الجمعية الفلسفية المصرية

# الجمعية الفلسفية المصرية

السنة السابعة - العدد السابع

# فهرس


| الموضـــوع | الصفحة |
|---|---|
| **مقدمة** | ٧ |
| **المحور الأول : (ابن رشد)** | ٩ |
| السببية عند ابن رشد<br>هـانـى منـدس | ١١ |
| **المحور الثانى : (عبد الرحمن بدوى)** | ٢٩ |
| المماثلة والمقابلة<br>أحمد عبد الحليم عطية | ٣١ |
| * عبد الرحمن بدوى مؤرخًا لعلم الكلام<br>مقداد عرفة منسية | ٧٩ |
| * ما يدين به تاريخ الفلسفة العربية للأستاذ بدوى<br>أبو يعرب المرزوقى | ٩٩ |
| **المحور الثالث : (الفكر الغربى)** | ١١١ |
| الجدلية التأويلية فى الحديث اللاهوتى المسيحى المعاصر<br>الأب فاضل سيداروس | ١١٣ |
| * تطور الفكر الدينى الغربي (الإنسان والله)<br>حسن حنفى | ١٢٦ |

## مقدمة :

يصدر هذا العدد السابع فى ثلاثة محاور : ابن رشد، وعبد الرحمن بدوى، والفكر الغربى، وكالعادة فى كل عام، تقل الأبحاث، ولا يستجيب الزملاء؛ مما يسمح بتجميع المادة العلمية المتاحة حتى تصدر المجلة فى موعدها.

ولأول مرة تصدر المجلة من دار نشر مرموقة "دار قباء" تخفيفًا على مجلس الإدارة، وتثبيتًا لشكلها وزيادة فى توزيعها.

ونرجو فى الأعداد القادمة أن تتنوع الموضوعات ويتعدد الكتَّاب حتى لا يضطر السكرتير العام أن يكتب فى كل عدد لإصداره فى موعده.

**السكرتير العام**

# المحور الأول

# ابن رشد

# السببية عند ابن رشد

هانى مندس*

**توطئه :**

تكتسب مقولة السببية (العلية) أهمية خاصة فى تاريخ الفلسفة وفى نظرية المعرفة، فهى تطرح علاقة الفكر بالواقع والفلسفة بالتجربة والعلم بالحرية، وتبرز دور العقل والانسان فى معرفة الواقع وتغييره.

وهى كمقولة لم تكن بالطبع، مقولة جامدة تامة الصنع، بل خضعت باستمرار للتطوير والاضافة، ولم توجد كمقولة مادية صافية، بل اختلطت بالكثير من الملامح المثالية لدى القائلين بها من الفلاسفة الماديين، أو ببعض السمات المادية لدى الرافضين لها من الفلاسفة المثاليين.

وفى تاريخ الفلسفة انقسم الفلاسفة إلى إتجاهين متقابلين طبقًا لنوع إجاباتهم على مبدأ السؤال الأساسى فى الفلسفة: هل الأولوية الأسبقية للواقع الموضوعى كمصدر للمعرفة أم للفكر والوعى؟

ولا يقصد قولنا بهذا الانقسام الحاصل اختزال كل غنى وتاريخ التراث الفلسفى إلى آلية ثنائية تبسيطية: أى إلى جانب مادى يمثل دوما العقل والحقيقة، بينما الجانب المثالى يمثل الزيف والأوهام بشكل مطلق، فلا وجود هناك لأى تصور متكامل منذ البداية للمفهوم المادى عن العالم، كما أن بعض الفلاسفة المثاليين المبدعين (سواء القائلين منهم بالمثالية الذاتية أم الموضوعية) أسهموا فى إغناء التراث الفلسفى بأكثر مما أغناه بعض الفلاسفة الماديين السذج.

وبدوره كان التفسير العقلى الموضوعى للعالم يتطور باستمرار من خلال الصراع مع النزعات اللاعقلية المثالية، وذلك إلى حد يمكن القول معه بأن نضج العقلانية ترافق مع هذا الصراع تبعًا لمستوى وإبداعية كل فيلسوف، وحيث نلحظ وجود عملية امتصاص نقدى لأفضل الأفكار والعناصر العقلية والمادية المطمورة تحت بعض التصورات المثالية.

---

(*) باحث من لبنان .

ولقد تمحور الصراع بين المادية والمثالية حول العديد من القضايا والمقولات، وكانت مقولة السببية من أبرزها، وحيث اعتبر ابن رشد "أن من رفع الأسباب رفع العقل" نفسه.

إن العلاقة السببية تعبّر عن ارتباط ضرورى شرطى؛ ذلك لأن الفلاسفة المثاليين القائلين بأولوية الوعى والروح أو الأحاسيس ... إلخ لم ينكروا أو ينفوا كلية مقولة السببية، فهم يقرّون بها، لكنهم يحوّلونها إلى مجرد "عادة" أو "إطراد فى الحدوث" (الغزالى وغيرهما)، أو إلى ظاهرة قبلية "منظورة" فى العقل (كانط) أو كنتيجة لتجليات الروح المطلق (هيجل)!

**مبدأ السببية مبدأ التأصل :**

الواقع أن المعرفة تستحيل بدون مبدأ السببية (العلية)، أى بدون معرفة أسباب وقوانين الموجودات والظواهر، ويستحيل التقدم العلمى القائم على البحث المتواصل عن الأسباب، كما أن الفكر التصورى الفلسفى أو العلمى، ينطلقان من مبدأ البحث عن الأسباب ضمن إطار ونهج ومجال كل منهما. ويذهب هيدغر إلى حد القول بأنه لا يمكننا أن نقارن ما يطرحه مبدأ العله و "الطريقة التى يطرحه من خلالها "بأية قضية أخرى من حيث الأهمية. فهو كمبدأ لا يكتفى بصياغة قاعدة أو قانون عام قابل للاستثناء، بل "يقول شيئًا لا يقبل المساومة ولا يمكننا أن ننقص منه" فكل ما يوجد تكل ما هو موجود له بالضرورة علّة ما .. إن مبدأ العلة هو مبدأ جميع المبادئ "فهو" ليس مبدأ بين مبادئ أخرى، بل أنه المبدأ الأعظم الذى يتبوّأ الصف (المكان) الأول بين المبادئ". وهو يبحث فى الأساس حيث "من الممكن أن يتأسس مبدأ الهوية على مبدأ العلة". فلا شئ موجود بما هو موجود عليه بدون علّة.

ويصف ليبنتز مبدأ العلة "بالمبدأ القوى العظيم". ويؤكد هيدغر بأن الشئ "لا يوجد" أى "لا يأخذ الشرعية كموجود" إلا من خلال "خضوعه لمبدأ العلة بوصفه

لمبدأ معرفى يصبح فى الوقت نفسه وبوصفه تحديدًا مبدأً معرفيًا مبدأ التأصيل"، فيما يبدو فى الظاهر المبدأ الذى ينطبق على كل ما هو موجود .

فما هو "قوى فى مبدأ العلة هو هذا النداء لتأدية العلة، وجعلها للشئ، وهذا النداء يحكم أى تصور إنسانى ". ويتساءل هيدغر أليس هذا ما قصده ليبتز حين قال: "ها هنا فى طبيعة الأشياء علّة تجعل شيئًا ما يوجد بدلاً من لا شئ"، أى أنه "لابد من علة ليوجد شئ ما بدلاً من لا شئ"، وبذلك رفع ليبتز مبدأ العلة إلى مقام "المبدأ الأعلى" لكونه "مبدأ إعطاء العلة أو تزويد الشئ بالعلة" وهو مبدأ يدّعى بأنه "يقرر أو يبت بوجود الموجود".

وهكذا يتبين أن الوجود والعلة يعزفان الآن سويًا على "وزن واحد". فمبدأ العلة لم يعد يحكى "عن المبدأ الأعظم لكل التصورات التى تشمل الموجودات، وهو لم يعد يقول أن لكل شئ علة "فحسب، بل بات الآن يحكى عن الوجود ويجيب عن السؤال ماذا يعنى الوجود ؟ والجواب هو: الوجود يعنى الأصل، العلة [1].

وإذا كان بناء الكون "يجمع تقاليد الله والإنسان والعالم .. فهذه العلاقة الثلاثية لا تتحدد طبيعتها ولا تثبت أماد وقوى كل قطب منها إلا من خلال مفهوم السببية هذا" [2].

ويلاحظ أن ابن رشد فى تعريفه لمصطلح "المبدأ" فى كتابة "تلخيص ما بعد الطبيعة"، أعتبر المبدأ 'هو كل ما يقال عليه السبب"، فالمبدأ 'ليس سوى السبب والسبب هو المبدأ ". وهكذا يصبح السبب هو المبدأ الأعلى للموجودات والذى يتواجد فى ما هو عليه الشئ – فى داخله – كالمادة والصورة، وخارج الشئ

---

(١) مارتن هيدغر، مبدأ العلّة، ترجمة د.نظير الجاهل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، بيروت ١٩٩٦، ص١٠ ١١، ٢٥، ٣٢، ٣٣، ١٢٨، ١٣٠، ١٣١، ١٣٥، ١٣٦ ).

(٢) د. جيرار، مفهوم السببية بين المتكلمين والفلاسفة، دار المشرق، بيروت ١٩٨٥، ص (١٥).

كالفاعل والغاية [٣]. فالأسباب الذاتية عند ابن رشد "لا يفهم الموجود إلا بفهمها"، واعتبرها مساوية لهوية الشئ .. "فلو لم يكن لموجود فعل يخصّه لم يكن له طبيعة تخصّه .. ولا اسم يخصّه ولا حد" [٤].

أما السبب الغائى، فيرى ابن رشد بأنه "سبب الأسباب"، أو المبدأ الأول الذى هو الله والذى بفضل "عنايته" (أطلق ديكارت لاحقًا تعبير "الضمانة 'بعناية) تنتظم "الحركة اليومية للظواهر' وتتواصل باستمرار[٥] .

يهدف بحثنا هذا إلى أبراز مفهوم السببية عند ابن رشد، خاصة من خلال الصراع الذى دار بينه وبين الغزالى حولها، وحيث كان كل منهما يمثل منهجًا مختلفًا عن الآخر.

لكن مقولة السببية لا يمكن عزلها عن البناء الفلسفى عند ابن رشد ضمن إطار عصره التاريخى والمعرفى المحدد.

## إشكاليات :

ويواجهنا هنا، عدد من الإشكاليات والأسئلة التى لا يتسع المقام لعرضها باستفاضة، لكننا سنشير إلى أبرزها. فقد ذهب البعض إلى القول بعدم وجود فلسفة إسلامية، لكونها لم تكن فلسفة خالصة على غرار الفلسفة اليونانية، بل مزجت بين الفلسفة والدين، أو ارتكزت على الدين .. لذا، فهناك تفكير فلسفى إسلامى وليس فلسفة إسلامية، والبعض الآخر لا يرى ضرورة فى الحكم على الفلسفة الإسلامية (وغيرها)، بناء على توصيف النموذج اليوناني كمقياس وحيد للفلسفة والتفلسف.

كما أثارت إشكالية تداخل البناء المعرفى مع العقيدة (العقل والنقل) الكثير من الجدل والأسئلة والاستنتاجات والإجابات وثمة من يذهب إلى القول بأن ابن رشد وغيره كان "مضطرًا" إلى استخدام الغطاء الشرعى الدينى لتضمين أفكاره الفلسفية

---

(٣) ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة، تحقيق د. عثمان أمين، مطبعة مصطفى البابى الحلبى وأولاده بمصر، القاهرة ١٩٨٥، ص (٣١، ٣٠) .

(٤) ابن رشد، تهافت التهافت، الجزء الثانى، تحقيق د.سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، الطبعة الثانية، القاهرة ١٩٧١، ص (٧٨٢، ٧٨٣).

(٥) ابن رشد، تهافت التهافت، الجزء الثانى، تحقيق د.سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، الطبعة الثانية، القاهرة ١٩٧١، ص (٧٨٢، ٧٨٣).

فى بيئة فكرية سادها التعصب الدينى، أو أن ابن رشد، دعا عملياً، إلى تعارض العقل والنقل تحت ستار القول باتصال الحكمة والشريعة .

وما زالت فلسفة ابن رشد تثير العديد من الاشكاليات والأسئلة والتفسيرات إلى يومنا هذا.

إن كل المناقشات والمحاكمات العقلية خارج حدود السياق التاريخى والمعرفى لأية فلسفة إو فيلسوف، تؤدى عمليًا، إلى الاسقاط والتجريد والأحكام الذاتية.

كما ذكرنا، لا يتسع المجال لابداء الرأى المفصل تجاه هذه الإشكاليات وغيرها، لكن الرجاحة هى فى الانطلاق من واقع الحال أى من السمات المحددة للفلسفة الإسلامية التى امتزجت موضوعاتها بالدين والتصوف والعقل والعلم، وأحيانًا بما يناقض العلم والعقل والاجتهاد (مع اختلاف هذا الامتزاج لدى كل فيلسوف). ويرى هنرى كوربان أنه "لا يمكن أن نفهم حقيقة معنى التأويل الفلسفى واستمراره فى الإسلام ألا بالتخلى عن ذلك الادعاء بوجوب التنقيب عن معنى مقابل .. يوازى ما درجنا على تسميته فى الغرب منذ عدة قرون بالفلسفة، وحتى الإصطلاحات فلسفة وفيلسوف تلك التى أحدثها نقل الاصطلاحات اليونانية إلى العربية .. فهى لا تقابل مفاهيمنا عن الفلسفة والفيلسوف تمامًا .. إننا إذا اكتفينا بإعادة طرح مسألة العلاقات بين الدين والفلسفة فى الإسلام، كما هى مطروحة تقليديًا فى الغرب نكون بذلك قد وضعنا المشكلة على غير وجهها الصحيح [٦].

## ابن رشد "الشارح" والفيلسوف :

لقد جاء ابن رشد كخاتمة لعصر ازدهار الفلسفة العربية الإسلامية وحيث أعطى هو نفسه هذه الفلسفة "دفعة" من الازدهار لم تشهدها قبل. فقد استوعب عقله "كل أعمال القمم الفلسفية الذين سبقوه فى هذا الميدان" [٧] .

---

(٦) هنرى كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، الجزء الأول، ترجمة نصير مروة وحسن قبيسى، مكتبة الفكر الجامعى، منشورات عويدات، بيروت، باريس، الطبعة الثانية، ١٩٧٧، ص (٣١) .

(٧) محمد عمارة، المادية والمثالية فى فلسفة ابن رشد، دار المعارف، الطبعة الثانية، القاهرة ١٩٨٣، ص(١٧).

وهو كشارح لفلسفة أرسطو، (والأصح أن نقول كباعث لها ومضئ لأهميتها وجوانبها المختلفة) تميز عن الشراح اليونانيين القدماء وعن الشراح المسلمين كالفارابى وابن سينا بأنه "استطاع النفاذ إلى عمق فلسفة أرسطو وتنقيتها من الأفلاطونية المحدثة" [٨]، ومن أى اختلاط بمذاهب فلسفية أخرى .. ووجّه النقد للفارابى وابن سينا لكونهما لم يقولا بأى تناقض بين فلسفتى أرسطو وأفلاطون[٩].

**ويمكن إيجاز عناوين دوره الفلسفى على الوجه التالى :**

فهو الشارح الأكبر لأرسطو، والمفكر الذى تصدّى بالنقد والتحليل لمشكلات وقضايا الفلسفة الإسلامية، والمؤلِّف الذى وضع عددًا من المؤلفات الفلسفية والعلمية الهامة. وتكمن أهميته أنه بنهجه الفلسفى المؤسِّس على الاقرار بالوجود الموضوعى المستقل للموجود، واعتبار "وجودة علّة وسبب لعلمنا"، وعلى اعتماد مبدأ السببية واتباع القياس العقلى البرهانى، قام بما يمكن تسميته فى حينه، بأهم "انقلاب معرفى" حيث قلب المعادلة السائدة عند علماء الكلام وهى الانطلاق من الصانع (الفاعل) للبرهنة على المصنوع (الفعل) ووجوب معرفة الصانع أولاً .. أى استنباط المعلوم فى المجهول (أو الشاهد من الغائب)، فأصبحت المعادلة مع ابن رشد عكسية، أى الانطلاق من المصنوع للبرهنة على الصانع واستنباط المجهول من المعلوم، وذلك إلى جانب تأسيسه لبناء معرفى قائم على التمييز بين مراتب الوجود والمعرفة (العقول)[١٠].

وفى كتابة "تهافت التهافت" دافع عن مشروعية الفلسفة وعن الفلاسفة، دافعًا تهمة الكفر عن فلسفة أرسطو والفلاسفة القدماء والمسلمين، وألف فى الفلسفة ممارسًا فعل الفلسفة، وردَّ الاعتبار إليها جاعلاً غايتها وغاية الشرع واحدة، واعتبر

---

(٨) د. محمد العريبى، ابن رشد وفلاسفة الإسلام، من خلال "فصل المقال" "وتهافت التهافت"، دار الفكر اللبنانى، الطبعة الأولى، بيرون ١٩٩٢، ص(٣٨، ٣٩).

(٩) د. ماجد فخرى، ا بن رشد فيلسوف قرطبة، دار الشرق، طبعة ثالثة، منقحّة، بيروت ١٩٩٢، ص(١٧).

(١٠) د. أنطون سيف، بحث "ابن رشد فى رؤية عربية معاصرة : فرضية "ازدواج الحقيقة "، مجلة الفكر العربى، معهد الانماء العربى، بيروت، صيف ١٩٩٥، عدد ٨١، ص(٤٥).

أرسطو الإنسان الكامل الذى وصل إلى الحق الذى لا يشوبه باطل، والذى لا يتناقض مع الحق الذى جاء به الشرع .

لقد استدعى كل ذلك من ابن رشد إيجاد مبرِّر شرعى للنظر الفلسفى، أى جعله شرعيًا فى الإسلام، ومثل هذا التوجّه فى حينه، كأن يمثل موقفًا متقدمًا وشجاعًا، حتى "لو بدا كأنه يرغب فى التوفيق بين الشريعة والفلسفية " لأن التوفيق بحد ذاته كان "يعتبر مغامرة كبيرة فى عصره المتمسك بشعار 'لا فلسفة فى الإسلام "[١١]، وكلّ من تمنطق تزندق" ... إلخ .

فمن الخطأ تناول وتقييم فلسفة ابن رشد ودوره خارج نطاق التحديات التى واجهها، أو تأثير الأيديولوجية السائدة فى عصره، والتى بدون شك ساهم فى نقدها وتجاوزها نسبيًا، ضمن نطاق مؤثراتها الثقافية والمفهومية العامة.

لقد واجه العقل الرشدى تحدَّى الوحى، وتحدى "العقل" الصوفى والتزمت الدينى الأصولى، مما اضطر إلى إعادة صياغة تركيب العقل الرشدى؛ لكى يصبح فاعلاً فى محيطه، وتمَّ ذلك بإقامة نوع "من الهدنة الدائمة (ستاتيكو) التى تجمّد علاقته بالوحى "، بينما بالمقابل، اختار خوض صراع عنيف ضد عقل اللغويين والفقهاء والمتكلمين (عقل المنع والزجر والتبرير والواجبات والمحظورات والجوازات) وعقل المتصوفة (عقل المشاهدات والأحوال والالهامات). فهذه العقول كانت تهدد التفكير العقلى الفلسفى أو تزجّ به "فى متاهات الجزيئات والمشاغل والتفاهات أو تحدّ من قدرته على الاندفاع"[١٢]، فأعاد ابن رشد إلى العقل اعتباره وأثبت مشروعية الفلسفة والعلم وقدرتها على فهم الواقع وتغييره. فما التنوير، كما كان يردّد كانط دومًا، إن لم يكن" يؤسس من خلال استخدام العقل البشرى بجرأة فى كل المجالات".

ومن السمات المميزة لابن رشد ودوره، الانفتاح والتفاعل الفكرى مع الفلسفات والثقافات الأخرى، وذلك من خلال اعترافه بفضل الفلاسفة القدماء فى

---

(١١) د. محمد العربى، ابن رشد وفلاسفة الإسلام، مصدر سابق، ص(٤٢، ٤٤) .

(١٢) محمد الصباحى، إشكالية العقل عند ابن رشد، المركز الثقافى العربى، الطبعة الأولى، بيروت، ص(٢٢٩) .

إيجاد واعتماد المقاييس العقلية وإن كانوا من "خارج الملّة" من غير المسلمين[١٣]. كما تتجلّى عقلانيته وديمقراطيته فى موقفه الرافض لفرض طرق محددة فى التوصل إلى معرفة الله. فقد أقرّ بتعدد هذه الطرق، حسب مراتب ومستويات العقول، واعتبر الأشاعرة هم "الكافرون والضالون بالحقيقة "لكونهم" كفّروا من ليس يعرف وجود الله سبحانه وتعالى بالطرق التى وضعوها لمعرفته فى كتبهم"[١٤]. كذلك رفض فكرة التكفير بعد خرق الاجماع؛ لأن الاجماع يستحيل فى الأقوال البرهانية .

وفى ظل التحديات والمؤثرات الثقافية والأيديولوجية الدينية، كان من الطبيعى، ومن الحكمة والحنكة معًا أن يتناول ابن رشد تسويغ ترويج فلسفة أرسطو والقياس العقلى البرهانى من الزاوية الفقهية الشرعية أولاً. فهو نفسه قاض شرع، وحيث ابتدأ فى كتابة 'فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة "من الاتصال" (البعض يفضل تعبير "من انفصال"، لكن كلمة "اتصال" تتضمن الاشتراك والانفصال)، ابتدأ بالقضايا والمسلمات والآيات الشرعية المعوّل عليها فى جواز النظر بالفلسفة. واستخدم العبارات والمصطلحات الفقهية "كالمباح"، "المحظور" "والمأمور" "وجهة الندب" "وجهة الوجوب" .. أى تناول المسألة من الزاوية الفقهية مع ذكر الآيات الشرعية التى تحض على إعمال العقل والنظر مثل قوله تعالى : 'فاعتبروا يا أولى الألباب﴾، وقوله تعالى: ﴿أفلا ينظرون آلى الإبل كيف خلقت وإلى السماء كيف رُفعت﴾، أو فى قوله أيضًا : ﴿ويتفكرون فى خلق السموات والأرض﴾ وغيرها من الآيات التى تخص على النظر العقلى[١٥].

ويلاحظ أن ابن رشد استخدم عبارة "الحكمة" بدل الفلسفة من أجل تقريب الفلسفة إلى المتدينين وتصويرها كأصيلة لا كدخيلة "مستوردة" .

ورغم تبنى ابن رشد لتعريف أرسطو للفلسفة والمحدّد 'بالنظر فى الموجودات بما هى موجودة"، إلا أن ابن رشد زاد عليه بقوله: 'فعل الفلسفة ليس شيئاً أكثر من النظر فى الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع ..

---

(١٣) ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال (ومعه كتاب الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملّة )، دار مكتبة التربية، بيروت ١٩٨٧، ص(١٤) .

(١٤) د. محمد العربى، ابن رشد وفلاسفة الإسلام، مصدر سابق، ص(٤١، ٤٢).

(١٥) ابن رشد، فصل المقال، مصدر سابق، ص(١١، ١٢، ١٣) .

وأنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم، كانت المعرفة بالصانع أتم، وكان الشرع قد ندب إلى اعتبار الموجودات وحثّ على ذلك"[١٦] .

الواقع أن "فعل" الفلسفة لدى ابن رشد يعبِّر عن حركة تصاعد وانتقال الفكر بدءًا من الموجود إلى المجهول، أى العلم بالمجهول من خلال المعلوم" [١٧]. فهو هنا يختلف عن أرسطو فى "الغاية" من الفلسفة. فبينما تنحصر مهمة الفلسفة عند أرسطو فى "النظر إلى الموجودات بما هى موجودة" فإنها عند ابن رشد تستهدف "الاعتبار"، أى الاستدلال على وجود الصانع؛ ذلك لأن معرفة الحقيقة لا تتناقض مع معرفة الحق الذى هنا، هو الله .

ويستخدم ابن رشد نفس المنهج الاستدلالى فى البرهنة على مسألة "قدم العالم"، وذلك بواسطة برهان الفاعل والمفعول والفعل. لقد ابتدأ ابن رشد بالقياس الفقهى واضعًا إياه فى نفس منزلة القياس العقلى الذى اعتبره مجرد أداة (آلة) لا دخل له فى مسألة إذا كان أوّل من قال به غير مسلم. فهو "ليس عقيدة " [١٨]، بل آلة، لذا وجب عدم النظر إلى عقيدة واضعيها أو صانعيها ".

وبشهادته كان لابن رشد أسبقية فحص القياس العقلى وأنواعه فى الفلسفة الإسلامية. يقول "فبيِّن أنه إن كان لم يتقدم أحد من قبلنا بفحص عن القياس العقلى وأنواعه، أنه يجب علينا أن نبدأ بالفحص عنه"[١٩]. وذلك بعد أن مهّد لمشروعية هذا الفحص العقلى من خلال القياس الفقهى، أى بالشرع، وقد أدخل ابن رشد مفهوم السببية فى التأويل الذى هو" اخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يخلّ فى ذلك بعادة لسان العرب فى التجوّز من تسمية الشئ بشبيهه أو سببه، أو لاحقه أو مقارنة". وأهمية ابن رشد فى هذا المجال، أنه فضّل القياس اليقينى البرهانى الفلسفى على القياس الظنى الفقهى، وكونه اعتبر ظاهر الشرع يقبل التأويل (العربى) إذا ما خالف البرهان، وكان قصده من وراء ذلك كله "الجمع بين المعقول والمنقول" [٢٠].

---

(١٦) ابن رشد، فصل المقال، مصدر سابق، ص(١١) .

(١٧) د. محمد العربى، ابن رشد وفلاسفة الإسلام، مصدر سابق، ص(٤١) .

(١٨) المصدر السابق ص(٤٧) .

(١٩) ابن رشد، فصل المقال، مصدر سابق ص (١٣) .

(٢٠) المصدر السابق، ص(١٨) .

لكن عباس محمود العقاد (وغيره) يرى أن الكثير من آراء ابن رشد "خالف المعتقدات الإسلامية" رغم أنه "لم يكن جاحدًا منكرًا للدين، بل عنده أن الدين يصوّر الحقائق الفلسفية على أسلوب المجاز، وهو يميّز بين التفسير الحرفي لنصوص القرآن وبين معانيها التي يدركها الحكماء ويرتفعون بها وحدهم إلى حقائقها العليا"[٢١]. علمًا أن ابن رشد نفسه قد كفّر من يتعرض بالتأويل إلى الأصول الثلاثة فى الدين : الاقرار بوحدانية الله، والنبوات، وبالسعادة الأخروية والشقاء الأخروى[٢٢].

والواقع أن الفلسفة الإسلامية ارتبطت بشكل أو بآخر بالنص القرآنى (الشرع) وبعلمى الكلام والفقه، وتأثرت بطبيعة ومصلحة السلطة السياسية القائمة لجهة تأويل النص القرآنى. وأهمية فلسفة ابن رشد فى هذا السياق، أنها أعلنت مواقف حول قدم العالم وحركته الذاتية، وأنه "يقوم على مجموعة من العلاقات السببية الضرورية" وقد فهم ابن رشد، تحت مصطلح "العالم القديم الأزلى"، الطبيعة والمجتمع البشرى، وبذلك يكون ابن رشد قد وضعنا أمام مقولة "الوجود الموضوعى" للعالم[٢٣].

## السببية بين الغزالى وابن رشد :

يعجز المليون وعلى رأسهم أبو حامد الغزالى بتكفير الفلسفة والفلاسفة، وهو يصمهم فى كتابه "المنقذ من الضلال" بالخداع والتلبيس. وقد كفرهم فى كتابه "تهافت الفلاسفة" فى قضايا ثلاث : قولهم بأن "العالم قديم"، وعدم معرفة الله بالجزيئات المتغيرة، وإنكارهم لحشر الأجساد والمعاد الجسمانى. وقد اعتبر الغزالى أن قسمًا من الفلسفة ينبغى تكفيره (الإلهيات) فهو ليس أكثر من بدع. أما الرياضيات والطبيعيات (عدا مسألة السببية) فلا يجب إنكارها.

فالأشاعرة، وعلى رأسهم الغزالى، رفضوا الأسباب الطبيعية، وقالوا بوجود فاعل واحد مطلق لا فاعل سواه. وحول الغزالى فى كتابة "تهافت الفلاسفة" مقولة السببية من علة فاعلة للأسباب فى الموجودات إلى مجرد "عادة" الاقتران فى تتالى الحدوث، فالأسباب عنده، كما جاءت فى المسألة السابعة عشر من كتابة المذكور

---

(٢١) عباس محمود العقاد، ابن رشد، دار المعارف، القاهرة ١٩٨٢، ص(٣٣) .

(٢٢) ابن رشد، فصل مقال، مصدر سابق، ص(٢٦، ٢٧) .

(٢٣) د. طيب نيزين، فصول فى الفكر السياسى العربى، دار الفارابى، بيروت ١٩٨٩، ص(١٨٣) .

أعلاه هى "ظواهر الاقتران بين مـا يعتقد فـى العـادة سببًا ومـا يُعتقد مسببًا، ليس ضرورة عندنا، بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما متضمنًا لاثبات الآخر، ولا نفيـه متضمن لنفى الآخر، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر، ولا من ضرورة عدم أحدهما على الآخر" (٢٤) .

وهكذا حوّل الغزالى كل الظواهر فى مختلف مجالات ومستويات الواقع إلـى مجرد عادة الاقـتران أو التتـالى. فقد أنكر علاقة السببية، ومبدأ الهوية والوجود الموضوعى للموجودات والأشياء بشكل مستقل عن الذهن وهو يضـع بدل السببية "الاقتران" العائد إلى تقدير الله لخلف الموجودات بشكل متساو فـى "لا لكونـه ضروريًا فى نفسه غير قابل للفرق، بل فى المقدور خلق الشبع دون الأكل، وخلق الموت دون جزّ الرقبة وإدامة الحياة مع جزّ الرقبة "وهو ينفى حتـى المشاهدة؛ لأن المشاهدة تدل على الحصول عنده، ولا تدل على الحصول به" (٢٥).

يبدأ ردّ ابن رشد على الغزالى تجاه مسألة السببية بقوله :

"إن إنكـار وجـود الأسـباب الفاعلـة التـى تشـاهد فـى المحسوسـات قـول "سفسطائى"، أو يبرهن علـى تنـاقض المنطـق الداخلـى لمثل هذا الفكر الذى ينفى وجود الأسباب فى طبائع الأشياء. فالغزالى نفسه لا يستطيع أن ينكر من الناحية المبدأية، أن كلَّ فعل لابدّ له من فاعل، لكن الغزالى يرجع هذه الأسباب إلى مبدء خـارجى "مفارق، وإما غير مفارق" لكنـه ليس ناتجًا عن طبيعة الأشياء أو الموجودات نفسها. وهذا ضرب من التناقض والتجهيل، وانكار لذوات وصفات وأسماء وحدود الأشياء بحيث يفضى إلى أن تصبح "الأشياء كلها شيئًا واحدًا، ولا شيئًا واحدًا ". علمًا أن الأسباب الذاتيـة "لا يفهم الموجود إلا بفهمها"، وأى موجود ليس له فعل يخصه" لا تكون له طبيعة تخصه" (٢٦) .

وصلب المشكلة، هنا أن علاقة السببية عند الغزالى علاقة منطقية مجرّدة قائمة على الاقتران التتابعى (الزمنى)، وليست علاقة ضرورية واقعية ناجمة عن "طبائع" الأشياء الملموسة. فالعلة لا تكون مجرّدة وكذلك المعلول عند ابن رشد. أمـا

---

(٢٤) أبو حامد الغزالى، تهافت الفلاسفة، المطبعة الإعلامية بمصر، القاهرة، ١٣٠٣ (هـ) ص(٦٧) .

(٢٥) ابن رشد، تهافت التهافت، الجزء الثانى، مصدر سابق، ٧٧٨، ٧٨٩ .

(٢٦) ابن رشد، المصدر السابق، ص(٧٨، ٧٨٣، ٧٨٢ ) .

إذا اعترضت بعض الظروف الطارئة سبيل العلة فمنعتها أن تنتج نفس المعلول، فينبغى أن نأخذ هذه الظروف بعين الاعتبار، لكن ذلك لا يعنى مثلاً، أن نسلب النار "صفة الاحراق" فى حال بروز ظروف معيقة لمعمل العلة، أو يعنى انتقاء القول بأن نفس العلة تعطينا دائمًا نفس المعلول [٢٧].

ويرى ابن رشد بأنه مهما اختلفنا فى تسمية المعلول (سواء أسميناه مادة أو شرطًا أو صورة أو صفة نفسية) فإننا لا نستطيع إنكار علاقته الضرورية بالعلّة؛ لأن "من ينكر سببية المحسوسات يبطل العلم ويهدم أسس النظام فى العالم" [٢٨] .

والعقل نفسه عند ابن رشد "ليس أكثر من إدراكه الموجودات بأسبابها" وقد ربط بين الموجودات والأسباب والعقل، واعتبر "من رفع الأسباب فقد رفع العقل" وأنكر الموجودات، وهذا مبطل للعلم ورفع له أيضًا.

ويذكرنا ربط ابن رشد لمفهوم السببية بالعقل بكانط الذى جعل السببية مقولة من مقولات العقل الضرورية.

وبرزت مقدرة ابن رشد التحليلية النقدية فى رده على مسألة "عادة" الاقتران التتابعى بين العلة والمعلول لدى الغزالى، فرأى أن لفظ العادة "مموّه"، فإن أرادوا أنها عادة للموجودات فالعادة لا تكون إلا لذى نفس، وإن كانت فى غير ذى نفس، فهى فى الحقيقة طبيعة، وهذا غير ممكن، أعنى أن يكون للموجودات طبيعة تقتضى الشئ إما ضروريًا إما أكثريًا، وإما أن تكون عادة لنا فى الحكم على الموجودات[٢٩].

وهكذا خلط الغزالى ومن سايره فى اعتقاد القول بالعادة بين ثلاث مستويات، فهؤلاء لم يحدّدوا إذا كانوا يقصدون بالعادة (١) عادة الفاعل الخالق (٢) أو عادة الموجودات (٣) أو عادتنا فى الحكم على الأشياء ! فإذا كان المقصود عادة الفاعل

---

(٢٧) ابن رشد، المصدر السابق، ص(٧٨٤، ٧٨٥) .

(٢٨) يوحنا قمير، ابن رشد والغزالى : التهافتان، دار المشرق، الطبعة الثانية، بيروت ١٩٨٧، ص(٣٦) .

(٢٩) ابن رشد، تهافت التهافت، الجزء الثانى، مصدر سابق، ص(٧٨٦) .

(الخالق) فهذا محال. ذلك؛ لأن العادة صفة نفسية تخص الإنسان وكل ذى نفس ولا تنطبق على الخالق.

فابن رشد يرفض الفكر التشبيهى بين الإنسان والخالق، ويرى أن ليس من عادة الخالق أن يخلق شيئًا ثم يغيِّره، ويستشهد تأييدًا لهذا الرأى ببعض الآيات القرآنية الكريمة ومنها: ﴿ولن تجد لسنَّة الله تبديلاً﴾، ﴿ولن تجد لسنَّة الله تحويلاً﴾ وهذا يعنى أن ما خلقه الله غير قابل للتبديل، ولا يخضع لمجرد العادة النفسية، فالأشياء التى خلقها الله منذ القدم هى أشياء وموجودات ذات صفات ثابتة. أما القول بوجود العادة فى الموجودات، فهو من قبيل الاستحالة؛ لأن "العادة لا تكون إلا لذى نفس" فما يسمى عادة بالنسبة للموجودات ليس فى الواقع سوى الطبائع الواقعية والتى تحدّد هُوية هذه الموجودات.

أما العادة التى يكوِّنها البشر عند الحكم على الموجودات، فهى بدورها ليست أكثر من فعل العقل نفسه الذى يقتضيه طبعه، فالعقل مفطور على ادراك الأسباب التى بدونها لا يكون العقل عقلاً.

لقد فنّد ابن رشد آراء الغزالى واتجاهه الاشراقى المثالى الذى ينكر الأسباب المحسوسة، والوجود الموضوعى المستقل للأشياء والموجودات، والهوية الخاصة لكل الأشياء؛ مما يؤدى بنا إلى عدم اليقين واستحالة التحقّق التجريبى لمعارفنا عن العالم الخارجى..

إن تصوُّر الغزالى هذا من شأنه أن يفقد الفلسفة والعلم كل دعامة أو قيمة يقينية عملية، ويفضى إلى رفض وجود القوانين الموضوعية، والقول بالفوضى وعدم النظام والثبات، حيث لا يبقى أمام الإنسان فى النهاية، سوى الاستسلام العاجز لمشيئة الله التى صوّرها الغزالى أشبه ما تكون بالعبث منها بأى شئ آخر يدلّ على الحكمة، بينما من صفات الفاعل (الخالق)، كما يذكر ابن رشد، الثبات والحكمة لا العبث والتلاعب!

إن مفهوم السببية عند ابن رشد أقرب إلى روح ومنجزات الحضارة العربية سواء فى الفلسفة والعلم والطب وعلم البصريات (الذى كان العرب أول من وضع أسسه) أو فى الكيمياء والرياضيات[٣٠]. فهذه المنجزات الحضارية (وغيرها) ما

(30) J .D.BERNAL , Science in History , chapter 5 , the character of Islamic science , Watts. London, 1954, P 198 .

كانت لتقوم لولا أن علماء وفلاسفة لعرب أنكروا مبدأ السببية المادية الذى يتيح لنا امكانية معرفة الأشياء والظواهر والتأثير فيها. ففى الطب مثلاً، لا يمكن التقدم خطوة واحدة لو تجاهلنا معرفة أسباب الأعراض والأمراض .

وتتميّز السببيّة عند ابن رشد بأهمية خاصة فى مجال التجربة والتطبيق العملى، فمعرفة العلل لا تنحصر عنده بمجرد ملاحظة الظواهر واستنتاج الروابط والعلاقات السببية، بل إن للتطبيق العملى دوره فى اكتشاف العلّة والتحقق منها من خلال تدخّل العمل الإنسانى لاستحداث أشياء، أو لعلاج عوارض الأمراض والظواهر. فالمعرفة النظرية بمبادئ علم وظائف الأعضاء والتشريح، أو الأمراض المختلفة، لا تكفى لعلاج أى مرض، إذ لابد من التدخّل بالعقاقير أو الجراحة من أجل الشفاء. وهنا يصبح التطبيق فى هذا المجال وسيلة ضرورية لمعرفة العلل والتحقق التجريبى من صحّتها .

لقد أكد ابن رشد أكثر من أرسطو على الجانب التطبيقى فى مفهوم العلّية، بينما العلّية عند أرسطو كانت نابعة عن طبيعة العلاقة بين الهيولى والصورة. ابن رشد لم يضع مسبقًا المقدمات أو الافتراضات لكى يأتى بعد ذلك بفلسفة تنسجم معها. فهو على حدّ تعبيره، "وضع مرحلة العمل سابقة على مرحلة النظر". ذلك أن التطبيق العملى هو الذى يكشف لنا مدى صدق مقدماتنا أو افتراضاتنا، بل يغنيها ويطوّرها، وقد يغيّر، أحيانًا، من هذه المقدمات والافتراضات .

## حدود مفهوم السببية عند ابن رشد :

ينبغى ألا يغفل نقدنا لمفهوم السببية عند ابن رشد الظروف التاريخية والضغوط التى واجهها فى عصره، وحيث لم يكن يتيح مستوى التطور العلمى والفلسفى بطرح مفهوم السببية كما نطرحه فى عصرنا الراهن.

**وسنقتصر على إبداء بعض الملاحظات :**

* رغم النزعة المادية الواضحة عند ابن رشد ونهجه العقلى التحليلى النقدى فى الرد على مقولة السببية لدى الغزالى؛ فإنه وقف عند خصائص وطبائع الأشياء، والتى شكّلت خطوة متقدمة فى عصره. بينما المفهوم العلمى لا ينظر إلى الأشياء باعتبارها تامة الصنع مزوّدة بخصائص ثابتة نهائية هى مصدر

السببية فى العالم، بل إن الأشياء والموجودات والعالم كله ليس سوى سلسلة من العمليات القائمة على التغيّر والحركة الدائمة والاحتمالات، وإن يكن هذا لا يمنع، بل يفترض أن يكون هناك ثبات نسبى وخصائص معينة لهذه العمليات والموجودات، لكنها مع هذا دائمة التحوّل وقابلة للتغيير والتحويل إلى بعضها عن طريق التطبيق العملى والعلمى. فمثلاً النار ليست جسمًا، وليست شيئًا له خاصية الإحراق، بل هى حالة تصل إليها المادة بعد درجة حرارة معينة، وهى تؤثّر فيما حولها من عمليات بطرق مختلفة، فهى ترفع درجة حرارة الماء، وعند درجة معيّنة تحوّله إلى بخار، كما أنها من الممكن أن تنصهر بعض المعادن ... إلخ ما هنالك من تفاعلات يمكن أن يؤدى إليها تبادل التأثير.

* العلاقة بين العلّة والمعلول عند ابن رشد، علاقة آلية، حيث يظلّ فيها المعلول معلولاً والعلة علّة. فلو كان الأمر كذلك لأمكننا أن نعلم كل الأحوال المقبلة اعتبارًا من الحالة الأولى - كما كان يرى "لابلاس" فى مادتيه المكانيكية - بينما علاقة العلة بالمعلول علاقة جدلية عمليًا. فالعلة تترك أثر فى المعلول لم يكن فيه من قبل نتيجة نشاطها. إلا أن هذه الجدّة ليست عائدة للعلة؛ لأنها عبارة عن أثر فى المعلول، وهى فى الوقت نفسه، ليست عائدة لأنها عبارة عن أثر فى المعلول، وهى فى الوقت نفسه، ليست عائدة بتمامها للمعلول لأنها نشأت عن المعلول ولا اعتباراً من العلة. ذلك لكونها نشأت من أثرهما المتبادل فى مجال النشاط والحركة الطبيعية وفى مجال التطبيق العملى البشرى، فمثلاً كل التفاعلات الكيميائية يتبادل فيها العلة والمعلول التأثير، ولا يظلّ عنصر فى المركّب الكيميائى محتفظًا بخصائصه الأولى، وكذلك الإنسان كمعلول ناتج عن الطبيعة (العلّة) وهو جزء منها، لكنه ينال من الطبيعة (العلّة) ويؤثر فيها. ولا يعنى كلامنا، هنا المتعلّق بتأثير المعلول على العلّة بواسطة النشاط والتفاعل والتطبيق العملى، أننا ننكر القوانين فى الطبيعة، بل على العكس، فإن النشاط العملى وتأثيره فى العالم يؤكد وجود هذه القوانين الموضوعية، ويعمل من خلالها، مستخدمًا بعضها ضد (أو مع) البعض الآخر من وجهة نظر المشروع العلمى الذى أعددناه، كما أن هذه القوانين تتعلّق بالعمليات المتبادلة التأثير بين شبكة عمليات واتجاهات العلل والمعلومات الرئيسية، فهى ليست كقوانين تخص الطبائع الخاصة الثابتة للأشياء .

* العلّية عند ابن رشد بسيطة علّة واحدة تؤدى إلى معلول واحد وهذا قد ينطبق على مجال الحركة الميكانيكية الجزئية للأشياء والموجودات، لكنه لا ينطبق على مختلف مستويات العمليات المعقدة فى الواقع. ففى العمليات المتشابكة لا نجد أن سببًا واحدًا معينًا يؤدى إلى نتيجة معينة، ولا يكفى سبب واحد، مهما كانت أهميته أساسية، فى وجود النتيجة أو الظاهرة، من الأسباب والعمليات تؤدى إلى تكوّن النتيجة أو الظاهرة .

* يخلط ابن رشد بين العليّة والضرورة، فالعلية هى مجموع العناصر والعمليات المتداخلة التى تؤدى إلى المعلول (أو النتيجة) أما الضرورة فهى تنبع من الجوهر الداخلى للظواهر وتعبّر عن اتجاهها الجوهرى وعن بنائها وانتظامها وتتابعها. فالضرورة تتضمن العلية، لكنها ليست هى؛ لأن العلية هى فى التعريف "خيط فى شبكة الضرورة" (٣١).

إن الخلط بين العلّية والضرورة، يؤدى إلى انكار الصُدفة، ويشابه رأى ابن رشد فى هذا المجال، رأى اسبينوزا إلى حد بعيد فالصدفة أو المعجزة -برأيهما- إذا وجدت، فإنها تشير إلى وجود نقص فى معرفتنا عن الأشياء والظواهر، مثل هذا القول يصح فقط عند الحديث عن العلاقة المباشرة بين العلة والمعلول، حيث لا مجال للصدفة، ولا وجود لمعلول بدون علّة. إن الصدفة لا تكون فى مجال العلّة والمعلول، بل فى مجال الضرورة حيث تعبّر الضرورة عن نفسها بواسطة الصدفة عن طريق التقاء فى نقطة معينة. إن انكار الصدفة يؤدى إلى اعتبار القوانين العلمية قيودًا أبدية حيث ينتفى مجال تأثير النشاط العملى الذى يعتمد على الصدفة. إلا أن الاتجاه الأساسى فى مجال التطور لا تحدّده الصدفة - منظورًا إليه لمدى طويل - بل الضرورة .

* لم يتخلص ابن رشد من مفهوم العلّة الغائية الذى يؤدى، فى التحليل الأخير إلى نوع من القدرية والمثالية، يقول ابن رشد : "الموجودات قد تفعل بعضها بعضًا ومن بعض، وإنها ليست مكتفية بنفسها فى هذا الفعل، بل بفاعل من خارج، فعله شرط فى فعلها، بل فى وجودها فضلاً عن فعلها"(٣٢)

---

(31 ) M.Rosental and P.Udin , Moscow , Dictionary of Philosophy "Causality" P 68.

(٣٢) ابن رشد، تهافت التهافت، المطبعة الإعلامية بمصر ١٣٠٣ هـ، ص (١٢٧) .

إن كل الموجودات والمخلوقات، وفقًا لمفهوم العلّة الغائية، تستهدف غاية سابقة عليها، أى أن مبدأ أو أصل الموجودات يقع خارجها، وعلى الموجودات أن تسعى للوصول إليه، أو لكى يتم تفسير وجودها تبعًا له .

أما المفهوم العلمى للغائية فيُقصد به تحقيق أقصى تكيّف ممكن بين الموجودات وعلاقتها فهو ليس مبدأً غامضًا خفيًا داخل الأشياء والموجودات أو خارجها. فالغائية عملية وظيفية. إلا أن علينا الملاحظة بأن قول ابن رشد بعلّة غائبية خارج الكون لم يكن فى الأساس حديثه عن العلية.

كما أن نقدنا لبعض أوجه قصور مفهوم السببية عند ابن رشد، ينبغى ألا يطمس لحظة واحدة الدور الكبير الذى قام به فى دحض الآراء المثالية واللاأدرية عن العلية والمنافية للعقل والعلم والتطور فى عصره. فأوجه قصوره مرتبطة بالحدود الفلسفية والعلمية لمرحلته التاريخية.

إن عقلانية ابن رشد، ودفاعه عن الفلسفة والفلاسفة، ونزعته المادية القائلة بالوجود المستقل للموجودات وبضرورة معرفتها انطلاقًا من مفهوم السببية والقياس العقلى البرهانى، وشروحاته الفلسفية (كأفضل شارح لأرسطو) وإسهاماته الفلسفية الإبداعية والنقدية والعلمية فى العديد من المجالات، جعلته يحتل المكانة الأبرز فى تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية. فبعده 'خبا التفكير الفلسفى، ولم يخلف ابن رشد فيلسوف عربى من طرازه "، وكان تراجع الفلسفة "أحد الأسباب المهمة" فى تخلف العرب[٣٣]. وإذا كان اليوم نحتاج إلى استلهام فكر ابن رشد (ولن أقول استحضاره) الذى أجاب عن أبرز قضايا عصره، فإننا نحتاجه بالضبط، لكى نتجاوزه، ولكى نجيب نحن عن أبرز قضايا مجتمعنا وعصرنا.

---

(٣٣) يوحنا قمير، ابن رشد والغزالى : التهافتان، مصدر سابق، ص(٤٧) .

# المحور الثانى

# عبد الرحمن بدوى

# (١)
# المماثلة والمقابلة

## قراءة ثانية فى موقف بدوى من المستشرقين

أحمد عبد الحليم عطية

**مقدمة :**

الكتابة عن مفكر فى قامة عبد الرحمن بدوى مغامرة محفوفة بالمخاطر، لكنها مغامرة ممتعة، حيث تمثل لنا كتاباته صورة من صور تعامل الذات مع الآخر وصورة من صور بناء الذات؛ لأن بدوى فى ذاته، وبكتاباته قلعة قوية من قلاع الفكر العربى الفلسفى المعاصر، الحصينة متعددة الأبواب، كثيرة الأبراج، متشبعة الطرق فأى طريق نسلك ؟ ومن أى باب نلج إلى داخل القلعة لنكتشف ما فيها ؟ وتأتى المخاطر من كوننا سعينا من قبل لاقتحام أعمال بدوى من باب "الأصول الاستشراقية لفلسفته"[١] دون أن نشير إلى تعدد مداخل البحث فى كتاباته أو الأسس النظرية التى يمكن من خلالها أن نتبين افكار المفكر العربى ونعرض لاهتماماته التى هى من السعة والتنوع بحيث تحتاج إلى جهود عديدة ومناهج مختلفة لبحثها ودراستها .

فقد أسهم بدوى منذ بداية كتاباته ١٩٣٩ كما سبق أن أشرنا وربما قبلها بقليل بجهود متنوعة تحدد لنا معالم مشروع فكرى متميز، ينبغى علينا أن نضعه فى إطاره الثقافى وسياقه التاريخى وعلاقته بالواقع الاجتماعى والاقتصادى بأن المد الوطنى وسيادة الليبيرالية فى مصر فترة الثلاثينات وما تلاها، مشروع فكرى فى الأساس يهدف إلى إيقاظ الوعى وإحداث ثورة روحية تسهم فى بناء الحضارة، يقوم على البحث فى "روح الحضارة العربية" وبيان دور "التراث اليونانى فى الحضارة

---

(١) تقدم فى الدراسة قراءة ثانية فى موقف عبد الرحمن بدوى من المستشرقين، وقد سبق لنا أن أصدرنا دراسة سابقة تمثل الأصول الاستشراقية فى فلسفة بدوى الوجودية، وهى دراسة تعبر فقط عن موقف بدوى الأول تجاه المستشرقين، راجع دراستنا: الصوت والصدى، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٠

الإسلامية ". وهو يقوم بذلك مسلحًا بكافة الأدوات الضرورية اللازمة لعمله من اتفاق للغات شتى، ومعرفة عميقة بتاريخ الفلسفة، وقدرة على استخدام المناهج المختلفة التحليلية والفيلولوجية والتاريخية مع حصيلة وافرة من المفاهيم والتصورات الفلسفية، إضافة إلى علاقات عميقة - ومباشرة - بأعمال كبار المستشرقين الذين درس عليهم أو ترجم لهم، أو عرض لأعمالهم بالنقد والتحليل .

ونستطيع أن نحدد محاور ثلاثة تمثل بعض قطاعات مشروع بدوى هى :

١ - الموقف من التراث اليونانى[٢] .

٢ - التحقيقات الفلسفية التى تنصب على إعادة بناء التراث الفلسفى فى العربية.

٣ - الموقف من المستشرقين.

وسنخص هذه الدراسة لبحث النقطة الثالثة " الموقف من المستشرقين مع اهتمامنا فى نفس الوقت - فى دراسات أخرى نقوم بها - بتناول المحورين الأولين، فكتابات بدوى متعددة، وجهوده متشعبة، وانتاجه ضخم، وهو من السعة والثراء بحيث تعجز عن القيام به هيئات علمية ذات امكانيات كبيرة، فقد قام بمفرده فى حياتنا المعاصرة بمثل ما قام به حنين بن إسحق من جهد فى عصر الترجمة الممهد للحضارة الإسلامية فى القرون الأربعة الأولى للهجرة، وإن كان جهد بدوى أكثر تركيبًا، فقد تمثلت مهته فى نقل وترجمة نصوص الفلاسفة المعاصرين، وأبحاث المستشرقين فى الدراسات العربية والفلسفة الإسلامية، بالإضافة إلى أبحاثه وتحقيقاته فى التراث الفلسفى.

ويلزمنا أن نمهد لهذه الدراسة ببعض الملاحظات الأولية التى ينبغى أن تضعها بين يدى الباحثين فى الدراسات الفلسفية تتعلق بموقف بدوى من المستشرقين.

* أننا نقدم هنا قراءة ثانية فى كتابات بدوى فقد سبق أن نشرنا كتيبًا عنه بعنوان "الصوت والصدى" هادفين إلى بيان الأصول الاستشراقية فى فلسفته ١٩٩٠، أى قبل صدور أبحاثه الأخيرة فى نقد الاستشراق مثل كتابه "الدفاع عن القرآن ضد

---

(٢) راجع دراستنا: بدوى والموقف من التراث اليونانى، مجلة أوراق كلاسيكية، العدد الخامس، القاهرة ١٩٩٥ .

منتقديه"Defense du Coran contre ses critiques Defense ela vie du prophet Muhammad contre ses detracteurs"٨٩. "والدفاع عن حياة النبى ضد المنتقصين لقدرة ١٩٩٠. ومن هنا اتجهت القراءة الأولى إلى تأكيد الموقف المؤيد للدراسات الاستشراقية وتبنى مناهجها ونتائجها، وهو ما سيتضح أثناء البحث أنه أحد ملامح الصورة وليس الصورة كاملة .

* إن بدوى لم يقدم لنا دراسة فى الاستشراق، أو بحث عام فى توجهات المستشرقين مثلما فعل أدوار سعيد فى كتابه "الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء "(٣). أو فؤاد زكريا فى دراسته " نقد الاستشراق وأزمة الثقافة العربية"(٤). حيث أننا لا نستطيع أن نتناول موقفه من الاستشراق " بل موقفه من المستشرقين الذى ترجم كتاباتهم موظفًا إياها فى إطار مشروعه، ودرس أعمالهم فى "موسوعة المستشرقين" (٥) وقيم دراساتهم فى "تاريخ العلوم عند العرب" (٦).

* إن الموقف من المستشرقين ليس موقفًا واحدًا، ولا جامدًا ولا متعصبًا، بمعنى أننا نجد لدى بدوى مواقف متعددة تجاه أعمال المستشرقين، وتختلف هذه المواقف باختلاف موضوع دراساتهم سواء فى الفلسفة أو التصرف، اللغة أو الشعر، أو تاريخ العلم، أو الدراسات الدينية، القرآن والسنة وحياة محمد، وتتعدد هذه المواقف تبعًا لاختلاف مناهج ورؤى المستشرقين وطبيعة كتاباتهم سواء كانت كتابات ذات طبيعة معرفية، أو أيدلوجية، موضوعية أو دعامية وأيضًا باختلاف مراحل تطور بدوى نفسه .

**المرحلة الأولى :**

* إحداهما ما يمكن أن نطلق عليه موقف التماثل "الذى يتبنى فيه بدوى منهج هؤلاء المستشرقين ونتائج أبحاثهم ويتابع تحليلاتهم حيث يتابع أعمالهم وينقلها

---

(٣) ادوار سعيد: الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء، مؤسسة الأبحاث العربية، الطبعة الثانية ١٩٨٤.

(٤) د. فؤاد زكريا: نقد الاستشراق وأزمة الثقافة العربية، مجلة فكر القاهرة، العدد ١٠ عام ١٩٨٦، ص (٣٣: ٥٧) .

(٥) د. عبد الرحمن بدوى: موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٨٤ .

(٦) د. عبد الرحمن بدوى: دراسات ونصوص فى الفلسفة وتاريخ العلوم عند العرب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٨١، ص (١٥: ٥٤) .

للعربية ويعلى من شأنها، ويظهر ذلك بأجلّى الصور فى دراساته المبكرة التى يبدو فيها الإعجاب بأعمال: ماسينيون L.Massignon (١٨٨٣ - ١٩٦٢) وكرواس P.Kraus (١٩٠٤ - ١٩٤٤) ونلينو Nallino (١٨٧٢ - ١٩٣٨) وهانزهينريشى شيدر Schaeder (١٨٩٦ - ١٩٥٧) وماكس مايرهوف Meyerhof (١٨٧٤ - ١٩٤٥) .

**المرحلة الثانية :**

* والثانى الموقف الموضوعى الذى يناقش أعمالهم، ويحلل الدراسات المختلفة لهم مع بيان مناهجهم وتوجهاتهم موضحًا أين أصابوا، وفيما أخطئوا، ويتمثل ذلك فى موقفه من: جولد تسيهر Goldzieher(١٨٥٠-١٩٢١) ومرجليوث (١٨٥٨ - ١٩٤٠) .

**المرحلة الثالثة :**

* والموقف الثالث موقف النقد العنيف والهجوم على الدراسات غير العلمية المتعصبة ضد الإسلام والقرآن والنبى محمد ويظهر هذا الموقف فى مؤلفاته الأخيرة، ويمكن بيان ذلك بعرض أعمال بدوى أولاً، وترجماته ومواقفه المختلفة من أعمال المستشرقين .

**أولاً - ترجمات بدوى لأعمال المستشرقين المماثلة :**

تتميز مؤلفات بدوى بسمة واضحة هى ذلك الطابع البنائى الذى يضم موضوعات ذات طبيعة واحدة، يتداخل فيه التأليف والترجمة والتحقيق. حيث يوظف بدوى ترجماته لأعمال المستشرقين، وتحقيقاته لنصوص القدماء وأبحاثه لتحقيق ما يهدف إليه، كما يتضح من عناوين عدد كبير من أعماله. فكتابة "التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية " هو (دراسات لكبار المستشرقين ألف بينها، ترجمها عن الألمانية والإيطالية" [٧] و "وشخصيات قلقة فى الإسلام " (دراسات ألف

---

(٧) د. بدوى: التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية. دراسات لكبار المستشرقين ألف بينها وترجمها عن الألمانية والإيطالية عبد الرحمن بدوى ط٣، دار النهضة العربية، القاهرة ١٩٦٥.

بينها وترجمها)[٨]، " ومن تاريخ الإلحاد فى الإسلام " (دراسات ألف بعضها وترجم الآخر)[٩] و "الإنسان الكامل فى الإسلام " (دراسات ونصوص غير منشورة ألف بينها وترجمها وحققها)[١٠] .

ونتوقف فى هذا الفصل أمام بعض هذه الدراسات التى نقلها بدوى إلى العربية عن لغات مختلفة، وفى موضوعات تدور كلها أو معظمها حول التراث الإسلامى خاصة فى التصوف والكلام والفلسفة، لعدد من المستشرقين الألمان والإيطاليين والفرنسيين.

**أ ) أعمال ماسينيون :**

١ - " سلمان الفارسى والبواكير الروحية للإسلام فى إيران ". نقلها عن نشرات جماعة الدراسات الايرانية، ورقم ٧، باريس عام ١٩٣٤ ويتناول فيها استهلال عن المدائن والكوفة، وكيف يدرس سلمان يُعرض فى خمسة نقاط لخلاصة السيرة التقليدية وتحليل "خبر سلمان" الخاص بإسلامه، وفاة سلمان بالمدائن، ودعوى مجيئه العراق حليفاً لبنى عبد القيس، الدور التاريخى لسلمان مع النبى فيما يختص بالوحى ودوره فيما بعد مع على، وخاتمه ثم ملحقين الأول نصوص غير المنشورة خاصة بالفرق الغلاة المساه "السليمانية" أو " السينية" والثانى إشارات إلى المصادر .

٢ - " المنحنى الشخصى لحياة الحلاج شهيد الصوفية فى الإسلام" عن مجلة " الله حى" العدد الرابع عام ١٩٤٥ ويتناول فيها: فكرة المنحنى الشخصى، الحلاج مولده وتنشئته، زواجه، حجته الأولى، الرحلة إلى خراسان والعودة إلى الأهواز ثم الإقامة ببغداد، تطوره الروحى، أثناء الحلاج آثاره قضية الحلاج، محاكمته، وإعدامه، ثم أشخاص مأساة الحلاج، وشهود هذه المأساة، وأخيرًا منحنى الحياة الحلاج .

---

(٨) د. بدوى: شخصيات قلقة فى الإسلام، دراسات ألف بينها وترجمها عبد الرحمن بدوى، دار النهضة ط٢، القاهرة ١٩٦٤ .

(٩) د. بدوى: من تاريخ الالحاد فى الإسلام. دراسات ألف بعضها وترجم الآخر عبد الرحمن بدوى. القاهرة ١٩٤٥ .

(١٠) د. بدوى: الإنسان الكامل فى الإسلام، دراسات ونصوص غير منشورد ألف بينها وترجمها وحققها عبد الرحمن بدوى. ط٢ وكالة المطبوعات الكويت ١٩٧٦.

٣ - " المباهلة بين النبى ونصارى نجران فى سنة ١٠ هـ بالمدينة ميلان عام ١٩٤٤، كيفية الأداء، الأصل القرآنى والإسناد، إسناد الرواية، موجز الرواية، الدور الإقتصادى لبخران والتطور السياسى لبنى الحارث، الرمزية الدينية، تحليل كتاب المباهلة للشلمغانى، تحليل الفصل الخامس بالمباهلة فى الطقوس النصيرية [١١] .

٤ - " الإنسان الكامل فى الإسلام وأصالته النشورية" ١٩٤٧ Eranos-Jahrbuch[١٢] ويتناول فيه النظرية الأخروية للإنسان الكامل وبواعثها العصرية، نشأة وتطور نظرية الإنسان الكامل. بذور النظرية فى القرآن واعتناق الشيعة لها[١٣]. العناصر الثلاثة المميزة للنصوص الملحمية وأنواع هذه النصوص، كتب الملامح، تحليل " خطبة البيان" .

وحتى لا نكرر ما سبق أن ذكرناه فى موضع آخر عن علاقة بدوى بما سينيون[١٤]. نكتفى بالقول إنه بالإضافة إلى هذه الترجمات فإن بدوى يعتمد عليه. ويستشهد بآرائه فى كتبه المختلفة خاصة فى "شحطات الصوفية" و "تاريخ التصوف الإسلامى من البداية حتى نهاية القرن الثانى " [١٥]. ويعطى صورة واضحة عنه فى موسوعة المستشرقين [١٦] .

**ب) باول كراوس :**

يرتبط بدوى علميًا بكراوس ارتباطًا وثيقاً خاصة أن المستشرق اليهودى كان ضمن أساتذة جامعة القاهرة التى كان بدوى يدرس بها فى الثلاثينات، وكان ماسينيون هو الذى زكى ترشيحه للتدريس فى كلية الإداب وذلك فى مذكرة أشاد

---

(١١) د. بدوى : موسوعة المستشرقين ص(٣٦٧).

(١٢) المصدر السابق ص(٣٦٨). شخصيات قلقة فى الإسلام - دار النهضة العربية - القاهرة ١٩٦٤ ص(١٥٨-١٨٢) .

(١٣) د. بدوى : الإنسان الكامل فى الإسلام، وكالة المطبوعات، الكويت ط٢، ١٩٧٦، ص(١٠٣-١٣٨).

(١٤) د. أحمد عبد الحليم عطية، الصوت والصدى ص(٥٩) وما بعدها .

(١٥) د. عبد الرحمن بدوى: تاريخ التصوف الإسلامى، من البداية حتى نهاية القرن الثانى، وكالة المطبوعات الكويت ط٢ ١٩٧٨ ص (٢٣، ٢٥، ٢٦، ٤٧، ٤٩، ٥٥) .

(١٦) د. بدوى: موسوعة المستشرقين ص(٣٦٣) وما بعدها .

فيها بمناقبه، وما يؤمل منه، وهى المذكرة التى عرضت على مجلس كلية الآداب "وقد قرأتها يوم عرضها – وكنت طالبًا فى السنة الثالثة بقسم الفلسفة فصممت على التعرف عليه غداة وصوله "[١٧]، ويتضح عمق هذه العلاقة ليس فقط من خلال اللغة التى تحدث به عنه فى "موسوعة المستشرقين"، بل فى الاهتمام بكتاباته وترجمتها إلى العربية بدءًا من "التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية" الذى شغل به كلاهما، حيث ترجم له بحثه عن "التراجم الأرسطاطالية المنسوبة إلى ابن المقفع" [١٨] الذى هو تعليق على ما كتبه فرنشسكو جبراييلى عن "مؤلفات ابن المقفع"، كذلك تابع أبحاثه عن عدد من الفلاسفة والموضوعات فى كتابه "تاريخ الإلحاد فى الإسلام" مثل باب برزويه فى كليلة ودمنة وبحثه عن ابن الروانذى [١٩].

ويستمر الاهتمام المشترك بنفس الموضوعات أو قل السير على نفس الدرب، أقصد سير الفيلسوف المصرى على درب المستشرق التشيكى اليهودى كما يتضح فى بحثه "أفلوطين عند العرب" [٢٠] ويهمنا أن نشير أيضًا إلى إعتماد بدوى فى كثير من أبحاث تاريخ الإلحاد فى الإسلام على دراسات كرواسى خاصة عن أبو بكر الرازى، وجابر بن حيان، وإليك بيانات ما ترجمه بدوى من مقالات كرواس وأبحاثه .

١ – " التراجم الأرسطاطالية المنسوبة إلى ابن المقنع " وقد نشر هذا البحث فى مجلة الدراسات الشرقية، المجلد الرابع عشر عام ١٩٣٣. والحقيقة أن عمل كرواسى هذا الذى .نشر بعنوان "حول ابن المقفع" ينقسم إلى قسمين الأول خاص بمسألة التراجم الأرسطاطالية، ويورد بدوى ترجمته فى كتاب "التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية" ص(١٠١: ١٢٠) والقسم الثانى يتعلق بباب برزويه وهو ما نشره فى " تاريخ الإلحاد فى الإسلام ".

---

(١٧) المرجع السابق ص(٣٢٧).

(١٨) كرواسى: التراجم الأرسطاطالية المنسوبة إلى ابن المقفع، فى بدوى: التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية ص(١٠١ – ١٢٠).

(١٩) كرواسى: فى الإسلام ص(٧٥ – ١٨٨).

(٢٠) د. بدوى: أفلوطين عند العرب وكالة المطبوعات الكويت، ط٣، ١٩٧٧، التصدير ص(١٨) وما بعدها والصوت والصدى، ص(٦٦) .

٢ - " باب برزويه فى كليلة ودمنة " وهو الجزء الثانى من دراسته السابقة وقد نشر فى كتاب بدوى عن " تاريخ الإلحاد فى الإسلام " .

٣ - " ابن الروندى " وقد نشرها كراوس فى مجلة الدراسات الشرقية، المجلد الرابع عشر عام ١٩٣٤ ويتناول فيها الموضوعات التالية بعد المقدمة، النص شذرات من كتاب الزمرد، تأليف الكتاب، وتحليل ما فيه، كتاب الزمرد ودفاع الكندى، البراهمة فى كتاب الزمرد، تأريخ الرد، تحليل الرد، حياة ابن الروندى. ويشغل صفحات ٧٥ - ١٨٨ من كتاب بدوى السابق .

**جـ) هنرى كوربان :**

يشير بدوى إلى اهتمام كوربان بالفلسفة الإشراقية عند السهروردى وإلى نزعته الثيوصوفية التى تستند إلى الوجدان والتجربة الصوفية، ويإخذ عليه مبالغته فى إبراز نصيب الفكر الشيعى، وأجحف بالفكر السنى إجحافًا غريبًا[٢١] ومع هذا فهو يتفق معه فى الإهتمام بالتصوف الإسلامى والوجودية مما جمع بينهما فى صداقة قوية منذ عام ١٩٥٤ وطوال ربع قرن من الزمان [٢٢]. وقد ترجم له ما كتبه عن السهرورى، وترجم شرحه هو كراوس لأصوات أجنحة جبرائيل للسهروردى .

١ - السهروردى الحلبى (ت ١١٩١م)، يؤسس المذهب الإشراقى " نشرات جماعة الدراسات الإيرانية رقم ١٦، باريس عام ١٩٣٩. ويتناول فيه بعد الاستهلال لحياته ومؤلفاته، المقالات الميتافيزيقية والمقالات فى صورة أمثال، التوحيد، مأساة السهروردى .

٢ - شرح رسالة "أصوات أجنحة جبرائيل" للسهروردى، المجلة الأسيوية عدد يوليه، سبتمبر ١٩٣٥، ترجمة الفصل الثانى من كوربان وكرواس للرسالة والشرح الفارسى لها. وقد نشرهما بدوى فى كتابه " شخصيات قلقة فى الإسلام"[٢٣] .

---

(٢١) د. بدوى: شخصيات قلقة فى الإسلام ص(١٣٦: ١٥٦) - راجع دراستنا كوربان بين الفلسفة والاستشراق - مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، العدد الثالث يوليو ١٩٩٤ .

(٢٢) المرجع السابق ص(٣٣٧) .

(٢٣) د. بدوى: شخصيات قلقة فى الإسلام ص(١٣٦ - ١٥٦) - راجع دراستنا كوربان بين الفلسفة والاستشراق - مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، العدد الثالث يوليو ١٩٩٤ .

**د. هانزهنريش شيدر :**

يصف بدوى شيدر فى "موسوعة المستشرقين" مشيدًا به وبجهده يقول: "خير وصف لهانزهنريش شيدر هو أنه كان أوفر المستشرقين خطاً من النزعة الإنسانية بمعناها المحدد الخاص بالقرنين الرابع عشر والخامس عشر .. اتجه إلى بيان الأصو الإيرانية لبعض المعانى أو النظريات فى التصوف الإسلامى وتمخض ذلك عن بحثه الممتاز بعنوان "نظرية المسلمين فى الإنسان الكامل " [٢٤]. وقد ترجمه بدوى كما ترجم له دراسته عن "الشرق والتراث اليونانى" .

١ - روح الحضارة العربية "ترجمة لبحث شيدر " الشرق والتراث اليونانى" مجلة الحضارة القديمة، المجلد الرابع[٢٥] .

٢ - نظرية الإنسان الكامل عند المسلمين مصدرها وتصويرها الشعرى وأصله محاضرة ألقيت أمام شعبة برلين للجمعية المشرقية الألمانية فى ٢٦نوفمبر ١٩٢٤، وهو ما يدور حول الكشف عن الارتباط الوثيق فى تاريخ الأفكار بين الدراسات الإيرانية والإسلامية. ويشمل بعد التمهيد عن الإسلام والإيرانية والهلينية الموضوعات الآتية: الإنسان الأول فى الكوينات الإيرانية القديمة، التغير الثنوى التشاؤمى الذى أصاب فكرة الإنسان الأول فى نظريات النجاة عند الغنوصيين، قبول النظرية فى الغنوص الإسلامى، الصورة الكلاسيكية لنظرية الإنسان الكامل عند ابن عربى، ويبين أن الإنسان الكامل مقصدًا سائدًا فى أسلوب التعبير فى الشعر الغنائى الفارسى مع ملحق بنشيد مانوى [٢٦] .

**د. كرلو الفونسو نللينو :**

ومكانة نللينوبين المستشرقين جميعًا مكانة ممتازة لا يساويه فيها غير جولد تسيهر ونيلدكه. وهو يمتاز عن جولد تسيهر بدقته العلمية وسعة إطلاعه على مختلف المسائل الإسلامية والعربية، ويذكر بدوى تدريسه بالجامعة المصرية،

---

(٢٤) د. بدوى: موسوعة المستشرقين ص(٢٦٧) .

(٢٥) هانز هنريش شيدر: روح الحضارة العربية، ترجمة وتقديم د. عبد الرحمن بدوى، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٤٩ .

(٢٦) هانز هنريش شيدر: نظريه الإنسان الكامل عند المسلمين مصدرها وتصويرها الشعرى فى بدوى، الإنسان الكامل فى الإسلام ص(١٠ - ١٠١) .

وتأثيره الكبير على تكوين الأدباء فى مصر خاصة طه حسين أنبغ طلاب الجامعة المصرية الذى يتضح أثر نلينو عليه فى "الأدب الجاهلى"[٢٧]. ويشير بدوى فى موسوعته إلى دراساته الخاصة بأصل تسمية المعتزلة واسم القدرية، والمقالة الخاصة بفلسفة ابن سينا وهل هى شرقية أم اشراقية وهى المقالات التى ترجمها فى "التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية" وغيرها وقد ترجم له بدوى الدراسات التالية :

**١ - بحوث فى المعتزلة :**

أ ) أصل تسميتها.

ب) اسم القدرية.

جـ) الصلة بين مذهب المعتزلة ومذهب الإباحية المقيمة فى إفريقيا الشمالية.

د ) "حول فكرة غريبة منسوبة إلى الجاحظ عن القرآن" وقد ظهرت هذه البحوث فى مجلة الدراسات الشرقية، المجلد السابع، روما ١٩١٦ وقد ترجمها بدوى فى كتابه التراث اليونانى ص(١٧٣ - ٢١٧).

٢ - " تعليقات صغيرة على ابن المقفع وابنه " نشرت فى مجلة الدراسات الشرقية بالإيطالية ج١٤. ونجدها فى "تاريخ الإلحاد فى الإسلام" ص(٦٤ - ٧١).

٣ - " محاولة المسلمين إيجاد فلسفة شرقية " ظهر هذا البحث فى "مجلة الدراسات الشرقية " المجلد العاشر، عام ١٩٢٥ بعنوان: " حكمة ابن سينا الشرقية، أو الإشراقية "التراث اليونانى" ص(٢٤٥ - ٢٩٦).

وحين نتناول موقف بدوى من جولد تسيهر نجد تبدلاً واضحًا بين موقفين أساسيين وأجنتس جولد تسيهر الأول مؤيدًا فى التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية وفيه يعلى من قدر المستشرق اليهودى مبينًا أفضاله التى لا تحصى على الدراسات الإسلامية بحيث نجد أنفسنا وكأننا نقرأ شعرًا يتغزل فى هذه الشمس الساطعة ونورها ودفئها وأشعتها التى تضئ، وهذا الموقف المبكر ١٩٤١م يختفى تمامًا مع الكتابات الأخيرة التى يحلل فيه بدوى آراء جولد تسيهر وغيره فى القضايا الدينية والعقائد التى صدرت عام ١٩٨٩، ١٩٩٠ وفيها نجد التحلل الدقيق

---

(٢٧) طه حسين: الأدب الجاهلى .

الهجوم الحاد على الرجل الذى أراد رد كثير من عقائد الأحلام وتشريعاته إلى اليهودية وسنعرض هنا الموقف الأول ثم نتناول فى الفقرة الثالث نقد بدوى له .

ظل جولد تسيهر أكثر من ربع قرن شمسًا ساطعة استمرت ترسل فى عالم البحوث الإسلامية ضوءًا يبدد قليلاً ما يحيط بنواحى الحياة الدينية الإسلامية من ظلام وينير السبيل أمام الباحثين فى الوثائق التى سجلت فيها تلك الحياة وينمو على حرارته جيل ضخم فمن كانوا بالأمس القريب، أو فمن هم اليوم، أئمة المستشرقين[٢٨]. ويعلى بدوى فى كتابه "التراث اليونانى" من شأن جولدتسيهر. فقد "كان لديه نوع من التجربة الروحية الباطنة استطاع عن طريقها أن ينفذ فى النصوص والوثائق كى يكشف من ورائها الحياة التى تعبر عنها النصوص ويتبين التيارات والدوافع الحقيقة. فهو إذ قام بنقد الحديث - كما يخبرنا بدوى - فليس ذلك كى يبين أنه موضوع أو غير موضوع وإنما لكى يدرك الميول المختفية والأهواء المستورة التى يعبر عنها أصحابها فيما يضعون أو يرون من حديث [٢٩].

تأمل اللغة العربية التى كتب بها بدوى فى موسوعته عنه يقول: "يشاء الله أن يهب الإسلام من الأوروبيين من يؤرخون له كسياسة فيجيدون التأريخ، ومن يبحثون فيه كدين وحياة روحية فيتعمقون هذا البحث ويبلغون الذروة فيه أو يكادون ... وكان سيد الباحثين فيه من الناحية الدينية خاصة والروحية عامة اجنتس جولدتسيهر " [٣٠]. أما عن منهجه فقد كان يقبل على النصوص وفى عقله جهاز من المقولات والصور الإجمالية يحاول تطبيقها على هذه النصوص والتوفيق بينها وبين مايوحى به ظاهر النص يتلاءم وهذه الصور الإجمالية .

ويبين بدوى فى مقارنة دقيقة أن جولدتسيهر يختلف عن نلينو من ناحية وعن بكر (كارل هنريش) من ناحية أخرى. بينما منهج جولد تسيهر استدلالى يعتمد على البصيرة والوجدان نرى منهج نلينو منهجًا استقرائيًا خالصًا كل اعتماده على النصوص لا يكاد يخرج منها إلى النتائج الواسعة، كما أنه يختلف من ناحية ثانية عن بكر فى أن بكر لم يكن يحتاط كثيرًا فى استخدام الوجدان والبصيرة .

---

(٢٨) د. بدوى: موسوعة المستشرقين ص(١٢٠) .

(٢٩) المرجع السابق ص(١٢١) .

(٣٠) المرجع السابق ص(١١٩) .

وكتابه " محاضرات فى الإسلام " ١٩١٠ هو كما يقول بدوى: "صورة كاملة متناسبة الأجزاء للحياة الروحية فى الإسلام". أما فى كتاب " اتجاهات تفسير القرآن عند المسلمين " فهو يقدم لنا فى الظاهر تاريخًا حيًا لتفسير القرآن بينما هو فى الحقيقة إنما يعرض لنا فيه مرآة صافة انطبعت فيها صورة واضحة للحياة الروحية طول ثلاثة عشر قرنًا عند الملايين من المسلمين " [٣١] .

**وقد تم ترجم له بدوى الأعمال التالية :**

١ – موقف أهل السنة القدماء بإزاء علوم الأوائل " وقد نشر هذا البحث فى "مباحث الأكاديمية الملكية البروسية " عام ١٩١٥، القسم الفلسفى التاريخى، العدد ٨ [٣٢] .

٢ – العناصر الأفلاطونية المحدثة والغنوصية فى الحديث " ظهر هذا البحث فى مجلة الأشوريات .Z.A المجلد ٢٨ عام ١٩٠٩. وكلا العملين نشرهما بدوى فى التراث اليونانى سنة ١٩٤١ صفحات (١٢٣، ١٧٢، ٢١٨، ٢٤١) [٣٣]. وقد ترجم له عدة نصوص فى كتاب " دراسة المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلى" سنة ١٩٧٩ وهى :

٣ – " مقدمة لديوان حبرول بن أوس، الحطيئة "ولقد نشر جولد تسيهر ديوان الحطيئة مجلة فى ZDMG المجلد ٤٦ عام ١٨٩٢ وقدم لهذه النشرة بهذه المقدمة .

٤ – " جن الشعراء" وقد نشر أولاً بمجلة ZKMG المجلد ٤٥ سنة ١٨٩١، ثم فى أعماله الكاملة، الجزء الثانى ١٩٦٨ .

٥ – " تعليقات على دواوين القبائل العربية" وقد نشر أولاً فى مجلة JRAS عام ١٨٩٧ ثم فى أعماله الكاملة الجزء الرابع [٣٤] .

---

(٣١) المرجع السابق ص(١٢٤) .

(٣٢) انظر بدوى: التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية ص(١٢٣ – ١٧٢).

(٣٣) المرجع السابق ص(٢١٨ – ٢٤١).

(٣٤) د. بدوى: دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلى، دار العلم للملايين بيروت ط٢ ١٩٨٦ ص(٢٧٢ – ٢٨٢).

**ز – ماكس مايرهوف :**

يصف مايرهوف "طبيب العيون المشهور فى القاهرة " بإنه من إعظم الباحثين فى تاريخ الطب والصيدلة عند العرب .. قوى الصلات ليس فقط بالأجانب فى مصر بل وأيضًا بالنابهين من رجال الأدب والفكر والسياسة من المصريين. ويؤكد بدوى على صلته القوية به يقول: "وأن أنس لا أنسى حسن استقباله لى وأنا شاب فى الثانية والعشرين حيث ذهبت إليه فى عيادته بتوصية من باول كرواس للحصول منه على نسخة من مقاله "من الإسكندرية إلى بغداد " كى أترجمه ولا يزال هذا البحث أفضل ما كتب فى موضوعه رغم التقدم الهائل فى هذا الميدان؛ لأنه يعطى نظرة عامة لكيفية انتقال التراث اليونانى الطبى إلىالإسلام، ويتناول بإيجاز أشهر المترجمين والعلماء العرب حتى القرن الرابع الهجرى [٣٥]. وقد ترجم بدوى فى التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية هذا العمل :

١ – " من الإسكندرية إلى بغداد: بحث فى تاريخ التعليم الفلسفى والطبى عند العرب " وقد ظهر هذا البحث فى "محاضر جلسات الأكاديمية البروسية للعلوم، قسم الدراسات التاريخية الفلسفية، المجلد ٢٣ سبتمبر ١٩٣٠ فى بدوى ص(٣٧: ١٠٠) [٣٦] .

