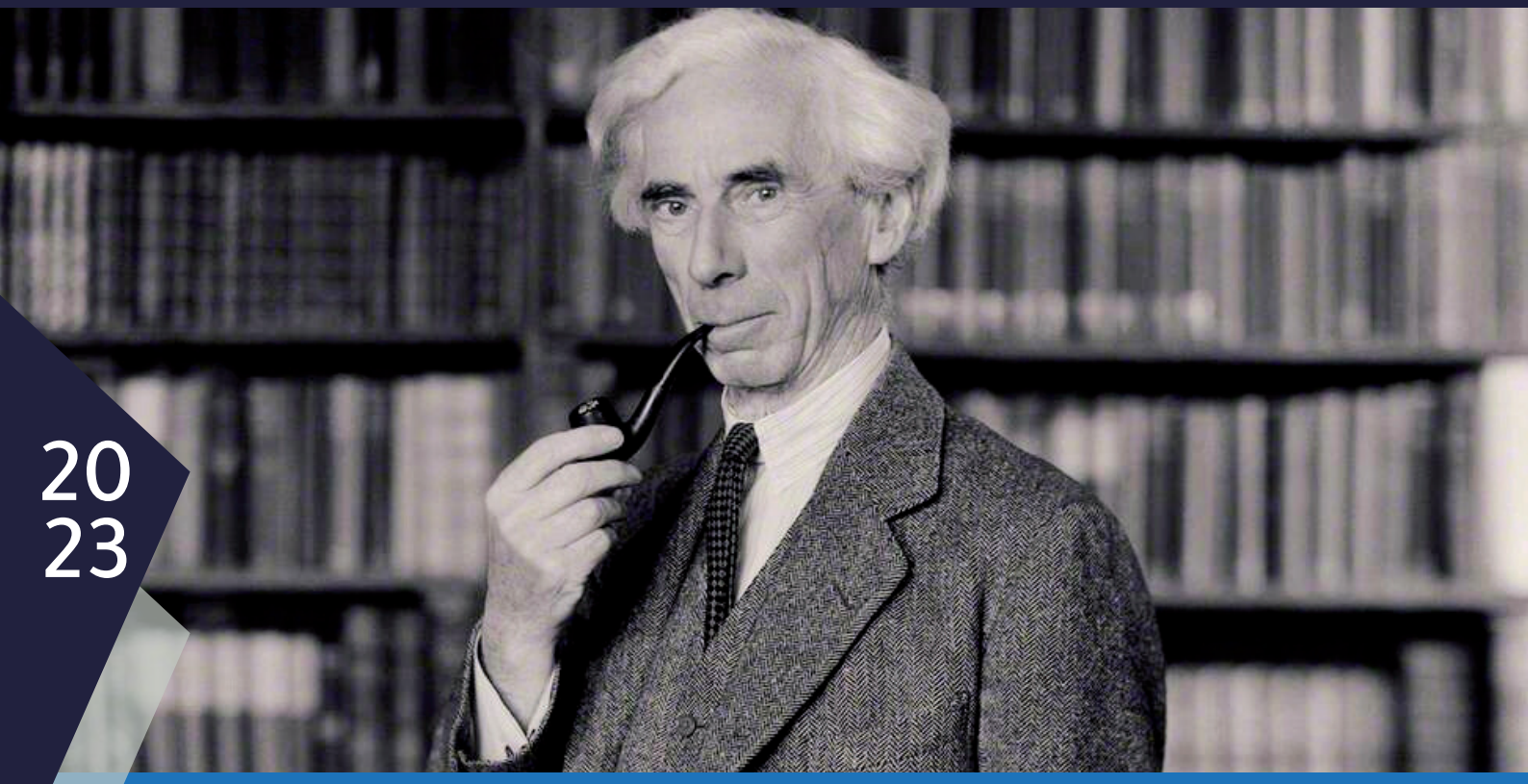
مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

تدافع الدين والعلم في فلسفة برتراند راسل

أو من التفلسف بدافع ديني إلى التفلسف بدافع علمي

محمد الشقيف
باحث مغربي



2023

- **بحث محكم**
- **قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية**
- 12 أكتوبر 2023

جميع الحقوق محفوظة © 2023

تدافع الدين والعلم في فلسفة برتراند راسل

أو من التفلسف بدافع ديني إلى التفلسف بدافع علمي

ملخص:

لم تزل جدلية الدين والعلم تثير أسئلتها في الفكر الفلسفي المعاصر، خاصة مع ما يعرفه عصرنا من تطورات تقنية متتالية في المجال العلمي وما توحي به من آمال في تطوير الوجود الإنساني من جهة، وما تحييه من مخاوف بصدد مستقبل الإنسان في ظل هذه التطورات من جهة ثانية، وما تجده في كثير من الأحيان من مواجهة من قبل رجال الدين واللاهوتيين من جهة ثالثة. وبالرغم من أن التدافع بين الدين والعلم قديم قدم العلاقة بينهما، فإنه يتلون في كل مرحلة تاريخية بعناصر جديدة، اجتماعية وسياسية وأخلاقية وغيرها، ومن ثم كان علاقة متطورة في الزمان.

يرمي هذا البحث إلى النظر في وجوه هذه العلاقة مثلما ارتسمت في فلسفة الفيلسوف البريطاني برتراند راسل، في تطورها وانعطافاتها المتعاقبة، منذ اللحظة التي اختار فيها الرجل ممارسة التفكير الفلسفي بدافع وجداني ديني خالص، إلى الوقت الذي ارتد فيه عن دين المسيحية مقررا القطع مع كل دافع ديني إلى التفلسف وانخرط في مذهب الذرية المنطقية مناديا بضرورة أن تغدو الفلسفة «علمية». وإذ أهدف بهذا البحث، عموما، المساهمة النقاشات المتجددة حول العلاقة الثلاثية بين كل من الفلسفة والدين والعلم، فإني أبتغي به، بشكل خاص، تصحيح تصور عامي منتشر حتى بين الكثير من المشتغلين بالفلسفة بخصوص موقف راسل من الدين عامة، ومن علاقته بالعلم والفلسفة خاصة؛ فليس راسل ملحدا مثلما ينسب إليه في العادة، ولم يكن كذلك يوما، وليس يقول بالصراع المطلق بين العلم والدين، بل هو صاحب موقف لا أدري في العقيدة، وقائل بإمكانية التعايش بين الدين والعلم، وإن كان بمفهوم خاص للدين، هو «الدين الكوني» أو «دين الإنسان الحر»، لا «دين العقيدة» أو «الدين الكنسي».

مقدمة

منذ العقد الأول من القرن العشرين، وعقب امتداد الأفكار المنطقية للفيلسوف الألماني غوتلوب فريجه Gottlob Frege (1848- 1925م) إلى الحقل الفلسفي الأنجلوساكسوني، نصّبت الفلسفة التحليلية Analytic philosophy نفسها هنالك الفلسفةَ الوحيدة الممكنة، وبالوظيفة الوحيدة الممكنة (وظيفة التوضيح)، وبالمنهج الوحيد الضروري (منهج التحليل المنطقي)، بينما ألقت بكل الأنساق الفلسفية التقليدية بجل خطاباتها ونظرياتها ومختلف مفاهيمها (الميتافيزيقية والأخلاقية والجمالية واللاهوتية خاصة) في خانة اللامعنى؛ فلم تلفِ في ما انتهت إليه قضايا حقيقية، بل محض أشباه قضايا، ولم تجد في ما اشتغلت به من أسئلة مشكلات حقيقية، بل مجرد أسئلة زائفة تنحل إلى مشكلات لغوية ناتجة عن افتتان باللغة أفضى إليه سوء فهم منطقها، وقد آن للتحليل المنطقي -آنئذ- مباشرة معركته ضد ذلك الافتتان. مثَّل هذه الفلسفة بادئ الأمر كل من الفيلسوف البريطاني برتراند راسل Bertrand Russell (1872 - 1970م) وتلميذه النمساوي لودفيج فتجنشتين Ludwig Wittgenstein (1889 - 1950م)، وقد اخترتُ في هذه البحث الوقوف عند صورتها لدى الأول، وغرضي الخاص هو بيان **العلاقة التي ارتسمت فيها بين الفلسفة والدين** عنده، على أن يكون موجِّهي في تناولها هو السؤال المركّب الآتي: ما **وجوه** العلاقة بين الفلسفة والدين في فلسفة راسل؟ وكيف تطورت بتطور تلك الفلسفة؟

وإنه مما يشد الناظر في جدلية الفلسفي والديني عند هذا الفيلسوف ثلاثة أمور، أرى أن نقارب سؤالنا بحدودها: **أولها** أن هذه الجدلية لا ترتسم في صورة واحدة ثابتة، بل تطورت بتطور فكره، وتتالي انعطافاته، فيما خص الوجود والمعرفة والقيم على حد سواء؛ فقد بدأت رحلته فيها متدينا، ولكنه آل آخر الأمر إلى اللاأدرية، و**الثاني** أن تلك الجدلية لا تكتمل إلا بحضور منتسب ثالث إليها وهو العلم؛ فالفلسفة شيء يتوسط العلم والدين مهما اختلفت سياقات التفاعل بين هذه العناصر الثلاثة، **والثالث** أن فهم العلاقة بين الفلسفة والدين في فكر راسل لا يتم إلا باستحضار معنيَي «الفلسفة الجديدة» من جهة (الفلسفة العلمية)، والدين الجديد من جهة ثانية (دين الإنسان الحر)، مثلما رسم ملامحهما وحدّد أسسهما.

1- الفلسفة بدافع التدين: الماء المالح يزيد العطش!

