

الله

والفلسفة الحديثة

تأليف: جيمس كولينز

ترجمة: فؤاد كامل

الله في الفلسفة الحديثة

نشر هذا الكتاب بالاشتراك
مع
مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر
القاهرة — نيويورك
يولية سنة ١٩٧٣

الله في الفلسفة الحديثة

تأليف
جيمس كوليتز

ترجمة
فؤاد كامل

الناشر

مكتبة غريب

٣٠١ شارع كامل صبحي (الفجالة ٢)

تليفون ٩٠٢١٠٧

هذه الترجمة مرخص بها ، وقد قامت مؤسسة لمرانكلين للطباعة والنشر
بشراء حق الترجمة من صاحب هذا الحق .

This is an authorized translation of GOD IN MODERN
PHILOSOPHY by James Daniel Collins. Copyright © 1959
by Henry Regnery Company. Published by Henry Regnery
Company, Chicago, Illinois.

المشترون في هذا الكتاب

المؤلف : جيمس دانييل كولينز: استاذ الفلسفة بجامعة سانت لويس ، وكان قبل أن يشغل هذا المنصب زميلا في البحث الفلسفي بجامعة هارفارد الأمريكية . له عدة مؤلفات أهمها « الوجوديون » ، و « عقل كيركجورد » .

المترجم : غزاد كامل : مدير البرنامج الثاني (الثقافي) بإذاعة جمهورية مصر العربية منذ عام ١٩٥٩ . تخرج في كلية الآداب قسم الفلسفة عام ١٩٤٩ . نشرت له مؤلفات فلسفية أهمها : الفرد في فلسفة « شوبنهاور » (دار المعارف) ، و « الخير في فلسفة سارتر » (دار المعارف) ، و « فلسفة وجوديون » (الدار القومية) . كذلك نشرت له ترجمات لكتب فلسفية هامة منها : « أندريه مالرو شاعر الغربة والنضال » (دار المعارف) ، وكان قد ترجم لأندريه مالرو زوايتين هما : « قدر الإنسان » ، و « الأمل » ، ونال من الرواية الأخيرة جائزة الدولة التشجيعية في الترجمة لسنة ١٩٧٠ ، و « الموسوعة الفلسفية المختصرة » و « المذاهب الوجودية لجوليفيه » ، و « الفلسفة الفرنسية من ديكارت الى سارتر » لجان فال ، و « الحلم والواقع » ، و « العزلة والمجتمع » ، و « أصل الشيوعية الروسية » ، (وهذه الكتب الثلاثة الأخيرة للفيلسوف نيقولاى برديايف) .

مصمم الغلاف : الفنان حسين بيكار

محتويات الكتاب

صفحة

١	تصدير
	الفصل الأول : اقترابات جديدة من الله عن طريق الايمان والعقل
٧	١ - نيقولا دي كوسا ومنهج الجهل الحكيم
٩	٢ - سقوط الانسان ومعرفة الله عند كالفن
٢١	٣ - برونو : فلسفة عن الله بلا وحى
٣٣	
	الفصل الثاني : هجوم مذهب الشك على معرفة الاله
٤٧	١ - احياء مذهب الشك القديم
٤٩	٢ - مونتاني وشارون
٥٩	٣ - جاسنلى وهيوت
٦٨	٤ - نقد مرسين لمذهب الشك
٧٦	
	الفصل الثالث : الاله بوصفه وظيفة في المذاهب العقلية
٨٣	١ - الاله الديكارتي بوصفه أساسا لليقين
٨٥	٢ - الاله الديكارتي بوصفه أساسا للفزياء الفلسفية
٩٦	٣ - اله اسپينوزا بوصفه مجموع الطبيعة
١٠٢	٤ - ليبنتس : الاله وألوية الماهية
١١٦	٥ - بنور التحلل في ملبرانش
١٢٤	
	الفصل الرابع : المذهب التجريبي وتحييد الاله
١٣١	١ - فلسفة فرنسيس بيكون في اللاهوت الطبيعي
١٣٢	٢ - منهج لوك التجريبي ومذهبه في الألوهية
١٤٠	٣ - الألوهية اللامادية عند باركلي
١٥٥	٤ - هيوم: الحد الأدنى الشاك من مذهب الألوهية التجريبي
١٦٤	٥ - رد فعل الادراك الفطرى
١٧٤	
	الفصل الخامس : عصر التنوير : ساحة قتال حول الاله
١٧٩	١ - آراء بيل في الممارك الكبرى بين العقل والايمان
١٨١	٢ - لاهوت فولف الطبيعي وفقا للمنهج العلمى
١٨٩	٣ - مذهب الألوهية العلمى عند فولتير
٢٠٣	٤ - الاتحاد العلمى عند دولياك وديدرو
٢١٣	٥ - اعتراف روسو بالايمان
٢٢٠	
	الفصل السادس : فلسفة كانت عن الله
٢٢٩	١ - اختيار أسس مذهب الألوهية
٢٣١	٢ - انحلال اللاهوت الطبيعي
٢٤٤	٣ - الاستخدام النظرى لفكرة الاله
٢٦٢	

صفحة

٢٦٦	٤ - الله والأخلاقية
٢٧٦	٥ - أفكار أخيرة عن الله
٢٨١	الفصل السابع : الله والمطلق الهيجل
٢٨٣	١ - الاغتراب الثلاثي
٢٩٥	٢ - الروح المطلقة والفلسفة
٣٠٢	٣ - إعادة صياغة الأدلة على وجود الله
٣٢١	٤ - فلسفة التاريخ بوصفها فلسفة الهية
٣٢٥	٥ - من الدين الى الفلسفة
٣٣٣	الفصل الثامن : ظهور الاتحاد
٣٣٥	١ - تانيس فورباخ للمطلق الهيجل
٣٤٩	٢ - نزعة الاتحاد الاجتماعية عند ماركس
٣٦١	٣ - نيتشه والتبشير بموت الاله
٣٧٦	٤ - النزعة الطبيعية الأمريكية بوصفها نزعة منهجية في الاتحاد
٣٩٩	الفصل التاسع : الاله متاهيا ومتطورا
٤٠١	١ - نظرية مل في التناهي الموقوت
٤١٧	٢ - مذهب الألوهية التعددية عند وليم جيمس
٤٤٠	٣ - اله هوايتهد ذو القطبين
٤٥٥	الفصل العاشر : سبيل القلب الى الله
٤٥٧	١ - بسكال والاله المحتجب
٤٧٥	٢ - الله ومدارج الوجود الكبير كجوردية
٤٨٦	٣ - نيومان والتصديق بالله
٥١٥	٤ - العراك الوجودي حول الله
٥٢٥	الفصل الحادى عشر : نحو فلسفة واقعية عن الله
٥٢٥	١ - ضرورة التناول التاريخي
٥٢٧	٢ - الله والنزعة الوظيفية
٥٣٣	٣ - الله ومذهب الظواهر
٥٣٩	٤ - الله والنزعة الطبيعية الانسانية
٥٤٨	٥ - فلسفة الله والمطلب الأخلاقى
٥٥٢	٦ - الاله معروف ومجهول
٥٥٩	٧ - طبيعة فلسفة الله
٥٦٩	ملاحظات
٦٧٥	كشاف تحليل

تقديم

نبح الدافع الأول للقيام بهذه الدراسة من ملاحظة الاتحاد الوثيق بين التاريخ الحديث لمشكلة « الله » وبين التأمل المعاصر له . وليست المسألة هي أن الفيلسوف البقظ في يومنا هذا سيقطع أشواطاً أوسع في دراسته لله بالرجوع الى تفكير أسلافه عن هذا الموضوع ، بل الأخرى أنه لن يتقدم خطوة في هذه الطريق دون ذلك الرجوع . فاذا لم يكن قادراً على أن يفكر في الله في فراغ عقلي كامل - سواء بأن يخضع لتشكيل الآخرين له ، أو أن ينوم بدوره بتشكيلهم على أية صورة من الصور - فلا معيد له من أن يعتد بعض الاعتداد بالقرون الحديثة من التفلسف عن الله ؛ ذلك أنها تقدم لنا الثوب الذي يلف معظم الآراء المعاصرة عن الله ، وعلى الأخص في حالة أولئك الفلاسفة الذين يزعمون أنهم لا يعاؤون بالماضي ولا يتأثرون به . فاذا أجرينا عليهم تحليلنا ، تبيننا - في معظم الأحيان - أنهم يستمدون فلسفتهم من ذلك التراث التاريخي الخاص الذي ينظر الى المسائل التي تدور حول الله على أنها تقع خارج قدرة الفلاسفة ، أو على أنها خالية من الدلالة نتيجة للتغيرات الثقافية والمنهجية . أما فيما يتعلق بأولئك المفكرين الذين يعنون عناية شكلية بمثل تلك المسائل ، فإن تبأين آرائهم راجع الى قيام تيارات تاريخية قوية أخرى ، قد لا نغفن دائماً الى وجودها .

وعلى هذا ، فإن من أول أغراض هذا انكتاب ، أن يحدد الانماط الرئيسية للتناولات الفلسفية لمشكلة الله في المرحلة الحديثة ، مع التأكيد على تلك الاتجاهات التاريخية التي ما زالت تعمل عملها في صياغة تصوراتنا المعاصرة عن الله . ولن يكون غريباً أن نجد بعض الروابط الفضفاضة بين المراحل الصامتة في الفلسفة التي تلت العصر الوسيط ، وبين التطورات

الخاصة في نظرية «الله» . بيد أن أكثر ما لفت نظري في أثناء قيامي بهذا البحث هو النفاذ الحميم لمسألة الله في صميم قلب المغامرة الفلسفية الحديثة . ولا أريد بذلك أن أصل الى وجود تأثير دائم لنظرية «الله» في بقية مذهب كل فيلسوف ، بل كل ما في الأمر هو أن هناك علاقة تأثير متبادل يؤثر بها الموقف العام في فكرة الفيلسوف عن الله ، كما أن هذا الموقف يتأثر بدوره تأثيرا حاسما بهذه الفكرة . بيد أن ذلك لا يعنى أن موضوع وجود الله ، والطبيعة ، والارتباط بالعالم مجرد زينة سطحية ، بل هو موضوع رئيسي في معظم الفلسفات الكبرى الحديثة . وحين نفهم هذا الموضوع في أسسه وفروعه نتوغل بعمق الى عقل المفكر الذي ندرسه ، ونشرف على منطقة واسعة حيث نراه يرتبط ارتباطا متشرا بالمواقف الأخرى . وكثيرا ما يعتمد استمرار الفلسفة الحديثة وحوارها النقدي على المواقف المتخذة من مشكلة الله . وهذا النمط من التفكير لم ينقطع فجأة في يومنا هذا ، بل ما زال يضيئ شيئا من المعنى على التباين الذي نلمسه بين الفلاسفة ، كما أنه يسمح بوجود أساس مشترك للمناقشة .

والى جانب هذا الهدف التاريخي المباشر الذي تهدف اليه هذه الدراسة ، ثمة هدف آخر يدخل في إطار أكثر من ذلك اتساعا ؛ فمن المسير أن نضع تعميمات صحيحة عن سير الفلسفة الحديثة في جملتها ، فما زالت معرفتنا بهذا الميدان في طور الريادة فيما يتعلق بالسمات الدائمة والمشاركة . ويبدو لي أن أى استقراء للأوصاف يقوم على أساس متين ، ينبغى ألا يستند الى تحليلات الفلسفات الفردية فحسب ، بل أن يستند أيضا على تحليلات مشكلة عامة يمكن أن نتعقب آثارها خلال قرون عديدة ، وعقول كثيرة . وهذا الكتاب ينتهج منهج تناول الفلسفة الحديثة من خلال التعرض لمشكلة من المشكلات ، هي في حالتنا هذه تتبع بعض المواقف الرئيسية من الله . ولعل التفرقة الأساسية بين الاستخدام الوظيفي لمفهوم الله في النزعة العقلية ، وتحديد هذا المفهوم في النزعة التجريبية - لعل هذه التفرقة أن تزودنا بطريقة للوصول الى نظرة عامة للمرحلة السابقة على «كانت» ، كما يحسونا الأمل - كذلك - أن يلتقى صراع طرفي النقيض بين الشككين الهيجلي والطبيعي للنزعة الإطلاقية absolutism شيئا من الضوء على الحركة العامة للفكر منذ عصر «كانت» ، بما في ذلك موقفنا المعاصر .

وان احدى النتائج التى نصل اليها من متابعة موضوع مشترك خلال فترة طويلة هى اظهار تفاعل الفيلسوف انفرادى بوضوح اشد ، واطهار افقه المباشر ، وما قام به لاحقوه من الفلاسفة فى استخلاص نتائج فكره . وهناك دائما معنى كامن فى الفيلسوف الفرد بسبب التأثير المجدد لعصره فيه ، وما احاط به من جو شخصى باطنى . وتضمن الفلسفة استمرارها وتقدمها باستخراج هذا المعدن الكامن فى الأعماق ، وتقدير قيمته انفعالية ، والبحث من ثم فى مكان آخر عن منابع جديدة . غير أن مؤرخ الفلسفة لا يستطيع أن يدرس - مطمئنا - هذا التفاعل بين المعنى الصريح والمعنى الضمنى على المستوى العام البحث ، وفى حدود النتائج وحدها ، بل ينبغى نه دائما أن يجد مرساه الأمين فى المذهب الفعلى للفيلسوف المعين ، وفى منظوره الحقيقى ، بما فى ذلك حدوده الذهنية . وفى دراستنا الراهنة تعنى هذه القساعده المنهجية أن الاستمراض العام للمواقف الحديثة عن الله ينبغى أن ينشأ - بطريقة استقرائية - عن فحص أولى دقيق للمذاهب الفلسفية الجزئية . فهذه المذاهب تؤلف الأساس والمعيار لأية نتائج عامة عن الطرائق الرئيسية الحديثة فى النظر الى الله .

ولابد من بيان الحدود التى يتجول داخلها هذا الكتاب بيانا واضحا . فمن التهور أن نحاول - فى كتاب واحد - الاحاطة بموضوع واسع ، كبحت الانسان الحديث عن الله ، فهذا يتطلب النظر فى انتاجه الدينى والفنى والأدبى والعلمى والاجتماعى والسياسى ، كما يتطلب أيضا الاستعانة بعلم النفس ، والتاريخ العقلى ، واللاهوت . ولقد قصرت نفسى على السبيل الفلسفية المؤدية الى الله ، دون متابعة العلاقات المتبادلة مع تلك السبيل الأخرى . ومن الضروري - حتى فى داخل هذا الاطار الفلسفى - أن ننقضى الرجال ، وأن نختار القضايا التى ندرسها فى كل مرحلة من مراحل البحث . وانا لم أقدم عرضا مفصلا لمفكرين من أمثال فيكو ، وكونت ، وشلنج ، وبرجسون أو فايس ، وتيليتش ، وهم جميعا قد قالوا أشياء عن الله جديدة بالتنويه . اما فيما يتعلق بالفلاسفة الذين أناقشهم هاهنا ، فليس غرضى أن أقدم تقريراً شاملاً عن نظرياتهم فى الله ، ولكن أن أضع يدى على الخط الجوهرى لكفكرهم ، وأن أربطه بتاريخ المشكلة المستمر فى تقدمه - وهذا

يتطلب بلا شك بعض المبادئ التي يقوم عليها الاختيار ، والتقويم التاريخي .
والمحك في صحة هذه المبادئ هو ما اذا كانت تمكن القارىء - دون تناقض
مع النصوص والحقائق - من الاقتراب من المصادر الأصلية بطريقة أشد
وعيا وأكثر توجيهيا . وتستطيع الدراسة الحالية أن تلقي ضوءا غير مباشر
على موضوعين أساسيين في الفلسفة الحديثة ، هما : الطبيعة والانسان ،
وهذا أمر لم نستطع تحاشيه . أما الآراء غير انغربية عن الله فقد استبعدناها
تماما .

ويواكب الاهتمام التاريخي بالاحاطة ببعض التناولات الرئيسية الحديثة
لله ، اهتمام نظرى مباشر بالقضايا التي تتعرض لها المناقشة ، في حد ذاتها .
فلفلاسفة العظام طريقتهم في الامتناع عن أن يكونوا كما مهملا ، فهم يمثلون
تحديا عاجلا الأى عابر سبيل ينظر في اتجاههم . فحين ألقيت نظرة عابرة ،
ألقيت نفسى ملتزما بأن أجاب تجاوبا فلسفيا ، على الأقل مع عدد من
المسائل التي يثيرونها . وموقفى الذى تصدر عنه آرائى النقدية الخاصة
هو المذهب الواقعى فى الألوهية realistic theism . واننا لنجد بعض
المظاهر الميتافيزيقية الأساسية لهذه الفلسفة الواقعية عن الله فى القديس
توما الاكوينى ، على حين يتألف اسهام القديس اغسطين ، والكاردينال
نيومان ، فى تقديرهما للجوانب الميئية والشخصية من العقل الانسانى
عندما ينغمس فى بحثه عن الله . ومهما يكن من أمر ، فاننى لا أعد هذه
الفلسفة قد تشكلت تماما ، وانما هى فى طريقها الى التشكيل ، كما يبين
ذلك الفصل الأخير من هذا الكتاب .

وتستطيع دراسة المفهومات الحديثة عن الله أن تسهم اسهاما ايجابيا
مذهبيا فى تطوير نزعة الألوهية الواقعية ، ومثل هذا البحث يساعد على تحديد
القضايا الملحة ، وعلى تكملة بعض طرائق التفسير الرئيسية ، وعلى اقتراح
مصادر جديدة للبيئة ، وعلى توضيح العقائد الرئيسية ، وجعلها أكثر ترتيبا
من الناحية الفلسفية ، وأمس اتصالا بالعالم المعاصر . وفيما عدا العمل
الضرورى المرتبط بالفهم التاريخي والتقويم النقدي ، فقد تحاشيت الخوض
فى خضم الجدل من أجل الجدل ذاته ، وفى هذا المجال ، ثمة حكمة تكمن
فى نصيحة نيومان القائلة « بتفضيل البحث على الجدل فى المسائل التى تتعلق

بالحقيقة ، • ولا تستطيع فلسفة في الله أن تتقدم دون الاختيار المستمر والايحاء الخلاق الذي تقدمه عقل « وآراء » عديدة ، غير أن المناقشة النقدية ينبغي أن يحكمها في المقام الأول حرصنا على زيادة فهمنا لله وللإنسان •

وتقع مسئولية هذا التفسير والتقويم للفكر الفلسفي الحديث عن الله على عاتق وحدي ، وينسحب هذا على ما في رؤيتي من عيوب ، مما يستدعي ، بلا شك ، بحثا أخرى في هذه المسألة • ومن الواضح أيضا أنني مدين لغيري بالكثير من الديون العقلية حيث أقدمت على هذا البحث • وربما كان ديني الأساسي هو ما استندته من تراث المذاهب التأليهية الذي خلفه القديس أغسطين ، وتوما الاكوينى ، ونيومان ، الى جانب المصادر الرئيسية التي تضم التناولات الفلسفية الحديثة • ولقد أفدت فائدة كبيرة من محادثاتي مع القس المبجل جورج ب • كلوبرتاز (عضو جمعية المسيح) عن طبيعة فلسفة الله ، وأسسها الميتافيزيقية ، أما القس الموقر وليم ل • ويد (عضو جمعية المسيح) ، ورئيس قسم الفلسفة بجامعة سانت لويس ، فقد شجعتني على البحث ، وأمدني بكاتب على الآلة الكاتبة ، وزودني بعدد من الكتب ، وقد حصلت مكتبة جامعة سانت لويس من أجل على عدد آخر من المجلدات متحملة في ذلك صبرا طويلا ، كما تكرمت مكتبة هافتون بجامعة هارفارد فأتاحت لي بعض المراجع الهامة عن النزعة الشكية • واشتغل معي بعض الحريجين من تلاميذي في الأعوام الأخيرة في جمع مواد الحركات التاريخية • وكان القس المبجل « وولتر اى • ستوكس » (عضو جمعية المسيح) معينا لا ينضب مرحة في المسائل الخاصة بالمكتبات • وأخيرا ، فإن ما يتطلبه هذا العمل المتواصل من أحوال منزلية خاصة ، أمر قد وفرته لي دائما أسرتي التي أهدى إليها هذا الكتاب •

جيمس كوليتز

نورماندى ، ميسورى - يناير ١٩٥٩

الفصل الأول اقترابات جديدة من الله عن طريق الإيمان والعقل

كلما سبر البحث أغوارا أعمق في الوسط العقلي للقرون : الرابع عشر ، والخامس عشر ، والسادس عشر - أصبح من الواضح وضوحا لا مزيد عليه أنه ينبغي النظر الى هذا العصر الحاسم من عصور الانتقال بوصفه كلا متكاملا ، فلقد أخذت الأسوار التقليدية التي تفصل بين المفكرين الذين أطلق عليهم اسم « مفكرى أواخر العصر الوسيط » وبين المفكرين الذين أطلق عليهم اسم « مفكرى عصر النهضة » ، و « الإصلاح » ، أو « المحدثين الأوائل » - أخذت هذه الأسوار تتداعى تحت شواهد الاستمرار والتفاعل بين هذه الجماعات جميعا . ولن نجد موضعا تشتد فيه الحاجة ، وتمدنا فيه النصوص بأساس متين لاتخاذ سبيل التقريب بين تلك الجماعات خلال تلك الفترة - كما نجده في مسألة الله ، ذلك أن المرء لن يستطيع أن يفهم كيف أنفق كل هذا الجهد الخلاق في الفلسفة الحديثة على مشكلة الله ، الا اذا وضع نصب عينيه تلك الصعوبات المشتركة التي أحس بها - وعلى وجه الخصوص في هذه المنطقة - أنماط المفكرين جميعا في أثناء الأعوام التمهيدية .

وقد بلغ الخلط المذهبي ، والصراع الذى لا ينتهى - وهما السمتان اللتان تميزان تاريخ المدارس التقليدية من التوماوية والسكوتية (نسبة الى دنس سكوت) والاسمية - بلغا ذروتها ، وخاصة بين المدرسين ، فيما يتعلق بوجود الله والطبيعة (١) . ولم تكن الخلاقات منصبة على ما اذا كان الله موجودا بالفعل ، وله الصفات التي تنسب اليه عادة ، وانما انصبحت على ما اذا كنا نستطيع معرفة تلك الحقائق بوسائل فلسفية ، وكيف يمكن

أن نضع استدلالنا . وكان من بين القضايا الأساسية في النزاع الاسهام
الذى يقدمه الايمان ، أو ينبغى أن يقدمه ، للبحث العقل عن الله ، ومجال
الأدلة المأخوذة من فلسفة الطبيعة . أما أولئك الذين رفضوا اتباع « نيقولا
دوتركور » (Nicholas of Autrecourt) في انكاره لما يمكن أن يقيمه
العقل الطبيعي من برهان على محكم ، فكانوا ينقلون أدلتهم في أغلب الأحيان
من المستوى الميتافيزيقى الى المستوى الفيزيائى (أو الطبيعى) دون أن يفتنوا
الى هذه النقطة . وكلما ازداد انصرافهم الى فلسفة الطبيعة بحثا عن سند
لاقامة وجود الله ، وجدوا من الضروري أن يؤسسوا استدلالهم على أساس
من الايمان ، أو أن يطيلوا فيه عن طريق سلسلة من التحليلات الصورية
الخالصة . ولكن ، بقدر ما كانوا يعولون على دياكتيك تصورى للماهية
الصورية ، كان ميلهم الى حرمان فلسفة في الله من أساسها الوجودى ،
ومن ثم كانوا يفقدون أيضا الدلالة الفلسفية لضروب التقدم الجديدة
في الفيزياء .

وعلى هذه التربة من الشك والنزاع حول قدرة العقل الانسانى انطبع
على الوصول الى الله نضجت مذاهب نيقولاى كوسا (القوساوى)
Cusanus ، وكالفن Calvin ، وبرونو Bruno . وربما كانت
نظرياتهم بين تلك المحاولات ذات الأشكال المتعددة التى بذلت خلال تلك
القرون لاعادة التفكير في مسألة المعرفة الانسانية بالله - ربما كانت نظرياتهم
أكثر النظريات من حيث التأثير المباشر في التطورات الحديثة اللاحقة في انلاهوت
الطبيعى . فلقد ألقى نيقولاى كوسا أضواء ساطعة على الميزات التى يتمتع
بها علم « تأمل للمناهج » على وعى بحدود العقل في المسائل الالهية ،
وعلى اتصال التفكير الرياضى بموضوع البحث ، وعلى الحاجة الى مبدأ تركيبى
للتغلب على ذلك الصراع الناشب بين المدارس . بيد أن ثقته قد خفف منها
الشك تخفيفا جذريا ، الشك في أن تقرباتنا الانسانية لا تقدم لنا أبدا
معرفة محددة عن الاله اللامتناهى ، ومن ثم ينبغى أن تتخذ من الايمان
أساسا لها . ومن لوثر وكالفن جاءنا تذكير قوى بأن التطور الدينى للعصر
لم يكن خاليا من الأصداء الحادة على الفلسفة ، وخاصة حين ننظر الى المعرفة
بالله من زاوية تأويلها للخطيئة الأصلية ، وعلى ضوء الايمان . أما «برونو» .

فقد أطلق تأملاته عن الله من كل قيد يربطها بالوحي المسيحي ، وكانما يحتج احتجاجا وحشيا على هجمات النزعة الايمانية fideism على الفلسفة بوصفها نظاما انسانيا ، حتى ولو أدى به هذا الاحتجاج الى رفض الفلسفة الأرسطية في الطبيعة ، والتضحية بملو الله المطلق على الطبيعة . ومن هؤلاء المفكرين ، ومن الحركات العقلية التي ساندوها ، صدر شطر كبير من الحركة صوب الآراء الشككية والعقلية عن الله ، وهي الآراء التي ظهرت ظهورا واضحا في فلسفة القرن السابع عشر .

١ - نيقولا دي كوسا ومنهج الجهل الحكيم

من المناسب أن نبدأ دراستنا للتصورات الحديثة عن الله بالكاردينال نيقولا دي كوسا (١٤٠١ - ١٤٦٤) ، فقد جمع في تفكيره الاصيل - بوصفه من رجال الكنيسة وأصحاب النزعة الانسانية ، وبوصفه فيلسوفا ورجلا من رجال الفصل - جمع بين عناصر مأخوذة من التراث ومن الاهتمامات الجديدة الشائعة في عصره . وفي جامعة هيدلبرج تلقى نظريات أوكام Ockham ونظريات الحدين terminists ، على حين تلقى في بادوا ، علما متينا بأرسطو . وتعرف في هذه الجامعة الأخيرة أيضا بأحدث المناهج العلمية ، وبالتراث الرياضي ، وبتيار الفكر الأفلاطوني الحديث . وانفس نيقولا بحماسة في كتابات ديونيسيوس وأبرقلس ، وأغسطين وأريجين ، ومدرسة شارتر ، وكذلك في كتابات اكهارت والمتصوفة الألمان . وكان تأثير أساتذة القرن الثالث عشر العظام في عقله ضعيفا غير مباشر بالقياس الى من ذكرناهم من المفكرين .

ويتفق نيقولا مع بتراركا Petrarca من قبله ، ومع اراسموس Erasmus من بعده بقليل ، على أن الفلسفات وعلوم اللاهوت السائدة في الجامعات قد فقدت اتصالها بالعالم الواقعي ، واستبدلت بالبحث عن الحقيقة شغيفة لفظية حاذقة . ولكن ، بينما كان هؤلاء الانسانيون الآخر يتصورون « فلسفة مسيحية » لا تختلف في نوعها عن دراسة تأملية للكتاب المقدس وللروائع الكبرى في الحياة الروحية ، كان زميلهم الألماني يسلم بالحاجة الى

إعادة بناء معرفتنا بالله بناء نظريا على درجة من الكفاية الفنية (٢) . أما أنه لم يرجع منذ البداية الى مؤلفات القديس توما الاكوينى أو دنس سكوت Duns Scotus فى هذه المهمة الخاصة بإعادة البناء ، فدليل على أن هذه المصادر الكبيرة من مصادر العصر الوسيط قد طمستها العدوات الأكاديمية التى أغرقت ذلك العصر . والتفت نيولا بحثا عن المعونة فى التراث الأفلوطينى والديونيسى ، وكذلك فى المناهج الرياضية التى برهنت دائما على أنها خير معين للمفكرين فى هذا المجال . وكان نيولا ، بتحليله لكشوف فلاسفة الأفلاطونية المحدثه والمتصوفة مستمينا ببعض الأساليب التى تطورت فى الرياضيات ، يأمل أن يضع أقوالنا الفلسفية عن الله على أساس سليم .

وفى رائعته الفلسفية عن « الجهل الحكيم - ١٤٤٠ ، De Docta Ignorantia) يضع نيولا ذلك السؤال العويى عما اذا كنا نستطيع أن نعرف شيئا على الاطلاق عن الله . ويمكن أن نرى أن هذه القضية لم توضع لمجرد الاثارة المصطنعة من فحص طريقتنا العادية فى معرفة الأشياء ، فالمعرفة وظيفه معيارية : اذ تعقد المقارنة بين ما فهمناه فعلا وبين الجوانب الأخرى من الأشياء موضوع النظر (٣) . وفى عملية المقارنة هذه ، لابد من اكتشاف علاقة نسبة بين المعروف وغير المعروف ، اذا كان لابد من أن تتسع حدود المعرفة . فإذا سلطنا بتعاليم المسيحية عن الله - بوصفه الموجود الكامل اللامتناهى - فلن تكون ثمة نسبة محددة أو علاقة نسبة بين الله ونظام الموجودات المتناهية برمتها ، ومن ضمنها الانسان بتصوراته ولفته . فإذا كان الله لامتناهيا حقا بالمعنى الكامل لا بالمعنى السلبى (العدمى) أو غير المتحدد ، فلا مناص من أن يظل مجهولا بالنسبة لنا ، ولا سبيل الى تسميته ، أو على الأقل ، يبدو أن طرقتنا المألوفة للمعرفة لا تمدنا بأى أساس للوصول الى حقيقة كينونته .

وهكذا ، يتهاى نيولا دى كوسا لأن يأخذ مأخذ الجدل ما اتفق عليه المتصوفة المسيحيون واللاهوتيون من أن الله الكامل المقدس مجهول بالنسبة لنا . بيد أن هذا يثير فى ذهنه تلك النتيجة المزعجة التى تجعل من طموح الانسان العقل الطبيعى الى شيء من المعرفة الحقيقية عن الله ، وكذلك عن الأشياء المتناهية ، أمرا لا معنى له فى الظاهر . وبدلا من أن يزيل هذه

الصعوبة ، يتقدم بهذا الرأي الذى لا يخلو من مفارقة وهو أن المعطى الأول هو عدم معرفتنا أو خلونا من المعرفة بالله ، وإن أى حل ايجابى يجب أن يحترم هذا الوضع الانسانى ، ويبنى عليه . وربما زدنا التأمل لحدود العقل الانسانى القاصرة بمخرج يتجه بنا على الأقل اتجاهها أشد احكاما نحو الله ، حتى ولو ظلت الحقيقة اللامتناهية نفسها أمرا لا سبيل الى بلوغه . فإذا كنا لا نستطيع أن ننفذ الى سر الله اللامتناهى ، فلعلنا نستطيع أن نقرب منه اقترابا حريصا منظما على قدر ما تسمح به أدواتنا الادراكية . وهذه الحالة من اللامعرفة الواعية أو المدركة لذاتها ، والمستتيرة من حيث المنهج هى الغاية التى تسعى اليها بحوث نيقولا الفلسفية .

وفى تنفيذه لمشروع اللامعرفة الواعية يتمتع نيقولا من متبعين : المذهب المسيحى عن الانسان بوصفه صورة الله ، والنظرية الرياضية فى الحدود limits . فالانسان يشبه الله أساسا بعقله او بقدرته الروحية على المعرفة ، فهو يتصرف بسماته بوصفه صورة الله *Imago Dei* أولا فى حياته العقلية وعملياته (٤) . ومن المسلم به أنه حتى بين هذا العقل المتناهى الواعى بتناهيته وبين نموذج اللامتناهى ، لا يقوم ذلك التطابق الكامل بين المقيس والمقياس الذى تتطلبه المعرفة الدقيقة . ومع ذلك ، فإن التأكيد الذى يحمله الينا الايمان بوجود هذه العلاقة بين الصورة *Image* والنموذج ، يوحى الينا بشئ من الأمل فى أن دراسة لوطائفنا العقلية الخاصة يمكن أن تتمخض عن منهج وطريقة رمزية لتنظيم افكارنا وأقوالنا عن الله . ونفس هذا التباين بين العقلين الالهى والانسانى ذو دلالة فى حد ذاته . فعلى حين أن العقل الالهى عبارة عن قوة تكوينية تخلق الكائنات الواقعية فى وجودها نفسه ، فإن العقل الانسانى عبارة عن قوة تطابقية *conformative* تتمثل تشابه الموجودات الواقعية . ونحن لا نظل مرتبطين - على كل حال - ارتباطا سلبيا بالمعطيات الأصلية للتجربة ، بل ندرجها فى العمليات الذهنية المميزة من تجريد وتعميم ، ورمز ، واستدلال . ويضع العقل الانسانى علما من الموضوعات المثالية ، وينظم التشابه بطريقة معقولة ، وعلى هذا النحو يجاهد فى سبيل زيادة المعرفة عبر حدود تعرفنا الأصل بالعالم . وفى هذه المناشط العقلية ، لا يحقق العقل الانسانى طبيعته الخاصة فحسب ، ولكنه يقتررب أيضا أوثق اقتراب من النموذج الالهى . وهكذا كان تأملنا لحياتنا العقلية

هو أفضل الطرق نجاحا. للاقترب على قدر الامكان من ادراك عقل الله الذى لا سبيل الى فهمه .

ويميز نيقولا بين ثلاثة مستويات للادراك الانسانى ، على سبيل الهداية فى هذا البحث ، وهى : الحس ، والذهن ، والعقل (٥) . ولديه من الواقعية ما يكفى للالاحاح على الأساس الحسى للمعرفة ، وتكوين الصور بواسطة الخيال. بيد أن التشابه بين الأشياء - على المستوى الحسى ، يظل غامضا مهوشا . وهنا يكون عمل الذهن التمييز بعناية بين الأشياء ، والربط بين الانطباعات الماثلة فى تصور مجرد كلى ، ومتابعة علاقات المعطيات ومضامينها . وعلى أية حال ، فليس الذهن هو أعلى نشاط عقلى لنا ، ما دام محصورا من حيث المبدأ فى الأشياء المتناهية وفى التناقضات التى لا يتفق بعضها مع بعض . وهذا هو موقف أرسطو والفلسفات المشائية جميعا ، فلا بد من تجاوزه للوصول الى ربوة العقل . فمن خلال العقل وحده ننجح فى الاحاطة بنوع معين من اللاتناهى ، وفى اقامة منهج لتوحيد الأضداد فى التجربة المتناهية . وحينئذ يكون أفضل مصدر نجده للحصول على مثيل متشابه تشابها بعيدا بالعقل الالهى - موجودا - بكل تأكيد - فى العمليات المميزة للعقل الانسانى فى تنميته لعالمه العقلى المتشابه .

وبدلا من أن يقتفى « نيقولا » آثار التفسيرات التثليثية التقليدية والصوفية بوصفها ذروة العقل ، لجأ الى الرياضيات فى وصفه للنشاط العقلى ، وكان هذا الاختيار لدليل يهديه تلميه - فى شطر منه - الاعتبارات الاستمولوجية (المعرفية) (٦) . فمع أن الحواس الخارجية والمخيلة لازمة لتزويدنا بصور الأشياء المادية ، الا أن هذه القوى مشتبكة اشتباكاً وثيقاً بالصلمية الفيزيائية الى درجة أنها قابلة لأن تكون خادعة غير يقينية . أما التفكير الرياضى فانه يقوم بعملية تجريد - ماوسعه ذلك - من التيار الحسى ، وبالتالي فانه يزودنا بنقطة بداية أكثر ثباتا لدراسة الله . وان يقين الحقائق الرياضية الذى لا سبيل الى دحضه ، وبعد هذه الحقائق عن المادة المحسوسة يجعلها نماذج ملائمة للاقترب من كينونة الله المتعالية الثابتة اللامادية . وفضلا عن ذلك ، فان التفكير الرياضى يعودنا أن نستخدم الأشكال المستمدة من العالم الحسى استخداما رمزيا تقريبا . فاذا كنا لا نستطيع أن نعقد مقارنة دقيقة

بين الأشياء المرمية وبين الله غير المرمى ، فلا بد أن نتناول تلك الأشياء تناولا رمزيا حتى يمكن أن نستخرج منها أى تشابه حقيقى مع الله . ومن تقريب الأشكال الهندسية المختلفة بعضها من بعض ، نستطيع أن نتعلم استعمال الرموز عن طريق منهج التخمينات ، وهذا المنهج يمد دياكتيكا للرموز الحقيقية التى يزداد تطابقها مع النموذج اللامتناهى .

وليس معنى هذا أن « نيقولا » ارحاض للمنطق الرمزى ، كل ما فى الأمر هو أنه يتناول التفكير الرياضى نفسه بوصفه رمزا على طريقة عقلية أعلى من الفكر . وهناك مجال واحد من الرياضة يلحظ فيه انتقالا من المتناهى الى اللامتناهى ، ومن ثم من طريق الذهن الى طريق العقل ، وهذا المجال هو منهج الحدود method of limits . من مبادئه للأشكال اللامتناهية . فحين يتصور عالم الهندسة الخط المستقيم اللامتناهى على أنه الحد المثالى الذى تقترب منه الخطوط المنحنية والزوايا ، فانه فى هذه الحالة يتجاوز الذهن ، ويصل الى تصور عقلى للامتلاء معين . ولا يخلط فيلسوفنا بين اللامتناهى الهندسى وفعلية الله اللامحدودة unbounded actuality of God ولكنه يرى أن فعل الإدراك والمنهج المستخدم فى تصور اللامتناهى الهندسى يمكن استخدامه أيضا للرمز الى فعلية الله اللامحدودة عن طريق الأشياء المتناهية . وتتألف نظرية « الجهل الحكيم » برمتها فى القيام بهذه انقطة من المنهج الرياضى الى الدراسة الرمزية لله ، وإعادة التفكير فى النظرية التقليدية عن الله فى حدود هذا النموذج العقل المشترك . وإلى هذا الحد نستطيع أن نلمس فى مشروعه استباقا للروح الديكارتية . غير أنه يفتقر الى النفقات المتميزة لشك منهجى ، وإلى استنباط رئيسى من الذات المفكرة ، وإلى فصل للتحليل العقلى عن معطيات الايمان . ذلك الفصل الذى يميز منهج ديكارت ؛ إذ أن قطبى الديالكتيك الذى يعرضه نيقولا - أعنى الله بوصفه الموجود اللامتناهى والانسان بوصفه صورة الله - يقومان على الايمان فى نهاية المطاف . ولا يهتم البحث بهما بقدر اهتمامه بطريقتنا فى تصور انعلاقة بينهما .

والطريقة التى يتبعها نيقولا يصورها النص التالى :

« اذا كنا نريد اذن أن نصل الى الحد الأقصى المطلق عن طريق المتناهى ، فينبغى لنا - فى المقام الأول - أن ندرس الأشكال المتناهية الرياضية من

حيث هي كذلك ، أى بوصفها مزيجا من القوة والفعل ؛ ثم علينا بعد ذلك أن نعزو إليها الكمالات المقابلة للأشكال اللامتناهية ؛ وعلينا أخيرا ، بطريقة أكثر سموا أن نعزو كمالات الأشكال اللامتناهية الى اللامتناهي في حد ذاته ، وهذا ما لا يمكن التعبير عنه بأى شكل . وعندما نتحسن طريقنا في الظلام ، سوف ينير لنا جهلنا الطريق بصورة غير مفهومة ؛ يمكننا من تكوين مفهوم أكثر صحة وصدقا عن المطلق (٧) . [de altissimo rectius et verius]

ولا يتمسك نيقولا بوعدده من أن منهجه سيزيل جهلنا بالله ، وإنما يقول ان طريقتنا في تسمية الله ستصبح دقيقة وصادقة على قدر الامكان . وتعنى نظريته بالطريقة الانسانية لتسمية الله من خلال الرموز أكثر مما تعنى بالطبيعة الالهية في وجودها الفعلي . وموضع الخلاف هو أن تفكيرنا الفلسفي عن الله ينبض ألا يتألف من الاسترسال المحض في الأحلام ، أو التمجيد الورع ، بل ينبض أن يتبع العملية العقلية العامة المستخدمة في تناول اللامتناهي الهندسى من خلال الأشكال المتناهية . وكما نستطيع استخلاص بعض النتائج المعينة عن اللامتناهي الهندسى من خلال الصور المتناهية التي لا تجسده أبدا ، فكذلك نستطيع استخدام هذه النتائج والمنهج الذى توصلنا به إليها لكي نجعل تفكيرنا عن الموجود الاسمى أشد احكاما ، حتى ولو كان الله لا يظهر نفسه في الرموز الرياضية . ولا يطمح ، نيقولا ، في تبديد انظام تبديدا كاملا ، ولكنه يريد أن يسمح لشعاع من الضوء أن يصل إلينا من خلال تأملنا لأعلى عملياتنا العقلية .

والمفتاح الذى يستميره من الهندسة هو أن ينظر الى الله بوصفه الحد الأقصى المطلق absolute maximum . فربما كانت أشد الطرق فعالية لكي تتمثل في أذهاننا وجود الله اللامتناهي هي ان نحلل التصور الرياضى للخط اللامتناهي المستقيم بوصفه الحد الأقصى . وهنا يقوم المرء بانتقال رمزى من منهج الحدود الى وجود الله اللامتناهي الفعلي البسيط ، متجاوزا حدود نوع كسئ خالص من اللامتناهي . ويبين لنا «نيقولا» في وضوح لا مزيد عليه أن نظريته عن الله يحكمها كلها هذا النوع الهندسى من المسألة (أو الصئيل) .

« ان علاقة الحد الأقصى بالاشياء جميعا هي بالمماثلة علاقة الخط اللامتناهي بالمحطوط ٠٠ والواقع أن الحد الأقصى المطلق ليس دائرة ، او محيط دائرة ، او قطرا أو مركزا ، ولكن علينا - نظرا لبساطته اللامتناهيية - أن ندرسه عن طريق هذه المقارنات (A) ، »

واستعارته الجذرية موجودة في علاقة المضلع المتسع بغير تحديد باندائرة ، او في علاقة الخط المنحني اللامتناهي والزاوية بالخط المستقيم اللامتناهي .

ولما كان « الحد الأقصى المطلق » لا ينحصر في الكم ، أو في أى نوع آخر من المقولات ، فإن من الممكن تعريفه بأنه كل ما يمكن أن يوجد بالفعل . ولا شيء يمكن أن يوضع في مقابله ، لأنه الواحد والكل . وكل الاشياء فيه بوصفه الفعلية الواحدة البسيطة ، وهو في الاشياء جميعا بوصفه ماهيتها ووجودها بالفعل . أما بالنسبة لنا نحن البشر ، فإن رؤية الله معناها أن الاشياء كلها هي الله ، وأن الله هو الاشياء كلها . والحد الأقصى المطلق يحيط بالحددين الأقصى والأدنى ، وبالأكبر والأصغر ، ما دام لا سبيل الى تجاوزه في أى اتجاه نسبي ، ومن ثم فإنه يجمع في داخل نفسه بين المتقابلات والمتضادات جميعا ، حتى المتناقضات منها . فالله هو الشامل لكل *Complicatio omnium* وهو ملتقى المتقابلات *coincidendia oppositorum* (٩) . ونحن لانستطيع أن نكتشف كيف يحتوي الله على المتعارضات جميعا داخل وجوده البسيط ، ولكننا نستطيع أن نرى الشكل الرمزي لهذا الاحتواء في تولد الأشكال المتناهيية من الخط المستقيم اللامتناهي .

ولن يجدى الفلاسفات المستوحاة من أرسطو أن تعترض بأن هذا انتهاك لمبدأ التناقض ، ما دام هذا المبدأ ينتمى الى الذهن ، لا الى العقل ، فهو ينطبق على الاشياء في المستوى المتناهي فحسب ، وهو عاجز عجزا أساسيا عن اطلاق أية صفة على الموجود اللامتناهي . ولاينكر «نيقولا» مبدأ انتناقض ، ولكنه يقصره على المستوى المتناهي ، ويلجأ الى منهجه العقل في الحدود *limits* ليفسر علاقة الاشياء المتناهيية بالله . فهذه الاشياء ليست فيه بأحوالها المحدودة المتعارضة ، ولكن فعليتها كلها متضمنة في « ماهيته » على نحو ما ، مثلما يوجده المثلث والدائرة في الخط المستقيم اللامتناهي .

ولما كان الحد الأقصى المطلق لا يحتوى على أية تفرقة حقيقية بين الوجود والفعل ، كان قولنا ان الله هو الأشياء جميعا ، وانه خلق لأشياء جميعا ، سواء من حيث المعنى - ولما كان الله واجب الوجود ، فان « نيقولا » مرغم على استنتاج أن الله يخلق بالضرورة . ولكنه يقوم بتعديل هذا القول على ضوء الوحي المسيحي باضافة أنه فيما يتعلق بالارادة الالهية ، لا بالوجود الالهى بوجه عام ، فان صنع العالم يعد خلقا حرا . وهنا تمتد علاقة الاشكال الهندسية الجزئية بالخط اللامتناهى بتشبيه يشرح به علاقة الخالق بال مخلوق . فانه أو الحد الأقصى المطلق هو « الشامل » و « المميز » للأشياء جميعا ، الشامل لها من حيث انها ماهية واحدة مطلقة فى الله ، والمميز لها من حيث انه حاضر الأشياء الموجودة جميعا بوصفه فعلها الخلاق وغايتها (١٠) . والكون نفسه نوع من الشيء الوسط بين الله والأشياء الفردية ، ويطلق عليه « نيقولا » اسم الحد الأقصى المتضائل (أو المنقبض) أو الصورة الكبرى لله . وما ينطبق على الله بطريقة مطلقة ينطبق على الكون ولكن بطريقة مشتقة أو محدودة . ويحافظ نيقولا على وحدة الكون وترابطه ، لا بوضعه الله على أنه روح العالم (كما سيفعل برونو من بعده) ، ولكن بتناوله للكون على أنه الحد الأقصى المشتق أو المنقبض . فهو حاضر فى الأشياء الجزئية جميعا على نحو مماثل لحضور الله الكلى بوصفه نموذجها ، وعلتها انكافية وغايتها . وهكذا كان الكون فى جملته صورة نموذجية لمعرفة الله وحكمه ، والمجموع الحقيقى للكائنات المتناهية .

وقى ثانيا دراسته التفصيلية لله والكون ، لا يفضى « نيقولا » بشئ ذى بال عن كيفية اثبات حقيقة وجود الله (١١) ، وانما يشير اشارة موجزة الى البرهان العلمى القائل بأن الموجودات المتناهية التى لا توجد بذاتها ، لا بد أن تكون لها علة لا متناهية موجودة بذاتها . غير أننا فى سياق المعرفة بوصفها قياسا يعتمد على المقارنة ، يصعب علينا أن نجد معنى فلسفيا للثنائى ، والوجود ، والعلية . ومن ثم كانت الوسيلة المعتادة عند « نيقولا » أن يسلم بوجود الله على أساس انه حقيقة من حقائق الايمان ، ثم ان يبين عن طريق التحليل الصورى الصرف ، أن الحد الأقصى المطلق ينبغى أن يحتوى فى داخل ذاته على صفة الوجود المستقل . وهذه النزعة الايمانية *fideism* فيما يتعلق بالوجود الفعلى للموجود اللاتناهى نتيجة لازمة للموصف نيقولا

لترتيب التصاعدي لقوانا العارفة . فالحواس والذهن مرتبطة ارتباطا جوهريا بالموضوعات المتناهية ، ولا تستطيع الاستدلال على الوجود اللامتناهي لله . والعقل هو الملكة التي ندرك بها اللامتناهي . ومع أنها قدرة طبيعية على المعرفة ، فانها تظل غافية داخل نفوسنا حتى يوقظها فعل الايمان العالي على الطبيعة . ولا يستطيع العقل الانساني أن يدرك حقيقة وجود الله اللامتناهي الا بعد أن يتلقى نور الايمان ، فبهذا النور يكتسب مفهوما حقيقيا عن اللامتناهي . وحينئذ تفنى قوتنا العقلية مضمون الحقيقة الأولية عن اللامتناهي التي غرسها الايمان فيها أول الأمر ، وتعمل على تنميتها بطريقة منهجية .

بل ان الرياضة نفسها تظل علما عقليا خالصا للكمية المتناهية حتى يقوم العقل الذي أناره الايمان بالانتقال الى اللامتناهي الرياضي . وهكذا نجد عند « نيقولا » علاقة دائرية عجيبية بين اللامتناهي الدينى ، واللامتناهي الرياضى . الايمان يؤكد للعقل الوجود الحقيقى للموجود الواحد المطلق اللامتناهى ، وهذه الحقيقة تمكن العقل من وضع نظرية عن الخط اللامتناهى، وتمكنه من التوسع فى منهج الحدود لتناول علاقة الأشكال المتناهية بهذا الخط اللامتناهى تناولا هندسيا ، وفى مقابل ذلك يقوم الحد الأقصى الرياضى بدور الدليل للفيلسوف فى حديثه عن الموجود الفعل اللامتناهى ، وعلى هذا النحو يجعلنا مستترين فى جهلنا . وهذا التفاعل بين الايمان والعقل يوضح لماذا يفسر « نيقولا » منهج الحدود بوصفه مؤديا الى التطابق الفعل بين الخط اللامتناهى والأشكال المتناهية ، ذلك أنه ينظر الى التناول المقارب للأشكال المتناهية من الحد بوصفه التطابق الأخير لأنه يضم فى نفسه فكرة عن الله بوصفه الماهية اللامتناهىة التي تحتوى على الأشياء المتناهية . ومع أن الفيلسوف يستطيع أن يهيب بالحد الأقصى الرياضى لتوضيح لغته انتهى يتحدث بها عن الله ، الا أن هذا الحد ليس مصدرا مستقلا تمام الاستقلال للبيئة على علاقة المتناهى باللامتناهى . واذا كان « نيقولا » ينجح فى أن يضع بعض القضايا عن الله فى وضوح أشد بالنسبة لمعاصريه من أصحاب القول الرياضية ، فانه لم ينجح فى إقامة الأسس الفلسفية لمعرفة الله .

ومن السمات الآسرة فى عقلية « نيقولا » اعترافه الواضح الصريح

بالضعف ؛ فهو خير ناقد لنفسه ، فلقد أشار الى أربع نقائص رئيسية في تعاليمه ، يفشل الباب المفتوح بين الرياضة والجهل الحكيم في علاجها :

(١) انه حتى لو افترضنا المبدأ المشترك للايمان وراء الهندسة وفلسفة اللاتماهي ، فمن العسير أن نبين أن مقالنا الفلسفي يتضمن الاسماء الالهية ، وأنه يعنى بالله أكثر من عنايته بمجهول (س) غير متعين ، ومتعال على الهندسة transgeometrical . و « نيقولا » على يقين من أن اللاهوت السلبى ، أو قولنا ان الله ليس كذا ، هذا اللاهوت أكثر ملاءمة لوضعنا من اللاهوت الايجابى ، أو قولنا ان الله هو كذا (١٢) . بل انه يميل الى القول بأن أسماء الله الموجبة تشبيهات انسانية ، لا تشير الا علاقة المخلوقات به ، ولكنه يوافق أيضا على أنه اذا كانت الاسماء المنفية أنسب في انطباقها على الله ، فان الاسماء الموجبة تعبر عن كمالات متضمنة على نحو ما في كمال الله البسيط بساطة مطلقة . وكما أن انكار أن الله صخرة أصدق من قولنا انه عقل حى ، فان وصفنا اياه بالحياة أو بالذكاء أصدق من نعته بالمادية . ولكن ، لماذا كان الأمر كذلك فهذا ما لا يمكن اثباته بمنهج الحدود الرياضية وحده ، لأنه منفصل عن المسائل التى تتعلق بدرجات الوجود والقيّة .

(٢) « نيقولا » ليس بفاقل عن أنه يحتاج الى نظرية في العلية لكى يشرح دلالة الأساليب السلبية والايجابية في تسمية الله . ولكن تعوقه عن التوسع في هذا التناول محاولته لحصر مشكلة العلية فيما يمكن تكيفه مع التوضيح الرياضى . ومع أنه يستخدم الأمثلة الهندسية كالمركز والمحيط لكى يشرح العلية الفعالة efficient والفائية على التوالى ، الا أنه لم يستطع أن يتجنب رد هذه الأنماط من العلية ردا رياضيا الى نتيجة صورية في النظام المثال . وكان ينبغى له - لكى يتجنب النتيجة الأحادية المحتمة القائلة بأن الله يخلق الأشياء بوصفه علتها الباطنة الصورية - كان ينبغى له أن يتجلى عن المقيار الهندسى وأن يشير الى الله الخالق بوصفه عقلا خالقا . فعلى ذلك فسر الله على أنه العلة النموذجية والحاكم الغائى للكون بدلا من أن يكون صيغته الباطنية . غير أن حقيقة الله بوصفه عقلا حرا خلقا - شأنها في ذلك شأن حقيقة العقل الانسانى بوصفه صورة للاله ، هى تسليم ايمانى لا يتسنى - تلمنا - مع المائلة الرياضية للحدود والحد الاقصى .

(٣) وترتبط بمشكلة العلية ارتباطا وثيقا مسألة المشاركة المتناهية في الوجود (١٣) . ويلاحظ «نيقولا» نفسه أنه لو كان الأمر سواء بالنسبة لله: أن يخلق أو أن يكون هو الأشياء جميعا ، فمن العسير حينئذ تصور المخلوقات على أنها شيء آخر . يختلف عن الواحد الأبدى اللامتناهي . بيد أن التجربة تقدم لنا أشياء توجد بطريقة زمانية متناهية ، متكررة . وهذا ضرب من الخطأ القاضح في فلسفة تتصور الوجود وفقا لنموذج الخطوط والمنحنيات التي تفرق عن الاستقامة المطلقة شيئا فشيئا . فالمشاركة على هذا النحو ضرب من النقصان أو من الانكماش الذي يصيب الكمال اللامتناهي لله ، ومع ذلك فإن الصورة الناقصة للوجود المتناهي لا يمكن أن ترجع إلى أي نقص من جانبه ، أو إلى تمييزات في فعله المثل . فهنا يتداعى النمط الهندسي من المماثلة لأنه لا يستطيع أن يوحى بأية مبادئ إيجابية باطنة في الأشياء المتناهية تصلح لتفسير تنوعها وتناهيها . و « نيقولا » مسوق إلى هذه النتيجة ، وهي أن التنوع والزمانية والتناهي وتضاد الأشياء لا ترجع إلى أية علة إيجابية أيا كانت ، سواء في الله أو في المخلوقات . فهي راجعة إلى « الامكان » (contingency) ، وهي كلمة تظل غامضة غموضا تاما في كونه الذي يتصوره تصورا هندسيا ، ذلك الكون الذي لا مكان فيه للمبادئ المكونة للوجود من الداخل . ونيقولا غير مقتنع بالتحليلات الفلسفية الشائعة لفكرة « الامكان » ، كما أنه غير قادر على تقديم تفسير جديد على أساس الأشكال والحدود . ومن ثم فإنه يعزو إلى الإيمان ما لدينا من يقين عن الطابع الاشتقاقي للأشياء المتناهية ، ويعلن أن « الامكان » غير معقول تماما . وبالإيمان نعلم أن الله هو الموجود esse الوحيد ، وأن الأشياء الأخرى مشتقة ab-esse من وجوده . ولا يسمح منهج الحدود بأي أساس سوى الإيمان - لمعرفتنا بحقيقة وجود الله ، ووضع المشاركة الذي تتصف به الأشياء المتناهية .

(٤) ولقد اتهم « جون فينك » John Wenck وغيره من المعاصرين - اتهموا نيقولا بأنه قد دعا لفرقة الجوهرية بين الله والعالم ، وذلك بسبب ملاحظاته عن الله بوصفه الماهية المطلقة للكون . ولكنه استطاع أن يبين

أن فلسفته ليست شمولاً للالوهية (*) (pantheism) سواء في مقصدها أو في بعض مواقفها الرئيسية (١٤) . وتمسك «نيقولا» بالتقابل بين العلة الأولى ومعلولاتها ، وبين النموذج وصورته في الكون ، وبين العقل الحاكم ، وفعالية المتناهي . ولم ينكر «نيقولا» قط انكاراً رسمياً - كما فعل برونو - الجواهر المتناهية ، والخلق الحر ، مع صعوبة السماح بهما على أى أساس سوى تعاليم الايمان . وما يميزه تمييزاً حاسماً عن برونو هو اعترافه بالوحي كمعيار للتفلسف .

بيد أن دفاعه عن نزعة المؤلهة قد أضعفه المنهج الذى اختاره لفلسفته. وكان يستطيع أن يثبت أن الاشكال المتناهية لا تتطابق مع الخط اللامتناهى في جوانبها المحدودة المتباينة ، ولكن في طبيعتها المطلقة بوصفها اشكالا . وإيا كان الأمر فانه لم يتمكن من وضع نظرية في العلية أو المشاركة ، أو المبادئ المتناهية للوجود ، تلك المبادئ التى كان يمكنها أن تصحح العلاقة ذات المعنى الواحد univocal بين الاشكال الهندسية جميعا ، سواء أخذناها في طبيعتها المطلقة ، أو في صورها الجزئية . والواقع أن تصور نيقولا الرياضى للمعرفة وللاله بوصفه الحد الأقصى قد رد الماثلات جميعا الى الواحدية univocity في الوجود . وكان اختفاء أية مماثلة عليّة ميتافيزيقية هو الذى يكمن وراء الصعوبات الأخرى عن الأسماء الالهية والعلية ، والمشاركة . وكانت الظروف الوحيدة التى منعت نظرية الجهل الحكيم من أن تصبح نظرية في شمول الالوهية ، هى تأثير الايمان المسيحى ، وحقيقة أن الديالكتيك لا يتحرك أبدا فيما وراء انعميات المثالية وموضوعات العقل الانسانى منتقلا الى حقيقة الوجود اللامتناهى .

واله لمن المريد أن نعقد مقارنة بين «نيقولا القوساوى» و«توما الاكوينى» فكل من هذين المفكرين يتفق على أن الله يظل مجهولاً لنا في ماهيته

(*) آثرنا ترجمة كلمة pantheism بشمول الالوهية بدلا من «وحدة الوجود» . وكان الدكتور فؤاد زكريا قد اقترح هذه الترجمة في هامش له على كتاب «الفلسفة الانجليزية في مائة عام» . وقد اقتنعت بالمسوغات التى قدمها الدكتور فؤاد زكريا . راجع الكتاب المذكور - صفحة ١٥٤ حاشية (١) من الجزء الأول .

[المترجم]

الخاصة ، وذلك بسبب كماله اللامتناهى ، كما يتفقان فضلا عن ذلك على أن الأسماء الالهية مأخوذة من الكلمات الموجودة في الأشياء المنتهية ، ومن ثم كانت طريقة السلب على أكبر جانب من الأهمية • ويضيف « توما الأكويني » أننا نستطيع على الأقل معرفة أن الكمال ينتسب حقا الى الماهية الالهية بصورة غير محدودة ، حتى ولو كان من الواجب أن تند حالة الكمال اللامتناهية عن عقولنا • ومثل هذه المعرفة قائمة على حكمنا على الوجود المركب للأشياء المنتهية ، وعلى ادراكنا بالطابع العلى الذى يتسم به فعل وجودها • بيد أن « نيقولا القوساوى » يفتقر الى الحكم الوجودى ومعرفة المبادئ المركبة للماهية والوجود في الأشياء المنتهية ، والعلية الفاعلة الواقعية ، والمائلة العلية التى هى أساس المذهب التوماوى عن الله ، فانه عنده لا يعرف ، لا لأن الايمان هو وحده الذى يشهده بحضوره اللامتناهى ، ولكن لأننا نجهل - من الناحية الفلسفية - التركيب الحقيقى للأشياء المنتهية ، وبالتالي لطابعها العلى والامكانى ، لأن معرفة هذا التركيب هى التى تسمح لنا باصدار أحكام برهانية صادقة عن الله • والايمان - عند نيقولا - لا يقدم لنا الجوانب الصالحة للتطور الفلسفى ، ولكنه يحتل مكان أى برهان فلسفى يتعلق بالله من حيث هو متميز عن أى رمز ديكالكتيكى لوجوده •

٢ - سقوط الانسان ومعرفة الله

عند كالفن

في غضون القرن الذى أعقب وفاة « نيقولا القوساوى » أرسى الزعماء البروتستانت الأساس اللاهوتى لمفهوم متميز عن المعرفة الانسانية بالله • ومع أن « لوثر » و « كالفن » لم يكونا من زمرة الفلاسفة ، الا أنهما اتخذا موقفا محددا فيما يتعلق بالمعرفة الطبيعية للاله ، وكان لهما تأثير غير مباشر في التقديرات الفلسفية للاهوت الطبيعى التى صدرت في القرون التالية • وعلى الرغم من الاختلافات اللاهوتية العميقة التى تفصل بين المصلحين الرئيسيين في القارة الأوروبية ، الا أنهما كانا على اتفاق جوهري بصدد

مسألة المعرفة الطبيعية بالاله ، وبخاصة فيما يتعلق بالحاجة الى تقويمها على أساس نظرية الخلق الطبيعية الأصلية .

ولم يكن مارتن لوتر (١٤٨٣ - ١٥٤٦) معنيا بالبحث في مشكلة المعرفة لذاتها ، بل انصبّت عنايته على التوسّع في جوانبها الدينية . ولم يتروّد عن التسليم بأن البشر يمتلكون نصيبا من المعرفة الطبيعية بوجود الله ، وبأن هذه حقيقة فطرية من حقائق العقل . وبدون أن يفحص مسألة صحة هذه المعرفة فحصا دقيقا ، كان لوتر معنيا كل العناية بأن يمنع هذه المعرفة الأولية من أن تتسع اتساعا يجعلها تتحول الى مذهب عقلي مستقل عن الطبيعة الالهية . ومع أن العقل الطبيعي يستطيع أن يعرف أن الله موجود ، إلا أنه لا يستطيع أن يحدد عن يقين من هو ، وماذا يكون في طبيعته الخاصة ؛ ذلك أن قدرتنا العقلية قد لفها الظلام بسبب الخلق الأولى وأصابها العجز في مواجهة المسائل التي تتعلق بالكلمات الالهية .

أما اللوحات القليلة التي يحصل عليها الفلاسفة بالوسائل الطبيعية ، فانها تستخدم - رغما عنهم - استخداما سيئا ، فتتمخض عنها تصورات زائفة عن وجود الله ، وعلاقتنا به .

ولقد كان للحاجز الذي وضعه لوتر دون فلسفة عن الله باعث ديني في المقام الأول (١٥) . فقد كان يخشى أن يؤخذ مثل هذا العلم على أنه أساس الايمان ، وبالتالي ينزع عن الايمان طبيعته المستقلة الحرة . فاذا كان العقل الانساني يستطيع - بلا عون خارجي - أن يؤكد حقيقة الطبيعة الالهية ، فسيبدو إذن أن الانسان لم يتلوث باطنيا في أعلى قدراته ، بل انه على النقيض تماما ، قادر على تقويم عقله . بل ربما كان قادرا على تقويم ارادته بجهوده الخاصة . وفضلا عن ذلك فإن رصيدا فلسفيا من معرفة الله سيزودنا بمعيار مستقل للحكم على بعض القضايا الدينية ، وعلى هذا النحو يقيم سلطة مستقلة على الايمان نفسه أن يتوافق معها . هذه النتائج تتعارض مع رأى لوتر في الطريقة التي ينبغي أن يبقى بها الايمان العالي على الطبيعة هبة سنية من الله .

وحتى خلال أعوامه المبكرة - عندما كان لا يزال راهبا من أتباع القديس
 ناغسطين - رفض لوثر رفضا قاطعا صورتي حجاج اعتقد أنه من الممكن
 أن تتخذها فلسفة عن الله . فاذا كانت الاستدلالات تتحرك بطريقة أولية
 a priori ، فإن معنى ذلك أن العقل الانساني يفترض نفسه حائزا
 على تعريف حقيقي للماهية الالهية ، وهو بذلك ينتهك سر هذه الماهية
 وحريتها . وكان لوثر يتفق مع القديس توما في معارضة محاولة اقتراب
 أولى من الله على أساس أنه جوهر خفي . غير أن لوثر سلك سبيله الخاص
 في انكاره استطاعة العقل الفلسفي أن يمجّد فكرة الله المحتجب ، وأن يقوم
 في الوقت نفسه باقتراب بعدى a posteriori أى تفهم عقلى لوجود الله
 ابتداء من دراسة للعالم المخلوق . وهذا الاعتراض على هذه الطريقة الثانية
 للتفلسف عن الله قائمة على أسس أخلاقية ودينية أكثر من قيامها على أسس
 معرفية أو ميتافيزيقية . ويمكن الخطر هنا في أن الباحث سينبهر بالحكمة
 والحير والقدرة التي تفيض بها أعمال الله ، وربما عزا هذه الكمالات الى
 نفسه في طبيعته الخاطئة . وهكذا قد ينتهى به الأمر الى انكار الوحى ، والى
 تخيل اله على صورته . ومن هنا انتهى لوثر الى أن « الله لا يوجد الا فى
 صليب المسيح وعذابه » ، مادام الناس لا يتعلمون الا من هذا وحده قبول
 طبيعة الله كما يظهرها لنا ، ويستخدمون هذه المعرفة فى طاعة الايمان (١٦) .
 وكانت لفته العنيفة التي يستعملها عند الحديث عن بحث العقل الطبيعى
 فى الله يحركها فى أغلب الأحيان خوفه من أن يبحث الناس عن الله فى شيء
 آخر سوى المسيح ، الذى فيه يكشف نفسه لكى يحافظ على احتجابه .

وقد يبدو « جون كالفن » ، (١٥٠٩ - ١٥٦٤) للوهلة الأولى بعيداً كل
 البعد عن موقف لوثر . فالكتاب الاول من « أسس الدين المسيحى »
 (١٥٣٦ و ١٥٥٩) لكالفن يتضمن عرضاً مفصلاً هادئاً للشواهد على وجود
 الله فى العالم المرمى ، ويؤكد اتفاق الكتاب المقدس مع ما يمكن جمعه عن
 الله من دراسة الانسان وأعمال الطبيعة الأخرى . ومشكلة معرفتنا بالله هى
 الموضوع الرئيسى فى هذا الكتاب ، ومن ثم فانها تعالج معالجة شاملة .

ويعلق « كالفن » دلالة ايجابية على دراسة الله فى العالم المخلوق أكثر مما
 يفعل لوثر ، كما أنه يعترف بالعلوم الدنيوية اعترافاً أوسع ، ولكن حين

تدرس نظريته المعقدة الملتوية عن معرفتنا بالله في حدود مبادئها الهادية .
ومضمونها النهائي ، تتضح على الفور صلة القرابة بينها وبين الموقف .
اللوثرى .

ويسهل « كالفن » كتاب « الأسس » بهذه العبارة التقريرية ، وهي أن
حكمتنا الحقيقية تتألف من معرفتنا بالله وبأنفسنا (١٧) . وهذا التصريح
تقليدى بما فيه الكفاية ، بيد أن كالفن يمتزم تفسير هذه المعرفة المزدوجة
بطريقة تفصل بين آرائه وآراء الفلسفة اليونانية واللاهوت الكاثوليكي .
ومع اعترافه بالتأثير المتبادل بين معرفتنا بأنفسنا ومعرفتنا بالله ، فإنه
يقترح أن ننظر أولا في معرفتنا بالله بوصفه خالقا وفاديا في الوقت نفسه .
وعلى أن نتعرض في البداية للإله الخالق من حيث تجليه في العالم المرئي ،
ثم من حيث تجليه في الكتاب المقدس . وينبى أن تقترب من الإله الفادى
بالطريقة الممكنة الوحيدة ، أعنى عن طريق عرض السيد المسيح بوصفه
موضوع الايمان الذى يكشف عنه الكتاب المقدس بخاصة . وفضلا عن ذلك
ينبى - خلال هذا العرض - أن نشير دائما الى طبيعة الانسان نفسه ،
منظورا اليه بوصفه مخلوقا وكائنا خاطئا يحتاج الى الوحي والفداء .

فاذا لم يضع المرء نصب عينيه هذا الترتيب في تناول الموضوعات ،
كان خليقا أن يتلقى الانطباع الخاطى . بأن كالفن يسعى الى اقامة فلسفة
عن الله الى جانب اللاهوت المقدس . والواقع أن خطة كتابه «الأسس»
لا تسمح في سر بانفصال ثلاثي للموضوعات الجزئية . فالانسان يستطيع
أن يفصل تفسير الإله الخالق عن تفسير الإله الفادى ، كما يستطيع بعد ذلك
أن يركز على شهادة الأشياء المتناهية على أنه الخالق مع غض النظر عما يذكره
الكتاب المقدس عن الإله الخالق ، وأخيرا ، يستطيع المرء أن يفصل مشكلة
معرفة الله عن أى اعتبار للانسان في حالته الفعلية من الغواية والظروف .
العينية التى ينظر منها الى الطبيعة . وبهذا التضييق الثلاثي للمذهب ،
يمتلك المرء في الظاهر فلسفة كالفينية عن الله . بيد أننا لا نصل الى هذه
النتيجة الا بتشويه البناء المتكامل لفكر كالفن وحركته ، وهما يتطلبان
الاحتفاظ بكل الروابط والصفات في كامل قوتها بوصفها سياقاً اجمالياً .
ينبى أن نفسر في إطاره ملاحظاته عن مشاهدة الله في العالم المخلوق .

والحقيقة أن ما في تناول كالفن للمشكلة من أصالة وجدة راجع الى ما يمكن أن يسمى بالمنهج الديالكتيكي في الكشف المطرد عن شروط أية معرفة بالله وحنودها (١٨) . فالقارىء لن يكون في موقف يسمح بتحديد طبيعة ومدى معرفتنا بالله كما يتجلى في أعماله - الا اذا وضعت أمامه المبادئ المتعلقة بالموضوع جميعا ، ذلك أننا لا نستطيع - بعد خطيئتنا - أن نفهم التجلى الموضوعى للاله في الانسان والطبيعة فهما متميزا حقيقيا دون معونة الوحي العام للاله الخالق الذى أنزله في الكتاب المقدس . فضلا عن ذلك ، فإن الاله الخالق لا يعرف الا في الايمان المتجاوز للطبيعة . . . ذلك الايمان الذى يؤمن به الصفوة في الاله القادى كما يتجلى في السيد المسيح . وحينئذ لا تبدو دراسة الشواهد اللاهوتية في الطبيعة سطحية ، وانما تستند باطنيا الى هداية الكتاب المقدس ، والى ما في الايمان المسيحى من قدرة على الاحياء ، هذا اذا كان لها أن تمنحنا أية معرفة يقينية واضحة بالله . ومن خلال هذا العرض التدريجى لكل الظروف المحيطة ، يجلسنا « كالفن » نحس بالمدى الكامل لنزعتة الايمانية fideism ورفضه لكل فلسفة عن الله . وهذا الكشف المطرد يدعم من اكتساحه الدينامى للمناقشة في كتابه الرئيسى ، ولكنه يثير ايضا عددا من المشكلات الحادة فيما يتعلق ببعض المسلمات التى يسمح بها في طريقه .

أما فيما يتعلق بالاله الخالق ، فقد بحث الناس عما اذا كان موجودا ، وما ماهيته في ذاتها ، وما موقفه منا . ويستبعد «كالفن» كل دراسة للماهية الالهية في ذاتها : فهي سر متعال يظل الى الأبد محتجبا عنا ولا نستطيع الى بلوغه سبيلا ، وما من ملامة محددة يمكن أن يصنعها الله لكى يقيم نسبة بين طبيعته اللامتناهية والعقل المتناهى ، وبالتالي كان من انعبث أن نسأل عن ماهيته في ذاتها . وفي هذا المجال يوجه «كالفن» شطرا من نقده للمعاصرين من أتباع أبيقور ولوكريتيوس اللذين كانت كتاباتهما قد لقيت احياء لها في عصر النهضة الايطالى والفرنسى . فهؤلاء الفلاسفة عندما يحاولون تصوير الطبيعة الالهية في ذاتها يتأرجحون بين تصويرها كقبضة مغلقة على ذاتها ، وبين تصويرها كخلاء تام . أما التصور الأول فيجذب الرأى القائل بأن الله لم يكشف عن نفسه بوصفه فاديا ، على حين أن فكرة «الالوهية» بوصفها فراغا لا تبعد الا خطوة واحدة عن الالحاد . بيد أن هناك هدفا آخر يضعه

«كالفن» نصب عينيه إلا وهو موقف اللاهوت النظرى الذى دمغه لوثر فعلا بأنه يضيف اسهام العوامل الدينية والأخلاقية فى الوصول الى معرفة صحيحة بالله . فما من عقل نظرى - بالفة ما بلغت جراته وتحليقه - يستطيع أن يقتحم قلعة الذات الالهية ، ما دام الله لا يمكن أن يفهم الا بوسائله الخاصة ، أعنى من خلال حالات تجليه الخاصة . وهنا لا يفترق «كالفن» كثيرا - كما يظن - عن رجال اللاهوت الكبار فى العصر الوسيط ، اما خصمه الحقيقى فيجده متمثلا فى جيوردانو برونو .

ولا يميل «كالفن» باكثر مما يميل «نيقولا دى كوسا» او لوثر - الى اثاره اعتراضات خاصة على معرفتنا بأن الله موجود . ومهما يكن من أمر ، فانه أكثر استعدادا من لوثر - تمشيا مع تربيته الانسانية فى الامتناعة بالمصادر الوثنية ، ولا سيما افلاطون وسنيكا وشيشرون - فى شرحه للأساس الطبيعى للمعرفة . ومعرفتنا الطبيعية بالله مستمدة من مصدرين : الفطرة والتجربة : « اما أنه يوجد فى العقل الانسانى ، وبالفطرة الطبيعية حقا - احساس بالالوهية ، فشئ نؤمن به بلا مناقشة ، مدام الله نفسه ، وقد اراد أن يمنع أى انسان من التظاهر بالجهل ، قد منع الناس جميعا فكرة عن الوهيته » (١٩) . وليس الاحساس بالالوهية عضوا خاصا للمعرفة ، ولكنه هو نفسه الوعى بالاله الحقيقى الذى يبعثه فىنا تلقائيا تكويننا الطبيعى ، والذى يشبه تثبيتا لا يحصى فى عقولنا . وهنا يستعير كالفن من «سنيكا» و «شيشرون» كثيرا ، ولكنه يضع هذه الفكرة بحيث تتمشى ايضا مع اهتماماته اللاهوتية . والسمة الطبيعية لهذه المعرفة تضمن فى وقت واحد صحتها ضد النزعتين الشكية والاحادية ، وتضع الحدود دون مايمكن أن نستخلصه منها . ومن الأسباب التى جعلت «كالفن» حريصا على انكار أن الحطية قد حطمت طبيعتنا الجوهرية رغبته فى الاحتفاظ بأساس متين للمعرفة الفطرية بالله التى توجد حتى فى « حطام صورة الله » ، أعنى فى الانسان الخاطى . ويشير الطابع التلقائى الذى تتسم به هذه المعرفة الى طبيعتها البسيطة والى وجودها العام فى جميع العقول بحيث لا تصلح أساسا لأى مباحاة بعدة ذكائنا . أما أنها محفورة فى عقولنا حفرا لاسبيل الى محوه فمعناه أن الناس جميعا مسئولون دائما عن الاعتراف بالله ، ولا عذر لهم أن لم يفعلوا ذلك .

وبتأثير هذا الدافع الطبيعي ، يؤكد العقل الانساني وجود الله بوصفه الصانع الوحيد للعالم ، وبوصفه متميزاً عن آيات قدرته ، وبوصفه مطالبا لنا بالعبادة . وهذا هو الاله الحقيقي كما يدعو اليه الكتاب المقدس ، بيد أن احساسنا بالألوهية لا يتضمن معرفة كفاء له . وحتى في الانسان الخاطئ ثمة عشق طبيعي للحقيقة ، ورغبة في اكمال معرفته الفطرية الأولية بالله . ولهذا ، فانه يفحص - بالاضافة الى فطرته الداخلية - تجربته عن العالم والتاريخ الانساني بحثا عن معرفة اضافية بالطبيعة الالهية . ويسلم «كالفن» بأنه رغم أن الماهية الالهية محتجبة في جلالها اللامتناهي ، فان الله يحقق بعض كمالاته في العالم المخلوق . ولا وجود لأية عقبة داخلية تحول دون اكتشافنا للاله الخالق في أفعاله نحونا ، ما دام فعل الخلق نفسه يقتضي نوعاً من التوافق بين الله والذكاء الانساني . غير أن الدراسة التجريبية لهذا التحقق تعتمد أيضا على الوضع العيني للباحث الانساني حين يحاول فعلا ادراك دلالة أعمال الله .

وعند هذه النقطة ، يميز «كالفن» تمييزاً حاسماً بين التجلي الموضوعي لله في العالم (ويتضمن الكون المرنى ، والانسان ، والتاريخ الانساني) ، وبين ادراكنا الذاتي لهذه البيئة ، بين ما يظفره الله وبين ما نستطيع هنا والآن أن ندركه عن «طبيعته» . أما فيما يتعلق بالتجلي الموضوعي الطبيعي، فان أحداً لم يتفوق حتى الآن على كالفن في تمجيده للشهادة الواضحة على وجود الله في الأشياء المخلوقة . فهو لا يؤكد بقوة في «الأسس» فحسب ، بل في «موعظة كنيسة جنيف» (١٥٤٥) أيضاً ، أنه الى جانب كلمة الله الموحى بها «هناك أيضاً العالم نفسه كضرب من المرأة ، يمكن أن نشاهده فيها ، من حيث مقدار ما يتعلق بنا من معرفته» (٢٠) . فأعمال الله تحمل علامة قدرة صانمها التي لا يعثرها النقص ، ورحمته ، وحبه الأبوي ، وعنايته ، وعدله ، وغير ذلك من الكمالات . فاذا جمعنا هذه الصفات ، رأينا أنها تؤلف معاً «قدرات» الله وكمالاته الظاهرة ، وهو الذي يخلق أشياء أخرى من أجل مجده ، وكشاهد جل على مصدرها الالهي .

ومع ذلك فائق السؤال الحاسم حقا هو : هل يستطيع عقلنا الانساني

أن يفرق بين هذه العلامات الموضوعية على طبيعة الله ، وبين تجربتنا عن العالم ؟ يصر كالفرن على أنه لا يمكن الإجابة على هذا السؤال دون الإشارة الى الإنسان الحاطي الذي لا يعرفه الفلاسفة الوثنيون ، والذي لا يفسره المدرسيون الكاثوليك تفسيراً صحيحاً . فلو أن آدم ثبت على حالته الأصلية من استقامة العقل والارادة والعواطف ، لاستطاع الإنسان أن يدرك في يسر كمالات الله في مرآة أعماله ، ولكانت هناك نسبة كافية بين التجلي الموضوعي في الطبيعة ، وبين التنوير الذاتي في عقولنا ، لضمان معرفة متميزة يقينية بالله الخالق في علاقته بمخلوقاته . بيد أن خطيئة آدم حرمت الجنس البشري من سلامة العقل والقلب اللازمة لاكتساب مثل هذه المعرفة والحفاظ عليها . لقد كان الإنسان على صورة الله بفضل تكامله الأصلي . فلما كانت الخطيئة ، تكدرت الصورة ، بل كادت تحطم ، تاركة وراءها حطاما ، وأثرا منها . بيد أن ذكاء الإنسان لم ينمح ، وإنما فسد الى درجة أن جنواته الخابية من المعرفة الفطرية بالله قد أخمدها الظلمة ، وأطفأتها جميعا . وفي هذه الحالة الوضيعة ، أصبح من المحال اكتساب معرفة واضحة ثابتة بطبيعة الله ، وإقامة علاقة دينية طيبة معه على أساس تجربتنا للطبيعة واستدلالنا المبني عليها . واستمر تجلي الله الموضوعي في العالم بكامل قوته ، غير أن الناس فقدوا الظروف الفاتكة على الطبيعة التي تمكنهم وحدها من مشاهدة السمات الالهية في هذه المرآة مشاهدة ذاتية .

وليس لاتناهي الله ، أو تناهي الإنسان ، هما سبب استحالة قيام فلسفة عن الله ، وإنما ترجع هذه الاستحالة الى خطيئة الإنسان التاريخية ، فنحن لا نستطيع بالوسائل العقلية الطبيعية أن ننمي احساسنا الأولى بالالوهية ، أو استدلالنا المستمد من تجربة العالم ، لنجعل منهما « معرفة متميزة ، صلبة ، يقينية » بالله (٢١) . وليس معنى هذا أن الإنسان الحاطي يكف عن البحث في العالم عن شواهد على الله ، أو أنه على وعى تام بمحتته قبل أن يوحى اليه الله بكلمته . ويقارن « كالفرن » موقف الجنس البشري الأليم بحالة مسافر في ليل عاصف ، حين تضيء له لمحات من البرق في لحظات خاطفة ، الأرض البعيدة ، ولكنها لا تلقي شعاعا من ضوء ثابت على طريقه المؤدى الى غايته النهائية ، أو تكشف له عن صورتها المحددة . فالومضات.

التي يستطيع عقلنا القاصر أن يجمعها من أعمال الله عاجزة عجزاً أساسياً عن تكوين معرفة طبيعية يقينية واضحة ، سواء بالنسبة للإنسان العادي ، أو بالنسبة للفيلسوف . واللحم القلائل التي تصلنا عن حقيقة الله من خلال التجربة تمتزج بتصورات زائفة ، وتشوهها شهوات شريرة ، وبالتالي فإنها تصبح غير ملائمة بالضرورة لوضع فلسفة عن الله . ومناقشة كالفن لا تنصب على الحاجة إلى وحى متعال على الطبيعة فحسب ، ولكنها تنصب أيضاً على استحالة المعرفة الطبيعية الفلسفية بالله .

وحين يشير المرء إلى إنجازات الجنس البشرى العقلية والثقافية الكبرى ، بوصفها علامة على حيوية الذكاء الإنساني ، حتى ولو كان ذلك بمعزل عن الفضل الإلهي ، يضع «كالفن» في مقابل هذا كله تفرقة بين الأشياء الأرضية والأشياء الإلهية . فهو على استعداد للاعتراف بكفاية الذكاء المنطلق في الفنون الحرة والعلوم والتقنيات والمسائل الاجتماعية . وهذا الاعتراف يضفي عمقا ومرونة على وصفه للوضع الإنساني ، ولكنه لا ينجح في المسائل الإلهية أو في معرفة الله . ففي هذا المجال يقرر كالفن صراحة « أن أكثر الناس عبقرية أشد عسى من الخلدان .. والعقل الإنساني في المسائل الإلهية غبي أعمى » (٢٢) . ولا ينبغي - على أي حال - أن يفهم غياب الإنسان الخاطئ وعماء بمعنى سلبي صرف ، ولكن بحسبانها استعداداً دينامياً شديد الحصب لتكوين تصورات زائفة وثنية عن الله . ولقد كان كل من مونتاني Montaigne وفرنسيس بيكون مهتما بالدعوى القائلة أن العقل الفردي عبارة عن مصنع معقد كاللبرنت ينتج دون انقطاع أوثانا ويصرف العبادة عن الله الحقيقي إلى الأشباح التي يصنعها . وللتدليل على ما يقول يذكر «كالفن» محاولات الفلاسفة لاستبدال المصادفة والطبيعة ، والعقل الكوني المحايث بالاله المتعالي .

ولن تكون لنا عيون نرى بها حضور الله وظله في الأشياء المخلوقة حتى نستتير بالإيمان ، فبالإيمان المتجاوز للطبيعة وحده ، نستطيع أن ندرك أن الأشياء المرئية هي حقا آثار الله الخالق وصورته ، ومن خلال نور الروح العالية على الطبيعة ، نتمكن من الإيمان بحقيقة كلمة الله ، كما يكشف عنها الكتاب المقدس ، وحينئذ فحسب نفهم شهادة أعماله المخلوقة . ويعزو

كالن الى الكتاب المقدس وظيفه ثلاثية فيما يتعلق بمعرفتنا بالله الخالق (٢٣) .
 فهذا الكتاب يقوم أولا بتركيز انطباعاتنا العابرة المبعثرة عن الله ويثبتها ،
 تلك الانطباعات التي نلتقاها في بداية الأمر في احساسنا بالالوهية ، وفي
 تجربتنا عن الأشياء المرىة . وثانيا ، لا يعمل الكتاب المقدس على توحيد
 خواطرنا الطبيعية عن الطبيعة الالهية فحسب ، بل يقوم بتوضيحها أيضا .
 فهو يعطينا ادراكا متميزا واضحا عن « القدرات » الالهية أو الكمالات
 الظاهرة ، مستبعدا التشويهاات والشكوك التي تحيط بالتأمل الطبيعي .
 وفضلا عن ذلك فان تعاليم الكتاب المقدس عن الله الخالق تضيف بعض
 المعلومات الخاصة التي لا تزودنا بها الأعمال المرىة : ومنها أن الله ثلاثي
 التوحد (أى ثلاثة في واحد) ، وأن عنايته خاصة وعامة على السواء ، وأن
 صنعه للعالم خلق للوجود الروحي والمادى على السواء . وهكذا يمدنا
 الكتاب المقدس بالمشاهد التي لا غنى عنها للنظر في مرآة العالم ، ولرؤية
 جوانب من الطبيعة الالهية لا يفصح عنها العالم الظاهر .

ولعل الوظيفة الثالثة للإيمان بكلمة الله هي أهم هذه الوظائف جميعا:
 أن نخلص عقولنا من الأصنام ، ونصرفها الى معرفة الله الحقيقي وعبادته .
 فمن طريق الإيمان الذي يغذيه الكتاب المقدس وحده ، نستطيع أن نعرف
 عن يقين أن العالم لا تحكمه المصادفة ، وأن الله المتعالى متميز تماما عن أى
 عقل كونى ، أو عن أى وثن آخر من أوثان الفلسفات الانسانية . ولكن كما
 يكف الإنسان على الأصنام مدفوعا بغروره على تكوين رأيه الخاص عن
 الأشياء ، فكذلك يتوقف الانصراف عن تلك الأصنام على التغلب على حالتنا
 القاسدة واستبدال طاعتنا لشهادة الله عن نفسه بغرورنا الذاتى . وهذه
 الطاعة التي تخلفتنا من جديد ، ليست ممكنة الا حينما نؤمن بالمسيح كمشفيح
 لنا . فانتسليم بالله الخالق فى حد ذاته لا يكفى للخلاص ، وهو إيمان
 حى من حيث هو جزء لا يتجزأ من تسليمنا بالاله الفادى . وهنا فحسب ،
 يستعيد الإنسان وضعه بوصفه صورة الله ، وبالتالي يكتسب النور الذى
 يرى به الاله الخالق ويتبعه .

فهل هناك مكان فى مذهب «كالن» للاهوت طبيعى ، أو لفلسفة عن الله؟
 انه هو نفسه لا يقدم لنا اجابة حاسمة ، غير أن الدلائل تشير الى امكان

قيام نوع متميز من اللاهوت الطبيعى ، لا يكون فلسفة عن الله . فاذا اخذنا كلمة «طبيعى» بمعناها الموضوعى الصرف ، كان لابد أن نضع فى اعتبارنا تجل الاله فى الطبيعة المراتية ، وأن نقوم بدراسة لهذا التجلى . فاللاهوت القائم على الكتاب المقدس لا يتألف من قراءة الكتاب المقدس فحسب . بل من البحث فى العالم الطبيعى الذى يوجهه الكتاب المقدس أيضا . بيد أن الايمان المتجاوز للطبيعة هو الذى يمدنا بالمشاهد التى نطالع فيها حضور الله فى الطبيعة . ومن الممكن قيام لاهوت أو معرفة دينية عن الطبيعة ، ولكنها تظل معتمدة باطنيا على الايمان بكلمة الله ، ولا يمكن أن تنمو نمواً صحيحاً من النور الطبيعى للذكاء الانسانى ، أو من النظام الطبيعى للاستدلال . ولاهوت «كالفن» الطبيعى يفحص البيئة التى تقوم على الله فى العالم عن طريق التاكيد من صحة ما أدركناه فعلا عن الله من الكتاب المقدس ، ويستمد هذا اللاهوت قوته البرهانية كلها من حضور الايمان بكلمة الله .

فاذا أردنا أن نحدد ما اذا كان من الممكن قيام فلسفة «كالفنية» عن الله بأى معنى آخر ، كان لزاما علينا أن نستعرض الجهات الثلاث لمعرفة الله ، وهى : الفطرة ، والاستدلال من التجربة ، والايمان العالى على الطبيعة . أما المعرفة الفطرية بالله فمحدودة فى مضمونها تحديدا صارما ، وهى أقرب أن تكون اقتناعا تلقائيا من أن تكون مذهباً قائما على العقل . ويشير إليها «كالفن» بوصفها بذرة للمعرفة والدين ، ولكنه يصفها بأنها بذرة لا تتوافر لها الوسائل الطبيعية للنمو حتى تصبح معرفة فلسفية متميزة منظمة عن الله . والوسائل الطبيعية هى التى يمدنا بها استدلالنا من تجربة العالم ، غير أن القرار اللاهوتى يتدخل هنا ليمنع أى تطوير فلسفى للمعطيات . فقد نختطف - نحن الخلدان الانسانية - بصيصا عابرا من الضوء ، بيد أن قانون طبيعتنا الحاطنة هو تشويه البيئة من خلال اوهامنا العقلية . والمسألة عند كالفن ليست مجرد حقيقة تاريخية ، بل «مبدأ أولا ، فكلما عزونا الى الله شكلا ما ، تلوث مجده باكنوبة نكراء» (٢٤) . ولا يستطيع الانسان الحاطى أن يقيم مذهباً فلسفياً حتى ولو كان ذلك من أبسط مجموعة من الحقائق الدائمة التى تثبت وجود الله ، والتى تميزه تمييزاً صحيحاً عن عالم الاشياء المتناهية .

وكذلك لا تستطيع الطريقة الثالثة للمعرفة التي هي الايمان العالي على الطبيعة ، أن تنشئ الانسان نشأة جديدة تسمح له بوضع فلسفة طبيعية عن الله . وفي كلتا الحالتين : حالة الاستقامة الأصلية ، وحالة الولادة الجديدة ، تكون صورة الله في الانسان نورا عاليا على الطبيعة يأتي الى انهما من الخارج . الايمان نور موجود في عقولنا ، ولكن حتى بعد تلقيه ، لا وجود لنور طبيعي «من» العقل يستطيع أن يقترب من الله عن طريق منهج فلسفي . والاستخدام الوحيد الذي يستخدم فيه كالفن المعرفة الفطرية والتلميحات التجريبية الى الله استخدام لاهوتي : ولا أثر لهما في مذهبه أكثر من أنهما يجعلان البشر الخطاة دون أعذار في آرائهم الوثنية والفلسفية .

ومع أنه كان على وعي تام بالحركة الشكية الوليدة في فرنسا المعاصرة ، ومع أنه انتفع بالنقاش الشكي بين تباين الآراء الفلسفية ، إلا أن موقف كالفن من معرفة الله كان مذهبا ايمانيا fideism يلهمه اللاهوت ، ولا يلهمه الشك . وكان يحتج بأنه إذا كان الايمان المنقذ يحمل في طياته تجديدا كاملا للانسان ، فإن أثر الخطيئة ينبغي أن يكون رد الانسان مجسوة طبيعية من القوى التي لا تستطيع أن تربط نفسها بالله ارتباطا دائما متميزا . وهكذا أدخل في تعريفه « للمعرفة الحقيقية الصحيحة بالله » خضوعا صوريا للوحي وللطريقة المسيحية في عبادة الله (٢٥) . وكل ما لا يهتدى بهذا المعيار لا يمكن أن يكون إلا لمحة مشوشة عابرة مضللة لا تستطيع أن تؤلف علما فلسفيا . ومن خلال هذه الطريقة اللاهوتية الخالصة في التفكير أدمج كالفن (كما فعل بسكال بعد قرن من الزمان) مسألة المعرفة النظرية الصحيحة بالله بمعرفة تسمى الى الخلاص ويحركها القلب . ولما كان الفلاسفة لا يقدمون إلينا هذه المعرفة الأخيرة ، فقد أخذ هذا أساسا كافيا لاستبعاد أي مذهب فلسفي حقيقي عن الله .

ومهما يكن من أمر ، فإن النتيجة القائلة بأن التفكير الفلسفي عن الله يتمخض دائما عن آراء متناقضة وثنية . هذه أنتيجة لا ترجع الى تحليل مباشر لفلسفات في الله ، ولكنها استدلال من المقدمات اللاهوتية التي وضعتها نظرية كالفن في الخطيئة ومن ايمانه بالكتاب المقدس . ومذهبه لا يسمح بالعمليات ذات الطابع الفلسفي كالنقد الذاتي ، والتحسين المنهجي ،

والشطور التدريجي لنواة الحقيقة السليمة عن الله المكتسبة من خلال التفكير التجريبي. فاذا وضعنا هذه الأمور جميعا في اعتبارنا ، كان علينا أن نخترق الحائل اللاهوتي المتزمت الذي أقامه كالفن ، وأن نفحص ما وضع من فلسفات عن الله في كل مرحلة من مراحل التاريخ الانساني فحسا مباشرا .

٣ - برونو : فلسفة عن الله بلا وحي

عكس جيورادانو برونو Giordano Bruno (١٥٤٨ - ١٦٠٠) في خضم حياته العاصفة تلك الفورة العقلية التي اتسم بها عصر النهضة في أواخره ، كما عكس الانقلابات الدينية ، والثورة العلمية التي كانت في سبيلها الى الظهور . بدأ حياته راهبا دومينيكا ، ولكنه خلع ثوب الرهبنة ، وخرج على الكنيسة الكاثوليكية . وكتب بعنف محوم في أثناء مقامه في انجلترا على عهد الملكة اليبابات ، ودافع عن تعاليمه الجديدة ضد النزعة الأرسطية السائدة في كلية الآداب بباريس ، وغازل مدينة فتتبرج التي عاش فيها لوثر ، وكذلك مدينة جنيف التي عاش فيها « كالفن » غزلا خفيا ، ولكنه لم يلبث أن عاد الى ايطاليا ، وهناك لم يلق الا الاعتقال ، ثم الاعدام حرقا بتهمة الزندقة . وكانت كتاباته - مثلما كانت حياته - متدفقة تدفقا غنيا يكاد يتسم بالوحشية ، فهي تخلق أحيانا تعليقا شاعريا ، وأحيانا أخرى تذوب في علم الاتساق ، ولكنها لم تطمس قط رؤيته الحية للكون ، وهي الرؤية التي نبعت منها هذه الكتابات . وفي مكان المركز من هذه الرؤية كان ثمة مفهوم عن طبيعة الله وصلة الانسان به ، خرج بها « برونو » عن التعاليم المسيحية ، وسبق بها أيضا الوضع العلمي المعاصر . وعلى الرغم من أنه لم يكن يشعر بالاستقرار في أي جو من الأجواء العقلية السائدة في عصره ، إلا أنه مهد لظهور اسبينوزا تمهيدا ملحوظا ، كما أنه عبر تعبيرا كلاسيكيا عن مذهب شمول الألوهية pantheism بوصفه مذهبا في واحدة الجوهر والطبيعة monism of substance & nature

للم يكن خروج « برونو » على الايمان المسيحي مجرد حادثة عابرة ، بل كان عاملا حاسما في تشكيل فلسفته عن الله . فهو لم يسع الى إعادة صياغة معنى الايمان العالي على الطبيعة ، او الى اصلاح نتائج الأخلاقية ،

ولكنه يرفض ببساطة أي تسليم بالوحي على أنه حقيقة (سواء في صورته الكاثوليكية أو البروتستانتية) ، كما يرفض أن ينظر إلى الأخلاق المسيحية بوصفها سبيلا إلى السعادة الانسانية . ولقد كان قادرا - خلال حياته الناضجة - على الانتقال من طائفة دينية إلى طائفة دينية أخرى لأنه لم يكن ينظر إلى تلك الطوائف جميعا بوصفها حاملة للحقيقة عن الله ، ولكن بوصفها مقومات في المجتمع المدني (٢٦) . وكان يستطيع أن يدعى كذلك أنه لا وجود لصراع بين فلسفته وبين المذاهب المسيحية ، لأنه كان ينظر إلى فلسفته على أنها المفسر الوحيد للحقيقة . ولم يكن «برونو» يؤمن باندعوى المسألة القائلة بحقيقتين احدهما لللاهوت والأخرى للفلسفة ، بل كان يدعو - على النقيض من ذلك - إلى نظرية صارمة ذات حقيقة واحدة تحتوى فيها الفلسفة وحدها على معرفة واضحة صريحة بالله والانسان والطبيعة . وكان لا يرى اللاهوت إلا أداة عملية للمحافظة على المسيحية المستقرة ولتنظيم السلوك العام ، ولا يراه علما نظريا وعمليا قائما على الحقائق الموحى بها . وفي هذه أيضا سبق موقف اسبينوزا من الوحي واللاهوت .

ولا يشير « برونو » إلى التفرقة بين النور العالي على الطبيعة والنور الطبيعي للعقل إلا ليبين أن الأول خارج على نطاق انفسفة ولا يتفق معها أساسا . وهو يضع قواعد ثلاثا لمن يتبعون موقفه : فلا بد أولا أن يكونوا على حذر وافر من التأمل يكفي للتمييز بين الآراء المتلقاة عن الايمان العالي على الطبيعة ، وبين الآراء القائمة على بيئة انطبعة ؛ ولا بد ثانيا أن يشيدوا فلسفة بأكملها على نور عقولهم وعلى الطبيعة ؛ ولا بد ثالثا أن تكون عندهم الشجاعة على نقد السلطات الفلسفية الشهيرة (٢٧) . والقاعدتان الأوليان موجّهتان ضد اللاهوتيين المسيحيين ، والثالثة ضد حليفهم الرئيسي : أرسطو . ولا يدافع برونو عن مجرد حق الفلسفة في التطور وفقا لشواهدنا الخاصة ومتاهجها ، ولكنه يريد أن يخلصها من كل تأثير للوحي فيها ، كما أنه يعامل الوحي بوصفه معاديا للتفكير والفلسفة عداء جوهريا . وهذا الموقف يفصل « برونو » عن « نيقولا القوساوى » فصلا حاسما ، على الرغم من دينه الفادح لسلمة الألمان في كثير من النقاط . فهو لا يستطيع أن يتفق مع « نيقولا » على أن الوحي داخل في نطاق الفلسفة ، أو أن له مضمونا معقولا خاصا به . كما لا يستطيع « برونو » أن يتفق مع كالفين على أنه تفسر

الكتاب المقدس للطبيعة هو التفسير الحاسم في معرفة الله ، أو أن الدراسة العقلية لله ينبغي أن يحكمها باطنيا نور الايمان . وما يفضي الى معارضة « نيقولا الفوساوى » و « كالفن » فيما يتعلق بتأثير الايمان في العقل المتفلسف هو تأييدهما الواضح الحازم للشهادة اليهودية - المسيحية باله متعال . والواقع أن معارضة برونو لاية حقيقة صادرة عن انوحى او لاي تأثير للايمان في العقل لا يملئها أساسا استقلال الفلسفة بل مذهب في واحدة الجواهر monism of substance .

والهدف الاولى لبرونو هو أن يخلق على الفلسفة دون الوحي بطريقة تجعلها منحصرة في الطبيعة تماما من حيث أن الطبيعة جوهر فريد الهى ذو حالات أو ظروف متناهية متعددة الأشكال . والفيلسوف الذى يستجيب لمقتضيات برونو لا يمكن أن يقبل - بحكم تعريفه - أى شئ يناقض هذا المفهوم للطبيعة ، ومن ثم ، ينبغي أن ينظر الى نور للايمان عال على الطبيعة وموضوعه لا بوصفها فارغين من المضمون فحسب ، بل مستحيلين أيضا . وهكذا ، كان الاختلاف الرئيسى بين اللاهوتى والفيلسوف هو أن هذا الأخير لا يعترف بأى خالق متعال أو بمبدأ أول يكون متميزا في وجوده عن انكون اللامتناهى نفسه . وحين يؤكد برونو أنه يتحدث بوصفه مجرد « فيلسوف للطبيعة » فإنه يقصد أن مبدأ السلبى الأول هو أن ينظر الى خالق حر متعال ، وعالم متكثّر في جواهره المتناهية ، على أنهما امران يتناقضان مع نظام الوجود الطبيعى ، وبينه قدرتنا العارفة (٢٨) .

أما في الجانب الإيجابى ، فتعرض فلسفة برونو لثلاثه الذى هو « المبدأ والعلة » من حيث أنه هو الطبيعة نفسها ، أو من حيث أنه يتجلى لنا في نطاق هذه الطبيعة وفي ثماياها (٢٩) . لله والطبيعة الجوهرية شئ واحد . والتجلى الوحيد المسموح به لهذا لأنه هو التجلى الطبيعى : والمبدأ الإلهى أو العلة الأولى تصطبّق في الأعراض والمظاهر ومن خلالها ، تلك الأعراض والمظاهر التى تعجزت عن تجرّبها . وليس هناك علو واقى جوهرى لله على الطبيعة المخصوصة ، ولكن ثمة تفسيرا لا ينهى للذكاء الإنسانى والحب صوب جوهر الطبيعة المخصوصة لنفسه . وبرونو - شأنه في ذلك شأن نيقولا دي كوسا وكالفن - يؤمن بأنه لا سبيل الى معرفته أو التفسير منه . غير أن الله مجهول

لا من حيث واقعيته اللامتناهية وعلوه الحقيقي على الكون ، ولكن من حيث اتساع الكون نفسه ، وعدم التناسب النسبي بينه وبين الطريقة الانسانية في المعرفة والحب . وتستند نظرية برونو الى فعل قوى من الايمان الطبيعي في لا تنهاى الكون وتطابقه مع الله ، كما تعبر عنه قصيدته « عن الحب » :

الملة ، والمبدأ ، والواحد الابدى
الذى منه يخرج الوجود والحياة والحركة ،
والذى يمتد بنفسه طولا وعرضا وعمقا .
الى كل من فى السموات ، او على الارض ، او فى الجحيم ،
بالحس ، والذهن ، والمقل ، أدرك .

انه ما من فعل او مقياس او حساب يمكن أن يفهم
تلك القوة ، وتلك السعة ، وذلك العدد ...
والقلب الجاحد ، والروح المنحرف ، والجراة الطائشة ...
لن تكفى لنشر الظلمة من حولى ،
ولن تسدل غشاوة على عيني ،

ولن تنجح أبدا فى حرمانى من تأمل الشمس الجميلة ، (٣٠)

وانه ليكشف عن حب حار لما فى الطبيعة الحية من راحة والوهية ،
وخل هذه الطبيعة يفتق كل ما يملكه المزاج الدينى من تكريس وحماسة .

ويصور موقف برونو الانتقال من النزعة الانسانية فى عصر النهضة الى العصر العلمى الحديث تصويرا جيدا نوعان من الأدلة يتخذها للدفاع عن لا تنهاى الكون . فهو يهيب احابة تقليدية بصفة القدرة الالهية لكى يثبت هذه النقطة بطريقة استنباطية . فاذا كانت قدرة الله بوصفها علة لامتناهية وممتعنة بطبيعته الكاملة اللامتناهية ، فلا بد أن تكون نتيجة هذه القدرة لامتناهية ايضا . وهؤلاء الذين ينكرون لا تنهاى الكون ، ينكرون ايضا لا تنهاى الله ، بوصفه الملة الأولى القادرة قهرا لامتناهية . ومهما يكن من أمر ، فان برونو يعزف نغمة حديثة حين يلجأ الى بحث كوبرنيكوس بوصفه التعزيز العلمى لرايه عن الكون اللامتناهى . وحلها اللجوء لا يتخذ شيكلى دراسة عرضية لمناهج علم الفلك وكشوفه ، ولكنه مجرد قصائل يهوى الى ضرب جديد من التصور للكون ، والواقع أن رؤية برونو لكون لا حتم

يعتوى على عوالم حية لا يحصر لها يتجاوز عالم كوبرنيكوس الشاسع جفءً ، وإن كانه لا يزال امتناهيّة « و » برونو ، مفكر فريد من حيث أن خياله قد اشتعل « بظلم الكون » cosmology المولود غديثاً ، حتى قبل مرحلة اكتشاف التلسكوب ، ذلك الاكتشاف الذى أثار فى عقول دن Donne وميلتون وغيرهما من شعراء القرن السابع عشر صورة عوالم لا يحصر لها ، تختفى بينها الفواصل والحدود (٣١) .

ولقد أوحى إليه النظرية الكوبرنيقية بإمكان التوسع فى مراجعة أفكارنا العادية القائمة على الحواس عن المكان والحركة لتصبح هذه المراجعة نقداً شاملاً « للاق المتناهى » الذى تقدمه لنا الحواس . فإذا كنا مخطئين فى تصورنا للعلاقة بين الشمس والأرض ، فربما كنا مخطئين فى تصورنا للكون بأسره الذى نعيش فيه . وربما كان كوننا كونا لا محدوداً ، تشيع فيه « روح عالم » جوهرية واحدة ، تحقق الانسجام بين الاتجاهات المتضاربة للعوالم والقوى المتناهية . ومن هذا الحدس يتخذ برونو عقيدة جديدة لحياته ، هاتفاً بأن رؤية الوحدة اللامتناهية تبهج عقله وتحرر قلبه من ذلك الخوف السخيف من الموت ومن المحن الأرضية . ومن ثم فإن فلسفة الكون اللامتناهى تحل - فى رأيه - محل المسيحية بوصفها السبيل الوحيد للخلاص والسعادة . وهو يختلف ها هنا عن « لوك » والتجريبيين من بعده الذين لا يطلبون من الفلسفة التى تستمد الهامها من العلم الا شيئاً من الرضا المعقول بالحياة الحاضرة ، ذلك لأنه يطلب من فلسفته أن تجعله سعيداً ، وأن تشبع تطلعاته التأملية والعاطفية جميعاً .

ولا تعترض النظرة اللاهوتية وحدها طريق هذا المشروع ، بل تعترضه كذلك الفلسفة الأرسطية فى الطبيعة . فعلى حين احتفظ نيقولا دى كوسا وراسموس بمذهب الألوهية المسيحية على الرغم من هجماتهما انعطيفة على فلسفة أرسطو الطبيعية ، لم يكن « برونو » مدفوعاً فى هجومه بالتقوى المسيحية ، أو حتى بالكشوف العلمية الجديدة ، بل كان مدفوعاً بنزعته الواحدة monistic فى الميتافيزيقا والأخلاق ، ومن ثم أخذ على عاتقه أن يبين خطأ أرسطو فى تصور الوجود ، وبالتالى أخفاقه فى الوصول الى حكمة

ميتافيزيقية • وكان الدرس الرئيسى الذى يريد استخلاصه من هذا الججاج هو أنه نظرا لهذا الاختناق الميتافيزيقى ، فان تفسير أرسطو للعالم الطبعى لا يمثل حالة معسومة ضد واحدة الجوهر *the monism of substance* .

ولم يوجه « برونو » طعناته ضد أرسطو دون تمييز ، بل لقد أثنى عليه صراحة لتفرقة بين الميتافيزيقا والمنطق • ومن هذه الناحية كان برونو يؤثر أرسطو نفسه فى أصحاب الأسلوب المشائى فى باريس واكسفورد الذين كانوا يفرقون البحث عن الواقع فى محيط من الهلافة والفرق الاسمية • وكان أرسطو أيضا مصيبا فى تحركه الى ما وراء التفسيرات الفزيائية الجزئية الى نظرية ميتافيزيقية عامة عن الواقع • وأيا كان الأمر ، فقد غاب عن ناظره - فى أثناء بحثه الميتافيزيقى - ذلك المفتاح الذى قدمه فلاسفة الطبيعة من الاغريق الأوائل ، وأعنى به أن المبدأين المادى والصورى متضايفان تضايفا كليا وثيقا فى تكوين الوجود ، فلم يستطع أرسطو أن يرى أنه اذا كانت المادة واحدة أبدية غير قابلة للتولد *ingenerable* ، فكذلك لابد أن تكون الصورة الجوهرية للكون واحدة أبدية غير قابلة للتولد •

والمبدأ الجوهرى الوحيد الذى يسلم برونو بأن أرسطو قد فهمه هو المبدأ المادى (٣٢) • فعل الرغم من أن الأستاذ الاغريقى قد كتب كثيرا عن الصور الجوهرية ، فان الصور التى كان يعنىها لم تكن الاصورا عرضية ، ذلك أن الصور الجوهرية المزعومة فى الفلسفة المشائية قد حددت دائما على أساس عمليات المادة وتعيناتها الجزئية ، أعنى أنها قد أعطيت مضمونا عرضيا فحسب • ويفسر برونو الملاحظة الأرسطية انقائلة بأن الفروق الجوهرية النهائية محتجبة عنا بأنها لا تزيد عن كونها اعترافا باللا أدوية المطلقة عن الطبيعة الحقيقية للجوهر الصورى للأشياء • وثى هذه الحالة ، فان ما يطلق عليه أرسطو اسم الصورة الجوهرية ما هو الا بناء منطقى ، وبهذا يعجز عن تقديم حل حقيقى لمشكلات التباين والتغير • ويفترض برونو وجود صور كثيرة ، وإن التغير الدائم يجرى عليها ، بيد أن هذه الصور عرضية ، وكذلك التغيرات التى تجرى عليها • ولا وجود لجواهر جزئية كثيرة ، وانما جوهر كل حاضر فى جزئيات كثيرة • والأشياء الجزئية التى تدركها تجربتنا الحسية

ليست الا جهات ومظاهر أو ظروفًا لجوهر كوني واحد ، أو كلاً له صورة
 المائية matter-form whole ومن ثم لا توجد تغيرات جوهرية .
 وما التغيرات الحقيقية جميعاً الا تمديدات في الجهة ، على ظهر ، أو سطح
 هذا الكيان الجوهري الوحيد . وما دام أرسطو قد استثناء فهم الطبيعة
 الحقيقية للجوهر والعيان والتغير فلا يمكن أن ننظر من فلسفته أن تتضمن
 حقيقة الإله .

وخوفاً من أن يجاب بأن الميتافيزيقا الأرسطية قد أصبحت فيما الحقت
 فيه فلسفته في الطبيعة ، أوضح « برونو » اعتقاد الميتافيزيقا الأرسطية
 على فلسفة أرسطو في الطبيعة اعتماداً جوهرياً . وفي هذا المجال يستطيع
 اللجوء الى بعض المدرسين المعاصرين واقامتهم لنظريتهم عن الإله على الفلسفة
 الأرسطية في الطبيعة . ومع أنه لا يتابع أفلوطين في وعده للتوحد عبر
 الوجود ، فإنه لا يوافق على أن معرفة الوحدة هي معيار الحقيقة الميتافيزيقية .
 فمعن تقرب من المعنى الصحيح للوجود والماهية بقدر ما نفهم وحدة الجوهر
 وعدم قابلية الكل المادي للطبيعة للانقسام . والنتيجة التي تترتب على هذا
 المعيار للمعركة الميتافيزيقية هي : أن أرسطو - ومعه غيره - لم يعثر
 على الوجود ، ولم يعثر على الحقيقة ، لأنه لم يدرك الوجود على أنه واحد (٣٣) .
 ولقد استخدم الفيلسوف الإغريقي كلمة « وجود » في مواضع كثيرة ، ولكنها
 خالية من حقيقة جوهر الطبيعة الفريد ، وبالتالي لم يتمكن من تنظيم أحكامنا
 عن الطبيعة وعن الحياة تنظيمًا سديدًا ، ومعرفة الوجود في حقيقته
 الميتافيزيقية معناه معرفة الوجود الا لجوهر واحد في الكون ، وأن المادة
 والصورة هما مظهران الضروريان للكيان .

وبرونو على استعداد للتسامح مع الطرائق الكثيرة المختلفة للفلسف
 بقدر عدد الطرائق الموجودة لتناول المادة والصورة ، ما دامت هذه الطرائق
 لا تزعم تلك الحقيقة الأولية . فلابد أن تسلم كل طريقة مشروعة للفلسف
 بأن المادة الهية ، أو بأنها مظهر للجوهر الكوني ، كما ينبغي أن تحبذ التأمل
 الانساني للحقيقة بأن تكون قابلة للرد - من حيث المبدأ - الى مفهوم برونو
 الخاص للطبيعة ، وتسامحه الفلسفي يتجه الى نزعة تمديدية في الأرواح

الفردية ، بالمعنى المسيحي . فلا وجود لصورة جوهرية أو روح للعالم ،
وما الصور الفردية أو الأرواح الا حالات جزئية ، وظواهر عرضية .

ولا ينتقد برونو اتباع أرسطو لمجرد أنهم أقاموا ميتافيزيقاهم على فلسفة
الطبيعة ، ولكن لأنهم أقاموها على فلسفة خاطئة عن الطبيعة . وهو نفسه
يحاول الآن أن يصفى طابعا مطلقا على فلسفته عن الطبيعة ، أو تحويلها
الى ميتافيزيقا . وهذا التحويل يمكن أن يتم اذا أمكن بيان أن المادة والصورة
(وهما مبدأ التفسير في الفلسفة الطبيعية) هما أيضا مبدآن لتفسير الوجود
بعامة . والمحك الحاسم هو بيان ما اذا كانا ينطبقان على الاله أو لا ينطبقان .
فما ان أزال برونو الاعتراضات النظرية القائمة على الوحي وعلى مذهب
الكثرة في الجواهر ، حتى أقدم على تبسيطه النهائي للاتحاد العظيم بين المادة
والصورة . فليست المادة والصورة جوهرين متمايزين ، وتكتهما مظهران
لجوهر واحد . ويمتد جذرها المشترك في الجوهر الكلي لأنه الذي لا يتميزان.
عنه الا من الناحية المنطقية فحسب (٣٤) . وهذا الجوهر الالهي عينه يمكن أن
يعد الموضوع الحصب أو الرحم المادى لكل الاشياء ذات الجهة تارة ، والروح
للاصورية أو التدبير النشط للطبيعة تارة أخرى . فانه مادة وصورة ،
ذات وروح أو عقل وفعل ، هو كل ذلك على السواء في أنقى حالات هويته .
ولا وجود لكائن أو مبدأ أسمى من الطبيعة في جملتها ، ومن ثم كانت فلسفة
الطبيعة هي النوع المشروع الوحيد من الميتافيزيقا . ومعرفة الجوهر الذي
له صورة المادة معناه أن نكون على معرفة جوهرية بالله ، حتى وإن كان
لا يزال ثمة تقدم لا نهاية له علينا أن نقطعه فيما يتعلق بتجلياته الجزئية
في الطبيعة والتاريخ الانساني .

ويبدو أن ما دفع برونو الى اضفاء طابع المطلق على فلسفة الطبيعة
واحالتها الى « واحدة ميتافيزيقية » هو بحثه عن معرفة بالله تكون أكثر
برهانية من استدلالات الفلاسفة الارسطيين ، سواء كانوا عربا أو مسيحيين .
واعترضه الرئيسي على اتباع أرسطو هو أنهم يجعلون الاله علة بعيدة كل
البعد ، كما أنهم يجعلون الاشياء المتناهية جواهر مستقلة الوجود ، لا تعتمد
على الاله الا عرضا (٣٥) . وعلى هذا الأسامي المزدوج ، لا يستطيع المرء أن يثبت
وجود الله اثباتا محكما . والعلاج الذي يقترحه برونو هو ألا يعطى الاستدلال

الميتافيزيقي على وجود الله أساسا متميزا من التجربة ، بل تعديل لفلسفة الطبيعة بحيث تتولد عنها معرفة برهانية عن الله . ويضطلع بهذه المهمة بالنظر الى الأشياء المتناهية جميعا على أنها مظاهر ذات جهة modal وتعبر عن العلة اللامتناهية التي هي في الوقت نفسه المبدأ الجوهرى الباطنى للكون . وهذا العلاج يقضى على تباعد العلية الالهية التي تتطابق الآن مع المبدأ الداخلى الصورى للأشياء جميعا ، كما يقضى على شبه استقلال الأشياء المتناهية التي ليست موجودات جوهرية بل حالات (أو جهات) للجوهر الالهى الوحيد . وعلى هذا النحو يمكن أن نتخذ من معرفتنا بالمادة والصورة استدلالا مباشرا ضروريا الى الله ، وبهذا لا نجعل فلسفة الطبيعة أشد احكاما فحسب ، بل نجعلها بالفعل هى والميتافيزيقا شيئا واحدا . ولقد قال القديس توما الأكوينى أنه لو لم يكن ثمة جوهر سوى انتغير ، والطبيعة المحسوسة ، لكانت الفلسفة الطبيعية هى أيضا الفلسفة الأولى أو الميتافيزيقا . ويؤكد « برونو » مقدمة هذه القضية الشرطية من خلال نظريته فى المادة والصورة ، وبذلك يستنتج أن الطريق الميتافيزيقي الوحيد الى الله يمتد من خلال واحدة الجوهر الطبيعى .

أما علاقة « برونو » بنيقولا دى كوسا فينبغى أن ننظر إليها على أساس خلفية دعواه بأن لديه معرفة جوهرية برهانية بالله بوصفه الطبيعة المحيطة immanent (الباطنة) للأشياء . وعلى الرغم من أن « برونو » يستعير كثيرا من التصورات الرئيسية من « نيقولا » فإنه يجرى عليها تحويلا بأن يستخرج منها معرفة جوهرية عن الله . وهو يندد بـ « نيقولا » ، لأنه قد وثق وثوقا شديدا « بالالوهام الرياضية » ، مع أن منهج « الومزية الرياضية » لا يتمخض عن معرفة برهانية بالكائن الالهى نفسه (٣٦) . ويستخدم « برونو » هو نفسه أمثلة هندسية وفزيائية ليصور كيف أن كل شيء فى الكل ، وكيف أن الكل شيء واحد . بيد أنه لا يأخذ هذه الأمثلة الا على أنها علامات مساعدة وتحققات لحقيقة ميتافيزيقية مستقرة فعلا عن الله ، لا على أنها المصدر المولد لها . فالمبدأ المكون لمذهب « برونو » فى شمول الألوهية pantheism هو نظريته الواحدة فى المادة الكونية والصورة وليس هو ديكارتىك الجنود الرياضية . فإلهه ليس مجهولا فى مبادئه الجوهرية الى الدرجة التى تلزمنا بإقامة فلسفة عن الله على الايمان وعلى

ديالكتيك للحدود ، ذلك الديالكتيك الذي لا ينتج سوى تقريب رمزي من « طبيعته » . وبرونو يعلن الدعوى العقلية الحديثة التي تذهب الى أن معرفة حقيقة الله منهاها معرفة المبادئ الجوهرية للوجود . وقد كان له من النفاذ العقل ما يمكنه من رؤية أن هذه الدعوى لا يمكن الدفاع عنها في نهاية الأمر الا باستبعاد كل تفرقة جوهرية بين الله والطبيعة .

وهذا لم يمنع برونو من استغلال « نيقولا دي كوسا » بغية الاحتفاظ بضرب من التفرقة بين الله والأشياء المتغيرة ، على ألا يكون جوهريا (٣٧) . فاللاتناهي الالهي قوى شامل بسيط ، على حين أن لاتناهي الحوادث في الكون منشور ، أخذ في النمو ، مبثوثر بين كثير من الحالات المتناهية . ونستطيع - مرة أخرى - أن ننظر الى الله بوصفه صورة جوهرية سواء على أنه المبدأ الباطن وروح الكون ، أو على أنه علته الخارجية ، وقوته العقلية . بيد أن التفرقة بين المبدأ والعلّة - عند ذروة اللاتناهي ، ليست الا تفرقة منطقية تختلف باختلاف زاوية النظر اليها ، فهي لا تقوم على أية تباين جوهرى بين الله والمظاهر المتغيرة ، ولهذا فإن صفة الخارجية لله بوصفه علّة ليست الا تمييزا نسبيا . أما الجوهر الالهي نفسه في مظهره الصوري فهو المبدأ المكون ، والعلّة الفاعلة ، والهدف الأخير من تعبيراته المتغيرة المتصددة . وعلى حين يصف « نيقولا دي كوسا » قضايا عن الله جميعا بأنها قرارات رمزية تنتسب في المحل الأول الى استخدامنا للأسماء الالهية ، فإن برونو يقيم قضايا اللاهوتية جميعا على دعواه بأن له بصيرة جوهرية تنفذ الى بناء المادة والصورة ، ومن ثم الى الطبيعة الالهية نفسها . وفي داخل هذا السياق ، ثمة حقيقة حاسمة هي أن الله هو الكائن الجوهرى الوحيد ، وبالتالي فإن كل طرائقنا الفلسفية في التفرقة بين اللاتناهي الالهي والكون موضوع التجربة ليست الا تفرقات منطقية ، وذلك فيما يتعلق بطبيعته الجوهرية ووجوده .

وفي ختام كتابه الرئيس : « في العلّة ، والمبدأ والواحد » (١٥٨٤) ، يشير برونو الى سمات معينة في مناقشة الإنسان العقلية ، والأخلاقية

بحسبانها البرهان الذى يتوج واحدته الالهية الشاملة *pantheistic monism* (٣٨) . للعقل هو أعلى قوانا الادراكية ، اعنى أنه أعلى من الحس ومن الذهن المرتبط بالحس . ولقد لاحظ نيقولا دى كوسا من قبل أن الملتكنين الآخرين تبقيان أميرتين لتناهى الألهياء وتباينهما ، على حين يرد العقل كل ما هو معقد الى بساطة الماهية الواحدة الكاملة وراء الألهياء . وهذه العملية التبسيطية المختزلة تعبر عن اقتناع عقلنا الفطرى بأن هناك جوهرًا واحدًا لامتناهيا وراء تعدد الظروف المتناهية . وهذا هو السطم نفسه الذى يهبط به العقل الالهى أو العلة الأولى فى تكوينه لممالك الحالات المتباينة المتناهية ، والذى عليه يصمد العقل الانسانى فى اكتسابه لمعرفته بالألهياء بوصفها وحدة جوهرية . وللى المجال الأخلاقى أيضا ، نجد سعادتنا الحقيقية فى تأمل الكون بوصفه كلا الهيا . ونتغلب على الخوف من الموت حين نعامل فى الطبيعة الأبدية غير الفانية للمظاهر اللامتناهية للمادة والصورة . أو للعقل . ونفس تأملنا للجوهر الالهى الفريد هو شكل من أشكال حبا للواحد . واننا لنكون حينئذ أشبه باكتائون Actaeon فى الأسطورة اليونانية ، فنتحول الى موضوع صيدنا ، ونصالح مع الأحداث الطبيعية جميعها بحسبانها تجليات الهية ، ونحلق الى الشمس الجميلة التى تتطلع اليها رغبتنا .

وفترض كل من الجانب الفكرى والجانب الأخلاقى لهذه الحجة أن هناك بيئة تعرف معرفة مستقلة لتأييد الموقف الواحدى (٣٩) ، اذ لا وجود لأساس ادراكى نصل به مباشرة عن طريق الاستدلال من بعض جوانب طريقتنا الانسانية فى التفكير الى بناء الوجود بأسره ، الا اذا كنا مقتنعين فعلا ببناء على اعتبارات أخرى بأن العقل الانسانى حانة متعينة ، ومظهر للعقل الالهى المحيط . وهذه الطريقة العقلانية فى الاستدلال الذى يسير من تفكيرنا الى الوجود الواقعى لا يبررها برونو على أسس معرفية (إبيستولوجية) ولكنه يستند الى ميتافيزيقيا مسبقة عن الصورة والمادة . ما دام العقل ، أو أعلى درجات المعرفة يتفق - حسب تعريفه - مع اتخاذ وجهة النظر الواحدة الى التباين والتخير . ومهما يكن من أمر ، فإن تناول الوصفى الصرف للأدراك يعترف بالتفاوت بين تبسيطاتنا أو نماذجنا وبين الحقائق العلمية المعقدة ، وبأن المقصود من هذه النماذج هو أن تساعدنا على المعرفة

ببطريقة مناسبة : فتركيباتنا المبسطة لا يلزم عنها بالضرورة أن تكون الواقعية ما هو الا جوهر بسيط ، بل يلزم عنها ، أن تلك التركيبات ليست الا وسائل مريحة لتمثيل جوانب مختارة معينة واستخدامها . فنحن نجهل ميلا عقليا الى الوحدة ، ولكن لا داعي لتفسير هذا الميل على أساس تلك الصورة السهلة التي قدمها لنا عن السلم ان يساعد الهابط للعلو الالهية بالعودة التاملية لحالة متناهية الى أساسها الجوهرى . ولا بد حقا أن نتحارب بحثنا العقل عن الوحدة مع فكرة أن نوع العلاقة العلية بين الله وبينها يحدد نوع الوحدة الماثلة . ومن الممكن أن يخرج من الأساس الصلى الذى يقوم عليه استدلالنا للعقل عن الله برهان على امتناعنا عن رد كل شئ على وحدة الجوهر وجهاته ، وكذلك على امتناعنا عن معاملة المادة والصوره بوصفهما مظهرين للوجود الالهى . ولا حاجة بالنظر الى الأشياء المتناهية على أنها كائنات جوهرية الى تفويض الأساس الذى يقوم عليه اثبات وجود الله . وهذا ما يحدث داخل مذهب برونو لأنه يساوى بين الجوهر وبين الوجود المكتفى بذاته ، ولأنه يجعل الوجود نفسه تابعا للمادة والصورة .

وسواء اكانت « واحدة الجوهر » ترضى احتياجاتنا الأخلاقية والدينية أو لا ترضيها ، فان الأمر يتوقف - على الأقل الى حد ما - على كيفية مواجهة هذه الاحتياجات . وتهدة القلق الذى نشعر به ازاء الموت بالاشارة الى أبدية الصورة اللامتناهية أو أبدية العقل لا تتعرض تعرضا سديدا لرغبتنا فى المشاركة الشخصية فى حياة أبدية ، أو فى اهتمامنا الشخصى بمستوى فعالنا الأخلاقية . فعاشق الله يسعى الى نصيب من الحياة الالهية ، ومنع ذلك فتحة اختلاف أساسى بين الحصول على هذا النصيب عن طريق انقضاء فى مظهر من مظاهر تلك الحياة ، وبين الدخول فى علاقة شخصية نظل محتفظين فيها بتكاملنا الفردى المتناهى ومسئوليتنا الفردية . والله الذى هو خالق حر لا يرتبط بالأشخاص الانسانيين بنفس الطريقة التى يرتبط بها الجوهر الكلى الفاعل بجهاته ارتباطا ضروريا ، ومع ذلك فان برونو لا يضطلع بدراسة مقارنة لهذه الفروق .

ومن هذا الصراع بين العقول المثلثة لعصر النهضة ، لم تنبثق فلسفة مستقرة شاملة عن الله . ولم يكن فى الموقف المتطرف لسكل من « لوتز »

و « برونو » ما يشجع على قيام أى تكامل جديد بين الإيمان والعقل ، وإنما أوحى بدلا من ذلك بأن يقف كل منهما متحفزا ضد الآخر فى كل المسائل التى تتعلق بالطبيعة الالهية ، وبعلاقة العالم بالله . وكان « نيقولا دى كوسا » و « كالفن » أكثر اقتناعا بالطابع المعقول للوحى ومساهمته الإيجابية فى النظر العقل الى الله . غير أن « نيقولا دى كوسا » و « كالفن » قد وضعوا قدرة العقل الإنسانى الباطنية على اكتساب أية معرفة فلسفية متميزة بالله موضع الشك ، الأول على أسس رياضية فلسفية ، والثانى على الأسس اللاهوتية للخطيئة الأصلية . ومن هذه الصراعات خرجت بذور الاتجاهات الثلاثة القائنة فى الفلسفات الحديثة عن الله ، وأعنى بها : نزعة الشك الفلسفية ، والنزعة الإيمانية ، والنزعة العقلانية . وقد كان يبدو لكثير من ذوى البصيرة النافذة - وخاصة فى أواخر القرن السادس عشر - أن السبيل الوحيد لتجنب مذهب برونو فى الوهية الطبيعية الشاملة مع الاحتفاظ بشئ من اليقين عن الله - هو تأسيس كل نظر عن الله على الإيمان وعلى مضمون الكتاب المقدس . وعندما أضيف الى هذا الاستعداد للاتجاه الى النزعة الإيمانية ، وعنى جديد بالصعوبات المعرفية التى تحيط بطرائقنا العادية فى المعرفة - انتشرت النزعة الشككية - فى صورها المسيحية والملاحدة - انتشارا سريعا بوصفها موقفا سائدا من التناول الفلسفى لله . ومهما يكن من أمر ، فقد كان من شأن هذا الموقف ، أن يستفز - على سبيل التحدى - الاتجاه المقابل للبحث فى مشكلة الله دون أية إشارة الى الوحى ، ولكن وفقا لحطوط نزعة عقلانية تأليهية أو شاملة الألوهية .

وهكذا دخلت الدراسة الفلسفية الحديثة للاله من خلال انتصاع الحافل بالنزعة بين النزعتين الإيمانية والعقلية ، بين إيمان فقد ثقته فى كفايه العقل على معرفة شئ عن الإله من خلال المبادئ الفلسفية ومناهج البرهان ، وبين عقل انتهى به الأمر الى اعتبار الوحى عاملا خارجا عن نطاق هذا العمل الفلسفى . ومفصدا له . ولم يصدر أى دافع فعال لرأب هذا الصدع من جانب المفكرين الذين انحدروا من مدرسى العصر الوسيط ، وانذين أصبحوا - نتيجة لاستغراقهم فيما صادفوه من صعوبات - أقل استجابة لمطالب العقل الحديث الخاصة حين شرع فى التفلسف عن الله .

الفصل الثامن

هجوم مذهب الشك على معرفة الاله

من قصر النظر التاريخي أن نحاول شق طريق مباشر يصل بين النظريات المتعددة عن الاله ، التي ظهرت في عصر النهضة ، وبين المذاهب النظرية الكبرى التي ظهرت في القرن السابع عشر . ذلك أن الانتقال من عصر النهضة الى العالم الحديث لم يكن طريقا متصلا معبدا ، بل كانت تعترضه فوهات براكين عميقة من النقد الشكاك . ولهذا فاننا لا يمكن أن نفهم المذهبين : العقل والتجريبي ، في القرن السابع عشر فهما صحيحا الا على خلفية من الجدل المتشكك الذي يذهب الى أن المعرفة اليقينية انكسرية الصحيحة بالكائنات الحقيقية أمر لا سبيل الى بلوغه بواسطة العقل الانساني الطبيعي . ولقد كان المذهبان العقل والتجريبي من قبيل الاستجابة المحددة لما يثيره مذهب الشك من تحد . فقد حاول كل منهما أن يعيد - بطريقته الخاصة - بناء المعرفة التي تنجح في الاجابة على مذهب الشك . فاذا لم نفحص مدى السلب الشكاك وعمقه فلن نستطيع أن نقدر السياق والدوافع الكلائنة وراء كثير من التاكيدات الحديثة لقدرة العقل على المعرفة ، كما لن نستطيع تقدير انتعيدات البلية المترتبة على مثل تلك الدعاوى (١) .

اما بالنسبة لدراستنا عن مشكلة الله ، فان هذه الاشارة الى النظرية الشاككة أمر لا غنى عنه . فمن الواضح وضوحا لا مزيد عليه ، أن نسقا من المعرفة المقبولة فلسفيا عن الله ، يتقوض الدعائم التي يقوم عليها مذهب

الشك . ولهذا فقد اختار الكتاب الشكاك هذا المجال الذى ادعى فيه العقل الانسانى دعاوى عنيدة دائما بأنه يملك شيئا من المعرفة الجادة - اختاروها هدفا لنقدهم الخاص . كما تعرضوا ايضا للعلاقات انفسية بين مذهب عن الله ومسائل الاحساس والخلود وأسس الأخلاق . ومن المفيد تاريخيا أن ننظر فى هذا العنقود الخاص من المشكلات من حيث ارتباطه بالتحليل المتشكك لمعرفة الله . فهذا الارتباط يساعد على شرح الكيفية التى كان ينظر بها العقليون والتجريبيون الى الصلات القائمة بين الله والطبيعة الانسانية . ولقد أثرت الطريقة التى وضع بها مذهب الشك مشكلة الله تأثيرا عميقا على دور الاله فى مذاهب الفلسفة الحديثة .

ويمتد نطاق الفكر الشكاك ، بوصفه قوة ثقافية رئيسية فى تكوين العقل الحديث ، من حوالى سنة ١٥٧٥ (حين كان مونتاني يقرأ الشكاك الاغريق) حتى سنة ١٧٠٦ (وهو العام الذى توفي فيه بيل Bayle) . وطبيعى أن تصل جنود هذا الفكر الى ما سبق ذلك من الأعوام ، وأن تستمر آثاره ظاهرة بعد انتهاء القرن السابع عشر ، والى ما وراء حدود الثقافة الفرنسية . غير أن أقوى تأثير له - بحسبانه حركة متميزة ومتماسكة نسبيا - قد تحقق على أيدي مجموعة متعاقبة من المفكرين الفرنسيين خلال هذه الأعوام المائة والثلاثين . ومن الممكن تقسيم تطور هذا الفكر على وجه التقريب الى مرحلتين رئيسيتين : المرحلة الانسانية ، والمرحلة المضادة للديكارتية anti-Cartesian . وتتسم المرحلة الأولى بإعادة التعبير عن مذهب الشك الاغريقى بالمصطلحات الانسانية والدينية ، وبالمصطلحات المضادة للنزعة الاسكلائية على أيدي مونتاني وشارون Charron . وفى المرحلة الثانية ، كان على مذهب الشك أن يدخل فى حسبانته نمو العلم الحديث والمذهب العقلى الديكارتي . وكان جاسندى Gassendi وهويت Huet المثليين المتحدثين باسم هذا الجانب من النقد الشكاك . أما النتائج الباقية لهذه الحركة كلها فقد بلورها بيل Bayle فى نهاية الأمر ، فكان أن زود عصر التنوير بمنهج نقدى فى حملته على المؤسسات الدينية والاجتماعية التقليدية .

١ - احياه مذهب الشك القديم

لا ننظر الى عصر النهضة الا نظرة رومانتيكية خالصة ، ومن جانب واحد حين نرى فيه مجرد تقبل مرح للعالم لا يعكر صفوه شيء ، ومجرد تمجيد للانسان وملكانته . وقد كان ثمة اتجاهات تنحو هذا المنحى في المرحلة الايطالية المبكرة ، بيد أن اصحاب النزعة الانسانية وفلاسفة عصر النهضة المتأخرة ، وخاصة في فرنسا ، اتخذوا مواقف اضعف ثقة بالانسان وبدوره في الكون . واخذ ذلك الشناء المتفنى بالكرامة الانسانية وبالقدرات الانسانية يبدو على شيء من الحماقة بالنظر الى وقائع الوجود الانساني القاتمة اشد القتامة . وبزغ نوع من الارتياب في أن الانسان قد لا يكون موهوبا بمثل تلك الملكات الرائعة ، وما نحن اولاء نراه يستسلم متحمسا لأعمال تتسم بالتطير والانسانية .

ويبدو أن ثلاثة تيارات محددة تحديدا واضحا في فكر عصر النهضة قد مهدت التربة لاستقبال مذهب الشك : النقد العام للتقاليد ، اخفاق الفلسفات الجديدة ، والدراسة المتجددة للمنابع الفلسفية القديمة . والعامل الاول من هذه العوامل يميز عصر النهضة الانتقالي ، ذلك العصر الذي شهد تفسيرات ثورية في المجالات الاجتماعية والسياسية والدينية والعلمية . وعلى الرغم من الروابط المتينة المدينة بماضى العصر الوسيط - وهي الروابط التي يكشف عنها باستمرار البحث التاريخي الحديث - كانت هناك أيضا ألوان من الرفض الاصيل للمعتقدات السالفة في تلك المناطق . وكان من المحتم أن يثار هذا السؤال وهو : الى أي مدى يستطيع النقد السلبي أن يمضى ، وأين ينبغي أن يبدأ العمل في إعادة البناء ؟ وقد تم العثور - ولو مؤقتا على الأقل - على نوع من الأساس الصخري المتين في بعض النقاط الايجابية التي تقوم بمهمة التجميع : كالدولة القومية ، والكتاب المقدس ، والنزاهة الميكانيكية الجديدة . ولكن ، لم يكن من اليسير في الفلسفة أن تؤمر عملية الشك بالتوقف . فاذا كانت المعتقدات والمؤسسات الماخبية على مثل هذا الزيف والاستبعاد ، ومع ذلك فقد ظفرت بتأييد حار من أجيال من أذكىء الرجال - فكيف يمكن أن نشق بعد ذلك بعقولنا ، وبتطلعاتنا الى

الحقيقة ؟ وقدم مذهب الشك الاجابة الحاسمة بأنه ينبغي لنا أن نتخلى عن محاولاتنا للوصول الى الحقيقة النظرية ، وأن نركز طاقاتنا على المسائل العملية ، والتواعد الاحتمالية .

وتلقى هذا الاقتراح مزيدا من التأييد نتيجة لانهماك فلاسفة عصر النهضة في تشييد آراء خاصة بهم ثابتة عن العالم ، فقد وجدوا أنه من الأسير عليهم عدم الصرح الاسكلاني بدلا من بناء دور صغيرة يمكن أن يعيشوا بين ظهرانيها . وكان عليهم في الممارسة الفعلية أن يستخدموا كثيرا من المناهج والمبادئ والمفاهيم الاسكلانية المتكررة في عناية ، ولكن دون أن يقدموا معيارا يمكن الوثوق به لتمييز الغث من انثين ، ولم يعرضوا أى ضمان على أن العقل والحواس لن تعاود خداع الناس مرة أخرى . وعلى هذا ، فقد لاحظت نزعة الشك على أنها الموقف السليم الوحيد الذي يمكن أن يتخذه أصحاب الروية في عصر اتسم بالفلسفات الهزيلة التي لم تكن نقدية في أساسها ، او قادرة على تفسير التجربة الانسانية تفسيراً شاملاً .

وكان التشجيع المباشر على سلوك هذا السبيل صادرا عن اهتمام عصر النهضة بالفلاسفة اليونانيين والرومانيين القدامى . ولم يكن من الممكن احياء هذه المناهج احياء متكامل دون ادراج مدرسة الشك انقدية ، تلك المدرسة التي ازدهرت منذ بداية القرن الثالث قبل ميلاد المسيح حتى نهاية القرن الثاني الميلادي . وقد كان هناك نوعان رئيسيان من الفكر اليوناني التشكيك : الفكر البيروني Pyrrhonian والفكر الاكاديمي (ويشير اليهما الاتباع المحدثون عادة بالشكك والاكاديميين على التوالي) . ولقد اشتق الاتجاه البيروني اسمه من بيرو Pyrrho من مواليد اليس Elis ، وهو الذي نصح الناس بالارتياح في قواهم الادراكية ، وبتهذئة غواظهم للوصول الى حياة هادئة . اما الاكاديمية الافلاطونية الجديدة تحت اشراف ارسسيلات Arcesilas و «كارنيادس» Carneades فقد أنكرت انكاراً قاطعاً إمكان وصولنا الى أية معرفة او حقيقة ، وشنّت هجوماً عنيفاً على المذاهب الرواقية عن الله ، والعناية الالهية ، والفضيلة . وبدلاً من البحث عن المعرفة المحددة دعا الاكاديميون الى نظرية عن الاحتمال ، وعن الاتساق بين أفكارنا . وكان

سكستوس امبريقوس Sextus Empiricus (٢) هو آخر الشكاك اليونانيين، وهو أيضا مؤرخ هذه الحركة كلها . وفيما عدا بعض الاشارات التي نجدها عند فلاسفة المدارس الأخرى ، فان معظم ما نعرفه عن مذهب الشك اليوناني جاءنا من سكستوس ، وكان هو نفسه يمتنع « البيرونية » المتطرفة التي يرجئ فيها حكمه على المعرفة ، بل لا يقامر حتى بالانكار الصريح الذي يعلنه الاكاديميون . غير أنه قد سجل في كتابيه الباقيين : - « المخطوط العامة للبيرونية » و « ضد أساتذة العلوم » - مجادلات المتحدثين باسم مذهب الشك تسجيلا أميناً .

وقد ترجم هذان الكتابان الى اللاتينية سنة ١٥٦٢ وسنة ١٥٦٩ ، كما صدرت لهما طبعة باليونانية واللاتينية معا عام ١٦٢١ (٣) ، ولقى الكتابان رواجاً بين جمهور واسع من القراء الذين وجدوا فيهما رصيذاً من الحجج ، وموقفاً شاملاً عملياً من الحياة ، قبل كل شيء . والواقع أن « سكستوس » قد أكد أن مذهب الشك ليس مذهباً نظرياً بقدر ما هو طريقة للحياة ، وقدرة عملية للعقل . وهناك منبعان ينبثق منهما موقف التشكك : منبع نفسي ، وآخر منطقي (٤) . فمبدؤهُ النفسى هو ذلك الأمل الذى لا يشبع والذى يراود الناس جميعاً فى الرضا العقلى ، أو فى سكون الروح . وتفسير مذهب الشك لهذا الحنين هو أن الناس ينشدون راحة البال بأى ثمن . ولما كانت دعوى امتلاك الحقيقة الموضوعية عن وجود الأشياء ومعيار السلوك الإنسانى تؤدي حتماً الى المنازعات والصراع ، فينبغى للرجل الحصيف أن يتخلل عن هذه الدعوى القاتلة ، وسيتمتع براحة البال حين يتنازل عن كل مطلب للمعرفة الميتافيزيقية والأخلاقية . بيد أنه لابد من الدفاع عن هذه اللؤلؤة العظيمة بالمبدأ المنطقي فى توازن القوى، وهو وسيلة مدروسة لاقامة التوازن بين أى قضية والقضية التى تناقضها . فبدلاً من أن يختبر العقل التشكك سحرة اية قضية مطروحة اختباراً مباشراً ، يركز على وضع هذه القضية فى علاقة تضاد مع قضية أخرى . وعلى هذا النحو تعامل القضايا جميعاً على أنها متساوية فى الاحتمال وعدمه ، وبهذا يمنح العقل من ابداء تسليمه التام بأية عبارة تطلق على الواقع . ومن خلال هذا التعليق المتعمد للحكم ، يجد التشكك نفسه فى موقف يحسد عليه : فهو يواصل بحثه عن الحقيقة ،

ولكنه يستطيع في أية لحظة أن يمتنع عن التسليم ، ولهذا يتمتع براحة باله
على أنها الخير الأعظم .

وهذه السياسة العامة لالغاء كل دعوى بامتلاك الحقيقة عن طريق مبدأ
التوازن ، قد تطورت بالتفصيل في الأدلة الشهيرة التي وضمها الشكاك
لتبرير تعليق الحكم (٥) . وهي الحجج المميزة أو الطرائق الخاصة بوضع
علاقة تناقض بين العقائد المتعددة التي يمتنقها اغمار الناس والفلاسفة .
والشيء الدال بالنسبة لمشكلة الله هو أن تلك الأدلة لتبرير تعليق الحكم
تؤكد تهافت شهادة الحواس وتناقضها . والنتيجة المزدوجة لهذا هي أن
الحواس لا تدرك الوجود الحقيقي ، وأن الفهم الذي يعتمد على معطيات الحواس
عاجز هو أيضا عن معرفة أى شيء عن الموجودات الحقيقية من خلال الأدلة
النظرية القائمة على الحس . وهذا من شأنه أن يستبعد أية أدلة ذات أسس
تجريبية على وجود الله . أما في المستوى العملي ، فيستخدم تباين المعايير
الأخلاقية ، والعادات الدينية لتقويض الثقة في أية حقائق أخلاقية ودينية
يسلم بها الجميع .

ويمكن وراء موقف الشك بأكمله افتراض باننا لا نستطيع أن نعرف
إلا ما يظهر لعقولنا ، ولا نستطيع أن نعرف الوجود الحقيقي للأشياء ،
وبعبارة أشد صرامة ، يذهب «بيرو» إلى أن المرء لا يستطيع أن يؤكد ، أو
أن ينكر ، أية معرفة بعالم الوجود الواقع عبر الظواهر ، وكل ما يمكن أن
يتأكد منه هو معرفة الظواهر ، أى الإدراكات الذاتية ، أو حالات العقل
وما يصاحبها من مشاعر . والمثل المفضل لدى الشكاك هو أنه على استعداد
للتسليم بأن الثلج «يبدو» أبيض اللون ، وأنه يشعر نحوه بشيء من عدم
الارتياح ، ولكنه لن يتهور بإضافة «أنه» أبيض وبارد في طبيعته الحمية
الخاصة . و «الأشياء» الوحيدة المقبولة للنظرة الشكاكية هي هذه الظواهر
الذاتية الحسية . أما التصورات العقلية والأحكام التي نطلقها عن الموجودات
الحقيقية ، والطبائع الجوهرية المتميزة عن انطباعات الإنسان الحسية
ومشاعره فلا يمكن التدليل عليها داخل سياق مذهب الشك ، على الرغم من
الامتناع الشكلى لاتباع «بيرو» عن نفيها نفيًا قاطعا .

ولكى نفهم موقف مذهب الشك من الاله ، فلا بد من استخلاص نتيجة

أخرى من هذه النزعة الظاهرية المتطرفة ، وهذه النتيجة تتعلق بطبيعة البيئة والبرهان (٦) . فتحة فجوة لا سبيل الى عبورها بين ما هو سابق على البيئة pre-evident وبين ما يثنأ انبينة nonevident . فظواهر الحس - السابقة على أى تفكير - بيئة بالنسبة لنا ، وهى وحدها البيئة ، ولهذا لا تحتاج الى أى برهان عقلى ، بل الى مجرد التحليل الوصفى الدقيق . وتؤلف انطباعاتنا ومشاعرنا الخاصة مجالا مطلقا على ذاته ، ومنعزلا انعزالا تاما عن مجال الأشياء غير البيئة أو الموجودات الحقيقية الخارجة على التفكير العقلى . وما من مجهود عقلى يمكن أن يوسع من نطاق البيئة ليشمل موجودات غير - بيئة فى أصلها ، اذ لا وجود لأية روابط قابلة للكشف بين ادراكاتنا الحسية وعالم حقيقى متميز . ومن ثم لا يستطيع البحث العلمى أن يحصل ولو على بيئة وسيطة لموضوعاته : فالدليل البرهانى على الموجودات الحقيقية المتميزة عن حالات وعينا الخاصة أمر يند عن قدرة العقل الانسانى . ويشبه سكستوس محاولات الوصول الى دليل صارم بمسابقة لرمى السهام : فقد تمكن بعض السهام من اصابة الهدف ، ولكننا لن نستطيع أن نحدد بيقين تام أى السهام اصابت الهدف فى الحقيقة وأياها لم يصبه . وفى هذه القضية الحيوية عن استحالة البرهان ، يتخطى موقف تعليق الحكم المحايد ، ويستبعد بذلك البرهان الوجودى .

فاذا أخذنا بهذه المقدمات العامة ، لم يعد من العسير التنبؤ بالموقف الذى سيتخذه «سكستوس» ازاء الله . والواقع أن موقفه الشخصى لا ينفى الدين ولا ينفى الألوهية ولكنه ضرب من اللادرية النظرية . وفى مجال العمل ، نراه على استعداد للتسليم بأن الشاك يستطيع أن يؤمن بوجود الله ، وأن يشارك فى العبادة الدينية دون أن ينطوى موقفه على أى تناقض . وهذا التسليم قد أثلج صدور أصحاب المذهب الايمانى من المحدثين - أمثال شارون وهويت - الذين أرادوا أن يجمعوا بين مذهب الشك على المستوى النظرى وبين الايمان العملى بالله . ومهما يكن من أمر ، فلم يكن سكستوس يريد - حتى فى المسائل النظرية - أن ينكر وجود الاله ، أو المعرفة الانسانية ، ولكنه كان يريد أن يحتفظ بالتعليق المشمك للحكم . ويختلف سكستوس عن هربرت اسينسر واللادرين المحدثين فى أنه لا يصر على لادريته نحو الاله ، كل ما فى الامر أنه يطبق مبداء الكلى بالامتناع عن اعطاء

أى حكم على العالم القائم عبر الظواهر • ولكنه يجد من العسير عليه في
مجرى المناقشة الفصل أن يحافظ على هذا التوازن البديع من علم الالتزام
المدرّوس •

وعنى التعليل على مرحلتين : أصل فكرتنا عن الاله ، وصحة الأدلة على
وجوده أو عدم وجوده (٧) : المسألة الأولى نفسية ، والثانية ميتافيزيقية ،
وأن وقعت المسالتان داخل ما يطلق عليه الرواقيون اسم انغزياه أو فلسفة
الطبيعة • وجدير بالذكر أن سكستوس نفسه يعطى الأولوية للنفسية
الميتافيزيقية ، ومن ثم فانه لا يسبق النظرة الثورية التى أتى بها كل من
ماركس ونيتشه ، حين ينهب كل منهما الى أن مسألة وجود الاله قد استقرت
على النفي في اللحظة التى نبين فيها نشأة فكرة الله •

والواقع أن سكستوس ينتقد التفسيرات النفسية الشائعة جميعا نقدا
شديدا ، وهو يوجه الانتباه الى ما بين هذه التفسيرات من عدم اتفاق ،
متخذاً منه علامة على أننا لا نستطيع أن نصل الى اليقين في هذه المسألة
عن هذا الطريق أو ذاك • وهو يقسو قسوة خاصة على الراى القائل بأن
الآلهة عبارة عن أساطير اجتماعية اخترعها المشرعون المحنكون لكى يخلعوا
شيئا من القداسة والسلطة على شرائعهم • ويتساهل سكستوس : من أين
استقى المشرعون مفهومهم عن الاله ، أو عن الآلهة أو عن الطبيعة الالهية
(وهى الفاظ يستخدمها بالتبادل) ، وكيف يعتمدون على استجابة بالتبجيل
والخشية من الشعب • وعلى هذا النحو ، تتعرض للنقد نظرية «ايوهيميروس
Euhemerus » الملحد التى تذهب الى أن الآلهة ليسوا سوى رجال الهوا
أنفسهم ، لأنها تفترض وجود فكرة عامة ومقبولة على نطاق واسع عن الآلهة.
أما ما يزعمه المذهب الأبيقورى من أن الآلهة يصنعون على صورة الرجال
السعداء والحكماء فيثير هذا السؤال : لماذا لا يتم هذا الاسقاط للصفات
الانسانية المرغوب فيها على عمالقة من الناس بدلا من الآلهة ؟ فراء هذا
التجسيم anthropomorphic يكمن اعتراف ضمنى بأن بعض الكمالات
المعينة تنتسب انتسابا صحيحا الى الآلهة ، وإن يكن ذلك على نحو يختلف
حتى عن أسعد الناس حقا • كما أن سكستوس لا يزال غير مقتنع بالمقارنة
الارسطية بين المحرك الأول وبين قائد جيشه هو الكون المنظم ، فهذه مقارنة
مبهوشة ، ثم انها تفترض أيضا شيئا ما عن الالهى •

فاذا عاد سكستوس الى المسألة الميتافيزيقية عما اذا كان الاله موجودا حقا ، عمد الى تضيق نطاق البحث تضيقا شديدا ، وبدلا من استعراض المواقف اليونانية الرئيسية - كما فعل في المسألة النفسية - اقتصر على فحص الحجج الرواقية ، لأنها كانت أكثر الحجج شيوعا في عصره .

وتقدم الرواقية أربعة أدلة رئيسية : من التصديق العام ، ومن النظام الكوني ، ومن نتائج الاتحاد المتناقضة ، ومن التنفيذ المباشر للحجج الالحادية . والنقطة الأولى هي أن الناس جميعا يتفقون على وجود الله ، وعلى طبيعته بوصفها غير قابلة للفناء ، وكاملة السعادة ، وعلى واجب الناس بعبادته . وهذا الجوهر المشترك للاعتقاد يظل باقيا ، على الرغم من الاختلافات الكبرى القائمة حول صفات الله الثانوية والطريقة الصحيحة لتبجيله . أما الشكل الخاص الذي يعرض به سكستوس الدليل المستمد من النظام الكوني ، فيؤكد الأصل الرواقي لهذه الحجج . فمادة الكون لا متحركة ، ولا شكل لها في ذاتها ، غير أن التجربة تكشف عن عالم ذي حركة منتظمة ، وأجسام ذات اشكال محددة ، ومن ثم لابد من وجود محرك كلي ، أو صانع ، يشيع في الكون بوصفه روح العالم ، مثلما تحرك الروح انفرادية الجسم الانساني . وهذه الحجة تنهض على وجود روح كونية باطنة ، لا على وجود اله متعال . وتقرر الحجة الثالثة أن انكار الله يقلب الفضائل جميعا رأسا على عقب ، وبالتالي سيجعل الحياة الشخصية والاجتماعية أمرا لا سبيل الى احتماله . والتعريفات الرواقية للمدالة والحكمة والقداسة ، وغيرها من الفضائل ، محوطة باطار بحيث تتضمن في معانيها إشارة الى الطبيعة الالهية . وفي الحجة الأخيرة محاولة للرد على الاعتراضات الالحادية مثل الاعتراض القائل بأن الاله لا يتمتع الا بوجود مثالي ، كوجود الحكيم الرواقي الشهير الذي لا وجود له .

ومعظم حجج « سكستوس » التي يرد بها على هذه الاعتراضات تستند الى التقدير الضعيف غاية الضعف الذي يضعه الفلاسفة اليونانيون السابقون على المسيحية عامة لفكرة اللاتناهي واللاتجسد . فهم لا يعدون هاتين الصفتين من كمالات الوجود انفعلي ، بل من نقائصه . فاللاتناهي معناه الوجود الناقص ، والافتقار الغامض الى طبيعة متعينة ، على حين أن اللاتجسد معناه

غياب الأناس العضوى للفعل . وبالتالي اذا كان الله لا محدودا وبغير جسم . فانه سيكون أيضا بلا حياة وعاجزا عن الفعل . والافتراض الضمنى هنا هو أن الحياة والقدرة الفاعلة يرتبطان دائما بالجسم العضوى المتعين . وهذا الضرب من الهجوم قد فقد قوته الأصلية خلال القرن السادس عشر نتيجة للتطورات المسيحية التى دخلت على الفلسفة واللاهوت ، غير أن حجة أخرى فائقة على طبيعة الفضيلة احتفظت بما فيها من جاذبية . فإذا كان الله متحنيا بالفضائل كلها ، فلا بد أن يكون خاضعا لشروطها الداخلية ، فهو لا يمكن أن يملك - على سبيل المثال - فضيلة القدرة دون أن تكون له قابلية للتغير ، وبالتالي قابلية فساد وجوده . وإذا كانت الحكمة هى معرفة للأشياء خيرها وشرها ، إذن ، فلا يمكن أن يكون الله حكيما دون أن يتعرض مباشرة للعذاب والشر . وقد أُنكرت هذه المصادر - شأنها فى ذلك شأن هوايتهد Whitehead وبرايتمان Brightman وغيرهما من المتأدين المعاصرين. بوجود جانب متناه متلق فى الله - امكان معرفة الشر الا بمعاناة تجربة فعلية للعذاب والمحدودية ،

وأعلن سكستوس نفسه أن الحجج المتضاربة تؤدى الى الاحراج ، مما يرغبه على الانتهاء الى أن مشكلة وجود الله لا سبيل الى القطع فيها برأى . ويتقدم باعتبارين ايجابيين لتدعيم التعليق الشكاك للحكم فى هذه المسألة ::

(١) وجود الله مسألة غير بينة nonevident ، ذلك أنها لو كانت سابقة على البينة pre-evident لما تنازع الفلاسفة حولها . ومع ذلك فان وجود الله غير البين لا يمكن البرهنة عليه من حقيقة أخرى تؤخذ على أنها نقطة البداية فى الاستدلال ، ذلك أن النظرية الشكاك فى البينة تدحض أى برهان على الموجودات غير البينة المتميزة عن ادراكاتنا الحسية . فإذا كانت نقطة البداية فى البرهان المقترح هى نفسها سابقة على البينة ، كان وجود الله بينا هو أيضا ، ما دامت الحركة الصحيحة الوحيدة للعقل النظرى . هى وصفه الدقيق لما هو بين فعلا قبل القيام بأية محاولة للاستدلال . ولكن اذا كان وجود الله سابقا على البينة باندراجة داخل حقيقة بينة ، فلا حاجة بنا الى أى دليل ، كما لا يمكن قيام أى نزاع . فإذا كانت نقطة البداية فى دليل ما غير بينة ، فانها ستبقى كذلك دون علاج ، وبالتالي ستعجز

أى استدلال على الله من أن يستقر استقرارا صحيحا على مثل هذا الأساس البرهاني .

(٢) ويتساءل سكستوس بعد ذلك عما اذا كانت العناية الالهية وتدبير الكون أمرين نستطيع معرفة وجودهما . والامكانيات الثلاث هي أن الله يمارس علمه السابق وتدبيره بالنسبة للأشياء جميعا ، أو بالنسبة لبعضها ، أو بالنسبة للأشياء على الإطلاق . ويسارع « سكستوس » الى استبعاد العناية الكلية لأنها لا تتفق مع وجود أى شر في الكون . أما العناية الجزئية فتثير هذا السؤال : لماذا يهتم الله ببعض الأشياء ولا يهتم بها جميعا ؟ فإذا كان لديه الإرادة والقدرة على العناية الكلية ، فسوف يعنى بالأشياء جميعا ، بيد أن وجود الشر يستبعد هذا الحل . فإذا وجدت لديه الإرادة ، ولم توجد القدرة ، كان أضعف من مبدأ الشر ، أما اذا وجدت لديه القدرة ولم توجد الإرادة ، كان في هذه الحالة شريرا ، فان لم توجد لديه القدرة ولا الإرادة ، كان كائنا ضعيفا وشريرا في آن معا . وما كان من المحتمل أن يستجيب « سكستوس » بكثير من الحماسة للصورة التي يرسمها وليم جيمس لالوهية محدودة مناضلة تحتاج الى معونتنا الانسانية لكي يسوء مبدأ الخير . وبدلا من أن يقبل سكستوس هذا الافتراض ، ينتهى في بساطة الى أن الموقف الثالث هو أكثر المواقف معقولة ، وأعنى به - أن الله على قدر تمييزنا - لا عناية له بالكون .

وما يجعل هذه الحجة الديالكتيكية شائقة لدى انقراء المحدثين ، هو أن سكستوس (على خلاف « بيل » و « فولتير ») لا ينظر الى المسألة منذ البداية على أنها مشكلة أخلاقية عن العلاقة بين اله خير واله شرير في العالم . ولكنه يقرر في بساطة - دون تدليل على قوله - بأن حقيقة انشر تتنافى مع عناية الله الشاملة . وينصب اهتمامه على استخدام تحليل العناية الالهية بوصفه سندا معرفيا (إبستمولوجيا) للموقف الشاك في قدرتنا على معرفة الله . « فإذا لم يكن الاله يمارس فكرا مسبقا عن أى شيء ، ولم يكن ثمة وجود لعمل أو نتاج من صنعه ، لم يعد هناك من يستطيع أن يعين مصدر ادراك وجود الاله ، ما دام لا يظهر بنفسه ، ولا يدرك بواسطة أى شيء من صنعه (أ) » . وإذا لم يكن للاله علم سابق بالكون ، لم يحمل الكون .

أى شبه بالاله يمكن أن يكتشفه العقل الانساني ، وإن يستخدمه أساسا
لبرهان عقل على وجود الاله . فوجود الاله غير بين في ذاته (الحجة رقم ١) ،
ولا وجود لاي أساس في الأشياء الأخرى للوصول الى وجوده عن طريق
الاستدلال (حجة رقم ٢) .

ومن المشكوك فيه أن يكون « سكستوس » قد بقى داخل حدود مذهب
« بيرو » في تعليق الحكم ؛ ذلك أن تفكيره يؤدي الى انكار صريح لامكان معرفة
وجود الله ، ايا كان انكاره - المرتد على افكاره السابقة - بأنه التزم
أية التزامات سلبية . فمن السير أن نمنع مذهب « بيرو » ، من التحول
الى مذهب الشك الاكاديمي دون اضعاف التحليل نفسه . والحجة كلها
قائمة على النظرية الظاهرية في البيئة وفي موضوع المعرفة ، وحين يتبع المرء
هذه النظرية دون تناقض ، فانها تؤدي الى رفض حاسم لامكان اثبات وجود
الله اثباتا صحيحا .

ولقد كانت النزعة الظاهرية phenomenism عند الشكاك
الاغريق أمرا شجعه تهافت النظريات الرواقية والابيقورية في المعرفة .
وجاء الشكاك فعمموا عجز هذه النظريات عن تفسير نشأة التصورات العامة
واشارتها الى الأشياء الحقيقية ، وانتهوا من ذلك الى أنه لا وجود لمعرفة وراء
البيئة المباشرة لظواهر الحس . بيد أن مسألة من المسائل المتحدية التي يثيرها
الاحياء الحديث لمذهب الشك هي : هل من الممكن قيام رأى آخر عن البيئة
وعن موضوع المعرفة في ظروف تاريخية ونظرية مختلفة ؟ فلقد كان رواد
الحركتين العقلية والتجريبية مقتنعين بأن مشكلة النزعة الظاهرية ينبغي أن
يعاد وضعها بطريقة جديدة ، لا أن تتكرر بنفس العبارات القديمة ، كما
كان اتجاه معظم الشكاك المحدثين .

ولم يكن سكستوس امبيريقوس المصدر انقديم الوحيد للموقف التشكك
نحو الاله في عصر النهضة . فكتاب بليني Pliny في « التاريخ الطبيعى »
و « محاورات » لوسيان ، و « بحوث » بلوتارك عن « النبوءات » وآلهة المصريين -
هذه الأعمال جميعا قد أثارت كثيرا من الشكوك حول وجود الاله ،
والعناية الالهية ، والعبادة الدينية ، وخلود الروح الانسانية . وفي قصيدة

لوكريشيوس العظمى عن « طبيعة الأشياء » وجد قراء عصر النهضة نظرة خذرية الى العالم ، استبعد منها الله والخلود . غير أن شيشرون قد شجع قبل كل شيء على اشاعة جو عقلى من الشك ببعثيه عن « طبيعة الآلهة » و « عن التنبؤ » . وقد طور شيشرون - وهو من الشكاك الأكاديميين - طريقة توازن القوى ببراعة أدبية عظيمة ، وذلك لكى يحدد أكثر المواقف احتمالا من المشكلة . واستخدم قالب الحوار لكى يكشف عن تهافت اللاهوت الطبيعي عند كل من الأبيقوريين والرواقيين . وسرعان ما فطن « مونتاني » وغيره الى المنطق المتفوق الذى ينطوى عليه حوار المتحدث باسم نزعة الشك عندما أخذ يفند حجج وجود الله القائمة على الاتفاق العام ونظام الكون . غير أن شيشرون قد أكد - فى موضع آخر - ايمانه بالله وبالخلود ، وبدين مفيد من الناحية الاجتماعية . وكان أعمق ما أثر فى خيال كثير من أصحاب النزعة الانسانية تلك الملاحظة الختامية التى يقول فيها المدافع عن الشك فى « عن طبيعة الآلهة » : « لقد أفضيت بكلماتى ، لا لكى أهدم الايمان ، بل لكى أقدم لكم صورة عن الغموض الذى يكتنف المسألة كلها (عن وجود الله ، والطبيعة الجوهرية) وعن الصعوبات التى تواجه أية محاولة لتفسيرها » (٩) . والاعتقاد بأن اليقين النظرى فى هذه المسألة يتجاوز قدرتنا ، مع القول بأن الحياة العملية تتطلب اعتقادا فعلا بالله والخلود هو بالضبط هدف مونتاني وشارون ، الوريثين الروحيين لسكستوس وشيشرون فى عالم عصر النهضة .

٢ - مونتاني وشارون

ينظر عقل ميشسيل دى مونتاني (١٥٣٣ - ١٥٩٢) فى اتجاهين : فهو يعبر تعبيرا أدبيا كاملا عن حركة فكرية شكاكاة أخذت تنضج فى فرنسا على مدى نصف قرن من الزمان ، كما يزود الكتاب الشكاك الذين ظهروا فى العصر التالى بنبع لا يفيض ماؤه . ولقد كانت الأعوام الخمسون التى سبقت الطبعة الأولى من « مقالات » مونتاني (١٥٨٠) أعواما مضطربة فى تاريخ فرنسا الفكرى وفى الحياة الفرنسية السياسية والدينية على السواء . ففى مستهل هذه الفترة ، غمرت فرنسا طبعات من الشروح على أرسطو ، كتبها فلاسفة ايطاليون وعلى رأسهم « بيترو بومبوناسى » ، Pietro

Pomponazzi من جامعة بادوفا . وكان أتباع بومبوناتي المقتنعون به ، يشغلون كراسي الفلسفة الرئيسية في باريس ، وعملوا على نشر شرحه لأرسطو المأخوذ عن ابن رشد . ومن هؤلاء البادوفيين ذوى النفوذ كان فرانيسكو دى فيكومركاتو Francisco de Vicomercato الذى كان أستاذ الفلسفة الملكى (المعين من قبل الملك بمنحة ملكية) في باريس من سنة ١٥٤٢ حتى سنة ١٥٦٧ . وفي خلال النصف الأخير من ذلك القرن ، ساعدت مؤلفات جيرونيمو كاردانو Geronimo Cardano على نشر مذهب مدرسة بادوفا الطبيعى (١٠) .

وكانت الأرسطية الفلسفية التى عرضها بومبوناتي وأتباعه تذهب الى أن الفلسفة البحتة لا تستطيع أن تدافع عن خلق حر ، أو عن عبادة الهية ، أو عن خلود شخصى . وعلى هذه النظريات أن تنسحب أمام براهين فلسفة الطبيعة الصلبة التى تؤيد إبدية المادة ، وحتمية القوانين الطبيعية للحركة ، وفناء روح الفرد الانسانى بموت الجسد . وكل ما تستطيع الفلسفة أن تؤكده هو أن الله ليس خالقا حرا ، بل صانعا ضروريا لعالم الحركات المادية ، ولابد أن تتمشى أفعاله مع قوانين الطبيعة العامة ، وبهذا تنكمش العناية حتى تصل الى نقطة التلاشى ، وتعزى المعجزات الى الجهل الانسانى بقوى الطبيعة . وتستند الأخلاقيات الى النظرية انرواقية الباطنية الخالصة عن العدالة الطبيعية ، لا على الجزاء الالهى أو الخلود الشخصى . وثمة جانب معين من العقل الانسانى يبقى بعد الموت ، ولكنه لا يبقى الا من خلال اندماجه فى العقل الكلى للشخصى . وكان فلاسفة الطريقة البادوفية يبرزون عادة - هربا من الرقابة اللاهوتية السائدة - تلك التفرقة بين ما تبرهن عليه الفلسفة وما يعلمه الايمان بوصفه حقا . ومع أن الخلق والعناية الالهية والخلود لا تتمتع بأى سند برهانى فى المجال الفلسفى ، الا انها تظل بلا مساس بوصفها حقائق أو بنود الايمان المتعال على الطبيعة . وهذه النظرية المريحة عن نوعين منفصلين تمام الانفصال من القضايا كانت ذات مزايا عديدة بوجه خاص بالنسبة لأصحاب المراكز الجامعية ، كما كانت الحال فى بادوفا وباريس حيث كان الفلاسفة حريصين على عدم الاصطدام بالكلية اللاهوتية .

وفى مواجهة هذا المذهب الملزم للنزعة الطبيعية انفسية philosophical

المتحررة اما الى الشك التام والفوضى الاخلاقية ، او الى اعتقاد على محض
في الله ، وفي قانون اخلاقى طبيعى ، دون أى وحى متعال على الطبيعة ،
او دون أية عبادة .

ومن العسير حين نتعرض لحالة كاتب شكاك ان نحدد ما اذا كان ايمانيا
او مفكرا حرا ، لان الحد الفاصل بين الاثنين غامض متحول . وربما كان
« مونتاني » مثلا طبيبا على هذا الفموض ، ولكن من الأرجح ان موقفه الشخصى
كان هو موقف الشك الايمانى بعد ان اجريت عليه عملية تقطير بواسطة
ذكاء تحليلى صريح صراحة شديدة . ولعله طبع حكم سكستوس امبريقوس
في عقله وحساسيته بأعمق مما هي مطبوعة على رفوف مكتبته . ومع أنه
قد اثنى على أسباب الراحة التى توفرها الوسادة الناعمة للخيال والاعتقاد
غير النقدي ، فانه لم يسمح لنفسه بالنعاس طويلا ، ولهذا فقد تارجح
باستمرار - كما فعل ديفيد هيوم - بين التسليم العمل المريح للأراء
السائدة ، وبين أعنف فحص ذاتى وأشدّه تعذيبا لنفسه .

والانسان الطبيعى - كما يراه مونتاني - كتلة من الضعف والفساد
يخفيها غروره الهائل . والهدف الذى ترمى اليه « المقالات » هو ان تبدد
أية أوهام متعجرفة عن قوة الانسان وكرامته : « ينبغى لنا أن نعرينه » (١٢) .
والعقل الطبيعى غير كفء للحصول على معرفة دقيقة عن الوجود لأنه يعتمد تمام
الاعتماد على الحواس التى تعمل دائما على تشويه المواد التى تتلقاها
من العالم . وما دامت الحواس لا تكشف شيئا موثوقا فيه عن الأشياء ،
وانما عن انطباعاتنا الخاصة فحسب ، فان العقل وبراهينه المزعومة جميعا
تظل حبيسة داخل الذاتية الانسانية . وما التفكير البرهانى الا نوع
من التعقل ، ولا تعكس أفضل جهودنا لبلوغ الموضوعية سوى عواطفنا
الخاصة ، وما فى تركيبنا من وضاعة . وما من شئ مقدس أو نبيل الا ونزل
به الى مستوانا ، لىخدم غاياتنا الانانية . وحتى الدين لا يستثنى من هذا
الدافع الانانى النغوى الذى يسيطر على الطبيعة الانسانية .

ومع أن مونتاني لا يعبر عن شكه فى وجود الاله ، الا أنه يعزو أى يقين
نملكه عن هذا الموضوع الى هبة الايمان . فمن هذا المصدر الأخير نتلقى
اليقين بأن الله قد رسم العالم المرنى بطابعه ، وهذا العالم يشهد بجلال

طبيعته . بيد أن عقلنا الفطرى أضعف من أن يميز الملامح الالهية في الأشياء . حتى ولو استطاع أن يتغلب على ضروب القصور في الاحساس ، وأن يفهم العالم المادى فى حقيقته الخاصة . ويطيب لونتاني أن يستشهد بأقوال القديس بولس عن الاله الذى لا نستطيع معرفته ، وبأقوال القديس أغسطين عن أن الله يعرف معرفة أفضل بالآ يعرف . فهو يفسر هذه العبارات الشهيرة بالمعنى البيرونى بأن العقل لا يستطيع أن يثبت شيئا عن الاله ، لأن وجوده وصفاته تند عن نطاق قدراتنا العارفة . وهكذا لا يتبقى مكان في التفكير الطبيعى لتأكيدات العقليين الأرثوذكس الواثقة في نفسها ، أو لانكارات الأرسطيين البادوفيين الواثقة في نفسها أيضا .

أما فيما يتعلق بنظرية الخلود فانها . . . ذلك الشطر من المعرفة الانسانية الذى يعالج بأعظم أنواع التحفظ والشك . فلنعترف بأمانة أن الله وحده هو الذى أخبرنا به ، والايمان ، لأنه ليس درسا من دروس الطبيعة أو دروس عقلنا (١٣) ، . ويشير لونتاني الى التباين الشديد في الآراء حول هذا الموضوع بوصفه شاهدا فصيحاً يؤيد منهج الشك في تعليق الحكم . والانسان جاهل بطبيعته الخاصة ومصيره مثلما هو جاهل بالوجود الالهى . وبدلاً من أن ينصب نفسه مقياساً للأشياء جميعاً - ذلك الحلم الأحمق الذى يراود النزعة الانسانية الجوفاء - عليه أن يعترف في أمانة بقرابته للحيوانات ، وانغماسه التام في الطبيعة ، أو في غمار الصيرورة ، وأن يعترف أيضاً بالأصل العرفى لمقاييسه الأخلاقية . فإذا صبت نفسه الى شيء أكثر سموا ، فعليه أن يتقبل هبة الله والايمان الحرة وحدها .

ويتحير المرء أحيانا - في أثناء قراءته لونتاني - أين يضع الخط الفاصل بين وضع انسان الايمان الذى يسخر من كل دفاع فلسفى عن الحقائق الدينية وبين ذلك النوع من النقد الذاتى الذى لا يعنى المعتقدات الدينية نفسها . من حيث انها تدعى احتواها على الحقيقة . ويتضح موقف الشك الايماني وضوحاً اشد في حالة الوريث الروحي الشرعى لونتاني : بيير شارون Pierre Charron (١٥٤١ - ١٦٠٣) ، وهو قس وواعظ ذائع الصيت في باريس والأقاليم ، وكان قد ألف في أثناء اقامته في بورجو (حيث

قائلاً: «مونتاني عدة مقابلات شخصية» بحثنا عن «الحقائق الثلاث» (١٥٩٣) ضد دفاعاً عن الله ضد الملحدين، ودفاعاً عن المسيحيين ضد الوثنيين أو المؤلهة، وعن الكاثوليكية ضد البروتستانت. وكان يشعر أن التنوعات المتفرعة عن الإيمان الكاثوليكي التام ترجع إلى الاستخدام المفرط للعقل، ومن ثم فقد عاد شارون إلى الإيمان الشككاكة كطريقة متطرفة لنقض معارضيه، وهذا موقف عرضه في كتابه الكبير «عن الحكمة» (١٦٠١). ومع أنه كان كاتباً فحلاً، إلا أنه كان يفتقر إلى المواهب الأسلوبية وإلى الفروق الدقيقة التي امتاز بها مونتاني. ولترجمة هذا في المصطلح الفلسفي نقول أن الاختلافات بينهما نشأت عن أن مونتاني كان من أتباع «بيرو»، على حين كان شارون شكاكاً أكاديمياً ينكر انكاراً صريحاً أن يصل الإنسان إلى أية معرفة طبيعية يقينية، وأن كان يستطيع الوصول إلى درجات مختلفة من الاحتمال العملي. ولما كان «شارون» يفتقر إلى تناول مونتاني الذي يتميز بالتعقيد وتعليق الحكم، ولما كان قد وضع مجعلاً لنظرية أخلاقية رواقية متميزة عن الإيمان وعن اللاهوت الأخلاقي، فقد أمد الباحثين الذين عاشوا في أوائل القرن السابع عشر بذخيرة من النصوص المنفصلة الجاهزة التي يمكن استخدامها في أغراض تتعارض تعارضاً مباشراً مع مقصده. وأدت هذه الحالة إلى أن أصبح «شارون» هدفاً مفضلاً لهجوم أواسط السوربون والأوساط المدرسية، ومع كل هذا لم يكن ثمة أساس متين للارتياب في إخلاصه الديني.

وفي الكتاب الأول من «الحقائق الثلاث» عرض شارون عدة أدلة تقليدية على وجود الله، ومن بين الأدلة الفيزيائية، أدرج أنبراهين المستمدة من العلة الكافية والعلة الغائية، والحركة، والتناهي، والتكوين، وانسجام الكون، ودرجات الحرية، كما ذكر أيضاً الدليل الأخلاقي المستمد من الاتفاق الشامل، والدليل القائم على المعجزات والنبوة. ولم يعترف - كما لم يعترف معظم معاصريه المنتمين إلى جميع المدارس - بتناول ميتافيزيقي متميز من الله ومن الروح بمعزل عن فلسفة الطبيعة. ولما كان شارون ينظر إلى هذه الفلسفة الأخيرة على أنها لا تملك سوى يقين محتمل، فإن تلك الأدلة على وجود الله لا تزيد على كونها حججاً احتمالية أو «شبه حقيقية». أما في حالة طبيعة الله وصفاته، فإن شارون لم يسمح حتى بالتدليل الاحتمالي:

فالتفاوت التام بين طبيعتنا المتناهية ووجود الاله اللامتناهى يخرمنا من أية وسائل عقلية طبيعية لتحديد انطبيعة الالهية . وأوصى شارون - مرددا صدى مونتاني في هذا المجال - بأن نمتنع عن وضع أى وصف تفصيلي لماهية الاله ، وأن نظل قانعين باعترافنا به على أنه مصدر الكمال والخير اللامتناهى ، وإن كنا لا نستطيع معرفته بانوسائل الطبيعية .

والدافع المتحكم وراء بحثه « عن الحكمة » هو تصميمه على صيانة المتعالى الالهى من جنوح العقل الانسانى الى النزول بالاله المتعالى الى مستوانا . ويتحدث «شارون» بسخرية لازعة عن أولئك الأشخاص المتطيرين المستهترين الذين يعاملون الاله وكأنه قاض فى بلدة صغيرة ، يتصف بالقسوة والجبروت فى لحظة ، وبالبساطة والتسامح فى اللحظة التالية . ان جلال الاله تفتكه هذه التاكيدات اليسيرة التى نطلقها عن طبيعته وسلوكه مع العالم . بن ان «شارون» ينتهز هذه المناسبة ليصحح ما ذهب اليه مونتاني من أن الله هو ذروة جهودنا لتخيل الكمال المطلق . ولما كان هذا القول قد يتضمن ان الله هو نوع من «التصور الحدى» limit-concept للعقل الانسانى (كما يدعى أحيانا «مذهب اللاادرية المتأخر ») ، يلاحظ شارون أن « أدق من ذلك أن الاله فوق أقصى جهودنا وأعلاما ، وفوق كل تخيلاتنا عن الكمال بصورة لامتناهية » (١٤) . وقد أوجز جون درايدن هذه الفكرة السديدة فى بيتين اذ يقول :

« دع العقل يطير وراء فريسته ،

ولكن كيف يستطيع المتناهى أن يقبض على اللامتناهى ؟ » .

وما لدينا من يقين عن الاله اللامتناهى يأتى اليينا من الايمان الدينى وحده ، ومن التسليم بكلمة الله ، ولا يأتى اليينا من تفكيرنا الطبيعى أو من طموحنا الى الكمال .

ومع ذلك ، فثمة وظيفة مزدوجة للحكمة الانسانية : أن تهده الطريق نلايمان العالى على الطبيعة ، وأن تضمن الكمال الطبيعى الأخلاقى للانسان . والوظيفة الأولى يتصورها شارون تصورا يتعارض تعارضا تاما مع النظرة

التوماوية الى الفلسفة بوصفها قادرة على بلوغ بعض الحقائق الطبيعية عن الله والانسان ، وعلى الدفاع عن معقولة الايمان المسيحي . وبدلا من ذلك ، تساعد الحكمة الانسانية الايمان باعترافها بمجزها المطلق عن الوصول الى اية حقيقة نظرية . وكان «شارون» أبعد من أن يلصق أى عداء بين مذهب الشك والمسيحية ، بل انه يثنى على مذهب الشك بوصفه أفضل تمهيد ممكن للعقل حتى يتلقى الوحي المتعالى على الطبيعة . يتساءل شارون - وهو يضرب مثلا ازدادت شعبيته بعد ذلك في عصر ارتياد الشرق والنفاذ الى حضارته - : ما أفضل وسيلة لاقتناع حكيم صينى باعتراف المسيحية ، ان لم يكن ذلك باقتناعه أولا بأن المذاهب الفلسفية جميعا ليست الا مجرد آراء مشكوك فيها . وعلى البشر المسيحي أن يقترب من العقل الشرقي مسكا الكتاب المقدس باحدى يديه ، وسكستوس امبريقوس باليد الأخرى ، ذلك أن مذهب الشك عبارة عن مطهر شاف يقضى على التصورات الزائفة عن الاله ، وعلى التحيزات التى تعترض سبيل التسليم بالوحي المسيحي .

ويعد «شارون» نصيرا متحمسا للدعوى القائلة « بأن الله قد خلق الانسان فعلا لمعرفة الحقيقة ، غير أن الانسان لا يستطيع أن يعرفها بنفسه او بأية وسائل انسانية » . لقد ولدنا للبحث عن الحقيقة : أما امتلاكها فشيء تقدر عليه قوة أعلى وأعظم ، (١٥) . والحواس ذاتية مضللة الى أبعد حد ، أما العقل انفى هو أداة الفيلسوف ، فأشبهه بنعل « ثيرامينيس » الاسطورى الذى يناسب أى قدم ، كما يشبه شارون نشاطه بنشاط حيوان «القارض» الذى يضل فى المتاهات الأرضية والجحور المظلمة دون أن يصل أبدا الى فريسته . ان الطباع الحقيقية للأشياء تند دائما عن منال انفيلسوف ، ما دامت حتى أفكارنا القطرية العقلية لا تتمتع بأية صحة موضوعية . وبعد أن نزع شارون عن الانسان أية بصيرة نظرية بالوجود ومبادئه العليا ، يدعو انباحث عن الحقيقة أن يسلم بالايمان المسيحي الذى يمد به بالحقيقة اليقينية الوحيدة عن الاله وعن المصير الانسانى .

ولا تستطيع الحكمة الانسانية أن تقدم خدمة أكثر بنائية الا فى المجال الاخلاقى من التدليل العمل والاحتمالات ، فهى تستطيع هاهنا أن تطور

نظرية الفضيلة الحقة التى تضمن كمال الانسان الطبيعى الاخلاقى من حيث هو انسان . ولشارون مفهوم رواقى غن الاخلاقية استعاره فى شطر كبير منه - من مفكرين رئيسيين فى عصر النهضة أيدا الرواقية المسيحية هما : يوستوس ليبسيوس Justus Lipsius وجيوم دى فير Guillaume Du Vair فهو يفسر - مثلها - التعليم الرئيسى للأخلاق المسيحية باتباع الطبيعة على أن معناه : اتبع قانون الله ، والعقل العمل . وهو يحدد نطاق الفضائل التى تنظم الحياة الشخصية والحياة الاجتماعية مما على نحو أكثر تنظيما من مونتاني . ويبدو أن شارون لم يكن غافلا عن امكانية قيام المفكرين الأحرار بمحاولة فصل هذه التعاليم الاخلاقية عن دعوته الملحة أيضا الى التسليم بالوحى المسيحى ، ذلك لانه ينصح الرجل الحكيم ، أو الفاضل حقا ، بأن يجمع بين الاخلاقية الطبيعية والدين العالى على الطبيعة فى توليف شخصى واحد (١٦) . وبهذا يكون على حكيم عصر النهضة المتأخر أن يكون شكاكاً فى المجال النظرى ، رواقياً فى المسائل الاخلاقية ، ومسيحياً فى دينه .

وأيا كان الاخلاص الشخصى للعقيدة التى تكمن وراء هذا التوليف المقترح ، فقد كان أضعف - من حيث تركيبه الداخلى - لأن يصمد أمام نقد الشكاك الأحرار . فلم يكن مونتاني أو شارون يملكان الحدق الفلسفى الذى يملكه نموذجهما الاغريقى سكستوس امبريقوس . فقد ضلما فى بساطة بمقدمة المذهب الظاهرى دون أن يعيدا التفكير فى مشكلة الإدراك الحسى وانتدليل المنطقى . وكان اسهامهما الرئيسى هو إعادة تشكيل مذهب الشك داخل السياق الحديث للنزعة الانسانية والمسيحية . بيد أن المعارضة المترتبة بين العقل الطبيعى وسلطة الايمان لم تلبث أن ظهرت فى يسر على هيئة تسليم بأن فعل الايمان العالى على الطبيعة اما أن يكون انتزاعاً غير معقول تماماً ، أو التزاماً يقوم على أسس من العرف أو البدعة (المودة) الاجتماعية . وكان تعليق مونتاني الساخر: «بأننا مسيحيون بنفس الطريقة التى نكون بها بيريوديين أو الماناه كان هذا التعليق مدعماً للأسس اللاعقلية والبرجماتية للمفهوم الايمانى للعقيدة المسيحية (١٧) . وكان تقدير بعض الاباحيين المتطرفين لتسليمنا بقانون طبيعى أخلاقى مماثلاً لتقدير مونتاني . فاذا كان العقل الطبيعى على مثل هذا انعجز فى المسائل النظرية جميعاً ، فلا بد من تبرير خاص قبل أن يمتحه المرء ثقله بوصفه مصدراً للمفكرمة

العملية الأخلاقية . ومثل هذا التبرير الفلسفى لم يأت من جانب شارون ، ومن ثم فقد كان الإثر الخالص لموقفه هو أنه عرض للخطر الحكمتين اللتين سمي إلى تأييدهما بوسائل الشك وأعنى بهما : الحكمة الدينية ، والحكمة الأخلاقية .

٣ - جاسنلى وهويت

كان مذهب الشك - خلال القرن السابع عشر - قوة مزدهرة وان تكن ذات حدين فى الحياة العقلية الفرنسية . وكان الاتجاه المضاد للمسيحية ممثلا فى اشعار تيوفيل دى نيو Théophile de Viau ، وفى القصيدة التأليفية المجهولة المؤلف ، تحت عنوان : « عدو - المتعبد » ، أو رباعية مؤله (انتشرت هذه القصيدة انتشارا واسعا قبل سنة ١٦٢٢) . وفى خلال الشطر الأكبر من هذه الفترة ، كان الجناح المتطرف من الاتحاد الشكاك يخضع للتحريم العام . أما الموقف الايمانى الشائع والأسلم فكان يعتنقه اشخاص يلزمون جانب الحذر مثل جبريل نوديه Gabriel Naudé (الذى أصبح فيما بعد أميناً لمكتبة الكاردينال مازاران ومستشاره المقرب) وفرانسوا دى لاموت لوفاييه François de La Mothe le Vayer (الذى عمل مع ريشيليو ، وعهد اليه بتعليم ولي العهد) (١٨) . وهؤلاء الرجال المسئولون اصدروا كتباً كان فيها النقد « البيرونى » منصبا بكل ثقله على الحواس ، وعلى الاستدلالات العقلية فى الميتافيزيقا والأخلاق ، وعلى الأسس التاريخية للعقيدة الدينية ، ولكنهم كانوا من الحيلة بحيث ابدوا بعض التحفظات فى صالح حقائق الوحي ، وإحجموا عن شن هجماتهم الصريحة على المسيحية . وكان « نوديه » و « لاموت لوفاييه » على شئ غير قليل من التردد فى المجال العملى ، حيث منحا تأييدهما للسلطة الملكية ، ولسياسة التوحيد الدينى لفرنسا . وكان اتجاههما مزيجاً متميزاً من الشك النظرى والمسئولية العملية practical totalitarianism التى تواترت فى العالم الغربى من مكياغللى حتى يومنا هذا . وكانا - بسبب شكوكهما حول المبادئ الأخلاقية العامة ، وواجبات الحاكم نحو الإله ، وأصل الكنيسة الصالى على الطبيعة - كانا مساهمين متحمسين لنمو النزعة المطلقة فى السياسة ، وللجهودة الشكاكية لدين للدولة تحافظ عليه وتشره بالقوة .

من أطرف العقليات وأعقدها بين الشكاك قبل سنة ١٦٥٠ كان بيير جاسندي Pierre Gassendi (١٥٩٢-١٦٥٥) قسيس مدينة ديني Digne والأستاذ الملكي للرياضيات في باريس ، والمضيف الريفى «لنوديه» و«لاموت لوفاييه» . وقد عرض مذهبه في الشك الايماني على مرحلتين : (١) هجوم مدبر على الاسكلائية الشائعة و(٢) تفسير مسيحي للمذهب الذرى atomism والمذهب الأبيقورى يرمى من ورائه الى تجاوز ضروب النقص الفلسفية في مذهب شارون الايماني ، وأن يجعل المسيحية - في نفس الوقت - جذابة في عصر برجماتى . وقد عرض آراءه السلبية في كتاب ذى عنوان استفزازى هو « ادلة غير تقليدية ضد اتباع أرسطو » (١٦٢٤ - ١٦٢٧) . ويضم مختارات من محاضراته الفلسفية في جامعة «اكس» . وهذا الكتاب الذى يتردد بين فقراته في كثير من الأحيان ذلك التعجب الساخر : « يا أيها الاله الخالد ! » خليط عجيب من النقد الانسانى للنزعة الاسكلائية الذى كان يمكن أن يكتبه بتراركا أو اراسموس أو راموس ، اذ هو استخفاف شكاك بالعقل الانسانى على طريقة مونتاني ، والتماس حار متلف للايمان - بدلا من الديالكتيك - على طريقة شارون .

والطريق الوحيد للخروج من سجن الارسطية هو انكار أية معرفة أو علم - بالمعنى الارسطى - « بأية فكرة يقينية ، بينة عن شئ ما نكتسبها عن طريق علة ضرورية أو برهان » (١٩) . والشعار الفخور الذى يقترح جاسندي أن يرفعه الشكاك الحديث هو : « أنا لا أعرف شيئا له الطابع الارسطى » ، أى لا أعرف شيئا عما تكون عليه الاشياء في طبائنها الحسمة كما يحددها الاستدلال العلمى الضرورى والبرهان القياسى . بل ان العلوم الطبيعية والرياضية لا تصل الى البناء الجوهرى للأشياء . ويتوسع جاسندي في نقده الشاك ليشمل العلوم الحديثة التى لا تستطيع أن تتجاوز عالم الظواهر . ونوع المعرفة الوحيد المفتوح للانسان هو العلم التجريبي الظاهرى ، أى التفسير المتسق لوقائع الادراك الحسى وظواهره .

وفي هذا الاطار المتشكك الظاهرى قد يبدو أنه لا سبيل الى الصعود بالعقل الى الاله بالوسائل الطبيعية . ولكن ، من المفارقة حقا أن يعترف

جاسندى الاسكلايين لتردهم في استخدام مقولة الجوهر بالنسبة للاله ،
 ليعتال الحصول على تعريف له . فما دامت المقولات هي أدوات العقل
 الوحيدة لادراج الاشياء المختلفة داخل تصور مشترك ، فإن استخدام
 الجوهر بالنسبة للاله لا يؤثر في طبيعته الخاصة ، وانما يتعلق فقط بوضع
 الاشكال في العقل الانساني . والسمة المشتركة بين الاله والاشياء الأخرى
 هي الوجود ، أما السمة المميزة للاله فهي الطريقة الكاملة كمالا لامتناهيا
 التي يوجد بها . وهذا يعطينا نوعا من التعريف للاله على أساس الجوهر ،
 فهو الكائن الباقي الموجود الذي يتمتع بالكمال اللامتناهي . والأمر الذي
 لا يفهمه جاسندى هو كيف يمكن أن نتأكد من أن ثمة شيئا واقعا ينظر
 - حقا - تصور الجوهر الكامل كمالا لامتناهيا . فهو لا يقدم لنا ، في هذا
 الكتاب المبكر ، أى شرح لهذه الصعوبة لأنه لا يستطيع أن يفعل ذلك دون
 أن يعود الى تقرير شيء من المعرفة بالوجود وبلاستدلال العلى .

وقد واجه جاسندى هذه المشكلة في كتاباته الناضجة الأكثر ايجابية
 مثل : « ملاحظات على الحياة والأخلاق وحكم أبيقور » (١٦٤٩) ، وعلى الأخص
 كتابه : « كتيبة فلسفية » (١٦٥٨) ، والفرض المشترك لهذه المؤلفات جميعا
 هو أن يمنع انهيار الايمان المسيحي نتيجة لهجوم مذهب الشك على المنطق
 والفزياء والأخلاق التي تنادى بها الاسكلائية العاصرة . ولقد تصور
 جاسندى خطة جريئة لتفسير مصدرين رئيسيين من مصادر الاتحاد في عصره ،
 هما : النزعة الذرية ، والنزعة الابيقورية - تفسيراً مسيحياً وإيمانياً (٢٠) .
 ان رد الاشياء جميعا الى عناصرها الذرية يمكن أن يتم في اطمئنان ، لأن
 هذا الرد ليس هو الرد النهائي ، اذ لابد أن يخلق الله هذه الذرات نفسها .

ولأن عالمنا يمكن أن ينشأ فحسب عن الذرات المتصفة بميول محددة
 او نماذج دينامية ، فان عقلنا مسوق الى تأكيد وجود خائق أعلى ومنظم
 للذرات وللأشياء المركبة التي تؤلفها . وقد خفف جاسندى من أبيقور
 وعدله فيما يتعلق بأن الله الحر خلق الوجود من العدم ، بقوله بعناية شاملة
 وباهتمام الله خاص بالانسان ، كما نقب عند المفكرين الاغريق الآخر بعنا
 عن بيئة تؤكم أنه اذا كانت الروح الحساسة في الانسان قابلة للفساد ،
 فان الروح العاقلة أو العقل يتمتع بالحرية والخلود ، كما أنه مهيا للسعادة
 الاسمي بتأمل الله .

وقد كان هذا اللجوء المتصل الى منابع اليونانية القديمة في الفلسفة يبدو مفتحا جدا للدائرة الحميمية من المعجبين التي تحيط بجاسندى ، بل حتى لرجال العلم من أمثال بويل Boyle ونيوتن اللذين كانا يحيدان التوفيق بين المذهب الذرى والتقوى الدينية . بيد أن تأكيد وجود الاله الذى كان على جاسندى أن يبرره دون الوقوع فى تلك النظرة الى المعرفة التى رفضها من قبل ، بقى هو النقطة الحاسمة فى الفلسفة . وكان جاسندى يبحث عن مركز وسط بين البيرونية الصارمة التى أنكرت امكان الانتقال من السابق على البيئة الى ما ليس ببيئة ، وبين التفسير الأرسطى القائم على المعرفة الجوهرية والبرهان بالعلل الضرورية . وصرح جاسندى بأنه يستطيع أن يجد هذا الموقف الوسط فى النظرية الأبيقورية عن «الاستباق» أو الفكرة الفطرية التى تسبق التجربة وتشكلها (٢١) . والعقل - وفقا لهذا الرأى- تتحكم فيه مسبقا قدرات فطرية معينة ، أو ميول دينامية تهيئه بصورة ايجابية لتأكيد وجود الكائنات المتجاوزة لتجربتنا ولعالم الظواهر . والشعور المسبق بالله يؤكد لنا وجوده ، وإن لم يمنحنا ذلك أية معرفة بطبيعته الجوهرية ، إذ لا يمكن الاقتراب فلسفيا من هذه الطبيعة الجوهرية الا من خلال التفكير فى طبيعة الانسان الخاصة وخلع الشكل الانسانى على الله بطريقة المائلة .

ويقدم جاسندى برهانين أساسيين على وجود الاله : الشعور المسبق العام عن الله الموجود بين الناس جميعا ، وانتأمل الدقيق للطبيعة (٢٢) . وفى البرهان الأول يقلل من عدد الملحدين ودلائهم واصفا اياهم بأنهم مسوخ عقلية أو انحرافات من الطبيعة . ولا يمكن تفسير الاتفاق الشامل بين الناس على وجود كائن سعيد سعادة عليا ولا يمتريه الغناء الا فى حدود شعور مسبق أو استعداد طبيعى للعقل . وقدرة العقل تنيرها تجربة الحس لتصور فكرة الاله والتسليم بوجوده . والحواس هى المناسبات الضرورية لهذا الاعتقاد ، ولكنها ليست أسبابه الحقيقية ، إذ ينبثق من العقل الانسانى كاستجابة فطرية لتجربته عن العالم . وهذا التصور الأولى للاله يملا عقولنا تلقائيا ومباشرة دون أن يتطلب تدخل التدليل العقل ايا كان نوعه ، وعلى الأخص تدخل البرهان الأرسطى .

ولا يدخل التدليل العقل في البرهان الثاني الذي يستند الى دراسة تأملية لنظام العالم وكما له . وهنا لا يلجأ جاسندى الى أى برهان على ، كما أنه لا يعتمد على المنطق الاسكلائي أى اعتماد . ووظيفة التدليل الربوبى أن يقوم بتحليل كوننا المنظم وأن يقارن بين كشافه وفكرة العقل المسبقة أو الفطرية عن الاله بوصفه الصانع والمنظم للعالم بعنايته . ونحن نرى في وضوح أن العالم من عمل العقل والتخطيط ، وهذا الادراك يتقابل ويتجاوب تجاوبا حيويا مع فكرتنا عن الله بوصفه الحاكم الأعلى للأشياء جميعا . « فمن الضرورى اذن معرفة أن الله موجود بقدر ما هو ضرورى أن نلفظ الى النظام العجيب الذى يخضع له العالم » (٢٣) ونحن على يقين لا يتزعزع من وجود الاله بسبب الصلة القائمة بين ادراكنا للنظام الكونى واعتقادنا الطبيعى المسبق بالحاكم الأعلى لكل شيء .

وليس الغرض الذى يرمى اليه جاسندى من اضافة البرهان الثانى أن يستعيد البرهان العل من غائية الكون ، وانما لكى يفسح مكانا للمذهب الذرى ، وأن يؤكد - فى الوقت نفسه - وجود الله بوصفه منشيء هذا الكون الذرى وحاكمه . اما فيما يتعلق بالقيمة المنطقية للبرهانين ، فانه يرد البرهان الثانى الى البرهان الاول . والبرهان المستند من الشعور المسبق فى العقل الانسانى لا يأتى فى المحل الاول من حيث انزمان فحسب ، بل انه اولى ايضا من حيث البيئة والصحة المنطقية . فالفكرة التلقائية الفطرية عن الله أكثر أساسية من أى استدلال قائم على النظام الكونى ، ما دام الغرض من تأمل الطبيعة هو تأكيد فكرتنا المسبقة عن الاله ، وإبراز الجانب الخاص بعنايته . ويضيف جاسندى أن البرهان الاول يستند على السلطة أو على الايمان : الالهى والانسانى ، على حين أن البرهان الثانى يستند على التدليل العقلى . ومن ثم فان رد البرهان الثانى الى البرهان الاول يعادل رد المعرفة الاستدلالية الى الايمان بوصفه منبعها لكل حقيقة .

وتعد ثقتنا الطبيعية فى أفكارنا المسبقة وتسليمنا المتجاوز للطبيعة بالوحى الانهى الدافعين التهايين لتسليمنا بوجود الاله . فالإيمان أولى والعقل ثانوى وتوكيدى لنشأة هذا الاعتقاد . وهذا التفسير الايمانى الصرف تدعاه ملاحظات جاسندى عن الطبيعة الالهية . فهو يتفق مع آيتون

على أننا لا نستطيع أن نتصور طبيعة الإله إلا بتشبيهها بالإنسان ، أو وفقاً لبعض الصور الانسانية . ومع ذلك يمكن أن ندرك أن الإله بعيد بعدة لا حد له عن أنبل تصوراتنا ، وأن خير تسمية له تسميته بأنه عقل لاجسدى أو جوهر ، أو بوصفه المحرك والحاكم للأشياء جميعاً . فإذا سئل جاسندى كيف نستطيع التأكد من هذا الاختيار للصفات ، أجاب بأن الإيمان الكاثوليكي المقدس يؤكد لنا أن هذه هي أنسب الأسماء الأنهية وأكثرها اتفاقاً مع ميول عقلنا لتصور طبيعة الموجود الأسمى .

ولقد تبادل جاسندى وديكارت أشد التعليقات حدة حول مسألة وجود الله (٢٤) . فالأول لا يستطيع أن يقبل الدليل الديكارتي المتميز المستمد من الفكرة القطرية عن الموجود الكامل كمالاً لامتناهياً ، وذلك لأن المقصود بهذا الدليل أن يكون برهاناً أصيلاً على الوجود الإلهي ، ولأنه يدعى أنه يعطى معرفة فلسفية إيجابية عن الطبيعة الإلهية . ومع أن ديكارت لم يفحص كتابات جاسندى الرئيسية ، إلا أن نظريته كانت غريبة تماماً عما تضمنته . ويرى ديكارت أن لجوء جاسندى إلى الفلاسفة القدماء ، وإلى المعتقدات السابقة على العقل ، اذعان تام من جانب الذكاء الفلسفي ، ولا يحوز أى تقم على نزعة شارون الإيمانية التي تقل عن ذلك تقنعاً . ولم تستطع نظرية جاسندى عن الأفكار المسبقة أن تتجاوز تلك انغلاق الدائرية بين براهين الإيمانيين على وجود الله وبين إهابتهم بالوحي ، ذلك لأن جاسندى قد أخفق في مواجهة المشكلة المعرفية التي تتساءل : لماذا نشق في استجابات العقل التلقائية ، وكيف نميز بين الاتجاهات المضللة ، والاتجاهات الموثوقة فيها . وكان جاسندى متأهباً للتوقف في تحليله النقدي عند نفس النقطة التي اعتقد ديكارت أن مثل هذا التفكير التحليل ينبغي أن يبدأ عندها .

وبينما كان هدف الديكارتية هو الوصول إلى إعادة بناء منهج الألوهية الفلسفي بناءً محكماً ، كان الاتجاه الإيماني الذي أعقب جاسندى هو تقويض كل تأكيد فلسفي إيجابي . ويتمثل هذا الاتجاه المتطرف خير تمثيل في كتاب : « بحث فلسفي عن ضعف العقل الانساني » (كتب حوالى سنة ١٦٩٠ ونشر سنة ١٧٢٣) تأليف بيير دانييل هويت Pierre Dahiel Huet (١٦٤٠ - ١٧٢١) أسقف أفرانز . وكان هويت عضواً في الأوساط

الشكافة في باريس واستكهولم ابتداء من سنة ١٦٥٠ وما بعدها . وكان عرضه الكلاسيكي للمذهب الايماني واضحا وضوحا لا مزيد عليه من حيث انه يريد بيان التعارض العميق بين هذه المدرسة كلها وبين التقليد المسيحي عند اغسطين وتوما الاكوينى فيما يتعلق بالحوار الحى بين الايمان والعقل . وهذه الصورة الايمانية للعقيدة لا تنمو الا على تهاونت العقل الطبيعى الانسانى وانحطاطه ، ولا تحترم تكامله .

ومن المشكلات التى وضعتها الديكارتية في بؤرة الاهتمام امام مذهب الشك مشكلة يقين معرفتنا . ولقد تقبل هويت تقسيم اليقين الانسانى الى انواع : الرياضى ، والفزيائى ، والاخلاقي . ولكنه اعلن ان هذه الأنواع من اليقين تقع جميعا دون مرتبة اليقين الكامل الذى يستند الى البيئة الواضحة التصور (٢٥) . والنور الالهى الذى يشع عن الايمان العالى على الطبيعة هو وحده الذى يمنح اليقين الكامل للعقل الانسانى . اما معيار الأفكار الواضحة المتميزة الذى يباهى به ديكارت فلا سبيل الى الوصول اليه عن طريق القدرة الفطرية للعقل الانسانى . ومن الحق ، ان هويت قد استخدم الافتراض الديكارتى عن الروح الشريرة المخادعة لكى يمنع العقل من قبول اية قضايا على انها واضحة يقينية بصورة مطلقة ، حتى ولو كانت حقيقة ديكارت الأولى التى لا شك فيها عن وجود انذات المفكرة . وذكر «هويت» ما لا يقل عن خمسة وستين فيلسوفا ومدرسة يقفون الى جانب التعليق الشكاك للحكم في وجه كل بيئة انسانية . غير انه لم يكتف بهذا التعليق ، بل تفوق على اتباع «بيرو» بالتخل عن كل بحث فلسفى عن الحقيقة . وكل ما نستطيع ان نأمله - على المستوى الطبيعى - ضرب من الاحتمال الكافى لأن نتصرف في شئوننا العملية بشئ من الاطمئنان .

والوجه الثانى من درع هويت فى تحديه للعقل هو - بالطبع - قبوله السريع للايمان . فالايان العالى على انطبيعة هو وحده الذى يمنحنا ضروب اليقين التى لا يتطرق اليها الشك ، والمعرفة الواضحة بالحقائق . وتم يكن الاسقف «هويت» قادرا على اكتشاف شئ من أفكار جاستندى المسبقة على الحقيقة ، داخل نفسه ، او اكتشاف أفكار ديكارت الفطرية ، او ادراكات ملبرانش الصادقة للحقيقة . وعلى النقد الشكاك ان يستبعد هذه الدعائم

الطبيعية للعقل وأن مجرد الانسان دون استئذان من كل ما يطفى جلده العقل . وحتى المبادئ الأولى لا تنطوي في ذاتها على أية بينة كافية ، بل انها في حاجة الى نور الايمان من أجل يقينها التام . ومن ثم ، فمع أننا نستطيع على نحو ما أن نعرف الله عن طريق الايمان والعقل معا ، إلا أن المعرفة كلمة غامضة . والبراهين الطبيعية المزعومة على وجود الله تمنطينا نفس الدرجة العالية من الاحتمال الذي تعطيه البراهين الرياضية ، غير أن هاتين الطريقتين من البرهان لا تبلغان اليقين الكامل (٢٦) . وعلى مبدأ البرهان الفلسفي ونتائجها أن ينتظرا نور الوحي لكي يقدمنا اليها المعرفة واليقين اللذين ينفيان كل شك .

ومن خلال هذا التأسيس الباطني لكل المبادئ الطبيعية والاستدلالات على وجود الله - على فعل الايمان العالي على انطبعة ، وكذلك من خلال تنازله عن البحث الفلسفي عن الحقيقة ، أوصل « هويت » مذهب الشك الايماني الى نتيجته المنطقية . وتكشفت هذه الذروة أيضا عن كونها نهاية تاريخية مسدودة في وجه المزيد من التطورات انفسية الأخرى . وعلى الرغم من أن الخوف من التنوير دفع التقليديين الفرنسيين الى الاعتماد على المذهب الايماني الديني بعد قرن من الزمان ، فإن هذا الموقف الانهزامي كان خليقا بأن ينتهي الى العقم الفلسفي واللاهوتي التام . وقد أثبت التاريخ أن محاولة تشييد ايمان حي بالاله على انقاض قدراتنا الطبيعية في المعرفة والرغبة - تنتهي دائما بكارثة .

وكان السبيل الفعال الذي انتقل مذهب الشك من خلاله الى القرن الثامن عشر هو « المعجم التاريخي والنقدي » (١٦٩٧) الذي وضعه « بيل » . ولكن ، هذه العملية من الانتقال صاحبها أيضا عملية تحول . ومع أن بيل كان معاصرا لهويت ، وكان ملما بكل الكتابات الشكاكية التي ذكرناها في هذا الفصل ، إلا أنه كان - بوصفه أول من افتتح عصر التنوير - أكثر دلالة من كونه وريثا لموتاني وشارون ، وبالتالي فإن انظر في موقفه يرتبط بدرامتنا لعصر التنوير ونظرتة الى الاله .

وعلى مذهب الشك توالى بانتظام خلال القرن السابع عشر ردود قوية - وان تكن متوسطة من حيث تماسكها الفكرى - من الكتاب الأرثوذكس . فإذا استثنينا الديكارتيين ، كان معظم هؤلاء الكتاب من رجال اللاهوت الأسكلائيين . وفى أوائل هذا القرن ظهر بحث جوهرى عنوانه : « عن العناية الإلهية وخلود الروح ، ضد الملحدين وأتباع مكيافللى » (١٦١٣) نشر هذا البحث اللاهوتى الجزويتى من مدينة لوفان « ليونارد ليسسيوس » Leonard Lessius (١٥٥٤ - ١٦٢٣) (٢٧) ودافع فيه عن العناية الإلهية مصطنعا أدلة قائمة على الغائية فى الكون وعلى تنظيم الآله الدائم للحوادث . كما أكد « ليسسيوس » أيضا على أهمية نظرية الخلود بالنسبة للدين الموحى به . وربما كان أهم ما فى موقفه رفضه القاطع لاتباع شارون وغيره من الكاثوليك فى استخدامهم للحجج الشاككة فى النزاع اللاهوتى ، فقد نظر إلى مذهب الشك بوصفه نتيجة للتخلل عن الايمان الكاثوليكي لا بوصفه سلاحا مناسباً للدفاع عنه ضد « الكالفنية » . أما المذهب الايمانى فلا يمكن أن يقود المرء الا الى فقدان اقتناعه الفعلى كله بعناية الله . وحذر « ليسسيوس » أيضا من « السياسيين » ، أو أولئك الشكاك الذين تقبلوا رأى مكيافللى القائل بأن الدين - أو أى مذهب عن الله - ما هو الا مجرد سياسة تحددتها احتياجات الدولة العملية .

وكان « ماران مرسين » Marin Mersenne (١٥٨٨ - ١٦٤٨) أحد القساوسة المنتمين الى طائفة المتصاغرين* من أكثر العقليات احتراماً وفطنة بين انتقاد اللاهوتيين لمذهب الشك . وكان صديق العمر لكل من جاسندى وهويس وديكارت ، كما كان فى مراسلاته الواسعة الانتشار ممهداً للأعلام العلمى والفلسفى فى العقود التى سبقت ظهور الصحف العلمية الأولى .

* ترجمة كلمة Minims وهى طائفة من الرهبان المتزهدين أسست فى منتصف القرن الخامس عشر على يد القديس فرانسيس أوف باولا Paola فى كلابريا (١٤١٦ - ١٥٠٧) ومعناها الحرق ، الأقل من القليل ، وذلك ليتصفوا بتواضع أشد من تواضع الفرنسيسكان .

[المترجم]

وأصدر فيأ بين سنة ١٦٢٣ ، وسنة ١٦٢٥ ثلاثة مؤلفات تهاجم حركة الشك
هجومًا شديدًا هي : « أسئلة مشهورة عن سفر التكوين » و « تجديد
المؤلهة » والمحدثين والاباحيين ، و « حقيقة العلوم ضد الشكك » وأتباع
بيزو ، وكان الهدف المقرر لهذه السلسلة من الكتب أن يضع حدا « لتيار
مذهب الشك الجارف » الذي أصبح خطرا عمليا على الدين والأخلاق (٢٨) .
وكان « مرسين » يكتب في المحل الأول بوصفه لاهوتيا ، ولكنه كان محيطا
باحاطة جيدة بالفيزياء الحديثة ومتحمسا لها .

ومن أسباب تحمس مرسين للتطورات العلمية الحديثة سبب يضرب
بجذوره في معارضته للنزعة الطبيعية المحتمية التي يدعو اليها مدرسو بادوقا
وبيريس ، مستخدمين الفيزياء الأرسطية لانكار الخلق الحر ، والعناية
الشماملة (٢٩) . وهو يتفق مع جاسندي في أن الدين يتصالح مع نظرية
ظاهرية خالصة في العلم في سر أعظم من تصالحه مع نظرية قائمة على معرفة
أساسية بالأجسام التي يمكن أن تفرض قوانينها على الإرادة الالهية .
والتفسير الميكانيكي الحديث للظواهر الفيزيائية يصف ترتيب الله الفعل
للأشياء ، ولكنه لا يدعى لنفسه النفاذ الى القوانين الأساسية والمقتضيات
الضرورية الباطنة التي ينبغى على الله نفسه الخضوع لها . والنزعة الميكانيكية
نافعة أيضا في استبعاد مذهب برونو في الألوهية الشاملة الباطنة . فلا حاجة
بنا في الترتيب الميكانيكي الحاصل للحوادث الفيزيائية - أن نتصور الاله
بوصفه روح الصالم الحالة فيه . وهكذا كان مرسين داعية قويا من دعاة
النزعة الميكانيكية على أسس تأليهية خاصة .

ولما كانت نظريته الظاهرية phenomenalist في المعرفة العلمية
مرتبطة بتأكيد على التجربة الحسية بوصفها مصدرا أصيلا - وأن يكن
محدودا - للمعرفة ، لم يكن مرسين قادرا على قبول نقد ديكارت للأحاسس .
بيد أنهما يتفقان على الطابع الإرادي للقوانين الطبيعية فيما يتعلق بالله ،
وعلى الحاجة الى أساس جديد لليقين داخل الذات المفكرة . وبعد أن فقد
« مرسين » النظرية الأرسطية عن المعرفة الجوهرية بالطبائع الجسدية ،
مع إدراكه للتناقض والشك اللذين يحيطان بنظرية جاسندي في الأفكار
المسبقة ، وجد نفسه مسوقا الى وضع أساس اليقين والبرهان على وجود

الله في تجربة الانسان التأملية . وكان موقفه المتردد الوسط ، الى حد ما ، بين جاسندي وديكارت نذيرا بالقلق الفلسفي السائد في منتصف القرن السابع عشر على العقلية الارثوذكسية حين تقف - غير محسودة - للاختيار بين الارسطية الطبيعية او الشكية اليمانية ، او بين طريق الديكارتية غير المطروق بعد .

وايا كان الأمر ، فقد كان مرسين حاسما في نقطة واحدة هي معارضته لكل من الشكاك وديكارت : فلا بد من الدفاع عن التمويل الجوهري على الحواس . وحتى مع أنها لا تمكننا من الوصول الى ماهية الأجسام ، الا أنها تصل الى الظواهر الموضوعية والى أنشطة الأشياء الكمية في المكان والزمان ، كما أنها ليست محصورة في حالاتنا الذاتية الصرفة . وفحص مرسين بطريقته المتزنة المتثدة المنعطفات الشكافة جميعا ، وفضح ما يتسم به الارتياب في الادراك الحسى من اللامعقولية (٣٠) . ويمتاز تحليله بلامح ثلاثة تدعو الى الإعجاب حقا ، فهو وصفى ، علسى ، تأملى . وقد وصف الاعتراضات الشكافة القائمة على نسبية الادراك الحسى بانها شائعة من الناحية السيكلوجية ، ولكنها غير منتجة من الناحية المعرفية . وضروب التنوع لا تحطم مبدأ التناقض أو التمويل على الحواس ، ما دامت هذه التنوعات ليست الا امثلة على القضية البينة بأن الجوانب المختلفة لموضوع ما تظهر لنا في ظروف مختلفة . وما تقدمه لنا قوى الحواس المختلفة من تقارير قد تكون متميزة ومتضاربة ، ولكنها ليست متناقضة . فكل قوة حسية تعطى تقريراً جزئياً ، وهذا التقرير الجزئى يسىء المتشكك قراءته فيظنه متناقضا مع غيره من الكشوف .

وأبرز مرسين ما تتصف به النزعة الانسانية الشكافة من جهل بالعلم الحديث . فهى ما فتئت تردد الصعوبات التى صادفها المفكرون اليونانيون ازاء الادراك الحسى ، وكان الانسان كائن لا تاريخى لا يعرف التقدم ، ولا يستطيع تشييد العلوم واستخدامها لتصحيح أخطائه السابقة . وعلى سبيل المثال ، فان المشكلات الناشئة عن الادراك الحسى للالوان لا تتركنا بلا حول ولا قوة ، هذا اذا استخدمنا مصادر البصريات الحديثة والفسيولوجيا . ومن هذا القبيل أيضا اعتراض مذهب الواحدية العتيق

بأننا لكي نعرف شيئا جزئيا ، فلا بد أن نفهم علاقاته الكونية جميعا ، فهذا الاعتراض يتجاهل معنى البحث العلمى . وهذه المعرفة الجزئية والعلاقية — أبعد من أن تكون عقبة ، بل هى خير وسيلة انسانية لفهم العالم المادى . وهذا العالم ليس خليطا هائلا مضطربا مهوشا ، لأننا نستطيع أن نميز فيه بين ضروب مختلفة من العلاقات ومن المظاهر الجزئية للأشياء .

ووراء هذا النقد كله اشارة مستمرة الى قدرة العقل التأملية . فنحن نستطيع أن « نعرف » بالتأمل أن الأشياء تظهر بصورة مختلفة فى الظروف المتباينة . وأن تقرير الاحساس الفردى ناقص ، وأن مزاجنا يشكل معتقداتنا فى الأحلام . وهذا التحكم التأملى الذى يمارسه العقل على الحواس هو الذى يمنع من اصدار حكم متعجل على الموضوع . فلو أردنا مثلا أن نحدد ما اذا كان مبنى ما يظهر لنا وفق أشكال مختلفة من مسافات مختلفة مستديرا أو قائم الزوايا ، فاننا نعلم فى هذه الحالة الى استخدام اللمس ، كما استخدمنا النظر ، ونستخدم المسطرة والبوصلة وغير ذلك من الأدوات العلمية ، ولا نصل الى تقدير نهائى حتى نسمح بتدخل انعوامل الذاتية . وبسبب هذا التحكم التأملى وانتقضى الذى يستطيع العقل ممارسته على ادراك الحسى ، فلا حاجة بنا الى قبول الحجة الشكاكة القائمة على العلاقة الدائرية بين الحس والعقل . فانعقل يعتمد على الحواس ، وهو فى الوقت نفسه قادر على اختيار ما تقرره الحواس وقادر على تقويته . « وفائدة الحواس أنها تطابق الأشياء مع الفهم ، لأن الحواس لا تستطيع أن تحكم على ما لها من تطابق مع الأشياء مع الفهم ، كما لا تستطيع أن تحكم على الحقيقة العقلية التى تتجاوز كل أنواع الأجسام . ومع ذلك نستطيع أن نقول ان الحقيقة نفسها هى الحكم على الفهم (٣١) » . ولأن الفهم يمكن أن يتطابق — عن طريق التأمل — مع الشيء فى بينته ذاتها ، كانت الحقيقة واليقين مفتوحين للانسان ولا حاجة الى الارتداد المتشكك الى ما لا نهاية بحثا عن معيار آخر للمعرفة .

ومهما يكن من أمر ، فان مرسين يفشل فى رد الاعتبار كاملا للمعرفة الانسانية ما دام لا يعترف بأن الذهن الذى يعمل بطريقة تجريبية مع الحواس، يمكنه أن يكشف أى شيء يتعلق بمبادئ وجود الشيء المادى . وهو يؤكد على ما لنود العقل من قوة باطنة دون أن يفسر كيف يتجاوز العقل المستوى

الحسنى ، وإن كان لابد له أن يتخذ نقطة انطلاقه من الاحساس : « ونتيجة لهذا ، كانت أدلته على وجود الله مبرهنة من الناحية الفلسفية ، ومستأصلة الجذور من نظرية محدودة في الوجود والمعرفة » . وفي كتابه : « أسئلة شهيرة عن سفر التكوين » يقدم مرسين ما لا يقل عن خمسة وثلاثين دليلاً تمتد من الانفاق العام لتشمل مراتب الوجود ، وترتيب الكون وحركته ، وقدرة رغبتنا اللامتناهية حتى تصل إلى الاستجابات القائمة على الموسيقى ، والتنبؤ والجغرافيا وفن العارة .. وفي موضع آخر ، « ينجح في تخفيض القائمة إلى اثنتي عشرة حجة (٣٢) » . ويتزاحم الاستدلال الفلكي الذي ننقل به من الأفلاك المنظمة إلى صانع مطلق مع البرهان الأغسطيني المأخوذ من الحقائق الأبدية ، مع فكرة القديس أنسلم عن الكائن الذي لا يمكن تصور من هو أعظم منه ، وطرائق البرهان التوماوية المحسنة مذكورة أيضاً ، ولكنها لم تمنح نفس الأهمية التي منحت لتلك الحجج الأخرى ، وهي الحجج التي رفضها القديس توما الاكوينى بمضاهى صراحة .

والانطباع الإجمالى الذى تنقله إلينا هذه النصوص التليفقية هو أن مرسين على استعداد لقبول أى خط خطاى مقنع للحجة التالهيية ، وأنه لا يملك أى اقتراح فلسفى محكم من الله . كما لا يكشف عن أى إدراك للمغزى الميتافيزيقى المتميز الذى تنطوى عليه الطرائق التوماوية للبرهان ، ما دام ينظر إليها من منظور النزعة الفزيائية السائدة على الفكر الاسكلانى المتأخر . وهذا التفسير يجعله حريصا على ألا يعول كثيرا على تلك الطرائق التوماوية ، ذلك لأنه ينظر إليها بوصفها براهين فزيائية أرسطية لا تستطيع أن تتجنب الوقوع فى الألوهية الحتمية التى نادت بها نزعة بادوا الطبيعية . ونتيجة لهذا يطرح مرسين شبكة واسعة لكن يستوعب البراهين التقليدية المقترحة ، بغض النظر عن أسمها الفلسفية ، وما يمكن أن ينشأ بينها من تعارض .

وبالإضافة إلى ذلك يضيف الراهب الفرنسى نعمة حديثة على اثنتين من الحجج القديمة : الحجة القائمة على نظام الكون ، والحجة القائمة على الامكان Contingency . فلقد كان شاهدا نموذجيا على الشعبية المتزايدة للحجة المأخوذة من التصميم الهنيسى design للكون المؤدية إلى وجود الله بوصفه

«الصانع الأعظم أو المهندس الأكبر لهذا الكون» (٣٣) . ويورد «مرسين» كشوف «كوبرنيكوس» و «تيكوبراهي» الفلكية عن المسافات بين النجوم وعن حركة الكواكب المنتظمة كعلامة على الحاجة الى صانع عاقل . ومن أسباب شعبية هذا البرهان المأخوذ من تصميم الكون هو أنه يأخذ انطلاقة من الحركات والأبعاد الموصوفة وصفا رياضيا ، دون افتراض أية معرفة بالطبيعة الجوهرية . أو بآية مبادئ أخرى للوجود في الأشياء المجسمة . ومذهب التاليف العلمي هو البديل الظاهري phenomenalist الحديث للبرهان الميتافيزيقي . وللإستدلال الفزيائي الأرسطي على الإله . وللبرهان القائم على التصميم ميزة تخصيص وجود الله بوصفه منشئ الكون وحاكمه ، وهي نقطة كانت موضع الهجوم من الطبيعيين الرشدين والشكاك الأحرار على السواء . بوصياغة مرسين لهذا البرهان من فكرة الامكان تدخل أيضا ضمن الاتجاه الاستبطاني الحديث الذي طوره ديكرت . وكلا المفكرين استمد بينة الامكان من تجربتنا الباطنة عن عقل الانسان المتناهي غير المعصوم من الخطأ أكثر من أن يكون قد استمدتها من تحليل ميتافيزيقي أو فزيائي أرسطي للعالم المادي .

وهكذا تبين لنا دراسة آراء مرسين عن الإله أنه لم يفلت من نطاق مذهب الشك الذي حاول محاربته ، فلقد أظهر على الأقل في ثلاثة مواضع آثارا واضحة لهجمات النقد الشكاك : انكاره للمعرفة الميتافيزيقية القائمة على الحس بمبادئ الوجود في الأشياء المادية ، و إخفاقه المترتب على ذلك في الاقتراب الميتافيزيقي من الله المؤسس على عالم الحس لا على الفزياء الأرسطية ، واستبداله البرهان الفلسفي بالتدليل المقنع الاحتمالي المستمد من الوقائع العلمية استبدالا نهائيا . وتصور حالة مرسين على نحو ملموس الطابع المتردد المهتز للتفكير الأرثوذكسي غداة التطورات الحديثة أتت دخلت على المفهوم الحديث للإله . وثمة عامل سلبي هام شجع على ظهور المذاهب العقلية والتجريبية عن الإله في القرن السابع عشر ، هذا العامل هو غياب نزعة واقعية متماسكة فنيا ، وقادرة على التغلب على مذهب الشك بطريقة فلسفية بناءة .

الفصل الثالث

الإله بوصفه وظيفة في المذهب العقلية

تفاقت أزمة الشك التي اعتصرت كثيرا من العقول خلال الثلث الأول من القرن السابع عشر نتيجة للاخفاق الواضح الذي منيت به جميع محاولات التقلب على مذهب الشك . وواصل المشامون تأكيد واقعتهم الضخمة دون أن يدركوا أن مبادئهم العقلية تعرض لنار الهجوم ، وأنها تتطلب شيئا من التبرير الصريح . وكان المنطقة الجدد المنتمون الى مدرسة راموس ، والى كلية الآداب بجامعة باريس ، يتحدثون كثيرا عن البدء بداية جديدة بمنهج جديد ويقينى يقينا مطلقا ، وبمذهب كامل من الحقائق . ولكن الواقع أن الحركة الراموسية بقيت على المستويين البلاغى والتربوى . وعلى الرغم من بعض المقترحات الشائقة التي تدور حول الحاجة الى المنهج والمذهب ، لم تواجه صراحة المشكلة الفلسفية الخاصة بالاشارة الموضوعية لتخطيطاتها الجدولية ، والضمان النهائي للذاكرة (١) . وكان «مرسين» أشد اقترابا من القضايا الحقيقية بلجوثه الى الاحساس ، والى منجزات العقل الانسانى العلمية ، ولكنه أخفق فى وضع الأساس الميتافيزيقى لمعرفة أى شئ يتجاوز الظواهر الحسية . أما فيما يتعلق بالطابع المسيحى الذى أضفاه جاسندى على مذهب الذرة ومذهب اللذة ، فقد بقى هذان المذهبان داخل اطار الأرثوذكسية من خلال فعل الايمان .

وبدأ الناس يدركون أن العلم الحديث يثير بعض الصعوبات الخاصة بوجه مذهب الألوهية . وكان برونو قد أهاب بالطابع الكلى للقوانين العلمية لتدعيم توحيدته الكتاليهى الشامل لئلا بالكون الواحد اللامتناهى للصاغة

والصورة . وبدأ منهج جاليليو وكأنه يهدد العلاقات المضوية بين الأشياء ،
والترتيب التصاعدي لأنواع الوجود ، وقاعدة العناية الالهية ، وحرية
الانسان ومصيره الفريد . وكان الشاعر جون دون John Donne حساسا
للمضامين الثورية التى تنطوى عليها النظرة الميكانيكية الجديدة الى العالم ،
فقال :

« والفلسفة الجديدة تضع كل شيء موضع الشك ،
وعنصر النار قد انطفأ تماما » .

وضاعت الشمس ، والأرض ، وما من عقل انسان

يمكن أن يوجهه حيث يستطيع انبحث عنها ...

لقد تبدد كل شيء شذر مذر ،

وذهب كل اتساق ...

وأصبح كل شيء امدادا وعلاقة ، (٢) .

لم يوفر العلم للناس سوى ملجأ بارد تحت سقف مذهب الشك ، لأنه
أثار شكوكه الخاصة حول الله والانسان ، وكذلك حول الكون المحسوس ،
اذ أصبح هذا الكون الموصوف بحدود كمية ميكانيكية خاليا تماما من القصد
الالهى ، والصفات والقيم الانسانية . وبدأ بالآخرى أن هوبس ، لا مرسين
هو الذى يتوسع فى نتائج الفزياء الجديدة . وأشار المذهب الإيماني الى
المؤلمة بوصفهم أصحاب الحل الوحيد ، وان يكن حلا انتحاريا - فيما يتعلق
بمشكلات العصر العقلية .

بيد أن الناس لا يقتنعون فى يسر بحكمة الانتحار ، سواء أكانت بدنية
أم عقلية . وخلال الثلثين الأخيرين من القرن السابع عشر ، تطور المذهب
العقل بوصفه طريقا حيويا يستطيع مواجهة مذهب الشك والعلم دون
التخل عن الذكاء الانسانى . واتفق ديكارت واسبينوزا وليبنيتس على أن
سلامة العقل الانسان أمر يمكن الدفاع عنه ضد هجمات الشك ، وأن المنهج
العلمي يمكن أن يتكيف داخل فلسفة تجعل الأولوية لهذا العقل فى تسوية
القضايا . واتفقوا - فضلا عن ذلك - على أنه لابد أن تقوم نظرية عن الاله

بدور رئيسى فى أى إعادة بناء فلسفية . ولم يحتل الإله من قبل ، أو منذ ذلك الحين - مثل هذا المركز الهام فى الفلسفة ، وليس معنى هذا أن المذاهب العقلية كانت فى بنائها دينية أو إلهية المركز . بل على النقيض ، إذ جعل الله فيها ليخدم أغراض المذهب نفسه . لقد أصبح حلقة رئيسية ، ولكنه حلقة على كل حال فى البرنامج الشامل للرد على مذهب الشك ، واحتواء الروح العلمية ، وبناء تفسير عقلى للواقع . وهذا الموقف الوظيفى من الإله هو الذى يميز الحركة العقلية فى عصر العبرية ، والذى لابد من فحصه ههنا فى كل أشكاله الرئيسية .

ويكشف لنا التخطيط المبدئى عن ديكرات بوصفه الرائد المناضل مباشرة مع مذهب الشك ، ومكتشف الحاجة الماسة الى ادخال الله فى خدمة على الميثاقين والفرياء اليقينيين . ثم يتقدم اسبينوزا لازالة بعض الترددات التى يسببها ايمان ديكرات المسيحى ، ويطرح نزعة طبيعية قياسية صارمة على أساس من الألوهية الشاملة . ويتدخل لينتس لاحتلال السلام المؤقت فى الصرح العقلى متوسلا بنظرية فى أولوية الماهيات يوضع فيها الإله بطريقة دبلوماسية - ولكن حازمة - فى وضعه المناسب . وأخيرا يبدد ملبرانش متبرما وهم إقامة تحالف دائم بين المذهب العقلى والمسيحية ، ويبقى على إله متعال فى سبيل ادخال بعض العوامل الايمانية والظاهرية ، وهذه العوامل تقوض بدورها الموقف الوظيفى .

١ - الإله الديكراتى بوصفه أساسا لليقين

احتج رينيه ديكرات (١٥٩٦ - ١٦٥٠) احتجاجا حائقا على اتهامه بأن شبكه المنهجى يؤدى الى مذهب الشك . وفى رسالة له الى الناقد الجزويتى الأب بوردان Bourdin ، لم يؤكد أنه قد فند مذهب «بروء» فى كثير من الأحيان فحسب ، بل أنه كان أول من فعل ذلك من الفلاسفة أيضا ، وهى دعوى تثير الدهشة (٣) . والحق أنه ما من فيلسوف منذ أغسطس انفس هذا الانغماس التام فى كتابات الشكاك ، وأدرك بعمق تقدم المتطرف للعقائد المتعارف عليها ، كما فعل ديكرات . فقد شعر بعث اللجوء الى السلطة الفلسفية ، أو العلمية ، أو الدينية ، فى المسائل الفلسفية ، أو بتقديم مجرد حجج دياكتيكية احتمالية ، ذلك لأن مذهب الشك قد لجأ

للى هذه السلطات جميعا ، كما انه اجتنب اتصارا من الاشخاص الذين قنطوا الى الابد من العثور على أدلة برهانية على وجود الله والخلود . وراى ديكارت انه لا يوجد سوى طريق واحد لوقف التيار المتجه صوب مذهب الشك ، الا وهو تقديم بينة وبراهين لا يتطرق اليها الشك .

وتحدى - فى حركة مبدئية - المبدئين الرئيسيين فى مذهب الشك : المبدأ النفسى فى رغبة الانسان الملحة الى راحة البال ، والمبدأ المنطقى فى توازن القوى . فالدراسة الفاحصة للدوافع الانسانية تبين أن الرغبة فى الحكمة لا تقل من حيث انها رغبة أساسية عن التطلع الى راحة البال . والحقيقة أن الدافع الأول أكثر تمييزا للانسان الذى يمكن أن نصفه دون مجانبة للصواب بأنه حيوان مفكر يبحث عن الحكمة . وليس من شك أنه يسمى أيضا الى الطمأنينة والسعادة ، غير أنها يتوقفان على نمو حكمته . ومذهب الشك موقف لا انساني . لا لأنه يدعو الى راحة البال ، بل لأنه يفضل فى ادراك أن هذا الخير يأتى كثرة سليمة للحكمة . وما تم نحافظ على الترتيب الصحيح ، فسوف يستبدل الناس بسكينة الروح الانسانية ركود النبات أو مجرد احساس ذاتى بالتوازن .

