جامعة الأزهر
كلية الدراسات الإسلامية
والعربية للبنين بدسوق

مجلة الدراية
https://drya.journals.ekb.eg

مجلة الدراية
مجلة علمية محكمة ربع سنوية

العدد الخامس والعشرين [أكتوبر ٢٠٢٤م]

الإقرار بِعَجْزِ العقل في بحث مشكلات فلسفية ودينية عند فلاسفة غربيين في عصر النهضة (١٤٥٣ -١٦٩٠م)

دراسة تحليلية نقدية

إِعدَادُ

الدكتور / قدري قدري محمد الديب

أستاذ العقيدة والفلسفة المساعد

بكلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات ببورسعيد

الإقرار بِعَجْزِ العقل في بحث مشكلات فلسفية ودينية عند فلاسفة غربيين في عصر النهضة (١٤٥٣-١٦٩٠م) دراسة تحليلية نقدية.

قدري قدري محمد الديب.

قسم العقيدة والفلسفة، كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات ببورسعيد، جامعة الأزهر، مصر

البريد الإلكتروني: KadryKadry.2073@azhar.edu.eg

ملخص البحث:

كشفَ لنا هذا البحثُ عن أنه على الرغم من التقدير والثقة في العقل في عصر النهضة في بلاد الغرب، إلَّا أنه ثمة إقرارات من فلاسفةٍ في تلك الفترة بعجز العقل في بحثهم لمشكلاتٍ فلسفيةٍ ودينيةٍ.

فأبانَ لنا البحثُ عن: إقرارات بعجز العقل عن تحصيل المعرفة، واللجوء في ذلك إلى الله؛ من خلال طريق الحَدْس الإشراقي، أو من خلال المعتقدات الدينية. وإقرارات بعجز العقل عن إيجاد حَلٍّ لمشكلةٍ قابلتْ الفيلسوف في بنائه الفلسفي؛ فيتركها دونَ بَتٍّ فيها، أو يُسند الأمر فيها إلى الله، أو إلى عقيدةٍ دينيةٍ بِعَيْنِها. وإقرارات بعجز العقل عن الإحاطة بقضيةٍ ما، وبيان أنَّ العلمَ بها محصورٌ ومقصورٌ على جوانب معينة. وإقرارات بعجز العقل عن عَقْلَنَةِ عقيدةٍ دينيةٍ معينةٍ؛ فتظلُّ قلقةً غيرَ مستقرةٍ لدى الفيلسوف، أو يقبلها على عِلَّتِها اقتناعًا منه بذلك، أو يقبلها لمجردِ أهدافٍ عمليةٍ دنيويةٍ.

وأظهرَ البحثُ أنَّ من هذه الإقرارات بعجز العقل ما كان له أثرٌ على تطوُّر الأفكارِ والمذاهبِ الفلسفيةِ الغربيةِ، سواء في فترة عصر النهضة أو الفترات التي تَلِيها، وعلى رأس تلك القضايا: قضية المعرفة.

الكلمات المفتاحية: الإقرار – عجز العقل – مشكلات – الفلسفة الحديثة – عصر النهضة.

Acknowledging the inability of reason in discussing philosophical and religious problems among Western philosophers in the Renaissance era (1453-1690 AD) A critical analytical study.

Kadry Kadry Mohamad EL Deeb.
Department of Faith and Philosophy, College of Islamic and Arab Studies for Girls in Port Said, Al-Azhar University, Egypt
Email: KadryKadry.2073@azhar.edu.eg

Abstract:
This research revealed to us that despite the appreciation and trust in reason in the Renaissance era in Western countries, there were acknowledgments from philosophers in that period of the inability of reason in their investigation of philosophical and religious problems.
The search revealed to us: acknowledgments of the inability of the mind to obtain knowledge, and resorting to God in this regard; Through the path of Sufi intuition, or through religious beliefs. And acknowledgments of the inability of the mind to find a solution to a problem that met the philosopher in his philosophical construction. So he leaves it without deciding on it, or assigns the matter to God, or to a specific religious belief. And acknowledgments of the inability of the mind to comprehend an issue, and a statement that knowledge of it is limited and limited to certain aspects. And acknowledgments of the inability of reason to rationalize a particular religious belief due. It remains anxious and unstable for the philosopher, or he accepts it for its flaws out of his conviction of that, or he accepts it merely for practical, worldly goals.
The research showed that some of these acknowledgments of the inability of the mind had an impact on the development of Western philosophical ideas and doctrines, whether in the Renaissance period or the periods that followed it, and at the forefront of these issues: the issue of knowledge.

Keywords: Recognition , The inability of the mind , Problems, Modern philosophy , The Renaissance.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد:

فمِن المعلوم أنَّ الفلسفة الغربية قد مرَّتْ في أطوارها بمراحل ثلاث رئيسة، مرحلة الفلسفة اليونانية، ثم مرحلة الفلسفة الوسيطة، ثم مرحلة الفلسفة الحديثة والتي يدخل فيها الفلسفة المعاصرة. والبعض يَفْصِلُ المرحلة المعاصرة عن الحديثة، فتصير مراحلُ الفلسفة الغربية أربعَ مراحل(١).

ومهما يَكُنْ مِن أمرٍ؛ فقد تميَّزتْ مرحلة الفلسفة الحديثة بأن كان فيها نمطٌ مِن التفلسف مغايرٌ تمامًا لذلك النمط الذي كان سائدًا في العصور الوسطى؛ حيث كانت الفلسفة وقتذاك تدور في فَلَكِ اللاهوت، وكان الغرضُ منها في المقام الأول خدمةَ العقائد والموروثات الكنسية.

تَغَيَّرَ الحال في مرحلة الفلسفة الحديثة لأسباب عدة، فتحرَّرتْ الفلسفة من القيود التي كانت تحدُّها في العصور الوسطى، وصارتْ الغاية من البحث الفلسفي هي الوصول إلى الحقيقة مِن أَجْلِ الحقيقة، ليس إلَّا.

ومَرَّتْ الفلسفة الغربية بفترات، كان مِن أهمها على الإطلاق فترتُها الأولى التي تُسَمَّى بـ«عصر النهضة»؛ حيث ظهرتْ في هذا العصر وتبلورتْ أمهاتُ المذاهب الفلسفية الغربية الحديثة.

وقد تَمَيَّزَ عصر النهضة – الذي ينقسم إلى الفترة الإنسانية والفترة العلمية – بروحٍ عامةٍ، مفادها: قدرة الإنسان بنفسه على التعرُّف على الحقيقة؛ اعتدادًا منه بعقله. ورغم هذا، فالمطالع للفكر الفلسفي آنذاك يَلْحَظُ إقرارًا مِن كثيرٍ مِن الفلاسفة بعجز العقل في بحثهم لبعض المشكلات الفلسفية والدينية.

---

(١) ينظر: نظرات في الفلسفة الحديثة للدكتور أحمد عبده الجمل ص١٦-٢٠، ط دار الطباعة المحمدية – القاهرة، ط١، ١٤١١هـ=١٩٩١م.

ويَقِفُ وراء هذا الإقرار بعجز العقل منهجٌ فلسفيٌّ ارتضاه الفيلسوف، أو مقدماتٌ خاطئةٌ، أو أنَّ طبيعةَ القضيةِ المُقَرِّ فيها بعجز العقل تقتضي ذلك. وقد يكون الفيلسوف في إقراره هذا بعجز العقل مصيبًا ومعه الحق مطلقًا، أو مِن وَجْهٍ، وقد يكون مخطئًا. ثُمَّ قد نَجِدُ لهذا الموقف الذي يقرُّ فيه الفيلسوف بعجز العقل أثرًا على التفلسف، سواء في فترة عصر النهضة أو الفترات التي تليها.

لذا جاءت هذه الدراسة بعنوان:

الإقرار بِعَجْزِ العقل في بحث مشكلات فلسفية ودينية عند فلاسفة غربيين في عصر النهضة
دراسة تحليلية نقدية

أهمية الموضوع وأسباب اختياره:

١) تسليط الضوء على المشكلات الفلسفية والدينية التي أقرَّ فلاسفةٌ من عصر النهضة بعجز العقل في بحثها، وبيان الأسباب التي أَدَّتْ إلى هذا، ومدَى صوابية أو عدم صوابية الفيلسوف في هذا الموقف الذي اتخذه مِن المشكلة.

٢) الوقوف على المشكلات الفلسفية والدينية التي أقرَّ فيها فلاسفةٌ من عصر النهضة بعجز العقل، وكانت مِن عوامل تطوُّر الأفكار والمذاهب الفلسفية الغربية.

٣) بيان أنَّ التفلسف في مرحلةٍ مِن أكثر مراحله اعتدادًا بالعقل لا يُعطي للإنسان جوابًا عن كل شيء، مِمَّا يُوقِف الإنسان – لو أنصفَ مِن نفسه – على محدودية قدراته المعرفية، فتنكسر حِدَّة غروره بقدرته على التوصل إلى الحقيقة في كُلِّ شيءٍ بمفرده، فيساعده هذا على دَرْكِ حقيقةِ أنَّه لا غِنَى له عن الدين المعصوم مِن التحريف بحال مِن الأحوال.

تساؤلات البحث وإشكالاته:

أَهَمُّ التساؤلات والإشكالات التي يُثيرها البحث هي:

مَنْ فلاسفة عصر النهضة الذين أقروا بعجز العقل في بحثهم للمشكلات الفلسفية والدينية؟ وما تلك المشكلات الفلسفية والدينية التي أقروا فيها هذا الإقرار؟ وما السبب الذي دفعهم لذلك؟ وهل هم مصيبون في موقفهم هذا؟ وهل كان لذلك مِن أثرٍ على الفلاسفة سواء في فترة عصر النهضة أو في الفترات التي تليها؟

منهج البحث:

سيكون الاعتماد في هذا البحث على:

* المنهج الاستقرائي: حيث أقوم بتتبعِ ورصدِ المشكلات الفلسفية والدينية التي أقرَّ فيها فلاسفةُ عصر النهضة بعجز العقل، ملتزمًا الترتيب التاريخي بين الفلاسفة في عَرْضِها.

* والمنهج التحليلي: حيث أقوم بتحليل تلك المشكلات الفلسفية والدينية؛ مُبَيِّنًا الأسباب التي دفعتْ فلاسفة فترة عصر النهضة إلى اتخاذ هذا الموقف مِن تلك المشكلات، وبيان أثرِ هذا على الفلاسفة اللاحقين.

* والمنهج النقدي: حيث أقوم ببيان مدى صوابية هذا الإقرار بعجز العقل، سواء مع ما هو حَقٌّ في نفس الأمر، أو مع أُسس ومبادئ فلسفة الفيلسوف ذاته الذي اتخذ هذا الموقف.

الدراسات السابقة:

كثيرةٌ هي الدراسات حول الفلسفة الغربية الحديثة، لكنَّني لَمْ أَقِفْ – بحسب ما اطلعتُ عليه – على دراسةٍ سابقةٍ تَنَاوَلَتْ موضوع البحث.

خطة البحث:

اقتضتْ طبيعة البحث أنْ يكون مُقَسَّمًا إلى: مقدمة، وتمهيد، ومبحثين، وخاتمة:

المقدمة: بَيَّنْتُ فيها أهمية الموضوع وأسباب اختياره، وتساؤلات البحث وإشكالاته، والمنهج المُتَّبَع فيه، والدراسات السابقة.

التمهيد:

ويشتمل على:

أولًا: حول إقرار الفيلسوف بعجز العقل في بحثه للمشكلات الفلسفية والدينية.

ثانيًا: نبذة عن عصر النهضة وبيان أنَّ مِن أَهَمِّ ما يميِّزه الثقةَ في العقل.

المبحث الأول: الإقرار بعجز العقل في بحث مشكلات فلسفية ودينية في الفترة الإنسانية.

ويشتمل على أربعة مطالب:

المطلب الأول: إقرار نقولاس الكوزاني بعجز العقل في بحث مشكلة طبيعة المعرفة.

المطلب الثاني: إقرار بومبوناتزي بعجز العقل في بحث مشكلة خلود النفس.

المطلب الثالث: إقرار لويس فيفيس بعجز العقل في بحث مشكلة حقيقة النفس.

المطلب الرابع: إقرار مونتاني بعجز العقل في بحث مشكلة إمكان المعرفة.

المبحث الثاني: الإقرار بعجز العقل في بحث مشكلات فلسفية ودينية في الفترة العلمية.

ويشتمل على سبعة مطالب:

المطلب الأول: إقرار فرنسيس بيكون بعجز العقل في بحث مشكلة الإيمان بالعقائد الدينية.

المطلب الثاني: إقرار غاليليو غاليلي بعجز العقل في بحث مشكلة حقيقة الأشياء وعوارضها.

المطلب الثالث: إقرار ديكارت بعجز العقل في بحث مشكلات؛ إمكان

المعرفة، وعلاقة النفس بالجسد، وتفهم العقائد الدينية (الأسرار).

المطلب الرابع: إقرار بسكال بعجز العقل في بحث مشكلتي؛ معرفة وجود الله وماهيته، وفهم شخصية الإنسان.

المطلب الخامس: إقرار توماس هوبز بعجز العقل في بحث مشكلة صفات الله.

المطلب السادس: إقرار مالبرانش بعجز العقل في بحث مشكلات؛ طبيعة المعرفة، وحرية الإنسان، وتفهم العقائد الدينية (الأسرار).

المطلب السابع: إقرار اسبينوزا بعجز العقل في بحث مشكلتي؛ صفات الله، وصدور الكثرة عن الله الواحد.

الخاتمة:

بَيَّنْتُ فيها أهم النتائج التي توصّل إليها البحث.

وأخيرًا، فإنْ كان مِن توفيقٍ في هذا البحث فَمِن الله تعالى وَحْدَه، وإنْ كان مِن خطأ أو نسيان فَمِنِّي ومِن الشيطان، والله ورسوله منه براء، وصَلِّ اللهم على سيدنا ومولانا محمدٍ وعلى آلِه وصحبِه وسَلِّمْ.

التمهيد

أولًا: حول إقرار الفيلسوف بعجز العقل في بحثه للمشكلات الفلسفية والدينية:

إذا كان أول باعث على التفلسف هو الدهشة؛ حيث «برز الإنسان إلى هذا الوجود فرأى نفسه في عالمٍ مختلفٍ في ظواهره، وواجهة الزمان بظروفه، فراعَه ذلك واستخرج منه العجب، فبدأ يسأل: لماذا؟ ومن أين؟ وإلى أين؟ رأَى هذا العالم أمامه لُغزًا فحاول حَلَّه، وتلك المحاولة هي الفلسفة»(١).

إذا كان ذلك كذلك؛ فإنه ينبغي أنْ يُؤخذ في الاعتبار «أنَّ كلَّ مَن يزعم لنفسه أنه استطاع أنْ يرى بوضوح كلَّ شيءٍ، إنما يُقلع عن البحث والتفلسف، وكلُّ مَن لا يُسَلِّم بوجود أيِّ "سِرٍّ"، إنما يلغي كلَّ تفكير وتساؤل،... وعلى الرغم مِن أنَّ كلَّ فلسفة لا بُدَّ من أنْ تنطوي على المعرفة، فإنَّ الفيلسوف قَلَّما يَنسب إلى الوجود شفافيةً مطلقةً تجعل منه كتابًا مفتوحًا أمام العقل»(٢).

لكنْ ماذا يفعل الفيلسوف إزاء هذه الجوانب الغامضة في الوجود التي لم تتكشَّف له؟

إنَّ موقفَ الفيلسوف في هذا الصدد هو محاولة إيجاد تفسيرٍ لهذه الجوانب في ضوء ما توافر لديه من عناصر الموضوع محل البحث، وهذا من الفيلسوف ليس موقفًا اعتقاديًا يتنافى مع ما يختصُّ به من النظر العقلي، فـ«كما أنَّ طبيعة التفلسف تَنْفِرُ من الاعتقاد الجازم، فهي تتنافي مع الإمعان في الشك الموغِل الذي يعرقل النظر العقلي ويشلُّ طلاقة التفكير»(٣).

---

(١) مبادئ الفلسفة لـ أ.س. رابوبرت ص١٦، ترجمة: أحمد أمين، ط مؤسسة هنداوي – القاهرة، ٢٠١٣م.

(٢) مشكلة الفلسفة للدكتور زكريا إبراهيم ص١٧، ط مكتبة مصر، بدون.

(٣) أسس الفلسفة للدكتور توفيق الطويل ص١٥٠، ط مكتبة النهضة المصرية – القاهرة، ط٣، ١٩٥٨م.

وهكذا، فالفلسفة تُقِرُّ بأن هناك دوائر في الوجود غير متكشِّفة للفيلسوف، فيقر بعجز العقل عن سَبْرِ أغوارها والوقوف على كُنهها، وكلُّ ما لديه هو محالة إيجاد تفسيرٍ وحلٍّ لها.

وقد ينجح الفيلسوف في إيجاد حلٍّ لتلك الدوائر غير المكتشِّفة لديه وقد لا ينجح، وحتى لو نجح، فسيكون هذا التفسيرُ والحلُّ لا يُعطي صورةً كاملةً عن حقيقة الموضوع الذي يبحثه؛ بل سيظل الغموض يشوبه؛ ضرورةَ أنه يبحثه فقط في ضوء ما توافر لديه من عناصره، وقد يكون هذا التفسير أصلًا مقبولًا أو غير مقبول، ثم قد يكون الإقرار بعجز العقل نفسه موقفًا مقبولًا من الفيلسوف وقد لا يكون.

هذا، وإذا كانت الفلسفة قد استقلَّتْ عن الدين، إلَّا أنَّ هذا الاستقلال ليس تامًّا؛ إذْ الإنسان وَحْدَةٌ واحدةٌ، ومن الصعب التفرقة فيه بين المؤمن والفيلسوف، بل عقيدته ستؤثِّر على فلسفته، وفلسفته ستؤثِّر على عقيدته(١).

ومن هُنا كان الفيلسوف يُبدى رأيًا في المعتقدات الدينية، وكثيرًا ما يظهر منه موقف الإقرار بعجز العقل إزاء بعض هذه المعتقدات مع إيمانه وتسليمه بها لسببٍ أو لآخر، أو مع الإنكار لها، الذي قد يتحوَّل إلى تَنَكُّبٍ للدين وانقلابٍ عليه.

ثانيًا: نبذة عن عصر النهضة وبيان أنَّ مِن أَهَمِّ ما يميِّزه الثقة في العقل:

مَرَّتْ الفلسفة الغربية الحديثة في تطورها بعدة مراحل أو فترات، بحيث قُسِّمَتْ هذه الفلسفة بحسبها. وقد اتَّسَمَتْ كُلُّ فترة بسمات خاصة، وظهرتْ فيها مدارس محددة، عالجتْ كلُّ مدرسة مشكلات الفلسفة وفق أصولها وقواعدها التي ارتضتها، ووفق الظروف والملابسات التي كان يعيشها

(١) ينظر: مشكلة الفلسفة للدكتور زكريا إبراهيم ص١٣٤، ١٣٥، وتمهيد للفلسفة للدكتور محمود حمدي زقزوق ص٩٢، ٩٣، ط مكتبة الإيمان – القاهرة، ط٢، ١٤٣٩هـ – ٢٠١٧م.

المجتمع الغربي.

هذه الفترات هي:

* فترة عصر النهضة: من عام ١٤٥٣م إلى عام ١٦٩٠م، وسيأتي الكلام على تلك الفترة لاحقًا.

* فترة عصر التنوير : تبدأ من وقت نشر كتاب جون لوك John Locke (١٦٣٢-١٧٠٤م) «مقال في الفهم الإنساني» عام ١٦٩٠م، وتنتهي عام ١٧٨١م حيث بدأتْ فلسفة جديدة في ألمانيا.

* الفترة المثالية : تبدأ من عام ١٧٨١م حيث ظهر كتاب إيمانويل كانطImmanuel kant (١٧٢٤-١٨٠٤م) «نقد العقل الخالص»، وتنتهي بموت هيجل Hegel (١٧٧٠-١٨٣١م).

* الفترة المعاصرة : منذ عام ١٨٣١م، حيث يطلق على تلك الفترة اللاحقة على موت هيجل الفترة المعاصرة(١).

ولِكَوْنِ الدراسة تَنْصَبُّ على عصر النهضة، فلْنأخذ لمحةً عن هذا العصر، مركزين على ما له علاقة بموضوع الدراسة، فأقول:

اتَّسَمَ عصر النهضة بالرغبة في المعرفة من أَجْلِ المعرفة؛ حيث تحرَّر العقل تمام التحرُّر؛ و«نهض الإنسان من رقدته، وحطَّم أغلاله التي غُلَّ بها

(١) للاستزادة حول هذا التقسيم للفلسفة الغربية الحديثة، ومعرفة أبرز اتجاهات الفلسفة في كل فترة، وأبرز مَن يُمَثِّلُها، ينظر: تاريخ الفلسفة الحديثة لـ وليم كلي رايت ص٢٨-٣١، ترجمة: محمود سيد أحمد، ط التنوير – بيروت، ط١، ٢٠١٠م، وتاريخ الفكر الفلسفي للدكتور محمد علي أبو ريان ج٤ (الفلسفة الحديثة) ص٩-١٥، ط دار المعرفة الجامعية – الإسكندرية، ١٩٩٦م. ويُذكر أنَّ هناك آراء أخرى في تحديد بداية العصر الحديث، وبطبيعة الحال عصر النهضة؛ بدايته ونهايته، وهل هو داخلٌ ضِمن الفلسفة الحديثة أو هو مجردُ فترةٍ انتقاليةٍ بين الفلسفة الوسيطة والفلسفة الحديثة. ينظر: دراسات في الفلسفة الحديثة للدكتور محمود حمدي زقزوق ص١٥، ط دار الطباعة المحمدية، ط١، ١٤٠٥هـ=١٩٨٥م.

طوال العصور الوسطى،...وأخذ يتعقَّب المعرفة وينشدها لا من أَجْلِ الكنيسة ورجالها، بل ليظفر بالمعرفة لذاتها»[١].

ومن هُنا لمْ يَعُدْ الموروث الكنسي هو المحور الأساس الذي يدور حوله التفلسف كما كان الحال في العصور الوسطى. ولا يعني هذا أننا لا نجد فيلسوفًا من فلاسفة تلك الفترة له اهتمام بالدين، كيف وسنرى أنَّ من كبار الفلاسفة آنذاك مَن وَظَّفَ فلسفته من أَجْلِ خدمة العقائد الدينية؟

لكن المقصد أنَّ طريقة التفكير المدرسية[٢] التي كانت سائدة في العصور الوسطى لمْ تَعُدْ هي الطريقة المعتمدة في التفلسف، حتى عند أولئك الذي وَظَّفُوا فلسفتهم لخدمة الدين.

ما يهمنا في هذا الصدد هو روح التحرر العقلي من إرث العصور الوسطى، تلك الروح التي بدأ ظهورها في هذه الفترة من فترات الفلسفة الغربية الحديثة، ثم ما فتأت أنْ تَوَهَّجَتْ في الفترات اللاحقة.

هذا، وينقسم عصر النهضة إلى فترتين رئيستين: الفترة الإنسانية، والفترة العلمية:

---

(١) قصة الفلسفة الحديثة لزكي نجيب محمود ص٣٦، ط لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة، ١٣٥٥هـ=١٩٣٦م، ويراجع: تاريخ الفلسفة لـ إميل برهييه ج٣ (العصر الوسيط والنهضة) ص٣٦، ترجمة: جورج طرابيشي، ط دار الطليعة – بيروت، ط٢، ١٩٨٨م، وتاريخ الفلسفة الحديثة لـ وليم كلي رايت ص٢٤.

(٢) المدرسية أو الاسكولائية: هو ذاك التعليم الفلسفي المُعْطَى في المدارس الكنسية وفي الجامعات الأوربية من القرن العاشر إلى القرن السابع عشر الميلادي تقريبًا. وأهم ما يُمَيِّزُ هذا التعليم ارتباطه بعلم اللاهوت، وسَعْيُهُ للتوفيق بين «الوحي» والعقل، كما أنه يَتخذ من المحاجَّة القياسية ومن القراءة التفسيرية للمؤلفين القدامي – لاسيما أرسطو طاليس Aristoteles (٣٨٤-٣٢٢ق.م) – مناهج أساسية له، وأبرز مُمَثِّلِي هذا التعليم المدرسي: القديس توما الأكويني Thomas D'Aquin (١٢٢٥-١٢٧٤م). ينظر: موسوعة لالاند الفلسفية ص١٢٥٧، منشورات عويدات – بيروت، باريس، تعريب: خليل أحمد خليل، ط٢، ٢٠٠١م، والمعجم الفلسفي للدكتور جميل صليبا ج٢ ص٣٥٩، ط دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢م.

أمَّا عن الفترة الإنسانية: فهي تلك التي تُعَدُّ بدايةَ العصر الحديث في الغرب، ويؤرَّخ لها بدءًا من عام ١٤٥٣هـ، وهو عام فتح القسنطنطينة على يد العثمانيين، والقضاء على الإمبراطورية البيزنطية، مِمَّا أدَّى إلى هجرة معظم الباحثين اليونانيين إلى إيطاليا، وقد بَثَّ هؤلاء الباحثون روحًا جديدة مفادها: دراسة الفلسفة اليونانية القديمة من مصادرها لا بغرض خدمة الدين. وقد أدَّى هذا إلى ظهور نزعة جديدة، عُرِفَتْ بالنزعة الإنسانية، التي بمقتضاها اعتدَّ مفكرو هذه الفترة بالإنسان وقدرته على حَلِّ مشكلاته، وعلى حَدِّ تعبير لالاند Lalande (١٨٦٧-١٩٦٣م) بأنَّ هذه النزعة: «تتميَّز بمجهودٍ لرفع كرامة الفكر البشري، وجعله جديرًا، ذا قيمة، وذلك بوصل الثقافة الحديثة بالثقافة القديمة، في ما يتعدَّى العصر الوسيط والمدرسية»(١). وقد ظهر في تلك الفترة تياراتٌ فلسفيةٌ متنوعةٌ؛ من أهمها: التيار الأفلاطوني، والتيار الرُّشدي، وتيار الشك(٢).

