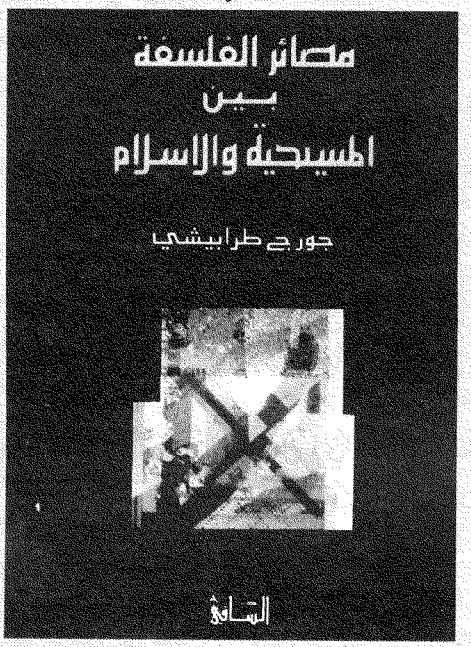
نجيب جرجي عوض*

«مصائر الفلسفة»: دفاعٌ أم تجنٍّ؟



إنصافُ الإسلام، أم إضعاف المسيحية؟

مقدمة

«إنّ الرؤية المانوية لمسيحيةٍ عقلانيةٍ منفتحةٍ على الفلسفة، ولإسلامٍ منغلقٍ دونها ـ وبالتالي غائبٍ عنه 'العقلُ الكونيّ' ـ، لا تدع مجالاً للشك في أنّ صاحب النصّ يتبنى... إنتاجَ ذلك الشق من الإيديولوجيا الاستشراقية الذي ما فتئ يسعى... إلى تكريس وعيٍ تاريخيٍّ كاذبٍ فحواه أنّ المسيحية النازحة غرباً انفتحتْ على ما انغلق دونَه الإسلامُ 'الآسيويّ'، فكان تقدُّمُها في ظل الحضور الدائم 'للعقل الكونيّ'، بينما تأخّرَ الإسلامُ في ظلّ غياب هذا العقل» (ص ٩٠).

بهذه الكلمات المباشرة والمركّزة يَشْرع جورج طرابيشي في كتابه **مصائر الفلسفة بين المسيحية والإسلام**[1] في ردّه على طروحات محمد عابد الجابري الخاصة بالعقل العربيّ. وهو يبيّن أنّ الأطروحة المركزية لكتابه (أيْ لكتاب طرابيشي) هي إثباتُ أنّ هناك مساحةً فعليةً وحقيقيةً للفلسفة في تكوين الفكر الإسلاميّ التاريخيّ، بعكس ما يدّعيه الجابري ورهطُ المستشرقين المعادين لدور العقل في الفكر الإسلاميّ. وينطلق طرابيشي من أنّ مَنْ يقول بتغييب الإسلام للعقل وبقطيعة الإسلام مع الفلسفة إنّما يبني حكماً تعميمياً ولاتاريخياً ولا يعطي أهميةً للرؤية التفصيلية لكل مرحلةٍ من تاريخ الإسلام الفكريّ على حدة. ولمّا كان طرابيشي يلمّح إلى خلفيةٍ دينيةٍ جغرافيةٍ تكمن وراء مواقف مَنْ حَمَلَ ذلك الاعتقادَ المنقوصَ من المستشرقين، وخاصةً إرنست رينان، فإنّه يبني دفاعه عن الإسلام العقلانيّ على محاولةٍ دؤوبةٍ وجادةٍ لمهاجمة عقلانية الدين المسيحيّ ـ دينِ الآتين من الغرب ـ، وعلى إثباتِ أنه إذا وُجدَ عدوٌ حقيقيٌّ للفلسفة عبر التاريخ فهو المسيحية: «ليس من سلطةٍ دينيةٍ عادتِ الفلسفةَ واستغنتْ عن الموروث العقليّ اليونانيّ كما عادتْها واستغنتْ عنه مسيحيةُ القرون الأولى» (ص ١٠). وبالتالي، فما يريده طرابيشي من كتابه هذا هو «قلبُ معادلة التقدُّم والتأخُّر في المسيحية والإسلام» (ص ١١).

حين نأخذ تلك الخلفية في عين الاعتبار نجد جواباً لتساؤلنا عن سبب إثبات الكاتب لحضور العقلانية ودور الفلسفة في الإسلام من خلال مروره بحديقة الفكر المسيحيّ قبل وصوله للحقل المصبوّ إليه. وربما عندها ندرك دوافع سعيه إلى تغييب أيّ علاقةٍ إيجابيةٍ بين المسيحية الأولى والفلسفة اليونانية. وتبيّن مقدمةُ كتابه أنه بهذه الطريقة **فقط** (!) سيثبت أنّ تاريخ الإسلام مع الفلسفة تاريخٌ إيجابيٌّ وحقيقيٌّ ويستحق **وحدَه** التقديرَ. وبكلمات أخرى، لا يردع الأستاذَ الباحثَ أيُّ منطقٍ علميٍّ موضوعيٍّ عن القول بأنّ هدفه هو الدفاع عن انفتاح الإسلام على العقل والفلسفة، من خلال مهاجمة المسيحية وإثباتِ عدائها ورفضِها «القطعيّ» للعقل والفلسفة. وهو يحقّق هذا مفترضاً الأمانةَ

---

* ـ خريج كلية اللاهوت للشرق الأدنى في بيروت (N.E.S.T)، ويخدم في السينودس الإنجيليّ الوطنيّ مسؤولاً عن حقل التربية المسيحية في سورية.

