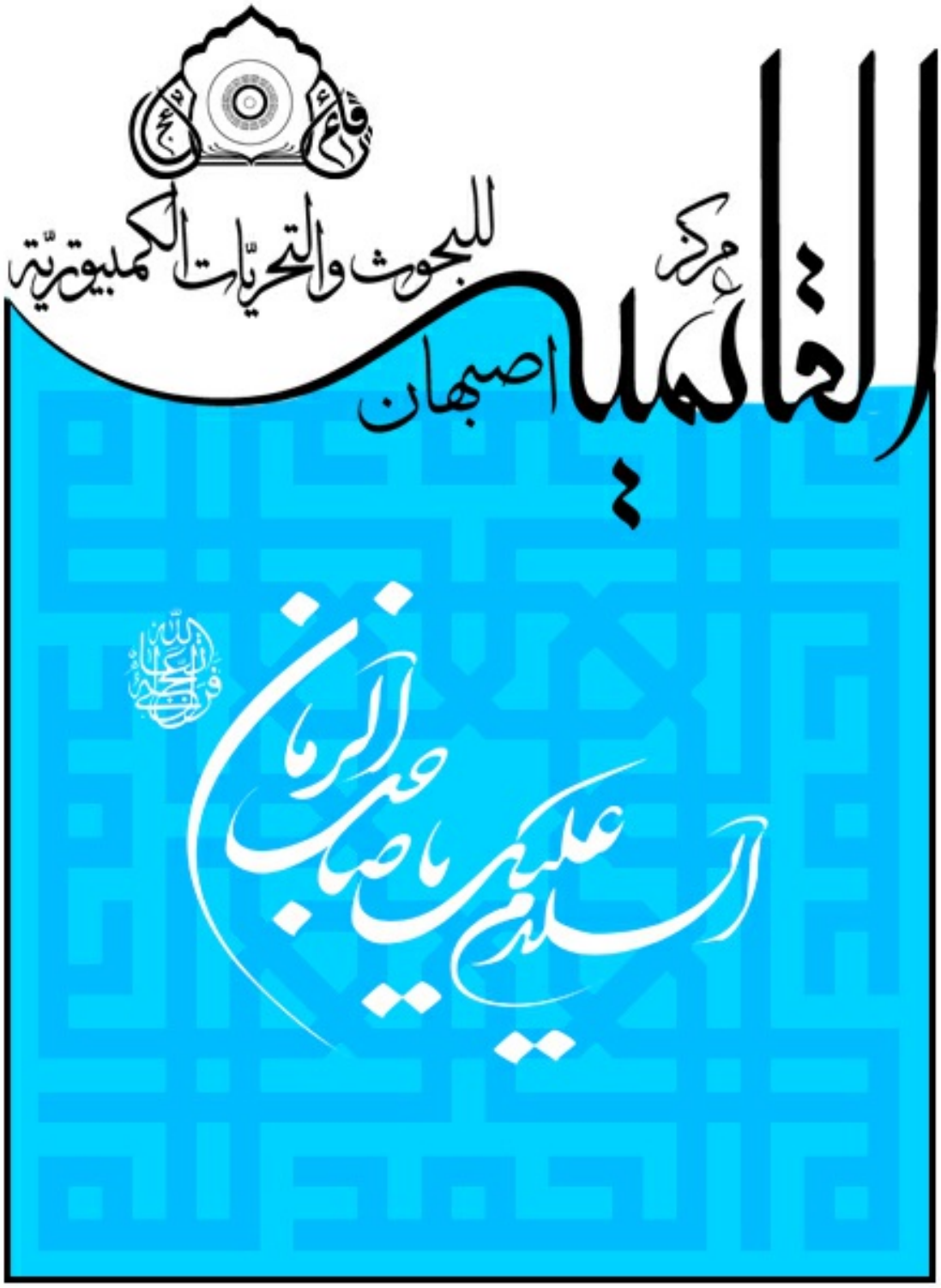

www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.ir

المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

سلسلة مصطلحات معاصرة

26

فلسفة الدين

المصطلح من الإرهاصات إلى التكوين العلمي الراهن

غيضان السيد علي

بسم الله الرحمن الرحیم

سلسلة مصطلحات معاصرة

كاتب:

الشيخ مرتضى فرج

نشرت في الطباعة:

العتبة العباسية المقدسة

رقمي الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

الفهرس 5

سلسلة مصطلحات معاصرة : فلسفة الدين المجلد 26 8

هوية الكتاب 8

اشارة 8

الفهرس: 11

مقدمة المركز 14

مقدّمة 16

الفصل الأول:ماالفلسفة؟ ومماالدين؟ 22

الفصل الثاني:العلاقة بين الفلسفة والدين 42

اشارة 42

من حيث النشأة: 44

من حيث الموضوع: 48

من حيث المنهج: 51

من حيث الغاية: 56

الفصل الثالث :مفهوم فلسفة الدين 62

اشارة 62

أولًا – التعريف بالمفهوم: 63

ثانيًا – أهم الفلاسفة المنظرين لفلسفة الدين: 78

اشارة 78

إيمانويل كانط (1724 – 1804): 78

جورج ويلهم فردريك هيجل (1770 – 1831): 80

لودفيج فويرباخ (18721804): 83

كارل ماركس (1818 – 1883): 84

كيركجور (1813 - 1855): 87
فريدرك نيتشه (1844-1900): 91
إدجار شيفليد برايتمان (1884 - 1953): 91
جون هيك (1922 - 2012): 95
الفصل الرابع: الموضوعات الكلاسيكيّة لفلسفة الدين 102
اشارة 102
اشارة: 103
أولًا: وجود الله: 104
اشارة 104
دليل إجماع الأمم: 105
الدليل الكسمولوجي: 106
الدليل الأنطولوجي: 108
ثانيًا - الوحي والنبوة: 114
ثالثا: المعجزات 119
رابعًا:مشكلة الشر في العالم 126
خامسًا: البعث والخلود 133
الفصل الخامس: فلسفة الدين والمسائل المتعلقة بطبيعة الدين نفسه 142
اشارة 142
اشارة: 143
أولًا: التجربة الدينيّة 145
ثانيًا:المعرفة الدينية 152
ثالثًا: التعددية الدينية 157
رابعًا: اللغة الدينية 164
اشارة 164
نظرية التمثيل أو لغة المجاز: 168

نظرية اللغة اللامعرفية: 169
نظرية لعبة اللغة (الألعاب اللغوية): 169
نظرية الاستعارة: 170
لغة الدين الرمزية: 171
خامسًا: الهرمنيوطيقا: 174
الخاتمة: 183
قائمة المصادر والمراجع: 189
أولاً – المصادر والمراجع العربية والمعربة: 189
ثانيًا: المصادر والمراجع الأجنبية 196
ثالثًا: المعاجم والقواميس والموسوعات 198
باللغة العربية: 198
باللغة الأجنبية: 199
رابعًا: المجلات والدوريات 199
خامسًا: المواقع الإلكترونية 200
المؤلف في سطور : 201
هذا الكتاب: فلسفة الدين: 202
تعريف مركز 203

سلسلة مصطلحات معاصرة : فلسفة الدين المجلد 26

هوية الكتاب

فلسفة الدين

المصطلح من الإرهاصات إلى التكوين العلمي الراهن

علي، غيضان السيد، مؤلف.

فلسفة الدين: (المصطلح من الارهاصات الى التكوين العلمي الراهن)/ تأليف د. غيضان السيد علي – الطبعة الأولى – لبنان، بيروت: العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، 1440 ه– = 2019

192 صفحة ؛ 24 سم – (سلسلة مصطلحات معاصرة؛26)

يتضمن إرجاعات ببليوجرافية: صفحة 182–192

ردمك: 9789922604176

1. الدين – فلسفة. العنوان.

LCC: BL51 .A45 2019

DCC : 210

مركز الفهرسة ونظم المعلومات التابع لمكتبة ودار مخطوطات العتبة العباسية المقدسة

محرر الرقمي: سيد قادر رضوي

ص: 1

اشارة

بسم الله الرحمن الرحيم

ص: 2

علي، غيضان السيد، مؤلف.

فلسفة الدين: (المصطلح من الارهاصات الى التكوين العلمي الراهن)/ تأليف د. غيضان السيد علي - الطبعة الأولى - لبنان، بيروت: العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، 1440 ه- = 2019

192 صفحة ؛ 24 سم - (سلسلة مصطلحات معاصرة؛26)

يتضمن إرجاعات ببليوجرافية: صفحة 182-192

ردمك: 9789922604176

1. الدين - فلسفة. العنوان.

LCC: BL51 .A45 2019

DCC : 210

مركز الفهرسة ونظم المعلومات التابع لمكتبة ودار مخطوطات العتبة العباسية المقدسة

ص: 3

الفهرس:

مقدمة المركز...7

مقدّمة...9

الفصل الأول: ما الفلسفة؟ وما الدين؟ ...16

الفصل الثاني: العلاقة بين الفلسفة والدين...36

من حيث النشأة...73

من حيث الموضوع...41

من حيث المنهج...44

من حيث الغاية...49

الفصل الثالث: مفهوم فلسفة الدين...56

أولاً – التعريف بالمفهوم:..65

ثانيًا – أهم الفلاسفة المنظرين لفلسفة الدين...71

الفصل الرابع: الموضوعات الكلاسيكيّة لفلسفة الدين... 96

أولاً– وجود الله...79

ثانيًا- الوحي والنبوة...107

ثالثا: المعجزات...112

رابعًا: مشكلة الشر في العالم...119

خامسًا: البعث والخلود...126

الفصل الخامس: فلسفة الدين والمسائل المتعلقة بطبيعة

الدين نفسه...136

أولاً: التجربة الدينيّة...138

ثانيًا: المعرفة الدينية...145

ثالثًا: التعددية الدينية...150

رابعا: اللغة الدينية...157

خامسًا: الهرمنيوطيقا...167

الخاتمة...176

قائمة المصادر والمراجع...182

مقدمة المركز

تدخل هذه السلسلة التي يصدرها المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية في سياق منظومة معرفية يعكف المركز على تظهيرها، وتهدف إلى درس وتأصيل ونقد مفاهيم شكلت ولماتزل مرتكزات أساسية في فضاء التفكير المعاصر.

وسعياً إلى هذا الهدف وضعت الهيئة المشرفة خارطة برامجية شاملة للعناية بالمصطلحات والمفاهيم الأكثر حضوراً وتداولاً وتأثيراً في العلوم الإنسانية، ولاسيما في حقول الفلسفة، وعلم الإجتماع والفكر السياسي، وفلسفة الدين والاقتصاد وتاريخ الحضارات.

أما الغاية من هذا المشروع المعرفي فيمكن إجمالها على النحو التالي:

أولاً: الوعي بالمفاهيم وأهميتها المركزية في تشكيل وتنمية المعارف والعلوم الإنسانية وإدراك مبانيها وغاياتها، وبالتالي التعامل معها كضرورة للتواصل مع عالم الأفكار، والتعرف على النظريات والمناهج التي تتشكل منها الأنظمة الفكرية المختلفة.

ثانياً: إزالة الغموض حول الكثير من المصطلحات والمفاهيم التي غالباً ماتستعمل في غير موضعها أويجري تفسيرها على خلاف المراد منها. لاسيما وأن كثيراً من الإشكاليات المعرفية ناتجة من اضطراب الفهم في تحديد المفاهيم والوقوف على مقاصدها الحقيقية.

ثالثاً: بيان حقيقة مايؤديه توظيف المفاهيم في ميادين الاحتدام الحضاري بين الشرق والغرب، ومايترتب على هذا التوظيف من آثار سلبية بفعل العولمة الثقافية والقيمية التي تتعرض لها المجتمعات العربية والإسلامية وخصوصاً في الحقبة المعاصرة.

رابعاً رفدالمعاهد الجامعية ومراكز الأبحاث والمنتديات الفكرية بعمل موسوعي جديد يحيط بنشأة المفهوم ومعناه ودلالاته الإصطلاحية، ومجال استخداماته العلمية، فضلاً عن صلاته وارتباطه بالعلوم والمعارف الأخرى. وانطلاقاً من البعد العلمي والمنهجي والتحكيمي لهذا المشروع فقد حرص لامركز على أن يشارك في إنجازه نخبة من كبار الأكاديميين والباحثين والمفكرين من العالمين العربي والإسلامي.

تسعى هذه الدراسة إلى الإضاءة على واحدة من أبرز ماأنتجته المعرفة المعاصرة في حقل الفلسفات المضافة عنينا بها فلسفة الدين.

يتضمن الكتاب الذي نقدمه للقارئ العزيز في إطار سلسلة مصطلحات معاصرة تعريفات بفلسفة الدين من ناحية الاصطلاح والمفهوم، كمايلقي الضوء على أبرز الفلاسفة واللاهوتيين الذين ساهموا في تظهير هذا المصطلح. ناهيك عن المذاهب والتباينات الغربية التي اهتمت بهذا الحقل. والله ولي التوفيق.

مقدّمة

تُعد فلسفة الدِّين أحد المباحث الفرعيّة للفلسفة حسب التقسيم الكلاسيكي لمباحث الفلسفة والذي يقسّمها إلى ثلاثة مباحث رئيسيّة هي: الوجود والمعرفة والقيم (الأنطولوجيا والإبستمولوجيا والإكسيولوجيا)، وثلاثة مباحث فرعيّة هي: فلسفة الدين والتاريخ والقانون. وفلسفة الدِّين ابتداءً هي ممارسة التفكير الفلسفي في المعطى الديني، وهي جزءٌ لايتجزأ من الفلسفة العامة مهمته الكشف عن جوهر الدين ومقاصده وفوائده، من خلال القيام بتأملاتٍ عقليَّة حول حقيقة الدين والظواهر الدينيّة دون الاعتماد أو التقيد بدينٍ معيّن، ودون تبنّي مواقفَ مسبقة كالدفاع أو المواجهة.

وهي – في الحقيقة – مبحثٌ حديثٌ نسبيًا، يعود ظهوره إلى العصر

– الحديث، وخاصةً إلى الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط (Kant. 1724 – 1804) وإلى كتابه «الدين في حدود العقل وحده» الذي نشره عام 1793م؛ حيث ظهر في هذا الكتاب لأوّل مرةٍ البحث الفلسفي المنظم للدين من حيث هو دين كمبحثٍ فلسفيٍ مستقلٍ عن سائر فروع الفلسفة الأخرى. وكان هذا الكتاب في الحقيقة بمثابة التمهيد الأكبر لظهور أوّل كتاب يحمل عنوانه مصطلح «فلسفة الدين» صراحةً، وهو كتاب الفيلسوف الألماني جورج فيلهلم فردريك هيجل (G. W E. Hegel.1770 – 1831) «محاضرات في فلسفة الدين»، وهي محاضرات تعود إلى عامي 1827م و 1830م، وقد تم نشرها بعد وفاته بعام واحد، أي في حدود عام 1832م.

ومن ثمَّ فإنَّ فلسفة الدِّين تنطلق في المقام الأول من مطلب العقلنة الذي يجعل من الدين موضوعًا للعقل، أي أن تفكر الفلسفة في الدين دون أن تتحول إلى فلسفةٍ دينيّة. ولذلك، وبادئ ذي بدء، يجب أن نفرّق بين الفلسفة الدينيّة وفلسفة الدين؛ فالفلسفة الدينيّة هي تلك التأملات العقليّة غير المبرّأة من الانحياز من البداية إلى النهاية لدينٍ ما، أو الواقعة في حيز الدفاع اللاهوتي أو العقائدي، والتي قدَّمها اللاهوتيون والفلاسفة الميتافيزيقيون والمتكلمون وغيرهم حول قضايا الدين على مدار التاريخ حتى العصر الحديث وهي تشمل تلك المواقف العقليّة لفلاسفة اليونان، وفلاسفة الإسلام، وفلاسفة العصور الوسطى، وكل ماكُتب في ميادين علم الكلام أو اللاهوت قبل ظهور كتاب كانط «الدين في حدود العقل وحده» ؛ وذلك لسببين واضحين هما: إن هذه المواقف وتلك التأملات حول الدين لم ترقَ لكي تشكّل بحثًا منهجيًا منظمًا ونسقيًا لفلسفة الدين كماظهرت عند كانط وهيجل. كما أنّ معظمها انحازت لموقفٍ مسبقٍ انطلقت منه للبرهنة عليه بأدلة عقلانيّة. إلا أننا من الممكن أن نجد إرهاصات واضحةً وجليّةً عبر التاريخ الفلسفي التاريخ الفلسفي كله استطاع أن يستفيد منها الألمانيان الكبيران كانط وهيجل لتحديد فلسفة الدين كعلم معرفي مستقل له حدوده ومناهجه وموضوعاته. وإن كانت أقوى هذه الإرهاصات على الإطلاق تكمن في ماقدَّمه كل من باروخ سبينوزا 1677 - 1632) B. Spinoza) وديفيد هيوم - 1711) D. Hume 1776) ولكنها تبقى- في حقيقتها - مخاضاتٍ قويةً نتجت عنها «فلسفة الدين» بشكلها المحدد والمستقل بموضوعاته ومناهجه.

ص: 10

وإذا كان مفهوم فلسفة الدين يتكون من مصطلحين كبيرين هما: مصطلح «فلسفة» ومصطلح «الدين»، فإنّ المصطلحين قديظهران عند كثير من الباحثين متضادَين متناقضَين؛ حيث تظهر الفلسفة في كثير من الأحيان ضد الدين ومناهضةً له، وكثيراً مانشاهد الصراع بين الدين والفلسفة على مر العصور.

و

كما أنَّ الوقوف على حقيقة الهدف الأسمى للدين – الذي جاء ليملأ القلوب بالطمأنينة، والمجتمعات بالمحبة، والأمم بالسلام – يزيل ذلك الوضع الملتبس الذي أصبحت تعانيه الأديان نتيجة المتغيرات الحضاريّة والفكريّة الراهنة؛ حيث أصبح الدين – بعكس حقيقته – مُحَمّلاً بجملة من الاتهامات كالدوجماطيقية، والاستئثار بالحقيقة، ورفض الآخر، والانغلاق على نظام قِيَمٍ معيّنٍ بصورةٍ جامدة، وعدم الرغبة في البحث عن أرضيةٍ مشتركةٍ لفتح قنوات الحوار مع هذا الآخر المخالف، ممايجعل من الدين السبب الأول للصراع الفردي والاجتماعي. ولذلك تَشِيعُ المذاهب الإلحاديّة على اختلاف صورها، و تُقَدِّم على أنها رد فعلٍ للجمود الديني وعدم عقلانيته. ومن ثمَّ كان الحل الأمثل لكل هذه الإشكاليات يتمحور حول دراسة الدين دراسةً فلسفيّةً موضوعيّةً بعيدةً عن أي تحيّز؛ بغية تحرّي الحقيقة والوقوف على الغايات النبيلة لكافة الأديان، وكشفًا للأجندات الأيديولوجيّة التي تُحمّل الأديان أوزارًا هي بريئة منها براءةً تامة؛ إذتسعى قاصدةً الحقيقة وحدها، مُبَيِّنَةً مايمكن قوله وما لايمكن قوله حيال الدين بظواهره وحقائقه من منظور عقلي محض. كما أنَّ «فلسفة الدين»، ذلك الأفق الفسيح للدراسات الدينيّة، مازال ملتبسًا في أذهان الكثيرين رغم أهميته الراهنة للتخلص من كافة

صور التعصب والعنف والكراهيـة القائمة على أساس ديني بين الدين الواحد بمختلف طوائفه، وبين أهل الدين نفسه والأديان الأخرى، سواء كـانت سـماويةً أو وضـعية؛ إذإنهـا تبحث في المقام الأول فيما هو مشترك في الأديان وعابر للحـدود الاعتقاديـة الضـيقة، دون إغفال ماهو جوهري وأساسي ومميز لكل دين.

ولا تتحقق هذه الغايات – التي يأتي على رأسها الوقوف على ماهية وحقيقة مفهوم «فلسفة الدين» منذ إرهاصاته الأولى وحتى تكوينه العلمي الأكاديمي الدقيق – دون التحليل الفلسفي النقدي للقضايا الدينيّة، وإعادة التفكير العقلاني الحُرّ للدين من حيث هو دين، من أجل تكوين معرفـةٍ علميّـةٍ ببنيـة وتكوين التفكير الديني، والخروج من دائرة التفكير غير الموضوعي في طبيعة العلاقة مع المطلق. ولذلك اعتمدت هذه الدراسـة على مجموعـة من المناهـج العلميّـة كـان أهمهـا: المنهـج التاريخي الـذي يتابع التناول العقلاني للأفكار والموضوعات الـدينية المتعددة منذ نشأتها وحتى الوقت الراهن والمنهج المقارن ليس بمعناه التقليدي الضيق القائم على أساس علاقتي التشابه والاختلاف فقط، وإنما بمعناه الأوسع والأرحب الـذي يرصد لعلاقات التشابه والاختلاف، والأثر والتأثُّر، والتطور، والانتكاس، والامتزاج، والتضـمن، وغيرها من علاقاتٍ ممكنـةٍ بين الرؤى المختلفـة التي تتضـمنها هـذه الدراسـة؛ وكـذلك المنهج التحليلي الذي يُحلل الرؤى والنصوص المختلفة والمتعـددة بغيـة الوقوف على مراميها الحقيقية بالإضافة إلى المنهج النقدي لنقد الأفكار التي تخلط بين اللاهوت، وعلم الكلام، والفلسـفة الدينيّة من ناحية وبين فلسفة الدين من ناحية أخرى.

ولأجل الوقوف على السيرة الحقيقية لمفهوم «فلسفة الدين» من الإرهاصات الأولى وحتى تكوينه كمبحثٍ معرفيٍ مستقلٍ في القرنين الثامن عشـر والتاسع عشـر، وحصوله على اهتمامٍ متزايدٍ في القرن العشرين وبدايات القرن الحادي والعشرين، عمدنا إلى تقسيم هذه الدراسة إلى مقدمة وخمسة فصول وخاتمة. تضـمنت المقدمة أهمية الدراسة ودوافعها ومبرراتها ومناهجها وتفاصـيلها الكلية، حين اهتم الفصل الأول بالبحث في ماهيـة الفلسـفة وماهيـة الدين بوجه عام، فجاء بعنوان: «ما الفلسـفة ؟ وما الدين؟»، وناقش الفصل الثاني «العلاقة بين الفلسـفة والدين»، في حين جاء الفصل الثالث بعنوان «مفهوم فلسـفة الدين»، ليعتني بتقديم التعريفات الاصـطلاحية والاشتراطية والإجرائية لمفهوم فلسـفة الدين كمايعرض لأهمّ المُنظرين للمفهوم، بينما رصد الفصل الرابع لأهمّ «الموضوعات الكلاسيكية لفلسفة الدين»، في حين تناول الفصل الخامس «فلسفة الدين والمسائل المتعلقة بطبيعة الدين نفسه». وجاءت الخاتمة لترصد أهم النتائج التي توصل إليها التناول النقدي للمصطلح.

ص: 13

الفصل الأول:ماالفلسفة؟ وماالدين؟

ص: 15

إنَّ تحليل مكونات مصطلح «فلسفة الدِّين» يكشف أنّه يتكون من مصطلحين كبيرين هما «الفلسفة» و«الدين» . ولذلك اقتضى البحث في مفهوم «فلسفة الدين» وجوب فهمنا لأصله، ألا وهي «الفلسفة»، والوقوف على ماهية مفهوم «الدين» في حد ذاته باعتباره أحد المفاهيم الجيدة التي يمكن بحثها فلسفيًا. فماالفلسفة؟ وماالدين؟ أعتقد أنَّ البحث عن ماهيّة الفلسفة عبر التاريخ أمرٌ لايتحمله نطاق هذه الدراسة؛ ولذلك سوف نعرّف الفلسفة فقط من خلال المدخل الذي يساعدنا على بيان المقصود بمصطلحنا الأساسي وهو «فلسفة الدين».

إذاكانت الفلسفة هي المضاف في التركيب اللغوي لمفهوم «فلسفة الدين»، والدين هو المضاف إليه، فإن هذا يعطيها الدور الفاعل في المفهوم، ويجعل المفهوم ينتمي برمته إلى الحقل الفلسفي لا إلى المجال الديني والفلسفة هي «إعمالٌ للفكر في واقع الإنسان وواقع العالم وواقع الله وواقع التاريخ، وفي معضلة الوجود، ومعضلة المعرفة، ومعضلة المسلك الإنساني، وفي الجواهر والأسباب والغايات والمعاني، وفي أصول التفكير وأسس الاختبار وقواعدالبناء النظري [...] وتسعى إلى صياغة إدراكٍ شاملٍ للكون توحد به توحيدًا منهجيًا ضابطًا جميع عناصر الواقع ومراتبه، وذلك من غير أن تتغاضى عن أيٍّ منها»(1). أوهي «محاولة العقل الإنساني تكوين علمٍ كُلِّيٍّ بالوجود على كلِّ مستوياته: الألوهية، والإنسان،

1- مشير باسيل عون، نظرات في الفكر الإلحادي الحديث، معهد الدراسات الإسلامي للمعارف الحكيمة، بيروت، دار الهادي، الطبعة الأولى، 2003، ص 83.

والكون. من أجل تكوين رؤيةٍ شاملةٍ للقوانين العامة التي تحكم الوجود، وبنيته، ومقاصده، وتسعى إلى الإجابة عن أسئلة الإنسان الأزليّة: الإنسان .. من أين؟.. وإلى أين؟ العالم.. ما حقيقته؟.. وإلى أين يسير ؟ الوجود.. لِمَ كان؟ .. ولِمَ لَمْ يكن بالأحرى عَدمًا ؟ الله .. هل هو كائن؟ .. وماذا يريد منا ؟ ومن هنا فالفلسفة ماهي إلا حركة سير الإنسان نحو محاولة معرفة الحقيقة. إنها مسار الفكر الذي لايكتفي بأن يفكّر في المادة والحسِّ؛ بل يقفز إلى عالم المجرد، لكي يكتسب الوجودُ معنًى يمكن أن يعيش الإنسان من أجله» (1).

والفلسفة لاتدَّعي امتلاك الحقيقة المطلقة أو اليقين التام، فهي قدتصل إلى جزءٍ من الحقيقة أو أجزاءٍ منها، وقدتصيب وقدتخطئ، وقدتتفق مع الدين أو تختلف معه. وربما يختلف منهج الفلسفة الدين عن منهج في بعض الحالات، وكذلك الموضوع والغاية، لكنهما قد يصلان إلى نتائج متشابهة أحيانًا، ونتائج متباينة أحيانًا أخرى. وكل هذا يتوقف على الطبيعة الخاصة لكل فلسفة من الفلسفات، كمايتوقف على طبيعة الدين نفسه عند كل طائفة الطوائف (2). إذًا الفلسفة هي إعمال العقل في كل شيء؛ في الوجود الطبيعي، والبشري، في المعرفة وآلياتها المختلفة، في الأخلاق ومصادر الإلزام الخلقي، في الدين، والفن، والقانون، والسياسة. الفلسفة هي محاولاتٌ جادة وخبراتٌ تراكمية لفهم الأنا، والآخر، والعالم من حولنا.

1- محمد عثمان الخشت، معجم الأديان العالمية، الجزء الثاني، القاهرة، مركز جامعة القاهرة للغات والترجمة، الطبعة الثانية، 2016، ص 683.

2- المرجع السابق، الموضع نفسه.

ومع ذلك يصعب تعريف الفلسفة تعريفًا جامعًا مانعًا؛ أي جامعًا لخصائصها وعناصرها وغاياتها، مانعًا لدخول مناهج غريبة عنها؛ وذلك للطابع الشخصي الواضح فيها، إذ إنَّ كلَّ فيلسوف يعرّف الفلسفة بحسب مذهبه الفلسفي الذي ينتمي إليه، أو بحسب نظرة عصره إلى الفلسفة. وفي ذلك يرى بعض الباحثين أنَّ صعوبة تعريف الفلسفة إلى عاملين أساسيين: أولهما أن الفلسفة يرجع يختلف معناها باختلاف المذاهب الفلسفية المتباينة، وبناءً عليه فإن التعريف الذي يقدمه المذهب التجريبي للفلسفة يرفضه المذهب المثالي، والتعريف الذي يقول به الفيلسوف الهيجلي يرفضه الفيلسوف البرجماتي. وثانيهما أنّ معنى الفلسفة نفسه يختلف باختلاف العصور التاريخية؛ فالتعريف الذي كان سائدًا – على سبيل المثال – في العصر اليوناني أو العصر الوسيط تغيّر في العصور الحديثة، كماتغيّر في الفلسفة المعاصرة (1). فإذا كانت الفلسفة في العصر اليوناني هي إمكان الوصول إلى معرفةٍ يقينيةٍ، وكانت – أيضًا – بحثًا عن المتعة العقليّة الخالصة بغض النظر عن أي جانبٍ عملي، فإنها في فترات أخرى من العصر اليوناني نفسه، وهو عصر الرواقيين والأبيقوريين، كانت المدبرة لحياة الإنسان. وفي العصور الوسطى كانت الفلسفة خادمةً للدين؛ أي إنَّ مهمتها الأولى والأساسية البرهنة على صحة القضايا الدينيّة وتبريرها عقليًا. وكانت عند الفلاسفة المسلمين أداةً للتوفيق بين العقل والنقل أو

1- إمام عبد الفتاح إمام، المدخل إلى الفلسفة، الكويت، مؤسسة دار الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة السادسة، 1993، ص 31 – 32. وانظر أيضًا: محمد عبدالله الشرقاوي، أحمد جاد، محاضرات في الفلسفة العامة، القاهرة، المجموعة المتحدة للنشر، 1995، ص 13.

الحكمة والشريعة. وفي الفلسفة الحديثة رفض فلاسفتها وصاية الدين على الفلسفة، وعمدوا إلى تحرير العقل، فتمثلت الفلسفة نقيضًا للدين في معظم الأحيان. وفي الفلسـفة المعاصرة بدت الفلسفة عند البرجماتيين وسيلةً أو ذريعة لتحقيق المنافع العملية. كماتجلت عند ماركس والماركسيين طريقةً للعمل على تغيير العالم، وتغيير نظمه القائمة، وتخليص الإنسان من الظلم، وطغيان الخرافات والأساطير.

وعلى الرغم من ذلك، فإنه يمكننا أن نضع بعض التعريفات العامـة التي تقرّب معنى الفلسـفة للقارئ، ولايشـعر حيال مفهومها بالاغتراب، فلفظ «فلسـفة» هو لفظ يوناني، مكون من مقطعين «فيلو» و«سوفيا»، المقطع الأول يعني «حب» أو «محبة»، والثاني يعني «الحكمة». ومن ثمَّ تصـبح الفلسـفة حسب هـذا المعنى اللفظي (محبـة الحكمـة) والحكمـة عند اليونان هي فن العيش، وكيفية مواجهة الحياة، وهي – في الوقت ذاته – نوعٌ من المعرفة يهدف إلى الوصول إلى المبادئ الأولى والعلل البعيدة لكافة الظواهر. واشـتهرت الفلسـفة في العصـر اليوناني بأنهـا العلم بـأعمّ معـانيه: النظري من طبيعيـات ورياضـيات وإلهيـات، والعملي من أخلاق وسـياسة واقتصاد، فهي علم الكل، علم العلل الأولى والغايات العليا. وهي علم يحمل قيمته في ذاته، ولايتوسل به لهـدف آخر غيره. وإن كان هـذا المعنى قـد تغير على أيـدي الرواقيين والأبيقوريين، حيث إنهم راعوا فيه الناحية العمليّة لنتائج التفكير الفلسـفي، وقيمة النظريات العامة التي تشـرح الغاية من حياة الإنسان، ومن ثم اقتربت الفلسفة اقترابًا كبيرًا من الأمور الدينيّة، فصارت في هذا العصر اليوناني

المتأخر تعنى بمعرفة الأمور الإلهية جنبًا إلى جنب بمحاولتها إدراك المعارف البشرية. كذلك اعتنت بالتفكير في الموت وفيمابعد الموت؛ ولذلك نجد دعواتٍ كثيرةً في هذا العصر إلى ضرورة التشبه بالآلهة بقدر ماتسمح به الطبائع البشرية.

وقام المفهوم المسيحي للفلسفة في العصور الوسطى على أنها محاولة التوفيق بين الوحي والعقل، والرغبة في جعل سلطة العقل القديم وسلطة الدين الجديد على وفاق واتساق، والبرهنة على أن الحقائق الموحى بها من الله ليست إلا تعبيراً عن العقل، ومن ثم كان الإيمان ضروريًا للعقل وشرطًا لصحة تفكيره كما قال القديس أنسلم 1)(St. Anselm (1033 – 1109).

وفي المفهوم الإسلامي حدّها الكندي (أول فلاسفة العرب، + (833م) بأنها «علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان؛ لأن غرض الفيلسوف من علمه إصابة الحق وفي عمله العمل بالحق» (2). ويذكر الكندي التعريف اللفظي الاشتقاقي للفلسفة في رسالة الحدود، كمايذكر تعريفات أخرى للفلسفة، ومنها: «الفلسفة هي التشبُّه بأفعال الله تعالى، بقدر طاقة الإنسان، أرادوا أن يكون الإنسان كامل الفضيلة»، وهي أيضًا «العناية بالموت، والموت عندهم موتان: طبيعي وهو ترك النفس استعمال البدن؛ والثاني إماتة الشهوات فهذا هو الموت الذي قصدوا إليه؛ لأن إماتة الشهوات هو السبيل إلى

1- توفيق الطويل، أسس الفلسفة، القاهرة، دار النهضة العربية، الطبعة السابعة، 1979، ص 48.

2- الكندي، كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، منشور ضمن رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق وتقديم وتعليق محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة، دار الفكر العربي، الطبعة الثانية، د. ت، ص 25.

الفضيلة»، وأيضًا هي «صناعة الصناعات و حكمة الحكم»، و كذلك هي «معرفة الإنسان نفسه» (1). ومبتغى الفلسفة عند الكندي هو علم الأشياء بحقائقها؛ ولذلك فلاتعارض بينها وبين الدين فالفلسفة علم الحق والدين كذلك. وهو التعريف ذاته الذي نجده عند أبي نصر الفارابي (+950م)، إذ يقول: «الحكمة معرفة الوجود الحق» (2). والتعريف نفسه نجده عند الشيخ الرئيس ابن سينا(+1087م)، الذي يرى أن الفلسفة هي «الوقوف على حقائق الأشياء كلها سواء أكان وجودها باختيارنا أم خارجًا عن إرادتنا. وهي نظرية وعملية، ويضع تحت النظرية الطبيعيات والرياضيات والإلهيات، وتحت العملية تدبير المدينة وتدبير المنزل والأخلاق»(3). أي إنَّ الفلسفة عند الفلاسفة المسلمين هي معرفة الأشياء بحقائقها، وهو الأمر الذي ظل يتردد في الفلسفة الإسلامية حتى عصر أبي الوليد بن رشد (1126 - 1198م) أخر فلاسفة العرب الذي أفصح في كتابه «فصل المقال فيمابين الحكمة والشريعة من الاتصال» عن أن الفلسفة حق والدين حق، «والحق لايضاد الحق بل يوافقه ويشهد له» (4)، وأن هدف الفلسفة الوقوف على معرفة الخالق الحق، حيث يقول: «إن فعل الفلسفة ليس شيئًا أكثر من النظر في الموجودات، واعتبارها،

1- الكندي، رسالة الكندي في حدود الأشياء ورسومها، منشورة ضمن رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق وتقديم وتعليق محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة، دار الفكر العربي، الطبعة الثانية، د. ت، ص 122.

2- الفارابي، التعليقات، حيدر آباد الدكن، الهند ،1346ه، ص 9.

3- المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، القاهرة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1983، ص 138.

4- ابن رشد، فصل المقال فيمابين الحكمة والشريعة من الاتصال، دراسة وتحقيق محمد عمارة، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الثانية، د. ت، ص 32.

من جهـة دلالتها على الصانع، أعني من جهـة ما هي مصـنوعات، فإنَّ الموجودات إنما تدل على الصانع بمعرفة صـنعتها، وإنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم، كانت المعرفة بالصانع أتمّ» (1). ومن ثمَّ كانت الفلسـفة عند ابن رشد هي صاحبة الشريعة، والأخت الرضيعة، وهما المصطحبتان بالطبع، المتحابتان بالجوهر والغريزة.

وفي الفلسـفة الحديثـة اختلف مفهوم الفلسـفة اختلافًـا بيِّنًـا؛ حيث أصـبحت بحثًـا عن أنسب المناهـج للوصول إلى المعـارف المختلفـة. فقـداتجهت الفلسـفة الحديثـة إلى البحث في المعرفـة، واهتمت بدراسـة طبيعتها، للوقوف على حقيقـة العلاقة التي تربط بين قوى الإدراك والأشـياء المُدرَكـة، فكان الجـدل العنيف الـذي دار بين مذاهب المثاليين ومذاهب الواقعيين، ودارت الكثير من المباحث الإبسـتمولوجية حول أدوات المعرفة ومصادرها، فكان النزاع بين مذاهب العقليين والحدسـيين من ناحية ومذاهب التجريبيين والوضـعيين من ناحية أخرى، بل امتد الجدل عند بعض المحدثين حول إمكان قيام المعرفة الصـحيحة، فكان التعارض بين أصحاب مذهب الشك ودعاة مذهب التيقن. وهكذا عكست الفلسـفة الحديثة الآية، فإذاكانت الفلسـفة القديمة قد اهتمت بالوجود و نظرت إلى المعرفة من خلاله، فإن فلسفة المحدثين قد اهتمت بالمعرفة ونظرت إلى الوجود من خلالها (2) .

أمّا مفهوم الفلسفة في الفلسفة المعاصرة فقد تحول – بشكل كبير – إلى ذلك الفرع من المعرفة الذي يهتم بدراسة الإنسان في

1- المرجع السابق، ص 22.

2- توفيق الطويل، أسس الفلسفة، ص 52.

وجوده الواقعي. حيث تتميز الفلسفة المعاصرة بوجه عام بالنزوع إلى مقاومة الآلية واحتضان النزعة الإنسانية، والنفور من الاعتقاد بأن الطرق الماديّة، وتطبيقات العلوم الإنسانية تتكفل بحل جميع المشاكل التي تقلق الإنسان. ويعود هيدجر 1976 -1889) Heidegger) بالفلسفة إلى أصولها اليونانية القديمة، فيري أن «فيلوسوفيا» لاتعني حب الحكمة؛ بل يرى أن «السوفيا» هي الإنسان الذي يداني الأشياء مداناة القربى والألفة، ويدرك طبيعتها وحراكها ووظائفها وقوانينها. أما «الفيلو» فمعناها الشركة مع الأشياء. وبذلك تصبح الفلسفة في معناها الجديد فن الشركة مع أشياء الوجود (1). ويمكن تلخيص مواقف الاتجاهات المعاصرة في النظر إلى الفلسفة بأنها علم الوجود العام الكلي الذي يهتم بتحديد مكانة الإنسان في هذا الوجود الكلي، وكيفية تحقيق الرفاه العام لهذا الإنسان. أو إنكار هذا الوجود العام والاقتصار على دراسة الواقع المحسوس كما عند التجريبيين باختلاف توجهاتهم. أو النظر إلى الفلسفة على أنها مجرد منهج هدفه تحليل اللغة تحليلاً منطقيًّا كما عندالوضعيين المناطقة . أو أنها البحث الذي يهدف إلى تغيير العالم وخلق مستقبلٍ جديدٍ للبشرية كماذهب الماركسيون. أو أنَّها البحث الذي يهدف إلى النظر في أنسب الوسائل أو الذرائع لتحقيق المنافع العملية. أو هي النظر في أنسب المناهج للتفسير ، والفهم، والتأويل، وإعادة القراءة كما عند الهيرمينوطيقيين أو البنيويين أو التفكيكيين أو دعاة

ما بعد الحداثة بصفة عامة.

أمّا الدّين فهو مصطلح أيضًا له معانٍ ودلالات شتى، فبتقضى

1- مشير باسيل عون، نظرات في الفكر الإلحادي الحديث، ص 84 - 85.

معنـاه اللغوي في المعـاجم والقواميس اللغويّـة يمكن حصـر معـانيه في: الطاعـة، والخضوع ، والانقياد والجزاء، والمكافأة (1)، وهو أيضًا «العادة، والحال، والسيرة، والسياسة، والرأي والحكم»(2). إذيتضـح من كافة التعريفات اللغوية أنَّ «الدين» في اللغة هو العادة والحالة التي يكون عليها الإنسان مطيعًا وذليلاً أمام دائنه، ينتظر الجزاء منه بحسب عمله.

إنّ الـدين إذن حالـة المرء إزاء شأنٍ ما، ولاشك أن هذا المعنى بكل اشـتقاقاته يجعلنا أمام طرفين؛ طرف أعلى وطرف أدنى، والدين هو حالةٌ للطرف الأدنى الذي هو محتاجٌ للطرف الأعلى. ومن هنا ارتبط الدين بالاستسلام والطاعة للمعبود، كمايستسلم المرء لمن يدينه، ويستكين طاعةً له وذلاً في الطلب. أما في اللغات الغربية الإنجليزية والفرنسية فكلمة Religion مشتقة عن اللاتينية Religio، وهي تعني بشكل عام الإحساس المصحوب بخوف أو تأنيب ضمير، بواجب ماتجاه الآلهة» (3).

ولـذلك يمكننا القول إنّ الدين يعني وبشـكل متبادل الإيمان، ويعرف عادةً بأنّه الاعتقاد المرتبط بمافوق الطبيعة المقدس والإلهي. وهو في مفهوم رجال الدين والفكر واللغة: الطاعة، ،والجزاء، والانقياد. ولايكون عند الكثيرين إلا وحيًا من الله إلى أنبيائه الذين اختارهم واصطفاهم من عباده المخلصين.

1- المعجم الوجيز، إصدارات مجمع اللغة العربية بالقاهرة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، طبعة 2005، ص 241. وانظر أيضًا: ابن منظور، لسان العرب، المجلد الثالث عشر ،بيروت، دار صادر،د.ت، ص 166 - 171.

2- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، المجلد الأول، بيروت، دار الكتاب اللبناني، 1982، ص 572.

3- مصطفى النشار، مدخل جديد إلى فلسفة الدين، القاهرة، الدار المصرية اللبنانية، الطبعة الأولى، 2015، ص 18 - 19.

في حين يعرّفه أهـل الاصـطلاح بتعريفـات متنوعـة، تركز في مجملهـا على أنَّه وضعٌ إلهىٌ يرشـد إلى الحق في الاعتقادات، وإلى الخير في السـلوك والمعاملات. فالـدين: «مجموعـة معتقـداتٍ وعباداتٍ مقدسـة تؤمن بها مجموعـةٌ معيّنة، يسد حاجة الفرد والمجتمع على السواء، أساسه الوجـدان، وللعقل فيه مجال » (1). وأيضًا، «هو الأفعال المأمور بإتيانها للصـلاح فيما بعـد الموت [...] إنَّ الدين هو شـيئان اثنان: أحدهما هو الأصل وملاك الأمر وهو الاعتقاد في الضمير والسر، والآخر هو الفرع المبني عليه القول والعمل في الجهر والإعلان»(2). وهو أيضًا: «جملـة النواميس النظرية التي تحدد صـفات تلك القوة الإلهيّة، وجملة القواعد العمليّة التي ترسم طريق العبادة»(3). فالدين إذًا هو رسالـة من الله تعالى إلى البشـرية بواسـطة الرسل، يـدعو البشـر فيها إلى الإيمان بوحـدانيته، ومعرفـة قـدرته وهيمنته على الوجود وعظمته اللامتناهيـة، وتنبههم إلى العلامات الدالـة على وجوده في الظواهر الكونيّة، وتدعوهم إلى مافيه خيرهم في الدنيا والآخرة. وقد توزعت هذه المعاني السابقة للدين عند المسلمين:

1- الدين وضعٌ إلهيٌ يدعو أصحاب العقول إلى قبول ماهو عند الرسول، كماعرّفه الجرجاني في «التعريفات».

2- وضعٌ إلهيٌ سائقٌ لذوي العقول السليمة باختيارهم إلى الصلاح في الحال، والفلاح في المآل.

1- المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، ص 86.

2- جيرار جهامي، موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون، الطبعة الأولى، 1988، ص 312.

3- محمد عبدالله دراز، الدين - بحوثٌ ممهدةٌ لدراسة تاريخ الأديان، بيروت، مطبعة الحرية، د. ت، ص 52.

3- دين الله المرضـي الـذي لاـ لبس فيه، ولاحجـاب عليه، ولاعوج له، هو إطلاعه تعالى عبـدَه على قيوميته الظاهرة بكل بادٍ، وفي كل بادٍ، وأظهر من كل بادٍ، وعظمته الخفيـة التي لايشـير إليها اسم، ولايجوزها رسم، وهي مداد كل مداد (1). بينمايورد معجم مراد وهبة الفلسفي تعريفًا للدين باعتباره هو ذلك الذي يعبّر عن العلاقة بين المطلق في إطلاقه، والمحدود في محدوديته. ولهذا يتصف أي دين بما يأتي:

(أ) الاعتقاد بمطلق.

(ب) تحديد علاقة الفرد بهذا المطلق.

(ج) ممارسة شعائر وطقوس معيّنة (2) .

كمـا يرى مراد وهبـة – أيضًـا – أنَّ الـدين مرادف للملـة، مسـتندًا إلى قول الفارابي في كتاب الملـة: «الـدين والملـة يكادان يكونان اسـمين مترادفين»(3). وإذاكان محمد عثمان الخشت يوافق هذا الرأي مسـتندًا إلى قول الرازي في «مختار الصـحاح» «الملة: الدين والشريعة»، إلا أنّه يرى أنهما يختلفان حسب السـياق، وطريقة الاستعمال، ووجهة النظر التي ننظر منها إلى كل منهما(4). ويوضح جميل صليبا الفرق بين الدين، والملة، والمذهب بوضوح تام، فيقول: «إنَّ الشريعة من حيث هي مُطاعة تُسمى دينًا، ومن حيث إنّها جامعة تسمى ملة،

1- محمد عثمان الخشت، تطور الأديان (قصة البحث عن الإله)، الطبعة الأولى، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة 2010، ص 16 – 17 .

2- مراد وهبة، المعجم الفلسفي، القاهرة، دار قباء، الطبعة الثالثة، 1998، ص 332 – 333.

3- المرجع السابق الموضع نفسه.

4- محمد عثمان الخشت، تطور الأديان، ص17.

ومن حيث إنّها يُرجع إليها تسمى مذهبًا. وقيل في الفرق بين الدين، والملة، والمذهب، أنَّ الدين منسوب إلى الله تعالى، والملة منسوبة إلى الرسول، والمذهب منسوب إلى المجتهد. وكثيراًما تستعمل هذه الألفاظ بعضها مكان بعض. ولهذا قيل أنها متحدة بالذات، ومتغايرة بالاعتبار. ويُطلق لفظ الدين أيضًا على الشريعة، وهي السُّنة، أي ماشرعه الله لعباده من السنن والأحكام»(1).

ويعد الدين في الغالب جزءًا أصيلاً من فطرة الإنسان وحاجةً بشريّةً حقيقيّةً لاغنى عنها، وربما أمكن للإنسان أن يستغني عن العلم، كالبدائيين من البشر ، ولكن لم تر جماعةً في مكانٍ ما أو زمانٍ ماستغنت عن الدين (2). وقد تعددت معاني الدين من عصر إلى آخر كماتعددت معاني الفلسفة من عصر إلى آخر. وقدركز الفلاسفة المحدثون على عدة معانٍ للدين منها:

إنه جملةً من الإدراكات والاعتقادات والأفعال الحاصلة للنفس من جراء حبها لله، وعبادتها إياه، وطاعتها لأوامره.

إن الدين هو الإيمان بالقيم المطلقة والعمل بها، كالإيمان بالعلم أو الإيمان بالتقدم أو الإيمان بالجمال أو الإيمان بالإنسانية، ففضل المؤمن بهذه القيم كفضل المتعبد الذي يحب خالقه ويعمل بماشرعه على غيره، ولافضل لأحدهما على الآخر إلا بمايتصف به من تجرد، وحب، وإخلاص، وإنكار للذات.

1- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج 1، ص 572.

2- الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق عبد العزيز الوكيل، مكتبة الرياض الحديثة، ،السعودية، د. ت، ص 17.

إن الدين مؤسسةٌ اجتماعيةٌ تضم أفرادًا يتحلون بالصفات الآتية: قبولهم بعض الأحكام المشتركة وقيامهم ببعض الشعائر.

إيمانهم بقيم مطلقة وحرصهم على هذا الإيمان وحفظه.

اعتقادهم أن الإنسان متصل بقوى روحية أعلى منه، مفارقة لهذا

العالم أو سارية فيه، كثيرة أو موحدة (1).