وتنتهي تلك الفترة بموت جوردانو برونو Giordano Bruno(٣) عام ١٦٠٠م، لتبدأ فترة جديدة في عصر النهضة.

---

(١) موسوعة لالاند الفلسفية، ص٥٦٦، ويراجع: قصة الفلسفة الحديثة للدكتور زكي نجيب محمود ص٣٦، ٣٧.

(٢) سيقف القارئ على بعض ملامح هذه التيارات أثناء عَرْضِ إقرارِ فلاسفةٍ من الفترة الإنسانية بعجز العقل في بحثهم للمشكلات الفلسفية والدينية.

(٣) وُلِدَ في «نولا» جنوبي إيطاليا سنة ١٨٤٥م، والتحق بأحد الأديرة، لكنه سرعان ما أبدى نفورًا من بعض تعاليم الكنيسة، ثم خلع ثوب الرهبنة في الثامنة والعشرين من عمره، وكان يعتقد بنظرية كوبرنيقوس Copernicus (١٤٧٣-١٥٤٣م) في الفلك، وزاد عليها اعتقاده أنَّ النظامَ الشمسيَّ واحدٌ من أنظمةٍ لامتناهيةٍ تُغطِّي الكون، وفي سنة ١٥٩٢م حوكم في محكمةِ تفتيشٍ في البندقية، ثم أُرْسِلَ إلى محكمة التفتيش في روما، فظلَّ معتقَلًا ست سنوات، ثم عوقب حرقًا سنة ١٦٠٠م، واعتُبر حرقه هذا فيما بعد علامة فارقة في تاريخ الفكر، من مؤلفاته: «في العلة والمبدأ الواحد»، و«في العالم اللامتناهي وفي العوالم». ينظر: تاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ص٣٢-٣٤، ط دار المعارف بمصر، ط٤، ١٩٦٦م، وقصة الفلسفة الحديثة للدكتور زكي نجيب محمود ص٤٠، ٤١.

وأمَّا عن الفترة العلمية: فهي تلك التي تبدأ من عام ١٦٠٠م حتى عام ١٦٩٠م، وهذه الفترة تميَّزتْ بقبول فلاسفتها وجهات النظر الجديدة للعلماء الطبيعيين المعاصرين لهم، وأحيانًا نجدُ فلاسفة هذه الفترة أنفسهم يساهمون في بعض الكشوفات العلمية الجديدة، وكان لنتائج العلم التجريبي أثرٌ لا يُغفل على الفلسفة في هذه الفترة. وقد كان فلاسفة هذه الفترة «على ثقة من نجاح الفلسفة العظيم في الكشف عن طبيعة الواقع»(١).

وفي تلك الفترة استُحدثتْ أمهاتُ المذاهب الفلسفية التي كانت هي الأصول للفكر الحديث، وعلى رأس هذه المذاهب المُسْتَحْدَثة: المذهب الحسي التجريبي، والمذهب العقلي الروحي(٢).

وهكذا، فقد بانَ لنا أنَّ عصر النهضة بفترتيه ظهرَ فيه تقديرُ العقلِ والثقةِ في قدراته على الكشف عن الحقيقة.

لكن المتتبِّع لفلاسفة تلك المرحلة يجدُ أنه رغم هذا التقدير للعقل والثقة في قدراته، إلَّا أننا نجد لدى كثيرٍ منهم إقرارًا بعجز العقل في بحثهم لبعض المشكلات الفلسفية والدينية، وهو ما سيَعرض له البحث تباعًا في الصفحات

(١) تاريخ الفلسفة الحديثة لـ وليم كلي رايت ص٣٠، وينظر: تاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ص٤١٤.

(٢) سيُطلعنا البحثُ على شيءٍ مما يخصُّ هذين المذهبين وأشهر روادهما، في سياق عَرْضِ إقرارِ فلاسفةٍ من الفترة العلمية بعجز العقل في بحثهم للمشكلات الفلسفية والدينية.

المبحث الأول

الإقرار بعجز العقل

في بحث مشكلات فلسفية ودينية في الفترة الإنسانية

المطلب الأول: إقرار نقولاس الكوزاني بعجز العقل في بحث مشكلة طبيعة المعرفة:

يُعَدُّ نقولاس الكوزاني Nicolaus Cusanus (١٤٠١-١٤٦٤م) مِن أبرز ممثلي التيار الأفلاطوني في عصر النهضة، وقد كان أديبًا، ورياضيًا، وفيلسوفًا، ولاهوتيًا، من ألمانيا.

ويظهر إقراره بعجز العقل في فكرة «الجهل الحكيم»، التي هي عنوان كتابه الفلسفي، وفحوى هذه الفكرة: أنها فكرة أفلاطونية محدثة[١]، فيها يلتمس الكوزاني «طريقة تتيح له أن يرتفع إلى مستوى لرؤية الكون أعلى من مستوى العقل ومستوى الحواس؛ إذ إنَّ هدفه الأول هو إدراك الأشياء كلها بالحَدْس»[٢].

وفي سبيل التنظير لفكرة «الجهل الحكيم» ينتقد نقولاس الكوزاني

---

(١) هي شكلٌ جديدٌ اتخذته الأفلاطونية عند فيلون اليهودي السكندري Philo Judaeus (٢٠ق.م-٥٠م)، وفكرة الأفلاطونية المحدثة المحورية هي أنَّ اللهَ مفارقٌ للعالمِ وغيرُ مُدْرَكٍ بالعقلِ، وبلوغ النفس إليه يكون بتطهير النفس بالزهد وبالوسطاء، وأول وسيط هو "اللوغوس"، وهو أول القوى الصادرة عن الله، وهو القوة الباطنة التي تُحْيِي الأشياء وتربط بينها. ويُعتبر أفلوطين السكندري Plotinus (نحو ٢٠٥م-٢٧٠م) أكبر مجددي الأفلاطونية المحدثة، ويتمثَّلُ فكرُه في أنه يضع "الواحد اللامُعَيَّن" في رأس الوجود، ويتصوره كاملًا، والكامل فيَّاض، وفيضه يُحدث شيئًا غيره، فيتوجَّه الشيء المُحْدَث نحوه ليتأمَّله فيصير عقلًا، والعقل تفيض عنه النفس الكلية، وتتوجَّه النفس نحو العقل الصادرة عنه وتفيض فيوضًا كثيرة، فتَلِد نفوس الكواكب ونفوس البشر وسائر المحسوسات. ينظر: تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم ص٣٢٢-٣٢٩، ط لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٣٠٠هـ=١٩٣٦م، وموسوعة الفلسفة للدكتور عبد الرحمن بدوي ج١ ص١٩٠-٢٠٩، ط المؤسسة العربية للدراسات والنشر – بيروت، ط١، ١٩٨٤م.

(٢) تاريخ الفلسفة لـ إميل برهييه ج٣ (العصر الوسيط والنهضة) ص٢٧٥.

المعرفتين: الحسية، والعقلية، انطلاقًا من تحليل المعرفة على طريقة الأفلاطونيين الذين يردُّون الكثرة إلى الوحدة؛ ففي المعرفة الحسية: الحواس تَقبل الإحساسات متفرقة، ويكون إدراكها للأجسام غامضًا، وفي المعرفة العقلية: يتمُّ رَدُّ الجزئيات إلى الماهيات، ونَظْمُها في قضايا وفقًا لمبدأ عدم التناقض(١)، ولكنها على كلِّ حالٍ تعطينا عِلمًا نسبيًا مَبْنِيًّا على الاحتمال؛ إذ لا يوجد في العالم شيئان متشابهان تمام التشابه، وإنما يوجد جزئيات منفصلة ومستقلة لا يُقاس بعضها على بعض(٢).

وهكذا تدرَّج الكوزاني من المعرفة الحسية إلى العقلية، وخرج بنتيجة مفادها: عجز العقل عن إدراك الحقيقة، وأنَّ السبيل إلى ذلك إنما هو الحَدْس، الذي بمقتضاه ينبغي الوقوف عن التفكير، «فكمال التفكير في الوقوف عن التفكير، فالجهل الحكيم: معرفة الفكر لحدوده، واعتقاده بالوحدة المطلقة وراء هذه الحدود»(٣).

(١) هذا على اعتبار أنَّ قانون عدم التناقض يُعَبِّرُ عن أنَّ الحقيقةَ واحدةٌ، كما يُعَبِّرُ قانون الهُوية (الذاتية)، لكنه يتجاوزه فيقول بأنَّ الحقيقة لا تتناقض، أي: أنه يُعَبِّرُ عن انسجامِ الوَحْدة في التصور أو في الحُكم، وتطابق تلك الوحدة في الفكر وعدم تحولها إلى النقيض. ينظر: المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة للدكتور علي سامي النشار ص٨٤، ٨٥، ط دار المعرفة الجامعية، ٢٠٠٠م.

(٢) وهذه – كما يقول يوسف كرم – هي الاسمية التي أخذها الكوزاني عن أساتذة هيدلبرج (ينظر: تاريخ الفلسفة الحديثة ص١١). والاسمية: هي المذهب الذي أنكر أصحابُه وجودَ الكليات وأرجعوها إلى مجرد أسماء أو صور أو إشارات، ومن أبرز رواده: روسلان Roscellinus (١٠٥٠-١١٢٠م)، وأوكام Ockham (١٢٩٥-١٣٤٩م)، وهوبز Hobbes (١٥٨٨-١٦٧٩م). ينظر: موسوعة لالاند الفلسفية ص٨٣٣، والمعجم الفلسفي لجميل صليبا ج١ ص٨٧٧.

(٣) تاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ص١١، وتاريخ الفكر الفلسفي للدكتور أبو ريان ج٤ (الفلسفة الحديثة) ص٢٣، ويقارن: الجهل الحكيم عند نيكولاس الكوزي للدكتور محمد أبو المجد قناوي ص١١٣ وص١٢٢، بحث منشور في مجلة كلية الآداب بالوادي الجديد، العدد (١٦) ديسمبر ٢٠٢٢م.

والحَدْس[١] هذا ليس نوعًا من المعرفة عند الكوزاني، وإنما هو موقفٌ خاصٌّ فيه تذوب المتناقضات، ولا يبقى مبدأ عدم التناقض هو المبدأ الأعلى، بل تتخذ النفس فيه موقفًا بمقتضاه تؤمن بتوحيدٍ مطلقٍ بين الله والعالم[٢].

وهكذا يقرُّ الكوزاني بعجز العقل عن المعرفة، الأمرُ الذي جعلَه يتخذُ موقفَ الحَدْس، وهو ما آلَ به كما رأينا إلى التوحيد بين الله والعالم.

تعقيب:

بِغَضِّ النظر عن ما آلَ إليه إقرار نقولاس الكوزاني بعجز العقل عن المعرفة وارتضائه بالحدس، من قولٍ بتجاوزِ المتناقضات وائتلافها في وحدة مطلقة، توحِّد بين الله والعالم، الأمر الذي اتُّهِمَ بسببه بالقول بوحدة الوجود، مِمَّا دَفعه إلى تبرئة نفسه بقوله: «إنَّ الله أوجدَ العالم عن قصدٍ لا ضرورةٍ، وهذا يَنفي كلَّ اشتراكٍ في الوجود بين الخالق والمخلوق»[٣]!

بِغَضِّ النظر عن هذا المآل؛ فإنَّا نقول: إنَّنا نُسَلِّمُ بأنَّ قدراتِ العقلِ المعرفيةِ محدودةٌ، لكن على معنى أنَّ له دائرته التي يبحث فيها ويصول ويجول ولا يتخطاها، وهي دائرة عالم الشهادة، عالم الأسباب، أمَّا بالنسبة لعالم الغيب؛ فقد يدرك العقل وجودَه، كما اتفق على هذا جمهرة العقلاء على

(١) للحَدْس تعريفاتٌ متعددةٌ بحسب نوع العلم والمذهب الفلسفي المُسْتَخْدَم فيه هذا الاصطلاح، ولعلَّ التعريف الذي يصدق على ما قصده نقولاس الكوزاني من الحدس هو تعريف برغسون Bergson (١٨٥٩-١٩٤١م) له بأنه التعاطف العقلي الذي ينقلنا إلى باطن الشيء، ويجعلنا نَتَّحِدُ بصفاته المفردة التي لا يُمْكِنُ التعبير عنها بالألفاظ. ينظر: موسوعة لالاند الفلسفية ص٧٠٤، والمعجم الفلسفي لجميل صليبا ج١ ص٤٥٣.

(٢) ينظر: تاريخ الفلسفة لـ إميل برهييه ج٣ ص٢٧٦، ٢٧٧، وموسوعة الفلسفة للدكتور بدوي (الملحق) ص٣٤٧، وتاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ص١١.

(٣) تاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ص١٢، وتاريخ الفكر الفلسفي للدكتور أبو ريان ج٤ (الفلسفة الحديثة) ص٢٤.

مرِّ التاريخ، لكن فيما يتعلَّق بتفاصيل الغيب: فالعقل محجوب عنها، وليست من دائرته التي خُوِّلَ أن يبحثها، وإلَّا فالاعتماد على العقل فيها يأتينا بنتائج متضاربة وأقاويل متعارضة، على نحو ما نَجِدُ من اختلافاتٍ بين مدارس التفلسف المختلفة على مرِّ التاريخ. والمصدرُ الذي يُمكننا الوثوق به في تلك التفاصيل الغيبية هو الوحي المعصوم، حيث يُطلعنا الله تعالى من خلاله على ما أراد أن يُطلعنا عليه، ولمْ يتركنا في متاهات الفلسفة نَتَلَمَّسُ فيها تلك التفاصيل.

لكننا إذا كُنَّا نُسَلِّمُ بأنَّ قدراتِ العقلِ المعرفيةِ محدودةٌ على نحو ما ذُكِرَ، إلَّا أنَّنا لا نُسَلِّمُ بحالٍ من الأحوال بعجز العقل كلية، والتوقُّف عن التفكير بحجة أنه كمال التفكير، وأنَّ هذا هو مقتضى الحكمة، واستبداله بالحَدْس، هذا الموقف الذي يتيح لكل من أراد أن يقول أيَّ شيء في أيِّ شيء أن يقوله، ولمن أراد أن يُفَسِّرَ أيَّ نَصٍّ مقدسٍ بما يروق له أن يفسره، مدعيًا أن هذا بموجب الحدس؛ إذ الحدس تجربة شخصية، وليس ضابطا عامًا يُمْكن التحاكم إليه.

أمَّا العقل، فـ«هو خصيصة النوع الإنساني، وهو الذي يصحبه أيًّا كان موقعه، وهو حلقة الاتصال بين البشر جميعًا، ومناط التكليف الإلهي، وأيَّة محاولة لإقصائه عن مجال قبول العقائد الدينية: هي محاولة رِدَّة إلى السوفسطائية الأولى، والاعتراف بمذاهب العندية[1]، وإذا كانت جميع الآراء

(١) العندية: هم القائلون بأنَّ حقائق الأشياء تابعة للاعتقادات دونَ العكس، وهي إحدى فرق السوفسطائية الثلاثة، والفرقتان الأخريان هما: اللاأدرية: وهم القائلون بالتوقُّف في وجود كل شيء وعِلمه، والعنادية: وهم الذين يعاندون ويدَّعون أنهم جازمون بأن لا موجودَ أصلًا. ينظر: تلخيص المحصل لنصير الدين الطوسي (بهامش المحصل لفخر الدين الرازي) ص٤٠، راجعه: طه عبد الرؤوف سعد، ط مكتبة الكليات الأزهرية – القاهرة، بدون، وشرح العقائد النسفية لسعد الدين التفتازاني ص١٠٩، ١١٠، تحقيق: أنس الشرفاوي، ط دار التقوى–دمشق، ط١، ١٤٤١هـ=٢٠٢٠م.

تحاول الاستناد إلى دلائل: فالعقل الإنساني العام الراشد يَلْحَظُ مداخلَ الباطل فيها»[١].

إنَّ أساس موقف نقولاس الكوزاني الذي أقرَّ فيه بعجز العقل هو عدم الثقة في قدرة العقل على معرفة الحقيقة، وهي المشكلة التي تُعَدُّ من أَهَمِّ ما شغل مذاهب التفلسف الغربية الحديثة، والتي سعى أصحابها جاهدين لإيجاد حلٍّ لها – بغض النظر عن مدى صوابية هذا الحل من عدمها– بدلًا من تجاوزها بتجاوز العقل أصلًا، وقد بلغت ذروة الاهتمام بها في عصر التنوير على يد جون لوك، الذي كان يرى – على إثْرِ مباحثات في مسائل فلسفية لم يُتوصل فيها إلى حَلٍّ– أنه قبل البدء في البحوث الفلسفية المعروفة فإنه ينبغي «أن نقوم باختبار ملكاتنا العقلية لنرى لأيِّ الموضوعات تصلح عقولنا لمعالجتها»[٢].

(١) الروح في دراسات المتكلمين والفلاسفة للدكتور محمد سيد أحمد المسير ص٩٥، ط دار المعارف، ٢٠٠٣م.

(٢) دراسات في الفلسفة الحديثة للدكتور محمود حمدي زقزوق ص١٨٩، وينظر: تاريخ الفلسفة لـ إميل برهييه ج٤ (القرن السابع عشر) ص٣٢٦، ترجمة: جورج طرابيشي، ط دار الطليعة – بيروت، ط٢، ١٩٩٣م، وتاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ص١٤٢، ١٤٣.

المطلب الثاني: إقرار بومبوناتزي بعجز العقل في بحث مشكلة خلود النفس:

كان بومبوناتزي Pomponazzi (١٤٦٢-١٥٢٥م) مِن أشهر أساتذة جامعة «بادوفا» الإيطالية، ورغم معارضته لبعض أفكار التيار الرشدي[١] – على ما سنرى– إلَّا أنه يُصَنَّفُ ضِمن هذا التيار في عصر النهضة، وذلك لإيمانه بمبدئهم القائل بالحقيقتين المتوازيتين اللتين لا يُمْكِنُ الجمع بينهما؛ الحقيقية الدينية، والحقيقة الفلسفية، أو على حَدِّ تعبير إرنست رينان Ernest Renan (١٨٢٣-١٨٩٢م): «معارضة نظام الدين والنظام الفلسفي، التي رأينا في جميع القرون الوسطى أنها خَطُّ الرشديين الفارق»[٢].

وقد طَرَدَ بومبوناتزي هذا المبدأ الرشدي فيما اتُّفِقَ على معقوليته بين الرشديين أنفسهم – وإنْ كان بفلسفتهم الخاصة– ، أعني: مسألة الخلود، فادَّعى أنَّ العقل عاجز عن إثبات عقيدة الخلود التي جاء الدين بها.

وفي سبيل البرهنة على ذلك نَقِفُ عنده على مبرِّرَين:

الأول: رفضه متابعة ابن رشد (٥٢٠-٥٩٥هـ) وأتباعه في القول بأن

(١) ينظر: تيارات الفكر الفلسفي من القرون الوسطى حتى العصر الحديث لـ أندريه كريسُّون ص٤٠، ترجمة: نهاد رضا، منشورات بحر المتوسط، منشورات عويدات – بيروت–باريس، ط٢، ١٩٨٢م.

(٢) ينظر: ابن رشد والرشدية لـ إرنست رينان، ص٣٦٥، ترجمة: عادل زعيتر، ط دار إحياء الكتب العربية – القاهرة، ١٩٥٧م. ويُذكر أنَّ ابن رشد نفسه يعتبر أنَّ الحقيقةَ واحدةٌ فقط، وهي ما تقرره الفلسفة الأرسطية، وما في الشرائع فهي تخييلات يُراد بها إصلاح الجمهور من الناس الذين لا تُقنعهم سوى هذه التخييلات. يراجع: موقف ابن رشد الفلسفي من علم الكلام وأثره في الاتجاهات الفكرية الحديثة لسعيد فودة ص٢٥٦، ط دار الفتح – الأردن، ط١، ١٤٣٠هـ=٢٠٠٩م.

أمَّا مبدأ الحقيقتين المتوازيتين فقد ذكر د/عامر الحافي عدة احتمالات له، ورجَّح أنه مجرد حلٍّ اخترعه الرشديون اللاتين في محاولةٍ منهم للتخفيف من حِدَّةِ النزاع مع الكنيسة. ينظر: ابن رشد واللاهوت المسيحي للدكتور عامر الحافي، بحث ضمن ندوة العطاء الفكري لأبي الوليد بن رشد ص٣٠٢، ٣٠٣، ط المعهد العالمي للفكر الإسلامي – الأردن، ط١، ١٤٢٠هـ – ١٩٩٩م.

العقلَ المنفعلَ مفارِقٌ كالعقل الفعَّال[١] وأنَّ للنفس الإنسانية بما هي مشاركةٌ في المعرفة خلودًا لا شخصيًا[٢]، يترك هذا القول ليتابع ما عليه الإسكندر الأفروديسي Alxandre D'Aphrodise[٣] من أنَّ العقل المنفعل في النفس، وأنه مجرد استعداد لقبول تأثير العقل الفعَّال، وأنَّ النفس تفنى كالجسم.

الآخر: أنه لَمَّا ثبتَ لديه عدمُ بقاءِ النفسِ، فإنه لمْ يَعُدْ هناك معنًى للربط بين الفضيلة والرذيلة وبين الثواب والعقاب الأخرويين؛ فالفضيلة الحَقَّة عنده هي تلك التي تُفعل لنفسها، وليس لانتظار نفعٍ مترتِّبٍ عليها، فهي تحمل في نفسها جزاءها؛ وهو ما يعقبها من اغتباط، وكذا الرذيلة تنطوي على عقابها؛ وهو ما يلحق فاعلها من عارٍ.

---

(١) لا يُقصد بالعقل الفعَّال عند ابن رشد عقلُ فَلَكِ القمر الذي يفيض صور الموجودات على عالم الكَوْن والفساد على ما هو رأي الفارابي (٢٦٠-٣٣٩هـ) وابن سينا (٣٧٠-٤٢٨هـ)، بل العقل الفعَّال عنده هو مبادئ العقل المحض، ووَحْدة التكوين النفسي في جميع أفراد النوع البشري. كما أنَّ تقسيم ابن رشد للعقل إلى: فعَّال ومُنْفَعل، إنما هو من جهة الوظيفة وحسب، وإلَّا فهو يقول بوَحْدة العقل، فبِحَسَبِ ابن رشد «يوجد في النفس مِنَّا فعلان؛ أحدهما: فِعْلُ المعقولات، والآخر: قبولها، فهو من جهة فِعْلِهِ للمعقولات يُسَمَّى فعَّالًا، ومن جهة قبوله إيَّاها يُسَمَّى مُنْفَعِلًا، وهو في نفسه شيء واحد». ينظر: تلخيص كتاب النفس لابن رشد ص١٢٥، تحقيق: ألفرد. ل. عبري، ط المجلس الأعلى للثقافة، المكتبة العربية – القاهرة، ١٩٩٤م، ويراجع: وحدة العقل عند ابن رشد للأستاذة فتحية فاطمي ص١٤٨، ١٤٩، بحث منشور في مجلة العلوم الإنسانية (جامعة منتوري قسنطينة – الجزائر) عدد٢٣ ديسمبر ٢٠٠٩م، المجلد (أ).

(٢) ينظر في تفصيل ذلك: ابن رشد والرشدية لـ إرنست رينان ص١٦٣-١٦٨.

(٣) أكبر شراح أرسطو في العصر اليوناني والروماني، يُنسب إلى «أفروديسيا» بآسيا الصغرى، عاش في الربع الأخير من القرن الثاني والربع الأول من القرن الثالث الميلادي، له إلى جانب شروحه على أرسطو رسائل مفردة، كثير منها مفقود في أصله اليوناني، وقد عَثَرَ د/عبد الرحمن بدوي على عددٍ منها في ترجمةٍ عربيةٍ، ونشرها. ينظر: موسوعة الفلسفة للدكتور بدوي ج١ ص١٥٣، ويراجع: الفهرست لابن النديم ص٣١٢، ٣١٣، تحقيق: إبراهيم رمضان، ط دار المعرفة – بيروت، ط٢، ١٤١٧هـ = ١٩٩٧م.

وإذا كان بومبوناتزي قد أقرَّ بعجز العقل عن إثبات عقيدة الخلود فإنه يقرِّر «أنَّ الوَحْيَ يقرِّر خلود النفس، فَلِكَيْ يبقى مسيحيًا فنحن مضطرون إلى القول بخلود النفس»(١).

وهكذا يَطْرُدُ بومبوناتزي المبدأ الرشدي في القول بالحقيقتين على عقيدة الخلود، فيقرِّر عجز العقل عن إثباتها، مع إيمانه بها لكونها ضمن عقائد الدين.

تعقيب:

ظاهر بوضوح أن المبررَ الأوَّلَ الذي جعلَ بومبوناتزي يقرُّ بعجز العقل عن إيجادِ إثباتٍ لعقيدةِ الخلودِ مبنيٌ على الحكم بأنَّ ما فَنِيَ لا يعود(٢)، ولَمَّا كان بومبوناتزي قد تَبَنَّى رأي الإسكندر الإفروديسي القائل بأنَّ العقلَ المنفعلَ مجردُ استعدادٍ لقبول تأثير العقل الفعال وعليه فهو يفنى، فإنه يترتَّبُ على هذا بأنه لا مجال للعقل – بحسب رأيه- لإثبات الخلود(٣).