مع أن اللورد برتراند آرثر ويليام راسل نشأ في بيت أرستقراطي ليبرالي، يوفَّر فيه التعليم للرفاهية وببرنامج معدّ من قبل العائلة، [1] فإن قصته مع الفلسفة مختلفة على التمام؛ إذ لم يكن اقتحام حدودها طلبا للترف الفكري أو الترقي الاجتماعي ولا حتى بحثا عن حلول استعصت عليه في حقل العلوم الرياضية التي كانت تستأثر بكل اهتمامه في طور شبابه الأول، بل كان سعيا إلى إيجاد طوق نجاة من براثن شكوكه الدينية التي أذهبت عنه سعادة شبابه. لنقُل، وهي الدعوى الأولى في هذا البحث، إنه لجأ إلى الفلسفة بدافع وجداني خالص، **كضرب من ضروب التدين**، ليس فقط لتهدئةِ شكوكه الجامحة على أسس دين المسيحية واستعادةِ طمأنينته العقدية المفقودة، بل وسعيا إلى العثور على «الأدلة الكافية» على صحة تلك العقيدة ومتانة ثوابتها وصدق الشريعة المرتبطة بها، وهو ما لم يعثر عليه في تعاليم المسيح الإنجيلية ولا في متون اللاهوتيين. فقد كان تواقا «لمعرفة ما إن كان بإمكان الفلسفة توفير أي دفاع عما يمكن دعوته معتقدا دينيا، ولو كان غامضا».[2] وهكذا انصرف بداية الأمر إلى التدليل على صحة العقائد الأساسية الثلاث التي راودها شكّه، وهي وجود الله وخلود النفس (أو الحياة الأبدية) وحرية الإرادة الإنسانية، وقد بدأ ذلك في سن الخامسة عشرة (سنة 1888) لوحده ودون عون أو توجيه من كتب الفلاسفة.[3]

وفيما اتصل بالمعتقد الأول، وإذ سلَّم بأن شكوكه لم تذهب بعقيدته الأساسية **كمؤلِّه ربّاني**، فقد كان مسعاه أن يعيد تمتين الأساس الذي يكون به على ذلك الحال، بإيجاد الأسباب المعقولة الموجبة للإيمان بالله، على أن تؤخذ في ذلك الأدلةُ العلمية وحدها، والقطع مع كل عاطفة مهما كانت بواعثها. وأول ما استقر عليه من الأدلة هو **دليل القانون الطبيعي**، القاضي أن اطراد الطبيعة وانتظام وقائعها وثبات قوانينها في كل مسالكها دليل على وجود الله، باعتباره القوة المدبرة لهذا الانتظام. فلو كان الكون مثلما يزعم البعض وُجد بمحض الصدفة ومن دون خالق مدبر، «هل يجوز لنا حينئذ أن نتوقع أن تسلك كل ذرة من ذراته نفس المسلك الذي تسلكه كل ذرة أخرى عندما تتوفر لها نفس الظروف؟ أعتقد أنه إذا كانت الذرات بلا حياة، فليس هناك ما يبرر لنا أن نتوقع حركتها دون قوة مدبرة. أما إذا كانت تلك الذرات حية تمتلك حرية الإرادة، فعلينا أن نسلِّم بأن كل ما في الكون من ذرات قد ارتبطت في كل مشترك متفقة على قوانين تتبعها جميعا دون أن تنتهكها أبدا. وهذه الفرضية ضرب من المحال. بناء على ذلك، وجب علينا أن نؤمن بالله».[4] أما الدليل الثاني الذي استيقن به راسل من وجود الله، فهو **دليل العلة الأولى**، والقاضي أنه لا شيء يأتي إلى الوجود من عدم، بل نتيجة علة بها يكون، ثم تلك العلة ما هي إلا نتيجة لعلة أخرى بها كانت. غير أن هذا التراجع من

1 - وهو سليل عائلة بريطانية أرستوقراطية ليبرالية عريقة، ذات نفوذ سياسي واجتماعي كبيرين، وتكفي الإشارة هنا إلى أن جده جون راسل John Russell كان قد شغل منصب رئيس الوزراء مرتين في عهد الملكة فيكتوريا (بين سنتي 1846 و1852م، ثم لاحقا بين سنتي 1865 و1866م).

2 - Bertrand Russell, My Philosophical development, Simon and Schuster, New York, 1959, p. 11.

3 - يقول إنه لم يطلع على أي كتاب فلسفي قبل التحاقه بالجامعة في سن الثامنة عشر وتسلمه أول نص فلسفي، وكان هو كتاب «Logic» لمواطنه جون ستيوارت ميل John Stuart Mill (1806- 1873م).

4 - Ibid., p. 29

الحدث إلى علته لا بد أن يصل بنا إلى علة أولى ما سبقتها علة أخرى ولولاها ما كان للكون أن يأتي إلى الوجود أبدا. وهكذا، «لكي نجد الأسس العلمية للإيمان بالله، يكفي أن نعود إلى البداية الأولى للأشياء كلها»[5] وحتى لو سلمنا جدلا بأن القوة والمادة الموجودتين الآن في العالم كانتا موجودتين منذ الأزل، ولم تحدثا في وقت من الأوقات، يبقى لنا أن نتساءل: من أين أتت العلة التي تنظم فعل القوة في المادة؟ فلا بد أنها كانت ولم تزل هناك قوة إلهية مدبرة لهذا الفعل، ومن ثم فالله موجود لا شك في ذلك.[6]

أما فيما تعلق **بحرية الإرادة**، وعطفا على ما قرَّره في المسألة السابقة، فقد سلك مسلك اسبينوزا معتبرا أنه من الغرور الكبير فينا ادعاءُ حرية الإرادة، لأنها خرق لقوانين الله فضلا عن أن ادعاءَها تعبير عن الجهل بالقوانين التي تسيِّر حياتنا وحياة الكائنات الحية الأخرى. فإذا سلمنا للإنسان بهذه الحرية، وجب أن نفترضها للحيوان ذي الخلية الواحدة أيضا، وهذا محال. فوجب الإذعان للحقيقة القاضية أن الإنسان وسائر الكائنات الحية، إنما يستمرون في الحياة بفضل قوى كيميائية خالصة، وليس فينا شيء يبعث على الاندهاش أكثر مما في شجرة تنمو وتثمر بانتظام بإذن ربها، أو بقرة تحيى وتسمح لعجلها دون غيره بالرضاع من ضرعها، وهما اللتان لا يزعم لهما أحد حرية الإرادة. ويكفي المرءَ أن يعرف القوى التي تفعل أفعالها فيها، وفي أي وقت من الأوقات تفعل، ويعرف ما يدفعه من البواعث وما يمنعه، وأن يعرف تركيب دماغه وكيف يعمل في كل وقت من الأوقات، ليتبين من ذلك أن «كل أعمالنا لا بد حددتها قوانين الله العادية مثلما تحدِّد دوران النجوم في أفلاكها، وأن الله هو الذي أنشأ القوانين النشأة الأولى بلا إمكانية انتهاكها أبدا».[7] وإن زعم حرية الإرادة ليس إسرافا في الغرور وانسياقا وراء الوهم فحسب، بل هو ادعاء القدرة على خرق قوانين الكون التي هي قوانين الله، وهذا محال بالطبع، لأن قوانين الله لا تخرق أبدا.[8]

وأما فيما تعلق بمسألة **الخلود**، فقد كانت هي التي خيبت أمل راسل **الشاب المؤمن** وآلمته شديد الألم، لأنه لم يهتد فيها إلى ما يهدئ شكوكه البتة، خاصة وأنه وجد نفسه مخيرا بين أن يكون ملحدا منكرا لوجود الله أو يكون مؤمنا منكرا لخلود النفس والحياة الأبدية؛ إما أن ينكر عظمة الله المتجلية في تفرده بالأبدية والخلود وتقدير الفناء على كل مخلوقاته، وإما أن ينكر الخلود على الإنسان والقول بفنائه مثلما يفنى كل مخلوق. كما فرض عليه إنكارُه حريةَ الإرادة إنكارَ الخلود كنتيجة لذلك، باعتبارها النظرية الوحيدة الممكنة «المتسقة وقدرة الله الكاملة، والتي يمدنا العلم بشواهدها الكافية».[9]

---

5 - Ibid., p. 29

6 - وقد وجد راسل في هذا دليلا على خطأ القول بقدم العالم أيضا، مؤكدا حدوثه وأنه لا بد أتى إلى الوجود في لحظة معينة من الزمن، بغض النظر عن المدة الزمنية التي استغرقها في ذلك ولا بد أنه سيفنى في وقت من الوقت بغض النار عن أوان حدوث ذلك.

7 - Ibid., p. 30

8 - إلا أن يُبطلها الله نفسه الذي وضعها أول مرة، وذلك ما يظهر في معجزاته. وليس ذلك يدل على نقص في قوانين الله (وهي قوانين الكون)، ولا هو يتعارض مع سريانها بلا إمكانية اختراق؛ بل هو دال على أن صانع القوانين قادر على أن يبطلها في كل حين أو يبدِّلها بقوانين أخرى غيرها.

9 - Ibid., p. 30

غير أن هذه الأدلة لم تكن كافية لتطفئ شكوك راسل وتمدَّه باليقين الكافي؛ وباستثناء الإيمان بالله العظيم القادر المدبّر، لم يقدر على تجاهل الأدلة المضادة التي تنتصب نقضًا لدليلي إنكار حرية الإرادة والحياة الأبدية القائمين على فرض مشترك هو إنكار الروح (أو النفس) عن «تحفة الله في الأرض»، وهو الذي بدا له ضربا من العبث يتعذر تصديقه. فما كان له إلا أن يخرّ بالاعتراف أن الله مثلما لم يحتج إلا إلى معجزة واحدة لخلق الإنسان، فهو الآن تارك له حريته ليفعل بها ما يشاء دون أن تناقِض حريتُه قوانينَ الطبيعة (فالله سنَّ تلك القوانين وسنّ إمكانية تجاوز بعضها)، ولا مسوغ لاختزال كل حيوات الناس في محض مركَّبات كيميائية مآلها التحلل، كما يستحيل ردُّ كل ما في هذا الإنسان العظيم، بعقله ومعرفته بذاته والعالم، بتدينه وبأفكاره عن الخير والشر، وبحبه وكراهيته ومختلف عواطفه، وبإنجازاته التاريخية ونفوذه في الأرض، يستحيل رد كل ذلك إلى مجرد حركة الجزئيات في دماغه.[10]

يشهد هذا **التأرجح** على أمرين: أولهما هو «حالة الاضطراب» التي كان عليها فكر راسل في شبابه، والثاني هو مقدار ما حقّقه من الطمأنينة الدينية بممارسة التفكير الفلسفي بحثا عن الحقيقة مقابل ما ناله من «الألم والمرارة»؛ إذ لم يزده شكوكا على شكوكه وحسب، بل زاده شقاء وعزلة عن أهله وغربة عن أصدقائه لم يخفّف من آثارها ما أكسبه إياه من عمق في الشخصية وازدراء لتوافه الأمور ونفور من الهزل واستكان إلى العقل. يصور راسل هذه المحنة بلغة لا تخلو من نبرة أسى قائلا: «ها أنا أجد معتقداتي السابقة التي لم تكن موضع شك تنفلت مني الواحد تلو الآخر...إني الآن أكابد أعظم الشك وأعظم الحيرة...ولو أني حافظت على التسليم بما تعلمته في صباي لكنت الآن مطمئن البال. لقد زعزع البحث عن الحقيقة جل معتقداتي الدينية القديمة ليجعلني أرتكب ما يُحتمل أن يُحسب من الخطايا، ولولا أني فعلت لضلَّت صحيفتي نقية. إني لم أفد من البحث عن الحقيقة سعادة ولا بحال من الأحوال».[11] ولا عجب في حال الرجل، فإن الماء المالح يزيد من العطش!