**جـ ) كارل هنريش بكر :**

والمستشرق والسياسى الألمانى بكر **K.H.BEKKER** عالم واسع الأفق بارع فى فهم الناس، شامل النظرة نحو الأشياء محيط بالأحوال السياسية والاقتصادية التى يضطرب بها عصره، خبير بالشئون الاجتماعية والدينية الخاصة بالدول المستعمرة، وبخاصة الإسلامية منها. دعى لكى يكون أستاذًا فى المعهد الذى انشأته الحكومة الألمانية فى همبرج لدراسة المسائل الخاصة بالاستعمار ولتكوين طبقة من القادرين على إدارة شئون المستعمرات والخبراء بأحوال الأمم المستعمرة [٣٧]. ولم يعلق بدوى على ذلك بل اكتفى بتقديمه الذى أكد فيه على كونه يجمع بين العلم

---

(٣٥) ماكس مايرهوف: من الإسكندرية إلى بغداد، فى بدوى: فى التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية ص(٣٧ – ١٠٠) .

(٣٦) د. بدوى: موسوعة المستشرقين ص(٣٧٣) وما بعدها.

(٣٧) المرجع السابق ص(٧٣).

والسياسة. "عرفته السياسة بمعناها الرفيع أحدًا من رجالها الأقداد النابهين، وعرفه العلم مستشرقًا وفيلسوف حضارة كان فى الطليعة من بين فلاسفة الحضارة والمستشرقين [٣٨] .

ترجم بدوى دراسته "تراث الأوائل فى الشرق والغرب " وهو محاضرة كان قد ألقاها بكر فى جمعية الإمبراطور فلهلم ببرلين فى مارس ١٩٣١ وطبعت بليزج فى نفس العام (راجع بدوى التراث اليونانى .. ص(٣ - ٢٣) .

**ط - فرانشيسكو جابرييلى :**

كبير أساتذة اللغة العربية وآدابها فى جامعة روما، برز فى دراسة الشعر العربي وفى تحقيق التاريخ الإسلامى. ترجم له بدوى "زندقة ابن المقفع" فى كتابه "تاريخ الإلحاد الإسلامى" ص(٤٠ - ٥٣) .

"زندقة ابن المقفع " وهو يفصل من دراسة أوسع بعنوان "مؤلفات ابن المقفع" نشر فى مجلة الدراسات الشرقية المجلد ١٣ عام ١٩٣٢ [٣٩] .

**ى - أسين بلاثيوس :**

يعرض بدوى ترجمته لكتاب أسين بلاثيوس عن ابن عربى لحياته ومؤلفاته وخصائص أبحاثه وينتقد إسرافه فى استخدام منهج التأثير والتأثر فى بيان صلات الفلسفة والتصوف الإسلامى بما يسبقها وتأثيرها على اللاحقين راجع مادة بلاثيوس فى بدوى ص(٧٥ - ٨١).

" ابن عربى: حياته ومذهبه " ترجمة ودراسة، القاهرة ١٩٦٧[٤٠]. وهو يناقش أفكار بلاثيوس فى دراسته من كتابه المذهب الروحى عند الغزالى ونزعته المسيحية[٤١].

---

(٣٨) المرجع السابق ص (٧٠).

(٣٩) فرانشيسكو جابر بيلى: زندقة ابن المقفع، فى بدوى التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية ص(٤٠ - ٧١).

(٤٠) اسين بلاثيوس: ابن عربى - ترجمة ودراسة عبد الرحمن بدوى - مكتبة الأنجلو المصرية- القاهرة ١٩٦٧.

(٤١) د. عبد الرحمن البدوى: أوهام حول الغزالى ص(٢٤١ - ٢٥١) فى كتاب أبو حامد الغزالى - منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط ١٩٨٨.

**ك – نيلدكه NALDEKE**

يعد نيلدكه (١٨٣٦ – ١٩٣١) شيخ المستشرقين الألمان غير مدافع، وقد أتاح له نشاطه الدائب وألمعية ذهنه واطلاعه الواسع على الآداب اليونانية وإتقانه التام لثلاث من اللغات السامية مع استطالة عمره حتى جاوز الرابعة والتسعين – أن يظفر بهذه المكانة ليس فقط بين المستشرقين الألمان بل بين المستشرقين جميعًا[٤٢]. هذا الموقف سيتغير كلية فى كتابات بدوى المتأخرة كما يتضح فى عرضنا له فى الفقرة الثالثة من هذا البحث، ويشير بدوى إلى كتاباته خاصة (أبحاث لمعرفة شعر العرب القدماء) والبحث الأول فيه هو الذى قدم بدوى ترجمته فى كتابه "دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلى " .

"من تاريخ ونقد الشعر العربى القديم" (بدوى ص ١٧ –٤٠ ) .

**ل – دفيد صموئيل مرجوليث :**

يتخذ بدوى موقفين تجاه مرجوليث، أو أقل موقف مزدوج يتمثل فى الإشادة باعماله وتحقيقاته فى الأدب العربى من جهة وانتقاداته بشدة فى دراساته عن الإسلام " وهو ماسيتبلور فى دراساته المتأخرة التى توضح لنا موقفه النهائى من المستشرقين فقد كتب عن "محمد ونشأة الإسلام" ١٩٠٥ ثم الإسلام، وألقى محاضرات عن "تطور الإسلام فى بدايته" ونشرت عام ١٩١٤. وهذه الدراسات كما يقول بدوى: كانت تسرى فيها روح غير علمية ومتعصبة مما جعلها تثير السخط عليها ليس فقط عند المسلمين، بل وعند كثير من المستشرقين" [٤٣]. إلا أن نزاهة وموضوعية بدوى جعلته يشيد بمرجليوث فى مجالات أخرى يقول " إن أفضل مرجليوث الحقيقى ينبغى أن يلتمس نشرته لكتاب معجم الأدباء لياقوت ولرسائل أبى العلاء المعرى[٤٤]. وقد ترجم له بدوى:

١ – "نشأة الشعر العربى" نشرت هذه المقال فى مجلة الجمعية الأسيوية الملكية عدد يوليو ١٩٢٥ ونشرها بدوى (فى دراسات المستشرقين ص٨٧ – ١٢٨).

---

(٤٢) د. بدوى: موسوعة المستشرقين ص(٤١٧).

(٤٣) المرجع السابق ص(٣٧٩).

(٤٤) نفس الموضع.

**م – دراسات أخرى حول الشعر الجاهلى وهى :**

١ – " ملاحظات على صحة القصائد العربية القديمة " تأليف هـ. الفرت .

٢ – " فى مسألة صحة الشعر الجاهلى " أ. برونيلش .

٣ – " الرواية والرواة عند العرب " تأليف أوجست اشبرنجر .

٤ – "التأثيرات الوراثية والمشاكل التى تضعها رواية الشعر العتيق " تأليف ريجى بلاشير نشرت فى مجلة " دراسات عربية وإسلامية ليدن ابريل ١٩٦٥ .

٥ – " استعمال الكتابة لحفظ الشعر القديم " تأليف ف. كرنكوف. نشر فى المجلد التذكارى " من الدراسات الشرقية " مهدى إلى أدورد براون، كمبريدج ١٩٩٢[٤٥].

**ثانيًا – من الترجمة والمماثلة إلى النقد والمقابلة :**

ذكرنا – فى تمهيدنا السابق – أننا بصدد تقديم قراءة ثانية لموقف بدوى من المستشرقين، وحددنا مواقف ثلاثة تميز تعامله مع كتاباتهم. وقد عرضنا فى دراسة سابقة متابعة بدوى لهم، وإعجابه بأعمالهم، والتماثل مع موقفهم من التراث؛ وهو ما يظهر فى عدد كبير من الترجمات السابقة التى نقلها فى مرحلة مبكرة من حياته لكل من كرواس، وماسينيون، ونلنيو، وماكس مايرهوف، إلا أننا نجد تحولاً فى موقفه من هؤلاء المستشرقين حيث أعاد النظر فى عدد من الأحكام التى أصدرها على أعمال مثل موقفه من جولدتسيهر .وفى هذا التوجه الجديد نجده قد يشيد بمستشرق فى موقف، أو مجال، أو موضوع فى الوقت الذى ينتقده فى موقف أو مجال آخر، نجد ذلك فى موقفه من مرجليوث، وهو توجه يميز كتابات بدوى فى مرحلة تالية فى حياته تمتد لفترة طويلة منذ الستينات وحتى عام ١٩٨٤ تاريخ صدور "موسوعة المستشرقين". وهذا التوجه يختلف عن المرحلة الأولى من حياته العلمية " المماثلة " مع أعمال المستشرقين كما يختلف عن المرحلة الأخيرة التى تبدأ من عام ١٩٨٩ بصدورها أعماله ضد الكتابات الاستشراقية المغرضة التى تهاجم الإسلام وبنيه، وهى مرحلة "المقابلة" والتضاد، ضد أعمال ومناهج المستشرقين،

---

(٤٥) د. بدوى: دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلى. دار العلم للملايين بيروت ط٢ ١٩٨٦.

ونتائج أبحاثهم، وهى مرحلة يغلب عليها النقد الدينى والنقد الدينى المضاد، وبالطبع لا تمثل هذه المرحلة الوسطى انقطاعًا تامًا عن موقفه السابق. ففيها كثير من الأحكام العلمية الموضوعية التى تشيد بأبحاث وتحليلات المستشرقين كما تختلف اختلافًا جذريًا عن المرحلة الأخيرة من كتاباته. ففيها نجد بذور نقده الأخير للمستشرقين، إلا أنها تتميز عن هذين الموقفين بثراء، وخصوبة، وتعدد الأحكام التى يصدرها على أعمال المستشرقين، بحيث تمثل مرحلة وسطى ذات خصائص متميزة وبلغة تختلف عن لغة الإعجاب الشديد فى المرحلة الأولى، ولغة الهجوم العنيف فى المرحلة الأخيرة، إنها لغة هادئة، موضوعية، متصفة، محايدة لا تطلق أحكامًا عامة، بل تتعامل مع كل عمل وكل مستشرق على حدة تنصف وتشيد بأصحاب الجهود العلمية الجادة، وتدين، وتنقد بشدة المواقف غير العلمية .

ونستطيع أن نميز بين عدة أنواع من الإدانة يصدرها بدوى على أعمال هؤلاء المستشرقين. فهو يدين بعضهم لأسباب أيديولوجية سياسية لانغماسهم فى مواقف سياسية استعمارية ضد مصر والعرب، أو يدين البعض لأسباب دينية فى فهم الإسلام وتحرف بعض حقائق التاريخ الإسلامى أو لأسباب علمية تتعلق بالفهم واللغة والتحليل العلمى للتراث العربى الإسلامى .

فى هذا الموقف النقدى الموضوعى الذى يمثل مرحلة وسطى فى كتاباته بدوى عن المستشرقين يتوارى فهمه لهم باعتبارهم "معلمى الإنسانية أساتذتنا المستشرقين". ويظهر التحليل النقدى بأشكاله الثلاثة السياسى والدينى والمعرفى، إذا كانت دراستنا "الصوت والصدى" توضح موقف المماثلة معهم الذى يتضح فى الفقرة الأولى من بحثنا الحالى الذى تناولنا فيه ترجماته لكتابات المستشرقين. والفقرة التالية عن "المقابلة" مع تحليلاتهم وكتاباتهم فإن الفقرة الحالية تمثل المرحلة الانتقالية التى تعبر عنها كتابات بدوى فى "موسوعة المستشرقين " – النقدية الموضوعية والتى نستطيع تحديدها فى عدة نقاط هى :

١ – الإشادة بأعمال المستشرقين ونتائج أبحاثهم .

٢ – تصحيح الأخطاء العلمية والتحليل الموضوعى لدراساتهم .

٣ – إدانة التوجهات السياسية والتعصب الدينى فى كتاباتهم .

وسنناقش كل نقطة من هذه النقاط لبيان موقف بدوى الموضوعى الذى يمثل هذه المرحلة الوسطى من أعمال مفكرنا العربى من كتابات المستشرقين .

إذا كانت هذه المرحلة تمثل انتقالاً فى موقف بدوى فهى تحمل بعض آثار المرحلة الأولى التى يربط فيها بدوى بين أعماله وأعمال المستشرقين. حيث نجده يحيل فى كثير من مواد موسوعته، وعند حديثه عن كثير من هؤلاء إلى أعماله التى تحمل نفس الاهتمامات، وتدور حول نفس الموضوعات، أو التى تعتمد على نفس المصادر والمخطوطات .

يذكر بدوى فى حديثه عن المستشرق الألمانى زنكر **Zenker** (ت١٨٨٤) أنه نشر ترجمة لكتاب "المقولات" لأرسطو عن المخطوط المشهور رقم ٨٨٢ عربى (ت٢٣٣٥ عربى فى فهرس رسلان) "وهو المخطوط الذى نشرناه كله، ومعظمه لأول مرة فى كتابنا "منطق أرسطو" فى ثلاثة أجزاء القاهرة ٤٧ - ٤٩ - ١٩٥٢، وقد صدرت نشرد زنكر فى ١٨٤٦" [٤٦]. ويشير إلى نشرته لترجمة أورسيوس العربية بعنوان "تاريخ العالم" بيروت ١٩٨١ فى سياق تناوله لأبحاث دلافيدا **Della vida** أثناء مقاعه فى أمريكا واطلاعه على "المخطوطات، وكان من ثمرتها بحث طويل بعنوان "الترجمة العربية لتواريخ أورسيوس " [٤٧]. وكذلك يبين بدوى اهتمام جاينجوس **Gayangos** (١٨٠٩ - ١٨٩٧) بالأدب الأسبانى فى العصر الوسيط ونشره كتابًا بعنوان "كتب الفروسية" مدريد ١٨٥٧ وهو نشرة نقدية لنص قصة أماديس الغالى ويشير لمقدمة ترجمته لـ "دون كيخوته" القاهرة ١٩٦٤ [٤٨]. وحين يعرض لـ "سوميز" يحيل إلى كتابه "مسكويه: الحكمة الخالدة" القاهرة ١٩٥٢ [٤٩]. وفى تناوله للمستشرق الألمانى اليشمان يخبرنا بعثوره على نسخة مخطوطة من جاويدان خرد (الحكمة الخالدة) لمسكويه وفيه ترجمة عربية "للغز قابس" وعلى الأشعار الذهبية المنسوبة إلى فيثاغورث، وقيامه (اليشمان) بتحقيق هذه النصيحة وترجمتها إلى اللاتينية". ويحيل إلى نشرته وتصديره لنفس العمل[٥٠] وحين يذكر يوحنا الاشبيلى يشير إلى أعماله ومنها "فى الخير محض" المنسوب إلى أرسطو طاليس، ويشير إلى كتابه "الأفلاطونية المحدثة عند العرب" القاهرة ١٩٥٤[٥١] وفى

---

(٤٦) د. بدوى: موسوعة المستشرقين ص(٢٢٥).

(٤٧) المرجع السابق ص(٦٦) ويتحدث عن علاقته به ص(١٦٦ - ١٦٧).

(٤٨) المرجع السابق ص(١٠٤).

(٤٩) المرجع السابق ص(١٤٩).

(٥٠) المرجع السابق ص(٣٠ - ٣١).

(٥١) المرجع السابق ص(٤٣٩).

مادة بوكوك يذكر أنه بعد ترجمته اللاتينية لرسالة "حى بن يقطان" توالت الترجمات الأوربية لهذه الرسائل الأصلية الفريدة "وقد ذكرناها تفصيلاً فى كتابنا بالفرنسية " تاريخ الفلسفة فى الإسلام "، الجزء الثانى باريس، ١٩٧٢ " [٥٢]. وحين يتحدث عن المستشرق الألمانى كوزجارتن (١٧٩٢ - ١٨٦٢) يذكر علاقته بجوته، إذ كان يترجم له قصائد عربية، وكان جوته يعيد صياغتها شعرًا وقد ضمنها فى "الديوان الشرقى للمؤلف الغربى" راجع ترجمتنا له القاهرة عام ١٩٦٧[٥٣]. ونفس الأمر فى حديث عن فيهلم ألفرث (١٨٢٨ - ١٩٠٩) يشير إلى كتابه ملاحظات على صحة القصائد العربية الجاهلية. وقد ترجم بدوى فى كتابه "دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلى" الفصل الأول منه، وهو كتاب يعلى فيه من جهود المستشرقين ومنهجهم وتحليلاتهم للشعر الجاهلى مقابل الدراسات العربية التى ينتقدها بشدة، وضد المواقف المختلفة التى هاجمت طه حسين فى دراساته حول الشعر الجاهلى[٥٤]. ويذكر لـ "روسى Rossi (١٨٩٤ - ١٩٥٥) المستشرق الايطالى الذى اهتم بتاريخ ليبيا بحث "حكم الأسبان وفرسان مالطه فى طرابلس فى الفترة من ١٥١٠ إلى ١٥٥١" وأنه فحص هذا الكتاب بعرض مسهب فى "مجلة كلية الآداب بالجامعة الليبية، المجلد الثالث، بنغازى ١٩٦٩ ويحيل القارئ إليه [٥٥]. وحين يتحدث عن أوجست ملر Muller (١٨٤٧ - ١٨٩٢) يأتى ذكر جوشه Gosche صاحب الدراسات عن مؤلفات الغزالى فيشير إلى كتابه"مؤلفات الغزالى" القاهرة ١٩٦١[٥٦] .

وهو يشيد بأعمال هؤلاء المستشرقين، ويمتدح تحقيقاتهم، وأبحاثهم، ويبين أن رمبولدى G.B.Rampoldi أول إيطالى عنى بالتاريخ الإسلامى كان ذا نزعة عقلية جعلته متحررًا من الأحكام السابقة المغرضة عن الإسلام. ولهذا كتب عن حياة النبى ورسالته دون تعامل سابق، وإن كان بروح عقلية استبعدت كل الخوارق

---

(52) **Abdurrahman Badawi: Histoire de la philosophie en Islam 2 vol Vrin , Paris , 1972 .**

(٥٣) د. بدوى: موسوعة المستشرقين ص(٣٤٠) وانظر كتاب كاتارينا مومزن: جوته والعالم العربى، ترجمة د. عباس عالم المعرفة الكويتية ١٩٩٥.

(٥٤) د. بدوى: موسوعة المستشرقين ص(٢٩).

(٥٥) د. بدوى: موسوعة المستشرقين ص(٢٠٠).

(٥٦) المرجع السابق ص(٣٩٥، ٤١٩).

والمعجزات ! كذلك نجده لا يسكت عن المخازى التى ارتكبها الصليبيون خصوصًا فى الحملة الصليبية الأولى لما أن أغرقوا قبر المسيح بالدماء ولم يراعوا له حرمة "[٥٧]. وحين يعرض للمستشرق الانجليزى سيل (١٦٩٧ - ١٧٣٦) يبين أنه كان منصفًا للإسلام - بريئًا - رغم تدينه المسيحى - من تعصب المستشرقين المسيحيين وأحكامهم الزائفة. فلم ينكر النبى محمد وذلك لأنه كان من أنصار نزعة التنوير التى انتشرت فى أوروبا فى تلك الفترة[٥٨]. ونفس الموقف يتخذه من أعمال ريلاند **Reeland** المستشرق الهولندى ويعرض لاهم مؤلفاته "فى الديانة المحمدية" الذى كتبه باللاتينية. وهو ينقسم إلى قسمين الأول هو تحقيقه لكتاب موجز فى العقائد الإسلامية، وترجمه إلى اللاتينية مع تعليقات وفيرة، وبهذا يعطى للقارئ الأوربى عرضًا أمينًا للعقيدة الإسلامية كما يفهمها المسلمون والقسم الثانى يفحص عن بعض الآراء الباطلة - المنتشرة فى أوروبا منذ العصر الوسيط حتى " القرن السابع عشر - عن الإسلام، والقرآن، والسنة المحمدية، ويحاول تصحيحها استنادًا إلى القرآن والسنة ومؤلفات المسلمين. وهو بهذا عند بدوى أول أوروبى حاول تبرئة الإسلام من التهم الباطلة التى اخترعها الكتاب الأوربيون وشوهوا بها حقيقة الإسلام .

ويشير بدوى إلى أنه كتب بالفرنسية بحثًا مفصلاً عن موقف ريلاند من الطعن فى القرآن بمناسبة الآية:﴿ يا أخت هارون﴾ وهو ما سيتحدث عنه بعد ذلك بالتفصل فى المرحلة التالية[٥٩]. وكذلك شاخت **Schacht** (١٩٠٢ - ١٩٦٩) الذى كان حريصًا على الدقة العلمية فى عرض المذاهب الفقهية، وفى دراسة أمور الفقه بعامة، مبتعدًا عن النظريات العامة والآراء الافتراضية التى أولع بها أمثال جولدتسيهر وسانتيلانا فمن كتبوا فى الفقه الإسلامى، ولهذا كانت دراسات ومؤلفات شاخت أبقى أثرًا وأقرب إلى التحقيق العلمى وأوثق وأجدى[٦٠]. ويشيد بكل من: نيلدكه **Noldeka** (١٨٣٦ - ١٩٣١) شيخ المستشرقين الألمان غير مدافع، ونيكلسون **Nicholson** (١٨٦٨ - ١٩٤٥) - الذى يعد عنده بعد ماسينون - اكبر

---

(٥٧) المرجع السابق ص(١٩٠).

(٥٨) المرجع السابق ص(٢٥٢).

(٥٩) المرجع السابق ص(٢١٢ - ٢١٣)، والحقيقة أن تحليل بدوى لأعمال ريلاند مستمرة فى الفترتين الأولى والأخيرة فهو يشيد به وبموضوعية.

(٦٠) المرجع السابق ص(٢٥٥).

الباحثين في التصوف الإسلامي. ويشير إلى مؤلفات نبيرج Nyberg (١٨٨٩ - ١٩٧٤) ورسالته للدكتوراة عن " المؤلفات الصغرى لابن عربى"ويصفها بأنها من أجل الأعمال فى باب التصوف الإسلامى [٦١]، وإلى نشرته الممتازة لكتاب الانتصار والرد على ابن الروندى الملحد " [٦٢]. الذى زوده بتعليقات مفيدة للغاية. وتكانش Tkatsch (١٨٧١ - ١٩٢٧) وأهم أعماله تحقيق الترجمة العربية لكتاب فن الشعر لأرسطو، وأن عمله من أجل الأعمال الفيلولوجية"[٦٣]. ويفيض فى بيان تعمق ريسكه Reiske (١٧١٦ - ١٧٧٤)، ويشيد بنشرته لمعلقة طرفه التى كانت فتحًا جديدًا عظيمًا فى ميدان الدراسات العربية، وكيف بدأ بنفسه أن يصنع صنيع أستاذه اسخولنتر الذى كان يتهرف من الصعوبات فى النصوص العربية إذا وجد كلمات لا يفهمها فإنه كان يحذفها فى صمت، أو يغيرها اعتباطًا. ويضيف أن ريسلكه الذى وجد الناشرين للنصوص اليونانية يتهافتون عليه لم يجد ناشرًا واحدًا يقبل أن ينشر له كتبه فى ميدان الدراسات العربية فاضطر أن ينشر ما نشر من ذلك على نفقاته الخاصة. ومن هنا ظلت أحواله المالية سيئة "ذلك أن اللاهوتيين يبغضونه أشد البغض؛ لأنه مجد الإسلام، ولم يرافئهم على اكاذيبهم واتهاماتهم الدينية للنبى محمد والإسلام بعامة، ويستشهد بقول فوك عنه: "لقد كان متهمًا عند اللاهوتيين بأنه حر التفكير، ولم يسايرهم فى ادعائهم أن محمدًا كان نبيًا زائفًا وغشاشًا، وأن ديانته خرافات مضحكة، ولم يشأ أن يقسم تاريخ العالم إلى نصفين نصف مقدس ونصف دنيوى، بل وضع العالم الإسلامى فى قلب التاريخ العالمى وفوق ذلك كان يعبر عن آرائه هذه بصراحة تامة دون أن يحفل بما عسى أن يترتب عليها من نتائج فجلب عليه الكساد [٦٤] .

والسمة الثانية التى تميز هذه المرحلة وتوضح خصائص هذا الموقف النقدى هى التحليل الموضوعى لدراسات المستشرقين والتى تظهر فى تصحيح يشيد بدقة أعمال مستشرق ما وفى نفس الوقت ينتقده فى جوانب أخرى فالأحكام التى يصدرها على كل مستشرق لا ترى على أعماله جملة، بل على المنهج والتحليلات، والنتائج لكل عمل على حدة، ويمكن تفصيل ذلك على الوجه التالى:

---

(٦١) المرجع السابق ص(٤١٥) .

(٦٢) المرجع السابق ص(٤١٤ - ٤١٥).

(٦٣) المرجع السابق ص(٩٧).

(٦٤) المرجع السابق ص(٢٠٥، ٢٠٦، ٢٠٨).

حيـن يعـرف بـدوى اسـكاليجير Scollger (١٥٤٠ - ١٦٠٩) يصفـه بإنـه مستشرق، وفيلولوجى كلاسيكى فرنسى عظيم. وبعد أن يعرض مؤلفه يرى أنه فيما عدا كتابه "فى إصلاح الأزمنة" ١٥٨٣ فإننا لا نعثر لديه على ما يدل على أنه سـار فى الدراسات العربية، والشرقية بعامـة شـوطًا بعيدًا، " ولهذه نعجب كيف وصفه اربنيوس بأنه الأول بيـن المستعمرين Primus arabisantuim. والحقيقـة أن أهميتـه كمستشرق ضئيلة، وإنما هو فى المقـام الأول عـالم فذ فـى الدراسـات الكلاسـيكية " [٦٥]. ويشير إلـى كتـاب بوكـوك Pococke (١٦٠٤ - ١٦٩١) " لمـع مـن أخبـار العرب "، وهو أول كتاب يطبع فى اكسفورد بحروف عربية وأن أهمية الكتاب تقوم فى التعليقات المفيدة جدًا التـى زود بهـا بوكـوك نـص ابـن العبرى. ونصـف هذه التعليقات تتناول العربـى قبـل الإسـلام، امـا التعليقـات الخاصـة بـالنبى محمد فقليلـة وتتسم بالتحيز والتعصب البغيض، وهو لا يستغرب من مبشر نذر نفسـه خصوصًـا للتبشـير فـى بـلاد الإسـلام [٦٦]. وفـى تناولـه لهـاملتون جـب H.Gibb (١٨٩٥ - ١٩٧١) يشير إلى أنه نال فى حياته كثيرًا من ألقاب التشريف التـى لا يتسحقها علميًا وأن شهرته فوق قيمته العلمية، وانتاجه أدنى كثيرًا من الشـهرة التـى حظى بها لأسباب كلها بعيدة عن العلم وما كتبه عام ١٩٢٦ بعنوان "الأدب العربـى" هو كتيب صغير سطحى تافه قصد به إلى القراء الإنجليز، وعمله الخليق بـالذكر - فى مجال التاريخ الإسلامى - هو الكتاب الـذى ألفه بالاشـتراك مـع هـارولد بـوون بعنوان " المجتمع الإسلامى والغرب: المجتمع الإسلامى فـى القـرن الثـامن عشـر". والكتاب عرض عام لم يقم على الوثائق بين المحفوظات. ولهذا كانت قيمته العلميـة ضئيلة إذا ما قورن بالدراسات العديـدة فـى نفس الموضـوع والتـى اعتمـدت أساسًـا على الوثائق والمحفوظات. ولكـن هذا هـو طـابع كـل مـا كتبـه جـب [٦٧]. وتظهـر موضوعيته فى تقييمه لأعمـال " ستينشـيندر M.Steinschneider (١٨٦١ - ١٩٠٧) خاصة "الترجمات العربية عن اليونانية" ١٨٩٧ يقول بـدوى: " علـى الرغـم مـن أن معظم المعلومات الواردة فيه قد صارت عتيقة بفضل ما قمنا نحـن بـه مـن نشـرات ودراسـات فـى هـذا المجـال، فإنـه لا تـزال لـه بعـض الأهميـة فيمـا يتصـل بـالعلوم الرياضية والطبيعية". والكتاب الثانى فى نفس الميدان هو "الترجمات الأوربيـة عـن

---

(٦٥) المرجع السابق ص(١٧).

(٦٦) المرجع السابق ص(٩١ - ٩٢).

(٦٧) المرجع السابق ص(١٠٥، ١٠٦).

العربية" ١٩٠٤ - ١٩٠٥ وقد صار هو الآخر عتيقًا بفضل تقدم الدراسات فى هذا المجال، ولكن لا يوجد حتى الآن كتاب جامع يتناول نتائج البحث حتى اليوم، إنما هى دراسات متفرقة مشتتة وعسى أن نقوم بذلك قريبًا" [٦٨] .

ويبين أن كرنكوف Krenkow (١٨٧٢ - ١٩٥٣) اتصل بدائرة المعارف العثمانية، التى تتولى، ولا تزال، نشر كتب إسلامية فى مختلف فروع العلوم الإسلامية أو أنه نشر ضمن مطبوعات نشرات يعوزها "التحقيق النقدى. ولم يكن الذنب ذنبه بل ذنب المشرفين على هذه الدائرة إذ جردوا نشراته من الأجهزة النقدية، والتعليقات، والقراءات، وكان خيرًا له ولسمعته أن ينأى بنفسه عن نشر شئ ضمن مطبوعات هذه الدائرة ،ولهذا سنهمل ذكر ما نشره فيها [٦٩] .

ويظهر على امتداد الموسوعة نقد بدوى لبعض ما أورده المستشرقين من معلومات ووقائع خاطئة فى كتاباتهم حيث ينتقل بدوى من موقف الناقل إلى موقف الند مناقشًا مراجعًا مصححًا. فهو يصحح خطأ اربرى A.j.Arbery (١٩٠٥ - ١٩٦٩) فى نشرته لكتاب النبات المنسوب لأرسطو موضحًا أنه فى الحقيقة لنقولاوس[٧٠]. ويبين أن إربينيوس Th.Erpenius (١٥٨٤ - ١٦٢٤) فى نشرته "أمثال لقمان الحكيم وبعض أقوال العرب " ألحق بها خرافات منسوبة إلى لقمان الحكيم، هى فى الواقع تعديل لخرافات ايسوفوس اليونانى حرره كاتب نصرى مصرى مجهول[٧١]. وفى حديثه عن رتر Ritter (١٨٩٢ - ١٩٧١) يبين أنه اشترك مع فالتر فى نشر رسالة الكندي "فى دفع الأحزان" ١٩٣٨ " وأن هذه النشرة حافلة بالأخطاء التي نبه عليها فى نشرته المحققة لهذه الرسالة ضمن كتاب رسائل فلسفية للكندى والفارابى وابن باجه وابن عدى[٧٢] .

ويصحح خطأ فلوجل Flugel (١٨٠٢ - ١٨٧٠) الذى نشر تحت عنوان "مؤنس الواحد" نقدًا ظنه أنه هو كتاب "مؤنس الواحد" لابن منصور الثعالبى، لكنه

---

(٦٨) المرجع السابق ص(٢٤).

(٦٩) موسوعة المستشرقين ص(٣٣١).

(٧٠) موسوعة المستشرقين ص(٥).

(٧١) موسوعة المستشرقين ص(١١).

(٧٢) موسوعة المستشرقين ص(١٨٦).

فى الحقيقة كما بين جلدميستر هو فصل من "محاضرات" الراغب الأصفهانى[٧٣]، ويذكر أن لاندبرج (١٨٤٨ - ١٩٢٤) أصدر كتاب "لغة بدو قبيلة عنزة" ولكن قيمته ضئيلة؛ لأن الرجل اعتمد عليه لاندبرج لم يكن بدويًا من قبيلة عنزة، بل فلاحًا نصرانيًا من حوران ولهذا انتقده كانتنوا " [٧٤].

ويرى أن ريبو (ت ١٨٦٧) الذى خلف سيلفستردى ساسى كان بعيدًا عن بلوغ مرتبة سلفه إذ لم يكن عالمًا باللغة العربية بوصفها لغة إلى درجة كبيرة، ولم يستطع التأليف بالعربية، بل ولا الكلام الصحيح الجارى بها [٧٥]. وان إبراهيم الحقلانى (المارونى) نشر فى ١٦٤١ مقتطفات من كتاب " مقاصد حكمة فلاسفة العرب" تأليف قاضى ميرحسين الميبودى فى نصها العربى، وزودها بالشكل الملئ بالأنماط مما يدل على جهله الفاحش باللغة العربية[٧٦]. ويدحض زعم بابت(دافيد) - الذى اهتم بدراسة اللغة العربية التى كتبت بها وثائق "جينيزة" مصر القديمة وترجم بعض الوثائق إلى العبرية الحديثة - أن الأغلاط اللغوية الفاحشة فى هذه الوثائق ليس أغلاطًا بل تمثل اللغة الحية " فى عصرها موضحًا أن هذا الزعم باطل سخيف، وأن جهل اليهود الذين كتبوها باللغة العربية ونحوها هوالسبب فى وقوعهم فى هذه الأغلاط اللغوية والنحوية الفاحشة، وهو أمر مشاهد عند اليهود فى مصر وسائر البلاد العربية وقد انتشرت هذه الدعوى - رغم ذلك - عند بعض جهال المستشرقين خصوصًا فى العصر الحاضر[٧٧] .

ويصدر حكمًا قاسيًا على المستشرق الألمانى هورتن **Max Harten** (١٨٧٤ - ١٩٤٥) الذى أصدر عددًا كبيرًا من الدراسات والترجمات فى الفلسفة وعلم الكلام "لكنه قلة بضاعته فى اللغة العربية والمصطلحات الفلسفية والكلامية العربية من ناحية وسوء النشرات التى اعتمد عليها من ناحية أخرى قد أصابا بالخلل وسوء الفهم وبالتالى الخطأ فى الترجمة " [٧٨] .

---

(٧٣) موسوعة المستشرقين ص(٢٨٦).

(٧٤) موسوعة المستشرقين ص(٣٥١).

(٧٥) موسوعة المستشرقين ص(٢١٧).

(٧٦) موسوعة المستشرقين ص(١٤٦).

(٧٧) موسوعة المستشرقين ص(٤٧).

(٧٨) المرجع السابق ص(٤٣٠).

وحين تذكر ترجمات القرآن الأولى إلى اللغات الأوربية، يعرض للترجمة اللاتينية الأولى، وهى تلك التى دعا إليها ورعاها بطرس المحترم ١٥٤٣ وقام بها بيلينارد يقول: "أن بيلينارد شكوك فى مدى علمه باللغة العربية بحيث لا ترى أثرًا لعلمه بالعربية إلا فى حواشى قليلة فى الهامش وأن هذه الترجمة أقرب إلى التلخيص الموسع منها إلى الترجمة، فهى لا تلتزم بالنص دقة وحرفية ولا تلتزم بترتيب الجملة فى الأصل العربى وإنما هى تستخلص المعنى العام [٧٩]. ويذكر أهم إنتاج للمستشرق الألمانى اليهودى هورفتس **Horovitz** (١٨٧٤ - ١٩٣١) وهو كتابه " مباحث قرآنية" ١٩٢٦، ومنهجه فيه هو التحليل التفصيلى للغة القرآن، لكنها تحليلات ثبت ما فيها من مغالاة وافتعال، مما جعل نتائج بحثه مشكوكًا فيها منذ البداية ومرفوضة كلها فيما بعد[٨٠] .

وتتمثل النقطة الثالثة فى إدانة التوجهات السياسية والتعصب الدينى كما تظهر فى كتابات بعض المستشرقين وهذه النقطة بالتحديد هى مقدمة للموقف الأخير فى نقد بدوى المضاد للتوجهات الأيديولوجية الدينية لهؤلاء المستشرقين وهو نقد فى جانب منه معرفى، وفى جانب آخر أيديولوجى وتظهر فيه نفس السمات السابقة الموضوعية سواء مع أو ضد هؤلاء، وذلك فى الجوانب المعرفية، بينما لا تظهر الأساس الفلسفى للنقد الأيدلوجى سواء ضد توجهات المستشرقين الدينية أو السياسية اللهم فقط الشعور الوطنى والقومى والدينى الذى يسيطر علي ميول واتجاهات الإنسان العربى المسلم. ففى تناوله للمستشرق الألمانى اليهودى يعقوب بارت **Jackob Barth** (١٨٥١ - ١٩١٤) يذكر أنه كان فى تحقيقه للنصوص العربية لا يتورع عن التصحيحات العنيفة خصوصًا فيما يتصل بالشعراء القدامى. وعلى العكس من ذلك فعل بالنسبة للنصوص العبرية الخاصة بالكتاب المقدس فإنه كان يتجنب أي تصحيح فيها .. مماجعل إنتاجه فى هذا الميدان متخلفًا جدًا عن التطور الهائل الذى حدث فى ميدان نقد نص الكتاب المقدس[٨١]. ويشير إشارة ذات مغزى هام أن بارث توفى عام ١٩١٤ تاركًا ولدين: البارز (ت ١٩٤٩)، وأهارون (ت ١٩٥٧) وكلاهما كان من أشبع غلاة الصهيونية والدعاة لها [٨٢]. ونفس

---

(٧٩) المرجع السابق ص(٣٠٧، ٣٠٨).

(٨٠) المرجع السابق ص(٤٣٣).

(٨١) المرجع السابق ص(٨١).

(٨٢) الموضع نفسه.

الإشارة تتأكد فى سياق حديثه عن كتاب بروكلمان "تاريخ الشعوب والدول الإسلامية" ١٩٣٩ الذى كان يصفه مقيمًا بأنه صورة شاملة بتاريخ الشعوب الإسلامية دون مناقشة للمشاكل العديدة المتصلة بهذا التاريخ معتمدًا على يوليوس فلهوزن وليون كتيانى، الأهم من ذلك إشارته إلى ترجمة هذا الكتاب إلى الإنجليزية إبان الحرب العالمية الثانية ونشره عام ١٩٤٧ مع فصل عن الحوادث من ١٩٣٩ إلى ١٩٤٨ **M.Perlmann** شوه فيه القضية الفلسطينية " وأبدى فيه رأيًا يخالف تمام المخالفة رأى بروكلمان" كما قال يوهان فوك. ويضيف بدوى "ولكن هذه عادة كل الكتاب اليهود فى هذا الشأن"[٨٣] .

ويندد بمواقف المستشرقين الذين تورطوا فى خدمة الاستعمار، ويبدو ذلك التنديد هادئًا فى إشارته لتوزع سنوك خرفرونيه (١٨٥٧ - ١٩٣٦) بين التدريس فى جامعة ليدن وبين الاستشارة السياسية لشئون المستعمرات الهولندية[٨٤]. ويتدرج ذلك إلى إدانة المستشرق فى موقف، والإشارة به حين يتجاوز هذا الموقف كما نجد فيمًا كتبه عن آربرى الذى أصدر فى فترة الحرب العالمية الثانية نشرات لا نهاية لها للدعاية البريطانية فى الشرق الأوسط باللغتين العربية والفارسية وظهر فى فيلم للدعاية البريطانية - وهو ما يدينه بدوى. وتكفيرًا عن هذه "المهمة المنحطة" قام آربرى بتقديم الشرق إلى الغرب بترجمة كتب عربية وفارسية وتأليف كتاب وأبحاث لتفهيم الأوربيين حقيقة الإسلام: حضارته وآدابه وعقيدته هادفًا إلى إزالة حشد هائل من الباطل وسوء الفهم والأكاذيب المتعمدة، لأقرار الحق عن الشرق وشعوبه فى الضمير المشترك للغرب، فهذا جزء من واجب المستشرق ذى الضمير الحي[٨٥]. ويصل النقد إلى أقصى مداه فيما كتبه عن بالمر (أدوار هنرى) (١٨٤٠ - ١٨٨٢) وهو عند بدوى مستشرق انجليزى من عملاء الاستعمار البريطانى، لقى حتفه جزاءً وفاقًا لعمله هذا، ويبدو أن تاريخ بالمر عريق فى خدمة الأهداف الاستعمارية فقد شارك فى بعثه "اكتشاف فى فلسطين" بغرض اكتشاف الارتباط بين التاريخ المقدس والجغرافية المقدسة. ويكتب بدوى: "أنه لما راحت بريطانيا ١٨٨٢ تدبر لاحتلال مصر دعاه لورد نورنبروك الرئيس الأول للبحرية البريطانية فى ٢٧ يونيو ١٨٨٢ للاستفادة من خبرته بسيناء واتصالاته باهلها لكى يتصل ببدو

---

(٨٣) المرجع نفسه ص(٦٥).

(٨٤) المرجع السابق ص(٢٤٦).

(٨٥) المرجع السابق ص(٦) .

سيناء، ويؤلبهم ضد مصر، ويستخدمهم لتأمين الجانب الشرقى من قناة السويس لصالح بريطانيا، ووافق بالمر للقيام بهذه المهمة الدنيئة التى لا تليق بعالم أبدًا. ويصفها بدوى "بالمهمة القذرة"، وبعد أن يورد تفاصيل ذلك وأن البدو نصبوا كمينًا له، ولمن معه وإقتادوهم إلى وادى سدر وقتلوهم وألقوا بهم فى واد سحيق. وتفاصيل هذا كله موجودة فى الكتاب الأزرق (رقم ٣٤٩٤) الذى أصدرته الحكومة البريطانية عام ١٨٨٣ يقول: "هكذا لقى بالمر بالجزاء الوفاق عما قام به من تجسس ودسائس وتأمر للتمهيد لغزو بريطانيا لمصر واحتلالها احتلالاً دام منذ ذلك التاريخ وحتى يونيو ١٩٥٦[٨٦]. ورغم هذه الإدانة الشديدة لموقف بالمر التى وجهها بدوى إليه بصفته مصريًا فإنه يورد ترجمته لشعر البهاء زهير موضحًا أن فيها من الرشاقة والجمال مثل ما فى الأصل[٨٧]. وهو موقف علمى ينفصل عن موقفه السياسى، ولا يتناقض معه .

ويرتبط هذا النقد بإدانة تعصب كتابات المستشرقين ضد الإسلام – وهو تمهيد لكتابات بدوى الأخيرة، ويظهر فيه تقصى بدوى لكل كتابات المستشرقين فى ميادين ترجمة القرآن، والدراسات الإسلامية فى أوروبا فهو يبين لنا فيما كتبه عن المستشرق الفرنسى بوستل (١٥١٠ – ١٥٨١) أن نفسيته تحولت منذ عام ١٥٤٠ تحولاً غريبًا، فاستولت عليه أحلام شاذة لإصلاح أحوال العالم، وأراد أن يضع معارفه اللغوية فى خدمة تحقيق هذه الأحلام فراح يحلم بقيام حركة تبشير عالمية ابتغاء تنصير كل الكفار والمبتدعة والوثنية. وإلى جانب هذه التهاويم الدينية تملكته نزعة قومية فرنسية مغالية جدًا جعلته يتصور أن الفرنسيين شعب الله المختار، وأنهم مدعون للسيطرة على العالم وحكمه [٨٨]. ويذكر أن ريكولدو (١٢٤٣ – ١٣٢٠) راهب دومنيكى ومبشر عنيف الخصومة ضد الإسلام له كتاب بعنوان "الجدال ضد المسلمين والقرآن" كما فى مخطوط باريس، أو بعنوان "ضد قرآن محمد" كما فى مخطوط المتحف البريطانى، أو "الرد على القرآن" كما يرد فى عنوان الترجمة اللاتينية. وفيه جمع ما سبق أن ساقه الذين ردوا على القرآن والإسلام وأضاف إليه ردودًا من عنده[٨٩]. ويذكر لريموند ومارتينى لاهوتى

---

(٨٦) المرجع السابق ص(٤٦).

(٨٧) المرجع السابق ص(٤٣).

(٨٨) المرجع السابق ص(٨٨).

(٨٩) المرجع السابق ص(٢١١).

ومبشر ومستشرق أسبانى (ت١٢٨٤). أهم مؤلفاته "ضجر الإيمان فى صدور المسلمين واليهود" [٩٠] ويشير إلى كارل جوتليب بفاندر **Pfander** فى حديثه عن موير **W.Mur** (١٨١٩ - ١٩٠٥) مؤلف كتاب "ميزان الحق" الذى هاجم فيه الإسلام بمنتهى العنف ودعا موير إلى أن يكتب عن السيرة النبوية فكتب عدة مقالات بروح متعصبة خالية من الموضوعية .. وعاد موير إلى تحامله الشديد على الإسلام فأصدر كتابين هما: "القرآن تأليفه وتعاليمه " ١٨٧٧، "والجدال مع الإسلام " ١٨٩٧[٩١].

ويشير إلى يوحنا الاشقوبى (ت بعد ١٤٥٦) وهو لاهوتى أسبانى لعب دورًا كبيرًا فى مجمع بازل وشارك فى ترجمة القرآن إلى اللاتينية، وأنه فى خلوته فى ديرآيتون **Ayton** فى سافويا (فرنسا) - وهذا ما يهمنا هنا - فكر الدفاع عن المسيحية ضد الإسلام الظافر الذى بدأ يغزو أوربا خصوصًا بعد استيلاء محمد الفاتح على القسطنطية فى ١٤٥٣ " وقد تبين له (ليوحنا) أنه لا جدوى من مقاومة الإسلام بالسلاح لأن الدولة العثمانية كانت فى أوج قوتها وتهدد أوربا بأسرها لهذا رأى ترجمة القرآن إلى اللاتينية، وبعد ترجمة القرآن أخذ فى كتابه رد على الإسلام بعنوان "طعن المسلمين بسيف الروح" [٩٢]. وفى نفس الإطار كلف بطرس المحترم - وهو راهب ولاهوتى فرنسى - بعض المترجمين بترجمة القرآن إلى اللاتينية. وقد طبع ونشر هذه الترجمة وألحق بعض الرسائل المتعلقة بالنبى والقرآن والإسلام. وقد بين اربينوس ونسليوس - كما يشير بدوى - أمثلة لما فى هذه الترجمة اللاتينية من غموض وخطأ وإلى جانب ذلك قام بطرس الملقب بالمحترم هذا فألف كتابًا فى الرد على الإسلام، وكان ذلك حوالى ١١٤٣. وعلى الرغم من أنه هو الذى رعى هذه الترجمة فإنه كلف سكرتيره أن يضع النقاط الرئيسية لهذا الرد[٩٣] .

ومن استعراض أعمال (آل) السمعانى: يوسف سمعان السمعانى، اسطفان أيقود السمعانى، يوسف ألويس السمعانى، سمعانى السمعانى ... يرى "أنهم لم

---

(٩٠) المرجع نفسه ص(٢١٣).

(٩١) المرجع نفسه ص(٤٠٥).

(٩٢) المرجع نفسه ص(٢٦).

(٩٣) المرجع نفسه ص(٦٩).

يسهموا بشئ يستحق الذكر فى الدراسات العربية .. بل يكاد يقتصر نشاطهم على السعى لإخضاع الطائفة المارونية فى لبنان للسيطرة الكاملة لبابا روما ولا ذكاء نار الفتنة بين الطائفة المارونية من ناحية وسائر الطوائف المسيحية من ناحية أخرى فضلاً عن التعصب الدينى ضد الإسلام .. ويرى أنه من الكذب الفاضح أن يدعى أحد أن السمعانى خدموا الثقافة العربية على أى نحو وهذا الحكم نفسه ينطبق على رجال الدين الموارثة الذين عملوا فى أوربا فى القرون من السادس عشر حتى اليوم. لقد كانوا جميعًا فى خدمة هيئة التبشير والدعوة فى روما، أو مترجمين لحكام أوربيين، ولم يسهم أى واحد منهم فى البحث العلمى المتعلق بالثقافة العربية أو التاريخ العربى[٩٤]. وربما كان الاستثناء الوحيد هو ميخائيل العزيزى وحين يتناول ميخائيل العزيزى الذى الحق بدير الاسكوريال يذكر أن مكتبته تحتوى على مقدار وفير من المخطوطات العربية التى اقتنيت بطرق مختلفة أهمها الاستيلاء فى البحر على سفينة مغربية كانت تحمل مكتبة مولاى زيدان ملك المغرب[٩٥] .

ويفيض فى الحديث عن المستشرق والراهب اليسوعى البلجيكى لا منس Lammens (١٨٦٢ - ١٩٣٧) الشديد التعصب ضد الإسلام الذى يفتقر افتقارًا تامًا إلى النزاهة فى البحث، والأمانة فى نقل النصوص، وفهمها ويعد نموذجًا سيئًا جدًا للباحثين فى الإسلام من بين المستشرقين. وبعد أن يعرض لكتاباته يوضح أنها تلخيص لأبحاث المستشرقين وعلماء الآثار والجغرافيا فى هذه الموضوعات وليس له فيها أى اسهام أصيل. ويشير إلى تحليل كتاباته فى السيرة النبوية تحاملاً شديدًا ويصف عمله بالبعد الشديد عن العلم وأصول البحث والنزاهة العلمية. فهو يلقى الكلام جزافًا ويعتمد على تحكمات ذهنية استقرت حسب معانى ذهنية سابقة ولم يكن لديه اطلاع باحث مثل جولد تسيهر يحاول أن يستمد دعواه من مصادر أخرى تلمودية أو هلينية ... إلخ بل راح يخبط دون أدنى سند أو برهان عقلى. وأبشع ما قعله خصوصًا فى كتابه "فاطمة وبنات محمد" هو أنه كان يشير فى الهوامش بصفحاتها، ويخبرنا بدوى أنه راجع معظم هذه الإشارات فى الكتب التى أحال إليها لا منس فوجد أنه إما أن يشير إلى مواضع غير موجودة إطلاقًا فى هذه الكتب أو يفهم النص فهمًا ملتويًا خبيثًا أو يستخرج إلزامات بتعسف شديد يدل على فساد الذهن وخبث النية، ولهذا ينبغى - كما يخبرنا بدوى - ألا يعتمد القارئ على

---

(٩٤) المرجع السابق ص(٢٤٣).

(٩٥) المرجع السابق ص(٢٦٩).

إشاراته إلى المراجع فإن معظمها تحويه وكذب وتعسف فى فهم النصوص يقول: "ولا أعرف باحثًا من بين المستشرقين المحدثين قد بلغ هذه المرتبة من التضليل وفساد النية " [٩٦]. وهو نقد عنيف بلغت فيه لغة بدوى أقصى درجات الهجوم والعنف وهذا ما يظهر فى أسلوب كتابيه الآخرين. ويواصل نقده لبقية أعمال لامنس التى تتعلق بالتاريخ الإسلامى. فقد درس الخلافة الأموية وفى هذه الدراسات بالغ لامنس فى تمجيد الأمويين بدافع الحقد الشديد علي الإسلام وبالمقارنة مع فلهوزن نجد الفارق الهائل بين ما قام به يوليوس فلهوزن فى كتابه "الدول العربية وسقوطها" وبين الاندفاع الأهوج عند لا منس فى تبرير أبشع جرائم يزيد والأمويين بعامة وفى ميدان الإسلام بعامة وضع لا منس كتابًا عامًا بعنوان "الإسلام: عقائد ونظم" وقد زعم فى استهلال الكتاب أنه كتاب حسن النية **Un Livre de bonne foi** ومع ذلك فقد درس فيه كل سمومه التى سبق أن عرضها فى مؤلفاته، وذكر أنه (الكتاب) عرض موضوعى **Exposé tout objectif**. وهذا أيضًا فيا يرى بدوى – من خلال تحليله للعمل – غير صحيح تمامًا .. وهو عرضى سطحى جدًا وليست له أية قيمة علمية ولاحتى كدراسة مبسطة ابتدائية لأنه مزجه بوجهات نظره المليئة بكراهيته للإسلام فى غل منقطع النظير [٩٧] .

وتنقلنا الإشارات النقدية المتفرقة لبعض مواقف المستشرقين خاصة فيما يتعلق بالدراسات الإسلامية والقرآنية إلى إعادة نظر جذرية فى موقفه. والحقيقة أن إعادة النظر هذه ليست تحولاً مفاجئًا فى نظرة الدكتور بدوى بل أن أصولها بدت واضحة للعيان فى كثير من الإشارات السابقة ويستطيع الباحث فى كتابات بدوى أن يستبصر هذا الموقف واضحًا لكن السؤال الهام فى هذا السياق هو لماذا ارتبط فى أذهاننا أبحاث بدوى بالإشارة إلى المستشرقين؟ وهل حدث تحول مفاجئ فى كتاباته؟

فى الحقيقة هناك أسباب عديدة لذلك. أولها تلك الحماسة والإعجاب الشديد بأعمال هؤلاء، وترجمتها إلى العربية، وجعلها جزءًا من بنية أعماله فكأن أبحاثه وتحقيقاته تتكامل مع ترجماته لهؤلاء، بالإضافة إلى استلهام كثير من المستشرقين وأعمالهم فى أبحاث وكتابات خاصة، خاصة أعمال كرواس، ثالثًا هذه السمة

---

(٩٦) المرجع السابق ص(٣٤٨).

(٩٧) المرجع السابق ص(٣٤٩).

الإنسانية التنويرية فى طرح القضايا والعناوين التى يختارها لكتاباته مثل "تاريخ الإلحاد فى الإسلام" والتى تعطى انطباعًا مباشرًا بتبنى بدوى مثل هذه الأفكار إلا أن ذلك الانطباع المباشر قد لا يعبر حقيقة عن قناعات الرجل. فالدراسات التى أوردها عن الإلحاد تتعلق بانكار الفلاسفة للنبوة وليس الألوهية إضافة إلى أن مثل هذه الدراسات كانت سائدة ومنتشرة فى الدوريات والمجلات الثقافية المصرية والعربية فى هذه الفترة [٩٨]. فهو نوع من المشاركة فى القضايا المثارة فى مطلع شباب سرعان ما تحولت بفعل الخبرات العملية إلى نوع من التوجه العام الذى تبناه بدوى عن طريق طه حسين وأحمد لطفى السيد وهو الاستفادة من الدراسات الغربية والمشاركة فيها وعدم الشعور بالدونية أمام هذه المناهج الفلسفية والعلمية التى تمكننا من إعادة النظر فى تراثنا الثقافى، وقضايانا الفكرية، إلا أن الغرب عند بدوى لم يكن فقط فرنسا كما لدى أحمد لطفى السيد وطه حسين بل إن اتجاهه إلى الدراسات الألمانية والإيطالية بفضل اتقانه هذه اللغات، وعلاقاته الوثيقة بأهم الباحثين والمستشرقين من إيطاليا وألمانيا وتكوينه الفلسفى، الذى مال به نحو المثالية الألمانية لدى كانط وهيجل وفشته وشلينح والذى ارتبط بتوجهه السياسى، أو أسس له، وذلك فى انتمائه "لمصر الفتاه" [٩٩] جعلاه يختلف عن توجه أساتذته لطفى السيد وطه حسين من ناحية، ويعيد النظر فى أحكام بعض المستشرقين من جهة ثانية، وينشغل بقضية "روح الحضارة العربية"، والحضارة الإسلامية " بل يستخدم أحيانًا لفظ الإسلام بدلاً من العرب فى عناوين أحد كتبه. فبعد "أرسطو عند العرب" و "أفلوطين عند العرب" يكتب عن "أفلاطون فى الإسلام". التحول اذن لم يكن مفاجئًا بل نجد بذوره فى هذه المرحلة الوسطى التى كان فيها موضوعيًا ازاء كتابات المستشرقين المعرفية وناقدًا لكتاباتهم الدينية والسياسية وهذا ما ينقلنا إلى

---

(٩٨) لقد شارك بدوى فى الكتابة عن الالحاد فى الاسلام ١٩٤٥ فى الوقت الذى اثيرت فيه هذه القضية فى عدد من المجلات العربية والمصرية مثل المقتطف والعصور حيث كتب إسماعيل أدهم " لماذا أنا ملحد؟ " ورد عليه محمد فريد وجدى " لماذا هو ملحد ؟ " وترجمت مجلة العصور التى يرأسها إسماعيل مظهر دراسة رسل لماذا أنا لست مسيحيًا ؟ وهى قضايا شغلت الكتاب فى هذه الفقرة ولم يكن بدوى شاذاً فى الكتابة فى هذا الموضوع المثار فى الدوريات الثقافية فى تلك الفترة.

(٩٩) راجع دراستنا قراءة فى كتابات بدوى السياسة، مجلة أدب ونقد، القاهرة ديسمبر ١٩٩٣، العدد ١٠٠ .

المرحلة الحالية؛ التى يتقابل ويتضاد فيها موقف مفكرنا مع إراء بعض ما كان يعجب بهم ويتماثل مع كتاباتهم من قبل. هنا يتحول بدوى من " تاريخ الإلحاد فى الإسلام" إلى "الدفاع عن محمد والقرآن" .

ثالثًا: الدفاع عن القرآن والنبى (المقابلة). أول ما يميز موقف بدوى الحالى من المستشرقين، الذى تعبر عنه هذه المرحلة الناضجة من تطوره الفكرى، والتى نطلق عليها موقف " المقابلة " هو تحوله من ترجمة أعمال هؤلاء وتبنى مناهجهم، ونتائج أبحاثهم، أو الكتابة عنهم، وتحليل كتاباتهم – فى مجالات البحث فى الفلسفة، والكلام، والتصوف، والأدب، وتاريخ العلم العربى – إلى إعادة النظر فيما كتبوا خاصة فيما يتعلق بالدين الإسلامى، والقرآن الكريم، وحياة النبى محمد، وأصبحت القضايا الدينية هى محور البحث ودارت حول :

* التشابه المزعوم بين القرآن والانجيل، مفهوم لفظ " أمى" المتعلق بالنبى محمد، معنى كلمة فرقان، الصائبة فى القرآن، الرسل فى القرآن، هل هناك مصدر يونانى للقرآن، التصنيف التاريخى للقرآن، الكلمات غير العربية فى القرآن، حقيقة الشخصيات التاريخية التى جاءت فى القرآن؛ "أخت هارون"، "هامان"، وهى محاور كتابه "الدفاع عن القرآن ضد منتقديه"(١٠٠). وصدق محمد فيما نزل عليه من الوحى، وسياسة محمد تجاه خصومه، وموقفه تجاه معاهداته، وصحة رسالة وخطبه وأحاديثه، وشهوات محمد المزعومة، والفرائض الإسلامية وأصولها وهى نقاط البحث فى كتابه "الدفاع عن محمد ضد المنتقصين لقدره" .

* وكما يتضح من عناوين هذه الموضوعات فإن بدوى يناقش القضايا التى أثارها المستشرقون حول الدين الإسلامى وتشريعاته، وكتابه المنزل، ورسول، وهى قضايا تاريخية ولغوية فى الأساسى. هنا تحول الاهتمام عن كتابات المستشرقين فى فروع المعرفة الإسلامية، وعن شخصيات المستشرقين إلى الإهتمام بالقضايا

---

**(100)A.Badaw: Defense du coran contre ses critiques, l`Unicite , Paris, 1989.**

وراجع الدراسة التى قدمها الزميل الدكتور عطية القومى للكتاب فى مجلة المؤرخ المصرى، العدد الثالث عشر يوليو ١٩٩٤، هذا ونشير إلى أننا اعتمدنا فى اشارتنا للعملين الآخرين للدكتور بدوى على ترجمات موسعة غير منشورة للدكتور عطية القوسى .

التى تتصل بأساس الدين وفى كل قضية منها يعرض بدوى لمواقف الذين تناولوها بالبحث والنقد بل بالهجوم والتجريح فى كثير من الأحيان. وفى كل قضية منها يشير للمشكلة وموقف المستشرقين منها، وأصلها لدى الكتاب المسلمين، والمواقف المتباينة تجاهها، وموقف القرآن منها، ثم يقدم تحليله لها، ووجهه نظره الخاصة موضحًا أن بعض هذه القضايا قضايا زائفة مفتعلة، وبعضها قضايا ستظل مثارة ويستمر الجدال حولها بعد وضعها الوضع الصحيح. والاتجاه الأساسى السائد فى تحليله لكل منها هو بيان تهافت المنهج الذى استخدمه المستشرقون، وتحليلاتهم الخاطئة، ودوافعهم المغرضة وروح التعصب.

ومن الممكن عرض موقف بدوى من كل قضية من هذه القضايا والإشارة إلى كل من تناولوها من المستشرقين، أو وهذا هو الحل الثانى الذى اخترناه، تتبع مواقف بدوى من كل مستشرق فى كل قضية منها موضحين علاقة هذا الموقف بآراء بدوى السابقة فى بعض هؤلاء المستشرقين إذا كان قد ذكرهم من قبل .

ونقدم هنا بعض الملاحظات التمهيدية التى تساعد فى متابعة تحليل بدوى لهذه القضايا، وتحليلنا لموقفه من المستشرقين وهى:

١ - إن بدوى كما يتضح من مقدمات كتبه الأخيرة - بإزاء توجه جديد يتمثل فى مشروع يشغله، ويشغل فى الحقيقة كثير من الباحثين المنتمين للعالم الإسلامى المعاصر وهو إعادة النظر الجذرية فى كل ما كتبه المستشرقون فيما يتعلق بالدين الإسلامى. وقد أصدر بدوى بعض أجزاء من هذا المشروع، ويعدنا بكتابات أخرى مثل كتابه - تحت الطبع - عن "الإسلام كما أرتآه: فولتير وهردر وجيبون وهيجل"، وكذلك نيته فى تخصيص دراسة وافية عن السنة النبوية المحمدية يرد فيها الرد الكافى والمقنع على أولئك المستشرقين المتشككين .

٢ - إن إعادة النظر الجذرية هذه تجعله يخصص مقدمات تاريخية طويلة يتتبع فيها بداية ظهور المشكلة موضوع البحث، والآراء المختلفة التى قيلت فيها من

المؤرخين وآباء الكنيسة والكتاب المسيحيين سواء فى الكنيسة الشرقية أو الدولة البيزنطية، أو أوروبا، بحثًا عن الأصول والكتابات الأولى التى تنوقلت وتواترت وأصبحت تكون نوعا من الرؤية الأسطورية فى فهم حقيقة الإسلام التاريخية[١٠١] .

٣ - أن هذه الأعمال تتسم بقدر كبير من التكامل. فهى لا تكتفى فقط ببيان آراء المستشرقين ضد الإسلام، رغم أن هذا هو ما يمثل الاتجاه السائد فى الكتابات التى يعرضها بدوى - وإنما نشير أيضًا كلما كان ذلك ممكنًا فى اطار القضايا المثارة - إلى كثير من المواقف الايجابية لبعض هؤلاء المستشرقين موضحًا أيضًا بموضوعية كاملة هذه المواقف، ودوافعها، وتوجهات أصحابها وفى هذا الإطار نفسه يمكن أن نجد بعض الإشارات وهى قليلة للغاية إلى آراء سلبية وإيجابية لبعض هؤلاء المستشرقين خاصة ماسينيون ونولدكه .

٤ - الاعتماد فى بعض الأحيان على المصادر الإسلامية وخاصة القرآن والاستشهاد بآياته وتحليل ألفاظه[١٠٢] وتقديم بيانات إحصائية بهذه الألفاظ ودلالتها بنفس طريقة العلماء فى البرهنة النقلية، والاستشهاد بالنصوص

---

(١٠١) يشير بدوى فى مقدمة " الدفاع عن حياة النبى محمد " إلى كتاب البطريق الإسكندر الأنكونى" أسطورة محمد فى الشرق " وتتبع فى نفس المقدمة المزاعم المختلفة التى تناقلها هؤلاء الكتاب ثم يخصص تمهيده الطويل لتناول " أسطورة محمد فى أوروبا، عشرة قرون من الكذب الباطل والافتراء" لدى المؤرخ البيزنطى ثيومان (٧٥١ - ٨١٨م) ومن تابعه أمثال قسطنطين بروفيروجيثينا (٩٠٥ - ٩٥٩م) وسدرنيو (ت١٠٥٧م) وزيوتارا (ت١١٣٠) ثم الراهب جيوبرت (١٠٥٢ - ١١٢٤م) وجاك دى فيترى (ت١٢٤٤م) ومارتين بولونكو وفانسان دى بوفيه (ت١٢٦٤م) وغليوم الطرابلسى وبيير باسكاسيو، ويعقوب الأكوينى (ت١٣٣٧) وغيرهم.

(١٠٢) يعتمد بدوى على بيان الآيات القرآنية واحصائها وتحليل دلالتها فى مواضع عديدة من كتابه " الدفاع عن القرآن ..." راجع مثلاً: الفقرة الأولى من الفصل الأول عن تحليل لفظ "أمى" الذى يذكر ورودها فى الأعراف ١٥٧، الجمعة ٢، آل عمران ١٩، ٧٥، والبقرة ٧٨ وكذلك فى حديثه عن الصائبة فى القرآن (الفصل السادس) ويفعل ذلك مع العهد القديم فى موضوع الرسل (الفصل السابع)، ويشير إلى ورود كلمة رسول ١٤٦ مرة مختصة بمحمد ورسوله ٨٤ مرة، ورسولنا ٤ مرات، وأيضًا فى تحليل لمعنى الفرقان (الفصل الثالث) .

وكذلك الاعتماد على كتب المفسرين والمحدثين والمؤرخين وعلماء اللغة العربية القدماء[١٠٣]. والحقيقة أن الهدف من ذلك ليس البرهنة على صدق دعواه بل هى أساس لبيان كافة الجوانب والآراء المثارة قديمًا وحديثًا حول كل قضية من هذه القضايا.

٥ - الملاحظة الخامسة وهى على جانب كبير من الأهمية - ويصح أن تكون الأولى تتعلق بحفر بدوى فى الأصول التاريخية لعلاقة الإسلام بأوروبا وموقف أوروبا منه. وعلاقة المسلمين بالطوائف الدينية المحاورة خاصة اليهودية وتاريخ التحالفات معهم، وهل هناك مصداقية لهذه التحالفات ونكثهم الدائم للعهود. وكذلك أيضًا - وهى مسألة فرعية لعلاقة الإسلام بأوروبا - مسألة حرية الرأى والتعبير والدفاع عن حقوق الإنسان التى يتشدق بها الأوربيون ويدعو إليها فلاسفتهم، أو ما يطلق عليه الليبرالية الأوربية، وحقيقتها كما تتضح فى بعض المواقف التاريخية المعاصرة [١٠٤]. وكذلك إشارته إلى الصلة بين الإسلام والمذاهب الغربية خاصة الاشتراكية، وحقيقة هذه الصلة، وهى قضايا لها أهمية كبرى فى عالم اليوم وتحتاج فى تحليلها إلى الاستعانة بإنجازات الثورة المعرفية المعاصرة فى العلوم الإنسانية وإن كان بدوى طرحها على طريقة الفيلسوف التقليدى، وأهمية هذا التناول أنه يتجاوز تناول اللاهوتى (العدائى) والسياسي (المنغلق) .

٦ - الملاحظة الأخيرة تتعلق باللغة العربية المستخدمة فى الكتابات، وهى اللغة الفرنسية الموجهة للأوربيين، والتى كتب بها بدوى عديد من دراساته السابقة،

---

(١٠٣) ويستشهد بالمصادر العربية فى تناوله لادعاء مرجليوث بأن الصلاة من طقوس الحرب (الفصل الرابع) والقبلة (نفس الفصل) والصائبة (السادس) والفصل العاشر عن محاولة العلماء المسلمين لتقديم تأريخ زمنى لآيات القرآن.

(١٠٤) يقارن بدوى فى الفصل الرابع من "الدفاع عن حياة محمد" بين سماحة سلوك النبى مع أعدائه بعد الفتح العظيم وسلوك الفاتحين الأوروبيين الذين تحدث عنهم المستشرقون فى كل تاريخ أوروبا. وأكتفى بالإشارة إلى ما تم فى قرننا هذا وما روى من انتصارات الحلفاء على الألمان فى الحرب العالمية الثانية وما حدث بعدها من محاكمات أعدمت الكثير من الرجال والقواد. ودلل على محاكمة نورمبرج المشينة التى وقعت ما بين يوم ٢٠ نوفمبر ١٩٤٥ حتى يوم ٣٠ سبتمبر ١٩٤٦ .

وقد استخدمها هنا لتوضيح حقيقة الآراء الاستشراقية المغرضة التى قدمت تصورًا تاريخيًا مخلوطًا وأسطوريًا للنبى محمد، وفهما معكوسًا لحقيقة القرآن، ولم يستخدم اللغة العربية فى الكتابة وهى لغة ليست دعائية ولا تبشيرية، ولا تهدف إلى جذب الأوربيين إلى الإسلام، لكن غرضها إبراز الحقيقة، وتوضيح المغالطات المتعصبة التى يقدمها المستشرقون. وأخيرًا هى لغة حادة وعنيفة فى الهجوم على تلك الآراء غير المنصفة بل الجامدة المغرضة المتعصبة. وإذا كانت تلك هى سمة بدوى فى التعامل مع أقرانه - كما اتضح فى كتاباته ضدهم - فهى هنا أحد واشد .

٧ - ويحدد لنا بدوى مهمته فى مقدمة كتابه "الدفاع عن محمد" بأنها كشف زيف كتابات المستشرقين التى لا تنفك تردد اتهامات قديمة للإسلام يقول موضحًا أن الإسلام أصبح مرة أخرى، القديم المستهدف للامبراطورية الرومانية وأوروبا وكيف قام هؤلاء بتوجيه هذه الدعاية السيئة ضد الإسلام .. لقد وضعت هذه الدعاية فى روايات كاذبة واجبة التصحيح، فأضافة إلى تلفيقها، فإنها تمتلئ بالجهل للحقائق التاريخية " وتتضح هذه الدعاية فى كتاب البطريق الإسكندر الأنكونى الذى ظهر بعنوان أسطورة محمد فى أوروبا، عشرة قرون من الكذب الباطل والافتراء ". يقول: "بالخوض فى تاريخ مفاهيم الأوروبيين عبر العصور حول نبى الإسلام محمد، ذهلت تمامًا لشدة جهلهم، وسوء طويتهم الواضح، وأوهامهم العتيقة، وعنادهم وتعصبهم المحموم، واصرارهم على الالتزام بالجهل التام فيما يخص أمور خصمهم ولا ينطبق هذا الأمر فقط على العاديين منهم من الناس والجهلة والسذج إنما ينطبق أيضًا على كبار علمائهم من فلاسفة ورجال دين ومؤرخين ". ويتتبع بدوى تفشى افكار كتاب أسطورة محمد بين كتاب أوروبا بداية من القرن التاسع الميلادى حتى القرن الرابع[١٠٥] .

كما يتتبع بدوى فى "الدفاع عن القرآن" تتبعًا تاريخيًا مختلف الانتقادات التى التى وجهت للقرآن منذ يوحنا الدمشقى (ح٦٥٠ - ٧٥٠)، وأول هجوم على القرآن جاء فى مقدمة كتاب نيكتياس البيزنطى" نقد الأكاذيب الواردة فى كتاب العرب المحمديين". ويشير بدوى للجدل العنيف حول الإسلام فى النصف الثانى للقرن

---

(١٠٥) راجع هامش رقم ١٠١.

التاسع الميلادى؛ والذى يظهر فى كتاب كانتا كوزين (ح ١٢٩١ - ١٣٨٠) موضحًا أنه بسقوط القسطنطية فى يد المسلمين ١٤٥٣ توقف كل الجدل البيزنطى حول الإسلام، ثم ظهر ذلك فى أوروبا المسيحية حيث كتب نيقولا الكوزى (١٤٠١ - ١٤٦٤) كتابه **Cribratia al chorani**. ويعدد بدوى كثير من الكتابات الأوربية فى القرن الخامس عشر التى وجهت ضد الإسلام عمومًا ويذكر أول دراسة موجهة ضد القرآن والتى ظهرت فى أواخر القرن السابع عشر، وهى دراسة لوديفيكيو ماراشى **Marrcci** (١٦١٢ - ١٧٠٠) مشيرًا إلى أن عمل مارشى بداية الدراسة الجادة فى أوروبا عن القرآن، إلا أنه كما يصفه بدوى مملوء بالأخطاء الخطيرة والمجادلات الساذجة، وهو ما نجده فى كل الدراسات المتصلة بالقرآن خلال القرنين التاليين لظهور هذا العمل .

ويظهر فى مقدمة كتاب بدوى عن القرآن عدم ثقته فى أعمال هؤلاء المستشرقين لاصرارهم على تزييف المشاكل والتصورات والنتائج. ويقدم لنا بعض الأسباب لتفسير جهل المستشرقين بموضوع دراستهم حول القرآن مثل:

١ - أن معرفتهم باللغة العربية معرفة حرفية اكثر منها اصطلاحية لا تحقق كثيرًا مما يرغبون .

٢ - معلوماتهم عن المصادر العربية ناقصة وضحلة وغير كافية .

٣ - الحقد المتأجج الموروث ضد الإسلام عند كل من هـ. هرتشفيلد، وج. هورفيتيز.

٤ - تتمثل الأحكام حول القرآن (الاتهامات) لدى جولد تسيهر، ونولدكه، ومر جليوث .

٥ - مناقشتهم لرسالة محمد بوضعها فى إطار ضيق كما لدى وليام مير، وزويمر. ومقابل ذلك يحدد لنا بدوى الموضوعات التى سيناقشها فى كتابه والفترة الزمنية للكتابات التى سيتناولها، والمنهج الذى سيستخدمه، والذى يسميه المنهج الوثائقى والموضوعى مبينًا بوضوح هدفه، وهو كشف القناع عن هؤلاء العلماء الكاذبين .

والحقيقة أن أحكام بدوى تتفاوت ما بين حدة وإدانة لبعض هؤلاء المستشرقين الذين سبق له أن أشاد بهم، واعتدال وإشارة لمن تجاوزوا القصور

الذى أشار إليه وظهر لديهم معرفة صحيحة باللغة العربية، ودقة فى المعلومات وعرضوا أبحاثهم من خلال تفهم موضوعى وتسامح، وناقشوا أمور الدين الإسلامى والقرآن عبر إطار أعم بالإضافة إلى تناول لبعض هؤلاء المستشرقين قد يأتى عرضًا خلال تناول قضية معينة أو يخصص لهم فصول بأكملها لمناقشة آرائهم ومن هؤلاء: مرجليوث، وجولدتسيهر، وفنسنك، ونولدكه هذا بالإضافة إلى بعض المستشرقين الذين يناقش آراءهم فى كل قضية تعرضوا لها عبر فصول كتابيه وهم: سبرنجر، وهورفتيز، وفراتتز بهل، وجودفروادى موميين وكايتانى وغيرهم وسوف نتوقف أمام نقده وتحليله لأعمال هؤلاء ونبدأ باسبرنجر **A.spranger** .

وما قدمه من آراء فى كتابه "حياة وعقيدة محمد" الصادر فى برلين ١٨٦١، وأول قضية يناقشها بدوى هى التفسيرات التى أعطاها سبرنجر للفظ "أمى" فهو يميز أولاً بين أهل الكتاب، والذين لا كتاب لهم (الجزء الأول ص٣٠)؛ "وأمى" بمعنى وثنى (جـ ٢ ص٢٢٤ حاشية ١)، وهو صفة الشخص الذى لا يعرف القراءة تمامًا ولا الكتابة (جـ٢ ص ٤٠١ - ٤٠٢). ويرد بدوى موضحًا أن هذه إدعاءات لا تستند إلى أية مصادر، فنحن إذا عثرنا علي نص واحد يرجع إلى ما قبل الإسلام يشير إشارة واحدة إلى أهل الكتاب والأميين فسوف لا تكون هنا مشكلة على الإطلاق(١٠٦). كما يشير فى حديثه عن "قبيلة" المسلمين إلى زعم سبرنجر متابعًا جولد تسيهر، متفقًا مع منسنك - بأن القبلة كانت قبل الهجرة تجاه بيت المقدس، وأن محمدًا اتخذها كذلك لارضاء اليهود، مع أنه - كما يؤكد بدوى - لم يكن وهو فى مكة بجاحة إلى رضا عليه، أما فى المدينة فقد كان الاحتكاك الفعلى معهم(١٠٧). ويناقش بدوى آراء سبرنجر مرة ثالثة فى سياق حديثه عن الصائبة فى القرآن الذى قال أنهم الحنفيون، وهو رأى كاذب عند بدوى للأسباب التالية فالحنفيون على نقيض الصابئة وديانة كل منهم معارضة للأخرى. والأحناف هم اتباع ملة إبراهيم والصابئون هم عبدة النجوم. وهى عبادة حرمتها ملة إبراهيم "الصحف"، وأن فعل "صبأ" فى العربية معناه تحول عن دينه ليعتنق دينًا آخر .

ويتناول بدوى كذلك - فى الفصل الأول من كتابه الدفاع عن محمد ما توصل إليه سبرنجر فيما يتعلق بالحالة التى يكون عليها النبى وقت نزول الوحى.

---

(106) adawi : Défense du Coran , PP. 14 - 15 .

(107) Ibid. , PP. 85 - 86.

وتتلخص فى أن محمدًا كان يعانى من الهستيريا العقلية حين ينزل الوحى عليه وكان يأتى بحركات تشبه تلك التى تصاحب حركات المصاب بالصراع. ويردد بدوى بأن هذا الاتهام قمة السخف من قائليه، ذلك لأن محمدا قبل وبعد نزول الوحى لم يشهد إشارة واحدة أو عارضا واحدا لهسيتريا أو صراعا على الإطلاق بل على العكس من ذلك. فتماسك شخصية محمد وثباته فى سبيل نشر الدعوة كان صلبًا على الدوام. والمصابون بهذا المرض يحيون دوامًا فى الخيال والوهم عكس محمد، كان رجلاً عمليًا واقعيًا صادقًا أمينًا. ويشير بدوى أن العلوم الإنسانية اليوم تضع العباقرة العظام على ضوء الأبحاث النفسية فى مكان القوم غير العاديين .

ويرفض بدوى فى الفصل الثانى من كتابه ما أورده سبرنجر من قصة خيالية عن أسباب زواج الرسول من زوجته الثانية زينب بنت جحش موضحًا أن تعدد الزوجات غير المحدود كان شائعًا بين العرب قبل الإسلام. ولم يحدث أن استنكر أحد من العربْ هذا التعدد أو انتقد واحدا لمجرد أنه تزوج من نساء كثيرات، وإن الآية ٤٩ من سورة الأحزاب تحل للرسول الزواج عن اختيار، وتشرح فى هذا الخصوص زواجه من زينب بنت خزيمة (أم المساكين)، وعبارة "من دون المؤمنين" فى هذه الآية تعنى هذه المرأة بالذات التى وهبت نفسها للنبى ولا تعنى إطلاق العدد فى زواجه من النساء عمومًا. ويوضح بدوى أن رواية سبرنجر فيمًا يتعلق بزواج الرسول من زينب بنت جحش رواية واهية. ويذكر عدة حجج فى ذلك. كذلك يعرف بدوى فى الفصل الخامس من كتابه "الفرائض الإسلامية وأصولها التى أقرها النبى"، ويناقش رأى سبرنج بخصوص فرض صيام شهر رمضان على المسلمين حتى يخالف صوم اليهود ولا يتهم بإنه نقل عنهم هذه الفريضة ويبين فى الرد عليه اختلاف الصوم عند كل من المسلمين واليهود.

ويناقش فنسنك **A.J.Wensinck** بدوى كثيرًا فى كتابه "الدفاع عن القرآن" فى قضية لفظ "أمى" نجد أن فنسنك فى مقالته فى مجلة **Acta Orirntalia** يتابع رأى سبرنجر فى أن لفظة "أمى" تطلق على صاحبها من غير أهل الكتاب(١٠٨). وكذلك فيما يتعلق بمسألة تحويل القبلة فى الفصل الخامس. فقد اختار أيضًا رأى سبرنجر .ويخصص الفصل السابع لنقد آراء فنسنك الهوائية بخصوص موضوع الرسل فى القرآن (ص١٠٤ - ١٠٩). فهو يرى أن فكرة ارسال الأنبياء كرسل

---

(108) Ibid , P. 18 .

ربما تكون قد وصلت إلى محمد عبر قناة مسيحية. ويوضح بدوى عدم معرفة محمد شيئًا عن الاثنى عشر رسولاً. كذلك يبين الفرق بين الرسول والنبى، وأن الرسول فى المسيحية بمعنى خوارى مرسل من قبل المسيح وليس له وحى أو كتاب منزل.