واجتهد ديكارت - على المستوى المنطقى - فى التفرقة بين منهجه فى ارجاء التسليم وبين منهج الشكاك . فهؤلاء يهدفون الى اقامة نوع من الاتزان المحايد بين القضايا المتناقضة ، ومثلهم الأعلى فى المسائل النظرية هو موقف عدم الالتزام . أما ديكارت فيتخذ من توازن القوى وسيلة مبدئية لتحرير العقل من سيطرة الحواس ، وتخديره ضد مجرد الاحتمالات (٤) ، وهم الرئيسى ينصب على اختبار القضايا ، وهو يأمل أملا ايجابيا فى العثور على قضية تصمد للشك ، وترغم العقل على التسليم بها . فالشك الديكارتي تشيع فيه روح التاهب للتسليم بالبيئة التى لا سبيل الى الشك فيها ، اذا وجدت ، وروح الاستعداد بقبول حقيقة أى شىء يصمد لاعنف اختبار يجريه التشكك . فالشكاك مذنبون لتصميمهم السلبي فى رفض التسليم ، حتى فى وجه البيئة غير الاحتمالية التى تجتاز الاختبار . وقد كشف ديكارت عن هذه القطعية المستورة فى تصميم الشكاك على عدم قبول الحقائق النظرية عن الواقع ، وهكذا نقض دعوى الشكاك فى المحافظة على التليق التزيه للحكم .

منه بالاستنباط النسق الكامل للحكمة الانسانية . ومن ثم كان ديكرات مرغما على ادخال الاله ضمن مبادئ مذهب . وأشار الى وجود الاله الكامل ذى القدرة الشاملة بوصفه الحقيقة الحديثة الرئيسية الأولى التي يعتمد عليها بناؤه الفكرى كله .

وقد كانت الميتافيزيقا الديكارتية - بوصفها العلم بالمبادئ الأولى للمعرفة الاستنباطية - معنية فى المقام الأول باثبات وجود الكوجيتو والاله وطبيعتهما . ومع أنه لم يكن غافلا عن توازيه مع هدف القديس اغسطين - « أريد أن أعرف الله والروح » - فقد كان على وعى تام بالاختلافات الأساسية التى تفصل مفهومه للميتافيزيقا عن النزعة الاغسطينية التقليدية التى يعتنقها صديقه الكاردينال بيرول Bérulle وغيره من أعضاء الكنيسة الفرنسية . وكان هدفه هو الوصول الى حكمة انسانية خالصة تتمشى مع تعاليم الايمان ، على أن تكون بمعزل عن المدارس اللاهوتية جميعا ، وعن أى تأثير للوحى . وقضلا عن ذلك فان رغبته فى الهرب من مذهب الشك والوصول الى يقين يعدل يقين الرياضيات أدى به الى أن يلجأ للحا فريدا على مبادئ المعرفة المنهجية . وقد أعطى ديكرات قوة دافعة للنظرة العقلية الحديثة التى ترى أن المهمة الرئيسية للميتافيزيقا هى أن تقيم مبادئ الاستنباط الأولى على أسس عقلية فعالة من أجل وضع نسق كامل من الحقائق المستمدة أوليا a priori ، أو من تحليل الضرورات التصورية . وأخيرا ، خطأ ديكرات تلك الخطوة الحاسمة حين انتهى الى أن الاله هو المبدأ العقل للنسق الاستنباطى ، وهو جزء من الموضوع الخاص بالميتافيزيقا . وكانت هذه النتيجة تناقض تناقضا حادا لا مع الحركة الاغسطينية الصاعدة تدريجيا الى الاله بوصفه النقطة النهائية فى البحث عن الحكمة فحسب ، بل مع الموقف التوماوى أيضا الذى يرى أن الاله ليس موضوع الميتافيزيقا ، ولكنه يدخل فى هذا العلم على أنه علة وجود الأشياء المتناهية . وفى هذه المفارقة الاستنباطية التى خاضها ديكرات ، كان للاله ما يعمل ، ومن ثم أدرج ضمن مبادئ الميتافيزيقا وموضوعها نظرا لاسهامه الوظيفى فى النسق كله . وبدون الاله ، لن يكون لليقين ، وللحاطة الشاملة ، وللخصب الاستنباطى الذى تتميز به الميتافيزيقا الديكارتية - أى وجود . وبدون ميتافيزيقا تتصف بهذه الملامح ، لن يكون ثمة أمل فى فزياء تتم البرهنة عليها بإحكام ، أو فى شمار العملية للحكمة .

ولم يكن أمام ديكرات أن يختار بين التقدم مباشرة من الكوجيتو الى الله ، وبين الانتقال من الكوجيتو الى العالم الخارجى ، فقد وضع معرفتنا العادية بوجود العالم المادى موضع التساؤل ، وكان لابد أن يضع نوعا من الاستدلال لكى يسترد ذلك اليقين . غير أن الذات المتناهية تعد بمفردها نقطة بداية حشة لتزويدنا ببرهان ملزم على عالم مادى موجود ، لأن هذه الذات محدودة القدرة ، وتعيش فى لحظات منفصلة من الزمان دون أن تكون لها ديمومة باطنية متصلة خاصة بها . وهى لا تعرف حقا الا فى اللحظة التى تعين فيها حسا بوجود مفكر . وما ان ينتقل العقل الى حالة يتذكر فيها حسا سابقا ، حتى يفقد تأكده الكامل ، وتكف مبادئه عن اعطاء براهين لا شك فيها . ومن ثم ، فنحن فى حاجة الى ضمان مستقل للذاكرة حتى نصوغ الحلقات فى سلسلة الحقائق المستنبطة . والاله هو العلاج الواضح لما فى « الكوجيتو » من أنواع القصور . فهو يتمتع بالقدرة اللامتناهية ، وبالديمومة الأبدية المنشودة لخلق الصالم ، ووضع قوانين موحدة للأشياء جميعا ، وهو أيضا الخالق الصادق لقدراتنا العارفة ، وانذى يستطيع أن يشهد على صحة اعتقادنا الطبيعى بوجود العالم ، وكذلك على استخدامنا للذاكرة ، وعلى معيار الأفكار الواضحة المتميزة التى نحتاج اليها فى التدليل البرهانى . وإذا كان لابد لديكرات من أن يقيم فلسفة شاملة فينبغى له أن ينتقل فورا من الذات الى الله .

وهذا السبيل الذى ينبغى أن تقطعه حركة الفكر هذه ، تملية أيضا نقطة البدء فى الذات المفكرة المتناهية . ويعد ديكرات أول من افتتح ثلاثة اتجاهات نمطية فى المنهج العقلى لاثبات وجود الله : الخط من قيمة العالم الحسى بوصفه نقطة بداية ، انطباق التدليل البرهانى بالحدس ، واندرج الاستدلال البعدى تحت الاستدلال القبلى . فالأشياء المحسوسة فى الكون الفزيائى لا تستطيع امدادنا بمعطيات نقيم عليها البرهان ، لأن تأكدنا المألوف من وجودها أصبح موضع الشك ، ولا يمكن اعادته الى مرتبة المعرفة الا بعد اثبات وجود اله ضامن للحقيقة . ولما كانت الذات المفكرة اللامتجسدة هى الحقيقة الوحيدة التى نسلم بوجودها منذ البداية ، فان أى برهان على وجود الله ينبغى أن يبدأ من العالم الباطنى اللامادى ، عالم الفكر الخالص . وليست المسألة عند ديكرات - مسألة مزاج دينى ، أو ميل

استبطاني للعقل ، بل هي مطلب ضروري في مذهبه ، ومنهج لاكتساب الحقائق (٦) .

وهو لا يستطيع - كذلك - أن يقنع مطلقا بعملية تدليل للوصول الى الله ، بل ينبغي أن يحاول دائما استيعابها في حدس عن حقيقة وجود الله . فإذا كان البرهان على وجود الله عملية عادية نظرية من عمليات التدليل العقل ، فسيبدو دائما معطلا بهذا الشرط العام وهو أن الكوجيتو ليس متأكدا تمام التأكد من أي استخدام للذاكرة ، أو أي امتداد لمعيار الوضوح والتميز وراء اللحظة الذرية التي يتم فيها حدسه الذاتي الخاص . غير أن الاستدلال يبدو أشد صلابة حين يعرض بوصفه امتدادا مستمرا أو شرحا للمضمون الذي تعطيه الحقيقة الحدسية الأولى عن الكوجيتو . وهذه الطريقة في النظر اليه تتفق أيضا مع القاعدة القائلة بأن كل خطوة في الاستنباط يجب أن ترد الى مرتبة الحدس بأن تربط مباشرة وبالضرورة بالحقيقة السابقة . هناك إذن ، في بداية البناء المنهجي ، حاجة خاصة الى تأسيس رابطة وثيقة على قدر الامكان بين حقيقة الكوجيتو وحقيقة الاله الموجود . وأخيرا ، فإن ضرورة هذا الانتقال الحدسي ووضوحه العقلي يحبزهما النوع الأول *a priori* من البرهان أكثر من النوع البعدي . ومهما يكن من أمر فإن ديكارت بوصفه ألوهيا يسلم بخائق متصل ، لا يستطيع استبعاد النمط الأخير من التدليل العقلي .

وبطريقة اجمالية ، تبدأ الأدلة الديكارتية الثلاثة من فكرة اللامتناهي ، ومن أن العقل يملك هذه الفكرة ، وفكرة الكائن الكامل كمالا مطلقا (٧) . الدليلان الأول والثاني بعديان *a posteriori* ويهدفان الى بيان أن العقل وفكرته عن اللامتناهي معلولان يتطلبان وجود علة لامتناهية . أما الدليل الثالث فأول *a priori* يقوم على الضرورات الفطرية العقلية في الفكرة الحقيقية عن الله بوصفه الكائن الكامل كمالا مطلقا .

ويستهجن ديكارت الدليل المستمد من الطبيعة العرضية للعقل كأول للذات المفكرة ، اذ يلاحظ أن مهمته الرئيسية هي اقناع القراء الاسكلايين الذين ألفوا الاحتجاج بعرضية العالم المحسوس . ومع ذلك ، فإن الدليل

« الذى يظهر ثانية عند ليبنتس » يؤدى وظيفة هامة هي استبعاد امكانية
 أن يكون الكوجيتو وجودا معلولا لذاته . وهذه امكانية حقيقية بسبب القدرة
 الشاملة الظاهرة للذات المفكرة التى تستطيع أن تضع كل شيء موضع
 الشك ، وبسبب أولوية الذات من حيث انها أول حقيقة معروفة . ويعيد
 ديكارت تأكيد التفرقة التى يضعها مذهب الألوهية بين الحقيقة الأولى التى
 يعرفها الانسان وبين العلة الخائفة الأولى للأشياء جميعا تأكيدا شديدا .
 فالكوجيتو يأتى فى المقام الأول من حيث المعرفة لا من حيث الوجود والعلية
 الحقيقية . ويذكر ديكارت الوقائع التى تؤدى الى حقيقة الكوجيتو بوصفها
 برهانا اضافيا على طبيعته المتناهية ، وبالتالي المعلولة . فالذات المفكرة
 تنخدع فى أغلب الأحيان ، وتعمقها ذاكرة قاصرة ، وهى تحاول دائما تحسين
 معرفتها ، كما أنها لا تتأكد أبدا من وجودها المستمر من لحظة الى أخرى .
 وهذه السمات تبين طبيعة الذات الناقصة المتناهية . غير أن الكائن الذى
 هو علة ذاته يكون قادرا قدرة لامتناهية ، ومن ثم يستطيع أن يصدق على
 نفسه من الكمال بقدر ما يسهه التصور . ولما كان « الكوجيتو » يستطيع
 أن يتصور الكمال اللامتناهى ، وأن يبقى مع ذلك متناهيا ، فانه يكون
 معلولا لكائن قادر قدرة لامتناهية ، وعلة ذاته ، هو الله .

وكذلك ، لا تصدر الحقيقة المتمثلة أو المضمون الموضوعي لفكرتنا
 عن اللامتناهى عن أية علة متناهية ، أو حتى من عقل الانسان المحدود .
 ولا يمكن تفسيرها الا بحقيقة الاله الموجودة اللامتناهية . ويرد ديكارت
 على اعتراض جاسندى القائل بأننا لا نستطيع أن نفهم اللامتناهى ، وبالتالي
 لا نملك سوى فكرة لفظية عنه - يرد ديكارت بأن الاله اللامتناهى لا يفهم
 حقا فى وجوده الحاصى ، ومع ذلك يستطيع العقل الانسانى أن يكون فكرة
 صادقة كاملة عن اللامتناهى بفهمه على أنه الوجود الذى لا تحده الحدود (A).
 وليس هذا مجرد سلب للتناهى ، بل هو فهم ايجابى للماهية الالهية من
 حيث توكيدها لنفسها دون عائق . ومع أننا لا نستطيع أن نفهم هذا أنتوكيد
 الذاتى اللامتناهى وفقا لطريقته الخاصة ، الا أننا نستطيع أن نقرر على الأقل
 أن هذه هى طبيعة الوجود اللامتناهى ، مثلما نستطيع أن نحس ونقيس
 شجرة ضخمة دون أن نكون قادرين على احاطتها بذراعتها . فضلا عن ذلك ،
 فإن ارادتنا الحرة ، أو قدرتنا على الاختيار ، تتميز بقوة لا متناهية توحى

لنا بلمحة من الإمتناهى الالهى ، وتؤلف تشابها الحميم جدا مع الاله .
 وحين يسلم ديكارت بعدم قابلية الاله للفهم ، يتبع التقليد المسيحى الشائع
 فى الفلسفة ، غير أن ربطه بين اللامتناهى وبين ماهية قادرة تضع نفسها
 يتمشى مع خط التناول الارادى والماهورى essentialist للاله .

والتصور العقل المتميز للاله بوصفه علة ذاته *causa sui* يندرج
 ضمن البرهان الاول *a priori* المستمد من فكرتنا الحقيقية عن كائن كامل
 كمالا مطلقا .

• من المؤكد أننى أجد فى عقل فكرة الاله ، فكرة كائن كامل كمالا
 مطلقا ، وهى فكرة لا تقل عما أجده فى عقل من أشكال أو عدد أيا كان ،
 وأدرك أن وجودا فعليا أبديا ينتسب الى طبيعته ادراكا لا يقل فى وضوحه
 وتميزه عما أدركه من أن كل ما أستطيع أن أبرهن عليه بالنسبة لشكل
 أو عدد ينتسب الى طبيعة هذا الشكل أو ذاك العدد . . . ومن هذه الحقيقة
 وحدها - وهى أننى لا أستطيع أن أتصور الاله الا بوصفه موجودا - يلزم
 عن ذلك أن الوجود غير منفصل عنه وبالتالي أنه - فى الحقيقة - موجود .
 وليس معنى هذا أن تفكرى يستطيع أن يأتى بهذه النتيجة ، أو أنه يفرض
 أية ضرورة على الأشياء ، بل على العكس ، أن الضرورة الموجودة فى الشيء
 نفسه ، أعنى ضرورة وجود الاله ، هى التى تفرض أن تكون لدى هذه
 الفكرة ، (٩) .

والمقارنة بين فكرة الاله وفكرة العدد أو الشكل - جوهرية فى البرنامج
 الديكارتى لتزويدنا ببراهين تتميز بيقين لا يقل عن يقين التدليل الرياضى .
 والواقع أن للميتافيزيقا يقينا أكبر من يقين الرياضى ، لأنها تتغلب على الشك
 الكلى من ناحية ، ولأنها تفعل ذلك فى حدود وجودية من ناحية أخرى .
 فالرياضى لا يستطيع أن يستخلص استنباطا وجوديا من فحصه لأعداد
 وأشكاله ، على حين يستطيع الميتافيزيقى أن يقوم بهذا الاستنباط من فحصه
 لفكرة الاله .

وديكارت على وعى طيب بالتفرقة بين الوجود التصورى والوجود
 الواقعى ، وعلى هذا فإن نقد كانت للدليل الانطولوجى المزعوم لا ينصف

موقف ديكارت من الناحية التاريخية • فما يقصده ديكارت هو أنه ما دامت فكرة الله تتخلق بماهيته الواقعية ، فهي تسمح لنا كذلك بمعرفة وجوده الواقعي الأبدى ، وهذا الوجود الأخير يوضع خلال الفكرة « الحقيقية » عن الماهية الالهية ، وهي الفكرة التي تظهر لنا المقتضيات الموضوعية لوجوده الخاص • وعندما يقول ديكارت انه يدرك « ادراكا واضحا متميزا » أن الوجود ينتمى بالضرورة لطبيعة كائن كامل ، فانه يعنى أن فكرته عن الله ترضى معيار المعرفة الوجودية الصادقة ، وأن الوجود على المستوى الواقعي يعرف معرفة صادقة بأنه ينتسب - من ثم - الى الماهية الالهية • ولهذا نراه يصر على أن فكره لا يحاول في حقيق فرض ضرورة ما على الوجود ، ولكنه يحاول القول بأنه في مشاكلة مع ماهية الله الواقعية ، ومن ثم فانه يعكس ببساطة - ضرورة الوجود ذاته • ونفس الضرورة التي تضع بها الماهية الالهية نفسها في الوجود ، تصل الى فكرتنا الفطرية الصادقة عن ماهية الاله • وكما تكون هذه الماهية غلة ذاتها ، أو كما تؤكد وجودها من خلال قدرتها اللامتناهية ، فكذلك تعمل فكرتنا الصادقة عن هذه الماهية على تأسيس معرفتنا بالوجود الالهى تأسيسا فعالا صحيحا • وهكذا ، يجبر العقل الواعى بضرورة موضوعية على التسليم بحقيقة الوجود الواقعي للطبيعة الالهية •

وأيا كان اختلاف اسبينوزا وليبنس مع ديكارت حول نقاط أخرى ، فانهما يتفقان معه على الأقل في اقامتهما للبرهان الاول ، أو القبلى ، على نظرية عن فكرة صادقة تعبر عن بناء الماهية الالهية الحقيقي واندفاعها الدينامي في أثناء وضعها لواقعها الوجودى الخاص • ومن ثم فان العقليين يعتقدون أن الانتقال في البرهان لا يكون من الفكرة المبنية الى الواقع ، بل من ماهية الاله المعروفة الواقعية الى ما يلزم عنها بالضرورة من الحقيقة الواقعية لوجوده ، وبالتالي فان هذا الانتقال مشروع من حيث أنه يثبت حقيقة عن الوجود •

ولا ينبغي للنقد الواقعي - اذا أراد أن يصل الى حده الأقصى من الفعالية - أن يركز بادى ذى بدء على ما اذا كانت فكرة الله فطرية أم غير فطرية • بل ينبغي أن يركز على دعوى الحقيقة الحاسمة التي يخلعها على هذه الفكرة ، أيا كان أصلها • والافتراض الذى يذهب اليه المذهب العقلى

هو أن العقل الانساني يستطيع أن يصل الى تعريف حقيقى صحيح عن ماهية الاله قبل اثبات حقيقة وجوده ، ويكون هذا التعريف هو الأساس الذى تتولد عنه حقا تلك الحقيقة الأخيرة . وهذا معناه أن العقل الانسانى يعرف فعلا الماهية الالهية فى وجودها الواقعى ، اما عن طريق رؤية مباشرة . واما من خلال تحليل فكرة مقترحة عن هذه الماهية . وهذه الدعوى ينبى أن تقاس فى مقابل البيئة السدينة عن طرائق الانسان فى المعرفة ، ذلك أن الطابع المتناهى لعقلنا يمنعه عن أن تكون له أية نسبة طبيعية أو نفاذ حدسى الى وجود الله اللامتناهى ، فضلا عن ذلك ، فانه فى المسائل التى تتعلق بطبيعة واقعية ، كان لابد أن نكون قادرين على اظهار صلة تضمين بالعالم الذى نعانىه معاناة مباشرة . ونحن لا نستطيع أن نبت فى مسألة الصحة الحقيقية لأى تعريف مقترح عن الله بتحليل مقوماته المثالية وحدها ، وحالتها من الوضوح والتميز ، ومن ثم لا نستطيع أن نبدا ونحن متأكدون من أن لدينا فكرة حقيقية عن الاله تكون صحيحة على المستوى الواقعى .

وثمة مصادرة عقلية أخرى فى الحجة الأولية *a priori* ، وهى أن الوجود ليس أكثر من الفعل الحدى *terminal* للتوكيد الذاتى للماهية نفسها . وعلينا أن نجرى اختبارا آخر عند هذه النقطة ، بأن نضع فى اعتبارنا ما نعرفه عن العلاقة بين المبادئ الماهوية والوجودية فى الكائنات الداخلة فى نطاق تجربتنا المباشرة . ففى الكائنات المتناهية المألوفة لنا ، لا يتجلى الفعل الوجودى بوصفه مجرد صفة أو امتدادا حديا للبناء الماهوى . ومن ثم لا تتاح لنا طريقة لاثبات صحة أى تعريف مقترح للماهية الالهية حيث يعامل فيها الفعل الوجودى بوصفه صفة جوهرية ، أو حدا نهائيا للماهية . ولا يزال العقليون غامضين غموضا لا سبيل الى علاجه عن نوع أحداث العلة ، والتوكيد والوضع ، والانبثاق ، أو غير ذلك من الوسائل التى يمكن أن نتصور بهى القدرة الالهية الجوهرية حين تؤسس نفسها فى الوجود . أما أن ندعى امتلاكنا لتعريف واقعى صحيح للماهية الالهية سابق على اثبات حقيقة وجود الله ، فهذا يقتضى افتراضى شئ ما عن عقل الانسانى ، وعن الطبيعة الالهية . ودراسة العقل الانسانى لاتدعم الراى القائل بأننا نستطيع أن نملك مثل هذه المعرفة الطبيعية بالطبيعة الالهية .

وبعد أن أثبت ديكارت وجود الاله على النحو الذى يرضيه ، أصبح فى حوزته الآن جميع الوسائل لبناء مذهبه الفلسفى .

« ان يقين المعرفة كلها وحقيقتها لا يتوقفان الا على معرفة الاله الحقيقى ، بحيث اننى قبل أن أعرفه ، لا أستطيع أن أعرف أى شىء آخر معرفة كاملة . ويقين الأشياء الأخرى جميعا يتوقف على هذا ، الى درجة أننا بدون هذه المعرفة ، يستحيل علينا تماما أن نعرف شيئا آخر معرفة كاملة » (١٠) .

وهذه العبارة الحاسمة أدت بكثير من نقاد ديكارت المبكرين الى توجيه تهمة التذليل الذى يدور فى حلقة مفرغة ضده . فالكوجيتو يثبت وجود الاله ، وهذه الحقيقة الأخيرة تشهد على الكوجيتو وعلى المبادئ المستخدمة لاثبات وجود الاله . وفى رد ديكارت على هذه التهمة ، وجه الانتباه الى لفظى « كل » و « تماما » فى النص الوارد آنفا . فحقيقة الكوجيتو بوصفه عقلا موجودا تعرف مباشرة فى بينتها الذاتية الخاصة ، وتحمل فى طياتها مبادئ البرهان الأساسية ، والبيئة على وجود الاله . غير أن حقيقة الكوجيتو المجردة لا تستطيع بمفردها أن تفرس شجرة الحكمة بكل روعتها الكاملة المنهجية . وبهذا المعنى ، لا يعرف الكوجيتو على نحو كامل ، وهكذا لا يمكن أن يصدر وحده فى التماسك الذى يضم جميع الحلقات فى سلسلة الحقائق الفلسفية . وحتى يتم اثبات حقيقة وجود الاله وطبيعته الصادقة الكاملة كاملا نهائيا ، حينئذ يمكن أن تضطلع الفلسفة بكامل مهمتها حتى تصل الى الاكتمال بوضعها صراحة المجموعة الكبرى من الحقائق اليقينية او من الحكمة الانسانية فى ترتيبها الصحيح .

ولا بد - من حيث المنهج - أن نهيب بالاله حتى يمكننا من أن نضع ثقتنا التامة فى الذاكرة ، وأن نقوم بتطبيق معيار الافكار الواضحة المتميزة على نحو شامل ، وأن نؤسس بعض الاستدلالات على العقائد الطبيعية التى لا محيص عنها ، والتى تنشأ عن طبيعتنا الممنوحة لنا من الله ، والمركبة من العقل والجسم ، ومن الذكاء والحواس . وبعبارة أخرى ، ان تأكدنا من أن الله اكامل الخير لا يسمح لجنى مخادع بالسيطرة علينا ، هذا التاكيد حقيقة تعمل على تحريرنا ، وتمكننا من استخدام قوانا وبينتنا الى أقصى مداها . وحينئذ يمكن أن يتسع يقيننا عن الذات المفكرة - فى أمان - ليصبح ذلك-

• العلم المجيب الذى تترايط فيه الحقائق كالسلسلة ، والذى راود أحلام
ديكارت فى شبابه •

٢ - الاله الديكارتي بوصفه أساسا للفيزياء الفلسفية

وكان على ديكارت - لكى يجعل من حلمه حقيقة واقعة - أن يؤمن الصلة
بين الميتافيزيقا والعلوم العملية كالطب والميكانيكا والأخلاق • والى أن تنضم
هذه العلوم الأخيرة فى وحدة حيوية مع المبادئ الأولى للميتافيزيقا ، لن
يكون لها مركز صارم بوصفها علوما ، وإنما ستبقى فى مستوى المهارات
والحكم • والوسط المناسب الوحيد لربطها بعضها ببعض هو علم الفيزياء
الفلسفى المتطور تطورا كاملا • وهكذا أصبحت مشكلة تأليف علم فزياء
كامل هى المشكلة الحاسمة عند ديكارت ، وعلى حل هذه المشكلة يتوقف نجاح
بحثه كله عن نسق موحد من الحكمة الطبيعية (١١) •

أما أن تملك نظرية عن الاله شيئا حيويا تسهم به فى مثل هذا المشروع،
فلم يكن أمرا واضحا أدنى وضوح لمعاصرى ديكارت • وعلى سبيل المثال ،
لاحظ رجال اللاهوت الاسكلاونيون والفلاسفة الذين استشارهم مرسين عن
الفلسفة الديكارتية - لاحظوا أن الملحد يستطيع أن يعرف أن زوايا المثلث
الثلاث تساوى زاويتين قائمتين • وشعر هوبس عن يقين بأن الملحد يستطيع
أن يستخدم ذاكرته ليتأكد من أنه مستيقظ أم لا • ولم يتوان ديكارت عن
التسليم بأن الرياضى لا يحتاج الى نظرية عن الاله لكى يطور علمه ، أو حتى
أن تكون له معرفة معينة بمثل هذه النظرية ، ما دام لا يأخذ بالحجة الشكاك
أو بافتراض ديكارت عن وجود جنى خبيث • فانه اذا أخذ بهما لم يستطع
أن يكون متأكدا تمام التأكد من أنه لم يكن مخدوعا • وكذلك فان الرجل
الذى يستخدم الذاكرة للتمييز بين النوم وحالة اليقظة لا يستطيع أن ينود
عن نفسه مذهب الشك ، والشك المنهجي فيما يقولانه عن التعويل على
الذاكرة • وفى كلا المثالين ، لا يمكن استبعاد عدم اليقين الشكاك الا من خلال
الاعتراف بوجود الاله كامل كاملا لامتناهيا ، لا يلجأ الى الحداد • ومن ثم ،
فمن المهم كثيرا أن يكون المرء مؤلها أو ملحدا ، لا من أجل تحديد مضمون
المعرفة الخاص ، بل من أجل ضمان يقينه وموضوعيته فى عصر الشك
المنهجي (١٢) •

ويهدف. ديكرات الى التمهيد للانتقال برفق من الميتافيزيقا الى الفيزياء الفلسفية ، بحيث تكون الكلمة الأخيرة فى العلم الأول هى - فى الوقت نفسه - الكلمة الأولى فى الفيزياء المنهجية . ومهمة الميتافيزيقا الخاصة هى اثبات هذه القضايا الثلاث التى تحتاج اليها الفيزياء بوصفها جزءا لا ينفصل عن الفلسفة . وهذه القضايا الثلاث هى : كل جسم عبارة عن شئ ممتد متميز جوهريا عن العقل أو الشئ المفكر ؛ من الممكن أن يوجد عالم من الامتداد أو من الأشياء الجسدية ؛ وأن مثل هذا العالم يوجد فعلا . وتتضح فى هذه القضايا الثلاث عيوب الفيزياء الرياضية التى لم تضرب بعد بجذورها فى الميتافيزيقا الديكراتية . وفى كل حالة ، يمكن أن يكون اسهام الله الايجابى المانع لليقين - اسهاما ملحوظا .

ومع أن جاليليو يرد الأجسام الى أشكائها الممتدة وإلى الحركة ، إلا أن منهجه الوصفى لا يستطيع أن يحدد ما إذا كان الامتداد صفة خاصة أو ماهية للأجسام جميعا ، وبالتالي لا يستطيع أن يحدد ما إذا كان العقل والجسم جوهريين متميزين حقا . المنهج الديكراتى هو الذى يستطيع وحده تأكيد هذه الحقائق ، ولا سيما التمييز الجوهرى الحقيقى بين العقل والجسم . ولن تتولد عن هذه الحقيقة الأخيرة صيغ رياضية ، ولكنها ستقدم لنا تفسيراً فلسفياً دالا لكشوف الفيزياء ، وستعمل على توسيع حدود هذا العلم . وهنا تظهر أهمية معيار الأفكار الواضحة المتميزة (الذى يضمه الله ضمانا تاما) ، وذلك أن ديكرات يتصور فى وضوح وتميز أن فكرتى التفكير والامتداد تستبعد أحدهما الأخرى ، ومن ثم يستنتج أن هناك تمييزا جوهريا حقيقيا بين العقل والجسم . والرياضة - من ناحية أخرى - علم لا وجودى nonexistent مجرد ، ولا يستطيع أن يحدد ما إذا كانت الموضوعات الممتدة يمكن أن توجد أو أنها موجودة فعلا . ولا بد للفيزياء الرياضية الحديثة من الرجوع الى الميتافيزيقا للتأكد من أن تفسيراتها تتعرض لعالم من الموجودات الممكنة والفعلية . وتؤسس الميتافيزيقا العقلية امكانية عالم ممتد على أن ماهية الشئ الممتد يمكن تصورها بوضوح وتميز ، وبالتالي يمكن أن توجد القدرة الإلهية ، والإله هو أيضا أساس معرفة أن العالم المادى موجود بالفعل ، لأن الله يفرض فى طبيعتنا الاقتناع الفطرى بأن احساساتنا وانفعالاتنا تاتى ، أو على الأقل - تتصلل بعالم واقعى موجود

من الأجسام . وهكذا كانت قدرة الله على الماهيات الممكنة وصدقه على تكوين الطبيعة الانسانية هما الأساسان النهائيان في الاعتقاد بأن التفسير الفيزيائي يتعلق بعالم ممكن حقا ، وموجود بالفعل .

ويمضى ديكارت الى أبعد من ذلك في استغلال نظريته عن الله من أجل الغايات التي تسمى اليها فزياء فلسفية متكاملة . فالهندسة التجريدية قادرة على تحليل عالم الأجسام الى صفته الجوهرية وهي الامتداد . غير أن الامتداد المجرد العام ساكن سكونا تاما ، ويخلو من الحركة الواقعية التي هي انتقال جزء فردي من الامتداد من مكان الى آخر . والحركة الواقعية تصل الى الامتداد من الخارج بواسطة قوة محرركة ، وهكذا تنتج انطبائع المركبة التي هي الأجسام الجازئية الممتدة في حركتها ، وكما نعاينها في فرديتها وعرضيتها . فاذا لم نشر الى الاله بوصفه الأصل النهائي الكلي للحركة ، لم تعد ثمة وسيلة معقولة لتفسير الاختلاف بين الرياضة البحتة - أي علم الميكانيكا الأكثر عينية الذي طوره جاليليو - وعالمنا الفعلي الذي يتكون من أجسام فردية متحركة .

وبالإضافة الى ذلك يقدم ديكارت برهانا استنباطيا على قانون القصور الذاتي من حيث انه مبدأ عام يحكم الأجسام الفعلية المتحركة (١٣) . ولا يطلب فعل الاله في الخلق ، أو في الإصدار الأول للحركة فحسب ، بل في المحافظة عليها ونفي استمرارها أيضا . وصفة الثبات الالهي تعني أن الاله غير قابل للتغير في وجوده ، وأنه يتصرف دائما بنفس الطريقة ازاء العالم المخلوق . فلدينا يقين أولي عن بقاء كمية الحركة أو التحرك momentum ، ولأن المحافظة على كمية الحركة تضرب بجذورها في الثبات الالهي نفسه ، فإن قانون القصور الذاتي يثبت استنباطيا بوصفه قانونا عاما للطبيعة أو علة ثانوية لجميع الحركات الجزئية للأجسام الفعلية .

وقد نتوقع أن يزعم ديكارت - بعد أن توغل الى هذا المدى - بأنه يقوم باستنباط تام لكل قضايا الفزياء . وليس من شك أن هذا المثل الأعلى كان يجتذبه اجتذابا قويا ، كما أنه كان جوهريا لتحقيق توليفه الفلسفي philosophical synthesis ، ولكنه أنكر - في الواقع - إمكان تحقيقه . وبدلا من ذلك ، أشاد بعمليات الفزياء الى الدرجة التي لا يمكن معها تحقيق استنباط كامل لمجموعة الحقائق الفزيائية داخل سياق فلسفته .

« حين أردت أن أهبط الى الجزئيات ، بدأ لى أن هناك أنواعا كثيرة مختلفة الى درجة اعتقلت معها أنه من المحال على العقل الانسانى أن يميز الأشكال أو الأنواع الموجودة على الأرض من عدد لا متناه غيرها كان من الممكن أن يوجد لو شاء الاله ذلك . وبدأ لى من المحال على هذا النحو أن أتقدم فى طريق الاستنباط ، وأنه اذا كان لنا أن نفهم الأشياء ونستخدمها ، فعلىنا أن نكتشف العلل من معلولاتها وأن نجرى كثيرا من التجارب .. وينبى أن أسلم أيضا بأن قوى الطبيعة فسيحة واسعة ، وأن تلك المبادئ بسيطة وعامة الى درجة أننى لم لاحظ أبدا معلولا جزئيا دون أن أدرك على الفور وسائل كثيرة يمكن استنباطه منها . وكانت أعظم الصعوبات التى أصادفها عادة هى أن أجد أى هذه التفسيرات هو التفسير الصحيح ، ولكى أعتدى الى ذلك ، لم أعرف طريقة أخرى سوى البحث عن تجارب متعددة بحيث تكون نتائجها مختلفة وفقا لاختيار الفروض ، (١٤) »

وبقدر ما يتعرض هذا البحث الفيزيائى لعالمنا انذى يتألف من أنواع جزئية من الأجسام والحركات ، بقدر ما ينبى له أن يبدأ من استنباط بسيط ذى اتجاه واحد يصدر عن القوانين العامة للطبيعة ، وعن الاله بوصفه المصدر الأخيرة للحركة . وثمة زيادة عكسية بين الفروض والتجارب الذى تتحقق من صدقها ، وهذا لا يمكن أن يعطى يقينا مطلقا ، وإنما مجرد اليقين الأخلاقى المطلوب للتحكم العمل للطبيعة من أجل رفاهيتنا الانسانية . وكان ديكارت نفسه ينظر نظرة أكثر تجريبية للتطورات الخاصة للفيزياء من نظرة الديكارتيين الأواخر أو خصومهم من أنصار نيوتن .

ومن الممكن أن نرجع أسباب هذا التحول الغريب فى الموقف الى تكامل ديكارت بوصفه عالما ومؤلفا على السواء ، فقد كان يريد الحفاظ على تماسك التفسير الميكانيكى للعالم المادى فى حدود العلية الكافية وحدها ، وهو لم ينكر وجود الغائية فى الطبيعة ، ولكنه أنكر قدرتنا على معرفتها واستخدامها لاكمال الاستنباط الفيزيائى . وفى هذا السياق ، كان يقصد « بالعلة الغائية » الفرض الأزل الذى من أجله خلق الكون بأسره . وحكمة الاله اللامتناهية هى وحدها التى يمكن أن تحيط بهذا الفرض ، كما أن اهتمامه بخلق للعالم يشمل أشياء أخرى كثيرة الى جانب الرفاهية الانسانية . أما أن نلجأ فى تفسيرنا للحوادث الفيزيائية الى أسباب قائمة على الغائية فيعادل دعوانا

بأننا نملك الحكمة اللامتناهية ، وبأننا نضع رفاهية الانسان ومجد الله على قدم المساواة . وعلى هذا فإن المنهج العلمى والحسنى الانسانى السليم يقضيان باستبعاد الغائية من منطقة البحث الفزيائى .

وحتى من موقف الاستخدام المشروع للعلل الكافية والميكانيكية ، يظل الاستنباط الفزيائى خليقا بأن يكون ناقصا . والاعتبار الحاسم هنا بالنسبة لديكارت هو أن مذهبا ميكانيكيا استنباطيا كاملا يمكن أن يهدد قدرة الاله اللامتناهية وحريته . وهذه هى النتيجة الفعلية التى تمخضت عنها نزعة جاليليو الرياضية التى لم يمنع فيها الاله أى اختيار ، اللهم الا أن يجسد فى الطبيعة القوانين التى اكتشفها التحليل الرياضى . ولا تتحكم مثل هذه الضرورة فى قدرة الاله الديكارتى اللامتناهية وحريته ، اذ يستطيع هذا الاله أن يجمع بين القوانين العامة للحركة بطرائق شتى لينشئ أكوانا كثيرة مختلفة . ومعرفة تلك القوانين لا نخبرنا الا بما يصلح دون تعيين لآى كون فزيائى ممكن ، ولا نخبرنا عن أية مجموعة جزئية من القوانين تصلح لهذا الكون الفعل الذى نعيش فيه . وعلى ذلك ، ينبغى أن يكمل المنهج الاستنباطى بالخبرة والافتراضات والتجربة المتحققة من صدق هذه الافتراضات . وهذه العمليات الأخيرة تمكننا من تقديم تفسير متسق شامل لا يناقض شيئا من الوقائع التجريبية ، ولكنه لا يملك ضرورة صادقة . ويخفف ديكارت - ابتغاء الحفاظ على رحابة الماهية الالهية وحريتها - من دعاواه من أجل سلسلة ضرورية ويقينية يقينا مطلقا تتألف من الحقائق الاستنباطية عن العالم المرئى (١٥) .

وهذه المراجعة للصورة الرياضية للعالم تمتد الى المدى الذى تصل اليه القوانين العامة للحركة ، وهى القضايا الأساسية فى الرياضة البحثية ، وغيرها من الحقائق الأبدية . ولا يمنحها ديكارت أى استقلال أو ضرورة لا شرطية ، ملاحظا أن هذا يقضى على طفيان ربات انقدر الوثنيات على جوبيتر (١٦) . وعلى أساس قدرة الاله غير المفهومة ، والافتقار الى أى نوع من التمييز بين عقله وإرادته ، لا يمكن أن يكون ثمة نظام شبه مستقل من الماهيات (على حد افتراض سواريز Suarez) يمكن أن نخص به معرفته ، وعلى إرادته أن تتلام مع . وما دام العقل الانسانى يستطيع أن يدرك الحقائق الأبدية تمام الإدراك ، فانها تكون وقائع متناهية ، تعتمد على قدرة الاله

الشاملة اعتماد غيرها من الأشياء المخلوقة الأخرى . وكما أن الإله كان يستطيع الامتناع عن خلق عالمنا ، أو كان يستطيع أن يخلق عالما ذا تركيب مختلف ، فقد كان من الممكن أن يقرر مجموعة أخرى من الحقائق الأبدية تناقض الحقائق السائدة .

غير أن التأكيد على جزافية القدرة الإلهية ، دون مبررات ، معناه القول بتعطيم كل يقين علمي . ومن ثم فإن ديكارت يضيف على القوانين الرياضية والفيزيائية العامة نوعا لاحقا من الضرورة . ففي اللحظة التي يريد بها الإله أن نكون ، يلتزم بقراره ولا يقدم على تغييره في سبيل مجموعة أخرى من الحقائق . وهذا يلزم عن تنزيه الإله عن التغير : فما دام الإله قد قام بفعل حر صادر عن إرادته الإلهية ، فإنه يبقى ملتزما التزاما موحدا لا تغيير فيه باختياره الفعلي بالقوانين والحقائق . وعلى هذا النحو يكفل اللاتناهي للقدرة الإلهية ، والثبات للمعرفة العلمية الانسانية .

نستطيع الآن أن نسبر غور تناول ديكارت الوظيفي للإله . فقد وضع النموذج للارتياح العقلي للإله بأن حول النظرية الخاصة بالصفات الإلهية من مجرد رياضة لاهوتية مستقلة بعيدة المنال إلى مقوم سديد - بصورة تبعث على الدهشة - من مقومات الفلسفة الحديثة ، فقد لجأ إلى الصدق الإلهي ، والقدرة العملية لاثبات وجود العالم المادي ، ولتحقيق الثقة المعرفية (الإستمولوجية) في معيار الأفكار الواضحة المتميزة . أما تنزيه الإله عن التغير فقد أمده ببرهان على قانون التصور الذاتي العام ، وبأساس متين للحقائق الأولى في الرياضة والفيزياء . وقدمت قدرة الإله الشاملة وحرية السبب النهائي لانفساح مكان للمنهج الافتراضي التجريبي داخل الحركة الاستنباطية . وهكذا كان من المحال أن يتصور ديكارت قيام ميتافيزيقا أو فزياء تخلو من الإله . فالتخل « عنه » معناه حرمان الفلسفة من قوتها البرهانية الكلية ، ومن أساسها في اليقين ، ومن مشاكلها للتجربة .

ومع كل هذه الاستخدامات لللاهوتية ، لم ينجح ديكارت في توليد النسق الكامل للحكمة . ففي محافظته على الصفة الأنهية الأخيرة من القدرة الإلهية التي لا يعوقها عائق ، قطع في الوقت نفسه الحركة المتجهة صوب استنباط شامل للحقائق الفيزيائية ، وبالتالي تركت الوظيفة التي تقوم بها الفزياء

بوصفها جسرا ، ناقصة ، وحيل بينها وبين الافضاء الى المجالات العملية .
وما دام ارتباط التفسيرين الفيزيائي والأخلاقي لم يلتحم قط باليقين الأولى
المطلق ، لم تنتقل قط قوة الميتافيزيقا الديكارتية التي لا نظير لها ،
الى الأخلاق (١٧) . ولم تتحول النظرة الأخلاقية المؤقتة قط الى علم أخلاقي
محكم ، أعنى الى جزء متكامل من الفلسفة ، وهكذا لم تكفل سعادة الانسان
قط باليقين الميتافيزيقي ، وكان على الانسان الديكارتي الذي لم يصل
الى حكمة طبيعية متكاملة أن يقنع بيقين أخلاقي فعال ، وأن يبحث عن مزيد
من التنوير في الايمان العالي على الطبيعة .

٣ - اله اسبينوزا بوصفه مجموع الطبيعة

كان الحكم الجاد الذي أصدره بنيدكت اسبينوزا (١٦٣٢ - ١٦٧٧)
على فلسفة ديكارت هو أنها تمثل مفارقة متألقة ، وإن لم يكتب لها التوفيق .
فالطابع المتناثر للأخلاق الديكارتية علامة أكيدة على اخفاق داخل عميق ،
واشارة الى أن الفيلسوف الفرنسي لم يضع مذهبا على الإطلاق ، وإنما مجرد
تخطيط مبتسر لمذهب ، ذلك أن ما يتطلبه اسبينوزا من الفلسفة - قبل
كل شيء - هو تأكيد السعادة الانسانية والكمال الأخلاقي على أساس
علمي أو برهاني سليم . ولم يكن الأمر ببساطة أن سلفه قد تخطى فصولا
قلائل في ختام مقاله عن الفلسفة ، بل الأحرى أنه ترك صميم المذهب
الفلسفي الاصيل : أعنى السمو بالانسان الى هدفه الأخلاقي من القبضة
الأبدية .

وكان اسبينوزا على ثقة من أنه يستطيع أن يضع أصبعه - دون أن
يخشى الوقوع في الخطأ - على النقطة الصحيحة التي تبتثق منها كل عيوب
الفلسفة الديكارتية ، وهذه النقطة هي نظرية ديكارت عن الاله . وأول
أخطائها وأعظمها فكرة خالق حر غير مفهوم ؛ لأن هذه الفكرة تقف حجر
عثرة في طريق اكمال الاستنباط العقلي للحقائق الأساسية جميعها . وتكمن
الصعوبة في أن نظريات ديكارت كانت لا تزال محكومة - على نحو خفي -
بالتصور اليهودي - المسيحي للاله ، وبتعاليم اللاهوتيين المدرسين ، إذ
لا مكان في مذهب عقل صرف لامكانية أن يكون للوحي أية دلالة في نظر
الفنسفة . فاسبينوزا يرى أن الكتب المقدسة ليست مصادر للحقيقة

النظرية ، وما الأديان الكبرى الا أدوات للتنظيم الاجتماعي وللأخلاقية العملية أولا وقبل كل شيء . أما فيما يتعلق بالتقليد اللاهوتي فقد اعترف اسبينوزا لصديقه هنرى أولدنبرج السكرتير الأول للجمعية الملكية في لندن بقوله :

« اننى أعتقد رأيا عن الاله والطبيعة يختلف كل الاختلاف عن الرأى الذى يدافع عنه المسيحيون المحدثون ، فانا أعتقد أن الاله هو - كما يقولون - العلة الباطنة للأشياء جميعا ، ولكنى لا أعتقد أنه العلة المتعدية .. وأنا أقول ان كثيرا من الصفات التى يرون ، ويرى جميع الآخرين الذين أعرفهم على الأقل - أنها من صفات الاله - أرى أنها أشياء مخلوقة ، ومن ناحية أخرى ، فإن الأشياء التى يرون أنها مخلوقة - بسبب تحيزاتهم - أرى أنها صفات للاله ، ولكنهم يسيئون فهمها ، وكذلك لا أستطيع أن أفصل الاله عن الطبيعة على الإطلاق ، وهذا ما فعله كل من أعرفهم (١٨) ، . وهذه الفقرة التى تشبه الكبسولة من حيث الإيجاز - تشير الى الإصلاحات الرئيسية التى أدخلها اسبينوزا على التصور العقل للاله . فلقد ألقى علوه بوصفه العلة اللامتناهية الحرة لعالم من الجواهر المتناهية وذلك نكى يقرر فكرته التى تقول : بهوية واحدة للانه ومجموع الطبيعة (Deus sive Natura) . ولزم عن هذا أنه أنكر أن أشياء كالفهم والإرادة صفات حقيقية للاله ، فى طبيعته الجوهرية ، كما لزم عن هذا فى الوقت نفسه وصفه لهذه الطبيعة بالامتداد والفكر على السواء .

ولقد قال ليبنتس ذات مرة ان اسبينوزا بدأ من حيث انتهى ديكرت ، أى بالنزعة الطبيعية . وقد انتهى ديكرت بالنزعة الطبيعية ، بمعنى أنه حذف العلة الغائية من التفسير الفزيائى ، وأنه كان يشير الى قدرة الاله الكلية اللامتناهية على أنها الطبيعة ، ما دامت هذه القدرة هى المصدر الخالق ، الحافظ لكل حركة واقعية وللقوانين العامة للحركة فى الطبيعة الفزيائية . ومع ذلك فانه كان يتمسك بفرقة حقيقية بين الاله - وهو الجوهر المطلق الوحيد - وبين الأشياء المتناهية بوصفها جواهر نسبية . مثل هذه الفرقة كانت تبدو لا سبينوزا خالية من المعنى ، لأنه جعل الوجود الجوهرى وهو الوجود المستقل تمام الاستقلال ، وعلة ذاته ، شيئا واحدا . ولما كان ديكرت يسلم بأن الأشياء العقلية والجسمية فى عالمنا معلولة

للالة ، استنتج اسبينوزا أنها ليست جواهر على الإطلاق وإنما هي أحوال modes أو تمينات للجوهر الواحد الحقيقي ، أعني الاله نفسه . ووراء هذا الإنكار للكثرة في الموجودات الجوهرية ، تقوم خطة اسبينوزا الحازمة في انقاذ المثل الأعلى العقلي لنسق استنباطي كامل مهما كلفه ذلك من ثمن ؛ لأن هذا المثل الأعلى يتعرض للخطر ان لم يكن الاله هو الاله الماهية الجوهرية للأشياء جميعا في الطبيعة . وبدخول الاله - بوصفه الجوهر الفريد في التركيب الباطني للأشياء جميعا - ثمان من المحال اكتساب معرفة حقيقية بها دون تصورها من خلال الاله ، وفي الاله . وبتعبير أكثر ايجابية ، أصبح من الممكن أن نكتسب الآن معرفة موحدة بالطبيعة في ارتباطاتها الجوهرية ، وعلى هذا النحو نضمن الكمال الأخلاقي للإنسان ، وهو الكمال الذي يتألف من هذه المعرفة الاجمالية ، ومن هذا الاتحاد بالاله بوصفه الطبيعة في مجموعها .

ومن الممكن أن نقدر مدى تطبيع (*) اسبينوزا للاله ودرجته بتحليل مناطق ثلاث اصطدم فيها صراحة بديكارت : وحدة انفسه ، طبيعة الامتداد ، وانصلة بين العلية الالهية والسعادة الانسانية .

(١) **وحدة الفلسفة** : ربما كان الهراء الذي كتب حول آراء اسبينوزا عن الاله أكثر مما كتب عن أي فيلسوف حديث آخر . وكان اسبينوزا في اثناء حياته ، وبعد مماته بقرن من الزمان هدفا للسب والشتم بوصفه ملحدًا ، وذلك بسبب إنكاره للعلو الالهي ، وللحرية الالهية ، ولأنه وصف الاله بالامتداد . وفي الشطر الأخير من القرن الثامن عشر ، لقي اسبينوزا احياء حماسية بين المثاليين الألمان الذين صوروه بصورة رومانتيكية على أنه صوفي متحمس منتش بالله . والواقع أن اسبينوزا نفسه لا يندرج تحت أي الصورتين ، فقد كان مقتنعا اقتناعا راسخا بوجود الاله ، ولكنه كان يريد الهيا يستطيع الانسان أن يضمن له - على نحو منهجي - نصيبا في غبطته . ولم يكن يتصور الاله أو الطبيعة على نحو عاطفي غامض ، بل عن طريق رؤية منهجية تريد أن تصل الى النتائج النهائية لفكرة معينة عن وحدة الحكمة .

(*) أي جملة الله ، طبيعة أو مساويا للطبيعة ، أو هو هو الطبيعة .
(المترجم)

وحلف الفيلسوف هو أن نبليغ سعادتنا الأسمى . وقد كان ديكارت على حق في تأكيده - مخالفا في ذلك الشكاك - بأن السعادة الحققة لا يمكن أن تنفصل عن الحكمة الفلسفية ، ولكنه أساء وضع العلاقة بينهما بأن نظر الى السعادة على أنها: ثمرة الحكمة ، على حين أنها في الواقع هي والحكمة شيء واحد . والرجل الحكيم سعيد ، لا من خلال معرفته الفلسفية ، بل لامتلاكه لها . وما يفعله اسبينوزا يتجاوز الدفاع عن أولوية العقل على الإرادة ، فهو ينكر كل تفرقة حقيقية بينهما . وهو ينادى - على نقيض ديكارت والمدرسين - بالهوية الكاملة بين الذهن والإرادة في الإنسان (١٩) ، وبهذا يسد الثغرة بين معرفة الحقيقة واجتناء ثمارها . والحرية الإنسانية قوة: خطيرة في نظر اسبينوزا لدرجة أنه لا يسمح بأن تكون في حوزة الإنسان . إذ قد تحطم كل ما بذل من جهد لكي تصبح السعادة الخالصة في متناول البشر . وما من شيء يمكن أن يضمن تلك الوحدة الكاملة بين الميتافيزيقا والأخلاق والحياة السعيدة التي أخفق ديكارت في تأمينها - سوى نظرة منطقية حتمية صرفة في البحث عن الحكمة .

ينبغي للمرء - إذن - إذا أراد أن يجد السعادة أن يكون على وعي بوضع الإنسان الحقيقي ، وبحالته الانطولوجية الأصلية . فإذا نظرنا الى الإنسان العادي وجدناه منغمسا تمام الانغماس في العالم المادي . ووجدناه موضوعا لمطالب ذلك العالم . أنه يشعر بأنه تحت رحمة القوى الخارجية ، وأنه على مسافة بعيدة من الله . وباختصار ، يقترب الإنسان العادي عن نفسه ، ويفقد رؤية طبيعته الحقيقية . والوسيلة الوحيدة لتغيير الموقف هي المعالجة المنهجية لعقله بحيث يصبح واعيا بالاتحاد الحقيقي القائم بين عقله والطبيعة بأسرها . والفلسفة بوصفها بحثا عن السعادة هي محاولة لا محيد عنها لاستعادة هذا الاحساس بوحدة الطبيعة الشاملة ، واعطاء الإنسان - على هذا النحو - معرفة هي في الوقت نفسه خلاصه . واننا لنجد عند اسبينوزا امتزاجا تاما بين القيم الميتافيزيقية والأخلاقية والدينية ، لأنها تتحد جميعا في تلك الرؤية عن الطبيعة الشاملة ، أو الطبيعة بوصفها شمولاً الهيا .

وقطب هذا البرنامج من اسبينوزا أن يؤكد على وحدة الفكر ونتيجته أكثر من التوكيد على وضوح الأفكار وتميزها . ولقد كان معيار ديكارت

للحقيقة غير متكافئ بنفسه ، ذلك لأن الحاحه على الذات المفكرة ، وعلى الأفكار المتميزة تميزا حادا ، قد تهدد اتحاد الذات بالطبيعة ، واستمرار الاستنباط بين الأفكار . فإذا لم يتوقف هذا الميل الى التجزئ البذري ، كان من المستحيل تحقيق الاشتقاق الهندسى للمعرفة بوصفها نسقا موحدا وكلا منهجيا . ومن ثم فقد اتخذ اسبينوزا هذه الخطوة الحاسمة ، وهي أن يجعل نظرية الاله تخدم الوظيفة المعرفية الجديدة الخاصة بضمان الاستمرار التام الكامل لاستنباط عقل . وهكذا أعطيت واحدة المعرفة أساسا فى واحدة الوجود ، من أجل الوصول الى مذهب مطلق كامل . وكان لابد أن يوضح الخيار الجديد للمعرفة وأساس الفلسفة الموحدة فى نظرية واحدة عن الاله . « المبدأ الأول هو كائن واحد ، لامتناه . وهو مجموع الوجود ، الذى لا يوجد شيء خارجه . » (٢٠) . وأصبح من الممكن الآن - بعد أن صار الاله هو مجموع الواقع - أن نطلب أساسا موضوعيا لرد أفكارنا الحقيقية ردا كاملا الى الوحدة المسبقة *a priori unity* . وهذا التماسك المضوى الوثيق للمعرفة هو المقابل لوحدة الطبيعة ، على حين تقوم ماهية الاله الجوهرية وقدرته بتقديم الروابط العقلية فى كلا النظامين .

ولم يصبح الله أساس الوحدة فحسب ، بل أصبح أيضا نقطة البداية فى مذهب اسبينوزا ، فلقد رفض اسبينوزا نقطة البدء الواقعية من الأشياء المحسوسة ، والبدءا الديكارتي من الكوجيتو على حد سواء ، وذلك لأنها لم تكونا من القوة بحيث تستطيعان حمل الصب المذهبي لرؤية شاملة للطبيعة تطورت من خلال تحليل التصورات والتعريفات الضرورية . ولما كانت العملية الاستنباطية صحيحة وكاملة مثل نقطة بدايتها ، استنتج اسبينوزا أن أكمل استنباط فلسفى ينبغى أن يبدأ بفكرة أكثر الكائنات كمالا . فلا بد أن يكون التعريف الحقيقى لماهية الله هو نقطة البداية الوحيدة فى الفلسفة ، وذلك حتى يستطيع فكرنا أن يعبر - وفقا لترتيب الاستدلال الاستنباطى - عن نفس القوة النشطة ، والمجال الكلى ، والتتابع الضرورى ، الذى يعبر عنه الاله نفسه فى الطبيعة . وكان ديكارت قد تطلب من المبادئ الفلسفية أن تكون العلل الذهنية *noetic* لنسق المعرفة : وأضاف اسبينوزا أن هذه العلوية للمعرفة الاستنباطية المنهجية لا تجد لها ضمانا الا حين تكون الصلة الأولى للوجود هى نفسها المبدأ الأول لمعرفتنا بالوجود . « علينا أن

نلقى على قدر الامكان تلك التفرقة بين مجال الوجود ومجال المعرفة ، من أجل الكمال المنهجي واليقين .

وتمشيا مع هذا المطلب، اختزل اسبينوزا الأدلة البعدية *a posteriori* على وجود الاله في الدليل الأولى ، الذى يرى فيه تأملا منعكسا على فكرتنا عن الاله . ولما كان الانسان جزءا متحولا من الطبيعة ، فان وجوده يتألف فى التعبير التلقائى عن فكرة معينة عن الاله . ويبدأ المذهب الاسبينوزى بصياغة هذه الفكرة الأساسية فى تعريفه للاله بأنه « الموجود اللامتناهى بصورة مطلقة ، والكمال كمالا تاما . . . أعنى أنه الجوهر الذى يتألف من صفات لامتناهية ، تعبر كل صفة منها عن الماهية الأبدية اللامتناهية » (٢١) . وهذا تعريف صحيح ومتكافئ للماهية الالهية ، وليس البرهان على وجود الاله أكثر من الإدراك الصريح لكون الوجود يلزم بالضرورة عن هذا التعريف الحقيقى للاله . ولا يثبت اسبينوزا وجود الاله بقدر ما يثبت ما فى انكار تعريف ماهيته من بطلان ، لأن الاله – وفقا لهذا التعريف – جوهر أبدى ، وماهية لامتناهية ، وقدرة معلونة لذاتها – وكل هذا معناه وجوب الوجود .

وهذا التوضيح يخبرنا بما تتضمنه الفكرة المعرفة للاله ، وانما يتبقى هذا السؤال وهو : هل هذه الفكرة صادقة حقا ، بمعنى أن العقل الانسانى يعرف أن لها أساسا وجوديا . واسبينوزا مرغم فى تبرير تطابق تعريفه مع الوجود الواقعى – على اللجوء الى المصادر القائلة بأن الأشياء المتناهية توجد بوصفها حالات لجوهر الهى واحد ، والى المصادر العقلية القائلة بأن الماهية تنتج الوجود بما يتناسب مع قوة الماهية (٢٢) . وهذه فى الواقع هى المسائل موضوع البحث ، ولا يمكن أن نلجأ اليها ببساطة على أنها دليل على الأثر الواقعى للفكرة المقترحة عن الاله . ويذكر اسبينوزا أن بعض أفكارنا تشير مباشرة الى أشياء مادية موجودة . ولكن ، على الرغم من أن وجود الأشياء المادية معروف لنا مباشرة ، فان البيئة الأولى لا تخصص بأنها توجد فى وضع الحال لانفعالات الجوهر الالهى الواحد . ولا يمكن أن نجادل بأن وجودها بوصفها حالا يندرج فى معنى وجودها ، منظورا اليه من منظور الأبدية ، اذ لابد من وجود تبرير مستقل للانتقال من الوجود الزمانى الى المعنى المخصص للوجود الأبدى داخل وجهة النظر الاسبينوزية .

وكذلك تتطلب مسألة العلاقة بين الماهية والوجود تناولا خاصا قبل أن يؤدي المعنى المخصص لهذه العلاقة في التعريف المقترح للجوهر الالهي وظيفته من حيث هو البرهان الأولى على وجود الاله . وحين نتعرض لهذه المشكلة في مناقشة اسبينوزا للطبيعة ومنهج البحث ، نرى أن الماهية والوجود قد تم تفسيرهما فعلا داخل اطار فلسفة تنطوي على واقع جوهرى واحد هو ومجموع الطبيعة شىء واحد . والأمر الذى لا يثبت اسبينوزا هو أن هذا التأويل يفرض نفسه عقليا على كل من يبحث عن المعرفة الفلسفية عن الطبيعة والانسان والاله .

(٢) طبيعة الامتداد : كان اسبينوزا على احاطة كافية بالكشوف العلمية المعاصرة لكى يدرك أن الاستنباط الكلى للحقائق العلمية عن العالمين الفيزيائى والبيولوجى أمر مستحيل . وبدلا من أن يستنتج - مع ديكارت - أن هذه الحقيقة تجعل من المستحيل اكمال مذهبه الفلسفى ، أعلن وجهة نظر جديدة عن العلاقة بين العلوم والفلسفة . فليست الوظيفة الصحيحة للفلسفة أن تضم كشوف العلم وتكملها ، بل أن تتجاوزها . والعقل العلمى أعنى من مجرد الفطرة السلية ، ولكنه فى الوقت نفسه أدنى من المعرفة الفلسفية الحديثة . وبإدخال هذا التصور فى مستويات الفهم ، حاول اسبينوزا تحرير الفلسفة من رتبة اعتمادها على التجربة ، وعلى عملية العلوم الافتراضية - وعلى الفلسفة - باستخدامها لنهجها الخاص ومعارها للحقيقة - أن تركز على مهمتها المتميزة وهى الارتقاء بالعقل الى المعرفة الحديثة بالماهية الالهية ، مفهومه على أنها لب الطبيعة . وهكذا يمكن أن توضع مشكلة البحث العلمى فى وضعها النسبى الصحيح باتخاذنا للنظرة الأبدية الأعلى للأشياء .

بيد أن هذا لا يعنى على كل حال أن الفلسفة تستطيع أن تتجاهل العالم المادى، فلا بد من وجود استنباط فلسفى كامل للعالم المادى بلامحه العامة ، ولكن يجب على هذا الاستنباط أن يستند الى المبادئ الميتافيزيقية ، وأن يحكمه هدف الفلسفة من الوصول بالعقل الى سعادته النهائية (٢٣) . وتعريف ديكارت للشىء المادى فى حدود الامتداد وحده لا يشبع هذه المطالب، فهو ، من ناحية ، يودى الى الراى القائل بأن العالم الممتد واقع جوهرى ،

متميز تمام التميز عن الجوهر العقلي ، وعن الاله . وفى هذا انتهاك للشروط
 الواحدة المتعلقة بالنسق الاستنباطى كما وضعها اسبينوزا ، ومن ثم فانه
 ينكر أن يكون الامتداد صفة جوهرية للمادة ، بمعنى أنه يؤلف جوهرًا متناهيًا
 متميزًا . وتعرض وحدة الانسان أيضا للخطأ حين نصفه بأنه مركب من
 الجوهرين المادى والعقلى معا . وخطر من ذلك نظرة ديكرت الى الامتداد ،
 بوصفه شيئًا جامدًا فى ذاته ، فهذا الرأى معناه أن الصلة بين الامتداد
 والحركات الفعلية للأشياء المادية صلة خارجية بحتة ، تعتمد على قرار الاله
 الحر . ومثل هذا الرأى يقف حجر عثرة فى التفسير التحليلى للتركيب
 الضرورى لعالم الأجسام المتحركة الفزيائى .

هذه العيوب الثلاثة فى التفسير الديكرتلى للامتداد يعالجها جميعا
 تعريف الامتداد ، بوصفه صفة صحيحة للجوهر الالهى نفسه (٢٤) .
 ولا تتضح تبعية الله الوظيفية الكاملة لمطالب الاستنباط الاسبينوزى ، كما
 تتضح فى هذه النظرية . فاسبينوزا يقيم جهازا مفصلا للصفات والاحوال
 الالهية لكى يزود نفسه بتفسير اولى *a priori* للعالم الفعلى المتنوع .
 فالصفات هى المقومات الواقعية للماهية الالهية كما يتصورها العقل ، وهى
 لامتناهية العدد ، لأن الماهية الالهية لامتناهية القدرة . ولكننا لا نستطيع
 أن نعرف سوى صفتين فحسب هما الفكر والامتداد اللذان يتألف منهما
 عالمنا (وهذه علامة لا سبيل الى محورها على الاختلاف بين مجال الوجود
 ومجال المعرفة الانسانية لم ينجح اسبينوزا فى محورها قط) ومن كل صفة
 من هاتين الصفتين المعروفتين - تصدر على نحو من الضرورة المطلقة -
 سلسلة مستقلة من الحالات اللامتناهية والمتناهية . فالاحوال المتناهية
 المندرجة تحت صفة الامتداد تصنع أجسام عالمنا ، على حين أن الاحوال
 المتناهية المندرجة تحت صفة الفكر تؤلف عقول أو أفكار هذه الأجسام .
 فثمة تضافات كامل فى البناء بين جسم معين وحالته العقلية المقابلة ، ولكن
 لا وجود لعلّة متبادلة للواحد على الآخر . فالحالات - من حيث هى كذلك -
 انفعالات أو تحولات للجوهر الالهى الواحد ، أو هى طرائق شكلية يوجد
 بها هذا الجوهر ويباشر فعله .

ونظرية الامتداد هذه بوصفها صفة الهية تزيل الاسباب الديكارتية التي أدت الى الاخفاق في اقامة استنباط فلسفي من العالم الفيزيائي . فالامتداد ليس صفة معرفة لجوهر متناه ، ولكنها صفة الجوهر الالهي الواحد ، وهي تكمن وراء تنوع الأشياء الجسمية ، وهكذا لا ينقطع استمرارنا في التحليل بوثبة من ماهية جوهرية الى أخرى . ويدخل الاله في التعريف الجوهري للأشياء المتناهية ، كما يدخل الكل في أجزائه المكونة له ، وعلى هذا النحو يسمح باشتقاق تحليلي لكل شيء من الاله الذي تعد قدرته المبدأ المولد للنسق الفلسفي وللكون في آن واحد . ولا حاجة بنا في حالة الانسان اى التخلي عن التفسير الطبيعي المتجانس . فهو ليس مكونا من جوهرين متناهيين ، بل من حالتين متناظرتين للجوهر الالهي الواحد . وفي رد اسبينوزا على الثنائية الديكارتية عن « العقل - الجوهر » و « الجسم - الجوهر » ، ينكر الطابع الجوهري لهذين الجوهرين ، ويحقق انسجام العقل والجسم من خلال تعبيرهما المتبادل عن نفس الجوهر ، وان كانا يفعلان ذلك وفقا لصفات مختلفة .

وأخيرا ، فان النظرية المعدلة عن الصفات والأحوال تنقلب على الاعراض القائل بأنه لا يمكن أن يوجد استنباط لفعل خالق حر . ويميد اسبينوزا في بساطه تعريف الخلق بأنه « عملية لا تحدث فيها علل اللهم الا العلة الفاعلة » كما يعرف الحرية بأنها « الضرورة الحرة » ، أو بأنها التي « توجد عن ضرورة طبيعتها الخاصة وحدها » ، ولا يدفعها الى الفعل الا نفسها فحسب، (٢٥) وان تعريف الجديد للخلق لا يؤكد الحاجة الى علة فاعلة وحسب، ولكنه يستبعد أيضا امكانية القول بأن الله يخلق بوصفه علة غائية. فلا العقل، ولا الارادة ينتميان الى الجوهر الالهي بوصفهما صفة ، فكل منهما حالة من حالات الوجود التي تصدر عن الجوهر الالهي تحت صفة انفكر ، ولهذا فهما نتاج الخلق وليسا مبداء ، ويحتفهما اسبينوزا من الفعل الخلاق ، وذلك حتى لا يكون هذا الفعل عملية حرة مقصودة . و « الفكر » حاضر في هذا الاله اللاشخصي ، ولكن على طريقة تنظيم جهاز الخدمة الذاتية servomechanism لعملياته الضرورية .

وتنبثق مجموعات الحالات المتعددة عن القدرة المطلقة للطبيعة الالهية

وضرورتها ، لا عن فعل حر من أفعال العقل والارادة • ان الله طبيعة لامتناهية ، أو ماهية فاعلة لا تستطيع الا ان تهيمن بتلقائية لا شخصية على انتاج اعنذ لامتناه من المعلولات • والله علة حرة بهذا المعنى الوحيد • وهو ان القهر الذي يدفعه الى الفعل باطنى محض ، فلا تفرض عليه الضرورة من الخلل أى مبدأ سببى آخر • ولكنه لا يملك الا خلق عالم الاحوال كما لا يملك المثلث أى اختيار للخصائص التى تلزم عنه •

وهذه المقارنة بين فعل الاله الخلاق والنتيجة المنطقية للعلاقة بين شكل رياضى وخصائصه ليست اختيارا عرضيا ، بل هى فى الواقع لازمة لاسبينوزا اكثر من لزومها لديكارت • وقد بدأت العملية بالادماج الديكارتى للعلة الفاعلة بالغة الصورية فى حالة كون الاله علة ذاته • والطريق الوحيد الذى يمكن أن تفصل منه الى تحقيق هدف المذهب العقلى بانشاء نسق استنباطى كامل يكون من خلال رد «العلل» الواقعية الى «اسباب» منطقية • ولقد قام اسبينوزا بتحويل العلاقة الواقعية بين العلة الموجودة ومعلولها الى الترتيب المنطقى للنتيجة على المقدمة فى القياس • وهذا التحويل قد حطمه التصور العقلى للوجود بوصفه ماهية ، وللماهية نفسها بوصفها قوة مؤكدة لذاتها • وهكذا تختفى العلتان الفاعلة والغائية من حيث انها مبدآن واقعيان خارجيان يسهمان فى الفعل المتميز لوجود شئ معين فى التجربة • وترد العلية الالهية الفاعلة الى دينامية محض صورية والى علاقة تحليلية بين الماهية وصفاتها واحوالها • ولا يسمح لآى عقل قصدى ، أو أى قرار حر بافساد الضرورة الاستنباطية التى تترتب فيها الاحوال على الصفات الالهية • وهكذا يرد الاله الى التعريف المحايث للطبيعة بوصفها مجموعا للقدرة النشيطة الجوهرية التى ليس غريبا أن تصدر عنها الاشياء الطبيعية جميعا فى ضرورة عقلية محكمة بوصفها تعينات لاحوالها •

وبينما عودنا الطبيعيون المحدثون من أمثال ديوى ونيجل Nagel ان نفكر فى النزعة الطبيعية naturalism بوصفها فلسفة تستغنى عن الأله ، تعتمد نزعة اسبينوزا الطبيعية على نظرية عن الاله كمبدأ يشيع فيها الحياة • وهذا راجع الى التزاوج بين النزعة الطبيعية فى القرن السابع عشر والمنهج العقلى • ويستخدم اسبينوزا طريقة «اعادة تعريف» الامتداد والفكر والحرية بحيث يمكن تطبيقها على الله بطريقة تسمح باستنباط العالم

المتناهي منه . وهذه العملية من اعادة التعريف تؤدي على أى حال الى استخدام مبهم للحدود ، وبذلك تضع الاستنباط المنشود موضع التساؤل . فاذا نظرنا الى امتداد اسبينوزا المعقول بوصفه صفة الاله ، كان مختلفا تمام الاختلاف عن ابعاد المادة القابلة للانقسام - فى عالمنا الفعلى . والثىء الوحيد المشترك بينهما هو الاسم ، والعلاقة الاستنباطية المفترضة . وهذا ما حدا بجيورلوجى وعالم من علماء التشريح المعاصرين لاسبينوزا (هو نيلز اسلتسن Niels Stensen) ، وقد أصبح فيما بعد أسقفا كاثوليكيا) أن يطرح هذا السؤال السديد من وجهة النظر العلمية : « وانا أسأل : هل اعتنا أى معرفة أخرى عن المادة نفسها تزيد على الفحص الرياضى للكم مرتبطا بأشكال لم يبرهن عليها بعد لآى نوع من الجزئيات اللهم الا معرفة افتراضية ؟ » (٢٦) ، فان لم يسلم المرء فعلا بمذهب اسبينوزا الميتافيزيقى ، فان فكرته عن الامتداد تظل افتراضية بالنسبة للأشياء الفعلية الممتدة . ولا سند هناك فى أى نظرية عن الاله قائمة على الدراسة التجريبية لمثل هذه الأشياء - لا سند هناك للقول بأكثر من أن لاله الفعلية العلية المطلوبة لانتاج العالم المادى الممتد . ولا يلزم عن هذا أن للفعلية الالهية نوعا من الامتداد المعقول ، بل أن الفاعل العلى هو الشىء المناسب لتفسير الأشياء الممتدة . وبالتالي فهو متميز عنها فى وجوده الفعلى الخاص .

وعلى الرغم من أن اسبينوزا قد جعل من الوحى اليهودى - المسيحى وظيفه عملية ، فان تأثير هذا الوحى فى مفهومه لاله عميق شامل ، ويتجلى هذا على وجه الخصوص فى المجهود الذى يبذنه للابقاء على شىء من التفرقة بين الاله بوصفه جوهرًا وتعبيراته فى هيئة أحوال بوصفه العالم ، كما يتجلى أيضا فى ارجاعه للفكر والحرية - بمعنى ما - الى الاله . غير أن وحدة الاله بوصفه الطبيعة الشاملة يضىء طابعا نسبيا على كل التمييزات التى نجريها داخل مجموع الطبيعة ، وذلك لأن العالم هو المظهر الذى يتخذ شكل الأحوال للقدرة الالهية نفسها وفقا لصفتى الفكر والامتداد . أما فيما يتعلق بالفكر والحرية ، فانهما يفقدان دلالتهما الشخصية فى المراقبة التأملية حين نصف بهما الاله . وأقصى ما فى الأمر ، نمة تلقائية شخصية ما تسمى على نحو ما توسبها الضرورى الخاص فى أشكال عالم الأحوال . وسيعمل هيجل والمثاليون المتأخرون على الملاسة بين هذه الفكرة عن الأساس

اللاشخصى الالهى الموجود وبين جدلهم الخاص بالروح المطلقة ولحظات تطورها النسبية .

(٣) السببية الالهية والسعادة الالهية . اتخذ اسبينوزا كلمة «الأخلاق» (١٦٧٧) عنوانا لكتابه الرئيسى ، لا لكى يشير الى مقصده الأساسى ، بل لكى يتخذ منه تذكرة على أنه لا وجود لتفرقة نهائية بين الميتافيزيقا والأخلاق . وبدلا من هذه التفرقة ، هناك طريقة تمهيدية وأخرى نهائية لتقرير نفس الحقيقة عن الطبيعة ككل . وما يبدو لأول وهلة مجرد انتقال من الخطأ الميتافيزيقي الى الحقيقة ما هو فى الواقع الا رحلة أخلاقية من عبودية الانفعالات الى الفضيلة والسعادة .

ومن الممكن أن يعطى الآن معنى أخلاقى لنظرية الجوهر والصفات والأحوال . فاذا أخذنا الجوهر الالهى مع العدد اللامتناهى من صفاته ، كان لدينا « الطبيعة الطابعة » ، *natura naturans* ، أو الطبيعة فى جانبها الدينامى المنتج ، أما مجموع الأحوال فيكون « الطبيعة المطبوعة » ، *natura naturata* ، أو الطبيعة فى جانبها الظاهرى المنتج . وحين يضع اسبينوزا هدف انفسه على أنه اكتشاف اتحاد العقل بالطبيعة فى جملتها ، فانه يعنى معرفة مجموع الطبيعة بوصفها « طابعة » و « مطبوعة » ، فى آن معا ؛ لأن هذا هو ما يؤلف حقيقة الاله التامة . والعقل الذى يفشل فى النظر الى الاله ، أو الى الطبيعة ، بهذه الطريقة المتكاملة ينظر نظرة خيالية خاطئة الى الأشياء ، اذ يعتقد أن الأشياء الفردية عبارة عن جواهر عرضية موقوتة ، وأن الانسان فاعل حر ، وأنه خاضع للقوى الخارجية ، وأحداث المصادفة . واتخاذ هذه النظرة الخيالية الى الطبيعة معناه الخضوع للانفعالات ، وأن تكون فريسة لا حول لها ولا قوة لتعاسات الحياة جميعا .

ويأتى التحرر من الانفعالات حين نتخلى عن هذه النظرة الزائفة ، ونعتنق النظرية الصحيحة عن الجوهر - الصفات - الأحوال (٢٧) . وعندئذ ، نرى عالم الأحوال من المنظور الأبدى الصحيح ، وتفسير حالة الفرد الأخلاقية؛ اذ لا يعود تحت رحمة أى طرف خارجى ، لأنه تعلم النظر الى « الطبيعة المطبوعة » كما تصدر تماما عن « الطبيعة الطابعة » ، وبالتالي يراها فى ضوء الأبدية الصحيح . وينبثق التعيين الكلى لعالم الأحوال ، وكل ما فيه

من تعريفه نفسه بأنه واقع سببه واقع آخر . وهذا المفهوم ، الذى هو أبعد من أن يؤدى الى جبرية مقبضة - هو أساس ما يمتلئ فى الصدر الانسانى من أمل وحماسة - فهذا الآخر ، هذا المبدأ السببى لعالم الأحوال ليس شيئا آخر سوى الاله الباطن الذى شملت قدرته كل شيء . وعلى هذا فان التمين السببى للأشياء يأتى حقا من الداخل ، وهو تعبير عن المعقولة والقدرة الالهية نفسيهما . وليس الانتقال من النظرة الخيالية الى النظرة الحقيقية او الأبدية للكون شيئا آخر سوى المشاركة فى رؤية اسبينوزا لهوية الاله من تفتح الطبيعة الضرورى ، واكتساب هذه الرؤية معناه الحصول على نصيب من قدرة الاله وسيطرته على الأحداث الدنيوية .

والعقل الانسانى آلة ، كغيره من تعبيرات الأحوال الأخرى عن الألوهية ، ولكنه مع ذلك آلة روحية او تأملية . فهو يستطيع أن يصلح من حالته فى المعرفة ، وأن يدرك المعاشية الالهية فى الطبيعة ، وعلى هذا النحو يتوغل فى عالم الأحوال الجسدية والعقلية حتى يصل الى منبعها ومركزها الالهى . وتتطابق ذروة النظر الميتافيزيقى مع لحظة مولدنا الأخلاقية الجديدة على الأبدية . والانسان الذى أبرأ عقله باكتسابه للمعرفة المناسبة للطبيعة يتغلب فى وقت واحد على انفعالاته ويدخل الى الحياة النشطة . والتعبير الذى يميز هذه الحالة هو الحب الدائم الموجه الى الله الذى تشارك جميعا فى ضرورته العقلية وقوته الدافعة . ولهذا الحب المتجه الى الله ما يقابله فى التسليم المتغبط للعقل بوضعنا الانسانى بوصفه حالة من حالات الجوهر الالهى . فهنا نعتز على حريتنا وخلودنا فى الاذعان للحتمية الكلية التى تطبع القوانين العقلية للطبيعة ولوضعنا بوصفنا حالات للصفات الالهية . وما يدافع عنه اسبينوزا بهذه الحرارة ليس هو الخلود الشخصى بل الوجود الأبدى الضرورى لحالة لاشخصية عامة للعقل تندرج تحت صفة الفكر .

ويصل اسبينوزا الى هذا الحل لمشكلة السعادة الانسانية خلال سلسلة من التعريفات البديهية للاله والحرية والارادة . بيد أن منهج البرهان الهندسى يفضل فى طمس التفرقة التجريبية البارزة بين ادراك موقف ما ، والموضوع المرح له ، بين العنثور على حقيقة الطبيعة الانسانية وتشكيل حياتنا وفقا لمثل هذه المعرفة ، اذ تبقى الهوية قائمة بين الاثنين ، وهى هوية لا يمكن

تفسيرها في حدود درجات المعرفة وسرها ، فلا بد أن تنطوي على إشارة الى قدرة الانسان على أن يقول : « لا » في وجه ضرب من القهر المفروض ، وأن يقبل في حرية موقفا يتميز عن معرفته بما ينبغي التسليم له . وعالم اسبينوزا عالم يشيع فيه القهر ، ومع ذلك فان فلسفته نداء ضمنى الى تحمل مسئوليتنا في التغلب على ذلك التفاوت الذي لا سبيل الى تفسيره بين القوانين الضرورية والأوضاع الفعلية للطبيعة الانسانية ، وهذا التفاوت ، بالإضافة الى ما يترتب عليه من التزام بآراء عقلا ، وانقلابنا الذاتي الى النظرة الصادقة الى الاله ، لا مكان لهذا كله في العالم الذى تصفه ميتافيزيقا ، اللاحدية .

وثمة توتر آخر غير مرفوع في مذهب اسبينوزا ينشأ عن جهده للربط بين الاحساس الدينى الشامل بمحاثة الله ، وبين المشروع العقلى لوضع نسق استنباطى . والاله الاسبينوزى قريب من الانسان ، ولكن على نحو ما تكون صيغة لاشخصية كونية موجودة في الأحداث الطبيعية التى تحكمها تلك الصيغة . ومهما تكن قوة هذه الصيغة ونشاطها حين تعرض بوصفها وجودا ، فانها لا تستطيع أن تقوم بالمبادأة التى تتخذ صورة فعل حب الله الشخصى للانسان ، ولا يمكن أن تقوم علاقة حوار أو اتصال شخصى بشخص بين الاله والانسان . والحب الوحيد الذى يمكن أن يضمره للانسان يكون فى تعبيراته على صورة الأحوال ومن خلالها ، وهنا تكون هوية صارمة أكثر من أن يكون ثمة تواصل متبادل من الحب بين الانسان والاله . ومن الأمور التى تتسم بالمفارقة أن نظرية شمول الألوهية فى الجوهر الالهى الفريد ، اما أن تؤدى الى الاله يرتبط ارتباطا مبهما بالأشياء فى عالم الأحوال ، أو الى الاله يختنق فى هويته مع العالم الى درجة القضاء على شروط انفرقة التى لابد أن تتوافر حتى تزدهر العلاقة الانسانية بالله .

ولقد أثرت الصورة التى رسمها اسبينوزا للرجل الحكيم الذى يستسلم فى ثقة بين يدى العقل الكلى والقوانين للطبيعة ، تأثيرا كانت له جاذبية قوية فى خيال جوته الشعرى الذى أشعل بدوره تبجيل ألبرت شفيتر للاله - الطبيعة - فجعله يقول :

« انه حقا حركة العالم العميقة الجذور ،

وهو والطبيعة فى تكريس متبادل ،
فما يحيا ، ويتحرك ، ويكون فيه ،
لن تعرف قوته أو روحه ،
الى الظلام سبيلا .

بل ان نيتشه وسارتر اللذين حاولا الاحتفاظ بشغافية الوضع الانسانى بوصفها فضيلة مقصورة على الملحدىن ، قد استمدا الهامهما من اسبينوزا ، ولم يتمكننا من محور كل آثار العلاقة بين الله والانسان .

٤ - لىبنتنس : الاله ولولوية الماهية

ترك الامر بـ جوتفريد لىبنتنس (١٦٤٦ - ١٧١٦) الذى كان محاميا ودبلوماسيا بين الفلاسفة ، مثلما كان فى الحياة السياسية - لكى يحاول رفع التوترات التى نشأت بين أسلافه العقلين فيما يتعلق بالاله والعالم . واقترح بمقريته التى استطاعت تمييز أساس مشترك - توفيقا فى حدود المقدمة الكامنة وراء المذهب العقلى ، وانذى أبرزها الآن ابرازا تاما ، وأعنى بها : ألوية الماهية . ومن الشائع اليوم بين مؤرخى الفلسفة تصنيف انفلاسفة اما على أنهم ماهويون essentialists أو وجوديون existentialists . وهذا التقسيم يمكن أن يكون مضللا اذا قصد « بالنزعة الماهوية » تجاهل مشكلة الوجود أو الخط من قدرها . وبهذا المعنى لا يندرج العقليون تحت هذه المقولة ، فلاهتمام بالوجود يكمن وراء نظرة ديكرت الى الكوجيتو ، ونظرية اسبينوزا فى خلق العالم ، ومبدأ لىبنتنس فى السبب الكافى . بيد أنه من الممكن نعت هؤلاء الفلاسفة بالماهويين اذا قصصنا بذلك جهدهم المنهجى لتقرير أولوية الماهية على الوجود ، فى الترتيب الوجودى ، وفى الفكر على السواء . ولىبنتنس أبعد من أن ينظر الى هذا الوصف على أنه قاذح ، بل انه يمجّد أولوية الماهية بوصفها العمود الفقري لكل تفسير فلسفى صادق للواقع .

ولا يزيد تفسير أى شىء عن تعيين سبب وجوده أو (والمعنى واحد) تحديد بنائه الماهوى وعلاقاته . وما يميز المذهب العقلى بوصفه تيارا فلسفيا متميزا هو تكريسه لمهمة تحديد أسباب ما يقع من حوادث شى الماهية،

أو الحقائق التي لم يتم الكشف عنها . وقد قال كارل يسبرز ان كل فلسفة تعمل برصيد من رأس المال الذي اكتسبته من فصل للايمان سابق على الفلسفة . وفعل الايمان الذي يستند اليه المذهب العقلي هو افتراض أن معقولة الوجود تتألف في المقام الاول من أن جميع الكمالات تضرب بجنورها في الماهية ، وأن العقل الانساني يتمتع بقدرة مناظرة على استخراج الحقائق الدانة كلها عن طريق تحليل التصورات الماهوية والمبادئ . وإسهام ليبنتس هو صياغة هذا الافتراض على نحو منطقي صارم محدد ، والمواصلة بينه وبين نظريته عن الاله .

ولا ينظر ليبنتس الى الماهيات نظرة سكونية أو مجردة خالصة ، إذ لن تكون لها حينذاك أية قيمة شارحة في توليد نسق فكري . وماهية الشيء - على النقيض من ذلك - هي أشد ما فيه من دينامية وعينية . والماهية كالجوهر ، والجوهر بدوره هو المركز النشط للعمليات والعلاقات جميعا (٢٩) . ومن ثم فالماهية هي الأساس الحقيقي الذي يحتوى - سلفا - على الحوادث والصفات والأفعال التي مستق على الشيء خلال تاريخه في العالم . والعتور على سبب ما ، هو إذن تعقب الصلات التي تربط جانبها من جوانب الشيء بطبيعته الماهوية أو جوهره . فتحن لدينا يقين قبلي بأن السبب موجود ، والا ما ظهر هذا الجانب المعين الى الوجود ، ودخل في مجال تجربتنا . والواقع ، أن ما يجعل قضية ما صادقة على التعبير عن العلاقة انضورية القائمة بالفعل بين الماهية الحقيقية ونتائجها الدينامية .

فاذا سلمنا بهذه النظرية في التجاوب بين الأسباب المنطقية والروابط الماهوية الواقعية ، فربما توقعنا أن تكون القضايا الصادقة في عام من العلوم الانسانية تحليلية في طبيعتها . ولأن هذا يخالف ما هو حادث بالفعل ، أرغم ديكارت على تعديل دعاواه في الفزياء الاستنباطية ، كما أجبر اسبينوزا على اقامة ثنائية شاذة بين التفسير العلمي والتفسير الميتافيزيقي . غير أن ليبنتس كان يبحث عن طريقة لقبول الفرض وانتخين في بعض مناطق العلم والأخلاقيات دون أن يحدث أى اضطراب في نظرية الاسباب الماهوية . واستطاع انجاز هذه المهمة من خلال التفرقة بين الأساس الواقعي للقضايا الصادقة وطرائقنا في تأكيد الحقيقة في الامثلة المختلفة . وكما يتطلب البناء الكلي للوجود احتواء الصفات والحوادث جميعا في الماهية

الواقعية ، فكذا لا استثناء في القاعدة التي تنص على أن محولات القضايا الصادقة جميعا يحتويها بالضرورة تصور الموضوع الصحيح . وهذا الاقتضاء للوجود والفكر هو « مبدأ السبب الكافي (٣٥) » . ويقرر هذا المبدأ أن لكل شيء سببا يجعله موجودا بدلا من أن يكون غير موجود ، أو أن تصور الموضوع يحتوي بالضرورة جميع المحولات التي تحمل عليه حملا صحيحا . ويعتمد البرهان على اعتبار الماهية المبدأ السببي للمعرفة وللوجود على حد سواء ، وعلى احلال معقولية الوجود في جملتها داخل الكاهية .

غير أن عقولنا القاصرة لا تستطيع أن ترى هذا التداخل التحليلي بالبصيرة المباشرة أو بمجرد اللجوء الى مبدأ التناقض . ومثل هذا التحقق المباشر يمكن أن يتم في القضايا الضرورية التي تعبر عن علاقات مثالية أو عن ماهيات ممكنة فحسب . أما في المشكلات الوجودية ، فلا يستطيع أى قدر من التحليل التصورى المباشر أو أى لجوء الى انتهاكات لمبدأ التناقض، أن تحل المشكلة ، فسقوط المطر مثلا - وهذه حقيقة عرضية - لا يمكن البرهنة عليها عن طريق تحليل ضرورات الزمان والطقس بوجه عام ، أو باثبات أن سطوع الشمس مستحيل . فلتحديد حقيقة المسائل العرضية الوجودية تحتاج الى شيء أكثر من التحليل المباشر ، لا لأن هذا التحليل غير متكافئ في حد ذاته ، ولكن لأن عقولنا لا تستطيع متابعته بالعمق والقوة الكافيين للوصول الى علاقة التداخل بين الماهية وصفاتها . وبدلا من اللجوء الواقعى الى التجربة ، وادراك الفعل الوجودى ادراكا متميزا كان على ليبنتس أن يستنبط معقولية العالم الحسى الموجود من مصدر اولى a priori خالص . فلا بد له أن ينظر خارج الموجودات المتناهية لا بحثا عن تفسيرها النهائى فحسب ، بل عن معقوليتها الاولى أيضا بوصفها موجودات .

ومرة أخرى يدعى الاله لانقاذ الموقف ، وتلقى عليه مهمة انقاذ الطريقة العقلية فى التفسير . « المبدأ الأول الذى يتعلق بالموجودات هو هذه القضية والاله شاء أن يختار الاكمل (٣٦) » . ومن ثم يسمى هذا المبدأ للمعيار للتحقيق الوجودى بمبدأ الكمال ، أو « مبدأ الأ فضل » ، بمعنى أن الله يختار أقصى حدود الكمال ، أو أنه يختار للوجود أفضل عالم ممكن . وحتى لو لم نستطع أن نرى الصلة المباشرة بين ماهية شيء ما ، أو صفة من صفاته أو حوادثه ، فاننا على يقين مسبق بأن هذه الصلة قائمة ، ذلك لأن الاله لا ينتج حادثة

جزئية الا بالنظر الى اسهامها فى الكمال المنسجم او فى تفاعلها الماهوى المتبادل مع الكون . وهذا يضمن معنى أكثر تحديدا على السبب « الكافى » لشيء ما ، فهذا السبب لا يتألف من الماهية الفردية وصفاتها فحسب ، وانما فى الانسجام الذى يسرى بين الماهيات الداخلة فى العالم الموجود . ويكون السبب كافيا حين يعبر عن ذلك التجمع من الأشياء الذى يضمن أكبر نصيب من الكمال أو الماهيات فى العالم . ومع أننا لا نستطيع أن نلمح دائما كيف يكون النظام السائد هو أفضل النظم وأكثرها معقولة ، إلا أننا نستطيع أن نستنتج أن الأمر على هذا النحو اذا تذكرنا أن الاله لا يمكن إلا أن يختار « مبدأ الأفضل » فى نشاطه الخلاق .

والى جانب التفسير الفزيائى أو الميكانيكى للطبيعة على أساس العلة الكافية ، يتقدم ليبنتس بهذا التفسير الميتافيزيقى على أساس العلة الغائية أو الدافع الى انتاج الحد الأقصى من الكمال . ولأننا نعزو هذا الدافع الى الاله خالق كل شيء ، كان هذا التفسير الميتافيزيقى للحوادث شاملا وبقينا . ويضيف ليبنتس فى هدوء أن مبدأ الأفضل نفسه لا يمكن البرهنة عليه ، وهذا يعدل قولنا ان الله حر . وبوضعه لهذه المعادلة بين عدم قابلية المبدأ للبرهنة والحرية الالهية ، يذهب ضمنيا الى أن الحرية الالهية ليست كاملا فى الإزادة الالهية بقدر ما هى نقص فى رؤيتنا للدوافع التى تحرك الإرادة الالهية . فتفسير ليبنتس لمعقولة الوجود على أساس الروابط الماهوية والأسباب يقتضى أن تتحكم الدوافع أو الأسباب الكافية فى اختيارات الله . فإله - وفقا لهذا الرأى - يتصرف تصرفا لامعقولا ، ويتحطم بذلك أساس العلوم ان لم تتحدد أفعاله الخلاقة بمبدأ الأفضل ، ومن ثم بالأسباب الكافية .

وعلى هذا النحو ، أعلن ليبنتس أنه قام بتركيب استنباط اسبينوزا للعقل للعالم مع الخلق المر عند ديكارت . وعبر عن موقفه التوفيقى هذا فى تلك العبارة المفتاحية « الضرورة الأخلاقية » (٣٢) ، فلقد علمنا اسبينوزا أن ثمة ضرورة معينة تتحكم فى فعل الاله . والإرادة الالهية لا تتحكم تحكما متعسفا على البناء الداخلى للماهيات وللحقائق الأبدية ، ولكنها تحترم طبيعتها . وفضلا عن ذلك فإن الله يتصرف دائما وفقا لقاعدة الأفضل ،

ولا يسمح بأى استثناء لها ، وبهذا يضمن لنا انسجام العالم وكماله .
 الجوهري ، ومع ذلك فإن ديكارت على حق فى دفاعه عن حرية الخلق ، لأن
 العالم يصدر عن العقل الالهى والارادة الالهية ، لا عن ضرورة الطبيعة
 الالهية . ودوافع الخلق أو أسبابه لا ترغب الاله بضرورة مطلقة ، ما دام
 عدم وجود العالم ليس أمرا مستحيلا ، ولكنها تمارس قوة اقتناعية محبذة
 على الارادة الالهية . وضرورتها أخلاقية من حيث أنها تتخاطب أخلاص الاله
 الشخصى لاختياره الخاص لقاعدة الأفضل . ولما كان عدم وجود العالم
 لا ينطوى على أى تناقض ، ولما كانت أسباب الخلق تتحرك الاله على افتراض
 اختياره لها وفقا لقاعدة الأفضل ، كان الفعل الخالق حرا ، أو ضروريا
 من الوجهة الأخلاقية فحسب .

ومن الممكن أن نختبر نجاح النظرية الوسيطة عن « قدر مسيحى »
 بأن نبحث عما يحدث لو كان من الممكن قيام كون آخر ، وكان الاله يتبع
 مبدأ مختلفا عن مبدأ الأفضل . وليبنتس لا يستطيع أن يسمح بأن يخلق
 الاله عالما آخر الا على افتراض أن فعله يتحكم فيه مبدأ جديد آخر ، لا خلق
 أقصى كمال ممكن . غير أن الاله لا يمكن أن يختار أبدا بديلا آخر لهذا المبدأ
 الأخير . وقد لاحظ « كانت » ذات مرة أن نظرية ليبنتس فى الضرورة
 الأخلاقية تخصص مصدرا واحدا للفعل الضرورى ، ولكنها لا تخفف من
 قوتها القاهرة . وحين يقول ليبنتس ان الاله يختار فى حرية هذا المبدأ ،
 فأنما يشير الى طريقتنا فى النظر الى أفعال الارادة الالهية وكأنها تؤلف
 سلاسل منعزلة . فمقولنا الانسانية لا تستطيع أن تسير غور الارادة
 الالهية ، ومن ثم فهناك لا حتمية فى معرفتنا بالأساس النهائى لاختيار مبدأ
 الأفضل . فإذا أخذنا الارادة الالهية فى حد ذاتها ، كانت موضوعا لتعين
 مزدوج من الماهية الالهية ومن الموضوعات الجوهريّة فى العقل الالهى .
 « ويلزم عن الكمال الاسمى (الماهية أو القدرة) للاله ، أنه فى خلقه للكون ،
 اختار أفضل خطة ممكنة تنطوى على أعظم التنوع جنبا الى جنب مع أعظم
 النظام (٣٣) » . والواقع أن ليبنتس - بعد أن قبل المعادلة المشتركة عند
 العقليين بين كمال الاله ، ومقدار ماهيته أو قدرته ، أخذ يناضل عبثا لكتلص
 من استدلال اسبينوزا على أن الماهية الانهية تؤكد نفسها بضرورة لامتناهية .
 سواء فى وضعها أو وجودها ، أو فى خلق وجود الماهيات الأخرى . ومن هنا

كانت التفرقة بين الضرورة الأخلاقية والضرورة المطلقة ترد الى تفرقة بين حرية قربية للاله (قائمة على قصور معرفتنا) وبين حتميته الداخلية النهائية فى الوجود والفعل . وبدون هذه الحتمية اللامشروطة للاله ، يختفى يقين مبدأ السبب الكافى ، ويكون التطبيق الشامل لمبدأ الأفضل على الكون الوجود - بلا أساس .

أما على الجانب الخاص بموضوعات العقل الالهى والارادة الانهية ، فإن تبعية الاله لاولوية الماهية لا تقل عن ذلك وضوحا . وهنا تتجدد الحياة فى فكرة جاليليو عن اله مهندس ، يقوم بحساب كل شئ ، ثم يخلق العالم . ويضفى ليبنتس على عالم الماهيات واقعا خاصا به ، وذلك حتى يكون آمنا من جزافية الحرية الالهية كما يتصورها ديكارت . ولما كان معنى الماهية هو أن تمارس قدرة معينة ، وتولد شيئا ما ، فإن كل ماهية عبارة عن قوة حية فى العقل الالهى ، وتنطوى على نزوع أو على اتجاه دينامى صوب الوجود بوصفه الحالة النهائية للكمال الماهوى . وكما أنه ما من انسان يمكن أن يكون جزيرة مستقلة بذاتها ، فكذلك لا يمكن أن توجد ماهية منزلة أو غير مرتبطة بغيرها من مراكز التطلع نحو الوجود . ويحدد القدر الموجود من الانسجام بين الماهيات المختلفة كمال وقدرة طموحها المشترك الى الوجود .

ولا تجرى المناصفة النهائية بين الماهيات الفردية ، بل بين مجتمعات أو نسق الماهيات التى تتسابق لاحراز شرف تكوين العالم المتناهى الموجود .

• اذا قررنا أن الوجود أفضل من اللاوجود ، أو أن ثمة سببا لأن يوجد شئ بدلا من الا يوجد ، أو أنه ينبغى لنا أن ننقل عن الممكن الى انفعلى ، ترتب على ذلك حتى لو لم يتعين شئ بعد ذلك ، أن تكون كمية الوجود أعظم ما تكون ، بالنظر الى قدرة الزمان والمكان (أو انظم الممكن للوجود) ، تماما كما ترص قوالب القرميد فى منطقة معينة بحيث تضم أكبر عدد ممكن منها (٣٤) ، •

وهنا نجد لدينا كل عناصر مفهوم ليبنتس عن عملية الخلق . فمبدأ السبب الكافى هو القانون المحفور للماهية الالهية ، وهو موضوع بقوة لامتناهية وضرورية . وبالتالي فإن سعى الماهيات الأخرى لاتخاذ موقعها

من الوجود يمكن أن يسوى وفقا لمعيار واحد فحسب هو : تحقيق أقصى درجات الكمال . فالفهم هو البناء الكونى ، وعقله يقدر أية مجموعة من الماهيات يمكن أن تملأ المكان والزمان المتاحين حتى التمام . فما ان يصدر هذا الحكم بالتمام ، حتى ينبغى للارادة الالهية أن تقوم باختيارها الخلاق ، وأن تمنح الوجود لأفضل عالم ممكن . ولا تتطلب العناصر الجوهرية فى النظام الاسمى الا هذا التسليم ، أو قرار الموافقة من جانب ارادة الله - لكي تنطلق الى الوجود . فالوجود هو لحظة الذروة التى تقوم فيها اكمل أو أقوى مجموعة من الماهيات بتثبيت الارادة الالهية على نفسها ، وهكذا تقتحم حاجز الامكان لتصبح بالفعل .

ونظرية ليبنتس فى المونادات (الذرات الروحية) ما هى الا تطبيق لهذه النظرية العامة على الكون الفعل . فما دام شرط ظهور العالم الوجود هو التوافق المتبادل بين مجموعة معينة من الماهيات الدينامية ، فان الانسجام الأسمى *pre-established harmony* بين الأشياء يتأكد على أسس أولية *a priori* وهنا يمكن أن يقدم تفسير استنباطى ، للعلاقة بين موناد النفس ومونادات الجسم ، وكذلك بين أفكارنا الفطرية والكون الموضوعى .

أما فيما يتعلق بمسألة ما اذا كان الاله هو الموناد الأولى ، أو فوق كل المونادات ، فقد حاول ليبنتس أن يضع توفيقا يتسم بالدبلوماسية بين مذهب شمول الألوهية *pantheism* وبين الاله متعال . فهو يتفق مع ديكرت على أن الاله متميز تمام التميز عن المونادات المخلوقة ، لأنه علة ذاته والماهية الفعلية الكاملة ، ولأن المونادات نفسها جواهر ونسبت أحوالاً لطبيعته . ومع ذلك فهو أيضا قمة هرم المونادات المتصل ، وقلب النسق الوحيد المترابط للماهيات المتحققة . وقد كان اسبينوزا على صواب حين حذر من أن الإلحاح المبالغ فيه على علو الاله يضعف اليقين الأولى بالمبادئ التى تحكم كوننا ، وذلك بسبب ذلك الأساس الموهل فى البعد . ولهذا يعتنق ليبنتس مفهوما عن الوجود ليس له الا معنى واحد بوصفه ماهية مؤكدة لذاتها حيثما كنا بصدد الموجودات الواقعية . ومن ثم فإنه يستطيع أن يميز بين الله والعالم من حيث الدرجة أو كمية الماهية والقدرة على النحو الذى يختلف فيه المكان العام عن الأشياء المكانية المتعينة . وهو يقبل -

شأنه في ذلك شأن نيقولاى كوسا وملبرانش - تلك الاستعارة الرياضية عن الله بوصفه حدا معيناً ، وعن الأشياء المنتهية بوصفها أشكالاً تقترب من هذا الحد ، أو تلك التى تشبهه الله بمنحنى لامتناه ، وأنواع الوجود بأحداثيات هذا المنحنى .

ووراء هذا الاحجام عن تفسير مماثلة الوجود بأنها ليست أكثر من نظرية فى الدرجات والنسب الرياضية ، يقوم المثل الأعلى لليبننتس بتأسيس « فقه كلى » ، أو علم للقواعد الميتافيزيقية والأخلاقية للعدالة ، بحيث تحكم الأشياء والحوادث جميعاً (٣٥) . ويتطلب مثل هذا العلم مطلبين : (١) الأولوية الكلية للماهية ، ومبدأ السبب الكافى على كل واقع موجود ، و (٢) اندراج الموجودات جميعاً داخل البناء الجامع للوجود ، وقد أدت القاعدة الأولى بليبننتس الى أن ينظر حتى الى وجود الاله بوصفه ناتجاً عن تأكيد قدرة الماهية الالهية ، والى أن يتناول السبب الكافى بوصفه قانوناً جوهرياً كلياً يفرض نفسه على كل جانب من جوانب النشاط والارادة الالهيين . أما المطلب الثانى فقد أدى به الى اعتبار الوجود جنساً اختلافاته النوعية أو أحواله هى الجوهر اللامتناهى والجواهر المنتهية ، وقد اعتقد ليبننتس أن تميز الاله عن العالم يمكن أن يصاب بطريقة متكافئة بتأكيد طبيعته الشخصية وباسترداد الواقع الجوهري للمونادات المنتهية . والى جانب الاله بوصفه نوعاً من أنواع الوجود ، يمكن تطبيق قوانين الوجود العامة ، والخير ، والعدل ، بمعنى واحد عليه ، وبذلك تؤمن الأساس القبلى للفقه الكلى . ولكن اذا كان الوجود جامعاً فى أساسه ، وبالتالي يؤخذ بمعنى واحد ، فإن الاله والأشياء المنتهية لا يختلفان الا فى درجة الماهية لا فى طريقة الوجود نفسها ، وبالتالي فإن لهذا العلم الكلى تضميناً واحداً monistic على الرغم من رغبة ليبننتس فى تفاديه .

وقد عكس كتاب ليبننتس الشهير : « العدالة الالهية » ، Theodicy (١٧١٠) هذه الورطة فى التوفيق بين علم استنباطى شامل وبين العلوم الالهى والحرية الالهية . فقد تصور العدالة الالهية على أنها تطبيق مباشر للتعريف العام للعدل الذى قدمه فى الفقه الكلى ، وبالتالي فإنه يتطلب نفس أولوية الماهية ، والوجود ذا المعنى الواحد . ومهمة العدالة الانهية الدفاع

عن عدالة الاله تجاه العالم ضد شكوك بيل Bayle نقائمه على انتشار الالم والشر فى هذا العالم المزعوم بأنه افضل عالم ممكن . وحين لاحظ ليبنتس بجفاء أن بيل تقف فى صفه كل الميزات اللهم الا جذور المسألة (٣٦) ، كان يقصد أن فصاحة بيل وتضلعه ، ومادته التى استمدتها من الواقع لا يمكن أن ترجع على مبادئ ليبنتس الميتافيزيقية . بيد أن هذه الملاحظة قد أشارت دون قصد الى شئ أعمق : هو ذلك التصدع بين مبادئ المذهب العقلى وبين ميدان الوقائع التجريبية . ونقد كانت الاسباب الكافية ذات طابع برهانى ، ولكنها لم تخفف من الوقائع الصلبة ولم تنسر الجوانب التاريخية والأخلاقية من الوجود الانسانى . وأخذ يتضح أكثر فأكثر أن التناول الاستنباطى لا يمكن أن يتصدى للعالم الموجود على مستواه وفى حدود عطائه . فالشر أقطع من تظليل بارع فى لوحة فنية ، أو نضمة لا مقامية ذكية . وقد كانت عدانة ليبنتس الالهية شيئاً بالغ الروعة ، بوصفها تحليلاً دياكتيكياً لمفاهيم الفضل والارادة والحكمة والعدل ، ولكنها - كبرهان - قللت من أهمية لدغة الالم الانسانى العنيف ، كما خففت من انشر الأخلاقى ، وعرضت الاله للخطر بوصفه موجوداً فريداً ، وفاعلاً حراً .

٥ - بلور التحلل فى ملبرانش

من الجلى أن تفكير نيغولا ملبرانش (١٦٣٨ - ١٧١٥) قسيس جمعية الأوراتوار الفرنسية - حتى لو أخذناه فى خطوطه العريضة - يصل بالتوترات القائمة بين الاله المسيحى والمذهب العقلى الى النقطة التى لا يمكن معها التوفيق بينهما . وموقفه هو موقف العقلانية المسيحية فى أشد صورها تطرفاً ، وهو ليس مثلاً من أمثلة الفلسفة المسيحية بقدر ما هو استخدام للعقيدة المسيحية من أجل تجنب نتائج التراث الفنى . ويريد ملبرانش الدفاع عن الدين وعن المعرفة العلمية على حد سواء ، ولكنه يجد أن الدفاع لا يمكن أن يستند الى الأساس الفنى للمذهب العقلى دون أن يؤدى الى نزعة اسبينوزا الطبيعية الالهية الشاملة ، ومن ثم فانه ينتقل الى نظرة ايمانية لا ينقذها من التطابق مع نزعة الشك القديمة الا مضمونها اللاهوتى النظرى ، واحترامها للملوم . والتصاليم الرئيسية الثلاثة التى يمكن

أن نلاحظ فيها هذه العملية هي « الاتفاقية ، occasionalism أو عليّة الاله الوحيدة ؛ رؤية الاله الحدسية ، ورؤية الأشياء الأخرى في الاله .

وتتألف « اتفاقية ، ملبرانش من انكاره للعليّة المتناهية ، وارجاعه كل عليّة حقيقية الى الاله وحده داخل اطار من « المناسبات ، (occasions) المتناهية . ولقد حدا به دافع ديني صريح الى انتزاع كل قوة عليّة من الأشياء المتناهية ، وهو يتفق مع هوبس ومع الخط العقل كله على أن هناك شيئا الهيا في القوة ، وأن الناس يتجهون بعبادتهم نحو الأشياء التي يمكن أنه تمارس شيئا من القوة على حياتهم . ومن ثم فقد أحس ملبرانش أن من الضروري الاحتفاظ بكل قوة عليّة للاله ، وذلك حتى تتجه كل عبادة دينية نحوه وحده . وكان ينظر الى المدرسين وأنلاطونيين كمبردج على أنهم وثنيون تماما في انفسهم ، لأنهم كانوا يقبلون فلسفة أرسطو عن الصور الجوهرية والملكات والصفات وغيرها من القوى النظرية الفعالة في المخلوقات . ولعله كان يلتقي في تعاطف تام مع كارل بارت واللاهوتيين المعاصرين حول ما يسمونه بالتأثير الوثني للفلسفة اليونانية في الدين المسيحي . وهو يقف ضد أية نظرية تعتقد في العلل الثانوية ، متخذا هذا الرأي ؛ وهو أن كل قوى الطبيعة ليست شيئا آخر غير إرادة الاله الفعال انوحيد (٣٧) . ودفعه هذا الرأي الى الاختلاف مع أستاذه : القديس أغسطين وديكارت ، وهما اللذان يميزا بين القوة العلية للأشياء المتناهية وبين مصدرها الأخير في خالق الطبيعة .

وكغيره من المفكرين الذين أخفقوا في أن يروا في العلية المتناهية مظهرا من مظاهر قدرة الاله وخبريته ، لم يجد ملبرانش بدا من التحايل على اضافة شيء من الفاعلية على الأشياء المتناهية . فقوانين الاله العامة في الحركة تظل بلا فاعلية حتى تحددها ظروف جزئية أو أحوال متناهية للعقل والجسم . وهكذا تقدم الأشياء المتناهية المناسبات اللازمة ، أو « العلية الطبيعية » التي تمكن القدرة الالهية من التصرف في العالم الفعلي وفقا لخطوط محددة . ولا تتمتع الإرادة الانسانية بالقدرة السلبية على ادراك ميلها نحو الخير الكامل ، بل تتمتع بالقدرة الإيجابية على أن تبدى قبولها الأخلاقي للميل نحو الموضوعات الأخرى ، وهذا يرفع عن الاله مسئولية الشر الأخلاقي ،

ولكنه بعيد أيضا العلية الثانوية بكل ما فيها ، عدا اسمها • وليس من شك ، أن ملبرانش قد غالى في التعويض عن هذا بأن جعل فعل الاله في العالم متوقفا بطبعه على وضع الاشياء المتناهية ، ويحكمه ذلك المبدأ المستقل الذى هو البساطة ، أو الاقتصاد فى الوسائل (٣٨) • وقد تصور الاله بأنه ملزم بالفعل على أبسط نحو ، وبأكثر الطرق تجانسا ، وكأنه يتبع مجموعة القوانين التى وضعها فزيائى رياضى من طراز أسى • ومع أن هذا الرأى قد وضع أساسا ثابتا للتفسير الرياضى للقوانين الطبيعية ، الا أنه أتاح فرصة سهلة لهيوم (الذى درس ملبرانش دراسة دقيقة) لأن يستخلص من النزعة الاتفاقية نتيجة تتسم بالمفارقة ، وهى أنه من الممكن الاستغناء عن الاله فى تفسيرنا الفلسفى للعالمين الفزيائى والأخلاقي •

ولم يستطع ملبرانش قبول نقطة البداية الواقعية لاثبات وجود الاله • فهو لم يقبل صراحة أن هناك أية أمثلة على العلية المتناهية ، وهو ينكر معرفتنا بالعالم المادى الموجود عن طريق الادراك الحسى المباشر ، كما ينكر أنه من الممكن البرهنة على هذا العالم على طريقة ديكارت ، اذ يعتقد أن العالم الحسى خلو من القوة العلية ، وأن وجوده مسألة ايمان فحسب ، وبالتالي فإنه لا يستطيع أن يقدم دليلا أوليا على وجود الاله ، بل أن الكوجيتو الديكارنى لا يستطيع أن يفعل ذلك ، لأن الذات الانسانية ليست شفافة واضحة بنفسها ، وانما يحجبها الغموض واللامقولية • ونحن لا نرى وجودنا الا باحساس داخلى ، أو بفعل من أفعال الايمان الطبيعى ، ولكننا نجعل تمام الجهل طبيعة الذات الجوهرية • ومع أننا نعرف حالات عقلنا وشعورنا ، الا أنها ذاتية ولا يمكن أن تقودنا الى الاله • ولا يقل ملبرانش عن الأسقف هويت تشسككا فى قدرة الكوجيتو على التغلب على افتراض الروح الحبيثة • وكل تدليل محدد على وجود الاله عرضة للشك والحداد وعثرات الذاكرة الضعيفة • •

والشئ الوحيد الذى يستطيع ملبرانش أن يفعله هو أن يحول برهان ديكارت الأول من فكرة اللامتناهى الى حدس أو رؤية لوجود الله اللامتناهى • وهو يفرق بين معنيين لكلمة «فكرة» : بوصفها تعديلا ذاتيا يطرا على العقل ، وبوصفها مضمونا موضوعيا • فبالعنى الأول ، ليست لدينا فكرة عن الاله ،

وبالمعنى الثانى ، نحن لا نفهم الاله من خلال أى مضمون متناه معقول .
 وفكرتنا عن اللامتناهى لا يمكن أن تعدو الواقع اللامتناهى نفسه كما يتجلى
 للعقل الانسانى . واللامتناهى نفسه هو وحده الذى يستطيع أن يعرض
 وجود الاله اللامتناهى بحيث ان فكرة الاله الوحيدة هى الاله نفسه ، أو
 الكلمة ، أو الألقوم (الشخصى) الثانى فى الثالوث المقدس . ومجرد وجود
 فكرة الاله يكشف عن وجود الاله لأنها شئ واحد بعينه . « اذا كنا نفكر
 فى الاله ، فيلزم عن ذلك أنه موجود » (٣٩) . وهذه أوضاع قضية وجودية ،
 ولا تقل يقينا من حيث الحدس عن الكوجيتو الديكارتى . ولكن لكى نرى
 ما تنطوى عليه من قوة ، علينا أن نسلم بنقطتين: التتطابق بين فكرة اللامتناهى
 ووجود الاله اللامتناهى نفسه ، وتطابق كل من هذين مع « الكلمة » بوصفها
 نورنا الداخلى وهادينا . وهذا يفترض أننا قد عرفنا الاله فعلا بالايمان .
 وعلى ذلك يسلم ملبرانش بأن معرفة الاله الفلسفية تستند الى التسليم
 العالى على الطبيعة بحقائق الايمان الفلسفية ، وهذه نتيجة ايمانية صرف .

وقد كانت نظرية رؤية الأشياء الأخرى فى الاله امتدادا للموقف الذى
 يتخذه الفيلسوف من وجود الاله ، اذ تقوم على التفرقة بين الأفكار بوصفها
 تحولات فى عقلنا وبين كونها مضامين موضوعية (٤٠) . وكان ملبرانش
 يخشى انه لو كان الحد المباشر للعقل الخالص حالة ذهنية ، فقد يستحيل
 نهائيا اثبات الواقع الموضوعى للمعرفة العقلية . ولهذا دفع بالاتجاه العقلى
 انذى يريد أن يجعل من الاله دعامة لنظرية فى المعرفة - دفع بهذا الاتجاه
 الى أقصى مداه . استخدم ديكارت القدرة الالهية والصدق الالهى لضمان
 مميّاره للمعرفة واستعماله للملكات الادراك الانسانية ، وأسس اسبينوزا
 موضوعية المعرفة على ان كل حالة عقلية تتضايّف مع حالة مادية بفضل
 حضورها المتبادل فى جوهر الهى واحد . أما ملبرانش فلكى يسد هذه
 الثغرة تماما بين الفكرة والموضوع حتى يحقق الهدف العقل الذى يرمى الى
 التتطابق الكامل بين الصورة المعقولة والواقع المعروف ، وضع الآن المضمون
 لأفكار العقل الخالص فى الماهية الالهية نفسها ، وأشار الى الاله بأنه مكان
 العقول ، كما أن المكان المادى هو مكان الأجسام . ونحن نملك رؤية مباشرة
 بالماهية الالهية ، ان لم يكن فى طبيعتها المطلقة ، فعلى الأقل من حيث انها
 قابلة للاقتسام بواسطة الأشياء الأخرى . وهكذا نرى نفس الأفكار

النموجية التى يخلق الاله العالم المتناهي وفقا لها . ولما كان الاله لا يصدر عنه التناقض ، فان رؤيتنا للماهيات المثالية وللمحقائق الابدية تقدم مستقرا ثابتا للعلوم .

بيد أن ملبرانش لا يستطيع أن يمضى بهذه الرؤية الحسية بعيدا دون أن يعرض حرية الخلق للخطر ، ومن ثم فهو يعتقد أن الفكرة القديمة عن الامتداد المعقول - كما يرى فى الله - لا تكشف لنا الا عن ماهية العالم المادى فحسب ، ولا تكشف لنا عن وجوده . والقرار الالهى الخالق لا يفسره أى تدفق اسبينوزى للقوة أو حساب ليبنتس للماهيات ، وبالتالي فن أى استنباط للواقع الوجودى من الكون الممتد مستحيل ، فهو أمر لا يمكن معرفته الا عن طريق الايمان القائم على دراسة تفسير الخلق فى سقراتكوين، والمعجزات فى العهد الجديد . وهكذا تتخذ الاشارة الوجودية الى المعرفة العلمية أساسها فى الايمان ، لا فى فلسفة استنباطية . ومعرفتنا المحددة بالاشياء المادية محصورة فى امكانياتها المثالية ، وعلاقتها الماهوية ، على حين أن الايمان هو طريقنا الوحيد للوصول الى وجودنا التجريبي ، وإلى وقمها الحقيقى على الاستنباط العلمى .

أما فى حالة انذات المفكرة ، فان العقل الانسانى أشد انحصارا ، لأن خطر الاسبينوزية مازال ماثلا . فعلى الرغم من أن لدينا شعورا داخليا بان الذات موجودة بالنظر الى وظيفتها فى الادراكات الحسية والمشاعر ، الا أننا لا نملك أية معرفة بماهيتها ، ذلك أن الاله لم يشأ أن يكشف لنا ذلك الجانب من ماهيته الذى يحتوى على الفكرة النموجية لماهية الذات الانسانية (٤١) . فملبرانش يعتقد - على النقيض من تعانيم ديكرت - بأنه ينبغى لنا أن نبقى فى الظلام المطبق فيما يتعلق بطبيعتنا الماهوية . وكان يحبذ نظرة ظاهرية خالصة الى الذات بوصفها سلسلة من الادراكات الحسية ، وذلك حتى يتفادى التطابق الذى يضعه مذهب شمول الانوهمية بين فكرة الذات وواقعها الموضوعى فى الله ، وهو وضع تتجه اليه مبادئه . وهنا أيضا كان هيوم وريثا لرفض الرأى القائل بقبول انتسائج المتكاملة للمذهب العقلى . فكما يستطيع المرء أن يصف النظام الطبيعى دون أن يستخدم الله استخداما وظيفيا ، فكذلك يستطيع أن يستغنى عن الماهية

الجوهرية في الوصف التجريبي للذات . واستنتج هيوم من قراءته
لمبرانش ان الله والذات الجوهرية عقيدتان زائدتان ، وأنهما ليسا مبدأين
مكونين للفلسفة .

لقد أرادت النزعة العقلية الكلاسيكية أن تتغلب على مذهب الشك
بتحرير العقل من الاعتماد على معطيات الحس وتسديده صوب البنائيات
الجوهرية وما تمتع به من قدرة على التوكيد الذاتي . وأيا كان الأمر ، فإن
هذه النزعة في محاولتها لتشييد نسق فلسفي يكون شاملا ومرتبلا بالأشياء
الفعلية في الوقت نفسه، كان عليها أن تتخذ موقفا أداتيا *instrumentalist*
متزايدا من الله . وقد اتخذت بعض الدعاوى عن التعريف الحقيقي للماهية
الالهية ، وعن البرهان الأولى على الوجود الالهي ، وعلى التضمينات
الاستنباطية للصفات الالهية التي لا يمكن اثباتها الا داخل واحدة انوية
شاملة *pantheistic monism* . أما الجهد الذي بذله ليبنتس ومبرانش
لتفادي هذه النتيجة فلم يتم تصوره جذريا بما فيه الكفاية ، لانه لم يسترد
الدور الأساسي الذي يقوم به الاحساس ، وبالتالي لم يقض على تبعية الاله
الوظيفية لمقتضيات المذهب الفلسفي . وهكذا اتسع داخل سياق المذهب
العقلي - تصدع بين مبادئ الاستنباط الجوهرية وبين مضمون التجربة ،
بحيث لم تتمكن القوانين التي تحكم في ممارسة الله لقدرته من رابه .
واتضحت بجلاء الحاجة الى ارجاع العقل وموضوع المعرفة الى أساسهما في
التجربة الانسانية . وأيا كان الأمر ، فإن التجريبيين في استجابتهم لهذه
الحاجة لم يأت رد فعلهم ضد الاستخدام الاستنباطي للاله في المذاهب
الماهوية فحسب ، بل جعلوا أي مذهب عن الاله يبدو غير خلاق بالبحث
الفلسفي .

الفصل الرابع المذهب التجريبي وتحيد الاله

ان الوحية ذات وطيفة يمكن تفسير وظائفها بمبادئ أخرى غيرها تصبح ترفا باهظ التكاليف . وقد كان من أغراض النزعة التجريبية الانجليزية تفسير المعرفة الانسانية والسلوك الانساني بطرائق لا تحتاج الى ضمان لاهوتي . والنزعة السلبية الكبرى في هذه الحركة الفكرية هي أن فلسفة تقوم على التجربة يمكن أن تستغنى وهي مطمئنة عن الاله ، أو على الأقل تخفف من دوره الى أقصى حد . وأكد المذهب التجريبي أنه لو كان للاله أن يتخذ مكانة لها دلالتها في الفلسفة مرة ، فإن ذلك لن يعنى مجرد عودة لضمان أداتي للمذاهب العقلية .

وهذا التحيد للاله - بوصفه تأثيرا فلسفيا أوليا - تم يحدث الا على مراحل تدريجية ، ولم يتم على الاطلاق . ففي المرحلة الأولى ، ركز ليكون وهوبس أساسا على تفريغ كل مضمون فلسفي نظري مما قد يكون فيه من لاهوت طبيعي ، وكان اسهام لوك تطويرا لنظرية في المعرفة لم يشمل فيها الله على أنه مبدأ ، وان كان وجوده قد تمت البرهنة عليه ، وكذلك تم الاعتراف بأهميته في الأخلاق . غير أن لوك تحدى هاتين النقطتين ، وكان يسمى الى استئزال الاله الى مجرد اعتقاد نظري في وجوده دون أية معرفة برهانية أو تضمينات أخلاقية . وكان بركلي والمدرسة الاسكتلندية استثناءين جزئيين لهذا الاتجاه العام ، إذ كانا يهدفان الى استعادة المعرفة المحددة بالله ، وإلى أن يفسحا له مكانا هاما في الحياة الأخلاقية . غير أن جهودهما لم يحالفها التوفيق في هذا الهدف المعلن عنه ، لأنهما استخدمتا نفس

المقدمات التي كانت قد أقنعت التجريبيين الآخرين فعلا بتهاافت أية نظرية عن الله داخل منهج البحث المتعارف عليه .

١ - فلسفة فرنسيس بيكون في اللاهوت الطبيعي

وحتى قبل أن تنمو في انجلترا المعارضة المنتشرة في القارة تلمذهب العقل كان مستقبل التناول العلمي للطبيعة يبدو لكثير من الباحثين مرتبطا باستبعاد اللاهوت الطبيعي بوصفه معيارا نظريا في الفلسفة . ونظرة واحدة على مناهج الفلسفة التي كانت تدرس في جامعتي أوكسفورد وكمبرج خلال الشطر المبكر من القرن السابع عشر توضح هذا الموقف (١) . فقد كان المنهج المقرر أرسطيا من الناحية الاسمية ، ولكنه كان يدعم من حيث التطبيق الفعلي بعدد لا يحصى من الشروح والتون والحواشي التي لم تكن تشجع الطالب بحال من الأحوال أن يقدم على دراسة مستقلة للإنسان والطبيعة ، وانما كان التشجيع يتجه الى الأساليب التي تعين الذاكرة على الحفظ وعلى ترتيب كل شيء حسب تقسيمات مصطنعة . ولم تكن الرياضة حتى منتصف القرن تدرس في الجامعات الا نادرا ، كما كانت العلوم الطبيعية تابعة تبعية صارمة للمقولات الفلسفية . وقد بذلت محاولة لترتيب الكشوف العلمية ترتيبا تصاعديا داخل أقسام « الفزياء الخاصة » ، وكان ينظر الى هذا العلم الأخير بدوره على أنه ميدان تطبيق مبادئ الميتافيزيقا العامة ، وفلسفة الطبيعة . وفي عملية تصنيف معرفتنا للظواهر الطبيعية الى مقولات ، وجعلها سائفة لعقل الطالب الجامعي ، كتبت مطولات مستفيضة عن نظرية فاعلية الاله الخلاق ، وتدبير العناية الالهية للأشياء جميعا . وكان يبدو أن هذه المحاولات تقسم اطارا مألونا مرتبا يمكن أن تندرج فيه الدراسة العلمية للطبيعة . والواقع أن العلوم انحسرت بهذا الترتيب الاستنباطي انحصارا غير مشروع . وكانت النتيجة المتوقعة حدوث رد فعل ضد كل التصورات الفلسفية ، وكانت فلسفة الاله أقرب ضحية .

وكما يليق بسياسي داهية يخدم في بلاط ملك يظن نفسه ضليعا في اللاهوت ، لم يصرح فرنسيس بيكون (١٥٦١ - ١٦٢٦) بانكاره لللاهوت الطبيعي قط . وبدلا من أن يحاول مناقشة قضاياها المختلفة مناقشة داخلية ، نقل المشكلة كلها الى ميدان تقسيمات الفلسفة ومنهجها ، فأعاد تقرير

طبيعة الفلسفة وهدفها بحيث لم يبق للاهوت الطبيعي شيء من مجده القديم سوى الاسم . وكان تقديره سليما حين رأى أنه بتقويض مكانته المنهجية يستطيع أن يقضى على نفوذ هذا العلم دون أن يتورط في معركة كثيرة المزالق حول قضايا جزئية .

وفي تقريره الذي رفعه الى الملك جيمس الاول ملك إنجلترا عن كيفية اصلاح الحالة العامة للتعليم ، أوصى بكون وصية أساسية بأن تتم المحافظة على هوة عميقة بين العلوم الطبيعية من ناحية ، وبين الدين واللاهوت المقدس من ناحية أخرى ، ذلك أن الانسجام الاجتماعي والتكامل العلمي يتطلبان معا فصلا صارما بين هذين الجانبين . والفيلسوف الذي ينغمس في اللاهوت يخلق مذهبا خرافيا جامعا ، على حين أن اللاهوتي الذي يهتم اهتماما مغاليا بالفروق الفلسفية والكشوف العلمية ينتهى بالزندقة . والمسلك السليم الوحيد هو اقامة ثنائية حادة بين العلوم الطبيعية والوحي الالهي . ولكن يبدو لسوء الحظ أن اللاهوت الطبيعي يقيم جسرا بين كل من الميدانين ، وبالتالي ينبغى حرمانه من هذا الدور الوسيط .

واكثر تقسيمات سيكون أساسية للمعرفة هي المعرفة الموحى بها ، والمعرفة الطبيعية ، والحقائق التي نتلقاها من أعلى عن طريق التنوير الالهي ، والحقائق التي تأتي إلينا عن طريق نور العقل الطبيعي والحواس (٢) . وكلا من اللاهوت المقدس والفلسفة كمالات للعقل ، ولكنهما يختلفان من حيث المصدر والموضوع ، فاللاهوت المقدس قائم على كلمة الله الموحى بها كما وردت في الكتاب المقدس ، ويتناول الأسرار الالهية للفداء ، أما الفلسفة فمستمدة من التقرير الطبيعي للحواس والعقل ، وتتمنى ببناء الطبيعة ، أو أعمال الاله ، وقد ميز بكون تمييزا حادا ، يتمشى مع تربيته الكالفنية بين كتابي المعرفة : الكتاب المقدس أو كلمة الاله ، والطبيعة أو أعمال الاله . ومع أن قراءة أي الكتابين قد تساعدنا على تفوق مضمون الكتاب الآخر تنوعا أفضل ، الا أنه لا وجود لحقائق يمكن أن يوحى بها وأن نصل اليها مستقلة بواسطة الادراك الطبيعي . وهناك امكانية للتنوير المتبادل ، اذا عرفنا مضمون كل منهما ، ولكن لا وجود لامكان اقتسام أي نصيب من مضمون الحقيقة بينهما .

وهكذا ، استبعد التقليد اللاهوتى القديم الذى يرى أن بعض الحقائق يمكن اكتشافها عن طريق العقل والوحى معا ، ومع هذا التقليد ذهب أيضا تصور معرفة فلسفية عن وجود الاله وصفاته وعليته فى العالم . ولم تكن هذه النتيجة المتطرفة واضحة وضوحا مباشرا فى تقسيم يكون للفلسفة ، اذ كان قد عبر عنها فى مصطلح يحوطه التبجيل .

ثمة فروع رئيسية ثلاثة للفلسفة تتضح حيثما توجه نور العقل . فشعاعه المباشر يشع على الطبيعة فيولد فلسفة الطبيعة ، ونوره المنعكس ينير الانسان فى حدود فلسفة الانسان ، وتتصاعد أشعته المخلخلة من المخلوقات الى الاله الذى ندرسه فى فلسفة الاله ، او فى اللاهوت الطبيعى . ولا يفعل بىكون أكثر من تخطيط بضع عناوين قلائل عن مضمون فلسفة للانسان . وربما كان أهم انجاز له فى هذا المجال ، انجازه السلبي الذى يتألف من استبعاد مسائل طبيعة الروح وأصلها وخلودها من البحث الفلسفى استبعادا تاما . وهو يلجأ الى اعتبارات دينية لا سبيل الى الطعن فيها لتبرير هذا الاستبعاد . فالروح العاقلة صادرة مباشرة عن الاله خلال فعل خاص ، ومن ثم فانها تند تماما عن تحليل طبيعى مباشر . واذا كان من الحقائق الوحى بها أن صورة الاله موجودة فى الانسان ، الا أن هذا التشابه قد حطته الخطيئة . وعلى ذلك ، فاننا نحتاج الى نور الايمان لتمييز حضور صورة الاله ، ولفحص الانسان فى طبيعته العقلية ، ومن هنا اللجوء الى لاهوت كالفن للمرة الثانية تمكن بىكون من ارجاع الصعوبات الشكاكة عن الخلود الى أساتذة اللاهوت المقدس ، ومن أن يضمن - فى الوقت نفسه - اقتصار الذكاء الفلسفى اقتصارا تاما على المشكلات التى تتعلق بعالمنا المادى المكون من الأجسام المتحركة . فلا بد أن تركز أشعة العقل الانسانى الثابتة على الطبيعة وعلى تطوير فلسفة الطبيعة دون تفتت فى أجزاء الفلسفة الأخرى .

وكانت خطوة بىكون التالية فى هذا الاتجاه هى الحيلولة دون أى تحالف بين الميتافيزيقا واللاهوت الطبيعى . فالميتافيزيقا جزء من فلسفة الطبيعة، على حين أن اللاهوت الطبيعى فرع مختلف تمام الاختلاف من فروع الفلسفة، هذا اذا كان من الممكن أن يقال ان له أساسا على الاطلاق . «العلم الطبيعى»

او «النظرية» ، مقسم الى الطبيعة وما وراء الطبيعة . . اما اللاهوت الطبيعي الذى ظل مختلطا حتى الآن بالميتافيزيقا ، فقد حصرتة وأغلقته على نفسه» (٣) . ويتصور بكون الميتافيزيقا على أنها أبعد امتداد لفلسفة الطبيعة ، ولكنها ما برحت غير قادرة على تجاوز الموضوع العام لكل تدليل فزيائى ، اعنى العالم الطبيعى للمادة المتحركة . وبالتالي ، فلا وجود لقسم فى الميتافيزيقا يستطيع أن يعطى معرفة بالواقع اللامادى تماما للاله وللروح العاقلة . « فماذا يتبقى بعد ذلك للميتافيزيقا ؟ لا شيء وراء الطبيعة ، بكل تأكيد ، اما عن الطبيعة نفسها فيعطى أكثر الأجزاء امتيازاً . » (٤) ويرى بكون أن خير وسيلة لفصل الميتافيزيقا عن اللاهوت الطبيعى هى احوالة الميتافيزيقا الى نوع من الفزياء ، بحيث لا تستطيع أن تقدم لنا أساسا صحيحا للبحث فى وجود الاله المتعالى ، وبالتالي أن تعالج هذا الوجود الأخير بوصفه مجالا منفصلا تمام الانفصال ، ولا أساس له من الناحية الميتافيزيقية . وميتافيزيقا بكون تقسيم داخلى فى فلسفة الطبيعة ، ومن ثم لا تستطيع أن تصدر حكما مفصلا بأن الوجود ليس مقصورا على الوضع المادى الذى نلتقى فيه لأول مرة بها . وهكذا لا وجود لطريق تستطيع فيه الميتافيزيقا أن تبلغ ذروتها ، وأن تكمل نفسها فى دراسة عن الاله ذات أساس فلسفى .

ومع ذلك ، فإن بكون يدل بملاحظتين عن الميتافيزيقا يبدو أنهما يناقضان هذا القرار الأخير ، فهو يعرف الميتافيزيقا بأنها ذلك الجزء من الفلسفة الطبيعية الذى يتناول العلل الصورية والغائية . ولما كانت غائية الطبيعة تمد الانسان بالطرق المعتادة المؤدية الى الاله ، فمن الممكن الانتقال ظاهريا من الدراسة الميتافيزيقية للعللة الغائية الى اللاهوت الطبيعى . وثمة تفرقة بالفعل بين البحث السليم والبحث غير المشروع عن العلل الغائية . والنمط الوحيد من العللة الغائية الذى يمكن أن تكتشفه الفلسفة ينتسب الى أفعال الانسان وإلى اخضاع العلم والتكنولوجيا للرفاهية الانسانية . وهذه المعانى الصحيحة للعللة الغائية تشير الى فلسفة الانسان وإلى فلسفة الطبيعة وحدهما ، ولا تقدم لنا أساسا للمضى فيما وراء العالم المتناهى ، بل على النقيض ، يورد بكون محاولة البحث عن العلل الغائية الكلية الفعالة فى الطبيعة نفسها - فى قائمة الأصنام أو المفاهيم النموذجية للعقل الانسانى . وهو لا ينكر أن ضربا من القانون الكلى أو الفرض الكونى قد صبه الاله فى

الطبيعية ، ولكنه يصر على أنه غير قابل للمعرفة كلية بالوسائل الطبيعية .
والكتاب المقدس هو وحده الذى يمكن أن يؤكد لنا أن الاله قد صنع الأشياء
جميعا وفقا لحطة منظمة ، وأنه قد أشاع فيها اتجاهها نحو كمال الكل .
وهكذا لا تساند الدراسة الفلسفية للطبيعة أى استدلال على وجود الاله ،
أو العناية الالهية .

والتخفيف الواضح الثانى للتعارض القائم بين الميتافيزيقا واللاهوت
الطبيعى تتضمنه ملاحظة بكون بأن ثمة خطوة قصيرة بين الملمين (٥) .
والشئ البارز حقا هو أنه لكى يخطو المرء هذه الخطوة ينبغى له أن يتخلى
تماما عن الميتافيزيقا ، وأن يدخل ميدانا مختلفا تمام الاختلاف . وفضلا
عن ذلك ، فإن بكون لا يقدم لنا وسيلة لاتخاذ هذه الخطوة القصيرة بدافع
فلسفى ، اذ لما كانت العلل انصورية والغائية التى تدرسها الميتافيزيقا
باطنة بأكملها فى الطبيعة المادية ، فانها لا تمكن الباحث من الصعود على
نحو مستمر من طبقات الفكر الميتافيزيقى الى اللاهوت الطبيعى ، وعلى هذا
العلم الأخير أن يفرق ، أو أن يسبح ، حسبما تسعفه قوته ، أما بكون
فيرى أنه لا يستطيع السباحة ، اذ لا يتلقى أى تأييد من العلوم الفلسفية
المعترف بها ، ولا يستطيع أن يصد فى نهاية الأمر الا على أساس من
الايان .

ويتجلى موقف اللاهوت الطبيعى المتهاافت حالما يصف بكون مضمونه
ومداه (٦) . فهو لا يستطيع أن يتصدى لشئ يختص به الوحي . وهذا
لا يستبعد حياة الاله الباطنة والفداء فحسب ، بل يستبعد أيضا كل ما ينتمى
الى ماهية الاله واراادته وتديبه ، وهى أمور محجوزة للاهوت المقدس .
وكل ما تستطيع دراسة كتاب الطبيعة أن تثبته هو أن الاله موجود ، وأنه
قادر وحكيم . ويترتب على هذا أن اللاهوت الطبيعى مقصور على وجود الاله
وقدرته وحكمته . بل ان هذا الامتياز لا تتاح له فرصة البقاء ، وانما
يشذب بلا رحمة حتى يتحول الى تسليم فارغ ، يخلو من كل دلالة فلسفية .

ويبدأ بكون عملية التشذيب هذه بتقرير أن العقل الذى يتعلم النظر
الى العلل الطبيعية فى ترابطها أكثر من النظر إليها فى تفردا ، يساق
حتما الى التسليم بالاله بوصفه خالقا معنيا بخلقه . ومع ذلك فانه يقوم

بتوصيف على نحو غير مألوف لكل عبارة يقررها عن كيفية الانتقال من الطبيعة الى الاله . فتأمل الطبيعة لا يعطينا معرفة بالله بقدر ما يعطينا أصل المعرفة . اذ يملؤنا هذا التأمل بشعور «الدعشة» (وهو «معرفة محطمة») بدلا من أن يزودنا بأساس برهاني لتوكيد وجود الاله وقدرته ، ذلك لأن الاله لا يتجلى حقا بحكمته وقدرته لمقلنا في دراسته الطبيعية ولكنه يجعل هذه الكمالات محسوسة بمشاعرنا احساسا قويا . ولو أن اللاهوت انطبعي أى أساس ، فانه يكون أساسا عاطفيا لا عقليا ، بحيث لا يندرج تحت أقسام الفلسفة . وقد تعمل الفلسفة الطبيعية على تكييف حساسيتنا بحيث تتوقع علة كلية للطبيعة في جملتها ، بيد أن كلمة الاله الموحى بها هي وحدها التي يمكن أن تمنحنا اليقين . فإذا أكد لنا الايمان وجود الاله ، استطعنا أن ننظر الى العالم الطبيعي نظرة جديدة ، وأن نرى آيات الحكمة والارادة والقدرة الالهية . غير أن التنوير الأصلي لا يأتي من جانب الفلسفة الطبيعية ، وهكذا يوضح اللاهوت الطبيعي على أساس ايماني صرف ، ولا يدل حينئذ على جزء متميز من الفلسفة بقدر ما يكشف عن طريقة متميزة يستطيع الانسان المؤمن أن ينظر بها الى كشوف الفلسفة الطبيعية .

وراء استطرادات سيكون الدقيقة ، يكمن اعتقاد ايجابي في المادة ، يتنافى تماما مع أى معرفة فلسفية بالاله ، حتى ولو كان ذلك القدر الهزيل الذي نسب صوريا الى مجال اللاهوت الطبيعي .

« الحركة الطبيعية للذرة .. هي حقا أقدم قوة ، وهي القوة انفرادية التي تكون الأشياء جميعاً من المادة وتصوغها .. ولا يمكن أن تكون لهذه المادة الأولية وقوتها وفعلها أية علة في الطبيعة (لاننا نستثنى الاله دائما) ، فما من شيء يسبق المادة نفسها . ولهذا فلا يمكن أن توجد لها علة كافية ، أو أى شيء نعرفه معرفة أفضل منها في الطبيعة وبالتالي لا جنس لها ولا صورة ، فإيا كانت هذه المادة وقوتها وعملها ، فهي شيء ايجابي لا سبيل الى تفسيره ، وينبغي أن تؤخذ كما توجد ، ولا يحكم عليها بأى تصور سابق . لأنه لو كان من الممكن أن تعرف ، فانها لا يمكن أن تعرف من خلال علة ، لأنها بعد الاله علة العلة ، وهي نفسها غير قابلة لأن تكون لها علة ipsa incausabilis . ويبدو أن هناك ثلاث نظريات فيما يتعلق بهذا

للموضوع الذى نعرفه بالايمان ، أولا : ان المادة خلقت من العدم ، ثانيا :
ان تطور نسق ما كان من خلال كلمة القدرة الشاملة ، وأن المادة ثم تطور
نفسها من العدم فى هذه الصورة . ثالثا : ان هذا الشكل (قبل الخطيئة)
كان هو افضل الاشكال الذى تقبله المادة (كما خلقت) ، (٧) .

هذه الفقرة تخبرنا بوضوح أنه فيما يتعلق بالمعرفة انفسية لكتاب
الطبيعة ، كانت المادة غير مشتقة من شيء آخر ، ومحركة لذاتها . وطبيعة
المادة الحادثة المخلوقة ، والحركة الذرية ، أمران لا سبيل الى البرهنة
عليهما ، لأن تدليلنا الطبيعى يرجع بنا الى المادة فى حركتها على أنها معطى
مطلق . والبحث عن علة وراء هذا المبدأ الأولى ووراء العلة الكلية عبث
لا طائل وراءه من الناحية الفلسفية ، لأنه واقعة مباشرة لا تحتاج الى فضل
بيان . فكل علة يمكن أن فصل اليها هى نفسها معلولة ، ومتضمنة فى
الطبيعة المادية . والاشارة الى الاله بوصفه العلة الأولى اقلية للمعرفة على
نحو طبيعى ، تجديد فى نظر بكون ومن ثم كان اصراره على أن الحواس
تخفى الاله أكثر مما تظهره لنا ، وأن الاستدلال السببى من جانب العقل
يبقى محصورا فى العالم المادى . ولما كان الاحساس والعقل المتمركزان
على الطبيعة يؤلفان مصادر النور الطبيعى للانسان ، فلا يمكن أن تكون ثمة
معرفة فلسفية بالاله . وشعاع العقل المتدخل غير كفى لهذه المهمة . فنحن
نحتاج الى الايمان ليؤكد لنا البنود الثلاثة الرئيسية فى اللاهوت انطبيعى
المزعوم وهى : أن هناك خالقا للعالم المادى ، أنه مدبر الكون القادر على كل
شيء ، وأنه حكيم لطيف بخلقه .

ومع أن قواتنا الطبيعية لا تستطيع أن تؤدى بنا الى ما وراء نزعة
ديموقريطس الذرية ، فإن بكون لا يقبل الاستدلال القائل بأن الدراسة
العلمية للطبيعة تقود حتما الى الاتحاد . وفى تقريره الذى قدمه الى جيمس
الأول ، احتج على هذه النتيجة ، وأعلن رأيه فى هذه الحكمة الشهيرة :
« قليل من الفلسفة يميل بعقل الانسان الى الاتحاد ، والتعمق بالفلسفة يحمل
عقول الناس الى الدين (٨) » . وأيا كان الأمر ، فإن ما لا تقوله هذه الحكمة
هو أن الدراسة الفلسفية تحمل لنا فى طياتها معرفة طبيعية بالاله .
والدراسة المتعمقة لتسلسل العلل الطبيعية تثير فىنا الرهبة وتوقع الإدراك

القانون الشامل وراء الحوادث كلها . ومهما يكن من أمر ، فإن هذا التوقع لا يتحقق أبداً في المجال الفلسفي ، وما برح القانون الجامع مثلاً أعلى يتطلع إليه مزيد من البحث . وهو يتطلب كلمة الإله الموحى بها نيوزكد لانتديير عنايته الإلهية ، وحقيقة النظام السببي الأبدى الذى يحكم الأشياء جميعاً .

فاذا كان لللاهوت الطبيعي أية وظيفة ، فهي ليست اكتشاف الحقائق الفلسفية ، بل تطبيق الحقائق الموحى بها على العالم الطبيعي ، وهي تزود استجابة العالم العاطفية لنظام الطبيعة بالوقود ، وتمكنه من أن يرى آثار أقدام الإله ، تلك الآثار التى حجبتها سقطة آدم عن رؤيتنا الطبيعية . وعلى هذا النحو ، دافع ببيكون عن استقلال الفلسفة والعلوم الطبيعية دون أن يلزمها باتخاذ وجهة نظر لا دينية ، ولكي يفعل ذلك ، تصور اللاهوت الطبيعي فرعاً رعوياً من اللاهوت المقدس متخصصاً لرفاهة العقل العلمى . وهذا اللاهوت « طبيعى » فحسب من حيث تطبيق المبادئ اللاهوتية ، لا من حيث أصل هذه المبادئ . وليس اللاهوت الطبيعي فى نظر ببيكون - وفى نظر كالفن أيضاً - دراسة فلسفية للإله ، بل تحليلاً خاصاً لمعطيات الموحى التى تتعلق بالعالم الطبيعي ، والتى تعد مستمدة من الله .

ولم يتقدم توماس هوبس (١٥٨٨ - ١٦٧٩) بالحملة على اللاهوت الطبيعي تقدماً يذكر بعد موقف ببيكون . وكان إسهامه الرئيسى هو إعادة وضع مفهوم مادى مكتف بذاته بلغة ميكانيكا جاليليو . فقد اقترح هوبس أن نجعل من منهج جاليليو منهجاً مطلقاً ، وهكذا يصبح هو والمنهج الفلسفى شيئاً واحداً . وعندئذ ينبغى أن تعرف الفلسفة بأنهما دراسة توليد الأجسام من خلال الحركة الطبيعية . فاما أن يكون الإله كائناً لا جسمى ، وبالتالي يكون غريباً على البحث الفلسفى تماماً ، واما أن يكون معروفاً من الوجهة الفلسفية لأنه يملك طبيعة جسمية (وأن تكن تقية جداً ولا متناهية) (٩) . وكان هوبس يعتقد - كما يعتقد ببيكون - أن دراسة العلل الطبيعية تفرى الناس بالاعتقاد فى قوة أبدية اسمها الإله ، بيد أن ما نبرهن عليه ليس الا رغبتنا واعتقادنا ، وليس وجود الإله .

أما فيما يتعلق بطبيعة الإله ، فلا يستطيع العقل الإنسانى أن يصدر عليهما أحكاماً ذات أساس استدلالى . والصفات التى نخلمها على الإله ليست

الا أسماء ، تعبر عن عجزنا عن معرفته ، وعن رغبتنا في وصفه بعبارات تمجيدية من شأنها ارضاء قوة مجهولة . وهكذا يرد اللاهوت الطبيعي بأمره الى نسق من « الاسماء العاطفية » التي وضعها الانسان للتعبير عن جهله وخشيته ازاء قوة الكون . وكل تقدم في المعرفة العلمية والفلسفية معناه التضييق النسبي لمجال الاسماء اللاهوتية .

وكان الموقف الذي اتخذته هوبس من علاقة اللاهوت الطبيعي بالعلوم اقل ميلا الى التوفيق من موقف سيكون ؛ اذ أنه لم يعترف بأى مضمون نظرى متميز للحقيقة الدينية التي نزل بها الوحي . وجوهر الدين - على المستوى الشخصى - لا يقوم على ادراك أية حقائق ، بل على خوف الفرد من القوة المجهولة المتوعدة التي ينطوى عليها الكون . أما على المستوى الاجتماعى ، فالدين فرع من فروع السياسة ، وسلاح فى يد السلطان فى حكمه للمواطنين . وفى هذه النقطة يتفق هوبس مع مكيافللى اتفاقا تاما . وفى المسائل العامة التي تتعلق بالعقيدة والعبادة وتفسير الكتاب المقدس ، ينبغى أن تكون للحاكم الكلمة النهائية ، وأن يكون للمصلحة الزمنية الاعتبار الحاسم .

هذه التبعية القاطعة من جانب الدين للغايات السياسية هي النتيجة المحتومة لاستبعاد فلسفة عن الاله وعن الوحي العالى على الطبيعة . فحيثما استبعدت المعرفة الطبيعية ، والوحي بها من الاله ، لم يبق للدين سوى تبرير برجمائى بوصفه خادما لغايات شخصية أو لغايات الدولة . وقد أرجع هوبس فى تركيزه على الجوانب العاطفية والاجتماعية فى القول الانسانى عن الاله - أرجع كل نظرية عن الاله الى ما أسماه القديس أغسطين لاهوتا شاعريا مدنيا فى مضاد اللاهوت الطبيعى أو الفلسفى .

٢ - منهج لوك التجريبي وملعبه فى الالهية

كان جون لوك (١٦٣٢ - ١٧٠٤) مشغولا بمشكلة الله بصفة دائمة ابتداء من مقالات أكسفورد المبكرة (التي لم تنشر الا سنة ١٩٥٤) حتى آخر ما كتب فى حياته . وكان لاهتمامه بهذا الموضوع جنور أخلاقية عيقة؛ اذ لم تكن الأخلاق فى نظره ممكنة التصور الا بالرجوع الى خالق متعال ،

ومشرع للقوانين • وقد أحاط اطلاعه بأنواع التراث الأربعة السائدة في أوساط الجامعة ، وهي الاسكلائية الديكارتية ، وأفلاطونية كمبروج ، ونزعة يكون وهوبس الطبيعية • وكان لوك مدينا لهذه المصادر جميعا في نظريته عن الاله ، ولكنه حاول تقويم ما استعاره من مواد ، وأن ينتج - مستعينا بمنهجه التجريبي - توليفا جديدا منها • ومن الممكن أن تصاغ آراؤه الخاصة عن مذهب الالهية في قضيتين سلبيتين وقضيتين ايجابيتين • القضيتان السلبيتان يقران أن الاله لا يقوم بدور المبدأ الاستنباطي في نظرية المعرفة ، وأنه لا وجود لفكرة فطرية عن الاله ، على حين تعبر النقضيتان الايجابيتان عن اقتناع لوك بأنه من الممكن البرهنة فلسفيا على وجود الاله وعلى أن لئله تأثيرا هاما على المفهوم التجريبي للانسان وللأخلاقية • ونستطيع أن نقول على سبيل التقريب أن القضيتين السلبيتين تنطويان على رد الفعل النقدي الذي أبعد لوك عن النزعة العقلية وعن بيئته الاسكلائية في أكسفورد ، على حين أن القضيتين الايجابيتين عبارة عن إعادة بناء نظرية الاله داخل السياق التجريبي •

(١) ليس الاله مبدأ معرفيا : يسلم لوك بالمقدمة الديكارتية القائلة بأن موضوعات المعرفة المباشرة هي صور أو أفكار في عقولنا ، وأنا لا نعرف الأشياء نفسها الا من خلال التوسط الموضوعي لأفكارنا • ولكنه يخالف النزعة العقلية في اعتقاده بأن الحواس مصدر أولى لا غنى عنه لأفكارنا الاصلية أكثر من أن تكون مجرد منه أو مناسبة لعملية العقل الخالص • والملحك الوحيد المتوقع فيه في المعرفة هو ارتباط فكرة ما بشيء يعطى مباشرة من خلال النشاط الانساني ، كما يتمثل في الاحساس والتأمل والانتداد من هذه المصادر التجريبية - بدلا من المجموعة العقلية الخالصة التي تؤلف المبادئ الأولى - هو الذي يقدم اليقين الوحيد للتدليل الانساني. ومن ثم فان المنهج التجريبي يتألف من التحليل « التاريخي الواضح » للمضامين العقلية للدراك الحسي وعمليات العقل التأمل ، معتمدا على معطيات الحس •

والمفكر التجريبي النموذجي - كما يصوره لوك - ليس مكتشفا من أصحاب المقاعد الوثيرة ، ولكنه يقود بعثة ميدانية لفحص حياتنا الذهنية

على الطبيعة ، وهو متاهب للاختبارات المختلفة وللكشوف التي تجس النبض ، وللقيام بالمراجعات المستمرة لآخر ما تقرره التجربة . وليس من شك أنه يقتبط في الموسم المطير - بتنسيق نتائجه واقتراح التفسيرات العامة ، ولكنه لا يتوقع أبدا أن ينتهي من وضع نسق كامل من الحقائق الاستنباطية ، لكنه يعرف مناطق مجالات واسعة ينبغي أن يقنع فيها بالاحتمال ، والا يتمجل حلا حاسما . وهو يضع في ذهنه دائما الفرض المزدوج من المعرفة : السيطرة على الطبيعة من أجل رفاهيتنا المادية ، وأداء واجباتنا بجدارة في هذه الحياة من أجل بلوغ السعادة الباقية (١٠) .

يكفي لتحقيق هذه الأغراض مزيج متبصر من بعض الحقائق الأساسية انقلية وكثير من الاحتمالات المأمونة . فالفيزياء التي تصل الى الصفات المحسوسة لا الى الماهيات الحقيقية ، والفلسفة الأخلاقية التي تضم القانون الطبيعي وبعض الحكم المتروية ، دون أن تطمح في ميتافيزيقا للخلاص ، ونظرية في المعرفة وصفية دقيقة لعمليات عقلنا الفعلية ، ومع ذلك تتجنب الاستنباطات الأولية - هذه هي الأهداف التي تضعها التجريبية الفلسفية وفي مقدور الانسان أن يبلغها . وهي تقف في تضاد حاد مع جهود المذهب العقل لوضع أعلى مذهب للمعرفة يمكن تصوره داخل مجال فلسفة انسانية .

وفي السعي وراء هذه الأهداف المتواضعة ، لا حاجة بنا أن فرض مطالب مسرفة على الاله بوصفه القوة المحركة لتفكيرنا ومذهبنا الفلسفي . والواقع أن لوك ليس على استعداد للتسليم مع بيكون وهوبس - بنى حال من الأحوال - بأن الفلسفة التي تلح على التجربة الحسية لا تستطيع أن تؤكد شيئا عن الاله ولكنه ينهب الى أن التجريبية تستطيع أن تستغنى عن الوظيفة الاستنباطية التي يعهد بها العقليون الى آله . والفاء هذه الوظيفة لا يترتب عليه استبعاد الاله من الفلسفة استبعادا تاما ، وإنما هو طريقة جديدة لتصوير مركزه في الفلسفة . وكل ما يريده لوك هو أن يجرد نظرية الاله من تلك الوظيفة دون استبعاد النظرية نفسها من نطاق الفلسفة استبعادا تاما ، وهو في الواقع موقف دقيق يتعذر التمسك به ، ومن الناحية التاريخية يختل التوازن عادة في صالحي طرف أو آخر . فسرعان ما أدت بعض جوانب النظرية التجريبية في المعرفة الى التقليل من دلالة الاله الفلسفية الى أبعد من الحد الذي وضعه لوك لها .

وحتى لا يحجم أحد عن تجنب الاستخدام الاستنباطي متذعرا بما ينطوى عليه هذا الاستخدام من مزايا لتدعيم اليقين ، يتخذ لوك من نظرية ملبرانس عن الرؤية في الله درسا في هذا الموضوع ، فان قولي اننى ارى الاشياء أو الأفكار في الله لا يوضح معنى وصحة الأفكار الماثلة فى عقلى . والرؤية فى الله لا معنى لها من الناحية التجريبية بوصفها تفسيراً للمعرفة الانسانية ، لأنها لا تثبت أبدا الصلة بين الأفكار مأخوذة على أنها موضوعات أبدية للمعرفة وبين الأفكار مأخوذة على أنها الطرائق الفعلية التى يتصور بها العارف الانسانى الاشياء (١١) . وأيا كان الواقع الانطولوجى للمضامين الموضوعية للأفكار فى العقل الالهى ، فانها تبقى خارجة عن عمليتنا فى المعرفة حتى نتكمن من تمثيلها خلال أفعال الإدراك الفردية . والاختلاف الحاسم الوحيد الذى يمكن ملاحظته بين رؤية زهرة- النوفر أو علم رؤيتها هو وجود تعديل متعين أو عدم وجوده فى العقل المتناهى . أما الاهابة بالاشياء الأبدية فى الله فلا يصنع شيئا لرفع موقف الذات الزمنية المدركة .

ويتوسع لوك فى حجاجه ليشمل صورا أخرى من صور نظرية المعرفة العقلية . وهو يتهم كل استخدام للاله بوصفه ضامنا للمعرفة بأنه سطحي وعقيم ، وعاجز عن البرهان حتى بالمقاييس العقلية نفسها ، وهو سطحي لأن مجال المعرفة والثقة فيها يمكن أن يحددا من خلال التحليل المباشر لقوانا العارفة وعملياتها المينة . وهذه أقوى لا يرتفع قدرها لمجرد أنها جعلت فى علاقة مع الله بوصفه مصدرها النهائى فى ترتيب الوجود أو بوصفه واحدا من موضوعاتها . ونظرية المعرفة اللاهوتية عقيم أيضا لأنها لا تقدم لنا منهجا لتوسيع معرفتنا بالعالم الواقعى . ومن امثلة ذلك ، أن الفزيائيين الديكارتيين قد تورطوا عن طريق الاستنباط فى القول بأن الامتداد هو الصفة الخاصة الوحيدة للأجسام ، على حين أن طريقة نيوتن فى التحليل والتجربة بينت أن الصلابة تنتسب الى طبيعة الأجسام كما ينتسب الامتداد تماما . وكل تقدم جديد فى فهمنا للعالم يتوقف على فحص مباشر للأشياء فى طريقتها الخاصة فى الوجود ، عن طريق التجربة ، بدلا من تلك الاهابة الاستنباطية بالقوة الالهية مستخدمة كمصدر للتكاثر الواقعى .

وينكر لوك أخيرا دعوى المذهب العقلى لوضع حلقة استنباطية برهانية بين الطبيعة الانهية وبين طريقتنا فى المعرفة ؛ اذ لا يمكن استنتاج أى امتدلال.

ضرورى عن المعرفة الانسانية من حاجتنا الى أفكار نموذجية **archetypal** فى فعل الاله الخالق . فإذا كان هذا الفعل حرا حرية حقيقية ، ولم يتحدد بواسطة مقتضيات الاستنباط العقل ، لم يكن الاله مرغما على أن يفرس الأفكار فى ملكاتنا الذهنية ، أو أن يجعل أفكاره النموذجية بمثابة أفكار تمثيلية فى معرفتنا . وعلى افتراض أن الأصل النهائى لأفكارنا موجود فى الله ، فلا يلزم عن ذلك بقوة البرهان أن أصلها انقريب ينبغى أن يكون فطريا (كما اعتقد ديكرت) ، أو أن مرجعها المباشر هو الأفكار الالهية النموذجية نفسها (كما ادعى ملبرانش) . والطريقة الوحيدة لضمان استدلال ضرورى هو تجريد الحرية الانهية من كل معنى انساني ، على طريقة اسبينوزا الفنية فى « إعادة التعريف » **redefinition** .

ويفطن لوك الى وجود الحتمية الكلية وشمول الالهوية **pantheism** وراء موقف الفكر العقلى الذى يعتقد أنه يعرف ذهن الاله أكثر مما يعرف ذهنه ، وأنه سيستخدم العقل الالهى لتفسير العقل الانسانى ، (١٢) . ويقبل المذهب العقلى الافتراض الأفلاطونى انقديم بأن موضوعات المعرفة الحقبة ينبغى أن تكون من نفس نوع أفكارنا وذلك حتى يمكن الاندماج الكامل بينهما ، ومن ثم فانه يميل الى رد الموضوعات الواقعية الى مظاهر للماهية الالهية ، وذلك ليضفى عليها أقصى حد من الثبات والعقلية والتطابق مع النموذج المنشود للاستنباط . فثمة هوية مناظرة لأفكارنا مع المثل الالهية . وهنا يصبح الاله الضامن التام لمعرفتنا وسعادتنا لانه لا تبقى عندئذ ثمة تفرقة جوهرية بين الحالات الالهية والانسانية فى الوجود والمعرفة والفعل . فالاسبينوزية هى النتيجة المنطقية لاستخدام المذهب العقلى للاله بوصفه مبدا استنباطيا .

(٢) لا وجود لفكرة فطرية عن الاله : يهتم لوك فى نقده انعام للنزعة الفطرية **innatism** اهتماما خاصا بالفكرة الفطرية عن الله (١٣) . فلو أن الله غرس فى عقلنا أية فكرة سابقة على التجربة ، لكانت هذه الفكرة عن طبيعته الخاصة . وبراهين المذهب العقلى على وجود الله وعلى المعرفة العقلية الخاصة تعتمد على هذا الافتراض ، كما تعتمد عليه السعوى الخاصة بوجود معرفة أخلاقية فطرية . ومن ثم فان لوك حين يهاجم النزعة الفطرية فى هذه النقطة ، فانما يضرب المشروع العقلى كله فى صميم مركزه . وهو

يحاول بيان أنه لا وجود لفكرة فطرية عن الله ، وأنه من الممكن اعطاء تفسير تجريبي مقنع لأصل هذه الفكرة .

بيد أن حجته السلبية ضعيفة مهوشة بصورة مخيبة للآمال ، إذ يلجأ أساسا الى قصص الرحالة والمبشرين عن قبائل أفريقية والأمريكيتين التي تخلو تماما من أية فكرة عن الله . ولكن لما كان من المعروف أن بعض الشعوب البدائية تحتفظ مع الأغراب أو تستخدم رموزا غريبة للتعبير عن اعتقادها في الله ، كانت التقارير التي يوردها لوك غير ملزمة من وجهة النظر الانثروبولوجية . وهو يشير أيضا الى الملحدّين العاملين في البلاد المتحضرة الذين يعبدون الله بأفواههم خوفا من العقوبات المدنية . وأيا كان الأمر فقد ذهب ديكارت من قبل الى أن التأمل الواعي مطلوب من جانبنا لادراك الحقيقة التي تنطوي عليها فكرة الله ، ولجعلها فعالة في حياتنا من الناحية العملية .

ومع ذلك ، فإن لوك يثبت نقطة ضد أساتذته الجامعيين وجاسندي وأفلاطوني كمبردج الذين يستدلون بالتصديق الشائع على فطرية فكرة الاله ، فإذا كان المقصود بالتصديق الشائع تسليم كل الناس حرفيا ، لما كان من الممكن اثبات الطابع الكلي لفكرة الله . وإذا كان المقصود تسليم حكماء الناس في كل مكان ، لكان معنى ذلك أن فكرة الله ليست مفروسة في طبيعتنا ، وإنما تتطلب الاستخدام الصحيح للعقل ، وبالتالي فهي فكرة مكتسبة ومن الممكن تفسير الاعتقاد الشائع في الله تفسيراً مرضياً - دون الرجوع الى أي أصل فطري ، وإنما بالرجوع الى البيئة المشتركة التي تقسمها تجربتنا عن العالم . ولوك حريص على اضافة أن غياب فكرة الله في بعض الحالات الجزئية لا يقوم دليلا ضد حقيقته ، بل هو تحذير صحي يدفعنا الى استكمال ملكاتنا استعمالا استدلاليا مستولا لكي نصل الى معرفة الله .

وعلى الجانب الايجابي ، يصف لنا لوك كيف تكونت فكرة الاله على نحو تجريبي . إنها فكرة مركبة نشأت عن اتحاد عدد من الأفكار البسيطة، أما أساسها فتجريبي تماما ، لأن مقوماتها البسيطة مستمدة من الاحساس والتأمل معا . وكل من هذين المصدرين من مصادر التجربة يتعاون ليزودنا

بالافكار الداخلة فى تكوين فكرة الاله كفكرة الوحدة ، والقدرة والبقاء ، والسعادة . وفضلا عن ذلك يضيف تأمل حياتنا الباطنة موضوعات التفكير والارادة ، والوجود الروحى . والخطوة التالية هى ازالة ضروب النقص والحدود من تلك الافكار البسيطة بتطبيق فكرة اللامتناهى . واخيرا ، نجمع هذه النغمات المختلفة فى افكرة المركبة عن كائن واحد فريد ، مفكر ، مريد ، روحى ، لامتناه فى قدرته وبقائه (هو الخالق الأبدى) ، وهو مصدر كل سعادة انسانية . وما دام لفكرة الاله أصل تجريبي قابل للملاحظة ، فهى ليست اذن فكرة انسانية ، ولا يمكن أن تسند نسقا عقليا استنباطيا صرفا من المعرفة .

ويدور محور هذا التفسير على فكرة اللامتناهى التى لا يمكن بدونها تطبيق الافكار الأخرى على الاله . ويلج لوك على هذه الحقيقة المزدوجة وهى أننا لا نملك أية تجربة مباشرة عن الاله اللامتناهى ، كما أننا لا نملك أية فكرة كاملة عن اللامتناهى . وافترض اسبينوزا بوجود فكرة متكافئة تماما عن اللامتناهى افتراض لايمكن التحقق من صدقه تجريبيا فى الانسان . بل ان التفرقة الديكارتية بين الاحاطة باللامتناهى وفهمه تفرقة غير دقيقة ، اذا كان المقصود منها أن لدينا فهما ايجابيا بطريقة الاله اللامتناهى فى الوجود . والمضمون الايجابى لفكرتنا عن اللامتناهى مستمد بأكمله من الاشياء المنتهية ، على حين أن ازالة الحدود من هذا المضمون الايجابى راجع الى فعل من أفعال عقلنا (١٤) .

وتنبئنا حواسنا عن مدى معين من الامتداد والعدد ، على حين يالف عقلنا عملية اضافة المزيد على أى أجزاء معطاة من الكم . ولما كان العقل يحفظه هذا الوعى بقدرته اللامتعينة على تجاوز الحدود أو اضافة عدد متناهي أكبر من الأجزاء ، فانه يتعلم نفى أى حد معين من الكم . وهكذا يكتسب فكرة ناقصة عن اللامتناهى ، ويتصور الديومة الالهية على أنها تتابع لا نهاية له ، أو أبدية ، كما يتصور الحضور الالهى ازاء الاشياء بأنه امتداد لا حدود له ، أو وجود فى كل مكان . واللامتناهى يناسب أبدية الله وحضوره فى كل مكان - أو بصورة أكثر تشخيصا - يناسب قدرته وحكمته وخبرته . ومع ذلك فان التفاوت فى الحالتين بين فكرتنا عن اللامتناهى وكمال الاله يتضح وضوحا ليا .

ويوجه لوك ضربتين مباشرتين الى المذهب العقل : حين يثبت الطابع اللافتري لفكرة اللامتناهي ، وحين يبرز تطبيقها المحدود بوجه خاص على القدرة الالهية التي تعد حجر الاساس في خطة المذهب العقل الاستنباطية . وهو اذ يفعل ذلك يرد المفهوم الانساني للامتناهي الى المجال الرياضي الكمي . اما كيف تطبق مثل هذه الفكرة المحدودة بطريقة مشروعة على وجود الاله اللاكسي ، فاه لم يثبت قط . فاللامتناهي عند لوك يعني عدم تحديد فعلنا في عد الاماكن واللحظات ، ولا يعني الفعل اللامحدود لوجود الله الخاص . والرأى الكمي الاجرائي operational عن اللامتناهي رأى ذو اتجاه واحد ، محصور بمضمونه كله في الأشياء المنتهية الزمانية المادية . وما دام لوك يتخذ نقطة انطلاقه من أفكارنا ، لا من الوجود الفعلي للأشياء المنتهية ، فلن تيسر له الوسائل العقلية لتدعيم اقتناعه السليم بأن هناك في التجربة أساسا لمعرفتنا انصاذقة ، وان تكن غير متكافئة - عن أن الاله لامتناه . واذا كان العقليون على درجة كبيرة من السخاء فيما يتعلق بقدرة العقل على ادراك اللامتناهي الالهي في طبيعته الخاصة ، فان لوك مسرف في قصرنا على مفهوم اجرائي رياضي للامتناهي .

ومع ذلك ، فانه على وعى واضح بالفرق بين تفسير الاصل النفسي لفكرتنا عن الطبيعة الالهية ، واثبات حقيقة وجود الله . فحتى لو كان كل انسان يملك نفس الفكرة المستمدة من التجربة عن الاله ،

« فان ذلك لا يثبت وجود الاله . فأفكار عقولنا بكونها موجودة لاتعطينا تأكيدا بوجود أى شيء ، خلاف نفسها ، وان كانت تفعل ذلك اذا جاءت بها حواسنا فعلا . ومن ثم فرغم أننا نصل الى فكرتنا عنه بالطريقة المذكورة آنفا ، ينبغي لنا أن نصل الى فكرة وجوده (أعنى أن ما يجيب على هذه الفكرة شيء موجود حقا) - بطريقة أخرى ، وهذا ما لا اعتقد أنه أمر عسير » (١٥) .

وبسبب هذا الاعتقاد ، لا يشعر لوك بأى ضغط منحيي لقراءة نفمة العلة الذاتية في فكرة الاله ، كما أنه لا يشعر بما يدفعه الى الالحاح على نفمة القدرة اللامتناهية ، كما أرغم العقليون على أن يفصلوا ذلك لكى يستخلصوا البرهان على وجود الاله من فكرة الاله نفسها .

(٣) **ثمة برهان بعدى على وجود الله** : تأمل لوك سنوات طويلة مشكلة الاحتذاء الى برهان بعدى صحيح . واكتفى فى بداية الأمر بأعداد حجة المراهن الشهيرة التى وضعها بسكال أعدادا جديدا (١٦) . فلو كان الاتحاد صحيحا ، فانه يؤدى الى فنانا ، أو الى انعدام حساسيتنا الى الأبد . أما اذا كان باطلا ، فالنتيجة هى الشقاء المقيم . وأما اذا كانت الألوهية صادقة فانها تجلب السعادة الأبدية ، على حين أن بطلانها يستتبع فناؤنا . وهذه الاختيارات المتباينة المعروضة على تصديقنا العام تنطوى على ضرب من التحدى . فان خير ما يمكن أن يحمله الينا اختيار الاتحاد لا يفضل أسوأ ما يمكن أن نتوقعه من التسليم بالألوهية : أعنى الفناء التام . وقبول الاتحاد يجازف بفقدان السعادة ، والتعرض لخطر التعاسة فى مقابل لا شئ تماما . وقد لخص الشاعر الكسندر بوب Pope ببراعته المعهودة حالة المراهن هذا على مذهب الألوهية ، فى هذين البيتين :

« سعادة لا نظير لها ، ان بلغ غايته ،
وان خسر ، لم يشعر فى خسارته بالألم »

ويمثل الاتحاد - من حيث حكمنا العملى - اختيارا أقل احتمالا ومعقولة من اختيار مذهب الألوهية .

واعترف لوك بأن هذه حجة احتمالية ، ومع ذلك فقد أضاف ملاحظتين مفيدتين . فقد دافع - ضد الديكارتيين - عن الدور الصحيح للاحتمال فى الفلسفة طالما اعترفنا به فى أمانة على أنه كذلك . وعلى هذا فان حجة احتمالية على وجود الله خليفة بشئ من الاعتبار ، وان لم يكن من الواجب ألا يدعى المرء أنها برهانية . وفضلا عن ذلك فان التدليل الاحتمالى مناسب تماما فى مجال التصديق العملى الذى لا يستطيع أن ينتظر دائما اليقين المطلق قبل البت فى مسائل الفعل . . . ومما يجانب التعقل والحذر على السواء أن نضع استثناء فى الحالة التى تكون فيها سعادتنا الأبدية رهن المقامرة . ولم يكن لوك - شأنه فى ذلك شأن بسكال - يهيب بصادات البشر فى المقامرة والرهان ، وانما بقاعدة الاحتمال السائدة فى الحياة العملية . وأيا كان الأمر ، فقد كان يعتقد أيضا أن النقاط الأساسية فى الأخلاق - على الأقل - قابلة للبرهان ، ومن ثم ، لم يكن قانعا بهذه الحجة الاحتمالية وحدها على وجود الله .

واستطاع لوك أخيرا - مستخدما مقالات بور رويال التي كتبها بيير نيكول Pierre Nicole وحجج رالف كدورث Ralph Cudworth اللاهطونية المنتحمة الى كمبردج - استطاع أن يضع خطأ للتدليل اعتبره برهانيا أو معادلا في اليقين للبراهين الرياضية ، وإن لم يكن مطابقا لها من حيث النوع . ويتضمن هذا الخط ثلاث نقاط رئيسية ، لابد من وجود كائن أو جوهر منذ الأزل ، وأن هذا الكائن الأزل قادر قدرة شاملة ، وعليم علما كليا ، وهو لامادى ، هذا الكائن هو ما يسميه الناس الله (١٧) .

ونقطة البداية في الاستدلال ينبغي أن تكون اما العالم المحسوس واما الذات نفسها ، لأنها نقطتا البداية الوجوديتان اللتان لا نملك غيرهما . ويعترف لوك بصحة البرهان المستمد من النظام والجمال والحركة في العالم المحسوس . وهو يؤثر أن يبدأ عادة - دون التعصب بنقطة البداية هذه - بالحدس الوجودى عن وجود الذات . فانا موجود ، أو أنا شيء حقيقى ، كما أن لى بداية أيضا ، أو خلقت حقا ، كما تشهد بذلك حقيقة نقصى واصلاحي المستمر . ومصدر خلقى اما أن يكون العدم ، أو نفسى ، أو كائنا حقيقيا آخر . ويختلف لوك عن هيجل والوجوديين المحدثين في أنه لا يرى أية قوة خائفة خفية فى العدم ، فالعدم لا يستطيع أن ينتج كائنا حقيقيا . فضلا عن ذلك سبق أن أثبت ديكارت أنني لست صانعا لنفسى والا لأغدقت على نفسى كل ما يمكن أن أتصوره من كمالات المعرفة والقدرة والبقاء الأبدى . وهذا يسلمنا الى القول بوجود كائن حقيقى هو مصدر وجودى . فاما أن يكون هذا الكائن قد ظهر بدوره الى الوجود بفعل كائن آخر ، أو أنه الكائن الذى يوجد منذ الأزل ، ولكن ليس من الممكن أن توجد سلسلة لا تنتهى من الصانعين المصنوعين ، والا قام مجموع الأشياء الواقعية على العدم المحض ، أى ان الأشياء ما كان لها أن تاتى الى الوجود منذ البداية ، وأن تتمثل لتجربتي . ومن ثم لابد من وجود كائن ابدى أو صانع لوجودى ولعالم التجربة فى آن واحد .

وهناك بعض الصعوبات الداخلية التى تتعلق بنقطة البداية هذه ، وببدا الاستدلال المستخدم فى هذا البرهان . وما يجعل لوك حريصا الى حد ما على البدء بالعالم المحسوس هو أن نظريته فى الادراك الوجودى

للأشياء المادية لا تسمح بأن يكون لنا يقين حدسي كامل بوجود هذه الأشياء . وهو يزعم أنه يملك يقينا حدسيا في حالة الذات ، ولكنه يفشل في بيان كيف تكون لها دلالة وجودية محددة . وتعريفه للمعرفة الحدسية بأنها ادراك علاقة اتفاق مباشرة بين فكرتين ، يقصر مثل هذه المعرفة على المجال المثالي الوجودي . وهو يحاول تعديل هذا التعريف ليتلائم مع الحالة الماثلة بوصفه للحدس بأنه الادراك الانعكاسي لعلاقة مباشرة بين فكرة معينة أو حالة ذهنية أخرى وبين الذات الموجودة . ولكن كيف يستطيع العقل أن يعرف سواء أفكاره أو الذات على أنهما موجودان ؟ هذا شيء لم يفسره لوك قط ، أو يوفق بينه وبين ترتيب العقل مباشرة للأفكار . وإذا كان الادراك التأمل للذات الفردية الموجودة مثلا على المعرفة العامة ، فانه يكون حينذاك مثاليا خالصا ولا يصل الى الذات بوصفها موجودا فرديا . وإذا كن جزءا من المعرفة الجزئية ، فهو يتفق إذن مع الاحساس من حيث تعلقه بالأشياء المادية وحدها ، ويفشل في هذه الحالة في اعطاء اليقين الحدسي المطلوب ليكون أساسا للبرهان التالي .

وحتى مع الاعتراف بالأساس الوجودي ، يتجنب لوك مسألة ما اذا كان من الممكن أن يصبحنا المبدأ السببي للاستدلال إلى ما وراء الموجودات القائمة في عالم الحس والتجربة الباطنة . وتحليله الصوري الوحيد للقوة العلية النشطة يرجع أصلها التجريبي الى تجربة المجهود الارادي النفسية . وهنا ينير سؤالا - ولا يورد له جوابا - وهو : هل يمكن أن تستخدم البديهية القائلة « ان شيئا لا يمكن أن يكون علة ذاته في الوجود » . استخدمنا صحيحا يتجاوز ما هو نفسى extrapsychological في التدليل على الاله متعال ؟ وهنا يظل لوك - مثلما سبق أن رأيناه في حالة اللامتناهي الالهي - محصورا داخل طريق الأفكار المتناهية . وسيعمل باركلي على تحويل هذه الأفكار الى أشياء واقعية ، وبذلك يصل الى الاله ، أما هيوم فسيضع هذا التحويل موضع السؤال . وبالتالي يمتنع عن اتخاذ الخطوة الأخيرة الى الاله عن طريق البرهان .

وقد تناول لوك مسألة لا مادية الاله وأبديته تناولا أشد من ذلك عناية . واختار التناول السلبي لاثبات أنه ، لا الذات الانسانية ، ولا المادة ، أبديتان . وكانت هذه النقضية ذات حدين ، فقد مكنته من تصحيح خطأ وقع فيه ديكارت ، كما مكنته في الوقت نفسه من نقد النزعة الطبيعية

عند بيكون وهوبس . فمع أن ديكرات قد أثبت أن المفكر المتناهي ليس موجودا بذاته self-existent ، إلا أنه لم يستبعد الامكانية الفلسفية لأن يكون الاله قد جعل هذه الذات موجودة منذ الأزل . وكذلك يمكن أن تؤدي النظرية الديكاروتية التي ترى المادة امتدادا جوهريا شاملا - إلى الموقف الذي يرى المادة شيئا أبديا ، باقيا بذاته . والحق أن بيكون وهوبس وبعض أتباع جاسندي كانوا يذهبون إلى أن المادة أبدية لا علة لها ، وفقا لما يمكن أن تصل إليه الفلسفة ، وبالتالي لا يمكن أن يقوم برهان فلسفي على وجود الاله . ولهذا وجد لوك نفسه مرغما على الدفاع عن برهانه باثبات أن المادة لا يمكن أن تكون أبدية ولا معلولة . ومما نه دلالة أنه لم يحاول أن يقول مع توما الاكوينى وديكرات أن العالم المادى قد يكون أبديا ، ومع ذلك فقد يكون معلولا أيضا منذ الأزل ، ومعتمدا تمام الاعتماد على الاله . ولما كان لوك قد اتخذ وجهة النظر النفسية فيما يتعلق بالأبدية والعلية ، فقد كان عليه أن يثبت - تبعا لذلك - الطابع اللاأبدى والمعلول للمادة .

ولم يكن منهج لوك يرمى إلى اثبات أن للمادة بداية زمانية ، ولكن إلى أنها لا يمكن أن تتطابق مع العقل الأبدى ، أو مع العلة الأولى للأشياء جميعا . فإذا أخذت انادة بنفسها ، كانت ساكنة غير قادرة على أن تكون الأصل المطلق للحركة والاحساس وضروب النشاط العقل الموجودة فى عالمنا . فلابد أن يكون المصدر الأولى للكون عقلا أبديا ، كما لا يمكن أن تدخل المادة فى أى تركيب مع هذا العقل الأبدى لتشاطر فى أوليته العلية . ولا ينكر لوك إن الفكر والمادة يمكن أن يجتمعا فى الكائنات المتناهية ، ولكنه ينكر اجتماعهما فى الكائن الأبدى اللامتناهى . فلو افترضنا أن كل جزء من المادة مشبع بالعقل الأبدى ، إذن تكان المصدر الأبدى للأشياء مؤلفا من عدد لا متناه من الموجودات الأبدية المتناهية المدركة ، المستقل أحدها عن الآخر ، مع تمتعها فى الوقت نفسه بقوة محدودة وأفكار متميزة . وبالتالي لا يمكن أن تحدث ما نلمسه فى الطبيعة من نظام وانسجام وجمال (١٨) . ولو أن جزءا خاصا من المادة كان يتمتع بالفكر الأبدى ، إذن لكانت قوته المنتجة راجعة حقا إلى هذا الجانب الفريد منها الذى يستطيع أن يفكر ويريد . ويكون هذا الجانب متعاليا حينذاك على المادة نفسها ، التى تكون بدورها مصنوعة وزمنية كالذات المفكرة المتناهية . وعلى هذا فإن العقل الأبدى فى وجوده الخاص لامادى تماما متميز عن العالم ، أنه شيء واحد نعم لله للاعتقاد الدينى العقل .

(٤) إن لنظرية الإله تأثيراً على مفهومنا عن الإنسان والأخلاق : لم يكن
لوك يريد أن يفتح دليلاً على وجود الله الصمامات أتى يمكن أن يتسرب منها
مرة أخرى استنباط عقل لنظرية عن الإنسان . وفى خلال نزاعه المتشعب
المرب مع أسقف ستلنجفليت أوف ورسستر *Stillingfleet of Worcester*
ضد كل محاولة لحل مشكلات الطبيعة الإنسانية بالاهابة الأولية *a priori*
بالاله وبالمبادئ الأولى . وكان علاجه هو الجمع بين المعرفة البرهانية عن
وجود الإله بالتناول الظاهرى *phenomenalistic* للمسائل الرئيسية المتعلقة
بالإنسان ، وهذا مايمكن تصويره بموقفه من لامادية الروح وخلودها (١٩) -

فاذا كان الإله شخصاً قادراً قدرة لا متناهية ، ولم يكن مجرد صيغة
تنتشر آلياً ، فانه يبقى حراً ازاء تركيب الأشياء المتناهية . ومن الممكن أن
نكون على يقين من أن ثمة طبيعة جوهرية فى الإنسان ، ولكننا لا نستطيع
أن نفرض على الإله ما ينبغى أن يكون عليه تركيب هذه الطبيعة . فلو
أعطينا الحرية الإلهية واقتصرت أفكارنا على الصفات الظاهرة ، لكنا غير
قادرين على تحديد ما اذا كانت ماهية الإنسان تتألف من جوهر مادى فقط،
أو من جوهر مادى منضم الى جوهر لامادى . فنحن نجهل ما اذا كان الإله
قد اختار أن يضيف «قوة» التفكير الى نسق مناسب من المادة ، أو أن يضيف
«جوهر» مفكراً مادياً الى جوهر الإنسان المادى . وكلتا الامكانييتين لاتنطويان
على تناقض ، ومع ذلك ، فليس ثمة وسيلة متاحة داخل سياق فلسفة
تجريبية وظاهرية للبت بيقين تام فى هذه المسألة . وكان لوك يشعر انه
من المرجح أن يكون الإنسان مؤلفاً من جوهرين ، ولكنه رفض جهود المذهب
العقل لاثبات هذه الحقيقة على أساس صدق الإله وانسجامه الأزلى ، أو على
أساس معرفتنا بالماهيات .

ومع أن الماديين فى عصر التنوير قد رحبوا بافتراض لوك لمادة مفكرة
بوصفه رائدهم فى هذا الاتجاه ، الا أنه قد وجد هو نفسه مشقة كبيرة فى
تمييز موقفه عن موقف هوبس ، وعن المذهب المادى . فالمادة فى حد ذاتها
ساكنة ، خالية من الادراك الحسى ، وعاجزة عن توليد قوة الفكر . غير أن
المادة يمكن أن تمنح هذه القوة من الإله ، ولكن بحد أن يضعها بطريقة
خاصة . وايا كان الأمر ، فقد كان لوك غامضاً فيما يتعلق بمدى جنسية

واعادة تنظيم المادة لكي تحتل عملية التفكير ، وكيف يمكن ان تحفظ وحدة الانسان في حضور قوة مضادة ، أو جوهر مضاف .

وحين اعترض «ستيلنجلفيت» على أن الافتقار الى دليل على الجوهر اللامادي في الانسان يحطم الاعتقاد في الخلود ، رد لوك على ذلك بفصل المشكلتين احدهما عن الأخرى . فحتى لو كان جوهر الروح لاماديا ، فانها تبقى مع ذلك خالدة . ولكي يدعم لوك هذا الادعاء ، أضفى معنى خاصا على الخلود فجعله اعادة يقوم بها الاله لنفس الظروف السائدة في هذه الحياة . وهنا معنى لاميتافيزيقي ، ووصفي تماما، يهبب بقدرة الاله دون استخدامه من أجل برهان استنباطي ، أو دون اللجوء الى أية نظرية محددة عن الطبيعة الجوهرية للانسان . فاذا أخذنا الوصف المحايد من الوجهة الميتافيزيقية للانسان بأنه «شئ مادي مفكر» (سواء أكان الفكر قوة أم جوهرًا متميزًا)، فإن الاله يستطيع أن يمنح هذا الشئ حياة جديدة بعد انقطاعه بالموت . والخلود شئ غير قابل للبرهان ، ولكنه يستند على اعتقادنا في قدرة الاله بوصفه رب الحياة .

واذن ، فقد كان لوك متأهبا بما فيه الكفاية – اذا دعت أغراضه الديالكتيكية – للاهابة بقدرة الاله . ولكنه فعل ذلك ليثبت احتمالية الاعتقاد في الخلود ، لا بدافع من رغبته في صياغة برهان استنباطي . وبعد أن طرح جانب الميتافيزيقيا العقلية عن الانسان بما فيها من ثنائية حادة ، وباستخدامها الاستنباطي للانه ، لجأ الى المذهب الظاهري . وكان لوك منضمًا انضمامًا وثيقًا الى انديكارتين في المعركة الى درجة لم يكن يستطيع معها المجازفة بارتداد الطريق الى دراسة تجريبية – ميتافيزيقية – للانسان . وبدلا من أن يتخذ التناول الواقعي للمسألة ، ركز على النتائج الظاهرية لنظريته في المعرفة .

والسبب الذي جعل لوك راضيا بمعرفته البرهانية عن وجود الاله ، وبمعرفة احتمالية قسب عن الخلود – هذا السبب يصدر عن الدور الذي يقوم به كل من الموضوعين في نظريته الأخلاقية . فهو يعتقد أن القضايا الأخلاقية الأساسية يمكن أن يبرهن عليها برهانا لا يقل صرامة عن القضايا الرياضية ، ولكن مع هذا الاختلاف وهو أن الأخلاق تتخذ أساسها الوجودي

فى المشرع والفاعل الأخلاقى ، ومن ثم فان الأخلاق تتطلب برهانا محددا على وجود إله ، الذى هو مصدر القانون . والخلود أيضا مطلوب ، اذ ينبغى أن نكون متاكدين من حياة أخرى نحاسب فيها على مسئوليتنا الشخصية . ونجزى الجزاء المناسب . بيد أن هذا الاعتقاد يقوم على معرفة سابقة بوجود المشرع الإلهى ، وبالتالي يمكن أن يكون اعتقادا مرجحا الى حد بعيد . وقد كان احجام لوك الواضح عن الحديث عن الخلود الا بوصفه امتدادا بسيطا أو إعادة لأحوال الوجود الراهن - هذا الاحجام يتحكم فيه رايه الأخلاقى الأولى عن الخلود ، فهو يعتقد أن المسئولية يمكن أن تخفف إذا ركزنا على حالة جديدة للحياة تختلف اختلافا ملحوظا عن الظروف التى نقوم فيها الآن بأفعالنا .

وكانت مطالعات لوك الواسعة للفلسفات الفقهية لكل من سواريز Suarez وبوفندورف Pufendorf وهوكر Hocker وساندرسن Sanderson قد هيأته لاعتناق نظرة تاليفية وإرادية voluntarist للقانون الطبيعى ، فهو ينظر اليه بوصفه تعبيرا عن إرادة الإله ، كما أرجع ما فيها من إلزام الى الحق الذى تتمتع به قوة عليا تأمرنا لكى نفعل شيئا ما . ولكنه أشار أيضا الى خطر التعسف فى تأكيد الإرادة الإلهية ، ومن ثم فقد قال بأن الإله هو المصدر أنفعال أو السبب للقانون الطبيعى ، على حين أن مصدوره الحسى أو المجدد هو طبيعتنا نفسها . والقانون الأخلاقى « طبيعى » بمعنى مزدوج : من حيث أننا نعرفه بالنور الطبيعى المستمد من الحس والعقل ، ومن حيث تعبيره عن قواعد تتوافق مع طبيعتنا . « فنحن نستطيع أن نستنبط المبدأ ، وقاعدة محددة لواجبنا من تركيب الإنسان نفسه ومن الملكات التى زود بها » (٢٠) . وفضلا عن ذلك ، أبرز لوك أهمية هذه الحقيقة النفسية هو أن الإرادة تستميلها بقوة دوافع اللذة والألم ، وبدون هذه الدوافع لن تكون لمعرفتنا بالمعيار الإلهى وبطبيعتنا العاقلة أى تأثير عملى . وهو يرى فى هذه العوامل من لذة وألم وسيلة من وسائل الإله لاجتناب اهتمامنا ولتصمك بولائنا لأوامر القانون الطبيعى . ومع ذلك فان لوك لم يكمل قط توليفه الأخلاقى بين الإله كمصدر للقانون والالزام وبين الجاذبية القاهرة للألم واللذة ، فترك الباب مفتوحا لانفصال الأخلاق الفعلى عن الإشارة الى الإله ، وهذا ما قلناه هيوام واصحاب مناهج المنفعة .

٣ - الألوهية اللامادية عند باركلي

استغرق جورج باركلي (١٦٨٥ - ١٧٥٣) في أثناء طلبه للعلم في كلية ترينيتي بدبلن ، في قراءة لوك ونيوتن ، وديكارت ومبرانش . وكانت مطالعته يحددها اهتمام ديني في البحث عن علاج ضد نزعة بيل الشكافة ، ومادية هوبس ، والنزوع الى الالحاد ، وتدهور الدين تدهورا عاما في مستهل القرن الثامن عشر بوصفه عاملا اجتماعيا مؤثرا . واتجاهه الرئيسي وهدفه من مؤلفاته هو على حد تعبيره « النظر في [الله] ، وفي [واجبنا] » (٢١) . وكان أشد ما يحير باركلي هو أن أقدر الفلاسفة الألوهيين في القرن السابق كانوا عاجزين عن تفنيد مذهبي الشك والالحاد تفنيدا شافيا ، ولهذا استمرا في ازدهارهما كاقوى ما يكون الازدهار . وخطرته أن سبب هذا العجز عند أصحاب مذهب الألوهية هو أنهم قبلوا مقدمة يشتركون فيها مع خصومهم هي : حقيقة المادة . والحل الحاسم لهذه المسألة هو بالتخلص من هذا الافتراض المشترك عن المادة .

لم يكن انكار أسقف كلوين للمادة راجعا الى نزوة عقلية ، أو الى هروب غريزي ، أو حتى الى نفور من ممارسة وظائفه الجسدية (كما ذهب الى ذلك حديثا أحد أنصار التحليل النفسي) ، فالأحرى أن هذا الانكار قد نشأ عن تقدير سديد للموقف الفلسفي المعاصر الذي واجه فيه كثير من أصحاب العقول النبيلة طريقا مسدودا فيما يتعلق بحقيقة المعرفة وحقيقة الله . ولكي نفهم كيف يمكن أن يكون الفناء المادة هو الحل الوحيد ، علينا أن نتأمل طويلا تعريف باركلي لها :

« يعتقد الفلاسفة - في شيء من الابتذال - أن الصفات المحسوسة قائمة في جوهر ساكن ممتد ، غير مدرك ، يسمونه «المادة» ، ويعزون اليه بقاء طبيعيا ، خارجا على كل الموجودات المفكرة ، أو متميزا عن الوجود كما يتصوره أي عقل مهما يكن شأنه ، حتى ولو كان العقل الأبدى للخالق ، الذي يفترضون أن فيه الأفكار ذات الجواهر الجسمية التي خلقت بواسطته ، هذا اذا سمحوا لها بأن تخلق على الإطلاق . . والمسألة بين الماديين وبينى ليست هي ما اذا كان للأشياء وجود واقعي خارج عقل هذا الشخص أو ذاك ، ولكن ما اذا كان لها وجود مطلق متميز عن الوجود انذى يتصوره الله ، وخارجي عن العقول جميعا » (٢٢) .

وإذا كانت المادة شيئا مجهولا ، ومع ذلك يوجد «بصورة مطلقة» أو بمعزل عن أية علاقة بأى عقل ، ترتبت على ذلك نتيجتان لا محيص عنهما :
 (١) ثمة واقع نؤكد وجوده ولكنه متعذر تماما على فهمنا . (٢) هذا الكيان الواقعى يوجد بمعزل عن أى اعتماد على على الاله أو العقل الخالق الأول - وعن النتيجة الأولى ينشأ مذهب انشك ؛ اذ أنها تضع الطبيعة الحقيقية للأشياء المحسوسة بحيث يستحيل علينا ادراكها تماما . وتؤدى النقطة الثانية الى النزعة الطبيعية والى الاتحاد . وقد كان من الممكن أن يتحدى لوك الاستدلال الأخير ، وكان من الممكن أن يرد عليه باركلى أيضا بأنه لا يملك الأساس الصحيح فى فعله ذاك . فما دامت طبيعة هذا الجوهر المادى تظل غير قابلة للمعرفة ، فلن توجد لدينا وسيلة لاثبات أن لها علاقة حقيقية بالاعتماد العلى على الاله باكثر مما يكون لها من علاقة ادراك مع عقلنا . فاذا سلمنا بحقيقة المادة وفق هذا التعريف ، نم تكن ثمة وسيلة للتغلب على مذهب الشك أو على تقديم دليل برهانى على الاعتماد السببى للعالم المحسوس على العلة الأولى .

وكانت أمام باركلى طرائق متباينة مفتوحة تتناول هذه المسألة ، فقد كان من الممكن أن يتحدى التعريف المقبول للمادة ، وأن يقترح تعريفا آخر يجمع بين واقعية المادة وقابليتها للمعرفة بواسطة العقل الانسانى ، واعتمادها العلى على الاله . وكان عليه اذا اراد أن يتبع هذا السبيل أن يرفض الافتراض انذى وضعه لوك وديكارت عن الموضوع المباشر للعقل ، وهذا امر لم يكن باركلى على استعداد لفعله . وبدلا من ذلك ، تقبل المفهوم الشائع عن العقل والتعريف المهود للمادة ، ثم اثبت خلو هذا التعريف الأخير من المعنى داخل اطار المفهوم الأول ، لأنه لو كانت صفات الأشياء هى نفسها أفكارا ، فانها لا يمكن أن تستقر فى موضوع غير مدرك ، وهذا الموضوع الساكن لا يمكن أن يؤثر فى العقل الانسانى لكى يكشف عن نفسه . ومن ثم لا مبرر لافتراض جوهر مادى غامض يضاف الى صفات الحس . فنحن نجرب الأشياء المحسوسة ، ولكنها شىء واحد هى والأفكار أو صفات الحس ، دون أن يبقى من ذلك شىء . والعالم الواقعى هو عالم الأشياء المحسوسة ، لا عالم الجواهر المادية المجهولة . وما دمنا نعرف الأشياء المحسوسة كما نعرف أفكارنا معرفة شاملة يقينة ، فان قضية مذهب الشك تختفى باختفاء المادة .

ورأس الحربة فى الهجوم على المادة هو ما يسميه باركلي بمبدئه الجديد عن المعنى الوجودى . فبدلا من أن يبحث المبدأ الاول لفلسفته فى عالم الماهيات العقلى ، فانه يتلمسه فى اتجاه وجودى ، وان لم يزل محصورا فى سياق المعرفة . وينص « المبدأ الجديد » على أن هناك جبهتين تلوجود : جبهة الاشياء المحسوسة المدركة أو الأفكار ، وجبهة ادراك الجواهر اللامادية المدركة أو العقول . والأفكار اشياء ساكنة تماما ولا جوهرية ولا وجود لها الا بوصفها موضوعات فى العقل المدرك ومن أجله . وهذا العقل هو وحده الجوهر الحقيقى والفاعل الذى يتمتع بالقدرة على الارادة والادراك .

وبسبب هذا التعارض بين الأفكار والعقول يستنتج باركلي انها مجرد جهات مبهمه فى الحديث عن الموجود . « وحين نقول « انها توجد » و « انها معروفة » . وما شابه ذلك ، ينبغى ألا نظن أن هذه العبارات تدل على شيء مشترك بين الطبيعتين . فلا شيء متشابه أو مشترك بينهما (٢٣) . وهو على أهبة الاستعداد للتضحية بوحدة الماثلة فى حمل الوجود حتى يتمكن من وضع برهان مقنع على خلود العقل . . . فانه اذا كان العقل يوجد بطريقة تختلف عن طريقة وجود الجسم (انذى هو شيء محسوس) فان العقل لا يعتمد بحال من الأحوال على الجسم ، ومن الممكن أن يبقى بعد انحلاله . والزمان بتأثيره الذى يبيل الاشياء المحسوسة ، يمكن أن يرد الى نتائج الأفكار ، بحيث يترك العقل دون أن يؤثر فيه . وكذلك ، يمكن أن يكون الامتداد مجرد موضوع للعقل ، لا جوهره . ومن ثم كانت النفس الانسانية جوهرًا غير ممتد ، وغير منقسم ، ويتمتع بوجود خالد لا يعترية التغير .

والى هذه النقطة ، يبدو أن « المبدأ الجديد » يفلق على عالم العقول المتناهية وأفكارها اغلاقا تاما بحيث لا يستطيع الاله أن يدخل اليه على سبيل التطفل والفضول . والواقع أن بعض الدارسين لباركلي زعموا أن الاله مجرد فكرة لاحقة ، أو تذييل ورع لفلسفته . بيد أن كراسات باركلي فى أثناء طلبه للعلم تشهد بأنه كان يربط دائما بين مبدئه الجديد وبين المشكلات الأساسية فى مذهب الألوهية ، وكان هدفه هو أن يصف معرفتنا بالعالم المحسوس على نحو يؤدى بنا مباشرة ، وبالضرورة الى وجود

اله متعال ، أو عقل لامتناه (٢٤) . وقد شرع فى اثبات أن بعض الصعوبات التى لا حل لها تصادفتنا فى تحليل المعرفة ان لم نسمح بوجود الاله . ومن الأمثلة الرئيسية على هذه الصعوبات : دوام الموجودات الخارجية ، معيار الواقع ، العلاقة بين الآراء العلمية والدينية عن الكون المحسوس .

وعقيدتنا المألوفة هى أن العالم المحسوس يتمتع بنوع مستمر غير منقطع وخارجى من الوجود ، وأن الموضوع لا ينبض خارجا من الوجود أو داخلا فيه مع إيقاع أفعالنا الفردية المتعلقة بإدراكه . وزهرة انتيوليب الهولندية لا تتوقف عن الوجود حين أغمض عيني ، كما أن نظرتى التالية اليها لا تعنى خلقا جديدا لها فى الوجود . ومع ذلك فإن هذا النوع من الوجود غير المنقطع يبدو نتيجة حتمية لو أن « وجود » الشيء المحسوس ، هو نفسه وجوده بوصفه شيئا يدركه العقل . وهذه المشكلة واجبة بأركلى عليها يعبر عنها أدق تعبير هذا الحوار بين مسيو فوكس ومستر لزلى بول :

« كان هناك شاب ، قال ذات مرة « لا شك أن الاله يرى من الغرابة بمكان أن يجد هذه الشجرة مستمرة فى الوجود فى الوقت الذى تخلو فيه الساحة من كل انسان » .
- سيدى العزيز .. ان استغرابك هو الغريب -
فأنا دائما موجود فى الساحة ،
ولهذا سوف تستمر الشجرة فى الوجود طالما لاحظها

المخلص ،

الاله ، (٢٥) .

والطريقة الوحيدة للتوفيق بين النظرة اللامادية الى الأشياء المحسوسة وتأكد النظرة الطبيعية من دوام الأشياء هى التفرقة بين ثلاثة أنواع من المركبين : الذات ، والعقول المتناهية الأخرى ، والعقل اللامتناهى . فما لا أدركه الآن قد يكون موضوعا لإدراك عقل انسان آخر . ومع ذلك فإن بركلى الذى ارتاد كهف دنمور فى أيرلندا ، وتأمل تكوين الغابات المتحجرة

وبللورات الملح ، كان على وعى تام بأن كثيرا من الأشياء المحسوسة تعيش
مراحل طويلة من الزمان دون أن تكون موضوعات لادراك فعلى من جانب
العقول المتناهية . ومن ثم ، ينبغي أن تكون الأشياء المحسوسة مدركة فعلا
فى كل الأزمان بواسطة عقل أزلى الهى . ودوامها . وخارجيتها مضمونان.
ضمانا كافيا من خلال حضورهما الموضوعى فى عقل الاله دون افتراض
أى كيان مادى .

ويصعد باركلى صعودا دياكتيكيا آخر الى الله من سؤال : كيف نحافظ
على التفرقة بين الواقع والخيال ، بين الوجود الذى تتحقق من صدقه ،
والافتراض . وقد يبدو أن « المبدأ الجديد » يعمل على تدعيم الذاتية
الصرفة ، بإعارته الوجود الواقعى لأى فكرة تخطر على عقولنا . بيد أن
النزعة اللامادية تدرك اختلافنا نفسيا بين أفكار الحس وأفكار الخيال .
فالأفكار الأولى أشد حيوية وتميزا وثباتا واتساقا ، على حين أن الأفكار
الثانية ضعيفة بالقياس الى الأولى ومهوشة وغامضة وغير متسقة . ويعى
الإنسان بنفسه بوصفه مسيطرا على أفكار الخيال التى تتجمع وفقا لأملاء
إرادته . أما فيما يتعلق بأفكار الحس ، فإن انعقل الإنسانى يكون سلبيا
فى المقام الأول ، كما تكون إرادتنا عاجزة عن تخصيص مضمونها ، ذلك
لأنها تأتى إلينا من مصدر خارجى ، وتقوم التفرقة النفسية على تفرقة
انطولوجية للأصل : الصور من صنعنا ، على حين أن إدراكاتنا الحسية تعطى
لنا من مصدر آخر . هذا المصدر الخارجى لا يمكن أن يكون المادة (لأنها غير
موجودة) ، أو عقل متناه آخر (إذ يتطلب الأمر قوة لا متناهية لتمدني بالعالم
المحسوس كله) . ومن ثم فإن الأصل المناسب الوحيد لأفكار الحس هو
عقل لا متناه موجود على الحقيقة . والتأسيس النهائى لأفكار الحس فى الله
يزودنا بمعيار للواقع يمكن أن يتفق عليه أنرجل العادى وصاحب النزعة
اللامادية الفلسفية على حد سواء .

وأخيرا ، يقوم باركلى بتحويل الصراع القائم بين العلم الميكانيكى وبين
النظرة الدينية فى مصلحة هذه النظرة الأخرى . فهو يعترف بقدرة الفزياء
الرياضية التامة على الربط بين ظواهر الطبيعة تحت قوانين عامة ، ولكن
يصر - أصرارا أقوى من نيوتن نفسه - على التفرقة بين القوانين الميكانيكية

والعلل الواقعية الكافية • فالقوانين الطبيعية العلمية ليست عليّة ولا ضرورية بالمعنى المحدد لهذين اللفظين • فهي لا تعبر عن العوامل العلية في الطبيعة ، بل هي أوصاف رياضية للتضايقات الثابتة بين الأشياء المحسوسة أو الأفكار المحسوسة أو الأفكار الساكنة • وثمة تسلسل منتظم من حادث محسوس أو فكرة الى حادث آخر أو فكرة أخرى ، غير أن مثل هذه الحوادث تخلو تماما من القوة العلية ولا تنطوي على أية عملية للانتاج الفعلي • ومع أن نيوتن نفسه (على خلاف أتباعه) قد يسلم بهذا التفسير للقوانين الميكانيكية ، الا أنه قد يضيف أن فلسفته تستطيع مع ذلك الوصول الى معرفة بالعلة الكافية الكلية ، أعني بالاله ، أما اجابة باركلي فهي أن هذه المعرفة لا تحصل عن طريق المنهج العلمي الذي يقتصر من حيث المبدأ على دراسة الأشياء المحسوسة غير العلية في تضايقاتها الكمية ، وإنما تحصل بواسطة المنهج الفلسفي البحث • وهذا المنهج يقوم على « المبدأ الجديد » الذي يصل بنا الى العلل الفاعلة الحقيقية أو العقول ، وبالكثلى الى العلة الأولى للطبيعة بأسرها •

وتعد الجاذبية وغيرها من القوى المستخدمة في التفسير العلمي مبادئ للمعرفة ، لا مبادئ للوجود • فباركلي يزيل كل فاعلية عليّة من القوانين الطبيعية والحوادث لكي يحول دون أي خلط من شمول الانوئية pantheistic بين الله والطبيعة مفهومة على أنها كائن نشط يحتوى في باطنه على كل عليّة ، وكذلك ينكر الضرورة العلية الماهوية للربط بين الحوادث الطبيعية ، وذلك حتى لا يذهب الظن الى أن « الطبيعة شيء آخر غير تدبير ارادة الاله الحرة » (٢٦) • ويدافع باركلي - ضد اسبينوزا - عن حضور السمات الشخصية من عقل وحرية و ارادة في الله ، لأن الكائن الروحي أو « الشخص » هو وحده الذي يمكن أن يكون علة وفاعلا حقا • وتأكيد أن الأشياء المحسوسة أو الأفكار معلولة ، معناه ضمنا تأكيد أنها تعرض على عقولنا بواسطة فاعل عاقل حر ، لأن فاعلا أعمى مقيدا يتناقض في سياق يتعلق فيه الفعل بتوصيل الأفكار • أما أن الاله عقل شخصي لامتناه فيلزم عن الشروط المطلوبة لانتاج مجموع الأشياء المحسوسة في تنوعها وانسجامها ، وانتاج القوانين الطبيعية • وهذه الأخيرة هي الوسائل الثابتة الوحيدة التي اختارها الاله لتوصيل أفكار الحس الى عقولنا • ويستطيع الناس بتأمل

حمنه العلاقة السببية بين الله والطبيعة أن يتعلموا النظر الى حوادث الطبيعة بوصفها لغة الله ، والرموز التى يتصل عن طريقها بالعقول المتناهية ، ليكشف لها عن حضوره الشخصى ، وخبرته ، وعنايته الالهية الدائمة .

وتهدف فلسفة انلامادية التجريبية الى تكامل المفهومين العلمى والدينى للطبيعة ، وبذلك تقدم اجابة على النقد الموجه ضد البحث العلمى الحديث الخاص بتركيز العقل الانسانى على الحوادث الطبيعية الى درجة استبعاد الانه استبعادا كاملا من مجال النظر . فالمسألة هى تربية الذكاء الانسانى لكى يصبح متجاوبا مع مستويات عديدة من الدلالة فى الطبيعة نفسها . وربما اتفق باركلى مع نيومان وكولريديج على أن العامل الحاسم هو المدى التفسيرى للموعى الذى يتناول به الانسان دراسة الاشياء الطبيعية .

« وهكذا سوف ترى وتسمع ،

الظلال البديعة ، والاصوات الواضحة

التى تنبعث من اللغة الابدية ،

اللغة التى يعبر بها الله

ليعلمنا منذ الأزل أنه فى الكل ،

وأن الكل فيه » .

والتحدى الذى يلقاه العقل فى العصر العلمى هو أن يتعلم النظر الى العالم الطبيعى بوصفه نموذجا باطنيا للحوادث المحسوسة والقوانين ، وبوصفه مظهرا theophany ، أو تجليا للاله على حد سواء . ومن خلال هذا الاختاول المتعدد ، يمكن أن يتطور الاتحاد الوثيق الثمر بين النظرة العلمية والنظرة الفلسفية الدينية الى الاشياء الطبيعية بوصفها علامات ولغة الاله ، وتاكيدا لعنايته الالهية ، وفعله المقتدر ازاءنا .

ولم يكن باركلى يتباهى بأنه قارب بين العلم وفلسفة الألوهية فحسب، بل بأنه جعل مذهبه الألوهى الفلسفى متصلا بتفكيرنا انعادى أو استمرارا له . فهو يؤكد أن أدلته المتعددة على وجود الاله تضرب بجذورها فى تجربتنا اليومية للاشياء المحسوسة ، وأنها تتقدم على نحو يمكن أن يدركه فى سر

أى انسان يقظ ، ومع ذلك فانها تصل الى الاحكام البرهاني . وقد يكون من الأدق أن نقول أن نفطة بدايته من أفكار الحس لا تتفق مع الاعتقاد الشائع الا بعد أن يخضع هذا الاعتقاد الأخير لعملية تطهير واصلاح لامادية عنيفة . ومحاولته لايجاد أساس مشترك لكل من التدليل الشائع والفلسفي على الاله محاولة تدعو الى الاعجاب ، ولكنها تفشل فى احترام جانب رئيسى من النظرة العادية الى الأشياء المحسوسة ، ألا وهو أنها توجد فى فعليتها الخاصة بها ، لا على أنها مجرد موضوعات لادراكنا الحسى . وفى هذه النقطة الحرجة ، وجد باركلى نفسه مرغما على التمييز بين الطريقة التى يتحدث بها العوام ، والطريقة التى يفكر بها انفلاسفة . بيد أن هذا الصراع ينطوى على أكثر من هذا الالغاز اللغوى الذى يوضح فى نصابه الصحيح حين نطبق الافتراض اللامادى على حديثنا . ففى أغوار هذه المسألة ، ثمة اقتناع بأن الأشياء لا تظهر نفسها على أنها موضوعات مجهولة للادراك فى المقام الأول ، بل على أنها موجودات تتمتع بفعل للوجود خاص بطبيعتها . وهكذا يفشل « المبدأ الجديد » فى احتواء المعنى الأساسى للوجود ، كما أنه لا يستطيع أن يهيب بأية نتائج مضادة لهذا المعنى ليرفع الفشل . ولما كان الادراك الأساسى للأشياء المحسوسة بوصفها موجودة لا يشترط أن يكون فعل الوجود معلولا لطبيعة الأشياء المحسوسة، كان من الممكن أن ترد النزعة الواقعية الوجودية الاعتبار للعالم المادى دون أن تتحول الى مذهب طبيعى مادى ، أو الى الاتحاد .

وإيا كان الأمر فإن نزعة باركلى اللامادية لا تفند بالبرهان هذه الفلسفة أو تلك . والحجج التى يسوقها على وجود الله حجج دياكتيكية تتوقف على تسليم المرء « بالمبدأ الجديد » بوصفه نظرية شاملة لمعانى الوجود . إما العلاقة الدقيقة بين « المبدأ الجديد » وحقيقة وجود الله ، فلم تتضح قط ، اذ تعرض حقيقة وجود الله على أنها نتيجة للمبدأ الجديد تارة، وعلى أنها افتراض سابق يجعلها مناسبة لتجربتنا تارة أخرى . ومن أمثلة ذلك أن باركلى فى معالجته لمشكلة معيار الواقع ، يسلم بوجود أمثلة يختفى فيها التباين بين أفكار الحس وأفكار الخيال . وهناك صور خيالية كثيرة أشد حيوية وثباتا من الادراكات الحسية (٢٧) . وهذا معناه أنه بدون الأساس الانطولوجى لاختلاف فى الأصل بين الادراكات الحسية المستمدة

من الاله ، والصور المستمدة من الانسان ، تصبح النفقات النفسية عقيمة لا تنتج شيئا . ولكن ، ينبغي حينذاك افتراض وجود الاله افتراضا مسبقا اذا اواد « المبدأ الجديد » تفسير تجربتنا على نحو متكافئ . فهناك اذن علاقة دائرية مستترة بين « المبدأ الجديد » وحقيقة وجود الاله ، اذ يستخدم كل منهما أساسا للآخر فى مراحل مختلفة من التحليل .

ويعلم باركلى أن هناك «مبدأين عظيمين للأخلاقية هما وجود اله وحرية الانسان » (٢٨) ، فهو ينظر الى القانون الأخلاقى - مثله مثل لوك - لا على أنه قانون شخصى ، بل على أنه إعلان عن ارادة الاله ، ونداء من الشخص للامتناع الى الأشخاص المتناهيين فى استخدامهم للحرية . وغاية انوجود الانسانى المشاركة فى حياة الاله الأبدية بأقصى ما يستطيعه الانسان من قدرة . وليس من الضروري أن تكون السعادة والواجب فى صراع ، اذ أننا نبلغ السعادة فى أداء واجبنا ، أعنى فى البحث عن الفاية التى وضعها الاله للطبيعة الانسانية .

« الله هو وحده صانع الأشياء جميعا والمافظ عليها . ومن ثم فانه بالحق الذى لا يعتريه أدنى شك ، المشرع لهذا العالم ، والجنس البشرى ملزم بكل روابط الواجب والمصلحة على الخضوع لقوانينه . وعلى هذا فان الاله لم يدبر الخير الخاص لهذا الانسان أو ذاك ، أو لهذه الأمة أو تلك ، أو لهذا العصر أو لغيره ، بل انه يريد الرفاهة العامة للناس كافة وللأم جميعا ، ولمصور العالم كلها ، وهذا ما ينبغي أن تشارك فيه الأفعال المتضافرة لكل فرد » (٢٩) .

وفى هذه الفكرة الرئيسية فكرة « الأفعال المتضافرة » ، يدمج باركلى فلسفته الأخلاقية بميتافيزيقاه . فالوصول الى كمال العقول المتناهية يكون بمثل تلك الأفعال المشتركة المنسجمة الحليقة بالكائنات الشخصية التى تشارك مجتمعة فى الوجود الصادر عن العقل اللامتناهى . وتهبط مدينة الله من السماء الى الأرض فى حيوات الرجال الذين يستجيبون فى امتنان الى «أبي» الطبائع الروحية جميعا ، والذين يشيعون فى علاقاتهم الاجتماعية احساسا عائليا بالاحترام والمسئولية تجاه الآخرين داخل المجتمع العظيم الذى يضم الناس جميعا .

٤ - هيوم : الحد الأدنى الشاك من مذهب الالوهية التجريبي

كان ديفيد هيوم (١٧١١ - ١٧٧٦) معنيا بمشكلة الله عناية لا تقل عمقا عن عناية باركلي، ولكن من الطرف المضاد، وكان هذا المفكر الاسكتلندي فى أقصى حالات رد الفعل ضد تربيته الكالفينية الصارمة ، وضد فكرة «القدر المكتوب» predestination وكان غرضه هو أن يعزل الدين ، أو ما أطلق عليه فى جفاء اسم « الخرافة المستقرة » - عن أى سيطرة فعالة على الحياة الأخلاقية للفرد وللإنسان الاجتماعى . وقد وجد ذخيرة كبيرة فى كتابات شيشرون وبيل الشكاكة ، وكذلك فى النزعة الطبيعية التى نادى بها ليكون وهوبس . وهو يتفق مع هؤلاء الكتاب فى أنه لا يمكن أن تقوم معرفة برهانية عن الله ، ولكنه لم يشاطرهم موقفهم فى استبعادهم للاعتقاد فى الاله الى المجال الحارق للطبيعة تماما . وبدلا من ذلك حاول أن يضع الحد الأدنى من مذهب الالوهية الفلسفى انذى يكفله المنهج التجريبي . وهكذا اتخذ موقفا وسطا بين لادرية بيكون وهوبس الفلسفية التامة ، وبين جهود لوك وباركلي لتقديم برهان على وجود الله ، وعلى الأخلاق التأليهية .

(١) لا معرفة برهانية عن الله : وجد بين مذكرات هيوم المبكرة سلسلة من الأسئلة التى وضعها «بيل» فيما يختص بأسس مذهب الالوهية (٣٠) . وكان هيوم يبحث عما اذا كان من الممكن اثبات أن أصل العالم صادر من الله اذا أمكن تصور المادة بوصفها تتمتع بحركة طبيعية خاصة بها . ويتضمن هذا السؤال سؤالا آخر يتعلق بالحاجة الى افتراض علة للحركة ، وامكان الاستدلال بطريق العلة من الحركة الطبيعية الى الموجود الأبدى . ورجع هيوم أيضا الى كتاب الأسقف فينيلون Fénelon : « بحث عن وجود الله وصفاته » (١٧١٣) لكى يحيط بالحجج الديكارتية . غير أن هذه الأدلة لم تقنعه ، لأنه كان متفقا مع لوك على الأصل التجريبي لفكرة الله من ناحية ، ولأنه كان يشك فى امكان اقامة أى برهان وجودى أو سببى من ناحية أخرى .

ولا تستثنى فكرة الله من القاعدة التجريبية التى ترجع أفكارنا جميعا الى انطباع حسى أصيل . « تقوم فكرة الله من حيث أنها تعنى كائنا عاقلا حكيما خيرا الى مالا نهاية - من تأمل عمليات عقلنا ، ومضاعفات تلك الصفات

من الحرية والحكمة الى غير حد ، (٣١) . ولم يكن هيوم أكثر نجاحا من لوك فى تفسير قدرتنا على زيادة أو توسيع أفكارنا وراء الحد المتناهى . والجهة الوحيدة التى اهتم منها بمشكلة اللانهاية كانت ترتبط بالمفارقات الرياضية للتقسيم اللامحدد ، بيد أن هذا لم يكن هو انتوع المقصود من اللانهاية فى محمولاتنا عن الله . وبدلا من ترديد حجج لوك التى ساقها ضد النزعة الفطرية innatism والأداة الأولية a priori القائمة عليها ، استخدم هيوم الأصل التجريبي لفكرة الله استخداما أصيلا الى أقصى حد ، وذلك لكى يوجه نقدا جذريا لوظيفة الاله فى المذاهب العقلية . وكان الهدف الخاص من هجومه هو تبرير ديكارت للاحساس ، ونزعة ملبرانش الاتفاقية ، وإهابة اسبينوزا وليبننتس بقدرة الاله السببية .

فاذا كانت فكرة الانه مبنية من معطيات خبرتنا ، اعتمدت قيمتها على صحة مصادر خبرتنا الأولية . وحين تشكك ديكارت فى الثقة فى الحواس ، وهى مصدر رئيسى من مصادر خبرتنا ، حطم امكانية الاهابة بالاله بوصفه ضامنا للاحساس . ويوجه هيوم اعتراضين على الاستخدام الديكارتي للصدق الالهى لكى يستعيد الثقة فى الاحساس (٣٢) . فاذا كان الاله يظهر الحواس ، كان لابد أن تكون منزهة عن الخطأ ، وألا تسمح بالادهام التى يزدهر عليها مذهب الشك . وفضلا عن ذلك ، فإن مجرد الشك فى وجود العالم الخارجى ، يسد الطريق دون اثبات وجود الله أو صفاته . وأيا كان الأمر ، فإن اعتراض هيوم الاول يفترض أن الارادة الانسانية ليست حرة ، وأنها لا تمارس أى تأثير فى الأحكام التأويلية القائمة على الإدراك الحسى . وما دام ديكارت يفسر الخطأ على أساس الحرية ، فإن هذا النقد غير كاف بذاته . والاعتراض الثانى يشير الى خط التقسيم بين المذهب العقل والمذهب التجريبي ، مادامت حجة هيوم هى أنه لابد من وجود بينة ما فى خبرتنا الحسية لضمان أى حكم وجودى ، أو حمل الكمالات على الله . وينبغى لكل استدلال على الاله - لكى ينطوى على معنى من الناحية الوجودية - أن يتخذ نقطة بدايته من الحرية الحسية ، وهذه بدورها لا يمكن تبريرها على أساس الصدق الالهى دون الوقوع فى الدور .

وهجوم هيوم على النزعة الاتفاقية جزء لا يتجزأ من نقده العام للعلية .
ويمر انكاره لفكرته التي تقول : ان فكرتنا عن القوة العلية مستمدة من
مصدر موضوعي بمراحل ثلاث ، يعتمد في المرحلتين الأوليين اعتمادا
شديدا على رفض ملبرانش للعلية الثانوية . ففي البداية يستبعد هيوم
الأجساد المادية بوصفها المصدر معتمدا على رأى ملبرانش والتجريبيين
القائل بأن الامتداد الساكن (أو الجامد) لا يمكن أن يعطى أى فكرة عن
قوة فعالة ، ثم يلجأ الى تحليل ملبرانش لحياة الانسان الباطنة ليبين أن لوك
وباركلي مخطئان حين يرجعان فكرة القوة العلية الى تجربة مزعومة عن المجهود
الارادى . وفي المرحلة الثالثة ، يفند هيوم محاولة ملبرانش لتأسيس
المعرفة بالقوة العلية فى الاله . فعلى الرغم من أن الاله قد يكون علة حقيقية ،
الا أن عقولنا من الضعف بحيث لا تستطيع أن تستمد فكرتها عن العلة من
أية ملاحظة مباشرة للطريقة الالهية فى الفعل . أما فيما يتعلق بالتفسير
التجريبي للعقل الانسانى ، فان النظرية الاتفاقية عن الله بوصفه العلة
الوحيية للحوادث مجرد حكاية خرافية ، وقصة جذابة متسقة تند تماما عن
قدرتنا على التحقق من صدقها . وهناك أيضا نتيجة أخلاقية خطيرة لهذه
النظرية ، ففي حالة الارادة الانسانية لا تتوقى نصوت ملبرانش اللفظية
تلك الحقيقة وهى أن النزعة الاتفاقية تجعل الفاعل السببى الوحيد الذى
هو الاله ، مسئولاً عن الأفعال الانسانية الشريرة ، وعن الشر فى العالم .

والآن ، ها هو ذا هيوم فى مركز يسمح له بتوسيع نطاق نزاعه
للاعلى ليشمل اهابة اسبينوزا وليبننتس الحاسمة بقدرة الاله اللامتناهية .
ويرد هيوم على ما ينهبان اليه من أننا نعرف على الأقل أن ارادة الاله قادرة
قدرة شاملة ، وبالتالي فهى العلة الحقيقية للعالم - يرد هيوم بتفسير تجريبي
خالص للقدرة الالهية الشاملة .

« حين نقول ان فكرة موجود قادر قدرة لامتناهية - مرتبطة بكل
معلول - يريده ، لا نفعل فى الحقيقة أكثر من أن نؤكد أن موجودا ترتبط
ارادته بكل معلول ، يرتبط بكل معلول . وهذه قضية ذاتية لا تعطينا أية
بصيرة تنفذ الى طبيعة هذه القدرة أو ذلك الارتباط . ان نظام الكون يشهد
وجود عقل قادر شامل ، أعنى عقلا (تصاحبه دائما) طاعة كل مخلوق

موكائن • فلا حاجة الى اكثر من ذلك لاقامة اساس لكل بنود الدين ، كما
انه ليس من الضروري أن تكون فكرة متميزة عن قوة الكائن الاسمي
وطاقته ، (٣٣) •

من الواضح أن هيوم يحاول الآن دون استقصاء هنا عما اذا كان النظام
الكوني يثبت وجود الاله ، أو عن مضمون الدين - من الواضح أنه يحاول
تقويض أسس الدور الوظيفي الذي يقوم به الاله في المذهب العقلي • وأية
عبارة عن العلاقة بين الارادة الالهية ومعلولاتها أما أن تكون تحصيل حاصل
يخلو من كل دلالة ونتائج وجودية ، وأما أن يكون من الممكن ردها الى تأكيد
للربط الدائم constant conjunction دون أى اعتماد على • فليست لدينا
أية فكرة واضحة متميزة عن القوة العلية اللامتناهية في ممارستها الفعلية •
ويكون من العبث إذن اثبات وجود الاله بوصفه علة ذاته ، أو اقامة
استنباط العالم المتناهي على مبادئ يفترض أنها تنظم العلية الالهية •
وهكذا وضع الاله - على نحو قاطع - عبر قدرة العقل الانساني على اقامة
استدلال أولى ينتقل من العلة الأولى الى عالم التجربة ، وهكذا أصبحت
الالهوية الوظيفية في المذهب العقلي عقيدة في الفلسفة الانجليزية نتيجة
لتحليل هيوم لفكرة القدرة الالهية •

وأخيرا ، أفترق هيوم عن زميله التجريبيين : لوك وباركلي حول امكانية
اقامة برهان بعدى a posteriori على وجود الاله يكون مستمدا من العالم
الحسوس ، واستخدم في هذه النقطة قضيتيه العامتين وهما : كل تدليل
برهاني فهو لا وجودي ، ولا يزيد التدليل العلي على الموجودات مطلقا عن
كونه احتماليا (٣٤) • ولما كان هيوم قد حصر البرهان في التحليل الرياضي
للعلاقات الكمية ، فانه لم يجد مكانا لأى نوع من البرهنة الوجودية ،
لأسيما اذا أرادت هذه البرهنة تجاوز المجال الكمي متجهة صوب الاله •
وهكذا يعجز البرهان على وجود الاله عجزا مزدوجا ، لأنه ليس تدليلا
وجوديا فحسب ، بل عليا أيضا •

وكان على هيوم - بعد أن استبعد الأصل الموضوعي لفكرة القوة العاقلة
والرباط العلي - أن يرجعها الى الظروف الذاتية البتة القائمة داخل
الشخص المدرك • وموضوعات الادراك الحسى وحدات منفصلة غير مترابطة ،

وان كان من الممكن أن تتبع احداها الأخرى فى تسلسل زمنى وفق نموذج معين . ومن خلال التجربة المتكررة لمثل هذا التسلسل يعتاد الخيال الربط تدريجيا بين الموضوعات المتقدمة والموضوعات التالية على نحو ضرورى . وهذه الضرورة لا تنشأ عن قوة منتجة ، أو على اعتماد من جانب الموضوعات المترابطة على ذلك النحو ، وانما تنشأ عن قوانين التداعى الذاتية وحدها ، وهى التى تؤثر فى الخيال فترغمه على استدعاء حلقة من السلسلة حين تكون الأخرى ماثلة . والرابطة العلية تتألف من شعورنا بضرورة الانتقال فى الفكر من موضوع الى آخر . ولايزال الاستدلال الفلسفى من المعلوم الى العلة مجردا وخاويا حتى تقويه العلاقة الطبيعية التى يقيمها تأثير العادة وتداعى المعانى على الخيال .

ومع كل هذا الأساس النفسى الشامل لا يصل الاستدلال العقل الى أكثر من نتيجة احتمالية ، اذ ليس فى الامكان الوصول الى اليقين المطلق ، لأن العقل لا يتعامل هنا مع كائنات واقعية ، وانما ينحصر - على نحو ظاهرى - فى ادراكاته الحسية وعلاقاتها . ومن المحتمل أن يناظر ربطنا المألوف بين الأفكار ، رابطة عليية بين الأشياء الواقعية ، غير أن هذا أمر لا يمكن التحقق من صدقه على الإطلاق . ومن ثم فإن الاستدلال العقل لا يعطينا الا الاحتمال والظن ، لا اليقين والمعرفة المحددة . وقد طبق هيوم هذه النتيجة تطبيقا صاروا على الحجة البعدية على وجود الاله ، معتقدا أنها فى أغلب الظن استدلال احتمالى ، وليست برهانا بحال من الأحوال .

وقد يكون من المفيد - وقد أوصل هيوم التحييد التجريبي للاله الى ذروته - أن نعلق على نقده ببضعة تعليقات . فهذا الموقف السلبي الذى اتخذته هيوم فى تلك اللحظة الحاسمة من تاريخ الفلسفة كان فعالا على نحو خاص ، اذ كشف طريقة التدليل المجردة والماهوية الخالصة التى اتسم بها المذهب العقلى عن الله . وقد بين هيوم أن مثل هذا التدليل يمكن أن يكون متسقا غاية الاتساق ، وشاملا كل الشمول ، ولكن لن تكون له ، مع ذلك دلالة وجودية ، أو ارتباط بخبرتنا ، كما أبرز فى الوقت نفسه النزعة اللأدرية الكامنة فى المنهج التجريبي ، حسبما طوره أسلافه من المفكرين الانجليز . غير أن صلاحية هذا النقد للموقف العقلى المعاصر قد حصر دلالاته

بصورة حادة . وكان كل ما يمكن أن يستنتجه استنتاجا سليما - إذا أردناه أن نقيس المسألة بمقياس صارم - هو أن المادة التاريخية المتاحة له لا تسعفه في إقامة معرفة برهانية بالله .

واستخدام هيوم الديالكتيكي لموقف تاريخي محدود لدعم موقفه . يصوره في وضوح منهجه في دحض المصادر الموضوعية جميعا لفكرة القائلة بقوة عليا عاقلة . ولا يبدو أن للعلاقة العليا أي مصدر آخر قابل للمعرفة سوى عادتنا الذهنية الخاصة ، لا يبدو ذلك حقا إلا داخل سياق التعريف الديكارتي للمادة بأنها امتداد ساكن ، والا داخل التحليل الاتفاقي occasionalist للوعي المتناهي بوصفه فكرا لاعليا . ويعول هيوم أيضا على حصره للعقل داخل ادراكاته الحسية . ولما كانت هذه الادراكات الأخيرة لا تنبئنا بشيء - وفقا لتعريفها نفسه - عن أي شيء موجود متميز ، فإن مجرد تحليلها لا يمكن أن يكشف عن التركيب الحقيقي للعقل والطبيعة الوجوديين . ذلك التركيب الذي يزودنا بالأساس الميتافيزيقي لإقامة استدلال على الاله . بيد أن هيوم لا ينتقد حصره أنظاهرى للعقل الانساني في انطباعاته وأفكاره الخاصة . والنتيجة الوحيدة المضمونة لديالكتيكيته هو اقراره بأن العلية الحقيقية والأساس الحقيقي للاستدلال العلي على الاله لا يمكن الحصول عليهما سواء داخل اطار مفهوم المذهب العقلي للأجسام والعقول ، أو داخل مفهوم المذهب التجريبي لموضوع العقل المباشر .

وقد أدى هيوم خدمة لا شك فيها بتأكيده ندلالة الفريدة للحكم الوجودي ، وللحاجة الى أساس في الخبرة الحسية تقوم عليه معرفتنا الوجودية بأسرها . فلقد كانت البراهين الأولية a priori على وجود الاله واستخدام المبادئ الجوهرية لتحديد طبيعة العالم الفعلي تحديدا مسبقا ، كانت هذه كلها عمليات تستند على خلط بين التدليل الرياضي والطريقة الانسانية لتناول الوجود . ومع ذلك ، فقد كان نقد هيوم للمذهب العقلي في هذه المسألة جذريا حسبا تقتضيه المشكلة . فقد اكتفى بملاحظة أن المعنى الوجودي يتحقق حين ترجع أفكارنا الى الانطباعات الحسية ، أو على الأقل الى الروابط المنهجية التي تصبح ثابتة بتداعي المعاني والعادة . وقد رفض هيوم أن يدفع بتحليل التجريبي الى ما وراء «نهايات» ultimates

قوانين تدعى المعاني والانطباعات الذهنية ، غير أن المعنى المقصود في أحكامنا الوجودية لا يحترم مثل هذه الحدود المصطنعة ، لأن هذه الأحكام تعبر عن فعل للوجود يزيد على مجرد حالة كونه مدركا . وبالتالي فإن معنى الوجود لا ينحصر في موضوع الإدراك الذي تذهب إليه فلسفة هيوم ، بل يخرق الحواجز ليصل إلى الشيء الذي يمارس فعل وجوده ، بوصفه متميزا عن إدراكنا الحسى له . والمعرفة الوجودية هي النقطة الدقيقة التي يكتشف عندها الإنسان أنه لكى يعرف كأننا ما لابد له من إدراكه في غيرته ، أو في فعل وجوده الخاص . أما مقدمة هيوم الظاهرية ، فقد أعنته عن الأساس الأخير الذي تقوم عليه عدم قابلية المعرفة الوجودية للملاحظة إلى شيء غيرها ، أعنى عدم قابلية حالة فعل الوجود سواء إلى الماهية (كما يأمل المذهب العقلى) أو إلى شروط الإدراك (كما ظن المذهب التجريبي) .

وقد كان تقدير هيوم للبرهان البعدى على وجود الآلهة أمرا محتوما ، بالنظر إلى الآراء التي التزم بها عن العلة والوجود . فقد كان تدليله البرهاني الصارم يقوده إلى العالم الرياضى المجرد ، لأن نظريته في الخبرة لم تكن تشمل إلا الإدراك الحسى بوصفه موضوعا ، ولا تشمل الوجود الواقعى للأشياء المادية . وهذا ما أدى به إلى اعتناق مفهوم عقل إلى أقصى حد للبرهان .

« لا شيء قابل للبرهان ، إلا إذا كان تصور نقيضه ينطوى على تناقض . وما من شيء يمكن تصوره تصورا متميزا ينطوى على تناقض . وكل ما يمكن أن نتصوره على أنه موجود ، يمكن أن يكون لا موجودا . ومن ثم فلا وجود لكائن ، ينطوى وجوده على تناقض ، وبالتالي لا وجود لموجود يمكن البرهنة على وجوده » (٣٥) .