وقد أورد الفلاسفة الغربيون للدين تعريفات شتى نكتفي بذكر أشهرها، حيث لا يتسع المجال للخوض في متاهاتها وتفاصيلها؛ فيقول سيسرون Ciceron في كتابه «عن القوانين»: «إنَّ الدين هو الرباط الذي يصل الإنسان بالله» ويقول شلاير ماخر . D. SchleiermacherF.E (1768 – 1834)، في كتاب «مقالات عن الديانة»: «قوام حقيقة الدين شعورنا بالحاجة والتبعية المطلقة». ويقول الأب شاتل A Chatel. في كتاب «قانون الإنسانية»: «الدين هو مجموعة واجبات المخلوق نحو الخالق: واجبات الإنسان الله، وواجباته نحو الجماعة، وواجباته نحو نفسه» (2). والدين عند هردر J. G. Herder (1744 – 1803) هو «ذروة الإنسانية وقمة النمو المتناغم للقوى البشرية» (3)(3) . أما الدين عندكانط فهو: «معرفة وإدراك كل الواجبات كمالوكانت أوامر إلهية» (4). في حين يرى

1- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج 1، ص 573.

2- محمد عبد الله دراز، الدين - بحوثٌ ممهدةٌ لدراسة تاريخ الأديان، ص 34.

3- ميخائيل أنوود، معجم مصطلحات هيجل، ترجمة إمام عبدالفتاح إمام، القاهرة، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، د. ت، ص 472.

4- Kant, Religion With in Boundary of Pure Reason, Translated by J. W. Semple, University of Toronto .Library, 1995, p. 203

هيجل أن الـدين سابق للفلسـفة، ولاغنى عنه حتى لولحقت به الفلسـفة؛ فالفلسـفة مقصورةٌ على فئـة قليلة من الناس، كماأنها لاهي جذابة ولامعقولـة عند معظم الناس في صورتها المجردة، أما الدين – فهو العكس – يجذب خيال الجماهير ويفتنها ويعرض لها حقائق عميقةً عن الكون ومكانهم فيه في صورة جذابة. كما أن الدين يخدم أغراض النظام الأخلاقي والسياسي، غير أن الدين والتكوين السياسي لابد أن يكونا في تناغمٍ وانسجام، مادام مايصوره الإنسان من قوانين ليس له سوى تأثير ضئيل على الضمير الديني (1). ويقول هربرت سبنسر .Spencer H (1820 – 1903)، في كتاب «المبادئ الأولى»: «الإيمان بقوة لايمكن تصور نهايتها الزمانية ولاالمكانية، ذاك هو العنصـر الرئيسي في الدين». ويعرّف تايلور A.E.Taylor (1869 – 1954) الدين في كتابه «المدنيات البدائية»، بأنه «الإيمان بقوى روحية». بينما يرى ماكس مولر M. Muller في كتـاب «نشـأة الـدين ونموه»: «أنّ الـدين هو محاولـة تصور مالاـيمكن تصوره، والتعبير عمالايمكن التعبير عنه، هو التطلـع إلى اللانهـائي، هـو حب الله». ويقول إميـل برنوف E.Burnouf،في كتـاب «علم الـديانات»: «الـدين هو العبـادة، والعبادة عمل مزدوج: فهي عملٌ عقليٌ به يعترف الإنسان بقوى سامية، وعملٌ قلبيٌ أو انعطاف محبة، يتوجه به إلى رحمة تلك القوة». ويقول ريفيل Revil ، في «مقدمة تاريخ الأديان»: «الدين هو توجيه الإنسان،سـلوكه، وفقًا لشـعوره بصـلةٍ بين روحه وبين روحٍ خفية، يعترف لها بالسلطان عليه، وعلى سائر العالم، ويطيب له أن يشعر باتصاله بها». ويقول جان ماري جويوه

1- ميخائيل أنوود، معجم مصطلحات هيجل، ص 476.

J.M. Guyan، في كتاب «لادينية المستقبل»: «الديانة هي تصور المجموعة العالمية بصورة الجماعة الإنسانية، والشعور الديني هو الشعور بتبعيتنا لمشيئات أخرى يركزها الإنسان البدائي في الكون». ويقول ميشيل مايير M. Mayer، في كتاب «تعاليم خلقية ودينية»: «الدين هو جملة العقائد والوصايا التي يجب أن توجهنا في سلوكنا مع

الله، ومع الناس وفي حق أنفسنا». ويقول سلفان بيريسيه .Perisse S، في كتاب «العلم والديانات»: «الدين هو الجانب المثالي في الحياة الإنسانية». ويقول سالمون رينالك S. Reinach، في «التاريخ العام للديانات»: «الدين هو مجموعة التورعات التي تقف حاجزًا أمام الحرية المطلقة لتصرفاتنا»، أو هو «مجموعةٌ من الوساوس والشكوك التي تعيق ممارسة الأعمال بحرية» (1) .

في حين أن الدين عند فويرباخ Feuerbach (1804 – 1872) هو «نقل الإنسان آماله وأمانيه إلى كائن ذي درجة عليا سماه الله»؛ ولذا رأى أنّه عقبة في سبيل تقدم الإنسان ماديًا، ومعنويًا، واجتماعيًا، ولهذا ينبغي على الإنسان أن يتحرر من سلطانه (2). وإلى قريب من هذا يذهب كارل ماركس K. Marx (1818 – 1883) فيرى «أن الدين تأوهُ كائنٍ أضناه البؤس، وهو فؤاد عالم لافؤاد له، وروح عصر لاروح له، إنه أفيون الشعوب»(3). وهو عند سيجموند فرويد S Freud. (1856 – 1939) العصاب الاستحواذي الكلي للإنسانية، وينشأ هذا

1- محمد عبدالله دراز، الدين – بحوثٌ ممهدةٌ لدراسة تاريخ الأديان، ص 35 – 36 .

2- عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، المجلد الثاني، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، 1984، ص 213 – 214.

3- جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، تونس، دار الجنوب، د. ت، ص .203.

العصاب مثل عصاب الطفل عن عقـدة أوديب، أي عن علاقـة الابن بأبيه... وسوف تتجاوز الإنسانيـة هـذه المرحلـة العصابيـة، تمامًا مثلما يتجاوزها معظم الأطفال في كبرهم ويشفون من عصابٍ مماثل (1). أما إميل دوركايم (Durkheim.E – 1971)فيرى أن «الدين مؤسسة اجتماعيـة قوامها التفريق بين المقـدس وغير المقـدس، ولها جانبان أحـدهما روحي مؤلف من العقائـد والمشاعر الوجدانية، والآخر مادي مؤلف من الطقوس والعادات (2).

ويرى برجسون (H. Bergson (1869–1941 أن الـدين هو رد فعلٍ دفاعيٍ للطبيعـة ضد تصور العقل لحتمية الموت (3). ويعرّف ألفرد نورث وايتهد (A. N. Whitehead (1861 – 1947 الدين فيقول: «إنّ الدين عيانٌ لشـيءٍ يقوم فيماوراء المجرى العابر للأشياء المباشرة، أوخلف هذا المجرى، أو في باطنه؛ شـيءٌ حقيقي ولكنه مع ذلك لايزال ينتظر التحقق، شـيءٌ هو بمثابة إمكانيةٍ بعيدة، ولكنه في الوقت نفسه أعظم الحقائق الراهنة؛ شـيءٌ يخلع معنًى على كل ما من شأنه أن ينقضـي ويزول، ولكنه مع ذلك يند عن كل فهم؛ شيءٌ يُعد امتلاكه بمثابة الخير الأقصـى، ولكنه في الآن نفسه عصـي بعيد المنال شيءٌ هو المثل الأعلى النهائي، ولكنه في الوقت نفسه مطلب لارجاء فيه» (4). في حين يرى ولتر ستيس (W. Stess (1886 – 1967 أن الدين هو تعطّشُ النفس إلى المستحيل، إلى ماهو بعيد المنال، إلى مايفوق التصور ... فالدين ينشد اللامتناهي؛ واللامتناهي بحكم

1- المرجع السابق، ص 204.

2- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج 1، ص 573.

3- المرجع نفسه.

4- نقلا عن: مصطفى النشار، مدخل جديد إلى فلسفة الدين، ص 20 – 21.

تعريفه مستحيل، أو بعيد المنال. فهو إذن، بحكم تعريفه، ما لاسبيل إلى بلوغه أبدًا... إنّ الدين هو النزوع نحو قطع العلائق مع الكينونة والوجود معًا، أو هو الرغبة في تجاوز الوجود نحو ذلك العدم الذي يكمن فيه النور الأعظم، إنّه الرغبة في التحرر تمامًا من أغلال الكينونة. والحق أن كل كينونة إنما هي قيد، إن لم نقل أن الوجود نفسه قيد. فليس وجودك سوى ارتباطك بما أنت كائنه، أو تقيدك بصميم كينونتك. أمّا الدين فهو التعطش إلى اللاوجود الذي هو مع ذلك موجود! (1). والدين عند إدجار شيفلد برايتمان (1884 – E. S. Brightman 1953) هو «عبادةٌ لقوةٍ ساميةٍ عليا تكون مصدرًا للقيم» (2)

ويقف محمدعبدالله دراز عند ثلاثة تعريفات يرى أنها جديرةٌ بالوقوف عندها، فيرى أن تعريف رويرت سبنسر هو أرقى صورة عرّفتها الفلسفة للدين؛ إذ إن العنصر الأصيل في الدين عنده هو الإيمان بقوةٍ لايمكن تصور نهايتها الزمانية والمكانية. فهذه اللانهائية إن صح أنها عقيدة كبار الفلاسفة والعلماء، فإنها لاتنطبق بحال مع عقيدة المشبهين أو المجسمين ولا القائلين بأن ربهم في السماء، وهذا يقربهم إلى الدين الصحيح بما هو دين بينما يرى أن تعريف ماكس مولر هو أضيق هذه التعريفات وأبعدها عن معنى الدين الصحيح؛ إذ إن تعريفه للدين على إنه «تصور ما لايمكن تصوره»، لاينطبق إلا على نوعٍ من الأديان تفصل بين العقيدة والعقل

1- ولتر ستيس، الزمان والأزل – مقال في فلسفة الدين، ترجمة: زكريا إبراهيم، القاهرة، منشورات مكتبة الأسرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب 2013 ، ص 39-41.

2- Edgar Sheffield Brightman, A philosophy of Religion, Prentice Hall, New . York1940, p . 14

فصلاً تامًّا، ويفرض على معتنقيه أن يؤمنوا بما لا تقبله عقولهم، ولا تتصوره أذهانهم. أمّا التعريف الثالث الذي يقف عنده دراز هو ذاك التعريف الذي يشترك فيه دوركايم ورينالك وفوير باخ وماركس. فجميعهم يستبعد وجود الإله بحجة أن في الشرق أديانًا، مثل البوذية والجاينية، والكونفوشيوسية، تقوم على أساسٍ أخلاقيٍ بحت، خالٍ من تأليه كائن ما، وأن الذين يؤلهون «بوذا» و «جينا» إنما هم مبتدعة، خارجون عن أصول دينهم الحقيقي القديم(1).

وهكذا تختلف رؤية كل فيلسوفٍ في تصوره لمعنى الدين حسب طبيعة اتجاهه ونسقه المعرفي. كمايتضح لنا أن حقيقة الدين لايكفي في تحديدها فكرة الاعتقاد في الكائن المطلق أو فكرة الخضوع له فقط، بل تحتاج إلى تحديدات أخرى لإبراز عناصرها الجوهرية.

وكان أبرز ماأدى إليه هذا الفصل هو محاولته تحديد هوية الفلسفة وهوية الدين، إذ إن تحديد الهويتين هو الذي يُعيّن وجه الارتباط والعلاقة بين الفلسفة والدين، فالعلاقة بين الفلسفة والدين إمّا أن تكون علاقة اتفاقٍ وانسجامٍ بحيث يوائم تصورُ الفلسفة تصورَ الدين مواءمةً جزئيةً أو كلية، وإما أن تكون علاقة اختلافٍ وتنابذٍ بحيث يناقض تصورُ الفلسفة تصورَ الدين مناقضةً جزئيةً أو كليةً وهو ماسنقف عليه في الفصل التالي، ممايساعد في المضي قدمًا للوقوف على حقيقة مصطلح «فلسفة الدين».

1- محمد عبد الله دراز، الدين - بحوثٌ ممهدةٌ لدراسة تاريخ الأديان، ص 38.

الفصل الثاني:العلاقة بين الفلسفة والدين

اشارة

ص: 35

إنَّ العلاقة بين الفلسفة والدين علاقةٌ وطيدةٌ ومتشابكة؛ فالدين يحتاج إلى عقلانيّة الفلسفة من أجل تقديم إجاباتٍ منطقيةٍ ومقنعةٍ على أسئلته الشائكة، والفلسفة تعمل على المشكلات الدينية وتأخذ كثيراً من مقولاتها ومفاهيمها؛ إذيرى جوزايا رويس 1916 – 1855) I. Royce) أنَّ الفلسـفةَ منهجٌ والدينَ موضوعٌ، وأنه لايتم – توصـيفِ العلاقة بين الدين والفلسفة بصورةٍ دقيقةٍ من خلال طريقٍ واحدٍ يبدأ من الدين أو من الفلسـفة؛ إذيسـهم كلاهما في حياة الآخر في نفس اللحظـة التي يمارسا فيها النقـد المتبادل بينهما. ويتحدث هيجل عن الدين باعتباره هو الفلسـفة، فكان أبرز من وحَّدَ بين الدين والفلسـفة. وفي أحيان قديقف الدين بدلاً أو نائبًا عن الفلسـفة، وإذذاك يصـبح الدين فلسفةً شعبيةً أو العكس، فتصـبح الفلسـفة هي دين الخاصـة، وإلى هـذا المعنى ذهب ابن رشد في كتابيه «فصل المقال...» «والكشف عن مناهج الأدلة»، وشوبنهور . 1860 – 1788) Schopenhauer A) في كتابه «العالم كإرادة وتمثّل» (1).

وهـذا لايعني أننا نقصـد بالعلاقـة بين الفلسـفة والـدين الوقوف على أوجه الاتفاق بينهما فقط، تلك الأوجه التي تجعل البعض يتساءل مُقِرًا العلاقة الوطيدة بين الدين والفلسفة أو الحكمة والديانة قائلاً: «هل الحكمة إلا مولدة الديانة ؟ وهل الديانة إلا متممة للحكمة؟

1- ظريف مصطفى حسين، فلسفة الدين عند جون. س. مل، القاهرة، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، العدد الثامن، 1999، ص 225.

وهل الفلسـفة إلا صورة النفس ؟ وهل الديانة إلا سـيرة النفس ؟ (1) لكنهـا الوقوف على أوجه الاختلاف أيضًا. ومماسـبق تبين لنا أن هناك أوجه اختلاف وأوجه اتفاق بيِّنة وواضحة بين الفلسفة والدين، وهو الأمر الذي يمثل جوهر العلاقة بينهما، وهو ماسنبينه فيمايلي:

من حيث النشأة:

نشـأت الفلسـفة في بلاـد اليونان القديمـة خلال الفترة مابين القرن السادس والقرن الرابع قبل الميلاد على يـد بعض الحكماء الأوائل. وفي مقدمـة هؤلاء طاليس 546 – 624) Thales ق.م) وأناكسـيمندر – 547 – 611) Anaximander ق.م) وأناكسمينسAnaximenes 528 –585) ق.م) وغيرهم من الفلاسـفة الطبيعيين. وظلت الفلسـفة تنمو وتكتمل تدريجيًا إلى أن بلغت قمة نضـجها على أيدي سـقراط وأفلاطون وأرسـطو. ولايعني ذلك أن الفلسـفة معجزةٌ يونانيـةٌ خالصـة، ولكن يمكننا القول إن المجالات الفلسـفية التي بحث فيها فلاسـفة اليونـان هي نفس المجالات التي بحث فيها حكماء الشـرق في مصـر وبابل والهنـد والصـين وفارس مع اختلافٍ في بواعث التفكير وطرق البحث ووجهات النظر؛ إذقصدت الفلسـفة اليونانية إلى كشف الحقيقة عن طريق النظر العقلي الخالص، بباعث من المتعة العقلية وحدها، وبصـرف النظر عن تلك النتائـج العمليـة التي يمكن تؤدي إليها. فلم يقصـدوا مثلاً من وراء البحث عن حقيقة خلق الكون لعبادة خالقه أو لإشباع مقتضيات الحياة الدينية. فكانوا إذا بحثوا في النجوم، حاولوا أن يضعوا قوانين تفسر ظهورها واختفائها

1- جيرار جهامي، موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب، ص 312.

وحركاتها وسكونها. وإذاتناولوا الوجود حاولوا أن يعرفوا أقسامه وأجزاءه، وماالجزء الخالد منه وما الفاني؟ دون أن يقصدوا من وراء ذلك فائدةً عمليةً أو دينية؛ وذلك لإعلاء فلاسفة اليونان من قيمة النظر على العمل. فقدكان التفلسف عندهم يعني الجهد العقلي الذي يهدف إلى كشف معرفةٍ جديدة، بدافع تحقيق المتعة العقلية الخالصة التي تبتغي كشف الحقيقة لذاتها، وسلكوا في تحقيق هذا الهدف وتلك الغاية المنهج العقلي البرهاني، إذكان تفكيرهم النظري يخضع لمنطق العقل واستدلالاته الصورية؛ ولذلك ازدهر المنطق الأرسطى ذو النزعة الصورية وساد حينًا طويلاً من الدهر. ولذلك يعتقد الكثير من المؤرخين أن الفلسفة بمعناها التقليدي قد نشأت على أيديهم، فيما أطلقوا عليه المعجزة اليونانية.

وبلاشك لم تستمر هذه الصورة النظرية الخالصة للفلسفة منذ نشأتها عند اليونان وحتى اليوم. فقد حدثت لها تطورات وتغييرات عظيمة، فلم تعد الفلسفة اليوم تقنع بالمعرفة النظرية الخالصة، بل أصبحت تحاول توجيه الحضارة الإنسانية، والارتقاء بحياة البشر، وتنظيم كافة الأمور الإنسانية. فإذاكانت الفلسفة قديمًا تعلّم الإنسان كيف يفكر فإنها اليوم تعلم الإنسان كيف يحيا؛ إذنقلت أكثر الفلسفات المعاصرة مجال التفلسف من الوجود بأسبابه البعيدة ومبادئه الأولى، إلى البحث العقلي عن أكثر الحقائق أهميةً في حياة الإنسان الروحية والأخلاقية والاجتماعية، بل وإلى البيئة المحيطة وكيفية المحافظة كواجبٍ أصيلٍ على الإنسان المعاصر وحق مستحق لكل الأجيال القادمة.

أمّا الدِّين فهو ظاهرةٌ صاحبت الإنسان منذ نشأته على الأرض،

في جميع العصور، وفي شتى أنحـاء الأـرض. فـإن أخـذتَ بماجاء في الكتب السـماوية من أن آدم أبو البشـر، وهو أول إنسان، فإن آدم أول الأنبياء. وإن سـلمت بنظرية التطور، أو النشوء والارتقاء، فإن انبثاق الإنسان رقيًّا من الحيوان، أو بمعنى آخر ارتقاء الإنسان من طور الحيوانية إلى طور الإنسانيـة، جعله يتميز بعـدة أمور منهـا اللغـة واسـتخدام الألفاظ للدلالـة على المعاني التي يريـد أن يعبر عنها، ومنها اسـتخدام الأدوات والآلات التي يسيطر بها على الطبيعة ويسخرها لمصلحته، ومنها التدين والعبادة (1)

وهنـاك العديـد من النظريات التي تفسـر نشأة الـدين يمكن الجمع بينها بنوعٍ من التجاوز الـذي يهـدف إلى التقريب والفهم العام في ثلاث نظريات: أولها نظريـة النشأة الفطريـة للدين، إذيرى أصـحاب هذه النظرية أنّ الدين فطرةٌ عقليةٌ فطر الله الناس عليها، وهي النظرية التي تكاد تلقى إجماعًا من أصـحاب الأديان السـماوية وبعض الفلاسفة والعلماء. وثانيها، النظرية الاجتماعية، تلك النظرية التي ترى أن الدين ظاهرةٌ اجتماعيةٌ تختلف باختلاف الظروف الاجتماعية التي يعيشها الناس من المجتمعات البدائية إلى المجتمعات المتحضرة. وهي النظرية التي يقول بهـا إميـل دوركـايم ويتبعه فيهـا الكثير من علمـاء الاجتمـاع. وثالثهـا، النظريـة الماركسـية، وهي تلك النظريـة التي تعتبر أن العامل الاقتصـادي هو السـبب الرئيس في نشاة الـدين؛ إذ إنّ الـدين ينتـج وينشأ عن اسـتغراب الإنسان وابتعاده عن ذاته الأصـلية بسـبب الظروف الاقتصادية والتفاوت الطبقي الذي

1- أحمد فؤاد الأهواني، مقدمة كتاب ولتر ستيس، الزمان والأزل - مقال في فلسفة الدين، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2013 ، ص 9.

يرتبط في بنيته التحتيـة بعوامل اقتصاديـة وشـكل الإنتاج الاقتصادي في المجتمع. ولـذلك يرى ماركس طبقًا لهـذه الرؤية الاقتصادية لنشأة الدين أنه عبارة عن أيديولوجية الطبقة الحاكمة؛ حيث يقدم توصـياتٍ لحفظ النسيج الاجتماعي، ويقرر أن النظام السياسي مقدَّرٌ محتومٌ على أفراد المجتمع، فلاينبغي مواجهـة هـذا النظام من موقع الرفض والتمرد. فوظيفـة الدين عند ماركس إذًا هي تفسـير العالم ومنح المشـروعية للوضع الموجود ومواساة المحرومين. ومن هنا يتنبأ بزوال الدين تدريجيًا مع زيادة الوعي الطبقي ومعرفة الإنسان لذاته وللعالم (1).

ورغم هذا الاختلاف بين نشأة الدين ونشأة الفلسـفة، من الممكن أن نجد هناك مواضع اتفاق بينهما من حيث النشأة؛ إذ إن الفلسـفة بوصفها تفسـيراً شاملاً للكون قـديجمعها هـذا بعلاقـة اتفـاق مع الـدين؛ إذ إن الأخير يبحث أيضًا في الكون والموجودات، ويـدعو إلى التأمل في الظواهر الكونيـة من حيث إنها مخلوقاتٌ صادرةٌ عن خالق أو إله. وقداسـتُخدمت الفلسـفة بالفعل عنـد قدماء الشـرقيين كأداةٍ لخدمة الدين، واسـتُخدمت في العصور الوسـطى كأداةٍ للتوفيق بين العقل والوحي، فقـد رأى القـديس أنسـلم أن الإيمان ضـروريٌ للعقل وشـرطٌ لصـحة التفكير، وقدساعـد تصور المسـيحية «لله» على ذيوع مـذاهب كثيرة تجعـل الزاويـة في تفكيرهـا رد كـل مـا في الكون من ظواهر وأشـكال وحركات إلى الله الحال في الوجود (2)، وأرجع التصورُ اليهودي كل مايصعب تفسيره عقليًا إلى الله.

1- مصطفى النشار، مدخل جديد لفلسفة الدين، ص 29.

2- محمد عبد الله الشرقاوي، أحمد جاد، محاضرات في الفلسفة العامة، ص 30.

من حيث الموضوع:

ويمتد التشابه والاختلاف اللذان يعكسان العلاقة بين الفلسفة والدين من النشأة إلى الموضوع؛ حيث يبدو موضوع الفلسفة هو نفسه موضوع الدين، فإذا كان موضوع الفلسفة هو الوجود بكل ما فيه، حيث تبتغي الفلسفة من وراء دراسته الوقوف على ماهيته وحقيقته، سواء أكان وجودًا طبيعيًا أو وجودًا بشريًا، فإنَّ هذا الوجود عينه هو موضوع دراسة الدين، حيث يقدم الدين تفسيراتٍ دينيّةً لنشأة الكون وحقيقته ومآله، وكيف وُجدَ البشرُ في هذا الكون، ولأي سبب كان وجودهم، وإلى أين سيكون مالهم ومرجعهم.

فإذاكان الفرد منصرفًا إلى تدبير أمور حياته العملية، ومعالجة مشاكله اليومية الجارية، فإنه يسعى من أجل ذلك إلى تكوين مجموعةٍ من المبادئ التي يسترشد بها في حياته الشخصية، أو مجموعةٍ من المعتقدات الخاصة التي تمثل الزاوية التي ينظر من خلالها إلى الكون والحياة. فهو يؤمن مثلاً بوجود إله يخشاه ويخشى عقابه ويراعيه في أفعاله وأقواله ومعاملاته، ويؤمن بالفضيلة، وبأن مطالب الروح أسمى من مطالب الجسد، وبكرامة الإنسان، وبالمبادئ الديمقراطية التي تجعل الناس متساوين في الحقوق والواجبات، وبمبدأ تكافؤ الفرص، وبمبدأ العدالة في توزيع الإنتاج، وبالاشتراكية أو الرأسمالية أو المزيج بينهما أو مايمايزهما معا. فمن الواضح أنَّ تلك المبادئ مشتركةٌ بين الدين والفلسفة، من الممكن

بين أن يستمدها الإنسان من فلسفته الخاصة أو من معتقده الخاص الذي يدين به ويعتقده. ولذلك يرى البعض أن موضوع الفلسفة هو نفسه موضوع الدين.

ص: 41

وهذا مايؤكده هيجل إذيرى أنَّ الفلسفة موضوعها «الله» بصرف النظر عن أسمائه الفلسفية، المطلق، المثال، الوجود. وقد استطاعت الفلسفة الحديثة تحويل موضوعات الدين، والتعبير عنها بمفاهيم عقلية عامة، فأصبح الله عند هيجل هو التصور في المنطق، وإذاتحول داخل النفس أصبح الفكرة Idea، وإذا تجسّد في التاريخ أصبح الدولة. والدين هو فينومينولوجيا الدين؛ أيّ تتبُّع مظاهر الله وصوره المختلفة في الكون وفي التاريخ. إذًا الفلسفة والدين عند هيجل موضوعهما واحد هو الحقيقة الأبدية، وهي الله (1)

بل يتجلى الاتفاق أكثر في مجال «فلسفة الدين» كأحد المباحث الفرعية من الفلسفة مع الدين، فكافة الموضوعات التي تناقشها «فلسفة الدين» هي موضوعات الدين نفسه مثل: وجود الله، والنبوات، والمعجزات، ومشكلة الشر، والمعاد... وغيرها من المشكلات التي تكون من صميم موضوعات الدين ذاته، من قبيل: التجربة الدينية، ولغة الدين، والتعددية الدينية، والدين والأخلاق، والدين والسياسة، والعلم والدين، ومسألة النجاة، والمعرفة الدينية.

لكن هذا لايمنع وجود بعض أوجه الاختلاف بين الدين والفلسفة من ناحية الموضوع؛ إذيرى البعض أن طريقة تناول الفلسفة لموضوعات الدين هي طريقةٌ نظريةٌ جافة، بعكس تناول الدين لها بروحه الغلّابة وقوته المحركة. كما أن الأديان السماوية تستند إلى الوحي كوسيلةٍ وحيدةٍ رئيسيةٍ للمعرفة، فليس فيها اكتسابٌ وسعيٌ بشري، بينما تقوم الفلسفة على الجهد البشري والتراكم المعرفي للخبرات الإنسانية. ولذلك يرى مصطفى النشار

1- حسن حنفي، قضايا معاصرة، ج 2، ص 182.

أن أبرز مايميز الحقيقة الفلسفية أنها بشريةٌ نسبية، حمالة أوجه، تختلف من فيلسوف إلى آخر، بعكس الحقيقة الدينية فهي حقيقةٌ مطلقةٌ مصدرها علويٌ سماويٌ إلهي، وهي بذلك تنأى عن أي شك وغير قابلةٍ للتعديل أو للتطوير (1)

كما أنّه إذاعدنا إلى تلك المبادئ التي يكوّنها الإنسان ليستر شد بها في حياته العملية اليومية الجارية، فإننا سنجد البعض من الناس قد أقلقتهم مجموعة هذه المبادئ والمعتقدات الخاصة، أوبعضها على الأقل، إلى درجةٍ لايملكون بعدها إلا أن يبحثوا عن تأصيلٍ نظريٍ لها، وأن يفتشوا عن الأسس والمقومات النظرية التي تدعمها . وفي هذه المرحلة، يصبح الإنسان في مجال الفلسفة وحدها، ويتوقف مسمى الفلسفة على نوع الموضوع الذي يدرسه، فإذا كان الموضوع هو مبادئ الدين وفحصها بطريقةٍ منظمةٍ ونسقيّة، كانت الفلسفة هنا فلسفةً للدين. فالإنسان منا قديعتقد بوجود الله، وقديمثل هذا المعتقد محور حياته وأساس نظرته إلى الكون، لكن ذلك لايرتقي به إلى مقام فلسفة الدين إلا إذا أقلقته مشكلة وجود الله بدرجةٍ كافيةٍ دفعته دفعًا إلى أن يفتش عن الأسس النظرية التي تدعم هذا المعتقد، وإلى أن يقرأ كل ماكتبه الفلاسفة والمفكرون حول مشكلة وجود الله (2) .

كمايرى البعض إيغالاً في الاختلاف بين موضوع الفلسفة وموضوع الدين، أنَّ الفلسفة تعمل في جانبٍ من جوانب النفس

1- مصطفى النشار، مدخل جديد إلى فلسفة الدين، ص 51.

2- يحيي هويدي، مقدمة في الفلسفة العامة، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الطبعة التاسعة، د. ت، ص 27.

بينما الـدين يسـتحوذ عليها جميعًا؛ فإذاكانت الفلسـفة ملاحظة، وتحليلاً، وتركيبا، فهي إذًا صـناعةٌ تقطع أوصال الحقيقة وتزهق روحها، ثم تؤلف بينها لتعرضـها من جديد في نسقٍ صـناعيٍ على مرآة الفطنة، فتنطبع على سطح النفس قشرة يابسة. أمّا الدين فهو حداء يحمل الحقيقة جملـةً، فيعبر بها هـذه القشـرة السـطحية، لينفـذ منها إلى أعماق القلوب وأغوارها، فتعطيها النفس كليتها، وتملّكُها زمامَها (1). كمايذهب العديـد من رجـال الـدين المناهضـين للفلسـفة إلى أن الفلسـفة في موضوعها تميل إلى التقوقع والاسـتعلاء، بينما ينزع الـدين إلى التـدفق والاتصال (2).

في حين تأتي أقوى أوجه الاختلاف متمثلةً في أن موضوع الفلسـفة هو «عملٌ إنسانيٌ» يتحكم فيه كل ما في طبيعة الإنسان من قيودٍ وحدود، وتـدرُّجٌ بطيءٌ في الوصول إلى المجهول، وقابليـةٌ للتغير والتحول، وتقلُّبٌ بين الهـدى والضـلال، واقترابٌ أو ابتعـادٌ عن درجـة الكمـال. أما موضوع الدين – وخاصة السـماوي منه – فهو «وحي إلهي» لادخل للإنسان فيه، ولايملك تجاهه إلا الطاعة والانصياع لأوامره ونواهيه، وهو يحمل الحقيقة المطلقة التي لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها.

من حيث المنهج:

قد يظهر للوهلة الأولى الاتفاق بين منهج الفلسفة ومنهج الدين، إذ إنَّ كلاً منهما يستخدم المنطق والعقل في الفهم والتفسير

1- محمد عبد الله،دراز الدين، ص 71.

2- محمد عبد الله الشرقاوي، أحمد جاد، محاضرات في الفلسفة العامة، ص 31.

والتأويل والرد على الخصوم. كما أن الدين يدعو في الكثير من آياته إلى التدبر، واستعمال العقل، وممارسة فعل التعقل في كل ماخلق الله تعالى. وإنَّ نور الوحي القرآني والتشريع الرباني لايطمس نور العقل أبدًا، بل يباركه ويزكيه ويقويه، ويعطي للعقل قدرًا عجيبًا ومكانةً كبيرة، فلقدجعل التشريع القرآني العقلَ مناط التكليف.

لكن بإمعان النظر يمكن الوقوف على اختلافات شتى بين منهج الفلسفة ومنهج الدين؛ فالدِّين يقوم على الإيمان؛ أي على القبول والتسليم بحقائق معينةٍ تسليمًا، والإذعان لها إذعانًا تامًا، في حين أنَّ الفلسفة بطبيعتها القائمة على مايفكر فيه عقل الإنسان، وعلى ماتقوده إليه تأملاته، وعلى الحجج العقلية المقنعة التي تجعل هذا الفيلسوف أوذاك يؤمن بحقيقةٍ معينة، ترفض ذلك التسليم والإذعان (1) .

إذًايختلف المنهج في الفلسفة عنه في الدين؛ فالمنهج الفلسفي يلتزم فيه الإنسان بالنظر العقلي الكلي المجرد إلى الوجود وإلى علاقة الإنسان به، ويبعد عن النظرة الدارجة، ولايقيد نفسه بميدان بحثٍ خاصٍ كمايفعل رجال العلم، ولايبدأ من تصورٍ معينٍ للكون كما هو الحال عند رجال الدين. فإذا كان المنهج في الدين هو الطريقة المنظمة المطّردة التي يتم فيها استنباط الأفعال الضرورية في العبادات والمعاملات وسائر الأحكام الدينية لكل مواقف الحياة حسب النصوص الدينية التي تحكم هذه العقيدة، فإن المنهج في الفلسفة يتمرد على كل سلطةٍ سوى سلطة العقل في ذاته، إذينتصر الفيلسوف للعقل دائماً؛ فالعقل عنده هو أداةٌ مكتفيةٌ بنفسها معرفيًا،

1- مصطفى النشار، مدخل جديد إلى فلسفة الدين، ص 52.

يهتدي بها الإنسان إلى الحقائق اهتداء الساري في الظلمة بالنور الذي يشعه من داخله، وهو ليس في حاجةٍ إلى توجيهٍ أو إرشادٍ من خارجه، فهو يمتلك القـدرة على التعرف والكشف عن الحقائق بمقتضـى طبعه الذي فُطر عليه، بعيدًا عن أي وصايةٍ من الخارج، أو أي عونٍ يزوده به النقل؛ ولذلك فهو يُخضع كل شيءٍ للنقاش والجدل ولا يعتقد بأي شيءٍ إلا إذا امتلك الدليل العقلي عليه (1).

كـذلك يمكننا القول بأنّه إذا كان المنهـج في الدين هو منهجٌ واحدٌ قائمٌ على التسـليم والقبول بمجموعة الحقائق التي يكون الدين مصدرها الأساسـي، سواء أكانت هـذه الحقائق منزلـةً فعلاً من عنـدالله عن طريق الوحي الإلهي إلى الرسل والأنبياء كما في الـديانات السـماوية، أم كانت عند أصـحاب الديانات الأخرى من مصدرٍ وضـعيٍ بشـريٍ له مكانته المقدسة عند أصـحاب هذا الدين، فإن مناهج الفلسفة متعددة. فمن الفلاسـفة من يقتصـر دور التسـاؤل عنـده على إطلاـق قواه لتقرير إجـابته، بينمـا هناك منهم من يسـتمر التساؤل عنـدهم طوال الرحلة الفلسـفية، ومنهم من ينطلق من الأسـئلة النظرية المجردة مباشرة، من قبيل: ماالوجود؟ ماالمعرفة؟ ومنهم من ينطلق من إشكاليات تاريخية محددة: كمعارضة مذهبٍ آخر، أو الوقوف في وجه ثقافةٍ مغايرة، أو الوعي التاريخي ببناء أسـس ثقافةٍ مغايرة، أو الوعي التاريخي ببناء أسـس ثقافةٍ جديدةٍ وانطلاقاتها، أو وضع المقدمات الضرورية لبناء أمةٍ أو دولة، إلى غير ذلك. ومنهم من يبدأ بتقرير مبادئ عامة يأخذها عن غيره أو يصل إليها بنفسه ثم يأخذ في

1- جابر عصفور، أنوار العقل، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سلسلة التنوير، 1995، ص 9. وانظر أيضًا: مصطفى النشار، مدخل جديد إلى فلسفة الدين، ص 52.

تطبيقهـا على ميـادين خاصـة وعلى مسائل جزئيـة، وينتهي ابتـداءً من ذلك إلى مبادئ عامـة، ومنهم من يميل إلى بناء نسقٍ أو نظامٍ مفصَّلٍ متَّسقٍ شاملٍ تكون العلاقة فيه بين جوانبه المختلفة علاقة النتائج المتناسبة ابتداءً من عددٍ من المبادئ الأولى الأساسية. بينما منهم من يميل إلى تحليل المسائل إلى عناصـرها، كل مسألـة مأخوذةٌ على حـدة، فتكون آراؤه في مجموعها كالوحدات المتجاورة لا كالبناء المرتفع الذي تعتمد طبقاته بعضها على بعض وعلى أسسٍ مشتركةٍ بينها جميعًا (1).

أي إنه إذا كان منهـج الـدين واحـدًا فإن مناهـج الفلسـفة متعددة، وماتعددت مناهج الفلسـفة إلا لاختلاف رؤى الفلاسـفة المنهجية، وعدم اتفاقهم على منهـجٍ واحـدٍ كما في العلوم الطبيعيـة، وتنوُّع المشـكلات الفلسـفية، واختلاف الأزمنـة والمواقف الحياتية للمشـكلة الواحدة. ولـذلك نجـد أن العديـد من الفلاسـفة عادةً مايقترحون مناهـج مختلفةً يرونها هي الأفضل من غيرها؛ إذا يقترح ديكارت منهج الاسـتنباط العقلي، وهيجل الجدل الديالكتيكي، وهوسرل المنهج الفينومينولوجي، ودريدا المنهج التفكيكي، وشترواس المنهج البنيوي، إلخ.

ولـذلك فإنّ من يقول: إنَّ المفكر الـديني مثله مثل الفيلسوف يسـتخدم المنطق والعقل والأساليب البرهانية في الفهم والاسـتنباط والتفسـير ومجادلة ،المخالفين، مرتئيًا في ذلك بأن رجل الدين يستخدم المنهج الفلسفي تمامًا مثل الفيلسوف، فإنه يمكن الرد

1- عزت قرني، مستقبل الفلسفة في مصر، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2016 ، ص 154.

عليه بـأن رجل الـدين هنا يتوسل بالمنهـج الفلسـفي لكي يقوى موقفه عن طريق إضافـة الأدلـة العقليـة لما يؤمن به أصـلاً، ويقبله مع سائر المؤمنين فقـط ولا يتعـدى ذلـك. فهو لا يسـتمر مع المنهـج العقلي إلى نهـايته، بـدليل إنه إذا ماظهر أي تعارضٍ أمامه بين الحقيقـة الـدينية والحقيقـة العقليـة غلَّب الأولى على الثانيـة؛ لأنَّ العقل عند رجال الدين قاصـرٌ عن إدراك الحقائق الكبرى، وهو بلاوحيٍ عاجزٌ عن التعرف على توحيـد الألوهيـة، أو على الأسـماء والصـفات، أو على الجنة والنار، أو على الأنبياء والمرسـلين في مختلف الحقب والعصور. فللعقل حدوده التي لا يجب عليه أن يتعداها حتى لا يقع صاحبه في الغيِّ والضلال

وفي الحقيقة أراد ديكارت (R. Descartes (1596 – 1650 تطبيق منهجه العقلي على حقائق الدين، فأيقن أنه سيكون في مرمى محاكم التفتيش وغضب الكنيسة، فأعلن أنه لن يطبق منهجه على الدين، فمنهجه قاصرٌ فقط على مجال الإبستمولوجيا دون غيرها من دينٍ أو سياسةٍ أو عادات وأخلاق وتقاليـد المجتمع. في حين طبَّق سبينوزا منهجه العقلي على الدين في كتابه «رسالة في اللاهوت والسـياسة» فتم إخراجه عن زمرة اليهود والمسـيحيين البروتسـتانت، إذ أعلن الزعماء فصـله من الجماعة وحصـلوا على أمر من السلطة المدنية بإقصائه عن المدينة، وشاركهم في ذلك البروتستانت الذين كانوا يرون فيه رجلاً خطرًا على الدين.

وهذا مايفسـر لنا خطورة الخلط بين مناهج الدين ومناهج الفلسفة، ولا يعني هذا أننا ضد استخدام المناهج الفلسفيّة العقليّة في الدين لتمييز ماهو مقدسٌ دينيٌ أصيلٌ وماهو مدنسٌ ومزيفٌ

ص: 48

ودخيل، ولكن هذا مايفسر جوهر الصراع بين الفلسفة والدين على مر العصور، إذينتهي المنهج الفلسفي في الغالب إلى نهاياتٍ وتفسيراتٍ لايرضى عنها رجل الدين ولاينتهي إليها منهجهم، ومن ثم ينشب الصراع بينهما، فيتمسك رجل الدين بحقيقته الإلهية اليقينية التي تستمد قوتها من المقدس والمتعالي، بينما يتمسك الفيلسوف بقوة حجته ومرجعيتها العقلية البرهانية. فيتحول الصراع من مقارعة الرأي بالرأي والحجة بالحجة إلى مقابلة الرأي بالبندقية والحجة بالقنبلة. وهذا هو ما يعكس مايعكس محن الفلاسفة في جل العصور.

من حيث الغاية:

قد يرى البعض أن غاية الدين والفلسفة غايةٌ واحدة، حيث إنهما يبتغيان معرفة أصل الوجود وغايته، ومعرفة سبيل السعادة الإنسانية في الآجل والعاجل. أي إن هدفهما واحدٌ وهو الوصول إلى الحق وإدراك الحقيقة. بل إنّ البعض يرى أن الغاية الأساسية من الفلسفة هي الوصول إلى توحيدٍ معقولٍ بين العلم والعقيدة عن طريق ميتافيزيقا قائمة على منهجٍ علميٍ وأسسٍ علمية؛ فديكارت مثلاً يرى أن الغرض الأول من الفلسفة تحصيل العلم التام بمايمكن العلم به، وأن هذا يقتضي الكشف عن عن مبدإٍ أول أعلى ممكن أن يُستنتج منه – بطريقةٍ قياسية – كل حقيقة من حقائق العلم. ويعرّف كرستيان فولف (C . Wolf (1669 – 1754 الفلسفة بأنها العلم بالممكن من حيث مايمكن تحققه بالفعل. وهو يرى كذلك أن مهمة الفلسفة هي الوصول إلى أعمّ المبادئ التي يمكن استنتاج العلم منها. ولايختلف كانط عن ذلك كثيراً في تعريفه للفلسفة بأنها المعرفة النظرية

المستمدة من المعاني الذهنية، ولافخته Fichte (1762 – 1814) الذي يقول إن الفلسفة هي علم المعرفة، ولاهيجل الذي يعرّف الفلسفة بأنها البحث في المطلق (1). أو مايراه ويؤكده الفيلسوف الأمريكي المعاصر جوزايا رويس من أن الدين والفلسفة هدفهما واحد، ويواجهان نفس الصعوبات والمشكلات. إذيعاني كل منهما من سوء الفهم وغموض الهدف، وعدم فهم الإنسان العادي القيمتهما ووظيفتهما الحقيقية. ويتفق جوهر الفلسفة –مة مع أعمق ماجاء في الأديان (2). ومع التسليم بصحة هذه الرؤى التي توحد بين غاية الفلسفة وغاية الدين معًا، إلّا أنّه يمكن الوقوف على العديد من جوانب الاختلاف بين غاية الدين وغاية الفلسفة .

وأول هذه الاختلافات وأهمها: أنَّ غاية الفلسفة المعرفة وغاية الدين الإيمان، ومطلب الفلسفة فكرةٌ جافةٌ ترتسم في صورة جامدة؛ ومطلب الدين روحٌ وثابةٌ وقوةٌ محركة (3)؛ فالفيلسوف يحركه في الأساس شوقه إلى المعرفة، وهو في الأغلب لا يهتم إلا أقل القليل بانسجام معارفه مع آماله وأمانيه البشرية المتأصلة أو عدم انسجامها، فالهم الأساسي للفيلسوف هو الوصول إلى الحقيقة حتى لوكانت النتائج مقلقةً أو غير مريحةٍ وتدخله في أزماتٍ نفسيةٍ أو اجتماعية. فالمعرفة الخالصة هي الهدف الأسمى الذي يسعى إليه الفيلسوف دون النظر إلى النتائج المتحققة من وراء كشف هذه الحقيقة، أو

1- أزفلد كولبة، المدخل إلى الفلسفة، نقله إلى العربيّة أبو العلا عفيفي، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1942، ص 12.

2- انظر أحمد الأنصاري، مقدمة كتاب جوزيا رويس: العالم والفرد، المجلد الثاني، القاهرة، المركز القومي للترجمة، الطبعة الأولى، 2008، ص 8.

3- محمد عبدالله ،دراز الدين، ص 71.

إعطائها أهميـةً كبرى. أمّاالـدين فهـدفه الأوّل الإيمان وإعطاء المؤمن به المسـلَم بمافيه، والعامل وفقًا لتعاليمه الملتزم بأوامره ونواهيه، أكبر قدرٍ من الإحساس بالأمان والطمأنينة في حاضـره الدنيوي ومسـتقبله الأخروي، وهذا مايجعل للدين الأهمية المباشرة في حياة الناس، فهو سبيلهم إلى الراحة العقلية، والطمأنينة النفسية في حياتهم الدنيا وحياتهم الأخرى (1).

وهـذا مايحيلنا إلى اختلافٍ آخر بين غاية الفلسـفة وغاية الدين؛ فغاية الفلسـفة نظريةٌ حتى في قسـمها العملي، وغاية الدين عمليةٌ حتى في جانبه النظري. فأقصـى مطالب الفلسـفة أن تعرّفنا الحق والخير، ماهما؟ وأين هما ؟ ولايعنيها بعـد ذلك موقفنا من الحق الذي تعرّفه والخير الذي تحدده، فالفلسـفة إيضاحٌ مسـتمرٌ للحقيقة وللممكن الأفضل. وهذايعود بنا إلى نشأة الفلسـفة عند اليونان القدماء حيث أعلوا من قيمة النظر على العمل علوًا كبيراً، وجعلوا شرف العلم رهينًا ببعده عن القواعد العملية، بل عن الأشياء الواقعية. في حين يبقى الدين ليعرّفنا الحق لالنعرفه فحسب، بل لنؤمن به ونحبه ونمجده، ويعرّفنا الواجب لنؤديه ونوفيه، ونكمّل نفوسنا بتحقيقه (2).

ومن ثم تبقى الفلسـفة تبعًا لغايتها مقطوعة الصـلة بأية نتيجةٍ عمليةٍ في الواقع المعيش، في حين يشغل الدين هذا الواقع بكل فضاءاته. حيث تكون أول الآثار العملية للفكرة الدينية هو لفتها شعور المتدين إلى صلةٍ بينه وبين الحقيقة العليا التي يدين لها، وهي

1- مصطفى النشار، مدخل جديد إلى فلسفة الدين، ص 52.

2- محمد عبد الله دراز، الدين، ص 71.

صلةٌ تقوم في جوهرها على معنى الإلزام والالتزام الأدبي بينهما. في حين أن الفلسـفة من حيث هي فلسفة تستطيع أن تعيش من غير اعتراف بهـذه الصـلة. ذلك أن غايـة الفيلسوف من ربط الأسـباب بمسـبباتها هو فهمه للأشـياء على وجهٍ منطقيٍ معقول. وهي غايـةٌ آليـةٌ خارجية، لايتبادل فيها الخطاب، ولاتتناجى فيها الأرواح، ولايتجه فيه العبد إلى الرب بالمحبة والتبجيل، والخشية والتأميل، وما إلى ذلك من المعاني التي لاـيتحقق مفهوم الـدين من دونهـا، إذ الـدين ليس إيمانًـا ومعرفـةً فحسب، بل هو فوق ذلك التفاتٌ روحيٌ متبادل، هو رباطٌ من الطاعة والولاء، ومن الحدب والرعاية، بين المتدين والحقيقة العلوية التي يؤمن بها (1).

والحقيقـة أنّ هـذا التمييز الغائي بين الفلسـفة والـدين يبدو متجنيًا على الفلسـفة إلى حد كبير؛ إذ إنّه ينزع كل فائدةٍ عمليةٍ عن الفلسـفة، بل ويسـجن الفلسـفة ذاتها في برجٍ عاجي، ويصوّرها كترفٍ عقليٍ يلجأ إليه الـذين لايجـدون مايشـغلهم. فصاحب هـذا التمييز يغضّ الطرف عمافعله سقراط بفلسفته في مواجهة خطر السوفسطائيين وإعادة الثقة إلى نفوس الشباب في أثينا. كمايتناسى الدور الفلسفي والفكري الكبير الـذي لعبه أبو حامد الغزالي(+1111م) في معالجة الانحرافات التي بدأت تنتشـر في عصـره، ونشـر الدعوة إلى غرس الإيمان بين الشـباب وتحفيزهم على التمسك بأصول الدين. كمايغفل دور الفيلسوف الإنجيلزي جون ستيوارت مل (1806 – 1873 J. S. Mill) الذي ساهم بإيجابيةٍ في تطوير إنجلترا في القرن التاسع عشر اقتصاديًا وسياسيًا من خلال نظرياته الفلسفية عن الحرية

1- المرجع السابق، ص 72.

