الجمهورية الجزائرية الديموقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة08ماي1945قالمة Université08 Mai 1945 Guelma
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
قسم الفلسفة

فلسفة الدين

مطبوعة بيداغوجية موجهة لطلبة السنة الثانية ماستر في مقياس فلسفة الدين

إعداد الدكتور: كحول سعودي

السنة الدراسية 2023/2022

مقياس: فلسفة الدين **السنة الجامعية: 2022/2023**

الرصيد: 5 **المعامل: 2**

محاور المادة:

المحور الأول: مدخل إلى فلسفة الدين

- مفهوم فلسفة الدين.

- أصل التدين.

- موضوع فلسفة الدين

المحور الثاني: الدين والفلسفة

- علاقة الدين بالفلسفة.

-المقدس في الفكر الفلسفي المعاصر

المحور الثالث: الدين والعلم

- الدين ومنظومة العلوم الكونية

-الدين ومنظومة العلوم الإنسانية.

- الدين ومنظومة علوم الوحي.

المحور الرابع: مستقبل فلسفة الدين ومصير الإنسان

- الدين والمشكلات الأخلاقية

-الدين والمشكلات الاجتماعية.

- الدين ومشكلات العمران

تمهيد:

تدخل فلسفة الدين ضمن ما يُعرف علمياً بـ الفلسفة المضافة مثل: فلسفة العلم، وفلسفة الجمال، وفلسفة اللغة، والفلسفة السياسية، وفلسفة الأخلاق الخ... وهذه كلها تكون في مقابل الفلسفة الأولى، وهذا هو سبب احتوائها لأحد الأحكام الكلية الفلسفية. أي ترصد ماهيات الحقائق والبحث العقلاني عنها.

في نهاية القرن الثامن عشر، ظهر مصطلح "فلسفة الدين"، وهي نوع من الفلسفة تعتمد العقلَ في بحث وتحليل المقدسات والمعتقدات والظواهر الدينية وتفسيرها. ولا تتوخّى الدفاعَ عن هذه المعتقدات وتبريرها، مثلما يفعل اللاهوتيون والمتكلمون، وإنّما تهتم بشرح وبيان بواعث الدين ومنابعه في الروح والنفس والعقل، ونشأةِ المقدس وتجلياته في حياة الإنسان، وصيرورته وتحولاته في المجتمعات البشرية. وبكلمة موجزة، فلسفة الدين هي التفكير الفلسفي في كل ما يتصل بالدين شرحاً وتفسيراً وبياناً وتحليلاً، من دون أن تتكفّل التسويغ أو التبرير أو الدفاع أو التبشير. و"تتناول فلسفة الدين أسئلة 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 أسئلة تتعلق بطبيعة الدين نفسه، وطبيعة اللغة الدينية. بالإضافة إلى أسئلة تتعلق بمعنى العبادة الدينية، ودور الإيمان فيها، وعلاقة الإيمان بالعقل. ولكن قبل الخوض في ماهية فلسفة الدين وقضاياها نعمل على تحليل ماهية الدين ذاته[1].

المحور الأول: مدخل إلى فلسفة الدين

- مفهوم فلسفة الدين.

- أصل التدين.

- موضوع فلسفة الدين

- **تعريف الدين لغة واصطلاحا:**

1- الدين لغة:

- **رأي شيشرون:**

ينص هذا الرأي على أن مفردة (Religio)مشتقة من الفعل(Religere)المركب من قطعين: الأول (Re)الذي يعني(الإعادة والتكرار) عند إضافته إلى أحد الأفعال، والثاني من الفعل (Leigere)الذي يعنى (قطب أو جمع)، وعند ربط هذين المقطعين يصبح المعنى(إعادة الجمع أو إعادة القطب)، وورد الفعل المركب بمعنى(المتابعة بدقة)، إذ ينسب هذا الفعل إلى السلوك الداخلي عند الإنسان، فهو يعني العودة إلى عمليات التفكير والتبرير والاختلاء والانكباب بدقة، والتنبه على إتمام بعض الأفعال. وبعد مدة من الزمن امتد معنى

[1] عادل ظاهر: فلسفة الدين في الموسوعة الفلسفية العربية، رئيس التحرير: د. معن زيادة، بيروت، معهد الإنماء العربي، 1988، مج2، ص 1000.

مفردة (Religio) من المعنى الذاتي القائم على السلوك الداخلي للإنسان الفرد، إلى المعنى الموضوعي المعبر عن الطقوس والواجبات والشعائر بذاتها.

فالدين من منظوره هو ما يجب إعادة قراءته بتمعن. اشتق **شيشرون** (cicéron) في كتاب " طبيعة الآلهة كلمة (religio) من الفعل اللاتيني (relegere) الذي يعني" إعادة القراءة (relire) "وليس " اجتمع قواه الذهنية وركزها (recueillir) "كما يردد كثيرا منذ بينفينست. يميز شيشرون أولا بين (religio)والخرافة(superstitio)، ولو أن اللغة اللاتينية بما في ذلك لغة شيشرون غالبا ما تربط بين (religio) والخرافة، لكن التمييز بينهما في الواقع أمر ممكن[1].

إن أفضل جواب على السؤال الذي يتوخى معرفة ما هو الدين والأكثر ابتذالا يكمن في القول: إن الأمر يتعلق بكلمة **لاتينية**، وهي تتضمن معاني ثمينة. ومما يكتسي أهمية كبرى بهذا الصدد أيضا أن كتابا لاتينيين مرموقين (من بينهم شيشرون(cicéron) ، ولاكتانس (lactance)وأوغسطين (augustin)وتوماس الاكويني(thomas d'aquin) ، انكبوا على التفكير في معنى كلمة الدين واشتقاقها:

1. تشير الكلمة أولا إلى الإلتزام، ولا سيما إلزام الضمير (obligation de conscience)، والى الواجب والاعتدال. لقد سبق لبنيفينست(benveniste)، في إحدى الدراسات المشهورة، على الرغم مما يعتريها من هفوات أن لفت الانتباه الى العبارة المتداولة (religiomihi est)، التي تعبر عن قلق وتردد أخلاقي للضمير: إنه لواجب على (ce m'est une "religion" de..)ألا أقوم بهذا الفعل أو ذاك، لأن أمرا ما يمنعني من ذلك. سيتذكر أوغسطين هذا المعنى الأساسي عندما يقول في كتاب (مدينه الله) (cité de dieu) أن كلمة (religio) في اللغة اللاتينية الكلاسيكية، لا تدل على عبادة الإله بل تشير الى "الاحترام الواجب إزاء ما يقرب بين البشر"، حيث على المرء أن يبرهن على " تقربه "من والديه وأصدقائه، يعبر الدين هنا عن الواجب والوفاء.