وهذه النظرية في البرهان تتناسب مع الراى الماهوى فى موضوع المعرفة ، ولكنها لا تنسحب على المجال الوجودى انذى أراد هيوم الدفاع عن طبيعته المتميزة . فالفضايا المضادة للواقع counterfactual التي يمكن تصورها دون سبب تجريبي ، لا تجعل البرهان الوجودى مستحيلا ، ذلك لأن هذا البرهان الأخير لا يقوم على قدرة العقل على تصور « الإدراك من حيث

هو موضوع percept-object بوصفه موجودا أو غير موجود ، وانما يستند الى اكتشاف العقل للمضامين في موجود معين متناه يفرض ادراك الموجود الحالى والفعل الحالى لكائن آخر . وكما أن الموجود المعين لا يختفى من جراء التجربة الذهنية الخاصة بادراكه ادراكا متميزا على أنه لا موجود ، فكذلك لا يختفى الاستدلال الحلى على فاعل موجود فى وجه التجربة العقلية عن لاوجود هذا الفاعل . والاستدلال البعدى على الاله لا يحوى تطبيق الاختيار العقل يتصور المضاد ، لأنه يقوم على التركيب الفعلى لموجود متناه ، ولا يقوم على المفهوم المجرد لعلاقات التضاد بين التصورات المجردة والامكانيات الماهوية .

وأخيرا ، يعود هيوم نفسه الى الشكل الأولى a priori للتدليل حين يحاول أن يستبعد مقدما أى برهان على وجود الاله . وهو يسمح لموقفه بالتماسك بسرعة وفى بساطة من خلال التضاد الجزئى مع العقليين المعاصرين . والأمثلة التى يضربها فى أدلته يأخذها - دون استثناء - من الكتاب الديكارتيين ومن صمويل كلارك . ولا يجد أية صعوبة فى بيان أن دعواهم فى البرهان الرياضى على وجود الاله متناقضة بالنظر الى الطبيعة اللاوجودية للتفكير الرياضى . ولكنه لا يتخذ هذا الموقف انتقدى نفسه من الافتراض العقلى انقائى بأن النوع الوحيد من الاستدلال الضرورى يقوم على العلاقات الجوهرية ، وأن التدليل الحلى ينتمى الى هذه الفئة اذا كان له أساس واقعى بمعزل عن عقلنا . ولما كان هيوم لا يستطيع أن يجد مصدرا تجريبيا يحتوى على نمط انضروية الجوهرية الذى يتطلبه العقليون للعلاقة العلية ، فانه يستنتج أن أساسها الوحيد المتاح يوجد فى تداعياتنا النفسية للمعاني .

وايا كان الأمر ، فان ما يدعو اليه الاتجاه التجريبى لفكره هو مراجعة شاملة لمعنى الضرورة العلية ، وتأسيس جديد لها فى الأشياء المحسوسة . غير أن النزعة الظاهرية عند هيوم قد سدت المنافذ على هذه المراجعة ، ولم تترك له الا ميولا ذهنية ، من الواضح أنه لا يمكن تطبيقها بيقين فى الاستدلال على الاله . ولما كان تفسيره للخبرة لم يتسع لادراك العقل المشارك فى الوجود من جانب الشيء الحسى المتناهى ، فقد غاب عنه المصدر التجريبى لعلاقة سببية ضرورية تؤدى الى الاله عن طريق البرهان . وظلت

فلسفة هيوم مرتبطة ارتباطا وثيقا بانظرية العقلية فى الوجود والعلة بدلا من أن تتجاوز ذلك الصدد بين العقل والتجربة ، وبين الماهية والوجود ، وبدلا من أن تفعل هذا أيضا فى مجال المعرفة النظرية للأشياء الحاضرة للتجربة .

(٢) الاعتقاد التجريبي فى الآله : يعترف هيوم بأن الحجة المستمدة من النظام فى الطبيعة هى أقوى حجج المذهب الأنومى . ومع ذلك فإن قوتها لا تقوم على أسس موضوعية مفحة ، كما يدعى نيوتن والمؤلفة الانجليز . ففىما يتعلق بالتدليل المستمد من المماثلة بين الصانع الانسانى وانصانع الالهى لسنا فى موقف نكتسب فيه تجارب متكررة عن الأفعال الالهية الخلاقة ، وبالتالي لا نستطيع أن نحدد ذلك التشابه على وجه الدقة ، بل على النقيض من ذلك تستمد هذه الحجة قوتها الاقناعية من الميول اللاعقلية فى الطبيعة الانسانية بقبول وجود صانع ذكى قوى للكون بأسره . ومن حكم هيوم المفضلة تلك الحكمة القائلة : بأن « الفلسفة تستطيع أن تجعلنا شكاكاً تاماً ، لولا أن الطبيعة أقوى منها كثيراً » (٣٦) ، « ان عواطفنا ودوافعنا العملية ترغمننا بقوة على التصديق بوجود الآله ، حتى لو كان التحليل الفلسفى يؤكد لنا افتقارنا الى وسائل الارتقاء الى معرفة عنه تتسم بيقين برهانى وترجع ضرورة الاعتقاد فى الله الى هذا الميل الذاتى فى طبيعتنا أكثر من رجوعها الى طابع القهر الذى تنطوى عليه بيئة النظام الكونى والتدبير الباطنى الذى يكشف عنه العقل .

وبعد أن سلم هيوم بأن قوة النفسية التى ينطوى عليها اعتقادنا المشترك فى صانع قوى ذكى للكون ، يبذل جهوداً متصلة لكى يجعل مذهب الآلهية الفلسفى مقصوراً على هذا الاعتقاد وحده (٣٧) . وما قاله بىكون وهوبس عن المصادر العاطفية للاعتقاد فى الله يبين أن لهذا الاعتقاد أساساً طبيعياً ، وأنه ليس شيئاً واحداً مع الإيمان الخارق للطبيعة . ومع ذلك فإنه مثل على الاحتمال الذى تنصمك به فى قوة ، وليس معرفة برهانية . وفضلاً عن ذلك فإنه لا ينبئنا إلا عما أطلق عليه صمويل كلارك والمؤنثة صفات الآله « الطبيعية » (أو المحايدة من الوجهة الأخلاقية) من الذكاء والقدرة .

وقد توهم هيوم أن القدر المحدود من النظام ، والشر الموجود في العالم ، قد يعنى أن الله متناه من حيث هاتان الصفتان ، أو أنه روح كونية تعمل على مادة جموح الى حد ما . ونحن لا نستطيع بسبب امتزاج الخير والشر في العالم أن نوسع من اعتقادنا الطبيعي ليشمل صفات الاله « الأخلاقية » ، من العناية والعدالة والحب والرحمة . قد تكون هذه الصفات موجودة في الاله ، ولكنها بعيدة وغامضة بحيث يتعذر قيام أى تشابه بينها وبين طبيعتنا الأخلاقية ، ومن ثم فإنها تند حتى عن تدليلنا الاحتمالى .

والسبب الكامن وراء استبعاد صفات الاله الأخلاقية من عقيدتنا الطبيعية هو ما عقد عليه هيوم عزمه من فصل مذهب الألوهية فصلا تاما عن التنظيم العملى للحياة الانسانية . والاعتقاد في الله ينشأ عن تأثير الميول العملية والعاطفية في الطبيعة الانسانية . غير أنه « لا يتجه نحوها » ، وكأنها مواد يراد تنظيمها . وعلى الفيلسوف الذى يمتنق مذهب الألوهية أن يصدق « تصديقا فلسفيا صريحا » بالفضيةناقائلة باله ذكى قادر ، أعنى أن يكون اعتقاده نظريا خالصا ، وألا تشوبه شائبة من غرض عملى (٣٨) . وكان يطيب لهيوم أن يستشهد بسينيكا في قوله ان معرفة الله معناه عبادته . وليس معنى هذا أن معرفة الله ينبى أن تدفعنا الى اقيام بشعائر العبادة ، بل معناه ان المعرفة النظرية هى بذاتها جوهر العبادة ، ولا شىء سواها .

وقد حدد هيوم الدين الحق بأنه فلسفته الخاصة عن الدين . ومذعبه في الألوهية النظرية لم يؤد به الى أية عقائد دينية ، أو مؤسسات ، أو شعائر . وقد أرجع هيوم الدين الشعبى الى مشاعر الرجاء والخوف والمصلحة الذاتية ، وهى تتخذ صورة دينية من خلال تفكير الانسان فى مثونه ازاء قوة شاملة غير محسوسة . وكان يأمل فى أن يسهم تقليده للفكرة التجريبية عن الاله الى الحد الأدنى فى موازنة الآثار العملية للحياة الدينية العادية ، التى ظل ينظر اليها من خلال عينى متمرد على نظرية « القدر المكتوب » الكالفنية الاسكتلندية ، وعلى المراجعة الصارمة للسلوك .

وهذا الحجر الصحى لم يفرض على الاعتقاد في الاله للتقليل من الشعائر الدينية الرسمية فحسب ، بل لتحرير الأخلاقية من الدوافع الدينية

تحريرا تاما . فقد كان هيوم رائدا من دعاة الاخلاقية اللادينية أو العلمانية الكاملة . وكان يريد أن يستبعد الاعتبارات الخارجة على الاخلاق والنقائمة على الحرية والعناية الالهية والخلود والعالم الآخر . وكانت فلسفته الاخلاقية مبنية حول عوامل الانفعال وتداعى المعانى ، وهى عوامل باطنية فى الطبيعة الانسانية ، ومركزة حول اهداف دنيوية صرفة . ولأن مذهب الالهية النظرية مستوعب فى التصديق المجرد بوجود الاله بوصفه عقلا لا مرثيا ولا مفهوما ، فانه ليس الموضوع الطبيعي لآى عاطفة أو انفعال ، كما أنه ليس موضوعا للحواس أو للخيال (٣٩) . وهكذا حمل خلاف هيوم مع لوك وباركلي حول امتناع وجود الله على الاثبات الى المستوى العملى ، وهناك أنكر هيوم امكان البرهنة على العلاقات الاخلاقية ، أو امكان التأثير على القرارات الاخلاقية بالرجوع الى الالهية البعيدة للعقيدة الدينية . وعلى هذا النحو فصل الحد الأدنى من مذهب الالهية فصلا تاما عن تفسير هيوم الباطنى الخالص للالزام الاخلاقى ، ولمصادر السلوك .

٥ - رد فعل الادراك الفطرى

وقام ايرلندى آخر هو توماس ريد Thomas Reid (١٧٩٦ - ١٧١٠) . بجهد جري - وإن أخفق فى نهاية الامر - لتوسيع نطاق مذهب الالهية الى ما وراء الحد الأدنى الذى وضعه هيوم . وكان ريد معجبا بالطريقة الحازمة التى استخلص بها هيوم النتائج الشكاكاة الكاملة فى الفلسفة الحديثة باعتبارها كلا . فالمفكرون المحدثون « ديكارتيون » جميعا بمعنى اتفاقهم على أن الموضوعات المباشرة للمعرفة هى افكار ، وعلى أن يقيننا الأساسى هو وعينا ، وعلى أن وجود العالم المادى فى حاجة الى اثبات (٤٠) . غير أن هذه الافتراضات تقع على النقيض من معتقدات البشر العاديين ، ومن ثم فإن الفلاسفة السابقين قد وقعوا فى الخطأ حين اتخذوا موقفا مضادا للعملية النيوتنية فى الاحتجاج بالافتراض ضد الواقعة . واقترح ريد العودة الى وقائع المعرفة كما نلاحظها فى موقف الحياة اليومية .

والواقعية الجذرية للمعرفة الانسانية هى أننا نعرف الأشياء الموجودة على نحو مباشر ، لا بالبحث عن افكارها فى مبدأ الامر . والحق أن ريد ينكر

حقيقة الأفكار الوسيطة أو التشابهات الذهنية • وعمليات عقلنا « توحى »
الينا بالأشياء الواقعية ، غير أن هذه العمليات ليست معلولة بواسطة الأشياء
الواقعية ، كما أننا لا نستخدمها بوصفها تشابهات أو وسائل استدلالية
لمعرفة الأشياء • فلدينا ادراك فطرى أو تأكيد حدسى واضح على وجود العالم
المادى ، ذلك العالم الذى توجد صفاته كما نعرفها • وبالتالي يعود الدليل
البعدى على وجود الاله ، أو على الأقل نعود الى نقطة بدايته •

أما فيما يتعلق بالمبدأ العلى ، فإن ريد يقبل الشطر السلبي من
مذهب هيوم ، فهذا المبدأ لا يمكن أن يستمد من التدليل المجرد القائم
على العالم المادى حيث توجد سلاسل من الحوادث ، ولا يوجد فاعلون عليون.
ولكن تفسير هيوم النفسى على أساس التجربة غير مقبول أيضا ، لأنه لا يفهم
ذلك النوع من الكلية والضرورة الذى تنطوى عليه الأحكام انعلية • وينظر
ريد الى المبدأ العلى بوصفه خلاصا مباشرا للطبيعة الانسانية مفهومة بانفطرة
السليمة أو بالحكم الحدسى للعقل • ونحن مرغمون على التصديق به لأنه صادر
عن التركيب الباطنى لطبيعتنا • والرابطة بين المعلولات المدبرة وعلة ذكية
هى أيضا مبدأ ضرورى من الوجهة الميتافيزيقية تقدمه لنا الفطرة السليمة
فى حدس مباشر •

ويشعر ريد - مدعما بهذه المبادئ التى تنشأ عن البيئة الجوهرية
لطبيعتنا الانسانية - بأنه على ثقة من اكتساب معرفة برهانية عن الاله •

« اذا كان من الواضح للعقل الانسانى - كما أعتقد ذلك - أن ما يبدأ
فى الوجود ينبغى أن تكون له علة كافية لها من القوة ما تستطيع به أن
تعطيه أو لا تعطيه الوجود ؛ واذا كان من الحق أن المسببات التى تتناسب
جيذا وبحكم مع أحسن الأغراض ، تثبت الذكاء والحكمة والحير فى العلة
الكافية ، فإن استخلاص برهان على الألوهية من هذه المبادئ أمر يسير وجلى
لكل من يستطيع أن يفكر (٤١) » •

ان نظام الكون يؤدى بنا الى صفات الله الأخلاقية ، مثلما يؤدى بنا الى
صفاته الطبيعية • ويمزو ريد امتناع هيوم عن التسليم بالصفات الأخلاقية

الى فشله فى الاعتراف بالاله بوصفه فاعلا حرا فى الخلق . وثمة نظرة خاطئة ماثلة الى الحرية الالهية فى أساس معالجة ليبنتس غير المتكافئة لمشكلة الشر ، والأشكال المحرج الخاص باله متناه أو شرير . ويريد ينتقد مبدأ ليبنتس فى السبب الكافى انتقادا شديدا ، لأنه يرى فيه تهديدا لنظرية الخلق الحر . فإذا كان هذا المبدأ يشير الى سبب وجود الأشياء ، فان وظيفته يقدمها لنا فعلا مبدأ العلية ؛ وإذا كان يشير الى سبب القضايا انصادقة ، فلا وجود لسبب وراء البيئة الداخلية والحقيقة . وفى كلتا الحالتين ، يبدو مبدأ السبب الكافى غامضا سطحيا ، فهو لا ينتمى الى مضمون الادراك الفطرى ، كما أن الحاجة لا تدعو اليه فى اثبات وجود الاله .

وربما كانت أفضل وسيلة لاختيار قوة موقف ريد من الاله هى أن نلاحظ ما فعله بهذا الموقف تابعه أنوفى دوجالد ستيوارت Dugald Stewart (١٧٥٣ - ١٨٢٨) . فبدلا من أن يعمل ستيوارت على تطوير لاهوت طبيعى كامل - كما يمكن أن نتوقع - يحيل المناقشة عن الاله الى فصل فى الأخلاق (٤٢) . وهو يمتنع عن تسمية معرفة الاله تدليلا برهانيا ، وانما ينظر اليها على أنها نتيجة ضرورية مباشرة نشأت فى عقولنا عن طريق الربط بين المبدأ العلى وبين ما نشاهده فى انطبعة من نظام . وليس من العسير أن نجد سبب هذا التعديل ، فقد أنكر ريد أننا نكتسب أية معرفة عن العلية الحقيقية من الطبيعة التى تعد مجال التواليات المستقرة بين رمز المقدم antecedent . وأنشئ التالى المرموز اليه . كيف نستطيع إذن أن نتخذ العالم المادى أساسا لبرهان وجودى ننتقل فيه من المعلولات المدركة حقا ، الى فاعل سببى واقعى ؟ فلا سبيل الى معرفة أن تكيف الوسائل مع الغايات فى الطبيعة هو تكيف « معلول » يتطلب علة عاقلة موجودة بالفعل . ومن ثم ، لا مناص من أن يعود ستيوارت الى ما يقترحه انعقل الطبيعى من وجود مصدر على للعالم ، حتى فى غياب تجربة عن الأشياء المادية بوصفها مغلولة . ولكن ، هذه هى بالضبط الوثبة الى ما وراء البيئة التى يدين بها هيوم العقل التجريبى فى بحثه عن الله ، وهى وثبة لا تبعد كثيرا عن نظرية جاسيندى عن « التوقع » (أو الاستباق) انعقل الله .

ولقد بقيت مدرسة الادراك الفطرى الاسكتلندية داخل نطاق المذهب التجريبي على الرغم من رفضها للمقدمات « الديكارتية » ، للفلسفة الحديثة . ولم يكن استبدالها بالافكار وظيفه الايحاء الذهني من شأنه أن يحل المشكلات بطريقة مرضية ، لأنه ترك طبيعة هذا الايحاء سرا يحوطه الغموض . أما كيف يمكن أن توحى عمليات العقل بوجود العالم المادى ، أو كيف يمكن أن توحى بيئة ما فى الطبيعة من نظام بعلة أولى ، فلم يلق أى تفسير على أيدى ريد وستيوارت . أما أحابتها بالتركيب الداخلى للطبيعة الانسانية لاثبات المبدأ العلى فمن الممكن أن تندرج تحت نظرية هيوم فى الطبيعة أو عادات تداعى المعانى ، وبالتالي يمكن حرمانها من أى أهمية تعلق على الذاتية . ومن الممكن حينذاك أن تفتح الطريق أيضا لتفسير كانت للكلية والضرورة بوصفها وظيفتين للأشكال الذهنية أو لتركيبات العقل .

وقد حاول ستيوارت أن يعيد تأثير نظرية الاله فى الأخلاق ، غير أن أخلاقه كانت تاليفية دون أساس نظرى . وهكذا عندما استعرض « كانت » كتابات المدرسة التجريبية ، استطاع أن يستنتج أنها لا تقم أية معرفة نظرية عن الله ، أو أى أساس سليم لاقامة الأخلاق على نظرية عن الله . وقد وصل مذهب هيوم فى الحد الأدنى من الألوهية بتحييد الله فى الفلسفة الى تمامه ، ولم يغير احتجاج فلاسفة الادراك الفطرى التأثير النهائى من المذهب التجريبي على مسألة دور الاله فى الفلسفة .

ولقد كان اسهام المذهب التجريبي فى مشكلة الاله حاسما بصورة ملحوظة على الجانب الجلى . فقد وضع حدا لاستخدام الاله بوصفه مبدئا رياضيا للاستنباط فى الفلسفة . فكل هذا بأن عقد مقارنة تنويرية بين المتطلبات المعرفية لمثل هذا الاستخدام ، وبين القدرات الفعلية لعقلنا . وقد بينت الدراسة الوصفية للعقل الانسانى وصلته بالتجربة الحسية عبث محاولة البرهنة على وجود الاله بطريقة أولية *a priori* أو تحديد طبيعة الانسان والعالم تحديدا مسبقا من خلال الاستنباط اللاهوتى .

وأيا كان الأمر ، فقد تجاوزت التجريبية - فى مرحلتها الخاصة بإعادة

البناء - حين أرادت البحث عن نظرية ذات أساس تجريبي للاله • وكان اعتمادها الذي لم تعلنه صراحة - على رأى العقل عن الذهن - ما يرح متسعا الى درجة لا يسمح لها بتطوير ميتافيزيقا واقعية صرفة عن الكائنات المتناهية ، والكائن اللامتناهى • ولقد اعترف التجريبيون بأهمية الأشياء الموجودة المحسوسة اعترافا يكفى لادانة أى تناول عقل خالص للاله ، ولكنه لم يكن يكفى لوضع توليف جديد بين العقل والحس فى الطريق الاستدلالي الى الاله • وما دام التفسير التجريبي للخبرة الانسانية قد بقى محصورا - من الوجهة الظاهرية - داخل ادراكاتنا الحسية ، دون أن يتضمن ادراكا للطبيعة الجوهرية ولل فعل الوجودى للأشياء المحسوسة ، فقد أخفق فى تأمين المعرفة البرهانية بوجود الاله وتأمين أساس الفلسفة عن الاله • وأبرز المذهب التجريبي الدور الهام الذى تلعبه الانفعالات وميولنا الطبيعية فى تشكيل عقائدنا عن الله ، ولكنه فعل ذلك على حساب ادراكنا النظرى له •

نستطيع أن نقول فى تقديرنا النهائى ، ان المذهب العقل والمذهب التجريبي قد حرض كل منهما الآخر على احياء التعارض بين العقل والتجربة ، بين الماهية الممكنة ، والموجود الفعلى ، بين الضرورة الاستدلالية ، والعلاقة انوجدية • وعلى جانبى هنا التقسيم الثنائى ، كانت التضحية الاساسية هى نظرية الاله فى صورتها المتطرفتين : النزعة الوظيفية *functionalism* والتحييد *neutralization*. وظهر العمق الكامل لازمة المناقشة الفلسفية الحديثة حول الاله فى المنازعات المبررة التى نشبت بين زعماء التنوير عما اذا كان لابد من الابقاء على الحد الأدنى من مذهب الألوهية • وتوضيحهم لمشكلة الاله من منظورات متعددة ومتعارضة فى أغلب الأحيان ، مهدوا الطريق لكى يضح كانت وهيجل توليفاتهما *syntheses* الأكثر شمولا •

الفصل الخامس

عصر التنوير : سامية قتال هولاء الاله

كان عصر التنوير ، مثله كمصر النهضة ، فترة متشابكة ، تتصادم فيها الاتجاهات المتعارضة تعارضا حادا . ومن العسير أن يضع المرء أية تعميمات ذات دلالة دون أن يناقض كثيرا من الحالات المثلة التي تشير الى اتجاه آخر . والاتفاق اقوى ما يكون على الجانب السلبي ، أى فى تفنيد مزاعم الكنائس المسيحية لاصل خارق للطبيعة ، ولاستخدام صحيح للسلطة فى المسائل الدينية والأخلاقية . وثمة اتجاه مشترك لاستخدام البيئة الطبيعية ، والحجة العقلية ، ولكن لا وجود لرأى مستقر فيما يتعلق بقيمة البيئة أو بانعلاقة الدقيقة بين الاستدلال العقلى والكشف العلمية وحياة الانسان الوجدانية .

وعلى هذا ينبغي لنا حين نتصدى لفهم عقلية عصر التنوير فى موضوع الاله أن نتجنب فرض أى نموذج بسيط جامد على المفكرين الأفراد . وقد يكون من التضليل أن نفترض وجود عملية موحدة ذات اتجاه واحد بدأت بانكار الوحي المسيحى ، ثم تسكنت ردحا من الزمن حول مذهب توفيقى للالوهية ، وأخيرا انتهت بها الأمر الى المادية التامة . والميب الرئيسى فى هذه الحطة الديالكتيكية هو أنها تقوم بتفريغ للظروف التاريخية الفعلية التى أحاطت بالفكر المستنير فى القرن الثامن عشر من تياراتها المتعارضة المتنازعة . ومن مجانبة الحقائق سواء بسواء أن نخيل قيام جبهة متماسكة من رجال النور ضد قوى الظلام المدافعة عن التراث . ولقد قام بعض أنصار

المبادئ المسيحية - وعلى الأخص جيلان من المحررين اليسوعيين (الجزويت) لصحيفة دى ترينفو Journal de Trévoux - قاموا بتقويم يتسم بسعة الاطلاع للأفكار الجديدة ، ولكنهم استمروا فى إبراز نقاط النزاع الشريف حول الله والدين . وقد أدت هذه القضايا نفسها داخل زمرة « الفلاسفة » أنفسهم الى ضروب جذرية من الانشقاق ، وإلى تبادل النقد المرير . وهنا - كما هى الحال فى أية مرحلة من مراحل التجربة الفلسفية الحديثة - أحدثت مشكلة الاله انقسامات عميقة بين قادة الفكر .

وربما كانت أقل الطرق تضليلا فى التعبير عن الموقف استخدام صورة ساحة القتال بكل ما يتداخل فيها ويتشابك من خطوط الحركة (١) . ولقد واصل اثنان من هؤلاء القادة صراع القرن السابع عشر بين مذهب الشك والمذهب العقلى فى صورة جديدة نوعا ما . ويعد « بيل » Bayle خلفا شرعيا لمونتاني ، وإن أدخل استخدامه للنقد التاريخي عنصرا جديدا فى مذهب الشك الايماني fideistic skepticism . فهو يعلن افلاسا مذهب الأنوهمية الفلسفى واستقلال الأخلاقية عن المقدمات الدينية ، ولكنه يترك مع ذلك مكانا للإيمان الدينى ولضرب من الاعتقاد الأخلاقى والتاريخي . ويجعل كريستيان فولف Christian Wolff - الذى يعد المنسق العظيم للمذهب العقلى فى الحقبة الجديدة - تصوره للميتافيزيقا ببحث طويل فى اللاهوت الطبيعى ، فيعيد تأكيد البرهان الأولى a priori على وجود الله والطبيعة بحجج مقننة من الوجهة الرياضية .

وانتا لنحس بتأثير تجريبية لوك وفلسفة نيوتن الطبيعية احساسا قويا فى الذروة التى بلغها عصر التنوير فى فرنسا . أما فيما يتعلق بمشكلة الاله فان هذا التأثير مزدوج تماما ، إذ يؤدى فى آن واحد الى تدعيم للمحد الأدنى من النظرية الطبيعية عن الله وإلى نظرة يحذف منها الاله . ومن الممكن أن نعد احاباة المذهب الالهوى والاحادى الى لوك ونيوتن على أنها « علمية » . فهذه الكلمة لا تشير - كما تستخدم هنا - الى الطابع البرهانى للتدليل المتخذ فى كلا الجانبين من النزاع ، بل الأحرى أن تشير الى مصدر البيئة . وكل من فولتير المؤله ودولباك الملحد يستخدم أول ما يستخدمه المصطلحات العلمية

السائدة في الفيزياء وعلم الأحياء ، وبهذا المعنى ثمة تصادم حاد بين مذهب الألوهية والالحاد المستندين الى العلم . وفولتير لا ينظر الى تسليمه بالاله على أنه استراحة في منتصف الطريق يلوذ بها شيء آخر سواء ، بل يراه التفسير المعقول الوحيد للطبيعة والانسان في عصر يزداد وعيه بأهمية الكشف العلمية في قضاياها الأساسية . أما عند دولباك وديدرو فان الغاء الاله يؤدي وظيفة الشرط الضروري للتقدم العلمي . وتقوم النزعة الطبيعية المادية على انكار أن الكشف العلمية لا تستلزم الاله ، أو أنه مطلوب لتنظيم المجتمع الانساني تنظيميا أخلاقيا .

وقد تلقى هذا الرأي الأخير تحديا عنيفا من روسو الذي يرى أن الالحاد نتيجة لفصل العقل عن اتحاده الطبيعي بالارادة الأخلاقية وبالمشاعر . فحين تتحد هذه العوامل جميعا يستطيع الانسان أن يكون له يقين الايمان الطبيعي بحقيقة الاله الشخصية ، وبحرية الانسان الروحية . وهكذا يتمثل لنا عصر التنوير بوصفه ساحة قتال تصادم فيها الآراء المتخاصمة عن الاله في صراع لا سبيل الى حسمه .

١ - آراء بيل في المعارك الكبرى بين العقل والايمان

كانت عقلية بيير بيل Pierre Bayle (١٦٤٧ - ١٧٠٦) المعقدة الحسنة مزوجة الوجه من حيث تركيبها ، فهي تنظر الى الوراثة ... الى الحوار الذي دار في القرن السابع عشر بين الشكك والديكارتيين ، وإلى الامام ، الى عصر النقد والتنوير . وقد تعودنا على دراسة الوجه الأخير على ضوء ملاحظة فولتير القائلة بأن بيل هو أبو مجتمع العلماء والنائب العام « للفلاسفة » جميعا . وإذا كان « بيل » قد وضع حقا الأساس لتناول عصر التنوير النقدي للتاريخ المقدس ، وللسلطة الكنسية وللأخلاق الدينية ، فهو قد فعل ذلك داخل سياق مذهب الشك الايماني . والنزعة الايمانية لا يمكن أن تكون في نظر فولتير وديدرو موقفا يمكن أن يؤخذ مأخذ الجد ، بل هو مجرد حيلة مريحة في لعبة الرقيب ومجمع الكرادلة . ومن ثم فقد اتخنوا نظرة ساخرة تماما من لجوء بيل في كثير من الأحيان الى وضع كشف العقل النقدية جتبا الى جنب مع يقين الايمان اللاعقل . بيد أن شخصا

تربى على مونتاني وشارون والالهيات الكالفنية ، لم يكن يرى غضاضة
فى الابقاء على الايمان الحارق للطبيعة سليما لا يمس بين آثار اندمار التى
أحدثها العقل النقدى .

وربما كان لودفيج فويرباخ Ludwig Feuerbach أقرب ما يكون
الى الصواب حين قال - من موقعه الممتاز فى القرن التاسع عشر - : ان بيل
ما زال يعتقد فى الاعتقاد ، وانه استخدم مذهب الشك ليكمل التصدع
بين البروتستانتية كايان ، والبروتستانتية كمذهب عقلى . وتحقيقا لهذا
الفرض عارض اتجاهات نيبنتنس العقلانية ومدرسة الفلسفة البروتستانتية
فى المانيا وهولندا . واخذ بيل الفكرة الكالفنية عن الاستقلال المطلق للايمان
على أنها تعنى أن الايمان لا يستند الى أساس أولى فى الفلسفة فحسب ،
ولكن على أنها لا تستتبع أيضا أى مذهب فلسفى ، ولا تقبل أى دفاع عقلى
أيا كان شأنه . فالاعتقاد والمعرفة أمران مستقلان ومنفصلان تماما ، بل
انهما فعلان متعارضان وأكد بيل استحالة التوفيق النظرى فى مواجهة
أية جهود سلمية تحاول ايجاد أساس مشترك للمساندة المتبادلة . « على
المراء أن يختار بالضرورة بين الفلسفة والانجيل . فاذا أردت أن تعتقد
فحسب بما هو متميز ومطابق للأنكار المشتركة ، خذ الفلسفة ودع
المسيحية . واذا أردت أن تعتقد فى أسرار الدين المستعصية على الفهم ،
خذ المسيحية واترك الفلسفة ، لأن الانسان لا يمكن أن يجمع بين البيئة
والفموض فى صعيد واحد (٢) ، » .

أو على الأقل لا يستطيع المراء أن يجمع بينهما على أساس أى توليف
مذهبي ، كما تدعى ذلك مذاهب اللاهوت المقدس والالوهية الفلسفية .
أما بيل نفسه فكان يؤمن إيمانا مجردا لا يدخل تحت أى إطار لاهوتى ،
كما كان يؤمن أيضا بالحد الأدنى المجرد من البيئة الطبيعية التى لم يتع
لها النمو أبدا لتصبح فلسفة . وقد وضع بيل معجما ، ولكنه لم يضع
دائرة معارف ، وكان موقفه الشحيح هذا فضيحة للالهيات المسيحية فى عصره ،
ومصدر ازعاج للفلاسفة الموسوعيين فى العصر الجديد . ولكنه كان يتفق
مع اعتقاده الكامن بأنه ينبغى للعقل أن يظل دائما متشككا ازاء التأكيدات

الدينية ، وأن على رجل الايمان أن يحث بكل اليهود ليبقى قائما بالأسرار
اللامتيزة واللامعقولة •

وكان بيل يشرح ميتافيزيقا ديكارت وفلسفته الطبيعية بحكم منصبه
بسيدان كاستاذ للفلسفة • وكان ينظر الى فلسفة ديكارت الطبيعية على أنها
تفسير صائب للظواهر ، ولكنه ينكر عليها نفاذا الى الطبيعة الحقيقية
للحركة والزمان والأجسام • وجنحت به مطالعته المتأخرة فى تاريخ الفلسفة
الى موقف الشكاك ، وخاصة بعد أن درس مجموعة المنازعات التى تنشئ
حول الأدلة المختلفة على وجود الاله • وبعد أن استعرض فى أيجاز الطرق
التوماوية الخمس للبرهان ، عرض بشئ من التفصيل الحجج الديكارتية
المستمدة من الحركة وبقاء الأجسام ، ومن فكرة الكائن اللامتناهى (٣) •
وذكر - على سبيل التعليق النقدي - أنه اذا كنا لا نعرف الماهية الحقيقية
للحركة والزمان ، فاننا لن نستطيع أن نكون على يقين من الأساس الحقيقى
للاستدلال على محرك أول وحافظ للأجسام • إما فيما يتعلق بفكرة الكائن
اللامتناهى فانها تكونت بواسطة العقل المتناهى نفسه حين ينتزع أوجه
النقص من فكرته الأولية عن كائن روحى • وهنا يصبح الاعتراض الذى
وجهه هوبس خطيرا ؛ اذ من الممكن أن يلزم عن الأصل الحسى لأفكارنا أننا
لا نستطيع أن نتصور شيئا روحيا على الإطلاق ، وبالتالي لن نستطيع
أن نتصور أى شئ لامتناهى • وليس العقل قادرا على أن يختار عن يقين بين
النظرية الحسية عن أصل الأفكار ، والسلسلة الواهية من الاستدلالات التى
يصوغها الميتافيزيقيون العقليون من الفكرة الديكارتية عن الأفكار الروحية
الخالصة • ومن ثم ينبغى أن يبقى الانسان فى تعليقه الشاك للحكم فيما
يتعلق بالبرهنة على وجود الاله ، وكذلك فيما يتعلق « بملاقته » بوصفه
خالقا ومدبرا للكون •

ومع ذلك يسلم « بيل » تسليما مشروطا بأنه اذا كان من الممكن اثبات
وجود الاله فلسفيا ، فان الاثبات يعتمد فى هذه الحالة على نور العقل
الطبيعى ، ويكون سابقا على معرفة الوحي الالهى • وقد أدى به فحصه
لمشكلة النور الطبيعى وأنماط الحقيقة والبيئة الى تعديل نزعتة الشكية
الى حد ما • فحتى بعد خطيئة آدم ، تبقى شئ خير فى طبيعتنا (وان يكن

غير جدير بالخلاص) : « عزم لا سبيل الى قهوه او الفائه يتجه صوب الحقيقة بوجه عام ، عزم يمنع عقلنا عن التسليم بنظرية تبدو له باطلة (٤) » ويفترض عرض « بيل » العنيد للأخطاء أن العقل الانساني يؤثر الحقيقة على ما عداها . ومع ذلك فإن هذا الميل يتجه الى الحقيقة بوجه عام ، وينصرف عن مظهر الزيف ، ولا يستطيع المرء أن يستنبط من هذا الميل وحده صحة أية مجموعة خاصة من القضايا ، ولابد من وضع نوع متميز من البيئة اذا اراد العقل أن يقبل أية قضية جزئية على أنها صادقة .

ومن وسائل التغلب على هذه المشكلة أن نميز بين الحقائق الممكنة والحقائق الضرورية ، الأولى تقوم على حوادث فى التاريخ الانساني ، أو فى القرارات الانهية الحرة . والحقائق الضرورية واضحة اما مباشرة أو بطريق غير مباشر . وبيل - على خلاف الشكاك المتطرفين - يعترف بوجود بعض الحقائق الضرورية الواضحة وضوحا مباشرا . وهذه الحقائق هى الأفكار المشتركة والمبادئ الأولى التى تحمل بينتها الخاصة ، وتنتج اليقين من خلال وضوحها الخاص . ومن الأمثلة التى يوردها بيل فكرة الحقيقة الفعالة للموضوعات بوصفها تطابقا بين العقل والطبائع الواقعية ، ومبدأ التناقض ، والقضايا القائلة بأن الكل أكبر من أى جزء فيه . مثل هذه الحقائق التى يمنحها النور الطبيعى لا سبيل الى دحضها - وهى مقبولة من الجميع ، أو على الأقل بين حكماء الناس . ويستطيع العقل أن يستخفم هذه الحقائق بوصفها مبادئ يقينية تماما لاثبات الحقائق الوسيطة ، سواء من خلال عملية تحليل أو من خلال تحليل التجربة . والشرطان المطلوبان للاستدلال الوسيط هما أن تكون الأدلة صارمة فى حد ذاتها والا يكون ثمة سبيل الى دحضها ، أو أن يكون من المتاح للعقل المنظم أن يعرف أن شيئا لا يمكن أن يقال لتأييد أية تأكيدات متناقضة .

ويشير بيل من فوره الى أنه على حين يلتقى الاحكام الموضوعى دائما مباشرة بالوضوح الذاتى فى حالة الحقائق البيئة ، فانهما قلما يلتقيان فيما نبذله من جهود استدلالية . ولا يتحقق الاستدلال الضرورى الا فى بعض المجالات المجردة الخالصة كالمنطق والرياضة ، ولكنه لا يتحقق أبدا فى الفلسفة الطبيعية والميتافيزيقا حيث يتعلق الأمر بالأشياء الموجودة فعلا -

فهنا لا يمكن اثبات الصلة بين الموضوع الواقعي ومبادئ الفكر الأولى اثباتا لا سبيل الى تنفيذه . « البينة صفة نسبية ، ولهذا يتعذر علينا أن نحدد - الا فيما يتعلق بالأفكار المشتركة - هل ما يبدو بينا لنا ينبغي أن يبدو كذلك لشخص آخر ؟ (٥) ، وسواء أكانت العلاقة بين الجسم والمكان أو بين الجسم والروح ، فإن المطلب الذاتى الخاص بصلة واضحة مع المبادئ البينة مطلب لا يجاب أبدا . ولقد بين الشكاك بطريقتهم فى توازن القوى أنه من الممكن أن يقال شيء معقول لتأييد كل من الجانبين ، وهكذا لا يمكن الوصول الى اليقين فى الاستدلالات الميتافيزيقية والفيزيائية . وهناك افتقار مماثل الى اليقين فى المسائل العرضية الخاصة بالواقعة التاريخية ، أو القرار الالهى . ومنهج بيل المشهور فى « الشك التاريخي » عبارة عن الحاح جمل على الطابع الاحتمالى الصرف الذى تنسم به كل استدلالات التاريخ دون تمييز بين التاريخ المقدس أو اندنيوى .

وبهذا الأساس الاستمولوجى (المعرفى) يستطيع بيل الآن استبعاد مذهب الآلوهية الفلسفى استبعادا منهجيا . ولم يكن خطأ ديكارت أنه سلم ببعض المبادئ اليقينية يقينا مطلقا ، بل أنه نظر اليها بوصفها وجودية ، وبأنها يمكن أن تنمر براهين مترتبة عليها عن الموجودات الواقعية . والواقع أن تلك المبادئ التى يتخذها عقلنا النظرى مبادئ مجردة ، ولا تستطيع أن تولد أية نتائج ضرورية وهى مجردة ولا وجودية ؛ لأن ديكارت أخفق فى النفاذ عبر الفكر الى الذات الواقعية المفكرة التى بقيت غامضة معتمة فى وجه النظر العقل . وهذه المبادئ نفسها عقيمة من حيث المنهج اذا اعترف المرء بأن المنهج الشككى فى توازن القوى يجعل من المحال اصفاء الاقناع العقل على جانب واحد من أية قضية . والاستدلالات الميتافيزيقية - تؤدى على أحسن تقدير الى الاحتمال لا الى نسق من الحقائق التى يبرهن عليها الاستنباط .

وعلى هذا النحو استبعدت المعرفة الميتافيزيقية بوجود الآله وطبيعته ، نتيجة للانتقار الى الحقائق الوجودية الضرورية المكتسبة عن طريق البرهان . والطريق الوحيد لتجنب هذه النتيجة هو : أما مراجعة نظرية البرهان الوجودى من أولها الى آخرها ، وأما بيان أن الآله يتدرج ضمن الحقائق

الفطرية والمعروفة بطريق مباشر . ولما لم يكن هناك أى مجهود لمراجعة نظرية البرهان الوجودى يلوح فى أفق «بيل» الفكرى ، فقد ركز على اضعاف الاختيار الأخير . وكان قبوله المتلفه الخالى من النقد لتقارير الرحالة عن غياب الدين ومفهوم الاله عند الشعوب البدائية – مدفوعا فى شطر منه بالرغبة فى بيان أنه لا وجود لمعرفة فطرية بالاله تسبق الأدلة جميعا . وكذلك كان اهتمامه بالحجج الالحادية وبالفراض الطبيعى القائل بكون مادی مكتف بذاته – يمليه المنهج الشكى الخاص بإيجاد الحجج المناظرة التى ترد على أية تأكيدات تاليفية . وعلى هذا تبين أن حقيقة وجود الله ، لا هى واضحة وضوحا مباشرا ، ولا هى قابلة للاثبات .

وعلى كل حال لم يكن الغرض من موقف بيل النقدى هو تأييد الالحاد ، بل كان هدفه السلبى هو تقويض أى دفاع فلسفى ولاهوتى عن الايمان الدينى . أما على الجانب الإيجابى ، فكان يسعى الى تقديم أخلاقية علمانية مستقلة عن مذهب الألوهية النظرى والوحي الدينى على السواء .

وإذا كان وجود الله يند عن قدرة تفكيرنا انطبيعية ، فأحرى بالفلسفة واللاهوت أن يكونا عاجزين عن تفسير الطبيعة الالهية وخلق العالم ، ومشكلة الشر . ولا تمنحنا خبرتنا بالظواهر الاقطبا واحدا من المقارنة ، أعنى عالما له كمالات معينة وشرور معينة ، ولكنها لا تمنحنا أية وسيلة للوصول الى الله الخالق . فاذا سلمنا بالخطر الذى يفرضه مذهب الشك على أية معرفة بالطبائع الجوهرية – المتناهية واللامتناهية – لم يعد ثمة أساس لعلم الربوبية كما يدعى ليبنتس واللاهوتيون العقليون .

ويستخدم بيل فى « معجمه التاريخى والنقدى » (١٦٩٧) – استخداما ذكيا – نسقا من الاشارات المتقاطعة ، ليضع شبكة من المقالات التى تتناول مشكلة الشر . وبعد أن ينقد جميع المحاولات للتقليل من الشر أو اكتساحه فى الطوفان الذى يطلقه ليبنتس من الماهيات والتماثلات القانونية – ينتهى الى أن أكثر المواقف الفلسفية اتساقا هو مذهب المانوية القائل بالحرب الكونية بين المبدئين المتلازمين منذ الأزل : الخير والشر . ولا يستطيع المسيحي أن يتغلب على هذه النظرة بأية وسائل فلسفية ، وانما بما يمنحه

الروحى الذى يقدمه لنا الاله الرحيم الابدى بوصفه حقيقة الايمان الخالص . وهذا ما يتفق مع وصف بيل للايمان المسيحى بأنه « الالتزام بخضوع المرء لسلطة الاله ، والايمان فى خشوع بالأسرار التى طاب له أن يكشفها لنا أيا كان بعدها عن التصور ، وأيا كانت استحالتها فى نظر العقل ... فلنقل أيضا ان أمن أنواع الايمان هو ذلك الذى يشمل وفقا للشهادة الالهية - أشد الحقائق تعارضا مع العقل (٦) ، وسواء أخذ هذا التصريح على سبيل التهكم ، أو على سبيل الايمان الحق ، فالنتيجة هى أنه فى مشكلة الشر ، وفى جميع القضايا الطبيعية الأخرى التى تتعلق بالله ، ترجع دائما كفة احتمالات الحجاج العقلى فى صالح الجاحدين .

ومع أن هذا الموقف قد يكون بوتقة ينصهر فيها فعل الايمان ، إلا أنه قد دل بيل على ما ينطوى عليه البحث عن أساس دينى للقواعد التى تحكم الفرد والمجتمع من تهور . وهو يضى الى أبعد مما وصل اليه أسلافه الشكاك فى دفاعه عن استقلال الأخلاقية التام ، سواء عن الايمان الدينى ، أو عن أى نظرية فلسفية ولاهوتية تدور حول العلاقة بين الله والانسان . إذ لا يمكن أن يكون مع مفهومه عن الايمان والعقل أى أساس الوهى ، أو دينى ، لقيام قانون أخلاقى طبيعى . ومن ثم فإن « بيل » يسلم بإمكان قيام مجتمع ملحد، ولكنه مستقيم من الناحية الأخلاقية (وإن حكم الدين بعدم جدراثة) بشرط أن تحكمه قوانين عادلة صارمة . ويقوم دفاعه عن التسامح الذى يكاد يكون تاما فى المجتمع المدنى - على يأسه المتشكك من أى مضمون عقلى فى مذهب الألوهية والدين من جهة ، وعلى احترامه للتكامل الفردى فى عالم تتعدد فيه العقائد أو تختفى من جهة أخرى . والواقع أنه فى خلال المناقشة الطويلة التى دارت بين زعماء عصر التنوير حول التسامح ، لم تتم أية تفرقة دقيقة بين هذين الدافعين .

وكان بيل رائدا ليدرو وهيوم وكانت فى فصله للأخلاقية عن الميتافيزيقا العقلية ، وعن مذهب الألوهية النظرى ، وقد أنكر أن يؤدى استبعاد الميتافيزيقا بالضرورة الى تحطيم المبادئ الأخلاقية تحطيمًا كاملا ؛ إذ من الممكن أن تقوم المعرفة الأخلاقية بمعزل عن النظر الميتافيزيقى الى الله وإلى الخلود (٧) . وبهذا يتضح لنا الآن لماذا عدل بيل عن مذهب الشك

بحيث يسمح باليقين في بعض المبادئ الأولى ، وإن يكن قد حال دون تطويرها الى مذهب ميتافيزيقي كامل . فهو لا يريد أن يعلن قصور العقل وخلوه من الحقائق تماما ، لأن معنى ذلك استبعاد أية حقائق أخلاقية . فبما نتمتع به من نور طبيعي يكشف لنا ، لا عن بعض المبادئ النظرية فحسب ، بل عن بعض الحقائق العملية أيضا . والحق أن أفكاره الواضحة المتميزة تظهر أساسا في المجال الأخلاقي . ومن الحقائق العملية الواضحة ما لا يقل في يقينه عن المبادئ النظرية القليلة التي نعتنقها مثل التزامنا بعرفان الجميل لمن أسدى إلينا معروفا ، والوفاء بالوعد ، والتصرف وفدا لما يمليه الضمير . وهذه البصيرة الأخلاقية الطبيعية يمكن إجمانها في فكرة العدل ، وهي فكرة مشتركة بين الناس جميعا ، ومن الممكن اتخاذها معيارا كليا للقرارات الأخلاقية . ولدينا معرفة طبيعية يقينية بشعاراتها الثلاثة الأساسية بالنسبة للحياة الفردية والاجتماعية وهي : أن نعيش حياة شريفة ، وألا نؤذى أحدا ، وأن نعطي لكل إنسان حقه . ومع أن العقل النظري لا يستطيع أن يشيد مذهباً ميتافيزيقياً صحيحاً ، إلا أن العقل العملي يستطيع أن يتخذ من هذه الشعارات مصدراً مستقلاً لأحكامه الأخلاقية . وعلى الرغم من أن بيل يعترف بأن الله هو المصدر العلي الأخير لهذا التنوير الأخلاقي ، إلا أنه لا يريد أن يعلق المعتقدات الأخلاقية على أية معرفة طبيعية أو موحى بها من هذا المصدر .

وفيما يتعلق بالأخلاقية ، ينبغي أن تستند الأخلاق العلمانية المستقلة بذاتها الى فكرة العدل ، والى الإجابة « بالبرلمان الاسمي للعقل وللنور الطبيعي (٨) » ، غير أن بيل يخفق في تحقيق كثير من التقدم لتطوير فلسفة أخلاقية تتماشى مع هذه التصورات العامة . وهو يقترح أن يكون هدف الفاعل الأخلاقي أن يحقق العدالة ، لتطابقها مع الضمير أو العقل في المجال الأخلاقي . وهكذا فإن وضعه هو وضع الرائد للفلسفة الكانطية . ومع ذلك فهو لا يشرح لماذا كانت العدالة مطلوبة لذاتها . وبعد أن حرر الأخلاقية من الآله ، يفشل في تحديد أى أساس دقيق لتنظيم الحياة الشخصية ولترويض القوة الاجتماعية وفقاً لقاعدة كلية للعدالة . وهو يستطيع من خلال دراساته التاريخية لحالات فردية أن يبين أن الناس يتصرفون في أغلب الأحيان دون الرجوع الى مبادئهم الأخلاقية العامة . والواقع أن بيل لا يستطيع - داخل هذا

‘لاطار الشاك - أن يثبت لماذا تؤثر مثلنا الأخلاقية العليا - بصورة اجبارية -
فى مشاعر الأثرة والعادات الجائرة • ولأنه يقصر الاستدلال البرهانى على
المجال المجرد الجوهرى فإنه يجد من العسير عليه أيضا أن يبين الدلالة العينية
والوجودية لقواعده الأخلاقية •

ويدور اسهام بيل فى نزاع القرن الثامن عشر عن الاله حول ثلاث
نقاط أساسية : لا يمكن ولا ينبغى أن يكون للإيمان الدينى بالاله دفاع
عقلى ، سواء كان فلسفيا أو لاهوتيا ؛ لا يستطيع العقل الانسانى أن يقيم
برهانا ميتافيزيقيا على وجود الاله والطبيعة والعناية الالهية ؛ الأخلاقية
مؤسسة تأسيسا مستقلا فى النور الطبيعى للفهم العمل ، ولا تحتاج إلى
اعتماد من الدين أو من مذهب الألوهية النظرى • وهكذا يقدم بيل مزيجا
شخصيا إلى حد كبير من الايمانية والشك النظرى والأخلاقية العلمانية •

٢ - لاهوت فولف الطبيعى وفقا للمنهج العلمى

لم تشهد سنة ١٧٠٦ وفاة بيل فحسب ، بل شهدت أيضا استدعاء
كريستيان فولف Christian Wolff (١٦٧٩ - ١٧٥٤) تكرسى
الأستاذية فى جامعة ‘هال’ • ومنذ ذلك الحين حتى زيارة فولتير لبرلين فى
منتصف القرن عتصمنا كان النفوذ الفرنسى سائدا على الفكر الأوروبى - كان
فولف أبرز ممثل لعصر التنوير فى ألمانيا (٩) • اذ استطاع بمؤلفاته التى
تربو على ستين مجلدا فى العلوم الطبيعية والرياضية والفلسفة أن يكون
أستاذ الجامعات الألمانية ، والشارح الرئيسى للمذهب العقل الخاص بالمعرفة
الكلية • وليس من العسير إذا القينا نظرة عابرة على براهينه المتصلة ،
وفقراته المرقومة فى كتاباته أن نتصوره متحذلقا مختالا ينسج أفكاره فى
عالم من صنع أحلامه • بيد أن هذه الصورة لا تنصف هذا الرجل الذى
أشاد به ‘كانت’ مخلصا من أجل روحه المدققة ، وصرامة منهجه العلمى •
وتكشف الحواشى الدقيقة، التى ألحقها بمعظم أدلته الصورية، عن عقل دائب
التقد لذاته ، وعن أنه على وعى بالحاجة إلى البحث التجريبي • وتنصف ثقة
فولف الدجماطيقية فى منهجه بتردد عميق عن قدرة هذا المنهج على استيعاب

العالم التجريبي . وقد ترك هذا الشك بصماته على كتاباته جميعا ، بما في ذلك بحوثه عن اللاهوت الطبيعي .

ومهما يكن من أمر ، فإن المرء لا يستطيع أن يفوض مباشرة في لاهوت فولف الطبيعي ، اذ ينبغي أن ننظر اليه داخل السياق المتشابك لمفهوم معين عن الفلسفة والانطولوجيا (علم الوجود) . ومن الواضح من تعريف فولف الافتتاحي للفلسفة « بوصفها علم الممكنات من حيث يمكن أن توجد » ، أو من حيث ان لها طبيعة جوهرية .. من الواضح ان مذهبه مذهب في الامكان والماهية يلعب فيه الوجود دورا ثانويا (١٠) . ولكنه ليس فلسفة مجردة عن الوجود تماما ، وانما فلسفة يعنى فيها الوجود القابل للمعرفة وللارتداد المذهبي بالماهية الممكنة في المقام الأول ، ولا يسمح للوجود بالدخول اليها الا بفضل ارتباطه بهذه الماهية . والشئ الذي لا يتضح تمام الوضع هو السبب الذي جعل فولف يستقر على هذه النظرة الماهوية ، دون أن يفرقه الواقع المتميز للوجود اغراقا تاما .

ويأتى شطر من تفسير هذا السبب من تراث «فولف» العقل المعقد . فقد كان على المام بمؤلفات الشكاك والتجريبيين النقدية ، وكذلك بتراث المذهب العقلي . وقد أقتنعت حجج الشكاك باستحانة الدفاع - بطريق البرهان - عن معرفتنا بالعالم الخارجي الموجود ، سواء من خلال الاستنباط العقلي ، أو من خلال الاستدلال التجريبي ، ومن ثم استنتج أنه من المجازفة الشديدة اقامة فلسفته على الدعوى الخاصة بواقع الكون المادى ، وبقيت تعريفاته الأساسية محايدة حيادا متعمدا فيما يتعلق بالوجود المستقل لعالم يناظر أفكارنا . وهنا الحياء الناجم عن التشكك جنح به الى التركيز على الماهوى والممكن، دون أن يضع أية التزامات أولية على الموجودات المحسوسة . ومع ذلك فقد أقتنعت العلماء والفلاسفة الانجليز بخطورة تجاهل الجانب الوجودى تجاهلا تاما .

ودعا فولف - على سبيل التوفيق - الى تزاوج ثلاثة أنواع من المعرفة : التاريخية ، والفلسفية ، والرياضية (١١) . المعرفة التاريخية معناها التاكيد التجريبي الذى نكتسبه أساسا من خلال الخبرة الحسية والتجارب - من أن

أشياء معينة توجد أو تحدث . ويشيد فولف بهذه المعرفة بوصفها أساسا لكل فلسفة ، ومرشدا دائما لكل تدليل استدلالى . ومع ذلك فانه يتأرجح بين قوله ان المعرفة التجريبية تؤكد لنا بما لا يدع مجالا للشك أن بعض الأشياء «توجد» فعلا ، وبين قوله انها تجعلنا ندرك فى شيء من التأمل أن لدينا «أفكارا» عن أشياء «يمكن» أن توجد . هذا الازدواج فى مفهومه للخبرة الحسية ناشئ عن حياده المعرفى الأساسى ، ويؤدى به الى الاستهانة بما تنطوى عليه هذه الخبرة من يقين . فاليقين التجريبي يتعلق بالواقعة المجردة (واقعية كانت أو مثالية) ولا يمتد الى السبب الكافى للواقعة . وبالتالي ينبغى أن يكون اليقين الفلسفى لاتجريبيا فى صورته السليمة الخاصة . وكل ذرة منه (على حد تعبير فولف) مستمدة من استخدام المنهج الرياضى الذى لا يجازف بشيء على الموجود الواقعى ، وانما يركز على الكمية المحددة للموضوعات الممكنة ، والعلاقات الماهوية . وهذا المنهج يمكن الفلسفة من تحديد الأسباب التى تجعل الموضوعات تاتى الى الوجود ، أو التى تجعل الوجود ممكنا - تحديدا يقينيا كاملا . ومن ثم ، فانفلسفة أولا دراسة للماهويات الباطنة ، أو المقومات الجوهرية ، وللأسباب الخارجية أو علل امكانية تلك المقومات الجوهرية . ولا يدرس الوجود فى الفلسفة الا من حيث يمكن استنتاجه عن يقين من البناء الجوهرى المعروف .

ولم يرفع فولف مطلقا تلك الثنائية الجذرية القائمة بين ضروب اليقين التجريبي وضروب اليقين الرياضى الفلسفى ، بين معرفة الواقعة ومعرفة الماهية الممكنة ، وهذه العلاقة الزوجية بينهما لا تقوم على مبدأ مذهبى موحد بل تقوم على وعى فولف الشخصى بحاجته الى هذين التناولين معا . ويحول بينه وبين تحقيق رغبته فى تأسيس الفلسفة على أساس وجودى من التجربة ما يصطلم به من النقد الشكاك ، ولهذا فانه مرغم على أن يضع اليقين الفلسفى فى الماهيات الممكنة والأسباب الكافية . ومع ذلك فانه ليس على استعداد لمسايرة ليبنتس فى التغلب على التفرقة بين حقائق الواقع وحقائق الماهية متوسلا بمبدأ السبب الكافى . فليبنتس يعترف لهذا المبدأ بالأولوية مادام يعبر عن القانون الدينامى الخاص بالماهيات شبه المستقلة التى ينبغى أن يعتمد عليها الاله من حيث انها تتحكم فى خلقه للعالم الموجود . أما فولف فيرى أن الماهيات مؤسسة فى العقل الالهى دون أى التباس ، وأنها لاتتمتع

بما يشبه الاستقلال . ومن ثم ، فإن مبدأ السبب الكافى يستطيع أن يعطى الروابط الجوهرية أو اسباب الوقائع ، ولكنه لا يستطيع أن يقدم أى يقين استنباطى يتعلق بالوقائع الفعلية نفسها ، أو بالانتاجات الوجودية للارادة الالهية . فليس هناك أساس موضوعى محدد يشكل قرارات الاله الوجودية، ويسد الثغرة فى نسق الانسان الفلسفى . وهكذا ينبغى أن يبقى مبدأ السبب الكافى تابعا لمبدأ التناقض ، ذلك المبدأ الذى يقدم لنا يقينا لاشك فيه - على الأقل - عن الاتساق الداخلى وامكانية السمات الجوهرية من حيث هى كذلك .

وتمشيا مع هذه النظرة الى الفلسفة ، يعرف فولف الانطولوجيا بانها علم الوجود ، أى علم ما يمكن أن يوجد أو ما لا يرفضه الوجود . وهو فى أساسه علم الماهية ، أو هو ما يتصور أولا عن الوجود ، والذى يحتوى على السبب الكافى لانتفاء الجوانب الأخرى اليه فعلا ، أو امكان انتمائها اليه (١٢) . فالانطولوجيا علم محدد ، لأنه يقصر نفسه على دراسة الوجود بوصفه ممكنا أو مركبا تركيبيا ماهويا - فهو المجال الذى يمكن فيه الحصول على يقين رياضى صارم . ويظهر الوجود فى الانطولوجيا بصورة منحرفة بوصفه مكملا للمكانية ، أو بصورة سلبية بوصفه المقدم لمعيار علم - الرفض . أما بوصفه الفعل المعروف بالمباشر لشيء ما ، فانه لا يدخل فى نطاق الانطولوجيا التى تظل مجالا لاوجوديا .

وبسبب هذا الطابع اللاجودى للانطولوجيا ، أو للميتافيزيقا العامة ، يطلب فولف أن تحدد ثلاثة أقسام خاصة من الميتافيزيقا مبادئ امكان الوجود فى المناطق الرئيسية الثلاث من الوجود . فعلم الكون (الكسمولوجيا) Cosmology يدرس أسباب الوجود فى العالم الممكن المادى ، وعلم النفس يستنبط الروح بوصفها السبب الكافى لوجود الأفعال الذهنية ، واللاهوت الطبيعى يبرهن على الاله بوصفه أساس وجود صفاته وأحواله ، وكذلك بوصفه أساس وجود العالم . ويفترض اللاهوت الطبيعى هذه العلوم الأخرى . فمن الانطولوجيا يستمد مبادئه العامة واتجاهه ، ومن الكسمولوجيا يتخذ أساسا فعليا فى العالم المادى ، ومن علم النفس أساسا فى الروح ، وبصورة خاصة فى الكمالات الروحية التى تساعدنا على معرفة طبيعة الاله .

غير أن فولف يفسد هذا الترتيب المحكم للعلوم الميتافيزيقية بأن يلاحظ أن اللاهوت الطبيعي هو أول ما يبرهن على واقع موجود ، وعلى أننا من خلال العلة الأولى وحدها نستطيع أن نكتسب المعرفة الفلسفية بالموضوعات الأخرى من حيث هي موجودة . فهنا أيضا يموته مرة أخرى ذلك التصدع بين الألفة التجريبية بالأشياء الموجودة ، والمعرفة الفلسفية بالموجودات التي ينبغي أن تقوم على فهم أولى لأسبابها الجوهرية الكافية . وأيا كان الارتباط الوثيق الذي يمكن أن ترتبط به الكسولوجيا وعلم النفس العقلي مع العلوم التجريبية بالأشياء الموجودة ، والمعرفة الفلسفية بالموجودات التي ينبغي أن بإمكانية الوجود في الحالات المادية والذهنية . ولا يستطيع الفهم الميتافيزيقي الخاص للأشياء بوصفها موجودة فعلا أو للماهيات المتناهية كما تستتبع فعلا الحالة الممكنة للوجود - لا يستطيع هذا الفهم أن يتحقق إلى حد ما في الكسولوجيا وعلم النفس ، وأن يمتد إلى فلسفة عملية إلا بعد أن يوضح اللاهوت الطبيعي الوجود الضروري للفعل للسبب الكافي النهائي للأشياء .

ومن خلال الضرورة المذهبية اذن ، يعلق فولف أهمية حاسمة على مسألة كيفية اثبات وجود الله داخل إطار ضروب اليقين اللاوجودية . ويدل على هذا الاهتمام أنه ألف كتابين متميزين في مجموعته انلاينية عن اللاهوت الطبيعي : أحدهما ليقدم دليلا بعديا على وجود الإله وصفاته مستمدا من إمكان العالم ، والآخر ليثبت وجود الإله من فكرة الكائن الأكمل ، وليثبت صفاته من طبيعة الروح (١٣) . وكان منتعما عن النظر إلى الطريقة الأخيرة بوصفها طريقة أولية غير كافية لأنها تستند إلى برهان على إمكانية الكائن الأكمل مستمد من تأمل روحنا . ولكننا أولية بمعنى أن وجود الإله مستمد من معرفة أن ماهيته تقتضي بالضرورة فعل الوجود هنا .

وقد قدم فولف لهذين الدليلين باستعراض نقدي لبعض الحجج الشائعة . وكان رايه أنها : إما مصادرة على المطلوب ، وإما أنها ترد إلى الدليل الأنطولوجي الديكارتي . وهكذا فإن إجابة التقويين Pietists الشعبية بينة الغائبة في العالم ، تفترض صراحة نظرية تأليهية عن الإله بوصفه صانعا للعالم . وعلى الرغم من أن فولف لا ينكر وجود الغائبة ، إلا أنه يصر على أن أي تفسير

غائى للطبيعة ينبغى أن يأتى بعد اللاهوت الطبيعى ، على ألا يتخذ ذنبلا على وجود الله • أما فيما يتعلق بالتوكيد الذى يضعه أتباع نيوتن على النظام الكونى ، فلا يمكن استخدامه بصورة حاسمة فى اللاهوت الطبيعى إلا بعد اثبات أن هذا النظام ممكن ، وأن التشبيه بالصانع يمكن أن يطبق على الخالق اللامتناهى • فضلا عن ذلك يتفق فونف مع ليميتس على أن الدليل الديكارتى القائم على فكرة الكائن الاكمل ، دليل ناقص حتى تثبت امكانية مثل هذه الطبيعة •

ويمكن وضع الدليل البعدى ببساطة على هذا النحو :

« الروح الانسانية موجودة ، أو نحن موجودون • ولما كان لكل شيء سبب كاف يجعله موجودا بدلا من أن يكون علما ، فلا بد من اعطاء سبب كاف لوجود أرواحنا ، أو لماذا نحن موجودون ؟ وهذا السبب اما أن يكون فينا أو فى كائن آخر مختلف عنا • ولكن اذا اعتقدت أن سبب وجودنا قائم فى كائن ، وسبب وجود هذا الكائن قائم بدوره فى كائن آخر ، فلن تصل الى السبب الكافى الا اذا توقفت عند كائن يكون السبب الكافى لوجوده فى نفسه • وعلى هذا فاما أن نكون نحن أنفسنا هذا الكائن الضرورى ، أو أن هناك كائنا ضروريا آخر مغايرا لنا • وبالتالي ثمة كائن واجب الوجود » (١٤) •

وأيا كان الأمر ، فإن جوانب معينة من هذا الدليل تجعله أشد تركيبا ، وأكثر عرضة للشك من حيث طابعه البعدى مما قد يبدو لأول وهلة • ولما كان « كانت » وأتباعه من الفلاسفة قد استخدموا هذا الدليل نموذجا من الناحية التاريخية على الحجج البعدية جميعا ، فهو يستحق منا تحليلا نقديا مفصلا •

ويلفت فولف نفسه من فوره الانتباه الى الحياض المعرفى الذى تتسم به نقطة البداية • ومع أنه يصنفه بأنه دليل مستمد من امكانية العالم ، ومن أرواحنا ، إلا أنه لا يلزمنا بشئ عن الوجود الواقعى للعالم المحسوس • وحتى فيما يتعلق بالانسان يظل هذا الدليل موضوعا بلا تحديد بين نقطة

بداية فى الروح الانسانية (بما لها من جسد واقمى) ، وبين نقطة بداية أخرى فى الذات (بما فيها من أفكار عن الأشياء المحسوسة) . وما تبدأ به هو تأكيد بديل عن شئ موجود ، يظل فعله الوجودى دون توضيح . ويوصى فولف بهذا اللاتعين كوسيلة لتعاشى النزاع بين المثاليين والماديين والشكاك . ولكن الواقع أن هذا الموقف المزدوج من الشئ الموجود يعمره من اتخاذ نقطة بداية فلسفية مخصصة فى موجود فعلى . وتأكيد وجود شئ ما تأكيد على مستوى فلسفى أدنى *infraphilosophical* لا يثبت وضعه الفلسفى ؛ وفضلا عن ذلك فإن التأكيد الوجودى لا يستبعد الاختيار الشاك للبقاء فى حالة تعلق ، والانطلاق الى الأبد فى تجربة خاصة لا تستطيع أن تقرر بين الذات والروح بوصفهما موجودين .

ويعتمد هذا الدليل على الصدق الوجودى لمبدأ السبب الكافى . وهذا المبدأ - وفقا للتعريف الذى نجده فى أنطولوجيا فولف - هو ما به نعرف أن شيئا ما موجود . ولما كنا نطالع شيئا من المعرفة فى معنى انسبب الكافى نفسه ، فإنه يتمثل أكمل تمثيل فى ادراكنا الواضح للمقومات الجوهرية لشئ ممكن . وبالتالي ، يقيم فولف فى الأنطولوجيا قبوله الصورى للمبدأ العام للسبب الكافى على أسس لا وجودية : مثل التجريد الرياضى ، والافتقار الى رفض التجربة ، وخاصة ، على الدافع الطبيعى لتعقل الانسانى الى وضع سبب (١٥) . ومع ذلك فإنه يمنحه فى لاهوته الطبيعى مضمونا وجوديا . فالمصدر الوحيد لمعرفة الوجود الذى يسبق اثبات وجود الله ، وبالتالي فهو مصدر الدلالة الوجودية لهذا المبدأ - هو وعينا التجريبي العادى بالتسلسل السببى . وهذا الوعى يبقى فى مستوى فلسفى أدنى ، ولا يمكن أن يتحول الى معرفة فلسفية معتمدة عن تطبيق مبدأ السبب الكافى على حالات وجودية للربط بين شئ وآخر .

والدليل بوضعه ذاك ينتهى الى كائن واجب الوجود ، وإن لم يكن هذا الكائن هو الله بالضرورة . فالبرهان الذى يضعه فولف يؤدى الى صفة الضرورة التى ينبغى بعد ذلك أن نثبت انتماءها الى اله موجود . ولكى يتم هذا الانتقال ، يثبت فولف أولا أن الكائن الضرورى موجود بذاته *ens a se*

أى انه كائن يتمتع باستقلال وجوده عن أى شيء آخر . فالموجود الضرورى يكون سبب وجوده الكافى فى ماهيته الخاصة ، ومن ثم فانه يوجد بقدرته الخاصة ، أو أنه يتمتع باستقلال الوجود . ويلزم عن ذلك أن للموجود المستقل السبب الكافى لوجوده « فى ذاته ولذاته » بمعنى « فى ماهيته ومن ماهيته » . وهنا بالضبط يفلت نجاة زمام معرفة فولف الفلسفية بالوجود - حين نعرف أن الماهية الالهية تمنح وجودها من نفسها - فمن اضطرابنا العقل الناشء عن كوننا عاجزين عن تصور واجب الوجود لذاته إلا بوصفه موجودا ، ننتهى فى يقين فلسفى الى ضرورة وجوده الواقعية . ولا يأتى هذا الاوغام بسبب بعض ما تتضمنه نقطة بدايتنا فى الروح أو الذات ، بل بسبب التعينات الجوهرية المتميزة التى نعرف أنها تكون ماهية هذا الكائن الواجب الوجود .

ولهذا السبب - يدخل فولف فى قلب تناوله البمدى للاله هذه القضية : « الموجود بذاته موجود لأنه ممكن (١٦) » . ويحذر فولف - مخالفا فى ذلك لبينتس من أن الوجود الواقعى لا يمكن أن يستنبط من الامكان بوجه عام ، أو من مجرد إية ماهية ممكنة فى اناواق . والعناصر الجزئية التى تؤلف ماهية الموجود المستقل هى وحدها التى تمنحه ميزة الوجود الخاصة لأنه « منه » الماهية الممكنة . وهذا معناه أن فولف يجعل نقطة بدايته البمدية تابعة لتحليله الأولى *a priori* للتعينات الجوهرية للموجود بذاته ، وانه يقيم معرفته بوجود الاله الواقعى الضرورى على الاكراه العقل الذى يؤدى إليه هذا التحليل التصورى . وهذه النتيجة الوجودية لم تستنتج من موجود متناه ، بل تستنبط من الماهية الضرورية اللامتناهية . وبرهانه بمدى من حيث انه يبنى فحسب كومة متصاعدة من الاسباب الجوهرية الكافية ، ولكنه يصبح أوليا فى استمداده للوجود الالهى من مقتضيات السبب الجوهرى الاخير . وهو بوصفه برهانا وجوديا على الاله يصدر عن المطالب الخاصة للماهية الالهية . ومن ثم فهو أولى بطريقة ضمنية .

وعلى فولف قبل أن يجعل الموجود المستقل هو الاله المتعالى - أن يثبت انه ، لا العالم المحسوس ، ولا الروح الانسانية ، موجودان بذاتهما . فامكان

العالم يلزم عن أنه مؤلف من عناصر ليست هي العناصر الوحيدة التي يمكن تصور وجودها كما يلزم أيضا عن تتابع وجوده في الزمان ، إما امكان النفس (أو امكان الذات وتمثلاتها) فيلزم عن تضافيف أفكارها مع عالم جزئي - يكون لا وجوده ممكنا • وفي كلتا الحالتين يعول فولف على حجج خارجية وعلى معيار القدرة المجردة على التصور ، اذ أنه لا يملك بعد الوسائل المتاحة لفحص العلاقة الباطنة بين الماهية وفعل وجود الأشياء في التجربة . وهو لا يثبت فعلا أن الانية تنتمي الى كائن يتنزه عن انديمومة المتابعة ، وعن امكان وجود مقومات أخرى بالقوة في طبيعته ، أو أن معرفة الممكن في ذاتها فعل ممكن •

وأخيرا فانه يقرر أن الكائن الضروري المستقل هو هو اله الكتاب المقدس الذي يعد تعريفه الاسمي هو : « الموجود بذاته » ، وفي هذا التعريف يدخل السبب الكافي لوجود هذا العالم المحسوس ووجود نفوسنا • ويختم فولف هذا الجزء من بحثه بختام ظافر حين يصل الى هذه النتيجة ، وهي : « .. وبالتالي ففي اللحظة التي يسلم فيها بالماهية الالهية يسلم بوجودها في نفس الوقت (١٧) » ، ومع ذلك فان هذا لا يجيب عن سؤال كانت الجريء عما اذا كانت عقولنا المتناهية تستطيع أن تعرف عن يقين أن عملية التثبيت هي في المجال الفعلي للوجود ، أو في المجال التصوري الخالص •

والنتيجة العامة التي تشير اليها هذه الملاحظات النقدية هي أن فولف قد عاد الى الوضع التصوري للوجود • ولم يكن هذا راجعا الى ضرورة باطنة تؤثر في كل ضرب من ضروب الاستدلال البعدي على الاله ، وانما لأن برهانه الأول لم يكن بعديا في بنائه على نحو حقيقي • ولأن نقطة بدايته افسلفية ومبادئ البرهان لم تكن مؤسسة على الخبرة الحسية والعقلية بالعالم المادي الموجود ، كان لزاما عليه أن يهيب اهابة مستترة بقوة أولية *a priori* لماهية ضرورية مستقلة ابتغاء تسليم بالوجود • وقد أسدى كانت خدمة في كشفه لهذه العملية ، ولكنه استمد منها ذلك التعميم غير المعتمد بأنه ينبغي لكل استدلال بعدي على الاله مستمد من العالم المحسوس أن يتطابق مع النموذج الذي وضعه فولف •

ولكى يهدد فولف لدليله الانطولوجى أو الاولى فى زعمه على وجود الاله ، يستخدم كمفتاح له تصور « واقع » ، ليثبت أن أكمل موجود ممكن ، وأن هناك درجات فى الوجود (١٨) . ويمضى فولف فى تعريفه للموجود الاكمل *ens perfectissimum* بأنه هو ذلك الموجود الذى تنتمى اليه كل الوقائع الممكنة *compossibles* فى أعلى مرتبة على الاطلاق . فالموجود الكامل اذن هو الكائن الأعلى تحقفاً فى الوجود *ens realissimum* بالمعنى الحرفى والفتى لطبيعة جوهرية تتيح للوقائع جميعاً أن تتجمع تجمعا تاما . وبهذا التعريف ، يلفى فولف أنرجوع الى معيار المعرفة الحسسية الخالصة . وبهذا يستطيع أن ينتقل خفية ، من العقل الى الشروط الواقعية، او الى تأكيدات الوقائع ، ويستطيع أن يثبت الامكانية الواقعية للموجود الاكمل ؛ بأن يذكر أن (تصورنا) لأعلى مرتبة من مراتب الواقع تستبعد كل النقص ولا تسمح لشيء أن ينفى من نفسها . فالموجود الاكمل ممكن حقا ما دام لا ينطوى على أى تناقض ، وهو واقع ايجابى صرف لا يشوبه أى سلب لثاته .

أما فيما يتعلق بالوجود ، فهو احدى الوقائع أو الكمالات المعروفة حقا المنتمية الى الموجود الماهوى . وكما أن هناك مراتب للكائنات أو للطبائع الماهوية ، فهناك أيضا مراتب للوجودات ، أو للوقائع ، فى تلك الطبائع . والتقسيمان الرئيسيان هما : الوجود الممكن ، والوجود الضرورى . ويرد وجود الشيء الممكن الى حالة ممكنة لماهيته ، على حين أن وجود الموجود الضرورى يتصور وفقا لصفة ضرورية تتصف بها مثل هذه الطبيعة الماهوية . وفى سلم الوقائع الوجودية يعنى الوجود الضرورى المقام الأعلى ؛ اذ أن عقلنا لا يستطيع أن يتصور ما هو أعظم منه . وهنا يلجأ فولف صراحة الى معيار قابلية التصور .

ويستطيع فولف بعد أن اتخذ هذه الخطوات التمهيدية أن يقدم برهانه الوجودى المعدل ، هذا اذا سلمنا بتعريف الله على أنه الموجود الاكمل .

« يحتوى الله على جميع الوقائع الممكنة فى أعلى مرتبة على الاطلاق ، ولكنه هو ذاته ممكن . ولما كان الممكن يوجد ، فمن الممكن أن ينتمى الوجود

اليه ؛ وبالتالي ما دام الوجود واقعا ، ولما كانت الوقائع متمكنة ، ومن الممكن أن تنتمي معا الى موجود ، كان الوجود واقعا فى فئة انواقح الممكنة معا ، وفضلا عن ذلك فان الوجود الضرورى من اعلى رتبة على الاطلاق ، ومن ثم فان الوجود الضرورى ينتمى الى الله أو - والمعنى واحد - الله واجب الوجود (١٩) ، •

وفى تمهيد هذا البرهان يخفق فولف فى تقديم أساس وجودى لمراتب الوقائع ، ولحضور الوجود المتماكن مع ضروب الواقع الأخرى وتفق الوجود الضرورى أو القابل للمحمولات attributive ولكنه لا يتردد هذه المرة بين ما اذا كنا لا نتصور الا الرابطة الضرورية المثالية للوجود مع الماهية الالهية ، أو أننا نعرف أن الماهية الالهية موجودة حقا ، ذلك أن هذين الرأيين يندمجان اندماجا وثيقا فى اللاهوت الطبيعى الذى يتناول الوجود بوصفه « واقعا ، ماهية ضرورية ، وبالتالي بوصفه قابلا للتصور فى حدود صفة تنبع من تلك الماهية • وهنا تملك فلسفته أخيرا ذلك النمط الوحيد من المعرفة الوجودية الذى يتفق مع اتجاهها الى اضماء طابع الماهوية على الوجود القابل للمعرفة بدلا من تفريقه تفريفا تاما من كل مضمون • وهذه « الماهوية للوجود الالهى ، هى وحدها التى تسمح لفولف باستنباط وجود الله من تصور ماهيته existentia ipsi [Deo] essentialis est (وجود الله هو نفسه وجود ماهيته) (٢٠) ، غير أن الوجود - منظورا اليه على هذا النحو - مستمد من التعريف المجرد لواقع ، لا من تجربتنا عن الأشياء الموجودة ومضموناتها •

ولقد كان نقد كانت التالى لللاهوت الطبيعى موجها من الناحية التاريخية ضد فولف ، وان كان كانت نفسه يعتقد أنه ينطبق على كل مذهب نظرى عن الله . وهو يتفق مع فولف على أن كل الأدلة يمكن أن ترد الى الأدلة المستمدة من الامكان (والنظام) ومن فكرة الوجود الاكمل • ولكنه أشار الى أن أدلة فولف لا تعد بعدية الا بالمعنى الذى ذهب اليه مستر بكويك فى رواية ديكنز الشهيرة بهذا الاسم - أى من حيث انها تستمد مادتها من عقلنا • ولم يجد كانت أية صعوبة فى عرض تماثلها الأساسى وطابعها الأولى a priori ،

وان لم يحلل فكرة فولف عن « الوجود بذاته » تحليلًا لافيا ، كما أنه لم ينظر في أنماط الاستدلال الأخرى على الله . ولكنه قصد إلى صميم المسألة حين ذكر اخفاق فولف في اقامه أية صلة بين الوجود المعروف تجريبيًا ونظرية الوجود بوصفه واقعا ينتسب إلى الماهية . وهذه الثغرة تركت كانت وهو يتساءل : هل يمكن أن يمتد الوجود المعروف للإنسان إلى ما وراء الموجودات القائمة في عالمنا التجريبي ؟ وتساءل كانت أيضا - بالإشارة إلى عبارة فولف الأخيرة في برهانه الثاني - : هل من الجلي أن « تصور » عقلنا الانساني ، الموجود على نحو عقلي ولا تجريبي خالص ، بوصفه واقعا ضروريا في اكمل ماهية هو نفسه « كمعرفتنا » ان الله واجب الوجود ؟

وقد توسع فولف أيضا في نظرية عن الصفات الالهية والقدرة الخلاقة ، وذلك لكي يضمن طابعا وجوديا على الكسـمولوجيا وعلم النفس والعلوم الأخلاقية العملية . ولكنه كلما توغل في مشكلة البرهان على العالم الموجود من خلال الله ، بوصفه سببه الكافي ، ازداد ميله إلى الاتفاق مع التجريبيين ومعاصريه من رجال عصر التنوير على أن الاستنباط الوجودي الصارم مستحيل . ولكي نفسر العالم المتناهي على أنه موجود ، ينبغي أن نلجأ في وقت واحد إلى صفات ثلاث : العقل والقوة والإرادة . فالعقل الالهي يستطيع أن يفسر الامكانية الباطنة للأشياء ، والقوة الالهية تفسر امكانياتها الخارجية ، أو تأسيسها في علة متكافئة موجودة . بيد أن فولف لم يدافع عن قدرة الله إلا بوصفها « امكانية اخراج - ما هو ممكن في حد ذاته - إلى حيز الفعل (٢١) » . أما الانتقال من هذه الامكانية إلى الاحداث الفعل ، فلا يتم إلا بواسطة الإرادة الالهية - وهنا يفترق فولف عن ليبنتس بإنكاره أن تكون الإرادة مجرد مصدقة على القدرة الالهية . فالإرادة هي قوة الله الوجودية الأساسية لخلق الموجودات ، وهي شيء لا سبيل لنا إلى تحليله على الإطلاق ، ذلك أن عقلنا لا يستطيع أن يفهم ، أو أن يدخل في نطاق أنطولوجيا الأسباب الكافية إرادة هي فعلية خالصة ومتأنية في عملياتها . ومن ثم فإن العلة الأخيرة للوجود الفعل للأشياء الممكنة تند عن المنهج العلمي الصارم .

غير أن الفلسفة لا تقف عاجزة تماما دون هذه المهمة . فثمة فرق بين تقديم الأسباب الاستنباطية الخالصة لوجود عالم « ما » ، وبين تقديم

الاسباب المناسبة لخلق « هذا » العالم المعين . ومع أننا لا نملك مبدءا يقينيا من الناحية الفلسفية للنفوذ الى قرار الله الحر بخلق عالم ما ، الا أننا نستطيع افتراض هذا القرار ثم تقديم سبب مناسب *ratio quaedam convenientiae* لاختياره تحقيق هذا العالم المعين (٢٢) . وهذا السبب المناسب أو شبهه - الدافع ، يتألف من تمثيل الأفضل ، أعني الجمع بين الأفضل موضوعيا ، أو في ذاته ، والأفضل ذاتيا أو بالنسبة الى الله ، وبدلا من متابعة وصف ليبنتس للسبب الموضوعي في حدود ملاء من الماهيات ، يتناوله فولف على أنه تلك المجموعة من الأفكار التي ترضى « عقله » تمام الرضا ، وتطيب لارادته من حيث هي علامة طبيعية ورمز مرئي على الكمال الالهي . وهكذا نرى في نهاية الأمر ، أن السبب الموضوعي ليس قاهرا للفعل الالهي ، وأنه يقاس بدافع الارتياح الذاتي ، ذلك الدافع الذي يمكن أن نفترض - على نحو مناسب - (دون أن نعرفه معرفة صارمة على الإطلاق) أنه أعظم تمثيل مرئي عن الكمال أو المجد الالهي .

نستطيع إذن أن نصوغ القانون المناسب باختيار الله الخاص للأشياء على هذا النحو : ما يتصله الله لنفسه على أنه الأفضل سواء في ذاته ، أو في علاقته بنفسه - يكون هذا هو ما يريده (٢٣) . أما أن هذا القانون يبقى مبدءا شكليا لما هو مناسب ، لا وسيلة الى البرهان الاستنباطي ، فهذا ما تشير إليه دعوى فولف . (التي تتعارض هذه المرة أيضا مع ليبنتس) بأن الله يستطيع أن يخرج الى الوجود الفعل المتأني عوالم أخرى ، بالإضافة الى أفضل عالم ، بل يستطيع أن يحقق الممكنات جميعا . ولما كان الله مكنتيا بذاته اكتفاء مطلقا ، فانه يتنزه عن الاكراه الموضوعي الذي تفرضه التركيبات الماهوية . فأفضل عالم من الوجهة الموضوعية يتفق مع كماله الخاص ، ولكن الفعل الخالق يظل معجزة ووضعا حرا شيء يمكن سببه الكافي للوجود مختفيا في الارادة المتعالية لاله حر . ومن هنا يرفض فولف اقامة الالتزام والفضيلة والخير الأخلاقي الأسمى على ارادة الله ، وانما يمنحها أساسا باطنا تماما في الطبيعة الانسانية وفي كمالها الذاتي ، حتى ولو أعادنا نشاطنا الأخلاقي الى الله .

ولقد كان المثاليون الذين أعقبوا « كانت » مبهورين بالدور الوظيفي

الذى ينسب لاهوت « فولف » الطبيعى فى مذهبه كله ، فهو (آى فولف) حين لا يكون مصابا بمشكلة الوجود الممكن التجريبي ، وبالحرية الالهية - يكون متحمسا للأثر الرجى للاهوت الطبيعى فى العلوم النظرية ، ولعمله البنائى فى الفلسفة العملية (وان لم يثبت الأساس الذى يقوم عليه واجبنا) . وكان أملة معقودا على الصفات الالهية ، أو على الوقائع بوصفها الممكنات الأولى التى يمكن استخلاص معرفتنا بالاشياء استخلاصا أوليا *a priori* من أسبابها النهائية . ويستطيع اللاهوت الطبيعى أن يمنح انعقل الخالص نورا خاصا ، وأن يمكنه من متابعة التطور الكامل لفكرة الوجود وأسبابها الكافية (٢٤) . ومن ثم يستطيع المرء أن يقيم مذهبا كاملا من الفلسفة يشمل التركيبات الجوهرية وروابط الاشياء جميعا ، والوجود الانهى ، وإمكانية الأحوال الممكنة للموجودات الأخرى ، وربما استطاع أن يضع تفسيراً موحدا لوجودها الفعل . ويرى هيغل أن تقصير فولف عن بلوغ هذا المثل الأعلى راجع الى استبقائه لارادة انهية حرة لا سبيل الى تحليلها ، كما يرجع أيضا الى تردده فى رد الوجود التجريبي الى نظرية الوقائع أو أحوال الفعلية الجوهرية . وقد رفع هيغل هذه التحفظات بإخضاعه الاله والوجود لقانون الديالكتيكي (الجدل) للمطلق .

على أن أعجب فصل فى تاريخ الفلسفة الغولفية لم يكن هو تناول « كانت » اللفظ لها ، أو ما اعتراها من تحول على يد هيغل ، بل كان تغلغلها الظاهر فى الفلسفات المسيحية الاسكلانية للقرنين الثامن والتاسع عشر (٢٥) . ومع أن الاسكلانيين كانوا يرتابون فى موقف فولف عن الحرية الالهية وبعض النقاط اللاهوتية الأخرى ، إلا أن الكثيرين منهم رحبوا بتقسيماته للفلسفة وبمفهومه للانطولوجيا وعلم النفس ، وباستخدامه للسبب الكافى ، وبلاهوته الطبيعى الأساسى . وكان يبدو أن حظ اللاهوت - بعد أن أعيدت صياغته على نحو أكثر بعدية - يقدم ملاذا آمنا فى الوقت الذى كان فيه الجتاح المتطرف من عصر التنوير ينكر الله ، وكان « كانت » يتشكك فى جميع البراهين النظرية على وجود الله . ولم يكن حياد فولف على نظرية المعرفة وموقفه المزدوج من الوجود - يبدو هاما فى نظر كثير من الكتاب المدرسين . وفى اللحظة التى كانت المخامرة العقلية فى اللاهوت

الطبيعى تقترب من نهايتها ، بدأ كثير من الكتاب المدرسين يستخدمون تناول فولف غير المعتمد للاله من خلال الاسباب الكافية والضرورات الجوهرية . وحين فعلوا ذلك ، لم ينتهكوا منهج انواقية فحسب ، بل عزلوا انفسهم أيضا بلامبرر عن التيار الرئيسى فى البحث الفلسفى عن الله .

٣ - مذهب الآلوهية العلمى عند فولتير

من الممكن أن نلاحظ فى فولتير (١٦٩٤ - ١٧٧٨) ذلك الانتقال التدريجى لعصر التنوير من المفهوم الرياضى /الاستنباطى للعقل الخالص الى النظرة التجريبية للعقل وفقا لنموذج الذى تقدمه العلوم الفزيائية والبيولوجية . وقد كان لهذه النقلة تأثير ملحوظ فى اندعاوى الخاصة بإمكان قيام معرفة انسانية بالله ، خاصة وأنها أشد تواضعا عند فولتير عنها عند فولف . ومع أن الاول يتحدث عن اثبات وجود الله ، فان فكرته عن البرهان هى الطريق الذى يسلكه التدليل التجريبي متجنباً - فى نجاح - أية تناقضات شكلية ، ومحققا درجة عالية من الاحتمال بوصفه تفسيراً خُبرتناً . فلقد بقى فولتير غير مقتنع بسلسلة الاسباب الجوهرية التى تثبت طبيعة الله وصفاته ، وكذلك بالمحاولات التى بذلتها انفلسفات الالهية لتفسير الشر وعلاقات الله بالعالم . وفى هذا المجال يجازف ببعض الآراء الخاصة ، ويصل الى فكرة متراجحة احتمالية عن الطبيعة الالهية .

وهناك ثلاث عقبات خطيرة تعترض أية محاولة لفهم نظرية فولتير عن الله فهما دقيقا ، وأولى هذه العقبات تقلبه فى رأى فيما يتعلق بجوانب معينة من الطبيعة الالهية وأفعالها ولاسيما حرية الله وحضوره فى العالم . وعلى الرغم من انشغاله طيلة حياته بمشكلة الله ، فانه لم يصنع موقفه صياغة حاسمة منهجية . والصعوبة الثانية هى الاطار النزاعى الذى يحيط بمعظم نظره الفلسفى عن الله . فقد كان من الصعب على رجال الكنيسة الاعتقاد فى أن سياسة فولتير انهدامة ضد الوحي تقف دون الانكار الصريح لوجود الله ونشاطه العام فى العالم ، ويشاطرهم فى هذا الموقف المستريب من فولتير بعض المفكرين الاحرار . غير أن جملة الشواهد تدل على التزامه

المخلص بنمط من مذهب الأنوهمية الفلسفى يعادى المسيحية والحاد على حد سواء . فمن كتبه ومراسلاته ، وكذلك من ذلك الاختيار المثير لاستعداده على تقبل السخرية من زملائه الفلاسفة ، يبدو لنا فولتير معتقاً للأنوهمية ومعادياً للوحي الحارق للطبيعة ، ومعارضاً فى الوقت نفسه لآية محاولة ترد معتقداته الى نزعة طبيعية ملحدة . فهو يحاول - مع روسو - أن يشق سبيلاً وعراً بين الكنيسة ، وبين مجمع «دولباك» من الملحدّين .

والعامل الثالث الذى يجعل من الصعب ادراك موقف فولتير هو التراث التاريخى المقعد الذى يفتدى منه . فهو يتفق مع الانتقادات التى يوجهها بيل ضد الميتافيزيقا العقلية واللاهوت الطبيعى ، ولكنه لا يقبل نصيحة الشكّك بالعدل عن جميع النظريات الطبيعية عن الله . وبدلاً من أن يتبع بيل فى مذهبه الايمانى الشاكّ أو فولف فى مذهبه المجدد عن الاسباب الكافية ، يتجه صوب المفكرين الانجليز من التجريبيين والتألهيين باحثاً عن دافع جديد فى اللاهوت الطبيعى . وزيارته الشخصية لانجلترا (١٧٢٦ - ١٧٢٩) وبرنامج مطالعته الواسعة ، أحاط فولتير احاطة كافية بالآراء اللاهوتية لكل من لوك ونيوتن وكلاوك وبعض المؤلّفة المتأخرين من أمثال أنطونى كولينز . أما فى مسألة وجود الله ، فلم يتلق الا اقلّ المونة من المؤلّفة الذين كانوا معنيين أساساً بالدفاع عن تصوراتهم العديدة للدين الطبيعى وللأخلاقية . ومن ثم فقد اعتمد بصفة أساسية فى هذه المسألة على لوك ونيوتن وكلاوك ، وإن اختلف مع نظرياتهم التى تتعلق بالطبيعة الالهية . ولام فولتير بين نظرية ملبرانش عن النسبية الالهية وبين طريقته الخاصة فى تفسير الشر . أما الموضوع الذى أسهم فيه المؤلّفة الانجليز اسهاماً حاسماً فى فكره ، فهو موقفه من صفات الله وعلاقته بالعالم ، وفكرة الدين الطبيعى والأخلاقية ، والحجج المضادة للمسيحية التى حفلت بها كتاباته فى الأعوام الخمسة عشر الأخيرة من حياته (٢٦) .

وهكذا كان فولتير القناة الرئيسية التى انتقلت من خلالها الأفكار اللاهوتية للمفكرين الانجليز من المؤلّفة وأتباع نيوتن الى عصر التنوير الفرنسى . ومن كتاباته التى عبرت تعبيراً مبكراً ومدعماً عن مذهبه فى

الألوهية المستند الى العلم « مقالته عن الميتافيزيقا » (التي كتبت عام ١٧٣٤ ونشرت بعد وفاته) ، و « عناصر فلسفة نيوتن » (طبعة سنة ١٧٤١) .
 أما نظريته عن الله فقد أكدها بعد أن أدخل عليها بعض التعديلات الهامة في « المعجم الفلسفي » (١٧٦٤) ، وفي بعض كتاباته المتأخرة الأخرى مثل : « الفيلسوف الجاهل » . ومع أن تدليله الفلسفي لم يكن عميقا أو متسقا دائما إلا أنه كان مثلا من أكثر الأمثلة الحاحا وأشدّها تأثيرا في فرنسا القرن الثامن عشر على التسليم الفلسفي بالله بعزل عن أية عقيدة موحى بها . وكان منهجه هو أن يتحاىي التدليل الأولي الذي كان عرضة لطلعن ، ولاسيما من النقد الشكاك ، وأن يقدم حدا أدنى من مذهب الألوهية بوصفه أكثر الاستدلالات الاحتمالية التي يمكن أن يستمد من العلم النيوتوني ومن الفحص التجريبي للعالمين الفزيائي والأخلاقي . وشرع في ارتياد الطريق الذي لم يسلكه بيل أو هيوم ، وهو طريق الميتافيزيقا الاحتمالية والمؤسسة مع ذلك على شيء من البيئة التجريبية .

وكان فولتير ، في تأكيد على المضامين التالية في الفلسفة الطبيعية الجديدة ، يحذو حذو نيوتن نفسه والجيل الأول من معجبيه الانجليز . فلقد وضع نيوتن مهمة ذات هدفين للفلسفة الطبيعية : تأكيد أعم القوانين الميكانيكية أو الروابط الرياضية بين الظواهر ، وإثبات وجود العلة الأولى اللاميكانيكية لقوانين الكون وقواه جميعا . والفيلسوف الطبيعي يلتزم بالنوع السليم الوحيد من التدليل الميتافيزيقي حين ينتهي الى أن :

« ... هذا النسق البديع الذي ينتظم الشمس والكواكب والشهب لا يمكن أن يصدر الا عن حكمة وتدبير كائن ذكي قادر ... وحين نقارن ونوالم بين هذه الأشياء بعضها والبعض الآخر في هذا التنوع الهائل من الأجسام ، نذهب الى أن هذه العلة ليست عمياء متعسفة بل بارعة كل البراعة في الميكانيكا والهندسة » (٢٧) .

ويضيف فولتير في مزيج من السذاجة والسخرية اشتهر بها أن العلة الأولى لا تقل حصانة عن علماء الجمعية الملكية في لندن . ويفهم نيوتن الى

أن بداية حركة الكون وتصحيح العيوب فى العملية الطبيعية التالية فى نظام الجاذبية يتطلبان فعل ذكاء أعلى ، وإرادة أسمى . وفضلا عن ذلك نستطيع أن نميز قدرة العلة الأولى وإرادتها فى الحركة المنتظمة ، والاتجاه المتجانس للكواكب ، وكذلك فى أن نظام النجوم الثابتة لا ينهار ، وقد عبر جوزيف اديسون فى أبيات مشهورة عن موقف نيوتن الشائع نحو الأجرام السماوية :

« فى مسبح العقل ، تستخفها البهجة ،

وتنشد بصوت مجيد ،

لا يتوقف لها نشيد ، كلما أشرقت بنورها ،

بأن انيد التى صنعتها الهية » (٢٨) .

ولا يقتصر الأمر على هذا المستوى الكونى فحسب ، بل ينسحب أيضا على التكيف المنظم وعلى تجانس الأجهزة فى الأجسام الحية ، فهنا نلمس التدبير والتخطيط اللذين وضعهما عقل حكيم .

ويعيد فولتير تقرير هذه الحجج بأسلوبه المحكم العبارة حيث يبدو الاستدلال من انكون بوصفه عملا على الصانع الالهى أمرا يسيرا حتميا لآى عقل على المام جيد بالنظرة العلمية الشائعة . وإيا كانت الشكوك التى تثار حول الحاجة الى الله فى الفزياء الديكارتية « فان فلسفة نيوتن بأكملها تؤدى حتما الى معرفة موجود أسمى خلق كل شيء ورتبه فى حرية . فلو كان العالم متناهيا كما يقول نيوتن (وكما يقول العقل) ولو أن هناك فراغا ، إذن لما وجدت المادة بالضرورة ، وبالتالي فقد تلقت المادة الوجود من علة حرة » (٢٩) . هذا التصريح الواثق من نفسه هو الضوء الوهاج فى تأسيس فولتير العلمى لمذهب الألوهية ، وإن أخفق فى إعطائه أى تماسك ميتافيزيقى .

وتؤدى الفزياء الديكارتية الى مفهوم للطبيعة بوصفها علة لامتناهيا ، ومن هذه الفكرة لا نحتاج إلا الى خطوة قصيرة لاستنتاج أن المادة مكتفية بذاتها ، ولا حاجة بها الى الله . غير أن امكانية المادة شيء يؤكد مذهب نيوتن ، ويؤكد الحاجة الى علة عاقلة حرة تتجاوز نظام الطبيعة . ومع أن

قوانين الفزياء الرياضية ثابتة لا تتغير للنظرة المجردة ، الا أنها ليست فعالة بذاتها فعالية العلة ، ومن ثم لا يحتاج عالمنا الى أن يصدر متفقا معها . واستخدام الرياضاة فى مذهب نيوتن لا يغنى عن الحاجة الى اختيار متمم لمجموعة من القوانين يقوم به عقل أسى ، واردة عليا . وفضلا عن ذلك فان هذه القوانين لا تصبح فعالة فى الكون الفعلى ، الا من خلال توسط الحركة وقوة الجاذبية (التى يفسرها فولتير ومعظم أتباع نيوتن بأنها قوة فزيائية واقعية لا مجرد قانون وظيفى) . ولما كانت الحركة وقوة الجاذبية خاضعتين للتغير والنقصان فانهما ليستا شيئا كامنا فى المادة الثابتة ، وانما تاتيان اليها بتأثير فاعل عاقل حر يوجد خارج العالم المادى .

وكذلك ، ليس النظام الداخلى والاتجاه الهادف للفاعلين الماديين الالهية سببية من الله . وقد كان فولتير مقتنعا بالحاجة الى وضع عقل هادف الى حد أنه كان على استعداد لتقبل السخرية بوصفه « رجلا أحق » ما دام فى صحبة نيوتن (٣٠) . كما أعاد أيضا صياغة حجة لوك وكلاوك الأكثر ميتافيزيقية التى تستدل من الذات الموجودة على الموجود الأبدى . غير أن ما ينطوى عليه هذا البرهان من تعقيدات يثير ارتباكك ، ومن ثم يقنع بتلك البيئة أو الدرجة العالية من الاحتمال بحيث لا يتطرق الشك الى القضية القائلة : « أنا موجود ، اذن فلا بد أن شخصا ما يوجد بالضرورة منذ الأزل » . وهو يلوم بسكال لأنه لم يسمح للعقل بأن يرى الله فى آيات الطبيعة وفى الانسان . وعلى المستوى الانسانى الخالص ، فان وجود الميول الاخلاقية المحددة وخاصة ما يحتمونا من مثل أعلى لانصاف انغير - يقوم العقل شاهدا طبيعيا كافيا على تأكيد وجود اله اخلاقى خير . وهكذا يستطيع العقل التجريبي أن يخرج من المخرج الواقع بين مذهب الشك والمذهب العقل .

ومهما يكن من أمر فان فولتير يضع حدا فاصلا بين وجود الله وبين المسائل المتعلقة بطبيعته ونشاطه السببى . وكان يريد أن يبطل الغموض والشك اللذين يحيطان المسائل الاخيرة فيحولان دون وصولها الى حقيقة وجود الله . والصعاب التى تعترضنا فى فهم كيف يتم الخلق ، وأين يوجد

الله . ولماذا يسمح بالشر... ينبغي ألا يسمح لها باضعاف تصديق الانسان بوجود علة أولى عاقلة وخيرة الى غير حد . وقد كانت قاعدة التمييز هذه بين القضايا اللاهوتية ، والحكم على كل قضية على حدة وفقا لما فيها من بينة خاصة بها - كانت هي سلاح فولتير الرئيسى فى نزاعه ضد الماديين فى جماعة الموسوعيين ، وكثيرا ما ادى به المحاحه عليها الى الاعتقاد فى عجز العقل الانسانى عجزا تاما عن تناول طبيعة الله وعملياته : « ان صفات الموجود الاسمى اللامتناهية هوات تنطق فىها انوارنا الضعيفة » (٣١) . وأعلن أن ما وصف به صامويل كلارك الله من أنه يستريح ويندم ويتحدث عبارة عن اوصاف هزلية خليقة بشخصية «بانش» Punch وأنها عرضة لسخرية الماديين . وعلينا أن نمتنع لادرية محترمة فيما يتعلق بأى سؤال يتجاوز مجرد وجود الله وواجبنا فى عبادته بالروح . ولا يستطيع الانسان أن يعرف أكثر من أن الله يريد منه العبادة ، وأن يكون عادلا تجاه اخوانه من البشر .

وقد كان من الصعب على فولتير أن يحصر نفسه داخل هذا النطاق الضيق ، مادام تأكيده لوجود الله يستتبع على الأقل حدا أدنى من الموقف ازاء طبيعته أيضا . وكان يعنى دائما بكلمة «الله» كائنا ابديا واجب الوجود ، هو فى الوقت نفسه العلة الأولى العاقلة الحرة لهذا الكون . وأيا كان الأمر ، فإن مطالعته لانتونى كولينز وغيره من المؤلفة المجددين وكذلك الصدمة الأخلاقية التى أحدثها زلزال نشبونه فى سنة ١٧٥٥ ، دفعته الى أن يدخل تعديلا على موقفه الاصلى ازاء حرية العلية الالهية وخلقها التام للعالم المادى . فالتفكك حر ، بمعنى أن له طبيعة قادرة كل القدرة ، ومن حيث انه يستطيع أن ينفذ مشيئته دون أى اكراه من أى فاعل آخر . بيد أن هناك ضرورة باطنة تحدد النشاط الالهى المنتج : « لقد صدر العالم دائما عن هذه العلة الأولى الضرورية ، مثلما يصدر الضوء عن الشمس » (٣٢) . والله لا يصنع العالم بطريق الخلق الحر كما تعلمنا المسيحية ، ولكن عن طريق الصبور الأبدى الضرورى من الناحية انفرايائية للقوانين المنظمة عن صنعة الفعل فيه . ومع أن فولتير كان دائما ناقدا متشددا لاسبينوزا (أو على الأقل للصورة المادية المعاصرة لمذهب اسبينوزا) الا أنه طامن من

علو الاله بنظريته الحتمية فى العلية الالهية . ولقد سمح ببقاء شيء من التفارقة بين علة ضرورية ازلية وبين مسبباتها الضرورية الازلية ايضا ، ولكنه كان يعود من حين لآخر الى الافتراض الذى يرى الله روحا تبث الحياة فى آلة العالم . وكان من العسير عليه أن يوفق بين الطلو الالهى والتدفق الضرورى لفعل الله الخالق .

ولعل الدافع الذى جعل فولتير يدخل هذه الحتمية على الاله هو اهتمامه بوجود الشر الطبيعى والأخلاقي فى العالم . فعلى الرغم من أن الشر لا يمكن تقليله أو اعتباره شيئا لازما لانسجام العالم ، الا أنه من الممكن النظر اليه على أنه نتيجة ضرورية للفعل الالهى أكثر منه نتيجة لاختيار واضح لا اكراه فيه . وتتألف الربوبية عند فولتير فى انكاره أن الحرية الالهية مسئولة عن عالمنا ، اذ ينبغى تبرئة الله من أية مسئولية أخلاقية عن الشر بعاملة الالم والشر الطبيعى على أنهما نتيجة لا محيص عنها لفعله السببى المحدد باطنيا وقصر التمييزات الأخلاقية على المستوى الانسانى . وعلى هذا النحو يجدد فولتير ما أكدته ملبرانش من أن كل شيء فى عالمنا هو من فعل الله على مخلوقاته ، بل يتساءل فولتير عما اذا كانت ضرورة الفعل الالهى لا تفرض شيئا من القيد على قدرة الله . فقد تكون القدرة الالهية أعلى ما تكون بالقياس اليها من حيث أنها ليست خاضعة لآى مؤثر أجنبى عنها ، ولكنها قد تكون مع ذلك محدودة على نحو باطنى داخل ما يمكن أن يفعل وفق قوانين نيوتن الميكانيكية . وهكذا يمكن أن ننظر الى الله الخير على أنه لامتناه من حيث الوجود الزمنى ، متناه من حيث القدرة والمعرفة والحضور . وفى أحيان أخرى ، حين يعقد فولتير المقارنة بين الله والانسان بدلا من أن يبحث عن حل لمشكلة الشر ، يقرر - على نحو قاطع - : « أن الله هو وحده الذى يمكن أن يكون كاملا، أو بتعبير أفضل، الانسان محدود، أما الله فقير محدود» (٣٣) وهكذا يتأرجح بين تأكيد الحتمية المتناهية بالنسبة للانسان والله معا ، وبين الدفاع عن كمال الله اللامتناهى وتعاليه فى مضادكل ما هو متناه وانسانى .

وهذا التردد ينبع أساسا من الطابع اللاميتافيزيقي تماما لتدليل فولتير على وجود الله وصفاته . وهذا التدليل قائم على شواهد النظام والتدبير

الهادف - تلك الشواهد التي تقدمها العلوم الميكانيكية والبيولوجية والملاحظة العادية ، غير أنه لا يخضع هذه المعطيات لأى تحليل ميتافيزيقى متميز فى حدود المبادئ المقومة للكائنات الموجودة وميلها صوب كمال مناسب ، أو صوب الخير . وهكذا يفشل المؤلفة العلميون من أتباع نيوتن - كما سبق أن لاحظ فولف - فى اثبات الامكانية الجندرية للعالم فيما يتعلق بوجوده كله . ويتلزم قبول فولتير للحتمية الانهية فى الفعل مع رأيه فى أن المادة نفسها أزلية ، وأنها جوهر لم يخلق يدخل عليه الله الصور والتكيفات المنظمة للعالم التى هى موضوع تجربتنا ووصفنا العلمى . والله فى هذه الحالة صانع أكثر منه علة كلية أو خالق . وتأكيد عليته يبقى احتماليا بقدر ما تبقى التفسيرات العلمية الباطنة للمادة ناقصة . وبالتالي فقد ترك فولتير موقفه عرضة لنقد دولباك الذى سلم بالطابع الامكانى للأشياء الجزئية ، وإن أنكره على الطبيعة ككل . وحتى على افتراض أن نظام نسقنا المادى يعتمد على علة موجودة خارج العالم ، فإن استدلال فولتير على طبيعة الله ليس أقوى من تناوله للعالم المادى ، ولأن النظام يعنى بالنسبة إليه فى المحل الأول ترتيب الأجزاء فى المادة السابقة فى الوجود ، فهو لا يستطيع أن يستدل من « العالم - الآلة » المتناهى الا على صانع متناه وضرورى على أكثر تقدير . وربما كان الصدى الكامن للتراث المسيحى عن الله هو الذى جعل عقله غير قانع بمثل تلك الألوهية ومفتوحا فى أحيان أخرى على علة لامتناهية حرة خلاقة لا يستطيع مع ذلك اثباتها اثباتا محكما بمنهجه ونقطة بدايته .

واللاهوت الطبيعى الذى يعتنقه فولتير وأنصار نيوتن ميتافيزيقى بذلك المعنى المحدود الذى وضعه نيوتن نفسه : إذ يصل الى علة واقعية أولى متميزة عن القوانين الرياضية وعن الفاعلين الفيزيائيين الافتراضيين فى الكون المادى . وبهذا المعنى تشير كلمة « ميتافيزيقى » الى موضوع الاستدلال فحسب ، ولا تخصص شيئا عن الطريقة الدقيقة للنظر الى المعطيات التجريبية وعن اجراء الاستدلال الخاص بوجود الله . ولأن تدليل فولتير عن الوجود الالهى هو فى بساطة امتداد على درجة عالية من الاحتمالية للفلسفة الطبيعية الى مجال الفاعلية النهائية ، فانه لا يملك ضربا برهانيا

من الوسائل الميتافيزيقية لحل أية قضايا متنازع عليها عن طبيعة الله ونشاطه وعلى الرغم من بغضه الشديد لمذهب التجسيم anthropomorphism فإنه لا يجد مفرًا في النهاية من أن يعزو إلى الله نفس حتمية الفعل وتحديد القدرة اللذين ينتميان إلى مفهومه عن الإنسان .

وهذا الاقتدار إلى حسم المشكلات الذى يتسم به اللاهوت الطبيعى - كما تقيمه ميكانيكا نيوتن - قد أرغم فولتير على البحث عن تدعيم مركزه في مطالب الإنسان الأخلاقية ، فالحق بمنحبه العلمى فى الألوهية بعض الاعتبارات العملية . فالميتافيزيقا ينبغى أن تعاد مرة أخرى إلى الأخلاقية ، كما كتب فى رسالة إلى فردريك الأكبر . والأخلاقية نفسها تستند إلى الميول الباطنة فى الطبيعة الإنسانية ، لا إلى مذهب الألوهية . وهذا المذهب - ينتفع - على العكس من ذلك - بطريقتين متميزتين من ارتباطه بالواقع الأخلاقى . فهو يجد أولا : فى دوافع الإنسان الأخلاقية حجة يضيفها إلى حساب الله ، العلة الأولى الموجودة ، فهو المصدر النهائى لميولنا المشتركة نحو الحب والعدالة والمعرفة المتبادلة والتوافق . وثانيا : تعمل اهتمامات الإنسان الأخلاقية على تثبيت العقل الذى يتطوح فى خضم المتنازعات الخاصة بالطبيعة الالهية . وتستطيع احتياجاتنا الأخلاقية - كما لاحظ بسكال وروسو أيضا - أن تؤثر تأثيرا حاسما فى احتمالات الاحتمالية فى اللاهوت الطبيعى ، وبذلك تمكننا من الاغضاء عن بعض المسائل ، وأن تقدم تصديقا أخلاقيا راسخا على مواقف أخرى من الله .

وثمة نظرة واحدة محددة عن الطبيعة الالهية ، وإن لم تؤلف أساس الأخلاق ، إلا أنها تقدم سندًا قويا للمقررات الأخلاقية ، وبالتالي تبين صلة الله بهذا المجال من تجربتنا الذى يقوم فيما وراء نطاق العلوم الفيزيائية : « يبدو لى أن الموضوع العظيم ، والاهتمام الكبير لا يتصل بإيراد الحجج الميتافيزيقية ، وإنما يتعلق بتقدير ما إذا كان من واجب المرء من أجل خيرنا المشترك - نحن الحيوانات البائسة المفكرة - أن يسلم باله يعاقب ويشيب ، ويكون بمثابة رادع وعزاء فى نفس الوقت ، أو من واجب الإنسان أن ينبذ هذه الفكرة فنترك أنفسنا للمصائب تنوشنا دون أمل ، ونقترب جرائنا

دون ندب ٩ ، (٣٤) • ان الله نفسه هو المصدر النهائي لهذه الفكرة انكسرية
الفعالة أخلاقيا عن الله بوصفه الحاكم الخير القادر لهذا العالم ، والحكم
الأخلاقي على أفعالنا الحيرة والشريرة التي نسرهما في ضمائرنا • ومع أن
فولتير ظل غير مقتنع شخصيا بلامادية الروح ، أو بالخلود ، فقد اعترف بأن
لفكرة الخلود نفعا أخلاقيا عظيما في تنظيم المجتمعات العادية ، ولكنه لم
يجعل اعتقاده في الله قط إلى مجرد وهم نافع للأخلاقية الفردية أو الاجتماعية ،
رغم ما ينطوي عليه من فائدة معترف بها •

وأيا كانت الصعوبة التي تعترض التوفيق بين الحتمية الشاملة والمفهوم
الأخلاقي عن الله بوصفه قاضيا ، وعن الإنسان بوصفه ملتزما بالعدل ، فإن
فولتير قد استخلص هذه النتيجة ، وهي أن ثمة عناية عامة تعمل في الكون •
بل لقد ذهب إلى حد الاتفاق مع عدوه اللدود بسكال في أن القلب يتطلع
إلى الله تطلعا خاصا بوصفه الرب الخير العادل الرحيم بعباده • ومن ثم ،
فقد افترق عن أولئك المؤلهة انقلائل الذين كانوا ينظرون إلى الله بوصفه
مجرد علة أولى متباعدة ، لا تعطى الإنسان أي قانون أخلاقي ، ويبقى غير
عابثة بسلوك الإنسان الراضين • وفي مقابل هذا النمط من المؤلهة ، أدرج
فولتير نفسه ألوهيا أو « إنسانا يؤمن إيمانا راسخا بوجود كائن أسمي ،
وهو خير كما هو قادر ، وهو الذي صور الكائنات الممتدة والنباتية
والشاعرة والمفكرة جميعا ، وهو الذي يعمل على استمرار أنواعها ، وهو
الذي يعاقب على الجرائم دون قسوة ، ويشيب الأعمال الصالحة بفضله » (٣٥)
ومع ذلك تبقى العناية الإلهية نشاطا عاما داخل إطار قوانين الطبيعة التي
يستنتجها الله • ولا يستطيع الناس أن يعرفوا أية أوامر خاصة للعناية
الإلهية فيما وراء الأخلاقية الكلية للعقل ، ولمذهب الألوهية اللاقطعية
nondogmatic الذي يقيم الدين الوضعي •

وهنا تتضح الحافة النزاعية لنظرية فولتير عن الله وضوحا لأمزيد عليه ،
وعداؤه لأية دراسة ميتافيزيقية منهجية لطبيعة الله يرجع في شطر منه إلى
رفضه لأي وحى متميز عن بيئة العالم الطبيعي مع اعترافه بوجود الله •

ومن ثم فقد كانت مصادره الوحيدة للوصول الى الحقيقة المتعلقة بالله هي شواهد للعلم الميكانيكى والبيولوجى والقانون الاخلاقى الخاص بالصدالة المشتركة بين الناس جميعا . وتمسك بموقفه الالوهى فى هذا الحد الأدنى، لا على سبيل الحيلة الفلسفية فحسب ، بل أيضا بسبب متطلباته النزاعية فى حملته الاخيرة على المسيحية . وهكذا قدم فولتير أول مثل على الاثر المجذب الذى يمكن أن يحدثه التناول اللاميتافيزيقي ، مصحوبا بموقف عدائى ازاء الوحي الخارق للطبيعة على فلسفة الله .

٤ - الاتحاد العلمى عند دولباك وديدرو

كان خصم فولتير الرئيسى بين الموسوعيين هو : البارون بول هنرى تيرى دولباك Baron Paul Henri Thiry d'Holbach (١٧٢٣ - ١٧٨٩) الذى كان يتباهى بأنه « العدو الشخصى لاله » ، وهو أيضا الذى سره أن يقدم هيوم (الذى لم يلتق قط بملحد حقيقى) الى حفل غداء يضم خمسة عشر ملحدا وثلاثة من اصحاب العقول المضطربة (٣٦) . ولم يكن هيوم انجليزيا متعجرفا كما ظن دولباك ، اذ كان يؤمن بأن أى نوع من الاعتقاد يتغلب عادة على الشك ، وأن الملحد المتحمس يلتزم التزاما حاسما ، وبالتالي فان مذهب الشك المتسق امر نادر الوجود . وقد تعجب هيوم - كما تعجب المؤرخ ادوارد جيبون - بانطاع الدجاظى للاتحاد الذى يعلنه «نادى دولباك» وكان الدليل على لاوجود الله فى نظر هذه الجماعة من القوة والوضوح بحيث لا يصدق بمذهب الالوهية الا مافون او جبان ، بل انها تدين من يتخذ موقف التحفظ الشكاك .

وكان كل من فولتير ودولباك يرى أن العلوم الطبيعية حاسمة فى تحديد موقف الانسان من الله ، ولكنهما اختلفا اختلافا عنيفا حول النتائج الدقيقة المترتبة على اللاهوت الطبيعى . فبينما كان فولتير يدافع عن مذهب فى الالوهية ذى طابع احتمالى حذر ، كان دولباك حريصا على اقامة مذهب محدد للاتحاد على المرحلة المعاصرة له من البحث العلمى . ولم يكن ينظر الى التطورات الجديدة فى الميكانيكا وعلم الاحياء على أنها تشير الى أن المفهوم

العقلانى الوظيفى لله قد استنفذ أغراضه فحسب ، بل على أنها تستبعد أى برهان على وجود الله استبعادا قاطعا . وأقوى دفاع له عن الاتحاد العلمى مبسوط فى كتابه الشهير « نسق الطبيعة » (١٧٧٠) ، وهو كتاب يبلور الادب المادى المستخفى فى القرن الثامن عشر .

وبعض نقده هزيل ، اذ أنه يتناول مواقف ديكراتية لم تعد رئيسية فى الفلسفة ، فهو يبين مثلا أن فكرة الله ليست فطرية ، ويقول ان التصديق العام بوجود الله قد لا يعنى أكثر من الرعب العام ازاء كوارث الطبيعة ، مصحوبا بجهل القوانين الطبيعية . ويخالف ديكرات فيقول اننا لا نستطيع أن نستدل على وجود الله من فكرتنا عنه ، مثلما لا نستطيع أن نصل الى نتيجة وجودية من مجرد فكرتنا عن أبى الهول . ويرد على الحجة القائلة بأن فكرة الله متميزة عن لزوم الوجود بالضرورة عنها ، بأن كائنا متناهيا ماديا كالانسان لا يستطيع أن يكون فكرة ايجابية حقيقية عن كائن لامتناء ولامادى . وهذا الرد يستند على افتراض أن قوتنا العقلية شكل معقد من الادراك الحسى محصور تماما فى المادة . كما يناقش دولباك التدليل الدائرى عند ملبرانش الذى يجعل معرفتنا بوجود العالم المادى معتمدة على الايمان بكلمة الله ، ثم يثبت وجود الله بالعالم المادى .

ومهما يكن من أمر فان المركز الحيوى لمذهب الألوهية فى القرن الثامن عشر ، يتأثر بخط آخر من النقد الموجه ضد نيوتن وكلارك . ودولباك يعامل الاول معاملة تصل الى حد الازدراء ، قائلا : « ان نيوتن الجليل لا يزيد عن كونه طفلا حين يصادر الفزياء والبرهان ، ليضل فى مناطق اللاهوت الخيالية (٣٨) » . فالطبيعة لا تحتاج فى نظر دولباك الى أن تعد عملا يتطلب صانعا عاقلا متعاليا ، بل على التقيض من ذلك ، يرى من البديهى ألا تكون الطبيعة عملا ، بل كلا موجودا بذاته . ونظام الأشياء المزعوم فى الطبيعة ليس أكثر من إسقاط لميولنا الذاتية على سلسلة من الأفعال الميكانيكية غير الهادفة التى تحدث لتحبيذ ميولنا . ومن الممكن تفسير كل شئ تفسيراً كافيا بقوى الجذب والتنافر فى المادة نفسها ، دون افتراض ، أى اله على هيئة طاغية روحى قوى يتحكم فى عبيده . وحين يلتفت الى تناول كلارك الحدثنى

للوجود الالهي وطبيعته ، يقوم بحيلة عجيبة ؛ اذ ينهب الى أن كل ما يقوله كلارك وغيره عن الله يصبح معقولا وصادقا في اللحظة التي يتحول فيها الى مفهومه الخاص عن الطبيعة المادية . فالمادة هي وحدها الموجودة منذ الازل ، وهي التي تقوم بكل الأعمال التي نعزوها الى الله .

ووراء هذا النقد للمذهب في الألوهية قائم على العلم ، يكمن مفهوم للطبيعة يصنعه دولباك في سلسلة من التعريفات والمسلمات في مستهل « نسقه » ، وفكرته الأصلية عن الطبيعة بوصفها كلا عظيميا قائما بذاته ، لا يمكن أن يقوم شيء آخر خارجه . هذه الفكرة ما هي الا نسخة مادية من مذهب اسبينوزا . ومن خلال التعريف البديهي يوضح الواقع معادلا للمجموع الطبيعي للمادة والحركة بحيث يستبعد مقدما كل ما هو روهي ومتعال عن الطبيعة بوصفه وهما . فاذا سلمنا بهذه المقدمة الشبيهة بمقدمات هوبس ، استطاع دولباك أن يحدد في يسر أصل الحركة . اذ لما كانت الطبيعة المادية كلا هائلا يشمل كل العلل الفاعلة ، فان المصدر الاصل للحركة لا يمكن أن يكون الا المادة نفسها .

« وهكذا ، تتضمن فكرة الطبيعة بالضرورة فكرة الحركة . ولكن قد نتساءل : من أين تتلقى الطبيعة هذه الحركة ؟ واجابتنا هي : من نفسها ، لانها كل « عظيم ، وبالتالي لا يمكن أن يوجد شيء ورامها . ونحن نقول ان الحركة طريقة في الوجود تنبع بالضرورة من ماهية المادة ، وان المادة تتحرك بطاقاتها الخاصة ، وان حركتها ينبغي أن تعزى الى القوة الكامنة فيها ، وان تنوع الحركة والظواهر الناتجة عنها ، تصدر عن تباين الخصائص والصفات والتركيبات التي توجد أصلا في المادة الأولية التي تعد الطبيعة تجسيمها لها (٣٩) » .

المادة هي العمل الأبدى الهائل الذي يزود نفسه بالمواد والطاقات ونماذج الفعل ، والمنتجات . وليس نظام الطبيعة بأكثر من السلاسل المنتظمة الضرورية للعلل المادية دون أي مولد عاقل .

أما أشد الدعاوى تحدياً - فيما يتعلق بالمذهب النيوتوني في الألوهية - فهي الدعوى القائلة بأن الحركة ترجع في أصلها الأولى إلى المادة وحدها .
ويدين دولباك بهذا الاقتراح مباشرة إلى المؤله الأيرلندي المجدد جون تولاند John Toland الذي رفض الفكرة الديكارتية عن المادة بوصفها امتداداً جامداً لا يتلقى الحركة إلا من الخارج . وهذا الاقتراح يعنى أيضاً تصحيحاً لنيوتن ، ما دامت الحركة ليست كامنة في المادة فحسب ، بل خاصية جوهرية من خصائص المادة ، كما أنها تدين لها بدافعها الأولى . وانتهى دولباك بعد أن زواج بين هذا الرأي وبين تفسيره النفس لنظام الطبيعة - إلى أن الميكانيكا النيوتونية المعدلة تُلغى الحاجة إلى الله . وبحث عن مزيد من تأكيد نزعة الطبيعة الملحة في بحوث جون نيدهام John Needham البيولوجية ، وفي نظريات ج . إى . شتال G. E. Stahl الكيميائية . فمن الأول ، رحب دولباك - في حرارة ودون نقد - بنظرية التولد انتلقائي كبرهان على القوة الحيوية الباطنة في الطبيعة ، ورأى في آراء شتال عن النزعة الذرية والقرابة الكيميائية ، والفلوجيستون (*) Phlogiston شاعداً بارزاً على قوة المادة الكامنة لتقديم نماذجها الخاصة في التباين والقوى الدينامية .

وأضاف دولباك إلى هذه الحجج نظرية في المعرفة الانسانية تتسم بأنها ذات طابع يدور حول نفسه إلى حد ما ، وبأنها تتصل اتصالاً غامضاً بالدعوى الرئيسية في المذهب المادى (٤٠) . ففي التعريف المعطى للطبيعة ، ليس العقل الانسانى إلا حالة متطورة من العملية المادية . والطبيعة نفسها لا تفكر ، ولكنها تولد كائنات مفكرة عن طريق تنظيم المادة في أجسام حية لها قوى الاحساس . ويتفق دولباك مع لامترى في أن أفكارنا تعتمد اعتماداً باطنياً على الحواس ، وبالتالي لا يملك الانسان قوة عقلية أو طبيعية روحية تتعالى على المادة . وثمة نتيجة مزدوجة تؤيد الاتحاد ، فالانسان لا يستطيع - عن طريق أفكاره - أن يتصور حقاً كائناً الهياً لا مادياً ، كل ما يستطيعه

(*) مادة كيميائية وهمية كان يعتقد - قبل اكتشاف الأكسجين - أنها مقوم أساسى من مقومات الأجسام الملتهبة (المورد ص ٦٨١) .

هو أن يشخص الصفات الانسانية فى صورة مكبرة • ومن الناحية المقابلة لا يستطيع الاله اللامادى أن ينقل معرفة نفسه الى الانسان ، اذ لن يكون قادرا على تنبيه الحواس لتقوم بتقديم الأفكار المناسبة • والطابع الدائرى فى هذا التدليل يرجع الى أن دولباك قد أقام نظريته فى العقل الانسانى على ماديته الملحدة ، ثم استخدم هذه النظرية سلاحا رئيسيا ضد الالحاد • كما يتسرب أيضا ضرب من اللبس فى حجاجه ، اذ قد ينتهى المرء اما الى لوجود الاله ، أو الى مجرد العجز المتبادل فى الاله والانسان عن الاتصال فى المعرفة أحدهما بالآخر • ويظل الاحتمال اللادرى الأخير مفتوحا على الرغم من اختيار دولباك القوى للالحاد •

وقد كانت عقلية دنيس ديدرو Denis Diderot (١٧١٣ - ١٧٨٤) أشد تعقيدا فى جميع المجالات من عقلية دولباك ، وأكثر مرونة • فقد أقام فى « الأفكار الفلسفية » (١٧٤٦) قضية التالىه على أسس من النزعة الفانية البيولوجية بدلا من الميكانيكية الكونية • غير أن عوامل شتى أدت به الى مناصرة النزعة الطبيعية الملحدة (٤١) فقد قبل - كمعظم المتعاونين معه فى الموسوعة - أن تكون المعرفة العلمية البحتة والتطبيقية هى المعيار • فاذا قيسست فكرة الله بهذا المعيار ، بدت عقيدة أشد ما يكون العقم ، اذ لا سبيل الى استخلاص أية استدلالات منها لزيادة المعرفة العلمية والتحكم فى الطبيعة • ومن المؤكد أن اله الديكارتيين الوظيفى عقبة كاداء فى سبيل التقدم العلمى ، ومن ثم ينبغى تنحية الاله من ميدان البحث العلمى حتى يستطيع هذا البحث أن يحقق استقلاله ومنهجه الباطنى •

وقد سلم ديدرو بالافتراضيين القائلين بحركة الطبيعة الذاتية الخلاقة ، وبالحماسية الشاملة للمادة ، وأهاب بالتولد التلقائى عند « نيدهام » وبالجزئيات العضوية عند بوفون Buffon وبالبنوب (*) Polyp عند Trembley كشواهد على أن الطبيعة تنتج قوتها التخمرية الخاصة

(*) اسم يطلق على أشكال من الحيوانات المائية البسيطة كالمرجان ونحور [المورد ص ٧٠٦] •

وتركيبتها العضوى واستمرار أشكالها • وأراد أن يستبدل بالآلة النيوتونية الجهاز العضوى الحساس الخالق لذاته بوصفه الاستعارة المسيطرة فى تفسير الكون . وأدى به هذا التحيز البيولوجى الى انكار كل أساس علمى للاستدلال التجريبي على الله ، والى أن يجعل الطبيعة الحية بنوع من العبادة الدينية • وأيما كان الأمر ، فقد كان ديدرو أكثر من دولباك وعيا بإسهام الخيال الرومانسى فى هذا المفهوم عن الملائكة المحرك لذاته للمادة الحساسة • ولهذا كثيرا ما أصبح ثوبا من الحلم أو الحوار على آرائه الملحدة والكونية •

أما فى المجال الأخلاقى فقد اتفق ديدرو ودولباك على أن اللذة والالم ، وكذلك الحاجات الاجتماعية ، هى الدوافع المتحركة فى السلوك الانسانى • وتعتبر الحتمية الدينامية للطبيعة عن نفسها فى الدوافع الجمالية والأخلاقية الانسانية ، بحيث ينبغى الاهابة بالله والدين من أجل الالتزام الأخلاقى والنظام المدنى • ولقد كان ديدرو على استعداد لالغاء دين المؤله الطبيعى - وكذلك المسيحية - فى سبيل الانسجام الاجتماعى واستغلال الموارد الطبيعية ؛ ومع ذلك فان ديدرو لم يشارك دولباك قط فى اقتناعه بالنزعة الطبيعية الملحدة كتفسير شامل للواقع ، بل استبقى كثيرا من الشكوك غى مدى كفايتها الحقيقية لاستيعاب الخبرة الانسانية فى جملتها ، والظروف التاريخية الأخرى التى قد تختلف عن ظروف عصره • « أكاد أجن من كونى مقتنعا بفلسفة شيطانية لا يملك عقل الا تصديقها ولا يملك قلبى لا رفضها (٤٢) » • هذا الصراع بين العقل والقلب لم ينته أبدا عند ديدرو الذى برهن على أنه نموذج مميز لمحنة عصر التنوير إزاء الله •

ولم يكن فولتير ليسمح بأن تمضى قضية الاتحاد دون تحد • وفى «أسئلة عن الموسوعة» (١٧٧٠ - ١٧٧٢) ، وفى غيرها من الكتابات المتأخرة ، حلل موقف دولباك بسخريته اللاذعة الممهودة • وكان اعترضه الأساسى هو أن دولباك يدعى أنه وصل الى اليقين الهندسى فى مجال الميتافيزيقا والأخلاق ، على حين أن المذهب اليقيني مستحيل • وفى جميع القضايا الحاسمة ، يصادر دولباك على المطلوب الذى يحاول اثباته فى انظاها • فهو يثبت مثلا أن الطبيعة ليست من صنع عقل بأن يضع وجودها الذاتى ،

الذى هو بالذات موضوع النزاع . وبالإضافة الى ذلك يتمسك بضموض فكرته عن المادة والحياة بحيث لا يستطيع المرء أن يختبر صحتها بالرجوع الى أية بيئة محددة أو معيار للبرهان . والأمثلة العلمية التى يوردها دولباك غير موثوق فيها فى بعض الأحيان ، كما أنها لا تسمح أبداً بأى تعميم شامل عن طبيعة المادة ؛ ويظل تفسيره لأصل الحركة والحياة عبارة عن « ربما » افتراضية غير محددة تخلو من كل تعليل دقيق ، لكيف تستطيع المادة غير العاقلة أن تخلق للعقل ، أو ماذا يمكن أن يكون عليه الأصل النهائى والمضى السببى للنماذج الصورية المتباينة فى المادة . وعلى الرغم من أن فولتير لم يكن قادراً على اثبات امكانية العالم (أو الطابع الممكن للعالم) ، الا أنه يستطيع على الأقل أن يتحدى افتراض دولباك غير المعتمد بأن البيئة العلمية تبرهن على اكتفائها الذاتى .

ولقد ركز فولتير بوجه خاص على الحجج المعرفية والادراكية التى تؤيد الالحاد . فالجبة القائمة على الحاجة الى تحريك الحواس لاثارة الأفكار فىنا تفترض أن هناك نمطا واحداً من انتشاشات العمل هو : الحركة المادية . وما من تناقض - بل ثمة شواهد تؤيد - رأى القائل بأنه « اذا كان الله كائن قادر قدرة شاملة تدين له بحياتنا ، فاننا ندين له أيضاً بأفكارنا وحواسنا ، كأي شيء آخر (٤٣) » . أما أننا لا نستطيع أن نؤكد شيئاً أكثر من ذلك عن طبيعة العلة الأولى العاقلة الأبدية ، ولانستطيع أن نستنبط شيئاً من طبيعة الله عن العالم المادى - فهذا لا ينهض أساساً لانكار وجوده ونشاطه العمل العام . وعلم جدوى فكرة الله من الناحية العلمية بوصفها أداة استنباطية فى العلوم الطبيعية (وهى نقطة أبرزها ديدرو) لا يستبعد ضرورة القيام باستدلال استقرائى على وجود الله الواقعى ، وإظهار شيء من التبجيل له . ولا ينكر فولتير أن الأخلاقية يمكن أن تقوم على أساس طبيعى تاماً ، ولكنه أضاف مرة أخرى أن ميولنا الأخلاقية القطرية ما برحت تطلب استدلالاً سببياً على الله بوصفه خالقها . ووجد من غير المعقول أن يستبدل الاحتمالات القوية التى تؤيد منهب الألوهية بتلك الدعاوى الافتراضية التى تدعيها النزعة الطبيعية الملحدة .

٥ - اعتراف روسو بالأيمان

وصف جان جان روسو (١٧١٢ - ١٧٧٨) نفسه - في تحليلاته الذاتية المتعمدة بأنه بمتجول وحيد ، وحالم في ميدان الفكر ، وبأنه عقل غير منهجي . يفتقر الى الاتساق ، وتقلب عليه المشاعر الدفاقة في كثير من الأحيان . ومع هذا كله فقد كان نقده الأخلاقي بمثابة العنصر المذيب القوي للنظام الاجتماعي القديم ، وللحركة الموسوعية على السواء . وقد استخلم ضدها تفرقة الأساسية بين الانسان « المصطنع » الذي افسدته أساليب المجتمع الجائر والعقل المجرد ، وبين الانسان « الطبيعي » الذي يتبع دوافع قلبه ، سواء في معاملاته الاجتماعية أو في نظره العقل . ولم يكن روسو في تمسكه بالانسان الطبيعي الأخلاقي مدفوعا بنزعة بدائية متوحشة أو لا عقلية ، بل مدفوعا بحاجته الى معيار نقدي في تقويم المجتمع الحديث وفلسفته ؛ وأفاده ذلك في تأكيد العوامل الدينامية من حرية وضمير وعاطفة وعقل عيني . لإعادة تشكيل الانسان .

وفي أثناء تقديمه لصورة الانسان الطبيعي افترق روسو عن فولتير وجماعة الموسوعيين المتفنين حول ديدرو ودولباك ، ولم تكن معاركهم الحامية راجعة الى حرايات شخصية حقيقية أو متوهمة فحسب ، بل الى اختلافاتهم الفلسفية الشكلية أيضا . ومن الأمور ذات الدلالة ، أن مشكلة الله كانت في مقدمة المنازعات التي دارت حول روسو ، إذ كانت هي السبب النظري الرئيسي لما حدث من خصومات . ففي رسالة بعث بها الى فولتير سنة ١٧٥٦ ، اختلف مع « حكيم فرناي » في معالجته للشر وللعناية الالهية في قصيدته عن زلزال نشبونه . فعل فرض أن الحل التفاضلي المتطرف (« كل شيء حسن ») حل متهافت ازاء الشرور الواقعية جميعا الا أن هذا لا يسوق المراء الى انكار حرية الله وقدرته اللامتناهية . ومن الممكن اعتناق تفاؤل معتدل (« الكل حسن في جملة ») ، حين يتأمل المراء نتائج الحرية والنظام . والمصدر الوحيد لنشر الأخلاقي هو الحرية الانسانية ، لا الحرية الالهية . فانه يمنحنا هذه الحرية ليضع في أيدينا مسئولية اصلاح أنفسنا ، ومسئولية حماقاتنا وسنثائنا أيضا . ووجود نسق مادي معين ينطوى

فى وجوده نفسه على شىء من الشر انفريائى ، ومع ذلك فان حساسية الانسان بالنسبة لمشكلة الشر يمكن أن تنشأ داخل سياق الاعتقاد فى نظام العالم وفى العناية الالهية .

وفى ختام رسالته الى فولتير ، يؤكد روسو أن « كل دقائق الميتافيزيقا لن تجعلنى أشك لحظة واحدة فى خلود النفس وفى العناية الالهية الرحيمة ، فانا أشعر بها ، وأعتقد فيها ، وأريدها ، وأرجوها ، وسوف أدافع عنها لآخر رفق من أنفاسى (٤٤) » . وهناك سمتان بارزتان فى هذا الاعلان للعقيدة : مضمونه ، والطريقة التى أكد بها . فروسو يتفق مع ملبرانش وفولتير على أن الله يحكم العالم بقوانين عامة ، ومن العيب أن نتوقع منه داخل المنظور الزمنى أن يمنح الانسان استثناءات خاصة . ومع ذلك فان المفهوم الأخلاقى لله يتطلب أن تصل العناية الالهية الى الانسان الفرد ، وأن تضمن له فى النهاية معاملة عادلة . فالله أشبه براعى الأرواح عند أفلاطون : وعنايته لا تشمل الجنس البشرى بوجه عام فحسب ، بل الشخص الفردى فى مصيره الأبدى . وبالنظر الى قوانين الطبيعة المحددة والمطلب الأخلاقى للعدالة النهائية ، يلزم الخلود الشخصى عن تنظيم الله للكون وفقا لعنايته الالهية . وبينما يرى فولتير الخلود بوصفه جزاء اجتماعيا ووهما خائفا ، يقبله روسو بوصفه حقيقة ذات أهمية شخصية أخلاقية - دينية ، مرتبطة بقيمة الانسان الفردى الفريدة ، وبعادلة الله وخيرته .

وقد جعل روسو من تأييده للخلود ، وكذلك لوجود الله وعنايته فعلا من أفعال « الشعور الباطنى » أو « الإيمان الطبيعى » (٤٥) ، وهدفه هو نقل المناقشة كلها التى تدور عن الله والانسان من أرض « العقل المستنير » - الذى هو قوتنا الذهنية مستخدمة بمعزل عن المشاعر والضمير والارادة ، مثل هذا العزل قد يكون وسيلة منهجية نافعة فى الدراسة العلمية للموضوعات المادية ولكنه لا يتلام ودراسة الوجود الشخصى لله والانسان . والعقل المجرد يبقى فى توازن بين الاحتمالات المختلفة ، دون أن يكون قادرا بنفسه على التصديق الحاسم على أى موقف ؛ فهو لا يستطيع أن ينتج اقتناعا يتعلق بالقضايا الرئيسية فى الألوهية حتى يرجع الى سياق ميول

الانسان العاطفية وضميره . وقد أهاب روسو بهذه العوامل الذاتية بدلا من الدراسة الميتافيزيقية للبيئة ، وذلك في محاولة للتغلب على جمود عصر التنوير فيما يتعلق بالله .

وحين يتعلق الأمر باثبات وجود الله وطبيعته الخاصة ، على العقل أن يقبل هداية القلب ، وأن يسمح لنفسه بالتأثر بمبادئ وشواهد مشاعرنا وخبرتنا الأخلاقية من حيث انها تؤثر في الطبيعة وفي الانسان . وإيمان روسو قوة طبيعية ، وليس فضيلة خارقة للطبيعة ؛ وهذا الايمان لا يعارض العقل ولكنه يمنحه يقينا لا يمكن أن يأتي من التدليل المجرد الموضوعي وحده . ويجد روسو في أهابته بالقلب والشعور الباطني - اجابة على بيل وعلى الموسوعيين معا . وبسبب الصيغة الطبيعية للايمان وتكامله مع العقل ، جعلت أهابة روسو موقف بيل من الصراع الدائم بين الايمان الخارق للطبيعة وبين العقل ، شيئا باليا ، كما أن احتواءها على عنصر عاطفي وارادي قدم عامل اليقين المطلوب للخروج من ذلك المأزق بين احتمالات فولتير واحتمالات دولباك وديدرو . ولم يكن الموقف كما يراه روسو هو الطابع الاحتمالي للبيئة بقدر ما هو العزل المصطنع للعقل عن جذوره الممتدة في تصديق البيئة المتاحة عن الله والروح . وهذا هو سبب تلك الورطة . والايمان لا يحول الاستدلال الالوهي الى برهان ، ولكنه يمكن العقل من التصديق راسخا يقينيا على هذا التفسير للوجود بوصفه متفقا أشد الاتفاق مع شعورنا الديني ومطلبتنا الأخلاقي .

ولا يتجشم روسو في أية قضية من قضايا الفلسفة ذلك انحناء الذي يعاينه لترتيب أفكاره فيما يتعلق بوجود الله وطبيعته . وهو يعرض في مقالته الطويلة : « اعتراف بالايمان من قس سافوا » التي أدخلها عند نقطة استراتيجية من روايته « اميل » (١٧٦٢) هناك حيث عالج مبادئ التربية (٤٦) . وقد مكثه قالب الرواية من التعبير على نحو متجسد ، وبذلك يثير استجابة شخصية في قرائه الذين يطلب منهم أن يتحققوا من صدق حججه بقلوبهم أو بتجارهم الباطنة . ولما كانت « اميل » تصف أيضا المثل التربوي الأعلى للمؤلف ، فإن لهذا تأثيرا هاما في دور العقل في البحث

الألوهى • وكثيرا ما يستهين روسو بالعقل بوصفه مصدرا للمضالطات والأوهام ، غير أن هذه الاستهانة لا تنطبق الا على الاستخدام الفاسد الزائف للعقل فى المسائل اللاهوتية ، حين يحاول العقل أن يؤدى وظيفته دون أية مساندة من انضيم الأخلاقى أو الشعور • ومن الممكن تطهيره وجعله فعلا من أجل الألوهية من خلال إعادة ادماجه فى الرحم الانسانية الكاملة • والله لم يمنحنا العقل لكى نسيء استخدامه ، أو نطفئ شعلته ، بل هو يود أن نتعلم استخدامه بوصفه شعلة الهية تنير طريقنا صوب الاعتراف بالله ، والمسئولية الأخلاقية •

وفى رواية روسو لا يلحق الفتى اميل أى شئ عن الله والدين الا حين يدخل فى مرحلة الرجولة الشاب • ويرجع هذا التأجيل الى نمو العقل البطيء الذى لا يتم الا بعد نضج العواطف والخيال • ذلك أن الطفل اذا لقن شيئا عن الله وهو فى سن مبكرة ، فسيكتفى دائما بالبلاغيات ، أو - على أفضل تقدير - بمفهوم تشبیهى للموجود اللامتناهى • وأيا كان الأمر ، فمع بزوغ التأمل العقل يمكن تقديم الشواهد الخاصة على وجود الله وطبيعته • وينبغى أن يتم التعليم دائما على أسس ودية شخصية ، وأن يرتبط باهتمامات الشاب الأخرى • وهكذا تنتقل مهمة التعليم الى قسيس من « سافوا » وهو شخص يجب به اميل لصفاته الأخلاقية ، ولصراعه الجرىء ضد العيوب الشخصية ، ولتكماله الذى برهن عليه خلال صداقتهما • ولا يلجأ القس الى أية أدلة فنية ، ولا يندد بالالحاد أى تنديد مدبر • وبدلا من ذلك يقدم شهادته المباشرة عن اقترابه الشخصى من الله ولا يطلب من مستمعه الا أن يستشير فؤاده •

ولا ينسى المدرس الحكيم تأثير المناظر الطبيعية والخيال فى العقل • ولكى يكون تأثيره فعلا ، يصطحب صديقه الشاب ذات صباح مبكر الى ربوة ذات جمال رومانتيكى تشرف على وادى بو • وهناك يقص عليه رحلته خلال فلوات الشك ، وعن الحد الأدنى من يقينه بوجوده ووجود احساساته • وعلاقة الاستجابة بين الذات وتلك الاحاسيس تؤكد أيضا وجود علة خارجية متكافئة لها : هى اللا ذات أو عالم المادة (وان يكن روسو يتفق مع فولف

خسب الانزلاق الى آية منازعة بين المثالية والواقعية حول التكوين الدقيق للوجود المادى) .

ويلاحظ القس بعد ذلك داخل نفسه لا مجرد قوة الاحساس السلبية ، بل يلاحظ أيضا القوة الايجابية فى المقارنة والحكم والارادة . فالعقل وحده هو الذى يستطيع أن يعبر عن المعنى الصحيح لكلمة « يوجد » (is) فى حكم ما ، والارادة وحدها هى التى يمكن أن تنشئ الحركة . والانسان — ذلك الموجود الذى يستطيع أن يحكم ويختار — يحتوى على مبدأ روحى لا يرد الى المادة . وفضلا عن ذلك ، فانه لما كانت الحركة والسكون موجودين فى المادة بدرجات متفاوتة ، فهما ليسا جوهرين بالنسبة لها . وهكذا يفهم الانسان ذو اندكاه التلقائى — على خلاف ما يذهب اليه دولباك وديدرو — أن علة الحركة الجسمية والتنظيم الموحد لابد أن تكمن فى فاعل عاقل يريد يتميز عن الكون المادى .

وبمعونة ادراكه للموضوعات المحسوسة ، وتأمله انباطنى ، يتمكن قس سافوا من اثبات ثلاثة مبادئ أساسية عن الوجود ، أو من الممكن أن نسميها بنود الايمان الطبيعى :

« الأجسام الجامدة لا تفعل ولكنها تتحرك ، فلا وجود لفعل حقيقى دون ارادة ، هذا هو مبدئى الأول . أنا أعتقد ، إذن فان هناك ارادة تحرك الكون وتمنح الحياة للطبيعة . وإذا كانت المادة المتحركة تحيلنى الى ارادة ، فان المادة المتحركة وفقا لقوانين ثابتة تحيلنى الى عقل ، وهذا هو البند الثانى فى عقيدتى . والفعل والمقارنة والاختيار هى عمليات كائن فاعل مفكر . وأذن فهذا الكائن موجود . . ولا وجود لارادة جديرة بهذا الاسم بلا حرية . الانسان إذن حر فى فعله وهو من حيث هو كذلك يشيع فيه الحياة جوهر لأمادى . هذا هو البند الثالث من عقيدتى (٤٧) » .

وعلى هذا الأساس ينتهى الى أن الفاعل الانسانى الحر هو وحده المسئول عن الشر الأخلاقى ، وأن الروح الانلامادية يمكن أن تبقى بعد الموت ، وعلى هذا النحو تبرر العناية الالهية . وبالتالي تتبع الالهيات نظرية أكثر شمولاً عن الله والانسان .

ولقد اعترف فولتير ذات مرة فى شيء من الحقد - بأنه كان يتمنى لو أنه هو الذى كتب ذلك « الاعتراف بالإيمان » ، لأنه من حيث المضمون لا يبتعد كثيراً عن منحه فى الألوهية ، ومن حيث النبرة الشخصية يشير الى طريق لحل النزاع الذى دار فى عصر التنوير عن الله . وإن الاهتمام الخاص بالظروف الفيزيائية وبالارادة الأخلاقية ، وبالمؤثرات العاطفية ، يوحى بأنه ينبغى للعقل أن يكون مستعداً استعداداً مناسباً قبل أن يقدم على الاستدلال الذى يؤدى به عبر الطبيعة المتناهية المادية الى الله ، ذلك أن روسو يعتقد - كما اعتقد أغسطس وملبرانش وبسكال ونيوتن - أن التصديق الحقيقى بالله ينشأ فى ذلك الموقف الذى أعد بعناية حيث يتحدث القلب الى القلب ، وحيث يتفلسف الباحث بجماع روحه . ولا ينبغى أن نخجل من الشعور والارادة الأخلاقية بوصفهما قوى مضادة للعقل ، لأنهما الوسائل الطبيعية التى نقوى بها اقتناعنا العقلى بوحدة الطبيعة المنظمة ، وبالحاجة الى ارادة عاقلة أولى . وحينئذ نأخذ ببينة الألوهية عن يقين من خلال عملية الإيمان أو العاطفة الباطنية .

ولقد أثبت روسو وجود الارادة والحرية فى الله ، حتى قبل أن يثبت وجود عقله ، وذلك لكى يؤكد اقترابه من الله بوصفه فاعلاً شخصياً عادلاً رحيماً . وبعد أن تردد قليلاً ازاء مشكلة البشر ، أكد أيضاً قدرة الله اللامتناهية ، ولكنه رفض أن يمضى الى ما وراء هذه النواة من الصفات . وأجاب على اتهامه بالتشبيه فى نعته الله بتلك الملامح الشخصية من الارادة والعقل - أجاب فى بساطة باننا « نأتى » بمعانينا الأصلية عن هذه الكلمات من تجربتنا الباطنة ، وهذا أمر لا محيد عنه ، ولكننا « نطبقها » على الله بوصفه العلة الأولى القائمة عبر الانسان والطبيعة . أما فيما يتعلق بطريقة العملية الالهية ، فقد أنكر روسو كل معرفة بها ، وقرر - على وجه الخصوص - أنه وجد الفكرة المسيحية عن الخلق غير معقولة ، ووضع مادة أبدية بوصفها مبدئاً سلبياً مع الله بوصفه المبدأ الإيجابى الاسمى الوحيد . ولما كان يفتقر الى الميتافيزيقا المسيحية عن الخلق ، فانه لم يصل قط الى المفهوم الخاص بالاستخلاص الكلى لوجود متناه من الله .

وكان روسو يعتقد - على خلاف مؤلهة عصر التنوير الآخرين - أن الله

والخلود يقدمان الجزء الذى لا غنى عنه والمبدأ المطهر لكل أخلاقية • ولكى يكون لدينا الأساس الكامل للأخلاقية ينبغى أن يمتد حب الانسان لذاته وللنظام ليشمل حب الله (٤٨) • وكان روسو يسمي الى رد المسيحية الحقبة الى هذا انحد الأدنى من الاعتقاد فى اله خير عادل ، وفى مبدأ خالد حر فى الانسان ، والايمان الوحيد الذى يقبله هو ايمان ان العقل الأخلاقى ، والشعور الباطنى • ووراء هذه السيامية المختزلة نحو دين انوحى يكمن اقتناعه الذى كان يشارك فيه عددا من العقليات الكبيرة فى عصره - بأن التعليم المسيحى الرسمى عن الانسان والخطيئة موجود عند بسكال واثلاهوتيين الينسينيين وكالفن • وعلى الرغم من ثقته الاجتماعى المثير ، كان روسو يرى أن قوانا الطبيعية متكافئة للاضطلاع بهمة الوصول بالانسان الى الكمال الأخلاقى والدينى والسياسى • ولم ينظر بعين الاعتبار الجدى للرأى المسيحى المعتدل القائل بأن طبيعتنا قد جرحت ، ولكنها تم تفسد بسبب الخطيئة الأولى ، وأن الفضل الالهى يكمل عدتنا الطبيعية من العقل والضمير والحرية ، بدلا من أن يحط منها •

ولقد توسع عصر التنوير فى كثير من موضوعات القرن السابق ، واثار بعض القضايا الجديدة ، وحفز مذهب « بيل » فى النشك الايمانى فلاسفة مذهب الألوهية الى ايجاد مزيد من الأدلة التجريبية على وجود الله ، والى أن يلزموا جانب الحذر الشديد فى الكمالات التى يعزونها الى الطبيعة الالهية • فاذا استثنينا فولف الذى احتفظ بثقته العقلية فى الاستنباطات المنهجية نجد أن هؤلاء الفلاسفة قد انصرفوا عن اندليل الوجودى (الأنطولوجى) ، والتفتوا الى الميكانيكا والبيولوجيا والخبرة الأخلاقية بحثا عن شاهد استقرائى على وجود الله ، كما أنهم اختزلوا صفاته القابلة للمعرفة الى حد أدنى مجرد • ولقد رأى كل من فولتير وروسو فى ميول الانسان الأخلاقية شاهدا متميزا على عدانة الله ورحمته وعنايته • وحين نظر دولباك وديدرو الى الطبيعة بوصفها تجميعا اجماليا لمادة متحركة بذاتها ، أنكرا أى احتمال لأن تؤيد البيئة العلمية الموقف الألوهى • وكان عقم فكرة الله فى البحث العلمى معناه فى نظر اصحاب مذهب الألوهية استبعاد المنهج العقل فى دراسة الطبيعة مستعينا بالألوهية وطيفية • غير

أن معناها بالنسبة للطبيين الملحدين فهو أن الطبيعة نفسها مكتفية بذاتها ولا تقدم أى أساس للاستدلال على الله . وعلى ذلك من الممكن أن يتفق الطرفان مع كانت على أنه « ينبغي علينا الامتناع عن أى تفسير لنظام الطبيعة مستمد من إرادة كائن أعلى ، لأن هذه ليست فلسفة طبيعية بل اعترافا بأننا قد وصلنا الى ختامها » (٤٩) . ومع ذلك كان من الممكن أن يضيف روسو أن نهاية الفلسفة الطبيعية والتدليل المجرد لا تعنى نهاية البحوث الفلسفية جميعا فى وجود الله وطبيعته . ومن تحالف العقل بالضمير الأخلاقى والشعور ، يلقى بالعقل عن طريق الايمان الطبيعى أن يدرس الوقائع الشخصية ، وأن يكتسب يقينا عن اله خير عادل .

وقد لاحظ كانت فى لحظة من لحظات الحماسة أن نيوتن قد برر الله فى العالم الفيزيائى ، وأن روسو قد برره فى المجال الأخلاقى . ومع ذلك ، فإن مشهد الصراع انذى لم يحل فى عصر التنوير حول المضامين الألوهية للعلم وأسس الحياة الأخلاقية قد أثار فى عقل كانت أصدا- فكرة أصيلة ومجيرة ، فلعل الألوهيين والملحدين يصدرون على السواء عن مقدمة غيرمدروسة وغير مبررة : وهى أن العلم النيوتونى صالح للكشف عن شئ من طبيعة الواقع ، وبالتالي عن المصدر العلئ النهائي للكون المادى . فإذا تحدى المرء هذا الافتراض استطاع أن يتجاوز طرفى النزاع ، وأن ذلك على حساب ابتكار أى استدلال نظرى عن وجود الله قائم على التجربة . أما فيما يتعلق بالقضية الأخلاقية ، أو أن يقدم أساسا مستقلا للأخلاق ليبنى اعتقاده العمل فى الاستدلال الألوهى للعقل العلمى أو الايمان الأخلاقى على أنه أساس الأخلاقية فقد تحير كانت فيما إذا كان من الواجب على المرء أن ينظر الى حقيقة الله على مقتضيات الأخلاق نفسها .

الفصل السادس

فلسفة كانت عن الله

عند ايمانويل كانت (١٧٢٤ - ١٨٠٤) تتلاقى دروب الفلسفة الحديثة جميعا ، لتتفرع عنه مرة أخرى . وليست مشكلة الله استثناء من هذه المركزية التاويخية ، ومن يفهم نظريته عن الله ، يشاهد الحقبة السابقة من النظر اللاهوتي ملخصة ، كما يشاهد التطورات اللاحقة على هيئة نواة . ولقد أقتنع تدريبه الديني المبكر ومطالعه المتحمسة لروسو بالحاجة الى عنصر الوحي في الأخلاق ، وبالقوة التي لا تعرف الوهن لاعتقاد الفرد الوجداني في الله . ومن تعليمه الجامعي ، وعكوفه الطويل على مؤلفات أتباع فولف ، ودراسته الوثيقة لليبنيتس ، اكتسب احتراماً باقياً لتناول المذهب العقل المنهجي لطبيعة الله . غير أن احاطة كانت الواسعة أيضاً بالتجريبيين الانجليز دفعت الى أن يفحص حدود المعرفة الانسانية فحضا نقديا ، وأن يبحث في صحة الميتافيزيقا ، وبالتالي في الشرعية الفلسفية لأية نظرية عن الله . وقد ترك ذهنه مفتوحا - بوصفه من رجال عصر التنوير - لآراء الأطراف جميعا في النزاع الكبير عن دور الله في الفلسفة ، ابتداء من مذهب الشك والمذهب الطبيعي ، حتى ألوان الدفاع القائمة على الشعور والادراك الفطري .

ومع ذلك ، لم يكن كانت بأى حال من الأحوال متقبلا سسلبيا لهذه المؤثرات المتباينة ، بل ان اخلاصه للشعار الذي اختاره لعصر التنوير وهو : « تجاسر على التفكير لنفسك ! » دفعه الى فحص هذه المواقف في ضوء نظرية في المعرفة ، واعتقاد أصيل نابع من نفسه . واستعارته المفضلة في وصف

الفيلسوف النقدي هي القاضي النزبه الذى يستمع باخلاص الى شهادة
 المحصوم لكن يصدر حكما فى ضوء ادراكه العقل للقانون . لقد استمد
 « كانت » اذن لقضى النزاع الطويل الذى اتصل من عصر النهضة حتى
 عصر التنوير ، فيما يتعلق بما يمكن أن يؤكد العقل عن الله تأكيداً صحيحاً
 على نحو فلسفى . وكان يشعر أن الثقافة الغربية تعاني آلام محنة تتصل
 باعتقادها التقليدى فى الله ، وأن حلا فلسفيا وسيطا صادقا قد أصبح ضرورة
 ملحة .

وعلى مدى فترة طويلة تكاد تصل الى نصف قرن من العمل الشاق ،
 واكبت آراء كانت عن الله تطوره الفلسفى العام (١) . وكانت هناك علاقة
 تبادل بين الاثنين ؛ إذ أن موقفه عن الله قد حدد موقفه الفلسفى الى حد
 ما فى كل مراحل تطوره ، كما أن هذه المراحل عكست بدورها ذلك
 الموقف .

وفى خلال مرحلته المبكرة أو السابقة على النقد (من ١٧٥٥ الى ١٧٧٠ ،
 أى قبل أن يبدأ فى كتابة مؤلفاته النقدية الثلاثة الكبرى) كان محجبا
 عن التسليم لهيوم بأننا لا نملك برهانا صارما على وجود الله ، فحاول
 أن يدافع عن صحة واحدة أو اثنتين من الحجج النظرية فى حين فند فى الوقت
 نفسه الاستخدام العقل لله بوصفه وظيفة فى الفلسفة الطبيعية . وكان
 اخفاقه فى تحصين الأدلة الألوهية ضد الشك تنبئها رئيسيا دفعه الى إعادة
 بناء الطبيعة وحدود المعرفة الانسانية ، كما عرضها فى « نقد العقل
 الخالص » (١٧٨١) . فهنا اقترح نظرية فى المعرفة استبعدت النسخة
 العقلية للميتافيزيقا ، وفندت كل برهان على وجود الله قام على مثل ذلك
 الأساس الميتافيزيقى . ومع ذلك ، كان « كانت » حريصا على ايجاد مكان
 شرعى فى الفلسفة النظرية للاستخدام المنهجى لمفهوم الله على أقل تقدير .

وفى كتابه « نقد العقل العملى » (١٧٨٨) وغيره من الكتابات الأخلاقية
 التى تجرى فى مجرا - قلب « كانت » الحاجة الى اعتقاد عقل فى الله على
 وجوها مختلفة . وكان يهدف من وراء ذلك الى الدفاع عن الأهمية

الأخلاقية للاعتقاد في الله ضد دعاوى النزعة الطبيعية ، وأن يمنع في الوقت نفسه أى تنظيم لاهوتى لسلوكنا . واستطاع أن يحقق هذا الهدف المزدوج بأن اعتبر الله احدى مسلمات الأخلاق ، وأن أنكر عليه في الوقت نفسه أى تأثير معيارى بوصفه أماما وحافزا على الفعل الأخلاقى . ومن الممكن أن نطلق على هذا التوليف الكائن فى الجديد اسم « الوظيفة الأخلاقية ، moral functionalism » ، وتحتوى على ثلاث قضايا رئيسية : الله نفسه لا يخدم أى غرض منهجى فى الفلسفة النظرية ؛ فكرة الله تؤدى وظيفة فى هذا القسم من الفلسفة ، ولكن فيما يتعلق بتنظيم أفكارنا واستدلالاتنا فحسب ، لا فيما يتعلق بالأشياء الواقعة ؛ وفى الأخلاق تقوم المظاهر الأخلاقية من وجود الله بوظيفة افتراضية ضرورية ، لا بوصفها مصدرا للالتزام ، بل كوسيلة لتوضيح بعض نتائج الالتزام الأخلاقى . والعجيب أن « كانت » قد وجد من الضرورى - وهو فى تلك السن المتأخرة - أن يعيد التفكير فى نزعة الوظيفة الأخلاقية ، فكان أن احتفظ بالمبادئ الرئيسية كلها ، ولكنه أوضح توضيحا تاما أن المطلب الأخلاقى والاعتقاد المثل فى الله لا يفتحان بابا خلفيا للاستقلال النظرى لله نفسه ، كما بدأ المفكرون المناليون الجدد فى الأخذ بهذا الراى . وهكذا تحملنا خبرة كانت العقلية من حقبة الى أخرى فى تاريخ النظريات الغربية عن الله .

١ - اختبار أسس مذهب الألوهية

لا غنى عن دراسة تطور كانت المبكر نفهم توقفه النهائى من الله . والواقع أن كتاباته السابقة على النقد - وهو أمر يستحق من الاعتبار أكثر مما يأخذه عادة - قد أرسيت كثيرا من آرائه الثابتة عن الله حتى قبل أن يكون قادرا على صياغة مشكلة المعرفة والتجربة صياغة ترضيه . والحق أن صياغة هذه المشكلة قد تحكمت فى شطر كبير منها - صعوبات صادفها فى محاولته لتناول مشكلة ما اذا كان وجود الله قابلا للمعرفة ، وإلى أى مدى يكون للفيلسوف الحق فى استخدام نظرية عن الله فى تشييد مذهب عن الحقائق الطبيعية (٢) . ولقد اتسم موقف كانت خلال أعوامه السابقة على النقد بأربعة التزامات أساسية ، فقد أراد أن يجعل مذهب الألوهية متمشيا مع العلم الطبيعى الشائع ، واستلزم هذا رفض الطرائق العقلية

السابقة في اثبات وجود الله ، وفي استخدام الاله كبداً شارح في فلسفة الطبيعة . وكان « كانت » لا يزال يدعى أنه من الممكن العثور على أساس سليم لاثبات وجود الله ، وتحديد بعض الأمور القليلة عن طبيعته . ومع ذلك ، فقد سلم عند اقترابه من نهاية هذه المرحلة - بأن كل شيء يتوقف على صحة الميتافيزيقا ، وبأن الشك الذي يمكن أن يحيط بهذا العلم يجعل جميع الجهود التي تبذل في اللاهوت الطبيعي مشكوكا فيها حتى يتم البت في هذه القضية . وهذه المعالم الأربعة تهدينا هداية كافية في الكشف عن أفكار « كانت » المبكرة الحاسمة في مجال اللاهوت الطبيعي .

(١) الانطباع الأول الذي يحصل عليه المرء من نظرة اجمالية يلقاها على جميع تناولات كانت للمذهب الألوهية هو أنه بدأ باقتناع شخصي متين بالواقع المتعالي لله ، وهو اقتناع لم ينحرف عنه قط طيلة حياة كرسها للتأمل الفلسفي العميق . ومن الحق ، أنه وجد صعوبة أخذت تزداد شيئا فشيئا في اعطاء تبرير فلسفي كاف لاعتراؤه بالله وبغيره من الأشياء - في ذاتها . ولكنه اتخذ منذ بداية عمله الفلسفي - موقفا مؤداه أن البحوث الفنية الخاصة بطرائق البرهان لا تستطيع أن تحطم اعتقاده في الله ، حتى وإن جعلت الدفاع الفلسفي عنه (أى عن هذا الاعتقاد) أشد تعرضا للمخاطر . وكان « كانت » ينظر الى الميتافيزيقا ، ثم الى الفلسفة النقدية بعد ذلك - على أنها الساحة التي يمكن فيها اختبار صحة الأدلة على الألوهية . ومع ذلك ، لا حاجة بالرجل العادي الى المجازفة في هذا الميدان ، ولا حاجة به الى الانزعاج بما يتمنخض عنه من كشف ، كما ينبغي على الفيلسوف الذي ينخرط في هذا العمل أن يمارس حريته النقدية ممارسة تامة . وقد اضطلع « كانت » ببحوثه جميعا وهو على وعى بإمكان حدوث انشقاق بين الوهية العقل الطبيعية وتحليلاته النظرية . وكان مقتنعا بأنه لا ينبغي التضحية بالأولى على مذهب اثنائية ، وبأنه من الممكن الوصول الى بعض التسويات الفلسفية بالاضافة الى نزعة الشك الإيمانية .

ومن الأمور ذات الدلالة ، أن أول مناقشة يتعرض فيها « كانت » لله تقع في بحثه العلمي «التاريخ الطبيعي العام ونظرية انساوات» (١٧٥٥) ، وفيه يضع الخطوط العامة لافتراض عن أصل العالم شبيه بنظرية لابلاس

فى تكوين النظام الشمسى • ويشترط شرطا ضروريا لآى مذهب حيوى
 فلسفى فى الألوهية وهو قبوله انتماء للنظرة النيوتونية الى العالم •
 واصرارہ على وضع النظريات الألوهية داخل الاطار العلمى ، او على الأقل
 دون تعارض مع النزعة الميكانيكية العلمية ، اقرب الى روح لوك ونيوتن
 وفولتير من المذهب العقل القديم ، اذ لا يمكن أن يقوم الاتفاق بين الدين
 والعلم الميكانيكى على افتراض عتيق بأن النظرة العلمية تعتمد على نظرية
 ميتافيزيقية عن الله والمبادئ الأولى • ويرى « كانت » أن التحرر التجريبي
 للعلم من ربة الميتافيزيقا الاستنباطية واللاهوت الطبيعى انتصار حاسم ،
 بحيث أصبح التفسير العلمى انجازا مستقلا ينبغى علينا أن نوائم بينه
 وبين نظرياتنا عن الله •

ويستبعد « كانت » - بوصفه نصيرا مخلصا من انصار « نيوتن » -
 المصادفة بحسبانها المبدأ المولد للكون الراهن ، اذ لا كانت المادة لا تتمتع
 بآية حرية ، وكانت مقيدة دائما بالضرورة انباطنة فى قوانينها الطبيعية ،
 ترتب على ذلك أن نسقنا الفزيائى المنظم ينشأ عن الضرورة الطبيعية •
 ويدرك كانت أن استبعاد المصادفة قد لا يفتح الا الطريق لنزعة دولباك
 وديدرو الطبيعية ، وفيها تستغنى ميكانيكية الطبيعة المكتفية بذاتها عن الله
 استغناء تاما • بيد أن هذا الخطر لا يؤدى الى قبول رأى بعض المدافعين
 عن الدين بأنه ينبغى لنا اخذ أن نتشكك فى قوانين نيوتن الميكانيكية العامة
 (وهى التى يفسرها تفسيرها عليا كافيا) • وبدلا من هذا الرأى يذهب
 « كانت » الى أنه من الممكن انتوفيق بين النزعتين الميكانيكية والألوهية
 بإزالة مقدمة ضمنية يشترك فيها المتدين الجبان ، وانطيمى المتهور ، فالأول
 « يعترف اعترافا متميزا بأنه لو أمكن اكتشاف الحلل انطيمية لنظام الكون
 كله ، واذا أمكن لهذه الحلل أن تقيم هذا النظام على أساس أعم خصائص
 المادة وأشدها جوهرية ، حينئذ يصبح من غير الضرورى أن نلجأ الى تدبير
 أعلى على الاطلاق • والمدافع عن النزعة الطبيعية يدعم موقفه حين لا يناقش
 هذا الافتراض » (٣) •

بيد أن هذا الافتراض المشترك هو بانضبط ما ينبغى أن يقف منه
 الألوهى اليقظ عقليا موقف التساؤل ، وبهذا يقطع السبيل على الاستدلال
 المؤدى الى النزعة الطبيعية •

وعليها أن تقبل أمرين في وقت واحد : ليس للقوانين الكلية التي تتحكم في فعل المادة مصير آخر سوى أن تمل بانضرورة وبالفترة في سبيل النظام الكوني ، وأن هذه القوانين - مع ذلك - معلولة للعناية الالهية .

فاذا عزونا انسجام الكون الى تدخل خارجي من جانب الله ، عبر انقوانين الطبيعية ، فان ذلك يجعل من الله منتجا للنظام الكوني من حيث هو كذلك ، لا خالقا للمادة نفسها ، وبالتالي لن يكون الله خاتقا للعالم كما فهم ذلك في العصور المسيحية . ويعترف « كانت » صراحة بتأثير الوحي على المفهومات الفلسفية ، حين يذكر أن فكرة الانتاج الكلي للعالم المادى بواسطة الله تم تكن معروفة لليونان ، وأنها دخلت الى الفلسفة لأول مرة على أيدي المفكرين المسيحيين . غير أن النقطة الرئيسية التي يهدف اليها كانت هي أن كل من يحصر عمل القوانين الميكانيكية يعرض للخطر أيضا عليا الله الشاملة بوصفه خالقا . وفي اللحظة التي يظهر فيها هنا الاله المتناهي - تستطيع النزعة الطبيعية أن تستغنى في سر عن مثل هذه الالهية بأن تشير الى القوى الكامنة في الطبيعة .

وفي بحث له بعنوان : « التاريخ الطبيعي العام » يرى « كانت » أيضا أن هناك شواهد كافية تثبت اعتماد المادة وقوانينها الباطنة على الله . فالمادة لا يمكن أن تكون لها هذه انقوانين التي تحقق النظام العام والوحدة ، وما يصاحب ذلك من المحافظة على الكائنات العضوية الحية ، ولم يكن ثمة أصل مشترك لهذه القوى المادية جميعا . وهذه انعلة الاصلية لابد أنها كانت عقلا كليا أسمى ، وضعت فيه طبائع الأشياء من أجل تحقيق أغراض مشتركة مجتمعة . . . ولما كانت المادة موضوعا لفرض حكيم أسمى ، فلا بد أنها وضعت بالضرورة في علاقات منسجمة بواسطة علة أولى تتحكم فيها ، (٤) . وهكذا يتأكد وجود الله ، لا باضعاغ الضرورات في العملية الطبيعية ، بل بالاعتراف بتأثيرها الشامل ، وبارجاعها الى مصدرها النهائي . ومع أن « كانت » قد وجد من المحال في مرحلته الأخيرة الوصول الى الله اللامتناهي عن طريق الشواهد المستمدة من النظام الكوني ، الا أنه كان ينظر دائما الى هذه الحجة بوصفها حجة طبيعية مقنعة .

(٢) وكان على « كانت » الآن أن يواجه ذلك الرأي العقل القائل بأن البرهان الرئيسى على وجود الله لا يبدأ من دراسة الكون ، انه مسألة أولية *a priori* تماما . وقد فحص هذه الدعوى فحصا نقديا بأن بحث فى أساسها فى النظرية العقلية عن السبب الكافى ، والعلية ، والوجود . وهذه الجوانب من نقد كانت للمذهب العقل قد أبرزها فى الأعوام الأخيرة عند كبير من مؤرخى الفلسفة ، ولكن يندر منهم من فطن الى السياق الالوهى الذى أجرى فيه كانت بحثه لتلك المشكلات . وكان انشغاله بمشكلة الله هو الذى ساقه الى النظر فى هذه القضايا ، وأدى به فى نهاية الامر الى إعادة بناء نظريته فى المعرفة ، والى تقويم الميتافيزيقا تقويما جديدا .

وموضوع كتابه « عرض جديد للمبادئ الأولى للمعرفة الميتافيزيقية » هو أن عبارة « السبب الكافى » تخفى التباسا له دلالة . فهى تخلط بين نمطين من الأسباب المحددة ونوعين من العلاقات . فهناك تقابل لا سبيل الى انكاره بين السبب الذى يحدد الفعلية أو وجود شئ واقعى (ratio existential determinans) وبين السبب الذى يحدد معرفتنا بالحقيقة عن شئ موجود (ratio existential cognitionem determinans). الأول أساس واقعى ، وعنه تتولد علاقة العلة والمطلول فى المجال الفعلى . أما الثانى فأساس منطقى ينشئ فى مجال المعرفة علاقة الأساس والنتيجة فحسب . وقد ازدهر المذهب العقل باندماجه للنوع الأول من السبب الكافى بالنوع الثانى فى الحالات التى يكون فيها استنباط موجود واقعى هو موضع المناقشة .

وفى اللاهوت الطبيعى ، استطاع بعض الفلاسفة العقلين من أمثال اسبينوزا وليبننتس أن يدخلوا خفية أساسا واقعيا من الوجود فى الله ، على حين أن حجتهم لا تسمح لهم الا بتأكيد أساس منطقى فحسب ، ومع انه من الحق أن الله سببا منطقيا للوجود بالدرجة التى تجعل وجوده معقولا ، الا أنه ليس له سبب واقعى أو علة للوجود يمكن منها أن نبرهن على هذا الوجود نفسه بطريقة أولية *a priori* (٥) . وإذا أخذت فكرة الماهية الالهية بذاتها ، وجدنا أنها تجريد منطقى لا يبارس أية عليية واقعية ، ولا يسمح

بأنى استدلال واقعى وجردى . ويلجأ كانت دائما الى التطبيق المحدود
للاسباب المحددة لله كشاهد على أنه لا وجود لمبدأ كل استنباطى للسبب
الكافى له دلالة ميتافيزيقية او وجودية . فلهذا المبدأ أهمية منطقية بعثة
من حيث عموميته ، ولا ينطبق الا على الأحكام التحليلية التى تطلق على
العلاقات المجردة اللاوجودية .

وهكذا حطم « كانت » من خلال هجومه على المبدأ العقل للسبب الكافى
- الموازنة المضبوطة بين المجالين الواقعى والمثالى ، وبذلك جعل من المحال
اقامة أى دليل أنطولوجى مؤسس على فكرة الله . وفكرة الله بوصفه كائنا
كاملا كاملا لا متناهيا هى الأساس المنطقى الذى لا يعدد شيئا اللهم الا نوعا
مثالية من الوجود . وبالتالي لا يمكن استخدامها ، سواء فى اثبات وجود الله
الواقعى على نحو أولى *a priori* ، أو فى تحديد أى شيء نه دلالة وجودية
عن الكون المتناهى . وتستند الإجابة العقلية الى الله ، بوصفه علة نفسه ،
أو بوصفه قدرة لا متناهية على خلط أولى بين الأساسين : المثالى والواقعى
للمحدد للوجود .

ودعم كانت هذا النقد بتحليل للوجود استهل به بعثه عن « الأساس
الممكن التوحيد لاثبات وجود الله » (١٧٦٣) . ومع التسليم بأن الوجود
مراوغ بحيث لا يمكن أن نعطى له تعريفا شكليا ، الا أن كانت قد اقترح
علامات ثلاثا لتحديد هويته : أولا : ليس الوجود محمولا أو تحديدا
ما هويا لأى شيء . وقد يعرف المرء الماهية المحددة لشيء ما ، بكل محمولاته ،
ولكنه لا يعرف مع ذلك هل هذا انشئ موجود أو غير موجود ، ويتبع
ذلك . ثانيا : أن الوجود يوضع لشيء ما على نحو مختلف عن محمولاته .
فالخصائص والمحمولات الأخرى توضع فى نسبتها ، أو من حيث تحديد
الماهية فى بنيتها المنطقية فحسب ، أما الوجود فيوضع بصورة مطلقة ،
بأنى أنه يحدد الماهية ومجموعة محمولاتها على السواء باننظر الى الوجود
الواقعى . فلا الماهية ولا المحمولات تحقق فعليا انشئ الموجود بلون الوضع
الجديد والأساس المكتسب من الوجود .

ويتعلق التوضيح الأخير بما اذا كان فى الشيء الموجود ما يزيد على

امكانيته الماهوية ، بما في ذلك محمولاته . فمن حيث المضمون الماهوي ، لا يضيف الشيء الموجود شيئا الى الماهية الممكنة ، لان الوجود ليس كما لا يضاف في اتجاه الماهية ؛ ومن حيث « كيف » ، او طريقة الوجود ، ثمة اختلاف حاسم : فالماهية الممكنة تتألف من مجموعة من العلاقات المتجانسة التي « يمكن » أن توجد ، على حين أن انشئ الموجود « موجود » فعلا . الاولى يمكن التأكيد منها بالاهابة الى مبدأ التناقض ، كما رأى فولف ، أما الثاني فيتطلب شيئا آخر كميّار متكافئ . أما مسألة « مايزيد » في الشيء الموجود ، ونوع المياري الذي يمكن أن يحدد معرفتنا ، فقد بقيت دون اجابة في المرحلة السابقة على النقد عند « كانت » . ولكنه وصل - على الأقل - الى نتيجة سلبية هي أن الوجود لا يكتفى بتعريف لبينتس وفولف له بأنه اكمال أو تحقيق للماهية ؛ اذ يفترض ذلك أن الوجود قد تولد بواسطة المبادئ الماهوية نفسها . وأيا كانت النتيجة التالية فإنها لا يمكن أن تستمد أوليا من تحليل المكونات الجوهرية ، والمبادئ التي تقوم عليها أنطولوجيا فونف .

وهنا ، يطبق كانت كشفه عن الوجود تطبيقا مباشرا على مشكلة اللاهوت الطبيعي ، فما دام الوجود ليس محمولا ، فلا يمكن حينئذ استنباطه من أمر تقتضيه الماهية . وحتى في حالة الماهية الالهية ، فإن المحمولات الوحيدة القابلة للاستمداد هي الامكانية ، والوجود المنطقي ، لا الوجود ، أو الوجود الواقعي . ولن يستطيع أي قدر من التحليل الأولى لفكرة الماهية اللامتناهية أن يكشف لنا النوع المطلق من الوضع المطلوب لشيء موجود . كما لا تستطيع أية درجة من التطبيق لمبدأ التناقض أو الهوية اثبات شيء أكثر من التجانس بين السمات الالهية الماهوية وقد اتحدت في ماهية ممكنة . وعلى هذا فإن المنهج العقل للبرهان لا يصلح بطبيعته لمهمة اثبات وجود الله الواقعي .

ويضيف « كانت » - في شيء من الغموض - أن فكرة شيء موجود هي تصور تجريبي لا يتأكد عن فحص تصورنا للماهية ، بل بالالتفات الى أصول معرفتنا في التجربة . فالمنهج العقل لا يستطيع أن يستخلص العامل

التجريبى فى المعرفة ، وهذا ممناه انه لا يستطيع استخلاص الحقيقة الوجودية عن وجود الله من خلال اجراءاته الخاصة . وأيا كان الأمر فإن كانت « لا يبحث بحثا دقيقا فى معنى التجربة ، أو فيما اذا كانت معرفتنا الوجودية المكتسبة من التجربة تستطيع أن تؤدى بنا الى وجود الله المتعالى . والمثل الذى يضربه عن تأكيد وجود خرتيت بحرى يتوقف على قدرتنا على رؤية مثل هذا الحيوان ، أو على الأقل على مدى تقديرنا لشهادة أولئك الذين ادعوا رؤيته (٦) » فمن الواضح أن الله ليس موضوعا مباشرا للدراك الحسى الانسانى ، وبالتالي لا نستطيع أن نتحقق من وجوده على النحو الذى نتحقق به من وجود خرتيت بحرى . بيد أن « كانت ، لم يكن مستعدا بعد لاثبات أن الوجود القابل للمعرفة مقصور على الموضوعات انقابلة للدراك ، والمتينة فى المكان والزمان ، ومن ثم ، فأننا لا نستطيع أن نعرف وجود الله بطريقة نظرية ، فما برح الأمل يراوده فى أن عالم التجربة يمكن أن يقدم شيئا يؤدى بالميتافيزيقا الى وجود الله » .

وقبل أن يحاول فيلسوف كنجزبرج الاقدام على هذا الدليل ، يشير الى أن نقده للسبب الكافى وللوجود ينطبق أيضا على استخدام الله فى استنباط العالم ، وهنا يكمل كانت الهجوم التجريبى على الألوهية الوظيفية فى الأجزاء النظرية من الفلسفة . وهو يتفق مع هينوم على أنه كما لا نستطيع صفة القدرة الانهية أن تؤكد لنا وجود الله ، فكذلك لا نستطيع أن تقدم لنا أساسا لاستخلاص العالم الموجود . فهناك بين العلة الواقعية ومعلولها الموجود ، تفرقة واقعية ، بحيث لا يمكن تأكيد الرابطة اتعلية بتحليل ماهوى فحسب ، أو بتطبيق مبدأى التناقض والسبب الكافى . فلتحلل تصور الإرادة أو القدرة الالهية كما تشاء ، ولكنك لن تجد - وهذا هو تحدى كانت - عالمنا منطقيا فى هذا التصور على سبيل الضرورة أو اللزوم الماهوى عن الله (٧) . ولما كان الله أساسا واقعيا وعلة حرة ، فإن علاقة العلة بالمعلول بينه وبين انعالم لا يمكن أن تتحدد بالاجراءات العقلية المألوفة، إذ تستند هذه الاجراءات الى الخلط بين العلوية الواقعية ، والتضمن المنطقى : وقد يبدو مثل هذا الخلط مقبولا فى سياق مذهب شمول الألوهية

عند اسبينوزا ، أو فى الحتمية الالهية ، حيث تكون انقدرة الالهية هي نفسها التدفق الضرورى للعالم ، وحيث يتألف العالم من تعينات للجوهر الالهى .

(٣) ويقوم « كانت » فى بحثه « الأساس الممكن الوحيد للبرهان » بتصنيف لجميع طرائق البرهنة على وجود الله ، ثم يختزلها الى طريقة واحدة صحيحة (٨) . فهناك بدايتان للبرهان : التصور العقلى للممكن الخالص ، والتصور التجريبي للموجود . وكل بداية من هاتين البدايتين تمدنا بأساسين للبرهان ، ففي البرهان الاول يؤخذ التصور العقلى للممكن أساسا، نستمد منه وجود الله كنتيجة . ويبدأ البرهان الثانى بالممكن كنتيجة معطاة ، ثم نقفل عائدين الى الله بوصفه علتها الضرورية . ويبدأ الدليل الثالث من موجود فى التجربة ليؤدى بنا الى علة اولى مستقلة ، وعن طريق تحليل هذا التصور نستنتج صفات الله . أما الدليل الأخير فيبدأ بنفس الطريقة ولكنه يصعد صعودا مباشرا الى وجود الله وصفاته معا . ويرى « كانت » أن الأساسيين الاول والثالث للبرهان باطلان بطلانا واضحا ، وأن للأساس الرابع قية محدودة ، والبرهان الثانى هو وحده البرهان الحقيقى . وليس ثمة ما يدعو الى مزيد من انقول عن تناوله للبرهان الاول ، ما دام يستند على الافتراض المرفوض بأن الوجود يمكن استخلاصه من الامكانية الماهوية عن طريق التحليل . ويطلق عليه « كانت » فى كتابه « نقد العقل الخالص » اسم الدليل الانطولوجى ، ويرد جميع الأدلة النظرية الأخرى اليه بوصفه أساسها المشترك ، وإن كان هو نفسه الذى يبطلها جميعا .

ويلاحظ « كانت » عن الدليل الثالث أنه ذائع الصيت ومحال تماما فى الوقت نفسه ، وهو يأخذ مضمونه مباشرة من صياغة مدرسة فولف لهذه الحجة من الامكان contingency ، وهى صياغة أكثر تعرضا للظن بالصورة التى تعرضها بها المراجع الشائقة من صورتها فى كتب فونف نفسه . فإذا وجد شيء ما ، فلا بد أيضا من وجود كائن واحد ، أو عدة كائنات لا تكون مغולה لشيء آخر سواها . ولكن ، ليس من الواضح أن هذا الكائن الضرورى فريد ، وكامل كمالا مطلقا . ولايتبات هذه النقطة.

يقوم اتباع فونف بتحليل مفهوم الكائن الضروري (او الواجب الوجود) .
 وحين يعمزون عن العثور على الوحدة والكمال فى هذا المفهوم يعدون
 مرغمين الى فكرة الكمال التام لى يؤكدوا هوية الكائن الضرورى بالله
 الواحد الكامل . ومعنى ذلك أنهم ينقلبون الى الدليل الاول ، وبهذا
 يجردون الاستدلال من اية دلالة وجودية تتعلق بالله . وفى كتابه « نقد
 العقل الخالص » يطلق كانت على هذا الخط من التدليل اسم الدليل الكونى
 (الكسمولوجى) ، ويكرر رايه بأنه لى يكون هذا الدليل برهانيا ، فلا بد
 أن يلجأ سرا الى الدليل الانطولوجى ، وبهذا يحطم نفسه .

وربما كان من الايسر أن نلمح فى هذه الصياغة المبكرة ، لماذا
 لا تستطيع الحجة الكونية — كما عرفها كانت من المراجع الفولفية — أن
 تتجنب الاحالة الى الدليل الانطولوجى . فليست نقطة بدايتها هى الشئ
 الممكن بوصفه موجودا ، بل الفكرة المجردة للامكان ، مع احوال فعل الوجود
 المتناهى العيى . فهى تبدأ بنظرة منطقية خالصة للامكان ، نظرة تتضمن
 فكرة اساس ضرورى . وما دامت ضرورة الأساس تؤخذ ايضا بمعزل عن
 فعل وجود الشئ الواقعى ، فان الاستدلال لا يصل مطلقا الى وجود الله
 القائم فعلا . فهى تمضى الى الملى الذى يذهب اليه تصور كائن واجب
 الوجود ، ولكنها تتداعى بسبب الافتقار الى أى مضمون وجودى .
 والاستدلال بأكمله حتى هذه النقطة استبدال تصورى ، بحيث يكون من
 المحتم البحث عن سند فى تصور آخر : هو تصور الكائن الكامل كاملا
 مطلقا .

ويقسم « كانت » وصفا دقيقا للعملية كلها ، ولكنه لا يذكر أن الارتداد
 الى الدليل الانطولوجى تحدده على نحو مسبق الطريقة اللاجودية التى
 ننظر بها أصلا الى الوجود الممكن . وانتقاداته تنطبق على حجة تستند
 الى الامكان المجرى ، ولكنها لا تضع فى حسابها الحجة القائمة على كائنات
 مركبة وموجودة بالامكان . ونقطة البداية فى هذه الحجة الكونية هى تعريف
 الامكان بأنه القدرة المجردة للتفكير فى اتساق عن شئ ما بوصفه لاموجودا ،
 على حين أن نقطة البداية فى حجة واقعية هى الوجود الذى نختبره عن شئ
 مركب ، وبالتالي يكون موجودا بالامكان .

وتمهّد ملاحظات كانت عن الدليل الرابع لما سيقوله في « نقده »
 الأول عن الدليل الفيزيائي - اللاهوتي ، فهو يرى أن الإلهية بالنظام
 والانسجام في الكون على أنها إلهية طبيعية وآسرة فلما يتشكك فيها
 الإدراك الفطري ، وهي تؤدي إلى علة عظيمة لا يمكن تصورها وتتصف
 بالكمال والقدر ، ولكنها لا تؤدي إلى الله الكامل كمالا لامتناهيا ، والقادر
 قدرة شاملة . فإذا بدأنا من النظام اللامتناهي ، نستطيع الوصول في
 احتمال كبير (ولكن دون يقين كامل) إلى وجود صانع متناه عظيم جدا ،
 (ولكنه ليس هو الله اللامتناهي) . ويضيف « كانت » في نقده أنه حين
 تبذل المحاولة للوصول إلى الإله اللامتناهي عن هذا الطريق ، فلا بد أن تلجأ
 إلى الأدلة الأخرى ، وبالتالي تشترك فيما تنطوي عليه من نقص .

و « كانت » يأخذ هذه الحجة - مثلما فعل هيوم - كما يجدها عند
 نيوتن ودرهام Derham وكلاوك وبعض المؤلفة . فهذه المصادر لا تفحص
 الغائية الباطنة لموجود ما ينزع نحو كماله ، بل الأخرى أنها تفحص
 الانسجام الخارجي بين أجزاء الكون المختلفة ، ومن ثم فإن تحليلها لا يجري
 في الحدود الميتافيزيقية الخاصة بالعلاقة بين الفعل المنتظم والغايات المحدودة ،
 والعقل السببي ، بل عن طريق التشبيه بالصنعة الإنسانية . وهذا التمثيل
 الاستعاري لا يسمح بأكثر من احتمال ، كما أدرك ذلك هيوم وكانت معا .
 وهؤلاء يرون أيضا أن وجود قدر متناه من النظام لا يرغم الإنسان على تأكيد
 وجود أي شيء أكثر من صانع متناه لانسجام الكون . وأيا كان الأمر ،
 فإنهم لا يفتنون إلى أنه من الممكن أيضا تناول مشكلة النظام من حيث أنها
 نزوع الفاعلين الموجودين نحو كمالهم الخاص أو غايتهم الباطنة . ومن هذا
 المنظور الأخير وحده يمكن إبراز الاختلاف بين فاعل يحدث نظاما متناهيا
 في مادة معينة ، وفاعل يحدث هذا النظام المتناهي عن لا شيء ، أو دون
 افتراض أية مادة معينة . والنوع الأول قد يكون متناهيا فحسب ،
 أما النوع الثاني فلا بد أن يكون لامتناهيا . ويطلق كانت نفسه على الاختلاف
 بين إله - صانع وإله - خالق ، ولكنه لا يضع أية نقطة بداية لإجراء
 أي استدلال فلسفي على الله بوصفه خالقا للأشياء المادية المنظمة من لا شيء ،
 وحينئذ تكون له قدرة لامتناهية .

وهكذا جسر كانت الحجج المتعددة فى الدليل الثانى الذى ينسبه الى نفسه . وهو يضع هذا الدليل على أنحاء شتى ، ولكنه لا يرضى عنه تمام الرضا . ويبدأ هذا البرهان بالامكانية الداخلية المعطاة للأشياء جميعا . ولا تناقض فى قولنا انه لا يوجد شيء ، ولكن ثمة تناقض فى القضية المركبة القائلة بأنه لا يوجد شيء ، ومع ذلك فان هناك الامكانية الواقعية الباطنة للأشياء ، ذلك لان العناصر المكونة للامكانية الواقعية يقدمها دائما شيء موجود فعلا . ويؤكد كانت - على عكس المذهب العقلى - أولوية ما هو فعلى على ما هو ممكن ، وبذلك يتمسك بالأساس انضرورى لكل امكانية واقعية فى موجود فعلى ما . فاما ان تكون العوامل الممكنة قدرات كامنة فى الموجود الفعلى نفسه ، أو انها معلولاته . وبالتالي ، نستطيع ان نستنتج من الامكانية الواقعية الباطنة لكوننا - انه لابد من وجود كائن فعلى هو مبدؤها .

اما ان هذا الكائن الفعلى هو الموجود الضرورى المطلق ، فهذه هى النقطة الحاسمة فى تدليل كانت . وهو يوصى باختيار واحد لاثبات هذه النقطة : يوجد الكائن بضرورة واقعية مطلقة اذا كان لا وجوده ينطوى على تناقض حقيقى نتيجة لاستبعاد الأساس الواقعى للمعطيات الباطنة التى تجعل الأشياء جميعا ممكنة . « فلو أنك نحييت الله جانبا ، فانك لا تقضى على كل وجود للأشياء فحسب ، بل على امكانيتها الباطنة ايضا قضاء مطلقا (٦) » . ولا وجود الاله يضع حدا لتفكيرنا المتسق وللمقومات الباطنة للأشياء جميعا . ولما كانت مثل هذه النتيجة لا تتسق مع موقف تجربتنا الفعلية ، ينتهى كانت الى ان وجود الله الضرورى يثبت بكل ما فى البرهان الرياضى من صرامة ويقين ، أو على الأقل « يبدو » انه برهان يتمتع بالانحام الرياضى .

بيد ان كانت يقدم ها هنا بعض التحفظات التى تدل على عدم رضاه عن هذا البرهان ، حتى فى افضل صياغة له . فيذكر انه معنى باقامة أساس لبرهان ، ولا يقصد البرهنة الفعلية على وجود الله . وكل ما يستطيع ان يستنتجه هو اما أنه لا وجود لأساس متين ، أو ان من الممكن العثور عليه فى الاتجاه الذى اقترحه . ويختتم المناقشة كلها بملاحظة انه على حين

تقتضى الضرورة « اقناع » المرء لنفسه بوجود الله ، فليس من الضروري سواء بسواء « اثبات » وجوده . وهكذا لا يجتاز كانت الهوة انتى تفصل بين الايمان التلقائى ومعرفة الله التى تخضع للاختبار ، وبالتالي يمتنع كانت عن أن يجعل الاول معتمدا بأى حال من الاحوال على الثانية . ومن المؤكد أن التفرقة الحديثة بين الاعتقاد العقلى والمعرفة العلمية قد ارمص بها كانت فى تردداته المبكرة حول أساس البرهان على وجود الله .

وفى هذا الأساس الذى يقترحه كانت للبرهان ثلاثة مواطن ضعف رئيسية : الاول يتعلق بكيف نصل الى معرفة الامكانية الباطنة للأشياء . وكانت يتحدث حديثا غامضا عن هذه الامكانية بأنها « حاضرة » ، ولكنه لا يحدد كيف تتمثل للعقل الانسانى . وكان من الممكن أن يسمح بمثول الممكن أساسا عن طريق ما هو فعلى ، أى انه يعرض لنا - نحن البشر من خلال تجربتنا للأشياء المحسوسة الموجودة فعلا - كان من الممكن أن يسمح بذلك دون الوقوع فى الموقف العقلى القائل ببصيرة أولية تنفذ الى الماهيات الممكنة . ويعترف كانت بأن فكرته عن التجربة لم تتم بعد النمو الكافى الذى يسمح لها بالرد على الاعتراض القائل بأن الفعليات العرضية فى خبرتنا لا تزودنا أبدا بأساس البرهان على كائن واجب انوجود . ولهذا ، كان على الرغم من هجومه على تراث فولف - مازال متأثرا بتيار عميق من المذهب العقلى ، يؤدى الى علاقة لا تفسير لها بين الامكانية الباطنة وفعلية الأشياء التى تصادفها فى التجربة . والمطعن الثانى هو أن منهجه فى راب انصدع بين الممكن والفعلى لا يبعث على الارتياح ، ذلك لأنه يقيم هذا المنهج على البديهية القائلة بأن الممكن قائم دائما على ما هو فعلى . بيد أنه يستخلص هذه البديهية من الهواء ، ولا يبين أنها مؤسسة على تجربتنا للأشياء الفعلية ومقتضياتها .

والمطعن الأخير هو أن الاختبار الذى يتحقق به من الضرورة المطلقة للكائن الفعلى الاول على أساس الاتساق والقابلية للتفكير - معيار عقلى صرف . وفى هذه المطاعن الثلاثة جميعا يفشل كانت فى احترام تفرقته الرائدة بين الأساسين : المنطقى والواقعى ، تلك التفرقة التى تعد لحظة التجربة فيها أمرا لا غنى عنه . والاستهانة بالعامل التجريبي موجودة فى كل موضع : فى نقطة بداية البرهان ، فى البديهية الخاصة بأولوية الوجود

الفعل وفى اختبار ضرورة الله المطلقة فى الوجود . والواقع أن اللجوء الى
الامكانية الباطنة يسوء الى كشف كانت الخاصة بالعلة والوجود .

(٤) هذه الصعوبات الداخلية قد أدت بكانت الى اتخاذ نظرة أكثر نقدية
للميتافيزيقا ، فقد بدأ يشك جدياً فيما اذا كان كل ما يندرج حتى الآن تحت
اسم الميتافيزيقا يستحق اسم المعرفة . « ليس من شك أن الميتافيزيقا هى
أصعب أنواع التطلعات الانسانية - ولكن ، ما من ميتافيزيقا قد كتبت حتى
الآن ، (١٠) . وعلى حين اتخذ فولف من المثل الرياضى الأعلى فى الوضوح
والتميز والاستنباط الصارم نموذجاً يحتذى فى أنطولوجيته ولاهوته
الطبيعى ، اقتنع «كانت» بأن على هذين العلمين أن يسلكا سبيل الفيزياء
النيوتونية لكى يكونا مثمرين . وهذا يعنى نقله من المنهج الرياضى الخالص
الى المنهج الرياضى - الفيزيائى . ولا بد من البدء بالمفاهيم الغامضة نسبياً
التي تقدمها التجربة ، واتخاذ الحيلة من تجاوز حدود العقل الانساني
ومضامين المعطيات الحسية . بل لقد خطر له أنه كما أن الفيزياء هى علم
العالم الخارجى ، فكذلك من الممكن أن تكون الميتافيزيقا المتمشية مع مطالب
المعرفة الفيزيائية علماً بالعالم الباطنى . فاذا أرادت الميتافيزيقا أن تكون
نوعاً من النيوتونية الباطنة ، كان موضوع دراستها هو الأسس النهائية
للمعرفة ، لا الأسس النهائية للوجود .

و « نقد العقل الخالص » لكانت استجابة لهذا الاقتراح بأن قياس
الميتافيزيقا بمقياس المعرفة الفيزيائية يحصر مجالها المشروع فى نطاق نظرية
المعرفة ، ويجعل من الميتافيزيقا علم الشروط العامة للمعرفة . وعلى هذا
سوف يستبعد الآن كل تحليل ميتافيزيقي للأشياء الواقعية ، وكل محاولة
من اللاهوت الطبيعى لتأكيد الوجود الواقعى لله استبعاداً تلقائياً .

٢ - انطلاق اللاهوت الطبيعى

قام كانت بهجومه على اللاهوت الطبيعى الشائع فى عصره على مراحل
ثلاث خططها بعناية . وكانت المرحلة الأولى هى تحديد الشروط العامة
للمعرفة التى تجعل الرياضة والمبادئ العامة للفيزياء ، ممكنة . وهذه
المتطلبات تمدنا بالمعيار الشامل لكل نوع من أنواع المعرفة بمعناها الصارم .

وفي المرحلة الثانية يقدم وصفا للميتافيزيقا العامة وتطبيقاتها في اللاهوت الطبيعي وفقا للصورة التي عرض بها هذان العلمان في تراث فونف • والهدف من ذلك هو بيان أن هذين العلمين لا يستجيبان لمقتضيات المعرفة ، وبالتالي فانهما ليسا علمين بالمعنى الصحيح • والمرحلة الأخيرة تتضمن فحصا دقيقا لبناء الحجج الخاصة بوجود الله ، ما دام من الممكن اثبات أن اللاهوت الطبيعي يقف على أساس من الرمال •

(١) اتخذت جميع القرارات الحاسمة في الحصار السكاني الطويل لللاهوت الطبيعي منذ البداية حين صياغة المشكلة النقدية • فلقد أراد كانت أن يكتشف في أضيق الحدود - كيف تقيم المفهومات والقوانين في الرياضة والفزياء العامة تطابقا كاملا مع موضوعات هذين العلمين ، هذا اذا سلمنا بأن المفهومات تستخلص أصلا من العقل لا من العالم التجريبي • وكان من الواضح له أن المفهومات وقواعد الحكم الجارية في العلوم ينبغي أن يكون لها أصل أولى خالص في بنية الوعي بوجه عام ، ما دامت تعبر عن العوامل الضرورية الكلية في المعرفة • ولما كان «كانت» أبعد ما يكون عن أي استخلاص واقعي لهذه العوامل من مبادئ الوجود في الأشياء الموجودة ، فانه لم يستطع العثور على أساس لها في المواد الحسية المعطاة وانما وجدها في البناءات التصويرية للذات العارفة • وهنا برزت نظرية الشكل والصورة في تكوين المعرفة العلمية من تلقاء نفسها كوسيلة للبقاء على الجانب التجريبي انتقضى من البحث العلمي ، وعلى مظهر الشمول والضرورة الذي تحتويه أوسع انقضايا العلمية (١١) • فتمت جوانب حسية متعددة في الانطباعات ولكنها اذا أخذت على انفراد فانها تبقى ذاتية خالصة ، وعرضية ، ولا متمينة من الناحية العلمية • ولكي يتأني لنا الوصول الى الموضوعية العلمية لابد أن تخضع المواد الحسية لتعينات صورية شتى كائنة في طبيعة الوعي العامة •

وهكذا يكون موضوع العلم هو النتاج البنائي لهذا التزاوج بين العناصر المادية والتصورية • وثمة تطابق بين صورنا انذهنية والموضوعات ، لأن الموضوعية نفسها ليست شيئا يعطى ، بل شيئا يصنع • ولا وجود لشيء متعسف في هذا البناء للموضوع ، لأن العوامل التصويرية تنتسب الى البنية العامة للوعي ، وليست سمات خاصة بالعقل الفردي • فضلا عن ذلك فان

التعدد الحسى المعطى شيء لا غنى له • وما برح التطابق المقصود هنا ليس هو التطابق الذى يستسلم فيه العارف للوجود المستقل للشيء المعروف ، وانما هو ذلك التطابق الذى لا تحقق فيه المواد الغفل المعطاة صفة الموضوعية الا بالمضوع لمبادئ المعرفة التى يسهم بها العارف ، أو على حد تعبير كانت : لا يعرف العقل الا ما يضعه فى الطبيعة ، وهكذا يكون له يقين أولى *a priori* عن موضوعه ، غير أن مجال معرفته يمانى فى الوقت نفسه تضيقا شديدا •

ويبقى الوجود الواقعى للأشياء أرضا مجهولة غير قابلة للمعرفة ، اذ ما من شيء من المقومات المحددة للمعرفة نتلقاه أصلا من الأشياء الموجودة • غير أن «كانت» يزعم أن مواد الحس تأتى من الأشياء فى ذاتها ، ولكنه لا يستطيع من وجهة النظر المنهجية أن يؤكد شيئا عنها • وما نعرفه بطريقة علمية هو الظواهر ، أعنى الموضوعات الحسية المبنية بحيث تتفق مع انشروط العامة للتجربة • ومن الحق أن هناك تضافا وثيقا بين الظواهر أو موضوعات المعرفة وبين مجال التجربة الممكنة على الأقل كما يحدده المعيار النظرى • وموضوع التجربة وموضوع المعرفة شيء واحد هو : عالم انظواهر الحسية الموحد الذى تنظمه القوانين الكلية والضرورية فى العلم النيوتونى • وقد يكون من الممكن ادراك جوانب أخرى من اتواقع بالرأى والاعتقاد ، غير أن المعرفة التجريبية لا يمكن أن تتجاوز حدود هذا العالم من الموضوعات الحسية •

ولقد كان من المهم بالنسبة لكانت فى تحقيق أغراض نقده النهائى للاهوت الطبيعى أن يحدد جميع العناصر المطلوبة للمعرفة الموثوق فيها (١٢) • والمعرفة تنتج أساسا عن توليف بين العيانات (الحدوس) الحسية وقواعد الحكم أو مقولات الذهن • والعيان الحسى هو استقبال المواد التجريبية وتنظيمها وفقا لصورتى الزمان والمكان • فاذا خلت المقولات من المضمون الحسى ، أصبحت مجرد صور خاوية • وكذلك بدون مقولات الذهن تفتقر عياناتنا الحسية الى السمات الكلية الضرورية التى تميز عالم التقرير العلمى • ولا بد لاتمام هذا الاتحاد بين المضمون الحسى والبناء المعقول أن يكون ثمة تكيف متبادل بين العيانات والمقولات • وهذا هو عمل الخيال ، أو الحس الداخلى للزمان الذى يمدنا بانماذج التخطيطية لجميع عياناتنا الحسية ولتجسيد مفهوماتنا العامة • ولكى لا يمنع التقابل بين العيانات والتصورات

من تركيب المعرفة ، يضيف «كانت» أن البناء الصوري للوعى داخل في وحدة الإدراك المتميز *apperception* ، أو في ارجاع كل موضوعات المعرفة وشروطها الى الذات العارفة . فان لم تكن جميع هذه العوامل حاضرة ، لم يكن للتجربة وجود ، وبالتالي لاتتم المعرفة الموضوعية بالنسبة لنا .

ولا يبحث كانت في نظرية المعرفة لأجل نظرية المعرفة ، بل هو يضع الخطوط الاجمالية لتشريح المعرفة العلمية حتى يكون له أساس ذو معنى لنظريته في التجربة . وما يسميه الكشف العظيم للفلسفة النقدية هو تلك المعادلة بين الشروط العامة لامكانية التجربة والشروط العامة لامكانية الموضوع القابل للمعرفة . ونفس المقتضيات التي تدخل في تركيب الموضوعية تدخل أيضا في تركيب التجربة وتحدد مدى معرفتنا . فالمعرفة تمتد الى المدى الذي تصل اليه التجربة فحسب وتحكم في التجربة الشروط المادية والصورية للموضوعية . ولما كانت هذه الشروط لا تؤدي الا الى الظواهر أو الموضوعات المحسوسة ، ينتهي «كانت» الى أن « الموضوعات الحسية هي وحدها الخاضعة للتجربة ، وبالتالي هي التي تكون قابلة للمعرفة » (١٣) . وفي الفلسفة النظرية التي تتعلق بمعرفتنا للموضوعات تنشغل القدرات الانسانية العارفة انشغالا صحيحا حين تعنى بالموضوعات الحسية أو بالتركيبات الأولية الصورية للوعى التي تؤثر في معرفة مثل هذه الموضوعات ، والا انصرف العقل عن التجربة والموضوعية فلا يصل الا الى الالهام .

و «كانت» مجهز بسلاح فعال ضد التصورات الشائعة عن الميتافيزيقا واللاهوت الطبيعي حين يقرر أن الموضوعات الحسية وشروطها الصورية هي وحدها التي تقع داخل نطاق من المعرفة الانسانية . أما كيف يصل الى هذه القضية فأمر ينبى أن يوضع في الذهن بوضوح عند الاقدام على أية محاولة لفهم استخدامهما في النزاع وتقويمه . فهي تنبع من قرار مبدئى مزدوج : تأييد هيوم في النظر الى الفزياء النيوتونية بوصفها نموذجا ذا معنى واحد لكل معرفة نظرية حقيقية ، وتأييد ليبنتس في ارجاع مفهوماتنا الكلية الضرورية الى أصل عقلى خالص أو *a priori* . وهذا القرار الثنائى يحقق التوليف

بين المذهبين التجريبي والعقل ، ولكنه يفعل ذلك على حساب تضيق فعالية التحليل الكانتي للمعرفة على المشكلات والمعطيات التي تسمح بها هاتان المدرستان مع استبعاد التناولات الأخرى .

وهكذا تفرض المصادرة postulate انيوتونية نقطة البداية ، وكذلك المجال الذي تتحرك فيه نظرية كانت في التجربة ، اذ ينبغي أن يبدأ تحليله « بموضوع الفزياء » ، أي الموضوع بعد خضوعه فعلا لتحديدات الفزياء المنهجية . والبداية لا تتم بالشئ المحسوس كما يدرك بوصفه موجودا حسياً موجودا ، بحيث لا تندرج معطيات معرفتنا المألوفة بالأشياء ومعطيات الميتافيزيقا الواقعية داخل نقطة البداية الأصلية . فاذا ارتد « كانت » عن بنائه الفزيائي استطاع اكتشاف تلك العوامل المطلوبة لتفسير مثل تلك البداية . وما يصل اليه ليس نظرية في التجربة الانسانية وموضوعاتها بالمعنى المفهوم ، بل نظرية في نمط التجربة والموضوعية كما تتمشيان مع قضايا انفزياء النيوتونية .

وكذلك تفرض مصادرة ليبنتس تحفظاً خطيراً على استخدام خطته المتعلقة بالمادة والصورة في تفسير المعرفة ، فالمعرفة يمكن أن تعالج على أنها عملية تكوين ، تكون فيها جميع المقومات الصورية العامة تركيبات للوعي ، ولا تكشف المواد الحسية عن أية مبادئ للوجود ، هذا اذا سلم المرء مع ليبنتس بأن على العقل الانساني أن يستخلص كل صوره العقلية أو تصوراته من طبيعته نفسها . فاذا اعترفنا بالأصل الأولى للمفاهيم وقواعد الحكم استطعنا في هذه الحالة فحسب أن نمزو الجوانب المعقولة من الموضوعات الى صور الوعي بوجه عام . وهكذا تنحصر المعرفة في الظواهر اذا سلمنا بهذه الافتراضات .

ومن ثم فان القول بأن الموضوعات الوحيدة للتجربة ولنمعرفة الانسانية هي الموضوعات الحسية وشروطها الصورية ينبغي أن ينحصر في السياق الذي يطور فيه « كانت » موقفه . وثمة نتيجة معرفية أكثر تواضعاً ، وان تكن في الوقت نفسه أشد دقة ، هي أن الهدف الكانتي لتفسير موضوعية

القضايا في الفيزياء الكلاسيكية يتحقق بتعريف التجربة في حدود الظواهر الحسية والتركيبات الصورية فحسب . وهذا التحديد للتجربة يأتي نتيجة . للمنهج المستخدم والقضايا المحللة ، لا نتيجة لتحليل متكامل لنظرائه . الانسانية في المعرفة ، فهي لا تضمن المبدأ العام الذي يسعى «كانت» الى ارسائه عن التجربة الانسانية والمعرفة لأن المعرفة لم توصف وصفا شاملا . في حدود الصورة الأولية ، والمفهوم البنائي ، وموضوع الفيزياء .

(٢) وكانت مهمة «كانت» التالية هي تعريف الميتافيزيقا واللاهوت . الطبيعي بطريقة تبين في وضوح تنافرها مع شروط التجربة والمعرفة . وقد سهل هذه المهمة أن الميتافيزيقا الوحيدة التي كانت مزدهرة في عصره هي ميتافيزيقا فولف الذي لم يوضح قط العلاقة بين تدليسه انبرهاني والتجربة الحسية . وقدم «كانت» وصفا دقيقا شائنا لما يعنيه اتباع فولف بالانطولوجيا أو الميتافيزيقا العامة ، وباللاهوت الطبيعي أو بالتطبيق الخاص للمبادئ الميتافيزيقية على حقيقة الله . وكانت هذه العلوم العقلية هدفا يسيرا لنقد «كانت» نظرا لطابعها الاستنباطي وعجزها عن توضيح الدلالة الفلسفية للتجربة الحسية ، وكان انتصار كانت عليها يسيرا ، ومع ذلك كان انتصاره أضيق مما يدعى من ناحية الدلالة التاريخية ، لأنه أخفق في الاشتباك مع أية ميتافيزيقا من النوع التجريبي ، أو أي لاهوت طبيعي مبني فحسب على ما يقدمه العالم المحسوس لحواس الانسان وذهنه . ونستطيع أن نفهم لماذا لم يأخذ «كانت» هذا الاختيار الأخير مأخذ الجد ، ففي عصره لم تبذل أية محاولات على درجة من الكفاية لتطوير نظرية في الوجود على نحو تجريبي ، أعني من تحليل عالم الأشياء الموجودة حسيا - أو لاستخلاص المضمونات السببية عن الله من مثل هذا الأساس .

وقد وضع «كانت» تعريفا للميتافيزيقا السائدة على أساس هدنها ومنهجها ، ومضمونها الحقيقي (١٤) . أما هدفها فتتص عليه عبارة «ميتافيزيقا» نفسها - فهي ما وراء الطبيعة trans-physican ، أو هي حركة العقل في اتجاهه عبر كل معرفة بالموضوعات الحسية الى عالم ما فوق الحس . ولما كانت ثمة مصادلة في رأى «كانت» بين الموضوعات الحسية

والموضوعات القابلة للتجربة ، كانت الميتافيزيقا محاولة لتجاوز موضوعات تقوم بهمة لا أمل فيها . فهي تسعى الى اكتساب معرفة بما لا يمكن أن التجربة الممكنة جميعا . وهذا يعادل قولنا ان الميتافيزيقا بحسب هدفها - يدخل في نطاق تجربتنا ، أو بما لا يمكن أن يصبح موضوعا لمعرفتنا . ولا يتغير الموقف حين ننظر في المنهج الميتافيزيقي الذي يتناسب مع هدفها . فالتفكير التجريبي يلتزم باستخدام العقل وحده . وكلمة «عقل» تعني هنا القوة التي تحدد موضوعاتها من خلال التصورات الأولية *a priori* وحدها ، دون أى لجوء الى التجربة الحسية . ولا تحاول الميتافيزيقا العقلية أن تمضي الى ما وراء العالم المحسوس باستخلاص مضامين هذا العالم بل بوضع بعض التصورات والمبادئ الأولية الخالصة ، ثم استخلاص «مضموناتها» . وهذه الميتافيزيقا من الناحية الاجرائية هي نسق المعرفة العقلية الخالصة عن طريق التصورات الأولية . ولا يمكن أن يكون معيار هنا التناول التجريبي شيئا آخر سوى الاتساق انداخلى بين التصورات المجردة ، لا اتفاقها مع ملامح التجربة . بيد أن «كانت» أثبت أن التصورات المجردة - في حد ذاتها - عبارة عن صور فارغة ، وأنها لا تستطيع أن تكتسب الدلالة الموضوعية الا بتزاوجها مع العيان الحسى . فاذا لم تصبح هذه التصورات تجريبية بواسطة الخيال ، وبالنظر الى المعطيات الحسية ، لم يكن من الممكن أن تعطى أية معرفة عن الموضوعات .

أما من حيث الموضوع ، فالميتافيزيقا تدعى أنها نسق من المبادئ النظرية التي يمكن تطبيقها بصورة استنباطية على العالم المحسوس . وهذه المبادئ هي الكليات اللامشروطة : العالم وانروح والله ، وهي التي تقوم فيما وراء التجربة ومع ذلك تتحكم فيها . ومن الممكن استخلاص نسق التجربة كله استخلاصا استنباطيا باستخدام هذه الكليات في سلسلة من الاستدلالات . وتعتمد الميتافيزيقا - قبل كل شيء - على التصور الكلى الأعلى ، أعنى على الله بوصفه الكائن الاكمل والاكثر تحققا في الوجود (*ens realissimum, omnitudo realitatis*) . وبتطبيق مبادئ التناقض والسبب الكفى والعلية على هذا التصور الأعلى ، يمكن استمداد الأشياء المتناهية بوصفها سلبيات *negations* ، وأجزاء متعينة من هذا « انكل » ، أو « المجموع المطلق » .

غير أن «كانت» يلاحظ أن العقل الميتافيزيقي لا يعمل إلا بأفكاره الخاصة التي قد توسع من فكرنا ، ولكنها لا توسع من معرفتنا بالواقع . والعقل الانساني مقصور على الظواهر المتناهية ، وبالتالي لا يستطيع أن يعرف الكليات الانلامشروطة في الميتافيزيقا العقلية معرفة حقيقية ، إذ تظل هذه الكليات تصورات خاوية لا تحدد استخدامها الاستنباطي أية موضوعات واقعية في التجربة والمعرفة . ويلاحظ «كانت» أيضا في التفسير الاستنباطي جنوحا نحو شمول الألوهية pantheism في العلاقة بين الموجود الأكمل ، أو مجموع الواقع ، وبين الأشياء المتناهية . وهذه انتقطة تتم دون أن يحس بها أحد - من أنطولوجيا فولف الى نظرية اسبينوزا للأشياء الطبيعية بوصفها تعيينات من حيث الجهة في الجوهر الالهي .

وسواء نظرنا الى الميتافيزيقا - وفقا لهذا انوصف السابق - من حيث هدفها أو منهجها أو مضمونها ، فإنها تفشل في تحقيق دعواها بأنها علم نظري عقائدي يقدم معرفة عن الموجودات الواقعية . و «كانت» الآن على أهبة الاستعداد لتفسير هذا الاخفاق بالاهاية بموقفه المنهجي الخاص . وهو يفعل ذلك بأن يمنع مركز الصدارة للفرقة الأساسية بين الذهن والعقل . فالذهن يعمل في توافق وثيق مع العيان الحسي ، على حين لا يهتم العقل إلا بصور الفكر المعقولة التي تخلو من المضمون الحسي . ومقومات الذهن متلائمة مع شروط الادراك الحسي، ومن ثم تمنحنا معرفة بالقوانين الفيزيائية للموضوعات المحسوسة . أما العقل فيتناول المعنى المنطقي لتصوراتنا بمعزل تام عن أى تكيف مع المعطيات التجريبية . ولا يدعى «كانت» أن العقل باطل بفطرته في هذا الاستخدام المفتوح للتصورات بمعزل عن الشروط الحسية . فأفكار العقل تتمتع بدلالة منطقية كاملة فيها .

ومهما يكن من أمر ، فإن العقل قادر على استخدام أفكاره الرئيسية الثلاث ، وهي : العالم ، والروح ، والله ، بطريقتين تختلفان اختلافا جذريا: طريقة تنظيمية ، أو طريقة تكوينية (١٥) . الاستخدام التنظيمي لهذه الأفكار ذاتي صرف : فهي نافعة في تنظيم أفكارنا، وفي الوصول بتفسيراتنا الى الوحدة والشمول باطراد متزايد . وهذا الاستخدام التنظيمي لأفكار العقل ليس استخداما مشروعا فحسب ، بل انه يشتمل على ميتافيزيقا

«صورىة، transcendental، وهى المىتانىزىقا الصورىة الوحىدة التى يعترف بها «كانت» . فهى لا تهتم بالموجودات الواقعىة ، بل بالذهن وبالشروط الصورىة الأخرى للمعرفة .

بىد أن العقل لا يقنع أبدا باستكشاف الشروط الأولىة للمعرفة. وحدىها ، فهو يحاول استخدام أفكاره بطرىقة تكوينىة لكى يكتسب معرفة. الموجودات الواقعىة، دون الاستماعة بالعیان الحسى. ویؤدى هذا الاستخدام التكوينى أو التركىبى الى مىتانىزىقا «متعالىة» transcendental ، خاویة ووهمىة فى أساسها . ویدرج «كانت» أنطولوجیا فولف ونسخ «لبنىج» و «هردر» الجدیة لنظرىة اسبىنوزا عن انطىبىعة ، یدرجها جمىعا فى فئة المىتانىزىقا المتعالىة . فالعقل قد تجاوز هاهنا حنوده فى محاولته لاستخدام أفكاره استخداما تكوينىا أو أنطولوجیا . اذ لما كانت هذه الأفكار وحدىات صورىة خالصة ، ولما كان الانسان لا یملك حدىسا عقلیا یمكن أن یمنحها مضمونا واقعىا ، فان كل أنواع المىتانىزىقا المتعالىة تتمخض عن خلط صور الفكر بجهات الوجود . أما مىتانىزىقا كانت «الصورىة» فان لها من الوضوح ما تمكنت به من تجنب هذا الخلط ، ولكنها لم تفعل ذلك الا بالانصراف عن دراسة الجهات الواقعىة للوجود ، وبالاقتصار على جهات الفكر . فاما أن تكون المىتانىزىقا نظرىة عامة فى المعرفة ، واما أن تكون مجرد شبكة دىالكىتىكىة من الاوهام عن انعالم ، والروح ، والله .

هذه الادانة للمىتانىزىقا المتعالىة ، أو للانطولوجیا جعلها «كانت» تمتد لتشمل اللاهوت الطبقىى ، أو ذلك القسم من المىتانىزىقا الخاصة الذى یتناول الله . ولما كان أتباع فولف یتصورون اللاهوت الطبقىى على أنه امتداد استنباطى للمبادئ الانطولوجیة فى قسم خاص من الوجود الواقعى ، فان «كانت» لم یجد أیة صعوبة فى اثبات أن هذا العلم یفتقر الى أساس متین . وكان ینظر الى اللاهوت الطبقىى على أنه المثل الأسمى على الاستخدام التكوينى للأفكار انعقلیة بمعزل عن الحدود التى وضعها الحدس الوحىد الذى یتمتع به الانسان ، وأعنى به العیان الحسى . ولما كانت الاستدلالات على الله تخلو من كل مضمون واقعى ، فانها «مجرد فانوس سحرى من الاطیاف» لا تأثیر لها فى وجود الله فى المجال الواقعى (١٦) .

ولم يكن المقصود من تحليل «كانت» الخاص للأدلة على وجود الله - أن يفند هذه الحجج بالذات فحسب ، بل أن يكشف أيضا عن تهافت اللاهوت الطبيعي في جملته .

(٣) ويرجع «كانت» الأدلة النظرية على وجود الله الى أنماط رئيسية ثلاثة : الحجة الوجودية (الانطولوجية) القائمة على فكرة الكائن الاكمل ، والحجة الكونية (الكسولوجية) القائمة على الامكان ، والحجة الفزيائية - اللاهوتية المستمدة من الشواهد على نظام الكون . وبالرجوع الى كشونه في الفترة السابقة على النقد - يثبت كانت استحالة تقرير أى شيء عن وجود الله من تحليل فكرة ماهيته ، وهذا ما يحاول الدليل الوجودى أن يفعله . ثم يذهب بعد ذلك الى أن الجهد الذى نبذله للوصول الى الله بأن نبدا من الأشياء العرضية (الممكنة) ومن النظام الكونى خليق بأن يفشل ، اللهم الا اذا لجأنا أخيرا الى فكرة الكائن الاكمل . ولكن هذا معناه أن الدليلين الثانى والثالث يعودان الى الدليل الأول ، وبالتالي فانهما يشاركان فى عيبه الباطنى . وعلينا لكى نثبت اثباتا صارما أن الكائن الضرورى موجود كامل كامالا لا متناهيا ، وأن منظم العالم عقل لامتناه - علينا لكى نثبت ذلك أن نضع حلقة مثالية خالصة تتصل بفكرة الموجود الاكمل . وهكذا نجد أن الدليل الانطولوجى يكمن وراء الأدلة الأخرى، وأنه يفسدها بصورة جذرية . فلا وجود اذن لدليل نظرى صحيح على وجود الله .

ولكن ماذا حدث لدليل « كانت » المبكر الذى نستدل فيه من الامكانية الباطنة للأشياء جميعها على وجود كائن واجب الوجود ؟ انه يتنازل عنه فى أشد الأجزاء أصالة من كتابه النقدي الأول (نقد العقل الخالص) ، وأعنى به وصفه ونقده للعملية العامة لنبرهان التى يتبعها العقل فى صعوده من شيء ما معطى فى العالم الى الله (١٧) . وبعد أن يمتلك « كانت » نظرية محددة عن التجربة وحدود المعرفة ، يستطيع الآن أن يلمس موطن الضعف فى دليله السابق المستمد من الامكانية الباطنة . كما يعتقد أيضا أن كشوفه يمكن أن تعمم على كل دليل نظرى من النوع البعدى *a posteriori* انظاير . وهنا يقترب أشد الاقتراب من التناول الواقعى للاله .

واعتراضات « كانت » الرئيسية على دليله السابق موجهة الى نقطة

البداية في ذلك الدليل ، والى عملية الاستدلال على الضرورة المطلقة .
 فالآن نزعته الظاهرية phenomenalism على انكار الفكرة القائلة
 أننا نستطيع أن نبدأ من السمات الواقعية الجوهرية للأشياء في ذاتها .
 وهو لا يعترف الا بمعنيين صحيحين فحسب للامكانية في المجال النظري .
 فقد تشير الى الامكانية المنطقية الخاصة ، غير أن هذا يمكن تفسيره تفسيراً
 كافياً عن طريق التسليم المنطقي بالتعريفات ، وتطبيق مبدأ التناقض بمعزل
 عن كل أساس أنطولوجي ؛ وقد تشير الى امكانية واقعية ، وهي ما يحصره
 « كانت » بشدة في الامكانية الواقعية للموضوعات الظاهرية ، وهي
 الموضوعات الوحيدة التي يمكن أن نعرفها نظرياً . وهنا يبرز لنا الدلالة
 النزاعية لاحصائه السابق لعناصر المعرفة . فهذا الاحصاء كامل ، ومن
 ثم فإنه يشتمل على كل العوامل المطلوبة لتفسير امكانية الموضوعات
 الظاهرية . اذ ينبغي أن تتخذ هذه الموضوعات أساسها في الامكانية في
 نفس الظروف التي تجعل تجربتنا لها ممكنة . وجميع العناصر الصورية
 في التجربة والموضوعية باطنة في بناء الوعي بوجه عام ، كما أن الجانب
 المادي من العيان الحسي هو أيضاً عنصر معطى لا يمكن أن نرجعه الى مصدر
 الشيء في ذاته بأى يقين نظري . ولما كانت كل مقومات امكانية الموضوعات
 الظاهرية تشير الى المجال الظاهري المتناهي ، فليس ثمة سبب نظري يجبرنا
 على البحث عن أساس الامكانية في الوجود اللامتناهي لاله يتعالى على الظواهر
 جميعاً .

وحتى لو أن الاستدلال قام على الامكانية الباطنة للوصول الى الضرورة
 المطلقة ، فإن « كانت » يتساءل : هل يبرهن ذلك على وجود الله ؟ ولكى
 يحسم المرء هذه النقطة عليه أن يضع الهوية بين الضرورة المطلقة وفكرة
 الكائن الاكمل . و « كانت » لا يتشكك في هذه الهوية ولكنه لا ينكر أنها
 تثبت برهانيا دون استخدام مستتر للحجة الوجودية . ولا يملك العقل
 النظري الخالص وسيلة يستطيع بها أن يحدد بموارده الخاصة ما اذا كان
 الوجود الضروري متناهياً او لامتناه ، اذ لا يوجد ثمة تناقض في تصور
 موجود ضروري ، ولكنه متناه في الوقت نفسه . أما كون هذا الوجود
 الضروري هو أيضاً الله اللامتناهي ، فمسألة لا يمكن اثباتها عن طريق
 التحليل التصوري والبحث ، ومن خلال الاهابة بمبدأ التناقض .

ومن المؤكد أن « كانت » يثبت دعواه ضد العملية التي تبدأ بإمكانية ، بدلا من الواقع الفعل المتناهي ، والتي تركز في تحليل تصوري صرفه لفكرتي الضرورة واللامتناهي . بيد أن نجاحه في التخلص مما أسماه آنفا الأساس الوحيد للبرهان ، قد أغراه بالتعميم فيما وراء نطاق العقلانية ، ذلك النطاق الذي واصل في داخله تفكيره عن الله . وهو يدعى الآن أن كل جهد نظري للانتقال من الموجودات العرضية إلى الله مقضى عليه بالفشل . وهذه الدعوى الكلية هي ما ينبغي أن نفحصه وننقده على ضوء مذهب الألوهية الواقعي .

يعتقد الفيلسوف الواقعي أن الفحص الدقيق للموجودات المتناهية المحسوسة يؤدي إلى وجود الله دون أي انقطاع في الاستمرار الوجودي للاستدلال . وهذا ما ينكره « كانت » في وصفه للخطوات الثلاث المطلوبة في النموذج العام للدليل البعدي . ونحن ننتقل من الأشياء الممكنة إلى موجود ضروري ؛ ثم نلاحظ أن فكرة الكائن الضروري ينبغي أن تتحدد بعد ذلك على أنها ضرورة لا مشروطة ؛ وأخيرا نقيم الهوية بين فكرة الضرورة اللامشروطة وبين الكائن الأكمل ، وبذلك نثبت وجود الله اللامتناهي . وقد لاحظ « كانت » ، فعلا بطلان الحجة الوجودية الكامنة في الخطوة الثالثة من هذا الدليل . وينصب اهتمامه الرئيسي الآن على إثبات أن من الواجب اتخاذ هذه الخطوة الثالثة . وهذه الخطوة تكون نموذجية إذا كان لابد لكل استدلال بعدي أن يتضمن هذه الخطوة الثانية كما يصفها « كانت » . ويحشد « كانت » كل موارد نظريته في المعرفة ليثبت حتمية هذه الخطوة الثانية في كل نوع من أنواع الاستدلال البعدي على الله .

وثمة سمتان بارزتان في المرحلة الثانية من الحجة : (أ) أنها تتناول فكرة : (ب) أنها تصف هذه الفكرة بأنها لامشروطة . ومن الواضح أن الخطوة الأولى في هذه الحجة تنتهي إلى « موجود » ضروري ، ولكن سرعان ما يجد العقل نفسه حائزا على « فكرة » فحسب عن موجود ضروري . فلماذا ينتقل الموجود الضروري بهذه السرعة إلى فكرة الموجود الضروري ؟ ويجيب « كانت » بأن هذه هي النتيجة المحتومة لمحاولة إجراء استدلال متعال ينتقل من الأشياء التجريبية إلى واقع لامشروط وراء تجربتنا .

والاتجاه نفسه الذى يتخذ الدليل يجعله لا يصب فى موجود واقعى متمين، بل فى تصور لامتمين، يفترق تماما الى المضمون الواقعى والدلالة الوجودية . ويكتشف العقل أن طبيعة المشروع الخاص باثبات وجود الله مجرد المعنى الوجودى من مضمونه ، فلا يترك وراءه الا تصورا سوريا غامضا للضرورة يمكن حينئذ أن نضيف اليه تلك النغمة اللاتجريبية فنصفه بأنه لامشروط . ولكن ، على العقل أن يهيب بعد ذلك بفكرة الكائن الاكمل ، لكى يضيف على تصور الضرورة اللامشروطة شيئا من الاشارة الى الواقع ، وليضمن هويته مع الموجود اللامتناهى لله فى الوقت نفسه . وبالتالي فإن بناء الخطوة الثانية من الدليل تفرض الحاجة الى اتخاذ الخطوة الثالثة ، وهكذا تتورط فى الحجة الوجودية .

وتتضح فكرتا الضرورة والوجود - وفقا لنظرية المعرفة الكانتية - لتحول جذرى حين تؤديان وظيفتهما فى الدليل البعدى على وجود الله ، اذ تتجرد هاتان المقولتان من كل مضمون تجريبى ، او تخطيط ، او فعلية . وحركة العقل فى صعوده من الاشياء العرضية صوب الله عملية تعرية ، وانتزاع للشروط التجريبية الخاصة بمعرفة موضوع ما . وكلما ابتعد الاستدلال عن أرض التجربة ، انفصل عن الظروف التى يستطيع فيها العقل الانسانى اكتساب المعرفة النظرية عن الموضوعات . وهكذا تعمل الدينامية الباطنة لى الاستدلال الالوهى على ارغام الفعل على تحويل الموجود الضرورى الى مجرد فكرة عن الضرورة تفتقر الى أية اشارة الى مجال التجربة والواقع القابل للمعرفة . وهنا تنهار التفرقة بين الضرورة الواقعية والامكان المنطقى بحيث يترك العقل بما لا يزيد عن فكرة منطقية بحثة عن الوجود اللامشروط . « ان ضرورة الوجود غير المستمد لا تزيد على كونها » تمثلا » لوجوده اللامشروط » (١٨) . وما من وسيلة يمكن أن ننبئ بها عما اذا كان هناك موجود واقعى يناظر هذا التمثل ، وبالتالي ، يتخلل العقل يائسا عن التناول البعدى للاله ، ويستقر على الطريق الاول *a priori* انذى يسلكه المذهب العقل .

وينتهى « كانت » الى أن وجود الله غير قابل للمعرفة من الناحية النظرية ، ويدعم هذه النتيجة بأن يطبق على الله الشروط المطلوبة لكل موضوعات التجربة ، وبالتالي على الوقائع القابلة للمعرفة . ولا تصبح

فى مجال الظواهر ؛ وتمعطى من خلال العيان التجريبي الحسى . اما الله
 (كما يتصوره اصحاب منهج الالهية الغربيون) ، فانه يبقى خارج
 نطاق المعرفة النظرية . والله ازل ، لا زمانى ، ووجوده لامتناه ، يند
 عن الحىال ، وهو ليس ظاهرة ، بل الواقع المعقول الاسمى ، أو الشىء
 فى ذاته . وهو يقع فيما وراء كل عيان حسى ، ولا يتمتع الانسان بأى
 عيان عقلى لادراك واقعه المعقول . ونظرتنا التأملية لا تستطيع النفاذ الى
 وجوده ، بل لا تستطيع أيضا النفاذ الى طبيعته وعلاقته العلية بالعالم .
 ولا يملك اللاهوت الطبيعى أية امكانية لتزويدنا بالمعرفة الحقيقية عن الله ،
 ولهذا ينبغى أن نتخلى عنه .

(٤) والملاحظة النقدية الأولى التى ينبغى أن نعلق بها على تحليل «كانت»
 هى أنه يستمد كل قوته من نظريته فى المعرفة . وقد تكون هذه
 الملاحظة سطحية لو اقتنعنا اقتناعا مشتركا بأن وصفه للاهوت الطبيعى
 يظل قائما حتى بعد رفضنا لنظريته فى المعرفة . غير أن القراءة المباشرة
 للنص تبين أن الأول تطبيق للثانية على ميدان خاص من المعرفة الهادفة .
 وما فى نقد كانت للاهوت الطبيعى من قوة على الارغام ، يستند الى تسليمنا
 برأيه القائل بأن مقتضيات المعرفة الخاصة بالفيزياء الكلاسيكية هى بعينها
 الشروط اللازمة لكل تجربة قابلة للمعرفة ، وبأن التجربة محصورة فى الظواهر
 الحسية وشروطها الصورية ، وبأن العوامل الصورية العامة فى المعرفة
 مستمدة برمتها من طبيعة الوعى ، وبأن الانسان لا يتمتع الا بالعيان الحسى
 فحسب . فاذا لم نقبل هذه الدعاوى جميعا بكل معناها الكانتى ، فلن
 نستطيع الاهابة بما انجزه « كانت » فى تحطيم كل فلسفة عن الله .

