبح بحمد الرب. الجبال والتلال، العصافير الصغيرة والأشجار ذوات الثمر، الماشية وحيوان البراري، الزواحف والطيور التي تحلق في الفضاء، الممالك والشعوب في العالم، الأمراء والحكام على الأرض، الشبان والعذراوات، الشيوخ والصبايا؛

كلهم يسبحون باسم الرب. والسماوات هي أيضاً تدوي بحمدك يا إلهي، لأنك أنت إلهنا جميعاً.

المجد للرب في السماوات، يمجده كل ما يقيم في الأعالي، تمجده كل ملائكته، يمجده كل أتباعه، تمجده الشمس وكذا القمر، يمجده كل نجم يضيء، تمجده السماوات العليا والحياة تحت السماوات؛ الكل يمجد الرب" ولأن الأمر على هذا النحو لم أكن آمل بعالم أفضل منه لأنني كنت أفكر بالخلق كله.

وفي ضوء هذه البصيرة التامة اهتديت إلى ادراك حقيقة مفادها: إنه على الرغم من أن الأشياء العليا افضل كمالا من الأشياء الدنيا إلا ان الخلق بمجموعه افضل كمالا من الأشياء العليا لوحدها"[1].

ها هي المشكلة تطرح مرة أخرى، فبعد كل شيء لا بد من أن نسأل "كيف منح الله الناس إرادة حرة" وهو يعلم ـ ولا بد له من أن يعلم[2] ـ "إنهم سيسيئون استعمالها على نحو سيئ جداً؟" وهل سنكون في حال أفضل كثيراً إذا كنا لا نملك من "حرية الإرادة" إلا أقلها أو، على الاقل، إذا كانت لنا رغبات كثيرة لفعل الخير ودوافع قليلة لإحداث ضرر أو ألم؟

هنا عدة ردود تقليدية على ذلك، أولها: إن الله ترك لنا حرية العمل الأخلاقي لكي نقع على معيار لفضائلنا، ذلك لأننا لو كنا أخيارا "بطبيعتنا" جميعاً، فلن يكون هنا تساؤل ملح عن معنى الخير في مقابل الشر، أو الخلاص في مقابل الفناء، بل سيكون التساؤل مفتوحاً فيما إذا كانت هذه

---

(1) St. Augustine, Confessions. BK. VII, trans. R. S. Pine-Coffin (Harmondsworth, England: Pendguin Books, 1961) p.p. 130-49.

(2) وذلك لأن من صفات الله تعالى أنه عالم بكل شيء. [المترجم]

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

الفروق مرغوباً بها بذاتها، وحينئذ ألم يكن من الأفضل للإنسانية لو أنها بقيت في جنة عدن؟ لماذا كان يتعين على الله مثلا أن يخلق الإغواء؟ وماذا كان العالم سيفقد لو أن آدم وحواء خُلقا بقليل من الصبر والطاعة؟

هنا إذن ردود معروفة ولكن هل إن العالم بحاجة إلى شر ما لكي نعرف الخير؟ على أي حال، ليس من الواضح على الاطلاق اننا بحاجة إلى هذا المقدار من الشر والألم الذي نعانيه في هذا العالم لكي نتعرف على ما هو خير. وحتى لو كنا نوافق على "حرية الإرادة" هذه دفاعاً عن التصور التقليدي لله بوصفه كلي القدرة والعلم، وعادلا على الاطلاق، لكي نضع مسؤولية آلام الناس على خياراتهم الخاصة، فإن هذا لن يحل مشكلة الشر بكاملها. لهذا السبب قلنا إنّ هذا الإتجاه في الدفاع عن "حرية الإرادة" إنما هو، في أحسن الأحوال، حل جزئي. فالمعاناة والآلام الإنسانية ليست كلها، على ما يبدو، من فعلنا نحن. بل إن كثيرا من الشرور في العالم لا تتوقف، كما يظهر، على الفعل الإنساني على الاطلاق.

وحتى لو أننا قبلنا بالزعم القائل اننا نسبب الشر عن طريق الاختيار الحر، فإننا نبقى بحاجة إلى أن نفسر كيف أن نتائج خياراتنا تبدو لا علاقة لها بالأفعال التي من المفترض أن تكون سببها.

إن أحد هذه التفسيرات نجده في تصور "الخطيئة الأصلية" في الديانات الغربية. ونُطالعُ التعبيرَ عنه في "كتاب أيوب": عندما يصر أيوب على أنه لم يفعل شيئا يبرر آلامه، يقترح عليه صديقه بيلداد Bildad قائلا: "لنبحث في الأجيال القديمة، وننظر في تجارب آبائهم" (8:8)، وهو قول يتضمن: أن "خطيئة الآباء"، الخطيئة الأصلية للجنس البشري بكامله، تسوّغ عقاب أيوب. إن عقاب الله لأي شخص فرد، هكذا يذهب هذا الزعم، هو عقاب عادل حتى

لو كان ذلك الفرد المعين لم يفعل شيئا يستحق ذلك. وعلى هذا النحو يبقى الله [تعالى] عادلا وخيراً.

ولكن أيوب كان قد رفض هذا الحل بنفسه، مخيّبا آمال اعتقادنا بأن العمل الصالح سيثاب عليه، كما انه يزعزع القوة الأخلاقية الكامنة في افتراض أثر الله في حياتنا. فلو كان مقدراً علينا أن نتألم بسبب الخطايا التي يرتكبها الآخرون، فإن الله لن يبدو أمامنا إلهاً عادلاً، ولن يكون هناك دافع قوي يحثنا على أن نؤمن ونتبع وصايا الإله.

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

(4) الهندوسية والبوذية، الكارما والشفقة

إن توالي ظهور الصعوبات من محاولة حل مشكلة "الإرادة الحرة" إلى مشكلة الشر قد يدل، عند البعض، على أن تصور الله والطبيعة الإنسانية في الديانات الغربية غير كاف تماما.

لو نظرنا إلى طبيعة الموجودات الإنسانية في الديانات الغربية فإننا سنجد أنها تحدد في إطار فهمنا للعدالة الإلهية، الأمر الذي لن يمكننا من أن نتنبأ بمعرفة ما هو شر وما هو خير من نتائج أفعالنا[1]. وفضلا عن ذلك، كيف يمكن أن تكون لنا، والحال هذه، نظرية أخلاقية ذات معنى على الإطلاق؟ وهذا النحو من الإشكال نجده في هذه الديانات، فهي تعتقد أن الأعمال الخاطئة التي نقوم بها اضطرارا خلال حياتنا القصيرة هنا على الأرض، هي عقوبة أبدية من الله؛ وأعمالنا الصالحة، ولكن العرضية، مثابة أبدا. ويبدو أن الرأي القائل إنّ كل حياة زمنية، والحياة الإنسانية بعامة، تعود أساساً إلى نفس أبدية منفردة أو عامة سيجعل كل ثواب وعقاب إلهي غير عادل لا يوجد تناسب عادل بينهما وبين الأعمال غير الهامة التي يفترض أن تكون علتهما.

وأحد البدائل الممتعة لهذه التصورات عن الله والطبيعة الإنسانية قدمته الديانة الهندوسية التي يعد حلها لمشكلة الشر حلا متفردا في توظيفه لفكرة "الكارما"[2].

الديانة الهندوسية ليست في الحقيقة ديناً واحداً بل هي، في أحسن

---

(1) بمعنى أن معرفتنا، نحن البشر، بالعدالة الإلهية معرفة محدودة غير مطلقة، = = ولذلك لا نستطيع معرفة قياس التمييز بين ما هو خير عن ما هو شر من نتائج أعمالنا، فقد تكون نتيجة هذا الفعل أو ذاك خيراً بحسب العدالة الإلهية ولكننا قد نعتبرها شراً. إن إدراكنا لا يصل إلى أبعاد تدبير الخالق في أفعال مخلوقاته. [المترجم].

(2) "الكارما" Karma [= الفعل اللانفعي، أو الفعل من اجل الفعل أو التضحية لا لشيء آخر] [المترجم].

الأحوال، مجموعة من المعتقدات والممارسات الدينية، إلى جانب الاعتقاد بفكرة وجود طبقات اجتماعية تنسب ذريتها إلى ديانات هندية مثل الأوبانيشاد التي ناقشناها في الجزء الأول. لا توجد معتقدات هندوسية محورية موحدة ـ ما عدا "الكاهن" بالنسبة للفيدا Veda مع إنها نادرا ما تقرأ، والمشاركة في تنظيم اجتماعي. ومع ذلك يمكن للمرء أن يتحدث عن "نصوص مقدسة" وعقائد كانت تحتل، طيلة قرون، مركز الثقافة الهندوسية اكثر من غيرها. وبصفة عامة، كانت النظرة الدينية للعالم هي المهيمنة والمنظمة للممارسات الدينية أكثر من أي عقيدة هندوسية أخرى.

إن التصور الهندوسي للإله مختلف تماما عن التصور المشترك بين الديانات اليهودية والمسيحية والإسلامية، كما إن فكرة الهندوس عن الطبيعة الإنسانية تختلف عن الفكرة الغربية تماما، فأغلب الهندوس يعتقدون أن الموجودات الإنسانية تمتلك إرادة حرة؛ على أن الممارسة الحرة لتلك الإرادة "تغير" الموجود الإنساني، وهذه هي عقدية ألـ"كارما" Karma التي تزعم أن أي استمرار في فعل يلتزم المرء بأدائه يخلق ميلا نفسيا أو عادة لتكراره. وهكذا تصبح إرادة حرية المرء خاضعة لميله الخاص لأداء الفعل أو العادات؛ والميول تستمر، في رأي أغلب قطاعات الفكر الهندي، حتى في المولود الجديد. فالمدمنة على التدخين، مثلا، تنجذب إلى رائحة التبغ المنبعثة من وليدها التالي[1].

من بين الكثير، الكثير من النصوص والأسفار المقدسة التي دفعت بالقلوب، على مدى قرون، نحو الإيمان في الهند، تقف شاخصة بوضوح

---

(1) باعتبار أنه عند ولادتها الأولى لم تكن قد أدمنت على التدخين. ويستعمل المؤلف كلمة Incarnation وتعني تجسد (تجسد الإله في صورة شخص، مثلا، على الأرض) الأمر الذي يعني هنا أن الوليد تجسد لأمه (= نسخة من أمه بعاداتها وميولها). [المترجم].

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

البهاغافادجيتا (أو جيتا Gita) "الأنشودة الإلهية" (200 ق.م تقريبا) نظراً لأهميتها القصوى.

الـ"جيتا" جزء صغير من قصيدة ملحمية طويلة. والفكرة الأساسية في الفقرات المقتبسة منها كما سيأتي، تمثل الاجابة الهندوسية الخاصة على "مسألة الشر": المحارب كرشنا Krishna حاكم دولة مجاورة. وعلى مدى القصيدة الطويلة يبدو كرشنا شخصية عادية مع إنه شخصية قوية وعادلة وذكية وماكرة في السياسة. الحدث الأساسي في كل الملحمة هو معركة من أجل نجاح سياسي، والقضايا السياسية المتضمنة فيها جدّ معقدة. وخلاصة الحدث: إنّ أحد أطراف عائلة متحاربة يدّعي أنّ الحقّ معه، والممثلون الرئيسيون لهذا الطرف من العائلة الذي يدعي الحق خمسة أخوة (على الرغم من وجود كثير من الحكماء والنبلاء والأبطال يقاتلونهم). أما علاقة كرشنا بهذه المعركة فقد كان حوذي ثالث الاخوة الخمسة البطل، رامي السهام، أرجونا Arjuna. والـ"جيتا" عبارة عن حوار بين كرشنا وأرجونا يبدأ قبيل نشوب المعركة. في هذا الحوار يتوقف كرشنا عن كونه من جنس الفانين ويُظهر نفسه لأرجونا كإله متجسد. لهذا فإن نصائحه لأرجونا لم تكن، على الأقل بالنسبة للمؤمنين الهندوس، مجرد تشجيع لصديق أو تعاليم من مرشد (أو معلم guru) حكيم هكذا ببساطة. بل إن كلماته تمثل صوت إله يتحدث للموجود الإنساني في زمن الأزمات الشخصية والأخلاقية. يصر أرجونا على أن العمل على مقاتلة أقاربه ومعلميه وأصدقائه ومحبيه الذين يواجهونه على الطرف الآخر وقتلهم، لا يمكن أن يكون عملا صالحا وأخلاقيا.

"أرى أنه ليس من الخير أن اقتل عشيرتي في معركة؛ وليس لي رغبة في النصر والحكم واللذائذ يا كرشنا؛ وماذا تنفعنا السلطة والمتع، بل والحياة نفسها؟ إن أولئك الذين يرغبوننا بالحكم والمتع واللذائذ هم الذين يصطفون

في المعركة (ضدنا) تاركين الحياة والثروة. لا، لا أريد أن أقتل: المعلمين والآباء والأبناء والأجداد والأعمام وأبناء العمومة حتى وإن أدى ذلك إلى موتي يا كرشنا؛ لن أقتلهم حتى وإن كان من أجل أن احكم العوالم الثلاثة، فما بالك بقتلهم من أجل الأرض[1]".

على الرغم من العاطفة والإخلاص في هذه المشاعر الأخلاقية التي يعبر عنها أرجونا، يصر كرشنا على أن العمل الصحيح في هذا الظرف هو القتال، وقتل المحاربين المواجهين لهم وكسب المعركة.

هناك عدة أبعاد في تفسير كرشنا للاعتقاد بأن القتال هو النهج الصحيح للفعل أمام أرجونا؛ وأكثر التفاسير أو الشروحات كانت مستنبطة من جوابه على حجة أرجونا لإرشاده أكثر مما هي مستمدة من أي نص آخر مقارن ما عدا ربما التوراة Torah والاناجيل Gospels. في القطعة الشعرية التالية (وهي جزء من جواب كرشنا) يفسر كرشنا أولاً: أسس الفعل الإنساني الكوني، ويؤكد، ثانيا: دافعه الخاص بوصفه إلها يتولى المولود الفاني[2]. ثم يعود كرشنا ليواصل الحديث عن الفعل الإنساني، ويختمه بلازمة [شعرية] تتكرر في كل مقاطع ملحمة الجيتا ـ وصايا بممارسة الـ "يوغا" Yoga (رياضة روحية) ومن خلال رياضة النفس هذه ـ كارمايوغا، جنانا يوغا، بها كتيبويوغا (يوغا العمل، يوغا المعرفة والتأمل، ويوغا الحب والتقوى على التوالي) ـ يطرح كرشنا "الطرق" الثلاثة التي يمكن بواسطتها أن يحيا المرء حياة متحولة روحيا.

---

(1) Gita, 1.317-35

(2) ينظر إلى كرشنا، في الثقافة الدينية الهندوسية، على أنه إله متجسد، أي إله تجسد بصورة موجود إنساني، لكي يرعى شؤون البشر ويرشدهم ويوجههم في الحياة. لذا غالبا ما يقارن بالإله المخلص المسيحي. [المترجم].

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

(كرشنا): دع عنك التعاطف الشخصي، أرجونا، وباشر العمل لغرض واحد فحسب: لغرض التضحية لا غير. الأعمال انجزت لغير التضحية، وها هو العالم يتجه نحو شريعة الكارما. لقد خلق الخالق المخلوقات ومعهم التضحية منذ القدم، وقال لهم: "بهذه تجنون ثمار رغباتكم". وبهذا العمل تجعل الآلهة تنتعش، وتنتعش أنت كذلك، وإذ تنعشون بعضكم بعضا تصلون إلى الخير الأسمى.

حقا عندما تنعش الآلهة بالتضحية تهبك الآلهة ما ترغب من اللذائذ؛ ولكن من لم تعطه الآلهة اللذائذ ويتمتع بها يكون لصا... العلم بالعمل أن تدرك ينبوعه في المطلق، البراهمن، والعلم بالبراهمن أن تقع على أساسه في اللافاني، ولهذا فالبراهمن الحاضر في كل مكان ولد منذ الأزل[1] عن طريق التضحية... ومع إنني غير مولود، وذاتي غير فانية، وعلى الرغم من إنني رب الكائنات لا ألوذ الا بطبيعتي الخاصة، إلا أنني آتي إلى الوجود الظاهري[2] بقوة سحري الذاتية كلما حدثت أزمة في "الدهارما" (dharma: الصالح، الخير أو الاتجاه الكوني) فأبعثها من جديد، يا أرجونا. تلك هي مهمتي، وبعدا لا قيمة لي. ومن أجل حماية خير البشرية وتدمير فاعلي الشر وتكريس التقوى آخذ بالولادة عصراً بعد عصر... لا أقبل من محبيّ إلا من سلك الطرق التي سلكتها، والناس من جميع الطوائف يتبعون طريقتي أنا، يا أرجونا... لا رغبة لي بثمار الأعمال لذا لن تلوثني، والشخص الذي يتعرف علي لن توجهه الميول، وهذا ما عرفه الأقدمون الذين بحثوا عن التحرر والتنوير فتمسكوا بالأعمال، لذا أعمل ما عمله الأقدمون. نفذ العمل. ما العمل (وكل ما يتضمنه) وما اللاعمل، لقد اختلط هذا الأمر حتى على الحكماء المبصرين. سأشرح لك نوع العمل

---

(1) "مولود منذ الأزل" يعني ليس مولودا في زمان معين. [المترجم].

(2) هكذا ورد في النص. والمعنى العام لكلمة الـ "دهارما" هو: التقوى. [المترجم]

الذي إنْ فهمته تَكُنْ متحرراً من الشؤم والشر، ولا بد للإنسان أن يفهم ما العمل وما الخطأ وما اللاعمل ـ العميق المظلم.. عندما يرى المرء اللاعمل في العمل والعمل في اللاعمل يكون حينئذ المتفرد بالحكمة بين الفانين، بل سيكون ذلك المتريض روحياً، فاعل كل الأعمال.