2.الاعتقاد(la croyance) ، يدل لفظ (religio) هنا على الرابط الذي يربط الإنسان بالألوهية، أي على الشعور الديني والتقوى، كان الرومان الذين عاشوا في ظل إمبراطورية متعددة الإثنيات تمارس فيها العديد من العبادات، يعرفون أن المعتقدات والعبادات متعددة. من هنا أتت ربما تلك المسافة التي أقاموها إزاء الديني، والتي أتاحت لهم صياغة مفهوم . (religio)كانوا يشكون في العديد من أشكال الاعتقاد معتبرين أنها خرافة خالصة، لذلك أن كلمة (religio) في إحدى لوينات هذا المعنى الثاني غالبا ما تشير إلى الخرافة فحسب (superstition).عندما يقال عن شخص ما أو شعب ما أنه يتصرف تبعا لـ " دين" خاص

[1]جان غزوندان، ترجمة: عبد الله المتوكل، فلسفة الدين، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، لبنان، 2017، ص 85-87.

(religionealiqua)، فالمقصود بذلك على الأغلب أنهما يخضعان لمعتقد ما خرافي(معتقدات الغاليين (gaulois) والكلتيين)...(celtes) وأيضا ليس من باب المصادفة أن يتحدث كاتب مثل أوغسطين في أحد عناوين كتبه المبكرة " عن الدين الحقيقي de) " (verareligione، إنها عباره تفترض وجود ديانات باطلة.

وفي الإنجليزية والفرنسية والألمانية، نجد أن اشتقاق كلمة "الدين (Religion" كما يقول **لالاند** موضع جدل. فيستخرج معظم القدماء (لاكتناس، اوغسطين، سيرفيوس) "الدين-'Religionمن "religare"ويرون فيه فكرة الربط: سواء الربط الواجب تجاه بعض الممارسات أو الربط الجامع بين الناس أو بين البشر والآلهة. ويرى ج. لاشلييه أن كلمة "Religio"تبدو بنحو عام أنها تعني في اللاتينية: الإحساس المصحوب بخوف وتأنيب الضمير، بواجب ما تجاه الآلهة. ولم يكن لدى القدماء سوى كلمة "Religions "ديانات. وعند لوكريس، تعني كلمه"Religio"المفردة دينا ما، الدين بوجه عام.[1]

- **رأي ترتوليان ولاكتانتيوس وأوغسطين:**

ينص هذا الرأي -والذي لا يختلف عن رأي شيشرون- على أن مفردة (Religio) مشتقه من الفعل اللاتيني(Religare) ، المركب هو أيضا من مقطعين: الأول (Re) الذي يحمل مفهوم الإعادة، ومن الفعل (Ligare) الذي يأتي بمعنى(ربط)، وبجمع المقطعين تصبح الكلمة بمعنى (إعادة الربط)، ولاسيما الربط بين البشر والإله (أوالإلهة)، ومن ثم تعلق البشر بالإله له وخضوعه له. وبغض النظر عن الرأيين السابقين أصبحت كلمة(Religio) اللاتينية تعبر عن معنى الإحساس المصاحب بخوف وتأنيب ضمير تجاه الإله (أو الآلهة)[2].

- **تحليل فلسفي للمفهوم اللغوي للدين (في اللغة العربية):**

عرف **الرازي** الدين لغويا فقال "الدين بالكسر: العادة والشأن، ودانه يدينه دينا بالكسر: ادله واستعبده فدان وفي الحديث: "الكيس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت" والدين أيضا: الجزاء والمكافأة يقال: دان يدنيه دينا أي جازاه يقال: "كما تدين تدان" أي كما تجازي تجازى بفعلك وبحسب ما عملت وقوله تعالى" أَئِنَّا لمدينون"(الصافات 53) أي المجزيون محاسبون ومنه: الديان في صفة الله تعالى والمدين العبد، والمدينة الأمة، كأنهما أذلهما العمل، ودانه ملكه، وقيل: منه سمي مصر مدينة. والدين أيضا الطاعة، تقول: دان له يدين دينا، أي أطاعه. ومنه الدين، والجمع: الأديان ويقال: دان بكذا ديانة، فهو دين وتدين به، فهو متدين، ودينه تدينا: وكله الى دينه".

[1]محمد عثمان الخشت، تطور الأديان قصة البحث عن الإله، مكتبة الشروق الدولية، ط 1، مصر، فبراير 2010، ص 14-16.
[2]إحسان على الحيدري، فلسفة الدين في الفكر الغربي، كلية الآداب جامعة بغداد، دار الرافدين للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2013، ص 25-27.

وإدخالنا فلسفيا هذا التعريف اللغوي للدين فيمكن تسجيل الملاحظات التالية:

- الدين في اللغة هو العادة. وربما اعتبر الدين عادة، لان الناس لا تعيش غالبا بدون دين سواء كان سماويا أو وضعيا، فالدين عادة إنسانية.
- كذلك يكشف التعريف اللغوي للدين أنه (شأن)، وقريب من هذا أن الدين هو(الحال) قال ابن سلام: "والدين: الحال. قال لي أعرابي: لو رأيتني على دين غير هذه، أي حال غير هذه".

فالدين(شأن) و(حال) ربما لأن الدين شأن إنساني مخض، وحالة إنسانية بحتة، فالدين نظام اجتماعي، الحيوان بلا دين لأنه ليس لديه هذا النظام، كما أنه لا يرتفع- فيما يشير هيجل- عن مستوى الإحساس إلى مستوى التفكير، ولا يصعد الى مستوى المطلق عن طريق الفكر.

تشتق كلمة **الدين** في بعض الأحيان من فعل متعد بنفسه: "دان يدينه دينا، بالكسر "أي "أذله واستعبده" والمراد: أخضعه، وحكمه، وملك أمره، وقهره. وينطوي الدين بهذا المعنى على نوع من إخضاع أتباعه لنظام وقواعد، والتحكم في سلوكهم، وامتلاك أمور حياتهم بتدبيرها وتصريفها. ولذا نجد أن من "أسماء الله تعالى الديان، قيل: هو القهار، وقيل: هو الحاكم والقاضي. وهو فعال من دان الناس، أي قهرهم على الطاعة، يقال: دنتهم فدانوا، أي قهرتهم فأطاعوا. ومنه شعر الأعشى الحرمازي يخاطب النبي "صلى الله عليه وسلم": " يا سيد الناس وديان العرب" ومنه الحديث" كان على ديان هذه الأمة".

تؤخذ كلمة الدين كذلك من فعل متعد باللام (دان له)، أي خضع له وأطاعه، ولذا فإن اللغويين يذكرون من معاني الدين: (الطاعة)، كما هو في التعريف المذكور أعلاه الذي يقول فيه الرازي "الدين أيضا: الطاعة، تقول: دان له يدين دينا، أي أطاعه". ومنه قول النبي "صلى الله عليه وسلم" لعمه أبي طالب" أريد من قريش كلمة تدين لهم بها العرب" أي تطيعهم وتخضع لهم.

ولذلك فان الجرجاني اعتبر أن الشريعة تسمى دينا لأنها تطاع، يقول:" الشريعة من حيث أنها تطاع تسمى دينا".