ومن الامور المضللة فى تاريخ الفلسفة ، أن نفصل خطأ جزئيا من
 الدليل عن المقدمات الأوسع والسياق المنهجى الذى حصلنا فيه على النتائج .
 وفضلا عن ذلك ينبغى أن نحدد المجال التاريخى للتفنيد بكل دقة . ولقد
 أخذ « كانت » الحجج التى صاغها والتى هاجمها من أتباع لوك ونيوتن
 الانجليز ، ومن المراجع القولفية الشائعة ، ومن تعاليمه المبكرة هو نفسه .
 وهو قد عرض تهاقت المنهجين التجريبي والعقلى فى تناول الله ، ولكنه
 لم يدحض المفاهيم الأخرى للاهوت الطبيعى ، ونذكر على وجه الخصوص
 أن وصفه للمعلية العامة التى يصطنعها العقل فى اثبات وجود الله ،

لم يشتمل على الاستدلال التجريبي الوجودي المستمد من الموجودات الحسية . وكان تحليله مقصورا - بصورة حادة - على أنماط الاستدلال المستخدمة في فلسفتي ليبنتس ولوك . أمده ليبنتس بكيفية عمل العقل بطريقة لا تجريبية ، على حين أمده لوك وهيوم بالصعوبات التي تتعرض لها محاولة البدء بالتجربة الحسية . بيد أن المفهوم العقلي لاستخدام العقل والنظرية التجريبية عن التجربة غريبان على حد سواء بالنسبة لنظرة في المعرفة تقوم على ادراكنا للكائنات الحسية الموجودة . وقد كان من الضروري لكي يكون فحص « كانت » للاهوت الطبيعي فحصا شاملا أصيلا ، أن يضع في حسابه هذا الصراع في ميدان الاستمولوجيا وفي نتائجه على اثبات وجود الله . وكان النوع الوحيد من اللاهوت الطبيعي الذي يحق له أن يرجى حكمه عليه هو ذلك الذي يقبل مفهوم العقل والتجربة الذي افترضه نقده .

ويستند تفسير « كانت » للمراحل الثلاث في أى دليل يعدى على وجود الله - الى نظريته في التجربة وعلى مفهومه للوجود . وخطوات هذه العملية تفرض نفسها على ذهن الانسانى ، لا من خلال أية ضرورة كامنة في هذا ذهن نفسه ، أو في وجود الله الخاص ، بل على شرط أن يعمل ذهن داخل اطار النظرة الكانتية للتجربة والوجود . فما يصفه اذن هو الطريقة التي ينبغى أن يتلام بها الاستدلال البعدى على وجود الله مع مقتضيات هذه النظرة ، لا الطريقة التي ينبغى أن ينمو بها مثل هذا الاستدلال دائما . وهكذا يقتصر التحليل على مجال محدود جدا .

أما معايير « كانت » التجريبية الأربعة (الزمانية ، والتركيب في الخيال والاختصار على الظواهر ، والحضور من خلال العيان الحسى) فهي التى تحدد الموضوعات المدروسة في الفزياء الكلاسيكية . ولا يلزم عن ذلك أنها علامات محددة تميز كل ما يمكن أن نعرفه تجريبيا ، أو نستنتجه من التجربة . فهي تؤلف المبدأ « التجريبي » الفعال في الفزياء النيوتونية ، ولكنها ليست هي نفسها مبدأ « الخبرة » الفعال في ألفتنا العادية بالعالم الموجود ، وتحليلنا الميتافيزيقى لهذا العالم (٢٠) . ذلك أن التجربة الانسانية واستدلالاتها السببية المؤسسة على الوجود لا تقتصر على العوامل المطلوبة

لبناء الموضوع الفزيائى للميكانيكا النيوتونية • ومبدأ « كانت » التجريبي
الرباعى للفروع عبارة عن قاعدة ذات اتجاه واحد لاختبار صحة التديل
العلمى • وهو لا يستطيع بطبيعته الا أن يمتد الى الموضوعات التى تنسب
فعلا لعالم البحث الذى يتناوله الفزيائى • ومن ثم لا يمكن استخدامه للإجابة
عن السؤال عما اذا كانت التجربة تحتوى على مضامين على تودى الى وجوده
كائن متميز عن عالم الفزياء • كما أنه لا يستطيع أن يقرر شيئا عما اذا
كانت استدلالا لنا التى تبدأ بالعالم المحسوس ينبغى أن تنتهى أيضا بهذا
العالم وبشروطه الصورية الباطنة • ومن ثم فإن استخدام « كانت » للمبدأ
التجريبى من أجل استبعاد الدليل البعدى على وجود الله غير جائز • وعلى
افتراض أن نقطة البداية موجودة فى الأشياء المحسوسة ، فلا يمكن أن نستنتج
من ذلك – بالتطبيق الاستنباطى لهذا المبدأ – أن تلك الأشياء هى الأشياء
الوحيدة التى يمكن أن نعرفها من التحليل العلى للتجربة •

وحتى بالنظر الى نقطة البداية نفسها ، فإن نزعة « كانت » الفزيائية
المتطرفة physicalism ، لم تسمح له بانصاف رؤيته الخاصة لجانب
الذاتى من الأشياء موضوع لتجربة ؛ فبعد أن أثبت – من الناحية السلبية –
أن المذهب العقل يخطئ دلالة الوجود ، استحال عليه أن يجد فى المذهب
التجريبى تفسيراً ايجابياً متكافئاً لواقعه الخاص • وكما أن هيوم لم يجد
للوجود معنى سوى الاحتفاء بالادراك الحسى ، فكذلك لم يجد له « كانت »
معنى سوى الشروط الخاصة بمعرفة الموضوعات فى الفزياء • ولم يكن
الوجود المحسوس القائم فى تجربتنا هو الذى يهدى رأيه عن الوجود ،
بل موضوعية القضية فى العلم الفزيائى ، ومن ثم فقد وصف الشروط
المعرفية لوجود الموضوع فى الفزياء بدلا من فعل الوجود للشئ المحسوس •
وبسبب اخفاق « كانت » فى ادراك نقطة البداية المضسبوبة فى الحجة
الواقعية من الموجودات المتغيرة المركبة المحسوسة ، لم يكن تفسيره للعملية
العامة للدليل البعدى غير قابل للتطبيق على الاستدلال المرتب ترتيبا
واقعيا • وتنبثق هذه التفرقة الجنرية بين هذين التناولين لله منذ بداية
المرحلة الاولى فى الدليل ؛ فهى لم تنتظر المرحلة الثانية ، حيث ظن
« كانت » أن خلافه مع اللاهوت الطبيعى قد بدأ •

ولـ « كانت » نظرة سياقية ونسقية في الوجود . فالقدرة على التكامل داخل نسق المتعضيات التجريبية هي معيار للوجود القابل للمعرفة . وهذه النظرية تضيء طابعا حسيا على رأى ليبنتس في الوجود ، بوصفه علاقة توافقية بين الماهيات ؛ وذلك بأن تجعلها علاقة توافقية بين العوامل في نسيج المكان والزمان . وفي الوقت نفسه يحقق الموقف الكانتي تناول هيوم للوجود بوصفه ادراكا للأفكار بالموضوعية العلمية ، فيجعل فعل الإدراك متطابقا مع شرطى الشمول والضرورة في الحكم العلمى . وهنا يصبح الوجود المعروف مقولة أو قاعدة للحكم تحدد ادخال الموضوع الظاهرى فى السياق المتناهى الزمانى . ونستطيع أن نؤكد موضوعا ما بوصفه موجودا حين يفى بمتطلبات التجربة ، ويؤمن موقعها السياقى داخل عالم الظواهر الحسية .

وأول تطبيق على هذه النظرية هو أنها تفشل فى الرد على اعتراض من اعتراضات « كانت » المبكرة . فقد ذهب الى أنه حتى لو تحدد الموضوع تحديدا تاما بالنسبة للمكان والزمان ، ووصف بكل خصائصه الحسية أو مظاهره ، فإنه يمكن أن يبقى داخل مجال الممكن ؛ ذلك أن السياق التجريبي للمكان والزمان لا يضمن لنا أن هذا الشيء الذى يملك تلك العلاقات يوجد فعلا . ولا يؤدى هذا التناول العلاقى البحث الى الوجود الذى يمارس فعل الوجود ، بل الى نقطة معقودة فى نسيج من الشروط العامة للتجربة الممكنة . وبالتالي فإنها لا تمد جنود امكانية التركيبات العلمية فى الأشياء المحسوسة الموجودة فعلا (٢١) . فهذه « السياقية العلمية » *scientific contextualism* لا تنقذ « كانت » من أن يبدأ وصفه للدليل البعدى بفكرة العرضية ، فهو واقف منذ البداية على أرض مثالية بحتة ، أو فى مجال الممكن . والواقع أن العقل الكانتي لم يمتلك قط الفعل الوجودى للشيء المحسوس ، بل كان أبعد ما يكون فى المرحلة الثانية من البرهان عن القبض على الواقع الموجود . وهكذا كانت الحجة الوجودية أمرا محتوما ، لا بالنسبة للمذهب العقل فحسب ، بل بالنسبة لآى موقف يبدأ بوصف « كانت » لموضوع المعرفة ومعيار الوجود المعروف .

والتعليق الثانى هو أن استخدام مفهوم « كانت » عن الوجود كاختبار للدليل البعدى على وجود الله عملية دائرية . فنظرة « كانت » المقولية عن

الوجود تتلام والموضوعات المتناهية الزمانية الظاهرية فحسب . وهذه النظرية - شأن المبدأ التجريبي التي هي تطبيق له - ذات اتجاه واحد تماما ، ولا تسرى الا على عالم الموضوعات الفزيائية المتجانس ، ذلك العالم الذي لا يسمح بأية مضمونات فيما وراء شروطه المحددة الخاصة . ولا يثبت الاستخدام النقدي لفكرة الوجود هذه أن عالمنا لا يحتوى على مضمونات معروفة وراء ذاته ، بل يثبت أن دراسة مثل هذه المضمونات الوجودية لا يمكن أن تتم في حدود هذه الفكرة . والواقع أن «كانت» قد وضع اطارا حول نظريته في الوجود بحيث تسقط من حسابها كل مظاهر الاشياء الحسية الموجودة التي تؤدي الى كائن لازماني ، لامتناه ، لظاهري . وكل ما يثبت تطبيقه للمعيار الوجودي هو أن الاستدلال الصارم على حقيقة وجود الله يستحيل أن يتم من نقطة بداية ظاهرية phenomenalist ، بل ينبغي أن يبدأ بفعل الوجود المتناهي المركب ، اذا أراد أن يكشف المضمونات العلية التي تتطلب تأكيد وجود فعل الوجود اللامتناهي .

وتستند الخطوتان الأوليان في وصف كانت للدليل البعدي الى وجود الله ، على نظريته عن الوجود ونظريته عن التجربة ، على التوالي . ولكنه لا يحسب حسابا للتحليل الواقعي للوجود والتجربة ، وبالتالي فان التنفيذ الكانتي لا ينسحب على فلسفة عن الله تؤسس استدلالها على الكشف الواقعية . وهناك نمطان من التدليل الألوهي هما اللذان يتأثران وحدهما بالديالكتيك الكانتي : أحدهما ينشأ عن الميتافيزيقا العقلية التي تتناول العالم الموجود والتجريبي على نحو استنباطي ، والنمط الآخر يركز على ميتافيزيقا تجريبية هي التطور الأعلى الوحيد للفزياء ، ومن ثم لا تفتن الى الفعل المتميز للوجود - بوصفه كذلك - في الاشياء المحسوسة . وهكذا كانت الاهداف الرئيسية من حملة كانت على اللاهوت الطبيعي هي : ليننتس ، وفولف ، ولوك ، ومندلسون ، على حين زوده العقليون والمؤلهة الأقل شأنًا بالمواد التي يصور بها نظرياته .

٣ - الاستخدام النظرى لفكرة الاله

لم يرجع « كانت » اعادته لبناء مذهب الألوهية حتى يضع القسم الأخلاقى من فكره ، بل بدأ من الفلسفة النظرية نفسها . وكان حتى ذلك الحين متفقا مع هيوم على استحالة البرهان النظرى على وجود الله . وهذا وحده كاف لاستبعاد النزعة الوظيفية عند العقليين الذين حسبوا أنهم يستطيعون استغلال حقيقة الله نفسها فى أغراضهم المذهبية . بيد أن « كانت » رفض أن يمضى مع هيوم الى آخر الشوط فى انكاره لآى دور نظرى حتى لو كان هذا الدور لفكرة الله . بل اقترح « كانت » على النقيض من ذلك نوعا مخففا من مذهب الألوهية العقلية تقوم فيه فكرة الله بوظيفة هامة للتفكير النظرى حتى لو استعصى وجود الله الحقيقى على معرفتنا .

وكان « كانت » حريصا - طيلة نقده لاستخدام الميتافيزيقا المتعالية لفكرة الله بضية اثبات وجوده - على ألا يدعى أن فكرة الله متناقضة بطبيعتها أو مضللة أو خالية من المعنى . فهو لم يكن يرفض هذه الفكرة ، بل كان يرفض استخدامها التركيبى بواسطة العقل الخالص . ولهذه الفكرة - كما لغيرها من أفكار العقل الخالص الأخرى - معنى منطقى أساسى خاص بها يستطيع أن يحسن من مستوى تفكيرنا ، حتى وإن استحال عليها أن تعطينا أية معرفة موضوعية . والحق ، أن هذه الفكرة تعبر عن التوحيد الأعلى للفكر حول مبدأ لامشروط ، بحيث أطلق عليها بحق أنها المثل الأعلى للعقل الخالص . والاستخدام التنظيمى لهذا المثل الأعلى - كشيء مساعد لتفكيرنا - أمر مشروع ، وهو يؤلف مرحلة هامة فى ميتافيزيقا كانت الترنسندنتالية (الصورية) .

أما من حيث استخدام فكرة الله استخداما تنظيميا ، فان غرضه السلبى هو الحيلولة دون اجراء بعض الاستدلالات الباطلة ، وغرضه الإيجابى هو المساعدة على ضم معرفتنا العلمية فى نسق واحد . ويضرب « كانت » فى كتابه : « نقد العقل الخالص » ثلاثة أمثلة على الاستخدام الوظيفى لفكرة الله فى الفلسفة النظرية ، وتتعلق هذه الأمثلة بالتفرقة بين الظواهر والأشياء فى ذاتها وبطبيعة الحدس الإنسانى وبالتوسع المنهجى فى المعرفة .

ومع أن العقل لا يستطيع أن يعرف شيئا من الوجهة النظرية عن الأشياء في ذاتها ، إلا أنه يستطيع على الأقل أن يفكر تفكيرا متسقا عن معناها المنطقي بوصفه شيئا يتعالى على الظواهر المحسوسة . وهذا المعنى يتضمن التصورات النومينية (أى المتعلقة بالأشياء في ذاتها) ، وهى تصورات فارغة اذا قسناها بمقياس المعرفة الموضوعية ، ولكنها تخدم مع ذلك غرضا هاما . فلهذه التصورات وظيفة محددة لأنها تحول دون تطبيق الشروط المتحركة في عالم الظواهر على عالم الأشياء في ذاتها . وحين يراودنا الاغراء بأن نعم تعميما لا مسوغ له فنقول - على سبيل المثال - ان كل شئ في مكان ما ، وفى زمان ما - فان فكرة الله تحذرنا من تطبيق صورتى الزمان والمكان المتميتين الى حساسيتنا على الأشياء في ذاتها .

وحين تتناطح النزعتان الطبيعية والالوهية حول الحاجة الى كائن متعال ، تذكرنا فكرة الله بتلك التفرقة الحاسمة بين الجانبين الظاهري والنومينالى للأشياء (٢٢) . فهى تحذر النزعة الطبيعية من استنتاج لوجود الله ، لأن واقعه النومينالى غير متضمن داخل الظواهر الحسية ، وهى فى نفس الوقت تنبه المذهب الألوهى حتى لا يحاول اقامة أى برهان على وجود الله على دراسة الظواهر الحسية نفسها . أما البديهية القائلة : « بأن الأشياء التى توجد فوقنا لا تعنى شيئا بالنسبة لنا ، *quae supra nos inhiil ad nos* » فلا يمكن تعميمها الى ما وراء مجال البحث العلمى ، حيث تعنى أن مثل هذه الأشياء غير قابلة لمعرفةنا . أما فيما يتعلق بالمعرفة البرهانية ، فمن البدهى أيضا أنه لا وجود لمعرفة صارمة بالقوانع العالية على الحس (*noumenorum non datur scientia*) . وهكذا يمكن أن تعد فكرة الله فى دورها السلبي بوصفها تصورا حديا *limit-concept* احدى الأدوات الرئيسية للبقاء على التفرقة الصارمة بين الظواهر الحسية والأشياء - فى ذاتها المعقولة ، وكذلك فى الغاء النقائص والاستدلالات الزائفة الناجمة عن انتهاك تلك التفرقة .

ولا يستطيع « كانت » أن يشيد دعواه الأساسية عن العيان الحسى الانسانى دون الاهابة المستمرة بالتصور الحدى للذهن الالهى . فهو يتطلب سلسلة من المتقابلات الاستراتيجية مع الفكرة النومينية عن الطريقة الالهية

فى الفهم لكى يحدد الحاجة الى الحدس الانسانى وطبيعته . اذ يتصور أن للذهن الانسانى حدسا خلاقا ، ما دامت أشكاله هى المبادئ الخلاقة للأشياء . فى العالم الواقى . ويسمى « كانت » هذا الحدس باسم « الحدس ذهنى » . ويستنتج منه أنه لا وجود لحدس ذهنى الا حدس الذهن الالهى ، لأن الذهن التناهى لا يمكن أن يكون خالقا لوجود الأشياء الواقى . وهذا يمكنه من استنتاج أن الذهن الانسانى لاحدى تماما ، وأن أشكاله فارغة ، أو لاموضوعية فى ذاتها . ولما كان الحدس الالهى فعلا وذهنيا تماما ، فيلزم عن ذلك أن الحدس الانسانى متلق وحس تماما . فالإنسان لا يتمتع الا بالحدس الحسى ، وهذا الحدس لا ينقل اليه أى مضمون ذهنى متميز . وأشكال الفكر مستمدة من عمليات الذهن ، ولكنها ينبغي أن تلبس الحدس الحسى لكى تعطى معرفة بالظواهر . وفى هذه النظرية عن الحدس الحسى التى تحصر العقل فى الموضوعات الحسية تكمن النتيجة القائلة بأن الميتافيزيقا ومعرفة الله تتجاوزان قدرة الإنسان .

رغم أن كانت يزعم أنه يستخدم الذهن الالهى استخداما اشكاليا problematic بوصفه تصورا حديا ، الا أنه يجنح نحو نمط عقلى من الاستنباط فى هذا المثل . ذلك أن فكرة الذهن الالهى تتخذ بين يديه صورة متعينة ايجابية تسمح له بأن يقيم تضادا حقيقيا يتألف من قطبين هما الطرائق الالهية والانسانية فى الفهم . فهو بتصويره لاعتناقه الالفلسفى بالطابع الخلاق للأفكار الالهية النموذجية ، وبقصره للحدس ذهنى على الحدس الالهى الخلاق يستبعد مقدما ، وعلى نحو فعال ، كل حدس ذهنى انسانى . وهذا التدليل الأولى ، بدلا من البحث المباشر فى كيفية تعاون الذهن البشرى مع الاحساس ، هو الذى يحدد النظرية الكانتية فى الحدس الحسى . غير أن « كانت » يستطيع - حتى بهذا المنهج - أن يثبت أن الذهن البشرى غير خلاق ، ومعتمد على الاحساس ، وأنه ليس ممنوعا تماما من ادراك مبادئ وجود الأشياء الحسية الموجودة . وتوصف حالة الادراك الانسانية أصدق وصف حين نقول عنها أنها تكامل الحدس الحسى مع ذهن هو فى الوقت نفسه حدسى ومعتمد على الحواس فى فعله الأساسى للمعرفة .

وهذا مثل أخير تؤدى فيه فكرة الله خدمة هامة ، وأعنى به نظرية البحث العلمى نفسها .

« ان الاهتمام (النظري) للعقل يجعل من الضروري النظر الى كل نظام في العالم (وكأنه) نشأ لفرض يهدف اليه عقل أسى . ومثل هذا المبدأ يفتح أمام عقلنا - كما نستخدمه في ميدان التجربة - آفاقا جديدة فيما يتعلق بكيفية ارتباط أشياء العالم وفقا للقوانين الغائية ، وبذلك يمكنه من الوصول الى أعظم وحدة نسقية لها . وعلى هذا يستطيع افتراض عقل أسى بوصفه العلة الوحيدة للكون - وان يكن ذلك الافتراض في مجال الفكرة وحدها - يرفع العقل دائما ، دون أن يضره قط » (٢٣) .

ويصف «كانت» هذا الاستخدام لفكرة الله بأنه وهم ضروري ونافع . وبوصفه عنصرا من الايمان الطبيعي العقائدي في مذهب الألوهية فإنه يعطى لرجل العلم ثقة في معقولية ووحدة العالم الذي يبحث فيه . كما يحثه أيضا في السعي وراء نظريات أكثر اكتمالا ، ووحدة عن الكون ، حين يضع نصب عينيه المثل الأعلى للمحطة التي يفترض وجودها في ذهن الخالق . وعلى هذا النحو تقدم فكرة الله نوعا من الرمز المتجسد للهدف الذي ينشدهم العالم وهو نظرية موحدة شاملة . وهكذا يمكن أن تستخدم هذه الفكرة استخداما صحيحا لتشجيع الجهود على تحسين تفسيراتنا العلمية للطبيعة . فنحن لا نستخدم فكرة الله استخداما رمزيا لكي نقرر أى شيء عن وجود الله نفسه ، بل نستخدمها كهماز لبحوثنا العلمية التي تتطلب اعتقادا مساعدا بوحدة العالم موضوع البحث . هذا هو الاستخدام التنظيمي الوحيد الصحيح الذي يمكن أن نستخدم به فكرة الله في المجال النظري .

ويلاحظ كانت في « مقدمة لكل ميتافيزيقا مستقبلية » (١٧٨٣) أن استخدام المنهج التنظيمي لفكرة الله في دراسة الطبيعة هو إحدى الوسائل لتمييز مذهبه في الألوهية عن الموقفين المتطرفين اللذين تتخذهما النزعة الوظيفية العقلية وتحييد هيوم للاله . فهو يسلك طريقا وسطا بين ادعاء المذهب العقلي بأنه يملك معرفة صارمة بالواقع الالهي كمبدأ لدراسة الطبيعة ، وبين ألوهية هيوم العقيمة . و «كانت» يدحض أية معرفة بالصفات الالهية في وجودها الخاص ، ومع ذلك فإنه يجد دورا مشروعا لفكرة الله بوصفه حاكما عاقلا خيرا عادلا للكون المادى . وتستطيع فكرة صفات الله الميتافيزيقية والأخلاقية أن تؤدي في الفلسفة النظرية وظيفية تنظيمية

رمزية تشبيهية في التنسيق المتزايد لمعرفتنا بالظواهر المحسوسة وقوانينها .
غير أن أهمية هذه الفكرة النظرية عن العقل الالهي ، والعدالة الالهية ،
والفعل السببي الالهي ، باطنة تماما في اشارتها الى دراستنا للموضوعات
التجريبية ، ولا تبرز شيئا فيما يتعلق بوجود الله الخاص .

ويشير «كانت» الى نظريته عن الذللة الباطنة النظرية لفكرة الله على
انها « نزعة تشبيهية (رمزية) » معارضة لاي دعوى دجماطية او مانحة
للمعرفة - لهذه الفكرة (٢٤) . واخيرا ، تجد فكرة الله تبريرها داخل سياق
المعرفة النظرية بسبب ما تكشف عنه فيما يتعلق بشروط بحثنا الانساني
في العالم المحسوس . وحاجتنا الى استخدام فكرة صانع عاقل عادل للكون
تلقى ضوءا رمزيا على طبيعة عقلنا ومتطلباته الصورية لاكتساب معرفة
الظواهر . وهذه هي الوظيفة التمثيلية لفكرة الله النظرية .

وهذه المائلة الكانتية تتنافى مع النوع الفعال في ميتافيزيقا واقعية .
فالمذهب الواقعي يقيم المائلة أساسا على العلاقة العلية بين الموجدات ، ومن
ثم يستخدم مائلة عليا للاستدلال الوجودي على الله . ولكن كانت ينظر
الى المحاظة بوصفها «بدلاء» عن العلية ، فهي تحتل مكان العلية في الحالات
التي لا تستطيع فيها هذه الأخيرة أداء وظيفتها . وعلى هذا النحو كان
استخدامه للمائلة لا عليا في أساسه ، وانما يهدف الى تيسير تفكيرنا
الرمزي لا الى الحصول على معرفة استدلالية بوجود آخر . والدور التمثيلي
لفكرة الله لا يؤدي بنا الى معرفة استدلالية عن الكائن الالهي ، كل ما في
الامر أنه يمدنا بالشرط العقلي لزيادة معرفتنا بالعالم الطبيعي . وليس
للمائلة المنفصلة عن الأساس السببي سوى أهمية رمزية في المسائل
النظرية بحيث يسمح لنا بالنفاذ الى بنية الذاتية الانسانية أكثر مما يسمح
لنا بالنفاذ الى الفعل الوجودي الخاص بكيونة الله .

٤ - الله والأخلاقية

يحاول «كانت» في فلسفته الأخلاقية التي يحتويها كتابه « نقد العقل
العلمي » أن يسترد وجود الله الحقيقي في مظاهره الأخلاقية على الأقل .
ومن هذا الموقع ، يمكن اضافة معنى جديد دقيق للعبارة التي تتردد كثيرا

من أنه « وجد من الضروري انكار المعرفة ، لكي يفسح مكانا للإيمان » (٢٥) .
 فإذا أخذت كلمة « معرفة » بالمعنى الكانتى الخاص الذى يقصد الفهم العلمى
 للموضوعات الظاهرية وقوانينها ، كان من المفيد لمذهب الألوهية أن ينكر
 إمكان معرفتنا بالله . ذلك لأن الله القابل للمعرفة يصبح فى هذه الحالة
 ظاهرا محسوسا بدلا من أن يكون الأساس المعقول الأعلى للوجود ، وحادثا
 متمينا معلولا بدلا من أن يكون مبدءا حرا سببيا ، وموضوعا مشروطا محددًا
 بدلا من أن يكون ذلك الحاكم العادل اللامتناهى فى حكمته . وبينما يعتقد
 أغسطين وتوما الأكوينى أن الله لا يمكن أن يكون كذلك اذا « أدركناه » ،
 يدخل « كانت » تعديلا على موقفهما فيقول انه لن يكون الله اذا استطعنا
 « معرفته » على نحو صارم . وللمحافظة على علو الله فى وجه مفهومه الخاص
 فى تناهى عملية المعرفة وظاهريتها ، ينبغى لـ « كانت » انكار أن الله
 قابل للمعرفة ، ومن ثم ينبغى عليه أن يهيب بنوع طبيعى من الإيمان بوصفه
 الرابطة الإدراكية بين الله والانسان .

ويضع « كانت » مكان التقسيم الثنائى المهود بين المعرفة والظن تقسيما
 ثلاثيا لأنواع الإدراك هى : المعرفة والظن والاعتقاد .

« الظن هو تمسكنا بحكم ما تمسكا غير كاف عن وعى ، لا من الناحية
 الموضوعية فحسب ، بل من الناحية الذاتية أيضا . فاذا كان تمسكنا بالحكم
 كافيا من الناحية الذاتية وحدها ، ولكنه غير كاف من الناحية الموضوعية
 فى الوقت نفسه ، كان لدينا ما نسميه بالاعتقاد . وأخيرا حين يكون تمسكنا
 بشئ ما على أنه صادق كافيا من الناحية الذاتية والموضوعية ، فهذه هى
 المعرفة » (٢٦) .

والاعتقاد الطبيعى فى الله أفضل تأسيسا من الظن ، وإن يكن فى مرتبة
 أقل من المعرفة . ونحن نجد موقف الاعتقاد فى الفلسفة النظرية والعلمية
 على السواء . وفى المجال النظرى يقتضى الأمر اعتقادا مذهبيا فى الله لكي
 تعمل فكرة الله - على نحو تنظيمى - من أجل توحيد فعال لمعرفتنا . فانا أسلم
 بوجود الله على سبيل الاعتقاد المذهبى ، لكي أستختم فكرة عقل منظم
 «استخداما فعالا فى دراستى لنظام الطبيعة غير أن أعلى درجات موقف

الاعتقاد ، نجدها في المجال العملي . فإذا كان الاعتقاد النظري في الله غير مستقر أساسا ، فإن الاعتقاد الأخلاقي فيه يقيني لا يتزعزع ، على الرغم من الافتقار الى البينة الموضوعية المفحمة . والفاعل الأخلاقي الحسي يدرك أن الحجج النظرية تعجز عن دحض وجود الله ، وأن الحياة الأخلاقية لا يمكن أن تنمو نموا كاملا دون الاعتقاد العملي في الله .

ومن الممكن التعبير عن الاعتقاد العقل الأخلاقي في الله تعبيرا مجازيا كوسيلة لتوجيه الإنسان في موقفه من الواقع فوق الحسي . ومع أن البينة الموضوعية التي تحدد تصديق الإنسان لهذا الواقع فوق الحسي غير موجودة ، إلا أن من الممكن العثور على مبدأ ذاتي . والوسيلة الذاتية لتحديد التصديق هي « حاجة من حاجات العقل » من حيث هو كذلك ، كما أن الاعتقاد في الله يركز على مثل هذه الحاجة . ومهما يكن من أمر ، فقد كان « كانت » حريصا على فصل أساس التصديق هذا عن مجرد « العاطفية المسرفة » sentimentalism أو تضخيم المشاعر الخاصة ، مما قد ينشأ مثلا عن قراءة اعترافات روسو بالايان الديني . فالعقل نفسه لا يشعر ، ولكنه ينتج الشعور الأخلاقي بعد أن يدرك نقصا معيناً أو احتياجا داخل نفسه (٢٧) . وهذه الحاجة نفسها تنشأ عن القانون الأخلاقي ، وبالتالي عن العقل بوصفه خاضعا لأساس كل صارم في المجال العملي . فالاعتقاد في الله لا ينبع عن نزوة خاصة ، أو باعث انفعال في الفرد ، بل عن حاجة كلية كامنة في العقل العملي بطبيعته من حيث هو خاضع للقانون الأخلاقي . ومن ثم كان « كانت » يشير الى هذا التصديق على أنه اعتقاد عقلي ، لكي يؤكد أساسه في مطالب القانون الأخلاقي والعقل العملي . وحاول أيضا أن يتجنب الطرف الآخر الذي يمثلته ف . ه . جاكوبي F.H. Jacobi الذي وحد بين الاعتقاد العقلي وبين العيان العقل المباشر لله . فالاعتقاد الكانتي يبقى غير كاف من الناحية الموضوعية ، ولهذا لا يستطيع أن يمنحنا قط معرفة محددة أو رؤية لله في ذاته .

ولقد وصف كانت الايمان العقلي الأخلاقي في الله بأنه مصادرة من مصادرات العقل العلمي ، بالإضافة الى مصادرتين أخريين : هما الحرية والخلود . وهذا الايمان بوصفه مصادرة يزيد عن مجرد كونه افتراضا ،

ويقل عن مجرد كونه مبدئا للأخلاقية . ففي حياتنا الأخلاقية لا يتمثل لنا وجود الله بوصفه اختيارا ممكنا ، بل ينبغى التسليم به . ومع ذلك لا تستند الأخلاقية الى الاعتقاد في الله بوصفه أساسها الخاص ، أو مبدؤها المحرك ، ذلك ان الأخلاقية الكانتية قائمة بذاتها ، أى تستمد أساسها من نفسها . ويؤلف الاعتقاد الأخلاقى في الله لاهوتا أخلاقيا ، أعنى لاهوتا يعترف بالحاجة الى الله في الحياة الأخلاقية (٢٨) . واللاهوت الأخلاقى ينتقد رأى هيوم القائل بأن الاعتقاد في الله نظرى صرف ، وينبغى أن نعرله عن سلوكنا . والعكس هو الصحيح ، فالاعتقاد النظرى في الله ناقص ، على حين أن الاعتقاد الأخلاقى فيه متين ، ولا غنى عنه للوجود العملى . ومع ذلك فقد كان « كانت » معارضا لآى أخلاق لاهوتية ، ويقصد بها أية محاولة لإقامة الأخلاق على وجود الله ، والنظر الى الله بوصفه أساس الالتزام ، ومصدر الباعث على الفعل الأخلاقى . الله مصادرة من مصادرات الأخلاقية ، ولكنه ليس أساسها المحدد لها ، اذ أن أساس الأخلاقية مستقر فى العقل العملى نفسه ، على حين أننا نسلم بوجود الله بسبب حاجة تنشأ عن القانون الأخلاقى المستقل .

من الممكن الآن تحديد نزعة كانت الوظيفية الأخلاقية بالإشارة الى تلك الجوانب من الاعتقاد الأخلاقى فى الله . وفكرة الله ، لا الواقع الالهى نفسه ، هى التى تؤدى فى المجال النظرى وظيفه منهجية . أما فى مجال الأخلاقية فيعهد بدور وظيفى الى الاله فى وجوده الخاص ، أو على الأقل الى الجوانب الأخلاقية من طبيعته . وهاتان المرحلتان فى « الألوهية الوظيفية » عند كانت لا ترتبطان ارتباطا أساسيا وما فوقه من بناء ، لأنه لا وجود فى الفكر النظرى لمعرفة أكيدة بوجود الله . ويقوم الاعتقاد الأخلاقى فى الله بأكمله على مقتضيات القانون الأخلاقى كما يعبر عنه العقل العملى بوصفه حاجة تتطلع الى اقتناع بوجود الله ، حتى مع غياب البرهان النظرى . وهذا الاعتقاد مثل على النزعة الوظيفية الأخلاقية ، لأن التصديق بوجود الله أمر تحدده حاجة الانسان الأخلاقية ويخضع لتحقيقها . صحيح أن الإيمان العقلى بالله يؤكد حقيقة الله ذاته ، ولكن من أجل المحافظة على اتساق المثل الأعلى الأخلاقى وحقيقته . وربما كان استخدام اسبينوزا وليبنيتس النظرى لاله أقل من حيث النزعة الوظيفية من استخدام « كانت » العملى له . وفى إشارة « كانت » الى أخلاقه على أنها لاهوت أخلاقى لتمييزها عن الأخلاق

اللاهوتية - يؤكد أن الله يعرف من أجل الأخلاقية ، وأن الحياة الأخلاقية لا تقوم على الاعتراف بأى التزام نحو الله .

ثمة سببان بارزان لاجرام «كانت» عن اقامة نظريته فى الأخلاق على نظرية مستقلة فى الله . فمثل هذا المشروع لا يمكن الا أن يفسد المذهب الكانتى ، اذ لا مكان فيه لاية معرفة نظرية بالله . فبعد أن قضى «كانت» على اللاهوت الطبيعى ، لا يعترف بأى تعليم نظرى يمكن أن يتخذ أساسا مستقلا لتحديد التزام الانسان الأخلاقى . وفضلا عن ذلك فما برح «كانت» يتذكر الطريقة التى كان الكتاب من أصحاب مذهب التقوى Pietists يهيبون فيها بالله ، بمعنى تأسيس القانون الأخلاقى على أوامر الارادة الالهية ، كما تعرف من خلال الوحي والعقل ، وهذا أمر لا يقبله «كانت» على الإطلاق ، لانه يرد مضمون الوحي الى العقل العملى من ناحية ، ولانه ينكر أن تكون لنا بصورة نظرية بما يأمر به الله من ناحية أخرى . وإذا كان عقلنا الأخلاقى العملى يحتوى حقا على مضمون الوحي ، فالأخلاقية هى اذن التى ينبغى لها تقديم أساس الاعتقاد فى الله ، لا العكس ، والا ، فإن «كانت» يخشى أن يحاول الأخلاقى أن يقرأ فى مشيئة الله عواطفه الانانية الخاصة لكى يضيف عليها من بعد تقديسا مطلقا . وعلى أى حال ، فإن ما فتقر اليه معالجة «كانت» للمشكلة هو تحليل الأساليب التى يصطنعها اللارادى nonvoluntarist فى تأسيس الالتزام الأخلاقى على علاقة الانسان بالله . فحين ننظر الى الله بوصفه خالقا والغاية الأخيرة أو خير الانسان ، لانستطيع ادعاء أية معرفة بقرارات الله الخاصة .

أما الحاجة الأخلاقية التى نشعر بها للتسليم بوجود الله ، فيمكن اثباتها على نحو مباشر ، أو غير مباشر (٢٩) . ومنهج «كانت» غير المباشر هو أن يشير الى صلتها بمصادرة أخرى هى مصادرة الخلود ، وبالتالي الى صلتها - عن طريق الوساطة - بالقانون الأخلاقى . فلا بد أن تؤمن بالخلود ، لأن القانون الأخلاقى يتطلب منا أن نصبح مقدسين ، أو أن نجعل ارادتنا مطابقة تماما للقانون نفسه . وعلى ذلك ينبغى للانسان أن يتمتع بالخلود ، أو بإمكان التقدم النى لا حد له صوب التطابق الكامل بين ارادته وبين القانون الأخلاقى . ومع ذلك فإن كل مرحلة متميزة من مراحل ذلك التقدم فى

الحياة المقبلة سيكون موسوما بنوع من عدم التطابق أو من نقص فى التوافق التام مع المعيار الأخلاقى . وسيخلو القانون الأخلاقى والخلود من كل معنى ان لم يكن ثمة كائن عاقل موجودا حقا يمكن أن تتجمع فى رؤيته اللامتناهية جميع مراحل كفاح الانسان فى تطلعه الى القداسة . فلا مندوحة عن وجود الله لكى يضمن لنا على الأقل قدرتنا على جعل ارادتنا متطابقة تمام التطابق مع القانون الأخلاقى ، وبذلك نحقق القداسة . وهذا الجانب من وظيفة الله الأخلاقية يهدف الى أن يجمع فى صعيد واحد جهودنا الأخلاقية المبعثرة، وأن يسد الفجوة القائمة بين النية وتحقيق الارادة الحرة .

وثمة رابطة مباشرة أيضا بين القانون الأخلاقى والاعتقاد فى الله .
 فالقانون الأخلاقى - من حيث قوته الاجبارية - يؤسس نفسه بنفسه .
 ولكنه مع ذلك يوجه الارادة بسلطة لا مشروطة نحو موضوع محدد هو :
 الخير الاسمى . ومع أننا لا نستطيع أن نعد بلوغ هذا الخير دافعا الى الفعل الأخلاقى ، الا أننا خليقون بأن نتوقع توقعا أخلاقيا امكان تحقيق هذا الخير الاسمى ، أو النظر على أنه موضوع ممكن من الناحية العملية . ولا ينكر « كانت » أن الانسان مسوق بطبعه الى انبحث عن غاية حقيقية وراء القانون الأخلاقى نفسه . وإيا كان الأمر ، فان تحليل مقومات الفعل الأخلاقى فى هذا الموضوع يثير شكاً ، ذلك أن الخير الاسمى يتألف من فضيلة أخلاقية ، أو من استحقاق للسعادة هو الشطر الرئيسى من هذا الخير الاسمى ، وسعادة فعلية تتناسب مع الفضيلة . غير أن السعادة تتوقف على انسجام مجرى الحوادث الطبيعية مع الارادة الأخلاقية . ولسنا نحن الذين خلقنا الطبيعة ، ومن ثم لا نستطيع أن نضمن لأنفسنا هذا الانسجام ، بله أن نضمنه متناسبا تناسباً دقيقاً مع فضيلتنا .

« ليس الكائن الفاعل العاقل فى العالم هو فى الوقت نفسه علة العالم والطبيعة نفسها . ومن ثم لا وجود فى القانون الأخلاقى لأدنى أساس لصلة ضرورية من الأخلاقية وسعادة تتناسب معها لكائن ينتمى للعالم كجزء منه ، وبالتالي يكون معتمدا عليه . . . فاذا كان الخير الاسمى مستحيلا وفقا للقواعد العملية فلا بد أن يكون القانون الأخلاقى الذى يطالب بالسمى اليه قانونا خياليا متجها الى غايات خيالية خاوية ، وبالتالي زائفة بطبيعتها » (٣٠) .

وهنا تنشأ حاجة أمرة ، من جانب العقل ، الى البحث فيما وراء القانون الأخلاقي والسعادة عن الوجود الحقيقي لكائن لا نهاية لحكمته وقدرته وعدله . . . كائن يستطيع أن يكفل الانسجام النهائي بين الطبيعة والفضيلة . وعلى هذا فليس الاعتقاد في وجود الله اختيارا ، بل هو مصادرة ضرورية مطلقة يضعها كل من يدرك سطوة الالتزام الأخلاقي والحاجة الملحة التي يولدها في نفوسنا . وترغما حقائق الحرية الحقيقية والقانون الأخلاقي اللامشروط - بطريقة عقلانية - على تصديق المؤمن بحقيقة الله - الحاكم العادل القادر قدرة شاملة - على الطبيعة وعلى العالم الأخلاقي .

وقد أحس « كانت » بعد أن عرض لمسألة الاعتقاد العقل في الله ، أن من المستحسن الإشارة الى ما في هذه الحجة من قصور . وكان غرضه هو استبعاد موقفين لا يتفق معهما : مذهب الألوهية الطبيعية في عصر التنوير ، والنزعة المثالية المطلقة . فقد استخدم بعض المؤلفة الحجة الأخلاقية لاثبات وجود الله على أنه حقيقة نظرية ، أما « كانت » ، فقد بين أنها تؤدي الى اعتقاد أخلاقي ، لا الى معرفة في المجال النظري . وفضلا عن ذلك ، كان فشله والزعماء المثاليون الجدد يحاولون أيضا تسخير الحجة الأخلاقية لغايات نظرية منهجية . أما « كانت » فقد أحاطت حجته الأخلاقية بتحفظات حادة ، وبذلك تشكك في صحة الجهود التي تبذلها المثالية الجديدة في ألمانيا في هذا المضمار .

« والآن فإن هذا النظام الأخلاقي حجة لاثبات وجود الله بوصفه كائنا أخلاقيا متكافئا مع عقل الانسان من حيث هو عقل أخلاقي - عمل ، أعني من أجل قبوله ، والعتور على نظرية لما فوق الحسى ، من حيث هي انتقال عمل - جماعى فحسب الى ما فوق الحسى . ومن ثم فإنه ليس حقا دليلا على وجوده ببساطة ، بل من وجه معين فحسب ، أعني من حيث الهدف الذي فرضه الانسان الأخلاقي ، والذي ينبغي له أن يفرضه . وبالتالي يمكن أن نجد الحجة الأخلاقية حجة وفقا للانسان ، فهي صحيحة بالنسبة للناس بوصفهم طبائع عاقلة بوجه عام ، لا من أجل الطريقة العارضة التي يتخذها هذا الرجل أو ذاك في التفكير . ولابد من التمييز بينها وبين الحجة النظرية

الاجمالية (الحجة وفقا للحقيقة النظرية) التى تؤكد أمورا تتجاوز ما يستطيع الانسان أن يعرفه حقا ، (٣١) .

ليس من الممكن إذن إقامة منهج نظرى مطلق على أساس تصديقنا بالأخلاقى بوجود الله ، ما دام أصله وهدفه يقعان فى المجال الأخلاقى للضمير الانسانى والقانون الأخلاقى .

وقد كرس « كانت » ملحقا طويلا فى كتابه « نقد الحكم » (١٧٩٠) لى يحدد من مجال الحجة الأخلاقية تحديدا صارما . فينبغى لنا أن نسلم « بأن مثل هذه الحجة لا تثبت وجود الله الا بقدر ما يكفى لمصيرنا الأخلاقى . فحسب ، أعنى من وجهة نظر عملية ، والتأمل النظرى لا يكشف هنا عن قوتها بأى حال من الأحوال ، ولا يوسع بواسطتها دائرة مجاله » . الحجة المستمدة من المجال الفزيائى هى وحدها التى تقوم بهذا التوسع ، غير أن مثل هذا التدليل لا يستطيع أن يبين فى تعين كاف أن مصدر انغائية والنظام هو عقل الله الأسمى اللامحدود . وللبرهان القائل على حاجتنا الأخلاقية دلالة قطعية كلية ، لأنه ييؤدى الى الاعتقاد العقل فى حقيقة الله الخاصة لا الى مجرد فكرة الله بوصفها اقناعا خاصا . غير أن هذه الدلالة القطعية اخلاقية ولا ميتافيزيقية صرف ، لأنها مسألة اعتقاد ، وليست مسألة معرفة نظرية بأى حال من الأحوال . وحين يقول الرجل انصالح : « أريد بأن يكون ثمة اله » ، فإن ارادته الذاتية هذه تصلح للأغراض الذاتية فحسب ، ولا تستطيع أن تساند مذهباً كونياً . وهنا بالضبط نقطة الخلاف بين الوحية كانت الأخلاقية – الوظيفية ، وبين مثالية لاحقيه المطلقة فى الفلسفة الألمانية . فقد قلبوا مصادراته الأخلاقية على وجود الله الى حقيقة نظرية أولية عن المطلق وعن توليده للكون .

ويعتقد « كانت » أن المسيحية قد قدمت الحل للمشكلة الرئيسية التى تركها فلاسفة الأخلاق اليونانيين دون حل : مشكلة الخير الأسمى للانسان . فقد كان الأبيقوريون على صواب حين نظروا الى السعادة على أنها ركن من أركان الخير الأسمى ، ولكنهم جانبوا الصواب حين جعلوا منها الدافع الأسسمى والنهائية . ورأى الرواقيون فى الفضيلة الشطر الرئيسى من الخير

الأسمى ، ولكنهم بالفوا فى قدرة الانسان على تحقيق الفضيلة وبلوغ السعادة داخل اطار الطبيعة • وجاء المفهوم المسيحى للكون الله ، فكان هو وحده الذى جمع بين الفضيلة والسعادة جمعا صحيحا ، اذ جمع بين الخضوع التام للقانون وبين الاعتماد على عدالة الله ورحمته • وقد أرجع « كانت » اخفاق الاخلاقيين الاغريق بصراحة الى أنهم « جعلوا من قلادة استخدام الارادة الانسانية لحريتها الأساس الوحيد الكافى بذاته لامكانية خيها الاسمى ، معتقدين أنهم لا يحتاجون الى وجود الله لتحقيق هذا الغرض » (٣٢) • والى هذا الحد كان ينبغى أن يخفف التاكيد الكانتي على الارادة الاخلاقية المستقلة بواسطة مصادرة الالهوية من حيث هى مطلوبة لتحقيق الهدف من كل نزوع اخلاقى ، حتى ولو لم تكن هى الباعثة على هذا النزوع •

أما فى تفسيره الخاص للكون الله ، وللعقائد المسيحية الأخرى ، مثل السقوط والقداء ، فقد قدم « كانت » تأويلا اخلاقيا ذا صبغة طبيعية • ففى بحثه عن « الدين داخل حدود العقل وحده » (١٧٩٣) لم يعترف بوحى متميز عال على الطبيعة ، ولكنه ساوى بين المسيحية وبين دين العقل العملى الخالص • والدين فى نظره - وجه من أوجه الاخلاقية ، وطريقة للنظر الى واجباتنا الاخلاقية وكأنها وصايا الهية • وما أسهم به الدين لهذه الاخلاق هو الأمل فى امكان تحقيق السعادة • ولم يكن « كانت » يرى فى العقائد المسيحية أكثر من رموز مؤثرة ، أو أساطير وجودية تعمل على تشجيع الفاعل الاخلاقى على مواصلة جهاده ضد الدوافع الحسية وعلى التمسك باخلاصه للمثل الأعلى للقداسة الاخلاقية •

وقد كان لرفض « كانت » للاهوت الطبيعى النظرى تأثير عميق فى مفهومه عن الله والاخلاقية • فاذا ربطنا بين هذا المفهوم وبين النقيضة العملية القائمة بين الفضيلة والسعادة ، كان لزاما عليه أن يصل الى اليقين بوجود الله ، والى استخلاص هذا اليقين من القانون الاخلاقى وحده فى آن معا • وقد أدى هذا الموقف الى نتيجتين على اكبر جانب من الأهمية بالنسبة للاخلاق الكانتيية ، وللاهوت الاخلاقى : النتيجة الأولى هى أن اليقين الذاتى

الذى لا يتزعزع الذى يتسم به الاعتقاد العقل فى الله ، لا يمكن الحصول عليه الا باضفاء طابع مطلق على العقل العلمى ، أو على الإرادة الأخلاقية . ولن يكون الاعتقاد فى الله الا مجرد افتراض نظرى ، لا مصادرة ضرورية غير مشروطة ، ان لم نأخذ الإرادة الأخلاقية على أنها مستقلة استقلالاً مطلقاً ، وعلى أنها المصدر الوحيد للالزام الأخلاقى . ولأن « كانت » لم يكن يستطيع الاهابة بأية معرفة نظرية عن وجود الله ، وعن العلية الخالقة ، كان عليه أن يقبل الاستقلال الأخلاقى للعقل العمل المشرع لنفسه بوصفه معياراً مطلقاً .

والنتيجة الثانية هى أن صدعا دائما قد انفتح بين أساس الفعل الأخلاقى وموضوعه ، مستبعدا أية أخلاقية تقوم على العلاقة بين الإرادة المتناهية وبين الخير اللامتناهى . فإذا كان لابد من تكوين مبدأ الأخلاقية تكويناً تاماً « قبل » التسليم بوجود الله ، كان من اللازم إقامة الدافع للالزام الأخلاقى وأساسه فى العقل العمل نفسه ، لا فى الله بوصفه خالفاً وغاية نهائية . وهكذا كان « كانت » مرغماً - لكى يتجنب التفسير فى حلقة مفرغة - على أن يقيم ثنائية بين أساس الأخلاقية وموضوعها ، وأن يضع الحاجة الى الله فى موضوع الفعل الأخلاقى مباشرة . ولم يعد من الممكن أن يكون بلوغ الغايات هو المحدد الأساسى للأخلاقية فى هذا المذهب دون التسليم بأن الأخلاق تفترض معرفة مستقلة بالله ، وباعتمادنا عليه .

وعلى هذا النحو كان الاستقلال والشككية اللذان يميزان الفعل الأخلاقى من حيث أن الباعث الوحيد اليه هو احترام القانون - أمرين فرضهما على « كانت » موقفه من اللاهوت الطبيعى . فهو لم يكن يستصوب أى تأسيس ميتافيزيقى للالزام الأخلاقى على الرابطة بين الانسان والله بوصفه خالقنا وخيرنا النهائى ، اذ يستلزم هذا : اما افتراضاً متعسفاً لوجود الله ، أو العودة الى البرهان النظرى على هذه الحقيقة . وقد اتخذت أخلاق « كانت » شكلها الخاص حالما الحق باستبعاده للميتافيزيقا ولللاهوت الطبيعى اقتناعه الذى لا يقل قوة بأن الأخلاقية ذات الواجب الصارم لا يمكن أن تؤدى وظيفتها دون اعتراف ما بوجود الله . وهذا الموقف المزدوج لا يمكن أن يؤدى الا الى نزعة أخلاقية شكلية *moral formalism* يخدم فيها الاله غرضاً وظيفياً .

٥ - افكار اخيرة عن الله

استمر « كانت » وهو فى الحلقة السابقة من عمره - بعد أن فرغ من ثلاثيته النقدية - فى تأمل مشكلة الله على نحو أصيل خصب . ومن افكاره الرئيسية فى أعوامه الأخيرة أن « مفهوم الله لا ينتمى أصلا الى الفزياء ، أو الى العقل النظرى بل الى الأخلاق » (٣٣) . ولا يقوم الاعتقاد الأخلاقى فى الله على المعرفة النظرية فحسب ، بل ان فكرة الله التى يستخدمها العقل النظرى بطريقة تنظيمية تدين بمضمونها المحدد للمفهوم الأخلاقى عن الله . ويفتنى اعتقادنا النظرى فى فكرة الله باعتقادنا الأخلاقى فى حقيقة الله الأخلاقية . وهذا المصدر الأخير هو الذى يستطيع وحده أن يملأ الفكرة الغامضة عن الكائن الأكل بتعريف الله على أنه العقل والارادة والعدالة اللامتناهية .

ومن الأمور الأخرى التى شغلت « كانت » فى شيخوخته تفنيده الحاسم لالهيات ليبنتس وفولف . وقد أعان مقاله « عن اخفاق كل المحاولات الفلسفية فى الالهيات » (١٧٩١) على تصفية الجو بفضح غرور المذهب العقل فى محاولته للدفاع عن قضية الله (٣٤) . وشبه كانت هؤلاء المعامين بتلاميذ الالهيات الذين أحاطوا بأيوب ، وعكفوا على تأويل المقصد الالهى وراء كل بلاء ألم به . فأنه المتعالى المقدس لا يمكن أن يمثل أمام محكمة العقل الانسانى ليدان أو لتبرأ ساحته . وإلى جانب تعبيره عن نفور حساسية الانسان الدينية من مثل هذه الالهيات ، استبعد كانت أيضا كل مناقشة فلسفية للنعاية الالهية وللعدالة الالهية . ولكنه أخفق فى ملاحظة الفرق بين الطريقة التى تعالج بها هذه الموضوعات فى الالهيات الاستنباطية ، وفى فلسفة واقعية عن الله ، فهذه الفلسفة الأخيرة تحصر نفسها فى القضية المجردة القائلة بأن الله قد أنشأ العالم بالحكمة والعدالة والرحمة ، ولا تحاول استنباط الأغراض الالهية أو أن تضع جدولا حسابيا للاختيارات الالهية .

وربما كان أكثر اهتمامات كانت دلالة فى أعوامه الأخيرة ، هو اهتمامه بالتيارات الجديدة فى المثالية الألمانية ، وفى خلال الربع الأخير من القرن الثامن عشر ، كان ثمة احياء للاهتمام باسبينوزا ؛ اذ أضفى كتاب بارزون من أمثال لسنج Lessing وجيته ، وهردر Herder وليختنبرج

Lichtenberg ثوبيا رومانتيكيا الى حد ما على فلسفته ، مؤكداً على اتحاد مباشر بين الانسان والمبدأ الالهي في الطبيعة (٣٥) . وكان أشد من ذلك اجتذاباً لكانت محاولة فشته شلنج للجمع بين الاسمينوزية وبين فلسفة كانت النقدية للبرهنة على حضور الله في العالمين : الأخلاقي ، وانطباعي . وأطلق « كانت » على هذا الاتجاه الجديد اسم « اللاهوت الكوني » (cosmotheology) . ويذهب أنصار هذا المذهب الرئيسيون الى أنه ينبغي النظر الى الأشياء جميعاً في الله ، والى أن الله هو الجوهر الفرد في الكون ، والى أن ثمة علاقة متبادلة بين الله والعالم داخل الكل الجوهرى الواحد ، والى أن العلاقة الأخلاقية بين الله والعقول المتناهية ترتكز على هذا اللاهوت الكوني الشامل الألوهية pantheistic cosmotheology . ومع أن الملاحظات التي جمعت في مؤلفاته المنشورة بعد وفاته (١٧٩٦ - ١٨٠٣) تكشف عن شطحات الشيوخوخة ، الا أنه استطاع بجهده خارق تحديد صلة مذهبه بتلك المذاهب المتألفة .

ويتسم نقد كانت الرئيسي بعودة الى أحد اقتناعاته المبكرة ، وأعنى به الأولوية المطلقة للقضية الوجودية ، وهذه القضية تجاهلها المثاليون الذين يبحثون أولاً عن طبيعة الله ، ثم عن وجوده فيما بعد . ومجموع النتائج المتألفة عن الله وعلاقته بالعالم تقع في نطاق ما ينظر اليه « كانت » على أنه مجال الامكان المنطقي . ومع أن التفسير بشمول الألوهية قد يكون متسقاً من الناحية المنطقية ، الا أنه لا يشير اشارة برهانية الى الاله موجود ، والى نظام واقعي للأشياء الموجودة (٣٦) . وقد صدمت الاهابة بحدس عقلي خالص أو برؤية للاله - صدمت « كانت » بوصفها فكرة خيالية لا أساس لها في تجربتنا عن الانسان وقدراته العقلية ، فانه لا يمكن أن يعطى في أي عيان حسي ، وبالتالي ، لا يوجد نديننا في الفلسفة النظرية غير تصور للاله نستخدمه استخداماً تنظيمياً في تفكيرنا ، ولا نطمح في معرفته .

وانكر « كانت » أيضاً النزعة الجوهرية عند المثاليين الشبان . وكان « كانت » يفهم مقولة الجوهر على أنها قاعدة للحكم فيما يتعلق بدوام الظواهر الحسية . فتحزن اذن نحط من رتبة الاله حين نصفه بأنه جوهر - وهذا يعادل أن نجعله ظاهرة حسية نصل الى معرفتها في سر ، أو افتراضاً

فيزيائيا ، كالأثير في العلم النيوتوني . وفضلا عن ذلك ، فإن النظرة الجوهريّة الى الله قد أدت مباشرة الى التوحيد بين الله - في منهب شمول الألوهية - وبين النظام الطبيعي والعقل الانساني . « أن روح الانسان هي اله اسبينوزا (الذي يتعلق بالجانب الصوري لموضوعات الحس جميعا) ، والمثالية الترנסندنتالية هي النزعة الواقعية في دلالتها المطلقة ، أعني أنها تطالع الشروط الصورية الخالصة ومبادئ المعرفة الانسانية في بنية الطبيعة أو في النظام الواقعي » (٣٧) . وبانكار كل دلالة ميتافيزيقية ووجودية على الاستنباطات المثالية من الأفكار أو الكليات المطلقة للعقل الخالص ، حاول كانت أن يحول دون توحيد وجود الله الخاص بالعالم الطبيعي . وكانت المحافظة على علو الله تبدو في نظره مرتكزة على انكار متجدد للاستخدام الميتافيزيقي أو التكويني لفكرة الله . ونستطيع التسليم بقضية « أن الله موجود » من أجل أغراض أخلاقية فحسب ، لا من أجل إقامة لاهوت كوني في شمول الأنوهمية .

ويقرر كانت في « مؤلفاته المنشورة بعد وفاته » أن فكرة الله هي الشعور بحضور الألوهية في الانسان . ومع ذلك ، ينبغي ألا نستنتج أن « كانت » ينقض حجته الأخلاقية على وجود اله متعال لأن نيته تتجه الى عكس ذلك . فهو يصر بصور شتى على أن « فكرة » الله مندمجة في نسيج الانسان لكي يبرز ما يتصف به « وجود » الله من علو مطلق بالنسبة لأية فكرة عقلية لدينا عنه . وهو يعلن - كذلك - أننا قد ننظر الى الأمر المطلق categorical imperative « وكأنه » الله ، غير أن هذا نفسه يؤكد غيرية الله الحقيقية ، حتى بالنسبة للقانون الأخلاقي ، وبالنسبة لمفهومنا عنه الذي نحصل عليه من مصادر أخلاقية .

« لا يصل العقل الانساني الى طريقة وجود الله في ذاتها . والعلاقة (الأخلاقية) هي وحدها التي تميزه ، بحيث أن طبيعته بالنسبة لنا كاملة ولا سبيل الى البحث عنها (فهي الوجود الاسمي ، والخبر الاسمي) - وهي كلها صفات أخلاقية متميزة تترك طبيعته بحيث تكون متعذرة المنال . فانه روح ولكنه ليس روح العالم بأي حال من الأحوال » (٣٨) .

وهذا معناه أن المثاليين يخطئون أساسا حين يعتقدون أنهم يستطيعون تحويل الاعتقاد العقلي الأخلاقي في الله الى مقسمة نظرية تضع الله داخل الطبيعة بوصفه مبدأ حياتها الباطنى . وهنا يضع «كانت» فى صراحة حدا لاساءة استعمال مذهبه فى الألوهية الأخلاقية - الوظيفية . فالوظيفة الوحيدة التى يستطيع وجود الله أن يؤديها فى السياق الكانتى وظيفه أخلاقية ، وليس هذا قادرا على أن يساند أية استدلالات نظرية تقيسها الميتافيزيقا المثالية الجديدة عن الانسان والطبيعة منظوراً اليهما على أنهما وجهان لله .

ولكن نفهم الطريقة المتميزة التى وضع بها القرن التاسع عشر مشكلة الله ، ينبغى أن ننظر اليها من المنظور الكانتى ، فلقد كانت التطورات الجديدة استمرارا فى شطر منها لتناول «كانت» وتمردا عليه فى شطرها الآخر . وقد نظر الى نقده للمذهبين العقلى والتجريبي المبكرين على أنه حاسم ، بحيث لم تبذل أية محاولة جدية لبعث الآراء السابقة على «كانت» عن الله فى صورتها الأصلية . فضلا عن ذلك ، قبلت الحطة الكانتية لايجاد مركب جديد للعوامل العقلية والتجريبية ، على الرغم من أن فلسفته النقدية الخاصة لم تعد الكلمة الأخيرة . وكان المثاليون ساخطين سخطا عميقا على حل «كانت» لمشكلة الله فى حدود نزعة وظيفية أخلاقية . وبدت لهم تفرقة الثنائية بين الفكرة النظرية عن الله والاعتناع الأخلاقي بوجود الله - بدت لهم داخلة فى اطار مذهب الألوهية الطبيعى فى عصر التنوير ، وبذلك تسد الطريق على أى بحث جديد . فهى قد أحبطت رغبة المثاليين فى تفسير مذهبى شامل للواقع .

وللتغلب على هذه العقبة ، أحسوا أنهم مرغمون على اصماج فكرتنا مع وجود الله ، بحيث مكنهم ذلك من تطوير معرفة ميتافيزيقية بالله يستوعب فيها الاعتقاد الأخلاقي فى الله داخل اليقين النظرى ، وعلى هذا النحو يسمحون بالاستمداد الديالكتيكي للعالمين الأخلاقي والطبيعى . ولكنهم كانوا أيضا من الحصافة التاريخية والمذهبية بحيث رأوا أن الوجود المثالى المطلق لا يمكن توحيدده ببساطة مع الة التراث المسيحى الفلسفى واللاهوتى،

أو مع ما تبقى من الاله المسيحي عند «كانت» نفسه ، ذلك أن المطلق المثالي
أحال الاله المتعالي إلى شيء جديد من أجل تحقيق معرفة وأخلاقية شاملتين .

واشتبك المفكرون اللاحقون في القرنين التاسع عشر والعشرين في
نزاع طويل حول ما إذا كان هذا التحول من الله إلى المطلق مبررا من الوجهة
العقلية ونافعا من الوجهة الانسانية - وعلى هذا السؤال تضاربت أجوبة
النزعة الإلحادية ومذهب التنهاى finitism ، وأنوحدية . وكان وراء
هذه المناقشة تراث «كانت» الباعث على الحيرة ، وهو الذى وضع بذرة
السؤال عما إذا كانت معرفة الله المحددة شيئا ينبغى ألا ينكر فى سبيل
المحافظة على العلو الإلهي ، واستقلال العلوم الطبيعية ، وتكامل القانون
الأخلاقي . فلقد وضع الايمان العقل الكانتي بالله فى مضاد العلم المثالي
بالمطلق ، وعلى هذا النحو صاغت معظم هذه الفلسفات الحديثة مشكلة الله .
وعلىنا الآن أن نفحص الشطر الثانى من هذا الاختيار الحاسم تدريجيا - فى
أشد صوره تأثيرا - وأعنى بذلك : فلسفة هيغل .

الفصل السابع الله والمطلق الريجلى

ربما لا توجد فى الفلسفة الحديثة فترة يمكن أن توضع موضع المقارنة مع فترة الأربعة عشر عاما الواقعة بين سنة ١٧٩٤ و ١٨٠٧ من حيث تألق البحث النظرى عن الله . فلقد افتتحت هذه المدة القصيرة بعرض قدمه فشته على الأساس المطلق للمعرفة ، ثم اشتملت على بحوثه المتعلقة بالأخلاق والدين ، وكذلك على مثالية شلنج الترنسندنتالية ، وأخيرا بلغت ذروتها فى « ظاهرة الروح » (١) لهيجل . وهكذا تم الانتقال من جو عصر التنوير و « كانت » ، الى الرومانتيكية والمثالية اللتين تمت لهما السيادة على الفكر الألمانى خلال الثلث الأول من القرن التاسع عشر ، وامتدت فيما بعد الى بقية أوربا ، وإلى أمريكا . ولم يكن ثمة خط فاصل دقيق بين تتابع وجهات النظر ، لأن قادة الحركة المثالية كانوا متأثرين تأثرا عميقا بوجهة النظر السابقة عليهم ، ولأنهم كانوا فى الوقت نفسه مشتبهين فى معركة عنيفة لا تبقى ولا تندر . وبالإضافة الى ذلك ، أدلى عدد من المفكرين الذين وقفوا على هامش الفلسفة بإسهامات بارزة ، نذكر منهم جيته وهردر ، وشلايرماخر Schleiermacher و جاكوبى Jacobi . غير أن الاتجاه المتميز للفلسفة خلال تلك الأعوام كان هو الدفاع عن المعرفة الميتافيزيقية ضد « كانت » ، والتوليف بين انفاعل الأخلاقى الحر عند « كانت » وجوهر الطبيعة الإلهى عند اسبينوزا ، وبذلك يمكن الوصول الى المطلق على نحو متعين ، من خلال المعرفة الفلسفية .

أما أن نظرية الله كانت فى بؤرة الاهتمام من حركة المثالية الألمانية

برمتها ، فكان أمرا جليا في نظر المشاركين الرئيسيين فيها ، ولكنهم اختلفوا فيما بينهم اختلافا عنيقا حول علاقة الله الدقيقة بالمبدأ المطلق عند كل منهم . وقد تأمل ج . ف . ف . هيجل (١٧٧٠ - ١٨٣١) هذه العلاقة تأملا أشد ما يكون تعمقا واتساقا ، بحيث بلغ تفسيره درجة عالية من الاكتمال المذهبي ، والتأثير التاريخي الذي لا نجد له نظيرا عند غيره من المثاليين في مواقفهم من الله . وكان هيجل يعتقد اعتقادا راسخا أنه ما من فلسفة تستحق هذا الاسم حتى تجيب على هذا السؤال : ماذا يعنى تناول الله ؟ والاستمانة على صياغة اجابته الخاصة ، رجع الى نظريات فشته وشلنج (أو على الأقل فلسفة شلنج المبكرة) وانتقدها . ولكنه أجرى أيضا بحوثا مستقلة في الجوانب الاجتماعية والدينية والفلسفية من مشكلة الله . وكان هيجل الشاب يناضل نضالا شاقا وبطينا الى حد ما لتخليص موقفه المتميز عن الله من خيوط المسيحية الأرثوذكسية اللوثرية ، ومن عصر التنوير ، ومن أسلافه الفلاسفة الألمان ، مع الاحتفاظ ببعض العناصر المعدلة من تلك المصادر جميعا .

ولم يمتلك هيجل أساسا مستقلا لمذهبه الفلسفي الا بعد أن صاغ نظريته في المطلق بوصفه روحا . وكان عليه - لكي يجعل هذا المنهج يقينيا وشاملا الى درجة الكمال - أن يستوعب علم الوجود (الأنطولوجيا) في مفهوم جديد للمنطق . ولم يكن ذلك ممكنا الا بوضع روح مطلقة تكون باطنة تماما ومتطورة في وعي الانسانية . ورأى هيجل في وضوح تام أن مثل هذا المطلق لا يختلف عن اله التراث المسيحي فحسب ، بل يختلف أيضا عن الألوهية المحايدة في النزعة التجريبية ، وعن الألوهية الوظيفية في النزعة العقلية . فمل نقيض اله النزعة التجريبية ، كان للسطلق الهيجلي مهمة فعالة الى أقصى حد عليه أن يؤديها في الفلسفة . ومع ذلك ، كان عليه أن ينطوي على علاقة هوية مع نسق المعرفة والأخلاقية في مجموعه ، بدلا من أن يقوم بوظيفة أداتية صرفة بالنسبة اليهما ، مثلما فعلت ألوهية المنهج العقل النظري ، ومصادرة كانت الأخلاقية . وعلى أساس هذه الشروط ، توسع هيجل في موضوعه الرئيسي ، وأعنى به « الروح - المطلقة - بوصفها - كلا » وهو ضرب فريد من الواحدة الجدلية (الديالكتيكية) . واستجاب

لتحدى النقد الكانتى للبراهين على وجود الله ، باعادة صياغتها - فى معناه الخاص - بوصفها براهين على الروح المطلقة . وفى هذا الاتجاه نفسه استبدل باله التاريخ المعنى بخلقه مفهومه الخاص عن المطلق بوصفه مبدأ التطور الباطنى للعملية التاريخية .

وكان لا يتوانى - فى كل موضع من مؤلفاته - عن اقلمة التفرقة الواضحة بين روحه المطلقة واله مذهب الالوهية الدينى ، لا باستبعاد هذا المذهب كلية ، بل بمعاملته على أنه وسيلة قاصرة رمزية للنظر الى الروح المطلقة نفسها . وما يدعو الى السخرية حقا أن معظم أتباعه نسوا هذا التمييز الاساسى بين الله وبين المطلق الهيجلى ، وبذلك أتاحوا الفرصة لظهور ألوان خطيرة شنيعة من سوء الفهم تتعلق بعلاقة الانسان بالله .

١ - الاغتراب الثلاثى

ما زالت دلالة سنوات الطلب الخاصة بهيجل (حتى أول تعيين جامعى له فى ١٨٠١) موضوعا للنزاع . فالصورة التقليدية له فى هذه المرحلة هى صورة فيلسوف لا تشغله الا القضايا الفلسفية والابستمولوجية التى ورثها عن أسلافه الألمان . وثمة طائفة من الباحثين قد بهرتهم كمية المخطوطات الهائلة التى ألفها فى تلك الموضوعات الدينية ، وبالتالي فإنهم يعرضون هيجل بوصفه لاهوتيا يجاهد فى سبيل تحويل نفسه الى مفكر علمانى . وتركز حفنة قليلة على اهتماماته الاجتماعية والسياسية ، وهكذا يرسمون صورة لهيجل الشاب قد تلتبس ، فى يسر ، بصورة ماركس فى شبابه . ولكل صورة من هذه الصور أساس يمكن أن يبررها ؛ لأن عقله الحصب كان يتجه فى عدة اتجاهات (٢) . ومع ذلك ، فإن خطأ مشتركاً من المعنى يسرى فى تلك الدراسات المتباينة جميعاً ، ذلك أن هيجل وجد أن العالم الحديث يعانى من اغتراب ذى شعب ثلاث : اجتماعى ، ودينى ، وفلسفى . وشخص أيضاً أساس المتاعب على أنه يكمن فى فكرة غير متكافئة عن الله ، ومن ثم فقد أوصى بمراجعة جفزية للطرائق النظرية والعملية فى النظر الى العلاقة بين المتناهى واللامتناهى . واقترح فى نظريته الفلسفية عن الحياة - بوصفها كلا الهيا - علاجاً لما اعترى الوجود الحديث من ضروب التفسخ .

(١) **الاغتراب الاجتماعي** : لم ينقطع اهتمام هيجل بالمسائل الاقتصادية والاجتماعية والسياسية ابتداء من الأيام التي شهدت تحمسه - وهو طالب في الجامعة - للثورة الفرنسية الوليدة ، حتى تقويمه النقدي الأخير للثورة الاصلاح الانجليزية . وكان هذا الاهتمام متمشياً مع دعواه بأن المثالية المنهجية لا تهرب من وقائع العالم القاسية ، وانما تحاول فهمها والسيطرة عليها . ومع أنه لم يذهب الى المدى الذي ذهب اليه ماركس في تأكيد التأثير المحدد الذي تمارسه العلاقات الانتاجية في بنية الفكر بأكملها ، الا أنه أبرز العلاقة العلية المتبادلة بين الظروف المادية والمذاهب الدينية والفلسفية السائدة في عصر من العصور .

وقد كان هيجل - لا الماديون الملحدون المتأخرون - هو الذي اتخذ حقا الحطوتين الحاسمتين في الربط بين مفهوم الله وبعض الظروف الاجتماعية المعينة ، وفي تأكيد الصلة التاريخية بين مذهب الأنوهمية الفلسفي وبين المسيحية . وعلى الرغم من وجود بعض الارهاصات لهذا التناول ، الا أن كتابات هيجل المبكرة قد وضعت له أساساً واسعاً في التاريخ الاجتماعي ، وربطت بينه وبين النظرية الفلسفية للاغتراب . فقد أكد شكاك القرن السابع عشر على الرابطة بين مذهب الألوهية والمسيحية ، لأن هذه الأخيرة هي التي قدمت أساسهم الوحيد لقبول اله شخصي متعال . ونظر « روسو » و « كانت » الى مذهبهما في الأنوهمية بوصفه مسيحياً ، بمعنى أن المسيحية الحقّة قابلة للرد الى مذهب طبيعي ، أخلاقي - ديني خالص . أما هيجل ، فقد فهم العلاقة - بمعنى عكسي - على أنها تعني أن العناصر الفلسفية في مذهب الألوهية يمكن أن ترد الى المسيحية بوصفها حركة تاريخية . وكانت ميزة هذا التفسير هو استطاعته أن يجعل انظرية الفلسفية عن اله شخصي عرضة لنفس النقد الاجتماعي الموجه الى المسيحية بوصفها ديناً وضعياً تاريخياً .

وتحتوي الحجة الاجتماعية على مرحلتين : ففي المرحلة الاولى يتم تفسير نشأة المسيحية ومذهب الألوهية على أساس الظروف الاجتماعية التي مرت بها الامبراطورية الرومانية . وفي المرحلة الثانية يستخدم وصف الحياة الاجتماعية المعاصرة كوسيلة لاختبار الفعالية العملية للنظرية الألوهية الى الله

والانسان فى ذلك العصر ، والى التمجيل بوضع نظرية جديدة عن المطلق .

وكان هيجل فى شبابه يشاطر هيلدرلن Hölderlin زميله فى الدراسة ، وغيره من الأدباء البارزين مثل هرد روجيته وشيلر ، فى تحمسهم للحضارة الهلينية ، فكون صورة مثالية للدين الشعبى الاغريقى على أنه اتحاد طبيعى أخلاقى للمجتمع الانسانى مع مبدأ الهى ، منظورا اليه على أنه القوة الباطنة المحدثة للانسجام فى القانون العقل . وكان هذا هو دين المواطنين الأحرار السعداء المتكاملين الذين عاشوا فى المدينة اليونانية (مع استعارة بعض النغمات المرتفعة الحادة من وصف روسو للدين المدنى فى جمهوريته الفاضلة) .

أما كيفية الانتقال من هذه الحالة السعيدة الى المسيحية ، فكانت مشكلة ديالكتيكية خطيرة . فبدلا من أن يعزو هيجل السبب الى رسالة المسيحية الجديدة من حيث هى كذلك ، بحث عنه أولا فى التغيرات الاجتماعية التى أدت الى الانتقال من المدينة - الدولة (اليونانية) الى الامبراطورية الرومانية . فقد أحدثت زيادة الثروة والتوسع فى المغامرة العسكرية تصدعا فى السياسة المحكمة ، وحطمت الاحساس بالتكريس للكل الاجتماعى ، وحولت انتباه الفرد الى باطن نفسه والى مصالحته الخاصة . وضاعت الحرية واحترام الذات فى هذا الموقف ؛ اذ كان الأفراد يتقبلون فى سلبية القوانين التى تفرضها عليهم سلطة اجنبية عنهم هى سلطة الدولة ، وكانت القيمة الانسانية تقاس فى مضمار التنافس بعيار المنفعة فحسب .

وخرج هيجل من هذا التفسير الانتقائى الى أبعد حد ، باستدلال مؤداه ان مذهب الألوهية والنموذج المسيحى للخلاص هما الاستجابة لهذا الخط العام من قيمة الانسان وحياته الاجتماعية . والواقع أن فكرة الخالق انشخصى الحر ، والمصدر المتعالى للقانون الأخلاقى يتمشيان تماما مع تجريد الانسان من انسانيته فى العالم القديم .

« وعلى هذا النحو طرد استبداد الاباطرة الرومان الروح الانسانية من الأرض ، ونشر البؤس الذى دفع الناس الى البعث عن السعادة وتوقعها - فى السماء ، فبعد أن سلبت منهم حريتهم وروحهم . وعنصرهم الأبدى المطلق ، وجدوا أنفسهم مرغمين على الفرار الى الله . ومذهب موضوعية

الله هو المقابل لفساد الانسان وعبوديته ، وهو بالتحديد مظهر من مظاهر روح العصر وتجبل لها . . فلقد تجلبت روح العصر فى مفهومها الموضوعى من الله ، حين لم يعد ينظر اليه على أنه مثلنسا ، وان يكن أعظم منا الى ما لا نهاية - بل وضع فى عالم آخر ، لا مكان لنا فيه ، عالم لا نسهم فيه بنشاطنا ، بل نستطيع - على أحسن تقدير - أن نتضرع أو نتوسل بحثا عن طريقنا (٣) » .

وهذا النص يكشف عن النقاط الجوهرية فى ادانة هيكل لمذهب الألوهية ، فهو ينتقد هذا المذهب من حيث ادعاؤه الصديق فى جد ذاته ، وبأنه ليس تخطيطا تمهيدا لنظريته فى الروح المطلقة . فمذهب الألوهية تعبير عن حاجتنا الأزلية الى الدين ، ولكن ينبغى الا يتم هذا التعبير الا حين تظهر هذه الحاجة فى الظروف المحيطة التى تحيط باغتراب الانسان الاجتماعى عن نفسه وعن طبيعته الروحية اللامتناهية . وحين يجد الفرد أن حياته الأرضية لا قيمة لها ، ولا تبعث على شىء من الرضا ، فانه سرعان ما يسقط طبيعته الالهية كلها خارج نفسه ، ويقيمها آمنة فى منطقة تعلو على هذا العالم *supramundane* . وقد أراد هيكل أن يرجع كل مجهود تاليه للفرقة بين اله منعال وبين العالم الى عملية « احالة موضوعية » ، (أو تموضع) للمطلق ، بجعله شيئا بعيدا موضوعا فوقنا كسائر الأشياء ، وبذلك يحرمنا من كل تواصل حيوى مع الالهى . ويرى هيكل أن الطريقة الوحيدة للفرقة تفرقة لا رجعة فيها بين الله والانسان هى النظر الى كل منهما على أنه غريب عن الآخر ، او على أكثر تقدير - معاملة الاله على أنه موظف كبير لا يستجيب الا لرشوة خفية ، أو نكلمة مرور سحرية . وهذه صورة هزلية ، ولكننا لا نستطيع أن نصلح - فى يسر - ما فيها من قسماط ، بالرجوع الى مؤلفات عصر التنوير المدرسية فى اللاهوت والدين الطبيعى .

ويستخدم هيكل التقارير الاقتصادية والاجتماعية المعاصرة استخداما بارعا ليدلل على أن الاغتراب الاجتماعى فى عصرنا الرأسمالى والصناعى أكثر حدة منه فى العصر القديم . وهو يعزو الطابع اللانسانى فى الحياة الاجتماعية الحديثة مباشرة الى تلك الثنائية التى يقيمها مذهب الألوهية والمسيحية بين الله والعالم ، وبين الوعى الباطنى والمطالب المادية . وجعلت العلاقة الدينية مفرطة فى الخصوصية ، وفى انكار العالم ، وفى الخط من

شان الذات بحيث تنعدم المسؤولية الاجتماعية ، ولا يترك أى أساس للتحكم الأخلاقى فى القوى السياسية والاجتماعية . ومذهب الألوهية المسيحية عاجز عن السيطرة على صراعات المجتمع الرأسمالى المدنى ، لأن هذا التصور عن الله يستند الى الثنائية بين الانسان الأخلاقى والمجتمع اللاأخلاقى ، وهذه الثنائية نفسها هى التى تغذى النمو العالمى للقوة .

وانه لقدر محتوم على مذهب الألوهية المسيحية « ان الكنيسة والدولة ، والعبادة والحياة ، والتقوى والفضيلة ، والفعل الروحى ، والفعل الدنيوى ، لا يمكن أن ينوبوا فى شئ واحد (٤) » . ويتوقف الانسجام الحقيقى بين هذه العوامل جميعا على عودة المبدأ الالهى الى العالم عن طريق ما أسماه هيجل « بالجمال اللاتشخصى الحى » ، أى عن طريق تجريد الله من طابعه الشخصى ، واستيعاب العمليات الزمانية داخل طبيعة المطلق ذاتها . وما دامت الألوهية المسيحية تمتنع عن اتخاذ هذا السبيل فى تجريد الله من طابعه الشخصى من أجل مطلق باطنى صرف ، فإن مصيرها – بوصفها كيانا متميزا من العقيدة والعمل – هو أن تظل عاجزة ازاء انشقاقات الحياة ، بل ربما عملت على توسيع الهوة بينها ، بدلا من أن تعتمد الى التوفيق .

ومنهج هيجل فى ادعاء بصيرة خاصة تنفذ الى روح عصر من العصور ، ثم الحكم على مذهب فلسفى ودينى ونقا لارتباطه بذلك انعصر ، هذا المنهج يند عن الجهد المبذول لتطبيق قواعد البيئة التاريخية المألوفة . فهو يتصور حياة اغريقية مطابقة لمثله الاجتماعى الأعلى ، ثم يمرض للمسيحية – عن طريق التضاد الديالكتيكى – بوصفها المقابل للظروف التعسفة السائدة فى الحقبة الرومانية . هذه الحقبة التاريخية لا تفرق تفرقة كافية بين الزمن الذى نشأ فيه المذهب ، وبين الأسس التى يقوم عليها ادعاؤه بأنه مذهب صحيح ، كما أنها تلتزم الصمت فيما يتعلق بالهدف المسيحى الذى يرمى الى التغلغل فى المجتمع والتاريخ بمبادئ العدالة الاجتماعية والاحسان . فالتمييز بين طريقة العمل الدينية والدنيوية يرجع الى نوع الدافع ، لا الى نوع النشاط ، لو الى مجاله الموضوعى . والواقع أن مصالحنا وخيراتها مفتوحة لتوجيه الوهى ودينى ، وتصديقنا لله لا يعزلنا عن أى منطقة انسانية . ولكنه يؤثر فى مبادئنا الدافعة الى الفعل . وليس الأساس الحقيقى للتفرقة

هو ما ينبغي للانسان من اعادة تشكيل العالم ، بل « كيف » يتحقق هذا التشكيل ولاى غرض . وينشأ الخلاف بين هيجل ومذهب الألوهية أساسا عن رفضه تحويل الله الى مطلق ، هو نفسه الوحدة الباطنة فى الكل الاجتماعى - ولا ينشأ عن رفضه الاعتراف بأى تأثير لمبادئه فى المجتمع الحديث . وليس فى الامكان تعميم نزعة المحافظة المتطرفة التى اتسمت بها « الملكية البروسية المسيحية » فى عصر هيجل - لتصبح حكما عاما على العجز الاجتماعى للعقلية المسيحية والتأليهية .

(٢) الاغتراب الدينى : ويقدم هيجل وصفا فينومينولوجيا (ظاهريا) شائقا لوجهتى النظر اليهودية والمسيحية بوصفهما أنقى وجهات النظر المثلى للنزعة الألوهية (٥) . ويصف المفهوم اليهودى لله بأنه موضوعى تماما ، ويعنى بذلك أنه مفهوم يجعل الله والانسان غريبين أحدهما عن الآخر تمام الغربة ، كأنهما موضوعان عند انقطبين المتعارضين للعالم . وهذا الدين يعلن أن الانسان لا قيمة له فى حد ذاته ، وأنه لا يستحق أن تقوم بينه وبين الله الا علاقة عبودية خارجية . ولكى يبدو هذا الدين مقبولا الى حد ما ، بحيث يرضى الناس طواعية بهذا التدبير القاتم ، يعيد هيجل صياغة قصة نوح ، وقصة ابراهيم ، بحيث تصوران الله على أنه استجابة لحاجة الناس الى السيطرة على القوى الطبيعية فى عصر لم يعرف التكنولوجيا . وهذا الربط ، بين اله متعال وبين حالة الانسان فى العصر السابق على العلم ، يشبه تفسير دولباك وكونت ، فيما عدا أن هيجل لم يشك قط فى وجود مطلق روحى ما . وهو يصور البطارقة اليهود على أنهم جسدوا مثلهم الأعلى فى السيطرة الطبيعية فى كائن لامتناه ، وان يكن واقعيا وجزئيا ، هو الله ، الذى يتحكم فى العالم . وبخضوع الانسان لهذا « الموضوع الذى فى الأعلى » ، يضمن لنفسه سيطرة غير مباشرة على القوى الطبيعية .

وهكذا ينشأ علو الله علاقة « السيد - بالعبد » التى تميز كل أنماط مذهب الألوهية . فالعقل التأليهى يضطهده دائما « شقاء الضمير » ، ويطارده بحساس بانفصاله عن الحقيقة اللامتناهية ، متمزجا بحنين الى اتحاد كامل . ويحتفظ هيجل بالقضايا الفلسفية والدينية مرتبطة بعضها ببعض ، حين ينظر الى المسيح بوصفه الجهد الأسمى للقضاء على علاقة العبد بالسيد .

الاحكام المكونة للمعرفة الفلسفية ممكنة ، الا حين نربط الشروط الصورية للمعيان الاولى ، وتركيب الخيال والوحدة الضرورية لهذا التركيب فى الادراك المتميز . . . حين نربط هذا كله بالمعرفة التجريبية الممكنة بوجه عام (٥) والاشياء الزمانية التى يمكن أن تخضع لنموذج متناه عيني للخيال ، وتندرج مع بقائه فى الوقت نفسه داخل سياق الوهمى اصيل . ونظرية الحب والصدقة المتبادلين بين الله والانسان هى اقصى نقطة يمكن أن يصل اليها مذهب الالهوية فى تحسين الموقف . غير أن هيجل ينتقد المسيح نفسه ، واكنيسة المسيحية لاصرارهما على شخصيته الالهية الفريدة ، وعلى ملكوته بوصفه مجتمعا منزلا عن العالم .

وبفعل تعريفه لكيفية اتحاد اللامتناهى بالروح المتناهية ، يصنف هيجل على نحو آلى - كل تفسير يتعارض مع معياره على أنه مثل يندرج تحت علاقة « العبد بالسيد » . ويعرف الدين بأنه سمو الانسان بنفسه من الحياة المتناهية الى الحياة اللامتناهى ، وبأنه طموح الانسان للعلى على نفسه لكى يصبح الهيا . ولا تفترق الحياة اللامتناهى من حيث طبيعتها عن الحياة المتناهية ، وانما تشتمل على هذه الحياة فى داخلها . فهى الكل المطلق الحى الذى يحتوى فى داخل ذاته على كل الأضداد بين المتناهى واللامتناهى ، الجاد والحى ، الموضوع والذات ، الفكر والواقع . وهذا الكل الالهى هو الواحد - والجميع الذى نادى به الأب بارميندس ، ولكن بعد أن انسكبت فيه جميع المتناقضات والمنحنيات التى ينطوى عليها الوجود المتناهى المتغير . فاذا كان للحياة اللامتناهى هذه الطبيعة ، كان السبيل الاصيل الوحيد للمشاركة « فيها » هو أن نكون حالة أو صورة « منها » .

وقد كان هيجل مرغما على اعتبار التفسير اليهودى - المسيحى - الالهوى لله والانسان على أنه مذهب يقوم على علاقة السيد بالعبد ، لأنه يدافع عن طريقة للمشاركة فى الحياة الالهية دون أن يصبح حالا لهذه الحياة . فالنظرة الالهوية تستند الى نظرية ميتافيزيقية مختلفة عن المشاركة ، اذ تنظر الى الله بوصفه الوجود الشخصى الاسمى وعلة اكانتات المتناهية . ومن الممكن أن يقوم تواصل حياة بين الله والانسان داخل المنظور الالهوى ، على أن تحكمه دائما الرابطة العلية بينهما . وبلغة تخلص من الدرامية نستطيع

ان نقول اذن ان علاقة « السيد - العبد » تنطبق بالضرورة على مذهب
الالوهية بالمعنى الضيق فحسب ، وهو أن الكائنات المخلوقة ، بما فيها
الأشخاص المتناهون ، لا وجود لهم كصور أو أشكال للعلّة اللامتناهية الموجودة
التي سببتهم .

ويسمح المفهوم الالوهي للدين - بأن يرفع الانسان قلبه الى الله دون
أن يصبح وجهاً لله ، أو دون أن يكتشف أن المطلق هو مصمم طبيعته
الباطنة . بيد أن هيجل يعرف الدين بأنه سمو الانسان بذاته ، أو بأنه
تطلعه الى العلو ، بمعنى أنه اعتراف وتوسيع للحياة الالهية التي هي طبيعته
الأرحب . وسيبقى هناك دائما بالنسبة لهيجل اغتراب جاثم ، وحط من
قيمة الانسانية ، في « أي » موقف يسلم بأن الله والانسان كائنان متميزان
تميزا لا رجعة فيه ، ومهما يكن اتحادهما وثيقا . وما يحتمه الالوهي على أنه
التمييز الصحيح المطلوب للاتحاد الشخصي بين الله والانسان ، يحكم عليه
هيجل بمقياس هذه الواحدة للحياة اللامتناهية بأنه علاقة السيد بالعبد ،
أو بأنه انفصال لا انساني .

(٣) **الاغتراب الفلسفي :** بعد فترة مبدئية من الاعجاب الشديد
بالأخلاق الكانتية ، نظر هيجل أخيرا الى التقابل الذي تضعه بين الواجب
واللذة ، وبين الأمر المطلق والدافع ، على أنه تنوع فلسفي لنفس الاغتراب
الذي صادفناه في المجالين الاجتماعي والديني ، وخص بهجومه الحجة الأخلاقية
الكانتية على وجود الله (٦) . فالأهابة بمنسق للنظامين الطبيعي والأخلاقي
يعدم النظرية القائلة باله شخصي متعال ، وهذا ما يتعارض مع الكلية
اللانخصية للحياة التي يقترحها هيجل . فضلا عن ذلك فإن البرهان
الكانتي يقوم على أولوية الايمان الطبيعي الأخلاقي على المعرفة ، على حين يريد
هيجل معرفة نظرية بالمطلق تجعل من كل أهابة مستقلة بالايمان الأخلاقي
وصفه موصلا الى الله - تبدو سطحية ، بل مشكوكا فيها . وقدم هيجل
اعتراضا يقوم على أسس انسانية ، فالبرهان على وجود الله المستمد من
حاجتنا الى توبة خارجية ، لا يعلو أن يكون اعترافا بعجزنا الأخلاقي ، وانتهاكنا
لاستغلال العقل . وقد تدعت هذه الانتقادات باستخدام اللاهوتيين العقليين

فى « توبنجن » Tübingen للحجة الكانتية ، فهؤلاء بعد أن سلموا جدلا بأن العقائد المسيحية لا تقبل البرهان النظرى ، حاولوا رغم ذلك اثبات هذه العقائد فلسفيا ، بوصفها مطالب تفرضها طبيعة الانسان العملية ، وبالتالي بوصفها موضوعات خاصة بالايمان الأخلاقى . وكان هيجل يخشى أن يؤدى هذا التوسع اللاهوتى للعقل العمل الى تقويض اصلاحه الخاص للميتافيزيقا النظرية .

واتفق هيجل مع زميله المثاليين : فشته وشلنج ، على حد أدنى من برنامج يعمل على احياء الميتافيزيقا فى أعقاب نقد « كانت » لها . فالحدس الانسانى الصحيح ليس حسيا ، بل عقليا ، وهذا الحدس العقلى موجه نحو الذات بوصفها الحقيقة النومية الوحيدة ، وبهذا يتم استبعاد أى شبح للشيء - فى - ذاته وراء الموضوعات الحسية . وتعرف الذات النومية فى طبيعتها المطلقة ، لا على أنها مجرد ذات متناهية ؛ ومن هذا الحدس الأولى عن الذات المطلقة يمكن أن ينمو مذهب الفلسفة بأكمله ، بحيث تكون مقولاته المثالية مكونة أيضا للأشياء الواقعية . ومهما يكن من أمر ، فقد كان ثمة خلاف حاد بين المثاليين حول التفسير الدقيق لهذه انقضايا الأساسية . وكان ما ينطوى عليه موقف هيجل من قوة واتساق راجعا الى حد ما الى ربط هذه القضايا المضادة لـ « كانت » بنظريته الخاصة فى الاغتراب . فقد ذهب - فى كثير من الجراء - الى أن « كانت » يفتقر الى ميتافيزيقا نظرية ؛ لأنه أخفق فى مراجعة الفكرة التقليدية عن الله مراجعة كافية ، وبالتالي فقد أخفق فى تجاوز الثنائية الكامنة فى تلك الفكرة .

وقد كان هيجل واثقا - حتى قبل أن يضع تفاصيل مذهبه - فى أن ميتافيزيقاه النظرية الجديدة يتعذر عليها أن تنمو فى سياق الوهمى . فلا بد لها أن تكون ميتافيزيقا صريحة عن المطلق ، لا عن الله ، ما دامت اعتراضات « كانت » على الميتافيزيقا كانت قائمة كلها على مفهوم أرثوذكسى الوهمى نسبيا عن الله والانسان . وهكذا كان رفضه لكل حدس عقلى للانسان نابعا من قصره لهذا الحدس على العقل الخلاق لله وحده ، الذى يختلف عنه عقل الانسان المشتق منه اختلافا حادا . وان اصرار « كانت » على أن معرفتنا

مقصورة على الظواهر الحسية ، وعلى النظر الى أفكار العقل النظرى على أنها تنظيمية خالصة - هذه الحجج الرئيسية الموجهة ضد الميتافيزيقا تفترض هوة لا سبيل الى عبورها بين العقليين الالهى والمتناهى . ومن ثم فان الله المتعالى يضع حائلا دون مشروع هيكل للجابة بنعم على سؤال « كانت » عما اذا كانت الميتافيزيقا ممكنة .

وبدلا من نقد تصور « كانت » للميتافيزيقا وطريقته فى صياغة امكانيتها ، حاول هيكل المرافعة عنها داخل الاطار التاريخى القائم ، وهنا لم يكن امامه سوى أن يزيل تلك الآخرة otherness التى لا رجعة فيها بين الله والانسان ، ولكى يفعل ذلك ، كان لابد له من أن يستبدل بالله المتعالى ، مطلقه الباطن immanent absolute . وتحقيقا لهذا الغرض ، استغل هيكل - على نحو جديد - التفرقة بين الذهن والعقل . فليس العقل والذهن قوتين مختلفتين تماما ، بل الأخرى أن يكون الذهن وجها وظيفيا من أوجه العقل . وبعبارة أدق ، الذهن هو ذلك الجانب من العقل الذى ينظر الى كل شىء فى حدود التقابلات الحادة ، والحدود المتناهية ، أنه تلك المرحلة من العقل التى تضىفى التناهى على كل شىء . وذلك التمييز الظاهرى الحاد بين المتناهى واللامتناهى هو الذى يضعه الذهن ، ومن ثم فهو ليس حاجزا انطولوجيا ، بل حاجزا ذهنيا موقوتا . وهنا نستطيع أن نلمس اصداء بعيدة لبرونو واسبينوزا .

وكانت الصعوبة التى صادفت « كانت » هى أنه لم يعمل الا بالذهن وحده ، وأخطأ فى اعتباره أن تقابلاته وحدوده المنتجة انتاجا ذاتيا راجعة الى تركيب أحوال الوجود اللامتناهية والمتناهية ذاته . « ولم تكن مهمة هذه الفلسفة (الكانتية) ومضمونها هما معرفة المطلق ، بل معرفة هذه الذاتية (الانسانية) » . فما تستطيع مثل هذه الفلسفة الوصول اليه ليس هو معرفة الله ، بل معنى الانسان (٧) . « أما الموقف الخامس ، فهو موقف « العقل » الذى يمنحنا معرفة المطلق ، وكذلك معرفة الذاتية الانسانية . ويدرك العقل فى عملياته التأملية حدود الذهن المتناهى ، ويتجاوزها . وهو يتغلب على ذلك الحاجز الموقوت بين العقل اللامتناهى والعقل المتناهى ،

مدركا أن هذا الأخير مجرد مرحلة وشكل داخل حياة الأول . وما أن نقبض على حياة العقل اللامتناهية داخل نفوسنا ، حتى نمتلك حدسا عقليا للوجود - في ذاته الأصيل الوحيد ، وبذلك نكون على طريق استعادة الميتافيزيقا النظرية بوصفها علما صارما .

وهناك طريقان لاضفاء أهمية ميتافيزيقية على الأفكار الكانتية عن العقل الخالص : الطريق الواقعي ، وهو أن نتساءل عما إذا كانت الأفكار تركيبات أولية للذات العارفة ، ثم أن نبحث بعد ذلك عن أساسها الاستدلالي في الكائنات التي نلتقي بها في تجربتنا الحسية - العقلية . ولا يقوم هيجل بهذا التساؤل أو التحدى ، لأن الطريق الوحيد المتاح له هو أن يجعل العقل الذى تمثل فيه هذه الأفكار مطلقا . فلسنا فى حاجة الى إحلال العقل الباطن المطلق مكان الله لكى تكون لدينا ميتافيزيقا ، ولكن علينا أن نفعل ذلك إذا أردنا اقامة ميتافيزيقا على أساس الفكر الكانتى نفسه .

ودليل هيجل على أن العقل لامتناه هو أنه يستطيع تأمل الحدود أو حواجز الذهن، وأن يدركها من حيث هي كذلك ، وعلى هذا النحو يتجاوزها . بيد أنه يدخل خفية وجها من أوجه الوجود فى عملية التجاوز هذه ، على حين أنها لا تتطلب سوى أن يكون عقلنا قادرا على معرفة وجود فعلية لامتناهية دون أن يكون هو نفسه هذه الفعلية . وهنا أيضا يمكن أن نتعقب - فى الخلفية الكانتية - مصدر هذا الانسماج بين التعالى بوصفه شكلا من أشكال المعرفة ، والتعالى بوصفه شكلا من أشكال الوجود . « فكانت ، لا يسمح للرابطة العلية بين الله والعالم أن تدخل فى نطاق معرفتنا ، ويحصر مقولة الصلة فى التلاحقات الظاهرية phenomenal sequences . وهكذا ورغم هيجل على إحلال دياكتيك واحد monistic dialectic مكان العلاقة العلية كوسيلة لتفسير الصلة بين المتناهى واللامتناهى . ولا يستقر حضور انفعالية اللامتناهية داخل عقولنا على أسس عليية ، بل عن طريق الإهابة بواحدية الوجود الديالكتيكية . وما العلو الا وظيفة نسبية داخل كلية الروح الباطنة . وبالتالي فإن المرء لا يتجاوز مجال المتناهى - بمعناه الهيجلى - بالوصول عن طريق الاستدلال الى الله بوصفه الموجود العلى المتميز ، وانما بالنظر الى

وعيه على نحو دياكتيكي لاكتشاف الروح اللامتناهية بوصفها قلب هذا
الوعى العميق وجوهره . وهكذا يتم تجاوز «كانت» ، ولكن على حساب
تحويل الشخص الانسانى الى واجهة متعينة للمطلق ، كما يتم تقويض كل
من الله والانسان فى تكامل وجودهما ، كل ذلك تمهيدا للطريق من أجل
ميتافيزيقا هيكل النظرية .

ولقد وجد هيكل تأييد حاسما عند فشته وعند شلنج فى مرحلته
المبكرة ، لمشروعه الخاص بتجريد الله من شخصانيته ، وادماج الأشياء
المتناهية فى نسق التعبيرات المتعلقة بالجهة عن المطلق اللاشخصى . ولكنه
انتقد فشته لاحتفاظه ببعض آثار الثنائيات التى ألت بكانت . فقد وجد
فشته بين المطلق وبين نظام العالم الأخلاقى ، وبهذا جعل نفسه عرضة لتهامه
بالاحاد (٨) . ومع ذلك فقد بقى مطلقه حدا مثاليا تتطلع اليه دائما الذات
المتناهية ، بحيث لا تلتئم الفجوة القائمة بينهما تماما . وقد كان عيب فشته
الرئيسى - من وجهة النظر الهيجلية - هو اخفاقه فى اخضاع العقل الأخلاقى
للعقل النظرى ، وبهذا يدخل الفعلية اللامتناهية فى نطاق معرفتنا
الميتافيزيقية . أما شلنج الشاب ، فقد كان متلهفا - من ناحية أخرى - على
تجاوز التقابلات المتناهية جميعا باغراقها فى المطلق بوصفه نقطة تلاقيها
وحياديتها التامة . وقد أعجب هيكل ببحث شلنج عن مبدأ لتوحيد العقل
والطبيعة ، وكذلك بنظريته القائلة بأن الذات المطلقة كل لا شخصى ، غير
أن مكنم الخطر هنا هو أن الأشياء المتناهية قد تختفى اختفاء تاما بدلا من
أن تحتل مكانها فى التركيب المعقد للمطلق . وهنا المثل الذى ضربه شلنج
كان تحذيرا لهيجل من أن الحجّة المستمدة من ضروب الاغتراب المتعددة
لا ينبغى أن تدفع الى نقطة متطرفة تؤدى الى تحطيم تعينات العالم المتناهى
بدلا من تزويدها بأساس مطلق . وكان لابد من ايجاد طريق وسط بين
اغترابات مذهب الألوهية والأخلاقية ، وبين تلك الوحدة انهلامية التى تتسم
بها الحيادية المطلقة .

٢ - الروح المطلقة والفلسفة

نظم هيغل فلسفته حول نظريته فى المطلق بوصفه روحا . وقد أعطى لكلمة «روح» معنى مذهبيا متميزا ، ودافع عن تطبيقها على المطلق . وتأييدا لنظريته ، أجرى تحليلا خاصا لاستقلال العقل ، وطبيعة الحياة ، ومقتضيات الفلسفة . وكان غرضه فى كل مثل من تلك الأمثلة - أن يبين الحاجة الى الروح المطلقة كمبدأ مكون .

وعلى الرغم من نقده الحاد لأسلافه ، فقد كان يعد نفسه ورثتهم الشرعى فيما يتعلق باستقلال العقل . وقد شرع فى اثبات أن فلسفة تنتظم حول استقلال العقل تكون مرغمة أيضا على قبول فكرته عن المطلق لكى تخلو من التناقض . وقد شهد العصر الحديث حركة مستمرة صوب توسيع مطرد لمجال كفاية العقل . وأيا كان اختلاف عصر الإصلاح وعصر التنوير حول كثير من القضايا الأخرى ، إلا أنهما اتفقا على الأقل على ضرورة الإجابة بالتقدير الفردى العقل فى المسائل التى تؤثر فى المصير الإنسانى . وكان ما أضافته الثورة الفرنسية هو بعد انقل الاجتماعى بوصفه أداة اختبار عادات المجتمع ومؤسساته الراهنة . وركز « كانت » هذا الاتجاه الحديث كله فى التعبير الصورى الفلسفى فى نظريته عن العقل المستقل فى مقابل العقل الغربى ، ولكنه قصر هذا التعبير - لسوء الحظ - على المجال الأخلاقى . وليس فى الامكان - من حيث المبدأ - تقييد العقل المستقل تقييدا مشروعا دون القضاء على الطبيعة اللامشروعة التى تتسم بها دعواه للاكتفاء الذاتى .

ويرى هيغل أن إجابة « كانت » بالايان الأخلاقى بالله (وكذلك إجابة ف.ه. جاكوبى بالحدس اللاعقل عنه) تنتهك استقلال العقل ووحدته . فالمرء لا يستطيع أن يفصل الوجهين النظرى والعملى للعقل أحدهما عن الآخر ، أو أن يفصل بين طريقتى الوجود المتناهية واللامتناهية ، دون القضاء على الفلسفة . فالعقل كل متكامل : وما يستطيع الوصول اليه عمليا ، يستطيع أيضا الوصول اليه نظريا من خلال انتصورات العقلية

المجردة • ومن التناقض أن نعتقد في آن واحد باستقلال العقل ، وبحاجتنا الى ايمان أخلاقي مستقل بكائن يقوم فيما وراء العقل والحرية (٩) • ويقترح هيجل - بدلا من العلاقة الكانتية بين الايمان الأخلاقي واله متعال - علاقة أخرى بين النظرى المتناهى ، والكل العقل المطلق ، يكون فيها ذلك العقل بتصوراته المجردة هو الجزء التاملى • ولما كان العقل مستقلا من الوجهتين النظرية والعملية ، فانه يتطابق بطبيعته الجوهرية وهذا المطلق نفسه • ولا يزيد التأمل الفلسفى عن كونه العملية العازمة على اصفاء صورة تصورية على الحقيقة القائلة بأن العقل فى الانسان ما هو الا التعبير المتعين للعقل المطلق •

وعلى حين عالج كانت استقلال العقل على نحو أخلاقي اجرائى ، اصفى عليه هيجل المعنى الميتافيزيقي للوجود بالذات ، او استقلال العقل التام فى الوجود والمعرفة ، فنقل الرأى الكانتى عن الحرية بوصفها غير مفروضة من الخارج ، الى مجال المعرفة النظرية ، وبذلك استبعد كل سلبية او اعتماد للعقل على شئ سواه • وبهذا المعنى ، لا يمكن للعقل أن يكون مستقلا الا اذا كان هو بعينه أساسا العقل الأخلاقي الذى ينشئ مضمونه وأشكاله الخاصة للمعرفة • وهكذا حصر هيجل العقل المتناهى داخل العقل اللامتناهى وادمج النظر الانسانى فى النظر الالهى • ولم يؤكد كفاية العقل الانسانى الا بعد أن مزجه بالعقل اللامتناهى ، بدلا من أن يدافع عن موارده الخاصة بوصفه قدرة متناهية تنتمى الى شخص انسانى يعتمد على غيره ، ولكنه فى الوقت نفسه لا ينتهك • فالدفاع الهيجلى عن استقلال العقل قائم على أسس مستمدة من المطلق ، أكثر من قيامه على أسس انسانية والوهية صحيحة •

والمطلق الباطن المتكامل الذى يؤسس العقل الانسانى والفلسفة يطلق عليه هيجل اسما متميزا هو « الروح » • وهذه الكلمة لا تهيب بما ورد فى الكتاب المقدس من أن الله روح ، بل هى طريقة فنية للإشارة الى تداخل الأشياء النسبية أو المتناهية فى المطلق • ولروح المطلقة سمتان رئيسيتان: فهى جوهرية ، وهى ذات أو أنا (١٠) • وهيجل يتفق مع اسبينوزا على أن الوجود أو الجوهر - بأخصب معانيه - ينتمى الى المطلق وحده ، وكل شئ

آخر - بالقياس اليه - تعين لاجوهرى للحقيقة الالهية الواحدة : وما العالم المتناهي الا ظل للكل الروحي . وجوهرية الروح المطلقة معناها انها تحتفظ بطبيعتها وهويتها خلال كل مراحلها المتغيرة وتعبيراتها . ولا يريد هيجل أن يتورط في نزعة لاكونية acosmism ، او في انكار الوجود الفعلي للعالم ، ولكنه يصر على أن وجوده الفعلي هو ميدان لتعينات الجوهر المطلق الفريد العابرة .

وخوفا من أن تعامل هذا المطلق بوصفه شيئا ميتا ساكنا ، ينظر اليه هيجل بوصفه ذاتا أو أنا . وهو ليس ذاتا جزئية ، أو شخصا ، بل هو انكل الشامل العيني ، الشخصية الخالصة ، الذى يضم داخل ذاته كل احوال الوجود الفردى وأوجه الحقيقة الكلية جميعا . ويمتدق هيجل أن من أمجاد المثالية الألمانية أنها قد خلعت على جوهر اسبينوزا المطلق كل ما في الوعى والذاتية من كمال ثرى . ومع ذلك ، ليست الروح المطلقة ذاتا مجردة ، او لها جانب واحد يقف في مقابلها موضوع مستقل ، بل الأخرى أنها الأساس الأول الذى ينمو ، ويحتوى في ذاته على كل أنواع التقابل المتناهية بين الفوات والموضوعات . وتنشأ التفرقة في الوعى بين القطبين انذاتي والموضوعى داخل نفسها بوصفها الكل القاسم وراء هذا كله . وتوصف الروح المطلقة بأنها ذات أو أنا ، لابرز أونوية العقل والوعى المتأمل على عالم الموضوعات بأمسه ، وما هذه الموضوعات الا مراحل من المطلق في صورته الأخيرة أو الخارجية عن امتلاكه الواعى لذاته .

وتوصف الروح المطلقة من حيث توليفها بين مضمون الجوهر اللاتناهى ونشاط الذات اللاتناهى ، بأنها الفكر الخالص أو المعرفة المطلقة . ويقصد هيجل بهذه الأسماء الا تغطى المعرفة فحسب ، بل التطلعات النزوعية conative للإرادة والحياة ، بل للقوى الجامدة أيضا . وليست احوال الوجود هذه الا مظاهر لقدرة الروح المطلقة وفاعليتها . ولا يعنى هيجل بكلمة مظاهر أى تشابهات أو مشاركات مصلولة أو متميزة جوهريا ، بل يعنى بها الطرق المتعينة التى توجد بها الروح المطلقة نفسها . ويؤلف المطلق - بوصفه فكرا خالصا - مضمونه الخاص باطلاق نفسه على هيئة

العالم الطبيعي ، ثم يسترد نفسه بعد ذلك من خلال أداة الوعي الانساني والفلسفة . ويرى هيجل في النظرية الدينية والالوهية القائلة بالخلق من العدم على أنها وسيلة لتقرير أن الروح المطلقة هي « الصورة اللامتناهية ، أو النشاط الخلاق الحر ، الذي يستطيع أن يحقق نفسه دون الاستعانة بإداة توجد خارجه » (١١) . والعالم والانسان مراحل في تحقيق الروح المطلقة لذاتها ، هذا هو المعنى الاساسى لنظرية هيجل في استقلال العقل والتكوين الذاتى للمضمون بواسطة الفكر الميتافيزيقى الحالى .

وكلما تقدم هيجل فى هذا الوصف للروح المطلقة ، كشف عن المشكلة الحادة أشد الحدة ، وأعنى بها مشكلة التوفيق بين الكمال الأبدى والضرورة الزمانية للمطلق . ويؤكد هيجل الكمال الأبدى كضمان لسيادة الحقيقة اللامشروطة للكل العقلى ، ويؤكد الثانية كوسيلة لادراج أحوال الوجود المتناهية جميعا داخل النسق الفلسفى . وتستند نظريته عن الروح المطلقة الى ما يسميه هو نفسه « العزم الذى يريد الفكر الحالى » أى الى « مجرد ارادة الجمع بين هذين المعنيين فى تصور واحد » ، أو الى فصل التوليف act of synthesis (١٢) . هذا القبض معا عملية تركيبية ، أو قرار اتخذته هيجل لتوحيد الكمال الأبدى والعملية الزمنية فى بناء واحد لاضفاء محمولين توأمين على فلسفته مقلما هما : اليقين وأنشؤول .

ولقد سمي هيجل أحيانا بأنه أعظم لاعقل فى تاريخ الفكر ، ولكن ربما نجمت هذه التسمية عن السبب الخاطيء . فنزعته اللاعقلية الأساسية لا تتألف من الانفصالات المأساوية للحياة ، ومن متناقضات الوجود ، إذ انه ينظر الى هذه الانفصالات والتناقضات على أنها وجوه من تطور المطلق العقلى نفسه . غير أن النقطة الدقيقة التى يتجاوز فيها القرار المتعسف بصيرته هو فعله الأصيل فى تكوين تصور الروح المطلقة نفسها . ومع ذلك فانه ان لم يعقد هذا العزم ، فانه لن يستطيع إقامة ميتافيزيقا نظرية داخل سياقه التاريخى الخاص . وحتى فى الفعل الخاص بادرار افقه الخاص فى داخل الكل المطلق ، يقع ضحية نظروفه المحدودة .

ولكى يفرض الآخرين بإداة نفس عملية القبض المشار إليها والتي تسمح

بقبول نظرية الروح المطلقة ، يضرب هيجل مثلا ، ويقترح دافعا ، لما المثل الذى يؤيد هذه النظرية فهو الكائن العضوى الحى ، وأما الدافع على تصديقها فهو المذهب الفلسفى الناتج عنها .

ويقدم هيجل وصفا دراميا لظروف الحياة فى مستويات شتى . فلو لم تمت البذرة بالنسبة لنفسها ، لظلت عقيما . ولا ينمو المبدأ الحى ويؤتى ثماره الا حين يخضع للتغير وينشق على نفسه . وقانون الحياة الكلى هو اخضاع مضمون طبيعة ما للتغير وللانفصال الالىم ، ومعاناة عملية من التحول أو الانتقال الى الطرف المضاد ، ثم تحقيق وحدة حيوية جديدة ، يتم فيها استعادة المراحل السابقة كلها ، مضافا اليها ثراء التجربة . فاذا حاولنا أن نترجم هذا الكلام فى حدود الشخصية الانسانية ، قلنا ان الشخص الوجيل أو الحريص حرصا زائفا الذى يحاول تغليف مواهبه بثوب سميك تفاديا للمخاطرة والانفاق ، سرعان ما يجد نفسه محتضنا رداء فارغا أفلتت منه حياة الشخصية . أما ذلك الذى يفقد حياته فى سناء من أجل الآخرين فهو وحده الذى ينقذها . وبتعبير أكثر منطقية وصورية ، الحياة نمو دىالكتيكى من حالة ضمنية (الموضوع thesis) تتجاز عملية من الانفصال والسلب والنقد (نقيض الموضوع antithesis) الى حالة استرجاع للطاقات ونمو فى الامتلاك الذاتى (ركب الموضوع synthesis) . ويتغلب مركب الموضوع على العاملين الآخرين ، بالمعنى الثلاثى الذى يتألف من السلب ، والاحتفاظ ، والارتقاء بهما الى مستواه الأعلى . وقانون المنطق الجسلى (الديالكتيكى) هو نفسه قانون الحياة (١٣) .

وبعد أن يتناول هيجل هذا الوصف على أنه مطلب جوهرى ذو معنى واحد univocal لكل وجود ، يشرع نى تطبيقه على المطلق . وخوفا من أن تؤخذ الروح المطلقة على أنها شيء ميت ، فلا بد أن تكون قابلة للتطور ، بحيث تسمح لمضمونها أن يزداد ثراء من خلال الاغتراب الذاتى ، والاسترداد النهائى . فالمطلق يحيا كما تحيا عمليات الوجود المتناهى : وتبدأ حركته الحيوية من المقولات المنطقية الى الأشياء فى الطبيعة ، ثم يجتاز التاريخ الانسانى والتأمل الواعى حتى يصل الى التحقق الكامل للفكر الخالص . وعلى حين أدان هيجل فى كتاباته المبكرة التقاليد الاجتماعية والدينية

والفلسفية لأنها سمحت ببقاء ضروب الاغتراب ، يعترف الآن بالدلالة
 الايجابية لهذه الانفصالات - لا فى حد ذاتها - بل بوصفها لحظات فى عملية
 حياة المطلق . ولكنه يعترف أيضا بأن هناك اتجاهًا لا يمكن التعبير عنه
 تكون فيه حياة الروح المطلقة هدوءًا لا حركة فيه ، هو هدوء الكمال التام .
 وهو يلجأ الى هوية الفرد خلال مسيرته المتغيرة ، وكذلك الى القوة الموحدة
 للفرض والتأمل فى الفاعل العاقل ، دون أن يبحث بحثًا دقيقًا فى التفرقة
 بين الثبات الزمانى للفرض وبين الكمال الأزلى التام .

ويرتبط التحليل الهيجلى للحياة ارتباطًا دائريًا بنظرية الروح المطلقة،
 ولا يقدم تأكيدًا مستقلًا لها . فاذا لم يوافق المرء من قبل على تصور الصلاقة
 بين المتناهى واللامتناهى على النحو الموصوف ، لم يكن مرغما على استنتاج
 أن نموذج الصيرورة هو القانون المحفور الجوهري لكل موجود . وعمليات
 الانشقاق الذاتى واسترداد الوحدة تميز الكائن المتناهى الحى ، لا بوصفه
 حيا ، بل لأنه يحقق كمال الحياة تحت بعض الظروف المحددة . ومن ثم ،
 هناك طريقان يمكن أن تختفى فيهما هذه العملية من شيء ما : عن طريق
 النقص ، أو عن طريق الكمال . وفى المثل الأول يفترق انشئ الجاسد الى
 القدرة على أداء وظائف الحياة الباطنة . وفى حالة الاله الحى ، تجري العملية
 الباطنة للحياة على أكمل وجه ممكن ، دون وجود الظروف المتناهية التى
 تقتضى التغير . وكان لابد لهيجل أن يدس عملية الصيرورة فى مطلقه لأنه
 وصف آنفا كل ما هو متناه بأنه وجه من أوجه المطلق . ولم يفعل ذلك
 لتأكيد الطبيعة الحية للروح المطلقة بقدر ما كان يريد تأكيد الأساس المطلق
 لأحكامه عن الصور المتناهية للحياة والصيرورة ، بحيث جعل المطلق خاضعا
 للتطور . وكانت الهوية الجدلية بين الروح المطلقة والكائنات الحية المتناهية
 ذات أهمية حاسمة بالنسبة اليه ، لأنها الوسيلة الوحيدة لضمان معرفة
 يقينية لا شك فيها عن عالم الصيرورة .

حجة هيجل النهائية ، إذن ، هى أن مصير الفلسفة معلق على قبول
 نظرية الروح المطلقة . وهو يضع بعض المتطلبات المثالية للنسق الفلسفى،
 ثم يلاحظ أنها لا تجاب الا بهذه النظرية وحدها (١٤) . والمذهب المطلق
 يكون متسقا وشاملا على أكمل وجه ، وكاملا أو مكتملا بناته من النوجهة

التأملية فيما يتعلق بحقيقة المجالين الذاتى والموضوعى ، كما يكون حاصلًا على مقولات متكافئة تمام التكافؤ لمعرفة الوجود ، وبالتالي يكون هو نفسه مكونًا للتجربة وللوجود الفعل . هذه المطالب الموصية لا يمكن أن يستجاب لها إلا إذا تطابق تفكيرنا الفلسفى نهائيا وجوهريا مع التفكير الخلاق الحاصل للروح المطلقة وهى تتطور فى العالم الطبيعى والوعى الانسانى على السواء . ومن ثم يعرف هيغل العلم الفلسفى بأنه الروح فى معرفتها لنفسها تأمليا بوصفها روحا من خلال تطورها . ومن الممكن أن نصل الى حقيقة المذهب الفلسفى وبقينه وشموله دفعة واحدة ، بشرط أن تكون مقولاته المنطقية فى هوية مع قوانين الوجود الفعل . وهذا التوحيد بين المنطق والميتافيزيقا يتحقق فى نظرية الروح المطلقة ، فهذه النظرية تمكننا من النظر الى المقولات المنطقية بوصفها تعينات ان فكر الحاصل للمطلق ، ومن النظر الى كائنات الطبيعة والتاريخ الانسانى على أنها نفس التعينات الذاتية للروح المطلقة فى مرحلة أخرى من تطورها . وعن طريق توسط الروح المطلقة ، يكون النسق الكامل للأشكال المنطقية هو نفسه النسق الكامل لنموذج الصيرورة فى عالم التجربة الفعل .

وليس من شك أن الشروط الهيجلية للمذهب الفلسفى تبقى دون تحقق أن لم نلجأ الى نظرية الروح المطلقة . وهذه الحقيقة لا تجعل النظرية نفسها أكثر احتمالا ، ولكنها تركز الانتباه على سؤال آخر : هل هذه الشروط المطلوبة تحتاج الى التسليم بها كهدف فى تناول العقل الانسانى؟ فنحن نقع هاهنا فى مصادرة على المطلوب اذا تحدثنا عن شروط «ال» مذهب الفلسفى ، ما دامت هناك وجهات نظر أخرى عما ينبغى أن يكون عليه المذهب الفلسفى . ومفهوم هيغل عن المذهب يحكمه ما يبذله من جهد لاضفاء الطابع الأنطولوجى على المفهوم الكائناتى للعقل الحاصل وأفكاره ، بيد أن هناك تناولات أخرى لمشكلة التفكير المذهبي .

فالمفهوم الواقعى للمذهب يؤكد حرصنا على أن تكون تفسيراتنا على أكبر نصيب ممكن من الاتساق والتنظيم والاحاطة بالنسبة لقدراتنا العارفة المحددة ، واعتمادنا الحقيقى على المصادر التجريبية التى لا تحددها مقولات

المنطق تحديدا مسبقا • ومن العبث - اذا أخذنا بوجهة النظر هذه - أن نضع مثلا مذهبيا أعلى قائما بذاته ، اذا لم يكن الهدف من المذهب هدفا منطقيا خالصا ، وانما هو ادراك مجال الواقع وفقا لشروط البحث الانساني . ففي هذه الحالة الأخيرة ، ليست المذاهب سوى أدوات انسانية لاكتشاف الوجود ، وبالتالي ينبغي أن تكون شروطها متعينة داخليا بواسطة قدرات الانسان وطريقته الفعلية في تجربة الموجودات • وعلى هذا النحو ، لا يسمى النمط الواقعي من التفكير المذهبي للوصول الى تفسير مطلق كامل ، بل يقتنع بالبقاء مفتوحا على الدوام لتجربة تخلو من الطابع المطلق ، عن الأشياء الموجودة والأشخاص الموجودين • مثل هذه الفلسفة التي تعتنق هذا المثل المذهبي الأعلى ، ليست مرغوة على قبول بناء الروح المطلقة • ولما كان التمييز الألوهي بين الله وانصارف الانساني متجانسا congenial مع هذا المفهوم الأشد تواضعا ، فان هيجل يرى في ذلك سببا اضافيا آخر للدفاع عن أولوية الروح المطلقة على الاله •

٣ - إعادة صياغة الأدلة على وجود الله

يتعرض هيجل لسوء الفهم - بوجه خاص - حين يشرع في الإشارة الى الله في مؤلفاته المذهبية الكبرى ، إشارة تنطوي على التحيز • وهو حين يفعل ذلك ، لا يسحب نقده الأصلي لاله مذهب الألوهية ، أو هدفه في استيعاب الله داخل المطلق ، كما أنه لا يصطنع لغة المذهب الأنوحي بنية التشويش أو تمييز العقول المحافظة في عصره •• وانما تدل تلك الاشارات المحبزة على ثقة في منهج يخلع الاله عن عرشه دون نفيه تماما من الفلسفة . وهذا المنهج هو وضع تصور الله في مرحلة ثانوية داخل دياكتيك الروح المطلقة في جنلته • وما الى الفلسفة الألوهية والدين سوى طريقة رمزية لعرض مطلق هيجل الفلسفي الخاص ، والعكس صحيح ، أي ان الروح المطلقة هي الحقيقة المتكافئة التي يحجبها تصور الله • ونظرية الروح المطلقة هي « النظرية التي ينبغي أن تعبر عن الله في معنى الفكر وصورته » ، أو في حقيقته التصورية الصحيحة (١٥) • فاذا جردنا تصور الله من كل معنى الوهي متميز ، ونزعنا عنه كل ادعاء بأنه حقيقة فلسفية قابلة للبرهنة عليها

سواء في الشكل أو المضمون ، وإذا جعلناه تابعا من الوجهة الديالكتيكية لنظرية المطلق - اذا فعلنا ذلك ، أمكن قبوله في الفلسفة الهيجلية . وهذه الشروط وان تكن عسيرة التذكر الى حد ما ، فانها تفعل فعلها في كل اشارة من اشارات هيجل المذهبية الى الله . ويتجاهل هذا المعنى التفصيلي «للاله» ، وبهذا التجاهل وحده ، يعد هيجل أحيانا من أنصار مذهب الألوهية ، وتعامل فلسفته على أنها تراث مشترك لكل موقف الوهمي لاحق .

ومعالجة هيجل للأدلة على وجود الله هي التي تقدم لنا مفتاح موقف هيجل الخاص من الله ، وهي موضوع ذكره في معظم كتاباته المذهبية ، وعكف عليه بالتفصيل في أواخر أيامه (١٦) . وطريقته في تناول هذا الموضوع تمكنا من فهم ما عناء هيجل بوصف فلسفته بأنها « حكمة الله » وبأنها « خدمة الله ومعرفته » ، بل بأنها «لاهوت» . وكان ما يقصده من هذه الأسماء هو أن ما يدركه العقل الألوهي والديني من صورة ظلالية مهوشة لله ، ما هو الا مجرد احياء بالروح المطلقة ، ولا تتخذ هذه الصورة صياغتها العلمية السليمة الا في واحدته الجدلية عن المطلق . وتقتضي الحكمة الفلسفية عن الله ، عملية تبديد للسحر ، وانقشاع للوهم . فهي حكمة تكشف عما في تصور علة حرة شخصية متعالية للعالم من قصور عن التعبير عن الطبيعة الحقيقية للروح المطلقة .

وقد رسم هيجل صورة موحشة لوضع اللاهوت الطبيعي في أوائل القرن التاسع عشر . وكان الجميع قد أعرضوا تقريبا عن أدلة وجود الله بوصفها تدليلا مقنعا ، ولم يعد المفكرون المتقدمون يشيرون اليها الا من وجهة النظر التاريخية فحسب - بوصفها عمليات متحفية دحضها كانت دحضا تاما . وكان اللاهوتيون لا يستخدمونها الا لأغراض تعليمية ، ولتدعيم أركان العقيدة ، دون أي ادعاء بتحقيق الدقة العلمية . وكان كثير من المتدينين الذين يستلهمون النزعة الرومانتيكية ولاهوت الشعور يعرضون عن الاستدلالات الفلسفية على الله بوصفها محاولات تنطوي على شيء من اندنس والغرور لاقتحام منطقة مقدسة لا تفتح الا للإيمان والقلب ، كما كان المؤمنون بالله يخشون التناول العقلي ، أو يقنطون منه ، على حين كان الفلاسفة يتجهون صوب اللادرية ، بل صوب الألحاد .

وقد أرجع هيغل الموقف الى ثلاثة عوامل رئيسية ، في محاولة للتمييز عن أعمال المتألمين الآخرين ، والتعقيدات اللاهوتية الضيقة : إجابة جاكوبى بالايان الطبيعى بالله ، الأدلة العقلية الأصلية على وجود الله ، والنقد الكانتى لهذه الأدلة . ولا تكون تسوية هذا النزاع برفض هذه المواقف الثلاثة أو بالدفاع عن أحدها ضد الآخرين . ولهذا حاول هيغل - تطبيقاً لحكمته القائلة بأن أفضل وسيلة لدحض فلسفة ما هى رفع أسسها الإيجابى الى نسق كلى أعلى - حاول أن ينتقد ، وأن يجد - مع ذلك - مكاناً لكل موقف من هذه المواقف داخل مذهبه . وأدخل الموقف الأخير ضمن صورة معدلة من الحجة الوجودية .

(١) جاكوبى : وجد هيغل أن التصدى لجاكوبى (١٧٤٣ - ١٨١٩) من أيسر الأمور ، ذلك أن نظريته كانت تخلو من التعقيد الى حد كبير ، كما أنها تستمد قوتها من رد فعل متحمس على المناقشة التى دارت بين فولف وكانت . ويذهب جاكوبى الى أنه اذا كان من الممكن التشكك فى الوسائل الاستدلالية على الله ، فعلى العقل أن يتحول اذن الى حدس مباشر عن الله ، أعنى الى فعل طبيعى من الايمان لا ينتسب الى المعرفة العقلية . ومع أن هيغل لم يسلم بأن كل استدلال عقلى يتأثر بالنقد الكانتى ، الا أنه سلم بحق الانسان وواجبه فى الارتفاع بنفسه على نحو ما - الى الله . وليس من شك أن الشهور الفردى من تعبيرات الانسان فى توجهه الاصيل نحو الله ، أو بمعنى أكثر عمومية ، شهادة القلب . ولم يظهر هيغل شيئاً من التحدى سواء لوجود هذا تناول أو لشرعيته ، وهو ذلك تناول الذى حبسه روسو وشليهماخر وجاكوبى . والواقع ، أن وراء مذهب هيغل فى الروح المطلقة ، يكمن اعتقاد حدسى حار ، عبر عنه فى قصيدته « ايليوسيس » Eleusis التى نظمها من أجل فردريش هيلدرلن Friedrich Hölderlin :

« ان ما ادعوه « ملكى » يختفى ،

وها انذا أسلم نفسى لما لا سبيل الى قياسه ،

فانا فيه ، وأنا الكل ، وأنا لست الاله (١٧) » .

ومهما يكن من أمر ، فقد كان هيجل يتصور مهمة الفلسفة على أنها تأمل نقدي لمقائدها المباشرة ، وبذلك تجعلها الفلسفة ثابتة عقليا ، أو حقائق بسيطة truths mediated وللإيمان الطبيعي والشعور مكان ، ولكنه مكان ثانوي ، إذ ينبغي لها الخضوع لامتحان فلسفي يعقد ما إذا كانا يعتديان على الجواهر الحقيقية للأشياء أم لا . والا كان علينا أن نقبل البقرة التي يقسمها الهندوكيون مخلصين ، والقط الذي يقسمه الفراعنة كتعبيرين حقيقيين عما هو انتهى .

وينبغي أن نطبق هذا التقويم نفسه - بطريقة ما - على الحجة القائمة على التصديق المشترك بين الشعوب بوجود الله . وينظر هيجل الى هذه الحجة على مستويين : المستوى التجريبي ، وهو المستوى الذي تقترح عليه عادة ، وكمدخل الى موقفه الخاص . اما بوصفها دعوى تجريبية للاتفاق الاجتماعي على الله ، فانها لا تصمد لاعتراضات الشكاك . فمن المستحيل القيام بمسح شامل للأراء الفعلية التي تعتنقها الشعوب والأفراد . ومع ذلك ، يعترف هيجل بأنارة من الحق في الحجة القائمة على التصديق المشترك ، من حيث انها تدل على الحاجة الى الانتقال من احدى وقائع الوعي الفردي الى حقيقة ضرورية تعترف بها العقول جميعا . وليست المسألة هي عدد الرموس ، بل الاعتراف بما ينبغي أن يتمسك به كل عقل حر عن المطلق ، وهذا هو ما يضي على هذه الحجة شيئا من الدلالة . بيد أن النفاذ الى التركيب الضروري للفكر الانساني يتطلب منهجا ميتافيزيقيا ونظرة مذهبية .

(٢) النزعة العقلية السابقة على كانت : من المؤكد أن فولف استخدم منهجا ميتافيزيقيا ، ولكنه كان منهجا مليئا بالعيوب . وعلى الرغم من معرفة هيجل الواسعة بتاريخ الفلسفة ، الا أنه قصر تحليله للحجج الخاصة بوجود الله السابقة على «كانت» على الحجج التي تضمنها لاهوت فولف الطبيعي (١٨) . وهذا التحديد التاريخي يلائم خطة هيجل في تحويل مضمون اللاهوت الطبيعي بأكمله (وهو ملخص تلخيصا مريحا في فولف) الى لحظة في جدله الخاص بالروح . وكان يشير دائما الى حجج فولف بقوله : « الحجج المزعومة على وجود الله » . ولم يكن غرضه ادانة فولف بجملة ، بل تنبيه قرائه الى الخلل المتعمد الذي كان يطمح بالمقترحه الكلي كيلة في هذه الحيلة المشتركة .

وهناك عدة معانٍ لكلمة « برهان » يراها هيغل غير مشروعة في السياق الحالي (١٩) . ومع أن أي إدراك مباشر لله ينبغي أن يخضع لشيء من التأمل للعقل وأنشط الاستدلال ، إلا أن الاستدلال لا يمكن أن يكون بحيث يحطم طبيعة المطلق للامشروطة وحقيقته . وهكذا يرفض هيغل أية حجج تجريبية تتخذ من البحوث الفزيائية نموذجا لها ، مثل البراهين التي يقدمها أصحاب مذهب الألوهية من أتباع نيوتن . فالمنهج التجريبي لا يمكن أن يعطى سوى قضية افتراضية عن المطلق ، قضية مفتوحة في المستقبل للمراجعة ، ولا مكان رفضها . والواقع أنه لا فولتير ، ولا هيوم ، يعطيان لنا أكثر من الوهية احتمالية ، على حين يبحث هيغل عن اليقين المطلق عن وجود أرواح اللامتناهية . وعلى هذا النحو أيضا ينتقد مصادرة كانت الأخلاقية عن الله بوصفها افتراضا عمليا فحسب ، لا يلائم وجود المطلق ، ويرتبط ارتباطا وثيقا بمفهوم شخصي متناه عن الله .

ومع ذلك ، كان هيغل ممتنا عن المضي مع جاكوبى إلى حيث مضى . ذلك أن هذا الأخير كان على استعداد لالفاء كل نمط من أنماط الاستدلال . وقد تقدم باعتراضين خطيرين على أي نشاط استدلال :

[أ] إذا أثبتنا الله اعتمادا على الأشياء المتناهية ، فهو إذن معتمد على هذه الأشياء ، ومشروط في طبيعته .

[ب] البرهان ، في كل الحالات - عملية باردة خارجية لا يمكن أن تكسب تصديقنا العمل الحقيقي بالله . وفى كلا الاعتراضين ، سلم هيغل بأن اللاهوت الطبيعي الأقدم الذي اعتنقه أتباع فولف . عرضة للظن . وحاول في أحد المواضع أن يجيب على الاعتراض الأول بالترقية بين مجال الوجود ومجال المعرفة . فمعرفة الله تعتمد على معرفتنا السابقة بالأشياء ، أما وجود الله نفسه فلا يعتمد على الأشياء المتناهية . غير أن هذه الترقية تعارض رأى هيغل الأساسي انقائل بأن المجالين المنطقي والميتافيزيقي شيء واحد . في نهاية الأمر . وعلى هذا كانت إجابته الحاسمة هي أن الاستدلال المنطقي لا يبتدأ بمجرد العقول المتناهية ، بل بالشئ المتناهي .

منظورا اليه على أنه مرحلة في التطور الذاتي للروح اللامتناهية .
والبرهان الذي نتصوره تصورا سليما لا يجعل معرفتنا أو وجود
المطلق معتمدا على أى شئ سوى الروح المطلقة نفسها ، في
صورتها المتناهية .

أما مشكلة الربط بين موضوعية البرهان الباردة وبين التصديق
الذاتي ، فكانت تتطلب معالجة أشد تعميدا . وكان حل هيجل لا يرمى الى
التخل عن العقل في سبيل الشعور ، بل أن يعيد التفكير في علاقة المتناهي
باللامتناهي ، وخاصة في علو الله البعيد ، وهنا وضع يده على نقطة ضعف
حقيقية في اللاهوتين التجريبي والعقلي في عصر التنوير ، فبينما كان القليل
من تلك التفسيرات متمشيا مع المفهوم الشعبي عن مذهب الألوهية بوصفه
عزلا تاما لله عن العالم ، إلا أنها كانت غامضة تمام الغموض فيما يتعلق
بحضور عنايته العامة في الأشياء . ولما كانت هذه التفسيرات تفتقر الى
ميتافيزيقا وجودية عن وجود الله وعليته ، لم يكن أصحاب مذهب الألوهية
في عصر التنوير قادرين على إقامة مجرد تقرير العناية الالهية على نظرية
عن باطنية الله العلية في الأشياء المتناهية . وبالتالي ، فقد أخفقوا في وضع
أى أساس فلسفي للمعنى الديني الخاص باقترب الله منا ، بحيث اتخذت
حججهم عن وجود الله هيئة تمارين لا انسانية ولا واقعية في التأمل العقيم .

ووضع هيجل خطة سلبية لاصلاح مفهومى المفارقة والبطون ، من حيث
انهما فكرتان متضادتان . ولكنه لم يتسائل عن كيفية تعديل هاتين الفكرتين
على ضوء ميتافيزيقا تنظر الى الله على أنه مفارق في فعله الفريد الخاص
بالمحافظة على للعالم ، وعلى أنه باطن من خلال توصيله النمل للوجود الى
الأشياء المتناهية . وبدلا من ذلك ، انكر وجود خالق متميز تماما في وجوده
عن الأشياء المتناهية . فاذا كان الله باطنا بفضل احداثه الخلاق للموجودات
المتعينة ، كان المطلق الهيجل باطنا بفضل عملياته الخاصة بصيرورة الاشكال
للمتعينة من الوجود . وهكذا صاغ هيجل نظرية في البطون الاساسى تنطوى
في داخلها على علو نسبي (أو مفارقة نسبية) . فالروح المطلقة مفارقة
نسبيا لأنها تنتج الأشياء المتناهية التي هي تعيناتها الذاتية ، ولأن هذه

الأشياء لا تؤلف تحققها الكامل . ولكنها باطنة بصورة لا مشروطة الى درجة أن الأشياء المتناهية ليست الا مراحل عابرة فانية داخل تطوير المطلق لمأهيتها الخاصة . هذا الموقف هو «الواحدية الجدلية» dialectical monism . انتهى تسمح بوجود كثرة من الكيانات المتناهية مع تميزها النسبي عن الكل اللامتناهي من حيث انها صور معينة متحولة داخل الوجود الشامل للروح المطلقة نفسها .

ولكن ، كيف تجمع الواحدية الجدلية بين برهان على المطلق وتصديق ضمورى عليه فى آن واحد ؟ يصر هيغل على أنه لا وجود لبرهان صحيح على المطلق لا يكون فى الوقت نفسه سموا بالمتناهي الى الروح اللامتناهي . وما نطلق عليه عادة اسم الأدلة على وجود الله ليس الا تعبيرات موضوعية عن صعود باطنى للعقل الى المطلق . انها وسائل تصويرية تصبح فيها على وعى بهذه العملية . والاستدلالات العادية - وهى أبعد من أن تكون مبتوتة الصلة بحياتنا الباطنة واهتماماتنا الحيوية - لا مضمون فيها الا ما تضعه انطلاقة الروح الانسانية . غير أن هذا النمو بالوعى الانسانى هو نفسه جزء من دينامية الروح اللامتناهية ، والارتفاع بالمتناهي هو فى واقع الأمر ارتفاع ذاتى للامتناهي نفسه ، وعودة الالهى الى الالهى ، على هيئة الوعى الانسانى .

« يعرف الانسان عن الله ما يعرفه الله - فى - الانسان عن نفسه . هذه المصرفة هى وعى الله بذاته . ولكنها فى الوقت نفسه معرفة الله بالانسان ، وهذه المعرفة الانهية بالانسان هى معرفة الانسان بالله . وروح الانسان العارفة بالله ما هى الا روح الله نفسه (٢٠) » .

ويضيف هيغل فى هدوء ان الدين هو الصعود الفعلى للمتناهي ، وأن الفلسفة هى وحدها التى تفسر هذا الفعل بعناء العقل الصحيح . وهكذا نجد أن تبتيق الدين النهائية للفلسفة واضحة فى تفسيره الأولى عن كيفية قيام الشعور الباطنى بتقديم المضمون لاستدلالتنا عن المطلق .

وإذا كان البرهان على وجود الله معناه أن تكون على وعى بوصول الروح المطلقة الى وعيها الذاتى داخل العقل المتناهى ، فمن الواضح اذن أن كلمة « الله » تستخدم ها هنا بطريقة متميزة تماما ، ذلك أن ما تصل اليه البراهين حقا هو الوجود الفعل للروح المطلقة . ولا يتم الاستدلال حتى نتعلم « كيف نعرف الله بوصفه ذاتنا الحقيقية الجوهرية ... » غير أن الله لا يسمى روحا الا من حيث «هائاته للتوسط مع نفسه ونى نفسه » فعلى هذا النحو وحده يكون عينيا ، حيا ، وروحا . وعلى هذا ، فإن معرفة الله بوصفه روحا تتضمن التوسط داخل نفسه (٢١) ، . والتوسط هو العملية التى تقول بها انذات اللامتناهية « لا » و « نعم » لنفسها ، وهى معاناة الحركة الحيوية ، وفرض مضمونها بوصفها العالم المتناهى ، لكى تحقق من بعد وعيها الذاتى الكامل . والبراهين المزعومة على وجود الله موجهة فى الواقع لاثبات حقيقة الروح المطلقة ، أو المبدأ الوسيط فى حياتنا الروحية .

وأخيرا ، لا يستطيع هيجل أن يوافق بلا مسوغ على أن البراهين موجهة على وجه التحديد لاثبات «وجود» هذه الروح المطلقة . وكان فولف قد وضع الوجود فى مستوى وقائع الماهية الأخرى ، وما هو ذا هيجل يضعه فى مستوى التعينات الأخرى للتصور المطلق . فهو شئ واحد بعينه فى سلسلة دياكتيكية من تعينات - الفكر للروح المطلقة ، ولكنه لا يتمتع بأى دور بارز ، ما دامت هناك أشكال أخرى كثيرة أشد نراء لفكرة الالهية فى مسيرتها الزمانية . فالوجود فى منطق هيجل للروح المطلقة ، يوضع فى فتحة متواضعة من حيث أنه يدل على مرحلة فى تقدم التصور المطلق حين يقف هذا الأخير موقف الارتباط المباشر مع نفسه ، ويتبدى بوصفه شيئا يضع أساسه لنفسه . غير أن الفكر الخالص ينتج علاقات لاحقة عديدة ، تتجه كلها نحو تحديده بصورة اكمل بوصفه روحا عاقلة .

فما الوجود سوى مرحلة واحدة فى مجرى تطور الروح المطلقة ، ولهذا فإنه من الثبات والتناهى بحيث لا يستحق الإشارة الى الوجود الفعل الاسمى للمطلق . وبالتالي فإن البرهان على انروح المطلقة لا يتجه صوب الحقيقة الوجودية بوصفها غايته ، بل يتجه نحو اثبات أن المطلق هو الكل الروحى الحى للوجود الذى يتخذ من نفسه غاية له . وقد كان لهيجل من نفاذ البصيرة

ما يمكنه من رؤية أنه لو لم يستبعد فعل الوجود عن الدلالة الأولية للوجود، فلن يكون نقده لله فعلا كل الفعائية . ولهذا يلجأ كاجراء احتياطي الى تفرقة الميتافيزيقية الأساسية لا بين الوجود الفعل وفعل الوجود ، بل بين الوجود الفعل والروح بوصفهما ذاتا لامتناهية تطور نفسها بنفسها . فانتقل الوجودى لا يصل فى المذهب الهيجلى الى كمال الوجود الفعل بوصفه الروح المطلقة فى أثناء عملية التطور . والوجود الفعل للروح المطلقة - بهذا المعنى الخاص - هو ما تسعى البراهين الى اثباته .

(٣) كانت : أصبح هيجل الآن ، بعد ان قام بتحويل معنى « الادلة على وجود الله تحويلا تاما - فى وضع يسمح له بمواجهة النقد الكانتى . فهو يميز بين الشكل والمضمون فى ادلة غولف ، مسلما لكانت فحسب بانها معيبة فى شكلها . وهذه الادلة - كما عرضها فولف - تفشل فى الارتفاع فوق منظور الفهم المتناهى ، وبالتالى فانها هدف سهل لـ « كانت » الذى يفكر فى نفس المستوى . غير أن مضمونها صحيح بما فيه الكفاية ولا يحتاج الا الى معرفته على ما هو عليه من حيث هو التأكيد العقلى لوجود الروح المطلقة الفعل .

ويصل كل من فولف و كانت الى طريق مسدود لا أمل فى الخروج منه ، اذ يقبل كل منهما طريقة شكلية معيبة فى تذول مشكلة الله . فلترسم خطا مستقيما كثيفا فى مجال الكائنات الواقعية بأسره ، وهنا ، على هذا الجانب ، سنضع الكائنات المتناهية جميعا ، وعلى الجانب الآخر ، سنضع الكائن اللامتناهى . وهدف الدليلين الكونى والفائى هو العبور من هذا الجانب الى الجانب الآخر ، من الاشياء المتناهية ، وفوق الخط المرسوم (الذى أصبح الآن جدارا) الى الواقع اللامتناهى . ولقد بدأنا من الاشياء المتناهية على ان لها وجودا مستقلا فى عالمها الانطولوجى ، دون أية اشارة الى اللامتناهى ، ودون أى تاثر بالعملية الاستدلالية نفسها . ونقطة النهاية هى انكائن اللامتناهى الذى يتمتع بوجوده على نحو منفصل تماما ، دون الاشارة الى الاشياء المتناهية بأى حال من الأحوال . ويصل نقد كانيت الى حد القول بأنه ما من قدر من التحليل للكائنات المتناهية من حيث هى كذلك

يمكن أن يشيد السلم الذى يجعلنا نتخطى الحائط الى اللامتناهى . اما فيما يتعلق بالدليل الوجودى (الانطولوجى) فانه يبحث عن معبر من التصور الذاتى الحالى لله الى وجوده الحقيقى . ونقطة « كانت » هنا هى ان الطبيعة الذاتية لنقطة البدء لا تقدم اساسا لتوكيد اى مقابل واقعى .

ومهما يكن من امر ، فان اعتراضات « كانت » سرعان ما تنهار حين يتعلم المرء كيف يفند الاطار الحياى لهذا الخط الفاصل بين الوجود المتناهى والوجود اللامتناهى ، بين الوجود التصورى ، والوجود الواقعى . وفى سبيل معر هذا الخط ، يخضع هيكل المتناهى لتحليل جدلى . فالتناهى هو أشد المقولات عنادا وتصلبا ، لانه يتشبه فى اصرار بدعوى طرق الوجود الثابتة التى لا تقبل الاحالة . فاذا تم تحويله داخل سياق الروح المطلقة ، كشف عن نهاية الامر عن طبيعته المثالية والجدلية الخالصة . وما ان يوضع داخل دائرة حياة الروح اللامتناهية المعينة لذاتها ، حتى يصبح المتناهى مجرد ظل ، وتلاشيا دائما ووهما (هذا اذا الخ فى تأكيد فعله الوجودى وطبيعته الجوهرية) . فالتناهى هو - ببساطة - الروح المطلقة فى حالة السلبية والخارجية ، والانفصال عن وضعها اللامتناهى الاصل . « فليس لمتناهى أية حقيقة ، وانما حقيقة الروح المتناهية هى الروح المطلقة . وليس المتناهى وجودا حقيقيا ، وفيه يكمن جدل نفى نفسه ، وانكارها » والعبور على هذا النحو الى ضده الذى يؤكده ، وانذى لا يزيد عن كونه الروح اللامتناهية نفسها (٢٢) . ويقول هيكل : انفذ بعمق كاف الى طبيعة الاشياء المتناهية ، وستجد انها تنفى دعواها الى البقاء ، وتؤكد ان حقيقتها ووجودها الفعل كله يتألفان من كونها لحظات فى تحقيق الروح المطلقة لوجودها انفعلى . وبدلا من أن تحيل المثالية المطلقة الاشياء المادية الى العقل المتناهى ، فانها تحول العالم المتناهى كله الى مظهر ديانكتيكى للعقل اللامتناهى بحيث يشمل الاشياء المادية والعقول المتناهية على السواء .

وبهذه النظرية نرى التناهى التى أصبحت فى حوزته ، يستطيع هيكل الآن اثبات أن اعتراضات « كانت » تقوم على غير اساس : فنقطة البداية فى كل من الدليل الكونى (الكسمولوجى) والفائى لا تتألف فى موضوع

ظاهري خالص ، يتخذ وجوده بمعزل عن أية اشارة قابلة للتوكيد الى حقيقة الوجود - في - ذاته . فاذا كان وجود المتناهي بأكمله تعينا للمطلق . فنحن اذن مستقرون فعلا في قلب حقيقة الوجود في ذاته (النوميئالي) حتى عند مستهل الاستدلال . وفضلا عن ذلك ، فان مادة الشيء المتناهي وصورته تؤلفان كلا متكاملا ، لو تعبيرا ملتحما عن الروح المطلقة . ونحن نعرف الشيء المتناهي ، فان معرفتنا تحتوى على كل من العنصرين : الصوري والمادى على السواء ، وهكذا يلبي مطلب « كانت » لاستدلال قائم على مضمون حدسى . ولما لم تكن نقطة البداية في البرهانين المذكورين ظاهرة خالصة ، بل تعبيرا عينيا صوريا - ماديا عن الروح المطلقة ، فانها تستطيع ان تمنحنا معرفة ميتافيزيقية حقيقية عن طبيعة الكائن اللامتناهي .

وتندعم هذه النتيجة اذا نظرنا الى طبيعة النقلة والصلة التي ينطوى عليها البرهانان . فنحن لا ننتقل من المتناهي بوصفه نوعا منفصلا من الوجود عن طريق صلة خارجية صرفة وعلاقة ، الى اللامتناهي بوصفه نوعا آخر من الوجود منفصلا تماما . والحقيقة ان الاستدلال ينتقل من اللامتناهي في صورته المتناهية الى اللامتناهي منظورا اليه بوصفه الروح المطلقة ، مع اتخاذ مجموع الوجود الروحي كله كاساس مشترك للحركة بأسرها . فالمتناهي يشير بالحركة الباطنة لمضمونه ، بل وينتقل حقا الى اللامتناهي بوصفه الروح المطلقة .

« فاذا نظرنا الى المتناهي على هذا الضوء ، وجدناه يحتفظ بميزة كونه على استعداد (وفقا للمنطق الهيجلي) للاشارة بذاته الى الانتقال في حقيقته . صوب الضرورة . فوجود المتناهي ليس هو وجوده الخاص ، بل الأخرى انه وجود آخره : اعني اللامتناهي (٢٣) ، »

ولسنا بحاجة الى الاهابة بايمان « كانت » الأخلاقي بالله ، ان اعترفنا بأن الشيء المتناهي لا يقدم لنا نقطة الانطلاق الى الاستدلال فحسب ، بل يقدم لنا أيضا جسرا متينا في مجال الوجود الضروري اللامتناهي . او بعبارة أدق ، اللامتناهي نفسه هو الذي يمد هذا الجسر بانتاجه وتمديله ورفع

للمظاهر المتناهية من وجوده الفعل الخاص • وليست الرابطة بين المتناهي واللامتناهي رابطة داخلية جوهرية فحسب ، بل أنها تقوم على أساس الهوية الجدلية بينهما •

وبلاحظ هيجل في دفاعه عن الدليل الوجودي (الأنطولوجي) أن الخط الفاصل بين تصور المطلق ووجوده الموضوعي لا يظهر إلا حين يتخيل الفهم المتناهي هذا التصور على أنه مجرد تمثيل ذاتي • وإيا كان الأمر ، فإن العقل النظري يؤكد لنا أن التصور المطلق هو نفسه الروح اللامتناهي ، وبالتالي فإنه مصدر انتاج التعينات الفعلية جميعا • فالوجود - على خريطة المنطق الهيجل - هو الخطوة الأولى الفارغة التي تخطوها الروح المطلقة في رحلة تحقيق ذاتها بالفعل • ولكن ، على الرغم من أن الوجود هو أشد التعينات املقا ، إلا أن التصور المطلق ليس من الفقر بحيث لا يحتويه ، أو بالأحرى ، هو لا يظهر ذاته أساسا على هيئة الوجود الموضوعي • فلا وجود لوثبة عظيمة من تصور المطلق الى وجوده ، لأن هذا الوجود الأخير ما هو إلا لحظة يحتويها النمو الحي للتصور المطلق في باطنه •

وما ان يرتفع العقل الانساني الى مستوى هذا التصور ، حتى يستطيع أن يرى الرابطة الضرورية الباطنة التي تضعها الطبيعة المطلقة بينها وبين الوجود . ويرمى هيجل بالتقليل من شأن الوجود وفعل الوجود الى ألا يجعل الانتقال يبدو واضحا فحسب ، بل تأفها أيضا ؛ ذلك أن الثقل الحقيقي للبرهان لا يتركز حول اثبات أن للمطلق وجودا ، وأنه موجود فحسب ، بل على أنه يملك الطبيعة الروحية التي وصفها هيجل • وهذا الانسفال بملامحه الجوهرية يتفق مع الطابع التركيبي لنظرية الروح المطلقة •

(٤) **الدليل الوجودي الهيجل** • فيما يتعلق بإمكان اختزال الأدلة الثلاثة التي عددها « كانت » ، كان هيجل يريد أن يكتشف عنصرا من الضرورة في التقسيم الثلاثي ، وأن يشبع أيضا طموحه الى التوحيد المذهبي • ولهذا فقد وضع تفرقة حادة بين جانبيين من المشكلة : « التصعيد الوصفي » للعقل المتناهي الى المطلق ، و « البرهان » الصارم على حقيقة

الروح المطلقة . وهناك ثلاثة أدلة لا سبيل الى اختزالها ، من وجهة النظر الوصفية ، وثمة دليل واحد شامل من وجهة النظر البرهانية . أما التناولات الوصفية الثلاثة فلا يمكن رد أحدها الى الآخر ، ولكنها من الممكن أن ترد مجتمعة الى أساسها البرهاني المشترك (٢٤) . ولا يوجد غير دليل حقيقى واحد فحسب ، طريق واحد المبرهنة ، هو الدليل الأنطولوجى (بالمعنى البرهاني) ، ولكن ثمة ثلاث نقط مختلفة للبداية بالنسبة للعقل الانسانى ، لكى يتمكن من ادراك قوة هذا الدليل ، ومن ثم هناك ثلاثة أدلة وصفية : الكونى ، والغائى ، والوجودى (بالمعنى الوصفى) . ولا ينبئنا الدليل الكونى الذى يبدأ من عرضية العالم – الا عن ضرورة المطلق وقوته . والدليل الغائى أكثر من ذلك ثراء ، لأنه يتحرك قدما الى الامام من بينة تطابق الفعل مع القوانين وينتهى الى طبيعة المطلق العقلية الهادفة . وانوصف الأنطولوجى هو أقل هذه الحجج احتواء على المعرفة (لأنه يؤدى الى الوجود الموضوعى للمطلق ، مجردا من كل تعين آخر) ، وان يكن – بمعنى آخر – ذروة العملية الرفضية (لأنه يوحد – صوريا – بين هذا الوجود الموضوعى وبين التصور المطلق أو الروح اللامتناهية) .

ويصوغ هيجل ثلاثة أسئلة رئيسية عن البراهين الوصفية . لماذا تطلب براهين منفصلة ؟ كيف تعتمد جميعا على تدعيم مشترك من الفكر البرهاني ؟ ماذا يعمل داخلها ليحدث اختزالها الى ، أو توحيدها فى – الاستدلال البرهاني الأكثر أساسية ؟

ولولا المسافة المبدئية بين وعى الناس الفعل وحقيقة المذهب الهيجل ، لما كانت ثمة حاجة الى الأدلة الوصفية المنفصلة ، فهى ليست الا معونات تفسيرية لفهم دلالة جهودنا الروحية للسمو بأنفسنا . ولما كان علينا أن نتخذ بداية ما فى بحثنا عن المطلق ، فمن المعتم أن تكون هذه البداية مجردة وذات جانب واحد ، ومن ثم أن تتعدد فى كثير من التناولات الوصفية . فلا مندوحة عن أن يبدأ العقل الانسانى بداية جزئية ، فيتخذ طريق العرضية تارة ، والفرض تارة أخرى ، والتصور اللامشروط تارة ثالثة . وهذه الحجج

ضرورية كلها ، ومع ذلك فانها لا تقدم - منفردة او مجتمعة - الأساس الذى يجعل الصعود مقننا وعلميا .

ويبين التحليل المنفصل للأدلة الوصفية أن صحة الحجة - فى كل حالة على حدة - تفترض مسبقا على أنها مستمدة من مصدر مستقل . فالحجة الكونية القائمة على الامكان تعتمد مباشرة على النظرية الهيجلية عن التناهى ، لأن الامكان هو وحده أكثر أشكال التناهى عينية . والاستدلال لا ينتقل ، من الامكان ، ولكنه يتبع الحركة الباطنة للأشياء الممكنة من حيث هى كذلك ، وملاحظة تغلبها على حالتها السلبية ، وانتقالها الى ضدها الموجب : وهو الضرورة المطلقة . وما يكمن وراء قوة السلب السحرية هذه ، هو قوة الروح المطلقة الدافعة ، التى لا تصبح ممكنة الا لتسترد - فى مستوى أعلى - ضرورة وجودها اللامتناهية . ولكى يجرى هيجل هذا الرد المنطقى للحجة الكونية الى نظريته العامة عن الروح المطلقة دون الوقوع فى الخطأ ، يعكس الاستدلال المعهود على وجود الله من الأشياء الممكنة بصورة تبث على الدهشة .

« فى الاستدلال العادى ، يبدو الوجود المتناهى أساسا للمطلق : فالمطلق « موجود » لأن المتناهى موجود . والحقيقة هى أن المطلق موجود لأن المتناهى تضاد مناقض لذاته - أعنى لأنه ليس موجودا . فليس لأن ما هو عرضى موجود ، بل الأحرى لأنه لا وجودا ، ولأنه مجرد ظاهر ، ووجوده ليس وجودا حقيقيا ، كانت الضرورة المطلقة موجودة ، إذن . هذا هو وجود (العرضية) وحقيقته (٢٥) ، » .

وهنا لا يستطيع المرء أن يدرك لماذا ينبغى على ما هو عرضى أن يظهر نفسه بوصفه الوجود الضرورى المطلق ، دون معرفة أن المعنى الوحيد للوجود العرضى المتناهى هو أن يكون ظاهرا سالبا لنفسه - من ظواهر الروح الضرورة اللامتناهية . وهذا النموذج المنطقى ينطبق أيضا على الحجة الغائية ، ومؤداها أن الأغراض المتناهى ما هى الا تجليات لصراع الروح المطلقة الهادف ، والذى يسمى الى وجوده الفعل من خلال الكيان العضوى ، والتاريخ الإنسانى .

وربما كانت علاقة التبعية أوضح كثيرا في حالة انوصف الانطولوجى .
ويذكر هيجل شرطين يجعلان من الصعوبة بمكان أن تنتقل من تصور المطلق
الى وجوده الحقيقى . الشرط الاول اذا نظرنا الى اشياء التجربة الحسية
الزمانية الفانية على أنها كائنات حقيقية ، واثانى اذا أخذ التصور على أنه
فكر مجرد ، يكون متميزا عن الوجود الفعلى . والسبيل الوحيد الاكيد
لازالة هذه العقبات هو تقدير هذه الاشياء التجريبية وتصور المطلق بمعيار
الروح المطلقة . ويتم التوحيد - فى وجهة النظر هذه - لا بين الوجود
الحقيقى والظواهر الحسية ، بل بينه وبين المطلق ، ويؤخذ هذا الأخير على
أنه فكر خالص ، أو تصور مجرد ، يقوم بتوحيد كل وجود فعلى من موارده
الخاصة . ينبغى النظر الى الانتقال من تصور الله الى وجوده - على أنه تطبيق
للعلمية المنطقية الخاصة بالاحالة الموضوعية للتصور المطلق (٢٦) ، وكل
ما يفعله الوصف الانطولوجى هو استخدام الحقيقة المنطقية لقدرة الروح
المطلقة المتولدة عن ذاتها فى اعطاء نفسها وجودا موضوعيا ، وبعض الكمالات
الأخرى . ولو أدرك الناس حقيقة المنطق الهيجلى ادراكا كاملا لرأوا أن هذا
المنطق نفسه هو البرهان الوجودى الصادق على المطلق ، وبهذا يكونون
فى غنى عن أية حاجة الى تطبيقات وصفية .

ويقول هيجل فى اجابته على السؤال عما يحيل الأدلة الوصفية الى برهان
نظرى موحد ، أن جدلها الباطنى الخاص هو السئى يحدث هذه الاحالة
المشتركة . فكل وصف تدنعه طبيعته الجزئية الخاصة الى فتح الطرق للوصاف
الأخرى ، وباجتماعها معا تشهد شهادة موحدة على قصورها المنطقى
واعتمادها على الروح المطلقة . وعلى هذا فان المنطق الهيجلى يقدم البرهان
الوحيد فى دليله الانطولوجى على الوجود انفعلى للروح المطلقة .

ولا يذهب هيجل الى الراى الشائع بأن أدلة وجود الله تستند الى أساس
فى الميتافيزيقا ، وانما يعتقد أن ما نسميها عادة بأدلة وجود الله ليست
براهين على الاطلاق ، وانما هى مجرد أوصاف تفسيرية ، وما تصل اليه
حقا هو الوجود الفعلى للروح المطلقة ، متنبكرا نى رداء الله الدينى . وهذا
معناه الفاء اللاهوت الطبيعى من حيث ادعاؤه بأنه فلسفة برهانية عن الله ،

كما أن معناه بلوغ الميتافيزيقا ذروة تصبح فيها متميزة عن المنطق المثالي .
 ووظائف هذه الميتافيزيقا تضطلع بها من الناحية الوصفية فلسفة هيغل
 عن الدين ، ومن الناحية البرهانية منطقة الأنطولوجي عن المطلق . وهكذا
 يكون المنطق هو اللاهوت الميتافيزيقي الذي ينظر في تطور الله في أثير الفكر
 الخالص ، وبالتالي في دلالتها الفلسفية الحقبة بوصفها الروح المطلقة في أثناء
 عملية التطور (٢٧) . ويسمح هيغل للدالة المصوغة صياغة تقليدية بالبقاء
 ما دامت قد ادعت أنها ليست أكثر من تمارين شارحة أو تفسيرات لطريقتنا
 الدينية في الصعود الى المطلق ، وبالتالي فانها تنسب الى فلسفة الدين
 فحسب . فالبرهان الحقيقي لا يثبت وجود اله متعال ، بل الوجود الفعلي
 الديالكتيكي للروح المطلقة .

وهكذا جاء رد هيغل على « كانت » اشد تحديا وتطرفا مما يبدو عليه
 للوهلة الاولى . فهيجل ينكر أن الدليلين الآخرين يحيلان الى الدليل
 الأنطولوجي مأخوذا بالمعنى الوصفي . ولكنه يدافع - مع ذلك - عن صحة
 الادانة جميعا من حيث انها تسمح بالاحالة المشتركة الى المبدأ المركزي
 لمنطقه الخاص ، الذي هو نفسه دليل الأنطولوجي بالمعنى البرهاني . وأيا
 كان الأمر ، فان هذه الطريقة في الدفاع عن الادانة تعني أن ما تنطوي عليه
 من اقناع حقيقي يأتي من نظرية هيغل المتميزة عن الروح المطلقة ، ويشير
 اليها . وحتى اعتراف فولف البسيط بصلو الله وحريته ينبغي استبعاده
 لكي تصبح انقضية المرفوعة ضد « كانت » محكمة بحيث لا ينفذ منها الماء .
 وهكذا يزيح هيغل اعتراضات « كانت » النظرية ، دون أن يستعيد مذهبها
 اللاهوتية قائما على أسس نظرية او أخلاقية . ودفاعه هو حقا استبدال
 منطق الروح المطلقة بأية محاولات للبرهنة على حقيقة وجود الله .

(٥) التقيوم : لأن الادانة على وجود الله ينبغي أن تتخلى عن مكانها
 لنزعة الروح المطلقة ، لا يفند هيغل « كانت » ، بقدر ما يتحاشاه ، ويثبت
 شيئا آخر . هذا التناول الاستبدالي يحكمه التحول الذي أدخله هيغل على
 الميتافيزيقا . فهيجل يحدث نقلة جذرية من ميتافيزيقا الوجود الى ميتافيزيقا
 المروج المطلقة ، وبالتالي الى ميتافيزيقا هي والمنطق شيء واحد . وهنا لم
 يعد الوجود الفعلي متناسبا مع فعل الوجود فمن حيث هو الكمال الاسمي

للوجود ، بل مع تعبيرات الفكر الخالص أو الروح المطلقة . ولم يعد الوجود والكيثونة سوقاً لحظتين ثانويتين في مجرى التطور التصوري . وبدلاً من النظر إلى الوجود الفعل الروحي على أنه أسمى أنواع الوجود ، ينظر إليه هيغل بوصفه الوجود الفعل الحقيقي «الوحيد» . وعلى العكس ، كل ما عدا ذلك لا يملك من الحقيقة والوجود إلا بقدر ما هو لحظة أو مرحلة في العملية الكلية التي تقوم بها الروح لتحقيق ذاتها . وفي داخل هذا المنطق الأنطولوجي ، لا وجود لأساس ثابت لطبيعة تتمتع بفعل الوجود على نحو آخر يختلف عن كونها تعيناً للمطلق . المشاركة الوحيدة في الوجود هي مشاركة اللحظات داخل الكلية الواحدة للروح .

هذه النظرية السابقة عن الوجود الفعلي والمشاركة هي التي تؤدي بهيغل إلى صياغة هذا الاشكال اللاهوتي : اما الاحتفاظ بالعلاقة بين الله والعالم وتحمل النقد الكائن ، واما قبول نزعة هيغل المطلقة . فاما إلا تقوم أية علاقات بين المتناهي واللامتناهي يمكن أن نبني عليها معرفة فلسفية نظرية عن الله ، واما أن نقصر هذه العلاقة على الواحدة الجدلية لنحصل على معرفة عن الروح المطلقة . وإذا كانت الروح المطلقة ومظاهرها هي التي تؤلف الوجود الفعلي الاصيل والروابط المعروفة ، فإن مذهب الألوهية معناه احلال الأشياء المتناهية فيما وراء حدود الوجود الفعلي ، واحلال الله خارج مجال المعرفة . وعلى صاحب مذهب الألوهية أن يرسم خطاً مستقيماً كثيفاً يخرج من فلك الوجود ، ثم أن يتفق مع «كانت» على أن هذا الخط قد تحول إلى جدار لا سبيل إلى ارتقاؤه ، فهو يحول دون وصول أي استدلال نظري صحيح إلى الكائن اللامتناهي .

وبدلاً من قبول الخط الفاصل أو محوه بضرية جدلية واحدة ، يستطيع المرء أن يرفض استبعاد هذه الاستعارة المضللة ، وأن يتناول العلاقة بين الله والأشياء المتناهية تناولاً جديداً . فهما لا يتميزان أحدهما عن الآخر بنفس الطريقة الخارجية المكانية التي تتميز بها الأجسام الموضوعة في أماكن مختلفة لجداً عن الآخر . ومن الممكن أن يتمتع الشيء المتناهي بفعل الوجود في نفسه ، بمعنى أنه يستطيع تحقيق طبيعته بطريقته للتمييز الخاصة

دون أن يكون مرحلة للروح المطلقة الواحدة . والموجود المتناهي يتميز في وجوده عن الله ، ولكنه يعتمد - في هذا الوجود - على نشاط الله العلي وحضوره الحميم . في الوقت نفسه . وهذه التفرقة بين الله والوجود المتناهي لا تقوم على حاجز بينهما ، أو على وظيفة التناهي بوصفها حالة المطلق الآخريّة الخاصة . بل تقوم على أساس أن الشيء المتناهي يتلقى فعل وجوده بطريقة عليه تشترك في تكوين طبيعته ، على حين أن فعل الوجود عند الله لا علة له ، كما أنه هو وطبيعته شيء واحد .

وهذا التلقى للفعل الوجودي في طبيعة متميزة هو الذي يؤلف في نفس اللحظة الوجود انقلب للشيء المتناهي ، وتميزه عن الكائن اللامتناهي وحاجته الى اعتماد على مستمر على الله . فالشيء المتناهي لا يوجد وجودا فعليا بسبب أي انفصال عن الله أو أي تعين للاله من حيث الجهة ، بل بسبب اعتماده العلي في طبيعته وفعل وجوده على فعل الله الخلاق . ووجوده الفعلي المتميز هو تأكيدنا الرئيسي من حضور الله العلي في داخله . وفي هذه المحايطة العلية المكتشفة ، تجد معرفتنا الاستدلالية عن الله أساسا لها . وهنا لا يقيم الموجود المتناهي أي حاجز ، وبالتالي لا يطالب بمطلق يتغير تقيرا دياكتيكيا . وإنما يدفعنا الى البحث عن مصدر وجوده في علة قائمة لا محدودة ، لا تكف عن العمل في صميم وجوده .

ويتضح لنا قصور البديل اللاهوتي الذي اختاره هيجل من ملاحظاته عن طبيعة البرهان . فهو يذكر أن البرهان يكشف صراحة عن بعض الروابط . وهذه الروابط من أنواع أربعة : رابطة خارجية خالصة ، كالرابطة العرضية التي تجمع بين قوالب الطوب في جدار واحد ، ورابطة تجريبية ترتكز على فروض علمية احتمالية ، ورابطة جوهرية ضرورية وأن تميزت عن الواقع الفعلي ، كالعلاقات الرياضية ، ورابطة جوهرية ضرورية وتنظيمية أيضا للوجود الفعلي . ويشيد هيجل هذا النمط الرابع من العلاقات بمنزل عن نظريته في الروح اللامتناهيّة ، من حيث أنها تقوم بتحديد لحظات الوجود الفعلي المتناهيّة داخل ذاتها .

غير أنه ما من نوع من أنواع هذه الروابط يفتي «التبعية في الوجود» التي

يضعها الاتصال المثل للوجود بين الموجود الدائم اللامتناهي وبين الموجودات المتناهية . فهي ليست علاقة خارجية ، ما دام الشيء المتناهي يعتمد في مبادئ وجوده الحميمة المكونة له ، على علته الأولى . فهي بلا شك رابطة يمكن أن تتأكد بفضل تجربتنا للأشياء المتناهية ، ولكنها تكشف عن نفسها من خلال برهان على مستند من وجودها الفعل ، لا من خلال افتراض فزيائي . وأخيرا ، فإن هذه الرابطة لا تقوم على علاقات رياضية مثالية ، أو على حركة داخل الكائن اللامتناهي . فهي تتعلق بالكائنات الموجودة فعلا ، وأنتى تشير طبيعتها المركبة المعقولة في الوجود الى أنها تختلف عن الكائن اللامتناهي الكثير من أن تشير الى أنها وجوه من حالاتها الأخيرة الخاصة . هذه الرابطة الوجودية - العلية لا يمكن أن تندرج تحت النمط الأنطولوجي من البرهان الذى يقترحه هيغل ، كما لا يمكن أن ترد الى الروابط الأخرى التى يشملها نقد « كانت » . ومن ثم ، لا تدرك هذه الرابطة الا من خلال برهان تجريبي ، لا أنطولوجي . وبهذه الإشارة نفسها تقود العارف الانسانى الى حقيقة وجوه الله ، بدلا من ذلك القرار اليانيس المتشبت بنظرية الروح المطلقة .

ويصف هيغل مقولة التناهي بأنها مقولة عنيدة ، بيد أن العناد الحقيقى لا يكمن فى مقولة التناهي ، بل فى الكائنات المتناهية الوجود . فهذه الكائنات تقاوم احوالتها الى وضع المراحل التطورية داخل الروح المطلقة ، وذلك لان وجودها الفعل بأكمله يدل على طريقة متميزة - وان تكن تابعة - فى الوجود . والواقع أن تهيئة هيغل البعيدة المدى ، المطهرة للأشياء المتناهية ما هى الا استبدال التعيين المنطقي بالفعل الوجودى . وما يجعل الموجودات المتناهية متصلة فى وجه العلية الهيجلية المنطقية ، النسبية ، هو مبادئ وجودها الداخلية التى ترفض تحويلها الى مقولات مثالية . وديالكتيك هيغل عن التناهي قطبان أزيحا عن طريق وجود الأشياء المتناهية أنفسها . والشرطان اللذان وصفهما هيغل نفسه بأنهما يقوضان برهانه الأنطولوجي ، وهما : الوجود الفعل فى الظروف الزمانية الحسية العرضية ، وتميز فعل الوجود عن فعل المعرفة - هذان الشرطان يتوافران فى الأشياء المتناهية ، دون أية مبالغة بالعواقب الوخيمة التى تصيب حقيقته . والواقع

أن تدمير النظرية الهيجلية عن الروح المطلقة يتم في نفس اللحظة التي يتحقق بها فعل وجود الأشياء المتناهية المركبة .

والاستدلال الألوهي البعدي يحترم تكامل الأشياء المتناهية الباطني ، لأنه لا يتم عن طريق اذابة الموجودات المتناهية ، أو اصفاء طابع نسبي عليها بأن يجعلها لحظات عابرة في حياة الروح المطلقة . والتقابل الهيجلي بين المطلق والنسبي لا ينفصل عن واحدته الجدلية ، ولا يمكن أن يتحول إلى مذهب في الألوهية يتسم باليقظة الفلسفية . وليس الطابع الوهمي الظلال ، الزائف ، السلبي للأشياء المتناهية ، بل وجودها الحقيقي الفعلي، وفعلها الايجابي في الوجود ، هما اللذان يقودان العقل الانساني إلى حقيقة وجود الله . فلا حاجة بنا إلى اصفاء الطابع النسبي على العالم المتناهي ، وتهريبه داخل الروح المطلقة بوصفها وجوده الحقيقي الوحيد ، في اللحظة التي نعترف فيها اعترافا أكيدا بطريقة الوجود المعلولة المركبة بوصفها الوجود الفعلي الاصيل المتميز للأشياء المحدودة . وبدلا من احوالها إلى صورتها النسبية كتعينات للمطلق ، يمكن أن تشير هذه الأشياء - عن طريق العلية - إلى مصدرها المستقل الموجود . وبين هذه انوادية النسبية ، والاشارة العلية ، تقف جميع الاختلافات التي يعترف بها هيجل نفسه بين نظرية الروح المطلقة وبين وجود الله وفعله العلي .

٤ - فلسفة التاريخ بوصفها فلسفة الالهية

مفهوم هيجل للتاريخ فلسفي بمعنى مزدوج ، فليس التاريخ دراسة تجريبية للأحداث الانسانية ، ولكنه إعادة بناء تأملية للكشوف التجريبية ، ومع ذلك فإنه لا يتلقى مبادئه التفسيرية من الرحي الالهي ، ومن ثم فإنه ليس لاهوتا للتاريخ على طريقة أغسطين وبوسويه . ليست الفلسفة انهيجلية للتاريخ تناولا تجريبيا أو لاهوتيا ، بل هي بالأحرى امتداد للنظرية العامة عن الروح المطلقة في مجال الأحداث الانسانية الزمانية . إنها تأمل للنموذج والاهداف التي ينبغي أن تسعى إليها الروح المطلقة في تلك المرحلة المرجحة من تقدمها بعد أن انتظم الوعي الانساني وفقا للأشكال الاجتماعية ، أعنى على هيئة شعب ، ودولة ، وعصر .

ويعترف هيجل بأن معالجته للتاريخ أولية *a priori* بمعنى ثلاثي (٢٨) .
فهو يفترض أن للعملية التاريخية غاية جوهرية وفعلية ، وأن هذه الغاية
تفعل فعلها خلال قانون ضروري للحوادث ، وأن تلك الغاية ، وهذا القانون
للتاريخ عقليان ، أو من الممكن فهمهما فلسفيا . ومثل هذه النزعة الأولية
لا تعني أن فيلسوف التاريخ يمكن أن يترخص مع البحث الزائف ، أو الحكم
المتعسف ، أو التحيز الذاتي الخائض الذي يستند الى انهوى الشخصى .
وأيا كان الأمر ، فهناك تحيز عن حقيقة التاريخ لا يستطيع الفيلسوف
استبعاده دون أن يسئ أيضا الى وظيفته الخاصة . بيد أن مهمة وضع
الطبيعة الفعلية للعملية التاريخية ، ونموذجها وهدفها - تتجاوز مقدرة
المؤرخ ، بل مقدرة فيلسوف التاريخ الذى يقدم على انجاز مهمته دون أن
يتجهز بالمنطق الهيجلى . وفلسفة هيجل فى التاريخ أولية بمعنى أنها تعتمد
فى حقيقتها واقتناعها البرهاني على المنطق الأساسى للروح المطلقة .

وتتخذ نظرية العقل المطلق فى التاريخ هيئة « الفلسفة الالهية »
ورقيتها .

« ان طموحنا العقلى يهدف الى معرفة « ما انتوته » الحكمة السرمدية ،
وما « انجزته » فعلا ، بنشاطها الدينامى فى العالم ، فى ملكوت الطبيعة وملكوت
الروح معا . ومن هذه الناحية ، يعد منهجنا فلسفة الهية ، وتبريرا لله ،
وهو التبرير الذى حاوله ليبنتس من الناحية الميتافيزيقية ، بطريقته حين
لجأ الى المقولات المجردة اللامتعينة ، (٢٩) .

وقد اخفق ليبنتس فى نهاية الأمر ، لأنه جعل وجود الله متميزا عن
العملية التاريخية ، وعن التناهى ، والشر ، والخطأ فى التاريخ . أما الروح
المطلقة - كما تصورها هيجل - فلا تحوم فوق التاريخ ، وفوق الضعف
المتناهى فحسب ، بل انها تحيا وتنمو بواسطتهما . وفى نظرية العناية
الالهية ، يدرك العقل الدينى هذه الحقيقة ادراكا غامضا ، ولكنه يسئ تأويلها
باستبقائه لعلو الله اللامشروط وحرية . والانتقال من اللاهوت الى الفلسفة
الالهية للتاريخ معناه أولا النظر الى العملية التاريخية على أنها التحقق
الذاتى للروح المطلقة عن طريق الوعى الانسانى والحياة الاجتماعية .

وليس التاريخ - من المنظور الفلسفى - ترجمة ذاتية للاله ، بل ترجمة ذاتية للروح المطلقة . وعلى ذلك ، ليست فلسفة هيجل عن التاريخ فلسفة الهية بالمعنى الحرفى ، أو تبريرا للاله ، ولكنها فلسفة فى انفس الالهية (pneumato-dicy) أو تبرير للروح المطلقة فى نموها الطبيعى والتاريخى .

ومن الممكن أن نلمس نتائج هذه النظرة الى التاريخ فى المشكلات الخاصة بالحرية ، والشر ، والزمان . وكان هيجل يريد أن يعرض التاريخ بوصفه نغما للحرية دون أن يضمى بصرامة علمه البرهاني ، ومن ثم فانه يعيد تعريف الحرية - متفقا مع اسبينوزا - بأنها تتألف من التعيين انذاتى الضرورى للتصور المطلق . والعملية التاريخية تملئ من شأن الحرية ، بالمعنى الهيجلى الخاص القائل بأن الصيرورة التاريخية تحكمها من الداخل تماما القوانين الضرورية للروح المطلقة ، وبأن هذه الصيرورة تتجه نحو التحقيق الفعلى لماهية الروح . هذا النوع من الحرية هو التلقائية الباطنة للعقل المطلق فى أثناء تلبيتها لمطالب طبيعتها دون معوقات أجنبية . والانفعال التاريخية ينفذها الأفراد الانسانيون ، بيد أن هؤلاء لا يتمتعون بأية فعالية تاريخية الا بوصفهم أدوات حية للروح الانلانتاهية ، وضحايا لا حول لهم ولا قوة لكرها . وبينما يسعى الأفراد وراء مصالحهم الخاصة فى تحمس شديد ، يتحدد الجوهر الحقيقى للتاريخ وفق ضرورة كاملة وبصورة نافذة بواسطة الروح العاقلة . ومازال هذا المفهوم للحرية يسمح بفلسفة برهانية عن التاريخ ، لأنه يستند الى الضرورات التلقائية للمطلق ، لا الى الاختيار الحر الالهى والانسانى .

وتبرر فلسفة الروح المطلقة تطور هذه الروح فى العالم ، ولاسيما بالنسبة لحضور الشر . ويتخذ هيجل نقطة انطلاقه من عبارة نيشلر قال فيها ان تاريخ العالم هو محكمة العالم القضائية ، فيقدم مبدءا لتبرير كل حدث تاريخى (٣٠) . فلو سلم المرء جدلا بأن تاريخ العالم هو نفسه تحقيق الروح المطلقة لذاتها ، لكان كل حدث مظهرا من مظاهر العملية الكلية . وهنا نحكم على الوقائع التاريخية بأنها مراحل فى مسيرة المطلق ، وهذا الحكم هو نفسه تبريرها ، أو على الأقل تبريرها الجزئى ، اذ أن دلالتها الباطنة هى أن تسهم بنصيب ما فى تطور العقل اللامتناهى فى جدله التاريخى .

بيد أن التبرير لا يكون أبدا دفعا كاملا عن حدث ما ، وذلك بسبب طبيعته الجزئية ، ذات الجانب الواحد ، واسهامه الجزئى الوحيد فى انتحقيق الفعل للحرية . وهيجل لا يريد أن تعنى فلسفة الروح المطلقة تخليا عن المايير الاخلاقية ، بل استخدامها استخداما اشد صرامة ، واكثر شمولاً . أما التبرير الكامل فينتهى الى العملية التاريخية ككل ، وفى هذا الحكم تتحقق المصالحة مع نقائص تجربتنا التاريخية وأخطائها وشرورها جميعا . فهى جميعا مظاهر للتناهى ، ولحظات سلبية فى النمو الديالكتيكى للعقل . ففلسفة الالهيات القديمة ، تتحول بين يدي هيجل الى فلسفة للتاريخ ، لأن هذه الفلسفة الاخيرة تضع مكان التعارض بين الله والشر الاخلاقى ، كلا يتم فى داخله تبرير الشر بوصفه حدثا عارضا فى التطور الزمانى للمطلق .

ويجربى على الزمان تحول مشابه داخل هذه النظرة المطلقة الى التاريخ . وما يضمن يقين الحكم انفسى على التاريخ واكتماله معرفتنا بأن العقل اللامتناهى هادف وأن غرضه قد تحقق فعلا ، ولم يعد مجرد نية . ومع ذلك يعتقد هيجل أيضا أن التقدم الحقيقى يتم فى مجال الروح الانسانية ، المتميزة عن الطبيعة ، ومن ثم فإن الحوادث الزمنية تدخل فى نطاق العملية الاصلية لتحقيق الحطة الالهية . وهنا أيضا يلتقى - على المستوى التاريخى - بتلك المشكلة الباقية ، وهى كيف يجمع نى تركيب له معنى بين الوجود الفعل الكامل للروح المطلقة وبين تطورها بوصفها تجربتنا التاريخية ؟ « الغرض التهانى للعالم قد تحقق ، وان يكن بسبيله الى تحقيق نفسه دائما وأبدا . . انه ليس بحاجة الى انتظارنا ، بل هو ضمنيا وبالوجود الفعل التام ، قد تحقق » (٣١) . واهتمامنا وعواطفنا بوصفنا فاعلين متناهين تغذى على وهم أن الحطة التاريخية لم تتحقق بعد . أما بالنسبة لفيلسوف التاريخ الذى يعتنق نظرية هيجل ، فإن مقصد السعى التاريخى حاضر حضورا فعليا تاما فى نفس الوقت الذى يسعى فيه الى تحقيق نفسه من خلال الحوادث الناقصة .

وبعد أن استبدل هيجل باله التاريخ التاريخ نفسه بوصفه الروح

المطلقة على هيئة الوعي الزمانى والأشكال الاجتماعية ، كان عليه أن يقبل
المفارقات المترتبة على ذلك . فالفاعل الإنسانى حر ومبرر ، ومع ذلك فهو
أيضا ضحية فعله ، الزمان شئ حقيقى ، ولكنه وهم أيضا ، التاريخ يتقدم
تقدما حقيقيا ، وان تكن مهمته قد انجزت فعلا ، فى الوجود والنية على
السواء . وسواء أكانت هذه التقارير تعبيرا عن التركيب الجدلى للواقع
الفعلى فى بعده الزمانى ، أم كانت مجرد نتائج مريرة - بالنسبة للتاريخ -
لتصور منطقى متفجر ، فأمر يتوقف على التقدير المسبق لنظرية الروح
المطلقة ، لأنها ليست الا ثمارا لها . وهما يكن من أمر ، فان فلسفة هيجل
فى التاريخ ، ليست الا فلسفة الهية ودفاعا عن العناية الالهية بهذا المعنى
وحده ، وهو أن العدالة ومعرفة الغيب اللتين دافع عنهما صفتان للروح
المطلقة فى تجليها الزمانى .

٥ - من الدين الى الفلسفة

وصف هيجل الدين اليونانى فى احدى مقطوعاته المبكرة ، بأنه راحة
الخيال الجميل الحر ، وهى تنثر الزهور على الحجاب الذى لا سبيل الى النفاذ
منه الذى يخفى الالهية عن عيوننا . ومع أنه قد وضع المسيحية فيما بعد
(أو أعاد وضعها فلسفيا على يديه) فى مرتبة أعلى من الدين اليونانى ، الا
أنه لم يتحول عن رأيه فى أن وجهة النظر الدينية تشمل أساسا فى اماطة
الثام الذى يحجب طبيعة الالهية . انفلسفة وحدها هى التى تستطيع
النفاذ والنظر الى الالهية فى روعة صورتها الوجودية . ذلك أن الفكر
الفلسفى وحده هو الذى يدرك المطلق بوصفه روحا خالصا بحيث يعمل
على اتفويق فى داخل ذاته بين الثنائيات جميعا . بين التصور المجرد
والوجود ، وبين التناهى واللامتناهى ، بين التفسير الزمانى ، والوجود
الأبدى .

ويفسر هيجل - فى مذهبه الناضج - الانقضاء الفلسفى للنظرة الدينية
وفقا لحطين رئيسيين : ضمن الناحية الظاهرية (الفينومينولوجية) ، أو
بالنسبة للتجربة الإنسانية ، نجد مفتاحه الرئيسى فى عبارة «موت الاله» ،

ومن الناحية الوجودية (الانطولوجية) ، أو بالإشارة الى المراحل المذهبية للتصور المطلق ، يصوغ هذا الرأى بوصفه مشكلة اعطاء تعبير صورى متكافئ مع مضمون الوجود المطلق .

ولا يمل هيغل من تأمل ذلك السطر الشهير من ترنيمة لوثر التى يعلن فيها رسالة الجمعة الحزينة بأن الاله قد مات (٣٢) . وهو ينمى هذا الموضوع المتواتر على ثلاثة مستويات من المعنى : الحضارى ، والجنلى ، والنظرى . والمعنى الحضارى لموت الاله هو أن الايمان الفعال بالله قد أخذ يتلاشى من العالم الغربى . ويشير هيغل الى سيادة البواعث الاقتصادية فى المجتمع الحديث ، والى الاستخفاف العام بالأدلة على وجود الله ، وفوق هذا كله - الى الطريقة التى عزل بها التقويون والمؤلهة الله عن العالم . انفسق يهبط سريعا على حضارة الغرب التى قامت على المسيحية ، وهى الحضارة نفسها التى جعلت فكرة الاله مجردة ، خالية من الفعلية ، خاوية من الواقع . وفى المواضيع التى مازال الاعتقاد فى الله يحوم فوق الرؤوس ، ينظر الى الله على أنه اله غريب تماما عن المناطق العينية التى تستقر فيها مصالحنا جميعا . هذا النفى للاله من عالم انتجربة هو أصل محنتنا الحضارية ، واحساسنا بالياس والضياع والعبث، على حد تعبير نيتشه وبعض الوجوديين المتأخرين .

ويحاول هيغل - على أساس حدوده الجدلية - أن يضيف طابعا دنيويا على الانجيل المسيحى الذى يعلن ما ينطوى عليه الألم والموت من قيمة خلاقة. والتقدير المسيحى لموت الاله على الصليب يعنى - وفقا للتفسير الفلسفى - أن العملية الجدلية تتضمن دائما اللحظة المضادة التى تتألف من السلب والانفصال والاعتراب عن انذات ، وأن النتيجة تكون دائما صورة أكثر ثراء من صور الحياة . غير أن ما يقصره اللاهوت المسيحى على المسيح ، يبسطه هيغل ليشمل القانون الجوهرى للمطلق ، وموت الاله احساس دينى غامض يسبق الحقيقة الفلسفية القائلة بأنه لا مندوحة للروح المطلقة عن معاناة الاعتراب الذاتى ، والخروج على هيئة صور متناهية قبل أن تحقق امتلاكها التام لذاتها .

والمعنى الأساسى لموت الاله هو انه لا مفر من أن يتخلى اله الدين في النهاية للمطلق الذى تنادى به الفلسفة الهيجلية . ان موت الاله هو جمعة حزينة نظرية - أو هو معنة أصابت الأسس الميتافيزيقية لمذهب الالهوية الفلسفى والدينى على السواء - والبعث الذى تبشر به تلك الجمعة الحزينة هو الحياة الجديدة التى تشع من مذهب هيجل النظرى . وعلى العقل الانسانى أن يجتاز مرحلة الاعتقاد فى اله شخصى متعال ، متجها صوب فلسفة الروح المطلقة ، هناك حيث يتم استيعاب الحياة الانسانية فى انكل الالهى . وهذا التجاوز للموقف الالهى كامن فى حركة المطلق الجدلية ذاتها ، حيث أنها لا تستطيع أن تستكمل عودتها الى نفسها من خلال الوعى الانسانى ، ما دام هذا الوعى يصر على الاحتفاظ بالمسافة انتاليفية بين الله والانسان .

ولا تغلق دائرة التطور الحيوى تماما حتى يدرك الناس أن المعرفة المطلقة ليست هى مجرد حدسنا عن الالهى ، بل هى الحدس الذاتى (للروح) الانهية . . . الروح حين تعرف نفسها على هيئة الروح ، ، وبالتالى ، حتى يتغلب الناس على نفورهم الالهوى من التوحيد الديالكتيكى بين المتناهى واللامتناهى (٣٣) . الفلسفة الهيجلية هى وحدها التى تحتوى على هذه المعرفة المطلقة فى صورتها العلمية الصحيحة ، لأنها هى وحدها التى توحد أسمى معرفة للانسان « عن » المطلق ، بمعرفة الروح المطلقة الكاملة بذاتها ، . وما دام مذهب الالهوية يحول دون توحيد الوعى بموضوعه الأسسمى ، ينبغى للفلسفة أن تنظر الى الله بوصفه قد مات الى الأبد ، وأن تبحث عن الوجود الفعلى الحى فى انذات المطلقة الواحدة ، أو فى الكل الروحى الذى يجمع بين الوجودين المتناهى واللامتناهى . وحينئذ يتلقى الدافع الدينى للعلو على الذات تفسيراً باطنياً خاصاً ، وتحقيقاً منزها عن أوهام التميز الشخصى الذى يضعه مذهب الالهوية .

ومن الممكن الوصول الى هذه النتيجة نفسها فى حدود المذهب الجدلى . فالمرحلة العليا من مجهود الروح لاستعادة نفسها هى الفن والدين والفلسفة (٣٤) . وهى تؤلف الثلاثى الأخير الذى يصعد اليه الفن والدين، ليتحولا الى مذهب فلسفى . ويتألف الاتفاق بين هذه المجالات الثلاثة من

أنها تحتوى على مضمون واحد ، وتستهدف هدفا واحدا هو : الروح المطلقة فى أسمى مراتب وجودها الفعلى . وعلى الرغم من مضمونها المشترك فإنها تتباين تباينا حادا ، وتترتب ترتيبا تصاعديا وفق صورتها أو طريقتها فى تجسيد المطلق . فالفن يحاول التعبير عنه فى صورة حسية ، على حين يستخدم الدين شعور التقوى ، وانفكر التمثيل الذى يلجأ الى الصور . وهذه الوسائل تحتل مرتبة أدنى فى فهم المطلق والتعبير عنه ، ومن ثم فهى أقل شأنا من الفلسفة . وهذه الأخيرة تبني على الفن والدين ، ولكنها تحولهما أيضا وفق مفهومها السائد عن الروح . والفلسفة وحدها هى التى تدرك المطلق فى صورته المتكافئة تماما على هيئة انفكر الحالى أو التصور العقلى ، ففىها يتحد شكل المطلق ومضمونه تمام الاتحاد . وما يصوره العقل الفنى والعقل الدينى على نحو رمزى محتجب يتجلى عن طريق الفلسفة فى طبيعته الحقة . والمذهب الفلسفى القائل بأن المطلق هو الروح الحية الوحيدة والوجود الحقيقى ، هو وحده الذى يسد الفجوة بين الشكل والمضمون ، وهو الذى يؤكد لنا أن المطلق يتخذ وجوده فى انفكر ومن خلاله ، وأن الروح المطلقة هى ذاتنا الحقة .

ولا يذهب هيغل الى مجرد القول بأن الدين يستخدم التشبيه لتوصيل انفكاره ، وإنما يعتقد أن ثمة هوية كاملة فى المضمون بين الدين (بما فى ذلك أعلى حالاته وهى المسيحية) وبين انفسفة . والمسيحية بوصفها دين الوحي لا تستخدم التشبيه لنقل معرفة متميزة تتجاوز - الى حد ما - فى شطر منها نطاق العقل الفلسفى ، بل على النقيض من ذلك ، المسيحية نفسها طريقة مجازية للتعبير عن الحقيقة الفلسفية الفريدة ، ولا شئ غير ذلك . والدين - فى كل المستويات - ميتافيزيقا ظاهرة معلنة لجمهور الناس الذين لا يستطيعون فهم التصورات الفلسفية المجردة ، وإنما يحتاجون الى مضمون الفلسفة فى صورة سائقة ، وان تكون ناقصة أساسا .

وفلسفة الدين تقوم بعملية تعرية لصمود الروح اندينى الى الله ، بحيث تكشف عن أن جوهرها كله عبارة عن علاقة باطنة بين التعين المتناهى للروح المطلقة وبين مجموعها الحى . وموقف هيغل من الدين ، وعلى الأخص من

المسيحية - يتوقف على ما اذا كان يخضع طوعية للتحويل المقترح او لا يخضع . وكلما اشتدت مقاومته للتنقية الجدلية ، كان التنافر على أشده بين الدين والفلسفة . والواقع ان ما يدمجه هيجل فى مذهبه هو نظرة فلسفية تنوب عن المسيحية ، او طريقة مجازية لاستخدام المصطلحات العقائدية للتعبير عن تصورات المذهبية الخاصة . وعلى سبيل المثال ، يسمح للشخصية الالهية بالوجود ، ولكن بشرط أن تدل على الروح العينية الكلية فى النزعة الواحدية الجدلية . والخلق يعامل على أنه تمثل رمزى للانتاج الأبدى للانكار - الصور ، وللمضامين المادية ، وعلى أنه انطريقة الشائعة التى تقرر أن المطلق أراد العالم بأن أصبح هو هذا العالم . ووشيجة الحب توحد بين المتناهى والروح اللامتناهية ، غير أن الروح اللامتناهية هى نفسها مجموعة الفاعلين المتناهين فى هويتهم الجدلية .

ولعل أضخم حجر عثرة فى سبيل إعادة التفسير الفلسفى للدين بصورة كاملة ، هو إيمان العقل الدينى العنيد بالله . وهذا العناد مقرون بعناد الكائنات المتناهية فيما يتعلق بوجودها الفعل المتميز انذى لا يقبل الاحالة الى شئ غيره . وكلما أكد الفرد المتناهى طبيعته التى لا تقبل الرد ، ولا هويته بالوجود الفعلى الحائض ، بقى على مستوى الدين الذى لم يخضع للتنقية ، وعلى مستوى مذهب الألوهية الذى لم يشيد من جديد . فليس الله أكثر من نسخة دينية غير متكافئة مع المطلق ، او هو الطريقة التى يتمثل بها العقل المتناهى صورة المطلق وعلاقته الخاصة به . ويتطلب الانتقال من الدين الى الفلسفة أن يتخلى المرء عن أى دعوى بأن نظرية لأنه المتعالى الخالق الحر صادقة من حيث الشكل والمضمون على السواء دون قيد أو شرط . ولما كان مصير مذهبه كله قد وضع فى كفة الميزان ، فاننا نستطيع أن نفهم لماذا يحرم هيجل هذا الحرص الشديد على اثبات أن الله هو التعبير الرمزى عن الروح المطلقة ، من حيث ان العقل المتناهى لم يبلغ بعد القمة الفلسفية للمعرفة العقلية او الواحدية الجدلية التى يشرف منها على النسبى والمطلق .

وينكر هيغل فى كثير من الأحيان أن فلسفته مذهب فى شمول الألوهية pantheistic. فهو يفرق بين مذهب مبتذل فى شمول الألوهية ، ومذهب أكثر تدقيقا (٣٥) . أما النمط الشعبى من مذهب شمول الألوهية فيوحد ببساطة بين الله والعالم التجريبي للأشياء مأخوذة فى وجودها العادى . ويسخر هيغل من هذا الموقف ويسميه "all-godism" لأنه يؤله الأشياء المتناهية دون أن يربطها أولا بالطلق . أما فيما يتعلق بمذهب اسبينوزا والمثاليين الألمان الفلسفى فى شمول الألوهية ، فينتقد هيغل الطريقة التى يوحد بها بين المطلق والأشياء المتناهية . ولا يثار اعتراضه بسبب توحيد هؤلاء بين العالم المتناهى والمطلق ، بل بسبب الطريقة التى يفسرون بها هذا التوحيد . ولما لم يكن بين أسلافه من فهم المطلق على أنه روح تتطور وفقا للديالكتيك ، فانهم لم يقدموا الا تفسيرا سكونيا لاتحاده بالأشياء المتناهية ، ولحرفتنا به . ويمارض هيغل مذهب شمول الألوهية بوصفه هوية سكونية لا جدلية بين العالم والمطلق ، وبوصفه مشجعا لايمان حدسى خالص بالطلق . وفضلا عن ذلك ، يستبقى مذهب شمول الألوهية كثيرا من مقدمات مذهب الألوهية عن الله والعالم بحيث لاتسمح هذه المقدمات لهيغل بقبوله عنوانا لمذهبه . ذلك أن نزعتة الواحدة عن الروح المطلقة وهويتها الجدلية بالأشياء المتناهية بوصفها تعينات جزئية للحياة اللامتناهية نفسها - تمد موقفا متميزا . وهى تفرق عن مذهب الألوهية افتراقا أشد جذريه عن الأشكال المبتذلة والفلسفية من مذهب شمول الألوهية .

ولكن هل تتمتع الروح المطلقة بكمال الوعى، بمنزل عن المجاهدات الواعية للروح المتناهية ؟ هذه قضية لم يتناولها هيغل بالتوضيح (٣٦) . والسبب الذى يدفعها الى تعيين نفسها فى أشكال متناهية يرجع الى حاجة الروح اللامتناهية الى تحقيق وعيها من خلال التأمل العقل الانسانى . والوعى المتناهى الذى ينمو فى جميع أشكاله الحضارية والاجتماعية والعلمية ، يقدم المادة لتحقيق الروح المطلقة ، فهو الأداة الحية التى تدرك بها الروح اللامتناهية طبيعتها بوصفها فكرا عقليا . ويتحقق الوجود الفعل المذهبي التأمل للمطلق فى النمو الهادف ومن خلاله ، وفى طموح الوعى الانسانى

الى تجاوز وضعه المتناهي الحالى ومن خلاله . ومع ذلك ، فالمطلق يمتلك منذ الأزل طبيعته الخاصة امتلاكاً تاماً بوصفها فكراً خالصاً .

ويحاول هيجل فى تصور الروح المطلقة على حدة أن يضم الى وصف ارسطو للمحرك الأول بأنه فكر خالص يفكر فى نفسه بفعل اذلى مكثف بذاته - أن يضم اليه التوكيد المثالى الحديث على معاناة العملية الحية كلها للمطلق . بل انه لا يتورع عن الاحابة بعقيدة التثليث المسيحية التى يفسرها على أنها توحيد بين التوليد الأزلى للكلمة وبين الخلق الزمانى للعالم المتناهي . ولكنه يخفق فى تقديم أسس معقولة لاستبعاد الاستدلال العنيد المترتب على ذلك بأن عضوا من التركيب المقترح بين الأبدى و الزمانى سطحى وومى . فاما أن يكون للوعى الأبدى وجود فعلى كاف فى حد ذاته ، فيعزو العملية الزمانية للطبيعة والانسان الى تلاعب وهمى للأشكال ، أو أن يكون هناك رد كامل للمطلق الى الروح الانسانية التى تتمتع وحدها فى بيئتها الطبيعية بالوجود الفعلى الحقيقى . وعلى هذه المخرجة بين نزعة مطلقة للروح اللامتناهية فى مقابل نزعة مطلقة عن الانسان - فى - الطبيعة - يتحطم المذهب الهيجل ويتناثر شظايا . وقصة هذا الانهيار هى نفسها تاريخ مشكلة الله فى القرن والرابع قرن الأخيرين .

ولقد كانت المفارقة التى اتسم بها التفكير اللاحق لهيجل عن الله ، هى الظهور السريع لفلسفات الملحدة ، والمتناهية ، والشخصانية . ولما كانت هذه الحركات الجديدة قد جاءت فى أعقاب نزعة مثالية مجدت الالهى واللامتناهى واللاشخصى ، فيبدو أنها تنطوى على انقلاب تام فى الاتجاه السابق ، وأنها تضرب بحق - مثلاً أصيلاً على الانفصال التاريخى . وأياً كان الأمر ، فإن الفحص الدقيق يكشف عن أن هذه المفهومات الجديدة تعتمد فى شطر منها على حركات عقلية أخرى ظهرت فى القرن انتاسع عشر ، وتعتمد فى شطر آخر على تطوير بعض النفقات المتصارعة فى فكر هيجل نفسه . فالجناح اليسارى من الهيجليين قد شجعه بكل تأكيد الازدواج الذى أحاط بالوجود الفعلى للمطلق على استبعاد الروح المطلقة ، وعلى اضعاف طابع المطلق على الطبيعة الانسانية وعلى الحياة الاجتماعية . وقامت النزعة الملحدة أيضاً رداً على تهديد القيم الانسانية العادية الذى ينطوى عليه تحليل هيجل

للزمان والتناهي . وكذلك نجد بذرة الاله المتناهي الخاضع للصيرورة متمضمنة
فى نظرية هيكل عن « عملية - حياة » المطلق ، حتى وان تطلبت لازدهارها
تربة الفكر التطورى . ولقد أثر هيكل - بما أثاره من معارضة - فى التوكيد
الذى جاء بعده على تناول ايمانى لله ، وعلى العلاقات الوجودية انشخصية
الحرّة بين الله والانسان . والواقع أن تلك النقلة التى قام بها من الله الى
الروح المطلقة قد طغت على ما يزيد عن قرن من ابحاث فى مشككة الله
والانسان ، حتى وان عزا خلفاؤه الى الله فى كثير من الاحيان نتائج نزعت
المطلقة فى النظر الى الروح .

الفصل الثامن ظهور الإلهام

للإلهاد تاريخ طويل حافل، فهو أحد الامكانيات العقلية والعملية التي يتبناها الانسان باستمرار حين يهتم بوضع تفسير عام للكون . ومع ذلك فإن وجهة النظر هذه من أكثر وجهات النظر الملتا من التعريف، لأن لها في العادة دلالة نسبية . وربما كان أوسع معنى يعزى الى الإلهاد هو أنه انكار للتصور السائد عن الله أو عن الالهى . ولكن لما كان هذا التصور يمكن أن ينتقل من عصر الى آخر ، لم يكن من المستبعد أن تكون ثمة نقلة مناظرة في معنى الإلهاد . فأحيانا يتأثر الملحد النسبى خفية بادراك أن النظرة الشائعة عن الله غير جذيرة بالدلالة على أعلى قيمة : أو بأنها تستتبع نتائج تجربته ، ولا تتفق واحساسه بالكرامة الانسانية . مثل هذا الموقف لا يبتعد كثيرا عن مذهب نقدى في الألوهية يعيد بناءها ، ويحاول أن يستبدل بالنظرة المضللة عن الله نظرة أخرى متكافئة نسبيا . صحيح أن كلمة « ملحد » قد أطلقت على « انكساجوراس » لأنه انتقد الفكرة الدينية اليونانية عن الآلهة ، وأطلقت على الآباء المسيحيين الأوائل لهجومهم على تصدد الآلهة الوثنى ، وعلى اسبينوزا الذي ربط بين الله والعلم على نحو غير تقليدى . غير أن استخدام هذه الكلمة في مثل تلك المواقف لم يكن مناسباً ، لأنها تتعلق بمسألة النزاع بين التصورات المختلفة عن الله ولا تنطوى على انكار تام للأنه .

ومهما يكن من أمر فقد بذلت محاولات تاريخية لوضع نمط مطلق صريح من الإلهاد ، واستبعاد الاله أيا كان شكل المذهب المقترح . ومن المفيد في دراسة هذه المحاولات أن نلجأ الى التفرقة بين مقصد الفيلسوف في اقامة

مذهب الحادى مطلق ، والمدى الفعلى الذى يصل اليه رفضه للاله . نعى الرغم من أن الملحد المطلق يهدف من حيث المبدأ - الى نقض كل نظرية عن الله ، الا أن نقده يستند فى الواقع على النظر فى عدد قليل من النظريات البارزة عن الله التى احتلت مكان الصدارة فى اثناء حياته . وهذا الفصل من الكتاب يتناول جماعة من المفكرين اللاحقين على هيجل الذين عقدوا عزمهم على تقويض تصور الله على نحو حاسم ، وبذلك يضمنون اقامة مذهب الحادى مطلق . أما المدى الذى يتحدد فيه هذا الهدف الطموح وينحصر فعلا نتيجة للمناخ الخاص الذى يشيعه المذهبان : التجريبي والمثالية المطلقة ، فيمثل هامش انتفاوت بين النية التى تهدف الى وضع نقد شامل عن الله وبين الانجاز الفعلى لهذا النقد ؛ وبالتالي يمثل الفرصة المتاحة لنظر جديد الى تلك القضايا .

وقد شهد القرن التاسع عشر مولد مذهب فى الاتحاد - مذهب كامل التكوين يرمى الى استبعاد الله بلا قيد ولا شرط من معتقداتنا المتواضع عليها^(١) . وكان من النادر - فيما سبق من عصور - أن يعتنق الاتحاد علانية مفكرون بارزون ، اذ كان ينظر اليه على أنه موقف هدام . أما فى خلال الفترة التى أعقبت هيجل فقد اعتنقه جهارا نهارا عدد من زعماء الفكر الذين أضفوا عليه نوعا من التوقير الذهنى ، بل من التداول الشعبى أيضا . وقد نجحوا فى هذا بأن ربطوا بين الاتحاد وبين بعض الاتجاهات الرئيسية فى حياتنا العلمية والثقافية والأخلاقية . وبدلا من أن يبقى الاتحاد موقفا سلبيا عقيما أضحي مقوما ببناء من مقومات الاتجاه العلمى الانسانى فى المجتمع الحديث . ومن الجلى أن مثل هذا الانقلاب فى الاوضاع لم يكن من صنع حفنة قليلة من الفلاسفة ، بل اننا لنجد داخل انثراث الفلسفى نفسه تمهيدات طويلة المدى للاتحاد فى بعض جوانب مذهب الشك وعصر التنوير وغيرها من التيارات . وكانت هناك أيضا ظروف مشجعة قوية فى المجالات العلمية والثقافية والاجتماعية . ومع ذلك فقد اقتضى الأمر اسهامات متخصصة من طائفة الفلاسفة لتفسير اتجاهات الميادين الأخرى ، ووضع أساس نظرى مفصل للاتحاد .

وما تتمتع به النظرة الاتحادية من جاذبية راحنة ليست نتيجة لمذهب واحد ضخم ، بل جاءت بتأثير التقاء عدد من الفلسفات . فعلى الرغم من

وجود خلافات حادة بين هذه الفلسفات على قضايا أخرى ، إلا أنها تلتقى جميعا في النظر الى الالحاد المطلق على أنه نظرية محردة سواء في مجال البحث النظري أو في مجال تصريف الشئون العملية . وتشترك جميعا في رجوعها الى البواعث السائدة في النزعتين الانسانية والطبيعية للدفاع عن الاعتقاد القائل بأن الله غير موجود . ومع ذلك فإن كل مفكر من المفكرين الملحدين يعرض موقفه بنبرة فريدة . وفويرباخ يدين المطلق الهيجل باسم النزعة الانسانية ، داعيا كل أنصار طريقتنا الحسية المتناهية في الوجود الى ازالة الله بوصفه مبدءا محطما للتكامل . ويركز ماركس على التضاد الضروري بين الاعتقاد في الله والتحكم الفعال في قوى الطبيعة والمجتمع . وعند نيتشه تجتمع المضامين الأنطولوجية للنظرية التطورية بمجموعة باطنة تماما من القيم الأخلاقية بحيث يتخذ منهج انثراوية هيئة المذهب اللاواقعي اللاأخلاقي في أساسه . أما ديوي ومدرسة النزعة انطبيعية الأمريكية فيقسمان اسبابا منهجية وميتافيزيقية لتحويل الاهتمام والطاقة عن أى مجال وهمي يقع فيما وراء الطبيعة ، والتركيز على مهام هذا العالم وأهدافه . وفيما عدا هذه الاتجاهات الرئيسية الأربعة التي اخترناها للتحليل في هذا الفصل ، ينبغي للمرء أن يعترف أيضا بما أسهم به في هذه القضية المشتركة كل من كونت ، والجناح الالحادي من الوجودية ، والوضعية المنطقية .

١ - « تانيس » فويرباخ للمطلق الهيجل

أدخل هيجل - قبل وفاته بأعوام قلائل - في عداد تلاميذه ببرلين شابا كان لاهوتيا سابقا يدعى لودفيج فويرباخ Ludwig Feuerbach (١٨٠٤ - ١٨٧٢) . وكان فويرباخ قد تحول الى هيجل عام ١٨٢٤ حين خاب ظنه نتيجة لضروب التوفيق التي سعى اليها لاهوتيون من أمثال شليرماخر - بين الحرية الانسانية والتبعية لله ، بين قوانين العقل ومطالب الايمان . ولم يستطع فويرباخ أن يجد - حتى عند زعيم المثالية الألمانية - حلا مرضيا لهذه التوترات . والواقع ، أنه كلما استمع الى هيجل وهو يتحدث عن تعينات الفكرة المطلقة في الواقع الانساني ، ازداد تعجبا عن كيفية التوفيق بين هذه النظرة المثالية للانسان ، وبين ما تقرره البيولوجيا والفيزياء عن الانسان . وعن ذلك المزاج المتشكك العميق الذي تولد عن هذا المآزق وضع فويرباخ تدريجيا فلسفة رأى أنها أكثر تمشيا مع انروح العلمية في

عن الانسان . ومن ذلك المزاج المتشكك العميق الذى تولد عن هذا المازق ، وضع فويرباخ تدريجيا فلسفة رأى انها أكثر تمشيا مع الروح العلمية فى القرن التاسع عشر ، وان تكن لهذا السبب نفسه شديدة الانتقاد أيضا للاهوت المسيحى والفلسفة الهيجلية .

وانتج فويرباخ فى الفترة القصيرة التى تمتد بين عامى ١٨٣٩ و ١٨٤٣ أربعة مؤلفات رئيسية تحدد موقفه من المسيحية ومن الهيجلية ، وتشق فى الوقت نفسه طريقا جديدا للفلسفة فى عصر علمى (٢) . وقد تنبأ ببصيرة نافذة بأن مستقبل الفلسفة ينتمى الى موقف يجمع بين النزعة الانسانية والنزعة الطبيعية ؛ ولكنه أضاف شرطا لفتح الطريق أمام النزعة الانسانية الطبيعية هو ازالة اله المسيحية ومطلق هيجل . وإلى طريقة فويرباخ فى وضع مشكلة العقل والطبيعة يرجع السبب الرئيسى الذى جعل من الاتحاد سمة مميزة لكثير من النزعات الانسانية والطبيعية خلال الأعوام المائة الماضية . ومع أن هذه السمة السلبية المميزة قد أخذت بالاجماع فى نهاية الأمر على أنها نقطة بدء صحيحة ، بل بداية لا يتطرق إليها الشك ، إلا أنها كانت تعتمد فى صياغتها الأصلية اعتمادا وثيقا على مجموعة خاصة من الصعوبات العقلية التى توارثها الجيل الأول من الهيجليين سواء من اليسار أو من اليمين .

ويتقدم فويرباخ بقضية تاريخية هى أن المهمة الرئيسية للفكر الحديث هى « تائيس الاله » . فالبروتستانتية تركز على دلالة الله للخلاص الانسانى ، ومذهب شمول الألوهية يفلق الأبواب على الله داخل الطبيعة ؛ والمذهب التجريبي يحكم على الله بمعيار النزعة العملية فى الانسان ؛ وتنظر المثالية إلى الله والطبيعة بوصفهما وجهين لكل روحى واحد . ويعد هيجل ذروة هذا الاتجاه « التائيسى » ، ولكنه يفترق لسوء الحظ إلى الشجاعة التى تدفعه إلى النتيجة المحتومة التى تتألف من رد كل ما هو فوق الانسان إلى الانسان ، وكل ما هو فوق الطبيعة إلى الطبيعة ، وتتقطع الأسباب بمذهبه دون الوصول إلى هذا الرد النهائى نتيجة لاحتفاظه بالروح المطلقة . ويرى فويرباخ أن رسالته الخاصة هى « تائيس » و « تطبيع » ، naturalization الروح المطلقة ، بصورة تامة .

وتنفيذا لهذا المشروع ، يقبل فويرباخ موقف هيجل الى حد معين ، ثم يقلب العلاقات الجدلية التي سلم بها مؤقتا ، فهو لا يستغنى مثلا عن قبول دعوى هيجل بأنه ذروة تاريخ فلسفة في الله بأكملها . فمن خلال هذا القبول اللبق (الذي يتابعه عليه بعض أنصار الاتحاد) ، يستطيع فويرباخ أن يتجنب مشكلة عويصة هي مشكلة التعدد الفلسفي من جانب المواقف التي تدعى مقاومة الاندماج في المذهب الهيجلي ، وبالتالي يستطيع أن ينظر الى تقدم لهيجل بوصفه نقدا حاسما لكل طريقة أخرى في النظر الى الله والانسان والطبيعة . وثمة قضية أخرى يحرص فيها حرصا شديدا على قبول التدليل الهيجلي بوصفه منتجاً ، وأعني بها قضية العلاقة بين الله والروح المطلقة ، ذلك أن قبول هويتها الأساسية يمكن فويرباخ من أن يلحق بمذهب الألوهية وبكل شكل من أشكال المسيحية ، المثالب التي سوف يشير إليها في نظرية المثالية المطلقة .

فاذا افترضنا أن المضمون في كل من مذهب الألوهية وفلسفة الروح المطلقة شيء واحد ، لزم عن ذلك أن « سر انفسلة النظرية هو اللاهوت (٣) » . وهذه الهوية تعني - بين يدي هيجل - أن نظرية الله ما هي الا مرحلة تمهيدية للنظرية المتحركة : نظرية الروح المطلقة ؛ ولكنها في الصورة التي يخلعها عليها فويرباخ - تعني أن هناك على العكس من ذلك اعتمادا جوهريا لنظرية المطلق على الله . وليس المذهب الهيجلي - من الناحيتين التاريخية والتكوينية genetic - أكثر من الملاذ النهائي ، والسند العقلي لمذهب الألوهية ، واللاهوت المسيحي ، أو هو آخر محاولة عظيمة لاستعادة العقيدة المسيحية تحت قناع فلسفي . ومع أن هيجل يفلح في ازالة الانفصال بين « واحد » الأفلاطونية المحدثه ، وبين العلو الشخصي للاله المسيحي ، الا أنه لا يكف عن محاولة ابتلاع المتناهي في اللامتناهي ، والانساني في طبيعة روحية فائقة على الانسان . وإذا كان هيجل يحط من شأن الزمان والتاريخ والوجود الحسي ، كما ذلك الا علامة على الاصل اللاهوتي الذي يفسد تفكيره .

من اجل اذن أنه لا معيد عن انتقال بؤرة النقد من المطلق انفسلي الى الاله اللاهوتي ، والى أساسه في الاحتياجات الانسانية ، تمشيا مع مبدأ فويرباخ التكميلي وهو أن « سر اللاهوت هو علم الانسان (الأنثروبولوجيا) » .

وهنا يستخدم المنهج النفساني التكويني (أو النشئوي النفساني psychogenetic) ليحطم ما يدعيه اللاهوت المسيحي والفلسفة الألوهية (ويطلق عليهما مجتمعين دائما اسم «اللاهوت») من أنهما يهتمان بالواقع المستقل . والمنهج النفساني التكويني وسيلة فنية لارجاع نظرية الله الى دوافع مقيمة في الطبيعة الانسانية نفسها . ويعتقد العقل الألوهي أنه يتناول المجال الواقعي على حين أنه لا يفعل أكثر من تجسيد التطلعات والصور الانسانية التي تؤلف نسيج الدين تجسيدا موضوعيا . وهكذا يجري فويرباخ احالة مزدوجة : الاحالة الاولى هي رد المثالية المطلقة الى مذهب الألوهية ، والثانية رد مذهب الألوهية الى ميولنا الدينية الذاتية . ورايه هو أن التفكير النظري في الله أو في الروح المطلقة لا يتفق فحسب مع رغباتنا الذاتية ، بل ان هذا التفكير لا يزيد على كونه « اقنعة » hypostasization لتلك الرغبات .

ويحاول فويرباخ في بحثه عن ماهية الدين - أن يلقي ضوءا على العملية الذهنية التي تقدم المضمون الكامل لنظرية الله . وهو يعترف بأن هيجل كان اول من اضاء الطريق بوهج ساطع حين شرح أدلة وجود الله على اساس السمو الديني للروح . وكانت بذرة النزعة الانسانية الملحذة كامنة في الفلسفة الهيجلية من حيث انها بقيت مزدوجة الدلالة - على نحو غريب - فيما يتعلق بطبيعة الفكر الخالص ، أو الروح التي ينطوي عليها الاستدلال الألوهي والتطلع الديني . وعلى الرغم من أن هيجل نفسه كان يصر على تجاوز الانسان في السير نحو الروح المطلقة الواعية بذاتها ، الا أنه كان يشير أيضا الى التطور التاريخي بوصفه تجلية لماهية الانسانية وحريتها ، ومحققا لطبيعة الانسان الالهية الكلية . والواقع أن فويرباخ يجدد المضمون الأنثروبولوجي للحياة الروحي والتاريخي بالغاء اشارته الى أي شيء يقوم وراء الماهية الانسانية .

« فإذا قالت الفلسفة الهيجلية القديمة اذن : « العقل هو وحده الحقيقي والوجود فعلا » قالت الفلسفة الجديدة على عكس ذلك : « الانسان هو وحده الحقيقي والوجود الفعل » . لأن ما هو انساني هو وحده العقل : الانسان مقياس العقل . » (المطلق) بالنسبة للانسان هو طبيعته الخاصة ، (٤) -

وسيتعلم ماركس من فويرباخ درس التوحيد لا بين ذروة الوعي الذاتى والروح المطلقة ، بل بين هذه الذروة والوعي الاجتماعى للبشر . ذلك ان الطبيعة الانسانية لم تخلق للاندرج فى سياق أغنى منها ، بل هى بالنسبة لفويرباخ انكائن الأعلى تحقفا فى الوجود *ens realissimum* ، أى أعلى ما يمكن أن يصل اليه الوجود ، وأصلب قاعدة لكل تفلسف .

يستطيع فويرباخ اذن بهذا المعيار ، أن يفسر الدين والله بالرجوع الى الطبيعة الانسانية وميولها ؛ فاذن ما يميز الانسان عن الحيوان هو قدرته على أن يدرك بتفكيره ، لا الفرد وحده ، بل النوع بأكمله . وعقل الانسان حله بطبيعته الجوهرية الخاصة الى درجة انتهت به الى اعتبار نفسه كائنا لامتناهيا . فاذا عرف الدين بأنه الوعي باللامتناهى ، امكنا أن نفهم ذلك بوصفه ادراكا للانهاية وجود الانسان الجوهرى الخاص . غير أن العقل الدينى لا يرى فى البداية أن موضوع عبادته هو ماهية الانسان اللامحدودة . « الانسان يبدأ بأن يرى طبيعته وكأنها » خارج « نفسه قبل أن يجدها فى نفسه . وفى الحالة الأولى يتأمل نفسه وكأنها نفس كائن آخر » (٩) . وليس الله سوى هذه الطريقة العازلة فى النظر الى الماهية الانسانية وكأنها كائن آخر . فهو المثل الأعلى للماهية الانسانية التى نجردها من أفراد التجربة ، ثم نعلزها كرصيد حقيقى لكل صفات الطبيعة الانسانية وكمالاتها. والدين هو عملية اسقاط وجودنا الجوهرى على مجال الألوهية المثالى ثم العودة الى اذلال انفسنا أمام ماهيتنا الخاصة التى أحلناها الى موضوع . والواقع أن الناس فى عبادتهم لله ، يمجدون ماهيتهم المعزولة منظورا اليها من مسافة مثالية .

ومن هذا التحليل يستخلص فويرباخ هذه النتيجة المتناقضة ظاهريا : وهى أن العقل الدينى الذى يبلغ أقصى حالات الوعي بذاته ينبغى أن يكون ملحدا . فالانسان هو لنفسه الاله الحقيقى الوحيد *Homo* . « *Homini Deus* » . وما ان ينفذ الانسان الى دلالة الدين الحقيقية ، حتى يستطيع الاستغناء عن الاله ، او عن الروح المطلقة ، ويكرس نفسه لتحقيق امكانيات وجوده الجوهرى الخاص . والسبب الوحيد الذى يدفعه الى تقسيم

وجوده الى الفرد التجريبي والى الحد المثالي الاقصى هو أن كمالات الطبيعة الانسانية محفوفة بالمكاره نتيجة للظروف العقلية فى الطبيعة والمجتمع . وتؤدى به تعاسات الوجود العقل الى الحنين الى حالة اكمل ، والى تصور هذه الحالة على انها ماهية مثالية ، واخيرا الى تجسيد هذه الماهية على هيئة اله لامتناه قائم بذاته .

وقد أراد فويرباخ أن يجرى عملية جراحية اخلاقية دقيقة لاستئصال فكرة الله ، واستيقاظ الموقف الدينى من حيث أنه يركز عقولنا على كمالات الطبيعة الانسانية . وأراد أيضا بعد أن كشف عن الطابع الوهمى للاله وللروح المطلقة أن يحصر الدين داخل الاطار الحادى . ويعد فويرباخ - جنبا الى جنب مع المفكر الوضعى الفرنسى أوجست كونت - رائدا فى الدعوة الى دين انسانى واجتماعى خالص يخلو من الله . والمعنى الصحيح للدين (ما دام قد أصبح انسانيا صرفا) ، هو أن يكرس المرء نفسه لتحسين العلاقات الشخصية المتبادلة بين الناس على أساس علاقة « الانا والانت » ، تلك العلاقة القائمة على الدافع الباطنى الخالص من الحب المتبادل والمشاركة فى طبيعة جوهرية واحدة .

ويعتمد تقويم نقد فويرباخ الى حد كبير على نظرة المرء الى هيغل ، كما تتوقف اعادة بناء الدين على أساس الحادى على صحة الافتراضين التمهيديين اللذين وضعهما فويرباخ وهما : أن الفلسفة الهيجلية تجب الفلسفات السابقة عليها جميعا ، وأن الروح المطلقة عند هيغل هي والله شئ واحد من حيث المضمون . وقبول هاتين المقدمتين انتاريخيتين المشكوك فيهما هما اللتان مكنتا فويرباخ من استنتاج استحالة التوفيق بين الله وبين نزعة انسانية او طبيعية اكتمل تطورها .

واننا لنلمس الدافع الى اتهام فويرباخ بنزعة مضادة للانسانية فى قوله المأثور : « لا ثراء الهه ينفى للانسان أن يكون فقيرا ، ولكى يكون الهه كل شئ لامندوحة عن أن يكون الانسان لاشيئا » (٦) . فمن المسلم به أن مذهب الالهية لا يستطيع أن يربط بين اللامتناهى والمتناهى الا على سبيل

التضاد أو الخصومة المتبادلة ، أعنى بطريقة لا يتم فيها تمجيد الطبيعة الالهية الا على حساب الطبيعة الانسانية . وهذه النتيجة تلزم حقا عن ديكالتيك هيجل فى النسبى والمطلق - حينما يؤخذ ما هو نسبى فى حد ذاته ومن حيث هوية تقاوم المطلق - كما تلزم أيضا عن نظرية الاغتراب الدينى . بيد أن ما من نظرية من هاتين النظريتين يمكن أن تتطابق مع النظرة الالهوية الى الانسان والله . وحينما ربطنا بين الكائن اللامتناهى والكائنات المتناهية برابطة العلية على هيئة الخالق والمخلوق بدلا من الرابطة الديالكتيكية بين المطلق والنسبى ، لم تعد العلاقة علاقة خصومة أو تنافر ، بل علاقة طرق متباينة لتحقيق فعل الوجود وبعض كمالات الوجود الفعلية الأخرى . ولا يتجلى وجود الله الفعلى فى أن نسحب شيئا من الانسان ، وانما فى أن تضافى على الانسان وجوده انفعلى المتميز . والعلاقة بينهما ليست علاقة الايجاب ضد السلب بل الفعليات المتباينة الخاصة بالموجودات المرتبطة برابطة العلية .

ومن العجيب حقا أن يستشهد فويرباخ بعبارة شهيرة من المجمع اللاترانى (*) الرابع المنعقد سنة ١٢١٥ معناها أنه أيا كان التشابه بين الخالق والمخلوق عظيما ، فان اختلافهما أعظم . بيد أن هذا لا يعنى أن الكائنات المتناهية تخلو من كل كمالات فعلية ، أو أنها تفتقر كلية الى أى تماثل مع الله . وانما المقصود من هذه العبارة هو أن التفرقة بين العلة الأولى ومعلولاتها لا تمنحى أبدا بالتشابه القائم بينهما ، لأن وجود الله لا علة له ، على حين توجد الأشياء المتناهية دائما على نحو معلول مشتق وتقوم الاختلافات بين الله والانسان على نفس الكمال انذى يتشابهان فيه ، أعنى على وجودهما الفعلى بحيث تظل العلاقة بينهما علاقة عليّة وتماثل . وهذا

(*) نسبة الى قصر قديم فى روما اتخذها البابوات مقرا لهم زهاء عشرة قرون ، وشيدت فيه كنيسة القديس يوحنا اللاترانى أثناء حكم القديس أنسطين ، فهى إحدى الكنائس البابوية الخمس فى روما . وتعرف المعاهدة التى تمت بين البابا والحكومة الإيطالية سنة ١٩٢٩ بشأن انشاء مدينة الفاتيكان بمعاهدة اللاترانية - وقد عقدت خمسة مجالس مسكونية فى تلك الكنيسة فى أعوام ١١٢٣ - ١١٣٩ - ١١٧٩ - ١٢١٥ ، ١٥١٢ - ١٥١٧ .

[المترجم]

الاحتفاظ الدائم بالتشابه والتباين بين الله والانسان فيما يتعلق بكاملهما
الفعل هو الذى مكن مذهب الألوهية من تجنب ذلك الاختيار القاسى بصدد
الدفاع عن كرامة الانسان - بين الهوية الديالكتيكية التى وضعها هيجل
بين الانسان وحياة المطلق ، أو بين ما فعله فويرباخ من اصفاء طابع المطلق
على الماهية الانسانية ، وتحطيم الارتباط بآله متعال . ولقد عبر «جون دون»
John Donne تعبيراً يجسد الدفاع الالوهى والمسيحى عن تكامل الانسان
وجدارته دون التضحية سواء بطريقتنا المتناهية الباطنة فى الوجود
أو برجعنا الى الآله الشخصى - فقال :

« ليس الانسان مخلوقاً مكملًا لشيء ، ولكنه مخلوق كلى . وهو ليس
واحدًا ، بل جميعًا . وهو ليس جزءًا من العالم بل هو العالم نفسه ، بل هو
سبب وجود العالم فى المرتبة الثانية بعد مجد الله . ولكن لا ينبغي أن نحدد
هنا هذا الاعتبار من أن الانسان شيء ما ، شيء عظيم ، ومخلوق نبيل ،
إذا أشرنا الى غايته والى اهتمامه بالله ، والى رجوعه الى السماء ؛ بيد أننا
لو نظرنا الى الانسان بطريقته الخاصة ، ومن حيث وجوده بين الناس ،
لرأينا أنه ليس عدماً وأنه ليس عاجزاً عن مساعدة الانسان ، أو أنه ليس
صالحاً لأن يثق به الانسان . فانه حتى فى هذا المقام ، جعل الله الانسان الها
لنفسه ، وجعل انساناً واحداً يستطيع أن يؤدى لغيره ما يؤديه الله » (٧) .

هناك اذن طابع مقدس يميز الشخص الانسانى ، والعلاقات الاجتماعية
الانسانية منظورها اليها فى ابعادها المتناهية الزمانية ، وكذلك من حيث
صلتها بالله ، وهكذا يستطيع «جون دون» أن يستخدم نفس الجملة « الانسان
آله نفسه » استخداماً يصبح فى وقت واحد عبارة هوبس القائلة « الانسان
ذئب لأخيه الانسان » ، ويجعل لجوء فويرباخ الى المذهب المضاد للالوهية
غير ضرورى ، على أسس انسانية . وعلينا فى الحقبة التالية على داروين
أن نفحص علاقة الانسان بالطبيعة فحصاً أدق ، غير أن هذا لا يفسد ما ذهب
اليه «دون» عن الأساس الالهى لرسالة الانسان الدنيوية وكرامته .

ويجدر بنا فى هذا المقام أن نفحص المعانى المختلفة التى يدعى بها

فويرباخ أن الانسان مطلق ولامتناه بطبيعته . فهو يحتاج بأنه اذا كان التناهي مجرد تورية عن العدم ، لكان الانسان فى هذه الحالة لامتناهيا . هذه الحجة الشرطية تقوم ضد الديالكتيك الهيكلى عن التناهي ؛ أما خارج هذا السياق الضيق ، فان النتيجة المعتمدة الوحيدة التى يمكن استخلاصها هى أن الانسان ليس علما ، أو مجرد ظاهر فى ذاته ، وبالتالي ، فان وجوده فعلى قائم بذاته وليس مرحلة داخل الروح المطلقة .

ويعصف فويرباخ الانسان أحيانا بأنه مطلق - امتدادا لتفكير سابق - بمعنى أنه غير قابل للاستنباط جدليا من مبدأ آخر ، أو أنه ليس مجرد أداة لفاعل محيط بكل شيء . فنحن ندرك أن قوانا الانسانية كمالات وأن أفعالنا تسهم فى رفاعتنا الخاصة . وهذا فى أساسه احتجاج على أى استنباط عقلى للانسان من الله ، وضد كل واحدة مثالية عن الفعل . وهذا الاحتجاج والدفاع الذى قلمه فويرباخ أمران يشارك فيهما مذهب واقعى فى الألوهية ، يرفض أيضا قابلية الموجودات المتناهية للاستنباط deductibility ، وطابعها الأداتى الذى يحط من مكانتها . بيد أن فويرباخ يعتقد أن هذه النتائج تنبع بالضرورة عن أى نمط من أنماط الفلسفة الألوهية ومن الدين . لا يعرف الدين فى حد ذاته - اذا لم تدنس أية عناصر أجنبية - شيئا عن وجود العلل الثانوية - بل على النقيض من ذلك ، هذه العلل حجر عثرة فى سبيله ، لأن عالم العلل الثانوية والعالم المحسوس ، والطبيعة ، هى - على وجه الدقة - ما يفصل الانسان عن الله ... فالله وحده هو العلة ، وهو وحده الكائن الفاعل الكافى ، (٧) . وهذا الوصف تعميم ينقصه الحذر - يقع فيه فويرباخ نتيجة لاطلاعه فى موضوع النزاع اللاهوتى حول توافق الله مع العالم ، وخاصة فى نقد بيل لمبرانش ؛ ذلك أن انكار كفاية العلل الثانوية يميز مذهب المناسبات occasionalism (*) عند لمبرانش ، وهو المذهب الذى ينظر الى الله والانسان بوصفهما متنافسين على ادعاء امتياز الفاعلية والقدرة العليتين .

(*) مذهب المناسبات هو المذهب القائل بأن المخلوقات وأفعالها « مناسبات » لوجود موجودات وأفعال أخرى بفعل الخالق (راجع المعجم الفلسفى ليوسف كرم و د . مراد وهبه ، ويوسف شلالة - القاهرة - ١٩٦٦) .

