جدل العقلي والشعوري في فلسفة روسو الدينية

Mental and Emotional Controversy in Rousseau's Religious Philosophy

د.كيبيش عبد الرحمان

قسم الفلسفة– جامعة الجزائر2

تاريخ الاستلام: 2020/03/12 تاريخ القبول: 2020/04/08
تاريخ النشر: 2020/07/30

الملخص:

يسعى هذا المقال إلى بيان موقف روسو تجاه المشكلة الدينية، والتي غالبا ما حكم النقاد على أنه كان فيه متناقضا، غير أن الحقيقة عكس ذلك تماما، فروسو يذهب إلى أن السبب الحقيقي في اختلاف الفلاسفة يعود بالأساس إلى التمييز بين ملكات الإنسان كما لو أنها ليست قائمة في كيان واحد. في حين أن إدراك الحقيقة الدينية وحصول الإيمان في النفس، يتوقفان بالأساس على المزج بين العقل والشعور كملكتين متضافرتين، لأن ذلك هو ما تفرضه طبيعة الكائن البشري في حد ذاته. وهو بهذا الموقف يعد تلفيقيا لا متناقضا.

الكلمات المفتاحية: فلسفة؛ الدين؛ العقل؛ الشعور؛ التلفيق.

Abstract :

This article seeks to explain Rousseau's attitude toward the religious problem, which critics often concidered contradictory, but the truth is just the opposite. because Rousseau argued that the real reason for the difference between philosophers is mainly due to the distinction between the cognitive human faculties as if they are not existed in one entity. while that realizing and believing in religious truth depend mainly on the mixing of reason and feeling as two concerted faculties, because that is what the nature of the human being imposes itself. And Rousseau in this position is a syncretist, not contradictory.

Keywords : Philosophy, religion, Mind, Feeling, Syncretism.

* قسم الفلسفة– جامعة الجزائر2 Kaibiche71@gmail.com

1-مقدمة:

دأب مؤرخي الفلسفة على تصنيف الفلاسفة بإزاء مواقفهم من المشكلة الدينية إلى ثلاث فئات بارزة:

- فئة تدعو إلى الفصل بين الدين والفلسفة، حجتها في ذلك أنهما من طبيعتين متباينتين، إحداهما متعالية والأخرى بشرية، ومن ثم فحقائق الدين تتجاوز حدود العقل وقدرته، ويأتي على رأسها الفيلسوف الفرنسي ديكارت.

- وفئة ثانية سخرت فلسفتها لخدمة الدين والدفاع عنه ضد النزعة المادية، منطلقها الأساسي هو أن فكرة الله لا يمكن انتزاعها من قلوب البشر لأنها مغروسة بشكل فطري في نفوسهم، ومن السهل على الإنسان أن يحدسها بشعوره، ويأتي على رأسها الفيلسوف الانجليزي مالبرانش والفيلسوف الفرنسي باركلي.

- وفئة ثالثة ذات نزعة مادية ويدعى زعمائها بالمؤلهين الطبيعيين، يعترفون بوجود إله في الطبيعة والكون تدل عليه صنائعه وعظيم تدبيره في الموجودات، لكنها تكفر بالإله الذي تتكلم عنه المسيحية، وكأنهم بذلك يؤمنون بوجود إله في حدود الطبيعة ويكفرون به في ماورائها.

وبين هؤلاء وأولئك يأتي روسو ليعترض على مواقف الفئات الثلاث، لكنه بالمقابل يتفق معها في بعض أفكارها:

- يعترض على ديكارت الذي ينفي قدرة العقل على تعقل أمور الدين، لكنه بالمقابل يتفق معه على فكرة قداسة الدين وحرمته.

- يعترض على مالبرانش وباركلي في دفاعهما المستميت عن الدين المسيحي، لاعتقاده بأن الدين المسيحي لم يعد كما كان دينا أصيلا، لكنه بالمقابل يتفق معهما في أن فكرة الله ذات طبيعة فطرية قابلة للحدس الشعوري.

- كما يعترض على المؤلهين الطبيعيين الذين ينفون الطابع الميتافيزيقي لفكرة العلة الخالقة للكون، متفقا معهم على أن فكرة التأمل في عظمة المخلوقات تدلنا على عظمة الخالق، إلا أنه يضفي صفة التعالي واللاتناهي على الخالق.

فهذه هي مجمل الأفكار التي تؤلف موقف روسو وتصوره للمشكلة الدينية، غير أنه في نظر بعض المفسرين والمحللين، لم يستطع أن يقدمها للقارئ في صورة واضحة تخلو من الغموض والتناقض، بسبب لجوئه إلى العقل تارة، ولجوئه إلى الشعور تارة أخرى،

فيما ذهب البعض إلى القول بأنه كان تلفيقيا أكثر مما كان مبدعا في محاولة توفيقه بين العقل والشعور. وبناء على ما سبق من سياق فلسفي ارتأينا أن تكون إشكالية المقال كالآتي:

ما هو موقف روسو من الدين؟ هل كان روسو عقلانيا أم كان شعوريا في تناوله للمشكلة الدينية؟ وما هي مبرراته الفلسفية للجمع بين العقل والشعور وبالتالي تحرير نفسه من تهمة التلفيقية؟

2- القيمة العملية للدين:

ترتبط المشكلة الدينية في نظر جان جاك روسو (1712-1778) Jean Jacques Rousseauبمصير الإنسان ووجوده، فمن جهة لأن مسألة حاجة الإنسان إلى الدين أم لا، لم تنفصل عن المشكلة الدينية في تاريخها الفلسفي الطويل، مما يدل على أن مصير الإنسان يقترن بالدين سواء بوجوده أو بعدم وجوده. ومن جهة ثانية لأن الإنسان يبقى الكائن الوحيد الذي يعي معنى السعادة ولا يمل من السعي خلفها طوال حياته(روسو جان جاك،1983: 34)، إنه على خلاف غيره من الكائنات، يحيا حياة ذات أبعاد مختلفة، أخلاقية ودينية وسياسية، مما يعني بأن سعادته لا تكون ممكنة إلا في ظل تفاعل تلك الأبعاد واجتماعها بما فيها البعد الديني، وبالتالي فإن السعادة في نظره ليست في الحقيقة سوى محصلة طبيعية لمشروع متكامل موضوعه الأول هو: الإنسان(Dérathé Robert,1984 :109).

يأخذ روسو بعين الاعتبار البعد الديني للإنسان كجزء لا يتجزأ من ذلك المشروع، لاقتناعه بمدى أهميته العملية بالنسبة لحياة الإنسان، لأنه يعتقد بأن حقيقة الدين ترتبط أساسا بجانبه العملي والمتمثل في أداء وظيفته على الصعيد العملي من دون التخلي عنها لأي ظرف من الظروف، وبالتالي فإنه لا وجود لحقائق دينية مجردة إلا تلك التي تؤدي مباشرة إلى الوجود العيني للإنسان(Cassirer Ernest,1984 :55) .