إن الشخص الذي تتحرر كل مشاريعه من رغباته الذاتية مثلُهُ مثلُ مَنْ سار على الطريق القويم فاحترقت ميوله الشخصية في نار الحكمة فأصبح راضياً بما تجود به النفس، متخطيا المتضادات والثنائيات[1] مجرّداً عن الغيرة، متوازناً أمام النجاح والفشل[2]. وهذا هو الشخص الذي يسميه الحكماء حكيماً. نعم، إن شخصاً مثل هذا منخرط في العمل، غير أن الميول الجسدية لا توجهه..... إن ميول الشخص بمجملها تُحلّ وتُزال عندما يكون حرا من أي ارتباط، وهكذا يكون "متحرراً"، وفكره مركزا بثبات على الحكمة ــ لا يفعل إلا بروح التضحية... إن هذا العالم ليس عالماً لمن يفشل في بلوغ التضحية فكيف إذن يكون العالم الآخر بالنسبة له يا أرجونا؟ أعلم إن أشكالا عديدة متباينة "تتوزع أمام البراهمن"[3]. وكلها ولدت من العمل. وعندما تعلم هذا تكون "متحرراً" ومستنيراً. المعرفة هي التضحية. وأنت أيها المحارب العظيم أسمى من اية تضحية تجود بها الأشياء المادية والأعمال بمجموعها، يا أرجونا" تصل إلى ذروتها في الحكمة الروحية... فحتى لو أنك، الآن، أسوأ فاعل شر من الآثمين فإنك تستطيع أن تعبر، بقارب هذه الحكمة، رذيلة الشر كله. النار المتوهجة تحوّل وقودها إلى رماد، ونار الحكمة تحوّل العمل كله إلى رماد.. باليوغا،

---

(1) ثنائية اللذة والألم بخاصة. [المترجم].

(2) الشيء الذي يعني: لا يهمه النجاح أو الفشل، فكلاهما سواء عنده. [المترجم]

(3) حرفيا: "واسعة الانتشار في فم البراهمن" [المترجم].

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

بالرياضة الروحية، يا أرجونا. خُذْ موقفك يا ابن بهارتا، قم وقاتل، هيّا." [1]

هناك مقاربة أخرى حول الدين ومشكلة الشر قدمتها البوذية التي ناقشنا أصولها الهندية وانتشارها في آسيا في الجزء الأول[2]. مشكلة الشر في البوذية مشكلة زائفة تماماً لأن البوذية لا تأخذ بأي تصور تشبيهيٍّ للإله. ومع ذلك، فإن البوذية تبقي على الاعتقاد بالواجب الأخلاقي والعقل.

الصورة المتطورة للبوذية تواجه الشر أو الألم الإنساني ـ بالعمل على مساعدة من يحتاجون إلى المساعدة. بكلمات أخرى، إن الرد على "مشكلة الشر" يكون عن طريق "الشفقة Compassion"؛ ونجد هذا الرد، بصورة خاصة، في المذاهب البوذية الشمالية[3] أو الماهايانا. فقد أكدت هذه الأخيرة، ضد أولئك البوذيين الذي يشجعون على ممارسة الرياضة الروحية لغايات شخصية لا غير، أكدت على أن هذه الغايات ليست هي الغايات السامية المفضلة عند البوذي؛ فإذا كنا نجاهد في سبيل خلاصنا الشخصي لا غير، وإذا كنا لا نميل إلى أن نكون "حاملين Yana"[4] لمساعدة الآخرين على العبور إلى الخير الأسمى أو النرفانا[5] فسنبقى في الهينايانا، أي في "وجود من دون حامل" (وقد

---

(1) Gita, 3.9-12, 3.15, 46-8, 4.14-19, 4.22-24, 4.31-33, 4.36-37 and 4.426.

(2) "الجزء الأول" من نص الكتاب الأصلي [المترجم].

(3) أتباع هذه المذاهب ينتشرون في: الهند وكوريا واليابان. [المترجم].

(4) كلمة "يانا Yana" تعني: المركبة أو الزورق. وهذه التسمية تدل على وظيفة روحية في العقيدة البوذية: فكما أن الزورق ضروري في الهند للانتقال والعبور، كذلك فإن العقيدة زورق ضروري لاجتياز الألم الإنساني إلى حيث السلام والهدوء والسكينة، إلى الخير الأسمى، في النرفانا كما في النص. [المترجم].

(5) "النرفانا Nirvana" حالة من التوحد مع الذات الإلهية والفناء فيها حيث يسود الهدوء والسكينة، فلا ألم ولا لذة حسية... الخ. [المترجم].

استعمل البوذيون الماهاتيون هذه الكلمة للانتقاص من قيمة هـذه "الطريقـة"). ومع ذلك فإن البوذيين الماهاياتيين، الحوامل العظام، لا يبحثون عن الخـلاص الشخصي فحسب وإنما يطلبون أيضا "تحرير كل الموجودات الواعية من الألم والجهل". ومن يتبـع هـذا "الطريـق العظـيم" يحـاول أن يكتـسب الكمـالات الأخلاقية والذهنية والروحية الستة[1] تلك الكمالات التي نالها سدهارتا غوتاما وإن لم تكن بعدُ "البوذا" الأكثر استنارة من بوذيساتفا[2] ـ الذي وصل مرة إلـى نعيم النرفانا، ثم عاد بدافع الشفقة لتحقيق السعادة لكل الكائنـات. ولهـذا فـإن "الماهايانا" أكثر تمسكا بالعالم من "الهينايانا". فالهـدف هـو تطـوير الكمـالات الفردية، وليس إفناء الفردية والشخصية في نعيم عالم آخر، ليس الغرض إفنـاء صورة الفرد، فالإنسان بحاجة إلى صورة الفرد أو الجـسد بوصـفهما وسـيطين يستطيع من خلالهما أن يساعد الآخرين.

أما الكمالات الشخصية الستة التي يطلبهـا الماهايـانيون فهـي: التحـرر أو التطهر، الطبيعة الأخلاقية الصالحة، الصبر أو السكينة أمام الرغبات، القوة (القوة على المواجهة من أجل الخير)، القدرة علـى تركيـز التأميـل العميـق، وأخيـراً الكمال الأكثر أهمية وهو: البصيرة أو الحكمة.

وهكذا فإن الماهايانيين لا يرون في العالم الطبيعي مكانـاً للـشر يجـب ان يُترك، وإنما يرون في العالم ـ ولا يمكن تصور العالم إلا علـى هـذا النحـو ـ

---

(1) سيرد ذكرها بعد قليل. [المترجم].

(2) اللفظ "بوذا Buddha ليس اسم علم، بل هـو نعـت ويعني: العـارف أو المستنير. أمـا سـدهارتا (الذي يعرف بـ"بوذا") فهو ذلك الامير الهندي الذي ترك مباهج الحياة ونعمها إلى الزهد والعبادة. وقد تنبأت أمه أن صغيرها سيكون ذلك المستنير الذي سيأتي إلى العـالم ليخلـصه مـن الألم والـشر فسمته: "بوذيساتفا" وتعني "بوذا القادم" ومـن هنـا تـأتي دلالـة قـول المؤلـف أن بوذيـساتفا أكثـر استنارة من سوهارتا. [المترجم].

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

جسد البوذا، الدهارماكايا. ولكن، حتى لو نُظر إلى الطبيعة بهذه الطريقة الإيجابية، فإن الفلسفة البوذية الماهايانية، واستنادا إلى تاريخها الطويل، ذات نزعة "مثالية"[1] بمجملها. أما الخلاص من الشر فلا يكمن في العالم وإنما يكمن فينا نحن.

---

(1) المثالية Idealism في الفلسفة، بصورة عامة، تعطي الأولوية في الوجود لعلة أو قوة لامادية (روح، عقل، إله... الخ) وبهذا تصبح الطبيعة بمرتبة ثانوية، وبما أن العالم (الطبيعة) هو جسد البوذا والبوذا لا يكون الا بجسده، فها هنا نظرة إيجابية للطبيعة ولكن الطبيعة لا تفعل أو تتحرك إلا بإرادة البوذا، وهذه نظرة مثالية للطبيعة. هذا ما يمكن قوله هنا بحسب سياق النص بعد ان ترك المؤلف حكمه من دون إيضاح. [المترجم].

الفصل الرابع

العقـل والإيمـان

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

العقل والإيمان

الاجابة المعروفة على مسألة [وجود الشر في العالم] هي أن نشير إلى "مقاصد الله الخفية"[1] وأن نؤكد على عدم إمكان فهم غايات الله النهائية. وهذه هي النتيجة النهائية "لكتاب أيوب".

إن هذه الإجابة تعدّ رداً ناجحاً على مشكلة الشر إن نحن حسبنا مقدار الربح والخسارة. إننا نجد، في جميع الأدلة التي عالجناها لحد الآن، وفي تاريخ الدين الغربي على الأغلب، نجد أن الاعتقاد بوجود الله، والإيمان بقدرته وعلمه المطلقين وعدالته الكاملة، كانا أمراً من أمور الاعتقاد العقلاني (سواء عُدّ هذا الاعتقاد أمراً من أمور المعرفة أم أمراً من أمور الإيمان). ولكن الإشارة إلى "مقاصد الله الخفية" تُعد خرقاً أساسياً لهذا التقليد العقلاني لأننا، في هذه الحالة، لا نسلّم بعدم قردتنا على معرفة الله فحسب وإنما نقرّ أيضا بعدم إمكاننا فهم هذه الأمور وإثباتها عقليا. بكلمات أخرى، إن عبارة "مقاصد الله الخفية" تحل "مشكلة الشر" ولكن بطريقة غلق النقاش عند حساب مقدار النجاح والفشل معاً.

إنها نتيجة مكلّفة، ولكن كثيرا من الفلاسفة والناس المتدينين لا يعترضون عليها لأن تكلفتها، كما يحاججون، لا تقع الا على منافع أولئك الذين يصرون على أن يبرهنوا ويعقلنوا هذه المسائل الدينية، أما الإيمان الديني ذاته فليس له تأثيرٌ عليهم. وسنناقش في الفقرة التالية بعض هذه الآراء اللاعقلانية في فلسفة الدين؛ أما الآن فمن الأهمية بمكان أن نقدّر ذلك التاريخ الطويل من الجهود للتدليل عقلياً على عقائد الإيمان وإنقاذ التصور التقليدي لله مهما كان حظها

http://www.al-maktabeh.com

---

(1) حرفياً: "طرق الله الخفية". [المترجم].

http://www.al-maktabeh.com

من النجاح، كثيراً كان أم قليلاً.

لنتذكر حجة أنسلم العزيزة على قلبه للتوفيق بين الإيمان والعقل: "يا إلهي، لأنك أعطيتنا العقل لكي نؤمن، هبني أن أتعقل ـ طالما أنك أعرف بما هو صالح لي ـ إنك موجود...".

بعد الدور الذي قام به النبي محمد [ص] في إيمان المسلمين، أصبح التعارض بين مطالب العقل ودعاوى الإيمان محلّ اهتمام خاص من طرف اللاهوتيين المسلمين. لقد آمن المسلمون أن الكتاب الإسلامي المقدس "القرآن" الذي نزل عن طريق الوحي على النبي محمد [ص] هو كلام الله تعالى بالفعل. ولكن بعد موت النبي الكريم ظهرت الاختلافات في تفسير الكتاب المقدس. كيف فُهم كلام الله تعالى بطرق مختلفة بحيث عُدّ بعضها صحيحا وبعضها خاطئاً؟ كيف يمكن للموجودات الإنسانية العادية، التي لا صلة مباشرة لها بالوحي، أن تحكم بين التفسيرات المتنازعة؟

لقد بدأ اللاهوت الإسلامي بمثل هذه المسائل التي فُهمت على إنها نزاع بين سلطة العقل وسلطة الوحي في إطار معرفة الحقيقة المنزلة من الله [تعالى].

المسلمون الأوائل الذين فضلوا المنهج العقلي في الدراسات القرآنية ـ المتكلمون[1] ـ كانوا من "المعتزلة[2]" الذين عُدّوا طائفة

---

(1) مجموعة من المفكرين المسلمين؛ انشغلوا بـ"النظر العقلي في العقائد"، المتضمنة في "كلام الله" (القرآن). وأعم تعريف بعلمهم (=علم الكلام) وأشهره تداولا ورد في "مقدمة" ابن خلدون وهو "علم يتضمن الحجاج (= الدفاع) عن العقائد الدينية بالأدلة العقلية" (ك1، ب6، فص10) والمتكلمون فرق أو مذاهب كثيرة أهمها في مجال "فلسفة الدين": المعتزلة والأشاعرة والإمامية. [المترجم].

(2) أقرب فرقة كلامية من الفلسفة، مؤسسها واصل بن عطاء (ت: 131هـ) وأشهر أعلامها: أبو =

مبتدعة[1] عندما بدأوا مدرستهم الفكرية لأول مرة. ولكن على الرغم من منهجهم العقلي الجذري radical نال المعتزلة شعبية واضحة. على أي حال، فقد تعرض المعتزلة، في آخر الأمر، إلى تحد، وغاب حضورهم على نطاق واسع، وذلك بفعل الأشاعرة[2] الذين دافعوا عن الطريقة العقلية في تفسير القرآن على أن لا تتعارض مع الكلام الحرفي للقرآن.

لقد عُدَّ ابن رشد، المسلم الإسباني[3]، (الذي يسمى: أفيروس في الغرب، 1126 ـ 1198) بصفة عامة ذروة ما وصل إليه المذهب الأرسطي في اللاهوت الإسلامي[4]. دافع ابن رشد عن ميتافيزيقا أرسطية ضد المذهب الأفلاطوني

= الهذيل العلاف (ت: 235هـ) أثارت المعتزلة مشكلة الحرية والمسؤولية على المستوى العقلي ورأت أن الإنسان حر مختار في ما يفعل وهو مسؤول عن نتائج فعله. وهكذا بررت "عقليا" جزاء الثواب والعقاب في الآخرة. وكان على المؤلف أن يفصل في ذلك إنصافا لـ(العدل). [المترجم].

(1) استعمل المؤلف كلمة heretical وغالباً ما تعرب الكلمة بـ"هرطوقي- هرطقة..." (ذكرنا معناها في هامش سابق) ولتخفيف وقع الكلمة على القارئ ترجمنا الكلمة بـ"مبتدعة" وهي كلمة قدحية كانت تطلق على أي طائفة أو ملة أو فرقة تتهم بخروجها عن ما هو مألوف في الملة أو العقيدة أو العرف. [المترجم].

(2) فرقة كلامية، مؤسسها "أبوالحسن علي الأشعري" (ت: 324هـ) (وهكذا جاء اسم "الاشعرية" نسبة إليه، وهو صاحب كتاب "مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين" الشهير. كان معتزليا ثم خرج على المعتزلة، وتنسب إليه نظرية "الكسب" كحل وسط بين الحرية والجبرية. وأشهر أعلام هذه الفرقة بعد الأشعري: الباقلاني (ت: 403هـ) والجويني (ت: 478هـ). [المترجم].

(3) أبو الوليد بن رشد، عربي النسب، مسلم العقيدة، من مدينة قرطبة في الأندلس. ونسبته إلى الاسبان كلام لا معنى له. [المترجم].

(4) اعتقد ان أقل ما يمكن أن يقال على كلام المؤلف هنا هو إنه لم يكن دقيقا: فالقول ان ابن رشد عد "ذروة ما وصل إليه المذهب الأرسطي في اللاهوت الإسلامي" يعني أن الفلسفة الإسلامية: فلسفة الفارابي وابن سينا وابن طفيل.. الخ عبارة عن لاهوت اسلامي! (وماذا نقول عن الفارابي=

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

عند اللاهوتيين المبكرين.

وفي النص التالي المقتبس من كتابه: "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال" يعتقد ابن رشد أن الله أوصى بالفعل اعتماد التفسير العقلي[1]. وقد برر ابن رشد، على نحو تهكمي إلى حد ما، ودون أن يخرج كليا عن تراث فرقة الأشاعرة، برر اعتقاده بسلطة النص المقدس [القرآن].

= الملقب بـ"المعلم الثاني" لشدة انشغاله بالمنطق وحجم إنجازه فيه، بعد أرسطو "المعلم الأول"؟). ومع ذلك فقد يكون المؤلف على حق إذا فهمنا "اللاهوت الإسلامي" بمعنى مذاهب "مثالية" وظفت المذهب الارسطي بحيث ينسجم مع العقيدة الإسلامية. ولكن المشكلة هي أن المؤلف يستعمل مصطلح اللاهوت Theology واللاهوتيين Theologists بمعنى "علم الكلام" و"المتكلمين" (وهو المعنى الصحيح المتعارف عليه عند الباحثين الغربيين). وسياق كلام المؤلف نفسه عن "اللاهوتيين الاوائل" يدل على أنه يقصد "المتكلمين" وبخاصة وهو يذكر "دفاع ابن رشد عن ميتافيزيقا أرسطية ضد.... اللاهوتيين الأوائل" وهذه إشارة إلى نقد ابن رشد المعروف للمتكلمين (الاشاعرة) في كتابه: "مناهج الأدلة". وإذا كان الأمر هكذا، وهو كذلك، فلا بد للقارئ الملمّ بالفكر الكلامي الإسلامي من أن يتساءل أخيراً فيما إذا كان فكر المتكلمين ينطوي على مذهب افلاطوني كما جاء في كلام المؤلف؟ [المترجم].

(1) سيرد في نص ابن رشد التالي ما يوضح ذلك بجلاء.

[نص]

"البحث الفلسفي في الله[1]"

ابن رشد

الفصل الأول[2]: دراسة الفلسفة واجبة بالشرع

".... إن كانت الفلسفة النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع... وكان الشرع قد ندب إلى اعتبار الموجودات، وحث على ذلك، فبين أن الفلسفة واجبة بالشرع...

فأما أن الشرع دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل وتطلّب معرفتها به، فذلك بين في غير ما آية من كتاب الله تبارك وتعالى، مثل قوله [تعالى] (فاعتبروا يا أولي الأبصار) وهذا نص على وجوب استعمال القياس العقلي أو العقلي والشرعي معاً...

---

(1) في النص الرشدي: "حكم دراسة الفلسفة" [المترجم].

(2) اقتبس المؤلف هذا النص من كتاب "الفلسفة في العصور الوسطى" [بالانكليزية، انظر هامش "16"] دون ذكر لمترجم النص إلى الانكليزية. وبما أن هذا الكتاب، كتابنا، بترجمته العربية موجه إلى القارئ العربي فقد فضلنا الرجوع إلى النص الأصلي لابن رشد، ونقلنا من النص الرشدي ما اختاره المؤلف منه بالانكليزية لا لأن ترجمة ما اختاره المؤلف إلى العربية أمر نعده غير معقول بوجود النص الرشدي العربي فحسب، وإنما أيضا لكي نحفظ لفيلسوفنا العربي ابن رشد لفظه وأسلوبه وتدرج استدلالاته المنطقية الواضحة. على أنني أود أن أنبه القارئ الكريم على أن ترتيب فقرات النص العربي المنقول هنا جاء على وفق ترتيب الفقرات التي "انتقاها" المؤلف من نص ابن رشد وليس بحسب الترتيب الوارد في النص العربي الأصلي. لقد انتقى المؤلف فقرات من النص ورتبها بطريقة تخدم غرض سياق مناقشته لعلاقة الفلسفة بالدين بصفة عامة، مع كل ما يحدث في عملية الانتقاء من حذف واختزال وتقديم وتأخير... [المترجم].