وتقف العلل الثانوية حجر عثرة فى سبيل مذهبين : مذهب المناسبات والمذهب الانسانى الملحد ، لأن كلا منهما لا يحتمل وجود فاعلين يقومون بدور العلة الحقيقية ويعتمدون على الله فى الوقت نفسه اعتمادا حقيقيا . ومع ذلك فهذا التأكيد المزدوج هو ما يقوم به - فى وضوح - المذهب الواقى فى الألوهية . وهذا التناول الألوهى لا يعامل العلل الطبيعية والفاعلية الانسانية على أنها حوائل ، بل على أنها مظاهر لسخاء العلة الأولى . ولما كان مذهب العلية الثانوية يتمسك بالقوة الباطنة للفاعلين المتناهيين وكما لهم دون أن يكون مرغما على اضعاف الطابع المطلق عليهم ، فانه يقدم وسيلة لتجريد النزعة الانسانية الطبيعية من مضمونها الإلحادى ، وللمحافظة على احساسها بالكرامة الانسانية .

ويقدم فويرباخ عدة أسباب لخلعه نوعا من اللامتناهى على الانسان ، فهو يكاد يردد حرقيا الصيغة الارسطية القائلة بأن العقل الانسانى يستطيع بطريقة ما أن يصبح الأشياء جميعا من خلال اتحاد معرفى . والانسان لامتناه وكل ، بمعنى أنه قادر على مضاعفة معرفته الى غير حد ، هذه المعرفة التى لا تنقيد تماما بحدود الاحساس الأصلية . بيد أن هذا الانفتاح للعقل على حقائق جديدة لا يبرر استدلال فويرباخ على أن ادراكنا للمتناهى هو مجرد ادراك لطبيعتنا اللامتناهية . فذلك النوع من اللامتناهى الملائم لنا هو لانهاى القدرة والسيرورة ، وليس لانهاى الوجود الفعل الكامل الذى ينتمى الى الله بوصفه هدف بحثنا الدينى ، وموضوع عبادتنا . ويقاظ فويرباخ ، فيستدل من أن الانسان هو الحيوان المتدين الوحيد ، وأنه يتخذ من الله موضوعا له ، على أن « الله ما هو الا تجسيد للطبيعة الانسانية فى طموحها الى الكمال . ويعقد فويرباخ المقارنة بين الله ، وبين الموضوع الصحيح لآى قدرة انسانية فلا ينتج عن هذه المقارنة الا أن الله يستبقى وجوده الفعل ، ويخصص - بدلا من أن يوضح طبيعة عقلنا . وأن ما يميزنا عن الحيوانات الأخرى هو قدرة عقلنا ، وادارتنا فى البحث عن الله اللامتناهى ، بيد أن هذا يختلف عن بناء طبيعتنا لتصبح كائننا لامتناهيا فى كماله الفعل .

وفى محاولة يائسة لاستبعاد أن يكون عقلنا متجها نحو حقيقة لامتناهية متميزة عن أنفسنا ، لا يتورع فويرباخ عن تخفيف نزعته الواقعية الأساسية

فى المعرفة • فهو يقترح - كمبدأ عام - أن يكون الموضوع الوحيد للعقل الانسانى هو طبيعته الذاتية الخاصة معالجة على نحو موضوعى • وفى هذه النظرة لا تكون الفلسفة الا « مونولوجا » للعقل ، فهى تتحدث عن طبيعة الانسان الخاصة ، لا عن الله اللامتناهى القائم بذاته • ولكن لما كان هذا المبدأ العام يقترب من المثالية ، ويقوض ما تبقى من هجوم فويرباخ الابستمولوجى على هيكل ، فانه يحتفظ فيه قليلا بملاحظة أننا نبدأ على الأقل بالتخيل الذاتى ، ثم ننتقل تدريجيا الى الاشياء الحسية الواقعية • وحتى اذا امكن التغلب فى نهاية الامر على النزعة الذاتية فيما يتعلق بمعرفة الطبيعة المحسوسة ، فلن نجد مبدأ صارما حقا يمنعنا من مد معرفتنا الى ما وراء الطبيعة الانسانية والطبيعة المحسوسة لشيء من تأكيد وجود الله • وبقدر ما يهاجم فويرباخ المثالية ، مع تأكيد على معرفتنا بالوجود الحسى الحقيقى فى العالم الطبيعى ، بقدر ما يفتح ثغرة لمذهب فى الالوهية يقوم على أساس تجريبى ، ايا كان المظهر المميز الذى يبدو عليه هذا المذهب الالوهى لمفكر تدرب على النظر الى الله من منظار الجدل الهيجلى وحده •

ويدعم فويرباخ اتهامه لمذهب الالوهية بأنه نزعة مضادة للطبيعة ، بالاستعانة ببعض القضايا الميتافيزيقية الاساسية •

« الحقيقة ، والوجود الفعلى ، والحسية كلها شيء واحد • فالكانن الحسى هو وحده الوجود الحقيقى الفعلى •• والزمان والمكان هما الشكلان الوجوديان لكل وجود • فالوجود فى الزمان والمكان هو وحده الوجود •• وكل وجود واقعى ، اعنى كل وجود هو بالحقيقة كذلك ، يكون وجودا كيفيا متعينا (وبالتالى متناهيا) •• وما ليس له تأثير فى ، لا وجود له بالنسبة لى ••••• واذا كان الله هو سلب كل ما هو متناه ، فمن المنطقى اذن أن يكون المتناهى ايضا سلبا لله » (أ) •

وللحصول على تعريفات الوجود بما هو موجود ، يضيف فويرباخ طابع المطلق على ملامح الانسان والطبيعة ، ويتخذ نقطة انطلاقه الفلسفية مما تنبئنا به الحواس عن العالم الطبيعى مستخدما هذه العبارة : « ينبغى

على الفلسفة أن تتخذ الاحساس قائدا لها ، (duce sensu philosophandum esse) شعارا نه . والحواس تكشف لنا عن أن هذا العالم متناه ، وزماني مكاني ، وحسي ، وأنه مفتوح لملاقاتنا الوجدانية والعملية . وهذه السمات تنتمي أساسا الى العالم الحسي ، وعلى هذا النحو تمدنا بمعيار الوجود الحقيقي . ولما كانت هذه السمات نفسها لا تحمل على الله ، نستطيع أن نستنتج من ذلك أنه على علاقة تضاد مع العالم المتناهي . وأنه لا يتمتع في الحقيقة بالوجود الواقعي . وعلى المرء أن يختار بين الطبيعة بوصفها حقيقة واقعة ، أو بين الله أو الروح المطلقة بوصفها حقيقة واقعة ، ولا مجال لاختيار الأمرين معا ، لأن أحدهما يستبعد الآخر تماما .

وهذه المحرجة قد فرضها على فويرباخ منهجه الخاص بتشديد فلسفة على أساس قضايا هيكلية معكوسة . فلان هيكل يقول ان الروح المطلقة هي وحدها الموجودة فعلا ، وأنها منهكة في العملية الزمانية ، يلتزم فويرباخ بما يناقض ذلك ، فيقول ان الموجود المتناهي المتطور زمانيا هو وحده الموجود الفعلي . ويتمسك - مخالفا مذهب الألوهية - بلاتناهي الانسان ، ولكنه يتمسك - ضد هيكل - بأن الوجود المتناهي هو الحقيقة الواقعة الوحيدة . وإيا كان الأمر ، فان الرأي المعتدل الذي توصى به تجربتنا هو أن الانسان كائن متناه يتمتع بقدرة غير محدودة لاكتساب المعرفة ، وبرغبة للاتحاد بالكائن اللامتناهي .

ويجد فويرباخ مشقة في تجنب المفارقة ، لأنه يسمح لفكره بأن يتقدم على طريقة أضفاء طابع المطلق على كل ما يخصص له الديالكتيك الهيكل وظيفية ثانوية . فهو لا يدرك الفرق بين الدفاع عن حقيقة الأشياء المتناهية باثبات أنها « ليست » لحظات في النمو الديالكتيكي للروح المطلقة ، وبين أن يفعل ذلك ، بأن يجعلها المضمون المطلق الوحيد للوجود . فهذا الاجراء الأخير مثل على مقالة التعريف بالحمل الأصلي initial predication ؛ ولأن الأشياء الواقعية التي نعرفها أصلا عن طريق الاحساس متناهية ، وقائمة في المكان والزمان ، يعرف الوجود الفعلي بأنه يتألف من الكائنات المتناهية القائمة في الزمان والمكان فحسب . أما أن يكون لكل الأشياء الواقعية

المعروفة هذه الملامح ، فأمراً لا يمكن تحديده بمعرفتنا الأولية بالعالم ، بل بنتيجة بحثنا العلى . وفى هذه القضية المتعلقة بالتعميم الميتافيزيقى يسمح فويرباخ لنفسه بالتشتت نتيجة لحرصه على أن الطريقة الوحيدة للمحافظة على تكامل العالم موضوع التجربة المباشرة هى أن نجعله مطلقاً عضاداً لروح الهيجلية المطلقة .

وهناك سمة أخيرة لتفكير فويرباخ ذات دلالة كبيرة فى انتشار الاتحاد ، وأعنى بها استقلاله لوجهين من وجوه المذهب التجريبي . فهو يسمى الى تحويل انتباه الفلاسفة من المثالية واللاهوت الى المذهب التجريبي والعلوم الطبيعية . وهذا التحويل يفسر وجهين من حجته الاتحادية : تناولها النفساني ، وميلها للعمل . فهو يرحب بعلم النفس انسياقاً وراء التقليد الذى وضعه هيوم - بوصفه العلم الكلى الأول الذى تعد الميتافيزيقا تجسيداً خفياً له . وهذه الصبغة النفسانية للميتافيزيقا تؤدى بفويرباخ الى احوالة مشكلة الله الى مشكلة النشأة النفسية لفكرة الله . وهذه الصبغة نفسها تكمن وراء تعريفه للوجود الواقعي فى حدود السمات المميزة للموضوعات المباشرة فى تجربتنا . بل يحاول فويرباخ أن يقلب احساس انفنان القوى بحقيقة عالمنا الحسى المنتهى الى المبدأ الميتافيزيقى القائل بأن العالم هو النوع الفعلى الوحيد من الوجود ، وأن الله الروحي اللاتمتاهى يتنافى مع الاشياء الطبيعية ومع موقفنا الجمالى منها .

أما فيما يتعلق بالتوجيه العمل للمذهب التجريبي ، فانه يمدد بحجة اضافية تؤيد الاتحاد . فيلاحظ بالاشارة الى تركيز حياتنا العملية العادية ، والتحليل التجريبي على العالم المنتهى - يلاحظ أن :

• المذهب التجريبي - نظرياً وعملياً - لا يرفض الوجود بالنسبة الى الله ، أعنى الوجود الميت اللامتيز ، ولكنه ينكر عليه الوجود الذى يثبت نفسه بوصفه وجوداً : أعنى الوجود الحيوى الإيجابى الفعال . فهو يعترف بالله ، ولكنه ينكر جميع النتائج المترتبة بالضرورة على هذا الاعتراف . وهذا المذهب يعارض اللاهوت، ويتخلى عنه ، بيد أن ذلك لا يتم على أمس

نظرية بل نتيجة لمعارضة ونبذ موضوعات اللاهوت بدافع من شعور قائم ناشئ عن لاواقعيته . . . والواقع أن من يركز عقله وقلبه على ما هو مادي محسوس ، يرفض اضفاء الواقعية على ما هو فوق الحس ؛ لأنه وحده الموجود الفعلى - على الأقل بالنسبة للانسان - ذلك الذى يكون موضوعا لنشاط حقيقى فعال ، (٩) .

ويدلل فويرباخ بأن التصديق النظرى سواء اكان برهانيا أم احتماليا - الذى منحه بعض الفلاسفة التجريبيين آنفا لوجود الله - تصديق شاحب لاواقعى ، ويتنافى مع معيارهم الفعلى للوجود . ونحن نطلب عادة من أى واقع له معنى - فى المجال النظرى - أن تكون له بعض النتائج الايجابية العملية بالنسبة الينا ، وبالنسبة للعالم . وبالمثل نحن نكرس حياتنا النشطة للأشياء التى نعتقد أنها واقعية وجديرة بالسعى ورامها . غير أن تأكيد وجود الله - على هذين التفسيرين - لا أساس له ، وينبغى أن يسحب خضوعا لحكم الاتساق والأمانة .

ومن الممكن أن يؤخذ تدليل فويرباخ فى هذا المجال بالمعنى المبتذل ، أى بأنه ينبغى للملحد العمل أن تكون لديه الشجاعة التى تتفق مع اعتقاده الفعلى ، فيرفض أن يمنح تصديقه العقلى بكائن روحى يناقض حقيقته بكل قرار عمل يتخذه ؛ ومن الممكن أن يؤخذ أيضا - على نحو أكثر دلالة من الناحية الفلسفية بمعنى أن الاحكام الوجودية تعتمد تمام الاعتماد على اكتشاف النتائج العملية التى تلزم عن التسليم بكائن ما ، وأنه ينبغى انكار وجود الله للافتقار الى مثل هذه النتائج الملحوظة . وبهذا التفسير الأخير ، يسبق فويرباخ المفهوم البرجماتى والاداتى للحقيقة ، وهو مفهوم يهيب به أيضا الملحدون من أصحاب النزعة الطبيعية ، وبعض المؤمنين باله متناه .

وفويرباخ على يقين من أن قلب الانسان يعتنق الالحاد ، وأن حياتنا العملية هى أساسا قصة " ضياع الانسان فى العالم (Verloren-sein in-die-wlte-) " (وهو موضوع كُن غنيا بالايحاء عند الوجوديين) . ومع ذلك فانه لا يثبت القضية موضوع البحث ، وهى أنه لا بد للفلسفة العملية

من أن تبني على الموقف التجريبي الموصوف على ذلك النحو ، وبالتالي ،
فإن الالتزام العمل في الحياة يتنافى مع توجه حقيقى نحو الله . أما المشكلات
المتعلقة بتوافق الأهداف المتناهية مع الإيمان العمل الدائم بالله ، فتنشأ
حتمًا بالنسبة لآى فلسفة عملية لا تسلم باستبعاد متبادل بينهما . بيد
أن وجود مثل هذه المصاعب داخل تجربة الإنسان التعددية للخيرات لا تعادل
التضاد الجوهرى بين الله والقيم المتناهية . واهتمامنا بالمشروعات المتناهية
والأشياء التى نستطيع التحكم فيها لا يحتاج الى استبعاد اعتراف حقيقى
بأنه بوصفه شخصا متعاليا لامتناهيا علينا أن نربط به حريتنا - من الناحية
العملية ، حتى ولم يكن ثمة ما يدعو الى اخضاعه لتحكمنا . والقلب الذى
يحكم عليه فويرباخ بأنه ملحد أساسا ، يستقر داخل صورة الماهية الانسانية
التي أضفى هو عليها طابع المطلق ، ولا يستقر فى داخل الأشخاص المتناهين
المجاهدين الذين يمكن أن تشمل حرياتهم العملية علاقتهم بالله .

٢ - نزعة الاتحاد الاجتماعية عند ماركس

كان « فردريش انجلز » ، لا يزال يذكر التحمس الذى قوبل به ظهور
كتاب فويرباخ « ماهية المسيحية » (١٨٤١) وبعونه الأخرى ذات النزعة
الطبيعية فى أوساط الهيجليين اليساريين ، وذلك حين شرع هو نفسه
فى الكتابة عن هذا الموضوع سنة ١٨٨٨ ، أى بعد مرور أكثر من أربعين
عاما على ظهور تلك المؤلفات . وقد وردت هذه البيانات البرنامجية فى اللحظة
المناسبة حين كان انجلز فى حاجة الى شيء من الثقة العقلية بعد أن قطع صلته
بترائه الدينى ، وحين كان كارل ماركس (١٨١٨ - ١٨٨٣) يحتاج
الى هداية حازمة تقوده الى نزعة انسانية طبيعية (١٠) . وكان ماركس يملك
عقلا نظريا لعله أشد العقول نفاذا بين شباب الهيجليين فى أربعينيات القرن
التاسع عشر . فسرعان ما استوعب حجج فويرباخ ضد الروح المطلقة ،
وإن يكن أمله قد خاب بنزعة سلفه الانسانية الدينية ، وبمفهومه العاطفى
الغامض عن النشاط الاجتماعى . واستطاع ماركس أن يصل سريعا بموقفه
الفلسفى الى النضج فى عدد من المخطوطات التى ألفها قبل عام ١٨٤٨ ،

أى قبل أن تستغرقه المشكلات الاقتصادية والمناورات السياسية فى حركة
الشيوعية العالمية تمام الاستغراق • ومن رؤية الإنسان المعروضة فى تلك
المؤلفات المبكرة يتجه الماركسيون من كل صنف طلبا للإلهام ، ومنها يستمدون
نظرتهم الإلحادية •

ولقد استمد ماركس مصادرة فكره الأولى من دراسته لأبيقور وفويرباخ
وهيجل ، وهذه المصادرة هى : الاكتفاء الذاتى الدينامى للإنسان - فى -
الطبيعة (das Durchsichselbstsein der Natur und des Menschen)
وأطلق على موقفه - فى شيء من اللامبالاة - اسم النزعة الإنسانية الطبيعية ،
أو النزعة الطبيعية الإنسانية معتمدا : أما على رغبته فى تأكيد احتواء
النشاط والتطلع الإنسانين داخل الطبيعة المتناهية ، أو فى تأكيد الأسهم
المتميز للذكاء والعمل الإنسانين فى المجال الطبيعى • وفى كلا التوكيدين
يلتقى ما هو واقعى - على أى حال - بالمجموع العلاقى للإنسان والطبيعة
التقاء تاما • ولكى يضمن ماركس اتحادهما الدينامى واتجاه كل منهما نحو
الآخر ، التى ضوئا ساطعا على وظيفة العمل الحاسمة ، فهو الوسيلة الرئيسية
لتأسيس الطبيعة ، وتطبيع الإنسان أيضا • وأشار ماركس الى قدرة العمل
على التحويل فى التاريخ ، كدليل عينى ملموس على الاكتفاء الذاتى المتناهى •
فالإنسان يصبح انسانا اجتماعيا من خلال عمله مع الآخرين ، وفى بيئة
طبيعية ، « وهنا ، لأول مرة ، يصبح وجوده الطبيعى هو وجوده الإنسانى ،
وتصبح الطبيعة انسانية بالنسبة إليه • وهكذا يكون المجتمع هو الوحدة
الجوهرية الكاملة التى تتألف من الإنسان والطبيعة ، والبعث الحقيقى للطبيعة والنزعة
الطبيعية المحققة عن الإنسان ، والنزعة الإنسانية المتحققة للطبيعة » (١١) والمعنى
الجللى للتاريخ معنى باطن وديوى صرف ، لأن جميع الثورات الاجتماعية تتجه
فى نهاية الامر الى تحقيق الكل الاجتماعى الذى يتألف من الإنسان - العامل
- فى - الطبيعة • هذا اذن هو المطلق الجديد الذى قدمه ماركس ليحل مكان
التحول الذى أراد به هيجل أن يصرف الإنسان نحو الروح اللامتناهية ،
وليكون وسيلة لصبغ نزعة فويرباخ الطبيعية بصبغة اجتماعية وتاريخية •
أكثر وضوحا •

كان لزاما على ماركس - بعد أن اهتمدى الى هذا المطلق الاجتماعى - أن يسعى إلى استبعاد الله من الفلسفة ومن الحياة العملية . وكان يتفق مع فويرباخ قلبا وقالبا على أنه بقدر ما يرفع الإنسان من شأن الله بقدر ما يحط من شأن نفسه . الاله الذى يدينه ماركس هو الروح المطلقة الهيجلية ، تلك الروح التى أخذت على أنها الذات الحقيقية الوحيدة فى الوجود . ففى هذه الحالة لن يكون الإنسان والطبيعة أكثر من محمولين لهذه الذات الروحية الفريدة ، ويصبح عالم الأشياء الطبيعى ، والعلاقات الاجتماعية جميعا غير جومرى فى حد ذاته ، بل عالما موضوعيا لا يعبر عن الروح المطلقة الا على نحو معزول . فاذا وحدنا بين كل ما هو موضوعى وبين هذه الحالة المعزولة ، كانت الطريقة الوحيدة أمام هذا الكائن المطلق لازالة هذا الانزعال هى تقويض المجال الموضوعى بأكمله . وتغلب الروح المطلقة الهيجلية على اغترابها الذاتى معناه الفناء كل معنى متميز فى الوجود الحسى الطبيعى وفى العلاقات الموضوعية الاجتماعية . ومن ثم ، فقد أهاب ماركس بالتقوى التى يشعر بها الناس نحو الطبيعة ، وبتوقيعهم الإنسانى للإنجازات الحضارية بوصفها أسبابا كافية للموقف الالحادى . وكان حكمه أنه من الآن فصاعدا لن يسلم بأى وجود الهى فيما وراء الطبيعة ، أو بأى مبدأ روحى متميز عن الذكاء والعمل الإنسانى الا صاحب النزعة الإنسانية الذى لا يؤمن تمام الايمان بفكره .

هذا النقد الموجه الى الله يستند الى مقدمتين مضمرتين : أن هيجل قد أحال نظرية الله برمتها الى جدله عن المطلق ، وأن فويرباخ قد أحال الله أو الروح المطلقة الى طريقة فى عزل العقل الإنسانى والقوة الراضية . وفى هذه الاحانة المزدوجة يندس عرق انكار ماركس لله . أما مدى اعتماد موقفه الالحادى على الظروف العقلية السائدة فى أربعينيات القرن التاسع عشر ، فأمر لم يعترف به دائما أولئك الذين يتخذون ماركس بدوره كنقطة انطلاق . وكثيرا ما يحذر ماركس من تبديد الطاقة فى مهاجمة الله والدين ، لانه ينظر الى النقد المضاد للالوهية على أنه اكتمل - من حيث المبدأ - على يدى فويرباخ . والمقصود من ملاحظاته عن الموضوع أن تكون مجرد

حواش على النص الرئيسى ، او تعليقات على نقد اكتملت نقطة الرئيسية فعلا على يدى سلفه . ولم يشعر ماركس بأية حاجة الى تقييم جديد لله وللوقف الدينى لأنه كان يقبل عرض فويرباخ ونقده بوصفهما نهائين فى هذا الموضوع . ونستطيع أن نقيس تأثير هذا الموقف التاريخى المحدد فى صحة موقع ماركس الالحادى بفحص آرائه عن أدلة وجود الله ، وعن الاغتراب الدينى .

ومن السمات البارزة فى ماركس ندرة اشاراته الى أدلة وجود الله ، لاذ يتناولها ماركس رسميا فى موضوعين كلاهما ورد فى مخطوطاته المبكرة التى كتبها قبل أن ينصرف اهتمامه تماما الى نقد الاقتصاد السياسى . وفى ملاحظاته التى مهد بها لرسالته للدكتوراه ، يوجه عددا من الهجمات على البدعة السائدة ، وهى نسخة شلنج من مذهب الألوهية . ويستخدم فى هذا الهجوم - فى شئ من التلفذ الواضح - بعض عبارات شلنج المبكرة عن التناظر بين اله متعال واستقلال الانسان الأخلاقى وحرية . فاذا حاول المثاليون أن يرجعوا قبولهم لله الى أسس هيجلية ، كان ماركس متاهبا لابرار السمات الضعيفة فى الأدلة الهيجلية على وجود الله .

ويذكر ماركس - بوجه خاص - أربعة عوامل فاسدة فى تلك الأدلة . ويورد أولا ذلك العكس المتناقض ظاهريا للحجج الكونية : « فلقد عكس هيجل تماما تلك الحجج اللاهوتية ، أعنى أنه رفضها لكى يبررها » (١٢) . وعلى حين درج اللاهوتيون على التدليل من الوجود الواقعى للعالم العرضى الى الله ، يؤسس هيجل استدلاله على لا واقعية السمات العرضية العابرة للتجربة . هذا العكس لا يعيد الشباب الى الأدلة البعدية ، بل انه الضربة القاضية فى عصر يتعلم تقدير الأشياء المرضية المتناهية .

ثانيا : ان حجة هيجل الوجودية المفضلة تحصيل حاصل لأن معناها : « كل ما أمثله لنفسى هو تمثل فعل لنفسى » . فاذا كان ما يؤثر به الانسان فى نفسه دليل على الحقيقة الموضوعية ، كان لأشد الآلهة الوثنية اغرابا

في الخيال الحق في ادعاء الوجود الحقيقي . والنوع الوحيد من الوجود الذي ينطوى عليه الدليل الوجودي هو نوع متخيل أو نوع يحدده العرف .

الثالث : هذا الدليل الوجودي مجرد انعكاس للوعي الانساني ، لأن الشيء الوحيد الذي يوجد مباشرة على نحو ما - حين يتعلق الأمر بالفكر - هو تغيير في عقل الانسان المفكر .

واخيرا يقول ماركس انه لو كان اعتراضه الثاني واعتراضه الثالث صحيحين ، فان الأدلة لا تثبت الا وجود جوانب من الوعي الانساني . « ان الأدلة على وجود الله ليست سوى أدلة على وجود الوعي الانساني الذاتي الجوهري ، والتفسير المنطقي له » . وعلى هذا يستطيع المرء - بتعبير أدق - أن يسميها أدلة على عدم وجود الله ، لأن التحليل يبين أنها ليست سوى استقاطات وهمية لأفكار الانسان عن نفسه . ومن الممكن أن نتقدها بانكار أنها تنطوي على أية اشارة الى كيانات وضعية متناهية . غير أن هذا معناه اثبات الله على أساس ما في الانسان والعالم من خواء ولا معقولة وشر - وهي طريقة في الاستدلال لن يحتملها أي عقل يعتنق النزعة الانسانية أو الطبيعية .

ويعود ماركس في « المخطوطات الاقتصادية الفلسفية » (١٨٤٤) عودا مختصرا الى هذه القضية نفسها ، فيضيف نقدا خامسا . ويتعلق هذا النقد بالدليل العلي ، في صورته التاليفية الشائعة . فالؤمن بالله يتساءل : من الذي خلق الانسان الاول والطبيعة ككل ؟ ويهاجم ماركس صحة هذا السؤال نفسها ، وبذلك يسبق التناول المستقل الذي قام به بعض الطبيعيين الأمريكيين من أمثال وودبريدج Woodbridge ولامبرخت Lamprecht .

« حين تتساءل عن خلق الطبيعة والانسان ، تجرد من الانسان والطبيعة . فأنت تفترض مقدما أنهما غير موجودين ، ومع ذلك تطلب مني أن أثبت لك أنهما موجودان . وأنا أقول لك الآن : دعك من تجريدك هذا ، وعندئذ ستتخلى عن سؤالك . أما اذا تشبثت بتجريدك ، فليكن أن تتقبل النتائج . حين تفكر في الانسان والطبيعة على أنهما غير موجودين ، اعتبر نفسك أيضا لا موجودا ، لأنك طبيعي وانساني . فلا تفكر ولا تسألني ، لأنك ما ان تفكر

وتسأل ، لن يكون لتجريدك من وجود الطبيعة والانسان أى معنى . أم لعلك انانى الى درجة أنك تضع كل شئ على أنه عدم وأنت وحدك الموجود ؟ (١٣) -

ومن ثم ، فإن السؤال عن الله بوصفه العلة الأولى ينطوى على عملية انكار للذات تعفى الانسان من مسئولية الاجابة . ومشكله وجود الله مستحيلة الوضع فى حد ذاتها ، لأنها تستتبع اما اعدام السائل نفسه ، واما التنازل عن فعل التجريد ، وبالتالي اسكات السؤال عن العلة الأولى .

هذه الانتقادات تكفل لنا النفاذ الى الطريقة التى عرضت بها مشكلة الله نفسها لعقل ماركس . وقد كانت احاطته مباشرة بالمحجج العلمية كمل وضعها عصر التنوير ، وبالأدلة الهيجلية . وكان على وعى أيضا بتحويل هيجل للحجة القائمة على الطابع العرضى للأشياء ، ولكنه أخفق فى الربط بين هذا « القلب » ، وبين تبعية الله للروح المطلقة عند هيجل ، وبالتالي فقد أخفق فى أن يرى أن قلب هيجل للاستدلال يستلزم حرفيا رفضا لمذهب الألوهية الخاص ومبادئه . ولقد تجاهل ماركس - متفقا مع فويرباخ - القضية الرئيسية وهى : هل الله مرادف للروح المطلقة ؟ وهل يمكن استبدال أدلة مذهب الألوهية ومذهب الروح المطلقة بعضها بالآخر بعملية عكسية ؟ ومن ثم ، هل يمكن للمؤله الدقيق أن يؤسس نظرية عن الله على الأساس العادم نفسه المطلوب للدليل على الروح المطلقة ؟ ان تقويما جديدا ينبض ان يؤكد التنافر بين مذهب الألوهية والنزعة المثالية عن المطلق . وبالتالي يسمح بالاعتراف بنزعة طبيعية وبنزعة انسانية لا تجد كل منهما نفسها مرغمة على انكار الله كمصادرة أولى .

وكانت المجموعة الرئيسية من الاعتراضات الماركسية متعلقة بالدليل الوجودى ، اذ كان هذا الدليل يحتل مركز المصادرة فى الفلسفة الهيجلية . وقد تمرد ماركس - بحق - على الفكرة القائلة بأن وعى الانسان بذاته ينطوى على دلالة فحسب من حيث تقديمه للمادة اللازمة لتحقيق وعى مطلق . وأيد اهابة فويرباخ بالمسافة القائمة بين المفهوم الديالكتيكي للوجود وبين الكائنات الواقعية ، وكذلك بين تصور الروح المطلقة وجودها الفعلى . واستطاع بدفاعه عن طبيعة العقل الانسانى المتناهية غير القابلة للانزال

وتكامل الأشياء الحسية العرضية ، أن يدمر الدليل الوجودى على الروح المطلقة تدميراً فعالاً . أما أن هذا الدفاع لم يمد ماركس بمنظور جديد عن الله فمرجه الى اخفاق المؤهلة المعاصرين فى فهم أن مذهب الألوهية القائم على العلية الكافية ومذهب الواحدية الجدلية يعطيان للعالم المتناهى تقريبات متعارضة متعارضا حاداً .

ولسوء الحظ ، لم يفصل ذلك النوع الوحيد من الحجة العلية المألوفة لماركس شيئاً لتوضيح هذا الموقف . فاية محاولة للتفكير فى أصل الكون المتناهى بالتقهقر الى الأجيال السابقة جيلاً بعد جيل حتى يصل المرء الى اللحظة الأولى لخلق الطبيعة والانسان ، مآلها الفشل . فمثل هذا المشروع اليائس يقف موقف التضاد من الاستدلال الواقعى على العلة الكافية الأولى . وهذه الحجة الأخيرة لا تستغنى سلسلة من العلل مرتبة ترتيباً عرضياً وتكون سابقة فى الزمان على الأشياء الموجودة حالياً . ومن ثم ، فانها لا تستند على بداية زمنية للعالم ، كما أنها لا تتطلب ذلك العمل الفذ الذى يرمى الى تجسيد اللحظة الأولى للخلق . فنحن لا ندلل على بداية ، بل على تبعية كاملة حاضرة فى الوجود . ولا يحاول الاستدلال الواقعى تفسير مجموعة من الأحداث المتعاقبة فى الماضى المبهم ، بل تفسير شئ واقعى حاضر ، بمعنى أنه موجود وجوداً متناهماً ، متغيراً ، ومحدثاً للتغيير فى شئ آخر حاضر . ووجود الوجود المركب هنا والآن يتطلب عللاً تفعل فى الوقت الحاضر بفضل اعتمادها على علة أولى موجودة فعلاً ، وحاضرة تماماً . وفيما يتعلق بالاستدلال العلى نطلق على الله اسم العلة « الأولى » ، من حيث وجوده المستقل ونشاطه ، لا من حيث اللحظة الأولى فى سلسلة زمنية .

وهذا المازق الذى يقع فيه ماركس لا يتصل بدليل ألوهى لا يقوم على انتقال الانسان بواسطة الخيال الى فجر الخليقة . وعلى الفرد المنخرط فى الاستدلال الواقعى على الله ، بدلاً من إلغاء نفسه ، أو القضاء السؤال العلى - أن يضع هذا السؤال لأنه يتمثل أمام ذهنه الوجود الحاضر لنفسه ، وللأشياء المتناهية الأخرى الداخلية فى تجربته . وليس السؤال عن وجود الله ممكناً الا اذا وجد العقل السائل ، وحينئذ لا يكون هذا السؤال ممكناً فحسب ، بل أمراً لا محيد عنه بالنظر الى السمات المعطاة للانسان الموجود

وللكائنات الأخرى التى يالها ألفا مباشرة . وتتوقف حقيقة القضية المتعلقة بوجود الله على الاحتفاظ بالموجود المتناهى فى تكامل « وجوده » الخاص ، وعلى النفاذ الى المطلب الفعلى للعلة الأولى فى « وجودها » الفعلى .

والفاء الموجود المتناهى معناه هدم بينة الاستدلال العلى على الله ، كما تعنى تماما القضاء على الباحث فى هذا الموضوع . مثل هذا الالفاء مطلوب فى الدليل الديالكتيكى على الروح المطلقة نتيجة للهوة التى تفصل هذه الروح المطلقة عن الدليل العلى على وجود الله . فعلى حين أن بداية العالم المتناهى جزء جوهرى من دليل مذهب الروح المطلقة ، يبقى السؤالان عن بداية من خلال الخلق وبداية من خلال اللحظة الزمانية الأولى متميزين أحدهما عن الآخر فى الفلسفة الألوهية . كما أنهما تاليان لمشكلة وجود الله بوصفه علة أولى .

وحين يدعى ماركس أنه ينبغي للباحث « أن يكون هناك حيث تم خلق الانسان والكون » ، ينحرف عن الجادة لاقتناعه بجدل هيجل عن البداية ، وباستخدام فويرباخ الخاص جدا لكلمة « تجريد » (١٤) . فلقد أخذ فويرباخ أفلوطين وأبرقلس على أنهما نموذجان لكل تدليل الوهمى ، متجاهلا بهذا الخط التاريخى للنقد الألوهى الملح الموجه لهذه المدرسة لاختفاقها فى تقدير الدلالة الوجودية لله . وفويرباخ يعتقد أن الوجد الدينى الأفلوطينى ، أو صعود الواحد الى الواحد ، أمر لا يختلف عن الأدلة النظرية على وجود الله . ومن ثم فقد فسر فويرباخ مثل هذه الأدلة على أنها تتطلب « تجريدا » من الذات ، ومن العالم ، أو الفناء منتشيا للذات ، ولكل ما هو متناه . للوصول الى الواحد الذى لا سبيل الى التعبير عنه . وكزيد من الضمان على هذا التفسير ، أشار الى الاندماج الهيجلى بين الارتفاع بالروح واثبات المطلق ، وكذلك الى بحث المذهب المثالى عن بداية لم يسبق افتراضها للفلسفة . وعلى المرء أن يخلى العالم المتناهى الحسى من مضمونه كله ، لكى يبدأ مثل هذه البداية بالمطلق ، كما يتطلبها هيجل فى منطقته وفى دليله الوجودى (الانطولوجى) على الروح المطلقة . وعلى هذا فان التجريد الذى يفرغ الموجود المتناهى من مضمونه شرط ضرورى للوصول الى المطلق .

وبهذين المعنيين التاريخيين المحددين يقتضى الأمر حقا فعلا تفريريا يقوم

به التجريد للاتصال على نحو عمل بالواحد الأفلوطينى الذى يكمن وراء الكينونة والوجود ، وللبده بداية منهجية بالروح المطلقة الهيجلية . بيد أنه ما من واحدة من هاتين العمليتين يمكن أن توحد بينها وبين ما يصنعه مذهب الألوهية الواقى فى البرهنة على حقيقة القضية المتعلقة بوجود اله متمال . هذا البرهان عملية نظرية ، وليس اتحادا عمليا منتشيا ، انه المرحلة الأخيرة فى ميتافيزيقا عن الوجود الفعل ، وليس بداية لم يسبق اليها افتراض - لمذهب الواحدية الروحية ، وهو يستبقى الوجود المتناهى فى فعليته الخاصة ، بدلا من اذابته فى صمود نشوان أو دياكتيكي . ومن هنا فان المازق الماركسى القائم على نتائج الفعل التجريدى لا ينتسب انتسابا مناسبيا الى البرهان على وجود الله بوصفه متميزا عن التسامى الى الواحد وعن ادراك المطلق لذاته .

أما فى موضوع الاغتراب الدينى فقد استعار ماركس الكثير من فويرباخ ، ولكنه أظهر روحا أشد نقدية لم يظهرها فى مسألة وجود الله . ولم يكن راضيا عن محاولة فويرباخ للابقاء على التفرقة بين اللاهوت والدين ، وعن تشييده لنوع انسانى من الدين يخلو من الله . وأغلق ماركس - رأسيا - تلك الفجوة الممتدة بين النظريتين اللاهوتية والدينية معلنا أن كل ضرب من الموقف الدينى اغتراب لشطر من الماهية الانسانية ، وبالتالي فانه يسوء الى بنى الانسان .

وكان هذا التوسع فى معنى الاغتراب الدينى سببا فى وصف فلسفة ماركس بأنها مضادة للدين أكثر منها ملحدة ، وأن طبيعتها antireligious المضادة للدين تنبع من الأساس المنهجي الذى يعارض التقنين المجرد abstract hypostasization أكثر مما تنبع من التزام ميتافيزيقى بالوجود (١٥) . بيد أن المرء لا يستطيع أن يقول أن ماركس مضاد للدين أكثر منه ملحد ، مثلما يقول عن هيوم انه يعارض كل دين عملى متميز ، فى نفس الوقت الذى يعترف فيه باحتمال وجود الله . فماركس ملحد بهذا المعنى القاطع وهو انكاره للوجود الحقيقى لأى كائن كامل كملا مطلقا ومتميز عن العالم المتناهى ، ولكنه يدخل الحادة فى سياق أوسع هو اعتراضه على الاغتراب الدينى ، وبالتالي فانه ليس ملحدا بسبب لا واقعية الله فحسب ، بل لانه يرى أيضا أن التسليم بالله يعزل الانسان عن نفسه وعن الطبيعة .

وأقوى من ذلك ، ان ماركس ينظر الى الاعتقاد فى الله على أنه أكثر أنواع الاغتراب الدينى النظرى نموذجية ، وأشدّها تطرفا ، ولهذا السبب فانه يخصه بهجومه . صحيح أنه يتهم أيضا فويرباخ وبرونو باور Bruno Bauer وارنولد روج Arnold Ruge وماكس شترنر Max Stirner وغيرهم من الهيجيليين الشبان لمشاركتهم فى الروح الدينية ، وان لم يعترف أى منهم بالله ؛ ومع ذلك لا يرجع هذا الى أن مسألة الله مسألة تافهة أو محايدة ، بل لأن ماركس يرى فى الماهية الانسانية عند فويرباخ ، وفى الوعى الذاتى عند باور ، وفى الوضع الانسانى عند روج ، وفى الفرد الانانى عند شترنر - يرى فى ذلك كله ملامح الوهية مشوهة ، وبنور عبادة دينية لله . فالروح الدينية - كما يتمثلها عقل ماركس - لا تتميز بمنهج الاحالة الموضوعية المجردة فحسب ، بل تتميز أيضا بدرجات من القرابة مع الاله الدينى والروح المطلقة الهيجلية ، فلا بد إذن أن يشمل النقد الماركسى للاغتراب الدينى - فى أكثر مواقفه تميزا - انكارا لله ولمطلق الذهب المثالى (الذى لم يفلح قط فى ابقائه متميزا) .

ولم يكن ماركس يرمى الى إعادة عرض كل من الحاد دولباك وفويرباخ ، بل كان نقده الرئيسى للحاد الاول منصبا على طابعه السلبي الخالص ، ذلك أن دولباك صرف كثيرا من انتباهه الى اعتقاد الاولين فى الله ، وسمح لفكره أن يتحدد نتيجة لهذه المعارضة المتعمية الى درجة أن ماركس كان يشير الى الحاد دولباك بأنه مجرد اعتراف سلبي بالله . ولكنه كان من جهة أخرى يؤيد فويرباخ فى تناوله التكوينى (النشئوى) لفكرة الله ، غير أنه لم يكن راضيا عن اشارات سلفه الفاضلة الى تماسات الانسان الفردى ورغباته بوصفها الوطن الذى ولدت فيه فكرة الله . فلقد بحث ماركس عن أسباب أكثر تخصيصا وراء اسقاط الناس لملهم العليا فى عالم آخر ، ووجد هذه الأسباب فى الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية الطاحنة فى الحياة . « لم ير فويرباخ إذن أن المزاج الدينى نفسه ما هو الا نتاج اجتماعى ، وأن الفرد المجرد الذى يقوم بتحليل ينتمى الى شكل معين من أشكال المجتمع . فكل حياة اجتماعية هى فى جوهرها حياة (عملية) . وكل الأسرار التى تدفع بالنظرية الى التصوف تجد حلها المعقول فى العمل الانسانى ، وفى فهم هذا العمل » (١٦) ويتغذى مذهب الألوهية وغيره من مظاهر الروح الدينية على الأوضاع

الانسانية للوجود الاقتصادي ، والاجتماعي ، والسياسي ، وعلى الرغبة العملية في التخلص من هذه الأوضاع ، والبحث عن السلام في ملكوت يتحرر من تعاسات الحياة اليومية • والانسان يتورط في الاغتراب الديني وعبادة الله كاحتجاج على الطغيان الاجتماعي ، وعلى الاستخدام الانساني للقوة المادية • ومنهج النشوء الاجتماعي - لا النفس - هو الذي يكشف أخيرا عن الدافع الأساسي الى تجسيد الاله وعبادته •

وعند هذه النقطة يندمج موقف ماركس المعادي للالوهية وللدين في نقده للاقتصاد السياسي ، ويصبح تابعا له • فهو يرسم موازنة دقيقة بين الدين والملكية الخاصة ، الأول يؤلف الاغتراب النظري للانسان ، والثاني يكون اغترابه العملي ، أو انشقاقه مع واقعه الخاص • وهذا النوع العملي من انفصال الانسان عن طبيعته الخاصة ، وكونه أكثر أساسية وتأثيرا في التحليل النهائي ، يؤلف إحدى القضايا الرئيسية في مادية ماركس الجدلية والتاريخية • ولما كان مذهب الالوهية والدين ينتميان الى الاغتراب النظري للانسان ، لم يكونا في نظر ماركس - من القضايا الأولية غير المشروطة •

ولا يذهب ماركس الى هذا القول ليخفف من معارضته للاله وللموقف الديني ، لأنه ينظر الى استبعادهما بوصفه أمرا جوهريا لأية حركة نقدية وثورية • وإرجاع أصل فكرة الله الى احتياجاتنا الانسانية الاجتماعية ، درس لا غنى عنه في تشريح الاغتراب ، وإن لم يكن كافيا لمحو هذه الفكرة نهائيا • إذ لا يمكن أن يتم الالفاء التام لكل نظرية عن الله وعن الدين حتى يكون ثمة تحول عملي للمجتمع ، بحيث لا يبقى شيء من الظروف التي يتولد عنها الاعتقاد في كائن متعال • والتحول الثوري للمجتمع هو الذي يستطيع وحده أن يصل بعملية التغلب على الاغتراب الانساني التي بدأت بنقد فويرباخ النظري لله والدين - الى نتیجتها الكاملة •

« إن الفاء الدين - بوصفه سعادة الناس الوهمية - شرط من شروط سعادتهم الحقيقية • ودعوتهم الى التخلي عن أوهامهم فيما يتعلق بوضعهم ، هي دعوة الى التخلي عن وضع يعيش على الأوهام ... وواجبنا المباشر هو أن نميط اللثام عن الاغتراب الانساني في صورته الدنيوية ، بعد أن رفعنا

عنه القناع فى صورته المقدسة • وهكذا يتحول نقد السماء الى نقد للارض ،
ونقد الدين الى نقد للقانون ، ونقد اللاهوت الى نقد للسياسة ، (١٧) •

فى داخل المنظور الماركسى يلقى مذهب الألوهية تفنيده الأساس ،
لا فى التحليل النظرى ، بل فى النقد العمل للقانون والسياسة ، أو بصورة
أدق فى التغيرات الاجتماعية المترتبة على ذلك النقد • فالتغير الاجتماعى الفعلى
يجعل مذهب الألوهية والنظرة الدينية بلا معنى ، فلا تدعو اليهما حاجة
فى نظام اجتماعى عادل ، حيث تكون الحياة منظمة تنظيما انسانيا وطبيعيا •

وكان ماركس يأمل أملا كبيرا فى أن يختفى الدين ، وأن تصبح مسألة الألوهية
ضد الاتحاد غير ذات موضوع فى الكل الاجتماعى الذى يتألف من الناس العاملين -
فى - الطبيعة ، وهو ما كان يترامى له على أنه هدف التغير التاريخى . وقد كان هذا
الأمل معقولا بما فيه الكفاية ، هذا اذا سلمنا بأن الانسان يرتبط بالله بنفس
الطريقة التى يرتبط بها الظاهر النسبى بالروح المطلقة ، وبأن ثمة جدلا
ضروريا بصورة مطلقة يتطور فى الوعى الانسانى وفى التاريخ ومن خلالهما •
أما غير المعقول فهى الطريقة غير النقدية التى قبل بها ماركس المعادلة بين الله
والمطلق ، وكذلك عملية قانون تاريخى ، حتى بعد أن رفض مصدر هذه العملية
وهو : الروح المطلقة • ومن ثم ، كان تفسيره لله على أساس ضروب الاغتراب
النظرية والعملية يؤلف عكسا جدليا واضحا للروح المطلقة عند هيجل ، ولكن
فاته أن يوجه النقد الى مظاهر الوجود المتناهى التى تؤدى بالناس الى الله •
والمنهج الماركسى الذى جعل من « الانسان الاجتماعى - فى الطبيعة » مطلقا
مضادا - هذا المنهج لا يستند الى مراجعة شاملة للطرق الأخرى التى يمكن
الدفاع بها عن الكرامة الانسانية ، بل على « فلسفة الهية » هيجلية مقلوبة •
فلقد استبدل ماركس بالتاريخ من حيث هو ترجمة ذاتية للروح المطلقة التاريخ
بوصفه الترجمة الذاتية التى تبرر الانسان الاجتماعى بعد أن أصبح مطلقا •

غير أن رؤية ماركس الانسانية التى تذهب الى أن الانسان اساس
الوجود ، وإلى أن الوجود والفعل انسانيين ليسا تحولات أو مواد لعملية
أوسع منهما • هذه الرؤية تنفصل تمام الانفصال عن أسطورة مطلق اجتماعى
وعن الاستعارة المضللة التى تعكس أو تقلب الكل الباطنى عند هيجل •

فالناس يستطيعون أن يساندوا بكل قواهم المجهود الخاص بتأسيس الطبيعة والعالم الاجتماعي دون اللجوء الى نزعة ماركس الى احوالة الوجود والمنهج الى شيء غيرهما ، ودون الالتواء بذكائهم ورغبتهم الى الداخل في حلقة مغلقة ، ذلك ان الحرية الانسانية تملك من القوة ما يكفيها للبقاء مفتوحة على الابداع ، وعلى الوفاء بالتزاماتنا للطبيعة والمجتمع ، والتطلع صوب الله وفي محب في آن معا .

٣ - نيتشه والتبشير بموت الله

ومن قلم فرد ريش نيتشه (١٨٤٤ - ١٩٠٠) جاءت دفعة قوية نحو استحسان الاتحاد بوصفه أنبل عقيدة انسانية . وكان نيتشه أشبه بانقناة المصطخبة المياه التي نقلت الى عصرنا النتائج الالحادية لتيارات جديدة معينة في علم القرن التاسع عشر وثقافته . فلقد أقنع تفسير الجناح الملحد من الوجودية بأن هذا العالم يخلو من كل الله ، كما دفع الوجوديين الآخرين الى التزام أشد أنواع الحذر - على أقل تقدير - في أحكامهم الفلسفية عن الله وامتد تأثيره في هذه المسألة الى ما وراء الأوساط الفلسفية المحترفة ، وتأثيره يشبه بالضبط التأثير الذي أحدثه هجوم ماركس على الله وعلى الدين .

وكانت مطالعة نيتشه في شبابه لمؤلفات آرثر شوبنهاور (١٧٨٨ - ١٨٦٠) هي التي شجعت على الاتحاد . وكان من رأى هذا الأخير أن مبدأ السبب الكافي الذي تستند اليه الأدلة العقلية على وجود الله ، لا ينطبق انطباقاً سليماً الا على أنواع معينة من الأسباب ، ولا يسرى الا على الموضوعات الحسية الجزئية داخل سلسلة الظواهر اللامتناهية . وانتهى شوبنهاور في عدد من المواضع الى أن الاستخدام العقل والهيكل لمبدأ السبب الكافي من أجل اثبات وجود الله أو الروح المطلقة ، لم يكن له ما يبرره (١٨) . فمن المفروض أن الله كائن لا حسي ، وأنه السبب المطلق أو العام للأشياء ، على حين أن مبدأ السبب الكافي لا يسرى الا على الموضوعات الحسية ، وأن أساسه الحقيقي لا يقوم الا في أنواع معينة من الأسباب . وفضلاً عن ذلك فإننا لا نستطيع أن نتساءل عن السبب الكافي للعالم مأخوذاً ككل ، أو عن سبب أول لصيرورة سلسلة الظواهر اللامتناهية ، لأن كل صياغة محددة لمثل هذه الأسئلة تتجاوز قدرتنا المحدودة . وسد شوبنهاور أيضاً الطريق الكانتي للوصول الى الله بواسطة

العقل العمل ، على أساس أن هذا العقل يخلو من كل مضمون متميز ،
وأن من واجبه على كل حال أن يخضع للحدود العامة التي يفرضها مبدأ السبب
الكافى . وهكذا كان شوبنهاور ملحدا صريحا : إذ أنه أنكر إله فولف ،
ومصادرة كانت الأخلاقية ، والعقل المطلق عند هيغل .

ومع هذا كله فقد اعترف بوجود الشيء فى ذاته (النومين) ، وهذا الشيء
فى ذاته هو إرادة الحياة الكونية العمياء القلقة والتي لا نستطيع أن نقبض
عليها الا فى حدس لا عقلى . ولما كانت هذه الإرادة هى مصدر كل صراع والم ،
نصح شوبنهاور بإخماد جذوتها ، اما عن طريق التأمل الجمالى ، أو أفعال
الايثار ، واما باتخاذ موقف الزهد الذى أوصت به الأديان الشرقية والمسيحية ،
وهذا الموقف أدوم وأعمق جذورا . وذهب شوبنهاور الى أن الرسالة الحقيقية
للمسيحية هى انكار العالم ، سواء فى مظاهره الحسية أو فى إرادته الباطنة
لتكاثرات الحياة . ومهما يكن من أمر ، فقد كان شوبنهاور مترددا ترددا غربيا
فى الانتهاء الى أن انكار إرادة الحياة يؤدى الى العدم المطلق ، فترك ثغرة
مفتوحة للاعتقاد بأن هذا الانكار ما هو الا الوجه الآخر لفعل جديد يرمى الى
تأكيد وجود كائن متعال تماما . بيد أنه رأى أن ما ينطوى عليه مبدأ السبب
الكافى من صرامة ، وما تتمخض عنه إرادة الحياة من نتائج شريرة - يحولان
بين الفيلسوف وبين هذا التأكيد الجديد للوجود . وربما استطاع المتصوفون
وحدهم أن يفعلوا ذلك ، وفى هذه الحالة لن تكون ثمة وسائل فلسفية للتحقق
من صلق أقوالهم .

ومع أن نيتشه قد حاول استبعاد امكانية الوصول الى حقيقة متعانية
أصلية بوسائل غير فلسفية ، الا أنه رحب بحجج شوبنهاور السلبية . فقد
أمدته بالشجاعة على قسم العرى التي تربطه بماضيه الدينى ، وعلى أن يدعو
صرامة الى الإلحاد . وأشاد بكل من كانت وشوبنهاور لأنهما كانا أول من قدم
تحديا جذريا لتفاؤل الحضارة الغربية ومعتقداتها الإلهية . فلقد تساءلت
نظرية المعرفة الكانتية بصورة فعالة عما إذا كان العقل الإنسانى يستطيع
النفوذ الى ماهية الأشياء - فى - ذاتها ، واستخدام مبدأ العلية للوصول
الى الله ، وهو المبدأ الأسمى للأشياء فى ذاتها . وجاء هيغل فأرجأ المسألة
لصالح مذهب الإلهية ، وانفرد شوبنهاور بمجد إسقاط المذهب الهيجل

عن العقل المطلق بواسطة رأيه المضاد في عقل صوري خاص ، وإرادة كونية لا عقلية . وكان ما أثار إعجاب نيتشه بوجه خاص هو الطريقة الجريئة التي أخذ بها شوبنهاور خلو الوجود من الألوهية *die Ungöttlichkeit des Daseins* - إذ رأى أنها حقيقة جليلة ملموسة لا تحتاج إلى دفاع مفصل في عصر العلم الوضعي والاستمولوجيا الكانتية . « وهنا تكمن أمانة شوبنهاور الكاملة : فالإلحاد الصريح بلا قيد أو شرط هو الافتراض المسبق لوضعه للمشكلة ، بوصفه انتصارا نهائيا دفع فيه الضمير الأوروبي أعز ما يملك ، وبوصفه تنويجا لتدريب على الحقيقة استغرق الفين من الأعوام بحيث انتهى به الأمر إلى أن يمنع نفسه من إقرار أكنوبة الاعتقاد في الله ، (١٩) . ويحب نيتشه أن يفرينا على اعتناق الإلحاد بدافع من الأمانة والشجاعة على مواجهة حقيقة الوجود ، وأن نرى النتائج القاسية - وإن يكن لا محيد عنها - لضروب التقدم الصحية جميعا في الحضارة الغربية . ونحن قرر نيتشه أنه هو نفسه ملحد بالفطرة والمزاج ، لم يكن يعنى استبعاد جميع الحجج المناهضة للألوهية ، بل بالأحرى أن يضمن عليها مزيدا من الثقل الذي تقدمه الحتمية العلمية والتحرر الانساني .

وكان نيتشه - مثله مثل كارل ماركس - مفتونا بأسطورة بروميشيوس، مطوحا ببغضه المتحدى في وجه الآلهة أجمعين . ووصف الحاد البروميني بأنه منبثق من نوع من الزهو العنيف الحار بالحرية الانسانية ، وتصميم على الولاء للأرض أيا كان الثمن . ولما كان هذا الموقف يتعارض ، مع جوهر التقاليد الألوهية الدينية والعقلية ، فإن الترويج الناجع له بين العقول الأخرى يتطلب نقدا لتلك التقاليد السائدة . وعلى هذا قام نيتشه بتنفيذ برنامجه المناهض للألوهية على مرحلتين : مرحلة المراجعة التجريبية لنظرتنا إلى الوجود والمعرفة ، ومرحلة الاعلان الدرامي لموت الآله .

(١) **تجربة عن العالم والحقيقة** : احتذى نيتشه النموذج المهود للإلحاد الحديث كما وضعه فويرباخ وماركس ، بأن قدم صورة تنبؤية للفيلسوف في عصر المستقبل . وسيكون هذا الفيلسوف المقبل - وفقا للخطوط الاجمالية التي تضمنها كتاب « بمعزل عن الخير والشر » (١٨٨٦) - مزيجا ثلاثيا من الشكاك والناقد ورجل التجارب . فهو شاك يشمل شكه التقاليد ومطلقات

الماضى جميعا ، وهو يستخدم مبضعا لا يهاب شيئا لتشريع المعتقدات التى لم يتم فحصها بعد ، والمؤيد لوجود الله . ومع ذلك فإنه لن يكون مشلولاً نتيجة لعدم الحسم الذى يتصف به الشكاك الكامل ، بل سيكون أخلاقياً نافذاً ، يستخدم منهجاً محدداً ومعياراً للقيم . فضلاً عن هذا كله ، سيجرى فيلسوف المستقبل تجارب عقلية وأخلاقية تتمشى مع اعتقاده فى السيولة التامة للأشياء جميعاً . وعليه أن يكون متأهباً لاتخاذ موقف جذرى جديد إزاء العالم ، وإزاء الله . وبإدخال «لعل وعسى» خطرة عن طبيعة الأشياء ، يمكن أن تتزعزع الأخلاقية القائمة على الألوهية ، وأن تنهار فى نهاية الأمر .

ولكى يجعل نيتشه تجربته الميتافيزيقية مقبولة ولا مندوحة عنها، يصفها بأنها النتيجة الكامنة فى الكشف الفلسفية والعلمية التى تمخض عنها القرن التاسع عشر . وهناك فى الخلفية البعيدة يقف تراث ديكرات وهيوم ، وكلاهما عاد بالإنسان الى صخرة ذاته الفردية الجمجمة . نليس للإنسان الحديث من خيار الا أن يقصر بقية الأشياء من خلال العينة الذاتية التى يعثر عليها الفرد فى أثناء تفتيشه فى نفسه . وما يجده هناك يؤكد كانه فى المجال النظرى ، ويؤكد شوبنهاور فى المجال العملى ، وأن لم يستغل أى منهما كشوفه استغلالاً كاملاً . والعامل الوحيد الذى يعطى عطاء عيانياً (أو حدسياً) فى الوصف الكانتى للمعرفة هو مادة الاحساس . وهذه المادة خالية بطبيعتها من أى بناء محدد ، كما أنها تعرض نفسها على أنها مجرد سيال مستمر من الانطباعات ، ومجرد طبقات حسية تقتقر الى كل وحدة باطنة ، والى كل معنى أو قيمة . أما شهادة شوبنهاور الرئيسية فهى أن هذه الكتلة الموهوشة من الانطباعات تتسم بطابع مناضل مريد . وما يعطى على أنه نسيج التجربة الفردية ليس تدفقاً لا شكل له من الاحساسات ، بل هو بصورة أكثر أساسية - عاصفة جامحة من العواطف والدوافع (٢٠) .

وما من أحد وهب الاحساس بانجازات الفلسفة الحديثة الا ويجد نفسه مرغماً على وصف المظهر المعطى من الحياة الفردية بأنه صيرورة مستمرة ، وكفاح يمتزج فيه الحس والعاطفة ، ولا يحكمه أى بناء سابق ، ويبرأ من كل قانون فطرى معقول ، ويفتقر الى كل معيار للقيم . وإذا أصدرنا حكماً على أساس ادراكنا الذاتى للموقف ، لم يكن ثمة ماهية للشئ فى ذاته ، أو عالم معقول

علينا أن نصل اليه . والعالم الحقيقي فعلا ليس الا خضم الصيرورة الذى يواجهنا ، وليس الا التيار اللامتمايز غير المتحدد من الطاقة العاطفية الذى يصب داخل نفوسنا . والسمة العامة الوحيدة التى يكشف عنها هو اتجاهه الى توكيد طاقته أو ما يسميه نيتشه « ارادة القوة » .

ولكى يبرر نيتشه تعميمه اننى ينتقل من الذات الفردية الى الطبيعة فى جملتها ، يهيب بمنطقتين من مناطق الدراسة العلمية ، بالمنهج العلمى يوصى بالاقتصاد والتجانس فى المبادئ التفسيرية . فان لم يكن ثمة شاهد محدد على حالة مختلفة فى مكان آخر ، نستطيع أن نقرر مطمئنين أن العامل المعطى فى التجربة الفردية يحقق أيضا الطابع العام للواقع . ومن المؤكد أن أهم منجزات العلم البيولوجى فى الشطر الأخير من القرن التاسع عشر كان نظرية داروين عن التطور ، وهى النظرية التى تشهد على انصيرورة الشاملة والصراع وما تنطوى عليه التركيبات العضوية من زوال سريع . وعلى الرغم من النقد الحاد الذى يوجهه نيتشه الى اتباع داروين الى أنه يعزو للتطور دلالة «ميتافيزيقية عامة تتجاوز مجال الكثوف البيولوجية ، وذلك لاكتساب ضمان علمى على التغير الكلى فى الكون ، وعلى الدلالة الباطنة تماما لدوانح الحياة . ويهيب نيتشه أيضا بعلوم التاريخ ، وعلم اللغة الكلاسيكى (الفيلولوجيا) الذى تدرب عليه ، متخذاً منها شاهدا اضافيا على السيولة الدائمة فى مجال المؤسسات الانسانية والتصورات واللغات . ولما كان الانسان يؤخذ فى تدفق الحياة المتطور تحت هذه الوجوه جميعا ، فان البيئة على النظر الى النزعة الواحدة فى الصيرورة و ارادة القوة بحسبانها الوصف الأساسى للواقع - هذه البيئة جارفة حقا .

وهناك بالطبع تركيبات وعلاقات فى عالمنا الانسانى ، ولكنها اسهامات تقوم بها أنشطة الانسان أو مشروعاته الصورية المنظمة . هذه المبادئ البنائية ليست شكولا كلية اولية (كما افترض كانت) ، كما أنها ليست افكارا افلاطونية غامضة (كما يرى شوبنهاور) ، ولكنها من نتاج ارادة القوة الكونية فى صورتها الانسانية المتميزة . فالانسان لا يحتمل البقاء فى كون عابر لا ملامح له ، ولا وجهة له . انه يناضل لترويض اندفاعات الصيرورة ولتثبيتها ، وجعلها ذات دلالة انسانية ، ولهذا فهو يصوغ تصورات مثل

« الشيء » و « القانون » و « القيمة » كأدوات برجماتية لاضفاء المعنى والغرض على الشطر الذى يخصه من بحر الصيرورة الواسع . فالمعرفة - على هذا النحو - ليست علاقة تجانس ، بل منظورا تتخذة ارادة القوة والحكم الجمالى عما سوف يعزز من القدرة الانسانية ومن الدلالة فى العالم . والمعرفة - فى نظر فيلسوف المستقبل الأمين - معناها الابداع وتشريع نظام الأشياء وتحديد رتبته ، وبالتالي وضع القيم (٢٦) . وهناك وراء أفعال المعرفة جميعا ، فعل عمل لتقدير الصيرورة ، أو اضفاء شىء من القيمة عليها بالنسبة للانسان . ولأن المعانى والقيم الأصلية تنبع جميعها عن أصل انساني خالص ، فانها محصورة انحصارا صارما داخل حدود الصيرورة ، ولا تشير الا الى الاستقطاب القائم بين هذا التدفق الكوني وواضع القيم الانساني . ولهذا فان تركيبات عالمنا وعلاقاته باطنة تماما من حيث أصلها ومرماها .

وهنا يستطيع نيتشه أن يجيب عن سؤال « بيلاطس » (٢٧) ، فالمرء لا يستطيع أن يتحدث عن « ال » حقيقة ، بل عن « حقائق » يؤسسها الانسان . فليست هناك حقيقة مطلقة تناظر منطقة للماهيات السرمدية ، اذ لا وجود لبينة على مثل هذه المنطقة فى الوجود ، وبالتالي لا معنى لادعاء الحقيقة المطلقة عن واقع الله المتعالى . الحقائق الانسانية منظورات تؤخذ فى موقف جزئى من أجل غرض جزئى : وتظل هذه الحقائق متكررة ، قابلة للمراجعة ، ومقصورة على المشروعات الانسانية . وهذا ينطبق أيضا - بنفس الصرامة - على الحقائق الأخلاقية ، فلا وجود لنظام أخلاقى كلى شامل أو خير مطلق ، وانما ثمة خيرات متعددة للأهداف الانسانية وللجزاءات المتناهية التى تفرضها .

وايا كان الأمر ، فان التجربة النيتشساوية لا تفقد طابعها الشرطى - الاستنباطى قط ، فهى تعبر عن بعض النتائج التى يمكن أن تنبع عن القرار الخاص بتطوير مضامين معينة لأراء « كانت » وشوبنهاور عن التجربة الظاهرية

(٢٧) بيلاطس هو حاكم اليهودية من قبل الرومان (٢٦ - ٣٦) . أسلم المسيح للموت وهو يعتقد بينه وبين نفسه أنه برىء ، ولهذا غسل يديه امام الجماهير قائلا : « أنا برىء من دم هذا الصديق » .

[المترجم]

الى ميتافيزيقا كاملة للوجود الطبيعي . غير أن وصفا لهذه النتائج لا يقدم توكيدا كافيا لكفاية هذا الفرض المحدود كنقطة انطلاق ، لأن النزعة الظاهرية تتقاضى عن طرق الانسان الأخرى في أن يصبح مرتبطا ارتباطا مباشرا بالعالم الطبيعي . والتناول النظري للطبيعة من خلال الحكم الوجودي على الأشياء الحسية ، وكذلك تناولاتها الأخرى من خلال الرمز والعمل ، تبرز جوانب أخرى تختلف عن تلك التي يمكن أن تتلام داخل مصادرة الخليط الحسي المتدفق ، وإرادة القوة ، ذلك أنها تجلو التركيبات والعلاقات وأفعال الوجود التي يكتشفها الانسان ، ولا ينتجها . فمعرفتنا بالطبيعة لا يمكن أن تنحصر في تلك الجوانب التي يحكمها التحليل الكانتي للمعرفة الفزيائية ، أو في ذلك التعميم الشامل للإرادة الذي يقوم به شوبنهاور .

وحتى في داخل السياق الذي يقدمه نيتشه ، نلمس اعتبارات تشير الى اتجاهات أخرى غير ذلك الخضم الباطن للصيرورة المائعة ، والإسقاطات الانسانية المتواترة للمعنى . فمن حقيقة قدرتنا الانسانية على اتخاذ المنظورات وتحديد سلم القيم ، لا يلزم أن تتألف معرفتنا وتقويمنا من ابداع معانينا وقيمنا فحسب . ذلك أن أفعال معرفتنا وتقديرنا تقتضي عاملا محددا من الاعتراف ومن احترام النسيج الحقيقي لموضوعات هذه الأفعال ، ولطرائق الأشياء والأشخاص الآخرين حين يتكشفوا لنا وحين يؤثرون في عملياتنا العملية . وتشمل الاجراءات العملية تلك اللحظة التي لا غنى عنها من التأكيد أو النفي التجريبي القائمين على الاختبار العام ، وعلى الوقوع الفعلي للحوادث في الطبيعة ، وعلى وجود تركيبات متعينة لا تقبل الاحالة بأكملها الى اطارنا في الإشارة ، وطريقتنا في القياس . ففي فلسفة تشارلز بيرس المعاصرة عن العلم ، يوجه الانتباه الى الجوانب الواقعية والموضوعية والاجتماعية من البحث العلمي . وحتى عبارة نيتشه الميتافيزيقية القائلة بأن إرادة القوة الكونية تعمل في الانسان بوصفها فاعلية مانحة للتركيب - هذه العبارة هي نفسها تبير متعين عن طبيعة هذه الفاعلية . وليس ثمة ما يبرر الا يستطيع الذكاء الانساني التوسع في هذه القدرة على تمييز بعض سمات الواقع الشاملة المحددة ، والقيام بدراسة بنائية لمناطق أخرى من البحث . فاذا لم تقصر نظرنا الى نظرية الإرادة الكونية على أنها أداة شاعرية للنقد الحضاري ، فتحث لنا الطريق لاستخدام أكثر واقعية لعقلنا في معرفة العالم الطبيعي للأشياء وتقويمه .

وحتى يتحدد النقد على هذا النحو ، سيمالج نيتشه نزعته الواحدية في الصيرورة وإرادة القوة على أنها رؤية ميتافيزيقية أصيلة ، لم تصورها المواقف الفلسفية والعلمية الأخرى إلا على نحو غير مباشر . وعندئذ لن يكون ثمة أمانة عقلية تلزم رجال جيلنا باعتراف افتراض الميتافيزيقى . . . وتلك الـ « ربما » (أو لعل وعسى) ، التى أقام عليها نيتشه وجهة نظره ، تتمتع بلا شك بشئ من الفتنة والبهجة بفضل مطالبها الجريئة الشاملة . غير أن هذه الصفة الدرامية ليست سببا كافيا لتحويل الافتراض إلى قضية ضرورية مسبقة لا يستطيع الإنسان الحديث أن يتشكك فيها دون أن يدنس ولاءه للأرض واحترامه للموقف الإنسانى الفعلى وما ينطوى عليه من بيئة .

(٧) ضربة المطرلة بإعلان موت الإله : حين أعلن نيتشه موت الإله ، لم يفعل أكثر من أن يردد نغمة عزفها هيجل من قبل ، ولكنه بدلا من أن يجعلها مقدمة للوصول إلى حقيقة الروح المطلقة جعلها نتيجة للخطأ الذى نقع فيه نتيجة لتصورنا عن الروح المطلقة . وبينما يفسر هيجل موت الإله في حدود صيرورة يحتويها المطلق فى داخله فعلا ، وبصورة مسبقة ، يفصل نيتشه الصيرورة تماما عن سياق الروح المطلقة ثم يأخذ الله على أنه مرادف لوهم المطلق . وهكذا يموت الإله لأن النزعة المطلقة عن الروح اللامتناهية الأبدية تعرض على أنها اختلاق قاتل من صنع العقل البشرى .

ويخضع نيتشه نظرية الله - محتذيا النموذج الذى وضعه فويرباخ والذى أصبح الآن مالوفا - لعملية إحالة نفسية شاملة . فليس من الممكن فى داخل نزعته الواحدية عن الصيرورة أن يوضع سؤال جدى عن « حقيقة » الله المستقلة . والقضية كلها لا تتعلق إلا بأصل « فكرة » الله وقيمتها ، مأخوذة دون أية امكانية ميتافيزيقية لأن يكون لها مشار إليه حقيقى يعطى على ما هو إنسانى . وكان هيجل قد رأى فى تدهور الاعتقاد الفعال فى الله معنى من معانى موت الإله . أما نزعة نيتشه النفسانية الحازمة فى هذه النقطة فتتطلب أن يكون هذا المعنى هو المعنى الوحيد الذى يعتد به : فإن الانطلال الحضارى لفكرة الله يعبر عن انطلال النوع الوحيد من الوجود الذى تتمتع به الله .

ولكن نيتشه لا يريد مع ذلك أن نستهن بالفناء هذه الفكرة ، وننظر إليه على أنه حادث تافه لا وزن له ، وكأننا نتخلص مثلا من فكرة وجود الفيلان . فموت الاله يثير ذلك السؤال الجوهرى عما اذا كان لوجود العالم اى معنى باطنى فى حد ذاته . ويستخدم نيتشه تشبيه الرجل المجنون الذى يحاول نشر نبأ موت الاله فيندد بما يمكن أن يسمى الطريقة السطحية اللاعنوانية فى تلقى هذا النبأ . والملاحدون الذين تصادفهم كل يوم يستهزئون بالاله فيصورونه بأنه قد ضل الطريق ، أو أنه يعدد الى الاختفاء أو الهرب ، كل ذلك لأنهم لا يفتنون الى الصلة بين موته وبين انهيار قيمنا الغربية جميعا . ومن ثم فان الرجل المجنون يذكرهم محتدا بدورهم المستول ، سواء فى اختلاقهم لفكرة الله ، أو فى تركها تموت وتضمحل : « لقد قتلناه - أنت وأنا ٠٠٠ نحن جميعا قاتلوه » (٢٢) . وهذا شبيه بما يقوله توماس هاردى عن « جنازة الاله » حين يجعل الاله المنسحب يصرخ فى وجه الانسان قائلا :

« اننى أتلأشى يوما بعد يوم
تحت عيون ذوى البصيرة القاتلة للاله
وفى ضوءه لن يتركنى أبقي ٠٠٠
وغدا ٠٠ اختفى فلا يبقى منى شئ » .

ان موت الاله معناه الاغتيال العمد لفكرة الاله ، وسقوط نظام المعايير والسلوك القائم على التسليم بتلك الفكرة ، والاشخاص الذين لم يعودوا يؤمنون بها ، هم قتلة الاله ، وعليهم تقع المسئولية الشخصية عن هذه الفعلة وعواقبها - التى لم يحسب حسابها - على حضارتنا .

وصورة نيتشه الأثيرة عن نفسه بوصفه فيلسوف المستقبل هى زاردشت ، الرجل الحكيم الذى هبط من ملاذه الجبلى لبشر بالنبأ الرهيب السار فى الوقت نفسه - نبأ موت الاله . وهناك فى القابة يلتقى بناسك متوحد ، لم يسمح بعد بهذه البشارة ، ومن ثم فهو ما برح متمسكا بالشعائر التقليدية . أما الجمهور انذى يلتقى به زاردشت فى ميدان السوق فيشعر شعورا غامضا بانه فقد الايمان بالله ، ولكنه يؤثر ما يلهيه عن النتائج . ولا توجد غير صفوة ضئيلة من العقول (منها البابا الأخير) هى

التي تدرك - على تفاوت في الدرجة - الدلالة الحقيقية للأزمة الأوروبية المتعلقة بمقيدة الألوهية . وإلى هؤلاء يعلن زرادشت موت الإله على أنه أعظم الأحداث الأخيرة : إذ أخذ ظله يغطي تدريجيا الرقعة الثقافية بأسرها . فنحن جيل من الناس يعيشون في ظل الإله الميت ، ويخشون النزعة العدمية الناشئة للمقيدة العقلية والأخلاقية على السواء .

ويصر نيتشه على أن الرسالة الجوهرية للأحاد الحديث ليست الاستحالة النظرية لاثبات وجود الله ، كما أنها ليست تقرير الواقع الحضارى الفعل بأن الاعتقاد فى الله لم يعد منتشرًا على نطاق واسع . الجوهر الحقيقى لنزعة نيتشه المعادية للألوهية هو أن أحدا لم يعد يعتقد فى الله لأن الله لم يعد قابلا لأن يعتقد فيه أحد ، ولم يعد جديرا بتصديق الإنسان وتأييده .

« ليس ما » يميزنا ، هو أننا لا نجد الهاما - سواء فى التاريخ ، أو فى الطبيعة ، أو فيما وراء الطبيعة - ولكن ما يميزنا هو أننا نرى الآن أن ما كنا نبجله كاله ، لم يعد شبهيها بالإله ، بل شيئا تعسا لا معقولا ، ضارا ، ولم يعد هذا مجرد خطأ ، بل جريمة ضد الحياة . اننا ننكر الإله من حيث هو إله . ولو أن أحدا حاول أن «يشبث» لنا إله المسيحيين هذا لكننا أقل قبولاً للاعتقاد فيه ، (٢٢) .

هذا النص الكاشف يبين العمق العاطفى لنزعة نيتشه المعادية للألوهية، وجانبها الإرادى الذى يرفض قبول البرهان ، واعترافها بأن الألوهية المسيحية هى العدو الأكبر ، وإدانة الإله على أسس حيوية ، أخلاقية ، إنسانية . فالإله قد مات بالمعنى المؤكد ، وهو أن فكرة الله لم تعد تمثل القيمة العليا ، بل نبذت أخيرا على أنها نقيض القيمة العليا أو نقيض الموضوع للحياة الإنسانية ومثلها العليا .

ويستلزم نيتشه فى سبيل تدعيم هذا الاتهام ما يحلو له أن يسميه بالحاسة السادسة لإنسان القرن التاسع عشر : ألا وهى الحاسة التاريخية . وهو لا يعنى بهذه الحاسة القدرة على إدراك التاريخ بالمعنى المألوف من التفسير الدقيق المتزن للأحداث والمعتقدات الماضية ، بل يعنى به تكهنه

حديسيا « بما سيكون عليه » المعنى الجوهرى لعصر من العصور ، وتصوراته الرئيسية للارتقاء بالقيم الانسانية (٢٤) . واستخدامه للحاسة التاريخية أو « الاكذوبة الشعرية » فى وصف مضمون فكرة الله - تطبيق صارم لنظريته العامة القائلة بأن الصارف مشرع للقيم ، وهذه القيم لا ترتبط بالمستقبل وحده ، بل بالمضون الماضى والحاضر الذى يحتل عقول الناس . وهو يقرأ التاريخ متراجعا الى الوراء ، بادئا ببعض الملامح التمسعة أو المناقفة لعصره ، فيعزوها الى فكرة الله ، وبهذا المنهج الارتدادى للنشوء النفسى ، يبنى مفهومها للاله بوصفه متبعا ومستودعا لكل ما هو معاد للتكامل الانسانى ، وللحرية الانسانية . وينظر نيتشه الى المسيحية - كما نظر اليها اسلافه الملحدون فى ذلك القرن - على أنها افلاطونية العوام ، والمدهيجل بوصفه منظر اللاهوت المسيحى . وهو يرد جميع النظريات عن الله ردا يمليه التدبير الاستراتيجى الى سبيكة واحدة ، هى تركيب من الافلاطونية والمسيحية والثنائية الكانتية ، والنزعة المطلقة الهيجلية . والان الذى يستخدم موته كمطرفة ضخمة ضد كل المؤسسات القائمة والمذاهب الاخلاقية هو هذه الفكرة التوليفية التى نحصل عليها باستخدام حاستنا التاريخية بتلك الطريقة التقويمية التى تصفها ميتافيزيقا نيتشه ونظريته فى المعرفة .

ويبين فحصنا لكتابه : «أفول الأصنام» أو : «كيف نتفلسف بمطرفة» (١٨٨٨) ، وهو أحد كتبه الأخيرة ، ولكنه أوضحها جميعا - أن عداء نيتشه للاله نشأ عن توحيده للاله مع عالم «حقيقى» هو عالم الأشياء فى ذاتها ، وهذا العالم يناقض - حسب تعريفه - عالمنا «الظاهرى» ، أو عالم الظواهر . « ان اختراع خرافات عن عالم «آخر» غير هذا العالم أمر لا معنى له على الاطلاق ، اللهم الا اذا استبدت بنا غريزة الشك والاستهزاء والقذف ضد الحياة . . الله هو التصور المضاد ، وهو ادانة الحياة » (٢٥) . ولم يكن نيتشه يرى غير أمر الوهى مطلق واحد للتفرقة بين انزمانى والأبدى هو : احتقار الزمانى والقاء ظلال من الشك على حقيقته . وكان يعتقد أن كل من يذهب الى أن الطبيعة لا تشمل الواقع بأسره ، يدعو بالتالى الى أن العالم الطبيعى غير حقيقى لا قيمة له ، ولهذا ينبغى أن نعرض عنه . وبهذا التفسير ، بقى نيتشه تلميذا مخلصا كل الاخلاص لشوبنهاور وفاجنر ،

لأنه كان يعد تصويرها لله والمسيحية التي يقوم على إنكارها للعالم -
تعبيراً أصيلاً عن الموقف الجوهرى للمذهب الألوهية . وكل من يقبل هذه
الفكرة عن الله يعد هارباً من التاريخ الزمانى ، وخائناً للمذهب العلمى
القائم على المعرفة الحسية ، وصارفاً للطاقة الأخلاقية عن الأهداف الباطنة
لإرادة القوة التى ترمى إلى الارتقاء بالحياة - إلى هدف يوهن الحياة ، ويدفع
إلى الانتحار .

وحين استعرض نيتشه النتائج الأخلاقية المترتبة على تنظيم حياة
الإنسان على أساس تكريسها لمثل هذا الإله ، تجاوزت اتهاماته الغاضبة كل
حد . وفى كتابه « عدو المسيح » (١٨٨٨ أيضاً) ، اتهم « الله بأنه إعلان
حرب على الحياة ، وعلى الطبيعة ، وعلى إرادة الحياة ! الله - هو صيغة كل
قذى ضد « هذا العالم » ، وكل أكنوبة عن «هه فىما وراء» . - الله - هو
ناليه العلم ، وإرادة العلم ، وإرادة تقديس العلم ! » (٢٦) وكان نيتشه قد
صرح ذات مرة للسيدة أوفريك (زوج زميله ، مؤرخ الكنيسة المسيحية
فرانتس أوفريك) أنه قد وهب نفسه تماماً لهذا التصور عن الله إلى درجة
أنه لم يعد قادراً أو مستعداً للنظر فيما إذا كان من الواجب مراجعته
وتصحيحه بآراء الناس الفعلية عن الله : فالنزع الأخلاقى الذى أدخلته فى
روعه فكرة الله - حين وضعت بوصفها عالماً آخر معادياً - كان من القوة
بحيث لا يسمح للنقد الذاتى بالعمل إزاء هذه القضية . فلا بد من إعلان
موت الإله ، كمقدمة ضرورية لمولد الإنسان من جديد بوصفه فاعلاً مسئولاً
فى العالم الطبيعى .

وعلىنا حين تقدير ما لنبا الموت هذا من وزن ، أن نفحص أربع سمات من
تناول نيتشه فحصاً دقيقاً ، وهى : نقطة بدايته الافتراضية ، نظريته
الإرادية فى المعرفة ، نزعه إلى الاحالة التاريخية *historical reductionism*
ومعياره - العكس للحقيقة والقيمة . فنحن نجد :

أولاً : أن التجربة الفكرية للكون بوصفه بحرًا هائلاً من الصيرورة ،
تحكمه إرادة القوة ، سرعان ما حولها نيتشه إلى معيار ميتافيزيقى للاحكام
الصادرة عن الله . وإذا بقيت هذه الميتافيزيقيا مجرد « لعل وعسى » ،
فلا يمكن استخدامها للبرهنة على أن الاعتراف بالله بوصفه الحقيقة الأبدية

يستتبع بالضرورة خطأ من قيمة العالم المتناهي . ويتهم نيتشه بأن الله كان هو الاعتراض الأكبر على الوجود ، ومحطم براعة الصيرورة . وهذا معناه - خارج قاعة المحكمة - أن افتراضه الأصل يطبع الوجود الزماني والصيرورة المتناهية بطابع الاكتفاء الذاتي ، وأن البراءة النيتشواوية تتألف من النسيان المتعمد لقيامه بهذا الفعل على نحو افتراضى . غير أن هذا لا يحل مسألة ما إذا كان للناس الحق أصلا - فـي أن يسم عالم الصيرورة بخاتم الاكتفاء الذاتي المطلق .

ثانيا : يحتفل نيتشه ببهجة الانجاب التى يشعر بها دائما فى المعرفة، ذلك لأنها إبداع للقيم ، وإرادة لأن يكون « العلة الأولى » ، ويعلن أن الموقف لن يكون محتملا لو كان ثمة آلهة ، فى الوقت الذى لا يستطيع فيه أن يكون واحدا منهم عن طريق إرادته المشرعة . وهو يدعى أن هناك شيئا مهينا فى الاعتراف بالوجود الحقيقى لكائن لا يدخل فى نطاق قدرة الإنسان الإبداعية الذاتية . وهذا وصف مؤثر للطريقة التى يصوغ بها موقف « الكبرياء » العقل الإنسانى ، ولكنه لا يثبت أن هذا الموقف يقوم على أساس متين بالنسبة للإنسان . وقضية مذهب الألوهية تتعلق بهل يسمح موقف الإنسان فى الطبيعة بأن يريد أن يكون علة أولى ، أو هل يقدم له الأساس التى تقتضيه الاعتراف بالله بوصفه العلة الأولى المستقلة التى قد نحاول المشاركة فى حياتها الأبدية مشاركة شخصية حرة . ونزعة نيتشه الإرادية فى المعرفة حانة خاصة من ميثافيزيقاه عن الصيرورة والقوة الكونيتين ، وفى داخل هذا الإطار وحده ، تنتهك الحرية الإنسانية نتيجة للاعتراف بالله على أنه الموجود العللى ، المتعالى .

ويثير تناول نيتشه الواحدى (أى الذى بردها جميعا الى فكرة واحدة) للفلسفات المختلفة عن الله سؤالاً ثالثاً . « فعلاسته التاريخية » عما ينبغى أن يكون عليه ، وما سيكون عليه - معنى الله ، تنتهى الى أن تكون احالة واحدة للجهود الإنسانية الفلسفية التى ترمى جميعا الى توضيح ، وتصويب وتحسين ، قضاياها المتعلقة بالله . وهذه الجهود جميعا تسوى بحيث تتطابق مع فكرة واحدة مسبقة . وهذا يفسر لهجته الخيالية نوعا ما فى وصفه للاله بأنه الاله - العنكبوت ، أو بأنه «أنحف» تصور للعقل الإنسانى . وتصويره

للاله بأنه العنكبوت الكونى الناسج منذ الأزل يدخل ضمن تراث ديدرو ومحاوراته الحائلة ، ولكنه لا يعترف صراحة بأنها ضرب من الخيال . ولا يستطيع مذهب واقعى فى الألوهية الا أن يضيف أن موت مثل هذه الفكرة عن الاله أمر خلىق بالوقوع ، ويمكن أن يستخدم لتوضيح ما لا يعنيه الاله الحى . والغرض الرئيسى البناء الذى خدمته بشارة نيتشه بموت الاله هو ادخال نوع من الاختبار للنصير الفلسفى عند اصحاب مذهب الألوهية ، وابرار طريقة للتمييز بين الله والعالم لا يستطيع مذهب الألوهية المستنير تاريخيا أن يساندها .

ويتعلق النقد الأخير باستخدام نيتشه للمعيار - العكسى ، كما عبر عنه ساخرا فى قوله : « ان كل ما يشعر به لاهوتى ما على أنه صادق «لابد» أن يكون باطلا : يكاد هذا يكون مقيارا للحقيقة » (٢٧) . ولكنه يسقط من نظره عبارة «يكاد» حين يصل الى مجال العمل ، على الأقل فيما يتعلق بالمسألة الصورية الخاصة بوجود الله وطبيعته . ويفاخر نيتشه بأن موهبته الخاصة هى قلب المنظورات رأسا على عقب ، غير أن هذه طريقة محفوفة بالمخاطر لمن يريد أن يشيد فلسفة . فالعقل الذى يلتزم بالمخالفة قد ينجح فى أن يكون استفزازيا حين يقلب الآراء الشائعة ، ولكنه يحصر تاريخ الفكر الانسانى كله فى العرف الجارى الذى يسمى الى قلبه رأسا على عقب . ولقد لاحظنا هذا التأثير المجدب لمثل هذه العملية فى حانة المفهوم الماركسى عن الله ، وما هو ذا يتكرر عند نيتشه . فهذا المنهج العكسى يرغمه على وضع محرجة كاملة بين الوجود الابدى والضرورة الزمانية ، بين الاله المتعالى ، ونظام الطبيعة ، كما يرغمه أيضا على تفسير كل مثل للفرقة بين طرق الوجود على أنه قضاء على حقيقتها جميعا عدا واحدة ، وكل مثل لترتيب القيم على أنه تفويض للقيم الفرعية . ولا يكون الله تصورا مضادا للحياة الا اذا انحصرت الحياة مقدما فى الضرورة الزمانية ، أو الا اذا لم تكن الحياة الابدية اسمى حياة الا بتجريد الأشكال المتناهية للحياة من طبيعتها وقيمتها . وربما كان منطق نيتشه المخالف المرعب ، مطرقة ممتازة ضد ألوان الفساد ، وأنواع الأصنام المتفشية فى ذلك العصر ، ولكنه يفتقر الى الدقة التحليلية ، والنفاذ التاريخى المطلوبين فى أداة فلسفية للبحث المدعم عن الله .

وقد كانت نظرية نيتشه الایجابیة عن الانسان الاعلى والعود الابدی لنفس الاحداث ، بدیلا مقصودا عن مذهب الألوهیة . وكان هدفه هو أن یجعل الوجود الذی یخلو من الاله محتملا ذا معنى ، وذلك عن طریق «الکذوبة شاعریة» أو مبالغة فنیة فی تقویم العالم الزمانی ، وهكذا یعمل علی تحویل میل الانسان الی تجاوز الطبیعة . وفی أسطورته عن الصیرورة الزمانیة ، یمکن أن توجد الآلهة ، أو تحققات جزئیة لارادة القوة ، ولكن یمستحیل وجود انه متعال ، ومن الممکن أن توجد دورة سمردیة من الاحداث المتواترة ، دون أن یمکن ثمة موجود ابدی متمیز ، وقد یوجد اناس اعلون یشرعون لأنفسهم ، ویقفون فوق مستوى القطیع المؤلف من البشر القانین ، ولكن ، لیست الفرصة متاحة للناس جمیعا للمشاركة فی حیاة الله الابدیة . وكانت النتيجة موقفا تعویضیا حرص فیہ نیتشه بلهفة شدیدة علی أن تتحمل حلقة الصیرورة الطبیعیة معانینا وقیما جمیعا . علی أن هذا التعویض الذی شرعه نیتشه لم یمکن - بحق - أفضل تأسیسا فی البینة المتاحة ، من فكرة الله الی ثار علیها . وسواء فی حملته علی هذا الوصف للاله ، أو فی أسطورته عن العود الابدی ، بقى نیتشه باحثا جوالا عن الاله المجهول ، ذلك الاله الذی نظم عنه فی شبابه هذه القصیدة :

« أرید أن أعرفک ، ایها الواحد المجهول ٠٠ ،
 أنت یا من تصل الی أعماق اغوار نفسی ،
 وتکتسح حیاتی ، کالعاصفة الهوجاء ،
 أنت ، یا من تند عن التصور ، ومع ذلك
 ترتبط بنا أشد الارتباط !
 ٠٠٠ أرید أن أعرفک ٠٠ بل أن أعبدک ٠٠٠ » (٢٨)

غیر أن عاصفة احتجاجة الهوجاء علی تهذید « الشیء » - فی ذاته « لعالمنا الأرضی » ، لم تسمح له قط بارتیاد الأجواء النقیة ، والبحار الهادئة الی یمکن أن تبحت فیها العلاقات بین الله والعالم بمعزل عن التطرفات الملهیة للروح المطلقة ضد ارادة القوة .

ویمد نیتشه - جنبا الی جنب مع کیرکجورد - أحد المنابع الرئیسیة للوجودیة المعاصرة . ولهذا السبب أظهر الوجودیون دائما اهتماما معرقا

بمسألة الله والوجود الانساني . وتأويلاتهم لفكر نيتشه المتعارضة تعارضا حادا تمكس الاختلافات الشديدة بينهم فيما يتعلق بدور الله . ولما كانت وجودية سارتر وكامى الملحدة لا تمثل الا جانباً واحداً من النزاع ، فسوف نرجى دراسة النظريات الوجودية عن الله الى الفصل الخاص بالسبيل التي يتبعها القلب ، والايمان الطبيعي للوصول الى الله .

٤ - النزعة الطبيعية الأمريكية بوصفها نزعة منهجية في الاتحاد

تعد مواقف فويرباخ وماركس ونيتشه أمثلة على النزعة الطبيعية الملحدة، ولكن، ليست كل تنوعات النزعة الطبيعية ملحدة. وإذا وصفنا النزعة الطبيعية بالحد الأدنى من الوصف قلنا انها تجعل من دراسة العالم انطبعي أمراً رئيسياً في الفلسفة . فهي تؤكد على حقيقة الطبيعة ضد النزعة اللاكونية acosmism ، وتدافع عن أهمية السياق الطبيعي في مقابل النظرة الانسانية الصرفة . ومن الممكن أن تجعل فلسفة ما الوجود انطبعي في مركز الصدارة دون أن تناهض الله . وإيا كان الأمر ، فقد عارضت الأنماط السائدة من النزعة الطبيعية في العصر الحديث - عادة - كل ما هو فوق الطبيعة أو خارجها (٢٩) . والنزعة الطبيعية في المعرفة تستبعد كل حقيقة موحى بها وراء ما يمكن أن تبلغه قدراتنا الطبيعية ، ومع ذلك فمن الممكن أن تقبل الله بوصفه كائناً يتميز وجوده عن الطبيعة ، وقابلاً لأن نعرفه بطريقة طبيعية . وأضيق صورة من صور النزعة الطبيعية هي الصورة الميتافيزيقية التي تنكر - بالإضافة الى استبعاد الوحي العالي على الطبيعة - أن الله موجود بوصفه كائناً خارجاً على الطبيعة ، أو متميزاً عن تعريفها للطبيعة . وليس لأي معنى من هذه المعاني « للنزعة الطبيعية » حق مسبق في ادعاء هذه التسمية لنفسه ، ولا يبدو أن هناك قانوناً تاريخياً أو جدلياً يمكن أن يساند نمطاً من تلك الأنماط دون غيره .

ومع ذلك ، فقد كان ظهور الاتحاد الحديث في أوروبا وأمريكا مرتبطاً بانكار منهجي وميتافيزيقي لكل وجود وراء الطبيعة . وكان «أوجست كونت» (١٧٩٨ - ١٨٥٧) أحد الدعاة الرئيسيين لهذه النزعة الطبيعية المعادية للالوهية . وترتكز نزعته الوضعية على المصادرة القائلة بأنه ما من شيء واقعي يمكن أن يتجاوز عالم الحوادث الحسية وقوانينه ، وبالتالي فإن المطلق

الوحيد هو عالمنا المتناهي . وأراد «كونت» أن يستبدل بعبادة الله ، عبادة الانسانية ، غير أن دينه الانساني هذا كان غريبا فى تفاصيله الى درجة لا تفرى كثيرا من الطبيعيين اللاحقين باعتناقه (٣٠) ومع ذلك فانهم مدينون له بدافع قوى لتحرير الشعور الدينى من الله ، وتبرير الاتحاد على الأساس المنهجي القائل بأننا لا نستطيع أن نقرر الواقعية الا للموضوعات التى يمكن أن نتحقق من صدقها بالمنهج العلمى .

ولقد اتخذت النزعة الطبيعية ذات الاتجاه العلمى جذورا عميقة فى أمريكا من خلال مؤلفات سانتيانا Santayana وديوى Dewey وود بروج Woodbridge وكوهن Cohen . وهؤلاء المفكرون الذين يتفاوت تفكيرهم تفاوتا واسعا يتفقون على ما ينفونه أكثر مما يتفقون على ما يشبهونه . وربما كانت الرابطة الوثيقة بين الطبيعيين الأمريكيين هى رفضهم للاله وللخلود الشخصى . وقد لاحظ أحد المساهمين فى الكتاب الجماعى عن « النزعة الطبيعية والروح الانسانية » - وهو مرجع موثوق به - لاحظ أنه « حتى النزعة الطبيعية الجديدة تمسك على الأقل بدعوى واحدة تتجه الى التصفية والرد ، وهذه الدعوى هى أنه « لا وجود لشيء فوق الطبيعة وأن الله والخلود أسطورتان » (٣١) . وفى تصفية هاتين الأسطورتين ، تصر هذه المدرسة على أنها أقل أولية - على نحو قطعى - من دولباك ، وأنها أقل عدوانية - على نحو عاطفى - من نيتشه ، وأنها أكثر اترايا من وقائع المنهج العلمى من فويرباخ وماركس ، وإن كانت أقرب ما تكون شبيها بهذين المفكرين .

ويؤكد الطبيعيون الأمريكيون - كما يؤكد أسلافهم - أن فلسفتهم هى فلسفة المستقبل ، وأن طريقهم هو طريق الفكر « ما بعد - الحديث » postmodern . ومع ذلك ، فانهم يقبلون أيضا من القرن التاسع عشر بعض المواقف التى تبدو صحيحة على الدوام . والنقطة الجوهرية فى هذا التيار قد أوردها جون هـ. راندال الصغير John H. Randall, Jr. على النحو التالى :

« ... وهكذا تمثل النزعة الطبيعية المعاصرة فى آن معا : ذروة النقد المثالى ، وذروة العلوم الطبيعية للانسان ، والثقافة الانسانية . وهى تواصل

للتوكيد المثالي على أن الانسان يتحد بعالمه فى تجربة منطقية واجتماعية . ولكنها تعيد صياغة التخطيط المثالى لمناشط الانسان وبيئته فى مقولات بيولوجية وأنتروبولوجية ، وعلى حين ترجع هذه المقولات جميعا - كما يفعل المثاليون - الى منهج عقل واحد ، فانها تعيد صياغة هذا المنهج فى حدود تجريبية . ومن الممكن أن توصف أيضا بأنها اهتمام بمعالجة المجموع الذى يتألف من الذات - والمادة فى الميتافيزيقا المثالية - بكل ما تملك من حساسية لما فى الثقافة الانسانية من تعقيد - فى حدود منهج علمى تجريبى ، أو بأنها تطبيق للمناهج العلمية فى مناطق التجربة الانسانية جميعاء (٣٢) .

وهذا الوصف يتمشى مع النموذج العام للنزعة الطبيعية التالية لهيجل ، وهو النموذج الذى يستمد بعض الاعتبارات الفلسفية الأساسية من المثالية ، ولكنه يمسكها أو يعيد صياغتها فى حدود العلوم الطبيعية . والدين الأكبر الذى يدينون به لهيجل يتلخص فى هاتين القضيتين المتضابفتين : ثمة كل واحد يضم الوجود بأسره ، وهذا الوجود يعرف عن طريق منهج عام متصل . وهذا الكل الواحد هو ما تسميه اللغة العلمية بالطبيعة ، والمنهج هو المنطق العام للعلم . وعلى الرغم من كثرة الاشارة الى التطبيق العلمى الفعلى فما يرحت مبادئ تفسير هذا التطبيق فى حدود الوجود والمنهج تضرب بجذورها فى التربة الهيجلية .

فاذا سلمنا بهذه المصادر العامة أشد التعميم ، انخفضت النزعة العلمية الأجزاء الباقية من الموقف المثالى لنقد شديد ، مستعينة بالاتجاهات العلمية المعاصرة . وهنا لابد من النظر الى الطبيعة على أنها تملك وجودا فعليا ودلالة خاصين بها ، وأنها متحررة من النظرية القائلة بأنها ليست سوى ظاهر واغتراب ذاتى للروح المطلقة . وكذلك ، ينبغى دراسة موضوعات الطبيعة وفقا للإجراءات المتخصصة التى تضعها الفيزياء وعلم الأحياء ، وعلم الانسان ، دون أى اعتماد على المنهج . وبهذا المعنى يسمح الطبيعيون بعدد من المناهج يتفق مع عدد العلوم المختلفة .

وأيا كان الأمر ، لا يسمح لهذا التباين أن يوهن من وحدة « المتصل المنهجى » ، methodic continuum . فهناك تعدد فى الأساليب والإجراءات

العلمية الفنية ، ولكنها تحتفظ جميعا بسلامتها المتميزة بوصفها سبلا للمعرفة داخل الوحدة الشاملة لمنطق العلوم العام . فمن الممكن أن نعانى العالم بطرق متباينة ، غير أن الطريقة الوحيدة المضمونة لمعرفة تكون من خلال التوافق مع القواعد العامة للبحث العلمي ، كما يقوم بتعريفها تحليل المذهب الطبيعي . وفى هذه القضية الأساسية ، لا يتحدى الطبيعيون دعوى هيغل القائلة بوجود وحدة أساسية للمنهج ، ولكنهم يحددون بين هذا المنهج وبين مفهومهم للمنطق العلمى العام القائم وراء كل علم على حدة . وثمة اتفاق آخر بين هيغل والطبيعيين الأمريكيين على التضائيف الدقيق بين نطاق هذا المنهج العام فى البحث وبين الواقع المقرر المعتمد . والعبارات الوحيدة التى تطلق على الواقع وتمنحنا المعرفة هى تلك العبارات التى يمكن التحقق من صدقها بوجه عام وفقا لقواعد البحث العلمى ، مفسرة على أساس تأييد « المتصل التحليلي » للمنهج والطبيعة .

ولا يبنى هذا أن الطبيعيين كافة يتابعون هيغل دون نقد فى توحيدهم بين الواقع وبين ما يمكن الوصول اليه من خلال منهج المعرفة الشامل ، واذ يعترف سيدنى هوك Sidney Hook وغيره بأنه قد توجد جوانب من الإنسان والأشياء الأخرى التى يمكن أن نخبرها بطرق لا ادراكية ، ولكن يتعذر فهمها بتجربة ادراكية عن طريق المنهج العلمى . وهم يضيفون أن هذا المنهج لا يستبعد أى منهج آخر للمعرفة يمكن الاعتماد عليه ، ولكنه يعد أنضل المناهج الحالية المتاحة لنا . ومع ذلك ، فإن هذا الاعتراف تضعفه عدة تحفظات ترتبط به عادة . ومن هذه التحفظات أن أية جوانب للوجود تبقى غير مفهومة الى المنطق العام تكون أيضا غير قابلة لأن نعرفها ، أيا كان عمق شعورنا بها ، وإيا كانت تجربتنا نها على نحو لا ادراكي . فما من واقع قابل للمعرفة ، أو للتجربة على نحو ادراكي يمكن أن يند عن نطاق هذا المنهج . وبالإضافة الى ذلك ، اذا وصفنا تقدما ما بأنه تقدم أصيل فى طرق المعرفة الانسانية الموثوق فيها ، كان لابد لآى تناول اضافى ، أو تم اكتشافه حديثا ، أن يكيف نفسه أولا مع دعوى المذهب الطبيعي عن اتصال المنهج ، ومجموع الطبيعه . والمقدمة المضرة هى أن وجوه الواقع - أيا كانت الطريقة التى نجربها بها - تدخل حسب تعريفها فى مجموع الطبيعة ، ولا تصبح فى متناول الإدراك بالنسبة لنا الا من خلال المنهج الشامل للعلوم فحسب ، وهذه النقاط

التحفظية لا تبرأ تماماً من الدوران فى العلاقة بين نظرية المنهج ونظرية الطبيعة . فبدون هذه العلاقة لا توجد طريقة لالفاء التجربة الإدراكية والاستدلال التحليلي الذي يدعى اثبات بعض الحقائق عن الله بوصفه الكائن الذي يتميز وجوده حقاً عن أشياء الطبيعة .

وتؤكد النزعة الطبيعية الأمريكية أن السمتين المميزتين لها هما النزعة المضادة للإحالة (أو للرؤية) antireductionism والنزعة المضادة للثنائية antidualism ، والسمة الأولى تعنى معارضة الجهد الساذج الذي بذله دولباك ومادية عصر التنوير للوصول بالأشياء جميعاً إلى مستوى العلل الميكانيكية الأدنى ، والظروف المسئولة عنها . والنزعة الطبيعية أو المادية الردية تذهب إلى أن كل التطورات العليا للحياة الإنسانية ماهى إلا مادة وحركة ميكانيكية . ويرفض الطبيعيون الأمريكيون الجدد - مستفيدين من البحوث السابقة التى قامت بها المثالية فى الأشكال (أو الصيغ configuration = gestalt =) التميزة للحياة العضوية والحضارة الإنسانية - يرفضون القيام بهذه الإحالة البسيطة إلى مستوى العلل والظروف المادية ، التى وإن تكن مقتضيات مشتركة إلا أنها ليست كافية بوصفها مبادئ متعينة للمستويات والقيم المتباينة فى الطبيعة . ومن هنا ، كان دناهم عن نزعة مادية لا تلجأ إلى الرد أو الإحالة ، وتمسك بالأولوية الوجودية والعلية للمادة ، ولكنها تعترف فى الوقت نفسه بالأشكال العضوية العليا .

ومهما يكن من أمر ، فإن النزعة الطبيعية لا تناهض نزعة الرد ، أو الإحالة ، إلا فى حدود ضيقة . فهى لا تعترف بأى واقع لا يكون معتمداً من حيث الامكان والباطنية والعلية على الأساس المادى . وهى تسمح بوجود الأشكال والوظائف المتميزة فى المستويات العليا من التجربة الإنسانية ، ولكن على شرط ألا تتميز عن الأجسام إلا من حيث وظيفتها وعضويتها . فحسب . والنزعة الطبيعية تتلام مع نزعة تعددية فى الأشكال والوظائف ، لا مع نزعة تعددية للكائنات التى توجد دون اعتماد باطنى على المادة . فهى تظل ردية بصورة جذرية بصدد أى نوع من الوجود يتميز فعله الوجودى نوعياً ، ودون أن يقبل الرد غلياً - عن الشيء المادى . وهكذا نجد إحالة يقوم بها المذهب الطبيعي لكل فعل وجودى إلى تبعية باطنية على المادة .

وبهذا المعنى تستخدم كلمة «طبيعة» التى تعد مفتاحا للمذهب بوصفها مساوية « للوجود الواقعى »، مشتقلا على كل ما هو واقعى ، بدلا من أن يشير الى منطقة واحدة من مناطق الكائنات الواقعية . والنزعة الطبيعية نزعة ردية بأخصب معنى فلسفى لهذه العبارة ، وهو المعنى الذى يرفض خلع رتبة الواقع على كل ما يتحدى افتراض الاكتفاء الذاتى للطبيعة ، ويعبر أحد دعاة النزعة الطبيعية الأمريكية عن هذا المعنى بقوله :

« ليست الطبيعة فى حد ذاتها مشكلة بالنسبة لفيلسوف النزعة الطبيعية ، بل الأخرى أن نقول ان الطبيعة تؤلف موضوع المشكلات الحقيقية جميعا (ما عدا مشكلات العلوم الصورية) . ومن ثم ، كان لدينا ذلك الافتراض (الذى لا سبيل الى البرهنة عليه) والذى يكمن وراء أى موقف طبيعى : « الطبيعة هى كل ما هو موجود » (٣٣) .

والحركة التى أرادت بها النزعة الطبيعية الأمريكية أن تقف فى مضاوئى المطلق الهيجلى لا تتألف من عكس ساذج فى صالح الطبيعة بوصفها مطلقا ، وإنما تتألف من توحيد تضعه منذ البدء كمصادرة - بين مجموع الواقع وبين الطبيعة ، وبين المشكلات الحقيقية والمشكلات التى تقبل هذا السياق للبحث . وحين تبذل المحاولة لجعل الاعتقاد الطبيعى الرئيسى مشكلا ، تؤخذ المسائل الفلسفية الحقيقية على أنها تلك التى تفترض مسبقا أن الطبيعة هى كل ما هو موجود ، وعلى أنها تلك التى يجعلها المتصل النهجى ، مناظرة لهذا الافتراض المسبق .

ودعوى النزعة الطبيعية المناهضة للثنائية هى أنه لا وجود لبينة تؤيد الوجود الواقعى لاله متعال ، ولروح لامادية فى الإنسان ؛ وهنا الموقف السلبي ينطوى أيضا على نفس ذلك النوع من النزعة الردية التاريخية التى التيقنا بها من قبل لدى ممثلى الاتحاد الأوائل . وتؤخذ الثنائية الديكارتية بين العقل والجسم على أنها الطريقة النموذجية لتصوير مبدأ لامادى فى الإنسان ، على حين أن «ميار علاقة الله بالعالم عبارة عن « نزعة متعالية » غامضة ومتحولة ، بحيث يصعب العثور على أى مقابل تاريخى دقيق لها . وعلى أى حال ، فإن تكامل الطبيعة ، وكفاية المنهج العلمى تدافع عنهما النزعة الطبيعية ضد

التهديد الذى تصفه فى شيء من التجسيد والضموض معا - بأنه الغاية المقدسة للميتافيزيقا المتعالية .

وقد كان اسهام جون ديوى (١٨٥٩ - ١٩٥٢) الرئيسى هو تأكيد للخطر المزدوج الذى يمثله الله بالنسبة للطبيعة والمنهج . وسلك ديوى طريقا واضح المعالم وهو اعطاء تفسير نفسانى لفكرة الله أو المطلق . فالعقلية الالهوية تفتقر الى رباطة الجأش ، اذ يهزها التغير والعرضية والنسبية التى يتسم بها كوننا ، وهو ما تسميه عالم الوجود الأدنى . وهى تتشوف الى مجال مثالى للوجود الثابت الضرورى المطلق ، حيث يستطيع الانسان أن يكون بآمن من أخطار الوجود الدنيوى . ثم يخدع الالهوى نفسه بأن يقلب هذا الهدف المتعالى الى وجود فعل ، ويأخذ هذا الوجود المثالى الممكن على أنه كائن الهى يوجد وجودا مستقلا . فالله هو نتاج هذا التجريد لآمالنا من سياقها الطبيعى ، وهته « الأقامة » لمثل أعلى وتجسيده فى كائن فعلى خارج الطبيعة .

وراء اشارات ديوى الكثيرة المبعثرة الى مشكلة الله ، يقوم نقد ذو شعب أربع هو الذى بنى الاطار لمعظم التفكير الطبيعى الحديث عن الله فى أمريكا (٣٤) . فهناك سببان ميتافيزيقيان رئيسيان لرفض حقيقة كائن متعال ؛ ذلك لأن قبول مثل هذا الكائن يحدث صدعا فى اتصال الطبيعة ، كما يستتبع الحط من قيمة كل ما هو متناه ، وعرضى ، ومتغير . والاعتراض الرئيسى الثالث هو الاعتبار الابستمولوجى بأن الاعتقاد فى الله يستند الى الالهابة بقوة عارفة خاصة تعطى عنه رؤية حدسية ، ولكنها تحطم - نى الوقت نفسه - استمرار المنهج العلمى ، واحترام وسائلنا العادية للمعرفة . وأخيرا يربط ديوى بين التسليم بالله وبين ما يسميه موقف « المتفرج » أو الموقف النظرى الخالص من المعرفة : فصاحب النزعة الالهوية حين يريد أن يتأمل الله يسحب طاقاته كلها من عالم الحياة اليومية ، وعن واجباته العملية الملحة ، فاذا كان مثل هذا الشخص يريد أن يكون منطقيا فى استخلاص النتائج من اعتقاده بحقيقة اله متعال أو خارج على الطبيعة ، فلا بد له من أن يصبح مزدريا لآمالنا المتناهى ، وعقبة فى سبيل البحث العلمى ، وهاربا من مسئولياتنا الانسانية فى مجال التحكم الايجابى فى الطبيعة والمجتمع .

وليس من شك أن هذه النتائج وخيمة العواقب على شخصية الفرد - وعلى سلامة المجتمع . وانا لنجد هذا المزيج من الملامح - لسوء الحظ - عند بعض المؤلفة ، بل انهم لينهبون الى تبريره على أساس تسليمهم بالوجود الحقيقي للاله . والمسألة الفلسفية هي - على كل حال - أن نحدد ما اذا كانت مثل هذه النتائج تلزم بالضرورة عن جميع السبل الرئيسية التي يسلكها أصحاب مذهب الألوهية في تطويرهم لنظريتهم عن الله . ولا يوجد - على الأقل - في حالة مذهب للألوهية قائم على أسس واقعية - مثل هذه الصلة الضرورية بين التصديق بوجود الله ، وبين النتيجة التي صورها . ديوى .

والاعتراض المستمد من اتصال الوجود يفترض أن مثل هذا الاتصال هو بعينه تجانس الوجود ، أو وأحديته الأساسية من حيث النوع . وعلى هذا الافتراض ، تكون الاختلافات الوحيدة المقبولة في مجال الواقع هي اختلافات المستويات الوظيفية والتنظيمات البنائية التي تظل معتمدة في داخلها على النسيج المشترك . غير أن التنوعات الوظيفية داخل هذا الكون المتجانس المتصل لن تمثل الا نمطا واحدا من الاتصال . وهناك طرق أخرى لتأمين اتصال الوجود لا تقضي بالاختلاف من حيث النوع بين مختلف الأشياء الفعلية . ولا تستتبع نظرية الله التخلي عن وحدة الوجود واتصاله ، بل انها تحدهما على نحو مختلف عن طريقة النزعة الطبيعية عند ديوى . ففي العالم الذي يتصوره مذهب الألوهية ، ثمة روابط عليية بين الله والأشياء المتناهية المختلفة الأنواع . ومن ثم ، هناك اتصال قائم على العلاقات العلية بين الكائنات المتماثلة . ويرى مذهب الألوهية أن الاتصال بين مختلف أنواع الموجودات اتصال على تماثل ، بحيث أن التسليم بالله لا يحدث صدعا في الطبيعة ، بل يربطها في كل طرقها للوجود بالمصدر العلي المشترك .

وثانيا ، ليست كل طريقة للترقية بين الله والعالم المتناهي تقتضي خطأ من قيمة هذا الأخير . وموقف ديوى من هذه القضية ليس نقديا بما فيه الكفاية للحجج السائمة الموجودة في تراث الاتحاد اللاحق على هيجل . فهو يقبل التوحيد بين المطلق الهيجل واله فلسفة الألوهية . ومن ثم فانه يتجاهل الاختلاف الجذري الحاد بين « التضاد » المثالي للمطلق وجوهراته النسبية ، وكذلك « تفرقة » المذهب الألوهي بين الله والأشياء المتناهية .

وتستند طريقة مذهب المطلق - في اقامة التضاد بين الواقع والظاهر ، بين الحقيقة والوهم - الى نظرية المطلق الباطن وظلاله او مراحله . فهنا حط من شأن الاشياء المتناهية من حيث انها توجد وجودا عنيذا ، وتحتوى على قيم قائمة بطبيعتها الخاصة ، لا بوصفها لحظات لآى شىء آخر . غير ان هذه الطريقة المتميزة للوجود والفعل والتقويم من جانب الاشياء المتناهية تستقر فى قلب الرأى الواقعى عن اعتمادها العلى على الله ، وعلى علاقة التماثل بينها وبينه . وهذا الاعتماد وهذه العلاقة يخلوان من المعنى أن لم يكن للاشياء المتناهية وجود فعلى وقيمة خاصان بها . ولا تمنح دلالة الموجودات المتناهية ، المتمتع بطريقتها فى الوجود ، وتمسكها بالقيمة . وكما يضع اذ يدين الاستدلال العلى الواقعى على الله بقوته ووزنه لحضور الموجودات المتناهية ، المتمتع بطريقتها فى الوجود ، وتمسكها بالقيمة . وكما يضع ديوى تقويما ثاليا للتجارب الاكمل والأقل جزاء ، والملامح الأكثر والأقل شمولاً فى الطبيعة دون أن يحرم الأقل شمولاً من واقعيتها الخاصة أو مساواتها الأصلية فى الوصف ، فكذلك يفرق المذهب الواقعى فى الألوهية بين الوجود الفعل المحدود للأشياء المركبة دون أن يستتبع ذلك أى حط من شأن هذه الأشياء الأخيرة . فالتباين العلى بين أنواع الوجود يتطلب من المرء أن يبقى مهيأ لكل حادث فعلى ، وأن يحترم التكامل الخاص لكل طريقة فى الوجود .

ومما له دلالة ، بالنسبة لمشكلة المنهج والمعرفة ، أن المذهب الواقعى فى الألوهية لا يدعى أنه يملك بصيرة حدسية خاصة بالله . فمعرفةنا بالله هى نتيجة استدلال ، وليست من قبيل الحدس . وفضلا عن ذلك ، فإن هذه المعرفة الاستدلالية ببعض الحقائق المعينة عن الله تتم عن طريق استخدام قوانا الإدراكية العادية ، ولا تقتضى أية إهابة بوسائل متميزة للمعرفة . والبيئة التى يركز عليها الاستدلال مستمدة من المنطقة العامة للأشياء الحسية التى تتحرك ، ويؤثر بعضها علما فى البعض الآخر ، وتتمثل فيها تبعيات مختلفة . وقدرتنا العادية على التصور والتحليل والتجريب وإجراء الاستدلالات العلية تستخدم فى هذا التناول للاله . وليست الإهابة بحدس أولى هى التى تمدنا بالوسيلة للوصول الى معرفة الله ، وإنما فحص مضامين تجربتنا عن العالم الحسى وحياتنا الإنسانية هو الذى يمدنا بهذه الوسيلة . أما إذا كان الاستدلال للألوهى قد تم وفقا للمنهج العلمى فيتوقف على تصورنا

لهذا المنهج ضيقا واتساعا . فاذا أخذ على أنه يعنى مراعاة القواعد السليمة لإقامة استدلال بعدى موثوق به عن العلاقات العلية ، كانت هذه المتطلبات للتدليل العلمى جديرة بالاحترام من حيث الاستدلال على الله . أما اذا اقتضت نظرية المنهج العلمى على العلاقات الوظيفية بين الحوادث الحسية ، فان الاستدلال الألوهى يتعلق فى هذه الحالة بالعلاقة العلية بمعناها المتميز ، ووجب عليه أن يلتزم بحدود صرامته . ولهذا لا نجد فى أى من هذين للمثاليين انكارا لصحة المنهج العلمى ، وللحاجة اليه . أما التعارض فينشأ بين مذعب الألوهية وبين ادعاء المذهب الطبيعى بأن الاستدلال لا يستطيع أن يأخذنا وراء التضايقات الوظيفية بين الحوادث الحسية ، غير أن المسألة هنا هي تضارب التفسيرات الفلسفية لمجال المنهج العلمى بمعناه الضيق، أولى من أن تكون مجرد قبول للمنهج العلمى أو رفضه .

صحيح أن الاستدلال العلمى على الله ينتهى أخيرا فى المعرفة النظرية ، ولكن ، ينبغى ألا يؤخذ هذا بالمعنى القادح الذى تؤخذ به المعرفة المضادة لما هو علمى . فنحن نسعى الى الحقيقة عن الله من أجل ذاتها ، بوصفها كمالا للعقل فى بحثه عن معرفة المبادئ العلية . غير أن هذا البحث الألوهى النظرى لا يتقدم بالفرار من العالم المتناهى المتغير ، وانما بالاستمرار فى فحص هذا العالم ، واستخلاص كل ذرة من دلالاته الثمينة ، بما فى ذلك حقيقة اعتماده العلم على الله اللامتناهى . أما أن هذا الكشف على أكبر جانب من الأهمية الحيوية لتوجيه الحياة الانسانية فأمر تعترف به فلسفة عن الله ، غير أن مثل هذه الفلسفة تحاول المحافظة أيضا على التفرقة بين وظيفتين لعقلنا : اثبات النتائج على نحو صحيح لكى تعطى لنا معرفة نظرية موثوقة فيها ، واستخلاص المضامين العملية لمثل هذه المعرفة . وكان على الطبيعيين المحدثين أن يعدلوا من نظرية ديوى الأدوات فى البحث تعديلا كافيا بحيث يسمح بالتقدير النظرى للكشوف دون فصل النتائج عن تأثيرها النهائى فى الحياة العملية . كما كان من الواجب أيضا ادخال تعديل مماثل بحيث يسمح بالاعتراف النظرى بالله بوصفه المصدر العلمى للعالم الطبيعى . هذه المرحلة النظرية فى البحث الألوهى لا تنفصل عن الاهتمامات العملية للحياة الانسانية ولا تتحيز ضدها . وتسمى فلسفة الله أحيانا بأنها حكمة ، لا بمعنى الرؤية الباطنة ، ولكن لارتباط كشوفها العلية بطرائقنا العملية فى المعرفة والفعل . والتسليم بالله لا يعنى عزوفا عن العالم وواجباته وتحويلا للطاقة عنه ،

بل هو يعنى بالأحرى اهتماما متجددا بمسئوليتنا فى المسائل الصلية المتعلقة .
بالعالم الطبيعى والمجتمع الانسانى . هذا الاتصال المتوازن ، بين الجوانب
النظرية والعملية من معرفة الله ، هو وحده الذى يمكننا من اكتساب حقائق
عن الله ذات أهمية انسانية ، دون أن نحيل الله الى وظيفة تدخل ضمن
مشروعاتنا العلمية والأخلاقية .

ومن النتائج الرئيسية المترتبة على المذهب الطبيعى أن البحث العلمى
لا يؤدى الا الى مزيد من الامتدادات للحوادث المكانية الزمانية ، وبالتالي
لا يبلغ الله أبدا . ولعل أشد الصيغ اقناعا لهذه الحجة هى صياغة فردريك
وودبريدج (١٨٦٧ - ١٩٤٠) ، فقد تصور الميثافيزيقا الطبيعية على
أنها - فى المقام الأول - تحديد تحليل لبناء الوجود المعطى ، ولابد أن تنتهى
اكتشافاتنا العلمية بإدراك بناء الأشياء المعطاة (٣٥) . فمع التسليم بأن تلك
الموجودات تثير مسألة مصدرها العلم النهائى ، الا أنها لا تقدم أبدا اجابة
تعود بنا الى الزمان السحيق ، والى المبدأ الأخير الذى عنه صدرت . وينبغى
أن نقضى على دهشتنا الفلسفية - ملتزمين جانب الحكمة - حين نكشف عن
البناء المعطى للعالم . فنحن لا نملك الأداة ، ولا الحافز للمضى فى الاستدلال
على اله متعال ، أو على علة أولى للطبيعة .

ومن أسباب هذا الحصر الطبيعى للاستدلال العلمى أن نمنع تلك النزعة
المثالية التى ترمى الى ادراج الطبيعة ضمن كل روى مطلق . وفى سبيل
ابتلاع الأشياء المتناهية فى جوف هذا الكل ، كان على هيجل أن يستبدل
العلاقة الجدلية بين المطلق والنسبى بالعلاقة الوجودية بين العلة والمعلول .
وكانت الرابطة العلية بين الله والموجودات المتناهية هى ما ينبغى أن تزيله
المثالية من طريقها لكى تجعل من الطبيعة تعبيرا معزولا عن الروح المطلقة .
ومن ثم فإن الدفاع عن الأشياء المتناهية العرضية فى الطبيعة يتطلب ازالة
الجدل الخاص بالمطلق والنسبى ، ولكنه لا يتطلب الغاء مشكلة الله . وتنحية
جدل المطلق جانبا هى الخطوة التمهيدية لوضع مشكلة الألوهية فى وضعها
الصحيح بوصفها بحثا فى المبدأ العلمى الأول للأشياء المتناهية : والمذهب
الواقعى فى الألوهية للعلة اللامتناهية والعلم المتناهية على السواء لا يضع

سلسلة استنباطية بالضرورة ، ولكنه يقوم على دراسة بعدية للمتطلبات العلمية لموجود متناه يدخل فى نطاق التجربة ، ولا يصبح فعل وجوده الخاص أقل واقعية ، وعرضية ، وتناهى لمجرد اعترافنا بعته الأولى اللامتناهية .
والواقع أن النظريات الاستنباطية والمجدلية عن الضرورة تقوض عرضية الموجود المتناهى ، وذلك لأنها تفشل فى استخلاص الاستدلال البعدى على وجود لله من الأشياء المركبة الموجودة فى الطبيعة .

ومن المؤكد أن المعنى العلمى الضيق للرابطة العلمية يواجه بأقامة تضايقات وظيفية معينة بين الحوادث والظروف داخل العالم المكائى الزمانى . ولكن لا وجود لشرط علمى اضافى على أن معناها عن العلمية قد تقوض ، اللهم الا اذا أخذ على أنه المعنى الوحيد الصحيح للبحث الفلسفى بأسره . وهذا الشرط الإضافى هو من رواسب الواحدة المنهجية التى ورثها الطبيعيون عن هيجل ، على الرغم من تقديم لما أخذه على أنه المنهج العلمى . وهكذا حين يقرر وودبريدج أن الموجودات تثير السؤال عن أصلها العلمى دون أن تقدم الاجابة ، فإنه يضع فى الواقع حدودا دقيقة لمنهجه فى توجيه السؤال اليها . وليس هذا راجعا الى ما يتصف به الشيء المتناهى من كثافة باطنية من حيث اعتماده على علة لامتناهية ، وانما ينشأ عن أن المعانى التى يبحث عنها لا تشمل مشكلة الاعتماد الحالى لفعل وجود الكائن المتناهى على علة .

ومع أن وردبريدج ليس مدينا لفويرباخ وماركس - من حيث مراجعته - فإنه يكاد يصل الى نفس رؤيتهما : وهى أن التحليل الوصفى ينتهى فى التركيبات الطبيعية الأساسية التى لا نستطيع أن نهدها بحركة جدليه ، أو برحلة خيالية فى الزمان نترجع فيها الى الوراء . بيد أنه يتشابه معها أيضا من حيث اخفاقه فى رؤية أن البناء المعطى «نهائيا من الناحية الوصفية» بحسبانها وجودا فعلا فى الطبيعة يمكن أن يكون تضمينيا من الناحية العلمية ، بوصفه معطيا لمعرفة عن موجود على متميز . يتلقى منه مبادئ المركبة والمشاركة لوجوده . ولا يعنى التمسك بهذه المضمونات تحطيم البناء المتناهى ، وانما تقديره فى بعد اضافى لمناه ، أعنى من جانب مشاركته العلمية فى الوجود الفعلى .

ومن الطبيعيين المعاصرين ، سترلنج لامبرخت Sterling Lamprecht وارنست نيغل Ernest Nagel اللذان قاما بأوسع بحث صوري عن أدلة وجود الله . ونورد هنا خمسة من اعتراضاتهما الرئيسية ، مصحوبة بملاحظات قليلة على سبيل النقد المضاد (٣٦) .

(١) يصر كل منهما على أن « ذعرهما مما فوق الطبيعة ، horror supernatural لا ينبع عن تحيز عاطفي ضد مذهب الألوهية ، بل عن الافتقار الى أية بيئة تثبت وجود الله ، أو صلته بعالمنا . ويستطيع الاتحاد أن يكون هادئاً ، بدلا من أن يتخذ موقف العداء العنيف ، والخصومة المريرة للاله . وهما يتفقان مع ديوى على افتراض أن الحجة التجريبية التي تؤيد مذهب الألوهية ينبغي أن تستمد من التجربة الدينية والصوفية . ويشيران بحق الى أنه على الرغم من حدوث نمط من التجربة يمكن أن يسمى « دينيا » ، الا أن حدوثه لا يحدد أية قضية عن طبيعة الواقع تؤيدها مثل هذه التجربة . وأصحاب مذهب الألوهية الذين يعتمدون على الاهابة بالتجربة الدينية يعترفون بأنه لا بد من القيام بمزيد من التحليل للسمات الخاصة بهذه التجربة لتحديد ما اذا كانت تتطلب الاشارة الى واقع متميز عن الاشياء المتناهية أم لا . وأيا كان الأمر ، فإن البرهان الواقعي على وجود الله تجريبي بمعنى مختلف نوعا ما . فهو لا يقوم على نمط التجربة الديني الخاص ، أو على دعوى معاناة تجربة مباشرة عن الله . وانما يقوم أساسه التجريبي على ادراكنا العادي للأشياء المتناهية المحسوسة ، وعلى الوجود الانساني ، وهو الوجود الذي يجري على أساس سماته المحددة تحليلا عليا لنصل منه الى نتيجة استدلالية عن حقيقة وجود الله أو الكائن اللامتناهي .

(٢) وتختلف النزعة الطبيعية المعاصرة عن النزعة اللاادرية الكلاسيكية في أنها لا تستند كثيرا الى تفنيد « كانت » للدالة العقلية الثلاثة . فالطبيعيون يرتابون في الثنائية الكانتية بين الوجود الظاهري ووجود الشيء - في ذاته ، وهي التفرقة التي يركز عليها التفنيد ، وما يتبعه من اهابة « كانت » بالايان الأخلاقي . وهم لا يتذكرون الا أن الحجة الوجودية لا تجريبية تماما ، والا أن الحجة القائية تخلط بين الفرض من حيث هو وكيف وبين الفرض من حيث هو مقصد يخطط له العقل . ومن الجدير بالذكر أن المذهب الواقعي في الألوهية يوجه أيضا هذه الانتقادات في فحصه للحجج التي نشرها العقليون والتجريبيون إبان عصر التنوير . فهناك إذن حاجة الى تقدير جديد

لمعنى الدليل فيما يتعلق ببعض القضايا التى تقال عن الله ، ولكن هذه الحاجة لا تعنى اخلاء الفيلسوف من مسئوليته فى دراسة القضية بكل الأدوات والشواهد المتاحة له فى الوقت الحاضر .

(٣) ويرى لامبرخت - فى نقضه للحجة الكونية ولكل اهاية اخرى بالطابع العرضى للكون - أنه على الرغم من أن كل موضوع جزئى يتصف بالعرضية ، الا أنه لا يلزم عند ذلك أن العالم ككل ينبغى أن يكون عرضيا . وقد يكون الدليل المستمد من العرضية باطلا ، نتيجة لمخالطة التركيب او نتيجة للتدليل من خاصية لأجزاء شئ ما على خاصية للشئ ككل . وعلى أى حال ، فانه لا يلح على هذا الاعتراض الحاحا شديدا ؛ اذ قد يجيب عليه سجيبي بأن الطابع العرضى لشئ جزئى ما لا يشير الى صفة خاصة نابعة من ماهيته . ولأن طبيعته كلها مركبة ، فان الشئ العرضى الذى يوجد فعلا يوجد على نحو يستبعد اعتماد وجوده على علة فعالة حاضرة . ويستمد استدلالنا الواقعى على الله - أساسه من تجربتنا عن بعض الموجودات الجزئية العرضية ، أكثر من أن يستمد أساسه من تصور العرضية أو من تصور العالم ككل . وهذا التناول لله لا يستنبط صفات كل تصورى من صفات اجزائه ، بل يستدل على العلة الموجودة للكانن المادى المركب من بعض الاشياء العرضية الممينة . وتصور العالم ككل ، اما أن يكون خاليا من المعنى ، من الناحية التجريبية ، وبالتالي لا يمكن معاملته بوصفه كائنا أعلى يتصف أو لا يتصف بخصائص معينة ، واما أنه يشير الى الموجودات المركبة التى لا تحتاج الى علة متميزة عنها ، والتى توجد من خلال ضرورة وجود طبيعتها الخاصة فحسب .

(٤) ويردد المذهب الطبيعى نقدا آخر هو أنه : اذا كان كل شئ يحتاج الى علة ، فمن الواجب علينا أن نسأل عن علة الله . وقد كان جون ستيوارت مل - (وما سيقال عنه ينطبق على برتراند رسل منزعجا طيلة حياته كلما خطر له أن مسألة العلية لا يمكن استبعادها فى حالة الله دون ارتكاب استثناء متعسف ، أو بالتسليم بأن مسألة الاصل الاخير مسألة لا نستطيع أن نجيب عليها ، ومن ثم ينبغى ألا تثار أصلا . ولواجهة هذه الصعوبة ، لم يستبعد مذهب الألوهية مسألة العلية فى حالة الله ، ولكنه يقترح اقامة التفرقة بين مشكلة ما يعنيه المبدأ العلى ومشكلة ما اذا كان لله علة وأنه يحتاج

اليها • ومعنى المبدأ العلى ينشأ عن الحاجة التى نكتشفها فى المركب المتناهى لمصدر فعل ، أو مصادر للوجود متميزة عن نفسه • والطريقة المركبة المتناهية فى امتلاك الوجود هى التى تثير البحوث العلية الجزئية ، ومن ثم تقدم معنى محددا للمبدأ العلى • وعلى ذلك ، فإن هذا المبدأ لا يقرر - فى أساسه التجريبي - أن كل شيء يحتاج الى علة ، بل يقرر أن كل ما هو موجود بطريقة مركبة محدودة يحتاج الى مصدر على متميز موجود • ومغزى الاستدلال العلى الألوهى هو أنه يوجد فاعل على ليس وجوده مركبا ، وبالتالي فإنه يتحرر من كل تحديد لوجوده الفعلى • من الممكن إذن أن يسأل السؤال العلى عن هذا الوجود للحصول على نتيجة محددة • وليست المسألة هى إغلاق البحث العلى بصورة متعسفة ، بل الإصرار عليه داخل السياق المكتمل الخاص باثبات الحقيقة عن وجود علة فعلية خالصة لا يخضع وجودها للتركيب والتحديد • ومن الممكن أن نعرف بعد ذلك أن ظروف الاحتياج الى علة لا تنطبق على هذا الوجود • وينبغى أن يمضى التساؤل العلى الى نقطة التصديق بوجود الله ، أو الكائن اللامتناهى غير المركب ، ثم أن نفهم بعد ذلك أن الله أو الكائن غير المركب كائن لا علة له • وهكذا لا ينبغى إلغاء السؤال العلى فيما يتعلق بالله ، ولكن ، ينبغى أن تصاغ الإجابة بالوجود الفعلى المتميز الذى يوضح عنه السؤال • ونحن حين نأتى الى الله - لا نصرف المبدأ العلى ، مثلما نصرف عربة آجرة بعد وصولنا الى مقصدنا - على حد تشبيهه شوبنهاور - ولكننا نخطئ أيضا اذا انتظرنا ردا مناسبا حين نسأل السؤال العلى عن كائن غير مركب وموجود ، وهو الكائن الذى يؤدى بنا اليه الاستدلال العلى •

(٥) ويشير موريس كوهن Morris Cohen (١٨٨٠ - ١٩٤٧) - الذى يقترب تفكيره اقترابا وثيقا من تفكير نيجل Nagel - اعتراضا طريفا ، بوجه خاص • والنص التالى يتركب من فقرات مأخوذة من هذين الفيلسوفين الطبيعيين •

« ان التسليم جدلا « بعلة مطلقة » أو « سبب نهائى » للعالم وبنائه ، لا يمدنا بإجابة على أى سؤال « خاص » يمكن أن يوجه بصدد أية موضوعات جزئية أو حوادث فى العالم ، بل على النقيض ، أيا كان شكل العالم ، وأيا كان

مجرى الحوادث ، فان نفس « العلة الأخيرة » تعطى بوصفها « تفسيراً » . .
ولكن ، ماذا يفسر « التفسير » ان لم يفسر شيئاً على وجه التحديد ؟ وعلى
سبيل المثال ، فان أية محاولة لتفسير الظواهر الفيزيائية على أنها ترجع
مباشرة الى العناية الالهية أو الى أرواح لا أجساد لها ، هذه المحاولة تتنافى
مع مبدأ الحتمية العقلية . ذلك أن طبيعة هذه الكيانات ليست متعينة بما فيه
الكفاية بحيث يمكننا من استنباط نتائج تجريبية محددة منها . وستفسر
إرادة العناية الالهية - مثلاً - كل شيء ، سواء حدث بطريقة أو بأخرى .
وبالتالى ، لن يكون فى وسع أية تجربة أن تنقضها . وعلى أى حال ، فان
الافتراض الذى لا نستطيع دحضه ، لا يمكن التحقق من صدقه على نحو
تجريبى ، (٣٧) .

هذه الحجة تستبعد كل قول عن الله على أساس أنه خال من المعنى
من الوجهة التجريبية ، ما دعنا لا نستطيع أن نستنبط من الله أى شيء متعين
يمكن أن نختبره علانية ، وأن نتحقق من صدقه .

وما يثبت هذا الاعتراض هو أن القضية الخاصة بوجود الله لا تنتمى
الى تلك العبارات التى نصل اليها عن طريق المنهج الشرطى - الاستنباطى .
ويأتى تدعيم الموقف الألوهى من استدلال بعدى مستمد من موجودات
التجربة المتناهية - وهذا نمط من أنماط الحجة يظل متميزاً عن منطق العلوم
الذى قام بتحليله كوهن ونيجل . والتمسك بالطابع المتميز لهذا الضرب
من الاستدلال هو بعينه تلك النزعة المضادة للردية التى يقترحها المذهب
الواقعى فى الألوهية ، فقضية وجود الله لا تؤدى أية وظيفة استنباطية ،
سواء بالمعنى العقلى ، أو بمعنى الاجراء العلمى للتدليل الافتراضى . وليس
هذا لأن هذه القضية تدعى أنها مشتملة من الناحية الاستنباطية ، ثم تخفق
فى الوفاء بوعدها ، بل لأنها لا تعد مثل ذلك الوعد . وحين لا تفعل ذلك ،
الا تقطع كل صلة متمرة لها بعالمنا ؟ ولن تلزم هذه النتيجة الا اذا كان
من غير الممكن ضمان الصلة بالاشياء الداخلة فى نطاق التجربة الا باقتراح
النتائج الاستنباطية عن الاشياء فحسب . بيد أن الاستدلال العلل البعدى
يبدأ بالاشياء الجزئية التى نخبرها بوصفها موجودات فعلية لا من حيث أنها
تقدم لنا المواد اللازمة للبناء الاستنباطى . هذه معالجة متميزة ، وان تكن

ذات أساس تجريبي - لأشياء عالمنا العادى . والعلة التى تضعها ليست تضافا افتراضيا لبناء الشئ ، ولكنها العلة الفعلية لفعل وجود الشئ . وللبادئ وجوده الباطنة الأخرى . وبهذا المعنى العلى ، تكون القضية عن الله مفتوحة فى وضوح للتأكيد أو النفى فى تجربتنا عن الكائنات المحددة الموجودة .

وتصديقنا بوجود الله لا يقوم على كونه مبدأ استنباطيا ممكنا لعوالم لا حصر لها ، بل على حاجتنا الى عليته الفعلية للأشياء الموجودة فى عالمنا ، ومن ثم لم تكن النتيجة المباشرة الصحيحة للاستدلال الالوهى هى أن الله يوجد من حيث أن ثمة توافقا كليا بينه وبين الأحداث جميعا ، وإنما يوجد من حيث أنه العلة الفعلية لوجود بعض الأشياء الفعلية فى تجربتنا . وهذه العلاقة العلية مع أشياء التجربة هى التى تؤلف دعوى القضية الالوهية الى الحقيقة ، والتى تخضع لنمط التحقق من الصدق الذى يختبر دعاوى العلية الفعلية للأشياء الموجودة .

أما اذا كان للحقيقة عن وجود الله أو عدم وجوده ، أن تقيم أى اختلاف ملحوظ فى تجربتنا ، فأمر ينبغى أن يقرره نوع الاستدلال موضوع البحث . ولما لم يكن الاستدلال الالوهى عملية استنباطية من أى نوع ، فليس المقصود منه أن يعمل على تغيير أو تحقيق أسبقية منطقية على تجربتنا الأصلية للأشياء . ذلك أن ألفتنا الإدراكية المباشرة بالأشياء لا تعتمد فى ترتيب المعرفة على نظريتنا الفلسفية عن الله . وليس غرض الاستدلال على الله أن يقترح افتراضا عن كيفية اتصاف الأشياء بهذه الصفة أو بتلك ، وإنما غرضه أن يكشف عن الأساس العلى لوجودها الفعلى نحسب بوصفها أشياء مركبة . وتؤكد الحجة الالوهية أن الوجود المتناهى المركب يدين بحضوره الفعلى لعلة أولى موجودة ، يعتمد عليها الشئ الذى نخبره فى فعل وجوده الخاص . وهذا يقيم اختلافا محددًا له دلالته ، لا بين شتى الترتيبات الممكنة للكون ، بل فى فهمنا الانسانى التام للوجود ، وللاستدلال العلى على الأشياء التى توجد والتى تدخل فى نطاق تجربتنا . وفى المجال الإدراكي ، هناك النتيجة النظرية من الحاق تأكيد وجود الله وفعله العلى بوجود الأشياء المتناهية ، التى تفهم الآن على هذا الوجه من اعتمادها العلى على الله وإشارتها

اليه . ويشير هذا أيضا الى بعض المضامين العملية لعلاقة الاعتماد على
لانفسنا وللأشياء المتناهية الأخرى على الله . ذلك أن فهم الأشياء الداخلة
فى نطاق التجربة ، والتشكيل النهائى للسلوك الانسانى فى عالمنا المؤلف
من الكائنات التابعة ، يؤثر فى اثبات حقيقة وجود الله تأثيرا محددًا ،
وله نتائج مثمرة .

أما السؤال عما « يمكن » أن يدخل فى نطاق الإرادة الإلهية والعناية
الإلهية ، فتال لمسألة وجود الله التى تتعلق « بما » ينتج عن عليته الخلاقة
بوصفها التفسير النهائى لموجودات فعلية معينة . وكون مثل هذا التفسير
متميزًا عن منطق الافتراض والتحقق الاستنباطى يدل على طبيعة هذا المنطق
غير اللاهوتية تماما ، وعلى الطابع اللااستنباطى للتحقق من صدق قضية
الالوهية . فوجود الله وصفاته تدخل تماما فى نطاق تجربتنا للأشياء
والحوادث الفعلية ، ولكن على نحو مغاير لدخول النظريات الفيزيائية .
وهذا التعدد لضروب التفسير والاتصال التجريبي بالموضوع لاثبات أهمية
هذه الاستدلالات على الله وصحتها ، - (وهى الاستدلالات المؤسسة على
البينة الوجودية - العلية) - هذه النزعة التعددية لا يمكن أن تستبعد دون
إلغاء القضية بالحيلة التى تلجأ إليها النزعة الردية حين تجعلها مساوية
لثنائية تنفى العالم .

وقد اقترح ديوى ذات مرة أن يستخدم الطبيعيون كلمة « الله » لتدل
على « الغايات المثالية التى يعترف المرء - فى زمان ومكان معينين - بأنها
تسيطر على إرادته وعواطفه ، وعلى القيم التى يكرس لها المرء نفسه ،
من حيث أن هذه الغايات تؤلف بواسطة الخيال - وحدة واحدة » وتشجع
على الفعل الاجتماعى (٣٨) . وقد تقبل معظم الطبيعيين الأمريكيين هذا القول
على أساس أنه وصف للتجربة الدينية ، ولكنهم أحجموا عن إعطائه اسم
« الله » . فهم يعترفون بحقيقة التجربة الدينية بمعنى التكريس الاسمى
للمثل العلمية والاجتماعية ، ولكنهم يفصلون بينها وبين أية إشارة متعالية
الى الله . وهم ينزعون الأخلاقية - على نحو مماثل - عن أى أساس فى الله ،
ويتطلعون الى التقدير العلمى للقيم كمرشد للسلوك . وتبحث الأخلاق

الطبيعية عن أساس واقعي للالتزام ، ولكنها تبحث عنه في مكان آخر غير العلاقة العلية بين الله والانسان . وليس البحث عن أساس طبيعي واقعي للأخلاقية هو ما يميز الفلسفة الأخلاقية للمذهب الطبيعي عن مذهب الألوهية الواقعي ، وإنما يميزها البحث عنه داخل نظرة الى الطبيعة يستبعد منها التصديق بالله .

وينبغي أن نذكر أخيراً الفاء معرفة الله من جانب الوضعية المنطقية أو التجريبية المنطقية . وهذا البرنامج قد وضعه في صورته الكلاسيكية رودولف كارناب Rudolf Carnap والفرداير Alfred Ayer اللذان زعما أنهما قادران على اثبات استحالة المعرفة الميتافيزيقية بالله ، بل اثبات خلو المشكلة من المعنى . وقد وجدا من العسير فعلاً تنفيذ هذا البرنامج ، بسبب عجزهما عن الاستقرار على صياغة مرضية لمبدأ التحقق من صدق القضايا القائم وراء تقديمها . ويقترح إير - في موضع ما - أن يحدد المعنى بالقاعدة التالية : « تصبح العبارة ذات معنى إذا كان من الممكن التحقق من صدقها بالتجليل أو بالتجربة » (٣٩) . والعبارة التي تطلق على وجود الله لا تدخل ضمن العبارات الوجودية التحليلية في المنطق والرياضة . ولكي تكون هذه العبارة ذات معنى من الناحية التجريبية ، على المرء أن يثبت بالتدليل الميتافيزيقي أنها تستتبع عبارة قائمة على المشاهدة عن حدوث مضمون حتى ما . غير أن « إير » يضيف : « اعتقد أن من السمات المميزة للميتافيزيقي بالمعنى القادح الذي أفهمه من هذه العبارة إلى حد ما - ليس هي أن عباراته لا تصف شيئاً من الممكن ملاحظته حتى من حيث المبدأ - فحسب ، بل أنه لا يوجد أي معجم « قاموس » يمكن أن يحيلها إلى عبارات قابلة للتحقق من صدقها بطريقة مباشرة أو غير مباشرة » . والنتيجة هي أن العبارات التي تطلق على الله عبارات غير قابلة للتحقق من صدقها تحليلياً أو تجريبياً ، وبالتالي فهي من حيث الإدراك خالية من المعنى . فنحن لا نملك أية وسيلة نظرية لاثبات وجود الله ، وكذلك لا نستطيع أن نبرهن على عدم وجوده ، أو حتى أن نثبت أن السؤال عن وجوده أو عدم وجوده ينطوي على أي معنى إدراكي . وقد تكون لمثل تلك العبارات معنى ذاتي وعاطفي ، ولكنها لا تنطوي على أي مضمون إدراكي صارم .

وقد فطن التجريبيون المنطقيون منذ عهد قريب إلى قصور هذه الطريقة الأولية التقريرية في استبعاد مشكلة معنى الاستدلالات الألوهية على الله

وصدقها • ولعل أبرز مراجعة لهذا الموقف الاصلى هى التى قام بها هربرت فايجل Herbert Feigl ، ذلك المفكر الذى تعدلت من خلاله التجريبية المنطقية بتأثير الاتجاهات البرجماتية والواقعية فى أمريكا (٤٠) • فهو يعترف بأن كل الصياغات الجزئية لمعيار المعنى الواقعى ، اما مسرفة فى اللاتعنى ، واما مسرفة فى الضيق ، وأن هذا المعيار هو اقتراح يؤخذ به لأسباب عملية ، ويمكن تبريره بالاستعمال ، ولكن لا يمكن اثبات صحته تماما ، ووظيفته الرئيسية هى التفرقة بين العبارات الواقعية وبين العبارات الصورية والعبارات ذات المعنى العاطفى فحسب ، كما يعترف أيضا أن وصف اير للميتافيزيقا هو معنى متعسف لا ينصف التنوعات الفعلية للفكر الميتافيزيقى. ولا مندوحة عن التمييز الأساسى بين ميتافيزيقا استقرائية ، ولاهوت طبيعى يشير اشارة ما الى التجربة ، وبين ميتافيزيقا متعالية ولاهوت طبيعى لايسمح بأى نوع من الاختبار بواسطة التجربة • ويقتصر انطباق معيار المعنى على النوع الأخير من التدليل الميتافيزيقى والألوهى ، ولا يحل مشكلة نظرية استقرائية عن الوجود والله • ويرى فايجل أن هذه النظرية الأخيرة تنطوى على المعنى - من الناحية المعرفية ، وينبغى أن تقوم الاعتراضات الموجهة ضدها على قاعدة نيوتن الأولى للتدليل فى الفلسفة الطبيعية ، أو على مبدأ الاقتصاد فى الجهد principle of parsimony . فعلى أن ننظر الى نظرية الله على أنها افتراض ذو معنى ، ولكنه سطحي ، ومن ثم فاننا نستبعده على أساس البساطة الاسورية ، أو الاقتصاد المنطقى •

وهذا الموقف المعدل للتجريبية المنطقية من فلسفة فى الله لا يئأ كثيرا عن موقف المذهب الطبيعى الأمريكى بآبتماعه المتعمد الهادى عن الحوض فى مشكلة الله . وتقرر قاعدة نيوتن أننا لسنا فى حاجة د الى قبول مزيد من العلل للأنشاء الطبيعية تتجاوز ما يكفى من العلل الحقيقية لتفسير مظاهرها ، (٤١) . وهذه القاعدة يمكن أن تؤخذ اما بالمعنى الواسع واما بالمعنى الضيق • والتوصية العامة بالاقتصاد فى التفسير العلى توصية تحترمها كل فلسفة شيدت بصرامة واحكام ، فمذهب الوجدانية (أو التوحيد) يهيب بها ضد نظرية تعدد الآلهة ، والعلل الأولى • ولكى نستحضرها ضد أية فلسفة استقرائية عن الله ، ينبغى أن تؤخذ بالمعنى الأضيق الذى تقصده النزعة الظاهرية ، أو التطبيق العلمى الشائع • وحين تنحصر قاعدة الاقتصاد على هذا النحو ، لا تعود سارية على نوع الاستدلال الذى يستخدمه مذهب

الالوهية الوجودى - العلى *causal theism* - *existential* . فهذا الاستدلال لا يتقدم بطريقة الفرض والتحقق الاستنباطى من صدق الظواهر ، ولهذا لا يمكن استبعاده على أساس كونه فرضا سطوحيا . ولما كان هذا الاستدلال لا يقف على قدم المساواة مع التفسيرات الافتراضية الأخرى للظواهر الحسية ، فإنه لا يتأثر بالقرار الخاص بقبول أبسط تفسير من النوع الشرطى الاستنباطى . فبعد تقديم تفسير على كاف نسبيا من النوع الأخير ، يبقى السؤال قائما عن العلة الفعلية لفعل الوجود ، ولبادئ الوجود الأخرى داخل الوجود الحسى المركب . وهذا هو الأساس المتميز فى التجربة لفلسفة عن الله تنمو نموا استقرائيا ، ولا يمكن بالتالى تحديد صدقها بمجرد الإجابة بالبساطة الصورية ، أو بالاقتصاد المنطقى فى التفسيرات التى يقصد بها الإجابة على أسئلة عن وجوه العالم الحسى الأخرى .

ولمذهب الالوهية الحديث سمة متميزة مستمدة من الظروف العقلية الخاصة التى أحاطت بنشأته . فلقد توافقت اتجاهات ثلاثة فى الفترة التى امتدت من « ديكارت » الى « كانت » هى : التناول الرياضى والتكنولوجى للطبيعة ، والتوكيد على علو الله على حساب بطونه ، وإضفاء الطابع الظاهرى على الأشياء المحسوسة - توافقت هذه الاتجاهات الثلاثة لتجعل العالم الطبيعى يبدو خاليا تماما من الدلالة الالهية . وإزاء هذه الإزالة للاله من منطقة التجربة المألوفة ، انفتح طريقان أمام عقل القرن التاسع عشر : إما تأليه الطبيعة نفسها ، وإما استبعاد ما هو الهى استبعادا تاما . وسلكت المثالية الترنسندنتالية وهيجل الطريق الأول ؛ على حين اتخذ الاتحاد الطريق الثانى . غير أن الاختيار الاتحادى لم يتم بمعزل عن التوليف (مركب الموضوع) الهيجلى . والحق أن ما جعل الاتحاد الحديث قويا الى هذا الحد ، وجذابا منذ البداية ، هو احتجاجه على اغراق الإنسان والطبيعة ، والفنون والعلوم الطبيعية فى الكل الروحى المطلق . ومن فويرباخ فصاعدا ، بنيت قضية مقننة للاتحاد حول دفاعه عن الطبيعى والإنسانى ضد روح مطلقة طاغية . وبدلا من تمييز هذه الروح عن الاله المتعالى ، والنظر - على هذا النحو - الى الأشياء والأشخاص فى علاقتهم بالله ، أغلق الفلاسفة الملمحدون على أنفسهم فى الطبيعة ، وبحثوا عن القيم الأرضية دون غيرها ، وبرروا استبعاد الله التام باللجوء الى المذهب التجريبي الفلسفى ، وكشوف العلوم

ومناهجها • بل لجأ الاتحاد - تدعيما لموقفه - الى كل ما تمخض عنه العالم الحديث من انجازات ، فلجأ الى الحدود التي وضعت للمعرفة التجريبية ، والى الطبيعة التطورية للكون ، والى النشأة الطبيعية للانسان ، والى النظرة التكنولوجية للانسان والطبيعة بوصفهما موضوعين يمكن حسابهما والتحكم فيهما ، كما لجأ الى توجيه المجتمع وتفسير التاريخ وفقا للغايات الانسانية • ولكن كان لابد من تفسير هذه الوجوه جميعا - لكي تفضى الى النتيجة الاتحادية - بمجموعة من المبادئ الفلسفية التي ورث العصر الحديث شطرا منها عن نزعة هيوم التجريبية ، وشطرا آخر عن النزعة المثالية المطلقة •

واغتمد الاتحاد الحديث في استبعاده للاله - في أشد صوره التجريبية والتعددية تطرفا - على مفهوم ردى للمنهج ، وعلى مفهوم باطنى بحث للوجود • والواقع أن التحرر الحاسم للانسان وبقية الطبيعة من كل أنواع الواحدية الردية لا يمكن أن يتحقق داخل اطار التراث الاتحادى • فما ان نقف ضد مثالية الروح المطلقة ، وما ان ندافع عن الطرق المميزة للوجود المتناهى والتدليل التجريبى ، حتى لا يعود الدفاع عن الانسان والطبيعة فى حاجة الى استخدام الصور المتطرفة أو المعتدلة من الاتحاد • ومن الممكن أن تنمو المناهج الطبيعية والقيم الانسانية داخل سياق فلسفى لاحق على الاتحاد postatheistic ، وهذا السياق يسمح للانسان - فى الوقت نفسه - بالبحث فى وجود الله وفى علاقتنا الانسانية به •

الفصل التاسع

الإله متناهيًا ومتطورًا

إذا كان لنا أن نركز على ظهور الألحاد ولا شيء غيره ، فسيبدو اتجاه الفلسفة اللاحقة على الهيجلية تراجعًا مطردًا عن أي تسليم بالله . بيد أن الحركات التاريخية نادرًا ما تكون خالية من التعقيد ، بحيث تفضي إلى اتجاه واحد فحسب . وليس القرن الأخير ، من حيث النظر إلى الله ، بدعة في هذا التعدد الذي يتسم به تاريخ الفكر . فلقد شهدت هذه الفترة نفسها نشأة عدد من الفلسفات التي تعترف بوجود الله مع تفاوت في الإيمان ، ولكنها تصف طبيعته بمباراة تقتصر عادة على وصف الأشياء المخلوقة . فبدلاً من اعتبار التناهي والتطور علامات مميزة لكون يتباين جذرياً عن الله ، تتناولها تلك الفلسفات على أنها عناصر تشابه تربط الله والكون معاً في واقع مشترك . وكما توجد أنماط متباينة من الألحاد ، كذلك توجد أنماط متنوعة من التناهي داخل مذهب الألوهية . والأغرب من ذلك أن نظريات التناهي عن الله تنبع من نفس خلفية الأفكار التي تنبع منها المذاهب الملحدة ، وثمة أمثلة ، تعد على وجه التحديد استجابات للتحدي الألحادي . ومن الطرق الرئيسية للرد على الألحاد المعاصر ، تكييف طبيعة الله بحيث تواجه اعتراضات معينة ، كقيلة بتأييد الإنكار التام لوجوده ، لو لم يحدث ذلك التكيف . وإذا كانت الملامح المتناهية المتطورة البرجماتية إمارات على الوجود الفعلي ، فإن وصف الله بها منهج متوقع للدفاع عن حقيقته .

ويعتقد مذهب التناهي عادة أن الإله محدود في بعض صفاته ، حتى وإن كان لا محدوداً من وجوه أخرى . وتعد صفات معينة للإله على أنها متناهية ، ولكن دون تحيز للكمال اللامتناهي الذي تتصف به جوانب أخرى من طبيعته . وأحياناً ، عندما تمتزج بمذهب التناهي وجهة نظر تطويرية ،

يؤخذ الله على أنه متصف بلاتناه نسبي موقوت ، بالقياس الى الاشكال
 اللادني من الحياة . غير أن هذا يعد دائما اعتبارا وقتيا يقوم على المقارنة :
 فانه حد مثال يتراجع دائما امام الاشياء الفعلية ، او هو يشير الى أعلى درجة
 وصل اليها في الوقت الحاضر تيار التطور . وغالبا ، ما يمتزج ادخال التناهي
 في الطبيعة الالهية باعتراف بعامل التكوين ، أو بصيرورة في الله . وهناك
 مجال واسع تتحرك فيه الآراء المتقلة بأساس هذه الصيرورة وطبيعتها ،
 تبدأ من الاحباط البسيط للفرض الالهي ، وتكيفه في مواجهة العقبات ،
 حتى تصل الى النمو الايجابي لمعرفة الله وخبرته وقدرته . والطرق الخاصة
 بتصور الله بوصفه خاضعا للتحديد والتغير كثيرة بعدد افراد المفكرين الذين
 يطورون مواقفهم داخل هذا المنظور .

ونظرية الاله المتناهي ليست ابتكارا حديثا ، ولكن ثمة تلميحات اليها
 خلال تاريخ الفلسفة (١) . فالصانع (الديميورج) الافلاطوني ، والمحركون
 الاوائل عند أرسطو ، والعلة الأولى عند ابن رشد ، أمثلة بعيدة من تراث
 مذهب التناهي . غير أن هذه المشكلة قد أصبحت موضع الاهتمام المطرد
 في المرحلة الحديثة . ولقد كان لوك مدركا للنتائج المتناهية للتناول العقلي
 الاستنباطي للاله ، وزوده هذا بسبب من أقوى أسبابه لرفض المنهج الأولى
 a priori في الفلسفة . وفي داخل الخط التجريبي نفسه ، ذهب هيوم
 وفولتير الى أن الاله المتناهي هو اسلم استدلال من نظام الطبيعة . وكانت
 فكرة الاله المتناهي باعثة على نفور « كانت » ، وهو الذي أقام حجته ضد
 المعرفة النظرية بالله على طبيعته اللامشروطة . ومع ذلك فإن النقد الكانتي
 قدم عند هذه النقطة دافعا مباشرا صوب التفكير المتناهي . ومن الممكن
 الدفاع عن قابلية الله للمعرفة ، اما عن طريق ما يفعله مذهب شمول الالهية
 بتصديره للعالم المتناهي داخل حياة الله ، واما باثبات أن لاله جوانب
 متناهية يدخل بها في نطاق معرفتنا النظرية . وكان من أسباب الاحياء
 الالمانى للاهتمام باسبينوزا نظرة هذا الأخير الى الاشياء المتناهية بوصفها
 أحوالا معبرة عن الجوهر الالهي نفسه ، مع تصور الطبيعة على أنها كل هائل
 يضم الجوانب اللامتناهية والمتناهية من الوجود الالهي . وكان مذهب فشته
 في شمول الألوهية ينظر الى الله أحيانا بوصفه القانون الباطني للكيانات
 المتناهية وأنسقتها ، وأحيانا أخرى بوصفه حدا مثاليا للطموح الأخلاقي .

وأدخل شلنچ عاملا محددا في الطبيعة الالهية نفسها ابتغاء تفسير الشر في العالم ، وتفسير حركة التاريخ . وأخيرا ، عود هيجل جيلا بأكمله قبول وجود التطور في المطلق ، ومن مراحل هذا المطلق الجوهريّة العالم المتناهي للطبيعة والوعى الانسانى . وأصبح الجانب المتناهي المتغير في الروح المطلقة أمرا ينظر اليه على أنه ضمان للحياة الالهية ووجودها الفعل .

وعلى الرغم من هذه الارهاصات الهامة ، كان ثمة اسراع ملحوظ في إيقاع النظريات المتناهية عن الله عقب انتصاف القرن التاسع عشر . فلقد أعاد جون ستيوارت مل تأكيد بعض الحجج التجريبية والانسانية القديمة القائمة على مشكلتى المعرفة والشر . بيد أن الأمر الذى جعل موقفه فريدا ومصطنعا في الوقت نفسه هو رأيه القائل بأن مذهباً في الألوهية المتناهية ما هو إلا وقفة مؤقتة على الطريق ، جعلت لكى تحل محلها في نهاية الأمر عبادة كاملة للانسانية . ويستطيع المرء أن يلمس في وليم جيمس بعض البواعث البرجماتية التى تجبذ فكرة اله متناه . فقد كان يوصى بمذهب متناه غير مصقول ، كوسيلة فعالة تماما للتغلب على الرأى المثالى القائل بأن العالم المتناهي ما هو إلا مرحلة داخل الروح اللامتناهية الشاملة ، وكذلك لتأثيرها الأخلاقى المنشط فى السلوك الانسانى . ولم يكن تأثير النظرية التطورية على مسألة الله مقصورا فى اتجاهه على الإلحاد ، ولكنه كان أيضا فى صالح ادخال العملية التطورية فى حياة الله الخاصة ، وإنكار أن الله خالق فحسب . وأضحى تناول المنهجى التطورى للجوانب المتناهية من الطبيعة الالهية موضوعا مركزيا فى فلسفة هوايتهد عن الكائن العضوى . وكانت نظرتة الى القضية نظرة عضوية ، أراد أن يثبت بها أن الوصف الأساسى للكيانات العقلية يستتبع أن نعزو الى الاله التناهى والتطور من عدة وجوه .

١ - نظرية مل فى التناهى الموقوت (الانتقال)

ذكر جون ستيوارت مل (١٨٠٦ - ١٨٧٣) ذات مرة أنه أحد الانجليز القلائل فى عصره الذين يرجع افتقارهم الى الاعتقاد الدينى الى أنهم لم يكونوا على هذا الاعتقاد يوما ما ، أولى من أن يرجع الى أنهم تخلوا عنه نتيجة لحالة من حالات التمرد . فلقد تربى « جون » تربية صارمة معادية للدين تحت إشراف أبيه جيمس مل الذى كان هو نفسه متمردا تمام التمرد على « خالق

الجحيم ذى القدرة الشاملة » - على حد تعبير كالفن . وتعلم « مل » ، الأصغر أن أصل العالم والذات ينبغى أن يظل مجهولا ، لأنه يتجاوز تجربتنا من ناحية ، ولأن أية عبارة تطلق عن الأصول تولد دائما سؤالا آخر عن خلق الله من ناحية أخرى . وتدعمت هذه التعاليم الأبوية بمطالعات «مل» لهيوم وكونت . ولقد اعترف لأحد مراسليه فى فترة الصببا أنه يتفق تماما مع برنامج كونت السلبى الذى يستبعد الله من الدين ، وأنه يأمل أملا قويا فى التحقق النهائى لدين الانسانية الوضى (٢) .

ومع ذلك ، كانت هناك بعض التعقيدات الفكرية التى أقلت « مل » ، ودفعته الى إعادة النظر فى مسألة الألوهية من زاوية شخصية جديدة . وكان سان - سيمون وكونت نفسه ، قد وصفا القرن التاسع عشر بأنه عصر الانتقال والنقد ، العصر الذى تقوم فيه الآراء والمؤسسات المتعارضة جنبا الى جنب ، وقد تجد ما يبررها جزئيا . وكان كونت على استعداد كاف لأن يعقد مع الكاثوليكية صلحا استراتيجيا ، وذلك لتأمين الانتصار السريع الذى أحرزته المؤسسات الوضعية ، غير أن مل احتج الآن بأن هذه الحالة المختلطة تنسحب على المعتقدات انسحابها على المؤسسات ، وأن الاستبعاد المتزمث للألوهية لم يأت فى الوقت المناسب ، ولم يؤسس أساسا متينا . وانتقد كونت لأنه أغلق المناقشة الفلسفية عن الله قبل الأوان ، ولأنه لم يسمح بالحرية العقلية فى مثل هذه المسألة المتشعبة الجوانب (٣) . وأصبح من اهتمامات «مل» الدائمة أن يبحث الى أى مدى يمكن أن يبرر كل من المفكر الظاهرى والوضعى موقفه من اعتناق مفهوم ما عن الله ، على الأقل خلال ذلك العصر الانتقالى الذى وصفه ماثيو آرنولد وصفا قديرا بأنه يتسكع بين عالمين : أحدهما قد انقضى فعلا ، والآخر غير قادر على أن يولد .

ونمط مذهب الألوهية الذى وصل «مل» الى أن يرى فيه - على الأقل - صدقا موقوتا هو النمط الذى يرى الاله محدودا فى قوته ، وربما فى معرفته أيضا . وهذا الاعتراف باله متناه ، على أساس موقوت ، يؤلف تعديله الرئيسى لدين كونت فى الانسانية . فقد كان يتفق فى حماسة مع ناصحه الفرنسى بأن دين الانسانية يستطيع أن يكون (أو أن له من القوة الباطنة ما يجعله) مناسباً لكل وظائف الدين بعد ازالة الاعتقاد بالله ازالة تامة .

ولكنه تساهل عما اذا كان الوضع الحالى للبيئة العقلية يتطلب من المرء - بصورة قاهرة - أن يرفض الله ، وهل الوضع الحالى للقوة الاجتماعية كفىل بالانتقال العمل المباشر الى الدين الانسانى الجديد ؟ ووجد نفسه مرغما على أن يجيب بالنفى على هذين السؤالين : المنطقى والعمل . فلقد استنكر بعض أتباعه الوضعيين هذا الوضع الانتقالى الذى اقترحه بوصفه توفيقا جباناً ، غير أن مل نفسه قد زكاه لما فيه من تكامل وروح عملية .

وكان « مل » حريصا حين عرض مذهبه فى الألوهية الانتقالية أن يحيطه بالتحفظات الكافية لكى تحول دون أن يتجمد ، فيصبح موقفا صحيحا بصفة دائمة ، وبالتالي لكى تحول دون تشويه الهدف التاريخى النهائى من النزعة الانسانية الاجتماعية والدينية . وكانت ضماناته الأساسية تتألف من تفرقة بين الاعتقاد الواقعى ، والأمل الحيالى ، ومن مجموعة من المعايير الخاصة باتخاذ افتراض خيالى (٤) . ولم يسلم قط بأن قبولنا لله يمكن أن يصل بحق الى مرتبة الاعتقاد الاستقرائى ، لأن هذه الحالة العقلية الأخيرة مقصورة على مسائل الواقع التى يشبها المنطق الاستقرائى الخاص بالعلوم الفزيائية والاجتماعية . ومع ذلك ، ففى مجال الحياى والأمل (وقد عرف مل أهميتهما للفكر المتسق المتجانس وللفضل الانسانى المؤثر من مطالعته لوردزورث وكولريدج) فمن الممكن اصطناع افتراض على نحو مشروع ومفيد ، ما دام يفى بشروط ثلاثة : فلا بد أن يكون متفقا مع تجربتنا ، متسقا مع نفسه داخليا ، ونافعا للجنس البشرى من الوجهة الأخلاقية . وذهب مل الى أن التسليم باله متناه فعل من أفعال الأمل المتخيل ، وأنه يفى بتلك الشروط الثلاثة على نحو مرض ، وبالتالي يمكن أن نسمح به مؤقتا ، حتى بالنسبة للشخص الذى يكون هدفه النهائى هو التنظيم الوضعى للمجتمع وللمعتقدات الانسانية . ولا يكون مذهب الألوهية المتناهى غير مشروع فى المجال النظرى الا حين يزعم أنه اعتقاد استقرائى ، بكل ما فى الكلمة من معنى ، ولا يكون ضارا من الناحية الاجتماعية الا حين يفشل فى اخلاء مكانه للنشاط الوضعى المنظم فى اللحظة التى ينضج فيها هذا النشاط تاريخيا نضجا كافيا لتشكيل نظرتنا ومؤسسانا الاجتماعية على نحو فعال .

وتتركز جميع تأملات « مل » عن الله على أن الأمل المتخيل فى اله متناه يلجئ

متطلبات هذا النوع من الاقتناع الذهني . ومعالجته للدليل المستمد من تصميم الكون تبين أن هناك على الأقل حدا أدنى من الاتساق بين وجود الله وبين تجربتنا عن العالم . ويهيب بمعيار الاتساق الذاتي الداخلي ليعارض به لانهاية القدرة الالهية ! اذ يعتقد « مل » ، أن النتيجة التحليلية للقدرة اللامتناهية هي استحالة وجود أى شر . وأخيرا ، فإن دفاعه عن المنفعة الأخلاقية المترتبة على مذهب التناهي يرمى من ورائه الى اثبات أن هذا المذهب يشجع الميول السليمة للسلوك بأن يرفع من شأن خدمتنا للبشرية .

(١) وجود الله : يصف « مل » موقفه بأنه مذهب للشك العقل يشتمل فى داخله على مذهب الوهية للخيال والمشاعر . ومن الممكن تقدير مضمونه على أفضل نحو بالقياس الى النظريات الثلاث الأخرى عن الله التى يعارضها وهى : الاعتقاد اللامشروط فى الله ، والاحاد ، واللاأدرية . و « مل » لا يسمح بمكان لأى ايمان بالله عال على الطبيعة ، او بأى حاسة خاصة تعين وجوده . وحتى الاعتراف الاختبارى بالله لا يستطيع أن يؤسس نفسه على دعوى بوحى خاص ، أو حدس عن وجوده . وثمة معنى خاص للاعتقاد فى الله يود « مل » استبعاده وهو ذلك المعنى الذى يقترحه معاصراه : السر ولیم هاملتون Sir William Hamilton وهنرى مانسل Henry Mansel ، ومذهبهما فى الألوهية مزيج غريب من الفلسفة الاسكتلندية عن الحس المشترك ، ومن النقد الكانتى ، والمثالية الألمانية (٥) ، ومحاولتهما للوصول الى الله عن طريق دياكتيك للتناقض ، ممتزجا بفعل للاعتقاد يناقض المعنى العادى للحدود ، هذه المحولة يخضعها «مل» لنقد طويل قاسى . وينتهى الى أن الطريق الوحيد الموثوق فيه للوصول الى الله هو طريق تحليل الكمالات المتناهية ، والاستدلال البعدى ، بل ان هذه العملية لا يمكن أن تتمخض عن اعتقاد صارم سواء بمعنى التعرف الواقعى المباشر ، أو باستدلال استقرائى من أقوى الأنواع .

ومع ذلك لا يؤدي انكار الاعتقاد ذى الأساس المتين فى الله الى نوع قطعى من الاحاد الطبيعى ، أو النزعة اللاأدرية على السواء . ولما كانت نزعة «مل» الظاهرية اشد صرامة من نزعة هيوم ، فانه يستريب فى الاحكام القطعية الميتافيزيقية الصادرة عن مذهب الاحاد الطبيعى ، حتى وان تنكرت فى لغة

منهجية • وهو لا يرى شيئا غير قابل للتصور - داخليا - في فكرة فاعل عاقل ، عال على الطبيعة ، وبالتالي لا يرى في ذلك ما ينتقص من شأن الطبيعة انتقاصا جوهريا ، مأخوذة على انها مجموع الحوادث الظاهرية والقوانين العلية • ومن ثم ، فانه لا يميل الى توحيد الواقع مع الطبيعة على نحو يستبعد - من حيث المبدأ - امكانية موجود خارج على الطبيعة ، وامكانية الرغبة فيه • والاحاد المذهبي يمشى بعيدا الى ما وراء المقدمة الظاهرية القائلة باننا لا نستطيع أن نعرف الاشياء الا بالقياس الى انفسنا ، وبالتالي ، فاننا لا نملك أى تعريف ميتافيزيقي مطلق لما يمكن أن يشمله الواقع وما لا يمكن أن يشمله •

وعلى هذا ، فان « مل » لا يستبعد كل موقف ألوهي ، بل يستبعد ذلك النوع القائم على نظرية عامة في المنهج والطبيعة والوجود ، أكثر من أن يكون قائما على افتقار الى بيئة على وجود الله • وهو يفرق تفرقة مماثلة بين نزعة لادرية تزعم انها استدلال ضروري من مبادئ ، ونزعة لادرية تستند الى الحدود الحالية لمعرفتنا • فاللادرية المذهبية اما أن تتورط في تناقض التحدث بصورة متعالة جدا عن اللامعروف ، أو تفترض أن الموضوعات لاتشير الا الى الاشكال الدنيوية الباطنة للوجود • و « مل » مستعد على الرغم من نزعته الظاهرية الى النظر في الأمس الخاصة بالاعتقاد في وجود الله ، بدلا من أن يعزل نفسه في السلبات القطعية لمذهبي الاحاد واللادرية • وفي هذه النقطة تبعه بعض الطبيعيين الأمريكيين المتأخرين ، الذين يؤثرون الحديث عن انعدام البيئة على وجود الله ، على الحديث عن لامقولية هذا الوجود •

ويدخل موقعه الوسط الذي يتخذه بمذهب الشك العقلي في التراث الهيومى (نسبة الى هيوم) • فكما أكد هيوم أن مذهبى الاحاد والالوهية يمكن أن يتفقا - بصورة غامضة - على ضرب من المبدأ البعيد للحوادث ، كذلك يعتقد « مل » أن التفسير الوضعي للأحداث المحددة داخل العالم يتمشى مع أصل على للعالم مستمد من الله • أما أن يضم المرء فعلا النظرية الالوهية الى المذهب الوضعي ، فامر لا يتوقف على أية مبادئ ضرورية محددة ، بل على قابلية تادى الحجة الالوهية الى قوانين علمية ، وعلى الوزن الفعل

للبيئة ، كما تعرف في الوقت الحاضر (٦) . ويعترف «مل» طواعية واختيارا بأن النظرة العلمية تتنافى مع اله يحكم العالم بقوانين متغيرة تخضع دائما لنزوات مشيئته . وهو يفند أيضا الأدلة الأولية الخالصة على وجود الله ، لأنها تزعم تحديد الواقعة الوجودية بأفكارنا وحدها ، على حين أن الاستدلال العلمي بعدى صرف . والتناول المبني على الاجماع العام ضعيف من حيث البيئة ، لأن ذلك الاجماع يؤيد أيضا مذهب حيوية المادة animism ، وتعدد الآلهة ، وهذا الدليل يرجع عادة - طلبا للانقاذ - الى نظرية حدسية، أو الى اهاية دائرية بصدق الله .

وتبقى على أية حال ، الأدلة القائمة على العلية والتصميم design . و « مل » لا يعترف بصحة أى دليل على متميز عن الاهاية بالتصميم . ورأيه فى العلية مصوغ تماما بنزعتة الظاهرية وبموضوع العالم الذى يوحى به العلم الفزيائى المعاصر له . وهذا العلم الأخير يرى أن الموضوعات الواقعية التى تصنع الكون مؤلفة من أجزاء صلبة من المادة ومن الطاقة ، وكلتاها أزلية لا مطلولة . ولا يشك « مل » قط فى هذا الغرض العلمى لمادة جوهرية غير مخلوقة للأشياء ، لأن نظريته فى المعرفة لا تسمح له بتحديد أى شىء عن الموضوعات الفزيائية الواقعية بوصفها متميزة عن ظواهرها . ولكنه يستخدم هذه النظرية استخداما استراتيجيا لاستبعاد أى نوع من العلية يمكن أن يكون خلقا أو توليدا تاما للوجود . وقد تنتج ارادة نشطة - على أكثر تقدير - نظاما فى مادة موجودة أصلا بصفاتها . وقد تفسر الفاعلية العلية الكون ، أو النظام الموجود فى العالم كما يتبدى لنا ، ولكنها لا تفسر وجود الكون نفسه . وتعالج النظرية الظاهرية فى المعرفة الظواهر أو الحوادث الفزيائية كما تظهر لنا ، ولكنها لا تتصدى للموضوعات المادية فى وجودها الخاص . والعلل الوحيدة المعروفة لنا هى العلل المنظمة للمادة المعطاة فعلا، ونشاطها المنظم يمكن أن يصل الى هذه الظاهرة الجزئية أو تلك ، ولكنه لا يصل الى العالم ككل . ويستنتج « مل » - على أساس موقفه الفزيائى والايستمولوجى (المعرفى) - أن الاستدلال العلى على الله لا يمكن أن يكون له أساس صحيح متميز عن النشاط المنظم ، ذلك النظام الذى تقوم عليه حجة التصميم .

وحين قيل لكارليل ان الدليل المستمد من التصميم مازال - على الأقل - محتفظا بصحته في القرن التاسع عشر العلمي ، استولى عليه انفعال شديد ازاء بحوث « مل » في اللاهوت الطبيعي . وكان على « مل » أن يذكر الحكيم الاسكتلندي الحانق بأن صاحب النزعة الظاهرية الحذر يستطيع أن يتناول وجود الله بوصفه فرضا فحسب ، وتتوقف قوة هذا الفرض - على التجربة وعلى قواعد الاستقراء . ولا يستطيع التدليل الاستقرائي القائم على فكرة التصميم أن يقدم - على أحسن الفروض - سوى اقتناع احتمالي أو أمل متخيل عن حقيقة الله .

ومن الممكن أن تؤخذ الحجة القائمة على التصميم بطريقة محددة أو غير محددة . ففي صياغتها غير المتحددة تهيب بالتشابه العام بين الصنعة الانسانية والعالم الطبيعي ، ، فتستنتج من هذا التشابه وجود صانع الهى عاقل لا يختلف عقله كل الاختلاف عن عقل الصانع الانساني . غير أن « مل » يتبع هيوم في الاشارة الى أننا مادمننا لا نملك مشاهدة مباشرة للنشاط المنظم لله ، فأننا لا نستطيع أن نحدد بالضبط درجة التشابه أو الاختلاف . مثل هذه الاهابة غير المتحددة بالتشابه بوجه عام ، لا تزيد على كونها مجرد مماثلة analogy (يأخذها مل على أنها معادلة لتصوير جامع عن تشابه ما) وليست استقراء حقيقيا .

ولكن ، حين نكون بصدد الوجه المحدد من التشابه - أعني عامل التصميم أو اتجاه المقومات صوب غاية من جانب شيء طبيعي - فمن الممكن في هذه الحالة اقامة حجة استقرائية حقيقية لاثبات وجود الله . ويصنف « مل » هذا الدليل - وفقا لقواعد منطقته - على أنه مثل على منهج الاتفاق حول الظواهر . فمع أن هذا المنهج هو أقل العمليات الاستقرائية اقناعا ، الا أن الحجة المحددة المستمدة من التصميم ، تعد من أقوى أمثلة الاستقراء القائم على الاتفاق . والطريقة التي تجتمع بها أجزاء العين المتباينة في فعل الرؤية الموحد تدل على أن تكوين هذه الأجزاء وتوحيدها قد اهتمت بفكرة الابصار ، لا بالفعل الفزيائي للابصار (الذي لم يوجد بعد) . والنتيجة المحتملة هي أن فكرة الابصار توجد أصلا في عقل مصمم عاقل مريد ، يسمو على الانسان كثيرا من حيث تلك الكمالات . هذا المصمم الكوني هو المسئول عن النظام الحالي السائد في ذلك الشطر من الكون الذي نألفه . فلا حاجة بنا الى

افتراض أن منظم كوننا ينتج كل شيء فيه (المادة والطاقة من حيث هما كذلك) ، أو أن بصيرته العقلية تعمل - على نحو كل - فى مناطق تتجاوز نطاق معرفتنا .

ويتقدم «مل» متجاوزا النسخة السابقة التى وصفها عصر التنوير لهذا التدليل ، وذلك فى تقديره الدقيق لقيمتها المنطقية ولعلاقتها بالكشف التطوري . فعلى الرغم من أنها حجة استقرائية تبلغ درجة من الاحتمال ، إلا أنها لا تتمتع بأساس متين يكفى لخلق اعتقاد استقرائى تام . وقد كتب «مل» - بعد مرور ما يقرب من عقد كامل على نشر كتاب داروين العظيم «أصل الأنواع» - كتب ملاحظا أن افتراض داروين لا يتنافى بطبيعة تكوينه مع العقل ، وأن الشواهد التى تؤيده حتى الآن تجعله تفسيرا مقبولا للنظام البيولوجى (٧) . وهو يدرك أن البحث المقبل قد يجعل من المحتمل أن تفسر الطاقة الكامنة والقوانين الخاصة بالمادة الحية الكائنات العضوية الهادفة ، بل حتى الكائنات العاقلة . ولا يتنافى التفسير التطورى مع تصور فاعل الهى نهائى ، غير أن تيار الكشف البيولوجية قد يقوض الأساس الاستقرائى لقبول الله بوصفه حقيقة وجودية واقعة . ومن ثم ، يرفض «مل» النظر الى الحجة المستمدة من التصميم على أنها اعتقاد استقرائى. متين . ولما نم تكن مفتوحة للمراجعة بنفس الطريقة التى تفتح بها جميع النتائج الاستقرائية ، وان تكن قابلة للاستبدال النهائى نتيجة للميل الذى يعضى فى طريق التقدم فى البحث العلمى ، فان الاعتقاد فى وجود الله لا يزيد على كونه أملا متخيلا ، وان يكن هذا الأمل من النوع الذى لا ينتهك إيه قوانين منطقية ، كما يستند الى شيء من البيئة الاستقرائية .

ولم يحاول «مل» قط أن يبحث عن مفهوم لظاهرى nonphenomenalist للعلية ، وبالتالي عن استدلال على لا يقبل الرد الى الحجة المستمدة من التصميم أو يعتمد على البحث البيولوجى . ومع ذلك فانه يشير الى معارضته للنقد الكانتى للحجج النظرية جميعا على وجود الله . فقد زعم «كانت» أن مثل هذه الحجج تتورط لا محالة فى ديالكتيك اللامشروط ، كما ينبغى أن تستخدم فكرة الكائن الاكمل . بيد أن الدليل المستمد من التصميم لا يتمشى مع أى من هذين المطلبين ، لأنه نموذج على منهج الاتفاق الاستقرائى الذى ينتقل من

النظام المعطى فى احساساتنا المتعلقة بالعالم الى منظم يملك من البصيرة وقوة الارادة ما يكفى لتشكيل النظام . وحين ووجه «مل» باعتراض كانت القائل بأن التصميم المتناهى فى العالم يمكن أن يفضى الى مصمم كونى متناه فحسب ، لم يكن منه الا أن تقبل فى بساطة هذه النتيجة . ولكنه لاحظ أن حجته الاستقرائية ليس لها - على الأقل - أن تعتمد على تصور اللامشروط أو أن تقوم بأى استدلال ضمنى من فكرة الكائن الاكمل ، لأن التدليل يعضى مباشرة الى منظم عاقل قادر ، عقلا وقدرة كافيتين ، ثم يقف عند هنا دون أن يتقدم خطوة واحدة . وهكذا كان مذهب التناهى - فى نظر «مل» - وسيلة فعالة للتغلب على النقد الكانتى ، مع بقاءه فى الوقت نفسه داخل اطار التدليل الاستقرائى .

(٢) الله بوصفه قدرة متناهية : ذهب هيوم ذات مرة الى أننا حين نصف الله بأنه «كامل» فقد لا نعنى الا أنه «كامل كملا متناهيا» ، أو أنه عاقل وقادر بما يكفى لتشكيل عالم الظواهر فى صورته المنظمة ، ويتفق «مل» مع هيوم على أن الله الذى نشبهه عن طريق الاستقراء ليس خالقا ، بل صانعا أو مشكلا للنظام فى عالمنا . ومن ثم فإن التحديدات فى النظام الذى يقع فى التجربة قد تعكس تحديدات مناظرة فى المصدر الذى نستدل عليه لهذا النظام . وحين يواجهنا الشر المادى والأخلاقي بوجه خاص ، يبدو من المحتمل أن الاله متناه من بعض وجوهه الأساسية وتبدو قدرته محدودة ، بكل تأكيد ، كما قد يكون لذكائه أيضا حدود وعيوب . وقد أوصى «مل» بمذهب التناهى كوسيلة ، لا للرد على «كانت» فحسب ، بل على احراج بيل الشهير ، وهو أننا فى مواجهة الشر ، ينبغى أن نستنتج : اما أن الله قادر قدرة شاملة ، وبالتالي شرير ، واما أنه خير ، وبالتالي فهو محدود القدرة . ولقد قبل «مل» القرن الاخير من قرنى الاحراج ، لأنه كان يتفق مع نسخته من الحجة القائمة على التصميم . وذكر فى احدى حواشيه التاريخية القليلة أن محاولة ليبنتس للرد على بيل أفضت به الى أن يضع حدا معيناً على الله . وتفسير الشر عن طريق مجموعة مجردة من الماهيات الممكنة التى ينبغى أن يخضع لها العقل والارادة الالهية وكأنها قانون مستقل ، معناه أن ندخل ضمينا عاملا محددا فى الطبيعة الالهية .

والقضية الوحيدة التى يعتقد «مل» اعتقادا جازما أنها ثابتة عن الله هى

أنه ليس قادرا قدرة شاملة . وهو يؤيد هذا الإنكار بأن يضع النتائج المترتبة على افتراض أن الله قادر قدرة شاملة .

« ليس كثيرا أن نقول أن كل علامة على التصميم في الكون شاهد ضد القدرة الشاملة لواضع التصميم . إذ ماذا نقصد بكلمة تصميم ؟ إن معناها التدبير : أو تكييف الوسائل مع غاية معينة . غير أن ضرورة التدبير - أعني الحاجة إلى استخدام الوسائل - ما هي إلا نتيجة للقدرة المحدودة ... فلو أراد خالق البشر أن يكون الناس جميعا فضلاء ، فإن خططه جميعا تبوء بالفشل مثلما تبوء بالفشل حين يريد أن يكونوا جميعا سعداء ، ولقد شيد نظام الطبيعة متفاضيا عن مقتضيات العدالة أكثر من تفاضيه عن مقتضيات الخير ، فإذا كان قانون الخلق كافة هو العدل ، وكان الخالق قادرا قدرة شاملة ، لكان نصيب كل إنسان من الألم والسعادة في العالم متناسبا بالضبط مع أعماله الحيرة أو الشريرة ، ولن يكون مصير إنسان أسوأ من الآخر ، إلا إذا كانت أعماله أسوأ فعلا ، ولن يكون للمصادفة أو المحاباة مكان في مثل هذا العالم ، بل ستكون كل حياة إنسانية نتيجة لدراما شيدت كما تشيد قصة أخلاقية كاملة ، (أ) .

ولما كانت تكييفات الطبيعة تتطلب استخدام وسائل محددة ، ولما كان الكثير من دوافعنا وأفعالنا يناقض النية الأخلاقية الحسنة ، ولما كان الألم والسعادة لا يتناسبان تناسباً بديعاً مع قيمة الإنسان الأخلاقية ، فإن « مل » يرفض افتراض القدرة الشاملة كصفة لله . وفضلاً عن ذلك ، فإنه لا ينحو إلى هذا الرفض منحي نظرياً ، ولكن بتحمس عميق يدل على استهجان الأخلاق لهذه الفكرة ، فهو يرى أن من الأنفع أخلاقياً أن نتصور الله صانعاً كونياً حسن المقصد ، وإن يكن غير قادر قدرة شاملة ، على أن نتصوره فاعلاً قادراً قدرة مطلقة ، ولكنه مع ذلك لا يلغى الشر ، بكلمة منه .

ويستمد موقف التناهي كثيراً من جاذبيته من هذه الطريقة في إنقاذ خيرية الله على حساب قدرته . وعلى كل حال ، ينبغي أن نذكر أن « مل » يتصور القدرة الإلهية على نحو خاص جداً فيما يتعلق بمشكلة الشر . ومعالجته للقدرة الإلهية تفترض مسبقاً ثلاث نقاط : أن الله ليس خالفاً فحسب ، أو

علة أولى كاملة ، ولكنه صانع ، أن القدرة الالهية يمكن أن تعزل عن الصفات الالهية الأخرى ، أنه لا وجود لحرية شخصية أو خلود للإنسان . وكل من هذه الافتراضات السالفة يحدد الطريقة التي تحل بها مسألة القدرة الالهية والشر .

وما يشبهه «مل» هو تحديد القوة في صانع بدلا من خالق الوجود المتناهي أو علته الاجمالية . وهو يستدل من النظام المحدود في العالم المادى المعطى على منظم محدود القدرة . وهذا استدلال صادق تماما . ذلك أن مثل هذا النظام منظورا اليه في ذاته لا يحتاج الى أكثر من قدرة محدودة لاحدائه ، والقضية الحاسمة تتعلق بالمواد « المعطاة » فعلا ، بمعنى أن العلوم الفيزيائية ليست مطلوبة لتفسيرها . فاذا استطاعت الفلسفة أن تثبت أن لهذه المواد أصلا علميا عن طريق فعل خلاق ، أو أنها أنتجت من لا شيء ، كان هناك حينذاك أساس للاعتقاد فى لاتناهي القدرة الالهية . ونحن مسوقون الى تأكيد القدرة اللامتناهية ، لا بسبب الطبيعة الكامنة للشيء المنتج (سواء كان هذا الشيء هو المواد الأساسية ، أو نظاما جزئيا معيناً) ، ولكن بسبب الطريقة التي أنتجت بها العلة الأولى . ومع أن الملول نفسه متناه ، الا أن انتاجه من لا شيء ، لا يمكن أن يتم الا بواسطة فاعل لا يمكن أن يكون تابعا أو محدودا فى قدرته العلية .

ويترك «مل» مجالا تفشاه الظلال للمادة الأساسية ، وللمطابقة عبر حدود القدرة العلية الالهية . ومن ثم، فلا بد أن يتصور الله بوصفه صانعا، يناضل بمهارته المحدودة ضد مواد أجنبية ، لينتزع منها انتصارا جزئيا ، ولكنه ينطوى على شيء من التقدم . فالقدرة على التصميم دون الخلق لا تزيد ، على كونها نوعا من المهارة الهندسية ، يعتمد فيها الصانع اعتمادا حقيقيا على مواده . وحين يهيب «مل» بالتدبير أو الاعداد كدليل على قدرة الله المحدودة، فانه يتمثل ذلك النشاط التدبيرى من جانب صانع يشكل المواد ، دون أن يكون أصلها العلى . وليس وجود الاعداد من حيث هو كذلك ، بل قصره على النوع المعين الخاص بمثل هذا الصانع ، هو الذى يمدنا بحجة على القدرة المحدودة . وحيثما تكون علاقة الوسيلة بالفاية نتيجة لفعل خلاق ، وحيثما

لا يستخدم الفاعل نفسه الوسائل للوصول بطبيعته الى مرتبة الكمال ،
لا تكون القدرة فى هذه الحالة محدودة .

وعزل « مل » القدرة الالهية عزلا تاما عن صفات الله الأخرى ، ثم يبحث فيما اذا كان من الممكن أن تكون هذه القدرة المعزولة تماما لامتناهية ، ثم تنتج بعد ذلك غاللا من الشر والجور . و « مل » لا يختلف عن غيره من أصحاب مذهب التناهى ، فى أنه ليس حساسا لاية مشكلة خاصة تنشأ عن هذه النظرة ، لأنه لا يهتم بطبيعة التفرقة بين الصفات أو بين الماهية الالهية وكمالاتها . وهذا هو سبب عدم اكترائه حين يعتقد أن الله لامتناه فى بعض صفاته ، متناه فى بعضها الآخر . فالبساطة الالهية ليست مشكلة حقيقية بالنسبة لـ « مل » ، وبالتالي ، فانه يستطيع أن يعزل القدرة ، وأن يحكم عليها بأنها متناهية دون أن يغلن الى النتائج الميتافيزيقية المترتبة عليها . واقترابه من الله اقتراب لاميتافيزيقى ، بمعنى أنه يتصدى مباشرة للذكاء الالهى والقدرة الالهية كما يتجلىان فى العالم ، ولا يلتفت الى أى استدلال برهائى على وجود الله وبساطته كأساس لتناول هاتين الصفتين (الذكاء والقدرة) .

وهذا النوع المعزول تماما من القدرة الالهية اللامتناهية هو الذى يثير نفور « مل » الأخلاقى ، لا القدرة الالهية منظورا اليها نظرة متكاملة بوصفها حاملة للحظة التى تصفها الحكمة والخيرية الالهيتان . وحين يتساءل « مل » : هل هذه القدرة المعزولة خيرة ؟ فان نفس الطريقة التى يتم بها تصور هذه القدرة يرغم المرء على الاجابة بالنفى . فما على هذه القدرة الالهية المؤقنمة الا أن تنفض رأسها لكى يختفى كل شر ، ومع ذلك فان هذه الانفاضة لا تحدث أبدا . وعلاقتها بالعالم علاقة الكاتب المسرحى بانخص ، والنص لا يحتوى شيئا أكثر من مقصد الكاتب ومهارته . وبهذا المفهوم عن قدرة الله اللامتناهية ، وعن علاقة العالم المتناهى بها ، لا يستطيع « مل » الا أن يستنتج أن القدرة اللامتناهية ليست خيرة ، ولهذا ينبغى أن تكون قدرة الاله الخير محدودة .

ولقد أخفق مل فى أن يفحص - فحسا نقديا - افتراضه الشرطى القائل بأنه فى عالم صنعه اله قادر قدرة لامتناهية ، فان « كل حياة انسانية

مستكون مجرد أداء لدراما شيدت كما تشيد حكاية أخلاقية كاملة ، • فهنا استغل « مل » النظرة الاتفاقية ، والنظرة الحتمية الى الله بوصفه مؤلفا ومحركا للدمى ، ثم أشار الى أن حياتنا لا تصلح لأن تكون حكاية بدیعة محكمة ، أو ما أسماه « ادجار الان بو » ذات مرة « الحكبة الالهية الكاملة » . ولما كان « مل » يناقش على أساس افتراضى ، فانه ملتزم بتقديم نظرية اله قادر قدرة لامتناهية ، وخير على أقوى صورة ممكنة • وهذا معناه الاعتراف بتأثير العلية الثانوية ، والحرية الفردية ، والخلود الشخصى ، فى نظرتنا الى الحياة الانسانية • وعلى الرغم من أن « مل » قد أورد التصورين الأخيرين فى ثنايا مناقشته ، الا أنه لم يمنحهما ثقلهما الكامل عند تلك النقطة بالضبط التى كان وجودهما مطلوباً فيها ، ولم يذكرهما بوصفهما تصويين قاطعين لتشبيه الكاتب المسرحى ، ولكن بوصفهما اعتبارين منفصلين ومساعدین بحسب •

وأيا كان الأمر ، ففى مشكلة الألم والشر ، حيث ينظر الى الله والانسان - شكليا - فى علاقة كل منهما بالآخر ، ثمة اتصال وترتيب على لعوامل القدرة الالهية ، والحرية الانسانية والخلود • فاذا نظرنا الى تشبيه الكاتب المسرحى ومسرحيته من منظور ترتيب العلل الحرة ، انهار هذا التشبيه ، وأخفق فى نقل ما تنطوى عليه المشكلة من تعقيد فى صورة دقيقة • ولقد اعتمد « مل » على قوة التقابل بين اله لامتناه يمل مسرحيته الأخلاقية ، والشرور والمأسى التى تحفل بها حياتنا • غير أن النتيجة التى تلزم عن هذه المقارنة ليست هى أن الله يعمل بقدرة محدودة ، بل ان مفهوم « الاله - المؤلف » طريقة مضللة فى النظر الى العلة الانهية من حيث علاقتها بالفاعلين المتناهين الأحرار • ذلك أن تراثنا الانسانى وحده لا يكفى لاثبات أن حياتنا الزمانية لا يمكن أن تعالج على أنها مسرحية أخلاقية محكمة ، بل لابد أيضا لاثبات ذلك من نظرية عن العلية الالهية • وهكذا ، نجد أن المقارنة بين القصة الأخلاقية وبين الظروف الفعلية للحياة تتجاهل - من كلا الوجهين - بعض العوامل اللازمة ، وبالتالي تبوء بالفشل فى حل قضية القدرة الالهية •

(٣) **النفع الأخلاقى* للمذهب التناهى :** والتقدم الرئيسى الذى يحرزه

« مل » على هيوم هو أنه أزال ما فرضه هذا الأخير من اقتصار مذهب الألوهية

على التصديق النظرى بفاعل عاقل • وكان السبب الأولى الذى دفع هيوم الى وضع هذا القيد هو خوفه من الآثار المفسدة للتحالف بين « صفوة » قليلة، وما قد يطيب لهم أن ينظروا اليه على أنه أوامر ارادة الهية لامتناهية . غير أن ارادة الله فى سياق « مل » - ارادة متناهية ، وفى حاجة الى التعاون الانسانى ، على حين أن مهمة تفسير هذه الارادة يتفق مع تدليل أخلاق «مل» النفعية ، وهى نظام عقلى مستقل (٩) ومن ثم ، فانه يسمح للتصديق بالله أن يكون عمليا ، مثلما هو نظرى ، وأن يشمل اعترافا بصفة الحيرة الاخلاقية لله • وثمة أساس استقرائى طفيف للاعتقاد بأن الارادة والقدرة الالهيتين تهدفان الى بقاء الانسان الزمنى وسعادته ، حتى ولو لم تكن سعادتنا هى الغرض الوحيد أو الرئيسى لله فى تنظيمه للكون • وإيا كانت الدلائل هزيلة ، فانها كافية لتنشيط أملنا المتخيل فى اله خير ، وخلق بمثل هذا الأمل أن تكون له أصداء عملية •

ولقد كانت العودة الى قبول صفة الحيرة الاخلاقية - حتى على هيئة امكانية ضئيلة كل الضالة - حكما بنهاية التحييد التام لله فى المذهب التجريبي الانجليزى • وكان «مل» واثقا فى أن النظرية التجريبية فى المعرفة قد حطمت قوة الاستخدام العقلى الكلاسيكى لله فى مذهب استنباطى ، وفى أنها قادرة تمام القدرة على تقويض أى مطلق دياكتيكى • وبالتالي كان الاعتراف باله عاقل خير خاليا من أية مجازفة ، وأن يكن ذلك وفقا لشروط النزعة الاحتمالية ، ومذهب التناهى والأمل الموقوت • والأمر الذى كان «مل» على استعداد لاعادته الى الفلسفة هو الاحتمال الضعيف فى وجود صانع محدود ، وأن يكن خيرا ، مع التحفظ الاضافى بأن هذا الاحتمال قد لا يستطيع بلورة نفسه ، ولكنه مهيا فى نهاية الأمر لأن يحل محله اعتقاد نهائى معين فى الانسانية • ولم يكن البحث عن الله فى فلسفة «مل» عبارة عن لاهوت نظرى طبيعى ، بل كان أداة عملية ، ومرحلة انتقالية الى دين الانسانية الوضعى • ولهذا ، فقد اقترح - عوضا عن النزعة الوظيفية المتلازمة مع المذهبين العقلى والمثالى ، منهجا وظيفيا فى الالهية functional theism يمكن أن يخدم أغراض • نمط نفعى ووضعى من المذهب التجريبي •

ومن مزايا نظرية الاله المتناهي أنها مكنت «ملء» من نقد الطريقة الفاضلة التي حمل بها هاملتون ومانسل صفة الحرية الأخلاقية على المطلق . فقد وصفا المطلق بأنه نقطة التلاقى اللامتناهية للصفات والنقائص جميعا ، وأعلنا أن حرية هذا المطلق مختلفة تمام الاختلاف ، ومتناقضة مع فكرتنا التجريبية عن الخير الأخلاقي - ومع ذلك ، فقد لاحظ «ملء» أن الأمر قد ينتهي الى أن الله ليس خيرا بأى معنى انساني معروف ، بل قد يشتمل على عناصر مما نعده شرا . وفى هذه الحالة ينبغي ألا نطلق اسم «الخير» على هذا المطلق بحال من الأحوال ، أو أن نقدم له فرائض العبادة .

وقد حدد «ملء» الصعوبة العقلية فى نقطتين : البدء بمطلق مجرد ، بدلا من البدء باله عينى ، والادعاء بأن هذا المطلق لامتناه ، بدلا من أن يكون متناهيا . وقد كان «ملء» على وعى حاد بالتضاد بين المطلق الديالكتيكي وبين الله ، غير أن الطريقة الوحيدة التي أشار بها للاحتفاظ بهذا التضاد هو اصفاء طابع التناهي على الله ، وإقامة نوع من اتصال الدرجات بين الصفات الالهية ، والصفات الانسانية .

« ليس فى اللغة معان للفاظ «عادل» و «رحيم» وخير ، الا تلك التي نحملها فيها على اخواننا البشر ، فان لم يكن هذا هو ما نقصده من التعبير بها ، لم يكن ثمة ما يدعو لاستخدام هذه الكلمات . فاذا كنا حين نؤكدنا عن الله ، لا نقصد تأكيد هذه الصفات نفسها - مع اختلافها من حيث انها أعظم فى الدرجة - لم يكن لنا الحق فى تأكيدها فلسفيا وأخلاقيا على الإطلاق ، (١٠) »

وقد نصف الله بأنه خير ورحيم الى ما لا نهاية ، ولكن هذا يعنى أعلى درجات هاتين الصفتين كما نجدهما فى الانسان .

هذا النزاع حول الخير الأخلاقي يلقي مزيدا من الضوء على دوافع مذهب التناهي عند «ملء» . وذلك النوع من القدرة اللامتناهية التى انتقدته بسبب آثاره المفسدة للأخلاق هو قدرة المطلق اللامتعين الذى يشمل المتناقضات جميعا ، الذى يتصل بالقيم الانسانية اتصالا غامضا . وقد وضع «ملء» فى مقابل هذه النظرة المبدأ الظاهري القائل بأن الله لا يمكن

نحن يعرف « فى ذاته » ، أو فى وجوده الخاص ، بل كما يرتبط باحساساتنا فحسب . ومن ثم ، فان محاولات الله لا يمكن الا أن تكون خارجيه وذات معنى واحد ، مع قبول اختلاف من حيث الدرجة - على أقصى تقدير - بين الكمالات الانسانية والكمالات الالهية . وهكذا كانت التفرقة التى وصفها حمل، بين الصفات اللامتناهية والصفات المتناهية تفرقة نسبية فحسب ، بل ان صفة الرحمة اللامتناهية لا تعنى أكثر من الدرجة القصوى للكمال الأخلاقى الانسانى داخل عالم لا يمكن أن نعرف على وجه اليقين أن علية الأولى موجودة . ولم يكن «مل» يستطيع دون أى أساس على وتمثيل لاستدلالة على وجود الله ، أن يضع مكان المطلق اللامتناهى الغامض أى شئ سوى أمل متخيل فى منظم متناه . ولما كان هذا الأمل يستند الى توسع فى الصفات الانسانية ، استنتج «مل» أن مذهب التناهى يجب أن يكون وسيلة انتقالية الى وجهة نظر ونظام اجتماعى يتخذان من الانسان مركزا لهما .

ومهما يكن من أمر ، فمن المنشط - أخلاقيا - خلال المرحلة الانتقالية أن نتمسك بفكرة مؤازرة المبدأ الخير فى الكون ، والاسهام اسهاما حقيقيا فى صراعه من أجل السعادة الانسانية .

« فالموجود الانسانى الفاضل يتخذ فى هذه النظرية (عن اله متناه فى قدرته) شخصية الزميل - الكادح مع الأسعى ، والزميل - المناضل فى الصراع العظيم . . . ويتالف واجب الانسان ، وفقا لهذه النظرية ، لا فى العناية بمصالحه الخاصة عن طريق خضوعه للقوة التى لا تقاوم ، ولكن فى الوقوف وقفة المساعد لكائن كامل الاحسان ، وهذا الايمان يبدو أفضل ملائمة لدفع الانسان الى البذل ، من اعتماد غامض غير متسق على خالق للخير ، يفترض أيضا أنه خالق للشر ، (١١) .

وبهذا المقياس البرجماتى المحض ، يبرر «مل» - فى نهاية التحليل - الاحتفاظ بالأمل المتخيل فى الله ، فهو يعود الناس رسالة العمل مع الآخرين فى سبيل خير الاتسانية . فليس للأمل فى اله متناه معنى برجماتى آخر سوى تكريس النفس لاحتياجات البشر ، ومن ثم ، يمكن التمسك به - الى جانب النزعة الوضعية الانسانية حتى تسمح الظروف الاجتماعية باستبعاد

ثاية اشارة الى ما وراء الكل الذى يتألف من « الانسان - فى - الكون » ،
 ومنه يتطلع الى تحقيق نبوة «جيتة» عن عصر جديد من الاعتقاد ، عصر
 لا يقوم على مذهب فى الألوهية عن اله متناه ، ولكن على مثل الانسانية الأعلى
 فى خط باطنى تماما من التقدم . وما ان يتبدد الأمل فى الألوهية ، حتى
 يتحول الأمل الوضعى الى اعتقاد ثابت مستقر ومنظم تنظيميا اجتماعيا .

٢ - مذهب الألوهية التعددية عند وليم جيمس

نستطيع أن نتمقّب تأثير «مل» العقلى فى تكوين وليم جيمس (١٨٤٢ -
 ١٩١٠) الدينى - بصورة مباشرة - من خلال رسائل هذا الأخير ، ومن قوائم
 مراجعه المطبوعة التى يشير إليها فى مناسباتها . ومع أن وليم جيمس قد
 وجد آراء سلفه المنطقية والسيكلوجية معنة فى النزعتين الذرية والآلية
 فى عصر يؤمن بالتطور ، إلا أنه تجاوب تجاوبا متعاطفا مع موقف «مل» من
 المسائل الأخلاقية والدينية . ومع ذلك ، فحتى فى هذا التجاوب ، نجد
 عكسا له دلالة فى زوايا النظر . فبينما كان «مل» يعتقد أن اتجاه التقدم
 الخلاق ينتقل من اعتقاد موقوت فى اله متناه الى الأخلاق ذات النزعة
 الانسانية ، بدأ جيمس بالموقف الأخير ، واتجه تدريجيا نحو الاعتقاد فى الاله
 المتناهى . فلقد اجتذبت أنظاره لأول وهلة الأخلاقية الدنيوية التى تتسم
 بها النزعة النفعية ، ولكنه انتهى أخيرا الى الاعتراف بمزايا مذهب التناهى .

وقد كان وليم جيمس - بوصفه دارسا للطب والفسيلوجيا - نصيرا
 قلعا للموقف للمادى والنفسى (١٢) . وقد دفعه الى اتخاذ هذا الموقف مالمسه
 من قصور فى الحجج الألوهية التى تمسكت بها مدرسة الموقف الطبيعى
 (الفطرة السليمة) الاسكتلندية (وهى التى جذدت سيطرتها على الحياة
 الأمريكية حتى ظهور مذهب التطور) ، كما دفعه أيضا الى هذا الموقف ذلك
 المزيج العجيب الذى كان يعتنقه والده من دين سويندنبرج ومن مذهب
 التعالى الأمريكى . وكان شقيقه الأكبر هنرى جيمس يفسر العلاقة بين الله
 والعالم بحيث يتعرض الواقع المتميز للعالم تعرضا شديدا للخطر . فالأشياء
 المتناهية تجليات للقدرة الالهية تظهر وتختفى وفقا للمشئنة . وقد أدى هذا
 بوليم جيمس الى الخوف من أن تعنى نظرية الخلق أيضا انحلال الأشياء
 المتناهية ، واستبدال التفسير العقلى بالتفسير بأصول سحرية . وكان

التأثير الذى تركه أبوه فى عقله من العمق بحيث انه لم ينظر أبدا الى الله فيما بعد بوصفه العلة الخالقة للكون ، على الرغم من اعترافه ببعض جوانب الطبيعة الالهية والنشاط الالهى . ولم يتخلص قط من التداعى القائم بين القدرة الخالقة والمفهوم الوهمى للكون ، ولهذا كان الاله الذى قبله فى نهاية الأمر فاعلا متناهيا غير خلاق .

وجعلته قراءاته لبوشنر Büchner وسبنسر متشككا فى أدلة وجود الله القائمة على العملية والتصميم . وكان يرى - مثله فى ذلك مثل دولباك والمحدثين الطبيعيين - فى الاندماج العلمى للمادة والقوة دليلا على الاكتفاء الذاتى للعالم ، دليلا يسد الطريق فى وجه أى استدلال قائم على الأشياء المعلولة الحادثة . أما فيما يتعلق بالاهابة بالتصميم ، فقد كان جيمس متأثرا تأثرا عميقا بالموقف الطبيعى الذى اتخذته تشونسى رايت Chauncey Wright (وهو زميل من جامعة هارفارد ، بالنادى الميتافيزيقى ، الذى نشأت البرجماتية فى احضانه) ، حين كانت تطيب له الإشارة الى حوادث الطبيعة على أنها أشبه بالطقس الكونى . فالأشياء على المستوى الكونى - أشبه بطقسنا العادى - تنشأ وتندثر باستمرار دون أن تحقق هدفا معروفا بوجه عام . ومن الأضواء التى ألقاها داروين على عوامل المصادفة ، والقدر والضخم من التبديد والتدمير فى المجال البيولوجى ، استنتج جيمس أن الطبيعة ككل لا تكشف عن أية علامة يقينية على تصميم رحيم . ولم يكتسب قط أية ثقة فى استدلال على متميز ، أو فى حجة قائمة على التصميم وتشمل الطبيعة بأسرها ، مع أنه انتهى آخر الأمر الى الاعتقاد بأن المقدار المحدود من التصميم الجير قد ينبىء عن اله محدود ولكنه خير .

ومن الملامح المميزة حقا لوليم جيمس أن المناسبة التى عجلت باعقاده الالهوى لم تكن حجة ميتافيزيقية أو علمية ، بل أزمة شخصية وأخلاقية . وفى رسالة كاشفة بعث بها الى أوليفر وندل هولمز الصغير ، Oliver Wendell Holmes. Jr الذى أصبح فيما بعد عضوا بارزا فى المحكمة العليا الأمريكية - أجمل جيمس الموقف العملى النابع من الفلسفة الحسية النفسية التى اقتسمها خلال الستينيات من القرن التاسع عشر فى قوله :

« لو أن الله مات ، أو على الأقل لم يكن له دخل في الموضوع ، إذن لانسحب ذلك على كل ما ينتمي الى « العالم الآخر » . ولو كانت السعادة هي خيرنا ، الا ينبغي لنا حينئذ أن نحاول اقامة ارادة جريئة متحمسة بين الجموع للوصول الى هذه السعادة ؟ الا نستطيع أن ننزع من الأخلاقيات القديمة واللاهوتيات شعاعا يفيض علينا بشيء من ذلك الطابع المطلق الفخور الذي جعلها مبعلة على ذلك النحو ، بأن ندعو الى نظرية تقول بأن الانسان هو قدر نفسه ، وان كل فرد اله حقيقى لجنسه ، اله تتناسب عظمتة أو ضآلته مع مواهبه والطريقة التي يستخدم بها هذه المواهب ؟ » (١٣) .

• ومع ما تنطوى عليه هذه الفقرة من جسارة نيتشواوية ، الا أن جيمس لم يستطع أن يجد أساسا للحرية الفردية الانسانية داخل السياق الحسى - النفعى . وساقه بحثه عن هذا الأساس الى انتقاد النظرية التجريبية القديمة عن العقل لاخفاؤها فى تفسير الطابع الايجابى الهادف الانتقائى الذى تتسم به حياتنا الذهنية . واختلف عن « مل » والطبيين الأمريكين المتأخرين فى أنه لم يشعر بأية جاذبية تدفعه الى التمسك بالمثل الأعلى فى تقدم اجتماعى يتحكم فيه العلم . فلقد كانت رفاة الأجيال المقبلة تبسو هدفا يكتنفه الغموض بحيث لا تصلح لتقديم التزام محدد فى حاضرنا الأخلاقى . صحيح أن جيمس قد أصر فى مرحلته الأولى فى تحرره من « مل » والأخلاقية الوضعية - على أن الطبيعة المتناهية للانسانية هي التى تمنحها من مطالبتنا بالحد الأقصى من الفعل الأخلاقى . فلا بد من وجود « مطالب لامتناه » infinite demander لتدعيم اخلاصنا لواجباتنا الأرضية ، وخاصة فى مواجهة الانانية ، وتثبيط الهمة ، والمأساة (١٤) .

وقد استرد وليم جيمس اعتقاده الحى فى الله بنفس الطريقة التى استرد بها ثقته فى الحرية الانسانية ، أعنى من خلال فعل ارادى للاعتقاد . وبتشجيع شارل رنوفيه Charles Renouvier صاحب النزعة الظاهرية والشخصانية، اتخذ وليم جيمس الخطوة الحاسمة لارادة الاعتقاد فى الحرية . وكذلك اتفق مع رنوفيه على أن الأساس الوحيد لمذهب الألوهية هو فعل من أفعال الارادة والاعتقاد . وقد ذكر فى رد قاطع له على استفثاء بعث به ج . ب . برات J. B. Pratt بعد عدة أعوام - أن تسليمه الخاص بالله لا يستند بحال من

الأحوال الى الحجج المبنية على العلة والتصميم ، أو حتى على تجربة شخصية عن الله في اتحاد مباشر أو صوفى ؛ بل قال أن مصدر مذهبه في الألوهية يقوم على احساسه الشخصى بالحاجة الى اله يكون مقويا للعزيمة ، ومعزيا ، ومنشطا للمثل الأخلاقية العليا ، كما يقوم هذا المصدر أيضا على ملاحظته المحترفة لتجارب الآخرين الدينية . ورأى في حاجته الأخلاقية الخاصة الى الله دافعا كافيا لاعتناق الافتراض الألوهى ، كما رأى في شهادة التجربة الدينية درجة حاسمة من التوكيد التجريبي لذلك الافتراض . وحصر اعتقاده الألوهى الخاص في هذا التناول ، تاركا الطرق الأخرى المؤدية الى الله لغيره من الناس الذين يتخذون وجهات نظر أخرى .

وكان من اهتمامات جيمس الرئيسية أن يشرح ارادة الاعتقاد في الله ويدافع عنها ، وأن يثبت أن موضوع هذا الفعل هو اله متناه . وقد أدى به هذا أيضا الى نقد مذهب الواحدية المثالية ، والى رفض أى لاهوت نظرى طبيعى . وهكذا كان مذهبه في التناهى منسوجا مع الجوانب الأساسية من فلسفته .

(١) **الاعتقاد البرجائى في اله متناه** : حين وضع جيمس تسليمه بالله في مجال الايمان العملى وحده ، لم يكن يتوى فصل هذا التسليم عن أية دعوى نظرية لمعرفة الله فحسب ، بل فصله أيضا عن حصر « مل » للألوهية في الأمل المتخيل . فقد كان يعتقد أن مهمة الفلسفة عملية مثلما هي نظرية سواء بسواء ، وأن مجال الاعتقاد الاستقرائى ينبغى أن يتسع بحيث يشمل التسليم بالله الذى قصره « مل » على الأمل المتخيل . وليس الاهتمام العملى الخاص بالمسائل النهائية منطقة منعزلة ، ولكنها منطقة مفتوحة لتنظيم نفس منطق الفعل الذى يحكم سائر الأمثلة الأخرى من الاعتقاد الاستقرائى (١٥) .

وعلى الرغم من التضمينات المضللة التى تحتويها « ارادة الاعتقاد » ، وغيرها من الشعارات الشائعة المأخوذة من كتبه ، فإن جيمس لا يميز فعل الايمان الطبيعى عن التأكيد المتهور ، والتمنى الحالم . فنحن نلجأ الى الاعتقاد في المواقف التى تواجهنا فيها اختيارات حية ، لا نستطيع أن نستقر على أحدهما بالعقل ، ما دام الموضوع يروغ منا تماما ، أو يروغ منا بالإشارة

الى وضعنا الحالى . فاذا كنا لا نستطيع ان نحيط احاطة ادراكية مباشرة بموضوع واقعى وعملى هام ، فاننا نستطيع على الأقل ان نصوغ افتراضا يمكن ان يؤكد الاختبار التجريبي او ينفيه . والاعتقاد بمعناه الاستعداد للفعل على اساس افتراض حالة يكون فيها ثمة مجال للشك النظرى ، وينبئ فيها الاختيار بين الافتراضات المختلفة . وينظر جيمس الى وجود الله على انه فرض مقترح لاعتقاد الفرد العملى ، فى غياب اليقين الموضوعى الكامل للبيئة ، وفى حالة لا يتصل فيها الفرد اتصالا مباشرا صوفيا بالله . ويستلزم الافتراض الالوهى احتمال استبعاد تفسيرات اخرى مثل الاحاد ، والنزعة الاطلاقية ، كما يستلزم ايضا الاستعداد للتصرف - تصرفا لا رجعه فيه - بما يتمشى مع ما يتطلبه الافتراض فيما يتصل بعلاقة الانسان العملية بالله . والاعتقاد فى الله افتراض ناجح ، او منتج بالمعنى المزدوج ، فهو يثير استجابتنا النشطة فى نفس الوقت الذى يختبر فيه نفسه بفضل نتائجه العملية .

والاختبار البرجماتى هو الاعتبار الحاسم فى نظر جيمس ؛ لانه هو الذى يميز بين الاختيار المسئول والاختيار اللامسئول . فالمؤمن بالالوهية يسلم بالله ويتصرف طبقا لهذا التسليم ، وذلك كله بسبب ولانه الاولى للبحث عن الحقيقة . وهو موقف قد يتمخض فيه رفضه للاعتقاد عن فقدان حقيقة عملية عامة ، او عن الاخفاق فى الاتيان بهذه الحقيقة الى الوجود . وهو يجازف باعتناق الافتراض الالوهى حتى لا يخوض مجازفه اشد خطرا هى الاخفاق فى توفير الظروف الوحيدة التى يمكن ان يؤكد فيها العقل اللاصوفى حقيقة الله . والتصرف وفقا لهذا الافتراض ليس تصرفا جزافيا اعتباطيا ، ما دامت الوسيلة الوحيدة لوضعه موضع الاختبار تتم من خلال تحليل افعال المؤمن به . و « الدافع » النفسى والأخلاقي للاعتقاد الالوهى هو ببساطة حاجتنا الانسانية الى حليف قوى فى الكون . اما ذلك الموقف البروميشى من الاكتفاء الذاتى المتحدى ، الشبيه بالموقف الذى أجمله جيمس لهرلز ، والذى جعله برتراند رسل موقفا شعبيا - فانه يخذلنا فى المحن الطويلة التى يعتمد فيها احتمالنا على الحياة فى وعى بفاعل كونى يتجاوب معنا تجاوبا شخصيا . غير ان « الحجة » المنطقية التى تؤيد الواقع الموضوعى لهذا الحليف ، تاتى من فحص كيفية تصرفنا متمشيا مع اعتقادنا فى اله موجود .

وتطبيقا لمنهجه البرجماتى على هذه القضية ، يفرق جيمس بين معنى فكرة الله وحقيقتها . ذلك أن « معناها » البرجماتى يتألف من النتائج العينية التى تولدها فى وجهة نظر المؤمن الفردى وفى سلوكه . وأوجز تعبير لهذا المعنى هو القول بأن بعض المخاوف قد تلاشت من الآن فصاعدا ، فلم يعد المؤمن بالالوهية يخشى أن يختفى النظام الاخلاقى اختفاء تاما ، أو أن تحتاج الغايات الطيبة فى الحياة الى نصير أكثر فعالية من أنفسنا . » وحين أقول ان « الله موجود » فان كل ما ينطوى عليه هذا القول هو أن أغراضى قد أصبحت موضع عناية عقل بلغ من القدرة حد السيطرة على مسير الكون» (١٦) وفى سبيل تأكيد ما يتسم به مذهب الالوهية البرجماتى من طابع عملى مستقيم ، ذهب جيمس الى أنه قد يكون من اللامبالاة فى عالم يقف على شفا الفناء - أن نعزو أصله وتاريخه الماضى الى الله ، أو الى حركة الجزئيات الفزيائية . والاختيار الذى قد يكون له معنى هو ذلك الاختلاف بين مواجهة مستقبل لا ينطوى الا على امكانية تحديد الطاقة ، ومواجهة الأمل فى نظام اخلاقى أبدى واعتراف شخصى بأفعالنا . ويتألف المعنى المحدد البرجماتى لفكرة الله من هذا الاختلاف عينه .

والواقع أن جيمس بعد أن أمعن النظر فى هذه المسألة ، انتهى الى قبول اختلاف له مغزاه بين الله والمادة ، حتى بالنسبة الى الماضى . وشبه استجابتنا الفردية لكون يخلو من الله بوقفنا من «محبوبة آلية» ، أو «عروس ميكانيكية» ، تستطيع أن تستجيب لكل احتياجاتنا العاطفية بوسائل اليكترونية ، ولكن دون أن يصحب ذلك أى اهتمام شخصى حر بحيواتنا الفردية . وأيا كان تركيب المادة الدقيق ، فانها لا تستطيع أن تقدم لنا بديلا كافيا عن الله ، ما دمتا نقوم مناشطتنا الظاهرية من أجل الوعى المصاحب لها ، والذى يمكنه أن يعطى تقويما شخصيا لجهودنا الاخلاقية .

اما فيما يتعلق « بحقيقة » فكرة الله ، فينبغى ان نتأكد أيضا عن طريق المجرى البرجماتى العادى للتحقق من صدق القضايا .

« البرجماتية على استعداد لأن تأخذ أى شىء وأن تتبع المنطق أو الحواس ، وأن تضع فى حسابها أبسط التجارب وأشدها التصاقا بالشخصية . وهى تعتمد بالتجارب الصوفية اذا تمخضت عن نتائج عملية . ومن الممكن

لأن تلخذ الها يعيش فى حومة الواقع الخاص ، اذا بدا ذلك مكانا محتملا
للعثور عليه • واختبارها الوحيد على الحقيقة المحتملة ، هو ما ينجح فى طريقة
قيادتنا ، وما يلائم كل أنحاء الحياة خير ملاءمة ، ويتمشى مع مجموعة متطلبات
التجربة ، دون أن يحذف شيئا • فإذا استطاعت الأفكار اللاهوتية أن تفعل
ذلك ، وإذا أثبتت فكرة الله - بوجه خاص - أنها تفعل ذلك ، فكيف يتأتى
للمبرجماتية أن تنكر وجود الله ؟ ، (١٧) •

ولا وجود ليقين تام عن الله ناتج عن تحقق مباشر يؤدى بالفرد الى ادراك
حسى للاله - هذا اذا استثنينا الصوفية • ولكن من الممكن أن يوجد تحقق
غير مباشر أو تحقق بالامكان (قابلية التحقق verifiability) ، يعطينا
شيئا من احتمال الوصول الى اعتقاد الوهمى • وفى هذا النوع من التحقق ،
نرى أن الفكرة تؤدى على الأقل فى اتجاه ترابط ادراكى حسى مع الموضوع •
ونحن نستطيع أن نحكم بطريق غير مباشر على حقيقة فكرة الله ، أو اتجاهها
السليم ، بأن نرى ما اذا كانت تتمشى دون تناقض مع خبرتنا الماضية ،
ومع القضايا التى تحققنا من صدقها فعلا ، ومع احتياجات الفعل (وهذا
كله مجتمعا - يؤلف « مجموعة متطلبات التجربة ») • اذا استطاع الاعتقاد
فى الله اجتياز هذه الاختبارات ، فانه - على الأرجح - يضعنا على الطريق
الذى يتجه صوب الوفاء للموس باحتياجاتنا الأساسية •

ويستخدم جيمس معيارا برجمانيا ثلاثيا لقياس حقيقة الاعتقاد
فى الله (١٨) • أولا : بيئة الخبرة الدينية والصوفية تتضمن - رغم ذلك
التنازع المحير حول التفاصيل - لبابا صلبا من الاقتناع المشترك بحقيقة
الحياة الابدية بوصفها « شيئا أكثر » ••• شيئا يوجد ويفعل فعلا له تأثيره
من أجل الأفضل • وحتى هؤلاء الذين لا يتواصلون تواصل مباشر مع الله
(مثل جيمس نفسه) ، يستطيعون على الأقل احترام شهادة الآخرين ،
وأن يلمسوا خضوعهم المشترك لوعى فوق الطبيعة • والاختبار الثانى يقدمه
لنا اتساق مذهب الألوهية مع آرائنا الأخرى عن العالم ، اذ يلاحظ جيمس
أن مذهب الألوهية العملى يتجاوز النظرة العلمية ، ولكنه لا يتناقض معها •
وليست النزعة الطبيعية المحددة نتيجة منطقية ضرورية لآى تصور علمى ،
ولكنها هى نفسها اختيار عملى ، واعتقاد مضاد فى مقابل مذهب الألوهية •

وأخيرا ، يوصى وليم جيمس باعتراف مذهب الألوهية لما فيه من تنشيط شديد للارادة الأخلاقية ، وبالتالي فإنه أفضل ما يكون لحياتنا النشطة . ومن موقف الأخلاق التي تستهدف عالما أفضل ، فإن جهدنا المستمر لتحويل الواقع تحويلا أتم ، تساند فكرة أن لنا نصيرا ، أو وعيا قويا خارقا للطبيعة ، يعمل معنا لتحقيق نفس النظام الأخلاقي المنشود .

وفد كان جيمس يحاول - حتى هذه النقطة - أن يؤسس الحقيقة المحتملة لمذهب الألوهية بوجه عام . وفى سبيل الدفاع خصيصا عن فكرة اله متناه ، فإنه يميز الآن بين التحقق بوصفه تحويلا نشطا لنظرة المرء الشخصية ، وبين التحقق بوصفه الاسهام النشط لحقيقة موضوع الايمان نفسه ولهدفه . ومع أن جيمس يسلم بأن الاله نفسه لا يمكن أن يستخدم كأداة ، إلا أنه يذهب الى أن النشاط الذى يوحى به الاعتقاد الالوهي يمكن أن يسهم على نحو ما فى كمال الاله المحدود المتطور (١٩) . وهذا الاكمال للاله عن طريق اعتقادنا النشط يمكن أن يفهم على أنه العمل على التقدم بالقرض الذى يرمى اليه الاله فى العالم من خلال ولائنا للمثل الأعلى الأخلاقي الالهي ، أو أن يفهم بوصفه اثراء للموجود الالهي نفسه . ويقبل جيمس هذين المعنيين لاكمال الاله من خلال الاعتقاد الانساني فيه . وهو يرى أن من أسباب تقويتنا أخلاقيا أن نتصور أنفسنا مساعدين للاله أكثر من أن نقتصر على تصور الاله مساعدا لنا . وهو مثل « مل » فى تصوره لمشاركتنا للاله على أنها مسألة ذات اتجاهين يمكن أن يكون فيها الفاعلان : الانساني والالهي أحدهما للآخر عونا متبادلا لتحقيق امكانيات كل منهما وهدفهما المشترك .

وهكذا يؤدى الأساس البرجماتي للألوهية جيمس الى أن يشتمل على « الاعتقاد الزائد » overbelief فى أن طبيعة الاله متناهية متطورة . وكل ما يقتضيه الحد الأدنى من المعنى البرجماتي للاله هو وعى حقيقى عال على ما هو انساني ، وقوة كونية . ولكن اذا كان مما ينشط الانسان أخلاقيا أن ينظر الى هذا الاله على أنه محدود القدرة ، مناضل للشر ، وفى حاجة الى معونتنا فى تطوره الخاص ، فثمة مجال كاف لاضافة أن الاله متناه ومتطور .

هذه النتيجة مفتوحة للنقد من عدة مواضع . ومنها أن الاستدلال على اله

متناه - حتى فى داخل نظريته من التحقق غير المباشر - يظل موقوتا ، حتى يثبت أنه متسق مع كل الحقائق الخاصة بالعالم وتضمناتها . ويعلم جيمس أن « الاعتقاد الزائد » فى اله متناه .متطور لا يتسق بحال مع أى برهان على كمال الاله اللامتناهي ووجوده الفعلى . ومن ثم فانه يسارع الى انكار وجود أى لاهوت طبيعى صحيح أو مذهب نظرى عن الوجود اللامتناهي للاله يمكن أن تتمشى معه معتقداتنا العملية . وكما أن الحد الأدنى من اعتقاده العمل فى الله يفترض أنه لا وجود لآية بينة نظرية مفحة عن الوجود الالهي ، فكذلك يفترض اعتقاده الزائد فى اله متناه .متطور أنه لا وجود لحقيقه نظرية عن الكمال اللامتناهي الفعلى للاله . وسواء أكانت فكرة اله متناه قابلة للتحقق برجماتيا أو غير قابلة ، فان ذلك يتوقف على صحة تنفيذ جيمس لكل فلسفة نظرية عن الله ، وهذه مسألة سنفحصها على حدة .

ثانيا : بعد أن نفسح مجالا لكل التراخيص الممكنة لتدفق جيمس الشخصى والأسلوبى ، ثمة باق من اللاعقلية لا سبيل الى انكاره ، هو الدافع وراء اعتقاده البرجماتى فى الله ، وأن يكن مجرد وصف موقفه بأنه لا عقل لا يعد نقدا فى حد ذاته ، وإنما مجرد وصف . . . وصف بلغة جيمس نفسها . وإيا كان الأمر ، يستطيع النقد أن يتدخل بحق ، حين يفحص تركيب هذه النزعة اللاعقلية بالنسبة لطريقتنا فى الوصول الى الله . فهذه النزعة ليست قائمة على اعتراف بحدود العقل النظرى ، وجانب القيمة من المعرفة ووظيفة الارادة المتميزة وتأثيرها ، أو على وجود جانب فردى فياض فى الأشياء يند عن التعبير التصورى الكامل . هذه الملامح جميعا التى يتسم بها الانسان والعالم يمكن التسليم بها دون أن يؤدى ذلك الى النزعة اللاعقلية . غير أن جيمس يفصل بين العقلين العمل والنظرى فيما يتصل بالله ، ولا يرد على نزعة الشك الا بأن يضع فعلا اراديا فى مقابل فعل ارادى آخر . وهو يقيم حقوق الاعتقاد العلمى على اليأس المتشكك فى المسائل النهائية ، وعلى النزعة الارادية ، بدلا من أن يقيهما على الحاجة الى اكمال العقل النظرى . وليست نظريته عن الله دفاعا فى المقام الاول عن استدلالنا الطبيعى غير الصورى على الله ، وعلى تصديقنا العمل به ، بل هى بالاحرى نزعة إيمانية طبيعية ترى فى حاجتنا العملية الطريق الايجابى الوحيد الى الله ، بمعزل عن كل تجربة دينية أو صوفية . وليس ما يجعل هذه النظرة

شيئا لاعقليا هو احترامها لما تشهد به حياتنا ومعتقداتنا العملية عن الله ،
وانما اصرارها على أن العقل النظري لا وجودى ولا تجريبى صرف ، وبالتالي
فانه عاجز بفطرته عن اعطاء أية معرفة موثوق فيها عن الله .

ثالثا : لم يستخلص جيمس كل النتائج الممكنة من نظريته فى التحقق
العملي غير المباشر . وليس معنى هذا أنه كان جاهلا (كما يزعم بعض
الطبيين الأمريكين المتأخرين) بالفرقة القائمة بين تلك النتائج العملية
التي تحدث فى نفس الوقت مع اعتناق افتراض ناجح أو فعال *Working*
hypothesis (والذى قد يؤكد مع ذلك رأيا آخر من الناحية المنطقية) ،
وبين تلك النتائج التي تلزم منطقيا عن الافتراض المذكور ، وبالتالي تلك
النتائج التي تؤكد صدقه ، والقول بأن التجارب الدينية قد تفسر بطريق
آخر غير طريق الواقع الالهى لا يبرر الاستدلال الضمنى على أن هذه التجارب
« لا يمكن » أن تؤسس على الله . ويقدم جيمس فى نظريته عن الـ « أنا
الكامنة تحت الشعور *subliminal* » ، والتي تفعل بوصفها قوة أجنبية ، وتحكم
فى الحياة الواعية - يقدم تفسيره الطبيعى الخاص للتجربة الدينية .
وهو لا يعد هذا التفسير دحضا لمذهب الألوهية ، بل تفسيرا صحيحا
- وان يكن ناقصا - لبعض العوامل الداخلة فى الموقف الدينى . وبالإضافة
الى ذلك أكد جيمس أن النظرة الدينية المفعمة بالأمل شئ لا سبيل
الى « الوصول اليه » عن طريق افتراض طبيعى (٢٠) . وهذا يشير الى وعيه
بمشكلة تأمين اللزوم المنطقى المتعين عن موقف عملى معين من افتراض وجود
الله ، وبرغبته فى اثبات أن بعض حالات الوعى ليست حاضرة فحسب ،
ولكنها تشير أيضا الى حقيقة موضوعها اشارة صادقة .

ومع ذلك ، فان جيمس لم يقدر حق التقدير الجاذبية التي تنطوى عليها
أخلاقية مؤسسة على الأوامر الفنية ، وصادرة عن العلوم الطبيعى ، والمدى
الذى يمكن أن تسمح به أخلاقية طبيعية لأمل دنيوى معين وشعور بالاخاء .
واليوم يجد كثير من الناس - على أسس برجماتية صرفة - أن المنبه الأخلاقى
الصادر عن تطور اجتماعى يحكمه العلم أقوى كثيرا من الاهابة بولائهم لوعى
مناضل ، فائق على الطبيعة . وهذا هو السبب الذى حدا بجون ديوى الى
أن يخلع اسم « الله » على المثل الأعلى الأول دون أى ايعاء خاص به متناه .

وقد حال غياب أى مذهب نظرى بين جيمس وبين اكمال تحقيقه من صدق افتراضه . فقد أخفق فى اثبات أن تحقيق مثل أخلاقي أعلى معين هو بالضبط تحقيق نظام أخلاقي يقصده الله ، بفرض النظر عن أن هذا الاله يتحسن تحسنا حقيقيا نتيجة للجهود الانسانية التى تستهدف حياة أفضل . وقد يرد جيمس بأن اعتقاده العمل فى ألوهية متناهية مسألة تتعلق بالتزام فردى من جانبه ، وفى هذه الحالة يظل ارتباطها بنا - نحن الآخرين - غامضا .

(٢) نقد مذهب المطلق : ترك الصراع الطويل الذى خاضه جيمس مع المثاليين من أصحاب النزعة المطلقة مثل برادلى ورويس طابعه العميق على فكرته عن الله . ومثل ذلك أنه فى امتناعه عن التسليم بأن العقل النظرى يمنحنا أية وسيلة للوصول الى الله ، كان يضع نصب عينيه الفكرة المثالية للعقل النظرى بوصفه مصدرا لنظريته عن الطبيعة الالهية . وقد نشأ الاتجاه اللاعقلى فى مذهب جيمس الألوهى من اقتناعه بأن كل تناول برهاني عقل للاله ينتهى حتما الى الواحدية المثالية . وهذا مثل آخر على تأثير ذلك النزاع فى فكره ، وأعنى به الطريقة التى ميز بها بين التحديدات فى الاله المتناهى وبين التحديدات فى المطلق المثالى ، فالأول تحده من الخارج ظروف أجنبية لا تستطيع قدرة الاله السيطرة عليها تماما ، على حين أن الثانى هو الذى يحدد داخليا ، وبواسطة قدرته اللامتناهية . صحيح أن جيمس قد أبرز - باصرار يفوق اصرار فعل - ما بين المطلق الواحدى وبين الله من اختلاف ، سواء نظرنا الى الاله بوصفه متناهى أو لامتناهى . وقد طلب من مستمعيه فى كل من محاضرات هيبيرت Hibbert ولوويل Lowell :

« أن يميزوا فى عناية بين فكرة المطلق وبين فكرة موضوع آخر يمكن أن تختلط به نتيجة للاهمال . هذا الموضوع الآخر هو « اله » العاديين من الناس فى دينهم ، والاله الخالق فى اللاهوت المسيحى الارثوذكسى . والواحديون وأصحاب مذهب الألوهية هم وحدهم الذين يؤمنون بالمطلق . وأنا أثق بانكم ترون بما فيه الكفاية أن المطلق لا يشترك فى شئ مع اله مذهب الألوهية الا من حيث علوه على ما هو انساني » (٢١) .