بهذه النظرة الإيجابية للدين، يؤكد روسو على أن الدين لم يكن بالنسبة إليه مشكلة قائمة بذاتها، خاصة على مستوى حياته الشخصية، فهو لم يكن يوما بلا دين كما يقول عن نفسه في اعترافات كاهن صافوا، فقد ولد بروتستانتيا، ثم اعتنق الكاثوليكية، ثم ما لبث أن عاد إلى بروتستانتيته بعد أن اهتزت قناعته بمبادئ الكاثوليكية وذلك نتيجة لما عاينه عن كثب في أحد أديرتها(روسو جان جاك،1958: 191).

لقد كان روسو في حياته رجلا متدينا ومؤمنا عن قناعة ذاتية مستقلة عن كل وصاية أو توجيه، مستندا في إيمانه إلى ثلاثة مبادئ أساسية هي:

-المبدأ الأول: إيمانه بوجود إرادة تحرك الكون والطبيعة(روسو ج ج،1958: 205).

- المبدأ الثاني: إيمانه بوجود عقل مدبر وراء تناسق حركات الكون(روسو ج ج،1958: 205).

- المبدأ الثالث: إيمانه بأن الإنسان كائن حر، يحمل بالضرورة جوهرا لا ماديا، مما يعني بأن إرادة الإنسان انعكاس لإرادة الله المطلقة(روسو ج ج، 1958: 211).

وانطلاقا من هذه المبادئ مجتمعة أدرك روسو بأن النظام العام للكون والوجود، بما في ذلك الإنسان والطبيعة، محكوم بنظام دقيق طابعه التناسق والانسجام، وأن هذا النظام لا يمكن أن ينشأ إلا عن عقل ذكي مطلق، وليس وليد صدفة كما يدعي المؤلهون من الفلاسفة، أمثال هولباخ وديدرو وغيرهما، لأن الصدفة لا يمكنها أبدا أن تخلق النظام والانسجام (روسو ج ج، 1958: 206).

لكنه على الرغم من تدينه القائم على الاقتناع الذاتي، إلا أنه كان يحمل في نفسه روحا وشكا نقديين تجاه الدين، وتحديدا تجاه الدين المسيحي، وهذا ما دفعه إلى تمحيص مبادئه مستقصيا أسباب التطرف الديني المتولد عن صراع المذاهب الدينية خاصة بين الكاثوليكية والبروتستانتية، مكتشفا بذلك مكامن الخلل الحقيقي في الدين المسيحي، وأبرزها أنه لم يعد كما كان في صورته الأولى، بل صار مجرد تعاليم لا معقولة بسبب امتزاجه بالتفسير الخرافي والأسطوري، وذلك بدوره هو ما ساهم في انحرافه عن أداء وظيفته الجوهرية والأصيلة والمتمثلة في التوحيد بين الناس بدلا من التفرقة بينهم(روسو ج ج، بدون تاريخ: 207).

وبناء عليه توصل روسو إلى قناعة مفادها أن الدين كحاجة لا يمكن الاستغناء عنها ضروري لحياة الإنسان، لكن إن أردنا أن نحتفظ به فعلينا أن نستبعد منه كل ما له صلة بالعقائد محتفظين فقط بما هو عملي وما له صلة مباشرة بحياة الإنسان(Dérathé Robert, 2011 :179-180)، وإلا فإنه قد يكون من الأفضل للإنسان أن يكون بلا دين مطلقا على أن يؤمن بدين سطحي يعبث بضميره(رولان رومان، 1961: 116).

لقد كانت هذه هي مواقفه من الدين باعتبارها قناعات شخصية، غير أننا لو نظرنا إليها في طابعها الفلسفي العام، أي باعتبارها محصلة لتأمل فلسفي يقتضي منهجا محددا وواضحا، لوجدنا أنها تعكس تصورا مشوشا وغامضا يفتقر إلى الوضوح والثبات، وهذا بالضبط ما يمكن اكتشافه بسهولة من قراءة كتابه "إميل أو في التربية" وخاصة في القسم المخصص منه "لاعترافات كاهن صافوا"، فهذا الأخير قد تضمن تصورات متضاربة حول مبادئ الدين وطبيعته، قد جعلت منه من أكثر الفلاسفةإثارة للجدل.

3- فلسفة روسو الدينية بين المبدأ العقلي والمبدأ الشعوري:

يكاد يجمع أغلب المشتغلين على فكر روسو، على أن الجزء المتعلق بالمشكلة الدينية، يعد من أكثر أقسام مذهبه الفلسفي اتساما بالغموض والتناقض، وذلك بسبب تضارب آراءه وأفكاره حول ذات المشكلة، وقد أحسن الفيلسوف الألماني المعاصر "إريك فايل" Éric Weil في وصف ذلك التضارب بقوله: «عندما يتعلق الأمر بتصوره الفلسفي للدين، فإننا نجد أنفسنا أمام أكثر من روسو لا أمام روسو واحد» (Weil Eric,1984 :09). وعليه فقد كان من البديهي أن يثير كل ذلك الغموض وذلك التناقض شكوك الفلاسفة حول مدى قدرته على وضع تصور نهائي وواضح للمشكلة، ولعل هذا ما حدا "بأرنست كاسيرر" E.Cassirer وهو من أكثر المتخصصين في فلسفة روسو تحليلا ونقدا، إلى أن يجزم بأن كل جهود الفلاسفة قد باءت بالفشل في فك شفرة ذلك الغموض والالتباس(Cassirer Ernest, 2011 :79)

غير أن الجزم بعجز الفلاسفة عن فك شفرة غموض والتباس روسو في مسألة الدين، لا يمكن أن يكون موقفا فلسفيا نهائيا وقطعيا لأن ذلك يتعارض مع طبيعة الفلسفة ذاتها، لأنه من الناحية النظرية، لا يمكن النظر إلى ذلك الغموض أو ذلك التناقض إلا بصفته منحة حقيقية من منح الفلسفة التي لا تنتهي، إذ لولاها لما كان اختلافهم، بمعنى أن غموضه كان إيجابيا من ناحية ما، وإيجابيته تكمن بالتحديد في أنه كان عاملا مغذيا لآلية التفسير والتأويل التي ينبغي على كل فيلسوف حقيقي أن يمتلكها إذا كانت غايته الحقيقية هي تجاوز الحدود الظاهرة للفكر الفلسفي الذي يشتغل عليه. وتماشيا مع هذا المعنى، نجد أنفسنا ملزمين باستعراض مواقف الفلاسفة حول هذه المشكلة بالذات، والتي يمكن حصرها في ثلاثة مواقف بارزة:

- موقف يرى فيه فيلسوفا عقلانيا.

- وموقف آخر يرى فيه فيلسوفا شعوريا.
- وموقف ثالث يقدمه لنا متأرجحا بين هذا وذاك، أي أنه يجمع بين العقل والشعور كمبدأين لازمين لحصول الإيمان الديني عند الإنسان، وفي الوقت نفسه سببا في اتهامه بأنه كان تلفيقيا أكثر مما كان مبدعا.