غير أنه بصرف النظر عن مدى الإشباع الديني الذي وجده راسل في الفلسفة، ومهما كانت النتائج التي آل إليها عقب اشتغاله بها، فإنه لم يجد طريقه إليها نهجا شخصيا أو مسلكا من مسالك الصدفة، بل ألفاه سبيلا طبيعيا لكل متدين لم يجد حقيقة في النصوص الدينية، وذلك ما يشهد عليه تاريخ هذا النمط من التفكير في نظر راسل؛ فعندما نتحقق من الدوافع التي قادت الناس تاريخيا إلى التفلسف، نجدها إجمالا تنقسم إلى مجموعتين اثنتين كثيرا ما كانتا متعاديتين وتقودان إلى أنساق متباينة شديدة التباين، وهي: «إما دوافع منبثقة من الدين والأخلاق، وإما من العلم».[12]

---

10 - Ibid., p. 31

11 - Ibid., p. 33-34

12 - Bertrand Russell, “On Scientific Method in Philosophy”, in: Bertrand Russell, *Mysticism and Logic*, and other essays, George Allen and Unwin Ltd, Museum street, 1932, p. 97

2- الفلسفة ودين الأخلاق: عبادة الإنسان الحر!

ولما لم يبقَ لراسل ثابت يتشبث به غير إيمانه الوجداني بالله، فقد آل به السعي في مرحلة ثانية من حياته إلى الردة عن «ديانة العقيدة» كائنة ما كانت وعن دين المسيحية الذي كان عليه خاصة، لينعطف صوب ما سمّاه «الدين الكوني» أو «دين الطبيعة الإنسانية اللامتناهية»، وهو دين **شخصي** بسمات أربع: أولها أنه غير مؤسس على عقيدة وإنما على شعور فطري داخلي، والثاني أنه دين **إنساني** قائم على الأخلاق الكونية ومحبة الإنسانية، والثالث أنه مؤسس على الاعتقاد في **موضوعية الخير والشر**، والرابع أنه دين **التفاؤل** رأى فيه تسلية ومواساة لأولئك الذين كان حالهم كحاله لم تعد ترضيهم تعاليم المسيحية ولا تقنعهم عقيدتها من الأساس. وقد بدأ المسير في هذا السبيل بالنهل من الفلسفة الصوفية، واستمر عليه إلى سنة 1913.

لقد كان ميل راسل إلى التدين ما يزال كبيرا، رغم شكوكه على دين المسيحية (بعقيدته وتعاليمه الأخلاقية والاجتماعية)، فسار مدفوعا بحسه الفلسفي المتزايد يبحث عن **دين يرضيه ويرضي الله عنه ويرضي حس الإنسانية فيه**. وقد وجد لفترة من الزمن ضالتَه في فلسفة الأوائل، خاصة ما عثر عليه في عالم المثل الأفلاطوني الخالد.[13] ومع أنه اقتنع لاحقا أن ذلك العالم كان ضربا من العبث وأن الدافع إلى التدين لا يجده إشباعه في الفلسفة أبدا، [14] إلا أنه كافيا ليفتح عينيه على إمكانية عبادة الله بطريق آخر غير طريق المسيحية، هنالك اجتهد في بيان أسس **دين الإنسان الحر** الذي يُعبد فيه الله شديد العبادة، ولكن من هو الإله المعبود في هذا الدين؟

ليس هو الإله الذي تَحدثّ به المسيحية وتصفه أناجيلها، فذاك محض استمرار لآلهة الديانات الأولى التي ابتدعها الإنسان البدائي تحت وطأة الشعور بالعجز أمام قوى الطبيعة، بما جعله على استعداد دائم للسجود

13 - Bertrand Russell, “The Free Man’s Worship”, in: *Russell on Religion*, Selections from the writings of Bertrand Russell, edited by Louis Greenspan and Stefan Anderson, Routledge, London and New York, 2002, p. 19

14 - مر راسل لفترة من الزمن بتجربة «الإشراق الصوفي The mystic illumination»، ولكنه بين سنتي 1902 و1903 (وهي الفترة التي كتب فيها مقاله المشهور «عبادة الإنسان الحر The Free Man’s Worship»)، بدأ الفيلسوف التحول من هذه التجربة ومراجعة ما كان له فيها من أفكار؛ وبينما كان مذهبه الأول أن التصوف يستحق الثناء عليه باعتباره موقفا من الحياة ملهما للخير بفضل البصيرة التي تختصر طريق إدراك هذا الخير، فلم يكن ينكر الحقيقة (الصدق) عما توحي به البصيرة الصوفية (وأكثر ما كان يجده مقنعا في الإشراق الصوفي هو إيحاؤه الواضح بوحدانية كل الأشياء The oneness of all things)، حتى إذا كانت سنة 1910، وهي التي بدأ فيها كتابة **Principia Mathematica**، وبدأ يتشكل نزوعه إلى الفلسفة العلمية وتكبر نزعته المنطقية، أصبح موقفه من التصوف أكثر حدة، خاصة لطبيعة «المنطق» الذي يعتمده المتصوف في تبرير ما أوحت به بصيرته بعد تلاشيها. ففي التصوف «يسود المزاج ويغيب الدافع إلى المنطق...ولكن هذا الدافع يفرض نفسه ما أن يتلاشى المزاج، ولكنه يفرضها مع رغبة في الاحتفاظ بالبصيرة المتلاشية، أو على الأقل برغبة في إثبات أنها كانت بصيرة [صادقة فيما أوحت به]، وأن ما يبدو على أنه يناقضها مجرد وهم. ومن ثم فإن المنطق الذي يُنتهى إليه ليس بحق منطقا نزيها وصادقا». انظر:

Bertrand Russell, *Mysticism and Logic*, and other essays, George Allen and Unwin Ltd, Museum street, 1932, p. 19

أمام آلهته دون أن يتساءل ما إن كانت جديرة بعبادته، [15] وإنما هو الإله الذي **خلقته** طبيعتنا اللامتناهية في سعيها إلى الخير وتعلُّقها به، عندما قررت التحرر من كل طاغوت ورفضت بـ«القلب» كل ما لا يقدّس كرامة الإنسان، فعقدت العزم على «عبادة الله وحده، الذي خلقناه بمحض حبنا الخاص للخير».[16]

لقد انتبه راسل إلى أن «الدين الحر» قد يكون هدية سخية يستحقها أولئك الذين يعانون مع عقائد الأولين بعد أن فقدت مصداقيتها في أعينهم دون أن يفقدوا ميولهم الدفينة إلى التدين، فقد يعثرون فيه على بعض التسلية والمواساة؛ لأنه يحرر من قيود جثمت على صدور الأسلاف عصورا ليست بالقليلة. وإن **أول** ما يفعل من ذلك هو **تحرير الإنسان من أغلال العقائد**، موروثة كانت أو مستجدة؛ لأن جوهره وماهيته يكمنان في صدور الدافع إلى التعبد من الداخل، دافع فطري عميق يرافقه شعور بأن ما نؤمن به خير، ويلازمه إحساس بأن هذا الفعل أو ذاك مما يأمر به ضميرُ المؤمن خير للإنسانية دون أن يُحطّ فيه من كرامة الذات العابدة. إنه الدين الذي يستحقه الفيلسوف كما يستحقه كل إنسان حر، ومع أنه غير قائم على معتقد a belief وإنما على شعور فحسب a feeling، فإن الإيمان الذي يرافقه قادر على توجيه الفكر صوب الحقيقة وإرشاد الفعل صوب الخير بقوة لا تضاهيها قوة إيمان العقائد، فكان «أعظم وأكثر دينية من ديانات العقيدة جميعا».[17]

وأما القيد الثاني الذي يحرر هذا الدينُ الإنسانَ منه، فهو **نزوعات الذات الأنانية** وتعلُّقها بصغائر الأمور وحرصُها على ما يمثُل أمامها هنا والآن وانتصارُها للغريزة الحيوانية فيها على الروح الكونية. فـإن الإنسان مزيج خاص بين ما من الله وما من الوحشية الغاشمة، وهو ساحة معركة بين طبيعتين متنافيتين، إحداهما خاصة متناهية مركزها الذات، وأخرى موضوعية كونية لا متناهية ولا مركز لها. ترتبط الحياة المتناهية the infinite life (التي نقتسمها مع الوحوش) بالجسد وتنحصر فيه، فترى العالم من زاوية الأنا والهنا والآن. فإن أحبت فلنفسها، وإن كرهت فإذعانا لغريزتها، وبأنانيتها تجعل المرء معزولا عن الآخرين وعن بقية العالم، فكانت مبدأ تفريق بين الناس، خاصة وأنها تسعى دوما للهيمنة ناظرة إلى نفسها كما لو كانت إلها في الأرض وفي السماء. أما الجزء اللامتناهي في حياتنا، وإذ يتحرر من السعي إلى فرض إرادة «السجّان» على العالم والغير لينفتح على كل انطباع يأتيه منهما، فهو يرى العالم من منظور أوسع مُحرِّراً الروحَ الكونيةَ من صراعات اليومي

---

15 - ففي عصر لم يرقَ بعد إلى طور العلمية، كان الإنسان الهمجي the savage يسلك كل مسلك يراه عقلُه المكبَّلُ بأغلال الخرافة طريقا للنجاة، ولأنه لم يكن يجد في نفسه شيئا يحترمه أكثر من القوة الغاشمة، فقد كان على استعداد دائم للركوع لكل ما يفترض أنه أقوى منه، بل ويقدم له الهدايا تزلُّفا، ولو كانت حياتَه أو حياةَ أقرب أقربائه. وإن أكثر ما يثير الشفقة على هذا «المؤمن» المرتعد خوفا من بطش «قوى لا وجود لها إلا في ذهنه» اعتقادُه أن آلهته المتعطشة للدم ستقنع ما أن يقدم لها أنفس ما يملك طواعية، وهيهات هيهات. وهكذا، فقد كان المعبود الأول للإنسان هو القوة الغاشمة. غير أنه وبشكل تدريجي، يرى راسل أن الأخلاق بدأت بالظهور مدفوعة بنداء قوي من داخل ذلك الإنسان يدعوه إلى البحث عن مهرب من هذه الوحشية، يغذّيه تزايد الفظائع التي تُرتكب في حق بني البشر باسم العبادة وتنامي الألم الذي تتركه فيهم، فنشأ الشعور بالحاجة إلى عالم أفضل، عالم إن لم تتوقف فيه العبادة بشكل تام، فهي تُبذَل فيه على الأقل لآلهة «أفضل» من تلك التي ابتدعها الإنسان الهمجي، «وهكذا خلق الإنسان الإله God، كامل القوة والخيرية». انظر:

The Free Man's Worship, p. 33

16 - Ibid., p. 34

17 - Bertrand Russell, "The essence of religion", in: *Russell on Religion*, Selections from the writings of Bertrand Russell, edited by Louis Greenspan and Stefan Anderson, Routledge, London and New York, 2002, p. 60

ومجريات صغائره جالبا معه حبا وعبادة كونيين. إنها حياة بلا قيود تجري خارج أسوار سجن ورغبات الذات المتناهية، حياة تقود بنحو محايد إلى الحقيقة في الفكر، باحثة عما هو عام ومتاح لكل الناس، وتفضي إلى العدل في العمل، طالبة ما يحق للإنسان بما هو إنسان. أما في الرغبة والإرادة، فهي ترمي ببساطة إلى الخير، دون أن تراه خيرا لي أو لك. وأما في الشعور، فهي تقود إلى الحب الكوني، لتعطيه لكل الناس، فلا تقصره على من تختارهم غرائزها فحسب. هذه هي الحياة التي يرمي إليها الدين الكوني وتتحقق فيها عبادة الإنسان الحر، وإن التدين فيها يتحقق كـ«نكران للذات selfless، وحياة بلا قيود في المجمل»[18]، ولكن صدْرَ دين المسيحية لا يتسع لها ولا لما تتقوم به من أخلاق، فوجبت الردة عن هذا الدين والكفر بعقائده وتعاليمه.