وواضحٌ أيضًا أنَّ بومبوناتزي حين أثبتَ الخلود بناء على تقرير الدين المسيحي له، إنما هو من باب التسليم للدين بما هو فوق طور العقل كعقيدة

(١) موسوعة الفلسفة للدكتور بدوي ج١ص٣٨١، ويراجع: ابن رشد والرشدية لـ إرنست رينان ص٣٦٠-٣٦٧، وتاريخ الفلسفة لـ إميل برهييه ج٣ ص٢٨٣-٢٨٦، وتاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ص١٥، ١٤.

(٢) والقول بأنَّ ما فَنِيَ لا يعود هو رأي الفلاسفة الطبيعيين المنكرين للروح، المعترفين بالجسد فقط، ولَمَّا كان الجسد يفنى فلا بعث عندهم، وكذا هو رأي الفلاسفة الإلهيين، لكن لَمَّا كانوا يقولون بعدم فناء النفس، فإنَّ البعثَ عندهم روحانيٌّ فقط. ينظر: رسالة أضحوية في أمر المعاد لابن سينا ص٣٨، تحقيق: د/حسن عاصي، ط٢، ١٩٨٧م، وشرح المقاصد لسعد الدين التفتازاني ج٥ ص٨٩، تحقيق: د/عبد الرحمن عميرة، ط عالم الكتب-بيروت، ط٢، ١٤١٩هـ=١٩٩٨م.

(٣) وواضح أيضًا أنَّ القول بأنَّ ما فَنِيَ لا يعود هو مبدأٌ اعترف به الرشديون، لكن لَمَّا كانوا قد قالوا بأنَّ العقلَ المنفعلَ مفارقٌ كالعقل الفعَّال، فيترتَّب على هذا أنه لا يفنى، فيكون له خلود، لكن خلود لاشخصي، على ما هو معروف من رأي ابن رشد في المسألة.

التثليث مثلًا.

وبهذا يكون بومبوناتزي في إقراره بعجز العقل عن إثبات الخلود متسقًا مع الخط الفلسفي الذي رسمه لنفسه، لكنه غير متسق مع ما هو حَقٌّ في نفس الأمر بخصوص تلك القضية، وهو ما أخبرنا به الوحي من خلودٍ للنفس والجسد معًا، وليس هذا من باب التسليم بما هو فوق طور العقل، لا، فليس في الدين الحق ما هو من هذا القبيل، وقد أشبع علماء الكلام المسلمين قضية إمكان الخلود أو المعاد بحثًا؛ مبينين اتفاقها مع مقتضيات العقول، وقد اهتموا في هذا الصدد ببيان هذا الإمكان؛ سواء قلنا بأن النفس من المجردات أو لا، وسواء قلنا بأنَّ المعادَ جمعٌ بَعْدَ التفريقِ أو إيجادٌ بَعْدَ الفناءِ، وسواء قلنا بأنَّ الجسدَ المُعادَ هو عينُ الأوَّلِ أو مثلُه[1].

أمَّا عن المبرر الآخر الذي دفع بومبوناتزي للإقرار بعجز العقل عن إيجادِ إثباتٍ لعقيدةِ الخلودِ، والذي كان له بموجبه فلسفة خاصة للفضيلة والرذيلة وما يترتب عليهما من ثواب أو عقاب، فيكيفنا مؤونة في التعقيب عليه قول الأستاذ يوسف كرم (١٨٨٦-١٩٥٩م): «وبومونـاتزي بعدُ لا يستطيع أنْ يُعَيِّنَ أساسًا للواجب ومبدأً ملزمًا به، فيَدعه لمحض مشيئة

(١) ينظر مثلًا: شرح المواقف للسيد الشريف الجرجاني ج٨ ص٣١٦-٣٢٨، ط دار الكتب العلمية – بيروت، ط١، ١٤١٩هـ=١٩٩٨م، وشرح المقاصد لسعد الدين التفتازاني ج٥ ص٨٢-١٠٧، ويُذْكَرُ في هذا المقام أننا حتى نَجِدُ المعتزلة يستدلون على ثبوت – وليس مجرد إمكان – حشر الأجساد بدليلٍ عقليٍّ محضٍ، وإن كان مَبْنِيًّا على أصولهم في التحسين والتقبيح غير المُسَلَّمِ بها عند أهل السنة، وليست تلك القضية مَحَلَّ كلامِنا بطبيعة الحال، لكن أردتُ أن أُبَيِّنَ أنه حتى «بعث الأجساد» وُجِدَ في الفكر الإسلامي مَن يبحث عن مبررٍ عقليٍّ محضٍ لثبوته، وليس لمجرد إمكانه. ينظر: الفائق في أصول الدين لابن الملاحمي ص٥٢٦-٥٣٨، تحقيق: فيصل بدير عون، ط دار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة، ١٤٣١هـ=٢٠١٠م، والكامل في الاستقصاء فيما بلغنا من كلام القدماء لتقي الدين النجراني ص٤١٧-٤٣٥، تحقيق: السيد محمد الشاهد، ط المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية – القاهرة، ١٤٣٠هـ=١٩٩٩م.

الشخص، وتُعَدُّ محاولته هذه نموذجًا للأخلاق الطبيعية المستقلة عن الفلسفة والدين»[١].

هذا كُلُّه بِغَضِّ النظر عن فكرة الحقيقيتين المتوازيتين التي يلزم منها هدمٌ لمبدأ عدم التناقض؛ إذ «يُمْكن صياغة أطروحة ازدواجية الحقيقة كما يلي: "من الممكن أنْ نحصل على نتيجتين متناقضتين وصادقتين في نفس الوقت، الأولى عقلية والثانية دينية"»[٢].

ولا يخفى على الدارسين ما في فتح المجال لقبولِ مبدأِ عدمِ التناقضِ من هدمِ أيِّ أساسٍ معقولٍ يُمْكن أن يُقام عليه الدين أصلًا، ناهيك عن فتح الباب على مصراعيه لدعاوي السفسطة وإنكار حقائق الأشياء.

(١) تاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ص١٥.

(٢) أثر ابن رشد في الفكر السياسي الغربي للدكتور عبد السلام بن ميس، بحث ضمن «ندوة الأفق الكوني لابن رشد ١٢-١٥ ديسمبر ١٩٩٨م» ص٣٠٩، منشورات الجمعية الفلسفية المغربية، ٢٠٠١م، ويراجع: موقف ابن رشد الفلسفي من علم الكلام لسعيد فودة ص٢٥٦.

المطلب الثالث: إقرار لويس فيفيس بعجز العقل في بحث مشكلة حقيقة النفس:

يُعَدُّ الأسباني لويس فيفيس Luis Vives (١٤٩٢-١٥٤٠م) من علماء عصر النهضة الذين اتخذوا التجربة أساسًا للمعرفة(١)، وقد انصبَّ اهتمامه في أبحاثه على النفس وما يتعلَّق بها، وفي هذا السياق نجده يقرُّ بعجز العقل عن معرفة حقيقة النفس، مؤكدًا أنَّ «صعوبات جمة تعترض الفحص عن ماهية النفس، وأنَّ العلم بما ليست النفس أيسر من العلم بما هي، وأنْ لا فائدة من معرفة ماهيتها، بل الفائدة في معرفة وظائفها»(٢).

ولمْ يَدْعُه هذا الموقف من حقيقة النفس إلى إنكار وجودها، بل نجده يقرُّ بوجودها، وأنها مخلوقة من الله تعالى مباشرة، وأنَّ طبيعتها روحية، مستدلًّا على ذلك بأنها لا تقنع بالمحسوس المتناهي، بل هي تواقة إلى اللانهاية(٣).

تعقيب:

لقد أنصف لويس فيفيس في موقفه من معرفة حقيقة النفس، فهذا موقفُ مَنْ عَرَفَ طبيعة المنهج التجريبي ودائرته التي ينبغي أن لا يتخطاها، وإلَّا فقد وَجَدْنَا مَن يتخذ مِن عدم رصد التجربة للنفس مُسَوِّغًا لإنكار وجودها أو اعتبارها وظيفة من وظائف الجسد، على نحو ما نَجِدُ لدى الماديين(٤).

---

(١) حلم العقل تاريخ الفلسفة من عصر اليونان إلى عصر النهضة لـ أنتوني جوتليب ص٤٣٩، ترجمة: محمد طلبة نصار، ط مؤسسة هنداوي – القاهرة، ط١، ٢٠١٥م.

(٢) تاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ص١٨.

(٣) ينظر: السابق نفس الصفحة، وموسوعة مشاهير العالم ج٢ «أعلام علم النفس والتربية والطب النفسي» للدكتور نبيل موسى ص٣٠١، ٣٠٢، ط دار الصداقة – بيروت، ط١، ٢٠٠٢م.

(٤) ينظر: دائرة معارف القرن العشرين لمحمد فريد وجدي ج٤ ص٤١٦، ط دار الفكر – بيروت، بدون، وتمهيد للفلسفة للدكتور زقزوق ص٢٢٠.

ومهما وصل العقل لأحكامٍ تختصُّ بالنفس فستظل هناك دوائر تخصُّها يَقِفُ العقل عاجزًا عنها، وسنقف على شيءٍ من هذا في مواقف بعض الفلاسفة الآتي ذكرهم.

وكأنَّ الله تعالى أراد أن يكسر الغرور والتبجح بالقدرة على سَبْرِ أغوار حقائق كل شيء، اللذين قد يعتريان الناس أفرادًا أو جماعات، في جهلٍ منهم بمقامهم وحجمهم، فتأتي نفس الإنسان التي هي ذاته، لِيَقِفَ عاجزًا عن فهم كثيرٍ مِمَّا يتعلَّق بها، ولعلَّ في قول الباري تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٨٥﴾﴾ [الإِسْرَاء : ٨٥] إشارةً لذلك(١).

(١) ينظر في تفسير الآية الكريمة المذكورة: مفاتيح الغيب لفخر الدين الرازي ج٢١ ص٣٩٢، ط دار إحياء التراث العربي – بيروت، ط٣، ١٤٢٠هـ.

المطلب الرابع: إقرار مونتاني بعجز العقل في بحث مشكلة إمكان المعرفة:

عادةً ما يذكر مؤرخو الفلسفة الأخلاقيَّ الفرنسيَّ والكاتبَ الشهيرَ مونتاني Monaigne (١٥٣٣-١٥٩٢م) كممثلٍ لتيار الشك في بدايات الفلسفة الغربية الحديثة، وقد استخدم مونتاني نفس حجج قدماء الشكاك، وكساها أسلوبًا أدبيًا أخَّاذًا تميَّز به، فشكَّك في الحواس وفي العقل كمصدرين للمعرفة [١].

إلَّا أنَّ مونتاني لمْ يَكُنْ اصطناعه الشكَّ من أَجْلِ الانتصار للإلحاد، بل على العكس من ذلك تمامًا، فقد أراد من شَكِّهِ أن يصل إلى أنَّ المصدر الوحيد الذي يوفر اليقين هو الدين، ليس إلَّا.

وفي هذا السياق نَجِدُ مونتاني يقرُّ صراحة بعجز العقل الإنساني وعدم قدرته على الوصول إلى اليقين؛ ففي مقال كتبه بعنوان «الدفاع عن ريمون دي سبوند»، حيث كتب سبوند Spond[٢] كتابًا في اللاهوت الطبيعي دَلَّلَ فيه على العقائد بالعقل مُتَّبِعًا منهج القديس توما الأكويني Thomas D'Aquin (١٢٢٥-١٢٧٤م)، فأثار هذا الكتاب نقدًا من قِبَلِ الملحدين، فقام مونتاني بالدفاع عنه، ومِمَّا قاله في هذا المقال: «تزعمون أنَّ سبوند لمْ يُثبت ما قصد إلى إثباته. أَجَلْ، ليست أدلته حاسمة، ولكن هاتوا أنتم دليلًا حاسمًا له أو عليه، برهنوا أنتم على آرائكم، لا تتهموه بالعجز، بل اتهموا بالعجز العقل الإنساني نفسه...هل يُقال: إنَّ هناك شيئًا جوهريًا يرفعنا فوق الحيوان، هو العِلم؟ ولكن ما هذا العِلم؟ إذا استثنينا المعارف النازلة بالوحي، لمْ نَجِدْ أنفسنا نعرف شيئًا. ماذا نعرف عن الله؟ لكلِّ فيلسوفٍ جوابٌ، والأجوبة

---

(١) ينظر: قصة الفلسفة الحديثة للدكتور زكي نجيب محمود ص٤٧، وموسوعة الفلسفة للدكتور بدوي ج٢ ص٤٨٨. وفي حجج قدماء الشُكَّاك - خاصة الفورنيين الذين تأثَّر بهم جدًّا مونتاني- يراجع: خريف الفكر اليوناني للدكتور عبد الرحمن بدوي ص٩٨-١٠٢، ط مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٣م، والمعجم الفلسفي للدكتور جميل صليبا ج١ ص٢٢١.

(٢) هو أحد أساتذة جامعة «تلوز» في الثلث الأول من القرن الخامس عشر الميلادي.

بعضها أغرب من بعض،...وماذا نعرف عن النفس؟ إنَّ النفس أقرب الأشياء إلينا، ومع ذلك نَجِدُ آراءَ الفلاسفة فيها أكثرَ تضاربًا وغرابة. وماذا نعرف عن جسمنا؟ ما أعضاؤه وما أجزاؤها؟ وكيف تتصل وتتلاءم فيما بينها، وكيف ولِمَ تفعل أفعالها؟ وما المرض، ولِمَ ينجع بعض الأدوية دون بعض؟ لا جوابَ إلَّا جوابًا لفظيًا لا أكثر»[١].

وهكذا يقرُّ مونتاني صراحةً بعجز العقل الإنساني، ويستخدم الشك من أَجْلِ الثقة فقط في الدين.

تعقيب:

١) إنَّ الوثوق بالدين كمصدرٍ للتعرُّف على الحقيقة لا يدعونا أبدًا إلى التشكيك في العقل – اللهم إذا كان دينًا يحوي بين عقائده ما لا يقبله العقل –؛ فمع التسليم بأنَّ هناك من العقائد ما لا يصل إليه الإنسان بمفرده، إلَّا أنَّ دور العقل في العقائد الدينية لا ينبغي إغفاله، بل هو ضرورة لا مناص منها، وذلك من جهتين:

الأولى: جهة التأسيس العقلي للدين؛ ببيان معقولية الإيمان بخالقٍ للكون أرسلَ للناس رسلًا يبلغونهم رسالة ربهم، وأنه يجب على الناس اتباعهم. وإلَّا فما مبررات الإنسان لقبول الدين والوثوق به بعيدًا عن الفلسفات المختلفة إلَّا أنْ يكون هذا هو مقتضى العقل السليم؟

الأخرى: جهة بيان معقولية العقائد الغيبية، وذلك ببيان عدم تناقضها مع العقل، وإلَّا فإذا نَحَّيْنَا العقل جانبًا هُنا، فَلَنَا أن نُنَحِّيَهُ في أيِّ شيءٍ، بل في إثبات الإله أصلًا، فينهار الأساس العقلي الذي بُنِيَ عليه الدين.

إننا إذا ما وَلَّيْنَا وجهونا شطر العلوم الإسلامية فإننا نَجِدُ علماء الكلام قد

(١) تاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ص٢٨، ٢٩، ويراجع: تيارات الفكر الفلسفي من القرون الوسطى حتى العصر الحديث لـ أندريه كريسون ص٣٢، ٣٣، ودراسات في الفلسفة الحديثة للدكتور زقزوق ص٦٤، ٦٥.

أفنوا أعمارهم في بيان هاتين الجهتين المذكورتين، فقد أخذوا وردُّوا واتفقوا واختلفوا، لكن كل هذا في سبيل بيان معقولية الدين من خلال تلك الجهتين المذكورتين(١).

٢) يُمْكِنُ القول بأنَّ هذا المنهج الشَّكِّيِّ الذي أقرَّ مونتاني من خلاله بعجز العقل قد أثَّرَ تأثيرًا بالغًا في فلاسفة لاحقين عليه، كـ رنيه ديكارت René Descartes (١٥٩٥-١٦٥٠م) وبليز بسكال Blaise Pascal (١٦٢٣-١٦٦٢م) – الآتي ذكرهما في الفترة العلمية–؛ ذلك أنَّ كلًا منهما استفاد من مونتاني في هذا الصدد، حيث «عند ديكارت نَجِدُ مونتاني من جهة والعلم من جهة أخرى، فيمضي المنهج من الشك إلى اليقين؛ وعند بسكال نَجِدُ مونتاني من جهة والدين من جهة أخرى، فيمضي المنهج من القلق إلى الإيمان»(٢).

وسَنَلْمَحُ أَثَرَ هذا الشك والإقرار بعجز العقل في بناء فلسفة كلٍّ من ديكارت وبسكال، وكيف تغلَّبَ كلٌّ منهما عليه.

وإذا كان الشك والإقرار بعجز العقل عند مونتاني قد أَثَّرَ هذا التأثير عند ديكارت وبسكال، فقد أَثَّرَ من خلال ترداده لحجج الشُّكَّاك القدامى، في التباحث حول نظرية المعرفة، التي زاد الاهتمام بها في العصر الحديث، فـ«كلُّ حجج الشكاك القدامى تعود إلى الظهور على يديه، ومن هُنا تصل إلى هيوم [Hume (١٧١١-١٧٧٦م)] لكي تصبح عن طريقه إحدى تلك

(١) حتى إنهم أسَّسوا لهذا في مقدماتهم الكلامية من خلال الكلام على الدليل العقلي والنقلي وما يَثْبُتْ بهما، ونَصُّوا على أنه ليس ثمة دليلٌ نقليٌّ محضٌ. ينظر مثلًا: شرح المقاصد للتفتازاني ج١ ص٢٨٠، وتلخيص الأدلة للزاهد الصفار ص٣٥، ٣٦، تحقيق: أنجليكا برودسرن، ط المعهد الألماني للدراسات الشرقية – بيروت، ط١، ١٤٣٢هـ=٢٠١١م.

(٢) تاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ص٩٧، وينظر: تيارات الفكر الفلسفي من القرون الوسطى حتى العصر الحديث لـ أندريه كريسون ص٤٠، وموسوعة الفلسفة للدكتور بدوي ج٢ ص٤٨٨.

الخمائر التي نتجتْ عنها نظرية المعرفة في العصر الحديث»[١].

ومن جهة ثالثة؛ كان لفلسفة مونتاني التي جمعتْ بين الإقرار بعجز العقل عن المعرفة وبين الإقرار بحقائق مفيدة لنا - أَثَرٌ في ظهور مذهب البراغماتيزم، يقول أندريه كريسون André Cresson (١٨٦٩-١٩٥٠م): «يُعتبر مونتاني أول مَن طَرَحَ بوضوحٍ بعض الموضوعات المتعلقة بفلسفةٍ اكتسبتْ أهميةً كبرى في فرنسا، هذه الفلسفة هي تلك التي يُطلق عليها اليوم اسم مذهب الذرائع أو المذهب العملي Pragmatisme. إنَّ معرفة الحقيقة والاهتداء بهديها أَمْرٌ مُستحب جدًا، ولكن الحقيقة محجوبة عَنَّا، وستبقى كذلك للأبد، فلنكتفِ إِذَنْ بِتَبَنِّي أفكارٍ مفيدةٍ؛ لأننا عاجزون عن الحصول على أفكارٍ حقيقيةٍ موثوقةٍ مفيدةٍ لسعادتنا الخاصة، مفيدةٍ للأخلاق العامة، مفيدةٍ للسِّلْمِ الاجتماعي، مفيدةٍ لبلادنا»[٢].

(١) دراسات في الفلسفة الحديثة للدكتور زقزوق ص٦٥.

(٢) تيارات الفكر الفلسفي من القرون الوسطى حتى العصر الحديث لـ أندريه كريسون ص٤٠، وللاستزادة حول مذهب البراغماتيزم يراجع: موسوعة لالاند الفلسفية ص١٠١٢-١٠١٨، والمعجم الفلسفي لجميل صليبا ج١ ص٢٠٣، ٢٠٤.

المبحث الثاني

الإقرار بعجز العقل

في بحث مشكلات فلسفية ودينية في الفترة العلمية

المطلب الأول: إقرار فرنسيس بيكون بعجز العقل في بحث مشكلة الإيمان بالعقائد الدينية:

مِمَّا لا يخفى على الدارسين للفلسفة الغربية أنَّ الفيلسوف الإنجليزي فرنسيس بيكونFrancis Bacon (١٥٦١-١٦٢٦م) يُعَدُّ هو رائد المذهب التجريبي في الغرب في عصره الحديث، وقد كانت القاعدة الشاملة لفلسفته هي: «تزويد الجنس البشري بالسيطرة على قوى الطبيعة بواسطة الاكتشافات والابتكارات العلمية»(١).

لكنه يرى أنَّ تلك المهمة حتى تَتِمَّ خير قيام فإنه ينبغي أن تظل الفلسفة منفصلة تمامًا عن الدين؛ لأنه كما يقول: من خلال «المزج غير الصحي بين البشري والإلهي لا تنبثق فقط فلسفة وهمية، بل ودين هرطقي، ومِنْ ثَمَّ فإنَّ رأس الحكمة والاتزان أن نعطي للإيمان ما هو للإيمان ولا نتزيَّد»(٢).

ومِنْ هُنا وجدنا فرنسيس بيكون يؤمن بالدين التقليدي، لكن دونَ محاولة فلسفته، وينعي على «أولئك الذين لمْ يتورَّعوا عن استنباط وتأييد صِدْقِ الدين المسيحي من مبادئ الفلاسفة وسلطتهم، وهلَّلوا لزواج الإيمان

(١) ينظر: تاريخ الفلسفة الغربية لـ برتراند رسل (الكتاب الثالث : الفلسفة الحديثة) ص٨١، ترجمة: د/محمد فتحي الشنيطي، ط الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٧م، ويراجع: قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي لـ وِل ديورانت ص١٣٧، ترجمة: د/فتح الله محمد المشعشع، ط مكتبة المعارف – بيروت، ط٦، ١٤٠٨هـ=١٩٨٨م.

(٢) الأرجانون الجديد لـ فرنسيس بيكون ص٥٢، ترجمة: د/عادل مصطفى، ط رؤية للنشر والتوزيع – القاهرة، ط١، ٢٠١٣م، وينظر: «الله» في الفلسفة الحديثة لـ جيمس كولينز ص١٣٣، ترجمة: فؤاد كامل، ط مكتبة غريب – القاهرة، ١٩٧٣م.

والعقل كما لو كان شرعيًا، وفتنوا عقول الناس بتنويعة سارَّة من الأشياء، إلَّا أنهم في الوقت نفسه خلطوا الأشياء الإلهية بالأشياء البشرية، وهو اتحاد غير متكافئ»[١].

وهُنا يظهر لنا إقرار فرنسيس بيكون بعجز العقل عن إدراك «العقائد»، وأنه ينبغي أن تُسَلَّمَ تسليمًا رغم هذا العجز من العقل؛ فإنَّ بيكون كان يرى – كما يقول برتراند رسل Bertrand Russell (١٨٧٢-١٩٧٠م) – أنَّ «أعظمَ انتصارٍ للإيمان حينما تظهر عقيدةٌ ما غاية في الغموض لعقلٍ مغلوبٍ على أمره»[٢].

وقد يُظَنُّ أنَّ الإقرار بعجز العقل فيما يخصُّ العقائد عند فرنسيس بيكون هو أمرٌ يخصُّ العقائد المسماة بـ«الأسرار»[٣] كعقيدة التثليث مثلًا، إلَّا أنه بمقتضى فلسفة فرنسيس بيكون فإنَّ هذا العجز يمتدُّ إلى القضايا العقدية الأخرى كإثبات وجود الله وكمالاته؛ إذ بمقتضى فلسفة بيكون فإنَّ «تأملَ الطبيعيةِ لا يعطينا معرفةً بالله بِقَدْرِ ما يعطينا أصلَ المعرفة، إذ يملؤنا هذا التأمُّل بشعور الدهشة – وهو معرفة مُحَطَّمَة– بدلًا من أن يزودنا بأساسٍ برهانيٍّ لتوكيد وجود الإله وقدرته،... بَيْدَ أنَّ كلمة الإله المُوحى بها هي وحدها التي يُمْكِنُ أن تمنحنا اليقين، فإذا أَكَّدَ لنا الإيمان وجودَ الإلهِ، استطعنا أن ننظر إلى العالم الطبيعي نظرة جديدة، وأن نرى آيات الحكمة والإرادة والقدرة الإلهية»[٤].

---

(١) الأرجانون الجديد ص٨٧، ٨٨.

(٢) تاريخ الفلسفة الغربية لـ رسل (الكتاب الثالث : الفلسفة الحديثة) ص٨١، وينظر: تاريخ الفلسفة الحديثة لـ وليم كلي رايت ص٧٣.

(٣) المقصود بـ«الأسرار»: أمور تفوق الطبيعة والعقل، ولم تَكُن تُعْلَم إلَّا بالوحي (بحسب معتقديها)، كعقائد: الثالوث، والتجسُّد، والفداء. ينظر: تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط ليوسف كرم ص١٦،١٧، ط مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة – القاهرة، ٢٠١٤م.

(٤) «الله» في الفلسفة الحديثة لـ جيمس كولينز ص١٣٧.

تعقيب:

١) إنَّ حقيقةَ موقفِ فرنسيس بيكون من الإقرار بعجز العقل عن إدراك العقائد وضرورة الابتعاد عن فلسفتها، هو قولٌ منه بالحقيقة المزدوجة، تلك الفكرة التي قَبِلَها في الغرب أتباع التيار الرشدي، وقد سبقتْ الإشارة – أثناء التعقيب على بومبوناتزي – إلى ما يلزم عن قبول تلك الفكرة من اصطدامٍ مع مبدأ عدم التناقض، وما يترتب على هذا من أَوْجُهِ الفساد.