3-1 روسو فيلسوفا عقلانيا:

يذهب "روبرت ديراتي"Robert Derathé في كتابه ROUSSEAULe Rationalisme de إلى أن الجدل

حول عقلانية روسو أو لا عقلانيته في تناوله للمشكلة الدينية يبرز بشكل أكثر وضوحا في كتابه "الهيلويز الجديدة"، ففيه يمكن الوقوف على مظهر تناقضه الفلسفي في تمييزه بين العقل والقلب كمصدرين مستقلين للإيمان الديني، لينتهي إلى أنه فيما يخص إيماننا ويقيننا الديني فإن العقل قد يكون أفضل من القلب، حجته في ذلك أن هذا الأخير هو سبب ضلالنا على خلاف العقل الذي يمتلك قواعد ثابتة، أكيدة وواضحة. غير أن ذلك لا يعني بالضرورة عصمة العقل، فهو في نظره يخطئ أيضا، إلا أن خطأه يأتي من أننا نحن من يحشره في قضايا لم توجد من أجله أو لا تناسب طبيعته (Derathé Robert, 2011 :02).

وفي ذات السياق يؤكد روسو في "اعترافات كاهن صافوا" على قوة العقل وقدرته الحاسمة على فهم مبادئ الدين، وكذا الغاية من وجوده في حياة الناس، كما ورد في قوله: «لا يختار الإنسان من العقائد إلا ما يهديه إليه عقله عن اقتناع وتمييز وأن الاقتناع والتمييز متوقف على الإدراك العقلي لا على الحدس الشعوري» (روسو ج ج، 1958: 191)، ففي هذا القول تمييز بين قدرة الإدراك العقلي وقدرة الحدس الشعوري على الإيمان، مؤكدا على أن الإيمان يقوم على الاقتناع العقلي لا على الانفعال العاطفي. ولعل ما يدل أيضا على إيمانه بالعقل في هذا الشأن هو ازدرائه لمناهج التعليم الكاثوليكي، لأنها مناهج تقوم على تعليم الأطفال وتلقينهم مبادئ الدين وأسراره في سن مبكرة، أي حتى قبل أن تستوي ملكاتهم الإدراكية أو حتى قبل أن يحين أوانها، لاعتقاده بأن ذلك في حد ذاته يعتبر مدعاة لضلالهم وانحرافهم عن طريق الحق(روسو ج ج، 1958: 190). يبدي روسو ميلا أكثر إلى البروتستانتية وذلك لعدالة وتسامحية مبادئها التي تتأسس على الفهم العقلاني للعقائد، على خلاف الكاثوليكية التي يقلل رجالها

اللاهوتيون من قيمة العقل وينظرون إليه على أنه ملكة مشبوهة خائرة القوى، وهي الفكرة التي تتوافق توافقا تاما مع نظرية الخطيئة الأصلية التي يرفضها Dérathé) Robert, 2011:168).

يفضل روسو البروتسانتية لأنها في نظره أكثر عقلانية من الكاثوليكية، وعقلانيتها تتمثل في أنها تعطي الأولوية للعقل على الشعور في فهم أمور الدين، فضلا عن أن عقلنتها لمبادئ الدين يعتبر السبيل الوحيد لتحريره من التفسيرات اللاعقلانية الممتزجة بالخرافة والتخمين، وفي هذا تكريس لمبدأ الإرادة الذي ينبغي أن يتوفر في كل دين كما يعتقد روسو (روسو ج ج،1982: 72)، ولعل هذا بدوره ما يوضح لنا سبب هجومه على مبدأ الإيمان بالمعجزات والأسرار والعقائد الجامدة، كما لم يقتصر هجومه على المذهب الكاثوليكي فحسب، بل تعداه إلى ما يسمى بالنزعة المادية والتي يوصف فلاسفتها بالمؤلهين الطبيعيين أمثال: دولباخ(1723-1789) وديدرو(1713-1784) وغيرهما، ممن ساهموا بأفكارهم المشككة في الدين وفي خلود الروح والآخرة في زعزعة مكانته في قلوب الناس، وهذا ما أدى بدوره إلى ظهور موجة من الإلحاد والزندقة (الطويل توفيق،1979: 206-208). وعلى الرغم من أن المؤلهين الطبيعيين ماديون لا يؤمنون إلا بالحس كمصدر للإدراك، إلا أنهم يملكون فكرا منطقيا يؤسسون عليه دعاويهم وحججهم، مما يعني بأنهم بدورهم يستعينون بالعقل، إلا أنهم يوظفونهم فقط فهم من أجل إثبات الديانة الطبيعية، على خلاف روسو الذي يلجأ إليه للتأكيد على قدرته في تثبيت الإيمان من جهة وللدلالة على جدوى الدين في حياة الإنسان من جهة ثانية(بريبه إميل، 1993: 19- 20).

غير أن سبب إيمانه بمبدأ العقل، لم يكن لمجرد تأثره بالبروتستانتية، بل لأنه كان مقتنعا تمام الاقتناع بالحجة المنطقية والتي تؤكد على قيمة العقل وضرورة اللجوء إليه دون تردد، ذلك أن العقل هبة من الله للإنسان، مثلما أن الدين منحة منه أيضا، وهذا ما يعني بأنه يحق للإنسان أن يتعقل أمور الدين، إذ من العبث أن يمنحنا الله العقل ثم يمنعنا من استخدامه (Derathé Robert, 2011 :02).

2-3 روسو فيلسوفا شعوريا:

يعرض روسو من الأدلة والأقوال ما يجعلنا نجزم بأنه كان عقلانيا خالصا، غير أنه لا يلبث أن يفاجئنا في مواضع أخرى من نفس الكتاب، بل وفي ذات الموضع أي في "اعترافات كاهن صافوا"، بإظهار نفسه في صورة ذلك الصوفي المتحمس والذي يتخذ

من الشعور الناصع والحدس الفطري دليلا راسخا على الإيمان بوجود إله خالق لهذا الكون. كما يدل على ذلك بقوله: «الاقتناع الداخلي مرشدنا إلى العلة الخالقة للكون» (روسو ج ج، 1958: 204).

ويقصد روسو بالاقتناع الداخلي الشعور أو ما يدعوه أحيانا بالإحساس، وهو في نظره المصدر الأول لمعرفة العالم الخارجي وإدراك حقيقة ما يحيط بنا، بل إن الوجود كله بالنسبة للإنسان ليس شيئا يذكر إلا بفضل ذلك الإحساس وذلك الشعور. وهذا ما يعبر عنه بقوله: «إن الوجود بالنسبة لنا هو الشعور»(روسو ج ج، 1958: 204)، أي أن كل شئ في الوجود بما في ذلك إيماننا الديني، لا يحصل للإنسان إدراكه إلا بفضل الشعور الذي هو عنده سابق عن الذكاء، أي أن الشعور كملكة للإدراك والفهم فطري وحاصل فينا قبل حصول المعاني والأفكار، بل إنه صفة جوهرية في الإنسان تسبق كل ما سواها، خاصة التفكير، فهو صفة اكتسبها الإنسان ونمت وتطورت بفضل خاصية القابلية للاكتمال la perfectibilité والتي هي خاصية إنسانية بحتة (روسو ج ج،1991: 51-50).