والمنفعـة العامة التي انعكست آثارها في المجتمع. أو ماوضـعه وليم جيمس 1910 – 1842) W . Games)وزملاؤه البرجماتيون من قيمٍ برجماتيةٍ تتمسك بها الولايات المتحدة الأمريكية القوة الأكبر في العالم الراهن.

ولتقـديم صورةٍ تتحاشـى ذلك التجني فإنه يمكننا الحـديث عن نوعٍ من التكامل الغائي بين الفلسـفة والـدين؛ إذ إنّ الفلسـفة تهتم بمخاطبة العقل، والـدين يتغيَّى التأثير في الوجـدان. وبالعقل والوجدان يسـتطيع الإنسان رسم طريقه للخلاص في الدنيا والآخرة، مبتعدًا عن تقديس المـدنس أو تـدنيس المقـدس. ولذلك كانت دعوة الدين الإسـلامي إلى جعل التفكر والتدبير العقلي من قبيل الفريضة الدينية حتى يشـبع الإنسان نداء العقل والوجدان معًا ويحصل على السعادة في الدنيا والآخرة.

ص: 53

الفصل الثالث :مفهوم فلسفة الدين

اشارة

ص: 55

أولًا - التعريف بالمفهوم:

مماسبق يمكننا القول إنَّ «فلسفة الدين» هي ذلك الفرع من الفلسفة الذي يختص بالتأمل الفلسفيّ حول الدِّين بصفة عامة، بهدف فحص الموضوعات الدينيّة، وبحث طبائع الاعتقاد، بطرقٍ عقلانيّةٍ وبرهانيّةٍ خالصة، دون الاعتماد على دينٍ معينٍ ودون الانحياز المسبق للدفاع أو التبرير أو التبشير أو الهجوم.

وتتعدد تعريفات «فلسفة الدين» مابين تعريفاتٍ معجميّةٍ قاموسيةٍ اصطلاحيةٍ، أوتعريفاتٍ اشتراطيةٍ أو إجرائية، كماتتعدد التعريفات أيضًا حسب منظور كل فيلسوف، وهذا الطابع التعددي هو طابع كل مجالٍ ينتمي إلى الفلسفة بوجهٍ عام.

ومع ذلك يمكن تعريف «فلسفة الدين» بصورةٍ تقريبيّةٍ إلى حد كبير اعتمادًا على القواميس والموسوعات والمؤلفات المتخصصة، وخاصةً في التعريف الاصطلاحي، فهي حسب قاموس كامبردج الفلسفي: «ذلك الحقل من الفلسفة الذي يُكرَّس لدراسة الظواهر الدينيَّة. فإذا كانت الأديان في العادة تتكون من مضامين معقدةٍ من النظرية والممارسة وتشتمل على أساطير وطقوس غير معقولة، فإن فلاسفة الدين يهدفون إلى تقييم ادعاءات الحقائق الدينيّة من منظور عقلاني خالص » (1) .

1- The Cambridge Dictionary of Philosophy, General Editor: Robert Audi, Cambridge University Press, Second edition, 1999, p. 696.

وهي حسب موسوعة روتليدج الفلسفية المختصرة

The Shorter Routledge Encyclopedia of Philosophy:«فلسفة الدين هي التأمُّل الفلسفيّ في الدين»(1). وترى هذه الموسوعة وهي بصدد تعريفها أن «فلسفة الدين» قديمةٌ قِدم الفلسفة ذاتها، وأنها جزءٌ أصيلٌ من الفلسفة الغربيّة في كل عصورها، وقدشهدت تطوراً عظيماً في النصف الأخير من القرن العشرين، وبرز لها مجموعة من الفلاسفة الذين تخصصوا في بحث الموضوعات الدينية بحثًا فلسفيًا. كاترى أنها تنقسم – في بعض الأحيان – إلى قسمين: فلسفةٍ خاصةٍ بالدين Philosophy of Religion Proper وفلسفة اللاهوت Philosophy of Theology . وقدعكس هذا التقسيم نوعًا من عدم الارتياح بين الفلاسفة، وخاصةً في الفترة السابقة على الفلسفة التحليلية. وخلالها رأى الفلاسفة أن التفكير الفلسفي في الدين يلقى استحسانًا إذا عمل على استخلاص التوحيد من كافة الأديان، لذلك اعتبره البعض لاهوتًا لافلسفة. ولذلك أصبح الفلاسفة المعاصرون لايترددون في دراسة أي جانبٍ من جوانب الأديان، بمافيها المذاهب والممارسات الخاصة بالأديان الفردية، أي إنها لم تقتصر على تلك المذاهب والممارسات ذات الاهتمامات الفلسفية العامة. وغالبًا ماتثير «فلسفة الدين» – حسب الموسوعة المختصرة – أسئلةً تكون مفيدةً لقضايا فلسفية مختلفة، كالتأمل في الفكرة المسيحية للتقديس على سبيل المثال، كماتسلط الضوء

1- The Shorter Routledge Encyclopedia of Philosophy, edited by Edward Craig, Routledge, First Published, London and New York, 2005, p. 896.

على بعض المناقشات المعاصرة حول طبيعة حرية الإرادة (1). ويأخذ الباحث على هذا التعريف مآخذ شتّى، أهمها القول بأن فلسفة الدين قديمةٌ قِدم الفكر الفلسفي ذاته، لما في ذلك من خلطٍ واضحٍ بين فلسفة الدين، واللاهوت، والفلسفة الدينية.

كماتعرَّف فلسفة الدين بأنها: «التحقيق العقلاني الفَونَصيّ (النص المقدس) في حقيقة الدين وكيفيته وسببيته، ومقولاته وتعاليمه الأساسية»، أو «البحث الفلسفي في الدين وفي شأن الدين»(2)، أي البحث الفلسفي لكل ما هو ديني وتناوله بالشرح والتفسير والبيان والتحليل دون الانطلاق من موقفٍ مسبقٍ مؤيدٍ أو رافض.

كما أن أشهر التعريفات العربية لمصطلح «فلسفة الدين» هو ماقدمه المصري محمد عثمان الخشت، بأنها «التفسير العقلاني لتكوين وبنية الدين من حيث هو دين، أي عن الدين بشكلٍ عامٍ من حيث هو منظومةٌ متماسكةٌ من المعتقدات والممارسات المتعلقة بأمور مقدسة، ومن حيث هو نمطٌ للتفكير في قضايا الوجود، وامتحان العقائد والتصورات الدينية للألوهية والكون والإنسان، وتحديد طبيعة العلاقة بين كل مستوى من مستويات الوجود، والبحث في الطبيعة الكليّة للقيم والنظم والممارسات الدينية، ونمط تطور الفكر الديني في التاريخ، وتحديد العلاقة بين التفكير الديني وأنماط التفكير الأخرى، بغرض الوصول لتفسيرٍ كليٍ للدين، يكشف عن منابعه في العقل والنفس والطبيعة، وأسسه التي يقوم

1- Idem

2- علي أكبر رشاد، فلسفة الدين، تعريب موسى ظاهر،بيروت، مركز الغدير للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2011، ص 33.

عليها، وطبيعة تصوره للعلاقة بين المتناهي واللامتناهي، والمنطق الذي يحكم نشأته وتطوره واضمحلاله»(1).

ويعرّف عادل ضاهر «فلسفة الدين» تعريفًا إجرائيًا، فيقول: «تتناول فلسفة الدين أسئلةً تتعلق بإمكان معرفة وجود الله، ومعرفة صفاته، وكيفية تحديد العلاقة بين الله والعالم، وكيفية فهم طبيعة الله (ماهيته) والعلاقة بين وجوده وماهيته. كذلك تتناول فلسفة الدين أسئلةً تتعلق بطبيعة الدين نفسه وطبيعة اللغة الدينية، بالإضافة إلى أسئلةٍ تتعلق بمعنى العبادة الدينية ودور الإيمان فيها وعلاقة الأخير بالعقل»(2).

كمايمكن تعريف «فلسفة الدين» تعريفًا اشتراطيًا بأنها: مبحثٌ فلسفيٌ لاينتمي إلى الإلهيات، أي التدوين الممنهج للعقائد الدينية، ولايتوخى الدفاع عن المعتقدات الدينية أو تبريرها، ولاعلاقة لفلسفة الدين بإيمان فيلسوف الدين أو عدم إيمانه، فهو باحثٌ محايدٌ يتحرى الدقة والموضوعية والأدلة العقلانية في بحثه، ولاشأن له بإثبات العقائد الدينية أو نفيها. وهي فلسفة من الفلسفات المضافة؛ مثل فلسفة التاريخ، فلسفة القانون، فلسفة الجمال، إلخ، ولاتختص بدينٍ معين، فهي مثل فلسفة العلم لاتنتمي لعلمٍ معين.

ومع ذلك لايمكننا القول بأن هذه التعريفات السابقة قد عبّرت عن التعريف الأوفى لمفهوم «فلسفة الدين»؛ لأن هناك رؤًى

1- محمد عثمان الخشت، مدخل إلى فلسفة الدين، القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، 2001، ص 35.

2- عادل ضاهر، الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الثاني، القسم الثاني، تحرير معن زيادة، بيروت، معهد الإنماء العربي، الطبعة الأولى، 1988، ص 1000.

أخرى تقدم تعريفاتٍ متباينةً مع هذه التعريفات. ويرجع ذلك إلى أن «المتأمل لابد أن يلحظ أن العمر الإبستمولوجي لاختصاص «فلسفة الدين» – وهو اختصاصٌ لئن مرّت على نشأته مائتا عامٍ ونيّف؛ فهو لايزال في تقدير العارفين بها تقليدًا في البحث فتيًا – قد مرَّ بعدّة أطوار، بعضها متوالٍ وبعضها متوازٍ، إلّا أن التوالي أو التوازي لم يطمس في أحدهما أو كليهما طبيعة الإشكال الهادي، ولا البنى المخصوصة التي تهيكلت المسائل من خلالها، ولا الرهانات الفلسفية التي حركت كلّ طور منها»(1).

أي إن التحديد الحقيقي لمفهوم «فلسفة الدين» بوصفها تفكيراً فلسفيًا حول الدين مازال مطروحًا أمام الباحثين في الشرق والغرب. إذ لايزال البعض من الباحثين في الغرب والشرق (منهم على سبيل المثال: ميرولد وستفال Merold Westphal – مصطفى النشار) يخلطون بين اللاهوت الطبيعي (الفلسفي) (2) وبين فلسفة الدين، ويرون أن مصطلح فلسفة الدين الذي ظهر في أواخر القرن الثامن عشر ما هو إلا لفظٌ بديلٌ جاء ليحل محل مصطلح اللاهوت الطبيعي الذي كان سائدًا قبل ذلك. إذيقول الباحث المعاصر «ميرولد وستفال» إنه لايوجد تمييزٌ واضحٌ ومتسقٌ بين

1– فتحي المسكيني، معنى فلسفة الدين – التخصص: بداياته وتطوراته، مجلة التفاهم، السنة الثالثة عشرة، سلطنة عمان – مسقط، ربيع 2015م/ 1436ه، ص 14.

2– اللاهوت الطبيعي أو الفلسفي هو الذي يؤكد على إمكانية الاستدلال العقلي على كافة المعتقدات اللاهوتية دون الاستعانة بالوحي. وهو يقابل اللاهوت الوحياني أو اللاهوت النقلي الذي يتخذ من الوحي طرقًا للوصول إلى المعتقدات. ويرجع البعض باللاهوت الطبيعي إلى القديس توما الأكويني (1225 – 1274 Thomas Aquinas)، في حين أنه يعود إلى أقدم العصور الفلسفية التي اعتمدت على العقل في إثبات المعتقدات الدينية. فالفلاسفة اليونان استخدموا الأدلة العقلية في البرهنة على وجود الله، وتبعهم في ذلك فلاسفة الإسلام الذي كان التوفيق بين الفلسفة والدين هو محور فلسفتهم.

مايُعرف ب-«اللاهوت الفلسفي» و «فلسفة الدين»، اللهم إلا إذا اعتبرنا أن الفارق بينهما يقوم على أساس لغويٍ خالص، في أن «اللاهوت الفلسفي» يكون موضوعه الأساسي هو «الله»، في حين يكون الموضوع الرئيسي ل- «فلسفة الدين» هو الدين أو المشكلات الدينية. وقدتحول اللاهوت الطبيعي إلى «فلسفة الدين» في العصر الحاضر مرةً واحدةً في الفترة من ديفيد هيوم وإيمانويل كانت إلى فريدرك نيتشه (1). بينما يؤكد مصطفى النشار الفكرة ذاتها من منظورٍ شرقيٍ في كتابه «مدخلٌ جديد إلى فلسفة الدين» مرتئيًا أنَّ فلسفة الدين مبحثٌ فكريٌ وفلسفيٌ قديمٌ قِدم الأديان ذاتها(2).

خلاصة القول إن «فلسفة الدين» هي فرعٌ من الفلسفة الراهنة الذي يهتم بدراسة المفاهيم والقضايا والمعتقدات الدينية بشكلٍ عقلانيٍ خالصٍ دون تحيُّزٍ أو تبني مواقفَ أو أيديولوجياتٍ مسبقة. أوكمايقول أحد الباحثين: «لا يأتي الفيلسوف إلى الكلام في الدين إذن لأسباب أو لدواعٍ دينية، ومن يفعل ذلك يلقي بعتمةٍ ثقيلةٍ على التفكير؛ إذهو يخلط بين حاجة العقل وبين الدعوة الدينية» (3).

ومن ثمّ يمكننا التمييز أيضًا بين فلسفة الدين وبين مجالات أخرى تتخذ من الدين موضوعًا لها كعلم النفس الديني، وعلم اجتماع الدين، وعلم تاريخ الأديان أو مقارنة الأديان، وعلم أصول الدين.

1- Merold Westphal, The Emergence of Modern Philosophy of Religion, in A Companion to Philosophy of Religion, Edited by Charles Taliaferro, Paul Draper, and Philip L. Quinn, Blackwell Publishing Ltd, Second Edition, 2010, p. 133.

2- مصطفى النشار، مدخل جديد لفلسفة الدين، ص 56.

3- فتحي المسكيني، معنى فلسفة الدين - التخصص بداياته وتطوراته، ص 20.

إذ إنّ فلسفة الدين تختلف عن علم النفس الديني حيث لايهتم هذا الأخير بدراسة الدين من كل جوانبه دراسةً عقليةً كماتفعل فلسفة الدين، وإنما يكتفي بدراسة الدين من زاويةٍ نفسية. كما أنه لايوجد في علم النفس الديني منهجٌ واحدٌ وإنما مناهج متعددة بتعدد المدارس النفسية، ولعل أكثر هـذه المناهـج شـيوعًا منهج التحليل النفسـي الذي نشأ مع عالم النفس الشـهير سـيجموند فرويد، الذي بلور نظريةً في التحليل النفسي للشعور الديني في كتابه «الحضارة ومساوئها» (1930م)، وفي كتابه «مستقبل وهم» (1949م). كذلك تناول إريك فروم الدين في كتابه «الدين والتحليل النفسي» من زاويةٍ نفسيةٍ تتأثر بالعوامل الاجتماعية (1).

كمـاتختلف أيضًا فلسـفة الـدين عن علم اجتماع الـدين؛ إذينظر هـذا الأخير إلى الـدين من حيث كونه ظاهرةً اجتماعيـةً جمعيـةً من حيث المعتقـدات والمؤسـسات والسـلوك، والوظائف الاجتماعيـة للـدين، ويقوم بدراسـتها وفق المناهـج الاجتماعية المعروفة. ومن أهم الذين أسهموا في تأسيس علم اجتماع الدين إميل دوركايم في كتابه «الصور الأولية للحياة الدينية» (1912م)، وماكس فيبر . Weber M(1864 – 1920) في كتابه «الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية» (1905م)، وكتابه الأشهر الذي بيّن المعالم الواضحة

لهذا العلم والذي عبّر عنوانُه بصراحةٍ عن مضمونه، وهو كتاب «علم اجتماع الدين» (1922م) (2).

الأمر نفسه ينطبق على علم «مقارنة الأديان» من حيث اختلافه

1- محمد عثمان الخشت، تطور الأديان، ص 33.

2- المرجع السابق، ص 34.

بدرجـةٍ كبيرةٍ عن فلسـفة الـدين؛ إذيقوم علم «مقارنـة الأديان» بالدراسة المقارنة الوصـفية وأحيانًا النقدية بين الأديان، من حيث المعتقدات والرؤى والكتب المقدسـة. وأحيانًا يقوم بنوعٍ من العرض التاريخي، فيدرس ويصف ويؤرخ لنشأة وتطور المعتقدات والشـرائع والممارسات الدينية في التاريخ أو في جزءٍ منه حسب المعلومات المتاحة. وقد مرَّ هذا العلم بمراحل مختلفة في اتجاه التقدم والتطور أصبح الآن يتحرك في دائرةٍ واسـعةٍ من المعلومات عن الأديان العالميـة والمحليـة. وأصـبح له مناهـج عـدة مسـتخدمة حسب طبيعة كل مدرسة علمية، مثل: البحث التاريخي، وتحليل النصوص، والنقد المقارن، وفحص الأشكال الأدبية(1). ولايزال هذا العلم يشهد تطورًا ملحوظًا يومًا بعديوم.

حتى

وتختلف أيضًـا «فلسـفة الـدين» عن «علم الكلام Dialectical Theology و«علم اللاـهوت Theology »، بـالرغم مـن أن الـدين هو الموضوع الأساسـي للعلوم الثلاثـة. فإذاكـانت مهمـة اللاهوت الأولى هي تبرير الإيمان وتوضـيحه والـدفاع عنه، فإن علم الكلام يهتم في المقام الأول بالـدفاع عن العقائد الدينية ضد العقائد المضادة، ومحاولة تفنيد العقائد المخالفة، ورد الشـبهات، فضـلاً عن الدفاع عن عقائد فرقـةٍ دينيـةٍ من الفرق داخل الـدين الواحـد ضـد الفرق الأخرى في نفس الـدين أو في دين آخر. كما ورد في تعريف ابن خلدون: «هو علم يتضـمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة، وسر العقائد الإيمانية هو التوحيد». أوكما ورد عند الايجي:

1- المرجع السابق، ص 36.

«والكلام علمٌ يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشّبه، والمراد بالعقائد مايقصد فيه نفس الاعتقاد دون العلم، وبالدينية المنسوبة إلى دين محمد عليه السلام، فإن الخصم وإن خطّأناه لانخرجه عن علماء الكلام». أو تعريف طاش كبرى زاده: «علم يُقتدر معه على إثبات الحقائق الدينية بإيراد الحجج عليها ودفع الشّبه عنها»(1). ولعلم الكلام مسميات عدة؛ فيسمى علم الفقه الأكبر، وعلم التوحيد، وعلم العقائد، وعلم أصول الدين، وعلم النظر والاستدلال.

ومايزيد من التأكيد على اختلاف علم الكلام عن «فلسفة الدين» هو اختلافهما في الغاية؛ حيث غاية علم الكلام أن يصير الإيمان والتصديق بالأحكام الشرعية متيقنًا محكمًا لاتزلزله شُبَه المبطلين،

وفهم العقيدة وشرح ماغمض من مصطلحات كالوعد والوعيد، والجبر والاختيار وغيرها، والدفاع عن العقيدة الإسلامية وإثباتها في وجه العقائد والتيارات والآراء المخالفة لها، ودراسة الأحكام الاعتقادية في الشريعة الإسلامية (2). وهو مايختلف إلى حدٍ كبيرٍ مع غاية فلسفة الدين؛ إذإنّها ليست دفاعيةً، ولا مشغولةً بعقائد فرقةٍ دون أخرى، بل هي معنيةٌ بالدين ككلٍ من حيث هو دين، وتختبره اختبارًا عقليًا مقارناً في كل عقائده، وتسعى لتفسير الشعور والتفكير الديني من حيث المنهج والبنية ،والتكوين، وتبدأ من نقطة بدءٍ موضوعيةٍ وعقلانيةٍ وخالصة، أي تبدأ بدايةً غير منحازة، لكنها ربما تنحاز في نهاية التحليل لدينٍ ما؛ بناءً على أسسٍ عقلانيةٍ محضة، لأنها تنتهج

1- انظر: محمد عثمان الخشت، تطور الأديان، ص 36؛ وأيضًا: إبراهيم صقر، رزق الشامي، محاضرات في علم الكلام، الفيوم، مكتبة دار العلم، 2007، ص 16.

2- انظر إبراهيم صقر، رزق الشامي، محاضرات في علم الكلام، ص 26.

الأسـلوب البرهـاني وتتجنب المنهـج الجـدلي أو الانفعـالي. كمـا أن العقـل الواضـح والواقع المتعين همـا المعيار فيها للتمييز بين الحق والباطل، وتبـدأ – أو هكـذا ينبغي أن تكون – من مقدمات يقينيةٍ بحكم التجربة أو بحكم العقل. أما علم الكلام أو اللاهوت فهو منحازٌ منذ البداية إلى النهاية، وينتهج أساليب تبريريةً وجدليّةً في أكثر الأحيان، وهذا ما لاتفعله فلسفة الدين إلا استثناءً... أو هكذا ينبغي لها أن

تكون (1).

كـذلك يمكننا التمييز بين فلاسـفة الدين وعلماء الدين أو اللاهوتيين وعلماء الكلام. فعالم الكلام أو عالم اللاهوت يبدأ من نقطة بدءٍ يقينيةٍ تقوم بالتسليم المطلق بصحة العقيدة؛ ولذا فهو يسير

على مبـدأ «آمِن ثمَّ تعقل»، ويتخـذ من فهمه للنص الـديني معياراً للتمييز بين الحق والباطل، ويعتمـد على المنهـج الجدلي الذي يبدأ من مقـدماتٍ ظنيّـةٍ وليست يقينيةً بالتجربة أو العقل (2). على العكس تمامًامن فيلسوف الـدين الـذي لايبـدأ من أي نقاطٍ يقينيـة، ولذلك يقدم التعقل على الإيمان، فيسـير على مبـدأ «تعقلّ ثمّ آمِن»، ويتخـذ من الوضوح والبداهـة معيارًا للتمييز بين الحق والباطل، ولذلك فهو يعتمد على المنهج العقلي البرهاني.

كمـا أنّ علمـاء الكلاـم واللاـهوت عـادةً ماينظرون إلى الوجود الإلهي كَمُسـلَّمةٍ أو بديهيّـةٍ غير قابلـةٍ للنقاش، أو كحقيقـةٍ واضـحةٍ بـذاتها، ويشرحون ويبررون الاعتقادات الدينية بالمنطق العقلاني أو بالصور الفطرية والمجازات الحدسية. أمّا فلاسفة الدين فهم

1- محمد عثمان الخشت، تطور الأديان، ص 37.

2- المرجع السابق، ص 39.

يختبرون وينقـدون الأسـس المعرفيّـة، والمنطقيّة، والأخلاقيّة، والجماليّة، المتضـمنة في اعتقادات دين ما – أي دين. وبينما علماء اللاهوت يحللون عقليًا وتجريبيًا موضوع طبيعـة الإله، فإن فلاسـفة الـدين مهتمون أكثر بالسؤال عما هو قابل للمعرفـة وبإبـداء الرأي في كل مايتعلق بالمعتقدات الدينية (1). أي إنّ علمـاء الكلام واللاهوت منحازون مقـدمًا إلى الإيمان بقضايا الـدين والـدفاع عنها، في حين يبقى فلاسـفة الدين محايدون تمامًا تجاه مسألة الإيمان الديني.

وهكذا يتبلور مفهوم «فلسفة الدين» كمبحثٍ فلسفيٍ مستقلٍ محددٍ ودقيق، له موضوعاته ومناهجه وغايته التي تميزه عن غيره من العلوم التي تتخذ من الدين موضوعًا لها.

ثمَّ إننا نؤكد مع العديد من الباحثين على أن نقطة البدء الأساسـيّة في فلسـفة الدين تعود إلى ماطرحه سؤال كانط الرشيق: «ماذا يحق لي أن أرجو ؟» سنة 1790م في مؤلفه الشـهير «نقد ملكة الحكم». ذلك السؤال الذي أسّـس ورسم جلَّ ملامح ميدان السؤال الفلسفي عن معنى الدين في أفق المعاصرين (2). لينطلق كانط من هذا السؤال في هذا المؤلف الذي خصصه لفلسفة الفن والجمال ليفرد مؤلفه التالي «الدين في حدود العقل وحده» والذي كتبه في عام 1793م ليقدم تفسيراتٍ عقلانيّةً نقديّةً للدين بشكلٍ كليّ، من منظور العقل

1- مصطفى النشار، مدخل جديد لفلسفة الدين، ص 56.

2- فتحي المسـكيني، معنى فلسفة الدين، ص14. وإن كانت هناك رؤًى جـديرة بالاعتبار ترى أنَّ أوّل درس ألقاه كانط في «فلسـفة الدين» كـان بين عامي 1783 و 1784، وكان مضـمون هـذه الـدروس قـد ضـمّنها في مخطوط بعنوان «دروس في نظرية الدين الفلسـفية»، ذلك المخطوط الـذي لم ير النور إلا بعد وفاة كانط بثلاثة عشـر عاما، أي في عام 1817. لكن مازال هـذا الموضوع يحتاج إلى بحث دقيق وجاد لحسمه.

النظري والعقـل العملي. ويُخضِع فيه المعتقـدات الدينيـة، والعلاقـة بين الإنسان والله كما يقـدّمها الـدين، للبحث الفلسـفي المسـتفيض، مُحَكِّمًا المعايير العقليّة وحدها.

هذا عن مضـمون «فلسفة الدين»، والجدير بالذكر أنّ المضمون قدظهر قبل المصطلح نفسه؛ إذ إن مصطلح «فلسفة الدين» لم يظهر إلا في بداية القرن التاسع عشر؛ حيث بدأ شيوعه واستخدامه للدلالة على مجالٍ فلسفيٍ مستقلٍ ومنفصل، ويرجع الفضل في هذا - إلى حدٍ كبير - إلى الفيلسوف الألمـاني هيجـل في كتابه «محاضـرات في فلسـفة الـدين» الـذي نُشـر في عام 1832م، ولكنـه ألقي قبـل النشـر على هيئة محاضـراتٍ ألقاهـا هيجل على طلابه في الفترة مابين 1821م إلى 1831م، وهي سـنة وفاته. ثم بـدأت بعد ذلك تتوالى العناوين المختلفة حيث أصـدر «ج. كيرد 1908 - 1835) J. E. Card) كتاب «مدخل إلى فلسـفة الدين» سـنة 1880م وبعـده بعامين ظهر كتاب لوتزة 1900-1817) R.H.Lotze) «فلسـفة الدين»، وهو كمايقول محمد عثمان الخشت: كتابٌ صـغير الحجم لكنه غني المضمون، ومارس تأثيراً كبيراً على عـددٍ من فلاسـفة الـدين في الولايات المتحـدة الأمريكيـة وبريطانيا، مثل الهيجليين الجدد: بوزانكويت B. Bosanquet 1923 - 1848)) ورويس، والفلاسفة الأقل تأثرًا ،بهيجل، مثل بون، ولاد 1) (1921 - 1842) G.T. Ladd).

وفي عام 1888م ظهر كتـاب إدوارد فون هارتمـان 1906 - 1842) E. Hartmann) بعنوان «فلسـفة الدين» الذي نجده يتردد بشـكلٍ مستمرٍ عند فلاسفة الدين في القرن العشرين، حيث شهد

1- محمد عثمان الخشت، تطور الأديان، ص 31.

هـذا القرن دراساتٍ بحثيـةً عديـدةً حملت عناوينها مصـطلح «فلسـفة الدين». فمع بداية القرن العشـرين ظهر كتاب الفيلسوف الدانماركي هوفدنج H. Hoffding (1843 – 1931) عن «فلسـفة الدين»، والذي رفض فيه مؤلفه الاعتقاد في شـخصانية الله، كمارفض الاعتقاد في الخلود الشخصـي، فأحدث هذا الكتاب ضـجةً كبيرةً في الأوساط الأوربية الدينية والثقافية، مماجعله هدفًا للمترجمين ودور النشر في شتى بقاع العالم. وفي هذا الإطار شـهد القرن العشـرون عشرات المؤلفات للعديد من الفلاسفة المشهورين التي حملت عناوينُها بصورةٍ مباشرةٍ اسم فلسـفة الدين ككتاب إدجار شيقلد برايتمان «فلسفة الدين»، وكتاب (ج. ت . لاد) «فلسفة الدين»، وكتاب جون هيك J. Hick «فلسفة الدين». أو كتلك التي تبحث في مجال فلسـفة الدين بالمعنى الدقيق وإن لم تحمل عناوينها مصـطلح فلسفة الدين بشكلٍ مباشر، من أمثال مؤلفات: وليم جيمس («تنوعات الخبرة الدينـة»، «إرادة الاعتقاد»، وجوزايا رويس «العالم والفرد» و«الجانب الديني للفلسـفة» و «مشـكلة المسـيحية» و«مفهوم الله» و «مصادر البصـيرة الدينيـة»)، وجورج سـنتيانا G. Santayana – (1863– 1952) («العقل في الـدين»)، وهوكنج Hocking («معنى الله في الخبرات الدينيـة»)، ورودلف أوتو R. Otto («فكرة المقدس»)، وجيمس جويس J.Joyce («مبادئ اللاـهوت الطبيعي»)، ووايتهـد («الـدين في تكونه»)، وبرجسون («منبعـا الأخلاـق والـدين»)، وروز نبرج Rosenberg («أسـطورة القرن العشرين»)، وكنودسون A. C. Knudson (1873 – 1953) («نظريـة الله»)، وكالفرتون («زوال الآلهـة»)، وآير A. Ayer (1911 – 1989) («اللغة والصدق

والمنطق») وبيكسلر («دين من أجل العقول الحرة»)، وجرهام وارد G. Ward («إله ما بعد الحداثة») ... وغيرها من المؤلفات التي يصعب حصرها والتي ظهرت خلال القرن الماضي.

وقدشهدت «فلسفة الدين» تطوراً هائلاً في الفلسفة المعاصرة؛ فقدظهر جيلٌ من الفلاسفة مابعد المثاليين، ومابعد التنويريين، لم يعد يرى في السؤال عن «جوهر الدين» أو «ماهية «الله» أمرًا جديرًا بالثناء الفلسفي. بل أكثر من ذلك؛ لقد كفَّ مفهوم «الله» عن جذب الفلاسفة إلى بناء نظريةٍ فلسفيّة في الدين، وتحوّل إلى تحدّ ميتافيزيقي قلقٍ وفظيعٍ لاحلّ له داخل تقاليد التفلسف السابقة (1). ولذلك يمكننا التمييز بين نوعين لفلسفة الدين في العصر الراهن؛ الأولى تقوم على التأويل والتفسير وإعادة القراءة؛ والثانية تقوم على التحليل اللغوي، كتلك التي افتتحتها كلمات لودفيج فتجنشتاين L. Wittgenstein (1889-1951) في كتابه الشهير «رسالة منطقية فلسفية» المنشور عام 1922، عن معنى التصوف بل إله ديني! ومن ثمَّ بدأت «فلسفة الدين» في العصر الراهن تتناول أسئلةً جديدةً ومختلفةً إلى حدٍما عن تلك الأسئلة الكلاسيكية عن: ماهية الله، وحقيقة الوحي والنبوات، والمعجزات، والمعاد، ومشكلة الشر وغيرها، وإن كانت في الحقيقة تدور في مداراتها البعيدة. ومن أشهر هذه الأسئلة التي اتجهت إليها «فلسفة الدين» في العصر الراهن، وأشار إليها أحد الباحثين (2): هل يوجد إلهٌ محايدٌ تجاه مستقبلنا؟ وهل ثمة تألّهٌ من دون تديُّن؟ هل ثمة إيمان لائكي؟ كيف يكون نبيّ

1- فتحي المسكيني، معنى فلسفة الدين - التخصص: بداياته وتطوراته ، ص 26.

2- أنظر، المرجع السابق، ص 31.

بلا إله ووحي؟ لماذا في النهايـة لم يمت إلّا الإله الأخلاقي؟ هل تعني العلمنـة حقًا نزع السـحر عن العالم؟ أو انسـحاب الآلهة؟ أو تحوُّلَ المقدّس إلى جهازٍ لغويٍ دنيويٍ تحت التصرف؟...

ولا يعني ذلك أن الأسـئلة الكلاسـيكيّة قـدتم تجاهلها في إطار «فلسـفة الدين» في العصـر المعاصـر، بل أنها تبقى موجودةً على الدوام في فلسفة الدين كلما بقيت في ذهن الإنسان العادي الذي تشغله أسئلةٌ من قبيل: من أين وجد هذا العالم؟ ومن أوجده؟ وهل هو عالمٌ أبديٌ أم له نهايـة ؟ وإذا كان العالم مخلوقًا لله، فماطبيعة هذا الله الخالق؟ وماصـفاته؟ وكيف خلق هذا العالم؟ وإذا كان الله موجودًا، وكانت هناك حياة بعـد الموت، فعلى أي كيفيـةٍ سـتكون هـذه الحياة؟ وماهي معايير النجاة في هذه الحياة الأخروية؟ وإذا كان لزامًا على الأخيار تجنّب الشر في هذا العالم، فمن أين جاء الشر؟

ومن ثم يمكننا القول مع أحد الباحثين إن مصطلح «فلسفة الدين» تعبيرٌ قديُستدل به على أمور ثلاثة:

فلسـفة الدين يمكن أن تشير إلى السعي لاستخراج رؤيةٍ فلسفيةٍ أو توجهٍ فلسفيٍ تكمن عناصره الأساسية أو بذوره المثمرة في تضاعيف الدين عينه.

فلسفة الدين يمكن أن تدل أيضًا على محاولة تغيير طبيعة الدين برمته وجعله في ذاته فلسفةً مستقلة.

فلسـفة الدين يمكن أخيراً أن تعني حصـرًا التفكير الفلسـفي في واقع الدين (1). وهو الأمر الـذي تعتمـده هذه الدراسة ومعظم الدراسات الأكاديمية حتى الآن.

1- مشير باسيل عون، نظرات في الفكر الإلحادي الحديث، ص 88 - 89.

ثانيًا - أهم الفلاسفة المنظرين لفلسفة الدين:

اشارة

سبق أن نوّهنا في أكثر من موضع بأصحاب الإسهامات المختلفة في فلسفة الدين، لكنَّنا الآن سنقف بشيءٍ من التركيز عند أهم المنظرين لمصطلح «فلسفة الدين» منذ نشأته وحتى العصر الراهن، مركزين على أهم إسهاماته ومؤلفاته المتخصصة في مجال فلسفة الدين، وكذلك على نقاط التشابه والاختلاف بين رؤية كل فيلسوفٍ لهذا المصطلح، وكيف انتقل مع كلٍ منهم خطوةً إلى الأمام:

إيمانويل كانط (1724 - 1804):

يُرجع جُلّ الباحثين نشأة مصطلح فلسفة الدين إلى إيمانويل كانط، الذي جعل شعار التنوير «لتكن لديك الشجاعة لاستخدام عقلك! ذلك هو شعار التنوير»(1). لكنهم اختلفوا في أي كتاب تحديدًا قدّم كانط رؤيته الفلسفية الخالصة للدين؛ إذيرى البعض أن أول درس ألقاه كانط في فلسفة الدين إنّما تم بين عامي 1783و 1784، وذلك يعني بعد كتابَي «نقد العقل المحض» (1781)، و «مقدمات لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علمًا» (1783). إذيرى صاحب هذا الرأي أن مخطوط «دروس في النظرية الفلسفية في الدين» والذي رأى النور سنة 1817، أي بعد موت كانط (1804)، لايضمّن في نصه بعض المقاطع المكررة حرفيًا من كتاب «نقد العقل المحض» ومن «المقدمات»، بل على الخصوص إنّ مايطلق عليه كانط - وهو لبّ إسهامه في مباحث فلسفة الدين - اسم «اللاهوت

1- إيمانويل كانط، الإجابة على سؤال: ماالتنوير، ترجمة عبد الغفار مكاوي، ضمن كتاب «شعر وفكر - دراسات في الأدب والفلسفة»، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1995، ص 297.

الترنسندنتالي» أو المتعالي هو أيقونةٌ فلسفيةٌ غير ممكنة التصور من دون براديغم الوعي الحديث عمومًا، ومن دون نقد العقل المحض خصوصًا (1). بينمايرى آخرون أن كانط قد بدأ التفلسف حول الدين بصورةٍ مختلفةٍ عن ذي قبل منذ أن طرح سؤاله الذي يبحث في جل مسائل الدين: «ماذايحق لي أن أرجو؟» في عام 1790 في مؤلفه الذي خصصه لدراسة الفن والجمال «نقد ملكة الحكم». بينمايرى جلّ الباحثين أن كتاب كانط «الدين في حدود العقل وحده» والذي ألفه كانط سنة 1793، حيث يؤكد كانط في هذا الكتاب أن الدين يجب ألايرتبط بالعواطف بل بالعقل، وأنه من الخطأ أن نعتقد أن الدين هو الضابط للأخلاق في حين أن الأخلاق وحدها هي التي يمكن أن توصلنا إلى الدين، مؤكدًا على أن الدين بمعناه الحق لابد أن ينبع من الأخلاق، فالواجب الأخلاقي كمايفرضه العقل لايمكن أن يختلف عن الأمر الإلهي، لذلك كانت الأخلاق سابقةً على الدين ولايمكنها أن تأتي لاحقةً له. ومن ثم فهو يدعو إلى الدين الأخلاقي مفضلاً إياه عن الدين التاريخي الذي يسبب الحروب والصراعات بين البشر، فالحروب التي هزت العالم وأدمت جراحه لم يكن لها سببٌ سوى صراع العقائد الدينية (2).

في حين أن الرأي الذي يؤيده الباحث وينحاز إليه هو ذلك الرأي الذي يرى أن كل فلسفة كانط من أولها إلى آخرها يمكن وصفها بأنها فلسفة دين؛ لا لأن بعض مؤلفاته تناولت وجود الله والدين، مثل: «بحث في وضوح مبادئ اللاهوت الطبيعي

1- فتحي المسكيني، معنى فلسفة الدين، ص 14-15.

2- Kant, Religion Within The Limits of Reason Alone, translated by Theodore M. Green and John R. Silber, second Edition, New York, 1960, p. 98.

والأخلاق (1762)، و«البرهان الممكن الوحيد لإثبات وجود الله» (1763)، و«الدين في حدود العقل وحده» (1793)، بل حتى ما لم يكن كذلك من مؤلفاته، يتضمن فلسفة للدين، فثلاثيته النقدية: «نقد العقل الخالص» (1781)، و«نقد العقل العملي» (1788)، و «نقد ملكة الحكم» (1790)، يشتمل النقد الأول منها على بيان إخفاق المحاولات النظرية للبرهان على المسائل الميتافيزيقية، والثاني يطرح المشكلة الخلقية بديلاً لتلك المناقشات، فمن الضروري عندكانط أن يتعمق المرء في وجود الله، ولكن ليس من الضروري البرهنة على وجوده، والثالث يركز على النظام والجمال والغائية في الكون. وينتهي من النقد النظري والعملي إلى رفض وجود الله نظريًا والتسليم به عمليا(1). أي إن الدين كان هو العامل الموجه لفلسفته منذ بدايتها وحتى نهايتها، فقد حاول قبل المرحلة النقدية أن يصل إلى دينٍ فلسفي، ووصل إلى ذلك بالفعل في المرحلة النقدية عندماجعله مرادفًا للأخلاق، ثم درس الدين القائم بالفعل وحوله إلى أخلاق في «الدين في حدود العقل وحده». وفي المرحلة الأخيرة من حياته انتهى إلى نوع من التصوف العقلي الذي تميز به الألمان من أمثال جوته وشيللر وشلنج.

جورج ويلهم فردريك هيجل (1770 – 1831):

كان هيجل هو أول من أطلق مصطلح «فلسفة الدين» كعنوانٍ صريحٍ ومباشرٍ لكتابٍ في هذا المجال، فإذاكان كانط قد دشّن المضمون الأولي لفلسفة الدين، فإن هيجل هو من دشّن المصطلح، وكان هذا – كما سبق أن أشرنا – من خلال كتابه «محاضرات في

1- عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج 2، ص 281.

فلسفة الدين»، تلك المحاضرات التي ألقاها هيجل على طلابه سنة 1821م، وسنة 1824م ، وسنة 1827م، وسنة 1831م وهي سنة وفاته. أمّا الكتاب فقدظهر بعد وفاة هيجل بعامٍ واحد، أي في عام 1832م. إذ صدَّرَ هيجل الجزء الأول من هذا الكتاب عن «مفهوم الدين» بمقدمةٍ طويلةٍ عن فلسفة الدين، غايتها، وضرورتها، وصلتها بالفلسفة وبالدين، وكيف أنها نشأت عند هيجل كرد فعلٍ على نماذج الفكر الديني في عصره، سواء في اللاهوت العقلي أو في اللاهوت الحر في فلسفة التنوير.

فرأى أنَّ الدين هو مايميز الإنسان عن الحيوان لأن الدين قائمٌ على الشعور، الشعور بالخلود، الشعور بالحرية، والشعور لايوجد إلا عند الإنسان. الدين مركز الحياة الشعورية لأنه إحساس بالله. الدين هو عملية تحريرٍ للشعور أوشعورٌ بالحقيقة. ويقصد هيجل من وضع الدين في الشعور وجعله ظاهرةً شعوريةً معارضة نماذج الفكر الديني في عصره التي ترى أن معرفة الله مستحيلة. كمايحاول هيجل بذلك أن يفسح مجالاً للدين بين العلم والتصوف؛ لأن كليهما ينفي إمكانية الوصول إلى الله عن طريق العقل والتأمل.

ولذلك كان الهدف المنشود من وراء فلسفة الدين عنده هو حل التعارض الذي وضعه فلاسفة التنوير بين الفلسفة والدين، وإلى بيان أن الدين ينتهي حتماً إلى الفلسفة، وأن الفلسفة تؤدي بالضرورة إلى الدين، فكلاهما حاجةٌ شعورية، وكلاهما يميز الإنسان عن الحيوان، وكلاهما متحدٌ في الموضوع وهو الله، فالله مضمون الدين والفلسفة على السواء. ويحاول هيجل إثبات ذلك على طريقة اللاهوت الطبيعي القديم الذي بدأ من العالم للوصول إلى

الله، أوبتعبير هيجل، الـذي يبـدأ من الوجود للوصول إلى المعرفـة المطلقـة عن طريق العقل المحض، بخلاف الـدين الموحى به أو الـدين الوضـعي الذي يقوم على السلطة (سلطة الكتاب المقدس أو سلطة الكنيسة) أو على النبوة. وفي نفس الوقت يرفض هيجل اللاهوت العقلي الـذي يتخـذ الله موضوعًـا له؛ لأن هـذا اللاهوت، في نظر هيجل، لم يتجاوز حـدود الـذهن، ولم يصل إلى مسـتوى العقل، فالله في هـذا اللاهوت تصورٌ ذهنيٌ خالصٌ وليس روحًا أو وجودًا أو ذاتية (1).

وإن أهم مايميز فلسفة الدين عند هيجل هو أنه جعل العقل مبررًا للإيمان، فأخضع الدين للعقل. ومن ثم تم تحويل الدين إلى فكر، وجعل تطور الدين موازيًا لتطور العقل. وبالتالي قضى على

كل الاتجاهات الإشـراقية الصوفيـة، وعلى كل عقائد السـر التي لايسـتطيع العقل النفاذ إليها بالرغم من أن الفكرة لديه نشاط للروح كماهو الحال عند الإشـراقيين. وقدخرجت من هيجل بعض مدارس النقد العقلي للنصوص الدينية والتاريخ العقائد، بالرغم من أنه وقف منها موقفًا معارضًا؛ لأنها تحلل الحرف وتترك الروح، وقداستطاع هيجل القيام بذلك وهو في أوج التيار الرومانسي في الدين والفكر والفن (2).

فخلاصة الأمر أن الدين عند هيجل هو أحد تجليات الروح المطلق، وموضوعه لايختلف عن موضوع الفلسفة، أي إن الدين

1- حسن حنفي، قضايا معاصرة في الفكر الغربي المعاصر ، ج 2، القاهرة، دار الفكر العربي، د.ت، ص 178.
2- المرجع السابق، ص 212.

قـدتحول من نصوصٍ مقدسـةٍ عند هيجل إلى فكرٍ إنساني، كالفكر الفلسـفي، يقبل الأخذ والرد، لايقوم بمفرده وإنمايقوم في حضارةٍ ويكون جزءًا منها، ويرتبط بكل مظاهرها، من فنٍ وفكرٍ وسياسةٍ وغيرها، وهذه النقطة تحديدًا هي النقطة التي سينطلق منها تلميذه

لودفيج فوير باخ فيمابعد.

لودفيج فويرباخ (18721804):

انطلق فويرباخ من النقطة التي توقف عندها أسـتاذه هيجل، فبنى عليها وواصل معها حتى نهاياتها المنطقية، فإذاكان هيجل قد انتهى إلى أن جعل الـدين فكرًا إنسانيًا، فإن فويرباخ أرجع اللاهوت إلى الإنسان، ورأى أن اللاهوت اختراعٌ إنسانيٌ محض. وهو الأمر الذي حاول البرهنة عليه في مختلف مؤلفاته، مثل: «الفلسـفة والمسـيحية» (1839)، و«جوهر المسـيحية» (1941) – ذلك الكتاب الـذي يدخل في صـميم فلسـفة الدين حيث يقيم فيه حوارًا ثلاثيًا بين الفلسفة والدين واللاهوت، ويراه الكثيرون من مؤرخي الفلسفة أنه لايجعل فويرباخ فحسب من المؤسسـين الفعلين لفلسـفة الدين، وإنما مؤسسًا لوظيفتها وموضوعاتها ورهاناتها – وكذلك كتاب «جوهر الإيمان حسب لوثر» (1844)، وكتاب «جوهر الدين» (1945)، وكتاب «محاضرات في جوهر الدين» (1851) والملاحظ أن محاولـة » الوقوف على الجوهر هي العامل المشترك في جـل مؤلفات فويرباخ. ذلك الجوهر الـذي تبلور عنـده في الأصل الإنساني. فالإنسان هو الخالق الفعلي للأديان جميعًا. تلك الفكرة التي ستتطور مع تلميذه كارل ماركس الذي سيعلن أن الإنسان هو الذي خلق الله لاالعكس (تعالى الله عمايقولون علوا كبيراً).

ص: 76

وفي الحقيقة شعر فويرباخ بأن هناك مواضع قلقة في فكر هيجل فعمل على تجاوزها، ورأى أن مستقبل الفلسفة ينتمي إلى موقفٍ يجمع بين النزعة الإنسانية والنزعة الطبيعية، وأن مايقف في طريق هذه النزعة الإنسانية الطبيعية هو إله المسيحية ومطلق هيجل. ومن ثم عمل فويرباخ من خلال فلسفته في الدين على إزالة إله المسيحية وتدمير مطلق هيجل بأن أعاد كل هذا إلى الإنسان. فرفض انبثاق الواقعي من المقدس عند هيجل، ليبرهن على أن المقدس نتاجٌ وهميٌ خياليٌ للحقيقي الإنساني، وغير ذلك من آراء وردت في كتابه «جوهر المسيحية».

ومن ثم يخلص فوير باخ إلى النقطة الرئيسية التي تشكل إسهامه الرئيسي في فلسفة الدين، وهي أن الدين يمكن دراسته دراسةً حقيقيةً واقعيةً عن طريق البحث في جذوره التاريخية والاجتماعية، أي في تكوينه التاريخي. أي إنه يمكن القول إن الدين عند فوير باخ قدتحول إلى قضيةٍ أنثربولوجيةٍ حاول أن يقف من خلالها على العلاقة بين: الدين والاغتراب، الدين والحرية والإرادة، الدين والعلاقات الإنسانية.