١ ـ جورج طرابيشي: **مصائر الفلسفة بين المسيحية والإسلام**، بيروت، دار الساقي، ١٩٩٨.

لموضوعية البحث العلميّ، ولتفكيكية النقد التاريخيّ ومعطياته المعرفية.

ما يقدّمه طرابيشي في الفصل الذي يخصّصه للحديث عن الإسلام والفلسفة، ويعنْونه بـ «الفلسفة في المدينة الإسلامية: من المواطنة إلى المنفى» (ص ٦٧ ـ ١٢٠)، يدعو إلى الاحترام والتقدير إذا ما قرأناه في حدّ ذاته. ولكنّ ما يجعلني أحاوره هو أنّه بنى صحةَ ما يقوله عن الإسلام على أنقاض تحيُّزٍ انفعاليٍّ ضد المسيحية، لا مبرِّرَ ولا مكانَ منهجيٍّ ومنطقيٍّ له في سياق غايته الأساسية من الكتاب. فهو، من جهة أولى، يتّهم كلاً من الجابري وريتان وغولدزيهر وغيرَهم بالحكم على الإسلام بشكل تعميميٍّ مطلقٍ بعيد عن التقصّي الدقيق والموضوعيّ للحقائق: فيقول مثلاً إنّ رينان أنكر دور الإسلام في نقل الفلسفة إلى الغرب (ص ١٤ ـ ١٦)، وإنّ غولدزيهر سكت عمداً عن «وجود الفلسفة العربية الإسلامية نفسها» (ص ٧٢). ولكنّ الغريب أنّ طرابيشي الرافض للتعميم بشدة لا يمتنع، من جهة ثانية، عن تبني رؤية تعميمية مسطّحة تجاه المسيحية، متجاهلاً الفلسفةَ المسيحيةَ نفسَها.

فهو يستشهد بأبي حاتم الرازي في معرض دفاعه عن ضرورة ملاحظةِ تنوُّع المواقف من الفلسفة في تاريخ الإسلام، ويحاول أن يعيد قراءة موقفه من الفلسفة بشكل موضوعيّ ودقيق قائلاً: «رغم حملته على مَنْ اسماهم 'المتفلسفة' وتنديدِهِ بـ 'أقوالهم الشنيعة القبيحة'، فقد حرص [الرازي] على تمييز 'المحقين' منهم من 'المبتدعين' وبنى جزءاً من استراتيجية رده على بيان التفارق بين 'كلام القدماء المحقين'، وبين 'المحالات والخرافات' التي ابتدعها المبدعون ممن 'خلطوا بِدَعَهم بكلام الفلاسفة المحقين'» (ص ٧٧). لكنّ طرابيشي يرمي بالموضوعية والدقة العلمية جانباً عندما يستشهد بكلام آباء الكنيسة (جوستنيان وأوريجانوس وغيرهما)، فكأننا ههنا أمام حالةِ انفصامٍ فكريٍّ شديدٍ وتناقض مبدئيّ واضح: فحين يريد طرابيشي الدفاعَ عن الإسلام يتجاوز التعميم ليتحدث عن أنواعٍ من الفلسفة استدعتْ مواقفَ مختلفةً من قبل الفقهاء المسلمين، ولكنه ينسى أنه كان في الفصل الذي سبق هذا الفصل قد تحدّث عن نموذجٍ واحدٍ من الفلسفة المسيحية.

والظاهرة نفسها تنطبق على الفصل المتعلق بالإسلام برمّته. ففي ص ٨١ يقدّم طرابيشي ما يتّبعه من أسلوب في الردّ على منتقدي عقلانية الإسلام: «... نظرية 'الضربة القاضية' ليس لها سوى مؤدًى ضمنيّ واحد: أنّ الفلسفة في حضارة الإسلام عرضٌ عارضٌ، صدفةٌ تاريخية، بينما هي في حضارة المسيحية جوهرٌ ثابتٌ وقانونٌ للتاريخ. وهكذا تُقلَب الحقيقة التاريخية مرتين: فمنفى الفلسفة في مسيحية القرون الأولى يغدو وطناً، وتوطُّنُ الفلسفة في إسلام القرون الأولى يغدو مَهْجراً». فطرابيشي محقٌّ في رفضه لفكرة أنّ الفلسفة في الإسلام صدفة تاريخية وعَرَضٌ عارض. ولكنْ مَنْ قال إنّ الردّ على منطقٍ لاموضوعيٍّ أحاديِّ الجانب يجب أن يكون بمنطقٍ لا يقل عن الأول لامنطقيةً ولاموضوعيةً؟ أليس غريباً ألاّ يتحدّث طرابيشي عن عامل الظروف المحيطة وبُعد السياقية التاريخية كعامل يشمل كلاً من المسيحية والإسلام إلا في جملة عابرة واحدة[1]، وينسى جانب الظروف التاريخية في فصلٍ كاملٍ يهاجم فيه المسيحيةَ باسم الفلسفة؟ من أين جاء الباحث بقناعته الموضوعية (!) بأنّ باب الثقافة المسيحية بقي مقفلاً على مدى ألف سنة (ص ١٠٢) أمام العقل والحوار مع الفلسفة والاغتناء منها بل وإغنائها أيضاً؟ كيف يبرِّر لنفسه أن يُحْدِث «تمييزاً في المصطلحات» وأن يتدارك «التعميم» (ص ١٠٩) بغيةَ إقرار وجود أكثر من موقف إسلاميّ تجاه الفلسفة، ولا يتدارك تعميمَه هو شخصياً في ما يخصّ موقفَ المسيحية من الفلسفة؟