ومن الدلالات اللغوية لكلمة الدين: الجزاء، من ذلك قولهم "كما تدين تدان".

ومن معاني الدين أيضا: الحساب، يقول ابن سلام" الدين أيضا الحساب، قال الله تبارك وتعالى في الشهور "منها أربعة حرم ذلك الدين القيم"(التوبة 36)، ولهذا قيل ليوم القيامة: يوم الدين، إنما هو يوم الحساب".

كلمة الدين مشتقة أيضا من فعل متعد بالباء هو: " دان بكذا" أي: آمن به واعتقده[1].

2- التعريف الاصطلاحي للدين:

عرف أهل الاصطلاح من أصحاب المعاجم وكتب التعريفات العربية، الدين بتعريفات متنوعة منها:

الدين وضع إلهي يدعو أصحاب العقول إلى قبول ما هو عند الرسول، كذا عبر ابن الكمال، وعبارة غيره: وضع إلهي سائق لذوي العقول باختيارهم المحمود الى الخير بالذات. وقال الحرالي: دين الله المرضي الذي لا لبس فيه ولا حجاب عليه ولا عوج له هو اطلاعه تعالى عبده على فيوميته الظاهرة بكل باد وفي كل باد وعلى كل باد وأظهر من كل باد وعظمته الخفية التي لا يشير إليها اسم ولا يحوزها رسم وهي مداد كل مداد[2].

3- التعريف الفلسفي للدين:

يقول كنط: " الدين هو معرفة الواجبات كلها باعتبارها أوامر إلهية"

أما هيجل فيرى أن " الدين هو الروح واعيا جوهره..، هو ارتفاع الروح من المتناهي الى اللامتناهي". وهكذا فإن مفهوم الدين عند هيجل يتحدد -باختصار- على أنه بحث المتناهي عن اللامتناهي، بحث الإنسان عن المطلق، ولقد أودعت الإنسانية-فيما يعتقد هيجل- أفكارها التي كونتها عن هذا الموضوع في الأديان بالإضافة إلى آرائها عن موقف الروح الإنساني من الألوهية والخلود.

- ويقدم لالاند ثلاثة تعريفات في معجمه الفلسفي:

أ .مؤسسة اجتماعيه متميزة بوجود إيلاف من الأفراد المتحدين:1- بأداء بعض العبادات المنتظمة وباعتماد بعض الصيغ،2- بالاعتقاد في قيمة مطلقة، لا يمكن وضع شيء آخر في كفة ميزانها، وهو اعتقاد تهدف الجماعة إلى حفظه،3- بتنسيب الفرد الى قوة روحية أرفع من الإنسان، وهذه ينظر إليها إما كقوة منتشرة وإما كثيرة وإما وحيدة، هي الله.

ب. نسق فردي لمشاعر واعتقادات وأفعال مألوفة موضوعها الله. فالدين هو تحديد المطالبة بوجهة نظر الشعور والإيمان إلى جانب وجهة نظر العلم.

[1] محمد عثمان الخشت، تطور الأديان قصة البحث عن الإله، مكتبة الشروق الدولية، ط 1، مصر، فبراير 2010، ص 14-16.
[2] محمد عثمان الخشت، مدخل إلى فلسفة الدين، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2001، ص 14.

ج. الاحترام الضميري لقاعده، لعباده، لشعور. " دين كلام الشرف". إن هذا المعنى الذي قد يكون الأكثر قدما كان في الماضي أكثر تداولا مما هو عليه اليوم[1].

- **تعريف هيجل:**

من أبرز تعريفات هيجل للدين نصه على أن الدين (هو ارتفاع الروح المتناهي إلى اللامتناهي).

نجد الدين في هذا التعريف معبرا عن سمو المتناهي وحركته نحو اللامتناهي، بمعنى أن الدين يعبر عن علاقة الإنسان بالمطلق، لذلك يكون الدين هنا تعبيرا عن علاقة الوعي الذاتي بالله أو بالروح المطلقة، إذ يحقق الأخير ذاته في ذلك الوعي. ومن الجدير بالذكر أن المطلق- بحسب الرؤية الهيجلية- لا يعي ذاته إلا عبر الإنسان، ومن ثم فإن الدين يعبر عن معرفة الروح الالهي لنفسه من خلال الروح المتناهي، ويتعين الله في الدين بوصفه ما بعد المتناهي، وفي الدين يرتفع الإنسان من المحدود إلى اللامحدود، ويذهب إلى ما بعد الفردي، ويرتقي إلى الكلى. فالدين هو ما يشعر به الإنسان في وعيه من عدمية المحدود وتبعيته، فيبحث عن العلة، ولا يسترجع صفاءه إلا بأن يضع نفسه أمام اللامحدود.

- **تعريف هربرت سبنسر:**

أما **سبنسر** فقد عرف الدين على النحو الآتي" الدين هو الاعتراف بأن جميع الأشياء الموجودة، ليست سوى تجليات لقوة تجاوز معرفتنا[2]." الدين هو كل ما يتجاوز حدود المعارف الانسانية ويقع في نطاق السر والمجهول، فهو التفكير في كل ما يتأبى على العقل العلمي والتفكير الواضح. يقول **هربرت سبنسر**: " إن الاديان على قدر اختلافها في عقائدها المعلنة، تتفق ضمنيا في ايمانها بان وجود الكون هو سر يتطلب التفسير" " هو الاعتقاد بالحضور الفائق لشيء غامض وعصي على الفهم". **ماكس شلر** في كتابه: نحو علم الاديان:" إن الدين هو كدح من أجل تصور ما لا يمكن تصوره، وقول ما لا يمكن التعبير عنه، إنه توق إلى اللانهائي".

- يشير فيلسوف الدين **جون هيك** إلى أن هناك عدداً من التعريفات المختلفة للدين: منها ما

هو ظاهراتي يحاول عرض ما هو مشترك بين أشكال الأديان المعروفة، مثل: الدين اعتراف بشري بوجود قوة فوق بشرية مسيطرة، هي الله أو الآلهة الذين يستحقون الطاعة والعبادة.

[1] محمد عثمان الخشت، مدخل إلى فلسفة الدين، ص 18-19.
[2] إحسان على الحيدري، فلسفة الدين في الفكر الغربي، كلية الآداب جامعة بغداد، دار الرافدين للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2013، ص 38، 39.

لهذا **يتصف أي دين** بما يأتي:

- الاعتقاد بمطلق.
- تحديد علاقة الفرد بهذا المطلق.
- ممارسة شعائر وطقوس معينة.