كارل ماركس (1818 – 1883):

لاشك بأن ماركس استفاد كثيراً من تناول فوير باخ لفلسفة الدين، فطَّور مفاهيمه، خاصةً بمايخص مفهوم «الاغتراب الديني» و «وجودالله»، ذلك الإله الذي استبدله بوجود الإنسان، فإذاكان الإنسان هو الإله الحقيقي الوحيد عند فويرباخ، فإن الإنسان هو الذي أوجد الإله وخلقه عند ماركس. ولا يعني ذلك متابعة ماركس

لفويرباخ في كل آرائه حول «فلسفة الدين» بل العكس، فلقدوجه ماركس نقوداً قاسيةً إلى فويرباخ خاصةً في كتابه «أقوال تتعلق بفويرباخ» (1845)؛ حيث رفض ديالكتيكه، ووصفه بالجمود والثبات وعدم الديناميكية، لأنه يفصل الفكر عن الوجود. كماأدان ماركس رؤية فويرباخ للإنسان؛ حيث رأى الأخيرُ الإنسانَ من زاويةٍ تجريديةٍ خالصةٍ بعيدةٍ عن كافة الأحداث المحيطة به والتي تؤثر فيه ويتأثر بها. وتتجلى آراء ماركس في فلسفة الدين متناثرةً في العديد من مؤلفاته نخص منها: ماخصصه لنقد هيجل في «نحو نقدٍ لفلسفة الحق عند هيجل» (1844) ورده على برونو باور في «المسألة اليهودية» (1844)، وتحليله لوضع العامل وأسس اغترابه

في المجتمع الرأسمالي في «المخطوطات الاقتصادية والفلسفية» (1844)، ونقد شترنر وفويرباخ وباور في «العائلة المقدسة» (1845).

وقدحاول ماركس من خلال فلسفته في الدين أن يتناول الأديان من خلال رؤيته النقدية، فرأى أن الأديان لم تهتم بحياة الإنسان الواقعية على الأرض بل اهتمت بحياةٍ أخرى توجد في السماء، ومن ثم أجَّلت كل مطالب الإنسان الدنيوية المشروعة وأرجأت تحقيقها إلى الحياة الأخروية. ولم يفصل الدين – عند ماركس – بين الحياتين، ولهذا يدعو الدينُ الفقراءَ إلى الرضا، والاستسلام، ،والخنوع، والخضوع، واليأس من الدنيا. وكمايقول ماركس: فالدين هو زفرة الخليقة المقهورة، وهو مزاج عالم بلاقلب، وهو الروح لأحوال بلاروح، إنه أفيون الشعوب (1). وبناءً عليه ينتظر الفقراء – المؤمنون بالدين – الموتَ باعتباره يحمل الخلاص من القهر والظلم

1- نقلا عن: عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج 2، ص 420.

،والاستبداد، فيستكينون ولايتمردون، ولايثورون، ويرضون بالذل والهوان، ويقبلون كافة النظم الاستبدادية، وبقاء نظام الطبقات. فقط ينتظرون العدالة الأخروية التي ماهي عند ماركس إلا وهمٌ كبير.

ومن ثم يطالب ماركس بالتخلص من الدين، ذلك المخدر (أفيون الشعوب) الذي يخدر الشعوب ويُغيّب وعيها فلاتطالب بحقوقها، وتفضل العيش في ذلةٍ وانكسار. ولذلك كان على كافة الأمم والشعوب الحرة المستنيرة – من وجهة نظر ماركس – أن تتخلى فورًا عن الدين، وتزيل كل أثرٍ له في حياتها، إذا أرادت أن تضع أقدامها على طرق السعادة الحقيقية. والحقيقة أن الدين الصحيح لايخدر الشعوب، ولايلهيها عن المطالبة بحقوقها الدنيوية، ولايقر الظلم ولايرضى بالفساد والانحراف. فإن صح ادعاء ماركس في شأن بعض الأديان فلايصح بحالٍ في شأن الإسلام.

وقدحاول ماركس في فلسفته أن يربط بين الدين وبين الاقتصاد ونمط تطوُّر وسائل الإنتاج وطبيعة الملكية والعمل والصراع الطبقي. ورسم موازنةً بين الدين والملكية الخاصة؛ الأول يؤلف الاغتراب النظري للإنسان، والثاني يكوِّن اغترابه العملي، أوانشقاقه مع واقعه الخاص. وقداتخذ «الاغترابُ» معنىً مغايرًا مع ماركس لماكان عليه مع هيجل وفويرباخ؛ فإذاكان الاغتراب عند هيجل يعني «انسلاب وعي الذات» وعند فويرباخ «انسلاب الإنسان المجرد غير التاريخي وغير الطبقي»، فإن الاغتراب عندماركس هو «اغتراب العامل أو انسلابه». فقد أضفى ماركس – إذًا – على مفهوم «الاغتراب» معاني اقتصاديةً وطبقيةً وتاريخيةً مغايرة، بحيث أصبح الاغتراب معبراً عن حالة العمل الذي يقوم بها العامل مجبراً لصالح الرأسمالي، وتملُّك

الرأسـمالي لناتج عمل العامل، وانفصال العامل عن وسائل الإنتاج التي تواجهه – وهي في حيازة الرأسـمالي – كقوةٍ غريبةٍ مسـتبعدة (1). ولذلك يقرر ماركس أن التخلي عن الدين هو أولى السبل لتفادي الاغتراب الذي يخدّر العامل ويعمل على اغترابه.

إن تركيز ماركس على متطلبات البشـر الماديـة دون الروحيـة هو الـذي جعله يرى في الدين أمرًا زائدًا عن الحاجة، وأن الأمم والمجتمعات ستتخلى عنه عندماتُشـبع حاجاتها الماديـة. كـذلك يؤخـذ على ماركس والماركسـيين عمومًا أنهم أهملوا النظر إلى الذات الفردية لصالح الذات المجتمعية، ونسـي أن الدين يحقق أولاً الطمأنينة والاستقرار للذات الفردية التي تشعر في بعدها عن الدين بالاغتراب والضجر والسأم والملل.. ولاشك أن هذا هو الأمر الذي استشـعره ماركس في أواخر حياته وقد تحول إلى الاعتراف بالدين بعد الرفض له، وتبريره لذلك بأن الرفض في المراحل الأولى من حياته كان سياسيًا ولم يكن فلسفيًا. ولذلك لم يكن غريبًا أن يرسل ماركس رسالةً إلى «البابا» يهنئه فيها على موقفه من «الحلف المقدس» ورفضه الدخول فيه، والانضواء تحت لوائه: حلف أولئك الذين شوهوا جوهر الدين، حين اتخذوا منه «شّرطةً روحيةً» في خدمتهم والدين منهم براء!

كيركجور (1813 – 1855):

يمثل كيركجور نقلةَ نوعيةً مختلفةً في مجال «فلسفة الدين» عن هؤلاء المنظرين السابقين، إذينعطف بالبحث انعطافا جذريًا؛ فإذا

1- محمد مسـتجير مصطفى، تقديم مخطوطات كارل ماركس لعام 1844، ترجمة محمد مستجير مصطفى، القاهرة، دار الثقافة الجديدة، 1974، ص6.

كان النقـد الموجه للـدين عند فلاسـفة الدين السابقين يتمحور حول الصـعوبات العقلية التي تقابل العقل في فهم وقبول المعتقدات الدينية التي تتعارض مع العقل، فإن كيركجور عمل من خلال فلسـفته في الـدين على أن يحل هذا الإشـكال، ويرفع الدين من مجال المعقول، بل ويجعـل الـديني مضـادًا للمعقول. وذلـك في مؤلفـاته المختلفـة والتي نـذكر منهـا في هـذا الإطار: «خوف ورعـدة» (1843)، «التكرار» (1843)، «البـديل» (1844)، «مفهـوم القلـق» (1844)، «مراحـل على طريـق الحيـاة» (1845)، «مـذنبٌ..غير مـذنب؟» (1845)، «تأملات فوق قبر» (1845)، «رسالة في اليأس» (1848)، «الخطابات المسيحية» (1848)، «مرض حتى الموت» (1849)، «الخاطئة» (1949)، «مدرسة المسـيحية» (1850)، «خطابـان لإعـداد العشاء الرباني» (1849 – 1851)، وغيرهـا من المؤلفات التي يتضـح من عناوينها الرئيسية فضلاً عن مضامينها أنها تهتم بمفاهيم الإيمان المسيحي.

إن كيركجور بخلاـف فويربـاخ وماركس ونيتشه وسائر ممثلي اليسار الهيجلي، فهو لايحمل على الـدين بل يعود بنا إلى الـدين الحق وينقد التـدين الزائف. كمايتجاوز نيتشه تصـنيف اليمين واليسار. فهو يمينٌ لأنه يضع بـدلاً من المـذهب والدولة والتاريخ والجدل، الفرد والوجود والذاتية والعاطفة، فهو بهذا المعنى يمين. ولكنه في نفس الوقت يثور ضد الكنيسة والعقائد الرسمية وضد مظاهر النفاق في عصره، وهو بهذا المعنى يسار.

فقد رفض إيمان القساوسة وحذر منهم، وتواترت أقواله في التحذير منهم، ومن هذه الأقوال: احذروا القساوسة فإنهم يقلبون

المسيحية إلى مايضاد ماأراده المسيح»؛ «القساوسة هم أكلة لحوم البشر»؛ «إذا رأيت قسيسًا فعليك بأن تصيح بأعلى صوتك حرامي، حرامي، كل شيء مزيف، ولو ظهر المسيح الآن مرةً أخرى لاندفعوا نحوه ليذبحوه (1).

وفي الحقيقة كان هجوم كيركجور على القساوسة ورجال الدين المسيحي في عصره منطلقًا من قاعدةٍ سلوكيةٍ وهي ضرورة تطابق أو عدم مخالفة الأقوال للأفعال. فقدثار كيركجور ضدمظاهر النفاق في عصره، فكيف يدعو رجال الكنيسة الناس للزهد في الدنيا والإقبال على التقشف، والتمسك بالورع والتقوى من أجل الحياة الأخرى، ثم يسارع لطلب الثمن والمكافأة على هذه العظات فالقساوسة والوعاظ يمثلون التدين الزائف الذي يجعل من الشخصية الواحدة شخصيتين منفصلتين، وتحول الدين عندهم إلى مجموعة من الشكليات الجامدة والطقوس الميتة التي لاعلاقة لها بالحياة؛ ولهذا فكيركجور ينادي بأن على من يُرِد أن يعلم الناس الدين أن تكون حياته هي تعاليمه (2).

حمل كيركجور على المعقول، واشتط في الحكم على سائر المذاهب العقلية التي تريد فهم الإيمان أو تبرير الدين أو تفسير الحقيقة الدينية، وحجة كيركجور في ذلك أن الإيمان يتطلب من المرء أن يتخلى عن عقله، وأن المسيحية هي على النقيض تمامًا

1- انظر: إمام عبد الفتاح إمام، كيركجور رائد الوجودية، الجزء الأول، القاهرة، دار الثقافة للطباعة والنشر، 1982، ص 186.

2- غيضان السيد علي، كيركجور: التدين الزائف والديمقراطية، مقاربات فلسفية، مخبر الفلسفة والعلوم الإنسانية، جامعة عبد الحميد بن باديس، مستغانم، العدد الثاني 2014، ص 75.

من كـل نظر عقلي، كمـا أن الإيمـان بطبيعته لابـد أن يكون طاهراً نقيًا خاليًا من كل معرفـة، وليس الله في نظر كيركجور فكرةً يمكن البرهنة عليها عقليًا، بل هو موجود نعيش في علاقة معه (1).

أي إن فلسـفة الدين عند كيركجور تقوم على موقفٍ طريفٍ فحواه أنه يؤمن بماهو غير معقول، «فهذا متناقض إذن أنا أؤمن به»، فالإيمان ضـد العقل في خط مسـتقيم، وعقلنة الدين تؤدي إلى اسـتحالة وجوده، فإذاكانت المسيحية تتوقف على فكرة الاتحاد بين الإنسان والله، أوحلول اللاـهوت في الناسوت، فإن ذلك يتم دون إدخال العقل. فالعقل يرفض ذلك كليـةً، ولوأننا حاولنا تعقُّل تلك العلاقـة لانتفى الـدين، فالعقل والفهم يجعلان من عملية الاتحاد غير ممكنة. لتنتهى فلسفته إلى القول بأن الإيمان المسيحي يتعارض مع التفكير العقلي، فالإيمان لايقبل أي نسقٍ فكري؛ لأن الأنساق الفكرية تعتمد على العقل في حين أن الإيمان يعتمد على القلب، فللقلب منطقٌ هيهات للعقل أن يفهمه.

ويوافق فتجنشتاين كيركجور ويقول بإيمان بلابرهان؛ حيث يرفض أي محاولةٍ لتبرير الاعتقاد الديني سواء أكانت تاريخيةً أم عمليةً، فلايمكن إثبات الإيمان ببراهين عقلية أو تجريبية، كذلك لايمكن دحضه ببراهين مضادة. فالدين ليس نسقًا فلسفيًا ولايجب أن نزن المعتقدات الدينية بطريقةٍ فلسفية، فالإيمان مسألةُ انفعالٍ وليس مسألة تفكيرٍ عقلاني.

1- حسن يوسف، فلسفة الدين عند كيركجارد،القاهرة، مكتبة دار الكلمة، 2001، ص 49.

فريدرك نيتشه (1844-1900):

لاشك أن فريـدرك نيتشه هو امتـدادٌ طبيعيٌ لفلسـفة فويرباخ وماركس؛ حيث كانت له مواقف راديكاليـةٌ عنيفـةٌ من الدين والأخلاق والقيم، تناولها بإسهابٍ في كتبه المختلفة، فقدكان

أقوى تعبيرٍ عن الفكر الحر اللاديني المناهض للميتافيزيقا والمحب للحياة. وقـدتناول موقفه من الـدين في جل مؤلفاته، وخاصة في: «أمورٌ إنسانية... إنسانيةٌ إلى أقصـى حد» (1876، 1879)، و«الفجر» (1880)، و«ما وراء الخير والشـر» (1886) ، و «هكـذا تكلم زرادشت» (1883 – 1885)، و«جينالوجيـا الأخلاق» (1887)، و «غسـق الأوثـان» (1888). وإن المتصـفح لهـذه الكتب يلحـظ ذاك الموقف المناهض

للدين.

كمارفض نيتشه كافة الأخلاق والقيم التي نادت بها المسـيحية واصفًا إياها بأنها أخلاق العبيد. فلقدكانت فلسفة نيتشه تجاه الدين هي فلسفةٌ مناهضةٌ لكل ماهو ديني، ولكن ذلك لايمنع من القول بأن نيتشه من أهم الفلاسفة المنظرين لفلسفة الدين في الغرب.

إدجار شيفليد برايتمان (1884 – 1953):

ويُعـد برايتمان من أشـهر الفلاسـفة الأمريكيين اهتمامًا بفلسـفة الدين في القرن العشـرين، فقد سارت جل مؤلفاته في مناقشة الموضوعات الدينيـة، ومن أهم هذه المؤلفات: «قيم دينية» (1925)، «فلسفة المثل» (1928)، «مشكلة الله» (1930)، «وجود الله» (1931)، «هل الله شخص» (1932)، «القوانين الأخلاقية» (1933)، «الحياة الروحانية» (1942)، «الشخصية والدين» (1934)، «مستقبل

المسيحية» (1937)، «الشـخصانية في اللاهوت» (1943)، ويبقى كتابه «فلسـفة الدين» (1937) من أهم الكتب التي اهتمت بـالتنظير الفلسفة الدين في القرن الماضي.

ونتيجةً لهذا الاهتمام يصنّفه الكثير من الباحثين على أنه فيلسوف دينٍ من المقام الأول. ويرى برايتمان أن الدين هو امتلاك الفرد أو الجماعة خبرةً دينية، تلك الخبرة التي تشكلها العقائد المتعلقة بموجودٍ أو قوةٍ ساميةٍ هي الله، وهذه القوة السامية هي مصدر كل القيم. ومن ثم تمثّل هـذه الخبرة الدينية علاقة الشـخص مع الله. ويضع برايتمان لها قواعد وأسـسًا من أهمها: الإيمان الذي يمثل قاعدةً أساسـيةً للخبرة الدينية؛ لأنه يمثل عقيـدة الإنسان في الله، وعلى ضوئه ينعكس سـلوك الإنسان في الحياة، كمايحقق التوازن الـداخلي للإنسان بين قـدرات الإنسان وطموحاته ومُثُله العليا. كمايمثل الوحي القاعدة الثانية من قواعد الخبرة الدينية، وهو بصيرةٌ يوحي الله به ويكشف عن مايريد كشفه للإنسان المؤمن. والوحي نوعـان: عـامٌ وخـاص، الأـول يمثّل سـلطة الله التي تتكشّف للناس، والخاص هو مايوجـد للشـخص في لحظاتٍ إيمانيةٍ ساميـة، ويمثل الخلاصَ الفردي للإنسان. أما الهدايـة فتمثل القاعـدة الثالثـة للخبرة الدينيـة عند برايتمان وهي خبرة العديد من الأشـخاص بغض النظر عن تفسير هذه الخبرة (1) .

ويرى برايتمان أن هذه الخبرة الدينية تتطور عبر مراحل أربعة؛ المرحلة الأولى هي التأمل الذاتي الباطني، أي التفكير في الله وفي

1- عماد الـدين إبراهيم عبـد الرازق، إدجار شـيفلد برايتمان، معجم الفلاسـفة الأمريكان من البراجماتيين إلى مابعـد الحداثيين، منشورات ضفاف/ منشورات الاختلاف، الطبعة الأولى، 2015، ص 256- 257 .

الموضوعات الإلهية، ومن خلال التأمل يعيش الإنسان تجربةً دينيةً فريدةً يتحول فيها الإنسان من مؤدٍ شكليٍ للطقوس والشعائر إلى إنسانٍ يعيش هذه الشعائر في ذاته ويتصرف على ضوئها. أما المرحلة الثانية فهي الصلاة بالمعنى الواسع لمفهوم الصلاة كصلةٍ بين العبد وربه، ومشاركة الفرد في علاقةٍ روحانيةٍ مع الله ومن خلالها يتحقق للإنسان الهدوء والتوافق النفسي. بينما تتمثل المرحلة الثالثة في التصوف كتجربةٍ روحيةٍ فرديةٍ روحانيةٍ تعتمد على تطهير النفس وسموها وتجاوزها حدود العالم المحسوس للدخول في درجاتٍ من العبادة الروحانية الخالصة. أما المرحلة الرابعة فهي التعاون الذي يمثل فعلاً اجتماعيًا بنَّاءً يساعد في تطوير القيم الروحانية؛ لأن الدين ماهو إلا صلةٌ ومشاركةٌ فرديةٌ في نشاطٍ مع الله، سواء في الصلاة أو غيرها من العبادات أو الشعائر الدينية الأخرى (1).

ويُعرف الله عند برايتمان إما عن طريق الخبرة المباشرة مع الله (معرفة حدسية)، أو عن طريق الوحي، أو عن طريق العقل ومبادئه الأولية القبلية. وقدتطرّق برايتمان لعلاقة العلم بالدين وأشار أن ظاهر العلاقة يوحي بالتناقض والتعارض نتيجةً لاختلاف مجال العلم عن مجال الدين، ولكنهم في الحقيقة يتكاملان ولا يستغني أحدهما عن الآخر. فلايستطيع الإنسان أن يستغني عن العلم كما أنه لايستطيع أن يستغني عن الدين، وهو في حياته يحتاج العلم لحياته المادية ويحتاج الدين لحياته الروحانية؛ فالدين يحقق للإنسان الراحة والهدوء والسكينة والطمأنينة.

وأهم مايمكننا الوقوف عنده في فلسفة الدين عند برايتمان هو

1- المرجع السابق، ص 261.

تصور برايتمان للإله كشخصٍ متناهٍ زمني! حيث زعم أن دراسته للخبرات الإنسانية في رؤيتها للإله قد أوصلته إلى أن الإله شخصٌ وأنه متناهٍ. ومن ثم لم يكن غريبًا أن يعقد مقارنةً مثيرةً بين الإله والإنسان؛ ووصل إلى نتائج مضادة، إن لم تكن صادمةً للوعى الديني القائم على التنزيه، بحجة أن الإيمان الشخصاني بالإله «فرضٌ» يفسّر الخبرة وماتحتويه من أمورٍ دون أن يفضي إلى وقوع شيءٍ من التناقض (1). فلاشك أن فلسفةً تزعم شخصانية الإله وتناهيه وزمنيته هي فلسفةٌ جديرةٌ بالفحص النقدي. خاصةً إذاعرفنا أن الأساس عند برايتمان في القول بتناهي الإله هو رفض الاعتراف بإمكانية معرفة الإله الشر، إلا إذا مر بتجربة معاناةٍ حقيقية، وخاض خبرة الشعور بالألم والتناهي. كماترتبط فكرة تناهي الإله بفكرة الشخصانية التي ترى أن خصائص الشخص الإلهي مؤسسةٌ على خبرتنا بأنفسنا كأشخاص. ومن ثم خلص برايتمان إلى وجود أوجهٍ للشبه وأوجهٍ أخرى للاختلاف بين الإله والإنسان؛ ولذا لم يكن غريبًا أن يزعم أن الإله سرمديٌ وزمنيٌ في آن واحد (2). فمن الملاحظ أن برايتمان قد وضع مهمة استكشاف الإله في مرمى قدرات العقل الإنساني، وأن بإمكانه تحديد ماهية الإله بدقةٍ كما لوكان موضوعًا تجريبيًا صرفاً يحيط الإنسان بكل أبعاده ومحتوياته، ممّاأوقعه في شناعاتٍ لاحصر لها. ومع ذلك يبقي برايتمان من أهم المنظرين الفلسفة الدين في القرن العشرين.

1- محمد عثمان الخشت، الإله والإنسان - إشكالية التشابه والاختلاف في فلسفة برايتمان، القاهرة، دار قباء الحديثة للنشر والتوزيع، 2007، ص 8.

2- See: Brightman, Philosophy of Religion, pp. 203-204.

جون هيك (1922 – 2012):

يُعـد جون هيك من أهمّ المنظرين لفلسـفة الدين في العصـر الراهن، حيث قدّم مساهماتٍ مهمةً في إبسـتمولوجيا الدين والتعددية الدينية. وكشف كتابه «فلسـفة الـدين» عن ثراءٍ معرفيٍ في تحديـد مفهوم «فلسـفة الدين» عاد إليه الكثير من الباحثين في فلسـفة الدين في كافة أنحاء العالم. كماحاز رأيه في أنه ليس من المهم أن يكون فيلسوف الدين متدينًا بدينٍ ما قبولاً عامًا عند المهتمين بدراسة فلسفة الدين؛ إذ إن فلسفة الـدين ليست جزءًا من التعاليم الدينيـة، ولايجب أن تعالَـج من وجهة نظر دينيةٍ، فالملحد واللاأدري والمؤمن جميعهم يمكنهم التفلسـف حول الـدين، ومن ثم أبعد جون هيك فلسـفة الدين عن فروع اللاهوت ونسـبها كاملةً إلى الفلسـفة، وعدّها فرعًا من فروعها يدرس المفاهيم والمعتقدات الدينية، كمايدرس الظاهرة القبلية للتجربة الدينية، وأعمال العبادة والتأمل التي تقوم عليها المعتقدات الدينية (1).

وقداشـتهر جون هيك بـدراساته حول مفهوم الإله والبحث عن ماهية صـفاته المختلفة ونقد التصور المسـيحي واليهودي للإله. كمااشـتهر بتأييـده للتعدديـة الدينيـة والتي تختلف مع التعـاليم الدينيـة المسـيحية، ممـاجعله يلقى هجومًـا نقـديًا من الكاردينـال جوزيف راتسـنجر Cardinal Joseph Ratzinger عنـدماكان رئيس المكتب المقدس. إذيرى هيك في كتابه «أسـماء متعددة للإله» أن الأديان العظمى في العالم ماهي إلا استجاباتٌ متنوعةٌ لحقيقةٍ إلهيةٍ واحدةٍ

1- See: John Hick, Philosophy of Religion, p.1.

محتجبةٍ عن الإدراك البشـري (1).ومن ثم لايفرق بين دين حقٍ ودين باطـل، بـل إن كل الأديان عنـده تعبر بأساليب مختلفـة عن الحقيقة الإلهية المحتجبة.

كمايرى جون هيك أن كمال الفكر البشـري لايكون إلا بالمصالحـة بين الإيمان والمعرفـة. وأن الإنسان متـدينٌ بطبعه، وأن معرفـة الله وكل الأمور الغيبيـة لاتكون إلا عبر التجربـة الروحيـة والاختبار الـديني. وأن الـدين في مجمله ليس سوى تفسـيرٍ أو تأويلٍ لجملـة تجارب دينيةٍ متراكمةٍ داخل بيئةٍ حضاريةٍ خاصة، ويعبّر عنها بعباراتٍ ثقافيةٍ ولغويةٍ خاصتين. وأن المعرفة الناتجة عن التجربة الدينية لاتقل بأي صورةٍ عن أي معرفـةٍ تجريبيةٍ أخرى. ورفض هيك ذلك الرأي الشائع الذي تبنّاه التقليد اللاهوتي المسـيحي الذي يرى أن الشـر هو الحرمان من الخير والنعمة الإلهية كنتيجةٍ حتميةٍ لوقوع البشـر في الخطيئة، بل الشـر بحسـبه هو جزءٌ من التدبير الإلهي في اختبار البشـر وفي صناعة مصائرهم بحرية. أي إن كل الشـر يعود في النهاية إلى خيرٍ أكبر، فالإله هو مصدر الألم وهو يرسله للبشر، من أجل خلق خيرٍ أكبر لم يكن ممكنًا إلا به! ولذلك لم يكن غريبا أن يرى جون هيك أن الجميع سـينجو في النهاية، وأنه لن يكون هناك جحيم، فكل دينٍ يعلن أن وضـعية البشـر في الآخرة هي خارج حدود خيالنا ومعرفتنا.

كمايرى جون هيك أن القول بأن الله تجسد في المسيح عبارةٌ مجازيةٌ وليست حرفيةً، وتعني أن المسيح نفّذَ إرادة الله واستجاب

1- See: John Hick, God Has Many Names, Westmnister press, Pennsylvania, 1982, p. 67.

لها بالكامل، حتى أصبح المسيح تجسيدًا كاملاً لحضور الله، واستحضارًا أقصى لمحبته الشاملة. وأن الحق الأعلى واحدٌ، لكنه يتعدد بتعدد ظهوره وتجليه في تاريخ الحضارات والديانات. وأن الله لايُعرف بذاته بل من خلال تجليه وظهوره لنا، أي إن حقيقة الله عند البشر هي جزءٌ من تجربتهم به، ومن طبيعة علاقتهم معه.

ومن الواضح أن أفكار جون هيك حول فلسفة الدين مازالت تحتاج الكثير من الدراسات لتقف على مراميها كماتجلت في مؤلفاته المتعددة ومن أشهرها: «الإيمان والمعرفة» (1957)، «الشر والله المحب» (1961)، «فلسفة الدين» (1963)، «المسيحية في المركز» (1968)، «أدلة وجود الله» (1971)، «الله وعالم المعتقدات» (1973)، «أسطورة تجسد الإله في السيد المسيح بالاشتراك» (1979)، «أسماء عديدة للإله» (1980)، «لماذا الإيمان بالله» (1983)، «إشكالات حول التعددية الدينية» (1985)، «الموت والحياة الأبدية» (1985)، «تأويل الدين» (1989)، «أسئلةٌ محلُ جدلٍ في اللاهوت وفلسفة الدين» (1993)، «مجازية تجسد الإله» (1993)، «لاهوت مسيحي للأديان» (1995)، «جون هيك: سيرة ذاتية» (2002).

وهكذا عكست غزارة إنتاج جون هيك مدى مساهماته الجوهرية في تشكل فلسفة الدين في العصر الراهن، بل تجعله هذه المؤلفات المتخصصة جدًا أحد رواد فلسفة الدين المهيمنين على موضوعات فلسفة الدين والذين انتقلوا بها نقلاتٍ نوعية كبيرة. فقد عمل على تحريك الإشكال في المسائل الدينية، وذهب بشكه إلى المسائل الخطرة والتي تتعلق بصميم العقيدة المسيحية كالتثليث والتجسد،

ص: 90

وعالجها معالجةً عقلانيةً خالصةً انتهت إلى رفضه لها. وتكمن أهم مساهماته – من وجهة نظري – في أنه فرّق بين لاهوتٍ دوجماطيقي ولاهوتٍ إشكالي، يعمل الأول على حفظ التقاليد الدينية الموروثة على أنها الحقائق المطلقة الصالحة لكل زمان ومكان، في حين يعمل اللاهوت الإشكالي على الحوار الدائم بين تلك العقائد الموروثة وبين التطورات الحادثة في العالم المتغير. فإذاكانت نتائج اللاهوت القطعي نهائيةً فإن نتائج اللاهوت الإشكالي هي فرضياتٌ قابلةٌ للمراجعة والنقد. اللاهوت الأول يعيق سفينة الإيمان من الإبحار في حين أن الثاني يدفعها بقوةٍ نحو الحقيقة المحتجبة، ولذلك يعد نفسه من أصحاب اللاهوت الإشكالي. ولذلك تُعدّ أفكار جون هيك أفكارًا مفتوحةً دائماً ومطروحةً للنقاش وقابلةً دائمًا للتجاوز.

ولا يعني التوقف عند جون هيك أن هؤلاء فقط هم الفلاسفة الذين تناولوا فلسفة الدين في الغرب، بل هؤلاء كانوا أشهر من اهتموا بفلسفة الدين، وإلى جانبهم وعلى نفس القدر من الأهمية يمكننا أن نضع فلاسفةً آخرين من أمثال: فيشته وشلاير ماخر وشلنج

: وشوبنهاور وماكس فيبر وهابرماس و ريتشارد سوينبرن. فقدكان لجهودهم في هذا المجال مكانتها المؤثرة عند جل الدارسين المتخصصين.

خلاصة القول إنه لم تتوقف هذه الكتابات مع القرن الحادي والعشرين، سواء في الغرب أو في الشرق، بل بالعكس، زادت الاهتمامات حول فلسفة الدين، وخاصةً بعدماتعالت الأصوات في الغرب، التي تصف هذا القرن بأنه قرن العودة إلى الدين، وقرن

العودة إلى إحياء ما أماتته القرون الثلاثـة من انزواء الدين في القرن الثامن عشـر، وموت الإله في القرنين التاسع عشـر والعشـرين على أيدي هولدرلين F.H. Holderlin، وفويرباخ، وماركس، ونيتشه، وسارتر 1980 -1905)Sartre)، وموت الإنسان الفرد في القرن العشرين في نظريـات موت الكاتب أو موت المؤلف وموت الناقـد من أجل المعنى، وموت المعنى الواحـد، وتهافت السـرديات الكبرى مع التفكيكيين وفلاسفة مابعد الحداثة مع نهايات القرن العشرين.

ولـذلك كـان القرن الحـادي والعشـرون هو قرن العودة إلى الـدين، وهـذا مـايمكن ملاـحظته من تأويل تشارلز تايلور Taylor Charles 1931)-?) للدلالة السـردية في عبارة «عودة الدين» ضـمن كتابه «عصـرٌ علماني»، الذي أثار ضـجةً واسعةً في معظم الأوساط الثقافية في العقـد الأول من هـذا القرن. كماسـبق كتاب تايلور هذا كتابين للفيلسوف الألماني هابرماس 1929) J. Habermas-؟): كتاب «جدلية العلمنة.. العقل والدين» والذي شارك في تأليفه الأب جوزف راتسـنجر، وكتاب هابرماس الذي نشره عام 2005 وهو بعنوان «بين الطبيعانية والدين»، والذي تحدث فيه عن فكرة المجتمع مابعد العلماني أي المجتمع العائد بقوة إلى الدين.

وهذا مايعكس غاية فلسفة الدين كماصوّرها هيجل في النصف الأول من القرن التاسع عشر؛ إذ رأى أنَّ فلسفة التنوير قد أخذت على عاتقها مهاجمـة العقيـدة، أي الإيمان الـذاتي والموضوعي معًا، فقضت على سـلطة الإيمان كماتقرره الكنيسـة، وأَوّلت الكتاب المقدس، وأعادت تفسير نصوصه بحيث تتفق مع العقل والأخلاق، وكونت لاهوتًا عقليًا، وانتهت إلى مذهب التأليه ورفضت المعجزات

ص: 92

وكل مايتنافى مع العقل، وأنكرت الله المشخص، والعقائد الشيئيّة، وكل مظاهر التشبيه والتجسيم في الدين، وجعلت العقائد المسيحية والحوادث التاريخية التي تقوم عليها الواقعية المسيحية إدراكًا نفسيًا أو شعورًا عاطفيًا. خلاصة القول إنَّ الفلسفة أصبحت في هذا العصر، عصر هيجل، ضدالدين شكلاً وموضوعًا (1). فجاءت فلسفة الدين لحل هذا التعارض بين الفلسفة والدين على أساسٍ موضوعي، لتعطي كل ذي حق حقه، فالله مضمون الدين والفلسفة على السواء، والدين ينتهي حتماً إلى الفلسفة، والفلسفة تؤدي بالضرورة إلى الدين، فكلاهما حاجةٌ شعورية (2). ولكن إذاكانت هذه غاية فلسفة الدين كماصورها هيجل، إلا أنها تبدأ فعلها بلا هدفٍ مسبقٍ تسعى إلى تحقيقه، أو تنحاز إليه من أجل إثباته.

وبناءً على كل ماتقدم يمكننا أن نردّ كافة التطورات التي تصف

1- ومن أمثلة ذلك ماذهب إليه رالف ولدو إمرسون 1803) 1882 -R.W. Emersoo) الذي رأى أن المسيحية تُظهر المسيح على أنه نصف إله كما في الأساطير الشرقية أو الاغريقية التي تصف أوزريس وأبولو؛ وأن المسيحية التاريخية ديانةٌ رجعيةٌ تعنى بالطقوس والشعائر الشكلية، وتضع وسيطًا بين الخالق والمخلوق، مؤكدًا ضرورة نبذها والاستعاضة عنها بدينٍ يقوم على احترامٍ أكبر للنفس البشرية لايجعل هناك واسطةً بين الذات البشرية والذات الإلهية. كذلك دعا جوزاياروبس (1855-1916) إلى دين مثالي، يستطيع كل إنسان اكتشافه بنفسه، إنه دينٌ بلاطقوس وبلاعقائدباليةٍ حجرت العقول، وأثارت الصراعاتٌ والحروب، ونصبت المشانق، دين لايقوم على الإرهاب، وعلى التهديد والوعيد، وفرض القانون، ولايقوم على المحبة والعاطفة، لأن العواطف متقلبة، ولايستمدكيانه من حقائق يقينية دوجماطيقية، يسهل الاعتراض عليها، أو من كائنات خرافيةٍ يسهل رفضها، إنه دين العقل، دين المثالية في كل عصر، بصيرةٌ دينيةٌ تظهر وسطَ الشكوك، حقيقةٌ دينية كلما ازداد الشك فيها تكتشف يقينًا جديدًا، دينٌ يكمن في كل شيء، فالعالم مظهرٌ له والفكر الإنساني نموذجه، فهو وعيٌ ذاتيٌ أبديٌ واحدٌ شامل. أحمد الأنصاري، مقدمة الترجمة العربية لكتاب جوزايا رويس، الجانب الديني للفلسفة - نقد لأسس السلوك والإيمان، مراجعة حسن حنفي، القاهرة، المركز القومي للترجمة، 2000، ص 7 .

2- حسن حنفي، قضايا معاصرة، ج 2، ص 178.

تاريخ «فلسفة الدين» كتخصصٍ دقيقٍ إلى ثلاث مقوماتٍ أساسية، هي على التوالي: الماهية، المعنى، السياسة:

البحث التأملي في ماهية الدين منذ كانط.

تأويل معنى الإيمان مابعد اللاهوتي منذ نيتشه أو تحليل دلالة المنطوقات الدينية منذ فتجنشتاين.

تفكيك سياسات الخطاب الديني في العصر العلماني منذ تسعينات القرن الماضى، ومابعد العلماني في الألفية الجديدة، وخاصةً منذ ندوة كابري عن الدين التي أشرف عليها جاك دريدا J. Derrida وجياني فاتيمو G. vattimo ، وكان موضوعها العام:كيف نفسر عودة الدين بعد موت «الإله» المسيحي ؟ (1).

وهكذا قدمرّت فلسفة الدين بمنعطفاتٍ مختلفةٍ من تحديدالماهية مع كانط، إلى دور التأويل الديني من منطلقاتٍ عقليةٍ صارمة، إلى تفكيك سياسات الخطاب الديني في عصر العلمانيّة ومابعدالعلمانيّة. وهو الوضع الذي تقف عنده فلسفة الدين في الأوقات الراهنة.

1- فتحي المسكيني، معنى فلسفة الدين، ص 14.

الفصل الرابع: الموضوعات الكلاسيكيّة لفلسفة الدين

اشارة

ص: 95

اشارة:

تهتم «فلسفة الدين» بموضوعاتٍ كلاسيكيّةٍ أساسيةٍ مختلفة، مثل: الله، والوحي والنبوة، والمعجزات، والمعاد، ومشكلة الشر، وغيرها من الموضوعات التي من الممكن أن نجدها عند أصحاب الفلسفات الدينيّة والميتافيزيقيّة أو علم اللاهوت أو علم الكلام، ولكنها تختلف عن تناول تلك العلوم، حيث إنّها لاتجعل هدفها الأول الدفاع عن عقائد دينية محددة، أو محاولة تأييدها بالحجة والمنطق، بل تتجاوز مثل هذا التناول إلى البحث في المفاهيم الكلية التي تستخدمها هذه العلوم، ودراستها دراسةً نقديّة، دون اتخاذ موقفٍ مسبق، أو التحيز إلى موقفٍ بعينه.

وأهمّ مايميز تناول «فلسفة الدين» لتلك الموضوعات هو أنّها تحوّلها من حيز الدين إلى مجال الفكر. فلاتكتفِ بالوقوف من التدليل على وجود الله، وخلود النفس – على سبيل المثال – بتأكيد الإيمان على أساسٍ عقلي، بل تجعل من الدين وعقائده مادةً للفلسفة يمكن دراسة كل دقائقها انطلاقًا من مبادئ الفلسفة وحدها. أي إنها تنطلق في تناولها للإلهيات من منطلقٍ يختلف عن ذلك التناول الذي يستخدم مناهج البحث والمعايير العقلانية الفلسفية للدفاع عن دينٍ ما أو مذهبٍ خاص. حيث لاتهدف فلسفة الدين أبدًا، حين تستخدم المناهج الاستدلالية والفلسفية، إلى تعبيد الطريق أمام الإلهيات المأثورة أو المُوحَى بها، بل هى تأمُّلٌ وتفكيرٌ فلسفيٌ حول الدين. وهذا ماسنلحظه في تناول أهمّ موضوعاتها.

أولًا: وجود الله:

اشارة

إنّ «الله» هو الموضوع الأول والأسمى والجدير بكل دراسة من قبل «فلسفة الدين»؛ فالله هو الموضوع الرئيسي للأديان جميعًا باستثناء بعض الديانات الوضعية كالبوذية والطاوية والكنفوشيوسية التي لاتعتقد بالألوهية. وحيث إنَّ فكرة الله هي فكرةٌ ذات قبولٍ عام عند مختلف الأمم والجماعات على مرّ الأزمنة والعصور، فقدلازمت فكرة التأليه والخضوع لمعبودٍ بعينه ظهور الإنسان على وجه البسيطة منذ مراحله الأولى حتى يومنا الراهن. فألَّه من العالم العلوي الشمس، والقمر، والكواكب. كما ألَّه من مظاهر العالم السفلي والطبيعة الأرضية: جبالاً،وأنهارَ، وأشجارَ، ونباتاتٍ، وحيوانات، حتى عبد الإنسان إنسانًا مثله في صورة الفرعون والملك كإله أو الذي اعتُبر من نسل الإله. وفي هذه المرحلة تخيل الإنسان صفات الإله على شاكلة صفات البشر، فتخيل الأحباشُ آلهتهم سود البشرة فطس الأنوف، في حين تخيل الأوربيون الهتهم ذوي عيون زرقاء وشعر أحمر.

وكلمازاد وعي الإنسان زاد اهتمامه بمشكلة الألوهية، إلى أن وصل الإنسان نتيجةً لزيادة وعيه إلى فكرة الإله الذي ليس كمثله شيء، وهو منزَّهٌ في كل صفاته عن المشابهة بصفات البشر. وقدساعده في ذلك بلاشك الأديان السماوية التي ماضلّ الإنسان إلا بابتعاده عن هديها في كافة الأمور الغيبية. ففي اعتقادي أن البشرية بدأت بالتوحيد وبمعرفة الله الحق، لكن الإنسان بابتعاده عن هذه الحقيقة ضلّ في تصور إلهه ومعرفة خالقه، فعبد من دونه كل شيء.

ولـذلك اهتمت الفلسـفة بالتـدليل على وجود الله، ذلك المفارق المتعالي المنزّه عن كل صـفات البشـر بطريقـة عقلانيةٍ خالصة، فتعددت البراهين والأدلة التي تؤكد على وجود الله، ويمكن تصنيفها بصفةٍ عامةٍ إلى مجموعتين:

الأولى: أدلةٌ وبراهين تعتمد على الطابع العام لنظام الطبيعة.

الثانية: أدلةٌ وبراهين قبلية Apriori تعتمد على مبادئ عقليةٍ يُقال إنها واضحةٌ بذاتها (1).

ويمكن حصر الأدلة بناءً على ذلك التصنيف في ثلاثة أدلة أساسية، وهي:

دليل إجماع الأمم:

يلجأ عددٌ كبيرٌ من الفلاسـفة واللاهوتيين إلى البرهنة على وجود الله معتمدين على مايسـمى بالقبول العام للجنس البشري، أو إجماع الأمم على القول بوجود إله. فهـل من الممكن أن يكون تاريـخ الإنسـان لغوًا وإجماع الناس على وجود الله وهمًا باطلاً؟ وكيف يمكن لإنسان أن يقـاوم هـذه الفكرة فيقول إنني أنا وحـدي سوف أعارض كل ماتصوره جميع 1 على أنه حق وماشـعروا وآمنوا به؟ وقـد تحمس لهذا الدليل العديد من اللاهوتيين البروتسـتانت والكاثوليك على السواء، كما قال به العديد من الفلاسـفة القدماء والمحدثين والمعاصرين. فأخذ به من القدماء: شيشرون Citeron وسينكا Seneca وكلمنت السكندري Clement of Alexandria،

1- إمام عبـد الفتاح إمام، مـدخل إلى الميتافيزيقا - مع ترجمـة كاملـة لكتاب ميتافيزيقا أرسـطو، القاهرة، دار نهضـة مصـر، الطبعة الثالثة، 2009، ص 221.

ومن المحـدثين: هربرت تشـربري Herbert of Cherbery وأفلاـطونيو كمبردج، وجاسـندي Gessendi، وجروتيـوس Grotius، ومن المعاصـرين كـان أشـهر من اعتبره ذا تـأثيرٍ عظيمٍ يفوق تـأثير أي دليلٍ آخر هو الفيلسوف الإنجليزي جون ستيوارت مل وإن كان قـدانتكس ونقده فيمابعد.

الدليل الكسمولوجي:

في الواقع أن الـدليل الكسـمولوجي ليس دليلاً واحـدًا بل هو في الواقع مجموعـةٌ كبيرةٌ من الأدلـة المترابطة؛ ولذلك كثيراما يسـمى «بالأدلة الكسـمولوجية» لأنه يشـتمل على مجموعـةٍ كبيرةٍ من التصورات الفلسـفية منها: تصور السـببية (أو العليـة) والتغير (أو الحركـة) والضـرورة والحـدوث والممكن والواجب، إلـخ. ولا يعتمـد البرهـان الكسـمولوجي على اسـتنباط الله وجود من طبيعته الأساسـية كمايفعـل الـدليل الأنطولوجي ولا من النظام والإبداع كما تفعل أدلةٌ أخرى، بل يكفيه أن تسـلّم بوجود عالمٍ يتألف من موضوعاتٍ وأحداث مشروطة. أي إنك إذا ماتعقّبت الأسـباب الكامنة خلف ظاهرةٍ من ظواهر الكون، فلابد لك أن تصل إلى مايسمى بالسبب الأول لجميع هذه الظواهر أو للعالم ككل، وأنت إذا ماتحققت من عرضية الأشياء التي تملأ الكون وتأكدت من ظهورها واختفائها وأنها يمكن أن توجد وألاتوجد، فأنت مضطرٌ إلى الاعتراف بوجودٍ ضروري هو المصدر الأول لهذا العالم، وهو الذي يُطلق عليه اسم «الله»(1).

1- المرجع السابق، ص 226.

وقـد دافع عن هـذا الـدليل بصوره المختلفـة جملةٌ من الفلاسـفة في مختلف العصور الفلسـفية؛ إذ دافع عنه من فلاسـفة اليونان: أفلاطون، وأرسطو. ومن فلاسفة المسلمين: الكندي، والفارابي، وابن سينا. و من فلاسفة العصور الوسطى المسيحية: القديس توما الأكويني.

ومن فلاسفة الفلسفة الحديثة: ديكارت، وليبنتز وجون لوك. بينما هاجمه بعنفٍ كلٌ من ديفيد هيوم وكانط وجون ستيوارت مل، وفي الفلسفة المعاصرة برتراند رسل (B. Russell 1872– 1970) وبرود (C. D. Broad 1887 – 1971).

وقدتعـددت صور الـدليل الكسـمولوجي وسـميت بأسـماء متعـددة منها: برهان المحرك الأول وفحواه «أن لكل متحركٍ محركًا آخر يحرّكه ويكون مبعث حركته، ولكننـا لانسـتطيع أن نسـتمر هكـذا إلى مـا لانهايـة من محركٍ إلى آخر، ولابـد لنا أن نتوقف عنـد محركٍ أول، يحرك ولايتحرك، وهو الله». وبرهان العلـة وفحواه «أن لكل معلولٍ علـةً أحدثته، ولايمكن التسـلسل في العلل إلى ما لانهاية، بل لابد من الوقوف عنـد علـةٍ أولى، وهـذه العلـة هي الله». وبرهان الممكن والواجب وفحواه «أن الموجودات قسـمان: واجبة الوجود وممكنة الوجود، يعتمد الثاني في وجوده على الأول، الـذي يوجـد بـذاته، ولايحتاج غيره ليوجـده، وهذا الوجود الواجب بذاته هو الله». وبرهان التدرج في الكمال ويعني «أن هناك دائمًا شيءٌ أكمل من شيء، ولكن هذا الكمال النسبي لايوجد إلا بالمشاركة في الكمال أو الخير المطلق أو النبل المطلق، ومن ثمّ فلابد من وجود هذا الكمال المطلق. وهذا الوجود المطلق الكمال هو الله». وبرهان النظام أو برهان العناية والغائية وفحواه «أن هذا النظام الموجود في الكون لا

بـدله من منظمٍ عاقل؛ فهـذا النظام العجيب الـذي يسود العالم يفرض ذلك، فكل حـدث يهـدف إلى غايـةٍ معينة، والأشـياء كلها تميل إلى تحقيق غايةٍ واحدة، وهذا لايأتي صدفةً أو عبثًا، بل هو فعل كائنٍ منظَّمٍ عاقلٍ هو الله».

ومن الملاحظ أن هذه الصور المختلفة للبرهان الكسـمولوجي تبدأ من الأشياء المحسوسة في العالم المادي، مفترضةً سيادة قانون العلية أو السببية، وأن الأشياء مرتبةٌ ترتيبًا تصاعديًا لو اتّبعه الإنسان الوصل إلى القمة، حيث يوجد المبدأ الأول للأشياء جميعًا (1).

الدليل الأنطولوجي:

ويُعد هذا الدليل من أقدم الأدلة التي اسـتخدمها الفلاسفة على وجود الله؛ فالبعض يعود به إلى أفلاطون في محاورة فيدون في القرن الرابع قبل الميلاد، والبعض يعود به إلى القـديس أوغسـطين . Augustin S (354 – 430) في القرن الرابع الميلاـدي، إلاـ أن أوّل من صاغه بوضوح هو القديس أنسـلم في كتابه «المناجاة Proslogion». ويقوم هـذا الدليل على «أن الله هو الموجود الذي لايمكن أن نتصور أعظمَ منه، ومن ثم فلابـد أن يكون الله موجودًا؛ لأنه إذا لم يكن موجودًا لكان من الممكن أن نتصور كائنًا يتصف بالوجود بالإضافة إلى الصـفات السابقة، وبذلك يكون أعظم منه، ومن ثم نقع في خُلف محال، لأننا بذلك نقول إنّ الموجود الذي لايُتصور أعظم منه يمكن أن نتصور ماهو أعظم منه، وهذا تناقض واضح، ويقول «أنسلم» إنني

1- المرجع السابق، ص 230؛ وانظر أيضًا: إيتن جلسون، روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1982، ص 107- 108.

أقصد بالموجود الذي لايمكن أن نتصور أعظم منه موجودًا أزليًا Eternal بمعنى أنه بغير بداية أو نهاية وأنه حاضر حضورًا دائمًا » (1).