٢) يبدو أنَّ فكرة الإقرار بعجز العقل عن إدراك العقائد مع التسليم والإيمان بها لمْ تَكُنْ فكرة راسخة لدى فرنسيس بيكون، حتى إنه قال في دفع اتهامه بالإلحاد: «قد لا أعتقد بجميع القصص والأساطير التي جاءت بالكتب الدينية، ولكن لا يُمْكِنُ أن أعتقد بعدمِ وجودِ عقلٍ مدبرٍ لهذا العالم»[١].

فبعدما رأينا كيف أنه يقضي بأنه ليس ثمة برهان على العقائد، كل العقائد، وأنَّ مصدر اليقين بها هو الدين، وجدناه في كلامه هذا يستثني الاعتقاد بمدبرِ العالمِ من بين العقائد؛ لكونه يُمْكِنُ الاستدلال عليه بالعقل، كما شرح ووضَّح بعد كلامه السابق.

أمَّا باقي العقائد التي قال عنها بأنها «قصص وأساطير»، فقوله: «قد لا أعتقد» يشي بأنها ليستْ محلَّ استقرارٍ عنده، ولعلَّ هذا هو ما جعل برتراند رسل يقول: «ومن المستحيل أن نعرف إلى أي حَدٍّ كان بيكون مُخْلِصًا في عقيدته الدينية»[٢].

(١) قصة الفلسفة لـ ول ديورانت ص١٤٧.

(٢) تاريخ الفلسفة الحديثة لـ رسل (الكتاب الثالث : الفلسفة الحديثة) ص٨٢.

المطلب الثاني: إقرار غاليليو غاليلي بعجز العقل في بحث مشكلة حقيقة الأشياء وعوارضها:

يُعتبر غاليليو غاليلي Galileo Galilei (١٥٦٤-١٦٤٢م) مِن أشهر الرياضيين والفلكيين والفيزيائيين الإيطاليين في عصر النهضة، وتعرُّضه للمحاكمة وحَبْسُهُ بسبب دعمه لنظرية مركزية الشمس ودوران الأرض حولها أَمْرٌ مشهورٌ.

ووفقًا للمنهج الفيزيائي الرياضي الذي ابتدعه غاليليو، والذي فَسَّرَ الطبيعة بموجبه تفسيرًا آليًّا، لِيُمَهِّدَ السبيل أمام نظرية آلية كلية، ستظهر لاحقًا على يد فلاسفة عدة، من أشهرهم ديكارت، أقول: وفقًا لهذا المنهج فإنَّ غاليليو لمْ يبحث عن ماهية الأشياء الطبيعة وحقيقتها الذاتية، فهذا عند غاليليو يعجز عنه الإنسان بمقتضى هذا المنهج الرياضي الطبيعي، والذي يجب على الإنسان – والحالة تلك– هو «أن يكتفي بمعرفة العوارض التي تَعْرِضُ للأجسام الطبيعية، والعوارض هي الوقائع، وهي الظواهر، وليس لنا أن نطلب "الشي في ذاته"؛ فهذه محاولةٌ مصيرُها الإخفاق حتمًا»[١].

وحتى تلك العوارض أو الظواهر يُقَسِّمُها غاليليو[٢] إلى:

– ما يَقبل منها القياس؛ وهي الشكل والمقدار والحركة والسكون، ليس إلَّا.

– وما لا يَقبل القياس؛ كاللون والرائحة مثلًا.

وهكذا لا يقرُّ غاليليو بالعجز عن معرفة حقائق الأشياء المادية فقط، بل حتى بعض العوارض التي تعتريها نَجِدُهُ أيضًا يقرُّ بالعجز عن قياسها. ولكنه لمْ يَقِفْ من تلك العوارض المعجوز عن قياسها موقفَ المقرِّ بالعجز وحسب، بل إنه يميل إلى «عدم الاعتراف بصفة الوجود الحق إلَّا لِمَا هو

(١) موسوعة الفلسفة للدكتور بدوي (الملحق) ص٩٦، ويراجع: تاريخ الفلسفة لـ إميل برهييه ج٤ ص١٩.

(٢) متابعًا في ذلك الفيلسوف اليوناني ديموقريطس Democritus (نحو: ٤٦٠-٣٦١ق.م). ينظر: تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم ص٥١، وموسوعة الفلسفة للدكتور بدوي ج١ ص٥٠٨.

قابلٌ للقياس»[١]، وأنَّ تلك العوارض ما هي إلَّا «انفعالاتنا بتأثير الأجسام الخارجية»[٢].

.تعقيب:

قد يُوافَق غاليليو على إقراره بالعجز عن معرفة حقيقة الأشياء المادية، وذلك إذا كان المنهج المُتَّبَع في البحث هو المنهج الرياضي الطبيعي؛ وذلك لأنَّ الوقوف على حقائق الأشياء هو عملٌ عقليٌّ صِرْفٌ؛ إذ معرفة حقيقة شيءٍ ما هي معرفة كليَّاته الذاتية، «وإثبات وجود كليٍّ مِن الكليات مِن اختصاص العقل المحض الذي لا يحتاج فيه إلى توسُّط التجربة والحواس، بل لا يُمْكِنُ توسُّطهما في هذه الحالة؛ لِعَدَمِ إمكانِ تجربةِ الكليِّ بِكُلِّيَّتِهِ ولا رؤيته، لِعَدَمِ وجود الكليِّ في الخارج مستقلًا عن وجود أفراده»[٣] .

لكن ما قرَّره غاليليو من إنكار العوارض التي لا تَقبل القياس وإرجاعها إلى انفعالاتنا لا يُوافَق عليه البتة، «وكان المنطق يقضي على غاليليو بأن يقتصر على القول بأنَّ ما لا يقاس فهو خارجٌ عن موضوع العلم الطبيعي الرياضي، لا أن يقول: إنه غير موجود. وقد كان هذا الاعتقادُ بذاتية الكيفيات المحسوسة مدعاةً للشك في المعرفة، ومزلقةً إلى التصورية[٤] التي تدَّعي أننا لا نُدرك سوى تصوراتنا»[٥].

وقد اتسعتْ دائرة التصورية تلك بصور متفاوتة عند بعض الفلاسفة اللاحقين على غاليليو، خاصة في الفترة المثالية من فترات الفلسفة الغربية الحديثة.

---

(١) تاريخ الفلسفة لـ إميل برهييه ج٤ ص١٩، وينظر: حلم العقل تاريخ الفلسفة من عصر اليونان إلى عصر النهضة لـ أنتوني جوتليب ص٤٥٣.

(٢) تاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ص٢٤، وينظر: حلم العقل تاريخ الفلسفة من عصر اليونان إلى عصر النهضة ص٤٥٣.

(٣) موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين للشيخ مصطفى صبري ج٢ ص٣١٧، ط دار إحياء التراث العربي – بيروت، ط٢، ١٤٠١هـ =١٩٨١م.

(٤) للمزيد حول «التصورية» ينظر: موسوعة لالاند الفلسفية ص١٩٦، والمعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة للدكتور عبد المنعم الحفني ص١٩٧، ط مكتبة مدبولي – القاهرة، ط٣، ٢٠٠٠م.

(٥) تاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ص٢٤.

المطلب الثالث: إقرار ديكارت بعجز العقل في بحث مشكلات؛ إمكان المعرفة، وعلاقة النفس بالجسد، وتفهم العقائد الدينية (الأسرار):

مِمَّا هو محلُّ اتفاقٍ بين باحثي الفلسفة ومؤرخيها أنَّ الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت René Descartes (١٥٩٥-١٦٥٠م) – صاحب المذهب العقلي الذي يقوم على الشك المنهجي للوصول إلى اليقين – هو رائد الفلسفة الغربية الحديثة بلا منازع، حتى أنه عُرِفَ بلقبٍ خاصٍّ به هو «أبو الفلسفة الحديثة».

والباحث في فلسفة ديكارت يَقِفُ على إقراره بعجز العقل في أكثر من مشكلة:

– فهو يقرُّ بعجز العقل عن التيقُّن من ثبوت الحقائق إلَّا بضمانة وجود الله الكامل.

– ويقرُّ كذلك بعجز العقل عن الوقوف على حقيقة العلاقة بين الروح والجسد.

– وأخيرًا يقرُّ بعجز العقل عن تَفَهُّمِ العقائد الدينية (الأسرار).

أولًا: إقرار ديكارت بعجز العقل عن التيقن من ثبوت الحقائق إلا بضمانة وجود الله الكامل:

مِن المعلوم أنَّ الخط الذي سارَتْ فيه الفلسفة الديكارتية هو البدء «بالشك في وجود الأشياء المادية وفي يقين الرياضيات، ثم سارَ إلى يقين لا يتزعزع هو يقين وجود النفس. ثم مضى إلى إثبات وجود الله، وانتهى من هذا الوجود الإلهي إلى أنَّ الله هو الضامن لصحة أحكامنا ما دامت قائمة على أفكار واضحة متميزة. ثم انتقل إلى يقينٍ عن ماهية النفس وأنها هي الفكر، وعن ماهية الجسم وأنها هي الامتداد. ثم انتهى إلى اليقين بوجود

العالم المادي»[١]. هذه هي خلاصة فلسفة ديكارت.

وهو في مرحلة ما بعدَ تجاوزه عقبة الشك وبدئه في رحلة اليقين، وبعدَ أن أثبتَ وجود نفسه المُفكِّرة من خلال الكوجيتو[٢] الديكارتي «أنا أفكر، إذن: أنا موجود»، نجده يقرُّ بأنه عاجز عن التيقُّن من ثبوت الحقائق؛ وذلك لأنه إذا كان الكوجيتو قد عَبَّر عن حقيقةٍ أولى ممتازةٍ وواضحةٍ وتَحْمِلُ علامة صدقها، إلَّا أنه «خارج الحقيقة الأولى (أفكر، إذن: أنا موجود) – والتي تبقى ثابتة أمام أقوى هجمات الشك– فإنه لا يُمْكِنُ التثبُّت من أيِّ حقيقةٍ أخرى، مهما كانت مرتبتها في الجلاء والتميُّز، وذلك إذا اعتبرنا احتمالَ وجودِ كائنٍ تامِّ القدرةِ يستطيع أن يخدعنا في أوضح الموضوعات وأكثرها تميُّزًا»[٣].

وإذا كان الأمر كذلك، فما مخرج ديكارت من هذا العجز الذي أقرَّ به في التثبُّت من وجود الحقائق الأخرى ما عدا وجود النفس المُفَكِّرة؟

كان مخرج ديكارت من هذا المُشْكِل هو إثباته لوجود الله، الذي لدينا عنه فكرة واضحة ومتميزة وهي: أنه موجود كامل لا يمكن أن يَخدع؛ بحيث يصير إثبات وجود الله الكامل هو الضمانة للتيقُّن من ثبوت الحقائق، وعلى حَدِّ تعبير برتراند رسل: «وحين تَتِمُّ البرهنة على وجود الله، يأتي الباقي في يُسْرٍ. وما دام الله خيرًا فهو لن يفعل مثلما يفعل الشيطان الخدَّاع الذي تَخَيَّلَه

(١) شخصيات ومذاهب فلسفية للدكتور عثمان أمين ص١٠٣، ط دار إحياء الكتب العربية، ١٣٦٤هـ=١٩٤٥م.

(٢) «الكوجيتو Le Cogito»: لفظ لاتيني معناه: «أفكر»، ويُشار به إلى قول ديكارت المذكور: «أنا أفكر إذن أنا موجود». ينظر: المعجم الفلسفي لجميل صليبا ج٢ ص٢٤٩.

(٣) ديكارت للدكتور نجيب بلدي ص١٠٤، ط دار المعارف – القاهرة، ١٩٥٩م، ويراجع: تاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ص٦٧.

ديكارت كأساسٍ للشك»[١].

ومن الجدير بالذكر أنَّ إقرار ديكارت بعجز العقل عن التيقُّن من ثبوت الحقائق التي تَلَتْ الكوجيتو مباشرة لهو وثيق الصلة بمذهبه في الماهيات والحقائق الضرورية، والذي يقضي بأنَّ الله تعالى هو الذي خلقها على ما هي عليه، وهو قادرٌ على أن يخلقها مغايرةً لِمَا هي عليه بحيث مثلًا تبطل أن تكون زوايا المثلث تساوي قائمتين، ولا يجري عليه قانون التناقض؛ إذ التناقض لا يجري سوى علينا؛ ، فالحقائق عند ديكارت وضعية مِن قِبَلِ الله، فهي في ذاتها نسبية، ولا ثبات لها في نفسها، وإنما تستمد ثباتها من كَوْنِ الله أرادها وعلمها هكذا، وإذا كانت الحقائق وضعية مِن قِبَلِ الله، فليس الوضوح والتميُّز ذاتيًّا لها، بل هو مستمدٌّ مِن قِبَلِ واضعها الذي كان يُمْكِنُه أن يخلقها على غير ما هي عليه[٢].

وهكذا يقرُّ ديكارت بعجز العقل عن التيقُّن من ثبوت الحقائق بعد ثبوت النفس إلَّا بضمانة وجود الله الكامل الذي لا يُمْكِنُ أن يخدعنا، والذي هو مصدر الوضوح والتميُّز لكلِّ حقيقةٍ من الحقائق؛ إذ هو المريد لها على ما هي عليه.

تعقيب:

١) لقد أثار موقف ديكارت الذي أقرَّ فيه بعجز العقل في هذه الجزئية من فلسفته والاعتماد فيها على ضمانة وجود الله الكامل – موجةً كبيرة من النقد مِن قِبَلِ معاصريه؛ وفحوى اعتراضهم هو وقوع ديكارت في دَوْرٍ فاسدٍ؛ إذ لا

(١) تاريخ الفلسفة الغربية لـ رسل (الكتاب الثالث : الفلسفة الحديثة) ص١١٧، ويراجع: رواد الفلسفة الحديثة لـ ريتشارد شاخت ص٢٢، ترجمة: د/أحمد حمدي محمود، ط مكتبة الأسرة، ١٩٩٧م.

(٢) ينظر: تاريخ الفلسفة لـ إميل برهييه ج٤ ص٨٦، ٨٧، وتاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ص٧٧-٧٩، وديكارت للدكتور نجيب بلدي ص١٨٨-١٩٣.

سبيل إلى البرهنة على وجود الله إلَّا بالاعتماد على الأفكار الواضحة والمتميزة التي لا يُمْكِنُ أن تُخدع، ومنها فكرة وجود الله الكامل، ولا سبيل إلى الاتكال على الأفكار الواضحة والمتميزة التي لا تُخدع إلَّا إذا قام البرهان على وجود الله.

وقد أجاب ديكارت عن هذه المُشْكِلة بما أوقعه في مشكلات أخرى وجعلته متناقضًا مع نفسه، وذلك كقوله – خروجًا من مشكلة الدور – بأنَّ من اليقين ما يكون مصدره البدهيات، ومنه ما يكون مصدره الاستدلالات، والأول لَسْنَا بحاجة فيه إلى الضمان الإلهي، بخلاف الآخر. فَأُلْزِمَ أنه قال مِن قَبْل بأنَّ الله هو خالق كلِّ الحقائق ومصدر ضمان صدقها بما فيها البدهيات، فَصِدْقها موقوف على كون الله جعلها هكذا![1]

وقد علَّق يوسف كرم على هذه العقبة الديكارتية قائلًا: «إنَّ المنطق كان يقضي على ديكارت أن يظلَّ على شكِّه يردد طول حياته: "أنا أفكر وأنا موجود"،....ولكن ديكارت لمْ يَكُنْ يرضى بهذا الموقف، وكما أراد الشك كليًّا فقد أراد الوصول إلى اليقين وضمان العلم مهما يَكُن من أمرِ المنطق»[2].

٢) إنَّ إقرارَ ديكارت بعجز العقل عن التيقُّن من ثبوت الحقائق بعد وصوله إلى الكوجيتو، ووصوله إلى أنَّ الضمانة الوحيدة للتيقُّن من تلك الحقائق هو الاعتراف بالله – متسقٌ تمام الاتساق مع فلسفته التي «تخالف فلسفة القدماء، ولا سيما فلسفة أرسطو Aristoteles (٣٨٤–٣٢٢ق.م)، وفلسفة القرون الوسطى المُشْتقة منها»[3].

---

(١) ينظر: تاريخ الفلسفة لـ إميل برهييه ج٤ ص١٠١، ١٠٢، ودراسات في الفلسفة الحديثة للدكتور زقزوق ص١٠٨، ١٠٩.

(٢) تاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ص٦٦.

(٣) شخصيات ومذاهب فلسفية للدكتور عثمان أمين ص١٢٦.

أمَّا لو سلَّمنا للعقل ضرورياته، دونَ احتمالية التشكيك فيها، لكونها تحمل في ذاتها ضمانة صدقها، أو على حَدِّ تعبير الفلاسفة والمتكلمين في تراثنا الإسلامي: أنها مطابقة لِمَا في نَفْس الأمر، «وهو المراد بالواقع والخارج، أي: خارج ذات المُخْبِر والمُدْرِك، ومعناه: ما يُفهم من قولنا: هذا الأمر كذا في نفسه، أو ليس كذا، أي: في حَدِّ ذاته وبالنظر إليه مع قطع النظر عن إدراك المُدْرِك وإخبار المُخْبِر»(١).

أقول: لو سلَّمنا للعقل ضرورياته: ما وَقَفَ العقل عاجزًا عن التيقُّن من ثبوت الحقائق، بل يبني على الضروريات التي تحمل صدقها في ذاتها إثباتَ العالمِ الماديِّ، فإثباتَ موجِده وصانعه، دونَ وقوعٍ في دورٍ ولا تناقضاتٍ؛ إذ الحقائق الضرورية – والحالة تلك – يَجِدُها كلُّ عاقلٍ في نفسه حتى قَبْل وجود فكرة ثبوت الإله أصلًا في ذهنه.

نقول هذا؛ لأنَّ الاعتماد على الضمان الإلهي في سَدِّ تلك الثغرة في عملية المعرفة – والتي وقف العقل عاجزًا إزاءها – لا يُجْدِي نفعًا، بل على العكس هو أدعى إلى هَدْمِ المعرفة هدمًا؛ «إذ لو كان لدينا وسيلة طبيعية للمعرفة الحَقَّة: لَمَا افتقرنا إلى الضمان الإلهي، ولو كانت قُوَانَا العارفة تؤدي وظيفتها كالواجب، وتمضي بالطبع إلى الحقيقة: لَحَمَلَتْ في نفسها علامة صدقها، ولَعَلِمْنَا ذلك قبل الالتجاء إلى الضمان الإلهي. أمَّا افتقارنا إلى ضمانٍ خارج عن العقل والحواس، فأدعى إلى التشكك في الله وحكمته وجودته»(٢).

(١) شرح المقاصد للتفتازاني ج١ ص٣٩٢، ويراجع: ثلاث رسائل في نفس الأمر للنصير الطوسي والشريف الجرجاني والكلنبوي ومعها دراسة مقارنة مع المذاهب الفلسفية المعاصرة ص١٦، حقَّقها وقدم لها بالدراسة: د/سعيد فودة، ط الأصلين للدراسات والنشر، بدون.

(٢) تاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ص٧٢.

ثانيًا: إقرار ديكارت بعجز العقل عن الوقوف على حقيقة العلاقة بين الروح والجسد:

بَعْدَ أن توصَّل ديكارت إلى اليقين من وجود نفسه ومن الأجسام – ومنها جسمه –، توصَّل إلى أن طبيعته مؤلَّفة من نفسٍ وجسمٍ، وقد حرص على التعرُّف على طبيعة كلٍّ من النفس والجسم والتفرقة بينهما، مطبقًا قاعدته في الوضوح والتميُّز، فتوصَّل إلى أنَّ «روحية النفس وتمايزها عن الجسم حقيقتان عقليتان ومشتقتان من معنييهما، والجسم بدوره متمايز عن النفس، ولا يحتوي في جوهره إلَّا ما يُمْكِنُ أن يَكون بذاته موضوعَ فكرةٍ واضحةٍ ومتميزةٍ بمعزل عن كلِّ فكرةٍ أخرى»(١).

وفي هذا السياق وجدنا ديكارت يقرُّ بأنَّ الصفة الواضحة والمتميزة لدينا عن الجسم هي «الامتداد»، وتحكمه القوانين الطبيعة الآلية، بخلاف النفس التي تتميز بصفة «الفكر»، وعليه «فليس في مفهوم الجسم شيءٌ مِمَّا يخصُّ النفس، وليس في مفهوم النفس شيءٌ مِمَّا يخصُّ الجسم»(٢).

ومِن هُنا فقد اعترف ديكارت بجوهرين مختلفين عن بعضهما تمام الاختلاف: الجوهر المادي والجوهر العقلي، وقد أدَّى تأكيده لتلك الثنائية الحادة إلى إبراز مشكلة معقدة تتطلب الحل، وهي مشكلة العلاقة بين النفس والجسم؛ إذ يبدو أنَّ عالَم النفس وعالَم الجسم «يسير كلٌّ منهما في مجراه الخاص، المُكْتَفِي بذاته، الذي تحكمه مبادئه الخاصة»(٣).

وتتجلَّى تلك المشكلة وتظهر إذا ما وَجَدْنَا ديكارت نفسه يقرُّ بأننا لا

(١) تاريخ الفلسفة لـ إميل برهيه ج٤ ص١٠٥، ويراجع: ديكارت للدكتور نجيب بلدي ص١٠٠.

(٢) تاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ص٨٢، ويراجع: ديكارت للدكتور نجيب بلدي ص١٢٦.

(٣) حكمة الغرب لـ برتراند رسل ج٢(الفلسفة الحديثة والمعاصرة) ص٥٧، ترجمة: فؤاد زكريا، ط عالم المعرفة، ١٩٨٣م، ويقارن: دراسات في الفلسفة الحديثة للدكتور زقزوق ص١١٨، ١١٩.

يُمْكِنُ بحالٍ من الأحوال أن ننكر أنَّ ثمة علاقةً وتفاعلًا بين النفس والجسم، فثمة اتحاد بينهما يشهد به الوجدان وتؤيده التجربة(١).

لكن كيف نُفَسِّرُ هذا التأثير والتأثر، وكيف نتصوَّرُ ذلك الاتحاد في مذهب ديكارت الذي بالغ في تقرير الثنائية والفصل التام بين جوهري النفس والجسم؟

هنا تبرز نقطةُ ضعفٍ واضحةٍ في الفلسفة الديكارتية ويتجلَّى فيها بوضوح إقرار ديكارت بعجز العقل عن حلِّ تلك المشكلة، وتوضيح ذلك:

أنَّ ديكارت وضع حلًّا لتلك المشكلة من خلال نظرية «غريبة» كما يقول أستاذنا الدكتور زقزوق(٢) (١٩٣٣-٢٠٢٠م)، وبموجب هذه النظرية: فإنَّ هناك نقطة تُعتبر بمثابة المحطة التي من خلالها تَتِمُّ عملية التأثير والتأثُّر بين النفس والبدن، هذه النقطة هي الغُدَّة الصنوبرية الموجودة في مقدمة المخ، وهي مقرُّ النفس؛ فهذه الغدة تتلقى الأوامر من النفس وتقوم بتوصيلها إلى الأعصاب، فالعضلات، فيتحرك الجسم، ومن ناحية أخرى تتلقى هذه الغدة الرسائل الواردة من العالم الخارجي عن طريق الأعصاب، وتوصلها إلى النفس(٣).

إلَّا أنَّ هذا الطرح من ديكارت لمْ يُقَدِّمْ حلًّا معقولًا لتلك المشكلة؛ إذ كيف يكون للنفس التي هي من طبيعة لا تَمُتُّ للمادية بِصِلَةٍ مقرٌ رئيسٌ في غدة لا تكون إلَّا مادية(٤)، ثم وهو الأهم: إنَّ في هذا الحل الديكارتي تناقضًا

(١) ينظر: مبادئ الفلسفة لـ دريكارت ص١٤٢وما بعدها، ترجمه وقدم له وعلق عليه: د/عثمان أمين، ط مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٠م، وتاريخ الفكر الفلسفي للدكتور أبو ريان ج٤ ص٧٠.

(٢) ينظر: دراسات في الفلسفة الحديثة للدكتور زقزوق ص١٢٠.

(٣) ينظر: انفعالات النفس لـ ديكارت ص٣٠ وما بعدها، ترجمة: جورج زيناني، ط دار المنتخب العربي – بيروت، ط١، ١٤١٣هـ =١٩٩٣م.

(٤) ينظر: تيارات الفكر الفلسفي من القرون الوسطى حتى العصر الحديث لـ أندريه كريسون ص٧٤، ودراسات في الفلسفة الحديثة للدكتور زقزوق ص١٢١.

مع مبادئ ديكارت نفسه الطبيعية التي تقضي بأنه «لا يُمْكِنُ للنفس أن تَكون قوةً محرِّكةً، أي: أن تضيف مقدارًا من الحركة مهما يكن طفيفًا إلى مقدار الحركة الذي لا يزيد ولا ينقص في الكون»(١).

ومِن هُنا وَجَدْنَا ديكارت يقول بأنَّ النفس لا تزيد من كمية الحركة التي تحدث في الجسم، وإنما تقوم بتوجيهها في بعض الحالات(٢). لكن هذا «المهرب المصطنع» من ديكارت -كما يقول برتراند رسل- لمْ يَكُنْ يتمشَّى مع مذهبه، فضلًا عن أنه لا يتمشَّى مع قوانين الحركة؛ فالتوجيه أو التغيير في الاتجاه يقتضي حركة(٣).

ويبدو أنَّ ديكارت قد أدرك أنه عاجز عن تقديم حلٍّ لهذه المشكلة، لذا نجده في النهاية ارتضى القول بأنَّ هناك «مناسبة» بين النفس والجسد، فيحصل تأثيرٌ ما في الجسم بمناسبة حصول فكرٍ ما في النفس، وبالعكس، وأنه هكذا رَتَّبَ الله الأمور لخير الإنسان وحفظ كيانه(٤).