غير أن هناك ثلاثة عناصر تستحق الإبقاء عليها من دين المسيحية في دين الإنسان الحر مرتبطة جميعا بالإيمان بالله وقائمة عليه، وهي التسليم والعبادة والحب، مع ضرورة تعميمها لتلائم الطبيعة الإنسانية اللامتناهية. أما **التسليم**، فهو **استسلام ذاتي a self-surrender** أمام عظمة الله نابع من الإيمان بكلية حكمته ووجوب الخضوع له، وهو إدراك لحدود القدرة الإنسانية أمام العظمة الإلهية، به تسلِّم الذات طوعا ويقينا للقدر المحتوم دون خوف منه ولا تذمر مما يأتي به؛ لأنها تنظر إليه باعتباره مراد السماء، «فترى فيه عظمة الله...بينما ترى به كل شرور عالمها اليومي مجرد ظلال على الحجاب، تتلاشى في عينيها؛ لأنها ترى البهاء والروعة أبعد».[19] ولكن التسليم يكون صعبا (يكاد يستحيل) في غياب الإيمان بالله؛ لأنه يقضي على اليقين بأن ما يبدو لنا من شرور في العالم إنما هي خير من منظور الحكمة الإلهية، فكان الدين الكوني دين **تفاؤل**.

وأما **العبادة**، فيجب أن تكون **عبادة كونية universal worship**، متقومة بالإيمان الذي يتوحد فيه صوت القلب والبصيرة والعقل بدل الاتباع وتعطيل هذه القوى التي كرَّم الله بها الإنسان، كما يجب أن يكون الإيمان في هذه العبادة متقوما بالشعور الداخلي بدل الخنوع للعقائد الموروثة، وهي التي يسعى بها المرء إلى الخير الكوني عوض السعي إلى ما يراه خيرا شخصيا، فـ «من هذه العبادة الكونية وحدها يأتي السرور»[20]، لتبدأ حياة جديدة، بمنظور أوسع وآمال أرحب في السعادة.

وأما **الحب** في هذا الدين، فيجب أن يُبذل لله ولمخلوقاته؛ للحي والجامد، للإنسان والحيوان، للقريب والبعيد، للصديق والعدو جميعا، ينبغي أن يكون **حبا كونيا** a universal love يعبِّر عن لا تناهي الطبيعة الإنسانية وسعيها إلى الخير الكوني متسامية على غرائزها الحيوانية محدودة الأفق. فمن الخير أن يحب المرء والديه وزوجه وأبناءه وإخوته وجيرانه وأصدقاءه، ولكن هذا الحب عندما لا يذهب أبعد من دافع الغريزة فهو يظل جزءا من الطبيعة الحيوانية، ولا ينتقل إلى نطاق الكونية إلا بعد تجاوزه الغريزة وتوقُّفه عن الخضوع لنزوعاتها، ليسمو بحثا عما يجعله حبا يُمنح للجميع وليس فقط لأولئك الذين يدعمون أهداف الذات وتتحرك

18 - Ibid., p. 57

19 - Ibid., p. 59

20 - Ibid., p. 60

صوبهم غريزتها، فيكون حبا موضوعيا غير متحيز. عندما تنظر الذات إلى ذاتها والعالم من منظور أكثر اتساعا، وأكثر إشباعا بالحب، بعيدا عن النظر المضطرب والأناني الذي تسقطه على الأشياء ما أن تنظر إليها كوسائل لتحقيق أهدافها أو عوائق تحول دون ذلك، حينئذ تتعزز الرحمة ويزيد التعاطف بين بني البشر، فلا يتردد الواحد منهم في خدمة الإنسانية التي يراها في نفسه كما في المحيطين به تناديه داعيته إلى المحبة في الفكر قبل العمل، كيفما كان حال العالم الذي يجده أمامه، وكيفما كانت أفعال الناس الذين يعيشون معه في هذا العالم، «حينئذ تجد الروح الكونية في نفسها حبا لا تعوقه الحواجز، ولا تمنعه النقائص والشرور وصغائر الأمور، وهكذا توحِّد هذه الروحُ العالمَ بوحدة تصورها الخاص».[21]

يتقوم الدين الكوني إذاً بالتسليم والحب وعبادة الإنسان الحر، ولكن هذه العناصر لا تؤتي أكلها إلا إذا أقيمت على الإيمان بالله كامل القدرة والعظمة والحكمة، فبه تتحقق الحياة الدينية القوية غاية القوة؛ به يسهل التسليم ويحل اليقين بأن الشر الظاهر في تكوين العالم هو في الحقيقة خير، وبه يبذَل الحب لكل الناس؛ لأننا نراهم مخلوقات الله التي تستحق الحب، وبه نعبد الله العبادة الكونية التي لا تحكمها عقائد الشعوب، وبه تتحرر الروح الكونية من سجن العقائد وتتحلل من أغلال التعاليم الموروثة.

3- الفلسفة العلمية والتحلل من دافع التدين

لئن كان الدافع إلى التدين هو الذي ألجأ راسل إلى الفلسفة بداية، وكانت رغبته في تهدئة شكوكه الدينية وحيرته إزاء عقائد دين المسيحية هي التي جعلته يراجع تصورَه للدين وموقفَه من طلب الحقيقة بالتفكير الفلسفي في مرحلة ثانية، فقد آلت به ممارسة هذا النمط من التفكير في مرحلة ثالثة إلى **التحلل من كل نزوع ديني**، لتصير وسيلتَه الأساسية لتبرير عدائه للدين وآليتَه الأولى لتفنيد كل زعم بحاجة الإنسان إليه. وإذ انتهى إلى مذهبه **اللاأدري** بخصوص العقيدة، استقر على مفهومه الخاص للفلسفة هو **الفلسفة العلمية**، وبين هاتين العتبتين صار يجاهر بضرورة تحرير الفلسفة من كل دافع ديني أو أخلاقي لتستوحي دافعها من العلم وحده.

أ- آفات الدين: أو لماذا لم يكن راسل مسيحيا

يمكننا تركيز أسباب ردة راسل عن دين المسيحية وانبرائه لمهاجمة الدين ككل في سببين اثنين: **أولهما** نظري، يتمثل في عدم اقتناعه بأدلة المسيحية على ثوابت عقيدتها عامة وعلى وجود الله خاصة، **والثاني** عملي، يتمثل في ما وقف عليه من «نقائص أخلاقية» في شخصية المسيح وتعاليمه مثلما تُقدمها الأناجيل.

21 - Ibid., p. 59

من الناحية **النظرية** العقدية، فقد استقر راسل على موقف جذري من دين المسيحية بعد أن **كفر** بالعقائد الثلاث التي ترتد إليها كل عقائده والتي لا يكون المرء مسيحيا إلا إذا كان يعتقد فيها اعتقادا قاطعا، وهي الإيمان بالله، وبخلود النفس، وبخيرية المسيح وحكمته اللتين تفوقان ما في غيره من الناس.

أما فيما يتعلق **بوجود الله**، فقد انتهى إلى **موقف لا أدري** منه **agnostic**، لا يثبته ولا ينكره، [22] وذلك بعد أن اتضح له أن المسيحية (في مختلف صورها وبمختلف روايات الإنجيلية) لا تقدم دليلا عقليا أو تجريبيا كافيا على هذا الوجود ولا اللاهوتيون يفعلون ذلك ولا هو أو غيره يستطيع ذلك، فسار يفنِّد الأدلة على وجود الله مثلما صاغ بُناها من قبل، خاصة دليلي العلة الأولى والقانون الطبيعي اللذين أخذ بهما لمدة من الزمن، فضلا عن الدليل الأنطولوجي الذي أخذ به أغلب الميتافيزيقيين ورجال اللاهوت، بدءا من القديس أنسلم St. Anselm of Canterbury (1033-1109م). أما الدليل الأول، فقد رأى فيه مغالطة تبتغي تجاهلَ عكسِه بلا سند منطقي؛ والحال أنه «إذا كان كل شيء يجب أن تكون له علة، وجب أن تكون للإله بالمثل علة. وإذا كان بالإمكان أن يوجد شيء من دون علة، فقد يكون ذلك الشيء هو العالم مثلما قد يكون هو الإله، ومن ثم فلا يمكن أن يكون هذا الدليل صحيحا».[23] وبالمقابل، لم يعد يرى سببا معقولا لرفض فرضيتي قدم العالم أو إتيانه إلى الوجود بلا علة سوى فقر خيال القائلين بدليل العلة الأولى، وبالمقابل، لم يعد يجد سندا تجريبيا أو منطقيا للفكرة القاضية أن الأشياء لا بد لها بداية أو علة أولى.[24]

وأما **دليل القانون الطبيعي**، فقد وجده مفضيا إلى مفارقة تنبثق ما أن نضع السؤال «لماذا سنَّ الإله تلك القوانين دون سواها؟»: فإن كان الجواب أنه فعل ذلك بمحض إرادته وبلا سبب، كان معنى ذلك وجود شيء لا يخضع للقانون، وأما إن كان الجواب أنه فعل ذلك لسبب من الأسباب، دلَّ ذلك على أن الله كان خاضعا لقانون أولٍ سابق على القوانين الإلهية وخارج عنها، وفي الحالتين معا ينقطع حبل دليل القانون الطبيعي ويتصدع الأساس الذي أقيم عليه. لقد لاحظ الناس دائما الكواكبَ تدور حول الشمس بانتظام تام فاعتقدوا أن الله أمر تلك الكواكب بأن تتحرك بتلك الطريقة، ومهما كان سبب إقحامهم لمفهوم «الله» كآلية سهلة للتفسير