وقد استُخدم هذا الدليل بشكلٍ موسّعٍ وخاصةً في الفلسفة الحديثة ديكارت الذي اعتبر أن الله يملك جميع الكمالات ومنها الوجود والوحدانية، وهو الأمر الذي ساد المدرسة الديكارتية من بعد ديكارت، ودافع عنه ليبنتز (G. W. Leibnitz (1646 – 1716 بحماسةٍ بالغة، وعبّر عنه سبينوزا من خلال فكرة الجوهر المؤلف من صفاتٍ لامتناهيةٍ، تعبّر كلٌّ منها عن ماهيةٍ أزليةٍ لامتناهية، الموجود بالضرورة، ومن ثم بدأ يسقط لفظ الجوهر، ويستخدم لفظ «الله» ويعني به كائنًا لامتناهيًا إطلاقاً، أي جوهرًا يتألف من عدد لامحدودٍ من الصفات تعبّر كل واحدةٍ منها عن ماهيةٍ أزليةٍ لامتناهية (2)، فالله عند سبينوزا أزليٌ ولامتناهٍ، حيث الأزلية واللاتناهي من طبيعته وطبيعة الجوهر (3). ويتجلى جوهر الله، أي سلطته الأبدية واللامتناهية والتي يعبر عنها، في صفاته، وهي الطرق الأساسية التي يتجلى فيها الجوهر الإلهي، وتتجلى فيه سماته الأبدية وصفاته اللامتناهية (4)، فيبين لنا أنَّ هذا الموجود (الله تعالى) لابد أن يكون

1- إمام عبد الفتاح إمام، مدخل إلى الميتافيزيقا، ص 236.

2- سبينوزا، علم الأخلاق، ترجمة جلال الدين سعيد، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، 2009، ص 31 – 32.

3- Joseph Ratner, The Philosophy of Spinoza, Selected from His Chief Works, Book, INC, Carlton House, New York, 1924, p. 345

4- Daryl de Bruyn, Spinoza's Concept of Emending of The Intellect. A Critical Investigation into Spinoza's Method of Emending The Intellect with Special Reference to the TRACTATUS DE INTELLECTUS EMENDATIONE, Department of Philosophy, University of Turku, Finland, 2014, p. 31.

أساس وعلّة وجوده، أي لابد أن يكون لا متناهيًا، وإلا اعتمد على جوهرٍ آخر.

في حين شـهدت الفلسـفة المعاصـرة هجومًا شرسًا على هذا الدليل من قبل الإنجليزي برتراند رسل، الذي اعترض على الانتقال من الفكر إلى الوجود، فطبيعة الفكر من ناحيةٍ والعالم الخارجي من ناحيةٍ أخرى بينهما اختلافات تجعل من الخطأ أن نسـتدل من فكرةٍ معينةٍ على أن لها وجودًا بالفعل. وذلك هو الاعتراض المنطقي الأساسي على الدليل الأنطولوجي على وجود الله.

والجـدير بالذكر أنَّ هناك من الفلاسـفة، وعلى رأسـهم هيوم وكانط، من رفض كافة الأدلة والبراهين على وجود الله. بل إنهما قاما بتفنيد كافة الأدلـة العقليـة والتجريبيـة على وجود الله، ورغم ذلـك بقيـا على إيمانهمـا بوجود الله، حيث اعتبرا موضوع الإيمـان بـالله «موضوع إيمانٍ لا موضوع برهان» (1). فقدصرَّح هيوم بأن «ديننا المقدس يتأسس على الإيمان لا العقل»(2). وذهب كانط إلى أن العقل البشري لايستطيع أن يعرف سوى الظاهر وحـده المرتبط بزمانٍ معينٍ ومكانٍ محـدد، وأي خروجٍ منه عن هـذا الإطار فإنه يلقي بنفسه في الغموض والتناقض . ولذا اعتبر كانط وجود الله إحدى مسلمات العقل العملي الثلاث.

1- See, Hume, An Enquiry Concerning Human Understanding, in The English Philosophers from Bacon to Mill, edited, With An Introduction by Edwin A. Burtt, The Modern Philosophy, New York, 1939, p. 666.
وانظر أيضا جيمس كولينز، الله في الفلسفة الحديثة، ترجمة فؤاد كامل، القاهرة، دار قباء للنشر والتوزيع، 1998، ص 529.

2- Hume, An Enquiry Concerning Human Understanding, p. 666.

ولإكمال النظر إلى مسألة وجود الله كأهم مسائل «فلسفة الدين»، يجب أن نشير إلى أنه بجانب الأدلة العقلية على وجود الله، وكونه موضوع إيمانٍ لا-موضوع ب-رهانٍ مع هيوم وكانط، توجد في تاريخ الفلسفة فكرتان متعلقتان بوجود الله، الأولى سميت ب- «رهان بسكال»، والثانية يمكن أن نطلق عليه فكرة «الله اللامعقول».

أمّا رهان باسكال B Pascal. فمفاده «أنني إذا راهنت لصالح الدين (أي اعترفت بوجود الله واتبعت وصاياالدين) فماذاأخسر ؟ لاشيء؛ لأنني أحيا حياةً مترعةً بمباهج الأمانة والاستقامة والإحسان والتقوى، ويُحتمل أن أربح سعادةً ،أبديّة، سعادةً لامتناهية. أضف إلى ذلك، وهذا ماافترضه باسكال ضمنيًا، إذا أخطأت بمراهنتي لصالح الدين فإن الفناء يحل بي وحينئذ لن أتبين خطأي، وهذا يجنبني الأسف عليه. لكن إذا راهنت ضد الدين وأخطأت في اصطفائي فسيحكم عليّ بالحسرة والندامة الأبديتين... يجب إذن المراهنة لصالح الدين، ويجب على الإنسان أن يتصرف كما لوكان مؤمنا»(1) أي إنَّ الإنسان إذا راهن على أن الله موجودٌ كسب كل شيءٍ ولم يخسر شيئًا والعكس صحيح. ولذلك يقول باسكال: «هناك حالتان: إذاربحت فزت بكل شيء. وإذا خسرت فإنك لاتخسر شيئًا. راهن إذن على وجوده بلاتردد» (2).

أمّا الفكرة الثانية وهي فكرة «الله اللامعقول»، فهي الفكرة التي

1- أندريه كريسون، باسكال (حياته، فلسفته، منتخبات)، ترجمة نهاد رضا، بيروت، منشورات عويدات، الطبعة الثالثة، 1982، ص 58.

2- باسكال، الرهان، ضمن كتاب باسكال، حياته، فلسفته، منتخبات)، ترجمة نهاد رضا، بيروت، منشورات عويدات، الطبعة الثالثة، 1982، ص 112.

تبنّاها فريقٌ من الفلاسفة، والتي تتجه إلى الإيمان بوجود الله بغير أدلةٍ ولابراهين؛ لأنه ليس ثمة إيمان «بالمرئي»، وإنما الإيمان «باللامرئي». الإيمان إيمانٌ بشيء «ضد» العقل، ومن ثمَّ فإن أية براهين عقلية هي مضادة للإيمان في الحال. ولقدظهرت هذه الفكرة في البداية في فلسفة ترتليان Tertullian الذي كان يصف الفلسفة بأنها عدوّةٌ للدين؛ لأن الفلسفة ترفض التناقض في حين أن الإيمان هو إيمانٌ بالتناقض والمفارقة واللامعقول. ومن هنا فإنّه يذهب إلى أن تجسيد المسيح مؤكدٌ لأنه مستحيل، ثم ينتهي إلى وضع الصيغة الشهيرة للإيمان باللامعقول والتي ارتبطت باسمه في تاريخ الفلسفة «أؤمن لأنه لامعقول». وهي الفكرة نفسها التي نجدها عند القديس أوغسطين الذي قال: «أؤمن بهذا لأنه محال».

وكان رائد الوجودية سرن كير كجور S. Kierkegaard هو أقوى من عبّر عن هذه الفكرة في الفلسفة المعاصرة، فهو يرى أن بداية دراسة الإيمان هو أن تعرف أنه لايُردّ إلى شيء آخر، لا إلى الوقائع التاريخية ولا إلى الأفكار الفلسفية. فالفلسفة عاجزةٌ عن أن تكون سلاحًا للدين، وعقل المؤمن لايقدم له أي نفع، فالعقل ليس صديقًا للإيمان بل عدوه، وهو مصدر الشك والريبة في حقيقة الإيمان، ومايقره من شكوكٍ لايمكن حلها بواسطة الاستدلالات العقلية. ومن هنا فإن كيركجور يرفض كافة الأدلة العقلية على وجود الله؛ لأنه إذا كان من التجديف على الله أن ننكر وجوده، فإنه لمن التجديف عليه أيضًا أن نبرهن على وجوده (1). كمانجد هذه الفكرة عند العديد من الأصوليين الإسلاميين في العصر الراهن الذين يقولون: «إن الدين

1- إمام عبد الفتاح إمام، مدخل إلى الميتافيزيقا، ص 240 - 241.

في كل أوضاعه لايقنع بعمل العقل قليلاً أو كثيرًا حتى يضم إليه ركون القلب (1).

وبجانب هاتين الفكرتين نستطيع أن نجد أفكارًا فلسفيةً أخرى عن الله، كتلك الفكرة التي تتبلور عند ولتر ستيس والتي يقول عنها: «إن الله موجودٌ في القلب؛ ففي قلب الإنسان – إذن – إنما يكمن ذلك الشاهد الذي ينطق باسم الله، ويبرهن على وجوده، لا في أي ظرفٍ خارجيٍ من ظروف النظام الطبيعي»(2). أي إن القلب وحده – بعيدًا عن كل الظروف الطبيعية – يمكنه أن يبرهن على وجود الله.

كما أن الموقف الإلحادي بالمعنى التام، يمثل – أيضًا – فكرةً أخرى من الأفكار الفلسفية تجاه «الله»، كما تتجلى في «إنكار وجود الله» بصفةٍ عامةٍ في فلسفة الدين المعاصرة عند فوير باخ ونيتشه

فويرباخ وماركس وهيدجر ورسل وسارتر وغيرهم.

وهكذا، تتناول فلسفة الدين وجود الله: فتارةً تثبته عقليًا، وتارةً أخرى تنكره عقليًا لتقرّه إيمانيًا، وتارةً ثالثةً تنكره عقليًا لتقره قلبيًا، ورابعةً تنكره عقليًا وإيمانيًا وهو مايُعرف بالإلحاد الذي يُعد أحد مباحث فلسفة الدين. وهو الأمر الذي يؤكد على اختلاف فلسفة الدين عن اللاهوت وعلم الكلام والفلسفة الدينيّة، تلك المباحث التي تبدأ من نقطةٍ محددةٍ هي التسليم بوجود الله أو التدليل على إثبات وجوده لتدعيم الإيمان به، أو مناقشة وجوده أو مناقشة وجوده مناقشةً عقليةً انطلاقًا من فكرة مسبقة.

1- محمد عبد الله دراز، الدين، ص 71.

2- ولتر ستيس، الزمان والأزل – مقال في فلسفة الدين – ترجمة زكريا إبراهيم، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2013، ص 294.

ثانيًا - الوحي والنبوة:

تُعد قضـية الوحي ومـاارتبط بها من وجود الأنبياء والرسل من أهم القضايا التي تناقشـها فلسـفة الدين. فماهو الوحي؟ وما هي النبوة؟ وكيف تناقش فلسفة الدين مثل هذه القضايا بالغة الحساسية؟

الوحي: هو إرسال معرفةٍ من إلهٍ أو آلهةٍ إلى البشر (1). والوحي في الأديان هو «مايتلقاه الأنبياء والرسل عن طريق الملائكة المكلفين بتبليغ الوحي والتكـاليف إلى الأنبياء والرسل ليقوموا بـدورهم بتبليغها إلى أقوامهم» (2). وفي الأديان التوحيدية؛ اليهودية، المسـيحية، والإسلام، يكون الوحي هو أساس المعرفة الدينيّة الصـحيحة. وتتعدد أساليب الوحي التي يتصل بها الله برسـله فتكون عبر أحد الملائكة أو من خلال الأحلام والرؤى أو الإلهام أو التجليات أو القـذف في القلب أو الإلقاء في الروع. وبتسـجيل هذاالوحي تنشأ الكتب المقدسة، وإن اختلفت صور وطرق التسجيل من ديانةٍ لأخرى.

أما النبوة فهي صـفةٌ أُعطيت لمن حملوا وحي الله إلى البشـر من الأنبياء والرسل، والأنبياء هم أشـخاصٌ اصـطفاهم الله من عباده وفضلهم بخطابه، وجعلهم وسائل بينه وبين عباده (3).

وقد اشتهر أنّ الوحي ظاهرةٌ تقتصر فقط على الأديان السماوية، ولكن هذا غير صحيح، إذ إنه من الممكن أن نتحدث عن صورٍ

1- محمد عثمان الخشت، معجم الأديان العالمية، الجزء الثاني، ص994.

2- محمد خليفة حسن، تاريخ الأديان، دراسة وصفية مقارنة، القاهرة، دار الثقافة العربية، 2002، ص 294.

3- مصطفى النشار، مدخل جديد إلى فلسفة الدين، ص 234.

أخرى من الوحي خارج الديانات السماوية، كما في الفيدية والبرهمانية؛ لكن النمط الرئيسي من الوحي فيهما ليس على هيئة مرسِلٍ ومستقبِلٍ ووسيطٍ كما في الأديان السماوية، وإنما على شكل استقبالٍ للحقيقة الأساسية للوجود بواسطة الحكماء، وإن كان هذا لايمنع أن توجد بعض النصوص في البراهمانية تكشف عن وجود نمطٍ آخر للوحي بالمعنى الموجود في التقليد الإبراهيمي، فالوحي في بعض نصوص «الأوبانيشاد» ليس استقبالاً للحقيقة الكلية، ولكن الوحي فيها عبارةٌ عن استقبال الرسول لرسالةٍ سماويةٍ من الإله عن طريق وسيطٍ أو وسطاء. إذًا فنحن أمام نمطين من الوحي في البراهمانية، أحدهما مختلفٌ عن التقليد الإبراهيمي، وثانيهما مشابهٌ له (1) .

ولكنه في الحقيقة ينبغي التمييز التام بين الوحي في الأديان السماوية والوحي في الديانات الوضعية والفلسفية والأخلاقية، فالوحي مرتبطٌ بالنبوة، ولكي نطلق لفظ الوحي على أي معرفة لابد أن تتوفر فيها مقوماتٌ ثلاثة، هي: مصدر الوحي، وهو الله، ومضمون الوحي، وهو كلام الله سواء جهرًا أو إلهامًا أو عن طريق وسيط، ومتلقي الوحي وهو النبي أو الرسول. وهذا ما لايتوفر في الديانات الفلسفية والأخلاقية، ولذلك نرى أنه تختفي فيها ظاهرة النبوة والأنبياء والرسالات والرسل، وذلك لغياب الاعتقاد بالألوهية في معظم الأحوال، وظهور طبقة الحكماء كبديل للأنبياء والرسل، وظهرت الحكمة كبديلٍ للنبوة المعتمدة على الوحي

1- محمد عثمان الخشت للوحي معان أخرى ، القاهرة ، الهيئة العامة لقصور الثقافة، 2013، ص 11.

الإلـهي، فالحكمـاء هم مصـدر الحكمـة التي يحصـلون عليهـا من خلال مجهودهم التأملي في الطبيعـة والكون (1). وإن كـانت بعض الـدراسات الجادة تؤكـد على وجود النبوة في الديانـة البراهمانيـة، إذيعتقدون بوجود اتصالٍ من نوعٍ معينٍ بين إنسانٍ مُصـطَفًى وبين الحقيقة العليا للوجود (2).

وعلى أيـة حال فإنّ مايهمنا في هـذا السـياق هو كيف تتعامل «فلسـفة الدين» مع قضـية الو قضـية الوحي والنبوة؟ كيف تُخْرجها من مادتها الدينيّة وتحولها إلى فكرةٍ قيد المناقشة العقليّة المحضة؟

في الحقيقة عندمانوقشت النبوة من منظورٍ عقليٍ في التراث العربي الإسلامي تم إنكارها على يد كل من: ابن الروانـدي المُلحد، وأبو محمد بن زكريا الرازي، وأبو عيسـى محمد بن هارون الوراق. إذ رأوا أنّ وجود الأنبياء والرسل يتعارض مع الحكمة الإلهيّة؛ فليس ثمة حاجةٌ للنبوة وللرسل لأنّ في العقل الإنساني الكفايـة للوصول إلى الحقائق الدينيّـة، وأنّ نور العقل الوارد من الله يفي بمعرفة الحق. بلّ رأوا أنّ الرسل من الممكن أن يبيحوا بعض ماحظره العقل والحكمة حسب عقائدهم الدينيّة. ومن ثمّ كان العقل عندهم هو الحاكم والمتبوع، ولاسـلطة تفوقه سواء كانت دينيّـةً أو دنيويـة. وقدحاول بعض فلاسـفة الإسـلام أن يردوا على ذلك الهجوم المنكر للنبوة، فعملوا على عقلنة النبوة من منظورٍ آخر يثبتها ولاينكرها، فرأى الفارابي أن النبي إنسانٌ مُنح مُخيّلةً عظيمةً صادقةً

1- محمد خليفة حسن، تاريخ الأديان، ص 294.

2- محمد عثمان الخشت، العقائد الكبرى بين حيرة الفلاسفة ويقين الأنبياء، دمشق، دار الكتاب العربي، 2010، ص 166.

لاتستغرقها الحواس ولاتستخدمها القوة الناطقة، ويستطيع النبي بهذه المخيّلة الاتصال بالعقل الفعال سواء في حال اليقظة أو حال النوم، فإذااتصل به أصبح ينقل عنه أشياء عجيبةً لامثيل لها في عالم الموجودات، فضلاً عن تسبيحه بعظمة الله وجلاله، وإذابلغت المُخيّلة غاية الكمال، فإنها سوف تقبل بفيضٍ من العقل الفعال الروى الحاضرةَ والمستقبلة. كمايقبل صورًا للمعقولات والموجودات الشريفة ويراها، فتكون له حينذاك «نبوةٌ» بالأشياء الإلهية، وهذه أكمل المراتب التي يبلغها الإنسان بقوته المتخيّلة. والإنسان الوحيد المؤهل لنيل هذه المرتبة، وله هذه القوة في مخيلته، هو النبي (1).

وقد أسند ابن سينا النبوة إلى العقل القدسي الذي وصفه بأنه أسمى درجةٍ يستطيع العقل الإنساني بلوغها، إنها تلك الدرجة من العقل الحدسي الذي يتجاوز كل قوةٍ حدسيةٍ نظريةٍ عند معظم الناس، ولا يمتلكها إلابعضهم بنسبةٍ خارقةٍ للعادة (2).

أمّا ابن رشد فقد عالج مسألة النبوة معالجةً عقلانيّةً خالصة، فأعلن أنّ الأنبياء هم الذين يضعون الشرائع للناس بوحيٍ من الله لابتعلم إنساني، وأنّه لاينكر وجودهم إلا من أنكر وجود الأمور المتواترة كوجود سائر الأنواع التي لم نشاهدها. وعلى النبي أن يقدم علامةً على نبوته، وهذه العلامة هي المعجزة التي تكون بمثابة الدلالة القطعية على صفة النبوة، والمعجزة عنده ليست شيئًا خارقًا

1- إبراهيم عاتي، الإنسان في الفلسفة الإسلامية (نموذج الفارابي)، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1993، ص 196.
2- مصطفى النشار، مدخل إلى فلسفة الدين، ص 238.

لنواميس الطبيعـة، بل هو شـيءٌ يـدخل ضـمن نطاق المعرفـة الطبيعية التي تأتي الإنسان عن طريق العقل الفعال، وهو الخارق للمعتاد في المعرفة بوضع الشرائع (1).

وإذا كان النبي عنـد الفارابي هو إنسان وصـلت قوته المتخيلـة غاية الكمال، فإن سبينوزا يرى أن الأنبياء هم أخصب الناس خيالاً لاأكملهم عقلاً، والنبي عنـد سبينوزا يـدرك الوحي بخياله لابعقله، لكنه لم يربط مخيلة النبي بأية قوةٍ عليا كمافعل الفارابي؛ لأن سبينوزا اعتبر أن النبوة واقعةٌ إنسانيةٌ في المقام الأول، وأن الأنبياء لم يعبروا عن أفكارهم بالقضايا الواضـحة، بل بالرموز والأمثلة والتشبيهات الحسـية، وهو مايتفق مع طبيعة الخيال، ورأى أن الأنبياء ضـروريون لتفهيم العوام المولعين بالنوادر والعجائب مما لايسـتطيعون الوصول إليه بنور العقل الفطري. فالمعرفة النبوية تتطابق مع المعرفة الفطرية، ولذلك يكون الأنبياء ضـروريين لمن لايستطيعون استخدام عقولهم للوصول إلى الحقائق بالنور الفطري فقط (2).

ومن ثمّ يمكننا القول بأنّه يمكن معالجـة فكرة النبوة بوصـفها فكرةً فلسـفيّةً يمكن مناقشـتها بطريقـةٍ عقلانيّةٍ خالصة؛ وننتهي من ذلك إلى أنّه لاتوجد اسـتحالةٌ منطقيَّةٌ فى أن يخاطب الله بعض مخلوقاته، والقول بوجود مثل هذه الاسـتحالة يقتضي برهانًا يقينيًا، وهو ما لم يوجد حتى الآن. كما أن مثل هذه الاستحالة تستلزم المعرفة اليقينيّة

1- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تقديم وتحقيق محمود قاسم، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، 1955، ص 215.

2- انظر: سبينوزا، رسالـة في اللاـهوت والسـياسة، ترجمـة وتقـديم حسن حنفي، مراجعـة فؤاد زكريا، بيروت، دار التنوير، الطبعـة الأولى، 2005، ص 120.

بطبيعـة الله وأسـلوبه، وهذا غير ممكن؛ لأن طبيعة الله فوق كل مانملك من قدراتٍ معرفية. كما أنَّ إمكانية الاتصال بين أطرافٍ متباعدةٍ في لمح البصـر بطريقةٍ غير مرئيةٍ أمرٌ ممكن، أو هكذا كان في الماضـي، أما الآن فقد صار واقعًا حيًا نعيشه بعد كل التقدم العلمي الذي حدث، وسوف تصل البشـرية إلى أكثر مماوصـلت إليه في المستقبل، فلايزال أمامها الكثير. ومن ثمَّ فالقول بوجود اتصال بين السماء والأرض، بين العالم العلوي وعالم الإنسان أمرٌ ممكن. كما أن معرفتنا بالكون وطبيعـة مخلوقاته، بل وعددها، ضـئيلةٌ جدًا، ولذا فمن التسـرع إنكار وجود مخلوقاتٍ ملائكيةٍ تقوم بدور الوسيط بين الله وبعض البشر، فهل نحن جُبنا الكون وحصرنا مخلوقاته، ثم لم نجد من بينها ملائكة؟! (1)

ثالثا: المعجزات

تعرّف «موسوعـة الدين» المعجزة بأنها «لفظٌ يُسـتعمل عادةً ليدل على حادثةٍ تتضـمن انتهاكًا لقوانين الطبيعة عن طريق تدخلٍ فوق طبيعي، وتشير إلى حالةٍ عجيبةٍ نادرة الحدوث»(2). ويعرّفها ديفيد هيوم بأنها «انتهاكٌ لقوانين الطبيعة » (3). وتهدف إلى تقوية وتدعيم موقف النبي أو الرسول أمـام قومه ليؤمنوا به، ويزداد لـديهم اليقين بأنه نبيٌ مُرسَلٌ من قِبل الله. وقـد تعـددت المعجزات واختلفت مع سائر الأنبياء مثل: نوح، وإبراهيم، وداود، وسليمان، وموسى،

1- محمد عثمان الخشت، العقائد الكبرى بين حيرة الفلاسفة ويقين الأنبياء، ص 180.

2- (Miracle Art), Vergilus Ferm, Encyclopedia of Religion, New York, 1945, p. 493.

3- Hume, An Enquiry Concerning Human Understanding, p. 656

ويونس،وصالح، وزكريا، وعيسى، ومحمد صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين.

وإذا ماتتبعنا موقف المفكرين والفلاسفة من المعجزات، وجدنا أنَّ مواقفهم تتعدد، وتتباين، وتختلف بدرجةٍ كبيرةٍ بشكلٍ يستحيل معه الحديث عن موقفٍ فلسفيٍ موحدٍ تجاه المعجزات. فقد أيدت معظم الفرق الكلاميّة الإسلاميّة المعجزات ودافعت عنها، وإن

اختلفت بعضُها مع البعض في تصور المعجزة ذاتها، وأيدها في ذلك الغزالي، ودعمها ابن رشد الذي قديتشابه موقفه العقلاني من المعجزات مع موقف المعتزلة؛ حيث إنّه رأي أنَّ الدليل على المعجزة هو دليلٌ جوانيٌ وليس دليلاً برانيًا، يستمد قوته من سلامة الرسالة التي أتى بها الرسول، ومن اتساقها الذاتي وعدم تناقض ماجاء فيها.

كمادافع بعض الفلاسفة المحدثين عن المعجزات، وخاصةً في مواجهة الهجمات الشرسة التي وجهها علماء الطبيعة استنادًا إلى التقدم العلمي الهائل الذي أحرزوه في مجال الدراسات الطبيعية، وخاصةً علماء الميكانيكا الذين أكدوا أنّ الطبيعة محكومةٌ بآليةٍ مطّردةٍ لايمكن خرقها، وأنها خاضعةٌ للقوانين الثابتة. ومن هؤلاء الفلاسفة ليبنتز الذي انبرى للدفاع عن المعجزات، ورأى أنّها من الحقائق التي تفوق قدرات العقل الإنساني. كذلك دعا ويليام لو W. Law إلى تَقَبُّل المعجزات؛ لأنَّ الإنسان لايستطيع أن يستوعب كل الحقائق الدينيّة اعتمادًا على العقل وحده، وتابعهما في ذلك العديد من الفلاسفة، ولعل أشهرهما جوزيف بتلر 1752 -1692)J. Butler) ووليم بالي W. Paley(1743- 1752) مرتئين إمكانية

حدوث معجزاتٍ إلهيةٍ تخرق قوانين الطبيعة وتتجاوز الأسباب الطبيعية.

أمّا الفلاسفة الذين اعترضوا على إمكانية حدوث المعجزات واعتبروها ضلالات وتصورات نتجت في عصور الجهل والظلام، وأنتجها أصحاب العقول ذات الطابع الأسطوري، وصدَّقها أصحاب العقول المولعة بتصديق النوادر والعجائب من عوام البشر وجهلائهم، فيأتي على رأس هؤلاء المنكرين الفلاسفةُ الربوبيون. فقد «جاء مذهب الربوبية Deism كأقوى اتجاهٍ معارض للمعجزات؛ حيث كان هذا المذهب من آثار تقدم الطريقة العلمية في النظر إلى الطبيعة باعتبارها محكومةً بقوانين ثابتة، لايمكن خرقها؛ ومن ثمَّ لامجال للمعجزات... والله نفسه إلهٌ متسامٍ ترك خليقته بعد أن خلقها لتحكمها القوانين الطبيعيّة التي يمكن للعقل البشري أن يكتشفها ويفهمها » (1).

أمّا سبينوزا فقد رأى أنَّ المعجزات هي حوادث الطبيعة الخارقة للعادات، وأنّ العامة يظنون أن قدرة الله وعنايته تظهران بأوضح صورةٍ ممكنةٍ إذاحدث في الطبيعة شيءٌ خارقٌ للعادة، مناقضٌ لمااعتاد الناس أن يتصوروه، وهم يعتقدون أنَّ هذا الخروج الظاهر على نظام الطبيعة هو أصدق دليلٍ على وجود الله، وعلى صدق النبي المُرسَل. ويرفض سبينوزا هذا الرأي الشائع ويرى أنَّ الطبيعة والله شيءٌ واحد، أو كماذهب في الحديث عن الطبيعة الطابعة والطبيعة المطبوعة، وأن للطبيعة نظاماً ثابتاً لايتغير، لأن الله جوهرٌ ثابتٌ

1- محمد عثمان الخشت، العقائد الكبرى بين حيرة الفلاسفة ويقين الأنبياء، ص 191- 192.

لايتغير، وقوانين الطبيعة هي صـفات الله، وصفات الله لاتتغير. ومن ثمَّ يرى سبينوزا أن أعظم دليلٍ على وجود الله هو ثبات قوانين الطبيعة، ولـذلك يرى في انخراق تلك القوانين دعوةً إلى الكفر والإلحاد، ولـذلك يؤكـد على أن مايطلق الناس عليه لفظة معجزات ماهي إلا حوادث طبيعيةٌ تقع طبقًا لقوانين طبيعيةٍ يجهل الناس أسبابها الحقيقية حتى الآن، وأن تقدم العلم كفيلٌ بمعرفة أسبابها وتفسير حقيقة وقوعها (1).

أمَّا هيوم فيرفض المعجزات انطلاقًا ممـاأطلق عليه «الخبرة المطّردة». فـإن خبرتنا الطويلـة تؤكـد على أن نظام الطبيعـة ثابتٌ لايتغير، وإنَّ الحديث عن أحداثٍ خارقةٍ وقعت في زمن من الأزمان

مردّه إلى خيالاتٍ بشريةٍ ساذجةٍ لادليل عليها؛ فلامجموعة من ثقات الناس الموثوق بعقولهم وتعليمهم ومعارفهم يقرون بصحتها، كما أنها لاتوجـد بكثرةٍ سوى في الأزمنـة والأقطار المظلمـة والبربرية الهمجية. والأهم من ذلك أنها تكذّب ماعتادت عليه خبرتنا المباشـرة بلامبررٍ معقولٍ يبرر إمكـان تبـدل المألوف والمعهودمن القوانين إلى هيئاتٍ لاتخطر على العقل البشـري فيمااعتاده من ظواهر العالم الطبيعي. وإن خبرتنا القائمـة على اطّراد الطبيعـة من شأنها أن تقوّض أي دليلٍ للاسـتثناءات الإعجازية. ومماانتشارها وتداولها في بعض المجتمعات سوى من قبيل الوله البشري بالغريب والنادر والعجيب (2).

1- غيضان السيد علي، نسقية المنهج في الفلسفة الحديثة، بني سويف، دار الكتاب الجامعي، الطبعة الأولى، 2016، ص 82 .

2- Hume, An Enquiry Concerning Human Understanding, p. 653- 659

وقدتابع كانط الرؤية الهيومية تجاه المعجزات ورأى أنها تعارض العقل كماتعارض قوانين الطبيعة المطّردة. فضلاً عن أننا لانستطيع الوثوق في شهادة من يؤيد رؤية هذه المعجزات. أمّا هيجل فبالغ في رفضها، ورأى أن المعجزات لاأهمية لها ولاقيمة بجوار الأعمال الخلقيّة. وهو في ذلك يُعد امتدادًا للرؤية الكانطية. وموقف هيجل من المعجزة واضحٌ في كتابه «حياة يسوع»، هذا الكتاب الذي كتبه هيجل وهو متأثرٌ بكتاب كانط «الدين في حدود العقل وحده»، والكتاب في مجمله يتفحّص الدين بماهو مذهبٌ تاريخيٌ بطريقةٍ مجزأة، ينتقي منه المفاهيم الخلقيّة لينتهي إلى مذهب عقلي خالص يهدف إلى سيادة المبادئ الخلقية كمابلورها كانط، حيث يقول: «ومأأهمية معجزاتكم أو نبوءاتكم أو أعمالكم العظيمة! وهل يتعلق الأمر بهذا ؟ الله لن يقر بأنكم من خاصته. لستم من ساكني ملكوته. أنتم صانعو معجزاتٍ وأنبياء، وخالقو أعمال عظيمة. أنتم تصنعون الشر، والخلقيّة هي المقياس الوحيد عند الله»(1).

أمَّاالفلسفة المعاصرة فقدشهدت الكثير من رؤى الفلاسفة الذين ينكرون المعجزات وخاصة أصحاب المدرسة الوضعية: الفرنسية والمنطقية؛ تلك المدرسة التي اعتقدت أنه ليس بإمكان العقل التوصل إلى معارف مطلقة، فعَدَلت كليةً عن البحث في الغيبيات، وانصرفت إلى الكشف عن قوانين الظواهر، أي عن علاقاتها الثابتة. فأخضعت كل موجود لمبدأ التحقق، وكل ما لايخضع لهذا المبدأ فهو غير موجود. ومن ثمّ رأت أنَّ الدين يمثل

1- هيجل، حياة يسوع، ترجمة جورجي يعقوب، بيروت، دار التنوير، د. ت، ص 54 - 55.

المرحلـة الطفوليّـة البدائية للعقل البشـري، فضـلاً عن أنه لايخضع لمبدأها في التحقق القائم على الملاحظة والتجربة. وكان من أهمّ أعلام هـذه المدرسة العديد من الفلاسـفة الوضـعيين من أمثال: أو جيست كونت 1857 – 1798) A. Comte)، وأرنست رينان E. Renan 1892 – 1823)) وليتره 1881 – 1801) Littre)، وإميل دوركايم، وليفي بريل 1939 – 1857) L. Brugl)، ومن الوضعيين المناطقة من أمثال: مورتس شليك 1936 – 1882) M. Schilike)، ورودلف كارناب 1970 – 1891) R. Carnap)، وهربرت فيجل . Feigl 1988 – 1902) H)، وألفرد أير، وغيرهم ممايصـعب حصـرهم. إذ انتبذوا الأسرار الدينيّة وكل ماهو خارق للطبيعة، ولم يقبلوا إلا بالوقائع القابلـة للتفسـير الطبيعي والإثبات العلمي اللـذين يرتكزان على اليقين بحتميـةٍ كليـة، ومن ثم رأوا أنّ المعجزات أمرٌ مسـتحيل، وأنّ وجود تدخلٍ إلهيٍ مُعجزٍ في الطبيعة هو من قبيل الخرافة.

وقـدحاول محمـد عثمـان الخشت التقريب بين رؤى الفلاسـفة المنكرين لإمكانيـة خرق قـوانين الطبيعـة في المعجزات وبين رؤيـة القرآن الكريم؛ فرأى أنَّ القرآن الكريم وإن اعترف بمعجزات الأنبيـاء السابقين، إلا إنه يرفض منطق المعجزات التي تأتي عبر خرق قوانين الطبيعـة؛ فقـدرفض مرارًا وتكرارًا طلب المشـركين للرسول أن يـأتي بالمعجزات؛ لأن في ذلك نوعًا من الجحود العقلي للحق الـذي ينبغي أن يُـدرك بوسائل عقلية، وليس بوسائل حسـيّة خارجية هي المعجزات. ثمّ إن القرآن يتحدث عن ثبات السـنن الطبيعية، ﴿سُنَّةَ اللهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللهِ تَبدِيلا﴾ [الأحزاب: 62]، ممايدل على تأكيد القرآن الكريم

عـدم خرق قوانين الطبيعـة. لكن أليست المعجزات خرقًا لقوانين الطبيعة؟! وكيف يقرها القرآن للسابقين وينكرها على ذاته؟! أليس هذا نوعًا من التنـاقض؟! ومن ثم يحاول الخشت أن يحل هـذا الإشـكال عن طريق تفسـير موقف القرآن من المعجزات باعتبارها خرقاً لماتعود عليه الناس، بإعمال قوانين طبيعيـةٍ أعمّ لايعرفونها في زمنهم وإن كان يعرفها النبي بوحيٍ إلهي، وليست خرقًا للقوانين الطبيعيـة الثابتة، فهى خرقٌ لعادات الناس المألوفـة في التعامل مع الطبيعـة، لاخرقًا للقوانين الطبيعيـة. فالمعجزات تنطوي على تحـدٍ لقدرات ومعارف الناس المقيدة بعلم عصرهم في التعامل مع الطبيعة، وليست تحديًا للقوانين الطبيعية نفسها (1).

ومع تقـديرنا البالغ لرؤية الخشت، إلا أننا لانتفق معه في حل الإشـكال؛ إذ إنه اعتبر المعجزات تتم وفقًا لقوانين طبيعيةٍ عامةٍ لايعرفها البشـر في زمنهم ويعرفهـا النبي بوحيٍ إلهي. ونحن نتسـاءل بـدورنا: هـل عرف البشـر إلى يومنا هـذا القوانين الطبيعيـة التي منعت النار من حرق إبراهيم عليه السلام؟ أو ماهو السر وراء تحول العصا إلى ثعبان مع موسى عليه السلام؟ أو كيف لبث يونس عليه السلام في بطن الحوت؟ أو كيف تكلم عيسـى عليه السـلام في المهـد وأبرأ الأكمـة والأبرص وأحيى الموتي؟ أو كيف سافر محمد صـلى الله عليه وسـلم من مكة إلى فلسطين وصعد إلى السموات العلا في ليلة واحدة؟

إلا أننا نتفق معه في اعتبار أن القرآن قدم نفسه كمعجزةٍ جوانيّةٍ بالمعنى الكانطي، كعملٍ إلهيٍ لايمكن الإتيان بمثله من قِبل البشر،

1- محمد عثمان الخشت، العقائد الكبرى بين حيرة الفلاسفة ويقين الأنبياء، ص 198.

وأنه يخلو تمامًا من أي تناقضٍ أو عـدم اتساق ممايشوب الأعمال البشـرية، وفي انتهاجه للأسـلوب البرهاني في التـدليل على صدق قضاياه، ومطابقـة الواقع والاتساق الداخلي. وإنّه راعى أن حجية المعجزات الخارقة لقوانين الطبيعة غير مُلزِمةٍ إلا لمعاصـريها ولمن شاهدوها فقط، أما حجيّة القرآن فهي حجيةٌ دائمةٌ ومستمرة، يمكن أن يتحقق من صدقها أهل كلّ العصور والأزمنة.

وهكذا تُحَوِّل «فلسفة الدين» مشكلات الدين إلى فكر يخرج من حيز الجمود والتبعية المعرفية إلى ديناميكيةٍ وصيرورةٍ فكريةٍ تختلف الرؤى حولها وتتجادل في غيبة من يملكون الحقيقة المطلقة، فتخطو بالفكر البشري خطوات إلى الأمام.

رابعًا: مشكلة الشر في العالم

فرضت مشـكلة الشـر نفسـها على موضوعات فلسفة الدين، وتبلورت كموضوعٍ خالصٍ لها من خلال مناقشتها كماجاءت في سؤال جلبرت موراي Gilbert Murray الشـهير: «إن الآلهة خيِّرةٌ لاتصنع إلا الأشياء الخيّرة، فمن أين جاء الشر الموجود في العالم؟!» (1). وقدتنوعت مواقف الفلاسـفة من مشـكلة الشـر تبعًا لمواقفهم العامـة من الـدين وطبيعة رؤيتهم الأنطولوجية. وفي الحقيقة إنَّ مشـكلة الشـر في العالم خضـعت لتفسـيراتٍ قديمـةٍ في مختلف الأديان، الوضـعية منها والسـماوية على حد سواء، قبل أن تخضع لدراساتٍ متخصـصةٍ في فلسـفة الدين.

1- Gilbert Murray, Five Stages of Greek Religion, Doubleday Anchor Books, Garden City - New York, 1955, p. 203

فقد فسرت الأديان الوضعية وجود الشر في العالم عن طريق الاعتقاد بوجود إله للشر (كالإله «ست» إله الشر عند قدماء المصريين، و«أهريمان» إله الشر والظلام في الزرادشتية بعد تحريفها، فالزرداشتية في صورتها الأولى توحيديةٌ كماعبّرت عنها ترانيم زرادشت)، أو أصلٍ منفصلٍ للشر في الوجود (أصل قديم لم يخلقه الله، مثل المادة أو الظلام)، أو كائنٍ كونيٍ أسطوريٍ مثل الأفعى، أو التنين، يدخل في صراع مع إله الخير مثل: الفيدية،

والهندوسية، والمجوسية، والمانوية.

وفي الأديان السماوية يُفَسّر وجود الشر في العالم عن طريق الاعتقاد بوجود شيطان، وهو ليس كائنًا قديمًا أزليًا، ولكنه مخلوقٌ كان في البدء خيّرا ثم تمرد على الأمر الإلهي، وتحول كائنًا شريرًا يسعى لغواية البشر، وهو كذلك في اليهودية والمسيحية والإسلام، مع الاختلاف بينهم في طبيعة دور الشيطان، وكيفية التغلب عليه. كما ترتبط مشكلة الشر في اليهودية والمسيحية بالخطيئة الأولى؛ حيث ورث البشر فيها خطيئة آدم، ومن ثمَّ كان على الإنسان دائماً محاولة الخلاص من هذه الخطيئة الموروثة، وقدتشابهت هاتان الديانتان في تناول قضية الخلاص رغم اختلاف علة الخطيئة. أما في الإسلام فلم يولد الإنسان محملاً بذنب، بل هو عبدٌ من عباد الله عليه الطاعة والالتزام بالشعائر الدينية. ولذلك يستخدم الإسلام مصطلحات «النجاة» و«الفلاح» و «الفوز» كبديل لمصطلح الخلاص. فلامُخَلِّص في الإسلام اعتمادًا على مبدأ المسؤولية الشخصية وقدرة الإنسان على تحقيق النجاة بالتزام الطاعة والبعد عن المعصية وتكرار التوبة والاستغفار من الذنوب حتى ما لم يغرغر

للموت. ولـذلك لم يكن غريبًا أن يضع الإسـلام مصادر أخرى للشـر غير الشـيطان، مثل حريّـة الإرادة الإنسانية التي تسـتجيب لإغواءات وإغراءات الدنيا والنفس والهوى (1). وفي الفلسفة اليونانية رأى فيثاغورس Pythagoras أنَّ الشر يأتي من الآلهة التي تدعو الصالحين إلى التقرب منهـا، فمن يتقرب ينـال أقـل قـدر من الشـرور، ومن ينـأى فيصـيبه القـدر الأكبر من الشـرور. أمّا هيراقليطس Heraclitus فأعطى المشـكلة بُعـدًا معرفيًا، حيث رأى أنّه لولا الشـر ماعرفنا الخير ، فلولا الظلام ماعرفنا قيمة النور . واقترب منه سـقراط Socrates الذي عزى وجود الشر في العالم إلى الجهل، ومن ثمّ كان على الإنسان أن يتحمل مسؤولية أفعاله الشريرة إذا لم يحسن التأمل واختيار طريق الفضيلة. ورأى أفلاطون أنَّ الشـر من نفس الإنسان التي نزلت إليه صافيـةً طاهرة، ليتم سـجنها في الجسد، وأن محاولتها تلبية مطالبه هو مايوقعها في الشر. وأعاد فيلون السكندري217 - 105) Philon of Alexandria) الشـر إلى الكبرياء، حيث اعتبر أن التكبر شـرٌ مستطيرٌ لاينجو منه الإنسـان إلاـ إذا عرف حقيقـة نفسه المتواضـعة. في حين رأى أفلوطين (205 - 270) Plotinus أنَّ الشـر هو المادة الأولى؛ لأن تسلسـل الوجود من الأعلى إلى الأسـفل ينتهي بها، وهي المادة الموجودة قبل تشكل الأجساد البشرية، ومن ثمَّ لايكون الجسد البشري شرًا مطلقًا، وإنما يكون شرًا على قدر مايلحق به من الهيولى أو المادة الأولى. ولذلك فالشر عند أفلوطين دائمٌ يحوم بعالم الفساد، عالم المادة والفناء.

1- انظر محمـد عثمان الخشت، العقائد الكبرى بين حيرة الفلاسـفة ويقين الأنبياء، ص 137 وما بعـدها؛ وانظر أيضًا: محمد خليفة حسن، تاريخ الأديان، ص 296؛ وأيضًا، مصطفى النشار، مدخل جديد لفلسفة الدين، ص 207.

وفي الفلسفة الحديثة رديكارت الشرّ إلى شيطانٍ ماكرٍ يعبث بعقول البشر فيوقعهم في الخطأ. أما هوبز 1679 – 1588) T.Hobbes) فقد رأى أنَّ الخير والشر مفهومان نسبيان، يكتسبان دلالتهما بالنسبة للشخص الذي يستخدمهما، فإذاكان الشيء موضع شهوة الإنسان أو رغبته، فإن هذا بعينه هو مايطلق عليه المرء من جانبه اسم الخير Good، وأيّاماكان موضوع كراهيته أو نفوره فإن هذا بعينه هو مايطلق عليه اسم الشر Evil. ولذلك يكون الخير والشر نسبيين، فليس ثمة خيرٌ مطلقٌ أو شرٌ مطلق؛ لأنّه لاسبيل إلى استخراج قاعدةٍ أخلاقيةٍ تنبع من طبيعة الموضوعات نفسها (1). والأمر نفسه نجده عند سبينوزا؛ حيث لاخير ولاشر إلا بالنسبة للشخص الذي يقوم بهذه الأفعال التي تسره أو تضره، فيقول سبينوزا: «إنَّ الخير والشر يقالان بمعنًى نسبي، حتى أن شيئًا يقال إنه حسن أو قبيح أو قبيح حسب الزاوية التي نعتبره منها» (2)، فنحن نسمي خيراً مانعرف تمام المعرفة أنه نافعٌ لنا، أما هو في ذاته فليس خيراً ولاشرًا (3). فنحن لانسعى إلى شيء ولانريده ولانرغب به لكوننا نعتقده خيراً، بل على العكس من ذلك، نعتبره خيراً لكوننا نسعى إليه ونريده ونشتهيه (4). ولذلك فليس هناك شرٌ في ذاته أو خيرٌ في

1- إمام عبد الفتاح إمام، توماس هوبز فيلسوف العقلانية، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1985، ص248.

2- سبينوزا، رسالة في إصلاح العقل، ترجمة جلال الدين سعيد،تونس، دار الجنوب للنشر، د. ت ص 30؛ وانظر أيضًا: بيار فرانسوا مورو، اسبينوزا والإسبينوزية، ترجمة جورج كتورة، بيروت، دار الكتاب الجديد المتحدة، 2008، ص 62.

3- جوناثان ري، وج. أو. أرمسون: الموسوعة الفلسفية المختصرة، ترجمة فؤاد كامل وآخرون، مراجعة زكي نجيب محمود، القاهرة، المركز القومي للترجمة، العدد 2287، 2013، ص 184.

4- سبينوزا، علم الأخلاق، ص 158.

ذاته على الإطلاق، لكن كل ماهو متوافقٌ معنا ونرغب فيه فهو خير بالنسبة لنا، وكل موضوعٍ يسيء إلينا، حتى لوكان متوافقًا مع رغبات الآخرين يكون بالنسبة إلينا شرًا (1). وهكذا يحكم كل امرئٍ على الأشياء وفقًا لانفعاله الخاص، مُقدِّرًا أيها خيرٌ وأيها شر.

أما فولتير Voltaire فيرى أنّ مشكلة الشر الموجود في العالم هي السبب الأول للإلحاد؛ حيث رأى أننا أمام أمرين: إمّا أنّ الله كان باستطاعته أن يتحاشى الشر، ولم يرد ذلك، وإمّا أنه أراد أن يتحاشى الشر ولم يستطع؛ وفي الحالة الأولى: هل يمكن أن نقول إنّه طيب وعادل؟! وفي الحالة الثانية: هل يمكن القول بأنه قادر على كل شيء؟! (2)

أما كانط فيرفض النظريتين المعروفتين عن مصدر الشر، النظرية القائلة بأن الإنسان شريرٌ بطبعه وأن هذا هو سبب طرده من الجنة، وهبوطه إلى الأرض (هوبز)، والنظرية القائلة إن الإنسان خيرٌ بطبعه ويتقدم دائماً نحو الأكمل (سينكا Seneca – روسو Rousseau). ويحاول كانط التوفيق بين النظريتين فالإنسان عنده خيِّرٌ وشريرٌ معًا أو خيِّرٌ من جانبٍ وشريرٌ من جانبٍ آخر (3). ويحدد كانط الشر بأنّه عدم اتفاق الإرادة الحرة مع القاعدة الخلقية، وذلك لتدخُّل بعض الميول الطبيعية التي تشير إلى وجود مثل هذا الشر وجعل البواعث

1- Gilles Deleuze, Spinoza: Practical Philosophy, translated by Robert Hurley, First Edition in English, City Lights Books, San Francisco, 1988, P. 33

2- أندريه كريسون، فولتير (حياته- آثاره – فلسفته)، ترجمة صباح محي الدين، بيروت، منشورات عويدات، الطبعة الثانية، 1984، ص 69.

3- حسن حنفي، قضايا معاصرة، ص 141.

أقوى من القاعـدة أو المشاركة فيها، فإذا وجهت القاعدة الخلقية الإرادة الحرة حصل الإنسان على النعيم الخلقي (1). فيصبح الإنسان عند كانـط خيِّرًا عندمايسـلك بحريته طبقًا لقاعـدةٍ خيّرة، ويكون شـريراً عندمايسـلك – أيضًا بحريته – طبقًا لقاعـدةٍ سـيئة. ومن ثمّ يكون الشـر الأخلاقي والرذيلة موجودان في الحرية؛ بل وحسب مقولة كانط الشـهيرة: «كل الشـر في العالم ينبع من الحرية All evil in the world springs from freedom، فالحيوانـات ليست حرةً ولـذلك فهي تعيش وفقًا للقواعـد، والكائنات الحرة فقط تسـتطيع أن تتصـرف بانتظام لوحصرت حريتها في إطار القواعد، أم حينما تستخدم الحرية وفقًا لميولها ورغباتها فإنها حينئذٍ تخالف القواعد وترتكب الشرور والآثام (2) . ويرى أحد الباحثين أن كانط هنا يقترب من أوغسـطين في رفضه لوجود الشـر وجوداً جذريًا في الطبيعة كماهو الحال عند المانوية، فالشر ليس طبيعـةً أو غريزةً بل هو ممارسة الحرية طبقًا لقاعدةٍ سـيئة، ويعيد كانط تفسـير الفطرة بأنها الأساس السابق على ممارسة الحرية، أي إن الإنسان هو صاحب أعماله والمسؤول عنها (3).