عن أيّ فلسفة نتحدث؟

يعرِّف طرابيشي الفلسفة بأنها «نَظَرُ العقل في العقل» (ص ١٣) ـ وهو مفهوم أقربُ إلى الفكر الهيغليّ منه إلى الفكر اليونانيّ القديم الذي يستخدم كلمة «فلسفة» للتعبير عن البحث من أجل المعرفة بغيةَ تحويل الظواهر إلى مبادئ معرفية تمكّننا من معرفة الكائن الأزليّ[2]. وهذا يبدو واضحاً في كتاب هيغل **فينومينولوجيا العقل (الروح)**، حيثُ أيُّ تطورٍ فكريّ بشريّ هو العمل المنطقيّ اللازم لمحاولة العقل معرفةَ ذاته[3]. لكنّ علينا أن نتذكر أنّ هيغل يتحدث عن العقل بمعناه المطلق الماورائيّ، الأمر الذي يُشْبِه ما يقوله الدينُ عن ماورائية اللّه ومطلقية اللّه. إنّ «العقل الناظر في العقل» في مفهوم هيغل يفترض أنّ العقل المنظور إليه هو آخرُ قائمٌ بذاته يمثّل ما يجب أن يصير عليه العقلُ الناظر[4]، إذْ لا يمكن للذات الواعية أن تصل إلى المعرفة الكاملة ما لم تكن هناك ذاتٌ أخرى موضوعيةٌ، مقابلةٌ، لها كيانٌ قائم بذاته، تتواصل مع الأولى وتجعلها تحقق ذاتها[5]. ولو فهمنا الفلسفةَ بوصفها نظراً للعقل إلى العقل على ذلك النحو لرأينا أنّ هذا التعريف للفلسفة ليس ببعيد عن الفكر اللاهوتيّ المسيحيّ: فالفكر اللاهوتيّ في أحد

---

١ ـ المصدر السابق، ص ٨٢: «... لنبادرْ إلى القول بأنّ الأسباب التاريخية التي ماتت بها الفلسفةُ في الإسلام... هي عينها الأسبابُ التي كانت أدت في مسيحية القرون الأولى إلى دفن الفلسفة اليونانية وحالت دون مولد فلسفة مسيحية».

٢ ـ Geoffrey W. Bromiley: **Theological Dictionary of the New Testament** (Grand Rapids: W.B. Eerdmans Publishing Company, 1992), "Philosophy", p. 1269 - 1270.

٣ ـ Ted Honderich, ed: **The Oxford Companion to Philosophy** (Oxford: Oxford University Press, 1995), "Hegel", p. 342.

٤ ـ ٥ ـ Diogenes Allen and Eric O. Springsted: **Primary Readings in Philosphy for Understanding Theology** (Louisville: John Knox Press, 1992), p. 211, 213.

جوانبه، إنْ لم يكن في جوهره، يمثّل رحلةَ عودةِ الإنسان إلى ذاته الحقيقية في ضوء فهمه لذاتٍ عظمى أخرى هي ذاتُ اللّه أولاً والوجود ثانياً. ولا شك أنّ هيغل مثاليُّ الفكر فلسفياً، وذلك لكونه يَحْصر عمليةَ فهم الوجود في العقل البشريّ، لا في ما يتعلق بلقاء العارف وموضوع المعرفة فحسب بل في ما يتعلق بالعناصر التي تكوّن طبيعة الموضوع نفسه أيضاً، إذ يرى أنها تعكس منطقَ عقلِ العارف نفسه[1]. ورغم هذا، فأنْ يتحدث هيغل عن الذات الأزلية اللامحدودة في علاقتها الداخلية بذاتها آخذةً صورةَ المحدود، وأنْ يتحدث عن انعكاسٍ لهذه الجدلية الأزلية في لقاء بين اللامحدود وذاتٍ محدودةٍ، إنّما يفتح أمامنا مجالاً للّقاء بين الفلسفة بهذا المعنى واللاهوت المسيحيّ، لكون هذا الأخير معنياً بالحديث عن لقاء الله في ذاته وعن لقاء اللّه مع الخليقة في جدليةٍ مماثلة.