كما يرى مراد وهبه- أيضا- أن الدين مرادف للملة، مستندا إلى قول الفارابي في كتاب الملة: (الدين والملة يكادان يكونان اسمين مترادفين). وإذا كان محمد عثمان الخشت يوافق هذا الرأي مستندا إلى قول الرازي في (مختار الصحاح) (الملة: الدين والشريعة) إلى أنه يرى أنهما يختلفان حسب السياق وطريقة الاستعمال ووجهة النظر التي ننظر منها إلى كل منهما، ويوضح جميل صليبا الفرق بين الدين والملة والمذهب بوضوح تام فيقول: (إن الشريعة من حيث هي مطاعة تسمى دينا، ومن حيث إنها جامعة تسمى ملة، ومن حيث إنها يرجع إليها تسمى مذهبا. وقيل في الفرق بين الدين والملة، والمذهب، أن الدين منسوب إلى الله تعالى، والملة منسوبه إلى الرسول، والمذهب منسوب إلى المجتهد. وكثيرا ما تستعمل هذه الألفاظ بعضها مكان بعض. ولهذا قيل إنها متحدة بالذات ومتغايرة بالاعتبار. ويطلق لفظ الدين أيضا على الشريعة، وهي السنة، أي ما شرعه الله لعباده من السنن والأحكام).[1]

4- تعريف فلسفة الدين:

إن فلسفة الدين هي ذلك الفرع من الفلسفة المختص بالتساؤلات الخاصة بالدين وطبيعة الوجود الإلهي، وفحص التجربة الدينية، وتحليل المفردات والنصوص الدينية والعلاقة بين الدين والعلم. أيأن فلسفة الدين هي الدراسة العقلية للمعاني وللقضايا التي تطرحها العقائد الدينية وتفسيراتها للظواهر الطبيعية وما وراء الطبيعة مثل وجود الله وقضايا الخلق والموت والمصير. وهو حقل قديم من حقول المعرفة وجد في أقدم المخطوطات المتعلقة بالفلسفة التي عرفتها البشرية. وهو يرتبط بعلاقة وطيدة بفروع أخرى من الفلسفة والفكر العام كالميتافيزيقا والمنطق والتاريخ. وفلسفة الدين عادة ما تتم مناقشتها خارج الأطر الأكاديمية من خلال الكتب الشهيرة، والمناظرات الجدلية خصوصا فيما يتعلق بوجود الله ومشكلة الشر[2].

-وحسب موسوعة روتليد الفلسفية المختصرة The Shorter Routledge Encyclopedia of Philosophy : فلسفة الدين هي التأمل الفلسفي في الدين". وترى هذه الموسوعة وهي بصدد تعريفها أن (فلسفة الدين) قديمة قدم الفلسفة ذاتها، وأنها جزء

[1] علي غيضان السيد، فلسفة الدين: (المصطلح من الإرهاصات إلى التكوين العلمي الراهن)، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ط1، بيروت، 2019، ص 26، 27.
[2] مصطفى النشار، مدخل جديد إلى فلسفة الدين، الدار المصرية اللبنانية، ط2، القاهرة، 2015، ص 54.

أصيل من الفلسفة الغربية في كل عصورها، وقد شهدت تطورا عظيما في النصف الأخير من القرن العشرين، وبرز لها مجموعة من فلاسفة الدين تخصصوا في بحث الموضوعات الدينية بحثا فلسفيا. كا ترى أنها تنقسم- في بعض الأحيان- إلى قسمين: فلسفة خاصة بالدين وفلسفة اللاهوت، وقد عكس هذا التقسيم نوعا من عدم الارتياح بين الفلاسفة، وخاصة في الفترة السابقة على الفلسفة التحليلية. وخلالها رأى الفلاسفة أن التفكير الفلسفي في الدين يلقى استحسانا إذا عمل على استخلاص التوحيد من كافة الأديان، لذلك اعتبره البعض لاهوتا لا فلسفة ولذلك أصبح الفلاسفة المعاصرين لا يترددون في دراسة أي جانب من جوانب الأديان، بما فيها المذاهب والممارسات الخاصة بالأديان الفردية أي أنها لم تقتصر على تلك المذاهب والممارسات ذات الاهتمامات الفلسفية العامة[1].

فلسفة الدين لا تهدف للوعظ او التبشير أو المواجهة او الإنقاذ او التحويل، أو التعهد بأي وظيفة من وظائف الدين، ولكنها تهدف لتعميق فهمنا حول مجال معين للوجود الإنساني وهو الدين، وبخاصة فيما يتعلق بالمفاهيم والاعتقادات الدينية عبر المُساءلة الفلسفية، كما أنها تُخضع هذه المفاهيم والاعتقادات للنقد العقلاني [(2)]. فهي تبحث في المفاهيم الكلية التي تستخدمها هذه العلوم ودراستها دراسة نقدية كمفهوم الله والوحي والمعصية والعبادة ونحوها[(3)]، وفلسفة الدين هي التي تحلل المفاهيم المتعلقة بالحياة الدينية، ومن هذه المفاهيم الله والإيمان والتجربة الدينية ونطاق الدين وحدوده وغيرها، وهذا يحصل بطريقة نقدية من غير تبني أي نظرة لاهوتية أو تاريخية أو شعبية، كذلك يمكن القول ان فلسفة الدين تعني الدراسة العقلية للمعاني والمحاكمات التي تطرحها الأسس الدينية وتفسيراتها للظواهر الطبيعية وما وراء الطبيعية، فهي التفكير الفلسفي في الدين وفروضه، وهذا ما يقصده هيجل في محاضراته حول فلسفة الدين، حيث يقول: "لقد بدا لي أن من الضروري أن أجعل الدين بذاته موضوع النظر الفلسفي، وأن أضيف إلى هذا دراسته في شكل جزء خاص للتفلسف ككل"[(4)].

ومرة أخرى قد تعمل الفلسفة منهجها في الدين كوحدة متكاملة-لا في معطياته كل على حده- فتتناوله كمنظومة مترابطة لتطرح أسئلتها حول ماهيته ومنشئه وهدفه، والخدمات التي يستطيع أن يقدمها للإنسان، فيجري البحث تحت عنوان فلسفة الدين بأجمعه. وهذه العلاقة بين الفلسفة والدين من ناحية إعمال منهجيتها فيه تشبه العلاقة القائمة بين الفلسفة والسياسة، والفلسفة والتاريخ، والفلسفة والقانون، وكذلك بقية العلوم، والتي ينتج عنها: فلسفة السياسة، وفلسفة التاريخ، وفلسفه القانون، وأيضا فلسفات بقية العلوم.

---

[1] علي غيضان السيد، فلسفة الدين: (المصطلح من الإرهاصات إلى التكوين العلمي الراهن)، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ط1، بيروت، 2019، ص 57.

2 هورنر كريس وويستاكوت إمريس: التفكير فلسفياً، ترجمة ليلى الطويل، دمشق الهيئة العامة السورية للكتاب، 2011، ص358.

3 توفيق الطويل: أسس الفلسفة، دار النهضة العربية ـ القاهرة، ط4، 1964، ص92.

4 ـ فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين، الحلقة الاولى (مدخل الى فلسفة الدين)، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الكلمة، القاهرة مصر، 2001م، ص23.