أمّا هيجل فيؤكد أن الإنسان في مبدئه يتمتع بالبراءة الأولى، لكنه انقطع مع هذه البراءة، وانشق عن الطبيعة، واختلف مع الله،

1- See, Kant, Critique of Practical Reason, Translated by Thomas kingsmill Abbott in Great Books of The Western World (Kant 39) Fifth Printing, United States of America, 1994, p. 306

2- Kant, Lectures on Ethics, Translated by Louis Infield, B. A., O. B. E, With An Introduction by: J. Mac Murray, M. A., Methuen, Co. LTD, First published, 1930, pp. 122- 123.

3- حسن حنفي، قضايا معاصرة، ص 142.

نتيجة التدخل الشـيطاني... وهذا هو معنى السـقوط في الشـر، ومعاناة الألم والشقاء في العالم، وهو ماعبرت عنه قصة السقوط (1). لذلك تتلخص مسألـة التغلب على الشـر عنـد هيجل في التوبـة والمصالحـة والعودة إلى الله. ولـذلك اتهمه جوته – J. W. Goethe (1749 1832) وهردر (Herder (1744 – 1803) وشيللر Schiller J. C. F. (1759 – 1805) أنه قد لطّخ رداءه الفلسـفي بنظرية الخطيئة الأصلية، وفتح ثغرةً لاعقلانيةً في نسقه العقلاني المحض.

وفي الفلسـفة المعاصـرة رأى الفلاسـفة الاجتماعيون – وعلى رأسهم أوجيست كونت وإميل دور كايم وليفي بريل – أنَّ المجتمع هو الذي يحـدد ماهو خيرٌ وماهو شـر، ما هو جميلٌ وما هو قبيح. بينما رأى البراجماتيون وعلى رأسـهم تشارلز بيرس 1914 – 1839) Peirce C) ووليم جيمس وجون ديوي 1925 –1859)J. Dewey) أنّ واضع القيم هو الإنسان نفسه، وهو وحـده الذي يحدد ماهو نافعٌ وماهو ضار، ماهو خيرٌ وماهو شـر، ماهو حسنٌ وما هو قبيح، وأنّ الخير هو كل مايحقق نفعًا للناس ويعمل على إشـباع رغباتهم وحاجاتهم، والشـر كل مايجلب ضـررًا ويتعارض مع إشـباع رغبات الناس وحاجاتهم. أماالفلاسفة الوجوديون فقد رأوا أنَّ الإنسان كائنٌ يخلق قيمه الخاصة بحريته المسؤولة، ولايوجد معيار أسمى يمكن به امتداح القيم الأخلاقية عند فرد، بالنظر إلى القيم الأخلاقية عند فردٍ آخر (2).

1– محمد عثمان الخشت، العقائد الكبرى بين حيرة الفلاسفة ويقين الأنبياء، ص 152.

2– انظر، موريس كرانسون، سارتر بين الفلسـفة والأدب، ترجمـة مجاهـد عبـد المنعم مجاهـد، القاهرة، الهيئـة المصـرية العامـة للكتاب، 1981، ص 65.

وهكذا عالجت فلسفة الدين مشكلة الشر من مختلف جوانبها، ومازالت تطرح الفكرة لتبقى بصفةٍ مستمرةٍ قيد البحث والمناقشة دون تبنيها لوجهة نظرٍ معينةٍ ترى أنها تمتلك وحدها الحقيقة المطلقة.

خامسًا: البعث والخلود

تُعد قضية البعث والخلود والحياة الأخروية من أهم الموضوعات التي تتوقف عندها فلسفة الدين؛ فالحياة الأخروية هي المحرك الأول والسبب الرئيسي للاعتقاد بالدين، والتفكير في عقائده، والبحث عن حقيقته وماهيته. فلو لم تكن هناك حياةٌ أخرويةٌ لانعدم البحث في الدين، واقتصر الإنسان على ماهو دنيويٌ فقط. والبعث هو الوجود الثاني للأجسام بعد فنائها في الحياة الدنيا، كما أنّ الإيمان به يحيي الأمل في نفوس البشر، وهي تتطلّع إلى الحياة الآخرة، المعبّرة عن عدل الله وصدق وعده ووعيده. فيَجِدُّ البشر في ترسيخ قيم الأخلاق والدين، ويتحمّلون الصعاب في سبيل الإصلاح والدعوة إلى الحقّ والصدق والعدل.

ولذلك اهتمت الديانات الإنسانية منذ أقدم العصور بالمصير الأخروي. فاعتقدت ديانات المصريين القدماء على اختلافها بأن ثمة حياة أخروية بعد هذه الحياة ورأوا أن العودة تكون بالروح والجسد معًا، وإن مبرر هذا المعاد هو القول بالثواب والعقاب؛ حيث يكون من العدل أن يُثاب المظلوم ويجازى الظالم؛ لأنه ليس من المعقول أن يتساوى الخيِّر بالشرير، والرفيع بالوضيع والكريم باللئيم. وقد كان المصريون أول شعوب الأرض – كما زعم المؤرخ اليوناني هيرودت

Herodotus – اعتقادًا بخلود النفس، وأنّه قـد ورد في النصوص المنقوشـة على جـدران الأهرام التي تعود إلى عهـد الأسـرات الأولي تلك العبارة: «إن النفس خالدةٌ ولا تموت أبدًا»، وفي كتاب الموتى يَرِد القول: «أنا لا أموت مرةً ثانيةً في العالم الثاني»، وغيرها من العبارات اللتي تؤكد إيمان المصري القديم بالمعاد (1).

وكانت مشـكلة الموت هي بدايـة التفلسف للتفكير الديني الهندي؛ حيث يتجلى ذلك من خلال أكبر ديانتين موجودتين على أرض الهند ، وهما «البراهمة) و (البوذية»؛ فإذا مانظرنا إلى المعاد عند البراهمة وجدنا أنَّ الهنود البراهمة يعتقدون أن جميع أعمال البشر الاختيارية التي تؤثر في الآخرين، خيرًا كانت أو شـرًا، لابد أن يجازى عليها بالثواب أو العقاب، طبقًا لقانون العدل الصارم، فالنظام الكوني الإلهي قائمٌ على العـدل المحض، وإن العـدل الكوني قضـى بالجزاء لكل عمل، وإن هذا الجزاء يكون فى هذه الحياة الأخروية، حيث يجازى الخير بالخير والشر بالشر طبقًا لقانونٍ يطلق عليه كهنة الهنود «الكرما Karma»، ومن ثمَّ نتج عندهم القول بعقيدة التناسخ وهي عبارة عن تردد الروح في الأجساد الدنيوية حتى تكفّر ماعليها بحسب تعبيرهم وعقيدتهم (2). أما في البوذيّة فلايكون البعث إلا بعد الوفاة بتسعةٍ وأربعين يومًا (3)، والعقاب فيها يتم أيضًا عن طريق

1- انظر، أنطون ذكري، الأدب والدين عند قدماء المصريين، القاهرة، مطبعة المعارف، الطبعة الأولى، 1923، ص 101.

2- شاكر عطيـة الساعـدي، المعاد الجسـماني، قم، منشورات المركز العالمي للدراسات الإسـلامية، الطبعة الأولى، 1426ق/1383ش، ص33.

3- عبد المنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، القاهرة، مكتبة مدبولي، ط 3، 2000 ، ص 160.

التناسخ الذي يقصد تخليص النفس من أثر الشهوات وتزكيتها، أمّا النفس الخيّرة فتعيش في لذةٍ تامةٍ خاليةٍ من أي ألم، وهي مايطلق عليها «النرفانا». أي إنه «عندمايزال كل دَنِسٍ وشريرٍ من هذا الوعي الأساسي، فإن «الدوخا» كلها سيتم القضاء عليها، وتتحقق النرفانا» (1).

وفي الفكر الصيني القديم أهملت الكونفوشيوسية قضية المصير الأخروي في سقطةٍ مريعةٍ تداركتها الطاوية، واهتمت بطريق الخلاص والمصير الأخروي، ورأت أن المؤمن عن طريق الالتزام بالتقوى وتأدية خدماتٍ دينيةٍ يستطيع أن يظفر في النهاية بالانعتاق من العالم السفلي ودخول الجنة.

وافترضت الزرداشتية أن هناك قنطرةً أو مايسمى ب- «جسم الانفصال» تجتازها الأرواح جميعًا، وتكون بمثابة الحساب، فالأرواح الخبيثة التي خالفت تعاليم «أهورامازدا» الإله الاوحد عند زرادشت، روح الأرواح الذي لايُرى رغم وجوده في كل مكان، الذي لم يولد ولن يموت، لاتستطيع أن تجتاز تلك القنطرة، فتتردى في درك من الجحيم مع «أهريمان» وأتباعه من الأرواح الشريرة. أمّا الأرواح الطيبة فتجتاز هذه القنطرة بسلام «حيث يستقبلهم «أهورامازدا» بعد أن يمروا في وسط العمل الصالح والقول الخير والأفكار الطيبة ويتمتعون في كنفه بالسعادة الأبدية» (2).

1- جون كولر، الفكر الشرقي القديم، ترجمة يوسف كامل حسين ومراجعة إمام عبد الفتاح إمام، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، 1995، ص 236.

2- مصطفى النشار، المصادر الغربية والشرقية للفلسفة اليونانية، القاهرة، دار قباء الحديثة، 2008، ص 104.

ويبـدو موضوع البعث والخلود والمعاد في الديانـة اليهودية أمرًا ملتبسًا للغاية، حيث لايمكننا أن نجد في العهد القديم نصوصًا صـريحةً في دلالتها على المعاد الأخروي، حيث إنّه لايوجد في أسـفار موسى ذكرٌ للبعث، والصدوقيون من فرق اليهود ينكرون القيامة ،البتة، إلا أنّه من الممكن أن يُفهم ضمنًا مماورد في «سفر أيوب» (19/ 25 – 27)، وكـذلك في المزامير في المواضع التي يُعبَّر فيها عن الرجاء، مثلاً (16/ 9 – 11) و(15/17)، و(15/49)، و(73/24)، وفي «أشعياء» هناك الحديث عن قيامة المؤمنين (19/26)، وأيضًا فى دانيال (2/12) (1).

أما عن عقيدة تناسخ الأرواح فقد شـقت طريقها إلى اليهودية، مع أن الفلاسفة اليهود قدهاجموها بصفةٍ عامة، وهي تظهر في مذهب القبالة Cabala، وجاءت بأسلوب منتظم في كتاب الزهر Zohar (2)،وقد آمن بعض فرق اليهود بعودة الروح لبعض الناس بعد الموت، فيعودون بنفس أجسادهم إلى الحياة بعـد موتهم بمائـة عام، وكذلك هارون أخو موسـى فقد آمنوا برجعته واستئنافه للحياة من جديد (3). وهذا وذاك يعد دليلاً واضـحًا على يد التحريف التي طالت العهد القديم، إذكيف يمكن لديانةٍ سماويةٍ أن يكون المعاد الأخروي فيها أمرًا احتماليًا غير يقيني بهذا الشكل. وقد أكد القرآن الكريم على البعث عند اليهود في قوله تعالى على لسان اليهود {ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَنْ تمَسَّنَا النَّار إِلَّا أَيَّامًا مَعْدُودَات وَغَرَّهُمْ فِي دِينِهِمْ مَاكَانُوا

1- عبد المنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، ص 158.

2- محمد عثمان الخشت، تطور الأديان – قصة البحث عن الإله، ص 224.

3- مصطفى الكيك، تناسخ الأرواح، الإسكندرية، منشأة المعارف، د.ت، ص 41.

يَفْتَرُونَ} [آل عمران 24] . ومماقيل في تفسير ذلك أن فرقةً من اليهود زعموا أن عذابهم لو وقع يكون أربعين يومًا بعدد أيام عبادتهم العجل، وزعمت أخرى أن عـذابهم لو وقع يكون سـبعة أيام بعـدد أيام الأسـبوع. وهـذا إقرارٌ بالمعاد الأخروي ومافيه من الجنة دار الثواب والنار دار العقاب.

أما الديانـة المسـيحية فقـد آمنت بالمعاد وبالحياة الأخروية، وبالثواب والعقاب، ووردت نصوصٌ صـريحةٌ في الأناجيل المشـهورة (متى – مرقس – يوحنـا – لوقـا) تؤكـد على المعـاد بعـد الموت والقول به كأسـاسٍ ديني، كمـاورد بصورةٍ صـريحةٍ في رسائـل بولص إلى الكنائس المختلفـة، وبـالخصوص رسائل «كورنثوس الأولى» التي أكـدت بصورةٍ واضـحةٍ لاتقبل الشك على المعاد الأخروي، ومن أبرز ماجاء في ذلـك مـاورد في إنجيل متى (13:49، 50): «وفي انقضـاء العـالم يخرج الملائكـة ويفرزون الأشـرار من بين الأبرار ويطرحونهم في أتون النار»، وفي مرقس (9: 43 – 49): «والعصـاة يمضون ويُطرحون في جهنم النـار التي لاـ تطفأ حيث دودهم لايموت والنار لاتطفأ». وإن كان المعاد الأخروي في نصوص العهد الجديد لايمكن مقارنته بماورد في القرآن الكريم من حيث قلة الأول وكثرة الثاني.

والمعاد أصلٌ ثابتٌ من أصول الاعتقاد في الإسـلام، وهو الأصل الـذي اقترن بالتوحيـد والنبوة، إذ صار الإيمان بالله ورسـله وكتبه داعيًا إلى ضرورة الإيمان به، فهو لازم التصديق بدعوات الأنبياء المشـحونة بالنصوص القاطعة فى إثباته، وهو أيضًا لازم الوعد الإلهي بالثواب، والوعيد بالعقاب، وهما من لوازم التكليف، ولوازم العدل الإلهي

أيضًا، ولوازم الهدفيـة والغائيـة في الحياة، المنافيـة للعبث الـذي لا محل له مع العـدل والحكمـة الإلهيين. والقرآن يكشف عن هـذاالتلازم الأكيد في نصوص كثيرة (1). ويُعد منكر المعاد في الإسـلام كافرًا مارقًا خارجًا عن الملة. بل أن البعض يرى أن من يتصور في أمور المعاد تصورًا مخالفًا لماارتضاه التصور القرآني له يُعـد أيضًا خارجًا عن الملـة. فلتلك الحياة الأبديـة فصولٌ طويلة، وضـعت آيات القرآن الكريم والسـنّة المطهّرة حـدودها ومعالمها الأساسـية، ابتـداءً بالبرزخ، فقيام الساعـة، فالبعث، والنشور، والحشـر، والحساب، والميزان،والصـراط، وانتهاءً بالجنة والنار. تلك الفصول الطويلة التي صار يُعبَّر عنها في الأدبيات الإسلامية بمشاهد القيامة.

أن

وقـد اهتمت الفلسـفات المختلفـة بقضـية المعاد (البعث والخلود) اهتمامًا كبيراً؛ ففي الفلسـفة اليونانيـة اعتقـد فيثاغورس بنطرية التناسـخ والولادات المتكررة. أمّا سـقراط فاعتقـد أن النفس ذات أصل إلهي، وأنها تشـتاق دومًا للعودة إلى هذا الأصل السامي. أمّا أفلاطون فرأى ان مصـير الأنفس بعد الموت إن كانت فاضلةً أن تعود إلى أصلها الإلهي السامي، وإن كانت شريرةً كان مصيرها إلى التناسخ بأن تظل تحيا في العالم المادي متنقلةً من جسد إلى جسد حتى تقضي فترة عقوبتها عما اقترفته من آثام. أمّا أرسطو فجعل الخلود والبقاء للجانب العقلي من النفس فقط .

وأوْلَت الفلسفة الإسلامية اهتمامًا فائقًا بمشكلة المعاد الأخروي، فحاولت التوفيق بين عقائد الدين الإسلامي ورؤى

1- انظر ، علي موسـى الكعـبي، المعـاد يـوم القيامـة، ص 5، على الرابط التالي:https://alkafeel.net/islamiclibrary/aqad/almaad/almaad/m1.html

فلاسفة اليونان، فجاءت معظم آراء فلاسفتها بعيدةً عن جوهر الدين الإسلامي؛ ولذلك كانت قضية المعاد الأخروي إحدى القضايا الثلاث التي كفَّر فيها أبوحامد الغزالي الفلاسفة. فرأى الكندي أن النفس حينما تفارق لايتهيأ لها العودة مباشرةً إلى العالم المعقول فيماوراء الأفلاك، وإنما يمر بعضها في مراحل متتابعة من التطهّر عبر الأفلاك المتتالية، وبعد هذا التطهر تظفر بمشاهدة الله مشاهدةً عقليةً وتبقى في خلودٍ دائم. في حين بدا موقف الفارابي ملتبسًا وغامضًا؛ فتارة يقول بالخلود الروحاني دون الجسماني، وتارةً أخرى يخص النفوس الفاضلة فقط بالخلود، أما النفوس الجاهلة فتارةً يقول بخلودها في الشقاء، وتارةً أخرى يقول بفنائها وانحلالها إلى العدم. أما ابن سينا فقد عبّر من خلال قصيدته العينية التي مطلعها: «هبطت إليك من المحل الأرفع .... ورقاء ذات تعزُّزٍ وتمنُّعِ»، عن نوع من الخلود الروحاني فقط؛ فأصل النفس الالهي هو ماسيخلد، أماالجسد فلاحظ له من الخلود. وقال ابن باجة الأندلسي بفناء

النفس مع البدن، وقال بنوع من الخلود المعرفي الذي هو للعلماء والمفكرين من أفذاذ الإنسانية الذين يظلون بمنجزاتهم المعرفية في عقول بني الإنسان لآلاف السنين (1). أما ابن طفيل فيميّز بين ثلاث حالات للنفس من خلال علاقتها بواجب الوجود؛ حالة أولى تمثّل النفس أو الإنسان الذي أدرك واجب الوجود ثم فقد إدراكه بالمعصية، ومصير الإنسان في تلك الحالة إنما يتمثل بالآلام التي لانهاية لها، سواء تخلص من الآلام بعد جهاد طويل، أم بقي في الآلام بقاءً نهائيا. وحالة ثانية تمثّل الإنسان الذي أدرك وجود الله وأقبل

1- غيضان السيد علي، الفلسفة الطبيعية والإلهية (النفس والعقل)، بيروت، دار التنوير، 2009، ص 105.

تمامًا عليه والتزم بالتفكير فيه حتى موت الجسد، ومصير النفس بعد الموت إنما يتمثل في لذتها وغبطتها وسعادتها سعادةً لانهاية لها. وحالة ثالثة تمثّل الإنسان الذي لم يدرك وجود الله، ومصير النفس في هذه الحالة كمصير الحيوانات (1). أما ابن رشد فيسود موقفه من الخلود القلق والاضطراب، فهو فضلاً عن إنكاره للخلود الجسماني يقول بنوعٍ من الخلود للنفس الكلية دون الأنفس الجزئية!

أمّا في الفلسفة الحديثة فنجد ديكارت يرى أنّ النفس خالدة؛ لأنها جوهرُ محض، في حين يفنى الجسد. أما سبينوزا فيرفض خلود النفس والجسد معًا ويقول بفنائهما، وإن كان يعتقد بنوعٍ من الخلود المعرفي شبيه بماقال به ابن باجة – من قبل – إلى حدٍ بعيد. في حين يرى بركلي . G Berkeley(1685– 1753)أنّ النفس خالدةٌ وغير قابلةٍ للفناء لأنها لاتقبل القسمة أو الامتداد بخلاف الجسد. كمايرى هيوم أن النفس حادثة مع الجسد، ومن ثم فهي فانيةٌ بفنائه؛ فموت الإنسان هو نهاية كل تجربة بالنسبة إلى النفس، ومن ثم لاأمل في خلودها إلا إذاافترضنا وجودها قبل البدن، ولذا فالاحتمال الوحيد الممكن – عند هيوم – هو إقرار نظرية التناسخ، ولكن هذا الاحتمال لم ينجُ من التفنيد الهيومي؛ حيث إنّه لايوجد دليل على الوجود السابق للنفس، لأنّه تجربة لم يسبق لأحد أن مرّ بها، ولايمكن للعقل أن يقيم عليها البرهان المحكم (2). أما كانط فجعل

1– عاطف العراقي، الإنسان عند فلاسفة المغرب العربي، دراسة بالكتاب التذكاري: يوسف كرم مفكرًا عربيًا ومؤرخًا للفلسفة، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، د.ت، ص 258، وانظر أيضًا، محمد غلاب، المعرفة عند مفكري المسلمين، القاهرة، الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1966، ص 258 – 259.

2– محمد عثمان الخشت، الدين والميتافيزيقا في فلسفة هيوم، ص 103.

خلود النفس أحـد مسـلمات العقل العملي الثلاث، فلم يكن أمام كانط بدٌ من القول بخلود النفس وإلا إنهار نسـقه الأخلاقي كاملاً؛ حيث إن القانون الأخلاقي يحثنا دومًا على ألانسـعى دائماً إلى ماهو عاجل من متع الدنيا، وماله نتائج لذيذة، بل إننا دائمًا نشـعر بنداءٍ خفيٍ يحثنا على أن نضحي بكثير من رغباتنا، وأن نسعى دائمًا إلى مانسميه الخير الأسمى، والعمل لماتقتضيه الإرادة الخيِّرة، وأن نحلق بفكرنا دائمًا إلى عالمٍ أفضل (1). ولاـيكون لهـذا كله معنى إلا في ظل افتراض خلود النفس. أماهيجل فيقر بالخلود ويؤمن به إلا أن اهتمامه به كان ضـئيلاً إلى حدٍ يمكن القول معه إن النزعة التاريخية عند هيجل تتعارض مع القول بالخلود.

وفي الفلسـفة المعاصـرة وتحت دعاوى الإلحاد نجـد أنَّ كثيرًا من الفلاسـفة يسـيرون في رفض القول بوجود حياةٍ أخروية، من أمثال: نيتشه، وماركس، وسارتر، وألبير كامي،وبرتراند رسل.

وهكذا يتحول البحث في المعاد والخلود – تلك العقيدة الأهم التي جاءت من أجلها الأديان جميعًا – إلى مبحثٍ فلسفيٍ يعالجه الفلاسفة انطلاقًا من رؤى عقليـةٍ خالصـة، وبعيـدًا عن التعصب لأي موقفٍ مسـبق، فيبرهن على قبولها أو رفضـها، وهكذا تفكر فلسـفة الدين في أهم الموضوعات الدينية دون أن تتحول إلى فلسفةٍ دينيةٍ أو لاهوتٍ أو علم كلام.

1- Kant, Critique of Pure Reason, p. 246

الفصل الخامس: فلسفة الدين والمسائل المتعلقة بطبيعة الدين نفسه

اشارة

ص: 135

الفصل الخامس:

فلسفة الدين والمسائل المتعلقة بطبيعة الدين نفسه

اشارة:

تحدثنا في الفصل الرابع عن الموضوعات الكلاسيكية في فلسفة الدين، وهي الموضوعات المتعلقة بالله تعالى وبمبحث الألوهية. وحسب تعريف عادل ضاهر الإجرائي لفلسفة الدين بأنها تتناول موضوعاتٍ تتعلق بالطبيعة الإلهية من حيث معرفة وجودالله، ومعرفة صفاته، وكيفية تحديد العلاقة بينه وبين العالم... إلخ، ومسائل أخرى تتعلق بطبيعة الدين في ذاته؛ كالتجربة الدينية، والمعرفة الدينية، والتعددية الدينية، ولغة الدين، والهرمنيوطيقا، والعلم والدين، والدين والأخلاق، والدين والسياسة، ومسألة النجاة. لذلك كان الحديث في هذا الفصل عن أهمّ تلك المسائل التي تتعلق بطبيعة الدين نفسه أو المسائل الخارجدينية حسب تقسيم محمد رضا كاشفي؛ حيث قسَّم كاشفي مسائل فلسفة الدين إلى نوعين:

المسائل الداخلدينية

المسائل الخارجدينية

ويعني بالمسائل «الداخلدينية» تلك التي يقول بها المتدينون بدينٍ أو مذهب، وتستند إلى كتبهم المقدسة، بالطبع يتناول فيلسوف الدين من بين هذه الموضوعات العناصر المشتركة بين الأديان. و من أمثلة المسائل «الداخلدينية» التي يمكن الإشارة إليها: الاعتقاد

بموجودٍ فوق المادة والماديات، خلود الروح، خلق الموجودات من العـدم إلى الوجود، ماهيـة الروح، هدفية هذا العالم وعدم عبثيته، تمتع العالم بمنظومةٍ أخلاقية، الإيمان، الوحي، موضوع الشرور وغيرها (1).

أما المسائل «الخارجدينيـة»، فهي التي لايجـد المتـدين بـدينٍ خاصٍ شـيئًا منها في كتبه الدينيـة المقدسة، وينبغي عليه أن يبحث عن هذه الأمور خارج الدين؛ لأن هذه الموضوعات بوصـفها أسـسًا ومبادئ تؤثّر في طريقة فهم واستيعاب الدين، ويجب عليه أيضًا من هذا الجانب أن يُظهر رأيه حول تحليل هـذه العناصـر الدينيـة. ومن أمثلـة هذه المسائل «الخارجدينية»: تعريف الدين، منشأ الدين، قشور ولُباب الدين، التعدديـة الدينيـة، لغـة الـدين، التجربة الدينية، الدين والعلم، الدين والسـياسة، ارتباط الدين بالثقافة، إمكان التحقق والإثبات... وغيرها من الموضوعات التي يصـعب حصـرها لأنها تتصل بمنبعٍ غير متناهٍ يتغذى فيلسوف الدين منه دائمًا من خلال أسـئلته ورؤاه الجديدة، ويتطلب منه أجوبةً وآراء حديثة.

ونحن إذنوافقه على مضمون هذا التقسيم خصّصنا هذا الفصل لدراسة الموضوعات «الخارجدينية» أو «الموضوعات المتعلقة بطبيعة الدين نفسه». وإن كنا نفضّل المسـمى الأخير على مسـمى كاشـفي؛ لأنَّ مصطلح «الخارجدينية» مصطلحٌ غريبٌ وشاذٌ في اشتقاقه اللغوي وفي دلالاته المصـطلحية؛ فمصـطلح «الخارجدينية» يحيل الأذهان إلى خارج دائرة الدين كليةً، وهذا بخلاف المقصود بلاشك، وإن كنا نوافقه في مضمون التقسيم كما

1- انظر: محمدرضا كاشفي، فلسفة الدين والكلام الجديد، ص 286.

أسلفنا القول وفيمايلي نتناول هذه المسائل بشيءٍ من التفصيل:

أولًا: التجربة الدينيّة

تهتم فلسفة الدين اهتمامًا كبيرًا بالتجربة الدينية وبصفةٍ خاصةٍ

.W

منـذ أن أولى الفيلسوف البرجمـاتي الأـمريكي وليم جيمس . 1910 -1842) Games W) ذلـك الموضوع أهميـةً كبيرةً في كتابه القيِّم «تنوعات التجربة الدينية»، الذي ظهر مع بدايات القرن العشرين، وعالج من خلاله التجربة الدينية من أهم جوانبها، كذلك لايمكننا أن ننكر تلك الأهمية لإدجار شـيفلد برايتمان وخاصة في كتابه «أسس التجربة الدينية» في الاهتمام بالتجربة الدينية كموضوعٍ مهمٍ في فلسفة الدين. هذا فضـلاً عن اهتمامات شـلايرماخر قبلهما بالتجربة الدينية وبيان أثرها في حياة المتدينين عمومًا، وكيف أنها تلعب دورًا عظيمًا في التطور الديني لصاحبها، وتخلق نوعًا من الرضا الباطني العميق لديه.

وقدلعبت عوامل عدةٌ في طرح مفهوم التجربة الدينية في المجتمعات الغربية، لعل أهمها: ضعف النظم الفلسفية الغربية في دفاعها العقلاني عن التعاليم الدينيـة، ونقـد الكتاب المقـدس، ومواجهـة الأديان الأخرى، ومجاراة العلوم التجريبية، ومحورية الإنسان، والرغبة في التحليل المادي للظواهر التي تبدو ماورائية (1).

وقد اهتمت فلسفة الدين بصفةٍ عامةٍ ببيان ماهية التجربة الدينيّة، وأنماط التجربة الدينية، وإمكانية معرفة صاحب التجربة الدينية

1- حسن يوسـفيان، دراسات في علم الكلام الجديد، ترجمة محمد حسن زراقط، بيروت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسـلامي، الطبعة الأولى، 2016، ص 330.

بتفسيرها، هل هي عاطفةٌ وشعورٌ بالتبعية للحقيقة الغائبة، أو هي كشفٌ وإشراقٌ ورؤيةٌ حدسيةٌ روحية؟ وهل هي تجربةٌ حقيقيةٌ أم محض تجربةٍ زائفةٍ لاوجود لها إلا في ذهن صاحبها؟ وهل هي تجربةٌ حسيةٌ وإدراكيةٌ أم تجربةٌ معنويةٌ غير مُدركة؟ وهل التجربة الدينية تتضمن حقيقة الدين وجوهره كمايدعي أصحابها أم أنها غير ذلك؟

يرى أديب صعب أن التجربة الدينية، في أحد معانيها، هي الدين كله، وأن أي فصلٍ في كتابٍ حول فلسفة الدين لايمكنه إلا أن يتناول التجربة الدينية من أحد جوانبها، فالتجربة الدينية عند جيمس هي الصخرة التي يرتكز إليها الدين (1).

ولكن ماهو المقصود بالتجربة الدينية على وجه التحديد؟ يعرّفها برايتمان بأنها «الوعي بالله من دون واسطة، وهذا الوعي لايتأتى عن طريق العقل أو الإرادة الفردية أو الجماعية، وإنما يأتي من الله مباشرةً» (2). ويصفها عدنان المقراني بأنها «الصلة الحميمة بين المؤمن والله تعالى» (3). بينما يظل التعريف الرائج لها هو: «الإحساس بالعلاقة والصلة بموجود متعال» (4) .

1- أديب صعب، التجربة الدينية، ضمن موسوعة فلسفة الدين - 2 (الإيمان والتجربة الدينية)، بغداد، مركز دراسات فلسفة الدين، بيروت، دار التنوير، الطبعة الأولى، 2015، ص 79-80.

2- نقلاً عن: محمد لغنهاوزن، التجربة الدينية (ندوة شارك فيها مصطفى ملكيان ومحمد لغنهاوزن)، ونشرت ضمن موسوعة فلسفة الدين - 2 (الإيمان والتجربة الدينية)، بغداد، مركز دراسات فلسفة الدين، بيروت، دار التنوير، الطبعة الأولى، 2015، ص 158.

3- عدنان المقراني، التجربة الدينية والنص، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، مركز دراسات فلسفة الدين،بغداد، العدد 48/47، صيف وخريف 1432/2011، ص 19.

4- حسن يوسفيان، دراسات في علم الكلام الجديد، ص 305.

والتجربة الدينية مصطلحٌ يستعمل في حقول الإلهيات، وفلسفة الدين، وعلم نفس الدين، وظاهريات الدين للدلالة على معان ثلاثة: أولها، المعرفة الحضورية الشهودية بالله تعالى بدون واسطة. والثانية المعارف الدينية المتعددة حول الإلهيات التي يجدها الإنسان في نفسه من خلال تأملات المرء في ذاته، وثالثها هي المعرفة الناتجة عن تجربةٍ ذاتيةٍ مع العون الإلهي، والإحساس بحضور الله ورقابته في الحياة اليومية الدنيوية، والذي يتجلى من خلال حوادث خارقة، وكرامات الأولياء، واستجابة الدعاء، ومنها على سبيل المثال شفاء شخصٍ عزيزٍ من مرضٍ عضال – وقف الطب البشري عاجزًا أمامه – عقب الدعاء. وبناءً عليه فإن هذه المعاني الثلاثة تسمى تجربة؛ لأن فيها جميعًا معرفةً مباشرةً بدون واسطة.

وإذا كان البعض يرى أن الإيمان الديني يرتكز إلى هذه التجارب الروحية العميقة خاصةً عند أصحابها، وأن النوع الأعمق من هذه التجارب هو ماعاشه الأنبياء والأولياء والمتصوفة والقديسون، إذكانت لهم تجارب عميقة جدًا، وقريبة غاية القرب من الألوهية، فإن هذه التجارب الدينية لم تقتصر عندهم فقط على الأنبياء والأولياء والمتصوفة والقديسين، لكنها صارت ممكنةً لأي إنسانٍ ينطلق من شعوره بالمخلوقية والمحدودية إلى فكرة الخالق من حيث هو الآخر المطلق. الأمر الذي يجعل من مفهوم التجربة الدينية مفهومًا مشككًا إلى حدٍ كبير؛ حيث تبدو مصاديقه متنوعةً تبدأ من التجارب التي تعرض للمؤمنين العاديين وترتقي لتصل إلى تجارب الأنبياء المصونة من الخطأ في التلقي وفي التفسير. وشتان مابين تجربةٍ مصونةٍ من الخطأ وأخرى لامانع من دخول الخطأ على خطها.

ص: 140

وتمثل التجربة الدينية – في الحقيقة – تجربةً ذاتيّةً جوانيّةً لايمكن إدراكها ولاقياسها بوسائل حسية، بل يعيشها صاحبها بذاته ويعبر عنها بلغةٍ خاصة، ولاتُفهم إلا في فضاء التجربة الدينيّة للشخص ذاته. فما لم نتحقق بهذه التجربة لايمكننا فهمها بشكل واضحٍ مثلما لايَفهم طبيعة الحب إلا المحب، ولايفهم القلق إلا من يغرق فيه. وهي تختلف عن التجربة العرفانيّة لأنها قدتكون تجربةً عاديةً لإنسانٍ عادي، ويكفي لحدوثها استحضار الله في الأمور والأشياء كلها.

وتهتم فلسفة الدين بتفسير هذه التجارب والوقوف على حقيقتها، وتصنيفها، والوقوف على مدى حقيقتها أو زائفيتها، وكيفية تمييزها عن التخيلات الوهمية والهلاوس والأمراض النفسية والعصبية، والتهيؤات العقلية. مع العلم بأن التجارب الدينية لاتخضع لمنطق المعرفة العلمية الحسية، وإنما تخضع لمنطقٍ خاصٍ بها يتناسب مع طبيعتها، إذ إنها تجربةٌ ذاتيةٌ للإنسان مع الله، قدتكون بالفعل كذلك، وقدتكون حالاتٍ نفسيةً مرضيةً لاتشير إلى أي حقيقةٍ موضوعيةٍ خارج الذات.

ولكن هذا الوضع يطرح أسئلةً تشكيكيةً لعل أهمها: كيف أعرف كُنه هذه التجربة ما لم يكن لديَّ أنا تجربةٌ دينية؟! وهل كل التجارب الدينية متماثلةٌ أم مختلفةٌ ومتنوّعةٌ بتنوع أصحابها؟ وهل من الممكن أن تدعم المعتقدات الدينية لدى آخرين غير أصحابها؟ وجراء هذه الأسئلة التشكيكية تعرضت التجربة الدينية لموجةٍ من الانتقادات.

ص: 141

ولذلك حاول بعض فلاسفة الدين إخراج التجربة الدينية من المعنى المتطرف لها، الذي يشترط تجربةً دينيةً مغالية، لينظروا إليها من منظور آخر، فالمسألة ليست برهان وجود الله برهانًا منطقيًا أو نظريًا قبل حصول التجربة، ذلك أن شؤون الحياة لاتحدث على هذا النحو السكوني الجامد، فالتجربة الدينية من التعقيد والحركة بحيث لايصح السؤال عماتكون له الأولية في السياق الزمني: إثبات وجود الله أم اختبار الله في حياتنا. أجل، التجربة ظاهرةٌ متحركةٌ لأنها ليست شيئًا محددًا يحدث مرةً واحدة، بل هي عمليةٌ مستمرةٌ تتطور خلالها نظرة المرء إلى العالم في ضوء تجاربه الجديدة وفهمه له. ومن أمثلة التجارب الدينية التي يمر بها معظم الناس هو شعورهم بأنهم مخلوقون ومحدودون ومتناهو الإرادة، وإن كان هذا الشعور بمثابة نوعٍ بدائيٍ من التجربة الدينية، إذتتعدد أنواع التجارب الدينية وتتراتب من الأدنى إلى الأعلى، لذلك نجد الكثير من أحاديث النساك والمتصوفين عن مراحل على طريق التجربة الدينية، أدناها تجربة المبتدئين وأعلاها تجربة الخبراء (1).

ورغم ذلك الدفاع الواهي من أديب صعب عن التجربة الدينية، يمكن توجيه العديد من سهام النقد إلى التجربة الدينية من جوانب مختلفةٍ لعل أهمها معيار الصدق والكذب فيها، فالأمر بلاشكٍ ذاتيٌ خالص، أي إن التجارب الدينية تحمل مصداقيتها في ذاتها، أي إنه لايمكن لصاحبها أن يحمل أحدًا على تصديق هذه التجربة، اللهم إلا إذا كانت حياته كلها انعكاسًا حقيقيًا لتلك التجربة، أو أن حياته كلها صراعٌ حادٌ تعكس حقيقة التجربة وجدتها. ومع هذا

1- أديب صعب، التجربة الدينية، ص 9.

من الممكن لأي شـخصٍ إنكار هذه التجربة وعدم تصديقها. وحتى في حال تصديقها تظل تعاني من كثيرٍ من أوجه النقص والقصور؛ فهي لاتتفق إلا للقليل من الأشـخاص، ولاتعطينا إلا القليل من المعارف، وهي عبارة عن تجارب ذاتيـةٍ مرتبطـةٍ بثقافـة كل فرد واعتقاده الـديني الخاص.

بل إنه من الممكن العودة بالتجربة الدينية برمتها إلى قضايا واتجاهات أيديولوجية؛إذاسـتخدمها شلايرماخر ضد الطابع المؤسساتي الرسمي للـدين، وعـدَّها أعمق وألطف من ذلك الـدين الـذي تقـدمه المؤسـسات الدينيـة، بل قدَّمها على أنها هي التي تمثل جوهر الدين وحقيقته وليست المعتقدات والأحكام الكنسـية. أي إن شـلاير ماخر اسـتخدمها اسـتخدامًا أيديولوجيًا ليجابه بها قوة الكنيسة والمؤسسات الدينيّة في عصـره. واسـتخدمها وليم جيمس نفس الاسـتخدام؛ إذإنها تتضـمن تدعيماً واضـحًا للنزعة الليبرالية التي ترى الدين حالةً تتصل بالضـمير الفردي وتعتبره من الشؤون الشخصـية، وليس ظـاهرةً لهـا دورها المهم في المجتمع المـدني والقضايا العامـة، وهو ماينـاسب اتجاه جيمس الفكري والسياسي.

كـذلك إذاكان القائلون بمركزيـة التجربـة الدينيـة، وأنها جوهر الـدين، وأنها تدعم الإيمان بل من الممكن أن تكون علةً لحدوثه، أو كمايرى ألفين بلانتينجا 1932) Alvin Plantinga -؟) وريتشـارد سوينبرن 1932) Richard G Swinburne-؟) أن التجربـة الدينية تجعل الاعتقادات الدينية معقولةً ولذلك يستخدمون التجربة الدينية للدفاع عن هذه المعتقدات، فإن هذا الزعم يمكن توجيه سهام النقد إليه بالقول إن التجربة الدينية من الممكن أن تكون سندًا للمعتقدات

الدينية لدى أصحاب هذه التجارب فقط دون غيرهم، وإن كنا لاننفي إمكانية تأثر الآخرين بسماع هذه التجارب مع عدم إمكانية بقاء تأثيرها موجودًا.

كذلك يمكن لأي مدعٍ أن يدعي بأنه قد مر بتجربةٍ دينيّةٍ توصّل من خلالها إلى معالم دين بعينه. ومن ثم تنتفي معيارية الدين الحق من الدين الباطل، طالما أن المرجعيـة التي يمكن العودة إليها هي التجربة الدينية التي هي في الأساس تجربةٌ ذاتيةٌ معنويةٌ لايمكن التحقق منها. ومن ذلك – على سبيل المثال – مايراه عبـد الكريم سـروش أن كل إنسانٍ له تجربته الدينيـة التي تصـلح في جوهرها أن تكون دينًا، بل يعتبر كل التجـارب الدينيـة عبارةً عن وحي، وغايـة الأمر أن الوحي ذو مراتب دانيـةٍ ومراتب عاليـة، وأحيانًا يقترن مع العصـمة وأخرى لايقترن معها، وهنـاك مـايختص بالنحـل ومـايختص بالإنسان من العرفاء والأنبياء والشـعراء. فكلها تمثل تجارب دينيّـةً وباطنيّـةً تحتاج إلى تفسـير (1). ولاشك أن سـروش قد اشـتط في رؤيته هذه أيما شـطط، إذ اعتبر كل التجارب عبارةً عن وحي، هذا فضلاً عن قوله بتراتبية الوحي وهي فكرةٌ غير مقبولـةٍ على الإطلاق، فالوحي مرتبـةٌ واحـدةٌ يعبّر عن الحقيقة الكاملة التي مصدرها المُوحِي الكامل، وهو الله تعالى. كما لايمكن أن نمر مرور الكرام على رؤيـة سـروش للبوذيين – الـذي يعبـدون الأوثان – على أنهم أصـحاب تجربـةٍ دينيـةٍ لابد من الالتفات إليها في ضوء التجربة الدينية!

ولذلك يأخذ الكثير من الباحثين على سروش أنه جعل التجربة

1– عبد الكريم سـروش، الصـراطات المستقيمة – قراءة جديدة لنظرية التعددية الدينية، ترجمة أحمد القبانجي، بيروت، منشورات الجمل، الطبعة الأولى، 2009، ص14.

الدينيـة هي الأصل في صـحة الأديان وتعددها، حتى أنه ساوى بين تجربة الشـعراء ،والعرفاء، بل قدَّم العرفاء في الذكر على الأنبياء، وساوى بين البوذية وغيرها من الأديان السـماوية، فكل تجربة لديه لا مانع من اعتبارها دينًا (1). الأمر الـذي يتنافى مع كل دينٍ بل يرفضه كل مؤمنٍ بأي دين، أيًاكان دينه.

ومع ذلك يبقى الهم الأول لفيلسوف الدين أن يسـتخلص من التجربة الدينية مفاهيم ومقولاتٍ ورؤى تنشد احترام الكائن البشـري، وترسّـخ النزعة الإنسانية في الدين، وتشبع الحياة بالمعنى، وتخلع على دنيا الإنسان صورةً أجمل، وتهبه أفقًا بديلاً للتواصل مع مختلف أتباع الأديان والفرق والمذاهب الأخرى، فلاتضيق المجتمعات ولا تجعلها تنفجر بمكوناتها التاريخية والعقائدية والإثنية، وهذا أقصى مراميها .

ثانيًا:المعرفة الدينية

تهتم فلسـفة الـدين من خلال هـذا الموضوع بطرح مجموعةٍ من الأسـئلة المحورية التي تتعلق بالدين من منظورٍ معرفي، ومن أهم الأسـئلة التي تطرح من خلاله: ماهي المعرفـة الدينيـة؟ وهل هي معرفـةٌ بشـرية ؟ أم أنها تختلف عنها وتفوقها؟ وماهي العلاقـة بين المعرفـة الدينية والمعارف البشرية الأخرى؟ وهل هي معرفةٌ ثابتةٌ أم متغيرة؟ وهل تتطور وتتكامل تبعًا لتطور وتكامل العلوم والمعارف البشرية الأخرى؟

1- محروس محمـد محروس، التعدديـة الدينيـة - رؤيـةٌ نقديـة، مجلـة جامعة طيبة للآداب والعلوم الإنسانية، السـنة السادسة، العدد 12، 1438ه، ص 421-422.

تُعد المعرفة الدينية أحد أشكال نظرية المعرفة التي ظهرت في القرن السابع عشر، وهي تلك المحاولات المعرفية الإنسانية التي تسعى إلى الوقوف على سبل وآليات فهم الدين والوقوف على حقيقته، وبحث الفروق بين المعرفة الدينية وسائر أنواع المعارف البشرية الأخرى. أي إنها بعبارة موجزة: العلم بالدين. وتعرّف المعرفة الدينية أحيانًا بأنها «عين تفسير الشريعة والمعاني التي تحصل من فهم كلام الباري وأقوال أئمة الدين (المراد علماء الدين الذين يفسرون متون الشريعة)، هذا فقط»(1).

وإذاكانت المعرفة الدينية بوصفها العلم بالدين ترتكز وتنطلق من الوحي، باعتباره المصدر الإلهي لهذه المعرفة، فإنها سرعان ماتتفاعل تأثيراً وتأثراً ببقية المصادر المعرفية الأخرى، أي المعرفتين العقلية (الفلسفية) والشهودية (الصوفية والعرفانية)، بحيث لايمكن الحديث عن معرفةٍ دينيةٍ دون الأخذ بعين الاعتبار النتائج التي تسفر عنها هذه العلاقة التفاعلية القائمة بين النص (الوحي)، وبين منهجي العقل والشهود الكشفي (2).

ولايجب الخلط بين المعرفة الدينية والدين في حد ذاته، فالمعرفة الدينية جهدٌ إنساني لفهم الدين بطريقةٍ مضبوطةٍ ومنهجيةٍ وجمعيةٍ ومتحركة. ويجوز في هذه المعرفة التناقض والاختلاف، فهي ليست مقدسةً ولاتمتلك الحقيقة المطلقة. على خلاف

1- انظر: الشيخ صادق لاريجاني، المعرفة الدينية في نقد نظرية د. سروش (دراسة نقدية لنظرية قبض وبسط الشريعة)، ترجمة الشيخ محمد شقير، دار الهادي، الطبعة الأولى، 2008، ص 16.

2- انظر: حبيب فياض، مقدمة كتاب المعرفة الدينية جدلية العقل والشهود، دار المعارف الحكيمة، الطبعة الأولى، 2011، ص 1.

الـدين الـذي هو وحيٌ إلهيٌ مقـدسٌ في ذاته لايجوز فيه التناقض أو الاختلاف ويمتلك الحقيقـة المطلقة. إذًا فهي بالأساس معرفةٌ اجتهاديةٌ بشريةٌ بالأمور الدينية، تتأثر بتقدم العلوم والمعارف البشرية الأخرى وتستعين بمناهجها وتتطور بتقدمها وتكاملها، وهي ديناميكيةٌ متغيرةٌ من عصرٍ لآخر حسب مقتضيات كل عصر .

ويفرق البعض بين المعرفـة الدينيـة وعلم المعرفـة الدينيـة؛ مرتئيًا أن المعرفـة الدينية هي معرفةٌ من الدرجة الأولى، موضوع البحث فيها هو الكتاب والسـنة وليس فهم الكتاب والسـنة. أما علم المعرفـة الدينيـة فهو معرفـة من الدرجـة الثانية، وبالتالي معرفةٌ بَعديةٌ جمعيةٌ ذات هويةٍ تاريخيـة، ولذلك فهو معرفةٌ يشـكّل موضوعها المعارف الدينية، بمعنى أنه يتأثر بثبات أو تحول المعارف الدينية، ولا يبحث عن صـحة وخطأ الآراء الدينيـة لهذا العالم أو ذاك، ويهتم فقط فقط بسب يسـير تحول الآراء الدينية كماهو محققٌ في الخارج ويتألف من الروابط السائدة بين المعارف (1). وإن كنا لانوافق على هـذا التقسـيم لسـببٍ بسـيطٍ جدًا، وهو أن المعرفة الدينية تكون بهذا المعنى قسـمًا من المعرفة الدينية وليس فرعًا متميزًا عنها.

وعلى أيـة حال، تقوم المعرفة الدينية على محاولات العقل الدؤوبة لاقتحام أسوار النص الديني بغية فهمه وتفسـيره وتأويله بحثًا عن الحقائق المبثوثة بين ثنايا ألفاظه وجمله، اسـتعاراته وكناياته ،وتشبيهاته، تصـريحاته وضـمنياته، للوصول إلى اليقين الذي ينتفي معه القلق والاغتراب المعرفي.

1- الشيخ صادق لاريجاني، المعرفة الدينية في نقد نظرية د. سروش، ص 21.