أردتُ الخوضَ قليلاً في تعريف طرابيشي للفلسفة في مطلع كتابه لأبيّن أنّ هذا التعريف ليس بعيداً عن الفكر المسيحيّ بالقدْر الذي يفترضه الكاتب... وأنا لا أعني الفكرَ المسيحيَّ المعاصرَ الذي تأثّر بالفكر الهيغليّ وحده، بل أعني أيضاً فكر المسيحية الأولى التي صَرَفَ مفكروها جهودَهم في الحديث اللاهوتيّ عن حياة اللّه في ذاته (الثالوث وجدلياته) ولقاء اللّه مع الوجود في التاريخ (التجسُّد والخلق وعقيدة المسيح عموماً). لكنّ ما أودّ في الحقيقة أن أطرحه هو التساؤلات التالية: هل ينطبق تعريفُ الفلسفة كنظرة العقل في العقل، تاريخياً ومعرفياً، على مفهوم الفلسفة عند اليونانيين المعاصرين للكنيسة الأولى؟ إذا قبلنا جدلاً أنّ المسيحية الأولى رفضتِ الفلسفةَ فعلاً، فهل ما رفضته هو هذا المفهوم للفلسفة أم هو مفهوم آخر؟ وهل حقاً عادتِ المسيحيةُ الأولى الفلسفةَ كما فهمها وعرّفها الفلاسفةُ في القرون المسيحية الأولى؟ هذه الأسئلة هامة وتصبُّ في خانةِ ما سمّاه طرابيشي «تاريخ تاريخ الفلسفة» (ص ١٣٠) وفي ما يُعرَّف في علم اللاهوت النظاميّ بـ «تاريخ تاريخ اللاهوت المسيحيّ». لقد نسي طرابيشي أنّ كل مرحلة تاريخية حملتْ معها تعريفاً جديداً لكلمة «فلسفة»، وحملتْ معها ـ بالتالي ـ موقفاً تاريخياً مختلفاً تجاه الفلسفة من قِبل آباءِ الكنيسة ومن قِبل الفلاسفة أنفسهم. والتفكيكية الحقيقية تقتضي، كما أعلم، أن يخوض الباحثُ العلميُّ في تضاعيف مسيرةِ لاهوتِ الكنيسة وموقفها من الفلسفة في ضوء التطور التاريخيّ لمعنى كلمة «فلسفة» ولمضامين «علم» الفلسفة في كل مرحلة تاريخية. صحيح أنّ الكاتب يشير جزئياً إلى هذه الناحية في فصل الدفاع عن الإسلام، لكنه هنا يرمي بالتفكيكية عرضَ الحائط. إنّ هيغل نفسه يبني كل فلسفته وأدواته المعرفية على أساس التموضع التاريخيّ للحقائق والمواقف[2]. وعليه، فحين نريد أن نفهمَ موقفَ مفكرٍ مّا من الفلسفة ـ سواء أكان مسلماً أم مسيحياً ـ فعلينا ألاّ نبقى عن حدود الفهم العامّ لطبيعة الموقف وقوانينه الداخلية، بل يجب أن نأخذ بعين الاعتبار تجربة هذا المفكّر ووعيَه في السياق التاريخيّ المحيط[3]. المعرفة، كما أكّد طرابيشي في دفاعه عن الإسلام، ليست معزولة عن تموضع العارف في علاقات مختلفة مع المحيط. هذا المبدأ يجب أن ينطبق على موقف المسيحية الأولى، لا على الإسلام وحده. ومن الأجدى أن نعود إلى دراسة موقف المسيحية تاريخياً قبل أن نحكم بأنّ «تاريخ الفلسفة في مسيحية القرون الأولى هو تاريخُ قطيعةٍ وغياب» (ص ٦٦). وعلى الأستاذ طرابيشي أن يحدِّد عن أيّ فلسفةٍ يتحدث؟ فهل رفضتِ المسيحيةُ الفلسفةَ بالمطلق، أم أنها رفضتْ خطاً معيّناً أو مدرسةً فلسفيةً معينة؟ الكاتب لا يفرّق بين مصطلحي لـ «الـ فلسفة» ومصطلح «فلسفة»، وبذلك لا يُنْصف في رأيي المسيحيةَ ولا الإسلام. نعم: المسيحية رفضتْ وانتقدتْ فلسفاتٍ معيّنةً انتشرتْ في محيط المجتمع اليونانيّ والرومانيّ للقرون الأولى، لكنّ هذا مختلف عن افتراض القطيعة **الكلية** مع الفكر الفلسفيّ.

يقول طرابيشي إنّ المسيحية «دينُ وَحْيٍ» (والأصح أنها دينُ كَشْفٍ) يتنافى في عقائديته مع الروح الفلسفيّ الذي يقوم على «البحث الشخصيّ، المستقلّ والحرّ، عن الحقيقة» (ص ٢٥). ولو دقّق أستاذُنا في كتابات الآباء لوجد أنهم يحاورون ويجادلون ويستفيدون من الفلسفة اليونانية، ولكنْ بشكلٍ نقديّ بنّاءٍ بعيدٍ عن العدائية والقطيعة من جهة، وبعيدٍ عن النَّسْخ والتكرار الآليّ من جهة أخرى. اللاهوت يشترك مع الفلسفة في إخضاع مناهج الفهم المعرفية التي يعتمدها للدراسة والتساؤل[4]. الأستاذ طرابيشي يماهي كلياً بين منهجية التفكير الفلسفيّ ومحتوى خطاب علم الفلسفة: فهو يتّهم المسيحيةَ بالقطيعة حتى في «الجانب الإبستمولوجيّ» انطلاقاً من قوله إنّ «البرهان هو لغة العقل الفلسفيّ» في حين أنّ لغة الوحي والإيمان هي «النبّوة» (والأنبياء «فوق كل برهان») (ص ٢٩). لكنّ طرابيشي لا يبيّن ما يعنيه بكلمة «برهان»: فإذا كان يعني إقناعاً وتفنيداً بناءً على

---

١ ـ Nicholas Bunnin, E.P. Tsui-James: **The Blackwell Companion to Philosophy** (Oxford: Blackwell Publishers LTD, 1996), "Hegel", p. 613.

٢ ـ Mircea Eliad: **The Encyclopedia of Religion** (New York: Macmillan Publishing Company, 1987), "Hegel", p. 245.

٣ ـ **The Blackwell Companion to Philosophy**, opcit., p. 609.

٤ ـ Schubert M. Ogden: "What is Theology?", in **Reading in Christian Theology**, P. Hodgeson and R. King, eds, (London: S.P.C.K, 1995), p. 16.