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

وإذا تقرر أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات، واعتبارها، وكان الاعتبار ليس شيئا أكثر من استنباط المجهول من المعلوم، واستخراجه منه، وهذا هو القياس، أو بالقياس، فواجب أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي.

وبيّن أن هذا النحو من النظر، الذي دعا إليه الشرع وحث عليه، هو أتم أنواع النظر بأتم أنواع القياس وهو المسمى برهاناً...

[وإذن] يجب على العارف أن يستنبط من الأمر بالنظر في الموجودات وجوب معرفة القياس العقلي؛ كما... الفقيه يستنبط من الأمر بالتفقه في الأحكام وجوب معرفة المقاييس الفقهية على أنواعها..

وليس... هذا النوع من النظر في القياس العقلي بِدعةً [أكثر من] النظر في القياس الفقهي [الذي] لم يُرَ أنه بدعة...

وإن كان غيرنا قد فحص ذلك، فبيّن أنه يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك... سواء أكان ذلك الغير مشاركا لنا أو غير مشارك في الملة.....

وإذا كان الشرع قد حثّ على معرفة الله تعالى وسائر موجوداته بالبرهان، وكان من الافضل أو الأمر الضروري، لمن أراد أن يعلم الله تبارك وتعالى وسائر الموجودات بالبرهان أن يتقدم أولا فيعلم أنواع البراهين وشروطها، وبماذا يخالف القياس البرهاني القياس الجدلي والقياس الخطابي والقياس المغالطي، وكان لا يمكن ذلك دون أن يتقدم فيعرف فَقَبلَ ذلك ما هو القياس المطلق، وكم أنواعه وما منها قياس وما منها ليس بقياس، وذلك لا يمكن أيضاً الاّ ويتقدم فيعرف قبل ذلك أجزاء القياس التي منها تركبت أعني المقدمات وأنواعها، فقد يجب على المؤمن بالشرع الممتثل أمره بالنظر في الموجودات

أن يتقدم، قبل النظر، فيعرف هذه الأشياء التي تتنزل من النظر منزلة الآلات من العمل"[1].

المشكلة هي أن التأكيد على أن الاعتقاد الديني مسألة إيمان وحسب يهدد غالباً، ومن حين لآخر، استعمال العقل الشكي[2] في فهم المسائل الدينية.

ولهذا نجد أن محاولات التوفيق بين العقل والإيمان كانت تؤدي دائماً إلى تكوين تصورات غير تقليدية للدين بل قد تُعد بدعة في فهمه. فوحدة الوجود[3] عند سبينوزا، مثلاً، كانت واحدة من هذه المحاولات لانقاذ الاعتقاد بالله بتأكيد الصورة العقلية للطبيعة[4].

إن مذاهب وحدة الوجود الأكثر تطرفاً ترفض القول إنّ الله عادل أو إنّهُ

---

(1) From: Philosophy in the Middle Ages. The Christian, Islamic and Jewish traditions, ed. Arthur Hyman and James J. Walsh (Indianapolis Hackett. 1973-1983)

[ابن رشد، ابو الوليد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال. دراسة وتحقيق د. محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1981، ص22-35].

(2) فرق كبير بين مذهب الشك (أو اللا أدرية) الذي يدعو إلى الشك بكل شيء، و"تعليق الحكم" على الأشياء وبين الشك كوسيلة للبحث والتفكير عن طريق التساؤل ووضع الأمور في جواز الرفض أو القبول. وهذا هو المعني هنا. [المترجم].

(3) وحدة الوجود Pantheism: مذهب فلسفي يوحد بين الله، والعالم ويؤكد على أن العالم هو الله والله هو العالم أو أن العالم مظهر من مظاهر الذات الإلهية وليس له وجود في ذاته لأنه صادر عن الله بالتجلي. وهذا المذهب مذهب قديم قالت به البراهمانية الهندوسية... ومن وجهة نظر معينة (كهذه التي يأخذ بها المؤلف) يُعد سبينوزا من القائلين بهذا المذهب. [المترجم].

(4) باعتبار أن القول بعقلانية الطبيعة يؤدي، على الأغلب، إلى توكيد وجود منظم أو مدبر للكون. وهذا تفسير خاص لفلسفة سبينوزا. [المترجم].

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

يمتلك أي صفات أخلاقية على الإطلاق[1]. على أي حال، فإن نظرية سبينوزا التي غالباً ما تُقارن بنظريات الديانات الشرقية[2]، وحّدت بين الله والعالم. فالله [بنظر سبينوزا] ليس خالقاً للعالم وليس فاعلاً أخلاقيا، وبالتالي ليس مهتماً، بل ليس بقادر على الاهتمام، بمآسي وآلام العالم، كما انه لا يبدي اهتماماً خاصاً بالبشر[3].

---

(1) المؤكد أن القارئ (غير المتخصص) قد يستغرب من هذا القول ولكن إنصافاً للمعنى الذي يريده المؤلف ها هنا لا بد من إيضاح هذا القول أمام أنظار القارئ الكريم إذ قد يقال، وهو قول صحيح تماماً، إنه حتى لو كان المذهب الذي يوحد بين الله والعالم صحيحاً فإن الله [تعالى] يكون قد وزع عدالته الإلهية على العالم؛ ولكن المقصود من كلام المؤلف غير ذلك تماماً، فالمقصود أن العدالة صنف من الكمالات الأخلاقية، وهذه كيفيات معنوية لا مادية، ولهذا من يوحد الله والطبيعة لابد أن يرفض وجود (وجودات أخلاقية معنوية) في الطبيعة؛ هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى: المذهب الذي يوحد بين الله والطبيعة يرفض بمنطقه وجود عالم آخر (منفصل عن العالم الطبيعي) وهذا الرفض ينسحب على عدالة العقاب والثواب في اليوم الآخر. ومن هنا جاء قول المؤلف إنّ مذهب وحدة الوجود إذا كان متطرفاً، يرفض القول "إن الله عادل".

(2) إن هذا القول لا بد أن يثير التباسا في ذهن القارئ الذي يفهم، كما نفهم نحن، بالديانات الشرقية: اليهودية والمسيحية والإسلامية، وهي ديانات توحيدية فصلت بين الله والعالم، الأمر الذي يجعلها على النقيض من مذهب وحدة الوجود؛ ولكن لا بد من ان نذكر القارئ بالتصنيف الذي أخذ به المؤلف، عن غير حق، إذ عدّ هذه الديانات غربية وغيرها مثل الهندوسية والصينية...، ديانات شرقية. [المترجم].

(3) هذا إيجاز للنتائج الأخلاقية المترتبة على نظرية سبينوزا: فنظرية سبينوزا تقوم على نظرة واحدية للعالم، أي ليس في العالم سوى جوهر واحد وما تبقى عبارة عن "صفات" و"أحوال" لهذا الجوهر. وهذا الجوهر هو الله والطبيعة على حد سواء، وكل ما يحدث في الطبيعة أو في العالم إنما يحدث لسبب ضروري، بكلمات أخرى: كل ظاهرة وكل حدث وكل حركة وكل فكرة .... لها أو له سبب ضروري لا يمكن أن تكون أو تحدث من دونه. وهكذا لا وجود لـ"إرادة حرة"، تفعل ما تشاء دون اضطرار، وتهتم وترعى ما تفعله أو تصنعه. ورفض "فاعلية الإرادة في هذا =

في الواقع، إذا دافع أحد عن مذهب حتمي[1] متطرف ليس لأحد فيه ـ حتى وإن كان الله ـ "إرادة حرة" فإن الحديث عن المسائل المتعلقة بالمسؤولية الأخلاقية والثواب والعقاب يصبح حديثا لا صلة له بالموضوع أساساً، بل يصبح مجرد حلية إنسانية لا معنى لها في هذا المذهب. وليس لنا أن ندهش، بعد ذلك، من اتهام سبينوزا، على الرغم من ورعه، بالإلحاد وتحريم كتبه[2].

إن هذه الطريقة لتجنب مشكلة الشر عن طريق الدفاع عن اعتقاد ديني عقلاني خالص[3]، كانت شائعة تماماً في عصر التنوير[4]، تلك المرحلة من

= المذهب ينسحب على الإرادتين: الإرادة الإلهية والإرادة الإنسانية. وقد أثارت نظرية وحدة الوجود المتطرفة بهذا المعنى كثيراً من الرفض والاستهجان بل وحتى التهم بالهرطقة والإلحاد، وهذا ما سيقوله المؤلف. [المترجم].

(1) المذهب الحتمي Determinism هو المذهب القائل: إنّ كل ما يحدث في العالم يحدث لأسباب وعلل ضرورية، فلا مجال للحديث عن "المصادفة" أو عن فاعل حر يفعل ما يريد ويشاء من دون اضطرار. [المترجم].

(2) في الحقيقة، لم يقل المؤلف هنا سوى نصف الحقيقة (هذا على افتراض أن التفسير الذي اعتمده لمذهب سبينوزا كان تفسيرا صحيحا، وهو أمر قابل للنقاش) فاتهام سبينوزا بالإلحاد وتحريم كتبه لم يكن لأسباب فلسفية وحسب، وإنما كان لأسباب سياسية واضحة (وهل تحرّم الكتب من دون أسباب سياسية!!). فالمعروف عن سبينوزا أنه كان مدافعا عن "حرية الاعتقاد" وعن "حرية الفرد" التي لم ير فيها ضرراً على نظام الدولة، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، كشفت رسائله إلى أصدقائه انه كان شديد الانتقاد بل والسخرية من الفكرة اليهودية العنصرية، أعني فكرة "شعب الله المختار"؛ وكان من شأن كل ذلك أن يزعزع سلطة النظام الكهنوتي اليهودي في عصره (لمزيد من التفاصيل حول هذه المسائل والمواقف الجريئة للفيلسوف أحيل القارئ إلى كتاب د. فؤاد زكريا المتميز بعنوان "سبينوزا"، عدة طبعات) [المترجم].

(3) اعتقاد ديني يقوم على العقل وحسب، ولا يستند، في الحقائق التي يعتقد بصحتها، إلى ما جاء في الكتب السماوية المنزلة. [المترجم].

(4) عصر التنوير: Enlightenment عصر فكر القرن الثامن عشر الأوروبي، وبخاصة في فرنسا؛ =

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

الفكر الغربي التي ثار فيها الناس ضد السلطة الوسيطية[1]. وأفضل ممثل لهذا الموقف: العبقري الفرنسي فولتير Voltaire[2]. كان فولتير خصما عنيفا للمسيحية، فهو القائل (لقد سمعت بما فيه الكفاية: كيف أخذ إثنا عشر[3] من الناس لا غير على عاتقهم انشاء المسيحية وأود أن أثبت أن واحداً فقط من الناس يستطيع هدمها[4]) ومع ذلك فإن فولتير لم يتخل عن فكرة الله، لذلك ابتدع دينا جديداً (والحق أنه أخذ هذا الدين، بطرق مختلفة، من الانكليز) وبموجب هذا الدين جرد مفهوم الله من جميع صفاته الأخلاقية، وهكذا تجنب مشكلة الشر عن طريق رفض أن تكون "العدالة" صفة إلهية لله[5]، فلا فرق بين القول أن الله عادل أو غير عادل وبين القول أنه أزرق أو أخضر. إن

= رفع من قيمة العقل بحيث أصبح معيارا للحقيقة في كل مجالات المعرفة تقريبا، وتميز بنقد شديد لكل ما لا يتطابق مع شروط هذا المعيار في: السياسة والتربية والدين المتمثل بثقافة المؤسسة الدينية القائمة. أبرز ممثليه: ديدرو، دولباخ وفولتير. [المترجم].

(1) السلطة الوسيطية: السلطة التي كان يمارسها رجال الدين من الكنيسة المسيحية: في الفكر والدين والتربية والامور الاجتماعية في العصور الوسطى وامتداداتها في العصور الحديثة.

(2) فولتير F. M. Voltaire (1694-1778) كاتب وفيلسوف ومؤرخ فرنسي، وأحد زعماء حركة التنوير التي مهدت للثورة الفرنسية. اشترك مع مجموعة من الفلاسفة، منهم ديدرو، في تأليف الانسكلوبيديا (الموسوعة) الشهيرة. تميز خطابه الفلسفي والأدبي بأسلوب نقدي ساخر. أشهر كتبه: "محاولات في الأعراف" و"فلسفة نيوتن" و"مقالة في التسامح". و"كانديد" (رواية). [المترجم].

(3) اشارة إلى تلاميذ السيد المسيح (ع) "الاثني عشر"، الذين اختارهم يسوع وسماهم رسلا (متى 1:10) فنشروا تعاليم المسيحية ومهدوا لنشأة الكنائس. [المترجم].

(4) المقصود بهذا "الواحد" هو فولتير نفسه. [المترجم].

(5) لإن "مشكلة الشر" لا بد أن تثار عند الاعتقاد بوجود عدالة إلهية. فإذا كان الله عادلا، وهو كذلك، كيف نفسر تعرض بعض الناس الأخيار للشر والبلايا؟ ولكي يتخلص فولتير من هذه المشكلة جرّد الذات الإلهية من كل الصفات ذات الطابع الاخلاقي مثل "العدالة". [المترجم].

الله [تعالى] بالنسبة لفولتير افتراض وحسب، إنه الخالق الذي حرك هذه الآلة النيوتنية[1] الضخمة [= الكون]، ثم، بعد ذلك، تركها تواصل حركتها بنفسها. وهذا اتجاه خاص من الإيمانية يسمى عادة "الربوبية"[2]، اتجاه يؤمن بوجود إله ولكنه يكتفي بذلك؛ ولهذا يُعدُّ، من حيث المبدأ، استئنافاً للدليل الكوني ولكن بقبول الحد الأدنى من الألوهية وهو بهذا يبتعد كثيرا عن تصورنا التقليدي لله. ولسنا بحاجة إلى التفصيل في استخفاف فولتير بدليل التدبير وبكل ما يتضمنه من أبعاد أخلاقية، فقد أصرّ فولتير على أن العالم مليء بالشر وليس هناك من ينكر ذلك؛ وإذا كان الشر موجوداً فليس هناك [بنظر فولتير] إله قادر على كل شيء وعالم بكل شيء وعادل، كما لا يمكننا أن نتذرع بـ"مقاصده الخفية" فلا توجد لديه مثل هذه "المقاصد الخفية"؛ بل ليس له، في الحقيقة، لا مقاصد ولا طرق على الإطلاق. وهكذا وقف فولتير ضد قول "ليبنتز Leibniz: إن عالمنا "أفضل العوالم الممكنة". فقد صور فولتير في روايته "كانديد" عالما مليئا بالكوارث والمآسي وبأشد أنواع الشرور قساوة، ومع ذلك فقد جعل شخصية ليبنتزيه أساسية في الرواية تدعى الدكتور بانغلوس Pangloss ترحب بكل هذه الشرور بدلا من أن تضعها موضع استنكار وسخرية. ورواية "كانديد" تبقى، فضلا عن ذلك، واحدة من المؤلفات

---

(1) الآلة النيوتنية: نسبة إلى عالم الفلك المعروف إسحاق نيوتن (سبق ذكره) وكان فولتير قد تبنى نظرية نيوتن الكونية: وبموجب هذه النظرية نظر إلى الكون على أنه أشبه بآلة ضخمة حركها الخالق ثم تركها تتحرك بقوانينها الخاصة دون تدخل منه. [المترجم].

(2) الربوبية Deism، مذهب الربوبية بمعنى خاص هنا لا علاقة له بمعنى الكلمة عند استعمالها في الفكر الإسلامي. الربوبية في الفكر الديني- الفلسفي الغربي تعني الإقرار بوجود خالق أو مدبر للعالم ككل بأدلة عقلية دون الاستناد إلى وحي منزل من الديانات السماوية. والخالق في هذا المذهب لا يتدخل بعد خلقه للعالم بشؤونه أو بشؤون البشر. فالله [تعالى] خلق العالم بكل مخلوقاته وتوقف عن التدخل في شؤونه وتركه يدير نفسه بنفسه. [المترجم].

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

الكلاسيكية في الأدب الغربي[1]. إن هذا الذي يبدو لا معقولاً في أفعال الله[2] [تعالى] كان قد شغل، أيضا، الروائي الروسي العظيم فيودور ديستوفسكي[3]، ذلك المسيحي الورع الذي اهتزّ إيمانه أكثر من مرة، ليس

---

(1) في الرواية نجد كانديد Candide، كما يدل اسمه الفرنسي عليه، شاباً بسيطاً متواضعا، ابن بارون، وتلميذ لعالم اسمه بانغلوس وهو استاذ في الميتافيزيقيا واللاهوت، ويمثل وجهة نظر ليبنتز المتفاءلة إلى العالم والوجود: كل شيء في نَظَرِهِ وجد لغاية أفضل، وعالمنا أفضل عالم ممكن. وتعرض الرواية مغامرات كانديد وهو ينتقل من مأساة إلى أخرى: يهرب من جنود الحكومة السويسرية، ثم يقبض عليه ويسجن ويجلد ست وثلاثون جلدة بدلا من رميه بالرصاص في رأسه؛ بعدها يهرب إلى لشبونة ويعلم بقتل البارون والبارونة وتدمير القصر، وكلما تحدث عن ذلك يقول بانغلوس: مصائب البعض خير للجميع وللكل؛ يشهد كوارث زلزال لشبونة الشهير ويأتي إلى مستعمرة هولندية ويجد عبداً زنجياً بيد واحدة ورجل واحدة، فيخبره العبد ـ وهو يشتغل في قصب السكر، كيف أنهم إذا علق أصبع عامل في طاحونة القصب يقطعون يده، وعندما يهرب يقطعون رجله... وهذا هو الثمن الذي يأكل به الناس السكر في أوربا.. ولم يجد كانديد سوى ناس يقتل بعضهم بعضا ويكذب بعضهم على بعض.. مخادعين.. سفلة.. سكيرين... الخ. ولم يجد شيئا يدل على تفاؤل ليبنتز. [المترجم].