يقول العلامة **الجعفري**:" فلسفة الدين هي تحليل عقلاني للدين بدون قصد الدفاع عنه أو مواجهته، وإن كانت -نهاية-نتيجة هذا التحليل العقلاني تؤدي الى نفع الدين أو ضرره."

وقد ورد في الموسوعة الفلسفية:" تعني فلسفة الدين بدراسة ما تنطوي عليه المعتقدات الدينية من مسائل عقلية تنشأ من تطبيق نظرية المعرفة على الدين ومن محاولة تبرير هذه المعتقدات تبريرا عقليا، وعليه تعالج فلسفة الدين مسائل مثل: ما طبيعة المعرفة الدينية، أي هل يتألف الدين من قضايا يمكن التحقق من صدقها على نحو ما يمكن التحقق من صدق القضايا العلمية؟ ما الأدلة والبيانات التي تستند إليها المعتقدات الدينية الرئيسة مثل الاعتقاد بوجود الله وبخلود الروح[1]؟

5- **منطق فلسفة الدين:**

تهتم "فلسفة الدين" بموضوعات كلاسيكية أساسية مختلفة مثل الله، والوحي والنبوة، والمعجزات، والميعاد، ومشكلة الشر، وغيرها من الموضوعات التي من الممكن أن نجدها عند أصحاب الفلسفات الدينية والميتافيزيقية أو علم اللاهوت، أو علم الكلام، ولكنها تختلف عن تناول تلك العلوم، حيث إنها لا تجعل هدفها الأول الدفاع عن عقائد دينية محددة، أو محاولة تأييدها بالحجة والمنطق، بل تتجاوز هذا التناول إلى البحث في المفاهيم الكلية التي تستخدمها هذه العلوم، ودراستها دراسة نقدية، دون اتخاذ موقف مسبق، أو التحيز إلى موقف بعينه."[2] وأهم ما يميز فلسفة الدين في تناولها لتلك الموضوعات هو "أنها تحولها من حيز الدين إلى مجال الفكر، فلا تكتف بالوقوف من التدليل على وجود الله، وخلود النفس مثلا، بتأكيد الإيمان على أساس عقلي، بل تجعل من الدين وعقائده مادة للفلسفة يمكن دراسة كل دقائقها انطلاقا من مبادئ الفلسفة وحدها. أي إنها تنطلق في تناولها للإلهيات من منطلق يختلف عن ذلك التناول الذي يستخدم مناهج البحث والمعايير العقلانية الفلسفية للدفاع عن دين ما أو مذهب خاص. حيث لا تهدف فلسفة الدين أبدا حين تستخدم المناهج الاستدلالية والفلسفية، إلى تعبيد الطريق أمام الإلهيات المأثورة أو الموحى بها، بل هي تأمُّلٌ وتفكير فلسفي حول الدين."[3] فهي "تنظر إلى الأديان جميعها من منظور واحد، أي من حيث كونها أديانا تؤدي نفس الوظيفة، فلا فرق لديها بين "أديان سماوية" و"أديان وضعية". أي إنها لا تفرق بين اليهودية والمسيحية والإسلام من ناحية، وبين المانوية والمزدكية والزرادشتية والبوذية، حيث تتعامل مع الأديان كلها من منظور واحد، باحثة عن المثل العليا للأديان، ومؤكدة على أهمية العقل، والحرية الإنسانية، وحرية الفكر، والبحث الحر، والتفسير،

[1] الشيخ محمد شقير، دراسات في الفكر الديني فلسفة الدين والكلام الجديد، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، بيروت، 2008، ص 66،67.
[2] علي السيد غيضان، ص97
[3] المرجع نفسه، ص97

وأهمية العمل الصالح، وتحقيق مجتمع العدالة والمساواة. وتنشد دينا بلا أسرار أو طقوس خارجية أو كهنوت، ملكوتها في الأرض وليس في السماء."[1]

إن فلسفة الدين بوصفها تفكيرا فلسفيا في الدين ككل، فإن موضوعها هو الدين بكل أبعاده وجوانبه – رغم أن ذلك لم يتحقق حتى الآن حيث لم يغط اهتمام الباحثين في فلسفة الدين جميع أبعاد الدين- ، والغاية منها هي تحري الحقيقة فقط، فلا شأن لها بإثبات أو دحض العقائد الدينية، بل هي موقف تحليلي ونقدي لموضوعات الدين بهدف الكشف عن نقاط القوة والضعف. وتهدف إلى تحقيق إمكان التلاقي والتحاور والتقابس بين المذاهب الدينية والمذاهب الفلسفية في حقل مشترك من حقول البحث الفكري. كما أنها تعمل على إدراك جوهر التباينات بين الأديان المختلفة من دون الاختيار التفضيلي والإيثار الإقصائي والحكم التمييزي لدين بعينه."[2]

6- فلسفة الدين والفلسفة الدينية:

وتختلف فلسفة الدين عن الفلسفة الدينية من ناحية أنها تطمح الى مناقشة أسئلة تتعلق بطبيعة الدين ككل عوضا عن تحليل المشاكل المطروحة من نظام إيماني أو معتقد معين، إنها مصممة بطريقة تجعلها قابلة للنقاش من قبل كل من يقدمون أنفسهم كمؤمنين أو غير مؤمنين[3].

ونلاحظ أن ثمة فرقا بين علماء اللاهوت "أو علماء الكلام بالاصطلاح الإسلامي" وبين فلاسفة الدين، حيث الأوائل أي علماء اللاهوت عاده ما ينظرون إلى الوجود الإلهي كمسلمة أو بديهة غير قابلة للنقاش، أو حقيقة واضحة بذاتها ويشرحون ويبررون الاعتقادات الدينية بالمنطق العقلاني أو بالصور الفطرية والمجازات الحدسية، أما فلاسفة الدين فهم يختبرون وينقضون الأسس المعرفية والمنطقية والأخلاقية والجمالية المتضمنة في اعتقادات دين ما- أي دين. وبينما علماء اللاهوت يحللون عقليا وتجريبيا موضوع طبيعة الإله، فإن فلاسفة الدين مهتمون أكثر بالسؤال عما هو قابل للمعرفة وبإبداء الرأي في كل ما يتعلق بالمعتقدات الدينية. وثمة أسئلة أخرى تهتم بها فلسفة الدين مثل التساؤل عما الذي يجعلنا نصدق أي معجزة حدثت وبأي وسيلة يمكننا من ذلك؟ وما هي العلاقة بين الإيمان الديني والعقل، وما هي العلاقة بين الدين والأخلاق؟ وما هي حاله اللغة الدينية؟ وهل الصلاة التوسلية أو ما يسمى بصلاة الرجاء أحيانا تبدو منطقية؟ إن فلسفة الدين بهذه التساؤلات وغيرها تذهب إلى ما وراء الميتافيزيقا، وهي تقدم تساؤلات تتقاطع مع حقول فلسفية مختلفة،

[1] المرجع السابق، ص179-180
[2] المرجع السابق، ص180
[3] مصطفى النشار، مدخل جديد إلى فلسفة الدين، الدار المصرية اللبنانية، ط2، القاهرة، 2015، ص 54.