والمستشرق الثالث الذى نتناول موقف بدوى من آرائه هو هورفتيز J.Horovitz الذى يعرض موقفه فى مقدمه "الدفاع عن القرآن" ضمن كتاب المتعصبين ضد القرآن(١٠٩). وينتقد قوله بأن "أمى" تساوى وثنى بالنسبة للنبى متابعًا سبرنجر وفنسنك(١١٠). فهو عالم مغرض، ونواياه سيئة ضد الإسلام، ويدعى أن "أمى" تطلق على الوثنيين المعارضين لشعب بنى إسرائيل، ويرفض بدوى تفسيره للصابئة بأنهم مذهب أو مجموعة من المذاهب النصرانية(١١١) .

ويخصص بدوى الفصل الرابع من "الدفاع عن القرآن" لمناقشة مزاعم مرجليوث المفرطة Les extravagantes hypotheses (ص ٧٢ - ٨٠) بصدد التشابه المزعوم بين الإسلام واليهودية يذكر بدوى اسم مرجليوث (داود صموييل) ١٨٥٨ - ١٩٤٠، اسم ثلاثى يهودى صرف ينحدر من أسرة إسرائيلية، وأن أعتنق مثل والده المسيحية وصار قسيسًا ١٨٩٩ ولكنه ظل يهوديًا قلبًا وروحًا، وقد شغل بالدراسات اليهودية، وله عديد من المؤلفات فيها (١١٢). وقد جند داود صموييل مرجليوث نفسه طوال حياته عدواً عنيدًا ضد الإسلام، وأدى به تعصبه إلى إصدار المزاعم ضد النبى. ويعدد لنا بدوى هذه المزاعم، وهى:

---

(109) Ibid , P. 7

(110) Ibid. , P. 15

(111) Ibid. , P. 66

(١١٢) يذكر لنا بدوى من مؤلفات مرجليوث فى اليهودية الأعمال التالية :

* شرح كتاب دانيال ليافث بن على نشر وترجمة ١٨٩٩ .
* مكانة الأكليريكية فى الأدب السامى ١٨٩٠ .
* أصل " الأصل العبرى " للأكليروس ١٨٩٩ .
* العلاقات بين العرب والإسرائيليين قبل الإسلام ١٩٢٤ المرجع السابق ص(٧٢، ٧٣) .

١ - الأصل اللغوى لكلمة مسلم، التى أرجعها لعهد سابق على النبى حيث كانت تطلق علي مسيلمة الكاذب. ويشير بدوى إلى رد تشارلز ليل عليه فى ذلك بحيث لم يعد يكرر ذلك ثانية [١١٣] .

٢ - ارجاع كلمة فرقان إلى الكلمة العبرية بيركى أبوت Pirke Abbot التى تعنى مجمعًا للربانية اليهودية [١١٤] .

٣ - الزعم - فى مقاله عن محمد (دائرة معارف الدين والأخلاق جـ٢ طبعة ١٩١٥) أن من المحتمل أن اسم إبراهيم لم يعرف نهائيًا فى مكة قبل أن يعرف به محمد، وأن من المحتمل أن تكون ملة إبراهيم ظهرت فى حران على يد الصائبة، وأن المسيحيين أطلقوا على الحرانيين لقب الأحناف، وهما زعمان كاذبان تماماً كما يؤكد بدوى، وأن مرجليوث إفترض ذلك دون الاستناد على مصدر واحد [١١٥] .

٤ - الزعم بأن طقوس الإسلام ارتبطت بطقوس حربية، وهو زعم سخيف حيث لم تذكر كتب الحديث الصحاح ذلك [١١٦] .

٥ - الزعم بان محمدًا حرم على المسلمين من الطعام ما حرم على اليهود وغير ذلك من مزاعم لا دليل عليها.

ويخصص بدوى الفصل الخامس من كتابه للرد على جولد تسيهر وتشابهاته الخاطئة بين الإسلام واليهودية. فقد نشر هذا الأخير مقال فى دائرة المعارف اليهودية حول الإسلام بحث فيه عن أصل مختلف التشريعات الإسلامية فى اليهودية .

١ - أولاً تصور الاله، يفترض جولد تسيهر أن الفهم الوثنى لطبيعة الله، والذى عارضه محمد عند العرب عرب الجاهلية يتوافق مع صورة الاله الواردة فى العهد القديم، ويرد بدوى علي هذا الزعم الخاطئ بأن إله العهد القديم خصص

---

(113) Ibid., P. 73

(114) Ibid., P. 74

(115) Ibid., PP. 74 - 75

(116) Ibid., P. 76

على أنه إله بنى إسرائيل على النقيض من إله الإسلام وهو "رب العالمين"، وأن رب إسرائيل هو الأب بينما رب الإسلام لم يلد ولم يولد[١١٧] .

٢ - يرد بدوى على زعم جولد تسيهر بأن محمدًا أخذ الصوم عن اليهود ويصفه بهذا اليهودى دائم الانحياز لبنى جلدته الذى ظهر عدم صدقه حسين وضع كلمة عبرية بين قوسين بعد اللفظ العربى، فذكر أن الصيام هو (السيام) التى تعنى المنتسب للساميين [١١٨].

٣ - ويورد بدوى الملاحظات التالية حول ما يتعلق بادعاء جولد تسيهر أن محمدًا اتخذ قبلته أولاً نحو بيت المقدس لكسب ود اليهود، فلما لم يوافقوه على ذلك قام بتغير اتجاه القبلة إلى الكعبة فى مكة .

أ ) لم يقل أحد بعلم مؤكد كيف كانت القبلة فى مكة قبل الهجرة .

ب) احترام الدين الجديد قبلة الأدباء - فى مكة - وحفظ لهم حرمتها ومكانتها وبالتالى حفظ التوجه نحوها .

جـ) لما كان الإسلام هو ملة إبراهيم الذى بنى الكعبة فكان من الطبيعى أن يتجه المسلمون فى صلاتهم نحوها .

٤ - وعلى العكس من ادعاء جولد تسيهر بتأثير التشريع اليهودى على التشريع الإسلامى وبالمقارنة بينهما يؤكد عدم وجود أى تطابق بينهما [١١٩] .

وينكر بدوى صحة افتراض نولدكه **Noldeke** أن البسملة فى فاتحة الكتاب ذات أصل مسيحى انجيلى الذى أورده فى **Geschichte des Oarans**.بعد أن أورد بدوى محاولات علماء المسلمين فى وضع تأريخ زمنى محدد لآيات القرآن يعرض لمحاولات المستشرقين، وفى مقدمتهم محاولة نولدكه ويناقشها صفحات (١٢٦ - ١٣٠) موضحًا أنهم لم يأتوا بجديد فى هذه المسألة، وأن الفصل التاسع من كتاب الزركشى كاف تمامًا بالنسبة لهذا الموضوع .

---

**(117) Ibid ., PP. 28 - 83**

**(118) Ibid ., P. 84**

**(119) Ibid ., PP. 89 - 90**

ويخطأ رأى نولدكه عن "هامان" الذى نشره فى دائرة المعارف البريطانية والذى زعم فيه أن هامان المذكور فى القرآن المذكور أيضًا فى الإنجيل على أنه الوزير المحبوب لاشوروس ملك الفرس(١٢٠). ومقابل ذلك يرى بدوى أن هامان المذكور فى القرآن ربما لا يكون اسمًا لشخص بل هو لقب عام يطلق على كبير كهنة فرعون، ويفترض أنه مطابق لاسم آمون، وأنه من السهل أن يطلق أمان، وهى وظيفة رئيس الكهنة الذى تعرف بالقول الدارج على أنه وزير فرعون .

ويناقش بدوى آراء فرانتزبهل **Frantz Buhl** فى كتابيه ويعرض لقوله أن لفظة "أُمى" مأخوذة من أمة، حيث يرى بهل أن محمدًا كان يعرف القراءة والكتابة حين اشتغل بالتجارة، إلا أن كتب اليهود والنصارى لم تكن مفهومة له. ويرفض بدوى هذا الرأى الذى يصفه بالسخف(١٢١). ويعرض فى كتابه "الدفاع عن حياة محمد" موقفه هو وتور اندريه ضد رأى سبرنجر فيما يتعلق بحالة محمد عند نزول جبريل عليه بالوحى، فقد اكدا فى كتابيهما أن محمدًا كان صادقًا فيما كان عليه الوحى، وأنه كان يذعن الصوت عال من السماء كان يسرد عليه القرآن .

ويرد بدوى – فى الفقرة الثانية من كتابه المشار إليه سابقًا – على افتراءت بهل فيما يزعمه بشهوانية محمد، ويورد كلامه بنصه مبينًا أنه وقع فى نفس الخطأ الذى وقع فيه سبرنجر حيث يؤكد بهل بمنتهى الصلافة والحقد تعصبه ضد محمد والإسلام. ويرى أن كتابه أكثر الكتب المرذولة التى وضعت فى سيرة نبى الإسلام. ويعجب بدوى فى الفصل الرابع من كتابه من موقف بهل الذى فسر رحمة الرسول بالمشركين فى صلح الحديبية بكونه أراد ادخالهم إلى ملته دون إقتناع منهم بذلك، وتعجبه (بهل) من قبول الرسول لأولئك المشركين الذين دخلوا الإسلام مواطنين فى دولته. ويرد على ادعاءاته القائلة بأن الفرائض الإسلامية مأخوذة عن المسيحية واليهودية، وأن المسلمين لم يلتزموا فى نهاية حياة الرسول بفريضة الصلاة زاعمًا أنه استقى ذلك من عدد من المصادر الإسلامية لم يشر إلى أسمائها. وهو زعم خاطئ تمامًا كما يؤكد بدوى، ويندد به لطعنه فى صحة رسائل النبى، وحقيقة وجود هذه الرسائل، وعدم وجود أصول لها، وأن خطابه إلى المقوقس حاكم الإسكندرية ليس كتابًا مزيفًا فحسب ولكنه كتاب لا أصل له على الإطلاق. ويرفض ما زعمه

---

**(120) Ibid ., P. 220**

**(121) Ibid ., P. 18**

من كون محمدًا لم يضع فى ذهنه أن تكون ديانته للعالم أجمع، مع أن الرسول منذ بداية دعوته أعلن أنه أرسل للناس كافة وعامة .

وفى إطار هذه المزاعم يعرض بدوى لما أورده جودفروا دى موميين بصدد زواج النبى من زينب بنت جحش، وبعد أن يعرض لروايته يرفض الأخذ بها معددًا أسباب ذلك. كما يناقشه فى أخذ الفرائض الإسلامية عن المسيحية واليهودية فى الفصل الخامس من "الدفاع عن محمد" وكذلك فى تشكيله فى رسالة النبى إلى المقوقس .

ويرد على تباكى امثال كاتيانى وجابربيلى عن موقف محمد من يهود بن قريظة بأن الحكم الذى صدر على اليهود هو حكم سعد بن معاذ حليف اليهود الذى ارتضوه حاكمًا بينهم وبين المسلمين ولم يكن حكم محمد وأنهم (اليهود) تآمروا على الرسول وخانوه فى الحرب وهى تهمة تجابه بالقتل فى كل مكان وعلى مر التاريخ، وقد اعترف كاتيا فى نفسه بخطورة ما قام به بنوقريظة ضد المسلمين وقت الحرب. وقد دلل بدوى فى الفصل الخامس من كتابه على عدم صحة مزاعم كايتانى بأن الصوم الإسلامى تقليد للصوم المعروف عند اليهود .

ويناقش آراء مونتجمرى وات **W.M. Watt** عن سياسة محمد تجاه خصومه. فرأيه عن حكم سعد بن معاذ على اليهود مهتراً بما فيه الكفاية. ويرد على افتراضه الساذج المضلل بصدد امكانية تعاون محمد مع اليهود وكأن بدوى يحذرنا من التعامل مع هؤلاء الذين يؤكد التاريخ دائمًا غدرهم فى كل تحالفاتهم ويرد بدوى بعنف على هذا الرأى .

١ – بصدد القول عن "الفوائد الجمة" التى يتحدث عنها الكاتب (وات)، فإنها إذا كانت قد حدثت فسوف لا تكون أكثر من منحهم الإسلام مقابل دفع الجزية على أنهم أهل ذمة .. وبذلك لن يتغير وضع اليهود طوال التاريخ الإسلامى وبالتالى لن يتغير وجه العالم .

٢ – قول وات أن الإسلام سيصبح مذهبًا يهوديًا هو السخيف حقًا. إن الإسلام لا يمكن أن يكون مذهبًا يهوديًا، إن لم يكن ذلك قد حدث ولو أنه من المستحيل حدوثه فإن معناه أن محمدًا قد اعتنق اليهودية ! وليس هنالك عاقل واحد يستطيع أن يقول مثل هذا الهراء، أو يفترض هذا الافتراض الأبله. ولماذا يقدم

محمد على ذلك .. لو كان الأمر كذلك إذن فقد كان من الأحسن لمحمد ألف مرة من ذلك لو اتبع ملة آبائه وملة قومه وملة غالبية شبه الجزيرة العربية.

٣ – إذا كانت هنالك (فرصة طيبة ضائعة) كما يقول وات، فإنها طيبة ضائعة على يهود المدنية ويهود خيبر لأنهم هو الذين أضاعوها، ولو كانوا قد أرادوا حقيقة أن يغتنموها بالقطع لوقفوا مع محمد على الحياد .

لما ينكر بدوى دوزى **R. Dozy** فى الاسرائيليات فى مكة وكذلك هوتسما **The Houtsma** فى ردهما الحج الإسلامى إلى الحج اليهودى ويعارض هذا الموقف برأى سوك هرفرونيه الذى يرفض ادعائهما فى مقالة "اعياد مكة" .

وما نريد أن نشير إليه تعقيبًا على موقف بدوى الحالى، الذى نطلق عليه "المقابلة" هو أن الفكر العربى الإسلامى لا يهدف إلى الهجوم على آراء هؤلاء المستشرقين جملة – بل إنه فى ثنايا عرضه للقضايا المختلفة التى يناقشها فى كتابيه الأخيرين: " الدفاع عن محمد " و " الدفاع عن القرآن " يعرض بموضوعية لآراء كل من ناقش هذه القضايا ويشيد بموضوعية عديد من المستشرقين ذوى المنهجية العلمية غير المتحيزة. فهو يذكر الدقة والموضوعية التى ظهرت بها والدراسات حول الإسلام بعد ظهور كتاب ج. هـ هوتينجر **Hothinger .H .J** تاريخ الشرق **Historia Orientalis** فى منتصف القرن السادس عشر حيث تدخل أبحاث المستشرقين مرحلة جديدة يظهر فيها رجوع أصحابها إلى المصادر الإسلامية بصدد هذا الموضوع. ومن خلال هذه المصادر قام هوتينجر لأول مرة فى أوروبا بدراسة تاريخ محمد بروح جديدة يظهر من خلالها الآتى:

١ – خفت " أسطورة محمد " التى كانت شائعة فى أوروبا خلال القرون السابقة بشكل ملحوظ تاركة المجال لتصور تاريخى معقول ومقبول .

٢ – استبعاد العلاقة بين بحيرى الراهب ومحمد؛ تلك العلاقة المزعومة التى نسج حولها المؤرخون الأوربيون السابقون ديانة محمد وتأثرها بالمسيحية .

٣ – عالج المعجزات التى وقعت لمحمد، وانتهى إلى أن معجزة محمد الوحيدة والكبرى هى القرآن .

ويختتم بدوى تمهيد كتاب عن محمد بالاشارة لأول كاتب أوربى رد بعدالة عن محمد والإسلام وهو أدريان ريلاند **Adrien Reland** صاحب كتاب "ديانة

محمد"[١٢٢]. وكان أمل ريلاند باخراج هذا الكتاب أن يواجه المعارك الموجهة فى أوروبا ضد الإسلام، وأن يدحض الأساطير الموضوعه على يد الكتاب الأوربيين والمسيحيين هذه لتشويه صورة محمد والافتراء عليه وعلى ديانته. ولقد ساهم الكتاب كثيرًا فى إنارة الطريق للأوربيين فيما يتعلق بالإسلام .

ويبدأ بدوى الفصل الثانى عشر من كتابه "الدفاع عن القرآن" بابراز دفاع ريلان عن الإسلام، الذى سبق وأشار إليه بدوى فى دراسته الدين عند كانط، الجزء الرابع عن منهجه، فيما يتصل بدراسة المصادر التى استقى منها كانط ما يتصل بالإسلام[١٢٣] .

وبدوى فى هذه الدراسة يشيد بفضائل أدريان ريلان يقول "الدفاع عن القرآن" لقد أثر فى كثيرًا هذا الكتاب بسبب أنصافه وفراسة كاتبه وموقفه الشديد الموضوعية تجاه الإسلام ونبى الإسلام محمد "[١٢٤]. فهو يبحث على دراسة العقيدة الإسلامية من خلال المصادر العربية مما يسمح برؤية الإسلام من واجهة مخالفة تمامًا لتلك التى كانت معتادة فى الغرب .

كذلك ناقش بدوى ما فى كتاب ريلاند من دراسة للعقيدة الإسلامية مع إيراد ترجمة لاتينية تقابلها وحواش تفسيرية وناقش بدوى رأى ريلان فى عبارة ﴿يا أخت هارون﴾ الواردة فى القرآن بصدد السيدة مريم العذراء ويلخص ما أوردوه فى هذا الفصل بخصوص هذا الموضوع [١٢٥] .

ويشير بدوى بموقف تور اندريه **Tor Andrea** ويستشهد به فى رده على سبرنجر بخصوص الصراع المرضى والهيستريا التى يدعى الاخير أنها تنتاب محمدًا أثناء نزول الوحى عليه، ويورد بدوى نصوص عديدة من كتاب توراندرديه "محمد، حياته وعقيدته" بخصوص ما زعم البعض حول شهوانية محمد حيث يقدم لنا اندريه بعض الاعتبارات التى يجب أن نحتكم إليها فى تحليلنا لهذا الموضوع منها المعايير الأخلاقية فى المجتمع الذى نشأ فيه ومدى تأثره بها، وحالة الأخلاق

---

**(122) Ibid ., P. 62**

(١٢٣) د. بدوى عبد الرحمن: الدين عند كانط، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، القسم الرابع.

**(124) adawi , Ibid ., p. 27.**

**(125) Ibid ., P. 28**

والعادات فى الجزيرة العربية قبل الإسلام .. ليصل بذلك إلى أن محمد تمسك بحزم بالحدود التى وضعها فى التشريع لكبح جماح التسيب فى موضوع العلاقة الجنسية، وحاول وضع تشريعات عدة لتقويم فهم اخلاقى عال للغاية للزواج ولوضع المرأة فى المجتمع .

ويعلق بدوى على اقوال أندريه بأنه قد فهم فهمًا صادقًا عادلاً سلوك محمد بصدد الزواج والمرأة للاعتبارات التالية :

أ – وضع أندريه فى اعتباره ما كان شائعًا فى أمر تعدد الزوجات فى الجزيرة العربية قبل الإسلام .

ب – أشار أن محمد رفع من قدر المرأة بإعطائها الحق فى الميراث لأول مرة فى تاريخها .

جـ – أنكر أوهام الباحثين بصدد موضوع النزوات، وأكد على أن حياة محمد لا يليق بمن يتعرض لها أن يعيب سلوكه فى هذا الخصوص .

د – صحح أفكار من سبقه بصدد تفسير الآية ٥٢ من سورة الأحزاب وأورد التفسير الصحيح لها، وهو أنه لم يعد مسموحًا للنبى بعد اكتمال عدد زوجاته أن يتبدل غيرهن أو يزيد عليهن .

هـ – كان أندريه محقًا فى إشارته إلى أن أخلاق المسيحيين الموروثة فى العصور الوسطى عن الوثنية قد بالغت فى أمر تحريم الميل الجنسى وأن ترك المتعة الجنسية ليس فضيلة (١٢٦) .

ونجد نفس الإشارة بعدد من المستشرقين منهم فلهوزن الذى سبق أن ترجم له بدوى كتاب "الشيعة والخوارج" فهو من أصحاب الكتابات المعتدلة وهو يستند إلى أحكام فلهوزن حول اتفاق الصحيفة بين محمد وخصومه (١٢٧) .

---

(١٢٦) راجع الفقرات الأولى والثالثة من الفصل الثانى من "الدفاع عن حياة محمد الخاص بـ"شهوانية محمد المزعومة" حيث يعرض بدوى لرأى اندريه تور فى كتابه **Das leben und lehre des Mohammad** وكذلك كتاب حياة محمد وعقيدته .

(١٢٧) نقل بدوى للعربية كتاب فلهوزن: الخوارج والشيعة، دراسة وترجمة القاهرة ١٩٥٩.

يتناول بدوى اذن بأمانة آراء هؤلاء، ويشيد بها فى تلك المواضع التى تتفق مع الحقيقة التاريخية كما يراها، ويناقش آراءهم ويرفض بعضها حين تتجاوز حدود التحليل العلمى إلى الطعن فى العقيدة مثلما فعل مع "فرانتز بهل" وكذلك مع ماكسيم رودنسون الذى يرفض زعمه القائل بأن عفو محمد عن أبى سفيان وزوجته هند كان بهدف استمالتهم وكسبهم إلى صفه، والتلميح بانه استفاد من هنا العفو ليقترض الأموال من القريشيين الأغنياء. ومع هذا فإن بدوى يرى أن تقويم رودنسون بصدد الحكم الذى صدر ضد بنى قريظة معقولاً ومقبولاً على العكس من رأى مونتجمر وات .

إلا أن بعض أحكام بدوى تحتاج إلى نقاش سواء فيما يتعلق بمن أشاد بهم أو ندد بمزاعمهم خاصة موقفه من رينان. فمواقف رينان غير علمية فى كثير من الأحيان وقد ناقشها كثير من الباحثين العرب [١٢٨]. ومع هذا يطلق عليه بدوى الكاتب المنصف، وإن كان هذا صحيحًا فى السياق الذى أورد فيه بدوى رأى رينان الخاص بموقف الأوربيين وما كتبوه عن محمد والذى يقول فيه رينان "أنه لتاريخ يمتلئ بالغموض والكراهية والحقد عليه" [١٢٩]. وعلى هذا فإن بدوى فى اتجاهه الأخير يقدم لنا صورة يحاول أن يصحح فيه أحكام بعض المستشرقين الخاطئة حول الإسلام والقرآن والنبى محمد بعيدًا عن تلك الكتابات الكثيرة المتسرعة المنتشرة هذه الأيام ضد الاستشراق بعامة بهو يحلل ويناقش ويرفض وفى نفس الوقت يذكر أصحاب الاتجاهات التى تتفق مع الحقيقة التاريخية لدى بعض المستشرقين الذين يعتمدون على المصادر الأساسية والمناهج العلمية والتحليل الدقيق .

وهذا الموقف الأخير من الدكتور بدوى يختلف كلية عن موقفه المبكر المتابع تمامًا لجهود المستشرقين، ومن أجل هذا كتبنا هذه الدراسة الثانية "المقابلة والمماثلة فى موقف بدوى من المستشرقين " لتعطى صورة كاملة عن جهود الرجل وتكمل بعض الجوانب فى دراستنا السابقة عنه.

---

(١٢٨) قارن تحليل د. سالم حميش لأعمال رنيان " كحالة عداء معلن" فى كتابه الاستشراق فى أفق انسداده، منشورات المجلس القومى للثقافة العربية، الرباط ١٩٩١ ص(٣٩) وما بعدها.

(١٢٩) بدوى: الدفاع عن حياة النبى محمد .... التصدير.

# (٢)

# عبد الرحمن بدوى مؤرخًا لعلم الكلام

**مقداد عرفة منسية**(*)

إنه لمن أضعف الإيمان بحياة الفكر أن ننوه بهذه الشخصية الجبارة التى هيمنت بجدارة ولا تزال على الفكر العربى الإسلامى فى المنتصف الثانى لهذا القرن العشرين. فقد اتسعت أعمال الأستاذ بدوى وتنوعت حتى بلغت حدًا يستعصى معه الإلمام بها وتقدير مساهمته فى الحياة الفكرية حق قدرها، سواء ما تعلق منها بالدراسات التاريخية أو التى تقترح رؤى فلسفية شخصية وفذة، وهو الذى لم يقتصر على الحضارة العربية الإسلامية، بل تجاوزها إلى غيرها، ولم يقتصر على التاريخ، بل ضم إليه الإبداع. ولا يسعنا هنا إلا الاكتفاء بإشارات تهم إسهام بدوى فى جانب هام من الفكر العربى الإسلامى، ألا وهو علم الكلام، وهو ما يندرج جزء لا يتجزأ من مشروعه الفكرى والفلسفى الضخم.

**أ - برنامج دراسات بدوى :**

نظر بدوى إلى الفلسفة الإسلامية من حيث هى مركب فكرى نتج عن تأثير التراث اليونانى من ناحية والتراث الفكرى الإسلامى من ناحية أخرى، وحرص دومًا على أن يبوأه المكانة التى يستحقها فى تاريخ الفكرى الإنسانى، ويثبت أصالته بالقياس إلى سائر التيارات الفكرية فى تاريخ الإنسانية، تلك هى السبيل لانصاف هذا الفكر، ويتم ذلك بإبراز ثرائه وخصوبته ونصيبه الوافر من الطرافة، لذلك يقول الأستاذ إنه "كان من الواجب أن يدرس قائمًا برأسه بوصفه إسهامًا خاصًا فى الفكر العالمى"(١). هذه الرؤية هى التى حدت به إلى رسم برنامج مترامى الأطراف، وإلى توخى منهج صارم كفيل بانصاف هذا الفكر وتدارك الاهمال الذى عانى منه طويلاً .

ويرى الأستاذ بحق أنه لم يعد من الممكن، بعد منتصف هذا القرن، البقاء دون دراسة شاملة لتاريخ هذه الفلسفة، تعرف ما تزخر به من أنظمة فكرية طريقة،

---

(*) أستاذ الفلسفة بالجامعة التونسية .

(١) عبد الرحمن بدوى، مذاهب الإسلاميين، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٧١، ص(٣).

ويرى الأستاذ بحق أنه لم يعد من الممكن، بعد منتصف هذا القرن، البقاء دون دراسة شاملة لتاريخ هذه الفلسفة، تعرف ما تزخر به من أنظمة فكرية طريقة، خاصة بعد توفر ذخائر النصوص الهائلة، مثلما حصل بالنسبة إلى تاريخ الاعتزال ابتداء من اكتشاف مخطوطات اليمن، التى وضعت بين أيدينا أضخم موسوعة اعتزالية وهى كتاب "المغنى فى أبواب التوحيد والعدل" للقاضى عبد الجبار الهمذانى المعتزلى، وكذلك الأمر بالنسبة إلى المذاهب الأخرى، ويرى الأستاذ أن عدد النصوص الضخم الذى صدر فى ما بين سنة وخمسين وسبعين، والذى كان له النصيب الأوفر فى نشره، "يكفى لوضع دراسة شاملة هى بمثابة موازنة عامة لتقدير هذه الأصول"[٢] . ورسم هذا لنفسه هدفًا فى كتابه مذاهب الإسلاميين، الذى ألفه سنة ١٩٧٠ وأراده كتابًا جامعًا للتيارات والنظريات.

عمل بدوى على توفير دراسة شاملة لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ووصف كتابه هذا بأنه كتاب فى الفلسفة الإسلامية وليس فى تاريخ الفرق، وفيه [٣] قسم برنامج عمله العام إلى ثلاثة أجزاء:

* يدرس الأول منها أهم مذهبين إسلاميين فى علم الكلام، أى المعتزلة والأشاعرة.
* يتناول الثانى سائر المذاهب الإسلامية ذات الأفكار الفلسفية .
* يعالج الثالث الفلاسفة بالمعنى المحددة الكندى، الفارابى، ابن سينا، الغزالى، ابن رشد، السهروردى المقتول، ملا صدرا الشيرازى.

والملاحظ هنا أن الفلسفة فى هذا الكتاب تتسع لتشمل هؤلاء "وأمثالهم ممن جعلوا الفلسفة مهمتهم الاساسية". وفى الكتاب الثانى الذى ألفه الأستاذ بالفرنسية وسماه تاريخ الفلسفة فى الإسلام (osophie en Islam Histoire de la ph) والذى نشره بباريس سنة ١٩٧٢ وجعله موازيًا للأول فى مضمونه وفى منهجه وفى القصد منه إلى إنصاف الفلسفة الإسلامية، بحصر الفلاسفة الخلص فى الكندى والفارابى وأبى بكر الرازى وابن سينا بالمشرق الإسلامى، وبالغرب الإسلامى ابن باجة وابن طفيل وابن رشد الذى بلغت معه الفلسفة أوجها، وكتب لها بعده الانحطاط. قد قسمه

---

(٢) المرجع المذكور، ص(٤) .

(٣) المرجع نفسه .

إلى جزئين، سمى الأول منه الفلاسفة الإلهيون (Philosophes théologiens)، والثانى الفلاسفة الخلص (philosophes purs) . ويلحق بهذا الجزء الثانى كتاب La Trans mission de la philosophie grecque au monde arabe الذى صدر بباريس سنة ١٩٦٨، نظرًا لأهمية الفلسفة اليونانية فى تشكل الفلسفة الإسلامية، وحتى نظرا إلى دور العرب فى صياغة الإرث اليونانى، ويلحق به كذلك كتاب بدوى"شخصيات وموضوعات فى الفلسفة الإسلامية. الذى صدر بباريس سنة ١٩٧٩ وعنوانه بالفرنسية Quelques fiqures et thémes de la philosophie islamique. وهذا التحديد للفلسفة يعلل عدم شمول دراسته للتيار الشيعى بكل أشكاله (الاثنا عشرية والاسماعيلية) وللتيار العرفانى عند إخوان الصفا، وللتصوف التأملى عند السهروردى المقتول، وللتصوف السنى عند الغزالى، ذلك أن كل هذه التيارات لا تعتمد العقل أو تعتمده نادرًا وهو يرفض بذلك ما يذهب إليه بعض مؤرخى الفلسفة الإسلامية من إدراج هذه التيارات ضمن تواريخهم للفلسفة، فيظهرونها لا على وجهها الحقيقى ويشوهونها بانعدام التمييز وإحداث خلط فى ذهن القارئ غير المختص، وهى وضعية يؤسف لها تحشر فى الفلسفة ما ليس منها، نظرًا إلى عدم كون أصحابها مختصين فيها، وقد حان الوقت لتصحيح هذه الوضعية بالتمييز بين مختلف الأنماط الفكرية، لكن لا يعنى ذلك نفى الطابع الفلسفى عنهم تمامًا إذ يشير الأستاذ إلى الحركة الفلسفية الواسعة التى انطلقت من ابن سينا وكان ممثلوها الكبار السهروردى المقتول وابن طفيل وفخر الدين الرازى وملا صدرا شيرازى[٤].

ويندرج ضمن هذا البرنامج العام للفكر الإسلامى برنامج خاص وطموح [٥]، وهو الذى نفرده بالحديث هنا، فى دراسة علم الكلام، واختيار التيارات الأساسية فيه، وهى:

أ - المعتزلة .
ب - الأشاعرة .
جـ - الشعية .
د - الخوارج .
هـ- المرجئة .
و - الباطنية .

---

(٤) Histoire de la philosophie en Islam الجزء الثانى،ص(٦٩٥) .

(٥) مذاهب الإسلاميين، ص(٣٤) .

وكان التياران الأساسيان الأولان وهما الاعتزالى والأشعرى موضوعًا للجزء الأول من تاريخ الفلسفة الإسلامية ومذاهب الإسلاميين الذى صار منذ تاريخ صدوره مرجعًا لا غنى عنه فى دراسة علم الكلام. تكفى احالات الدارسين الكثيرة عليه وطباعاته العديدة فى فترة وجيزة شاهدًا على ذلك. إلا أن ما نأسف له هو أننا حرمنا من الجزء الثانى الذى لم ينشر، على حد علمنا، أو لم يصلنا والذى كان يعرف القراء ببقية التيارات. إذن قد يبدو أن هذا المشروع بقى فى الوجود بالقوة والتقدير دون أن يتحول إلى الوجود بالفعل والتحقيق، ولكن هذا حكم متسرع إذا ما انتبهنا إلى مساهمات الأستاذ الأخرى من ترجمة وتحقيق النصوص .

أما فيما يتعلق بالمعتزلة فقد نقل بدوى إلى العربية بحوث كرلو ألفونسو نلينو فى المعتزلة حول أصل اسم المعتزلة التى نشرت فى مجلة الدراسات الشرقية(RSO)، وهى تحتوى على البحوث التالية :

١ - أصل تسميتها (المعتزلة) .

٢ - اسم القدرية.

٣ - الصلة بين مذهب المعتزلة ومذهب الإباضية المقيمين فى أفريقيا الشمالية .

٤ - حول فكرة غريبة منسوبة إلى الجاحظ عن القرآن ونشرت تلك البحوث فى كتاب أضحى شهيرًا فى أوساط الباحثين وهو التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية، دراسات لكبار المستشرقين [٦] .

وفى موضوع الشيعة والخوارج فقد ترجم فى شأنهما كتاب المؤرخ يوليوس فلهوزن: الخوارج والشيعة [٧]، وهو عرض تاريخى أكثر من كونه عرضًا للمحتوى العقدى والنظرى، وكذلك بالنسبة إلى موضوع الشيعة ينبغى أن ندرج ضمنه كتاب الغزالى، فضائح الباطنية الذى نشره بالقاهرة سنة ١٣٨٣/١٩٦٤ . وقد ورد فى المقدمة ما يلى: "عزمنا على كتابة تاريخ للباطنية بمختلف فروعها فى الإسلام، اعتمادًا على ما يتيسر لنا الاطلاع عليه من كتب أصحابها من ناحية، وعلى الردود عليها من ناحية أخرى".

---

(٦) طبعة القاهرة ١٩٦٥، ص (١٧٣-٢١٧) .

(٧) ط٢: الكويت ١٩٧٦.

وإضافة إلى ذلك ترجم الأستاذ عن الفرنسية الفرق الإسلامية فى الشمال الإفريقى للمستشرق ألفرد بل [٨]. وهى دراسة فى تاريخ الإسلام والفرق الإسلامية فى الشمال الإفريقى منذ الفتح العربى حتى اليوم. ويدرس فيه المذهب السنى ومدارسه فى تلك الربوع، وكذلك الخوارج والشيعة ومذهب المرابطين فى الفقه والعقيدة، ثم الموحدين والمصلح الدينى المهدى بن تومرت، ثم العودة إلى المذهب المالكى، دون اهمال الحركات الصوفية" .

ولعله ينبغى أن يضاف إلى كل هذا تاريخ الالحاد فى الإسلام [٩]، الذى يحتوى على دراسات ألف بعضها وترجم الآخر، وفيها دراسة لبول كرواس موضوعها ابن الرواندى، والعلاقات الشائكة التى تربطه بالكلام المعتزلى لا تخفى على أحد.

**٢ – نظرية بدوى ومنهج دراساته فى علم الكلام :**

**أ – الجانب النقدى :**

يمتاز كتاب مذهب الإسلاميين بوفرة النصوص، بحيث يجمع الدراسة وبين تقديم مقتطفات من كبار الأمهات فى علم الكلام توفر للقارئ نصوصًا كثيرة أو أجزاء هامة منها، وهو أمر قصد المؤلف إليه فقال: "وقد حرصنا أثناء العرض على الاكثار من إيراد نصوصهم بحروفها، أولاً ليتعود القارئ على أسلوبهم وعباراتهم، ولمزيد التدقيق فى العرض ثانيًا، حتى يتسم بالموضوعية التامة بعيدًا عن مبالغات التأويل واغتصاب المقارنات بالأفكار الحديثة، مما هو آفة كثيرة من الدراسات فى هذا الميدان[١٠].

وقد اعتمد بدوى فى دراسته لعلم الكلام أمهات الكتب فيه أو التى تتعلق به، ولم يهمل منها مصدرًا يعتد به [١١]. وقصد إلى عدم تناولها فى قراءة تأويلية، وتوخى فى ذلك منهجًا علميًا دقيقًا يتضح فى الجوانب التالية:

---

(٨) الطبعة الأولى: ١٩٦٩، والطبعة الثانية، بيروت ١٩٨١.

(٩) القاهرة ١٩٤٥.

(١٠) مذاهب الإسلاميين، ص(٤) .

(١١) ما عدا حالات قليلة، مثلاً عدم اعتماده كثيرًا على كتاب المغنى للقاضى عبد الجبار.

* نقد الطريقة التى تم بها نشر النصوص وتقييمها ومقارنة النشرات للكتاب الواحد، وتحديد مدى مطابقتها لقواعد التحقيق العلمى[١٢].

* استخراج الأغلاط والتحريفات الواقعة فى تحقيق هذه النصوص وتعويضها بالصحيح منها[١٣].

* التثبت من نسبة الكتب إلى أصحابها بإقامة الأدلة على صحة النسبة أو على بطلانها [١٤].

* تصحيح ما يراه غلطًا أو مبالغة فى نظريات الذين قاموا بتحقيق النصوص أو أصحاب البحوث، فيناقش فرضياتهم، ويرجح الفرضية التى صحت عنده[١٥]، ويرجح الفرضية التى صحت عنده[١٦].

---

(١٢) مثلما فعل بالنسبة إلى منهج يوسف هوبن فى نشرة كتاب المجموع للقاضى بعد الجبار ص(٣٩٠)، ومثلما فعل (مذاهب الإسلاميين ص(٥١٤)) بالنسبة إلى كتاب اللمع للأشعرى، نشرة هلموت ريتر ونشرة محمد محى الدين عبد الحميد (مذاهب الإسلاميين، ص(٥٢٤،٥٢٨،٥٣٩،٥٨٩)، وكذلك المقارنة بين نشرتى التمهيد للباقلانى، نشرة مكارثى وتكميلها بنشرة الأستاذ محمود الخضيرى والدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده، وكذلك مقارنة نشرتى الارشاد للجوينى: نشرة لوسيانى ونشرة محمد يوسف موسى وعلى عبد المنعم عبد الحميد، وكذلك نقد الأستاذ لنشرتى الشامل للجوينى نشرة هلموت كلوبفر (Helmut klopfer) ونشرة د. على النشار وفيصل عون وسهير مختار، فيحكم على الأولى بكونها فى غاية الرداءة ص(٢٧).

(١٣) مثلما يفعل بالنسبة إلى الأخطاء التى وقع فيها مكارثى (مذاهب الإسلاميين،ص(٥١١هام)، أو "التحريفات والأغلاط" وقع فيها عبد الكريم عثمان محقق كتاب القاضى عبد الجبار شرح الأصول الخمسة ص(٣٨٩،٥٦).

(١٤) مثل رده على مكارثى فى تشكيكه فى صحة نسبة رسالة استحسان الخوض إلى الأشعرى وفى قوله بأنها من وضع أشعرى متأخر (مذاهب الإسلاميين ص(٢٦).

(١٥) انظر مثلاً نقاشه لـ ألار (مذاهب الإسلاميين ص(٥١٩))، أو رده على الشيخ مصطفى عبد الرازق فى افتراضه السبب فى تسمية علم الكلام (مذاهب الإسلاميين،ص(٣١).

* وهكذا يبرز ما يعانى منه نشر النصوص إذا لم تتبع فيه قواعد التحقيق العلمى، ولذلك نراه ما يدعو إلى إعادة نشر هذه الكتب نشرة علمية [١٧].

وقد سبقت الإشارة إلى أن بدوى عالج علم الكلام باعتباره فلسفة حقه، وهذا ما أكده فى تأليفه بالفرنسية الذى سبقت الإشارة إليه، واستحقاق المتكلمين لهذا الاسم ينبنى على تعريف الفلسفة بكونها فكرًا عقليًا. لذلك اقتصر على الأنساق العقلانية، سواء كانت فى اللاهوت التأملى (Théologie spéculative) المعتزلة والأشاعرة، أو كانت فى الفلسفة الخالصة.

يريد الأستاذ فى الجزء الأول من هذا الكتاب أن يقتصر على الشخصيات الكبرى حتى يتسنى له التعمق فى أفكارهم والتوسع فى الجانب البيبليوغرافى والفيلولوجى، وهو لا يضع بذلك تاريخًا لعلم الكلام، فليس ذلك موضوعه فى هذا الكتاب، ويحرص على عدم العمل إلا نادرًا بالفرضيات التى تقدم عادة فى خصوص التأثيرات وعدم إثباتها إلا إذا توفرت الشهادات النصية، وهو يعترض بذلك على الدارسين الذين يكتفون بوجود شبه بسيط بين الأنساق الفكرية حتى يحكموا حكمًا متسرعًا بتأثير هذا فى ذاك. ويشهد على ذلك ما علمتنا التجربة فى نشر المخطوطات فى السنين الأخيرة، فما ظهر نص إلى الوجود إلا وفند الفرضيات الواهية، فلم يعد لنا الحق فى القطع بصحة تأثير ما لم تشهد النصوص صراحة بذلك.

**ب – طبيعة علم الكلام :**

ينطلق بدوى من تعريف التهانوى فى كشاف اصطلاحات الفنون لأنه أوسع تعريف لدينا وهو أن علم الكلام "علم يتقدر معه على اثبات العقائد الدينية على الغير، بايراد الحجج ودفع الشبه". ثم يورد شرح التهاونى لهذا التعريف [١٨]. والتهاونى يعتمد مصادر كثير من بينها كتاب الإيجى "المواقف" وشروحه، مثل شرح الجرجانى، ويستنتج الأستاذ من تحديد موضوع علم الكلام "أنه يبحث ابتداء

---

(١٦) مناقشته السبب فى تسمية علم الكلام (مذاهب الإسلاميين(٣٢)، ومناقشته للنظرية القائلة بأن مسألة أفعال الإنسان والقدر ثارت تحت تأثير أجنبى ومسيحى خاصة ص(١١٢-١٢٠)، فينتهى إلى "انعدام الدليل الوثيق الكتابى على هذا التأثير" ص(١٢٠).

(١٧) مذاهب الإسلاميين ص(٦٩٨).

(١٨) ص(١٢) .

فى أصول الدين على أساس عقلى، ويتطرق من ذلك إلى البحث فى أمهات المسائل الدينية، وعلى هذا فهو يرمى إلى فهم مضمون الإيمان، وليس فقط إلى مجرد نصرة العقيدة" [١٩].

فى الوقت الذى كان الأستاذ بدوى يكتب هذا كانت بعض الدراسات الأساسية قد ظهرت ودرج استعمالها فى هذا المجال، ومنها كتب جارديه وقنواتى، وكتابهما الذى صدر بالفرنسية بباريس سنة ١٩٤٨ (ط٢ ١٩٧٠م) بعنوان Introduction à la théologie musulmane، والذى ترجم إلى العربية،[٢٠] يعتبر فى الوقت نفسه مدخلاً إلى علم الكلام ومحاولة فى اللاهوت المقارن، يقارن فيه علم الكلام باللاهوت المسيحى، ويقر فيه صاحباه بصعوبة قراءة علم الكلام بالعادات الفكرية التى سادت فى اللاهوت المسيحى، ويؤكدان على الفروق بين اللاهوت وعلم الكلام، ثم يبدآن بعرض لتصور اللاهوت فى المسيحية، ثم طبيعة علم الكلام وموضوعه، وفى هذا يعتمدان على تعريف ابن خلدون الذى يقولان عنه إنه مؤرخ لا متكلم، (وهو ما لا يحق قوله إذا ما انتهينا إلى أن ابن خلدون ألف فى علم الكلام فلخص محصل الرازى، ثم إن له فى المقدمة اختيارات كلامية واضحة وأساسية تواصل اختيارات الأشاعرة [٢١]، ويستنتج صاحبا الكتاب من تعريف ابن خلدون أن موضوع علم الكلام ووظيفته هو الدفاع بالرد على الخصوم والاستدلال بالعقل على العقائد [٢٢].

ويعود جارديه إلى هذا اللاهوت المقارن فى كتابه Dieu et la destinée de l'homme (الله ومصير الإنسان) الذى نشر بباريس سنة ١٩٦٧، ويعرف فيه اللاهوت المسيحى، ويؤكد على فروق أساسية بينه وبين علم الكلام ويرفض

---

(١٩) ص(١٣) .

(٢٠) فلسفة الفكر الدينى بين الإسلام والمسيحية، نقله إلى العربية صبحى الصالح وفريد جبر، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٦٧م.

(٢١) صدر أخيرًا كتابًا لمنى أحمد أبو زيد تدرس فيه "الفكر الكلامى عند ابن خلدون" المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ١٤١٧/١٩٩٧م.

(٢٢) ص(٣٠٣) وما بعدها .

التطابق التام بينهما، إلا أن يثبت تماثلاً بين عناصر من اللاهوت المسيحى وعناصر من الكلام، إذا ما أضيف إليه أصول الفقه وحتى الفلسفة [٢٣].

وعندما يقول بدوى عن علم الكلام إنه يبحث ابتداء فى أصول الدين على أساس عقلى، وإنه يتطرق من ذلك البحث فى أمهات المسائل الدينية، وعلى هذا فهو يرمى إلى فهم مضمون الإيمان، وليس فقط إلى مجرد نصرة العقيدة، فهو يعارض ما ذهب إليه جارديه من أنه "لا يوجد فى الإسلام مقابل دقيق لذلك (الفهم للإيمان) المتكون علمًا مستقلاً فالكلام دفاع عن الإسلام وغرضه لا يتطابق مع غرض اللاهوت فى المسيحية لا من حيث المفهوم ولا من حيث الماصدق. فمن حيث المفهوم: نجد أن متون علم الكلام الإسلامية تهتم بـ "الدفاع" أكثر منها "بفهم" الإيمان، وهذا الدفاع عن الإيمان" apologétique هو فى المسيحية بمثابة استهلال نقدى للاهوت، أما فى الإسلام فهو موضوع علم الكلام نفسه، بحسب اعتراف مؤلفيه أنفسهم، والمهمة التنويرية وهى فى المقام الأول فى اللاهوت المسيحى، وجهد العقل المستنير بالإيمان للنفوذ فى السر بما هو سر وادراك الروابط المعقولة لمعطيات الوحى، كل هذا لا يظهر فى علم الكلام إلا تلميحًا،ولا يرد لذاته إن الكلام يتوجه إلى الخصم، أو إلى المؤمن الذى يحيك الشك فى صدره من أجل اقناعه بصحة الأساس العقلى والكتابى للإيمان الإسلامى، كذلك لا يتطابق ميدان علم الكلام مع ميدان اللاهوت المسيحى من حيث الماصدق، وإذا لم يكن فى الكلام ما يساوى اللاهوت الأخلاقى، فذلك لأن قواعد العقل الإنسانى التى وضعها الله من أجل الفوز بالنجاة فى الآخرة – تتعلق، من وجهة النظر الإسلامية بميدان اخلاقى واجتماعى وتشريعى، ينتسب – إلى حد كبير – إلى علم آخر، وهو على الخصوص علم أصول الفقه" [٢٤].

يرى بدوى أن هذا القول لا يصدق إلا بالنسبة إلى ما بعد القرن الرابع، لما وقع التأكيد على جانب الدفاع فى مهمة علم الكلام بعد حملة أحمد بن حنبل وهجوم الحنابلة على علم الكلام، الأمر الذى دعا المتكلمين ابتداء من الأشعرى إلى الدفاع عن علم الكلام ببيان أنه دفاع عن العقيدة، ولذلك غلب النظر إلى علم الكلام على أنه علم تحصيلى. اما قبل ذلك أى فى القرون الأولى "فكان يغلب على علم الكلام

---

(٢٣) ص(٢١ – ٢٣) .

(٢٤) مذاهب الإسلاميين ص(١٤) .

البحث فى فهم الإيمان، وادراك مضمون العقيدة، وتحديد المعانى الغامضة التى وردت فى الكتاب والسنة: الله، صفاته، القدر، العدل الإلهى، الوعد والوعيد، النجاة فى الآخرة والثواب... إلخ [٢٥].

**فى تاريخ علم الكلام :**

يلاحظ الأستاذ استقرار الطريقة فى التأليف فى علم الكلام وعرض المسائل فى الشامل والارشاد للجوينى، منذ الباقلانى والبغدادى من الأشاعرة وعبد الجبار من المعتزلة [٢٦]. وهو إن كان يبدى إعجابه بالشيخ الأشعرى، إذ يقول عنه "وهو من هو فى عمق ادراكه وسعة فهمه وجودة تحصيه لمسائل الكلام" [٢٧]،فإنه ينهى حديثه عن أبى المعالى قائلاً "يبدو لنا الجوينى-بوجه عام- خاليًا من الأصالة، وأنه اعتمد على أسلافه من كبار الأشاعرة فى الدفاع عن آراء الأشاعرة، وخصوصًا على الباقلانى والأشعرى وأبى اسحق الاسفراييني على الترتيب فى الأهمية، صحيح أن كتابه الرئيسى، وهو "الشامل" لم يصلنا منه إلا ثلثه، ولكنه كاف فى الحكم على مدى أصالته بالنسبة إلى أسلافه، وهو نفسه يعترف بأنه لم يأت فيه بجديد، إلا فى النادر، اما كتاب "الإرشاد" فمختصر بسيط خال من الحجاج الكلامى الدقيق، وما هو إلا متن بسيط سهل للمبتدئين [٢٨]. إذن يرى الأستاذ أنه ليس لأبى المعالى "آراء أصيلة شخصية أدلى بها، بل اختار من آراء شيوخ الأشاعرة وبخاصة الثلاثة ... الأشعرى والباقلانى وأبو اسحق الاسفراييني" [٢٩]. وقد اعتمد الأستاذ بدوى فى حكمه هذا فى منزلة الجوينى فى تاريخ المدرسة الأشعرية، على كتابى الارشاد والشامل .

ويقترح هنا أن نقارن هذا الحكم بحكمين سبقا فى تاريخ الفكر العربى الإسلامى وهما لابن زشد ولابن خلدون .

---

(٢٥) المرجع المذكور ص(١٣-١٤) .

(٢٦) المرجع المذكور ص(٧٠٤-٧٠٦) .

(٢٧) المرجع المذكور ص (٢٦) .

(٢٨) المرجع المذكور ص(٧٤٨).

(٢٩) المرجع المذكور ص(٧٠٦).

عندما يحدد ابن خلدون فى الفصل العاشر من المقدمة [٣٠] المراحل الكبرى فى تاريخ علم الكلام، والأشعرى منه على وجه الخصوص، بذكر المراحل التالية:

١- الانطلاق من فهم آيات التنزيه وآيات التشبيه.

٢ - ظهور البدع وخاصة فى فهم تلك الآيات فهما مشبهًا ومجسمًا فى الذات وفى الصفات .

٣ - تطور العلوم والصنائع وظهور الاعتزال الذى عمم التنزيه ونفى أن تكون الصفات معانى زائدة .

٤ - ظهور الكلام السنى مع أبى الحسن الأشعرى الذى رد على المعتزلة فى الذات والصفات وفى القدر، وأضاف الحديث فى أحوال الآخرة وفى الأمامة.

٥ - فترة الاحكام النظرى مع أبى بكر الباقلانى: تهذيب الطريقة وتجهيزها بالمقدمات النظرية التى ينبنى عليها الاستدلال والحاق هذه المقدمات بالعقيدة من حيث وجوب اعتقادها، وأقر بذلك قاعدة من أهم قواعد علم الكلام المتقدم، وهى القول بتعاكس الدليل والمدلول، أى أن الدليل إذا بطل بطل المدلول.

٦ - ويؤقت ابن خلدون المرحلة الموالية بإمامة أبى المعالى الجوينى، فلا يطيل الحديث فيها.

٧ - الاقتباس من العلوم الفلسفية وانتشار المنطق وابطال القول بتعاكس الدليل والمدلول وبذلك بدأت طريقة المتأخرين.

٨ - فترة اختلاط الكلام والفلسفة التى تم فيها أولاً خلط مسائل علم الكلام بمسائل الفلسفة، ثم تغيير المتكلمين للترتيب بين الطبيعيات والإلهيات، أى تقدير الأمور العامة، ثم الحديث فى الجسميات وتوابعها بالروحانيات وتوابعها، مثلما فعله الفخر الرازى فى المباحث المشرقية ثم الإيجى فى المواقف والبيضاوى فى طوالع الأنوار من مطابع الأنظار.

إن ما يهمنا من ذكر هذه المراحل فى تاريخ ابن خلدون هو تحديده لمنزلة الجوينى فى المدرسة الأشعرية، فيبدو وكأنه لا ينسب إليه تحديدًا فيها، على عكس

---

(٣٠) بيروت ١٩٦٧، ص(٨٢١-٨٣٨).

شيوخها الآخرين . ثم هو يفصل الحديث فى الحالات التى يحتاج فيها إلى علم الكلام بعد أن يرى عمومًا عدم الحاجة إليه لدى طالب العلم فى عصره، ويرى أنه إذا ما أريد " محاذاة طريقة السلف بعقائد علم الكلام" وهى الطريقة القديمة، فالمعول عليه هو كتاب الإرشاد للجوينى. ويشير ابن خلدون إلى كتاب الشامل وتلخيصه فى الارشاد وإلى أهميتهما فى المدرسة الأشعرية، إلا أنه لا يذكر لأبى المعالى دورًا خطيرًا فى تحديدها [٣١].

وعلى العكس من ذلك نجد ابن رشد يؤكد فى مواضع عدة على دور الجوينى فى المدرسة الأشعرية والتجديد الذى أتى به فيها وهو ينسب إليه استنباط طريقة فى الاستدلال على وجود الله حتى وإن وصف مقدمتيها بأنهما خطبيتان يقول أبو الوليد: "واما الطريقة الثانية التى استنبطها أبو المعالى فى رسالته المعروفة بالنظامية، ومبناها على مقدمتين: احداهما أن العالم بجميع ما فيه جائز أن يكون على مقابل ما هو عليه .. والمقدمة الثانية، أن الجائز محدث وله محدث أى فاعل صيّره بإحدى الجائزين أولى منه بالآخر . فأما المقدمة الاولى فهى خطبية فى بادئ الرأى .." [٣٢] .

ويقول ابن رشد عندما يناقش مسألة الجهة ضمن مسألة الرؤية: "وأما هذه الصفة فلم يزل أهل الشريعة من أوّل الأمر يثبتونها لله سبحانه، حتى نفتها المعتزلة، ثم نبعهم على نفيها متأخرو الأشعرية كأبى المعالى ومن اقتدى بقوله وظواهر الشرع كلهاتقتضى اثبات الجهة [٣٣] . وفى موضع آخر يقول: " وأما الطريقة الثانية التى سلكها المتكلمون فى جواز الرؤية فهى الطريقة التى اختارها أبو المعالى فى كتابه المعروف بالارشاد وهى هذه الطريقة، وتلخيصها أن الحواس إنما تدرك ذوات الأشياء، وما تنفصل به الموجودات بعضها من بعض هى أحوال ليست بذوات . فالحواس لا تدركها، وإنها تدرك الذات، والذات هى نفس الموجود المشترك لجميع الموجودات، فإذا الحواس إنما تدرك الشئ من حيث هو موجود، وهذا كله فى غاية الفساد " [٣٤] .

---

(٣١) عبد الرحمن بدوى، مذاهب الإسلاميين، دار العلم للملايين، بيروت ،١٩٧١ ص(٣) .

(٣٢) المرجع المذكور ص(٤) .

(٣٣) المرجع نفسه .

(٣٤) Histoire de la philosophie en Islam ، الجزء الثانى، ص(٦٩٥) .

وكذلك فى مسألة أساسية فى تاريخ علم الكلام، وهى مسألة القضاء والقدر، أى مسألة أفعال العباد، ينسب أبو الوليد إلى أبى المعالى تجديدًا بالنسبة إلى القول الأشعرى الذى يرى فى شأنه أن قوله بالكسب يؤول إلى القول بالجبر وتكليف ما لا يطاق . يقول ابن رشد: " ولهذا نجد أبا المعالى قد قال فى النظامية إن للإنسان اكتسابًا لأفعاله، واستطاعة على الفعل، وبناه على امتناع تكليف ما لا يطاق، لكن من غير الجهة التى منعته المعتزلة . وأما قدماء الأشعرية فجوّزوا تكليف ما لا يطاق هربًا من الأصل الذى من قبله نفته المعتزلة، وهو كونه قبيحًا فى العقل، وخالفهم المتأخرون منهم" (٣٥) .

ثم لا ينبغى أن ننسى تطور موقف الأشاعرة من نظرية الأحوال البهشمية التى نشأت فى بيئة خصومهم المعتزلة ومن تطور حلولهم لمشكلة الذات والصفات، والتى رفضها الأشعرى بموجب اثباته الصفات معانى زائدة على الذات وتصوره الميتافيزيقي القائم على نفى شيئية المعدوم ووحدة الموجود الأنطولوجية، هذه النظرية التى تردد الباقلانى فى قبولها وتبناها الجوينى حتى قال فى شأنها :"الذى يقوى عندنا اثبات الأحوال، وهذه مسألة عظيمة الشأن تستند إليها أحكام العلل وهى أصول الأدلة ومآخذ الحقائق، وعظم خطرها من حيث تنطوى على مخالفة معظم الأصحاب " (٣٦) . بلغت مخالفة أبى المعالى لشيوخه درجة تبنى معها قول الخصوم من الاعتزال البصرى، إن اقتضاء الحقيقة لدى هؤلاء الشيوخ أقوى من مراعاة الأصحاب . ولكن يبدو أن أبا المعالى ترك القول بالأحوال، وقد أورد بدوى قول الشهرستانى فى نهاية الأقدام: " كان إمام الحرمين من المثبتين فى الأول والنافين فى الآخر " (٣٧) .

وإذا ما عدنا الآن إلى حكم الأستاذ بدوى نجده أقرب إلى حكم ابن خلدون منه إلى حكم ابن رشد فى تقدير دور الجوينى عند الأشعرية، ويضيق المجال هنا عن مقارنة أحكامه فى الشخصيات الأخرى ومقارنتها بأحكام المؤرخين لعلم الكلام .

**جـ) علم الكلام والفلسفة:**

---

(٣٥) مذاهب الإسلاميين، ص(٣٤) .

(٣٦) طبعة القاهرة ١٩٦٥، ص(١٧٣ - ٢١٧) .

(٣٧) ط٢، الكويت ١٩٧٦.

وهذه المشكلة مزدوجة، إذ يتضمن أولاً التساؤل عن نصيب الكلام من طبيعة القول الفلسفى، ثم ثانيًا عن العلاقات التاريخية التى وجدت بين الكلام والفلسفة ،سوى كانت تأثيرًا متبادلاً، أو جدلاً بين الفلاسفة والمتكلمين . وسبق أن أشرنا إلى احتراز الأستاذ بدوى من القول السهل بالتأثيرات ولعل ذلك ما جعله لا يتعرض كثيرًا إلى العلاقات التاريخية المعقدة التى وجدت بين الكلام والفلسفة سواء كان ذلك تأثير الفلسفات غير الأرسطية مثل الأفلاطونية المحدثة والرواقية والذرية فى الأنساق الكلامية . أو كان ذلك فى تأثير الكلام فى الفلسفة الإسلامية، خاصة فلسفة ابن سينا ونظريته الميتافيزيقية فى التمييز بين الماهية والوجود، وبين الممكن والواجب والاستدلال بهما على اثبات الوجود الإلهى ،مثلما يشير ابن رشد إلى ذلك فى نقده لابن سينا [٣٨]، أو كان ذلك فى تأثير ابن سينا فى الكلام المتأخر، انطلاقًا من الغزالى الذى استعاض عن مناهج علم الكلام التقليدية وطبيعياته وما ورائياته بالمنطق الفلسفة وطبيعيات ابن سينا وميتافيزيقاه، وكذلك الحال بالنسبة إلى فخر الدين الرازى .

أما بالنسبة إلى طبيعة الكلام الفلسفية، لا بالمعنى الذى ساد تاريخيًا وأدى إلى القول بالتخارج بين الكلام وبين الفلسفة، فقد رأينا حرص الأستاذ بدوى على الاعتراف للكلام بطبيعته الفلسفية؛ لأنه يجد فيه فكرًا فلسفيًا منظمًا وواضحًا، ويسمى المتكلمين الفلاسفة اللاهوتيين (Theologiens philosophes) . لذلك كان محقًا فى اعتراضه على جارديه، الذى أهمل الأبعاد الفلسفية الحقيقة لعلم الكلام وقصره على وظيفة دفاعية، وأوضح مثال على ذلك هو استنتاج الأستاذ من عرض الشهر ستانى الرائع لمشكلة الأحوال البهشيمة فى كتابه نهاية الأقدام أن هذه المشكلة هى بعينها مشكلة الكليات المعروفة، وأن نتائجها ليست منطقية بحتة، بل هى ميتافيزيقية ولاهوتية، ليثبت فى الآخر أن بقية المعتزلة ذوو نزعة اسمية [٣٩] .

## ٣ – كيف تطور نشر النصوص والدراسات بعد دراسات بدوى هذه ؟

يخرج عن قصدنا هنا حصر ما حدث فى هذا المجال فنكتفى بذكر بعض أحداث النشر الهامة وقد تمثل ذلك أساسًا فى نشر النصوص والتعرف على مدارس

---

(٣٨) الطبعة الأولى ١٩٦٩ والطبعة الثانية، بيروت ١٩٦١ .

(٣٩) القاهرة ١٩٤٥ .

الكلام المختلفة وشيوخها وكبريات المشاكل وحلولها، وهو مجهود يحتاج إلى المواصلة .

**أ ) فى نشر النصوص :**

ظهرت نصوص هامة وتخص بالذكر منها :

* الماتريدى: كتاب التوحيد، تحقيق فتح الله خليف، دار المشرق، بيروت، ١٩٧٠.
* رسائل العدل والتوحيد: ج١، لأبى الحسن البصرى القاسم الرسى، القاضى عبد الجبار، الشريف المرتضى، تحقيق محمد عمارة، دار الهلال، ١٩٧١ .
* رسائل العدل والتوحيد: ٢، للامام يحيى بن حسين الزيدى، تحقيق محمد عمارة، دار الهلال، ١٩٧١ .
* الآمدى: غاية المرام فى علم الكلام، تحقيق حسن محمود عبد اللطيف، القاهرة، ١٣٩١/١٩٧١ .
* أبو يعلى الحنبلى: المعتمد فى أصول الدين، دار المشرق، بيروت ١٩٧٤ .
* ابن فورك: مجرد مقالات الشيخ أبى الحسن الأشعرى، نشره دانيال جيماريه، بيروت سنة ١٩٨٧ .
* أبو المعين النسفى: التمهيد فى أصول الدين، تحقيق عبد الحى قابيل، القاهرة ١٩٨٧ .
* أبو المعين النسفى: تبصرد الأدلة فى أصول الدين، نشرة كلود سلامة، دمشق ١٩٩٠، ١٩٩٣ .

**ب) اتجاهات البحث :**

من الباحثين من أرخ عمومها لعلم الكلام، ومنهم من اقتصر على مدرسة أو شيخ من شيوخها، ومنهم من درس مشكلة واحدة أو عدة مشكلات في العالم العربى.

**الدراسات والتواريخ العامة :**

* أحمد محمود صبحى: فى علم الكلام، دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية فى أصول الدين، المعتزلة والأشاعرة (الإسكندرية ١٩٧٨، الطبعة الخامسة، بيروت، ١٤٠٥/١٩٥٨) .
* التفتازانى (أبو الوفاء الغنيمى): علم الكلام وبعض مشكلاته، دار الثقافة، القاهرة ١٩٧٩ .
* فيصل بدير عون: علم الكلام ومدارسه، القاهرة ١٩٨٢ .
* فوقية حسين محمود: مدخل إلى الفكر الإسلامى، القاهرة ١٩٨٣.
* عبد الحميد عرفان: دراسات فى الفرق والعقائد الإسلامية من مؤسسة الرسالة، بيروت ١١٩٨٤ .

**الدراسات الخاصة بمسألة أو شخصية معينتين :**

* حسين زينة: العقل عند المعتزلة، تصور العقل عند القاضى عبد الجبار، بيروت ١٩٧٨ .
* عبد ا لستار راوى: العقل والحرية، دراسة فى فكر القاضى عبد الجبار المعتزلى، بيروت ١٤٠٠/١٩٨٠ .
* سميح دغيم: فلسفة القدر فى فكر المعتزلة، بيروت ١٩٨٥ .
* عبد الستار راوى: ثورة العقل، دراسة فلسفية فى فكر معتزلة بغداد ١٩٨٢ .
* فتح الله خليف: فخر الدين الرازى، دار الجامعات المصرية ١٩٧٦ .
* طه عبد الرحمن: فى أصول الحوار وتجديد علم الكلام، الدار البيضاء ١٩٨٧.

* منى أبو زيد: التصور الذرى فى الفكر الإسلامى، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٩٤، الفكر الكلامى عند ابن خلدون، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت ١٤١٧/١٩٩٧ .

**فى العالم الغربى :**

**فرنسا :**

يجدر هنا ذكر شيخ بوعمران الذى خصص دراسته الصادرة بالفرنسية سنة ١٩٧٨ بباريس لمشكلة الحرية الإنسانية حسب الحل المعتزلى[٤٠] . وماري بارنان التى ركزت على فكر القاضى عبد الجبار[٤١]، ودانيال جيماريه بفرنسا الذى اهتم بنظريات أفعال العباد فى علم الكلام وألف: Thoeries de l'acte humain en theologie Musulmane، ونشره بباريس سنة ١٩٨٠ . ثم ألف كتابًا فى أسماء الله الحسنى وعنوانه: Les noms divins en Islam، صدر بباريس سنة ١٩٨٨ وبعد أن حقق كتاب ابن فورك مجرد مقالات الأشعرى، خصص كتابًا لمذهب الأشعرى عنوانه La doctrine d'Al-Ash'ari، وصدر بباريس سنة ١٩٩٠ .

أما بألمانيا فتجدر الإشارة إلى عمل هانس دايبر الذى خصصه لمعمر بن عباد السلمى [٤٢]، وإلى الشخصية التى هيمنت على الدراسات الكلامية وهى جوزيف فان أس (Josef van Ess) وهو أستاذ بتوبنجن، ويعتبر أكبر مختص عالمى فى علم الكلام وألف فيه الكثير حتى فى الوقت الذى أصدر فيه الأستاذ بدوى كتابيه

---

(٤٠) مذاهب الإسلاميين ص(٤) .

(٤١) ما عدا حالات قليلة، مثلاً عدم اعتماده كثيرًا على كتاب المغنى للقاضى عبد الجبار .

(٤٢) مثلما فعل بالنسبة إلى منهج يوسف هوين فى نشرة كتاب المجموع للقاضى عبد الجبار ص(٣٩٠)، مثلما فعل (مذاهب الإسلاميين ص(٥١٤) ) بالنسبة إلى كتاب اللمع للأشعرى، نشره هلموت ريتر ونشره محمد محى الدين عبد الحميد (مذاهب الإسلاميين، ص(٥٢٤، ٥٢٨، ٥٣٩، ٥٨٩) وكذلك المقارنة بين نشرتى التمهيد للباقلانى، نشرة مكارثى وتكميلها بنشرة الأستاذ محمود الخضيرى والدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده، وكذلك مقارنة نشرتى الارشاد للجوينى: نشرة لوسيانى) ونشرة محمد يوسف موسى وعلى عبد المنعم عبد الحميد وكذلك نقد الأستاذ لنشرتى الشامل للجوينى نشرة هلموت كلوبفر (Helmut klopfer) ونشرة د. على النشار وفيصل عون وسهير مختار، فيحكم على الأولى بكونها فى غاية الرداء ص(٢٧) .

المذكورين وقد تنوعت دراساته فشملت مختلف المسائل والشخصيات الكلامية وهو الآن ينهى أضخم موسوعة فى تاريخ علم الكلام ألفها بالألمانية وسماها: "Theologie und Gesellschaft"، وهى تصدر ببرلين ونيويورك منذ سنة ١٩٩١ [٤٣].

أما أمريكا فقد ظهرت دراسات هارى وولفسون التى توجها بعمله الضخم الذى سماه فلسفة علم الكلام [٤٤]، ودراسات جورج حورانى فى أخلاق عبد الجبار العقلانية [٤٥]، ودراسات ريتشارد فرانك (Richard M. Frank) الذى امتاز بالمعالجة الفلسفية العميقة لعلم الكلام، وعمل على الشروع فى وضع تاريخ فلسفى له، وكان محور بحوثه الاعتزال البصرى ثم الغزالى . ومن مؤلفاته "ميتافيزيقا الموجود المخلوق عند العلاف" و " الموجودات وصفاتها، دراسة فى الاعتزال البصرى " [٤٦] . وصدر له أخيرًا كتابان، أحدهما بألمانيا يتناول العلاقة بين الغزالى وابن سينا فى نظرية الخلق ونظام العالم، والثانى بأمريكا يناقش فيه العلاقة بين الغزالى والمدرسة الأشعرية، هذا بالإضافة إلى مقال يحدد فيه طبيعة علم الكلام سماه "The science of kalâm" (مارس ١٩٩٢) [٤٧] .

وفى هذا الاتجاه، أى الاتجاه الفلسفى فى معالجة مشكلات الكلام وحلولها نذكر العمل الفلسفى الذى قام به صديقنا أبو يعرب المرزوقى فى تونس، وسماه منزلة الكلى فى الفلسفة العربية، نشره بتونس سنة ١٩٩٤، وخصصه للإسمية

---

(٤٣) مثلما يفعل بالنسبة إلى الأخطاء التى وقع فيها مكارثى (مذاهب الإسلاميين ص(٥١١) هام، أو " التحريفات والأغلاط " وقع فيها عبد الكريم عثمان محقق كتاب القاضى عبد الجبار شرح الأصول الخمسة ص(٥٦، ٣٨٩) .

(٤٤) مثل رده على مكارثى فى تشكيكه فى صحة نسبة رسالة استحسان الخوض إلى الأشعرى وفى قوله بأنها من وضع أشعرى متأخر (مذاهب الإسلاميين)، ص(٢٦) .

(٤٥) أنظر مثلاً نقاشه لـ ألار (مذاهب الإسلاميين ص(٥١٩) )، أو رده على الشيخ مصطفى عبد الرازق فى افتراضه السبب فى تسمية علم الكلام (مذاهب الإسلاميين ص(٣١) .

(٤٦) مناقشة السبب فى تسمية علم الكلام (مذاهب الإسلاميين، ص(٣٢)، ومناقشته للنظرية القائلة بأن مسألة أفعال الإنسان والقدر ثارت تحت تأثير أجنبى ومسيحى خاصة ص (١١٢ - ١٢٠)، فينتهى إلى "إنعدام الدليل الوثيق الكتابى على هذا التأثير " ص(١٢٠) .

(٤٧) مذاهب الإسلاميين ص(٦٩٨) .

العربية، فعالج فيها، من بين النظريات الكلامية والفلسفية، نظرية أبى هاشم فى الأحوال فى علاقتها بمشكلة الكلى والجزئى مبرزًا دورها الحاسم فى تاريخ الفكر العربى، وكان الأستاذ بدوى سبق إلى ذلك فنبّه إلى أن مشكلة الأحوال هى بعينها مشكلة الكليات المعروفة، وأشار إلى نتائج المشكلة الميتافيزيقية واللاهوتية (٤٨) .

هذه إشارات سريعة تبرز التوجه الذى بدأ يسود فى الدراسات المخصصة لعلم الكلام، ونرى بوضوح كم أقر هذا التصور الاتجاه الذى رسمه الاستاذ بدوى. وكم كان محقًا فى اعتبار كتاب مذاهب الإسلاميين فى صميم الفلسفة الإسلامية لا غريبًا عنها، وفى عدم اعتنائه من الفرق الإسلامية إلا بجانبها الفلسفى، أو الفكر الخالص القائم على الاستدلال العقلى، وهذه عباراته نفسها . ويعود فضل السبق إليه فى التنبيه منذ ما يزيد عن ربع قرن إلى طبيعة الكلام الفلسفية وفكر المتكلمين الفلسفى والمنظم والواضح اليوم أصبح فى إمكاننا أن نقدر صواب هذه الطريقة فى المعالجة، باعتبار الفائدة الفلسفية الجمة الممكن تحصيلها منها، والمنهج الفلسفى الذى تقتضيه منا فى دراستها، نظرًا إلى طبيعة الأسئلة النظرية وحلولها الفلسفية الحقة، حتى وإن لم تنتم إلى التقليد الفلسفى التاريخى، وبالرغم من حكم الفلاسفة فلاسفة الإسلام عليها بالضعف المنطقى وعدم تجاوز المستوى الجدلى إلى المستوى البرهانى، فى سلم الأقيسة المعمول بها فى الفلسفة، منذ الفارابى إلى ابن رشد وهذا لا يعنى خلطًا بين التوجهين، إذ لكل خصوصيته؛ لذلك نرى الأستاذ بدوى حريصًا على التمييز بينهما .

وما من شك فى أن النهج الفكرى تتغذى جذوره من فلسفة فى خصوصية الروح بالقياس إلى الطبيعة، وخصوصية الروح التى لكل حضارة، ومنها الحضارة العربية . وبذلك يجنبنا الأستاذ آفتين ما فتئتا تفسدان علينا الدراسات والبحوث:

---

(٤٨) ص(١٢) .

**أولاً** : التعليل الآلى بالتأثيرات وهو من رواسب الوضعية .

**وثانيًا:** التعسف على النصوص بالتأولات [٤٩] .

وما هذه الملاحظات إلا اعتراف قليل منّا بدين كبير لفيلسوف نشد المطلق بنهج علمى وحس وجدانى وروح عربية، فأبان لنا محجة النجاة بالفكر، أو يكون هذا غير تشبه بالإله على قدر الطاقة البشرية، وهو ما به أبدًا تتجوهر الفلسفة ؟

---

(٤٩) ص(١٣) .

# (٣)
# ما يدين به تاريخ الفلسفة العربية للأستاذ بدوى

أبو يعرب المرزوقى(*)

**تمهيد :**

يعجز المرء عن حصر ايادى الأستاذ بدوى على الفكر العربى والإنسانى فضلاً عن تقويمها أو نقدها. لذلك اقتصر على البحث فى مسألتين انبنى عليهما فهمى الشخصى لما قدمه الأستاذ بدوى لتاريخ الفلسفة العربية خاصة والإنسانية عامة استنادًا إلى بعض أعماله التى لن أتجاوز وصف خاصياتها العامة وعلة كونها ما كانت .

**الأولى :**

كيف استطاع الأستاذ بدوى أن يستجيب فى أعماله إلى مطالب النهضة العربية دون التخلى عن هموم الإنسان عامة، أعنى كيف استطاع الأستاذ بدوى أن يتجنب السقوط فى المواقف العقدية التى تكاد تقتل العمل العلمى والفلسفى فى لحظتنا الراهنة ؟ ولعل أفضل تمثيل لهذا التخلص من الوقوع فى العقديات المفسدة للعمل العلمى هو اقتصار جدله مع بعض المستشرقين على مسائل علمية ومنهجية وإعراضه من اتهام النوايا إتهامًا يؤدى إلى رفض الكل بمجرد الشك فى البعض، كما صار عليه الشأن فى المواقف الموالية .

**الثانية :**

كيف يمكن أن نحدد المنطق الذى بحسبه انتظمت أعمال الأستاذ بدوى استنادًا إلى هذا التوفيق الذى نعتبره قد حقق للأجيال اللاحقة من المفكرين العرب الشروط التى تمكن من الانطلاق فى المغامرة الفكرية من جديد ؟ ولعل أفضل تمثيل لذلك هو تجنب تاريخه للفلسفة العربية مزلق تزكية الذات ردًا على الحط وتمضنه الجمع بين استمداد شروط التاريخ النظرية من مصادرها والاسهام فى التحقيق العملى لهذا التاريخ واحداثًا .

---

(*) أستاذ بجامعة تونس الأولى.

ويقتضى علاج هاتين المسألتين أن نقدم عليهما رسم بعض الأمور التى تعد من المحددات الموضوعية لعمل الأستاذ بدوى، دون الإشارة إلى المحددات الذاتية التى يستعصى حصرها ولا يعملها إلا صاحبها ولعلنا نسعد قريبًا بقراءة مذكرات الأستاذ فنطلع على بعض هذه المحددات .

وبذلك تكون محاولتنا مؤلفة من ثلاثة محاور هى :

أولاً : المحددات الموضوعية .

ثانيًا : بعدا كتابة التاريخ الفكرى .

ثالثًا : بعد الإسهام فى إحداث التاريخ الفكرى وتأسيس التفلسف العربى المعاصر .

## المحددات الموضوعية

يمكن أن نصنف المحددات الموضوعية التى عينت خاصيات عمل الأستاذ بدوى فنقسمها إلى ضربين متطابقين من حيث النتائج رغم كون إحدهما يتعلق بالحضارة العربية بما هى ذات مدركة والثانى يتعلق بها بما هى موضوع مدرك .

فأما الضرب الأول فمصدره خاصية حركة النهضة العربية الثانية (فى القرنين الأخيرين) فهى قد نسيت ظاهرة الفلسفة والعلم إلى النوع الإنسانى عامة نسبة حركة النهضة العربية الاولى (عند ظهور الإسلام) ظاهرة النبوة والرسالة إلى الإنسان عامة. فكانت خاصية الحضارة العربية فى الحالتين رافضة لاطلاق الخصوصيات ومثبتة لوحدة النوع الإنسانى وراءها. فالفلسفة والعلم لا يعدان مفكرى الإصلاح خاصين بالغرب مثلما لم تبق النبوة فى الرسالة الإسلامية حكرًا على مقوم من الأقوام لم تبق وحدة العقل الإنسانى ووحدة الدين الإنسانى ثمرة الاستثناء العرقى النافى للتعدد الثقافى بل هما صاراً حصيلة التنوع الحى المحافظ على وحدة الجنس البشرى .

وأما الضرب الثانى فمصدره خاصية الحقبة العربية بما هى مرحلة وسيطة فى تاريخ العقل الإنسانى فهى تنتسب ضرورة بحد بدايتها (الحقبة الهلنستية) إلى ما قبلها، وتنتسب بحد غايتها (الحقبة اللاتينية المسيحية) إلى ما بعدها ومن ثم فهى بصفتها ما يتوسط بين حد البداية وحد الغاية عصية على التحديد. والمعلوم انه من خاصيات المراحل الوسيطة أن تكون دائمًا مصدرًا لموقفين متلازمين ومتنافيين

يغلب عليهما الطابع العقدى : فالمرحلة الوسيطة يمكن أن تضخم إلى درجة تجعلها تستوعب ما قبلها لكونها وريثته وتستوعب ما بعدها لكونها مصدره، فيؤدى ذلك إلى تزكية الذات. ويمكن أن تقزم إلى حد ينفى وجودها بوصل ما قبلها وما بعدها وصلا يلغى دورها فيكتب التاريخ من دونها، فيؤدى ذلك إلى الحط من شأن الحضارة العربية الإسلامية كما يحدث عادة عند بعض المقلدين : وتمثل هاتان الامكانيتان مصدر كل الصراع الذى حصل بين الاستشراق العقدى المائل إلى هذا الموقف الثانى وما ولده من ردود عليه ذهبت إلى شبه استشراق مضاد لميلها إلى الموقف الأول .

ولما كانت جميع الحركات النهضوية المعلومة فى التاريخ الإنسانى تتحد فى الحاجة إلى الاستيعاب تراث الظاهرين عليها الفكرى والحضارى، فإن ما تختلف به يتعلق فى الأغلب بخاصية هذا الاستيعاب. فالاستيعاب يمكن أن يكون بالسلب عندما يستند إلى أخذ تراث الغير مع نفى هذا الغير ونسبة ما أخذ منه إلى مصدر آخر لاخلاء التاريخ منه لكونه الخصيم وقد حصل ذلك مرتين فى التاريخ الغربى الحديث لتأسيس أسطورة المعجزة اليونانية قطعًا مع الشرق قديمًا ولتأسيس أسطورة المعجزة الغربية قطعًا مع العصر الوسيط والشرق حديثًا. ويمكن أن يكون الاستيعاب بالإيجاب. وقد حدث ذلك مرتين كذلك لتأسيس حركة النهضة العربية الاولى فى بداية العصور الوسطى من خلال اضفاء الطابع الكونى على البعد الدينى من الحضارة الإنسانية، ثم لتأسيس حركة النهضة العربية الثانية من خلال اضفاء الطابع الكونى على البعد العقلى من الحضارة الإنسانية : فالنهضة العربية قبل ما يتأتى من غيرها دون نكران لكونه من غيرها، إذ هى تنسبه إلى النوع الإنسانى وتعتبر نفسها قد أسهمت فى تحديد افقه واعدت إلى ما وراء حقبتها من حقبة .

وينتج عن اجتماع هذين الأمرين الموقفان التاليان من تاريخ العقل الإنسانى :

**الأول** : يقول بالتفاصيل بين الثقافات المختلفة ومراحل التاريخ نفيًا للكونية الإنسانية وإطلاقًا للخصوصيات المتنافية وهو موقف رجل المناوئين للحضارة العربية الإسلامية خاصة (وهذا الموقف ترمز إليه عادة المقابلة بين الشرق والغرب وبين السامى والآرى).