(2) بما أن الله تبارك وتعالى عادل ومهتم بشؤون الخلق الذي خلقه، ولا يصدر عنه سوى الخير، لأنه بذاته خير، فقد بدت مظاهر البلايا والشرور على أنها مظاهر غير معقولة وقد أرقت هذه الفكرة كثيراً من المفكرين.وأحد الردود عليها: أن الله أراد بهذه البلايا امتحان إيمان العباد. [المترجم].

(3) فيودور ديستوفسكي Dostoyevski (1821-1881): روائي ومفكر روسي عظيم ذائع الصيت والشهرة، أهم مؤلفاته الروائية، اضافة إلى "الأخوة كرامازوف"، "الجريمة والعقاب" و"الأبله". عاش في العهد القيصري في روسيا الاقطاعية آنذاك. وكان عهداً قاسياً،بل وحشياً، تعرض إلى كثير من الأزمات النفسية والدينية والسياسية. انتمى في فترة من حياته إلى جماعة سياسية شبه سرية، ولكن سرعان ما تمكنت شرطة القيصر من تتبع الجماعة وألقت القبض على اعضائها في ربيع عام 1849. وحكم القيصر "نيقولا الأول" على كثير من أعضائها بالإعدام، وكان من بينهم ديستوفسكي. ولكن الحكم خفف، بعد ذلك، إلى الأشغال الشاقة، ونفي =

آخرها ما شهده من قسوة في عهد روسيا القيصرية الإقطاعية (القسوة التي كان هو نفسه ضحيتها ذات مرة).

في روايته "الأخوة كرامازوف" يروي لنا ديستوفسكي محادثة بين أخوين من أخوة كرامازوف الثلاثة، أولهما: إيفان IVan المبتلى بالشكوك كالمؤلف [=ديستوفسكي]، وثانيهما: أليوشا Alyosha الذي أنضم إلى أحد الأديرة كي يصبح مسيحياً صالحاً.

يقدم لنا إيفان، بطريقة حية مؤثرة، أمثلة واضحة على الشر والمظالم التي من شأنها أن تثير العقل ضد الإيمان، وبخاصة عند ذلك الذي يريد، بدافع اليأس، أن يؤمن بالله، إنما من أجل الانتقام، بل وحتى لدواعٍ عنفية.

=ديستوفسكي إلى جزيرة سيبريا، وبقي في المنفى عشر سنوات وأطلق سراحه بعد وفاة القيصر "نيقولا الأول". وهكذا أصبح ديستوفسكي أحد ضحايا قسوة هذا النظام القيصري. وسيشير المؤلف إلى ذلك بصورة غير مباشرة. [المترجم].

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

[نص] من

"الأخوة كارامازوف"

فيدور ديستوفسكي

إذا كانت معاناة الأطفال الصغار ضرورية لإكمال مجموع الآلام المطلوب دفعها لأجل الحقيقة فإنني لا أريد هذه الحقيقة، وأعلن مقدماً أن كل الحقيقة في العالم لا تستحق هذا الثمن.

قال [إيفان]: أتمنى أن تفهمني جيداً. لم يكن غرضي من الكلام على الآم الأطفال الصغار إلا لكي أعبر عن رأيي بصورة أكثر وضوحاً؛ فلم أذكر، مثلا، الدموع الإنسانية الأخرى التي تغرق عالمنا من أعلاه إلى أسفله. لقد كنت أتعمد أن أقلص موضوع الحديث. لست سوى أحمق، وإني لأعترف، بتواضع، بعدم قدرتي على إدراك لماذا نظمت الأشياء على هذا النحو الذي هي عليه. أنا أفترض أن الناس مسؤولون عن ذلك هم أنفسهم؛ لقد وهبوا الجنة على الأرض ولكنهم رغبوا بالحرية وسرقوا النار من السماء مع أنهم يعلمون أنها ستجلب لهم التعاسة. لذا ليس هناك من داعٍ لأن نتأسف عليهم. إن كل ما يستطيع عقلي الضعيف، الأوقليدي[1]، الدنيوي إدراكه هو أن هناك شيئا مثل الألم لا أحد مسؤول عنه، وأن السبب يسبق، ببساطة، النتيجة تماماً، وأن كل شيء طاف له سطحه الذي يطفو عليه ـ ولكن بعد كل هذا الهذر الأوقليدي، والوعي الخاص بهذه الوقائع، لا يمكنني الاقتناع بأنني أعيش

---

(1) الأوقليدي Euclidean: نسبة إلى أوقليدس: عالم رياضي اسنكندراني، من أصل يوناني، ازدهر بتعاليمه حوالي عام 300 ق.م. استعمل في كتابه الاساسي "المبادئ Elements" الطريقة الاستنباطية في عرض الموضوعات. والمقصود في النص، كما أظن، الإشارة إلى قرب هندسة أوقليدس من ما هو ارضي أو دنيوي. [المترجم].

على وفقهما؛ فما الخير الذي سأجنيه إن عرفت أن لا أحد يكون مسؤولا عن أي فعل، أو أن لكل معلول علة بالضرورة، وهذه العلة ذاتها تكون مَعلولةً لعلة أخرى وهكذا...؛ وبالتالي لا يمكن لأحد أن يكون مسؤولاً عن أي شيء؟ وحتى لو كنت على علم بذلك [باللامسؤولية] فأبقى بحاجة إلى جزاء، إذ بدونه قد أدمر نفسي. ويجب أن أحصل على ذلك الجزاء ليس في مكان ما، مكان قصي قد يكون في اللامتناهي، كلا، بل هنا على هذه الأرض، أود أن أراه بنفسي. أنا أؤمن بالعدالة، ولكنني أريد أن أراها تتحقق أمام عيني أنا؛ وإذا كان مقدراً لي أن أموت في ذلك الوقت فإنني أود أن أبعث إلى الحياة عندما تنتصر العدالة نهائيا لأن فكرة أن لا أكون هناك لأشهد انتصارها فكرة بغيضة على نفسي أشد البغض. كلا. أريد أن أرى أمام عينيّ كيف أن الحمل الوديع الذي افترسه الأسد يبعث من جديد ويجهز على قاتله. أريد أن أكون موجوداً عندما يفهم الناس لماذا رتب العالم على هذا النحو الذي هو عليه. لقد نشأت جميع الديانات الإنسانية على هذا التوق الملح للفهم. وإذن، فأنا مؤمن. ولكن، من ناحية أخرى، ماذا بشأن الأطفال؟ ... إذا كانت معاناة الأطفال الصغار ضرورية لإكمال مجموع الآلام المطلوب دفعها لأجل الحقيقة فإنني لا أريد هذه الحقيقة، وأعلن مقدما أن كل الحقيقة في العالم لا تستحق هذا الثمن... وهذا لا يعني أنني أنكر وجود الله؛ إنني بكل بساطة أردّ إليه بكل احترام وتبجيل البطاقة التي ستؤهلني للحصول على مقعد.. [1]".

---

(1) Fyodor Destoyevski, The Brothers of Karamazov, Trans. Andrew. R. Mac Andrew (New York; Bantam 1970)

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

الفصل الخامس

الإيمان واللاعقلانية

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

1 ـ تمهيد

2 ـ الله في التجربة الصوفية.

3 ـ وثبة الإيمان

4 ـ الله بوصفه الاهتمام الاقصى

(1) تمهيد

واضح أنك كلما تمكّنت من الدفاع عن إيمانك بطريقة عقلانية، كانت لك، مسبقا، رغبة[1] في هذا الدفاع. والواقع إنّ الانتقال من العقلانية إلى اللاعقلانية في الدفاع عن الدين خطوة جريئة[2]. لقد عد كانت Kant الاعتقاد بوجود الله مسألة إيمان. ولكنه، مع ذلك، دافع عن هذا الإيمان على أنه إيمان عقلاني. ومهما يكن من أمر، فقد كان هناك دائما، في الواقع، متدينون دافعوا عن الإيمان قِبالَ العقل مؤكدين على أن مسألة الدين لا علاقة لها بالأشكال المعتادة للفهم والمعرفة، بل إن الدين أُقصيَ عن التفسير العقلي.

ولكن هذا الابتعاد عن النهج العقلي يمكن أن يكون، في بعض الحالات وبخاصة في الأزمنة الحديثة، بمثابة هروب مقنع من الأدلة والشكوك التي أصبحت أكثر قوة. ومع ذلك، يتعين علينا أن لا نعول دائما، في تفسيرنا لهذا الابتعاد، على هذا السبب وحسب.

فكما رأينا، كان هناك دائما اتجاه وجداني يظهر كلما وضعت الديانات المنظمة والعقائد المتمذهبة نفسها في أطر شكلية مفرطة، ليؤكد على أهمية تجربة الإيمان الديني؛ ويسمى هذا الاتجاه الوجداني "التصوف". إن التجارب الصوفية قد تكون، حقاً، غير قابلة للوصف والإيصال (لذلك يقول الفلاسفة عنها أنها حالات "لا توصف") ولكنها، في الحقيقة، وعلى وجه الدقة، تتحدى الوصف وتناقض معتقداتنا العقلانية اليومية إلى درجة من شأنها أن تجعل هذه التجارب في غاية الأهمية بالنسبة لأولئك الذين خبروها.

http://www.al-maktabeh.com

---

(1) الرغبة تمثل جانبا "عاطفياً" في طبيعة الإنسان. [المترجم].

(2) حرفياً: خطرة [المترجم].

http://www.al-maktabeh.com

(2) الله والتجربة الصوفية

في مكان ما من الكتاب ناقشنا فكرة الحدس العقلي، ذلك النوع الخاص من التجربة الذي يتيح لنا معرفة بعض الأشياء معرفة يقينية من دون الحاجة إلى دليل عقلي أو استخلاص من الخبرة اليومية المعتادة. وطبقا لما يقوله العقليون فإننا نعرف، بهذه الطريقة الحدسية، المبادئ الأساسية للمنطق والرياضيات[1]، وربما مبادئ الميتافيزيقا الأساسية كذلك. ومع ذلك فعندما تعرضنا للحدس لم نجد ما يثبت أن الكل كان يعتقد أن الحدس جزء من العقلانية. ويرى معظم المتصوفين المتدينين أنه من الممكن أن يوجد، إضافة إلى البصيرة العقلية، بصيرة تتجاوز الاطار العقلي، بل حتى بصيرة لا عقلية تماما. وفي هذه النقطة غالبا ما كانت نظرتهم المعرفية غامضة. فمن ناحية يريد المتصوفة أن يرفضوا الطبيعة العقلية لحدوسهم، ومن ناحية أخرى، وفي الوقت نفسه، يصرون على أن ما يجربونه حقيقي[2]. ويمكنك أن ترى إلى أي مدى سيولد هذا الموقف تشويشا في الرؤية؛ ففي الوقت الذي يصر فيه الصوفي على أن تجربته حقيقية، يُطالب بأحقية التكافؤ بين ادعائه وادعاء العقلي (بغض النظر عن اتفاق أو اختلاف نتائج ادعائيهما) فأما إذا اختلفا، أي: إذا أكدّ الصوفي أن الله موجود (ربما يكون قد "شهده[3]") ورفض العقلي ذلك، فإن من الواضح عندئذ لن يكون هناك متسع للمحاججة العقلية

---

(1) مبادئ المنطق الأساسية مثل: مبدأ الذاتية ومبدأ عدم التناقض ومبدأ الثالث المرفوع. وهي مبادئ أساسية وبخاصة في المنطق القديم؛ أما مبادئ الرياضيات فهي، هنا، مجل "البديهيات" مثل: الكل أكبر من الجزء، والمساويان لثالث متساويان... الخ. [المترجم].

(2) ايضاح ذلك: أن هذا الكلام يتضمن حكماً، والحكم لا بد أن يكون عقلياً. [المترجم].

(3) ترجمنا الكلمة – الفعل has seen [=رأى، رآه] بكلمة "شهد" ذات المعنى الصوفي. وهو المعنى الذي يتطلبه سياق النص. [المترجم].

الاستدلالية.

الصوفي يعتبر أدلة العقلي لا صلة لها بالموضوع، والعقلي يعد الصوفي معاندا وكارها للمحاججة العقلية. وعند هذا الحد، وعلى افتراض أن المناقشة لم تتردّ إلى التنابذ بالألقاب والاشتباك بالأيدي، ربما سينفجر العقلي من الاحباط؛ أما الصوفي مثل السيد زن Zen فقد يكتفي بهز أكتافه. وفي حالة مثل هذه،ربما يحتاج كلاهما إلى رد أكثر عقلانية.

على أي حال، فإن الصوفي ليس بحاجة إلى أن يحاجج بأن تجربته الصوفية كانت تجربة صادقة بل إن عليه أن يؤكد فقط أن ما "شهده" في غاية الأهمية له هو شخصياً وحسب. وإن فعل ذلك، فإن من الواضح أنه ليس بحاجة إلى أن يختلف مع العقلي مهما كان هذا الاختلاف إن من حيث النتائج أم من حيث الطرائق. إنهما مختلفان، بالطبع، ولكنهما ليسا خصمين، وهذا شيء نادر.

وفي الحقيقة، إن الشخص الذي لا يستسلم لأهوائه فلا يصرّ على أن تجربته هي الحقيقة، هو شخص نادر جداً، كما هو الحال مع الصوفي الذي يقرّ، كما فعل المتصوفة الإسلاميون ابتداءً من الغزالي فصاعداً، إن التجربة العقلية والصوفية تؤدي إلى النتيجة عينها بـ"طريقين[1]" مختلفين.

ولكن سواء أكانت التجربة الصوفية حدساً بالله بحسب التصور اليهودي ـ المسيحي التقليدي، أو رؤية العذراء أو "شعوراً بوحدة الوجود" أو نتيجة لعشرين عاما من التضرع [لله] والتأمل، أو نتيجة لحادث سكر في إحدى الأمسيات، فإن السؤال الذي يُطرح دائما، من دون إنكار لحقيقة التجربة، هو

http://www.al-maktabeh.com

(1) طريق التجربة الصوفية: الوجدان والشعور الباطني أو "الذوق باصطلاح الصوفية. وطريق التجربة العقلية: الفكر والاستدلال العقلي البرهاني. [المترجم].

http://www.al-maktabeh.com

سؤال فلسفي يتعلق بالتفسير، ألا وهو فيما إذا كان يتعيّن على المرء أن يفسر التجربة [الصوفية] على أنها معرفة للحقيقة؛ وهل هي حقاً تجربة ـ وقد تكون جميلة، من شأنها أن تعيد ترتيب، أو حتى أن تبني، حياتك وتجعلها ذات قيمة هنا في الواقع المعاش؟ فرق كبير بين دعوى الصوفي أن التجربة [الصوفية] حقيقية وبين تجربة تخترق تصوراتنا المعتادة (وربما أوهامنا اليومية) وتكشف عن الحقيقة الكامنة وراءها.

غير أن هذا لا يعني أن الصوفي لا بد أن يكون مخطئاً، أنه يعني وحسب، استنادا إلى استحالة الدليل، عدم وجود طريقة لأن نبتّ في هذه المسألة[1]. فكون الصوفي "لاعقلاني" لا يعني أنه مخطئ.

في عصر التنوير شهد الدين، وبخاصة في ألمانيا، تحولا متسارعاً Dramatic نحو الذاتية، وتم التخلي نهائيا عن محاولات الدفاع العقلي عن الدين. وفي هذا الصدد، أكدّ الفيلسوف الرومانتيكي الألماني فريدريك شليرماخر[2] على أن الدين هو، ببساطة، شعور عاطفي بالاتكال[3] لا أكثر (وقد ردّ عليه معاصره هيجل Hegel ساخراً بأن الأمر إذا كان كذلك فسيجعل الكلب أفضل مسيحية من أغلبنا). غير أن فلاسفة آخرين اتجهوا إلى تحديث التصوف، بما في ذلك التجارب المعاصرة حينذاك بالفعل، تجارب السكر

---

(1) مسألة حقيقة "التجربة الصوفية" وادعاء المتصوف. [المترجم].

(2) شليرماخر Schlermacher (1768–1834) فيلسوف ولاهوتي ألماني، كانت له علاقات وثيقة بالجماعة الرومانتيكية في ذلك العصر؛ درّس اللاهوت في عدة جامعات آخرها جامعة برلين؛ وكان يرى: أن الحياة الدينية كما نعرفها بالشعور الداخلي المباشر يجب أن تعدّ شرطاً لوضع أي عقيدة. من مؤلفاته المهمة "خطابات حول الدين" و"مناجاة النفس". [المترجم].

(3) بمعنى: شعور الإنسان القوي بورعه بأنه ضعيف ويتكل، في وجوده، على قوة عليا. [المترجم].

والإغماء[1]، كمحاولة لإنقاذ اعتقادهم الديني من النقد العقلاني. وقد كتب، على سبيل المثال، الفيلسوف الأمريكي وليم جيمس James عن التصوف في كتابه "تنوع التجربة الدينية" ودافع عن الرأي القائل: أن التجربة الدينية الشخصية تشغل أهمية مركزية في الدين وإن التصوف منبع هذه التجربة، وأكدّ كذلك أن التجارب الصوفية تجارب غير قابلة للوصف أساساً، أي من المستحيل وصفها إلى أي شخص آخر، كما أنه يقارن هذه التجربة بتجربة الإصغاء إلى "سمفونية" أو بحالة الوقوع في الحب، ولكن جيمس يؤكد، فضلا عن ذلك، على أن التجارب الصوفية تزودنا بالمعرفة، بـ"حالات من الاستبصار في أعماق الحقيقة العصيّة على خطاب العقل". وينتهي جيمس إلى القول إنّ "وجود الأحوال الصوفية تطيح، والى الأبد، بالمزاعم التي تعد الحالات اللاصوفية هي الحالات الوحيدة التي تتحكم، بصورة نهائية، بما نؤمن به". وقد كتب يقول أيضا "المتصوف محصّن، ويجب أن يُترك مع تمتعه الهادئ بعقيدته، سواء أحببنا ذلك أم لا"[2].

أنظر، على سبيل المثال، في الدليل التالي من الصوفي Sufi الفيلسوف محمد الغزالي، أحد متصوفة العصور الوسطى.