وترتبط المعرفة الدينية بالتجربة الدينية برباطٍ وثيق؛ حيث يرى أمثال تيرل ومؤيديه ومحمد إقبال وغيره أن المعرفة البعض من الدينية ليست سوى تفسيرات التجربة الدينية، وأن براهين معرفة الله ليست سوى صياغاتٍ فلسفيةً لكليات التجربة الدينية. وهذا مايبرر لديهم عزفَ الفلاسفة الكبار أمثال هيوم وكانط وكيركجور عن قبول البراهين الفلسفية العقلية على وجود الله والاعتماد على التجارب الدينية المستقرة في أعماق القلب الإنساني، فيرى هيوم أن ديانته المقدسة تتأسس على القلب لا على العقل، ويجعل كانط الإيمان بالله من مسلمات العقل العملي دون النظري. ويصرح كيركجور بأن للقلب منطقًا هيهات للعقل أن يدركه.

أما إقبال فقد اعتبر ثالوث: القرآن، والطبيعة والتاريخ، والتجارب الدينية من مصادر المعرفة الدينية، وينبغي أن يوائم الإنسان بين هذه المصادر الثلاثة للمعرفة. بل إن إقبال اعتبر دعوة القرآن إلى التفكر والتدبر في خلق السماوات والأرض دعوةً صريحةً لاستخدام منهج التجربة والاستقراء (1).

وفي الحقيقة احتلت مسألة المعرفة الدينية في الإسلام مكانةً عظيمةً بالرغم من تأخرها حتى وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم؛ إذ إن وجوده باعتباره الشارح والمفسر والمجيب على كل التساؤلات كان لايمكن معه استخدام آلياتٍ أخرى كسُبلٍ للمعرفة الدينية. فقد كان المؤمنون يسألون والنبي يجيب. وما أن التحق النبي صلى الله عليه وسلم بالرفيق الأعلى حتى انفجرت الإشكاليات المعرفية المتعلقة بالنص الديني واشتعلت حروب التأويل لتضع النص

1- المرجع السابق، ص 89.

والعقل الإنساني أمام تحـدياتٍ معرفيـةٍ متعـددة الأبعاد. حيث بدأ التساؤل عن طبيعة المنهجية المعتمدة في تحصـيل المعرفة والبحث عن الحقيقـة يتبلور في إطار اتجاهات وطرائق بحثٍ متعددة، قسـمها طاش كبرى زاده إلى قسـمين كبيرين: طريق النظر وطريق الذوق، وينقسـم طريـق النظر إلى قسـمين: طريق الفلاسـفة وطريق المتكلمين، وينقسم الطريق الأـخير – أي طريق الـذوق – إلى قسـمين: طريق الإشـراق وطريق التصوف (1).

ولاغرو أن المعرفـة الدينيـة التي تتناولها فلسـفة الدين بالبحث والدراسة تختلف اختلافًا كبيراً عن المعرفة الصوفية، وإن شاركتها الهدف في محاولـة الوصول إلى الحقيقـة الدينية، إلا أنَّ المعرفة الصوفية معرفةٌ مباشـرةٌ يصل إليها الصوفي بلاوسائط أو مقدمات أو براهين، وهي أيضًـا معرفةٌ فوق عقلية، لايحوزها إلا من سلك سبيل التصوف والتزم طريق مجاهداته الروحية.

ومن ثم وبناءً على ماسـبق يمكننا القول إن المعرفـة الدينيـة المعرفـة التي تدور على فهم النص المقدس لأي دين، وهي معرفةٌ نسبيةٌ متغيرةٌ متطورةٌ مرتبطةٌ بكافة أنواع المعارف البشرية الأخرى وتتأثر بها. ولايعني ذلك بالضرورة القول بنسبية الحقيقة الدينية أو تغير وتبدل الدين في حـد ذاته. فالمعرفـة الدينيـة ليست إلهيةً مقدسة، فهي بخلاف الموضوع الديني الذي تعالجه، ولايمكن بحالٍ من الأحوال خلطها بالدين في ذاته، فخلط المعرفة الدينية بالدين

1- انظر: حبيب فياض، مقدمـة كتاب المعرفـة الدينية جدلية العقل والشـهود، ص 2؛ وانظر أيضًـا: علي سامي النشار، مناهـج البحث عند مفكري الإسلام، بيروت، دار النهضة العربية، 1984، ص 299.

هو الذي يؤدي إلى الجمود والتطرف، بل يُلحق بالدين مايلحقه المدنس بالمقدس.

وتنطلق المعرفة الدينية كموضوع محوري في فلسفة الدين في أنها تطرح أسئلةً مرتبطةً بالأفق التاريخي للإنسان تبحث المعرفة الدينية عن إجابات لها، فتقدم إجاباتٍ متعددةً ومختلفة، وكلما تنوعت الأسئلة واختلفت كلما ازدادت عمقًا وازدادت الحاجة إلى أجوبةٍ أكثر عمقًا. الأمر الذي يثبت نسبية المعرفة الدينية وتغيرها وتطورها بتغير وتطور المعارف البشرية الأخرى.

ثالثًا: التعددية الدينية

تثير مسألة التعددية الدينية كمحورٍ من محاور فلسفة الدين مجموعةً من الأسئلة التي تثري هذا المحور، من قبيل: هل الأديان صورٌ متنوعةٌ لحقيقة الله الواحدة؛ بمعنى أنّ هناك حقيقةً تتعدد السبل إليها تبعًا لتعدد وتنوع الأديان، ومن ثم فالكل مشمولون بالنجاة والخلاص؟ أو أنَّ هناك ديانةً واحدةً حقةً وماسواها باطلة، فمن لايعتنقها لاأمل له بالنجاة؟ وهل التعددية تعني تشابه الأديان وتماثلها الباطني رغم الاختلاف الظاهري؟ وهل التعددية الدينية تقوم بين أديانٍ بعينها وتهمل أديانًا أخرى لاتُدخلها في نطاقها؟ وهل تعني التعددية الدينية المطلب الأول والأخير لإقامة سبل العيش المشترك بين أبناء الوطن الواحد المختلفين دينيًّا؟ وهل تعدد الرسل والأنبياء واختلاف رسائلهم وكتبهم المقدسة دليلٌ إلهيٌ على التعددية الدينية ؟

وقبل أن نخوض في مناقشاتٍ جدليّةٍ حول هذه الأسئلة التي

تشكّل الأعمدة الرئيسية التي يقوم عليها مصطلح التعددية الدينية، نبدأ ببيان المقصود بالتعددية الدينية، وإن كان الوصول إلى تعريفها تعريفًا يتفق عليه الجميع هو أمرٌ في غاية الصعوبة، ولكن يمكن مقاربة المفهوم من خلال بعض الأدبيات التي تناولته، ومن أهم هذه التعريفات ذاك التعريف الذي يرى أنها: «ضرورة الاعتراف المعرفي – وليس فقط الاجتماعي والأخلاقي – بكافة الأديان والمذاهب، وإعطاء المعذورية للمؤمنين بها، وبالتالي عدَّلت من مفهوم النجاة الذي كان يعني في الماضي حصر الخلاص في طائفةٍ دينيةٍ واحدةٍ بحيث صار أكثر شمولاً واتساعًا ليشمل أكثرية أبناء الديانات والمذاهب، كماعدّلت من مفهوم التعايش من مجرد كونه ضرورةً مرحليةً إلى حاجةٍ إنسانيةٍ ثابتة»(1) .

كما يرى البعض أن التعددية الدينية مصطلحٌ يتضمن خاصيةً رئيسيةً هي الحرص على تطبيق حق المواطنة في صورتها الكبرى؛ لأن هذه الخاصية تنطوي على أمرين: الاعتراف بتعدد المعتقد داخل وطنٍ ما، والتعايش السلمي بين أصحاب هذه المعتقدات مع احتفاظ كلٍ بخصائصه العقدية، وعلى هذا فإن مصطلح التعددية السائد المتداول، يُقصَد به تلك التصورات والمناهج الغربية المعاصرة لتفسير وتنظيم مشكلة التنوع والتباين في المجتمعات البشرية (2).

ومن أشهر التعريفات الغربية للتعددية الدينية والتي تضع المعالم

1- حيدر حب الله، التعددية الدينية – نظرة في المذهب البلورالي، بيروت، الغدير للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، 2001، ص 34.

2- محروس محمد محروس، التعددية الدينية – رؤية نقدية، ص 418.

الرئيسية للمفهوم تعريف جون هيك لها، حيث يقول: «إن التعددية الدينية هي وجهة النظر القائلة بأن الأديان العالمية الكبرى، إنما هي بمثابة تصوراتٍ وأفهام عن الحقيقة الإلهية الخفية العليا الواحدة، واستجابات مختلفة للحقيقة النهائية المطلقة، أو الذات العليا، من خلال ثقافات الناس المختلفة، وأن تحول الوجود الإنساني من محورية الذات إلى محورية الحقيقة يحدث في كل الأديان بنسب متساوية»(1).

ويدلل جون هيك على رؤيته هذه بقوله: إن الأديان تعبد كائنًا إلهيًا واحدًا ولا متناهيًا في غناه وكماله، ويتجاوز قدرتنا على إدراكه أو الإحاطة بأوصافه الحقيقة. فاختلاف الأديان في تسمية وتوصيف الكائن الإلهي الأسمى لايعكس اختلاف الحقيقة الإلهية، موضوع العبادة والاختبار والتجربة الروحية، بل بعكس اختلاف البشر في لغة التعبير وأنماط الفهم، ومبادئ الإدراك، التي تؤطرها الشروط الثقافية والبنى العلائقية السائدة في كل تكوينٍ مجتمعي وكل بيئةٍ حضارية. ومن ثم تكون الأديان العظمى في العالم هي استجاباتٌ مختلفةٌ لذات الحقيقة المتعالية المحتجبة بذاتها عن أي إدراكٍ بشري. فالاختلاف في التعبير هو اختلافٌ في التجربة وفي طبيعة العلاقة مع المتعالي، وليس اختلافًا في ذات الحقيقة الإلهية الواحدة، التي تتفق جميع الأديان على واقعيتها رغم الاختلاف في تسميتها أو الإشارة إليها (2).

1- انظر المرجع السابق، ص 420.

2- وجيه قانصو، التعددية الدينية عند جون هيك - المرتكزات المعرفية واللاهوتية، بيروت، الدار العربية للعلوم - ناشرون: المغرب، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 2007، ص 69.

وهـذا هو الاسـتنتاج الذي يبني عليه جون هيك فرضـيته المعرفية واللاهوتية حول التعددية الدينية، أي التي تنطلق من الناس الذين يعبدون نفس المعبـود، على الرغم من إشـاراتهم إليه بإشـاراتٍ مختلفـة، وهـذا يعني أن هنـاك كائنًـا يفـوق الوصـف هو وراء كـل التسـميات وكل التجـارب، ومهما قيل فيه، فهو أكبر من أن يوصف، إنمايمكن تسـميته بالحق في ذاته (1). ويتضـح هنا الأثر الكانطي في فكر جون هيك؛ حيث إن كانط هو من فرَّق بين الشيء في ظاهره وهو مايمكن معرفته، والشيء في ذاته وهو ما لايمكن معرفته.

وجون هيك هنا متأثرٌ برؤيـة سـلفه شـلاير ماخر الـذي يرى أن الدين لبٌ وقشور، أما اللب فهو الانسـلاخ عن الذات والعروج إلى الله، وأما القشور فهي كافـة التعاليم والأحكام والطقوس والشـعائر التي يقوم بها المتدينون بأي دين. ويرى أن وظيفة القشور هي المحافظة على اللب، ولـذلك علينا أن نحافظ على الجوهر الـذي هو الهدف الأسـمى للدين، أمّاالقشور فلايجب أن نتمسك بها بصورةٍ قطعيّةٍ مطلقةٍ فتتحول إلى جوهر، فهي مرنةٌ مطاطةٌ همهما الأول والأخير المحافظة على جوهر الدين، والذي هو واحدٌ في الأديان كلها مهما اختلفت القشور.

والحقيقـة أنَّ هـذا التصور الـذي يقدمه شـلاير ماخر ومن بعده جون هيك للتعددية الدينية يخرجها عن هدفها الأسـمى الذي رسـموه لها، والـذي ينشـد التعايش السـلمي، وحق الآخر في الحريـة الدينيـة، وعـدم التفتيش في صدور الناس، وحرية العبادة والاعتقاد، وعدم امتلاك الحقيقة المطلقة، وحق الاختلاف، وعدم إقصاء الآخر، وتفعيل مبدأ

1- المرجع السابق، الموضع نفسه.

المواطنة ... إلخ، إلى مصطلحٍ مفخخٍ يذيب الخصوصيات الدينية ويرى أن كافة الطقوس والشعائر وسائر التعاليم الدينية ماهي إلا تصوراتٌ بشريةٌ محضة، الأمر الذي يؤدي إلى سلب اليقين الديني من قلوب وأفئدة المتدينين والخوض في شكوكٍ وريبٍ تنتهي بترك الدين بصورة نهائية.

مطلقة

كما أن التعددية الدينية كمايقدمها جون هيك وكارل رانر (1904-1984) تضع الأديان جميعها في خانةٍ واحدة، وتعتقد بتشابهها وتساويها من حيث إنها جميعًا حق، أو جميعًا باطلة، أو جميعًا لاتخلو من شوائب. أو أنها ترى أن الدين الحق غير معلومٍ أساسًا أو أنه لاحقيقة له. وهذا ما لايقبله صاحب أي دين وإلا ماكان هناك مبررٌ لاعتناق دينٍ مادون غيره مادامت كل الأديان تعبر عن حقيقةٍ واحدة، وهي متساويةٌ مهما اختلفت قشورها.

ولذلك يمكننا القول بدايةً في تهافت التعددية الدينية إنها لاتتوافق بأي شكلٍ من الأشكال مع المسلمات والمُحْكَمَات الدينية لأي دين. إذكيف يكون الاختلاف بين المسلم والبوذي اختلافًا بين الحق والحق؟! أو اختلافًا على مستوى القشور وليس اختلافًا بين الحق والباطل؟! فكيف يستوي الاعتقاد بوجود الله الواحد الأحد عند المسلم مع عدم الإيمان بوجود إله عند البوذي؟! وكيف يستوي القول بوحدانية الله المطلقة عند المسلم والقول بالثالوث في المسيحية رغم أنهما أي (الإسلام والمسيحية) من الأديان السماوية ؟ وكيف يمكن اعتبار هذه الاختلافات اختلافاتٍ قشريةً متنوعةً للبٍ واحدٍ وحقيقةٍ واحدة ؟!

ومثل هذه الأسئلة هي ماجعلت جون هيك فيلسوف التعددية الدينية الأول يبدو مضطربًا متناقصًا يبدو بالفعل من دعاة النزعة النسبية أحيانًا والعدمية أحيانًا أخرى رغم تصريحه بمعارضته لهما. كمابدا عاجزاً عن الإجابة غير المتناقضة في كثير من الأحيان وذلك خلال حوار له مع الشيخ علي أكبر رشاد بتاريخ 13 كانون الأول (ديسمبر) لعام 2002 على هامش مؤتمرٍ عُقد في جامعة برمنجهام البريطانية (1).

أن

ومن ثم تبدو التعددية الدينية متناقضةً تنطوي على بوادر دمارها؛ إذيصبح الإيمان بدينٍ معينٍ لغوا وعبثًا والعمل انطلاقًا من شريعةٍ محددةٍ لهوًا ولعبًا، إذ إنها تنفي الواقع الموضوعي للتعليمات الدينية. وهنا يتساءل علي أكبر رشاد: «كيف يمكن تكون الاعتقادات المتباينة والمتباعدة من قبيل «إنكار وجود الله، وعبادة الله» و «التوحيد، والاعتقاد بالثنوية أو الثالوث» و «الاعتقاد بالمعاد، والقول بالتناسخ» و «التنزيه، والتشبيه والتعطيل» و«الجبر والتفويض، والاختيار» و «العقلانية، والنصية» ومئات القضايا الأخرى المتشعبة، المقولة والمفترضة، المعقولة وغير المعقولة، كلُّها اعتقادات مُنجية وجالبة للسعادة! (2). إذكيف تؤدي كل الطرق المتناقضة الاتجاه إلى مدينةٍ واحدة؟!

حتى إذااحتج القائلون بالتعددية الدينية بالقول: كيف تكون أنانيًا دوجماطيقيًا وتحصر ديانتك بمفردها في دائرة الناجين وتُقحم

1- انظر: علي أكبر رشاد، البلورالية الدينية وتحدي المعيار، حوار مع البروفيسور جون هيك، ضمن كتاب فلسفة الدين، تعريب موسى ظاهر،بيروت، مركز الغدير للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2011،ص183-187.
2- علي أكبر رشاد، فلسفة الدين، ص 172.

الآخرين في دائرة الخاسرين؟ ممايترتب على ذلك إقصاء الآخر وتكفيره والخلاص منه، ومن ثم لايكون هناك مفرٌ من هذا الجحيم المجتمعي إلابالقول بالتعددية الدينية، فإن هذا القول أيضًا مردودٌ عليه، فإن من الجيد أن توسَّع دائرة الهداية والسعادة، وأن نرى للآخرين أيضًا حظًا من النجاة والسعادة والحقانية، لكن ليس إلى درجة ألايبقى هناك مناطٌ للنجاة والسعادة، ومعنًى للصدق والحقانية، وملاكٌ للهداية والضلالة، وباختصار لايمكن استواء الكفر والدين، والضلال والهدي، ولاتصور الإيمان بأي شيء منجيًا وجالبًا للسعادة(1). كما أن كافة الأديان السماوية قد أكّدت حق الآخر في الحياة، والحرية، وعدم الإكراه في الدين، هذا فضلاً عن تلك الدعوات الدينية التي تدعو المؤمنين إلى البر والعدل تجاه أصحاب الديانات الأخرى، سواء أكانت سماويةً أو غير سماوية، طالما لم يلجؤوا هم أنفسهم إلى استخدام العنف تجاه المؤمنين. فلايوجد هناك عاقلٌ يكره أن يعيش في سلامٍ ووئامٍ مع المحيطين به مهما اختلفت عقائدهم.

ومن ثم فالتعددية الدينية كماقدمها جون هيك وتابعه في ذلك العديد من الكُتَاب والباحثين تقف على طرفَي نقيض من كافة الديانات السماوية التي ترى النجاة والسعادة الدنيوية والأخروية موجودتان في دينٍ واحدٍ فقط لاغير. فمثلاً في الإسلام: {وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلَامِ دِينًا فَلَن يُقَبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ) [آل ،عمران ،85]، وفي المسيحية: «لايستطيع أحدٌ أن يأتي إلى الله إلا عن طريقي» [يوحنا 14: 6]، وفي اليهوية نجد الميثاق الأبدي لشعب الله المختار؛ وإن كان على المسلم أن يؤمن بكل رسل الله وكتبه

1- المرجع السابق، ص 172- 173.

المقدسة. ومن ثم يمكننا القول بأن الدعوة إلى التعددية الدينية هي دعوةٌ للقضاء على الأديان، وهدم القواعد والثوابت الشرعية الخاصة بكل دينٍ تحت مسمياتٍ خادعةٍ وشعاراتٍ زائفة .

رابعًا: اللغة الدينية

اشارة

معنى

تُعـد مسألـة اللغة الدينية من المسائل التي اهتم بها فلاسـفة الدين كثيرا؛ إذتضـعها الموسوعة المختصـرة لفلسـفة الدين جنبًا إلى جنب مع القضايا الأساسـيّة في فلسفة الدين من قبيل : وجود الله ومشكلة الشر (1)، لكنها تعرضت للإهمال الشديد من فلاسفة الغرب ومفكريه في الآونة الأخيرة؛ وذلك لأن هذه القضـية كانت قضـيةً مُهمةً عندماتسـيدت الوضعية المنطقية الفضاء الفلسفي، حيث إن الوضعيين المناطقة شنوا هجومًا على لغة الدين ووصفوها بأنها لغةٌ غير ذات معنى، لأنه لايمكن التحقق منها؛ إذ إنك لاتستطيع أن تسمع الله يتكلم، كماذهب فتجنشتاين (2)، لـذلك اهتم المؤمنون من الفلاسـفة بمحاولـة إيجاد طريقـةٍ لتفسـير اللغـة الدينيـة بعيـدًا عن مزاعم هؤلاء الوضـعيين، أما عنـدمازال تهديـد الوضـعيين هذا، فلم يعد هؤلاء يأبهون بمناقشة هذه المسألة. وكان أشـهر ما كُتب في هذا الموضوع هو ماكتبه الفيلسوف الأمريكي المعاصـر ويليام ألسـتون (Payne Alston William(1921- 2009 الـذي كتب عـدّة مقالات مُهمـةٍ حول هذا الموضوع، جُمعت هذه المقالات ونشرت في كتاب بعنوان «الطبيعة الإلهية واللُّغة البشرية».

1- See, Anthony C. Thiselton, A Concise Encyclopedia of the Philosophy of Religion, One World Publications, Oxford, 2002, p. 161

2- Ibid, p. 162

وتثير قضـية اللغة الدينية العديد من الأسـئلة التي تتعلق بلغة الدين، من أهمها: بأي لغةٍ يخاطب الله عباده، وأي أسـلوبٍ يستخدم للكشف عن مقاصـده؟ هل لغـة الـدين لغـةٌ تماثليةٌ كمايقول توما الإكويني ؟ أم أنها لغةٌ لامعرفيّةٌ خاليةٌ من المعنى أو لامعنى لها ولايمكن الحكم على محتواها بالصدق أو الكذب كمايقول جون راندال (John Randall 1899 – 1980) وغيره من الفلاسفة الوضعيين المناطقة؟ أم أنها بمثابة ألعابٍ لغوية، كماتقول الوضعيّة المنطقية ؟ أو أنّها لغةٌ رمزية؟ كمايقول بول تيليش (Paul Tillich 1886 – 1965): إنّ لغة الإيمان هي لغة الرموز، وإذا مافهمناه على أنّه حالة من الهم الأقصى فإنه مامن لغة له سوى الرموز.

إذاكـانت اللغـة بوجهٍ عـامٍ هي أداة التعبير عمـايجول في ذهن الإنسـان من أفكـار، وعمايختلـج في نفسه من مشـاعر، وترتبـط بصورةٍ وثيقةٍ بالإنسان وبيئته، وتكمن أهميتها في كونها الوسـيلة التي يحتاج إليها الإنسان لإتمام عملية التواصل بينه وبين أفراد بيئته ومجتمعه، والتي تتيح له بصورةٍ طبيعيـةٍ أن يعبّر عن آرائه وأحاسـيسه محققًا بـذلك ذاته في المجتمع الذي يعيش فيه، فإنَّ لغة الدين هي جميع المكونات اللغوية المستخدمة في النظرية والممارسة الدينية (1). ويفرّق بعض الكُتّاب بين مصطلحَي لغة الدين The Language Of Religion وبين اللغة الدينية Religious Language؛ إذيرون أن الأولى تعني «حديث الله مع الإنسان وخطابه إياه»، أما الثانية فتعني «حديث الإنسان عن الله ومراداته من نصه المقدس». وتتمثل

1- هاني عبـد الصاحب، لغـة الدين ونظرياتها في الغرب الحديث، على الرابط التالي: http://tawaseen.com/?p=3197؛ تم الدخول عليه في 2018/2/10.

الأولى في لغة الكتب المقدسة، والثانية في اللغة البشرية المفسّرة لهذه الكتب المقدسة. إلا أننا لانجد مثل هذه التفرقة في بلاد المنشأ (1). فلاجدوى من التعويل عليها.

وإذاكان البعض يرى أن لغـة الدين تتأثر دائماً بثقافة عصـرها؛ واسـتدلوا على ذلك باسـتخدام القرآن الكريم «للإبل» والدعوة إلى التأمل في خلقها، كـذلك بأنه لم ترد فاكهةٌ في القرآن إلا الفواكه التي كان يعرفها العرب حينذاك، وبأن مايتعلق بسـيادة الرجل في المجتمع الذكوري هو ماجعل للمرأة نصف الرجل من الميراث... وغيرها من الموضوعات التي تنحو هذا المنحى، إلا أن الباحث يرى أن هذا الرأي لايستقيم مع عالمية الدعوة وخلودها؛ إذ إنه يقيّد لغة الدين بالقيود الظرفية والمكانية.

ولـذلك تبقى هـذه التفرقـة بين لغـة الـدين ولغـة الظاهرة الدينيـة غير جديرة بالأهمية؛ كما أن لغة الدين التي تتعلق بالكلام الصادر عن الله سبحانه بشـكل مباشـر، ويمثل الوحي فيها موضوع الاهتمام الأساسي، لـم تأخذ القدر الكافي من العناية ، مقاربات لغة الدين التفسيرية؛ إذ إن ماساد من محاولاتٍ تفسـيريةٍ للغـة الـدين إنما طال الكلام حول الظاهرة الدينيـة، لا الدين نفسه ولذلك كان ضـروريًا أن نشـير إلى تلك التفرقة التي تتبلور من خلالها حقيقة اللغة الدينية أو

لغـة الظـاهرة الدينيـة التي يصـير الله (سـبحانه وتعالى) فيها فصـلاً من فصول الـدين، ويكون الله موضوعًا لمحمولاتٍ تتعلق تارةً بوجوده، وأخرى بصفاته، وثالثةً بأفعاله ومقاصده. كماتهتم لغة الظاهرة الدينية بالبحث عن تاريخية لغة الدين كناتجٍ ثقافي . كماتبحث في

1- انظر: حسن يوسفيان، دراسات في علم الكلام الجديد، ص 2239.

طريقة التداول الذي تتعاطى به الجماعة مع نظام الكلمة، سواء في أعرافها العقيدية أو السلوكية أو الطقوسية (1).

إن لغـة الظاهرة الدينيـة هي تعبيرٌ عن التجربـة الدينية للفرد، أو الجماعة باتساقاتها المنطقية الشـكلية أو المضـمونية الخاصة بنفس القضـية، وكونها تنطوي على سـماتٍ بشريةٍ وثقافيةٍ بحتة يشتغل عقل المنتمي على بلورتها بحسب قدراته التعبيرية والثقافية الخاصة .. كما أنها تمثّل ملامح نظام الفرق والطوائف بحسب خصوصـياتها التفسـيرية والإخبارية. وتحتكم لغة الظاهرة الدينية إلى صيغ التصورات الذهنية المولدة للغـة الحاكيـة عن الدين؛ لذلك فإنها تبقى لغةً تعبّر عن طبيعة فهمها للموضوع دون أن تمتلك القدرة أو الحق في التعبير عن الموضوع ذاته. وإن كانت بحسب الواقع هي لغةٌ طموحةٌ في نيل ودرك الحقيقة والذات (2).

فهي لغـةٌ تقوم على مبادئ من التعددية المعرفية والتكثر الذهني والاعتبارات المتنوعة، وهو تكثُّرٌ قدتمت مراعاته من قِبل الكتب السـماوية، إذفرق بين الحـديث عن الكلام الإلهي بماهو كلام إلهي، وبين الكتب الإلهيـة، وبين لغـة الظاهرة الدينيـة. ولـذلك يفرّق أحد الباحثين في تناوله للغة الدينية بين ثلاثة مسـتويات من اللغة الدينية هي لغة كلام الدين، ولغة الكتب الدينية، ولغة الظاهرة الدينية (3). والتوسع في بيان الفروق الدقيقة بينها أمر لايتحمله نطاق بحثنا لذا اكتفينا بالإشارة الموجزة إليها هاهنا.

1- شـفيق جرادي، مقاربات منهجيـة في فلسـفة ،الـدين،بيروت، معهـد المعارف الحكميـة للـدراسات الدينية والفلسـفية، الطبعة الأولى، 2004، ص 225.

2- المرجع السابق، الموضع نفسه.

3- المرجع السابق، ص 228.

ومن ثمَّ كان انتقال المراد الإلهي عبر اللغة يصيب المعاني بشيءٍ من التفاوت، بين حقيقتها لدى قائلها، وبين صورتها عند سامعها أو قارئها ومفسرها في زمانٍ ما، الأمر الذي أدى إلى تحميل اللغة الدينيّة من المعنى ما اختلف حوله البشر وتعددت الرؤى ،والنظريات، مماطرح للنقاش والتساؤل طبيعة اللغة الدينية، وماهي ماهيتها ؟ وحول هذا السؤال تعددت النظريات الفلسفية حول طبيعة اللغة الدينية وتباينت الرؤى واختلفت من فيلسوفٍ لآخر. وفيمايلي تناولٌ نقديٌ موجزٌ لأهم النظريات الفلسفية، والتي يمكن حصرها على نحوٍ تقريبيٍ في خمس نظريات، هي:

نظرية التمثيل أو لغة المجاز:

وتعود هذه النظرية إلى القديس توما الإكويني، وترى أن الكلمات الدينية تحمل معانٍ غير المعاني المرادة في اللغة العادية، وإنما تكون اللغة على نحو التمثيل، فالكلمة الواحدة لها معنًى مختلفٌ

و

في اللغة الدينية عنه في اللغة العادية، وخاصة حين تُسند إلى الله. وعلى سبيل المثال كلمة «خيِّر » ، تُطلق على الإنسان وعلى الله، ولكن معناها يختلف، فالخيِّر من خصائص الموجود المطلق، لكنها عندماتطلق على الإنسان فإنها لاتكون بنفس الكيفية، إذهي في البشر ضعيفةٌ ومشوهةٌ إذا ماقارنتها بالصفة الإلهية. إذًا التمثيل ليس أداةً للمعرفة الحقيقية الدقيقة وإنما هو تفسيرٌ للطريقة التي نستعمل فيها التعابير الإلهية المتعلقة بالإله الذي نفترض وجوده مسبقًا. فهي إذًا عباراتٌ بشريةٌ تتكلم عن أشياء غير بشرية، تنطبق على مدلولاتها الإلهية بطريقة غير حرفية.

ص: 161

نظرية اللغة اللامعرفية:

ويُعـد جون رانـدال من أشـهر القائلين بهـذه النظرية وذلك من خلال كتابه «دور المعرفة في الدين الغربي»؛ حيث يرى أن اللغة الدينية هي اللغـة التي يراد منها عـدم الإخبار عن شـيءٍ ولاتوصف بالصـدق أو الكـذب، وخاليـةٌ من أي أبعادٍ معرفيـةٍ، فليس لها مـدلولات في الواقع الخارجي، وهي خلاف اللغـة المعرفيـة الخبرية التي يمكن الحكم على مدلولاتها بالصدق أو الكذب كالقضايا التحليلية والتركيبة، بل هي كلماتٌ وجملٌ تعمل فقط على تحريك مشاعر الناس وبث الروح من خلال فكرة المقـدس، وهي لغـةٌ مناسـبةٌ للتعبير عن التجارب الدينية التي تعجز اللغة العادية عن التعبير عنها. وهذا المسـعى يُخرج اللغة الدينية من محتواها المقدس ويساوي بينها وبين كل لغو من الكلام أو مع كافة العبارات الحماسـية التي من الممكن ألايكون لها معنًى محدد ومنضـبط. وهذا المسـلك هو أيضًا مسـلك الوضعية المنطقية التي اسـتندت لمبـدأ التحقق. رغم أن مبدأ التحقق يهدم نفسه كمايهدم غيره إذ إن كثيراً يهدم غيره إذ إن كثيراً من قضايا العلوم لايمكن إخضاعها لمحك التجربة (1).

نظرية لعبة اللغة (الألعاب اللغوية):

اسـتُخدم مصـطلح «ألعاب اللغة» مع فتجنشتين في العام 1932، للتعبير عن نظريـةٍ تبحث في طبيعـة اللغـة الدينية، وترى هذه النظرية أن اللغة الدينية ماهي إلا نوعٌ من الألعاب اللغوية، فهي تجسد صوراً مختلفةً من المعرفة بالحياة من خلال اللغة، فكل دينٍ عبارةٌ عن

1- حسن يوسفيان، دراسات في علم الكلام الجديد، ص 267.

شكلٍ من أشكال الحياة يحمل معه لعبته اللغوية الخاصة به حسب أغراضه وتجربته الخاصة. وألعاب اللغة مثلها مثل باقي الألعاب لها قواعدها التي تحدد طبيعتها ولايجوز مخالفتها حتى لاتفسد اللعبة، والاهتمام الفلسفي بدراسة قواعد اللعبة اللغوية يهدف إلى توضيح وتمييز ماهو كلامٌ ذو معنى عن اللغو الذي لايصدقه الواقع الوجودي. وأهم ماتشير إليه هذه النظرية هو أن المبادئ المقترحة النظام في كل دين هي مختصةٌ به فقط، وتكسب كل فكرةٍ معناها من النظام الدلالي لدينٍ معين، ومن سياقاته التاريخية الخاصة، وتكون جزءًا من خطابه الخاص. لذلك لايوجد دينان يوظفان نفس المبدأ، ولايوجد دينٌ ينفي بحقائقه حقائق الأديان الأخرى.

ورغم جاذبية هذه النظرية في حل معضلة التعارض بين حقائق الأديان، إلا أن هناك من يرى أنه حلٌ ظاهريٌ وشكليٌ فقط. كما أن إحالة اللغة الدينية إلى الفضاء الثقافي الخاص بكل ملةٍ دينيةٍ يجعل اللغة هنا تتقدم على النص بل على الدين نفسه، في حين أن اللغة بحسب فكرة «لعبة اللغة» هي ثمرةٌ أو محصلةٌ لاحقةٌ ومتأخرةٌ عن تشكل الدين وتجذره (1).

نظرية الاستعارة:

ويُعد بول ريكور (Paul Recoeur 1913 - 2005) من أشهر القائلين بها. وتنطلق هذه النظرية من فحوى الاستعارة البلاغي، فالاستعارة تعني إحلال معنى مجازي للكلمة أو الجملة محل المعنى الحرفي الصريح، مع مراعاة أن استخدام اللغة على هذا النحو يخبرنا بشيءٍ جديدٍ عن الواقع والمعنى ماكان يمكننا الوصول

1- انظر وجيه قانصو، الوحي واللغة الدينية، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، مركز دراسات فلسفة الدين،بغداد، العدد 48/47، صيف وخريف 1432/2011، ص 171.

إليه بـدون هـذا الاسـتخدام اللغوي الاسـتعاري. ولـذلك لايرى ريكور أننا بحاجةٍ إلى لغةٍ جديدةٍ أو لغةٍ موازيةٍ للغة اليومية الدارجة، بل أن ألفاظ هـذه اللغة كافيةٌ للتعبير عن معانٍ ودلالاتٍ غير حسـية، وعلى توليد صورٍ تشـير إلى المتعالي، شـريطة اسـتخدامها على نحوٍ مجازيٍ استعاريٍ، والذي يتم بناءً على استخدام تراكيب وبناءاتٍ لغوية تؤدي إلى المعنى المطلوب.

والاسـتعارة عند ريكور ليست مجرد طريقةٍ لزخرفة الكلام وتزيين الأحاديث، بل طريقةٌ جديدةٌ لإدخال معاني جديدةٍ وغير مألوفةٍ إلى اللغة العاديـة. فاللغـة الدينية مليئةٌ بالاسـتعارة والمجاز، ووظيفة المجاز تتجلى في صـراعٍ بين كلمتين عندمايتم اسـتعمالهما لاينعكس معناهما الاعتيادي، ممايُحـدث صدمـة عنـد القارئ، ويـدفعه إلى البحث عن معنًى جديـدٍ لتلك الكلمات يحيل إلى تجربـةٍ جديـدةٍ ومختلفـةٍ عن المعنى الحرفي. فهي تمثّل فائض المعنى الـذي وظيفته انفتاح النص على عوالم جديدة (1)، ومما لاشك فيه أن الاستعارة عند بول ريكور تختلف عن الرمز عند بول تيليتش.

لغة الدين الرمزية:

ويعـد بول تيليتش هو أبرز من قال بهـذه النظريـة، حيث يرى أن اللغـة الدينية لغةٌ رمزية، هي وحدها القادرة على التعبير عن الهم الأقصـى للإنسان تعبيراً رمزيًا؛ لأنها وحدها التي بإمكانها التعبير عما هو أقصى (2). والرمز في اللغة هو الإيماء والإشارة والعلامة، وهو

1- هاني عبد الصاحب، لغة الدين ونظرياتها في الغرب الحديث، مرجع سبق ذكره.

2- بول تيليتش، بواعث الإيمان، ترجمة سعيد الغانمي، منشورات الجمل، الطبعة الأولى، 2007، ص 51.

شيءٌ متفقٌ عليه بالإجماع العام على أنه يمثل أو يستدعي شيئًا آخر بصورةٍ طبيعيةٍ عن طريق صفاتٍ مماثلةٍ أو عن طريق الارتباط في الواقع أو الفكر. وفي الاصطلاح الرمز يدل على غيره (1)، أما الرمز عند تيليتش فهو مايشير إلى شيءٍ آخر وراء ذاته، ويشارك فيمايشير إليه، ويفتح مستوياتٍ من الواقع تظل منغلقةً أمامنا من دونه، ويفتح أبعادًا وعناصر في داخل أنفسنا تقابل تلك الأبعاد والعناصر من الواقع، وينبع من الشعور الفردي أو الجمعي، وينمو ويموت كالكائنات الحية (2).

وتنبع الحاجة إلى اللغة الرمزية عند أصحاب هذه النظرية من أن اللغة العادية عاجزة عن أن تقول أي شيءٍ عن الله، فكل ماتقوله اللغة العادية منتزعٌ من مادة واقعنا المتناهي، فكيف نعبر به عن اللامتناهي، اللهم إلا بصورةٍ مجازيةٍ ملؤها الرمز.

ومن ثم كانت جملة الاعتراضات التي قدمها أصحاب ذلك الاتجاه على الزعم بأن لغة الدين لغةٌ حقيقية؛ حيث أكدوا أن اللغة الدينية لاعلاقة لها بلغة الحياة العادية، فالأخيرة بالرغم من وظيفتها التعبيرية التواصلية حول الدين كالتعبير عن الحمد والشكر أو مشاعر التبجيل والرهبة والإعجاب أو الثناء على المواقف الدينية، لكنها في الوقت نفسه تفشل في التعبير عن كنه الشؤون الدينية التي تتضمها المصطلحات الفنية للدين (3). وبناءً عليه كانت لغة الدين لغةً رمزيةً خالصةً تختلف إلى حدٍ كبيرٍ عن لغة الحياة العادية.

1- هاني عبد الصاحب، المرجع السابق.

2- بول تيليتش، بواعث الإيمان، ص 51 - 53.

3- See, Anthony C. Thiselton, A Concise Encyclopedia of the Philosophy of Religion, p. 161

ولـذلك كانت اللغـة الدينية الرمزية هي وحدها القادرة على التعبير عن الإله المتعالي، ولا يمكن ترجمتها إلى لغةٍ حرفيةٍ لعدم قابلية الخبرة الدينيـة للوصف. لـذلك فهي لاتعبر عن العالم المتناهي بل تعلو عليه علوًا لا متناهيًا. وبناءً عليه تصـبح كافـة العبارات الدينية ومضـمونات الكتب المقدسـة عبارةً عن مجازاتٍ رمزيةٍ تقبل تأويلاتٍ لا متناهية. وإن كان أصـحاب هذه النظرية يسـتثنون من تلك العبارات والكلمات الدينيـة كلمـة «الله» فقط؛ إذيمثل الله عندهم الوجود نفسه. ولاشك أن مثل هذا الرأي الذي يرى أن جميع القضايا الدينية هي قضايا رمزية لاـيمكن ترجمتها وتحويلها إلى لغـةٍ عاديـةٍ ومباشـرةٍ ينطوي على مبالغات، فلاشك أن قضايا لغـة الـدين أو اللغـة الدينيـة تجمع بين اللغة المباشرة ولغة المجاز معًا.

وهكذا تصبح اللغة الدينية أحد الموضوعات المهمة في فلسفة الدين، تهدف في المقام الأول إلى الإحاطة بالمفاهيم الدينية، والمنطق الذي يحكم القضايا الدينيـة وطبيعـة المعنى الـذي ترومه اللغـة الدينية، فهي لغة اتصالٍ مع المجتمع بمايُعتقد أنه مراد الله من خلال نصه. فكافة نظريات اللغـة الدينيـة هي محض تصوراتٍ تتعرض لتلك الخصوصـية للغـة الدينية من زوايا متعددةٍ دون أن تحيط بها أو تسـتنفذ سـماتٍ أخرى ممكنة فيها .

ص: 166

خامسًا: الهرمنيوطيقا:

نشـأ مصـطلح الهرمنيوطيقـا في الأساس مرتبطاً بالنص الـديني، حيث يرجع الأصل اللغوي لمصـطلح الهرمنيوطيقاHermeneutik إلى هرمس مفسر الوحي الإلهي إلى البشر، وإن كان قدتم ورود جذره اللغوي عند أرسطو. إلا أن نشأة الهرمنيوطيقا كمنهجٍ في التفسير والتأويل كانت في العصور الوسـطى وتحديـدًا في عصـر النهضـة؛ حيث نهضـة الإصـلاح الديني في القرن السادس عشـر الميلادي، وانتشار الفكر البروتسـتانتي الـذي أدى إلى قطع علاقة المسـيحيين بالكنيسة في روما، ومن ثمَّ تم القضاء على مرجعية تلك الكنيسة في تفسـير النصوص المقدسـة، وبـذلك شـعر البروتسـتانت بالحاجـة الملحة إلى وضع قواعد ومنهجيّة معينة لتفسـير الكتاب المقدس، وكان هذا الاحتياج هو السـبب الرئيسـي لهـذا الاتجاه في المعرفـة، والذي يتكفل بمهمة القيام بطرح منهجٍ ومنطقٍ لتفسـير الكتاب المقدس، وقدصدر أول كتاب يحمـل اسم الهرمينوطيقـا عام 1654م لمـؤلفه دان هـاور Dann Hawer وعنوانه باللغـة اللاتينيـة muntica Sacrasive Methodus Exponendarum_Her

اي التفسير المقدس أو منهج شرح النصوص المقدسة.

وهكـذا تكون الهرمنيوطيقا قـد نشأت مرتبطـةً بالنص المقـدس ظروف خاصـة، ومن ثم تحولت كنظريـة بديلـة للكنيسة في تفسـير الكتاب المقدس فكان لا بد للكهنة البروتستانت الذين قطعوا

1- منى طلبة، الهرمنيوطيقا: المصـطلح والمفهوم، مجلة أوراق فلسـفية، القاهرة، العدد العاشر،2004، ص 133؛ وانظر أيضًا: Palmer., Richard E., Hermeneutics, Northwestern University Pres Evanstston, 1969, p. 34.

صلتهم تمامًا بكنيسة روما الكاثوليكية صاحبة الحق الحصري في تفسير الكتاب المقدس أن يعتمدوا على أنفسهم في تفسيرهم للكتاب المقدس، وأن تكون لهم مرجعيةٌ نظريةٌ للتفسير يستأنسون بها. ثم تلاذلك التأسيس الهرمنيوطيقي العملي تأسيسا نظريًا على يد شلاير ماخر وشليجل كمحاولةٍ لوضع منهجٍ للتفسير، وتبعهما كانط في محاولة وضع تأويليةٍ نقدية، ثم ديلتاي كمحاولةٍ لتطبيق التأويل على العلوم الإنسانية، ثم كان التأويل في المنهج الفينومينولوجي على يد هوسرل وهيدجر ومحاولة تفسير الوجود، ثم يستكمل جادامر طريق هوسرل، ثم تتوالى جهود نيتشه وفوكو و دريدا وهابرماس وكارل أوتو آبل للوصول بها إلى معناها الحالي الذي يُطلق على كل تأملٍ نظريٍ أو فلسفيٍ يستهدف فهم النص وأسسه وفرضياته المسبقة.

وقداتسعت رقعة استخدام المصطلح في التطبيقات الحديثة، فانتقل من مجال علم اللاهوت إلى دوائر أكثر اتساعًا تشمل كافة العلوم الإنسانية كالتاريخ، وعلم الاجتماع، والأنثروبولوجيا، وفلسفة الجمال، والنقد الأدبي والفولكلور.

ولما كان الأصل في نشأة الهرمنيوطيقا هو النص الديني، فإن هناك محاولات دؤوبةً لأن يصبح النص الديني مجالاً من مجالات تطبيقاتها. ومن هنا ارتبطت بالكثير من القضايا المعاصرة المطروحة في مجال الفكر والثقافة والمعرفة الدينية، فصارت تبحث عن إمكانية القراءات المختلفة للدين أو النص الديني، من خلال التأكيد على تاريخية الفهم وحصر كل فهم وتفسيره بزمانه، آخذةً في الاعتبار التغير المستمر والدائم لعملية الفهم، والاهتمام بدور المفسر ومحوريته في تفسير النص.

ص: 168

ويرى بعض الباحثين أن الهرمنيوطيقا قدمرت بثلاث مراحل متتالية، هي: المرحلة الكلاسيكية التي تعتمد طرح منهجٍ لتفسير النص الديني أو مطلق النصوص. والمرحلة الرومانسية التي بدأت مع شلاير ماخر وتعتمد على طرح منهجٍ لتجنب سوء الفهم. والمرحلة الفلسفية التي تبحث عن حقيقة الفهم وظروف حصوله دون أن تطرح منهجًا للفهم.

ورفض البعض هذا التقسيم المرحلي للهرمنيوطيقا، وكان لهم من المبررات مايكفي لرفضهم، وقاموا بتقسيمها إلى اتجاهات أربعة: أولها، الاتجاه المحافظ أو الكلاسيكي أو الرومانسي وهو الذي يرى أن المفسر بإمكانه الوصول إلى المقاصد الحقيقية للمؤلف من خلال استخدامه المنهج الصحيح، ومن أهم ممثلي هذا الاتجاه شلاير ماخر ودلتاي وهيرش. وثانيها، الاتجاه المعتدل وهو يرى أن التفسير خلّاقٌ دائماً، وهو يعبر عن علاقةٍ جدليةٍ مستمرةٍ بين المفسر،والنص، ولذا لامجال للحديث عن حقيقةٍ موضوعيةٍ واحدةٍ مطلقةٍ لكل العصور، فالحوار الجدلي بين النص والمفسر هو حوارٌ دائم، لذلك تقاوم

الهرمنيوطيقا بهذا المعنى الجمود والتوقف عند تفسيرٍ واحدٍ ونهائي، ومن أهم أعلام هذا الاتجاه جادامر وريكور واميليوبتي. وثالثها هو الاتجاه المتطرف الذي يرفض تمامًا إمكانية الوصول إلى فكرةٍ موضوعيةٍ واحدةٍ ممكن أن يصل إليها المفسر من النص، فكل تفسير

للنص هو تفسيرٌ نسبيٌ احتمالي، ومن أهم أعلام هذا الاتجاه نيتشه وهيدجر وفوكو ودريدا. ورابعها يؤكد على ضرورة تحرر المفسر من كافة التراكمات الأيديولوجية والثقافية والاجتماعية وكافة التقاليد التي يعيشها المفسر! ومن أهم ممثليه يورجن هابرماس وكارل أوتو آبل.

ص: 169

وتحظى الهرمنيوطيقا بأنصار كُثر في الفضاء الفلسفي المعاصر؛ إذيرى أحد الباحثين المعاصرين أنه من الضروري اليوم أن يُعاد صياغة تعريف الإنسان من كونه حسب أرسطو «حيوانًا عاقلاً » إلى تعريف أشمل وأكمل يُعرّف الإنسان بوصفه «كائنا هِرمِنيوطيقيًّا»؛ أي هو ذلك الكائن الذي يمكنه، بل يلزمه أن يُترجم الوجود – أي كلُّ مايقع في أفق تجربته الوجودية – محوّلاً إياه إلى عالَمه الخاص الداخلي؛ لكي يُدركه ويفهمه (1).

وتحتل الهرمنيوطيقا مكانًا محوريًا في فلسفة الدين، حيث يرى أنصارها أنها حين تُستخدم في تأويل النصوص الدينية تحرر الدينَ من الجمود والثبات، وتمنحه طاقةً إضافيةً جديدةً للحضور في العصر الراهن. ومن ثم تجد هؤلاء الأنصار يؤكدون دائماً على أنه لايوجد أحدٌ من فلاسفة الدين لايعتمد الهرمنيوطيقا في دراسة النصوص وتفسير الظواهر الدينية. ويجزمون – في تعميم لايخلو من أخطاء – بأن كل الفلاسفة هرمنيوطيقيون يشتغلون بتأويل النصوص، ويعيدون صياغة مفاهيم الدين. وحين تغيب الهرمنيوطيقا، يتوه المفسر في دهاليز التفسيرات التراثية، ويتجمد الدين وتتعطل مراحل مسيرة المجتمع التاريخية نحو الحضارة. وينغلق كل أفقٍ بديلٍ لإنتاج المعنى وإثراء الدلالة وتجديد الفكر الديني.