وهذا من ديكارت تراجعٌ عن القول بالتأثير والتأثُّر بين النفس والجسم، وفيه إقرار منه بصعوبة – بل باستحالة – تقديم العقل لحلٍّ لهذه المشكلة، بل لديكارت كلام آخر أبلغ دلالة على هذه الاستحالة؛ حيث «أَلَحَّتْ عليه الأميرة "إليزابيث"(٥) أن ينجدها بالتعليل الشافي. فأفاض في القول دونَ أن

(١) ينظر: تاريخ الفلسفة لـ إميل برهييه ج٤ ص١٣١، وقصة الفلسفة الحديثة للدكتور زكي نجيب محمود ص١٢٠.

(٢) ينظر: حكمة الغرب لـ رسل ج٢ ص٥٧، وقصة الفلسفة الحديثة ص١٢١.

(٣) ينظر: حكمة الغرب ج٢ ص٥٧، وتاريخ الفلسفة لـ إميل برهييه ج٤ ص١٣٢.

(٤) ينظر: تاريخ الفلسفة الحديثة لويلم كلي رايت ص١٠٥، وتاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ص٨٤.

(٥) إليزابيث البالاتيناتية Elisabeth van de Palts (١٦١٨-١٦٨٠م)، والمعروفة أيضًا باسم إليزابيث من بوهيميا، كانت الابنة الكبرى لفريدريك الخامس، ناخب بالاتينات (الذي خدم لفترة وجيزة كَمَلِكٍ على بوهيميا)، كانت فيلسوفة، اشتهرت بمراسلاتها مع ديكارت التي دارت حول موضوعات فلسفية عدة، من أهمها: الثنائية الديكارتية بين النفس والجسد. ينظر: https://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/elisabeth-bohemia/

يأتي بشيء جديد، بل إنَّ هذه الإفاضة تَنُمُّ عن حيرة شديدة، وانتهى بالاعتراف بأنَّ المسألة لا تحتمل حلًّا عقليًا. قال: "تُعلم النفس بالعقل، ويُعلم الجسم بالعقل كذلك، ولكنه يُعلم أحسن بكثير بالعقل تُعاونه المُخَيِّلة. أمَّا اتحاد النفس والجسم، فلا يُعلم إلا عِلمًا غامضًا بالعقل والمخيلة، ويُعلم عِلمًا واضحًا بالحواس، وهو أمرٌ محسوسٌ لا يَشُكُّ فيه عامة الناس، ويستطيع الفلاسفة أن يُدركوه إذا هم كَفُّوا عن التعقُّل والتحليل، وتركوا أنفسهم للحياة وللأحاديث الجارية". وأردفَ ذلك بقوله: "لا يلوح أنَّ باستطاعة العقل الإنساني أن يتصوَّر بجلاءٍ وفي نفس الوقت تمايزَ النفسِ والجسمِ واتحادِهما؛ إذ إنَّ ذلك يقتضي تصوُّرَهما شيئًا واحدًا وشيئين، وهذا تناقض"»[١].

ويُعَقِّبُ يوسف كرم على هذا بقوله: «وهذا إقرار صريح بالعجز والفشل»[٢].

(١) تاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ص٨٤، ويراجع: ديكارت للدكتور نجيب بلدي ص١٢٨، ١٢٩.

(٢) نفس المرجع والصفحة.

تعقيب:

١) هذا الطرح الذي قَدَّمَهُ ديكارت لِحَلِّ مشكلة العلاقة بين النفس والجسم، والذي آلَ به إلى الإقرار بعجز العقل عن حَلِّها، هو انحراف منه عن مبدأ الوضوح والتميز الذي اشترطه على نفسه في أيِّ معرفةٍ ينبغي أن يُسَلِّمَ ويُصَدِّقَ بها، وقد حاول ديكارت أن يُفَسِّرَ هذا الموقف الذي اتخذه وخرج بمقتضاه على مبدأ الجلاء والتميز في حرفيته على الأقل، وذلك في خطابين إلى الأميرة إليزابيث[١]. ولكن رَأَيْنَا كيف أنَّ كلامه للأميرة المذكورة ما زاد المسألة توضيحًا، بل كان أبلغ في الدلالة على استحالة حَلِّ المشكلة حلًّا عقليًّا.

٢) هذا الطرح الذي قَدَّمَهُ ديكارت لِحَلِّ تلك المشكلة وما آلَ به الحال إلى الإقرار بالعجز – هو أيضًا يدعو إلى العجب من فيلسوفٍ اعْتَدَّ بالعقل إلى أبعد حَدٍّ، ثم هو في النهاية يدعو إلى «اطراح العقل والاسترسال مع الحياة وأحاديث الناس في مسألة هي من الأهمية الفلسفية بأعظمِ مكانٍ»[٢].

وإنما آلَ الأمرُ بديكارت إلى هذا الحال في تلك المشكلة لكونه قَلَبَ نظام المعرفة الإنسانية؛ فحاول إخضاع الوجود لمنهجٍ يُفرض عليه فرضًا، بَدَلَ إخضاع الفكر للوجود، فـ«الوجود أصلب من أن يَلين للنظريات، وهو لا يلبثُ أن يثأرَ لنفسه منها ويُبَيِّنَ تهافتها»[٣].

٣) إنَّ هذ الإقرار بالعجز عن حَلِّ تلك المشكلة والذي يُمَثِّلُ ثغرة كبيرة في فلسفة ديكارت كان سببًا في تطوِّر الآراء في المدرسة التي سارتْ على خُطى النهج الديكارتي العقلي؛ فقد انتصر كلٌّ من جولينكس Geulincx

(١) ينظر: ديكارت للدكتور نجيب بلدي ص١٢٧، ١٢٨.

(٢) تاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ص٨٤.

(٣) نفس المرجع والصفحة.

(١٦٢٤-١٦٦٩م) ومالبرانش Malebranche (١٦٣٨-١٧١٥م) لفكرة المناسبة التي قال بها ديكارت في ثنايا حَلِّهِ للمشكلة، وقد مَهَّدَتْ تلك النظرية – خاصة من خلال طَرْحِ مالبرانش- لقولِ اسبينوزا Spinoza (١٦٣٢-١٧٧٧م) بوَحْدة الوجود، كما قال أيضًا بالمناسبة ليبنتز Leibniz (١٦٤٦-١٧١٦م) في سياق نظريته في التناسق الأزلي(١).

ومِمَّا يُلاحَظ على نظرية المناسبة تلك، أنها حَلٌّ يؤول إلى الجبرية في الفعل الإنساني، وهو الرأي المرفوض من وجهة النظر الدينية؛ لذا حاربها رجال اللاهوت وهاجموها، «لأنها تجعل الله هو المُنَفِّذ المباشر لكلِّ جريمةٍ يقترفها الإنسان»(٢).

ولعلَّ من المفيد في سياق الكلام على عجز العقل عن حَلِّ مشكلة العلاقة بين النفس والجسم، وإرجاع الأمر إلى نظرية المناسبة التي تقضي بأنه هكذا رَتَّبَ الله تعالى الأمور، على نحو ما تَمَّ شرحه – أن نُسَلِّطَ الضوء على أنَّ ثمة طَرْحًا شبيهًا من بعض الوجوه بهذا الطرح الديكارتي، نَجِدُه في حَقْلِ عِلم الكلام الإسلامي، أعني به: نظرية الكسب الأشعري؛ التي تقضي – بَعْدَ الإقرار بأنَّ الإنسان ليس مُجْبَرًا في أفعاله كالريشة في مهب الريح – بأنَّ الله تعالى أجرى عادته بأنَّ العبد متى ضَمَّ عزمه على الطاعة فإنه تعالى يخلقها، ومتى ضَمَّ عزمه على المعصية فإنه يخلقها، وعلى هذا التقدير يكون العبد كالمُوجِد وإن لم يكن موجِدًا(٣).

وهذا يعني أنَّ ثمة تعلُّقًا من جهة العبد بِفِعْلِهِ، لكنه ليس تعلُّقَ الخلقِ

(١) ينظر: حكمة الغرب لـ رسل ج٢ ص٥٨، ٥٩، ودراسات في الفلسفة الحديثة للدكتور زقزوق ص١٢٤-١٢٦.

(٢) قصة الفلسفة الحديثة للدكتور زكي نجيب محمود ص١٢٤، وينظر: تاريخ الفلسفة الغربية لـ رسل (الكتاب الثالث: الفلسفة الحديثة) ص١١٨.

(٣) ينظر: اللمع للإمام الأشعري ص١٩١، تحقيق: أ.د/حسن الشافعي، ومحصل أفكار المتقدمين والمتأخرين لفخر الدين الرازي ص١٩٨، وشرح المواقف للسيد الشريف الجرجاني ج٨ ص١٦٣.

والإيجادِ، وإنما هو تعلقٌ ما يغيبُ عَنَّا ماهيته، وهو الذي نُثاب ونُعاقب بمقتضاه.

وليس ثمة ما يَعيب هذا الطرح الأشعري وهذا الإقرار منهم بعجز العقل؛ إذ هم في سياق نَظَرِهِم العقليِّ يُسَلِّمُون بأنَّ ثمة عقائد ينبغي التسليم بها[١] – طالما أنها تدخل في دائرة الممكن عقلًا– والاعتراف بعجز العقل عن سَبْرِ غورها، وهذا بخلاف ديكارت الذي وَثَقَ في سياق تفلسفه في العقل لأبعدِ حَدٍّ، واشترط على نفسه ألَّا يَقبل ولا يُصدِّق إلَّا ما اتَّضحَ لديه وتميَّزَ بصورة جَلِيَّةٍ.

٤) سيظل الفكر الفلسفي في محاولة معالجة هذه المشكلة التي آلتْ بديكارت إلى العجز والفشل «يتذبذب بين نظريةٍ تقول بالتأثير المتبادل بين النفس والجسم، ونظرية أخرى تُسلِّم بالثنائية الواضحة، هذا فضلًا عن النظريات الأحادية التي قد تلغي طرفًا من طرفي المشكلة، فتُسلِّم بالموجود المادي وَحْدَه، أو بالموجود الروحي فحسب»[٢].

وهكذا؛ فإمَّا قولٌ بالثنائية مع اعترافٍ بعجز الإنسان عن حَلِّ المشكلة، أو قولٌ بالأحادية – سواء المادية أو الروحية – مع مخالفةِ ضروراتِ العقولِ؛ لِتُوقفنا تلك المشكلة وتجعلنا على ثقة تامة من أنَّ الفلسفة وَحْدها لا تكفي، ولا تُجيب عن كلِّ أسئلة الإنسان، وأنه لا مناص له من الدين، الذي أخبرنا بأنه مَهْمَا فَكَّرَ المُفكِّرون ونَظَّرَ المُنظِّرون وتفلسف المُتفلسفون، فستظل هناك جوانب في الوجود لا يَقِفُ الإنسان على حقيقتها، ومنها أقرب شيء للإنسان، نفسه التي بين جنبيه، ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٨٥﴾﴾ [الإِسْرَاء : ٨٥].

---

(١) وهي تلك العقائد التي لا يتوقَّف عليها الحُكْمُ بِكَوْنِ المعجزةِ دليلَ صِدْقِ النَّبِيِّ في دعواه النبوة.

(٢) تاريخ الفكر الفلسفي للدكتور أبو ريان ج٤ ص٧٢، ٧٣.

ثالثًا: الإقرار بعجز العقل عن تفهم العقائد الدينية (الأسرار):

مِن المسائل التي أقرَّ ديكارت فيها بعجز العقل عن تَفَهُّمِا وإدراكِها: العقائد الدينية المسماة بـ«الأسرار»، وهذا الإقرار من ديكارت تكرَّر في غير موضعٍ من كُتُبِهِ، فهو يقول مثلًا في كتابه «مبادئ الفلسفة» تحت عنوان «في أنه يجب علينا أن نؤمن بكلِّ ما أنزله الله، وإن يَكُنْ فوقَ متناول مداركنا»: «فإذا أنعم الله علينا بما كشفه لنا أو لغيرنا من أشياءٍ تُجاوز طاقة عقولنا في مستواها العادي، كأسرار التجسُّد والتثليث، لمْ يستعصِ علينا الإيمان بها مع أننا قد لا نفهمها فهمًا واضحًا؛ ذلك لأنه لا ينبغي أن يقع لدينا موقع الغرابة أن يكون في طبيعة الله، وفي أعماله، أشياء كثيرة تُجاوز متناول أذهاننا»(١).

ويقول في كتابه «مقال عن المنهج»: «وكنتُ أُجِلُّ علومنا الدينية، وأطمع كغيري في الجنة، ولكن لَمَّا علمتُ عِلمًا مؤكدًا أنَّ الطريق إليها ليس مُمَهَّدًا لِأَجْهَلِ الجهلاء أقلَّ مِمَّا هو مُمَهَّدٌ لِأَعْلَمِ العلماء، وأنَّ الحقائق المُوحَى بها، والتي تهدي إلى الجنة، هي فوقَ فَهْمِنَا – لمِ يكن لي أن أجرؤ على أن أُسَلِّمَها لِضَعْفِ استدلالاتي، ورأيتُ أنَّ محاولة امتحانها امتحانًا موفَّقًا تحتاج لأن يُمَدَّ الإنسان من السماء بمددٍ غيرِ عاديٍّ، وأن يكون فوقَ مرتبة البشر»(٢).

وهكذا يؤمن ديكارت بالعقائد الدينية النصرانية «المُوحَى بها» – بحسب اعتقاده–، مع إقراره بعجز عقله عن تَفَهُّمِهَا؛ لأنها فوقَ مستوى عقل البشر.

(١) مبادئ الفلسفة لـ ديكارت ص١١٦.

(٢) مقال عن المنهج لـ ديكارت ص١٧٢، ترجمة: محمود محمد الخضيري، ط الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط٣، ١٩٨٥م.

تعقيب:

١) سَبَقَ أن أشارَ البحث إلى أنه ثمة فرق بين أن نُسَلِّمَ بعقيدةٍ غيبيةٍ وهي مع هذا لا تتعارض مع بدهيات العقول، كما هو الحال في الغيبيات في المعتقد الإسلامي، وبين أن نُسَلِّمَ بعقيدةٍ غيبيةٍ ونُعلن عجزنا عن تَفَهُّمِهَا لكونها تتعارض مع بدهيات العقول، وأنَّ هذا الموقف الأخير فيه ما فيه من هَدْمِ الأساس الذي قام عليه الدين.

٢) يُمْكِنُ القول بأنَّ هذا الموقف الديكارتي من «الأسرار» والذي أقرَّ فيه بعجز العقل عن تَفَهُّمِهَا؛ لكونها تتعارض مع أصوله وضروراته، هو موقف يَتَّسِقُ مع ما ذكرناه عن ديكارت آنفًا من أنه يرى أنَّ الضروريات هي من وَضْعِ الإله وأنه كان يُمْكِنُه أن يجعلها على نحوٍ مغايرٍ لِمَا هي عليه، ومِن هُنا نَفهم أنَّ الإله عند ديكارت قد يُحكم عليه بما يخالف هذه الضروريات العقلية التي هي – من وجهة نظره– تخصُّ عالَمَنا، فإنه – بحسب ديكارت – يجب أن «نَنْأَى بأنفسنا دائمًا عن الخوض في المجالات التي تدور حول اللامتناهي. إنَّ مِمَّا لا يقبله العقل أن نتصدى ونحن متناهون، لتحديد شيء عنه، وكأننا بهذا نفترضه متناهيًا، إذ نحاول أن نفهمه»[(١)].

وقد رأينا آنفًا كيف أنَّ فكرته القائلة بأنَّ الحقائق الضرورية وضعية من قِبَلِ الله، قد أوقعته في التناقض مع نفسه.

٣) لقد استغرب د/عثمان أمين (١٩٠٥–١٩٧٨م) أن يورد ديكارت هذا الكلام عن «الأسرار» وإقراره بالعجز عن تفهمها في كتابٍ فلسفيٍّ يحاول من خلاله إيجاد حَلٍّ لمشكلات الفلسفة، فقال د/عثمان: «ربما بَدَتْ هذه التصريحات الديكارتية عن أسرار العقيدة المسيحية مجاوزةً بعض الشيء لِمَا

(١) مبادئ الفلسفة لـ ديكارت ص١١٧.

ينبغي في كتابٍ فلسفيٍّ وعلميٍّ، يُحاول صاحبه أن يُبَيِّنَ أنَّ كلَّ ما في العالم يُستطاع تفسيره – دونَ أسرارٍ – عن طريقة القوانين الطبيعية»[١].

ولعلَّه من المفيد في هذا الصدد أن تُلفتَ الأنظارُ إلى أنَّ اللَّوم في تلك القضية يقع على ديكارت أكثر من فرنسيس بيكون الذي آمن – في أحد أقواله – بـ«الأسرار» مع إقراره بالعجز عن تفهمها – على نحو ما سبق ذكره –؛ إذ بيكون لم يَدَّعِ عقلنة وفلسفة العقائد كلِّ العقائد، بخلاف ديكارت الذي سعى إلى إيجادِ تأسيسٍ عقليٍّ للعقائدِ، لكنه استثنى منها «الأسرار».

ومِن هُنا فقد استنتج بعض المفكرين: أنَّ منهج ديكارت الفلسفي الذي يحاول تفسيرَ كلِّ شيءٍ تفسيرًا عقليًّا كان من أسباب تغذية موجة الإلحاد والتنكُّب للكنيسة، هذه الموجة التي عصفتْ بالغرب؛ إذ لمْ يَعُدْ يَرضى البعض بتطبيق فلسفة ديكارت على كلِّ شيءٍ ويستثني «الأسرار» فيقر بالعجز فيها، بل طردوا فيها الفلسفة الديكارتية، وسَرَى النقدُ والفحصُ حتى عليها[٢].

(١) تعليق د/عثمان أمين في هامش كتاب «مبادئ الفلسفة» لـ ديكارت ص١١٧.

(٢) الفلسفة الحديثة عرض ونقد للدكتور أحمد السيد رمضان ص١٥٢، ١٥٣، ط مكتبة الإيمان – المنصورة، بدون.

المطلب الرابع: إقرار بسكال بعجز العقل في بحث مشكلتي؛ معرفة وجود الله وماهيته، وفهم شخصية الإنسان:

من العلماء الرياضيين الفيزيائيين والمفكرين الفرنسيين: بليز بسكال Blaise Pascal (١٦٢٣-١٦٦٢م)، والباحث في فلسفته يَقِفُ على إقراره بعجز العقل عن:

- معرفة وجود الله وماهيته.
- وعن فهم التناقض والشقاء في شخصية الإنسان.

أولًا: إقرار بسكال بعجز العقل عن معرفة وجود الله وماهيته:

يقرُّ بسكال ويصرِّح بأنَّ العقل عاجز عن معرفة وجود الله وماهيته، فيقول: «نحن ندرك وجود المنتهي وماهيته؛ لأننا مثلُه نهايةً وامتدادًا. ونحن ندرك وجود اللانهاية ونجهل ماهيتها؛ لأنَّ لها امتدادًا مثلنا وليس لها حدود مثلنا. ولكننا لا ندرك وجود الله ولا ماهيته؛ لأنه لا امتداد له ولا حدود. ولكننا بالإيمان ندرك وجوده، وبالمجد سندرك ماهيته،...فلنتكلم الآن بحسب الأنوار الطبيعية: إذا كان ثمة إله، فإنه في بُعدٍ عن المدارك لا نهاية له؛ لأنه إذا كان لا أجزاء له ولا حدود، فلا مقايسة لنا به أبدًا. فنحن إذن عاجزون عن إدراك ماهيته ووجوده، وعلى هذا فَمَنْ ذا الذي يجرؤ على محاولة حَلِّ هذه القضية؟»[(١)].

وهكذا يقرُّ بسكال بكلامٍ واضحٍ وصريحٍ بعجز العقل عن معرف وجود الله وماهيته، وأنَّ السبيل إلى ذلك ليس إلَّا الإيمان – أي: الدين –.

لكن لماذا هذا الموقف من بسكال تجاه تلك القضية؟

---

(١) خواطر بسكال ص٨٢، ٨٣، ترجمة: إدوارد البستاني، ط اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع – بيروت، ١٩٧٢م، وينظر: موسوعة الفلسفة للدكتور بدوي ج١ ص٣٥٥، وبليز بسكال وفلسفة الإنسان للدكتورة راوية عبد المنعم عباس ص٤٢٣، ٤٢٤، ط دار النهضة العربية – بيروت، ١٩٩٦م.

يُبَيِّنُ بسكال أنَّ الأدلة العقلية التي يُقدِّمها الفلاسفة واللاهوتيون على وجود الله «هي من البُعْدِ عن استدلالات البشر، وهي من التعقيد بحيث إنها قَلَّما تؤثر. وهَبْهَا أفادتْ البعض، فهي لا تفيده إلَّا في اللحظة التي يُعاين فيها ذلك البرهان، ولكنه لا يلبث – وقد مرَّتْ ساعة- أن يخشى بأن يكون قد أخطأ»(١).

وثمة أمر آخر دفع بسكال للقول بعجز العقل عن معرفة وجود الله وماهيته، وهو أنَّ تلك الأدلة العقلية التي تُساق من أَجْلِ هذه القضية تُعَرِّفنا على إلهٍ ليس هو المطلوب الإيمان به في المسيحية التي يدافع وينافح عنها بسكال؛ فـ«ليس إله المسيحين عبارة عن إلهٍ هو مبدع الحقائق الجبرية ونظام العناصر(٢) وحسْب – وهذه نظرية الوثنيين والإبيقوريين(٣)-، وما هو فقط إلهٌ يُمارِس عنايته على حياة الناس وأرزاقهم لِيَمْنَحَ الذين يعبدونه أيامًا سعيدة متلاحقة – وهي نظرية اليهود- ، على أنَّ إله إبراهيم، وإله إسحاق، وإله يعقوب، وإله المسيحيين، إنما هو إله حُبٍّ وتعزيةٍ»(٤).

(١) خواطر بسكال ص١٧٤، ويقارن: موسوعة الفلسفة للدكتور بدوي ج١ ص٣٥٥، وتيارات الفكر الفلسفي من القرون الوسطى حتى العصر الحديث لـ أندريه كريسون ص٨٦ وما بعدها.

(٢) لعلَّه بهذا يُلَمِّح إلى قول ديكارت بأنَّ الماهياتِ والحقائقَ الضروريةِ وضعيةٌ من قِبَل الله.

(٣) الإبيقوريون: نسبة للفيلسوف اليوناني إبيقور Epicurus (٣٤٠-٢٧٠ق.م)، وقد جعل هؤلاء الأخلاق هي الأساس في كلِّ مذهبٍ فلسفيٍّ، وأنَّ السعادة تَكْمُنُ في إسعاد الذَّات بِلَذَّاتٍ معنويةٍ لا يعقبها أَلَمٌ، والمعيار لكلِّ معرفةٍ عندهم هو الإحساس، وأنكروا العناية الإلهية، لكن مع عدم إنكارهم للإله. ينظر: تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم ص٢٨٦-٢٩٧، وموسوعة الفلسفة للدكتور بدوي ج١ ص٨١-٨٩.

(٤) خواطر بسكال ص١٨٥، وينظر: موسوعة الفلسفة للدكتور بدوي ج١ ص٣٥٦، وبليز بسكال وفلسفة الإنسان للدكتورة راوية عباس ص٤٢٤.

ثانيًا: إقرار بسكال بعجز العقل عن فهم التناقض والشقاء في شخصية الإنسان:

يَظْهر إقرار بسكال بعجز العقل أيضًا وضرورة اللجوء إلى الدين النصراني في نظرته إلى الإنسان، وما تحتويه شخصيته من تناقضٍ وشقاءٍ:

– فالإنسان لاشيء إذا ما قورِن بالعالَم اللامتناهي، لكن من جهةٍ أخرى يبدو الإنسان عظيمًا إذا ما أخذنا في اعتبارنا أنه مُفَكِّر؛ حيث إنه بفكره يحتوي العالم.

– لكن إذا كان الإنسان مفكرًا، إلَّا أنه يجد نفسه عاجزًا وضعيفًا أمام ما في الكون من كائنات دقيقة لا يستطيع أن يَقِفَ على سِرِّ خَلْقِها وطريقة تكوينها.

ويستطرد بسكال في عَرْضِ جوانب التناقض والشقاء في شخصية الإنسان، لِيَخْلُصَ إلى أنَّ «النفس الإنسانية بعد تحليلها وملاحظة انفعالاتها، والوقوف على رغباتها وشهواتها هي نفس تجمع بين النقائض، وتشتمل على المتاضدات، فيبدو الإنسان تارةً عظيمًا، متساميًا، وتارةً أخرى ضائعًا مُعَذَّبًا حين تخونه قوته وتبلغ به مرحلة العجز عن الإدراك الكامل، والرؤية الصحيحة للكائنات»[(١)].

وحَلُّ هذا التناقض والشقاء في الإنسان هو عند بسكال في الدين النصراني، وليس في الفلسفة، وفي هذا يقول: «أننشد ذلك (أي: حل العجز والتناقض والشقاء في الإنسان) عند الفلاسفة الذين يحصرون الخير كلَّه في الخيرات التي فينا؟ أهذا هو الخير الحقيقي؟ أتراهم وجدوا الدواء لأدوائنا؟ أتراهم يشفون الإنسان من زهوه إذا عادلوه بالله؟ والذين عادلونا بالبهائم وجعلوا الخير كلَّه في ملذات الأرض، حتى في الأبدية، أتراهم وجدوا الدواء

(١) بليز بسكال وفلسفة الإنسان ص٢٣٣، وينظر: خواطر بسكال ص١٣٢، ١٣٣، وتاريخ الفلسفة لـ إميل برهييه ج٤ ١٦٧–١٧٠، وتاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ص٩٣، ٩٤.