وأضاف جيمس ملاحظة تاريخية سديدة هي أن «كانت» قد ظل ألوهيا، ولا ينبغي أن نعدّه نصيرا لمذهب الروح المطلقة . فالمطلق المثالي نسب الى «كانت»، ولكن من حيث أن المثاليين قد حولوا وحدة «كانت» الخاصة بالادراك المتميز apperception الى كل عيني أو الى ذات العالم world-self .

وكان الهدف الخاص لنتقد جيمس هو زميله وخصمه جوزياه رويس (١٨٥٥ - ١٩١٦) الذي لم ينقطع مع ذلك وده به ربع قرن من الزمان بجامعة هارفارد . وكان هذا الأخير يريد أن يكيف الجوانب الفردية والارادية للأشياء داخل المثالية المطلقة ، بل أن يجد مكانا في مذهبه للنظرة البرجماتية الى المعرفة . وكانت حجة رويس الرئيسية هي أن الوصول الناجح للأفكار الى الموضوعات المدركة حسيا يتطلب عقلا مطلقا يستهدف في نشاط علاقة الفكرة بالموضوع ، ويستوعب الفكرة والموضوع داخل نسقه اللامتناهي من الوعي . وانتهى جيمس بعد صراعه عدة أعوام مع هذا الاستقلال الجريء للمثالية من أجل غايات مثالية - انتهى الى أن قوة التذليل ينبغي أن تتبدد خلال تفسير تاريخي ، ومراجعة إبستمولوجية (معرفية) (٢٢) .

ويرجع جيمس ما تتمتع به المثالية المطلقة من جاذبية - من الناحية التاريخية - الى رد فعل مفهوم ضد تطرفات التجريبية البريطانية الكلاسيكية . وقد أدى تناول الخبرة التحليلي التجريبي عند هيوم الى تفتيت الأفكار المتباعدة ، والى نزعة الشك فيما يتعلق بالعلاقات الواقعية ، والى انفصال بين الظواهر الذاتية أو المعنى وبين الواقع الموضوعي . ويبدو أن الطريقة الوحيدة لاسترداد علاقة مثمرة بين الأفكار والموضوعات الواقعية تكون من خلال توريدهما معا داخل عقل مطلق . وهكذا حين كشف رويس عن الحاجة الى أساس كاف في المطلق للوصول البرجماتي بالأفكار الى الموضوعات المدركة حسيا ، كان يفترض مسبقا مفهوم هيوم عن فكرة ذاتيه مغايرة .

غير أن جيمس يشير الآن الى أن تجريبيته المتطرفة تنتقد النقاط الأساسية في نظرية هيوم عن المعرفة . مبينا أن العلاقات تعطى حقا في التجربة ، وأن الأفكار تقدم اتجاهاتها الخاصة نحو نهاية إدراكية حسية . وبسبب هذا الإصلاح الإبستمولوجي كان من الممكن أن نرى أن الوظيفة

القصدية (الاحالية) للأنكار، وعملية التحقق داخلان في التجربة الانسانية المتناهية . وهذا يستبعد الحاجة الى افتراض المطلق الواحدى بوصفه الشرط المعرفى المباشر للتحقق البرجمائى . والوسائط بين الحالة الاصلية للمعنى المثالى وانهاؤها المرضى هى نفسها جزء من تجربتنا المتناهية ، وهى تحول دون الاستيعاب المثالى للمعرفة الانسانية داخل روح مطلقة شاملة . فنحن نستطيع أن نصف عملية المعرفة الانسانية وصفا كاملا دون أن نطلب تدخل المطلق بوصفه ضامنا لاشارتها الموضوعية .

ثم ينتقل جيمس الى الهجوم ، فيلقى نظرة نقدية على دعوى رويس بالابقاء على الفردية والامكان والحرية داخل مزاليمته المعدلة . وفى مذكرة خاصة بعث بها الى رويس ثم ضمنها فيما بعد أحد كتبه ، يعلق على الاختلاف البارز بين الطريق الصاعد الى المطلق والطريق الهابط من المطلق الى الاشياء الأخرى . وحين يقوم رويس بصعوره الى المطلق ، فانه يؤكد على عدم قابلية انواع فى جلته للانقسام ، والى استحالة النظر الى أى حد بمعزل عن جميع علاقاته بالكون كله ، وضرورة الانطواء المشترك للحقائق جميعا فى نسق مغلّق ، يطلق عليه جيمس « الكون المتكامل » The block-universe . ومن هذا المنظور ، لا مكان لتكامل الموجودات الفردى ، أو للعلاقات العرضية أو للحرية . فهذه الخصائص لا تلوح فى الأفق الا حين يتخلى الإنسان عن العقل المطلق ، ويبدأ فى التحرك هابطا منه ثانية الى المجال المتناهى . غير أن العالم الذى يبدأ منه البرهان المطلق ليس هو نفس العالم الذى ينهى به الحركة المنطقية على سبيل الترخّص . . لأنه اذا كان عالم الموجودات العرضية الفردية هو نقطة البداية ، فانه لن يودى مطلقا الى المطلق ، ومن ثم ، فهناك فجوة منطقية عميقة فى رؤية رويس للعالم المتناهى ، وهذه الفجوة تشير الى أنه لا مندوحة عن التضحية اما بالمطلق ، واما بالموجود العرضى . وما دام جيمس لا يجد فى طبيعة المعرفة الانسانية أو فى العلاقات القابلة للملاحظة سببا للتخلى عن تكامل الاشياء المتناهية ، فانه ينتهى الى أن الروح المطلقة هى التى ينبغى التضحية بها .

ونتيجة لهذا النزاع ، استطاع جيمس أن يوضح لنفسه الاختلافات الرئيسية بين الله والمطلق . الله يحترم الفردية والوجود الذاتى للذوات

المتناهية ، على حين لا يسمح لها المطلق بواقع آخر غير واقع الموضوعات .
غير أننا نعانى تجربة كوننا ذاتا ، ولنا منظورنا الخاص . ووجودنا شيء
آخر غير وجود « موضوع » ، أيا كان الشمول الذى يتميز به وعيه الكونى .
ولو أننا كنا نقاطا موضوعية داخل النسق التضمينى للعقل المطلق ، اذن
لما استطعنا أن نفكر وأن نفعل الا كما يحدد لنا هذا العقل . وهذه النتيجة
تجعل البحث والاختبار الحر أمرين لا سبيل الى تفسيرهما ، وتحول الشر
الى انسجام ناشئ . وسواء نظرنا الى الاله بوصفه متناهيا أو لامتناهيا ،
فانه الكائن الذى خلقنا لنعيش وجودنا الخاص ، وأن نتعثر فى طريقنا الى
كشف أصيلة فى المعرفة ، وأن نعانى الشر بوصفه غواية خائنة ، وتمزقا
حقيقيا فى النظام ، وأن نمارس الحرية بوصفها مسئولية شخصية لا مجرد
مباراة دياكتيكية .

وحين يوجز جيمس المعنى التجريبي للاله فى مصطلح أكثر تخصصا ،
يقرر أن الاله يمثل استبدالاً « للشكل الجزئى » ، each-form لكون
هتعدد يتألف من ذوات فردية كثيرة « بالشكل الكلى » ، all-form
لعقل مطلق ومراحله الموضوعية (٢٣) . ولكن هل ينطبق « الشكل - الكلى »
على الله نفسه على نحو يشارك فيه الكائن الالهى بطريقة ما فى تناهينها
وتفريتها ؟ ويرد جيمس بالإيجاب على هذا السؤال ، لأنه يعتقد أن الامر
لو لم يكن كذلك ، اذن لوضع « الشكل - الكلى » للواحدية المطلقة من
جديد بوصفه مبدا ضروريا . وهو مسوق نتيجة لذلك الى أن يرفض صراحة
الأساس العقلى لقبول الله اللامتناهى الذى يعده توفيقا مستحيلا بين « الشكل
- الجزئى » ، و « الشكل - الكلى » للوجود .

(٣) نقد اللاهوت الفلسفى : يظهر فى كتاب « صنوف الخبرة الدينية »
(١٩٠٢) فصل عن اللاهوت الفلسفى يبدو أنه قد وضع فى غير موضعه
بين التقارير النفسية الغريبة نوعا ما التى يزرع بها ذلك الكتاب (٢٤) .
ولكن سرعان ما يتضح ارتباطها الاستراتيجى حين ينغمس جيمس فى الوصف
النفسانى من أجل تدعيم نظرة فلسفية معينة . وليس غرضه هو أن يثبت
أن الجوهر المشترك للتجربة الدينية يقدم تحققا لافتراض فحسب ، بل

ليثبت ايضا ان هذا النمط من البيئة هو «وحدته» (الى جانب احتياجات المرء الاخلاقية الشخصية) الذى يساند افتراض وجود الله . ومن ثم فانه يدس الفصل الخاص باللاهوت الفلسفى كاختبار سلبي لنزعة الايمانية ، وكوسيلة لازالة اية اسس نظرية لتحدى الاعتقاد الزائد *overbelief* فى اله متناه متطور .

والخطوة الاولى هى وضع اسفين بين النزعة الالوهية عند غمار الناس ، وبين هذه النزعة عند اللاهوتيين . ويوحد جيمس بين المركز الدينى للوحى اليهودى المسيحى ، والتجربة الصوفية ، ومذهب الالوهية المألوف وبين تصويره الخاص لاله متناه ، يقبله على اساس الايمان الطبيعى والشعور الدينى وحدهما . ومن الممكن ان يكون ثمة وصف عقلى لمذهب الالوهية الدينى ، وهذا هو مجال جيمس نفسه . غير ان الموقف الدينى يرفض كل مجهود لاعطائه اساسا برهانيا عقليا ، وهذه هى الدعوى التى يدعيها اللاهوت الطبيعى الاسكلائى . وبالتالي فان هذا اللاهوت يعزل نفسه عن اى اتصال حيوى بالحياة الدينية ، ويسمى لوضع مذهب عن الله عن طريق مصادر العقل المنطقى وحده . وهو يتقدم بطريقة اولية *a priori* صرف لبناء مذهب مفلت من القضايا يضمن نفسه بنفسه عن الله ، وهو يفعل ذلك فى ازدراء تام للحقيقة المحتملة ، وللاستدلال غير الصورى *informal* والافتناع الشخصى ، ومشاعر القلب الدينية . (ومن السخرية ان جيمس يستشهد هاهنا بفقرة من الكاردينال نيومان كوثيقة على هذا المفهوم البشع لفلسفة عن الله) . ويضيف جيمس ان هذا التناول للاله يؤدى حتما الى الواحدة المثالية ، بحيث يصبح الاسكلائيون هم المولدون السريون للمطلق الحديث .

ولتحديد ما اذا كان اللاهوت الطبيعى الاسكلائى مفحما من الناحية المنطقية ، يقترح جيمس اختبارا تجريبيا بسيطا : « ينبغى على اللاهوت المؤسسن على العقل الخالص ان يقتنع الناس جميعا » (٢٥) . ولكن لما كان ذلك ابعد ما يكون عن الواقع الفعلى ، كان على اللاهوت الطبيعى ان يسحب دعواه بأنه علم برهاني متميز . فهو ليس فى الواقع أكثر من نتاج جانبى للمعاطفة الدينية التى يقوم بالتعبير عن اقتناعاتها وتفسيرها . ولا تقنع حجج اللاهوت الطبيعى الا اولئك الذين يملكون الايمان الدينى فعلا .

ولكنها تترك الآخرين فاترين دون أدنى تأثير ، ومن ثم لا وجود لمعيار نظري مستقل نستطيع أن نحكم به على الاعتقاد الطبيعي في اله متناه .

واتباعا لنظام ترتيب الموضوعات في كتب الاسكلاثين المستعملة على نطاق واسع في القرن التاسع عشر ، مثل مؤلفات ستوكل Stöckl وبودر Boedder ، يتصدى جيمس أولا لوجود الله ، ثم لصفاته الميتافيزيقية والأخلاقية . ومع أنه يتقدم بالاعتراضات التي صاغها في شبابه ضد الأدلة المعتادة المبنية على العلية والتصميم ، إلا أنه يؤكد على نيته في الامتناع عن أى تحليل مفصل . وبدلا من أن يقوم بأى فحص جزئى للاستدلالات ، فإنه يضى روحا جديدا على الملاحظة الشائعة من أن معظم المفكرين منذ «كانت» قد رفضوا تلك الأدلة . وهو يستخدم هذه الملاحظة على أنها بيئة حاسمة على أن الأدلة التقليدية تفشل في اجتياز اختبار كونها مقنعة للجميع ، حتى بالنسبة للمثقفين المدربين . ولا حاجة الى الدخول في تفاصيل هذه الأدلة لأن نتائجها البرجماتية التي تؤيد دعواها في أنها أعمال للعقل الخالص مكتفية بذاتها ، كما أنها تنتزع تصديق كل انسان .

وحين ينتقل جيمس الى الحديث عن طبيعة الله ، يتساهل عما اذا كان اللاهوت الفلسفى يستطيع استنباط صفات الله الأخرى من قيوميته aseity أو من استقلاله عن طريق استخدام المنطق وحده . وأكثر من ذلك أساسية بالنسبة له ، هل هذه الصفات ذات معنى على الإطلاق وفقا للاختبار البرجماتي ، وهو أنها تحدث اختلافا ملحوظا في سلوكنا ؟ وفي حالات بعض الصفات الميتافيزيقية مثل وجود الله الفعلى الخالص وبساطته وضرورته ولاماديته ، ولاتناهيته ، وحبه لذاته ، يعترف جيمس بأنها لا تؤثر أى تأثير محدد في مواقفنا العملية . ويستوى لدينا ان كانت صادقة أو كاذبة ، وبالتالي فإنها تخلق من المعنى من وجهة النظر البرجماتية . وهذا الحظ كله في اللاهوت الطبيعي يترك انطبعا لدى جيمس بأنه جمع آلى للنوع المادحة والتي تنفصل تمام الانفصال عن اهتماماتنا الحيوية .

وعلى خلاف الصفات الميتافيزيقية ، تتمتع كمالات الله الأخلاقية : كالقداسة والحيرة والقدرة والمعرفة بدلالة تجريبية محددة ، فما له معنى بالنسبة لموقفنا العمل أن يكون ثمة شخص قادر رحيم يؤازر أهدافنا

الأخلاقية، غير أن هذه الصفات لا تتم البرهنة عليها عن طريق أى استنباط منطقي من صفة تمتاز على سائر الصفات . وهي تستمد قدرتها على انتزاع تصديقنا من تجربتنا عن الله ، أو من اعترافنا بحاجة أخلاقية الى اله هذه هي صفاته . وهكذا يجرد جيمس مضمون اللاهوت الطبيعي ذي المعنى من أساسه النظري ودلالته ، ليضعه داخل منطقة الاعتقاد الطبيعي ، والاحتياج الأخلاقي والتجربة الدينية . ومن هنا ، لم يكن في حاجة الى تنظيم أفكاره عن الله ببراهين اللاهوت الطبيعي المدرسي المزعومة ، بأكثر من حاجته الى أن يفعل ذلك بمنطق الواحدية المطلقة .

من الواضح أن لاهوتا طبيعيا مبنيا وفقا للخطوط التي يصفها جيمس لن يكون أكثر من شيء محنت ، مبتوت الصلة بينايمه الانسانية ، وعاجز عن اثبات دعاواه . وينقد جيمس نقدا صحيا ، لأنه يبين كيف كانت مراجع الاسكلائين الخاصة بهذا الموضوع متأثرة بالتيار العقلاني في الفكر الحديث، وكيف كانت بعيدة كل البعد عن فلسفة واقعية عن الله . ومهما يكن من أمر ، ينبغي لنا في ملاحظتنا لهذه المخالفة الأخيرة ، أن نلاحظ أيضا الأساس الضيق الذي يقيم عليه جيمس فحصه لهذه المسألة . فالمراجع التي استخدمها ليست ممثلة بأى حال من الأحوال للمفهوم الواقعي لدراسة فلسفية عن الله ، ومن ثم فانها لا تبرر النتيجة التي وصل اليها من أنه لا أساس لأى نوع من أنواع المذاهب النظرية الفلسفية عن الله .

ولا يدعى التناول الواقعي - على نقيض الفكرة العقلانية والفكرة المطلقة عن لاهوت نظري - أنه يقدم لنا المعرفة الطبيعية الصحيحة الوحيدة عن الله . ولكنه - بدلا من ذلك - يميز في عناية بين معرفة الله المكتسبة من خلال البرهان النظري ، وبين المعرفة المكتسبة عن طريق الاستدلال اللاصوري للعقل ، بمعزل عن الطريقة الفلسفية في التفكير . ولا يقصد بالبرهان النظري أن يحل محل الطرق الأخرى لاكتساب المعرفة المؤدية الى الله . ولكنه يهدف الى اشباع اهتمامنا بالحصول على معرفة عن الله يتم اثباتها اثباتا محكما ، وامتلاكها امتلاكا نقديا . ولكي ينخرط الفرد في البحث الفلسفي عن الله لا يطلب منه أن يجرد نفسه من طرقه اللاصورية للوصول الى الله ، أو أن يطهر عقله من كل الأسس المحتملة ، والاهتمامات العملية ،

والميل الوجدانية . ولكن يطلب منه أن يصبح واعيا وعيا فكريا بها ، ثم ان يقوم أنواع البيئة الممكنة فى ضوء قوانين البرهان الوجودى . وبصوره على نوع فلسفى من المعرفة بالله ، لا يستبعد ولا ينكر الطرق الطبيعية الأخرى لمعرفته ولا ينكرها ، ولكنه يضيف ببساطة كمال المعرفة المؤسسة على البرهان .

وقد استدل جيمس نتيجة لما يتسم به اللاهوت الطبيعى من طابع نظرى ، أن من واجب هذا اللاهوت استخدام العقل المكتفى بذاته ، والوصول الى نتائج عن طريق الاستنباط ، وإزغام كل عقل على التصديق الفعلى بمنهجه . هذه هى الشروط المألوفة للمفهوم العقلانى عن العقل النظرى ، ولكنها لا تفيد بوصفها مقومات لدراسة فلسفية عن الله تتطور فى اتجاه المذهب الواقعى . وهذا المذهب الأخير يستخدم العقل - لا فى حالته الخالصة المكتفية بذاتها - وإنما فى حالته الانسانية الفعلية ، وهو يعمل الى جانب الحواس فى تفسير التجربة . وهذا التفسير - فضلا عن ذلك - يزيد على كونه وصفا لتراكيب أعطيت من قبل فى التجربة ، وهو أيضا استدلال لاستنباطى بعدى مؤسس على المضامين التى تزودنا بها الأشياء موضع التجربة عن مصادرها العلية . وكان جيمس نفسه يقدر بعض التقدير حاجة الفلسفة الى التحرك فيما وراء التحليل الوضعى للاستدلال العلى حين قال : « ان الإدراك الحسى قد أعطانا فكرة ايجابية عن الفاعل العلى . . . الا يمكن أن يحتوى سيار flux التجربة الحسية نفسه على عقلانية تجاهلناها بحيث أصبح العلاج الحقيقى هو أن نهول أنها عاندين بصورة أكثر ذكاء » (٢٦) . والفلسفة الواقعية النظرية عن الله ترد على هذا السؤال بالإيجاب ، ومن ثم فإنها تحتفظ دائما بمنهج الاستدلال العلى من «عقلانية» ومن مضامين قابلة للبرهنة من الأشياء الخاضعة للتجربة .

وهذا الطابع النظرى لمثل ذلك التناول للاله ، لا يتطلب انفصاله عن المعطيات العملية والوجدانية بأكثر مما يتطلب انفصاله عن التجربة الحسية . وصاحب مذهب الألوهية الفلسفى - اذا نظرنا اليه نظرة نفسانية - يتلقى فى أغلب الأحيان المنشط الاصل ، والتشجيع المتواصل . والاشارات الدالة من المعنى العلى وقيمة الله فى حياته . هذا التأثير لا يحطم

الصفة النظرية للبحث نفسه ، لانه حتى البينة التى يقدمها توجه الفرد
العملى والوجدانى نحو الله أو بعيدا عنه ، ينبغى أن توضع موضع الفحص
النقدى من وجهة نظر ارتباطها بتفسير على نهائى لواقع متناه . وإيا كان
أصل المعطيات ، فإن صحتها بالنسبة لدراسة نظرية عن الله تحددها القواعد
المشتركة لاستدلال وجودى - على . فضلا عن ذلك ، فإن دلالتها الدقيقة
هنا تتحدد بالهدف النظرى من المعرفة بالاله من أجل الحصول على قضايا
صادقة تتعلق به . وهذا الهدف لا يعنى أن مثل هذه المعرفة عن الله لا يمكن
أن تكون لها نتائج عملية ، أو أنها معادية لتلك الاعتبارات . والواقع أن
ما تثبته الفلسفة النظرية الخاصة بالله عن العملية الخلاقة ، وعن الحرية وعن
عناية الله ، تزودنا بأساس واقعى للالتزام الأخلاقى ، وللدلالة الرئيسية لله
فى تفكير الانسان العمل وأفعاله .

وليس من مهمة التصور الواقعى للفلسفة عن الله أن تدعى أن كل
انسان مرغم من تلقاء نفسه على اعطاء تصديق مؤسس تأسيسا فلسفيا
للبرهان الفلسفى على وجود الله . فهذا البرهان مقنع للجميع ، بمعنى أن
بينته ومنهجه وعملياته الاستدلالية متاحة للفحص العام ، وليست مقصورة
باطنيا على أية منطقة خاصة غير قابلة للتوصيل . غير أن فحص المعطيات من
أجل دلالتها الوجودية العملية ، وإدراك الطبيعة الصورية لمنهج الاستدلال
العملى ، وإجراء التدليل الفعلى ، كل هذه عمليات صعبة وموغلّة فى التخصص ،
وتفترض مقدما تكويننا ذهنيا رفيعا . أما خارج هذا التكوين - فإن الذهن
الفردى لا يملك الوسائل المطلوبة لمتابعة التدليل وتقويمه ، بوصفه برهانا
فلسفيا .

ولكن ، ليس معنى هذا أن هؤلاء المدرسين فلسفيا هم وحدهم الذين
يستطيعون اكتساب معرفة موثوق بها عن الله . فنحن جميعا نشترك فى
أساس للدراك العادى للأشياء الموجودة ، والعلاقات العملية . وهكذا يستطيع
الناس أن يقوموا بتدليل لاصورى على وجود الله ، وبذلك يحصلون على
معرفة حقيقية عنه ، حتى ولو كانت مثل هذه المعرفة من طراز البرهان
الفلسفى . وبسبب وجود هذا الأساس المشترك فى التجربة الانسانية ،
فإن الاستدلال اللاصورى والبرهان الفلسفى يرتبط كل منهما بالآخر

بوصفهما وسيلتين متميزتين للحصول على نفس الحقيقة عن وجود الله .
فلا حاجة بكل انسان أن يصبح فيلسوفا لكي يصل الى هذه الحقيقة ، ومع
ذلك ، فليس كل انسان مهيا للقيام بالاستدلال الفلسفى على الله . ولأن
معظم الناس الذين يعلمون أن الله موجود لا يشقون بالبرهان الفلسفى - هذه
الحقيقة لا تجعل ذلك البرهان مجرد تجسيد لفظي للاعتقاد الدينى .

وينصب اهتمام جيمس الرئيسى على الخلاف بين الفلاسفة المدرسين .
فشمة اختلاف ملحوظ - على أى حال - بين معالجته لنزاعه مع رويس حول
الواحدة المطلقة ، وعلاجه للنزاع بين الألوهيين العقلانيين والكانتيين حول
الأدلة على وجود الله . وفى الحالة الأولى يسارع الى الاعتراف بأهمية المؤثرات
التاريخية فى تفسير قبول مذهب ما أو رفضه ، كما يسارع الى استخدام
التوضيح التاريخي كوسيلة لاكتساب التصديق على مذهبه الخاص فى
الألوهية المتناهية . ومهما يكن من أمر ، فإن جيمس يلغى كل الاعتبارات
التاريخية ، فيما يتعلق بالرفض « بعد - الكانتى » ، للأدلة العقلية على وجود
الله ، ثم يقدم تحليلا تجريديا خالصا ، وينتهى الى نتيجة غير مبررة . وهذا
الاستخدام لمعيار مزدوج يطمس حقيقة أنه فى حالة وجود الله ، وكذلك فى
أى قضية أخرى ، يكون تصديق الفيلسوف المدرب أو رفضه وظئنة عينية
تتأثر تأثرا عميقا بالطريقة التاريخية الجزئية التى تعرض بها البيئة عليه .

ولا يمكن أن ينتزع التصديق بالاستدلالات فى فلسفة عن الله من
فيلسوف ما ، « بغض النظر » عن الكيفية التى ينظر بها الى طبيعة المعرنة
الانسانية بوجه عام ، والى مشكلة الدليل الألوهي ، وارتباط البيئة
الوجودية - العلية المقدمة لتأييده . وأية دعوى للقدرة على اقناع الجميع
تجاهل السياق التاريخي العيني الذى يعمل فى داخله أى فعل من أفعال
التصديق المؤسسة فلسفيا - دعوى واهمة . اذ لابد من استخدام التحليل
التاريخي استخدما يتذرع بالصبر، حتى لفهم مقصد نقد « كانت » ، والمعانى
العديدة التى قبل بها المفكرون اللاحقون اعتراضاته . والطبيعة الخاصة
للأدلة العقلانية على وجود الله ، وإسهام التحديد التجريبي للمعرفة ، ومعنى
البرهان الوجودي فى نظر « كانت » ولاحقيه من الفلاسفة - هذه العوامل
جميعا تنتمى - بحق - الى أية مناقشة جدية لهذا الموضوع . وينطوى اخفاق

حجج فولف فى اقناع «كانت» ومن تلاه من الفلاسفة على كثير من العوامل المعقدة التى يتحكم فيها التاريخ ، بحيث لا تسمح لجيمس الا بأن يشير الى تلك الحقيقة ، وإلى أن يستنتج مباشرة أنه لا يمكن أن توجد أية استدلالات برهانية فيما يتعلق بالله . وهذه الحجج غير مقبولة أيضا للعقل الواقعى الذى يذهب مع ذلك الى أن النقاط الحاسمة فى النقد الكانتى لا تؤثر فى أى مذهب عن الله يقوم على أسس وجودية .

وثمة مثل آخر على التأثير المجدب الناجم عن الاستغناء عن التحليل التاريخى ، هذا المثل نجده فى معالجة جيمس للصفات الالهية ، فهو يقبل التفرقة - كما يجدها - بين صفات الله الميتافيزيقية والأخلاقية دون أن يبحث فى الأصل الخاص لهذه التفرقة . وقد كان استخدام القرن الثامن عشر لهذه التفرقة مصادرة على المطلوب لكلمات الله «الميتافيزيقية» بحيث أنها لا تؤثر أى تأثير فى حياتنا الأخلاقية ، وبوصفها مشتقة بطريقة استنباطية رياضية تماما من صفة الهية متميزة . وقد اعتنقت بعض مؤلفات القرن التاسع عشر المدرسية هذه التفرقة دون نقد مثلما اعتنقت المفهوم المناظر لدالة وجود الله . وإن نظرية عن الصفات الالهية لا تحكمها فى كل لحظة الحقيقة البعيدة عن وجود الله ومبرراته ودراسة تمثنية - عليّة عن الأشياء المتناهية . مثل هذه النظرية من المحتم أن تصبح عقيدة فلسفيا ، وخالية من الدلالة انسانية . غير أن جيمس لم يدرك أن هناك تصويبات فلسفية محددة لهذا التناول للكلمات الالهية ، وأن هذه التصويبات يمكن أن تعمل داخل دراسة ميتافيزيقية عن الله ، لا عن طريق انكار مثل هذه المعرفة .

ولسوء الحظ ، لم يدرس جيمس صنوف اللاهوت الفلسفى دراسة تفصيلية تتذرع بالصبر مثلما فعل فى دراسته لصنوف التجربة الدينية . فقد كان متلهفا على تحرير افكاره الخاصة عن الالهية المتناهية من سيطرة أى مذهب نظرى عن الله الى درجة أنه تعجل باتخاذ مراجع مدرسية قليلة نموذجا لكل أنواع اللاهوت الطبيعى . بيد أن نقده النشاط لما وجده فى تلك المصادر أثار مشكلات لا يمكن أن يوجد حلها الا بالقيام برحلة تاريخية طويلة خلال المراحل المتعددة من التناولات الفلسفية الحديثة للاله .

(٤) مذهب تعددى فى شمول الالهية : فى واحد من مؤلفاته الأخيرة

بعنوان : « عالم متكثر » (١٩٠٩) يبدو أن جيمس يعكس كثيرا من مواقفه المقررة السابقة . فقد قسم الفلسفات الروحية الى مذهب الالهوية الاقل صميمية ، (أو الثنائي الذى يتألف من اله خالق لامتناه ، ومن العالم) ، والمذهب الأكثر حميمية أو مذهب شمول الالهوية ، ثم يلجأ الى تقسيم مذهب شمول الالهوية تقسيما فرعيا الى نوعين من نزعة المطلق الواحدة ، ومذهبه الخاص فى التناهى المتعدد . pluralistic finitism . وعلى أساس هذا التقسيم ينتقد مذهب الوهية الاله اللامتناهى ، لأنه مفرط فى الثنائية ، على حين أنه كان قد اتهمه من قبل بأنه نزعة اطلاقية واحدة . ويخفف الآن جيمس من حملته على مذهب المطلق الواحدى بما يكفى لادراجه - الى جانب موقفه الخاص - داخل الفئة المشتركة من مذهب شمول الالهوية .

ومع ذلك ، فإن هذا العكس للأوضاع ليس مفاجئا أو متناقضا كما قد يبدو لأول وهلة . فقد كان يتحفظ دائما فى هجماته على نزعة الاطلاقية الواحدة التى يعتنقها رويس وبرادلى بأن يذكر أنه يعارض نزعتهما من حيث انها تتظاهر بأنها برهان مرغم ضرورى من الناحية المنطقية . وقد عقد جيمس تحالفا موقوتا مع مذهب للالهوية يجعل الاله - خالقا ، لكى يحطم هذا الزعم ، ولكن ما ان تمكن من زحزحته بصورة يرضاها ، حتى أضحي أكثر حفاوة بمذهب المطلق ، وأقل ترحيبا بمذهب فى الالهوية يؤمن باله خالق لامتناه . وفى رسالة له الى بوردن باون Borden Bowne (الذى كان مؤيدا لمذهب فى الالهوية يؤمن باله خالق - على أساس شخصى) ، ذكر جيمس أن فلسفته الوهية ، ولكنها ليست كذلك بصورة جوهرية . وأشد سماتها أساسية هى أنها « تعددية متناهية » تؤكد على التناهى والكثرة فى الموجودات . ومع أن احتياجات جيمس الأخلاقية الخاصة ، وشهادة الأرواح المتدنية قد أقنعتة بوجود قدرة رحيمة فائقة على ما هو انسانى ، الا أنه رفض النظر الى الاله بوصفه لامتناهيا أو كاملا كمالا فريدا ، لأن هذا قد يحدث صدعا فى الكون ، وقد يهدد حقيقة كثير من الأشياء المتناهية فى التجربة اليومية .

ومع أنه كان يعارض استعادة مذهب المطلق الواحدى بوصفه مذهبا مبرهنا عليه ، الا أنه كان معجبا بما يسرى فيه من احساس بوحدة الأشياء جميعا وتشابهاها . وبعد أن رفض الكلية الصورية الواحدة القائمة على

الشكل الكلى all-form للوجود ، اعترف بهوية للمضمون لمادى بين مذهب التمدد ومذهب المطلق . ووسم هذه الهوية المادية بانها اقتناع مذهب شمول الالهوية بان الواقع يتألف على نحو ما من جوهر روحي واحد ، أو نوع من الوجود . وأحس جيمس - بعد أن توغل الى ذلك المدى - بأنه مجتذب بقوة نحو نزعة ج . ت . فشنر G. T. Fechner النفسانية الشاملة ، بل حتى صوب الهوية متعددة تؤمن بقوة كثيرة فى الكون عالية على الانسان . بيد أن ما من رحلة من هذه الرحلات الخيالية قد أَرْضاه رضى تاما ، لأنه كان يرى أن مشكلة المحافظة على تكامل الأشياء المتناهية موجود بنفس الحدة فى مذهب غامض لشمول الالهوية ، وجوده فى دياكتيك مذهب رويس المطلق - الأشد صرامة وصورية .

وقد صارع جيمس مشكلة الواحد والكثير القديمة طيلة حياته ، ولكنه لم يستطع أن يوفق توفيقا كاملا قط بين نزعته التعددية وبين مذهب الالهوية الذى يؤمن باله خالق أو بين مذهب المطلق . والصعوبة هى أنه علق القضية كلها ضد مذهب للمطلق ملزم منطقيا على اثبات أننا لسنا أجزاء صورية مكونة لذات كلية . وللوصول الى هذه النتيجة لم يجعل « كوننا لسنا جزءا من » معادلة لكوننا « لسنا معلولين أو مشتقين من » ، وهكذا يبدو له حينئذ أن النظرة الالهوية بأن الله هو العلة الأولى اللامتناهية وخالق الأشياء ، يبدو له أن هذا بوصفه نتيجة منطقية يستتبع التسليم بأن الأشياء المتناهية أجزاء كيانية entitative للذات الكونية . ولم يكن جيمس ليكتشف طريقا لتفادى النتيجة الأخيرة الا بانكار عليه الله الخالقة ، والا بوضعه داخل بيئة محددة مؤلفة من قوى معادية .

وكانت الصعوبة التى واجهها هى أنه حين تخلى عن المعالجة التاريخية والميتافيزيقية لمشكلة الله ، لم تبق لديه وسيلة للتمييز بين المطلق وبين الله ، الا باضفاء طابع التناهى على الاله . وأخفق فى استخلاص الدلالة الكاملة لاستبدال الهوية قائمة على العلية بواحدية دياكتيكية . فقد كان ينبغى أن يقوم بهذا الاستبدال مثاليون مطلقون ، لأن علاقة العلة والمعلول لاتعادل ، ولا ترد الى علاقة الكل بالأجزاء . ولأن جيمس قد نبذ كل فلسفة نظرية عن الله والتاريخ الفلسفى لمشكلة الله ، لم يستطع أن يوفق بين نزعته التعددية

المتناهية ، وبين الله بوصفه علة لامتناهية . ونتيجة لهذا الاخفاق ، كان مرغما على تصنيف مذهبه في التناهي المتعدد على أنه شكل من اشكال مذهب شمول الألوهية ، على أمل أن التفرقة الهشة بين صورة النسيج الكوني ومضمونه كفيلة بالابقاء على التعبيرات المتناهية التي يعتز بها فوق كل شيء آخر (٢٨) . ومن موقف جيمس الشامل كان ذلك خليقا بأن يكون حلا غير شاف ، لانه تجاهل التماسك الوثيق بين مذهب للألوهية قائم على العلية ، وبين ما أطلق عليه هو نفسه اسم تعددية الاشكال الفردية ، او الموجودات الفعلية المتناهية .

٣ - الله هوايتهد ذو القطبين Bipolar

لقيت النظريات الخاصة بالله متناه متطور من يتقدم بها من مراكز متعددة خلال القرن العشرين ، ومن هؤلاء ماكس شيلر Max Scheler وصمويل الكسنر Samuel Alexander وای . س . برايتمان E. S. Brightman وتشارلز هارتشورن Charles Hartshorne (٢٩) . ولكن مما لا شك فيه أن أحدث عرض لمذهب التناهي وأكثرها تماسكا وقوة هو العرض الذي قام به ألفرد نورث هوايتهد Alfred North Whitehead (١٨٦١ - ١٩٤٧) وهو الذي يدرجه كجزء متكامل من فلسفته النظرية ، أو من الكسمولوجيا (علم الكون) . وباستخدامه منهج التعميم الوصفي ، يضع خطة عامة أو نسقا من الأفكار لتفسير كل عنصر من عناصر التجربة . ومن وصف واقعة عينية كاملة أو من بناء الكيانات الفعلية ، يستخلص بعض السمات الضرورية التي ينبغي أن تكون حاضرة في كل واقعة فعلية . وبسبب هذا التطبيق العام لتلك المقولات ، كانت الفلسفة النظرية ، أو الكسمولوجيا ، هي الميتافيزيقا الحقيقية الوحيدة أيضا . فاذا كان من الممكن أن يفهم الاله في أي مكان من الفلسفة ، فينبغي أن يكون ذلك داخل هذه الميتافيزيقا الكسمولوجية .

ويطلب هوايتهد - كغيره من كبار العقلانيين في القرن السابع عشر (الذي وصفه ذات مرة بأنه « عصر العبقرية ») - نظرية عن الله لكي يفهم الطبيعة فهما أكمل . « ان اعضاء الطابع الديوى secularization على

مفهوم وظائف الاله في العالم مطلب أشد إلحاحا من مطالب الفكر مثله مثل
اضفاء الطابع الدنيوى على عناصر التجربة «الأخرى» (٣٠) . وهو يعنى باضفاء
الطابع الدنيوى على مفهوم الله أن يكون الضامن الأولى لاية قضايا فلسفية
عن الله موجودا فى ارتباطه بالبناء العام للكيانات الفعلية (الواقعية) ولمبادئ
التجربة ، وفى تضمنه فيها . وهذا تناول وظيفى بحث للاله ، ذلك لان
وظيفته بوصفها عاملا متضمنا فى العالم هى التى تجعله موضوعا للفلسفة ،
وقابلا للمعرفة على حد سواء . ولا يرى هويته سببا معقولا لقصر دراسة
الله على الفلسفة الأخلاقية - على طريقة « كانت » ، ما دام يجد استخداما
للاله فى تفسيره النظرى للطبيعة . ودون الخط من شأن ما تتمخض عنه
التجربة الدينية والأخلاقية للاله ، فانه يدافع أيضا عن معالجة نظرية للاله
ضد هجوم وليم جيمس ، غير أن معرفة الله نظريا تعنى فى نظر هويته
معرفته من أجل فهم الطبيعة فى نسق كسمولوجى .

ويود هويته فى تخطيطه لمسير نظريته عن الله ، أن يتجنب ثلاثة مواقف
متطرفة : النزعة الباطنية الشخصية عن الطبيعة ، وشمول الألوهية
الواحدية ، وما يسميه « مفهوم الساميين للاله » (٣١) . وهو يدرج تحت
هذه العبارة الأخيرة اله العهد القديم ، واله اللاهوت المسيحى والفقه
الإسلامى (بوصفهما متميزين عن دين المسيح والقديس يوحنا) .
ويصف هويته هذا الموقف بأنه نزعة متعالية متطرفة ، تترك الاله خارج
كل عقلانية ميتافيزيقية ، وبالتالي لا تثبت وجوده الا عن طريق الدليل
الوجودى (الأنطولوجى) وحده . واله الساميين لا يمكن تعقيله ، لأنه ليس
مثلا على شيء أكثر أساسية فى الوجود ، ولا يقف فى علاقة اعتماد متبادل
مع الكيانات الفعلية الأخرى فى العالم . ويجمع هويته المبدأ العقلانى
للسبب الكافى ببدأ النسبية ، بحيث ينبغى أن يكون اله مثلا على مجموعة
عامة من المبادئ ، كما ينبغى أن ينخرط فى العالم عن طريق الاعتماد المتبادل
مع سائر الكيانات الأخرى . وهو يأخذ علو اله الساميين بمعنى أن الاله
لا يرتبط ارتباطا حقيقيا بالكون . وينتهى من هذا الى أن الطريقة الوحيدة
لإثبات الوجود الفعلى لهذا الاله المتعالى تتأتى من خلال الدليل الوجودى .
ومن ثم فانه يرفض العقيدة بأن الله هو العلة الأولى الخالقة للعالم . فانه
هويته لا يخلق العالم ، ولكنه ينقذه بتقديم مثل عليا مقنعة . وهذا الموقف

أقرب الى الصانع الأفلاطوني والمحرك الأول عند أرسطو ، وسورة التطور الحيوى منه الى « الخالق » فى التراث المسيحى .

ويذهب هوايتهد الى أن نفس الشروط المطلوبة لاقامة دليل تجريبي على وجود الله ، تتطلب أيضا أن يكون تعالیه نسبيا خالصا ، ومؤسسا على طريقة خاصة لتضمينه داخل الكون .

« لا يستطيع أى دليل يبدأ بالنظر الى طبيعة العالم الفعل أن يرتفع فوق الوجود الفعل لهذا العالم . كل ما يستطيعه هو أن يكتشف جميع العوامل الموجودة فى العالم كما نخبره ، أو بعبارة أخرى ، قد يكتشف هذا الدليل الها باطنا ، لا الها متعاليا تماما . ومن الممكن التعبير عن هذه الصعوبة على النحو التالى : نستطيع أن نجد - بالنظر الى العالم - جميع العوامل التى يتطلبها الموقف الميتافيزيقى فى جملته ، ولكننا لا نستطيع أن نكتشف أى شيء لا يتضمنه هذا المجموع للواقع الفعل ، ويكون فى الوقت نفسه مفسرا له ، (٣٢) .

وفى هذا النص تستخدم عبارة العالم و « مجموع الواقع الفعل » على أنهما مترادفتان ، غير أن لب المشكلة هو : هل ينبغى أن تؤخذ كلمة « العالم » أساسا بمعنى أضيق ، لا يستوعب الا الكيانات الفعلية الخاضعة للتجربة ، أو بمعنى أوسع ، يشمل كل ما هو فعلى ؟ فإذا كان العالم الفعل هو المجموع الكامل للواقع الفعل ، كان الاله الفعل يحكم تعريفه متضمنا على « نحو ما » فى العالم . غير أن الصعوبة التى يواجهها هوايتهد حين يريد البدء بهذا المعنى الأوسع هى أنها لا تحدد الطريقة التى ينتمى بها الاله الى العالم ، كل ما تفعله هو أنها تقرر أنه موجود فعلى كسائر الموجودات . هذا الاستخدام لا يستبعد خالقا متعاليا ، لأنه من الممكن القول ان هذا الخالق يؤلف وحدة عليا للنظام ، أو موقفا ميتافيزيقيا شاملا ، مع الأشياء المخلوقة . فضلا عن ذلك ، فان الوحدة التى تكونها علاقة العلية الخالقة تسمح بدليل بعدى مستمد من الأشياء الفعلية للتجربة . ومن الممكن أن تؤدي نقطة البداية فى الأشياء الفعلية للتجربة الى الوجود الفعل لتلك الأشياء فحسب ، وهى أشياء متضمنة وداخلة فى العالم على نحو ما ، غير أن طريقة الاستيعاب أو التضمن قد تتحول الى طريقة الانتاج العلى الأولى للأشياء المتناهية بواسطة

خالق - متعال - محايت . وهذه قضية لا يمكن أن تحسم من البداية ، وبالتالي ، لا يمكن تحديد العلاقة الدقيقة بين الله والعالم بمجرد قبول المزمع لنقطة البداية البعيدة للدليل ، وللمعنى الأوسع لمجموع الواقع الفعلي .

وقد طفت ملاحظة هويتهد الشهيرة بأن الفلسفة الأوروبية سلسلة من الهوامش على أفلاطون ، طفت هذه الملاحظة على وصفه لأرسطو - الذى لا يقل عن ذلك براعة بأنه أعظم ميتافيزيقي ، وآخر دارس نزيه لمسألة الله (٣٣) . فمع أن هويتهد يرفض الكسمولوجيا الأرسطية ، وميتافيزيقا الجوهر ، إلا أنه معجب بمنهج فيلسوف أساطيرا ومشكلته الرئيسية فى تناوله للاله . فالمنهج هو البدء بعالم التجربة ، والامتناع عن تأكيد أى شىء عن الله لا يتطلبه الطابع لعام للأشياء الفعلية . والمشكلة البذرية فى دراسة الله هى البحث عن تفسير لصيرورة الأشياء ، والتدبير المنظم للكون . ومع أن هويتهد يدرج فكرتنا عن الله ضمن الأفكار المشتقة فى مذهبه ، إلا أن هذا الطابع الاشتقاقى نفسه علامة واضحة على أن الوجود الفعلي للاله شىء نصل إليه بوصفه مطلوباً بواسطة بناء الأشياء الفعلية فى تجربتنا .

وبين أشد تحليلات العالم الفعلي الزمانى ، تعميماً - وجود هذه العوامل الكلية الثلاثة - على الأقل : الإبداعية creativity والمناسبات الفردية الزمانية أو الكيانات الفعلية (الواقعية) فى مرحلة التكوين ، والموضوعات الأبدية (٣٤) . وعلى الرغم من أن هويتهد يرفض فكرة الخلق الإلهى من العدم ، إلا أنه يستبقى عبارة «الإبداعية» لتدل على الاتجاه الى الصيرورة ، وإلى كون الذات علة نفسها فيما تتخذ من قرارات ، وعلى ترتيب الموضوعات، ثم الفناء . فالإبداعية هى ما يكون به العالم الفعلي انتقالاً الى الجدة ، وتقدماً مستمراً صوب أشكال جديدة للوجود . غير أن الإبداعية ليست هى نفسها كيانا ، ومن ثم ، فإنها تحتفظ بأقدامها فى الواقع من خلال الموجودات الفعلية التى تجسدها . وهذه الموجودات هى الكيانات الفعلية أو المناسبات الزمانية التى تملك فيها الإبداعية سبلها المحددة الى الصيرورة . ولما كان هويتهد يرفض أية نظرية عن الجوهر بوصفه صفة ، فإنه يحدد الكيان وعمليته من كل الوجوه . فالكيان الفعلي ينسب الماضى الى نفسه ، ويحقق شكله الذاتى الجزئى الخاص فى الشعور والتقويم ، ليفنى فى نهاية الأمر ،

ويصبح معطى موضوعيا لكيان مقبل آخر . والضرورة مسألة منظمة ، وليست مجالا للفوضى . والكيان الجزئى شيء متعين فى بنائه ، ويستبعد كل ضروب التحقق الأخرى . وهو يأتى الى الوجود ويفنى فى علاقة منظمة مع الكيانات الزمانية الأخرى ، وهكذا يؤلف عالما . ولتعليل الطابع المتعين العلاقى المنظم للواقع الزمانى ، لابد من وجود الموضوعات الأبدية . وهذه الموضوعات الأبدية ليست مثلا سرية ، ولكنها الامكانات الواقعية ، والنماذج المحددة ، والعلاقات المتضمنة للتداخل inclusion والتخارج exclusion ، ودرجات الارتباط والأهمية والقيمة التى تعرض لنا فى عالم التجربة . فهى كيانات بالقوة لا بالفعل .

والانشغال الرئيسى لمجموعة معينة من الكيانات الفعلية هو أن تدمج الإبداعية والموضوعات الأبدية فى بعض الطرق القيمة والمثمرة من الضرورة الفردية ، التى قد يمكنها فيما بعد أن تؤدى الى تحقيقات فعلية اكمل . وبالإضافة الى المقومات الميتافيزيقية الثلاثة التى أشرنا اليها ، يتطلب الموقف الميتافيزيقى أيضا الحضور النشط لكيان لازمانى ، ولكنه فعلى ، هو الله . فالإبداعية ليست بنفسها كيانا ، ولا تستطيع أن تفسر مسالك الضرورة الفعلية التى تشمل العالم . والموضوعات الأبدية كيانات ، ولكنها كيانات بالقوة ، وبالتالى ليس لها وجود فعلى ، او فعالية عليّة . وهى لا تستطيع أن تطفو - من أى مكان - على سطح العالم الفعلى ، اذ تتطلب أساسا فعليا ، يكون باطنا فى العملية الزمانية كلها ، ومع ذلك فهو متميز عنها . ولكى نجعل مجال الامكانات أو الموضوعات الأبدية مرتبطا بأكمله فى كل مناسبة زمانية خاصة ، ينبغى أن يكون الأساس الفعلى للموضوعات الأبدية لازمانيا هو نفسه . والله هو هذا الكيان الفعلى اللازمانى الذى « يستوعب » prehends ، أو يربط نفسه ربطا نشطا - بالموضوعات الأبدية على نحو يجعلها مؤسسة فى الوجود الفعلى ، ومتاحة للتقدم الحلاق للمكيانات الزمانية جميعا ، ويحقق اندماجها الفعلى فى نظام الطبيعة .

ويطلق هوايتهد على الله اسم « مبدأ التحديد والتعين والارتباط » ؛ أما بوصفه مبدأ التحديد ، فانه يواجه الامكانات الأبدية فى علاقتها بالوحدة ، بحيث يستطيع الكيان الزمانى الجزئى أن يشكل نوعه المتعين من الوجود .

ووظيفة التحديد الالهي تمكن الحادث الزماني الفردي أن يكون من هذا النوع بدلا من ذلك ، وأن يكتسب علاقة تداخل وتخراج محددة ، وبذلك يتخذ شخصيته الخاصة به داخل الكون . والله هو أيضا مبدأ التعين ، لأنه يسهم في نمو أو تعين الكيان الزمني . وفي هذه الوظيفة ، يقدم التعين التصوري الأصل والهدف من الوجود الفعل العيني ، وعلى هذا النحو يمكنه من النمو وفقا لوجوده النهائي الخاص ، ووفقا لتقويمه ، وغرضه . وفضلا عن ذلك ، فإن الله يوحد الموضوعات الأبدية ويرتبها وفق علاقتها بهدفه النهائي الخاص . هذه العملية تضع نظاما للارتباط والقيمة بين الصور الأبدية ، وبذلك تسمح للكيانات الزمانية بأن تقوم باختيار حكيم متمر لمسير فعلها في المستقبل . والله بوصفه مبدأ للارتباط هو المصدر الفعال لمعايير القيمة والتقدم المثالية .

« تربط التجربة الانسانية نفسها صراحة بمعيار خراجي . وعلى هذا النحو يفهم الكون على أنه مشتمل على مصدر للمثل . والوجه الفعال لهذا المصدر هو الله بوصفه باطنا في التجربة الحاضرة . ومعنى الأهمية التاريخية هو حدس الكون بوصفه عملية باقية دائما وأبدا ، لا تخفت في وحدة مثلها الربوبية . وهكذا ، ثمة ارتباط جوهري بين الاله والعملية التاريخية » (٣٥) .

وعلى الرغم من أن الله لا يخلق الموضوعات الأبدية ، ولا يصنع موضوعات جديدة ، إلا أنه يتيح للفاعلين الزمانيين طرفا جديدة للجمع بينها وتحقيقها في الممارسة المقبلة . والتاريخ خلاق وهام وحافل بالأمل بسبب الامكانيات المثالية التي يتيحها الله للكيانات الفعلية .

ويستند استدلال هوايتهد على الله الى نظرية الموضوعات الأبدية بصورة رئيسية . فهي تعطى وضعا حقيقيا بوصفها كيانات بالقوة ، متميزة عن الأشياء الزمانية ، وذلك لأن هوايتهد يرفض الجوهر ويوحد بين الشيء الزمني وتطوره . ومع أنه يشير اشارة نقدية الى رأى أرسطو في الجوهر ، إلا أن النظرية الوحيدة التي يأخذها مأخذ الجد هي المفهوم الديكارتي للجوهر من حيث انه الشيء الوحيد الذي يوجد على نحو لا يحتاج معه لوجوده - الى شيء آخر . ويخشى هوايتهد أن يحطم تعدد مثل هذه الجواهر

وحدة الكون ، وأن يحول دون أية تفسيرات عقلية ، اللهم الا بالرجوع الى النزعة الواحدية . ومن ثم فانه ينتظر الى النموذج البنائي العام للشيء الزماني بوصفه امكانا موضوعيا يتخذ اساسه في وجود الله الفعلي اللازماني . ورغم نفوره من التقسيمات الثنائية للطبيعة ، الا انه يستبقى تقسيما ثنائيا عقيما بين الكيان الزماني او العملية الزمانية ، وبين النوع العام من البناء الذي تنطوي عليه . فلو انه سلم بأن الجانب العام قائم على الطبيعة الجوهرية للكيانات الزمانية ، وبانه يخرج الى الوجود من خلال نشاط الفكر الانساني ، اذن لما استطاع أن يجري استدلالا مباشرا على الله من مجرد الحاجة الى اساس فعلي ابدى للموضوعات الابدية .

وترتكز نظرية هوايتهد عن الطبيعة او الطبائع الالهية على مفهومه للمنهج الميتافيزيقي . وهو حين يعد هذا المنهج واحدا من مناهج التعميم الوصفي ، فانه يعنى حرفيا أنه بحث عن الملامح المولدة generic ، والمقولات التي يجب أن تنتمي الى الكيانات الفعلية جميعا . ولما كانت ميتافيزيقا هوايتهد عبارة عن كسمولوجيا ، فانه ملتزم بالبحث عن الخصائص الشاملة المولدة generic ذات الاتجاه الواحد ، الموجودة في كل مكان . وعلى المنهج الوصفي القول الخالص أن ينظر الى الوجود الفعلي على أنه ذو اتجاه واحد ، وأن يتناول الاله على أنه مثل على الوحدة المولدة لمبادئ الوجود الفعلي . فالاله مجرد حالة اختبار للطابع الكلي الذي تتسم به المبادئ الميتافيزيقية مفهومه على هذا النحو . . . فلا ينبغي تناول الاله على أنه استثناء من كل المبادئ الميتافيزيقية ، ولهذا فهو يستحضر لانقاذها من الانهيار ، بل هو نموذجها الرئيسي ، (٣٦) . ولو لم يكن الاله نموذجا لنفس الطبيعة التي نجدتها في الكيانات الزمانية ، لما وثق هوايتهد في أن تحليله لهذه الكيانات عبارة عن وصف نهائي للوقائع العينية ، او للملامح الأساسية المولدة . وهذا الموقف يشابه المور الوظيفي للاله في المذهب العقل الكلاسيكي تشابها وثيقا .

ويعتقد هوايتهد - بعد أن يلجأ الى التعميم من الاستبطان والى تحليله للموضوعات الفزيائية والحوادث - أن كل كيان فعلي يتألف من قطب مادي (جسمي) وقطب عقلي . ومن القطب الاول تنشأ الاستيعابات prehensions الجسمية او المشاعر الجسمية ، وبهذه المشاعر يربط الكيان الفعلي نفسه

ربطاً نشطاً بالكيانات الفعلية الأخرى . وبالقطب العقلي يستوعب الكيان
الفعل تصوريا ، ويشعر بالموضوعات الأبدية كلها فى وحدتها وارتباطها
مرتبة على درجات يهدفه الذاتى الخاص . ولا حاجة بمثل هذه الاستيعابات
الذهنية أو التصورية الى النشاط الواعى ، لأن الوعى لا ينبثق الا من مقارنة
بين الشعور الفزيائى للفعلية العينية وبين شكل عام ، أو موضوع أبدي .

وتنتقل هذه القطبية الثنائية - الآن - انتقلا مباشرا الى الله . وفيه
يسمى القطب العقلي طبيعته الأولية أو الأصلية *primordial nature* ،
وقطبه الجسمى طبيعته اللاحقة *consequent nature* . ويميز هوايتهد
طبيعة ثالثة فى الله ، هى طبيعته الذاتية *superjective* (*) لكى تتجاوب
مع ميل الكيانات الفعلية الأخرى لأن تجعل نفسها متاحة بوصفها معطيات
موضوعية فى شخصية فاعل المستقبل . فاذا أخذت الطبائع الثلاث معا :
الأولية واللاحقة الذاتية ، فانها تؤلف الاله بوصفه كيانا فعليا يعمل داخل
الكون . ولكن ، لما كان ما قيل عن الطبيعة الذاتية قليلا جدا ، فان نظرية
هوايتهد الأساسية تدور حول القطبية الثنائية للطبيعتين الأولية (الأصلية)
واللاحقة .

وظائف الاله التى تؤدى الى الدليل على وجوده الفعلى ما هى الا وجوه
لطبيعته الأولية أو لقطبه العقلي . وهذه الطبيعة هى وحدة من المشاعر
التصورية الخالصة ، تتخذ من الموضوعات الأبدية معطيات لها . فهى تنظم ،
وترتب الموضوعات الأبدية فى درجات ، وتكيفها ، لكى تصل الى الرضا
الجمالى التام عن هدف الاله الذاتى الخاص ، ولكى نجعلها ميسرة للكيانات
الزمانية . ومع أن الله كامل ، أو لامتناه ، فى استيعابه التصورى ، الا أنه
فى طبيعته الأولية خاضع لتصور ثنائى فى وجوده الفعلى . أولا فان « مشاعره

(*) يستخدم هوايتهد كلمة *superjective* بدلا من كلمة *subjective*
للدلالة على الذاتية . اذ لما كانت هذه الكلمة الأخيرة تتألف من مقطعين
هما : *sub* . و *jective* لتعنى ما تحت ، أو ما وراء ، بمعنى أن العالم
ينبثق عن الذات (المذهب المثالى) ، ولما كان هوايتهد ضد النزعة المثالية ،
فانه قد استبدل بكلمة *subjective* كلمة *superjective* ليشير الى أن
الذات هى المنبثقة عن العالم ، لا العكس ، فهى ما فوق *super* لا ما تحت
sub .

[المترجم]

تقتصر على كونها تصورية ، ومن ثم فانها تقتصر الى اكتمال الوجود العقلي ،
 وثانيا ، فان المشاعر التصورية ، بمعزل عن التكامل المعقد مع المشاعر
 الفزيائية ، خالية من الوعي في صورتها الذاتية ، (٣٧) . ولما كانت معطيات
 القطب العقلي موضوعات ابدية وليست وجودات فعلية أخرى ، فان هنا
 القطب لا يملك الا استيعابات تصورية وتنقصه المشاعر الفزيائية . ويبقى
 الاله - في طبيعته الاولى - لا شخصيا ، ولا شاعرا . وهذه النتيجة
 يقتضيها - عند هوايتهد تعريف الوعي ، على الرغم من أن كثيرا من ألوان
 النشاط المخصصة للطبيعة الالهية الاولى قد يبدو أنها تقتضى نوعا من الحياة
 الواعية في أى سياق آخر غير هذا المذهب .

وتأتى المشاعر الجسمية والوعي الى الاله عن طريق عمليات الطبيعة
 « اللاحقة » أو القطب الجسمى - فحسب . والاله ، من هذه الناحية - متناه
 وفي طور التكوين . فهو يتلقى باستمرار - من خلال استيعاباته الجسمية
 معطيات موضوعية جديدة من الموجودات الفعلية الزمانية التى تؤثر الآن فيه .
 ويوجد الاله باستمرار في طبيعته اللاحقة ، الى جانب الموجودات الفعلية
 الأخرى التى فى طور التكوين . ومن هذه الموجودات ينتقى المواد ويقوم
 بتحويلها من أجل مشاعره الفزيائية وفقا لمواجهته الأبدية الخاصة لنظام
 منسجم للكون ، يكمن فيه رضاه الاستيطيقي .

يتضح الآن معنى انقاذ الله للعالم ، دون أن يكون قد خلقه من العدم .
 والمناسبات الزمانية تتلاشى ، ولكنها وهى تفعل ذلك ، تقدم المعطيات لانقضاء
 الاله الاستيعابى ، ولاندراج فى طبيعته اللاحقة . وهكذا تحقق الكيانات
 الغائية خلودا موضوعيا ، أو على الأقل تصبح الجوانب التى تحولت الى
 الطبيعة الالهية اللاحقة ، خالدة . وإيا كان ما يتلقاه الاله من الموجودات
 الفعلية الأخرى ، فانه لا يتلاشى أبدا فى الماضى ، وانما يحيا فى حاضر حى
 حياة مستمرة دائما وأبدا . وأخيرا ، ثمة مجهود متجدد يبذله الاله لاقتسام
 تجربته المتطورة الخاصة مع المناسبات الزمانية . ومن خلال طبيعته الذاتية
 superjective ، يعود الى صب أعماق جديدة من الدلالة فى العالم ،
 بحيث يمكن الكيانات الفعلية من اكتساب وجه جديد من الرؤية المثالية
 لمواجهته مستقبلا . وهذه المرحلة الأخيرة من الوظائف الالهية يرمز اليها

من الناحية الدينية بالعناية الالهية ، والحب ، وعذاب الاله المشترك
مع البشر .

ومن الممكن توجيه عدة انتقادات محددة لهذه النظرية الخاصة بالطبيعة
الالهية . ذلك أن هوايتهد لا يلتزم من وجهة نظر الاتساق الداخلى - التزاما
صارما ببرنامجه الذى لا يستثنى فيه الله من حيث المبادئ الميتافيزيقية (٣٨) .
ومع أنه يدخل الطابع الثلاث فى الله - تمشيا مع برنامجه - إلا أن وصفه
الفعل لهذه الطابع يؤدى الى اختلاطات حادة بين الله والكيانات الزمانية .
فالله وحده (فى طبيعته الأولية) يمتلك الموضوعات الابدية فى قبضته تمام
الامتلاك ، وهو وحده (فى طبيعته اللاحقة) الذى يستطيع أن يستوعب
المعطيات الموضوعية دون أن يسمح لها بالتلاشى فى ماض معين ، وهو وحده
(فى طبيعته الذاتية superjective) الذى يستطيع أن يجعل تجربته
فى تناول الكيانات الفعلية الأخرى دون أن يفنى هو نفسه . ومن ثم فانه
الكيان الفعلى الوحيد الذى ليس متناسبة زمانية تحقق الخلود الموضوعى
بوصفها عنصرا مكونا فى شيء آخر سواها . والله نسيج وحده من حيث
أن استيعاباته التصورية ليست معتمدة بحال من الأحوال على المشاعر
الجسمية . وعلى الرغم من أن هناك صيرورة فى طبيعته اللاحقة ، إلا أن هذه
الطبيعة ليست زمانية ، بل تحولا للزمان .

ولما لم تكن هذه الاستثناءات المقبولة شيئا سطحيا ، بل جوهرية
لنظريته عن الطبيعة الالهية ، فانها تشير الى انقطاع جزئى فى مبادئ
هوايتهد النظرية وهذه الانحرافات divergences لا يمكن تفسيرها فى بساطة
ببدا النسبية ، إذ أنها لا تقتضى وجود التكييفات المتبادلة فحسب ،
بل الأشكال المتعارضة تعارضا جذريا للوجود الفعلى . والواقع أن تضال
هوايتهد للتوفيق بين الزمان والابدية يعوقه من الداخل منهج يسمح بالوصف
المقول ولا يسمح بالاستدلال العلى . ومن ثم فانه لا يستطيع أن يتجنب
اضفاء بعض الملامح المتناهية على الاله الأبدى ، وبالتالي قبول بعض
الاستثناءات .

والسبب وراء قدرة هوايتهد على ملاحظة معظم هذه المتقابلات بين الاله
والكيانات الفعلية الأخرى ، دون تعديل دعواه بأن هناك نوعا مولدا واحدا

من الوجود - سبب هذا هو استخدامه لاستعارة « القطب » ، بيد أن لهذه الاستعارة - كغيرها من الاستعارات - حدودا داخلية ، ولا يمكن أن تمتد الى الكائنات جميعا دون أن تفقد دلالتها المتعينة . ولابد أن تخضع الاستعارات - وعلى الأخص في دراسة ميتافيزيقية عن الله لاختبارات صارمة من الحمل السلبى والتمثيل . ولا وجود لتدليل استعارى يكون برهانيا محكما ، ويرغمنا على استنتاج أن القطبين الجسمى والعقلى موجودان حتما في الاله بوصفه كيانا فعليا .

ويخفق هوايتهد - فضلا عن ذلك - في ملاحظة أن نظرية القطبين قابلة للنقد ، لا من وجهة نظر تحيز الى جانب دون جانب أو من وجهة نظر راحدية القطب monopolar فحسب ، بل من وجهة نظر تناول لاقطبى nonpolar متعمد للاله . وقد احتج جون ديوى ذات مرة على منهج تفسير الطبيعة برمتها خلال استقطاب خارجى extrapolation لوصف استنباطى للقطبين الجسمى والعقلى في الانسان . وعملية هوايتهد في بناء تفسيره للتركيب الانسانى على نموذج يصلح لجميع الكيانات الفعلية غير مضمونة في دراسته للاله ، مثلما هي غير مضمونة في دراسة الطبيعة . وفي عالم من العلل المتماثلة ، لا تحتاج صحة وصف المرء للأشياء المتناهية الى الاعتماد على حقن كل عناصرها في الطبيعة الانسانية . ومادام التناول اللاقطبى للاله لا يحتاج الى افتراض أن الاستقطاب ، أو أى سمة مولدة أخرى للأشياء المتناهية - ينبغى أن تكون موجودة بصورة شاملة كلية بين الكائنات جميعا ، فان من الممكن أن تبدأ من التحليل العلل للكيانات المتناهية ، ومع ذلك يمكن أن تستنتج الوجود الفعلى للامتناهى للاله .

وثمة ملاحظة أخيرة تتعلق بنوع الاتحاد الذى يمكن أن يقوم بين الانسان والاله هوايتهد (٣٩) . وهذه مسألة هامة بالنسبة لهوايتهد نفسه ، اذ ينتقد أرسطو لأنه لم يقدم لنا الها صالحا للأغراض الدينية ، ولأنه (أى هوايتهد) ينظر الى تطبيق هذه النظرية على المجال الدينى بوصفه واحدا من اختباراتنا التى لا غنى عنها . والحق أن طبيعة الله الأولية للاشخصية اللاشاعرة ، الناقصة في وجودها الفعلى ، لا توفر التربة التى يمكن أن تقوم عليها رابطة دينية بين الله والانسان . أما فيما يتعلق بالطبيعة الالهية اللاحقة ،

فانها تشتمل على معطيات مأخوذة من الكيانات الفعلية التي تلاشت واستحالت شيئا موضوعيا بالنسبة لها . والشروط اللازمة لمثل هذا الاستيعاب لاتسمح بقيام علاقة بين الله والشخص الانسانى الحى . وحتى الشخص الانسانى الكامل ليس هو الذى يصبح خالدا فى الله ، وانما تلك الجوانب المختارة التى يمكن أن تتسامى فى التجربة الالهية الجمالية هى وحدها التى تصبح خالدة . والتواصل والتسامى transmutation علاقتان غير متماثلتين . ولعل اصلح المواضع للالتقاء الشخصى بين الله والانسان هو ما يتم فى حدود طبيعة الاله الذاتية . ويتحدث هويته حديثا شديد التأثير عن الاهتمام المحب الذى يضره الرفيق الالهى ، والمشارك فى العذاب cosufferer . ومهما يكن من أمر ، فمن الصعب ، فى المصطلح المذهبى - أن نرى كيف يجعل بحث الاله عن رضاه الجمالى الخاص - كيف يجعله هذا البحث خيرا . ويستخدم هويته لغة «التجسد» ولكن دون التسليم بخالق باطن - متعال ، أو بنظرية الاله - الانسان . ونظرية القطبين تتراخى عند النقطة التى يمكن أن يوضع فيها السؤال عما اذا كان الاله خيرا وشخصيا ، ومرتبطا بالانسان ارتباطا شخصيا ، أم لا .

ويبدو أن هناك دافعين رئيسيين وراء حركة مذهب التناهى ، بغض النظر عن التأثير الذى أحدثته الفلسفات السابقة : النزعة الطبيعية والنزعة الانسانية . فالنزعة الطبيعية ترى أن نظرية الله ينبغى أن تتفق مع ما نعرفه عن عالم تجربتنا . فلقد كانت الرسالة الواضحة التى حملتها العلوم المختلفة خلال القرن الماضى هى أن الطبيعة خاضعة للتطور على مستويات مختلفة وإيقاعات متعددة . وهذا معناه فى نظر فلاسفة التناهى أن الطابع الكلى الذى يتسم به التغير المستمر ينبغى أن يوضع طيلة مدة الاشياء الواقعية ومداه . ولا وجود لخلق من العدم ، ببداية أولى للزمان ، كما لا يمكن استثناء الاله من سيطرة الصيرورة الكلية . وكان مل وجيمس وهويته متفقين على انكار أن الاله هو العلة الخالقة للعالم بمعنى محدد : قد يكون منظما ومرتبها ، ولكنه لا يعطيها فعلا وجوديا ولا يعطيها سائر مبادئ الوجود الأخرى . واتفقوا أيضا على وجود شيء من التغير والصراع يعمل فى الطبيعة الالهية ، وان كان هذا التركيز على هذه العملية فى الاله قد أصبح أكثر صراحة عند جيمس وهويته ، اللذين لا يبدان مفهوم الاله شيئا موقوتا .

وقد تركز الانشغال الانساني والاخلاقي المؤديان الى مذهب التناهي حول مشكلة الالم والشر . وكان مجرد ذكر وجود الشر - بالنسبة لـ «مل» وجيمس - يبدو حجة قوية بما فيه الكفاية ضد القدرة الالهية الشاملة . ويعد هوايتهد هذا الموقف مسرفا في ايثار السهولة ، ولكنه يعترف بأن الشر يشهد على الأقل بعامل التطور في طبيعة الاله اللاحقة ، والى حرصه الذاتي على الانتصار التدريجي لهدفه المثالي . وثمة دافع انساني آخر هو استخدام معيار برجماتي لتحديد ما اذا كان الله متناهيا ومتطورا أم لا . وهنا أيضا يتفق «مل» وجيمس اتفاقا جوهريا على أن اننبه stimulus الاخلاقي المستمد من النظر الى الله بوصفه متاخلا تحت ظروف محددة - أساس كاف لتأكيد تناهي الاله وتطوره . أما حجة «مل» القائلة بأننا نستطيع في نهاية الأمر الاستغناء حتى عن هذا النوع من الاله ، في سبيل تكريس تام للانسانية - فقد عارضها جيمس بفريزته ، ولكن على غير أساس فلسفي . على حين قدم هوايتهد الاسس المذهبية اللازمة لاستبقاء الاله بصفة دائمة ، وعندما فعل ذلك ، كان عليه احياء المعالجة النظرية للاله ضد هجمات وليم جيمس على فلسفة الله . وكان احياءه هذا للمذهب النظرى عن الاله ، محدودا من الداخل نتيجة لنظرته الى الميتافيزيقا بوصفها معادلة للكسمولوجيا - من حيث - هي فلسفة نظرية . وكان من المحتم أن تؤدي المضامين المنهجية لهذا الرأى فى الدراسة النظرية للاله الى الموقف القائل بأن الاله محدود وفى حالة تطور مستمر .

وقد لفت فلاسفة المتناهى - من أمثال جيمس وهوايتهد - الانتباه الى وجه هام من مشكلة الله ، وأعنى بهذا الوجه هو : كيف يبدى الفرد تصديقه بالله ، وكيف يستطيع أن يقنع الآخرين بالتسليم بحقيقة الله . وسواء أسمينا الفعل الذى يصل به فرد معين الى الله أملا متخيلا ، أو اعتقادا عمليا ، أو استدلالا ميتافيزيقيا ، فسوف تبقى هناك دائما صعوبة اقناع الأفراد الآخرين باعتناق ايمان مماثل بالله . ووراء ما تتمتع به الحجج الالوهية من وزن باطنى يكمن جانب آخر هو ادراك ما فيها من قوة ، ونقل ما تتصف به من افحام الى العقول الأخرى . ولكن ، هل ينبغى أن نفعل ذلك بالاهاة فى المقام الاول بالمبول العاطفية ، أو بالحاجات العملية ، أو بالتجربة الدينية ،

أو بالمبادئ الميتافيزيقية ؟ وأصحاب المذهب التناهي يعترفون بالجانب
 الاجتماعي من دراسة الله ، أعني بالمسئولية التي يحملها الفرد الألوهي المفكر
 نحو أخوانه من البشر ، ولا سيما أن معظم المعتنقين لهذا المذهب يطلبون أن
 يكون الإله ، شخصيا ، خيرا ، ومهتما بعلاقات الإنسان الشخصية معه .
 ويرى وليم جيمس أن هناك مشكلة خاصة ينطوى عليها ربط الاستدلالات
 الفلسفية بوسائلنا العادية للوصول إلى الإيمان بالله . ونحن نتناول هذه
 المشكلة عادة على أنها مسألة أخلاقية أكثر منها مسألة نظرية خالصة . وفي
 مقارنتنا بين القيم الأخلاقية ، « لا ينبغي أن نستشير العلم ، بل علينا أن
 نستشير ما أسماه بسكال قلبنا » (٤٠) . وعلى هذا ، قد يكون من المستحسن
 بصدد هذه القضية ، أن نفحص خطأ من المفكرين المحدثين الذين دارت
 آراؤهم عن الله حول تجاوب الفرد ووسائل الإفصاح عن هذا التجاوب .

الفصل العاشر سبيل القلب الى الله

يستهدف هذا الفصل ابراز ما أسهم به ثلاثة رجال هم : بسكال ، وكيركجورد ، ونيومان ، فهؤلاء وان كانوا لا ينتمون الى التيار الرئيسى للفلسفة الحديثة ، الا أنهم قد أثروا فى مجراء من نقطة التماس تأثيرا ملحوظا . وليس فيهم فيلسوف واحد يستحق هذا اللقب على سبيل الاحتراف أو الاختصار على الفلسفة ، ومع ذلك فقد عالج كل منهم موضوعات فلسفية هامة تتصل اتصالا مباشرا بدراسة الله . اما بسكال فيخوض هذه المناقشة مزودا بجهاز العالم المتمرس ، ويدخلها كيركجورد مسلحا بمواهب الأديب الصناع ، ويقتحمها نيومان بخلفية رجل اللاهوت . وعلى الرغم من هذا التفاوت الواسع بينهم ، فى التدريب العقلى والوسط التاريخى ، فانه من الممكن تصنيفهم معا بوصفهم مفكرين دينيين شخصيين ، يرون أن مشكلة الله تدور حول علاقة العقل الفردى بالاله الشخصى . وبهذا المعنى ، يمثلون امتدادا للتراث الأغسطينى فى العالم الحديث .

ويمبر كل مفكر من هؤلاء الثلاثة عن ارتباطه باتخاذ موقف نقدى من لحظة رئيسية فى البحث الفلسفى الحديث عن الله . فبسكال يضع نصب عينية دائما الحالة العقلية التى كان عليها المفكر الحر فى القرن السابع عشر ، ذلك المفكر الذى أحس بصدمة النقد المتشكك ، ولم يقتنع فى الوقت نفسه بالبناء الديكارتى لمنهج الألوهية . أما تحليل كيركجورد النقدى فقد أثاره إخضاع هيغل للاله ولل فرد الانسانى لمذهب الفكر المطلق . وفى حالة نيومان ، تقدمت بالتحدى القوى المتبقية من عقلانية عصر التنوير ، والاتجاهات الجديدة للنزعة الطبيعية العلمية فى القرن التاسع عشر .

وحين ننظر الى هذه الجهود مجتمعة ، نستطيع ان نلاحظ بينها نموذجاً مشتركاً . فثمة انتقال ملحوظ من الطبيعة الى الانسان ، انتقال يقدم لنا نقطة الانطلاق الرئيسية فى البحث عن الله . ويرجع هذا الانتقال من التركيز على نقطة انطلاق لاشخصية الى التركيز على نقطة انطلاق شخصية الى عدة عوامل . فهؤلاء المفكرون الثلاثة مقتنعون بأن التناول المنهجى العادى يتجاهل مشكلة تصديق العقل الفردى ، وفى هذه النقطة بالذات يلتقى البحث الفلسفى عن الله باختباره الحاسم ، ويجنى ثمرته الحقة . ومن ثم فانهم يرون انتباهاً خاصاً لتفسير الموقف الانسانى ، وللمعطيات الوجودية ذات الدلالة الخاصة لاعتراف الانسان بالله . وهم ارفع احساساً عن المستوى العادى - بالصعوبات التى يواجهها العقل الفردى ، ولاسيما بتأثير العادة والمواظف والارادة فى فعل التصديق العقل بالله . ومن هنا كان اصرارهم على الحاجة الى التأثير فى القلب ، وكذلك على العقل ، اذا كان لابد لمذهب الالوهية أن يكون عقيدة حقيقية فعالة . واهتمامهم المتعاطف منصب على الفرد العادى الذى غالباً ما تهمل مشكلاته فى المؤلفات الفلسفية المتخصصة . وثمة سبب آخر لتركيزهم على الموقف الانسانى والعوامل الشخصية هو هدفهم المشترك من الوصول الى الله بوصفه الحقيقة الحرة العادلة الشخصية التى تؤلف الحد النهائى للتناول الدينى . وانه لاله الارتباط الدينى الشخصى ذلك الذى يسمون الى جملة فى علاقة مع الانسان ، ومع حركة العقل والقلب مجتمعين .

وبسكال وكيركجورد ونيومان ، مفكرون مسيحيون ، ومدافعون عن الدين المسيحى ، يحافظون على ايمانهم الدينى متصلاً اتصالاً وثيقاً ببحوثهم الفلسفية جميعاً . غير أن هذا التأثير لا يضمن اتفاقهم المشترك على القضايا الرئيسية بصورة تلقائية ، وذلك لأن آراءهم عن المسيحية لا تتفق من كل الوجوه . ومع أنهم يسلّمون جميعاً بالتجسد بمعناه الارثوذكسى ، الا أنهم لا يتخنون نفس الموقف من العلاقة بين الايمان والعقل . وتتحدد مفهومات كل منهم عن العقل - فى شطر منها - بالمناخ الفلسفى الخاص الذى عاش فيه كل منهم . كما تقوم اختلافاتهم أيضاً على أسس لاهوتية ، ويمكن أن تكون تذكيراً بأن اعتناق الايمان المسيحى قد يسمح بتفاوت واسع بين الآراء بصدد ما يمكن اثباته عن الله وما لا يمكن اثباته بالوسائل الفلسفية .

والغالبية العظمى من الفلاسفة المحدثين اما أنهم احتذوا حذو بروتو

وبيكون وديكارت قمر فرضهم حجرا صعبا حول الايمان المسيحي ، وعزله رسميا عن أى مذهب فلسفى فى الألوهية ، واما أنهم ارتضوا توحيد هيجل الديالكتيكي بين المسيحية ومرحلة معينة من التدليل الفلسفى عن الله • بيد أن المفكرين الذين نتعرض لهم الآن قد تحدوا الاختيار بين هذا الموقف وذلك تحديا شديدا ، وأوضحوا بدلا من ذلك الطرائق المتعددة لارتباط موقف الفرد الدينى واللاهوتى من تقويمه للسبل الفلسفية المتباينة المؤدية الى الله ، أو الى الابتعاد عنه •

كما نشير أيضا اشارة عابرة - فى هذا الفصل - الى المواقف الوجودية من الله ، فثمة انقسام حاد هاهنا بين الأشكال الملحدة والمؤمنة من الوجودية • وأيما كان الأمر ، فانها جميعا تضع مشكلة الله على نحو يؤكد دلالتها للفرد وحرية وعلاقاته العينية بالعالم وبالمجتمع الأخلاقى الانسانى • وبهذا تعد الوجودية ملتقى للطرق ، اذ تحل مذهب الوهية القلب على الاتصال ، وعلى تبادل الحوار ، مع الاتجاهات التى تؤدى الى الاتحاد فى العالم المعاصر •

١ - بسكال والاله المحتجب

طائفة من العقبات الكثود تحول دون تكوين تقدير عادل لعقلية بليز بسكال (١٦٢٣ - ١٦٦٢) • وفى سن التاسعة والثلاثين كان قد وضع مجموعة كبيرة من البحوث عن مشكلات رياضية وفيزيائية ، وعن النزاع اللاهوتى ، وعن المسائل الفلسفية - الدينية • وهو لم يعرض آراءه فى هذا الميكان الأخير عرضا منهجيا قط ، بل نشرها فى عدد من المقالات التى تدور حول موضوعات علمية ، وفى مراسلات واسعة النطاق ، وفى مجموعة من الشذرات تحت عنوان « خواطر » • وقد قام ناشرون متعاقبون بإعادة تنظيم هذا العمل الذى لم يتم ، محاولين ايجاد اطار منظم يجمع هذه « الخواطر » بعضها الى البعض الآخر • ولم ينجح الباحثون فى تحديد خطة بسكال العامة الا فى الربع الماضى من هذا القرن ، عبر أن أشد التنقيحات أمانة قد ظلت مجرد تقريبات لنظامه المفصل (١) • ومهما يكن من أمر ، فان تلك المواد لم تتلق قط من مؤلفها تلك المراجعة الأخيرة التى تضمن لنا النفاذ النهائى الى وجهة نظره الشاذجة •

ومن الواضح - على الأقل - أن معظم تلك الشذرات قد قصد منها أن تكون « دفاعا عن المسيحية » موجهها الى المتحررين الفرنسيين الذين كان بسكال على صلة وثيقة بهم دائما • ومع ذلك فانه لم يتخذ قرارا نهائيا فيما

يتعلق بالقالب الأدبي الذى ينبغى استخدامه ، وانما اخذ يجرب القوالب المختلفة من رسائل ، وأحاديث ، ومحاورات ، وحكم مأثورة • وكثير من الفقرات التى أخذت فيما مضى على أنها تعبيرات مباشرة عن رأيه ، ينظر إليها الآن على أنها ارتيادات - من الداخل - لمواقف أصدقائه من الشكاك والرواقيين والمتحررين • ومن العقبات الأخرى الحائلة دون تفسير ثابت لفكره ذلك الطابع المراوغ لموقفه اللاهوتى • فمسألة تسليمه للكنيسة الكاثوليكية وهو على فراش الموت لا يتفق فى شيء مع التزامه الشديد باللاهوت الجانسينى Jansenist خلال أعوامه النشطة • ويبدو أن نزعتة الجانسينية كانت فى بعض الأحيان أشد صرامة من نزعة زعماء «اور - رويال» : «آرنو» و«نيكول» ، ولكنه كان يجنح سرا فى مناسبات أخرى الى الكاثوليكية ، وينتقد المتمسكين بالجانسينية • وكان من العسير على أى إنسان أن يضع حدودا فاصلة - فى أثناء حياته - بين المسائل اللاهوتية الرئيسية ، وهذا الغموض الأساسى قد أثر فى كثير من ملاحظاته عن معرفتنا بالله •

وعلى الرغم من قيام هذه الصعوبات ، يمكننا أن نؤكد الملامح الرئيسية لتناول بسكال لئله فى شيء من الاطمئنان • وبسكال هو نفسه الذى وضع المبدأ التفسيرى القائل بأن النظام الصحيح هو أن ندخل فى المناقشة كل الانحرافات الطبيعية التى قد تملئها مصالح الأفراد الجزئيين ، وأن نضع نصب أعيننا فى الوقت نفسه الهدف الأخير من البحث كله • ولقد كان الأفراد الذين وجه اليهم «الدفاع» مفكرين أحرارا - كصديقيه : ميريه Méré وميتون Miton - وأعضاء أذكيا فى المجتمع الباريسى ، ولكنهم لا يعاوان بالدين • وكان غرضه الكلمن وراء المناقشة هو اجتذابهم الى حظيرة الدين المسيحى (٧) • وكانت «خواطره» جميعا متشعبة بنظرة أولئك الذين يتحدث اليهم ، وبالرغبة فى تحويل عقولهم وقلوبهم الى المسيحية فى نهاية المطاف • وكان مقتنعا أيضا بأن من الواجب انتزاع العقول اللامبالية من ركودها فيما يتعلق بالقضايا النهائية ، ومن ثم ، فقد انتهج استراتيجية محددة فى عرض آرائه عرضا متطرفا يحفل بالمفارقات • وهذه الظروف جميعا قد أثرت فى مضمون أفكاره وصورتها ، ولهذا ينبغى أن نتذكرها دائما فى تحديد مقصد أفكاره وقيمتها بالنسبة إلينا •

ثمة موضوعات رئيسية ثلاثة فى معالجة بسكال للاله • يتألف الموضوع الأول من دراسة مركزة للأدلة على وجود الله الشائعة فى القرن السابع عشر • ويبين بسكال ما تنطوى عليه من قصور ، وبهذا يمهّد الطريق لموضوعه الثانى وهو تحليل لعظمة الانسان وشبقائه ، وكذلك عجز الفلسفات المختلفة عن تفسير هذه الثنائية ، وأخيراً ، يعرض حجة «الرهان» المزعومة ، وبهذا يحلّ قراءه الى نقطة الاعتقاد الفعلى فى الرسالة المسيحية • ويرى بسكال - فى تقديمه لهدفه العمل - أن احترام الترتيب الصحيح لهذه القضايا ، لا يقل أهمية عن الترتيب الذى وضعه ديكارت فى بناء منزلته الخاص بالحكمة الانسانية •

(١) **وأدلة وجود الله** التى ينتقدها بسكال مستمدة أساساً من الفلسفة الديكارتية ومن المراجع المتداولة فى الدفاع عن الدين المسيحى • وهناك ثلاث قضايا تلخص موقفه من مثل هذه الأدلة :

« الأدلة الميتافيزيقية على وجود الله بعيدة عن نطاق العقل الانسانى بحيث لا يستطيع ادراكها •• وحتى لو أنها كانت نافعة للبعض ، فلن يكون ذلك النفع الا خلال لحظة البرهان فحسب ، ولن تمضى ساعة حتى يخشى الناس أن يكونوا قد وقعوا فى الخطأ ••• واليه المسيحيين ليس هو الاله الذى خلق الحقائق الرياضية ونظام العناصر فحسب ، فهذا هو اله الوثنيين والأبيقوريين • والباحثون عن الله بمعزل عن السيد المسيح ، والذين لا يتجاوزن الطبيعة ، اما أن يخفقوا فى العثور على نور كاف ، أو أن يتوصلوا الى العثور على وسيلة لمعرفة الله وخدمته دون وسيط ، وهكذا يفعلون اما فى الاتحاد أو فى المذهب التالىهى deism . وهما أمران تستنكرهما المسيحية على حد سواء » (٣) •

اما فيما يتعلق بحجج ديكارت والاسكلانيين الميتافيزيقية ، فيلاحظ بسكال أنه ليس فى الامكان متابعتها دون تدريب خاص ، ومن ثم ، فانها غريبة على طرائقنا العادية فى التدليل • وحتى حين تفهم ، فان قوتها البرهانية خليقة بأن تنزلق من قبضتنا حالاً نكمل المسار المعقد جداً للتدليل ، بحيث تخفق فى اعطائنا اليقين المألوف عن وجود الله • ومثل هذه الأدلة تخفق فى التجاوب مع الظروف الفعلية التى يكتسب فيها الرجال عادة معتقداتهم الدائمة •

وبالتالى فانها غير مجدية من الناحية النفسية ، وخاصة فى مجال الدفاع
العمل .

وفى القضية الثانية التى اوردناها، يقدم بسكال بعض الاسباب الموضوعية
لرفضه متابعة النمط المألوف من الاستدلال . وكان أبوه قد قدمه فى أثناء
صباه الى حلقة الأب مرسين الذى كان يستخلص الحجج الالوهية من الحقائق
الرياضية والظواهر الطبيعية ، وأحس بسكال بميل معين نحو الاستدلالات
الآغسطينية واستدلالات الأب مرسين المستمدة من الحقائق الثابتة فى الرياضة
على عقل باق أبدي، ولكنه لم يستخدم هذه الاستدلالات استخداما شخصيا،
اذ كان يبدو أنها لا تؤدى الا الى رياضى الهى ، أو ربما الى محاسب كوني ،
يتصف بالاشخصية وعدم التجارب كآلة الحاسبة التى اخترعها بسكال
نفسه . وكان له اعتراض مماثل على الاستدلال الفزيائى الذى استدل به
جاسندى والابيقوريون الجدد على الله بوصفه منظم العناصر . وقد يصل الفكر
الحر حين يبدأ من تركيب الاشياء المادية الى الله بوصفه منظما للكون ، ولكنه
لن يصل بالضرورة اليه بوصفه اله الحب الخالق اللامتناهى ، وهذا هو الحد
الصحيح للعلاقة الدينية . فالادلة القائمة على فلسفة الطبيعة لا تؤدى مباشرة
الى الاله الحى بوصفه الحقيقة الشخصية الموجودة ، وانما الى محرك ضرورى .
وخشى بسكال أن يقتنع اصداقاه المفكرون الاحرار بمحرك لاشخصى ، وبذلك
يرفضون اتخاذ الخطوة الاضافية الى الاله الشخصى المتعالى ، اله العبادة
الدينية . وينبثق التضاد الشهير الذى وضعه بين اله الفلاسفة والمدرسين
وبين اله ابراهيم واسحق ويعقوب من ادراكه لما فى الادلة القائمة على وصف
فزيائى للطبيعة من نقص ، وكذلك من تطلعه الى طريق الى الله يؤدى الى
حقيقة وجوده الشخصى المتعالى .

ويرى بسكال ان كثيرا من الحجج الفزيائية تعاني من قصور اضافى فى
حالة ما اذا لم يكن الفكر الحر مجرد شخص غير مكترث ، بل ملحدا مقتنعا
بالحاده ، ومدربا تدريبا علميا . اذ يستطيع العقل العدوانى أن يلمس فى
يسر الأساس الاستقرائى الضعيف لاهابة قائمة على نفور الطبيعة من الحلاء
مثلا ، أو على رغبتها فى تحقيق نظام خارجى للاشياء . وكانت التجارب
التي اجراها بسكال على ضغط الهواء قد جعلته يستريب فى أية لفة تعبر

عن حيوية المادة ، وتمزق الى الطبيعة صفات مشابهة لانتفاعات النفوس والرغبة (٤) . ولم يكن ممن يلجأون مثل ليبنتس - على نحو مجرد - الى الملاء ، أو الى سلسلة الوجود العظمى ، أو يستبعد ما أسماه سر توماس براون Sir Thomas Browne التقسيمات الفارغة ، وعجائب الطبيعة التي قد تملؤها . كما أقنعت تجربته مع العقل الملحد بأن البيئة القائمة على التصميم design ليست جلية جلاء تاما لكل انسان . وقد تشهد حركات الكواكب والطيور في الهواء على ذكاء الاله وعنايته في نظر انسان يؤمن فعلا بوجوده ، ولكنها عاجزة في حد ذاتها عن ازالة الانكار الاساسي لوجود الله . وفضلا عن ذلك ، فان ما يجعل الملحد « متصليا » في الحاد ليس ضعف الشواهد الموجودة في العالم المنظور ، بل قرارا اتخذته الارادة والعواطف . والعيب الرئيسي في مذهب للالهية مبني على الاعتبارات الرياضية والفيزيائية وحدها ، هو انه لا يلتفت الى المشكلات والدوافع الانسانية التي تشكل في نهاية الامر موقف الانسان عن الله .

ونقد بسكال - حتى هذه النقطة - فلسفي ونفسي في اساسه ، ولكن هناك ايضا تيارا لاهوتيا تحتانيا في انتقاداته . ولكي نقدر تعاليمه المعقدة الفريدة نوعا ما حق التقدير ، علينا أن نلاحظ أولا تسليمه الاساسي « باننا نستطيع حقا أن نعرف الله دون أن نعرف شقاءنا ... فحجاب الطبيعة الذي يحجب الاله قد نفذ منه كثير من الكفرة الذين تعرفوا على اله غير منظور - كما يقول القديس بولس - من خلال الطبيعة المنظورة » (٥) . وبسكال لا يدرك الامكانية الباطنة لمعرفة طبيعية بالاله ، أو تحققها الفعلي عند أولئك الذين لا يؤمنون بالمسيحية . ولكنه في تجنبه لنزعة ايمانية صارمة ، لا يستخدم قط هو نفسه الادلة الميتافيزيقية ، كما لا يحلل بالتفصيل كيفية الحصول على معرفة طبيعية بالله . ونادرا ما يذكر هذه المعرفة دون أن يضيف كلمة تحذير من الاخطار الاخلاقية والدينية المصاحبة . وبدلا من استحسان مثل هذه المعرفة لأنها تزودنا بأساس متين لحياة النعمة الالهية ، يتناولها دائما بوصفها عقبة في سبيل تلقي الايمان .

وثمة اعتباران رئيسيان يدفعان الى ما يمكن أن يسمى - دون مجانبة للحق - بنفور بسكال من مذهب الالهية الطبيعي . الاعتبار الأول : انشغاله بالدفاع عن الدين ، وهو ما يمنعه عن تقدير المعرفة النظرية عن الله بوصفها

خيرا عقليا في حد ذاته • وهو وإن كان لا ينكر وجود مثل هذه المعرفة ، إلا أنه لا يرى ما تنطوى عليه من قيمة بوصفها كمالات الانسان • فهو يترجمها على الفور الى موقف عملي ، موحدا بينها وبين موقف أولئك المفكرين الأحرار الذين يقولون الله والأخلاقية الطبيعية ، ولكنهم لا يسلمون بالوحي المسيحي • ومذهب الألوهية الطبيعي – من منظوره العمل البحث – ما هو إلا بديل تأليهي عن الايمان المسيحي وحياة الفضائل الفائقة على الطبيعة • ومن ثم فإنه يقضى الى أصدقائه من المفكرين الأحرار – على سبيل استخدام الصدمة – بأن المسيحيين يستبشعون المذهب التأليهي استبشاعا يكاد يجعله مساويا للحاد • ومن الأمور الدالة ، أنه يستخدم كلمة « يكاد » ، ولكن يرفض استخلاص كل ما فيها من المعنى •

والاعتبار الثاني لنفوره سبب لاهوتي خاص : ذلك السبب هو النظرية الجانسينية عن الفساد الباطني للطبيعة الانسانية عقب الخطيئة الأصلية والتعارض المترتب على ذلك بين النعمة وبين عملياتنا الطبيعية التي يقوم بها العقل والارادة (٦) • ولم يكن بسكال ملتزما التزاما تاما بهذه النظرية ، ولكنها أدت به الى الحكم على معرفتنا بالله في حدود ما اذا كانت تفضي ، أو لا تفضي الى حب لله فائق على الطبيعة • ذلك أن سقطة الانسان لم تحطم قدرته على حب الله ، ولكنها انتزعت حبه الفعل لله ، وحولت كل عمليات الحب الى الذات على هيئة عبادة وثنية • وارتبط الغرور بكل انجازات الانسان الساقط – كما لاحظ كالفن وجانسن أيضا – دون استثناء معرفته بالله • فهذه المعرفة الأخيرة لا تقوده الا الى الاعجاب بجراته العقلية ونسيان خطيئته وحاجته الى التكفير • وهكذا يستنتج بسكال على نحو أولى *a priori* أن مذهب الألوهية الطبيعي يتمخض دائما عن وثنية يركبها الغرور ، ويسد الطريق دون المسيحية •

ونتيجة لهذا الاستدلال اللاهوتي المجرد ، يدمج بسكال الآن مسألتي معرفة الله ، ومعرفته بطريقة مستقيمة أخلاقيا ، ودينية خلاصية • وهذا واضح في ملاحظته القائلة « بأننا لا نستطيع أن نعرف الله حقا الا اذا عرفنا خطيئتنا » • وبدون الوسيط الضروري (الذي هو المسيح) الذي بشر به والنبي جاء ، يستحيل اثبات الله « (٧) • نحن « نعرف الله حقا » حين نكتسب معرفة جديدة بالمسيح بوصفه فادينا من الخطيئة – وهذا نمط

من المعرفة أدرك القديس اغسطين انه لا يأتي من الاحسان والمحبة الفائقة على الطبيعة . وبسكال لا يقيس مذهب الالهوية هنا بأى معيار طبيعى ميتافيزيقى ، بل بمعيار الايمان المسيحى والمحبة المسيحية . وربما كان هنا هو السبب الذى جعل نقده لديكارت على أساس أنه لا يطلب الله الا لكى يعطى الدفعة الأولى للنسق الميكانيكى - نقدا ساخرا مريرا ، وان أوقعه فى الخطأ ، ذلك أن الحاجة العميقة المستمرة الى الله فى الفلسفة الديكارتية عن الطبيعة تفوت فطنة بسكال ، والنزعة الوظيفية التى تشغله ليست هى فهم الطبيعة . وانما حث الانسان على حياة النعمة . وهكذا تنزلق كل من وظيفية ديكارت . الفلسفية ووظيفية بسكال اللاهوتية احدهما الى جوار الاخرى دون أن يتصلا اتصالا سليما ، ودون حل مشكلة تطوير مذهب فلسفى للالهوية لمجرد أن يكون لكل منهما معيار لمعرفة دقيقة عن الله .

ومع ذلك ، فتحة موضوع متواتر فى بسكال يمدنا باجابة غير مباشرة : على الأقل على مذهب الالهوية الوظيفى عند العقلانيين المعاصرين ، وعلى مذهب الشك . فهو يستشهد باستمرار بعبارة العهد القديم « حقا ، أنت اله محتجب . يا اله اسرائيل المخلص » (٨) فالله لا يتجلى لنا فى الطبيعة والحياة الانسانية تجليا تاما ، كما انه لا يتركنا فى ظلام تام عن حقيقته . والحضرة الالهية ليست ظاهرة ظهورا يكفى لاستخدام الاله بوصفه ميدا استنباطيا فى نظرة عقلانية عن الطبيعة ، او لتأييد الحجج اليسيرة القائمة على التصميم فى الطبيعة . ومع ذلك ، ليس غياب الله تاما بما يكفى لتبرير الانتكار الالحادى ، أو التعليق الشكى للحكم فيما يتعلق بحقيقته . وما نواجهه ليس غيابا تاما أو حضورا ظاهرا ، بل هو حضور اله محتجب .

وبدلا من تحليل هذا الموقف تحليلا ميتافيزيقيا ، واقتراح نوع الاستدلال الفلسفى الذى يمكن أن نقيم عليه شيئا عن هذا الاله المحتجب - كما فعل القديس توما الاكوينى - بدلا من أن يفعل بسكال ذلك ، يلجأ الى تفسير أخلاقى دينى فحسب ، فيلاحظ أن « الكياروسكورو » (فن التظليل) (٩) ليس منتصف ليل نياس فيه تمام اليأس من العنور على الله ، لاننا قد نتوقف فى هذه الحالة ايضا عن البحث عن وسيط . ومع ذلك ، ليس وجود الله واضحا وفى متناول

(٨) أو فن اظهار الضوء معتما ، والمتممة مضئنة .

هوانا الطبيعية بحيث يصبح الايمان والمحبة امرين لا لزوم لهما . فالاله يحتجب عنا - من وجهة النظر اللاهوتية - في حالة شقائنا ، الناجم عن الخطيئة ، وهو يتجلى لنا في حالة عظمتنا ، او في حياة النعمة ، لان طبيعتنا الاصلية ليست غير جديرة بالاتحاد معه عن طريق فعل الفداء الذي قام به السيد المسيح . وهكذا يناظر العلاقة الديالكتيكية بين حضور الله وغيابه قوت ديالكتيكي داخل الانسان بين شقائه وعظمته .

(٢) ولعل اشهر جزء في فكر بسكال هو ذلك الجزء الذي يصف فيه « وضع الانسان الفعلي » ، فهو يقدم ما يمكن أن نسميه اليوم تفسيراً وجودياً للموقف الانساني ، ولكنه لا يؤلف انثروبولوجيا فلسفية كافية في ذاتها ، اذ تظل دراسته للانسان داخل سياق الدفاع عن الدين ، كما انها تستهدف توجيه الفرد نحو الله . وقصارى القول ، أن هدفه هو أن يبين أن الانسان بلا اله يكون مفارقة تعسة لا تحتل بالنسبة لنفسه ، وأنه لا يكون سعيداً منعاً إلا في الاتحاد الديني بالله .

وفق لقاء درامي مع الأب دى ساسي المشرف الروحي على دير بور - روابال - يبرر بسكال مطالعته الفلسفية على أساس أنها تلقي ضوءاً على محنة الانسان في العالم ، وبالتالي تهدي عقله للمسيحية (١) . وهو يقبل بوصفه دارساً أميناً لمونتاني التقسيم القديم للمدارس الفلسفية جميعاً الى ديمقراطية وشكافة . فالفريق الأول يتمسك في اصرار بمعتقدات فطرتنا السليمة عن العالم الحسى ، وادراكنا للأفكار الرياضية الأولية ؛ على حين يذهب الشكك الى أننا نجهل أصل هذه المعتقدات ، ومن ثم لا نملك يقيناً عن حقيقتها . وهم يلحون الى أن الحياة قد تكون حلماً متسقاً ، ولكنه حلم يمنعنا من التمييز بين الوجود والوهم . ويشير بسكال الى أن الانسان مشدود - بلا أمل - بين هذين الطرفين ، فهو لا يستطيع أن يتأكد من صحة معتقداته ، ولكنه لا يستطيع الاستسلام كلية للشك ، لأن عليه أن يتصرف بحزم ويقين في المسائل العملية . بل حتى في المسائل الحسية كالخلود الانساني ، والخير الاسمى ، والعلاقة بين الروح والجسد ، لا وجود لاي اتفاق بين المدارس الفلسفية .

ويصف بسكال الانسان بأنه قد ألقي به فى خضم بحر رهيب ، فهو يشعر بأنه لا وجود لشيء ثابت ، وأن كل شيء يتسرب من قبضته ، وأن اليقين الوحيد هو تلك الهوة من عدم اليقين الفائرة تحت قدميه (١٠) . ويشعر الانسان الواقع بين لانهاية العلم ولانهاية الوجود بأنه لا يتناسب - بشكل خفيف - مع الكون ، وأنه عاجز عن تأكيد معنى الوجود عجزا لا معنى له . ومع ذلك ، ما زلنا قادرين وسط هذه الحياة المحيرة ، من تشييد نظرة نبيلة عن الوجود الانسانى . ويطمئن ابيكتيت والرواقيون الانسان بأن له طبيعة نبيلة ، بل طبيعة الهية ، وبأن عليه واجبات نحو غيره من الناس ونحو الله ، وأن مصيره هو الاتحاد بالعنصر الالهى فى الطبيعة .

لما الفرض الذى تخضع هذه المطالعات المتباينة عن الوجود الانسانى فى تطور « دفاع » بسكال عن الدين ؟ قد يتوقع منه المرء أن يستخلص بينة ما تتسم به من عرضية ونقص كحجة على وجود الله . والواقع ، أنه يذكر الاستدلال الديكارتى الذى ينتقل من هشاشة العقل الانسانى الى الكائن الابدئ الواجب الوجود . غير أن بسكال يفشل مرة أخرى فى اعتناق هذا الرأى على أنه رايه الخاص ، وفى أن يجعله حجر الزاوية فى نظريته ، وذلك لانه يرى المذهب التاليمى عرض كل تدليل عقل على الله . ويصر - عوضا عن ذلك - على أن يأخذ النظريتين : الشكاك والرواقية مما ، حتى ينشأ عنهما توتر ديكارتيكى . وعلى هذا ، لا تكون النتيجة اثبات وجود الله ، بل بيان ما تنطوى عليه جميع المحاولات الفلسفية لحل سر الانسان من قصور ، وبالتالي توجيه الانتباه الى الوعى المسيحى .

وتضم كل من الرواقية والبيرونية (مذهب الشك) شيئا من الحقيقة عن الانسان ، بيد أنه لا وجود لفلسفة تجمع نتائجهما فى رؤية موحدة . لما تراء الرواقية هو عظمة الانسان - كما كان فى حالته الأصلية ، وكما هو الآن ، فى تطلعاته النبيلة على الأقل . ونحن فى حاجة الى الروح الرواقية لكنى ننصرف عن انشغالنا بالعالم الخارجى ، ولتذكيرنا بما ينبغى أن تقودنا اليه افعالنا . بيد أننا لا غنى لنا عن الروح الشكاك ، وذلك لأنها تحذرننا واقى عن حالة الانسان الساقط الفعلية ، وعن حدود قواه الفطرية . فإذا أخذنا الانسان فى جملته ، لم نجد وضاعة غير مشوبة ، أو عظمة غير مشوبة ،

خطيئته طبيعة مزدوجة ، تأخذ من هنا ومن ذاك بتصيب * وبسكال يتفوق
على كل من مونتاني وشكسبير في تمجيداته الدرامية من هذا الازدواج الانساني
.. الانسان اعجوبة من عجائب الكون ، وهو ايضا تناقض ، انه مجده العالم
ونفايته ، وهو الحكم الذي يشمل بحكمه كل شيء ، والودعة في الوقت نفسه .

وليس بسكال في وصفه للمأساة الانسانية ذلك « المجتوى الاسمى
للشعر » كما وصفه فولتير . فهو على وعى بالثغرات العميقة في الطبيعة
الانسانية ، ولكنه يستبقى طرفي التضاد ، ولا يزال غرضه هو الدفاع
عن الدين واثبات ان الفلاسفة لا يملكون مخرجاً للتغلب على الصدام الهدام
بين اليقين والشك ، وبين العظمة والضعف . ولهذا يتجه بنظره الى الايمان
المسيحي وحده بحثاً عن توليف بين العوامل المتعارضة في طبيعتنا المعقدة ،
توليف يتجنب غرور الحكم ، ويأس الودعة .

« حقيقة الانجيل هي التي توفق بين هذه المتناقضات في براعة الهية
حقاً ، ففي توحيدها بين كل ما هو صادق ، واستبعادها لكل ما هو باطل ،
تجعل منها حكمة سماوية حقيقية يتم فيها التوفيق بين الاضداد التي كانت
متنافرة في المذاهب الانسانية ، والسبب في ذلك ان حكماء هذا العالم يضعون
هذه الاضداد في كيان واحد ، فبعضهم يمزج العظمة الى الطبيعة الانسانية ،
وبعضهم الآخر يصف بالضعف هذه الطبيعة الانسانية نفسها . غير ان هذا
محال . اما الايمان ، فانه يملأنا - من جهة اخرى - ان نعزوها الى كيانين
مختلفين : فكل ما هو ضعيف ينتمى الى الطبيعة الانسانية ، وكل ما هو
قوى مستمد من النعمة . وهذا هو الاتحاد المذهل الجديد الذي كان الله وحده
قادراً على تعليقه ، وهو وحده الذي يستطيع تحقيقه » (١١) .

هذه ذروة الوصف البسكالي للانسان : اذ تحتوى على تعاليم المذهب
الجانسيني اللاهوتية عن حالة الانسان الساقطة ، ونظام النعمة . فنحن
لا نستطيع ان نفهم ما في الطبيعة الانسانية من حفاقة ، كما لا نستطيع
ان نستبدل بذلك التضاد المهلك للذات اعادة بناء ايجابية للواقع الانساني -
الا على ضوء هذه النسخة من نظرية الخطيئة الاصلية والفداء .

وجدير بالذكر ، انه كما يستهين بسكال بمذهب الألوهية الفلسفي

فى مناقشته لادلة وجود الله ، فكذلك يستهين ها هنا بكل ضروب النزعة الانسانية الفلسفية . وخوفه من مذهب التالى delism لا يدفعه الى الاستخفاف بمذهب الالهية الفلسفى فحسب ، بل الى استبعاد أية فلسفة مرضيه عن الانسان . وهو على اتم استعداد لقبول تصنيف مونتاني للفلسفات الى فلسفات ديماطية وشكية - على أنه تصنيف نهائى ، دون البحث عن امكانيات فلسفية جديدة . وهو يسرف فى تبسيط مشكلة وصف الطبيعة الانسانية بنوع متبائنة ، ويرى المتناقضات حين لا يبدو الأمر مجرد وصف سمات الانسان المعقدة وميوله . وفى محاولته لصياغة مشكلة الانسان على أنها مجرد صدام بين النظريتين : المتجرفة والقائطة يعطى المشكلة تفسيراً أخلاقياً - دينياً فحسب ، وبالتالى يتجاهل الجنور المعرفية والميتافيزيقية لهذه التقويمات المتبائنة .

ورفض بسكال للبقاء طويلاً على المستوى النظرى للأنثروبولوجيا الفلسفية ناشئ عن تأثير النظرية الجانسينية فى التعارض بين الانسان الفاسد والنعمة. فهذه النظرية هى التى تسم طبيعتنا فى الحالة الراهنة بالضعف والفساد ، وتعزو كل ما هو صحيح وسليم الى مجال ما فوق الطبيعة . وعلى هذا المفهوم، ما زالت هناك منطقة واسعة لممارسة العقل فى خدمة الايمان ، ولكن على شرط التزام العقل بالتواضع فى نشاطه الطبيعى والفلسفى . وبسكال لا يفرق تفرقة كافية بين ما تتسم به قوانا الطبيعية العارفة من محدودية ، وبين ما تتصف به من فساد ؛ اذ تتضمن أمثلته فى أغلب الأحيان قدرتنا على معرفة بعض جوانب الوجود ، على نحو ناقص ، ولكنه موثوق فيه تماماً . فالانسان او « العود المفكر » - ليس ضعفاً مطلقاً فى وجوده الطبيعى ، لأن الفكر والفعل الحر هما الجنور الطبيعية لقوته التى لا ترتوى وعظمته . ومن سوء الحظ أن تعبير بسكال عن النظرية الجانسينية فى الايمان والعقل قد أخذت - من فولتير ودولباك الى ماركس ونيتشه - على أنها الموقف المسيحى النموذجى من الطبيعة الانسانية .

(٣) تحتاج «حجة الرهان» الى تحليل منفصل ، نظراً لما فيها من تعقيد ، ونتيجة لضروب سوء الفهم الناجمة عنها . ولم يضع بسكال نفسه هذا العنوان لفكرته ، ولكنه وضع على رأسها هذه العبارة «العلم اللامتناهى» (١٢).

قاصدا بذلك موقف الانسان بين هويتين . وفي قسمين لاحقين ، يشير الى هذه المقطوعة على انها « علم القابلية للفهم » و « الأدلة بواسطة الآلة » . ووراء حجة الرهان تاريخ طويل يبدأ من آرنوبوس وينتهي بما يقرب Arnobius من « دستة » من المدافعين عن الدين في القرن الذي عاش فيه بسكال ، وان كان معظمهم معنيا بخلود الروح الانسانية فحسب . غير ان ما يجعل مساهمة بسكال فريدة هو اجتماع أربعة عوامل يحددها سياق « الدفاع عن الدين » : جمهور النظارة ، والعمل التمهيدى ، والفرص الدقيق للحجة ، واستخدام نظرية رياضية في حساب الاحتمال .

ولا يتوجه بسكال بالخطب الى الناس كافة ، بل الى اولئك الذين يتمتعون بنفس العقلية التي يتمتع بها المفكرون الأحرار في دائرته . وجمهوره لا يتألف ممن يدعوهم الملحدون المتشددون ، بل من رجال المجتمع ذوى العقول المتفتحة أصلا ، وان كانوا يتصفون باللامبالاة - من الناحية العملية - فيما يتعلق بتأكيد وجود الله ، واعتناق الدين المسيحى . والواقع ان علاقتهم ببسكال ليست علاقة جمهور سلبي بقدر ما هي علاقة جماعة من الأصدقاء تشارك في المناقشة مشاركة ايجابية . وفضلا عن ذلك ، فانهم لا يأتون الى المرافعة بروح فاترة ، بل أعدوا بعناية في الأجزاء الأولى من « الدفاع عن الدين » ، وذلك لكى يكون لهذه الحجة طابع جدى .

وتوقيت المناقشة حاسم ، لأن قوة الحجة بأكملها تتوقف على اقتراحها عند نقطة معينة من تسلسل الأفكار ، مثلها في ذلك مثل الحديث الألوهى الذى أدلى به روسو على لسان « قس سانوا » . ولا يتصدى بسكال للموضوع الا بعد أن بين لأصحابه المتحررين أن الانسان خارقة من خوارق الكون ، وأنه اتحاد غير مفهوم ولكنه حقيقى ، للامتناهى والعدم ، للعظمة والوضاعة . واقترح - فى شيء من الحذر - أن لفز الانسان يمكن أن يحل لو نظرنا اليه فى علاقته بالله وبالتعاليم المسيحية عن الخطيئة والنعمة . وهنا توزط المفكرون الأحرار نهائيا فى امكانية أنهم قد يستطيعون استخلاص شيء من المعنى لموقفنا المحال - من ذلك المنظور الألوهى والمسيحى . ومع ذلك فقد ترددوا فى الالتزام به ، لأنهم كانوا عتائرين - من ناحية - بتحذيرات بسكال المتكررة من أن الاله المقدس غامض غموض الانسان ، وبسبب احتراسهم

الفطرى من اتخاذ أية خطوات عملية حيثما وجدوا شيئا من الشك - من ناحية أخرى .

ونظرا لهذه الملاحظات ، ينتهج بسكال أسلوبا جديدا . فليس غرضه أن يحولهم الى الدين تحويلا مباشرا (فالله وحده هو الذى يمكن أن يمنحنا القدرة على الاعتقاد) ، أو أن يثبت وجود الله (لأن بسكال يشك فى قدرة البراهين النظرية على مواجهة الصعوبات العملية التى يشعر بها المتحررون) . وإنما هدفه هو أن يبين للمفكر الحر الذى أعد ذلك الاعداد الصبور - أن من المعقول المجازفة بالتصرف على أساس احتمال وجود الله ، وأن يشير كذلك الى طريق التقلب على العقبة الحقيقية التى تحول دون التصديق بالله . ولم يكن بسكال حريصا على اثبات وجود الله ، بقدر حرصه على اثبات معقولة التصرف على أساس افتراض وجوده ، وعلى الإشارة الى أفضل طريقة عملية يفتح بها الانسان عقله وقلبه للاعتقاد الفعلى فى الله .

وصديقنا المفكر الحر ليس شككا صرفا ، ولكنه يعترف بأنه على شيء من المعرفة بالموضوعات الفيزيائية والرياضية . وهذه المعرفة تندرج تحت مفهوم بسكال الرحب للقلب الذى يقدم لنا الادراك الحسى الكافى بالعالم المادى ، والادراك الفهنى الكافى بالحقائق الرياضية ، والأولية الأخرى ، بحيث يمكننا تفنيد مذهب الشك - غير أن هذه المعرفة لا يمكن أن تمتد امتدادا يكفى لتزويدنا ببرهان رياضى على وجود الله ، مثل الدليل الديكارتي المأخوذ من فكرتنا عن اللامتناهى . ويلاحظ بسكال - مبتدئا من افتراضات صديقه المسبقة - أننا نعرف وجود الأشياء المتناهية الممتدة وطبيعتها ؛ لأننا نحن أنفسنا متناهون وممتدون . ونحن نعلم أن هناك لامتناهيا رياضيا ، دون أن نعرف طبيعته ، لأنه يشترك معنا فى الامتداد ، ولا يشترك فى الحدود . ومن هذا الخط الفكرى ينتهى بسكال الى النتيجة التالية :

« نحن لا نعرف وجود الله ولا طبيعته ، لأنه لا يتصف بالامتداد ، وليس له حد ... ولو أن هناك الها ، فانه غير قابل للفهم - بصورة لامتناهية ؛ إذ لا لم تكن له أجزاء أو حدود ، فليست له علاقة بنا . ومن ثم ، فأننا عاجزون عن معرفته ، أو معرفة ما اذا كان موجودا أم لا . وإذا كانت المسألة

على هذا النحو ، فمن يجزؤ على حل المشكلة ؟ لسنا نحن الذين لا تربطنا
به أية علاقة ، (١٣) .

ومع التسليم بالمثل الرياضى الأعلى للمعرفة الذى يعتنقه المفكر الحر ،
فلا سبيل الى وضع الله والانسان فى علاقة معرفية دقيقة ، كما سبق أن أثبت
ذلك نيقولا القوساوى .

اما عند بسكال ، فليس المقصود من هذه الحجة أن تحل مسألة جميع
الأدلة على وجود الله ، بل أن تصرف المفكر الحر عن توقيع أى برهان طبيعى
فلسفى على وجود الله عن طريق النمط الرياضى الديكارتى للتدليل الذى
يحترمه . ولكن ، على حين يود بسكال أن يوصى بأن الايمان هو الملجأ الوحيد
لمثل هذا العقل ، ينتهى المفكر الحر نفسه الى أنه ربما كان من الأضمن البقاء
دون التزام بشئ عن وجود الله . فلا مناص من ايجاد وسيلة لانتزاع العقل
غير المكثرت من هذا الملاذ الأخير .

وفى هذا الحوار ، يعبر المفكر الحر عن حياته بوصفه رفضا للرهان
على وجود الله ، سواء تمخض عن ربح أو خسارة . والواقع أن ميريه Méré
صديق بسكال كزن مقامرا متحمسا ، وقد طلب من بسكال أن يبحث
فى رياضيات ألعاب الحظ ، بفرض عمل بحث هو الربح فى المقامرة . وما هو
ذا بسكال يخاطب من هم على شاكلة «ميريه» فى هذا العالم بلفتهم نفسها ،
مقترحا أن الرهان على وجود مصدر لامتناه لسعادتنا هو الرهان الرابع ،
وذلك لأن العقل لا يستطيع أن يحكم فى هذه القضية ، وهو يدعوهم الى
التزام عدم التناقض فى كل ما يتعلق بحياتهم العملية ، وبالتالي أن يتركوا
نظرية الرهان تقرر سبيلهم بالنسبة الى الله ، وكذلك فى سائر الحالات
الأخرى التى يكتنفها شئ من الشك العمل .

ويفحص بسكال الظروف التى تحيط بالرهان . فالعقل لا يستطيع
أن يجيب بطريقة برهانية على السؤال ؛ والفرد الانسانى قد أبهر فعلا
على خضم الوجود ، وعليه أن يفسر حياته تفسيرا ما ؛ وكل من الرهان
على السعادة الزمنية وعدد احتمالات خسارة الحياة الأبدية متناه ؛ والربح

نفسه عبارة عن امتلاك لامتناه للحياة الأبدية . ونحن لا نستطيع فى الموقف
الانسانى ، أن نتجنب تأويل دلالة وجودنا الزمنى بحيث يكون لله جو
مسعدتنا الأبدية ، والرهان هو النصيب المتناهى المتعلق بحياتنا الزمنية
ومساعدتنا ، ولا وجود الا لعدد محدود من احتمالات الحسارة اذا وضعنا
الرهان على أن الله موجود . والجانب الآخر من المخاطرة يتألف من فرصة
محددة للكسب ، هى الربح اللامتناهى للحياة الأبدية مع الله . وفى المراهنة
على وجود الله ، يمكن أن يحمل الرهان المتناهى والمخاطرة رهبا لامتناهيا
من السعادة فى حالة وجود الله الحقيقى ، على حين أن الحسارة لن تتمخض
عن فوات أى شئ على مستوى السعادة الأبدية . وبتطبيق العكس ، يوازن
الشخص الذى يراهن ضد وجود الله بين رهانه المتناهى واحتمالات الحسارة ،
وبين المخاطرة بخسارة حقيقية لسعادته اللامتناهية . ، على حين أن الربح
فى حالته تلك لا يحصل على شئ من تلك السعادة . وفى هذه الملابسات
المحددة ، يتمتع الباحث عن السعادة بمؤازرة حسب الاحتمالات وراء الرهان
على الوجود الحقيقى لله . وهذا الاختيار معقول ، كما أنه يتمشى مع حرص
الإرادة الإنسانية على اكتساب السعادة القصوى .

وهذا يصل الفكر الحر الى حافة القرار . فبرى من الحكمة أن يضع حياته
الى جانب الله والايمان المسيحى ، ومع ذلك يعترف بأن تكوينه نفسه يجعله
مترددا ، ويحول بينه وبين اتخاذ الخطوة العملية . ويعود بسكال الى وصفه
الأصلى للانسان ، فيذكر الفكر الحر بطبيعته المركبة ، وبتأثير العادات الجسمية
والمشاعر فى تشكيل عقائده ومعتقداته الفعالة . والحائل الذى يمنعه من
اختيار طريقة الحياة الدينية هو طبيعته الثانية ، او مجموعة العادات التى
تفرضها الآلة الجسمية ، والتى تنحرف به فى اتجاه آخر . ومن ثم ، ينصح
بسكال الفكر الحر أن يتبع على الأقل المثل الخارجى الذى يضربه غيره من
الناس الذين التزموا بطريقة مسيحية فى الوجود . وهذا كفى بل أن يحملك
- بصورة طبيعية - على الاعتقاد ، وستبهرك النتيجة ، (١٤) . وبهذه العبارة
التي تعمد بسكال أن تكون أشبه بالصدعة ، قصد بسكال أن ترغم الآلة
الجسدية على اتخاذ اتجاه جديد حتى تحطم بالتدريج مجموعة العادات

السابقة ، وأن تشق منفذا لعادات جديدة • ولن يتمكن القلب الانساني من أن يفتح نفسه للتصديق العمل بالله الا اذا أعيد تشكيل أفعال المرء الخارجية ، وعاداته الجسدية واستجاباته العاطفية • وتقدير الفرد العاقل للرحان على الله ، وتوجيهه الجديد للعادات الجسدية وللعواطف ، يهيئان المناسبة العادية لكي يمنحه الله هبة الايمان • وينتهي الحوار بموافقة حماسية من جانب المفكر الحر على هذا الاحتمال ، وبتذكير رزين من بسكال بأنه قد مهد لهذه المناقشة كلها وصاحبها بصلاة شخصية الى الله •

ولقد تعرضت هذه الحجة البسكالية - ابتداء من فولتير فصاعدا - لنقد قاس (١٥) • والاعتراضات الرئيسية هي أن : موقف المقامر من الله ينطوي على وضاعة وتجديف ، وأن شطرا كبيرا من الحجة سبق افتراضه عن الله ، وأن الإجابة بالقليل الخارجي يتسم بالفظاظة ، وأن ثمة انسان قد يجد أن من مصلحته « ألا » يعتقد في وجود الله الجانسيني ، الذي يمنح السعادة لحفنة من الناس • أما فيما يتعلق بالاعتراض الأخير ، فإن بسكال نفسه يلزم الصمت عن قبوله لهذا الشرط من اللاهوت الجانسيني • ولكنه في النقاط الأخرى ، يذكرنا بسياق « دفاعه عن الدين » وغرضه العام • فهو لا يستطيع أن يهيب إجابة حسنة بإحساس المفكر الحر بالمقدس ؛ لأن موضوع القضية هو معقولة التصرف على أساس افتراض وجود الإله المقدس • فضلا عن ذلك ، فإن المناقشة محصورة في المنطق السابق والذي يحكم الاختيار الانساني ولا يمتد الى علاقة التكريس اللاحقة التي قد تنشأ عن اتخاذ الاختيار الإلهي • والمفكر الحر ينظر يطبعه الى الموقف في حدود المخاطرة • ويتكهن بما يمكن أن تكون عليه وجوه بطاقات الحياة • وعلى هذا فإن المدافع عن الدين يخاطبه على أكثر المستويات فعالية ، واضحا في ذهنه إشارات الكتاب المقدس السالفة الى خسارة المرء لروحه ، واكتسابه للحياة الأبدية بوصفها لؤلؤة لا تقدر بثمن •

أما فيما يتعلق بمسألة الفظاظة ، فإن بسكال ينظر الى قدرة الجسد على تكوين العادة وتأثير الأفعال الخارجية على معتقداتنا العملية بوصفهما ينتميان الى الحقائق الصلبة عن الطبيعة الإنسانية • و « أدلته القائمة على

الآلة - لا تتطلب من الفكر الحر أن ينبذ العقل ويتصرف تصرف الحيوان .
ولكنها تساعد الفرد على فهم الأساس الجشمانى والعصبى ، لاحتجانه عن اتخاذ
قرار يوصى به التحليل العقل لموقف الاحتمال . كما أنها تبين له أيضا
الوسائل التى تمكنه من اتخاذ اتجاه جديد يحث القلب على اختيار حياة
متجهة صوب الله .

وحين يقوم بسكال بدفاع من هذا النوع ، فإنه يضيق أيضا حجته
بحيث « لا يمكن » أن تؤخذ مسانها الرئيسية من سياقها الجزئى لتعطى
تعميما سليما . وهذا القول ينطبق بقوة خاصة على الشرط الاول من دليل
« عدم قابلية الله للفهم » (incomprehensibility) . ويصلح اتفاق بسكال
مع محدثه عن عدم قابلية الله للمعرفة الفلسفية - للمناسبة الحالية ، كما
يصلح أيضا لكل حجة مستمدة من فكرة الانسان عن اللامتناهى . ولكنه
يعترف فى موضع آخر بنوع من المعرفة الطبيعية بالله ، ويبين أن ما لا تستطيع
قوانا الطبيعية الحصول عليه هو معرفة الله بوصفه قاديا . أما داخل سياق
الرهان ، فيفترض مسبقا أن الشبيه يعرف الشبيه ، وأنه لا بد من وجود
نسبة مباشرة بين العقل وموضوعه . وهذا يستند الى المثل الهندسى الأعلى
للمعرفة بوصفه ما يمكن قياسه ، كما نجده عند نيقولا القوساوى .
أما افتقار الآله الى الامتداد والى الحدود الجسمية فيجعله غير قابل للمعرفة
بواسطة العقل على أساس هذه المقدمة ؛ وهى أن « كل ما يعلو على الهندسة
يعلو علينا » وأن كل تدليل برهانى يثطابق مع مثال (أو نموذج)
الهندسة (١٦) . وليس من شأن بسكال أن يعزم حجة الرهان الى ما وراء
الملايسات المعطاة ، لأنه لا يضع مقدماته المعرفية على أساس تأمل وكل كاف .
كما أنه يخفق فى اكتشاف كل ما ينطوى عليه التمييز بين عدم قابلية الله
للفهم ، وعدم قابليته للمعرفة ، حتى وان كانت الصفة الأخيرة غير لازمة
عن الأولى .

وبسكال يلتزم خلال كتاباته كلها - بصمت عجيب ازاء العلية .
ومع ذلك فإن تدليله فى الشرط الاول من حجة الرهان يعتمد على أنه لوجود
لعلاقة قابلة للمعرفة بيننا وبين الله . والمعنى الضمنى الذى يقصده هو أنه

لا وجود لعلاقة يمكن أن تصلح هندسيا من أى الجانبين ، وإن البراهين الطبيعية تستند على وجود مثل هذه العلاقة ، وحين لا يكون بسكال بصدده اقناع المفكر الحر بالتخل عن الفلسفة ، يتلطف على النظر الى الله بوصفه العلة الخالقة للكون المنظور وللإنسان ، ولكنه لا يحل نوع العلاقة التي يقيمها هذا الفعل العلى ، ونوع المعرفة الطبيعية الاستدلالية بالله التي يمكن أن تولدها . والاشارة الوحيدة الى العلية هي شرح لراى مونتاني القائل بأن كل الأشياء ترتبط ارتباطا متبادلا من حيث هي علة ومعلول داخل نسق الطبيعة الموحد (١٧) . وهذه هي العلية بمعنى رد الفعل الفزيائى داخل نسق مطلق ، لا بمعنى الانتاج الوجودى للوجود .

ولا يبحث بسكال فيما اذا كان الاستدلال العلى القائم على النوع الأخير من العلاقة العلية سوف يمكننا من معرفة حقيقة أن الله موجود دون أن يجعلنا لامتناهي مع الله سواء بسواء . فالمعرفة الفلسفية بالله القائمة على العلاقة العلية - الوجودية لا تنتهك وجوده اللامتناهي والمحتجب الفريد ، وبالتالي لا تدفع بالضرورة الى كبرياء انسانية وثنية . فهي معرفة بالله مستمدة بالذات من اعتراف بطريقتنا المعلولة المتناهية فى الوجود ، ومنها قدرتنا العقلية المحدودة . والتناول العلى للاله بجد وسيلة اقناعه فى الاحتفاظ بالفرقة بين الله والانسان بصورة نهائية ، مع الاعتماد المستمر فى الوجود من الانسان على الله . وهذا التناول يستبعد كل كبرياء وهمية ، أخرى من أن ينمىها ، وبذلك يشجع على الانفتاح نحو مبادرة الاله ، وليس من شأن هذا أن يؤدى الى مذهب التالىه deism . ولا يركز نفور بسكال من مذهب الألوهية الفلسفى على تأمل شامل للطرق المتباينة للوصول الى الله ، وانما على تلطف الى الدفاع الديالكتيكى الذى يتحرك قدما الى الامام مبتدئا من التضاد اليائس فى الفلسفات الانسانية عن الله والانسان .

ولا ترجع جاذبية بسكال الى ديالكتيكة الخاص ، بل الى الموضوعات الرحبة التي يعالجها . فهو يرتد فى تعاطف ورفق روح الفرد المتدين ، وروح الفرد التي يغيب عنها الاله غايابا تاما ، سواء بسواء . والاله المحتجب يتجلى بنفسه بلما يكفى لأن يكون أساسا لرجاء الاول ، بيد أن اختفائه يجعل

موقف الثاني مفهوما على أقل تقدير • ومن الجدير بالذكر أن الفرد المتدين يخاطب الاله المحتجب بكلمة « أنت » مؤكدا على أن البحث عن الله بحث شخصي يؤدي في نهاية الامر الى علاقة شخصية بين ال « انا » وال « أنت » •

وثمة عبارة ثمينة يلخص فيها بسكال كيف يتكشف فيها الاله للفرد : « هذا هو الايمان : حين يشعر الله بالقلب ، لا بالعقل » (١٨) • ولكن ليس معنى ذلك أن الايمان البسكالي عاطفي صرف ، وفعل أعمى ، فالقلب بؤرة معقدة للأفعال المعرفية التي تتصف بالمباشرة ، واليقين ، وغوص الإدراك الحسي ، والاستيعاب العقلي للمبادئ الأولى ، وكذلك لأفعال الشهوة من رغبة وحب • ومعنى أن القلب – لا العقل – هو الذي يصل الى الله ، أن العلاقة الدينية الحية مع الله تستلزم الإرادة والمشاعر ، جنبا الى جنب مع عامل المعرفة ، وذلك حتى يكون الاتحاد ديناميا دائما ، وفعالا من الناحية العملية • وهذا الاتحاد يسمى شعورا : لأن الظلمة لا تتبدد تماما من نظرتنا الى الله ، ولأنه يتم أيضا عن طريق الايمان • ويشمل منطق القلب عادات الآلة الجسمية ، وتأملات العقل معا ، ولكنه يتألف أولا وقبل كل شيء من الايمان فوق الطبيعي بالله •

ويسمى دفاع بسكال عن المسيحية أساسا الى توضيح الظروف التي يمكن للناس أن يتوقعوا فيها عادة تلقى الايمان والمحبة بوصفهما هبتين الهيتين • فاذا نادى به هذا الى أن يكون مستيريا في الدراسة الفلسفية لله ، فذلك لأن معارفه قد اتخذوا من هذه الدراسة وسيلة للانصراف عن الايمان المسيحي ، ولأن النظرية الجانسينية عن الايمان والعقل كانت تشجع على تناول مضاد لهذه القضية •

٢ - الله ومدارج الوجود الكبير كجوردية

هناك شيء من التماثل بين موقف بسكال في أواخر القرن السابع عشر وموقف سيرين كيركجورد (١٨١٣ - ١٨٥٥) في أوائل القرن التاسع عشر (١٩) • فكل منهما رجل أخلاق ومدافع عن الدين المسيحي في المقام الأول ، وهما يستخدمان ملكاتهما النقدية ومواهبهما الأدبية لحث الناس

على التفكير بصورة جدية في المسيحية ، وعلى تمييز الايمان المسيحى عن انواع
الايمان الطبيعية المتعددة ، وعن المذاهب الفلسفية . كما ركزا على الفرد
الانسانى وعلى فعل الاختيار ، وكذلك على التأثير الذى تمارسه العواطف
والارادة فى المعتقدات . ويشتركان ايضا فى نقدهما الحاد للنظريات
الفلسفية الشائعة عن الله ، وان كان تأثير المواقف التاريخية المختلفة قد ادى
بكل منهما الى اتخاذ موقع متميز . فبسكال قد واجه مذهب التاليه فى وقت
كان يصعد فيه ذلك المذهب الى مركز الصدارة ، على حين ان ذلك المذهب
كان قد استهلك نفسه فى اثناء حياة كيركجورد . وبينما كان المفكر الفرنسى
مستربيا فى مذهب الالهية الفلسفى ، بوصفه انصرافا عن المسيحية ،
كان على المفكر الدنماركى ان يواجه الاتجاه الى الواحدة الذى كان يحتضن
المسيحية احتضانا وثيقا يخفى فيه التمييز بين الفلسفة والايمان المسيحى .
ولم يهاجم كيركجورد مذهب الالهية الفلسفى ، ولكنه يشى من رؤية بعته
فى عصر مذهب شمول الالهية الرومانتيكى والفلسفة الهيجلية عن الروح
المطلقة ، ولهذا ركز على العودة الى اقامة حد فاصل بين هذه الموهومات الفلسفية
عن الله وبين الطريقة التى ينظر بها الدين الطبيعى والايمان المسيحى الى الله .

وكان ما تنطوى عليه مناقشة عصر التنوير لمشكلة الله من تخلف وضعف
أمرا شعرت به قاعات المحاضرة فى كوبنهاجن فى ثلاثينيات القرن التاسع
عشر . فبذلت محاولة للبرهنة على مذهب الالهية وعلى المسيحية بطريقة
فولف الرياضية ، ولكن أصبح من الواضح - بصورة تدعو الى الالم - ان هذا
المنهج كله يعتمد على صحة الدليل الانطولوجى على وجود الله . ومع ان
الالهيين من اتباع هيجل كانوا يحاولون احياء هذا الدليل ، الا أن كيركجورد
عاد الى « كانت » بحثا عن الاعتراضات الموجهة ضده فى صورته الالهية
الخاصة . ودار نقد كيركجورد حول التضاد بين الوجود « المثال » والوجود
« الفعلى » . الأول محصور فى مجال الماهيات التصورية ، فيما يتعلق
باستدلالاتنا الانسانية ، أما الوجود الثانى فيتعلق بمنطقة الاشياء الموجودة
فعلا . فنحن نستطيع ان نستدل من الوجود الفعلى على بناء مثال ما ، ولكننا
لا نستطيع بحال من الاحوال ان نتخذ من الوجود المثال نقطة بداية لتحديد
اى شئ - عن يقين - فيما يتعلق بوجود واقعى ما . وكانت المحاولة التى

بذات من ديكارت واسبينوزا فصاعدا - لاشتقاق الوجود الالهى من فكرة الكائن الكامل كاملا لامتناهيا قد تداعت فوق التحديدات الباطنية لنظام الوجود المثالى . فهذا الاخير لا يشمل فى نطاقه الوجود بوصفه فعل الوجود الواقعى ، بل الوجود بوصفه شكلا مثاليا - داخل فكرنا الانسانى - لبناء ماهوى . وحين يعتمد الدليل الانطولوجى على ذلك الوجود الاخير ، فانه لا يمس أخطر المسائل ، وهى : هل وجود الله كمال فعلى متميز عن كل تعيين تصورى للماهية المثالية ؟

وهذا التمييز قد ممكن كيركجورد ايضا من مواجهة اعادة الصياغة التى قام بها فولف للدليل الانطولوجى فى حدود المرتبة الاكبر من الكمال الموجودة فى الماهية الالهية ، فقد تكون هناك مراتب من الوجود المثالى ، مادام هذا يشير الى اختلافات فى الكمال الماهوية ، أو جهات الامكانية ، ولكن لا وجود لتدرج فى الوجود الفعلى . ذلك لأن الوجود الفعلى خاضع لديالكتيك حملت : « أوجد أو لا أوجد » فالوجود الفعلى لا يكثرث أبدا بكل التنوعات الموجودة فى الماهية ، أو على الأقل بمعنى أنه لا وجود لفروق تدرجية تبدأ من الوجود بمقدار ضئيل ، حتى تصل الى الوجود بمقدار عظيم (٢٠) . فثمة شىء حاسم فى الاختلاف بين التمتع بالوجود الفعلى وعدم التمتع به ، ومن ثم لا وجود لنقطة نستطيع عندها أن نستدل من سلسلة متدرجة من الماهيات أو الصور المثالية للوجود على أن واحدة منها يجب أن توجد بالفعل . ومن أسباب تركيز كيركجورد على الفرد الانسانى رغبته فى وضع هذه المسألة فى نصابها . وهى أن الاستدلال الوجودى تقوم به عقول متناهية لا سبيل فيها الى التغلب على التضاد بين الوجود الفعلى والوجود المثالى ، لا مجموعة لا شخصية من الماهيات التى تستطيع بطريقة آلية ولا شخصية أن تضع دعواها الخاصة على الوجود الفعلى .

وكان الاختيار الثانى لمذهب الوهية عصر التنوير هو الوصول الى الله بطريقة استقرائية على أساس التصنيف design المائل فى الطبيعة . وهنا ينسلم كيركجورد بأننا حين نؤكد لانفسنا وجود الله الفعلى بوسائل

أخرى ، فأننا نستطيع أن نتخذ من هذه الحقيقة مبدأ تفسيريا في دراسة الطبيعة . غير أن اللاهوت الطبيعي physicotheology نتيجة للاعتراف بالله ، وليس مصعدا أوليا لاعتقادنا في وجوده الفعلي . ولهذا ينبغي أن يعد العقل والقلب اعدادا سابقا بنمط آخر من البينة قبل أن يكون في استطاعتنا ادراك عمل العناية الالهية في الطبيعة والتاريخ . وفي هذه المسألة ، لم يكن كيركجورد متأثرا بكانت قدر تأثره بـ ج . ج . هلمان J. G. Hamann وحجج بيل وهيوم الشكية ، وهما اللذان أكدا قوة الشر وما في الأحداث الطبيعية والتاريخية جميعا من ثنائية الأضداد . وعلى حين كان مفكر مثل فولتير قادرا في مواجهة مثل هذا النقد الشكي على أن يستدل من العالم بوصفه آلة على وجود اله متعال ، كان على كيركجورد أن يستجيب للمفهوم المتغير للطبيعة في العصر الرومانسي ، وهو المفهوم الذي يميل الى النظر الى الطبيعة بوصفها كلا عضويا يحركه مبدأ الهى باطنى خالص . فهو لم يكن يريد أن يجعل من الالهة بالتصميم في الطبيعة أمرا أساسيا ، خوفا من أن تؤدي تلك الالهة الى مذهب شمول الالهية في الطبيعة .

ومع أن نظريته الأساسية في مدارج الوجود : الجمالية والأخلاقية والدينية - هي في المقام الأول وصف للمواقف والطرق الانسانية في استخدام الحرية ، إلا أنها تتعلق أيضا بالأساليب التي يربط فيها الفرد الوجود نفسه بالله . ويتحدد كل مدرج من مدارج الوجود - في شطر منه على الأقل - بنظرته المتميزة الى رباط الفرد بالله ، وطريقته في اكتساب معرفته بالله ، ويشتمل تحليل كيركجورد للمدرج الجمالى على مناقشة لمذهب شمول الالهية الرومانسي ، كما يدور تقويمه النقدي للموقف الأخلاقى أساسا حول مشكلة مذهب « كانت » الأخلاقى في الالهية . وأخيرا فإن بلوغ المرحلة الدينية من الوجود يعتمد على تمييز المفهومين الطبيعي والمسيحي لله عن النظرية الهيجلية في الروح المطلقة . والواقع أن المرء لا يستطيع أن يقدر رأى كيركجورد في الوجود الدينى حق قدره بمعزل عن نقده التمهيدى الدقيق للتناولات الأخلاقية ، والالهية الشاملة ، والاطلاقية لله .

وكان كيركجورد نفسه مفتونا - فترة من الزمن - بالنظرة الرومانسية .

أو «الجمالية» ، الى الطبيعة . ذلك أن الصعوبة التي واجهها عصر التنوير حين أراد أن يقوم بنقله من العالم بوصفه آلة لاشخصية الى آله شخصي بعيد نوعا ما - هذه الصعوبة يبدو أنها قد زالت بالمعادلة التي وضعها فشته بين الآله وبين قوانين الكون الاخلاقية ، والدافع الكوني صوب الحياة الأبدية . وكذلك استطاعت رؤية شلنج والشقيقتين شليجل الشاعرية الدافئة للمبدأ المثالي الآلهي بوصفه جامعا لتوترات عالم الانسان والطبيعة في صعيد واحد - استطاعت هذه الرؤية تقريب الآله منا ، واعطائنا يقينا حسييا عن وجوده . ويمكن أن يقال مثل هذا القول عن منهج شليرماخر Schleiermacher في بناء الاعتقاد الديني على شعور الانسان الباطني . بالاعتماد والرفان التلقائي بالحياة . هذه التيارات جميعا قد جعلت الطبيعة حافلة بالنشاط الالهي ومستهدفة لغاية خيرة ، وبهذا اسكتت الاعتراضات الشكية ، وأحلت مكان الاحتمال الفولتيري والهيومي حديسا مباشرا بالوجود الالهي الفعلي .

ومهما يكن من أمر ، فإن الرومانسيين حين جعلوا الطبيعة حية بمبدأ الهى وكاشفة عنه ، قدموا تفسيرا باطنيا immanentist لعلاقة الله بالانسان ، وهى علاقة نظر اليها كيركجورد على أنها هدامة لطبيعة كل منهما . فهنا يتخدد الانسان فيظن أن علاقته بالله يمكن أن تتحقق بسهولة على أساس التوحيد النهائي بين المتناهي والكائن الأبدى . ولهذا التفكير تأثير مثبط على جهدنا الاخلاقي ، وعلى نظام الاختيار الحر . والعقل الجمالى لا يتوصل أبدا الى توحيد أسلوب حياته ، الى التحكم فيه تحكما تاما لسيطرة الخيال على الاستخدام المحدد للارادة . والجنوح الى التسكع على غير هدى والبقاء داخل نطاق الامكانيات أمران يغذيها اغراء مذهب شمول الألوهية بأنا شيء واحد فعلا وروح الكون اللامتناهي . وهكذا يتعرض وجودنا الشخصى المتميز للخطر ، ويتعطل ادأؤنا لواجباتنا الزمنية . وثمة نتيجة أخرى يذكرها كيركجورد هى أن الايمان بالله يعامل دائما بوصفه اعتقادا بذاتيا ينبغي أن يخضع كمذهب حيوية المادة animism للتحليل . وإن يحول الى مذهب فلسفى أعلى .

وثمة تضاد صارم بين مفهوماتنا عن الله وعن الإنسان ، بحيث أن ما يصيب الأولى من الرنان القصور ، ينتقل حتما إلى الثانية . وكما يقوض مذهب شمول الألوهية فردية الإنسان وحرية ، كذلك يسوّف فهم طبيعة الله وتأثيره الفعال . واندماج الإنسان بالمبدأ الإلهي في الطبيعة يعنى أيضا أن وجود الإله الأبدى قد توحّد مع القوى الحيوية وتدفق الطبيعة الزمنى . وهذا العبث بالعلو الإلهي لا يجعل الله - في نظر كيركجورد - أقرب إلينا ، وإنما يطمس طريقته المتميزة في الوجود ، ويحيل حرية عنايته الإلهية إلى تصديق تلقائي على كل ما يحدث .

والاعتراض الرئيسى على مذهبى شمول الألوهية والتناهى هو أن الانحلال المتبادل للزمانية الإنسانية والأبدية الإلهية يحول دون الاتحاد الشخصى بين الله والإنسان ، ومن ثم ، فإن كيركجورد ينتقد كل اهابة بالقلب والمشاعر تمحو التفرقة بين الوجود الزمانى ، ووجود الإله الأبدى . وهذا ما حدا بجييته أن يهتف على لسان فاوست :

« الشامل لكل شيء ، المساند لكل شيء ، ألا يشملك ويشملنى ويشمل نفسه ؟ ألا يساندك ويساندنى ، ويساند نفسه ؟ أملا قلبك إلى حافته بكل هذا ، وحين يجعل هذا الشعور سعادتك كاملة ، أطلق عليه حينذاك ماتشاء من أسماء .. سمه سعادة ! محبة ! لها ! أما أنا فلا أملك له اسما . الشعور هو كل شيء ، أما الاسم فقعقة ودخان يحيطان بالنار الإلهية » (٢٢)

ويصر كيركجورد - فى مقابل هذا المفهوم الألوهى الشامل للقلب - على الحاجة إلى استبقاء التمييزات المحدودة بين مختلف أشكال الوجود ، وبالتالى استعمال الالفاظ بتفرقة ذات معنى بين الإنسانى والألهى . فهو يرى أن وظيفة القلب هى تأمين التزام الفرد العمل الدائم نحو الله ، وليست وظيفته اذابة الاثنين معا فى أتون الشعور الكونى الحار .

أما وظيفة العقل « الأخلاقى » ، فهى تذكير الناس بالواقع القاسى لموقفهم بوصفهم فاعلين متناهين ينبغى أن تتطابق أفعالهم مع معيار مسعقل مضبوط . وموقف الأخلاقية الكانتية يستبعد مذهب شمول الألوهية

الكوني ، ولكنه حين يفعل ذلك ، ينشئ مجموعة الخاصة من المشكلات المتعلقة بالله . فهو يربط الفرد مباشرة وفي المقام الأول بالأمر المطلق ، ثم بالله نفسه في المقام الثاني . فإذا صاغ الإنسان موقفه الوجودي وفقا للعبارة الكانتية الماثورة القائلة بأن الاله ليس أساس الحياة الأخلاقية ، بل مصادرة لتضمنها تلك الحياة ، كان معنى ذلك أنه يزيع الله من المركز الدافع الى الفعل : فالاله الذي لا يكون الأساس النهائي للالتزام ، لا يرتبط أى ارتباط بكيف اختيارنا الأخلاقي ودوافعه . وهكذا لا تقل نزعة «كانت» الوظيفية الأخلاقية اضرارا بسيادة الله في النظام الأخلاقي عن النزعة الوظيفية العقلانية في النظام النظري . ويستنكر كيركجورد - في محاولته لاستبعاد كل ضروب من مذهب الألوهية الوظيفي - الدليل الأخلاقي الكانتي على الله بوصفه واضح الانسجام بين السعادة والجدارة الأخلاقية ، فهذا الدليل ، مثله كمثل الدليل الانطولوجي عند العقلانيين - يجعل وجود الله الفعلي الأبدى ينبع من معرفة مبدأ مثالي أولى *a priori* . فالقانون الكانتي الأخلاقي الكلي يناظر الماهية الكاملة كالا لامتناهيا للدليل الانطولوجي ، وفي كلا المثالين لا نجد أنفسنا حائزين لآى شئ حيازة كاملة أكثر من شكل مثالي من اشكال الوجود .

وبحث كيركجورد في كتابه « الخوف والارتعاد » (١٨٤٣) عن تطبيق المسألة الأخلاقية ليس تزكية للدمية الأخلاقية ، أو للأخلاقية المبدعة لذاتها . فهو لا يدعو الى وضع توجيه الإنسان الحقيقي نحو الله بين قوسين ، ولكن الى أن نتخذ نظرة نقدية من نظرية كانت الأخلاقية فيما يتعلق بالأمر المطلق (٢٣) . فهذا المذهب الأخلاقي لا يربطنا بالله الا على أساس علاقة أكثر أولوية بالأمر الأخلاقي الذي يوضع أساسه المستقل في العقل العمل ، المشرع لنفسه . وكيركجورد لا يعتيه الموقف الأخلاقي الذي يتخذه الإنسان ذو الضمير المرهف ، حين يتبع أوامر ضميره بوصفها ملزمة له الزاماً مباشراً ، وإنما يحتفظ ببقعه للتفسير العموري الفلسفي للأساس النهائي للالتزام الأخلاقي . ويصف «كانت» الأساس الموضوعي المحدد بأنه القانون الأخلاقي نفسه . ويصف الأساس الثاني بأنه احترام القانون . وهنا يدخل الله لا بوصفه الأساس النهائي للأخلاقية ، بل بوصفه مصادرة مقولة لاحلال الانسجام

بين الخضوع الصوري للواجب وبين بحثنا عن سعادة مناسبة . ويؤكد
 « كانت » على الإرادة الأخلاقية المستقلة ، خوفاً من أن يقرأ الفاسقون أهدافهم
 في الإرادة الإلهية ، منظورا إليها على أنها مصدر الالتزام الأخلاقي . بيد أن
 كيركجورد يبحث عن تناول للاله يتجاوز النزعة الوظيفية دون التباس ،
 تناول لا يطالع تفاصيل الأخلاقية في الإرادة الإلهية ، مثلما لا يطالع تفاصيل
 الطبيعة الفزيائية في العقل الإلهي . ومن ثم ، فهو لا يرى ما يدعو إلى
 الاستمرار في الامتناع عن النظر إلى القانون الأخلاقي في أساسه الصحيح ،
 بوصفه معبراً عن اهتمام الإله الشخصي بنا ، وعن التزامنا نحوه .

وهنا يتهيأ هيجل على كل حال للتدخل بملاحظة أن القانون الأخلاقي
 والضمير الفردي ينبغي أن يندخلا في تركيب كل أخلاقي أعلى ، ولابد لنجاح
 هذا التوليف من التضحية باله متعال في نهاية الأمر . ومعارضة كيركجورد
 لهذا الاقتراح ما هي إلا وجه واحد في هجومه العريض على الهيكلية الشائعة
 في عصره . وهو يهيب بالأمثلة الواردة في الكتاب المقدس : أيوب وإبراهيم ،
 من حيث أنهما يقومان دليلاً على أن الإنسان الذي يجمع بين ضمير مرهف
 الحس وبين إدراكه للاله بوصفه المصدر الأخير للقانون الأخلاقي - ليس عليه
 أن يتشوف إلى التقاء دياكتيكي للضمير والقانون لكي يتخفف من موقفه .
 فالفرد المستول يتعلم أن يبقى ماثلاً بين يدي الله ، وأن يحترم علو الله
 وما يتسم به قانونه الأخلاقي من طابع الالتزام في آن واحد . ذلك أن الموقف
 الأخلاقي يتطلب الحرية أو « علاقة - إمكانية » بين الله والإنسان ، في شكل
 وجودهما الشخصي للذين لا سبيل إلى ردهما إلى شيء آخر . وهكذا تمد
 النزعة الشخصية الأخلاقية *moral personalism* القائمة على أساس
 الوحي كيركجورد بوسيلة لمقاومة هيجل دون الرجوع إلى النظرة الكانتية
 إلى الله والقانون الأخلاقي .

ولما كان كيركجورد يتنفس الجو العقلي السائد في عصره ، فإن حججه
 تتخذ نبرة هيجلية لا مراء فيها . ولكنها بما تنطوي عليه من دلالة خاصة
 تشير إلى مشهد جديد للفكر . وهذا الجمع بين العنصرين : التقليدي والأصيل ،
 واضح في قضيته الأساسية : « (١) المذهب المنطقي ممكن ، (ب) المذهب
 الوجودي محال » (٢٤) . والشطر الأول من هذه القضية يستبعد كل خطة

لا عقلية لاقامة اعتقادنا في الله وفي المسيحية على انقراض المنطق والعقل الطبيعي . ويسلم كيركجورد - داخل حدود واضحة المعالم - بكفاية الفكر المجرد والتدليل المنهجي . فمن الممكن اعطاء المسائل الداخلة في مجال المنطق الصوري والرياضيات والعلوم الطبيعية تفسيراً منهجياً مجرداً . بيد ان هذا ليس ممكناً الا لانها تتعلق بالنظام المثالي ، او الماهوي ، ولانها منزلة عن الوجود .

وفي الشطر الثاني من القضية يعارض كيركجورد محاولة هيغل لمعالجة المسائل الماهوية والوجودية بنفس الطريقة ، وذلك بادراجها جميعاً داخل منهج واحد ، ونسق واحد من الفكر الخالص . وبدلاً من أن تعمل المصادر الهيكلية الخاصة بالهوية بين الفكر الخالص والوجود الخالص على تصحيح عيوب الدليل الأنطولوجي ، تقوم على نفس الاخفاق في احترام الاختلاف الأساسي بين المثال والوجود الفعلي ، بين تمثل الوجود والفعل الوجودي نفسه . فهذا الفعل الأخير يتجلى بنفسه في الاحساس وفي تأملنا للانسان . والأشياء المحسوسة والشخص الانساني لا يردان الى التصور المجرد ، حتى في حالته المنزلة ، وبالتالي لا يستطيع مذهب هيغل في الروح المطلقة أن يستوعب لا الأشياء المحسوسة ولا الشخص الانساني . والكيثونة في شكلها الوجودي تظهر نفسها في التفسير الواقعي المحسوس - وهو شيء يختلف عن التصور المجرد في حالته الغيرية ، كما أنها حاضرة (أي الكيثونة) في مواقفنا الشخصية ، وقراراتنا الحرة التي يمكن أن تتكشف عن أنها شيء واحد وقبول الضرورات للشخصية للمطلق الديالكتيكي . ولهذا ، فإن الانسان الفرد الموجود هو نفسه البيئة الأولية على أن قيام مذهب وجودي مستحيل ، بالمعنى الهيغلي الذي يدرج الوجود الانساني داخل التطور الباطني للفكرة المطلقة .

ولكن اذا كانت الكيثونة الوجودية للانسان تتسرب من ثغرات المذهب الهيغلي ، فانه لا المذهب نفسه ولا منهجه ، يستوعبان الواقع المتناهي . وفي هذه الحالة ، لن يكون من المحتمل أن يشمل هذا المذهب الديالكتيكي في نطاقه وجود الاله اللامتناهي . وتتحطم نظرية الروح المطلقة والحركة الديالكتيكية من طرفيها معا حين تزعم أنها أكثر من بناء منطقي . فهي عاجزة

عن أن تشمل الانسان بوصفه موجودا زمينيا ، أو الاله بوصفه كائنا ابديا (٢٥) . والفرد الانساني يمتلك وجوده مائلا ازاء الله ، ومتجها نحو الله ، ولكنه ليس لحظة داخل آية روح مطلقة متطورة . والله يحتفظ بعلمه ، لا بأن ينسحب بعيدا ، بل بنفس فعل الوجود ، على نحو شخصي حر لا يعثره التغير . وكذلك لا تتألف باطنيته من التجلي الديالكتيكي في صورة متناهية ، وانما في معرفته الحسية ، ومحبه الشخصية ، وقدرته الخلاقة بالنسبة للموجودات الزمانية .

ويرى كيركجورد أن انسماج الانسان والاله في مجموع الروح المطلقة لا يحقق بينهما اتحادا أوثق ، بل انه يخنقهما بتعطيم الظروف التي يمكن أن تقوم فيها علاقة شخصية بين فرد حر متناه وبين الخالق اللامتناهي . ولما كان كل من الوجود الانساني والوجود الالهي يند عن مقولات الروح المطلقة ، فإن الوجود الأخير لا يملك الا شكلا مثاليا في عقل صاحب المذهب الهيجلي . ويخصص كيركجورد معظم أوصافه الساخرة لاثارة الوعي بالتفاوت الغريب بين مزاعم مذهب الروح المطلقة واشكال الوجود الانساني الفعلية ، سواء الدنيوية منها والدينية .

ويتكشف لنا كيركجورد في يومياته الخاصة - دارسا متعمقا لكتابات فويرباخ ضد هيجل والمسيحية (٢٦) . ويستشهد بالحكمة القائلة ان على المرء أن ينتصح من عدوه فيعترف بما في نقد فويرباخ من قوة ، من حيث انه يثبت الاختلاف الأساسي بين تعاليم المسيحية الأرثوذكسية وبين صورة المسيحية كما نشرها أتباع هيجل من الألوهيين . ولكنه يلاحظ أن فويرباخ نفسه قد أخفق في تقدير الدلالة الحقيقية لهذا التضاد ؛ وهو أن المذهب الهيجلي لا يشتمل اشتمالا حقيقيا على حقيقة الله وحقيقة المسيحية ، وأنه لا يرد اليهما بطريقة ديالكتيكية . وبدلا من أن يدافع كيركجورد عن الاله وعن المسيحية على أساس النظرية المثالية في الروح المطلقة ، يسلك سبيلا جديدا تمام الجدة ، بأن يضمهما في مضاد النزعة الاطلاقية **absolutism** - على أساس نظرة الى الوجود الديني ، والنتيجة التي يتمخض عنها رفضه لاستيعاب الاله في الروح المطلقة هي تقويضه لاحتجاج فويرباخ بالنزعة الانسانية المضادة للألوهية . وهكذا يكون المفكر الدنماركي

أولها بأن موجة الاتحاد الهائلة التي طفت في الفترة الممتدة من ماركس إلى نيتشه وما بعده - تستند إلى مقدمة لا سبيل إلى الدفاع عنها ؛ هي أن الإله والمطلق الهيجل شيء واحد . ونظرية كيركجورد عن أشكال الوجود تتحرك تماما فيما وراء الصدام بين الشكلين الهيجل والطبيعي للزعة الأخلاقية متجهة إلى نظرة وجودية لا تخط الإنسان الموجود أو الإله الأبدى بأية مصادرة اطلاقية absolutist postulate .

وبينما يضع فويرباخ المشكلة الرئيسية على أنها انفاذ الواقع الإنساني من الإله ، أو من الروح المطلقة ، يستخدم كيركجورد كل موارد الوصف المحسوس لإعادة صياغة تلك المشكلة على أنها استعادة الله والإنسان على حد سواء من مذهب المطلق . وهو يعترف بأن هذا المذهب الأخير قد كان تصورا لا إنسانيا ، ولكنه يضيف إلى ذلك أنه يتنافر بعمق مع الإله الشخصي الخلاق بقدر ما يتنافر مع الموجود الإنساني . واغتراب الإنسان لا يأتي من الاعتراف بالله ، بل من الخلط بين الله والروح المطلقة ، ثم محاولة المواءمة بين الوجود الإنساني وبين الروح المطلقة بوصفها كلا دياكتيكيا . ولهذا فإن استعادة الإنسان إلى طريقة وجوده الحقيقية لا تتحقق من خلال المنهج الفويرباخي أو الماركسي بإضفاء كل خصائص المطلق عليه ، بصورة معكوسة . ولا يتم التقلب على الاغتراب الإنساني إلا بالقيام بحركة « مزدوجة » تتألف من استرداد الموجود الشخصي المنتهي ، ومن الاعتراف بالوجود الفعلي الشخصي اللامتناهي لله . وبالفائنا للفكر الخالص بوصفه التفسير المنهجي للإنسان ، نتحرر في الوقت نفسه من اعتباره تفسيرا لوجود الله الأبدى . ومن خلال هذا التوضيح المزدوج وحده ، نحرر أنفسنا من ربقة المطلق المثالي ، ومن نتائجه اللاإنسانية .

ولم يردف كيركجورد أوصافه العينية بتفسير فلسفي جديد لله وللإنسان . فهو لا يقدم لنا تفسيرا مفصلا للعالم الطبيعي ، أو للوسائل التي يستطيع بها العقل الإنساني أن يصل - دون معونة - إلى وجود الله الأبدى . وليست المسألة أنه أقدم على مثل هذا التفسير ثم أخفق في المحاولة ، بل الأحرى أنه لا يثق في اكتشاف سبيل فلسفي متاح يمكن أن يؤدي إلى شيء اللهم

الا الرجوع الى المثالية المطلقة . والواقعية والالوهية اللتان يكتشفهما بخبرته الخاصة بالناس وبمطالعاته للمفكرين اليونانيين لم تتطور قط بطريقة فلسفية شاملة . وما ان يزبح الغطاء عن حضور هؤلاء المفكرين الفعل ، حتى تستغرقه مهمة اعطائهم صياغة فلسفية محكمة . وهو يعتقد ان رسالته الخاصة هي التحذير من أى خلط للفرد الانساني والاله الابدى ، بالمطلق الهيجل ، ثم تركيز طاقاته الشعرية الديالكتيكية على عمله الرئيسى وهو : دعوة الناس الى مستوى الوجود الدينى والمسيحية .

وتوكيد كيركجورد على صفة المفارقة فى الايمان المسيحى اجراء عاجل ، لا يمليه أى عداء لفهمنا المتناهى ، بل بتصميم على الا يسمح للايمان الدينى بأن يتحول مرة اخرى الى مرحلة مبدئية فى نمو العقل الهيجل . وهو يعنى بطبيعة الايمان المفارقة ، انه ليس استمرارا للدين الطبيعى ، ولكنه يعتمد على مبادرة الله وهبته الحرة . وللإيمان المسيحى أيضا جانب عاطفى ، لانه ليس فعلا عقليا صرفا ، بل انه يستدعى القلب أيضا ، كما يعبر عنه فى حياة الصلاة . فما ان نحترم طبيعة الايمان المسيحى المتميزة ، حتى يعمل متعاوناً مع التفكير الانساني الوجودى فى الوصول بشتى أشكال الوجود الانساني الى اكتمالها الصحيح فى محبة الله الشخصية (٢٧) .

وتحليلات كيركجورد لمدارج الوجود شئ عارض - فى تقديره الخاص - بالنسبة لرسائله فى تهيئة العواطف والارادة والذكاء من أجل فعل المحبة الحرة . بيد أن ما هو عارض بالنسبة اليه ، ينتمى من الناحية الفلسفية الى مركز المناقشة التى ثارت بعد هيجل عما اذا كان الانسان يستطيع الاعتراف بالله دون أن يسحق نفسه بوصفه فردا حرا . ومساهمة كيركجورد لفلسفة الله هى تاكيد المعنى للتضامن بين الوجود الانساني الفردى ووجود الله الابدى .

٣ - نيومان والتصديق بالله

اعلن ت . ه . هكسل T. H. Huxley - والمصر الفيكتورى فى أوج ازدهاره وبنبوة تشوبها السخرية والاثام - انه لو ألف كتابا عن الكفر ، لاستمد كثيرا من كتابات جون هنرى كرينال نيومان John Henry Cardinal Newman (١٨٠١ - ١٨٩٠) . ولم يكن هكسل يفهم كيف جمع نيومان

بين إيمان لا يتزعزع بالله وبين تعاطف عميق مع العقل المتشكك ، أو بين الاحترام الأساسى للبحث العقل ، وبين ادراك واضح لحدود المنطق الصورى . ومع ذلك ، فقد كان هذا المزيج الأصيل نفسه من السمات الذهنية هو الذى وضع نيومان بمنزل عن رجال الدين فى العصر الفيكتورى ، وهو نفسه الذى سمح له أن يضيف شيئا فريدا الى التراث الألوهى ، وبخاصة الى فلسفة القلب (*philosophia cordis*) أو سبيل القلب الى الله .

وكان اهتمامه الرئيسى منصبا على الحياة الدينية العملية ، سواء بوصفه زعيما لحركة اكسفورد أو قسيسا من قساوسة الكنيسة (الأوراتورى) . ولكن ، لما كان نيومان يتصور الدين دائما على أنه قائم على أساس العقيدة ، وبالتالي مشتملا على مضمون عقلى محدد ، فقد أعطى نصيبا كبيرا من اهتمامه للمسبل التى تستطيع أن تؤدى بالعقل الانسانى الى التصديق بالله وبالمسيحية أو الى الامتناع عن هذا التصديق . أما التناول العاطفى الصرف الذى تكون فيه المشاعر هى المقومات الأولى ، فقد كان غريبا على تجربته الخاصة بالحالات الفردية من عملية الاعتقاد ، وغريبا على مفهومه للمسيحية التاريخية . وكان شعاره هو أنه لا وجود لتكريس صحيح دون معرفة حقيقة الله ، وبالتالي ينبغى أن يخضع الخيال والمشاعر فى مسائل الألوهية والدين لنظام العقل العينى الصارم (٢٨) . وكان هدفه هو تحقيق ترتيب متوازن لهذه العوامل جميعا التى تتدخل فى التصديق القلبى بالله دون توكيد أحد هذه العوامل بما يخل بالتوازن المنشود .

وعلى الرغم من أنه كان مقطوع الصلة تقريبا بالحركات الفلسفية فى القارة الأوروبية ، التى شجعت على ظهور الاتحاد فى القرن التاسع عشر ، إلا أنه كان على حساسية غير مألوفة للاتجاهات الثقافية التى كانت تشير الى ذلك الاتجاه فى وطنه . فقد رأى أنه قد أصبح من الصير على المرء تقديم تبرير عقلى على تصديقه بالله ، وأن الاتجاه يميل الى الاتحاد بمعناه المطلق أكثر من ميله الى أنكار جزئى لوجه من وجوه الله أو بند من بنود العقيدة المسيحية . وقد أرجع هذا التيار الى انكار الاله انكارا جذريا - فى شطر منه - الى المناخ الثقافى العام فى تلك الأيام . ومع زيادة المعرفة التاريخية والاجتماعية ، كان من الأصعب ادراك وجود الاله فى مجال التاريخ والمجتمع الانسانى . وكان توطيد مكانة العلوم الطبيعية والتكنولوجيا دافعا لكثير

من الناس الى أن ينظروا الى الطبيعة بوصفها ميدانا للاستقلال الانساني
فحسب ، لا بوصفها تجليا للعقل الالهي والقدرة الالهية . ومن الاسباب
الأولية الأخرى التي أحصاها لاضعاف مذهب الألوهية اخفاق اصحاب المذهب
أنفسهم في تقدير قوة التحدى ، ومواجهته مواجهة فعالة على ارض الفعل
الفردى للتصديق بالله .

وقد منى نيومان - سواء في اكسفورد أو في روما - بخيبة أمل
في بحثه عن معونة تعينه على التصدى لهذه المشكلة (٢٩) . فقد كانت
اكسفورد في العشرينيات والثلاثينيات من القرن التاسع عشر ، ما زالت
تحت سيطرة المدرسة انذهنية Noetic أو مدرسة البينة Evidential
school بزعامة ريتشارد ويتلي Richard Whately في « أورييل كوليج » ،
حيث كان نيومان زميلا ومدرسا . هذه المدرسة أطالت من عمر الدفاع
العقلاني عن الدين الطبيعي وعن المسيحية الذي قام به كلارك Clarke
وبيل Paley خلال القرن السابق ، كما ركزت على معيار الوضوح الرياضى
والانعام ، وذهبت الى انه ما من انسان يستطيع أن يصدق تصديقا صحيحا
بقضية ما دون اثباتها عن طريق المنطق الصورى ، وجندت الحجة القائمة
على التصميم التي تثبت وجود الله ، وطبقت على العقائد المسيحية نفس
الاجراء الذى طبقته على الدين الطبيعي .

ومع أن نيومان قد اثنى على هذه المدرسة لأنها علمته كيف يفكر تفكيرا
مستقلا ، وبمنطق صارم ، الا أنه سرعان ما اهتمدى الى مثالبها الرئيسية .
فقد أقنعته تجربته الخاصة ، وكتسابات التجريبيين الانجليز ، أن المفهوم
الرياضى للعقل لا يستطيع أن يؤيد مزاعمه في منطقة الوقائع ، وهي المنطقة
التي تنتمي اليها مسألة وجود الله والطبيعة . وفضلا عن ذلك ، فإن المطالبة
بأن يكون كل تصديق صحيح بالله نتيجة لبرهان منطقي صورى ، مطالبة
تتصنع الاسراف في الصرامة . وهذا من شأنه أن يدفع الغالبية العظمى
من الألوهيين والمؤمنين المسيحيين اما الى الشك الدائم واما الى لامعقولية
الاعتقاد - وهي نتيجة اتضحت لنيومان في تجربته مع العقول التي كانت
تمتلك اسسا سليمة ، ولكنها تقتصر الى البرهان الصورى . كما رأى أن من
الاسراف في العقلانية افتراض أن الدليل المنطقي يتمخض حتما عن تصديق

الفرد دون أي تهينة لقلبه • والالحاق على التصميم في الطبيعة ، وعلى الدليل الاستنباطي على المسيحية ينشأ عن نفس التجاهر لواقع العقل الانساني • ولتباين المناهج في معالجة الموضوعات المختلفة •

وحين رحل نيومان الى روما في الاربعينيات لاستكمال دراساته اللاهوتية ، أدهشه فتور الاهتمام ، لا بمصادر آباء الكنيسة فحسب ، بل بمحاولات التوفيق العظيمة التي قام بها القديس توما الاكوينى وغيره من المدرسين • ومع أن عقلية نيومان لم تكتسب قط ذلك الطابع المدرسى • الا أنه قام بمطالعات مستقلة في المراجع الشائعة وفي مؤلفات كبار اللاهوتيين • وافترض أنه يستطيع من تلك المصادر أن يحصل على مختلف الأدلة الصورية التي يستند اليها وجود الاله ، وعلى البرهان الذى لا سبيل الى دحضه الناتج ضد المفكر الحر والشكاك • (٣٠) • ولم يكن تناوله يضع البراهين الضرورية ضرورة منطقية موضع التساؤل قط ، ولكنه كان يتحرك قدما نحو الامام لاستكشاف قضايا معينة لم تعالج معالجة صحيحة او حتى تم الاعتراف بها في أى مكان آخر • وكان ينظر الى بحوثه على أنها مكمله للاستدلال الميتافيزيقى على الله ، وعلى أنها تشبع حاجة ملحة متميزة في العالم الحديث ، حيث أصبح تباين الآراء عن وجود الله هو الحالة السائدة •

والمشكلة الأساسية في نظر نيومان هي أنه لا وجود لحيلة قياسية قادرة على انتزاع التصديق من عقل لم يتهيا شخصيا لادراك الحجة ، وإن معظم الناس الذين يصلون الى يقين حقيقى عن الله ، يفعلون ذلك بوسائل مختلفة عن الأدلة الصورية • وإزاء هذا الموقف الجسمى ، يكرس نيومان نفسه لمهام أولية أربع تتصل بفلسفة الله : توضيح الصعوبة التي تعترض سبيل المعرفة الى الله ، نقد الحجة القائمة على التصميم ، وصف الاستدلال الالوهى المستمد من الضمير ، والدفاع عن يقين التصديق الالوهى بالقياس الى الاحتمال العلمى • أما عمله فيما وراء هذه المهام ، فهو لاهوتى بحث وموجه نحو فحص العلاقات بين الكاثوليكية والعالم الحديث ؛ اذ يرى أن التصديق بالله هو الخطوة الأولى في النمو المنتظم للعقل صوب الايمان الكاثوليكى • وبالتالي يرى في ضوء هذا المعنى المحدد الواضح أنه لا وجود لموقع دائم بين الالحاد والكاثوليكية •

(١) صعوبة معرفة الله . ثمة مفارقة تختفى وراء اشارة نيومان المألوفة الى نفسه ، والى خالقة بوصفهما الكائنين الوحيدين الواضحين بذاتهما وضوحا جليا . وادراكه المباشر لحقيقة الله لا يقل قوة وحميمية عن ادراكه لوجوده الخاص ، ولا يتمتع أى تصديق حقيقى آخر بنفس هذه الحتمية والاهمية فى نظر عقله . ونظرا لارتباط حقيقة وجود الله هذا الارتباط المباشر بحقيقة وجود الذات ، فان وجود الاله جل وبين بذاته (بين من خلال الذات) ، ولكن ليس معنى هذا وجود أى حدس هين به ، بل على العكس ، تكتسب المعرفة الطبيعية بالله بضرب من الاستدلال ، ولا تبرر الا بعد تأمل دقيق للأسس التى تقوم عليها . ويعبر نيومان عن هذا التوازن البديع بين التلقائية والحميمية والقوة العملية التى يتسم بها الاعتقاد فى الله وبين الطابع العويص الذى يميز الدفاع العقل عن هذا الاعتقاد - يعبر عنه فى عبارة وردت فى سيرته الذاتية بقوله : « ان وجود الله محوط - بالنسبة لادراكى - بانفج الصعوبات ، ومع ذلك فان له على عقل أقوى السلطان » . ويضيف الى ذلك : « انه يقينى - فى نظرى - يقين وجودى الخاص ، ومع ذلك ، حين احاول أن اضع أسس هذا اليقين فى شكل منطقي ، أجد فى هذا العمل حموية لا اصل معها الى الرضا » (٣١) . فقد يكون المرء موقنا من وجود الله ، ومع ذلك يدرك عمق الصعوبات ، وقصور الأدلة القياسية . وهذه الرؤية المزدوجة لما تتميز به معرفتنا بالله من يقين وغموض فى آن معا ، هى التى مكنت نيومان من الحفاظ على شروط الحوار بين الألوهيين والملحددين الباحثين عن الله فى المجتمع الحديث .

ولا يعترف طرفا الحوار دائما بازدواج الدلالة التى تنطوي عليها تلك الجملة الشائعة : « وجود الله نتيجة قابلة للبرهنة عليها » . ولهذا يفرق نيومان بين المعنى المنطقي « للنتيجة » - بأنه ذلك الذى تلزم عن مقدماته موضوعيا النتيجة الصورية ، وبين المعنى النفسى لادراك المرء المباشر وقبوله لنتيجة عملية التذليل (٣٢) . وعلى حين تؤكد النزعة المنطقية المعنى الأول ، وتؤكد النزعة النفسانية على المعنى الثانى ، يتطلب الموقف الانسانى الاثنين معا للوصول الى تفسير مرض . فلا بد من ادراك الفرد لقيمة حجة ما ، كما لا يمكن أن تفرض عليه دون بصيرة شخصية من جانبه . وبهذا المعنى لا وجود لنتيجة مبرهنة لا سبيل الى مقاومتها . والحقيقة التى تتم البرهنة

عليها موضوعيا تظل نتيجة غير فعالة حتى توضع في نصابها ، وحتى تنتسب الى فعل بالاعتراف أو التصديق . ويتفق نيومان مع كيركجورد على أن ثمة فجوة تظل مفتوحة حتى يرى العقل الفردي أن نتيجة معينة قد أصبحت حقيقة تعنيه أو تتعلق به .

وعلى أساس هذه التفرقة ، ينتقد نيومان تفسيرين لحقيقة أن بعض الناس لا يسلّمون بالبرهان الفلسفي على وجود الله . وثمة رأى متطرف يجمع بين فكرة لاشخصية صرفة عن البرهان ، ومنفصلة عن الحاجة الى التجاوب الشخصي ، وبين حكم أخلاقي متزمت بأن كل امتناع عن التسليم بنتيجة فلسفية هو انحراف مقصود عن الحقيقة . ويشير نيومان الى استحالة الشك في اخلاص كثير من الباحثين عن حقيقة الله ، ومع ذلك فانهم يخفقون في رؤية قوة الاثبات الموجودة في الحجة الصورية على وجوده . وهناك بين مراسليه طائفة من اصدااء العمر الذين واصلوا البحث في هذه المسألة دون أن يبلغوا فيها اليقين .

والموقف المتطرف الآخر يقترن باخلاص معظم الباحثين ضد الدعاوى الخاصة ببرهان لا سبيل الى مقاومته ، وينتهي الى عدم وجود دليل ملزم على وجود الله . وهذا هو نمط الاعتراض الذي التقينا به آنفا عند وليم جيمس . اما نيومان فيلاحظ أن صفة البرهانية لاستدلال ما لا تتوقف على حصوله على الموافقة الفعلية الكلية ، لأن فعل الاستنتاج أو التسليم بالبرهان تعتمد على أكثر من التقرير المنطقي للمقدمات . وحين يدخل الألوهي في حوار مع الآخرين ، فينبغي أن يكون هدفه أيضا هو أن « يثير في نفوسهم طريقة للتفكير وتسلسلا للأفكار شبيها بما يجري لأفكارنا ، بحيث يتقدمون نتيجة لفعلهم المستقل الخاص ، لا نتيجة لأي قهر قياسي » (٣٣) . وعدم القدرة على المقاومة - بمعنى القهر الأتوماتي لحكم الفرد ، لا ينتمي انتماء صحيحا الى سمات الحجة البرهانية . وحين تقدر الطبيعة المتميزة للاعتراف الشخصي بالبيئة حق قدرها ، يستحيل على المرء أن ينتهي « بالضرورة » - نتيجة لما يراه من تباين في النظر الى الألوهية - الى ادانة أخلاقية لأولئك الذين يمتنعون عن التسليم بالدليل الصوري ، أو الى اعتراض منطقي على صحة الدليل نفسه .

ويلقى مزيدا من الضوء على دلالة الخلافات الحادة على قيمة الأدلة الألوهية بالفرقة بين النوعين الصوري واللاصوري من الاستدلال على الله . فالاستدلال الصوري جهد فني لصب تدليلنا عن الله في قالب المتطلبات المنطقية المجردة الخاصة بالبرهان القياسي . ويسلم نيومان بأن هناك دائما صعوبات تحيط بهذه المحاولة لجعل استدلالنا على الله تساير قواعد المنطق القياسي . ولكنه يحذر مع ذلك من الانتهاء الى هذه النتيجة البسيطة بأن الأساس الطبيعي للتصديق بالله قاصر قصورا بينا ، ولهذا ينبغي أن نضع نصب أعيننا أربعة اعتبارات تحفظية على الأقل : فليس القياس هو النوع الوحيد من التدليل الذي يعطى اليقين ، ومن ثم فإن شروط الشكل القياسي ليست متاخمة للشروط اللازمة للحصول على يقين عن الله . فضلا عن ذلك فإن انترات العقلاني الحديث يمزج نظرية القياس بنموذج التدليل الرياضي . ولكن ، لا الاستدلال القياسي ، ولا الرياضة ، صالغان لاعطاء براهين على أشياء تتجاوز مجال التجريد والتعاريف التي يضعها عقلنا . وتتعلق مشكلة الله بنقطة بداية عينية وجودية في الأشياء الطبيعية وفي الانسان ، وكذلك بنهاية في وجود الله الواقعي الذي لا يتحسس داخل تعريفاتنا المجردة . والاعتبار الثالث هو أن البيئة على الله تستمد - في شطر كبير منها - من تجربتنا عن الحياة الأخلاقية للانسان . وهنا ، لا يكون المطلب الرئيسي هو التخطيط الصوري ، بل ادراك الدلالة المشتركة للجوانب العديدة للحرية الشخصية وللقرار الأخلاقي ، فالملوب هنا شيء أكثر من مجرد المهارة في الأشكال المنطقية لادراك أسس اليقين بوجود الله .

وأخيرا ، يذكرنا نيومان أنه في معظم مسائل الحياة التي لا تتعدد عن طريق الاستنباط المجرد ، نتمتع على استدلال لاصوري يعطي بعض النتائج الموثوق بها . وهذا الاستدلال اللاصوري ليس نسخة بدائية أو ناقصة من الاستدلال الصوري ، ولكنه يصلح في تلك المناطق العينية التي نحتاج فيها الى أكثر من القواعد الصورية . وهكذا يحتفظ الاستدلال اللاصوري بطبيعته . ويصل الى اليقين على نحو متميز . وفي حالة بحثنا المعادي عن الله ، نحول أساسا على ضرب لاصوري من الاستدلال . فهذه مسألة تتعلق بالوجود الفعلي للاله ، ذلك الوجود الذي نجد عليه شاهدا بوجه خاص في حياة الضمير الأخلاقية العينية . فإذا أردنا إجراء اختبار مباشر

لصحة هذا الاستدلال ، فعلينا أن نقوم بتحليل طريقة التدليل والبيئة التي نستخدمها فعلا للوصول الى اعتقادنا الطبيعي في الله . فالاستدلال الالهي اللاصوري لا تتوقف صحته على نجاح ترجمته الى الفسكن القياسي . والحق أنه غير قابل للرد أساسا الى البرهان القياسي والدليل الرياضي ، بحيث أن يقينه لا يستند الى الاستدلالات الصورية . وعلى هذا ، فإن الصعوبات التي نصادفها في محاولة اثبات وجود الله عن طريق الاستدلال الصوري لا يمكن أن تضعف الاستدلال اللاصوري على الله . أما تبين التقديرات للدالة الصورية فلا يجعل استدلالنا الصوري غير يقيني ، ومشكوكا فيه ، ولكنه يذكر الالهي بأن يستخدم نوع التدليل المناسب للوصول الى اليقين في المسائل العينية المنتمية الى تجربتنا الاخلاقية ، وإلى الوجود الواقعي لئله المتعال .

ويرتب نيومان أفكاره الأخرى عن مسألة التباين حول نظريته العامة القائلة بأن الاستدلال (سواء الصوري أو اللاصوري) مفتوح من طرفيه ، ومن ثم ، فانه ليس كلا مكتفيا بذاته . ففي نقطة البداية يعتمد الاستدلال على التسليم المشترك ببعض العوامل والمبادئ اللازمة له . ومعظم الخلافات التي تدور حول قيمة حجة لا تكون متناقضة من الناحية الصورية - تدوب في خلاف يتعلق بالمعطيات الأصلية والحقائق العامة المتصلة بالقضية . وليس الاستدلال الالهي استثناء لهذه القاعدة ، ومعظم النزاع القائم حوله لا يتعلق بالتدليل ، بقدر ما يتعلق بالوقائع الدقيقة ، والحقائق الهادية التي تحدد نقطة البداية والإجراء . فثمة عمل تهيدى لا غنى عنه ، ولابد من اجرائه بنية ضمان التسليم بهذه العوامل اللازمة . وأحيانا ، ترجع العقبات التي تحول دون الاتفاق في هذا المستوى الأساسي الى اختلافات شخصية نفسية لابد من تحليلها ومواجهتها في صبر وأناة . وينبغي أيضا الاهتمام بوجهة النظر الثقافية السائدة في مجتمع ما ، أو ما يعرف بالايثوس **Ethos** ؛ لأنها تمد الفرد لاشعوريا بكثير من مبادئه الأساسية وتقويمه للواقع . فالمناخ العقلي السائد ، وعملية التقدم الحضاري المطرد ، يهيئان عقولنا لقبول صورة خاصة للأشياء على أنها بديهية ، حتى لو تفاوتت النظرة العادية المعترف بها من عصر الى عصر تفاوتت واسعا .

ومع ذلك ، يعتقد نيومان أيضا أن هناك نموذجا مستتركا للطبيعة

الانسانية ، نستطيع أن نتيبنة وسط الاختلافات الشخصية والتفاعلات الثقافية بحيث يمكن أن يصلح أساسا للاتفاق على المعطيات والحقائق العامة التي يؤسس عليها الاستدلال الألوهى نفسه .

« ثمة شخصية أخلاقية معينة ، واحدة بعينها ، ونسق من المبادئ الأولى ، والمشاعر والأذواق ، وطريقة للنظر الى المسألة ومناقشتها - طريقة صورية وسوية ، طبيعية - والهيئة ، « جهاز للبحث » اعطى لنا لاكتساب الحقيقة الدينية » (٣٤) .

وهكذا نجد لدينا أساسا معقولا لتوقع أن يجلب الاستعداد التمهيدى لعقل الانسان وقلبه اتفاقا كافيا على الأساسيات التي تسمح بأجراء الاستدلال على وجود الله . وإيا كان الأمر ، فهناك مناسبات كثيرة اما أن يرفض فيها الفرد عمدا الكشف الأولية عن الحقائق والمبادئ ، أو لا يستطيع التراجع عن موقف تقليدى . وفى مثل هذه الحالات من العبث محاولة اقناع العقل بالجدال الصورى ؛ ولن نستطيع حينئذ الا مواصلة العمل غير المباشر للوصول الى اتفاق شخصى على وضع الانسان الفعل فى عالمنا .

وفى الجانب الذى ينتهى عنده الاستدلال الألوهى ، يميز نيومان بين فعل الاستدلال أو الاستنتاج العقلى وبين التصديق النهائى بحقيقة ما تم الاستدلال عليه (٣٥) . فالاستدلال الصحيح ، أو فعل الاستنتاج من مقدمات ، استدلال شرطى ، اعنى أنه يعتمد على اعتبار القضية ناتجة عن الجدال . غير أن التصديق نفسه فعل لا يقبل القسمة ، وغير مشروط ، لانه يقبل القضية فى حد ذاتها بوصفها مجرد نتيجة لازمة عن مقدمات . وأحيانا لا ينجح الفرد فى ابداء تصديقه على قضية وجود الاله لانه يظل سلبيا ، ولا يقوم بأى فحص شخصى للبيئة التى تؤيدها . وقد يسلم - فى حالة أخرى - بوجود الله ، ولكنه يجد مع ذلك أن الأدلة الصورية شديدة الضموض والصعوبة ، وبالتالي لن يصدق القضية أبدا على نحو فكرى أو فلسفى . وقد يتابع الفرد التدليل حتى فعل الاستنتاج ، ولكنه لن يربط أبدا النتيجة بمفهومه الشخصى عن الله ، هناك حيث يتركز تصديقه الحقيقى . وقد يسلم بصحة الحجة ، وقد يصل الى النتيجة بطريقة مجردة دون أن

يربطها من الناحية العملية بسلوكه الخاص. واهتماماته الأخلاقية . فهو يرى ، الى أين تؤدي الحجة ، ولكنه لا يبدي تصديقه الشخصي أبدا . وهكذا ، ثمة تنوعات لا حصر لها على المستوى الفردى ، بحيث لا يمكن أن يوجد تفسير موحد لغياب تصديق الناس جميعا بالأدلة الفلسفية .

ويشبه نيومان محتنتنا - فى العالم الحاضر - بحالة أناس ينظرون فى بئر عميقة ، أو يطحنون معا فى واد مظلم (وهذا قريب من تصور ماثيو آرنولد للموقف) ، وحتى فى أحسن الحالات ، حين يقدر شخص ما الأدلة العلمية ، ويربطها بنفسه أيضا ، فإن القموض الذى يحيط بمعرفتنا بالله لا يتبدد تماما . « فانت على كل حال لا تعرف ، بل تستنتج أن هناك الها ، وانت لا تراه ، بل تسمع عنه » (٣٦) . ويظل الله هو الاله المحتجب المجهول حتى ولو قامت حقيقة وجوده وفعليته اللامتناهية على الاستدلال الخاص بوجود ال « أنا » والعالم »

وهناك معنى فى عبارة نيومان القائلة بأن عشرة آلاف صعوبة لا تؤلف شكاً واحداً فى المسائل المتعلقة بالله . فهو يقصد بالشك هنا حالة العقل الذى لا يبدي تصديقه بوجود الله . وهذا شيء متميز تماما عن موقف الألوهى المقتنع الذى يؤمن بالله ، ومع ذلك يظل على وعى حاد بحدود هذه المعرفة وقصورها . فالصعوبات التى يلقاها الألوهى لا ترجع الى عيب باطنى فى البيئة على الحقيقة الالهية ، بل ترجع الى عجزنا عن النفاذ الى كمالات الله اللامتناهية ، وعن فهم حضوره للكائنات وعلاقاتهم الفردية به . فهما تاما . وهذه الصعوبات لا تتعايش مع التصديق اليقضى بوجود الله اللامتناهى فحسب ، بل تتولد عن تمسكنا التامى بهذه الحقيقة .

ويرى نيومان أن من علامات التواضع السليم للعقل الانسانى أن يعترف بما تنطوى عليه معرفة الله من يقين وعسر فى آن واحد . وهذا التواضع العقل يختلف اختلافا كبيرا عن التواضع الذى يوصى به بسكال العقل الطبيعى ، والذى استنكره نيتشه ذلك الاستنكار العنيف . ولما كان نيومان يقرن التصديق اليقضى بالاعتراف بالصعوبات قرانا وثيقا بوصفه الموقف المتزن الوحيد للانسان من معرفة الله ، فانه لا يجد مبررا لاتباع رأى كالفن

، ويسكال القائل بأن المعرفة الطبيعية بالله تتمحض دائما عن غرور الذات الوثني . ومن ثم فانه يتخلص من ضرورة الارتياح بالاستدلالات الفلسفية على الله ، ويقتصر في تفويها على المعايير الاخلاقية الدينية وحدها .

ويميز نيومان عادة بين طريقتين في الدراسة الفلسفية للاله : البحث والفحص . ويقصد بالطريقة الاولى دراسة الله يقوم بها شخص يراوده الشك . او لا يبدي تصديقه فعلا بوجود الاله . وهذا التناول يقف في مضاد طريقة الفحص ، وهي الاجراء الذي يتخذه الالوهي الذي يؤمن بالله ولكنه يرى أن من رسالته أن يسبر غور الصعوبات التي تكتنف معرفتنا الانسانية به ، وأن ينفذ في شيء من التعاطف الى عقل الشاك والمحدد . ويصف نيومان عمله رسميا بأنه فحص مستمر . وليس الباعث عليه اخفاقا في تصديقه الخاص بالله ، ولكنه احساس صاحبه طوال حياته بمسئولية فحص الصعوبات التي تعرض لعقله ، وذلك بغية مساعدة غيره من الالوهيين في تشديد قبضتهم على الاله ، وللبقاء منفصلا ومتجاوبا مع المشكلات التي يصادفها الباحثون عن الله .

(٢) نقد اللاهوت الفرياني : وحين قام نيومان بفحوصه ، لم يخفف من حدة الصعوبات ، بل عرضها في أوج قوتها . وكان قاسمنا ، بوجه أخفى ، نجاة الاهابات اليسيرة بالتاريخ الانساني ، وبالتصميم في العالم المنظور . وهناك - مثلا - فقرة وصفية في كتابه « دفاع عن حياني » ، (١٨٦٤) *Apologia Pro Vita Suo* ، تعارض كل تفسير طبيعي للانسان في ابعاده التطورية ، والاجتماعية ، والتاريخية :

« يبدو أن العالم يكذب ببساطة تلك الحقيقة الكبرى (عن وجود الله) التي يمتلئ بها كياني كله الى أقصى مداها ، وبالتالي - فان تأثير ذلك في - كمسألة تقتضيها الضرورة - محيرة ، وكأنما ينكر وجودي أنا نفسي . ولو أنني نظرت في مرآة ، فلم أشاهد وجهي ، لكان لدى نفس الشعور الذي يضرني فعلا ، حين أنظر الى هذا العالم الحي المتشاغل ، فلا أجد فيه انعكاسا لحالته .. وتأمل العلامات - أيا كانت باعثة ومحطمة التي تدل على تصميم

مقصود ، والتطور الأعمى لما يتبدى فيما بعد على أنه قوى عظيمة أو حقائق ،
وتقدم الأشياء كأنما تبدأ من عناصر غير عاقلة ، لا صوب علل غائية ، وعظمة
الإنسان وصفاره ، وأعدائه البعيدة ، وحياته القصيرة ، والستار الذي
يجب مستقبله ، وأحباطات الحياة ، وهزيمة الخير ، وانتصار الشر ، والألم
الجسماني ، والقلق الذهني ، وسيادة الخطيئة وسطوتها ، واللوان الفجور
المنتشرة ، وضروب الفساد ، والألحاد اليائس المحزون ، وحالة الجحش البشري
كله التي وصفتها كلمات الرسول وصفا مخيفا ، وإن يكن دقيقا ، « بلا أمل ،
وبلا اله في العالم » . . هذه كلها رؤية تبعث على الدوار والرعب ، وتفرض
على العقل احساسا بسر عميق يند بصورة مطلقة عن الحل الانساني . فماذا
يمكن أن يقال لهذه الحقيقة التي تخترق القلب ، وتحير اللب ؟ لا أستطيع
أن أجيب إلا بأنه إما أنه ليس ثمة خالق ، وإما أن هذا المجتمع الحى من
الناس قد طرد - بالمعنى الحقيقى - من حضرتة ، (٣٧) .

ونظرة واحدة الى التاريخ الانساني فى منظوره الطبيعى التطورى تحمل
المرة بفتة وجها لوجه ازاء اختيار اللاالوهية أو الخطيئة الاصلية ، مع الحاجة
الى مزيد من التنوير من التاريخ المقدس .

وفى هذا النص نفحات متميزة من بسكال الذى يطيب لنيومان الاستشهاد
به بين حين وآخر ، ومع ذلك ، فهناك أيضا اختلافات رئيسية تبين أن
الكاردينال الانجليزى لا يشارك سلفه فى نظرتة المتشائمة الى معرفتنا
الطبيعية بالله . وما يسبب الهلع - على حد وصف نيومان - هو ما يصيب
الالوهى من احباط حين يتوقع أن تتجل القدرة الالهية دون التباس فى
الطبيعة والمجتمع الانساني . وتفترض حيرته أنه قد وجد فعلا ممسا جيدا
فى الاستدلال اللاصورى للتسليم بوجود اله خير ، وقادر قدير لامتناهية ،
وبينما يستخدم بسكال تفسيره للموقف الانساني ، لكن يجادل بالمال
الاخلاقي كل تناول طبيعى للاله ، يرى نيومان أن يقيننا بوجود الله يمكن
أن يهيننا لقبول حقيقة لخرى عن كارثة اخلاقية اصلية ، ونحن بحاجة الى فاه
ويمكن أن يرجع هذا الاختلاف فى نهاية الامر ، الى أن نيومان لا يقتسم مع
بسكال تراثه الجهنسي عن الطبيعة والفضل الالهي ، كما أنه لا يجد سببا

لا هوتيا يدفعه إلى الخط من شأن المعرفة الطبيعية بالله ، أو نميبا فلسفيا -
 مثل المذهب الهيكل الذي يكافحه كيركجورد . وبدلا من أن يحدد نيومان
 موقفه وفقا للخطوط الجنسية أو المناهضة لهيكل ، فانه يهيب بالمثل الذي
 ضربه القديس بولس حين وعظ الاثنيين فوق جبل «الاروباجوس» (٢٨) .
 إذ ينبغي للانسان أن يقر دائما الحقائق الطبيعية الموجودة فعلا في العقل
 الانساني عن الله . وليس الوحي المسيحي شيئا اجنبيا تماما عن الطبيعة
 الانسانية ، كما أنه لا يهدف الى محو معرفتنا الطبيعية بالله ، بل الى تطهيرها
 والوصول بها الى كمال جديد .

فاذا حلت هذه المسألة الاساسية ، كان نيومان على استعداد للاتفاق
 مع بسكال وكيركجورد على ثلاث نقاط كبرى : أن التصديق النظري بالله
 عقيم أخلاقيا ودينيا بدون مرافقة القلب ، وأن الله اله محتجب حقا ، وأن
 حركة العقل الطبيعي الفعلية تتجه في معظم الأحيان الى الإنكار والاحاد .
 ومع ذلك ، فانه يقدم لكل نقطة من هذه النقاط تفسيرا مستقلا ، فهو لا يسعى
 الى تمجيد سبيل القلب الى الله على حساب السبيل الأخرى . ولا يعني العقم
 الديني الذي ينجم عن التصديق النظري البحث بالله أن الاستدلال الذي يقوم
 عليه باطل منطقيا ، أو منحرف أخلاقيا ، ولكنه يعني أنه لم يؤت بعد ثماره
 على هيئة تصديق عملي ونظري على السواء . ويرى نيومان أن الحجة القائمة
 على الضمير تفقد التصديق العملي ، بيد أن هذا لا يحول دون أن تكون
 متكاملة مع عامل نظري ، كما أنها لا تستبعد السبيل الأخرى المؤدية الى الله .

و فضلا عن ذلك فإن احتجاب الله ليس انسحابا تاما لوجوده من الاستدلالات
 الطبيعية جميعا ، مادام تأكدنا من كماله اللامتناهي هو الذي يسوقنا أيضا
 الى احترام عقل وجوده على أية نتائج للتدليل الانساني . ويكون تدليلنا على
 الاله أشد ما يكون وثوقا حين يشتمل على اعتراف باننا لا نستطيع اكتساب
 أية رؤية طبيعية أو شاملة له . وبهذا المعنى ، يتفق نيومان مع القديس
 اغناطيوس على أنه إذا فهم العقل الانساني الله الى حد ازالة طبيعته المحتجبة
 فإن ما يفهمه في هذه الحالة ليس هو الله نفسه .

وهناك جانب خاص من هذا الموضوع المتعلق بالاله المحتجب ، يستخدمه
 نيومان في دراسة الاتجاه الحضاري صوب الاحاد ، وما تنطوي عليه الحجة

القائلة على التصميم design من قصور . فانه لما لم يكن الله واقعا لزيائته متكتلا ، فانه لا يتجلى بنفسه تماما خلال أى شيء مخلوق ، أو حادث طبيعي . بحيث تبقى الظلال والسر مخيمين على الأرض دائما (٣٩) . والعالم المادى يكشف عن الاله ويخفيه فى آن واحد : فهو يقدم شاهدا على خالقه ، ولكنه يشجعنا أيضا على البقاء فى مستواه الخاص ، وعلى الانصراف عن البحث عن الله . وكذلك يقدم لنا المجتمع الانسانى والتاريخ لمحات عن الحضور الالهى ؛ ولكنها يمزجان هذه الشهادة بقصة عن نشاط لا جدوى منه ، وشر لإطائل وراءه . ولما كان وجود الله وخبريته غير محفورين فى الطبيعة والتاريخ ، فإن البحث عن الاله يتطلب مجهودا شخصيا صادقا ، والظروف تسمح للعقل الانسانى باعراض حقيقى عن البيئة المؤدية الى الله .

ولهذا كان نيومان حريصا على ألا يعزو الاتجاه الى الالحاد فى عصره الى أى فساد فطرى فى قوانا العارفة ، أو الى أى عيب جوهري فى البيئة . بل ان هذا الاتجاه يرجع الى أن البيئة تسمح للعقل الانسانى فى نشاطه «التفسيري» - بالتركيز على جانب واحد فحسب من جوانب الضغط المستمرة الذى يمارسه الشكل المادى للوجود ، والنظام التاريخى . ومن بين الطرق التى نستطيع أن ننظر بها الى الطبيعة والانسان ، ثمة مفهوم قوى شاق ، يعزل سمات معينة من الوجود المادى والاجتماعى لسد الطريق المؤدى الى الله . وهذا التفسير بالذات ، لا الفحص الفلسفى لمشكلة الاله بنا هو . كذلك - هو الذى يثير اعتراض نيومان - ولكنه يرى أيضا أن امكانية النظرية الملحدة مرتبطة بطبيعة الله المحتجبة ، ومن ثم فإن الالحاد - بوصفه نتيجة تاريخيا فى عصرنا - لا يمكن التغلب عليه باهابة يسيرة بالتصميم فى الطبيعة .

ولم يكف نيومان - ابتداء من يومياته المبكرة حتى أنضج آرائه عن الله - عن التعبير عن تحفظات خطيرة على الدليل المستمد من التصميم ، وهو الدليل الذى أولع به عصر التنوير ، والمدرسة الذهنية noetic . فهو لم يكن يعول عليه فى عقيدته الألوهية الخاصة ، كما أنه لم يكن يسلم بما يتقشفه من افهام ، أو حتى بدلائله الألوهية الا تحت شروط تحفظية قاطنة لها

ولهذا السبب ، يمكن أن يقف وحده وسط رجال الكنيسة الكبار في العصر
 الفيكترى من حيث أنه لم يكن مفزوعا ، أو معاديا لنظرية داروين
 التطورية (١٠) . وفي مراسلة طويلة مع العالم البيولوجى سانت جورج
 ميڤارت St. George Mivart ، نراه حريصا على الاحاطة بآخر التطورات
 العلمية وتفسيرها النظرى . كما انه أبدى بعض التعليقات الهادئة على الطابع
 الشرطى للانتخاب الطبيعى ، وتساءل عما اذا كان من الممكن وجود مثل
 بيولوجى لمبادئه التى تضمنتها نظريته فى تطور العقيدة المسيحية . وكان
 موقف نيومان الثابت هو أن الداروينية قد أضافت مزيدا من الصعوبات
 لتصور الطبيعة بوصفها تصميميا ميكانيكيا mechanical design ، ولكنها
 (أى الداروينية) لم تمس التناولات غير الميكانيكية للاله ، من الطبيعة
 والانسان .

وكن هناك أيضا باعث لاهوتى يعتل فى عقل نيومان ، لا على استبعاد
 الدليل القائم على التصميم ، بل على الامتناع - بالتاكيد - عن اتخاذه
 استدلالا أساسيا على الله . فالمعطيات التى تستند اليها كونية الحدود ،
 وهى لا ترتبط خصيصا بشخصية الانسان ، وبالتالي فانها لم تتأثر بالخطيئة
 الاصلية وبالفداء . وتأسيس معرفتنا بالله على هذا الأساس فى المقام الأول
 معناه الوصول الى اله لا يرتبط ارتباطا مباشرا بطبيعتنا الشخصية
 واحتياجاتنا الدينية . وقد تؤدى الشواهد المستمدة من التصميم الى قوة
 كونية تتمتع بقدرة عظيمة (ولكنها ليست لامتناهية) ، وبمهارة ، وسماحة
 قائلتين ، ولكنها تلتزم الصمت عن اله العدالة والرحمة والقداسة ، عن
 العناية الالهية والحاجة الى الفداء .

كان نقد نيومان اللاهوتى الرئيسى اذن هو أن مذهب الالهية الذى
 يتخذ من التصميم مركزا له يولد نظرة تالهيية deistic ، أو حتى نوعا
 من مذهب التنهاى . والسبيل الوحيد لانتزاع قبضة نزعة عصر التنوير
 التالهيية ، والمذهب التجريبي ، ومذهب التنهاى عن العقل الاوروبى ، هو
 ازالة الدليل القائم على التصميم بوصفه التناول الأول للاله ، وإثبات أن
 اله الذى خلق السموات ، هو أيضا اله قلوبنا ، وكان المقصود صراحة

من دليل نيومان القائم على الضمير أن يزيح حجة التصميم من مركز النظرة
الالوهية ، وأن يؤمن الرابطة بين الله بوصفه خالقا للكون وبين الله بوصفه
رب القلب الانساني . وعلى هذا النحو ، حاول التغلب على التضاد الذي
وضعه بسكال بين اله الفلاسفة والمدرسين ، واله ابراهيم واسحق ويعقوب .

وتمهيدا للطريق الذي يسلكه تناوله ، وضع تفرقة فاصلة بين اللاهوت
«الفزيائي» Physical واللاهوت «الطبيعي» natural . (١) . الأول
نظرية عن الله قائمة على حجة التصميم ، ولا تصفه الا بالكلمات الظاهرة في
العالم الفزيائي . وهذا هو الموقف المألوف لمذهب التاليه الانجليزى ، كما
يعرضه وليم درهام William Derham فى كتابه « اللاهوت الفزيائي » ،
(١٧١٣) ، وبحوث كلارك Clarke وبيل Paley المتداولة ، والمدرسة
الذهنية noetic . ويلاحظ نيومان أنه حتى مع التسليم بصحة الاهابة
بالتصميم ، فإن اللاهوت الفزيائي لا يستطيع أن يتناول الله - من حيث هو
كائن شخصى أخلاقى عادل - الا تناولا ملفزا غير مباشر . فاذا التمسنا مذهباً
أكثر شمولاً ، كان لابد أن نلجأ الى لاهوت طبيعى . وهو «طبيعى» بالمعنى
المزدوج لاستخدام قوانا العارئة الفطرية ، واستغلال كل مصادرنا الطبيعية
للبيئة ، بدلا من التركيز على العالم الفزيائي . وهذه المصادر التى أسماها
نيومان « مخبراتنا الطبيعية » عن الله هى : العالم المادى ، والروح الفردية
الانسانية وأفعال ضميرها ، والتاريخ الانسانى . ولابد من استخدام هذه
المصادر الثلاثة جميعا لافامة فلسفة متينة الأسس عن الله . والمنهج الذى
يصطنعه اللاهوت الطبيعى هو الاستدلال الاستقرائى ، غير أن هذا يحتوى
فى ذاته على الأساليب الفنية الخاصة بالبرهان الميتافيزيقى ، وعلى التدليل
الاحتمالى ، وعلى الشواهد التاريخية ، وذلك كيما يوائم بينه وبين مختلف
ضروب البيئة الطبيعية على الاله .

ولم يحاول نيومان نفسه أن يضع لاهوتا طبيعيا بهذا المعنى الكامل .
بيد أن مفهوم مثل هذا العلم قد أمدّه باطار مشترك يستطيع أن يضع فيه
تحليله للضمير وللحجج الميتافيزيقية على السواء ، كما مكّنه أيضا من أن
يحدد أن النمط الوحيد من حجة التصميم الذى يمكن أن يفيد بعض العقول

هو النمط الذى يعمل داخل نطاق هذا السياق الأوسع ، والذى يحتفظ
بملاقة حيوية ومعطيات حياة الانسان الروحية ، وبالتالي يحتل مكانا ثانويا
داخل ميدان اللاهوت الطبيعى .

وفضلا عن ذلك ، فان نيومان لا ينظر الى الحجة القائمة على التصميم على
انها النوع الوحيد الذى يمكن اجراؤه من الاستدلال الاستقرائى ، حتى لو
كان ذلك الاستدلال يتجه من العالم الفيزيائى الى الله . فهو يضع التصميم
فى مضاد نظام الطبيعة (٤٢) . ومع أن هذه التفرقة حاسمة بالقوة (بالامكان) ،
الا انه لا ينمىها تنمية كافية . فهو يلاحظ عابرا أن الدليل القائم على
التصميم يرتبط ارتباطا وثيقا فى التاريخ العقل بمفهوم نيوتن العلمى عن
الطبيعة بوصفها آلة منتظمة انتظاما رياضيا ، وبالتالي لا يمكن أن يختلط
بالفكرة الأوسع عن نظام الطبيعة ، او التابع المتجانس للأحداث . وإيا
كان الإطار العلمى السائد ، فان النظام يودى - من الناحية الفلسفية - الى
القانون ، والفرض ، والعقل العلمى . فهو لم يستخلص كل التضمينات
التفصيلية لهذا التضاد ، ومع ذلك يبدو من الكامن وراء موقفه أن كشف
نظرية التطور تؤثر فى مسألة التنظيم ، لا على النظام العام ، وغائية
الحوادث . وبدلا من أن يعمل نيومان على توضيح معنى النظام من خلال
تحليل ميتافيزيقى مباشر ، يكتفى بما توصل اليه من تضافى عام بين
التصميم والعلم الطبيعى ، وبين النظام والدراسة الفلسفية للطبيعة .

وكان شغله الشاغل هو اثبات أنه على الرغم من ارتباط دليل التصميم
بالنظرة النيوتونية للعالم ، فان ذلك الدليل لا يلزم - فى منطق صارم عن
هذه النظرة (٤٣) . فهو يتفق مع فرنسيس بيكون (كما أوضحت ذلك مقالة
ماكولى) أن من الممكن الفصل بين العلتين الكافية والغائية فصلا جذريا
بحيث يستطيع الباحث العلمى أن يقتصر فى تركيزه على المقومات الفيزيائية
المقاربة والعلل الكافية . فإذا أضيفت الى تركيز بيكون على العلتين الكافية
والمادية الفكرة التجريبية عن العلية الفيزيائية بوصفها تابعا للظواهر
المتناهية ، أمكن حينئذ اعطاء تفسير منسق ومكتف بذاته من الناحية
المنهجية للعالم المادى دون الإشارة الى مصمم كونى . ووجه نظر الفيزياء
الكلاسيكية الحديثة هى : الاتحاد المحايد ، ، لا بمعنى انكار الاله ، او اقامة
أى شئ يتنافى مع وجوده ، ولكن بمعنى أداء واجباتها الخاصة دون حاجة
الى الإشارة اليه . ولا يستطيع المرء - داخل السياق العلمى وحده - أن

يفرض قراره عما إذا كانت حركات النظام الشمسي قابلة للرد بأكملها إلى محادثة لابلاس ، أو أنها تتطلب فعل عقل الهى . ويستطيع الإنسان أن يقرأ الطبيعة ، اما بالرجوع إلى الوراء فى حدود المقدمات الفيزيائية والمقومات ، واما بالاتجاه إلى الامام فى حدود التصميم . ولكن لا وجود لقياس بارع يستطيع أن يقهر العقل على التسليم بالحجة القائمة على التصميم من تفسيرات العلم النيوتونى وحده . فهذا الدليل ليس نتيجة ضرورية لأى موقف علمى ، وبالتالي ليس هناك ما يدعو إلى جعله دليلا أساسيا فى عصر يجد الكشوف العلمية والاستدلالات تمجيذا عظيما . ودليل التصميم لإبرهاني ، ولا أولى من وجهة نظر اللاهوت الطبيعى والعلم على السواء . وكان من الممكن أن يتفق نيومان والفيلسوف الأمريكى تشونسى رايت Chauncey Wright (ضد مذهب الألوهية العلمى ، والاتحاد فى عصر التنوير) على الحياة الجوهرى للمنهج العلمى تجاه كل استدلال الوهى .

والنظر إلى الطبيعة - سواء بوصفها شيئا تقترب منه مدفوعين بحب استطلاع علمى ، أو بوصفها عملا عقليا علينا أن ندرسه فى رهبة دينية - هذا النظر ليس الا المقابل لحقيقة أن الله يحجب نفسه ويكشف عنها فى الطبيعة . فانه لا يعلن عن حضوره فى الطبيعة والتاريخ فى ضجة وصخب ، ومع ذلك فانه يمدنا بأثر ، يكون ضعيفا ودائريا فى بعض الأحيان ، الا أنه يؤدى إلى حقيقة وجوده وتدبيره الحكيم .

« هذا هو قانون العناية الالهية : أن تعمل من وراء حجاب ، وما هو منظور فى طريقها يلتقى ظللا فى أحسن الحالات ، وفى بعض الأحيان يطمس ويخفى ما هو غير منظور . فالعالم المنظور هو الأداة ، وهو أيضا حجاب العالم غير المنظور ، وهو وإن يكن حجابا ، الا أنه مازال رمزا ومؤشرا فى شطر منه : بحيث أن كل ما هو موجود أو يحدث فى الظاهر ، يحجب ، ومع ذلك يوحى ، ويخدم قبل كل شيء نسقا من الأشخاص والحقائق والحوادث ، وراء ذاته » (٤٤) .

ويؤكد نيومان - كما يؤكد كليمنت الاسكندري والاسقف بطر - أن كوننا مغلف بالأسرار المقدسة سواء فى جوانبه الفيزيائية أو الاجتماعية - التاريخية . والنظر إليه على أنه حجاب يخفى ما وراءه ولا شيء غير ذلك - فهذه نظرة اللاأدوية والاتحاد المتطرفة ، على حين أن النظر إليه بوصفه رمزا

ومؤشرا فقط ، يؤلف ما فى الثيوصوفية (الفلسفة الالهية) ومذهب القاليه من ضعف . ويعترف نيومان بما فى الاحتفاظ بالعلاقة المعقدة بين الحجاب والرمز ، وبين الطبيعة بوصفها حاجبة لحقيقة الاله الابدى وعنايته ، وبوصفها موحية بهما - يعترف بما فى هنا الاحتفاظ من صعوبة وتوتر . فالانسان لا يستطيع أن يجمع هذين الوجهين دون استعداد سابق للعقل والقلب ، وبالتالي دون اعطاء مزيد من الاهمية للعوامل الانسانية على تصديقنا بالله . يفوق ما يمكن اعطاؤه داخل لاهوت فريثائى .

ولا يسمح نيومان للحاد بأن ينتفع بنقده للاهوت الفريثائى ، اذ أن حجته تسحب على أية محاولة لانكار وجود الله على أساس علمى . فهناك - وراء الحاد ومذهب الألوهية القائم على حجة التصميم - تفسير معين أو نظرة الى الطبيعة (٤٥) . وليس الحاد أو مذهب الألوهية القائم على التصميم محددين فى المقام الأول لمفهومنا عن العالم ، ولكنها موقفان مشتقان من غيرهما ، وناجمان عن بعض المبادئ الفلسفية الخاصة ، ولا يلزم أيهما بالضرورة عن مفهوم علمى تجريبي للطبيعة . ومن الممكن أن يتفدى كل منهما على هذه النظرة العلمية ، غير أن عملية التغذية هذه ، عملية منفصلة تتطلب تدخل الاعتبارات الفلسفية ، وليست نتيجة منطقية حتمية للتفسير العلمى نفسه . ويرى نيومان أن النزعة الطبيعية العلمية صحيحة داخل مجالها ، ولكنها لا تمد الناس بالمقدمات التى تتأدى بهم حتما اما الى النزعة الطبيعية الفلسفية الملحدة ، او الى اللاهوت الفريثائى . وما من انسان يستطيع أن يتنصل من مسئولية النظر فى أعماق نفسه بحثا عن إله قلوبنا ، متذعرا بأن العلم يستبعد الله ، أو أن العلم يخبره بكل ما نحتاج الى معرفته عن الله . ولو لم يكن ثمة معبرة لاشخصية قياسيه تصل ما بين النظرة العلمية السائدة وبين الحاد أو الألوهية القائمة على حجة التصميم ، فمن واجب الفرد أن ينعم النظر فى البراهين الميتافيزيقية وفى شهادة صميره الخاص .

(٣) الاستدلال بالضمير على الله : واذا أراد المرء أن يفحص الحجب

الميتافيزيقية ، لم يقدم له نيومان فى مجال الارشاد الا النزر اليسير ، ففى مواعظه الدينية يشير عرضا الى الأدلة المستمدة من الحركة فى العالم ، ومن النظام الداخلى للكائنات ، ومن الحاجة الى علة أولى (٤٦) . وهو يعترف بما فى هذه الأدلة من اقناع ، ولكنه لا يعكف على تحليل الصعوبات التى تعيق

بتلك المنطقة . ومن أسباب احجابه ، قبوله لراى لوك القائل بأن انفصال ارادتنا الباطنة هى وحدها المصدر التجريبي لمعرفتنا بالعلية . فليس لدينا أية تجربة للعلية فى الطبيعة المادية ، ولكننا نستدل على وجودها من مشاهدتنا للتتابع الموحد ، ولللاقات بين الحوادث . اما ما هى الاسس التى لدينا فى المعطيات العادية لاقامة مماثلة بين الأفعال الارادية والتتابع الخارجى ، فسؤال لا يجيب عليه نيومان . فهو لا يفتش فى معنى العلية الثانوية عند الفاعلين اللانسانيين ، بل يقرر ببساطة أن التتابع المادى لا بد أن يرجع فى نهاية الأمر الى ارادة ما ، ومن الواضح أن هذه الارادة مستقلة عن الارادة الانسانية . ومن ثم ، فإن فاعلية الله الروحية مطلوبة بوصفها المبدأ العلى النهائى للعالم الطبيعى . هذه النقاط جميعا يجعلها نيومان عابرا دون أن يفحصها بعنايته المألوفة ، فهو لا يتقدم متجاوزا لوك ويظهر الى معالجة أكثر ميتافيزيقية للعلية ، ولنوع البرهان الوجودى الملائم للاستدلال العلى الحقيقى المستمد من الموجودات الحسية ، لا للاستدلال المنطقى القياسى .

وقد برر نيومان المجال المحدود لاستقصاءاته الألوهية بملاحظة مؤداها ان الانانية - فى هذا المجال - هى التواضع الحقيقى . فقد وجد أن الحجة القائمة على الضمير ليست أقرب الحجج الى نفسه واشدها اقناعا فحسب ، ولكنها أكثرها تداولاً بين الناس فى استدلالهم اللاصورى على الاله ، وفى تصديقهم بوجوده الحقيقى . وكان تناول نيومان البناء فى اللاهوت الطبيعى يهتدى بخطة فحص ذلك النوع الشعبى الشخصى العمل من البيننه التى يعتمد عليها العاديون من الناس فى تكرين عقيدتهم عن وجود الله . وفى منطقة الضمير ، بحث نيومان عن أقوى حجة لاصورية تقدم لهم الاساس المعقول لتصديقهم بالله . ولم يزعم أنها الحجة الصحيحة الوحيدة ، بل ركز دراسته على التصديق اليقيني الحقيقى بالله الذى تنتهى اليه . وكان مقصده الرئيسى اثبات أن الاستدلال اللاصورى المستمد من الوقائع الاخلاقية طريق معقول يؤدى الى الله وغير قابل للرد .

ويخصى نيومان - فى مذكراته الخاصة - اربعة أسباب رئيسية لاختياره للدليل القائم على الضمير (٤٧) . أولا : لأنه دليل مشترك لكل صنوف البشر ، المسيحيين والوثنيين ، الجهلاء والمتعلمين على حد سواء . وهو مائل إيماننا منذ طفولتنا ، ضاربا بجذوره فى تجربة متصلة هى تجربة خضوعنا

للقانون • والدليل اللاصورى القائم على الضمير لا يحتاج الى تخصص • كما أنه لا يتطلب تدريباً خاصاً لإدراكه ، ولا ينحصر فى الكتب والمعامل • ثانياً : ليس الدليل المستمد من الضمير عملية نظرية بحتة ، كما أنه لا يقف عند حقيقة مجردة خالصة ، بل أنه يجعلنا - على العكس من ذلك ، ندرك الله فى نقطة المركز من حريتنا • وهو شخصى ، لا فى نقطة انطلاقه فحسب ، بل فى فهم الله أيضاً بوصفه حكماً شخصياً ، وهادياً تحدوه العناية ، ومن ثم فإن هذا الاستدلال يعطى عادة حقيقة نظرية والتزاماً عملياً من جانب الشخص المتناهى إزاء الإله بوصفه شخصاً • فهو مصدر العلاقة الأخلاقية والدينية بالله ، وبالتالي فإنه يتقلب على عيوب الدليل القائم على التصميم • ثالثاً : يؤيد نيومان الحجة المستمدة من الضرورة من حيث أنها تؤلف أساساً للاعتقاد فى الحواس ، إذ يمكن النظر إليها (أى الى الحواس) حينذاك على أنها ممنوحة من الله • ومع أنه يعترف شخصياً فى كتاباته الشخصية بالادراك الحسى على أسسه الخاصة ، إلا أنه يرى فى الضمير دائماً سبيلاً متاحاً للوصول الى الله حتى لأولئك الذين لا يشقون بالعالم الخارجى •

والسبب الرابع الذى يبديه نيومان خليف بمعالجة منفصلة • فهو يقرر - فى شيء من الالتواء الى حد ما - أن الحجة المستمدة من الضمير تشرح وتنفذ ما تشير اليه المراجع الاسكلائية على أنه « الخطيئة الفلسفية » • وهو يجد معنى محسوساً لهذه العبارة فى ميل بعض العقول الفلسفية الى تحويل الضمير ، من كونه صوت اله يوجه ويكافئ ، الى كونه مجرد ذوق • وهذا شطر من الكفاح الحازم ضد اعتبار الضمير شاهداً باطنياً على وجود الله ، وعلى قانونه الأخلاقى • ورأى نيومان الخاص هو أن الضمير مقوم فريد فى طبيعته الذهنية ، مقوم لا يمكن أن « ينحل فى نهاية الأمر الى أى مزيج من المبادئ فى طبيعته » ، يكون أكثر أولية منها ، (٤٨) • بيد أنه يذكر عدة مذاهب فلسفية تدّعى أن تذيبه فى شيء آخر سواء • ومن هذه التفسيرات الردية reductionist التفسيرات النفعيه والاستطيقية ، والانثروبولوجية ، والسوسولوجية ، والنفسية ، فهذه جميعاً تسعى الى جعل الضمير مساوياً على التوالى لتقدير المنفعة ، أو لأنانيه بعيدة النظر ، أو لاحتساس باللائم ، أو لالتواء فى عقل الانسان البدائى ، أو لنتاج التكيف الاجتماعى والتعليم ، أو نتيجة لروابط تدعى المعانى المحددة •

وفى مقابل هذه الأشكال المختلفة من الردية الأخلاقية ، يعتمد نيومان على ما يسميه فحسبا مباشرا لظواهر العقل الانسانى الجوية ، أو ما يمكن أن نسميه تسمية تقريبية بأنه وصف فنومولوجى (ظاهرى) للمواقف الانسانية . وتصويره الشهير للمجتلمان وسيلة مجسدة لتوضيح التقابل الحاسم بين الضمير بوصفه أمرا أخلاقيا ، وبين مقابله الاستطيقى . فهو يبين - بالرجوع الى كتابات شافنتسبرى وهيوم ، ويرك وجيته - كيف يستبدل تناول الحس الأخلاقى moral-sense الذوق الجيد بالأمر العمل ، والرضا عن الذات بالإشارة الى معيار اسمى . وفى رده على تنبؤ ماثيو آرنولد بأن الأدب والثقافة سيحلان مكان الدين ، يحلل نيومان الضمير بوصفه فعلا شخصيا متميزا تمام التميز عن استجابة متولدة عن الثقافة ، ومن حيث ينتهى الى علالة أخلاقية خاصة لا يمكن أن ترد الى أى معادل استطيقى . ويعرض نيومان حرصا خاصا على فهم ونقد النظرة الظاهرية والردية عند جون ستيوارت مل الذى حل مذهبه المنطقى محل المدرسة الذهنية فى أكسفورد عقب رحيل نيومان بوقت قصير . ذلك أن الضمير يوجد فى الفرد فى سن مبكرة بحيث يتصذر تفسيره بتداعى المعانى ، كما أنه يوجد - بصورة موحدة - عند الاغريق الوثنيين والمسيحيين على السواء ، بحيث لا يمكن أن يكون نتيجة لروابط عرضية ، ومحددة اجتماعيا . ويعول كل من هيوم ومل تعويلا كبيرا على مبدأ تداعى المعانى ، ولكنه يبقى مع ذلك علة مجهولة داخل نزعتهما الظاهرية . ولا تنسجم نظريتهما مع تجربتنا عن التدبر المتروى وعن تطبيق المبادئ الآمرة على ظروف جديدة وعن الاختيار الحر ، وهى جميعا ملامح تميز عملية الضمير الفعلية فى الانسان .

والأفعال العينية ، أو الأوامر الأخلاقية التى يملئها ضمير الفرد ، تملأ بالمعطيات اللازمة التى يعمها خفية فى المبدأ القائل بأن الضمير يصدر الأوامر الملزمة لأرادتنا . وهذا المبدأ - كغيره من مبادئنا الأولى - لا يتولد بطريقة أولية لاشخصية ، ولكنه ينشأ على نحو استقرائى من تجربتنا الشخصية . ذلك أن العقل - ازاء تكرار الأحكام المتعلقة بالأمر الأخلاقى - يكون مفهوم الضمير شيئا فشيئا . فهو مفهوم مركب ؛ اذ من الممكن أن ننظر الى الضمير ، اما بوصفه ادراكا لقاعدة من قواعد الأخلاقية بالنسبة لظروف معينة ، واما بوصفه ادراكا للواجب أو الإلتزام الأخلاقى المؤثر فى أفعال

معينة • وهذا الوجه الأخير من الضمير متصل - على الأخص - بالاستدلال
 الألوهي • فإذا أخذ على أنه إدراك مباشر للواجب فيصا يتعلق بقراراتنا
 العملية في المسائل العينية ، كانت له الوظيفتان الأوليان : الأمر - و -
 النهي ، الإطراء - و - التائب • الضمير يحقق نفسه إذن في التوجيهات
 والعقوبات وتصاحبه مشاعر الرضا والحزى • أما من حيث وجهه الخاص
 بالتوجيهات ، أو بأحكام الأمر والنهي ، فإن له طابعا مستبدا يلقي ضوءا
 خاصا على القانون الطبيعي الأخلاقي • فهو يمكننا من النظر الى هذا القانون
 لا من حيث « هو » ميل حميم لطبيعتنا فحسب ، بل من حيث هو « صادر
 عن » مصدر شخصي أعلى في وجودنا واتجاهاتنا الأخلاقية (٤٩) • والانسان
 ذو الضمير يصبح في وعي بنفسه حيث أنه يوجد ويختار ويفعل في الحضور
 الفعال - وبالإشارة الى - الاله الشخصي المتعال • فهو يعرف ها هنا على
 أنه موجود بوصفه المصدر الشخصي ، والأساس النهائي للقانون الأخلاقي ،
 وللالتزام •

ولا يزعم نيومان أن هذه الحجة يمكن أن تقهر كل إنسان ، أو أن قوتها
 يمكن أن تقدر دون جهد شخصي ، ومعاناة للموقف الأخلاقي الذي يصفه •
 ولكنه يرى أنها تنير الأسس العقلانية التي يستند إليها الإنسان في إبداء
 تصديقه بوجود الله • والأساس الذي يقرم عليه الاستدلال الألوهي اللاصوري
 المستمد من الضمير لا يقل معقولية عن الأساس الذي يقوم عليه استدلالنا
 العادي على وجود العالم الخارجي • ففي كلتا الحالتين ، هناك أساس تجريبي
 لا يمكن تحليله الى شيء آخر هو : في الحالة الأولى وجود الاحساسات في
 العقل ، وفي الحالة الثانية وجود الأوامر الأخلاقية • ففي إدراكنا للاحاساسات ،
 على أنها تبعث نينا بواسطة مصدر آخر ، نقوم باستدلال تلقائي لا أثر للتفكير
 فيه - على وجود عالم مادي • ونحن نستخدم أيضا نفس المبدأ الاستقرائي
 عن مصدر على حقيقى للتقدم من تجربة الأوامر الأخلاقية بوصفها صادرة
 عن شخص أخلاقي أسمي - للتقدم الى وجود الله • ذلك أن أوامر ضميري
 يبدو أنها تنقل نية - على - الالتزام من جانب فاعل غافل أخلاقي ، متميز
 عني ، وأعلى مني • فإذا أدرك الفرد طبيعة الأمر الأخلاقي نفسه التي لا سبيل
 الى ردّها ، وعانى تجربة العلية الباطنة بوصفها إرادة فعالة ، تحرك بكل
 تأكيد صوب التصديق بوجود الله ، وعلوه ، وخيرته الأخلاقية •

وهنا تتدخل مسائل معرفية وميتافيزيقية لا يفحصها نيومان نفسه .
 فهو لا يفحص الصعوبات التي تستتبعها المقارنة بين الاستدلال على الله
 وبين الاستدلال على العالم المادى الواقعى . وهو يفترض أن معظم الناس
 يؤمنون بنمط من الواقعية غير المباشرة ، وبأن المشكلات المرتبطة بهذه
 النظرية ليست خطيرة الى درجة تكفى للشك فى صحة الاستدلالات الوجودية
 الأخرى التي تستخدم أجراء مماثلا . واخفاقه السابق فى اثبات معنى العلية
 فى المجال المادى للانسانى تجد لها هنا مقابلا فى احكامه عن بحث
 ما اذا كانت التجربة الباطنة لفعل الارادة تسرى على ما وراء عالم الفاعلين
 الروحيين المتناهيين . على أنه فى اوصافه للطابع الأمر الذى تتسم به توجيهات
 الضمير ، لا يشير الى أننا نكتشف فى الأمر الأخلاقى نية شخص ذى سلطان
 يعلو على الفاعلين المتناهيين جميعا . فالتركيز على العلية بوصفها فعلا فعلا
 من أفعال الارادة يفتح الطريق لتفسير الأمر الأخلاقى على أنه الحضور الواقعى
 لسلطة الاله الفاعل الشخصى اللامتناهى .

وهناك ميزتان خاصتان كان نيومان يرجو أن يجنيهما من الحجة القائمة
 على الضمير . فقد كان مدركا - نى المقام الأول - أن الاتجاه الاحادى ومذهب
 . مل ، فى التناهى - يعلان معا على تجميد مشكلة وجود الله ، ومشكلة
 خيريته الأخلاقية . فهما يضمنان الشرط القائل بأن المرء لا يثبت وجود الله
 الا اذا أثبت مباشرة وجود اله خير . وبدلا من أن يفحص نيومان هذه المقدمة
 على أسس ميتافيزيقية أوصى باتخاذ طريق الضمير وسيلة لتلبية هذا
 المطلب . ولاحظ - (موجها ملاحظته الى صاحب النزعة الطبيعية الملحدة)
 أن على المرء أن يتخذ من الانسان - لا العالم الفزيائى - نقطة انطلاقه ، اذا
 أراد أن يصل على الفور الى اله متصف بالصفات الأخلاقية . وطريق الضمير
 يقع داخل سياق أخلاقى ، ويؤدى الى الله بوصفه الحكم العادل الخير . وكذلك
 يجيب نيومان على صاحب المذهب التناهى اجابة مماثلة مؤداهما أن موقف
 الضمير يبلى الله بوصفه الشخصى المقدس الكامل الذى يعلو على الفاعلين
 المتناهيين جميعا ويأمرهم . اما وجود الآلم والشر والحوادث التى لاغايه لها ،
 فانحصان لايمان الانسان بقدره الله اللامتناهى وخيريته ، ولكنه ليس توجيهها
 للتدخل عن لامتناهى قدرته أو خيريته .

وقد توصل نيومان الى نتيجة قيمة أخرى من ادراج شهادة الضمير

ضمن الأسس الأولية للإيمان بالله . والمعطيات في هذا المثل لا توجد في المجال الشخصي وحده ، ولكنها أخلاقية بوجه خاص ، ومن ثم ، فإنها تخاطبنا بطريقة عملية ، والنتيجة الطبيعية للاستدلال الألوهي المستمد من الضمير ، هي التصديق العلمي بالله ، لا بمعنى كونها خالية من أية دلالة نظرية ، بل بمعنى إضافة إيمان ارادتنا الراسخ ، ولولائنا لحقيقة وجودية . وهذا الالتزام العملي نحو الاله - بوصفه خيرا ومقدسا بصورة لامتناهية - يمكننا من معاناة ضراوة الشر ، وارتياح نسق الحوادث الباطن دون استنتاج أن القدرة الالهية عاجزة أو محدودة ، أو أنه لا وجود لاله خير متعال خلق الانسان وعالاه الطبيعي . والحق أن التصديق الألوهي الموجه وجهة عملية يزودنا بدافع ايجابي لمكافحة الشر ، والسيطرة على القوى الطبيعية والتاريخية لتحقيق غايات انسانية .

(٤) الاحتمالية العلمية والتصديق اليقيني بالله . لم تكن حجة نيومان القائمة على الضمير هي رد نيومان الوحيد على المدرسة الذهنية التي حاولت أن تحصر التناول المعقول من جانب كل انسان للاله في البراهين الصورية وفي الاحابة بالتصميم ، ولكنها (أى حجة الضمير) كانت أيضا سبيله لمواجهة اعتراض هام موجه من موقع منطق العلم . وقد صاغ هذا الاعتراض صديق هو وليم فروود William Froude خلال مراسلة امتدت طيلة حياتهما . وكان شقيق فروود الأكبر شريكا حميما لنيومان في حركة اكسفورد ، وكان وليم نفسه عالما ممتازا في الايدرو ديناميكا (ديناميكا الموائع) وفي الهندسة البحرية . وعن طريقه ، حافظ نيومان على صلته بالمناهج الفعلية المتبعة في فزياء القرن التاسع عشر ، كما أحيط بنفس الاتجاهات في منطق العلوم التي اهتم بها تشارلز بيرس Charles Peirce في أمريكا . وقد صدم «فروود» بالتماثل بين رأى السر تشارلز لايل Charles Lyell وغيره من العلماء ذلك الرأى القائل بأن مناهج العلم الحديث لا تؤدي الا الى نتائج احتمالية ، وبين ما أعلنه نيومان في كتابه «دفاع Apologia» من أن الاحتمال هو مرشد الحياة ، وأن اعتقاده في الله قائم على أسس من الاحتمال . وحين وضع «فروود» هذين المصدرين معا ، استنتج أن كل استدلال على الله ينتهي أن يظل احتماليا وخاضعا للشك ، وبالتالي لا يمكن أن يعطى أبدا يقينا مطلقا عن وجوده .

واستمرت هذه الصنوبة مستنداً ازعاج عميق لنيومان سنوات طويلة ؛ لأنها بدت نتيجة لا مهرب منها لموقفه الخاص من ناحية ، ولأنها كانت شيئاً يوصى به الراى الشائع للتفكير العلمى من ناحية أخرى . وكان « فرود » يعتقد أن العقل الانسانى « لا يستطيع الوصول فى أى موضوع من الموضوعات الى نتيجة يقينية يقينا مطلقا » وعلى الرغم من وجود بعض النتائج التى تعد اشد يقينا من غيرها ، الا أن هناك عنصرا من عدم اليقين فيها جميعا . وعلى الرغم من أن أى احتمال ، مهما يكن ضعيفا - قد يجعل من واجبه - حيثما كان أن يتصرف « كما لو » كانت النتيجة التى يشير اليها يقينية تماما ، الا أن أعلى درجات الاحتمال لا تبرر العقل حين ينهى ما يتبقى من الشك ، (٥٠) . وقد أكد « فرود » - مثلما فعل تشارلز بيرس ، على موقف القابلية لدخا fallibilism (أو الخطئية) ، أو التسليم بالخطئية الجوهرية لكل تدليل علمى ، وواجب البقاء على استعداد مراجعة الاحتمالات الحاضرة ورفضها . ولا ينبغى أن نسمح لمقتضيات الفعل بخداعنا فيما يتعلق بعدم اليقين النظرى الذى تتسم به أحفل آرائنا بالوعود ، وأكثرها جدوى من الناحية العملية .