---

(1) فقدان الوعي والتماهي مع الذات الإلهية الأمر الذي يؤدي إلى غياب ذات الصوفي من العالم وحضورها في الذات الإلهية. [المترجم].

(2) William James; "The Varieties of Religious Experiences" in the writings of William James, ed. John McDermon (New York, Random House, 1967).

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

[نص]

من "المنقذ من الضلال"

محمد الغزالي[1]

ثم إني لما فرغت من هذه العلوم [الفلسفة وعلم الكلام ـ اللاهوت][2] أقبلت بهمتي على طريق الصوفية وعلمت أن طريقتهم إنما تتم بعلم وعمل وكان حاصل عملهم قطع عقبات النفس والتنزه عن أخلاقها المذمومة وصفاتها الخبيثة حتى يتوصل بها إلى تخلية القلب عن غير الله تعالى وتحليته بذكر الله. وكان العلم أيسر علي من العمل فابتدأت بتحصيل علمهم من مطالعة كتبهم مثل قوت القلوب لأبي طالب المالكي رحمه الله وكتب الحارث المحاسبي والمتفرقات المأثورة عن الجنيد والشبلي وأبي يزيد البسطامي[3] قدس الله أرواحهم، وغير ذلك من كلام مشايخهم حتى اطلعت على مقاصدهم العلمية وحصلت ما يمكن أن يحصل من طريقهم بالتعلم والسماع فظهر لي أن أخص خواصهم ما لا يمكن الوصول إليه بالتعلم بل بالذوق

إن أخص خواصهم ما لا يمكن الوصول إليه بالتعلم بل بالذوق والحال وتبدل الصفات.

---

(1) أبو حامد محمد الغزالي (451هـ - 505هـ) مفكر بارز من مفكري الإسلام، انتهى إلى "التصوف" بعد أن خبر الفقه والكلام والفلسفة. عرف بوفرة مؤلفاته التي تعد أشبه بموسوعة لثقافة عصره الفقهية والكلامية والفلسفية والصوفية، ومن أشهرها "مقاصد الفلاسفة" و"تهافت الفلاسفة" و"إحياء علوم الدين" و"فضائح الباطنية" و"المنقذ من الضلال". [المترجم].

(2) هكذا في النص الانكليزي.

(3) الحارث المحاسبي والجنيد والشبلي وأبو يزيد البسطامي، من أبرز أعلام الصوفية في الإسلام. [المترجم].

والحال وتبدل الصفات وكم من الفرق بين أن يعلم حد[1] الصحة وحد الشبع وأسبابهما وشرطهما وبين أن يكون صحيحاً وشبعاناً وبين أن يعرف حد السكر وإنه عبارة عن حالة تحصل من استيلاء أبخرة تتصاعد من المعدة على معادن الفكر وبين أن يكون سكران لا يعرف حد السكر وعلمه وهو سكران وما معه من علمه شيء. والصاحي يعرف حد السكر وأركانه وما معه من السكر شيء والطبيب في حالة المرض يعرف حد الصحة وأسبابها وأدويتها وهو فاقد الصحة. فكذلك فرق بين أن تعرف حقيقة الزهد وشرطها وأسبابها وبين ان يكون حالك الزهد وعزوف النفس عن الدنيا فعلمت يقيناً أنهم أرباب الأحوال[2] لا أصحاب الأقوال وإن ما يمكن تحصيله بطريق العلم فقد حصلته ولم يبق ما لا سبيل إليه بالسماع والتعلم بل بالذوق والسلوك[3]".

---

(1) يستعمل الغزالي كلمة الـ"حد" بالمعنى المنطقي وتعني: "التعريف". أو العلم بالشيء. [المترجم].

(2) "أرباب الـ"الأحوال": الصوفية. [المترجم].

(3) الغزالي: المنقذ من الضلال، تعليق وتصحيح فضيلة الشيخ محمد محمد جابر، = = مكتبة الجندي بمصر، بلا تاريخ، ص43-45. Hyman and Walsh, Philosophy in the Middle Ages

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

(3) وثبة الإيمان

الفيلسوف الأفضل والأكثر شهرة من بين هؤلاء المسيحيين "الجدد[1]" هو الفيلسوف الدنماركي سورين كيركجورد الذي يُعد، في كثير من الاحيان، أباً للمسيحية "الجديدة"، ولتلك الفلسفة اللادينية التي تسمى "الوجودية[2]".

ولد كيركجورد في مجتمع كان كل أفراده من المسيحيين، وكان هؤلاء المسيحيون يؤمنون بمجموعة من العقائد ولكن دون أن يمعنوا الفكر فيها مليّا، فتراهم يذهبون إلى الكنائس (اللوثرية[3]) نفسها في أيام الآحاد، ويلعبون بعد الظهر من كل يوم جمعة لعبة البينغو bingo؛ وهكذا يتمتعون بهذه التجمعات الاجتماعية الهائلة. وكانوا مخولين[4] أن يسموا أنفسهم "مسيحيين" لا لشيء إلا لأنهم ولدوا في عوائل كانت تصحبهم معها إلى الكنائس وهم صغار، ثم استمروا يتفوهون ببعض العقائد الدينية من دون ان يفهموها او ان يهتموا بفهمها حتى إنهم يفتقدون إلى الانفعال Passion. فطريقة تدينهم، بل وهم أنفسهم، كما يرى كيركجورد، عبارة عن عالم فارغ ملؤه ضجر. فماذا حدث لعبارة "يخشون الله في قلوبهم"؟ لقد تبرم كيركجورد، كيركجورد الذي ترعرع في بيت لوثريّ شديد الورع، من أولئك الناس الذين لم يشعروا بـ"الخوف"، وما كان يهمهم سوى تأمين راحتهم في مجتمع يظن نفسه سائراً على الصراط المستقيم.

---

(1) يتعلق الأمر، هنا، بـ"شليرماخر" و"وليم جيمس" وآخرين.

(2) يضم المذهب الوجودي (أو الوجودية Existentialism بحسب التصنيف المعروف المستقى من أحد أقطابه (جان بول سارتر) تيارين رئيسيين: وجودية ملحدة يمثلها مارتن هيدغر وجان بول سارتر، ووجودية مؤمنة يمثلها كارل ياسبرز وجابرييل مارسيل. والتيار الأول هو الذي يقصده المؤلف بـ"الفلسفة اللادينية". [المترجم].

(3) نسبة إلى مارتن لوثر (1483-1546) الراهب المسيحي المعروف.

(4) "مخولين": لا حظ نبرة السخرية في هذه العبارة. [المترجم].

وقد أنكر كيركجورد حال الناس هذا، مؤكداً أن هذا الحال ليس هو "المسيحية" الحقة. ورأى كذلك أن المجادلات المتعالمة بين العقائد والمذاهب لم تكن تمس جوهر التدين الصحيح بل هي عبارة عن ضريبة تؤدى أمام عبء الزمن.

واستناداً إلى كل ذلك، قدم كيركجورد طريقة جديدة بديلة (وإن كانت، في الواقع، قديمة جداً) يمكن للمرء أن ينظر من خلالها إلى نفسه بوصفه مسيحيا، طريقة لا علاقة لها بالمحاججة العقلية، بل على العكس، يسلّم كيركجورد بأن العقيدة المسيحية لاعقلانية[1] على وجه الاطلاق. والمهم في هذا الأمر، في الواقع، هو أن لاعقلانية هذه العقيدة هي التي جعلت الانفعال في المسيحية ممكناً. فإذا كانت المسألة مجرد قبول بقضية من القضايا، ألا نشعر حينها بشيء ما؟ على أي حال، لسنا بحاجة إلى القول إنّ أدلة وجود الله [العقلية] لا علاقة لها بالموضوع[2]، كما تُتصوّر، بل هي في الواقع مزعجة تماماً. فـ"المسيحية انفعال" كما يؤكد كيركجورد، و"الدين شعور وتعهد" وليس كلاما على "الحقيقة" ـ ما لم نعن بذلك "الحقيقة الذاتية"، الحقيقة بالنسبة لي أنا وحدي.

إن الدين ليس خطاباً برهانياً أو عقلانياً، بل هو، ببساطة، "وثبة إيمان" وحسب، بعبارة كيركجورد الذائعة الصيت، وثبة تتخطى الفكر العقلاني إلى حيث الحياة المليئة بانفعال الخوف المسيحي العتيق والرهبة أمام الله [تعالى] "نظيري الوحيد سقراط، ومهمتي هي مهمة سقراطية[3] ـ فحص ماذا يعني أن

---

(1) "لاعقلانية" لا تعني أنها غير مقبولة أو ما شابه...، بل تعني أنها غير قابلة لأن تكون موضوعاً للتفكير العقلي المجرد. [المترجم].

(2) موضوع: وجود الله تعالى. [المترجم].

(3) سقراط (470–399 ق.م.) فيلسوف يوناني من "أثينا"، نهض لتعليم الفلسفة للشباب الأثيني =

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

نكون مسيحيين".

ينظر إلى نفور كيركجورد من العقلانية على أنه رفض "للموضوعية". فمسألة أن تكون مسيحياً، يقول كيركجورد، ليست مسألة "إيمان موضوعي" (بما يتضمنه من تفكير عقلي وبراهين ومذاهب) وإنما هي إيمان ذاتي وانفعال "وداخلية" Inwardness.

al-maktabeh
www .com
مكتبة
المهتدين

= من دون آجر؛ أدين بعدة تهم من بينها إفساد الشباب"!؛ وأعدم بالسم من أبناء جلدته. استخدم طريقة الحوار المبني على السؤال والجواب. وكان هدفه أن يمكّن محاوريه من أن يضعوا أنفسهم موضع تفحص وتمحيص وبالتالي يدفعهم إلى معرفة أنفسهم بأنفسهم لاستخراج كل ما هو كامن فيها. وهذا هو "فن التوليد" السقراطي، أو "المهمة السقراطية" التي يحاكيها كيركجورد. [المترجم].

[نص]

"الحقيقة الذاتية"

سورين كيركجورد[1]

ماذا يعني الإيمان الموضوعي؟ إنه يعني مجموعة من الأطروحات العقدية. ولكن لنقترض أن المسيحية ليست شيئا من هذا القبيل، لنفترض العكس: إنها داخلية بل مفارقة بالتالي، بحيث تدفع الإنسان بعيداً عن أي موضوعية لإدراك معنى الفرد الموجود في وجوده الباطني، وتمييزه بدقة لا يرتقي إليها تمييز القاضي لشخص متهم، ووضعه بين الزمن والأبدية، بين السماء والجحيم في زمن الخلاص. الإيمان الموضوعي ــ كما لو كان المسيحية أيضا مذهباً كالمذهب الهيجلي وإن لم تكن بجودة ضخامته، كما لو أن المسيح [ع] ـ الأبدي، وأنا أتكلم من دون تهجم، كما لو أن المسيح [ع] كان بروفسوراً [=استاذ، معلم..]، كما لو أن الرسل أقاموا مجتمعا علمياً مصغراً. حقاً، إذا كان من الصعب، في يوم ما، أن تصبح مسيحياً، فإنني أعتقد أن الصعوبة أصبحت اليوم تتزايد عاماً بعد عام؛ ذلك لأنه أصبح من المعروف الآن أن الطموح الوحيد الذي يثير أي منافسة هو طموح أن تصبح فيلسوفا نظرياً، هذا فضلا عن أن الفيلسوف النظري ربما يكون بعيداً عن المسيحية إلى أقصى حد ممكن، والفرد الآثم الذي يبقى، مع ذلك، على علاقة بالمسيحية، أفضل إلى

---

(1) سورين كيركجورد Kierkegaard (1813-1855) فيلسوف دنماركي يعد أبا للفلسفة الوجودية المعاصرة، وبخاصة الاتجاه الايماني منها. انتقد بشدة، وبسخرية لاذعة (كما هو واضح في النص التالي) هيجل ونظامه الفلسفي العقلي، ودافع عن الفرد وجوانيته الشعورية في مقابل العقلانية المغرقة بالتجريد. وهكذا قال بالحقيقة الذاتية" رافضا "الحقيقة الموضوعية". أبرز كتبه "أما ... أو" "حاشية ختامية غير علمية" "القشعريرة والخوف". [المترجم].

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

حد بعيد، بالنسبة للمسيحية، من الفيلسوف النظري الذي يزعم أنه يفهمها.

* * *

ولنفترض، من ناحية أخرى، أن الذاتية هي الحقيقة، وأن الذاتية هي ذاتية الفرد الموجود، فإن المسيحية، إذا أمكنني التعبير عن رأيي بصورة واضحة، ستتفق وهذا الوصف. إن الذاتية تبلغ أقصى مداها في الانفعال، والمسيحية هي المفارقة، والمفارقة والانفعال متماثلان على سبيل التبادل، والمفارقة، أيضا، تلائم الشخص الذي يتخذ موقفاً ويشعر بشدة الوجود[1]. أبداً، لن نجد في كل العالم حبيبين يناسب أحدهما الآخر كلياً مثل المفارقة والانفعال والخصام بين هذين كالخصام بين الحبيبين عندما يدور النزاع حول أيهما أثار انفعال الآخر أولاً. وعلى هذا النحو يكون الأمر هنا، فالفرد الموجود يجد نفسه، بموجب المفارقة ذاتها، في شدة الوجود. وما الذي يمكن أن يكون أكثر روعة بنظر الحبيبين من أن يصبحا، بعد مدة انقطاع طويلة، إنما دون أي تغيير في علاقتهما، أن يصبحا أكثر تماسكاً في الباطن".

الدين مواجهة مع المجهول وليس مع شيء ما يمكن معرفته.

"ولكن ما هو هذا الشيء المجهول الذي يبعثه الانفعال المفارق فيصدم العقل ويزعزع حتى معرفة الإنسان بنفسه؟ إنه "المجهول".

هذا المجهول وبحسب معرفتنا بماهية الإنسان، لا يمكن أن يكون موجوداً إنسانياً أو أي شيء معروف آخر، لذا دعنا نسمّي هذا الشيء "المجهول" "الله". ولفظ "الله" ليس أكثر من اسم ندل به عليه، على أن فكرة البرهان على وجود هذا الشيء المجهول نادراً ما تطرح نفسها على العقل، لأنه إذا كان الله غير

---

(1) من الضروري أن تفهم كلمة الوجود Existence، في نص كيركجورد، بمعنى: الإنسان الفرد، الخاشع، القلق، المنفعل دائماً بشدة الوجود الذاتي- وجوده حين يضعه كله أمامه. [المترجم].

موجود فسيكون من غير الممكن بالطبع البرهان على وجوده، وإذا كان موجوداً فسيكون من الحماقة محاولة إثبات وجوده ذلك لأنني في مستهل برهاني كنت قد افترضته مَسبقاً على وجه اليقين لا على نحو من الشك (وحتى في هذه الحالة، فإن الافتراض المسبق لن يكون، ذلك لأنه افتراض مسبق وحسب) وبخلاف ذلك لن أستطيع أبداً أن أفهم بيسر أن الكل سيكون مستحيلاً إذا لم يكن موجوداً.

ولكن إذ اتكلم عن برهان على وجود الله، وأتقرح أن يكون "المجهول" الموجود هو الله، فإنني أكون قد عبرت عن نفسي بطريقة غير ملائمة، لأنه في هذه الحالة لم أثبت أي شيء، ناهيك عن الوجود، وإنما وضعتُ مضمون المفهوم وحسب.

وعلى العموم، إنها لمسألة صعبة أن تبرهن على وجود أي شيء، وما هو أسوأ، بالنسبة لنفوس الجريئة الميّالة للمغامرة، هو أن الصعوبة تزداد تعقيداً إلى حد أن الشهرة نادراً ما تنتظر أولئك الذي يشغلون أنفسهم بها[1]. الدليل التام يتحول دائما إلى شيء مختلف جداً ويصبح توسعاً إضافياً في النتائج التي تتبع افتراضي المسبق بوجود الموضوع محل النظر. وهكذا، فسواء أكان استدلالي في إطار الواقع المحسوس أو في عالم الفكر، فأنا أبدأ دائماً من الوجود لا أن أتجه نحو الوجود. فليس لي أن أبرهن على أن الحجر موجود، مثلا، بل على العكس، عليّ أن أبرهن على أن شيئا ما موجود هو حجر. والنهج المتبع في محكمة العدل لا يقوم على إثبات أن المجرم موجود وإنما يقوم على إثبات أن المتهم، الذي وجوده معطى، هو مجرم.

http://www.al-maktabeh.com

---

(1) لاحظ مدى نغمة السخرية من الذين يتفلسفون بمفهوم الوجود أو بماهيته؛ وسيأتي فيما بعد إلى أي حد يقترب رأي كيركجورد من نقد كانت لمفهوم "الوجود". [المترجم].

http://www.al-maktabeh.com

فالوجود سواء أكان محمولاً أم كان مفترضا [كموضوع][1] لن يصلح أبداً لأن يكون موضوعاً للاستدلال. دعنا نأخذ متسعاً من الوقت للتأمل:

ليس لنا ذلك السبب الذي يجعل الآخرين، ربما لشدة اهتمامهم بأنفسهم أو بالله أو بأي شيء آخر، يتعجلوا في أن ينالوا وجوداً مبرهناً[2].

ومع ذلك، فمن الممكن، في ظل وضع كهذا، أن تكون هناك، حقاً، حاجة للاستعجال وبخاصة إذا كان المُبرهِن يتحرى بإخلاص عن مدى خطر أن يكون هو نفسه أو أي موضوع في محلّ نظر، غير موجود ما لم يتم البرهان ولا يعتقد خفيةً بفكرة أنه موجود سواء نجح في البرهنة عليه أم لم ينجح.

إذا كان مطلوباً منا أن نبرهن على وجود نابليون من أعمال نابليون، ألا يكون ذلك بمثابة دعوة مثيرة للفضول؟ حقاً، إن وجوده يفسر أعماله، ولكن الأعمال لا تثبت وجوده ما لم أكن قد فهمتُ مسبقا اللفظ الدال على خاصته "his" لكي أفترض به وجوده. إن نابليون فرد وحسب، وطالما لا توجد علاقة جوهرية بينه وبين أعماله فإن من الممكن أن يكون شخص آخر قد أنجز نفس الأعمال. وربما لهذا السبب لا أستطيع الانتقال من الأعمال إلى الوجود. وإذا سميت هذه الأعمال أعمال نابليون فإن البرهان يصبح غير ضروري لأنني قد سميته مسبقاً، وإذا تجاهلت ذلك لن أستطيع إثبات أن هذه الأعمال أعمال نابليون حصراً، إذ يمكنني أن أتصور أن مثل هذه الأعمال تعود إلى جنرال عظيم، وهكذا. ولكن بين الله وأعماله [صنائعه] علاقة جوهرية؛ إن الله ليس

---

(1) الحكم في المنطق: ربط محمول بموضوع. والمحمول هو ما يقال على الشيء، مثل عاقل (عندما تقال عن الإنسان) والموضوع الشيء الذي يقال عليه المحمول مثل إنسان (الإنسان عاقل)، والمحمول لا بد له من موضوع حتى وإن كان على سبيل الافتراض. [المترجم].