لشهواتنا؟ أيُّ ديانةٍ إذن تُعَلِّمُنا شفاءَ الكبرياءِ والشهوةِ؟ وأخيرًا؛ أيُّ ديانةٍ ترشدنا إلى خيرنا وواجباتنا، وإلى الضعف الذي يُحَوِّلُنا عنها، وإلى عِلَّةِ هذا الضعف، وإلى الدواء الذي يشفيه، وإلى وسيلة الحصول على هذا الدواء؟ إنَّ سائر الديانات لَم تستطع ذلك، فلنرَ ما تفعله حكمة الله»(١).

ثم أخذ ينتصر لكون حَلِّ التناقض والشقاء في الإنسان إنما هو من خلال النصرانية التي جاءت بعقيدة الخطيئة، والتي بمقتضاها فإنَّ الإنسان أصله خيرٌ، والشقاء الذي اعتراه إنما هو بسبب الخطيئة التي ورثها من أبيه آدم(٢).

وهكذا يقرُّ بسكال بالعجز في قضية وجود الله وماهيته، وكذا في قضية طبيعة الإنسان وما فيها من تناقض، ويُحيل فيهما إلى النصرانية.

ولَمَّا كان بسكال بطرحه هذا يريد تقديمَ نموذجٍ جديدٍ لدعوة الملحدين إلى النصرانية، بحيث يكون هذا النموذج مخالفًا للأسلوب التقليدي لِلَّاهوتيين المُعتمِد على الإقناع العقلي، فيقر فيه بعجز العقل عن تقديمِ مستندٍ إلى قبول الدين النصراني.

لَمَّا كان هذا هكذا، فقد وَجَدْنَا بسكال يقدِّمُ «حجةً» لضرورة قبول الدين، بعيدة كل البُعد عن التنظير العقلي، وهي ما عُرِفَتْ بـ«رهان بسكال»، والتي مفادها: أنه إذا كان العقل عاجزًا عن إثبات الدين، فلا يعني هذا أنه ليس حقًّا، لأنَّ نَفْيَه أيضًا يعجز العقل عنه. فيجب على الإنسان والحالة تلك أن يختار بينهما، ولا يُمْكِنُه ألَّا يختار؛ لأنَّ عدم الاختيار هو اختيار في جانب النَّفْي، ولو اختار الإنسان جانب النَّفْي فهو يعيش كما يشتهي مدة متناهية، لكنه يُعَرِّضُ نفسه لاحتمال أن يناله العذاب اللامتناهي، وإن اختار جانب الإثبات فسيفقد العيش كما يشتهي مدة متناهية، ولكنه سيربح فرصة أن يناله

(١) خواطر بسكال ص١٣٨، وينظر: تاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ص٩٥.

(٢) خواطر بسكال ص١٣٨ وما بعدها.

النعيم اللامتناهي، فـ«لا وجه إذن للتردد: فحيث تكون اللانهاية ولا تكون حظوظُ الخسران غيرَ متناهية مقابل حَظِّ الربح، فلا مجال للتردد، بل يجب بَذْلُ كلِّ شيءٍ»[١].

تعقيب:

١) إنَّ موقف عجز العقل الذي اتخذه بسكال تجاه قضية وجود الله وماهيته (صفاته) بناء على أنَّ الأدلةَ العقليةَ التي تُساق في هذا الصدد أدلةٌ معقدةٌ ولا تصلح لِكُلِّ الناس – هو موقف قد يكون مقبولًا لو كان عَرْضُ الأدلة العقلية على وجود الله وصفاته لا يكون إلَّا على هذا النحو من التشعيبات والتدقيقات، التي يأتي بها الفيلسوف أو عالم العقيدة بِغَرَضِ بيانِ ما هو حَقٌّ في نفس الأمر في تلك التفاصيل والتدقيقات، وكذا بغرض إزالة شبهاتٍ وتشكيكاتٍ ساقها الملاحدة في هذا الصدد.

لكن الأدلة العقلية على وجود الله وصفاته يُمْكِنُ أن تُساق بنحوٍ سهلٍ وميسورٍ وبسيطٍ، دونَ دخولٍ في تشعيبات وتدقيقات، أو على حَدِّ تعبير علماء الكلام عندنا «دليل جُملي[٢] أو إجمالي»[٣].

---

(١) السابق ص٨٤، وينظر: تاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ص٩٦، وبليز بسكال وفلسفة الإنسان للدكتورة راوية عباس ص٤٢٥-٤٢٧.

(٢) الجُملي بسكون الميم نسبة للجُمْل، أي: الإجمال، وبفتح الميم أيضًا نسبة للجُمَل؛ لأنَّ صاحبه يعتقد جُمَلًا غير مُفَصَّلة. ينظر: حاشية الدسوقي على شرح أم البراهين للسنوسي ص٧٨، ط المطبعة العامرة بالقاهرة، ١٢٩٠هـ.

(٣) ينظر مثلًا: شرح المقاصد للتفتازاني ج١ ص٢٦٦، وتحرير المطالب لِمَا تضمنته عقيدة ابن الحاجب لأبي عبد الله البكي الكومي ٩٥، تحقيق: نزار حمادي، ط مؤسسة المعارف – بيروت، بدون. ويُعَرَّفُ الدليل الجملي أو الإجمالي بأنه: الذي يُحَصِّل في الجُملة للمُكَلَّف العلمَ والطمأنينةَ بعقائد الإيمان، بحيث لا يقول قلبه فيها: «لا أدري سمعتُ الناس يقولون شيئًا فقلتُه»، ولا يُشترط معرفة النظر على طريق المتكلمين من تحرير الأدلة وترتيبها ودفع الشبهة الواردة عليها، ولا القدرة على التعبير عَمَّا حصل في القلب من الدليل الجملي الذي حَصَلَتْ به الطمأنينة. ينظر: شرح أم البراهين للإمام السنوسي ص١٧، ١٨، ط مطبعة الاستقامة، ط١، ١٣٥١هـ.

فليس هناك من داعٍ للقول بعجز العقل عن معرفة وجود الله وصفاته بناء على تعقيد الأدلة العقلية على نحو ما ادعى بسكال.

وما ذكره بسكال في سياق إقراره بعجز العقل عن معرفة وجود الله وصفاته من أنَّ تأثيرَ الأدلةِ العقليةِ لَحْظِيٌّ سرعان ما يزول، لا أدرى كيف هذا؟ إنَّ الإنسان لو أقرَّ بأمرٍ ما وأيقن به، فقد اتخذ موقفًا منه وحَكَمَ عليه بحكمٍ وانتهى الأمر لديه، وصار قناعة لا يخالجها شك. نعم ربما يقصد بسكال أنَّ تأثير هذا الإقرار – الذي هو وفق الأدلة العقلية– على ارتباط الإنسان بالله وتعلقه به ليس بالتأثير المستدام، بل هو لَحْظي، وهُنا نقول: إنَّ الإقرارَ بوجود الله أمرٌ، والارتباط والتعلق به أمرٌ آخر، فقد يكون المرء مُقِرًّا بالله مؤمنًا به، لكنه مُقَصِّرٌ في جانب الارتباط به، وهُنا نقول: إنَّ سبيل هذا الارتباط هو مراعاة الجانب الروحي في الإنسان، والذي يُعْرَفُ بالجانب الصوفي.

أمَّا عن ما ذكره بسكال من أنَّ الأدلة العقلية عاجزة عن الاستدلال على الإيمان بإله النصرانية، فهو كلام مُتَّسِقٌ تمام الاتساق مع العقائد النصرانية الخاصة بالإله، والتي يُقِرُّ المؤمنون بها بكونها غير معقولة، وأنها لا تؤخذ إلَّا بالقلب!

٢) ما رَتَّبَهُ بسكال على إقراره بعجز العقل عن فَهْمَ سِرِّ خَلْقِ وطريقة تكوين ما في الكون من كائنات دقيقة رغم كون الإنسان مفكرًا وعظيمًا، وكذا ما رَتَّبَهُ على تحليله للنفس وما فيها من تناقضات أخرى من قولٍ بالتناقض والشقاء في شخصية الإنسان – هي نظرة سوداوية للإنسان لا مبرر لها، فيكفي أن نُقِرَّ بأنَّ الإنسان رغم ما أعطاه الله تعالى من العقل والفكر إلَّا أنه يَقِفُ عاجزًا أمام أصغر الأشياء وأحقرها لا يَعرف سَرَّها، وأنَّ الله تعالى أراد من ذلك أن يَعرف الإنسانُ قَدْرَه وأنه مهما بلغ وأوتي إلَّا أنه لا يُمْكِنُ أن يستغني بنفسه عن رَبِّه وخالقه.

إلَّا أنَّ بسكال كان بهذا الموقف يريد التنظير لضرورة القبول بالدين النصراني؛ من خلال إظهار التناقض في شخصية الإنسان، الذي عجزتْ المذاهب الفلسفية عن إعطاء حَلٍّ مُرْضٍ له، باختيار أَحَدِ شِقَّي العظمة أو الحقارة في شخصيته، أمَّا المسيحية فتُوفِّق بين الأضداد؛ فتُعلن أنَّ عظمة الإنسان تأتي من أصله الإلهي، وبؤسه جاء من خطيئة آدم التي ورثها ذريته فأفسدتْ طبيعتهم، وأنَّ خلاصه على يَدِ المسيح الفادي، فبحسب بسكال فإنه «بدون الكتاب المقدس وغايته المُمَثَّلة في السيد المسيح لا نَعرف شيئًا، ولا نُبصر غير ظلامٍ وفوضى في وجود الله والطبيعة»(١).

٣) إنَّ ما استعاض به بسكال عن العقل العاجز – بحسب ما ادعى– عن البرهنة على وجود الله، وعن حَلِّ التناقض في شخصية الإنسان، من لجوءٍ لِمَا عُرِفَ بـ«حجة الرهان» – أمرٌ مُستغرَب من بسكال الذي لَمَسْنَا فيه عاطفة جياشة مُحِبَّة لله وللدين – بغض النظر عن طبيعة الدين–، فكيف يكون سبيل الإقناع إلى الدين هذا الأسلوب المادي الذي هو «رهان»، مكسبٌ وخسارةٌ؟! إنَّ مثل هذه الطريقة لم تُحقِّق الإيمان المعجوز عنه عقلًا – بحسب بسكال– باطنيًا، بل هي في الحقيقة عبارة عن نفاق، فـ«هل يكون من المقبول أن يتظاهر الواحد بالإيمان، وهو غير مؤمن فعلًا في داخله، ثم نقول له: إنك سوف تنجو في الآخرة؟ ألَا يكون ذلك كذبًا على النفس، وتعليمًا للناس عدمَ الصدق؟ وحينئذٍ يكون الملاحدة على حَقٍّ في زعمهم أنَّ الأديان لا تُعلِّم الناس الأخلاقَ الحسنةَ بل ضدها، فضلًا عن مناقضتها للعقل»(٢).

---

(١) بليز بسكال وفلسفة الإنسان للدكتورة راية عباس ص٤٢٠، وينظر: تاريخ الفلسفة لـ إميل برهييه ج٤ ص١٧٠، وتاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ص٩٥.

(٢) الأدلة العقلية على وجود الله بين المتكلمين والفلاسفة دراسة مقارنة للدكتور سعيد فودة ص٤٠٤، ط منشورات الأصلين، ط١، سنة ١٤٣٧هـ – ٢٠١٦م.

إلى غير ذلك من انتقاداتٍ شتى وُجِّهَتْ لتلك الحجة التي اصطنعها بسكال تعويضًا عن ما ادعاه من عجز العقل عن الإيمان بالله وبالدين[١].

٤) لقد كان بسكال بإقراره بعجز العقل عن معرفة وجود الله واصطناعه لـ«حجة الرهان»، مُمَهِّدًا السبيل لآخرين من بَعده، للسير على نهجه، وعلى حَدِّ ما يقول يوسف كرم: «شَقَّ [بسكال] طريقًا سَيَلِجُهُ كثيرون من بعده: أشهرهم كانط الذي يُقَدِّمُ العقل العملي على العقل النظري، وأصحاب البراجماتزم على اختلافهم الذين يمتحنون القضايا الميتافيزيقية بفائدتها العملية، والسبب واحد عندهم جميعًا: هو الشكُّ في العقلِ، وإرادةُ تجاوزِ الحسِّ مع ذلك»[٢].

(١) ينظر: السابق ص٤٠٤-٤١٢.

(٢) تاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ص٩٧.

المطلب الخامس: إقرار توماس هوبز بعجز العقل في بحث مشكلة صفات الله:

يُعَدُّ توماس هوبز Thomas Hobbes (١٥٨٨-١٦٧٩م) أوَّلَ الفلاسفة الماديين المُحدَثين، ومن كبار المفكرين السياسيين الإنجليز.

والباحث في فلسفته يَجِدُه يرى أنه فيما عدا الإقرار بوجود الله فإنَّ الفلسفة تَقِفُ عاجزة عن إفادتنا بخصوص «طبيعة» الله وصفاته، والسبب الذي دفع هوبز إلى هذا القول أنه من أنصار المذهب المادي القائل بأنَّ الإحساس هو مصدر المعرفة الوحيد، فقد أقرَّ هوبز بناء على هذا بأنَّ معرفتنا مقصورة على ما يتناوله الإحساس من الماديات، وعليه فالعقل يعجز عن معرفة العالَم في جُملته من حيث مقداره ومدته وأصله، وهو كذلك من باب أولى «لا يستطيع أن يُقَدَّمَ لنا مساعدة جديَّة في معرفة الله وصفاته وأفعاله»(١).

وفي هذا السياق نَجِدُ هوبز يقرِّر أنَّ لفظ «اللامتناهي» الذي يُطلق على الله، يجب أن نأخذه بمعنى: أننا لا نبلغ إلى نهايته، ليدل بهذا على «قصور عقلنا وانحصار طبيعتنا»(٢).

ويقرِّر أيضًا: أنَّ مَن أراد أن يصف الله بصفةٍ ما فإنه ينبغي أن يقتصر على الصفاتِ السلبيةِ كقولنا: «لا يُمْكِنُ الإحاطة به»، أو صفاتٍ دالَّةٍ على صيغة أفعل التفضيل كـ«أفضل» و«أعظم»، أو صفاتٍ نكرةٍ كـ«خير» و«عادل»، «كما لو كان يريد أن يُعلن أنه لا يَعرف مَن هو، وإنما يريد أن

(١) تاريخ الفكر الفلسفي للدكتور أبو ريان ج٤ ص٤٠، ويراجع: تاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ص٥٤، وموسوعة الفلسفة للدكتور بدوي ج٢ ص٥٥٦.

(٢) تاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ص٥٥. ويراجع: توماس هوبز فيلسوف العقلانية للدكتور إمام عبد الفتاح إمام ص٤١٢، ط دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٥م.

يُعبِّر إلى أيِّ حَدٍّ نحن معجبون به، وإلى أيِّ حَدٍ نحن على استعدادٍ لطاعته»[١].

لكن الغريب مع هذا أنَّ هوبز يقرِّر أنَّ اللهَ جسمٌ؛ إذ بمقتضى فلسفته: ما من موجود إلَّا جسم، وأنَّ «لفظ "اللاجسمي" إذ نطلقه على الله ما هو إلَّا صفة تشريفية ليس غير»[٢].

ورغم هذا الموقف من هوبز تجاه ما يتعلق بالله، فإنه أكَّد على ضرورة الإقرار بكلِّ المعتقدات التي يُقَدِّمُها الدين، لكن تحت إشراف الدولة التي صنعتْ الدين وأنشأته؛ إذ الدولة عنده هي كلُّ شيءٍ، ولها السيادة والسلطان المطلق على كلِّ ما يتعلَّق بركائز العقد الاجتماعي[٣].

تعقيب:

١) إنَّ موقف هوبز الفلسفي القاضي بالإقرار بعجز العقل عن معرفة صفات الله، هو موقف يتمشَّى تمامًا مع مذهبه المادي الذي يجعل مصدر المعرفة الوحيد هو الحِسُّ، وبمقتضاه لمْ يَقِفْ الإنسان على جُملة العالَم من حيث؛ مقداره، ومُدَّته، وأصله، فضلًا عن أن يَقِفَ على عِلَّتِه الأولى.

لكنه لا يتمشَّى مع الحقيقة في ذاتها التي تقضي بأنه ليس الحس وَحْدَه مصدر المعرفة، بل هناك الأدلة العقلية، التي وإن لم نستطع من خلالها الوقوف على حقيقة الله تعالى وكُنه ذاته، إلَّا أنه يُمْكِنُها أن تُعَرِّفَنَا على بعض صفات الإله استنادًا إلى أفعاله، وهناك أيضًا الوحي غير المُحَرَّف، الذي نتعرَّف منه على بعض ما يتعلَّق بالله تعالى، وهو لا يتعارض مع العقل بحالٍ من الأحوال.

---

(١) توماس هوبز فيلسوف العقلانية ص٤١٤.

(٢) تاريخ الفسلفة الحديثة ليوسف كرم ص٥٥.

(٣) ينظر: تاريخ الفلسفة لـ إميل برهييه ج٤ ص١٨٥، ١٨٦، وقصة الفلسفة الحديثة للدكتور زكي نجيب محمود ص٩٢.

٢) من المُهم أن تُلفتَ الأنظار هُنا إلى أنه في ضوء ما ذكره هوبز في موقفه الفلسفي العاجز تجاه قضية صفات الله، يُمْكِنُنَا أن نفهم أنَّ الله – في تصوُّره – جسمٌ ممتدٌ إلى ما لا نهاية له، وبهذا يكون هوبز قد جمع – من وجهة نظره – بين الإجلال أو «التعبير عن الإعجاب بالله» – بحسب تعبيره–، وبين أصول مذهبه الذي لا يعترف إلَّا بالأجسام.

ويبدو أنَّ فكرة تجسيم الإله تلك كانت فكرة قلقة لدى هوبز نفسه، حتى إنه لَمَّا عورض بأنَّ الله لا يُمْكِنُ أن يكون جسمًا، فإننا نَجِدُ له كما يقول «برتراند رسل» إجابتين: الأولى: أنَّ الله ليس موضوعًا من موضوعات الفلسفة، والثانية: أنَّ كثيرًا من الفلاسفة ظنوا الله جسمًا(١).

والإجابة الأولى هي مَدٌ لسلطان الإقرار بعجز العقل إلى قضية تجسيم الإله، ويبدو أنه أدرك أنَّ هذا قد يؤخذ عليه بأنه نكوصٌ عن أصول مذهبه وأنه قد يفهم بأنه يقرُّ بشيء غير جسم، فأجاب بالإجابة الثانية. لكن هل قولُ فلاسفةٍ ما برأيٍ مدعاةٌ للتسليم به دونَ فحصه ونقده؟!

٣) غير خافٍ على المتأمل أنه لا يُجدي مع إقرار هوبز بعجز العقل عن قضية صفات الإله تأكيدُه على ضرورة الإقرار بالمعتقدات الدينية تحت إشراف الدولة؛ إذ هذا الإقرار هو أمرٌ يخصُّ فقط العقد الاجتماعي الذي بمقتضاه قامت الدولة، وإلَّا فإنه بحسب فلسفة هوبز: إذا بدا للحاكم أن يُبَدِّلَ دينَ الناس فإنَّ عليهم أن يُطيعوه، وتَقَعُ المعصية والمسؤولية عليه، «ولا ذنب على الرعية في ذلك، طالما ظَلَّتْ تكتُم إيمانها الوثيق»(٢)!

(١) ينظر: تاريخ الفلسفة الغربية لـ رسل (الكتاب الثالث : الفلسفة الحديثة) ج٣ ص٩٢.

(٢) مدخل إلى الفلسفة السياسية رؤية إسلامية للدكتور محمد وقيع الله أحمد ص١٦١، ١٦٢، ط دار الفكر – دمشق، ط١، ١٤٣١هـ=٢٠١٠م.

المطلب السادس: إقرار مالبرانش بعجز العقل في بحث مشكلات؛ طبيعة المعرفة، وحرية الإنسان، وتفهم العقائد الدينية (الأسرار):

مِن الفلاسفة الفرنسيين أتباع المدرسة الديكارتية: نيقولاس مالبرانش Nicolas Malebranche (١٦٣٨-١٧١٥م).

والناظر إلى فلسفة مالبرانش يَجِدُ إقرارًا منه بعجز العقل في بحث مشكلات:

- طبيعة المعرفة.

- والتوفيق بين الاعتقاد بأنه لا فاعل إلا الله وأنَّ له علمًا مسبقًا بأفعال الإنسان وبين حرية الإرادة الإنسانية.

- وتَفَهُّمِ العقائد الدينية المسماة بـ«بالأسرار».

أولًا: إقرار مالبرانش بعجز العقل في بحث مشكلة طبيعة المعرفة:

إنَّ مبنى فلسفة مالبرانش هو أننا إنما نعلم الأشياء من خلال رؤيتها في الله، فنحن إنما ندرك الأشياء من خلال الأفكار الكلية، والعقل لا يدرك الأفكار الكلية في الموجود الجزئي، إذ لا توجد فيه تلك الأفكار الكلية، وإنما توجد في الله، وعليه فنحن ندرك جميع الأشياء في الله، وفي هذا يقول: «وأخيرًا فإني لا أعتقد أنَّ من المُمْكن بيان الكيفية التي بها العقل يَعرف كثيرًا من الأشياء المجردة والعامَّة إلَّا بتقديرِ حضورِ مَن يستطيع أن يُنير العقل على أنحاءٍ عديدةٍ لامتناهيةٍ»[(١)].

وهكذا يقرُّ مالبرانش بعجز العقل - مستقلًا - عن معرفة عالَم الأشياء، بل لا بُدَّ عنده من رؤية الأشياء في الله، على نحو ما ذَكَرَ ووَضَّحَ. ولَمَّا كان ذلك كذلك نَجِدُ أنَّ مالبرانش يقرُّ أيضًا بعجز العقل عن إقامة دليلٍ على وجود الله، يُصَوِّرُ جيمس كولينز James Collins (١٩١٧-١٩٨٥م) ذلك

(١) البحث عن الحقيقة لـ مالبرانش الإيضاح رقم (١٠) نقلًا عن موسوعة الفلسفة للدكتور بدوي ج٢ ص٤٣١، وينظر: تيارات الفكر الفلسفي لـ أندريه كريسون ص١١٢ وما بعدها، وقصة الفلسفة الحديثة للدكتور زكي نجيب محمود ص١٢٧.

قائلًا: «ولمْ يستطع مالبرانش قبول نقطة البداية الواقعية لإثبات وجود الإله، فهو لمْ يقبل صراحة أنَّ هناك أيَّةَ أمثلةٍ على العِلِّيَّةِ المتناهيةِ، وهو يُنكر معرفتنا بالعالم المادي الموجود عن طريق الإدراك الحسي المباشر، كما أنه يُنكر أنه من المُمْكن البرهنة على هذا العالم على طريقة ديكارت؛ إذ يعتقد أنَّ العالَمَ الحِسِّيَّ خُلُوٌ من القوة العِلِّيَّةِ، وأنَّ وجودَه مسألةُ إيمانٍ فحسْب، وبالتالي فإنه لا يستطيع أن يُقَدِّمَ دليلًا أوليًّا على وجود الإله»(١).

ومن هذا وذلك يتضح لنا بصورةٍ جَليَّةٍ أنَّ عماد منهج مالبرانش هو عجز العقل مستقلًا عن معرفة شيء، «فبينما نَجِدُ الحَدْس الديكارتي – وهو ثمرة الانتباه– يَتَّسِمُ بالطابع العقلي، نَجِدُ الحَدْس عند مالبرانش يَتَّخِذُ طابعًا صوفيًا خالصًا، تنتفي فيه إيجابية النفس، وتُصبح في موقفٍ سلبيٍّ، فكلُّ ما تفعله النفس هو أن تتوجَّه بِنِيَّةٍ خالصةٍ وفي انتباهٍ تامٍّ، هو كصلاة للنفس، تَشْخَصُ بها إلى الله ليمنحها المعرفة»(٢).

ثانيًا: إقرار مالبرانش بعجز العقل عن التوفيق بين الاعتقاد بأنه لا فاعل إلا الله وأنَّ له علمًا مسبقًا بأفعال الإنسان وبين حرية الإرادة الإنسانية:

بموجب فلسفة مالبرانش فإنه لا فاعل أصلًا إلَّا الله، ويُسَمِّيه «العِلَّة الحقيقية» في مقابل «العِلَّة الافتراضية» التي يُحْدِثُ الله فيها فِعْلَه. وهذه الفلسفة يَظهر منها بوضوح أنها تؤول إلى الجبرية وسَلْب الحرية الإنسانية، «ويحارُ مالبرانش في حَلِّ هذه المسألة؛ لأنه لا يريد أن يقول بالقضاء والقدر المطلق، حتى يُبقي على المسؤلية»(٣).

---

(١) «الله» في الفلسفة الحديثة لـ جيمس كولينز ص١٢٦.

(٢) تاريخ الفكر الفلسفي للدكتور أبو ريان ج٤ ص٨٥، ٨٦، وينظر: تاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ص٩٩.

(٣) موسوعة الفلسفة للدكتور بدوي ج٢ ص٤٣٢.

ولمْ يَجِدْ مالبرانش جوابًا من العقل عن تلك المشكلة، بل إنه كما يقول أندريه كريسون: اعتقد «أنَّ الوحي المُنَزَّل[١] وَحْدَه يُعطينا حَلَّ المشكلة؛ لأنه يُطلعنا على وجود الخطيئة الأصلية»[٢].

وفحوى هذا الحل هو: أنَّ الله فَطَرَ الإنسان على الميل إلى الخير الوحيد وهو تمجيد الله، لكن الخطيئة صرفتْ الإنسان عن طلب هذا الخير المطلق؛ فَقْبَلَ الخطيئة كان آدم يتحكَّم في ميوله وشهواته الجسدية، بفضل قدرةٍ يَسَّرَها الله له تبعًا لمبدأ العلل الافتراضية، «إلَّا أنَّ آدم ارتكب المعصية، فأبطل الله الناموس الذي كان يُتيح لآدم التحكُّم بجسمه»[٣]، ومع هذا يظلُّ عقل الإنسان له مشاركة فيما هو إلهي، «ولهذا فهو قادر على صَرْف النفس عن الأمور الحسية، وطلب الخير المطلق الذي هو الله، وتلك هي الحرية»[٤].