**الثانى** : يقول بالتواصل بين الثقافات المختلفة ومراحل التاريخ الإنسانى تسلميًا بالكونية الإنسانية وتنسيبًا للخصوصيات المتنافية وهو موقف النهضة

العربية من العلاقة بالغرب. وبمثل هذا الموقف يمكن أن نفهم القصد السائد على أعمال الأستاذ بدوى، لذلك فأنت تراه يذهب أحيانًا إلى توجيه اللوم إلى بعض الفلاسفة العرب عندما لا يتوفقون فى ادراك الجزئى الذى تعين فيه الكلى فيقتصرون على الجزئى الذى بقى دون الكلى، كما هو الشأن مثلاً فى موقف ابن رشد من الشعر[١] أو فى موقف ابن خلدون من السياسة[٢] .

كما أن كل من يقتصر على ما يتخلل أعمال الأستاذ بدوى احيانًا من ردود على بعض المستشرقين[٣] قد يتصورها مرتهنة بالموقف الدفاعى فلا يدرك انتسابها الجوهرى إلى المشروع النهضوى صاحب الموقف الثانى واقتصارها على الوجه المنهجى دون الوجه العقدى من عملية إحياء الحضارة العربية : لذلك فلا عجب إذا وجدنا مشروع الأستاذ بدوى متحررًا من عقيدة الخصوصيات التاريخية المتناقية لتسليمه الضمنى بفلسفة النهضة العربية ومحاولات التنوير التى ينبنى عليها العمل الإيجابى .

**كتابة تاريخ الفلسفة :**

لم يقتصر مشروع الأستاذ بدوى على مجرد التاريخ للفلسفة العربية – تأريخها الذى هو بطبعه تاريخ لكل الفلسفة الإنسانية بحكم وساطة الفلسفة العربية بين الفلسفة اليونانية القديمة بطوريها اليونانى والهلنستى والفلسفة الغربية بطوريها الوسيط والحديث – بل اهتم كذلك بنظرية علم التاريخ وفلسفته ومناهجه، لذلك فقد صاحب التحقيقات والبحوث التى أنجزها فى تاريخ الفلسفة العربية سعى دائب لتأسيس الدراسة التاريخية على أسس منهجية علمية وفلسفية تثبتها بحوثه وترجماته

---

(١) انظر عبد الرحمن بدوى، أرسطوطاليس فن الشعر (ترجمة حديثه وتحقيق الترجمة القديمة) مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٣، المقدمة ص(٥٥ – ٥٦) .

(٢) عبد الرحمن بدوى : ابن خلدون وارسطو ورد فى أعمال مهرجان ابن خلدون، القاهرة ٢ – ٦ يناير ١٩٦١.

(٣) نظر Averroès face au texte qu`il commente , in Multiple Averroès , Actes du colloque international orgnisè à l`occasion du 850 è.nanniversaire de la naissance d`Averroès , Paris , 2023 Sept. 1976 CNRS , les Belles Lettres , 1978, PP.59-89.

الكثيرة المتعلقة بهذا الباب من نظرية المعرفة عامة والتاريخية خاصة[٤]. فركز على العنصرين الضرورين لكتابة التاريخ كتابة علمية أعنى، أولاً : شروط إمكان التاريخ العلمى النظرية، وفيها اعتمد على ترجمة بعض الأعمال التى تخص فلسفة التاريخ ومنهجه، وثانيًا شروط امكان التاريخ العلمى العملية، وفيها ركز خاصة على علاج المسائل الثلاث التالية التى حددتها خاصة المرحلة العربية الوسيطة بين العهدين اللذين يمكن أن يلغياها من التوسط بينهما ليصفو تاريخ العقل الإنسانى منها، بفضل تمديد العهد الهلنستى نزولاً والعهد اللاتينى الوسيط صعودًا إلى أن يلتقيا إلتقاء يصل عهدى الفكر الذهبيين القديم والحديث دون حاجة إلى وساطة عربية إسلامية تتجاوز دور الجسر المادى الخالص .

**المسألة الأولى :**

تحقيق وثائق المفصل الأول أو وثائق علاقة الفلسفة العربية بما قبلها والتأريخ لها، لدحض الرد المزدوج إلى التقدم فى مجالى الفكر الدينى الصوفى (إلى اليهودية المسيحية) والفلسفى العلمى (إلى اليونانية الهلنستية)[٥] .

**المسألة الثانية :**

تحديد وثائق المفصل الثانى أو علاقة الفلسفة العربية بما بعدها والتأريخ لها، لاثبات أن الصلة بين الفكرين العربى والغربى الوسيطين فى مجالى الفكر الدينى الصوفى والفلسفى العلمى لا تقتصر على دور الجسر المادى المجرد بل هى تتعلق بأمور جوهرية نتجت عن النقلة النوعية التى حدثت خلال الحقبة العربية من تاريخ العقل الإنسانى وتواصلت فى الحقبة الغربية الحديثة والمعاصرة، لكون

---

(٤) انظر مقاله احدث النظريات فى فلسفة التاريخ، ورد فى عالم الفكر المجلد الخامس العدد الأول مايو يونيو ١٩٧٤ ص(٢١٥ - ٢٤٤) وكذلك كتابة مناهج البحث العلمى دار النهضة المصرية ١٩٦٣ وخاصة الفصل المخصص للتاريخ بعنوان المنهج الاسترادادى ص(١٨٣ - ٢٢١) فضلاً عن ترجمته لمصنف سنيوبوس فى المنهجية النقدية التاريخية وبعض مقالات كنط وفاليرى فى فلسفة التاريخ .

(٥) وثائق المفصل الأول : تذكر مثلاً التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية وارسطو عند العرب والافلاطونية المحدثة عند العرب وأفلوطين عند العرب ومخطوطات أرسطو العربية ... إلخ.

التاريخ الغربى الوسيط لم يستوعب الحضارة العربية استيعابًا تامًا إلا خلال نهضته وعصره الكلاسيكى [٦] .

**المسألة الثالثة :**

دراسة التطور الحاصل فى ما توسط بين المفصلين مع الاعتراف بأثر ما تقدم على المفصل الأول أى تحديد التطورات النوعية التى حصلت فى تاريخ الفلسفة العربية [٧] .

ودون نكران لأهمية ما قدمه بعض الدارسين الأجانب لمنتوجنا الفكرى من المخلصين للعلم والمؤمنين بالتنوع فى تحقيق مثل النوع الإنسانى فإنه من السخف مواصلة الظن بأن المنهج العلمى فى علاج تاريخ الفكر توثيقًا وتأويلاً أمر مستورد لم تعرفه الحضارة العربية من قبل. ذلك أننا بذلك نغفل عاملين أساسيين لعل سر النجاح الذى حظى به عمل الأستاذ بدوى يتمثل فى الانتباه إليهما .

**الأول** : هو أن الحضارة العربية قبل أن يصيبها الاعياء فتأخذها سنة الركود الشتوى خلال عصر الانحطاط، كانت قد جعلت من ذاتها مادة للمعرفة العلمية فعادت على نفسها وانتجت بمعايير عصرها أدوات إدراكها العلمى الذاتى فكل أجناس المجاميع والمعاجم والفهارس وتوثيق الاحداث الفكرية مضمونًا وأدوات وإعلامًا ومصنفات ومؤسسات كانت قد أصبحت من الأعمال الأساسية فى مؤسسة التعليم والبحث التى ازدهرت فى الحضارة العربية الإسلامية ولعل جل ما ننسبه إلى المنهجية العلمية الأجنبية لم يتعد تحقيق هذه الأدوات المعرفية ونشرها بحسب الفنيات الحديثة وخاصة بحسب مبدأ اقتصاد الجهد أو التقليل الكلفة فى استعمال هذه الأدوات، ذلك أن الحضارة العربية لا يمكن أن تعامل بصفة الموضوع الجامد. فهى قد بلغت فى تعاملها مع ذاتها درجة ما بعد الموضوع أنها ليست إحداثًا ثقافية من القوة الأولى فحسب اقتصارًا على الوعى الساذج، بل هى بلغت درجة الحدث الثقافى من القوة الثانية، درجة الوعى المنعكس على ذاته فى وثائقه الموثقة

---

(٦) وثائق المفصل الثانى : نذكر دور العربى فى تكوين الفكر الأوروبى.

(٧) نذكر تقديمه لكتاب المثل العقلية حيث يعرض الأستاذ بدوى محاولة لتحليل ثمرات النقلة من المشائية إلى الأفلاطونية فى الفكر العربى من خلال نموذج السهروردى المقتول.

لوثائقه، لذلك فقد أصبحت كل مجالات النشاط الفكرى فى الحضارة العربية مجالات مزدوجة فلها جميعًا بعد الموضوع وبعد ما بعد الموضوع. وهذا ما أدركه الأستاذ بدوى فأسهم فى احيائه فعامل الحضارة العربية ببعديها ذينك، لذلك فإن جل تصحيحاته لأخطاء بعض الباحثين الأجانب قد اعتمدت على هذا الوجه مستندًا إلى فنيات علوم التاريخ المساعدة الحديثة التى أولاها الكثير من الاهتمام فنقل بعض الأعمال المخصصة للمنهج التاريخى ولفلسفة التاريخ ونظرية معرفته فتوثيق التوثيق العربى الإسلامى (كفهرسة المصنفات مثلاً) كان كثيرًا التطور وحريصًا على تقصى المنتحلات ومحاولة إرجاعها إلى أصحابها وبذلك فإن من ينسب منهجية حصر التراث وتقييده العلميين إلى الأجانب فيعتبرها مستوردة بظلم علماءنا القدامى وينسب إلى غيرهم فضلاً لا يدعيه إلا جاهل بالتاريخ. اما من يحاول أن يرفض هذا المنهج بحجة كونه استشراقيًا؛ فإنه لا يعبر بذلك إلا عن الحضيض الذى يمكن أن يصل إليه الموقف العقدى المضاد .

**الثانى** : هو أن هذا البعد المابعدى أو بعد العودة الواعية على الانتاج الفكرى لحصره وتقييده لم يكن ماديًا فحسب، بل كان دائمًا مرقاة لترصد إحالات الأعمال الفكرية بعضها إلى البعض أما بحكم تكاملها الناتج عن انتسابها إلى نفس المدرسة الفكرية أو بمقتضى تحديدها الجدلى بعضها لبعض من خلال صراع المدارس الفكرية المختلفة وليست هذه الحالات المتبادلة بالمعنيين التكاملى أو التناقضى والمرصودة فى مصنفات من القوة الثانية إلا الأساس الثانى لكل تاريخ حقيقى للفكر. وهذا أيضًا كان من الأمور التى أولاها الأستاذ بدوى حقها : فهو يؤرخ للفكر العربى بدءًا بتأريخ هذا الفكر لنفسه وهو لا يتدخل لاصلاح تراجع النصوص فيما بينها وتناديها وتحاورها القريب أو البعيد أو لنقد النظريات التى حددها مجال فكرى موحد أو مناخ روحى منجب بفعلى التكامل والتناقض إلا بمقتضى الضرورة العلمية الثابتة، تجنبًا للمواقف العقدية التى تفسد بنسقيتها التبسيطية كل تأريخ علمى حقيقى. فإذا أضفنا إلى ذلك أن توثيق والتراجع المتبادل تكامليا وتناقضياً بين الوثائق والنظريات والمذاهب يمثلان القوة الأولى من كل تأويل تاريخى سليم مستمد من أسس موضوعية وغير مقصور على فلسفة تاريخية تستبدل الوقائع بالأساطير، علمنا أن الوعى بدرجة التشابك والتجادل فى الحضارة الواحدة هو الأساس الأول لكل فهم لوحداتنا الدنيا أعنى لأى مجال موحد من مجالاتها يقبل أن نطلق عليه اسم الاختصاص فهما لا امكان للتاريخ العلمى من دونه، كاختصاص

الفلسفة فى حالتنا هذه، وإذا كان هذا الأساس الأول الذى هو ممكن الحصول لأهل الثقافة نفسها ولغيرهم على حد سواء يعد شرطًا ضروريًا لبناء التأويلات الشاملة التى تحدد معنى إحدى الحضارات ودلالتها فى التاريخ الإنسانى، فإنه ليس كافيًا. ذلك أن هذا التأويل لا يكون ممكنًا إلا من خلال شرط آخر يمتنع على غير أهل الحضارة أعنى شرط تحديد مطالب الحضارة، مطالبها التى تنتج عن وعيهم الحاضر بمقتضيات مستقبلهم، مقتضياته التى تؤدى دور العلة الغائية فى كل فهم للزمان التاريخى بأبعاده الخمسة، ماضيًا وحاضرًا ومستقبلاً وتعليلاً فاعلياً بالقدوم من الماضى إلى المستقبل وتعليلاً غائيًا بالرجوع من المستقبل إلى الماضى. وتلك هى الميزة الأساسية لمحاولات الأستاذ بدوى على غيره ممن يتوسل المنهج العلمى ويعوزه هذا البعد .

ولما كان هذا الشرط الثانى لا يمكن أن يتوفر لغير أهل الحضارة أنفسهم، صارت كل مناقشة لغيرهم من هذا المنظور أمرًا سدى، لذلك فقد تجنب أستاذنا مثل هذا الجدل العقيم إذ ليس من واجب غيرنا أن يؤول تاريخنا تأويلاً فلسفيًا يكون مطابقًا لمناظرنا ولا يمكن أن نحاسبه على عدم الايفاء بمثل هذا القصد الممتنع. لكننا نستطيع أن ندحض وصفه العلمى لتراثنا دحضًا علميًا إذا قلب العلاقة بين البعدين فجعل تأويله التاريخى الخارجى منطلقًا لتزييف البعد الموضوعى من التاريخ والذى لم ينتظر علماؤنا القدامى العصر الحاضر للشروع فى إعداد أدواته الضرورية التى لا يمكن تجاهلها لأسباب عقدية يدعى أصحابها التحصن بالنزعة العلموية، وذلك هو البعد الأساسى الذى يصدر عنه نقد الأستاذ بدوى العلمى تاريخنا العقدية .

**الثالث** : عنصر الإسهام فى إحداث الفكر، ولما كان الإسهام فى التاريخ الحى لا يقتصر على الكتابة التاريخية فقط بل لابد فيه من الفعل التاريخى الملتزم، فإننا نجد فى أعمال الأستاذ بدوى العنصرين الدالين على الإسهام الفاعل فى إحداث تاريخ الفكر إسهامًا مباشرًا لا يقتصر على القول فى إحداث الفكر التاريخية تأريخًا وابستمولوجية وفلسفة بل يتعدى ذلك جميعًا إلى الإحداث الفكرية نفسها الأحداث التى بدونها يبقى التاريخ دون موضوع .

فالأستاذ بدوى يعد بهذا الاسهام الذى سنحاول وصفه من الرواد المؤسسين للتقليد الفلسفى العربى الحديث، ذلك أن محاولاته فى التاريخ أضافت إلى العنصرين المتعلقين بكتابة تاريخ الفكر العنصرين التاليين المتعلقين بالإسهام فى

إحداثه : الأول : الإبداع الجمالى إنشاء[٨] ونقدًا[٩]. والثانى: العمل السياسى موقفًا[١٠] وتنظيرًا[١١] .

وبهذا الإسهام فى إحداث التاريخ الفكرى يكون الأستاذ بدوى قد أعد لإمكانية التفلسف الحالى فى الحضارة العربية مع الحرص على تجنب النقائص التى اتصف بها الاعداد الأول الذى حصل عند استنبات الفلسفة فى البيئة العربية أول مرة ومستفيدًا من انجازات هذه التجربة الاولى لتجاوزها نحو إسهام فعلى فى الفكر الفلسفى الحديث : فهو لم يقع فى التلقى غير المباشر بل حصل لغات الفلسفة القديمة والحديثة فمارس النصوص فى لغاتها الأصلية وتخلص بذلك مما يعاب على محاولات فلاسفتنا القدامى جميعهم، لذلك كان تأسيس امكانية التفلسف الحالى قد تحقق عند الأستاذ بدوى بالاندراج المباشر الخالى من العقد فى اشكاليات الفكر الحديث، وصاحب ذلك سعيه الدائب إلى أن يثبت بالدليل العلمى الاكيد فى بحوثه التاريخية أن الفكر الحديث، رغم جدته وأصالته ليس هو مع ذلك فى قطيعة مع الفكر العربى اللاتينى الوسيط واليونانى – الهلنستى القديم، إذا أدركنا الطابع الجدلى للربط ولم نقع فى الخلط القائل بأنه لا جديد على وجه الأرض .

ويمكن أن نحدد خاصيات تأسيس الأستاذ بدوى للسنة الفلسفية العربية الجديدة على النحو التالى فهو قد حقق ذلك من مدخلين وعلى مستويين ن فأما المستويان فهما :

---

(٨) نذكر من ابداعاته مثلاً مرآة نفسى ونشيد الغريب والحور العين.

(٩) نذكر من مؤلفاته النقدية حول الأدب العربى الكلاسيكى مقدمته لتحقيق كتاب الشعر وكثيرًا من الأعمال الأخرى حول الأدب العربى الحديث.

(١٠) نذكر مقاله حول الغزالى بعنوان L`actualité d`Al-Ghazli , in La raison et le miracle , Table ronde organisèe par l`UNESCO,9 - 10 Dècembre 1987 , Maisonneuve et la Rose Paris 1987 , PP.71-91.وهو يمثل فى الحقيقة مناسبة لتحديد موقف الأستاذ بدوى من الثورة الإيرانية (القسم الأول من المقال) ومن موقف المثقفين من الحكام (القسم الثانى من المقال) .

(١١) نذكر الأصول اليونانية للنظريات السياسية فى الإسلام وكذلك مقامه الذى أحلنا عليه سابقًا حول قصول نظرية ابن خلدون السياسية.

**الأول** : هو الابداع الفلسفى الحديث ببعديه أعنى التفلسف عامة والبحث الفلسفى على الأقل فى مجالين من مجالات الفلسفة الثلاثة التقليدية أعنى فى الفلسفة العملية والجمالية خاصة مع ما يصاحبهما من فلسفة عامة تحدد نظرية الوجود عامة والوجود الإنسانى خاصة، أما مجال البحث فى العلوم النظرية الرياضية والطبيعية لم يكن من اختصاصه، ولذلك فهو لم يبحث فيه إلا من حيث كونه أحد موضوعات النظر الفلسفى عامة دون التعرض للعلوم ذاتها .

**الثانى** : هوالابداع الجمالى المستند إلى الابداع الفلسفى الحديث ببعديه اعنى الابداع الأدبى والنقد الأدبى، وأما المدخلان فهما الاول : تقديم النماذج الغربية فى هذه المجالات تدريسًا وترجمة [١٢]، والثانى : تقديم النماذج العربية فيها كذلك تدريسًا واحياء [١٣]. وطبعًا فإن ذلك يقتضى أن يوجد مثل عمل الأستاذ بدوى فى المجالين الآخرين : أعنى فى مجال الفلسفة النظرية بربطها مع العلوم الرياضية والطبيعية الحديثة وفى مجال الفلسفة العلمية بربطها مع العلوم الاجتماعية والإنسانية وليس ذلك ببعيد المنال بعد أن أصبحت لنا جامعات علمية فى مجالى الطبيعيات والإنسانيات وأصبح بوسع علمائنا الجمع بين الممارسة العلمية والتنظير المابعدى أعنى العودة الفلسفية على هذه العلوم تأسيسًا ونقدًا وتطويرًا .

وينبغى هنا أيضًا أن نذكر بأن الموقف الكونى الذى انطلق منه فكر النهضة العربية فى القرن السالف، الموقف الذى ينسب الفلسفة والعلوم العقلية إلى النوع الإنسانى كان حصيلة الصراع الذى حسم فى القرن الخامس الهجرى الحادى عشر الميلادى عندما تجاوزت الحضارة العربية التنافى بين العلوم الأصيلة والعلوم الدخيلة، كما ينبغى أن نذكر بأن هذا الحسم قد صاحبته نقلد العقل الإنسانى من الأفق الذى يقدم الوجود الطبيعى وما بعده أو أفق ما بعد الطبيعة على الوجود الإنسانى فى الفكر القديم إلى الأفق الذى يقدم الوجود الإنسانى وما بعده أو أفق ما

---

(١٢) نذكر جل دروسه حول الفلاسفة الغربيين وحول تاريخ الفلسفة الغربية قديمًا ووسيطًا وحديثًا (وهى كثيرة ) وليست هى إلا نماذج يقدمها للناشئة إضافة إلى وجوبها فى درس تاريخ الفلسفة عامة ونذكر على سبيل المثال ما أنجزه من الروائع المائة.

(١٣) نذكر مثلاً اشارات التوحيدى وحكمة مسكوية وشهيدة العشق الإلهى : رابعة العدوية ونذكر تحقيقه لرسالة حازم القرطاجنى فى الشعر.

بعد التاريخ على الوجود الطبيعى فى الفكر الحديث. لذلك فإن التناسب بين الفكر العربى والفكر الغربى لم يكن مجرد قياسى تحكمى نتج عن المحاكاة بل هو فهم عميق لطبيعة هذه النقلة الجوهرية التى أصبحت محددة لخاصيات العقل الإنسانى منذئذ إلى الآن : التاريخ الإنسانى وما بعده بدلا من التاريخ الطبيعى وما بعده، أو الميتاإطيقا بدلا من الميتافيزيقا.

لكن الأستاذ بدوى لم يقتصر على ذلك بل هو قد سعى إلى احياء ما كان حاصلاً من السنن فى الفكر العربى الإسلامى وادخل السنن الجديدة فى ممارسة فلاسفة العرب الفكرية ففلاسفتنا القدامى كانوا يتحاشون الاسهام المباشر فى إحداث تاريخ الفكر – ربما لكون هذه المهمة كانت من نصيب المتصوفة والفقاء والأدباء والعلماء – ويكتفون بعلاجها الفلسفى بما هو يقول ما بعدى. لكن السنة الفلسفية الحديثة تعتمد على الاسهام المباشر فى الحدث الفكرى بدرجتيه الموضوعية وما بعد الموضوعية، لذلك صار الفيلسوف المعاصر أديبًا وناقدًا ومؤرخًا ومثقفًا صاحب موقف من احداث التاريخ الجماعى القومى والإنسانى. وقد يكون ميل الأستاذ بدوى للتيارات الفكرية القائلة بتقديم الفعل والالتزام بالشأن التاريخى فى بعض فترات حياته قد جعله يحقق ذلك تحقيقًا فعليًا فكتب الأدب والنقد ابداعًا وترجمة وتحقيقًا للتراث العربى فى هذه المجالات ووقف الموقف السياسى العملى والقولى .

ولعل ما كان يعاب عليه من رفض للاندراج فى الأيديولوجيات الشملانية النافية للحرية والقيم الإنساينة التى تثمل الكرامة الشخصية للفرد الإنسانى ذروتها من أكبر الأدلة على تخلصه من الدرج السائدة ووعيه الحاد بمطالب الفكر الحى[١٤]. لذلك فهو قد حافظ على طمأنينة العالم السلوكية ورصانة المفكر المنهجية ولم يلتزم بغير شروط الفكر الحر والحى فكان بذلك من الرواد الذين سنوا التقليد الفلسفى التحررى الجديد فى الفكر العربى المعاصر، فى عصر كادت العقائد أن تعصف فيه بكل اجتهاد حر وبكل التزام بطلب الحقيقة الخالصة لذاتها .

---

(١٤) انظر محمود أمين العالم وعبد العظيم انيس، مقال : "هذه الأخلاق الوجودية" ورد فى كتابهما فى الثقافة المصرية، دار الفكر الجديد ١٩٥٥ ص(٩١ – ١٠٣).

## ٤ - الخاتمة :

لذلك فإن أهم ما ندين به للأستاذ بدوى هو إدراكه الحاد لهذا التناسب بين الأفقين أفق الفكر العربى الإسلامى الذى أسهم كبير الاسهام فى احيائه وافق الفكر الحديث الذى كان له كبير الفضل فى تأهيله واستنباته استنباتًا ناجحًا فى البيئة العربية وهذا الادراك هو المركز الموحد لكل أعماله الفكرية تحقيقًا وترجمة وتنظيرًا وابداعًا بفضل مجهوده مع قلة قليلة من الرواد لم تلق الفلسفة العربية أمرًا مقصورًا على الوجود الذاتى الذى لا يتجاوز التمنى عند بعض الأشخاص ولا على الماضى من تاريخ العقل فى الحضارة العربية، بل هى صارت بوثائقها الحية وبماضيها كيانًا عقليًا حيًا يمتد أثره إلى المستقبل امتدادًا يمتنع من دونه فهم ما تقدم عليه وما تأخر عنه ماديًا ومعنويًا وتجاوزيًا، وهى قد صارت بحاضرها كذلك مندمجة فى اهتمامات العصر وقادرة على إعداد الفكر العربى الحالى لمحاورة الحضارات الأخرى على نحو سيصبح شيئًا فشيئًا محاورة الند للند .

وإذا كان مفصل الفلسفة العربية الأول أو حد بدايتها قد مكن، بتحديد الصلة بين حقبة الفكر الفلسفى القديمة وحقبته الوسيطة من ادماج تاريخ الفلسفة اليونانية فى المرحلة الإعدادية للفلسفة العربية، وإذا كان المفصل الثانى أو حد بداية غفوتها قد مكن، بتحديد الصلة بين حقبة الفكر الفلسفى الوسيطة التى هى عربية - لاتينية وحقبته الحديثة، من ادماج تاريخ الفلسفة العربية فى المرحلة الناتجة عنهما، فإن الهم الأساسى لحركة احياء التراث الفلسفى العربى قد تعين بصورة واضحة فأعد لامكان التساؤل عن الروابط الفلسفية الباطنية وصلاً وفصلاً بين ما قبل الفلسفة العربية وما بعدها وخاصة بين مراحل الفلسفة العربية نفسها : وتلك هى مرحلة التساؤل الجذرى الذى قد تمكن من تأسيس فلسفة فى تاريخ الفكر الإنسانى من منظار الحقبة العربية لكن ذلك ليس مطلوبنا الآن : فقد تتولاه الأجيال اللاحقة.

# المحور الثالث

# الفكر الغربى

# (١)

# الجدلية التأويلية

## فى الحديث اللاهوتى المسيحى المعاصر

الأب فاضل سيداروس اليسوعى

إن موضوع مداخلتى هو "الجدلية التأويلية" (Dialectique herméneutique)– أو "الدائرة التأويلية" (Cercle herméneutique) كما يقول الفرنسيون – فى الحديث اللاهوتى المسيحى المعاصر الغربى[١] .

وسأتناول الموضوع من ناحيتين، إحداهما نظرية بطرح قضية الجدلية التأويلية، والأخرى عملية بتطبيق ذلك على مجال ضمن العديد من المجالات وهو "لاهوت التحرير".

## قضية "الجدلية التأويلية"

لماذا "التأويل"؟ وما هى إشكالية التأويل؟ وفى ضوء ذلك، لماذا الحديث عن "الجدلية" التأويلية؟

**١ – لماذا التأويل :**

تتمثل ضرورة التأويل بسببين، أولهما يتعلق بنص الكتاب المقدس نفسه، والثانى بعلاقاته مع قارئه.

---

(١) محاضرة ألقيت فى جزئها الأول فى مؤتمر أساتذة اللاهوت بالشرق الأدنى، بدير الأنبا بيشوى، فى سبتمبر ١٩٩٧م، وفى جزئها الثانى فى مؤتمر الفلسفة السابع، بجامعة القاهرة، يوم ١٦ ديسمبر ١٩٩٥.

ففى ما يختص بالنص الكتابى، تجدر الإشارة إلى أن ثمة مسافة أدبية بين حرفية النص وبين ما يقصده، بين الحدث المكتوب وبين معناه، بين خصوصيته وشموليته، فتستدعى هذه المسافة تأويلاً وظيفته فهم المعنى الشمولى المقصود فى خصوصيته الحدث المروى.

ولكن هناك مسافة أخرى تستوجب التأويل، وهى مسافة زمنية بين النص – وهو يعود إلى ألفى سنة بشأن هذا الكتاب المقدس مثلاً، أو أقل بشأن صيغ عقائدية فى علم اللاهوت – وبين قارئ النص – وهو قارئ من هذا القرن أو ذاك، من هذه الثقافة أو تلك .

ومما يزيد المسافة تعقيدًا أن وضع قارئ نص يختلف عن وضع متحاور يتحاور. ففى هذه الحالة إن المتحاور بوسعه أن يستفسر من محاوره ويطرح عليه أسئلة ويجادله فى حديثه، فيدور الحوار بين "أنا" / "أنت" وأما فى تلك الحالة، فلا حوارًا ممكنًا؛ لأن العلاقة هى بين "نص" / "قارئه"، وبالتالى ما من مخرج إلا بتأويل القارئ للنص، وإنما التأويل حينذاك هو فى سبيل تقليل المسافة بين حضارتين وعقليتين متباينتين.

لقد تلمسنا إذًا مسافتين، إحداهما يمكن إطلاق عليها صفة "السنكرونية"– (Synchronia) أى نص فى حد ذاته بين حرفتيه ومعناه – والأخرى صفة "الدياكرونية" _ (Diachronia) أى علاقة النص بقارئه مع مسافة الزمن– وما وظيفة التأويل سوى تجاوز هاتين المسافتين السنكرونية والدياكرونية، فى سبيل أن يخاطب النص القارئ .

**٢ – ما هى إشكالية التأويل ؟**

بوسعنا أن ننطلق من النص الموجه إلى القارئ أو من القارئ المتوجه إلى النص، وكلتا المسيرتين جائزتان، وسأنطلق الآن من النص الموجه إلى القارئ، وسأنطلق من القارئ المتوجه إلى النص فى حديثى عن الصعيد العملى فى "لاهوت التحرير" .

بين نص الكتاب المقدس وقارئه توافق على صعيد "ما قبل الفهم" (pré-compréhension) أو "ما قبل العقل" (pré-rationnel) – إذا استخدمنا تعابير ميرلو–بونتى الفينومينولوجية– وقد طبقه المفسر المعاصر الشهير بولتمن على فعل الإيمان الدينى، فالنص الكتابى موجود من أجل قارئ، فى سبيل أن يخاطبه، فيلمسه

شخصيًا ويضفى معنى على حياته واختباراته الإنسانية، على ماضيه وحاضره ومستقبله، ويوجه أعماله وتصرفاته فليس الكتاب المقدس كتابًا يتحدث عن الله فحسب، بل عن الإنسان أيضًا؛ فهناك علاقة إذًا بين "كلمة الله" / "وجود الإنسان"،على حد تعبير العالم اللاهوتى كارل راهنر اليسوعى، وما يقال فى الكتاب المقدس يمكن تعميمه على "علم اللاهوت" - "الثيولوجيا"-. فالحديث عن الله يؤدى إلى الحديث عن الإنسان أيضًا لأن الله يخاطب الإنسان عن الإنسان، وقد سبق أن قال أوغسطينس :"أريد أن أعرف الله والنفس"، وبالتالى فإن "الثيولوجيا"، وما الأحاديث الدينية فى نهاية المطاف سوى "ثيولوجيا أنثروبولوجية" (Théologie anthropologique) أو - بتعبير متكافئ - "أنثروبولوجيا ثيولوجية" (Anthropologie thélolgique) أى حديث عن الإنسان فى ضوء الوحى.

فإن كانت كلمة الله موجهة إلى الإنسان، فى توافق بينهما، فمصيرها أن تدخل إلى عمق حياته وتوجهه وتضفى معنى على حياته، وليس فى ذلك أى لون من ألوان النرجسية أو الإنغلاقية أو الأنانية، بل على نقيض ذلك فإن كلمة الله هى بمثابة منبر نقدى يدعو الإنسان إلى "الاهتداء" المستمر[٢] وإلى الانفتاح المستديم على الله الذى يخاطب الإنسان ويعمل لخلاصه، هكذا فإن كلمة الله - المتسامية كل التسامى والمتميزة عن الإنسان والخارجة عنه - تصبح شيئًا فشيئًا كلمة الإنسان الشخصية والمندمجة فى عمق كيانه، فليس الإنسان كالشمع الذى يتشكل بأى تأثير خارجى، بل إنه لا يفهم إلا ما يستوعبه ويدمجه ويجعله شخصيًا. ولدى الألمان لفظ خاص للتعبير عن عملية الاستبطان والاستيعاب هذه، وهو Aneignung ، فما هو عام يصبح خاصًا، وما هو بعيد يصبح قريبًا، وما هو خارجى يصبح داخليًا، و ما هو غريب يصبح شخصيًا.

وإن عملية الدمج هذه عمل روح الله فى الإنسان، فروح الله الذى أوحى الأنبياء والرسل أن يحرروا الكتب المقدسة، يسمح لقارئها بأن يستبطنها ويدمجها لتصير كتابه وكلمته بل وحياته، وروح الله الذى أوحى كتاب الكتاب المقدس منذ آلاف السنين لا يزال يعمل فى قارئه الأمس واليوم وإلى نهاية تاريخ البشرية فكلمة

---

(٢) يطلق الكتاب المقدس على ذلك تسمية **Metanoia** أى تغيير الفكر إذ إن العقلية اليونانية تعتبر أن العقل يوجه الإنسان وأما العقلية اليهودية فتتحدث عن "تغيير القلب" إذ أن القلب يوجه الإنسان .

الله كامنة لا فى الكتاب المقدس فحسب، بل فى قلب الإنسان أيضًا، هناك صعيد "ما قبل الفهم" و "ما قبل الوعى"، وذلك من زاوية القارئ، و هناك الصعيد "الأنطولوجى" من زاوية كلمة الله الموجهة إلى الإنسان فثمة إذا توافق حقيقى بين كلمة الله والإنسان، بين الكتاب المقدس وقارئه؛ لأن موحى كل من النص وقارئه روح واحد، روح الله وسيظهر هذا التوافق على صعيد آخر، وهو صعيد النص نفسه فى فعل تأويله.

فيتميز النص الكتابى بأنه نص قد حرره بشر - الأنبياء والرسل - قد أوحاهم روح الله تدوينه، فإنه نص تاريخى موقف الزمان والمكان، كما ألح فيه عالم اللاهوت البروتستانتى المعاصر وولفهارت باننبرغ فإن كلمة الله - المدونة فى الكتاب المقدس - هى فى الآن نفسه كلمة الإنسان وروح الله الذى يضمن أن كلمة الإنسان هذه تطابق تمامًا وحى الله وقصده وإرادته فى أن تصل كلمته إلى البشر عن طريق البشر.

الحق يقال إن العلاقة كلمة الله/كلمة الإنسان لا تمثل للمسيحية مشكلة، وذلك بفضل التجسد، حيث إن الكلمة صار بشرًا كما قال يوحنا الإنجيلى (١/١٤).

ولكن القضية الحقيقية - فى المسيحية وفى سائر الأديان - هى العلاقة بين شمولية الكتاب المقدس وخصوصيته، فما يستوجب الدراسة ولا سيما التأويل، هو العلاقة الخاص/الشمولى. كيف ذلك ؟

إن جميع الأديان تدعى شمولية كتابها، فهو موجه إلى جميع البشر فى جميع الأزمنة وجميع الأمكنة، فى جميع العصور وجميع المواقف، ويطرح ذلك سؤالاً شائكًا، ألا وهو كيف يمكن أن يعبر نص خاص بموقف زمنيًا ومكانيًا تعبيرًا شموليًا ؟ أليست شمولية النص بهذا المعنى أمرًا خياليًا وهميًا ؟ أليست شمولية الإنسان يوتوبيا؟

لا أعتقد ذلك؛ لأن الخاص يمكنه أن يعبر عن الشمولى، ولأن الشمولى بوسعه أن يتجسد فى الخاص، إذا أولنا النص تأويلاً، فوظيفة التأويل فى ذلك تتمثل بأنه يبرز المعنى الشمولى الكامن فى التعبير الخاص، أو يظهر المقصود الشمولى من خلال النص الخاص، فإن كان النص موقفًا زمانيًا ومكانيًا، إلا أنه يحمل فى طياته رسالة شمولية تتجاوز حرفية حدوده الزمنية والمكانية، فالتأويل إذًا يقرب

المسافة بين الخصوصية/ الشمولية، أو يظهر الجدلية الهيغلية بين الخاص/الشمولى: الشمولى الخاص.

إلا أن ذلك يثير سؤالاً شائكًا آخر، وهو كيف التمييز فى التأويل بين ما هو خاص-إذًا نسبى-وما هو شمولى-وإذًا مطلق-؟ فثمة خطران يهددان التأويل، أحدهما الأمانة لحرفية النص الخاص، فيقع التأويل حينذاك فى فخ الإيديولوجيا التى لم تعد تعير أهمية للنص بل للآراء، فينبغى للتأويل أن يعى هذين الخطرين ليتجنبهما، ويجتهد فى احترام جدلية الخاص/الشمولى احترامًا يأخذ بعين الاعتبار عنصرى الجدلية، فلا يقلل من قيمة النص الخاص ولا من المعنى الشمولى، فلا يتلاشى أحد العنصرين فى الآخر أو يمتص أحدهما الآخر، هذا هو دور التأويل وهذا ممكن نظريًا، ولكن كثيرًا ما يبدو ذلك أمرًا صعبًا وحسبنا مثالاً على صعوبة الموقف الأصولية من جهة والإيديولوجيا من جهة أخرى، وكلتاهما تدعيان التأويل الموضوعى الصائب(٣) .

يثير ذلك كله توترًا آخر، وهو : كيف يستطيع قارئ خاص موقف زمنيًا ومكانيًا أن يقرأ نصًا تبعده عنه مسافة زمنية ومكانية، ويعتبر أن هذا النص الخاص الموقف يخاطبه شخصيًا؟

فعندما يقرأ قارئ موقف نصًا، فإنه يقرأه من منطلق ثقافته وعقليته، ومن واقع تساؤلاته واهتماماته-أى من وجهة نظر سيكولوجية ذاتية-وكذلك فى داخل عصره وفلسفته، وفى إطار مجتمعه وبيئته-أى من وجهة نظر سوسيولوجية موضوعية- وبالتالى فلا قراءة موضوعية محض، مثلما لا موضوعية كاملة فى الفلسفة أو التاريخ أو سائر العلوم الإنسانية، ولقد تحدث نيتشه عن "المنظور الجزئى" (perspectivisme) للعقل البشرى المحدود، كما أن ميرلو - بونتى اعتبر أن "كل نظرة إلى (شىء) هى وجهة نظر إلى (الشىء)" (Toute vue sur est un point de vut") فإن وجهة نظر "القارىء تتحكم فيه ضمنيًا، سواء وعى أو لو يع ذلك، فلا

---

(٣) فكيف يمكن التمييز هذا ؟ إن روح الله الذى أوحى الكتب المقدسة والذى يخاطب القارئ من خلال النص الموحى به، يمنحه حسًا إيمانيًا للتمييز بين ما هو شمولى-فهو جوهرى وأساسى- وما هو خاص-فهو عرضى وثانوى-وهذا الحس الإيمانى تناله السلطة التعليمية فى الكنيسة للبت فى شأن التمييز إذا تعذر وجوده لدى المؤول، فهى تفصل - بإلهام من روح الله - بين الخاص والشمولى، وبين الجوهرى والعرضى، بين المطلق والنسبى.

يقرأ القارىء نصًا إلا وهو محتمل بذاتيته من جهة وخصوصية عصره من جهة أخرى.

وليست القراء الممـوقفة هذه سلبية - كأن القارىء لا يقدر تجاوز ذاتيته وذاتية عصره، أو كأنه يسقط على النص تصوراته وآماله الذاتية بدون روح موضوعية، أو كأن النص فرصة للتعبير عن الذات، فيقول الفرنسيون بتلاعب فى الألفاظ:"Le texte comme prétexte" بمعنى أن النص يصبح مجرد مناسبة للتعبير عنا لآراء الكامنة-فلا تمت القراءة الممـوقفة إلى كل ذلك بصلة، بل إنها ضرورة قراءة من زاوية معينة، من منظور معين، لأن القارئ ممـوقف ضرورة فرديًا واجتماعيًا، ومحدود ضرورة أنطولوجيا ووجوديًا.

فما دور التأويل فى هذا الموقف المحدود ؟ إن القارئ الممـوقف المحدود يطرح أسئلة على النص الممـوقف هو أيضًا، ويوجه إليه تساؤلاته لا الفكرية فحسب، بل الوجودية أيضًا المتعلقة بمعنى حياته ومصيره بتصرفاته ومعاملاته بعمله ووجدانه، وإنه يجد فى النص ما يجيب عن أسئلته وتساؤلاته هذه وقد تكون أسئلته وتساؤلاته هذه مختلفة أو جديدة بالنسبة إلى أزمنة أخرى أو أمكنة أخرى، ولكن النص الممـوقف زمانيًا ومكانيًا يحمل فى طياته شموليًا يسمح بفعل التأويل، أى باستخراج - من نص ممـوقف - معنى وإجابة عن موقف مختلف عنه زمانيًا ومكانيًا .

ولا ينحصر التأويل فى قراءة النص قراءة ممـوقفة، بل له وجه آخر وهو ترجمته بلغة العصر، بفلسفته وعقليته، باهتماماته وتساؤلاته وتطلعاته، فما علم اللاهوت - فى نهاية الأمر - سوى قراءة عصرية للكتاب المقدس من منطلق خصوصية العصر. ولنضرب مثلاً واضحًا فى العقيدة المسيحية، ففى السنة ٣٢٥، انعقد مجمع كنسى إثر ظهور بدعة آريوس الذى كان ينكر ألوهية يسوع المسيح،فقام آباء المجمع بفعل تأويلى أصبح نموذجًا للأجيال القادمة، إذ أقروا أن التعبير الكتابى "المولود الوحيد" (Monogéenés) لله الآب يعنى - بلغة الفلسفة اليونانية فى ذلك الوقت - من "جوهر" (ousia) الآب، من "الجوهر نفسه" (Homoousios)، وبين التعبير الكتابى والتعبير الفلسفى وضعوا حرف "أى" ("المولود الوحيد" من الآب "أى" من "جوهر" الآب) فما علم اللاهوت سوى هذا الـ "أى" بمعنى أن علم اللاهوت يترجم التعابير الكتابية والمعانى الكتابية، الوحى الكتابى والرسالة

الكتابية، بلغة العصر فمن قرأ كتابه المقدس بلغة عصره وباهتماماته قام بفعل تأويلي.

**٣ - لماذا الحديث عن "جدلية" التأويل ؟**

لقد حللنا التأويل والفعل التأويلي من منظورين اثنين: النص/القارئ، فالنص الخاص يخاطب القارئ الخاص رغم المسافة الزمنية والمكانية؛ لأنه يتضمن بعدًا شموليًا، والقارئ الخاص يقرأ النص الخاص بعقليته واهتماماته الخاصة؛ لأنه يحوى فى شخصه شمولية البشرية، ولذلك فإنه يتوجه إلى النص باحثًا فيه عن معناه الشمولي.

فثمة "جدلية تأويلية" (Dialectique herméneutique ) بين النص/القارئ وكذلك بين خصوصيتهما/شموليتهما، سواء أكانت هذه الجدلية فى داخل النص نفسه بين تعبيره الخاص/معناه الشمولى أم فى شأن القارئ بين موقفه الخاص/وضعه البشرى الشمولى، ففى نظرى، لا يكفى الحديث عن "الدائرة التأويلية" (Cercle herméneutique) بين النص/القارئ؛ لأن هناك جدلية بتمام معنى الكلمة، أى تفاعلاً بين القطبين يظهر فى عناصر الجدلية الثلاثة المعروفة:

* فهناك وضع (position) القطبين، كل واحد أمام الآخر، نص يقرأه قارئ خاص.
* وهناك أيضًا النفى (Négation) المتبادل بين القطبين، حيث إنهما ينفيان خصوصيتهما، أى المسافة الزمنية والمكانية التى تبعدهما عن بعض، ويتم هذا النفى بمجرد أن قارئًا خاصًا يقرأ فيه ما يتجاوز خصوصيته كنص، وبمجرد أن يعرض نص على قارئ خاص ليتجاوز خصوصيته كقارئ.
* وهناك أخيرًا الائتلاف (Synthèse) بين القطبين حيث إنهما يقرآن بشموليتهما، فالقارئ الخاص يستنبط شمولية النص من النص الخاص، والنص الخاص يخاطب شمولية القارئ من خلال قارئ خاص، غير أن الشمولية لا تتفجر ولا تظهر إلا عندما تلتقى خصوصية كل من القارئ والنص.

هذه هى "الجدلية التأويلية" على الصعيد النظرى، ويتبقى لى أن أطبق الكلام هذا على مجال عملى، وهو "علم اللاهوت السياسى"، ولا سيما "لاهوت التحرير".

## "لاهوت التحرير" و "الجدلية التأويلية"

يمثل "لاهوت التحرير" مثلاً مميزًا للتأويل إنه تيار لاهوتى يتناول ما تحياه الشعوب سياسيًا واقتصاديًا واجتماعيًا وتاريخيًا ودينيًا، وقد أفرزه المجمع الفاتيكانى الثانى (١٩٦٢-١٩٦٦)، ولا سيما نص "الدستور الرعوى: الكنيسة فى العالم المعاصر".

وعلى خلاف طرحى للقضية نظريًا، سأنطلق فى تطبيقها لا من الكتاب المقدس، بل من قارئه المحمل باهتماماته وتساؤلاته وتطلعاته الدنيوية والإيمانية، فيتوجه إلى كلمة الله كيما توجه تصرفاته الدنيوية فى ضوء إيمانه فمن منطلق قضية دنيوية، يرتقى القارئ المؤمن إلى مستوى كتابه المقدس لكى يستلهمه فى ما يقوم به من تحرير .

فإن منطلق المؤمن أمام قضية دنيوية منطلق تحليله للأوضاع الدنيوية فى ضوء إيمانه ولنحلل هذين القطبين :

**١ - تحليل الأوضاع الدنيوية :**

نشأ "لاهوت التحرير" فى غضون واقع الأوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية المتردية بأمريكا اللاتينية فى الستينات والسبعينات، حيث الفساد والظلم والاستغلال والتفرقة العنصرية بين الأغنياء والفقراء، بين الحاكمين والمحكومين، وكذلك فى ظل الحكومات العسكرية التى ادعت اتخاذ موقف محايد تجاه الصراع القائم بين رأسمالية أمريكا الشمالية وشيوعية الاتحاد السوفييتى وأمام ذلك الوضع اتخذ العديد من أبناء الكنيسة موقفًا لمحاربة هذا الواقع، وكان لعلماء اللاهوت دور بالغ الأهمية فى تحليل الأوضاع هذه، واستعان عدد منهم فى تحليلهم لها بالتحليل الماركسى، ولا سيما بنظرته إلى الإنسان وإلى المجتمع البشرى، وذلك من دون أن يتخلوا عن إيمانهم المسيحى، كما أنهم استعانوا بالعلوم الإنسانية فى تأويل الكتاب المقدس، ولا سيما علم اللغة وعلم الاجتماع وعلم السياسة وعلم الاقتصاد والأنثروبولوجيا[٤] .

---

(٤) مما لاشك فيه أن الواقع العربى الراهن يستدعى من جهته "لاهوت تحرير"؛ فعلى المسيحيين والمسلمين العرب أن يقوموا به، وما مثل أمريكا اللاتينية سوى نموذج، فهناك لاهوت تحرير فى أفريقيا وفى آسيا أيضًا، ولقد صدر من دار المشرق كتاب

وكلنا يعلم نظرة ماركس الأنثروبولوجية، فكما قال فويورباخ، لم يخلق الله الإنسان على صورته كمثاله، بل إن الإنسان خلق إلهًا على صورته كمثاله، فالإنسان هو المقياس، فإن الأفق الماركسى أفق بشرى محض بدون وجود الله، أفق أرضى مادى زمنى بدون وجود ما بعد الحياة الأرضية ولا بعد روحى ولا أبدى وفى داخل الأفق، إن للعمل قيمة مميزة تجعله هو الذى يتحكم فى العلاقات البشرية فى داخل العلاقة الجدلية الهيغلية سيد/عبد، بما فيها من عنف وصراع بين الطبقات هما الوسيلة فى سبيل التحرر، وما الثورة إلا لاستئصال الشر السياسى أو الاجتماعى أو الاقتصادى كى يتحرر الإنسان ولم يكتف ماركس بـ "تفسير" العالم من منطلق تجليات الروح كما قام به هيغل، بل إنه أراد "تغيير" العالم من منطلق تجليات المادة، كما أنه لم يكتف بوصف العنف، بل إنه قننه وسخره فى سبيل تغيير الأوضاع .

**٢ – فى ضوء الإيمان :**

هنا يتدخل قطب الإيمان فليس المحرر أو الراغب فى التحرر مصلحًا سياسيًا أو اقتصاديًا أو اجتماعيًا فقط – ماركسيًا كان أو غيره – بل هو مؤمن يقرأ كتابه المقدس لكى يستلهمه فى كفاحه من أجل التحرر، فإنه يقرأ الكتاب المقدس محملاً بتحليله للأوضاع الراهنة، ولا سيما بتحليله الماركسى لها(٥) ، باحثًا فى النصوص الكتابية عما يوجه عمله التحررى، وبالتالى فإنه يقوم بفعل تأويل لتلك النصوص، فنظرته إليها "وجهة نظر" إليها، من زاوية ما يهم قضيته وما يفيدها فيمكن القول إنه بقراءتها وبتأويلها سياسيًا واقتصاديًا واجتماعيًا وهذه النصوص من جهتها تخاطبه فى ما هو بصدد من زاوية ما يهم قضيته .

فما هى أبرز هذه النصوص، وكيف يؤولها المؤمن الذى يخوض كفاح التحرر؟

---

لاهوت التحرير فى أمريكا اللاتينية – نشأته ومضمونه وتطوره، للأب وليم سيدهم اليسوعى، فى سلسة "دراسات لاهوتية"، بيروت ١٩٩٣ وكذلك لاهوت التحرير فى أفريقيا ١٩٩٦ وسيصدر قريبًا لاهوت التحرير فى آسيا.

(٥) وقد يكون فى قضايا أخرى محملاً بتحليله السيكولوجى أو السوسيولوجى أو الأنثروبولوجى أو التاريخى أو اللغوى البنيانى أو غيرهما من العلوم الإنسانية أو الوضعية .

ثمة حدث تحرير الله الشعب العبرانى من العبودية، إذ ترك الشعب – بقيادة موسى – أرض فرعون وعبر البحر الأحمر وسار فى البرية أربعين سنة حتى دخل أرض الميعاد (خروج ١٣ وتابع) فإن اختبار العبور هذا من أرض العبودية إلى أرض الميعاد بمثابة "حدث تأسيسى" للشعب العبرانى، فاختبر فعلاً التحرير الشامل–السياسى والاجتماعى، الدينى والروحى–فأصبح هذا الاختبار مقياسًا لتحرير الشعوب من جميع ألوان الاستغلال والظلم والفساد على جميع المستويات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية .

وثمة قول قد صرح به السيد المسيح، هو بمثابة قوة دفع هائلة :

كانت جائعًا فأطعمتمونى/فما أطعمتمونى، كنت عطشانًا فسقيتمونى/فما سقيتمونى، كنت غريبًا فآويتمونى/فما آويتمونى، كنت عريانًا فكسوتمونى/فما كسوتمونى، كنت مريضًا فزرتمونى/فما زرتمونى، كنت سجينًا فجئتم إلى/فما جئتم إلى(...) كل ما فعلتم لواحد من إخوتى هؤلاء الصغار، فبى قد فعلتموه/لم تفعلوه" (متى ٢٥/٣١-٤٦).

إن هذا القول قد ألهم العديد من المسيحيين منذ ألفى سنة للقيام بأعمال الرحمة تجاه الأشخاص إيمانًا منهم بأن كل ما يفعلونه للفقراء والمعوزين يفعلونه لشخص يسوع المسيح نفسه، إلا أن القراءة السياسية والاجتماعية لهذا النص أضفت عليه اتجاهًا خاصًا، وهو أن أعمال الرحمة هذه لا تختص بالأفراد فسحب، بل بالجماعات أيضًا، بالمجتمعات والفئات والطبقات المظلومة والمقهورة والمستغلة، باللاجئين والأميين والمنبوذين، بمن لا صوت لهم ولا حق لهم ولا مدافع عنهم فقامتا هكذا بفعل تأويل بتمام معنى الكلمة.

ومن النصوص الكتابية التى سمحت لهم بهذا التأويل، وصف لوقًا البشير للجماعة المسيحية الأولى فى أورشليم :

"كان المؤمنون كلهم متحدين، فيجعلون كل ما عندهم مشتركًا بينهم، فيبيعون أملاكهم وخيراتهم ويتقاسمون ثمنها على قدر حاجة كل واحد منهم (...) لا يدعى أحد منهم أنه يملك ما يخصه، بل كانوا يتشاركون فى كل شىء لهم (...) فما كان أحد منهم فى حاجة لأن الذين يملكون الحقول أو البيوت كانوا يبيعونها ويجيئون بثمن المبيع فيلقونه عند أقدام الرسل ليوزعوه على قدر احتياج كل واحد من الجماعة (أعمال الرسل ٢/٤٢-٤٧و٤/٣٢-٣٧).

واعتبر وصف الجماعة الأولى هذا وصفًا نموذجيًا لما نطلق عليه اليوم صفة"الاشتراكية"، إذ كان كل شيء "مشتركًا" بين المؤمنين ولما إليه كل مجتمع بشرى[٦] فتميز التأويل بهذه النبرة الاجتماعية .

غير أن الكتاب المقدس كمنبر نقدى يعدل بعض المفاهيم الدنيوية المتطرفة.

فما المشاكل السياسية والاجتماعية والاقتصادية سوى مظاهر لداء أعمق كامن فى قلب الإنسان ولا فى المؤسسات البشرية فحسب، ألا وهو الخطيئة؛ فالخطيئة أصل جميع الشرور أية كانت مظاهرها، وعلى أى صعيد كان هذا ما يوضحه الكتاب المقدس منذ صفحاته الأولى، من خلال قصة معصية آدم وحواء الرمزية غير أن التأوي ل الدنيوى قد أضفى على الطابع الروحانى طابعًا سياسيًا واجتماعيًا واقتصاديًا حتى إن علماء لاهوت اليوم يتحدثون عن "بنيات الخطيئة" (Structures de péché) – لا عن الخطيئة فحسب – تعبيرًا منهم عن تأثير بعد الخطيئة الروحية الشخصية فى الهياكل التحتية والفوقية، فى المؤسسات والمنظمات على جميع أصعدتها .

وبالتالى، ينبغى أن يشمل التحرير، لا مظاهر الشر فحسب – كما تدعيه الماركسية مثلاً – بل منبعه خاصة، أى الخطيئة أيضًا، بل وهياكل الخطيئة، ومن هنا ضرورة اعتبار التحرير لا يقتصر على البعد السياسى والاجتماعى والاقتصادى،بل يدمج البعد الروحى أيضًا، فى سبيل تحرير شامل يسميه الوحى الخلاص، فيؤدى التأويل الدنيوى إلى إبراز عمق التحرير الخلاصى الشامل الذى اختبره الشعب العبرانى، إذ حرره الله من عبودية أرض – أى تحرير الدنيوى – وهو يرمز إلى أنه حرره من عبودية الخطيئة – أى التحرير الروحى – .

وكذلك، فعندما حقق السيد خلاص البشرية، فقد خلصها من عبوديتها الشاملة، ولا سيما على مستواها الروحى كى تتحرر جميع المستويات الدنيوية.

ويفضى بنا الكلام فى الخلاص الشامل إلى الحديث عن "الإنسان الكامل" (L'Homme intégral)[٧] ، حيث لا تحده الزمنيات والأرضيات والماديات – كما هو

---

(٦) وكعلامة أن ذلك أمر ممكن، لا تزال الرهبنة تمارس إلى اليوم هذه "الشركة (باليونانية Koinonia) فى الممتلكات والمعيشة والخدمة فكل شيء مشترك بين الرهبان.

لدى ماركس مثلاً – بل يدمجها وينطلق منها ليرتفع بها نحو الله مطلق حياته، الله مبداه ومرجعه وغايته، فيؤدى التأويل إلى النظرة النقدية هذه، كما أنه ينقد النظرة الكتابية الروحانية الصرف التى تهمل الأمور الدنيوية .

وإن الإنسان المتكامل "له علاقات أفقية مع أخيه الإنسان ويتفجر هنا أيضًا الفرق بين متطلبات الكتاب المقدس ومسلمات الماركسية، فإن كل هيغل قد أوضح– فى "فينومينولوجيا الروح" – أن أساس العلاقات البشرية هو العنف فى إطار العلاقة السيد/ العبد، وإن كان ماركس قد استلهمه فى استخدام العنف فى الصراع بين الطبقات، إلا أن الإنجيل يبشر بخلاف ذلك تمامًا–وهذا الأمر أساسى فى الوسائل التى يتبناها لاهوت التحرير–وهو أن جميع البشر إخوة لأنهم مخلوقون على صورة الله كمثاله، وهم أبناء الله الآب وإخوة يسوع المسيح مخلصهم وهياكل الروح القدس، وبالتالى فإنهم جميعًا مدعورون إلى أن يصيروا إخوة، دعوة أعمق من علاقة العنف الفينومينولوجية، فليس "الإنسان ذئب للإنسان" (Homo homini Iupus)، بل إنه أنطولوجيًا– وإن لم يظهر ذلك وجوديًا أو فينومينولوجيًا–"اخ لاخيه الإنسان".

فعلى مثال سيدهم يسوع المسيح، فإنهم مدعورون، لا إلى استخدام وسائل العنف، بل إلى الوداعة ففى العظة على الجبل–وهى دستور العلاقات بين البشر– يقول يسوع بصريح العبارة: "طوبى للودعاء؛ لأنهم يرثون الأرض" (متى ٥/٥).

فلم تعد الأرض ملكًا للقوى الجبار، للمحارب المنتصر، للمغتصب الظالم، بل للوديع، وإن اضطر أحيانًا الودعاء إلى الدفاع عن كرامتهم وحقوقهم وعن الحق.

وبالإضافة إلى الوداعة ثمة مسامحة الإعداء:

"أحبوا إعداءكم، باركوا لاعنيكم، أحسنوا إلى مبغضيكم، صلوا لأجل الذين يسيئون إليكم ويضطهدونكم، فتكونوا أبناء أبيكم الذى فى السموات" (متى ٥/٤٤–٤٥).

فاقتداء بسيدهم يسوع المسيح–الذى صلى من أجل صالبيه وهو معلق على الصليب: "يا أبت، اغفر لهم، لأنهم لا يعلمون ما يفعلون" (لو ٢٣/٣٤)– وتحقيقًا لتعليمه السابق ذكره، إنهم مدعوون إلى مسامحة إعدائهم فى خضم المقاومة والدفاع عن كرامتهم وحقوقهم، فلا مقاومة ودفاع بدون روح المسامحة والمصالحة.

---

(٧) عنوان كتاب للفيلسوف التوماوى – الحديث والشخصانى المعاصر جاك مريتان.

نتلمس هنا أيضًا دور الكتب المقدسة النقدى إزاء الإيديولوجيات التى لا تأخذ كافية بعين الاعتبار أبعاد الإنسان الروحية، وكذلك دور الإيديولوجيات النقدى إزاء الروحانيات التى لا تأخذ كافية بعين الاعتبار أبعاد الإنسان الدنيوية هكذا، فإن تأويل الروحى الدنيوى معًا يوضح دور الكتب المقدس كقوة دفع للتحرر الشامل وكمنبر نقدى للتحرر المزيف، كما أنه يوضح دور الإيديولوجيات المماثل تجاه الروحانيات المتطرفة.

**٣ - "الجدلية التأويلية" الدينوية الروحية :**

فى ختام مطافنا، يجدر بنا أن نظهر مراحل "الجدلية التأويلية" الثلاث فى "علم اللاهوت السياسى" عامة، وفى "لاهوت التحرير" خاصة.

تطرح قضية (position) من منطلق تحليل الواقع، وضرورة معالجته بالتحرر من الأوضاع المتردية باستخدام وسائل دنيوية معينة، فيتوجه المؤمن إلى كتابه المقدس محملاً بقضيته هذه، فيؤوله.

وإنه ينفى (Négation) مضمون تحليله ومعالجته ووسائله الدنيوى، إذ يجد فى كتابه دوافع أخرى فى التحليل والمعالجة والوسائل، كما أنه ينفى قراءة كتابه روحانية غريبة عن الواقع المذكور، فكلاً النفيين متعلقان بخصوصية قراءة الدنيوية قراءة الواقع الدنيوية وقراءة الكتاب الروحانية.

إنه يحقق إئتلافًا (Syvthèse) جديدًا-هو بالفعل "الجدلية التأويلية" (Dialectique herméneutique) -يجمع بين القضية الدنيوية والقضية الروحانية، وقد صحح القطبان بعضهما بعضًا، فلم تعد القضية دنيوية محض ولا روحانية محض، لا اجتماعية صرف ولا فردية صرف، بل أضحت مزيجًا من الدنيوى/الروحى، من الاجتماعى/الفردى، من الواقعى/الإيمانى فانجلت بالتالى شمولية القراءة الجديدة.

# تطور الفكر الدينى الغربى
## (الإنسان والله)

**حسن حنفى**

**أولاً – مقدمة – الموضوع والمنهج :**

يعنى الفكر الدينى مجموع اجتهادات الفكر الغربى فى تصور الله وعلاقته بالإنسان. أما علاقة الله بالطبيعة فقد تدخل فى الفكر الدينى أو الفكر الطبيعى وهى فى كلتا الحالتين تصور الإنسان لعلاقة الله بالطبيعة. ويتضمن الفكر وحده أى ميدان التصورات وليس ميدان الشعائر والطقوس والممارسات العملية إلا من حيث هى تعبير عن فكر. كما يعنى الدين بالمعنى المباشر أى الحديث عن الله، ذاتًا وصفاتًا وأفعالاً، وليس بالمعنى الفلسفى غير المباشر مثل المطلق أو المثال أو اللامتناهى إلى آخر هذه المصطلحات التى تعبر عن الدين الفلسفى.

ومع ذلك لا ينفصل الفكر الدينى عن الفكر العلمى الطبيعى والفكر الأخلاقى والفكر الاجتماعى السياسى. فللفلاسفة أنساق متكاملة تضم المنطق والطبيعيات والإلهيات. يوجد الفكر العلمى الطبيعى بين المنطق والطبيعيات، والفكر الاخلاقى الاجتماعى السياسى مع الفكر الدينى فى الإلهيات. ولا فرق فى ذلك بين التراث اليونانى القديم، والتراث الغربى الوسيط، والتراث الغربى الحديث .

وقد تم تقسيم الفكر الدينى الغربى فى هذه المراحل الثلاثة الشهيرة: القديم والوسيط والحديث. فالشرق القديم حضارات مستقلة بذاتها. والحضارة الإسلامية بالرغم من تأثرها بالحضارة اليونانية وأثرها فى الحضارة الأوربية إلا أن لها فتراتها المتميزة وحضارتها المستقلة. وانقسم الوسيط إلى مرحلتين، عصر آباء الكنيسة من القرن الأول حتى القرن السابع والعصر المدرسى من القرن الثامن حتى القرن الرابع عشر. وانقسم العصر الحديث إلى خمسة مراحل: الإصلاح الدينى وعصر النهضة فى القرنين الخامس عشر والسادس عشر، والعقلانية والتجريبية فى القرن السابع عشر، والتنوير فى القرن الثامن عشر، والمثالية والوضعية فى القرن التاسع عشر، والوجودية والبرجماتية فى النصف الأول من القرن العشرين، والعلوم الإنسانية خاصة اللسانيات والأنثروبولوجيا فى النصف الثانى من القرن العشرين.

وبالرغم من هذا التطور التاريخى للفكر الدينى فى الفلسفة الغربية إلا أن هناك موضوعات واحدة مستمرة عبر المراحل الثلاثة مثل الله، والنفس، والمعرفة والخلاص، والخلود، والثواب والعقاب. وهى موضوعات تندرج تحت المباحث العامة للفلسفة: نظرية المعرفة التى تشير فى الفكر الدينى إلى موضوع النبوة والوحى والتأويل والرمز، والعقل والنقل، والفلسفة والدين والمعارف الإشراقية، ونظرية الوجود التى تشير إلى الله باعتباره الوجود المطلق وعلاقته بالوجود النسبى وهو وجود العالم، ومسائل القدم والحدوث والجوهر والاعراض، والوحدة والكثرة، والعلة والمعلول، والواجب والممكن، ونظرية القيم التى تشير إلى الخير والشر، والثواب والعقاب، والفضيلة والرذيلة، والحلال والحرام. فالموضوعات واحدة وإن تغيرت مراحل التاريخ.

وبطبيعة الحال يمكن رصد تطور الفكر الدينى الغربى فى خط مواز لتطور الظروف الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والتاريخية. وفى هذه الحالة يرد الفكر إلى التاريخ. ويمكن أيضًا عرض تطور الفكر الدينى الغربى من خلال الموضوعات الرئيسية فيه حتى تظهر أنماط الفكر وبنيته وكافة الاحتمالات الممكنة فى التفكير حول موضوع واحد. لا يعنى ذلك إسقاط التاريخ الاجتماعى إنما يعنى فقط أن التاريخ هو تاريخ الأفكار من أجل دعوة القارىء إلى التفكير مع المفكرين.

وقد تبدو بعض الآراء غريبة وغير مألوفة على القراء الذين ينتسبون إلى حضارة مغايرة، وإلى فكر دينى مخالف. ومع ذلك فهى تمثل اجتهادات البشر اعتمادًا على الأديان السماوية أو استقلالاً عنها. قد تخطى، وقد تصيب. فإذا أخطأت فلأصحابها أجر الاجتهاد، وإن أصابت فلأصحابها أجران. كلها تصورات إنسانية تقوم على قياس الغائب على الشاهد، وتعكس أوضاع الإنسان الذهنية والنفسية والاجتماعية، فالفكر الدينى هو مجموع اجتهادات البشر فى موضوع الدين. هو فكر إنسانى وليس فكرًا إلهيًا. وبه كل احتمالات الخطأ والصواب .

ولتقريب البعض منها للأفهام يمكن مقارنتها بمثيلاتها فى تراثنا الإسلامى فى عقائد الفرق الكلامية. فالفكر الدينى فى كل الحضارات له اختيارات واحدة، تتكرر فى كل حضارة وفى كل دين. عهدتها على أصحابها دون تقييم أو نقد أو تصحيح إلا فى اطار المقارنة العامة. يكفى الوصف والرصد لهذه الاختيارات وبيان واقعها الإنسانى الذى نشأت فيه .

وبالرغم من أن الفكر الدينى له مصطلحاته أسوة بمصطلحات الفلسفة وتداخل الاثنين معًا على التبادل إلا أنه يمكن التعبير عنه بأقل قدر منها وبلغة عادية حتى يمكن إيصال المعانى لأكبر قدر ممكن من القراء بالمصطلحات الفنية لأهل الاختصاص. كما أن الوضوح النظرى يتطلب أسلوبًا عاديًا خال من المصطلحات الفنية. فالمهم إيصال الأفكار من أجل فهمها والحوار منها.

ويشمل الفكر الدينى عدة مسائل: الله، ذاتًا وصفاتًا وأفعالاً، أفعال الإنسان بين القدر السبق وحرية الاختيار، الخير والشر ونظرية العدل الإلهى، الوحى والفلسفة أو الإيمان والعقل، خلق العالم أو قدمه أو فيضه وصدوره عن الله، الملائكة والشياطين والمتوسطات بين الله والعالم، صلة النفس بالبدن وخلودها، المعاد والثواب والعقاب والاستحقاق. أما الأخلاق والاجتماع والسياسة فإنها أقرب إلى الفكر الأخلاقى والسياسى إلا من حيث اتصالها بالفكر الدينى. وسيتم الاقتصار على أمهات المذاهب والتيارات مع ذكر لأهم أصحابها ومواطنهم وأهم مؤلفاتهم وأفكارهم. فالفكر الدينى الغربى ارتبط بأصحابه الذين انتجوه حتى لقد اشتقت المذاهب من أسماء أصحابها مثل الأفلاطونية، والأرسطية، والأوغسطينية، والتوماوية، والديكارتية، والكانطية، والهيجلية والماركسية ... إلخ. وحرصًا على الوعى التاريخى فقد وضع تاريخ الميلاد والوفاة لكل مفكر وفيلسوف قدر الامكان.

**ثانيًا – الفكر الدينى فى العصر اليونانى :**

اصطلح معظم الغربيين على اعتبار الفكر اليونانى أول مراحل الفكر الفلسفى فقد وجدت عند الشرق القديم قصص دينية ومجموعة من العقائد السياسية والأخلاقية حول الخير والشر. ونشأت ديانات الشرق بين الشرك والتوحيد مثل ثنائية دين الفرس ووحدة الوجود عند الهنود. وكانت العلوم والرياضيات مرتبطة بنواحى الحياة العملية لبناء المعابد والقبور. وكان الأمر كذلك عند البابليين والأشوريين والعبرانيين .

وكان اليونان الأقدمون جزءًا من الشعوب الآسيوية. فهم آريون جاءوا من آسيا أو هنديون أوربيون، غلب على فكرهم قبل عصر الفلسفة نفس الطابع الدينى الأسطورى. وقد ظهر ذلك عند الشعراء هوميروس فى القرن التاسع وهزيود فى القرن الثامن قبل الميلاد. ففى الألياذة والأدويسة المنسوبة عادة إلى هوميروس يعيش الآلهة فوق جبل الأولمب ويؤلفون حكومة ملكية على رأسها كبير الآلهة

زيوس فى صورة بشرية تنتابهم الأهواء والانفاعلات. يتزوجون ويتناسلون ويأكلون ويشربون، يحاربون ويسالمون، يحبون ويكرهون. أقوى من الأبطال ويجرى فى عروقهم سائل يهبهم الخلود! أما الإنسان فإنه مركب من نفس وجسد يتحلل الجسد بعد الموت، والنفس هواء لطيف يذهب مع الجسد، فلا خلود ولا حياة أخروية ولا ثواب ولا عقاب ولا قانون ولا استحقاق. وقد تطور الفكر الدينى فى هذا العصر من الإلياذة إلى الأوديسة. فالأوديسة أكثر احترامًا للآلهة، وزيوس إله عدل يرعى الفضيلة، ويقدر الإنسان الحكيم الشجاع. ومع ذلك فالقدر يعم الجميع دون استحقاق على الأفعال، بل يسخر من الخير والفضيلة والصلاح. وفى مقابل ذلك يقدس الناس الآلهة عرفانًا بجميلها، طلبًا للعون منها، وخوفًا من عقابها.

أما هزيود فإنه كان أكثر أخلاقية من هوميروس فى تصوره الدينى. ففى ديوان "الأعمال والأيام" يتكلم عن العدالة بين الآلهة والبشر، ويبين أن الحق فوق القوة بالنسبة للآلهة، وأن الإنسانية فوق الحيوانية بالنسبة إلى البشر. وفى ديوان "أنساب الآلهة" المنسوب إليه يعرض لتسلسل الأشياء والآلهة حيث تتوالد الآلهة من القوى الطبيعية. وهو ما سيحدث فيما بعد عندما تتلو الإلهيات الطبيعيات فى أقسام الفلسفة .

وقد ارتبطت الآلهة بالمدن، فكان لكل مدينة آلهتها. وكانوا يعتبرون بناتها حماتها. وكان تكريمها واجبًا وطنيًا. وكان الإلحاد خيانة للوطن. وقد ظهرت نحل سرية لتجاوز حدود المدن ودعوة الناس جميعًا سادة وعبيدًا إلى دين روحى أسمى، ولتجاوز شقاء الإنسان وسعادة الآلهة، ومن أجل مشاركة الإنسان فى السعادة الإلهية. وقد أثرت ديانات الشرق فى هذه النحل السرية سواء ديانات فارس أم الهند. وأشهر هذه النحل نحلة الوسيس، ونحلة أورفيوس. عبدت نحلة الوسيس الآلهة ديمثير، آلهة الحرب عند هوميروس فصارت آلهة العمل، وتحولت إلى ديانة صوفية وطريقة تنتهى إلى الجذب والاتحاد بالإله وعبدت أورفيوس الإله ديونيزيوس، إله الترف عند هوميروس، فصار إله التضحية. وتقوم على أسطورة قديمة تفيد تركيب الإنسان من عنصرين عنصر طيطانى وهو مبدأ الشر، وعنصر ديونيزى وهو مبدأ الخير. من الأول تكون الجسد، ومن الثانى تكونت النفس. وكلاهما فى صراع دائم. لذلك وجب تطهير النفس من شرور البدن بالاستحمام والصلوات كما ورد البعض منها فى ديانات المصريين. والأرض للبشر كالحظيرة للماشية لا تهرب منها بل تنتظر الأجل المحدد من الآلهة، فالانتحار كفر وعدول

عن الامتحان وعن الثواب والعقاب عن طريق توالد النفوس على ما هو الحال فى ديانات الهند وفارس. وسيأتى يوم تنجو فيه النفس من هذا التعاقب فى الولادة، وتستعيد طبيعتها الإلهية، وتحيا إلى الأبد، فالحياة مقدسة فى النبات والحيوان والإنسان. تركز الأورفية على العدالة الإلهية والعلم الروحانى والطهارة الباطنية دون الاكتفاء بالطقوس والشعائر الخارجية. وقد كانت هذه النحلة حلقة متوسطة بين الدين الأسطورى والدين الفلسفة كما تمثلته الطبقة المتوسطة. وظهرت فى فلسفات فيثاغورث وسقراط وأفلاطون. كما أنها تمثل حلقة متوسطة بين الفكر الشرقى والفكر اليونانى.

ثم تطوير الفكر الدينى اليونانى من الشعر الأسطورى والنحل السرية إلى الفكر الطبيعى عند الأيونيين. فعند طاليس (٦٢٤ - ٥٤٦ ق.م) العالم حافل بالآلهة أى بالنفوس. وسمى انكسمندريس (١٦٠٠ - ٥٤٧ ق.م) المادة الأولى اللامتناهى، وجعل انكسيمانس تلميذة (٥٨٨ - ٥٢٤ ق.م) الهواء أقرب إلى اللاتتناهى من المادة. أما هرقليطس (٥٤٠ - ٤٧٥ ق.م) فالعالم لديه لم يصنعه أحد من الآلهة أو البشر ولكنه عالم أبدى، نار حامية تستعر وتنطفىء بمقدار. هذه النار هى الله، وبها أضداد، والنفس بخار حار، والحرارة ضرورية للحى، قبس من النار الإلهية تدبر الجسم كما تدبر النار العالم، والدين والحق مطابقة حياة النفس لحياة الكون. وهو قول أقرب إلى وحدة الوجود.

أما الفيثاغوريون أنصار فيثاغورث(٥٧٢ - ٤٩٧ ق.م) فلم تصل نصوص صريحة من عقيدتهم فى الألوهية. ألا أن الواحد لديهم فوق كل الأعداد والموجودات ومصدرها جميعًا. بالتالى أصبح تصور الله أكثر تنزيها بفضل الرياضيات بعيدًا عن الخيال الشعبى. بل أنهم أولوا الأساطير تأويلاً مجازيًا بما يتفق وعلم الأعداد. فالنفس نغم، والأرواح تناغم بالرغم من إيمانهم بتناسخ الأرواح. تهبط إلى الجحيم كى تتطهر بالعذاب ثم تعود إلى الأرض من جديد طبقًا لتحديد الآلهة للأدوار المتعاقبة.

ومع الايليين نشأ التفكير فيما وراء الطبيعة ضد التشبيه والتجسيم والتأليه. فعند اكسانوفان (٥٦٠ - ٤٨٠ ق.م) اخترع الناس آلهته وأسقطوا عليها عواطفهم وصورهم. فعند الزنوج الآلهة سود، وعند البيض الآلهة بيض. وتصور الشعراء الآلهة طبقًا لتصورات الناس وتخيلاتهم. والحقيقة أنه لا يوجد إلا إله واحد ليس كمثله شىء، يتعالى عما يصف البشر، يسمع ويبصر، ثابت لا يتحرك، ويعلل

أرسطو ذلك بأن اكسانوفان وحد الأشياء كلها فى عالم واحد ثم جعل هذا الواحد هو الله. فكان أقرب إلى الحلول والتصور الواحدى للكون. وهو بذلك مؤسس العلم الإلهى عند القدماء، وأول من وضع التقابل بين التنزيه والتشبيه، بين الفكر الفلسفى والفكر الأسطورى.

وكان بارمنيدس أيضًا فى القرن السادس قبل الميلاد تلميذًا لاكسانوفان. آمن مثله بوحدة الوجود، وجعل الوجود أساس اللاوجود. فالوجود موجود ولا يمكن إلا أن يكون موجودًا. والوجود والواحد متكافئان، ملاء لا خلاء، ثابت لا حركة فيه. ثم أيده تلميذه زينون الإيلى (٤٩٠ - ٤٣٠ ق.م) مثبتًا الوحدة منكرًا الكثرة، مؤيدًا الثبات ضد الحركة. وله فى ذلك حججًا مشهورة فى تاريخ الفلسفة .

ثم عاد الفكر الدينى الطبيعى من جديد على يد أنبادوقليس (٤٩٠- ٤٣٠ق.م) عندما تصور تكون النفوس والآلهة من مزيج من العناصر الأربعة: الماء والهواء والنار ثم أضاف عليها التراب. فهى أمزجة يغلب عليها الهواء والنار. لذلك كانت الطف وأرق. ويضيف عليها مبدأى المحبة والكراهية. والنفوس البشرية آلهة كذلك وقعت فى مبدأى المحبة والكراهية. واستمرديموقريطس (٤٧٠ - ٣٦١ ق.م) فى الفكر المادى. فالنفس مادية مؤلفة من جواهر لطيفة وسريعة. وهى مبدأ الحركة فى الأجسام الحية.

ثم نشأ تيار جديد فى الفكر الدينى متجاوزًا التقابل بين الفكر الأسطورى والفكر الطبيعى والفكر الفلسفى إلى تقابل جديد بين الفكر السوفسطائى الذى ينكر مبدأ الثبات والماهيات المجردة والفكر السقراطى الذى يثبت هذا المبدأ الثابت والمعانى المستقلة. كان السوفسطائيون معلمين، يستعملون أساليب الجدل والمغالطة فى اقناع الخصوم. وقد انعكس ذلك فى فكرهم الدينى. فقال بروتاجوراس "لا أستطيع أن أعلم أن كان الآلهة موجودين أم غير موجودين. فإن أمورًا كثيرة تحول بينى وبين هذا العلم، أخصها غموض المسألة وقصر الحياة". فانكر وجود المعارف اليقينية نظرًا لصعوبة المسائل وقصر العمر .

ثم استعمل سقراط نفس المناهج الجدلية لاثبات الحقائق اليقينية. كان سقراط يشعر بأنه يحمل أمانة إليهة لاثبات هذه الحقائق وتعليمها للناس. فالإنسان روح وعقل، يسيطر على الحس ويصحح أخطاءه. والقوانين العادلة صادرة عن العقل، ومطابقة للطبيعة، صورة لقوانين كتبتها الآلهة فى قلوب البشر. فاحترام القانون

جزء من احترام العقل والشريعة الإلهية. وكل من يحتال عليها يعاقب فى الحياة الأخرى إن أفلت من العقاب فى الدنيا. ويرفض سقراط تصور الآلهة الخاضعة للشهوات والداخلة فى الخصومات وإلا انهار الدين لغياب قانون تقاس به الأفعال ومعيار تقوم على أساسه التفرقة بين الخطأ والصواب. فالدين ينبع من نقاء الضمير وصفاء النفس والإيمان الصادق بالعدالة الإلهية. وما الفائدة من ممارسة الشعائر والطقوس بنفس غير صافية ولا عن إيمان صادق؟ وتقوم الآلهة برعاية المؤمنين وصلاح البشر. ولما كانت النفس متميزة عن البدن فإنها خالدة. وتخلص بالموت من سجنها فى البدن، وتعود إلى صفائها. ومع ذلك أتهم سقراط بأنه ينكر آلهة المدينة، ويقول بآلهة جديدة، ويفسد أخلاق الشباب! فقد سخر سقراط من قصص الآلهة وأساطيرهم. وادعى أن لديه هاتفًا باطنيًا يلهمه الحق ويهديه إلى الصواب، يسميه الروح الإلهى، ولا ينسبه إلى إله معين. ونفر الناس من الآلهة الموروثة فينشأ الشباب على العصيان للوالدين وللدولة! وكما حكم على بروتاجوراس السوفسطائى بالإعدام فهرب بحرًا وغرق أثناء هربه، حكم على سقراط أيضًا بالموت فآثر الطاعة لأن طاعة القانون من طاعة الله وحتى يخلص من هذا العالم الفانى إلى العالم الباقى. فشرب الكأس وهو يحاور تلاميذه فى خلود النفس. وقد قام تلاميذه بعده باستئناف رسالته مثل اقليدس الميغارى الذى كان يسمى الخير بأسماء كثيرة مثل الله والعناية والعقل .