(2) "وجوداً مبرهناً" وجود متصور في العقل ليس إلا. [المترجم].

اسما بل هو تصور concept. أوليس هذا هو السبب الذي يجعل ماهيته، ربما تتضمن وجوده[1]؟

إن صنائع الله لا يمكن أن ينجزها سوى الله وحده. وإذا كان هذا صحيحاً فأين نجد صنائع الله هذه؟ إن الصنائع التي يمكنني أن أستدل منها على وجود الله ليست معطاة مباشرة ومن دون توسط. أليس التدبير في الطبيعة والحكمة والخيرية في إدارة العالم ظاهرة، ربما، على سطح الأشياء المرئي؟ ألا نواجَه هنا بأشد الأهواء المخيفة مدعاة للشك؟ أوليس محالا علينا، أخيراً، أن نتخلص من كل هذه الشكوك؟ ولكنني لن أحاول إثبات وجود الله من نظام الأشياء هذا؛ وحتى لو أنني ابتدأت منه فلن أنتهي، ولا بد لي حينها من أن أبقى في حالة قلق دائم خشية أن يحدث شيء ما مخيف جداً بحيث أفقد عندها دليلي. من أي الصنائع أستمد الدليل إذن؟ ليكن من الصنائع المدركة بتأويل عقلي وحسب، أي تلك الأعمال التي لا تُظهر نفسها بصورة مباشرة. ولكن في هذه الحالة لا أستمده من الأعمال التي اعتمدتها في الدليل بل إني سأوسع الفكرة التي سبق لي أن افترضتها، ولأنني على ثقة منها، فإنني سأكون جريئا بحيث أتحدى كل الاعتراضات بما فيها

وفي بداية دليلي أفترض مسبقاً صحة التفسير أو التأويل الذهني، وإنني سأنجح في إتمامه؛ ولكن ألا يعني هذا إنني أفترض مسبقاً أن الله موجود إلى حد أنني أبدأ حقيقةً، بفضل ثقتي بوجوده؟

---

(1) إحدى المشكلات الميتافيزيقية في الفلسفة مشكلة تحديد علاقة الماهية بالوجود: هل هما منفصلان؟ ومن منهما أسبق من الآخر؟ وكان أنسلم ومن بعده ديكارت قد أكدا على عدم وجود انفصال أو سبق بينهما عندما يتعلق الأمر بوجود الله [تعالى] "فماهيته تتضمن وجوده". ويبدو من الواضح أن كيركجورد يتفق معهما دون أن يشير إليهما. [المترجم].

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

تلك التي لم تظهر بعدُ. وفي بداية دليلي أفترض مسبقاً صحة التفسير أو التأويل الذهني، وإنني سأنجح في إتمامه؛ ولكن ألا يعني هذا أنني أفترض مسبقاً أن الله موجود إلى حد أنني أبدأ، حقيقة، بفضل ثقتي بوجوده؟[1]"

يمكنك أن ترى بوضوح عدم اهتمام كيركجورد بالتفكير بـ"أدلة" وجود اله ذات التركيب العقلي المعقّد، وبجميع المحاولات لـ"معرفته".

إن الغاية المحددة للدين ـ يقول كيركجورد ـ ليست أن نعرف وإنما أن نشعر. ويؤكد كيركجورد على أن لاعقلانية المعتقدات المسيحية ومنافاتها للعقل[2] هو الذي يجعل هذا الشعور الديني القوي ممكناً.

"إن اللامعقول طبقا لنفوره الموضوعي [من العقل] هو، على وجه التحديد، مقياس شدة الإيمان في الباطن. افترض إنساناً يأمل في أن يعرف الإيمان ودع الملهاة تبدأ: إن هذا الإنسان يأمل في أن يهتدي إلى الإيمان ولكنه يأمل كذلك أن يحمي نفسه بآليات البحث الموضوعي وعملياته التدريجية. ماذا يحدث هنا؟

يصبح اللامعقول[3] بمساعدة العملية التدريجية هذه شيئاً مختلفاً: يصبح اللامعقول محتملاً في البدء، ثم يصبح أكثر احتمالاً، ثم يصبح الاحتمال مؤكداً إلى حد بعيد جدا. ها هو الآن مستعد لأن يؤمن باللامعقول فيغامر بالاعتقاد أن إيمانه ليس إيمان صانع الأحذية والخياطين وأي فرد بسيط من عامة الشعب، وإنما جاء إيمانه بعد طول تحمل تحرر. ها هو الآن مستعد لأن يؤمن

---

(1) Soren Kierkegaard, Philosophical Fragments. David Swenson (Princeton NJ; Princeton University Press, 1936)

(2) هذا لا يعني طعناً بهذه المعتقدات وإنما يعني تحديداً: إن المعتقدات المسيحية كالخطيئة والأقانيم... الخ غير قابلة للتفكير العقلي المجرد ومنافاتها للعقل لا يعني أنها غير مقبولة أو غير صحيحة، وإنما يعني أن العقل غير قادر على إثباتها وليس له الحق في رفضها. [المترجم].

(3) لا فرق عند كيركجورد بين اللامعقول والايمان. وهذا مبدأ أساسي عنده ولا يفهم هذا النص من دونه. [المترجم].

باللامعقول. عجباً! لقد أصبح من المستحيل أن يؤمن به. أي شيء محتمل على وجه التقريب أو محتمل وحسب أو محتمل على نحو مؤكد جداً هو شيء ما يمكن أن يعرفه تقريباً أو يعرفه على نحو أفضل أو يعرفه على نحو مؤكد ــ ولكن من المستحيل أن "يؤمن" به لأن اللامعقول موضوع إيمان وحسب، بل هو الموضوع الوحيد الذي يمكن أن يكون موضوع إيمان بهذا المعنى"[1].

يخلص كيركجورد إلى أن المسيحية معاناة، المعاناة التي تأتي من اشتراكنا في الموت ومن شعورنا بالضآلة وعدم المعنى عندما نتأمل نظام الأشياء الأبدي. أما أصحاب الاختصاص بالمعرفة والفكر الذين يحاولون بهما التقليل من شأن هذه المعاناة فليس لهم عند كيركجورد سوى السخرية.

هما "طريقان" الأول أن تتألم والثاني أن تصبح أستاذا في الحقيقة المؤلمة على نحو آخر.

(4) الله بوصفه الاهتمام الأقصى

بعد كيركجورد غيّرت "اللاعقلانية" المسيحية طبيعة الديانة الغربية[2] ومنحتها معنى لا يخضع للحجج العقلية. وقد افترح بول تيليتش Tillich تصوراً قوياً متطرفاً عن المسيحية تخلى بموجبه عن التصور التقليدي لله وأحال جوهر الدين إلى اهتمام وتعهد شخصي خالص. هذه هي ديانتنا ولسنا بحاجة إلى أكثر من ذلك.

---

(1) Kierkegaard, Concluding Unscientific Postscript.

(2) بحسب تصنيف المؤلف، تشتمل الديانات الغربية على الديانة اليهودية والمسيحية والإسلامية. وتعميم "اللاعقلانية" هذه وأثرها على هذه الديانات كلها دون تمييز أمر مبالغ فيه إلى حد بعيد جداً، هذا إذا لم يكن هذا التعميم خاطئاً أساساً. إلا إذا كان المؤلف يقصد المسيحية في الغرب، ها هنا، عند كلامه عن الديانات الغربية، ولكنه لم يشر إلى ذلك. [المترجم].

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

[نص]

"الاهتمام الاقصى"

بول تيليتش[1]

الرموز الدينية: ناقشنا معنى الرموز، بصفة عامة، لأن اهتمام الإنسان النهائي، كما ذكرنا، يجب أن يُعبر عنه بصورة رمزية. ولسائل أن يسأل: لماذا لا يعبر عنه بصورة مباشرة ومحددة؟ إذا كان المال أو النجاح أو الأمة تشكل الاهتمام النهائي للشخص ألا يمكن أن يقال ذلك بطريقة مباشرة من دون لغة رمزية؟

ألا يمكن أن نجد أنفسنا في عالم الرموز إلا في تلك الحالات الخاصة التي نسمي عندها مضمون الاهتمام النهائي "الله"؟ الجواب هو أن كل شيء يُعد اهتماماً غير مشروط يفضي إلى الله؛ فإذا كانت الأمة محل اهتمام نهائي للشخص فإن اسم الأمة يصبح اسماً مقدسا وتضفى على الأمة السمات الإلهية التي تتخطى حقيقة وجودها الواقعي. وهكذا تصبح الأمة بمثابة صورة الحقيقة النهائية ورمزا لها، إنما بطريقة وثنية. والنجاح بوصفه اهتماماً نهائياً ليس رغبة طبيعية لتحقيق الممكنات وحسب بل هو استعداد للتضحية بكل القيم الأخرى في الحياة من أجل الارتقاء إلى مركز للقوة والسيطرة الاجتماعية. والقلق على عدم تحقيق النجاح تعبير وثني عن القلق من أن يكون إدانة إلهية. النجاح نعمة إلهية، وفقدان النجاح عقاب إلهي نهائي. وعلى هذا النحو تصبح التصورات الدالة على الحقائق اليومية رموزاً وثنية للاهتمام النهائي.

إن سبب هذا التحول، تحول التصورات إلى رموز، إنما يعود إلى طبيعة

---

(1) بول تيليتش Tillich (1885-1965) لاهوتي بروتستانتي أمريكي الجنسية. من مؤلفاته المهمة "الشجاعة من اجل الوجود. [المترجم].

النهائي وطبيعة الإيمان. فذلك الذي من شأنه أن يكون هو الحقيقة النهائية، يتخطى [بطبيعته] عالم الواقع المتناهي على نحو غير متناه؛ ولهذا لا يمكن للواقع المتناهي أن يعبر عنه بصورة مباشرة وبدقة. وبتعبير ديني نقول: الله [تعالى] يسمو على اسمه الخاص[1]. وهذا هو السبب في أن استعمال اسمه، على نحو غير متروٍّ، يمكن أن يصبح إساءة أو تجديفاً[2].

إن كل ما يمكن أن نقوله عن ذلك الذي يكون محلّ اهتمامنا النهائي أو الأقصى، سواء كنا نسميه الله أو لم نسمه كذلك، لا بد أن يتضمن معنىً رمزياً؛ إنه يشير إلى ما وراء ذاته في حين أنه يشترك في ذلك الذي يشير إليه. ليس هناك طريقة أخرى يستطيع الإيمان أن يعبر من خلالها عن ذاته بصورة كافية؛ فلغة الإيمان هي لغة الرموز، وإذا لم يكن الإيمان على هذا النحو الذي بيناه لما كان لنا مثل هذا التأكيد؛ فإذا فهمنا الآيمان بوصفه حالة موجود مهموم بالحقيقة النهائية القصوى [الله تعالى] فليس له من لغة أخرى غير لغة الرموز. وبطبيعة الحال، فإنني عندما أقول هذا، فإنني أتوقع السؤال الآتي: أمجرد رموز ليس إلاّ؟

يتبين من الذي يسأل هذا السؤال أنه لم يفرق بعد بين العلامات signs والرموز. إن قوة اللغة الرمزية تتجاوز من حيث النوع والقدرة قوة أي لغة غير

---

(1) يقصد بـ"اسمه الخاص" هنا: لفظ الجلالة "الله" لأن اللفظ بما هو لفظ محدود الحرف والكينونة المرئية. وهذا أقصى ما يكون عليه التنزيه للذات الإلهية. وهذا التنزيه يقترب من العدم بمعنى عدم نسبة صفات محددة للذات الإلهية لأنها تسمو على كل شيء؛ وهذه الفكرة ترد كثيراً في اللاهوت الغربي ذي الطابع الفلسفي. [المترجم].

(2) إساءة الاستعمال هنا تكمن، في نظر الفيلسوف، في استعمال لفظ الجلالة للدلالة المطلقة على الحقيقة النهائية [= الله بالمعنى الديني] وذلك لأن الذات الإلهية تسمو على كل شيء بوصفها الحقيقة القصوى. [المترجم].

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

رمزية. فليس على المرء أن يقول: "رموز ليس إلا" بل يتعين أن يقول "ليس أقل من رموز". وإذا وضعنا هذا بنظر الاعتبار، يمكننا أن نصف الآن الأنواع المختلفة من رموز الإيمان.

إن رمز اهتمامنا الأقصى الجوهري هو الله. فهو حاضر دائماً في أي فعل من أفعال الإيمان حتى لو كان فعل الإيمان يتضمن رفضا لله [تعالى]؛ فحيث يوجد اهتمام نهائي أقصى فإن الله لا يمكن أن يرفض إلا باسم الله (إله ينكر إلهاً آخر).

إن الاهتمام النهائي لا يستطيع أن ينكر طبيعته الخاصة بوصفه اهتماما أقصى، لهذا فهو يؤكد ما يعنيه لفظ "الله". واستنادا إلى هذا، لا يعني الإلحاد سوى محاولة لإزالة أي اهتمام أقصى ـ ليبقى غير مهتم بمعنى وجود ذلك الاهتمام؛ بل إن اللامبالاة إزاء مسألة الأقصى هي الصورة الوحيدة التي يمكن تصورها للإلحاد. أما أي منهما[1] ممكن، فهذه مشكلة يجب أن تبقى دون حل في هذه المرحلة. وأياً يكن الأمر فإن الذي يرفض الله بوصفه مضمون الاهتمام الأقصى يثبت الله لأنه يثبت ما هو أقصى من خلال اهتمامه هذا[2].

الله هو الرمز الجوهري لما يهمنا على نحو نهائي. وسيكون من الخطأ تماماً أن نسأل أيضا: "وإذن، أليس الله إلا رمزاً؟" لأننا في هذه الحالة سننتقل، ولا بد، للسؤال التالي: "لأي شيء هو رمز؟" وسيكون الجواب، بطبيعة الحال: رمزاً لله. وهكذا يكون الله رمزَ الله. وهذا يعني أن علينا أن نميز، في شخص

---

(1) اللامبالاة ومسألة الأقصى. [المترجم].

(2) بمعنى أنه: حتى الذي يرفض الله تعالى بوصفه موضوع اهتمامنا الأقصى أو النهائي، فهو يثبت، برفضه هذا، حقيقة الذات الإلهية بذلك الوصف. فالرفض ها هنا يدل على اهتمام، وبما أن هذا الاهتمام اهتمام بما هو أقصى [= الله تعالى] لذا يعد الرفض دليل إثبات لوجوده. [المترجم].

الله[1]، وجهين: وجه للنهائي الذي هو موضوع تجربة مباشرة وليس موضوعاً رمزياً بذاته، ووجه متعين concreteness مأخوذ من تجربتنا اليومية وينطبق رمزياً على الله [تعالى][2].

إنّ الإنسان الذي يكون اهتمامه النهائي شجرة مقدسة يهتم بما هو أقصى وبالشجرة المتعينة التي ترمز إلى علاقته به. والإنسان الذي يعبد أبولو[3] هو إنسان مهتم بما هو نهائي أو أقصى، إنما ليس بطريقة مجردة، واهتمامه بما هو نهائي يجد رمزه في صورة أبولو الإلهية. والإنسان الذي يمجد ياهو، إله العهد القديم، مهتم بما هو نهائي أو أقصى وبالصورة المتعينة لما هو محل اهتمامه الأقصى. وفي هذا كله نجد المعنى الخفي لعبارة: "الله رمز الله". وبهذا المعنى الخاص يكون الله [تعالى] المضمون الجوهري والكلي للإيمان. وواضح أن مثل هذا الفهم لمعنى الله من شأنه أن يجعل المناقشات حول وجود الله أو عدم وجوده مناقشات لا معنى لها، ولا جدوى من الشك في "مطلق" اهتمامنا الأقصى[4].

إن الله بوصفه الحقيقة القصوى في الاهتمام النهائي للإنسان أكثر يقينا من أي يقين "آخر"، أكثر يقينا حتى من يقين الإنسان بنفسه

---

(1) لنتذكر أن الفيلسوف يفكر في إطار الفكر الديني المسيحي ومفهوم الله كشخص وارد في اللاهوت المسيحي. [المترجم].

(2) الفيلسوف، كما قلنا من قبل، يفكر في إطار الفكر الديني المسيحي، وما يقوله هنا يجب أن يفهم في هذا الاطار وحسب. ويتعلق الأمر، هاهنا، بثنائية الإله ـ الابن في اللاهوت المسيحي؛ الوجه النهائي للحقيقة القصوى يمثل الله تعالى، والوجه المتعين يمثله السيد المسيح [ع]. [المترجم].

(3) أبولو: إله الإنسجام والإعتدال عند الإغريق القدماء.

(4) طالما كان الاهتمام النهائي هذا ينطوي على طابع شخصي. [المترجم].

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

إنّ التعبير الرمزي عن هذا المطلق يتباين إلى ما لا نهاية في التاريخ البشري كُلِّه، وسيكون من اللاجدوى، هنا أيضا، أن نسأل فيما إذا كانت هذه الصورة أو تلك من الصور التي يكون فيها الاهتمام النهائي رمزاً، "موجودة" حقا! فإذا كان "الوجود" يشير إلى شيء ما يوجد في إطار الواقع بمجمله، فإن وجوداً إلهياً لن يوجد. على أن المسألة ليست هذه، وإنما هي: أيُّ رمز من رموز الإيمان اللامحدودة أكثر إحاطة بمعنى الإيمان؟ بكلمات أخرى: أيُّ رمز للنهائي يعبر عن ما هو نهائي أو أقصى من دون عناصر وثنية؟ هذه هي المسألة وليست ما يسمى بـ"وجود الله" ـ المتعذر التعبير عنه بالألفاظ. إن الله بوصفه الحقيقة القصوى في الاهتمام النهائي للإنسان أكثر يقينا من أي يقين "آخر"، أكثر يقيناً حتى من يقين الإنسان بنفسه.