كنظرية المعرفة وفلسفة اللغة والمنطق الفلسفي وفلسفة الأخلاق وتنظر أيضا في رؤية العالم[1].

ولابد من الإشارة الى أن فلسفة الدين تلتزم الحياد فيما يرتبط بموضوع الدفاع عن الدين أو عدمه، ومن هنا تختلف عن علم الكلام القائم أساسا على مبدا الدفاع عن الدين، وهذا لا يعني عدم الاستفادة كلاميا من النتائج المعرفية لفلسفة الدين، بل من الممكن أن توفر فلسفة الدين معطيات معرفية قد يعمل علم الكلام على توظيفها في سبيل الدفاع عن الدين ومعتقداته، كما أنه من المهم جدا نشوء حوار معرفي بين فلسفة الدين وعلم الكلام، مما قد يثمر تقديم صيغة عقلانية للدين تكون أكثر مقبولية لدى قطاع واسع من أهل الفكر والقلم، هذا من جهة، ومن جهة أخرى تكون منسجمة كل الانسجام مع المنظومة الدينية ومناهجها وأدواتها[2].

تعنى فلسفة الدين اذن عناية رئيسة بالمبررات العقلية للإيمان بالله والكفر به. وتختلف عن علم اللاهوت فيأن هذا العلم ينطلق من معتقد ديني معين أو من مجموعة من المعتقدات ويحاول فهم مسائل في الدين واستكشافها من نقطة الانطلاق هذه. أما فلسفة الدين من جهة أخرى فلا يفترض فيها الانطلاق من أية ادعاءات مسبقو أو معتقدات. وتهدف إلى فحص أساس المعتقد الديني، ومن أجل هذا لا تستطيع الادعاء بأن أية معتقدات دينية هي صادقة أو كاذبة. وهذا الفرق بين فلسفة الدين وعلم اللاهوت ليس حادا جدا عند التطبيق.[3]

7- وظيفة فلسفة الدين.

فلسفة الدين فرع من فروع الفلسفة يدرس المفاهيم والمنظومات الاعتقادية الدينية، كما يدرس الظاهرة القبلية للتجربة الدينية، وأعمال العبادة والتأمل التي ترتكز عليها هذه المنظومات الاعتقادية، ونشأت منها. وهكذا فلسفة الدين لا تشكّل جزءا من المنظومة الدينية على الرغم من ارتباطها بها[4]، فمجال فلسفة الدين ووظيفتها الانطلاق من أسئلة الإنسان الدينية الفطرية وهي أسئلة مشتركة بين الأديان كلها ولا يختص بها دين دون سواه وتحاول الدفاع عن الدين كدين، وليس دين بعينه[5]. ومن جهة أخرى تكون طبيعة فلسفة الدين دراسة في الدين بعمومه وليس بخصوصه، انه التجريد مما هو خاص إلى ما هو عام [6].

وهنا نقف قليلاً عند تجريد **تيلِتش** الفلسفي في اطار فهم معنى فلسفة الدين عنده، حيث ينطلق من مشروعه القائم على(الهم الاقصى) وهو الله او اللامشروط ، فنجده يعبر عنها(اي فلسفة الدين) بأنها فلسفة المعنى وفلسفة التعلق باللامشروط في اطار المعنى. حيث يرى

---

[1] المرجع نفسه، ص 56.

[2] الشيخ محمد شقير، دراسات في الفكر الديني فلسفة الدين والكلام الجديد، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، بيروت، 2008، ص 66،67.

[3] جوليان باجيني، ترجمة أديب يوسف شيش، الفلسفة موضوعات مفتاحية، دار التكوين للتأليف والترجمة والاقتباس، سوريا، 2010، ص 193.

4 ـجون هيك: فلسفة الدين، ترجمة طارق عسيلي، دار المعارف الحكمية ـ بيروت، 2010م، ص3،4. - يُلاحظ أيضا، ملكيان، مصطفى: فلسفة الدين المجال والحدود، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد 49،50، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، 2012م، ص4،6.

5 ـصعب اديب: المقدمة في فلسفة الدين، دار النهار للنشر، بيروت، ط2، 1995، ص15.

6 يوسف حسن: فلسفة الدين عند بيرديائف، دار الكلمة، القاهرة، 2000، ص8 .

تيلِتش ان الروح الإنسانية تسعى لتحقيق إمكانيات الوجود، إمكانيات الواقع الحافل بالمعنى الذي لا يمكن الهرب منه وهو اللامشروط، واللامشروطية الخاصة بالمعنى حية في كل فعل روحي، سواء من الناحية النظرية ام الجمالية ام العملية، فالدين الأصيل هو التوجه نحو هذه الفحوى أو هذا الكُنه، إنّه التوجه الى (اللامشروط). وادراك الشكل والمحتوى والكنه ينمُ عن توجهية ــ مزدوجة للوعي الديني، أي نحو الاشكال المشروطة للمعنى وتداخلاتها البينية من جهة، وتوجهها نحو المعنى ((الواقع اللا مشروط هو اساس الكُنه))[1]، وفلسفة الدين عند **تيلِتش** تستهدف الاشارة الى تجليات المطلق في كل جوانب وعوالم الحياة الروحية وتستهدف أيضا الإشارة الى احباطاته وتشويهاته. فهي حديث عن مقولات الدين سلباً كان ام ايجاباً ((اللا مشروط ليس مدداً وحسب، وانما نفي ايضاً، فهو الاساس والهاوية))[2]، وفلسفة الدين لا تتناول ماهو قائم فحسب بل تتناول أيضاً ما ينبغي له أن يقوم[3]. فتساؤلات فلسفة الدين هي البحث عن إمكانية معرفة الله، وكيفية تحديد العلاقة بين الله والعالم، وكيفية فهم طبيعة الله، وطبيعة اللغة الدينية بالإضافة الى الأسئلة المتعلقة بمعنى العبادة الدينية، ودور الايمان فيها، وعلاقة الاخير بالعقل[4]، فهي تفسير عقلاني لتكوين بنية الدين عبر الفحص الحر للأديان، وكشف طبيعة الدين من حيث هو دين، اي عن الدين بشكل عام من حيث هو منظومة متماسكة من المعتقدات والممارسات، ومن حيث هو نمط للتفكير في قضايا الوجود، وتحقيق العقائد والتصورات الدينية للألوهية والكون والإنسان، وتحديد طبيعة العلاقة بين كل مستوى من مستويات الوجود، والبحث في الطبيعة الكلية للقيم والنظم والممارسات الدينية، ونمط تطور الفكر الديني في التاريخ، وتحديد العلاقة بين التفكير الديني وأنماط التفكير الأخرى، وبغرض الوصول لتفسير كلي للدين، يكشف منابعه في العقل والنفس والطبيعة، وأسسه التي يقوم عليها، وطبيعة تصوره للعلاقة بين المتناهي واللا متناهي، والمنطق الذي يحكم نشأته وتطوره واضمحلاله[5] كما يقول بول تيلِتش: ((فلسفة الدين هي البحث في مقولات الدين في كلا المجالين: النظري والعملي))[6].