الجدل، فها هو وجه لاهوت القرون الأولى ووقائعُ الجدالات حول الثالوث والخريستولوجي أفضلُ مثالٍ. كما أنّ قول جوستنيان «إنّ كلام الأنبياء فوق كل برهان» لا يعني بالضرورة أنه نقيض البرهان؛ فالتجاوز والأفضلية لا يعنيان دوماً النفيَ والقطيعةَ، وأن يقول جوستنيان إنّ «مذهبنا يتفوّق على كل مذهب بشريّ» (ص ٣٠) لا يقودنا بداهةً إلى فهم التفوق بمعنى الإنكار أو المعاكسة الجوهرية بل قد يعني السيرَ قُدُماً بمذهبنا نحو تداعياتٍ أكثر عمقاً وتكاملاً من المذهب المذكور.

ثم يذهب طرابيشي في ختام عرضه إلى القول: «فهل نبالغ إذا قلنا إنّ العقيدة القويمة والمسننة لمسيحية القرون الأولى قَتَلَتِ الفلسفةَ مرتيْن: أولاً باجتثاثها الفلسفةَ اليونانيةَ من أرومتها، وثانياً بحؤولها دونَ ازدراع فلسفةٍ مسيحيةٍ وريثةٍ أو بديلة؟... وكما أنّ العقيدة القويمة لا تقبل فلسفة من خارجها فإنها لا تفرز فلسفة من داخلها» (ص ٦٦). لكنّنا حتّى لو قبلنا ما يقوله هنا عن مساوئ الدوغمائية، فيجب أن نتذكر أنّ رفض الفلسفة هو في حدّ ذاته موقفٌ فلسفيٌّ آخر.

وخلاصة الأمر أنّ ما يقوله طرابيشي هنا قابل للجدل والنقاش لأنه يتضمّن تعريفاً عقائدياً مؤدلجاً للفلسفة نفسها. فهو يتحدث عن الفلسفة بوصفها نظرة العقل إلى العقل، دون أن يتأكد ما إذا كان هذا هو مفهومَ الفلسفة عند اليونان في القرون الأولى سواءً بسواء. كما أنه يتجاهل أنّ الفلسفة هي نظرُ العقل في حقيقة الوجود، وهو تعريف غير بعيدٍ إطلاقاً عن اللاهوت المسيحيّ عبر كل العصور. لقد حَمَلَ الكاتبُ مِشْعَل إنصاف الفلسفة واستعادةِ حقها المغتَصَبِ من المسيحيّة، ناسياً (أو متناسياً) أن يتساءل: هل يُقاس رفضُ الفلسفة أو قبولُها بتبني الإنسان لنصوص وأفكار فلسفية بشكل مطلقٍ حياديّ، أم أنه يقاس ببناءِ وعيِ الإنسانِ وأدواتِهِ المعرفيةِ على أساس منهجية الفكر الفلسفيّ وآلياته العقلية؟

المسيحية والفلسفة: عداء أم حوار؟

في ص ٣١ ـ ٣٢ يستشهد طرابيشي بموقف بولص الرسول، مفترضاً أنه أوّلُ مَنْ بدأ القطيعةَ المطلقةَ مع الفلسفة. لكنّ ما يمكن التنويه إليه هو أنّ الشواهد التي يعود إليها الكاتبُ من الكتاب المقدس تبيّن أنّ بولص يتحدث عن نوعيْن من الحكمة أو الفلسفة. وعليه، فمشكلة بولص ليست مع «الفلسفة» اليونانية، بل مع «فلسفةٍ» أو فلسفاتٍ معينةٍ يَعْتقد أنها تُبعد جماعةَ الإيمان عن فكر يسوع المسيح. وهو في هذا الإطار ليس ضد فلسفات يونانية معينة (غنوصية) فحسب، ولكنه أيضاً ضد فلسفةٍ يهوديةٍ معينةٍ أيضاً (هي فلسفة الفرِّيسيّين حول مجيء المسيا). فبولص لم يكن ضد الفلسفة بالمطلق، بل ضد استخدامها المخادع الذي يمكن أن يؤدي إلى معرفة مزيفة. إنّه يربط العبادة بالعقل، ويحذّر في الوقت نفسه من العقل الذي يحيد عن العبادة المبنية على فكر يسوع المسيح (رومية ١٢: ١ ـ ٢). وبولص نفسُه يستخدم مصطلحات فلسفية تدلّ على دراسته للفلسفة اليونانية وتضلّعه بها[١]. لقد رفض بولص حكمةَ العالم مقابلَ حكمةِ اللّه، لكنّ «حكمة العالم» تعبير زمنيٌّ تاريخيٌّ لا تعبير مطلق، ويعني به بولص الوثنيةَ وفلسفةَ تعدد الآلهة لا الفلسفةَ بالمعنى الأنطولوجيّ المجرّد[٢]. وفي اللاهوت الكتابيّ المسيحيّ المعاصر بات مسلّماً به بين الباحثين خلفيةُ بولص الفلسفية التي جعلتهم يدعونه «فيلسوفَ المسيحية». لقد كان بولص «حسّاساً» تجاه الأفكار الفلسفية الخاطئة التي حَمَلَها مَنْ دخلوا الدينَ الجديدَ إلى الكنيسة؛ وهذا الانفعال وعدم الراحة تجاه فلسفات معينة إنما هما موقفٌ تاريخيٌّ ظرفيٌّ لا يحتمل التعميمَ والمقياسيةَ.