فالشعور فعل قلبي خالص يسبق فعل التفكير العقلي وكل ما هو من جنسه، وبالتالي فإن أسبقية وجوده في النفس تجعله في نظر روسو الأنسب لطبيعة الإيمان الديني، إضافة إلى أن الإيمان يستقر في القلب لا في العقل، بل وقبل العقل، وهو بهذه الفكرة لا يمكن إلا أن يكون مستلهما ومتأثرا بالفيلسوف الفرنسي باسكال(1623-1662) الذي يرى بدوره بأن إيمان الفرد يتوقف على وجود نور داخلي عميق في نفسه يضيء له طريق الإيمان، مرجعا مصدر الإيمان إلى القلب وليس إلى العقل . يقول باسكال في هذا الشأن: «القلب هو الذي يحس بوجود الله وليس العقل (...)فالله محسوس بالنسبة للقلب لا بالنسبة للعقل»(Blaise Pascal,2005 :211) . ومثلما يتكلم روسو عن فطرية فكرة الله وأن الشعور حدس فطري معصوم بطبعه من الخطأ، فذلك للدلالة على أن ماهية المعروف مطابقة لماهية العارف، أي أن ما هو فطري لا يمكن أن يدرك إلا بشكل فطري أيضا، وهذا هو نفسه ما قد أشار إليه باسكال من قبل عندما وصف الإيمان بأنه هبة من الله وبالتالي لا يمكن إدراكه عن طريق العقل لأنه ليس في متناوله، معبرا عن ذلك بقوله: «للقلب حقائقه التي لا يعرفها العقل؛ ونحن نعرف ذلك من آلاف الأشياء»(Blaise Pascal,2005 :211) .

ومثلما يظهر روسو في الموقف الأول خصما عنيفا للتعاليم الكاثوليكية ولكل تفسير خرافي للدين، فإنه بإسهابه المفرط في الحديث عن دور الشعور والحدس الفطري كمصدرين ثابتين ومعصومين للإيمان، يظهر خصما عنيفا للنظرة العقلانية للدين (Derathé Robert, 2011:33). وهكذا يقدم روسو نفسه على أنه فيلسوف شعوري لا فيلسوف عقلاني، فيتحدث عن صوت داخلي، يصفه مرة بأنه نور داخلي ويصفه مرة أخرى على أنه شعور وحدس مباشر معصوم من الخطأ(Cassirer Ernest, 2011:81).

3-3 روسو فيلسوفا تلفيقيا:

على خلاف الموقفين السابقين، يذهب الموقف الثالث إلى أن الحكم بموضوعية على عقلانية أو شعورية الفيلسوف، لا يتأتى إلا باتباع منهج قوامه التأني وعدم التعجل أثناء قراءة فكر الفيلسوف، لاقتناعه بأن الفكر الحقيقي للفيلسوف يقبع - أحيانا - خلف ذلك التناقض الظاهر ذاته (Derathé Robert, 2011:04)، وهو بهذا المبدأ يقدم لنا القراءة الأكثر انسجاما وتوافقا مع روسو ذاته، وذلك في حرصه الشديد على الحقيقة لدرجة أنه لا يتحرج من التعلق بها مهما كان مصدرها أو طبيعة من يرشده إليها، دون الخوف من أن يظهره ذلك متناقضا أحيانا، لأنه ببساطة يفضل أن يكون متناقضا على أن يكون رجلا متعصبا (كريسون أندري، 1988: 52)، أي أنه يفضل أن يكون في نظر الغير متناقضا وهو على قناعة من أنه على حق من أن يكون واضحا بتعصب أو على باطل.

فعلى خلاف الصورتين المتناقضتين، يظهر روسو هذه المرة وهو يمزج بين العقل والشعور كمبدأين متآزرين لا كمبدأين متنافرين، لاعتقاده بأن هذا بالذات هو ما تقتضيه طبيعة ومبادئ الإيمان أحيانا، وعليه فما قد يبدو لنا تناقضا بين العقل والشعور، قد لا يكون في الحقيقة سوى إقرارا منه بأهمية اجتماع هذين المبدأين، بل إنه يرى بأنهما سيكونان أحسن مرشدين إلى الحقيقة في حالة ما إذا كانا متناسقين (Derathé Robert, 2011:174). ومع أنه للعقل منهج مختلف عن منهج الشعور في إدراك الأشياء وفهمها، إلا أنهما بالنسبة لروسو يؤديان إلى ذات الغاية وهي تحقيق الفهم الصحيح المؤدي إلى ترسيخ الإيمان الديني؛ فصورة اجتماعهما وتناسقهما هي أن الإيمان يحصل عن طريق الشعور، في حين يتكفل العقل بمهمة فهم وتفسير مبادئه وعقائده، وكأنه بذلك يحاول أن يقيم توازنا بين وظيفتين متباينتين من خلال المزج بين الطابع الشعوري والطابع العقلاني للاعتقاد الديني(Radica Gabrielle,2008:323).

وإن كان الأمر يبدو على أنه مزج بين مبدأين متباينين، إلا أن الحقيقة هي أن موقفه من الدين يؤكد على حقيقة تتعلق بشخصية روسو ذاته، وذلك باعتباره إنسانا وفيلسوفا في الوقت نفسه، أي أنه يمزج بين شاعريته وإحساسه كإنسان وعقلانيته كفيلسوف، وهذا ما لا ينبغي إغفاله أبدا في حق روسو لأنه كما يعتقد أرنست كاسيرر يمثل تحقيقا لما يسمى «بوحدة المتنوع» (Cassirer Ernest, 2011:15)، وفي هذا أيضا تأكيد للمعنى الذي أشار إليه فيخته في تفسيره لعلاقة واقع الفيلسوف بفكره الفلسفي، من أن الفلسفة التي يختارها الفرد تعتمد على ما هو عليه الفرد، في إشارة منه إلى أن الفردية التجريبية للفيلسوف تترك بصمتها على أفكاره كلها، لذلك سيكون من العبث السعي إلى فهم أفكار الفيلسوف قبل اختراق تلك الفردية وتحقيق نوع من الاندماج معها (Cassirer Ernest,2011:92).

يبرر روسو موقفه بالجمع بين العقل والشعور بكونهما ملكتان مختلفتان لكنهما قائمتان في كائن واحد، ومع ذلك ينبغي التنبيه إلى أن المزج بين العقل والشعور من أجل غاية واحدة، لا يعني بالضرورة أنهما متكافئين أو متماثلين من حيث قدرتهما على تأدية ذات المهمة، ذلك لأن منطق الأشياء يؤكد على أن التوافق التام لا يتحقق إلا إذا كان بين طرفين يعتريهما النقص معا، مما يجعلهما في حاجة إلى بعضهما البعض. وانطلاقا من فكرة التوافق المبني على خلفية النقص هذه يمكننا القول بأن مذهب روسو في الجمع بين العقل والشعور له ما يبرره، فقد أشار روبرت ديراتي في كتابه "عقلانية روسو" إلى أن روسو كان عقلانيا في تعامله مع المشكلة الدينية، إلا أنه عقلانيته لم تكن حاسمة بالشكل الذي يمكن معه الحكم على أنه كان عقلانيا خالصا، وهذا بالضبط ما أدى إلى ظهور موقفين جديدين يؤكدان على الطابع التكاملي بين العقل والشعور، إلا أنهما يختلفان حول أولوية أحدهما على الآخر:

- الأول يقدم العقل على الشعور.
- الثاني يقدم الشعور على العقل.