---

22 - مما يشاع خطأ عن برتراند راسل، حتى بين الكثير من المشتغلين بالفلسفة أنفسهم، أنه فيلسوف ملحد atheist، بل وأحد عرابي الفكر الإلحادي في الفلسفة المعاصرة، وأنه اجتهد في تقديم الأدلة على عدم وجود الله وخطأ كل إيمان به، والحال أن كل ذلك محض أحكام عامية غير مؤسسة، دالة على عدم اطلاع على فلسفة الرجل، لا المبكرة منها فحسب، والتي كان يغذيها الدافع إلى التدين مثلما رأينا آنفا، بل والمتأخرة أيضا، والتي اتخذت موقفا من الله ووجوده غير الإلحاد مثلما نبين ها هنا، وهو **اللاأدرية**، وهناك فرق كبير جدا بين الموقفين، إذ اللاأدرية تقضي بأنه لا يمكن البرهنة على وجود الله ولا على عدم وجوده، بينما الإلحاد يقوم على اعتقاد امتلاك الدليل على عدم وجود الله. انظر:

Bertrand Russell, Why I am not a Christian, and other essay on religion and related subjects, Routledge, London and New York, 2004, p. 126

23 - Ibid., p. 4

24 - يقر راسل بأن من فتح عينيه على مكمن العيب في دليل العلة الأولى هو جون ستيوارت ميل، صاحب أول كتاب في الفلسفة قرأه راسل (وهو كتابه في «المنطق»)، فقد وجد في كتاب السيرة الذاتية لهذا الفيلسوف ما يلي: «علّمني أبي أن سؤال «من صنعني؟» لا يمكن الجواب عنه طالما أنه يوحي مباشرة بالسؤال «من صنع الإله؟»». لقد أبانت هذه العبارة البسيطة لراسل «مغالطة» في دليل العلة الأولى. فقد وجد صيغة هذا الدليل شبيهة بقصة ذلك الكاهن الهندوسي الذي كان يقول إن العالم مثبَّت على ظهر فيل، والفيل واقف على ظهر سلحفاة، وعندما سألوه «ماذا عن السلحفاة؟» قال: «دعونا نغير الموضوع».

فإنه لا ينفع في شيء في نظر راسل، لأن «القوانين محض أوصاف للطريقة التي تتصرف بها الأشياء في الواقع، ولا يمكنك الزعم أنه لا بد يوجد مَن أمرها بأن تفعل ذلك».[25]

وأما **الدليل الأنطولوجي**، والقاضي أن هناك كائنا ماهيتُه تتضمن وجوده (ومن ثم يكون وجوده تحليليا)، وأنه يستحيل تصور عدم وجوده، لأن ذلك التصور سيكون متناقضا ذاتيا (ومن ثم يكون وجوده ضروريا)، [26] فقد بدا لراسل دليلا مغالطيا بدوره؛ لأنه يستعمل اللغة استعمالا غير صحيح، وذلك من جهتين: فمن جهة، هو يستعمل لفظ «**الله**» كموضوع للحمل بالرغم من أنه ليس اسم علم يشير إلى شيء من الأشياء، ومن جهة أخرى، هو يحمل الوجود على ذلك الموضوع المفترض، بالرغم من أن «**الوجود**» ليس محمولا حقيقيا؛ إذ «لا يمكنك أبدا القول على نحو دال عن ذات معينة إنها موجودة، وإنما فقط يمكنك أن تصفها...[ومن ثم فإن الجملة] «الإله موجود» لن تكون معبرة عن قضية ذات معنى».[27] إن الوجود ليس محمولا حقيقيا؛ لأنه ليس يعبر عن خاصية من خصائص الشيء الذي يحمل عليه، إنه ليس خاصية حقيقية، وإن القول «الله موجود» يكافئ التلفظ بكلمة «الله». ولو كان الوجود محمولا، وطالما أن الحمل لا يكون له معنى إلا إذا كان على شيء من أشياء العالم، لكانت كل قضية تثبت الوجود لشيء قضية تحصيلية (وليس قضية «الله موجود» وحدها)، بينما تكون كل قضية تنفي الوجود عن شيء قضية متناقضة ذاتيا (لا قضية «الله» غير موجود وحدها). والنتيجة أن **التحليلي** هو **الضروري** فحسب؛ أي ذلك الذي يكون من التناقض إنكاره، وليس ذلك حال ما يشار إليه بلفظ «الله»، في نظر راسل.

وأما **مسألة الخلود**، فإن موقف راسل منها بقي على حاله؛ فقد كان متشككا منها منذ فلسفته الأولى، يفترض إمكانية الدليل عليها مثلما يفترض إمكانية نقيضه في الوقت ذاته، على أنه وجد نتائج العلم تزكي المنظور المنكر للخلود؛ ذلك أن الحياة العقلية -في نظره- مرتبطة ببنية الدماغ وبالطاقة المنظمة جسديا، والدماغ ليس خالدا.

وأما فيما يتعلق **بالمسيح**، فقد وقف منه موقف المرتاب أحيانا وموقف المجرِّح في أحيان أخرى. ففيما خص وجوده، ألفى أنه من المشكوك فيه ما إن كان وُجد أصلا، وإن كان وُجد فإننا لا نعرف عنه شيئا، فتلك مسألة تاريخية خالصة، ومن حيث هي كذلك فهي مسألة بحث تجريبي على قدر كبير من الصعوبة يجب أن يحسم فيها علماء الآثار وليس اللاهوتيون أو الفلاسفة أو غيرهم. لذلك اكتفى راسل بالالتفات إلى شخصية المسيح الأخلاقية The Christ moral character مثلما تصفها الأناجيل، آخذا بالروايات الإنجيلية مثلما هي

---

25 - Ibid., p. 5

26 - باعتبار أن الله بالتعريف هو **الكائن الكامل الذي لا يمكن تصور كائن أكمل منه**، والوجود أحد الكمالات، فإن قلنا إن «الله غير موجود» كان ذلك مناقضا لتعريفنا لله؛ إذ سيكون ممكنا وجود كائن يتصف بكل الكمالات التي لله فضلا عن الوجود، فيكون أكمل من الله، وهذا يناقض تعريف الله بأنه الكائن الذي لا يمكن تصور كائن أكمل منه.

27 - Why I am not a Christian, p. 130-131

وعينه على الاعتقاد المسيحي القاضي بأن عيسى إن لم يكن إلها فهو على الأقل **أكثر الناس خيرية وأبلغهم حكمة**.

وبينما سلَّم للمسيح بقدر كبير من الحكمة في تعاليمه يفوق القدر الذي وجد جلَّ المسيحيين يسلّمون له به (من ذلك قوله: «لا تقاوم الشر، فمن لطمك على خدك الأيمن فاعطه الخد الأيسر»، وقوله: «إن أردت الكمال، فاذهب وبِعْ ما تملك واعطِه الفقراءَ ليكون لك كنزا في الجنة، ثم تعال واتبعني»)، فقد وجد بالمقابل أنه لم يكن أحكم الناس يقينا، [28] وأن الكثير من تعاليمه دال على قصور نظرته للأمور أحيانا والخلو من الحقيقة في أحيان أخرى، ومن ذلك اعتقاده أن عودته المكللة بالمجد ستحدث قبل موت بعض من كانوا في زمانه، وهو ما جعل بعض المؤمنين الأوائل يحجمون عن القيام بأعمال دنيوية نافعة (من قبيل غرس الأشجار في حدائقهم) لأنهم قبلوا منه اعتقاده بأن عودته وشيكة ولا فائدة من تلك الأفعال، وليس هذا من الحكمة في شيء. حتى ذهب راسل إلى أن هناك عيوبا خطيرة في شخصية المسيح الأخلاقية، وأخطر ما فيها إيمانه بالجحيم؛ فلم يكتفِ بالامتعاض من مخالفي تعاليمه نقمة من «معاصيهم»، بل سار يتوعدهم بالخلود في السعير، وليس ذلك من الخيرية في شيء، لا نجده حتى لدى وعاظ تاريخيين لم يزعموا النبوة، مثل سقراط الذي تجده لطيفا رقيقا حتى مع من لا يصغي إليه، وهو موقفٌ صاحبُه أحرى بالخيرية من صاحب موقف السخط والاستياء. إن الإيمان بالخلود بالنار وتوعُّد الناس بذلك لا يجد طريقه إلى عقل أي شخص ذي نزعة إنسانية حقيقية. فهذا موقف ينتقص من سمو المسيح وتفوقه بشكل من الأشكال. لذلك، «سواء فيما يتعلق بالحكمة أو بالفضيلة، فإن المسيح لا يمتاز عن بعض الناس الآخرين المعروفين في التاريخ. وأعتقد أني ينبغي أن أضعه في مرتبة دون بوذا وسقراط من هاتين الناحيتين».[29]

ومن «**العيوب الخطيرة**» التي ألفاها راسل في المسيحية موقفُها من الجسد الإنساني عامة ومن الجنس خاصة ومن المرأة بنحو أخص. فليس الرهبان وحدهم الذين دأبوا على عدِّ المرأة مصدرا للإغواء ومحركًا للشهوات الآثمة، بل إن مسيح الأناجيل ذاته كان دائم التسخط من والدته ولسان حاله يقول «ماذا أفعل بك يا امرأة؟»، وإن ما نسمعه أحيانا عمَّا قامت به المسيحية الإنجيلية لتحسين وضع المرأة وحفظ كرامتها الإنسانية لمن أكبر التحريفات التي مست التاريخ. ومن خلال تحريمه للطلاق، وتجريمه كل جنس خارج الزواج، ومنعه كل معرفة تتصل بالعلاقات الجسدية بين الرجل والمرأة، وتأثيمه للجسد، وتصويره للإنسان الفاضل بأنه الذي يقتل شهواته ويعتزل الناس عامة والنساء خاصة (حتى أنه صوَّر الزاني أكثر شرا من السياسي المرتشي، مع أن

28 - Ibid., p. 13

29 - Ibid., p. 15

الأخير قد يكون أشرّ بألف ضعف)، [30] فقد جعل صورة الجنس الوحيدة المسموح بها تتيح قدرا قليلا من المتعة مع قدر كبير من الألم، وهذه في المجمل علامات «موقف مرَضي وغير طبيعي بحال من الأحوال».[31]