ويتشكل نيومان استجابته لهذه الحجة فى مراسلاته الخاصة ، وفى كتابه قواعد التصديق A Grammar of Assent (١٨٧٠) . فهذا غرض من أغراض تمييزه بين فعل الاستدلال والاستنتاج وبين فعل التصديق . فلما كان الاستدلال والتصديق فعلين مختلفين ، يمكن أن يكون التصديق بالله معقولا ويقينيا بمحزل عن استدلال صورى برهانى . وفضلا عن ذلك ، فإن ما يقرره نيومان عن الأسس الاحتمالية لاعتقادنا الطبيعى فى الله ينبغى أن يفسر تفسيرا دقيقا ، بحيث يشير الاحتمال الى بعض الحجج الالهية المنفصلة ، وإلى فعل الاستنتاج منها ، لا الى التصديق النهائى . وفعل الاستنتاج مشروط ؛ بمعنى أنه يتجه الى مقدمات الحجة ويعتمد عليها ، لا بمعنى كونه قابلا للمراجعة على نحو جوهرى . ومع ذلك ، فإن التصديق الالهى غير مشروط لأنه يقبل حقيقة وجود الله على أنها قضية مقننة فى حد ذاتها . وبالإضافة الى ذلك ، لا يستخدم نيومان عبارة « محتملة » على أنها مرادفة لكلمة « غير يقينية » ، أو « مشكوك فيها » ، أو « ضعيفة البيئة نسبيا » . فهو حين يصف حجة ما بأنها احتمالية أو محتملة ، لا يسمى

الى عزلها عن النوع الوحيد من البرهان الذى يسمح به المذهب العقل
أو المدرسة الذهنية . وخط التدليل يكون محتملا من حيث انه : (١) ليس
برهانا رياضيا ، (ب) وأنه يتلقى معطياته ومقدماته من التجربة ، لا من العقل
الحالص والمصادرة الأولية ، (ج) وأنه يهتم بالوجود القائم العيني لا بالتصور
المجرد (٥١) . والحجة الأخلاقية على وجود الله احتمالية بهذا المعنى النيوماني
الثلاثي . فهي ليست دليلا صوريا رياضيا ، وهي تستمد قوتها من معاناتنا
لأفعال الضمير ، وهي تستنتج الوجود الواقعي لاله شخصي ، ولا تستنتج
حقيقة مجردة . بيد أنه ما من واحدة من هذه الملبسات تحول دون أن يكون
التصديق اللاحق بوجود الله تصديقا يقينيا غير مشروط ، وإن لم يكن هو
نفس التصديق اليقيني الذى نمحه لحقيقة رياضية ما .

فالتصديق الذى نبديه بوجود الله ، والمترتب على الاستدلال اللاصوري
من الضمير ، يتمتع بيقين أخلاقي . وعلينا أن نميز بعناية استخدام نيومان
عن استخدام ديكاوت وكثيرين غيره من المؤلفين المدرسين المحدثين الذين
يعتبرون اليقين الأخلاقي ضعيفا غاية الضعف ، ويرون أنه يقف فى مضاد
اليقين الميتافيزيقي والفيزيائي . إذ يرى نيومان - على النقيض من ذلك -
أن اليقين الأخلاقي يقف أولا فى مضاد النوع المنطقي - الرياضى الناتج
عن التدليل المجرد اللاجودى . فهو ليس يقينا مزيفا ، أو من نوع أقل ،
بل انه اليقين الذى يتناسب تناسبا صادقا مع التدليل العيني اللاصوري
الذى يؤدى - على نحو استقرائى - الى وجود الله ، وإلى حقائق الواقع
الأخرى . والقضية اليقينية أخلاقيا ليست اراحة برجماتية للنفس ، ولكنها
تتضمن حقيقة نظرية . صحيح أنها تعمل اشارة عملية الى سلوكنا المترتب
عابها ، غير أن هذا لا يجعلها « شبه - مطلب » من مطالب الفعل . لقضية
وجود الله يقين أخلاقي لا بسبب افتقارها الى أية حقيقة نظرية ، بل لأن
أساسها يقوم فى البيئة الأخلاقية العينية ، ولأنها تنتسب الى حياتنا
الإيجابية .

ولا يحدد اليقين الأخلاقي سلبا بوضعه فى مقابل اليقين الرياضى ،
وإيجابا بإشارته العملية ، بل أيضا بإسهام ما أطلق عليه نيومان اسم « الحس
الاستدلالي » ، illative sense . وهذا الحس لا يقصر الى قدرة منفصلة

لذهننا ، ولكن الى وظيفة متميزة من قوتنا الذهنية العادية . والحس الاستدلالي يعنى قدرة ذهننا على اجراء استدلال صورى لكى يميز نموذجا موحدا من البيئة فى طائفة من الحجج المستقلة ، المتلاقية فى الوقت نفسه . فهو لا يضيف الاحتمالات ، بالمعنى العلمى للاحتتمال ، وانما يبحث بواسطة الاستدلال اللاصورى عن حقيقة يقينية من الناحية النظرية ، حقيقة قد توجد او لا توجد ضمن مثل هذه الطائفة من الحجج . فاذا اكتشف يقينا نظريا فى القصد الموحد لمصادر متعددة من البيئة التى قد لا يكون بعضها مقنعا فى حالته المنفصلة ، تادى به ذلك الى تصديق عقلى ويقينى بهذه الحقيقة المركبة . وليست وظيفة الارادة فى عملية الحس الاستدلالي أن تحول الجائز الى يقين ، بل أن تضمن نظرا موحدا الى البيئة فى مجموعها ، سواء كان الناتج ظنا او يقينا . والتصديق اليقيني الذى يعطى لوجود الله على أساس المعطيات المركبة فى حياتنا الأخلاقية ، هو تصديق أخلاقى ، لا لانه من مرتبة ضعيفة ، ولكن لانه يستند الى تقدير استدلالى لوحدة معطيات الضمير ذات المعنى ، ولانه يؤدى الى تسليم الارادة ، والعقل أيضا - بحقيقة تلك القضية .

هل التصديق اليقيني بالله تصديق بسيط او تأملى ، تصورى او واقعى؟ ان نيومان يحاول الجمع بين قيم الانماط الاربعة من التصديق فى التسليم الناضج الكامل بالله (٥٢) . اذ ينبغى أن يكون لاعتراف القلب مباشرة التصديق البسيطة وقوته ، بوصفه ثمرة استدلالنا اللاصورى على الله ، مع التأكد من أسس البيئة التى تأتى مع التصديق التأملى . وليس الاقتناع التلقائى والتحليل التأملى أمرين متنافرين ، ولكنهما وجهان مكملان لتصديق الانسان الكامل ، او ليقينه المركب عن الله . ويقين الفيلسوف عن سبب تسليمه بوجود الله متصل والمعرفة التى يكتسبها الرجل العادى ، ذلك أن توليف نيومان بين التصديق البسيط والتأملى يحول دون قيام أى تعارض دائم بين التناولات الفلسفية والدينية ، وبين تناولات الحياة اليومية للاله .

ويمتد نيومان أننا نستطيع - كذلك - أن نجعل بين التصديق التصورى والواقعى بوجود الله ، اذ أنهما لا يرتبطان بوصفهما فعلين من أفعال العقل أحدهما ناقص والآخر كامل ، بل بوصفهما تصديقا بموضوع

تصورى ، وتصديقا بشئ واقعى ، دون أن يكون ثمة اختلاف ضرورى فى اليقين نفسه . فمن الممكن أن يكون هناك تصديق تصورى بوجود الله بمعنى قبول حقيقة القضية الألوهية من حيث هى كذلك . والاستدلال القائم على الضمير ينشأ أساسا فى مثل هذا التصديق التصورى أو النظرى الكامل بحقيقة أن الله موجود . على أن المرء يستطيع أن يبدى تصديقا حقيقيا بهذه الحقيقة ، من حيث ادراكه بأن أساس الدليل يتألف من وجوده الأخلاقى نفسه، وإن دلالاته تتعلق بوجود الاله الأخلاقى والشخصى نفسه. والتصديق الحقيقى يضيف إشارة القضية الصادقة الى المعطيات الجزئية الشخصية والى النتائج غير المباشرة فى الفعل . ذلك أن تصديقنا التصورى بالله المستمد من الضمير ملتحم التحاما طبيعيا بتصديق حقيقى عندما ننجح فى ادماج الحقيقة عن الله بالأفعال الجزئية الصادرة عن ضميرنا ومشاعرنا العملية ، مدركين على هذا النحو أن تلك الحقيقة تتصل بعلاقة شخصية عملية بين الشخص الإنسانى والواقع الإلهى الشخصى . فالتصديق الحقيقى لا يحو الحقيقة النظرية عن الله وأساسها الاستدلال اللاصورى ، ولكنه يضيف كمال الارتباط العملى لقلبنا بوجود الله الشخصى الخاص .

وهناك دلالة تاريخية خاصة فى اصرار نيومان على أن يتضمن التصديق الكامل بالله الاسهامات الخاصة بأنماط التصديق الأربعة جميعا . ففي عصر يتعرض فيه مذهب الألوهية لهجوم الاتحاد واللاأدرية ، يحتاج التصديق البسيط الى التأييد الذى يمكن أن يحصل عليه من تصديق تأملى بأسس مصرفة الله . ومع ذلك ، فحتى قبضتنا التأملية على الله ليست كافية اذا بقيت فى الشكل النظرى لتصديق تصورى ، ذلك أن الحقيقة النظرية عن القضية الخاصة بالله تحتاج الى أن تكتمل بتصديق حقيقى من عقلنا بالله ، مفهوما على أنه حقيقة شخصية . وهكذا تشير عبارة نيومان عن بيئة الإنسان الجلية بذاتها- عن نفسه وعن الله الى الرابطة الحميمة التى تنسجها الحجة القائمة على الضمير بين تجربة المرء عن ذاته الأخلاقية وبين الفعل العقلى الخاص بالتصديق التصورى - الحقيقى بوجود الله الشخصى الخير الى مالا نهاية .

وفى التوليف بين الاستدلال اللاصورى من الضمير وبين ضروب التصديق الأربعة ، يعثر نيومان على اجابته الأساسية الطبيعية على مشكلة الإلهاء

الحديث والنزعة الطبيعية الفلسفية التي يقدرها تقديرا كبيرا ، والتي تكمن وراء بحوثه جميعا :

« وهناك الاله ، .. هذه العبارة حين تفهم حق الفهم ، تكون موضوع ايمان قوى عارم يحدث ثورة في العقل .. والعقل تكون بمثل تلك العناية على اساس من ضميره الطبيعي ، لا يقدم عالم الطبيعة والانسان الا انعكاسا لتلك الحقائق عن الاله الواحد الحى الذى كان مألوفاً له منذ الطفولة ... وهو يفسر ما يراه حوله بهذا التعليم الباطنى السابق ، بوصفه المفتاح الحقيقى لهذه المتاعاة من القوضى الشاسعة المعقدة ، وهكذا يكتسب رؤية بالله تزداد تماسكا وشفوفا من أشد المواد افتقارا الى المعنى . وعلى هذا النحو يكون الضمير ابداً وصل بين المخلوق والخالق ، (٥٣) »

فلو أن تصديقنا القلبي الكامل بالله تضمن الأوتار النظرية للتصديق التأمل ، والاحتمال العملى لتصديق حقيقى ، لكان لدينا من النور والصبر ما يكفى لمجادة الصعوبات الفعلية التى نلقاها فى تجربتنا للعالمين التاريخى والطبيعى . والانتباه الى دلالة الضمير لا يبدد مشكلة الشر ، ولكنه يمكن الفرد من أن يضع أساسا شخصيا مناسباً للتفسير بفيه مصارعة هذه المشكلة . وينطوى تصديقنا المتكامل بالله على التأكيد الحقيقى بأن الحرية والعدل والرحمة موجودة حقا فى الكائن اللامتناهى حتى لو لم يمكننا - برؤية جوهرية - من ادراك الطريقة اللامتناهية التى يكون بها الاله خيرا وعادلا ورحيما . والثورة التى يسمى اليها نيومان هى أن يتمسك بتصديق حقيقى يقينى بالاله الخير شخصيا ، دون أن يكف عن الاحساس بالصعوبات التى تكتنف وضعنا الانسانى ، وهو يحاول جاهدا أن يجمل موقفنا الطبيعى أكثر انسانية وأكثر استجابة لله . وأن يكون هدف تأملنا لله هو أن نقبل ظروف الحوار الشخصى والصداقة بين الله والناس ... وهذا هو ما يقصده شعار نيومان : « القلب يخاطب القلب » .

٤ - المراك الوجودى حول الله

لا سبيل الى فهم الموقف المعاصر للوجوديين من الله ، الا على خلفية الصدام بين مذهب بسمكال وكيركجورد فى الالهية الشخصية وبين مذهب ماركس ونييتشه المضاد للالهية antitheism . ومع أن الوجوديين ينظرون

الى مسألة الله على أنها أساسية فى الفلسفة والثقافة ، وكذلك بالنسبة للعلو
الانسانى ، الا أنهم لا يقدمون اجابة موحدة عليها . فهم يمثلون استمرارا
للتضاد بين كيركجورد ونيتشه ، ويؤثرون - حقا - صياغة القضية على هذا
التحو الديالكتيكي (٥٤) . ويمتد المجال الذى تقع فيه المراكز الوجودية من
الاحاد الصريح عند سارتر وكامى الى تسليم يسبرز باله متعال ، ومن امتناع
هيدجر عن الحديث عن الله فى الفلسفة الى رأى مارسل القائل بأن الفلسفة
بحث تأمل لعلاقة التواصل بين الله والأشخاص المتناهين .

ويرد جان بول سارتر مشكلة الاله الى مشكلة فكرة الاله - مستفيدا
فى ذلك من رأى نيتشه عن العالم بوصفه خليطا من الصيرورة لا وجود فيه
للعان محفورة بالفطرة . فهى كغيرها من الإنكار ، من نتاج الوعي الانسانى
الخالق ، ومع ذلك ثمة شئ فى هذه الفكرة الخاصة لا يجعلها اختيارية صرفة ،
بل هى من الأفكار الحتمية التى لا مندوحة للعقل عن اظهارها ، لأنها تعبر
عن ميل ضرورى فى طبيعتنا ، وان يكن هذا التعبير بصورة مضللة . فنحن
نجاهد دون انقطاع للجمع فى حقيقة واحدة بين اكتمال الوجود المادى
وصلابته وبين انفتاح الوعي ومرونته . وفكرة الله هى نقطة التلاقى التى
يجتمع فيها هذان الشكلان . بيد أنه التقاء لا نملك الا أن نحلم به ، ونطمح
اليه ، دون أن نحققه أبدا ، لأن الوجود الساكن الكثيف ، والوعي النشط
الشفاف فى حرب مستمرة ، أحدهما مع الآخر . ومن ثم ، فان فكرة الاله
متناقضة بطبيعتها ، حتى لو لم نستطع الامتناع عن وضعها ، ومحاولة
تحقيق ما تدل عليه .

والمأساة الحقيقية للانسان السارترى هى مأساة الألوهية . فتحالفه مع
كل من الوجود وقوة الوعي العادمة ، يسوقه نحو العلو ، بحيث ان أشد
دوافع حياته جذرية هو أن يكون الها ، لا يوجد ولا يمكن أن يوجد . هذه
هى ماهية التركيب الانسانى الحقيقية : « الانسان فى جوهره رغبة فى أن
يكون الها » (٥٥) . ومحك الاخلاص هو استعدادنا لمواجهة هذه الحقيقة ،
والتسليم بنتيجتها الأخلاقية ، وهى أن على الانسان أن يبدع قيمه الخاصة
دون اعتماد على أى معيار الهى موجود فعلا .

وعلى الرغم من تركيز سارتر على الحرية وعلى ابداع المرء المسئول لقيمه الأخلاقية ، الا أنه لم يستطع اقامة فلسفة أخلاقية ، وذلك لصعوبة التوفيق بين آرائه الميتافيزيقية عن التعيين الأولى للفرد وبين الاختيار الحر للأهداف ، ومطالب الخير المشترك . ولم تحل مثل هذه العقبات الميتافيزيقية دون أن يتوسع عقل البير كامى المتقد فى الجانب الأخلاقى من النزعة الانسانية الملحدة . فبدلاً من أن يقدم الأسباب الميتافيزيقية لاستحالة الله ، بدأ من الحقيقة الحضارية الواقعة وهى التمرد الواسع الانتشار ضد فكرة الاله . وهو يتفق مع نيتشه فى أن هذا الانكار ليس نزعة عدمية كاملة ، ولكنه بداية تأكيد مطلق للأرض ، وللأشياء المتناهية جميعاً . ومع ذلك ، يظل كامى نفسه متشككاً فى ارادة الباطنية الخالصة ، واضفاء طابع المطلق على العالم المتناهى، اذ قد يؤدى هذا الى خضوع تام لما هو حتمى ، بما ينطوى عليه من «توكيد لا تحفظ فيه للنقص الانسانى ، وللعذاب والشر والجريمة» (٥٦) . وينصحنا كامى - بوصفه أخلاقياً ملحداً - أن نكف عن محاولة أن نكون آلهة ، أو أن نتوقع من التاريخ أن ينتج شيئاً مطلقاً ، وإن كان علينا أن نأمل وأن نتطلع الى السعادة والى تحقيق رغبة القلب . وعلينا أيضاً أن نطامن من غاياتنا لتتمشى مع الحدود التى جبلت عليها الطبيعة الانسانية ، وأن نبقى مع ذلك مهتمين بغيرنا من الناس كافة لما يبتنا من انسانية مشتركة .

وموقف كامى موقف فريد ، جدير بالاعتبار ، من حيث انه لا يضمنى طابع المطلق على الوجود المتناهى لكى يضعه فى مضاد الاله . أما ضعفه فنأشئ عن اخفاقه فى تحليل فكرة الاله بشئ من الدقة ، وفى التحرك الى ما وراء نقد نيتشه النفسانى للمطلق الهيجلى ، والانتقال الى دراسة مستقلة لأسس وجود الله نفسه . ويعطينا كامى صورة سوسولوجية للتمرد المكتمل النمو بوصفه شخصاً يربط مصيره بجماهير الناس الذين جعلتهم الآلام يحسون فى بداية الأمر أن الاله قد هجرهم ، ثم بأن العالم يخلو من اله . فالتمرد الملحد يتعاطف مع الجماهير فى نظرتهم الى التعاليم المسيحية عن العناية الالهية والحياة الأبدية بوصفها تأجيلاً لا يطاق للسعادة التى يحول دون الأمل فيها الشكل الساق لوجودنا الراهن . وهكذا يستبدل كامى بالحمية الميتافيزيقية لمشروع سارتر الفردى حتمية حضارية لعقلىة الجماهير

ضد قبول حقيقة الله . وهو يخلق على مفهومه لعقلية الجاهل ضرورة مثالية . بحيث ان كل من يتعاطف مع الانسانية المعذبة لا يجد مندوحة عن اتخاذ لا وجود الاله مبدأ اوليا .

وهذه الحتمية عند كامي عرضة للملاحظتين نقديتين : احدهما قائمة على نتائج الاعتراف بالله ، والثانية قائمة على تأثير الموقف الحضارى . فالحاجة تدعو الى تفرقة دقيقة بين الآراء التى ترتبط أحيانا بالاعتقاد فى الله ، وبين النتائج التى تلزم منطقيا عن مثل هذا الاعتقاد . فالتسليم بالله لا يؤدي بالضرورة الى الحكم بأن العذاب يستحقه شخص ما عن جدارة ، وأن الألم والشر حالتان سويتان للبشر كتقلبات الطقس ، أو أن الأفعال الشريرة تفسر بسهولة ، أو من تبرئتها من الذنب بالاشارة الى ذنبنا المشترك . مثل هذه المواقف تدين بوجودها الى مزيج من بلادة الحس والنفاق والايهام اللاهوتى أكثر مما يرجع وجودها الى التصديق بالله ، وإلى الدعوة المسيحية . وفضلا عن ذلك فإن الحجة القائمة على التعاطف مع محنة الانسان العادى تستند الى النظر الى حالة الشعور الشائع بانتفاء الاله على أنها قدر محتوم علينا أن نسلم به . غير أن هذه الحالة الاجتماعية يمكن أن نرجعها الى عدد معين من الظروف والعلل ، وليس فيها جميعا شئ محتوم للفرد أو للجماعة . ونحن نستطيع تطوير حريتنا الانسانية الى درجة نقد الملابس العقلية والاجتماعية التى تتولد عنها النظرة الاحادية ، ثم التغلب على تلك الملابس . وهذا كله يتطلب فحصا دقيقا لتاريخنا العقلى والدينى ، بمعزل عن تحيزات النزعة الحتمية الحضارية .

ويقدم مارتن هايدجر Martin Heidegger تفسيراً جديداً لتفوق عالم التكنولوجيا والحركات الجاهلية التى لا يجد الله فيها مكاناً . وهو يعد هذا العصر الذى اختفى منه الاله واحتجب آخر مرحلة فى عملية استفرقت قرونا طويلة من الفكر الغربى الذى موهت ونسيت فيه طبيعة الوجود من حيث هى كذلك . وقد ركز الفلاسفة على الموجودات الجزئية ، وعلى مجموع نظام الأشياء الكثنة ، على حين انشغل الناس العاديون بالادوات والمشروعات فى هذا العالم العمل من الأشياء . وحين اتجه الناس هذا الاتجاه ، انتهى بهم الأمر الى تصور الاله وفقاً لنموذج الموجودات الجزئية ، وإلى تفسيره على أنه

المثل الاسمى للأشياء الكائنة . ومثل هذا الرأى يحط من شأن الاله ، كما أنه خطر على الأشياء المنتهية . ومن ثم ينظر هيدجر الى الحساد نيتشه وماركس على أنه محاولة صحيحة لتطهيرنا من الأصنام فى المجالين : النظرى والعمل . فلقد وضعا حدا للتراث الغربى السابق فى الميتافيزيقا وتنظيم الحياة ، هذا اذا نظرنا اليهما من جانبهما العلمى . فلم يعد من الممكن أن نوحده بين الاله وبين مقولاتنا المنتهية فى العلة والكمال والقيمة ، أو أن نخطئه فنحسبه قمة ملكوت الأشياء الكائنة .

ومهما يكن من أمر ، فإن اهتمام هيدجر ليس منصبا على دراسة الله ، بل على التمييز بين الوجود بما هو كذلك وبين أى تعبير من تعبيراته الجزئية ، بل عن مجموع الأشياء الكائنة ، وهو خلط وقع فيه الميتافيزيقيون دائما (٥٧) . فالوجود حاضر بقوة فى أشكاله الجزئية التى هى وسيلته لظهار نفسه واخفائها فى آن معا . ومهمة الفيلسوف ادراك هذا الازدواج فى الدلالة ambiguity والانصات الى كلمة الوجود نفسه وسط الأصوات والمصالح الجزئية للأشياء الكائنة . على أن الوجود لا يستطيع أن يتجلى الا بالاشارة الى واقع الانسان الوجودى وحريته . ومن ثم فإن الوجود - منظورا اليه من أفق الواقع الانسانى - متناه فى حد ذاته . وقد أدى هذا الاعتبار بهيدجر الى أن يفصل الاله اللامتناهى ، لا عن ملكوت الأشياء الكائنة فحسب ، بل عن معنى الوجود كله بما هو كذلك أيضا ، وبالتالي عن كل قول فلسفى . وحيثما تعلق الأمر بالفيلسوف ، لا يمكن أن يدخل الاله فى نطاق تفكيرنا التأمل . فربما كان من الممكن أن تدركه العقول الدينية والشاعرية فى الرمز والاسطورة ، ولكنه يند عن جميع الجهود الفلسفية التى تبذل لفهمه بالرجوع الى الوجود نفسه والأشياء الكائنة . بل حتى التأويل الفلسفى للشهادة الدينية والشاعرية ينبغى أن يقصر نفسه على دلالة الالهى والمقدس بالنسبة للحرية الانسانية ؛ وللوجود المتناهى ، دون استدلال أى شئ منها عن مسألة الله نفسه . ولأن انسان الصلاة يخاطب الاله بوصفه متعاليا تمام العاو على العالم الانسانى والمتناهى ، كان من واجب الفيلسوف أن يلزم الصمت تماما عن الاله .

ومع أن هيدجر نفسه يعترف بالتطهير الذي قام به الحاد القرن التاسع عشر لمفهوماتنا الوثنية عن الاله ، الا انه يضع فلسفته عبر قضية الاحاد والالوهية . فهو اذ يبدأ بالرأى الكانتى عن التأثير المتناهى لتركيب المعرفة الانسانية على وجوه الوجود القابلة للمعرفة ، يضى الى ما وراء «كانت» بأن يلغى حتى علاقة الحرية الأخلاقية بالوجود المتعالى للاله . فلا وجود لافق مفتوح يستطيع منه الفيلسوف أن يقترب شرعا من الله ، حتى وإن لم يقتنع بأى انكار ملحد لوجوده . ومن هذه الخلفية الكانتية نفسها تقريبا ، يقترح كارل يسبرز Karl Jaspers طريقا يمكن أن نجد فيه مذهباً فلسفياً للالوهية . وهو يسلم بأن القضية بين الاحاد ومذهب الالوهية لا يمكن أن تحل سواء لصالح هذا الجانب أو ذاك من خلال التدليل البرهانى . وسبب ذلك هو أن الاله اللامتناهى يقف فيما وراء الوجود القابل للمعرفة الموضوعية ولماهج البرهان الموضوعية . ولكن ، ليس البديل عن ذلك ، أن نستبدل بالتفكير الصارم شعورا اعتباطيا بالالوهية أو شعورا لا يقل عن ذلك اعتباطية - ببطولة تخلو من الالوهية . فمازال من المتيسر اتخاذ سبيل الوعى التاملى بالمعطيات التى تنطوى عليها الحرية الانسانية ، وإن كانت لا تنتمى الى عالم الموضوعات . والوجودية الالوهية تصطنع كثرة من المناهج لا مجرد التقنيات المتخصصة ، لكى تسمح بدراسة البيئة الملائمة لطريقتنا الانسانية الباطنة فى الوجود والفعل .

فالله - أو الحقيقة الشاملة - يقع وراء حدود الوجود المتعين موضوعيا . وهو يتجلى فى العالم تجليا مزدوج الدلالة ، ولا يمكن ادراكه من خلال ميتافيزيقا موضوعية . ولا نستطيع أن تقترب منه الا اذا ادركنا الاتجاه النهائى الذى تسلكه الحرية الانسانية ، وادركنا دلالتها الالوهية من خلال فعل ايمان عقل أو فلسفى (٥٨) . وعلينا أن نأخذ على عاتقنا مسئولية تفسير شفرات وجوده فى الصالم ، وفهم اسباب اخفاق الميتافيزيقا حين تسلك الطريق الموضوعى الى الله ، واتباع دينامية حريتنا عبر اشكال وجود العالم ووجود الانسان . والايمان الفلسفى بوجود الله الواحد المتعالى يقوم على الموقف الانسانى الأساسى وهو العلو ، أو تجاوز حدود العالم المتناهى وحدود الانسانى متجهين صوب حقيقته الشاملة . ويختلف يسبرز عن نيومان ومارسل فى أنه لا يسمح لأى فعل من الايمان عال على الطبيعة أن يقوم جنبها

الى جنب مع هذا الالتزام الطبيعى ازاء الله . وكل ما هو صحيح فى المفهوم المسيحي للاله يمكن أن يرد الى الايمان الفلسفى ، الذى يجد اكمل معنى للوجود الانسانى فى توجهه الطبيعى صوب الاله المتعالى .

ومع أن يسبرز لا يدعى تقديم تفنيد برهانى للحاد ، إلا أنه يقومه بافتراضاته العقلية السابقة وبناتجيه . وما يقوله عن نيتشه ينسحب أيضا على الوجودية الملحدة . وحجة سارتر الديالكتيكية ضد مذهب الألوهية تفترض أن من واجبنا محاولة اصفاء الوجود الموضوعى على الاله ، كما ينبغي علينا أن ننظر اليه بوصفه اتحادا بين الوعى والشئىة . وهذان الافتراضان لا يقبلهما يسبرز الذى يلاحظ أن فكرة الاله تنطوى على تناقض حين نحاول التفكير فى الاله بوصفه شيئا موضوعيا . والتناقض فى فكرة الاله السارترية لا تؤثر على الحقيقة الالهية نفسها ، ومن ثم ، فانها لا تستبعد ألوهية فلسفية . تتناول الاله بطريقة لا تنح نحو الموضوعية . وتتمخض نظرة كل من نيتشه وسارتر الملحدة عن انقطاع كل اتصال حميم بين الناس . أما فى حالة نيتشه فان المصادرة الألحادية تجعله سجين أساطيره الخاصة بالانسان الأعلى والعود الأبدى ، وبالتالي تضع تقسيمات حادة بين صنوف الناس ، وضروب الأخلاقيات . على حين يجد سارتر مقابلا لما نبذله من مجهود لا طائل ورامه لتحقيق الاله - فى مجهودنا الذى لا يقل عن ذلك عمقا لاقامة علاقات اجتماعية بين الناس على أى أساس آخر سوى الكراهية المتبادلة والعدوان . أما ألوهية يسبرز فلا تخضع - على النقيض من ذلك - لأى ضغط يدفعها الى أن تلتبس فى الاله العوامل المركبة فى طبيعتنا ، فهى تقيم علاقتنا المتبادلة من العلو نحو الاله ، وتقدم أساسا فى العقل والحرية للاتصال الانسانى بين البشر ، كما تقدم موقفا عمليا يتسم بالاحترام .

والسبب الرئيسى الذى يدفع يسبرز الى تسمية تصديقنا بالله فعلا طبيعيا للايمان ، لا مثلا من أمثلة المعرفة العقلية - هو ما يضعه من تضافات كانتى بين المعرفة الحقة وعالم الموضوعات المتناهية . ويعتقد جبريل مارسل أيضا فى الطبيعة اللاموضوعية للحقيقة الالهية ، وبالتالي ادراكنا لها ، ولكنه يفعل ذلك بمعزل عن النظريات الكانتية والمثالية فى المعرفة . بل إنه أشد من بسكال وغيره من فلاسفة القلب نقدا للمحاولات التى تبذل للوصول الى

الله عن طريق الدراسة الموضوعية للعالم أو تبرير طرق الله من خلال استخدام عقلاني للسبب الكافي . ويمضي مارسل الى أبعد من ذلك فيقرر أن علم الالهيات theodicy الحاد معكوس . فثمة تضاييف كامل بين تبرير الاله وانكاره ، لأن كلا منهما يفترض أن هناك مشكلة عن الله ، بنفس المعنى الذى توجد به أية مشكلة عن أى شىء آخر ، قد يوجد أو لا يوجد . والمناهج المستخدمة فى الالهيات واللاهوتيات atheologies لا تصلح الا للتعامل على نحو لاشخصى واشكالى مع الأشياء فى العالم ، فهى لا تستطيع أن تحدد شيئاً عن الله ، الذى هو حقيقة شخصية ، وليس موضوعاً ، انه « أنت » ، وليس شيئاً لاشخصياً .

وبهذا المعنى ، ينكر مارسل وجود أى « مشكلة » عن الله ، هناك « سر » الله ، غير أن حقيقته غير قابلة لأن تكون موضوعاً اشكالياً . ولقد كان ظهور الاتحاد الحديث نتيجة لتهديد فلسفى قامت به محاولات التعرض للاله على صورة اشكالية ، لأن هذا يعادل استبعاد أى نظر متميز لحضوره الشخصى لنا وفى منطقتنا الشخصية من الوجود . ويتبع مارسل فلاسفة القلب جميعاً فى تأكيده على أن الذات الانسانية هى أوثق نقط الانطلاق لاكتساب المعرفة بالله . وتبدأ دراما الذات بفعل من أفعال الحرية ، اما أن اعترف فيه بمشاركة فى الوجود أو أظاھر بالاستقلال التام . وعلاقتى الأولية بالوجود تتسم اما بفعل حر من أفعال الايمان الطبيعى ، أو بفعل حر من أفعال الرفض . وعن طريق استجماع ذاتى ، أو من خلال التأمل اللاموضوعى (الذى يسميه سبرز الوعى المنعكس أو التأمل) أستطيع أن أكتشف فى قبولى الاصلى للوجود انطواءه على « أنت » مطلقة ، أو على شخص متعال هو مصدر وجودى الشخصى المشارك فيه (٥٩) .

وأدلة وجود الله المعروفة مقنعة كلها من حيث اعترافها بهذه العلاقة الاصلية من التزامى الشخصى الحر بال « أنت » اللامحدودة . أما الاتحاد فيستند اما الى خلط بين البحث عن الله بوصفه مشكلة موضوعية ، وبين البحث عنه بوصفه سرا شخصياً ، أو الى امتناع عن البقاء متفتحين لطريقتنا المشاركة فى الوجود . غير أن الرفض نفسه يلقي فى أغلب الأحيان تشجيعاً أو استمراراً نتيجة لاختافنا فى استخدام منهج استجماع الذات فى ارتياد الارتباط الأساسى بين قلبنا وبين التعبير عن الحرية . ويطالب مارسل بأن يتضمن موقفنا المفتوح التطلع الى الايمان المسيحى والرجاء فى الله .

وتعد الوجودية ساحة مشتركة للالتقاء وللصدام الصريح بين أنصار القلب الألوهيين وبين المفكرين الملحدين . أما أنصار القلب فيجمعون على نقد الحجة القائمة على التصميم ، وأية ادعاءات يسيرة للمعرفة القياسية بالله ، وعلم الالهيات . وهم على وعى حاد بعلو الله واحتجابه ، وكذلك بالصعوبات التي يضعها العالم الطبيعي والأخلاقي للمقالة في مدى معرفتنا بالله . وعلى كل حال ، فهم يقترحون أنه ينبغي عندما يشار التساؤل عن خيرية الله وقدرته ، أن يوجه انتباه خاص الى العلاقة الشخصية بين الذات الانسانية والاله الشخصي . ومنهج التساؤل والوصف العيني يناسب هذا البحث . ولا يعد بسكال أو لاحقوه هذا التناول الباطني هروبا من العالم الموضوعي ومناهجه العملية ، بل طريقة لتكثيف البحث الالوهي مع الواقع الانساني الذي يقدم لنا شيئا من البيئة المطلوبة .

وهؤلاء الممثلون لطريقة شخصية في الوصول الى الله يتفقون على ضرب من المعرفة الطبيعية عنه ، ولكنهم لا يتفقون على ما اذا كان من الممكن ومن الواجب أن تمتد الى فلسفة عن الله . ومهما يكن من أمر ، فانهم يجمعون على الاهابة بالقلب بوصفه أكثر الوسائل فعالية لاكتساب المعرفة عن حقيقة الله الشخصية . وهم لا يتصورون القلب على أنه أداة خاصة ذات امتياز ، كالحس أو الشعور اللاعقل ، أو على أنه اسقاط نزوعي لرغباتنا واحتياجاتنا . بل على أنه يعني طريقة متميزة تستخدم فيها قدراتنا الإدراكية العادية . وسبيل القلب الى الله معناه أن نأخذ البحث الالوهي على عاتقنا بوصفه مسئولية شخصية ، مع التيقظ للصعوبات والمعطيات العقل الفردى ، والتنبه بوجه خاص للمعطيات العينية التي تقدمها الحرية الانسانية والضمير الأخلاقي ، ومتابعة هذا كله بالاستجابة العملية التي تتضمنها كشفنا عن الاله بوصفه مرتبطا ارتباطا شخصيا بالذات .

وليس المقصود من هذا التناول - في حالة نيومان على الأقل - أن يستبعد طرائق الاستدلال الانسانية الأخرى على الله ، أو الاستهانة باستخدام العقل في مناطق أخرى من الدراسة . ولا يقيم نيومان - على النقيض من وليم جيمس - أى تعارض بين الحجة الأخلاقية وبين منهج أكثر نظرية ، ولكنه يواجه الاثنين معا بوصفهما منتمين الى فلسفة متكاملة عن الله . وهو يفحص مشكلة الألم والشر فحفا لا يقل دقة وصراحة عن فحص هيوم ومل ،

ولكنه يدرج داخل التصديق الكل بالله اعترافا بطبيعته اللامتناهية ، والخبرة
اخلاقيا . واخيرا ، يقترح أن يخضع التمارض التقليدى الذى تتمسك به
النزعة الطبيعية الملحدة بين النظرة العلمية والتصديق بالله - لمراجعة نقدية
بحيث تحتفظ الدراسة العلمية للطبيعة والانسان باستقلالها ، وتسمح
للانسان فى الوقت نفسه باجراء الاستدلال اللاصورى والبرهان العلمى
المؤدين الى بعض الحقائق عن الله . والواقع أن سبيل القلب - بين يدي
نيومان - يؤمن صغوده الى الله دون اعتداء على السبيل الميتافيزيقى الى الله ،
او على تكامل البحث العلمى والتاريخى .

الفصل الحادى عشر

نحو فلسفة واقعية عن الله

يتمخض البحث التاريخى الخاص بمشكلة الله فى الفلسفة الحديثة عن بعض الكشوف التى لا تقتصر دلالتها على تزيخ الفكر فحسب ، بل تمتد الى تفلسفنا المعاصر عن الله . ونحن الآن فى موقف يسمح لنا بتحديد بعض اسهامات هذا البحث فى المجال الأخير .

١ - ضرورة التناول التاريخى

لعل أول خدمة يؤديها ذلك البحث هى تقديم المعطيات المطلوبة لاجراء استقراء تاريخى يتعلق بمكانة نظرية عن الله فى الفلسفة . فالفرض الذى وضعه كونت عن المراحل الثلاث فى التفكير الانسسانى (اللاهوتية ، والميتافيزيقية ، والوضعية) جعل من المقبول القول بأن الفلسفة بدأت باهتمام لاهوتى طاغ ، ثم أخذت تنتقص من نظرية الله شيئا فشيئا حتى اختفت هذه النظرية فى نهاية الامر من المركز الحيوى للفكر . وهكذا تعد الفترة الحديثة - وفقا لهذا التفسير - قصة التراجع المطرد للعقل النقدى عن التسليم بالله وبحث مشكلته بوصفها قضية هامة من قضايا الفلسفة . غير أن فحص الشواهد الراهنة يسفر عن موقف مختلف تمام الاختلاف ، اذ يبين أن أبرز الفلاسفة المحدثين لم يكونوا أقل من أسلافهم اهتماما بالمسائل التى تدور حول الله . ومع التسليم بأن نظريتهم اختلفت فى أغلب الأحيان اختلافا حادا عن النظريات السابقة ، الا أنهم قد اعترفوا مع ذلك سواء من حيث الشكل او التطبيق ، بالأهمية الأساسية لتلك المسائل . والحق أنه فى أمثال هذه القضايا : كدلالة نقطة البداية فى الاستدلالات عن الله ، والاستخدام

الاستنباطى لله فى مذهب فلسفى ما ، والعلاقة بين فكرة الانسان عن الله وبين رايه فى القيم الانسانية - فى امثال هذه القضايا تعد المذاهب الحديثة سابقة لا نظير لها فى ارتيادها المنظم المطرد للتفسيرات الممكنة . كما نستطيع ان نقول ان المفكرين المحدثين قد احرزوا تقدما حقيقيا فى فهم هذه النقاط .

وهناك استمرار فى الاهتمام على مستوى المشكلة حتى فى حالة نشوب خلاف عنيف حول ممكن الحقيقة الفلسفية فيما يتعلق بالله . وهذا القول يصدق على يومنا هذا ، حيث يفاخر المفكرون التحليليون بأنهم لا يتفلسفون وفقا للطراز القديم ، وحيث يعلن الطبيعويون موت المطلق ، أو على الأقل انتفاء البيئة عليه ، وحيث يضع بعض الوجوديين والظاهرين الله عبر مجال الفلسفة المشروع . وهذه المواقف جميعا تتصل اتصالا له معناه بالتقاليد الحديثة الخاصة التى توضح - فى آن معا - أسباب اعلان توقف فلسفة الله ، والأسباب التى تجعلها أقل اقناعا وعمومية عما تم الاعتراف به فى أى وقت مضى . ويوحى التاريخ الحديث للمشكلة بالنقاط التالية المتصلة بالموضوع : يستطيع الانسان اجراء استدلالات عن الله بأسلوب يختلف عن أساليب بناء المذاهب العقلية الكبرى ، وأن هناك تفرقة رئيسية بين الله وبين أى نوع آخر من المطلق ، وأن من الممكن ادماج الدراسة الوصفية للأشياء المتناهية فى منهج للاستدلال العلى ، مع احترام تكامل النتائج الوضعية فى الوقت نفسه . فدراسة النظريات الحديثة عن الله تمهد الطريق لتناولات جديدة معينة ، لم يتم بعد ارتياد أعماقها ارتيادا كافيا . وهنا ، وكذلك فى مناطق الفلسفة الأخرى ، لا تعمل الدراسات التاريخية على تمجيز العقل وتبسيطه ازاء الامكانيات المعاصرة ، ولكنها ترشده ارشادا نائعا فيما يتعلق بنتائج بعض السبل التى طرقت فعلا ، وتعينه على تقدير ما تبقى أمامه من عمل .

ومما لا ريب فيه ، أن فلسفة الله ليست استثناء من التفسير الشكى لتاريخنا العقى . فهذا الموقف الشكى يذهب الى أن الشيء الثابت الوحيد فى الدراسة الحديثة عن الله هو سلسلة المحاولات العنيدة التى تفشل فى اعطاء أية معرفة موثوق فيها عن الالهى . بيد أن هذه النظرة الى الموقف تقتصر فى تركيزها على النتائج المنهجية العامة دون أن تضع فى اعتبارها وضما كافيا ما تم انجازه فى مجال النظريات والمناهج الخاصة التى وضعت

موضع الاختبار . وهنا تعد ملاحظة هوايتهد القائلة بأن الفلسفة لا تقاس
بمقياس التجانس التام والغائية في النتائج ، بل بمقدار ما تحرزه من تقدم ،
تأمل في استخدامها المتحكم للمناهج والأفكار - تعد هذه الملاحظة سديدة .
تماما . فالفلسفة لا تتقدم بالتخلي نهائيا عن حطام المذاهب الماضية ، بل
بإكتشافها الصبور لحدود نقطة انطلاق مقترحة ، أو بتشديد قبضتها على
الكشوف الايجابية التي تصل اليها باستخدام هذه الوسيلة . وثمة نفاذ
الى طبيعة الدراسة الفلسفية لله حين يفض كل ما ينطوى عليه النموذج :
والنتائج المترتبة على وجهة نظر توظيفية أو تحييدية neutralizing
بحيث لا يبقى بعد من شيء .

٢ - الله والنزعة الوظيفية

تتمتع الفكرة الوظيفية القائلة باستخدام مفهوم الاله لتطوير المذهب
الفلسفي لمفكر ما أو تدعيه - تتمتع هذه الفكرة بجاذبية عميقة راسخة خضع
لها المحدثون من أصحاب المذاهب العقلية . اذ ينبغي أن يعهد الى الاله بدور
وظيفي في اللحظة التي ينظر فيها المرء نظرة معينة الى الفلسفة نفسها ،
وهذا ما يكشف عنه تحليل الفلسفة السابقة على « كانت » في مجمله .
الكلاسيكي . وهذا الدور تقتضيه نظرية الاله حين تعامل الفلسفة على أنها
نسق استنباطي يسعى في المقام الاول الى نسق كامل من الحقائق يتم
الحصول عليه بطريقة أولية وعقلية خالصة . مثل هذا الرأي في الفلسفة
يقدم لنا اجابة عاجلة على تحدى الشكاك الباعث على الحيرة . اذ ينبغي
حينذاك أن نهيب بالاله ليضمن موضوعية التركيبات المثالية ، واستمرار
الاستنباط ، وشمولية النتائج ، وتوليدها الضروري للسعادة الانسانية .
وتميل النزعة الوظيفية دائما الى القضاء على علو هذا « الاله - الضامن » ،
وحرية ، ولكنها تقيس التضحية بمقياس النفع الناتج عن تقوية المذهب
الفلسفي ، واشباع تطلعات الفيلسوف .

وثمة طريقة للنظر الى نشأة النزعة الوظيفية الحديثة ، وذلك على أساس
الانتقال الى المستوى الفلسفي لبعض السمات المعينة المقدمة أو اللاهوت -
القائم على الوحي المسيحي (١) . فالنظام والبيئة ، ومنهج التحليل الذي
نظر اليه آنفا على أنه صالح لمثل هذا اللاهوت ، قد نقل الى المجال الفلسفي .

على أيدي مفكرين حنزلين عن الايمان المسيحي بوصفه مصدرا للحقيقة . وهذا ما يمكن أن نلمسه في التفرقة التي وضعها القديس توما الاكويني بين العقيدة المقدسة وبين الفلسفة . فالعقيدة تبدأ بالله ، وتتخذ الاله موضوعا لها ، ولا تنظر الى الأشياء الأخرى إلا في علاقتها الموحدة بالله . وحين تصبح هذه الشروط هي المبادئ المكونة للفكرة العقلانية عن الفلسفة ، فانها تعمل حتما على تحويل مفهوم الفلسفة ذاتها بأكمله ، وتحيل عقيدة الله الى مرتبة الاداة . والفلسفة التي تبدأ بداية طبيعية غير مشروطة بالله ، بدلا من البدء بالأشياء المتناهية المحسوسة ، خليفة بأن تستهين بالاحساس وبالذات المتناهية من حيث وضعها في الوجود ، وبأن تدعى لنفسها معرفة حتمية بالله ، وبأن تستخدم بعد ذلك فكرتها البنائية عن الاله وكأنها لوحة تستنبط منها الانسان والعالم المرئي استنباطا كاملا متصلا . مثل هذه الفلسفة لا تستطيع في نهاية الامر أن تتجنب الادعاء بأن لها بصيرة مباشرة بالماهية الالهية أو بصفة الالهية مميزة ، وأن تتجنب استخدام هذه الصفة الأخيرة بوصفها مبدأ شارحا ومولدا لمذهب في المعرفة .

وتضفي النزعة الوظيفية طابعا دنيويا على طريقة التدليل التي يعتقد لاهوتي مثل توما الاكويني أنها مقصورة على العقيدة المقدسة ، أو بالتحديد على اثبات أن شيئا ما « يؤدي الى التسليم بمجد الله ، أو بأن قدرة الله لامتناهية » (٢) . فالاهابة بالمجد الالهى أو بالقدرة الالهية لا تحتاج الى استدراج أى مفهوم وظيفي للاله في مجال العقيدة المقدسة التي يحكمها الايمان بكلمة الله الموحى بها . ولكن حين تمتد قدرة الله وكماله الى المبادئ الاستنباطية الأولية في الفلسفة ، ينبغي حينذاك أن تتبع نظرية الاله مطالب النسق العقل ، وبالتالي أن تعالج معالجة وظيفية . وربما كان مذهب شمول الألوهية عند اسبينوزا هو أحكم صياغة لهذا الموقف الذى يتطلب في نهاية الامر هوية كل من الجوهر الكامن وراء أحوال الفكر ، والتعبيرات المرئية للطبيعة ، والقدرة الالهية نفسها .

ومن الممكن أن يكون نقد هذه النظرية الوظيفية عن الاله نقدا من طراز تجريبي أو واقعي ، وقد كان النمط الأول من النقد هو السائد خلال الشطر الأكبر من المرحلة الحديثة . وهذا النقد يستمد قوته - في شطر منها -

من تحليله المباشر للتدليل الانساني ، وفي شطر آخر من اخفاق الاستنباط العقل في تفسير عالم الفزياء (حتى مع المعونة التي من المفروض أن تقدمها معرفة الحطة الالهية) ، وفي شطر ثالث من نفورنا الانساني ضد الدعاوى الطامعة الى معرفة عقل الخالق وارتياذه . وفي هذه النقطة الأخيرة يعبر وليم جيمس بما عرف عنه من صراحة وقوة - عن رد الفصل العادي ، فيقول : « انها لشئ عجيب ، مسألة الله هذه ! فانا أستطيع أن أتعاطف تماما مع أشد الكارهين له ولفكرته انفعالا حين أفكر في الاستخدام الذي حدث له في التاريخ والفلسفة بوصفه (نقطة بداية) أو مقدمة لتأسيس الاستنباطات » (٣) . وهذه الملاحظة تتضمن - على كل حال - التفرقة بين الله والفكرة العقلانية عنه ، كما تتضمن التفرقة بين الاستخدام الاستنباطي الذي تخضع له فكرة الله في فلسفة وظيفية وبين الطرق الأخرى للحصول على حقائق فلسفية عن الله . ولا يستطيع برنامج مضاد للنزعة الوظيفية أن يضع بمفرده أي مذهب إيجابى عن الاله . ذلك أن الحد الأدنى من مذهب الألوهية الذى نجده عند حيوم قد بلغ نهاية الطريق المسدود الذى يؤدى اليه التناول النقدي الخالص ، وهذه الملاحظة تتضمن - على كل حال - التفرقة بين الله والفكرة العقلانية العقل في نطاق التصديق النظرى الاحتمالى بالاله . ومجرد التسليم بنزعة ظاهرية حسية يقدمها لنا المنهج العلمى ، ثم معارضة الاله الوظيفى بعد ذلك ، مثل هذا الموقف يستبعد الاله دون أن يفحص الطرائق الفلسفية الأخرى فى النظر الى مشكلة الاله فصحا كافيا .

ويعمل المذهب الواقعى اليوم بوصفه نوعا من مذهب الألوهية « اللاحق على النزعة الوظيفية ، postfunctional ... » نوعا يتأمل النموذج التاريخى للنزعة العقلانية دون التسليم بمقدمات هذه النزعة الأخيرة ، أو تحديد نظريته الخاصة عن الله مكتفيا بمعارضته للنزعة الوظيفية . وهو يقترح طريقا لتجريد مذهب الألوهية من وظيفته ، دون أن يعمل فى الوقت نفسه على تفريغ كل معرفة برهانية بالاله . وفي اصطلاحه بهذه العمل يقوم بالتركيز على نقاط ثلاث فى تناوله للاله . لا يقبل الرد ، سواء الى المنهج الوظيفى أو الى النقد الكائن للأنماط العقلية من الأدلة فى اللاهوت الطبيعى .

والخطوة الأولى هي الاعتراف المنهجي بأنه حتى فى البحث الفلسفى عن

الله ، لا وجود لاستثناء نستغني به عن الحاجة الى البدء بتحليل للكائنات المحسوسة ، ومن ضمنها الانسان . ومسألة نقطة البدء في الاستدلال على الله مثل اولى على توضيح قضية ما في مجرى التأمل الحديث . فاذا تحصلت للمرء معرفة بالتجارب الحديثة مع الأنماط الأخرى من نقاط البدء ، فانه لن يستطيع أن ينظر بعد ذلك أبدا بشيء من عدم الاكتراث الى هذه القضية الحاسمة ، أو أن يضع نقاط البدء المقترحة جميعا على نفس المستوى . فاذا توقع أن يضع فلسفة انسانية صادقة عن الله ، كان لابد أن تقام دون أدنى التباس على الموجودات الحسية في التجربة العادية . والدرس الذي تلقنه لنا النزعة الوظيفية هنا هو أن ثمة شيئا وهميا يحيط بالبدء بمعرفة حتمية فلسفية عن وجود الله ، أو بالفكرة المولدة لذاتها *self-generating idea* عن ماهية الله وقدرته .

والسمة الثانية في المشروع الواقعي لفصل دراسة الله عن النزعة الوظيفية هي الامتناع عن النظر الى الماهية الالهية بوصفها الموضوع الذي تقوم عليه الميتافيزيقا أو أي جزء آخر من الفلسفة . فالذهن الانساني لا يستطيع أن يدرك طبيعة الاله وأن يرتادها من أجل أي هدف مذهبي للفلسفة . وهكذا ينطوي مذهب الألوهية الواقعي على امتناع أساسي عن توظيف الاله من أجل أي مفهوم أولى استنباطي عن كيفية اكتساب المعرفة الفلسفية . وينبثق هذا الرفض من الطريقة التي نحصل بها على الحقيقة عن وجود الله ، ومن نتائج هذه الطريقة على معرفتنا بصفاته . فنحن نثبت حقيقة وجود الله عن طريق الاستدلال العلي من الكائنات المحسوسة ، وفي اكتسابنا للمعرفة الحقة بوجود الله ، لا نستطيع أن نستبعد أبدا الطريقة الاستدلالية في تأسيس هذه المعرفة ، أو أن نتخلص من الحاجة الى القضية التي تعبر عن هذه النتيجة النهائية . وعلى الفيلسوف الألوهي أن يعرض بوجه خاص - في هذه الحياة - على ألا يتظاهر بالقدرة على أن يستبدل بهذا الاستدلال رؤية ما ، أو أن يستبدل باليقين البرهاني على وجود الاله ادراكا مباشرا بالفعل الالهي للوجود . فاذا كان من الأمانة والتواضع بحيث يستبقى اعتماده على الاستدلال العلي، فانه لن يساق الى الادعاء بأنه يتصل اتصالا مباشرا بالماهية الالهية سواء بوصفها مبدأ للوصول الى وجود الله على نحو أولى *a priori* أو بوصفها مبدأ استنباطيا لتشييد المعرفة بالأشياء المتناهية . وينتزع القلب

من الموقف الوظيفي حين نحافظ على الماهية الالهية بعيدا عن رؤيتنا المحسوسة .
وحين لا نعهد اليها بأى دور بوصفها مصدرا لنسق استنباطى من القضايا .
ولا تمتزج الطبيعة الالهية بالطبيعة الجوهرية للأشياء المتناهية لتكوين الموضوع
المحدد لعلم فلسفى الا فى داخل نزعة وظيفية الوهية شاملة pantheistic
functionalism .

وسيلة الأمان الواقعية الثالثة ضد اله وظيفي تتألف من نقد النزعة
الواقعية لأى منهج يستخدم الصفات الالهية كمجموعة من المقدمات للتوسع
فى نسق الفلسفة . ونحن نستطيع أن نؤكد أن بعض الكمالات المعينة ينبغى
أن تنسب الى الله ، لا بسبب نشاطه العلى فحسب ، بل من أجل وجوده
الفعلى اللامحدود أيضا . بيد أننا لا نستطيع أن نرى فعلى الله اللامحدودة
فى وجوده الخاص ، وبالتالى لن نتمكن أبدا من فصل محمولاتنا الخاصة
بالماهية الالهية عن الطريقة الاستدلالية والتمثيلية analogical التى نعرف
بها أن الله هو الفعل العلى للوجود . والنتيجة هى أن الفيلسوف الألوهى
لا يستطيع أن يحول نظرية الصفات الالهية الى مجموعة معروفة من المبادئ
الاستنباطية لتوليد معرفة منهجية بالكون .

وبمعونة هذه المعالم الثلاثة لفلسفة واقعية عن الله ، يمكن أن يتم شئ
من التقويم للحجة التى تقدم بها الفيلسوف الظاهرى الفرنسى موريس
ميرلو - بونتى Maurice Merleau-Ponty لاستبعاد مسألة الله برمتها من
الفلسفة (٥) . فهو يرى مع هيدجر أن قضية مذهب الألوهية ضد الاتحاد
نزاع لاعوتى صرف ، بمعنى أنه ينتمى الى العقيدة المقدسة ، ولا ينتمى الى
الفلسفة على الإطلاق . فالفلسفة تستطيع أن تتناول الفكرة الانسانية عن
الله من الناحية الفلسفية ، ولكنها ينبغى أن تنبذ كل المشكلات التى تتعرض
لوجود الله الحقيقى . وفى هذا المجال تلتزم الفلسفة بإلحاد حيادى . وذلك
أن كل نظرية عن الاله تقوم - فى نظر ميرلو - بونتى على افكرة المفترضة
دائما عن كائن واجب الوجود ، وعليها أن تدعى تنصيب الانسان داخل
الوظائف الميتافيزيقية للاله منظورا اليه على أنه امبراطور العالم ذو القدرة
الشاملة ، ومن ثم ينبغى أن تشتق وجود الانسان العرضى خلال عملية
استنباطية تحطم العرضية المشار اليها ، وتحطم احساسنا الفلسفى بالدهشة

على حد سواء . وللحفاظ على الدهشة وعلى تكامل الأشياء العرضية والعملية التاريخية ، ينبغي للمرء أن يقصر البحث الفلسفي - عامدا متعمدا - على وصف الإنسان في تاريخيته historicity ، وحرية ، وعلاقاته المتناهية الباطنة .

هذا الوصف لنظرية عن الله وتضمناتها مستمد من تراث النزعة الوظيفية . فاستعارة « امبراطور - العالم » تنتمي الى فلسفة عن الله مبنية حول التحليل الأولي a priori للفكرة الجوهرية عن كائن كامل واجب الوجود ، ولكنها غريبة عن جو فلسفة عن الله تدور حول الاستدلال العلمى الموجودات الحسية . وهذا التناول الأخير للاله يبدأ من الأشياء المتناهية ويمتنع أى الغاء لوجودها العرضى فى الوقت نفسه ، لأنه لا يتعلل قط بهدف مضلل هو تنصيب الإنسان داخل عقل الاله وقدرته . ولأن هذا المذهب الواقعى فى الألوهية يحترم ذلك السر المزدوج الذى يتألف من تنهاى الموجودات ، ولاتنهاى الاله ، فانه يعترف بتلك الأعجوبة المتجددة دائما وأبدا للفعل الوجودى الذى تشترك فيه الكائنات العرضية جميعا ، وبخاصة الإنسان فى طريقة وجوده الحرة والتاريخية .

غير أن هناك تعقيدا اضافيا فى حالة ميرلو - بونتى ، فهو يعتقد أن الاله ليس بينا inevident فى الفلسفة ، وأن الفلسفة تحيد عن طريقها عندما تصل الى قضية الألوهية والاحاد ، وذلك لاقتناعه بأن الفنومينولوجيا (علم الظواهر) هى التى تقدم المنهج السليم الوحيد للفلسفة . وحين تؤخذ الفنومينولوجيا على أنها دراسة وصفية ولا على خالصة للتركيبات القصدية intentional structures التى تربط الوعى الإنسانى بالعالم ، لن يكون ثمة مجال حقا لاثارة مشكلة وجود الله الخاص ، أو ثمة أفق يمكن أن تدخل بينته المؤدية الى توكيد وجوده - فى نطاق التحليل الفلسفى . وفى استبعاد ميرلو - بونتى المنهجى لمسألة الوجود الفعلى للاله ، وفى قصره للبحث على نشأة فكرة الاله ، لا يبتعد كثيرا عن موقف المذهب الطبيعى . وفى موقفه وجهان خليقان بمزيد من الفحص : الوجه الأول يتعلق بما إذا كان المنهج الوصفى صالحا لمعالجة كل جانب له دلالة فلسفية من جوانب التجربة الإنسانية . فمن المؤكد أن هذا المنهج أداة قادرة على تحليل السمات

التفصيلية للتركيبات المعطاة حاليا للوعى الانسانى وعالم ادراكه ، غير أن لهذه التركيبات تضمينات عليّة تتطلب نمطا استدلاليا من التحليل ، يتعاون مع العملية الوصفية ، ويضع فى اعتباره أيضا معانى الوجود وتبعياته التى تؤدى من قطبية « الوعى - و - العالم » الى الله . والوجه الثانى يتعلق بما اذا كان من الممكن اجراء الاستدلال العلى على الاله دون القضاء على تكامل اشارة الانسان القصدية الى العالم . وهنا لا يمكن متابعة العملية الدائرية التى تفترض أن الاله لا يمكن أن يفيد الا بوصفه مبدأ للاستنباط الضرورى للكائنات العرضية ، وتفترض بالتالى أن كل ضرب من ضروب الاستدلال على الله يكون معاديا لعالمنا المتناهى العرضى ، التاريخى .

ولا يمكن أن نستنتج من تاريخ النظر العقلانى الحديث الى الله ، الا أن بعض الفلاسفة قد استغلوا تصور الاله استغلالا لا مبرر له ، لا أن كل نظرية عن الله تستغل الوجود العرضى المتناهى وتحطه . والمشكلة ليست هى أن الفلاسفة يهتمون بالله ، بل الأخرى أنها تكن فى الطريقة التى يصوغ بها بعضهم المشكلة ، وفى أنهم يجعلون نظرية الله مجرد أداة فى مذهبهم . ومن ثم ، فإن الشواهد التاريخية لا توحى بأن من واجب الفلاسفة الامتناع عن البحث عن حقيقة وجود الله ، بل بأن من واجبهم الامتناع عن محاولة جعل الاله مجرد أداة لاكمال النقص فى رأيهم الخاص عن الأشياء . فالمعرفة الوجودية عن الله هى نفسها ذروة الحكمة الفلسفية ، كما أنها ليست أداة يستخدمها أى مفهوم « محطّم - للدهشة » لنسق المعرفة الكامل .

٣ - الله ومذهب الظواهر

رثمة قاعدة من القواعد المنهجية الحازمة التى يخرج بها المرء من البحث التاريخى وهى أن يعالج النظريتين العقلانية والظاهرية عن الله « مضمومتين معا ، دائما . فلو اكتفى بمجرد التركيز - فى معارضته للنظرية العقلانية - على استحالة الادراك الحدسى للاله ، وعلى الاستخدام الاستنباطى لصفاته ، فإنه يتعرض فى هذه الحالة لخطر استبعاد كل معرفة به . ولذلك ينبغى أن يتم فى الوقت نفسه نقد للتحجيد التجريبى للاله ، وللرأى الكائن عن اللاهوت الطبيعى . وليس الغرض من هذه المعالجة المشتركة تحقيق مصالحة تمانلية بين العقلانية والظاهرية ، فمثل هذه المصالحة لا تنطوى على أكثر من تذبذب قلق بين المغالاة فى معرفتنا الانسانية بالله وبين الاستخفاف بها . واذا الأولى أن

يكون الغرض منها هو أن نضع الأطراف في وضوح تام نصب أعينا في نفس الوقت
التي نحاول فيه وضع فلسفة عن الله على أساس مستقل عن النزعتين الوظيفية
والظاهرية على السواء . وهكذا يستطيع مذهب الألوهية الواقعي أن يتعلم
- نتيجة لهذه المعالجة الإجمالية - كيف يتجنب الدعاوى المتطرفة لفلسفة
عن الله في وجه « هيوم » و « كانت » ، ثم التقليل من شأنها بما يتجاوز
كل حد في حضور اسبينوزا وهيغل .

وتعود الدراسة المتأمله « لكانت » والتجريبيين بالمناقشة حول الله الى
الأساسيات . فهؤلاء الفلاسفة ، بدلا من أن يتركوا النزاع يستهلك نفسه
حول المسائل المتعلقة بصفات الله ، يرغبون الألوهي الفلسفي على أن ينظر
فيما اذا كان ثمة معرفة برهانية بالله على الاطلاق . وهم يثيرون هذا السؤال
- فضلا عن ذلك - بصدد هجومهم العام على النظرة العقلانية الى الميتافيزيقا
التي تلتحم بها نظريتها عن الله التحاما لا انفصام له . ولا يكفي اثبات أنه قد
تقوم فلسفة عن الله دون أن تستند في الوقت نفسه الى النمط العقلاني
من الميتافيزيقا . فلابد من الفصل حقا بين مذهب الألوهية الواقعي ومثل
هذا النمط من الميتافيزيقا ، ولكن ، لابد أيضا من القيام بدراسة ميتافيزيقية
تفصيلية متميزة لئلا وفقا للخطوط التجريبية - العلية . ولا يستطيع
صاحب المذهب الواقعي أن يقبل الاختيار المألوف اللاحق على « كانت »
بين إعادة تكوين فلسفة الله بوصفها نظرية عن المطلق المثالي ، أو صياغتها
بوصفها سيكلوجية تجريبية للخبرة الدينية . ومن ثم فإن التأثير الصحي
للنقد الظاهري هو ارغام المرء على الانتباه الى النقاط الأساسية في الميتافيزيقا
المؤسسة على نحو واقعي .

وعصرنا هو عصر الألغام الفلسفية التي توضع بعيدا عن السطح عند أسس
نظرية الوجود ، وليس عصر المزخرفين الذين يضعون اللامسات النهائية على
صرح ميتافيزيقي تم تشييده . ولهذا تساعد عملية تحييد كل معرفة نظرية
عن الله في إبراز العمل الرئيسي لمذهب الألوهية الواقعي على خلفية تتألف
من أربع قضايا ، هي : الطبيعة الجوهرية لشيء محسوس معين ، وفعل وجوده
التميز المكون له ، وطابع فعل الوجود المتلقى ، والاستدلال المل المؤدى الى
معرفة العلة الأولى لهذا الكائن المركب . وهذه الموضوعات تتردد من حين الى

آخر في الدراسة التاريخية والنقدية التي قام بها « كانت » ، والتجريبيون البريطانيون ، وهي تساعد على أن يظل البحث عن الله وثيق الصلة بجذوره الممتدة في تجربة الانسان للموجودات المحسوسة ، وفي حقيقتنا الانسانية .

ومذهب الظواهر لا يعطينا بمفرده هذا الامتداد الى الجذور ، أو هذا التاصل ، لأننا لا نستطيع الحصول عليه سواء من تحليل الأفكار أو من النموذج النيوتوني للمعرفة النظرية . فتحليل الأفكار القائمة على المعطيات الحسية بوصفها النهايات المباشرة للمعرفة لا يثمر معرفة بفعل الوجود ، أو بالتبعية العلية الواقعية للكائنات المحسوسة ، كما أن هذه المعرفة لا تنبع من الظروف المحددة للقضايا العلمية . وعلينا - لكي ندخل الفعل الوجودي والرابطة العلية في مجالنا الذهني - أن نتجاوز طريق الأفكار الى طريق الحكم الوجودي وتحليل مبادئ الوجود في الوجود المعطى حسيا . فهنا تكون الموارد متاحة لميتافيزيقا عن الأشياء المتناهية في طريقة وجودها المركبة وفي علمها ، في مضاو المذهب العقلاني والنقد الظاهري على السواء . ففي سياق ميتافيزيقا قائمة على هذا النحو وحده يستطيع مذهب الألوهية الواقعي أن يضع استدلالا عن الله بحيث لا يمكن رده الى أنواع الأدلة الثلاثة على وجود الله التي صاغها « كانت » وانتقدها . وتؤدي الدراسة المتأمل لمبادئ الوجود المركبة في الوجود المتناهي المفسوس الى استدلال على الله ، كما تزودنا بتوكيد على أن هذا الاستدلال يختلف جذريا حتى عن الدليل الكوني المزعوم الذي عرضه « فولف » ، ورفضه « كانت » .

وقد أدركت الوضعية المنطقية في عصرنا أن هجومها على الميتافيزيقا يستتبع انكار معرفة الله المؤسسة على الميتافيزيقا . وأيا كان الامر ، فإن المضي في هذا الانكار الى ما وراء برنامج موضوع للعمل في المستقبل ، يقتضي انجاز مهام ثلاث : أولاها وضع صياغة محدودة لمعيار المعنى يمكن استخدامه فيما بعد لاثبات خلو العبارات التي تقال عن الله من كل معنى بالنسبة للمعرفة . غير أن المحاولات الراهنة التي بذلت في هذا الاتجاه لم تسفر الا عن اضعاف مطرد لمبدأ التحقق الذي فسر على التوالي في حدود القابلية للتحقق *verifiability* ، والقابلية للتوكيد *confirmability* ، والقابلية غير المتعينة لتصور الاشارة الى التجربة الحسية ، أو الى الاحتياجات الحيوية . أما ما ينبغي أن تكون عليه طريقة هذه الاشارة ومضمونها فقد ظل

سؤالاً مفتوحاً ، بحيث ان الاحابة البسيطة الى معيار المعنى المعرفى قد ظلت غير حاسمة بالنسبة لمشكلة معرفتنا بالله (٥) .

وكان المطلب الثانى هو اثبات ان الميتافيزيقا يمكن ان تتكون من عبارات لا تجريبية فحسب . . . عبارات لا اساس لها فى لغة الاشياء التى يتحدث بها العلم والحس المشترك . والصعوبة التى صادفها تحقيق هذا المطلب هى اصدار تصميم عن البناء الضرورى لكل نوع من انواع الميتافيزيقا على اساس عينة ضيقة أشد الضيق ملخوذة عن الصنوف المتباينة للقول الميتافيزيقى . فاذا استثنينا هيدجر والهيغلين ، لم تستخدم اية مصادر أخرى كأمثلة على الصنوف الميتافيزيقية للعبارات التى تطلق على الله . ولهذا كله تأثير دائرى يتلخص فى اثبات الطابع الأول *a priori* واللاتجريبى للميتافيزيقا على اساس طائفة محدودة من الأمثلة ، التى لا يبدو انها تتناول الميتافيزيقا والله تناولاً بعيداً نابهاً من التجربة .

واخيراً ، كان ينبغى للتجريبيين المناطقة أن ينظروا فى بعض الطرائق الخاصة التى يتحدث بها الفلاسفة اللاهوتيون عن الله ، وأن يحاولوا تقديم اساس تجريبى لا تحليل لمثل هذا الحديث . غير أن الموقف النمطى قد عبر عنه أوتو نورث Otto Neurath تعبيراً موجزاً حين قال : « نستطيع أن نبدا من اللغة اليومية بعد استقاط بعض التعبيرات المستمدة من النظرات السحرية أو اللاهوتية أو الميتافيزيقية » (٦) . هذا التطهير المتحيز للغة اليومية وسيلة مريحة لتفصيل ثوب اللغة حتى يناسب الغزباء والنزعة السلوكية ، ولكنه يعمل على افقار اللغة - على نحو متعسف - من كل تلك العبارات العادية التى لها دلالتها بالنسبة لمذهب تجريبى فى الألوهية . وهذا الذى أسماه «مورتون هوايت Morton White الأسلوب المريب للقرارات التشريعية فى المعرفة على ما له معنى وما ليس له معنى ، قد استبدل به تحليل استقرائى لصنوف القول الانسانى الفعلية ، ومن ضمنها حديثنا عن الله .

ومهما يكن من أمر ، فلقد درست مشكلات ألوهية معينة بين عدد من أنصار تحليل اللغة وتوضيح التصورات المجردة ، ممن هم أكثر حداثة . وهكذا يسلم المفكرون الذين يساهمون فى تأليف « مقالات جديدة فى اللاهوت الفلسفى » - يسلمون فى حذر بأن القضايا التى تقال عن الله ذات دلالة لكثير من الناس .

على نحو ما (٧) . وما زال بعض الكتاب التحليليين مكتفين بإضفاء معنى عاطفي فحسب ، على حين يسلم آخرون - على سبيل الافتراض على أقل تقدير - بأن المسألة قد تكون أعقد من ذلك ، وأنها ربما انطوت على بعض العوامل المعرفية الصحيحة . وثمة اقتراح يذهب بأن لدلالة القضايا التي تقال عن الله مصدرا ثنائيا يتألف من الايمان المسيحي ومن التجربة العادية ، كما ان هناك تنافسا بين بعض التحليليين وبعض اللاهوتيين في معالجة أدلة وجود الله جميعا بوصفها توضيحات تصورية لايماننا بالله ، لا بوصفها استدلالات ذات أساس مستقل ، تثبت حقيقة وجوده من خلال البرهان الفلسفي . وهذا الموقف يذكر مفكرين مثل جون وزدم John Wisdom والتحليليين غير الألوهيين بأمثولة الحديقة التي يتولى رعايتها شخص خفي ، دائم المراوغة بحيث لا يستطيع المراقبون القول - معتمدين على التجربة - بوجوده على الإطلاق .

وتلتبس الاجابة على هذه الصعوبة في المستويات المتعددة للنظر الى اللغة الانسانية . فمن موقع لغة الادراك الحسى ، ثمة شئ غريب كل الغرابة في استخدام مصطلحات الادراك الحسى في التقارير التي نستعملها عن الله . غير أن الألوهيين اللغويين ينظرون الى هذا الاستعمال بوصفه شذوذا مناسباً ومتسقاً ، ومناظراً للتوكيد القائم على الايمان لنظام من الواقع متميز عن عالم الادراك الحسى ، وان يكن مرتبطاً به . ويتعقب بعض آثار هذه العلاقة على مجموعة القضايا المتعلقة بالقدرة الالهية الشاملة ، وبالحرية الانسانية والشر ، أحيا الفلاسفة التحليليون المحدثون المناقشة التي دارت بين بيل Bayle وليبننتس - على هيئة علم الهيات لقوى linguistic theodicy ، وفى صنيعهم هذا ، افترضوا أيضاً أن لغة علم الالهيات هي النموذج الذى يحتذيه كل قول فلسفى عن الله .

والواقع أن التناول اللغوى متصل فى الشطر الرئيسى منه بمذهب الظواهر الكلاسيكى وبالتجريبية المنطقية . فالقضية الرئيسية تتعلق بالعنصر التجريبى الذى قد يكون حاضراً فى العبارات التى تقال عن الله ، وذلك فوق الاسهامات التى قد تأتى من الوحي ومن التعريف الذى لا يزيد على كونه تحصيل حاصل . وهذا جزء من المشكلة الخاصة بإشارة عبر اللغة translinguistic الى العالم الفعلى لبعض تقاريرنا على الأقل - لا الى مستوى

آخر من التقريرات : وتحتوى لغة الادراك الحسى العادى على تقريرات أساسية وكلمات لا تستمد تعينها من كتاب فى قواعد النحو والصرف ، بل من الأشياء التى تقع فى نطاق التجربة الفعلية . ويصالح الشذوذ اللغوى المزعوم الذى تتسم به القضايا الألوهية على أنه ليس أكثر من وهم متسق ، أو تحايل فى قول الايمانين الفصحاء ، اللهم الا اذا أمكن اثبات أن كائنات التجربة تقدم أساسا لتفسير على متميز عن نسق البناءات الفزيائية .

وليس الاستخدام الألوهى للغة مما يمكن أن يتحقق من صدقه بنفسه self-validating . ايا كان تخرجه للنتائج وإيا كان تحايله . وتناظره مع فعل للايمان لا يجعله أفضل تأسيسا من موقف الفلاسفة التحليليين الذين يفتقرون الى الايمان المسيحى . فلا مندوحة عن اثبات أساس موثوق فيه فى تجربتنا للأشياء حتى نصدر حكما منفصلا يذهب الى أن الكائنات الواقعية ليست كلها مادية . ولا يستطيع الاستخدام اللغوى أن يثبت وحده هذه النقطة ، بل لابد من القيام بتحليل ميتافيزيقى لما يعترى الأشياء المحسوسة من تفيير ، ومما تتصف به من كثرة ، وكذلك للوجود المتميز للباحت الانسانى ، منظورا اليه فى عملياته التأملية وفى حريته .

وحتى بعد اجراء هذا التحليل ، يمنع كثير من الفلاسفة التحليليين والطبيين سلفا من البحث فى الاستدلالات الخاصة بوجود الله نتيجة للنظرة الهيومية (نسبة الى هيوم) القائلة بأن جميع القضايا الضرورية لاجودية ، وبأن جميع القضايا الوجودية عرضية ولابرهانية (٨) . ويضع تحليل هيوم هذا التقسيم الثنائى بالنسبة لهذا النوع من الضرورة الذى ينتسب الى القضايا التحليلية فى المنطق والرياضة . وحتى مع التسليم بتميز هذه القضايا التحليلية ، فإن ضرورتها الصورية لا تستتبع اشتراط أن يرد كل ضرب آخر من ضروب الضرورة الى أساس تحليلي . أما فى الجانب الخاص بالواقع الوجودي . فإن الحاجة تدعو الى تمييز بين عرضية الوجود فى فعل وجوده الخاص ، وعرضية القضايا التى تتعلق بفعل الوجود ونتائجها . وليس معنى البدء بالأشياء العرضية أن يقتصر هذا البدء على المقدمات العرضية وحدها . فمن الممكن أن تكون ثمة قضايا تقرر حقيقة ضرورية عن موجود عرضي مركب ، واعتماده العل على الموجود الفعلى الخالص . وهنا لا تثنى الضرورة

من علاقة تحليلية صورية بين الحدود ، أو من أية قواعد فزيائية للترجمة ، بل من الطريقة المركبة التي يتمتع بها شيء في التجربة بفعل وجوده ؛ ذلك أن البرهان العلى على حقيقة وجود الله لا يقوم على أساس الضرورة التحليلية لعلاقة في المنطق أو الرياضيات ، بل على أساس ضرورة عليّة وجد أنها مطلوبة لموجود فعلى محسوس داخل نطاق تجربتنا .

٤ - الله والنزعة الطبيعية الانسانية

لاحظ تشارلز بيرس Charles Peirce ذات مرة أن « مطلق هيجل ورويس هو - أن شئنا الدقة - عبارة عن الاله بالمعنى البكويكي (*) ، أى بمعنى أن ليس له أى تأثير ، فى وجود الاله نفسه (٩) . أما أن لهذا المطلق تأثيرا عميقا فى كثير من المفاهيم الانسانية عن الله فشيء واضح من النتائج الفعلية لمذهب الاطلاقية absolutism خلال القرن ونصف القرن الماضيين . وحين نظر مفكرون متنبثون مثل نيقولاى برديائف Nicolas Berdyaev ومارتن بوبر Martin Buber الى البروغ التاريخي للحاد الطبيعي من المطلق الهيجلى ، قسروا هذا البروغ على أنه قصاص العناية الالهية من تعريف المفهوم اليهودى - المسيحى عن الله . ولاحظوا أنه ليس أيسر من تحويل أفضل رأى للمرء عن الاله الى شيء آخر . ومن الممكن أن يتم هذا فى يسر أعظم اذا كان ثمة تشجيع من فلسفة تصطنع اللغة الدينية وتستهدف غايات روحية . ولقد اجتذبت فلسفة هيجل كثيرا من الألوهيين الذين لم يفلتوا الى ما تقتضيه هذه الفلسفة من تحويل جذرى لفكرة الاله ، وكيف أنها تجرد هذه الفكرة من معناها المتميز . فاذا أخذنا المسألة من الناحية التاريخية ، رأينا أن الفلاسفة الذين قبلوا الهيجلية بوصفها دفاعا عن حقيقة الله قد قبضوا على الريح . فسواء نظر المرء الى النزعة الطبيعية الانسانية على أنها رسالة هيجل الجوهرية، أو على أنها تقويض لمذهبه ، فإن النتيجة واحدة بالنسبة لمعرفة وجود الله الفعل . فالمثالية المطلقة هي السائل المذيب الذى عجل بالقضاء على فكرة الله بين عدد من العقليات الفلسفية المدربة . وهم يرفضون - عن حق - نسيان أن هيجل لم يكن أشد سخرية الا حين يشير الى ارتباط « كانت » بإنسانيته المحبوبة ، وأن سخريته هذه تولدت عن نظرية فى المطلق .

(*) مستر بكويك Pickwick هو بطل رواية « ديكنز » الشهيرة « أورانق مستر بكويك » . (المترجم)

وينبغي للمرء - وفقا لذلك التفسير بالعناية الالهية لنشأة الاتحاد الحديث الذى اشرفنا اليه آنفا - أن ينظر الى فويرباخ وماركس ونييتشه ، الى نظرائهم اليوم - بوصفهم عقولا متحمسة تتمرد على مفهوم غير خليق بالاله ، وتدافع - ضمنا على الأقل - عن وجوده الحق . وهذا الوجه من تلك النظرية لا تؤيده الشواهد المتاحة ، كما أنه يتطلب قدرا وفيرا من التلفيق فيما يتعلق بالاهداف الشخصية والأفكار المضمرة . ويستطيع المرء أن يلمس على الفور صعوبة التمييز فى أية حالة جزئية بين شكل نسبى وشكل غير مشروط للاتحاد . ولكن ، على المرء أيضا أن يتذكر أن هناك طرقا متباينة للتخلص من اطلاقية سجل الجدلية ، وهذا ما يصوره لنا المثلان المتناقضان لكل من كيركجورد وفويرباخ ، كما يستطيع المرء أن يفعل ذلك أيضا برفضه - فى حزم - أى نوع من أنواع الاطلاقية ، وباستعادته - للعلاقة الشخصية بين الله الخالق وعالم الناس والأشياء ، أو بالاحتفاظ بالافتراض الاطلاقى ، مع توحيده من الناحية الميتافيزيقية بين المطلق ومجموع الانسان - فى - الطبيعة ، أو من الناحية المنهجية بين المطلق ومنطق العلوم . ويعد فويرباخ ونييتشه مثلين على الاطلاقية الميتافيزيقية ، على حين يعد ديوى وبعض الطبيعيين الأمريكيين نماذج على الاطلاقية المنهجية . وهم جميعا يعتقدون حكمة جيته القائلة : «لا يتطلب المرء على اله الا باله آخر ، (nemo contra deum nisi deus) التى يترجمونها بقولهم ان المرء لا يستطيع أن يتغلب على الروح المطلقة الا اذا وضع فى مقابلها مطلقا مضادا counterabsolute . وربما كان ثمة احساس -فى- بالالوهية الحققة يعتمل فى صدور هؤلاء المفكرين ، غير أن مبداهم الصورى باضفاء نوع من المطلق المضاد على الحالات المتناهية للوجود ، أو على مفهوم واحد للبحث - هذا المبدأ لا يتفق وأى مفهوم معترف به عن الله .

ولا يتألف لباب الاتحاد الحديث من رفضه للروح المطلقة ، بل من طريقته الاطلاقية المضادة فى الدفاع عن القيم الطبيعية والانسانية ، فهو يدعو الى ضرورة الاختيار بين هذه القيم وبين وجود كائن متعال لامادى ، ايا كان الوصف الدقيق لهذا الكائن . والنزعة الطبيعية الانسانية مضادة للالوهية الى الحد الذى تفلق فيه الواقع القابل للمعرفة داخل أفق هذا الكون ، أو داخل الأفق الذى يمكن الوصول اليه عن طريق منطق العلوم ، سواء وجد المعيار فى الكل الاجتماعى عند ماركس ، أو فى دائرة الصيرورة الكونية عند نييتشه ، أو فى متصل البحث continuum of inquiry عند ديوى . وبالإشارة الى هذه

المبادئ التفسيرية الخاصة وحدها ، تزدهر القيم الانسانية وغيرها من القيم الطبيعية من خلال الاستبعاد الفعال للاعتقاد فى اله متعال ، ولا وجود لمثل هذا الاستلزام أو الترتب الضرورى حين يبدأ المرء بالمفهوم المادى غير المطلق للمناهج العلمية ، والطبيعية ، والانسان . ومن هذه النقطة المتميزة ، يمكن أن نرى أن الاختلاف بين المنهج الطبيعى ومذهب الألوهية نشأ عن تحليلهما الفلسفى للخبرة الانسانية ، لا عن المناهج والكشوف العلمية من حيث هى كذلك .

ويوحى التطور الحديث لمشكلة الله بأن المذاهب التاريخية المتعددة عن الله قد أثرت فى نظرتنا الى الانسان والى الطبيعة على أنحاء مختلفة تماما ، وأن المجال ما زال مفتوحا لشكل الوهمى جديد من النزعتين الانسانية والطبيعية . ولكي نحدد نتائج مفهوم معين للاله على دلالة الانسان والطبيعة ، علينا أن نفحص هذا المفهوم فى مضمونه الخاص ، وفى خطوط تقويمه الذاتية . فلاوجود لطريقة شاملة وحيدة لتقرير ما سستمخض عنه نظرية معينة عن الله من آثار فلسفية ، حتى ندرسها فى حد ذاتها دراسة وافية . وقد حاول ملحدو القرن التاسع عشر أن يلجأوا الى التعميم بأن أقاموا تعارضا ضروريا بين التسليم بالله وبين ولائنا الانسانى المشترك للأرض ، أعنى للدراك الحسى وللعقل الفاعلة القريبة ، وللموجودات المتناهية . وفى هذه القضايا جميعا ، يلقننا التاريخ الحديث لفلسفة الله درساً كاملاً فى التعدد ، كما يثبت أن ما من استدلال غير مشروط يمكن أن نستخلصه من نتائج الاعتراف بوجود الله . فالادراك الحسى - مثلاً - يلقى ازدياء سواء من الشكاك الذين لا يسمحون بأى معرفة عن الله ، أو من العقلانيين الذين يسمحون بها . وهناك أيضاً الحرية الانسانية الشخصية التى يعرضها للخطر مذهب ملبرانش فى المناسبات occasionalism ، ومذهب هيوم فى الحد الأدنى من الألوهية ، وكذلك نزعة اسبينوزا الطبيعية فى شمول الألوهية ، ونزعة ماركس الطبيعية الملحدة ، على حين يدافع عنها مذهب كانت فى الألوهية الأخلاقية ، ومذهب وليم جيمس فى التناهى . وفضلاً عن ذلك ، فإن وضع قيمة الانسان وغيره من الأشياء المتناهية يختلف اختلافا ملحوظا فى الانتقال من لوك ، الى هيغل ، الى هوبز ، بحيث يجعل الحكم البسيط على الآثار الفلسفية بحقيقة الله - محفوظاً بأشد الأخطار .

ولا يلزم عن هذه الأمثلة أن نظرية الله غير متعينة تماما وغير لازمة للدفاع عن القيم الطبيعية والانسانية ، أو لا سبيل الى التوفيق بينها وبين هذه القيم ، وإنما الذى يلزم عنها فحسب هو أنه ينبغى دراسة كل نمط من أنماط مذهب الألوهية ، والمذهب المضاد للألوهية antitheism على حدة من حيث بناؤه النظرى . إذ لا يمكن اثبات أية قضية عامة أو متجانسة تماما تتعلق بتأثير التسليم بالله فى نظرة المرء للانسان وللطبيعة ، سواء من الناحية التاريخية ، أو النظرية . وكما أن هناك مفاهيم عديدة عن الله ، فهناك أيضا وسائل كثيرة لتناول الصلة بين الله والأشياء المتناهية . ولا وجود لقانون جنلى يقتضى أن تتلاقى جميعا فى التعارض بين الروح المطلقة وبين أضدادها الميتافيزيقية والمنهجية ، وذلك لأن مذهب الألوهية الخاضع للتأمل يتحرك بالتحديد عبر استقطاب مثل هذه المطلقات . ولا يستطيع المرء أن يحدد أوليا - كيف ينبغى أن تصوغ نظرية الله وجهة نظره فى القيم المتناهية ، لأن العقل الانسانى لا يقترب من الله فى طريق فريد ، سبق تحديده وهذا كله يستبعد الحجة الأولية التى يحتج بها المذهب المضاد للألوهية ، ولكنه لا يعفينا من فحص الاختلافات القابلة للملاحظة بين الفلسفات الحالية عن الله كما تتبدى خلال تطورها .

وهكذا ، نرى فى هذا البحث التاريخى ، أنه فى كل مرة يؤثر مذهب الألوهية الواقعى فى نظريات الله الأخرى ، يدافع دفاعا متضامنا عن الإدراك الحسى ، وعن العقل الفاعلية القريبة (من ضمنها الحرية الانسانية) وعن الكائنات الواقعية المتناهية . والواقع أنه لا وجود لأى تناقض بين هذه الحقائق التجريبية وبين الفلسفة الواقعية عن الله ، بل إن هذه الفلسفة تتطلب - على العكس - صحة هذه الحقائق وتعاملها كأساس لاستدلالاتها . إذ لا سبيل الى اجراء استدلال على أو إصدار حكم وجودى عن الله فى السياق الواقعى بمعزل عن اسهام الإدراك الحسى وشهادة العلية المتناهية والفعل الوجودى كما يتجلىان لذهن الانسان الذى يصدر الأحكام ، ويقوم بالتحليل التأمل . وليست هذه استراتيجية عابرة ، ولكنها النموذج الدائم لمذهب الألوهية الواقعى الذى تلتسمه بصورة متسقة فى تقديرها لشتى صنوف مذاهب الألوهية ، وشمول الألوهية ، والواحدية ، والتناهى ، والاحاد . ومن ثم ، فإن على فلسفة الله هذه التزاما متميزا بالدفاع عن

ولأننا للأرض ، وبإثبات استمراره في ولأنا لله . غير أنه لا يمكن الوفاء بهذا الالتزام وفاء كاملا حتى يبرأ العقل الألوهي من انشغالاته الدفاعية الطاغية ، وحتى ينمى نظرية فلسفية ايجابية عن الله وعن الموجودات المتناهية . الى أقصى ما يمكن أن تبلغه من عمق .

ولا يكفي - مثلا - في حالة الجهود المتباينة التي تبذلها النزعة الطبيعية لتسوية مشكلة الله بوصف الاصل النفساني أو الاجتماعي الممكن لفكرة الله - لا يكفي أن نهيب بوقائع أخرى في علم النفس ، أو في الأنثروبولوجيا الحضارية . بل لا يكفي أن نحذر من المغالطة التكوينية genetic fallacy في البحث عن تحديد صحة القضايا الخاصة بالله بتعقب نمو فكرة معينة عن الله . إذ لابد أيضا من اجراء دراسة مباشرة عما اذا كان الدافع الى الهرب من العالم المرضى المتغير الى عالم مثالي يؤخذ خطأ على أنه موجود فعلا - هو حقا النموذج السائد عند المستقصين والباحثين عن الله .

ويعد القديس أغسطين مثلا مميزا لمثل هذا البحث ، فهو يشهد على أن حركة العقل والقلب المتجهة الى الله حركة معقدة ، ولا يمكن أن ترد الى مجرد تجسيد استقاطي بسيط لرغباتنا ، وانما تتألف من توتر ذي ثلاث شعب بين الوعي والبحث والكشف . ولابد لهذه المقومات الثلاثة أن تبقى حاضرة وفعالة تماما طيلة بحثنا الزمني في اتجاه الله . والنقطة الأساسية هي «وعينا» بأنفسنا وبالأشياء في عالمنا . وليس هذا الوعي خوفا عاطفيا ولكنه فهم مطرد وادراك وجداني لمعنى الزمان والتغير والقيمة بوصفها السمات الشاملة للأشياء والناس . فلا مهرب من العالم ، لأننا لا نترك أنفسنا والعالم المنظور وراءنا بوصفهما مرحلة أولى ، ولكننا نجعل فهمنا للكائنات التاريخية جزءا من جوهرنا ومركزا للتأمل الدائم والذاكرة .

ومن ثم فإن «بحثنا» عن الله لا يقويه تنكرنا لطريقتنا الخاصة في الوجود، فهذا البحث لا يقتضي العزوف عن الأشياء المتناهية خوفا وانكارا ، بل يقتضي ارتيادها وتعقب مضموناتنا . فإذا أدى البحث الى الاعتراف بوجود الله الأبدى الذي لا يعتريه التغير ، كان ذلك نتيجة لتعقبنا - في أمانة - العلامات والمؤشرات التي تقدمها الأشياء التي تقع في نطاق الفناء الزمني .

واذا بسطنا وعينا ليشمل المنبع الكريم والهدف من وجودنا ، فذلك لأن آثار الله تدفع عقلنا وقلبنا الى الاعتراف به ، وبالتالي الى توسيع افقنا الخاص بالقيم . وليس « الكشف » نفسه خداعا ، لأنه مقترن دائما بالوعى الأولى بالاشياء وبال حاجة الى البحث . ويؤكد أغسطس على دياكتيك البحث والكشف ، والاختيار والاعتراف بالنتيجة ، ثم الاستمرار فى البحث من جديد . وهذه علامة العقل الباحث ، لا العقل المخدوع . فاكتشافنا لله لا يشوه وعينا بوجه المخلوقات ، وبمسئوليتنا فى المسائل الانسانية ، كما لا يغير موقفنا من الاستقصاء النقدي والبحث الدائم . فنحن نكشف عن الله على نحو يجعلنا نحفظ دائما برفقتنا الوثيقة النشطة بالكائنات الزمنية الأخرى ، ويجعلنا نبحث فيها دائما عن مزيد من الأنوار التى تضيء لنا وجود الله الأبدى ، ويجعلنا نحاول دائما الاعتراف بمطلب الله الأساسى من عبادتنا ، وسعينا المستمر .

ومن الممكن أن تقدم لنا دراسة النزعات الطبيعية اللاحقة على هيجل عونا مباشرا فى هذا العمل بالنسبة لمسألتين تتبعان من أصل واحد . ذلك أن التناول النفساني المتطرف للاله الذى قامت به هذه النزعات ، جعل من الضرورى وضع تفسير جديد لعبارة «فكرة الاله» . فهذه العبارة ، نادرا ما تشير فى الفلسفة الحديثة الى نموذج حاضر فى العقل الالهى ، بل انها تدل عادة على مفهوم عن الاله لدى الانسان . وكانت الفترة السابقة على «كانت» تستهدف اثبات الصحة الموضوعية لفكرة معينة عن الله ، سواء ثابتة فطريتها ووضوحها وتميزها عن سائر الأفكار الأخرى ، أو بتعقب اشتقاقها التجريبي وصلتها بغيرها من الأفكار ، السبيل الأول هو سبيل المذهب العقل الذى يصل الى ذروته فى نظرية اسپينوزا عن فكرة الله بوصفها تعبيرا عن القدرة الالهية من حيث صفة الفكر ، ونراه ثنية فى تحويل هيجل لفكرة الله الى الفكرة المطلقة ، او الى وعى المطلق بذاته فى الفكر الخالص . وضد هذه الفكرة عن الله التى تؤسس نفسها بنفسها ، يعود فويرباخ وماركس ونييتشه وفرويد الى توكيد الأصل التجريبي لفكرة الله . وهم لا يهدفون بذلك الى تبريرها ، بل الى عرضها بوصفها نتاجا ذاتيا خالصا لمتماستها الانسانية ، وتطلعاتنا ، وبحثنا عن القوة .

غير أن أحدا من هؤلاء الفلاسفة لا يتحدى ذلك الافتراض الضمني

القائل بأن مسألة معرفة وجود الله قد حلت نهائيا فى حدود الطبيعة وفى أصل فكرتنا عن الله . وربما كان وكانت، هو أشد الفلاسفة المحدثين احساسا بالتمييز بين وجود الله وفكرتنا عنه . فهو على يقين من أن الفكرة النظرية عن الله - على خلاف ما يذهب اليه الألوهيون والملاحدة - لا يمكن أن تخضع للتحليل بحيث تحدد بذاتها الوجود الحقيقى للاله أو تحدد لا وجوده . والوصف التكويني genetic (أو النشئوى) لكيفية تشكيلنا لفكرة الله لا ينتج شيئا فيما يتعلق بلا وجوده ، مثلما لا تنتج الحجة الأنطولوجية شيئا عن وجوده . وقد يكون للتقرير الحضارى أو النفسى التحليلى عن نشأة فكرة معينة عن الله واندثارها اتصال بسيرة هذه الفكرة المعينة ، ولكنها لا تحل بمفردها شيئا عن الوجود الأبدى للاله . وقد كان «كانت» على صواب حين وضع مسألة معرفتنا بهذا الوجود الأخير على مستوى الحكم والاستدلال ، وإن لم يهتد الى طريق نظرى لحل هذه المسألة .

وفى النظرة الواقعية الى فكرة الله ، تختلف النظرية العلية للاستدلال على الله اختلافا رئيسيا . ذلك أننا لو سلمنا بالنمط الوجودى - العلى للاستدلال، لم يعد لهذه الفكرة مركز فلسفى مستقل كمبدأ للبرهان . فهى لا تحدد مقدما فى مضمونها الاسمى الخاص ، ثم تطبق بعد ذلك على مشكلة وجود الله وطبيعته ، بها انها فى معناها الفلسفى وصدقها تابعة - على النقيض من ذلك - ومعتمدة على الاستدلالات المتعلقة بالعلة الأولى وبفعل الوجود . ومفهومنا عن الله يشابه مفهومنا عن الوجود من حيث انه يعزى دائما الى فعل حكمى (judgemental act) . أما فى حالة مفهومنا عن الله ، فإن الحكم الذى يقوم عليه هو فى ذاته نتيجة لاستدلال . وعلى هذا فإن مفهوم الله يتحدد بإشارة مركبة الى حكم بأن الكائن الفعلى العلى الخالص موجود ، وإلى العملية الاستدلالية الكامنة وراء هذا الحكم . فهذا الاعتماد الأساسى على مصدر حكمى - استدلالى هو السبب الحاسم الذى يحول دون استخدام الألوهى الواقعى لفكرة الله بوصفها مبدأ أصليا للحرفة ، ذلك أن مضمونها وبينتها يأتیان شيئا فشيئا من بحثنا عن الفعل اللامتناهى للوجود ، وعن العلة الأولى للكينونة . اذ ينبغى - لكى يكون مفهومنا الفلسفى عن الله مفهوما حيا وصالحا للانسان - أن يظل مفتوحا ومعتمدا على ما يمكن أن نتعلمه استداليا عن الله من دراستنا المستفيضة للموجودات المتناهية .

وثمة منطقة أخرى يفيد فيها استفزاز النزعة الطبيعية كمنبه نافع

لمذهب الألوهية الواقعي - هذه المنطقة هي تحديد طبيعة الإشارة التجريبية لمعرفة الله . فقد برزت هذه المسألة الى مركز الصدارة بظهور مذهب وليم جيمس البرجماتي في الألوهية ، وهو المذهب الذي يدعو الى اختبار فكرة الله بنتائجها المحددة تجريبيا . وكان جيمس نفسه على ثقة من أن هناك نتيجة تجريبية تلزم بالتحديد عن قبول فكرة الله ، اذ أمدته هذه الفكرة بصفة متميزة من الرجاء في وجه محن الحياة ، صفة لم يكن يستطيع - على كل حال - اكتسابها بطريقة أخرى . وكان صديقه تشارلز بيرس (١٨٣٩ - ١٩١٤) يبحث دائما عن النتائج المعرفية الكلية للأفكار ، من حيث صلتها بتأثيرها في الفرد . وقد وجد مسوغا تجريبيا للعقيدة الألوهية في أن فكرة الله قد شكلت موقفه من الحياة ، وفي أنها تعين على تفسير النمو المتجمع لمجالات التجربة الثلاثة : المجال المثالي الخالص للحقائق المنطقية ، ومنطقة الواقع الففل والقوة ، ووظائف المعاني التي تربط بين الفكرة والواقعة .

ووجد بتأمله وتفكيره للطريقة التي تتواطأ بها هذه المجالات الثلاثة وتتشرك في الاعداد للمستقبل - وجد من الطبيعي ، ومن المفيد أخلاقيا أن يعتنق المرء فكرة أن الاله خالق خير ، وموحد هادف لوجوه التجربة الانسانية الثلاثة جميعا .

« يسفر تأمل فكرة الله - بصورة طبيعية - عن أقوى تصميم حي للروح لتشكيل سلوك المتأمل كله بحيث يتفق مع افتراض أن الله حقيقي ، وقريب غاية القرب . ومثل هذا العزم الذي تعقده الروح ازاء أية قضية هو تصميم ماهية الاعتقاد الحي بهذه القضية . وهذه هي « الحجة المتواضعة » المفتوحة لكل انسان أمين - والتي أتصور أنها قد دفعت أكبر عدد من الناس الى عبادة الله ، أكثر من أية حجة أخرى ، (١٠) .

ونظرا لما في فكرة الله من دلالة تفسيرية بالنسبة لوجوه التجربة ، وتأثيرها الأخلاقي القوي في تشكيل موقفنا من أحداث المصادفة والعذاب والشر ، سلم بيرس بهذه الفكرة بوصفها افتراضا راجعا . ولكنه لم يسلم قط بأننا نستطيع أن نحدد مضمونها الموضوعي تحديدا كاملا ، اذ أن معنى هذا إخضاع الاله اللامتناهي نفسه لعملياتنا الاختبارية ومشروعاتنا الزمنية .

وحاول الطبيعيون من أمثال كوهن Cohen ونيجل Nagel الاعتراض

على هذا الدفاع البرجماتي عن الألوهية بقولهم ان فكرة الله تفتقر الى التعيين بحيث يمكن أن تتفق مع أى ترتيب للوقائع التجريبية ، وبالتالي لا يمكن توكيدها توكيدا ايجابيا بمعطيات تجريبية محددة . ويذكرون في معارضتهم لوليم جيمس الآثار الالهامية لبعض المثل العليا الدنيوية ، ويعارضون بيوس بأن الانتقال من أثر يحدث فى العقل الى وجود الله - شئ محال . ولكن ينبغي أن نذكر - دفاعا عن بيوس - أن فكرة الله قد أوحى بها الى عقله ضرب محدد غاية التحديد من التلاقى convergence فى الكون .

ومما له دلالة أن جميع هؤلاء المفكرين (وبعض اصحاب مذهب التناهى من أمثال اى . س . برايتمان E. S. Brightman) يأخذون فكرة الله على انها تعنى « فرضا معروضا للاختبار التجريبي » ، ومع أنهم يرفضون نوعا عقلانيا من الاختبار ، وينظرون الى علاقة الفكرة بالتجربة اللاحقة عليها ، الا أنهم يجعلون فكرة الله - مرة أخرى - محددا أوليا لما اذا كنا نستطيع أو لا نستطيع معرفة أن الله موجود . وينشعب الخلاف بوجه خاص بين مذهب الواقعية الألوهي وبين النزعة الطبيعية حول الوضع الفلسفي لفكرة الله . والاختلاف الأساسى كامن فى النظر الى الكائنات المركبة الداخلة فى نطاق التجربة بوصفها أساسا استقراريا لاستدلال على بعدى على الله ، أو فى النظر الى تلك الكائنات بوصفها مواد لاجراء اختبار لفرض تكون فعلا ، أو لفكرة عن الله . ومفهوم الله فى الفلسفة الواقعية هو النتيجة التأملية للتدليل على المستخلص من الموجودات المحسوسة ، على حين تتناول النزعة الطبيعية هذا المفهوم على أنه امكانية تم تصورهما سلفا ، وهى تنتظر الآن التحقق التجريبي من صدقها . وحين تؤخذ فكرة الله بالمعنى الأخير ، يمكن أن تبدو بعيدة متحولة بحيث لا تصلح لقيام أية علاقة ذات معنى بينها وبين التجربة . اما فى الاطار الواقعي ، فان فكرة الله تقبل فلسفيا كنتيجة للوصول - على نحو استدلالى - الى القضية المحددة الصادقة فيما يتعلق بوجود فعل الوجود القائم ، ووجود العلة الأولى .

وهذه القضية لا تنظر نظرة عدم اكتراث الى كل حالة تجريبية للأشياء ، وان لم تتصل بأى منها اتصالا محددا . وهى تستند الى استدلال يستمد قوته من الموجودات الواقعية المعطاة لتجربتنا . اما القضية التى تضىفى المعنى والصدق على مفهومنا الفلسفي عن الله فتكتسب أساسها على ،

وضمانها الاستدلالى من تحليلنا للكائنات المحسوسة المركبة . ولا وجود لاساس أكثر تميّنا ، وأشد لزوما للتصديق من هذا الاساس ، ما دام الاستدلال قد تم ، والتصديق بالله قد أعطى ، على أنه نتيجة لفحص بعض الأشياء المحسوسة المميّنة فى مبادئ وجودها المركبة . وبهذه الطريقة ، توضع صلة محدّدة بين معرفتنا الوجودية بالله وبين أشياء التجربة ، لا بالتحقق من فكرة افتراضية عن الله بالاشارة الى تلك الأشياء بوصفها نتائجها الاستنباطية المفترضة، وانما يقبول بعض الموجودات العينية بوصفها نقطة البداية فى البحث ، وباكتشافنا للتضمين العلى الذى يؤدى بنا الى توكيد مصدرها الفعل والعلى الفعال ، أعنى الله . ويتم اثبات الدلالة التجريبية المحددة للمذهب الألوهية الواقعى من خلال هذا الاستدلال العلى من الأشياء المحسوسة ، أكثر مما يتم عن طريق الوصول الاستنباطى بين فرض ما وموقفه الاختبارى .

٥ - فلسفة الله والمطلب الأخلاقى

يذهب بعض الفلاسفة التحليليين والطبيين الى أن وجود الله لا يتم اثباته حقا الا بعد اثبات أن الكائن المتعالى خير من الناحية الاخلاقية ، أى أنه إله عادل حكيم رحيم . وهذه المجموعة من الصفات الالهية هى التى تنير اهتماما فلسفيا ملحوظا فى هذه الأيام ، وخاصة بين فلاسفة مذهب التناهى ، وفلاسفة الالحاد . وتؤخذ الصعوبات الشكية القديمة فى التوفيق بين القدرة والحيرية الالهيتين وبين عالمنا - تؤخذ على أنها تعنى إما أن هناك إله محدودا ، أو أنه لا وجود لبينة قاهرة على وجود الكائن الوحيد الذى يمكن أن يعترف به الشخص الأخلاقى على أنه الله . وعلى حين أثر شخص كايفان كارامازوف أن يرد تذكرته الى الإله على أن يقبل عذاب طفل برى ، يشك الطبيعىون المعاصرون فى وجود مصدر - للتذكر ، يمكن أن يحتج لديه الانسان على ظروف الحياة . وهكذا يقررون أن وجود الله أمر لا سبيل الى اثباته ، وأن دراسة الشر تكشف عن متناقضات حتى فى الفكرة الافتراضية عن طبيعته (١١) .

وتثير مشكلة الالم والشر الأخلاقى - بوضعها الراهن - كثيرا من المسائل الدينية واللاهوتية والأخلاقية والتاريخية والنفسية - وهى مسائل تند

جميعا عن الكفاية المباشرة التي يمكن أن تتمتع بها فلسفة نظرية عن الله .
فهذه الفلسفة الأخيرة لا تدعى أنها تتناول كل وجه يرتبط به الانسان مع
الله ، بل تتناول فقط الحقائق التي يمكن تحديدها ميتافيزيقيا عن الله .
وحين تحتفظ الفلسفة الواقعية عن الله بتمييزها وحدودها فانها تنفصل عن
الالوهيات الاقدم منها ، وعن فلسفات الدين الاحداث عهدا ، التي تختلط
فيها هذه القضايا المختلفة جميعا . ويهتم مذهب الالوهية الواقعي - دون
انكار للحاجة الى توليف للمعارف المتعددة عن العلاقة بين الانسان والله -
يهتم بجوانب المشكلة التي تدخل في نطاق ميتافيزيقا الكائن الموجود .

وهناك شيء من الالتباس في المطلب القائل بأنه ينبغي للمرء أن يثبت
مباشرة وجود اله خير . فقد يعني ذلك اما أن القضية الأولى التي يجب
اثباتها هي وجود اله خير ، أو أن المجهود البرهاني المستمر ينبغي أن يثبت
في نهاية الأمر أن الله الكائن الموجود فعلا ، والعلة الأولى - عادل وحكيم .
والمطلب الأول مطلب تعسفي ، اللهم الا اذا أمكن تقديم سبب يبرر استحالة
اثبات حقيقة وجود الكائن اللامتناهي والعلة الأولى قبل اثبات أن هذا
الكائن يتصف بالعدل . ولما كان هذا أمرا لا تتطلبه الطريقة التي توجد
بها الأشياء المتناهية ، والتي تملك بها القوة العلية ، كان لابد من قبول
المعنى الأخير .

فاذا سائرنا ترتيب ما نكتشفه ، رأينا أن الاستدلال العلي ينتهي الى
اله موجود ، يكون فعل وجوده هو بعينه كونه خيرا (سواء بالمعنى الميتافيزيقي،
أو بالمعنى المناظر للمطلب الأخلاقي) . ومهما يكن من أمر ، فإن تناولنا
للله ليس حدسيا أو شاملا في وقت واحد لجميع الحقائق التي يمكن اثباتها
عن الله بالوسائل الفلسفية . وعلى العقل الانساني أن يواصل عمله
الاستدلالي لتوكيد السمات التي تحمل على الله حملا صحيحا . أما حقيقة
وجود كائن فعلي خالص ومتميز عن الأشياء المتناهية ، وهو علتها الأولى ،
هذه الحقيقة محددة الى درجة أنها تؤكد لنا وجود هذا الكائن حقا ، وأنه
ليس « لا موجودا » ، ولكنها تظل مفتوحة لمزيد من التحديدات الاستدلالية.
كما أنها ترغم العقل الباحث على المضي قدما الى الامام صوب اكتشاف
حقائق أخرى عن هذا الكائن . وكل من الموجودات المتناهية التي تؤلف
نقطة البدء في دراسة الله ، وحقيقة وجود كائن فعلي هو علتها الأولى تؤدي
بالباحث في اتجاه القضايا الأخرى عن الله .

والقضايا التي نؤكد بها باطراد عن الله ، مستمينين بالتحليل العل
 وشتى انماط الحمل التمثيل analogical ، تصلح لاثبات انه خير وعادل
 وحكيم . ولا يمكن أن يكون ثمة اشتقاق استنباطي للكلمات الالهية من
 مبدأ معروف معرفة جوهرية عن وجود الله . ولكن اذا استطاع المرء أن يثبت
 - بعديا - حقيقة أن الكائن الفعل الحالص موجود وجودا متميزا عن العالم
 بوصفه علته الخالقة ، لكنت هذه المعرفة بينة لازمة لاثبات أن هذا الكائن
 عادل رحيم . والمطلب الخاص بأن يثبت المرء الحرية الالهية مباشرة يتضمن
 هذا الازدواج الجديد في المعنى ، اذ يطلب من مثل هذا البرهان أن ينتقل من
 العذاب والشر في العالم الى الله ، بمعزل تام عن جميع الاعتبارات الأخرى
 عن العالم والله . مثل هذا التجريد لا يضمن اختبارا محكما ، وانما يضمن
 استحالة اجراء أى استدلال على الاطلاق ، لأنه يفصل الاعتبار الوجودي
 المتكامل عن كل من أساس الدليل ونهايته المقترحة على السواء . ومن ثم ،
 هناك طريقة لوضع مشكلة الله والمطلب الأخلاقي الذي يستتبع - مقدما -
 امكانية اثبات أن الاله الخير الرحيم موجود .

وثمة نوع آخر من العزل المترتب على ذلك يحول أيضا بين مذهب
 الألوهية الواقعي وبين حشد موارده جميعا لحل هذه المسألة : وأعني به
 الفصل الذي يوضع دائما بين الطرق الشخصية والميتافيزيقية المؤدية الى
 الله . فالتضاد الذي وضعه بسكال بين اله البطارقة واله العلماء قد كان له
 صداه في التعارض الشخصي بين الاله الحي . . اله علاقة « أنا وأنت » ،
 وبين الماهية اللاشخصية الضرورية للبحث الفلسفي (١٢) . وهناك معنى
 صحيح ينبغي أن نحتفظ به لشيء من التفرقة بين معرفتنا النظرية بالله ،
 وبين علاقاتنا العملية معه ، غير أن التفرقة تمتد في كثير من الأحيان فيكون
 معناها أن التدليل الفلسفي لا يمكن أن يؤدي بالعقل أبدا الى اله شخصي
 موجود . وهذا الرأي قائم اما على النزعة الاطلاقية الهيجلية ، واما على
 العملية العقلانية التي ترمي الى اثبات ماهية ضرورية او صفة لامتناهية أولا،
 ثم محاولة توحيد النتيجة بالاله الموجود بعد ذلك . وإيا كان الامر ، مامن
 موقف من هذين الموقفين يعد نموذجا ثابتا لكل تناول ميتافيزيقي للاله .

وينتقد مذهب الألوهية الواقعي المفكرين العقلانيين والاطلاقيين نقدا
 متسقا من وجهة نظر مفهوم عن البرهان الوجودي ينتهي نهاية صحيحة الى

الحقيقة الخاصة بالوجود الفعلى للاله ، بوصفه فعل الوجود الحى . والاستدلالات اللاحقة لا تنتقل من ماهية لاشخصية وصفة مجردة الى الله ، بل تمكننا من ادراك أن القضايا الخاصة بوجود الله الشخصى الخير تقوم على نفس الحقيقة المتعلقة بفعل وجوده اللامتناهى . وعلى ضوء هذا البحث المستمر عن العلة الموجودة لواقعنا الانسانى ولاشياء التجربة الاخرى ، يمكن أن تؤكد تأكيداً صحيحاً أن الاستدلال الواقعى يثبت حقيقة وجود اله حى ، عادل ، خير .

ويحترم مذهب الألوهية الواقعية - سواء فى نقطة بدايته أو فى طريقة حمله - الأساس النظرى لعلاقة شخصية مع الله . وعلى الباحث الفلسفى - فى سبيل انجاز الاستدلال الوجودى على الله - أن يتأمل دلالة حكمه الخاص على الوجود، وادراكه للكائنات العينية المحسوسة وللتبعيات العلية، وحكمه المنفصل على طرائق الوجود اللامادية كما تشير إليها حياته الذهنية التأملية وحياته الأخلاقية . فليس أساس الاستدلال الوجودى على الله أساساً شخصياً خاصاً . بمعنى تعذره على الآخرين ، وعدم قابليته للتحقق فى وضعنا الانسانى المشترك ، ولكنه شخصى من حيث أنه يتطلب من الباحث الفردى أن يرى بنفسه دلالة الأحكام والتجارب الانسانية الأساسية .

وفضلاً عن ذلك فإن نقطة البداية فى الاستدلالات تشتمل على الانسان الى جانب غيره من الكائنات المحسوسة ، وهى تشتمل عليه لا فى وجوهه المشتركة مع غيره من الكائنات المحسوسة ؛ بل فى طريقة وجوده المتميزة بوصفه كائناً شخصياً حراً مفكراً . وهذا التضمن الضرورى لطريقة الواقع الانسانية المتميزة بين المعطيات الخاصة بالاستدلالات على الله تسمح لنا باستخدام أنماط الحمل التمثيل المتعددة التى تنمو من المماثلة العلية الأساسية . اذ يتطلب اثبات أن الله خير بمعنى كونه عادلاً حكيماً - نوعاً آخر من المماثلة يختلف عن النوع المستخدم لاثبات وحدته . والمماثلة المتناهية التى يتقدم منها النوع الأول من الحمل تشتمل على الانسان فى وجوهه الذهنية والأخلاقية المتميزة دون عزلها عن التوجه الأساسى الى العالم المحسوس .

ومن واجبات الفلسفة الواقعية عن الله أن تبين صلتها فى مزيد من الوضوح بالطلب الأخلاقى والعلاقة الشخصية . وعليها أن تفعل ذلك دون أن تفقد طبيعتها الخاصة بوصفها دراسة نظرية لله . فهى تستطيع أن تبين

وجود استمرار مذهبي بين الاستدلال الوجودي وبين الاعتبارات الأخلاقية والشخصانية ، وبالتالي تستطيع أن تضع لتلك الاعتبارات الأخيرة أساسا ميتافيزيقيا . ولكن ينبغي عليها أيضا أن تحترم تنظيمها الخاص بوصفها مذهباً نظرياً لا يزودنا بتوليف جامع للمعارف الإنسانية عن الله ، ولا يقوم بذلك العمل الخاص الذي يرمى إلى اتحاد البشر بالله . فهي تصل إلى خط الحدود الفاصل عملاً بتوصية نيومان القائلة بأن يكون تناولنا التأمل للاله تصورياً وواقعياً في الوقت نفسه ، وبأن يحرص في آن واحد على إثبات الصدق النظري لقضايانا عن الله ، وعلى التوجه إلى تصديق المرء بكيانه كله بالوجود الشخصي لله نفسه . ومع ذلك ينبغي أن يظل العمل النظري والاستدلال سائداً في فلسفة عن الله تمارس وظائفها في هذا العالم ، وترى أن للقدرة الباحثة أسباباً يحسن بالقلب أن يعرفها .

٦ - الإله معروف ومجهول

شعر الفلاسفة المحدثون - كغيرهم من المفكرين في أي عصر آخر - بما تنطوي عليه الأقوال الحاسمة من جاذبية ، فذهبوا إلى أنه : إما أن تكون لنا بصيرة نافذة إلى الوجود الإلهي ، أو أننا لا نعرف على الإطلاق شيئاً عن الله . وعلى العكس من ذلك ، كانت وظيفة العقل النقدي أن يضع التحفظات على هذه الأقوال المتطرفة ، ولم تكن المسألة مسألة درجة في المرتبة الأولى : أعني أننا نستطيع أن نعرف القليل عن الله ، ولكننا لا نستطيع أن نعرف عنه كل شيء ، بل الأحرى أنها مسألة نوع : فتحة طرق نستطيع أن نعرف فيها الله ، وطرق أخرى لا نستطيع أن نعرفه فيها .

وهناك طريقة نحقق بها التوازن في هذه المسألة ، وهي أن نوضح معنى تلك العبارة المراوغة : « الدليل على وجود الله » ، فقد تعنى أن نتيجة الاستدلال هي الفعل الخاص بوجود الله ، أو قد تعنى أنها حقيقة قضيتنا المتعلقة بفعل وجوده . فإذا أراد الفيلسوف تدعيم التفسير الأول ، كان عليه أن يجعل عقله متناسباً مع الوجود الإلهي نفسه ، سواء عن طريق حدسي مباشر به ، أو من خلال رؤيته نابهاً من الماهية الإلهية ، أو من صفة أخرى . وهذا هو السبيل الأول *a priori* المؤدى إلى الحجة الانطولوجية التي يكن عيبها الرئيسي في نظر الألوهيين (كما لاحظ فيكو Vico ذات مرة) في

أنها تجعلنا آلهة الاله . ذلك أن وجوده يعامل على أنه نتيجة لعملية تدليل نقوم بها ، وهذه العملية تثبت وجوده من مستوى المساواة الميتافيزيقية . وكأننا نحل معادلة ، أو نكشف جزيرة ، أو ننتج مركبا كيميائيا جديدا .

وحين يطبق هذا المعنى العقلاني لدليل على وجود الله على دراسة الماهية الالهية ، تظهر نتائج مماثلة تبعث على الحيرة . وحتى أولئك الذين يستخدمون الدليل البعدي على وجود الله ، يتناولون ماهيته - أحيانا - عن طريق استنباط مستمد من صفة الالهة مميزة أو اسم الاله . والاقدام على هذا العمل بطريقة غير الطريقة اللغوية ، يتطلب توجها مباشرا للعقل الانساني الى وجه من وجوه الماهية الانسانية بدلا من توجيهه الى الكائنات المتناهية .

ومن المحتم أن تكون نتائج هذا النوع من القول عن الله مليئة بالادعاء على الرغم من المتصلين الشخصيين ، لأن هذا المنهج نفسه يفترض طريقة للمعرفة تتجاوز وضعنا الانساني . ولقد تدفق تيار منتظم من التهكم ابتداء من صمويل بطرر وفولتير حتى اليوم - موجه ضد من أسماهم وليام جيمس « الطبيعيين الذين يعاشرون الله في مقصورة واحدة » ، ويعنى بهم أولئك الذين يحملون منهجيا على ادعاء شيء من الألفة بالماهية الالهية . ومن المفيد في هذا المجال أن نورد تلك الصورة الساخرة التي صور بها « بطرر » صاحب المذهب الذي يدعى الاحاطة بكل شيء علما :

« انه يستطيع أن يثير الشبهات المظلمة والبديعة ،

وأن يحلها من بعد في لمح البصر ،

وكان الالهية قد أصابها عدوى

حكمة الغرض التي ينبغى هرسها ! » (١٣) .

مثل هذا الموقف من دراسة الله هو الذي دفع اللاهوتي الكالفني المعاصر كارل بارت Karl Barth الى أن يحدد أية نظرية فلسفية مستقلة عن الله تجديفاً وهدما لاحساسنا بالجلالة الالهية . كما أدى بيول تيليتش Paul Tillich الى البحث عن الله بوصفه أساس الوجود وقوته ، وبوصفه كامنا وراء الاله الوثني الذي يؤمن به هذا المفهوم المتناهي المتشبيء للالهية ، والى أن يزن كل قضية الهية بمقابلها الالحادي . ولكن تبقى بعد ذلك

مسألة هامة وهى : هل هناك نوع من مذهب الالهية الفلسفى يتجنب الموقف العقلانى ، ومع ذلك يقيم التصديق بقضاياء عن الاله - سوريا - على البيئة المتاحة لذكائنا الطبيعى حتى حين نضع فى الاعتبار اقتراحات الوعى الالهى ؟

وعلىنا لكى تفتح الطريق الى الفلسفة الواقعية عن الله ، أن نفحص المعنى الآخر لعبارة « الدليل على وجود الله » ، ذلك أن ما يتم اثباته ليس هو فعل الوجود الالهى ، بل حقيقة قضيتنا الانسانية التى تؤكد أن الله أو الكائن الفعل الحالى ، موجود . ولا يتقدم العمل البرهانى فى فلسفة الله بوضع فعل الوجود الالهى تحت المجهر ، أو بادخاله فى نطاق تسكوب ميتافيزيقى ، وانما باختبار البيئة المؤيدة أو المناهضة لصحة قضيتنا القائلة بأن الله موجود . وهذه البيئة لا تأتى من أية رؤية مباشرة لفعل الله الوجودى وطبيعته الجوهرية . اذ ينبغى لفلسفة الله التى يطورها الانسان أن تفحص بناء الشئ المحسوس الموجود فى تجربتنا ، وأن تكتشف تكوينه الباطنى وتبعيته الطلية فى الوجود من حيث فعل وجوده العينى ، وعلى هذا النحو ، سستنتج حقيقة القضية القائلة بوجود علة أولى فعلية خالصة لهذا الوجود . ولا ينتهى الاستدلال الملى عند نظرة عن الفعل الالهى للوجود نفسه ، وانما فى المعرفة التى ينتهى اليها الانسان بأن القضية القائلة بأن « الكائن الفعلى الحالى ، أو العلة الأولى التى هى الله ، موجودة » قضية صادقة ذات أساس متين . فالدليل الواقعى يعطينا معرفة « عن » الاله الموجود ، ولكنه لا يعطينا هذه المعرفة « باستخدام » فعل الوجود الالهى كنتيجة للاستدلال نفسه . وهذا هو أكثر المستويات جذرية الذى يستطيع فيه المرء أن يرى التناول اللاوطينى للاله فى مذهب الالهية الواقعى .

وبمعونة القضية الاستدلالية الأساسية عن الاله الموجود ، وبمزيد من الفحص للموجودات المتناهية العينية فى تجربتنا ، نستطيع أن نكتشف الأسس الملزمة لاستدلال حقيقة بعض القضايا الأخرى عن الله من خلال مصدر على ، ونفى الوسائل الناقصة للوجود ، والوجود الفعلى المتعالى الخاص بالموجود اللامتناهى . غير أن مذهبا واقعيا فى الالهية لا يتقدم بشئ من هذه الجهود

التي تستهدف الحصول على مزيد من القضايا المعتمدة عن الله - لا يتقدم على أساس جعل الفعل الالهي للوجود يخدم أغراضنا ، أو باستخدام دعوى البصيرة المباشرة بالماهية الالهية ، أو بصفة خاصة كحد أوسط في الدليل . وما برحت فلسفة الله علما انسانيا خالصا في منهجه، ومصدر بينته، وترتيب استدلاله ، وينبنى لقضايا عن الله أن تؤسس دعواها في طلب تصديقنا على كشف التحليل العلى للكائنات المتناهية المحسوسة ، وعلى المماثلة العلية ، وعلى الاستدلالات التمثيلية الأخرى التي تقتضيها تلك الأشياء ، وتقتضيها أيضا حقيقة القضية الأساسية القائلة بأن الكائن الفعلى اللامتناهي الذي هو العلة الأولى ، موجود .

وثمة جزء لا يتجزأ من مذهب الألوهية الفلسفي هو علم للمناهج methodology يدرس ما تعنيه قضايا هذا المذهب ، والحدود التي ينبغي له احترامها . وهذه هي مهمة نظرية الحمل التمثيل التي تتطلب أن تحترم قضايانا عن الله الاختلاف - وكذلك التشابه - بين الطرائق التي يوجد بها الكائن اللامتناهي وتوجد بها الأشياء المتناهية المركبة ، وتتخذ فعليتها . وليس الغرض من نظرية عن المماثلة أن تصل الى ازدواج للدلالة مدروس فيما يتعلق بالكمالات المحمولة على الله ، بل أن تحدد القضايا التي تقرر مثل هذه المحاولات ما وسعها التحديد ؛ إذ يتحكم فيها تحليل وضعنا الانساني للاستدلال ولقولنا عن الله حين يسعى الباحث الانساني الى تأكيد صدق أو كذب القضايا التي تقال عن الكائن الفعلى اللامتناهي عن طريق استدلال على مستمد من الوجودات المتناهية الواقعة في نطاق تجربته .

وعلى أساس موقف مثل هذا البحث واتجاهه ، لابد أن يكون نوع المماثلة التي تكمن وراءه نوعا عليا . ومن الممكن أن نحدد صدق قضايانا عن الله بآليات صلتها العلية الضمنية بما نعرفه عن الكائنات المتناهية المركبة في عالمنا . فالتحقق من صدق القضايا عن الله لا يكون تجريبييا خالصا أو استدلاليا خالصا . فلو أنه كان تجريبييا فحسب ، لكان أحد أمرين : فاما أن يتعلق بالأشياء المتناهية التي نألفها وحدها ، واما أن يفترض حدسا بوجود الاله الفعلى . ولو كان استدلاليا فحسب ، إذن لبدا من مقدمة استنباطية مؤسسة على حدس بالله ، أو يمكن أن يكون صوريا وتعريفيا

صرفاً ، وبهذا يفتقر الى المضمون الوجودى . أما حقيقة قضايانا عن الله فتتحدد - على العكس من ذلك - بطريقة مركبة لا سبيل الى تحاشيها . او من خلال عملية تشترك فيها التجربة والاستدلال . ويتم التحقق على نحو تجريبي - و - استدلالى ؛ أى بالتعرف المباشر ببعض الأشياء المتناهية (بتحليلها فى مبادئها المركبة للوجود) وباجراء الاستدلال العللى على هذا الأساس . وهكذا ، نرى أنه فى ترتيب البحث الانسانى عن الله ، تكون الماثلة العلية هى التناول الأساسى لطريقة واقعية فى اثبات حقيقة قضايانا المتصلة بالله . وثمة أنواع أخرى من الماثلة التى يمكن أن تشارك فى هذه العملية اذا ثبت أن دعوى قضيتنا القائلة بأن الله موجود - دعوى تؤيدها البيئة . وهذه الدلالات التمثيلية الاضافية مطلوبة نظراً لتعقد الأشياء المتناهية وتباينها ، وبسبب الحقيقة عن الوجود الفعل الخالص للاله . وهى تدين بقوتها البرهانية فى المجال الفلسفى لهذه المصادر المتحركة فى التجربة وللاستدلال الوجودى الأولى على الله أكثر مما تدين لآى صحة منطقية قائمة بذاتها . وهى تختلف - بسبب اعتمادها الباطنى على الاستدلال العللى - عما نسميه عادة الماثلات غير المحركة والمقارنات ، والاستعارات . ونوع الماثلة الذى بحث فيه هيوم و « كانت » عبارة عن مقارنة لا يقوم أساسها فى استدلال على أكثر أساسية ، ولا يحكمها مثل هذا الاستدلال . على حين أن شرط الاستخدام الصحيح لكل حمل تمثيلى مقترح فى فلسفة واقعية عن الله هو علاقته بالقضية الصادقة القائلة بأن الله موجود ، كما يثبتها التحليل الباطنى للكائنات الحسية الموجودة ، والاستدلال العللى المستمد منها .

وكما ينبغى أن تشتمل فلسفة الله على نظرية فى الماثلة ، فكذلك ينبغى لها أن تشير اشارة صريحة الى الحدود التى تتطور فى نطاقها . فالقديس أغسطين يتوج بحثه عن الله باعتراف بالجهل *pia confessio ignorantiae* . اعترافاً متواضعاً بأن الله فوق كل ما يمكن أن يقوله أو يفكر فيه عنه . وبأننا نعرف الله خير معرفة على الأرض حين نعرف أنه مجهول . وكذلك ، يعتقد القديس توما الاكوينى أن ذروة معرفة الانسان بالله هى معرفته بأنه لا يعرف الله (١٤) . وليس هذا الاعتراف هو بعينه القول بأن الانسان يعرف أن الله غير موجود ، أو أنه لا يعرف شيئاً عن الله ، أو أنه يلتزم الصمت فلا ينطق بكلمة عنه . وانما معناه أن الانسان حين يدرك المصدر

الطبيعى وطريقة استدلالاته عن الله ادراكا تاما ، فانه يدرك فى الوقت نفسه أن الله فى وجوده الفعلى اللامتناهى ، يتجاوز دائما كل ما يمكن أن نقوله عنه . فمعرفةنا بحقيقة قضايانا عن الله بطريقة انسانية فلسفية - هذه المعرفة - تشتمل على معرفةنا بأن الوجود الفعلى اللامتناهى يختلف حقا ، عن الكائنات المتناهية ويتعالى عليها ، وان تكن هذه الكائنات هى سبيلنا الفلسفية الوحيدة الى الله . وهذه الاشياء الموجودة تفيدنا بأمانة كسبيل أو طرق لمعرفة شيء عن الله ، وهى تفعل ذلك بمعنى مزدوج : فهى تمدنا - من ناحية - بالضمان التجريبي لصحة استدلالنا العلى المؤدى الى قضية : أن الله موجود ، ومن ثم فان التسليم بصدق هذه القضية يأتى نتيجة لاستدلال ، ولا يأتى نتيجة لوثبة حدسية من الطبيعة الى ما وراء الطبيعة . غير أنها (أى الموجودات المركبة فى تجربتنا) فى تزويدها لنا بالأساس البرهانى للتصديق الالهمى فانها تعطى أيضا حقيقة أن الله - فى فعل وجوده اللامحدود - لا يخضع لفكرنا ، لأن تناولنا الفلسفى له لا يكف عن أن يكون استدلاليا علما أو معتمدا على الكائنات المتناهية موضوع التحليل . وهذا يقف حائلا دون الجنوح الى استغلال وجود الله للأغراض الانسانية التى ترمى اليها نزعة وظيفية نظرية أو عملية .

وموضوع الاله اللامعروف يسرى بطريقة كونطرابنطية (مضادة) خلال الفلسفة الحديثة ، وخاصة أن هذه الفلسفة تتجاوب مع التراث اليهودى - المسيحى . ويدل التفاوت الواسع فى تفسيراتها لهذا التراث على أن العقول الفردية كانت تعيد التفكير فيه وتقليبه على وجوهه المختلفة لكى يتماشى مع مواقعها الفلسفية واللاهوتية الأخرى . أما فى داخل السياق الواقعى ، فلا بد من ربطه بالمعنى المقترح « للدليل على وجود الله » ، فالله معروف ومجهول لنا على السواء . فهو معروف من حيث اننا نستطيع أن نقرر حقيقة بعض القضايا عنه بطريقة تجريبية - استدلالية ، وهذا يستبعد دعوى اللادرية والاتحاد المتطرفة . والاله مجهول من حيث ان الاشياء المتناهية التى نستمد منها معرفتنا ليس فيها شيء يعطينا رؤية بوجوده الالهى فى فعليته اللامتناهية ، الخاصة ، وهذا يستبعد بدوره الدعوى المتطرفة التى يذهب اليها الوظيفيون والواحديون الجدلون ، والانطولوجيون ، والتيوصوفيون .

وهذا المفهوم لفلسفة الله يتجنب انتقاد « بارت » الموجه ضد تناول التجديف الوثني . فهو لا يسمح لنا - بمعناه الدقيق - بالحديث عن معالجة الاله أو اثباته ، وانما يسمح بالحديث عن اثبات حقيقة بعض القضايا الانسانية المعينة عن الله . فاذا شئنا ان نصطنع لغة جبريل مارسل ، ولكن في دلالة مختلفة ، قلنا ان هناك مشكلة عن معرفتنا بالله المتعلقة بالقضايا propositional knowledge ، وان كانت هذه المعرفة تمكننا من تقدير سر الله في وجوده الخاص . وهذا المزيج من المشكلة والسر يتلام مع وضعنا الانساني ، كما يتلام المزيج التصوري والواقعي للتصديق مع هذا الوضع . وتؤدي مشكلة قضايانا عن الله في نهاية الامر الى تصديق تصوري محقق (مؤسس على استدلال نظري ، على - تجريبي) بصدقها ، وبالتالي يشجعنا على ان نبدي تصديقنا الحقيقي بسر فصل الوجود الالهي اللامتناهي ، أو بهويته الشخصية .

وترتاد الفلسفة الواقعية عن الاله - معروفا ومجهولا - الموجودات المتناهية من حيث انها تقود الانسان الى معرفة الله ، ولكنها لا تخلط بين القضايا الانسانية الناتجة عن الله وبين الاله اللامتناهي في فعل وجوده الخاص . فهي تتفق مع القديس أغسطين في تمييزه بين الكشف وبين الحكم في المسائل المتعلقة بالله . « فقد تهتدى عقولنا - بحق - الى القانون الابدی ، ولكنها لا تحكم عليه » (١٥) . ويستطيع الانسان أن يكتشف حقيقة أن الله موجود وأنه ابدی ، غير أن هذه المعرفة لا تجعل الوجود الابدی للاله معتمدا على العقل الانساني . وعلى هذا فان بحثنا عن الله لا يخضع الاله نفسه لحكمنا الاسمي ، ولكنه يلائم بين عقلنا وبين الحقيقة المتعلقة بوجوده اللامتناهي . ويمكننا الاستدلال الفلسفي على الله من معرفة بعض القضايا الصادقة عنه ، ومن بينها تأكيد استقلاله الكامل في الوجود .

ولا حاجة بنا الى البحث مع تيليتش Tillich عن اله فيما وراء اله مذهب الالهية ، بل علينا أن نبحث عن مذهب فلسفي للالهية يكون فيه الاله مختلفا عن سواء من الموجودات المتناهية وعن التصورات جميعا . فمن المحال أن نحدد أوليا - وبمعزل عن الاشارة الى المبادئ المتحكمة في فلسفة معينة عن الله - ما اذا كان الاله سيتصف بالتناهي والشيئية عن طريق حمل الفعلية والعلية عليه ، أو أن هذه النتيجة ستلزم عن النظر اليه بوصفه الوجود - ذاته أو بوصفه أساس الوجود وقوته . فلا يمكن

أن يكون ثمة حذف بالجملة لبعض الأسماء الالهية : اذ ينبغي أن تبحث كل حالة على حدة ، وفي داخل سياق محدد من مبادئ الاستبدال والحمل ، هناك حيث تتلقى معناها التمين واستخدامها . ولما كان مذهب الألوهية الواقعي يشتمل على نظرية محددة ، في الحمل التمثيلي ، وفي تحديد القضايا الانسانية عن الله ، بين المبادئ السائدة التي تنظم استخدامها للوجود والفعل . والعلة ، فإن لديها ضماناتها الخاصة لاحترام الطو الالهى والتفرد في الوجود . ولهذا لا يستطيع تيليتش أن يجعل من النظر الى الله بوصفه الوجود - ذاته وبوصفه قوة الوجود ، حالة متميزة ، لأن تراث بيمه Boehme وشلنج Schelling يحمل مشكلاته الخاصة عما اذا كان الاله قد وظف لمفهوم خاص عن التجربة الانسانية والتاريخ . وعليه - لكى يثبت الصحة الفلسفية لتسميته الاولى للاله - أن يستخدم المعيار المشترك : اعنى معيار الارتباط بالاشياء المنتهية . بيد أن هذا الرأى يفتح الطريق لأساس لارمزي nonsymbolical للمائلة العلية ، وبالتالي لاجراء يحمى وجود الله ، بدلا من ذلك التوازن الديالكتيكي المضاد للحدود الرمزية .

٧ - طبيعة فلسفة الله

هناك الآن أربعة آراء واسعة الانتشار عن طبيعة فلسفة عن الله . الرايان الاولان يذهبان الى أنها اثر تذكارى انحدر اليها من الماضي ، دون أن يكون لها أى أساس في اتجاهات الفكر الحية ، وأن كانت حية حقا فمن حيث أنها تأمل للايمان المسيحي ولغته . أما الرايان الآخريان فيذهبان الى أنها تتناول البينة الفلسفية الحقة ، ولكن من حيث أنها جزء لا يتجزأ من العقيدة المقدسة ، وأنها المعادل لفلسفة الدين . بيد أن فكرة فلسفة الله التي تطورت عن البحث الحالى لا تتفق تماما مع أى من هذه المواقف . وأيا كان الأمر ، فسوف نجد فى ختام دراستنا هذه أساسا استقرائيا كافيا لتوضيح الاختلافات ، وبذلك سنحدد المعنى التاريخي الذى نقصده من مذهب واقعي في الألوهية .

أما هؤلاء الذين ينظرون الى فلسفة الله على أنها من مخلفات الماضي . الفلسفي واللاهوتي ، فانهم هم أنفسهم ورثة تراث تاريخي محدد واحد فيما يتعلق بالله . ويعتد رأيهم أحدث تعبير عما يمكن أن نسميه حجة « التقدم » ، أو العراقة في القدم ، تلك الحجة التي صيغت فى أثناء الصراع ضد هيجل ، وخلال التراجع العام عن نظرية الروح المطلقة .

ومع ما فى هذه الحجة من نفع لفرض النزاع الاصلى ، الا انها لا يمكن أن تؤخذ كحكم نهائى على فلسفة الله . اذ تستند الى افتراض أن كل التناولات الفلسفية للاله يمكن أن تنحصر تاريخيا فى النزاع بين هيكل والنزعة الطبيعية ، وعلى أن كل تقدير راسخ للبيئة ينبغي أن يلتزم بمبادئه التوضيحية فى تفسير المذهب الطبيعى لمنطق البحث . ولما كان الشطر التاريخى من هذه المقدمة يسرف فى تبسيط المعطيات ، ولما كان الشطر النظرى هو موضوع البحث فى التفسير الواقى للوجود ، فان حجة التقادم لا يمكن أن تترضى باستمرار سبيل البحث المتجدد فى أسس المعرفة الانسانية بالله .

وقد يكون التفسير الايمانى fideistic مدفوعا فى بعض الأحيان بدوافع لاهوتية ، وقد يكون فى بعضها الآخر ناتجا عن مذهب الشك الفلسفى ، أو نتيجة مستخلصة من الطابع الظاهرى phenomenalist للعلوم . اذ لا يستطيع الفيلسوف - بما هو كذلك - أن يتعرض للأسس اللاهوتية فى نظرية خاصة عن سقطة الانسان ، ولكنه يستطيع أن يقوم بفحص نقدى للدعوى القائلة بأنه لابد أن تنتهى جميع النظريات الفلسفية عن الاله الى ضرب من الوثنية ، ومن الخلط بين الانسان والالهى . ومن الممكن فضلا عن ذلك أن يجرى تحليلا للزعم القائل بأن جميع الأدلة على حقيقة وجود الله قابلة للرد على الحجة الانطولوجية التى ليست بدورها الا شرحا معقولا للايمان (١٦) . وكلتا هاتين النتيجتين للنزعة الايمانية اللاهوتية تصطدم بالمفهوم الواقى عن كيفية وصول العقل الانسانى الى معرفة شئ عن الله . مثل هذه المعرفة لا تستند الى تحليل فكرتنا عن الله ، كما انها لا تخلط بين هذه الفكرة وبين وجود الله ذاته . وحين تهيب النزعة الايمانية بظاهرية المعرفة العلمية الحديثة ، فانها تنضم الى الاتجاه التجريبي والتحليل الذى يرمى الى حصر البحث الفلسفى فى دراسة اللغة الباعدية واللفظ العلمية ، بمعزل عن أية اشارة ميتافيزيقية متميزة . وهذا التلاقى الدال للموقفين الايمانى والظاهرى يكمن وراء الحاجة المزدوجة الى بيان أن الدراسة الفلسفية للاله وجه من وجوه ميتافيزيقا الكائن الموجود ، والى اجراء فحص دقيق لمبنى المناهج العلمية وطرائق التحليل وحدودها .

وقد نجد بعض الجوانب الميتافيزيقية الاساسية لمذهب الألوهية الواقى

عند القديس توما الاكوينى الذى أجرى تفلسفه داخل سياق لاهوته . ومع الاعتراف بهذا التوجيه اللاهوتى ، تبقى مسألة ما اذا كان المفكرون فى عصرنا يستطيعون بروح توماوية تنمية فلسفتهم الخاصة بالله (١٧) بحيث لا تندمج - سوريا - فى العقيدة المقدسة ، ولا تكون خاضعة لها . فمن الممكن أن يتم هذا اذا لم يزعم المفكر أنه يقدم عرضا تاريخيا صرفا لعقل القديس توما الاكوينى ، أو أنه يقوم بعمل رجل من رجال اللاهوت . والحق أنه لا غنى عن المعالجتين التاريخيّة واللاهوتية ، غير انهما لا يستنفدان فكر القديس توما فى منطقة البحث الانسانى عن الله ، فكثيرا من وجوه هذا البحث يثبتها القديس توما الاكوينى فى حدود البيئة الفلسفية ووفقا لاحترام اساسى للترتيب الذى تستتبعه تلك البيئة . وهناك اليوم حاجة واضحة الى البدء عامدين متصدين فى تنمية هذا الاتجاه حتى يصبح منهجا عن الله له صورة فلسفية صريحة سواء فى مصدر معطياته ، أو فى نوع استدلاله المناظر .

وانا لنلتقى بهذا المطلب عينه ، حين يكون القصد الرئيسى هو اثبات بعض الحقائق النظرية المعينة عن الله من حيث هي حقائق فحسب ، وحين نفعل ذلك داخل الاطار العقلى الذى يقنعه التاريخ الحديث لمشكلة الله ولوضعها المعاصر . فمثل هذه القضايا : كامكانية قيام اية معرفة ميتافيزيقية ، والضمان الذى نجده فى التجربة لتحليل الكائنات المتناهية من حيث طبيعتها الجوهرية وفعلها الوجودى ، وصحة الاستدلال العللى ، والمائلة العلية ، اللذين يتجاوزان المجال المتناهى الى الوجود اللامتناهى الفعل للاله ، والدلالة الوظيفية او اللاوظيفية لمعرفة الله بالنسبة لفلسفة المرء كلها وسلوكه فى الحياة ، والعلاقة بين نظرية عن الاله المتعالى ، والاشكال المختلفة من واحدة شمول الالهية والواحدة المحددة ، والارتباط التجريبي بين نظرية عن الله وبين الدور الذى تقوم به فكرة الله - كل هذه القضايا قد تناولها البحث الحالى ، ووضعت فى اطارها الحديث والمعاصر الخاص . فهي تنتمى حقا الى المجال الفلسفى ، سواء من حيث البيئة المحددة المستمدة من الكائنات الداخلة فى نطاق تجربتنا الطبيعية ، أو من حيث نظام التدليل المطلوب لاستغلال كل ما يمكن استغلاله من نقطة بداية فى الموجودات المحسوسة ، ولواجهة هذه المشكلات مواجهة متكافئة ، ينبغى للفلسفة

الواقعية عن الله ألا تؤسس نفسها على بيئة الأشياء المتناهية المتاحة لتجربتنا
الانسانية فحسب ، بل ينبغي أن تتوسع أيضا في كشفها متوسلة في ذلك
بالترتيب الفلسفي المتميز للاستدلال الذي ينتقل من الكائنات المحسوسة
الى الله .

وتشير التحليلات النقدية التي أجريناها في تضاعيف البحث الحالي
الى مذهب واقعي متزن في الالهوية يصطنع منهجا تجريبييا وعليا ، وبالتالي
يتحدد نوع كشفه للحقائق عن الله بنقطة انطلاقه من الكائنات المحسوسة ،
بما في ذلك حقيقة الانسان بأسرها كما تتبدى لتجربتنا وتأملنا . وبمعونة
الاستدلال العلي على الله ، يمكن القيام بدراسة متجددة للأشياء المتناهية
ماخوذة الآن على أنها مخلوقة في وجودها القائم بواسطة الله . كما يمكن
ايضا لقاء مزيد من الضوء على الأدوات الأساسية للتحليل الالهي ، أعني
على : الطبيعة الماهوية والفعل الوجودي للكائنات المحدودة ، والرابطة
العلية ، وعلاقات الماثلة . والحق أن مثل هذه البحوث جميعا عبارة
عن دراسات « متجددة » ، كما أنها تلقي « مزيدا » من الضوء ، فهي
لا تنطوي على أى ادعاء بتقويض نقطة البدء المتناهية في التجربة أو بالبدء
بالله ، ولكنها تنتهي الى مرحلة العودة في البحث الالهي الذي بدأ بأشياء
التجربة ، وهو يعود اليها الآن من حيث ارتباطها بالحقيقة المستدل عليها
عن الله . وهذه الدراسات الجديدة تستطيع الانتفاع بالحقيقة المستدل عليها
عن الاله الموجود ، ولكنها لا تتم بطريقة مشروعة الا داخل سياق الحركة
الاولية المنتقلة من الكائنات المحسوسة الى الله ، والا على الأساس الذي
يضمه فحوصنا الميتافيزيقي المباشر لمبادئ الوجود ، وللعلاقة العلية ،
وللماثلة العلية كما نصادفها بين كائنات التجربة . هذا الاعتماد الجذري
للبحث الالهي الفلسفي على نظام كشفها المؤسس لها ، لا يمكن ازالته
أو تجاوزه ، أو تحويله ، أيا كان عمق فهمنا للكائنات المتناهية وللمبادئ
الميتافيزيقية ذلك الفهم الذي نحصل عليه من امتلاك حقيقة وجود الله التي
قام عليها البرهان .

والاخلاص للنوع الفلسفي من البحث لا يسد الطريق في وجه أية
معلومات يمكن أن تقيده منها فلسفة واقعية عن الله . ويبقى الالهي الذي

هو أيضا مسيحي متفتحا يقظا للوحي ، لاسيما وأن هذا الوحي يحمل بعض الحقائق الطبيعية عن الله . وهو يصترف بتأثير إيمانه في توجيه عقله صوب حقائق من البينة ، وصنوف من المشكلات التي كان من الممكن الاستخفاف بها أو تجاهلها تمام التجاهل . ولكنه - بوصفه فيلسوفا - عليه أيضا مسئولية القاء نظرة مباشرة على المعطيات ، وأن يتوغل فيما يقدمه الوحي من مقترحات الى حيث يقوم بفحصه الخاص لوضع الكائنات المتناهية وعلاقتها بمعرفة عن الله . ولابد أن يتحدد تصديقه الفلسفي بالحقائق المتعلقة بالله بنتيجة فحصه الشخصي للبينة المتاحة للتجربة الانسانية ، عن العالم المحسوس ، وعن حياة الانسان . ومن ثم ، ينبغي له أن يتجنب أى خلط بين شتى مصادر معرفته وبين الأساس الذي تقوم عليه صحة تصديقه بالقضايا عن الله ، كلما كان المقصود من هذه القضايا الأخيرة تكوين مذهب فلسفي عن الله . وبهذه الطريقة يمكن أن يتحاشى طرفى ذلك الانفصام الديكارتي التام بين الفلسفة وبين تأثير الوحي والاتجاه الإيماني الى اعتبار مساهمة الوحي بديلا عن إيجاد الأساس البرهاني للحقائق الألوهية فى تجربتنا وفى استدلالنا العلم . وحين تكون الفلسفة الواقعية عن الله بين يدي الوحي مسيحي فإنها تكون فى آن واحد متجاوبة مع شهادة الايمان ، ومسئولة عن وضع تقديرها الخاص للمواد التي يمكن أن تنتمي الى مذهب فلسفي عن الله . وكل من فعل التصديق وترتيب الاستدلالات فى مذهب الألوهية الواقعي يعتمد أساسا على التحليل الفلسفي لتجربتنا عن الانسان ، وعن العالم المحسوس ، أيا كانت المصادر التي تؤثر فينا فعلا لاجراء هذا البحث على المضامين المتعلقة بالله .

والنظريات التي تتعرض لطبيعة فلسفة الدين تتباين فيما بينها تباينا واسما الى درجة يبدو معها من المستحيل فى الوقت الحاضر تحديد مدى ارتباط هذا المجال بمذهب واقعي فى الألوهية . غير أن هناك نقطة سلبية واحدة يبدو أنها مستقرة استقرارا بينا . فلئن كان هدف فلسفة معينة عن الدين أن تكون بديلا عن المعرفة الميتافيزيقية عن الله بأسرها ، فلن يكون من الممكن التوفيق بينها وبين مذهب الألوهية الواقعي . غير أن معنى فلسفة الدين لا يحتاج الى الانحصار - بصورة تعسفية - فى التراث الذى تطور فى أعقاب هـ كانت ، ، والنبي أعلن يأسه من كل ميتافيزيقا ، أو تحول

قائماً الى نزعة اطلاقية عن الروح . فهناك - من الناحية الايجابية - مكان
فلسفة عن الدين تظل توليفاً معرفياً دون أن تكون هي نفسها طريقة عملية
التي تتناول الاله وعلاقة الانسان به . وهذه الفلسفة تجمع في بؤرة مشتركة
الأجزاء الثلاثة من الميتافيزيقا والأخلاق وعلم النفس وغيرها من الدراسات
التي تتناول الصلة بين الله والانسان . أما كيف يمكن أن يتم هذا داخل
فلسفة عن الدين تظل توليفاً معرفياً دون أن تكون هي نفسها طريقة عملية
للحياة ، أو بديلاً من العبادة الدينية - فمسألة تظل من أبرز المسائل
التي يحاول اللاهوتيون الواقعيون ارتيادها .

وتقدم لنا الدراسة التاريخية لمشكلة الله - فضلاً عن ذلك - بعض
الاقتراحات السديدة عن العلاقة الدقيقة بين فلسفة عن الله ، وعلم للربوبية
theodicy ، وبين لاهوت طبيعي . فثمة أسباب تاريخية هامة للامتناع
عن جعل الفلسفة الواقعية عن الله معادلة لعلم للربوبية . ذلك أن علم
الربوبية ، مأخوذاً بمعناه المحدد الذي قصد اليه ليبنتس (*) - يدعى
اقامة البرهان على عدالة الله من خلال اجابة خاصة بالقدرة الالهية ، وبقوة
الماهية ، وبمبدأ السبب الكافي كمفتاح وحيد للبواعث الأخلاقية ، فاذا
عطيت المعنى التاريخي الفعل ، ونتائج مثل هذا العلم ، فانها لا يمكن أن
تؤخذ مرادفة لمذهب واقعي في اللاهوتية ، أو حتى على أنها قابلة للتصالح
مع مثل هذا المذهب . ولعلم الربوبية الكلاسيكي أيضاً اتجاه لاهوتي وعمل ،
بحيث يخلط مسائل الفضل الالهي والكتاب المقدس بالقضايا الفلسفية
مستهدفاً في المقام الأول - غاية خلافة دفاعية . ولو أخذ علم الربوبية
بمعنى واسع على أنه تبرير استنباطي لطريقة الله مع العالم ، اذن لانتهى
آخر الأمر الى النزاع مع مذهب اللاهوتية الواقعي الذي يستبعد كل التناولات
الاستنباطية للاله ، احتراماً للجلالة الالهية ولتكمال الانسان على حد سواء .

ويختلف الأمر نوعاً ما بالنسبة « للاهوت الطبيعي » الذي يعادل
في بعض معانيه المعنى الواقعي « لفلسفة عن الله » (١٨) . وحين أقدم القديس

(*) يقصد ليبنتس بهذا العلم البحث في دفع حجج المستبدلين من وجود
الشر في العالم على عدم وجود العناية الالهية . وقد استعمل ليبنتس هذه
الكلمة عنواناً لكتابه "Essai de Théodicée" ليرد على اعتراضات « بيل » .
(المترجم)

اغسطين على تعريف هذا الحد ، ميز بين أنماط ثلاثة من اللاهوت لا تقوم على الوحي : الأسطوري والسياسي والفزيائي أو الطبيعي . وقام بتصنيف اللاهوتين الأسطوري والسياسي معا بوصفهما نوعا من اللاهوت التقليدي conventional أو من صنع الانسان ، وذلك لأنهما يدرسان الآلهة التي وضعها الشعراء والدولة . وفي مقابل اللاهوت التقليدي هناك اللاهوت الطبيعي ، أو نظرية الله القائمة على دراسة فلسفية للطبيعة ويكون اللاهوت طبيعيا بالنسبة لموضوعه (الله في وجوده الخاص ، لا من حيث هو خاضع للانسان الصانع للأساطير ، أو للنظام السياسي) وبالنسبة للمصدر الذي يستقى منه معلوماته (العالم الفزيائي في ملامحه الواقعية) . وتمشيا مع تمييزه بين الفلسفة والعقيدة المقدسة من حيث النوع ، توصل القديس توما الاكويني الى لاهوت فلسفي يمد منحا ميتافيزيقيا عن الله ، تطور من خلال دراسته للبيئة المتاحة لقدراتنا العارفة الطبيعية ، ووفقا لمنهج التدليل الفلسفي وترتيبه في انتقاله من الأشياء المتناهية الى الله . واخذ الكاردينال نيومان أيضاً المذهب الفلسفي عن الله بوصفه لاهوتا طبيعيا من حيث المصادر الطبيعية المؤدية الى الله ، ولأن العقول الوثنية والمسيحية تستطيع على حد سواء أن تجرى الاستدلال على الله والتصديق به . والمذهب الواقعي في الألوهية يمكن أن يمد لاهوتا طبيعيا ، اذا تصورنا هذا الأخير على أساس تلك الطرق نفسها .

على أنه ينبغي أيضا أن نهتم بأربعة معان حديثة على الأقل « للاهوت الطبيعي » ، اتخذت نبرة مختلفة تمام الاختلاف . ففي مفهوم كالفن وفرنسيس بيكون له ، لا سبيل الى ارساء علم فلسفي بالله على دراسة الأشياء المتناهية . ويكون اللاهوت طبيعيا ؛ لا لأن له أساسا في الدراسة الفزيائية او الميتافيزيقية للعالم المتناهي ، وانما لتطبيقه تعاليم الوحي على الطبيعة ، وتفسير هذه الأخيرة على ضوء الايمان . ولقد كانت لديكارت نظرية طبيعية برهانية ميتافيزيقية عن الله ، ولكنها طبيعية بمعنى استبعادها كل تأثير للوحي استبعادا ايجابيا ، وهي ميتافيزيقية بمعنى انتمائها الى علم سابق من الباحية الاستنباطية ، وخاضع من الناحية الوظيفية لفزياء فلسفية . ويعزو فولف أيضا قوة برهانية للاهوت طبيعي ، ويربطه بعلم الوجود (انطولوجيا) ، ولكنها علمان منفصلان يرتبطان كجزء خاص من الميتافيزيقا

بالميتافيزيقا العامة • وعلم الوجود الذى وضعه فولف ، أو الميتافيزيقا العامة لا تعالج - من الناحية الصورية - الفعل الوجودى للأشياء المتناهية أو للاله الموجود ، على حين أن لاهوت فولف الطبيعى يقدم البراهين على وجود الله وعلى صفاته بالاهابة بنظام الماهية والمبادئ المترتبة عليه • وإخيرا ، يعود مؤلفة عصر التنوير الى العالم المحسوس لاقامة لاهوتهم الطبيعى ، ولكنهم يفعلون ذلك للاستبعاد الصورى لمقترحات الوحي دون القيام بأى تحليل ميتافيزيقي للأشياء المتناهية ، ومتوسلين بحجج احتمالية تؤدي الى اله قد يكون متناها • ومع أن هذه التفسيرات « للاهوت الطبيعى » لا تحتم التخل الصريح عن هذا اللفظ ، الا أنها تشير الى الصعوبات التى تتصل باستخدامه اليوم ، وإلى الحاجة الى التحديد الحريص جدا للمعنى الدقيق الذى ينوى المرء استخدامه به •

وتستطيع الفلسفة الواقعية عن الله أن تحدد طبيعتها على أساس ما بينها وبين بعض وجهات النظر المذكورة فى هذا الفصل من تضاد • فهى ليست رحلة فى الماضى ، كما يزعم تفسير التقادم - على الرغم من أنها تستخدم البحث التاريخي للحصول على ارشاد ذكي من التطورات الماضية لمشكلة الله • وهذه الفلسفة - بوصفها مذهبا حيا - تواصل بحثها فى الحاضر وتتطلب من الألوهى الفردى أن يقوم بدراسته الخاصة لبينة الموجودات المتناهية • ولأن هذه البينة تأتى من تجربة الكائنات المحسوسة المتناهية ، ولأنها تنقل شيئا من الدلالة لتحديد الحقيقة عن الله - لم تكن فلسفة الله مشروعا ايمانيا ، لأنها لا تقيم قضاياها على توضيح لمضمون الايمان ولغته ، وإن كان من الممكن أن تتلقى الاقتراحات من الوحي • وكل ما لتاريخ الفلسفة والوحي من أثر هو تنبيه الفيلسوف الألوهى للقيام بفحص مباشر لبعض جوانب الانسان والأشياء المحسوسة • ونتيجة فحصه الخاص للأشياء هو الذى يمهده أساس التصديق بالقضايا التى تؤلف مذهبه فى الله • وفضلا عن ذلك ، فإن سبيل البحث يتيح ترتيب الدليل الطبيعى الفلسفى وبينته ، ولا يتيح الترتيب الخاص بالعقيدة المقدسة ؛ إذ يبدأ بالموجودات المتناهية المحسوسة الواقعة فى نطاق تجربتنا المباشرة ، وينظم جميع قضاياها عن الله بالمتطلبات التى تفرضها عليه نقطة البداية تلك والتدليل

الوجودى - العلى . ولما كانت فلسفة الله تتخذ أساسها فى الحكم النظرى على الوجود ، وفى الحكم على الموجودات اللامادية والعلل ، فإنها ليست شيئا واحدا وتحليل الخبرة الدينية أو أى نوع من أنواع علم الربوبية .
فهى تحقق هذا التأسيس الحكيم المتميز من خلال ميتافيزيقا تجريبية للكائن الوجود ، لا من خلال تحليل لتصميم design-analysis النظام العلمى ،
أو من خلال فلسفة عن الطبيعة .

وليس مذهب الألوهية الواقعى علما منفصلا ، ولكنه ذروة ميتافيزيقا الكائن الوجود ، فهو تلك اللحظة التى يسمى فيها البحث الميتافيزيقى الى العثور عن العلة النهائية لموضوعه الخاص ، أعنى للوجود أو لأشياء التجربة الموجودة . ومن ثم فإن فلسفة الله تشارك فى الأساس التجريبى - الوجودى لهذه الميتافيزيقا ، وفى استخدامها للاستدلال العلى وللحمل التمثيل ، وفى طبيعتها النظرية اللاوظيفية . فالحقيقة الوجودية عن الله ذات دلالة فى حد ذاتها بوصفها معرفة بفعل الوجود الحى ، وبالعلة الأولى للوجود . والحكمة الميتافيزيقية تتحكم فى العلوم الفلسفية الأخرى ، بيد أن هذا التحكم لا يكون بتزويد تلك العلوم بالمقدمات الاستنباطية أو باستبدال منهجها وبينتها . ذلك أن نظرية الله مرتبطة بالمشكلات الأخرى فى الميتافيزيقا وفى الدراسة الأخلاقية للإنسان ما بقيت الطبيعة الحكيمية - الاستدلالية لقضايانا عن الله - محترمة ، ولا تتعرض للالغاء فى سبيل أى غرض وظيفى . وبفض النظر عن أهمية القضايا التى تدور حول الله فى مجال المعرفة الفلسفية ، فمن الممكن استيعابها شخصيا ، وبذلك تساعد الشخص الإنسانى على أن يتجه بالمعرفة والحب صوب الإله الحى نفسه ، معروفا ومجهولا .

ملاحظات

ملاحظات

على الفصل الأول

اقترابات جديدة من الله عن طريق الإيمان والعقل

(١) انظر الجزئين ١١ و ١٢ من كتاب اتين جيسلون E. Gilson : تاريخ الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط ، وخاصة من ص ٥٣٤ - ٥٤٠ ، في حديثه عن نيقولا دي كوسا من منظور العصر الوسيط . أما عن مشكلة وجود الله عند كبار الشراح ، والأسكلايين الأكثر حداثة ، فيمكن الرجوع الى ج . اوونز J. Owens في كتابه : (خاتمة السبيل الأول) The Conclusion of the Prima Via في مجلة « الأسكلاي الحديث » ، ٣٠ (١٩٥٢ - ١٩٥٣) ، ٢٠٣ - ١٥ . وكذلك الى كتاب ج . ب . كلوبرتاز G. P. Klubertanz : الوجود والله وفقا للأسكلايين المعاصرين : "Being and God according to Contemporary Scholastics" في مجلة « الأسكلاي الحديث » ، ٣٢ (١٩٥٤ - ٥٥) ، ١١٧ .

(٢) نرى هذا الطابع اللانظري « للفلسفة المسيحية » الذي يركبه الانسانيون الدينيون في عصر النهضة في كتابين يمثلان هذا الطابع أصلياً : « عن جهله الخاص وجهل الكثيرين غيره » لبتاركا Petrarca ترجمة ه . ناتشود H. Nachod ضمن كتاب « فلسفة الانسان في عصر النهضة » الذي اشرف على تحريره أ . كاسير ، وب . أ . كريستلر وج . هـ . راندال ، من ص ٤٧ - ١٣٣ ، وكتاب اراسموس (روح القدس) The Paracletis : حض على دراسة الفلسفة المسيحية ، ترجمة ج . ر . اودونل J. R. O'Donnel ضمن كتابه « حكمة الكاثوليكية » ، تحرير أ . ك . بيجيس A. C. Pegis من صفحة ٥٢٠ الى صفحة ٥٣٠ . ويستشهد

بتراركا (فى الكتاب المذكور ص ٦٤) بكلمات القديس اغسطين فى ثنائه على « الجهل العالم » عند المؤمنين المسيحيين بالله ، فى مضاد المعرفة المزعومة التى يدعيها الفلاسفة الوثنيون . وينسب نيقولا دى كوسا هذه الجملة لنفسه ، ولكنه يستخدمها لتجاوز هذا التعارض .

(٣) « عن الجهل العالم » Of Learned Ignorance (I, i and iii) ترجمة ج . هيرون G. Heron من ٧ - ٨ و ١١ - ١٢ . وهناك دراستان مفيدتان لهما طابع عام عن نيقولا دى كوسا هما : ه . بيت : نيقولا دى كوسا H. Bett, Nicholas of Cusa م . جاندياك : M. Gandillac فلسفة نيقولا دى كوسا La Philosophie de Nicolas de Cusa

ويثبت البحث الحديث الذى كتبه ل . سوينى L. Sweeney تحت عنوان : اللاتهامى الالهى : ١١٥٠ - ١٢٥٠ Divine Infinity فى سلسلة « الاسكلاى الحديث » ، ٣٥ (١٩٥٧ - ١٩٥٨) - يثبت ان وجود الله لم يؤكد احد صراحة على انه لامتناه حتى عام ١٢٥٠ تقريبا . وهكذا أصبحت مشكلة توكيد الحقائق الخاصة بالوجود الالهى أكثر حدة بعد ذلك التاريخ ، وقد ورث نيقولا دى كوسا هذه الصعوبات جميعا .

(٤) كتاب Idiota De Mente (حماقة العقل) فى فصل ٤ ، ٧ تحرير ل . بلور L. Bauer ص ٥٨ - ٦٢ و ٧٣ - ٧٩ . وهذا فى المجلد الخامس من الطبعة النقدية التى لم تكتمل بعد من مؤلفات نيقولا دى كوسا الكاملة Nicola de Cusa Opera Omnia التى تصدرها أكاديمية هيدلبرج للعلوم ، والاشارات اللاتينية هنا ترجع كلها الى هذه الطبعة ، كلما أمكن ذلك . وفيما يتعلق بمذهب الصورة image doctrine انظر أيضا « عن الجهل العالم » الجزء الثانى ، فصل ٢ والجزء الثالث فصل ٣ - ٤ (هيرون - ٧٤ - ٧٥ ، ١٣٤ - ٤١) .

(٥) عن التخمين ، فى مؤلفات نيقولا دى كوسا الفلسفية De Conjecturis I, vi-x in Nikolaus von Cues, Philosophische Schriften Vol. I الذى حرره أ . بتسلت من ص ١٢٨ - ٢٨ (ينبنى ان A. Petzelt only)

تستخزن هذه الطبعة - لسوء الحظ - بخدر ، حتى تكتمل طبعة هيدلبرج)
انظر أيضاً : « عن الجهل العالم » الجزء ٣ - فصل ٦ (هرون ١٤٤ - ١٤٦) .

(٦) عن الجهل العالم ، (I, x—xi) (هرون ، ٢٢ - ٢٧) وقد فحص
الجوانب الرياضية م . فايغل M. Feigl في كتابه :

“Vom Incomprehensibiler inquirere Gottes im I. Buch De docta
ignoratio des Nikolaus von Cues” Divus Thomas. [Freiburg].
Series 3, Vol XXII (1944, 321 — 38)

وهذا التأكيد على المعرفة والمنهج والرياضة بوصفه ارحاصاً للاتجاهات
الحديثة التفتاليه كـ هـ. فولكمان - شلوك في كتابه :
Nicolaus Cusanus :
Die Philosophie im Uebergang vom Mittelalter zur Neuzeit,
146 — 90.

(٧) « عن الجهل العالم » I — xii (هرون ، ٢٧) .

(٨) نفس المرجع السابق - ج ١ ، I — xvi, xxi (هرون ،
٣٤ ، ٤٨) وفي تعريف الحد الأقصى Maximum - انظر نفس المرجع ،
I, II, IV (هرون ، ٩ - ١٠ ، ١٢ - ١٤) . وفيما يتعلق بالنتائج
الفلسفية لاختيار المنهج الرياضي للحدود اقرا ف . مارتن
V. Martin « العملية الجدلية في فلسفة نيقولا دي كوسا ، في
Laval Théologique et Philosophique, 5 (1949), 213 — 68.

(٩) « عن الجهل العالم » ج ١ ، فصل ٢٢ ، تحرير أي . هوفمان و ر .
كليبانسكي ، ٤٤ ، دي بيريلو De Beryllo ، تحرير ل . باور
L. Bauer ، وهما المجلدان الأول والحادي عشر على التوالي - من طبعة هيدلبرج ،
وقد درس ج . هومز J. Hommes نظرية المصادفة coincidentia
في كتابه : Die Philosophische Gotteslehre des Nikolaus Kusanus
in ihren Grundlehren

بولو حظي في كثير من الأحيان ما بينهما وبين هيجل من تماثل ، بيد أن

الاختلافات واضحة أيضا تمام الوضوح • فنيقولا دى كوسا ينفي التضارض والحركة عن عقل الله ، ولا يقبل أية معرفة جوهرية بالله عن طريق ميده الجمل •

(١٠) عن الجهل العالم ، iv — I, iv, ii, lii, (هرون ، ١٢ - ١٤ - ٧٥ - ٨٦ ، كلمة واحدة معدلة) •

(١١) الاشارات الرئيسية فى المرجع السابق ، I, vi, II, li (هرون ، ١٦ - ١٧ ، ٧١) •

(١٢) نفس المرجع السابق xxvi — I, xxiv (هرون ، ٥١ - ٦١) •

(١٣) المرجع السابق I, XVII, II li, iii, viii (هرون ، ٣٩ ، ٧١ - ٧٩ ، ٩٥ - ٩٦) •

(١٤) عن الجهل العالم III, I, li (هرون ١٢٨ - ١٣٣)
Apologia Doctae Ignorantiae (اعتذار أو دفاع عن الجهل العالم) تحرير
 ر • كليانسكرى ، ١٠ - ١١ ، وهذا هو المجلد الثانى من طبعة هيدلبرج •
 وفى المناقشة النقدية لمسألة شمول الألوهية عند نيقولا دى كوسا انظر ج •
 نوينر J. Neuner فى كتابه : *Das Gottes problem bei Nikolaus von Cues*, " *Philosophisches Jahrbuch*, 46 (1933), 331, 43

وعلى الرغم من وجود استعمال خاص لمصطلح شمول الألوهية *pantheism* فى القرن الثامن عشر ، الا ان لنظرية الهوية الجوهرية بين الله والكون تاريخا اطول بكثير •

(١٥) عن التمييز بين الاستخدام المفخم أو المزهو للعقل الذى يندد به لوثر ، وعن الاستخدام الكهنوتى أو الأسر للعقل فى خدمة الايمان الذى يجنده ، انظر ه • ه • كرام H. H. Kramm فى كتاب « لاهوت مارتن لوثر » ، ١٠٩ ، ر • بينتون R. Bainton « هنا أقف : حياة مارتن لوثر » ، ١٦٧ - ٧٣ •

(١٦) خلاف هيدلبرج *Die Heidelberger Disputation* [١٥١٨] •

٢٩ ، ضمن Martin Luther, *Ausgewählte Werke* أشرف على تحريره
 هـ . هـ . بورشرت H. H. Borchardt و ج . مرتس G. Merz ، المجلد
 الأول تحت عنوان : *Aus der Frühzeit der Reformation* ، ١٣٤ ،
 قارن دعاوى ١٩ - ٢٤ (١٣٣ - ٣٦) عن التضاد بين لاهوت الجلالة ،
 ولاهوت الصليب ، وتطبيق المحررين (٤٧٦ - ٧٨) . وعن تدريب لوثر
 على منهج أوكام ، ونموه العقل حتى سنة ١٥١٨ انظر ر . فيفه R. Fife
 « تمرد مارتن لوثر » و (٣٢ - ٢٧١) . وتعالج التأويلات اللاهوتية لنظرية
 لوثر عن الاله الفاض ، بعد هذا في ج . ديلينبرجر J. Dillenberger
 « الاله محتجبا ومتجليا » .

(١٧) مؤسسات الدين المسيحي ، ترجمة هنرى بيغردج Henry
 Beveridge ، ١ - ٣٧ - ويعرض أ . م . هنتر A. H. Hunter نظرية
 كالفن عن الله عرضا موجزا في كتابه : « تعليم كالفن » ، ٤٩ - ٦٢ .

(١٨) يعترف اى . ا . دوى الصغير E. A. Dowe, Jr. بالتعقيد
 الجدل في منهج كالفن ، وذلك في كتابه : « معرفة الله في لاهوت كالفن » .

(١٩) « مؤسسات الدين المسيحي » I, III, I (بيغردج ، ١ ، ٤٣)
 وندراسة الخلفية التاريخية لتصوّر كالفن لله ، انظر ف . فندل F. Wendel
 « كالفن : منابع فكره الدينى وتطوره » ، ١١٠ - ٣٦ .

(٢٠) « تعاليم كنيسة جنيف » في كتاب كالفن : « البحوث اللاهوتية »
 ترجمة ج . ك . وايد J. K. Reid ، ٩٣ ، انظر : « مؤسسات الدين
 المسيحي » ، I, V (بيغردج ، ١ ، ٥١ - ٦٣) .

(٢١) « مؤسسات الدين المسيحي » I, V, ١٢ (بيغردج ، ١ ، ٦١) .
 الأعمال المختارة من كالفن Joannis Calvini Opera Selecta تحرير
 ب . بارت P. Barth و ف . نيسل W. Niesel مجلد ٣ : مؤسسات
 الدين المسيحي ١٥٥٩ ، كتاب I, II . ٥٧ ويؤكد ارتباط سقطه الانسان
 بمشكلة الله ت . ف . تورانس T. F. Torrence في كتابه : « نظرية كالفن

عن الانسان ، مع اشارة خاصة الى الانسان بوصفه صورة الله (٣٥ - ٨٢) ،
 وتأثير ذلك في اللاهوت الطبيعي (١٥٤ - ٨٣) - وعن صورة الله والسقطة ،
 انظر « مؤسسات الدين المسيحي » ، I - XV ، ٣ - ٥ : II ، I ،
 (بيغروج ، I ، ١٦٢ - ٦٦ ، ٢١٠ - ٢٠) .

(٢٢) مؤسسات الدين المسيحي ، II ، II ، ١٨ ، ١٩ (بيغروج ،
 I ، ٢٣٨) .

(٢٣) نفس المرجع ، X, vi, I (بيغروج ، ٦٤ - ٦٧ - ٨٧ -
 ٨٨) يشرح ت . ه . باركر T. H. Parker في كتابه : « نظرية معرفة الله »
 ٢٩ - ٤٠ الكتاب المقدس بوصفه علاجاً لاختناق الطبيعة في تبليغنا رسالتها .

(٢٤) « مؤسسات الدين المسيحي » ، I, xl, I (بيغروج ، I ، ٩١)
 نوقشت مسألة قيام لاهوت طبيعي مناقشة حامية بين عدد من اللاهوتيين
 الكالفنيين المعاصرين من أمثال كارل بارت و اى . برونر . راجع عرض
 النزاع في كتاب دووى Dowey المذكور آنفاً ، وكذلك النقد التوماوى
 لكالفن والكالفنية الجديدة الذى وجهه ا . جيلسون في كتابه : « المسيحية
 والفلسفة » ، ترجمة ر . ماكنونالد ، ١٣ - ٥١ .

(٢٥) « مؤسسات الدين المسيحي » ، I, II, I (بيغروج ، I ، ٤٠) ،
 « تعاليم كنيسة جنيف » (رايد ، ٩١) .

(٢٦) يقيم د . و . سينجر D. W. Singer ترابطاً وثيقاً بين ترجمة
 الحياة والمذهب في كتابه : « جيوردانو برونو : حياته وفكره » .

(٢٧) « عن الكون اللامتناهى والعوالم » ، ٧ ، ترجم في كتاب د .
 ويسنجر المذكور آنفاً ، ٣٤٨ - ٤٥٠ .

(٢٨) « عن العلة والمبدأ ، والواحد » ، ٣ - ترجم في كتاب س .
 جرينبرج S. Greenberg ، اللامتناهى عند جيوردانو برونو ، ١٣٦ :

• (٢٩) « عن العلة والمبدأ ، والواحد » ٢ (جرينبرج ، ١١٠) •

(٣٠) نفس المرجع ، الرسالة التمهيدية ، قصيدة « عن الحب »
(جرينبرج ، ٨٩) •

(٣١) انظر كتاب م • نيكلسون « العلم والتخيل » ٢٠ - ٤ •
يمرض الكسندر كواريه Alexandre Koyré في كتابه : « من العالم
المفلق للكون اللاتناهي » ، ٢٨ - ٥٥ ، الخطوط الاجمالية للانتقال من
كوبرنيكوس الى الكون اللاتناهي عند توماس ديجس Thomas Digges
وبرونو • وينتقد برونو الاقن المتناهي كما تتمثله الحواس في كتابه :
« عن الكون اللاتناهي والعالم » الرسالة التمهيدية والحوار رقم ١
(سنجر ، ٢٤٦ ، ٢٥٠ - ٥١) •

(٣٢) ثمة هجوم ميتافيزيقي مفصل على أرسطو في كتاب « عن العلة
واللبدا والواحد » ، ٢ ، ٣ (جرينبرج ، ٨٢ - ٨٥ ، ١١٨ - ٢٠ ، ١٢٨ -
٣٥ ، ١٦٢ - ٦٦) ، على حين يهدم كتاب « عن الكون اللاتناهي والعالم »
بأكمله فلسفة أرسطو الطبيعية • وعن التفسير الماركسي المادى ، انظر
١٠ ل • هوروفتز I. L. Horowitz في كتابه : « فلسفة عصر النهضة عند
جيوردانو برونو » الذى ينظر الى أشد نظريات برونو أصالة عن الصورة
الكلية بوصفها عقلا - على أنها انحراف جمل •

• (٣٣) « عن العلة ، والمبدأ ، والواحد » ٥ (جرينبرج ، ١٦٣) •

(٣٤) نفس المرجع ، ٣ (جرينبرج ، ١٤٢ ، ٦٦) يثبت جرينبرج في
المرجع المذكور أنفا ، ٢١ ، ٢٤ ، ٧٥ - ٧٦ ، أن التمييز بين الله والطبيعة
هو في تكوينه الجوهرى تمييز منطقي ، وهذا الاتبات يوجد بتفصيل أشمل
عند ا • نيمر E. Namer في كتابه « مظاهر الاله في فلسفة
جيوردانو برونو » •

(٣٥) « عن العلة ، والمبدأ ، والواحد » ٢ (جرينبرج ، ١٠٨ - ١٠) •
المناسب الذى يقيمه برونو أقرب أن يكون بين الجوهر وأحواله من أن يكون
بين الموجودات المتميزة جوهريا ، وتقوم ضرورة الاستدلال على الهوية بين
الجوهر الالهى والطبيعة اللاتناهيية أكثر من أن تقوم على علاقة اعتماد عليه

معروفة • ولا يلتفت برونو التفاتا كافيا الى الطريقة الميتافيزيقية البديلة للوصول الى الله بالاحكام الفلسفى من خلال الاستدلال العلمى • راجع القديس توما فى كتابه : *In Metaphysicam Aristotelis Commentaria* الذى اشرف على تحريره م • كاثالا M. Cathala الكتاب السادس رقم ١١٧ ص ٣٥٥ • (وكذلك ارقام ٣٩٨ و ٢٢٦٧) ، فيما يتعلق بالتطابق بين فلسفة الطبيعة والفلسفة الاولى اذا لم يكن ثمة جوهر لمتغير ولامادى متميزا عن الطبيعة •

- (٣٦) « عن الكون اللامتناهى والعوالم » ٣ (سنجر ، ٣٠٧ - ٣٠٨) -
انظر « عن العلة ، والمبدأ ، والواحد » ٥ (جرينبرج ، ١٦٩ - ٧٢) •
- (٣٧) « عن العلة ، والمبدأ ، والواحد » ٣ (جرينبرج ، ١٣٩ - ٤٠) -
« عن الكون اللامتناهى والعوالم » ١ (سنجر ، ٢٦١ - ٦٢) •
- (٣٨) « عن العلة ، والمبدأ ، والواحد » ٥ (جرينبرج ، ١٦٦ - ٦٨) ،
انظر أيضا « عن الكون اللامتناهى والعوالم » الرسالة التمهيدية والحوار رقم ٥ (سنجر ، ٢٤٤ ، ٣٧٧ - ٧٨) وكذلك المحاورات الاخلاقية الصورية.
فى مرحلة لندن من كتابات برونو •

(٣٩) كان للاهوتيين فى العصر الوسيط سلم من الوجود والمعرفة ، ولكن داخل سياق الوحي • اما برونو فينقله الى سياق فلسفى محض ، يستبعد منه الوحي استبعادا قاطعا ، ومن ثم فلا بد له من أن يقيمه على نظرية واحدة monistic فى الله والكون • واذا شئت أن تلجأ الى تناول توماوى لبرونو ، فانظر ل • شيكوتيني L. Cicuttini فى كتابه «جيوردانو برونو»..

ملاحظات على الفصل الثاني

هجوم مذهب الشك على معرفة الاله

(١) انظر فيما يتصل بهذا الموضوع ر. هـ. بوبكين R. H. Popkin في كتابه : « هزيمة الشك ونشأة الفلسفة الحديثة » The Sceptical Crisis and the Rise of Modern Philosophy في مجلة الميتافيزيقا عدد ٧ - (١٩٥٢ - ٥٤) صفحات ١٣٢ - ٥١ ، ٣٠٧ - ٢٢ ، ٩٤٤ - ٥١٠ .

(٢) قام م. م. باتريك M. M. Patrick باستعراض لمذهب الشك القديم في كتابه : « سكستوس امبريقوس ومذهب الشك اليوناني » Sextus Empiricus and Greek Scepticism

(٣) انظر بوبكين ، ملاحظة رقم ١ المذكورة آنفا ، انظر أيضا جيلسون في كتابه : « تاريخ الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط » ص ٧٥٩ ، فيما يتعلق بالترجمة اللاتينية في العصر الوسيط لكتاب سكستوس « مختصرات » Outlines التي لم تنشر قط انتشارا فعالا . وقد ترجم السير وولتر رالي Sir Walter Raleigh قسما من « المختصرات » إلى الانجليزية . وصدرت الطبعة الحديثة التي تتضمن النص اليوناني والترجمة الانجليزية في مكتبة لوب الكلاسيكية (Loeb Classical Library) تحت عنوان : « مؤلفات سكستوس امبريقوس » بترجمة انجليزية قام بها ر. ج. بيري R. G. Bury . والاشارات كلها ترجع إلى هذه الطبعة .

(٤) « ملامح البيرونية » ، ١٢ (بيري ، I ، ٩٨) انظر أيضا : ف. كوشي V. Cauchy « طبيعة الموقف الشكي ونشأته » The Nature and Genesis of Skeptic Attitude في مجلة « الاسكلاني الحديث » ، عدد ٢٧ ، (١٩٤٩ - ٥٠) صفحات ٢٠٣ - ٢١ ، ٢٩٧ - ٣١٠

(٥) « ملامح البيرونية » ، I ، ١٦٣-٣٦ (بيرى ، ٩٣-٢٤ ، المجازات العشرة الرئيسية) . والفرض من هذه الحجة هو اثبات أنه « اذا كانت الحواس لا تدرك الاشياء الخارجية ، فلن يستطيع العقل (dianoia) ادراكها ، نفس المرجع ، I ، ٩٩ (بيرى ، I ، ٥٩) .

(٦) نفس المرجع ، I ، ١٤-١٣ ، ٧٠-١٦٧ ، ٨٢-١٧٧ (بيرى ، I ، ١١-١٠ ، ٦١-٢٥٨ ، ٦٧-٢٦٣) . انظر ايضا «ضد الاساتذة» (المناطقة) ، ٦٨-٣٦٤ (بيرى ، II ، ٩٥-١٩٢) . وفى هذه النصوص الأخيرة يثبت سكستوس أن لا شيء فى ذاته يوجد بمعزل عن مشاعرنا يمكن أن يكون بينا لنا .

(٧) « ملامح البيرونية » ، III ، ١٢-٢ (بيرى ، I ، ٣٣-٣٢٤) . « ضد الاساتذة » (الفزيائيين) ، I ، ١٩٢-١٣ (بيرى ، III ، ٩٩-٨) .

(٨) « ملامح البيرونية » ، III ، ١١ (بيرى ، I ، ٣٣٢) .

(٩) « عن طبيعة الآلهة » ، III ، ٣٩ (فى ترجمة هـ م . بوتيت H. M. Poteat ٣٣٢) . ويقدم ج . ت . باكلى G. T. Buckley عرضا موجزا للمؤثرات الكلاسيكية على مذهب الشك فى عصر النهضة فى كتابه : «الاحادى فى عصر النهضة الانجليزى» Athelism in the English Renaissance ١٩ - ١ . وهذا الكتاب يحلل التيارات الشكية والاحادية الوافدة الى الادب الانليزابيثى ، وكذلك النقد المضاد الذى وجه مستعينا بالترجمات الفرنسية لمؤلفات كالفن الاعتذارية (الدفاعية) . ويتتبع لـ . بردفولد L. Bredvold فى كتابه : « الوسط العقلى لجون دريدن The Intellectual Milieu of John Dryden تأثير النزعة الشكية الوافدة من القارة الأوروبية فى العقلية الانجليزية فى القرن السابع عشر .

(١٠) يقدر ج . ر . شاربونيل J. R. Charbonnel الاسهام الايطالى فى كتابه : « الفكر الايطالى فى القرن السادس عشر ، والتيار الاباحى » ، وخاصة فى الفصل الثالث ، الخاص بالبادوفيين ، وكتاب بومبوناسى Pomponazzi الرئيسى عن « خلود الروح » ، (ترجمة و . هـ . هاى W. H. Hay) (تضمن فى كتاب « فلسفة الانسان فى عصر النهضة » الذى اشرف على تحريره . كاسير ر . ب . ١٠ كريستلر ، و ج . هـ . راندال الصغير ، ٢٨٠ - ٣٨١ .

(١١) فيما يتعلق بأجريبيا Agrippa انظر ك. نويرت C. Nauert في كتابه « السحر والشك في فكر أجريبيا » في مجلة تاريخ الأفكار ، ١٨ (١٩٥٧) ، ١٦١ - ٨٢ . وقد صور هـ. بوسون H. Busson التيارات المضادة المبكرة لنزعة الشك الفرنسية في كتابه : « منابع العقلانية وتطورها في الأدب الفرنسي في عصر النهضة » (١٥٣٣ - ١٦٠١) . ويتخذ مونتاني وشارون مكانهما داخل هذه الحركة ، ٤٣٤ - ٥٩ ، انظر أيضا ج. أوون J. Owen شكاك عصر النهضة الفرنسي ، وهي دراسة لا يعتمد عليها كثيرا .

(١٢) « مقالات سيشيل دي مونتاني » ، ١٢ ترجمة ج. زايكلين J. Zeitlin II ، ١٤٩ . والمقالة الثانية عشرة في الكتاب الثاني هي « الاعتذار (الشهير) عن ريمون سيبون » الذي يعد المنبع الرئيسي لآراء مونتاني الفلسفية . ويتفق معظم الدارسين في الوقت الحاضر على أن هذا الاعتذار كتب كتعبير مستقل عن نزعة الشك ، وأن الأقسام الخاصة « بالاعتذار » المزعوم عن كتاب سيبون Sebond المسرف في العقلانية عن اللاهوت الطبيعي ، قد أضيفت كفكرة لاحقة . وإذا أردت أن تبحث عن تفسير إيماني لموقف مونتاني الديني ، فانظر م. دريانو M. Dréano في كتابه : « الفكر الديني عند مونتاني » ، وكذلك د. م. فريم D. M. Frame « كشف مونتاني للإنسان » . وفيما يتعلق بآراء سيبون وبومبوناتسي عن دراسة الله ، انظر : وب C. C. J. Webb « دراسات في تاريخ اللاهوت الطبيعي » ، ٢٩٢ - ٣٤٣ .

(١٣) « المقالات » ، II ، ١٢ (زايكلين ، II ، ٢١٥ ، ٢١٧) . ولا يقل شارون عن ذلك اقاضة في الكلام ، اذ يقول : « خلود الروح هو الأمر الذي يقبله الجميع بصورة شاملة دينية مستحسنة (أعني بالاعتراف الخارجي العام ، لا بالايان الداخلي الجاد الصادق الذي سائير اليه فيما بعد) ، بل ان الاعتقاد فيه أنفع ما يكون ، ومع ذلك ، فانه أضعف الأشياء اثباتا وقرارا بواسطة العقل الانساني والوسائل الانسانية » (عن الحكمة XV, I ، ١٦) . وهذه هي الطبعة الأولى (١٦٠١) التي طبعت بوصفها تذيلا للطبعة الثالثة (١٦٠٧) من كتاب « عن الحكمة » (التي أعيد طبعها في باريس سنة ١٩٤٦) ، ٧٦٩ . والإشارات التالية كلها لطبعة ١٦٤٦ ، من طبعة ١٦٠٧ . إما الترجمة الانجليزية التي صدرت عام ١٧٢٩ وقام بها ج. ستانهوب G. Stanhope فمتحررة أكثر من اللازم والتصرف فيها

يجعلها ضئيلة القيمة ، أما عن علاقة شارون بمونتاني فانظر ١٠ م . بوس
A. M. Boase في كتابه The Fortunes of Montaigne وتحت عنوان
فرعى : « تاريخ المقالات في فرنسا » من ١٥٨٠-١٦٦٩ ، ٧٧-١٠٣ وكذلك
يمرض بوس عرضا اجماليا نقد كل من جاراس Garasse ومرسين
Mersenne وغيرهما للشكاك .

(١٤) « عن الحكمة » ، II ، ٧ ، ١٩ (طبعة ١٦٤٦ ، ٣٩٤) . ويلخص
شارون الأدلة الممكنة على وجود الله في « الحقائق الثلاث » ، ٦ - ٢٨ (طبعة
١٥٩٣ ، ٢٧ - ٤٧) . وهناك دراسة عامة عن شارون كتبها ج . ب . سابرييه
J. B. Sabrié تحت عنوان : « من النزعة الانسانية الى النزعة العقلانية :
بيير شارون (١٥٤١ - ١٦٠٣) ، الانسان ، ومؤلفاته ، وتأثيره » ، ٠ وأبيات
دريدن من قصيدته بعنوان The Hind and the Panther ، الأبيات ١٠٤ -
١٠٥ من « مؤلفاته » ، تحرير و . سكوت W Scott وج . سنتسبيري
X G. Saintsbury ١٣١ .

(١٥) « عن الحكمة » ، I ، xiv ، ١٣ : II ، ii ، ٦ (طبعة ١٦٤٦ ،
١٠٠ ، ٣٣٧) .

(١٦) نفس المرجع ، II ، ٧ ، ١٨ (طبعة ١٦٤٦ ، ٣٩٨ - ٤٠٢) .
وعن الشخصية الرئيسية في الحركة الرواقية المسيحية ، ارجع الى ج . ل .
سوندرز J. L. Saunders في كتابه : « جوستوس ليبسيوس . الفلسفة
الرواقية في عصر النهضة » ، Justus Lipsius : The Philosophy of
Renaissance Stoicism .

(١٧) « المقالات » ، II ، ١٢ (زايثيلين ، II ، ١٠٢) .

(١٨) عن هؤلاء الرجال انظر ر . بينتار R. Pintard في كتابه :
« الاباحية المتفكحة في النصف الاول من القرن السابع عشر » ،
Le libertinage érudit dans la première moitié du XVIIe siècle.

ويضع بينتار جاسندى فى زمرة الاباحيين المتفقهين ، ويدرس فلسفته دراسة تفصيلية (٤٧٧ - ٥٠٣) • ودعواه التى يمكن أن توضع موضع التساؤل بأن جاسندى «مسيحى خاضع للفواية» ينوء « تحت ثنائية مؤثرة » تتألف من الايمان والاباحية ، هذه الدعوى هاجمها ب. روشو B. Rochot هجومًا حادًا فى كتابه : « مؤلفات جاسندى عن ابيقور وعن المذهب الذرى » ١٦١٩ - ١٦٥٨ ، ١٩٢ - ٩٥ •

(١٩) راجع كتاب : « تمارين متناقضة ظاهريا ضد أرسطو »

Exercitationes Paradoxicae adversus Aristoteleos II, vi, 1, in Opera Omnia, III, 129 a.

والاشارات كلها الى طبعة ليون ١٦٥٨. والقضية المطروحة فى «التمرين السادس» ، Exercitatio vi تقول :

“ Quod nulla sit scientia, et maxime aristotelea ”.

(٢٠) عن هذا المشروع اقرأ «روشو» فى المرجع المذكور آنفا ، والموجز «المقتضب» عن الله والمذهب الذرى فى كتاب ج. س. برى G. S. Brett « فلسفة جاسندى » ، ٢٢٤ - ٢٢٩ •

(٢١) عن هذه النظرية عند ابيقور ، راجع ديوجين لايرتيوس Diogenes Laertius فى كتابه « حياة الفلاسفة البارزين » ، X ، ٢٣ ، مع الترجمة الانجليزية التى قام بها ر. د. هيكس R. D. Hicks فى مكتبة لوب الكلاسيكية ، II ، ٥٦٢ - ٥٦٣ ، وكتاب ن. و. دى ويت N. W. De Witt « ابيقور وفلسفته » ، ١٤٢ - ١٥٠ • وجاسندى أشد اخلاصًا لايبيقور عما يظن دى ويت (٣٥٦) ، ما دام جاسندى يحصل من الادراك الحسى وحده المناسبة المنبهة او المتضايقة مع الافكار التوقعية •

(٢٢) أوضح تعبير عن لاهوته الطبيعى يوجد فى Syntagma Philosophicum قسم ٢ (الفزياء) ، I ، IV ، ٨٢ (الأعمال الكاملة ، I ، ٢٨٧-٢٢٦) وهناك عرض جيد لفلسفة جاسندى فى كتاب ج. سورتيس G. Sortais «الفلسفة الحديثة من يكون حتى ليبنتس» ، II ، ١ - ٢٦٩ • اما أن جاسندى

هو الوريث الانساني لوفتاني في القرن السابع عشر ، بحيث يمزج الشك
بالايمان الاخلاقي ، ويضيف الاهتمام بالفلسفة الطبيعية ، بهذا ما يثبت
ج. هس G. Hess في كتابه :

Pierre Gassendi, Der französische Späthumanismus und das
Problem von Wissen und Glauben

ويضع م. ه. - كاريه M. H. Carré اسهام جاسندي العمل في ميزان
التقدير في كتابه : « بيير جاسندي والفلسفة الجديدة » ، مجلة الفلسفة ،
٣٣ (١٩٥٨) ، ١٢٠ - ٢٠ .

(٢٣) (الأعمال الكاملة، I, iv, 2 (١٢٩٥، Syntagma Philosophicum,

(٢٤) راجع « المجموعة الخامسة من الاعتراضات » (بقلم جاسندي)
و « الأجوبة على الاعتراضات » ، رقم ٥ (بقلم ديكارت) ، في « مؤلفات
ديكارت الفلسفية » ، ترجمة أ. س. هالدين E. S. Haldane و ج. ر. روس
II G. R. Ross ، ١٢٣-٢٣٣ . كما نشر جاسندي نقده مفصلا أيضا
نحت عنوان : Disquisitio Metaphysica adversus Cartesium
(١٦٤٤ ، وأعيد طبعها في المجلد الثالث من طبعة ليون) . انظر ر. بنتار
R. Pintard « ديكارت وجاسندي » ، أعمال المؤتمر الدولي التاسع للفلسفة
(١٢ مجلد ، باريس ، هرمان ، ١٩٣٧) ، II ، ١١٥ - ٢٢ .

(٢٥) « بحث فلسفي عن تهافت العقل الانساني » ، I, I (طبعة
١٧٢٣ ، ٦ - ٢١) . وهويت يستنبط قصور اليقين الانساني من نقص
اليقين الفائق على الطبيعة للايمان ورؤية السعادة الأبدية . وكل ما يثبت
على هذا النحو هو أن العقل الطبيعي لا يمكن أن يبلغ أقصى يقين يمكن
تصوره ، لا أن يقينه معيب على المستوى الطبيعي . أما أدلته الأكثر تجريبية
فتستند على المبدأ القائل بأن الموضوع الخاص المباشر للعقل هو الصورة أو
الفكرة ، لا الشيء الواقعي . ويرفض هويت النزعة الفطرية الديكارتية
التي ترجع الأفكار جميعا إلى أصل حسي (بما في ذلك فكرة الله ، فالتشابه
مع الأشياء الواقعية لا يمكن تأكيده بيقين كامل) I, III, II ،
طبعة ١٧٢٣ ، ٣٢ - ٣٦ ، ١٩٤ - ٢٠٠) .

(٢٦) نفس المرجع ، XV, II (طبعة ١٧٢٣ ، ٢٧٥ - ٢٨٠) .

De Providentia Numinis et Animi Immortalitate (٢٧)

Libri Duo adversus Atheos et Politicos

(كتابان عن العناية الالهية فى العقل والروح ، ضد الملحد والسياسى)

(٢٨) « حقيقة العلوم ضد الشكاك او البيرونيين » ، مقدمة غير مرقمة .

طبعة ١٦٢٥ .

(٢٩) راجع ر . لينوبل R. Lenoble : « مرسين او نشأة النزعة

الآلية » ، للاحاطة بموقفه من العلم الحديث .

(٣٠) « حقيقة العلوم » ، XI, I (طبعة ١٦٢٥ ، ١٣٤ - ١٥٦) .

(٣١) نفس المرجع ، XV, I (طبعة ١٦٢٥ ، ١٩٥) .

(٣٢) أكثر معالجات مرسين نظاما واقتصادا للدالة على وجود الله نجدها

فى كتابه L'impïété des déistes, athées, et libertins de ce temps

(طبعة ١٦٢٤ ، I ، ٧٢ - ١٢٠) . انظر : ر . هـ . بوبكين « حملة الأب

مرسين على البيرونية » ، فى مجلة « الأسكلانى الحديث » ، ٣٤ (١٩٥٦-٥٧) .

٦١ - ٧٨ ، وفيه يفسر نزعة مرسين الظاهرية بوصفها ضربا من البيرونية

البناءة .

(٣٣) من الامور الجديرة بالذكر أن وليم درهام William Derham

فى محاضراته البويلية Boylean Lectures (١٧١١ - ١٢) التى القاها

بعد ذلك بقرن من الزمان عن الأدلة العلمية المؤيدة لنزعة التاليه - يهيب

بمرسين بوصفه منتما الى تراث بويل ونيوتن . انظر كتاب درهام :

« اللاهوت - الفزيائى » ، Physico-Theology ، الذى نشر لأول مرة سنة

١٧١٣ ، ص ٢ ، VIII (انظر أسفل الفصل الخامس - حاشية ٢٧) .

ملاحظات على الفصل الثالث

الإله بوصفه وظيفة في المذاهب العقلية

(١) راجع التقويم الذى قام به و . ج . أونج W. J. Ong. S. J. « راموس ، المنهج ، وتحليل الحوار » ، ٣٠٦ - ١٨ « Ramus, Method, and the Decay of Dialogue.»

(٢) « تشريح للعالم : عيد الميلاد الأول، An Anatomy of the World The First Aniversary - فى قصائد جون دون John Donn جمعها هـ . ج . ك . جريرسون H. J. C. Grierson ، ٢٣٧ ، غير أن ك . م . كوفن C. M. Coffin يذكر فى كتابه « جون دون والفلسفة الجديدة » ، ٩٠ ، أن « دون » قدم أيضا تفسيراً دينياً للنسق الكوبرنيكى ، ما دام يقنعنا بضالة الانسان وخضوعه للشمس الروحية التى هى الله وعن تضافر الشك والايمان فى الأدب الانجليزى فى القرن السابع عشر انظر م . ل . ويل M. L. Wiley « المقدمة المحكمة » The Subtle Knot وكذلك كتاب بريدفول « الوسط العقلى لجون دريدن » .

(٣) « ردود على الاعتراضات » VII فى « مؤلفات ديكارت الفلسفية » (هلدين - روس ، ٢٣٤ - ٣٦) راجع أيضا البحث عن الحقيقة (هلدين - روس ٣٤١ - ٣١٦) ويثبت ل . جرونشفيك L. Brunschvicg صلة ديكارت الوثيقة بمونتاني فى كتابه : « ديكارت وبسكال » ، قارئى لمونتاني Descartes et Pascal, Lecteurs de Montaigne ١١٣ - ٥٤ . وقد لاحظ ديكارت أن المجلس اللطرانى الخامس (١٥١٢ - ١٥١٧) « يأمر الفلاسفة المسيحيين صراحة أن يدحضوا حججهم (أى الرشدين والاباحيين) وأن يستخدموا كل قدراتهم الذهنية ليجعلوا الحقيقة معروفة » . « التأملات المتعلقة بالفلسفة الأولى » ، رسالة الاهداء ، ترجمة ل . لافليز L. Laffleur, 4 وقد ادعى ديكارت من حيث تفنيده لمذهب الشك وإثباته لوجود الله ولا مادية العقل - ادعى أنه بهذا يدافع وعن قضية الله رسالة الى جيببييف Gibieuf

بتاريخ ١١ نوفمبر ، ١٦٤٠ (أعمال ديكارت ، تحرير ك . آدم C. Adam
وب . تانرى P. Tannery (III ، ٢٢٨ ، وانظر ص ٢٤٠) . وقد بحث
هـ جوييه H. Gouhier موقف ديكارت الدينى بحثا تفصيليا فى كتابه :
« فكر ديكارت الدينى » ، La Pensée religieuse de Descartes

(٤) عرضى الأب باييه Abbé Baillet استخدامه البارع للتوازن
بين القوى واخضاعه لمنهج الحقيقة عرضا دراميا فى سرده لالتقاء ديكارت
بالسفير البابوى فى باريس سنة ١٦٢٨ . والنص نقله الى الانجليزية ن .
ك . سميث N. K. Smith فى « دراسات جديدة فى فلسفة ديكارت » ،
٤٢ - ٤٣ .

(٥) « مبادئ الفلسفة » رسالة المؤلف الى المترجم (هلدين - روس ،
I ، ٢٠٤) . وينذهب مونتاني الى أن المبادئ الوحى بها هى وحدها
اليقينية ، وإلى أن جميع المبادئ الفلسفية مفترضة مسبقا ، وعلى الأخص
الى أن الميتافيزيقا تستقى مبادئها من الفزياء ، انظر : « مقالات ميشيل
مونتاني » ، II ، ١٢ (زابلتين ، II ، ٢٠٢) وهنا أرغم العقلانيين على
التركيز على اثبات أن هناك مبادئ لا افتراضية فى المعرفة الطبيعية ، وأن
المبادئ الأولية ميتافيزيقية . وقد قدم ا . جيلسون نقدا توماويا لهذا الموقف
فى مقاله : « المبادئ والعلل » - المجلة التوماوية ، ٥٢ ، (١٩٥٢) ،
٣٩ - ٦٣ .

(٦) الفصل الافتتاحى فى كتاب م . جيرو M. Guérault : « ديكارت
وفقا لترتيب العلل » ، Descartes selon l'ordre des raisons يؤكد على
أهمية الترتيب الذى تم عليه البرهنة على الحقائق ، انظر ، نفس المرجع ،
١٥٤ - ٢٨٤ ، عن الأدلة على وجود الله .

(٧) « التأملات الخاصة بالفلسفة الأولى » ، V ، III (لافليز ، ٣٠ -
٤٧ ، ٥٨ - ٦٢) ، « مبادئ الفلسفة » ، I ، ١٤ - ٢١ (هلدين -
روس ، I ، ٢٢٤ - ٢٨) ، « ردود على الاعتراضات » ، II ، « تذييل
(هلدين - روس ، II ، ٥٧ - ٥٨ ، عرض هندسى) »

(٨) « ردود على الاعتراضات » ، ٧ (هلدن - روس ، ، ٢١٨) .
وعن التفرقة بين ادراك comprehending وفهم understanding الاله
اللامتناهى ، ارجع الى ج . لابورت J. Laporte فى كتابه : « عقلانية
ديكارت Le Rationalisme de Descartes ٢٥٥ ، ٢٩١ - ٩٢ ، حيث تضرب
مثلا على المنصر التجريبي فى ديكارت . وهو يتفق مع اغسطين على ان الاله
غير قابل لان يدرك ، ولكنه يسارع الى اضافة انه قابل للمعرفة (وقابل
لفهم) وللتعبير الى اقصى حد maxime cognoscibilis et effabilis (رسالة
الى مرسين بتاريخ ٢١ يناير سنة ١٦٤١ (المؤلفات ، آدم تانرى ، ، III
٢٨٤) ولو لم يكن الله قابلا للمعرفة فى صفاته ، فان المرسى الذى يستقر عنده
الاستنباط العقل يضيح .

(٩) « التاملات الخاصة بالفلسفة الاولى » ، ٧ (لافلير ، ٥٨ - ٥٩) .

(١٠) نفس المرجع (لافلير ، ٦٢ - ٦٣) ، انظر ايضا « مبادئ
الفلسفة » ، I ، ١٣٢ (هلدن ، روس ، I ، ٢٢٤) . عن الدائرة
الديكارتية ، انظر م . فرسفلد M. Versfeld . مقال عن ميتافيزيقا ديكارت ،
٣٨ - ٥٦ .

(١١) يلخص س . ف . كيلنج S. V. Keeling فى كتابه «ديكارت» ،
٥٨ - ٦١ ، المناقشة الطويلة التى دارت بين دارسى ديكارت حول دورى
الفزياء والميتافيزيقا . والموقف الذى نتخذه هنا هو ان اهتمام ديكارت الاول
منصب على الفلسفة برمتها بحيث تصبح الفزياء الفلسفية فرع مذهبى ينمو
من الميتافيزيقا . فهو ليس ميتافيزيقيا او فزيائيا فلسفيا كل على حدة ،
ولكنه فيلسوف يبحث عن تكوين حكمة جامعة بمنهج واحد ، بحيث يمكن ان
لنمته بأنه « حكيم واحد المنهج » ، univocal sapientialists ، والعقلانيون
جميعا حكماء بهذا المعنى .

(١٢) « ردود على الاعتراضات » ، VI, III (هلدن - روس ، ٧٨ ،
٢٤٥) . « مبادئ الفلسفة » ، I ، ٥ (هلدن روس ، I ، ٢٢٠) .

(١٣) « مبادئ الفلسفة » ، II ، ٣٦ - ٣٧ (فى ترجمة ١٠ أنسكومب E. Anscombe وب . ت . جيتش P. T. Geach ديكارت ، « الكتابات الفلسفية » ، ٢١٥ - ١٦) ، العالم ، (المؤلفات ، آدم - تانرى ، V, I ، ٣٦ - ٤٨) . وصلة الاله بعالمنا من الأجسام الفردية يشير اليها ج . لويس G. Lewis فى كتابه : « الفردية عند ديكارت » ، L'individualité selon Descartes ٥٢ - ٥٣ . وعن محاولات القرن السابع عشر لاثبات مبدا القصور الذاتي ، انظر ج . ١٠ فايشايبيل J. A. Welshepl « الطبيعة والجاذبية » ، ٤٤ - ٦٤ .

(١٤) « مقال عن المنهج » ، V, I ، ترجمة ل . لافلير ، ٤١ - ٤٢ . واليقين الأخلاقى واليقين المطلق أو الميتافيزيقى يوضع كل منهما فى مضاد الآخر فى « مبادئ الفلسفة » ، IV ، ٢٠٥ - ٢٠٦ (هلدين - روس ، I ، ٣٠١ - ٣٠٢) . ويحلل ل . ج بيك L. J. Beck الجانب المنهجي من النظرية الفيزيائية فى كتابه : « منهج ديكارت » ، ٢٣٠ - ٢٧١ ، ويؤكد ت . ب . ماكتاى T. P. McTighe فى رسالته للدكتوراه غير المنشورة « الاله والفزياء عند جاليليو وديكارت » (جامعة سانت لويس ، ١٩٥٥) - يؤكد على دور الاله .

(١٥) ذهب الايماني الانجليزى جوزيف جلانفيل Joseph Glanvill الى أبعد من ديكارت بانكاره لقيام أى يقين مطلق أو منزّه عن الخطأ فى الفزياء ، وبتأكيد له لوجود يقين أخلاقى واحد فحسب « لا يقبل الشك » ؛ وقوانين الفزياء افتراضية وبرجماتية ولكنها لا تثير شكاً معقولاً . وقد فعل ذلك ليقاوم ميل فيلسوف الطبيعة « لوضع الحدود على القدرة الشاملة ، واضفاء القوة للامتناهية والحكمة على نماذجنا الضحلة » . « غرور الدجطة » ، The Vanity of Dogmatizing ، ٢١١ ، ١٢ ، انظر ف . جوينزلت F. Greenale فى كتابه : « جوزيف جلانفيل » ، ١١٠ - ١١ . وفى كتاب « جوزيف جلانفيل ، الاعتذارى الانجليكى » ، ١٠٤ - ٢٦ ، يؤكد ج . ١٠ كوب J. I. Cope على موقفه الاحتمالى المعادى للاسكلانية .

(١٦) تتضمن طبعة أنسكومب - جيتش لكتابات ديكارت الفلسفية ، ٢٥٩ - ٦٣ ، ٢٩١ - ٩٢ ، على رسائل ديكارت الى مرسين وميلاند عن الحقائق

الأبدية • وافترض ديكرت أن (الإله كان يمكن أن يخلق الكائنات غير متمسكة عليه) • نفس المرجع ، ٢٩٢ ، يتضمن بذرة التطور الطبيعي naturalistic للديكرتية في عصر التنوير ، وهو التطور الذي يفصل فصلا فعلا العالم الفزيائي والعالم الأخلاقي عن الله • أما الى أى مدى تؤثر نظرية ديكرت عن القدرة الإلهية على رأيه في معرفة معينة ، فيفحصه ل • ميلر L. Miller في مقاله : « ديكرت ، والرياضة ، والله » ، في المجلة الفلسفية ، ٦٦ (١٩٥٧) ، ٥٤١ - ٦٥ •

(١٧) في رسالتين الى شانو Chanut بتاريخ ١٥ يونيو سنة ١٦٤٦ ، و ٢٠ نوفمبر سنة ١٦٤٧ (المؤلفات ، آدم - تانرى ، IV ، ٤٤٠ - ٤٤٢ ، و V ، ٨٦ - ٨٨) ، يعترف ديكرت بأنه لم يضع مذهبه الأخلاقي بعد ، ويعلن أنه توسع مع ذلك في نظريته عن الانفعالات الى الحد الذي يجعلها ترمى بعض الأسس للأخلاقية ، ويقدم سببين عجيبين لامتناعه عن تقديم مذهبه الأخلاقي (بأنه قد يزداد أعداءه بذخيرة ضده ، ولأن الملوك هم وحدهم الذين يملكون سلطة تنظيم سلوك الآخرين) • ولم ينجز قط الانتقال من النظرة السيكلوجية الى النظرة الأخلاقية للإنسان ، على نحو محكم •

(١٨) الرسائل LXXIII, VI في « مراسلات اسبينوزا » ترجمة أ • وولف A. Wolf ، ٩٨ - ٩٩ ، ٣٤٣ • ويضع اسبينوزا الاختيار :
لما الانفصال ، ولما التطابق بين الله والطبيعة ، ولكن هناك موقفا آخر هو القول بحضور الإله على الوثيق في الطبيعة وتعاليه التام عنها في الوجود •

(١٩) الأخلاق ، II ، ٤٨ - ٤٩ ، الترجمة البيضاء التي أعيد طبعها في « مختارات اسبينوزا » تحرير ج • وايلد J. Wild ، ١٩٥٠ - ٢٠٤ • انظر ه • ١ • ولفسون H. A. Wolfson « فلسفة اسبينوزا » ، ١٦٤ - ٧٩ • وقد مهد ديكرت الطريق للهوية التي وضعها اسبينوزا بين العقل والإرادة حين قال : ان التسليم في الحكم فعل من أفعال الإرادة •

(٢٠) « عن اصلاح العقل » ، ترجمة ج • كاتز J. Katz ، ٢٨ • ارجع الى ه • ه • يواقيم H. H. Joachim في كتابه « رسالة اسبينوزا في اصلاح العقل » ، تعليق ، ٣٩ ، عن الطابع الفردى المطلق للإله •

أو للطبيعة . وكلمة « واحدة » ، حين تستعمل بالنسبة لاسبينوزا فانها تعنى
 كونها واحدا له جوهر واحد ، وأن تكن صفاته متعددة . و « شمول الألوهية »
 Pantheism معناها أن الطبيعة ، أو الجوهر الفريد اللاشخصى ، ينظر
 اليها على أنها الهية ، وأن الأشياء فى الصالم ينظر اليها على أنها أحوال
 أو تعبيرات متعينة للاله فى صورة متناهية . فتمت هوية كامنة للجوهر
 ولوجوب الفعل من جانب الله . ولابد من أن تتمشى هذه المصطلحات مع
 السياق المذهبى موضع البحث ، ولا يمكن أن يعطى لها تعريف ذو معنى
 واحد لتغطية كل حالة تاريخية . راجع ، ه . روبرز H. Robbers
 « ما شمول الأنوهية ؟ » : "What is pantheism ? Bijdragen der
 Nederlandse Jezuïeten, 12 (1951) 314 — 44

وراجع كذلك س . ا . بلامبتر C. E. Plumptre فى كتابه غير
 النقدى الى حد ما : « صورة اجمالية لتاريخ شمول الألوهية » :
 General Sketch of the History of Pantheism

(٢١) « الأخلاق » ، تعريفات ، القضية ٢ (وايلد ، ٩٥ ، ١٠٤) .
 و « الكمال » يعنى القوة المسببة لذاتها للجوهر اللامتناهى . ومن الأهم
 لاسبينوزا أكثر من ديكرات أن يتمسك بأن الله قابل للمعرفة الى أقصى حد
 maxime cognoscibilis (انظر ملاحظة ٨ المذكورة آنفا) . ومادامنا
 نستطيع أن نعرف بعض الصفات الالهية ، فاننا نستطيع الحصول على تعريف
 سليم مناسب لماهية الاله ، وبالتالي نستطيع أن نثبت وجوده قبلينا
 a priori ، على عكس توما الاكوينى (رسالة موجزة عن الله والانسان
 ورفاهيته ، I ، ٧] ترجمة ا . وولف A. Wolf التى أعيد طبعها فى
 « مختارات اسبينوزا » ، التى جمعها ج . وايلد G. Wild ، ٧٩ -
 ٨٠) . وقد عقد المقارنة بين ادلة ديكرات وادلة اسبينوزا : ب . لاشيز
 - ريه P. Lachize-Rey فى كتابه : « الأصول الديكارتيه لاله
 اسبينوزا » ، ١٦٢ - ٢٥١ .

(٢٢) الأخلاق ، ٣٠ ، ٤٥ - ٤٧ (وايلد ، ١٢٦ - ١٢٧ ، ٢٥٥ -
 ٥٦ ، ١٦٢ - ١٦٤) . ومن التمتع اسبينوزا بالله عندما يتمثل العقل الإنسانى

فكرة الله ، يكون الله هو نفسه الذى يمتلكها ، انظر م . دوفرن M. Dufrenne « معرفة الله فى الفلسفة الاسبينوزية » ، فى المجلة الفلسفية لفرنسا والخارج ، ١٣٩ (١٩٤٩) ، ٤٧٤ - ٨٥ . وقد لاحظ كل من ج . هـ . باركنسون G. H. Parkinson فى كتابه « نظرية اسبينوزا فى المعرفة » ، ٤٣ - ٥٦ ، وب . سيويك P. Siwek فى كتابه : « فى قلب الاسبينوزية » ، ١١٢ - ٤١ ، أن تعريف اسبينوزا لا يبرر نفسه من الناحية الوجودية .

(٢٣) فى دراسة اسبينوزا للأجسام « سينظر فقط الى الأشياء التى يمكن أن تقودنا من أيدينا الى معرفة بالعقل الانسانى وبسعادته الأسمى » . « الأخلاق » ، I ، توطئة (وايلد ، ١٤٣) . ومن ثم فهو يعرف الأجسام ويحللها فلسفياً بوصفها تعبيرات للجهة عن صفة الامتداد التى يتصف بها الله ، وبوصفها متضايقات موضوعية للعقول .

(٢٤) « الأخلاق » ، I ، ١٥ ، حاشية (وايلد ، ١٠٨ - ١٣) . دافع لاسبينوزا عن نفسه ضد تهمة المادية الملحدة بانكاره أن يكون الامتداد المعقول فى الاله هو نفسه الامتداد الذى تتصف به الأبعاد الجسمية . بيد أن هذا ورطه فى ثنائية إبستمولوجية (معرفية) بين الطريقة الألوهية « المتخيلة » أو الواقعية فى النظر الى الأجسام وبين الطريقة « العقلية » أو شمولية - الألوهية الاسبينوزية - وهى ثنائية تظل بلا تفسير فى مذهبه ، رغم ما يتضمنه من نظرية مفصلة عن التخيل والخطأ .

(٢٥) « الأفكار الميتافيزيقية » ، II ، ١٠ ، فى ترجمة هـ . هـ . بريتان H. H. Britan « لمبادئ فلسفة ديكرت » ، ١٦٢ ، رسالة رقم ٢٨ (وولف ، ٢٩٥) ، « الأخلاق » ، I ، التعريفات (وايلد ، ٩٥) .

(٢٦) « الرسالة رقم ١٤٧ » (وولف ، ٣٣٢) . يشرح ج . شرتس G. Scherz فى كتابه : Vom Wege Niels Stensens ، ١٠٧ -

١٠٩ ، السياق العلمى لاعتراض ستسن على المنهج الهندسى فى استنتاج
نظرية الطبيعة . انظر أيضا التبادل الذى تم بين اسبينوزا و ا . ف .
فون تشيرنهاوس E. W. von Tschirnhaus عما اذا كانت الحاجة
الى تفريغ كل معنى تجريبي من الامتداد بوصفه صفة الهية يحبط استنباط
عالم الاجسام الفعلى ام لا : رسائل رقم ٦٠ ، ٦٣ (وولف ، ٣٦١ - ٦٥) .

(٢٧) انظر الكتابين الرابع والخامس من « الأخلاق » ، و « وائلد » ، ٢٨٢ -
٤٧٠ (وكتاب ا . داربون A. Darbon : « دراسات اسبينوزية » ،
١٣٥ - ٦٢ .

(٢٨) قصيدة « Prooemion » ، هى القصيدة الافتتاحية لحيته فى
مجموعته الألوهية الشاملة pantheistic series « الله والعالم »
(١٨١٦) والأبيات الواردة هنا تضمنتها كلمة ألبرت شيتسر المثوية
(١٩٣٢) التى أعيد طبعها فى كتابه « حياته » أربع دراسات ، ترجمة
س . ر . جوى C. R. Joy (وهذه ترجمته الانجليزية للقصيدة) ، ٤٩ ،
انظر : ٦٦ - ١٠٧ .

(٢٩) الجوهر « شىء ملء نشاط » ، تفنيد اسبينوزا ، فى « مختارات
ليبنس » ، ترجمة ب . وينر P. Wiener ، ٤٨٧ . « فى رأى أن طبيعة
الجوهر تتألف فى ذلك الميل المنظم الذى تنشأ به الظاهرة على نحو مرتب » .
مزيد من المناقشة حول Vis Viva (وينر ، ١٨١) ويربط ج . ف مورا
J. F. Mora فى مقاله : « سواريز والفلسفة الحديثة » ، التى نشرت
فى مجلة « تاريخ الافكار » ، ١٤ (١٩٥٣) ، ٥٢٨ - ٤٧ - يربط بين هذه
النظرية فى الجوهر ونظرية سواريز فى الماهية الفعلية *essentia actualis* .

(٣٠) عن مبادئ ليبنس الأولى والماهية الفردية الجوهرية راجع
ج . كولينز فى كتابه « تاريخ الفلسفة الأوروبية الحديثة » ، ٢٦٢ - ٧١ .

(٣١) « خواطر حول بلارمين » Reflection on Bellarmine

فى « نصوص غير منشورة » جمعها ج . جروا G. Grua ، ٣٠١ . وتعليقات
ليبينتس على كتاب بلارمين : « عن الفضل الالهى والاختيار الحر » تدل على
سعة اطلاعه النقدى على اللاهوتيين الكاثوليك .

(٣٢) راجع الخلفية فى مقطوعتين : « عن الحرية » فى كتاب لابينتس :

« أوراق ورسائل فلسفية » ترجمة ل . ١٠ . لومكر I. L. E. Loemker
٤٠٤ - ١٠ ، و « عن الحرية » (جروا ، ٢٨٧ - ٩١) ، وكذلك الشرح
الخلافى فى « رسائل الى صمويل كلارك » ، ٧ ، (وينر ٢٣٨ - ٣٩ ،
٢٦٤) .

(٣٣) « مبادئ الطبيعة والفضل الالهى » ، ١٠ (وينر ، ٥٢٨) .

فالفه بوصفه المهندس الاسمى للكون ، يختار تلقائيا اكمل كون واكثره
اقتصادا من الوجهة الرياضية . « وهو فى الوقت نفسه أبسط الاكوان
افتراضا ، وأغناها من حيث الظواهر » . مقال عن الميتافيزيقا ، VI (وينر ،
٢٩٧) . وهكذا وضع للمبرانش مشكلة ما اذا كان الاله الرياضى يمكن
أن يختار كونا أقل كمالا وبالتالى أقل مدعاة للعجاب من الناحية الرياضية .
والفصل السادس من كتاب أ . رولان E. Rolland « الحتمية المونادية
ومشكلة الاله فى فلسفة لابينتس » يناقش الطرق التى حاول بها كل من
ليبينتس ومبرانش التوفيق بين الحتمية الرياضية ، والحرية الالهية .

١٢١

(٣٤) « عن الأصل الأخير للأشياء » (وينر ، ٣٤٨) . يمرض ١٠١ .

جولسون O. A. Johnson فى مقاله : « الحرية الانسانية فى أفضل
العوامل الممكنة » (المجلة الفلسفية الفصلية) ، ٤ (١٩٥٤) ، ١٤٧ - ٥٥ -
يمرض عرضا نقديا جهود لابينتس لانقاذ الحرية الالهية ، والحرية
الانسانية .

(٣٥) انظر ج . جروا G. Grua : « القضاء العالمى والعدل الالهى عند
ليبينتس » ، ٥٥ ، ٧٢ ، ٥٣٠ - ٣٤ . فيما يتعلق بالنصوص والتقد المنتسب

الى واحدة المعنى فى الميتافيزيقا العقلانية . وفى كتابه : « مقالات جديدة خاصة بالفهم الانسانى » ، II ، xiii ، ١٨٨ ، IV ، viii ، ٩ ، ترجمة أ. ج. لانجل A. Langley ، ١٥٣-٥٤ ، ٩٦-٤٩٤ ، يؤسس لـ لينتس اللاهوت الطبيعى على قرانين الوجود والجوهر المشترك بين الاله والاشياء الاخرى بطريقة نوعية .

(٣٦) «العدالة الالهية» ، مقدمة ، ترجمة أ. م. هاجارد E. M. Huggard ، ٦٢ . وعن التاريخ الفلسفى لمشكلة الشر ، راجع فردريش بيليزيخ Friedrich Billicsich فى كتابه : Das Problem des Ubels in der Philosophie des Abendlandes ويحتوى المجلد الثانى على الفترة من اكهارت الى هيجل ، والمجلد الثالث سيؤدى الى المناشئة المعاصرة حول الشر والعدالة الالهية .

(٣٧) « عن البحث عن الحقيقة » ، VII ، لا ، ٣ ، تحرير ج. لويس G. Lewis ، II ، ٢٠١ . ويقول ملبرانث عن الاسكلانى النموذجى والافلاطونى المنتمى الى كمبردج : « لئن كان قلبه مسيحيا ، فانه فى أعماق عقله وثنى . نفس المرجع (لويس ، II ، ١٩٨) . وعن موقف ملبرانث المتطرف من الايمان والعقل ، وتاريخه المترتب على ذلك بين النزعة الایمانية والنزعة العقلانية ، انظر أ. ديكورتريه A. Decourtray « الايمان والعقل عند ملبرانث » ، فى مجلة متفرقات من العلم الدينى ، ١٠ (١٩٥٣) ، ٦٧-٨٦ . وعن جهوده لتجنب التهمة بأن تعريفه للطبيعة والامتداد يؤدى الى الاسبينوزية ، انظر « مراسلة ملبرانث مع ج. ج. دورتو دى ميران J. J. Dortous de Mairan الذى جمعها مع مقدمة حافلة بالمعلومات القيمة ج. مورو J. Moreau . وكان ميران فى دهشة بالغة من اوجه الشبه بين المنهيين .

(٣٨) « لأن الاله ملزم بأن يفعل على نحو بسيط متجانس ، كان عليه أن يجعل القوانين العامة وبسط القوانين ممكنة . . . وفعالية هذه القرارات (الأبدية ، الالهية) لا تخرج الى حيز الفعل الا بطرؤف تلك العلل التى

يقال عنها انها « طبيعية » ، والتي اعتقد أنها ينبغي أن تسمى « افتراضية »
 "occasional" ، محاورات حول الميتافيزيقا والدين ، II, VIII, vii, VII
 ترجمة م. جنسبرج M. Ginsberg ، ١٩١ ، ٢٠٤ . ويدل الأسقف فينيلون
 خصم ملبرانش ، على أن المعادلة بين الكمال الالهي والبساطة الرياضية
 تؤدي الى فعل ضرورة للخلق ، على الرغم من اشتراط ملبرانش لتدخل حر
 من جانب الارادة الالهية ، راجع هـ . ليكلير H. Leclère « فينيلون ، ناقد
 ملبرانش » المجلة التوماوية ، ٥٣ (١٩٥٣) ، ٣٤٧ - ٦٦ .

(٣٩) « محاورات حول الميتافيزيقا والدين » II ، ٧ (جنسبرج ٩٠)
 وفي نفس المرجع ، II ، ١ (جنسبرج ٨٧) ، تستخدم الحجة الاغسطينية
 التي تستخلص من الحاجة الى الحقائق الابدية أن يكون لها أساس ثابت
 وضروري في العقل الالهي . ويؤكد هـ . جوييه H. Gouhier في كتابه :
 « فلسفة ملبرانش وتجربته الدينية » ، ٣١٢-٥٢ - على الحاجة الى ربط
 نظرية بصيرة الاله بسياق ديني تأملي ، كما هي الحال عند أغسطين وأنسلم .
 ومن أجل تجديد حديث لفكرة ملبرانش عن اللامتناهي بوصفها ادراكا
 مبدئيا للكائن اللامتناهي ، انظر لوى لافل Louis Lavelle في كتابه :
 « الحضور الكلي » La Présence Totale .

(٤٠) « عن البحث عن الحقيقة » II, III ، ٥-٧ (لوييس ، I ، ٢٤٦-
 ٥٩) ، « محاورات حول الميتافيزيقا والدين » ، I (في ارتباطها بالرؤية
 في الاله) III-VI (في ارتباطها بالاحساس والمعرفة العلمية) (جنسبرج ،
 ٨٦ - ١٧٦) . راجع م . جيرو M. Guérout « ملبرانش » المجلد الأول :
 « الرؤية في الله » ، ورو . و . تشرش R. W. Church : « دراسة في فلسفة
 ملبرانش » ، ١١٦-٤٢ ، عن رؤية الأشياء الأخرى في الله ، ويشب
 ١ . بريمون A. Bremond في كتابه : « المركزية الالهية عند ملبرانش »
 Le théocentrisme de Malebranche « محفوظات الفلسفة » ، ٦ ،
 (١٩٢٨) ، ٢٨١-٣٠٣ ، أن هذه المركزية تعاني عند ملبرانش من العناصر
 الافتراضية والرياضية^١ .

(٤١) في « المعاورات حول الميتافيزيقا والدين » ، III ، VII (جنسبرج ؛ ١٠٢-١٠٣) . عرض موجز . ويشكو أحد نقاد ملبراننش المبكرين هو الأب سيمون فوشيه Abbé Simon Foucher في كتابه : « نقد البحث عن الحقيقة » ٣٤ ، ٢١٦-٢٣ ، من أن ملبراننش يتحدث بوصفه لاهوتيا لا بوصفه فيلسوفا ، وأن نظرية الرؤية في الله إما أن تكون معطى من معطيات الايمان أو نتيجة بعيدة للاستدلال العلمى ، ولكنها ليست على أى حال مبدا أول فى الفلسفة . وهكذا استبقى فوشيه اعتراض لوك القائل بأن ملبراننش لم يثبت التجانس بين ادراكاتنا الحسية وبين الأفكار الالهية ، مع أن المشكلة الاستمولوجية تتركز برمتها فى السؤال عن كيفية وصول جهات الإدراك الحسى الى روحنا ، هناك حيث توجد فحسب المعرفة الانسانية . ويصف ر . بوبكين R. Popkin فى مقاله : « الأب فوشيه ومشكلة الصفات الأولية » (فى مجلة جمعية دراسة القرن السابع عشر) عدد ٣٣ (١٩٥٧ ، ٦٣٣ - ٤٧) معالجة فوشيه النفسية لمشكلة اليقين ، تلك المعالجة القائمة على نزعة شكية مخففة من النوع الأكاديمى أو الاحتمالى .

ملاحظات على الفصل الرابع

المذهب التجريبي وتحييد الاله

(١) كانت مراجع القارة الأوروبية في الفلسفة الطبيعية هي التي تسيطر على التعليم في الجامعات الانجليزية ، وقد وصف مضمون هذه المراجع ل. ثورندايك L. Thorndike في كتابه : «تاريخ السحر والعلم التجريبي» المجلد السابع : القرن السابع عشر ، ٣٧٢-٤٢٥ . ويعطينا و. ت. كوستيللو W. T. Costello وصفا لمقررات كمبردج في كتابه : « المقرر المدرسي في كمبردج في أوائل القرن السابع عشر » ، وفيه يوضح العلاقة بين الفلسفة الطبيعية ونظرية الله (٧٩ - ١٠٢) . أما آراء اكسفورد عن الاحساس والذهن والجوهر، كما يراها لوك - فقد حللها و. ه. كيني W. H. Kenney في رسالته غير المنشورة للدكتوراه تحت عنوان « جون لوك وتدريب اكسفورد في المنطق والميتافيزيقا » (جامعة سانت لويس ، ١٩٥٩) .

(٢) «عن اتفاق وتقدم المعرفة ، الالهية والانسانية» ، II . والاشارات جميعا الى «مؤلفات فرنسيس بيكون الفلسفية» تحت اشراف ج. م. روبرتسون J. M. Robertson انظر ص ٨٩ - ١٠١ عن تقسيم العلوم . واعملت كتابة احرف الهجاء الحديثة في هذه الطبعة . ويعطى ف. ه. اندرسون F. H. Anderson في كتابه : « فلسفة فرنسيس بيكون » ، ١٤٨-٥٩ ، ملخصا جيدا لنظرية بيكون في العلوم المتعلقة بالله والطبيعة .

(٣) عن اتفاق وتقدم المعرفة ، الالهية والانسانية ، II (روبرتسون ، ٩٣ - ٩٤) .

(٤) الترجمة الانجليزية لكتاب : De Augmentis Scientiarum

IV, III (روبرتسون ، ٤٥٩) .

(٥) « القسم ، أو الصور الكلية ، تصل ، على نحو ما ، الى الله :
والانتقال من الميتافيزيقا الى اللاهوت الطبيعي سريع وقصير » الترجمة
الانجليزية لكتاب De Sapientia Veterum (روبرتسون ، ٨٢٩ الحروف
بين الشولتين مضافة) .

(٦) الترجمة الانجليزية لكتاب De Augmentis Scientiarum
(روبرتسون ، ٤٥٦ - ٥٧) .

(٧) الترجمة الانجليزية لكتاب De Principiis atque Originibus
(روبرتسون ، ٦٤٧ - ٤٨ ، ٦٦٤) ، والترجمة الانجليزية لكتاب
De Sapientia Veterum (روبرتسون ، ٨٤٠) ترجمة معدلة .

(٨) المقالات xvi ، « عن الاتحاد » (روبرتسون ، ٧٥٤) .

(٩) عن نظرية هوبس عن الاله ، راجع ، مبادئ القانون XI ، ٢-٤ ،
تحرير ف . تونيز F. Tönnies ، ٤١-٤٢ ، اللويثان Leviathan I, xi-xli
تحرير م . او كشتوت M. Oakeshott ، ٦٨-٧٢ ، اجابة على كتاب نشره
الدكتور برامهول Dr. Bramhall في «المؤلفات الانجليزية لتوماس هوبس»
تحرير و . مولزورث W. Molesworth ، IV ، ٣٠٦ ، ٣٤٩ ، ٣٨٤ . انظر
ايضا تبادل الآراء بين ديكرات وهوبس : ردود على الاعتراضات III
(ترجمة هلدلين - روس لمؤلفات ديكرات الفلسفية ، II ، ٦٦ - ٧٤) .
ويصف رتسارد بيترز Richard Peters في كتابه : «هوبس» ، ٢٤٠-٦٥
يصف موقف هوبس من الله والدين .

(١٠) مستهل اليوميات الخاصة بيوم ٨ فبراير سنة ١٦٧٧ ، في مسودة
مبكرة لمقال لوك ، . تحرير ر . ا . هارون R. T. Aaron وج . جيب
J. Gibb ، ٨٤-٨٩ ، انظر ايضا مسودة مبكرة ، ٣٨ (هارون - جيب ،
٥٩-٦٠) ، عن احتمال وجود الاله . وهذه المسودة ا ، وكذلك المسودة ب
(ملاحظة رقم ١٥) . كتبنا في ١٦٧١ ، على حين لم تنشر المقالة النهائية الا
في سنة ١٦٩٠ .

(١١) « كل ما قلناه [ملبرانش] لا يخرج عن هذا ، وهو أنني أملكه
 الأفكار التي يطيب للاله أن يملكها ، ولكن بطرق لا أعرفها ٠٠٠ » و « حضوره »
 هذه الأفكار أو اتحادها (بالعقل الانساني) لا يكفي لكي يجعلها مرئية .
 بل ينبغي للاله أن « يظهرها » ويعرضها ، وماذا يفعل الاله أكثر من أن يجعلها
 حاضرة للعقل حين يظهرها ؟ (فحس لرأى ب . ملبرانش عن رؤية الأشياء .
 جميعا في الله) ، ٢٥ ، ٣٠ ، في مؤلفات لوك الفلسفية . تحرير ج . أ .
 سانت جون J. A. St. John ، ٤٢٨ ، ٤٣٣ - ٣٤ ، الحروف بين الأقواس
 مضافة . وعن اعتراض مماثل ضد الاحابة المعرفية بشعور مطلق عند
 المثاليين الهيجليين ، انظر ب . ب . باون B. P. Bowne « نظرية الفكر »
 والمعرفة ، ٥٤ .

(١٢) « فحس لرأى ب . ملبرانش » ، ٢٣ (سانت جون ، II ، ٤٢٧ .
 انظر أيضا : ٤٤٥ ، ٤٦٤ ، ضد شمول الألوهية) .

(١٣) « مقال عن الفهم الانساني » ، I ، للآ ، ١٨٨ ، تحرير أ . هـ . فريزر
 A. C. Fraser ، ٩٥ - ١٠٧ .