أما أفلاطون (٤٢٧ - ٣٤٧ ق.م) فقد أنشأ الأكاديمية وهى جمعية دينية علمية لآلهات الشعر، وأقام فيها معبدًا وجمع فيها التلاميذ والمريدين. وظل يعلم ويكتب فيها أربعين سنة. ويظهر الله فى فكره فى نظرية الوجود بعد نظرية المعرفة التى يصل من خلالها أفلاطون إلى اثبات العالم المعقول وهو عالم إلهى لاشتراكه فى الروحية والعقل، ويكون الله فى قمته ويبرهن أفلاطون على وجود الله ببرهانى الحركة والنظام. فالحركة سبعة أنواع. ستة منها طبيعية وهى الحركة من اليمين إلى اليسار، ومن اليسار إلى اليمين، ومن الأمام إلى الخلف، ومن الخلف إلى الأمام، ومن أعلى إلى أسفل، ومن أسفل إلى أعلى. والسابعة دائرية لا يستطيعها العالم بذاته بل هى معلولة لعلة عاقلة وهذه العلة هو الله. أما برهان النظام فإنه يقوم على رصد آيات الفن والجمال فى العالم واثبات استحالة أن يكون هذا النظام محض اتفاق بل من صنع عقل كامل خير وهو الله. ويعطى أفلاطون برهانًا ثالثًا مستمدًا من نظرية المثل التى تشارك المحسوسات فى صفاتها على

مراتب بين المحسوس والمعقول حتى نصل إلى المثل التى لا تشارك المحسوسات فى شىء، المثل الخالصة الموجودة بذاتها مثل الجمال والخير، الأول علة الجمال المتفرق فى الأشياء، والثانى المقصد الاسمى للإرادة فى نزوعها نحو المطلق. والخير هو مثال المثل، رباط كل شىء وأساسه، وهو الله .

والله عند أفلاطون روح عاقل، محرك منظم، جميل وخير، عادل وكامل. وهو بسيط لا تركيب فيه، وواحد لا كثرة فيه. ثابت لا يتغير، أبدى لا يزول. وهو نموذج الصدق والعدل لا كما تصوره الشعراء. لا أول له ولا نهاية له، سرمدى لازمنى لأن الزمان لا يجوز إلا على الأشياء الحسية. وهو عالم حكيم على عكس ما يدعيه السفوسطائيون من نجاح الأشرار وانتصار الظالمين. فالله يعنى بالعالم. وعجزه عن ذلك مستحيل فى ذاته ومستحيل بغيره لأن الحياة الإنسانية قيمة يرعاها الله ويحرص عليها. أعد للعادلين ثوابًا وللظالمين عقابًا. ولا يوجد شر فى العالم، فالعالم خير من صنع الخير. أنما هو نقص فى الوجود، غياب للخير، خير محدود فى مقابل الخير الأقصى. إن هذا العالم أفضل العوالم الممكنة، كله حق وخير. وعناية الله تشمل الكليات والجزئيات. وجود الله وكماله وعنايته حقائق يقينية لا شك فيها، وإنكارها جريمة ضد الدولة يعاقب عليها القانون، لأن هذا الانكار يؤدى إلى فساد الأخلاق والإخلال بالنظام الاجتماعى. قد ينكر الإنسان الله ويؤمن بعنايته، وقد يؤمن به وبعنايته وينكر كماله وعدالته فيتوهم أنه يستطيع شراء رضاه بالقرابين والطقوس الشعائر دون النية الصادقة، فإذا كان انكار الله بدعة فإن إنكار عنايته بدعة أشنع، وإنكار أشنع من السابقة لأنها تصور الله مرتشيًا. وإذا أمكن الحوار مع منكرى وجود الله وعنايته فإنه لا يمكن الحوار مع منكرى كماله .

ولم يخل أفلاطون من آثار الفكر الدينى الأسطورى والطبيعى المقابل للفكر الدينى الفلسفى. إذ تقوم الآلهة بتلطيف أثر الحرارة والهواء فى الإنسان، وأوجدوا الأحياء بنفس غذائية دون نفس عاقلة. تحس اللذة والألم والشهوة، منفعلة وليست فاعلة. ويكون السؤال: هل الله عند أفلاطون واحد أم كثير؟ إله أم آلهة؟ هل الصانع ذات مستقلة أم قوة فى الطبيعة أم قوة فى المثل ؟ والحقيقة أن كل شىء عند أفلاطون إلهى، المثل ومثال المثل والصانع والنفس الناطقة وآلهة الكواكب وآلهة الأولمب والجن. وهم سط بين الآلهة والبشر. فالله لغة يعنى مبدأ التدبير. وهو متمايز عن المادة. وأينما وجد التدبير والنظام وجد العقل والروحية والألوهية على درجات متفاوتة. وتستمد آلهة الكواكب والنفوس الكلية من الصانع خلودها. أما

الصانع والخير والجمال والنموذج الحى فهى على قدم المساواة من حيث أن كلها نوع للأنواع. ويوصف بعضها ببعض على التبادل. فالصانع خير وجمال ونموذج حى.

وقد صنعت الآلهة النفس الغضبية والنفس الشهوية للحياة الأرضية، والنفس العاقلة للحياة الآلهية. والنفس العاقلة خالدة. ويعطى أفلاطون ثلاثة أدلة على خلود النفس. الأول التناسخ وتعاقب الأجيال البشرية وهى عقيدة الأورفية والفيثاغورية. والثانى تعقل المثل، والبسيط لا يعقله إلا البسيط مثله، والبسيط خالد لا يتحلل إلى أبسط منه. والثالث مشاركة النفس الحية فى الحياة بالذات ومنافاتها للموت بالطباع. والماهية لا تقبل احتواءها وبالتالى فالنفس لا تقبل الموت.

ويرتبط الفكر الدينى عند أفلاطون بالفكر الأخلاقى والسياسى. فالفيلسوف الحق هو الذى يعيش فى هذه الحياة الدنيا عيشة التجرد والزهد، ويتعجل بالآخرة حتى يمارس الحياة الروحية ويشارك فى حياة المثل. فالفلسفة بهذا المعنى هى المران على الموت لأن السعادة الحقيقية هى فى التشبه بالله، وكما يرتبط الدين بالأخلاق يرتبط بالسياسة. فالفلاسفة أيضًا أصلح الناس لتطبيق النظام الإلهى على الأرض. والفيلسوف هو الملك لأنه يتشبه بالله ويحقق العدل. وعلى هذا النحو يكون أفلاطون قد نقل الدين إلى الفلسفة، وساهم فى نقل الفكر الأسطورى الطبيعى إلى الفكر الفلسفى الخالص الذى بلغ ذروة التجريد عند أرسطو.

جعل أرسطو الله موضوعًا لعلم مستقل سماه الفلسفة الأولى أو العلم الإلهى أو ما بعد الطبيعة طبقًا لتصنيف كتب أرسطو خاصة فى المقالة الثانية عشر من الكتاب. وهو العلم الذى يبحث فى الله الموجود الأول والعلة الأولى والمحرك الأول والصورة المفارقة. فالله هو الوجود الدائم ومن ثم فهو أقرب إلى مبعث الوجود، الوجود من حيث هو كذلك.

ويبرهن أرسطو على وجود المحرك الأول فى المقالة الثامنة فى السماع الطبيعى ثم يعود إليه فى ما بعد الطبيعة فى معرض الحديث عن قدم الحركة وبالتالى قدم العالم. فموضوع علم ما بعد الطبيعة هو الجوهر الدائم غير المتحرك. ولما كانت الحركة الدائرية والزمان أزليان أبديان فكذلك الجوهر الأول دائم بدوام الحركة والزمان. ولما كان لكل متحرك فإن لحركة العالم علة أولى ثابتة غير متحركة وهو الله. فالجوهر الأول ليس مجرد مثال أفلاطونى بل هو قوة بالفعل.

وبهذا المعنى تكون الكواكب آلهة لأن حركاتها دائرية. والمحرك الأول ليس جسمًا، يحرك دون أن يتحرك مثل المعشوق والمعقول. هو علة غائية للعالم، يتحرك العالم نحوه بالعشق. الله فعل محض، عقل وعاقل ومعقول، عشق وعاشق ومعشوق. ولكنه لا يعلم العالم ولا يعتنى به. يعلمه فقط فى ماهيته لا فى وجوده. ولا يعتنى به لأن الله كمال لا يعتنى إلا بالكمالات وعظمته وتنزهه عن ملابسات المادة. تعقله النفس الناطقة. وهو نموذج الحياة الفاضلة، والسياسة الحكيمة. واستمر الفكر الدينى عند المدارس الأخلاقية بعد أرسطو. فعند أبيقورس (٣٤١- ٢٧٠ق.م) تعود الآلهة للظهور. والدليل على ذلك وجود أفكار شائعة عندهم لدى كل الشعوب. فالفكرة تتكون بناء على الاحساس، وكل إحساس صادق. كما تأتى الفكرة من الخيالات التى تتراءى فى النوم واليقظة والتى قد تنتج من الآلهة أنفسهم. وأن وجود فكرة موجود دائم وخير هو الأساس النظرى لوجود الآلهة. ولما كان لكل شىء ضد فإن الوجود المطلق الدائم ضد الوجود النسبى الفانى، والخير ضد الشر. ويتصور البشر الآلهة كأحسن ما فيهم. فهى أجسام لطيفة، متحركة أبدأ بين العالم وغير مماسة له. وبالتالى فهم يخلدون ولا ينفون. سعداء بمفردهم ولا يعتنون بشقاء العالم وآلام الناس. وبالتالى يكون تقديم القرابين خرافة. وعلى الإنسان أن يتخلص من الخوف منهم أو من رضاهم عنه. أراد أبيقورس أن يحرر اليونان من الآلهة التى تتدخل فى حياة الناس وتعبث بأقدارهم.

أما عند الرواقيين من أمثال زينون (٣٣٦ - ٢٦٤ق.م)، أفلاينتوس (٣٣١-٢٣٢ق.م)، اكريسيبوس (٢٨٢-٢٠٩ق.م). فالله هو العقل المنبث فى العالم والذى يترتب عليه وجود الغائية والضرورة المطلقة. فالله، على عكس الأبيقورية، داخل فى العالم ومن ثم كانت الحكمة طبيعية وإنسانية وإلهية فى آن واحد. فالعالم إلهى بالنار وهى العلة الوحيد بما فيها من عقل وقانون وضرورة وقدر. وهى أسماء مختلفة تدل على نفس الشىء، العقل الحال فى الأشياء الذى يقتضى الغائية. فالعالم الإلهى معقول وغائى، ويمكن التوجه إلى الله بالصلاة، وهو النار وقانونها أى العقل أو اللوجوس الذى وقعت بموجبه كل الحوادث الماضية، وتقع كل الحوادث الحاضرة والمستقبلية. واللوجوس هو أيضًا الطبيعة، مبدأ الحركة والسكون فى الوجود. ولا يرى الرواقيون حرجًا فى ذكر الآلهة بأسمائها الأسطورية مجاراة للديانة الشعبية ثم يؤولونها طبقًا للأحداث الكونية والعناصر والكواكب تأويلاً مجازيًا على طريقة الفيثاغوريين. والعناية الإلهية هى تلك الضرورة العاقلة التى

تنتظم الكليات والجزئيات والخالية من الشرور. فالشر ضد الخير، والله لا يفعل إلا الخير، أما الشر الأخلاقى فهو ناتج عن حرية الإنسان فى نطاق الضرورة العامة.

وفى العصر الهلينستى ظهرت الأفلاطونية الجديدة تحاول تخليص الفكر اليونانى التقليدى من تعدد الآلهة. وتربط بين الدين والأخلاق. فاتبع نومنيوس (القرن الثانى الميلادى) طريق التأويل لليهودية والمسيحية لصالح الفلسفة اليونانية. اعتبر موسى يتكلم اليونانية والمسيح أخلاقيًا يونانيًا. وبرأ الله من فعل الشر ومن العلم بالجزئيات الحادثة. وكان أمونيوس ساكاس (١٧٥-٢٥٠م) مسيحيًا ثم ارتد إلى اليونانية. فالله لديه صانع للعالم دون أن يخلقه من مادة سابقة. والأجسام فى العالم خاضعة للأرواح، وفى مراتب متفاوته من الألوهية. والعناية الإلهية هى ما للخالق على المخلوق من سلطان. والقدر نظام العدالة الكون. والنفس جوهر روحى قائم بذاته. ولكن الذى أكمل الرؤية هو أفلوطين (٢٠٥-٢٧٠م) صاحب "التاسوعات"، نسبة إلى قسمة أفكاره إلى تسعة رسائل ثم وضعها كلها فى ستة أقسام خاصة بالإنسان، والعالم المحسوس، والنفس، والعقل، والوجود الدائم أو العالم العلوى. الله هو المبدأ الأول الذى منه يفيض العقل، ومن العقل تفيض النفس، ومن النفس تفيض المادة. الأول هو الخير المحض، وهو الواحد وسار على أثره باقى الأفلاطونيين المحدثين مثل فورفويوس (٢٣٣-٣٠٥م)، يامبليخوس (٢٧٠-٣٣٠م) الذى جعل المعقولات ثلاثة: العقل والصانع والقدرة الإلهية وتسيطر على العالم قوى الملائكة والجن والأبطال. كما أكد وجود صلة مباشرة بين الإنسان والله. وعند ابروقلوس (٤١٠ - ٤٨٥م) الله هو العلة الأولى أو الخير المحض كما عرض لذلك فى "مبادىء الإلهيات". وهو ليس صانع الشر فى العالم مباشرة أو من خلال المادة ويتجلى فى النفس، وفى النوم واليقظة.

**ثالثًا - الفكر الدينى فى عصر الآباء (المسيحية الأفلاطونية) :**

ومنذ ظهور المسيحية فى القرن الأول الميلادى تطور الفكرالدينى وانتقل إلى مرحلة ثانية فى العصر الوسيط حتى بدايات عصر النهضة والعصور الحديثة. وواكب هذا التطور زوال المدن المستقلة اليونانية وبداية عصر الامبراطوريات. قل ارتباط الإنسان بدين الآباء والأجداد وأصبح الدين شخصيًا. واستمر أثر الديانات الشرقية والنحل الصوفية على الفكر الدينى فى مرحلته الجديدة لدرجة أنه تصعب التفرقة بين الدين الشرقى والدين اليونانى والدين المسيحى .

فالغنوصية مثلاً نحلة صوفية شرقية يونانية مسيحية فى آن واحد من كلمة يونانية غنوسيس أى المعرفة. غايتها الوصول إلى الله عن طريق الاشراق الباطنى وبكل ما فى النفس من حدس وعاطفة وخيال. وبدايتها على ما يقول دعاتها وحى أنزله الله عليه وتناقله المريدون سرًا، وقادرة على كشف الأسرار الإليهة وتحقيق نجاة البشر. فى قمة الكون يوجد الله المفارق الذى يندعن الادراك الحسى والعقلى. وتصدر عنه أرواح، زوجًا زوجًا، ذكرًا وأنثى، وتقل ألوهيتها كلما ابتعدت عن المصدر الأول. أراد أحدها الارتفاع إلى مقام الله فطرد من العالم المعقول. ومن هذه الخطيئة صدرت أرواح شريرة كما صدر العالم المحسوس، عالم الشر والنقص والمادة والأجسام. النفس حبيسة فيه وقادرة على الخلاص منه بتأثير النجوم، والناجون قليلون وهم الروحيون من أصل إلهى. الغنوصيون صفوة البشر فى مقابل الماديين الذين تعوقهم المادة عن الصعود إلى العالم الروحى والحيوانيين القابلين للارتفاع والسقوط. وقد يتم الخلاص من الجسم، وقد يطلق له العنان يفعل ما يشاء نظرًا لأنه متميز عن وجوهر الروح. وواضح أثر الثنائية الفارسية القائلة بإلهين إله الخير وإله الشر من أجل تنزيه الله عن دنس المادة، وأثر أفلاطون وثنائيته بين البدن والنفس. ولما كانت المسافة بعيدة بين المبدأين وصفوا الأيونات التى تصدر عن الله تدريجيًا كوسطاء بين الله والعالم. وهى تشبه الوهية الكواكب عند أفلاطون.

وقد امتدت الغنوصية إلى الفكر اليهودى عند فيلون (٣٠ق م-٥٠م) فقد أول اليهودية والتوراة تأويلاً روحيًا صوفيًا رمزيًا وعلى نحو أفلاطونى. فالعالم المخلوق فى سفر التكوين هو عالم المثل. ثم صنع منه الأرض وهو آدم ثم الحس وهى حواء ثم النفس ذات الكبرياء وهو قابيل ثم النفس الشريرة وهو هابيل. ويفسر عبور الأحمر على أنه خروج النفس من أسر البدن... إلخ. كما يعتمد على التفسير العددى الفيثاغورى. فالواحد هوالعلة الأولى، والاثنان انقسام الواحد إلى الخير والشر...إلخ. ومع ذلك فالله مفارق العالم، خالق له، ومعنى به، لا يمكن وصفه لأنه لا يقع تحت الحس وليس موضوعًا للعقل. وكل ما ورد فى التوراة من وصف له إنما هو تشبيه وموضوع للتأويل. وهو إله الناس جميعًا وليس إله بنى اسرائيل وحدهم. وأسماؤه تدل عليه. فهو الموجود، العلة الأولى، وأصل العالم، إله إبراهيم واسحق ويعقوب أى إله العلم والطبيعة والزهد، وهى المصادر الثلاثة لمعرفة الله. والله هو أيضًا شمس الشموس أو الشمس المعقولة للشمس المحسوسة كما هو الحال عند أفلاطون.

صنع الله العالم بمحض خيريته. يجمع بين الرحمة والعدالة حتى يخلص الناس كرمًا وجودًا واستحقاقًا. والرحمة تسبق العدل كما هو الحال عند الأشاعرة. الله صانع للعالم طبقًا لعلية مطلقة وهو معتنى بالكون طبقًا لعلية نسبية نظرًا لوجود قوانين الطبيعة وحرية الإنسان. العلية الأولى مباشرة والعلية الثانية غير مباشرة. وبين الله والعالم يوجد وسطاء حتى يستطيع الإنسان الصعود إلى الله تدريجيًا. وقد سماهم اليونان آلهة وابطالاً وسماهم موسى ملائكه ورسلاً. والوسيط الأول "اللوجوس" logosأو الكلمة، والثانى الحكمة، والثالث آدم، والرابع الملائكة، والخامس الجن. وقد تكون هذه الوسطاء مجرد آثار لله أو أحوال للنفس. وغاية النفس الوصول إلى الله والاتحاد به كما هو الحال لدى كل النحل الصوفية. ويتم ذلك على أربعة درجات فى المعرفة. الأولى ناقصة بالنظر فى مصنوعات الله وهى معرفة الأكثرية. والثانية معرفة عن طريق الوسطاء، والثالثة معرفة تدرك اللوجوس كوسيط أعظم، والرابعة إدراك الله ذاته وهى خاصة بأهل الكمال مثل موسى. وترقى النفس بالزهد والتقوى الباطنة. والنبوة من عند الله فى حين أن العرافة قدرة إنسانية. والله وحده يعلم المستقبل ويصنع المعجزات. ولا تعنى المعجزة أبطال قوانين الطبيعة التى هى العقل الإلهى بل تعنى حدوث شىء لا يتوقعه الإنسان أسير الظنون.

وامتدت الغنوصية إلى الفكر المسيحى فى القرون الأربعة الأولى خاصة فى سوريا وروما. ظهرت أولاً فى السامرة ثم فى الإسكندرية، ففى السامرة ظهر سمعان الغنوصى، سمع الحواريين فيليوس وبطرس ويوحنا، وادعى أن الإله الأعلى ظهر فيه. وفى القرن الثانى ظهر مسيحيون غنوصيون مثل باسيليدس، وفالنتين بالإسكندرية، ومرقيون بآسيا الصغرى، يعتمدون على قوة العاطفة الدينية، وينادون بضرورة تخليص النفوس من الأهواء، وأن المسيحية خير طريق إلى ذلك. وكونوا أول مذهب فلسفى مسيحى يقوم على ثنائية متعارضة بين التوراة والانجيل. فالإله فى التوراة منتقم جبار، بينما فى الانجيل رحيم حليم. وألف مرقيون كتاب "الاضداد" ليثبت بالحجج النقلية تغاير الإلهين والشريعتين. إله التوراة صانع العالم المحسوس، عنى باليهود وحدهم، وقهر أعداءهم فى حين أن إله العهد الجديد هو الإله الأعلى الحق، خالق العالم المعقول، الإله الواحد. الشريعة اليهودية قائمة على أن العين بالعين، والسن بالسن. والشريعة المسيحية قائمة على أن من لطمك على خدك الأيسر فأدر له الأيمن، وأن من طلب معطفًا فاعطه معطفين. لذلك رفض

الغنوصيون التوراة، ووجدوا فى الأناجيل ما يشبع تطلعاتهم الروحية خاصة فى المواعظ على الجبل ويصدر العالم عن الله عن طريق المتوسطات. وهى ثمانية مجردة شخصية عند باسيليدس مثل الحكمة والعدالة والسلام. ومن الحكمة صدرت الملائكة، ومن الملائكة صدرت السماء الأولى، ومن السماء الأولى صدرت الثانية حتى ثلاثمائة وخمسين سماء، عدد أيام السنة. وعند فالنتين صدرت الحياة الإلهية زوجًا لا فردًا. فلما أرادت الحكمة المخلوقة التشبه بالإله غير المخلوق صدر عنها كائنًا مشوشًا نزل المسيح لتخليصه من الشرور. وعند بعض الغنوصيين لم يتألم المسيح ولم يمت بل كان الشيطان مكانه. قرر البعض منهم الرهبنة خلاصًا من شرور الجسم، ورأى البعض إباحة كل أفعال الجسم وإعفاء النفس من مسؤولياته. ثم بدأ المحامون عن المسيحية رفض الغنوصية وتخليص المسيحية منها وتفنيد أن للعالم صانعًا مغايرًا لله، وأن للنفس حياة سابقة على البدن، وأن الخطيئة قد ارتكبت سلفًا، وأن المادة رديئة بالذات، وأن الأجسام لا تبعث. ومع ذلك لم تتخلص المسيحية تمامًا من آثار الغنوصية.

وفى القرن الثالث ظهرت فرقة مسيحية أخرى هى المانوية نسبة إلى مؤسسها مانى بن فاتك (٢١٥-٢٧٢م). فقد جمع بين الدين الثنوى الفارس القديم وبين الغنوصية وبين المسيحية. وأعدم لخروجه على الزراد شتية. قال بأن للعالم مبدأين: النور والظلمة، ولكن باسم دين جديد يقوم على التأليف بين الكتب الدينية السابقة. وجعل الأنبياء أربعة: بوذا، وزرادشت، والمسيح، ومانى نفسه. ويمتاز مانى عليهم الكتابة دون الاكتفاء بالموعظة فهو أعظمهم، يتلوه المسيح، وهو الفارقليط الذى أعلن المسيح قدومه من بعده. يكمل وحيه، ويختتم الرسل. كان يسخر صلب المسيح، ويثبت أن الشيطان قد صلب مكانه. والناس لديه طوائف ثلاث: الصديقون المختارون وهم المانويون علمًا وعملاً، والمستمعون علمًا دون العمل، والمخطئون علمًا وعملاً. الطائفة الأولى رهبان ناجون، والثانية يتزوجون امرأة واحدة دون إنجاب، والثالثة هالكون. وقد انتظم المانويون فى كنيسة يرأسها الامام ومقره بابل. ويليه اثنا عشر معلمًا مثل الحواريين الاثنى عشر. يليهم اثنان وسبعون أسقفًا ثم جماعة الكهنة وخدام المعبد. وكان لهم سران يمنحان للصديقين المعمودية والقربان. وكانت لهم أعياد وطقوس وظلت حتى القرن الثالث عشر ترجمت كتبها إلى السريانية، ونقل عبد الله بن المقفع كتب مانى، ولخص مؤرخو الفرق المسلمون أقوالهم مثل ابن النديم فى "الفهرست" والشهرستانى فى "الملل والنحل".

انتشرت المسيحية فى بيئة يونانية. ودعا الحواريون إلى الدين الجديد وسط المذاهب والفرق اليونانية. وكان أشهرها أربعة: الأفلاطونية، والرواقية، والأرسطية، والأيبقورية. ولاقت جميعها خطوة عند الحواريين نظرًا لامكانية استعمالها كأدوات لنشر الدين الجديد. فالافلاطونية نزعة روحية تقوم على اثبات عالم المثل المفارق، وعلى تطهير النفس من أدران البدن بالرغم مما فيها من تعدد للآلهة، وقدم المادة، وإنكار الخلق، والتناسخ، وإلغاء الأسرة، وتحديد النسل، وإعدام المعوقين.

أما الرواقية فإنها مدرسة تقوم على إثبات الفضائل والدعوة إلى محبة الله والتاكيد على أهمية الحياة الروحية والتسليم بأحكام القدر فى مواجهة غوائل الامبراطورية الرومانية وشرورها. وبالرغم من قولها بوحدة الوجود، وبالمادية المطلقة، والضرورة التى لا مفر منها، وفناء الإنسان بالموت، وجواز الانتحار إلا أنها كانت مادة للمفكرين المسيحيين الأوائل لنشر الدين الجديد فى مسيحية رواقية تشبيه إلى حد كبير المسيحية الأفلاطونية. أما الأرسطية فلم تكن شائعة فى القرون الأربعة الأولى إلا داخل جدران المدارس. وكانت آراؤها تبدو مخالفة للدين الجديد، مثل المحرك الأول الذى لا يتحرك الذى لم يخلق العالم ولا يعتنى به، ولا يعلم الموجودات، ومثل المحرك لكل فلك وبالتالى تتعدد الآلهة ومثل النفس صورة للبدن وليست متميزة عنه وبالتالى فناؤها بفنائه، ومثل نقده لافلاطون ومثال المثل وبالتالى غاب أساس الأخلاقية. هذا بالإضافة إلى ميل المدرسة إلى العلم الطبيعى فشاع أن أرسطو طبيعى ملحد. أما الأيبقورية فلم تلق قبولاً حسنًا مثل الأرسطية نظرًا لمادتيها الشاملة لله والنفس، وإنكارها الخلود، وقصر الحياة الإنسانية على طلب اللذة. ثم بدأ المفكرون المسيحيون الأوائل فى الدفاع عن الدين الجديد فى هذه البيئة اليونانية عن طريق رسائل يوجهونها إلى الأباطرة الرومان لرفع الظلم والأذى عن كاهل المعتنقين للدين الجديد الذين تحولوا من الوثنية إلى المسيحية. وظهر فريقان: الأول يعتمد على الفلسفة اليونانية ويبين مدى الاتفاق بينها وبين الدين الجديد. فالفلسفة اليونانية أعلنت الحقائق المسيحية، والمسيحية تأكيد لحقائق الفلسفة اليونانية. والثانى يرفض الفلسفة اليونانية ويبين مدى الاختلاف بينها وبين الدين الجديد. الفلسفة اليونانية بدعة وثنية فى حين أن العقائد المسيحية حقائق إلهية. واستمر هذان التياران عبر كل مراحل الفكر الدينى الغربى مثل الفريق الأول المتصالح مع الفلسفة اليونانية جوستين، واثناجوراس، ومثل الفريق الثانى المعادى

للفلسفة اليونانية تايتان. وقد دارت موضوعات الفريقين حول نقد الوثنية، وشرح الإيمان المسيحى، والإشادة بالأخلاق والفضائل المسيحية .

دون جوستين ثلاثة كتب للدفاع عن المسيحية. الأول "احتجاج مرفوع إلى الامبراطور أنطونان وولديه ومجلس الشيوخ والشعب الرومانى" لتحميل الرومان تبعة قتل المسيحيين دون جرم ارتكبوه إلا إيمانهم بالدين الجديد. والثانى كتبه لنفس الغرض بعد استشهاد فريق آخر من المسيحيين. والثالث "حوار مع تريفون" يحكى فيه سيرته الذاتية وتحوله من الوثنية إلى المسيحية بين أوجه الاتفاق بين المسيحية والفلسفة اليونانية مثل اثبات العالم المعقول، وخلود النفس، وحياة الفضيلة. كما بين أوجه الاختلاف بينهما فى موضوعات الألوهية والحرية والثواب والعقاب. فإذا كانت الفلسفة هى العلم بالموجود الحق والغاية منها تحقيق السعادة فإن الموجود الحق هو الله، وتتحقق السعادة بمعاينة الله كما هو الحال عند أفلاطون. وهناك ثلاثة مراتب لمعرفة الله، الأولى المعرفة الطبيعية العقلية اليونانية التى يتوصل منها الإنسان إلى معرفة أن هناك إلهًا موجود علة ما عداه، والثانية علم الوحى لأن النفس تواقة إلى أن تعلم إلهًا قريبًا منها تحبه ويحبها، وهو علم يعطى معرفة الله بذاته وأن لم يكن يقوم على أسلوب برهانى، والثالثة استنارة النفس الباطنية بالروح القدس وهى المعرفة الكاملة التى أتت بها المسيحية إضافة على معرفة اليونان ومعرفة الشرق .

ويرجع التشابه بين الفلسفة اليونانية والدين المسيحى إلى أن الفلاسفة قد أخذوا علومهم عن التوراة بطريق مباشر أو غير مباشر، فاستمد أفلاطون تصوره لصنع الله العالم من مادة غير معينة من سفر التكوين، واستمد الرواقيون نظريتهم فى الاحتراق من نارموسى، وما قاله الفلاسفة والشعراء عن النفس والمعاد مأخوذ أيضًا من الكتب المقدسة فلاسفة اليونان هم الذين يقولون كلام الأنبياء وليس الأنبياء هم الذين يقولون كلام الفلاسفة، وأحيانًا أخرى يأخذ تاتيان مذاهب اليونان ويؤولها تأويلاً مسيحيًا، فاللوجوس اليونانى هو المسيح أو كلمة الله، ينير العقول البشرية منذ البداية وبالتالى فإن كل ما قاله الشعراء والفلاسفة والمشرعون اليونان إنما هو مستمد من هذا النور العقلى السابق الذى جسده المسيح اجتهدوا رأيهم فأصابوا وأخطأوا اعتماد على العقل الطبيعى فى حين أن المسيح قد أعطى مرة واحدة من الله، لا خطأ فيه ولا اجتهاد كل ما قيل قبل المسيح من المسيح، مثل وجود الله، وخلود النفس، وحياة الفضيلة ومن عاش كذلك قبل المسيح يكون مسيحيًا مثل سقراط وهرقليطس.

وسار أثيناجوراس فى نفس التيار وكتب "التماس من الفيلسوف المسيحى اثيناجوراس الأثينى لأجل المسيحيين" إلى الإمبراطور مارقوس أورليوس وابنه فى القرن الثانى مطالبًا المصالحة مع الإمبراطورية، فالصراع لا يفيد والاضطهاد ظلم بين مثل جوستين اتفاق الفلسفة والدين اعتمادًا على أفلاطون لم يقل بأخذ اليونان عن التوراة بل بقدرة العقل وحده على الوصول إلى الحقائق الإيمان، كما فطن شعراء اليونان إلى إيمان المسيحيين بإله واحد خالق بالرغم من اضطرابهم فى طبيعة الله فى حين أن الوحى المسيحى أكمل التصور وأثبت الله ذاتًا وصفاتً وأفعالاً كما حاول اثبات وجود الله بالعقل الطبيعى اعتمادًا على وجود النظام فى العالم ثم اثبات وحدانيته اعتمادًا على أن البسيط لا يكون إلا واحدًا وعلى أن المخلوق لا يكون له إلا خالقًا واحدًا .

وازدهر هذا اللون من الدفاع عن المسيحية فى الإسكندرية عند كليمان السكندرى(١٥٠-٢١٧م) فى مدارس حرة كان الأساتذة يتقبلون الطلاب فيها بلا أجر، اقتصر التعليم أولاً على الدين ثم ايجاد البراهين عليه بالفلسفة وضع مصنفاته بناء على مشروع فكرى يقوم على أن المرشد السماوى، اللجوس هو "الهادى" حيني يدعو الناس إلى النجاة وهو "المؤدب" حين يعالج النفوس ويهذبها، وهو "المعلم" حين يلقنها الوحى فكتب "الهادى" للدفاع عن الدين عند الوثنيين وليهديهم إلى الإيمان وألف "المؤدب" فى شخصه وتعليمه، وهو المسيح المثل الأعلى وفى كتاب "المعلم" الذى لم ينته من تدوينه أراد تعليم المسيحيين الحقيقة الكلية والاخلاق الكاملة دافع عن الفلسفة ضد متقديها وعن ثقافة الخاصة ضد إيمان العامة، فالفلسفة خير وسيلة لدرأ مخاطر الأساطير والخرافات كانت ضرورية لليونان لممارسة العدالة وهى ضرورية للمسيحيين للمارسة التقوى، وضرورية لمن يحاول ايجاد البراهين على صدق الإيمان، الله مصدر كل حقيقة أولية مثل الوحى وثانوية مثل الفلسفة. الفلسفة دين اليونان، والمسيحية فلسفة المسيحيين فالدين لا يقل عن الفلسفة والفلسفة لا تزيد على الدين واجب المسيحى المثقف هو التفقه فى الدين، ولا يتم ذلك إلا بالفلسفة والأفلاطونية خير فلسفة، وأفلاطون هو صديق الحقيقة الملهم من الله كل عقل فاضل مستقيم يؤمن بالله، وكل مؤمن بالله قادر على الاستدلال على وجوده والبرهنة على كماله نظام العالم دليل على وجود الله والقوى الفاعلة فيه دليل على العلة الأولى والنفس الإنسانية مرآة الله لما فيه من عقل وإرادة ولما كان الله هو الموجود الكامل فإن من صفاته الوحدانية ولا يمكن تعريف ماهية الله لان الله

لاجنس ولا نوع له فهو الكل الشامل، لا تركيب فيه ولا يقبل القسمة أو حتى الوصف باللامتناهى لا امتداد ولا شكل ولا هيئة له ولا يطلق عليه إلا أسماء للتقريب إلى الأذهان مثل الواحد والخير والروح والكائن والخالق والرب، أما النفس الإنسانية فمادية على طريقة الرواقيين ولكنها جنس لطيف لدرجة اللاجسمية لما بها من فكر وإرادة يؤهلانها لمعرفة الله ومحبته وفى كل إنسان قوة طبيعية تجعله قادرًا على المشاركة فى الكلمة الإلهية وبالتالى قادرًا على تأسيس الأخلاق فتبدأ الحياة الفاضلة باتباع سننها، حتى استعمال العقل والإرادة.

ثم حدث رد فعل مضاد عند تاتيان بالرغم من أنه كان تلميذًا لجوستين وبعد استشهاد أستاذه غادر روما إلى الشرق وانتهى إلى الغنوصية كتب "خطاب إلى اليونان" قبل ارتداده عن المسيحية يهاجم الفلسفة اليونانية لما فيها من وثنية على عكس بساطة الكتب المقدسة ووضوحها وانبائها بالمستقبل وتوحيدها وأخلاقه، لم يبتكر اليونان شيئًا ذا قيمة، لا فى الفن، ولا فى الأدب، ولا فى الفلسفة بل قلدوا غيرهم، وأخذوا عن موسى الفلسفة تناقض، والطب سحر، والفن دعارة، والأخلاق فساد كان أفلاطون نهما، وأرسطو متملقًا! بالرغم من دفاعه عن التوحيد وتفنيده الشرك والحلول ونقد التنجيم والسحر والأسرار الوثنية فإنه يستعير من الرواقيين بعض الأفكار لتأييد المسيحية .

واستمر الدفاع عن المسيحية عند اوريجين السكندرى (١٨٥-٢٥٤م) تلميذ كليمان وبحث مثل أستاذه الصلة بين العقل والوحى، وانشغل بموضوع البعث تأثر بأفلوطين عن طريق أستاذه أمونيوس ساكاس. أهم كتبه "المبادىء" عرض فيه مذهبه اعتمادًا على العقل وحده، ويعنى بالمبادىء الحقائق الأساسية وأيضًا بدايات الأشياء وأصولها. وله أيضًا الرد على‌سلس فى هجومه على اليهودية والمسيحية، افتراء على موسى والأنبياء والمسيح، وسوء فهم للكتاب المقدس، وإدخال الأساطير الغنوصية فى العقائد المسيحية فالعقيدة واضحة وصريحة ولا داعى لادخال الفلسفة، أما حين تكون العقيدة متشابهة حينئذ تتدخل الفلسفة للفهم والتأويل. فمثلاً الله فى العهدين القديم والجديد واضح لا لبس فيه، أما طبيعته وماهيته فتحتاج إلى العقل والبرهان كما أن الحرية والمسؤولية والثواب والعقاب موضوعات ثابتة، أما أصل النفس فتحتاج إلى أعمال العقل. الملائكة والشياطين واضحة ولكن طبيعتهم متشابهة. العالم مخلوق، له بداية وله نهاية، ولكن ما قبل العالم وما بعده فى حاجة إلى تأمل، وكذلك نفوس الكواكب مهمة الفلاسفة الروحيين أو الغنوصيين هذا

التأويل والنظر والتأمل للعثور على المعانى الباطنة وأحكام المتشابهات ويمكن إدراك وجود الله بطريقتين: الأول العالم الخارجى، والثانى الضمير أو كما يقول القرآن ﴿وفى الأرض آيات للموقنين، وفى أنفسكم أفلا تبصرون﴾ وهو روح محض، ليس كمثله شيء وصفاته فى الكتاب المقدس قياس للغائب على الشاهد، تفهم بالمعنى الرمزى وليس بالمعنى الحرفى والله خالق بالرغم من قدم المادة من أجل التوفيق بين العقيدة المسيحية والفلسفة اليونانية خاصة أرسطو الذى يقول بقدم المادة والحركة وهو خلق ضرورى لاحرية فيه ويعنى قدم المادة أنها مخلوقة من عدم دون ابتداء وبالتالى يظل الخلق فعلاً لله فيها والنفس مستقلة عن البدن. لا مادية باعتبارها موطن الفكر وهى صاحبة أفعال حرة بشهادة الوجدان، ولا تناقض بين حرية الإنسان وسبق علم الله بالحوادث والأفعال لأن الجبر غير معقول، والعقل جامع مشترك بين الله والإنسان، كما أن هناك فرق بين علم الله بالشيء وإرادته له علمه بالمستقبل لا يعنى إرادته ضرورة ومن ثم يترك المجال لحرية الإنسان فى الفعل ومن ثم هناك امكانية للثواب والعقاب بناء على استحقاق الجزاء، وإذا كانت النفوس حرة فإنها خالدة نظرًا لتشابهها فى الجوهر مع الله، وما دام هناك خلود فهناك بعث للأجسام، فالأجسام ليست رديئة فى ذاتها، وإذا كانت النفس متصلة بالجسم فى الدنيا فليس ببعيد بعثه فى الآخرة، بل أنه من العدل خلود الجسم مع النفس فقد كان أدائها فى الخير والشر، والسعادة القصوى فى معاينة الله كما يقول الصوفية وقد تراجع عن بعض الآراء الغنوصية فى شرحه على انجيل يوحنا مثل اعتبار أن الحياة الأرضية عقاب وبأن النفس سابقة على البدن، وبأن الحرية باقية إلا ما لا نهاية، وبأن الخلاص كلى وشامل بما فى ذلك ابليس .

ثم حلت اللغة اللاتينية محل اليونانية فى منتصف القرن الثالث. استعملها الأفارقة ثم أهل الروم، وترجمت الكتب المقدسة وكتب الوعظ والدفاع إلى اللغة اللاتينية. وكان الرومان من أمثال شيشرون ولوكريس وسنيكا قد نقلوا الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الرومانية تقليدًا وتبعية دون أصالة وابتكار. فظهر محامون عن الدين يكتبون باللاتينية مثل ترتيليان(١٦٥-٢٢٠م) وهو محام من قرطاجنة تحول إلى المسيحية وترهب دافع عن الدين الجديد وبين عدم مشروعية الاضطهاد. كما نقد فى كتابه "الأمم" العقائد الوثنية، عارض الفلسفة بالدين والدين بالفلسفة. فلا علاقة لأثينا باورشليم، ولا لاورشليم باثينا، ولا علاقة للأكاديمية بالكنيسة، ولا للكنيسة بالأكاديمية. ولا يمكن إنشاء مسيحية أفلاطونية أو رواقية أو جدلية،

فالمسيح ليس بحاجة إلى الفلسفة، الفلسفة مستمدة من التوراة، ومنا نشأت البدع المسيحية والجدل إله للهدم وليس للبناء منهج المسيحية هو استنطاق النفس وسبرأغوارها، فالنفس تنزع بطبيعتها نحو الدين، وتظهر العواطف الدينية التى فطرها الله عليها مع ذلك الروح جسم لطيف، والنفس مادة لطيفة، فانية به، وخالدة بالله خلق الله نفس الإنسان الأول ثم تكاثرت بالتوالد فالنفس فى ذاتها ذكر وأنثى !

لكن الذى بز الفلاسفة المسيحيين اللاتين جميعًا هو القديس أوغسطين (٣٥٤-٤٣٠م). نشأ من أب وثنى وأم مسيحية وتعلم اللاتينية لغة وأدبًا، وقرأ شيشرون. إنضم أولاً إلى المانوية ثم تحول إلى المسيحية بعد سماعه القديس أمبرواز فى روما شارحًا إحدى رسائل بولس، اضطرب قبل ذلك لحجج الشكاك اليونان دون أن يتطرق الشك إلى عناية الله بالمخلوقات، فعاد ووجد الأدلة على أن الكنيسة تستمد وجودها من الله، ففيها تتحقق نبوات العهد القديم، ويتمثل الكمال الروحى، وتجرى المعجزات، وهى باقية بالرغم من نوازل الأيام ولكن ظل الاعتقاد المانوى القديم فى الله قائمًا، أنه جسم نير عظيم، وأن النفس جزء من ذلك الجسم عشق الأفلاطونية باعتبارها نموذجًا للحياة الروحية حتى لقد أسس نموذجًا للفكر المسيحى دائمًا وثابتًا إلى الآن وهو المسيحية الأفلاطونية فى مقابل النموذج الأبدى الثانى وهو المسيحية الأرسطية كما مثلها توما ألاكوينى. قرأ أفلوطين وتشبع به باعتباره أفلاطونيًا وأن عارض بعد ذلك نظرية الفيض أو الصدور الأفلاطونية ودافع عن نظرية الخلق الدينية، وأخيرًا سمع هاتفًا باطنيًا يطلب منه أن يأخذ ويقرأ فقرأ بولس وشعر فى النهاية بأنه وجد طريق الإيمان وهو فى الثالثة والثلاثين. مصنفاته كثيرة منها "الرد على الأكاديميين"، والحياة السعيدة "خلود النفس"، "فى سفر التكوين ردًا على المانويين"، "فى الحرية"، "الاعترافات"، "الثالوث"، "شرح سفر التكوين"، "مدينة الله"، "الاستدراكات".

ارتبطت فلسفته بحياته مثل معظم الفلاسفة الوجوديين، فالفلسفة وسيلة السعادة وهى مطلب كل إنسان، ولكى تؤدى غايتها فإن موضوعها يكون ثابتًا ودائمًا وكاملاً، وهو الخير الأعظم أى الله لأنه وحده الثابت الكامل طلب السعادة إذن فى طلب الله ولكن هل تستطيع الفلسفة وحدها الوصول إلى هذه الغاية ؟ هنا يتدخل الدين للعون، فالمسيحية تعرض الحكمة كاملة عن الله والنفس وتوفر الوسائل للاتصال بالله والإيمان بالمسيحية ليس مجرد إيمان غامض ولكنه قبول عقلى لحقائقه، مؤيدة بشهادات الصديقين والأنبياء والشهداء وبعلامات خارقة هى

المعجزات فالعقل سابق على الإيمان بمعنى البحث عن العلامات والشهادات، وهو تال للإيمان من أجل إيجاد البراهين العقلية على حقائقه. "تعقل كى تؤمن" ثم "تؤمن كى تعقل". ومن الموضوعات الإيمانية ما يقبل برهان العقل مثل وجود الله وصفاته، وخلود النفس وروحاينتها ومنها ما يتجاوز العقل مثل التثليث الذى لا يمكن ادراكه الا تشبيها، قياسًا للغائب على الشاهد، وبحثًا عن صوره فى الحياة الإنسانية الفردية والاجتماعية هناك إذن حقائق يقينية يمكن الوصول إليها. الشك إذن موقف متناقض لأنه يطبق أخطاء الحواس وأوهام الخيالات على الحقائق العقلية الموضوعية المستقلة مثل الحقائق الرياضية، ويقيس عليها وجود الله وخلود النفس .

كان الله محور فلسفة أوغسطين حتى قبل تحوله إلى الإيمان. فهو فكرة واضحة حتى بدون استدلال عليه. ومع ذلك يستطيع العقل إيجاد الأدلة عليه مثل برهان النظام الذى يقوم على إدراك النظام والتآلف فى الكون وأنه لا يكون محض مصادقة، وبرهان الحرية الباطنية حيث يدرك الإنسان انه قادر على الاختيار الحر المستمد من حرية الله وفضله، وبرهان المعلم الداخلى الذى يشرق فى قلب كل إنسان، وهو الله، والله بسيط، جوهر مفارق وإن كانت النفس تشعر به، ذاته عين صفاته منعًا للكثرة فيه، وحرصًا على وحدانيته، وما نطلقه عليه من صفات مثل العلم والقدرة والإرادة إنما هو قياس للغائب على الشاهد وتقريب للأفهام.

والمحور الثانى فى فلسفته هى النفس حامل الفكر، وهى صورة الله فى الإنسان تشاركه فى صفاته مثل الروحانية والوجدانية والبساطة، لا كم ولا مركز لها، بل هى كيف خالص العقل والإرادة والذاكرة مظاهرها الثلاثة، صورة الثالوث فيها. قال المانويون أن أصلها من الله فقد صدرت عنه مما يتطلب ثباتها مثل الله أو تغير الله مثل النفس. وقال الأفلاطونيون بالتناسخ، قدم النفس قبل هبوطها إلى الأرض وعودتها إليها. وهى أسطورة تمحو الاستحقاق بأن الله خلق النفس وتنفى فرديتها وتقضى على شخصيتها. وتقول المسيحية بأن الله خلق النفس وهو الأعقل نظرًا لتمايزها عن البدن. والدليل على ذلك أنها محل الحقائق، والحقائق لا تفسد ولا تفنى، كما أنها تدرك ذاتها، ومن يدرك ذاته يكون أبقى وأخلد ممن يدركه غيره. ومع ذلك يقترب أوغسطين من أرسطو أحيانًا فى جعل النفس والبدن وحدة واحدة، فالنفس هو الإنسان الباطن والبدن هو الإنسان الظاهر، وتستطيع النفس الباطنة إدراك الأمور المعنوية مثل الله والملائكة والحقائق المفارقة، وتستقبل النور

الباطنى من الله، المعلم الداخلى وهى التى تجعل الإنسان قادرًا على الاختيار الحر، يشهد بذلك الوجدان، كما أنه ضرورى للثواب والعقاب وللإرادة الحرة قانونها الخاص، اخضاع الحواس للعقل ثم اخضاع العقل لله حتى تتجه بكليتها نحو الله، ولا ينفى علم الله المسبق حرية الاختيار ولا يعارض الفضل الإلهى الإرادة الحرة فكلاهما ضرورتان متحدتان، بل أن الفضل الإلهى أحد مكونات الفعل الحر على عكس ما قرره بلاجيوس بتأكيده على الفعل الحر دون ما حاجة إلى أى عون خارجى.

وإن كانت الأوغسطينية تدور أساسًا حول محورى الله والنفس كما تدور فلسفة توما الأكوينى على محورى الله والعالم إلا أن العالم أيضًا كان حاضرًا فى فلسفة أوغسطين ولو بدرجة أقل، فليس العالم صورة الله كالنفس لأنه شتان ما بين الروح الإلهى ومادة الكون ولكنه يتلقى التجليات الإلهية مثل الوحدة والحقيقة والخير والعدل والجمال؛ لذلك أصبح العالم وسيلة للتعرف على الله وإن كان وسيلة أقل فاعلية من استيطان النفس، ولا يصدر العالم عن الله صدورًا ضروريًا إزليًا كما هو الحال عند أفلوطين، فذلك يقتضى تجزأ الذات الإلهية، والله بسيط لا يتبعض، إنما خلق العالم من عدم بفعل إلهى حر، فالعالم له أول فى الزمان وله نهاية فيه، فهو مخلوق فان وليس قديمًا أزليًا ولا يعنى خلق الله العالم فى ستة أيام المعنى الحرفى للآية بل يعنى تفصيل لحظة الخلق ومراحله والمخلوقات على أنواع ثابتة ودائمة مثل الملائكة وفاسدة فانية مثل النبات والحيوان، أما الإنسان فإنه يتبع الاثنين جسمه فإن روحه خالدة، وإذا كان العالم من خلق الله فإنه خير بالذات خال من الشر فالخير لا يفعل إلا الخير، الشر فى العالم نقص ووهم وخطأ فى الادراك وليس له وجود موضوعى فعلى فى العالم .

وتظهر مركزية الله فى فلسفة أوغسطين عندما يتعرض للأخلاق والسياسة. فالإنسان فى حاجة إلى مدد إلهى لممارسة الفضيلة مزاوجًا بين المسيحية والرواقية ضد الأفلوطنية والأبيقورية حيث لا يعلم الله العالم ولا تمارس إلا الحياة المادية، حياة الفضيلة هى الحياة الإلهية وجزاؤها معاينة الله والنعيم بقربه وكذلك الحياة الاجتماعية والسياسية حياتان: حياة الرذيلة والقوة والغلبة التى لا تدوم وهى الامبراطورية الرومانية، وحياة الفضيلة والتسامح والمحبة الدائمة وهى حياة مدينة الله، مدينة الأنبياء والقديسين والشهداء، ولالقاء ولا مصالحة بين المدينتين مدينة الأرض ومدينة السماء .

وفى نفس الإطار الأوغسطينى ولكن باستقلال عنه كون ديونيسيوس الأريوباحى فى القرن الخامس مذهبًا أفلاطونيًا مسيحيًا ظل كالاوغسطينية نموذجًا حتى عصر النهضة وهو مؤلف مجهول يقول أنه تلميذ بولس مع أن مصنفاته تشابه إلى حد كبير آراء أبرقلس والأفلاطونية الجديدة وأهمها: "الأسماء الإلهية"، "المراتب السماوية أو الملائكة"، "اللاهوت الصوفى"، "المراتب الكنسية" ويعنى بالأسماء الإلهية الصفات التى تضيفها الكتب المقدسة لله، وهى أساس معرفتنا-بالله نظرًا لأن المحسوسات لا تؤدى إلى علم يقينى فى الأمور الروحانية المفارقة، الله وحده عالم بذاته، وأوحى إلينا علمه عن طريق الأنبياء على قدر الطبيعة الإنسانية المحدودة، ندركه فى الدنيا من آثاره التى تشارك فى الألوهية مشاركة غير جوهرية عن طريق إشراق الله عليها ودلالتها هى عليه. فأسماء المخلوقات دلالات عليه، ولا يوجد اسم واحد مطابق له، وبالتالى يمكن اثباتها أو نفيها، إيجابها أو سلبها. فى الإيجاب تكون البداية بأسمى الصفات، وفى السلب تكون البداية بأدناها، وكلما صعدنا إلى أعلى زادت المطابقة وكلما نزلنا إلى أسفل قلت المطابقة. وأهم هذه الصفات الإلهية فى الكتب المقدسة الخيرية وهى مبدأ الأشياء وأصلها، ويشمل النور والجمال والمحبة، ولا وجود للشرفيه، فالشر عدم وجود ولا وجود له، ولا يصدر عن الله ولا فى المخلوقات، بل أن الشياطين استحقت العقاب دون أن تكون إشرارا. كما يصف الكتاب المقدس الله مجازًا بلغة الحركة والسكون والعظمة والمقدار والنفاذ والقرب والبعد أو بلغة أقل حرفية مثل السلام والقديسة والملكوت، أما الملائكة فتتحدث عنها الكتب المقدسة أيضًا مجازًا، وهى على ثلاثة مراتب طبقًا لكمالها وقربها من الله. وهى موجودات عاقلة بسيطة، أرواح صرفة، خلقوا قبل العالم الحسى، لكل منهم وظيفة يستمدون علمهم من الله ويوحى كل منهم العلم إلى المرتبة التالية، ولما كانت معرفة الله تتم سلبًا على نحو أفضل من الإيجاب فإن المعرفة الحقة تكون هى المعرفة الصوفية عن طريق الذوق حتى يتحد الإنسان بالله بعد أن يجذبه الله إليه جذبًا. ومتى خلصت النفس من قيود البدن وإدران المادة استطاعت أن تصفو وتدخل فى عالم النور ومقام العرفان، وهو الأنبياء والقديسين والشهداء .

**رابعًا – الفكر الدينى فى العصر الوسيط (المسيحية الأرسطية) :**

وفى مقابل المسيحية الأفلاطونية التى ظهرت فى الفرق المسيحية الأولى ثم لدى المحامين عن المسيحية ثم عند أوغسطين بدأت المسيحية تنحو نحوًا مغايرًا

بالاتجاه هذه المرة إلى أرسطو، وكما تابعت الأفلاطونية الجديدة أفلاطون فى العصر الهلينستى كذلك ظهر شراح أرسطو اليونان مثل الاسكندر الأفروديسى فى القرن الثالث، وتامسطيوس فى القرن الرابع، وسمبليقيوس ويوحنا النحوى فى القرن السادس يحاولون أحكام نظرية العقل وأنواعه عند أرسطو دون التطرق مباشرة إلى الإلهيات .

ثم ظهر فلاسفة مسيحيون يعتمدون على أرسطو فى إقامة فلسفة مسيحية جديدة، وكان أشهر المتقدمين منهم بويس (٤٧٠-٥٢٥م). نقل كتب أفلاطون وأرسطو إلى اللاتينية، وحاول بيان أوجه الاتفاق بينها، لم يترك مذهبًا متسقًا، وظل مترددًا بين المنطق والإلهيات الأرسطية، فالله صورة محضة فى حين أن المخلوقات الروحية أى العقول والملائكة مركبة من هيولى روحية وصورة. وأحيانًا يقول بالصدور فى تفسيره للخلق مع انكار مشاركة المخلوق الخالق فى الألوهية، ويؤكد على الإيمان بالعناية الإلهية مثل إيمان الرواقيين بالقدر المحتوم، ويسلم بوجود النفس قبل الميلاد، وبان المعرفة تذكر على طريقة أفلاطون، وفى عزاء الفلسفة الذى كتبه وهو فى السجن يفيض فى وصف العناية الإلهية، والخير الأعظم، وآلام الصالحين،وعذاب الدنيا، والسعادة فى الآخرة، فالدنيا امتحان للأخيار، وعظة للمؤمنين استعان بالفلسفة لاثبات الإيمان وإن كان لم يتخلص بعد من كل آثار الأفلاطونية وهو فى طريقه إلى الأرسطية.

واستمر هذا التحول عند عديد من المفكرين فى العصر الوسيط مثل ايزيدور الاشبيلى(٥٧٠ - ٦٣٦م) بثقافته الموسوعية فى أسبانيا، وبيد المحترم (٦٧٢-٧٣٥م) بنشره الثقافة المسيحية فى إنجلترا. كما ساعد على هذا التحول نظم التعليم الجديدة وتكاثر المدارس وظهور أساتذة كبار مثل الكوين (٧٣٠-٨٠٤م) الانجلو سكسونى الذى أسس مدرسة فى بلاط شارلمان ثم مدرسة اخرى فى فرنسا لانشاء أثينا جديدة، ووضع كتبًا منطقية فيها آثاربويس، وأخرى نفسية فيها آثار أوغسطين، وثالثة لاهوتية مقتبسة من أقوال السابقين، وحاول رابان مور(٧٨٠ - ٨٦٥م) تلميذ الكوين نفس الشىء فى ألمانيا، وكتب دائرة معارف لعصره وشروحًا على الكتب المقدسة، واستثنى الله من الجسمية، وكان التعليم فى ذلك العصر على ثلاثة مراحل: المرحلة الأولى الإلزامية ثم المرحلة الثانية للفنون الحرة السبعة، الثلاثية (النحو والمنطق والبلاغة) والرباعية (الحساب، الهندسة، والموسيقى، والفلك)، ثم المرحلة الثالثة للكتب المقدسة. وكانت الفلسفة فى ذلك الوقت قاصرة على كتب

أرسطو المنطقية الأولى: المقولات والعبارة والتحليلات الأولى مع بعض المناقشات اللاهوتية اعتمادًا على أوغسطين، ثم ظهرت مشكلة الكليات هل هى فى الذهن أم فى الوجود الخارجى، وسيطرت على العصر الوسيط كله .

ومن ثنايا هذا التحول برز أول مفكر مسيحى فى العصر الوسيط المتقدم وهو جون سكوت اريجنا (٨١٠ - ٨٨٧م). عاصر الكندى أول الفلاسفة المسلمين. نشأ فى أيرلندا وعلم فى باريس. وكانت أول مصنفاته "الانتخاب الإلهي" ردًا على قول أحد الرهبان بانتخاب الله الناس للجنة والنار دون استحقاق ومبينًا ضرورة الحرية من أجل الاستحقاق، واستحالة إضافة الخير والشر إلى الله فى آن واحد، وبين ذلك بالدليل العقلى والدليل النقلى، ونقل مؤلفات ديونيزيوس الأيريوباجى إلى اللاتينية، كما ألف "قسمة الطبيعة" بها آثار الأفلاطونية الجديدة، وحد بين الفلسفة والدين مثل الكندى، فكلاهما صادر عن الحكمة الإلهية. ويعتمد على العقل دون ما تفرقة بين الطبيعة وما يفوق الطبيعة، ويؤول نصوص الكتاب المقدس بحيث تكون متفقة مع العقل، قسم نظام الطبيعة إلى أربعة مراتب: الله مبدأ ووسط وغاية والوسط مزدوج، الأولى الله من حيث هو مبدأ الأشياء، الطبيعة الخالقة غير المخلوقة، الآب، بسيطة، إيجاب فى القول، وسلب فى العقل خشية الوقوع فى التشبيه، والثانية الله كوسط تقوم الموجودات فيه وتتحرك به، الابن، الطبيعة الخالقة المخلوقة، الكلمة الصادرة عن الله، الحاوية علل الأشياء، العالم كما يتصوره الله، والثالثة الروح القدس، الطبيعة الخلوقة غير الخالقة، عالم التحقق خارج الله، والرابعة الطبيعة غير الخالقة وغير المخلوقة وهو الله من حيث غاية جميع الموجودات. فالأولى والرابعة واحدة ولا تتمايز بينها إلا فى التصورات، والثانية والثالثة واحدة لأنهما تمثلان الخليقة أو التجلى الإلهى. وهو لا يبعد كثيرًا عن القول بوحدة الوجود فى مزيج من نظرية الفيض. فالله يخلق من كماله والخلق يتم من الله، لا فرق بين خالق ومخلوق، كلاهما يشاركان فى الوجود بالذات. الخلق أزلى، والمادة نتيجة للخطيئة الأصلية، سبب الموت ومصائب الدنيا، والإنسان شبيه بالله، من نفس وجسم لطيف، له علم بذات الله، ولكنه تحول عنه بحريته إلى نفسه، وطرد من فردوس الحياة الناطقة، ويستطيع الخلاص بالكلمة، والعودة إلى الله غاية الخلق فى آخر الزمان حيث لا يبقى إلا الله الموجود الحق فتتأله الموجودات كما بدأت أول مرة، ويعود الإنسان إلى الله على ستة مراحل: الموت وانحلال الأجسام، والثانية البعث باجتماع العناصر مع النعمة الإلهية، والثالثة تحول الجسم إلى روح

بصعوده إلى درجتى الحياة والحس، والرابعة عودة الطبيعية الإنسانية وقد صارت روحًا إلى المثل أو العلل الأولى القائمة فى الله، والخامسة اعتبار المثل صور الله والصعود من العلم إلى الحكمة، والسادسة تشبع الطبيعة الإنسانية بالله فتصير إلهية مثله، ويتم الخلاص لكل الناس بما فى ذلك الأشرار فيتحولون إلى أخيار حيث لا يبقى مع الله إلا الخير، حينئذ يكون النعيم روحيًا والعذاب روحيًا، نعيم الرؤية وعذاب الضمير .

وساد الفكر الدينى فى القرن العاشر صراع بين الجدليين واللاهوتيين، بين أنصار المنطق ودعاة العقيدة، وصراع القديم بين العقل والإيمان، وقد نشأ هذا الصراع أيضًا مع بداية تعلم الفلسفة الإسلامية مباشرة وتعلم اللغة العربية قبل ترجمتها إلى اللغة اللاتينية كما هو الحال لدى جربير الأورياكى الذى اطلع على الثقافة والعلم الإسلامى فى اسبانيا، واستمرت الحالة كذلك فى القرن الحادى عشر مع بداية الترجمة من الفلسفة الإسلامية فى إيطاليا إلى اللغة اللاتينية خاصة للعلوم الطبيعية والفلكية بواسطة رهبان مونتى كاسينو. وبرز من الجدليين بيرانجيه التورى(١٠٠٠-١٠٨٨م). اعتمد على المنطق والعقل لفهم الدين، فقد خلق الله الإنسان على صورته بالعقل، والعدول عن استخدام العقل هو عدول عن التشبه بالله. وطبق ذلك فى مسألة القربان المقدس مطبقًا فيها تلازم الأعراض والجوهر مما يجعل حضور المسيح فى القربان حضورًا عرضيًا وعلى ما هو مدرك بالحس، إذ لا يتم التمايز إلا فى الذهن مما كان السبب فى إدانته، ثم قام روسلان(١٠٥٠-١١٢٠م) بتطبيق نزعته الاسمية فى اللاهوت حفاظًا على وحدانية الله باعتباره الأقانيم الثلاثة مجرد أسماء أو ألفاظ لا جواهر أو أشياء، ومع ذلك حدث رد فعل اللاهوت على الجدل عند بطرس الدميانى (١٠٠٧-١٠٧٢م) فجعل الله فوق الجدل، والفلسفة فى خدمة اللاهوت .

واستطاع القديس انسيلم (١٠٣٣-١١٠٩م) أن يكون حلقة الاتصال الفعلية والنهائية بين الأوغسطينية والتوماوية، بين الإشراق الداخلى والتأمل العقلى. تعلم فى فرنسا وعلم بها ثم عين رئيسًا لأساقفة كانتربرى فى إنجلترا. أعماله قليلة، وتدور كلها حول وجود الله وصفاته، يبدأ بالأوغسطينية من أجل تعقل الإيمان فالإيمان شرط التعقل، والتعقل وسط بين الإيمان فى الدنيا ومعاينة الله فى الآخرة، هو اقتراب من علم الله. يخطىء الجدليون إذن فى اخضاع الإيمان للمنطق كما يخطىء اللاهوتيون فى إخراج العقائد عن الاستدلال. يحاول فى كتابه

"مونولوجيون" أى حديث النفس إعطاء نموذج التأمل فى وجود الله وصفاته على نحو عقلى خالص، ويعطى ثلاثة أدلة على وجود الله تؤدى كلها إلى اثبات علة أولى، الأول الصفات مثل الخير والجمال والعلم والحق التى يشعر الإنسان بوجودها فى نفسه، والثانى الماهية وتفاوت الماهيات، والثالث الوجود المتفاوت أيضًا فى الماهيات. ويستحيل الانتهاء إلى علل أولى كثيرة وإلا وقعنا فى الدور، وبالتالى لا توجد إلا علة أولى واحدة، الكمالات كلها ماهية واحدة بسيطة، ويقدم انسيلم دليلاً أبسط من ذلك فى كتابه الثانى "بروسلوجيون" وهو الدليل الأنطولوجى المشهور الذى سيظل قائمًا فى الفكر الحديث والمعاصر بين أنصاره وخصومه، وهذا الدليل لا يبدأ من الوجود بل من فكرة الله، ولما كان الله هو ما لا يتصورأعظم منه أى الموجود الكامل، وكان الوجود أحد هذه الكمالات فالله موجود، فالموجود الكامل لا يوجد فقط فى الذهن بل أيضًا فى الواقع وإلا كان مجرد تصور، ولا فرق فى ذلك بين المؤمن وغير المؤمن، فهو دليل طبيعى مفطور عليه الإنسان، لذلك عارض النزعة الاسمية عند روسلان التى تجعل صفات الله وكمالاته مجرد أسماء .

وفى القرن الثانى عشر استمر الفكر الدينى آخذًا دفعة جديدة بعد عصر الترجمة من العربية إلى اللاتينية خاصة فى أسبانيا بعد انحسار الحكم الإسلامى عنها. جمع المفكرون الأوائل بين الترجمة والتأليف فى حين اقتصر الأواخر منهم على التأليف بعد أن كانت الترجمة قد تمت، فمن أوائل المترجمين اديلارد البيثى الإنجليزى الذى تعلم فى فرنسا ثم إيطاليا وصقلية واليونان وآسيا الصغرى وأسبانيا، ويقال أيضًا أنه جاء إلى مصر ورحل إلى بلاد العرب، نقل إلى العربية "مبادىء أقليدس" وزيجات الخوارزمى وعدة رسائل فلكية، حاول التوفيق بين أفلاطون وأرسطو، فالله يخلق النفس وصورها المعقولة ثم يفقدها الجسم بعض علمها فتبحث عما فقدته فتخونها الذاكرة فتلجأ إلى الظن، ثم طاف قسطنطين الأفريقى القرطانجى المولد بالبلاد الشرقية. وترجم كتبًا طبية إسلامية ويهودية ويونانية، وقام جند يساليفى فى طليطلة بعد أن انحسر عنها الحكم الإسلامى بالتعاون مع بعض اليهود مثل يوحنا ابن داود، ويوحنا الأسبانى، ويوحنا الأشبيلى بالترجمة من الأسبانية إلى اللاتينية بعد أن ينقلها معاونوه من العربية إلى الأسبانية فى ديوان الترجمة الذى أسسه كبير أساقفتها ريمون. فترجم أجزاء من كتاب الشفاء لابن سينا من المنطق والطبيعيات والإلهيات وإحصاء العلوم للفارابى، وينبوع الحياة لابن جبرول، ورسالة العقل والمعقول للكندى، ورسالة قسطًا ابن لوقا فى الفرق بين النفس

والروح، ومقاصد الفلاسفة للغزالى، وكتب الفلك لمحمد بن جابر الحرانى المعروف بالتبانى، وأحمد بن كثير الفرغانى، وأبى معشر وغيرهم، وغلب على تأليفه المادة المترجمة، فكتب فى تقييم الفلسفة اعتمادًا على الفارابى واسحق الإسرائيلى وابن سينا وغيرهم مميزًا بين اللاهوت الصادر عن الوحى والفلسفة القائمة على العقل، والفلسفة هى العلم الشامل، أما الإلهيات فهى مزيج من الأرسطية والأفلاطونية الجديدة وشروحها الإسلامية، فالله هو الوحدة العليا أو الوحدة الخالقة، منه تفيض الوحدات المخلوقة لا عن طريق الصدور كما هو الحال عند ابن سينا بل بمشاركة فعلية مع الابقاء على التمايز بين اللامتناهى والمتناهى، والموجودات مركبة من مادة وصورة كما هو الحال عند ابن جبرول، وهى ثلاث مراتب: العقل الكلى ثم النفس الكلية ثم العالم، وقد اقتبس ثلث رسالته فى خلود النفس من ابن سينا من طبيعيات الشفاء. وقال مثله بادراك النفس المعقولات من العقل الفعال المفارق ولكنه لم يجعله عقل فلك القمر كابن سينا بل جعله الله، كما قام جيرارد والكريمونى( -١١٨٧م)، وهو إيطالى وزميل جند يساليفى فى طليطلة، بترجمة كتب أرسطو من العربية إلى اللاتينية مع شروح ثامسطيوس، ورسائل الكندى مثل رسالة العقل والمعقول، والنوم والرؤيا، والجواهر الخمس، وقانون ابن سينا فى الطب، والمجسطى لبطليموس فى الفلك، والايضاح فى الخير المحض لابروقلوس، والمناظر لابن هيثم، وشرح الفارابى على السماع الطبيعى لأرسطو، وشروح الإسكندر الأفروديسى على أرسطو.

ثم ظهر فلاسفة فى القرن الثانى عشر بعد أن كانت الترجمة من العربية إلى اللاتينية قد مهدت الطريق لتفكير دينى عقلانى جديد، فظهر الاخوان برنار وتيرى الشارتريان بفرنسا. جعل برنار أصول الموجودات ثلاثة: الله، والمادة المخلوقة من عدم، والمثل الأزلية غير المساوية لله، وشرح تيرى سفر التكوين بالمعانى الأفلاطونية الأربعة: الصانع والمثل والنفس الكلية والعناصر، وردها إلى العلل الأربعة عند أرسطو، وردها أيضًا إلى الثالثوث، فالأب العلة الفاعلة، والابن العلة الصورية، والروح القدس العلة الغائية، والروح القدس هى النفس الكلية أو قوة الصانع التى تصور الأشياء، والألوهية الصورة الجوهرية للأشياء، والله هو الوحدة العظمى على رأى وحدة الوجود، ويمكن اثباته بادلة رياضية كما هو الحال عند فيثاغورث، وحدوث الخلق منه مثل حدوث الأعداد من الواحد. وسار على أثره جيوم الكونشى(١٠٨٠-١١٤٥م) تلميذ برنار، فهم الثالوث اعتمادًا على فلسفة

أفلاطون، يولد الابن عندما يرى الله على أى نحو يخلق الأشياء، وينبثق الروح القدس حين تمتد الإرادة الإلهية إلى خلق العالم وتدبيره، وهى نفس العالم تجعله يحيا ويحس ويفكر، فالثالوث ليس بالإضافة إلى ذات الله بل إلىحياة العالم، وهو أيضًا نوع من وحدة الوجود.

ثم تطور الفكر الدينى نحو مزيد من العقلانية على يد أبيلار(١٠٧٩-١١٤٢م)، وهو فرنسى تلميذ روسلان، قدم العقل على النقل، وأشاد بفلسفة اليونان، وأنها هى الحقيقة المسيحية قبل الإعلان عنها فى الوحى، بل أن فلسفة البراهمة هى أيضًا مسيحية قبل الوحى وبدون أسرارها، التعاون إذن بين الفلسفة والدين ممكن. فالفلسفة خاصة الجدل قادرة على رفع اللاهوت إلى مستوى العلم، وقد بين فى كتابه "نعم ولا" تناقض أقوال آباء الكنيسة فى نفس الموضوعات محاولاً التوفيق بينها اعتمادًا على أن العقل أساس النقل، وفى مسألة الكليات أخذ مذهب أرسطو فى المعرفة حلا للصراع بين الواقعيين والاسميين، فالأنواع والأجناس ذاتية فى الجزئيات مجردة فى العقل وفى كتابة "أعرف نفسك" حوار بين مسيحى وفيلسوف أسس الأخلاق الطبيعية القائمة على الضمير والنية، ومؤكدًا على الخطأ الشخصى والخلاص الفردى ضد توارث خطيئة آدم والخلاص المسيحى. واستمر التفكير الدينى العقلانى عند جلبير اللابورى(١٠٧٦-١١٥٤م)، ويوحنا السالزبورى(١١١٧-١١٨٠م) متناولاً أساسًا مشكلة الكليات، وكان أبرزهم ألان الليلى (١١٢٥-١٢٠٣م) الفرنسى. عرف كتاب العلل لابروقلوس مترجمًا عن العربية وقرأ كتب الفلك المترجمة إلى العربية أيضًا. جعل العقل أساس النقل مثل ابيلار، فالعقل قطعى والنقل ظنى، وأكمل صورة للدليل العقلى هو الدليل الرياضى، أما الأصول الأولى فى اللاهوت فهى موضوعات إيمانية مسلم بها، ليس المطلوب التدليل عليها بل تعقلها وإقناع غير المؤمنين بها الذين يعتمدون على العقل وحده. ويطبق ذلك فى كتابه "قواعد اللاهوت" عندما يبرهن عليها جميعًا بالطريقة الرياضية وليس بقواعد المنطق والنحو، إذ ليس فى الله محمول متمايز عن الموضوع ثم ألف بطرس اللومباردى( -١١٦٤م) "الأحكام" مرتبًا مسائل اللاهوت على نحو جدلى، حجج الاثبات وحجج النفى دون القطع برأى ودون وضع مذهب، وظل أساس التعليم اللاهوتى الجدلى، ثم رد فعل ثان على اللاهوت الجدلى فى وحدة الوجود والنزعات الصوفية عند أموري البينى ( - ١٢٠٧م) أستاذ اللاهوت فى باريس. فهناك موجود واحد يعلن عن مظاهر ذاته فى الخلق، وترجع

الموجودات إليه بما فى ذلك الإنسان تأليها له، لا تمـايز بيـن الخـير والشـر، وظهـر نفس التيار عنـد دافيـد الدنيـانى البلجيكـى، فـالوجود أيضًـا واحـد لا تمـايز فيـه بيـن الموجودات، وانتشرت بعض الطوائف المتطهرة والمانوية فى إيطاليا وفرنسا تدعـو إلى الرهبنة والتحرر من كل سلطة ثم تحولت النزعة الصوفية إلى وصفية عقلية أو تأمل صوفى فى دير القديس فكتور الأوغسطينى فى باريس عند هوج سان فيكتـور (١٠٩٦-١١٤١م)، فالمعرفـة لديـه علـى ثـلاث درجـات: معرفـة العـالم المحسـوس بالحس والخيال والتجريد، والثانية معرفة النفس ذاتها، والثالثة معرفـة اللـه. الأولـى عين الجسم، والاثنية عين العقل، والثالثة عين المشاهدة كما هو الحال عند الصوفيـة المسلمين والتفرقة بين علم اليقين، وحق اليقيـن، وعيـن اليقيـن. وتـرأس الديـر بعـده تلميذه الاسكتلندى ريتشـار( -١١٧٣م) ومـيز بيـن ثـلاث قـوى فـى الادراك بعـد الحواس وهى المخيلة، العقل، والفهم تدرك المخيلة حضور الأجسام، ويـدرك العقـل الأمور الغائبة، ويدرك الفهم الموضوعات المفارقة والمبادىء النظرية الأولى، وفى قمتها المشاهدة التى تبلغ إلى الله وشرطها تطهير النفس، وفى هذه المعرفـة الإلهيـة تتمايز ثلاث درجات: اتساع الذهن وذلك ادراك الله بالصور المستمدة مـن الطبيعـة الحسنة، ثم ارتفاع الذهـن حينمـا تـدرك النفـس اللـه وتـراه فـى مرآتهـا، ثـم انجـذاب الذهنى وذلك تأمل اللـه فـى حقيقتـه الخالصـة، وتحتـاج إلـى نعمـة إلهيـة وإلـى هبـة مجانية من الله .

وبلغت الفلسفة المدرسية أوجها فى القرن الثالث عشـر بعد نشـأة الجامعـات، وتطوير نظم التعليم وازدهار التجارة بين الشرق الغرب. وانتشرت الكتـب المنقولـة عن العربية واليونانية خاصـة كتب أرسطو وشراحه وازداد النشـاط الفكرى أولاً والاستدلال. والانجليز يميلـون إلـى العلـم الواقعـى، والألمـان يكدسـون المعـارف ويتجهـون نحـو التصـوف. تأسسـت جامعـة السـربون عـام ١٢٥٣، وتحـول معهـد الدراسات الفقهية فى بولونيا إلى جامعة فـى ١٣٥٢، وقـامت جامعـة اكسـفورد بعـد جامعة السربون بقليل ورأى أساتذتها فـى كتـاب المنـاظر لابـن الهيثـم نمـوذج العلـم الذى فاق طبيعيات أرسطو، وكان نظام التعليم يقوم على تلازم الشيخ والمريد كمـا. كان الحال فى الشـرق لشـرح المتـون والمناقشـة الخاصـة والعامـة وجمـع ذلـك فـى المسـائل الخلافيـة والمناقشـات المتنوعـة يضـاف إليهـا المجموعـات التـى تعـرض المسائل على نحو مرتب ومنظم. وكانت الفلسفة شاملة للفنـون الحـرة السـبعة كلهـا، وكان النزاع حـول أرسـطو مـن أهم موضوعـات النقـاش بسـبب معارضتهـا للديـن

بفضل ترجمات طليطلة لمؤلفات أرسطو وشراحه المسلمين، فأنكرها المجمع الكنسى الذى عقد فى باريس ١٢١٠ لحظر تدريسها، ثم سمح بتدريس المنطق والأخلاق وأعيد حظر الطبيعة وما بعد الطبيعة فى ٢١٥. ثم قامت جامعة تولوز تبدريسهما فى ١٢٢٩، ثم رفع الحظر فى جامعة باريس فى ١٢٥٢ ابتداء من كتاب النفس، ثم باقى الكتب فى ١٢٥٥ حتى قام البير الكبير وتلميذه توما الأكوينى بالاعتماد عليها وتأسيس المسيحية الأرسطية ثم تحويلها إلى دروس إلزامية فى ١٣٦٦. وأصبحت الفلسفة فى القرن الثالث عشر هى مواقف متنوعة من أرسطو وابن سينا وابن رشد. يعتمد الأوغسطينيون على فلسفة ابن سينا الاشراقية، وتلك هى الأوغسطينية السينوية، ويأخذ فريق صف أرسطو وشرح ابن رشد وتلك هى الأرسطية الرشدية .

ثم اشتدت حركة الترجمة وظهر عدة مترجمون من العربية إلى اللاتينية أولاً ثم من اليونانية مباشرة إلى اللاتينية ثانيًا وذلك لأن الترجمات العربية كانت منقولة فى معظمها عن السريانية، قبل نقلها إلى اللاتينية الفصحى. وكانت مراكز الترجمة فى اسبانيا خاصة طليطلة لنقل الكتب العربية كما كان الأمر فى القرن الماضى، وإنجلترا خاصة اكسفورد حيث نبغ جروستست فى ترجمته عن اليونانية، وإيطاليا فى بلاط ملوك نابولى وصقلية، الامبراطور فردريك الثانى وابنه منفريد الذى كان يستقبل علماء المسلمين لشرح مستعصيات الفلسفة، والبلاط البابوى فى روما، والقسطنطينية بعد فتح الصليبيين لها فى ١٢٠٤ وتأسيس الامبراطورية اللاتينية حتى ١٢٦١، وكان أشهر المترجمين ميخائيل سكوت ( -١٢٣٥) وهو اسكتلندى ترجم بطليطلة بمعاونة أحد اليهود علم الهيئة للبطروجى، وكتاب الحيوان لأرسطو، وكان الشراح المسلمون يجمعون فيه تاريخ الحيوان وأجزاء الحيوان وكون الحيوان، وكتاب الحيوان لابن سينا، وكتابًا فى التنجيم. وكان أول مترجم شروح ابن رشد على أرسطو، كما نقل هرمان الألمانى فى طليطلة ( -١٢٧٢) الشرح الأوسط لابن رشد على الأخلاق النيقوماخية، وكتاب الخطابة لأرسطو عن العربية وإكماله بالرجوع إلى الفارابى وابن سينا وابن رشد، وشرح الفارابى لهذا الكتاب، والشرح الأوسط لابن رشد لكتاب الشعر لأرسطو. كما ساهم الفريد الإنجليزى الذى تعلم العربية فى طليطلة فى ترجمة كتاب النبات لأرسطو وكتب أخرى لأرسطو مع شروح الاسكندر الأفروديسى وكذلك كتاب المبادىء لابروقلوس وبعض الكتب الطبية والرياضية. وظهرت ترجمات أخرى لكتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو وكتاب

الأخلاق الكبير، "ودلالة الحائرين" لموسى بن ميمون عن العبرية بعد أن نقله صاحبه من العربية .