ومن ثم تكتسب الهرمنيوطيقا أهميتها عند أنصارها، فهي محاولةٌ ذات أهميةٍ لتجاوز أزمة القراءة التقليدية للنصوص الدينية، فالنص

1- جوزيبي سكاتولين، قراءة هرمنيوطيقية للنص الصوفي، الهرمنيوطيقا، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، مركز دراسات فلسفة الدين،بغداد، العدد 58/57، شتاء و ربيع 1435/2014، ص 40.

الديني بحكم منشئه ووظيفته من أكثر النصوص إثارةً للإشكاليات والأسئلة، ممايجعله نصًا يكتنفه الغموض، فيأتي دور الهرمنيوطيقا لتخلع عليه رحابةً في الفهم تخلصه من ذلك التفسير الوحيد الذي رعته المؤسسة التقليدية، كمايقدم في كتب ومدونات التفسير التاريخية (1).

ويبالغ أحد الباحثين في وصف أهمية دور الهرمنيوطيقا كمنهجٍ تفسيريٍ وتأويليٍ معاصر؛ حيث يزعم أنّ الهرمنيوطيقا بكونها تأملاً فلسفيًا حول الرموز الدينية والأساطير وكل صيغ التعبير الإنساني عامة، قدأضحت اليوم إجابةً فعليةً لكل المعضلات الوجودية، وحاجتنا إليها في عصر الانفلاتات تزداد يومًا بعديوم. فهي تحاول العصفِ بكل السلط (اجتماعية، أو سياسية، أو دينية، أو لغوية...) التي تستمد شرعيتها من أحادية التعيين والمعنى الواحد، أو تلك التي تؤطر ذاتها ضمن دائرة «الواضح» و «الجلي»؛ فكلما ابتعدنا عن حالات التعيين والوصف، وكل مايدور في فلك المعاني الظاهرة، إلى نظام الفكر والثقافة والرمز، كلما اقتربنا أكثر من حقائق الوجود الإنساني. فعبر الأشكال الرمزية تستطيع الذات الإنسانية الإمساك بكل الممكنات في أبعادها الواقعية أو المتخيلة؛ ولأن الفكر الإنساني فكرٌ رمزي، فله القدرة على إجراء تمييزٍ بين الواقعي والممكن. هذا التمييز سيمكنه من امتلاك معارف جديدة، وبفضله يمكن إحداث شروخ داخل كل المتصلات التي تقدم نفسها باعتبارها مطلقًا(2) .

1- محمد ألحيان، الهرمنيوطيقا، محاولة لتجاوز أزمة القراءة التقليدية للنص القرآني، مؤسسة مؤمنون بلاحدود للدراسات والأبحاث الرباط - المغرب، 2015، ص 1. على الرابط التالي : http://www.mominoun.com/articles 33-23

2- عبد الله بريمي، الهرمنيوطيقا، البحث عن المعنى في أزمة المعنى مجلة قضايا إسلامية معاصرة، مركز دراسات فلسفة الدين،بغداد، العدد 58/57، شتاء وربيع 1435/2014، ص 4 - 5 .

ومن ثم تبـدو الهرمنيوطيقا عنـد أنصارها صاحبـة الاهتمام الأكبر بالموضوعات العميقة التي تحتاج إلى تأملٍ وتروٍ وتدبر، من أجل البحث عن المعنى في زمن أزمة المعنى، وتقوم في الأساس على مواجهة سلطة القراءة الأحادية للنصوص المقدسة وغيرها.

وفي الحقيقة، رغم مايراه المؤيدون بأن الهرمنيوطيقا نوعٌ من الاجتهاد تقتضيه الضرورة العصرية، وخروجٌ بالنص من معناه الضيق إلى معناه المتسع ، وانتقالٌ من الدغمائيـة إلى العقلانيـة لتغيير واقعنا الثبوتي وتحرير النص من سـلطة المعنى الوحيد، إلا أن البحث والفحص الدقيق لهـا وخاصـةً في مجال النصوص الدينيـة يظهرها اجتراءً على النص الـديني، ومؤامرةً صـريحةً عليه لتحويله إلى نصٍ بشـريٍ تضـيع معالمه وملامحه بين كثرة المفسـرين وتعددهم؛ الهرمنيوطيقا – ككل مسـعى فلسـفي – مستندها العقل، مايستتبع أنها لاتعترف مسبقًا بوجود فرقٍ بين فهم النصوص الدينية، وفهم النصوص الزمنية (1).

أي إن الهرمنيوطيقا انطلاقًا من هذا المعنى تسعى لسيادة النزعة التشكيكية والنسبية في فهم النصوص الدينية. ومن ثم لم يكن غريبًا أن يرى محمـد عمارة في الهرمنيوطيقا بدعـةً وضـعيةً غربيـةً تسـعى إلى «أنسـنة» الدين، وإحلال القارئ محل الوحي، بحيث يكون مفهوم الوحي الجديد هو ماتوحيه القراءة الذاتية للقارئ، وماتوحيه كينونة عالم القارئ إلى النص بدلاً من العكس. كمايرى أن هذه

1- انظر: أسـعد قطان، الهرمنيوطيقا الحديثة وفهم النص، مقال في كتاب الهرمنيوطيقا – دراسات في آليات القراءة والتفسـير، بيروت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، 2011، ص 57.

الهرمنيوطيقا قدسعت إلى عزل القيم والأخلاق والأحكام الدينية عن مصدرها الإلهي، وأقامت قطيعةً معرفيةً كبرى مع الموروث، والموروث الـديني على وجه الخصوص، حتى بلغت حـد الصـيحة المنكرة: «لقد مات الله»!! ليحلّ «الدين الطبيعي» محل «الدين الإلهي» ، بعد أن جعلت الإنسان طبيعيًا، وليس ذلك الرباني الذي نفخ الله فيه من روحه (1).

كمايرى عمارة في منهـج التأويل الهرمنيوطيقي حـدًا من الغلو جعله يُفرّغ النص الـديني من محتواه، فلافرق عند الهرمنيوطيقيين بين متواترٍ وغير متواتر، ولابين مُحكمٍ ومتشابه، ولابين وحيٍ وغير وحي، وذلك بدعوى أنه لايوجد نصٌ لايمكن تأويله من أجل إيجاد الواقع الخاص به (2). وبـذلك يسـاوي دعـاة الهرمنيوطيقـا بين قطعي الثبوت وقطعي الدلالـة وبين الظني والمتشـابه، بـل إنهم يساوون بين كلام الله وكلام الإنسان. ومن ثم تبقى الهرمنيوطيقا اجتراءً غير مسؤولٍ على النص الديني المقدس.

خلاصة القول إنّ الهرمنيوطيقا تتعامل مع النص على أنه نصٌ قدمات مؤلفه، يفسره الإنسان كمايشاء وكمايريد، متحررًا من السلطة المزعومة للنص، فـالنص محتـاجٌ إلى عينٍ ترى فيه مـالم يره المؤلف ومـالم يخطر له ببـال. فإننا نقول إذا كان هـذا الكلام يجوز على النص الأدبي أو العمل الفني فإنه يصبح بالنسبة للنص الديني عبثيًا واجتراءً مابعده اجتراءٌ على الله وعلى دينه.

1- محمد عمارة، التأويل العبثي في الدراسات الإسـلامية، القاهرة، مجلة الأزهر، مجمع البحوث الإسلامية، عدد جمادى الأولى 1434ه أبريل 2013، الجزء 5، السنة 86، ص 898.

2- المصدر السابق، ص 898.

ولـذلك يكون تطبيق الهرمنيوطيقا كمنهـجٍ تفسـيريٍ وتأويليٍ على النص الـديني من الخطورة بمكان؛ حيث سـينزع الثقة بمصدر الدين من النفوس، ولن يكون هنـاك تفسـيرٌ صـحيحٌ وآخر غير صـحيحٍ مـادام كـل إنسـانٍ سـيفهم النص فهمًـا مغـايرًا لفهم الآـخر . ألم يزعم دعـاة الهرمنيوطيقا أن النص يتسع للكل، ويتسع لكل الأوجه والمسـتويات؟ ممايُنتج عنه أن لايكون هناك تفسيرٌ واحدٌ صائبٌ يحتكم إليه جميع الناس. والنتيجة رفع القرآن الإلهي من الأرض، ولايبقى غير القراءات البشرية النسبية المحتملة.

الأمر الـذي يؤكده الشـيخ صادق لاريجاني بقوله: «إن طرح هذا النوع من التشـكيك والنسبية وترويجه يمثلان خطرًا كبيرًا على المجتمعات الإسلامية، لاسيما أن هذا النوع من النظريات يثار ويعرض على أنه «نزعةٌ تجديديةٌ في فهم النص الديني»، و«قراءةٌ حديثةٌ للكتاب والسنة» و «رفض التعصب في تفسـير المصـادر الدينيـة» و «إحيـاء الإسـلام» وأمثال هـذه العناوين البراقـة، نعم ليس ثمـة محققٌ معارضٌ للتجـديد الصـحيح في فهم النصوص الدينية والاجتهاد المسـتمر – بالمعنى الواقعي للكلمة – فيها، كما أنه ليس ثمة محققٌ وباحثٌ يقبل بالتعصـب في فهم النص الـديني، الأـمر الـذي يؤدي إلى الإضـرار بمنهجه التحقيقي، لكن البحث يـدور حول حـدود هـذا الاجتهـاد والإحياء ونفي التعصب. إن النسبيـة في فهم النص الـديني تجرّ إلى عـدم إبقـاء أي تأثيرٍ جوهريٍ للكتاب والسـنة، وإلى أن يصـبح حالهما – كما في ثنايا المعارف البشرية – هزيلاً فارغاً إلا من (الاسم» (1).

1– الشـيخ صادق لاريجاني، القراءات الجديـدة للمصادر الدينيـة في مـدار النقد، مقال في كتاب الهرمنيوطيقا – دراسات في آليات القراءة والتفسير، بيروت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، 2011، ص 234.

وهكذا تُحَوِل الهرمنيوطيقا النص الديني إلى نصٍ بشـريٍ تاريخيٍ ثقافيٍ ليس له أي دلالةٍ قدسـيةٍ خاصةٍ به، ممايفتح الباب لأي عمل تأويلي يكون له الحق في إيجاد دلالاتٍ جديدة للنص لم يكن محتفظًا بها سـلفًا. كما أنها تُعد دعوةً لتفسـير النص بلا آلية ضـبطٍ محددة تفرّق بين الثوابت والمتغيرات، لتضـيع ملامح النص ومعانيه الحقيقية بين كثرة المفسرين والمؤولين وتعددهم. وتسود النزعات النسبية في فهم المراد من النص الواحد.

وقـدوقع الهرمنيوطيقيون في هذا الخطأ – من وجهة نظري – لأنهم لم يتنبهوا إلى الفرق الجوهري بين الخطاب اللاديني والخطاب الديني، فالنص أو الخطاب اللاديني يعبّر عن المعرفة ولا ينتجها، أمّاالنص الديني فهو نصٌ يعبّر عن المعرفة وينتجها أيضًا. كما أن الخطاب البشـري هو خطابٌ معرفيٌ محدودٌ بلاثوابت، وقابلٌ لكل فهمٍ بشـري، في حين يكون الخطاب الديني خطابًا إلهيًا يحتفظ بحقائق ثابتةٍ وسنن جازمة. ولـذلك يبـدو التباين التام بين الهرمنيوطيقا وبين النص الـديني، فإذاكانت الهرمنيوطيقا مقبولـةً في النص البشـري «الذي يمكن أن يحتمل وجوهًا متعـددةً تفرضـها الظروف والمقتضـيات ضـمن التجربة الذاتية للإنسان. إلا أنّه لايمكن قبول ذلك بخصوص المعرفة التي يؤسسـها الخطـاب الإـلهي. فهي معرفـةٌ ترتكز على سـننٍ ثابتـةٍ تتجـاوز الإطار الزمني لتكون قابلـةً للجريان والانطباق، فالحقيقـة الأولى التي يجب تأسيسها: أن النص الديني مستبطنٌ لحقائق مطلقة» (1). ومن ثمّ لايمكن تطبيق

1- معتصم السـيد أحمد، الهرمنيوطيقا في الواقع الإسـلامي بين حقائق النص ونسبية المعرفة، بيروت، دار الهادي، الطبعة الأولى، 2009، ص 10-11.

الهرمنيوطيقا بمفهومها الغربي على النص الديني عمومًا وخاصةً النص الديني الإسلامي.

وفي خاتمة هذا الفصل لايمكننا القول بأن هذه هي كل الموضوعات التي تناقشها فلسفة الدين، ولكن التعرض لكل موضوعاتها هو ماينوء به نطاق دراستنا هذه، فهناك موضوعاتٌ مهمةٌ لم نتعرض لها هنا ولكن سنكتفي بذكرها، حتى تكون حاضرةً وماثلةً في ذهن القارئ الكريم، ومن أشهر هذه الموضوعات: الدين والعلم، الدين والأخلاق، الدين والسياسة، مسألة النجاة... وغيرها من الموضوعات التي لايتسع المقام لذكرها .

الخاتمة:

وهكذا ينتهي بنا البحث في مدلولات مصطلح «فلسفة الدين» من الإرهاصات إلى التكوين العلمي الراهن، إلى مجموعةٍ من النتائج التي نختتم بها قراءتنا لهذا المفهوم المحوري في عالم الفكر المعاصر على وجه العموم، وفي مجال الفلسفة الحديثة والمعاصرة على وجه الخصوص. ومن أهم هذه النتائج مايلي:

إنَّ الفلسفة والدِّين وجهان لعملةٍ واحدة، الفلسفة منهج، والدين موضوع؛ فالأسئلة الدينية الشائكة تحتاج إلى عقلانيّة الفلسفة من أجل تقديم إجاباتٍ منطقيةٍ مقنعةٍ تستمد قوتها من يقين العقل ومن الوضوح والتميز المنطقي. والفلسفة هي إعمال العقل لفهم النفس، والكون، والمجتمع. وهي محاولات الإنسان المستمرة والدؤوبة نحو الوصول إلى الحقيقة، مستعينًا بكل إمكاناته الذاتية. والدين هو وضعٌ إلهيٌ يدعو الناس إلى مافيه خيرهم في الدنيا والآخرة. وبالرغم

من ذلك تعددت تعريفات الدين حسب مذهب كل فيلسوفٍ ونقطة انطلاقه. أمّا الفلسفة فقداختلفت تعريفاتها باختلاف العصور بل باختلاف الفلاسفة أنفسهم.

إنَّ مفهوم «فلسفة الدين» هو مفهومٌ حديثٌ نسبيًا، له إرهاصاته البعيدة الموغلة في التاريخ. تبلور كمبحثٍ فلسفيٍ، نسقيٍ ومنظم، له حدوده، ومناهجه، وموضوعاته مع إيمانويل كانط في كتابه «الدين في حدود العقل وحده» الذي صدر في نهاية القرن الثامن عشر وتحديدًا عام 1793م . وكان هيجل أوّل من كتب مؤلفًا يحمل عنوانه صراحةً لفظ «فلسفة الدين»، وذلك في كتابه «محاضرات في فلسفة الدين»، الذي صدر عام 1832م، وإن كان مضمونه قدأُلقي على طلاب هيجل في الفترة مابين 1821م – 1831م وهي سنة وفاة هيجل. وتكمن أهمية «فلسفة الدين» في أنها تُحَوِل مشكلات الدين إلى فكرٍ يخرج من حيز الجمود والتبعية المعرفية إلى ديناميكيةٍ وصيرورةٍ فكرية، تختلف الرؤى حولها وتتجادل في غيبة من يملكون الحقيقة المطلقة، فتخطو بالفكر البشري خطواتٍ إلى الأمام.

من أهم نتائج هذه الدراسة أنها فرّقت بين اللاهوت وعلم الكلام والفلسفة الدينية من ناحية وفلسفة الدين من ناحيةٍ أخرى؛ إذ إنَّ الأخيرة تتناول التفكير الفلسفي في الدين، ودراسة الأديان دراسةً عقلانية، بغرض التفسير العقلاني لتكوين وبنية الدين، عبر الفحص الحر للأديان، والكشف عن طبيعة الدين من حيث هو دين، أي عن طبيعة الدين من حيث هو منظومةٌ متماسكةٌ من المعتقدات والممارسات المتعلقة بأمورٍ مقدسة، دون تبني مواقف مسبقةٍ

أو الانحياز لـدينٍ معين. بخلاف اللاهوت وعلم الكلام وسائر الفلسـفات الدينيـة التي تهدف في المقام الأول إلى الدفاع عن العقائد الدينية ضـد العقائـد المضادة، ومحاولـة تفنيد العقائد المخالفة، أو الدفاع عن فرقةٍ دينيةٍ بعينها ضد الفرق الأخرى داخل الدين نفسه أو خارجه في دين آخر. إذتبدأ هذه الاتجاهات دائما – بخلاف فلسـفة الدين – من نقطة بدءٍ يقينيةٍ تقوم بالتسـليم المطلق بصحة العقيدة والشرع، ولذا فهي تسـير بمبـدأ «آمِنْ ثمّ تَعَقّلْ»، وتتخذ من فهمها للنص الديني معيارًا للتمييز بين الحق والباطل، وتعتمد على المنهج الجدلي. في حين تبدأ فلسـفة الدين من الشك المنهجي، ولاتنشـغل بالدفاع عن عقيدةٍ دون أخرى، إذإنها لاتبدأ منحازةً لعقيدةٍ بعينها شأن اللاهوت وعلم الكلام، فهي لاتعرف الانحياز في البدايات على الإطلاق، رغم أنها قدتنحاز في نهاية التحليل لدين ما بناءً على أسسٍ عقليةٍ محضة. والعقل الواضح والواقع المتعين هما معيارا الحق والباطل في فلسـفة الـدين. فهي معنيةٌ بالدين ككل من حيث هو دين، وتختبره اختبارًا عقليًا مقارنًا في كل عقائـده، وتسـعى لتفسـير الشـعور والتفكير الـديني من حيث المنهـج والبنيـة والتكوين. ولذلك تنتهج المنهج العقلاني البرهاني وتتجنب المنهج الجدلي الانفعالي. وفيلسوف الدين هو باحثٌ محايد، يتحرى الموضوعية،

ومايقود إليه العقل في بحثه، فهو لايعنيه إثبات المعتقـدات الدينيـة ولانفيها، ولايتوقف تفكيره عنـد حـدودٍ معيّنةٍ لايجب عليه أن يتجاوزها، إنمايبحث في أفقٍ مفتوحٍ بلاحدودٍ سوى حدود العقل في ذاته.

احتلت فلسفة الدين مكانًا مميزاً بين مباحث الفلسفة في العصر

الراهن، وشغلت اهتمامات المفكرين في العالم كله من أقصاه إلى أدناه بموضوعاتها الشائكة ومذاهبها الحساسة، مماجعلها في تطورٍ دائمٍ وصيرورةٍ مستمرة، فنجد إلى جانب موضوعاتها الكلاسيكية التي تتناول: الله، ذاتاً وصفاتاً وأفعالاً، والعالم، خلقًا وقدمًا وفيضًا، والإنسان، نفسًا وبدنًا وخلودًا، بجانب مشكلات النبوة والوحي، والمعجزات، ووجود الشر في العالم، نشأت موضوعات أخرى تتبلور فى أسئلةٍ يطرحها المتفلسفة المعاصرون من قبيل: هل يوجد إلهٌ محايدٌ تجاه مستقبلنا؟ وهل ثمة تألهٌ من دون تدين؟ هل ثمة إيمان لائكي؟ كيف يكون نبيٌ بلاإله ووحي ؟ لماذا في النهاية لم يمت إلا الإله الأخلاقي؟ هل تعني العلمنة حقًا نزع السحر عن العالم؟ ممايجعلنا نجزم بأن فلسفة الدين ليست فرعًا من فروع اللاهوت الديني، أي ليست صياغةً منهجيةً للاعتقادات الدينية، بل هي فرعٌ من فروع الفلسفة يقوم بتأملاتٍ عقليةٍ حول حقيقة الدين والظواهر الدينية. وتعالج نوعين من الموضوعات أطلق عليهما بعض الباحثين موضوعات (داخلدينية وخارجدينية)، اختصت الأولى بدراسة موضوعات: الله، النبوة والوحي، المعجزات، المعاد والبعث والخلود، مشكلة الشر. في حين تتناول الثانية موضوعات: التجربة الدينية، المعرفة الدينية، التعددية الدينية، اللغة الدينية، الهرمنيوطيقا، الدين والأخلاق، الدين والسياسة، العلم والدين، مسألة النجاة... وغيرها من الموضوعات التي تتعلق بالدين ولايجد المتدين بدينٍ ما شيئًا منها في كتبه المقدسة.

تنظر فلسفة الدين إلى الأديان جميعها من منظورٍ واحد، أي من حيث كونها أديانًا تؤدي نفس الوظيفة، فلافرق لديها بين «أديانٍ

سماويـةٍ» و«أديان وضـعية». أي إنها لاتفرق بين اليهوديـة والمسـيحية والإسـلام من ناحية، وبين المانوية والمزدكية والزرادشتية والبوذية... إلـخ، حيث تتعامل مع الأديان كلها من منظورٍ واحـد، باحثةً عن المثُل العليا للأديان، ومؤكدةً على أهمية العقل، والحرية الإنسانية، وحرية الفكر والبحث الحر والتفسـير، وأهميـة العمـل الصالـح، وتحقيق مجتمع العدالـة والمسـاواة. وتنشـد دينًا بلا أسـرارٍ أو طقوسٍ خارجيـةٍ أو كهنوت، ملكوتها في الأرض وليس في السماء.

إن فلسفة الدين بوصفها تفكيراً فلسفيًا في الدين ككل، فإن موضوعها هو الدين بكل أبعاده وجوانبه – رغم أن ذلك لم يتحقق حتى الآن حيث لم يُغطِّ اهتمام الباحثين في فلسـفة الدين جميع أبعاد الدين –، كما أن المنهج القبلي والعقلي هو المنهج المتبع فيها دون غيره، فلاشأن لها بالمناهـج البعديـة. والغايـة منهـا هي تحري الحقيقـة فقـط، فلاشـأن لها بإثبات أو دحض العقائـد الدينيـة، بل هي موقفٌ تحليليٌ ونقـديٌ لموضوعات الـدين بهـدف الكشف عن نقاط القوة والضـعف، وتهـدف إلى تحقيق إمكان التلاقي والتحاور والتقابس بين المـذاهب الـدينية والمـذاهب الفلسـفية في حقلٍ مشتركٍ من حقول البحث الفكري. كماأنها تعمل على إدراك جوهر التباينات بين الأديان المختلفـة من دون الاختيار التفضيلي والإيثار الإقصائي والحكم التمييزي لدينٍ بعينه.

ومن أبرز ماتوصـلت إليه هـذه الدراسـة، ماكشـفت عنه في فصـلها الخـامس من هشاشـة البنيـة العقليـة التي قـام عليهـا التناول الفلسـفي للموضوعات التي تتعلق بالدين في ذاته ولايجد المتدين بدينٍ ما شيئًا منها في كتبه المقدسة، من أمثال التجربة الدينية والتعددية

الدينيـة والمعرفة الدينية والهرمنيوطيقا...؛ حيث أفصح التناول النقدي إلى تناقضات كثيرةٍ عند القائلين بها والمدافعين عنها وخلطها بمبادئ إنسانيةٍ عليا هي بعيدةٌ عنها تمامًا.

وفي الختام نقول إنَّه إذاكانت فلسـفة الدين تبحث عن تصور المثل الأعلى للأديان، فإننانرى أنها تقترب كثيرًا جدًا من روح الفهم الإسـلامي للـدين، ذاك الفهـم الذي يتسق عقلانيًامع كمال الإله الذي لايوجد من هو أكمل منه؛ ولذلك كان واحدًا لاشـريك له، عادلاً، منزّهًا عن كل شيء، لايحـابي شـعبًا دون بـاقي الشـعوب والأـمم كمـا في الاصـطفاء اليهودي، ولايتجسـد في أحـدٍ من خلقه كما في «تجسـد المسـيح Incarnation). دينٌ يحافظ على التوحيـد الإلهي، ذاتًا وصـفاتاً وأفعالاً، بلاتجسـيمٍ أو تشبيهٍ أو تجسدٍ أو تثليث، ويوازن بين مطالب الروح ومطالب الجسد، ويتوسط بين الأثرة والإيثار، ويقرر أن العمل الصالح هو مقياس الاسـتحقاق دون اصـطفاءٍ أبديٍ أو رهبنةٍ تعزف عن مباهج الحياة الـدنيا. ولايكلف نفسًا إلا وسـعها ولايُحمّلها وزر خطيئـةٍ أولى لم ترتكبها، فكل نفس بماكسـبت رهينة. دينٌ يتفق مع مبادئ العقل، والطبيعة، وحرية الإنسان، ومبادئ العدالة الاجتماعية.

ص: 181

قائمة المصادر والمراجع:

أولاً – المصادر والمراجع العربية والمعربة:

1.القرآن الكريم

2. الكتاب المقدس

3. إبراهيم عاتي، الإنسان في الفلسفة الإسلامية (نموذج الفارابي)، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1993.

4. ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، دراسة وتحقيق محمد عمارة، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الثانية، د.ت.

5. ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تقديم وتحقيق محمود قاسم، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، 1955.

6. أحمد فؤاد الأهواني، مقدمة كتاب ولتر ستيس، الزمان والأزل – مقال في فلسفة الدين، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2013.

7. أحمد الأنصاري، مقدمة الترجمة العربية لكتاب جوزايا رويس، الجانب الديني للفلسفة – نقدٌ لأسس السلوك والإيمان، مراجعة حسن حنفي، القاهرة، المركز القومي للترجمة، 2000.

8. أحمد الأنصاري، مقدمة الترجمة العربية لكتاب جوزايا رويس، العالم والفرد، المجلد الثاني، القاهرة، المركز القومي للترجمة، الطبعة الأولى، 2008.

9. أديب صعب، التجربة الدينية، ضمن موسوعة فلسفة الدين – (الإيمان والتجربة الدينية)،بغداد، مركز دراسات فلسفة الدين/ بيروت، دار التنوير، الطبعة الأولى، 2015.

10. أزفلد كولبة، المدخل إلى الفلسفة، نقله إلى العربيّة أبو العلا عفيفي، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1942.

11. أسعد قطان، الهرمنيوطيقا الحديثة وفهم النص، مقال في كتاب الهرمنيوطيقا – دراسات في آليات القراءة والتفسير، بيروت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، 2011.

12. الشهرستاني ، الملل والنحل، تحقيق عبد العزيز الوكيل، مكتبة الرياض

الحديثة، السعودية، د.ت.

13. الكندي، كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، منشورٌ ضمن رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق وتقديم وتعليق محمد عبدالهادي أبو ريدة، القاهرة، دار الفكر العربي، الطبعة الثانية، د.ت.

14. الكندي، رسالة الكندي في حدود الأشياء ورسومها، منشورةٌ ضمن رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق وتقديم وتعليق محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة، دار الفكر العربي، الطبعة الثانية، د.ت.

15. الفارابي، التعليقات، حيدر آباد الدكن، الهند، 1346ه.

16. إمام عبد الفتاح إمام، كيركجور رائد الوجودية، الجزء الأول، القاهرة، دار الثقافة للطباعة والنشر، 1982.

17. إمام عبد الفتاح إمام، توماس هوبز فيلسوف العقلانية، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1985.

18. إمام عبد الفتاح إمام، المدخل إلى الفلسفة، الكويت، مؤسسة دار

الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة السادسة، 1993.

19. إمام عبد الفتاح إمام، مدخل إلى الميتافيزيقا – مع ترجمة كاملة لكتاب

ميتافيزيقا أرسطو ، القاهرة، دار نهضة مصر، الطبعة الثالثة، 2009.

20. أندريه كريسون، باسكال (حياته،فلسفته، منتخبات)، ترجمة نهاد رضا،بيروت، منشورات عويدات، الطبعة الثالثة، 1982.

21. أندريه كريسون، فولتير (حياته – آثاره – فلسفته)، ترجمة صباح محي

الدين،بيروت، منشورات عويدات، الطبعة الثانية، 1984.

22. أنطون ذكري، الأدب والدين عند قدماء المصريين، القاهرة، مطبعة المعارف، الطبعة الأولى، 1923.

23. إيتن جلسون، روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ترجمة إمام

عبد الفتاح إمام، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1982.

24. إيمانويل كانط، الإجابة على سؤال: ماالتنوير، ترجمة عبد الغفار مكاوي، ضمن كتاب «شعر وفكر – دراسات في الأدب والفلسفة»، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1995.

25. باسكال ،الرهان، ضمن كتاب باسكال (حياته، فلسفته، منتخبات)، ترجمة نهاد رضا،بيروت، منشورات عويدات، الطبعة الثالثة، 1982.

26. بيار فرانسوا مورو، اسبينوزا والإسبينوزية، ترجمة جورج كتورة،بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2008.

27. بول تيليتش، بواعث الإيمان، ترجمة سعيد الغانمي، منشورات الجمل، الطبعة الأولى، 2007.

28. توفيق الطويل، أسس الفلسفة، القاهرة، دار النهضة العربية، الطبعة السابعة، 1979.

29. جابر عصفور، أنوار العقل، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سلسلة التنوير، 1995.

30. جون كولر، الفكر الشرقي القديم، ترجمة يوسف كامل حسين ومراجعة إمام عبد الفتاح إمام، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، 1995.

31. جيمس كولينز، الله في الفلسفة الحديثة، ترجمة فؤاد كامل، القاهرة، دار قباء للنشر والتوزيع، 1998.

32. حبيب فياض، مقدمة كتاب المعرفة الدينية جدلية العقل والشهود، دار

المعارف الحكيمة، الطبعة الأولى، 2011.

33.حسن حنفي، قضايا معاصرة، في الفكر الغربي المعاصر، ج 2، القاهرة، دار الفكر العربي د. ت.

34. حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، القاهرة، الدار الفنية للنشر

والتوزيع، 1991.

35. حسن حنفي، محمد إقبال فيلسوف الذاتية، الجزء الثاني، القاهرة،

الهيئة العامة لقصور الثقافة، 2016.

36. حسن يوسف، فلسفة الدين عند كيركجارد، القاهرة، مكتبة دار الكلمة،2001.

37. حسن يوسفيان، دراسات في علم الكلام الجديد، ترجمة محمد حسن زراقط، بيروت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، 2016.

38. حيدر حب الله، التعددية الدينية – نظرة في المذهب البلورالي، بيروت، الغدير للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، 2001.

39. رزق الشامي – إبراهيم صقر، محاضرات في علم الكلام، الفيوم، مكتبة دار العلم، 2007.

40. سبينوزا، رسالة في إصلاح العقل، ترجمة جلال الدين سعيد، تونس، دار الجنوب للنشر، د. ت.

41. سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة وتقديم حسن حنفي، مراجعة فؤاد زكريا، بيروت، دار التنوير، الطبعة الأولى، 2005.

42. سبينوزا، علم الأخلاق، ترجمة جلال الدين سعيد، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، 2009.

43. شاكر عطية الساعدي، المعاد الجسماني، قم، منشورات المركز العالمي للدراسات الإسلامية، الطبعة الأولى، 1426ق/1383ش.

44. شفيق جرادي، مقاربات منهجية في فلسفة الدين، بيروت، معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية، الطبعة الأولى، 2004.

45. صادق لاريجاني، المعرفة الدينية في نقد نظرية د. سروش (دراسة نقدية لنظرية قبض وبسط الشريعة)، ترجمة الشيخ محمد شقير، دار الهادي، الطبعة الأولى، 2008.

46. صادق لاريجاني، القراءات الجديدة للمصادر الدينية في مدار النقد، مقال في كتاب الهرمنيوطيقا – دراسات في آليات القراءة والتفسير، بيروت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، 2011.

47. عاطف العراقي، الإنسان عند فلاسفة المغرب العربي، دراسة بالكتاب التذكاري: يوسف كرم مفكرًا عربيًا ومؤرخاً للفلسفة، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، د.ت. 48. عبد الكريم سروش، الصراطات المستقيمة – قراءة جديدة لنظرية التعددية الدينية، ترجمة أحمد القبانجي، بيروت، منشورات الجمل، الطبعة الأولى، 2009.

49. عزت قرني، مستقبل الفلسفة في مصر، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2016.

50. علي أكبر رشاد، البلورالية الدينية وتحدي المعيار، حوار مع البروفيسور جون هيك، ضمن كتاب فلسفة الدين، تعريب موسى ظاهر، بيروت، مركز الغدير للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2011.

51. علي أكبر ،رشاد، فلسفة الدين، تعريب موسى ظاهر، بيروت، مركز الغديرللدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2011.

52. على سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، بيروت، دار النهضة العربية، 1984.

53. غيضان السيد علي، نسقية المنهج في الفلسفة الحديثة، بني سويف، دار الكتاب الجامعي، 2016.

54. غيضان السيد علي، الفلسفة الطبيعية والإلهية (النفس والعقل)،بيروت، دار التنوير، 2009.

55. فردريك نيتشه، غسق الأوثان – أو كيف نتعاطى الفلسفة قرعًا بالمطرقة، ترجمة علي مصباح، بيروت – بغداد، منشورات الجمل، الطبعة الأولى، 2010.

56. فردريك نيتشه، الفجر، ترجمة محمد الناجي، الدار البيضاء، دار أفريقيا الشرق، الطبعة الأولى، 2013.

57. فردريك نيتشه، عدو المسيح، ترجمة ميخائيل ديب، دمشق، دار الحوار، الطبعة الثانية، د.ت.

58. فؤاد زكريا، نيتشه، القاهرة، دار المعارف، سلسلة نوابغ الفكر الغربي (1)، الطبعة الثالثة، د.ت.

59. محمد إقبال، تجديد الفكر الديني في الإسلام، ترجمة محمد يوسف عدس، تقديم الشيماء الدمرداش العقالي، القاهرة/ بيروت: دار الكتاب المصري/ دار الكتاب اللبناني، 2011.

60. محمد خليفة حسن، تاريخ الأديان، دراسة وصفية مقارنة، القاهرة، دار الثقافة العربية، 2002.

61. محمد رضا كاشفي، فلسفة الدين والكلام الجديد، ترجمة محمد شمص، ضمن موسوعة فلسفة الدين –1، إعداد وتحرير عبد الجبار الرفاعي، بغداد، مركز دراسات فلسفة الدين، الطبعة الأولى، 2014.

62. محمد عبد الله الشرقاوي، أحمد جاد، محاضرات في الفلسفة العامة، القاهرة، المجموعة المتحدة للنشر، 1995.

63. محمد عبد الله دراز، الدين – بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، بيروت، مطبعة الحرية، د.ت.

64. محمد عثمان الخشت، الدين والميتافيزيقا في فلسفة هيوم، القاهرة،دار قباء للنشر والتوزيع، 1997.

65. محمد عثمان الخشت، مدخل إلى فلسفة الدين، القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، 2001.

66. محمـد عثمـان الخشت، الإله والإنسان – إشـكالية التشابه والاختلاف في فلسـفة برايتمان، القاهرة، دار قباء الحديثـة للنشـر والتوزيع، 2007.

67. محمد عثمان الخشت، تطور الأديان (قصة البحث عن الإله)، الطبعة الأولى، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 2010.

68. محمد عثمان الخشت، العقائد الكبرى بين حيرة الفلاسفة ويقين الأنبياء، دمشق، دار الكتاب العربي، 2010.

.69. محمد عثمان الخشت، للوحي معانٍ أخرى، القاهرة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، 2013.

70. محمد غلاب، المعرفة عند مفكري المسلمين، القاهرة، الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1966.

71. محمـد لغنهاوزن، التجربـة الدينية (ندوة شارك فيها مصـطفى ملكيان ومحمد الغنهاوزن)، ونشـرت ضـمن موسوعة فلسـفة الدين –2 (الإيمان والتجربة الدينية)،بغداد، مركز دراسات فلسفة الدين، بيروت، دار التنوير، الطبعة الأولى، 2015.

72. محمد مستجير مصطفى، تقديم مخطوطات كارل ماركس لعام 1844، ترجمة محمد مستجير مصطفى، القاهرة، دار الثقافة الجديدة، 1974.

73. مشـير باسـيل عون، نظرات في الفكر الإلحادي الحديث، معهد الدراسات الإسلامي للمعارف الحكيمة، بيروت، دار الهادي، الطبعة الأولى، 2003.

74. مصطفى الكيك، تناسخ الأرواح، الإسكندرية، منشأة المعارف، د.ت.

75. مصطفى النشار، المصادر الغربية والشرقية للفلسفة اليونانية، القاهرة، دار قباء الحديثة، 2008.

76. مصطفى النشار، مدخل جديد إلى فلسفة الدين، القاهرة، الدار المصرية اللبنانية، الطبعة الأولى، 2015.

77. معتصم السيد أحمد، الهرمنيوطيقا في الواقع الإسلامي بين حقائق النص ونسبية المعرفة، بيروت، دار الهادي، الطبعة الأولى، 2009.

78.موريس كرانسون، سارتر بين الفلسفة والأدب، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1981.

79. وجيه قانصو، التعدديـة الدينيـة عنـد جون هيك – المرتكزات المعرفيـة واللاهوتيـة، بيروت، الدار العربية للعلوم – ناشـرون/ المغرب، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 2007.

80 ولتر ستيس، الزمان والأزل – مقال في فلسـفة الـدين، ترجمـة: زكريا إبراهيم، القاهرة، منشورات مكتبـة الأسـرة الهيئـة المصـرية العامة للكتاب، 2013.

81. هيجل حياة يسوع، ترجمة جورجي يعقوب، بيروت، دار التنوير، د. ت.

82. يحيي هويدي، مقدمة في الفلسفة العامة، القاهرة، دار الثقافة للنشر

والتوزيع، الطبعة التاسعة، د.ت.

ثانيًا: المصادر والمراجع الأجنبية

Brightman (Edgar Sheffield), a philosophy of Religion.1

.Prentice Hall, New York, 1940

Bruyn (Daryl De), Spinoza's Concept of Emending of The Intellect – A Critical Investigation into . 2 Spinoza's Method of Emending The Intellect with Special Reference to the TRACTATUS DE .INTELLECTUS EMENDATIONE, Department of Philosophy, University of Turku, Finland, 2014

Deleuze (Gilles), Spinoza: Practical Philosophy, translated by Robert Hurley, First Edition in English, . 3 .City Lights Books, San Francisco, 1988

.Feuerbach (Ludweg), The Essence of Christianity, Trubner Co., Ludgate Hill, London, 1881.4

.Hick (John), God Has Many Names, Westmnister press, Pennsylvania, 1982.5

.Hick (John), Philosophy of Religion, Prentice Hall, International, HNC, Fourth Edition, 1990 .6

Hume (David), An Enquiry Concerning Human Understanding, in The English Philosophers from Bacon .7
.to Mill, edited. With An Introduction by Edwin A. Burtt, The Modern Philosophy, New York, 1939

Kant (I.), Lectures on Ethics, Translated by Louis Infield, B. A., O. B. E., With An Introduction by: J. Mac .8
.Murray, M. A., Methuen. Co. LTD, First published, 1930

Kant (I.), Critique of Practical Reason, Translated by Thomas Kingsmill Abbott in Great Books of The .9
,Western World (Kant 39) Fifth Printing, United States of America

.1994

Kant (I.), Religion with in Boundary of Pure Reason, Translated by J. W. Semple, University of Toronto .10
.Library, 1995

Murray (Gilbert), Five Stages of Greek Religion, Doubleday Anchor Books, Garden City – New York, .11
.1955

Ratner (Joseph), The Philosophy of Spinoza, Selected from His Chief Works, Book, INC, Carlton House, .12
.New York, 1924

.Richard (Palmer E.), Hermeneutics, Northwestern University Press Evanstston, 1969 .13

Westphal (M.), The Emergence of Modern Philosophy of Religion, In: A Companion to Philosophy of .14
.Religion, Edited by Charles Taliaferro, Paul Draper, and Philip L. Quinn, Blackwell Publishing Ltd, 2010

ثالثًا: المعاجم والقواميس والموسوعات

باللغة العربية:

1. المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، القاهرة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1983.

2. المعجم الوجيز، إصدارات مجمع اللغة العربية بالقاهرة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، طبعة 2005.

3. جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، تونس، دار الجنوب، د.ت.

4 جميل صليبا، المعجم الفلسفي، المجلد الأول، بيروت، دار الكتاب اللبناني، 1982.

5. جوناثان ري، وج. أو – أرمسون، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ترجمة فؤاد كامل وآخرون، مراجعة زكي نجيب محمود، القاهرة، المركز القومى للترجمة، العدد 2287، 2013.

6. جيرار جهامي، موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون، الطبعة الأولى، 1988.

7. عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، المجلد الثاني، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، 1984.

8. عبد المنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، القاهرة، مكتبة مدبولي، الطبعة الثالثة، 2000.

9. عماد الدين إبراهيم عبد الرازق، إدجار شيفلد برايتمان، معجم الفلاسفة الأمريكان من البراجماتيين إلى ما بعد الحداثيين، منشورات ضفاف / منشورات الاختلاف، الطبعة الأولى، 2015.

10. محمد عمارة، التأويل العبثي في الدراسات الإسلامية، القاهرة، مجلة الأزهر، مجمع البحوث الإسلامية، عدد جمادى الأولى 1434ه أبريل 2013، الجزء 5،السنة 86.

11. محمد عثمان الخشت، معجم الأديان العالمية، المجلد الأول، القاهرة، مركز جامعة القاهرة للغات والترجمة، الطبعة الثانية، 2016.

12. محمد عثمان الخشت، معجم الأديان العالمية، المجلد الثاني، القاهرة، مركز جامعة القاهرة للغات والترجمة، الطبعة الثانية، 2016.

13. مراد وهبة، المعجم الفلسفي، القاهرة، دار ،قباء، الطبعة الثالثة، 1998.

14. ميخائيل أنوود، معجم مصطلحات هيجل، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، د. ت.

باللغة الأجنبية:

1. Thiselton (Anthony C.), A Concise Encyclopedia Of The Philosophy of Religion, One World Publications, .Oxford, 2002

2. The Cambridge Dictionary of Philosophy, General Editor: Robert Audi, Cambridge University Press, .Second edition, 1999

3. The Shorter Routledge Encyclopedia of Philosophy, edited by Edward Craig, Routledge, first Published, .London and New York, 2005

4. Vergilus Ferm, Encyclopedia of Religion, New York, 1945.

رابعًا: المجلات والدوريات

1. جوزيبي سكاتولين، قراءة هرمنيو طيقية للنص الصوفي، الهرمنيوطيقا، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، العدد 58/57، شتاء وربيع 1435/2014.

2. خضر إبراهيم، فلسفة الدين – منشأ المصطلح ومعناه ومجال استعماله، مجلة الاستغراب، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، العدد الثالث، السنة الثانية، 1437ه/2016م.

3. ظريف مصطفى حسين، فلسفة الدين عند جون. س. مل، القاهرة، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، العدد الثامن، 1999.

4. عبدالله بريمي، الهرمنيوطيقا، البحث عن المعنى في أزمة المعنى، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، العدد 58/57، شتاء وربيع 1435/2014.

5. عدنان المقراني، التجربة الدينية والنص، مجلة قضايا إسلامية

معاصرة، مركز دراسات فلسفة ،الدين،بغداد، العدد 48/47. صيف وخريف 1432/2011.

6. غيضان السيد علي، كيركجور: التدين الزائف والديمقراطية، مجلة مقاربات فلسفية، مخبر الفلسفة والعلوم والعلوم الإنسانية، جامعة عبد الحميد بن باديس، مستغانم، العدد الثاني 2014.

7. فتحي المسكيني، معنى فلسفة الدين – التخصص: بداياته وتطوراته، مجلة التفاهم، السنة الثالثة عشرة، سلطنة عمان – مسقط، ربيع 2015م/1436ه.

8. محروس محمد محروس، التعددية الدينية – رؤية نقدية، مجلة جامعة طيبة للآداب والعلوم الإنسانية، السنة السادسة، العدد 12، 1438ه.

9. منى طلبة، الهرمنيوطيقا – المصطلح ،والمفهوم، مجلة أوراق فلسفية، القاهرة، العدد العاشر، 2004.

10. وجيه قانصو، الوحي واللغة الدينية، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، مركز دراسات فلسفة الدين ،بغداد، العدد 48/47، صيف وخريف 1432/2011.

خامسًا: المواقع الإلكترونية

موسى الكعبي، المعاد يوم القيامة، على الرابط التالي: https://alkafeel.net/islamiclibrary/aqad/almaad/almaad/ ml.html

محمد ألحيان، الهرمنيوطيقا، محاولة لتجاوز أزمة القراءة التقليدية للنص القرآني، مؤسسة مؤمنون بلاحدود للدراسات والأبحاث، الرباط – المغرب، 2015، ص 1. على الرابط التالي:

.http://www.mominoun.com/articles 33-23

هاني عبد الصاحب، لغة الدين ونظرياتها في الغرب الحديث، على الرابط التالي:

http//:tawaseen.com?/p3197= John Hick, Is Christianity The Only True Religion Or One Among Others, 2001, http://www.johnhick.org.uk/article2.pdf

ص: 192

المؤلف في سطور :

غيضان السيد علي

كاتب وأكاديمي مصري

مـدرس الفلسـفة الحديثـة بكليـة الآداب جامعـة بني سويف له مجموعة من الكتب والعشـرات من الأبحاث والدراسات العلميّة الرصـينة، ومئات من المقالات المنشورة في مختلف المواقع الإلكترونية والصحف والمجلات والدوريات المصريّة والعربيّة، هذا فضلًا عن مشاركته الفعالة في العديد من المؤتمرات الدوليّة داخل مصر وخارجها. وحضوره الدائم في محطات الإذاعة والقنوات التلفزيونية الفضائية لمعالجة كل جديـد في قضايا الفكر والثقافة . وقد كُرّم في العديد من المناسـبات الوطنيّة والدوليّة، وفاز بأكثر من جائزة في مجال النقد الأدبي. ويعد الدكتور غيضان السيد علي مثال للكاتب والباحث الأكاديمي الجاد الذي يؤمن بمايكتب، ويكتب مايؤمن به. ومن مؤلفاته المنشورة:

– الفلسفة الطبيعة والإلهية (النفس والعقل عند ابن باجة وابن رشد)

– الأخلاق والدين بين المثالية النقدية والمثالية المعدلة.

– سؤال الاختلاف الفلسفي (رهانات الإبداع في الفكر العربي المعاصر).

– نسقية المنهج في الفلسفة الحديثة.

– فلسفة الدين المصطلح من الإرهاصات حتى التكوين العلمي الراهن.

كماقام بتحرير مجموعة من الكتب المنشورة عن أبرز أعلام الفكر العربي المعاصر، من أهمها:

– عقلانية بلاضفاف (الظاهرة الدينية والظاهرة السياسية في أعمال الخشت الفكرية)

– يحبي هويدي فيلسوفا

– تجديد العقل الديني في مشروع الخشت الفكري

هذا الكتاب: فلسفة الدين:

تسعى هذه الدراسة إلى الإضاءة على واحدة من أبرز ماأنتجته المعرفة المعاصرة في حقل الفلسفات المضافة، عنينا بها فلسفة الدين. يتضمن الكتاب الذي نقدمه للقارئ العزيز في إطار سلسلة مصطلحات معاصرة تعريفات بفلسفة الدين من ناحية الاصطلاح والمفهوم، كمايلقي الضوء على أبرز الفلاسفة واللاهوتيين الذين ساهموا في تظهير هذا المصطلح. ناهيك عن

المذاهب والتباينات الغربية التي اهتمت بهذا الحقل

ص: 194

تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم

جَاهِدُواْ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ

(التوبه : 41)

منذ عدة سنوات حتى الآن ، يقوم مركز القائمية لأبحاث الكمبيوتر بإنتاج برامج الهاتف المحمول والمكتبات الرقمية وتقديمها مجانًا. يحظى هذا المركز بشعبية كبيرة ويدعمه الهدايا والنذور والأوقاف وتخصيص النصيب المبارك للإمام عليه السلام. لمزيد من الخدمة ، يمكنك أيضًا الانضمام إلى الأشخاص الخيريين في المركز أينما كنت.

هل تعلم أن ليس كل مال يستحق أن ينفق على طريق أهل البيت عليهم السلام؟

ولن ينال كل شخص هذا النجاح؟

تهانينا لكم.

رقم البطاقة :

6104-3388-0008-7732

رقم حساب بنك ميلات:

9586839652

رقم حساب شيبا:

IR390120020000009586839652

المسمى: (معهد الغيمية لبحوث الحاسوب).

قم بإيداع مبالغ الهدية الخاصة بك.

عنوان المكتب المركزي :

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده ای، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلى، الرقم 129، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الالكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي 03134490125

هاتف المكتب في طهران 88318722 ـ 021

قسم البيع 09132000109شؤون المستخدمين 09132000109.

مركز القائمية للبحوث والتحريات الكمبيوترية
اصبهان
www
للحصول على المكتبات الخاصه الاخرى
ارجعوا الى عنوان المـركز من فضلـكم
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
و للايصاءِ من فضلكم
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