ولقد كانت هذه العيوب في المسيحية مقدمات على أساسها سوَّغ راسل **اعتراضاته على الدين ككل**، مهما كانت عقائده وتشريعاته، اعتراضات يمكننا تصنيفها إلى فكرية وأخلاقية: فالدين مرض ضار فكريا وأخلاقيا، تحُول تعاليمه بين الإنسان وسعادته. أما **فكريا**، فإنه لا يوجد سبب معقول لافتراض الحقيقة في أي دين، يزكي ذلك أنه لا أحد (إلا فيما ندر) يعتنق دينا لاعتقاده في صدق عقيدته أو لحجية شريعته، وإنما يعتنقه بطريق التقليد والوراثة أو على أسس وجدانية بتأثير تام من التنشئة الاجتماعية، حتى أن ما يأمر به هذا الدين على أنه خير (حقيقة) قد ينهى عنه دين آخر باعتباره شرا (كذبا). ومن ثم فقد تتغير أفكار المرء كلها (أو جلها على الأقل) إن هو ارتد عن عقيدته واعتنق أخرى بما يتصل بها من شريعة، بل هي تتغير في الحقيقة ولو بأن يتخذ المرء مسافة معينة من تلك العقيدة، وذلك ما لم يزل يفزع رهبان المسيحية (وغيرهم من كهنة الأديان) حتى جرَّموا مثل هذا الموقف معتبرينه مهاجمة للدين وتهديدا لعقيدة المؤمنين. وإنه مما يشهد على خلو الدين من الحقيقة بل ونفوره من محاولة للبحث عنها هو صراعه التاريخي مع العلم، وإن التاريخ يحتفظ بما ناله العلماء من ملاحقة وصلت حد إحراق البعض منهم أحياء، وما جيوردانو برونو Giordano Bruno (1548 – 1600) وغاليليو غاليلي Galileo Galilei (1564-1640م) إلا مثالين على ذلك.[32]

وأما **أخلاقيا**، فقد وجد الدين قائما أولا وأساسا على **الخوف** ولم يفقد يوما رائحة الفظاعة التي لم يزل الضمير الإنساني يتألم لها، والتي مورست في حق الإنسان باسم عبادة آلهة غير جديرة بأسمائها، [33] بدءا من تقديم القرابين البشرية وصولا إلى الممارسات الحاطة من كرامة الإنسان والمعطلة لسعادته داخل المعابد وخارجها. ولم تزل المسيحية تريد إذلال الإنسان وإخضاعه لـ «القوى غير الإنسانية» خضوع العبيد بسبب

30 - يعتبر راسل أنه بهذا الفصل بين الشخص الأخلاقي والشخص الاجتماعي، تزايد الفصل بين الروح والجسد، وهو الفصل الذي زاد من قوته اتحاد الميتافيزيقا المسيحية مع الأنساق الميتافيزيقية المستمدة من فلسفة روني ديكارت R. Descartes (1596 – 1650م). والحال أن الجسد يمثل الجزء الاجتماعي والعام من الإنسان، به يعيش مع الناس ويتفاعل مع عالمه الخارجي بما يُطور الوجود البشري المشترك، بينما الروح تمثل الجزء الخاص من كل فرد إنساني. ولقد استقصى الفيلسوف البريطاني لهذا الفصل الميتافيزيقي التاريخي بين الجسد والروح وتبخيس الأول لحساب الثاني «آثارا كارثية» على تاريخ الفلسفة.

31 - Ibid., p. 22

32 - لكل دين، في نظر راسل، خاصة الأديان التاريخية الكبرى، ثلاثة وجوه وهي: كنيسة، وعقيدة، ونظام للأخلاق الشخصية. وإذ يتمثل المصدر الفكري الرئيس للصراع بين الدين والعلم في العقائد Creeds، فإن ما يزيد هذا الصراع شدة هو ارتباط العقائد بالكنائس. أما عندما يظل الدين نظاما أخلاقيا شخصيا، فإنه يتجنب بذلك الصراع مع العلم، بل ويتمكن من الحضور في المجتمع مهما كان ما نؤمن به حول طبيعة الكون ونظامه وقوانينه ولو خلال أكثر الحقب علمية. حتى وجد راسل هذا وجها للتدين مرغوبا فيه أكثر، فإن الإنسان الذي يشعر في أعماقه بمشكلات المصير الإنساني، ويرغب في تقليص معاناة بني البشر، ويأمل في أن يأتي المستقبل بتحقيق أفضل إمكانيات النوع البشري، هو إنسان متدين بحق وإن لم يقبل المسيحية ولا غيرها من ديانات العقائد. وهكذا، فطالما أن الدين يمارس كطريقة معينة في الشعور وليس كنظام من المعتقدات، لا يمكن للعلم أن يمسه في شيء. انظر:

Bertrand Russell, Science and religion, Oxford University Press, London Oxford and New York, 1974, p. 14

33 - حتى ذهب راسل إلى أن كل التصورات الدينية بمختلف أشكالها (عقدية كانت أو شرعية أو اجتماعية أو أخلاقية أو غيرها) آتية من زمن كان فيه الناس أكثر فظاعة مما هم عليه الآن، وهو يحاولون إدامة تلك الفظاعات اللاإنسانية التي كان بإمكان الضمير الإنساني تجاوزها لولا حرصهم على إدامتها. لذلك وجد أن مفهوم **الإله** قد اشتُق بالكامل من صور الاستبداد الشرقي القديم، وقد تطور تاريخيا بفعل تصورات أناس جهلة لم يملكوا ذرة من الحكمة والفضيلة التي ادعوها لأنفسهم باستمرار، وكل ما كان لديهم هو علمهم ببعض مكامن الضعف في نفوس الناس، فغذَّوْها بما استطاعوه من صور الندم على الماضي (مهما كانت أحداثه طبيعية) والرعب من الآتي (بالرغم من أنهم لم يُؤتوا عنه أدنى علم).

الرعب الذي يأتيه منها أو يتوهمه كذلك، ويكفي أن ينظر المرء إلى حال أولئك الذي أقنعتهم التعاليم الإنجيلية بخطأ أفعالهم وعصيانهم «أوامر الله»، وهم يمارسون في حق أنفسهم أخس الممارسات وينظرون إليها أحط النظرات (بؤساء، خطاة، عصاة، فاسقين، حطب النار، وكل ذلك دنيء لا يجدر بالكائنات الإنسانية التي تحترم أنفسها القيام به)، وما ذلك إلا خوفا بفعل نذير من عقاب أليم. وهكذا، فإن الدين عند راسل كان على الدوام «مرضا يولده الخوف، ومنبعا لبؤس لا يوصف يكابده العِرق الإنساني»[34]، فهو إرهاب المجهول The terror of unknown الذي لزم التحرر منه، ولا عجب أن جل تعاليمه وقواعده «الأخلاقية» تمنع كل قدر من السعادة الإنسانية بزعم تأجيلها إلى حياة أخرى أبدية، حيث تتحقق بالقدر اللامتناهي (ومن الأمثلة التي يقدمها راسل يذكِّر بالمعارضة الشديدة التي واجهت بها الكنيسة إلغاء العبودية، كما لا تزال تعارض كل حركة باتجاه العدالة الاجتماعية والاقتصادية).

حتى إذا تبين ضرر الدين (في نظر راسل)، لزم على الإنسان بدء حياة جديدة خالية من الخوف الذي وُرِّثَه خلَفا بعد سلَف، وأول ما به يفعل ذلك أن يتوقف عن البحث من حوله عن قوى خيالية تدعمه، وبدل ذلك أن ينظر في قواه الخاصة، هنا على هذه الأرض، من أجل جعل هذا العالم مكانا مناسبا للعيش بكرامة. علينا الوقوف على أقدامنا ناظرين إلى العالم مثلما هو، ناظرين إلى وقائعه، حسَنها وقبيحها، طالبين الانتصار عليه بذكائنا الحر، لا بالإذعان له إذعان العبيد للرعب الآتي منه. علينا القيام بأفضل ما يمكننا فعله، وإن لم يغدُ هذا العالم بالحُسن الذي نرجوه، فإنه في آخر المطاف سيكون أفضل مما جعله عليه الآخرون على مر العصور. ومن أجل كل ذلك، نحتاج إلى «المعرفة واللطف والشجاعة، لا إلى حنين إلى الماضي يملأه الندم، أو إلى تقييد للذكاء الحر بكلمات صدرت عن أناس جهلة منذ عهد بعيد. نحتاج إلى نظرة خالية من الخوف، ملؤها الأمل في المستقبل، وليس نحتاج إلى تعلق بالماضي كل الوقت، ماض نحن على ثقة من تجاوزه بالمستقبل الذي يمكن لذكائنا خلقه».[35]

ب- الفلسفة العلمية: أو كيف تصحّح الفلسفة مسارها

ليس للإنسان من سبيل للانتصار على جبنه أمام العالم غير اثنين: العلم أولا والفلسفة ثانيا. أما الأول، فيعينه على فهم قوانين الطبيعة ورفع «السرية» عنها، [36] وأما الثانية فتساعده على «الفهم النظري للعالم»

34 - Ibid., p. 20

35 - Ibid., p. 18-19

36 - يعرف راسل العلم بأنه محاولة عن طريق الملاحظة والاستدلال العقلي القائم عليها لاكتشاف حقائق خاصة عن العالم ثم اكتشاف القوانين التي تربط وقائعه بعضها مع بعض. وإذ يرى أن العلم بدوره ينتهي إلى اعتقادات beliefs أو نظريات، إلا أنه يجد الفرق بين الاعتقادات العلمية والعقائد الدينية في أمرين: أما الأول، فهو الطريقة أو المنهج؛ إذ لا ينطلق العلم من مسلمات أو بديهيات أو حتى افتراضات عامة مثلما يفعل الدين واللاهوت القائم عليه، وإنما من وقائع (حقائق) جزئية اكتشفها بواسطة الملاحظة والتجريب، وانطلاقا من عدد من هذه الوقائع (الحقائق) يصل إلى استنتاج قاعدة عامة، إن صدقت تكون تلك الوقائع الجزئية بمثابة أمثلة أو حالات خاصة لها. ثم لا يتم تأكيد هذه القاعدة على نحو يقيني، وإنما تُتخذ كفرضية عمل يُنطلق منها في مسار بناء النظرية العلمية. أما الأمر الثاني، فهو أن العقيدة الدينية تختلف عن النظرية العلمية في زعمها تجسيد حقيقة خالدة ويقينية يقينا مطلقا، بينما العلم يظل على الدوام محاولة غير مكتملة تنتظر خضوعها لتعديلات متتالية، كما أنه على وعي مستمر بأنه عاجز منطقيا عن الوصول إلى برهان تام ونهائي. انظر:

Science and religion, p. 8 and 13-14

(بفهم تركيبه فهما ذريا منطقيا).[37] ولكن الفلسفة تحتاج إلى تصحيح مسارها إن شاءت الاضطلاع بهذه الوظيفة، بادئة بالقطع مع كل دافع ديني أو أخلاقي؛ لأنهما لم يزالا عائقين في طريقها يتعارضان مع الاستعداد لقبول الحقيقة، وهو جوهرها، فرغم ما أنشأه الفلاسفة المدفوعون بدوافع دينية أو أخلاقية من أنساق إبداعية مذهلة، فإن أولئك الذين يودون اكتشاف الحقيقة الفلسفية عليهم أن ينحُّوا تلك الدوافع جانبا؛ فكم ضلّ الفلاسفة الطريق عندما اعتقدوا أنهم مطالبون بالبرهنة على صحة معتقداتنا الدينية أو بتفسير مظاهر الخير والشر في أفعالنا وفي العالم من حولنا، فذلك مما لا يطال منه الفيلسوف بطائل.[38]

وليس يختلف العائق الأخلاقي عن العائق الديني في منع حضور الروح العلمية في الممارسة الفلسفية، فإن هذا العنصر مثلما حضر في أشهر الأنساق الفلسفية كان على الدوام أحد أكبر العوائق وأكثرها خطورة التي حالت دون انتصار المنهج العلمي في البحث في المسائل الفلسفية؛ وذلك بسبب تمركز المفاهيم الأخلاقية على الإنسان anthropocentric بافتراض أنه «مركز لبقية الكون»، خاصة عندما تستخدم في الأنساق الميتافيزيقية؛ إذ ترافقها باستمرار محاولة لتفسير كل ما في الكون (أو إدانته أو تبريره أو شرعنته أو اتخاذ أي موقف منه كائنا ما كان هذا الموقف) بناء على رغبات الإنسان الحالية وأمانيه ومخاوفه وما ماثلها من مواقف نفسية ينشها الأشخاص أو تحدث لهم بطرق شتى، وإن مفاهيم الخير والشر والتفاؤل والتشاؤم أوضح الأمثلة ها هنا. فليس مفهوم الخير إلا طريقة لشرعنة ما يفيد الشخص ويراه يحسِّن وجوده بشكل أو بآخر ويزيد من منسوب التفاؤل لديه، وبالمقابل، ليس مفهوم الشر سوى صورة لنفور الفرد من كل ما لا يحبه وكل ما يراه عائقا في طريق سعادته في العالم، بطريق أو بآخر، فرديا أو جماعيا، ومن ثم يزيد من منسوب التشاؤم لديه. ومن ثم، كانت هذه المفاهيم محض بناءات ذهنية ذاتية لا صلة لها بالعالم وما يتألف منه من وقائع أو أشياء، بل هي تُفرض عليه فرضا بنزوعات دوغمائية، وإن اختلفت مضامينها من نسق فلسفي إلى آخر، فإن أساسها يبقى واحدا. ومن ثم، فهي «تتعارض مع ذلك الاستعداد لقبول الحقيقة، الذي هو جوهر الموقف العلمي من

---

37 - إن الفلسفة العلمية عند راسل فلسفة تحليلية ذرية منطقية متأثرة **بالرسالة المنطقية الفلسفية** لفتجنشتين **Tractatus Logico-Philosophicus**. تبعا لهذه الفلسفة، فإن العالم world مؤلف من وقائع facts، وهي توجد على حالها بغض النظر عما نعتقده بصددها أو نقوله عنها، ولكنها هي التي تجعل من اعتقاداتنا أو أقوالنا صادقة أو كاذبة. وإن أبسط ما يرتد إليه العالم ويمكن تصوره من الوقائع هو تلك التي يسميها راسل وقائع ذرية atomic facts، بدءا من الوقائع المونادية monadic facts، التي تتكون من امتلاك شيء لكيفية معينة، مثل كون «هذا أبيض»، ثم تلك التي تليها في البساطة والتي تتكون من شيئين جزئيين بينهما علاقة، مثل كون «هذا القلم على يمين هذه المحفظة»، ثم تليها تلك التي تتكون من علاقة ثلاثية بين ثلاثة جزئيات، ومثالها كون «زيد هذا يعطي ذلك القلم لعمر ذاك»، ثم تليها في البساطة تلك التي تتكون من علاقة رباعية، فخماسية، وهكذا دواليك. ومن هذه الوقائع الذرية تتألف وقائع مركبة، بدءا من تلك التي تتألف من واقعتين ذريتين مثل كون «هذا أبيض وهذا أحمر»، فالتي تتألف من ثلاث وقائع من قبيل الواقعة «إذا كان هذا أبيض وهذا أحمر فإن الشمس طالعة»، ثم تلك التي تتألف من أربع وقائع ذرية، فخمس، وهكذا دوليك حتى يتركب الكل وفق علاقات منطقية فيتألف منه العالم. ومع أن الواقعة الذرية أبسط الوقائع وإليها ينتهي تحليل العالم، إلا أنها مكونة من جزئيات particulars (هي الأشياء) بينها علاقات، بدءا من العلاقة المونادية فالثنائية فالثلاثية، وهكذا دواليك، فكانت الأشياء في النهاية هي «جوهر العالم» (إذا استعرنا تعبير لودفيج فتجنشتين). غير أن الأشياء لا وجود لها في استقلال عن الوقائع الداخلة في تركيبها، فلا وجود لـ «هذا القلم» إلا وهو داخل في تركيب واقعة معينة من قبيل «هذا القلم أحمر» أو «هذا القلم فوق هذا الكتاب» أو غيرهما من الوقائع. ولمزيد بيان لفلسفة الذرية المنطقية عند راسل يمكن للقارء العودة إلى كتابه:

Bertrand Russell, The Philosophy of Logical Atomism, Routledge, London and New York, 2009.

38 - On scientific method on philosophy, p. 98-99

العالم»[39]، فلم يكن من عمل الفيلسوف أبدا أن يحاول، مثلا، تعريف الخير والشر، أو تفسير نزعتي التفاؤل والتشاؤم فينا، فليس ذلك التعريف ممكنا ولا ذلك التفسير، على أساس علمي.

إن جوهر الموقف العلمي، بعبارة أخرى، هو اتخاذ الحياد أمام ظواهر العالم، في الحال والمآل، والسعي إلى فهمها وتفسيرها فهما وتفسيرا موضوعيين غير مُوجَّهين بأي معتقد سابق، وأما الصورة التي تشتقها الفلسفة للعالم من مفاهيم وأفكار أخلاقية فليست تكون أبدا صورة «نزيهة» ومن ثم لا تكون أبدا صورة علمية تمام العلمية. وبمقارنتها بالعلم، فإن الفلسفة في هذه الحالة تفشل في ما يسميه راسل «التحرر الإبداعي عن الذات، والذي لا غنى عنه لفهم العالم».[40]

وإذ تُنحّي الفلسفة ذينك العائقين، يبقى لها أن تستلهم دافعها من العلم وحده وتقيم بنيانها عليه، فذلك طريقها لتقليص المسافة بيننا والعالم إلى أكبر مدى ممكن، لتمنح علاقتنا به أكبر قدر من الحميمية دون أن تزهد في موضوعية مسعاها. وأن تستلهم الفلسفةُ دافعَها من العلم ليس يعني أن تشتغل بالمفاهيم والنظريات التي صاغها، أو أن تؤكد أو تفند النتائج التي انتهى إليها، أو تنشد تحقيق نتائج مماثلة لنتائجه، فذلك ضلال الطريق من جديد، وإنما يعني أن تدرس مناهج العلم ساعية إلى تطبيقها في مجال بحثها الخاص بعد تكييفها معه التكييف اللازم، فذلك جوهر الطبع العلمي الذي ينبغي أن تتطبع به. حتى إذا أصبحت **فلسفة علمية**، صارت مشكلاتها جنيسة لمشكلات العلم مع فوارق ثلاثة أساسية بين قضاياها وقضاياه، وهي:

أ- **يجب أن تكون قضاياها عامة**، قابلة للانطباق على أي شيء مما يوجد أو قد يوجد دون أن تقع بنحو مخصوص على وقائع بعينها؛ فلا ينبغي أن يُفترَض في القضايا الفلسفية تصويرها لشيء مما على وجه الأرض أو مما ينتمي إلى النظام الشمسي أو مما يوجد في الزمان والمكان بشكل عام، بل أن تكون قابلة للانطباق على أي شيء. غير أن افتراض العمومية في قضاياها لا يعني حديثَها عن «وقائع كلية» أو عن «الكون ككل»، مثلما دأب على ذلك السابقون، فالحال أنه لا يوجد شيء هو «الكون»، ومن ثم يكون كل حمل على هذا «الموضوع

39 - Ibid., p. 107

40 - Ibid., p. 109

صحيح أن راسل يذهب إلى أنه لا قيمة علمية لذلك النوع من الفلسفة المستلهَم من مفاهيم أخلاقية، ولكن ذلك لا يعني أنه لا قيمة لها مطلقا؛ فإنها عديمة القيمة بما هي نظرية ميتافيزيقية حول العالم ليس فيها شيء يمكن إثباته أو دحضه بالدليل التجريبي، ولكن ذلك لا يعدم قيمتها لدى الإنسان بشكل كلي. فالحال أن هذا النوع من الفلسفة يعبّر عن شعور بالحياة ويشير إلى طريقة للنظر إلى العالم مختلفة عن تلك التي يقدمها العلم، وهما شعور وطريقة يُكسبان وجودنا مزيد مزايا مرغوب فيها شديد الرغبة من قِبل أغلبنا. ومن ثم، فإن قيمة هذا النوع من الفلسفة قيمة عملية لا نظرية، لا تقاس في علاقتها بالصورة الموضوعية للعالم، وإنما في علاقتها بالطبيعة الإنسانية وبما يرجوه الإنسان في حياته على هذه الأرض وبأهدافه وغاياته وقيمه وما يراها سبلا لتحقيق سعادته وطرقا للتخلص من مخاوفه ووسائل لتحسين الحياة الإنسانية بوجه عام. وكل ذلك تقصر عن الاضطلاع به الفلسفة العلمية الهادفة إلى فهم العالم الفهم الموضوعي والخاضعة للطبع العلمي المتمثل في الاستعداد لرؤية وقائل العالم مثلما هي، الذي هو الاستعداد لقبول الحقيقة عارية عن كل ما سواها من شوائب إنسانية أو غيرها. انظر الكتاب السابق ذاته ص. 109.

المزعوم» لغوا خالصا، شأنه شأن الحمل على «المجموع الكلي للأشياء».[41] إن الفلسفة العلمية فلسفة ذرية منطقية، وهي فلسفة تعددية مطلقة Absolute pluralism «بدل أن تُعنى قضاياها بالمجموع المؤلف من كل الأشياء، تعنى بكل الأشياء مأخوذة فرادى».[42]

ب- **يجب أن تكون قضاياها قبلية تحليلية**، تستغني عن الدليل التجريبي، بل لا تقبل إثباتها أو تكذيبها به، فتصدق مهما كان تكوين العالم ومهما كانت وقائعه. فكانت ماهية الفلسفة العلمية مثلما يتمثلها راسل تحليلية لا تركيبية، وكانت قاعدة النجاح فيها كما في أي مجال آخر هي العمل بمبدأ «فرق تسد Divide and conquer»؛ بتقسيم المشكلات المركبة إلى عدد من الأسئلة المتفرقة والأقل تعقيدا والتي تقبل النظر فيها بالقدر الكافي من الوضوح، وذلك حتى يتضح ما إن كانت تعبر عن مشكلات حقيقية أم محض أشباه أسئلة تعبر عن مشكلات زائفة.