ثم ظهر عدة مفكرين فى القرن الثالث عشر يمهدون للمسيحية الأرسطية فى صيغتها النهائية عند توما الأكوينى، كان جيوم الأوفرنى(١١٨٠-١٢٤٩) فرنسيًا يعرف فلاسفة الإسلام وعلماءه معرفة جيدة مثل أبو معشر، والخوارزمى، وعلى بن عباس الهادى، والبطروجى، والفرغانى، والحسن بن الهيثم. ويستشهد بأقوال الفارابى، وابن سينا فى العقل الفعال، ويذكر الغزالى فى مقاصد الفلاسفة، ويصف ابن رشد بأنه الفيلسوف الشريف جدًا، ويذكر من فلاسفة اليهود ابن ميمون وابن جبرول. بل أن الفلاسفة المسلمين هم الذين وجهوه إلى الدراسات الفلسفية وإلى الجامعة. حاول البرهنة على وجود الله متجاوزًا دليل المحرك الأول مع أنه يعتبر الله العلة الأولى وبالاعتماد على المشاركة فى الوجود بين واجب الوجود وممكن الوجود كما هو الحال عند ابن سينا، ويؤثر حدوث العالم مثل أوغسطين على قدمه عند أرسطو وابن سينا، فالحدوث أقرب إلى العقيدة الدينية من القدم، والله وحده لا يقبل المشاركة أو التولد أو المتوسط. والله وحده ليس العقل الفعال هو غاية الإنسان، ولا يمكن إيجاد براهين على نظرية الصدور سواء فى العقول أو فى الموجودات كما يفعل ابن سينا، ويحاور ابن سينا فى تحريك النفوس الفلكية لأجرامها ويؤثر القول بنفس واحدة تحركها جميعًا، والأرواح لديه صور خالصة أو عقول مفارقة اعتمادًا على شرح ابن رشد لارسطو، ولا تصدر النفوس الإنسانية عن العقل الفعال أو عقل فلك القمر كما هو الحال عند ابن سينا لأنها مخلوقة من الله مباشرة، والنفس تدرك ذاتها. ويعتمد على كتابى ابن سينا "الشفاء والاشارات والتنبهيات" فى اثبات ذلك، وهو دليل الإنسان الطائر الذى يثبت إمكان وجودأنية حتى بدون البدن كلاً أو جزءًا تمامًا مثل اثبات الذات الإلهية وصفاتها دون زيادة أو تركيب. وفى موضوع المعرفة يعارض جيوم نظرية التجريد الأرسطية، ويفضل نظرية الإشراق الأوغسطينية. فالله يشرق بالمبادىء والمعانى فيدركها العقل دون ما حاجة إلى عقل فعال داخل النفس كما هو الحال عند أرسطو أو خارجها مثل ابن سينا. وتعتبر فلسفته نموذج الأوغسطينية السينوية.

وكان الكسندر الهالى(١١٧٥-١٢٤٥)، وهو إنجليزى تعلم فى باريس، مطلعًا أيضًا على الفلاسفة الإسلاميين وخاصة ابن سينا ونظرية الصدور ولو أنه يلاحظ أن ابن سينا يجعل الأشياء السفلية تصدر عن عقل ذلك القمر، فيضيف

أوغسطين وأنسليم منه إلى أرسطو. النفس تتمايز عن أفعالها وقواها فى الإنسان فى حين أن ذات الله وأفعاله وحد واحدة. وقوى النفس ثلاثة: النطق وموضوعه العالم المحسوس، والعقل وموضوعه الأرواح المخلوقة، والفهم وموضوعه الله والمثل. والعقل الفعال حال فى النفس، فالله خلق النفس ومنحها القدرة على التعقل، ثم نزع تلميذه القديس بونافنتورا(١٢٢١-١٢٧٤) نحو التصوف، وهو إيطالى يرجع الفنون كلها إلى اللاهوت، وأهم رسالة له "طريق النفس إلى الله" يصف فيها معارج النفس فى طريقها إلى الله على طريقة أوغسطين وديونيزيوس. مهمة الفلسفة معاونة اللاهوت، ومهمة اللاهوت التوجه إلى التصوف والانتهاء إلى الجذب الصوفى، فالله هو الموضوع الحق لكل من الفلسفة واللاهوت والتصوف، وهو الغاية القصوى فى نظرية المعرفة ونظرية الوجود. للنفس معرفتان أو عقلان: أدنى وأعلى، بالأدنى تتجه نحو المحسوسات وبالأعلى نحو الله. والأفعال العقلية أيضًا نوعان: نظرية وعملية وكلاهما ينتهيان إلى الله باعتباره المعلوم الأول ونموذج الحياة الفاضلة، فالإنسان على اتصال بالحقيقة دائمًا، وهى فكرة الله المنطبعة فى النفس، ويرفض بونافنتورا قول أرسطو بقدم العالم وانكاره العناية الإلهية والحساب بعد الموت وعدم حاجة الأخلاق إلى الخير الأعظم، فطبيعة العالم مغايرة لطبيعة الله. لم يصدر العالم عن الله بالطبع بل صدر بالإرادة، لم يصدر عن ذات الله بل خلق من عدم، ومن ثم يستحيل مساوقة الله والعالم منذ الأزل.

وفى مقابل هذا التيار الأوغسطينى الصوفى نشأ تيار آخر عقلانى علمى تصبح المسيحية الأرسطية عند توما الأكوينى هى مجرد الوسط المتناسب بينهما، وكان أول ممثلى هذا التيار العقلانى العلمى هو روبرت جروستست (١١٧٥-١٢٥٣)، عالم اكسفورد وأول ممثل للعلم التجريبى فى العصر الوسيط ومن واضعى أسس العلم الحديث. وبالرغم من أنه كان مترجمًا وشارحًا لديونيزيوس إلا أن عنايته الكبرى كانت موجهة إلى العلم الطبيعى عند أرسطو، وكان مثال العلم عنده هو كتاب المناظر للحسن بن الهيثم. فالرياضيات وحدها تفسر الظواهر الطبيعية، ولكن تبدو آثار الأوغسطينية لديه فى تصوره للنفس النورانية التى تستقبل إشعاع النور الإلهى، وسار معه فى نفس التيار روجر بيكون (١٢١٤-١٢٩٤) فى اكسفورد ثم باريس، بالرغم من شروحه على الطبيعيات وعلى ما بعد الطبيعة لأرسطو ووضعه "الكتاب الأكبر" لتصنيف العلوم جاعلاً اللاهوت هو الحكمة الكلية الذى تنتقل فيه كل العلوم إلا أنه كان أوغسطينيًا فى

اللاهوت يقول بالاشراق الإلهى فى النفس. استفاد من الكتب الإسلامية خاصة كتب ابن سينا وابن الهيثم. كان يفضل ابن سينا على ابن رشد ويعتبره أهم شراح أرسطو وزعيم الفلسفة بالرغم من نقده له فى القول بقدم العالم وبنظرية الصدور. ويرى أن له فلسفتين الأولى للعامة فى "الشفاء" والثانية للخاصة فى "المباحث الشرقية". وبالرغم من وضعه أسس العلم التجريبى الحديث إلا أنه جعله خادمًا للكنيسة وأداة فى يد الوعاظ والمرشدين للحصول على فوائد ثلاثة: الأولى إثبات عجائب الطبيعة لغير المؤمنين حتى يسلموا بالمعجزات كعجائب الهية، والثانية بطلان أعمال السحر الذى يؤمنون به، والثالثة اقناعهم دون ما حاجة إلى حروب وقتال فأقدر اللاهوتيين على تبشير العلماء وهو الدرس الذى تعلمه الصليبيون فى حملاتهم على الشرق الإسلامى .

وأخيرًا هذب البرت الأكبر(١٢٠٦-١٢٨٠) فى ألمانيا مؤلفات أرسطو إلى جانب شروح ابن سينا وابن رشد. وألف مجموعات لاهوتية وفلسفية وعلمية منها رسالة فى وحدة العقل ردًا على ابن رشد، حاول الجمع بين كل التيارات الأوغسطينية والأرسطية. وكان فى أتباعه لأرسطو يتبع تأويل الفارابى وابن سينا وابن ميمون. ويعارض ابن رشد وابن جبرول. ميز بين الفلسفة واللاهوت. الأولى تعتمد على العقل وحده، والثانى يستمد حقائقه من الوحى. ومع ذلك يمكن استعمال الفلسفة لفهم اللاهوت وان استحال استعمال اللاهوت لفهم الفلسفة. ويتحدث عن وجود الله وصفاته دون أن يبرهن عليها فالله مجهول ليس بينًا بذاته، ومع ذلك فهو المحرك الأول كصفة فعل، والموجود اللامتناهى كصفة ذات. أما العالم فأدلة قدمه وحدوثه متساويان، ولا يمكن البرهنة على صدق أحد الرأيين. والوحى وحده يحسم الأمر فى صف الحدوث، ومع ذلك صدرت الموجودات عن الله. فالله أوجد العقل بفعل خالق، ثم أوجد العقل باقى العقول والنفوس والجواهر. وأحيانًا يقرر أن السموات صدرت عن الله بإرادته واختياره، والنفس الإنسانية مخلوقة من الله على عكس النفس الحيوانية والنباتية روحية فهى خالدة، والكليات موجودة فى الذات الإلهية وتتحقق فى الأفراد، ويجردها العقل، ولكل نفس عقلها الفعال وعقلها المنفعل ردًا على ابن رشد فى وحدة العقل الكلى .

وانقسم تلاميذ البرت الاكبر إلى فريقين: الأول استمر فى الأفلاطونية الجديدة وهم الجرمان والثانى استمر فى الأرسطية وعلى رأسهم توما الأكوينى (١٢٢٥-١٢٧٤) نشأ فى إيطاليا ثم التحق بجامعة نابلونى، ودخل دير رهبنة

الدومنيكيين، ثم رحل إلى باريس للتتلمذ على يد البرت الأكبر. ثم رافقه إلى كولونيا. ثم عاد إلى باريس وعين فيها أستاذاً. وشرح كتاب "الأحكام"، وكتب "الوجود والماهية" وفيهما يبدو أثر ابن سينا وابن رشد. ويشير إلى رسالتى ابن سينا "فى العقول" و "فى صدور الوجود" وهما مقتبسان من الهيات الشفاء، ثم عاد إلى إيطاليا ليعلم فى البلاط البابوى ثم عاد إلى باريس ليعلم فيها. وتدور مصنفاته فى مجموعات أربع: الأولى شرح الأسماء الالهية لدينيزيوس، والثانية المجموعة الفلسفية وتشمل "الرد على الأمم". والثالثة الشروح على أرسطو يحذو فيها حذو ابن رشد. يذكر النص تم تحليله فى حين يضع ابن سينا والبرت الأكبر مؤلفات بعناوين كتب أرسطو لدراسة نفس الموضوعات من جديد وابتداء منه. ثم يفترق توما الأكوينى عن ابن رشد فى أنه يقدم للنص، ويبين أقسامه، ويعرض مقدماته، ويستخلص نتائجه فى حين يشرح ابن رشد النص من أجل إعادة كتابته من جديد. ومع ذلك كان فى باريس فى صراع عنيف مع الرشديين. فكتب "فى وحدة العقل ردًا على الرشيديين". كما كان فى صراع مع الأوغسطنيين المعادين لأرسطو. فكتب ضدهم" فى أزلية العالم ردًا على المتذمرين". والرابعة "مجموعة اللاهوتية" التى لخص فيها مؤلفاته السابقة فى ثمانية وثلاثين مبحثًا، كل منها ينقسم إلى مسائل، وكل مسألة إلى فصول فيجيء الكتاب فى ثلاثة آلاف فصل، ويرد على عشرة آلاف اعتراض. وقد قسمه إلى موضوعات كبرى ثلاث: الله فى ذاته من حيث هو أصل الأشياء وغايتها، والمخلوقات الناطقة، والمسيح كطريق للخلاص. وأخيرًا عاد إلى إيطاليا لانشاء معهد عال فى نابلى. ثم امتنع عن التعليم بعد أن انتابته حالة صوفية شعر بعدها أن كل ما كتبه ما هو إلا نقطة فى بحر. فتفرغ للعبادة، وتوفى وهو فى طريقه إلى روما لحضور أحد المجامع الكنسية.

ويعرض توما الأكوينى نسقه الفلسفى اللاهوتى بناء على الترتيب الطبيعى للوجود: الله، والعالم، والإنسان، فالله أصل الموجودات، وهو موجود .

ويمكن اثباته بالطرق الأوغسطينية القديمة. فالإنسان يتشوق إلى السعادة والله هو السعادة، وهو ما لا يتصور أعظم منه وبالتالى فهو موجود على طريق الدليل انطولوجى عند انسيلم، ومن ينكر الله يسلم بوجوده لأن الانكار لا يكون إلا للموجود وليس للمعدوم. فالله اذن هو سعادة الإنسان، وهو الموجود الأعظم، وهو الحق بالذات. هذه البراهين الثلاثة تبدأ من ماهية الله. فهى براهين قبلية. وهناك براهين أخرى خمسة تبدأ من وجود العالم وتنتهى إلى وجود الله، فهى براهين

بعدية. وهى خمسة مستمدة كلها من طبيعيات أرسطو: الأول يقوم على الحركة، فكل شيء متحرك، وكل متحرك له محرك، ولا يمكن أن تتسلسل المحركات إلى ما لا نهاية، والثانى يقوم على العلة. فكل شيء معلول علة، ولا يمكن أن تتسلسل العلل إلى ما لا نهاية إذن لابد من علة أولى وهو الله. والثالث يقوم على الامكان فكل شيء فى هذا العالم ممكن، ولا يمكن تصور الممكن بدون واجب، وهوالله. والرابع يقوم على مراتب الموجودات فكل الموجودات فى هذا العالم متفاوتة المراتب بين النقص والكمال، وقمة الكمال هو الله. والخامس يقوم على نظام الكون فكل شيء فى هذا العالم يخضع لنظام وترتيب، ولا يمكن أن يكون بالاتفاق والمصادفة، لابد إذن من منظم للعالم وهوالله. وهى براهين متشابهة تقوم على نفس المنطق، من التغير إلى الثبات، ومن الحركة إلى السكون، ومن المعلول إلى العلة، وتفترض ثنائية الموجودات. وبعد اثبات وجود الله تأتى ماهيته وصفاته. ويمكن التعرف على ماهية الله بثلاث طرق: طريق القياس مثل الله نور، وهى صورة فنية بلاغية لمزيد من التأثير، وطريق التشبيه، وهو طريق الايجاب لاثبات الصفات لله مثل البساطة والوحدانية والعلم والقدرة والإرادة والحياة والعناية. وطريق التنزيه، وهو طريق السلب لنفى جميع صفات النقص عن الله مثل اللاجسمية، اللامادية، اللامكانية...إلخ. ويعلم الله الكليات والجزئيات فى حين قصر ابن سينا علم الله على الكليات.

أما بالنسبة للعالم، فهو مخلوق وهو إن كان يشارك الله فى صفة الوجود إلا أنه لا يصدر عن الله كما هو الحال فى الأفلاطونية المحدثة لأن ما يصدر عن الذات لا يكون إلا ذاتًا مثله، وبالتالى ينتفى مذهب وحدة الوجود، وأن صدور الواحد عن الواحد كما هو الحال عند ابن سينا إنما ينطبق على الواحد بالطبع وليس على الواحد بالإرادة. وقد خلق الله العالم لا عن ضرورة بل عن اختيار وفعل حر. ويمكن إثبات حدوث العالم بالبرهان، كما يمكن نفى قدمه بالدليل. والملائكة هى العقول المفارقة التى قال بها أرسطو أو هى مثل أفلاطون، ويعلمون بالفيض الإلهى.

أما الإنسان فإنه جوهر مركب من نفس وبدن، وسط بين الملاك والحيوان، ويشارك الأحياء فى النفس النباتية والحيوانية، ويزيد عليها النفس العاقلة، وتبقى النفس بعد فناء البدن نظرًا لجوهرها الروحى على عكس الرشديين الذين يقولون بعقل واحد مفارق الجميع، وعلى عكس ابن سينا الذى جعل العقل الفعال خارج

النفس وغاية النفس الكمال الخلقى. والله وحده هو الغاية القصوى. كما أوجد الله الإنسان مدنيًا بالطبع مما يقتضى التعاون على الحق والخير. وكما يدير الله العالم كذلك تدبر السلطة المونارکية المعدلة بأرستقراطية وديمقراطية الشعب كما فعل موسى (الملك) بتعاون اثنين وسبعين رجلاً (ارستقراطية). يختارهم الشعب (ديمقراطية) ولا تجوز طاعة القانون الجائر المخالف للقانون الطبيعى والقانون الإلهى .

وفى نفس الوقت الذى كانت الأرسطية المسيحية تفى حق العقيدة كان هناك تيار آخر يبدأ من الأرسطية كما شرحها ابن رشد ويتمسك بالفلسفة أولاً بأول بصرف النظر عن العقيدة، وهو تيار الرشدية اللاتينية فى شخص ممثلهم الأكبر سيجر البرابنتى(١٢٣٥-١٢٨٢) وكان أستاذًا فى باريس ثم عميدًا حتى أنكر كبير الأساقفة عددًا من القضايا الرشدية. رفض المثول أمام محكمة التفتيش، واحتكم إلى روما فحبسته وحرمته من الكنيسة، فكان ذلك نهاية الرشدية اللاتينية فى باريس. وتنتظم مؤلفاته فى ثلاثة مجموعات، الأولى شروحه على أرسطو متجاوزًا الشرح الحرفى إلى القراءة الشخصية ومفترقاً عن ابن رشد أحيانًا. والثانية رسائل على كتب أرسطو يظهر فيها البحث. والثالثة رسائل فى موضوعات خاصة أهمها رسالة فى النفس الناطقة، ويثبت سيجر وجود الله ببرهان الحركة مثل أرسطو وتوما الأكوينى وكذلك ببرهان مراتب الموجودات. ويقول بالخلق، ولكنه يقصر فعل الله على خلق العقل الأول مثل ابن سينا. ولما كان المحرك الأول أزليًا فالعالم أزلى بما فى ذلك النوع الإنسانى، ومن ثم فالماهية والوجود شىء واحد. وكل ما يحدث فى العالم السفلى إنما نتيجة لمايحدث فى العالم العلوى، فالعالم العلوى خاضع للجبرية وخارج عن العناية الإلهية من حيث أنه غير صادر عن الله مباشرة. والله بالنسبة له علة غائية فحسب كما هو الحال عند أرسطو، والنفس النامية والحاسة تعنى. أما النفس العاقلة فباقية باعتبارها عقلاً مفارقًا، وهو واحد فى الإنسانية جمعاء، كما هوالحال عند ابن رشد. غير أن الإيمان يكشف عن نظام آخر يفوق الطبيعة اراده الله واخبرنا به عن طريق الوحى، هناك إذن نظامان: نظام العقل ونظام الإيمان طبقًا لثنائية ابن رشد بني الحكمة والشريعة، بين القول البرهانى والقول الخطابى.

واتجه ريمون لول(١٢٣٥-١٣١٥) فى أسبانيا نحو المنطق حتى رأى رؤية جعلته يتجه نحو الدين. درس العربية، وقد كان أهل ميورقه يتكلمونها، وأتقن اللاتينية، وقضى حوالى عشر سنوات فى تأليف "الفن الأكبر" أو "الفن الكلى".

وكتب عدة رسائل أخرى فى المنطق وفى الرد على ابن رشد والرشديين. وطاف شمال أفريقيا ومصر وفلسطين والهند، وجادل الرشديين، وعلا النقاش فى البلاد الإسلامية حتى سجن مرة بتونس وأخرى بالجزائر ورمى بالحجارة فى الجزائر حتى أخذه بعض أهل جنوده إلى أوربا، جمع بين اللاهوت والفلسفة والتصوف، ونظم بلهجته الأسبانية كتابًا فى منطق الغزالى. تعلم العربية وصنف بها، وكان من أوائل الغربيين الذين ألفوا بالعربية. اطلع على الحضارة الإسلامية فى مصادرها الأولى خاصة علوم الفلك والكيمياء والطب. وقد دفع ذلك إلى تعليم اللغات للمبشرين وإنشاء كراسى لتعليم العربية واليونانية والعبرية والكلدانية فى الجامعات الأوربية، ولكنه ظل تلميذ أوغسطين وبونافنتورا وبيكون فى التصوف واللاهوت. يقول بالاشراق وبالجواهر المفارقة، وفى رائعته "الفن الأكبر" يكشف عن منطق فعال فى الدفاع عن الدين أو يبين من خلاله اتفاق العقل والوحى خلافًا للرشديين ابتداء من الأصول الأولى المسلمة بها عند الجميع، وهى البديهات فى كل العلوم لتأسيس علم كلى عام، فالفن الأكبر هو هذا العلم الكلى ما وراء المنطق والميتافيزيقا. والمبادىء نوعان مطلقة ونسبية، والمطلقة هى الصفات الإلهية التى نصعد إليها بعد تأمل الصفات المحسوسة والنسبية، تدل على العلاقات الكلية بين الموجودات أو المحولات الإضافية للكائنات الحادثة، ثم يلى ذلك تسع مسائل، وتسعة موضوعات، وتسع فضائل، وتسع رذائل. وهناك أيضًا قواعد تأليف الأجزاء من أجل استخراج الحقائق والأسرار الطبيعية التى يستطيع العقل إدراكها فى هذه الحياة، وهى عشرة تشابه المقولات الأرسطية العشرة، ووضع جداول وأشكال تؤلف بطريقة آلية بين المعانى من أجل الوصول فى النهاية إلى جميع الحقائق الجوهرية. والله فى مركزها جميعًا مدلول عليه بالحرف الأول من حروف الهجاء وحوله المبادىء التسعة المطلقة أى الصفات الإلهية مدلول عليها أيضًا بالحروف الهجائية. تتألف منها أربعة أشكال حتى مائة وعشرين شكلاً مختلفة، وتلك أول محاولة لاخضاع اللاهوت للمنطق الرياضى خاصة الجبر المنطقى.

ثم يتحول النسق المسيحى لأرسطو الذى بناه القرن الثالث عشر إلى نقد لهذا النسق بل وهدم له فى القرن الرابع عشر، آخر طور من أطوار الفكر الدينى فى العصر الوسيط. ثم أدى نقد العقل إلى التشكك فيه وفى نظامه، وأدى التشكك فيه إلى رد فعل آخر فى التصوف واللجوء إلى الدين وحده، ومع ذلك تخلصت الفلسفة من الدين، وعادت إلى ما كانت عليه أيام اليونان، ومن ثناياها ظهرت بوادر العلم

الحديث، وأدت إلى يقظة القوميات وتأسيس الممالك الحديثة، والثورة على البابوية، والدعوة إلى فصل الدين عن الدولة.

وكان أول النقاد جون دنز سكوت(١٢٦٦-١٣٠٨). وهو اسكتلندى الأصل تعلم فى اكسفورد وعلم بها. كما علم فى باريس وكولونيا. وبالرغم من كونه أوغسطينيًا ينتمى إلى بونافنتورا إلا أنه أفاد من أرسطو وابن سينا وابن رشد. ويرى أن ابن رشد أصدق فى شرحه لأرسطو من غيره اعتمادًا على العقل الطبيعى. وقد استعمل المحاجة وأساليب التخريج حتى لقد لقب باسم "الأستاذ الدقيق". وطبقًا لثنائية القرن الرابع عشر بين العقل والإيمان فقد رأى دنزسكوت أن الوحى هو مصدر الحقيقة، وهى معاينة الله فى ذاته، وهو الوجود المطلق أو واجب الوجود على ما يقول ابن سينا، والدليل على وجوده هو دليل الحركة والانتهاء إلى المحرك الأول، ومع ذلك فقيمته نسبية لأنه دليل بعدى يبدأ من المحسوس إلى المعقول. والدليل الأقوى هو الدليل القبلى الذى يبدأ من ماهية الله، والصفات الإلهية نوعان: الاول عرفه الفلاسفة مثل الغاية والكمال، والثانى أضافتها المسيحية مثل العلم والقدرة والعدل والرحمة والعناية. الأولى عقلية والثانية إيمانية، وكأن هناك تصوران لله، تصور الفلاسفة وتصور المؤمنين. ويحاول إيجاد حل وسط بين تمايز الصفات والذات وبين وحدة الصفات والذات من أجل الحفاظ على التوحيد والتثليث فى آن واحد، وتضيف المسيحية صفات المحبة والحرية لأن العالم ثمرتهما. وإذا كانت المخلوقات مركبة من مادة وصورة فإن النفوس الإنسانية جواهر متمايزة، ولكن الإيمان وحده هو الذى يعطى اليقين بخلودها. وفى الإنسان الإرادة أعلى من العقل لأن الإرادة محبة الله، وهى أكمل من معرفته بالعقل وحده.

وسار فى نفس التيار وليم الأوكامى(١٢٩٥-١٣٤٩)، تعلم اكسفورد وتتلمذ على يد دنزسكوت ثم أصبح خصمًا له، ثم علم فى باريس وحقق معه فى وقت كان الصراع فيه على أشده بين البابا والامبراطور. فأخذ صف السلطة المدنية ضد السلطة الدينية داعيًا للفصل بين السلطتين، وشرح "الأحكام"، وألف فى المنطق والطبيعيات واللاهوت، بدأ بنظرية حسية فى المعرفة، وجعل المعانى فى الذهن وليست فى الخارج، واقترب من المذهب الاسمى حتى أنه عرف بأنه مبتدعه وملكه والمدافع عنه، نقد الفلسفة، وأرجع المعقولات إلى المحسوسات، والعلاقات إلى التجارب. أما الله فإنه موضوع للإيمان الخالص، ولا يمكن أن يكون موضوعًا للإدراك وبالتالى للتعقل. وينقد البراهين السابقة على وجود الله مثل برهان الحركة

وبرهان العلة، والصفات الآلهة مجرد إضافات محتملة، فالوحدانية إضافة يقابلها القول بتعدد الآلهة. ومعانى الأسماء والصفات اصطلاحية وضعية وليست توقيفية، وانه من اللائق فقط إضافة كل ما نستطيع أن نتصوره من كمال إلى الله. ولا يوجد دليل عقلى على اثبات النفس، إنما بالوحى فقط نعلم أن لنا نفسًا. أما الأخلاق فهى أيضًا تأليفات بين معان وليست ضرورية. إنما الفضائل هى التى فرضها الله بإرادته حتى ولو كانت ضد تلك التى تواضعنا عليها.

وفى مقابل هذا التيار العلمى الإيمانى ظهر تيار صوفى تأملى عند المعلم ايكهارت(١٢٦٠-١٣٢٧)، وهو المانى تعلم فى باريس ثم علم بها ثم انتقل إلى كولونيا، وأخذت عليه ثمانى وعشرون قضية حوكم بسببها وإدانتها روما لقوله بوحدة الوجود. كتب مصنفاته باللاتينية، ووعظ بالألمانية وكتب بها أيضًا، الوجود لديه هو الله، والله هو الوجود، وهو المبدأ الأول، بسيط غير معين، ويوجد بما يعلم، فوجوده علمه، وعلمه إدراكه بوجوده، والألوهية هى الواحد الصورى فى حين أن الله يتصف بصفات وعلاقات، ولافرق بين العالم والله، العالم هو الله أو هو صور الموجودات فى الله، فهو أزلى كالله. وتتحول الطبيعة الإنسانية فى الحياة الأبدية إلى الطبيعة الإلهية عن طريق الزهد. والعبادات ضرورية فى بداية الحياة الدينية لتبدأ النفس فى التوجه نحو الله .

وانتهى هذا التيار بالوقوع فى الاسمية عند نيقولا الاوتروكورى واضعًا الجديد فى مواجهة القديم مع مزيد من التمييز بين العلم والإيمان، والبرهنة على الأول، والإيمان الباطنى بالثانى. وجعل يوحنا الميركورى اليقين فى مبادىء المنطق وليس فى العالم الخارجى نظرًا لأن الله قد يوهمنا بجود أشياء وإرادته مطلقة. والله هو الفاعل الأوحد، وظل اللاهوت فى تناقص لحساب المنطق والعلم والحرية الإنسانية عند يوحنا بوريدان(١٢٩٥-١٣٦٠)، والبير الساكسى ( -١٣٩٠)، ونقولا أو رسم (١٢٦٥-١٣٨٢)، وبطرس الدايى (١٣٥٠-١٤٢٠). أما اللاهوت فظل موضوعًا للإيمان وحده.

**خامسًا – الفكر الدينى فى القرنين الخامس عشر والسادس عشر (الاصلاح والنهضة):**

ثم تطور الفكر الدينى الغربى من العصور الوسطى إلى العصور الحديثة مارًا بفترة إنتقالية هى الإصلاح الدينى وعصر النهضة فى القرنين الخامس عشر والسادس عشر. ويمكن إجمال أهم سمات الإصلاح الدينى فى الجرأة على مركز السلطة ومصدر التسلط وهى الكنيسة، واحتكارها لوضع عقائد الإيمان وقواعد التفسير. لا يعترف المؤمن إلا أمامها فتهبه الغفران. ولا يصلون إلا فيها فتسمع النداء، وتجيب الدعوات. رفض الإصلاح الدينى التوسط بين الإنسان والله، وجعل علاقة الإنسان بالله علاقة مباشرة فى الدعاء وطلب المغفرة لرفع الوصايا عنه، وقال بالمصدر الواحد للدين وهو الكتاب تحت شعار "الكتاب وحده"، ورفض المصدر الثانى وهو التراث الكنسى، نظرًا لوجود تعارض بين أقوال المسيح وبين عقائد الآباء، بين دعوة الإنجيل الأخلاقية وعقائد الكنيسة الوثنية. ورفض احتكار تفسير الكتاب المقدس، وأعلن حرية الإيمان تعبيرًا عن حرية المسيح، فالحرية السياسية لا تبدأ إلا بالحرية الدينية، ورفض سلطة الكنيسة الدينية والدنيوية، وتجرأ على السلطة باسم حرية المسيحى، وأعلن استقلال الإنسان عقلاً وإرادة، فهمًا وسلوكًا، نظرًا وعملاً، وأعطى الأولوية للحظة على الديمومة، وللإيمان على التاريخ، وللباطن على الظاهر، وللأخلاق على العقائد، وللتصوف على الشريعة، وللتأويل على التنزيل بلغتنا القديمة. لذلك ارتبط الإصلاح الدينى بالأفلاطونية والأوغسطينية والتصوف، وكان أحد مصادر مذهب التقوى والمثالية الألمانية، ورفض الصور والتماثيل، وأعلى من شأن التنزيه على التجسيم، واستأنف حركة الإصلاح إلى قامت بها الكنيسة الشرقية فى القرن الخامس الميلادى قبل ألف عام، ورفض الرهبنة، ودعا إلى زواج الرهبان، فلا تعارض بين مقتضيات الجسد ومتطلبات الروح. وأنهى القداس الرومانى الوثنى الذى كان مجرد نقل لطقوس الرومانى واحتفالات القيصر إلى العشاء الربانى فى الدين الجديد، وبدأ بقداس لارومانى بسيط يقوم على التفكر والتأمل والصلاة، وأعطى الأولوية للإيمان على العمل نظرًا لأن العمل الكنسى كان أقرب إلى المراسم والطقوس والشعائر الخارجية بلا مضمون روحى أو أخلاقى، وجعل الصلاة باللغة القومية، وترجم الكتاب المقدس من اللاتينية إلى الألمانية والفرنسية. أنهى عصر الإمبراطورية المسيحية، ودعا إلى إنشاء الدول المستقلة والكنائس القومية. وعندما نشبت ثورة

الفلاحين ضد الاقطاع القديم قاد بعض المصلحين الدينيين هذه الثورة مثل توماس مونزر فى حين تحالف البعض الآخر مع الاقطاع مثل مارتن لوثر، والحقيقة أن حركة الإصلاح الدينى فى الوعى الأوربى لم تكن بعيدة عن النموذج الإسلامى الذى انتشر فى الفلسفة المدرسية المتأخرة، ومنذ الاتصال بالمسلمين عبر الحروب الصليبية ونقل العلوم الإسلامية، فقد تعلم لوثر العربية، وظل النموذج الإسلامى القائم على العلمانية وغياب الكهنوت أحد نماذج الإصلاح المسيحى واليهودى.

كان أول المصلحين يحيى هوس(١٣٧٠-١٤١٥). أثبت سلطة الكتاب وحده، وتحدى الحظر الكنسى، وكانت حركته وراء نشأة الشعور الوطنى واكتشاف الحاجة إلى الإصلاح يبدأ بالدين، ويؤوله تأويلاً باطنيًا عن طريق التشبه بصفات الله أو كما يقول الصوفية المسلمون اسقاط الأوصاف الإنسانية، والتحلى بالأوصاف الإلهية، فالعودة إلى تقليد المسيح دون التراث الكنسى هو طريق الإصلاح. ويأخذ الإصلاح شكلاً اجتماعيًا سياسيًا ثوريًا على يد توماس موننزر (١٤٩٠-١٢٢٥)، لم يعارض الكنيسة فحسب بل عارض الاقطاع من أجل تأسيس ملكوت السموات على الأرض. كان الأساس النظرى لثورته وحدة الوجود ورؤية الله فى كل شىء فظهرت فاعلية الروح فى المجتمع، أما مارتن لوثر(١٤٨٣-١٥٤٦) فقد نقل العهد القديم من اللاتينية إلى الألمانية. وقد لعبت هذه الترجمة دورًا بارزًا فى تكوين اللغة والقومية الألمانية، وأنكر دور الكنيسة كوسيط بين الإنسان والله، وأكد أن خلاص الإنسان لا يتم بالأفعال والأسرار والطقوس بل بالإيمان وحده. الفضل الإلهى مجانى دون استحقاق أو كنيسة والكنيسة للنفوس وليست للأبدان، ولا تتأسس الحقيقة الدينية على التراث، قرارات الكنيسة وبيانات البابوات، بل على الإنجيل وحده. ثم ظهرت حركة إصلاحية أخرى عند زفنجلى وكالفن تتمركز حول الله أكثر من تمركزها حول الإنسان، وأقرب إلى التصوف الباطنى منها إلى الثورة الاجتماعية. أثبت زفنجلى(١٤٨١-١٥٣١) حضور الله فى كل شىء، كما أثبت الخطيئة الأولى مثل أوغسطين. وكان أقرب إلى كالفن فى الإيمان بالقدر المسبق أكثر من إيمانه بحرية الاختبار. والقداس علاقة خارجية على دلالة روحية باطنية. انفصل عن لوثر بسبب تفسير العشاء الربانى وانكار زفنجلى الحضور الفعلى للمسيح فى القداس. وأسس كالفن(١٥٠٩-١٥٦٤) أحد المذاهب البروتستانتية التى تمثل حاجة الطبقات الصاعدة إلى فكر جديد وتعبيرًا عن برجوازية العصر. ويقوم نسقها العقائدى على أن الخلاص إلهى سبق للبعض بينما يهلك البعض الآخر. ولا يشمل

هذا القدر المسبق كل نشاطات الإنسان، فبالرغم من أن الإنسان لا يستطيع أن يعرف مصيره إلا أنه يستطيع أن يثبت بحياته أنه أحد المختارين من الله. نشأت الكالفينية فى عصر التراكم الأول للرأسمالية الناشئة فدعت إلى الزهد والتقوى والتمسك بالفضائل مما دفع ماكس فيبر إلى جعلها أحد أسباب نشأة الرأسمالية. وأخيرًا ظهر تيار إصلاحى آخر عند السوسنيين اتباع لوليوس سوزينى (١٥٢٥-١٥٦٢) وفاوستوس سوزينى(١٢٣٩-١٦٠٤) دافعوا عن حرية الفكر ضد العقائد المسيحية التقليدية، وكانوا ضد التثليث، وضد أوغسطين، وضد الخطيئة الأولى والسقوط والقضاء والقدر، وضد المؤسسة الكاثوليكية كلها، رفضوا الأسرار والشعائر والطقوس واللاهوت واحتكار التفسير. المسيحية دين الوصول إلى الحياة الأبدية التى أوصى الله بها السيد المسيح. والكتب المقدسة وحى من الله يمكن فهمها والدفاع عنها عقليًا، تعطى مبادىء الأخلاق وليس عقائد اللاهوت، ولا تتطلب أية شعائر أو طقوس .

أما عصر النهضة فإنه يبدأ أيضًا فى القرنين الخامس وعشر بتغيرات سياسية فى الغرب والشرق على السواء مثل فتح المسلمين للقسطنطينية فى ١٤٥٣ ونزوح علماء بيزنطة إلى إيطاليا ثم سقوط الحكم الإسلامى فى الأندلس فى ١٤٩٢ ونزوح علماء المسلمين إلى المغرب، وكان القرن الرابع عشر قد بدأ باحياء الآداب القديمة والعودة إلى اليونان مباشرة خلاصًا من الرؤية اللاهوتية والفلسفة المدرسية التى سادت العصر الوسيط كله، وكان ذلك بفضل بوكاتشيو وبترارك فى إيطاليا. كما ظهر تمرد على العلم الأرسطى الذى كان أقرب إلى الإلهيات منه إلى الطبيعيات، كما ظهر تمرد سياسى آخر، للملوك ضد البابوت، والدولة ضد الكنيسة. ومن إيطاليا انتشرت الحركة إلى فرنسا وإنجلترا وألمانيا وأسبانيا وهولندا، وساعد على ذلك اختراع الطباعة فى منتصف هذا القرن. ظهر الإنسان الطبيعى الحر المتحرر من سلطان أرسطو والكنيسة. ظهرت النزعة الإنسانية التى تبين مركزية الإنسان فى الكون. وظهرت فكرة الدين الطبيعى بعد الاستكشافات الجغرافية التى قام بها كولومبوس وفاسكودى جاما وماجلان وغيرهم والتعرف على شعوب وحضارات وديانات وثقافات أخرى جديدة غير الشعوب الأوربية والديانة المسيحية. بدأ الاعتماد على الطبيعة فى العلم والدين والأخلاق والفلسفة والاستغناء عما فوق الطبيعة، ثم توجهت نشاطات الذهن الجديدة إنطلاقًا من الطبيعة ضد الموروث القديم لتتحرر منه كلية حتى انتصر المحدثون على القدماء، والعقل على السلطة.

واجتمعت العلوم والفنون والآداب لتعبر عن الرؤية الجديدة التى أصبحت من خصائص العصر الحديث: مركزية الإنسان وفرديته فى الأدب والدين والسياسة، وتأسيس العلم الطبيعى بناء على نسق الفلسفة. ويستقل العلم عن الدين، بل ويتحول الدين إلى موضوع للفلسفة والعلم يصبح مدروسًا بعد أن كان دارسًا، وموضوعًا بعد أن كان ذاتًا.

وفى عصر النهضة ظهرت تيارات خمسة تطور من خلالها الفكر الدينى إلى فكر مثالى أو مادى أو علمى أو نقدى أو فلسفى. ظهر الفكر المثالى عند الأفلاطونيين مثل نيقولا الكوزى(١٤٠١-١٤٦٤) وهو المانى نشأ متأثرًا بالتصوف، درس فى جامعة بادو وكانت معقلاً للرشديين ولكن دون أن يتأثر بشىء من الرشدية، ألف "الجهل الحكيم" يتعرض فيه لله والعالم والإنسان والعودة إلى الله بالفداء متأثرًا بديونيزيوس وأبروقلوس وجون سكوت إريجينا. فالأفلاطونية هى طريق الخلاص من الاسمية آخر ما وصلت إليه الفلسفة المدرسية. ولم تكن الأرسطية بالبديل المطلوب لأنها أصبحت رشدية أى عقلانية طبيعية جذرية. تتم المعرفة الحقة عن طريق الانتقال من المحسوس إلى المعقول، ومن الكثرة إلى الوحدة على الطريقة الأفلاطونية فى الجدل الصاعد وحتى يصل العقل إلى الحدس الكلى الشامل وإدراك الوحدة المطلقة حيث لا فرق بين الله والكون، وبين المثال والواقع، وحيث لا يوجد إلا عالم الهوية وبعد أن يمحى عالم التناقض. الله هو الموجود الأعظم الحاوى لكل وجود، هو الأشياء جميعًا فى حال الوحدة، كما أن الأشياء هو الله فى حال الكثرة. الله هو العالم فى حال الفعل والعالم هو الله فى حالة القوة. لا يوجد تعين فى الله لأنه كل شىء، أسماؤه نماذج، وصفاته أحوال؛ لذلك اتهم بالقول بوحدة الوجود، وإذا كان نيقولا الكوزى قد آمن بالوحى المسيحى فإن مرسيليوفتشينو (١٤٣٣-١٤٩٩) كان من أنصار الدين الطبيعى القائم على وجود الله وخلود النفس وحرية الإنسان معتمدًا فى اثباتها على أدلة مستمدة من أفلاطون ضد الرشديين فى بادو، وكان أول من أقام هذا التعارض بين الأفلاطونيين والأرسطيين هو العالم اليونانى بليثون الذى أسس بفلورنسا أكاديمية أفلاطونية لنصرة أفلاطون ضد أرسطو، ونشر فى ١٤٤٠ رسالة يرد فيها على أرسطو. نقل فتشينو تاسوعات أفلوطين إلى اللاتينية، وشرح أفلاطون فى "الإلهيات الأفلاطونية فى خلود النفس" ثم اجتمعت الأفلاطونية الفيثاغورثية والقبالة اليهودية والمذاهب السرية الشرقية عند بيك الميراندوللى (١٤٦٣-١٤٩٤)، يجمع بين الروحانيات

والعلم الطبيعى فى إطار من السحر والغموض، عرف اليونانية والعبرية، وجمع بين أفلاطون والتوراة، وشرح سفر التكوين شرحًا رمزيًا. وسار براسلس (١٤٩٣-١٥٤١) فى نفس التيار، وهو عالم وطبيب المانى، كتب بالألمانية، ويؤمن بوجود نور أعلى فى الإنسان ويمزج بين القبالة والمسيحية، صدرت النفوس عن المسيح ومن يطع الإرادة الإلهية يتحد بالمسيح وبالعقول المفارقة.

أما الأرسطية الرشدية فتبدأ بثنائية الحقيقة كما وضعها ابن رشد بين الحكمة والشريعة أو بين الفلسفة والدين. بدأت فى جامعة باريس بنظرية أرسطو فى حركة المقذوفات، واستمرت فى كل جامعات جنوب إيطاليا حتى القرن السابع عشر، وكان أشهر ممثليها فى جامعة بادو هو بونبوناتزى(١٤٦٢-١٥٢٥). نشر كتاب "خلود النفس" أنكر فيه خلودها فلسفيًا وإيمانه به دينيًا فحرقت محكمة التفتيش الكتاب! فالخلود ليس من مستلزمات فلسفة أرسطو، بل أنه لا يقبل نظرية ابن رشد فى خلود العقل الكلى المفارق. كما أن الثواب والعقاب الأخروى أحد حجج الخلود ليس ضروريًا لفهم الفضائل والرذائل، فللأخلاق استقلالها الذاتى، وغاية الإنسان كماله الذاتى وليس طمع الثواب وخوف العقاب. لقد اخترع المشرعون الخلود لتقوية احساس الناس بالحلال والحرام مع أن الإنسان قادر بعقله وبإرادته الحرة على فعل الخير وتجنب الشر، وهذا ممكن عن طريقة معاينة الإنسان لله كغاية قصوى. وله أيضًا "فى القدر والحرية وانتخاب الله للمخلوقات" يثبت فيه الحرية الإنسانية بالتجربة ويؤمن بالعناية الإلهية عن طريق الوحى وليس عن طريق العقل، ولا يمكن التوفيق عقلاً بين الموقفين، والشر داخل فى نظام الكون، وضرورى لمعرفة الخير. وفى كتابه "فى علل الظواهر الطبيعية العجيبة أو كتاب التعزيم" يجعل المعجزات حوادث استثنائية وقت نشأة الأديان، وهى أحداث طبيعية جهل القدماء قوانينها. واشتهر جيرولامو كردانو(١٥٠١-١٥٧٦) بالطب والرياضيات علم أيضًا فى جامعة بادو، وجمع بين العلم والسحر والتنجيم مثل باراسلوس، ربط بين الأديان وتأثير النجوم، فالمسيح نتيجة لاقتران المشترى والشمس. واليهودية ناتجة عن زحل، وللعالم نفس واحدة آلتها الحرارة. وكتب تشيزارى كريمونينى(١٥٥٠-١٦٣١) من جامعة بادو كذلك "السماء" يذكر فيه قدم العالم وضرورته وينكر الخلق، ويثبت اتحاد النفس والبدن، وينكر الخلود والعناية الإلهية، ويعتبر الله علة غائية.

أما التيار العلمى فقد بدأه ليوناردو دافنشى(١٤٥٢-١٥١٩) بعيدًا عن النزعة الاسمية فى الفلسفة المدرسية، وبدأ من العلم نتاج التجربة. وكما أسس كوبرنيقس(١٤٧٣-١٥٤٣) علم الفلك الحديث وجعل الشمس المركز والأرض تدور حولها. وقد قال بهذه النظرية من قبل أرسطخرس الفيثاغورى، وذكرها شيشرون، ولكن كوبرنيقس هو الذى أثبتها بالأدلة الرياضية. كما أسس لويس فيفس(١٤٩٢-١٥٤٠) علوم الحياة الحديثة فى كتابه "فى النفس والحياة" مركزًا على وظائف النفس وليس على ماهيتها. فعلم النفس فزيولوجى وصفى وليس فلسفيًا ماهويًا، النفس مبدأ الحياة البيولوجية والفكرية معًا، والدماغ مركز المعرفة، وفى القلب قوة حيوية النفس الإنسانية مخلوقة من الله مباشرة فى حين أن النفسين النامية والحاسة متولدان من المادة، والدليل على روحية النفس الإنسانية تجاوزها للمحسوسات المتناهية إلى المعقولات اللامتناهية. ورأى كبلر(١٥٧١-١٦٣٠) فى الرياضيات أكمل العلوم، فالروحى الإلهى يتجلى فى النظام والقانون. وحاول التوفيق بين نظرية كوبرنيقس والتوراة ولكن حذف الفصل من كتابه. ودرس جاليليو (١٥٦٤-١٦٤٢) علم الفلك فى بيزا ثم بادو، وضع التلسكوب من أجل تأسيس علم فلك تجريبى، وكتب نتائجه فى "رسول من النجوم". وانحاز لنظرية كوبرنيقس، وانتقل إلى فلونسا ثم إلى روما حيث اتهمه أحد العلماء بمخالفة الكتب المقدسة فى ثبات الأرض. دافع جاليليو عن دوران الأرض وأيد ذلك بالبراهين الرياضية ولكن الكنيسة منعته من النشر أو الإعلان عن ذلك. ثم كتب "المحاول" لينقد الفلك القديم، ثم "حوار يناقش فى أربعة أيام متوالية أهم نظريتين فى العالم" يذكر فيه حجج القدماء وحجج المحدثين. ومع ذلك لم يسلم من المحكمة والاتهام، ثم نشر مقالات فى علمين جديدين لتأسيس الميكانيكا والطبيعة، وترجع أهميته إلى استعمال المنهج العلمى وتبنى النظرة الآلية.

أما التيار النقدى فقد بدأه ميكيافيللى(١٤٦٩-١٥٢٧) فى إيطاليا. قارن بين الأخلاق القديمة والأخلاق المسيحية. وأعجب بالقدماء وفضائل الجاه والصحة، والقوة فى مقابل الفضائل المسيحية الأخروية. وغاية الأمير القوة والأمن فى الداخل وبسط سلطانه فى الخارج وحمل بتروس راموس (١٥١٥-١٥٧٢) على أرسطو اكتفاء بالمنطق الفطرى، كما حاول التحرر من الفلسفة المدرسية، وكانت رسالته "فى أن كل ما قاله أرسطو فهو وهم". ثم نشر " فى الأخطاء الأرسطوطالية" فى المنطق القديم فاتهم بالعداوة الدين والنظام العام، وحرم الكتابان لأن من يتقد أرسطو

يثبت أنه جاهل. ثم صار أستاذًا بالكلية الفرنسية، وألف فى الجدل وفى إصلاح جامعة باريس، تحول إلى البروتستانية واستشهد بسببها. وركز على المنطق الطبيعى الفطرى الذى لا يحتاج فى ممارسته إلى كل قواعد المنطق الأرسطى اعتمادًا على بعض تحليلات الرواقيين وأفلوطين. ثم ظهر الشكل على يد مونتانى(١٥٣٢-١٥٩٢) حتى يكون الدين وحده مصدر اليقين طبقًا لثنائية الحقيقة. نقل كتاب "اللاهوت الطبيعى" لريمون السوبندى من اللاتينية إلى الفرنسية لاثبات صحة العقائد بالعقل وحده فاتهم بالالحاد، فدافع عن مؤلفه فى "الدفاع عن ريمون السوبندى" مبينًا تكافؤ الأدلة بينه وبين خصومه. فالتصورات لله متباينة، والأدلة على وجود الله تعادل الأدلة على نفيه، وصفاته تشبيهية صرفة تقوم على قياس الغائب على الشاهد، وما يقال فى الله عن تضارب فى الآراء يقال أيضًا فى النفس، كل الآراء تختلف بحسب قائليها مكانًا وزمانًا وشخصيًا، ولا يوجد شىء واحد ثابت يتفق عليه الجميع .

وأخيرًا ظهر فلاسفة مستقلون عن الأفلاطونية والرشدية والعلم والنقد، يبشرون ببداية عصر الفكر المستقل عن الدين والعلم، ثلاثة منهم فى إيطاليا والرابع فى ألمانيا، كان أولهم برناردينوتليزيو(١٥٠٨-١٥٨٨). أسس أكاديمية لتقدم العلوم الطبيعية، وكتب "فى طبيعة الأشياء" عارض العلم الأرسطى لصالح التصور الرواقى، وتصور العالم حيًا مكونًا من مبدأين جسميين خلقهما الله، مادة منفعلة بها مبدأ فاعل، والمبدأ الفاعل قوتان: تخلخل وتكاثف، حرارة وبرودة، وسماء، وأرض، حركة السماء دائرية بالطبع دون ما حاجة إلى عقول أو نفوس، ويضع الله فى الإنسان إلى جانب النفس المادية نفسًا روحية خالدة قادرة على معرفة الله. وكان جيوردانو برونو(١٥٤٨-١٦٠٠) أكبر ممثل لروح عصر النهضة فى الفلسفة، بدأ حياته فى نابلى ثم فر إلى روما ثم إلى جنيف ثم إلى فرنسا ثم إلى إنجلترا ثم إلى ألمانيا كل ذلك دفاعًا عن رؤيته الجديدة للعالم ضد التصور الأرسطى القديم، وأدين أمام محكمة التفتيش بتهمة التهكم على جسد المسيح والقربان المقدس فحكم عليه بالحرق علنًا. أهم كتبه "العلة والمبدأ الواحد"، "فى العالم اللامتناهى وفى العوالم"، "فى المونادا والعدد والشكل"، "فى الكون اللامتناهى وفى العوالم"، "فى طرد البهجة الظافرة"، وقد انتهى إلى وحدة الوجود على طريقة الرواقيين. بدأ افلاطونيًا جديدًا يسلم وجود الله والعقل الكلى والنفس الكلية والمادة، والله يتجاوز الاستدلال، ولكنه يعقل عن طريق تجلياته فى الطبيعة أو النفس، ويشارك العالم الله فى اللاتناهى

وبالتالى فالله والعالم موجود واحد، العلة هو الله أو الطبيعة الطابعة أو نفس العالم والمعلول هو العالم أو الطبيعة المطبوعة، وليس ذلك انكارًا لله أو تأليها للعالم بل هو تمجيد لله وتجلياته، وإدراك كل شيء فى وحدة كلية بين الموت والحياة. كما نقد توماز و كمبانيلا(١٥٦٨-١٦٣٩) أرسطو وحاول التوفيق بينه وبين المسيحية وروح عصر النهضة، ولكن إدانته كانت بسبب آرائه السياسية وأفكاره الاشتراكية، كتب "دلالة الأشياء والسحر" يخلط فيه بين علم الفلك والسحر، وكتب أيضًا "دفاعًا عن جاليليو" مطالبًا الكنيسة بالسماح بحرية الفكر. وله أيضًا "الفلسفة العامة أو الميتافيزيقا" يحدد المنهج العلمى، إرهاصًا لديكارت، و"مدينة الشمس" يعرض فيه آراءه الطوباوية على طريقة جمهورية أفلاطون. وفى نظريته فى المعرفة ينتهى من الادراك الحسى للطبيعة إلى الإدراك العقلى للموجود الأعظم وهو الله بصفاته المطلقة مثل العلم والقدرة والإدارة، وتشارك الملائكة والنفس الكلية والنفوس الإنسانية والأجسام فى كمال الله على درجات متفاوتة، وهى كلها حية فاعلة. وغاية الإنسان هى المشاركة مع الوجود الإلهى، فكل موجود يرجع إلى الله ويشاركه فى الخلود نفورًا من عدمها ونقصها، وتنتهى محبة الذات فى كل موجود إلى طلب الاتحاد بالله، وهو دين فطرى طبيعى سابق على دين الوحى، مهمة الوحى حماية الأديان الوضعية من الخطأ، واللاهوت أعلى من الفلسفة علو الإيمان على العقل. وكان آخرهم يعقوب البوهيمى(١٥٧٥-١٦٢٤) وهو المانى لم يتعلم فى مدارس ولكنه كان تقيًا ميالا إلى التصوف، وركز على موضوع الشر فى العالم ومدى إتفاقه مع وجود الله. عرض أفكاره بطريقة رمزية أسطورية معتمدًا على الكتب المقدسة والكيمياء والفلسفة فى مزيج تلتقى فيه الأقانيم الثلاثة والملائكة والأرواح والكيفيات المشخصة. لكل شيء أصل أزلى بما فى ذلك الشر، والله وحدة أصل لكثرة الله نعم ولا، نور وظلمة، محبته أصل الخير وغضبه أصل الشر، من هذا الصراع ينشأ كل شيء، بل يوجد التعاقد فى الله ذاته، آب وابن، وعندما تتأمل الإرادة الإلهية كما لها تحس شوقًا إليه. ومن الإرادة والكمال يصدر كل شيء فى الكون. سبع ماهيات تكون أصله المشترك، والله بالنسبة إلى الطبيعة بمثابة النفس بالنسبة إلى بالجسم، تبدو ماهيته وقدرته فى كل شيء حى فيحيا الله فى الإنسان، ويحيى الإنسان فى الله، وإذا كان الشر قبل الإنسان وانحدر إلى طبيعته فالله بإرادته قادر على استئصال الشر عندما يبلغ الإنسان مقام المحبة، والشر هو الانفصال عن الكل، والخير فى الرجوع إليه.

**سادسًا – الفكر الدينى فى القرن السابع عشر (العقلانية والتجريبية) :**

بدأ الفكر الفلسفى والدينى والعلمى فى تيارين متقابلين ويزدادان تباعدًا أو تقاربًا طوال القرون التالية وهما العقلانية التى بدأها ديكارت وكبار الديكارتيين: اسبينوزا، ومالبرانش، وليبنتز وأيضًا بسكال، والتجريبية التى بدأها بيكون وسار معه فى نفس التيار هوبز ولوك، مع أن التيار التجريبى هو البادىء تاريخيًا إذ أنه يسبق التيار العقلانى بحوالى ربع قرن إلا أن التيار العقلانى هو الذى يمثل بداية الوعى الأوربى فى مقولة ديكارت الشهيرة "أنا أفكر فأنا إذن موجود" نظرًا لأن تحليل الحواس هو جزء من تحليل الشعور، كما أن ربع قرن من الزمان لا يمثل فى التحليل التاريخى العريض تفاوتًا زمانيًا فى ظهور المذاهب الفلسفية.

درس ديكارت (١٥٩٦-١٦٥٠) الفلسفة التقليدية، المنطق، والطبيعيات، والإلهيات، كما ندرس الرياضيات، وأعجب بموضوعها فى مقابل غموض الفلسفة، كما درس القانون، وفى ليلة ١١نوفمبر ١٦١٩ رأى أنه يؤسس "علمًا رائعًا" ويعنى به إقامة منهج يقينى تتأسس عليه العلوم. وبعد دراسة متأنية للرياضيات عرض نتائج دراسته فى مجلس خاص على أنها تؤلف فلسفة مسيحية منافية لفلسفة أرسطو وتوما الأكوينى، فشجعه الكاردينال دى بيريل أهم المستمعين وكان أوغسطينيًا خدمة للدين وردًا على هجمات الملحدين والزنادقة، اقترب ديكارت أكثر من أفلاطون وأوغسطين وانسيلم وكأن الوعى الأوربى الحديث يعيد دورة جديدة بعد المسيحية الأفلاطونية الأوغسطينية الأولى. وفى ذلك دون رسالة صغيرة فى "وجود الله ووجود النفس" من أجل تأسيس علم طبيعى. ثم شرع فى تدوين كتاب "العالم" لولا إدانة المجمع المقدس جاليليو لقوله بدوران الأرض حول نفسها وهو ما كان يثبته ديكارت نفسه فتراجع عن مشروعه. ولم ينشر إلا بعد وفاته بسبع وعشرين سنة. ثم بدأ فى الإعلان تدريجيًا عن فلسفته فى رسالة بعنوان "مشروع علم كلى يرفع طبيعتنا إلى أعلى كمالها، يليه البصريات والآثار العلوية والهندسة حيث يفسر المؤلف أغرب ما استطاع اختياره من موضوعات تفسيرًا يسهل فهمه حتى على الذين لم يتعلموا". ثم استبدل بهذا العنوان الطويل عنوانًا آخر هو "مقال فى المنهج لإجادة قيادة العقل والبحث عن الحقيقة فى العلوم، ويليه البصريات والآثار العلوية والهندسية، وهى التطبيقات لهذا المنهج". وواضح أن ديكارت لا يفصل بين العلم العقلى أن المنهج والعلم الأخلاقى فى الدين أى رفع الطبيعة إلى أعلى كما لها والعلم الطبيعى والرياضى فى وحدة شاملة للعلوم، ثم عرض آراءه مفصلة باللاتينية

فى "تأملات فى الفلسفة الأولى وفيها البرهان على وجود الله وخلود النفس" مذيلة بمجموعة من الاعتراضات والردود. وفى الطبعة الثانية استبدل بخلود النفس" تمايز النفس عن الجسم " مما يدل على رغبة ديكارت فى اقناع معاصريه تدريجيًا بمنهجه العقلى الجديد ومدى الحاجة إليه لتأييد الدين، ثم لخصه من جديد فى "مبادىء الفلسفة" حتى يحل العلم الجديد محل العلم الأرسطى القديم فى المدارس والجامعات، وفى الأخلاق كتب رسالة إلى الأميرة اليزابيث ثم رسالة أخرى فى انفعالات النفس.

هذا العلم الشامل يقوم على تصنيف تراتبى للعلوم كالشجرة، جذورها الميتافيزيقا، وجزعها العلم الطبيعى وأغصانها الطب والميكانيكا والأخلاق، وتتناول الميتافيزيقا وجود الله وصفاته وتميز النفس عن البدن، فالمعرفة الإلهية أساس المعرفة الطبيعية .

وتهدف القاعدة الأولى فى المنهج "أن لا اسلم شيئًا إلا أن أعلم أنه حق" إلى التحرر من كل الأفكار المسبقة بما فى ذلك الفكر الدينى وعقائده وكتبه مؤقتًا حتى تتم البرهنة على صدقها وصحتها بعد ذلك. بل أن من دواعى الشك عند ديكارت احتمال وجود إله قدير يسمح للإنسان بالخطأ أو شيطان ماكر قادر على خداع الإنسان وفى نفس الوقت يكون أحد دوافع الانتقال من الشك إلى اليقين هو الصدق الإلهى الذى يضمن صحة العلم، فالخداع نقص، والنقص لا يتفق مع الكمال الإلهى، ومن ثم كان اثبات وجود الله وصفاته ضروريًا لتأسيس اليقين وبالتالى لتأسيس العلم، ومع ذلك يستثنى ديكارت من الشك أى القاعدة الأولى الأخلاق والدين والعادات والتقاليد ونظم الحكم، وكل ما يتعلق بالحياة العملية لصالح الأخلاق المؤقتة، ويؤيد ذلك قوله الشهير "أموت على دين مرضعتى" أو "أموت على دين مليكى" مثل إيمان العجائز مما سيدفع اسبينوزا تلميذه إلى رفض هذه الاستثناءات وتطبيق المنهج على جميع الموضوعات وفى كل المجالات وأولها الدين والسياسة. ربما أراد ديكارت أن يسير تدريجيًا فى أمور الشك واليقين وفى جدل الهدم والبناء تاركًا ذلك لفعل التاريخ ولمهام الأجيال المتعاقبة، وربما كان ممالئًا لرجال الدين

وان معظم كتبه خاصة "التأميلات" مصدرًا باهداء إلى علماء أصول الدين بالسربون، وكانت محاكمة جليليو ما زالت حية فى الأذهاب .

وبعد إثبات النفس فى الكوجيتو "انا أفكر فأنا موجود اذن" ينتقل ديكارت إلى اثبات وجود الله على الطريقة الأوغسطينية، بعد اثبات وجود الأنا من الفكر يتم اثبات الله بنفس الطريقة فى الدليل الانطولوجى الشهير منذ انسيلم من فكرة الكمال إلى وجود الله على النحو التالى: عندى فكرة موجود كامل، ولما كان الوجود أحد هذه الكمالات، إذن الله موجود. فوجود الله لازم من ذات فكرة الله أى من مجرد تعريفه لأنه لا يمكن الفصل بين ماهية الله ووجوده، فالله ماهية، وماهيته عين وجوده، وماهيته تتضمن جميع الكمالات بما فى ذلك الوجود. وهو دليل قبلى لا يحتاج إلى النظر فى العالم الخارجى، وحركته وعلله وغاياته ومراتبه. ثم يعتمد ديكارت على هذا الدليل لاشتقاق أدلة أخرى تعتمد على العلية داخل النفس وليس فى الطبيعة. إذ لا يمكن أن تكون فكرة الكمال فى الذهن إلا صادرة عن علة مساوية لها فى الكمال على الأقل إن لم تكن أكمل منها، إذن فالله موجود. بل أن وجود الإنسان ذاته، ليس فكرة الكمال وحدها، لا يمكن أن تكون له علة كاملة مثله على الأقل إن لم تكن أكثر كمالاً منه، إذن الله موجود. اما صفاته فإن الله حر قادر صانع الأشياء جميعًا، صادق وهو قادر على إحداث الممكنات فى العالم عن طريق قوى الطبيعة، فالميل الطبيعى صادر عن الله، وما دام الله صادقًا فإن هذا الميل صحيح. والله مصدر الأفكار الواضحة فى النفس، وهو الضمان للصدق، بل أن الحركة فى الطبيعة موضوع علم الميكانيكا إنما أنشأها الله فى الكون منذ الأزل، وقوانينها من صنعه، وبالتالى استبدل ديكارت بالنظرة الغائية للطبيعة الأرسطية المدرسية نظرة آلية حركية أساس العلم الحديث. أما النفس باعتبارها فكرًا متميزًا عن البدن، خالدة. أما النفس الحيوانية فهى قوة حيوية فى البدن مرتبطة بالأعضاء ووظائفها الحيوية عن طريق مراكز الحس والأعصاب وأبخرة الدماغ .

وسار كبار الديكارتيين فى نفس التيار مع بعض التعديلات كثرت أو قلت بالنسبة لديكارت، وكان أولهم اسبينوزا(١٦٣٢-١٦٧٧). وهو فيلسوف هولندى من أسرة يهودية درس التراث اليهودى والعلم الحديث وتشبع بالمنهج الديكارتى وطبقة فى التراث اليهودى وفى كل الاستثناءات التى تركها خارج المنهج، والعقائد، والكتب المقدسة، ونظم الحكم كتب أولاً رسالة "فى مبادئ فلسفة ديكارت مبرهنة عليها على الطريقة الهندسية". وهى قراءة خاصة به لفلسفة ديكارت، ثم عرض فلسفته فى "الرسالة الموجزة فى الله والإنسان وسعادته" ثم رسالة ثالثة "فى إصلاح العقل" تعادل منهج ديكارت وللاستغناء عن المنطق القديم، ثم "رسالة فى اللاهوت والسياسة" يتعرض فيها بالنقد الشديد للسلطتين الدينية والسياسية، ثم كتاب "الاخلاق" الذى كتبه ونقحه عدة مرات ولم ينشر إلا بعد وفاته، وأخيرًا "الرسالة السياسية" التى لم يكملها. ومذهبه أقرب إلى وحدة الوجود الذى يوحد بين الله والطبيعة. فالله هو الطبيعة الطابعة والعالم هو الطبيعة المطبوعة، صفاته هى قوانين الطبيعة، الله هو الجوهر، ما هو متصور بذاته، لامتناه، أزلى، ضرورى، ليس له عقل أو إرادة لأنه غير مشخص، لا غاية له، ولا حركة فيه. وتؤدى المعرفة المباشرة الحدسية لله إلى محبة الله والسعادة التامة، وليست الحياة الأبدية بقاء النفس بعد فناء الجسم لأن النفس فكرة الجسم إنما هى المعرفة بالذات الإنسانية وبالذات الإلهية وبالنظام الكلى، خلود النفس هو معرفتها بالحقائق الأبدية، والدين الوضعى تحتاجه العامة لقصور فهمها، أما الخاصة فإنهم يعرفون الحقائق ذاتها، الدين للعامة، والفلسفة للخاصة. هناك حقيقتان إذن متمايزتان، فلا اللاهوت يكون خادمًا الفلسلفة ولا الفلسفة تكون خادمة للاهوت، وفى "رسالة فى اللاهوت والسياسة" يبين أن حركة الفكر ليست خطرًا على التقوى، ولا على سلامة الدولة بل أن القضاء على حرية الفكر فيه تهديد للتقوى ولسلامة الدولة. ويطبق اسبينوزا منهجه هذا فى التراثين اليهودى والمسيحى. فالمعجزات ليست خرقًا لقوانين الطبيعة ولكنها حوادث طبيعية تقع طبقًا لقوانين طبيعية نجهلها حتى الآن، وتقدم العلم كفيل بمعرفتها. والنبوة ليست حكرًا على اليهود وحدهم، وليس لبنى إسرائيل عهد ولا ميثاق خاص مع الله، بوعد أو أرض أو نصر أو مدينة أو معبد. فالميثاق عام شامل للناس جميعًا، ميثاق اخلاقى للطاعة والفضيلة، ومتبادل بين الإنسان والله، وفردى لا جماعى، ومشروط بطاعة الإنسان. والانبياء وحدهم هو الذين يبلغون الوحى من الله إلى الناس وليس الحواريون أو الصحابة أو التابعون، والوحى أى الناس جميعًا، عامة وخاصة، لذلك

تم ابلاغه للناس عن طريق التخييل والتشبيه والصور الفنية، يحتاج الفيلسوف لتأويلها وادراك معانيها، وقد سقطت الدولة العبرانية الثيوقراطية نظرًا لسيطرة طبقة الكهنة عليها وتحالفها مع الملوك وتبرير قراراتهم وتحريف التوراة طبقًا لرغباتهم، استعبادًا للشعب بالضرائب والتسلط والقهر. ويكون المثل الأعلى فى الدين هو إقامة دين شامل يقوم على التنزيه، الإيمان بالله والعمل الصالح، وفى السياسة مواطن حر فى جمهورية حرة .

وكان مالبرانش (١٦٣٨-١٧١٥) قسيسًا فرنسيًا أعجب بكتاب ديكارت عن "الإنسان" واتبعه فى وجود الله وخلود النفس ومدى امكانية الاعتماد على المنهج الجديد لخدمة الدين. فكتب "البحث عن الحقيقة" ثم "أحاديث مسيحية"، "تأملات قصيرة فى التواضع والتوبة"، "الطبيعة والفضل الإلهى"، "الأخلاق"، "التأملات المسيحية"، "أحاديث فيما بعد الطبيعة والدين"، "محبة الله"، "حديث بين فيلسوف مسيحى وفيلسوف صينى فى وجود الله"، وتدل هذه العناوين كلها على سيادة الفكر الدينى على الفكر العلمى، وسرعة استعمال المنهج العقلانى الجديد لحسن فهم قواعد الإيمان وتأييدها بالعقل، وإذا كان ديكارت قد بدأ بالكوجيتو ثم وجد فكرة الله فيه فإن مالبرانش انتقل إلى الله مباشرة، فالله فى كل شىء، فى النفس وفى الطبيعة مباشرة، بالحدس أو بالوحى الأفكار فى الله، والله فى الأفكار، الله هو المرئى، والرؤية لله، وهذا هو دليل وجوده، وهو موضوع صفات الكمال: الحق، والسرمدية، والضرورة، وكل شىء يحدث فى العالم بالقضاء الإلهى، وما أفعال الإنسان إلا "مناسبة" لاظهار العقل الإلهى، فالله هو المعقول الأوحد والفاعل الأوحد، وبالتالى ارتد مالبرانش من التمركز حول الإنسان عند ديكارت إلى التمركز حول الله كما هو الحال عند أصحاب وحدة الشهود من الصوفية.

وكان ليبنتز (١٦٤٦-١٧١٦) فيلسوفا وعالمًا ومؤرخا ألمانيا، موسوعة ضخمة، جمع بين الفلسفة المدرسية والعلم الحديث، كانت أولى مصنفاته "مبدأ التشخيص" على طريقة المدرسيين "ثم" مشكلات القانون". انتقل بين العواصم الأوربية، وتعامل مع الملوك والأمراء، واهتم بالدين الطبيعى أكثر من اهتمامه بدين الوحى من أجل الحصول على الحد الأدنى من التدين الذى يوحد البشر، التوحيد والعدل، وليس الحد الأعلى، الطقوس والعقائد والأسرار التى تفرقهم. وأهم مصنفاته "تأملات فى المعرفة والحقيقة والمعانى"، "مقال فى ما بعد الطبيعة"، "مذهب جديد فى الطبيعة واتصال الجواهر"، "محاولات جديدة فى الفهم الإنسانى" ردًا على لوك،

"محاولات فى العدل الإلهى" وأخيرًا كتابه الشهير "المونادولوجيا" يسمى الله المونـاد الأعظم أو اللامتنـاهى. و الأدلـة علـى وجـوده ثلاثـة: المونـادات ذرات روحيـة، ماهيات خالصة يتكـون منهـا الكـون وهـى تحـاكى الـذات الإلهيـة، ويحكمهـا قـانون الإنسجام المسبق، واللـه خـالق المونـادات وهـى فاعلـة أيضًـا بذاتهـا فـى الظواهـر، والقضايا الضرورية تعبير عن طبيعة الله، أما الممكنة فتعبير عن حكمتـه وفضلـه. وهذا العالم أفضل العوالم الممكنة لا شر ولا نقص فيـه، فالشـر علـى ثلاثـة أنـواع: ميتافيزيقى وهـو النقـص والعـدم والتنـاهى وهـى أشياء ملازمـة للوجـود المتنـاهى، وطبيعى مثل الألم وهو ضرورى لفهم اللذة ونـاتج عـن الجسم وهـو خـير، وخلقـى وهو تعبير عن حرية الإنسان، الدين الوضعى بما فيه من عقـائد وطقـوس وأسـرار مفيد للجمهور فى حين أن دين العقل هو إيمان الفلاسفة .

وساربسكال (١٦٢٣-١٦٦٢) فى نفس الاتجاه العقلى فى خط مواز لديكارت والدكـارتيين مستعملاً المنهـج العقلـى لتبرير الديـن، وهـو عـالم ريـاضي وطبيعـى وفيلسوف فرنسى، ولـه تجـارب علميـة عديـدة. ثم قـرأ الكتـب الدينيـة وأراد إثبـات صحـة العقيـدة بـالعقل، وأنهـى حياتـه فـى الديـر، وجمعـت أفكـاره فـى "الخـاطرات" الإيمان لديه إحسـاس بـاطنى وتجربـة صوفيـة يتحـول بهـا الإنسـان مـن الشـك إلـى اليقين، فالعقل والقلب متباينان طبقًا لعبارته الشهيرة "للقلب عقول لا يدركها العقل". لا تهمه الأدلة على وجود الله بقدر ما يهمه تثبيـت قواعـد الإيمـان، ومـع ذلـك فإلـه الوثنيين صانـع الحقائق الرياضية والطبيعية، وإله اليهود معنى بحياة البشر فى حيـن أن إله المسيحيين محبة وعزاء وخلاص وتقوى باطنية. فالمسيحية ترضـى حاجـات الإنسـان الروحيـة، وتميـل النفـس إليهـا حتـى تكتشـف حقيقتهـا بالكشـف البـاطنى أو بالاسـتعانة بـالمعجزات والنبـوءات الخارجيـة. الإنسـان ملـىء بأوجـه النقـص مثـل المرض والجهل والألم ولكنه أيضًا موطن العظمة مثل الحـب والعلـم والجهـاد، ولا يتحول من النقص إلى العظمة إلا عن طريق الإيمان. والإيمان رهان كاسـب، لانـه يقوم على المراهنة على الحياة الأبدية دون أى احتمال للخسـارة: إذا كسـبت كسـبت كل شىء وإذا خسرت لم أخسر شيئًا .

أما التجريبيـة، التيـار الثـانى، فقد بـدأت بفرنسـيس بيكـون(١٥٦١-١٦٢٦). وهو بريطانى عمل بالسياسة، أراد اصلاح العلوم بالاعتماد على المنهج الاسـتقرائى كما عبر عن ذلك فى عديد من مؤلفاته مثل "فى تقدم العلم"، "الأورجانون الجديـد أو العلامـات الصادقـة لتـأويل الطبيعـة، فـى كرامـة العلـوم ونموهـا"، وكتابًـا آخـر فـى

السياسة بعنوان "أطلانطس الجديدة". قام بتصنيف العلوم طبقًا لقوى الإنسان: الذاكرة وموضوعها التاريخ، والمخيلة وموضوعها الشعر، والعقل وموضوعه الفلسفة. والتاريخ قسمان: تاريخ كنسى وتاريخ مدنى، فتاريخ الدين جزء من تاريخ الإنسان، وموضوعات الفلسفة ثلاثة: الطبيعة والإنسان والله، والله موضوع الفلسفة الإلهية أو اللاهوت الطبيعى يسبقه علم المبادىء الأولية، وهنا يبدأ العصر الحديث بوضع الفكر الدينى فى مكانه الصحيح من تصنيف شامل للعلوم يكون للعلم الطبيعى وللعلم الإنسانى الأولوية على العلم الإلهى.

ثم استأنف هوبز (١٥٨٨-١٦٧٩) نفس التيار. وهو فيلسوف بريطانى مادى ومن انصار الحكم المطلق، أهم مؤلفاته "مبادىء القانون الطبيعى والسياسى"، "ليفثيان (التنين) أو المجتمع الكنسى والمدنى، مادة وصورة وسلطة"، والتنين هو الحكم المطلق، "فى الجسم" ثم "فى الإنسان"، والكتابان الأخيران، بالرغم من عنوانيهما، فى العلم الطبيعى والرياضى، الفكر الدينى لديه تعبير عن الفكر المادى الطبيعى، ومرتبط بالأخلاق والسياسة، إذ تظهر إرادة الله الذى وهب العقل المستقيم فى القانون الخلقى الطبيعى. ومع ذلك من حق السلطة تقرير المعتقدات الدينية والقواعد الأخلاقية. فالدين مخافة القوى المنظورة التى تعترف بها الدولة، والخرافة مخاقة القوى غير المنظورة التى لا تعترف بها الدولة. فالدين دين الدولة، وعلى كل مواطن الإيمان به واعتناقه. والدين فى أصله ظاهرة طبيعية أصلها الاحساس بالضعف وعدم القدرة على السيطرة على مظاهر الطبيعة، وليس الدين فلسفة نظرية ومبادىء ميتافيزيقية أولاً كما كان الحال فى العصر الوسيط وفى التيار العقلانى فى العصر الحديث الذى هو استئناف للفلسفة المدرسية نحو مزيد من العقلانية بل هو شريعة ونظام وقانون، وليس موضوعًا للنقاش والحوار بل هو موضوع للطاعة والتطبيق.

وكان لوك (١٦٣٢-١٧٠٤) آخر ممثلى هذا التيار التجريبى وأكبر ممثل للنزعة الحرة البرلمانية على عكس هوبز، بدأ دراسته كى ينتهى إلى الكهنوت ولكنه نفر من الفلسفة المدرسية، وأعطى الأولوية للجانب الأخلاقى فى الدين على الجانب العقائدى، عودا إلى "المواعظ على الجبل" للسيد المسيح بعيدًا عن عقائدية الكنيسة، اهم مكتبه الدينية "فى الاكليروس"، "لا ضرورة لمفسر معصوم للكتب المقدسة"، "فى التسامح"، "معقولية المسيحية"، "فى الحكومة المدنية"، وله عدة مؤلفات أخرى فى الطب والتربية والاقتصاد طبق المنهج العقلى التجريبى فى الدين

من أجل إقامة مبادىء للأخلاق والدين المنزل بعد الفحص عن مدى امكانية معرفتها. فإمكانية المعرفة هى المدخل للبحث فى الدين، عما يمكن معرفته وخاضع للادراك وما لا يمكن معرفته وخارج نطاق الادراك. وكتب فى ذلك "محاولة فى الفهم الإنسانى". ويعرض فى المقال الرابع والأخير منه امكانية اليقين فى المعرفة ويعطى نماذج من المبادىء الأخلاقية والعلم بوجود الله، والعقل والدين. وبالرغم من أن الغريزة أصل المعارف إلا أن لوك يريد أن يضمن أيضًا نظرية فى المعرفة واثبات وجود الله وهما امران ضروريان لاتفاق العقول وطمأنينة النفوس. لذلك يعترف بوجود علاقات دائمة وثابتة بين الأشياء تتجاوز الغرائز الفردية والميول الشخصية، والمعانى إما البسيطة مثل المدركات الحسية والباطنية أو مركبة بفعل النفس، وهى بدورها إما بسيطة مثل الإنسان أو مركبة مؤلفة من مجموعة من المعانى البسيطة مثل اللامتناهى سواء أضيف إلى الله أو المكان أو الزمان. فالله معنى مركب وليس فكرة بسيطة جوهرها غير معروف. كما أن جوهر الجسم غير معروف، ومع ذلك يستطيع الله أن يكون جسمًا يفكر، الله موجود، وماهيته مجهولة، ولا يمكن للعقل إدراكها. والإيمان بالله لا يكون بالغريزة بدليل وجود الملحدين والمتوحشين بل بالبرهان. وقد تؤمن به العامة بطريق التشبيه وهو تقريبا البرهان التقليدى المدرسى، برهان الحدوث. ما دام الإنسان حديثًا فالله قديم خالق الحادث لأن الحادث ما لا يوجد من ذاته، ولما كان خلق النفس أهون من خلق المادة فالله أيضًا خالق العالم. وهو دليل يرتكن فى نهاية الأمر إلى مفهوم العلية باعتباره معنى تركيبيًا فى النفس، ويجب الفصل بين الدولة والكنيسة نظرًا لاختلاف الأهداف. فهدف الدولة الحياة الأرضية بينما هدف الكنيسة. الحياة السماوية، والمواطنون ينتسبون إلى الوطن أساسًا لا إلى الكنيسة، يولد الإنسان فى الوطن ثم ينتسب إلى الكنيسة طوعًا واختيارًا، ولما كانت الدولة ترعى مصالح الناس وليس مصالح الكنيسة فلا تعتمد الدولة على العقائد الدينية، بل وتسمح بتعدد العبادات والأديان احترامًا لحرية المواطنين. وتقنن الكنيسة أمور العقائد والعبادات بنفسها وفى إطار مراعاة القوانين العامة للبلاد .

**سابعًا – الفكر الدينى فى القرن الثامن عشر(الدين الطبيعى والتنوير) :**

ثم تطور الفكر الدينى فى القرن الثامن عشر نحو مزيد من التحليل والنقد لماكان القرن السابع عشر ما زال بين الهدم والبناء. حدث ذلك فى إنجلترا وفرنسا وألمانيا خاصة ولو أن التنوير روح أوربية عام فى كافة أرجاء الدول الأوربية

شرقًا وغربًا، والتنوير تيار فلسفى عام يقوم على العقل والطبيعة والإنسان والحرية والمساواة والتقدم، وهى المفاهيم الرئيسية فى عصر التنوير، وهو إخراج لعقلانية وتجريبية القرن السابع عشر من نظرية المعرفة إلى المجتمع والسياسة. لذلك قامت الثورة الفرنسية على مفاهيم التنوير، وقامت الأخلاق والسياسة على العقل الطبيعى من أجل ارساء قواعد الدين الطبيعى والأخلاق الطبيعية .