إن الله كما هو مرموز إليه بصورة إلهية، هو موضوع لإيمان جريء وشجاع ومغامر. الله هو الرمز الأساسي للإيمان ولكنه ليس الرمز الوحيد[1]. وكل الصفات التي ننسبها له مثل: القدرة والحب والعدالة مستمدة من تجارب متناهية وتنطبق على ذلك الذي يوجد فيما وراء المتناهي واللامتناهي. وإذا كان الإيمان يصف الله بـ"كلي القدرة"، فهو يستعمل تجربة القدرة الإنسانية لكي يرمز إلى محتوى اهتمامها اللامتناهي، لا أن يصف موجوداً أسمى يمكنه أن يفعل ما يشاء. فتلك الصفات وغيرها، وكل الأفعال في الماضي والحاضر والمستقبل، التي ينسبها الناس لله، إنما هي رموز مستمدة من تجربتنا اليومية وليست معلومات عن ما فعله الله في زمن ما ماضٍ أو في ما سيفعله في زمن ما في المستقبل. فليس الإيمان اعتقادا بمرويات مثل هذه وإنما هو القبول بالرموز التي تعبّر عن اهتمامنا النهائي بلغة الأفعال الإلهية.

---

(1) ذلك لأن الفيلسوف تيلتشن ينظر، هنا، إلى "الله" كلفظ دال على الحقيقة القصوى، أي رمز لها. [المترجم].

المجموعة الأخرى من رموز الإيمان تجسيدات للإلهي في الأشياء والحوادث، في الأشخاص والمجتمعات، وفي الألفاظ والمدونات. إن كل هذا العالم من الموضوعات المقدسة هو كنز من الرموز. والأشياء المقدسة ليست مقدسة بذواتها وإنما تشير، فيما وراء ذواتها، إلى منبع القداسة، إلى ذلك الذي هو محل الاهتمام النهائي الأقصى[1]".

لنلاحظ إلى أي مدى ابتعد تيلتش عن التصور التقليدي لله كما نجده في الديانات اليهودية والمسيحية والإسلامية، ومع ذلك بقي مؤمنا ومسيحياً. ولكن، ليس من الواضح أن معنى الله عند تيلتش هو ذات المعنى في العهد القديم والجديد[2]. نعم، الله هو رمز "الاهتمام النهائي الأقصى" ولكن هل هذا هو الإله الذي من المفترض على المسيحيين أن يؤمنوا به؟

إن اتساع الإيمان بالله اليوم يمثل صورة حقيقية لشعور المرء بأن حياته ذات معنى، وهذا هو الذي "يجعل ـ يقول تيلتش ـ المناقشات حول وجود الله أو عدم وجوده مناقشات لا معنى لها"، بل هو الذي من شأنه أن يقلل من قيمة الفكرة الغربية القائلة: إن الله نوع فريد من الوجود المتصف بكل الصفات التي ناقشناها سابقا[3]، الأمر الذي يجعل من رؤية تيلتش الدينية قريبة جداً من الفكرة العامة عن الدين، تلك الفكرة التي أوضحها نيشيتاني في النص الذي نظرنا فيه من قبل.

إن الله [تعالى] هو أقصى ما يهمنا على نحو نهائي وأكثر أهمية لنا في

---

(1) Paul Tillich, Dynamics of Faith (new York; Harper and Row; (London, George Allen and Unwin, 1957).

(2) العهد القديم : التوراة والعهد الجديد : الإنجيل

(3) إشارة إلى الصفات الإلهية الثلاثة: القدرة على كل شيء والعلم بكل شيء والعدالة المطلقة وغيرها. [المترجم].

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

الحياة، وهذا أمر لا شك فيه حتى عندما يرفض المرء، يقـول تيلـتش، وجـود الله. "فحيث يوجد اهتمام نهائي فإن الله لا يمكن أن يُرفض إلا باسم الله".

www.al-maktabeh.com
مكتبة
المهتدين

الفصل السادس

نقـد الديـن

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

1 ـ تمهيد

2 ـ نقد ماركس

3 ـ نقد نيتشه

4 ـ نقد فرويد

5 ـ تعقيب على النقود

(1) تمهيد

حتى لو نظر إلى الدين على أنه مسألة وجهـة نظـر شخـصية تقـوم علـى الانفعال والتجربة الذاتية، فإن هذا لا يعني أن الدين أصبح بمنجـاة مـن النقـد. نعم، قد لا يكون الصدق والكذب في العقائد الدينيـة موضـوعاً مناسـباً للنظـر العقلي الدقيق، ولكن دوافع التفكير الديني ليست كذلك.

لماذا يلجأ الناس إلى الدين؟ أمن أجل تثقيفهم وحسب؟ أم أنه يهبهم أمـلا أو تبريرا لفقدان العدالة في هذا العالم؟ أم هو هروب (نـوع مـن ردة فعـل غيـر مسؤولة على عالم لا نستطيع مواجهته والتغلب عليه) ربما هروب تلقائي طفولي بعد أن نترك وهم الأمان الذي لا بد لنا من أن نتخطاه في سن المراهقة.

(2) نقد ماركس

غالبا ما يؤخذ كارل ماركس[1] مثالا على النقـد المتطـرف للـدين. وفكـرة ماركس بسيطة ولكنه طرحها بطريقة قوية، [وخلاصتها]: الموجودات الإنسانية اخترعت الدين لكي تهرب من ظروفها الاجتماعية التي لا تطاق. وما إن نفهـم ذلك حتى يتعين علينا أن نرفض الدين كملجأ للهـروب ونتحـول، بـدلا مـن ذلك، إلى تصحيح تلك الظروف التي جعلت مثل هذا الهروب ضرورياً.

---

(1) كارل ماركس K. Marx (1818–1883) فيلسوف واقتصادي ألماني. ذهب إلى أن العالم، من حيث الجوهر، هو عالم مادي متحرك، والحركة في العالم المادي والتاريخ الإنساني تسير وفق تطور جدلي يحكمها قانون التناقض. من مؤلفاته: "رأس المال"، "مقدمـة في الاقتـصاد الـسياسي"، "بـؤس الفلسفة"، "اطروحات عن فويرباخ"، "نقد فلسفة الحق عـن هيجـل" الـذي سيقتبس منـه المؤلـف النص التالي. [المترجم].

http://www.almaktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

[نص] من

"نقد فلسفة الحق عند هيجل"

كارل ماركس

"أساس النقد اللاديني هو ما يأتي: الإنسان هو الذي خلق الدين ولم يخلق الدين الإنسان. حقاً، إن الدين وعي ذاتي أو عي الإنسان بذاته ما دام لم يجد نفسه أو فقدها مرة ثانية. ولكن الإنسان ليس موجوداً مجرداً منعزلا خارج العالم؛ الإنسان هو العالم الإنساني، الدولة والمجتمع. والدولة والمجتمع هما اللذان ينتجان الدين الذي هو وعي للعالم بطريقة مقلوبة...

إن الدين نظرية عامة عن هذا العالم، إنه: خلاصته الجامعة، منطقه في صورة شعبية، غاية سعادته الروحية، حماسته، جزاؤه الأخلاقي، تتمته الدينية، مبدأ تبريره ومكمن عزائه الشامل؛ إنه تحقق وهمي للوجود الإنساني ما دام هذا "الوجود الإنساني" لم يمتلك،بعد، واقعا إنسانيا حقيقيا. ولهذا فإن الصراع ضد الدين هو صراع غير مباشر ضد ذلك العالم الذي يشكل الدين عبيره الروحي.

إن المعاناة الدينية هي "تعبير" عن المعاناة الواقعية واحتجاج ضدها في آن واحد. والدين عبرة المخلوق المضطهد، وعاطفة العالم الذي لا قلب له، وروح الظروف التي لا روح لها؛ إنه أفيون الشعوب. وإن إقصاء الدين بوصفه سعادة وهمية للبشر أمر مطلوب من أجل سعادتهم الواقعية؛ والدعوة إلى أن يتخلوا عن أوهامهم هي دعوة للتخلص من الظروف التي أنجبت هذه الأوهام؛ وبالتالي فإن نقد الدين هو مدخل أولي لنقد هذا الوادي من الدموع التي منها يستمد الدين هالته المقدسة.

لقد اقتلع النقد الورود الخيالية من الأغلال [أو العبودية] لا لكي يحمل الإنسان الأغلال من دون هوى أو عزاء وإنما لكي يتحرر من الأغلال ويقطف الورود الحية. إن نقد الدين يحرر الإنسان من الوهم كي يستطيع أن يفكر ويعمل ويرسم واقعه كأي إنسان ترك أوهامه وعاد إلى رشده ليدور حول نفسه بوصفها شمسه الحقيقية الخاصة. إن الدين هو الشمس الوحيدة التي يدور حولها الإنسان طالما لم يدر حول نفسه... وواضح أن هدف النقد لا يمكن أن يحلّ محلّ نقد الأهداف. نعم، إن القوة المادية لا يمكن الإطاحة بها إلا بقوة مادية، ومع ذلك فإن الفكرة تصبح قوة مادية عندما تستولي على [عقول] الجماهير Masses، والفكرة تكون لها القدرة على الاستيلاء على الجماهير عندما تخاطب مشاعرهم لا عقولهم، ويتبين أنها تتجه نحو مشاعرهم حالما تصبح فكرة راديكالية radical [=جذرية]؛ وأن تكون راديكالياً هو أن تمسك الأمور من جذورها، والجذر، بالنسبة للإنسان هنا، هو الإنسان ذاته.

إن ما يثبت، على نحو لا شك فيه، راديكالية النظرية الألمانية، وبالتالي قدرتها العملية، هو أنها مصممة على أن تبدأ من إلغاء الدين على أساس وضعي Positive[1]. ونقد الدين ينتهي إلى فكرة أن "الإنسان هو الموجود

---

(1) كلمة وضعي Positive تعني حرفياً "ما هو حاصل بالفعل" أو معطى في الواقع. ولفهم أبعاد ما يقصده ماركس هنا، من الضروري للقارئ النظر في نظرية مؤسس الفلسفة الوضعية (La Philosophie Positive) الفيلسوف الفرنسي أوغست كونت Compte (1798-1857) حول تطور العقل البشري الذي يرى فيها أن العقل مرّ بثلاث حالات: لاهوتية (بدأت بالاعتقاد بتعدد الآلهة وانتهت إلى إله واحد) وميتافيزيقية (وفيها استبدل العقل أرواح الإله بمفاهيم مجردة) ووضعية، وهي الحالة الراهنة وفيها يرفض العقل كل ما يتجاوز العالم الظاهري (أو ما هو معطى في الواقع) ولا يخضع للاستقراء العلمي التجريبي. وهكذا تعد الوضعية رفضاً لكل ما هو لاهوتي - ميتافيزيقي. [المترجم].

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

الأسمى بالنسبة للإنسان"، وبالنتيجة ينتهي إلى "أمر مطلق" للإطاحة بكل تلك الظروف التي يجد فيها الإنسان نفسه: مذلولاً، مُستعبداً، متروكاً، ومحتقراً ـ تلك الظروف التي من الصعب أن نجد لها وصفاً أفضل مما ورد في تعجب ذلك الفرنسي بمناسبة اقتراح ضريبة على الكلاب: "الكلاب الحقيرة! إنهم عازمون على أن يعاملوك كما يعاملون الناس"[1].

(3) نقد نيتشه

بعد خمسين عاماً شن فريدريك نيتشه هجوماً لاذعاً على الدين بصفة عامة، وعلى المسيحية بصفة خاصة. فالمسيحية متهمة بأنها ليست سوى تبريرات عقيمة، بل هي مجرد تعبير عن كل ما هو جدير بالازدراء في الطبيعة الإنسانية.

---

(1) Karl Marx, Critique of Hegel's Philosophy of Right, in Early Writings, trans. T. Bottomore (New York, McGraw-Hill, 1963)>

[نص] من:

"ما وراء الخير والشر" و"عدو المسيح"

فريدريك نيتشه[1]

في "العهد القديم" اليهودي، كتاب العدالـة الإلهيـة، هنـاك: أنـاس وأشـياء وكلام بأسلوب بلغ حداً من العظمة بحيث لا يقـارن حتـى بـالأدب الإغريقـي والهندي.

إن المرء ليقف برهبة ووجل أمام هذه البقايا الضخمة التي خلفها الإنسان، وتوقظه أفكار حزينة عن آسيا القديمة وشبه جزيرتهـا الناشـئة، أوروبـا، التـي تريد بعزم أن تدلّ، ضد آسيا، على "تقدم الإنسان".

وبالطبع، إن أولئك الذين هم مجرد حيوانات أليفة، وديعـة، وحقيـرة، ولا يعرفون سوى رغبات الحيوانات الأليفة (ككل مثقفينا المعاصرين، بما في ذلك مسيحيو المسيحية "المثقفة") ليس عليهم أن ينذهلوا أو حتى أن يتأسفوا عندما يطالعهم هذا الانهيار[2]. إن الميـل نحـو "العهـد القـديم" محـك اختبـار بـين "العظمة" و"الوضاعة"، وربما سيجدون "العهد الجديد"، كتاب النعمـة "الإلهيـة" أكثر ملائمة لأذواقهم (فهو مليء بنكهة الواقع، منافق، غبي، متخنث، وذو نفس تافهة). لقد زينوا هذا "العهد الجديد" بـ"العهد القديم" كنوع من زخرفة الذوق، ليؤلفوا كتاباً واحداً ـ "الكتاب المقدس"، الكتاب، وهو أمر فـي غايـة الوقاحـة،

---

(1) نيتشه Nietzsche (1844–1900) فيلسوف ألماني من عائلة بروتستانتية، تخصص بفقه اللغات القديمة ثم تحول اهتمامه إلى الفلسفة. من مؤلفاته، "إرادة القوة" و"ميلاد التراجيديا" و"هكذا تكلم زرادشت" إضافة إلى المؤلفات التي سيقتبس منها المؤلف. [المترجم].

(2) إنهيار أخلاقي واجتماعي [المترجم].

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

وخطيئة ضد الروح التي حملتها أوروبا الأدبية فوق ضميرها"[1].

* * *

"يجب أن لا تُجَمّل المسيحية أو تُزين؛ لقد شنت المسيحية حرباً مميتة ضد هذا النوع الأعلى من الإنسان، وحكمت على الغرائز الأساسية في هذا النوع بالتحريم واللعن؛ وقد استنبطت الشر من هذه الغرائز، الشر الأول: الإنسان "الملعون" الكريه، الجدير بتوبيخ خاص.

لقد ناصرت المسيحية كل ما هو ضعيف ووضيع وفاشل، وخلقت أنموذجا مثاليا من كل ما يناقض غريزة الحياة لحفظ ذاتها. لقد أفسدت حتى عقول أصحاب الروح القوية وابتدعت نوعاً مضاداً: الحيوان الأليف، القطيع، الحيوان الإنساني المريض ـ المسيحي.

ما دمنا نعد الكاهن إنسانا من نوع أعلى ـ هذا الكاهن النافي "المحترف" للحياة، المفتري عليها والمفسد لها ـ فإن التساؤل عن ماهية الحقيقة سيبقى دون إجابة لأن الحقيقة قد وقفت على رأسها عندما تم قبول الدفاع الواعي عن السلب والعدم على أنه [الدفاع] الممثل المعقول "للحقيقة".

لا الأخلاق ولا الدين، في إطار المسيحية، يعدان نقطة اتصال فريدة بالواقع.

...إن عالم الخيال المحض هذا لهو أقل قيمة إلى حد بعيد من عالم الأحلام طالما كان هذا الأخير يعكس الواقع، في حين أن الأول يزيف ويحقّر وينفي الواقع.

---

(1) Friedrich Nietzsche; Beyond Good and Evil, trans. Walter Kaufmann. (New York; Random House, 1966).

الواقع] لا يعد مستودعاً للوهم ذاته[1]".

باختصار، يتفق فرويد مع ماركس ونيتشه في أن الإنسانية هـي الموضـوع الوحيد الذي يهم الإنسان بصفة خاصة. ولكن، هل يعـد ذلـك اتهامـاً للـدين بالضرورة؟

(5) تعقيب على النقود

لقد كان فرويد مفتوناً بالتصوف اليهودي، وقد قدم نيتـشه مـديحاً مفرطـاً للبوذية؛ وكثيـر مـن المـسيحيين والمـسلمين واليهـود وظفـوا ديـنهم كـسند ميتافيزيقي لحساب نظام اجتماعي بشري قائم (لنتذكر الحروب الصليبية)، كما إن الدين، بالنسبة لكثير من الناس، يعد دعامة عاطفية من دونها لـم يـستطيعوا حتى أن يكونوا في أفعالهم موجودات إنسانية. حقا، لا أحد يـستطيع أن ينكـر حدوث آلاف من الأعمال الفظيعة ـ جسدية وروحية ـ ارتكبت باسـم الـدين، ولكن لم يثبت لنا أن مثل هذه الوحشية ضـرورية للـدين، فـالتلازم بـين هـذا وذاك مشكوك فيه تماماً، هذا فضلا عن أنه لم يثبت لنا، حتى الآن، أن الـدين يمكن الاستغناء عنه ببساطة كما زعم نقاده (بل حتى نيشته كانت لـه شـكوكه الجدية بهذه المسألة[2]).

---

(1) Sigmund Freud; The Future of Illusion, ed. And trans. James Strachey (New York, Norton, 1961)

(2) أي أن نيتشه كان يشك بالمزاعم القائلة بعدم جدوى الدين في الحياة على الرغم من نقـده الـشديد له. [المترجم].

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

خلاصة ونتائج

الدين واحد من أكثر العوامل أهمية، وبالتالي إثارة للجدل والحساسية، في حياتنا؛ وهو لذلك أيضاً واحد من أكثر فضاءات الفلسفة أهمية وإثارة للجدل والحساسية. وبالنتيجة، يظهر أن الدين جزء من الميتافيزيقا التي تبحث في "حقيقة العالم"، وإجابة الدين هي، باختصار، أن تلك الحقيقة هي الحقيقة الإلهية. ومع ذلك فإننا رأينا أن الدين أكثر بكثير من أن يكون مجرد بحث من أجل المعرفة فحسب، بل هو أيضاً بحث في المعنى والأخلاق والعدالة المطلقة، وفي نوع من التجربة لا نظير لها.