وعطفا على هاتين السمتين للقضايا الفلسفية، يعرّف راسل **الفلسفة العلمية بأنها علم الممكن the science of the possible** الذي يصعب تمييزه عن المنطق التمييز التام والصارم؛ فكلاهما يُعنى بقضايا عامة تخص كل شيء دون أن تذكر شيئا، [43] كما يعنى بتحليل الصور المنطقية وإحصائها حتى تصدق قضاياه على وقائع عدة مما يتألف منه العالم بصرف النظر عن ترتيبات العناصر المكونة لهذه الوقائع وأشكال التأليفات التي يتم بها تركيب العالم من هذه الوقائع، من الأقل تركيبا، فالأكثر تركيبا فالأكثر.

ج- يجب ألا تمنعها عموميتها وقبليتها من أن تقبل **التصحيح متى ظهر العيب فيها**، [44] تصحيحا ينصرف إلى القضايا المعيبة دون سواها مما يصبح لبنات تبنى عليه قضايا جديدة. ومن أجل ذلك، يجب أن يكون منهجها في تناول مشكلاتها منهجا تجزيئيا، بتحليلها إلى عدد من الأسئلة البسيطة عملا بقاعدة النجاح «فرق تسد». فإن فعلَت، تسنَّى لها حينئذ الاستناد إلى مبدأ التقدم مثلها مثل بقية العلوم؛ فيكون لكل فيلسوف البدء مما أنتهى إليه السابقون عليه إن بالتصحيح التام أو الجزئي، أو أقله بالتحسين والتنقيح والتدعيم، أو

41 - معلوم مذهب راسل في الذرية المنطقية مثلما بينته أعلاه، ومعلوم تمييزه في الألفاظ بين ما يقبل أن يكون موضوعا للحمل فقط دون أن يُحمل على شيء وما يقبل أن يكون محمولا دون أن يُحمل عليه شيء؛ فأسماء الأعلام بالمعنى المنطقي التي تشير إلى جزئيات من العالم (أي أشياء أو أفراد حقيقية لا كليات، تلك التي سماها المناطقة الأوائل «جواهر أول»، مثل «زيد هذا» و«عمر ذاك» و«يدي اليمنى» و«الزر المكتوب عليه رقم 5 في حاسوبي هذا» وما شابه ذلك) لا تقبل لتكون إلا موضوعات في القضايا، أما الألفاظ الكلية التي لا تشير إلى أشياء مخصوصة في العالم لا تصلح لتكون إلا محمولات ولا تقبل أن يُحمل عليها شيء (مثال ذلك «الإنسان» و«الكوكب» و«المدينة»). وإن «الكون» مفهوم كلي، لذلك لم يكن ممكنا أن يشغل حيز الموضوع في قضية صادقة أو كاذبة. وهكذا، على الفلسفة أن تتكلم عن كل شيء من الأشياء مما يتألف منه العالم، ولكن ليس يمكنها الحديث -مثلما فعلت تقليديا- عن الكون ككل بمحمولات غريبة مما دأب الفلاسفة على إلصاقه بموضوع مزعوم هو الكون، فليس هناك شيء يمكن الحديث عنه هو «الكون» أو غيره مما يسمُّون به التأليف الكلي من أشياء العالم. ولكن هذا لا يناقض القول إن قضايا الفلسفة يجب أن تكون قضايا عامة يمكن أن تصدق على شيء جزئي، مثلها مثل قضايا المنطق والرياضيات.

42 - Ibid., p. 111

43 - مثال ذلك القول «إذا كان «سـ» عنصرا من المجموعة «ع»، وكان كل عنصر من المجموعة «ع» عنصرا من المجموعة «ق» أيضا، فإن «سـ» يكون عنصرا من المجموعة «ق»، مهما كان «سـ» و «ع» و «ق»».

44 - ففي ذلك تلتقي مع قضايا العلم بينما تعارض العقائد اللاهوتية التي تزعم تجسيد حقائق خالدة غير قابلة للتكذيب أو التصحيح. انظر:

Science and religion, p. 14

بالتوسيع والتعميم، أو بشكل آخر من أشكال البناء على ما هو قائم واستناد اللاحق إلى السابق. لقد بُنيت الأنساق الفلسفية التقليدية ككتل واحدة موحدة لا تقبل التجزيء، بحيث إنها لا تقبل إلا أن تكون صحيحة بالكامل أو خاطئة بالكامل، فظلت غير قائمة على مبدأ التقدم؛ لأن مفهوم «الأصالة» في الفلسفة كان على الدوام يعني أن يبدأ الفيلسوف من نقطة الصفر دون أن يقبل (أو يكون قادرا على قبول) شيئا محددا من أعمال السابقين عليه. أما الفلسفة العلمية، فتقوم على مبدأ «التراكم» شأنها في ذلك شأن العلم ذاته، كما تؤمن بمبدأ الاقتراب التدريجي من الحقيقة، لذلك ستعمل بدورها على ابتداع فرضيات حتى لو لم تكن صادقة بالكامل فإنها تبقى مثمرة بعد أن تنال التصحيحات اللازمة. وإن «إمكانية هذا الاقتراب المتتالي من الحقيقة هو مصدر نجاحات العلم أكثر من أي شيء آخر، وإن نقله إلى الفلسفة يعني أن تضمن تقدما في المنهج لا يجادل في قيمته أحد».[45]

45 - On scientific method on philosophy, p. 113

خاتمة: الفلسفة العلمية أرض نجاحات العلم وخيبات اللاهوت

إن أقل ما يمكن قوله عن جدلية الفلسفة والدين في فكر راسل هو أنها بالغة التعقيد والتفلُّت من كل محاولة لتصويرها التصوير البسيط؛ فلأنها علاقة تطورت في الزمان، لا يمكن اختزالها في طور واحد من أطوارها، ولأنها لا تكتمل إلا بوجود منتسب ثالث هو العلم، لا يمكن الالتفات إليها إلا باستحضاره بالمعنى والوظيفة اللذين يفهمه بهما راسل. وربما أمكننا تصوير الجدلية بين أركان مثلث هذه العلاقة تصويرا أعم ارتآه راسل المتأخر (1946) بالقول: «إن الفلسفة شيء يتوسط اللاهوت والعلم. فمثلها مثل اللاهوت، هي تتألف من تأملات في مسائل لم يزل الشك إلى الآن يحيط بإمكانية نيل معرفة محددة نهائية بصددها؛ ولكن مثلها مثل العلم، فهي تتوجه إلى العقل الإنساني لا إلى السلطة، سواء كانت سلطة التقليد أو سلطة الوحي. تنتمي كل معرفة محددة نهائية إلى العلم؛ وتنتمي كل عقيدة بشأن ما يتجاوز المعرفة المحددة إلى اللاهوت. وبين اللاهوت والعلم توجد منطقة عازلة غير مأهولة، معرضة لأن تُقتحم من الجانبين؛ ألا وهي أرض الفلسفة».[46]

تتقوم هذه الأرض الوسيطة بمجموعة أسئلة لم تزل تُستكشف إمكانيات الإجابة عنها، حتى إذا تبث التحديد في أحد أجوبتها، خرج من نطاقها إلى حيز العلم، ومن أمثلة ذلك: أيقبل العالم اختزاله إلى فكر ومادة، أم أنه يرتد إلى قوى أخرى مستقلة عن هذين العنصرين؟ أهو يسير صوب غاية معينة؟ أهناك قوانين تحكمه، أم أن ما نفترضه فيه من قوانين مجرد أوهام من وحي حبنا الفطري للنظام؟ أيوجد سبيل للعيش عيش الفضيلة والحكمة وآخر للعيش عيش الخسة والجهل، أم أن كل طرق العيش تافهة؟ أيجب أن يكون الخير خالدا ليُطلب، أم يلزم أن يُطلب ولو أن العالم فان؟

تتصف الفلسفة بالتواضع غير طالبة البت في هذه الأسئلة البت النهائي، متخلية -بعد تبنيها المنهج العلمي- عن أمل حل كل مشكلات الفلسفة التقليدية، يدلنا هذا التواضع على أن مقدار ما نعلم قليل مقارنة بما لا نعلم، وتلك شيمة العلماء أيضا، إذ لا يتوقعون اليقين النهائي في علم من العلوم (ولطالما كان راسل في فلسفته المتقدمة يتوقع كثيرا اليقين في المنطق والرياضيات، ولكن بتأثير من فتجنشتين، فقد تخلى مكرها عن هذا الأمل لينتهي إلى النتيجة القاضية أن المعرفة في كل المجالات غير موثوقة، ولا يمكن اعتبارها أرضية صلبة بشكل تام). وبالمقابل، توحي **دوغمائية** اللاهوت بأننا نعرف بينما نكون في الحقيقة جاهلين؛ وذلك ضرب من الوقاحة والسفاهة صوب الإنسان والعالم من حوله. تحاول الفلسفة أن تظهر لنا بأن حالة الشك التي نعيشها مؤلمة حقا، ولكنها تستحق تحملها إن شئنا الحياة خارج فقاعات الأساطير اللاهوتية. وربما كان من أهم مهامها تعليم دارسيها طريقة العيش في كنف الشك، دون أن تشل قدرتهم على التفكير والعمل بالتردد.

46 - Bertrand Russell, History of western philosophy, Routledge, London and New York, 2005, p. 1

قائمة المصادر المعتمدة في البحث

1 - Bertrand Russell, ***Mysticism and Logic***, and other essays, George Allen and Unwin Ltd, Museum street, 1932

2 - Bertrand Russell, ***My Philosophical development***, Simon and Schuster, New York, 1959

3 - Bertrand Russell**,** ***Science and religion***, Oxford University Press, London Oxford and New York, 1974

4 - Bertrand Russell, ***Russell on Religion***, Selections from the writings of Bertrand Russell, edited by Louis Greenspan and Stefan Anderson, Routledge, London and New York, 2002

5 - Bertrand Russell**,** ***Why I am not a Christian***, and other essay on religion and related subjects, Routledge, London and New York, 2004

6 - Bertrand Russell, ***History of western philosophy***, Routledge, London and New York, 2005

7 - Bertrand Russell. ***The Philosophy of Logical Atomism***, Routledge, London and New York, 2009

Mominoun
MominounWithoutBorders
@ Mominoun_sm

info@mominoun.com
www.mominoun.com