فهي بحث حرّ في مناشىء النظرة ومقوّماتها وطبيعتها التي يحملها الدين، من موقعٍ معرفي هو أقرب للتوصيف الحيادي منه للانحياز المؤدلج...[7]، وهذا الموقع المعرفي يتطلب على نحو الضرورة الافادة من العلوم الأخرى ومستجداتها، وتوظيفها في قراءة الدين، حيث يرى تيلِتش ان فلسفة الدين تنتمي للعلوم الثقافية أو المعيارية، وهي تستخدم من

1 بول تيليش: الدين ماهو ؟، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، الحب الايمان، مكتبة دار الكلمة، 2005، ص73 ،76.
2 المرجع نفسه، ص 116،114.
3 المرجع نفسه، ص 52، 55.
4 ضاهر عادل: مادة (فلسفة الدين) في الموسوعة الفلسفية العربية، رئيس التحرير، د. معن زيادة، بيروت، معهد الانماء العربي، 1988م، مج 2، ص1000.
5 محمد عثمان الخشت: فلسفة الدين، ص35.
6 بول تيليش: الدين.. ماهو؟، ص 56،51.
7 ـ جرادي شفيق: مقاربات منهجية في فلسفة الدين، معهد المعارف الحكمية ـ لبنان، ط1، 2004م، ص187.

اجل بنائها المعياري المواد التي يُهيئها تاريخ الأديان وعلم نفس الدين وعلم اجتماع الدين، ولكنه ليس في هويتها فقد يكون جزئياً او كلياً في فروع معرفتها[1].

8- جذور فلسفة الدين التاريخية:

لقد بدأ **"أكسينوفان"** تعليقه على الديانة بنقده لشاعريها الكبيرين هوميروس وهزيود قائلا:" إنهما يعزوان إلى الآلهة كل الأعمال التي تحط من قدر الآدميين وتكللهم بالعار كالتلصص والزنى والغش". كما انتقد كل من تلقى تعاليمه الدينية عن هذين الشاعرين حينما قال: " إن جميع الناس قد تعلموا منذ نشأتهم على قصائد هوميروس". إذن لقد رفض "اكسينوفان" من خلال توجيه سهام النقد إلى هوميروس وهزيود وأعمالهما رفض هذه الصور الهزلية التي صورت الآلهة كالبشر الفانين الذين يمارسون كل الشرور. وقد عاب أيضا على كل من يؤمنون بهذه العقيدة الدينية، حيث قال: " إنه يوجد رجل ذو علم أكيد عن الآلهة :إن الأدميين يتصورون أن الآلهة يولدون ويلبسون الثياب وإن لهم أصواتا وصورا كأصوات وصور الآدميين. ولو كان للثيران والأسود أيد مثلنا وكان في وسعهما أن ترسم وتصنع صورا كما يفعل الآدميون لرسمت لآلهتها صورا وصنعت لها تماثيل على صورتها هي، ولو استطاعت الخيل لصورت آلهتها على صورتها. أن الأحباش يصورون آلهتهم سودا فطس الأنوف، والتراقيون يصورون آلهتهم زرق العيون حمر البشرة."

وهكذا فقد وسع اكسينوفان من انتقاداته لتشمل كل التصورات البشرية التي تجسد الآلهة وتصورها على هيئه البشر الفانين، وبلغ من سخريته من هذه التصورات أن وصفها بأنها لن تختلف عن وصف الحيوانات للآلهة لو كان لها إمكانية التعبير عن تصوراتها حول الألوهية. وقد انتقل اكسينوفان من الجانب النقدي في فلسفته الدينية إلى الجانب الإيجابي، حيث أكد على أنه يؤمن بان ثمة إلها واحدا "يعلو على الآلهة والبشر لا يشبه الأدميين في صورته ولا في عقله، فهو (أي الإله) يرى ككل ويفكر ككل ويسمع ككل وهو يسيطر على الأشياء كلها بقوة عقله". وليس معنى ذلك أن اكسينوفان قد خرج تماما على هذه العقائد الدينية المؤمنة بتعدد صور الألوهية، لأن في تأكيد اكسينوفان على إيمانه بذلك الإله الواحد، تأكيدا على أنه "أي هذا الإله" الأعظم "بين الآلهة والبشر"، وهذه الطريقة في الحديث تكشف عن أنه لا يزال يقرب بين القطبين الآلهة والبشر، ويقرر أن إلهه الواحد هو الأعظم بين هذه الآلهة. ومن هنا فقد قال البعض أن اكسيفونان كان واحديا وليس موحدا بالمعنى الديني الصحيح، وربما يرجع ذلك الى عبارة أخرى قالها اكسيفونان تركز على وحده العالم هي أن الإله والعالم شيء واحد وأن هذا الواحد هو الإله. وعلى كل حال فقد كان اكسينوفان مترددا فيما يبدو حول إقرار الألوهية المطلقة للإله الواحد وتنزيهه تماما عن الآلهة الأخرى وعن العالم.

1 ـ بول تيليش: الدين ماهو؟، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، الحب الايمان، مكتبة دار الكلمة، 2005، ص40.

ولا أدل على ذلك من قوله في ذات القصيده: " انه لم يوجد في العالم ولن يوجد رجل ذو علم أكيد عن الآلهة[1]"

9- تاريخ مجمل لفلسفة الدين في الغرب:

لم يظهر البحث الفلسفي المنظم والنسقي في الدين من حيث هو دين، كميدان معرفي مستقل عن سائر فروع الفلسفة إلا على يد الفيلسوف الألماني **"كانط"** في كتابه " الدين في حدود العقل وحده" (1793م)، الذي قدم فيه تفسيرا عقلانيا نقديا للدين بشكل كلي، من منظور العقل النظري والعقل العلمي، وأخضع فيه المعتقدات الدينية والعلاقة بين الإنسان والله كما يقدمها الدين للبحث الفلسفي المستفيض، محكما المعايير العقلية وحدها. فاللاهوت الكتابي يتحول إلى لاهوت فلسفي عندما ينظر الى موضوعاته بنور العقل وحده، ويعبر عنه كانط بالبحث الفلسفي في الدين. وهذا دلالة على نشوء فلسفة الدين في القرن الثامن عشر في حقبة التنوير الإنساني وكذلك مع حقبة الحداثة بوصفها داعمة لعقلنة الحياة ويمكننا أن نبرز القرن الممتد تقريباً من عام 1730م حتى عام 1830م، هو مرحلة تشكل النظريات الفلسفية حيال الدين، وتمتد هذه المرحلة من التأملات الباكرة ل**هيوم** في مشكلات الدين، وحتى محاضرات **هيجل** الأخيرة في فلسفة الدين، وتتوسط المكان بينهما، بحسب الترتيب الزمني وبحسب الموضوع، فلسفة الدين عند كانط. إن هؤلاء الفلاسفة بالذات هم من وضع الأسس الكلاسيكية للنظريات الفلسفية المعاصرة حول الدين.