إن فلسفة الدين مذهب ميتافيزيقي، إذ تحاول أن تعرف الكائن الأسمى بأنه نوع خالص (الله تعالى) وتبرهن على وجوده بحجج وأدلة عقلية. ولكن كثير من الفلاسفة ومن الناس المتدينين يرفضون أن يكون هذا النهج المبتافيزيقي ممكناً أو ملائماً؛ بل أن بعض الفلاسفة يرفضون قدرتنا على معرفة الله، ولكنهم، مع ذلك، يؤكدون على أنه من الضروري أن نؤمن [بالله تعالى]. وفي حين يفسر بعض الفلاسفة هذا الإيمان بأنه صورة من صور العقلانية، يؤكد آخرون على أنه التزام عاطفي يتجاوز حدود الفهم والحجة العقلية.

إن هذه المقاربات في فلسفة الدين ما زالت كلها حية فاعلة، كذلك الشكوك المتعلقة بكل واحدة منها: فأولئك الذين يعتقدون أننا نستطيع أن نعرف الله ما زالوا في نزاع مع أولئك الذي يرفضون قدرتنا على معرفته؛ وأولئك الذين يؤكدون على الإيمان يختلفون فيما بينهم على رأيين: إمكان

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

تسويغ[1] هذا الإيمان أو وجوبه.

وهناك من يريدون الإيمان بالله ولكنهم يصطدمون بمشكلات معينة (كمشكلة الشر، على سبيل المثال) الأمر الذي يجعل من الصعب أو من المستحيل عليهم أن يستمروا في ذلك. وهناك من يرون في الإيمان بوجود الله إيمانا خارقا للمألوف، لم تدركه العلوم القاصرة وميتافيزيقا القرون السابقة. وهناك من يهاجم الدين لا بوصفه خارقاً للمألوف فحسب وإنما بوصفه شيئا ما مغويا أو دالا على الانحطاط والضعف وعدم النضوج.

ولكن على الرغم من هذه الشكوك والنقود السلبية تستمر العقائد الدينية اليهودية والمسيحية[2] في النمو، وفي إثارة الأسئلة الجديدة. وفي الحقيقة، إن الدين أقوم فلسفة للإنسانية، وما يزال فضاءً من أكثر الفضاءات إثارة للجدل في الميدان الفلسفي.

---

(1) التسويغ هنا بمعنى: تقديم مبررات عقلية كافية لإمكان الإيمان أو وجوبه. [المترجم].

(2) من المؤسف حقاً أن المؤلف وهو يقدم هذا التقييم الإيجابي للعقيدة اليهودية والمسيحية لم يذكر العقيدة الإسلامية التي هي أحق بهذا التقييم من غيرها وبخاصة استناداً إلى الأسس التي بُنيَ عليها هذا التقييم؛ أعني: إثارة الجدل والاستمرار في النمو. [المترجم].

ضميمة مصطلحات[1]

(1) **الإلحاد** (Atheism)

الاعتقاد بعدم وجود إله، والشخص الذي يعتقد بعدم وجود إله هو شخص ملحد.

(2) **الله** (God) أو الإله (god)

يدل لفظ الجلالة (الله) في اللاهوت اليهودي ـ المسيحي التقليدي على الموجود الذي خلق العالم، ولكنه: مستقل عنه وقادر على كل شيء، وعالم بكل شيء، وحاضر في كل مكان. (وعندما يرد الحرف الأول من لفظ الجلالة مكتوباً بحرف صغير (g=) فإن اللفظ يدل على أي موجود مفارق للطبيعة موضوع للعبادة، أو على الأقل، يتمتع باحترام يفوق المعتاد)[2].

(3) **الإيمان** (Faith)

الإيمان بالمعنى المعتاد هو الاعتقاد بشيء ما دون الحاجة إلى حجة كافية أو سبب قوي للاعتقاد به. أما في اللاهوت فيدل الإيمان، عادة، على ثقة المؤمن بالنعمة الإلهية المطلقة؛ ويوصف هذا الإيمان الثاني، أحيانا، بأنه إيمان عقلاني بوجود الله [تعالى]، (كما عند كانت) وفي أحيان أخرى يوصف بأنه ضدّ العقلانية (كما عند كيركجور).

(4) **الباطن** (Batin) **والباطنية** (Batinya)

يدل "الباطن" في التصوف الإسلامي على "حقيقة القرآن الباطنة"، والباطني

---

(1) نذكّر القارئ أن هذه الضميمة من المصطلحات ومعانيها وضعها المؤلف نفسه في آخر هذا الجزء من كتابه.

(2) هذا الايضاح موجه إلى القارئ الغربي، وحصراً القارئ باللغة الانكليزية، وترجمناه لعموم فائدته.

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

هو من يعرف هذه الحقيقة أو يسعى لمعرفتها.

(5) **البراهمن** (Brahman)

تدل على الإله في الديانة الهندوسية، ويعد البراهمن بمثابة فكرة "الواحد" أو الوحدة الكامنة وراء جميع الأشياء.

(6) **بهاغافاجيتا** (Bhagavadgītā)

تعني: "الأنشودة الإلهية" في الهندوسية القديمة، وهي قصيدة ملحمية للإله المتجسد كرشنا.

(7) **بوذا** (Buddha)

تعني كلمة "بوذا": المستنير، وتدل على المؤسس التاريخي للديانة البوذية.

(8) **التأليه** (Theism) : الاعتقاد بوجود إله.

(9) **التشبيه** (Anthropomorphic)

التصور التشبيهي لله هو إضفاء الصفات الإنسانية على الذات الإلهية.

(10) **التصوف** (Mysticism)

الاعتقاد بأن الإنسان يستطيع الوصول إلى إدراك الحقائق الدينية الأساسية (وجود الله وأحدية الكون) بتجربة مباشرة من نوع خاص جداً، تتخطى الإدراك المعتاد وتتعارض، في الغالب، مع العقل.

(11) **الحقائق النبيلة الأربعة** (Four noble truths)

تعد الحقائق النبيلة الأربعة من بين تعاليم بوذا الأكثر أهمية، وهذه الحقائق كالآتي: الكل يتألم، ضرورة إقصاء الرغبة، الطريق إلى إقصاء الرغبة، والسبيل القويم نحو الخير.

(12) **الحقيقة الذاتية** (Subjective truth)

تدل، عند كيركجور، على "حقيقة" المشاعر الوجدانية القوية والالتزام الشخصي.

(13) **دليل التدبير** (Argument from design) : (يُنظر "الدليل الغائي").

(14) **الدليل الغائي** (Teleological argument)

الدليل الغائي (بقدر تعلق الأمر بوجود الله) دليل يحاول أن يثبت وجود الله [تعالى] نظراً لما في الطبيعة من تدبير وتعقيد؛ لذلك يسمى أحياناً بـ"دليل التدبير" لأن الأساس الذي يقوم عليه الدليل هو أن الكون طالما كان مُنظّما، كما هو واضح للعيان، فلا بد له من مُدبّر designer دبّره ونظّمه. والمثال الذي غالباً ما يضرب لإيضاح الدليل هو استنتاجنا من وجود آلة معقدة (كالساعة مثلا)، وجود كائن عاقل خلقها بالضرورة.

(15) **الدليل الكوني** (Cosmological argument)

دليل (أو مجموعة أدلة) لإثبات وجود الله [تعالى]؛ ويقوم أساساً على فكرة وجوب وجود علة أولى أو علّة قصوى لوجود العالم أو الكون Cosmos.

(16) **الدليل الوجودي** (Ontological argument)

دليل (أو مجموعة أدلة) تحاول أن تثبت وجود الله من فكرة "الله" في الذهن؛ على سبيل المثال: الله بحسب تعريفه: هو الموجود الحائز على جميع الكمالات، والوجود كمال، إذن الله موجود.

(17) **الدهارما** (Dharma) : الخيريّة أو الخير في الديانة الهندوسية.

(18) **الديانات الإبراهيمية** (Abrahamic religions)

الديانات الإبراهيمية هي الديانات التوحيدية الغربية: اليهودية والمسيحية والإسلامية. وسميت "إبراهيمية" لأن (أصلها من النبي إبراهيم "عليه السلام").

(19) **الربوبية** (Deism)

http://www.al-maktabeh.com

الربوبية: الاعتقاد بضرورة وجود إله خلق العالم بكل قوانينه (ولهذا يقبل مذهب الربوبية، عادة، بصورة من صور الدليل الكوني) ولكنه يؤكد، مع ذلك،

http://www.al-maktabeh.com

على عدم وجود تبرير عقلي للاعتقاد بأن الله يـولي اهتمامـاً خاصـا بالإنـسان والعدالة الإنسانية، ويرفض أي صفات تشبيهية نـضفيها علـى الـذات الإلهيـة، ويرفض كذلك الاعتقاد بالقصص التوراتية حول الإله. والربوبية بوصفها تنويعا على الديانة اليهودية ـ المسيحية كانت منتشرة على نطاق واسـع بـين العلمـاء المتدينين في القرن الثامن عشر الميلادي.

(20) **العدمية** (Nihility) : "اللاشيئية" أو "اللاوجود".

(21) **الكارما** (Karma)

تعني "الكارما" في الهندوسية: الرغبة في تكرار أي فعل أو عمل جارٍ ومن ثم تكريس حرية إرادة المرء بتكرار ممارسة عاداته ورغباته الخاصة (حتى في العالم الآخر).

(22) **كرشنا** (Krishna) : الإله المتجسد (في الديانة الهندوسية).

(23) **كلّي الحضور** (Omnipresent)

الحضور الدائم في الكل، وهو صفة تُقال، عادةً، على الله وحده.

(24) **كلّي العلم** (Omniscient)

العلم بكل شيء، وهو صفة تُقال، عادةً، على الله وحده.

(25) **كلّي القدرة** (Omnipotent)

القدرة على كل شيء، وهي صفة تُقال، عادةً، على الله وحده.

(26) **اللاأدرية** (Agnosticism)

مذهب يرفض الاعتقاد بوجود الله وبعدم وجوده في آن واحد، مستندا في ذلك، عادةً، إلى عدم إمكان العثور على دليل كاف لإثبات كلا الاعتقادين.

(27) **اللاهوت الحري** (Theology of Liberation)

مذهب ماركسي مسيحي، ازدهـر فـي أمريكـا اللاتينيـة بخاصـة، يوظـف

البحث الديني لحساب الحريات السياسية.

(28) **مشكلة الشر** (The problem of Evil)

"مشكلة الشر": إشكالَ يظهر عند محاولة التوفيق بين الاعتقاد بأن الله كلي القدرة والعلم والعدالة وبين وجود الألم والشر في العالم.

(29) **المفارق** (Transcendent)

تعني الكلمة "مستقلا عن"، والإله المفارق، في فلسفة الدين، هو الإله الذي يكون متميزا ومنفصلا أو مستقلا عن العالم الذي خلقه، على الضد تماماً من فكرة الإله المحايث immanent، مثلا، في مذهب وحدة الوجود حيث نجد الله وخلقه في هوية واحدة، أو في بعض صور المذهب الإنساني (كمثال آخر مختلف) حيث نجد الله والنوع الإنساني في هوية واحدة (وقد أكّد هيجل Hegel مثل هذه الاطروحة.

(30) **وحدة الوجود** (Pantheism)

مذهب يؤكد أن الله والكون بمجمله شيء واحد. وبهذا المعنى كان سبينوزا Spinoza، على سبيل المثال، واحدياً [أو من القائلين بوحدة الوجود]، كما إن الهندوسية صورة من صور وحدة الوجود لأنها نظرت إلى الوجود الإلهي على أنه كامن في كل الأشياء بدلا من أن تعدّه خالقاً للأشياء ومنفصلا عنها.

(31) **الوهم** (Illusion)

الوهم: اعتقاد خاطئ مبعثه أمنيات ملحّة. وبالنسبة لماركس يُعَدُّ الدين وهماً لغرض التعويض عن وضع اجتماعي لا يُحتمل، وبالنسبة لفرويد يُعَدُّ الدين وهماً يحاول أن يبقي على حاجاتنا الطفولية إلى الحماية والأمان الأبويين.

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

بيبليوغرافيا ومراجع أخرى[1]

[(أ) المسرد بالعربية]

تجد بعض المقتطفات الجيدة في فلسفة الدين في: س. كاهن (محرر)، فلسفة الدين؛ وفي: ج. هيك (محرر)، الفلاسفة والإيمان؛ وفي: ن. سمارت (محرر)، منتخبات تاريخية في فلسفة الدين.

وتجد مناقشة عامة حول القضايا الدينية في: ج. هيك، الإيمان والمعرفة. وهناك سلسلة دراسات جيدة حول مشكلة الشر في: ن. بيك (محرر)، الخير والشر.

وهناك قراءة ممتازة ومثيرة، بهذا الصدد، لدافيد هيوم في كتابه: محاورات في الدين الطبيعي. وتوجد مجموعة من نصوص سورين كيركجور (حول الموضوع نفسه) في كتاب: و.هـ أودين بعنوان: أفكار كيركجور الحية. وهناك نصوص مختارة من كارل ماركس وفريدريك نيتشه وسيغموند فرويد تجدها، على التوالي، في: كارل ماركس، المؤلفات المبكرة، ترجمة ت. بوتومور، وفي: فريدريك نيتشه، ضد المسيح، ترجمة ولتر كوفمان، وفي سيغموند فرويد، مستقبل الوهم، ترجمة و. د. روبسون ـ سكوت.

وحول الديانات الوسيطية،راجع: أ. هيمان و ج. وولش، الفلسفة في العصور الوسطى. وحول نيشيتاني، راجع له: الدين والعدم. كذلك د. ت. سازوكي:بوذية زِن.

---

(1) سنذكر في ما يأتي [في (أ)] أسماء المؤلفين أو المحررين وعناوين المراجع وما يقوله المؤلف عنها في مسرده هذا، بالعربية أولا ثم توثيق هذه المراجع (الإضافية) بالانجليزية [في (ب)] ثانياً (وبحسب تسلسل ورودها في النص) ليسهل على القارئ الوصول إليها.

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

[(ب) توثيق مراجع المسرد بالانجليزية]

1. S. Cahn, ed., Philosophy of Religion (New York; Harper and Row, 1970).
2. J. Hick, ed., Faith and Philosophers (New York; St. Martin's Press, 1964).
3. N. Smart, ed., Historical Selections in the Philosophy of Religion (New York; Harper and Row, 1962).
4. J. Hick, Faith and Knowledge, 2nd. Ed. (Ithaca. NJ; Cornell university Press, 1966).
5. N. Pike, ed; Good and Evil (Englewood Cliffs, NJ; Prentice Hall, 1964).
6. David Hume, Dialogues on Natural Religion (New York: Bobbs _ Merrill, 1963).
7. W. H. Auden, The Living thoughts of Kierkegaard (Bloomington, IN; Indiana University Press, 1963).
8. Karl Marx, Early Writings. Trans. T. Bottomore (New York; Mc Graw _ Hill. 1963).
9. Friedrich Nietzsche, The Antichrist in the Viking Portable Nietzsche, trans. Walter Kaufmann, (New York; Viking, 1959).
10. Sigmund Freud, The Future of an Illusion, trans. W. D. Robson _ Scott (New York; Doubleday, Anchor, 1953).
11. A. Hyman and J. Walsh, Philosophy in The Middle Ages (Indianapolis, Hackett, 1973).
12. Nishitani, Religion and Nothingness (Berkeley; University of California Press, 1956).
13. D. T. Suzuki, Zen Buddhism (New York; Doubleday, 1956).

فهرس المحتويات

مقدمة 5

تمهيد عام 19

الفصل الأول: ما هو الدين؟ 21

الفصل الثاني: طبيعة الله ووجوده في الديانات الغربية 41

(1) تمهيد 43

(2) التصور التقليدي لله 45

(3) أدلة وجود الله 51

(أ) إشكال معرفي 51

(ب) الدليل الوجودي 52

(ج) الدليل الكوني 73

(د) الدليل الغائي 79

الفصل الثالث: الدين والأخلاق والشر 87

(1) تمهيد 89

(2) الدين و"العقل العملي" 90

(3) مشكلة الشر 102

(4) الهندوسية والبوذية، الكارما والشفقة 114

الفصل الرابـع: العقل والإيمان 123

الفصل الخامس: الإيمان واللاعقلانية 141

(1) تمهيد 143

(2) الله والتجربة الصوفية 144

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

(3) وثبة الإيمان 150
(4) الله بوصفه الاهتمام الأقصى 159
الفصل السادس: نقد الدين 167
(1) تمهيد 169
(2) نقد ماركس 169
(3) نقد نيتشه 172
(4) نقد فرويد 176
(5) تعقيب على النقود 179
خلاصة ونتائج 181
ضميمة مصطلحات 183
بيبليوغرافيا ومراجع أخرى 189
فهرس المحتويات 191

www.al-maktabeh.com
مكتبة المهتدين

■ الدين من منظور فلسفي

الحقُ إنَ الدين كان وما يزال موضوعاً مثيراً للتفلسف، أعني للنظر العقلي، وسيبقى كما يقول المؤلف "واحداً من أكثر فضاءات الفلسفة أهمية وإثارة للجدل والحساسية". وقد كان المؤلف جديراً عندما بدأ بحثه في بيان العلاقة بين الدين والميتافيزيقا، وأنهى بحثه في توكيد هذه العلاقة الحميمة و"الميتافيزيقا والفلسفة بوجه عام - كما يقول - كان مبعثهما، على الاغلب، الوازع الديني"

لعل في ذلك دعوة للإهتمام، نقلاً أو تأليفاً أو قراءةً، بهذا الفضاء الحيوي المثير راهناً من فضاءات العقل وهو يفكر ومنها هذا الكتاب بنصوصه. ولست أرى من الحكمة بشيء أن يضع المرء نفسه، في هذا الحال، مفسراً أو متمذهباً بين النصوص التي إختارها المؤلف وبين القارئ فيكون بهذا عائقاً لوعي القارئ الذي يجب أن يترك حُرّاً في مواجهة النصوص.

أمّا ما ورد من آراء للمؤلف نفسه تتطلب إيضاحاً أو تعليقاً، أو تستحق نقداً أو رداً بالضرورة فسيجد القارئ ذلك في هوامش خاصة على المتن. وكل أملنا في أن يجد القارئ العام والطالب المختص، في هذا الكتاب، زاداً معرفياً يرتقي الى مرتبة الضرورة.

09001005

http://www.al-maktabeh.com