ومن ناحية أخرى يُصَرِّح أيضًا مالبرانش بعجز العقل عن التوفيق بين عِلم الله المُسبق بأفعال الإنسان وبين حرية الإرادة الإنسانية، وفي هذا يقول: «أعترفُ أنني لا أفهمُ بوضوحٍ كيف يتسنَّى للإله أن يَعْلَمَ بأنَّ إرادتي ستتخذ قرارًا مع العِلم بأنه يريد أن أقوم به بحرية، ودونما تقييد بضرورة»[٥].

ويقول أيضًا: «أنا لا أزعم إذنْ أبدًا أنني أُفَسِّرُ بوضوحٍ كيف يرى الله بيقينٍ تامٍّ القرارات الحُرَّة غير الإجبارية والصادرة عن إرادتنا، ولا أزعم أنني أُجيب على الصعوبات التي تعترض القدرة على قراءة ما في الصدور،...إنني أعترفُ بوَهَنِ فِكري وبحدوده»[٦].

---

(١) بحسب اعتقاده.

(٢) تيارات الفكر الفلسفي لـ أندريه كريسون ص١١٩، ١٢٠.

(٣) السابق ص١٢٠.

(٤) موسوعة الفلسفة للدكتور بدوي ج٢ ص٤٣٣، وينظر تفصيل المسألة في: تاريخ الفلسفة لـ إميل برهييه ج٤ ص٢٤٦.

(٥) تيارت الفكر الفلسفي لـ أندريه كريسون ص١٢٦.

(٦) السابق ص١٢٧، وينظر: الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم للدكتور إبراهيم مصطفى إبراهيم ص١٧٩، ط دار الوفاء – الإسكندرية، ٢٠٠٠م.

ثالثًا: إقرار مالبرانش بعجز العقل عن تفهم العقائد (الأسرار):

يقرُّ مالبرانش بأنَّ العقل يعجز عن تفهم العقائد المسماة بـ«الأسرار»، لكن مع هذا ينبغي أن نؤمن بحقِّيَّة العقل وكذا بحقِّيَّة الأسرار معًا، وفي هذا يقول: «إنَّ وقائع الدين أو العقائد المقررة هي تجاربي في أمور الدين، لكن إذا شعرتُ وأنا أتبعها أنني أصطدم مع العقل، فإنني أتوقَّف فورًا، عالِمًا بأنَّ عقائد الإيمان ومبادئ العقل ينبغي أن تكون متفقةً فيما بينها بعضها وبعض في الحقيقة، على الرغم من التعارض بينها في العقل»(١).

ويرى مالبرانش أنه إذا كانت العقيدةُ غامضةً ويعجز العقل عن تفهمها، فإنه على الفلسفة أن تبحث عن السبيل لإدراكها، فـ«مهما تَكُنْ العقيدة في ذاتها غامضة أو غير مفهومة، فإنَّ العقل يتسلَّح بقاعدة الجلاء لإدراكها، وليس الجلاء سوى رؤية الحقيقة كما يراها الله»(٢).

وهكذا يقرُّ مالبرانش بالعجز عن تفهم العقائد (الأسرار) وأنَّ سبيل تفهمها هو رؤيتها في الله، على ما هو مذهبه في الرؤية في الله، الذي سبق وتعرفنا على بعض ملامحه.

(١) محاورات في الميتافيزيقا لـ مالبرانش نقلًا عن موسوعة الفلسفة للدكتور بدوي ج٢ ص٤٣٠.

(٢) البحث عن الحقيقة لـ مالبرانش نقلًا عن تاريخ الفلسفة للدكتور أبو ريان ج٤ ص٧٩، وينظر: تاريخ الفلسفة لـ إميل برهييه ج٤ ص٢٤٤، وموسوعة الفلسفة للدكتور بدوي ج٢ ص٤٣١.

تعقيب:

١) إنَّ ما جعل مالبرانش يقرُّ بعجز العقل عن معرفة العالَم ومن ثَمَّ عجزه عن إقامةِ دليلٍ على وجود الله هو حُكمه بأنَّ الكلياتِ موجودةٌ مستقلةٌ عن جزئياتها(١)، ووجودها إنما هو في الله، ويعجز العقل عن إدراكها إلا برؤيتها في الله، ومن هُنا «فكل ما تفعله النفس هو أن تتوجه بنية خالصة وفي انتباه تام، هو كصلاة للنفس، تشخص بها إلى الله ليمنحها المعرفة».

وهذا منهجٌ حَدْسيٌّ إشراقيٌّ، سبقَ التعليق عليه، وبيان مآلاته، ويُضاف هُنا أنَّ مذهب مالبرانش هذا، كان «مُمَهِّدًا لمذهب وَحْدة الوجود الذي دعا إليه اسبينوزا، بل إنَّ وَحْدة الوجود هي النتيجة المنطقية التي تخرج من مذهب مالبرانش، ومن العجيب أنه حين نادى اسبينوزا بمذهبه، كان أشد معارضيه مالبرانش»(٢).

---

(١) اختلفت المذاهب الفلسفية في وجود الكليات في الخارج:

* فهناك مَن يرى أنَّ الكليات موجودة في الخارج مستقلة عن وجود أفرادها الجزئية، وأنَّ الوجود الحقيقي إنما هو للكليات، أمَّا أفرادها الجزيئة فوجودها مستعار، ويُنسب هذا الاتجاه لـ"أفلاطون Platon (٤٢٧-٣٤٧ق.م)".
* وهناك مَن ذهب إلى أنَّ الكليات موجود في الخارج لكن وجودها لا يفارق أفرادها، فالكلي موجود في قَلْبِ أفراده، ويُنسب هذا الاتجاه لـ"أرسطو".
* وهناك مَن اتَّجَهَ إلى أنَّ العبارات الدالة على الكليات ما هي إلَّا ألفاظ لا تحمل طابع الواقعية، فهي مجرد أسماء تُستخدم كرسوم للأشياء وخصائصها، وليس وراء هذه الألفاظ شيء في الخارج يُشار إليه، ويُنسب هذا الاتجاه لـ"انتستنيس Antisthenes (٤٤٥-٣٦٥ق.م)".

وفي نطاق الفكر الإسلامي نَجِدُ أنَّ المواقف متباينة تجاه هذه المسألة، فالاتجاه العام عند الفلاسفة أنَّ الكليات لها ثلاث مستويات من الوجود: وجودها قبل الكثرة في العقل الفعَّال، ووجودها في الكثرة – أي: ضمن الأفراد –، ووجودها بعد الكثرة وهو المفهوم الذهني المنتزع من الأفراد. أمَّا المتكلمون فجمهورهم على أنَّ الكليات ما هي إلَّا اعتبارات ذهنية ولا وجود في الخارج إلَّا للأفراد. للتفصيل حول هذه المسألة ينظر: الوسيط في المنطق الصوري للدكتور محمدعبد الستار نصار ص٦٧:٧١، ط دار البيان – القاهرة، ط٥، سنة ١٤٢٦هـ =٢٠٠٥م.

(٢) قصة الفلسفة الحديثة للدكتور زكي نجيب محمود ص١٢٧، ويراجع: «الله» في الفلسفة الحديثة لـ جيمس كولينز ص١٢٤، وتاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ص١٠٥.

ومع هذا يمكن أن يُقال أيضًا بأنه لا يُسَلَّمُ لـ مالبرانش بعجز العقل عن معرفة الكليات، التي من خلالها يُمْكنه معرفة الجزئيات، يوضِّح لنا ذلك فخر الدين الرازي (٥٤٤-٦٠٦هـ) فيقول: «النفس كانت في مبدأ الخلقةِ خاليةً عن جميع العلوم، إلَّا أنه تعالى خَلَقَ السمع والبصر، فإذا أبصر الطفلُ شيئًا مرة بعد أخرى، ارتسم في خياله ماهيةُ ذلك المُبْصَر، وكذلك إذا سمع شيئًا مرة بعد أخرى ارتسم في سمعه وخياله ماهيةُ ذلك المسموع، وكذا القول في سائر الحواس، فيصير حصول الحواس سببًا لحضور ماهيات المحسوسات في النفس والعقل»[١].

ثم يُقَسِّمُ الفخر الرازي الماهيات إلى قسمين متمايزين فيقول: «ثُمَّ إنَّ تلك الماهيات على قسمين: أحد القسمين: ما يكون نفس حضوره موجِبًا تامًّا في جَزْمِ الذهن بإسناد بعضها إلى بعضٍ بالنفي أو الإثبات، مثل: أنه إذا حضرَ في الذهن أنَّ الواحد ما هو؟ وأنَّ نصف الاثنين ما هو؟ كان حضورُ هذين التصوُّرين في الذهن عِلَّةً تامَّةً في جَزْمِ الذهن بأنَّ الواحد محكوم عليه بأنه نصف الاثنين، وهذا القسم هو عَيْنُ العلوم البديهية. والقسم الثاني: ما لا يكون كذلك، وهو العلوم النظرية، مثل: أنه إذا حضرَ في الذهن أنَّ الجسم ما هو؟ وأنَّ المُحْدَث ما هو؟ فإنَّ مجرد هذين التصورين في الذهن لا يكفي في جَزْمِ الذهن بأنَّ الجسم مُحْدَث، بل لا بُدَّ فيه من دليلٍ منفصلٍ وعلومٍ سابقةٍ»[٢].

ويختتم الفخر الرازي تحقيقه لتلك المسألة فيقول: «والحاصل: أنَّ العلوم الكسبية إنما يُمْكن اكتسابها بواسطة العلوم البديهية، وحدوث هذه العلوم البديهية إنما كان عند حدوث تصوُّر موضوعاتها وتصوُّر محمولاتها،

(١) مفاتيح الغيب لفخر الدين الرازي ج٢٠ ص٢٥١.

(٢) نفس المصدر والجزء والصفحة.

وحدوث هذه التصوُّرات إنما كان بسبب إعانة هذه الحواس على جزئياتها»[١].

٢) يُمْكننا أن نُسَلِّمُ لـ مالبرانش بأنَّ العقل يعجز أمام الاعتقاد بأنَّ الله تعالى هو وَحْده الفاعل في الكون، ولا فعل للإنسان في الحقيقة، والاعتقاد مع هذا بأنَّ الإنسان حرٌّ في أفعاله، فتلك مشكلةٌ حقيقيةٌ أقرَّ القائلون بفاعلية الله وَحْده في الكون بها[٢].

لكن الحل الذي قدَّمه مالبرانش لهذه المشكلة وهو ما ذكره بخصوص عقيدة الخطيئة، هو كما يقول د/عبد الرحمن بدوي (١٩١٧-٢٠٠٢م): «واضحٌ ما في هذا التفسير لمعنى الحرية من تعسُّفٍ واغتصاب»[٣]. ناهيك أصلًا عن ما في عقيدة الخطيئة وتوارثها من كلام لا يخفى.

وكان يَسَعُ مالبرانش أن يُسَلِّمَ بعجز العقل عن الوقوف على حقيقة علاقة الإنسان بفعله، مع الاعتراف بأنَّ له دورًا فيه، لكن ليس هو الخَلْق، وإنما هو دورٌ غيبيٌّ لمْ يَقِفْ العقل على كُنهه، على ما ذهب إليه الأشاعرة في هذه المسألة، وقد سبق الإلماح إلى مذهبهم هذا عند التعقيب على إقرار ديكارت بعجز العقل عن تفهم العلاقة بين النفس والجسد.

هذا، وإذا كان يُسَلَّمُ لـ مالبرانش بعجز العقل أمام الاعتقاد بفاعلية الله وَحْده في الكون وحرية الإنسان – مع عدم قبول حَلِّه الذي قدَّمه للمشكلة – فإنه لا يُسَلَّمُ له بأنَّ العقل يعجز عن التوفيق بين عِلم الله المُسبق بأفعال الإنسان وبين حريته، فهذا أمرٌ يتفهمه العقل، فليس الجبر لازمًا من عِلم الله المُسبق

(١) نفسه ونفس الجزء والصفحة.

(٢) ينظر: موقف البشر تحت سلطان القدر للشيخ مصطفى صبري ص٥٨، ط المطبعة السلفية – القاهرة، ط١، ١٣٥٢هـ.

(٣) موسوعة الفلسفة للدكتور بدوي ج٢ ص٤٣٣.

بأفعال الإنسان، يقول سعد الدين التفتازاني (٧٢٢-٧٩٢هـ): «فإن قيل: بعد تعميم عِلم الله تعالى وإرادته الجبرُ لازمٌ قطعًا؛ لأنهما إمَّا أن يتعلقا بوجود الفعل فيجب، أو بعدمه فيمتنع، ولا اختيار مع الوجوب والامتناع، قلنا: يعلم ويريد أنَّ العبد يفعله أو يتركه باختياره، فلا إشكال، فإن قيل: فيكون فِعْلُه الاختياري واجبًا أو ممتنعًا، وهذا يُنافي الاختيار، قلنا: ممنوعٌ، فإنَّ الوجوبَ بالاختيارِ مُحَقِّقٌ للاختيار لا منافٍ له»(١).

٣) إنَّ موقف مالبرانش من الإقرار بعجز العقل عن تفهم «الأسرار» هو موقف متسق مع مذهبه في الرؤية في الله، ففي النهاية العقل عنده يعجز أصلًا عن إدراك شيءٍ ما إلَّا من خلال رؤيته في الله، وسبيل ذلك هو التوجُّه إليه بنِيَّةٍ خالصةٍ والاستعدادِ لِفَيْضِهِ عليه المعارف.

وقد سبق غير مرة التعليق على قضية «الأسرار» والإقرار بعدم معقوليتها، والتفرقة بين الاعتقاد بما يغيب عن العقل وكونه معقولًا ولا إشكال فيه، وبين الاعتقاد بما يتعارض مع العقل والإشكالات التي تترتب عليه.

(١) شرح العقائد النسفية لسعد الدين التفتازاني ص٥٨.

المطلب السابع: إقرار اسبينوزا بعجز العقل في بحث مشكلتي؛ صفات الله، وصدور الكثرة عن الله الواحد:

مِن المعلوم لدى دارسي الفلسفة الحديثة أنَّ باروخ اسبينوزا Baruch Spinoza (١٦٣٢-١٦٧٧م) الفيلسوف الهولندي الذي يُعَدُّ من أتباع المدرسة الديكارتية – هو مِن أنصار القول بوَحْدة الوجود، وأنَّ له في هذا الصدد فلسفة خاصة، مفادها: أنه ثمة جوهر واحد، والجوهر عنده يعني: «ما هو موجود في ذاته، وما هو مُتَصَوَّر بذاته، وما لا يحتاج تصوره إلى تصور شيء آخر يكون مُتَقَوِّمًا به»(١). والجوهر بهذا يساوي مفهوم الله، وهو يساوي في ذات الوقت مفهوم الطبيعة، فاسبينوزا يُوَحِّدُ بين الله والطبيعة.

ولهذا الجوهر عند اسبينوزا صفات، والصفة عنده تعني: «ما يُدركه الفهم من الجوهر باعتباره مُكَوِّنًا لماهيته»(٢)، ورغم أنَّ للجوهر صفات لامتناهية، إلَّا أننا لا نعلم له إلَّا صفتين، هما «الامتداد» و«الفكر»، وكلاهما لامتناهٍ.

وفي فلسفة اسبينوزا: كلُّ صفةٍ من الصفات اللامتناهية لها «أحوالٌ» – أو «أعراضٌ» – تظهر وتتجلَّى فيها، من هذه الأحوال ما هو لامتناهٍ، ومنها ما هو متناهٍ، فصفة الامتداد لها حالٌ لامتناهٍ سرمديٌّ ثابتٌ لا يتغير، وهو الحركة، ولها أحوالٌ كلُّ واحدٍ منها متناهٍ، وهي الأجسام الجزئية، كما أنَّ صفةَ الفكرِ لها حالٌ لامتناهيةٌ هي العقل اللامتناهي – أو «فكرة الله» –، ولها أحوالٌ كلُّ واحدٍ منها متناهٍ هي العقول الفردية(٣).

---

(١) ينظر: علم الأخلاق لـ باروخ اسبينوزا ص٣١، ترجمة: جلال الدين سعد، ط المنظمة العربية للترجمة – بيروت، ط١، ٢٠٠٩م.

(٢) ينظر: السابق نفس الصفحة.

(٣) في شرح وتوضيح فلسفة اسبينوزا في مفهومه لـ«لجوهر» و«الصفة» و«الحال»، يراجع مثلًا: تاريخ الفلسفة لـ إميل برهييه ج٤ ص٢٠٥ وما بعدها، وقصة الفلسفة لـ ول ديورانت ص٢١٥ وما بعدها، وروح الفلسفة الحديثة لـ جوزايا رويس ص١٤١ وما بعدها، ترجمة: أحمد الأنصاري، ط المجلس الأعلى للثقافة – القاهرة، ط١، ٢٠٠٣م.

ولو استطردنا في عَرْضِ فلسفة اسبينوزا لطال بنا المقام، لكن ما يهمنا هو هذا الإقرار من اسبينوزا بالعجز عن معرفة شيء عن صفات الله، ما عدا صفتي الامتداد والفكر – بحسب فلسفته –، وقد كان الدافع لاسبينوزا إلى القول بهذا العدد اللامتناهي من الصفات لله والمعجوز عن معرفتها هو أنَّ هذا هو مقتضى لاتناهيه، وفي هذا يقول: «أنا أفهم من الله أنه موجودٌ لامتناهٍ مطلقًا، أعني: أنه جوهر ذو صفات لامتناهية، كل واحدة منها تُعَبِّرُ عن ناحية لامتناهية أبديَّة»(١).

ومِمَّا هو جديرٌ بالذكر في فلسفة اسبينوزا في تلك الصفات المتكثِّرة كثرة لانهاية لها والمعجوز عن الوقوف عليها ما عدا الفكر والامتداد، أنَّ ثمة مشكلات هُنا لمْ يحلها، وثمة تساؤلات لم يُجب عنها، وفي هذا يقول يوسف كرم: «فهو من الجهة الواحدة لم يُوَفِّق بين وَحْدة الجوهر وكثرة الصفات والأحوال، أي: لم يُبَيِّنْ كيف يُمْكِنُ أن يصدر عن الجوهرِ الواحدِ الثابتِ غيرِ المعيَّنِ صفاتٌ وأحوالٌ لا نهاية لها متغيرة إلى ما لا نهاية، تُعَيِّنُه بالضرورة ما دامتْ هي صفاته وأحواله، بعد أن قال: إنَّ كلَّ تعيينٍ حَدٌّ وسَلْبٌ، ولم يُبَيِّنْ بالقياس ضرورةَ كونِ الجوهرِ مفكرًا وممتدًّا، لا سيما أنه بدأ بأنْ نَفَى عنه العقلَ وجعلَ منه عِلَّةً ضروريةً فحسْب، فكيف يَصدر العقل بعد ذلك عن لا عقل؟ كما أنه لم يُبَيِّنْ أنَّ في الجوهر أو في صفتي الفكر والامتداد ضرورةً منطقيةً للتخصص في أحوالٍ جزئيةٍ. لقد أخذ من التجربة ومن ديكارت الصفتين وأحوالهما ثم أضافهما للجوهر إضافة خارجية»(٢).

وثمة إقرار بالعجز آخر نَجِدُه عند اسبينوزا مرتبط بفلسفته في الجوهر والصفات والأحوال؛ وذلك يظهر في تفسيره لكيفية صدور الأشياء الجزئية

(١) الموسوعة الفلسفية للدكتور بدوي ج١ ص١٣٩، ويقارن: ترجمة جلال الدين سعد لكتاب علم الأخلاق لـ باروخ اسبينوزا ص٣١.

(٢) تاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ص١٢٠، ١٢١.

المتناهية المتغيرة عن الله اللامتناهي السرمدي دونَ أن يكون هناك «تفاعل = تغير» يُخِلُّ بلاتناهيه وسرمديته؛ حيث قرَّر أنَّ ثمة نوعين من علاقة العِلِّيَّة؛ علية داخلية بين الجوهر والصفات والأحوال اللامتناهية، وليس في تلك العلية ثمة تفاعل، وعلية خارجية بين الأحوال المتناهية (الأشياء الجزيئة) بعضها وبعض، ومن خلالها يَتِمُّ التفاعل بين متناهٍ ومتناهٍ؛ فأحوالُ الامتدادِ – وهي الأجسام الجزئية-: عِلَّةُ الجسم منها أجسامٌ أخرى متناهيةٌ مثله، حَرَّكته وجعلته ما هو، وعلة هذه الأجسام أجسام أخرى متناهية، وهكذا إلى غير نهاية، وما يصدق على أحوال الامتداد يصدق على أحوال الفكر؛ فإنَّ ترتيب المعاني في الفكر صورة من ترتيب الأعيان في الامتداد(١).

لكن اسبينوزا لم يُبَيِّنْ تفسيرَ خروجِ الحركةِ من الامتداد، خاصة وهو يرى عدمَ تضمُّنِ فكرة الامتداد لفكرة الحركة، وقد طرح عليه أحدُ متابعيه هذه المشكلة فأجاب بأنَّ تعريفَ المادةِ بـ«أنها امتداد» تعريفٌ غيرُ كافٍ، وأنه يعتزم بَحْثَ المسألة بحثًا أدق وأعمق، إلَّا أنه مَرِضَ ولم يَعُدْ لها. ويُعَلِّقُ يوسف كرم بقوله: «ولو كان قد عاد لَمَا كان اهتدى إلى حَلٍّ، إلَّا أن يضع المطلوب نفسه وضعًا فيقول: إنَّ المادةَ امتدادٌ متحركٌ»(٢).

وهكذا لم يكتمل البناء الفلسفي لفكرة اسبينوزا عن صدور الأشياء الجزئية المتناهية عن اللامتناهي المطلق، ويَقِفُ عاجزًا في نهاية الطريق، بحيث لا تتسق بعض جزئيات مذهبه مع أصوله إلَّا بالتسليم بها هكذا.

(١) ينظر: تاريخ الفلسفة لـ إميل برهييه ج٤ ص٢٠٨، ٢٠٩، وتاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ص١١٢، ١١٣، واسبينوزا لفؤاد زكريا ص١٣٣، ١٣٤، ط مؤسسة هنداوي – المملكة المتحد، بدون.

(٢) تاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ص١٢١.

تعقيب:

١) مع أنَّ الإقرار بالعجز عن إدراك العدد اللانهائي من الصفات هو مقتضى أنَّ العقل المتناهي لا يمكن أن يَقِفَ على اللامتناهي، إلَّا أننا رأينا أنه من التساؤلات والمشكلات التي أُورِدَتْ على اسبينوزا هُنا أنه «لم يُبَيِّنْ بالقياس ضرورة كون الجوهر مفكرًا وممتدًّا»، فليس ثمة دليل لاختصاص هاتين «الصفتين» من بين الصفات الأخرى اللامتناهية المعجوز عن معرفتها، وإنما الشأن أنَّ اسبينوزا «أخذ من التجربة ومن ديكارت الصفتين وأحوالهما ثم أضافهما للجوهر إضافة خارجية»(١).

فإذا ما أضفنا إلى هذا التساؤل الخاص باختصاص الامتداد والفكر التساؤلاتِ والمشكلاتِ الأخرى التي لم يُعْطِ فيها اسبينوزا حلًّا، والخاصة بالتوفيق بين الجوهر والصفات والأحوال المتكثرة كثرة لانهاية لها – لخرجنا بنتيجة مفادها: أنَّ تلك الفلسفة الاسبينوزية تعتمد على المُسَلَّمَاتِ التي تؤخذ هكذا، أو على حَدِّ ما يقول يوسف كرم عن اسبينوزا: «فالمنهج القياسي عنده مجرد دعوى، لا سيما أنَّ القضايا التي يَطلب تسليمها دونَ برهانٍ تربو على الأربعين، وتعريفاتُ الجوهرِ والصفةِ والحالِ غيرُ مترابطةٍ تؤلف ثلاثة مبادئ منفصلة»(٢).

٢) بخصوص مشكلة صدور الأحوال الجزئية عن اللامتناهي السرمدي الذي لا يتغير، وعدم إجابة اسبينوزا عن كيفية خروج الحركة من الامتداد، فقد لَفَتَتْ هذه الجزئية نظر باحثي الفلسفة الحديثة ومؤرخيها، حتى قال وليم كلي رايت William Kelley Wright (١٨٧٧-١٩٥٦م): «لا بُدَّ من

(١) نفس المرجع والصفحة.

(٢) نفسه ونفس الصفحة.

الإقرار بأنَّ اسبينوزا لم يوضِّح تلك المسألة توضيحًا تامًا؛ فمن السهل لو أنَّ المرء اعتقد في فلسفة واحدية مطلقة، أن يبرهن على أنَّ جميعَ الأشياءِ المنفصلةِ في العالمِ واحدةٌ بصورةٍ أساسيةٍ وخالدةٌ في طبيعتها القصوى، من أن يتحوَّل ويُبَيِّن كيف أنَّ الوَحْدة القصوى تُصبح متفردةً في الأشياء الكثيرة التي يتألَّف منها كَوْنُنَا الفِعلي»[١].

ويُضيف رايت: «ومع ذلك، فليس من الإنصاف أن نتصيد أخطاءً كثيرةً لاسبينوزا من أَجْلِ هذا السبب، فليس هناك فيلسوف نجح تمامًا في حَلِّ مشكلةِ "كيف يُمْكِنُ للكثير أن ينشأ من الواحد، أو كيف يُنتج الأزليُّ الثابتُ الزمانِ المتغيِّرَ"»[٢].