الموقف الأول: يمثله "بيار موريس ماسو" P.M.Masson من خلال كتابه "دين جان جاك روسو"(Derathé Robert, 2011 :04)، وفيه يذهب إلى أن روسو بتمجيده للشعور على حساب العقل، قد يبدو وكأنه خصم للعقلانية، لكن الحقيقة عكس ذلك تماما، لأنه لا يلبث أن يعود فيمزج بين العقل والشعور، انطلاقا من فرضية أن الإيمان

الديني يقتضي ذلك أحيانا، ومع ذلك نجده يعطي الأولوية للشعور على العقل، إلى درجة أن الكثير من السياقات العقلانية الواردة في فلسفته، ليست في الحقيقة إلا من وحي الشعور(Derathé Robert, 2011:04).

الموقف الثاني: ويمثله "م. بولافون" (M.Beaulavon(Derathé Robert, 2011:07، وفيها يعترض على كل نظرة تنفي عن روسو صفة العقلانية في تناول المشكلة الدينية، وفي الوقت نفسه يرفض القول بأن روسو كان متناقضا في استخدامه للمبدأ العقلي والمبدأ الشعوري معا، وفي مقابل ذلك يذهب إلى القول بوجود تعاضد ثابت بين الشعور والعقل، وأن استدعاءه للشعور في كل مرة لا يمنع إطلاقا من بقاءه فيلسوفا عقلانيا، أي أنه على خلاف القراءة الأولى يؤكد على أن عقلانية روسو طبيعية وجوهرية تاركا بذلك موقعا كافيا للشعور، وهكذا يكون روسو في نظره عقلانيا إلى درجه وصفه بأنه يمثل انعكاسا لروح ديكارت ولو بشكل نسبي(Derathé Robert, 2011:06).

بين الموقف الأول الذي يعطي الأولوية للشعور، والموقف الثاني الذي يعطي الأولوية للعقل، نقف على الحقيقة التي لا يمكن إغفالها أبدا وهي أن العقل والشعور ملكتان مترافقتان في كلتا الحالتين من أجل بلوغ غاية محددة هي إدراك الحقيقة الدينية إدراكا صحيحا. وفي هذا الترافق بالذات تكمن القيمة الموضوعية لكلا الموقفين والمتمثلة في أنهما انتقلا بالجدل القائم حول عقلانية أو شعورية روسو من مستوى التعارض حد التناقض إلى مستوى التوفيق بين المبدأين، وهما بذلك لم يبخسا من وجهة نظره شيئا، غير أن ذلك لم يشفع له تماما، فقد كان جمعه بين المتناقضين إلى اتهامه بأنه كان فيلسوفا تلفيقيا أكثر مما كان فيلسوفا مبدعا، وأن المزج التعسفي بين العقل والشعور يعكس قصورا في فكره التأملي وضيقا في أفقه الفلسفي. لكن، هل يملك روسو ما يدفع به عن نفسه تهمة التلفيقية وشبهة قصور الفكر؟

4- المقتضى المنهجي للجمع بين العقل والشعور:

يعتقد روسو بأنه إذا كانت الغاية هي التي تؤكد على صفة الأولوية لهذا المبدأ أو ذاك، فإنه - تبعا لذلك - لا أهمية لما هو ظاهر من تعارض أو تناقض بين العقل والشعور، كما أنه لا قيمة لأسبقية أحدهما على الآخر ما دامت الغاية من الإيمان الديني هي بالأساس ترشيد سلوك الإنسان تحصيلا للسعادة. إنه على خلاف الكثير من الفلاسفة، لا يبحث عن تأسيس فلسفة نظرية مجردة بقدر ما يبحث عن تأسيس فلسفة نافعة للإنسان، لأن هذه الأخيرة هي وحدها ما يضمن السعادة للإنسان، ليس

في مكان أبعد عن المكان الذي يحيا فيه، وإنما هنا وعلى الأرض (Cassirer Ernest, 1987:106). أن تكون الفلسفة نافعة لنا هو أن تهتم بما يعنينا مباشرة وقبل كل شئ، في دعوة منه إلى ضرورة تقديم معرفة الإنسان على معرفة العالم الخارجي، وهذا لاعتقاده بأن حل كل المشكلات التي تطرأ على حياة الإنسان، يمر حتما عبر معرفة الإنسان أولا(Derathé Robert, 1984:109)، ضاربا لنا مثالا على ذلك في أن معرفة أصل التفاوت بين الأفراد، وهو عنوان مؤلفه الثاني، لا يمكن أن تتم إذا نحن لم نبدأ بمعرفة الأفراد أنفسهم، ومن حرصه على اتخاذ الإنسان كموضوع أول للمعرفة ندرك أسباب ازدرائه للمسائل الفلسفية المتعلقة بمعرفة الكون، حدوده وطبيعته، لاعتقاده بأنه لا حل لها باعتبارها موضوعات ذات طبيعة تقديرية تصورية محضة على خلاف معرفة الإنسان (كريسون أندري، 1988: 53).

بهذا المنطق ذاته، تناول روسو مشكلة المعرفة، ولعله ليس من باب الصدفة أن يتناول روسو المشكلة الدينية ومشكلة المعرفة في نفس الجزء المخصص لاعترافات كاهن صافوا، بادئا بالمشكلة الدينية قبل مشكلة المعرفة، وكأنه بذلك يريد أن يؤازر ما ذهب إليه في تناوله للمشكلة الدينية بما ذهب إليه في تناوله لمصدر المعرفة والإدراك عند الإنسان.

يعتقد روسو بأن الجمع بين العقل والشعور لا تفرضه طبيعة موضوع المعرفة بقدر ما تفرضه طبيعة الإنسان ذاته، ذلك أن كل شئ بالنسبة إليه يبدأ من الإنسان وينتهي إليه، بمعنى أن طريق الحقيقة يبدأ من البحث في الذات الإنسانية قبل الانطلاق إلى العالم الخارجي، أي محاولة فهم الذات الإنسانية قبل فهم العالم الخارجي، وأن كل جهد يبذله الفلاسفة في غير هذا الاتجاه مآله الفشل، وفي هذا الصدد يؤكد روسو على أن أكثر المعارف تخلفا عند الإنسان هي معرفته بنفسه، على الرغم من أنها هي الأكثر نفعا بالنسبة له، كما في قوله: «إن أجدى المعارف الإنسانية فائدة، وأقلها تقدما، هي، على ما يبدو لي، معرفة الإنسان» (روسو ج ج،1991: 21). فأفضل المعارف إذن هو أجداها وأنفعها عمليا لا نظريا، أي أن معيار الحكم على أفضلية نوع من المعرفة على حساب نوع آخر، هو مدى نفعيتها بالنسبة لحياة الإنسان، لأن هدف الإنسان من المعرفة ليس هو تكديس المعارف والعلوم، أو امتلاك معرفة كاملة بالكون والمادة، بقدر ما هو معرفة كيف تخدمنا تلك المعارف أولا (Arbaux Béatrice, 2011: 32). بهذا