ومع ذلك، وعلى الرغم من أنّ المسيحية الأولى في البداية حملتْ حساسيةً بولص تجاه الفكر الفلسفيّ اليونانيّ، فإنّ هذا لم يستمرّ طويلاً، ولا سيّما مع تثبيت حضور الأمم في جسم الكنيسة الأولى إلى جانب اليهود. ففي بداية القرن الثاني، ومع ظهور الآباء الجداليين اللاهوتيين Apologetic Fathers وبداية الحوارات الشائكة حول عقيدة المسيح ولاهوت اللّه، بدت الفلسفة أكثرَ رسوخاً في علاقتها بالإيمان المسيحيّ القائم على الكشف الإلهيّ. وأخذ اللاهوتُ المسيحيُّ، وخاصةً في القرون الأربعة الأولى، الكثيرَ من مناهج منطقه وخطابه الجدليّ من الفلسفة الأفلاطونية تحديداً، ولكنّ هذا الاكتساب لم يكن سلبياً أو انفعالياً، بل كان تلاقحاً واعياً ونقدياً وحوارياً قدر الإمكان. فلقد بقيتْ هناك دائماً مساحةٌ قال فيها الآباءُ بوجود تمايزٍ وفرادةٍ في المسيحية لا تتلاشيان تحت تأثير فرادة الفلسفة وهيمنتها.

ففي ما يتعلق بمصادر المعرفة وكيفية نموّ الخبرة الدينية، حافظتِ الكنيسة على آليةٍ متمايزةٍ عن منهجية النموّ المعرفيّ في الفلسفة. فقد ركّزتِ المسيحية على الخبرة الدينية الشرائكية للجماعة أكثر من تركيزها على التلمذة الفردية التخصصية بين تلميذٍ ومعلمٍ معيّن (مع أنها لم تتجاهل تلك الأخيرةَ بل استوعبتْها في مجالات معينة). كما حافظتْ على مقياسية الكتاب المقدس مقابل مقياسيةِ فكرِ فيلسوفٍ واحد[٣]، (مع أنها أيضاً حافظتْ على تعاليم الآباء للكتاب المقدس واعتبرتْها مرجعاً موازياً، وهو ما يُعرَف بالتقليد الكنسيّ). لقد اشتُهرتْ في العالم القديم كلٌّ من مدرستيْ أنطاكية والإسكندرية كمنبع للمعرفة والفكر، ناهيك عن المدارس

---

١ ـ Harry A. Wolfson: **The Philosophy of the Church Fathers** (Cambridge: Harvard University Press, 1950), V.1, p. 9.

٢ ـ المصدر السابق، ص ١٠ ـ ١١.

٣ ـ Christopher Stead: **Philosophy in Christian Antiquity** (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), p. 79.

السريانية القديمة التي انتشرتْ في الشرق. ومن المعروف في تاريخ الكنيسة الدورُ الكبيرُ الذي لعبه كلٌّ من أوريجانوس (١٨٥ ـ ٢٥٤) وكليمنت (١٥٠ ـ ٢١٥)، معلّمَي اللاهوت في الإسكندرية، في تقديم الحقائق اللاهوتية على ضَوء الفلسفة الأفلاطونية[١]. ولكنّ هذا ـ كما نعود إلى التذكير ـ لم يَقُدِ الكنيسة إلى تبنّي فكر الفلاسفة على علاته: فبعض المفاهيم الفلسفية الأرسطوطالية، مثل أزلية الكون، تعارضتْ مع التعاليم الكتابية المسيحية، الأمر الذي دفع بعضَ آباء الكنيسة الغربية مثل ترتليان (١٦٠ ـ ٢٢٥) إلى اعتبار الفلسفة غريبةً عن محيط الإيمان المسيحيّ[٢]. وترتليان واحد من أشهر الذين انتقدوا الفلسفة اليونانية وأعلنوا فصلها عن الإيمان الكتابيّ، لكنه لم يكن يتحدث تعميمياً أو بالمطلق: فهو نفسه كان يعتمد على الفلسفة عندما يمارس التعليم، وخاصةً حين يستخدم مصطلحات مثل: شخص Prosopon/Hopostases ولوغوسLogos وجوهر substantia/ousia وغيرها ـ وهي مصطلحات فلسفية كما هو معروف في اللاهوت العقائديّ[٣].