نشأت الفلسفة الطبيعية فى إنجلترا عند نيوتن(١٦٤٢-١٧٢٧) ومع أنه عالم طبيعى رياضى إلا أنه فكره العلمى ارتبط بفكره الدينى. فالأخلاق صفة للمكان وللزمان ولله. المكان المطلق هو الواسطة التى يتجلى بها الله فى كل مكان ويعلم حال الموجودات. والزمان المطلق هو أبدية الله الذى لا أول له ولا نهاية له. والدليل على وجود الله عنده هو الدليل الغنائى لما فى العالم من نظام وجمال وبهاء، فلا يوجد عبث فى الطبيعة، وتختار الطبيعة أبسط الطرق ولا يمكن تفسير النظام الشمسى تفسيرًا آليا بل بقوى خارجة عن الطبيعة جعلت لكل جرم سماوى نظامه وحركته، وكان جون تولاند (١٦٧٠-١٧٢١) من أوائل الماديين ردًا على اسبينوزا وله كتاب فىْ "وحدة الوجود". خلق الله مادة حية فاعلة، ويدير حركات الطبيعة. فالله صانع للعالم طبقًا لنظام طبيعى دون ما عناية أو وحى أو خلود أو معاد، وبالتالى كان أحد مؤسسى التأليد الطبيعى **Deism**. وسار هارتلى (١٧٠٤-١٧٥٧) على أثره فى التفسير المادى وتفسير العواطف العليا بالاحساسات. فمثلاً تنشأ محبة الله جزئيًا من دوافع أنانية أولاً. ولما كان الله علة الأشياء جميعًا فإن تداعيات المعانى تجتمع فيه فتعظمه حتى تتوارى بإزائه باقى الأفكار، ففكرة الله إنما نشأت عن طريق تداعى المعانى، وأيده فى ذلك بريستلى (١٧٣٣-١٨٠٤) فى الجمع بين المادية والإيمان فى كتابه "بحوث فى المادة والروح". آمن بالله وبالمسيحية ولكنه أنكر عقيدة التثليث .

ثم ظهرت الفلسفة الطبيعية فى الدين والأخلاق عند شافتسبرى (١٦٧١-١٧١٣) آخذاً موقفًا وسطًا بين أنانية هوبز والأخلاق المثالية. فالأخلاق ليست مستمدة من التجربة وحدها أو من الدين وحده بل من الطبيعة الأخلاقية للفرد فى علاقته بالمجتمع، وقد سمى ذلك هتشسون (١٦٩٤-١٧٤٧) الحاسة الخلقية، وهى هبة من الله ودليل على حكمته وعنايته. ومع ذلك فهى حاسة مستقلة عن الدين، توجد لدى كل إنسان بصرف النظر عما إذا كان متدينا أم لا، وبدونها تتحول الأخلاق إلى مجرد أوامر الدين ونواهيه، تتم طاعتها طمعًا فى الثواب أو خوفًا من العقاب. الحاسة الخلقية وحدها تعبير عن الواجب المستقل عن الدين والتجارب الفردية.

ثم جمع بركلى (١٦٨٥-١٧٥٣) بين المثالية والتجريبية فى المثالية الذاتية، وهو يعادل فى إنجلترا مالبراتش فى فرنسا. كان قسيسًا مثله ينكر الوجود العقلى للمادة لحساب التمثل والتصور، ويجعل الله محور مذهبه فى المعرفة والأخلاق والدين. كتب "محاولة فى نظرية جديدة للرؤية"، "مبادىء المعرفة الإنسانية لفحص أهم أسباب الخطأ والصعوبة فى العلوم وأسس الشك والكفر بالله والالحاد "لتأسيس الرؤية للامادية للعالم، وكتب "التحليل" للرد على رياضى ملحد ونقد لمبادىء الرياضيات من الوجهة الاسمية، والطبيعة جملة من المعانى دون أن تكون بين أجسامها قوة فاعلة أو رباط ذاتى بين علة ومعلول، نظام العالم يخضع للإرادة الإلهية وموجه لمصلحتنا كى نستمد من التجربة قوانين علمية نسيطر بها على مظاهر الطبيعة مستقلاً. ومن ثم فالمعجزات معقولة. وقد اعتمد باركلى على مذهبه هذا فى الشك فى قيمة المعانى المجردة والخلط بين تخيل الشىء وتعقله والحكم عليه لينقد الالحاد ويدافع عن الإيمان، إذ كيف يقبل الإلحاد المعانى النظرية وهى غير معقولة ويرفض الدين؟ وإذا كان العلم مقبولاً كغاية عملية فلماذا لا يقبل الدين وهو توجه نحو المحبة والتقوى؟ فإذا كان الاعتقاد بالمعانى المجردة سببًا للالحاد والاعتقاد بالمادة سبب آخر للالحاد فإن الاسمية تأييد للإيمان دون ما وقوع فى اللاهوت العقائدى النظرى، ويرفض نظرية الصدق الإلهى عند ديكارت لأنها لا تمنع من الشك فى الحقائق، ومع ذلك يرى أن الله علة خارجية لجميع المعانى فى الذهن دون أن يجعل الأشياء معقولة فى الله والله معقولاً فى الأشياء، دوام الله هو الذى يؤيد الاعتقاد بدوام الأشياء، والإرادة الإلهية هى التى تضع العلاقات بينها، إن الطبيعة هى اللغة التى يخاطب الله البشر بها والله هو الفاعل الأوحد كما هو الحال فى الفلسفات التقليدية فى العصر الوسيط .

وجمع هيوم (١٧١١-١٧٧٦) بين تجريبية لوك والمثالية الذاتية لبركلى، وأهم كتابين له فى موضوع الدين هما "محاورات فى الدين الطبيعى"، "التاريخ الطبيعى للدين"، طبق نقده للعلاقة الضرورية بين العلة والمعلول فى الدين، فمهما بلغ عقل آدم من كمال من قبل الخطيئة ما كان بامكانه تصور العلاقة الضرورية بين العلة والمعلول، كما ينقد الأدلة على وجود الله لنفس السبب، يقوم دليل الغائية على تشبيه الكون بآلة صناعية وتمثيل الله بالصانع الإنسانى وشتان ما بين الصانعين، الله خالق الكون، والإنسان صانع الآلة، وحتى على افتراض المماثلة فإن ما فى العالم من نقص يؤدى إلى إثبات إله ناقص مثله، وكما يكون الصنع

جماعيًا من عدة صناع كذلك لا يمتنع وجود آلهة اشتركوا فى الصنع، وإذا شبهنا الكون بالجسم الحى فقد يكون الله نفسًا كلية مثل النفس التى بالجسم أو كالقوة النامية التى بالنبات دون قصد أو شعور. أما الدليل المحرك فلا يثبت شيئًا؛ لأن الحركة قد تكون ذاتية وليست بالضرورة من محرك أول على افتراض أن هناك صلة ضرورية بين المحرك والمتحرك، أما تجربة واجب الوجود أو الوجود الضرورى الناشىء عن فكرة الكمال، وهو الدليل الانطولوجى الشهير، فليس له رصيد فى التجربة البشرية، بل أن المخيلة قادرة على تصور كمال لا وجود له، فالوجود الضرورى من ثمرة الوهم وعمل المخيلة، وأن وجود الشر على نقيض من افتراض العناية الإلهية وهو ليس ضروريًا فى العالم بل يمكن تصور عالم برىء خال من الشر .

واستمرت الفلسفة الطبيعية وانعكاساتها فى الفكر الدينى فى فرنسا. بدأ كوندياك(١٧١٥-١٧٨٠) قسيسًا دون أن يزاول مهنة الكهنوت، وأيد المذهب الحسى دون أن يتبنى بالضرورة المذهب المادى، ويعترف للإنسان بنفس روحية عاقلة خالدة، ويتميز عن الحيوان بقدرته على تذوق الجمال ومعرفة الحق وممارسته للخير، وباتجاهه بإيمانه نحو الله، ويعزو الحسية فى الإنسان إلى الفترة ما بعد خطيئة آدم على عكس آدم قبل الخطيئة والذى كان يعقل دون الاعتماد على الحس، فالنفس قبل الخطيئة عاقلة بذاتها، وتعود إلى التعقل من جديد فى الحياة الآخرة، وخلود النفس ضرورى وتعبير عن الحياة العاجلة التى لا تنتصر فيها المبادىء الأخلاقية وبالتالى لزم التعويض ثوابًا أم عقابًا، وبالتالى يمكن إثبات وجود الله بالعلة الغائية وبالعلة الفاعلة، فالمذهب الحسى فى المعرفة لا يناهض الفكر الدينى بالضرورة .

وانتسب فوليتر (١٦٩٤-١٧٧٨) إلى المذهب الحسى التجريبى. وعارض بسكال وطريقته فى الدعوة إلى الدين المسيحى عن طريق اثبات تناقض الإنسان ونقائصه وبالتالى حاجته إلى الخلاص لأن الدين الوثنى مملوء بالنقائض والأساطير دون أن يقتضى ذلك صحة الدين الوثنى. إن مظاهر التناقض فى الإنسان شىء طبيعى عند فولتير ولا تتطلب حلها عن طريق الارتماء فى أحضان الدين، فالإنسان موجود مركب من خير وشر، ولذة وألم، وهوى وعقل، ولا خلاص له من هذا التناقض لأنه شرط الحياة والابداع، كما أن بسكال يحاول اثبات علو الدين المسيحى على غيره من الأديان دون أن يثبت مسبقًا صحة الدين المسيحى، ومع ذلك يقدم

فولتير دليلاً أصدق على وجود الله يقوم على أن الله وحده هو الموجود بذاته فى حين أن الإنسان ليس كذلك، كما يؤكد أهمية الدليل الغائى الذى كان يعتبره نيوتن أقوى الأدلة. فالساعة تدل على المنظم، وأعضاء الإنسان تدل على المنسق. فكل شىء فى الكون يتجه نحو غاية، إلا أن الغائية لا تنتهى بالضرورة إلى وجود إله لا متناه خالق بل فقط إلى اثبات موجود أعظم من الإنسان وأقوى منه، لذلك كان يعارض التفسير المادى الآلى للكون وتفسير الأنواع الحية بالتوالد الذاتى وبالتطور وبقانون المصادفة الكون معقول لعاقل، ومنظم لمنظم، بل ويذهب إلى حد رفض نظرية التطور نظرًا لانتساب الأجناس والأنواع الحية كلها إلى أصل واحد. وينتج عن القول بالغائية القول بالعناية، وهى عن فولتير كلية لا تتناول الجزئيات، وتتم عن طريق القوانين الكلية العامة التى تنظم الكون، وهى قوانين من وضع الله، "الله صانع الساعة لا مخلص الإنسان"، وهو جوهر المذهب الطبيعى فى الدين المعتمد على طبيعيات نيوتن وتصوره للكون. لذلك يقول فولتير للملحد أنه ما هو شر بالنسبة إليه قد يكون خيرًا بالنسبة إلى النظام العام، وبعد زلزال مدمر فى مدينة لشبونة رأى فولتير أن الشر بالفعل حجة فى يد الملحدين ضد الإيمان، وقل تفاؤله، ونقد تفاؤل ليبنتز، وسخر منه فى رواياته. كما تردد فولتير فى مسألة الخلود بالرغم من قوله بضرورة وجود إله للثواب والعقاب وبضرورة الدين للعامة التى لا تمارس الفضيلة لذاتها كما هو الحال عند الخاصة، فلا ضرورة هناك بين روحانية النفس وخلودها. كما أنه يعترض على تمايز النفس والبدن على طريقة ديكارت نظرًا للوحدة العضوية بينهما فى الحياة، وفى نفس الوقت يعترض على توازى النفس والبدن على طريقة الماديين وجعل المادة تفكر مثل لوك. كذلك يتردّد فى موضوع الحرية، ففى نفس الوقت الذى يتطلب المجتمع أن يكون الإنسان حرًا بين جبرية الإنسان فى أفعاله المسببة، ويجعل الحرية فقط فى تحقيق المراد.

وسار فى نفس التيار باقى فلاسفة التنوير فى فرنسا الذي أسهموا فى إصدار "دائرة المعارف الفلسفية"، فنشر ديدرو (١٧١٣-١٧٨٤) "خواطر فلسفية"، أعرب فيها عن بعض الآراء التى تخالف التصور التقليدى للدين، ونشر كتبًا أخرى بدأ فيها من المذهب الطبيعى فى الدين القائل بوجود الله والمنكر للعناية الإلهية ونهاية بالمادية التى ترى أن المادة حية بذاتها. كما استمر هولباخ (١٧٢٣-١٧٨٩) فى نفس التيار المادى، وفسر كل شىء بالمادة والحركة. هما أزليتان أبديتان، فليس العالم متروكًا للمصادفة ولا مدبرًا بإله، ولا توجد أدلة على وجود الله، والأدلة

الموجودة يمكن نقضها وتفنيدها، ولا توجد غائية فى الطبيعة، إنما كل شىء يحدث فيها نتيجة لتفاعل أجزاء المادة .

ثم تحول التنوير كلية إلى ميدان الأخلاق والسياسة دون الاعتماد على النظرة الحسية المادية للكون خاصة عند منتسكيو (١٦٨٩-١٧٥٥) الذى أقام مبادىء المجتمع المدنى، وروسو (١٧١٢-١٧٧٨) الذى أقر بدين مدنى ينظم حياته الاجتماعية بعيدًا عند سلطة الكنيسة وحرصًا على وحدة الحياة المدنية. وهو ضرورى لأنه ما من دولة قامت إلا ولها دين بشرط أن يكون هذا الدين قاصرًا على العقائد الضرورية للحياة ويفرض قوانين يلتزم بها الجميع، ومن عصاها لا يعتبر كافرًا بل يعتبر فقط غير صالح للحياة الاجتماعية. ويتكون هذا الدين المدنى من عقائد الدين الطبيعى مثل: وجود الله، العناية الإلهية، الثواب والعقاب فى الحياة الآخرة، قداسة العقد الاجتماعى والقوانين بالاضافة إلى ما يراه كل إنسان طبقًا لضميره، فالضمير غريزة إلهية. أراد روسو تحويل المسيحية إلى دين مدنى اجتماعى، ورد الاعتبار إلى طبيعة الإنسان الخيرة بعد أن اعتبرتها المسيحية شرًا بفعل الخطيئة الأولى .

وظهر تنوير كتيار فى الفكر الدينى فى ألمانيا عند لسنج وهردر فى إطار فلسفة التاريخ وكانط فى إطار نظرية المعرفة والأخلاق والدين. فقد أكد لسنج (١٧٢٩-١٧٨١) أن دين الوحى هو دين الطبيعة، وأن دين الطبيعة هو دين العقل، وأن مقياس صحة دين الوحى هو مدى اتفاقه مع دين العقل ودين الطبيعة، بل أن هذا الدين هو مقياس صحة النصوص الدينية من الناحية التاريخية. وتصور لسنج الإنسانية تسير نحو غاية حددها الوحى وهو وصولها إلى الكمال وذلك بإعلان استقلال العقل وقدرته على التفكير، واستقلال الإرادة وقدرتها على الفعل الحر. قام الوحى بإعداد الإنسانية وتهيأتها نحو الكمال عن طريق تربيتها ودفع الإنسانية نحو التقدم حتى تسرع فهي بدلاً من أن تترك لتقدمها البطىء بمفردها. وقد مرت الإنسانية بثلاث مراحل: الأولى مرحلة اليهودية، وهى مرحلة الطفولة عندما صور الوحى للإنسانية الله فى صورة المنتقم الجبار الذى يثيب ويعاقب، ويعد ويتوعد والثانية مرحلة المسيحية، وهى مرحلة المراهقة أو الصبا عندما صور الوحى للإنسانية الله فى صورة أب رحيم، شفوق عطوف، محب متسامح حتى يحررها من العبودية للقانون الأول، والثالثة مرحلة التنوير التى تصورت الله باعتباره إله العقل والطبيعة والإنسان والحرية والمساواة والتقدم، وهو إله التنوير معلنًا تحقق

الغاية من الوحى واكتمال تطور الإنسانية. وقد سار هردر (١٧٤٤-١٨٠٣) فى نفس التيار مؤسسًا تطور الإنسانية على نحو طبيعى بيولوجى فى أربعة أطوار حيوية من الطفولة إلى الصبا إلى الرجولة إلى الشيخوخة، ثم تتعاقب الدورات، كل دورة لاحقة تبدأ من قدر التقدم الذى حققته الدورة السابقة، من الشرق القديم مارًا باليونان حتى أوربا الحديثة. وان تصور القدماء على أنه عقيدة العناية الإلهية هو فى الحقيقة قانون تطور التاريخ، ومسار هذا القانون من الغريزة مارًا بالحس والوجدان حتى العقل، وهو نفس تصور مسار تقدم التاريخ عند كانط .

والحقيقة أن كانط (١٧٢٤-١٨٠٤) هو أشهر فيلسوف للتنوير فى ألمانيا فى القرن الثامن عشر، اشتق فكرة الدين من حياته الدينية وتربيته الخاصة. فقد نشأ على مذهب التقوى أو القنوط الذى يعطى الأولوية للحياة الداخلية الباطنية على الحياة الخارجية، حياة الطقوس والشعائر، لأعمال القلوب على أعمال الجوارح، وهو أحد المذاهب البروتستانتية التى تعطى بدورها الأولوية للحظة الإيمان على تاريخ الكنيسة، محل الدين هو الإرادة لا العقل، بدأ كانط دراسته اللاهوتية ليصير قسيسًا ثم عدل عنها لدراسة الفلسفة على مذهب فولف، القطعية العقلية، وظل فى حيرة بين إيمان القانتين وعقلانية العلماء، إلى أى حد يمكن محبة الله دون معرفته؟ بدأت مصنفاته الأولى فى علم الجغرافيا وتصور العالم تصورًا آليًا على طريقة نيوتن. ومع ذلك ظهرت كتاباته الدينية أيضًا فى هذه الفترة المبكرة مثل "فى المبادىء الأولى للمعرفة الميتافيزيقية" يقبل فيها دليل الغائية على وجود الله دون أدنى تردد، كما نشر رسالة أيد فيها تفاؤل ليبنتز ونظريته فى أفضل العوالم الممكنة الذى خلقة الله تعبيرًا عن كماله وفضله، كما كان أقرب فلاسفة التنوير الألمان إلى مذهب الحاسة الخلقية عند شافتسبرى وهتشسون الذى يعطى الاستقلال للأخلاق عن الدين، واقربهم إلى روسو، والعودة إلى الطبيعة، وخيرية الإنسان الفطرية.

وظل موضوع الأدلة على وجود الله دائمًا عبر مؤلفاته سواء قبل المرحلة النقدية أو خلالها أو بعدها، ففى رسالته "الأساس الممكن الوحيد للبرهنة على وجود الله" يذكر أربعة منها، الدليل الأنطولوجى الشهير منذ انسيلم حتى ديكارت، وهو دليل عقيم لا يثبت شيئًا لأن الوجود لا يستنبط من الفكر، الوجود موجود فى حين أن الفكر مجرد تصور، ولا يمكن لعالم الأذهان أن يكون متحققًا فى عالم الأعيان، وإضافة الوجود إلى الفكر هو مجرد إضافة مجموعة من الأصفار على يسار الرقم لزيادته. كما ينقد الدليل الطبيعى الذى يبدأ من الحادث للوصول إلى القديم عكس

الدليل السابق، وهو دليل لا يثبت شيئًا لأنه لا يمكن من الموجودات الحسية اثبات الفكر، فالفكر هو الذى يشرع للواقع، ولا يشرع الواقع للفكر، وينقد دليل العلل الغائية لأن كمال العالم نسبى، ولا يمكن الانتقال من الكمال النسبى إلى الكمال المطلق على نحو بعدى. ويقبل فقط دليل المكن والواجب الذى ينتقل من تصور النسبى المكن إلى تصور الضرورى الواجب لأن الممكن لا يمكن تصوره إلا بمفهوم الواجب الضرورى الذى لولاه لكان المكن ممتنعًا. يمكن إذن إعادة بناء الأدلة الثلاثة الأولى على هذا الدليل الرابع حتى تصبح أدلة صحيحة قادرة على اثبات وجود الله، وفى "دراسة فى وضوح مبادىء العلم الإلهى النظرى والأخلاق" يرى أن العقل لا يعطى إلا مبادىء صورية خالصة مثل مبدأ الذاتية ومن هذا القبيل مفهوما الواجب والكمال، وفى "أحلام راء معبرة بأحلام الميتافيزيقا" ينقد كانط المعارف الدينية الاشراقية التى يقول بها الصوفية مثل الإلهام والموجودات الروحية على ما كان يقول سويدنبرج الصوفى السويدى المعاصر له، فعالم الأرواح موضوع إيمان لا موضوع برهان.

ثم صاغ كانط فلسفته النقدية كما عرفها فى كتبه النقدية الثلاث: "نقد العقل النظرى"، "نقد العقل العملى"، "نقد ملكة الحكم" من أجل تحديد العلاقة بين المعرفة فى الكتاب الأول، والأخلاق فى الكتاب الثانى، والدين والجمال فى الكتاب الثالث. وقد حدد كانط نفسه هذه العلاقة بين المعرفة والأخلاق فى هذه العبارة فى المقدمة الثانية لنقد العقل النظرى "كان لزامًا على هدم المعرفة لافساح المجال للإيمان". مهمة العقل النظرى اثبات أن العقل لا يدرك إلا الظاهر أما الباطن أى الحقيقة فلا يدركه إلا العقل العملى، أما ملكة الحكم فمهمتها اثبات أن الدليل الوحيد على وجود الله هو الدليل الغائى، "نقد العقل النظرى" إجابة على سؤال: ماذا يجب على أن أعلم؟ و"نقد العقل العلمى" إجابة على سؤال: ماذا يجب على أن أعمل؟ ونقد ملكة الحكم أما "الدين فى حدود العقل وحده" وأن لم يكن من المجموعة النقدية الثلاثة إلا أنه من حيث المضمون كذلك، دراسة للدين الوضعى وتحويله إلى دين العقل. فى "نقد العقل النظرى" تبدو مثل العقل الثلاثة: الله والنفس والعالم حقائق قبلية، صدقها من ذاتها، وجود الله وخلود النفس وخلق العالم. وفى "نقد العقل العملى" يتحول الدين إلى أخلاق، والأوامر والنواهى الشرعية إلى الواجب الخلقى، وفى "نقد ملكة الحكم" يصبح الله هو الغائية وهى الواسطة بين العلم الآلى والإيمان، بين الطبيعة

والحرية، وفى "الدين فى حدود العقل وحده" يجعل الدين مجرد إيمانى قلبى، ويؤول الدين الكنسى تاويلاً رمزيًا بحيث يتفق مع مبادىء العقل والواجب .

ويؤسس كانط للمثل الثلاث فى العقل النظرى: النفس والعالم والله ثلاثة علوم نقدية: علم النفس النظرى، وعلم الطبيعة النظرى، والعلم الإلهى النظرى. ويقوم علم النفس النظرى على أغاليط أربعة لاثبات جوهرية النفس، وبساطتها، وشخصيتها، وقيامها بذاتها مما يثبت أن موضوع النفس خارج عن الميتافيزيقا كعلم وبالتالى خطأ كل من ديكارت والديكارتيين وفولف وكل المثاليين فى تصورهم للنفس، كما يقوم علم الطبيعة النظرى على نقائض لا يمكن حلها نظرًا لأن كلاً من القضية ونقيضها تجد لها نفس الحجج والبراهين العقلية التى تثبتها، وهى أيضًا أربعة: الأولى العالم له بداية فى الزمان، ومحدود فى المكان، والعالم ليس له بداية ولا حد ولكنه متناه فى الزمان والمكان. والثانية كل جوهر مركب من أجزاء بسيطة ولا يوجد شىء فى العالم إلا وهو بسيط أو مركب من بسائط، وكل شىء فى هذا العالم بسيط ولا يوجد مركب. والثالثة ليست العلية الضرورية هى الوحيدة فى هذا العالم بل هناك علية حرة لتفسير الظواهر، وأنه لا توجد حرية فى الطبيعة إذ تخضع كل ظواهرها إلى حتمية. والرابعة يعلق العالم الحسى بموجود ضرورى سواء كان فيه أو مفارقًا له، ولا يوجد موجود ضرورى وكل شىء فى هذا العالم حادث، وهذا يدل على أن العقل قاصر على اثبات قضية خلق العالم وأنها موضوع إيمان خالص. وأخيرًا يقوم العلم الإلهى النظرى على نقد جميع الأدلة على وجود الله، وهى نوعان: الأول قبلى وهو الدليل الأنطولوجى الذى يبدأ من الفكرة إلى الوجود، وهو مستحيل لأن الوجود لا يمكن استنباطه من الفكر. والثانى بعدى وهى الأدلة التى تبدأ من الطبيعة والتجربة مثل الدليل الطبيعى والدليل الغائى، وهما لا يثبتان شيئًا لأن الطبيعة لا تثبت فكرًا. والغاية القصوى لا تثبت عن طريق الغايات النسبية.

وفى "نقد العقل العملى" يحول كانط الدين إلى أخلاق، وينتقل من الظاهر إلى الشىء فى ذاته، ومن العقل إلى الإرادة، ويستبعد كانط كل المذاهب الأخلاقية التى ترد الأخلاقية إلى مصدر خارج عنها، وهى مذاهب أربعة: الأول مذهب السعادة الحسية الشخصية كما هو الحال عند ارستيبوس وابيقدورس وهوبز، والثانى مذهب السعادة العاطفية عند شافتسبرى، والثالث مذهب الكمال الإرادى كما هو الحال عند ليبنتز، والرابع مذهب الكمال الإلهى باعتبار أن الله هو المشرع الأعظم كما هو

الحال عند اللاهوتيين. وينتهى العقل العملى إلى الله والحرية والخلود وهى أمور يعجز العقل النظرى عن اثباتها، هى مسلمات للعقل العملى تتسم أيضًا بالموضوعية والشمول خارج نطاق الذاتية والفردية، ولا فرق أن يقال أنها من مقتضيات العقل أو صادرة عن الله، بين أن تكون قواعد الأخلاق أو أوامر الدين، فالأخلاق لا تقوم على الدين بل يقوم الدين على الأخلاق .

وفى "نقد ملكة الحكم" يجعل كانط الجمال والدين حلقتين متوسطتين بين العقل النظرى والعقل العملى، فالحكم الجمالى ادراك روحى لجمال الكون، والحكم الغائى توجه شعورى نحو الكمال، وكلاهما مرتبطان بالذوق والوجدان، وفى "الدين فى حدود العقل وحده" يتصور كانط الدين كملحمة تاريخية إنسانية تبدأ بحلول مبدأى الخير والشر فى الإنسان ثم الصراع بين هذين المبدأين فى الطبيعة البشرية، وأخيرًا انتصار الخير على الشر، أما الدين العقائدى الكنسى الوضعى التاريخى الذى يقوم بتأويله على نحو رمزى بحيث يتحول إلى دين عقلى فلسفى خالص، ولا عجب أن يكتب كانط على قبره عبارة تشير إلى فلسفته وهى: "شيئان يثيران إعجابى": السماء المرصعة بالنجوم، والقانون الخلقى فى نفسى" .

**ثامنًا – الفكر الدينى فى القرن التاسع عشر (المثالية والوضعية) :**

والقرن التاسع عشر هو عصر المذاهب الفلسفية الكبرى بكل تياراتها واتجاهاتها المثالية والوضعية، وتشمل المثالية الكانطية والفلسفة بعد كانط، والرومانسية فى الشعر والفلسفة، والهيجلية الشابه عند الهيجليين اليساريين، والهيجلية الجديدة خارج ألمانيا. فى إنجلترا وإيطاليا وفرنسا وأمريكا ثم المثالية الروحية التقليدية فى فرنسا وألمانيا، كما تشمل الوضعية المذاهب المادية والتطورية والحسية التجريبية والنفعية والوضعية الاجتماعية والماركسية الداروينية. وقد انعكست هذه المذاهب كلها فى الفكر الدينى. وكان الدين مثل الأخلاق والسياسة والقانون والفن إحدى نقاط تطبيق المذهب.

وبالرغم من استمرار الكانطية التقليدية عند كراوسه، وكارل فيلهالم، هومبولت، وهاربارت، وفريس، ولانجه، ولوتزه، إلا أن الفلاسفة الأربعة بعد كانط: فشته، وهيجل، وشلنج، وشوبنهور هم الذين طوَّروا الكانطية محاولين تجاوز ثنائية الظاهر والشيء فى ذاته، وإعطاء الأولوية للعقل العملى على العقل النظرى، وإصدار أحكام على ماهية الشيء فى ذاته: الحرية عند فشته، والمطلق عند هيجل،

والهوية عند شلنج، والإرادة عند شوبنهور. بدأ فشته (١٧٦٢-١٨١٤) بحفظ مواعظ الأحد. ثم نشر أول كتاب له "محاولة فى نقد كل وحى" جاعلاً فلسفة كانط الأخلاقية مقياس صدق الوحى أى اتفاقه مع القانون الخلقى الشامل بكل صياغاته خاصة مبدأ الواجب. فصدق الوحى فى الأخلاق وليس فى الصحة التاريخية لنصوص الكتاب. وله أيضًا "مبدأ اعتقادنا بعناية إلهية" اتهم بعدها بالالحاد. ومع ذلك كانت كل كتاباته فى المثالية المعرفية والأخلاقية وهى تحول عقلانى أخلاقى للدين. فمصير الإنسان هو الحياة الأخرى، والحياة السعيدة هى النجاة فى الآخرة. تهدف "نظرية العلم" إلى خلق الانا المطلق عن طريق مقاومة الأنا للا أنا، "الأنا تضع نفسها حين تقاوم". يتحقق الأنا اللامتناهى بفعل حر وهو فعل روحى كامل يتجاوز به الإنسان العالم الحسى المتناهى، فالفرد وسيلة وليس غاية، يتجاوز فرديته لا عن طريق الإغراق الصوفى بل بالجهد والعمل والمقاومة، ماهية الدين إذن هى هذا النظام الأخلاقى مصدر الواجبات والقادر على تنمية الشعور أيضًا، ثم الزرادشتية التى تثبت إله النور فى مقابل إله الظلمة. هذه الديانات الشرقية تعتبر الله موجودًا كليًا دون شخصية. ثم تأتى ديانات الشخصية الروحية كى تحيل الإله الأول إله شعورى، دين موسى أولاً ثم الدين اليونانى ثم الدين الرومانى. بين موسى استحالة التعبير عن اللامتناهى وحظر تصوره ونبذ الأوثان، ولكنه تصوره إلهًا شخصيًا مفارقًا للعالم، وشارك ديانات الشرق فى اللانهائى، إله الشرق مثل ملوك الشرق، متصرف واحد، يحيى ويميت، قادر حى، يسمع ويبصر، ويتكلم ويريد، يعز ويذل، يرفع ويخفض، وما على الإنسان إلا السمع والطاعة والاستسلام لارادته وبقدر ما كان الشرق متدينًا على هذا النحو كان دين اليونان أقرب إلى الطبيعيات والكونيات، تصور الله فى صورة إنسان، فعبد اليونان الإنسان الكامل، قوة وجمالاً وحكمة، ولكن ظلت بهم آثار الشرق، بتصوروا القدر عامًا يضم كل شىء الإنسان والطبيعة بل وفوق الآلهة أنفسهم، وهذا القدر هو اللامتناهى الشرقى، يتهدد البشر فى كل لحظة، ويتدخل فى شؤونهم، يوجدهم ويعدمهم، أما دين الرومان فعاد إلى وضع الروحانية فى الآلهة التى تعين البشر على تحقيق واجبات الضمير. ومن هاتين الصورتين المتعارضتين، اللاشخصية والشخصية يتكون الدين المسيحى وتصور المسيح إلهًا وإنسانًا معًا، اللامتناهى والمتناهى، فهو الدين المطلق، ثم تتطور المسيحية ذاتها وتصبح فلسفة فإذا كان الفن والدين والفلسفة تعبير عن اللامتناهى فإن الفن والدين يستعملان المخيلة والعاطفة فى حين تعتمد الفلسفة على العقل الخالص فى فهم الطبيعة والإنسان والمجتمع والدولة والتاريخ فتحرر الإنسان

من قواها. وفى الفلسفة وحدها يتحرر الروح المطلق ويتحقق الله، وتاريخ المذاهب الفلسفية هو تاريخ تحرر العقل الإنسانى، درست الفلسفة اليونانية الطبيعة، ودرست فلسفة العصر الوسيط الروح، ووحدت الفلسفة الحديثة بين الطبيعة والروح، وبلغت أكمال صورها فى فلسفة هيجل حيث ظهر الروح المطلق واعيًا بذاته، وينتهى صراع الأضداد فى كل واحد شامل ويتحقق المطلق فى التاريخ.

وجمع شلنج (١٧٧٥-١٨٥٤) بين فشته وهيجل فى قراءاته لكانط. فبعد أن درس اللاهوت مثل زملائه تأثر باسبينوزا وبوحدة الوجود فى ثوب رومانسى عاطفى. وتحول مبدأ الهوية عند ليبنتز على يديه إلى فلسفة الهوية المطلقة، وحدة الروح والطبيعة. أهم كتاباته فى فلسفة الدين "برونو أو فى مبدأ الإلهى والطبيعى للأشياء"، "الفلسفة والدين"، "فلسفة الأساطير"، "فلسفة الوحى"، أعطى الأولوية للفن على الفلسفة ثم للدين على الفن. فالفلسفة عاجزة عن تفسير كيفية خروج الكثرة من الوحدة فى حين أن الدين قادر على ذلك. تؤدى الفلسفة إلى الدين، والدين امكانية أعلى من الفلسفة. ثم عاد شلنج وبين استحالة استنباط الكثرة والتضاد من الوحدة المطلقة وأنه لابد لذلك من إله شخصى، إله مريد قبل أن يكون إلهًا عاقلاً، وإرادته تسبق عقله، إرادته وجوده ونزوعه وتجلياته، وتحتوى الألوهية أيضًا على صراع أضداد، ومن هذا الصراع تنمو الشخصية، وتنتهى إلى الانسجام والتآلف، ولا يعنى هذا الصراع أى تطور فى الذات الإلهية، فالله لا بداية ولا نهاية له، بل يعنى وجود حركة سرمدية دائرية، وما يحدث فى الإنسان، وانتهى شلنج إلى نوع من التصوف المقارب للمعلم ايكهارت ويعقوب البوهيمى.

ثم ضم شوبنهور (١٧٨٨-١٨٦٠) هذا التراث ما بعد الكانطى كله إلى البوذية الشرقية. وصاغ فلسفة فى التشاؤم تروم الخلاص من الدنيا عن طريق الفن، فالحياة شقاء وموت وألم ومرض وصراع، ولا خلاص منها إلا بالزهد فيها ثم بالتخلى عنها كلية، فالعالم إرادة وامتثال يتحرر العباقرة عن طريق الفن، ويتحرر القديسيون عن طريق الزهد .

ثم ازدوجت الفلسفة بعد كانط مع الرومانسية عند الشعراء والنقاد والفلاسفة، وكانت مثل الفلسفة بعد كانط رد فعل عليه، وظهرت عند الشعراء الرومانسيين الانجليز: شيلى، وكولوريدج، وودزوورث، وعند الألمان: جوته، وهاينى. تأثر شيلى (١٧٩٢-١٨٢٢) بأفلاطون واسبينوزا وبركلى وشلنج، وأثبت صحة العقائد الدينية مجازًا، الله هو روح العالم، والفكرة رابط رئيسى بين الشعر والدين. وتأثر

كولريدج (١٧٧٢-١٨٤٣) بكانط وشلنج. ووصف طبيعة الاعتقاد والدين. واهتم بعلاقة الدولة بالكنيسة. وكان مذهبه أقرب إلى وحدة الوجود عند الصوفية، وأن كل الاعتراضات التى وجهها فلاسفة التنوير إلى الدين ليست قاطعة لأنها تعتمد على الفهم دون التعقل، وما الثالوث إلا جدل هيجل فى الموضوع ونقيضه والمركب منهما، ويقوم على حد رابع يجعل الله الإرادة المطلقة أو الوحدة المطلقة، ليس الدين فلسفة بل مجموعة من العواطف والانفعالات تولد فى الإنسان نشوة وفرحًا وغبطة وسرورًا. وارتبط نقد هاينى (١٧٩٧-١٨٥٦) للدين بنقد للملكية والاقطاع أسوة بفلاسفة التنوير. ثم تحولت الرومانسية من الشعراء إلى الفلاسفة الألمان مثل شليرماخر وريتشل، والانجليز مثل كارلايل، وراسكين، والفرنسيين مثل لامنيه، والأمريكيين مثل ثورو وامرسون. قال شليرماخر (١٧٦٨-١٨٣٤) بوحدة الوجود، ونقد فلسفة التنوير السطحية الساذجة، ودافع عن الدين والتراث. الله والعالم شىء واحد خال من التناقضات. وبالرغم من نقده لروايات العهد القديم من حيث الصحة التاريخية للنصوص إلا أن الدين لديه عاطفة صادقة، وتجربة باطنية صوفية لا تعتمد على الشواهد النقلية الخارجية والروايات التاريخية. وحول ريتشل (١٨٢٨-١٨٨٩) الرومانسية من مجرد فلسفة إلى تجربة صوفية. فالله هو أساس حكم القيمة الدينى الذى يعبر عن ارتباط الإنسان بقيمة عليا أو بواقع أعلى وهو الله، وهو حكم قبلى من طبيعة الزهد. ولا يمكن اثبات وجود الله بالدليل العقلى قبليًا كام أم بعديًا أو بالحدس أو بالتجربة الصوفية أو بالعاطفة أو بالفطرة. فالله ليس موضوعًا للاثبات بل هو معيار للحكم. لذلك يحتاج الإنسان إلى الله حتى يكون الحكم ممكنًا وحتى يتحرر الإنسان من أحكام الطبيعة. وقد جمع الرومانسيون الأمريكيون بين الرومانسية والترنسننتالية مثل ثورو، انتهى ثورو (١٨١٧-١٨٦٢) إلى نوع من وحدة الوجود الصوفية. وأقام أمرسون (١٨٠٣-١٨٨٢) فلسفته على الأفكار الرومانسية مثل معرفة الذات واحترام النفس، وانتهى إلى أن الروح مادة والمادة روح، والطبيعة رمز الروح أو الروح الجامع، ويستطيع الإنسان أن يعرف عن طريق التأمل والحدس والجذب الصوفى. ومن الرومانسيين الانجليز نقد كارلايل (١٧٩٥-١٨٨١) اللاهوت، وجعل راسكين (١٨١٩-١٩٠٠) الجمال الإلهى الجمال الطبيعى.

ثم تحولت الرومانسية إلى حركة سلفية عند دى بونالد، ودى ميستر، ولامنيه ومعارضة لفلسفة التنوير ولقدرة الفرد على الابداع والتعقل، وضرورة العودة إلى

الوحى الإلهى. حمل دى بونالد (١٧٥٤-١٨٤٠) على الثورة الفرنسية بنت التنوير فى كتابه "نظرية السلطة السياسية والدينية"، فالسلطة فى الأصل من عند الله بمعنى أن الله وضع السلطة فى طبيعة البشر، فالسلطة سلطة الأب أو الحاكم من الله، والعلم من الله، واللغة هبة من الله، أوحاها إلى الإنسان الأول توقيفًا. وترك دى ميستر (١٧٥٣-١٨٢١م) مبادىء الثورة الفرنسية إلى الدين. وكتب "البابا" مدافعًا عنه، و"مراجعة فلسفة بيكون" رافضًا العلم الحديث. فقد طبعت العناية الإلهية فى البشر الحقائق، وعلمتهم الكلام. ولا يمكن تطبيق نتائج العلم الحديث خاصة المادية على الدين. فالبروتستانتية شر. وكل فلاسفة التنوير، وآخرهم فولتير، أشرار. ولا بديل إلا بالرجوع إلى عصمة البابا حتى ولو كانت سرًا، فالحياة مملوءة بالأسرار. لقد أوضع الله الحقائق فى الإنسان وبالتالى لم يرتق الإنسان من الجهل إلى العلم، ومن الظلمة إلى النور، ومن التوحش إلى الحضارة. وأخيرًا نقد لامنيه (١٧٨٢-١٨٥٤) فلسفة التنوير لهدمها كل العقائد والنظم القديمة. ودعا إلى تأسيس دين إنسانى عام يلهم البشرية مبادىء الحق والخير والعدل. وبعد صراعه مع الكنيسة وحرمانها له وما آلت إليه الثورة الفرنسية وعودة الملكية دعا إلى العودة إلى الكنيسة كحل لأزمة العصر، ونظرًا لعدم وجود بديل علمى عقلانى ثورى ناجح عن الدين، فكتب "فى عدم المبالاة بالدين"، وأرجع الظاهرة إلى البروتستانتية التى ابتدعت النقد الحر والفحص العقلى للدين فبلبلت الأفكار، وزعزعت السلطة، فتحول الناس إلى الدين الطبيعى، وإقامة وجود الله وخلود النفس وحرية الإنسان والمعاد، على حجج عقلية، ولما تم نقد هذه الحجج انتهى الإيمان إلى الشك وانهار أساس الأخلاق. وهنا يعود الدين إلى الظهور دون الاعتماد على العقل، مجرد إيمان باطنى. وما دام الإنسان قد آمن بالوحى فلا يمكنه فحصه بالعقل وإلا كان متناقضًا، المعارف الإنسانية مخطئة سواء كانت حسية أو عقلية أو قلبية. فلا سبيل إذن إلى قبول الوحى وحقائق الإيمان مثل وجود الله وإبلاغه بالوحى.

ثم انقسمت الهجلية إلى يمين عند هوشل وهينريكس وجابلر، ويسار عند شترنر، وفيورباخ، وشتراوس، وباور، وماركس الشاب. اليمين الهيجلى هو الجناح المحافظ فى ألمانيا الذى ساد الفكر بعد وفاة هيجل لمدة عشر سنوات، ويسمى أنصاره الهيجليون الشيوخ فى مقابل اليسار الهيجلى أوالهيجليين الشبان. حاول اليمين الهيجلى تفسير هيجل بروح مسيحية أورثوذكسية، والجمع بين الفلسفة والإيمان نظرًا للاشتباه الذى وقع فيه هيجل: هل هو فيلسوف العقل أم فيلسوف

الإيمان؟ وهو نفس اشتباه الفلسفة الحديثة فى منعطفاتها الرئيسية الأربعة: ديكارت، وكانط، وهيجل، وهوسرل. والمتأخرون منهم تصدروا لليسار الهيجلى وحاولوا تفسير هيجل بروح شلنج وفلسفة الهوية ونظرية العدل الإلهى عند ليبنتز، فتاريخيًا اليمينى الهيجلى سابق على اليسار الهيجلى، وفلسفيًا لا يكاد يذكر كما يذكر اليسار الهيجلى، ولم يترك وراءه أثرًا بينما أثر اليسار الهيجلى فى ثورة ١٨٤٨. أراد ارجاع هيجل إلى الوراء، إلى المثالية الكانطية عند ليبنتز وشلنج فى حين أراد اليسار الهيجلى شد هيجل إلى الأمام إلى فيورباخ وماركس .

ولكن الذى بز اليمين الهيجلى، وفرض نفسه على تاريخ الفكر الأوربى هو كيركجارد (١٨١٣-١٨٥٥) أول الثائرين على هيجل ورائد الوجودية فى العصور الحديثة متجاوزًا اليمين اليسار، فهو يمينى لأنه يضع بدلاً من المذهب والدولة والتاريخ والجدل والفرد والوجود والذاتي والعاطفة، وهو يسار لأنه يثور ضد الكنيسة العقائد الرسمية ومظاهر النفاق الدينى فى عصره. بدأ التفكير فى تناقض الإيمان، وأن المؤمن المصاب عودًا إلى مقولة اريجين الشهيرة "هذا متناقض إذن أو من به". ابراهيم نموذج المؤمن لأن لم يتردد فى تنفيذ ما أمره الله به بأن يذبح ابنه اسماعيل. نقد الوجود عند هيجل وآثر الصيرورة. فليس المهم أن يكون الإنسان مسيحيًا بل أن يصير مسيحيًا. وهو قادر على تجاوز التاريخ والعصور إلى أن يكون تلميذاً مباشرًا للمسيح من الدرجة الثانية بأن يعاصره. فالإيمان خوف وارتعاش، يأس وحصر، مرض وموت، فضيحة وعار. المسيحية ثورة ضد هذا العالم، وضد هذا العصر، وضد هذا الإنسان. المسيحية طريق إلى الله يبدأ بالحس الجمالى مارًا بالحس الأخلاقى لكى ينتهى إلى الحس الدينى .

أما اليسار الهيجلى فهو أقرب إلى الفلسفة المعاصرة منه إلى الفلسفة الحديثة، فهيجل هو الحد الفاصل بينهما، ويضع "الأنا موجود" فى مقابل "الأنا مفكر". وكما أسس كيركجارد الوجودية، أسس شترنر الفوضوية، وفيورباخ الإنسانية أو الأنثروبولوجيا الفلسفية، وشتراوس وباور فلسفة اللغة والأساطير، وماركس الاشتراكية العلمية. حاولوا احكام اشتباه هيجل وتفسيره بالاتجاه نحو الفلسفة دون الدين، والعقل دون الإيمان، والتقدم بعيدًا عن المحافظة، والعيانى لا المجرد، والثورة على الوضع القائم وليس تبريره والدفاع عنه، اتجهوا إلى نقد الدين من أجل نقد المجتمع، نقد فيورباخ(١٨٠٤-١٨٧٣) الدين، وأراد القضاء على الاغتراب الدينى وبيان "مستقبل الوهم" كما فعل فرويد بعد ذلك بقرن من الزمان، والعودة إلى

الإنسان والطبيعة. ربط المثالية بالدين، وبالتالى فإن نقد المثالية يكون نقدًا للدين، ثم انتقل من نقد المثالية والدين إلى اكتشاف الإنسان والطبيعة، الدين هو حلم الإنسانية الأرضى، وعى الإنسان اللاوعى بذاته، فإذا ما استرد الإنسان وعيه، وانتقل من اللاوعى إلى الوعى يختفى الدين، ويظهر الإنسان فى الطبيعة والمجتمع، الدين اغتراب الإنسان عن نفسه وعن عالمه، وأخذ أهم ما يتصف به الإنسان وهو الوعى بالذات وموضعته وجوهرته خارجًا عنه فى "الله" فيتعبده ويتقدسه، والحقيقة أن الإنسان يعبد نفسه، ويقدس صفاته فى صورة جوهر مفارق، ويرجع هذا الاغتراب إلى شعور الإنسان بالعجز أمام قوى الطبيعة والمجتمع، للدين إذن جذوره التاريخية والاجتماعية فى الإنسان والمجتمع، كما حاول فيورباخ وضع الفلسفة فى التاريخ يصف.فيها تطور الوعى الأوربى من الدين فى العصر الوسيط والعصر الحديث قبل هيجل مارًا بالمثالية والفلسفة التأملية عند هيجل وأخيرًا إلى الواقعية الحسية أو المادية الطبيعية عند فيورباخ نفسه، وهذا هو تقدم الإنسان نحو نفسه وليس تقدم الله، هو نشاط واع لرقى الإنسان وكماله. فالمستقبل لا دين له، انما المستقبل دين الإنسانية. كما اتجه شتراوس(١٨٠٨-١٨٧٤) نحو نقد النصوص الدينية وبيان نشأتها وتكوينها فى الوعى الجماعى التاريخى، وأن العقائد وفى مقدمتها الوهية المسيح ما هو إلا أسطورة. هناك تقابل بين يسوع التاريخ ويسوع الإيمان، الأول لا وسيلة لنا لمعرفته، نظرًا لعدم وجود نصوص تاريخية صحيحة عنه، والثانى هو ما عاشته الجماعة المسيحية الأولى وما تصورته على أنه يسوع، كما درس روايات الاناجيل وبين كيف أنها تعبر عن إيمان الجماعة المسيحية الأولى. وتعكس تصورات كتاب الأناجيل وأوضاعهم الاجتماعية، ولا ترى حقائق أو وقائع عن حياة المسيح. المسيح أسطورة من نوع أساطير الآلهة فى ديانات الشرق القديم ودين اليونان والرومان. ولا يعنى ذلك أن المسيحية ليست دينًا حقيقيًا لأن وحدة الله والإنسان ليست فى المسيح بل فى الإنسانية كلها، وهى علاقة حالة وليست مفارقة، عامة وليست خاصة، فكرية وليست شخصية. كما بين باور(١٨٠٩-١٨٨٢) أن العقائد ما هى إلا إبداعات ذهنية شعبية وأن شعور الدين ما هو إلا شعور اجتماعى، وأن الاغتراب الدينى ما هو إلا اغتراب جماعى. استأنف دراسة شتراوس فى حياة يسوع فقد انتهى إلى نفس الشىء عن طريق نقد المصادر وبيان انسانيتها لا مصدرها الإلهى، وبالتالى تعبيرها عن أساطير البيئة الدينية، فلا فرق بين الأناجيل وأشعار هوميروس وهزيزد أو "حياة الفلاسفة" لديوجين اللايرتى، فطبقًا لنقد النصوص وليس الأفكار ميتافيزيقية مستقبلة ليس للمسيح وجود تاريخى

أو إلهى بل هو مجرد مثل أعلى أفرزه الوعى الدينى الراغب فى الخلاص بصورة كل كاتب انجيل بطريقته الخاصة ولا يوجد تصور أحد شامل يجمعها كلها، لا يوجد إله مشخص أو مفارق بل مجرد وعى دينى يفرز مثلاً أعلى، وفى السياسة أنكر باور أية سلطة فى الدولة سواء سلطة الكنيسة أو سلطة الدولة لأن السلطتين الدينية والمدنية تمنعان من حرية الفكر، ولأن العقل له سلطان على المملكتين، لا يعيش الإنسان إلا فى ملكوت خاص، الحرية مثله الأعلى حتى وإن لم تتحقق فى ممارسة فعلية، الدين تعبير عن وعى الإنسان فى غياب النقد حتى يشعر بالأمان فى عالم غريب عنه غير مفهوم له. والكنيسة هى السبب الرئيسى فى عدم تنمية الشعور النقدى عند المؤمن، والدولة المتعاونة مع الكنيسة هى العدو الأول. حاول ايجاد حل لليهود فى ألمانيا بعيدًا عن الاصلاح العملى للوضع القائم أو الانشائيات الخطابية للثورة الفرنسية. يتحرر اليهود من خلال تحرر الألمان، وأن يتحولوا إلى مواطنين لا رعايا. لا حل للمسألة اليهودية إلا بحل المشكلة الدينية والمؤسسة الدينية يأن يصبح الإنسان مواطنًا حرًا فى دولة حرة. يتحرر اليهود عن طريق تحريرهم من اليهودية أولاً كما يتحرر المسيحيون عن طريق تحريرهم من المسيحية. ثم حاول شترنر (١٨٠٦-١٨٥٦) تخليص وأفعال المذهب المجرد ومن المجتمع وجعله أوحد، ليس كمثله شيء، له صفات، حر طليق، لا قيد عليه من الله، ومن الدولة، فكان أول مؤسس للفوضوية، وأخيرًا قام ماركس الشاب (١٨١٨-١٨٨٣) يجمع هذه الخيوط كلها لبيان صلة الفلسفة بالفقر، وعلاقة الفرد بالمجتمع، والانتقال من نقد الدين إلى نقد المجتمع. وفى مؤلفات الشباب تظهر القطيعة مع المثالية الدينية ومع الأيدولوجيات الالمانية السائدة عند أقرانه من الهيجليين الشبان، من تحرير العالم كله بدلاً من تحرير اليهود وحدهم كما أراد موسى هس باسم الصهيونية وبدلاً من تحرير اليهود عن طريق تحرير المسيحيين وتحرير ألمانيا باسم الأيديولوجية الألمانية التى تقوم على الوعى الذاتى والحرية والأمة، يتحرر اليهود عن طريق تحرير البروليتاريا العالمية وتحرير العمال والدخول فى الصراع الطبقى، فلا فرق بين يهودى ومسيحى، بين الألمانى وغير الألمانى، إنما الفرق بين الغنى والفقير، بين صاحب رأس المال والعامل.

والحقيقة أن الهيجليين الشبان استطاعوا الخروج على التبرير العقلى للإيمان فقد أعلن أنه لا يوجد إلا الإنسان الأحد، الفرد الصمد، بلا إله أو آخر أو مجتمع. واللاهوت عند فيورباخ علم إنسان مقلوب أو اسقاط للإنسان من نفسه على، الله

والعقائد الدينية عند شتراوس حصيلة الأساطير المقارنة ولتاريخ الشعوب المجاورة، واقرار من حضاراتها، والنص الدينى عند باور نشأ وتطور فى التاريخ، ويعبر عن الجماعة المسيحية الأولى، والأيديولوجية الألمانية بالرغم من مهاجمة ماركس وانجلز لها لمثاليتها تعبر عن أكبر تطبيق جذرى للعقل فى المثالية. كما أن وضع الدين فى الغرب وكما وصف ماركس افرازٌ للأوضاع الاجتماعية والتركيب الطبقى، وأحد الوسائل لاستغلال الطبقات المحروسة أو افراز من حرمانها، "الدين أفيون الشعب"، وزفرة المضطهدين" .

وبعد نقد الهيجليين الشبان للهيجلية فى منتصف القرن التاسع عشر عادت الهيجلية فى نفس الفترة وبعدها بقليل وامتدت حتى النصف الأول من القرن العشرين. وكرد فعل على الوضعية بدأت الهيجلية الجديدة فى اسكتلندا وانجلترا دفاعًا عن الدين والفلسفة التأملية ثم امتدت إلى امريكا وإلى انحاء القارة الأوربية، بدأها توماس هل جرين (١٨٣٦-١٨٨٢) لرد اعتبار الله فى الدين. فالله أو المطلق موجود بدليل أن الاحساس جزئى ناقص يفترض علاقة بمعرفة كلية موجودة بالعقل الكلى أو بالله، فالله أصل كل معرفة وإذا عادت النفس إلى ذاتها فإنها تكتشف مثلاً أعلى محايثًا فيها وهو الله. ويرى استرلنج (١٨٢٩/٠١-١٩٠٩م) فى كتابه "سر هيجل" أن الهيجلية هى الفلسفة المسحية الحقة لأنها تبين أن المسيحية هى الدين المطلق، وتوفق بين العقل والإيمان. وحاول بوزانكويت (١٨٤٨-١٩٢٣) إعادة بناء الهيجلية ابتداء من الفرد، لا يجد الفرد نفسه فى الشخص بل فى التعالى على الذات، فى الفن والدين والمجتمع وفى المطلق. وفى كتابه "ما الدين؟" يرى أن الادراك والتفكير والحياة الاجتماعية والحياة الأخلاقية والتأمل الفنى والتجربة الدينية كل ذلك يؤدى إلى تحقيق الأنا فى ما هو أبعد منها وهو المطلق. وينقد برادلى (١٨٤٦-١٩٢٤) الفلسفة الحسية النفعية وضيق النظر والتعصب للرأى خاصة فى موضوع الدين. ويرى أن الفلسفة والدين كليهما تعبير عن المطلق الذى نتجه نحوه. تثبت الفلسفة أن العلم بالشىء ضئيل بالنسبة لغنى الوجود، بينما يتصور الدين المطلق فى ذاته بمعان وصور مستمدة من التجربة. وفى حين تراجع الفلسفة ماهياتها ومعانيها لنظرية فى التصديق والحكم لا يراجع الدين تصوراته ولا أحكامه، وبهذا المعنى تكون الفلسفة أعلى قدرًا، بينما تقتصر الفلسفة على الحقيقة النظرية بحثًا عن الحق، يتجه الدين نحو الممارسة العملية تحقيقًا للخير. فبهذا المعنى الدين أرفع شأنا من الفلسفة. كما ينتقل تيلور

(١٨٦٩) من التجربة الخلقية إلى الله، ويؤسس الايمان فى الكونيات وفى الشعور وفى التجربة الدينية. لذلك انتهى كثير من الهيجليين الجدد الى التجربة الدينية المحضة بل والى التصوف. وجعل كروتشة (١٨٦٦- ١٩٥٢) فى ايطاليا الالهيات من فعل الروح بالرغم من استبقائه للمنطق واستبدال الشعر والفن بالطبيعيات والالهيات. وفى امريكا فسر رويس (١٨٥٥- ١٩٢٤) الفلسفة الحديثة باعتبارها حدس دينى. فالمثالية وبحثها عن المطلق هى فى الحقيقة الدين فى بحثه عن الله. كما حاول الجمع بين المثالية الألمانية بطابعها الشمولى والبرجماتية الامريكية بطابعها الفردى فى طريق ثالث يظهر فيه الله فى التجربة الحية كما هو الحال عند وليم جيمس، عودا الى المسيحية الاوغسطينية. كما حاول الجمع بين الاحادية الالمانية والفردية الأمريكية. فالفكر يقتضى المطلق حتى يكون الحكم ممكنا منزها عن الشك والنسبية. كما يقتضى التحقق فى الحياة العملية، فالمطلق كل ناقص يتكامل على الدوام من خلال جهد الفرد، حياته بحياة الفرد وبحياة الجماعة.

واستمرت المثالية التقليدية التى منها خرجت الهيجلية الجديدة تتجه نحو روحانية فردية باطنية جديدة تعتمد اساسا على التجارب الروحية أكثر من اعتمادها على تحليل العقل المنطقى. وتعود لتأصيل جذورها عند ديكارت كما هو الحال عند الكييه فى فرنسا أو عند اسبينوزا كما هو الحال عند سبير فى روسيا وبرنشفيج فى فرنسا أو عند ليبنتز كما هو الحال عند فيكتور كوزان وكوتورا فى فرنسا وتيشمولر فى المانيا أو عند شلنج كما هو الحال عند كوزان وبرنشفيج فى فرنسا. وبعد أن كانت الهيجلية الجديدة قد خرجت من هيجل، أعاد هاملتون (١٨٧٧- ١٨٥٦) اثبات وجود المطلق ابتداء من المعرفة النسبية وبمقتضى أخلاقى صرف. فالمطلق هو الحافظ للحياة والمبقى للروح، يتم تصوره متماثلا للانسان، وتصبح علاقته بالعالم مثل علاقة النفس بالجسم. وبالتالى يتم الانتقال من الفلسفة الى اللاهوت، فنهاية الفلسفة بداية اللاهوت. وقد طور تلميذه منسل (١٨٢٠- ١٨٧١) موقف الاستاذ فى كتابه "حدود الفكر الدينى" لاثبات استحالة الاعتراض على الوحى ما دامت المعرفة نسبية. وإذا كان هناك ثمة تناقض فانه يوجد فى المعرفة وليس فى الوحى. وما لا يمكن إدركه بيقين يكون موضوعا للايمان. ومن ثم يتم الإيمان بالله كشخص بالرغم مما فى هذا الايمان من تناقض وجمع بين اللامتناهى والمتناهى، وكذلك الايمان بالفضل الإلهى وبالجزاء بالرغم مما بين العقيدتين من تناقض، وجمع فيكتور كوزان (١٧٩٢- ١٨٦٧) كل المذاهب

الفلسفية فى نسق واحد، ليبنتز وهيجل وشلنج وفلسفة الوحى من أجل التعبير عن رؤية مثالية روحية دينية للعالم، فالله خالق العالم، وهناك حياة أخرى بعد الموت ولا فرق بين حقائق الفلسفة وعقائد الإيمان، ويتم صياغة ذلك كله فى عقيدة وحدة الوجود حيث تتلائم الاضداد، ويثبت وجود الله لانه حقيقة مطلقة تتطلب عقلا مطلقا. ومن ثم ندركه بالعقل إدراكا موضوعيًا، ولما كان الله غير متناه فهو الموجود الأوحد، ولما كان عقلا فهو وجدان. ولما تطلب الوجدان التنوع والتباين فان الله يستخرج الكون من داته بتطور إرادى كما يستخرج الانسان من نفسه فعله الارادى. وهذا التطور اللازم فى الله أحد متطلبات كماله باعتباره العلة المطلقة. فكل ما فى الكون من حياة ومظاهر كونية من آثاره وتجلياته وكان مين دى بيران (١٧٦٦- ١٨٢٤) قد سبقه الى وضع هذه المثالية الروحية الدينية على أسس نفسية ناقدًا الأدلة على وجود الله عند ديكارت القائمة على مبدأ العلية. فالله ليس علة طبيعية مثل باقى العلل الطبيعية. كما أن الدليل الانطولوجى فارغ عقيم لا يثبت شيئا لان الوجود تجربة وحياة ومشاهدة وليس قضية استنباطية. لا يثبت وجود الله الا فى النفس وما تشعر به من اشراق فى الابداع الفلسفى والفنى والدينى ولا يمكن ان يكون صادرًا عن انفعالات النفس وتفاعلاتها مع الجسم. الدين مجرد عاطفة يشعر بها المؤمن دون عقيدة أوطقس أو كنيسة. وارتبطت المثالية عند برنشفيج (١٨٦٩- ١٩٤٤) بمعرفة الذات وبالحياة الروحية وبالدين بعد ان كشف وصفه لتطورها واكتمالها عن اساسها الدينى الدفين. وامتدت المثالية الروحية الى امريكا على يد برونسون (١٨٠٣- ١٨٧٦) تلميذ كوزان. فبالرغم من أنه من أنصار مذهب التأليه الطبيعى الا أنه يصف فلسفته بأنها أقرب الى العقلانية منها الى الايمانية. بالرغم من تطور بوليا كوف (١٨٧- ١٩٤٤) منظر الأيدلوجية الليبرالية الروحية الروسية ابتداء من الماركسية الحرفية الى الديموقراطية والطوباوية الاشتراكية الى الرأسمالية إلا أنه استقر أخيرا فى التصوف. وحاول الجمع بين العلم والفلسفة والدين فى نطاق الإيمان دون الوقوع فى الخرافات والأساطير. واعتمدت فلسفته الدينية المتأخرة على مفاهيم المطلق والكون والحكمة باعتبارها وجودًا ثالثًا يضم الله والكون مما يكشف عن الباعث الدينى الدفين فى المثالية التقليدية.

وقد اتجهت المثالية التقليدية نحو مزيد من الروحانية فى فرنسا خاصة مع التركيز على الحرية. فكتب اميل فاشرو (١٨١٠- ١٨٩٧) "المذهب الروحى الجديد" الذى يقوم على تحقيق المثل الأعلى وإيجاد معنى للوجود. والمخيلة فى

الانسان تصور الاشياء المادية، والوجدان يعطى قوة روحية شبيهة بما فى النفس. والعقل يدرك قوة لا متناهية فى الوجود. الله غير متحقق. ويتحقق شيئا فشيئا بتحقق المثل الاعلى. كما اقترب جول سيمون (١٨١٤- ١٨٩٦) من "الدين الطبيعى" الذى يتجلى فى "حرية الضمير" وفى "الواجب"، وهى عناوين كتب له، وهو نفس موقف بوك جانى (١٨٢٣- ١٨٩٩) بتركيزه على العلة الغائية وأخلاق الواجب، والانتقال من علم النفس إلى ما بعد الطبيعة. كما حاول جول لكييه (١٨١٤- ١٨٦٢) إثبات الحرية اعتمادا على ديكارت، وجعلها شرط المعرفة. فهى الحقيقة الاولى التى تنتظم منها باقى المعارف، كما حاول شارك سكرتان (١٨١٥- ١٨٩٥) تأويل العقيدة المسيحية من أجل تأسيس الإخلاق، فإذا كانت الاخلاق لا تستغنى عن الحرية فالله هو المبدأ الاعلى والقانون الشامل لها. والله موجود ذاتيا وهو فى نفس الوقت حرية مطلقة وأساس الحرية الانسانية، وما الميتافيزيقا إلا تاريخ للحرية، ولا يريد الله الخلق لنزوع فيه وإلا كان الخلق ضروريا بل يريد الخلق لذاته عن طريق المحبة، يريده كغاية بفعل حر منه. وفى نفس الوقت الذى يؤسس فيه كورنو (١٨٠١- ١٨٧٧) نظرية الاحتمالات، ويطبقها فى العلوم الاجتماعية والتاريخية فى إطار من النسبية العامة فى المعرفة، يعتبر الإيمان وسيلة لإدراك ما يعجز العقل عن تصوره لأنه معقول فى الذهن الإلهى باعتباره عقلاً شخصانيًا مع أن الله ذاته ليس موضوعًا للعلم بل موضوع للإيمان. وحاول رينوفييه (١٨١٥- ١٩٠٣) إعادة بناء الكانطية على أسس روحية باطنية، متجاوز التصور الآلى الموروث من نيوتن وكانط الى تصور روحى آخر، يجمع بين الحرية والايمان فى مقولة اللاتناهى التى على أساسها يمكن تصور الله، والله هو فكرة النظام الخلقى الضامن لخلود النفس ومطابقة السعادة والفضيلة دون ما حاجة الى تصور الله خالقا للطبيعة وموفقًا بينها وبين الفضيلة. الله هو مملكة الغايات أو نظام الغائية، فالإيمان بالله شرط الحرية، وممارسة الحرية شرط الإيمان بالله، وتقترب المثالية الروحية أكثر فأكثر من المذهب الحيوى خاصة فى فرنسا عند رافيسون (١٨١٣- ١٩٠٠) الذى يجعل علة الحياة والحركة فى الطبيعة نزوعًا نحو العقل الإلهى الموجود حقًا وليس مجرد مثال من المثل الأفلاطونية، وبالتالى تكون الأرسطية مدخلا جيدًا للمسيحية نظر لتصوره النزوعى الحيوى للطبيعة. تنبأ بفلسفة المستقبل وسماها "الروحانية الوضعية" فى تقريره عن الفلسفة الفرنسية، كما ركز على الجوانب الروحية فى الشخصية الإنسانية خاصة فى ميادين الفن والاخلاق. وربط الميتافيزيقا بعلم النفس كعادة الفلاسفة الفرنسيين. كما أكد لاشيلييه

(١٨٣٢- ١٩١٨) على أهمية مبدأ الغائية كقانون عام يخضع له العالم. وهى غائية أخلاقية تعنى النزوع نحو الخير، ومن ثم لا فرق بين الفلسفة والدين، وقد تكون كبرى المسائل دينية أكثر منها فلسفية مثل المطلق، الصورى فى الفلسفة، الحى فى الدين، فاذا لم يتم الاتفاق خاطر الإيمان تاركًا الدليل الوجودى إلى الرهان، فالإيمان قادر على تجاوز حدود الفكر والطبيعة. والحرية عند بوترو (١٨٤٥- ١٩٢١) تعبير عن الواقعية. وهى قوة لا متناهية تنزع نحو الخير والحياة الخلقية، والله هو الذى تشعر به النفس فى جهدها للاقتراب منه، هو نزوع إلى المثل الأعلى وتحقيق الكمال، قوة جذب نحو الخير والجمال، فالله علة كل خلق وإبداع فى العالم لأنه حرية وحياة. وتدور حول هذه المعانى معظم مؤلفاته مثل "بسكال"، "نفسية التصوف"، "العلم والدين فى الفلسفة المعاصرة". وقد تحولت المثالية الروحية فى النهاية إلى المذهب الحيوى عند جويو وفوبيه. يعترض جويو (١٨٥٤- ١٨٨٨) على وجود الله وأدلته فى تاريخ الفلسفة نظرًا لوجود الشر فى طبيعة الإنسان. فالدين قائم على الاحساس بالتبعية المادية والخلقية والاجتماعية للكون. وكلما ازداد الانسان استقلالا قل احتياجه للدين، وتستطيع العلوم الإنسانية، علوم النفس والأخلاق والاجتماع والقانون والجمال والتاريخ القيام بوظيفة الدين. وأن تاريخ الإنسانية لهو مسار من دينية الماضى إلى لا دينية المستقبل. أما فوبيه (١٨٣٨- ١٩١٢) فإن الفكرة القوة وهى عنوان مذهبه أساس الحياة الروحية ضد المذاهب العقلية المجردة والمذاهب الحسية المادية، وأن الرغبة فى توحيد العلم ونصب مثل عليا للاخلاق تؤدى إلى تأكيد وجود الله الذى يؤسس المثل الأعلى.

وامتدت هذه المثالية الروحية خارج فرنسا إلى ألمانيا وايطاليا. بدأ لوتزه (١٨١٧- ١٨٨١) من كانط، من مملكة القوانين الكلية الضرورية التى هى شرط لكل وجود ممكن. كان غائبا فى الفلسفة مؤلها طبيعيا فى الدين، فى النفس طموح إلى الكمال وايمانها بوجود روح أعظم متمايز رتب كل شىء نحو غاية وهو الخير. وهو الوجود الحق. الله الروح الحى الشخصى الذى خلق عالم الأرواح الشخصية، وهو الذى يعطى عالم الظواهر واقعيته. يصعب تفسير الطبيعة والوجود من حيث هما كذلك. فهما ناتجان عن المطلق الواحد ذاتا وأفعالا. والجوهر اللانهائى، وهو الخير، إله شخصى لان الشخصانية أعلى قيمة وبالتالى أكثر واقعية، ولا يمكن معرفة كل شىء، وتبقى المعرفة الشاملة وحدها مع الله. ويظهر هذا المثل الأعلى عند ادوارد فون هارتمان (١٨٤٢- ١٩٠٦) على مستوى

اللاشعور ثم ينبثق الى الشعور متجاوزًا اياه نحو الشعور المطلق، بل أن العالم ذاته هو تحول من اللاشعور إلى الشعور. ويمكن للإنسان تجاوز السعادة الدنيوية عن طريق تنظيم المجتمع وذلك عن طريق ترك أوهام ثلاثة مسيطرة عليه: السعادة الدنيوية، والسعادة الأخروية، والسعادة فى تقدم المجتمع. ثم تحولت المثالية إلى فلسفة الحياة عند نيتشه (١٨٤٤- ١٩٠٠). أراد أن يصير قسيسًا مثل والده وجده ولكنه درس الصلة بين العقائد الدينية وظروف نشأتها الاجتماعية والتاريخية كما هو الحال فى علم اجتماع المعرفة. ترك الدين نظرًا لما تمثله أخلاقه من ضعف وخنوع واستكانة. فإرادة الحياة هى إرادة القوة من أجل خلق الإنسان المتفوق. نقد القيم الأخلاقية الدينية ثم قلبها إلى عكسها، وأراد تحرير الإنسان من العبودية للدين وللدولة، وقد تم توارث أخلاق العبيد من الشعب اليهودى الذى هو شعب عبيد، ثم أرادت المسيحية تحرير العبيد الضعفاء، وهو صاحب العبارة الشهيرة "أن الله قد مات" منتهيا إلى العدمية المطلقة. وأسس أوكن (١٨٤٦- ١٩٢٦) ميتافيزيقا روحية فى مقابل المثالية والمادية وأشكالها المختلفة من طبيعية ووضعية وآلية. والحياة الروحية تجربة تقوم على المعارضة والصراع لتؤكد الذات المقاومة على قدرتها على إيجاد بدائل عن النزعتين الروحية والطبيعية. وهى اختيار حاسم فى المواقف. وكل المتعارضات جزء من الحياة الروحية، والتوفيق بين النزعتين كدافعين حيويين ليس مجرد حدس عقلى بل هو جهد فردى شجاع، عمل ملتزم ومخلص. وقد حاول أوكن بذلك التوفيق بين التجربة الحية والبروتسانتية الليبرالية. وفى ايطاليا حاول روزمينى (١٧٩٧- ١٨٥٥) وجيوبرتى (١٨٠١- ١٨٥٢) تأسيس هذه المثالية الدينية على طريقة مالبرانش، والانتقال من الرؤية المعرفية الى وجود الله الذى ترسم صورته فى النفس. وفى انجلترا جعل سدجويك (١٨٣٨- ١٩٠٠) الله أى التأليه الطبيعى العقلى هو الضامن للتوفيق بين المصلحة الشخصية والمصلحة العامة أى بين القواعد الخاصة والمبادئ العامة.

واذا كان الفكر الدينى قد ظهر وتبلور فى ثنايا المثالية فإنه قد تمت إزاحته جانبًا من الوضعية باعتباره أحد أنماط التفكير السابق على الفكر العلمى، والوضعية اسم نوعى يضم عديدا من التيارات المادية والتطورية والحسية والتجريبية والنفعية ثم الوضعية بالمعنى الدقيق الوضعية الاجتماعية، وهى استمرار للتيار التجريبى فى القرن السابع عشر والثامن عشر ويستمر حتى النصف الأول من القرن العشرين

عند دوركايم وليفى بريل حتى الوضعية المنطقية، ويمكن إجمالها فى ثلاث تيارات متمايزة المادية والتطورية، الحسية، والتجريبية، ثم النفعية والوضعية.

وتمثل نظرية التطور قبل دارون وبعده قلب الاتجاه المادى التطورى. فعند روبينيه (١٧٣٥- ١٨٢٠) أول التطوريين فى فرنسا يتكون كل شيء من الخلايا الحية بعد أن خلق الله العالم من جوهر مادى. وتحولت المادية الخالصة إلى مادية تطورية على يد لامارك (١٧٤٤- ١٨٢٩). ولا يسير التطور لديه من تلقاء نفسه بل طبقا لغائية حالة فى الطبيعة، نوع من القصد الإلهى مما دفع بعض أنصاره الى اعتبار العقل أو الروح أحد العوامل المؤثرة فى التطور. وأسقط كوفييه (١٧٦٩- ١٨٣٢) الغائية من حسابه مستبدلاً بها نظرية الكوارث، فبدلاً من خلق إلهى واحد هناك سلسلة من الأفعال المتكررة مثل المعجزات تكون أحد العوامل الطبيعية فى التطور. ثم بلغت نظرية التطور أوجها فى انجلترا عند دارون (١٨٠٩- ١٨٨٢). وقد أشبع عنها أنها تنكر الخلق بالرغم من قول دارون إن الصور الأولية للحياة مخلوقة، وأن هناك حلقات مفقودة بين السلالات الحيوانية خاصة بين الشمبانزى الأعلى والإنسان، وهو لا ينكر العناية الإلهية ولا يثبتها بل يضعها خارج دائرة البحث العلمى. ثم تبعه سبنسر (١٨٢٠- ١٩٠٣)، وحاول إيجاد مكان للدين مع العلم داخل نظرية التطور وبناء فلسفة شاملة، فإذا كان العلم ميدان المعلوم فإن الدين مكان المجهول، ويقع التناقض بينهما عندما يحاول الدين تعيين ماهية العلة المطلقة، وهو أمر ميتافيزيقى مستبعد أو يحاول حل مسائل لا يحلها إلا العلم، وعندما يحاول العلم أن يتعرض إلى مسائل من شأن الدين، ويتفق الدين والعلم عن طريق تحديد مجال كل منهما وتقسيم واضح للعمل، أن للعاطفة الدينية أصلا عميقا فى الإنسان، احترام النفس ونزوعها نحو الأسمى. لم يحاول سبنسر إقامة أدلة على وجود موجود مفارق للطبيعة وضامن للدين والأخلاق بل اكتفى ببحثها فى اطار عظمة الطبيعة. وسار هيكل (١٨٣٤- ١٩١٩) على آثار دارون. فلما عاداه المثاليون والكنيسة اضطر إلى التراجع، واستبدل بالإيمان الكنسى الإيمان بقوى الطبيعة الإلهية.

وظهرت الحسية والتجريبية فى المانيا عند بنيكه، وفشنر، وافيناريوس، وماخ، وفونت، وتسيهن، وفى فرنسا عند تين وشاركوه، وفى روسيا عند بافلوف، وفى انجلترا عند بيرسون، وفى امريكا عند واطسن. ويغلب عليهم جميعا ميدان علم النفس الفيزيقى. ومع ذلك سلم فشنر (١٨٠١- ١٨٨٧) بتطور الروح على نحو

منفصل أو منقطع مما يسمح بوجود الله كغائية فى الطبيعة أو كشعور لا نهائى. كما آمن بالميتافيزيقا تعبر عن حاجة الانسان الدؤوب عنه، ومعيار صدق الإيمان هو فائدته العملية، ومعيار صدق الميتافيزيقا وجدانى خالص كما أن معيار صدق العلم استقرائى تجريبى خالص. العالم وجدان واحد هو وجدان الله، وكل وجدان مظهر من مظاهره. وكان فونت (١٨٣٢- ١٩٢٠) أقل منه ايغالا فى أمور الروح بالرغم من تسليمه بأن الغاية القصوى من الاجتماع الانسانى هو نمو القوى الروحية.

أما النفعية والوضعية فقد ظهرت أساسا عند بنثام ومل وكومت. فاذا كان بنتام (١٧٤٨- ١٨٣٢) قد استغرق فى حساب اللذة فان مل (١٨٠٦- ١٨٧٣) بالرغم من تأكيده على مذهب المنفعة العامة إلا أنه يعتقد أن النظر فى نظام العالم يؤدى إلى الاعتقاد بوجود الإله متناه! كما أنه يؤكد على أن حرية الاعتقاد جزء من الحريات العامه للإنسان. ثم وضع كومت (١٧٨٩- ١٨٥٧) الصيغة النهائية للوضعية الاجتماعية، ووصف تطور المجتمع البشرى فى قانون ذى حالات ثلاث: المرحلة اللاهوتية، والمرحلة الميتافيزيقية، والمرحلة العلمية. فى الحالة الأولى فسرت الإنسانية ظواهر الطبيعة باللجوء الى مبدأ واحد مشترك أو علة أولى كما هو الحال فى "الفيتيشية". ثم تكاثر هذا المبدأ فى تعدد الآلهة أى تعدد القوى والعلل. وأخيرا توحدت الآلهة فى آله واحد مفارق كما هو واضح فى عقيدة التوحيد.

موضوع الرحلة اللاهوتية مطلق، وتفسيراتها تتجاوز الطبيعة، ومنهجها خيالى، وفى السياسة هى مرحلة الكهنة والملوك، ورجال الدين ورجال السياسة. وفى المرحلة الميتافيزيقية تتحول العلل الخارجية إلى علل داخلية فى صميم الظواهر الطبيعية مثل العلة، القوة، الجوهر، النفس، الحرية، الغاية. وتعتمد على الاستدلال بدلاً من الخيال، وتقوم على التجربة فى أقل درجة ممكنة. يمكن للعقل فيها أن ينقد المرحلة اللاهوتية ويبين تناقضها. ومن الناحية السياسية تنشأ مدينة يحكمها القانون. وفى المرحلة العلمية يقصر العقل مهمته على رصد الظواهر، ويتنازل عن طموحه نحو المطلق، ويدرك نسبية المعارف. فتحل الملاحظة والمشاهدة والتجربة محل العقل والخيال، ويتم اكتشاف القوانين العلمية. وتكون إجابة العلم على سؤال "كيف" وليس على سؤال "لم". ولا يمكن أن تنتهى المرحلة الميتافيزيقية. وبعد ذلك تضع الوضعية دينا جديدًا هو دين الإنسانية. وهو الموحد للبشر جميعا كما فعل الله فى المرحلة اللاهوتية. وسار على أثره تلميذه دوركهايم (١٨٥٨- ١٩١٧)، ورصد صور الحياة الدينية كظواهر اجتماعية فى "الصور

الأولية للحياة الدينية". الدين قديم مثل الاجتماع وتطور مثله. بدأ بتصور الناس قوة لا شخصية متفرقة فى الأشياء تؤثر فيها وتمنحها قوتها، ثم تتشخص هذه القوة فى "التوتم" أولاً ثم فى الاله الواحد ثانيًا، فتظهر فكرة اللـه كموجود شخصى تجب له العبادة والطاعة، فهى فكرة اجتماعية صرفة لا تعبر عن إحساس باطنى ولا هى مكتسبة بالاستدلال. ومع ذلك فالدين من أقوى مظاهر الحياة الاجتماعية. وسار على أثره ليفى بريل (١٨٥٧- ١٨٣٩)، جعل الدين إحدى صور التفكير البدائى فى مقابل الفكر المنطقى لدى الشعوب المتحضرة، يعتمد الفكر الدينى على الخيال، ولا يراعى مبدأ عدم التناقض، ويثبت وجود قوى فوق الطبيعة، قوى خفية تسبب السعادة والشقاء. ويلزم عنها قوانين وإعراف الغاية منها إحداث التماسك الاجتماعى. وافترق ليتريه (١٨٠١- ١٨٨١) عن كومت لقوله بدين الإنسانية بالرغم من إثباته الدين كمرحلة أولى فى تطور البشرية، كذلك جعل رينان (١٨٢٣- ١٨٩٢) العلم محل الدين، وأصبح العلم هو المفسر الوحيد للدين سواء فى دراسة النصوص التاريخية أو تفسير الظواهر الدينية تفسيرًا طبيعيًا. وفى انجلترا نقد بكلى (١٨٢١- ١٨٢٦) التفسير اللاهوتى للتاريخ من أجل اكتشاف قوانين تطوره. وحاول جودل (١٨٤٨- ١٩١٤) فى المانيا تأسيس دين جديد يقوم على الثقافة الوطنية.