المعنى يضع روسو الإنسان كهدف أول لمشكلة المعرفة، وبهذا المعنى أيضا تغدو كل المعارف المرتبطة بالإنسان مشروطة بمعرفة الذات أولا، ولأن الإنسان هو الكائن الوحيد الحامل للمعرفة، فإنه من الخطأ أن يكون حاملا لمعرفة تتعلق بعالمه الخارجي في الوقت الذي يكون فيه جاهلا بحقيقة عالمه الداخلي أي بنفسه، بل إن أفضل طريقة ممكنة لمعرفة الحقيقة المتعلقة بكل شئ هي البدء بمعرفة الذات أولا (Arbaux Béatrice, 2011: 23).

لا ينظر روسو إلى جوهر الإنسان على أنه عقل وحسب، بل على أنه عقل وقلب، فكر وإحساس، وهذا ما دفعه إلى القول بأن معرفة الإنسان تعني معرفة الذات، ومعرفة الذات بدورها تعني معرفة القلب قبل كل شيء (روسو ج ج، 1958: 184). فالقلب بالنسبة إليه يمثل الموضوع والأداة في الوقت نفسه، مما يعني بأن هذا النوع من المعرفة يستلزم نوعا من الإحساس الباطني، فهو في نظره العلة الأولى للإدراك والمعرفة، تماما مثلما أن إرادة الله هي العلة الأولى للوجود، وهذا ما يفسر منهجه ورهانه القائم على الامتلاك الفوري والمباشر للحقيقة والذي لا يكون بدرجة أولى إلا بالإحساس الباطني (Starobinski Jean,1971: 40)

وعليه، فإذا كانت معرفة العالم الخارجي تتوقف على معرفة العالم الداخلي للإنسان، وإذا كان الشعور أو الإحساس الباطني هو الأداة الأنسب لمعرفة الذات، فإن العقل هو الأداة الأنسب لمعرفة العالم الخارجي، غير أن صحة المعرفة الثانية تتوقف على صحة المعرفة الأولى(Arbaux Béatrice, 2011:113)، وكأنه بذلك يريد القول بأنه لا يمكن أن تكون معرفة الإنسان بغيره صحيحة ما لم تكن معرفته بنفسه أولا.

للحقيقة عند روسو إذن، وجهان، وجه تمثله معرفة الذات أو معرفة القلب البشري، ووجه تمثله معرفة العالم الخارجي، وتطابقا مع ذلك فإن أداة المعرفة أيضا لها وجهان هما: الشعور والعقل، أي أن منهج المعرفة يختلف باختلاف طبيعة المعرفة وموضوعها أيضا، فمنهج إدراك الحقيقة الداخلية يختلف عن منهج إدراك الحقيقة الخارجية، الأول موضوعه الذات الإنسانية أو القلب البشري، والثاني موضوعه الكون أو المادة، وهذه الأخيرة حتى ولو سلمنا بأن العقل هو مصدر إدراكها، إلا أن ذلك لا يمكن أن يتم فيما يعتقد روسو إلا بشكل تراكمي يكون فيه للانطباعات الحسية دور فعال (Derathé Robert, 2011:128)، ما يعني بأن معرفة الكون هي بدورها تتوقف على

الإحساسات الأولية، التي يمتلكها الإنسان بصورة قبلية، فهو كما يذكر في كتابه الاعترافات كائن شاعر وحساس قبل أن يصير كائنا مفكر(روسو ج ج، 1982: 22).

وبما أن المعرفة هي بالأساس من أجل أن ينتفع بها الإنسان في حياته بصورة مباشرة، وبما أن كل المعارف مهما كان نوعها أو طبيعتها هي أولا وأخير من أجل خدمة الإنسان، فقد ذهب روسو إلى أن منهج المعرفة الأصلي تابع في طبيعته لطبيعة الإنسان وجوهره، وهذا ما يفسر الطابع المتدرج لمنهج المعرفة عند الإنسان، منهج يبدأ من معرفة الذات ليصل إلى معرفة الكون والمادة، إنه بالأساس منهج استبطاني ينطلق من الذات ليعود إلى الذات، منهج ينطلق من الذات نحو الآخر الذي هو العالم الخارجي من أجل الرجوع إلى الذات مجددا، غير أن روسو على خلاف الفلاسفة الماديين، لا يقتصر مفهوم العالم عنده على ما يبدو من ظواهر طبيعية مادية، وإنما يقصد بذلك اللامتناهي والذي هو الله (Arbaux Béatrice, 2011:113).

يعتبر البدء بالذات وصولا إلى اللامتناهي مرورا بالعالم المادي، نوعا من المعرفة المثولية أو التلازمية Immanence والتي تعني بأن معرفة كائن ماثلة في معرفة كائن آخر، بمعنى أن الإنسان يبدأ بمعرفة نفسه ليصل إلى معرفة اللامتناهي وبمعرفته للامتناهي يصل إلى معرفته بنفسه، أي أن مجال المعرفة عند روسو هو في الحقيقة مجال المثولية التي ينبغي أن تبدأ من الإنسان لتعود إلى الإنسان، وذلك من أجل غاية واحدة وهي أن تنعكس معرفته باللامتناهي على معرفته بنفسه، وهذا ما يسمى بمنهج المعرفة الانعكاسية (Arbaux Béatrice, 2011:116)، والغاية من هذا المنهج هي التأكيد على أن معرفة الإنسان ذات بعد روحي ديني، غايتها أن يدرك الإنسان بأنه عبارة عن حقيقة صغيرة ماثلة في حقيقة أكبر، أي أنه يمثل الحقيقة المنعكسة للحقيقة المطلقة والأولى (Arbaux Béatrice, 2011:116-117).

يبدو روسو في هذه الفكرة متأثرا بديكارت (1596-1650) الذي ذهب في دليله الأنطولوجي إلى أن فكرة الكمال التي نجدها في أنفسنا والتي لا يمكن أن نكون نحن علة وجودها، أو أننا نستطيع أن نتخيل عدم وجودها، هي دليل على أن لها علة خارجة عنا(ديكارت رونيه، 2009: 148) ما دمنا نحن أنفسنا لسنا قادرين على أن نكون علتها، وبالتالي فهي الدليل على وجود الله، ومنها ندرك حقيقتنا ككائنات تشك لأنها نسبية تتصف بالنقص مقارنة بالكمال المطلق الذي يتصف به الله (ديكارت رونيه،2009:

154)، ومن فكرة نسبية الكائن البشري بالذات استنبط ديكارت فكرة الضامن الإلهي، فالله هو الكائن الوحيد الذي لا يمكن أن يخدعنا ما دام أن الخداع نقص والنقص منتفي عمن يتصف بالكمال المطلق، هذا الكمال الذي ندركه بوضوح انطلاقا من فكرة الكمال في أنفسنا، إلا أننا لا ندرك حقيقة الكائن المطلق على صورته النهائية على اعتبار أننا كائنات متناهية في مقابل الكائن اللامتناهي، وقد انتهى ديكارت من تحليله لفكرة الكمال للدلالة أولا على وجود الله، وثانيا للدلالة على أن الإنسان كائن متناهي يتصف بالنقص، إلى أن معرفة الله هي السبيل لمعرفة ما دونها من الأشياء الأخرى(ديكارت رونيه،2009: 178).