وتلك مشكلة تُقابل الفلسفات التي التزم أصحابها مبدأ «الواحد لا يصدر عنه إلا واحد»، وقد وُجِدَتْ تلك المشكلة لدى بعض الفلاسفة الإسلاميين، كالفارابي (٢٦٠-٣٣٩هـ) وابن سينا (٣٧٠-٤٢٨هـ)، وجاءوا بِحَلٍّ كان مَحَلَّ تعجُّبٍ واستغرابٍ واستهجانٍ من فلاسفةٍ آخرين، فضلًا عن خصومهم التقليديين من المتكلمين[٣]، وقد بَيَّنَ ابن رشد نفسه نصير الفلسفة أنَّ مبدأَ «الواحد لا يصدر عنه إلا واحد» – الذي انطلق منه هؤلاء – مبدأٌ متهافتٌ مرجعه إلى قياس الغائب على الشاهد[٤].

---

(١) تاريخ الفلسفة الحديثة لـ وليم كلي رايت ص١٢١.

(٢) نفسه ونفس الصفحة، وينظر: «الله» في الفلسفة الحديثة لـ جيمس كولينز، ص١١٢، وتاريخ الفكر الفلسفي للدكتور أبو ريان ج٤ ص١١٢.

(٣) وهو القول بوجود وسائط بين الله تعالى والموجودات المتكثِّرة المتغيِّرة، فيما يُعرف بـ«نظرية العقول العشرة». ينظر في نقدها مثلًا: تهافت الفلاسفة لأبي حامد الغزالي ص١٤٦ وما بعدها، تحقيق: د/سليمان دنيا، ط دار المعارف – القاهرة، ط٨، ٢٠٠٠م، وتهافت التهافت لابن رشد ص١٢٩ وما بعدها، ط دار الكتب العلمية – بيروت، ط٢، ١٤٢٤هـ=٢٠٠٣م.

(٤) تهافت التهافت، لابن رشد ص١٢٦.

وبهذا يكون ختامُ الكلامِ عن إقرار فلاسفةٍ من عصر النهضة بعجز العقل في بحثهم لبعض المشكلات الفلسفية والدينية(١).

(١) رغم أنَّ ليبنتز من كبار أتباع مدرسة ديكارت – كمالبرانش، واسبينوزا –، إلَّا أنه لَم يُدرج في هذا البحث ضِمن الفلاسفة الذين لهم إقرار بعجز العقل في عصر النهضة؛ وذلك لِكَوْن جُل إنتاجه الفكري كان في عصر التنوير، ومنه إنتاجه الذي ضَمَّنَه إقراره بعجز العقل، وعلى وجه الخصوص كتاب «الثيوديسيا Theodicy» الذي ألَّفه سنة ١٧١٠م، وقد أقرَّ فيه بعجز العقل عن تَفَهُّم العقائد الدينية (الأسرار والمعجزات)، وله تفرقةٌ في هذا السياق بين ما يتناقض مع العقل وما هو فوق العقل (ما يناقض فقط ما اعتاد الإنسان على فهمه)، ويَعتبر تلك العقائد المُشار إليها من قبيل ما هو فوق العقل، في محاولة منه لبيان أنه رغم أنَّ العقل عاجز عن تَفَهُّمها إلَّا أنها لا تصطدم مع البدهيات العقلية. وقد استفاد من جون لوك – رائد عصر التنوير– في تلك التفرقة. ينظر: سؤال العقل والإيمان عند «ليبنتز» لغيضان السيد علي ص١٠–١٣، وص١٧–٢٢، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، جميع حقوق الطبع محفوظة، ٢٠١٨م.

قلتُ: اعتبارُ الأسرارِ غيرَ متناقضةٍ مع العقل، والتسويةُ بينها وبين المعجزات في أن كلًّا منهما من قبيل ما هو فوق العقل – محلُّ بحثٍ ومناقشةٍ لا تخفى على المتأمِّل.

الخاتمة

بعد أن أَتَمَّ الله تعالى عليّ هذا البحث، أقوم بتسجيل أهم النتائج التي تَوَصَّلْتُ إليها، وهي:

رغم تقدير العقل والثقة فيه في عصر النهضة، إلَّا أننا وقفنا على إقراراتٍ بعجزه من فلاسفةٍ في تلك الفترة، من قبيل:

١) الإقرار بعجز العقل عن تحصيل المعرفة، والالتجاء في هذا إلى الله:

- من خلال طريق الحدس الإشراقي:

* كما عند نيقولاس الكوزاني في نظريته المعروفة بـ«الجهل الحكيم»، التي بانَ لنا عدم صوابها. وكان ما أثاره من انتقادِ قدرةِ العقلِ المعرفيةِ أحدَ أهمِّ مشكلاتِ الفلسفةِ في العصر الحديث.

* وكما عند مالبرانش؛ في نظريته المعروفة بـ«الرؤية في الله»، التي لَم تُسَلَّمْ له. وقد مَهَّدَتْ تلك النظرية لقولِ اسبينوزا بوَحدة الوجود.

- أو من خلال اللجوء إلى معتقدات الدين:

* كما عند مونتاني؛ الذي اصطنع منهج الشك من أَجْلِ الثقة في الدين، ولَم يَكُنْ مصيبًا في موقفه هذا. وقد أَثَّرَ منهجه الشَّكِّيِّ في ديكارت وبسكال، وأَثَّرَ كذلك في التباحث حول نظرية المعرفة خاصة عند هيوم، كما أَثَّرَ قبوله للدين مع إقراره بعجز العقل عن التأسيس له على ظهور مذهب البراغماتيزم.

* وكما عند بسكال؛ الذي شَكَّكَ في قدرة العقل على معرفة ما يتعلق بالله، وعلى فَهْمِ التناقض في شخصية الإنسان، وادَّعى أنَّ سبيل ذلك هو الدين، واصطنع من أَجْلِ هذا «حجة الرهان» التي وُجِّهَتْ لها عدة انتقادات. وكان لهذه الفلسفة أثرٌ على كانط في تقديمه للعقل العملي على النظري، وعلى البراغماتية التي تختبر الميتافيزيقا بمدى فائدتها العملية.

٢) الإقرار بعجز العقل عن إيجاد حَلٍّ لمشكلةٍ قابلتْ الفيلسوف في بنائه الفلسفي:

- فيتركها دونَ بَتٍّ فيها:

* كما عند مالبرانش في إقراره بعجز العقل عن التوفيق بين حرية الإنسان وعِلْمِ الله المُسبق بأفعال الإنسان، وهو الموقف الذي بانَ لنا ضعفه وتهافته.

* وكما عند اسبينوزا في إقراره بعجز العقل عن بيان كيفية صدور الأحوال الجزئية عن اللامتناهي السرمدي، وهي مشكلة قابلتْ كُلَّ مَن يقول بأنَّ الواحد لا يصدر عنه إلا واحد.

- أو يُسْنِد الأمر فيها إلى الله تعالى:

* كما عند ديكارت في إقراره بعجز العقل عن التيقُّن من ثبوت الحقائق التي تَلِي الكوجيتو، إلَّا بضمانة وجود الله الكامل، وهو ما أثارَ عليه انتقادات كثيرة.

* وكما عند ديكارت أيضًا في إقراره بعجز العقل عن معرفة حقيقة العلاقة بين النفس والجسد؛ حيث قَدَّمَ حلولًا من قبيل حَلِّ الغدة الصنوبرية، وكانت تلك الحلول مثار انتقادات شتى، ففوَّض الأمر في هذه المشكلة لله ولَم يُعْطِ حَلًّا عقليًّا لها. وكانت تلك الثغرة في فلسفة ديكارت عاملًا مُهِمًّا في تطور الآراء في المدرسة الديكارتية مِن بَعده.

- أو يسند حَلَّها إلى عقيدة دينية بعينها: كما عند مالبرانش في إقراره بعجز العقل عن التوفيق بين الاعتقاد بأنه لا فاعل إلَّا الله وبين حرية الإنسان، وزَعْمِه أنَّ حَلَّ تلك المشكلة هو في عقيدة الخطئية، وهو الحَلُّ الذي فيه ما فيه من تَعَسُّفٍ.

٣) الإقرار بعجز العقل عن الإحاطة بقضيةٍ ما:

- كما عند لويس فيفيس في قضية النفس؛ حيث أقرَّ بِعَدَمِ العِلْمِ بحقيقتها مع عدم إنكارِ وجودِها، في وقوفٍ صحيحٍ منه عند الدوائر التي يَحكم عليها

المنهج التجريبي وعدم تخطِّيها.

– وكما عند غاليليو؛ الذي أقرَّ بعجز العقل عن معرفة حقائق الأشياء، وأنَّ الذي نعرفه هو فقط عوارضها التي تَقبل القياس، بل تطرَّفَ فأقرَّ بأنَّ تلك الظواهر التي لا تَقبل القياس منزوعٌ عنها صفة الوجود، وأنه ليست إلَّا انفعالاتنا بتأثير الأجسام الخارجية، فاتحًا الباب إلى المذهب التصوُّري الذي اتسع بصورٍ متفاوتةٍ في الفترات اللاحقة عليه.

– وكما عند هوبز؛ الذي أقرَّ بأنه ما عدا اتصاف الله بالوجود، فإنَّ العقل عاجز عن معرفة شيء يتعلق بصفاته، والذي دفعه إلى هذا هو منهجه المادي الذي انتهجه وارتضاه، وقد ظهر تضاربُه في آرائه في هذا الصدد.

– وكما عند اسبينوزا؛ الذي أقرَّ بعجز العقل عن معرفة صفات الله ما عدا صفتي «الفكر والامتداد» – بحسب فلسفته–، وقد تبيَّنَ أن ليس ثمة دليل على اختصاص هاتين «الصفتين» بالمعرفة، إلَّا أنه أخذهما من ديكارت وأضافهما للجوهر، وثمة تساؤلات أخرى ترتبط بهذه القضية لَم يُجِبْ عنها اسبينوزا.

٤) الإقرار بعجز العقل عن عَقْلَنَةِ عقيدةٍ دينيةٍ معينةٍ لِمَا فيها من تناقضٍ مع العقل:

– **فتظلُّ قلقةً غيرَ مستقرةٍ لدى الفيسلوف**؛ كما عند فرنسيس بيكون الذي أقرَّ بعجز العقل عن إثبات العقائد الدينية عمومًا، ثُمَّ استثنى منها الاعتقاد بمُدبِّرٍ للعالم، وبَقِيَتْ «الأسرار» لديه بين الاعتقاد بها مع الإقرار بعدم عقلنتها، وبين رَدِّها واعتبارها مجرد أساطير.

– أو يقبلها على عِلَّتِها؛ اقتناعًا منه بذلك:

* كما عند بومبوناتزي في خلود النفس؛ حيث سَلَّمَ فيه للدين مع عدم ثبوته لديه عقلًا، وهو ما تبيَّن خطؤه فيه بناء على تصوُّرِه للخلود. وفي سياق تبريره لرأيه هذا لَمَحْنَا نموذجًا للأخلاق الطبيعة المُستقلة عن الفلسفة والدين.

* وكما عند ديكارت وكذا مالبرانش في «الأسرار». وقد جعلَ البعضُ هذا الإقرارَ من أسباب تغذية الإلحاد لاحقًا؛ حيث لَم يرتضِ البعض استثناءَ «الأسرار» من تطبيقِ الفلسفةِ العقليةِ الديكارتيةِ عليها.

– **أو يقبلها لمجردِ أهدافٍ عمليةٍ دنيويةٍ**؛ كما عند هوبز الذي أقرَّ بعجز العقل عن تَفَهُّمِ العقائد الدينية، ومع هذا فَمِن الضروري الإقرار بها تحت إشراف الدولة التي صَنَعَتْ الدين وأنشأته، وقد ظهر لنا أنَّ هذا لديه أَمْرٌ يَخُصُّ العقد الاجتماعي ليس إلَّا.

فهرس لأهم المصادر والمراجع

* ابن رشد والرشدية لـ إرنست رينان، ترجمة: عادل زعيتر، ط دار إحياء الكتب العربية – القاهرة، ١٩٥٧م.
* الأرجانون الجديد لـ فرنسيس بيكون، ترجمة: د/عادل مصطفى، ط رؤية للنشر والتوزيع – القاهرة، ط١، ٢٠١٣م.
* أسس الفلسفة للدكتور توفيق الطويل، ط مكتبة النهضة المصرية – القاهرة، ط٣، ١٩٥٨م.
* «الله» في الفلسفة الحديثة لـ جيمس كولينز، ترجمة: فؤاد كامل، ط مكتبة غريب – القاهرة، ١٩٧٣م.
* انفعالات النفس لـ ديكارت، ترجمة: جورج زيناني، ط دار المنتخب العربي – بيروت، ط١، ١٤١٣هـ =١٩٩٣م.
* بليز بسكال وفلسفة الإنسان للدكتورة راوية عبد المنعم عباس، ط دار النهضة العربية – بيروت، ١٩٩٦م.
* تاريخ الفكر الفلسفي للدكتور محمد علي أبو ريان ج٤ (الفلسفة الحديثة)، ط دار المعرفة الجامعية – الإسكندرية، ١٩٩٦م.
* تاريخ الفلسفة لـ إميل برهييه ج٣ (العصر الوسيط والنهضة)، ترجمة: جورج طرابيشي، ط دار الطليعة – بيروت، ط٢، ١٩٨٨م.
* تاريخ الفلسفة لـ إميل برهييه ج٤ (القرن السابع عشر)، ترجمة: جورج طرابيشي، ط دار الطليعة – بيروت، ط٢، ١٩٩٣م.
* تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط ليوسف كرم، ط مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة – القاهرة، ٢٠١٤م.
* تاريخ الفلسفة الحديثة لـ وليم كلي رايت، ترجمة: محمود سيد أحمد، ط التنوير – بيروت، ط١، ٢٠١٠م.

* تـاريخ الفلسـفة الحديثـة ليوسـف كـرم، ط دار المعـارف بمصـر، ط٤، ١٩٦٦م.
* تاريخ الفلسفة الغربية لـ برتراند رسل (الكتاب الثالث : الفلسفة الحديثة)، ترجمة: د/محمد فتحي الشنيطي، ط الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٧م.
* تمهيد للفلسفة للدكتور محمود حمدي زقزوق، ط مكتبة الإيمان – القاهرة، ط٢، ١٤٣٩هـ – ٢٠١٧م.
* توماس هوبز فيلسوف العقلانية للدكتور إمام عبد الفتاح إمام، ط دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٥م.
* تيارات الفكر الفلسفي من القرون الوسطى حتى العصر الحديث لـ أندريه كريسُّون، ترجمة: نهاد رضا، منشورات عويدات – بيروت–باريس، ط٢، ١٩٨٢م.
* الجهل الحكيم عند نيكولاس الكوزي للدكتور محمد أبو المجد قناوي، بحث منشور في مجلة كلية الآداب بالوادي الجديد، العدد (١٦) ديسمبر ٢٠٢٢م.
* حكمة الغرب لـ برتراند رسل ج٢(الفلسفة الحديثة والمعاصرة)، ترجمة: فؤاد زكريا، ط عالم المعرفة، ١٩٨٣م.
* حلم العقل تاريخ الفلسفة من عصر اليونان إلى عصر النهضة لـ أنتوني جوتليب، ترجمة: محمد طلبة نصار، ط مؤسسة هنداوي – القاهرة، ط١، ٢٠١٥م.
* خواطر بسكال، ترجمة: إدوارد البستاني، ط اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع – بيروت، ١٩٧٢م.
* دراسات في الفلسفة الحديثة للدكتور محمود حمدي زقزوق، ط دار الطباعة المحمدية، ط١، ١٤٠٥هـ=١٩٨٥م.

* ديكارت للدكتور نجيب بلدي، ط دار المعارف – القاهرة، ١٩٥٩م.
* رواد الفلسفة الحديثة لـ رينشارد شاخت، ترجمة: د/أحمد حمدي محمود، ط مكتبة الأسرة، ١٩٩٧م.
* روح الفلسفة الحديثة لـ جوزايا رويس، ترجمة: أحمد الأنصاري، ط المجلس الأعلى للثقافة – القاهرة، ط١، ٢٠٠٣م.
* علم الأخلاق لـ باروخ اسبينوزا، ترجمة: جلال الدين سعد، ط المنظمة العربية للترجمة – بيروت، ط١، ٢٠٠٩م.
* قصة الفلسفة الحديثة لزكي نجيب محمود، ط لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة، ١٣٥٥هـ=١٩٣٦م.
* قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي لـ وِل ديورانت، ترجمة: د/فتح الله محمد المشعشع، ط مكتبة المعارف – بيروت، ط٦، ١٤٠٨هـ=١٩٨٨م.
* مبادئ الفلسفة لـ أ.س. رابوبرت، ترجمة: أحمد أمين، ط مؤسسة هنداوي – القاهرة، ٢٠١٣م.
* مبادئ الفلسفة لـ دريكارت، ترجمه وقدم له وعلق عليه: د/عثمان أمين، ط مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٠م.
* المعجم الفلسفي للدكتور جميل صليبا، ط دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢م.
* مشكلة الفلسفة للدكتور زكريا إبراهيم، ط مكتبة مصر، بدون.
* مقال عن المنهج لـ ديكارت، ترجمة: محمود محمد الخضيري، ط الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط٣، ١٩٨٥م.
* موسوعة الفلسفة للدكتور عبد الرحمن بدوي، ط المؤسسة العربية للدراسات والنشر – بيروت، ط١، ١٩٨٤م.
* موسوعة لالاند الفلسفية، منشورات عويدات – بيروت، باريس، تعريب: خليل أحمد خليل، ط٢، ٢٠٠١م.

Index of the most important sources and references

* Ibn Rushd and Averroism by Ernest Renan, translated by: Adel Zuaiter, published by Dar Ihya al-Kutub al-Arabiyah - Cairo, 1957 AD.
* The New Arganon by Francis Bacon, translated by: Dr. Adel Mustafa, published by Roya Publishing and Distribution - Cairo, 1st edition, 2013 AD.
* Foundations of Philosophy by Dr. Tawfiq Al-Tawil, published by the Egyptian Nahda Library - Cairo, 3rd edition, 1958 AD.
* "God" in Modern Philosophy by James Collins, translated by: Fouad Kamel, published by Ghareeb Library - Cairo, 1973 AD.
* The Emotions of the Soul by Descartes, translated by: George Zenani, published by Dar Al-Muntakhab Al-Arabi - Beirut, 1st edition, 1413 AH = 1993 AD.
* Blaise Pascal and the Philosophy of Man by Dr. Rawya Abdel Moneim Abbas, published by Dar Al-Nahda Al-Arabiya - Beirut, 1996 AD.
* The History of Philosophical Thought by Dr. Muhammad Ali Abu Rayyan, Part 4 (Modern Philosophy), University Knowledge House - Alexandria, 1996 AD.
* The History of Philosophy by Emile Barhier, Part 3

(The Middle Ages and the Renaissance), translated by: George Tarabishi, published by Dar Al-Tali'ah - Beirut, 2nd edition, 1988 AD.

* The History of Philosophy by Emile Barhier, vol. 4 (seventeenth century), translated by: Georges Tarabishi, published by Dar Al-Tali'ah - Beirut, 2nd edition, 1993 AD.
* The History of European Philosophy in the Middle Ages by Youssef Karam, published by the Hindawi Foundation for Education and Culture - Cairo, 2014 AD.
* The History of Modern Philosophy by William Clay Wright, translated by: Mahmoud Sayyid Ahmed, Al-Tanweer Edition - Beirut, 1st edition, 2010 AD.
* History of Modern Philosophy by Youssef Karam, published by Dar Al-Maaref in Egypt, 4th edition, 1966 AD.
* The History of Western Philosophy by Bertrand Russell (Book Three: Modern Philosophy), translated by: Dr. Muhammad Fathi Al-Shenety, published by the Egyptian General Book Authority, 1977 AD.
* Introduction to Philosophy by Dr. Mahmoud Hamdi Zaqzouq, Al-Iman Library Edition - Cairo, 2nd edition, 1439 AH - 2017 AD.

* Thomas Hobbes, the Philosopher of Rationality, by Dr. Imam Abdel Fattah Imam, published by Dar Al-Thaqafa for Publishing and Distribution, 1985 AD.

* Currents of Philosophical Thought from the Middle Ages to the Modern Age by Andre Cresson, translated by: Nihad Reda, Oweidat Publications - Beirut-Paris, 2nd edition, 1982 AD.

* Wise ignorance according to Nicholas Al-Kuzi, by Dr. Muhammad Abu Al-Majd Qenawi, research published in the Journal of the College of Arts in New Valley, Issue (16), December 2022 AD.

* The Wisdom of the West by Bertrand Russell, Part 2 (Modern and Contemporary Philosophy), Translated by: Fouad Zakaria, World of Knowledge Edition, 1983 AD.

* The Dream of Reason: A History of Philosophy from the Age of Greece to the Renaissance, by Anthony Gottlieb, translated by: Muhammad Tolba Nassar, published by the Hindawi Foundation - Cairo, 1st edition, 2015 AD.

* Thoughts of Pascal, translated by: Edward Al-Bustani, published by the Lebanese Committee for Translating Masterpieces - Beirut, 1972 AD.

* Studies in Modern Philosophy by Dr. Mahmoud Hamdi

Zaqzouq, published by Muhammadiyah Printing House, 1st edition, 1405 AH = 1985 AD.

* Descartes by Dr. Naguib Baladi, published by Dar Al-Maaref - Cairo, 1959 AD.

* Pioneers of Modern Philosophy by Richard Schacht, translated by: Dr. Ahmed Hamdi Mahmoud, Family Library Edition, 1997 AD.

* The Spirit of Modern Philosophy by Josiah Royce, translated by: Ahmed Al-Ansari, published by the Supreme Council of Culture - Cairo, 1st edition, 2003 AD.

* Ethics by Baruch Spinoza, translated by: Jalal al-Din Saad, published by the Arab Organization for Translation - Beirut, 1st edition, 2009 AD.

* The Story of Modern Philosophy by Zaki Naguib Mahmoud, published by the Authorship, Translation and Publishing Committee in Cairo, 1355 AH = 1936 AD.

* The Story of Philosophy from Plato to John Dewey by Will Durant, translated by: Dr. Fathallah Muhammad Al-Mushsha', ed. Al-Ma'rif Library - Beirut, 6th edition, 1408 AH = 1988 AD.

* Principles of Philosophy by A.S. Rabobert, translated by: Ahmed Amin, published by the Hindawi

Foundation - Cairo, 2013 AD.

* Principles of Philosophy by Dreckart, translated, presented and commented on by: Dr. Othman Amin, published by the Egyptian Nahda Library, 1960 AD.
* The Philosophical Dictionary by Dr. Jamil Saliba, published by the Lebanese Book House, 1982 AD.
* The Problem of Philosophy by Dr. Zakaria Ibrahim, published by the Library of Egypt, without.
* An essay on the method by Descartes, translated by: Mahmoud Muhammad Al-Khudairi, published by the Egyptian General Book Authority, 3rd edition, 1985 AD.
* Encyclopedia of Philosophy by Dr. Abdul Rahman Badawi, published by the Arab Foundation for Studies and Publishing - Beirut, 1st edition, 1984 AD.
* Lalande Philosophical Encyclopedia, Oweidat Publications - Beirut, Paris, Arabization: Khalil Ahmed Khalil, 2nd edition, 2001 AD.

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
ملخص البحث	٥٧٣
المقدمة	٥٧٥
التمهيد	٥٨٠
أولًا: حول إقرار الفيلسوف بعجز العقل في بحثه للمشكلات الفلسفية والدينية	٥٨٠
ثانيًا: نبذة عن عصر النهضة وبيان أنَّ مِن أَهَمِّ ما يميِّزه الثقةَ في العقل	٥٨١
المبحث الأول: الإقرار بعجز العقل في بحث مشكلات فلسفية ودينية في الفترة الإنسانية	٥٨٦
المطلب الأول: إقرار نقولاس الكوزاني بعجز العقل في بحث مشكلة طبيعة المعرفة	٥٨٦
المطلب الثاني: إقرار بومبوناتزي بعجز العقل في بحث مشكلة خلود النفس	٥٩١
المطلب الثالث: إقرار لويس فيفيس بعجز العقل في بحث مشكلة حقيقة النفس	٥٩٦
المطلب الرابع: إقرار مونتاني بعجز العقل في بحث مشكلة إمكان المعرفة	٥٩٨
المبحث الثاني: الإقرار بعجز العقل في بحث مشكلات فلسفية ودينية في الفترة العلمية	٦٠٢
المطلب الأول: إقرار فرنسيس بيكون بعجز العقل في بحث مشكلة الإيمان بالعقائد الدينية	٦٠٢
المطلب الثاني: إقرار غاليليو غاليلي بعجز العقل في بحث مشكلة حقيقة الأشياء وعوارضها	٦٠٥
المطلب الثالث: إقرار ديكارت بعجز العقل في بحث مشكلات؛ إمكان المعرفة، وعلاقة النفس بالجسد، وتفهم العقائد الدينية (الأسرار)	٦٠٧
المطلب الرابع: إقرار بسكال بعجز العقل في بحث مشكلتي؛	٦٢٢

معرفة وجود الله وماهيته، وفهم شخصية الإنسان	
المطلب الخامس: إقرار توماس هوبز بعجز العقل في بحث مشكلة صفات الله	٦٣٠
المطلب السادس: إقرار مالبرانش بعجز العقل في بحث مشكلات؛ طبيعة المعرفة، وحرية الإنسان، وتفهم العقائد الدينية (الأسرار)	٦٣٣
المطلب السابع: إقرار اسبينوزا بعجز العقل في بحث مشكلتي؛ صفات الله، وصدور الكثرة عن الله الواحد	٦٤١
الخاتمة	٦٤٧
فهرس بأهم المصادر والمراجع	٦٥١
فهرس الموضوعات	٦٥٩