وقد ارتبط الفكر الدينى بالمذاهب السياسية مثل الليبرالية والفوضوية والبرجوازية الوطنية والاشتراكية الطوباوية والاشتراكية المادية. فمثلا أكدت ليبرالية جفرسون (١٧٤٣- ١٨٢٦) فى امريكا على حرية الكلمة والتعليم وعلى الحرية الدينية والتسامح. وامتزجت ليبرالية روزمينى (١٧٩٧- ١٨٥٥). فى ايطاليا بالدين والتصوف بل وانتهى هو نفسه إلى الرهبنة. واعتبر باكونين (١٨١٤- ١٨٧٦) من رواد الفوضوية الدولة القائمة على أسطورة اللـه هو القاهر الوحيد للإنسان، وان الدين جنون جماعى، وأن الوعى القبيح للمضطهدين وللكنيسة حانة سماوية ينسى المضطهدون فيما آلامهم. وتعتبر الحركة السلافية نموذجا للبرجوازية الوطنية. ومن ممثليها كيريفسكى (١٨٠٦- ١٨٥٦)، وفى خضم مقاومة التغريب الأوربى والدفاع عن الهوية والثقافة الوطنية غرق فى الدين والحدوس الصوفية، وجعل الدين حياة الأفراد، والشعوب يمدها بتصوراتها للعالم وببواعثها على السلوك. وكانت المسيحية الارثوذكسية دين الشعوب السلافية دينًا وطنية صوفيًا، يقدس الأرض، ويعتز بالإيمان، وينبثق من جماهير البسطاء، ولا

يقاوم الشر بالعنف بل بالحكمة والموعظة الحسنة. كما عارض خوميـاكوف (١٨٠٤- ١٨٦٠) المثالية الالمانية التقليدية، ودافع عن مثالية موضوعية نابعة من الإرادة الدينية والتجربة الصوفية. ولا تكتمل الرؤية العقلية إلا بالاستعانة بالدين. وتدخل العناية الإلهية فى حياة الفرد والجماعة. وكان سان سيمون (١٧٦٠- ١٨٢٥) من دعاة الاشتراكية الطوباوية ضد مذهب التألية الطبيعى، دين عصر التنوير، وتصور التقدم الإنسانى قبل كومت فى مراحل ثلاث: الدين، والميتافيزيقا والعلم. الأول تخمينى ظنى يذهب من تعدد الآلهة إلى إله واحد، والثانى وسط بين التخمين والواقعية، يذهب من تصور علة غير منظورة إلى تصور القوانين، والثالث واقعى يرمى إلى تفسير العالم بقانون واحد. وقد بدأت المرحلة الثالثة فى عصر الثورة الفرنسية وتحويلها من ثورة البرجوازية إلى ثورة اشتراكية، وكل مرحلة الاقطاع، والميتافيزيقا فى مرحلة البرجوازية، والعلم فى مرحلة الاشتراكية. وفسر فوربيه (١٧٧٢- ١٨٣٧) العناية الإلهية التى يشهد بها نظام العالم على أنها مصدر تحقيق السعادة الفردية والاجتماعية وتحقيق مجتمع العدل والمساواة. وأنكر ديزامى (١٨٠٣- ١٨٥٠) الدين بمعناه التقليدى الشائع، الطقوس والشعائر والعقائد والكنائس والمعجزات، وعارض الاشتراكية المسيحية عند لامنيه، وكان مرحلة انتقال من الاشتراكية الطوباوية إلى الاشتراكية المادية. وترك كابيه (١٨٧٧- ١٨٥٦) مكاناً للين فى مجتمع المستقبل، فقد كان مثاليًا جمع بين عقلانية القرن السابع عشر والافلاطونية القديمة والجديدة. وفى انجلترا رأى أوين (١٧٧١- ١٨٥٨) مدى ارتباط الدين بالملكية الخاصة، رفض الدين كوظيفة اجتماعية بالرغم من أنه كان من المؤلهه. وفى ايطاليا رفض بيزاكانى (١٨١٨- ١٨٥٧) الدين كنظرية فى المعرفة أو الأخلاق أو المجتمع لأن المجتمع الاشتراكى يقوم على نظرية مادية فى المعرفة وعلى مجتمع بلا طبقات. وظهرت الاشتراكية الطوباوية فى المناطق الإسلامية فى أوربا الشرقية وفى أواسط آسيا نظرًا لأن الاسلام ثقافتها الوطنية، والإسلام هو دين العدل والمساواة، كما هو الحال عند ماركوفتش الصربى (١٨٤٦- ١٨٧٥). وفى المانيا اعتمد فيتلنج (١٨٠٨- ١٨٧١) على الانجيل للدعوة الى الأفكار الاشتراكية بالرغم من نقده للدين. الدين هنا جزء من الثقافة، وسيلة لتحقيق الاشتراكية فى المجتمعات التى ما زالت تنتقل الى الحداثة. ثم أصبح نقد الدين باعتباره ايدلوجيات أحد المكونات الرئيسية للاشتراكية العلمية سواء عند ماركس أو بليخانوف أو انجلز أو لينين. فى حين بين كاوتسكى (١٨٥٤- ١٩٣٨) فى "المسيحية البدائية" كيف عاش المجتمع

المسيحى الأول عيشة اشتراكية تقوم على الملكية الجماعية. كما نقد غرامشى (١٨٩١- ١٩٣٧) الكاثوليكية بالرغم من تأكيده على أهمية الثقافة فى التحول الاشتراكى.

**تاسعا : الفكر الدينى فى القرن العشرين (البرجماتية، الوجودية، الشخصانية، التوماوية الجديدة، الأوغسطينية الجديدة) :**

يصعب تصنيف فلاسفة القرن العشرين فى اتجاهات متمايزة نظرًا لاشتراكها جميعًا أما فى نقد المثالية أو نقد التجريبية أو نقدهما معًا من أجل الجمع بينهما مباشرة أو عن طريق التوسط بالحياة أو بأحد عناصرها، ومع ذلك يمكن التمييز بين اتجاهات سبعة رئيسية يضم كل منها تيارات فرعية. الأول نقد المثالية، ويتضح ذلك عند البرجماتية، والوضعية المنطقية، والواقعية الجديدة. والثانى نقد التجريبية فى علم النفس الخالص، والكانطية الجديدة، والثالث الجمع بين المثالية والواقعية بلا توسط أو بتوسط فلسفة الحياة. والرابع الظاهريات وما ينشأ من تطبيقها فى فلسفات وجودية، والخامس الشخصانية والتوماوية الجديدة والأوغسطينية الجديدة، والسادس مدرسة فرنكفورت والفكر السياسى الاجتماعى. والسابع الفلسفة التحليلية خاصة تحليل اللغة وبقايا الفكر الرياضى المنطقى والطبيعى عند فلاسفة الرياضة والمنطق والعلوم. لم يظهر الفكر الدينى بوضوح نظرًا لأن المعركة مع القديم قد انتهت منذ فلسفة التنوير واستقر الأمر لمثلها مثل الإنسان والطبيعة.

وفى نقد المثالية قامت البرجماتية بنقد كل مظاهر الفكر الصورى المجرد فى الفلسفة أو الاخلاق أو الدين، ارتبط بيرس (١٨٣٩- ١٩١٤) بالمنطق والرياضة والعلم ولكنه أصل واقعيته عند دنزسكوت فى القرن الرابع عشر فى نهاية العصر الوسيط. وجعل وليم جيمس (١٨٢٢- ١٩١٠) الانسان حرًا فى الاختيار بين أى من الافتراضات المتعارضة فى الأخلاق والدين، بالرغم من رفضه للجدليات الصورية والموضوعات اللاعقلانية متجها نحو المبدأ البرجماتى النفعى بدلاً من الفهم الموضوعى للحقيقة إلا أنه انتهى الى الايمانية، ودافع عن حق الاعتقاد فيما لا يمكن البرهنة عليه عقلاً، وأخيرًا صب فى الدين والتصوف. المادية والروحية لديه واجهتان لعملة واحدة، نفس التجربة الحية. يبين المؤمن أن الله خلق العالم، بينما يبين المادى أن العالم تكون بفعل الطبيعة. ولما كان العالم قائما ولا يمكن استعادة تجربة تكوينه فى الماضى كانت النظريتان الايمانية والعلمية محتملتين، وتظل المسألة ممتنعة الحل. أما بالنسبة للمستقبل فإنه يمكن الاختيار بين النظرتين تجربة

يمكن التحقق منه، ليس هم المستقبل ماديا نفعيا فحسب بل يشمل أيضًا الرغبة فى البحث عن نظام خلق دائم. ولما كان العلم يقول بنهاية العالم بفعل تناقص قوى الطبيعة يظل الدين قادرًا على أن يمد الإنسان بما يحتاجه من رغبة فى الاطمئنان على المستقبل، وتصبح لفكرة الله الافضلية باعتباره راعيا لنظام أخلاقى يقوم على الاستحقاق فى عالم مستمر وباق بعد فناء الكون المادى. فالمذهب الروحى صادق بهذا المعنى، ويطابق تجربة إنسانية وهى الرغبة فى تجاوز العدم والفناء. ويمكن قول نفس الشىء بالنسبة لأنصار حرية الإنسان وأنصار الخير، فبينما يؤكد أنصار الجبر خضوع أفعال الإنسان الى ضرورة آلية يعبر أنصار الحرية عن رغبة الإنسان فى الاختيار، وهكذا يكون الأمر فى معظم المسائل الميتافيزيقية والدينية التى يمكن حلها عن طريق تحويلها إلى تجارب حية يمكن التحقق من صدق معانيها فى النفس، وبذلك تؤيد التجربة الدينية المعتقدات الميتافيزيقية، وهى أعم وأعمق من التجربة العلمية القصيرة الساذجة. التجربة النفسية والتجربة الدينية أعمق وربما أصدق من التجربة العلمية. وكما أن للتجربة النفسية خصائصها الذاتية المباينة لخصائص الجسم فإن التجربة الدينية لها أيضًا خاصيتان رئيسيتان: القلق من الألم والشر، والشعور بالنجاة بفضل قوة عليا تشعر النفس بآثارها الحسنة، وكان جيمس قد تعرض لأزمة مرضية حادة وهو فى شبابه ثم شفى منها بقبوله فكرتى العون الإلهى والحرية الكفيلة بتغيير مصير الإنسان، فازداد إيمانا بالتجربة الدينية وبقدرتها على أن تساعد الإنسان على المشاركة فى موجود أعظم وهو الله. فيدخل فى علاقة مع عالم الأرواح دون ما حاجة إلى رسوم أو اشكال أو إشارات أو رموز بل بمشاركة وجدانية باطنية مباشرة. وعلى هذا الأساس النفسى التجريبى تقوم عقائد الدين الثلاث: أن العالم المرئى جزء من عالم لا مرئى يكون أساسه وقيمته، وأن غاية الإنسان الوصول إلى هذا العالم اللامرئى والنعيم فيه، وأن الصلاة هى المشاركة مع الألوهية لتحقيق هذه الغاية، ليست التجربة الدينية حالة مرضية ناشئة عن اضطراب نفس أو عصبى أو اختلال فى التوازن النفسى والجسمى، بل هو احساس مرهف مثل احساس كبار الفنانين والأدباء، ثمرتها القداسة أى الفقر الإرادى والمحبة والايثار، وهى فضائل يمارسها الأفراد والجماعات، ولها ما يصادقها فى باقى التجارب الشعورية عندما تحدث فى النفس إلهامات فجائية منبثقة من أعماق اللاشعور، المخزون الرئيسى للحياة الروحية، لذلك يميل الشعراء إلى نسبة إبداعهم الى عبقر إله الشعر الذين يتصلون به اتصالا روحيا باطنيًا كهاتف من أعماق النفس، وبالتالى تجتمع للتجربة الدينية كل

خصائص التجربة الصادقة مثل الحدس الأصيل، والآثار النافعة، والظواهر المعلومة، ومع ذلك فقد تكون عرضة للشك نظرًا لأنها تجربة فريدة لا تتكرر دائمًا، ويصعب تصديقها بملاحظة نزيهة متجردة، ويمكن تجاوز هذا الشك بالخروج من نطاق الذاتية إلى نطاق الموضوعية، ومن الاعتقاد إلى التصور، ومن النفس إلى الجسم، ومن الروح الى الطبيعة فى تجارب أخرى مثل التراسل الروحى، وحضور الأرواح، والرؤية قبل الوفاة والإله الذى نقبل منه العزاء والعون ليس إلهًا مفارقًا ولا متحدًا بالعالم لأن هذا الإله لا يدخل فى علاقة مع الإنسان نظرًا للتعارض بين اللاتناهى والتناهى، بين الخالق ولامخلوق، بين الوحدة والكثرة، بين الحقيقة والظاهر. إنما هو الإله الذى يعبر عن الحاجة إليه واللجوء إليه ساعة العسر، معزيًا أحيانًا ومنذرًا أحيانًا أخرى. واعدًا وأحيانًا متوعدًا وأحيانًا أخرى، فهو إله متناه بتناهى النفس الباطنة جزء من العالم النفسى، بين الإنسان وبينه درجات متفاوتة بين الكمال والنقص، اختلاف فقط فى الدرجة وليس اختلافًا فى النوع، درجات متمثلة فى أرواح أخرى بين روح الله وروح الإنسان. وتناهى الإله يهون من وجود الشر، ويجعل مقاومته أمرًا يسيرًا هينًا يتم تجاوزه إلى الخير بفعل نفسى حر وبالاشتراك مع روح الله فى تحقيق مصائر الكون. أما صفات الله النظرية التى طالما عدها الفلاسفة فهى عديمة الجدوى تكفى صفاته الخلقية مثل العدالة والعلم التى تبعث الخوف، والقدرية والخيرية التى تبعث الرجاء، وقد عرض جيمس آراءه هذه كلها فى كتابه الشهير "أنواع التجربة الدينية"، ثم نقد ديوى (١٨٥٩- ١٩٥٢) المعتقدات التى تؤثر فى حياة المجتمع الإنسانى تأثيرًا سلبيًا، فالفكر والمعتقدات أدوات للتحقيق. وفى المانيا أسس فايهنجر (١٨٥٢- ١٩٢٣) فلسفة "كأن"، وهى نوع متطرف من برجماتية جيمس وذرائية ديوى، تجعل المبادئ الرئيسية فى العلوم الطبيعية والرياضيات والفلسفة والأخلاق والدين والقانون مجرد أوهام يمارسها الإنسان وكأنها صحيحة. وفى انجلترا جمع شيللر (١٨٦٤- ١٩٣٧) بين البرجماتية والنزعة الإنسانية حتى تصبح البرجماتية أكثر اتساعًا وشمولاً لتطبيقها فى المنطق والأخلاق والجمال والميتافيزيقا واللاهوت.

وإذا كانت الوضعية المنطقية قد قامت بتحليل كل القضايا العلمية والميتافيزيقية والدينية واخضاعها للتحليل اللغوى المنطقى لمعرفة إلى أى حد تفيد معنى أو هى مجرد لغو أو صراخ أو إنشاء دون موهبة فإن الواقعية الجديدة كانت أقرب الى الفكر الدينى نظرًا لاتصالها بالتوماوية الجديدة خاصة عند صمويل

الكسندر (١٨٥٩- ١٩٣٨) فى وصفه نشأة العالم ابتداء من المكان والزمان وصولاً إلى الالوهية. فالله هو المثل الاعلى للكون الذى لم يتحقق بعد، وبعد خروج هذه القيمة الثلاثية يأتى الملائكة ثم الله ابتداء من المكان والزمان وصولاً إلى الالوهية. فالله هو المثل الأعلى للكون الذى لم يتحقق بعد. وبعد خروج هذه القيمة الثلاثية يأتى الملائكة ثم الله ابتداء من هذه المادة الأولى: المكان والزمان، وهنا تتحدد الفلسفة بالدين، والروح بالطبيعة، والجمال بالحياة، والتطور بالخلق. وقد حاول سمتس (١٨٧٠- ١٩٥٠) فيلسوف "الكلية" صياغة فلسفة شبيهة تقوم على عامل التكامل فى العالم، وهو عامل لا مادى، غيبى، صوفى يتجلى فى السياسة فى وجود الأقلية البيضاء كروح فعال للأغلبية السوداء فى جنوب افريقيا! وقد حاول سانتيانا (١٨٦٣- ١٨٥٢) تأسيس واقعية نقدية يتمايز بها عن الواقعية الجديدة ولكنه انتهى إلى الإغراق فى الغنوصية والايمان، وارتبط بالكاثوليكية باعتبارها تاريخًا وجمالاً أكثر منها دينا، جمع بين العقل والروح، بين الافلاطونية والمادية، بين الاعتقاد والشك، بين الروح والمادة، بين الشعر والدين.

وساهم الفكر الدينى فى نقد التجريبية كما هو الحال عند فسكه (١٨٤٢- ١٩٠١) بأعماله اللاهوتية عن الله وخلود الروح وكأن التأليه يمكن أن يحفظ من الوقوع فى المادية التجريبية الصرفة من أجل افساح المجال للخلق الطبيعى فى صيغة الطفرة والكمون. وقد حدث ذلك أيضًا فى الكانطية الجديدة، فلم يساهم ناتورب (١٨٥٤- ١٩٢٤) فقط فى تطور الفلسفة النقدية بل مهد الطريق للتصرف الفلسفى وكأن المثالية التى هى عقلانية الدين تعود إليه من جديد، وتتخلى عن عقلانيتها، وتغرق فى التصوف. كما انتقل هرمان كوهين (١٨٤٢- ١٩١٨) من الكانطية الجديدة إلى محاولة تأسيس فلسفة يهودية فى عدة مؤلفات متأخرة له مثل "مفهوم الدين فى نسق الفلسفة"، "دين العقل من الاصل اليهودى"، كما أدرك ماكس فيبر (١٨٦٤- ١٩٢٠) العلاقة بين الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية. فالأخلاق الكالفينية، أخلاق الزهد الصارمة وعقيدة القدر المسبق للنجاة أو الهلاك أحد أسباب نشأة الرأسمالية. كما بين كاسيرر (١٨٧٤- ١٩٤٥) كيف أن الرمز، والأسطورة، والمقولة المنطقية، والصورة الفنية كلها أدوات معرفية دون تفاضل بينها فى "فلسفة الصور الرمزية". ثم حول نيقولاى هارتمان (١٨٨٢- ١٩٥٠) الكانطية الجديدة إلى الانطولوجيا النقدية، واعتبر القيم الأخلاقية موجودة انطولوجيًا وكذلك تصورات المعرفة والقيم الجمالية، ومع ذلك لم تخل فلسفية من بعض

العناصر اللاعقلانية والغنوصية. فكل اشكال الوجود عنده سر وكأنه يعود من جديد إلى ميتافيزيقا الوجود عند دنزسكوت، ووليم اوكام والمعلم ايكهارت أو إلى السر الأعظم عند يعقوب البوهيمى أو حتى عند الوجوديين المعاصرين. بدت بذور اللاعقلانية فى الفكر الغربى المعاصر فى اطار نقد الميتافيزيقا والمادية بالعودة إلى اللاشعور والاغراق فى الغنوصية والإيمان بالتصوف.

وإذا كانت فلسفة الحياة فى القرن التاسع عشر قد ظهرت كامتداد للروحانية الوضعية فانها تستمر فى القرن العشرين على أنها طريق ثالث بين المثالية والواقعية عند دلتاى وشبرانجر وبرنتانو. بل ويمكن اعتبار هويتهد فى انجلترا وبرجسون فى فرنسا أيضا من هذا التيار. عند هوايتهد (١٨٦١- ١٩٤٧) لا توجد تصورات ثابتة ولا جواهر فى العالم. والانسان وسط هذا كله بعواطفه وافكاره ودينه. الواقع صيرورة كلية، عملية تطور ذاتى. صيرورة العالم تجربة الهية حيث يتم تحديد الكليات وهى تنتقل من العالم المثالى، طبيعة الله الاولى، إلى العالم الطبيعى، طبيعة الله الثانية. وهكذا يتم العود إلى العالم من اجل اكتشاف الله. وأهم مؤلف له فى فلسفة الدين هو "تكوين الدين". ونقد برجسون (١٨٥٩- ١٩٤١) فى كتابه "منبعا الاخلاق والدين" تصور علم الاجتماع الوضعى للدين عند دوركايم وليفى بريل وللتمييز بين الدين الساكن والدين المتحرك ولنقد الالزام الخلقى عند كانط ولوضع دين وأخلاق حيوية تقوم على التصوف والدافع الحيوى ونداء البطل. كما ظهرت فلسفة الحياة فى اسبانيا عند أونامونو وأورتيجا كحلقة وصل بينها وبين فلسفة الوجود. وتقوم فلسفة أونامونو (١٨٦٤- ١٩٣٦) على الصراع بين العقل والايمان، بين الفكر والحياة، بين المدنية والحضارة. وهى نفس ثنائية برجسون بين الكم والكيف، المكان والزمان، المادة والذاكرة، التطور والخلق...الخ. ويثبت اونامونو الخلود لان الايمان يتجاوز العقل ويتفوق عليه. فالخلود احد متطلبات الايمان. وقد عبر عن ذلك فى كتابه "احتضار المسيحية".

وقد صبت كل هذه المحاولات لاقامة مثالية واقعية، وروحانية وضعية والبحث عن طريق ثالث بتوسط فلسفة الحياة فى الظاهريات. ومنها أو معها خرجت آخر تيارات الفكر الغربى. فالوجودية تطبيق الظاهريات فى الوجود. والشخصانية حلقة اتصال بين الظاهريات والشخصانية عند شيلر فى المانيا ومونييه فى فرنسا، وباون فى امريكا. والتوماوية الجديدة عند ماريتان وجيلسون وهى من اكتشاف برنتانو كما أكتشف هيدجر دنزسكوت تلتقى مع الظاهريات فى العودة إلى

الاشياء ذاتها. والأوغسطينية الجديدة عند بلوندل ونيبور وتيليش أو اليهودية الوجودية عند بوبر وهيشيل وروزنزفايج ترتبط بالظاهريات المتأخرة عند هوسرل خاصة فى مخطوطاته بعد أن تحولت إلى نزعة اخلاقية واتجاه روحى ايمانى. وهى استعمال لمنهج تحليل الشعور ووصف التجارب المشتركة والعلاقات بين الذوات. أما الفكر السياسى الاجتماعى الاقتصادى التاريخى ومدرسة فرنكفورت فانها قريبة الصلة بالظاهريات الاجتماعية. كما خرج الفكر الرياضى المنطقى والفلسفة التحليلية من ثنايا الظاهريات أو معها كما هو الحال عند فتجنتشتين. فكل التيارات فى الفلسفة المعاصرة هى بطريقة أو بأخرى من الظاهريات أو معها أو ضدها كما هو الحال فى فلسفة ما بعد الحداثة فى الفلسفة التفكيكية والكتابة فى نقطة الصفر عند دريدا وبارت. فالظاهريات عند هوسرل (١٨٥٩- ١٩٣٨) نهاية تكوين الوعى الاوربى، وما بعدها تطبيقات لها فى الاخلاق والدين والسياسة والمنطق واللغة...الخ. وهى الهدف الاقصى للوعى الاوربى كبديل عن الوحى القديم الذى مثلته الكنيسة والعلم القديم الذى مثله ارسطو. هى مشروع الفلسفة الاوربية كلها بعد أن تحقق منذ ديكارت حتى هوسرل هى القصدية الحضارية للوعى الاوربى بعد أن استعاد وجوده من ثنايا العصر الوسيط والفلسفة المدرسية والسلطة الكنسية وتبعية القدماء، واثبت ذاته فى العصور الحديثة منذ إحياء الآداب القديمة والاصلاح الدينى وعصر النهضة، وبداية بديكارت الذى وضع بؤرة الذاتية فى "الأنا أفكر" واكتمالها فى "الأنا موجود". مهمة الظاهريات تحليل الشعور أى تحليل القصد المتبادل، وهو فى نفس الوقت جامع للمعرفة والوجود. هذه الوحدة بين الذات والموضوع، بين المعرفة والوجود، بين الصورة والمادة، بين المثالى والواقعى، بين العقل والتجربة هى التى جعلت الظاهريات فى النهاية أقرب إلى وحدة الوجود الصوفية التى تتم فيها الوحدة بين الله والعالم، بين الحقيقة والواقع، بين الحق والخلق بتعبير ابن عربى. كما تدل أقوال هوسرل واعترافاته الاخيرة على أن الظاهريات نزعة صوفية فى صياغة عقلية تعتبر بحق بمثابة حكمة الاشراق فى الوعى الاوربى كما بدت عند السهرودى. وبهذا المعنى تكون الظاهريات إحدى الاتجاهات الروحية المعاصرة، وريثة المثالية الترنسندنتالية التى هى بدورها ورثية الايمان التقليدى.

وهناك تصنيف شائع للوجودية إلى مؤمنة وملحدة. الأولى عند كيركجارد وياسبرز ومارسل وأونامونو وأورتيجا، والثانية عند سارتر وهيدجر ومبرلوبونتى وكامو. وهو تصنيف غير صحيح نظرا لاختيار مسبق لمقياس الايمان والالحاد،

الايمان بالكنسية والعقائد والشعائر والطقوس وليس التقوى الباطنية والدفاع عن مصالح الناس ونقد المجتمع. وكيف يكون الوجودى مؤمنا وهو يتعاون مع الاستعمار الامريكى فى المانيا مثل ياسبرز أو الفرنسى فى الجزائر مثل مارسل؟ وكيف يكون ملحدا وهو يدافع عن قضايا التحرر وشعوب العالم الثالث مثل سارتر وميرلوبونتى وكامو؟ أن التصنيف الأدق للوجوديين هو التصنيف السياسى: وجودية محافظة مدافعة عن الغرب وهى فى الغالب الوجودية الدينية مثل ياسبرز ومارسل وأورتيجا، ووجودية تحررية ناقدة للغرب مثل سارتر وميرلوبونتى وكامو.

والوجودية من حيث المنهج نوعان. وجودية ظاهراتية خرجت من هوسرل ومطبقة للمنهج الظاهرياتى بعد إعادة تفسيره بحيث يسمح باصدار أحكام على الوجود وتأسيس "وجودية ظاهراتية" مثل وجودية سارتر وهيدجر وميرلوبونتى، ووجودية مستقلة عن الظاهريات نشأت لنفس الدوافع وفى نفس الظروف التاريخية مثل وجودية نيتشة وأونامونو وأورتيجا وكامو. لم تعالج الوجودية قضية الدين صراحة باستثناء كيركجارد أو بطريقة غير مباشرة باستثناء مارسل وياسبرز بحدثيهم عن المطلق، والآخر المطلق، والمفارقة. ولكن البعض الآخر مثل سارتر وكاموونيتشة خشى من المطلق على الحرية الانسانية فنسبوا اليها صفات المطلق مثل المفارقة، والاطلاقية، والمجانية. فلا يمكن للانسان عند سارتر (١٩٠٥- ١٩٨٠) مثلا أن يكون مؤمنا بالله القادر على كل شىء وأن يكون حرا فى نفس الوقت. فالعلاقة بينهما على التبادل: "إما... أو"، وليست على التضايف بواو العطف. وقد عالج سارتر فى "المسألة اليهودية" موضوع المعاداة للسامية بطريقتة الخاصة فى تحويل المشكلة من الموضوعية إلى الذاتية. فالآخر هو رؤية الذات له وليس الآخر فى ذاته وفى رؤيته لغيره من الذوات. اما الوجودية عند جابريل مارسل (١٨٨٩- ١٩٧٣) فلا تعارض العقائد المسيحية. فغاية الحياة الاتصال بين الذوات، بين الانسان والآخر، وبين الانسان والآخر المطلق وهو الله. وتبقى هذه العلاقة على الفردية والحرية فى مقابل الشمولية والقهر والقبول المشترك للقواعد والاعراف. الوجود الانسانى ليس موضوعا بل ذات. وهو وجود روحى رمزى كما هو الحال عند رويس. ويؤكد مارسل على الغائية بمعنى الأخرويات الدينية وبلغة العقائد المسيحية مثل التجسد والايمان والخلاص والفداء. ويتحدث عن الآخر بمصطلحات العقيدة المسيحية مثل السر والأبوة والطاعة والأمل مشيرا إلى الظاهريات ليوحى باستقلاله الفلسفى عن الدين. ويحول بعض

المصطلحات فى العقيدة المسيحية مثل الفضل الالهى، الايمان، الشهادة، الموت، الامل، الخطيئة إلى مصطلحات وجودية مشابهة مثل العالم الهش، المفارقة ، الموقف، الحياة، السر. فخلق بذلك لغة وجودية مثل المشاركة والأنا والحرية موازية للغة الدينية مثل الاخلاص والسر والاخوة. ويطبق الوجودية الدينية فى ميادين السياسة والاجتماع ضد خطايا التكنولوجيا والحرب. ويكون العود إلى الايمان هو الحل، والمسيحية هى البديل. كما ينتهى ياسبرز (١٨٨٣- ١٨٦٩) من تحليل الوجود الانسانى إلى اكتشاف بعد المفارقة أى اكتشاف الله فى أعماق الوجود. وبالتالى يلحق باوغسطين وبسكال ومارسل طبق منهجه فى التحليل النفسى الوجودى فى دراسة عدة حالات من الادباء والفنائين والصوفية مثل سترندبرج وفان جوخ وهولدرلن وسويدنبرج. فجمه بين الفلسفة والدين كما كان الحال فى العصور الوسطى. وبالرغم مما تبدو عليه فلسفته النظرية من بريق وجودى انسانى الا أن فلسفته السياسية أقرب إلى المحافظة الدينية والرجعية الغربية. وقد أعاد هيدجر (١٨٩٩- ١٩٧٦) تفسير نظرية المعانى والمقولات عند دنزسكوب فى العصر الوسيط من اجل البحث عن آسس واقعية فى الوجود الانسانى ضد الثنائية الافلاطونية. ومع ذلك ظل الوجود لديه بلا أساس.

أما الوجودية المستقلة عن الظاهريات وأن لم تكن منفصلة عنها فهى الوجودية الروسية عند سولفييف، وبردايئيف، والفلاسفة الروحيين الذين جمعوا بين الوجودية الروسية والبرجسونية مثل لوسكى. بدأت منذ القرن التاسع عشر عند سولفييف (١٨٥٣- ١٩٠٠). وقد تأثر بالمسيحية والبوذية والافلاطونية الجديدة وفلسفات الأديان. كان فى البداية من أنصار الحركة السلافية التى ارتبطت بالمثالية والتصوف ضد الوضعية الاوربية. وتقوم فلسفته على فكرة واحدية الوجود أو الفردية المطلقة اللامشروطة بحيث يصعب التمييز فيها بين الانسان والعالم والله. الحقيقة لا علقية ولا تجريبية بل معرفة متكاملة من خلال التجربة الصوفية القادرة على الكشف عن الوجود اللامشروط. بعد ذلك يمكن إعمال التأمل العقلى لفهم الموضوع، والخيال لتصوره. المعرفة الكاملة هى وحدة الفلسفة والدين والعلم. ومهمة الفلسفة تبرير المثل الاجتماعية والدينية. فهى خادمة للدين وتفكير على رموزه. ثم تنعكس واحدية الوجود فى المجتمع لتصبح وحدة الشعب والكنيسة، ملكوت الله على الأرض حيث تحل كل التناقضات الاجتماعية فى ثيوقراطية حرة تجمع بين الكاثوليكية الغربية والارثوذكسية الشرقية فى نظام ملكى! وهى فلسفة

متدينة سياسية انتهت إلى المصالحة مع الكنيسة الكاثوليكية. ثم حاول برديائيف (١٨٧٤- ١٩٤٨) تأسيس فلسفة مسيحية جديدة، ومناهضة للماركسية بفلسفة مثالية باطنية صوفية اقرب إلى الليبرالية منها إلى الفلسفة الاجتماعية. تحمس أولا للكانطية وانتهى إلى البحث عن الله والايغال فى تحليل التجارب الصوفية. عارض الصراع الطبقى الخارجى فى سبيل تحرر داخلى للشخصية الانسانية عن طريق الدين وجدل الالهى والانسانى فى الفرد. بحث عن نظرية متكاملة قادرة على إعادة المثقفين إلى خطيرة التصوف. فالرأسمالية نظام لا انسانى، والمسيحية التقليدية أداة للاستغلال. والشيوعية تؤدى إلى اشتراكية الانتاج. والماركسية لا تحل مشكلة الحرية والشخصية لانها تجعل الفرد تحت سيطرة الطبقة. وأقرب النظريات الكاملة هى المسيحية الشخصانية الوجودية التى تقوم على أن الواقع الحقيقى هو وجود الذات وابداعاتها الحرة. وجوهر هذا الابداع هو جدل الالهى والانسانى، سر تولد الله فى الانسان، والانسان من الله. والحياة الأخرى بعد رابع فى الحياة لان كل التحققات الارضية فانية زائلة. وسمى هذه الفلسفة "العصور الوسطى الجديدة". وكان يمكن للوجودية الروحية الا تكون بديلا عن الماركسية ومناقضة لها فى وجودية روحية ماركسية كما هو الحال فى "لاهوت التحرير" فى أمريكا اللاتينية. وحاول لوسكى (١٨٧٠- ) صياغة مذهب حدسى مطلق يوفق فيه بين افلاطون وبرجسون فى تصور حلولى يقوم على تصوف مستمد من سولفييف. فالفلسفة تجربة الهية بما يفوق الطبيعة. والعالم واحد، لا فرق بين الله والانسان والطبيعة. وواضح أنه فى الوجودية الروسية تصعب التفرقة بين المثالية والتصوف، والدين والوجودية.

واذا كانت الوجودية الروسية نموذجا لوجودية مسيحية مؤمنة فقد ظهرت وجودية يهودية مؤمنة أيضا عند روزنزفايج، ومارتن بوبر، وهيشيل. فقد حاول روزنزفايج (١٨٨٦- ١٩٢٩) تأسيس وجودية عن طريق تحديد الصلة بين اليهودية والمسيحية كرؤيتين صحيحتين للواقع تجعل الوحى والخلق والخلاص طريقا إلى الحقيقة، وتتكون عناصرها الأولى من الله والعالم والإنسان، هذه الطرق الثلاثة والعناصر الثلاثة تمثل نجما سداسيا للخلاص. أما مارتن بوبر (١٨٧٨- ١٩٦٥) فتدور فلسفته حول محاور ثلاث: الأول فاسفة الحوار، والعلاقات بين الذوات، وعلاقات التبادل. والله فيها هو الأنا الابدى، الأنا الحق، الأنا المطلق، مصدر كل شيء. لا يمكن ملاحظته أو رؤيته بل ينكشف للذات عندما

يكشف عن نفسه. والثانى الفلسفة اليهودية التى تجمع بين تراث الأنبياء ومتطلبات العصر والتى تحاور المسيحية وتحاول حل مشكلة الخير والشر. وتظهر قمة هذا المحور أيضًا فى الله مع نقد الفلسفات المعاصرة التى أعلنت موت الإله، وفى اثبات ملكوت الله على الأرض (اسرائيل)، والمحور الثالث التصوف اليهودى كما ظهر فى فرقة صوفية يهودية فى أوربا الشرقية وهى فرقة "الخاسيدين" التى تعنى الصادقين والتى أسسها "بعل شيم توف" وتابعه كبار الصوفية، وصف مقاماتها العشرة، وحاول ايجاد دلالتها بالنسبة للمحورين الأول والثانى، فبالنسبة للأول لا يعيش الإنسان بمفرده، بل هو فى علاقة دائمة مع الآخرين. هذه المشاركة هى الأساس الأول لإقامة فلسفة فى الدين، فالإنسان يعيش مع الله قدر عيشه فى هذه الحياة. وهناك علاقة متبادلة بين الإنسان والله قدر علاقة الإنسان بالآخرين، الله يبحث عن الإنسان قدر بحث الإنسان عن الله. الله يتجه نحو الإنسان بالكلام والوحى وإرسال الأنبياء. والإنسان يتجه نحو الله بالعبادة والصلاة والعمل الصالح. وفى المحور الثانى حاول تأسيس فلسفة وجودية دينية مستمدة من التراث اليهودى الصوفى، ويعبر فيها عن الطابع المأساوى للإنسان المعاصر، ومعتمدة على تصور اليهودية للطبيعة والخلق والشعائر ورسالات الأنبياء وحضور اسرائيل عبر التاريخ. كما بين حدود الاتجاه النقلى فى الدين، وأهمية الإيمان الشخصى.

والشخصانية تيار عام نشأ فى جميع أنحاء القارة الأوربية وامتدادها فى الولايات المتحدة. لها جذروها التاريخية الحديثة فى الشخصانية التأليهية عند أوكن، والشخصانية اللاهوتية عند لوتز، والشخصانية المؤلهة عند بركلى. ولكنها ظهرت فى القرن العشرين خاصة عند شيلر فى المانيا ومونييه فى فرنسا. فقد زاوج شيلر (١٨٧٤- ١٩٢٨) بين الظاهريات وفلسفة الدين (الكاثوليكية). ووضع السيد المسيح فى أعلى درجة فى سلم القيم، وهو رمز للشخصانية الروحية. ثم صبت الشخصانية لدية فى فلسفة فى الدين تتمركز حول ظهور الخلود فى الزمان. أما مونييه (١٩٠٥- ١٩٥٠) فقد سمى تياره "الشخصانية السياسية". ففى نفس الوقت الذى يكون فيه الشخص وجودا متجسدا، يتصل بالآخرين، يصارع ويجابه، ويتحرر فى موقف، ويلتزم برأى، وله كرامة وحقوق، يتصل أيضا ببعد روحى، بوجود كامل منزه. وفى السياسة تحولت الشخصانية عنده إلى تيار دينى (كاثوليكى) يسارى. كما ظهرت الشخصانية فى أمريكا فى صورة شخصانية مؤلهة. فقد جمع باون (١٨٤٧- ١٩١٠) بين المثالية والتأليه. كما جمع بين اللاهوت والفلسفة لاقامة

فلسفة دينية. كما عارض هاويسون (١٨٣٤- ١٩١٦) المثالية المطلقة والمتألية الكونى بسبب واحديتهما واستبعادهما التجربة الشخصية وتحولهما إلى ووحدة وجود فارغة من أى مضمون مركزى فى الشخصية الانسانية. ودافع عن مثالية شخصانية لا تنكر الفردية. واعترف بالوعى القبلى ولكنه جعله انسانيا صرفا.

وكانت التوماوية الجديدة إحياء اللارسطية من خلال توما الاكوينى وفى ظروف العصر الحديث وأزمة الوعى الاوربى لعله يستطيع أن يبدأ من جديد بالعودة إلى بعض قواعد الايمان. فظهر جلك مارتيان، وبوشنسكى، وتيار دى شاردان وفتر وغيرهم من الفلاسفة المسيحيين، يعترفون بأزمة العصر دون تشاؤم ويجدون حلا لها فى تفاؤل الايمان والذى يكشف بعد المفارقة والخلود. وبالرغم من أن تياردى شاردان (١٨٨١- ١٩٥٥) ليس توماويا جديدا بالمعنى الحرفى الا أنه كذلك بالمعنى الروحى أى أنه يشارك فى الحدس التوماوى والبداية بالطبيعة ولكن بأسلوب العصر العلمى واكتشافاته العلمية. ويسير تطور الكون لديه على شكل حرفا أوميجا (ω). فقد بدأ التطور من بذرة أولى انشطرت إلى قسمين بعد السقوط. ثم ارتفع الشطران نحو نقطة النهاية التى لم تظهر بعد. هذا التطور الكونى كله هو السيد المسيح وما يمثله من سقوط ثم خلاص. وهو المسيح الكونى فى كتابات بولس والغنوصيين. جمع بين الدين والعلم، واستخدم النظريات العلمية الكونية لاثبات العقائد الدينية. انكر الغائية فى الطبيعة لاثبات تدخل الارادة الالهية من خارج الكون وفى مساره من البسيط إلى المركب فى الخلق، ومن المركب إلى البسيط فى البعث. وواضح فى أعماله التقابل بين الالهى والانسانى فى "ظاهرة الانسان" وفى "الوسط الالهى". ولكن جاك مارتيان (١٨٨٢- ١٨٩٣) هو ممثل التوماوية الجديدة بالمعنى الحرفى. دافع عنها مؤكدا إمكانية تطبيقها لحل مشاكل العصر. وتدور فلسفته على عدة محاور فى الفن والفلسفة والدين والاخلاق والسياسة. وكشف عن الصلة بين الفن والفلسفة المدرسية وطبيعة الشعر. وصاغ نسقا فلسفيا للجامعة مركزا فيه على فلسفة الطبيعة والوجود طبقا للاتجاه التوماوى العام، وإثيارا لفلسفة الطبيعة على فلسفة التصورات، ومنتقلا من برجسون إلى توما الاكوينى، ومن ديكارت إلى لوثر وروسو. وتقوم نظريته فى المعرفة على "التمييز من أجل التوحيد" وإثبات درجات المعرفة ومستوياتها، معرفة شاملة ابتداء من المعرفة العقلية إلى ما فوق العقلية إلى الصوفية، وضرورة الجمع بين العقلية والقلبية كما فعل بسكال. وهناك فلسفة مسيحية خالصة تقوم على هذا الجمع بين العقل والقلب،

وعلى التعارض بين العلم والحكمة، بيت العلوم الطبيعية والعلوم الانسانية، بين علوم البدن وعلوم الروح. وهى فى الحقيقة انتقال من الفلسفة إلى الدين وموضوعات الايمان والروح والله استشهادا بالقديس بولس وأقل اعتمادا على العقل. وفى الاخلاق والسياسة والاجتماع والحضارة بين أن الحل المسيحى قادر على تجاوز أزمة الوعى الأوروبى والحضارة الغربية. فقد ساهم الدين فى تكوين الحضارة البشرية، وهو قادر على خلاصها من أزمتها الراهنة. وقد انتشرت فلسفته فى الولايات المتحدة نظرا لما تمثله من عداء للشيوعية خاصة وأن امريكا بالنسبة له هو العالم الجديد القادر على التمسك بالايمان وسط أزمة العمر. وكانت مهمة بوشنسكى القس الدومينكانى (١٩٠٢- ) تشويه الماركسية فى بولندا، والدفاع عن الايمان، ونقد الشيوعية والدفاع عن الرأسمالية. كما حاول فتر (١٩١١- ) فى النمسا إيجاد فلسفة محايدة سماها التوماوية الجديدة الواقعية، وهى صورة لاهوتية للمثالية الموضوعية. وكان مع أقرانه مثل ريميكر فى بلجيكا ودى فريز فى المانيا يجعل الفلسفة خادمة للاهوت. الوجود الخالص هو الله. أما وجود العالم فثانوى. وحاول إيجاد نظام ثالث بين الرأسمالية والاشتراكية كالفلسفة المحايدة بين المثالية والمادية. وانتهى إلى يوتوبيا توجهها العناية الالهية. لذلك اصبحت التوماوية الجديدة العقيدة الرسمية للكنيسة الكاثوليكية كما أعلن عن ذلك البابا ليون الثالث عشر فى ١٨٧٩ باعتبارها الفلسفة الوحيدة المتفقة مع تعاليم المسيحية. وأنشأ لها معهد عاليا فى لوفان فى ١٨٨٩ وأصبح المركز الدولى لنشر العقيدة والفلسفة. وانتشرت أينما يوجد الكاثوليك، فى فرنسا وايطاليا والمانيا والولايات المتحدة والدوائر المحافظة فى أمريكا اللاتينية. ثم ظهر جيلسون فى فرنسا لاعادة كتابة تاريخ الفلسفة الغربى كله وسيطا وحديثا من وجهة نظر التوماوية الجديدة مدافعا عن وجود فلسفة مسيحية فى مقابل الفلسفات الغربية الحديثة. فازدهرت دراسات العصر الوسيط لديه ولدى تلاميذه. وقامت جمعيات الفلسفة فى العصور الوسطى، لتحويل الوعى الأوروبى من الأوغسطينية إلى التوماوية، ومن الافلاطونية إلى الأرسطية.

ومع ذلك استمرت النزعة المسيحية الأفلاطونية فيما يمكن تسميته بالأوغسطينة الجديدة معتمدة على أفلاطون كما شرحه أوغسطين عند مجموعة من الفلاسفة الروحيين المثاليين الاشراقيين مثل تولستوى، المرمور، بلوندل، وليم تمبل، نيبور، بودان، فروم، تليش، بارت وغيرهم، يقدمون لاهوتا للخلاص عن طريق الفعل الانسانى الحر، والوجود الانسانى الفريد، والحضور الالهى فى الانسان،

ومؤكدا على ضرورة الخلاص من شرور العالم فى ثنائية حادة تقوم على تعارض الخير والشر والله والإنسان على امتداد القارة الأوربية والولايات المتحدة طوال القرن العشرين. ففى روسيا حاول تولستوى (١٨٢٨ - ١٩١٠) فهم المسيحية فهما عقلانيا روحيا أخلاقيا باطنيا لمعرفة الحياة، وتوحيد البشر على المحبة لله لتحقيق ملكوت الله على الأرض من خلال البشر. الدين عاطفة باطنية تتمثل فى حياة البساطة وحب الطبيعة. والله والشعب والأفراد عوامل محركة للتاريخ. فهو يجمع بين فعل الله وقدرية المصير. نقد الرأسمالية والكنيسة الرسمية والدولة المستغلة، ودعا إلى استعمال الوسائل السلمية واللاعنف لمقاومة الشر كدين جديد. انضم إلى تعاليم المسيحية فى "المواعظ على الجبل" وإلى الكونفوشيوسية، والبوذية، وروسو، وشوبنهور. وفى فرنسا مثل بلوندل (١٨٦١ ــ ١٩٤٩) هذا التراث الروحى، بدأه مين دى بيران، وسار فيه رافيسون وبوترو وغيرهم. وصف ارتقاء الفعل ابتداء من الفرد حتى الانسانية جمعاء. وهو طريق للكشف عن الله وظهوره من خلال الانسان كما هو الحال عند أوغسطين. وبين مراحل انتقال الفعل من الحدس الحسى إلى العلم الذاتى، ومن عتبة المعرفة إلى العملية الارادية، ومن الجهد القصدى إلى انتشار الفعل فى العالم الخارجى، ومن الفعل الفردى إلى العمل الاجتماعى، ومن العمل الجماعى إلى الفعل الخارق للعادة وهو الفعل الإلهى الذى يكشف عن الوجود وبالتالى يتحقق كمال الفعل. وسمى ذلك كله "الفلسفة المسيحية" المتميزة عن الفلسفة العامة أو الفلسفات الدينية الأخرى، فلسفة ظهور الله فى الانسان كما بدأ فى التجسد كعقيدة، وفى الفعل كفلسفة تتوحد فيها الفلسفة بالدين، والمثالية الحية بالكاثوليكية، وتتبين فيها الصلة بين الاستقلال الجوهرى والارتباط الضرورى فى الحياة، وهو سر الجدل بين ما يفوق الطبيعة والطبيعة، بين الله والانسان، وتبين شروط الملحمة كلها، وهى الأمانة التى يحملها الانسان والتى يكون بها خلاصه. وتتطلب الفلسفة المسيحية معرفة المعنى المسيحى وتمثله فى الحياة، فى الفكر وفى السلوك. ويكتشف الانسان من خلال هذه العملية الحياتية الوجود أى أساس الانطولوجيا العينية والمتكاملة. ويظهر فيها الله على أنه الوجود أى أساس الانطولوجيا العينية والمتكاملة. ويظهر فيها الله على أنه الوجود فى مقابل الموجودات. وقد دخل بلوندل فى المعارك الفلسفية والنقدية فى عصره حول الحداثة دفاعا عن العقيدة ضد الفكر النقدى. كما حاول تطبيق فلسفة الفعل مباشرة فى السياسية داعيا إلى تحقيق السلام.

ومثل هذه النزعة فى انجلترا وليم تمبل (١٨٨١ - ١٩٤٤) مؤلف 'الروح الخالق" ، "الطبيعة والانسان والله"، "المسيح هو الحقيقة". فبين الخلق فى الطبيعة كما فعل برجسون، والله فى الكون كما فعل تيارى شاردان. ودافع عن عالم المستويات مثل معظم المفكرين المعاصرين، وفى قمته القيمة، وهو الوقع النهائى. وظيفة الوحى إرشاد الله للإنسان أى أنه توجيه عملى وليس مجرد عقائد نظرية بالرغم من أن التجسد محور العقيدة ومركز الدين. جمع بين النزعة الافلاطونية والتراث المدرسى. ولم يكن بعيدا عن الماركسية لمشاركتها فى الطابع العملى الارشادى.

وظهر نفس الاتجاه فى امريكا عند ناقد أدبى هو بول المرمور (١٨٦٤-١٩٣٧) مؤلف "التناول الشكى للدين". دافع عن العقيدة المسيحية على أساس الثنائية الافلاطونية بين النفس والبدن، الروح والمادة، الله والانسان، مبينا تغلغل المسيحية داخل التراث اليونانى. أساس الدين هو التأليه الاخلاقى القائم على إحساس الانسان بالخير والشعور بالغائية. وهو ما يظهر فى العقائد المسيحية فى صورة الجسد، تجسد الله فى المسيح. وقد ظهر هذا الطابع الثنائى ايضا عند رينهولد نيبور (١٨٩٢- ١٩٧١) أحد مؤسسى اللاهوت الاجتماعى. أكد أهمية الصراع الاجتماعى ولكنه لجأ الى المسيحية ليجد فيها الخلاص والبرهان التاريخى على قدرتها على حل الأزمة الحالية فى الدين والمجتمع. كما وصف طبيعة الانسان واشكاليته، حيويته ونظامه، فرديته وجماعيته، ضميره وأزمته، وكيفية الخلاص فى هذا الاشكال عن طريق المسيحية. فالانسان صورة الله ومثاله، مخطئ ولكنه مسؤول. وهو جزء من العدل الالهى، وجزؤ من غائية الكون وعالم الفضل الالهى. له رسالة فى الحياة تكشف عن ديناميات الوجود الانسانى الفردى والاجتماعى. ويعطى تفسيرا مسيحيا للتاريخ، ويقارن بين التصور المسيحى له والتصور الحديث رافضا أن يكون الخلاص عن طريق التقدم فى التاريخ بل عن طريق الخروج من التاريخ! وقد يغلب على فلسفات دينية معاصرة أخرى نزعة معادية للمثالية ولكن يظل الله هو مجموع ما فى الكون كما هو الحال عند بودان (١٨٦٩- ). عارض مثالية رويس الروحية من أجل تأسيس مثالية كونية بديلة على طريقة اللاهوت الطبيعى الكونى عند تيارى شاردان. الوجود، والزمان، والمكان، والوعى، والصورة، كلها تجليات لله فى الكون. كما حاول بول تيليش (١٨٨٦- ١٩٦٥) إقامة فلسفة مسيحية جديدة ابتداء من البروتستانتية جامعا بين اللاهوت والفلسفة،

الدين والحضارة، البروتستانتية والاشتراكية، المثالية والماركسية. تدور فلسفة حول محورين: الأول اعادة فهم المسيحية على أساس وجودى انطولوجى. والثانى إعادة كتابة تاريخ اللاهوت العقائدى والفكر الدينى. الأول يهدف الى زعزعة الأسس وهز الوجود الانسانى لكشف تناقضاته ثم حلها، مأساته وعظمته. فالوجود حر، ويتمثل فى شجاعة قبول الفناء والبحث عن الحكمة. الوجود محبة وحرية وتحقق. ويبدو الله وكأنه هو الوحيد الذى يخرج الانسان من وحدته فى إطار الحوار بين الأنا والأنت كما هو الحال عند مارسل وبوبر. ثم يستقر فى الايمان، ويصف رموزه وأنواعه وحقيقته وحياته. وفى سيرته الذاتية يبين كيف كانت حياته بحثا عن المطلق فى المعرفة والاخلاق والدين. ثم يحاول إيجاد تطبيقات اجتماعية وسياسية كتعبير عن الايمان. وكان إريك فروم (١٩٠٠- ١٩٨٠) ايضا من أنصار هذه النزعه الدينية العصرية ولكن هذه المرة بالحوار مع فرويد وماركس أهم عدوين للمسيحية فى العصر الحاضر. وتدور فلسفته ايضا حول محورين: الاول التحليل النفسى فى الدين كما طبق علم النفس فى الاخلاق من أجل تأسيس أخلاق انسانية تقوم على احترامه الطبيعة والشخصية الانسانية. وبين انواع الحب الانسانى المتبادل بين الافراد وتحققه فى صورته القصوى فى الحب الالهى كما هو الحال عند الصوفية. كما حلل طبيعة الانسان الشريرة والخيرة وبين كيفية الخلاص والانتقال مما هو كائن الى ما ينبغى ان يكون لتجاوز الأزمة الراهنة. أما المحور الثانى فهى الفلسفة السياسية ومعارضة الماركسية والنازية وكل النظم الشمولية. ويحاول تخليص الانسان من أوهام العلوم الانسانية وأغلالها من أجل فتح المجال لليقين الدينى.

أما الذى نظم هذه النزعة فى لاهوت نسقى محكم عرف باسم "اللاهوت العقائدى" فهو كارل بارت (١٨٨٦- ١٩٦٨) اللاهوتى السويسرى. ذاع صيته بين الاجتماعيين التشاؤميين نظرا لتركيزه على الخطيئة الاولى والوضع السلبى للانسان فى العالم لتبرير الخلاص عن طريق الايمان وتدخل الارادة الالهية كما هو الحال فى الاشعرية، فالله غير الانسان. ولا يمكن إدراكه بالفعل أو بالجهد الانسانى. والمسيحية دين وحى ومعجزات. ويجب على الانسان الثقة بالله وبخلاصه وخططه والا انهار. الله هو الحاكم الوحيد. ولا يمكن ادراك حكمه. لذلك يسمى لاهوته "لاهوت الازمة" من اللفظ اليونانى الذى يدل على الحكم، ويسميه أيضا "لاهوت

الجدل" لانه يركز على التناقض بين الله والعالم. وواضح مدى ارتباطه بالكالفينية وحضور الله فى الانسان من خلال القضاء المسبق.

واستمر الفكر الدينى فى النصف الاول من القرن العشرين دون مذاهب دينية مستقلة فى مدرسة فرنكفورت والفكر الاجتماعى بل كظاهرة اجتماعية صرفه مثل غيرها من الظواهر الاخلاقية والسياسية والقانونية والفنية. ويظهر الفكر الدينى بصورة أوضح عندما يتحول الفكر الاجتماعى من السياسة والاقتصاد الى الحضارة والتاريخ. فقد كشف الفكر الليبرالى عن أسسه الدينية والاخلاقية عند فلاسفة الحضارة والفن. والتاريخ مثل كولنجوود وتوينبى فى انجلترا، وهويزنجا فى هولندا. ثم يكشف نهائيا عن نفسه فى عنصرية دفينة فى المانيا عند اشبنجلر. ظهرت فلسفة الحضارة والتاريخ والفن عند كولنجوود (١٨٨٩- ١٩٣٤). بدأ من الاخلاق والدين لاثبات أن الدين ليس مجرد تعبير حر عن العاطفة كما هو الحال عند الرومانسيين الالمان بل هو فلسفة مثل العلم والتاريخ، وأنه ضرورى للحياة القويمة. الدين تجربة إنسانية تظهر قدرة الانسان على تجاوز لحظته الزمنية الى بعد أعم وأشمل. ويذكر فى "التنين الجديد" مظاهر التسلط البربرى ويعطى منها نماذج اربعة: المسلمون فى العصر الوسيط، والأتراك فى العصر الحديث، والالبيجيون فى العصور الوسطى، والالمان فى العصر الحديث! ويكشف ذلك عن ايمان مسيحى تقليدى وتعصب دفين. وجعل هويزنجا (١٨٧٢- ) فى هولندا الحضارة تعبيرا عن توازن القوى المادية والروحية. ولكن أكبر فيلسوفين للتاريخ فى الفكر الغربى المعاصر تعرضا لدور الدين فى مسار التاريخ هما اشبنجلر (١٨٨٠- ١٩٣٦) فى المانيا، وتوينبى (١٨٨٩- ١٩٧٥) فى انجلترا. فاذا كان اشبنجلر يرى أن الخلاص فى روح الحضارة وقدرة الشعب فان توينبى يرى خلاص المدنية عن طريق الدين بوجه عام والمسيحية بوجه خاص. وقد حاول اشبنجلر اكتشاف الروح السحرى فى الحضارة العربية. وقارن بين فيثاغورس ومحمد وكرمويل. أما توينبى فقد جعل الوحى أحد عوامل التقدم فى التاريخ كما لاحظ لسنج وهردر من قبل. والتاريخ وحدة الانسان مع الله من خلال الافراد والابطال المبدعين، أفرادا وأقليات. ويمكن انقاذ الغرب حاليا عن طريق الكنيسة باعتبارها دولة شاملة وفى أوقات تحلل الحضارات تظهر حركات الانقاذ والخلاص فى صورة أفراد أو قواد أو مخترعات أو آلهة متجسدة فى بشر. كما تظهر الكنائس الشاملة التى تعتبر الحضارات مقدمة لها أو نهاية لوجودها. كما تعرض البنيويون

فى العلوم الاجتماعيـة لظـاهرة الديـن. فبحـث كلودليفـى شـتراوس (١٩٠٨- ) بنيـة القرابة وتحريم الزواج من المحارم اعتمادا على تحليل اللغـة والتنظيم الاجتمـاعى والسحر والدين والفن. كما درس "التوتميـة" وعلاقتهـا بـالعقل، متـى يجـوز الحديـث عنها ومتى لا يجوز. كما وصف "الفكر البرى" كما يبدو فى صلته المباشرة بـالواقع العيـانى، يحلـل ويميـز ويصنـف ويعـارض فـى اشـكاله الاسـطورية والشـعائرية والعقائدية. كما بين توازى الفكر الاسطورى مـع أشكال الموسيقى وأنـواع الطعـام وفى بدايات التحضر وظهور العادات والتقاليد والاعراف.

كما تعرضت فلسفة العلوم والفلسفة التحليلية للفكر الدينى ولكن بصورة أقـل، فتعرض مثلا باشـلار (١٨٨٤- ١٩٦٢) فيلسـوف العلـم الفرنسـى الـى الصلـة بيـن الأعداد الفيثاغورية والنزعات الصوفية. كمـا وضـع فينر (١٨٩٤- ١٩٦٤) أسـس علم السبرنيطيقا الحديث وبين آثاره على الحياة الانسانية الاخلاقية والدينية. وحـاول الدوس هكسلى (١٨٩٤- ) صياغة "فلسفة خـالدة" تتجـاوز الزمـان والمكـان، فلسـفة لكل العصور، فيها من كل علم فكرة، وتجمع بين فلسفة الديـن وفلسـفة العلـم، تعبر عـن روح العصـر وأزمتـه وتجـد لـه حلـولا دينيـة وصوفيـة. ويجعـل رسـل (١٨٧٢- ١٩٧٠) العلم أساس دراسة الدين. وقد نشأ الصراع بين العلم والديـن فـى الغرب نظرا لقيام الدين على العقـائد والتـاريخ والمؤسسـات الكنسية. وقد بيـن فـى كتابه "لماذا انا غير مسيحى؟" تفضيله العلم على الدين. فالدين مثـل الطبقـة والـثروة أحد مظاهر السكون الاجتماعى. إن وجود اللـه وخلـود النفس فـى أحسـن الاحـوال احتمالات منطقية. ولا توجد براهين تجريبية عليها، وقد نقد رسل المعتقدات الدينيـة ليس فقط بسبب عدم امكانية البرهنـة عليهـا بـل أيضـا لانهـا مضـادة لتقدم البشـرية وسعادتها لا يتعبد الا حرا بعيدا عن قهر المعتقدات والشـعائر والمؤسسـات الدينيـة، وبعيدا عن دوافع الخوف والطمع، ووسائل الترهيب والترغيب، لذلك يعلن رسل انه ليس مسيحيا. وآخر صياغة للفلسفة التحليلية هى الفلسفة التفكيكية. فـاذا كـان نيتشـة فى نهاية القرن الماضى قد أعلن "موت الإله" فان الفلسفة التفكيكية تعلن فى النصف الثانى من القرن العشرين وقبل نهاية القرن. "موت الإنسـان"، بعد "مـوت الخـالق"، هناك "موت المؤلف". وتنتهى الفلسفة التحليليـة مـن البحـث عـن المعنـى إلـى نهايـة المعنى والكتابة من نقطة الصفر.

**عاشرا: خاتمة السمات العامة للفكر الدينى الغربى:**

ويمكن اجمال السمات العامة للفكر الدينى الغربى عبر مراحله التاريخية على النحو الآتى:

(١) تطور الفكر الدينى بتطور الفكر الغربى منذ اليونان حتى العصور الحديثة، أسوة بالفكر العلمى والفلسفى والجمالى والقانونى والاجتماعى والأخلاقى والسياسى والاقتصادى...الخ. وازداد إيقاع التطور كلما تقدم الفكر فى التاريخ. كان بطيئا عند اليونان على مدى خمسة قرون. اذ لا يوجد فرق جوهرى بين الاسطورة (شعراء اليونان) ومثال الخير (أفلاطون) والمحرك الاول (أرسطو) فى تصور الله. والخلاف بين هذه التصورات الثلاثة هو خلاف فى الدرجة وليس خلافا فى النوع. وازداد الايقاع فى العصور الوسطى من المسيحية الافلاطونية فى القرون السبعة الاولى الى المسيحية الارسطية فى القرون السبعة التالية. ثم ازداد الايقاع بدرجة ملحوظة فى العصور الحديثة قرنا بقرن، منذ الاصلاح الدينى فى القرن الخامس عشر الى عصر النهضة فى السادس عشر. ثم ازداد الايقاع أكثر فأكثر بظهور مذهبين متعارضين فى كل قرن: العقلانية والتجريبية فى القرن السابع عشر، والدين الطبيعى والتنوير فى الثامن عشر، والمثالية والوضعية فى القرن التساع عشر. ثم تسارع الايقاع فى القرن العشرين بين النصف الاول والنصف الثانى منه، وشمل على الاقل خمس مذاهب رئيسية: البرجماتية، والوجودية، والشخصانية، والتوماوية الجديدة، والأوغسطينية الجديدة. فكلما تطور الفكر الغربى ازداد التراكم التاريخى حتى تضخم الوعى الاوربى الى مرحلة الوضع الأخير.

(٢) الفكر الدينى الغربى ان هو الا الفكر الفلسفى الغربى ذاته فى إحدى تطبيقاته فى موضوع الدين. وهو نفس الفكر الذى يظهر فى نقاط تطبيقية أخرى فى المعرفة أو الوجود أو القيم بمباحثها الثلاثة: الحق، والخير، والجمال. ومذاهب الفكر الدينى وتياراته واتجاهاته هى ذاتها مذاهب الفلسفة العامة بمباحثها الثلاثة وتياراتها واتجاهاتها. ومن ثم يتداخل الفكر الدينى مع الفكر الفلسفى العام ومع الفكر الأخلاقى والسياسى والاقتصادى والقانونى والفنى بل والطبيعى العلمى. فلا يمكن الحديث عن الله دون الحديث عن الانسان والطبيعة. فالله يتجلى فى النفس وفى الطبيعة، ﴿وفى الأرض آيات للموقنين، وفى انفسكم أفلا تبصرون﴾. العلاقة بين الله والانسان يتداخل فيها الفكر الدينى مع الفكر الاخلاقى والاجتماعى والسياسى، والاقتصادى، والقانونى، والفنى. والعلاقة بين الله والطبيعة يتداخل فيها أيضا الفكر

الدينى مع الفكر الطبيعى والكونى والعلمى، فالفكر الدينى هو الاشمل. الله هو الحقيقة الاولى. ومنها يتم خروج الحقائق الثانية، العالم.

(٣) ويعبر الفكر الدينى عن روح العصر فى كل مرحلة وكأن روح العصر هى التى تفرض نفسها على الفكر عامة. وروح العصر هو مجموع السمات العامة التى تظهر فى كل نشاطات الذهن البشرى والتى تظهر فى حضارة معينة لدى شعب معين وفى لحظة تاريخية محددة. هل ينبع من الذهن أم من الواقع أم من كليهما فى جدل على التبادل، قضية يدرسها فلاسفة التاريخ وعلماء الاجتماع الثقافى. الاسطورة والمثال والمحرك الاول تعبر عن روح العصر اليونانى. فالاسطورة تعبير فنى عن العلة الاولى والمحرك الأول، والمثال تعبير أخلاقى والمحرك الاول تصور طبيعى له. والعقل والتجربة تعبير عن روح القرن السابع عشر كما أن التنوير روح العصر فى القرن الثامن عشر، والمثالية. والوضعية تعبير ثالث عن روح القرن التاسع عشر، والبرجماتية والوجودية والشخصانية تعبيرات متشابهة عن روح العصر فى القرن العشرين.

(٤) والفكر الدينى الغربى إنما ينبع من معطى دينى خاص هو اليهودية المسيحية بعد أن تم الربط بينهما منذ تدوين الأناجيل، ومنذ تحول بولس من اليهودية إلى المسيحية حتى تم طمس معالم الدينين والخلط بين جوهريهما المتمايزين، شريعة القانون وشريعة المحبة، أعمال الجوارح وأعمال القلوب، دين العقائد ودين الأخلاق، الميثاق الخاص لبنى إسرائيل، والميثاق العام لكل الناس، أرض المعاد وملكوت السموات، فجوهر اليهودية غير جوهر المسيحية. ومع ذلك ثم التوحيد بين الدينيين وتم ضم التوراة والإجيل فى كتاب واحد هو الكتاب المقدس الذى يشمل العهد القديم والعهد الجديد، وبالرغم من عدم اعتراف اليهود بالدين المسحيى إلا أن المسيحيين يعترفون باليهودية وبأنبياء بنى إسرائيل كتجليات أولية لقدوم السيد المسيح الذى انتهت به رسالات السماء وتوقفت النبوة! وأصبح مفهوم الدين فى هذا المعطى اليهودى المسيحى هو العقائد أو الشعائر أو الطقوس أو المؤسسات أو الغيبيات أو القوى خارج الطبيعة أو الأسرار، ثم تركز اليهودية على

العهد الخاص مع بنى إسرائيل وأرض الميعاد والأصطفاء والمدينة المقدسة والمعبد والهيكل، وتركز المسيحية على التجسد والتثليث، والخلاص، والفداء، وسلطة الكنيسة، والاسرار، والمعجزات، والرهبنة، وقد دفع هذا الجوهر العام للدين وهذا المعطى الخاص للدين اليهودى وللدين المسيحى كل المفكرين والفلاسفة إلى إيجاد المبررات العقلية والبراهين على صدقهما. كما دفع المفكرين الأحرار إلى نقد اليهودية والمسيحية وبيان عدم اتفاقهما مع العقل والطبيعة والأخلاق والعدالة الاجتماعية دين بلا أسرار، أو طقوس خارجية أو كهنوت مما يجعل كثيرا من الآراء الدينية الغربية لا تنطبق على الاسلام دفاعا أو هجوما، تأييدا أو نقدا. الفكر الدينى الغربى هو فكر مغاير للفكر الدينى الاسلامى نظرا للخلاف الجوهرى بين اليهودية والمسيحية الغربيتين من جانب والإسلام من جانب آخر. ولا يعنى ذلك أن جوهر الوحى فيه اختلاف، الايمان باله واحد وبالعمل الصالح، بل يرجع إلى عدم حفظ الوحى مدونا ومنقولا نقلا متواترًا كما حدث فى الوحى الاسلامى.

(٥) تطور الفكر الدينى الغربى فى ظروف تاريخية واجتماعية ونفسية للشعوب الأوروبية. وهو تطور خاص بها مرتبط بتكوينها وأصولها وتطورها ومزاجها وطبائعها، فهناك مسيحية شرقية مخالفة للمسيحية الغربية. كما أن هناك يهودية شرقية مخالفة لليهودية الغربية. الأولى فى كلتا الحالتين مرتبطة بتاريخ الشرق وطبائع شعوبه وثقافاتها المحلية فى حين أن الثانية مرتبطة أيضا بتاريخ الغرب وطبائع شعوبه وثقافاته المحلية. فالشعوب الأوربية رومانية وجرمانية وسلتية وأنجلو سكسونية يغلب عليها طابع القوة وأسلوب الحرب وحياة العنف. دفعها جوها البارد إلى التناحر والحرب. اليهودية أقرب إليها من المسيحية. ملكوتها فى الأرض وليس فى السماء. عنصريتها وغلبتها دفعتها إلى الهيمنة والسيطرة والاستعمار والتبشير أحد أدواته، وأخيرا رفضها للدين كلية واتجاها نحو الرومانية من جديد، وفصلها الدين عن الدولة، واتجاهات الالحاد والعلمانية والدين الطبيعى بل العقلانية والتجريبية والنزعات الانسانية كالبرجماتية والوجودية والشخصانية كلها أتت كرد فعل على الدين كمعطى يهودى مسيحى خاص وما فيه من تجسيم وتشبيه وتسلط وكهنوت وأسرار وغيبيات وخرافيات وأساطير، ونتيجة

للخلط بين المعطى الدينى وتاريخه وضياع الوحى ذاته نظرا لعدم حفظه وتدوينه لم يعد يبقى إلا التاريخ. فاليهودية تاريخ اليهودية، والمسيحية تاريخ المسيحية.

(٦) يمثل تطور الفكر الدينى الغربى اجتهادات بشرية خالصة مهما اعتمدت على نصوص الكتاب المقدس التى هى أيضا اجتهاد بشرى خالص فى روايتها وتدوينها وتفسيرها. ولما كان الفكر الغربى يحاول التحرر من هذا المعطى الدينى التاريخى غلب عليه النقد والتمرد والثورة والغضب، والانتقال من الفعل إلى رد الفعل والتحول من النفيض إلى النقيض، ومحاولة كل الحلول، وعرض كل الاحتمالات. جاء الفكر الدينى الغربى استعراضا طويلا وكأننا فى شريط سينمائى لكل اجتهادات العصور فى موضوعات الدين الرئيسية الثلاثة الله، ذاتا وصفاتا وأفعالا، والعالم خلق وقدما وفيضا، والانسان نفسا وبدنا وخلودا. وبالنسبة لنا قد تعتبر هذه الاجتهادات كلها كفر صراخ وخروج على العقائد والدين. لذلك قال القدماء "ناقل الكفر ليس بكافر. كما دون علماء الفرق كل مقالات الفرق القديمة بما فى ذلك أبعدها عن العقائد الاسلامية والمناقضة لها: المانوية، والزرادشتية، والمزدكية، وكل الديانات التنوية، والهيودية، والنصرانية، والوثنية، والبرهمانية إلى آخر ما هو معروف فى كتب الملل والنحل والفرق غير الاسلامية. ونظرا لارتباط هذه الاجتهادات بأصحابها وبأسماء قائليها فقد تم عرض تطور الفكر الدينى من خلال أسماء القائلين بها كما فعل القدماء أيضا فى نسبة الفرق الكلامية إلى مؤسسيها مثل الاشعرية، والنظامية، والهذيلية، والجاحظية، والكلابية، والماتريدية .. إلخ، فالتيار اسم علم، والمذهب شخص، والاتجاه مشتق من صاحبه مثل الافلاطونية، والارسطية، والاوغسطينية، والتوماوية، والديكارتية، والكانطية، والهيجلية .. إلخ. الفكر الدينى هو مجموع هذه الابداعات الفكرية لفلاسفة الغرب ومفكريه، يتوالدون فيما بينهم، ويكونون مذاهب وتيارات واتجاهات بأشخاصهم.

(٧) وبالرغم من تطور الفكر الدينى الغربى عبر مراحله التاريخية القديمة والوسطى والحديثة إلا أنه كشف عن بنية ثابتة فيه، بنية مزدوجة تظهر توتر الفكر الدينى دائما بين قطبين: الله والانسان، الداخل والخارج، التنويه والتشبيه، المفارقة والحلول، العقل والايمان، المعانى الحرفية والتأويل المجازى، القدم والخلق. فبعض المذاهب تؤكد على أولوية القطب الأول

على الثانى. ثم تأتى مذاهب أخرى لتعيد الاختبار، وتعطى الأولوية للقطب الثانى على الأول. ويظل التأرجح بين هذين القطبين عبر العصور طبقا لظروف كل عصر واحتياجاته. وأحيانا يتم التوصل إلى منطقة وسطى بين القطبين حتى يمكن إيجاد توازن بين كفتى الميزان. فالفيض مثلا وسط بين الخلق والقدم، بين الواحد والكثير، بين المفارقة والحلول، بين التنزيه والتشبيه. والانسان الكامل وسط بين الله والانسان كما يظهر لدى الصوفية بالجهد ولدى المسيحيين فى تشيؤ المعنى فى عقيدة التجسد، والظاهريات، تحليل التجارب الشعورية اعتمادا على حدس الماهيات ثم الاستدلال، وسط بين العقل والايمان. ومع ذلك لم يستطع الفكر الدينى الغربى إيجاد رؤية متكاملة دون أن يضرب الأجزاء بعضها ببعض حتى أوقع الناس فى حيرة. فرفضوا الكل، وانتهوا إلى اللاتدين أو اللامبالاة.

(٨) كما تجاذبت الفكر الدينى الغربى نزعتان: الأولى محافظة تقليدية، تخشى على الإيمان أكثر مما تخشى على المصالح العامة، وتركز على أهمية النقل، والإرادة الإلهية، والايمان، والكنيسة، والشعائر، والطقوس. والثانية تحررية تقدمية تحاول المحافظة على مصالح الناس، وتركز على أهمية العقل، والحرية الإنسانية، وحرية الفكر والبحث الحر والتفسير، وأهمية العمل الصالح، وتحقيق مجتمع العدل والمساواة، وذلك طبيعى فالدين فى المجتمع يقوم بوظيفتين متقابلتين: الدين فى أيدى السلطتين الدينية والسياسية كوسيلة للسكون الاجتماعى، والدين فى أيدى الطبقات الصاعدة والمفكرين الأحرار كوسيلة للحراك الاجتماعى. الأول فى صالح الاقلية باسم الدفاع عن حقوق الله، والثانى فى صالح الأغلبية دفاعا عن حقوق الانسان. الدين هنا جزء من عملية الصراع الاجتماعى. ففى عصر آباء الكنيسة مثلا يمثل الآباء المناصرين للفلسفة اليونانية مثل جيستان التيار التحررى. وفى القرن الحادى عشر كان اللاهوتيون يمثلون الاتجاه المحافظ فى حين كان الجدليون يمثلون الاتجاه التحررى. ويمكن القول أن أعلام الفلسفة المدرسية من المفكرين الاحرار مثلا أبيلار. فى القرن الثانى عشر كان يمثل الاتجاه التحررى فى مقابل الزعماء المدرسيين التقليديين. بل إنه يمكن التعميم والقول بأن الفلسفة المدرسية فى القرون السبعة التالية فى العصر الوسيط.

(٩) وبالرغم من تطور الفكر الدينى الغربى هناك أنماط أو نماذج فكرية واحدة تظهر فى كل المراحل وكأن الاختيارت الفكرية محدودة، هناك على الأقل

نبطان ظهرًا عند اليونان: الافلاطونية والارسطية. ثم ظهرا من جديد فى العصر الوسيط: المسيحية الافلاطونية فى عصر آباء الكنيسة، والمسيحية الارسطية فى العصر المدرسى. بل استمر ذلك أيضا فى العصور الحديثة. فالبروتستانتية أقرب إلى الافلاطونية فى حين أن الكاثوليكية أقرب إلى الارسطية. وانقسم عصر النهضة إلى هذين الفريقين: أفلاطونيون وأرسطيون. بل أن التقابل فى بداية العصور الحديثة منذ القرن السابع عشر بين العقلانية والتجربية أو فى القرن التاسع عشربين المثالية والوضعية هو نفس التقابل بين الافلاطونية والارسطية. وقد ظهر نمط ثالث يحاول إيجاد وسك بين النمطين السابقين. ظهر عند اليونان لدى سقراط وهو النمط الانسانى الخالص الذى يضع الانسان بين المثال والواقع، بين أفلاطون وأرسطو. وقد ظهر هذا النمط الثالث فى العصور الوسطى عند أوغسطين فى عصر آباء الكنيسة، المعلم الداخلى الشبيه بتوليد الحقائق من النفس عند سقراط. كما ظهر عند الصوفية مثل القديس بونافنتورا فى العصر المدرسى وقد أعادت العصور الحديثة بلورته فى البداية فى "الأنا افكر" عند ديكارت، وفى النهاية فى "الأنا أفكر والانا موضوع التفكير" فى الظاهريات عند هوسرل والتى تعود إلى حكمه سقراط "أعرف نفسك" ونداء أوغسطين "فى داخلك أيها الانسان تكمن الحقيقة".

(١٠) لا يفرق الفكر الدينى الغربى بين دين الوحى ودين الطبيعة، بين الدين المنزل من الله وبين الدين الانسانى الاجتماعى. فلا فرق بين اليهودية والمسيحية من ناحية وبين المانوية والمزدكية والزرادشتية، والبوذية ، والفيتشية .. إلخ. من ناحية أخرى. كلاهما دين يؤدى نفس الوظيفة، وكان من الطبيعى أن يحدث ذلك فى عقلية وضعية تضع المستويات كلها فى مستوى واحد. كما أن دين الوحى نفسه قد اختلط بروايات البشر واجتهاداتهم وممارساتهم نظرا لعدم حفظ الوحى فى التاريخ شفاها ام تدونيا. وبمعنى آخر قد لا يرفض الاسلام ديانات الطبيعة باعتبارها ديانات وحى ممكنة فما من أمة إلا وخلافيها نذير، وأن عدد الأنبياء والرسل يتجاوز الآلاف لم يقص القرآن منهم إلا ما كان معروفا فى الجزيرة العربية، ﴿منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك﴾. كما أن الوحى الاسلامى ذاته نزل مفرقا ومنجما طبقا لأسباب النزول، وتدرجت شريعته طبقا للناسخ والمنسوخ، وقامت على المصالح العامة حفاظا على الضروريات الخمس:

النفس، والعقل، والدين، والعرض، والمال. وهى مقاصد الشارع كما قال الشاطبى.

(١١) تعبر كل مرحلة كبرى فى مراحل تطور الفكر الدينى الغربى، القديم، والوسيط، والحديث عن روح الحضارة، فالأسطورة والمثال والعلة الأولى تعبر عن روح الحضارة القديمة سواء فى الشرق أم لدى اليونان. والالهيات تعبر عن روح الحضارة فى العصر الحديث. تطور الفكر الدينى إنما يكشف عن تطور أعمق فى الوعى الانسانى وارتقائه من مرحلة الى أخرى. ومن الاساطير التى تختلط فيها الالهيات بالإنسانيات فى العصر القديم، إلى غلبة الالهيات على الانسانيات فى العصور الوسطى، ثم إلى غلبة الانسانيات على الالهيات فى العصر الحديث. الفكر الدينى هنا ما هو إلا مظهر لتحولات أعمق فى الوعى الانسانى وفى تطور التاريخ البشرى. ويظهر هذا فى الدين والفن والفلسفة والقانون والاجتماع والأخلاق والسياسة والتاريخ على حد سواء, فالتغير والتطور والارتقاء روح الحضارة البشرية.

(١٢) والإسلام إنما هو إحدى هذا المراحل: ظهر بعد عصر آباء الكنيسة حيث لم يحفظ الوحى شفاها ولا تدوينا فدخله التحريف والتبديل، الزيادة والنقصان. ولم تحفظ عقائده واضحة جلية فدخلها الغموض والخلط والتشويش كما حدث فى الاصطفاء اليهودى وفى التثليث المسيحى. ولم تطابق الأعمال قواعد الإيمان مثل الغرور اليهودى والرهبنة المسيحية. ظهر الاسلام، وحفظ الوحى تدوينا وتواترا فأصبح صحيحا تاريخيا بلا تحريف، زيادة أو نقصانا. وتم الحفاظ على التوحيد، ذاتا وصفاتا وأفعالا، بلا تجسيم أو تشبيه أو تجسد أو تثليث. وتم إثبات العمل الصالح كمقياس الاستحقاق دون اصطفاء أبدى ورهبنة تعزف عن الدنيا. وكان الفكر الدينى الغربى فى العصر المدرسى خاصة الجانب العقلانى التحررى فيه محاولة للبحث عن الدين الضائع الذى لم يتم تدوينه تواترا فى اليهودية والمسيحية. ثم اشتد البحث فى العصر الحديث عن دين يتفق مع العقل والطبيعة وحرية الانسان والعدالة الاجتماعية والتقدم فى التاريخ كما ظهر فى فلسفة التنوير والدين الطبيعى لحاقا بروح الدين وجوهر اليهودية والمسيحية. وبالتالى اقترب الفكر الدينى الغربى فى قمته فى فلسفة التنوير بالجهد الانسانى الخالص من روح الاسلام التى عبر عنها الوحى. وهذا يفسر سر إعجاب كثير من الفلاسفة العقلانيين والاجتماعيين بل والأدباء الرومانسيين بروح الاسلام وتراثه وحضارته

ومثله، وكأن الوعى الأوروبى ظل يبحث بطريق غير مباشر بجهده الخاص عن روح الاسلام التى حفظها الوحى الاسلامى تدوينا منذ القرن السابع الميلادى ثم وجدها أخيرا فى العصر الحديث فى مثل التنوير والتى أعاد اكتشافها بعد دراسة التراث الاسلامى الذى كان تحقيقا لروح الوحى فى التاريخ.