كلاهما إذن يتخذ من معرفة اللامتناهي شرطا لحصول ما دونها من معارف متناهية، غير أن الفرق بينهما واضح وهو أن فكرة الكمال عند روسو فطرية يحدسها الإنسان شعوريا، في حين أنها عند ديكارت ذهنية يتعقلها الإنسان فهي في نظره ذات طبيعة عقلية خالصة، ومن ثم كان مبدأ الإدراك الأول هو في نظرهما تابع في طبيعته لطبيعة الكائن اللامتناهي كما نحدسه أو كما نتعقله.

وإذن، فإن الحديث عن علاقة العقل بالشعور يتجاوز الحديث عن العلاقة بين معرفة الذات ومعرفة العالم الخارجي، إلى ما يسميه روسو باليقين الديني، وهو بهذا يجعل كل الجدل حول طبيعة المعرفة أو قيمتها بالنسبة لحياة الإنسان، مرتبط باليقين الديني، لأن هذا الأخير لا يكون ممكنا في نظره إلا إذا استطاع الإنسان أن يكتشف في نفسه ذاتها الكائن الإلهي، لأنه لا يمكن أن يفهم طبيعة وجوهر هذا الإلهي إلا انطلاقا من المعرفة المباشرة المتعلقة بطبيعته الخاصة (Arbaux Béatrice, 2011: 117).

ومنه نستنتج أن إدراك الحقيقة سواء كانت متعلقة بذواتنا أو بما يحيط بنا من عوالم خارجية، وسواء تعلقت بموضوع الدين أو بالأخلاق أو بالسياسة، فإنها في النهاية حقيقة واحدة يسعى إليها الإنسان باعتباره كيانا واحدا لا كيانا مجزئا باسم الشعور تارة أو باسم العقل تارة أخرى، وبناء على ذلك يرى روسو بأن شرط بلوغ الحقيقة يتمثل في عدم الوقوف عند ما اصطنعته الفلسفة من حواجز وهمية بين ملكات الإدراك عند الإنسان، لأنه من غير الحكمة أن يمنحنا الله هذه الملكات من أجل تعطيل بعضها وتفعيل بعضها الآخر.

إن الحقيقة في جوهرها أسمى من أن نحصرها في مبدأ واحد؛ فكونها حقيقة يعني أنها ليست حكرا على العقل دون الشعور أو حكرا على الشعور دون العقل، وإنما وضوحها

أو غموضها هو الذي يحدد أولوية هذا أو ذاك أو ربما اجتماعهما معا، مما يعني بأن اجتماع ملكات الإدراك لدى الإنسان قد تقتضيه طبيعة المعرفة أو موضوعها، دون أن يكون في ذلك شيء من التعارض أو التناقض فيما بينهما. وهكذا يتحاشى روسو الوقوع في أخطاء الفلاسفة الذين يفرقون بين ملكات الإدراك عند الإنسان كما لو أنه ليس كيانا واحدا، وهذا ما دفعه إلى القول بضرورة إشراك كل ملكات الإنسان في سبيل إدراك الحقيقة، لكنه بالمقابل لا ينفي مبدأ الأفضلية الذي يحكم علاقة تلك الملكات أثناء إدراكها لحقيقة من الحقائق، مشيرا إلى أن سبب اختلاف الفلاسفة وتباين آرائهم، ليس وليد حنكة بالغة أو قدرة استثنائية على التفلسف في الأمور، بقدر ما هو بسبب قصور الفكر البشري، فضلا عن أن الخيلاء التي تصيب الفلاسفة تدفعهم أحيانا إلى الاعتقاد بأنهم على درجة من الذكاء في حين أن ذكائهم لا يعدو في نظره مجرد مخيلة توهمهم بأنهم دوما على صواب(Cassirer Ernest, 1987:109)

إذا كانت تلفيقية روسو تكمن في أنه يجمع بين مذاهب متناقضة سواء فيما يتعلق بمشكلة المعرفة أو فيما يتعلق بمشكلة الدين، فإن أصالته تكمن في تلك التلفيقية بالذات، من ذلك تأكيده على أن طبيعة موضوع المعرفة هي التي تبرر أولوية ملكة على ملكة أخرى، فقد ذهب إلى تقديم الحس الباطني على حساب العقل بل وأحيانا على حساب الحواس، لاعتقاده بأن المعرفة الداخلية للذات وكذا معرفة القلب ينسجمان مع طبيعة ووسيلة المعرفة تماما، واللذان بدورهما يساهمان في حصول الأثر الإيجابي على حياة الإنسان على خلاف ما لو كانت المعرفة مجردة تتعلق بالعالم الخارجي.

إن علاقة العقل بالشعور وطيدة في نظر روسو، ليس لكونهما ملكتان ضروريتان للإدراك وحسب، بل لكونهما يعكسان خاصية طبيعية في الإنسان، هي خاصية الوحدة والانسجام، وهذا دليل آخر على أن روسو لم يكن ضد العقل في حد ذاته، لأنه ككل ملكة طبيعية صحي في ذاته، وإنما هو ضد سوء استعماله بسبب المغالطات التي قد لا تأتيه إلا من الأهواء والأحكام المسبقة (روسو ج ج، 1958، 199)، وهو هنا يتفق مع ديكارت أو ربما يكون قد استلهم منه فكرة أنه ليس من الحكمة أن يمنحنا الله العقل ليمنعنا من استخدامه، وبالتالي فإن عجز العقل عن بلوغ اليقين المنشود، ليس عجزا ذاتيا، بل لأننا نحن الذين لا نحسن استخدامه(ديكارت رونيه،2009: 179).

5- خاتمة:

مما سبق يمكن القول بأن فلسفة روسو الدينية تعكس صورة رجل متدين أكثر مما تعكس صورة رجل يتفلسف، لذلك كانت أغلب مواقفه وأفكاره محكومة بهذا المبدأ، إلا أن ذلك لا ينفي عنه أنه كان متفلسفا في حدود ما تسمح به طبيعة المشكلة الدينية، وعليه جاءت نتائج البحث كالآتي:

- إذا كان جوهر المشكلة الدينية عند الفلاسفة يتمثل في ما إذا كان الإنسان بحاجة إلى الدين أم لا، فإنها عند روسو تتجاوز ذلك، لأنه يعتقد بأن حاجة الإنسان إلى الدين مسألة لا جدال فيها، وإنما الجدال يقوم حول مصدر الإيمان، كيف يحصل الاعتقاد وكيف يمكن ترسيخه، ولذلك كانت المشكلة الدينية عنده تتعلق بالاعتقاد الديني المرتبط بمصير الإنسان وحياته أكثر مما تتعلق بمجرد التفلسف في مسألة الدين.