إنّ موقف ترتليان المضادّ للفلسفة لا يقتضي التعميم، مثلما أنّ موقف كلٌّ من كليمنت وأوريجانوس المناصر للفلسفة لا يقتضي التعميمَ بدوره. بل يجب الحذر في هذه الناحية، وهذا الحذر نتعلمه من مواقف الآباء أنفسهم. فلقد اعتَبَرَ كلٌّ من جوستنيان وكليمنت وأوريجانوس الفلسفةَ مقدّمةً لمجيء الإنجيل؛ لكنهم في الوقت نفسه قدّموا الكشفَ الإلهيَّ على الفكر الفلسفيّ، معتبرين أنّ الفكر الفلسفيّ معرفةٌ جزئيةٌ بينما الإيمان بالكشف معرفةٌ تامة[٤]. يقول جوستنيان إنّ الفلسفة أعدّتِ العالَمَ الوثنيَّ لمجيء المسيح، وإنّ المسيحية هي «الفلسفة الوحيدة النافعة والجديرة بالثقة»[٥]. وهو يفرّق بوضوح بين الفلسفة والأسفار المقدّسة، لكنّ تفريقه ليس ذلك التفريق التعسفيَّ الصارم الذي يقتضي أنّ وجودَ أحدهما ينفي الآخر، بل هو يفرّق بين الأسفار وتياراتٍ فلسفيةٍ لا تخدم فكرَ الكتاب وليست أيضاً بالوجه الملائم للفلسفة. إنّ الفلسفة الحقيقية في رأي جوستنيان موجودة في الأسفار المقدسة. ليست المسيحيةُ «الفلسفة» عند جوستنيان، لكنها حتماً «فلسفةٌ وفلسفةٌ صحيحة»[٦]. والتراتب الذي يقدّم الكشفَ الإلهيَّ على الفلسفة لا يعني رفضَ هذه الأخيرة وإنكارَها، وإنّما يعني أنّ الإيمانَ المبنيّ على الكشف يلعب دورَ الموجِّه للفكر الإنسانيّ (الفلسفة) في فهم الإنسان لما يؤْمِن به أصلاً. في اللاهوت، يقود الإيمان إلى البحث والفهم، لا العكس. وهذا ليس ببعيدٍ عن الفلسفة إبستمولوجياً، أو حتى أنطولوجياً. فالفلسفة هي الأخرى تنطلق من اعتقادٍ (إيمانٍ) بوجودِ حقيقةٍ معينةٍ يسعى العقلُ إلى فهمها وتقصي حقائقيتها. وخلاصة الأمر أنّ آباء الكنيسة الأولى لم يقاطعوا الفلسفةَ بل: ١) أعطوها الدور الذي ينسجم مع اللاهوت المسيحيّ، ٢) جادلوا ونقدوا فلسفات معينة مقدِّمين المسيحيةَ كبديل عن الفلسفة، لا بالمعنى المطلق، بل كفلسفةٍ ما تستحق أن يُقال عنها إنّها فلسفةٌ صحيحة.

تقول الباحثة بيغولفسكايا، مدافعةً عن تلاقح المسيحية الأولى بالفلسفات المحيطة بالكنيسة: «لقد أدى تمازجُ المذاهب الفلسفية الهيللينية والغنوصية والوثنية (المجوسية) والفكر الدينيّ النصرانيّ إلى ولادة آراءٍ ومذاهبَ وأفكارٍ جديدةٍ أسهمتْ ـ إلى جانب إحياء قوانين الإيمان الكنسيّ النيقية (النيقوماخية) ـ بإعطاء دفعةٍ نهضويةٍ قويةٍ لتطور العلوم اللاهوتية اللاحق، كما أنها فتحت الطريقَ أمام المناقشات والأفكار المسيحية المبنية على أسسٍ فلسفيةٍ ولاهوتية عميقة»[٧]. وإنّ علاقة المسيحية الوطيدة بالفلسفة في القرون الأربعة الأولى تمكّننا من القول، كما يرى ستيد، إنّ «المسيحية نفسها يمكن أن تُلقَّب فلسفة». والسؤال عن مدى صحة هذا التلقيب وفاعليته تنطبق على الفلسفة المعاصرة، لا على فلسفة ذلك الزمان[٨]. فالضرورة التاريخية ومنطق البحث الموضوعيّ للفكر في سياق تضاعيفه التاريخية يقودان إلى تأكيد اعتماد اللاهوت المسيحيّ على الفلسفة اليونانية. فلقد شكّلتِ الفلسفةُ اليونانيةُ المصدرَ الوحيدَ والأفعلَ لتأمين «أساليب منطقية متينة واستخدام حجج وبراهين مبنية على نظام إقناعيٍّ صارم»[٩] تحاور به الكنيسةُ التياراتِ الفكريةَ والدينيةَ التي أحاطت بها عبر التاريخ.

---

١ ـ Eliade, opcit., v. 11, "Philosophy", p. 295.

٢ ـ Ibid, p. 297.

٣ ـ Collin Brown: **Christianity and Western Thought** (Leicester: Apollus, 1990), V.1. p. 92.

٤ ـ Philip L. Quinn and Charles Taliaferro: **A Companion to Philosophy of Religion** (Oxford: Blackwell Publishers LTD, 1997), "Christianity", p. 61.

٥ ـ Brown, opcit., p. 89.

٦ ـ Wolfson, opcit., p. 17. والموقف نفسه نطالعه في كتابات أثيناغوراس وثيوفيلوس، مروراً بمعظم الآباء؛ راجع ص ١٨٠ ـ ٢٣ من الكتاب المذكور حيث يبيّن الكاتب إيجابيةَ نظرة الآباء إلى الفلسفة لدرجة اعتبارها معطاةً من اللّه ومتكاملةً مع ما كشفه اللّه في العهد القديم.

٧ ـ نينا بيغولفسكايا: **ثقافة السريان في العصور الوسطى** (ترجمة: خلف الجراد)، دمشق: دار الحصاد للنشر والتوزيع، ١٩٩٠، ص ١٩١.

٨ ـ Stead, opcit., p. 79. ويذهب ستيد إلى حد القول إنّ الابيقوريين وحدهم، من كل المدارس الفلسفية اليونانية الرئيسية، لم يتركوا أيَّ تأثير على اللاهوت المسيحيّ (ص ١٠٤). ويوضح في الفصول اللاحقة من كتابه أهمية الموقف النقديّ الحواريّ الذي اتخذته الكنيسة وتتخذه حتى اليوم من توظيف مصطلحات الفلسفة ومناهجها في الفكر اللاهوتيّ. وهو يبيّن، في سياق تحليله للأصول الفلسفية للعقائد المسيحية وما رافق نشوءها من جدلٍ، أنّ هذا هو ما يجعل علاقةَ اللاهوت بالفلسفة علاقةً بناءةً وموضوعيةً وناضجةً.