(١٤) نفس المرجع ، II ، XV ، ٤٠٢ ، xxiii ، xvii ، ٣٣ - ٣٦ (فريزر ،
 I ، ٢٥٨ - ٦١ ، ٢٧٦ - ٩٣ ، ٤١٨ - ٢١) ، والحلفية موجودة في مسودة
 مبكرة لمقال لوك ، ٤٥ ، (هارون - جيب ٧١ - ٧٣) .

(١٥) مقال عن الفهم ، والمعرفة ، والرأى ، والموافقة ، ٩٤ ، تحرير
 ب . راند B. Rand ٢٠٧ - ٢٠٨ . وهذه هي المسودة ب (١٦٧١ أيضا) ،
 للمقال النهائي .

(١٦) يوميات ، ٢٩ يوليو ، ١٦٧٦ في « مسودة مبكرة لمقال لوك » .
 (هارون - جيب ، ٨١ - ٨٢) عن قراءة لوك ل « خواطر » بسكال خلال سنة
 ١٦٧٠ ، راجع جبريل بونو Gabriel Bonno « العلاقات العقلية بين لوك
 وفرنسا » ، ٥٩ - ٦٢ . وهذان البيتان من قصيدة الكسندر بوب
 Alexander Pope « مقال عن الانسان » ، IV ، ٣١٥ - ١٦ ، تحرير
 ماينارد ماك Maynard Mack ١٥٨ . انظر مقدمة ماك ، xli-xxiii
 عن علاقة بوب بالعدل الالهي ، والأخلاق ، والنزعة الشكية .

(١٧) « مقالات عن قانون الطبيعة » ، IV ، تحرير ف. فون ليندن
W. von Leyden ١٥٠ - ٥٥ ، كتبت المخطوطات من ١٦٦٠ - ١٦٦٤ .
انظر أيضا : « مقال عن الفهم الانساني » ، IV ، (فريزر ، II ، ٣٠٦ -
٣٢٤) . وكتهيد لموقفه النهائي في المقال ، ترجم لوك الدليل المتضمن في
كتاب بيير نيقول Pierre Nicole مقال عن الأخلاق (مجلد ١ - ٢ ، ١٦٧١)
ونقل الحجج المؤيدة والمعارضة في كتاب رالف كدورث Ralph Cudworth
« النسق العقلي الحقيقي للكون » ، (١٦٧٨) . (ورجع هيوم أيضا الى كدورث
ولكنه تأثر خاصة بالحجج الالحادية ، انظر الملاحظة رقم ٣٠ فيما يلي) .
وعن الحلفية التاريخية انظر ف. فون ليندن « لوك ونيكول : أدلتها على
وجود الله وموقفها من ديكرات » مجلة صوفيا ، ١٦ (١٩٤٨) ، ٤١ - ٥٥ .
وتدعم برهان لوك تدعيما لا حد له بالنسبة للقارىء في القرن الثامن عشر
بعد ظهور توكيد اسحق نيوتن الشهير للمذهب التاليه في حاشية عامة الحق
بالطبعة الثانية (١٧١٣) لكتابه « المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعة » .

(١٨) « مقال عن الفهم الانساني » ، IV ، x ، ١٠٢ ، (فريزر ، II
٣١٥) . لم يؤخذ الافتراض الخاص باله متناه ساخذ الجد حتى دافع عنه
هيوم .

(١٩) نفس المرجع ، IV ، III ، ٦ ، (فريزر ، I ، ١٩٢ - ٩٨) ، انظر
أيضا الأقسام المتعلقة بهنا الموضوع من : النزاع مع اسقف ورسسر
(ستيلينجفليت) ، في « مؤلفات لوك الفلسفية » (سانت جون ، II
٣٥٧ - ٧٧ ، ٣٨٦ - ٤١١) . وارتباط نظرية المعرفة عند لوك بالخلاف حول
نزعة التاليه الانجليزية - يفحصه ج. و. يولتون J. W. Yolton في كتابه :
« جون لوك وطريق الأفكار » ، انظر صفحات ١٤٨ - ١٦٦ في مناقشة المادة
المفكرة .

(٢٠) « مقالات عن قانون الطبيعة » ، IV ، (فون ليندن ، ١٥٧) ،
مراجع : « البحث الثاني في الحكومة المدنية » ، VI ، ١٣٥ ، في « بحثان عن
الحكومة » ، تحرير ت. ا. كوك T. I. Cook ، ١٩٠ ، وراجع ج. و. لينز

J. W. Lenz. « مقالات لوك عن قانون الطبيعة » ، مجلة الفلسفة والبحث
الفينومينولوجي (الظاهرى) ١٧ (١٩٥٦ - ٥٧) ، ١٠٥ - ١١٣ .

(٢١) « بحث فى مبادئ المعرفة الانسانية » ، I ، ١٥٦ ، فى « مؤلفات
جورج باركلى » ، تحرير أ. أ. لوس A. A. Luce و ت. أ. جيسوب
T. E. Jessop ، II ، ١١٣ . والاشارات جميعا لهذه الطبعة «المؤلفات»

(٢٢) نفس المرجع ، I ، ٩١ (المؤلفات ، II ، ٨١) ، ثلاثمحاورات
بين هيلاس وفيلونوس ، III (المؤلفات ، -- ، ٢٣٥) .

(٢٣) « بحث فى مبادئ المعرفة الانسانية » ، I ، ١٤٢ (المؤلفات ، II
١٠٦) « عن الخلود » ، انظر نفس المرجع ، I ، ١٤١ (المؤلفات ، II
١٠٥ - ١٠٦) .

(٢٤) راجع الدراسة النقدية المتشدة ، وان تكن تتميز بالدقة التى قام
بها أ. هيدنيوس I. Hedenius : « النزعة الحسية واللاهوت فى فلسفة
باركلى » ، وم. جيرو M. Guérault : « باركلى : أربع دراسات عن الادراك
الحسى وعن الله » . ويعتقد جيرو أن اللغة الالهية للطبيعة فى باركلى تنشأ
عن تطوره المنطرد من لوك نحو ملبرانث . بيد أن رأيه الالوهى موجود منذ
البداية ، ولا يتطلب تخليا عن نظريته فى الادراك الحسى والعلية تأييدا
لملبرانث .

(٢٥) ل. بول L. Paul : « الفلاسفة الانجليز » ، ١٢٦ . وعن معالجة
باركلى التاليفية لمشكلات الوجود المتقطع ، والواقع ضد الوهم ، ارجع الى
« بحث عن مبادئ المعرفة الانسانية » ، I ، ٦ ، ٢٨-٣٦ ، ٤٥ ، ٤٨ ،
١٤٦ - ١٤٧ (المؤلفات ، II ، ٤٣ ، ٥٣-٥٦ ، ٥٩ ، ٦١ : ١٠٧-١٠٨)
غالاشيء اما أن تدرك فعلا ، أو على الأقل تكون قابلة للادراك من جانبنا ،
وهى تدرك بالضرورة بواسطة الله . ولم يوضح باركلى توضيحا تاما معنى
«الادراك الحسى و «الرؤية» عند تطبيقها على عقل الاله غير المتلقى .

(٢٦) « تعليقات فلسفية » ، ٧٩٤ (المؤلفات ، ٩٥) . وعن الاختلاف

بين الله بوصفه مسبباً للأفكار وبوصفه متحدناً إلينا من خلالها، انظر د. جري D. Grey «باركلي في كلامه عن الذات الأخرى» المجلة الفلسفية الفصلية، ٤ (١٩٥٤)، ٢٨-٤٤. وتلخص نظرية القوانين العلمية في «بحث عن مبادئ المعرفة الإنسانية»، I، ١٠٩-١٠١ (المؤلفات، II، ٨٥-٨٩)، وازداد توسعاً فيها في بحث «عن الحركة» (الترجمة الانجليزية) De Motu (الحركة)، المؤلفات، IV، ٣١٠-٥٢. وفي «التعليقات الفلسفية» عديد من الاستشهادات المباشرة بأسبينوزا الذي كان باركلي يعرفه خيراً مما يعرفه التجريبيون البريطانيون الآخرون، والذي كان حريصاً على تجنب حقيقته الشاملة الألوهية ونزعتة للاشخصية باتخاذ موقف استقراضاً لا حسيماً من الله. والقصيدة الواردة في الفقرة الثالثة هي «الصقيع في منتصف الليل»، في «قصائد صمويل تايلور كولريدج»، التي جمعها هـ. كولريدج E. H. Coleridge، ٢٤٢. وعن الشهادة الانجليزية الشعرية للاله، انظر هـ. ن. فيرتشايلد H. N. Fairchild «اتجاهات دينية في الشعر الانجليزي»، من ١٧٠٠ الى ١٨٨٠.

(٢٧) انتابع الرئيسى لباركلي في الوقت الحاضر ١٠١. لوس A. A. Luce، يلاحظ «أن الطابع الإلهي المعطى للأشياء الحسية هو معيار مطلق، لأغراض عملية»، «لامادية باركلي»، III. غير أن هذا المعيار في النظرية التأميلية الصارمة يكون غير متكافئ. ذلك لأنه يكمن وراء «المبدأ الجديد» ونتيجته الرئيسية في أن واحد.

(٢٨) «تعليقات فلسفية»، ٥٠٨ (المؤلفات، I، ٦٣). ويوافق باركلي - في اثباته لطبيعة الاله الشخصية - على أن «كل فكرة لدى عن الله، أحصل عليها بتأمل روحي، بأعلاء قواها، وإزالة نقائصها». فإنا أملك إذن في نفس نوعاً من الصورة الموجبة المفكرة عن الاله، وإن لم تكن فكرة غير نشطة. «ثلاث محاورات بين هيلاس وفيلونوس»، III (المؤلفات، II، ٢٣١-٢٣٢). ويشير باركلي إلى المائلة، غير أن اعلامه للصفات الروحية (مثل تكبير لوك لأفكار الكم) يعد مسألة درجة. والخطر في حالة لوك هو مطابقته للاتناهي الإلهي بكم مضخم، على حين أن عثرة باركلي هي

تصويره للاله على أنه ذات انسانية مضخمة . ومع أن كلا من هذين المفكرين لن يقبل هذه النتيجة حرفيا ، فإن افتراض اله متناه لا يبدو محالا في نظر ورثهما الفلسفي ، ديفيد هيوم . ويمكن أن تجد تقويما توماويا للاهوت باركلي الطبيعي في كتاب ١٠١ . E. A. Sillem : « جورج باركلي ، وادلة وجود الله » ١٨٤ - ٢٢٤ .

(٢٩) « الطاعة السلبية » ، ٦ ، ٧ (المؤلفات ، IV ، ٢٠ ، ٢١) .

(٣٠) ١ . ك . موسنر A. C. Mossner ، « مفكرة هيوم المبكرة » ، ١٧٢٩ - ١٧٤٠ . النص الكامل ، « مجلة تاريخ الأفكار » ، ٩ (١٩٤٨) ، ٤٩٣ - ٥١٨ ، انظر أيضا قسم ٢ ، المواد ، ١٤ ، ١٦ ، ٣١ ، ٣٥ : ٣٧ . وكذلك انظر لنفس المؤلف : « حياة ديفيد هيوم » ، ٧٨ - ٨٠ ، عن مطالعات هيوم المبكرة في النزعة المؤلهة والالحاد (انظر ملاحظة ١٧ السابقة ، عن كمورث) . وكذلك اثر كتاب فينيلون تأثيرا قويا على باركلي فيما يختص برأيه عن الاله بوصفه حضورا شخصيا يدرك مباشرة ، كما أشار الى ذلك ج . وايلد G. Wild في كتابه : « جورج باركلي » ، ٢١٧ - ٢١٨ .

(٣١) « بحث في الفهم الانساني » ، II ، تحرير ل . أ . سلبى بيچ

. L. A. Selby-Bigge

(٣٢) نفس المرجع XII ، I (سلبى - بيچ ، ١٥٣) .

(٣٣) رسالة عن الطبيعة البشرية ، I ، IV ، ٥ ، و « التذييل » ،

تحرير ل . أ . سلبى - بيچ ، ٢٤٨ - ٤٩ ، ٦٣٣ ، ملاحظة ١ .

(٣٤) عن هذه المذاهب ، انظر نفس المرجع I ، iii ، 1 - ٨ (سلبى -

بيچ ، ٦٩ - ١٠٦) ، « بحث في الفهم الانساني » ، VII - IV (سلبى -

بيچ ، ٢٥ - ٧٩) . وتطبيق أدلة وجود الله يتم في « محاورات عن الدين

الطبيعي » ، تحرير ن . ك . سميث N. K. Smith ، ١٨٩ - ١٩٠ . وكان

الهدف المباشر لهجوم هيوم هو مجموعة الأدلة التي عرضت في المحاضرات

البويلية التي ألقاها صمويل كلارك ، والتفسير الألوهي لمذهب نيوتن الذي

قام به كولن ساكلورين Colin Maclaurin (انظر ، فيما بعد الفصل

الخامس : ملاحظات ٢٧ ، ٣١) • ويتناول الخلفية التاريخية « لمحاورات » هيوم • ١ لروا A. Leroy في كتابه : « النقد والدين عند ديفيد هيوم » ١١٣-١١٥ ، ٢٤٨-٢٦٥ ، ومقال ر • هرلبوت R. Hurlbutt : « ديفيد هيوم ومذهب التأليه العلمى » ، فى مجلة تاريخ الأفكار ، ١٧ (١٩٥٦) ، ٤٨٦ - ٤٩٧ •

(٣٥) « محاورات عن الدين الطبيعى » ، IX ، (سميث ، ١٨٩) •

(٣٦) « ملخص لرسالة عن الطبيعة البشرية » ، تحرير ج • م • كينز J. M. Keynes وب • سرافا P. Sraffa ، ٢٤ •

(٣٧) « محاورات عن الدين الطبيعى » ، XII (سميث ، ٢١٤-٢٢٨) •

(٣٨) نفس المرجع • (سميث ، ٢٢٧) •

(٣٩) رسالة الى وليم ميور William Mure ، ٣٠ يونيو سنة ١٧٤٣ • فى « رسائل جديدة لديفيد هيوم » ، جمعها ر • كليبانسكى R. Klibansky و • ك • موسنر ، ١٣ •

(٤٠) « مقالات عن القوى الذهنية للانسان » ، VII ، ٧ فى « مؤلفات توماس ريد » ، تحرير دوجالد ستيورات Dugald Stewart ، II ، ٣٥٨ • وفى تقدير ريد أن الاستثناء الوحيد لتأثير ديكارت الجارف هو كلود بوفيه Claude Buffier (١٦٦١ - ١٧٣٧) الذى كان له شرف أن يكون أول من أعطى للعالم - بعد أرسطو - على حسب علمى ، بحثا مضبوطا عن المبادئ الأولى ، نفس المرجع • (المؤلفات ، II ، ٣٥٨ - ٣٥٩) • وفى بحثه عن الحقائق الأولى ومصدر أحكامنا » ، وصل بوفيه الى نوع من ايمانية الحس المشترك ، ضامنا لكل استدلالنا فى حدود المنادى التى نعتنقها من خلال الحس المشترك أو استعداد طبيعتنا الخاصة • وقد رفض البراهين الديكارتية على وجود الله على أساس أن كل برهان عبارة عن استنباط هندسى مثال عن الماهيات فى عقولنا ، وهذا تركه مع الايمان ، مع حجة محتملة مستمدة من التصميم كطريقين لوجود الاله ، وهو موقف لا يبتعد كثيرا عن موقف المدرسة الاسكتلندية •

(٤١) مقالات عن القوى النشطة للمقل الانساني ، IV, III (المؤلفات ، .

III ، ١٨٧) .

(٤٢) « المخطوط الاجمالية للفلسفة الاخلاقية ، I, II, III ، مقالة ٢١ و

و « فلسفة القوى النشطة والاخلاقية للانسان ، ، III ، ١ - ٣ ، في

« المؤلفات المجموعة لدوجالد ستيوارت » ، تحرير سير وليم هاملتون —

المؤلفات المجموعة لدوجالد ستيوارت ، تحرير سير وليم هاملتون —

« Sir William Hamilton » ، ٤٤ - ٦٨ ، و VII ، ٤ - ١٦٠ .

ملاحظات على الفصل الخامس عصر التنوير : ساحة قتال حول الاله

(١) « فلسفة عصر التنوير » ، ترجمة ف . كولن F. Koelln و ج . بتجروف J. Pettergrove ، ٣٦ ، يطبق أ . كاسيرر على الفكر الدينى فى هذا العصر ملاحظة جيته القائلة بان الموضوع الرئيسى للتاريخ هو الصراع بين الاعتقاد والانكار ، وان كان كاسيرر يضيف أن عصر التنوير يجرب مع صور دنيوية جديدة من الاعتقاد . ومن الأمثلة الأولى على هذا الصراع ما يتمركز حول المحرر الجزويتى ج . ف . برتييه G. F. Berthier الذى يفحص علاقاته المعقدة مع « الموسوعيين » ج . باباس G. Pappas فى « دراسات عن فولتير وعصر التنوير » مجلد ٣ : يوميات برتييه عن تريفو والفلاسفة » .

(٢) « المعجم التاريخى والنقدى » ، توضيح ٣ ، « الطبعة الثالثة » IV ، ٣٠٠٤ - ويصف لودفيج فويرباخ Ludwig Fauerbach فى دراسته « بيريل » (مؤلفاته الكاملة VI ، ١٩٥٨ - ٥٩) ، يصف بيريل بأنه « زاهد عقلى ، ومعذب روحى لنفسه (حرفيا ضارب نفسه بالسوط) ... وفى تناقض مع نفسه » ، لقبوله للإيمان الشخصى والعقل النقدى مما . ويستعرض المشكلة برمتها و . ه . باربر W. H. Barber فى كتابه : « بيريل : الايمان والعقل » ، فى كتاب : « العقل الفرنسى » تحرير و . مور W. Moore و ر . سوثرلاند R. Sutherland و أ . ستاركى E. Starkie ، ١٠٨ - ٢٥ ، انظر أيضا ر . ه . بوبكين « أسلاف ديفيد هيوم من الشكاك » ، « الفلسفة والبحث الفينومينولوجى » ، ١٦ (١٩٥٥ - ٥٦) ، ٦١ - ٧١ .

(٣) « موضوعات فلسفية » ، Synopsis Metaphysical XII, IX

(مؤلفات متنوعة ، IV ، ١٣٨ - ٤٤ ، ٥١٦ - ١٩) والاشارات المتناثرة الى وجود الله في « المعجم » يحلها ج . دلفوليه J. Delvolle في كتابه : « الدين النقدي والفلسفة الوضعية عند بيريل » ، ٢٦٨ - ٧١ . أما أكثر نقد وجه الى آراء بيل عن وجود الله - من حيث الاستفاضة في القرن الثامن عشر ، فقد قام به ج . ب . دى كروساز J. P. Crousaz : « فحص للبيرونيه القديمة والحديثة » ، ٤١٤ - ٥١ ، وقد استمد هيوم كثيرا من معلوماته عن مذهب الشك من هذه المجموعة ، ولم يتأثر تأثرا كبيرا بدفاع كروساز عن القبول الذي يكاد يكون اجماعيا بفكرة الله ، وعن فائدتها السياسية ، واساسها العلى .

(٤) « ملحق للتعليق الفلسفى » ، (مؤلفات متنوعة ، II ، ٥٢٧)

ويضيف بيل أن هذا الميل من العقل - فى التطبيق - ليس كاملا عظيما بقدر ما هو ضعف ، ما دام يربطنا بحقائق جزئية عن طريق الظاهر فحسب .

(٥) « تعليق فلسفى » II ، (مؤلفات متنوعة ، II ، ٣٩٦)

عن الأنماط المتباينة من الحقائق والمبادئ الأولى ، انظر نفس المرجع I, I ، (مؤلفات متنوعة ، II ، ٣٦٧ - ٧٠) ، ملحق للتعليق الفلسفى ، XXV (مؤلفات متنوعة ، II ، ٥٤٦) ، « المنطق » ، X, VI (مؤلفات متنوعة ، IV ، ٢٣٩ ، ٢٥٦) .

(٦) « المعجم التاريخى والنقدى » ، توضيح ٢ و ٣ (« الطبعة الثالثة » ،

IV ، ٢٩٩٢ ، ٣٠٠٥) وعن مشكلة الشر ، انظر « مختارات من معجم بيل » ، تحرير أ . بيلر E. Beller و م . لى الصغير M. Lees, Jr. مادة « المانويون » ، ١٥٧ - ٨٢ . واستنتج بيل استعراضه للحلول العقلية المختلفة - أن العقل « لا يمكن أن يكتشف للانسان الا جهله وضعفه ، وضرورة وحى آخر » ، هو الكتاب المقدس « (بيلر و لى ، ١٧٧) وعن مذهب بيل فى الاشارات المتقاطعة ، ارجع الى ه . روبنسون H. Robinson « بيل الشكاك » ، وبخاصة ٢٠٠ - ١٩ ، عن نزعة الشك والشر ، والاتحاد . ويعقب هانز لينداو Hans Lindau فى كتابه : « العدل الالهى فى القرن

الثامن عشر » • تطور هذه الفكرة في القرن الثامن عشر من بيل وليبينتس ،
الى كانت ورجيته •

(٧) « أفكار الدين الطبيعي ، أفكار الفضيلة ، انطباعات العقل ،
او في كلمة واحدة نور الوعي - يمكن أن تبقى في عقل الانسان حتى بعد
أن تنطفئ فيه أفكار وجود الله ، والاعتقاد الراسخ في حياة مقبلة ،
• مختارات من معجم بيل ، مادة Kruzen (بيلر و لي ، ١٥٥) •
وعن أخلاقية بيل الذنوبية راجع ، ب • هازارد P. Hazard « العقل
الأوروبي » ، ترجمة ج • ماي J. May ، ٢٨٤ - ٨٦ •

(٨) « تعليق فلسفي » ، I (مؤلفات متنوعة ، II ، ٣٦٨) •

(٩) انظر كتاب : م • فونت M. Wundt « الميتافيزيقا المدرسية
الالمانية في عصر التنوير » ، ١٢٢ - ٩٩ •

(١٠) Discursus Praeliminaris de Philosophia in Genere,
II, II, 29 وهذه المقالة موضوعة في بداية المجلد الأول من سلسلة فولف
اللاتينية : Philosophia Rationalis sive Logica (والطبعة المستخدمة
للمجموعة كلها هي : طبعة فيرونا ، موروني ، ١٧٧٩) ، ٧ •

(١١) موضوع « الزواج المقدس » يسود الفصلين الأولين من كتاب :
Discursus Praeliminaris de Philosophia in Genere
في Philosophia Rationalis sive Logica (طبعة فيرونا ، ١ - ١٥)

(١٢) « الفلسفة الأولى او الانطولوجيا » ، I , il , ٣ ، II ١٦٨
(طبعة فيرونا ، ٦٠ - ٦١) ويقوم انطولوجيا فولف ولاهوتة الطبيعي من
من وجهة النظر التوماوية • جيلسون في كتابه : « الوجود وبعض
الفلاسفة » ، ١١٣ - ١٩ ، وبتفصيل أكبر في « الوجود والماهية »
١٦٣ - ٨٣ •

Pars prior ... et Pars posterior

المقدمات والتمهيدات تشرح تصور فولف للاهوت الطبيعي ، انظر .
Discursus المشار اليه آنفا ، III (« الفلسفة العقلية او المنطق » ،
طبعة فيرونا ، ١٥ ، ٢٨) . عن مكنز اللاهوت الطبيعي بين أقسام
الفلسفة . وقد درس م . كامبو M. Campo تصور فولف للاله في كتابه :
II Cristiano Wolff e il rationalismo precritico ، ٥٧٣ - ٦٦٣ .

(١٤) « اللاهوت الطبيعي » ، I ، I ، II ، ٢٤ (طبعة فيرونا ، I ، ١٣) .

(١٥) بعد أن قدم فولف تعريفه للعلة الكافية (« الفلسفة الأولى
او الانطولوجيا » ، I ، II ، ٧ ، [طبعة فيرونا ، ٢٢]) ، يعد فولف
بأن هذا المصطلح سيزداد وضوحا في مناقشته العامة للكينونة والوجود ،
وفي دراساته الكونية والنفسية الخاصة للأفعال العرضية . بيد أنه في
مناقشته الانطولوجية للوجود على أساس الامكانية والفعلية (نفس المرجع ،
I ، II ، ٣ ، II ، ١٧٠ - ٧٤ [طبعة فيرونا ، ٧٣ - ٧٥]) ، يعتمد
على أفكار لافلسفية مشتركة للعلاقة بين الفعل الوجودي والامكان . وما زالت
معالجته الكونية والنفسية للأفعال العرضية تنتظر تأسيسا فلسفيا في البرهان
اللاهوتي على العلة الكافية لتفسير الفعلية الوجودية للكون .

(١٦) « اللاهوت الطبيعي » ، I ، I ، II ، ٣٤ (طبعة فيرونا ، I ،

١٦) .

(١٧) نفس المرجع ، I ، I ، II ، ٧٢ (طبعة فيرونا ، ٢٨) .

(١٨) انظر نفس المرجع ، I ، II ، I ، I ، II ، ٥ ، ٦ ، ١٢ - ١٣

(طبعة فيرونا ، II ، ٢ - ٣ ، ٥ - ٦) .

(١٩) « اللاهوت الطبيعي » ، I ، II ، I ، I ، II (طبعة فيرونا ،

II ، ٨) . ويذهب فولف - دون تناقض - الى أن الملحد لا يستطيع أن يقبل

أن تكون فكرة الله ممكنة ، ولكنه لا بد أن ينظر إليها على أنها متناقضة
(اللاهوت الطبيعي ، II ، ii ، ١ ، II ، ٤١٣ - ١٤ (طبعة فيرونا ، II ، ١٨٠) .

(٢٠) نفس المرجع ، II ، i ، ١ ، II ، ٢٧ (طبعة فيرونا ، II ، ٩) .

(٢١) نفس المرجع ، I ، iv ، ٤ ، II ، ٣٤٩ (طبعة فيرونا ، II ، ١٥٣) .
ويلاحظ فولف أن الفلاسفة قد أصلوا فكرة الإرادة الإلهية (اللاهوت
الطبيعي) ، I ، ٣ ، ٣٩٥ (طبعة فيرونا ، I ، ١٧٧) .

(٢٢) نفس المرجع ، II ، ٤٣٠ (طبعة فيرونا ، I ، ١٩٦) .

(٢٣) اللاهوت الطبيعي ، I ، ٣ ، II ، ٣٩٠ (طبعة فيرونا ، I ،
١٧٥٢) .

(٢٤) التصدير (غير المرقم) « للاهوت الطبيعي » ، II يعرض هذه
الدعوى .

(٢٥) انظر ج ، جار J. Gurr « مبدأ العلة الكافية في بعض المذاهب
الاسكلائية » ، ١٧٥ - ١٩٠٠ ، (رسالة دكتوراه غير منشورة ، جامعة سانت
لويس ، ١٩٥٥) . وعن الملاحظات الثاقبة التي أبداهها ماريشال Maréchal
انظر أ . هاين A. Hayen في مقالة مفسر توماي للكانتية ب . جوزيف
ماريشال (١٨٧٨ - ١٩٤٥) ، المجلة الدولية للفلسفة ، ٨ (١٩٥٤) ،
٤٤٩ - ٦٩ .

(٢٦) راجع ن . ل . توري N. L. Torrey « فولتير والمؤلهين
الانجليز » ووصف حركة التآليه الانجليزية ج . أور J. Orr في كتابه :
« نزعة التآليه الانجليزية : جذورها وثمارها » ، والفصل السادس (١٧٩ -
٢٢٠) يناقش تأثيرها في عصر التنوير الفرنسي والألماني والأمريكي . وينظر
ب . هازارد P. Hazard الى كل من فولتير ولسنج بوصفهما نموذجين على
التغالى لحركة التآليه الفرنسية والألمانية في كتاب : « الفكر الأوروبي في
القرن الثامن عشر » ترجمة ج . ماي J. May ، ٤٢ - ٣٤ .

(٢٧) النص الأول مأخوذ من التعليق العام على الطبعة الثانية (١٧١٣) من كتاب نيوتن : « المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية » ، والنص الثاني من رسالته الى ريتشارد بنتلي Richard Bentley بتاريخ ١٠ ديسمبر سنة ١٦٩٢ . وهذه الفقرات يمكن الرجوع اليها بسهولة في « فلسفة نيوتن عن الطبيعة » تحرير هـ . س . ثاير H. S. Thayer ، ٤٢ ، ٤٨ - ٤٩ . وآراء نيوتن عن الله معروضة في « ثاير » ، ٤١ - ٦٧ ، وهناك مجموعة أخرى للمصادر هي : « بحوث اسحق نيوتن ورسائله عن الفلسفة الطبيعية وما يتصل بها من وثائق » ، تحرير أ . ب . كوهن I. B. Cohen ، ٢٧١ - ٣٩٤ (وتتضمن مواعظ بنتلي ضد الاتحاد وتحليل ب . ميلر P. Miller لعقل نيوتن المتحفظ عن علة الجاذبية) . وقام أ . كواريه A. Koyré فى كتابه : « من العالم المغلق الى الكون اللامتناهى » ، ١٥٩ - ٢٧٦ ، بتحليل افكار نيوتن عن الله ومقارنتها بأراء أخرى ذاعت فى القرن السابع عشر . وعن تفسير ذائع للمؤله النيوتونى الانجليزى كولن ماكلورين Colin McLaurin انظر : « تفسير كشوف سر اسحق نيوتن الفلسفية » ، ٣٧٧ - ٩٢ ، مع وضع خطوط تحت التضمينات المؤيدة للمذهب التالى . وكانت الرسالتان اللتان جمع فيهما وليم درهام المصادر العلمية والفلكورية للبنية الفزيائية المؤيدة للتصور الأرثوذكسى للاله ، قد لقيتا رواجا كبيرا فى اثناء اقامة فولتير فى انجلترا ، وهاتان الرسالتان تحت عنوان : « اللاهوت الفزيائى : أو برهان على وجود الله وصفاته من أعمال خلقه » (١٧١٣) والتكملة التى ظهرت سنة ١٧١٥ تحت عنوان : « اللاهوت - الفلكى : أو ، برهان على وجود الله وصفاته من تأمل الأفلاك » . وكان درهام - شأنه فى ذلك شأن فولتير - يوافق على المذهب النيوتونى بوصفه على درجة كبيرة من الاحتمال ، ويرى أن الاستدلال على الله من هذا المذهب أمر محتوم للعقل غير المتحيز ، ومن ثم ، كان ينظر الى الملاحظة بوصفهم شواذ أو ذوى عقول متحيزة . « ذلك لأن ثمة برهانا جنيا على الله فى حركات الأفلاك والارض ، واذا كان الناس « لا يرون » هذه الحركات ، فهذه علامة على الغباء الشديد ، أما اذا كانوا « لن » يروها ، ويقتنعوا بها ، فهذه علامة صريحة على تحيزهم وانحرافهم . » (اللاهوت . الفلكى ، ٧٠) وقد ترجم كتابا درهام الى الفرنسية فى ١٧٢٦ و ١٧٢٩ . وعن الاستخدام الإلهوى لنيوتن بواسطة

جرهام وبتلى وكلارك وغيرهم من النيوتونيين البريطانيين راجع ه . متزجر
H. Metzger : « الجاذبية الكلية والدين الطبيعي عند بعض الشراح
الانجليز لنيوتن » .

(٢٨) جوزيف اديسون Joseph Addison « انشودة عن الافق
الفسيح » ، في اسبكتاتور ، عدد ٤٦٥ ، ٢٣ أغسطس سنة ١٧١٢ (طبعة
١ . تشالمرز ، V A. Chalmers ، ٢٩٥) .

(٢٩) « مبادئ فلسفة نيوتن » I ، I (القسم الاول هو : ميتافيزيقا
نيوتن) ، اعيد طبعه كتذييل لمقال فولتير في الميتافيزيقا ، تحرير ه . ت .
باترسون H. T. Patterson ، ٧١ ، وخلال مرحلته الانجليزية ، كتب
فولتير في مذكرات كمبردج : « لا يمكن اثبات الله أو انكاره بمجرد قوة
عقلنا » . (مذكرات فولتير « تحرير ت . بسترمان I. T. Besterman ، ٦٧ ،
انظر أيضا I. ، ٧٤ . بيد أن مزيدا من الدراسة لنيوتن اقنعه بأن الجاذبية
شيء حقيقي ، ما دام المرء يبرهن على آثارها ويحسب نسبها » . وعلة هذه
العلة في حضن الاله » . « رسائل فلسفية » ، تحرير ر . ناف R. Naves ،
٨٩ . وهذه المرحلة المبكرة من النزعة النيوتونية الفرنسية اوجزها ب .
برونيه P. Brunet في « مقدمة لنظريات نيوتن في فرنسا في القرن
الثامن عشر » . وقد درس ر . ت . مردوخ R. T. Murdoch تدخل
فولتير الحاسم سنة ١٧٣٨ ، وما ترتب عليه من صراع بينه وبين النيوتونيين
الملاحدة (دولباك وديدرو) في رسالته غير المنشورة للدكتوراه : « قانون
نيوتن للجاذبية وعصر التنوير الفرنسي » (جامعة كولومبيا ، ١٩٥٠) .
وعن التقويم الارسطي للصدام بين الفيزياء الديكارتية والفيزياء النيوتونية ،
انظر ج . ا . فايشيبيل J. A. Weisheipel « الطبيعة والجاذبية » ،
٨٧ - ١٠٥ .

(٣٠) يظهر هذا الاستشهاد في « أسئلة حول الموسوعة » . وقد طبع
هذا العمل كملاحظات تكميلية (من ٥١٤ الى ٦٢٨) على « المعجم الفلسفي » ،
تحرير ج . بندا J. Benda و ر . ناف R. Naves ، انظر : « الغاية ،
والعلل الغائية » . الملاحظات التكميلية ، ٥٤٢ . ولعل أشد أدلة فولتير على

وجود الله طموحا هي ما نجده في الفصل الثاني من « بحث في الميتافيزيقا » (باترسون ، ٦ ، ١٨) . وعن دفاعه عن بعض المعرفة الطبيعية بالاله ، في مضاد بسكال ، انظر « الرسائل الفلسفية » ، XXV ، تذييل (ناف ، ٢٧٥) وقام بتركيب مذهبه في الاله ١٠ و ١٠ . الكسندر L. W. Alexander « فولتير والميتافيزيقا » مجلة الفلسفة ، ١٩ (١٩٤٤) ، ١٩ - ٤٨ ، و ر. لاور R. Lauer « نزعة التاليه البنائة عند فولتير » (رسالة دكتوراه غير منشورة ، جامعة سانت لويس ١٩٥٨) .

(٣١) مخطوط المسودة الثالثة من فقرات عن الحرية لفولتير : بحث في الميتافيزيقا ، مطبوعة كاملة في « دراسات عن فولتير » بقلم ١٠١ . ويد L. O. Wade ، ١٠٥ . ويصل « ويد » الى هذه النتيجة وهي أن فولتير لا يهتم بمعرفة وجود الهه وصفاته بقدر اهتمامه بحقيقة وجوده . (ص ١١٢) وكان هدف فولتير الرئيسي هو المحاضرات البويلية ، (١٧٠٤ - ١٧٠٥) ذات الاثر الكبير والذي القاهما النيوتوني الانجليزى البارز صمويل كلارك : « مقال عن وجود الله وصفاته ، والتزامات الدين الطبيعي ، وحقيقة ويقين الوحي المسيحى » . وفي القضية ه يرى كلارك أنه : « رغم أن الجوهر او ماهية الوجود الموجود بذاته هو نفسه غير قابل لأن ندركه على الاطلاق ، الا أن كثيرا من صفات طبيعته الجوهرية قابلة للبرهان الدقيق ، وكذلك وجوده » (٣٨) ويشعر في تقديم أدلة شبه رياضية على عدد من الصفات الفزيائية والاخلاقية (٣٨ - ٧٥ ، ١٠٠ - ١٠٩) ثم يعطى تفسيراً عقلانياً للوحي . وقد تحدى كل من هيوم وفولتير الطابع البرهانى لهذه الأدلة .

(٣٢) الفيلسوف الجاهل ، XX (« مؤلفات فولتير الكاملة » ، طبعة مولان Moland ، XXVI ، ٦٢) .

(٣٣) رسائل فلسفية ، XXV ، حاشية (ناف ، ٢٩٠) : ويعرض الافتراض المتعلق بوجود حد على القوة الالهية وحضورها في « الفيلسوف الجاهل » ، XXVI (مولان ، XVIII ، ٦٠ - ٦١) . ويفترض فولتير أن الوحي الالهى هو الذى يستطيع وحده استبعاد الافتراض القائل باله مخلود ، تفرغه ضرورة أبدية .

(٣٤) « المعجم الفلسفي » ، مادة : « اله » ملاحظات تكميلية (بندا - ناف ، ٥١٨) . يؤكد فولتير على أن الله نفسه هو صانع - لا دوافعنا الأخلاقية . فحسب ، بل كذلك فكرتنا الفعالة اجتماعيا عن الله . « ألم يكن هو الذي ألهم - باختصار - الناس جميعا المتحدين في مجتمع فكرة موجود أسمى ، وذلك حتى تكون عبادتنا لهذا الموجود هي أقوى روابط المجتمع ؟ » . « أسئلة زاباتا ، الترجمة الانجليزية بقلم ن . ل . توري N. L. Torrey » . « فولتير وعصر التنوير : مختارات من فولتير » ، ٩١ .

(٣٥) « المعجم الفلسفي » ، مادة « مؤله » ، (بندا - ناف - ٣٩٩) . ويدلل روسو على أن الله قوى مثلما هو خير ، وبالتالي فإن قوته لا محدودة . كغيره . وكان كل من فولتير وروسو يعترف بعناية الالهية الطبيعية ومعانيها ، وانكار هذه العناية لا يميز مذهب التاليه ككل . وقد كان المؤلهة يعترضون متضامين على عناية الالهية خاصة فائقة على الطبيعة ، وعلى وحى لا يمكن أن يحال الى العقل .

/

(٣٦) يذكر ا . ك . موسنر E. C. Mossner رد فعل هيوم على هذه الحادثة في كتابه : « حياة ديفيد هيوم » ، ٤٨٣ - ٨٦ .

(٣٧) « نسق الطبيعة » ، أو قوانين العالم الفزيائي والأخلاقي » ، ترجمة ه . د . روبنسون H. D. Robinson (ترقيم متصل) ، انظر II ، ٣ . (٣٢٥ ، ٢٧) . ويصف ا . ا . ويد L. O. Wade التيار التحتي للمادية الملحدة في فرنسا في كتابه : « التنظيم السرى » ، ونشر الافكار الفلسفية في فرنسا من ١٧٠٠ الى ١٧٧٥ . وعن حالة القسيس جان مليه Jean Meslier الذي ترك وصية الحادية انتشرت انتشارا واسعا انظر ا . ر . مورهاوس A. R. Morehouse ، « فولتير وجان مليه » .

(٣٨) نسق الطبيعة ، II ، ٣ ، (٢٢٧) ، وتعالج أدلة كلارك على حدة . II ، ٢ ، (٢٠٢ - ٢٢٥) . وعن الحاد دولباك اقرأ : و . ه . ويكور W. H. Wickwar : « البارون دولباك » ، ٦٢ ، ٩١ ، و ف . و . توبلزويو V. W. Topazio ، « فلسفة دولباك الأخلاقية » ، ١١٧ - ١٣٢ .

(٣٩) « نسق الطبيعة » ، 2, I (١٩ ، معدل) . ويقوم دراسات دولباك العلمية بـ . نافيل P. Naville ، « بول تيرى دولباك والفلسفة العلمية فى القرن الثامن عشر » ، وخاصة ١٨١-٢٠٠ ، ٢٢٨ ، ٢٣٠ .

(٤٠) « نسق الطبيعة » ، I ، ٦ ، و II ، ٢ (٤٣-٤٤ ، ٢١٣-٢١٥) تعرض نظريات جوليان أوفريه دى لامترى عن المادة المتحركة الحساسة ، وعن النزعة الحسية ، وعن الاحساد ، فى كتاب : « الانسان آلة » ، ترجمة جـ . بوسى G. Bussey مع مقتطفات من « التاريخ الطبيعى للروح » ،

(٤١) يتابع أـ . فارتانيان A. Vartanian هذا الانتقال ، من المؤله الى الملحد . اتجاه ديدرو الفلسفى ، فى «دراسات ديدرو I» ، تحرير ١٠١- فيلوز O. E. Fellows ونـ . لـ . تورى N. L. Torrey ، ٦٣ - ٤٦ . ويدلل فارتانيان باستفاضة فى كتابه « ديدرو وديكارت » ، على أن النزعة الطبيعية فى عصر التنوير هى منهجية علمية ، وليست اعلانا ميتافيزيقيا عن الواقع . « اذا فهمت النزعة العلمية فهما صحيحا ، رأينا أنها لم تكن معنية بانكار وجود الاله ، وفعل عناية الهية لا سبيل الى التعبير عنها ، وما شاكل ذلك من التصورات الخاصة بالميتافيزيقا والأخلاق واللاهوت . ولكنها كانت تسمى أساسا الى الحيلولة دون استخدام ، أو بمعنى أدق - اساعة استخدام مثل تلك الأفكار فى بحث الطبيعة . وحين فعلت ذلك ، كفلت للبحث العلمى أقصى درجة ممكنة من الاستقلال فى تفسير الظواهر الفيزيائية » (٣١٤) . وثمة بين مؤله عصر التنوير ، استمرار لسياسة التجريبيين فى استبعادهم الاله من العمل العلمى والفلسفة الطبيعية بصورة منهجية ، غير أن دولباك ، وأحيانا ديدرو ، يتجاوز هذا الموقف الى انكار ميتافيزيقى لحقيقة الله . وعن رأى ديدرو الاحادى ، انظر مـ . وارتوفسكى M. Wartofsky : « ديدرو وتطور مذهب الواحدية المادية » ، فى « دراسات ديدرو » ، تحرير ١٠١- فيلوز O. E. Fellows ونـ . لـ . تورى N. L. Torrey ، ٢٧٩ - ٣٢٩ . ومعالجة ديدرو للاله ، والفنائة الالهية والحرية « فى الموسوعة » ، يناقشها جـ . أـ . باركر J. E. Barker ، تناول ديدرو للدين المسيحى فى الموسوعة ، ٥٨ - ٧٠ .

(٤٢) ترجمة انجليزية بقلم ل. ج. كروكر L. G. Crocker
 « فيلسوف المارك : سيرة دنييس ديدرو » ، ٣٢٠ ، وكذلك ٦٣ - ٦٧ ،
 ٩٥ - ٩٩ ، ٣١٧ - ٣٤٧ ، عن موقف ديدرو المعقد من الله .

(٤٣) « المعجم الفلسفي » ، مادة « الله » ، الملاحظات التكميلية (بند أ -
 ناف ، ٥١٥) ، وانظر نفس المرجع ضد دولباك ، ٥١٣ - ١٨ ، ٤٢-٥٣٩ ،
 (الله ، « غاية ، علل غائية ») . وهذا الرد يفترض على كل حال أن الله
 سيطر على المادة . ويشتمل رد الفعل الكاثوليكي المعاصر ضد دولباك في
 ن. - س. بروجييه N. — S. Bergier ، « فحص المادية » (صدر لأول
 مرة سنة ١٧٧١) ، انظر ر. ر. بالمر R. R. Palmer ، الكاثوليك
 والمفكرون في فرنسا القرن الثامن عشر ، ٢١٤ - ٢١٨ .

(٤٤) « مراسلات عامة » ، تحرير ت. دونور T. Dufour وب. بلان
 H. P. Plan ، ٣٢٤ ، II ، ٣٠ ، رسالة الى فولتير ، ١٨ أغسطس ١٧٥٦ .

(٤٥) انظر الدراسة التي كتبها ر. ديراثي R. Derathé « عقلانية
 جان جاك روسو » ، ٣٦-٣٧ ، ٦٢-٧٣ ، انظر أيضا التفسير الكانتي الأشد
 صرامة الذي كتبه : ٠١ كاسير : « روسو وكانت وجيته » ، ترجمة ج. جاتمان
 J. Guttman و ب. كريستلر P. Kristeller ، وج. راندال الصغير
 J. Randall Jr. ، ٤٣-٥٥ وكتاب كاسير : « مسألة جان - جاك روسو »
 ترجمة ب. جاي P. Gay ، ١٠٩ - ١٢ .

(٤٦) « اميل أو التربية » ، ترجمة ب. فوكسل B. Foxley ، انظر
 الشطر الأكبر من الكتاب الرابع من صفحة ٢١٦ الى ٢٧٩ ، المتضمنة
 للخلقية التربوية والجمالية . وهناك نص نقدي ، وتعليق تاريخي في
 « الاعتراف بالايمان من قس سافويار » ، لجان جاك روسو ، تحرير ب. م.
 ماسون P. — M. Masson ، وهناك تعليقات أخرى كتبها ك. ٠ هيندل
 C. A. Hendel : « جان - جاك روسو أخلاقيا » ، II ، ١٢٤-١٦٢ ،
 ٠١ ه. وايت E. H. Wright « معنى روسو » ، ١١٣ - ١٦٤ ، ف. ك. جرين
 F. C. Green : « جان جاك روسو » ، ٢٤٢ - ٢٥٩ .

(٤٧) « اميل او التربية » ، IV (فوكسلى ، ٢٣٥ ، ٢٣٧ ، ٢٤٣) .
 وعن العناية الالهية ، انظر بـ . برجلين P. Burgelin : « فلسفة الوجود
 عند جان - جاك روسو » ٤٠٢ - ٢٨ .

(٤٨) النصيحة التى يسديها روسو لاميل هى « أن يعمل فى قلبه
 الفضيلة ، لا حبا للنظام الذى نجعله جميعا تابعا لحب الذات فحسب ،
 ولكن حبا لحالاق وجوده ، وهو حب يمتزج بذلك الحب للذات » « اميل ،
 او التربية » ، IV (فوكسلى ، ٢٧٩) . ولما كان حب الذات هو أساس
 كل فضيلة ، فان روسو يواجه مشكلة «الحب» و «المشوق» وفى رأى أهم
 ناقد كاثوليكي معاصر له هو نـ . سـ . برجيه N. — S. Bergier .
 ان روسو يحل المسألة الاخلاقية والدينية على أسس عقلانية الوهية ،
 ولكنها مضادة لما يعلو على الطبيعة antismetaphysical . والمبدأ الأساسى
 فى فلسفة روسو هو « أن الاله يستطيع أن يكشف لنا فحسب ، وعلينا
 نحن أن نعتقد فحسب ، فيما يمكن البرهنة على صدقه (بالعقل الطبيعى
 والشعور الباطنى) . ولما كانت العقيدة الكاثوليكية فى سقوط الانسان
 والحطية الأولى تصدم عقلك ، فقد رفضتها لتستبدل بها هذه العقيدة
 الأساسية : وهى أن الانسان كائن خير بطبيعته ، محب للعدالة والنظام ،
 وأنه لا وجود لانحراف أصيل فى القلب الانسانى . وعلى هذه القاعدة
 شيدت خطتك الجديدة فى التربية . « منهب الألوهية مفند لنفسك »
 (صدر لأول مرة سنة ١٧٦٥) ، I ، ٨٧ . وهكذا تحدى كتاب برجيه
 الشعبى روسو أساسا من أجل عقلانيته اللاهوتية ، ولاحالته مضمون
 الايمان الى البيئة الطبيعية للعقل الاخلاقى وال عاطفة ، انظر ديراتيه
 Derathé ، المرجع المذكور آنفا ، ١٤٢ - ٤٣ ، ١٥٠ - ٦٢ .

(٤٩) ايمانويل كانت « مقدمة لكل ميتافيزيقا مستقبلية » ، ٤٤ ،
 ترجمة بـ . جـ . لوكاس P. G. Lucas ، ٩٥ .

ملاحظات على الفصل السادس

فلسفة « كانت » عن الله

(١) نجد عرضاً غزيراً بالمعلومات عند ف. E. England ١٠٠ إنجلترا
« تصور «كانت» للاله » ، وعند ج. Kopper ١٠٠ مجلة دراسات كانتية
"Kants Gotteslehre" Kanstudien عدد ٤٧ (٥٦ - ١٩٥٥) ، ٢١ -
٦١ . وهذا الأخير يبين اصرار «كانت» على اقتناع غير نظري بحقيقة الاله
العالية على الحس ، بوصفه حدا يقف عنده البحث الانساني عن خير
يتجاوز نظم الطبيعة بأسره .

(٢) أبرز هذا الارتباط إبرازاً قوياً م. Stefanescu ١٠٠
مقال عن الصلة بين ثنائية وتاليهية «كانت» .

(٣) التاريخ الطبيعي الكوني ونظرية الافلاك ، أو مقال عن تركيب
الكون بأسره وأصله الآلى ، وفق مبادئ نيوتن . مقدمة الترجمة الانجليزية
بقلم W. Hastie ١٠٠ فى « علم نشأة العالم عند (كانت) » ، ٢٠ .

(٤) نفس المرجع . (هيستى ، ٢٦) .

(٥) « عرض جديد للمبادئ الأولى للمعرفة الميتافيزيقية » ، vi, II
حاشية ، الترجمة الانجليزية فى كتاب انجلاند : « تصور (كانت) للاله »
٢٢٣ - ٢٢٤ .

(٦) « ان فكرة خرتيت البحر تصور تجريبى ، أعنى فكرة شئ موجود .
وكذلك ، لا يبحث المرء لاثبات صحة هذه القضية عن وجود مثل
هذا الشئ - لا يبحث فى تصور الموضوع ، ما دام لا يجد الا محمولات
الامكان فحسب ، وانما يبحث فى أصول المعرفة التى لدى عنه .
فيقول المرء : لقد رأيته ، أو سلمت به من أولئك الذين رأوه » .

De einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des
Daseins Gottes, I, I, I, الكاملة، كانت، المؤلفات الروسية لمؤلفات « كانت، الكاملة، I, I, I
II ، ٧٢ - ٧٣ ، والاشارات الالمانية كلها لهذه الطبعة .

Versuch, den Begriff der negativen Grössen in die (٧)
Weltweisheit eingefuhren

ملاحظة عامة (المؤلفات الكاملة ، II ، ٢٠٢)

(٨) (المؤلفات الكاملة II ١٥٥ - ١٦٣)

Der einzig mögliche Beweisgrund, III

(٩) « عرض جديد للمبادئ الأولى للمعرفة الميتافيزيقية ، vii, II
حاشية (انجلاند ٢٢٥) . انظر ايضا المرجع المذكور في الملاحظة السابقة،
I, II (المؤلفات الكاملة ، II ، ٧٧ - ٨١) فيه اوسع معالجة لهذا
الدليل .

(١٠) (بحث في تمييز مبادئ اللاهوت الطبيعي والاخلاق) ، I ،
٤ ، الترجمة الانجليزية بقلم ل. و. بيك L. W. Beck « نقد العقل العملي
وكتابات أخرى في الفلسفة الأخلاقية ، ، ٢٦٨ . في كتاب « أحلام متنبى»
تصورها أحلام الميتافيزيقا ، ii, II (الترجمة الانجليزية بقلم أ. ف. جورفترز
E. F. Goerwitz تحرير ف. سيوول F. Sewall ١١٣ - ١١٤) ،
ويتحدث « كانت» عن تثبيت أجنحة فراشة الميتافيزيقا ، وذلك حتى يتمكن
الناس من السير على أرض التجربة الصلبة ، وأرض الحس المشترك ،
والايمان الأخلاقي . وللحكمة القائلة بأنه ينبغي للمرء أن ينكر المعرفة
الزائفة عن الاله - لكي يفسح مجالا للايمان العقل الصادق في نفسه -
تاريخ طويل في نمو « كانت» العقل ، يرجع الى نزعة الشك المبكرة في
الميتافيزيقا المتعالية واللاهوت الطبيعي .

(١١) يتم تطبيق تحليل المادة - صورة للمعرفة على الادراك الحسي
(بما ذلك صورتى الزمان والمكان) في المحاضرة الافتتاحية التي ألقاها
« كانت» سنة ١٧٧٠ : « عن شكل ومبادئ العالم الحسي والعقول ، ، II ،
٤ ، الترجمة الانجليزية بقلم ج. هانديسايد J. Handyside « المحاضرة

الافتتاحية والكتابات المبكرة عن المكان ، ، ٤٤ - ٤٥ . وهذا تناول يمتد الى المقولات أو أشكال الذهن في « نقد العقل الخالص » ، ٨٤ - ١٣٠ ؛ ب ١١٧ - ١٦٩ ، الترجمة الانجليزية بقلم ن. ك. سميث N. K. Smith ١٢٠ - ١٧٥ . و « كانت » يسمح بالتحديدات التجريبية في قضايا الفزياء الجزئية وغيرها من العلوم الطبيعية ، ولكن لا يمكن تسميها الا نسبيا ومن وجهة نظر نقدية عن طريق الاستخدام المنظم لمفئات التجربة ، ومن ثم فانها لا تؤلف معرفة دقيقة . فالتعميمات التجريبية ليست مكونة للنسق الكامل للمعرفة الفزيائية .

(١٢) انظر الملخص الذي قدمه « كانت » نفسه في « مقدمة لكل ميتافيزيقا مستقبلة » ، ٢٠ - ٢٢ ، الترجمة الانجليزية بقلم ب. ج. لو كاس P. G. Lucas ، ٥٨ - ٦٤ .

(١٣) والآن فان كل عياناتنا حسية ، وهذه المعرفة متى كان موضوعها معطى ، فانها تكون تجريبية . بيد أن المعرفة التجريبية هي التجربة ، وبالتالي ، لا يمكن أن توجد معرفة قبلية a priori ، اللهم الا عن موضوعات التجربة الممكنة . . . وعيانتنا الحس والتجريبى هو وحده الذى يمكن أن يعطيها (أى تصورات الذهن) الجسد والمعنى . « نقد العقل الخالص » ، ب ، ١٤٩ ، ١٦٥-١٦٦ (سميث ، ١٦٣ ، ١٧٣-١٧٤) . « وبالحس انا لا أفهم شيئا أكثر مما يمكن أن يكون موضوعا للتجربة والتجربة هي المعرفة بموضوعات الحس من حيث هي كذلك ، اعنى من خلال التمثلات التجريبية التى يعيها المرء (من خلال الادراكات الحسية المترابطة) . Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik Leibnizens und Wolf's Zeiten in Deutschland hat ?

(الأعمال الكاملة ، XX ، ٢٧٤ ، ٣١٦) . وهذه المقالة التى نال بها « كانت » جائزة (كتبت حوالى سنة ١٧٩٣ ، ونشرت بعد وفاته سنة ١٨٠٤) . ملخص قيم لنظرية كانت فى المعرفة فى تضميناتها الميتافيزيقية وفى تصوره لطبيعة الميتافيزيقا واللاهوت الطبيعى ، ومدرسة لينتنس - فولف .

(١٤) أكثر الملخصات تركيزا يوجد فى المرجع السابق (المؤلفات الكاملة XX ، ٣١٦ - ٣١٧) اما أن الوصف الكانتى للميتافيزيقا لا يتلام مع

N. Rotenstreich روتنشترايخ • تصورات أرسطو للعلم فيوضحه ن .
 • تصور (كانت) للميتافيزيقا ، المجلة الدولية للفلسفة ، ٨ (١٩٥٤) ،
 • ٤٠٨ - ٣٩٢ .

(١٥) • نقد العقل الخالص ، ١ ، ٦٤٢ - ٦٤٨ : ب ٦٧٠ - ٦٧٦
 • (سميث ، ٥٣٦ - ٥٣٢) :

(١٦) • نقد العقل العملي ، I ، II ، ٢ قسم VII (ترجمة لـ • و • بيك
 • (٢٤٣ ، L. W. Beck) :

(١٧) • نقد العقل الخالص ، ١ ، ٥٨٤ - ٥٩٠ : ب : ٦١٢ - ٦١٨
 • (سميث ، ٤٩٥ - ٤٩٩) ويستمر التحليل في مناقشة الحجة الكونية ،
 • (نفس المرجع) ، ١ ، ٦٠٨ - ٦٠٤ ، ب ٦٣٢ - ٦٣٦ (سميث ، ٥٠٨ - ٥١٠) •
 ويعطى • و • كاسير H. W. Cassirer تفسيراً واضحاً لنقد «كانت»
 للماهوت الطبيعي واستخدامه البناء النظري لفكرة الآله ، في كتابه : «نقد
 • «كانت» الأول ، Kant's First Critique ، ٣١٢ - ٣٥٧ •

(١٨) (المؤلفات الكاملة ، XX ، ٣٣٠) :

Welches sind die wirklichen Fortschritte

(١٩) • نقد العقل الخالص ، ١ ، ١٥٨ : ب ١٩٧ (سميث ، ١٩٤) •
 الحاجة إلى ملامة التدليل النظري مع المبدأ الرابعي التجريبي أمر يؤكد
 نقد «كانت» للبرهان الانطولوجي ، نفس المرجع ، ١ ، ٥٩٧ : ب ٦٢٥ •
 ملاحظة أ (سميث ، ٥٠٣) ، بيد أنها تكمن وراء تناوله كله • وقد بذلت
 محاولات شائعة على يد أ • هرلين O. Herrlin : «البرهان الانطولوجي
 في التفسير التوماوي» والكانتي • لتحديد ما إذا كانت هناك حجة انطولوجية
 مستترة عند توما الاكويني • ولسوء الحظ ، ساقه التوماويون المحدثون
 الذين يعول عليهم إلى الاعتقاد بأن الوجود بالنسبة للقديس توما عبارة عن
 محمول ، وهو في الله محمول جوهرى (المرجع المذكور ، ٣١ ، ٣٧) • وعلى
 هذا النحو أثبتت صعوبات أخرى كان من الممكن تجنبها •

(٢٠) • يبحث أ • ك • ايونج A. C. Ewing من وجهة نظر مثالية معدلة

في مقاله : « هجوم » كانته على الميتافيزيقا ، في المجلة الدولية للفلسفة ، ٨ (١٩٤٥) ، ٣٧١-٣٩١ ، يبحث عما اذا كانت للتجربة تضمينات تذهب الى ابعاد من العنصر التجريبي في التجربة ، وبالتالي عما اذا كانت الموضوعات قابلة للتحليل في الحدود الظاهرية فحسب . وقد حالت النزعة الفزيائية السائدة وراء فكرة كانت عن ميتافيزيقا صحيحة بينه وبين الاعتراف بدراسة ميتافيزيقية متميزة لموضوعات التجربة وتضميناتها . وهذا الموقف واضح في ملاحظته التي يضعها بين أقواس بأن الميتافيزيقا : « لا تحتوى الا على المبادئ القبلية الخالصة للفزياء في معناها الكلي » . نقد العقل العملي ، I ، ١١ ، ٢ قسم ٧ (بيك ، ٢٤٠) . ولا تعدو ميتافيزيقاه المتعالية ان صلب كشوف الفزياء في قوالب وتضمينات - وفي حدود معرفية ، بدلا من المحافظة على رأيها الخاص في المعطيات التجريبية ، بما هي كذلك .

(٢١) تتضح الدلالة الظاهرية والعلاقية الخالصة للوجود الضروري القابل للمعرفة في النص التالي : « ليس وجود الأشياء » (الجواهر) اذن هو ما نستطيع ان نعرف انه ضروري ، بل وجود وحالتهاء فحسب ، وضرورة وجود حالتها لا نستطيع ان نعرفه الا من «حالات أخرى» تغطي في الادراك الحسي ، وفق القوانين التجريبية للعلية ، نقد العقل الخالص ، ١ ٢٢٧ : ب ٢٧٩-٢٨٠ (سميث ، ٢٤٨) . وهذا تصور قبلي فزيائي للوجود الضروري ، بحيث ان مصطلح التناول نفسه ، يكون الموضوع الوحيد القابل للمعرفة بالضرورة معلولا متناها ظاهريا داخل النظام الطبيعي . وحتى نظرية «كانته» هنا لا تسمح الا بتوقع نسبي قبل للادراكات الحسية العقلية التي تظهر الموجودات الفعلية . وليس الوجود الفعلي للمظاهر الحسية موضوعا لمعرفة دقيقة ، وانما للاستخدام المنظم لتماثلات التجربة فحسب . والفجوة القائمة بين الشروط الممكنة للتجربة والممارسة الفعلية لفعل الوجود لا تغلق ابدا بوسائل المعرفة النظرية ، ما دام هذا الفعل يند عن متناول الفزياء وبالتالي عن الفلسفة النقدية أيضا . انظر : « نقد العقل الخالص » ، ١ ١٧٨ - ١٧٩ : ب ٢٢١ - ٢٢٢ ، ١ ٢٢٥ - ٢٢٦ : ب ٢٧٢ - ٢٧٤ (سميث ، ٢١٠ ، ٢٤٣) .

(٢٢) انظر « نقد العقل الخالص » ، ١ ٥٥٩ - ٥٦٥ : ب ٥٨٧ - ٥٩٣
(سميت ، ٤٧٩ - ٤٨٣) ، (المؤلفات الكاملة ، XX ، ٢٧٧ ، ٣٣٥)
Welches sind die wirklichen Fortshritte

(٢٣) « نقد العقل الخالص » ، ١ ٦٨٦ - ٦٨٧ : ب ٧١٤ - ٧١٥
(سميت ، ٥٦٠) انظر ر. ماكرای R. McRae ، « تصور «كانت» لوحدة
العلوم ، « مجلة الفلسفة والبحث الظاهرياتي ، ١٨ (١٩٥٧ - ٥٩) ،
١ - ١٧ .

(٢٤) « مقدمة لكل ميتافيزيقا مستقبلية » ، ٤٧ (لوكاس ، ١٢٤ .
وأيضا ١٢٢ - ١٢٨) . ويبين ج. مارتن G. Martin في كتابه :
« ميتافيزيقا «كانت» ونظرية العلم » ترجمة ب. لوكاس ، ١٥٨ - ١٧٠ .
الاستخدام التمثيلي لفكرة الاله ، ولكن دون تأكيد على المعنى الجديد للمثالة ،
معزولة عن العلاقات العلية . ويثبت أ. ك. شسبخت E. K. Specht
في كتابه : Der Analogie begriff bei Kant und Hegel
يثبت أن «كانت» يستبقى نوعا من المثالة لتمييزه الالوهي بين المظاهر
الزمنية والابدئ التي تحاول النزعة المثالية التغلب عليه ، وهي عندما تفعل
ذلك تعمل على تفكيك حتى المثالة الالاعلية .

(٢٥) « نقد العقل الخالص » ، ب ٣٠ (سميت ، ٢٩) .

(٢٦) نفس المرجع ، ١ ٨٢٢ : ب ٨٥٠ (سميت ، ٦٤٦) وعن تأثير
هامان Hamman وجاكوبى Jacobi على نظرية «كانت» في الايمان ،
راجع ب. مرلان P. Merlan ، هامان ومحاورات هيوم ، « مجلة الميتافيزيقا
والاخلاق ، ٥٩ (١٩٥٤) ، ٢٨٥-٢٨٩ ، ول. ليفي - برون L. Lévy-Bruhl
« فلسفة جاكوبى » ١٧٤ - ٢٠٤ .

(٢٧) ما التوجه في التفكير ؟ (ترجمة بيك ، في نقد العقل العمل
وكتابات أخرى في الفلسفة الاخلاقية ، ٢٩٩ ، ن) . وعندما دلت تابع
هامان ، توماس فيتسنمان Thomas Wizenmann على اننا يمكن أن نخدع
بحاجتنا الى الاله مثلما نخدع بحاجتنا الى الحب أو الطعام - رد « كانت »

بالتفرقة بين مجرد الحاجة العابرة الذاتية البرجماتية، وبين الحاجة الموضوعية (اعنى الكلية والضرورية) العملية المحددة ، والمعبرة عن دينامية العقل العمل بأسرها . (نقد العقل العمل ، I ، II ، ٢ ، قسم ٣ [بيك ، ٢٤٥ ، II ، ٠])
ومن هذا الموقف الأخير ، كان « كانت » معجبا بروسو بوصفه مكتشفا للنظام فى العالم الأخلاقى ، فهو حينئذ نيوتن فى تبرير الاله . بيد أن « كانت » كان مع ذلك - على وعى أيضا بالاسراف فى العاطفية الذى يمكن استخلاصه من روسو .

(٢٨) « نقد العقل الخالص » ، ٦٣٢ ١ - ٣٤ ، ب ٦٦ - ٦٢ ، ٨١٤ ١ - ١٦ : ب ٨٤٢ - ٤٤ (سميت ، ٥٢٦ ، ٥٤١ - ٤٢) .

(٢٩) « نقد العقل العمل » ، I ، II ، ٢ ، قسم ٤ - ٥ (بيك ، ٢٢٦ - ٢٨) . وبحسبنا عن نصوص أخرى راجع ر . ويتشور R. Whittemore « ميتافيزيقا التكوينات السبعة للحجة الأخلاقية » دراسات تولين Tulane فى الفلسفة ، ٣ (١٩٥٤) ١٣٣ - ٦١ . ويرى ويتشور أن هذا الاستدلال يثبت الوجود الواقعى للاله ، ولكنه يضيف أن هذا يعطى للاله أساسا أنطولوجيا ، ويجعل من الحجة الأخلاقية حجة غائية وكونية مقننة . ومهما يكن من أمر ، فقد قرر كانت صراحة أن التصديق لا يعطى الا للمظهر الأخلاقى من حقيقة الاله ، وأن النظر الى الاله بوصفه علة واقعية ، وحاكما عادلا ، له أصل ودلالة أخلاقيان فحسب ، واستخدم هذا النظر استخداما مذهبيا لا يمكن أن يكون منظما الاخراج المجال الأخلاقى ، وبذلك لا يمكن استخدامه استخداما مقننا بوصفه حجة نظرية أو مبدأ مكونا للمذهب فى الميتافيزيقا المتعالية . وأراد « كانت » أن يثبت حقيقة المظهر الأخلاقى للاله دون أن يستتبع ذلك أية تضمينات لميتافيزيقا متعالية ، ومن ثم دون العودة خفية الى تقرير الأدلة النظرية على وجود الله .

(٣٠) « نقد العقل العمل » ، I ، II ، ٢ ، قسم I ، v (بيك ، ٢١٨ ، ٢٢٧ - ٢٨) .

(٣١) (المؤلفات الكاملة ، XX ، ٣٠٥ - ٣٠٦) Welches

Vier Studien zu Kants Kritik der Urteilskraft

هو محرم: مملكة الرب ، •

في أعمال الله بوسيلة خالصة لتعظيمه وتسبحة لجلاله الإلهي

تعبيراً ممثلاً للاسببوتوزية الالمانية الجديدة لكتابه : « الله : بعض المحادثات » ،
الترجمة الانجليزية بقلم ف . ه . بوركهاردت F. H. Burkhardt .

(٣٦) « هذه التصورات (للصفات الالهية والعلاقة بالعالم) متضمنة
كلها بصورة تحليلية في فكرة الكائن الاسمى التى نصوغها نحن انفسنا .
بيد أن مهمة الفلسفة المتعالية تظل دائما قائمة : هل يوجد اله ؟ » عمل
منشور بعد الوفاة ، Entry iv, I, II, I (المؤلفات الكاملة ، XXI ،
١٧) .

(٣٧) نفس المرجع ، VII, I ، ٤ (المؤلفات الكاملة ، XXI ٩٩) .

(٣٨) نفس المرجع ، XXII ، ٧ ، ٤ (المؤلفات الكاملة ، VII ، ٥٧ -

٥٨) .

واكثر وثوقا من التعليقات الاقدم على العمل المنشور بعد الوفاة
Opus Postumum باشراف ك . ك . ج . وب C. C. J. Webb
ون . ك . سميت N. K. Smith المقال الذى ظهر حديثا بقلم ج . شرادر
G. Schrader « تفنيد كانت الجري » ، للجنة الاخلاقية ، فى العمل
المنشور بعد وفاته ، مجلة الفلسفة ، ٢٦ (١٩٥١) ، ٢٢٨ - ٤١ . راجع
ايضا ، ج . ماريشال J. Maréchal فى « نقطة البداية فى الميتافيزيقا » ،
المجلد الرابع : « المذهب المثالى عند ، كانت ، وخلفائه » ، ٢٩٣ - ٣٠١ .
ويناقش ماريشال فى بقية هذا المجلد علاقة فئسته وغيره من المثاليين
بـ « كانت » . وتحتوى كتابات « كانت » الاخيرة - شأنه فى ذلك شأن
بسكال فى « الحواطر » وباركل فى « تعليقات فلسفية » على كثير من
الارتياحات التجريبية لمواقف أخرى ، وعلى ردود ديكارتية بصطلح تلك
المواقف ، وهذا يجعل « العمل المنشور بعد الوفاة » صعبا على التفسير .
والمبدأ الهادى المتبع هنا هو أن « كانت » يحاول الدفاع عن علو الوجود
الحقيقى الخاص للاله ، فى مواجهة أى تطابق شمولى pantheistic لهويته
سواء مع جوهر الطبيعة او مع فكرتنا الاخلاقية عنه . وهو يحاول ايضا
أن يستبقى اعتماد فكرتنا الاخلاقية عن الاله على تجربتنا الاخلاقية للأمر

الأخلاقي المطلق ، وذلك للحيلولة دون أية أخلاق لاهوتية ، أو استخدام كوني لفكرة الاله في الميئافيزيقا النظرية . وهو لا يستطيع أن ينجح تمام النجاح في هذه المهام دون أن يبدو وكأنه يضعف اخضاع التصديق الأخلاقي لوجود الاله الأخلاقي الفعل الحاص ، وبالتالي تحوم دائما امكانية قيام مثالية مصطبغة بشمول الالهية فوق جهود كانت الاخيرة . وهو يشعر بما ينطوى عليه التغلب على التقسيم الثنائي بين حقيقة وجود الاله وأفكارنا النظرية والعملية عنه - من جاذبية مذهبية ، حين يكون هذا التغلب من خلال مذهب اطلاقى ، ولكنه يبذل أيضا لقصى جهده لمقاومة هذا الاغراء .

ملاحظات عن الفصل السابع

الله والطلق الهيجل

(١) يقدم ر . كرونر R. Kromer نظرة شاملة عن هذه الفترة في مقاله : « عام ١٨٠٠ في تطور المثالية الألمانية » في مجلة الميتافيزيقا ، (١٩٤٨) ، ١ - ٣١ .

(٢) يعرض ف . دلتاي W. Dilthey تاويلا دينيا في كتابه : Die Jugend geschichte Hegels المجلد الرابع من « مؤلفاته الكاملة » . كما يعرض ج . لوكاتش G. Lukàcs تفسيراً ماركسياً في كتابه : Der junge Hegel . ويدل ف . كاوفمان W. Kaufmann ببعض الملاحظات التاريخية الحذرة عن بعض الآراء المتحيزة في مقاله : « مرحلة هيجل المبكرة المضادة للاهوت » في المجلة الفلسفية ، ٦٣ (١٩٥٤) ، ٣ - ١٨ .

(٣) « وضعية الدين المسيحي » II ، ٢ ، في « الكتابات اللاهوتية المبكرة » ، ترجمة ت . م . نوks T. M. Knox و ر . كرونر R. Kroner ١٦٢ - ٦٣ . وهذه الترجمة تتضمن الشذرات الرئيسية من Hegels theologische Jungendschriften تحرير ، ه . نول N. Nohl .

(٤) « روح المسيحية » ، V ، في « الكتابات اللاهوتية المبكرة » ، (نوks - كرونر ، ٣٠١) . وعن دراسة غزيرة بالمعلومات لفكر هيجل الاجتماعي المبكر ، راجع القسم الأول ، الفصل الأول من كتاب ه . ماركوزه H. Marcuse « العقل والثورة : هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية » ، انظر أيضا النماذج السياسية في « فلسفة هيجل » ، تحرير ك . ج . فريدريش C. J. Friedrich ، ٥٢٣ - ٤٥ .

(٥) النصوص المتعلقة بالموضوع والمأخوذة من كتاب نول : « كتابات هيجل اللاهوتية المبكرة » ، يفحصها ب . آسفلد P. Asveld (« الفكر

الدينى لهيجل الشاب « ، ١٢٣ - ٨٣ ، والأم م . ك . هويلر M. C. Wheeler فى مقالها « تصور المسيحية عند هيجل » ، « مجلة النزعة الاسكلائية الجديدة » ، ٣١ (١٩٥٧) ، ٣٣٨ - ٦٣ . ويدرس فى شونفلدر W. Schönfelder فى كتابه : « الفلسفة والمسيح عيسى » التفسيرات المثالية للمسيح ، وكذلك النقد الذى وجهه فويرباخ وكيركجورد لهذه التفسيرات ، كما قام بهذه الدراسة ايضا س . فابرو C. Fabro فى : *La sintesi idialistica dell' Uomo-Dio, "in Cristo vivente nel mondo"* تحرير ب . بارنته P. Parente - ٣٤١ - ٤٠٢ .

(٦) اكمل هيجل هذا النقد فى مراسلته مع شلنج ، انظر الرسائل ٧ ، ٨ ، ١٤ فى *Briefe von und an Hegel* تحرير ج . هوفمايستر J. Hoffmeister ١٣ - ١٨ ، ٢٩ - ٣٢ (الرسائل من يناير الى اغسطس ، ١٧٩٥) .

(٧) *Glauben und Wissen* (الايمان والمعرفة) ، مقدمة وقسم ا - (الفلسفة الكانتية) فى *Erste Druckschriften* ، تحرير ج . لاسون G. Lasson ، ٢٣٣ ، ٢٣٦ . ويواصل هيجل نقده لكانت ولزملانه المثاليين فى *Differenz des Fichten und Schellingschen Systems* « الاختلاف بين فشته وشلنج » الذى يضمه مجلد لاسون . انظر ج . ماير J. Maier عن نقد هيجل لكانت ، ك . ميكالسون C. Michalson « الحد الفاصل بين الايمان والعقل » : دراسة لكتاب هيجل « الايمان والعقل » دراسات جامعة درو ، ٣ (١٩٥١) ، ٣ - ١٢ ، ج . هيبوليت J. Hyppolite « النقد الهيجل للتأمل الكانتى » فى مجلة « دراسات كانتية » ، ٤٥ (١٩٥٣) - ٥٤ ، ٨٣ - ٩٥ .

(٨) عن صراع فشته مع السلطات فى جامعة يينا عن تهمة الالحاد ، *Die Schriften zu J. G. Fichtés* انظر الوثائق التى جمعها ه . لينداو H. Lindau *Atheismus-Streit* . وعن المثاليين الرئيسيين بخلاف هيجل ، انظر ر . و . ستاين R. W. Stine « نظرية الاله فى فلسفة فشته » ،

هـ . فورمانز H. Fuhrmans : Shellings Philosophie der Weltalter :
 Die Vollendung des deutschen Idealismus in der W. Schulz :
 وف . شولتز Spätphilosophie Schellings.

(٩) يرد هيغل على الدعوى القائلة بأن بعض الحقائق تتجاوز العقل.
 ولكن دون أن تناقضه - يرد على ذلك « بأن المرء يستطيع أن يقول أن مثل
 هذه المذاهب لا تناقض العقل ، ولكن مما يناقض العقل أن نؤمن بها » أن.
 يكون العقل فوق نفسه . Volkoreligion und Christentum . في .
 كتابات هيغل اللاهوتية المبكرة ٤ ، (نول ، ٥٤ ، ملحوظة ١) .

(١٠) انظر مقدمة «ظاهرة العقل» ، ترجمة ج.ب. بيلي J. B. Ballie
 ٨٠ ، ٢٨٨ ، وتوضيح ج . هيبوليت في « نشأة وتركيب
 فينومينولوجية (ظاهرة) الروح عند هيغل » ، ٥٥٦ - ٦٠ وبين ر .
 كرونر R. Korner في كتابه : « من كانت الى هيغل » Von Kant
 bis Hegel مركزية الروح Geist بالنسبة لفلسفة هيغل برمتها .
 كما يفعل أيضا ت . شتاينبوشل T. Steinbüchel في كتابه : « المشكلة
 الأساسية في الفلسفة الهيجلية » المجلد الأول .
 Das Grund-problem der Hegelschen Philosophie

(١١) « منطق هيغل » ترجمها من « موسوعة العلوم الفلسفية » ١٦٣ ،
 اضافة ، و . والاس W. Wallace ، ٢٩٤ . وذكر هذا فيما بعد على أنه
 « موسوعة المنطق » .

(١٢) نفس المرجع ، ٧٨ (والاس ، ١٤٢) ، وحتى كلمة تصور
 (Be-griff) concept تتضمن عنصرا من التوحيد الديناميكي : « أن
 الوحدة التي تؤلف ماهية تصور (المطلق) تعد الوحدة الأصلية التركيبية
 لانعكاس العقل على نفسه ، وحدة « أنا أفكر » أو « الشعور بالذات » . « علم
 المنطق » ، ترجمة و . هـ . جونستون W. H. Johnston و ل . ج .
 ستروزرزس II, L. G. Struthers ، ٢١٨ . وهذا المؤلف لا يذكر الا وفقا
 للمجلد والصفحة من الترجمة الانجليزية ، وترجم خلاله كلمة Begriff
 على أنها « تصور » بـ « لا من » فكرة » .

(١٣) « علم المنطق » (جونستون ، ستروزرس ، II ، ٤٠٠-٤٠٤) ،
 « موسوعة المنطق » ، ٨١ (والاس ، ١٤٧ - ٤٨) ، ويقدم ج . كولينز
 J. Collins شرحا للمنهج الجدلي في كتابه : « تاريخ الفلسفة : لأوروبية
 الحديثة » ، ٦١٩ - ٣٤ . وعن عرض ممتاز لاضفاء الطابع الانطولوجي
 والحيوي على المنطق ، اقرأ ج . ميبوليت : « المنطق والوجود : مقال عن
 فلسفة هيجل » .

(١٤) تضع المقدمة لـ « موسوعة المنطق » ، ١ - ١٨ (والاس ، ٣ -
 ٢٩) الخطوط الاجمالية لطبيعة انفسفة بوصفها مذهباً . ويقوم ب . فايس
 « الوجود وهيجل » في مجلة « الفلسفة والبحث الظاهري » ، ٨ (١٩٤٧ -
 بنقد نافذ للمذهبية المطلقة واللامذهبية المطلقة على السواء في مقاله :
 « الوجود وهيجل » في مجلة « الفلسفة والبحث الظاهري » ، ٨ (١٩٤٧ -
 ٤٨ ، ٢٠٦ - ١٦ .

(١٥) « موسوعة المنطق » ، ٨٥ (والاس ، ١٥٧ ، معدلة) . وهذا
 هو المعنى الذى يستطيع هيجل ان يقول به : « انا من اتباع لوثر ، وسأظل
 هكذا دائما » . « محاضرات عن تاريخ الفلسفة » ، مقدمة ، ترجمة أ .
 سن . هالدين E. S. Haldane و ف . ه . سيميسون F. H. Simpson ،
 ٧٣ .

(١٦) المصادر الرئيسية لقسم ٣ هي :
 Vorlesungen über die Philosophie der Religion
 Vorlesungen über die Beweise, vom Dasein
 تحرير ج لاسون ايضا . وهناك نسخة انجليزية
 لكل من هذين الكتابين : محاضرات عن فلسفة الدين ، مع كتاب عن الأدلة
 على وجود الله ، ترجمة أ . ب سيرز E. B. Speirs و ج . ب .
 ساندerson J. B. Sanderson والإشارات جميعا للطبعات الألمانية لـ « فلسفة
 الدين ، و الأدلة » Beweise بسبب النص النقسدى والترتيب
 المتفوق ، بيد أن المكان التقريبي المناظر في الترجمات الانجليزية يعطى
 أيضا بين أقواس .

- (١٧) « Eleusis » ، أبيات ٣١ - ٣٣ ، في ج . هوفمايستر
 • ٣٨١ ، J. Hoffmeister , Dokumente zu Hegels Entwicklung
 انظر ج . هوفمايستر : « هيلدرن وهيجل » . وعن نظرية جاكوبى فى
 الايمان الطبيعى ، انظر م . م . كوتيه M. M. Cottier « الايمان
 والفائق على الطبيعة عند ف . ه . جاكوبى » . « المجلة التوماوية » ،
 ٥٤ (١٩٥٤) ، ٣٣٧ - ٧٣ . ويقدم هيجل نقدا مطولا لجاكوبى والمدرسة
 الخلدسية فى « موسوعة المنطق » ، ٧١ - ٧٣ (والاس ، ١٣٣ - ٣٦) .
- (١٨) تعرض عيوب لاهوت فولف الطبيعى فى « موسوعة المنطق » ،
 ٣٦ (والاس ، ٧١ - ٧٥) .
- (١٩) « فلسفة الدين » (لاسون ، ٢٠٦ - ٢٢٤ ، سبيرز - ساندرسون ،
 ١٦٦ - ٧٢) .
- (٢٠) « الأدلة "Beweise" » ، محاضرة ١٤ (لاسون ، ١١٧ ، سبيرز -
 ساندرسون ، III ، ٣٠٣ ، ٣٠٤) . انظر ايضا ، « فلسفة العقل »
 ترجمها من « موسوعة العلوم الفلسفية ٥٦٤ و . والاس ، ٢٩٩ ، ويشار
 الى هذه الترجمة فيما بعد على أنها « فلسفة العقل » .
- (٢١) « موسوعة المنطق » ، ١٩٤ ، اضافة ، و ٧٤ (والاس ، ١٣٧ ،
 ٣٣٥ ، مراجعة) ويستكشف ه . نيل H. Niel معنى التأمل
 فى « عن التأمل فى فلسفة هيجل » .
- (٢٢) « فلسفة الدين » (لاسون ، ٢١٨ ، سبيرز - ساندرسون ،
 ٣٥٢) . وفيها عرض نقدى مستفيض لمعالجة « كانت » ، للدليل الكونى
 فى مادة « أدلة » ، تذييل (لاسون ، ١٣٦ - ٥٧ ، سبيرز - ساندرسون ،
 III ، ٣٥٢) . « عن التناهى » . انظر « موسوعة المنطق » ، ٨١ ، اضافة
 (والاس ، ١٥٠) ، و « علم المنطق » (جونستون - ستروزورس ، I ،
 ١٤٢ - ٤٤ ، ١٤٩) . « القضية القائلة ان المتناهى ذو طبيعة مثالية تؤلف
 المثالية . وفى الفلسفة لا تعدو المثالية ان تكون الاعتراف بأن التناهى

لا يملك وجودا حقيقيا ، . « علم المنطق » (جونستون - ستروزر -
١٦٨) .

(٢٣) « الأدلة » محاضرة ١٠ ، والتذييل (لاسون ، ٨٦ ، ١٥٣ ، سبيرز -
ساندرسون ، ٢٣٦ ، ٢٥٩) . وعن هذه النظرية الجدلية في الوجود ،
انظر : ١ . كوريت E. Coreth ، الوجود الديالكتيكي (الجدلي) في منطق
هيجل ، ويستقر الاستدلال الهيجلي على الهوية الجدلية بين المطلق والأشياء
المتناهية ، على حين أن الاستدلال الواقعي أو الاستدلال الألوهي يقوم على
الاعتماد على التشابه التمثيلي للأشياء المتناهية بالنسبة للاله الذي لا يمكن
أن تتحدد هويته بالعالم المتناهي . والتقابل بين « التلفيق » التوماوي ، أو
التماثل التمثيلي الذي يرى بين أفعال الوجود المتناهية غير المتطابقة والأفعال
اللامتناهية وبين « الديالكتيك » الهيجلي - هنا التقابل هو موضوع كتاب
ب . لاكبرينك B. Lakebrink : « انطولوجيا هيجل الديالكتيكية
والتلفيق التوماوي » ، وبخاصة ٨٦-١٠٠ ، ٢٦٧-٢٧٨ (عن الأدلة على
وجود الله والعلاقة بين اللامتناهي والمتناهي) .

(٢٤) « الأدلة Beweise » محاضرة ٨ (لاسون ، ٦٦-٧٤ ، سبيرز -
ساندرسون ، III ، ٢١٢-٢٢٠) . عن التناولات الاجالية للأدلة الثلاثة ،
انظر « فلسفة الدين » (لاسون ، I ، ٢١٤-٢٢٤ ، سبيرز - ساندرسون -
III ، ٣٤٧-٣٥٩) « الأدلة » ، محاضرة ١٣-١٥ (لاسون ، ١٠٠-١٢٣ ،
سبيرز - ساندرسون ، III ، ٢٨١ - ٣١٢ ، عن الدليل الكوني) ،
الاستطرادات ، المؤرخة بعام هيجل الأخير ، في « الأدلة ، Beweise
تذييل (لاسون ، ١٥٨ - ١٧٧ ، سبيرز - ساندرسون ، III ، ٣٢٧-٣٤٦ ،
٣٦٠-٣٦٧) . وقام هـ . أ . أوجيرمان H. A. Ogiermann بدراسة تحليلية
مفيدة في كتابه Hegels Gottesbeweise (أدلة هيجل على وجود الاله) .

(٢٥) « علم المنطق » (جونستون - ستروزر ، ٧٠) : II
« الأدلة » ، محاضرة ١٣ (لاسون ، ١٠٣ ، سبيرز - ساندرسون ، III
٢٨٥) .

(٢٦) « علم المنطق » (جونستون - ستروزرس ، II ، ٣٤٥) • ومن الجدير بالذكر أن هيجل يتصدى بدفاعه الرئيسى عن الدليل الانطولوجى (بوصفه برهانا) فى منطقته التى يستوعب اللاهوت الطبيعى والميتافيزيقا على السواء • انظر نفس المرجع (جونستون - ستروزرس ، I ، ٩٨-١٠٢ ، II ، ٦٩ - ٧٠ ، ٣٤٣ - ٣٤٦) ، « موسوعة المنطق » ، ٥١ ، ١٩٣ (والاس ١٠٧-١٠٩ ، ٣٣٤-٣٢٩) •

(٢٧) « الأدلة Beweise » ، محاضرة ١٠ (لاسون ، ٣٦ ، سبيرز - ساندرسون ، III ، ٢٣٥ - ٢٣٦) • ومن ثم فإن أ. الجين I Ilgin فى كتابه : *Die Philosophie Hegels als kontemplative Gotteslehre* يعنون مناقشته لمذهب هيجل المنطقى : « المنطق الالهى » (فصل ٩) • بيد أن الجين يقدم تأويلا صوفيا ثيوصوفيا ، هو أنسب لشلنج منه لديالكتيك هيجل النظرى •

(٢٨) « فلسفة العقل » ، ٥٤٩ (والاس ، ٢٧٥-٢٧٩) انظر أيضا : « العقل فى التاريخ » ، I ، ii ، ترجمة ر. س. هارتمان R. S. Hartman ١٠ - ١٨ •

(٢٩) « العقل فى التاريخ » ، II (هارتمان ، ١٨) انظر : ج. ماريتمان « عن فلسفة التاريخ » ١٩ - ٣٥ ، للاطلاع على نقد لدعوى هيجل وماركس انهما يقدمان فلسفة تفسيرية للتاريخ •

(٣٠) « فلسفة الحق » ، ٣٤٠ - ٣٤٨ ، ترجمة ت. م. فوكس T. M. Knox ، ٢١٥ - ٢١٨ •

(٣١) « موسوعة المنطق » ، ٢١٢ و ٢٣٤ ، اضافة (والاس ، ٣٥٢ ، ٣٧٣) •

(٣٢) « ظاهرية العقل » (بيل ، ٧٥٢-٧٥٣ ، ٧٨٠-٧٨٢) • ويعلق جان فال J. Wahl تعليقا مستفيضا فى كتابه : « شقاء الضمير فى فلسفة هيجل » ، ٦٩ - ١١٨ ، رابطا موضوع موت الاله الى الضمير الشقى والى تأثير بيته والرومانتيكية •

(٣٣) « ظاهرة العقل » (بيل ، ٧٩٥ ، ٧٩٨ ، معدلة) • وكان هيجل شغوفاً بالاستشهاد بتوصية القديس آنسلم « ما نؤمن به ينبغي أن نحضر على عقله quod credimus, intelligere studemus ولكنه كان يقصد أن الاعتقاد الديني الذي لا يداخله التفكير ينبغي أن يتحول إلى معرفة فلسفية ، على الأقل بأصحاب العقول الممتازة •

(٣٤) عن تلخيص لهذا الديالكتيك ، انظر « فلسفة العقل » ، ٥٥٣ - ٥٧٧ (والاس ، ٢٩١ - ٣١٦) ، « محاضرات عن تاريخ الفلسفة » مقدمة (هلدن - سبسون ، I ، ٦١-٨١) • والدلالة الصحيحة لمعالجة هيجل الديالكتيكية للاله والدين قضية تتعرض للخلاف • وينظر أ. شميت E. Schmidt في كتابه : Hegels Lehre von Gott — ينظر إلى هيجل بوصفه من أتباع لوثر المتمسكين بحرفية تعاليمه من حيث الاعتقاد ، ولكنه سجين جدله واسكاتولوجيته (علم أشراف الساعة) في المسائل النظرية • ويصف ج. ماكت ت. ١٠٠ ماكتاجارت J. Mct. E. McTaggart في كتابه : « دراسات في علم الكون الهيجل » ، ٢٤٧-٢٥١ ، بأنه أخطر خصم للمسيحية ، لأنه يجعل المسيحية تابعة لكونه الفلسفي • ويطلب ج. دولكايت G. Dulckey في كتابه : Die Idee Gottes im Geiste der Philosophie Hegels يطالب بإعادة صياغة الفكرة الدينية عن الاله لتتجاوب مع الروح اللاشخصية للشعب أو المجتمع • أما أ. كوجيف A. Kojève الذي يكتب من وجهة نظر ماركسية في كتابه : « مقدمة لقراءة هيجل » ، فإنه يرى أن هيجل هو أول من حاول إقامة « فلسفة الحادية تامة ومتناهية » ، فيما يتعلق بالإنسان • (٥٢٥) • والموقف الذي نتخذه في هذا الفصل هو أن رأى هيجل ليس مسيحياً ولا ألوهياً ، كما أنه ليس إلحادياً ، أو منتحياً إلى شمول الألوهية ، ولكنه واحدة متميزة للروح المطلق •

(٣٥) « فلسفة العقل » (والاس ، ٣٠٥-٣١٥) ، « الأدلة » ، محاضرة ١٦ (لاسون ، ١٢٤ - ١٣٥ ، سيرز - ساندسون ، III ، ٣١٢ - ٣٢٧) •

(٣٦) راجع ف. جريجوار F. Grégoire « دراسات هيجلية » ، ١٤٠-٢١٧ ، عن عدد من التأويلات لفكرة هيجل المطلقة وعن المعنى الذي تؤدي به إلى « شمول مثالي للألوهية » ، "idealistic pantheism" (لا تملك الذات المطلقة شعوراً متميزاً ولكنها تحققه فحسب من خلال صورها المتجزئة المتناهية) •

ملاحظات على الفصل الثامن

ظهور الإلحاد

(١) يكرس فريتس موتنر Fritz Mauthner الأجزاء الثلاثة الأولى من كتابه : « الإلحاد وتاريخه في الغرب » على أسلاف العصر الوسيط والأسلاف المحدثين للإلحاد القرن التاسع عشر . وهو يكتب من وجهة النظر الإلحادية ، ويضم نزعة التاليه deism ، وشمول الألوهية ، وإى مذهب يعارض الفكرة المسيحية العادية عن الاله ، ويرى أن الإلحاد هو الظاهر فى عصرنا . أما اذا أردت أن تلتمس التناولات الألوهية للإلحاد الحديث ، فانظر هـ دى لوباك H. De Lubac « دراما النزعة الانسانية الملحدة » ترجمة أ . م . ريل E. M. Riley ، ج . ماريان : « نطاق العقل » الفصل الثامن : « معنى الإلحاد المعاصر » (١٠٣-١١٧) ، كورنيليو فابرو Dio Cornelio Fabro ٣٩-٦٩ . ويناقش ب . ديكوك P. Descoqs امكانية الإلحاد وتفوقه الحديث فى كتابه : « اللاهوت الطبيعي - محاضرات فى الالهيات » ، II ، ٤٤١-٥٢٤ . والإلحاد الذى تقوم بتحليله فى هذا الفصل هو ما يسميه ديكوك الإلحاد الوضعى (المتكر انكارا نهائيا) النظرى أو الإلحاد القطعى (الدجاطيقى) بالمعنى الصحيح .

(٢) هذه المؤلفات هى : « نحو نقد الفلسفة الهيجلية » ، « ماهية المسيحية » ، « رسالة تمهيدية لاصلاح الفلسفة » ، « مبادئ فلسفة المستقبل » واستشهادنا هنا بكتاب « ماهية المسيحية » قائم على الترجمة الانجليزية بقلم جورج اليوت (ماريان ايفانز) ، فى الطبعة المعادة الميسرة (نيويورك ، هاربر تورشبووك ، ١٩٥٧) . أما المؤلفات الأخرى فنستشهد بها من مؤلفات فويرباخ الكاملة ، المجلد الثانى Philosophische Kritiken und Grundsätze (يذكر فيما بعد بكلمة Kritiken [نقد] وهناك أربع دراسات حديثة تؤكد موقفه من الاله والدين : ج . نودلينج G. Nüdling ، « فلسفة لودفيج

فويرباخ فى الدين ، W. Schilling « فويرباخ والدين » ، هـ . آرفون
H. Arvon « لودفيج فويرباخ أو تحول المقدس » (بالفرنسية) . ويحلل
آرفون بوجه خاص فلسفة فويرباخ برحتها ، ويربط بينها وبين هيغل
. وماركس .

(٣) « رسالة تمهيدية لاصلاح الفلسفة » (نقد ، ٢٤٤) ، والمبدأ
المكمل المستشهد به فى الفقرة التالية مأخوذ من نفس الجملة . وقد حذفنا
معظم الكلمات التى ينثرها فويرباخ بحرية فى حروف مائلة . ويلاحظ
هـ . ن . فيرتشايلد H. N. Fairchild اتجاهات دينية فى الشعرا الانجليزى
IV ، ٦ - ٩ ، حصة فويرباخ فى فهمه لتوكيد اكتفاء الانسان بذاته ،
« وخلق الانسان لفكرة الاله - كما عرضت هذه الآراء بواسطة الاتجاه
الرومانسى فى الشعر الفيكتورى ، فى مضاد الحاح الشعراء المسيحيين على
حاجة الانسان الى الاله بوصفه الخالق ، وبوصفه غاية الانسان » .

(٤) Grundsätze der Philosophie der Zukunft ، ٥٠ (نقد ٣٣٩)
« ماهية المسيحية » (اليوت ، ٥) . انظر : ج . هيبوليت J. Hyppolite :
« المنطق والوجود : مقال عن منطق هيغل » ، ٢٣١ - ٢٤٧ ، عن الأساس
الذى يجده فويرباخ وماركس عند هيغل لتفسير تطور الروح على أنه تأليه
الانسانية ، والطبيعة الموضوعية . انظر أيضا تفسير : أ . كوجيف ، الذى
أوردناه آنفا ، الفصل السابع ، ملاحظة ٣٤ .

(٥) « ماهية المسيحية » (اليوت ، ١٣ : معدلة) . وينقد ج . ك . اسبورن
J. C. Osbourn وب . هـ . كونواى P. H. Conway هذا الكتاب
نقدا لاهوتيا فى مقال « القلم والسيوف ضد الاله » مجلة التوماوى
The Thomist ٦٤ (١٩٤٣) ، ٢٨٥ - ٣١٧ - انظر ك . جرون K. Grün :
Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlas

٤٢٤ - ٤٢٥ ، حيث يقرر فويرباخ أنه لا ينكر الاله ، من حيث انه يعتقد أن
الالهية محمول واقعى للطبيعة والموضوعية . ولكنه يعارض رأى الألوهي
القائل بأن الكائن الالهى ذات واقعية لها وجودها الخاص . ومن ثم ينكر
فويرباخ انكارا لا غنوض فيه ، أى أنه يتميز بالفعل عن الانسان والطبيعة .

(٦) « ماهية المسيحية » (اليوت ، ٢٦) . قرار المجلس اللطرانى هو هذا : « لا يوصف التشابه بين الخالق والمخلوق (الآب والابن) بأنه كبير جدا ، بل الأخرى أن يوصف الاختلاف بينهما على أنه كبير جدا ، »
 Enchiridion Symbolorum ، تحرير — Denzinger — Bannwart —
 Umber — Rhner عدد ٤٣٢ ، ص ٢٠٢) . أما عن استخدام «دون»
 للعبارة الانسان اله الانسان homo homini Deus بمعنى الوهى ومسيحي
 فانظر : « مواعظ جون دون » ، تحرير ج . ر . بوتز G. R. Potter
 و . م . سمبسون E. M. Simpson المجلد السادس ، الموعظة ١٥ ،
 ص ٢٩٧ - ٢٩٨ .

(٧) « ماهية المسيحية » (اليوت ، ١٨٩-١٩٠ ، معدلة) . ويقوم ك . ن .
 ماكوى C. N. McCoy بدراسة توماية للمعنى الذى يفهم به كل من فويرباخ
 وماركس كلمتى «كل» و «لامتناه» فى مقاله : « لودفيج فويرباخ وتكوين
 الفكرة الماركسية الثورية » ، فى Laval Théologique et Philosophique
 ٧ (١٩٥١) ، ٢١٨ - ٢٤٨ .

(٨) Grundsätze der Philosophie der Zukunft ، ١٦ ، ٣٢ (نقد ،
 ٢٩١ ، ٣٢١) ، « رسالة تمهيدية فى اصلاح الفلسفة » (نقد ، ٢٥٥) ،
 « ماهية المسيحية » (اليوت ، ١٤ ، ١٥ ، معدلة) . وعن دلالة المضاد -
 لهجيل ، اقرأ ك . لوفيت K. Löwith « فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية
 الألمانية » ، لوجوس ، ١٧ (١٩٢٨) ، ٣٢٣-٣٤٧ .

(٩) Grundsätze der Philosophie der Zukunft ، ١٥ ، ١٦ (نقد ،
 ٢٨٩ ، ٢٩٢) . يبين ج . فيمان J. Vuillemin فى مقاله : « دلالة النزعة
 الانسانية الملحة عند فويرباخ وفكرة الطبيعة » ، مجلة ديكالون ، ٤ (١٩٥٢)
 ١٧٣ - ٤٦ ، يبين أن هذا الرأى لا يستتبع انكار الاله فحسب ، بل كذلك
 انكار «صور الطبيعة التى تتخذ صيورتها خلال التاريخ الانسانى والنشاط
 الاقتصادى ، وبذلك يمهّد لماركس .

(١٠) يضم كتابه «لودفيج فويرباخ وحصيلة الفلسفة الألمانية الكلاسيكية»
 مذكرات انجلز المبالغ فيها نوعا ما ، وهذا الكتاب يدخل ضمن « مؤلفات

كارل ماركس المختارة ، الطبعة الانجليزية التي راجعها ك. ب. دات
C.P. Dutt ، II ، ٤٢٨ - ٤٢٩ . ومن الجوهرى - للأغراض التاريخية
والمذهبية ، التمييز فى وضوح بين الماركسية بوصفها خليطاً فضفاضاً من
ماركس ، انجلز - لينين ، وبين الماركسية بوصفها المذهب الشخصى لكارل
ماركس نفسه . وعن المعنى الأول ، انظر ف. كونكلين F. Conklin
فى مقاله : « الفلسفة الماركسية فى الاله » فى مجلة « الاسكلانية الجديدة » ،
٢٨ (١٩٥٤) ، ٣٨-٥٧ . اما الفصل الحالى فيقتصر على آراء كارل ماركس
الشخصية عن الاله ، وخاصة كما وضعها فى كتاباته السابقة على سنة
١٨٤٨ ، وهى التى تعد المصدر المشترك للتفكير الماركسى الحاضر عن الاله .
وهذه الفترة المبكرة يحللها أ. كورنو A. Cornu فى كتابه : « كارل
ماركس : الانسان والعمل » ، أ. كورنو « أصول الفكر الماركسى » ، وه. ب.
آدامز A. P. Adams « كارل ماركس فى كتاباته الأولى » .

(١١) « الملكية الخاصة والشيوعية » ، فى « ثلاث مقالات بقلم كارل
ماركس » ، ترجمة ر. ستون R. Stone ، ٢١ . وفى « هيجل ونشأة
النظرية الاجتماعية » ، ٢٧٣-٢٨٧ ، يضع ه. ماركوزه H. Marcuse
أسس استمرار الفكر مع هيجل ، وكذلك العوازل الجديدة فى « مخطوطات
ماركس الاقتصادية الفلسفية » .

(١٢) هذا الاستشهاد والنزى يليه ، مأخوذاً من ملاحظات ماركس على
التذييل الذى ألحقه برسائله للدكتوراه . والتذييل هو :
Kritik der plutarchischen Polemick gegen Epikurs Theologie
المطبوع على Marx-Engels Gesamtausgabe تحرير د. ريزانوف D. Riazanov
وف. أدوراتسكى I. V. Adoratsky ، ١ ، ١ ، ص ٨٠ - ٨١ . ويتابع ف.
سنس W. Sens موقف ماركس فى الاله والدين فى مقاله Die irreligiöse
Entwicklung von Karl Marx وب. رومييه B. Romeyer « الاتحاد
الماركسى » فى مجلة « محفوظات الفلسفة » ، ١٥ (١٩٣٩) ، ٢٩٣ - ٣٥٣ .

(١٣) « الملكية الخاصة والشيوعية » ، ثلاث مقالات بقلم كارل ماركس ،
(ستون ، ٢٦) .

(١٤) انظر فويرباخ : « رسالة تمهيدية لاصلاح الفلسفة » (نقد ، ٢٤٧ - ٢٥٤) Grundsätze der Philosophie der Zukunft ، ١٣ ، ١٤ ، ٢٩ (نقد ، ٢٨٤ - ٢٨٩ ، ٣١٣ - ٣١٨) . وعن علاقات ماركس العقلية بهيجل وفويرباخ ، راجع س . هوك S. Hook : « من هيجل الى ماركس » ، ف . جريجوار F. Grégoire « الى منابع فكر ماركس : هيجل وفويرباخ » ، وج هيبوليت : « دراسات عن ماركس وهيجل » .

(١٥) انظر س . هوك S. Hook : « العقل والاساطير الاجتماعية والديموقراطية » ، ١٠٠ - ١٠١ . وتوكيد استبعاد ماركس للاله ليس بالضرورة خلطه « بالحاد القرية » ، وانما هو ببساطة احترام تخصيص ماركس للاغتراب النظري في مصطلح الوهم . ويوضح ج . ي . كالفيز J. — Y. Calvez مركزية الاتحاد في ماركس والفكر الشيوعي ، وذلك في كتابه : « فكر كارل ماركس » ، ٥٥ - ١٠٢ ، ٥٣٦ - ٥٥٥ .

(١٦) « دعاوى ضد فويرباخ » ، VIII, VII ، النسخة المصححة بالايديولوجيا الالمانية قسم ١ ، ٣ ، ترجمة ر . بسكال R. Pascal ، ١٩٩

(١٧) « نحو نقد الفلسفة الهيجلية عن الحق » ، في كارل ماركس ، « كتابات مختارة في علم الاجتماع والفلسفة الاجتماعية » ، تحرير ث . بوتومور T. Bottomore وم . روبل M. Rubel . ويقدم القسم الاول من « الايديولوجيا الالمانية » (بسكال ، ٣ - ٧٨) عرضا فلسفيا مركزيا لمادية ماركس الجدلية - التاريخية . ويبرز ه . ب . آكتون H. B. Acton السياق الطبيعي للاتحاد الماركسي بوجه عام في كتابه : « وهم العصر : الماركسية - اللينينية بوصفها عقيدة فلسفية » ، ٥١ - ٧١ ، ١١٦ - ١٣٣ (بالاشارة الى دين ماركس الذي يدين به لفويرباخ) .

(١٨) « عن الجذر الرباعي لمبدأ العلة الكافية » ، VIII ، ٥٠ ، ٥٢ ، ترجمة ك . هيلبراند K. Hillebrand ، ١٨٣ - ١٨٤ ، ١٨٦ - ١٨٩ .

(١٩) « العلم المرح » ، ٣٥٧ في « المؤلفات الكاملة » ، Musarionausgabe XII ، ٢٨٨ . ويفحص ف . ك . كوبلستون F. C. Copleston نقد نيتشه لشوبنهاور (الذي تأدى به الامر الى ربط بفاجنر والمسيحية بوصفه عدوا

للحياة) - وذلك فى كتابه : « نيتشه ، فيلسوف الحضارة » ، ١٤٢-٢٦٢ ،
ويثبت ك . لوفيت K. Löwith مكانة نيتشه فى التاريخ العقل للقرن
الذى عاش فيه ، وذلك فى كتابه : « من هيجل الى نيتشه » .

(٢٠) « عبر الخير والشر » ، ٣٦ ، ترجمة م . كوان M. Cowan
٤٣ - ٤٥ .

(٢١) نفس المرجع ، ٢١١ (كوان ، ١٣٥) . انظر ك . مورجان الصغير
C. A. Morgan Jr. « ماذا يعنى نيتشه » ، ٢٤١-٢٦٥ ، عن اعادة تقويم
الحقيقة .

(٢٢) « العلم المرح » ، ١٢٦ فى « نيتشه الميسر » The Portable
Nietzsche ترجمة و . كاوفمان W. A. Kaufman ، ٩٥ .
والقصيدة الواردة هنا هى « شكوى الى الانسان » فى « القصائد المجموعة
لتوماس هاردى » ، ٣٠٦ . وعن موضوع موت الاله ، انظر ، و . كاوفمان
« نيتشه » : فيلسوفا ونفسانيا وعدو للمسيح ، ٧٤ - ٨١ ،
م . هيدجر M. Heidegger : « متاحات » Holzwege ، ١٩٣ -
٢٤٧ ، باولوس لينتس - ميوك Paulus Lenz-Médoc ، « موت الاله »
فى « الشيطان » Satan ، تحرير برونودى المسيح - مارى
Bruno de Jésus — Marie ، ٤٦٩ - ٩٦ . (انظر فيما يلى ، الفصل
التاسع ، ملاحظة ١١) .

(٢٣) « عدو المسيح » ، ٤٧ ، فى « نيتشه الميسر » (كاوفمان ،
٦٢٧) . قارن ك . رينهاردت K. Reinhardt فى مقاله : « كون نيتشه
الحالى من الاله » مجلة الفنون والآداب ، ٣ (١٩٥١) ، ٨٩ - ٩٦ .

(٢٤) « عبر الخير والشر » ، ٢٢٤ (كوان ، ١٤٨) . انظر م .
بنيندler M. Bindschedler « نيتشه والاسطورة الشعرية » ،
« بلالمانية » .

(٢٥) « أقول الأصنام » فى « نيتشه الميسر » (كاوفمان ٤٨٤ ، ٤٩٠) .

قام ج . سيجموند G. Siegmund بدراسة مركزة للحاد نيتشه في
« نيتشه الملحد » و « عدو المسيح » .

(٢٦) « عدو المسيح » ، ١٨ (كاوفمان ، ٥٨٥ - ٨٦) . كارل إسبرز
Karl Jaspers : « نيتشه » ، ٤٢٦ - ٤٠ - ينقد ارادة المحايثة الخالصة
او هذه الدنيوية التي يؤسس عليها نيتشه الحاد .

(٢٧) « عدو المسيح » ، ٩ (كاوفمان ، ٥٧٦) .

(٢٨) « الى الاله المجهول » (نظمت سنة ١٨٦٤) ، ترجمة و . ا .
كاوفمان في « نيتشه : فيلسوفا ، ونفسانيا ، وعدوا للمسيح » ، ٣٧١ .
وما يسميه شيللى « الاله المجهول » في قصيدة المتأخرة « هيلاس » يشبه
القوة اللاشخصية الكونية في مرحلة نيتشه الأخيرة ، غير أن كليهما لا يقبل
نظرة الوهية .

(٢٩) عن وصف ديدرو المؤثر لهذا النوع من النزعة الطبيعية ، راجع
« الموسوعة ، مادة » « طبيعي » ، Naturaliste ، في « مؤلفات ديدرو الكاملة »
تحرير أسيزا Assézat وتورنو XVI, Tourneaux ، ١٤٠

(٣٠) عن موجز للتصـوـر الوضعي للدين انظر ا . كونت
A. Comte : « كتاب عقائد الدين الوضعي » ، ترجمة ر . كونجريف
R. Congreve ، والتعليق الهيجلى النقدي الذي قام به ا . كيرد
A. Caird في كتابه : « الفلسفة الاجتماعية ، ودين كونت » .

(٣١) ه . ت . كوستللو H. T. Costello ، « النزعة الطبيعية
عند فردريك وودبردج » ، في « النزعة الطبيعية والروح الانسانية » ، تحرير
ي . ه . كريكوريان Y. H. Krikorian ، ٢٩٥ . تفهم كلمة «أسطورة»
هنا بمعنى وهم لا اساس له ، لا بمعنى أكثر بنائية .

(٣٢) ج . ه . راندال الصغير J. H. Randall, Jr. « تصدير :
طبيعة النزعة الطبيعية » ، في « النزعة الطبيعية والروح الانسانية » ، ٣٧٣ ،
٣٧٤ . وعن تقرير أحدث ، يؤكد تعدد المناهج أو الاجراءات داخل سياق

البحث العلمى ، ويتمسك بلا بيئة الاله فى اطار ميتافيزيقا تتمركز حول دلالة طبيعة التجربة الانسانية ، انظر س . هوك S. Hook : « النزعة الطبيعية والمبادئ الاولى » فى « الفلاسفة الأمريكيون فى أثناء العمل » ، تحرير س . هوك ، ٢٣٦ - ٥٨ . ويعقد المقارنة بين ماركس والنزعة الطبيعية الأمريكية جيمس كولينز فى « النزعة الطبيعية الماركسية والديوية » فى مجلة « النظام الاجتماعى » ، ٣ (١٩٥٣) ، ٢٠٧ - ٣٢ .

(٣٢) ب . رومانل P. Romanell : « نحو نزعة طبيعية نقدية » ، ٥٠ . راجع البيان المشترك الذى كتبه ج . ديوى J. Dewey ، و س . هوك ، و ا . نيجل E. Nagel : « هل أصحاب النزعة الطبيعية ماديون ؟ » مجلة الفلسفة ، ٤٢ (١٩٤٥) ، ٥١٥ - ٣٠ ، انظر أيضا ا . نيجل : « المنطق بلا ميتافيزيقا » ، ٣ - ١٨ ، للاطلاع على آراء أخرى .

(٣٤) يمكن أن توجد الأمثلة على هذا الموضوع المتواتر فى : « إعادة البناء فى الفلسفة » ١٦ - ٢٤ ، ١٠٣ - ١٢ ، « التجربة والطبيعة » ، ٣٢ - ٣٤ ، ٤٨ - ٦٣ ، « البحث عن اليقين » ، ٣ - ٤٠ . ويشبه ديوى نيتشه من حيث انه يصفى شكلا تاريخيا على تهمته بالتقسيم الثنائى الضار الى مجالين للوجود : احدهما حقيقى ، والآخر ظاهرى . بيد ان اشاراتهما التاريخية تاتى بفية تأليه - الروح ، واستخدام المواد التاريخية لأغراض نزاعية . ومنذ أن ظهر هيجل ، أصبح تاريخ الفلسفة جزءا من الحجاج الفلسفى نفسه . وعن تقويم لنزعة ديوى الطبيعية انظر ف . سميث F. Smith : « تقدير توماوى لفلسفة جون ديوى » ، مجلة « التوماوى » ١٨ (١٩٥٥) ، ١٢٧ - ٨٥ .

(٣٥) ف . ج . وودبريدج F. J. Woodbridge : « الطبيعة والعقل » ، ٢١ - ٢٤ ، ٤١ - ٤٦ ، ١٥٤ - ٥٧ .

(٣٦) س . ب . لامبرخت S. P. Lamprecht : « النزعة الطبيعية والدين » ، فى « النزعة الطبيعية والروح الانسانية » ، ٣٠ - ٣٧ . ا . نيجل ، « العقل صاحب السيادة » ، ٢٩ - ٣٤ .

(٣٧) نيجل : « العقل صاحب السيادة » ، ٣٠ ، و م ١٠ : كوهن
M. A. Cohen « العقل والطبيعة » ، ١٥٨ - ٥٩ .

(٣٨) « ايمان مشترك » ، ٤٢ .

(٣٩) « اللغة والحقيقة والمنطق » ، ٩ ، والاستشهاد التالي من نفس
المراجع ، ١٤ . ومعرفة الله تعالج في نفس المرجع ، ١١٤ - ٢٠ .

(٤٠) هربرت فايجل Herbert Feigl : « بعض القضايا الرئيسية
والتطورات في فلسفة علم التجريبية المنطقية » في « دراسات مينيسوتا
في فلسفة العلم » المجلد الأول ، تحرير هربرت فايجل وميكائيل سكريفن
Michael Scriven ، ١٤ - ١٥ .

(٤١) اسحق نيوتن ، « المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية ونسق
العالم » ، III ، « قواعد التدليل العقلي في الفلسفة » ، ترجمة أ . موت
A. Motte ، وراجعة ف . كاجوري F. Cajori ، ٣٩٨ ، وتوجد
مجموعة مناسبة من الآراء الوضعية والطبيعية الحديثة عن الاله في « مقدمة
حديثة الى الفلسفة » تحرير ب . ادواردز P. Edwards و أ . باب
A. Pap . ويحتوى على ملخص ذى نزعة طبيعية للمشكلات ، كتبه ادواردز
(٤٤٦ - ٦٣) ، ومحاورة قصيرة عن « التجريبية ضد اللاهوت » بقلم
ه . فايجل (٥٣٣ - ٣٨) ، ونص « الوضعية المنطقية - مناظرة » .
بقلم ه . فايجل (٥٣٣ - ٣٨) ، ونص « الوضعية المنطقية - مناظرة »
بقلم أ . ج . اير A. J. Ayer و ف . ك . كوبلستون F. C.
Copleston (٥٨٦ - ٦١٨) . ولم تؤثر التعديلات التى أدخلها « اير »
في الاقسام الأخرى من فلسفته تأثيرا كبيرا في موقفه من الاله ، اللهم
الا انها أرغمته على أن يضع في حسابه القضايا الخاصة بالضرورة والعلية
والماثلة ، بدلا من التحويل على أى استبعاد عام لمسألة الاله بوصفها خالية
من المعنى من الناحية الإدراكية . وتصل محاورة فايجل الى ذروتها في هذا
التقرير : « اذا لم يكن ثمة اختلاف بين تأكيد جملة وانكارها ، اختلاف
غيا يتعلق بالوقائع المستنبطة من التجربة ، فقد يكون لهذه الجملة معنى

منطقي و / أو جاذبية عاطفية ، ولكنها تكون خالية من الإشارة الى الواقع
 الفعل ، ، وبالتالي فانها تكون خالية من المعنى بالفعل (٥٣٦ - ٣٧) .
 بيد أن هذا يفترض أن الحصول على التوكيد التجريبي لا يتم الحصول عليه
 الا باثبات الاختلاف فيما يتعلق بالوقائع المستنبطة ، على حين أن موضوع
 القضية (فيما يتعلق بمنهج واقعي في الألوهية) هو ما إذا كان الاختلاف
 يتعلق بالوقائع التجريبية من حيث هي مستنبطة ، أو من حيث انها ترتبط
 بنقطة بداية في الموجودات الحسية .

ملاحظات على الفصل التاسع

الاله متناهيا ومتطورا

(١) أوثق تناول لنظرة تاريخية شاملة على مذهب التناهي هو مجموعة النصوص المردفة بالملاحظات ، تحرير تشارلز هارتشورن Charles Hartshorne و و . ل . ريس W. L. Reese « الفلاسفة يتحدثون . عن الله » وبخاصة القسم الثاني .

(٢) « رسائل جون ستيوارت مل » ، تحرير ه . س . ر . البيوت . I H. S. R. Elliot ، ١٨٣ ، ويقدم مل تفسيراً نشوئياً لأرائه عن الاله . في « الترجمة الذاتية لجون ستيوارت مل » ، تحرير ج . ج . كوس J. J. Coss ، ٢٧ - ٣٣ ، راجع أيضا كتاب مل : « فلسفة أوجست-كونت الوضعية » ، ١٢٠ .

(٣) « فلسفة أوجست كونت الوضعية » ، ١٥ - ١٦ . وقد لاحظ و . ج . وورد W. G. Ward وهو من اشد نقاد مل من الكاثوليك اصرارا - في كتابه : « مقالات عن فلسفة التاليه » ، II ، ١٠٦ - ١٨ - لاحظ تليفقه عن الاله ، ولكنه رأى ان النزعة الظاهرية - من حيث هي كذلك - تعد مضادة للنزعة التاليفية .

(٤) « رسائل جون ستيوارت مل » ، II ، ٦٣ - ٦٤ ، ٣٠٨ ، « ثلاث مقالات عن الدين » ، II ، (١٠٣ - ١٠٥) ومع ان هذا الكتاب الأخير نشر بعد وفاة مل ، فانه اذاع موقفه عن الاله سواء في مراسلاته ، او في الاشارات الموجزة في الكتب التي نشرت في اثناء حياته .

(٥) ينقد مل خلال كتابه كله « فحص فلسفة سر وليم هاملتون » وبخاصة ٨٨ - ١٠٥ - تعاليم هاملتون - مانسل عن الاله . وعن هذا

الخلاف ، راجع لسلي ستيفن Leslie Stephen : « النفعيون الانجليز » ،
III ، ٣٧٦ - ٤٥٢ .

(٦) يقوم صل البيانات التي تؤيد نزعة التأليه في « ثلاث مقالات
عن الدين » ، III (١٣٨ - ٧٥) .

(٧) نفس المرجع ، III (١٥٢ ، ١٧٢ - ٧٤) .

(٨) نفس المرجع ، I ، III (٣٧ - ٣٨ ، ١٧٦ - ٧٧) . يرد المعنى
المتناهي الذي يضيفه هيوم على كلمة « كامل » في « محاورات حول الدين
الطبيعي » ، XI ، (طبعة ن . ك . سميث N. K. Smith ، ٢٠٣) .

(٩) « مذهب المنفعة » ، ٢ ، هذا النص مطبوع في كتاب جون بلاميناتز
John Plamenatz : « النفعيون الانجليز » ، ١٨٣ - ٨٤ .

(١٠) « فحص لفلسفة سر وليم هاملتون » ، ١٠١ .

(١١) « ثلاث مقالات عن الدين » ، II ، I (٣٩ ، ١١٦ - ١٧) .
ومن ناحية أخرى يزعم توماس هاردى ساخرا أن وجود العذاب يدل على
نقص في معرفة الآله ، وعلى نسيان للعالم ، وعلى أن دورنا لا يقوم في النضال
الى جانب هذا الآله بقدر ما يقوم في احاطته بما نمانيه على هذه الارض .
انظر قصيدتيه « الآله - منسيا » ، و « الفلاح طريق الفراش يخاطب الها
مجهولا » في « ديوان توماس هاردى » ، ١١٢ - ١٤ - وقد زعم فردريش
نيتشه ذات مرة أن الغرض الوحيد الذي يمكن أن يهدم نظريته في « العود
الابدي » هو أن يكون ثمة آله معذب قد قذف بالعالم ثم نسيه . « هكذا
تكلم زرادشت » ، في « نيتشه الميسر » ، ١٤٢ - ٤٣ .

(١٢) المصدر الوثيق للمواد التي استقى منها جيمس نظريته المبكرة
عن الآله طبع في كتاب : ر . ب . بيري R. B. Perry : « فكر وليم
جيمس وشخصيته » ، ٥٠ - ٦٦ ، ٤٧٠ - ٧١ ، ٤٩٢ - ٩٣ ، ٥٢١ - ٢٨ ؛
II ، ٧٠٧ - ١٦ .

(١٣) نفس المرجع ، رسالة الى ١٠ و ٠ هولمز O. W. Holmes ،
 ١٥ مايو سنة ١٨٦٨ ، I ، ٥١٧ . وعن تأثير رنوفييه البناء ، انظر نفس
 المرجع ، I ، ٦٥٤ - ٦٩ .

(١٤) « ارادة الاعتقاد » ، ٢١٣ . رد جيمس على استبيان ج ٠ ب ٠
 برات J. B. Pratt مطبوع في « رسائل ولیم جيمس » ، تحرير هنرى
 جيمس Henry James, II ، ٢١٢ - ١٥ . ويقوم و ١٠٠ . هوكنج
 W. E. Hocking بعرض مفصل للتدليل على الاله القائم على التجربة
 الدينية ، وذلك في كتابه : « معنى الاله فى التجربة الانسانية » .

(١٥) « ارادة الاعتقاد » ، ١ - ١٣ ، ٥٩ - ٦١ ، ٩٠ - ١٠٣ . ويقوم
 ٠ ١ و ٠ لايمان E. W. Lyman بتحليل فى مقاله : « ولیم جيمس
 فيلسوف الايمان » وذلك فى « الاحتفال بذكرى ولیم جيمس » ١٨٤٢ -
 ١٩٤٢ ، تحرير ه ٠ م ٠ كولن H. M. Kallen ، ١٩٢ - ٢٠٨ .

(١٦) بيرى ، « فكر ولیم جيمس وشخصيته » ، رسالة الى توماس
 ديفيدسون Thomas Davidson ، ١٨ يناير ، ١٨٨٢ ، I ، ٧٣٧ .
 وأضاف جيمس : « وهذا يعد شركا كما يعد توحيدا على السواء . . .
 والصعوبات الوحيدة فى مذهب المؤلهة هى الصعوبات الاخلاقية والدنات ،
 وكانت هذه الصعوبات تبدو لى دائما نابعة من العقيدة غير المبررة عن الاله
 بوصفها الواقع المانع الجامع . فلو اعتقد المرء مرة واحدة فى امكان قيام
 تعددية اولية يكون فيها عضوا واحدا ، والتى قد لا يكون لها توليف ذاتى
 وحيد ، حينئذ تكف التقوى عن التنافر مع الرجولة ، ويكف « الايمان »
 الدينى عن التنافر مع الاستقامة الذهنية » . (بيرى ، I ، ٧٣٧ ، ٧٣٨) .
 وهذا النص المبكر يدل على أن التزام جيمس الأساس كان بمذهب فى التعدد
 عن الموجودات المتناهية ، وعلى أنه لم يكن ثمة حجج ميتافيزيقية ملزمة تؤيد
 وجود قوة الهية لامتناهية ، وعلى أنه كان مسوقا الى انكار هذه القوة الأخيرة
 فيما يبذله من جهد لتبرئة الاله عن الاعتراضات الاخلاقية الناشئة
 عن التاويلات المزعومة ، لارادته اللامتناهية ، وكماله الفريد ، وعلى أنه
 لم يستبعد مذهباً فى الشرك أو التعدد حتى للكائنات الالهية . وعن مشكلة

اضفاء معنى برجماتي على الاله ، فيما يتعلق بالحوادث الماضية ، اقرأ
« البرجماتية » ، ٩٦ - ٩٩ ، و « معنى الحقيقة » ، ١٨٩ ، رقم ١ .

(١٧) « البرجماتية » ، ٨٠ .

(١٨) « صنوف الخبرة الدينية » ، ١٨ . والملاحظة الخاصة ، بالشفافية
المباشرة ، المناظرة للادراك الحسى المباشر العادى ، مقصورة هنا على التجربة
الدينية عن الاله .

(١٩) « ارادة الاعتقاد » ، ٦١ ، ١٤١ ، « كون متعدد » ، ١٢٤ - ٢٦ ،
٢٩٤ - ٩٥ . واعتنق صديق ولیم جيمس ف . ك . س . شيلر F. C. S.
Schiller موقفا مماثلا ، قارن ، روبن آبل Reuben Abel : « النزعة
الانسانية البرجماتية عند ف . ك . س . شيلر » ، ١٣٢ - ٣٣ .

(٢٠) هذا هو الاتجاه الكلى لنتائج « صنوف الخبرة الدينية » ، ٥١٦ -
٢٤ . وهناك مناقشة نقدية لهذه النقطة قام بها د . ك . وليامز D. C.
Williams ، « ولیم جيمس ووقائع المعرفة » ، فى « الاحتفال بذكرى
ولیم جيمس » ، ١١٠ - ١٢ .

(٢١) « كون متعدد » ، ١١٠ : البرجماتية ، ٢٩٩ .

(٢٢) يرى ، « فكر ولیم جيمس وشخصيته » ، I ، ٨٠٨ - ٨٠٩ ،
٣٨٦ ، ٧٢٦ - ٧٣٤ : « معنى الحقيقة » ، ٢٢ ، رقم ١ : « كون متعدد » ،
٥٢ - ٧٣ . ويقوم رويس بمحاولته الرئيسية للتوفيق بين الذوات المتناهية
والمطلق فى كتابه « الصالم والفرد » ، II ، ٢٧١ - ٤٥٢ . وعن موجز
مقتضب ونقد ، انظر ج . هـ . كوتون J. H. Cotton . « رأى رويس فى
الذات الانسانية » ، ١٤٦ - ١٥٦ .

(٢٣) « كون متعدد » ، ٣٤ .

(٢٤) « صنوف الخبرة الدينية » ، ٤٣٠ - ٣٤٨ ، وفى بقية الفصل
(٤٤٨ - ٤٥٩) ، يرفض جيمس أى تبرير مثالى عقلى للذهب التالىه ويضعه
على مهتوى واحد مع المحاولة الاسكلائية .

(٢٦) « بعض مشكلات الفلسفة » ، ٢١٧ ، « كون متعدد » ، ٧٣ ،
لم يعش جيمس ليحد الأساس التجريبي للعلية والاستدلال العقل الى ما وراء
الذات الانسانية الفعالة .

(٢٧) « كون متعدد » ، ٢٣-٣٥ . انظر ف. ه. برادلي F. H. Bradley
« مقالات عن الحقيقة والواقع » ، ٤٢٨ - ٤٣٨ ، بحثا عن دفاع مثالي عن
الفرقة بين الاله والمنطق ، وكذلك بحثا عن نقد لنظرية جيمس عن الاله
ممتناه بوصفها بدعلا دينيا .

(٢٨) يمكن أن يدرج موقفه - اليوم - على أنه مثل على «شمول الألوهية»
أو حضور كل شيء في الاله . ونحن حاول جيمس أن يصف بطون الأشياء
المتناهية في الاله ، سلم « بأننا حقا أجزاء باطنية من الاله ولسنا مخلوقات
خارجية » . « عالم متعدد ، ٣١٨ » . وكان الخلق يعني له دائما انبثا
سحريا ، وانفصالا للأشياء عن الاله . ولانقاذ وحدة الكون وتربطه الوثيق ،
شعر حينئذ بأنه مرغم على أن يكون متعاطفا مع النزعة النفسية الشاملة
panpsychism ومع «شمول الألوهية» . بيد أن هذه الآراء عادت به
الى علاقة تجزيئية للأشياء الأخرى بالاله ، وهكذا شكلت تهديدا لنزعة
جيمس التعددية ، حتى حين أنكر وجود وحدة كونية فريدة للذات أو توليف
ذاتي . وكلمة pantheism قصد بها أن تكون وسطا بين مذهب التاليه
وبين مذهب شمول الألوهية . بيد أن مذهب التاليه المقصود هنا ما زال
هو تصور الصلو - المنبثق المفضى فيه للاله ، والحل الذي يقترحه
panentheist solution مابرح يجعل الأشياء المتناهية مقومات الذات الالهية
الواحدة تحت شكل واحد من أشكالها العلاقية . قارن تشارلز هارتشورن
Charles Hartshorne «النسبية الالهية» ، ر. ك. ويتمور R. C. Whittemore
«مقدمة لمذهب فلسفي حديث في التاليه» ، دراسات تولين في الفلسفة ، ٥
(١٩٥٦) ، ٨٧ - ٩٣ ، عن pantheistic finitism .

(٢٩) راجع جيمس كولينز : « تحول شيلر من الكاثوليكية الى شمول
الألوهية » ، في «دراسات فلسفية تكريما للمحترم جدا اجناتايوس سميت»

تحرير ج. ك. ريان J. K. Ryan ، ١٧٩ - ٢٠٧ ؛ صمويل الكسندر Samuel Alexander ، المكان والزمان والربوبية ؛ ف. ر. تينانت E. S. Brightman ، اللاهوت الفلسفي ؛ أ. س. برايتمان R. F. Tennant ، مشكلة الاله ؛ تشارلز هارتشورن ، « رؤية الانسان للاله » ، انظر ايضا الندوة التي عقدها ث. ب. ماكتاي T. P. Mctighe ول. ه. كندزيرسكي L. H. Kendzierski عن « الاله المتناهي في الفلسفة المعاصرة » ، محاضر جلسات الرابطة الامريكية الكاثوليكية الفلسفية ، ٢٨ (١٩٥٤) ، ٢١٢-٢٣٦ ؛ ف. ج. شين F. Y. Sheen ، « الاله والعقل في الفلسفة الحديثة » ؛ ف. ج. شين « الدين بلا اله » ، وهي كتب تدرس العلاقة بين الصيرورة الكلية والمذهب المضاد للعقلانية ، والمذهب الحيوي ، مع الرجوع بوجه خاص الى هنري برجسون ، الذي لم يكن من دعاة مذهب التناهي بصفة رسمية .

(٣٠) « عملية التطور والواقع » ، ٣١٥ . انظر الفصل « عن الاله » في ر. داس R. Das ، « فلسفة هوايتهد » ، ١٥٦ - ١٧٠ . زاجع أيضا ايفور ليكليرك Ivor Leclerc « ميتافيزيقا هوايتهد » ، ١٨٩ - ٢٠٨ ، الذي يؤكد الحاجة الى التسليم بالاله على أساس المبدأ الأنطولوجي القائل بأنه لا وجود لشيء منعزل عن الأشياء الواقعية ، ومن ثم لا وجود لهدف ذاتي للكيانات الواقعية دون كيان واقعي فريد .

(٣١) « الدين في عملية التكوين » ، ٦٨ - ٧٤ .

(٣٢) نفس المرجع ، ٧١ .

(٣٣) « العلم والمسلم الحديث » ، ولكنه يصف أفلاطون في كتابه « مقامرات الافكار » ، ٢١٣ ، بأنه أعظم ميتافيزيقي من أنصار الحدس .

(٣٤) عن الأوصاف الميتافيزيقية المؤدية الى الدليل على واقعية الاله ، انظر « مقامرات الافكار » ، ٢٥٠ - ٥٧ ، « الدين في عملية التكوين » ، ٨٨ - ٩٣ ، « عملية التطور والواقع » ، ٤٦ - ٤٧ ، ٧٣ ، ٣٧٣ - ٧٤ ، ٣٧٧ ، ٥٢١ - ٢٢ . يقوم تشارلز هارتشورن بدراسة تحليلية : « فكرة هوايتهد عن الاله » في « فلسفة الفرد نورث هوايتهد » ، تحرير ب. ١٠ .

شيلب P. A. Shilpp ، ٥١٥ - ٥٩ . وبين ناثانيل لورنس Nathaniel Lawrence في كتابه : « تطور هويتهد الفلسفى » ، ٢٧٩ - ٨٥ ، مدى علم استغناء مذهب هويتهد عن التطور الوائى للاله ، ولكنه يذهب الى أن هويتهد استخدم الفكرة المنظمة للاله استخداما تكوينيا لا مسوغ له . وعن مقارنة نقدية مع رأى القديس توما بن الاله ، انظر ل . فولى L. Foley : « نقد فلسفة الوجود عند ألفرد نورث هويتهد فى ضوء الفلسفة التوماوية » ، ٥٩ - ٨٤ ، ١٤٦ - ٦٤ .

(٣٥) « أشكال من الفكر » ، ١٤١ - ٤٢ .

(٣٦) « عملية التطور والواقع » ، ٥٢١ . عن المتهج الميتافيزيقى « قارن نفس المرجع ، ٤ - ٢٦ ، « مفامرات الأفكار » ، ٢٨٣ - ٣٠٥ .

(٣٧) « عملية التطور والواقع » ، ٥٢١ . وعن الطبائع الثلاثة و « القطبية الثنائية dipolarity فى الاله » ، انظر نفس المرجع ، ٤٦ - ٤٧ ، ١٣٤ - ٣٥ ، ٥٢١ - ٣٣ ، و أ . هـ . جونسون A. H. Johnson : « نظرية هويتهد عن الواقع » ، ٥٩ - ٦٩ .

(٣٨) يذكر هويتهد نفسه هذه الاستثناءات فى « عملية التطور والواقع » ، ١٣٤ ، ١٦٨ ، ٣٧٧ ، ٥٢١ - ٣٢ . ومع ذلك ينظر الى الاله - مختلفا فى ذلك مع مفسريه - على أنه لازم لمتجه . والاله هو السبب الذى يوجد به عالم منظم ، وقوانين للطبيعة ، وهو يجعل « الكايوس » شيئا مستحيلا ، كما أنه يزودنا بأساس لا احصائى للاحتمال (نفس المرجع ، ١٦٩ ، ٣١٥ ، الدين فى عملية التكوين ، ١٠٤) . وعن تفسير نقدى للاستثناءات التى يسلها الاله على المبادئ أليتافيزيقية ، انظر ر . ك . ويتور R. C. Whittemore « الزمان واله هويتهد » ، دراسات تولين فى الفلسفة ، ٤ (١٩٥٥) ، ٨٣ - ٩٢ . بعض مفاتيح هويتهد عن الاله يتوسع فيها ب . فايس P. Weiss « أشكال الوجود » ، ٢٧٧ - ٢٧٠ ، قارن ٣٤٩ - ٥١ ، عن حاجة الاله الى أشكال الوجود الأخرى .

(٣٩) هذا الموضوع يبحثه س . ل . ايل S. L. Ely فى « يسر التناول الدينى لاله هويتهد » .

(٤٠) « ارادة الاعتقاد » ، ٢٢ .



ملاحظات على الفصل العاشر

سبيل القلب الى الله

(١) ناقشت هذا الاختصارى لويز هوبير Sister Marie Louise Hubert

فى « دفاع بسكال الذى لم يتم » : ل. لانوما L. Lofuma . تاريخ
خواطر بسكال ، (١٦٥٦ - ١٩٥٢) .

(٢) يصف ف. ستروفسكى F. Strowski الخلفية الفرنسية العقلية

والدينية فى « بسكال وعصره » ، I ، وهو. بوسون H. Busson
فى « الفكر الدينى الفرنسى من شارون الى بسكال » .

(٣) الترجمة مأخوذة من الطبعة المزدوجة (تضم الاصل الفرنسى

وترجمته الانجليزية) ، « خواطر بسكال » ترجمة ه. ف. ستيوارت
H. F. Stewart المقطوعتان ١٠ ، ١٢ (٥ ، ٧ ، ٩) . وعن مدخل اجالى،
انظر : ف. بورانلى V. Buranelli ، « مبادئ فلسفة بسكال » ، فى مجلة
« الاسكلانية الجديدة » ، ٣٠ (١٩٥٦) ، ٤٤٠ - ٤٤٩ .

(٤) رسالة الى م. بيريه M. Périer ، ١٥ نوفمبر ، ١٩٤٧ ، فى

« مؤلفات بسكال الكبرى القصيرة » ، ترجمة ا. كاييه E. Cailliet
وج. ك. بلانكيناجل J. C. Blankengel ، ٥٦ . ويشرح بسكال تصويره
للبحث الفزيائى فى شذرة من مقدمة لرسالة عن الفراغ ، فى نفس المرجع ،
(كاييه - بلانكيناجل ، ٥٠ - ٥٥) .

(٥) « خواطر » ، ١٢ (ستيوارت ، ٧) ، رسالة الى السيد والآنسة

دى روانيه De Rouanez ، ٢٧ اكتوبر (؟) ، ١٦٥٦ ، فى « مؤلفات
بسكال الكبرى القصيرة » (كاييه - بلانكيناجل ، ١٤٧) .

(٦) ج . روسيه J. Russier « الايمان وفق بسكال » يؤكد على العامل الينسينى ، ولكنه يختم بأن بسكال لا يسمح بأية معرفة طبيعية بالاله . والواقع انه ينظر الى مذهب التاليه deism على انه غير جدير بالتقدير وعلى انه (فى سياق الرهان) غير ثابت رياضيا ، ولكنه ما زال معرفة طبيعية بالاله تشكل خطرا للمسيحية .

(٧) « خواطر » ، ٥٤٣ (ستوارت ، ٣١٣) ، انظر نفس المرجع ، ٢٨٥ (ستوارت ، ١٦١) ، عن نقد ديكارت . ويوضح ا . كاييه اتجاه بسكال المتأثر بالكتاب المقدس فى : « بسكال : عبقرية فى ضوء الكتاب المقدس » .

(٨) انظر « خواطر » ، ٢١٠ ب ، ٢٤٦ ، ٢٤٧ ، ٥١٤ (ستوارت ، ١٠١ ، ١٣٣ ، ٢٨٩) . يلاحظ . ن . أبركرومبى N. Abercrombie المؤثرات الاغسطينية والينسينية على هذا الموضوع فى كتاب : « القديس اغسطين والفكر الفرنسى الكلاسيكى » ، ١٠٢ ، ١٠٤ .

(٧) محادثة مع دى ساسى M. deSaci حول ابكتيت ومونتاني . فى « مؤلفات بسكال الكبرى القصيرة » (كاييه ، بلاكينجل ، ١٢١ - ٣٣) . وعن النقائض بين الفلاسفة قارن « خواطر » ، ٢٥٢ - ٢٨٧ (ستوارت ، ١٦٣) .

(١٠) « خواطر » ، ٤٣ ، ٢١٠ ب ، ٣١١ ، ٣١٦ (ستوارت ، ١٩ - ٢٩ ، ١٠١ - ١١ ، ١٧١ ، ١٧٣) . انظر ا . بنزكرى E. Bengécri « الروح الانسانية عند بسكال » .

(١١) محادثة مع دى ساس حول ابكتيت ومونتاني « فى » مؤلفات بسكال الكبرى القصيرة (كاييه - بلانكينجل ، ١٣١) .

(١٢) « خواطر » ، ٢٢٣ (ستوارت ، ١١٥ - ٢٣) ، قارن عناوين المقطوعتين ٢٣٦ و ٢٤٩ (ستوارت ، ١٢٧ ، ١٣٥) . قام جورج برونيه Georges Brunet باعادة طبع « الخواطر » مع تعليقات مكتوبة بعناية فى « رهان بسكال » الذى يفترض ان عبارة بسكال الاستهلاكية (" Infiny rien ")

معادلة لضدها : « العدم اللامتناهي » (٥٤ - ٥٥) . راجع ج . ك .
ريان « حجة الرهان في بسكال وغيره » ، في مجلة « الاسكلائية الجديدة » ،
١٩ (١٩٤٥) ، ٢٢٣ - ٢٥٠ ، وج . ا . دانجيه J. E. D'Angers « بسكال
واسلافه » عن النشاطات الاعتذارية (أو الدفاعية) خلال قرن بسكال ومع أنه
لا يوجد تأكيد تام من المكان الذي ينبغي أن يوضع فيه «الرهان» من «الدفاع»
Apology ، الا أن التفسير الحالي يحاول أن يضع في اعتباره ما قام به
الباحثون من دراسات حول ترتيب الشذرات .

(١٣) « خواطر » ، ٢٢٣ (ستيوارت ، ١١٧) . وعن تحليل رياضي
للرهان ، راجع التذييل الذي كتبه ب . لامبوسيه P. Lambosay
« ما ينبغي معرفته من حساب الاحتمالات لفهم رهان بسكال » ، في ك .
جورنيه C. Journet : « حقيقة بسكال » ، ٣١٣ - ١٧ . وتعليق
جورنيه نفسه عقائدي وليس تاريخيا . ويقدم ر . ا . لاقومب
R. — E. Lacombe تفسيراً آخر للرهان في «دفاع بسكال» ، ٧٢-١١١ ،
يزعم فيه أنه لا يهم الا ذلك النمط من الانسان الذي يبحث عن خير أبدي
لامتنام ، ويطلب اما الحقيقة المطلقة والعدالة ، واما لاشئ مطلقا على الارض .
ويعطى برونيه في المرجع السالف الذكر ٧٥ - ٨٤ - ملخصا متوازنا ،
يفترض فيه وجود مخاطرة متناهية دائما ، ويؤكد على الاختيار بين اكتساب
كل شيء ، وخسارة لاشئ .

(١٤) « خواطر » ، ٢٢٣ (ستيوارت ، ١٢٠ ، ١٢١) . وهناك ملاحظة
على هذه الجملة في ا . جيلسون : « الأفكار والرسائل » ، ٢٦٣ - ٧٤ .
(١٥) فولتير ، « رسائل فلسفية » ، XXV (طبعة ناف ، ١٤١ -
٧٥) ، د . د . فينش D. Finch : « النقد الفلسفي لبسكال في القرن الثامن
عشر » ، م . م . ووترمان M. Waterman : « فولتير وبسكال والمصير
الانساني » .

(١٦) « عقل رجل الهندسة » في « مؤلفات بسكال الكبرى القصيرة »
(كاييه - بلانكيناجل ١٨٩) .

(١٧) « خواطر » ، ٤٣ (ستيوارت ، ٢٧) .

(١٨) نفس المرجع ، ٦٢٧ (ستيوارت ، ٢٤٥) . قارن ج . لاپورت
J. Laporte « القلب والعقل عند بسكال » .

(١٩) يبحث د . باتريك D. Patrick هذه المسألة بحثا تفصيليا
في كتابه : « بسكال وكيركجورد » .

(٢٠) « الشذرات الفلسفية » ، ترجمة د . ف . سوينسون
D. F. Swenson ، ٣٢ ، رقم ٢ (مدلة) . واذا أردت عرضا موجزا ،
انظر : ج . ١ مورانت J. A. Mourant « مكان الاله في فلسفة
كيركجورد » مجلة الميتافيزيقا (الايطالية) ، ٨ (١٩٥٣) ، ٢٠٧ - ٢١ .

(٢١) قارن ج . كولينز ، « عقل كيركجورد » ، ٥٠ - ٦٥ ، ٧٢ - ٧٩ ،
عن الرومانسية .

(٢٢) ج . ف . جيته ، « فاوست » ، الجزء الاول ، ترجمة ب . ك .
مورجان B. Q. Morgan ، ٨٦ .

(٢٣) عن هيجل وكانت والغاية الاخلاقية انظر : « الخوف والارتعاد »
ترجمة و . لاوري W. Lowrie ، ٨٠ ، ١٠٥ ، انظر ايضا يوميات ، اليومية
السابعة ترجمة ا . درو A. Dru ، ٣ .

(٢٤) « حاشية ختامية غير علمية » ، ترجمة د . ف . سوينسون
D. F. Swenson و . و . لاوري ، ٩٩ عن الوجود ، انظر ت . ه .
كروكسال T. H. Croxall « تعليق كيركجورد » ، ١٠ - ٣٤ .

(٢٥) يشيع التضاييف بين تصور المرء للاله وتصوره للفرد الانساني
في كتاب « وجهة النظر » ، ترجمة و . لاوري ، وفيه يوضح كيركجورد بفايته
الاولية . واذا ردت الاطلاع على نقد الوهي وشخصاني مماثل لمثالية هيجل ،
انظر ج . ب . سسيزم J. B. Siemes : Friedrich Schlegel
als Vorläufer christlicher Existenzphilosophie ، مجلة « الاسكلاني » ،
٣٠ (١٩٥٥) ، ١٦١ - ١٨٤ .

(٢٦) Papirer ، ١٨٤٩ ، تحرير ب ١٠٠ هـايرج P. A. Heiberg
وف ٠ كور P. V. kuhr و ١٠ تورسينج E. Torsting ، x ١٦٣١٢ ٠

(٢٧) جيمس كولنز ، « الايمان والتفكير في كيركجورد » ، مجلة
الدين ، ٢٧ (١٩٥٧) ، ١٠ - ١٩ ، وعن نظراته الدينية ، انظر رايدر تومت
Reidar Thomte « فلسفة كيركجورد عن الدين » ، وب ٠ د ٠ ليففر :
P. D. LeFevre : « صلوات كيركجورد » ٠

(٢٨) « دفاع عن حياتي الذاتية » Apologia Pro Vita Sua تحرير
ك ٠ ف ٠ هارولد C. F. Harrold ، ٤٤ - ٤٥ ، مقال في معونة اجرومية
التصديق « تحرير ك ٠ ف ٠ هارولد ، ٩١ - ٩٢ ٠ وسيشسار الى هذه
المؤلفات من الآن فصاعدا بكلمتي : « دفاع » ، و « اجرومية » ، على التوالي ٠

(٢٩) القصة الاساسية للأعوام السابقة على « الدفاع » (١٨٦٤)
متضمنة في « نيومان : حياته وروحانيته » تأليف لويس بوير Louis
Bouyer وفي المجلد الاول من و ٠ وورد W. Ward « حياة جون هنرى
كاردينال نيومان » ، وستذكر من الآن فصاعدا تحت عنوان « حياة » وورد ،
٣٧ - ٣٨ ٠ وعن التجربة الرومانية ، انظر : بوير ، ٢٥٨ - ٧٩ ، « حياة »
وورد ، ١٣٥ - ٧٥ ٠ انظر ايضا عن المدرسة العقلية : ا ٠ د ٠ كولر
A. D. Culler : « العقل المسيطر : دراسة في المثل التربوى الاعلى
عند نيومان » ، ٣٤ - ٤٥ ٠ وعن النظرة الى الاله والطبيعة التى اكتسبت
طابعا شعبيا على ايدى بيلي Paley واللاهوتيين الطبيعيين البريطانيين
في الاعوام السابقة على داروين ١٧٩٠ - ١٨٥٠ ، انظر : ك ٠ ك ٠
جيليسبي C. C. Gillispie « النشوء والجيولوجيا » ٠

(٣٠) « احاديث موجهة الى طوائف مختلطة » ، ٢٦١ - ٦٢ ٠ قارن :
« فكرة جامعة » ، تحرير ، ك ٠ ف ٠ هارولد ، ٢٣ - ٢٤ ، اجرومية ،
٢٥٥ ، ٢٨٢ - ٨٣ ٠

(٣١) « دفاع » ، ٢١٧ ، ٢١٨ - ١٩ ٠ قارن « احاديث موجهة الى
طوائف مختلطة » ، ٢٦١ - ٧٤ ٠

(٣٢) « حياة » ، وورد ، II ، ٢٥٠ ، ٢٧٦ ، تطبيق التباين يتم في « أجرومية » ، ١٨٢ - ٩٣ . وعن نظرية المعرفة عند نيومان ، انظر : ج . ف . كرونين J. F. Cronin « كاردينال نيومان : نظريته في المعرفة » .

(٣٣) « أجرومية » ، ٢٣٥ ، قارن نفس المرجع ، ٣٢٣ - ٢٤ . وتوسع في هذا الموضوع أ . ج . بوكراد A. J. Boekrad ، الاكتساب الشخصي للحقيقة وفقا لـ ج . ه . نيومان ، وان كان يلح أكثر من نيومان على الأساس الميتافيزيقي .

(٣٤) « أجرومية » ، ٣٨٢ . وعن تكوين المبادئ الأولى المتحققة شخصيا ، انظر نفس المرجع ، ٤٦ - ٥٦ .

(٣٥) « أجرومية » ، ١١٩ - ٣٢ ، حيث ينظر نيومان الى نظريته على أنها تجريبية في مضاد نظرة لوك القبلية الى درجات التصديق .

(٣٦) « أحاديث موجهة لطوائف مختلطة » ، ٢٧٦ - ٧٧ . عن الصعوبة والشك ، قارن « دفاع » ، ٢١٦ - ١٧ ، عن الفحص والبحث ، انظر « أجرومية » ، ١٤٤ . ويسمى نيومان عمله أحيانا بأنه بحث ، بالمعنى الواسع للفحص العقلي للأسس والمشكلات .

(٣٧) « دفاع » ، ٢١٩ - ٢٠ . قارن هذه الفقرة بالصورة التي يرسمها نيومان « للملحد الخالص النقي » ، الذي يقبل أحد القولين بعدم وجود خالق (أجرومية ، ١٨٧) .

(٣٨) « خمس عشرة موعظة القيت أمام جامعة أكسفورد » ، ٢٤٧ - ٤٩ . وهو يضع وجهته بقوة في « خطاب موجه الى صاحب الفخامة دوق نورفولك » ، في بعض الصعوبات التي يشعر بها الأنجليكانيون في تعليم الكاثوليكية II ، ٢٥٤ : « ينبغي ألا يظن بي أنني أقصر الوحي الذي تعد الكنيسة حافظة له على مجرد إعادة نشر القانون الطبيعي ، ولكن ما زال من الحق ، أنه على الرغم من أن الوحي متميز كل هذا التميز عن تعاليم

الطبيعة وأنه يتجاوزها ، الا أنه ليس مستقلا عنها ، وليس بدون علاقات معها ، ولكنه مكمل لها ، واعادة تأكيد ، ومصدر ، وتجسيد ، وتفسير .
 ونيومان يجيب عن بسكال ، ومذهب التآليه ، والنزعة الانسانية الملحدة معا ، لا منفصلين على حدة كل عن الآخر . ويفحص ا . د . بينارد E. D. Benard في كتابه : « مدخل الى لاهوت نيومان » موقفه اللاهوتي العام ، كما يشرح نظريته في الايمان والعقل ب . فلاناجان P. Flanagan في كتابه : « نيومان ، الايمان والمؤمن » انظر ايضا ف . باخوس F. Bacchus « مواعظ نيومان في جامعة اكسفورد » ، مجلة الشهر ، ١٤٠ (١٩٢٢) ، ١ - ١٢ . وعن تفسير مفصل للحدث حول القديس بولس ، انظر برتيل جارتنر Bertil Gartner « الحديث الأروباي والوحي الطبيعي » .

(٣٩) عن الاله المحتجب ، والالحاد ، والحاجة الى الوحي ، اقرا لأجرومية ، ٢٦٧ - ٦٨ ، ٣٠١ - ٣٠٢ .

(٤٠) عن الداروينية انظر « حياة » وورد ، II ، ٣٤٢ - ٤٣ ، كولر Culler ، « العقل المسيطر » ، ٢٦٦ - ٢٦٩ ، ك . ف . هارولد C. F. harrold « جون هنري نيومان » ، ٧٦ ، أجرومية ، ١٨٢ . يدرس و . شيفر R. Shafer علاقة نيومان بغير هؤلاء من الفيكتوريين في كتابه : « المسيحية والمذهب الطبيعي » .

(٤١) « فكرة جامعة » ، The Idea of a University ، ٥٤ ، ٣٢٦ -

٣٦٠

(٤٢) « أجرومية » ، ٥٣ - ٥٦ ، « حياة » وورد ، II ، ٢٦٩ .
 وحتى مع النظر الى نظام الطبيعة ، ذهب نيومان - على كل حال - الى أن هذا النظام ينبئ أن يتمشى مع بيئة الضمير في سبيل الوصول الى الاله المتعال ، لا الى مجرد عقل كوني هيومي (نسبة الى هيوم) ، متناسبا تمام التناسب مع الطبيعة ، وهذا العقل لا يبدو أن يكون « الطبيعة ببريق الهى عليها » .
 « فكرة جامعة ، ٣٥ » . وقد كان نيومان معنيا دائما بمذهب هيوم في التناهي

الطبيعي ، وخاصة كما عبر عنه في حديث أبيقور ، القسم الحادى عشر من
 « بحث عن الفهم الانسانى » ، وعن التمييز بين التصميم والتناهى بالاشارة
 الى الطريق التوماوى الخامس للدليل ، انظر : رول-فارسي R. L. Faricy
 « اقرار المبدأ الأساسى للطريق الخامس » مجلة « الاسكلائية الجديدة » ، ٣١
 (١٩٥٧) ، ١٨٩ - ٢٠٨ .

(٤٣) انظر « حجرة تامورث للمطالعة » فى « مقالات وصور تخطيطية » ،
 تحرير ك . ف . هارولد ، II ، وخاصة ٢٠٤ - ١٣ ، « فكرة جامعة » ،
 ١٩٦ - ٢٠٠ ، ٣١٠ - ٣١٣ .

(٤٤) « نظرة ميلمان الى المسيحية » فى « مقالات وصور تخطيطية » ،
 II ، ٢٢١ ، ٢٢٣ . وثمة الهام قوى من آباء الكنيسة وراء تصور نيومان
 كله للاله ، ولكنه منضم الى وعى حاد بالنظرة الناشئة عن التجريبية
 البريطانية والمدرسة العقلية .

(٤٥) « فكرة جامعة » ، ٣٥ ، أجرومية ، ٣٠٥ .

(٤٦) هناك فقرتان نموذجيتان فى « أحاديث موجهة الى طوائف
 مختلطة » ، ٢٦٤ - ٦٥ ، ٢٨٥ - ٨٦ . وعن العلية ، راجع « أجرومية » ،
 ٥١ - ٥٣ ، « حياة » ، وورد ، II ، ٢٥٨ .

(٤٧) تضم مخطوطات نيومان غير المخطوطة فى كنيسة برمنجهام
 مجموعة من الأوراق . (MS A46. 3) عن مثل هذه الموضوعات
 الميتافيزيقية كالادلة على وجود الله . وهذه المجموعة ميسرة الآن على
 الميكروفيلم فى مكتبة جامعة ييل ، وقليل غيرها من المكتبات الامريكية .
 اما الملاحظات على الدليل المستمد من الضمير قد نشرها ا . برزوارا
 E. Przwara فى « صراع الحاضر » ، Ringen der Gegenwart ، II ،
 ٨٣٤ ، رقم ٢٤ . ويعطى ه . فريز H. Fries فى كتابه : « فلسفة
 نيومان الدينية » (بالالمانية) تفسيراً متزناً لدور الضمير فى نظرية نيومان
 الدينية .

(٤٨) « رسالة موجهة الى صاحب الفخامة دوق نورفولك » فى « بعض
 الصعوبات التى يشعر بها الانجليكانيون فى التعليم الكاثوليكي » ، II

٢٤٨ • وعن الأنماط المختلفة لنزعة الاحالة الأخلاقية *moral reductionism* راجع « أجرومية » ، ٩٣ ، وعن نظرية الجنتلمان ، داخل سياق البرنامج الخاص باستبدال الحس الأخلاقي أو النوق بالضمير ، انظر «فكرة جامعة» . ١٦٩ - ١٨٧ ، وعن النقاط الضعيفة في تفسير «مل» باللجوء الى تداعي المعاني انظر (MS A46. 3) ، كما ينقلها بوكرااد Bookraad في المرجع المذكور آنفا ، ٢٦٧ - ٢٦٩ .

(٤٩) « فكرة جامعة » ، ١٦٩ ، « أجرومية » ، ٧٩ - ٨٨ • فلاناجان • نيومان ، الايمان والمؤمن ، ١٨-٢٢ ، ١٨٤-١٩٢ ، يعيد وضع الدليل القائم على الضمير على أساس امكانية الانسان ، بيد أن هذا يؤكد على الضمير بوصفه معبرا عن قاعدة أخلاقية ، على حين أن نيومان ينظر الى وظيفة الضمير - بوصفه أمرا - على أنها شيء أولى في استدلال مباشر على الاله • ويقترح نيومان عقد المقارنة بين الاستدلال الالوهي وبين العالم الموجود المحسوس ، في « أجرومية » ، ٤٧-٤٩ ، وفي MS A46. 3 كما نقلها برزوارا في المرجع المذكور آنفا ، II ، ٨٤١ ، رقم ١ • ويقول نيومان في موضع آخر أنه حتى في الشعور بالذات يوجد اعتماد معين على القدرة الاستدلالية للعقل للانتقال من الشعور الى يقين المرء بوجوده الخاص ، انظر : ك. من. ديسين. C. S. Dessain • رأى كاردينال نيومان في نظرية المعرفة وتطبيقها • الغرض من « أجرومية التصديق » ، مجلة The Downside Review ، ٧٥ (١٩٥٧) ، ١ - ٢٣ ، وخاصة ٨ • ويصف ج. روبنسون J. Robinson الخلفية الخاصة بتحليل الضمير في وظيفته النقدية والحاكمة عند الأسقف بطلر في مقاله : « استخدام نيومان لحجج بطلر » ، في المجلة المذكورة آنفا . ٧٦ (١٩٥٨) ، ١٦١ ، ٨٠ •

(٥٠) « الكاردينال نيومان ووليم فرود : مراسلة » ، تحرير ج. ه. هاربر G. H. Harper ، ١٢٠ • انظر «دفاع» ، ١٨٠-١٨١ ، عن الأسس المحتملة للاعتقاد في الله •

(٥١) عن الاحتمال ، واليقين الأخلاقي ، والحس الاستدلالي ، انظر : « أجرومية » ، ٢٠٤ ، ٢١٢ ، ٢١٩-٢٢٩ ، ٢٦١-٢٩١ ، والكاردينال نيومان ووليم فرود : مراسلة ، ١٣١-١٣٢ ، ٢٠٠-٢٠٩ ، « حياة » ، وورد ، II

١٦٨ ، و I ، ٢٤٨-٢٥٠ ، ٥٠٧-٥٠٨ ، انظر أيضا م. ك. دارسي
M. C. D'Arcy « طبيعة الاعتقاد » ، الدكتور زينو Dr. Zeno « جون
هنري نيومان : سبيلنا الى اليقين » .

(٥٢) « أجرومية » ، ٥٧ ، ١٥٩-١٦٤ . وعن التكامل بين التصديق
الحقيقي والاساس القائم على البيئة للميتافيزيقا ، راجع ، ج. ب. كلوبرتانتز
G. P. Klubertanz « أين البيئة على الميتافيزيقا التوماوية ؟ » مجلة لوفان
الفلسفية ، ٥٦ (١٩٥٨) ، ٢٩٤-٣١٥ .

(٥٣) « أجرومية » ، ٨٨ ، ٨٩ ، ٩٥ . يصير نيومان على أن يمنع التصديق
للقضية حول وجود الاله ، على أنها الاساس العقل للمعبادة الدينية للاله
الموجود .

(٥٤) انظر كارل يسبرز Karl Jaspers « العقل والوجود » ، ترجمة
و. إيرل W. Earle ، ٢٣ - ٥٥ . ويقدم جيمس كولينز في كتابه :
« الوجوديون : دراسة نقدية » ، ٢١٧-٢٢٤ ، تحليلًا مقارنًا للمواقف
الوجودية المختلفة عن الاله .

(٥٥) جان - بول سارتر : « الوجود والعدم » ، ترجمة هـ. أ. بارنز
H. E. Barnes ٣٦٦ (الحروف المائلة مضافة) ، قارن ٨٩-٩٠ ، ٥٩٢ ،
٥٩٩ ، ٦١٥ .

(٥٦) آلبيز كامى : « المتمرد » ترجمة أنطوني باور Antony Bower
٧٣ .

(٥٧) راجع المقال : « ما الميتافيزيقا » في كتاب مارتن هيدجر : « الوجود
والكينونة » ، ٣٥٥-٣٩٢ . وعن العلاقة بين هيدجر واليه المسيحيين والتراث
الشعري ، قارن المقالين اللذين كتبهما أ. دنكلر E. Dinkler وس. ر. هوبر
S. R. Hopper في « المسيحية والوجوديون » ، تحرير ك. ميكلسون
C. Michalson ، ٩٧-١٢٧ ، ١٤٨-١٩٠ .

(٥٨) أنظر كارل يسبرز : «المجال الأبدى للفلسفة» ، ترجمة ر. مانهايم R. Manheim ٣٠-٤٦ ، عن الايمان الفلسفى ، كارل يسبرز : «نيتشه» ، ٤٢٦-٤٤٠ ، للتناول النقدى للاختيار الالحادى .

(٥٩) جبرييل مارسل : « سر الوجود » ، ترجمة ج. فريزر G. Fraser و. هاج I. R. Hague ، ٧٧- ٩٢ ، ١٩٧ - ٢١٩ (المنهج الانعكاسى والسبب) ، و II ، ١٧٣-١٧٧ (الأدلة الألوهية) . ويستخدم ر. تروافونتين R. Troisfontaines مصادر اضافية غير منشورة فى كتابه : « من الوجود الى الكينونة : فلسفة جبرييل مارسل » ، ٢٠٧ - ٢٣٨ ، عن الاقتراب الشخصى من الاله . أ. ك. كوشرين A. C. Cochrane «الوجوديون والله» وفيه لا يدرس الوجوديين وحدهم ، بل يدرس أيضا جيلسنون وتيليتش وبارت ، من وجهة نظر اللاهوت الكلفتنى الذى يسعى الى التفرقة بين الدراسة اللاهوتية لوجود الاله وبين الدراسة الفلسفية للوجود ، الذى يجعلها مطابقة فحسب بعلم الوجود (الأنطولوجيا) .

ملاحظات على الفصل الحادى عشر

نحو فلسفة واقعية عن الله

(١) من ناحية مضمون فكرة الاله ، يصف اتيين جيلسون هذه النقطة في « الله والفلسفة » وصفا اجماليا ، ٧٤ - ١٠٨ ، ومن الناحية المنهجية انظر جيمس كولينز : « الاله بوصفه وظيفة فى مذاهب الفلسفة الحديثة » في «الفلسفة الأمريكيون فى أثناء العمل» تحرير سيدنى هوك ، ١٩٤-٢٠٦ .

(٢) القديس توما الاكوينى : « عن حقيقة الايمان الكاثوليكي » ، الكتاب الثانى : « الخلق » ، ترجمة ج. ف. أندرسون ، ٣٥ .
• (٤ II, Summa Contra Gentiles)

(٣) وليم جيمس « رسالة الى توماس ديفيدسون » ٨ يناير سنة ١٨٨٢ فى ر. ب. بيرى R. B. Perry : « فكر وليم جيمس وشخصيته » ، I ، ٧٣٧ . وعن جهد تاريخى شديد لاثبات أن اله منهب الالهية ، لا الروح الهيجلية المطلقة أو حرية الانسان الوجودية عند هيدجر - هو الذى يؤلف المشكلة المركزية فى الميتافيزيقا الحديثة . راجع فالتر شولتز Walter Schulz « اله ميتافيزيقا العصر الحديث » (بالألمانية) .

(٤) موريس ميرلو-بونتى : « اطراء الفلسفة » Eloge de la Philosophie ٥٧ - ٦٥ ، موريس ميرلو - بونتى « المعنى واللامعنى » ، ١٩٢ - ١٩٣ . فى مقاله : « التاريخ فى الفلسفة المعاصرة » A. Dondeyne قام أ. دوندين فى « مجلة لوفان الفلسفية » ، ٥٤ (١٩٥٦) ، ٤٦٨ - ٤٧٦ - قام بدراسات نقدية لرفض ميرلو - بونتى أن يمد التحليل الفينومينولوجى الى ما وراء أفق الانسان الزمانى التاريخى فى العالم . وانظر أيضا ر. جوليفيه R. Jolivet «مشكلة المطلق فى فلسفة م. ميرلو - بونتى» Tijdschrift voor Philosophie ، ١٩ (١٩٥٧) ، ٥٣ - ١٠٠ .

(٥) جون هوسبرز John Hospers : «مقدمة الى التحليل الفلسفي» ، ١٩٢ - ٢١٤ ، ٣٢٢ - ٣٧٤ ، ينقد بعض الحجج التقليدية على وجود الله ، على أساس نظرية اجرائية لمبدأ التحقق من الصدق ، وعلى أساس تعريف لاتجريبى للميتافيزيقا ، ولكن دون اعطاء تحديد دقيق لمبدأ أو نقد لتعريف الميتافيزيقا .

(٦) أوتو نويرات Otto Neurath : التوزيع الأوركستراى للعلوم بواسطة النزعة الموسوعية للتجريبية المنطقية ، مجلة الفلسفة والبحث الفينومينولوجى ، ٦ (١٩٤٥-٤٦) ، ٤٩٩ . وعن الطابع الشعائرى لتشريع المعنى ، قارن مورتون هوايت Morton White : نحو إعادة الوحدة فى الفلسفة ، ١٠٨-١٠٩ ، ١٥٤-١٦٣ .

(٧) « مقالات جديدة فى اللاهوت الفلسفى » ، تحرير أ. فلو A. Flew . و. ماك اينباير A. MacIntyre . وقام بالتناول اللغوى الأساسى جون وزدم John Wisdom فى «الآلهة» التى أعيد طبعها فى «مقالات فى المنطق واللغة» السلسلة الأولى ، تحرير أ. فلو ، ١٨٧-٢٠٦ . ويمكن أن تجد مزيدا من التطورات فى اتجاه مذهب التالىة اللغوى فى : «المعتقدات الميتافيزيقية» ، تأليف س. تولمين S. Toulmin و. ر. هيبيرن R. Hepburn و. ماك انتاير . أ. ت. رامسى L. T. Ramsey : «اللغة الدينية» ، أ. ل. ماسكول M. Maschall : «الألفاظ والصور» ، ب. ميتشل M. Mitchell محرر - «الايان والمنطق» .

(٨) انظر ج. ن. فندل J. N. Findlay وج. هيوز G. E. Hughes : «هل يمكن دحض وجود الاله؟» فى «مقالات جديدة فى اللاهوت الفلسفى» ، ٤٧ - ٦٧ .

(٩) تشارلز بيرس Charles Pierce : رسالة الى وليم جيمس ، ١٢ يونيو سنة ١٩٠٢ ، فى ر. ب. بيرى R. B. Perry : «فكر وليم جيمس وشخصيته» ، II ، ٤٢٥ . قارن ملاحظات نيغولا برديايف Nicholas Berdyaev فى ترجمته الذاتية عن الحادى المبكر فى كتابه «الحلم والواقع» ، ترجمة ك. لامبرت K. Lampert ، ٩١ - ٩٢ ، تحليل

مارتن بوبر Martin Buber التاريخي للقرن التاسع عشر : « بين الانسان والانسان » ، ترجمة ر. ج. سميث R. G. Smith ، ١٣٧ - ١٥٦ ، تفسير كارل بارت Karl Barth لفويرباخ ، متضمن كميال افتتاحي لترجمة جورج اليوت لكتاب فويرباخ : « ماهية المسيحية » ، xxxli - X

(١٠) « أوراق تشارلز ساندروز بيرس المجموعة » ، تحرير تشارلز هارتشورن Charles Hartshorne وبول فايس Paul Weiss ، ٦ - ٤٨٦ .

(١١) انظر مثلاً ج. ل. ماكي G. L. Mackie ، « الشر والقدرة الشاملة » ، مجلة العقل ، ٦٤ (١٩٥٥) ، ٢٠٠ - ٢١٢ . ويقوم م. ك. دأرسي M. C. D'Arcy بالتناولات المسيحية للعذاب والشر في « الألم والعناية الالهية » ، ب. سيويك P. Siwek : « فلسفة الشر » ، ١٠ - سرتيلانج A. Sertillanges ، « مشكلة الشر » .

(١٢) عن التضاد بين علاقة أنا - أنت الدينية وعلاقة أنا - وهو It - I الفلسفية الحديثة ، راجع مارتن بوبر « أقول الاله » ، ١٥٩ - ١٦٧ . ولا كان بوبر يرجع فكرة الاله أولا الى عملية تخيل اللامتخيل ، لا الى الاستدلال الحكمي ، فانه لا يستطيع أن يخصص المصادر الفلسفية لارجاع معرفتنا الفلسفية ، وكذلك فعلنا الديني - الى الاله الموجود .

(١٣) صمويل بطر ، « هوديبراس » I, I, Hudibras ، تحرير : ١٠ ر. وولر A. R. Waller ، ٧ (طبعت أصلا ، ٦٦٣ - ١٦٧٨) . وقد أثنى فولتير على هذه القصيدة ولخصها في أثناء اقامته في إنجلترا : « الرسائل الفلسفية » ، ٢٢ (طبعة ناف ، ١٢٤ - ١٢٥ ، ٢٥١ - ٢٥٥) . وعن وجهتي نظر لاهوتيتين رئيسيتين معاصرتين توجهان النقد لمذهب التاليف الفلسفي ، انظر : كارل بارت « دجماطيقيات مختصرة » ، بول تيليتش Paul Tillich ، « اللاهوت المذهبي » و « شجاعة أن نكون » ، جوستاف فايجل Gustave Weigel ، الدلالة اللاهوتية لبول تيليتش ، في مجلة جريجوريانوم Gregorianum ، ٣٧ (١٩٥٦) ، ٣٤ - ٥٤ ، التي تحتوي على رسالة توضيحية من تيليتش . انظر : ج. أ. مارتن J. A. Martin . « القديس توما وتيليتش عن أسماء الله » ، « مجلة الدين » ، ٣٧ (١٩٥٧) .

٢٥٣-٢٥٩ ، لدراسة مقارنة التي تحنف على كل حال - التمثيل العلى .
ونظرا لما يلقاه تيليتش من صعوبات فى مذهب التالىه الفلسفى ، فانه مرغم
على انكار قيلم وجودية مؤلهة ، ولابد أن ينظر الى يسيرز من حيث أنه
لايملك الا أساسا دينيا لمنهجه فى الاله : «المظاهر الوجودية فى الفن الحديث» ،
فى « المسيحية والوجوديون » ، تحرير كارل ميكلسون Carl Michalson
١٤١ - ١٤٢ . وهناك تفسيران تاريخيان متضاربان لعلاقة الوحى
بفلسفات الاله ، فى سبيلهما الى النشر بالانجليزية : هرمان دويورد
Herman Dooyeweerd ، نقد جديد للفكر النظرى ، ، ترجمة د. هـ. فرعان
D. H. Freeman : وو. س. يونج W. S. Young ؛ رتشارد كرونر
Richard Kroner ، التفكير النظرى فى الفلسفة السابقة على المسيحية ،
المجلد الاول عن « التفكير النظرى والوحى فى تاريخ الفلسفة » ، ويضع
دويورد جنور التنظير العلمى والفلسفى - آخر الأمر - فى منبع دينى ، على
حين أن كرونر يعترف بأصول منفصلة للتفكير النظرى والوحى فى المراحل
المختلفة ، وان كان كل منهما معنيا بالمطلق ، وهما يتفقان تارة ، ويختلفان
تارة أخرى .

(١٤) فى نص يجمع بين ميتافيزيقا الفعل الوجودى والاستعارة
المستخدمة فى الوحى ، يلاحظ القديس توما الاكوينى « أننا نبعد عنه حتى
هذا الفعل للوجود نفسه ، على حين نعترف به من حيث هو كذلك للمخلوقات .
وهكذا يبقى (العقل الانسانى) فى ظل معين من الجهل ، وبهذا الجهل
[كما يقول ديونيزيوس] نتحد بالاله خير اتحاد من حيث الحياة الحاضرة .
وهذا هو الضلبلب المعين الذى يقال ان الاله مستقر فيه » ، تعليق على الكتاب
الاول من الاحكام ، (d. 8, 9, 1, a. 1, ad 4) ، انظر التعليق الذى كتبه :
١. وينانس E. Winance ، الماهية الالهية والمعرفة الانسانية فى التعليق
على احكام القديس توما ، « مجلة لوفان الفلسفية » ، ٥٥ (١٩٥٧) ،
١٧١ - ٢١٥ . وهذا الموضوع نفسه يتناوله ف. هوايت V. White
فى «الاله المجهول» ، ٢٦-٢٦ ، أ- جيلسون «فلسفة القديس توما الاكوينى
المسيحية» ، ترجمة ل. شوك L. Shook ، ١٠٣ - ١١٠ ؛ ر. ماركوس
R. Markus : «ملاحظة على معنى الطريق» ، مجلة الدراسات الدومينيكانية

٧ (١٩٥٤) ، ٢٣٩ - ٢٤٥ : جوزيف بيير Josef Pieper « عن المنصر
 [السلبى] فى فلسفة توما الاكوينى » ، مجلة تيارات متقاطعة Cross Currents
 ٤ (١٩٥٣ - ٥٤) ، ٤٦ - ٥٦ . وثمة دراسة لغوية تدخل فى هذا
 الموضوع كتبها و . ب . آلستون W. P. Alston « اللاتعبيرية » ، المجلة
 الفلسفية ، ٦٥ (١٩٥٦) ، ٥٠٦ - ٥٢٢ .

(١٥) القديس اغسطين « عن الدين الحقيقى » ، xxxi ، ٧٥ ،
 « اغسطين الكتابات المبكرة » ، ترجمة ج . ه . برلاى J. H. Burleigh ،
 ٢٥٥ ، قارن نفس المرجع xxxix ، ٧٣ (برلاى ، ٢٦٣) .

(١٦) جون هتشيسون John Hutchison « فى الايمان والعقل
 والوجود » ، ١٤٩ - ١٥٨ ، يلخص هذا الراى .

(١٧) عن مسألة النظام لفلسفة توماوية ، راجع ا . جيلسون : « فلسفة
 القديس توما الاكوينى المسيحية » ، ٢١-٢٣ ، ٤٤٢-٤٤٣ ، رقم ٣٣ ،
 وج . كولنز ، « نحو توماوية مرتبة فلسفيا » ، فى « الاسكلائية الجديدة » ،
 ٣٣ (١٩٥٨) ، ٣٠١ - ٣٢٦ . وعن الفلسفة التوماوية فى الاله ، انظر نفس
 المرجع ، ٢٩ - ١٤٣ : ج . ماريتان J. Maritain « اقترابات من الاله » ؛
 و . جوليفيه « اله العقل » ، ترجمة م . بونتيفكس M. Pontifex ؛ ج . سميت
 G. Smith ، « اللاهوت الطبيعى » ؛ ه . كارينتر H. Carpenter
 « التناول الفلسفى للاله فى التوماوية » ، مجلة « التوماوى » ، ١ ، (١٩٣٩) ،
 ٤٥ - ٦١ ؛ ا . موت A. Motte ، « الالهيات واللاهوت عند القديس توما
 الاكوينى » ، مجلة العلوم الفلسفية واللاهوتية ، ٢٦ (١٩٣٧) ، ٥ - ٢٦ .
 ويتناول ج . كلويرتاتز المسألة الميتافيزيقية آلاسة الخاصة بالتمثيل العلى
 وغيره من أنماط التمثيل المستخدمة فى فلسفة الاله ، فى مقاله : « مشكلة
 تمثيل (أو مماثلة) الوجود » ، مجلة « الميتافيزيقا » ، ١٠ (١٩٥٧) ، ٥٥٣ -
 ٥٧٩ . واعتراض و . كاوفمان W. Kaufmann فى كتابه « نقد الدين
 والفلسفة » ، ١٢٩ ، القائل بأن معظم التقديرات عن الاله ملتبسة التباسا
 جوهريا - هذا الاعتراض لا يضع فى اعتباره عاملين : الاختلاف بين صنوف

التمثيل المتعددة ، والدور المتحكم للاستدلال الصلي والتمثيل العلي ، على الأقل في مذهب القديس توما في الآلهية الواقعية ، الذي يجعله موضوع بحثه .

(١٨) الموضع الكلاسيكي يوجد في كتاب القديس اغسطين : « مدنية الآلهة » ، الكتب ١ ، ٧ ، ٦٧ — ix (فارو Varro) ، x — xli (سنيكا) ، ترجمة د. ب. زيمبا D. B. Zema وج. ج. وولش G. G. Walsh ٣١٤ — ٣٣٧ . وبعد أن ينتقد اللاهوت الشعري والسياسي يختم كلامه قائلا : « وهكذا ، نرفض المذهبين ، ولا يبقى للأشخاص الذين يستطيعون التفكير إلا اختيار لاهوت الفلاسفة » ، لاهوت الطبيعة ، نفس المرجع ، ix, VI (زيمبا — وولش ، ٣٣١) . وهناك مزيد من الملاحظات التاريخية والمذهبية في ك. ج. ب. « دراسة في تاريخ اللاهوت الطبيعي » ٨٣-١؛ فرنر يايجر Werner Jaeger « لاهوت الفلاسفة اليونانيين الأوائل » ، ٢ — ٩ ، ١٩١ — ١٩٥ ؛ جوزيف أووينز Joseph Owens : « الآلهيات ، واللاهوت الطبيعي والميتافيزيقا » ، في مجلة « الأسكلاني الحديث » ، (١٩٥٠ — ١٩٥١) ، ١٢٦ — ١٣٧ . وينصب اهتمام أوونز الرئيسي على لاهوت طبيعي يعالج بوصفه علما متميزا عن الميتافيزيقا .

کشاف تحلیلی

and Kant, and Leibniz	كانت ٢٣٤ ، ٢٣٨ ، ٢٥٢ ، ليبنتس ٥٩٥ ، ١١٩
Informal inference to God	الاستدلال اللاصوري على الاله ٣٧٠ ، ٤٣٥ ، ٥٠٥
Belief. See Faith, natural Estrangement (alienation) Augustine, St.,	اعتقاد . انظر ايمان ، طبيعي اغتراب ٢٨٣ ، ٣٥١ ، ٤٧٨ ، ٤٨٤ اغسطين ، القديس ٩ ، ١٢٥ ، ٢٢٥ ، ٣٢١ ، ٤٥٥ ، ٤٦٣ ، وديكارت ٥٨
and Descartes, kinds of theology,	وانواع اللاهوت ١٤١ ، ٥٦٤ ، ٥٩٧
man and God,	الانسان والاله ٥٤٤ ، ٥٥٦ ، ٥٧٢ ، ٥٨٨
unknown God	الاله الذي لا نستطيع معرفته ٦٣ ، ٢٦٦ ، ٤٩٨ ،
Plato	افلاطون ٢٦ ، ٤٤٣
Plotinus	افلوطين ٣٩
Obligation	التزام ١١٥ ، ١٥٤ ، ١٨٨ ، ٢٠١ ، ٢١٨ ، ٢٧٤ ، ٤٣٥ ، ٦٢٧
Alexander, Samuel	الكسندر ، صمويل ٤٤٠
God, Philosophy of See : Realistic theism and Theology, natural	الله (فلسفة) انظر مذهب الالهية الواقعي واللاهوت الطبيعي
Atheism	الحاد ٥٤ ، ٧١ ، ٩٦ ، ١٣٨ ، ١٤٨ ، ١٥٥ ، ١٨٦ ، ٢٩٤ ، ٦٣٨ ، ٦٣٩ ، ٤٠٤ ، ٤٢٣ ، ٤٥٧ ، ٤٦٠ ، ٤٨٥ ، ٤٩٨ ، ٥٠٢ ، ٥١٤ ، ٥١٧ ، ٥٣١ ، ٥٣٩ ، ٥٥٧ ، ٦١٣ ، ٦٣٩ ، المذهب الطبيعي في امريكا ٣٧٧ فويرباخ ٣٣٥ ، دولياك ٢١٣ ماركس ٣٤٩ ، نيتشه ٣٦١
American naturalism Feuerbach, Holbach, Marx, Nietzsche	اله متناه ، (مذهب التناهي) ٥٦ ، ١٧٣ ، ٢٠٩ ، ٢٣٤ ، ٢٤١ ، ٣٣٠ ، ٣٣٩ ، ٥٠٠ ، ٥٠٩ ، ٥٥٨ ، ٦٠٦ ، ٦١٨ ، ٦٤٩ ، ٦٦٣
Finite God (finitism)	

- Unknown God** ، الآلهة المجهول
 See also : Hidden God ، انظر أيضا : الآلهة المحتجب ١٠ ، ١٤ ، ٢٠ ، ٣٥ ، ٦٢ ، ٩٢ ، ٢٦٧ ، ٣٧٥ ، ٤٦٩ ، ٤٧٢ ، ٤٩٥ ، ٥٥٢ ، ٥٧٤ ، ٥٨٧ ، ٦٤٥
- Hidden God** ، الآلهة المحتجب
 See also : Unknown God ، انظر أيضا : الآلهة المجهول ٢٣ ، ٤٦٣ ، ٤٧٣ ، ٥٩٤ ، ٤٩٥
- Mechanism** ، آلية (نزعة)
 See also : scientific influences على ، انظر أيضا : المؤثرات العملية
 on theism ، مذهب التآليه ٧٧ ، ٨٣ ، ١١٨ ، ١٤٠ ، ١٦٠ ، ٢٠٦ ، ٢١٣ ، ٢٣١
- Contingency** ، الامكان ١٩ ، ٨٠ ، ٩٠ ، ١١٨ ، ١٩٤ ، ٢٣٩ ، ٢٥٠ ، ٢٦٠ ، ٣١٣ ، ٣٢٥ ، ٣٨٩ ، ٤١٨ ، ٥٣٢ ، ٥٣٨
- I — and — Thou** ، أنا — و — أنت
 See also : Personal bond ، انظر أيضا : الرابطة الشخصية
 with personal God ، بالآله الشخصي ٣٤٠ ، ٤٧٥ ، ٥٠٥ ، ٥٥٠ ، ٦٧١
- Engels, Friedrich** ، انجلز ، فردريش ٣٤٩
Humanism ، انسانية (نزعة) ٢٥ ، ٤٨ ، ٦٠ ، ٣٣٥ ، ٣٤٩ ، ٣٧٧ ، ٤٠٢ ، ٤١٦
- Anselm, St.** ، أنسلم ، القديس ٥٩٧ ، ٦٣٨
Emotivism ، الانفعالية ١٣٧ ، ١٤٠ ، ١٧٢ ، ٣٩٥
- Anaxagoras** ، أنكساغوراس ٣٣٣
Ayer, Alfred ، اير ، ألفرد ٣٩٤ ، ٦٤٧
- Faith (the Christian),** ، ايمان (الايمان المسيحي)
 See also : Christianity ، انظر أيضا : « مسيحية » ٧ ، ١١ ، ١٩ ، ٢٩ ، ٣٤ ، ٦٠ ، ٦٢ ، ٦٥ ، ٧٢ ، ١٢٦ ، ١٣٤ ، ١٨٢ ، ١٨٧ ، ٢١٣ ، ٤٠٤ ، ٤٦١ ، ٤٧٩ ، ٤٨٦ ، ٥٢١ ، ٥٣٧ ، ٥٦٣ ، ٥٦٥ ، ٥٨٤ ، ٦٣١ ، ٦٣٨

Faith or natural belief in God ايمان أو الاعتقاد الطبيعي في الله
 ، ٢٤٢ ، ٢٣٢ ، ٢٢١ ، ١٧٢
 ، ٤١٧ ، ٤٠٢ ، ٣٠٣ ، ٢٦٧
 ، ٦٢٧ ، ٦٢٢ ، ٥٢٠ ، ٤٣١
 ٦٥٤

Fideism, الايمانية ، نزعة
 See also : Skepticism انظر أيضا : مذهب الشك ٩
 ، ٤٥ ، ٣٢ ، ٢٥ ، ٢٠ ، ١٦
 ، ١٣٧ ، ١٢٤ ، ٧٢ ، ٦٣ ، ٦٢
 ، ٥٦٠ ، ٤٣١ ، ٤٢٥ ، ١٨١
 ، ٥٩١ ، ٥٨٤ ، ٥٦٥ ، ٥٦٣
 ٥٩٦

(ب)

Barth, Karl بارت ، كارل ١٢٥ ، ٥٥٣ ، ٥٥٨
 Berkeley, George باركلي ، جورج ١٣١ ، ١٥٥ ، ١٦٧
 ٦٠٣ ، ١٧٤

Bauer, Bruno باور ، برونو ٣٥٨
 Bowne, Borden باون ، بوردن ٤٣٨ ، ٦٠١
 Petrarca بتراركا ٩ ، ٥٧٢
 Bradley, F. H. برادلي ، ف . ه ٢٧ ، ٤٢٧ ، ٤٣٨
 ٦٥٣

Brahe, Tycho براهي ، تيخو ٨١
 Browne, Thomas براون ، توماس ٤٦١
 Brightman, E. S. برايتمان ، ا . س ٥٦ ، ٤٤٠ ، ٥٤٧
 Bergson, Henri برجسون ، هنري ٦٥٤
 Bergier, Nicholas برجيه ، نيقولا ٦١٩
 Berdyaev, Nicholas برديايف ، نيقولا ٥٣٩

Demonstration برهان ٥٣ ، ٥٦ ، ٦٩ ، ٩٢ ، ١٠١
 ، ١٨٥ ، ١٧٠ ، ١٦٧ ، ١٢٤
 ، ٣١٩ ، ٣٠٦ ، ٢٤٢ ، ٢٣٥
 ، ٥٠٥ ، ٤٨٨ ، ٤٣٣ ، ٣٨٤
 ٥٥٤ ، ٥٥٠ ، ٥٢١

Bruno, Giordano برونو ، جيوردانو ٨ ، ١٦ ، ٢٠
 ٥٧٧ ، ٤٥٦ ، ٧٧ ، ٣٣ ، ٢٦

Simplicity of God بساطة الاله ٤١٢ ، ٤٣٢

Pascal, Blaise	بسكال ، بليز ٣٢ ، ١٤٨ ، ٤٥٣ ، ٤٥٧ ، ٥٥٠
and Enlightenment	حركة التنوير ٢٠٦ ، ٢١٠ ، ٢٢٥
and existentialism	والوجودية ٥١٥ ، ٥٢٢ ،
and Newman	ونيومان ٤٩٥ ، ٥٠١ ، ٦٦٣
Butler, Joseph	بطلر ، جوزيف ٥٠٣ ، ٥٠٥ ، ٦٦٥
Butler, Samuel	بطلر ، صمويل ٥٥٣
Poe, E. A.	بو ، ا. ا. ٤١٣
Pope, Alexander	بوب ، الكسندر ١٤٨
Buber, Martin	بوبر ، مارتين ٥٣٩ ، ٦٧١
Buffon, G. L. de	بوفون ، ج. ل. دي ٢١٧
Buffier, Claude	بوفيه ، كلود ٦٠٦
Paul, Leslie	بول ، ليزلي ١٥٨
Paul, St.	بولس ، القديس ٦٣ ، ٤٩٨
Pomponazzi, Pietro	بومبوناتسي ، بيترو ٦٠
Boyle, Robert	بويل ، روبرت ٧١
Pierce, Charles	بيرس ، تشارلز ٣٦٧ ، ٥١٠ ، ٥٤٦ ، ٥٣٩
Burke, Edmund	بيرك ، ادموند ٥٠٧
Pyrrho of Elis,	بيرو الايلي ، ٥٠
See also : Fideism,	انظر أيضا : ايمانية ، وبيرونية ،
Pyrrhonism	ومذهب الشك
and Skepticism	
Bérulle, Cardinal	بيرول ، كاردينال ٨٨
Pyrrhonism	بيرونية
See Fideism, Pyrrho of Elis	انظر ايمانية ، بيرو الايلي ،
and Skepticism	ومذهب الشك
Bacon, Francis	بيكون ، فرنسيس ٢٩ ، ١٣١ ، ١٤١ ، ١٥١ ، ١٦٤ ، ١٧٢ ، ٥٩٩ ، ٥٦٥ ، ٥٠٢ ، ٤٥٧
Bayle, Pierre	بيل ، بيير ٤٨ ، ١٥٥ ، ١٦٤ ، ١٨٠ ، ١٨١ ، ٢٠٤ ، ٢٢٢ ، ٢٢٦ ، ٦٠٩
on evil	وعن الشر ٥٧ ، ١٢٤ ، ٤٠٩ ، ٤٧٨
Paley, William	بيلي ، وليام ٤٨٨ ، ٥٠١ ، ٦٦١
Boehme, Jacob	بيمه ، يعقوب ٥٥٩ ، ٦٣٧

(د)

History تاريخ ٢٨٧ ، ٣٢١ ، ٣٣٦ ، ٣٥٠ ،
٣٧٠ ، ٤٣٦ ، ٤٤٥ ، ٤٨٧ ،
٥٢٥ ، ٥٤١ ، ٥٥٩ ، ٦٤٦ ،
٦٧٢

Abstraction تجريد ٣٥٦

Trembley, Abraham ترمبلي ، ابراهيم ٢١٧

Toleration تسامح ١٨٧

Anthropomorphism تشبيه الاله بالانسان ٥٤ ، ٢١١ ،
٢٢٤ ، ٢٦٦ ، ٦٠٥

Assent, fourfold تصديق ، رباعي ٥١٣ ، ٥٥٨

Common consent about God التصديق المشترك بالله ٧١ ، ١٤٥ ،
٣٠٥ ، ٤٠٦

Evolution تطور ٣٦٥ ، ٣٩٩ ، ٤٠٨ ، ٤٤٢ ،
٤٥١ ، ٥٠٠

Equipollence توازن القوى ٥٢ ، ٥٩ ، ٨٦ ، ١٨٥

Toland, John تولاند ، جون ٢١٦

Thomas Aquinas, St. توما الاكوييني ، القديس ١٠ ، ٢٠ ،
٤١ ، ٦٥ ، ٨٨ ، ١٥١ ، ٢٦٦ ،
٤٦٣ ، ٤٨٩ ، ٥٢٨ ، ٥٥٦ ،
٥٦١ ، ٥٦٥ ، ٥٧٨ ، ٦٧١

See also : Realistic theism - انظر ايضا : المذهب الواقعي في
الارضية .

Tillich, Paul تيليتش ، بول ٥٥٣ ، ٥٥٨ ، ٦٧١

(ح)

Gassendi, Pierre جاسندي ، بيير ٤٨ ، ٦٨ ، ٧٤ ،
٨٣ ، ٩١ ، ١٤٥ ، ١٥١ ، ٤٦٠ ،
٥٨٣

Jacobi, F. H. جاكوبي ، ف . ه . ٢٦٨ ، ٢٨١ ،
٢٩٥ ، ٣٠٤

Galileo Galili جاليليو جاليل ٨٤ ، ٩٧ ، ٩٨ ،
١٣٩

Glanvill, Joseph جلانفيل ، جوزيف ٥٩٠

Substance	جوهر ٣٧ ، ٤٤ ، ٦٩ ، ١٠٣ ، ١٠٨ ، ٢٧٧ ، ٢٩٦ ، ٤٤٥ ، ٥٣٤ ، ٥٧٧ ، ٥٩٤
Gibbon, Edward	جيبون ، ادوارد ٢١٣
Goethe, J. W. Von	جيتة ، ج.ف.فون ١١٥ ، ٢٧٦ ، ٢٨١ ، ٤٨٠ ، ٥٠٧ ، ٥٤٠ ، ٦٠٩
James, Henry, Sr.	جيمس ، هنرى ٤١٧
James, William	جيمس ، وليم ٥٧ ، ٤٠١ ، ٤١٧ ، ٤٥١ ، ٤٩١ ، ٥٢٣ ، ٥٢٩ ، ٥٤١ ، ٥٥٣ ، ٦٥٠

(ح)

Love for God	حب الله ٣٦ ، ٤٤ ، ١١٤ ، ٢٢٦ ، ٣٢٩ ، ٤٦٢ ، ٤٧٥ ، ٤٨٠ ، ٤٨٦ ، ٥١٥ ، ٥٥١ ، ٥٦٧
Wagar argument	حجة الرهان ١٤٨ ، ٤٦٧ ، ٦٥٨
Wisdom	حكمة ٣٩ ، ٦٥ ، ٨٦ ، ٩٥ ، ١٠١ ، ٣٨٥ ، ٥٣٣ ، ٥٦٧ ، ٥٨٩
Senses and Sensation	الحواس والاحساس ١٢ ، ١٧ ، ١٢٩ ، ١٣٨ ، ١٤١ ، ١٦٥ ، ٢١٦ ، ٢٢٣ ، ٢٩٢ ، ٤٣٤ ، ٥٠٦ ، ٥٢٩ ، ٥٤٠ ، ٥٦٢ ، ٥٨٠ ، ٦١٦ ، ٦٢٣
Bruno	وبرونو ٣٧ ، ٤٢ ،
Descartes	وديكارت ٨٥ ،
Locke	ولوك ١٤٨ ،
Skepticism	ومذهب الشك ٥١ ، ٦٣ ، ٦٦ ، ٧٨
Sense of deity	حس الالهية
See : Instinctive knowledge of God	انظر ايضا : المعرفة الغريزية بالاله
Intuition	حدس الاله « العيان العقلى » ٢٦٨ ، ٢٧٨ ، ٣٠٤ ، ٤٩٠ ، ٥٥٢ ، ٥٥٥
Eternal truths and God	الحقائق الابدية والله ٨٠ ، ١٠٠ ، ١١٩ ، ١٢٨ ، ١٤٢ ، ٤٦٠ ، ٤٦٩

See also : Voluntarism

انظر أيضا : المذهب الارادى

Freedom and necessity in God, ١٨ , ١٦ , الحرية والضرورة فى الاله ١٨ , ١٦ ,

٣٥ , ٤٤ , ٦٠ , ٧٦ , ١٠٠ ,

١١٠ , ١١٤ , ١١٩ , ١٢٧ ,

١٤٤ , ١٧٦ , ٢٠١ , ٢٠٨ ,

٢٣٨ , ٣٢٢ , ٣٢٩ , ٥٩٣ ,

Design argument

حجة التصميم ٨٠ , ١٧٢ , ١٩٤ ,

٢٠٣ , ٢٣٣ , ٢٣٩ , ٣٠٦ ,

٣١٤ , ٣٨٨ , ٤٠٦ , ٤١٨ ,

٤٦١ , ٤٧٧ , ٤٩٦ , ٦٦٤ ,

See also : Scientific
influences on theism

انظر أيضا : المؤثرات العلمية
على مذهب التالىه

(خ)

Creator and Creation

الخالق والخلق « المخلوق »

١٦ , ١٨ , ٢٤ , ٣٠ , ٣٥ ,

٤٤ , ٦٠ , ٩٠ , ١١٠ , ١١٩ ,

١٢٨ , ١٤٤ , ٢٢٥ , ٢٣٤ ,

٢٤١ , ٣٢٩ , ٣٥٦ , ٣٩٣ ,

٤١٠ , ٤١٨ , ٤٣٨ , ٥٩٧ ,

٦٥٣

Immortality

خلود ٥٨ , ٦٣ , ٧٦ , ١١٤ ,

١٣٤ , ١٥٣ , ١٧٤ , ١٨٧ ,

٢١٢ , ٢٢١ , ٢٢٥ , ٢٧٠ ,

٣٧٧ , ٤١٣ , ٥٨٠ ,

(د)

Darwin, Charles

دارون , تشارلز ٤٠٨ , ٤١٨ , ٥٠٠

Dryden, John

درايدن , جون ٦٥

Derham, William

درهام , وليم ٢٤١ , ٥٠١ , ٥٨٥ , ٦١٤

Ontological argument

الدليل الأنطولوجى ٢٥٣ , ٣٨٩ ,

٤٤١ , ٤٧٦ , ٤٨١ , ٥٥٢ ,

٥٦٠

Descartes

وديكارت ٩١ ,

Hegel

وهيجل ٣١١ ,

Spinoza

واسبينوزا ١٠٦ ,

Wolf	وفولف ١٩٦
Du Valr, Guillaume	دوفير ، جيوم ٦٧
Holbach, Paul	حولباك ، بول ١٨١ ، ٢٠٣ ، ٢٠٩ ، ٢٨٨ ، ٣٥٨ ، ٤١٨ ،
criticized by Voltaire and Rousseau	ونقد فولتير وروسو له ٢١٨ ، ٢٢٠
Donne, John	دون ، جون ٣٧ ، ٨٤ ، ٣٤٢ ، ٥٨٧
Dialectic	ديالكتيك (جدل) ٢٩٣ ، ٢٩٩ ، ٣٠٨ ، ٣٤١ ، ٣٦٠ ، ٣٨٦ ، ٦٣٦
Diderot, Denis	ديدرو ، دنيس ١٨١ ، ١٨٧ ، ٢١٧ ، ٢٢٦ ، ٦٤٥ ،
and Rousseau	وروسو ٢٢٠
Religion (in general)	دين (بوجه عام) ٢٢ ، ٢٨ ، ٣٥ ، ٤٤ ، ٥٣ ، ٦٨ ، ١١٥ ، ١٢٤ ، ١٣٨ ، ١٦٤ ، ١٧٣ ، ١٨٧ ، ٢٠٨ ، ٢١٢ ، ٢١٨ ، ٢٢٧ ، ٢٧٤ ، ٢٨٤ ، ٢٩٠ ، ٣٠٨ ، ٣١٦ ، ٣٢٥ ، ٣٣٨ ، ٣٤٣ ، ٣٥٦ ، ٣٨٨ ، ٣٩٣ ، ٤٠١ ، ٤١٧ ، ٤٢٠ ، ٤٢٣ ، ٤٢٦ ، ٤٣٠ ، ٤٥٠ ، ٤٥٥ ، ٥٢٣ ، ٥٤٤ ، ٥٦٧ ، ٦٠٩ ،
Philosophy of religion	فلسفة الدين ٢٧٣ ، ٣٢٥ ، ٥٦٣
Descartes, René	ديكارت ، رينيه ٧٤ ، ٧٨ ، ٨١ ، ٨٥ ، ١٢٥ ، ١٥٥ ، ١٦٥ ، ١٨٣ ، ١٨٥ ، ٣٦٤ ، ٤٥٧ ، ٤٧٧ ، ٥١٢ ، ٥٦٥ ، ٥٨٧ ،
and Gassendi,	وجاسندي ٧٢ ،
and Leibniz	وليبنيتس ١١٧ ،
and Locke	ولوك ١٤٣ ،
and Pascal	وبسكال ٤٥٩ ، ٤٦٢ ،
and Spinoza	واسبينوزا ١١٧
Dewey, John	ديوي ، جون ١١١ ، ٣٣٥ ، ٣٧٧ ، ٣٨٢ ، ٣٨٨ ، ٣٩٣ ، ٤٢٦ ، ٤٥٠ ، ٥٤٠ ، ٦٤٦ ،

(د)

- Personal bond with personal الشخصية بالاله الشخصي
 God انظر ايضا : أنا - و - أنت
 See also : I — and — Thou, ٣٤٢ ، ٢٨٩ ، ٢٢٣ ، ١١٥ ، ٤٤
 ، ٤٨٥ ، ٤٥٥ ، ٤٥١ ، ٤٤٨
 ٥٦٧ ، ٥٥٠ ، ٥٠٥
- Randall, J. H. Jr. راندال ، ج. هـ. الصغير ٣٧٧
- Wright, Chauncey رايت ، تشونسي ٥٠٣ ، ٤١٨
- Russell, Bertrand رسل ، برتراند ٤٢١ ، ٣٨٩
- Symbolism رمزية ١١ ، ٤١ ، ٢٦٥ ، ٣٢٨ ، ٥٠٤ ، ٥٥٩
- Renouvier, Charles رنوفييه ، شارل ٤١٩
- Ruge, Arnold روجه ، آرنولد ٣٥٨
- Soul of the World روح العالم ١٦ ، ٥٥ ، ٧٧ ، ١٧٣ ، ٤٣٩ ، ٢٠٩
- Spirit as the Hegelian absolute الروح بوصفها المطلق الهيجلي ٢٩٤
- Rousseau, Jean-Jacques روسو ، جان - جاك ٢٠٤ ، ١٨١ ، ٢١١ ، ٢٢٠ ، ٢٢٩ ، ٢٦٨ ، ٢٨٤ ، ٣٠٤ ، ٦١٧ ، ٦٢٧
- Royce, Josiah رويس ، جوزياه ٤٢٧ ، ٤٣٨ ، ٥٣٩
- Mathematics رياضيات ١٣ ، ١٧ ، ٤١ ، ١١٠ ، ١٢٣ ، ١٤٧ ، ١٧٧ ، ١٩٠ ، ٢٠٣ ، ٤٦٠ ، ٤٦٩ ، ٤٩٢ ، ٥١٢
- See also : Scientific انظر ايضا : المؤثرات ، العلمية
 influences on theism على مذهب التاليه
- Reid, Thomas ريد ، توماس ١٧٤ ، ٦٠٦

(س)

- Sartre, Jean-Paul سارتر ، جان - بول ١١٦ ، ٣٧٦ ، ٥١٦ ، ٥٢١
- Spencer, Herbert سبنسر ، هربرت ٥٣ ، ٤١٨
- Heart's way to God سبيل القلب الى الله ٢١٩ ، ٣٠٣ ، ٣٠٨ ، ٣٤٩ ، ٤٥٣ ، ٤٥٥ ، ٥٥٢

- See also : Personal bond with الشخصي الرباط ايضا :
personal God بالاله الشخصي
- Stahl, G. E. ستال ، ج ١٠٠ - ٢١٦
- Suarez, Francis سواريز ، فرنسيس ١٠٠ ، ١٥٤ ،
٥٩٤
- Stensen, Niels (Nicholas Steno) ستنسن ، نيلز (نيقولا ستينو)
١١٢
- Stillingfleet, Bishop ستيلينجفليت ، أسقف ١٥٣
- Stewart, Dugald ستewart ، دو جالد ١٧٦
- Mystery and problem السر والمشكلة
See also : Unknown God انظر ايضا : الاله المجهول
٥٥٨ ، ٥٢٢
- Sextus Empiricus سكستوس امپيريكوس ٥١ ، ٦٦ ،
٥٧٩
- Seneca سنيكا ٢٦ ، ١٧٣
- Sebond, Raimond سيبون ، ريمون ٥٨١

(ش)

- Shaftesbury, Anthony Ashley شافتسبري ، انطوني آشلي كوبر
Cooper, Earl of ايرل أوف ٥٠٧
- Stirner, Max شترنر ، ماكس ٣٥٨
- Evil شر ٥٦ ، ١٢٣ ، ١٧٤ ، ٢٠٩ ،
٢٢٠ ، ٣٢٣ ، ٤٠٩ ، ٤٤٢ ،
٤٧٨ ، ٤٩٧ ، ٥٠٩ ، ٥١٧ ،
٥٤٨
- See also : Theodicy انظر ايضا : علم الالهيات
أو علم الربوبية
- Polytheism شرك ،
(تعدد الآلهة) ٤٣٩ ، ٦٥١
- Schweitzer, Albert شفيتزر ، ألبرت ١١٥
- Unhappy consciousness شقاء الضمير ،
See also : Estrangement انظر ايضا : اغتراب ٢٨٨
- Schleiermacher ، فريدريش ٢٨١ ، ٣٠٤ ،
٤٧٩ ، ٣٣٥

(ق)

Christian Fate	القدر المسيحي ١٢٠
Power of God	قدرة الله ،
See also : Functionalism	انظر ايضا : النزعة الوظيفية
	٩١ ، ٩٧ ، ١٠٧ ، ١٢٥ ، ١٤٦ ،
	١٥٣ ، ١٦٦ ، ٢٠٠ ، ٢٠٩ ،
	٢٢٥ ، ٢٣٨ ، ٤٠٩ ، ٤٣٢ ،
	٥٢٧ ، ٥٣٢ ، ٥٩٠ ، ٦١٧

(ك)

Ens realissimus	الكائن الاعلى تحققا في الوجود ١٩٩ ، ٢٥٠ ، ٢٥٤
Cardano, Geronimo	كاردانو ، جيرونيمو ٦٠
Carlyle, Thomas	كارلايل ، توماس ٤٠٧
Carnap, Rudolph	كارناب ، رودولف ٣٩٤
Caassirer, Ernest	كاسير ، ارنست ٦٠٩
Calvin, John	كالفن ، جون ٨ ، ٢١ ، ٢٣ ، ٣٤ ، ٤٥ ، ١٣٤ ، ١٣٩ ، ١٨٢ ، ٢٢٦ ، ٥٦٥
Camus, Albert	كامي ، آلير ٣٧٦ ، ٥١٦
Kant, Immanuel	كانت ، ايمانويل ٩٢ ، ١٢٠ ، ١٧٧ ، ٢٢٧ ، ٢٢٩ ، ٣٨٨ ، ٤٠٠ ، ٤٠٨ ، ٤٢٨ ، ٤٣٢ ، ٤٣٦ ، ٥٢٠ ، ٥٥٦ ، ٥٦٣ ، ٦١٩ ، ٦٣٣
and Bayle	وبيل ١٨٧
and Hegel	وهيجل ٢٨١ ، ٢٩٤ ، ٣٠٩
and Kierkegaard	وكيركجورد ٤٧٦
and Naturalism	والطبيعية ٥٣٩
and Nietzsche	ونيتشه ٣٦١
and Phenomenalism	والظاهرية ٥٣٥
and Wolff	وفولف ١٩٣ ، ١٩٩
Cudworth, Ralph	كودورت ، رالف ١٤٩ ، ٦٠٢
Kroner, Richard	كرونر ، رتشارد ٦٧٢
Clarke, Samuel	كلارك ، صيمويل ١٧١ ، ٢١٤ ، ٢٤١ ، ٤٨٨ ، ٥٠١ ، ٦٠٥

and Voltaire	وفولتير ٢٠٣ ، ٦١٤
Copernicus, Nicholas	كوبرنيكوس ، نيقولا ٣٦ ، ٨١
Cusanus (Nicholas of Cues)	كوسا (نيقولا القوساوى) ٨ ، ٢٦ ، ٤٥ ، ١٢٣ ، ٤٧٣ ، ٥٧١
and Bruno	وبرونو ٣٤ ، ٤١
Coleridge, Samuel	كولريدج ، صمويل ١٦١ ، ٤٠٣
Collins, Anthony	كولينز ، أنطونى ٢٠٤ ، ٢٠٨
Comte, Auguste	كونت ، أوجست ٢٨٨ ، ٣٣٥ ، ٣٤٠ ، ٣٧٦ ، ٤٠٢ ، ٥٢٥
Cohen, Morris	كوهن ، موريس ٣٧٧ ، ٣٩٠ ، ٣٩٠ ، ٥٤٦
Kierkegard Soren	كيركجورد ، سورين ٣٧٥ ، ٤٥٥ ، ٤٧٥ ، ٤٩٨ ، ٥١٥ ، ٥٤٠
Kojève, Alexandre	كوجيف ، الكسندر ٦٣٨

(ج)

Agnosticism	لا أدريّة ٥٣ ، ١٦٩ ، ٢٠٨ ، ٤٠٤ ، ٥٥٧ ، ٥٠٣
Laplace, P. S. de	لابلاس ، ب. س. دى ٢٣٢
Infinity	لانتهى ١١ ، ١٤ ، ١٦ ، ٢٥ ، ٣٥ ، ٤٢ ، ٦٥ ، ٩١ ، ١٤٦ ، ١٦٥ ، ٢٠٩ ، ٢٣٤ ، ٢٥٦ ، ٢٩٥ ، ٣١٠ ، ٣٤٣ ، ٤٣٢ ، ٤٥٢ ، ٤٦٠ ، ٥٠٩ ، ٥١٩ ، ٥٥٧ ، ٥٧٢
Irrationalism	لاعقليّة (المذهب اللاعقل) ٩٢٨ ، ٤٢٥
Immaterialism	اللامادية (النزعة) ١٥٦
Lamprecht, Sterling	لامبرخت ، سترلنج ٣٨٨
Theology, natural	لاهوت ، طبيعى ٣٠ ، ١٣٢ ، ١٤٠ ، ١٩٢ ، ٢٧٤ ، ٢٤٤ ، ٣٠٣ ، ٣٣٧ ، ٤٢٥ ، ٤٣٠ ، ٤٤٠ ، ٤٥١ ، ٤٦١ ، ٤٧٥ ، ٤٨٥ ، ٥٠١ ، ٥٢٧ ، ٥٦٤ ، ٦٠٠ ، ٦٧٣

انظر أيضا : المذهب الواقعى فى
الالهية

Theology, Sacred	لاهوت ، مقدس ٣٤ ، ١٠٢ ، ١٣٣ ، ٣٣٧ ، ٥٢٧ ، ٥٦٠ ، ٥٦٥ ، ٥٧٨
Lessing, G. E.	لسنج ، ج ١٠٢ ، ٢٥٢ ، ٢٧٦
Luther, Martin	لوثر ، مارتن ٨ ، ٢١ ، ٢٣ ، ٤٤ ، ٣٢٦
Locke, John	لوك ، جون ٣٧ ، ١٣١ ، ١٤٠ ، ١٨٠ ، ٢٠٤ ، ٢٠٧ ، ٤٠٠ ، ٥٤١ ، ٥٩٨ ، ٦٠٤
and Berkeley	وباركلي ١٥٥ ، ١٦٢
and Hume	وهيوم ١٦٤ ، ١٧٣
and Kant	وكانت ٢٥٧ ، ٢٦٠
and Newman	ونيومان ٥٠٣ ، ٥٠٥ ، ٦٦١
Lucretius	لوكريتيوس ٢٥ ، ٥٩
Lipsius, Justus	ليبيسيوس ، يوستوس ٦٧
Leibniz, Gottfried	ليبنيتس ، جوتفريد ٨٤ ، ٩١ ، ٩٣ ، ١٠٣ ، ١١٦ ، ١٢٨ ، ١٦٥ ، ١٧٦ ، ٣٢٥ ، ٤٠٩
and Kant	وكانت ٢٢٩ ، ٢٣٤ ، ٢٤٧ ، ٢٧٦ ، ٢٦٠ ، ٢٥٧
and Wolff	وفولف ١٩١ ، ١٩٤ ، ١٩٩
Lessius, Leonard	ليسيوس ، ليونارد ٧٦
Lyell, Charles	لييل ، شارل ٥١٠

(م)

MacLaurin, Colin	ماكلاورين ، كولين ٦٠٥ ، ٦١٤
Scientific influences on theism	مؤثرات علمية على مذهب التاليه ، ٣٦ ، ٦٩ ، ٨٣ ، ١٠٧ ، ١١٢ ، ١٣١ ، ١٤٤ ، ١٦٠ ، ١٨٠ ، ١٩٠ ، ٣٠٦ ، ٣٦٥ ، ٣٧٨ ، ٣٨٦ ، ٣٩٤ ، ٤١٩ ، ٤٥٢ ، ٤٦٠ ، ٤٨٢ ، ٥٠٠ ، ٥١١ ، ٥٨٩ ، ٦١٤
Descartes	وديكارت ٩٦
Holbach	ودولباك ٢١٣
Kant	وكانت ٢٣١ ، ٢٤٠ ، ٢٤٥ ، ٢٥٨

Mersenne	ومرسين ٧٦
Voltaire	وفولتير ٢٠٥
Materialism	حادية (نزعة) ١٣٨ ، ١٥٣ ، ١٥٥ ، ٢١٥ ، ٣٨٠ ، ٥٩٣
Marcel, Gabriel	مارسل ، جبرييل ٥١٦ ، ٥٢٠ ، ٥٥٨
Marx, Karl	ماركس ، كارل ٣٣٥ ، ٢٨٤ ، ٥٤٠ ، ٣٣٩ ، ٣٦١ ، ٣٤٩ ، ٣٧٦ ، ٣٨٧ ، ٤٦٧ ، ٤٨٥ ، ٥١٥ ، ٥١٩ ، ٥٤٤ ، ٦٤٢
Mansel, Henry	مانسل ، هنرى ٤٠٤ ، ٤١٥
Essence	حافية ٥٣ ، ٧٧ ، ٩٤ ، ١١١ ، ١١٦ ، ١٢٧ ، ١٧٢ ، ١٩٠ ، ١٩٧ ، ٢٣٥ ، ٢٦٢ ، ٥٣٤ ، ٤٧٦ ، ٣٦٨
essentialism	والجوهر ١١٥ النزعة الماهوية
Essence of God	حافية الاله
See also : Existence and essence in God	انظر ايضا : الوجود والماهية في الله ٢٠ ، ٢٥ ، ٤١ ، ٦٥ ، ٩٢ ، ١٠٦ ، ١٢٠ ، ١٢٨ ، ١٤٤ ، ١٩٥ ، ٢٠٦ ، ٢٥٧ ، ٢٤٦ ، ٥٣٠ ، ٥٥٢ ، ٥٩٢ ، ٦١٥
Principles	مبادىء
See also : sufficient reason	انظر ايضا : العلة الكافية ٧٥ ، ٨٨ ، ٩٤ ، ١٠٦ ، ١٨٤ ، ٢٢٤ ، ٢٣٤ ، ٥٦٢ ، ٥٨٨ ، ٥٩٧ ، ٦٠٤
contradiction	تناقض ١٥ ، ٧٧ ، ١١٨ ، ١٩٢
Mettrie, Julien Offray de la	مترى ، جوليان أوفريه دى لا ٢١٦
Lateran Councils	المجالس اللاتيرانية ٥٨٧ ، ٦٤١
Immanence	محايثة (أو بطون) ٤١ ، ٥٥ ، ٧٧ ، ١١٤ ، ٢٨٥ ، ٢٩٠ ، ٣٠٧ ، ٣٢٨ ، ٤٤٣ ، ٤٧٩
Paduan school	المدرسة البادوفية ٦٠ ، ٧٧
Noetic school	مدرسة ذهنية ٤٨٨ ، ٥١٢

System	مذهب (نسق) ١٠٦ ، ١١٠ ، ١٤١ ، ٢٠٢ ، ٢٥٠ ، ٢٦٥ ، ٢٦٧ ، ٣٠٠ ، ٤٨٢
Reductionism	مذهب الاحالة ٣٦٠ ، ٣٨٠ ، ٣٩٤ ، ٥٠٦
Voluntarism, divine See also : Will of God	مذهب الارادة ، الالهية انظر أيضا : ارادة الله ٧٨ ، ١٠٠ ، ١٥٥ ، ٢٧٣ ، ٣٦٥ ، ٣٧٢ ، ٣٧٠
Realistic theism	مذهب الألوهية الواقعي ، ٢٢ ، ٨١ ، ١٠٧ ، ١١٨ ، ١٢٢ ، ١٢٨ ، ١٤٦ ، ١٦٢ ، ١٩٦ ، ٢٠٩ ، ٣٤٠ ، ٣٨٣ ، ٣٨٦ ، ٤١٠ ، ٤٧٣ ، ٤٩٢
and Bruno	وبرونو ٤٢
and Descartes	وديكارت ٩٢
and Dewey and American naturalism	وديوبي والنزعة الطبيعية الأمريكية ٣٨٠ ، ٣٨٢ ، ٣٨٨ ، ٥٤٠
and functionalism	والنزعة الوظيفية ٥٢٧
and Hegel	وهيجل ٢٨٧ ، ٢٩٨ ، ٣٠٦ ، ٣١٧
and Hume	وهيوم ١٦٨
and William James	ووليم جيمس ٤٢٤ ، ٤٣٢
and Marx	وماركس ٣٥٥
and Nietzsche	ونيتشه ٣٦٦ ، ٣٧٢
and phenomenalism	والظاهرية ٣٩٥
Deism	مذهب التاليه ٢٠٤ ، ٢١٣ ، ٢٧٢ ، ٤٦١ ، ٤٦٥ ، ٤٧٦ ، ٦١٨
Atomism	المذهب الذري ٧٠ ، ١٣٨
See also Scientific influences on theism	
Skepticism	مذهب الشك ،
See also : Fideism	انظر أيضا : النزعة الايمانية ٤٧ ، ٨٥ ، ٤٠٥ ، ٤٥٥ ، ٤٥٨ ، ٤٦٤ ، ٥٢٦
Phenomenalism	المذهب الظاهري ٥٢ ، ٥٨ ، ٦٩ ، ٧٧ ، ١٢٨ ، ١٥٣ ، ٣٦٥ ، ٤٠٢ ، ٤٠٥ ، ٤١٥ ، ٥٢٠ ، ٥٧٧ ، ٥٦٠

American naturalism	والمذهب الطبيعي الأمريكي ٣٩٥ ، ٥٢٩ ، ٥٣٣
Kant	وكانت ٢٥٨ ، ٢٤٥
Hume	وهيوم ١٦٧
Innatism	مذهب الفطرة ،
See also : Idea of God	انظر أيضا : فكر الله ٧١ ، ١٤٥ ، ٢١٤ ، ٥٨٤
Linguistic theism	المذهب اللغوي في التاليف ٥٣٧ ، ٥٦٦
Occasionalism	مذهب المناسبة ، (مذهب العقل الافتراضية) ١٢٥ ، ١٦٦ ، ٣٤٣
Mercenne, Marin	مرسين ، ماران ٧٦ ، ٨٣ ، ٩٦ ، ٥٨٥ ، ٤٦٠
Christianity	مسيحية ،
See also : Faith, Christian	انظر أيضا : ايمان مسيحي ٩ ، ١١ ، ١٦ ، ٢١ ، ٣٣ ، ٤٠ ، ٤٥ ، ٥٥ ، ٦١ ، ٦٣ ، ٦٩ ، ١٠٢ ، ١١٢ ، ١٢٤ ، ١٣٤ ، ١٨٢ ، ٢٠٤ ، ٢١٠ ، ٢١٨ ، ٢٢٤ ، ٢٣٤ ، ٢٧٣ ، ٢٨٤ ، ٣٢٦ ، ٣٣٦ ، ٣٦٢ ، ٤٠١ ، ٤٣١ ، ٤٤١ ، ٤٥٦ ، ٥٦٣ ، ٥٦٥ ، ٥٨٧ ، ٥٩٦ ، ٦٢٨ ، ٦٣٨
Participation	مشاركة ١٩ ، ١٦٣ ، ٢٨٩ ، ٣١٨
Absolute, the	مطلق (الـ) ٢٠٢ ، ٢٧٣ ، ٢٨١ ، ٣٣١ ، ٣٥١ ، ٣٥٤ ، ٣٨١ ، ٤١٥ ، ٤٢٧ ، ٤٣٨ ، ٥٣٩
Instinctive knowledge of God	المعرفة الغريزية بالله ٩٠ ، ١٢٧
Sense of deity	حس الألوهية ٢٦ ، ٣٠ ، ٣١
Empirical meaning for God	المعنى التجريبي للاله ٣٩٠ ، ٣٩٤ ، ٤٢٢ ، ٤٢٥ ، ٥٣٦ ، ٥٤٦ ، ٦٤٨
Machiavelli, Niccolo	مكيافلي ، نيقولو ٧٦ ، ١٤٠
Mill, J. S.	مل ، ج. س ٣٨٩ ، ٤٠١ ، ٤٠٢ ، ٤٥٢ ، ٥٠٧ ، ٥٠٩ ، ٥٢٣
and William James	ووليم جيمس ٤١٨ ، ٤٢٧ ، ٦٥٠ ، ٦٦٥
Plenitude	ملاء ٢٠١ ، ٤٦١

Malebranche, Nicholas

ملبرانش ، نيقولا ٧٤ ، ١٢٣ ،
١٢٤ ، ١٤٣ ، ١٥٥ ، ١٦٥ ،
٢٠٤ ، ٢٠٩ ، ٢١٤ ، ٢٢١ ،
٢٢٥ ، ٣٤٣ ، ٥٤١ ، ٥٩٥ ،
٦٠٣

Coincidentia oppositorum

ملتقى التقابلات « نظرية المصادفة »
٥٧٣ ، ١٥

Analogy and univocity

مماثلة (تمثيل) والمعنى الواحد ،
١٤ ، ١٩ ، ١٢٢ ، ١٥٧ ، ١٧٢ ،
٢٦١ ، ٢٦٦ ، ٣٤١ ، ٣٨٣ ،
٤٤٦ ، ٥٥٠ ، ٥٥٥ ، ٦٢٦ ،
٦٧٢ ، ٦٣٦

Death of God

موت الاله ، ٣٢٦ ، ٣٦٨ ، ٤١٩ ،
٥٤٥

Monad, God as the prime

موناد ، الاله بوصفه الموناد الأول ،
١٢٢

Montaigne, Michel de

مونتاني ، ميشيل دي ، ٢٩ ، ٤٨ ،
٥٩ ، ١٨٠ ، ٥٨١ ، ٥٨٨ ،

and Charron

وشارون ٦٥

and Pascal

وبسكال ٤٦٦ ، ٤٧٣

Metaphysics

ميتافيزيقا ، ٣٧ ، ٦٤ ، ٨١ ، ٨٨ ،
١١٣ ، ١١٩ ، ١٨٧ ، ١٩٢ ،
٢٠٥ ، ٢٠٩ ، ٤٤٠ ، ٤٥٢ ،
٤٥٩ ، ٤٦٦ ، ٥٣٤ ، ٥٦٧ ،
٥٩٩ ، ٦٢٥

Bacon

وبيكون ١٣٢

Hegel

وهيجل ٢٩١

Kant

وكانت ٢٤٤ ، ٢٤٩ ، ٢٦٢

Merleau-Ponty, Maurice

ميرلو - بونتي ، موريس ، ٥٣١

Mivart, St. George

ميفارت ، القديس جورج ، ٥٠٠

(ن)

Psychogenesals

نشوء نفسي ، النشوء الاجتماعي ،

Social genesis

انظر أيضا فكرة الاله ، ٣٣٨ ،

See also : Idea of God

٣٤٧ ، ٣٥٨ ، ٣٦٨ ، ٣٨٢ ،

٥٤٤

Pragmatic view of God

النظرة البرجماتية ، الى الله ، ٦٧ ،

١٤٠ ، ٤١٦ ، ٤٢٠ ، ٤٥٢ ،

٥١٢ ، ٥٤٦ ، ٦٢٩

Process view of God

نظرة التطور الى الله ، ٣٩ ، ١١٠ ،
٢٩٧ ، ٣٩٩ ، ٤١٦ ، ٤٢٤ ،
٤٤٧

Knox, Roland

توكس ، رونالد ، ١٥٨

Nietzsche. Friedrich

نيتشه ، فريدريش ، ٥٤ ، ١١٦ ،
٣٣٥ ، ٣٦١ ، ٣٧٧ ، ٤٦٧ ،
٤٨٥ ، ٤٩٥ ، ٥٤٠ ، ٥٦٦ ،
٦٥٠ ، والوجودية ٥١٥ ، ٥٢١

and existentialism

Nagel, Ernest

نيجيل ، ارنست ، ١١١ ، ٣٨٨ ،
٥٤٦

Nedham, John

نيدهام ، جون ، ٢١٦

Nicholas of Autre court

نيقولا ، دوتريكور ، ٨

Nicole, Pierre

نيقول ، بيير ، ١٤٩ ، ٤٥٨ ، ٦٠٢

Newton, Isaac

نيوتن ، اسحق ، ٧١ ، ١٤٣ ،
١٥٥ ، ١٥٩ ، ١٨٠ ، ٢١٤ ،
٦٠٢ ، ٣٩٥

and Kant

وكانت ٢٢٧ ، ٢٣٣ ، ٢٤١ ،
٢٥٧

and Voltaire

وفولتير ٢٠٣ ، ٢١٠ ، ٦١٥

Newman, John Henry

نيومان ، جون هنرى ، ١٦١ ، ٢٢٥ ،
٤٣١ ، ٤٥٥ ، ٤٨٦ ، ٥٢٠ ،
٥٢٣ ، ٥٥٢ ، ٦٦١

(ه)

Hartshorne, Charles

هارتشرن ، تشارلز ، ٤٤٠

Hardy, Thomas

هاردى ، توماس ، ٣٦٩ ، ٦٥٠

Hamann, J. G.

هامان ، ج . ج ، ٤٧٨

Hamilton, William

هاملتون ، وليم ، ٤٠٤ ، ٤١٥

Herder, J. G.

هردر ، ج . ج ، ٢٥٢ ، ٢٧٦ ،
٢٨١ ، ٢٨٥

Huxley, T. H.

هكسلى ، ت . ه ، ٤٨٦

White, Morton

هوايت ، مورتون ، ٥٣٦

Whitehead, A. N.

هوايتهد ، ا . ن ، ٥٦ ، ٤٠١ ،
٤٤٠ ، ٥٤١ ، ٦٥٤

Hobbes, Thomas

هوبس ، توماس ، ٨٤ ، ٩٦ ، ١٢٥ ،
١٣١ ، ١٣٩ ، ١٥٥ ، ١٦٤ ،
١٧٢ ، ١٨٣ ، ٣٤٢

and Locke

ولوك ١٤٢ ، ١٥١ ، ١٥٢

Hook, Sidney

هوك ، سيدنى ، ٣٧٩ ، ٦٤٦

Huet, Pierre	هويت ، بيير ، ٤٨ ، ٥٣ ، ٧٣ ، ١٢٦ ، ٥٨٤
Hegel, G. W. F.	هيجل ، ج.ف.ف ، ١١٢ ، ١٤٩ ، ١٧٨ ، ٢٠٢ ، ٢٨٠ ، ٢٩٤ ، ٣٩٦ ، ٤٠١ ، ٤٥٧ ، ٥٣٤ ، ٥٦٠ ، ٦٣١ ، ٦٤٠ ، ٦٤٦ ، ٦٦٠ ، ٦٦٩
and American naturalism	والطبيعيين الأمريكيين ٣٧٩ ، ٣٨١ ، ٢٨٧ ، ٥٣٨ ، ٥٤٤
and Feuerbach	وفويرباخ ٣٣٥ ، ٣٤٦
and Kierkegaard	وكيركجورد ٤٨٢
and Marx	وماركس ٣٤٩ ، ٣٦٠
and Nietzsche	ونيتشه ٣٦١ ، ٣٦٨
Heidegger, Martin	هيدجر ، مارتن ، ٥١٦ ، ٥١٨ ، ٥٣١ ، ٥٣٦
Hölderlin, Friedrich	هيلدرلن ، فردريش ، ٢٨٥
Hume, David	هيوم ، ديفيد ، ١٢٨ ، ١٤٢ ، ١٥٤ ، ١٦٤ ، ١٧٥ ، ١٨٧ ، ٢٠٥ ، ٢١٣ ، ٣٠٦ ، ٣٥٧ ، ٣٦٤ ، ٤٢٨ ، ٤٧٩ ، ٥٣٤ ، ٥٣٨ ، ٥٤١ ، ٥٥٦ ، ٦٠٥ ، ٦٠٩ ، ٦٥٠ ، ٦٦٣
and Kant	وكانت ٢٣٠ ، ٢٣٧ ، ٢٤١ ، ٢٤٨ ، ٢٥٧
and Mill	ومل ٥٠٧ ، ٥٢٣

(٩)

Monism	واحدية ، (مذهب) ٣٧ ، ٤٠ ، ٧٨ ، ١٠٦ ، ١٢٤ ، ١٢٨ ، ٣٠٨ ، ٣١٨ ، ٣٣٠ ، ٤٣٧ ، ٥٥٨ ، ٥٧٧ ، ٥٩١
Human Reality (Including self and Cogito)	الواقع الانساني (الآنية متضمنة الذات والكوجيتو)
See also : Image of God	انظر أيضا صورة الاله ، ٨٧ ، ١١٠ ، ١٢٧ ، ١٤٩ ، ١٥١ ، ١٨٥ ، ١٩٤ ، ٢٢٢ ، ٢٨٦ ، ٢٩١ ، ٣٠٢ ، ٣٣٨ ، ٤٥٦ ، ٤٥٨ ، ٤٨٣ ، ٤٩٧ ، ٥٢٣ ، ٥٣٠ ، ٥٦٢

Holmes, O. W. Jr.	هولمز ، أ. و. الصغير ، ٤٢١ ، ٤١٨ ،
Idolatry	وثنية ، ٢٢ ، ٢٩ ، ٣٠ ، ٤٦٢ ، ٤٧٣ ، ٤٩٦ ، ٥١٨ ، ٥٥٣ ، ٥٥٨
Existence	وجود ، ٥٣ ، ٨٧ ، ٩٤ ، ١٠٧ ، ١١٥ ، ١٢٦ ، ١٤٩ ، ١٥٧ ، ١٦٣ ، ١٦٨ ، ١٨٥ ، ١٩٠ ، ١٩٤ ، ١٩٨ ، ٢٢٣ ، ٣٠٩ ، ٣٤٧ ، ٣٦٧ ، ٣٨٧ ، ٤٢٩ ، ٤٣٥ ، ٤٦٨ ، ٤٩١ ، ٥٤٢ ، ٥٦١ ، ٥٣٠
in Kant	وكانت ٢٣٤ ، ٢٥٤ ، ٢٧٣ ، ٦٢٠
in Kierkegaard	وكيركجورد ٤٧٥
Existence of God, proofs of	وجود الله ، الأدلة على ، ١٦ ، ٢١ ، ٢٥ ، ٦٤ ، ٧٥ ، ١٣٧ ، ١٧٦ ، ١٨٣ ، ٣٨٧ ، ٤٣١ ، ٤٤٣ ، ٤٧٦ ، ٥٥٢ ، ٦٢٩
Berkeley	وباركلي ١٥٧
Descartes	وديكارت ٨٩
Gassendi	وجاسندي ٧١
Hegel	وهيجل ٣٠٢
Hume	وهيوم ١٦٧
Kant	وكانت ٢٢٣ ، ٢٣٨
Locke	ولوك ١٤٧
Malebranche	وملبراننش ١٢٦
Marx	وماركس ٣٥٢
Mersenne	ومرسين ٧٩
Mill	ومل ٤٠٤
Newman	ونيومان ٤٩٥ ، ٥٠٣
Pascal	وبسكال ٤٦٠ ، ٤٦١ ، ٤٦٦
Spinoza	واسبينوزا ١٠٦
Existence and essence in God	الوجود والماهية في الله ، ٩٣ ، ١٠٦ ، ١٢٣ ، ١٩٥ ، ٢٣٧ ، ٥٣٠ ، ٥٤٥ ، ٥٤٨ ، ٦٧٢
Woodbridge, Frederick	وودبريدج ، فردريك ، ٣٧٧ ، ٣٨٦
Whately, Richard	ويتلي ، ريتشارد ، ٤٨٨
Wisdom, John	وزم ، جون ، ٥٣٧

Positivism	وضعية ٣٧٦
Logical Positivism	الوضعية المنطقية ٤٠٢ x ٤١٤ x
	٤١٩
or empiricism	أو التجريبية ٣٩٤
Functionalism	الوظيفية ، النزعة ، ٨٥ ، ١٤٢ ، ٢٣٠ ، ٢٣٨ ، ٢٦٩ ، ٢٧٩ ، ٤٤١ ، ٤٤٦ ، ٤٦٣ ، ٤٨١ ، ٥٢٧ ، ٥٥٤ ، ٦٥٣



Jaspers, Karl	يسبرز ، كارل ، ١١٧ ، ٥١٦ ، ٥٢٠ ، ٥٢٢ ، ٦٤٥
Certitude	يقين ، ٧٤ ، ٩٥ ، ١٠٠ ، ١٤١ ، ١٨٥ ، ٤٩٢ ، ٥١٠ ، ٥٨٤
Jansenism	الينسينية ، ٢٢٦ ، ٤٥٧ ، ٤٦١ ، ٤٦٥ ، ٤٧٢ ، ٤٩٧ ، ٥٦٤
See also : Christianity and	انظر أيضا مسيحية ، وبسكال
Pascal, Blaise	بليز

رقم الايداع بدار الكتب ٢٤٢٤ لسنة ١٩٧٣

مطبعة دار المعلم العربي
٢٣ شارع الطاهر - ت ١٠٦٧٠٦

هَذَا الْكِتَابُ

يتخذ المؤلف من مشكلة « الله » مفتاحاً يلج به الى الفكر الفلسفى الحديث ، وفى اعتقاده أن لتاريخ المشكلة تأثيراً فى فهمنا المعاصر لله . لهذا نراه يؤكد على التراث الفلسفى والاتجاهات التاريخية التى لا تزال تعمل عملها فى صياغة مفاهيمنا المعاصرة عن الله ، ويصل الى أن ثمة علاقة تأثير متبادل يؤثر فيها الموقف العلمى فى مفهوم الفيلسوف لله ، وأن هذا الموقف يتأثر بدوره تأثيراً حاسماً بهذا المفهوم .

وقد اقتصر المؤلف فى بحثه على الفلسفة الغربية الحديثة وحدها ، وعالج التناولات الجديدة لمشكلة الإله عند كل من نيقولا دى كوسا ، وكالفن ، وبرونو ، كما فحص بالتفصيل حجج مونتسائى ، وشارون ، وجاسندى ، وهويت ، ثم عرض لنقد مرسين لمذهب الشك ، والإله الديكارتى بوصفه أساساً لليقين ، وفلسفات اسبينوزا وليبنيتس وملبرانش ، والنزعة التجريبية وتحديد الإله عند بيكون ولوك وهيوم .

على أن بحث المؤلف ليس مقصوراً على الاستعراض التاريخى لمشكلة الله فى الفكر الفلسفى الحديث ، بل كان له موقف فلسفى تصدر عنه آراؤه النقدية الخاصة هو المذهب الواقعى فى الألوهية ، ومن هنا كان منهج هذا الكتاب هو تناول الفلسفة الحديثة برمتها من خلال مواقف كبار الفلاسفة من مشكلة واحدة هى مشكلة « الله » .

انه كتاب لا بد أن يقرأ ...



مكتبة مصر

(٣٠١ شارع كامل صدى (بنهاية)

تلغرف ٩٠٢١٠٧

الثلث ١٢٥

سنة

Bibliotheca Alexandrina

0546857