- إن سبب اختلاف الفلاسفة حول مصدر الاعتقاد يعود إلى النظرة الثنائية للإنسان، وهي النظرة التي تجعل منه إما كائنا عاقلا، جوهره العقل، أو كائنا حاسا، جوهره الحس، غير أن روسو يعتقد بأن النظرة الأحادية للإنسان ليست وليدة فكر مجرد، بل هي حقيقة وجودية تفرضها الحقيقة الدينية والتي مفادها أن حاجة الإنسان إلى الدين، هي ذاتها الحاجة التي تحثه على البحث في العلة الأولى للكون، فإذا ما اقتنع الإنسان بأن لهذا الكون خالق واحد يتسم بالحكمة والقوة والتدبير، أدرك دون عناء أنه جزء من ذلك الكون، ومن ثم أدرك بأن صفة الوحدة المطلقة التي يتصف بها خالق الكون، تنعكس صورتها في طبيعته، مما يعني بأن الإنسان كيان واحد لا يتجزأ وأنه من الخطأ النظر إليه على أنه عقل خالص، أو شعور خالص.

- جوهر علاقة المخلوق بالخالق هو التبعية والنقص، إذا كان الخالق كائن مطلق فإن المخلوق كائن نسبي، ومن ثم كان من الطبيعي أن يعتري الإنسان النقص، وهو النقص الذي يظهر في عدم قدرته على إدراك الحقيقة المطلقة، ومثلما أن الإنسان عاجز عن إدراك الحقيقة بإحدى ملكاته منفردة، فإنه قادر على الاقتراب من إدراكها بملكاته مجتمعة متضافرة لا منفصلة متنافرة.

- هذا الذي أدركه روسو على خلاف الفلاسفة الذين سبقوه، وعلى خلاف الفلاسفة الذين جاءوا من بعده فظنوا بأنه قاصر أو ضيق الأفق في تفكيره، وأن جمعه بين العقل والشعور في تناول المشكلة الدينية لم يكن إلا من قبيل ذلك النقص، وبالتالي لم يكن

إلا من قبيل التلفيق، إلا أن الحقيقة على خلاف ذلك تماما، لأنه لم يكن في الأصل لا تلفيقيا ولا حتى توفيقيا، وإنما هنا بالذات تكمن أصالته، ذلك أن الفرق بينه وبين الفلاسفة، هو أنه يتناول المشكلة الدينية من خلفية دينية ثابتة، قوامها الإيمان بوجود إله هو موضوع إيماننا واعتقادنا، ومن ثم لم يكن غريبا أن يصل إلى ما وصل إليه في الجمع بين العقل والشعور كمصدرين أساسيين للإيمان.

- وهكذا يمكن القول بأن روسو لم يكن تلفيقيا فيما يخص المشكلة الدينية، لكنه بالمقابل لم يكن فيلسوفا بمعنى الكلمة لأن غايته من تناول المشكلة الدينية لم تكن فلسفية بقدر ما كانت اعتقادية دينية، أي أنه كان رجلا متدينا يبحث عن أسباب اليقين الديني أكثر مما كان فيلسوفا يتفلسف في مشكلة الدين ككل المشكلات الفلسفية الأخرى سعيا وراء الحقيقة المجردة، دليل ذلك أنه في دفاعه عن الإيمان الديني يكون شعوريا أكثر مما يكون عقلانيا، لكنه في هجومه على الدين المسيحي يكون عقلانيا أكثر مما يكون شعوريا، أي أن لجوئه إلى هذا أو ذاك وبشكل تناوبي محكوم بالحاجة التي هي خلفية دينية أكثر مما هي خلفية فلسفية.

المصادروالمراجع:

- بريبه إميل، (1993). تاريخ الفلسفة (القرن الثامن عشر)، (ط2)، ترجمة: جورج طرابيشي، بيروت، لبنان: دار الطليعة.

-ديكارت رونيه، (2009). تأملات في الفلسفة الأولى، د.ط، ترجمة: عثمان أمين، تصدير: مصطفى لبيب، القاهرة، مصر، المركز القومي للترجمة، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية.

- روسو جان جاك، (1958). إميل أو في التربية، د.ط، ترجمة: نظمي لوقا، القاهرة، مصر: الشركة العربية للطباعة والنشر.

- روسو جان جاك، (1991). أصل التفاوت بين الناس، د.ط، ترجمة: بولس غانم، تقديم:ربيع عبد الكريم الشيخ، الجزائر، سلسلة الأنيس، موفم للنشر.

- روسو جان جاك، (1983). هواجس المتنزه المتفرد بنفسه، د.ط، ترجمة: بولس غانم، بيروت، لبنان: اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع.

- روسو جان جاك، (بدون تاريخ)، في العقد الاجتماعي، د.ط، ترجمة:ذوقان قرقوط، بيروت، لبنان، دار القلم.

- روسو جان جاك، (1982)، الاعترافات، د.ط، ترجمة: خليل رامس سركيس، بيروت، لبنان، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع..

- رولان رومان، (1961). أفكار روسو الحية، ط1، ترجمة: محمد يوسف زايد، بيروت، لبنان، دار العلم للملايين.

الطويل توفيق، (1979).قصة الصراع بين الدين والفلسفة، ط3، القاهرة، مصر، دار النهضة العربية.

- كريسون أندري، (1988). روسو(حياته، فلسفته، منتخبات)،ط4، ترجمة:نبيه صقر، بيروت، لبنان، منشورات عويدات.

-Arboux Béatrice, (2011) : La Spiritualité de Jean-Jacques Rousseau, France, Edition Nouvelle Terre.

- Cassirer Ernest, (1984): l'unité dans l'œuvre de Rousseau (In pensée de Rousseau), France, édition deSeuil.

- Cassirer Ernest, (2011): Rousseau, Kant, Goethe, Deux essais, traduit de l'allemand et présenté par: Jean Lacoste, Paris(France),Belin.

- Cassirer Ernest, (1987): le problème jean jacques Rousseau, préface de jean Starobinski, Paris(France), Hachette littératures.

- Dérathé Robert,(1984): L'homme selon Rousseau (In Pensée de Rousseau), France, édition de Seuil.

- Dérathé Robert, (2011): le rationalisme de Jean Jacques Rousseau,Genève (Suisse), Slatkine Reprints.

- Plaise Pascal, (2005) : Pensées, France, éditions de la seine.

-RADICA Gabrielle, (2008) : l'histoire de la raison, Anthropologie, morale et politique chez Rousseau. Paris (France), Honoré champion éditeur.

- Starobinski Jean, (1971): jean jaques rousseau: la transparence et l'obstacle, Paris(France), Gallimard.

- Weil Eric,(1984): Rousseau et sa philosophie (In Pensée de Rousseau), France, édition de Seuil.