٩ ـ بيغولفسكايا، مصدر مذكور، ص ٢٠٧.

تبقى هناك بعضُ النقاط التي يردِّدها طرابيشي في سياق اتهامه للمسيحية الأولى بقطيعةِ الفلسفة. فهو يقول (ص ٤٥ ـ ٤٦) إنّ «تسنين العقيدة» في قوانينَ اعترافيةٍ إيمانيةٍ صاغتها المجامعُ قد ألغتْ حريةَ الاجتهاد والتأويل. ويبني رأيه على فكرة مؤدّاها أنّ «العقيدة المسنّنة تُقفِل نهائياً بابَ الاجتهاد الذي هو في الأصل بابٌ ضيقٌ لا ينفرج مصراعاه بأكثر مما تسمح به المفاصلُ الإبستميةُ للنصّ المقدس» (ص ٤٦). لكنّ ما يطرحه الأستاذ طرابيشي هنا قابل للجدل والتفنيد. فمصطلحات: «تسنين» و«مسننة» و«اجتهاد» تنتمي في الأصل إلى القاموس الفقهيّ الإسلاميّ، ولا ينبغي التسرُّعُ في توظيفها في إطار الحديث عن اللاهوت المسيحيّ إذا أردنا فهمَهُ في سياق قاموسه اللاهوتيّ والفلسفيّ الخاصّ. بل علينا أولاً إعادةُ تفسير مضامين تلك المصطلحات المعرفية والفيلولوجية في ضوء ما يوازيها في الفكر المسيحيّ.

ثم إنّ الكاتب يدّعي (ص ٤٨) أنّ الكنيسة واجهتِ الهرطقاتِ بأحكامٍ سلطويةٍ قمعيةٍ فقط، دون أيّ حوارٍ معها. ومع إقرارنا بأنّ ثمّةَ جانباً مظلماً وسلبياً في تاريخ الكنيسة ساعدتْ في ظهوره مساوئُ الممارسة التراتبية للإكليروس في ما يتعلق بردود الفعل القاسية تجاه فكر الهراطقة، فإنّ ذلك أيضاً كان حالةً تاريخيةً لا تَصلُح لأن تكون دليلاً مطلقاً انطولوجياً. وكأنّي بالسيد طرابيشي، في ضوء غايته الدحضية، يرى أنّ الهراطقة يمثّلون الفلسفة، وأنّ رفضهم إنما هو تعبيرٌ عن رفض الكنيسة للفلسفة بالقمع والقوة. ولكنّ من المعروف أنّ الكنيسة ردّتْ على الهرطقات بفكرٍ ولاهوتٍ فلسفيٍّ مقابل، وإلاّ فلماذا قامت المجامع؟

من الظلم تجاهُلُ هذا، ومن القصور بمكانٍ حصرُ الوجه الفلسفيّ للمسيحية بما طَرَحَه الهراطقةُ وحدهم. فالهرطقات نوعٌ من الطرح الفلسفيّ، لا النموذجُ الكامل للفلسفة. والصراع في المسيحية لم يكن بين أتباع «العقيدة الأرثوذكسية» وأتباع «الفلسفة اليونانية»، بل بين لاهوتٍ أرثوذكسيّ (مستقيم ومُجمَعٍ عليه) ولاهوتٍ آخر اعتُبر بعيداً عن تعاليم الكتاب وإجماع الكنيسة وقتَها، غير أنّ كلا اللاهوتين اعتَمد على منهجيةَ الفلسفة ومفرداتها في خطابه الفكريّ وأدواته الإبستمولوجية.

خاتمة

هل كانت المسيحية الأولى في قطيعة مع الفلسفة والعقل؟ هل نحتاج من أجل الدفاع عن العقلانية والفلسفة في الإسلام أن نَحْكم على المسيحية باللاعقلانية والعداوة للفلسفة؟ هل يجوز أن نحارب التعميم واللاتفكيكية تجاه الإسلام، ثم نتبنى ما حاربناه من تعميم وأحكام مطلقة عند الحديث عن المسيحية؟ هل يجب علينا دائماً حين نسعى إلى الانتصار للإسلام أو للمسيحية أن نضعهما على طرفَيْ نقيض؟ الجواب عن جميع هذه الأسئلة: كلا، قاطعة.

ولكنْ ماذا يريد طرابيشي من كتابه **مصائر الفلسفة بين الإسلام والمسيحية**؟ أيريد إنصافَ الإسلام حقاً، أم إضعافَ المسيحية؟ أكاد أجزمُ على القول إنه بمنهجه المتحيِّز، وباعتماده أسلوبَ «الصيف والشتاء على سطح واحد»، قد فقد مصداقيةَ الباحث... سواء في نقده للمسيحية أو في دفاعه عن الإسلام!

اللاذقية

محاور الأعداد القادمة من الآداب

١ ـ عبد الكريم غلاب، روائياً ومثقفاً ومناضلاً.

٢ ـ ثقافة السلام.

٣ ـ حوار الحضارات.

٤ ـ الشعر العربي في نهاية القرن.

٥ ـ مصادرات العقل العربي في القرن العشرين.