أما مصطلح " فلسفة الدين "فلم يظهر إلا في بدأيه القرن التاسع عشر حيث بدأ شيوعه واستخدامه للدلالة على مجال فلسفي مستقل ومنفصل، ويرجع الفضل في هذا الى حد كبير إلى الفيلسوف الألماني **هيجل** في كتابه " محاضرات في فلسفة الدين" (المنشور سنه 1932 وما بعدها)، لكن هيجل ألقاه كمحاضرات على طلابه قبل ذلك سنة 1821م، وسنة 1824م، وسنة 1827م، وسنة 1831م وهي سنة وفاته.

تم تناول **"شيلنج"** الفيلسوف الألماني فلسفة الدين في كتابه " محاضرات في الوحي والأساطير" (1843م). وكتب **"جون ستيوارت مل"** (1806م- 1873م) " ثلاث مقالات في الدين "ونشر بعد وفاته سنة 1874م. وفي سنة 1880م أصدر **"ج. كيرد"** " مدخل إلى فلسفة الدين." وفي سنة 1882م ظهر كتاب **" لودزه"** " فلسفة الدين" وهو كتاب صغير الحجم لكنه غني المضمون، ومارس تأثير كبيرا على عدد من فلاسفة الدين في الولايات المتحدة الأمريكية وبريطانيا، مثل الهيجيلين الجدد: بوزانكيت، ورويس. والفلاسفة الأقل تأثرا بهيجل مثل: بون، ولاد.

[1] مصطفى النشار، مدخل جديد إلى فلسفة الدين، الدار المصرية اللبنانية، ط2، القاهرة، 2015، ص 61،62.

وفي سنة 1887م أصدر **بون** " فلسفة الألوهية." وفي سنة 1888م صدر في مجلدين كتاب "دراسة للدين "ل**مارتينو**. وفي العام نفسه صدر كتاب " فلسفة الدين **"لفون هارتمان**. وفي 1893م صدر كتاب "تقييم الدين" لمؤلفه **إ.كيرد**. وفي سنة 1894م صدر كتاب **بالفور** "أسس الاعتقاد."

ومع دخول القرن العشرين، بدأ التدفق في الإنتاج الفلسفي حول الدين سواء كنصوص فلسفية أو دراسة بحثية عن إنتاج الفلاسفة، وسنشير إلى أهمها فيما يلي: في سنة1901م أصدر **"هوفدينج"** الفيلسوف الدنماركي " فلسفة الدين"، رفض فيه الاعتقاد في شخصانية الله، كما رفض الاعتقاد في الخلود الشخصي. وقد ترجم هذا الكتاب إلى لغات عديدة وصدرت ترجمته الإنجليزية سنة 1906م، وحقق شهرة كبيرة.

وألقى **"ويليام جيمس"** في سنتي 1901-1902م عدة محاضرات نشرت بعنوان " تنوعات الخبرة الدينية" عمل فيها على تسويغ الخبرة الدينية وسعى لبث الثقة فيها كخبرة أصيلة، من منظور نفسي وفلسفي في آن واحد. وكذلك ألقى ويليام جيمس محاضرة في نادي الجمعيات الفلسفية لجامعتي ييل وبراون بأمريكا، نشرت بعد ذلك تحت عنوان "إرادة الاعتقاد."

ونشر **"جوزيا رويس"** الفيلسوف الامريكي " العالم والفرد" سنه 1904م وكان قد كتبه سنتي (1900-1999م)، ونظر فيه الى الدين في ضوء مذهبه وهو المثالية المطلقة، الذي تأثر فيه بهيجل. وفي سنة 1913م نشر في مجلدين " مشكلة المسيحية."

وفي 1905م، أصدر**"سنتايانا"** (1863-1963م) " العقل في الدين "وهو الجزء الثالث من كتاب "حياة العقل" الواقع في خمسة أجزاء. ويرى فيه أن الدين يقوم بدور مهم ذي قيمة اخلاقية في التقدم، لكن من الخطأ إصراره على تشبيه الطبيعة بالإنسان، وهو يقصد اليهودية والمسيحية بشكل خاص. لكن الدين ليس خرافة، وهو كذلك ليس عقلانيا، ومن غير الصواب تفسيره بطريقة تجعله متفقا مع العلم. فالدين في منطقة وسط بين الخيال من جهة والحقيقة من جهة أخرى. وفي العام نفسه أصدر عالم النفس الشهير **يونج** " علم النفس والدين"، وفي 1948م أصدر " رموز الروح"، وكلاهما ترك أثرا كبير في فلسفة الدين مع أنهما مكتوبين من منظور علم النفس. كما أصدر **اريك فروم** " التحليل النفسي والدين "عام 1950م، وله تأثير ملحوظ كذلك في فلسفة الدين.

ثم تتابعت الأعمال في فلسفة الدين ومعظمها لم يخرج من الاتجاهات التي أرستها المؤلفات السابقة، لكن حدث تمة توجه جديد في مرحلة ما بعد الحداثة، المرحلة التي جمع قاسما من نصوصها وكتاباتها **"جراهام وارد"** في كتابه " إله ما بعد الحداثة" 1997م، مثل ما كتبه **"جاك دريدا"** الفيلسوف الفرنسي التفكيكي. وتوجد أعمال أخرى لم نشر إليها في هذا

المجمل التاريخي لكونها تنتمي الى علم اللاهوت أكثر مما تنتمي إلى فلسفة الدين، مثل أعمال"**كارل بارت** المتوفي سنة 1968م، الذي أسس ما أطلق عليه "لاهوت الأزمة"، ثم "لاهوت الوجود[1]."

- **أبرز فلاسفة الدين:**
- **فريدرك نيتشه (1844-1900):**

لا شك في أن فريدرك **نيتشه** هو امتداد طبيعي لفلسفة **فويرباخ وماركس**، حيث كانت لهم مواقف راديكالية عنيفة من الدين والأخلاق والقيم، تناولها بإسهاب في كتبه المختلفة، فقد كان أقوى تعبير عن الفكر الحر اللاديني المناهض للمتافيزيقا والمحب للحياة. وقد تناول موقفه من الدين في جل مؤلفاته وخاصة في: (أمور إنسانية... إنسانية إلى أقصى حد) (1876-1879) و (الفجر) (1880) (وما وراء الخير والشر) (1886) و (هكذا تكلم زرادشت) (1885-1883) و (جينالوجيا الأخلاق) (1887) و (غسق الأوثان) (1888) وإن المتصفح لهذه الكتب يلحظ ذاك الموقف المناهض للدين.

كما رفض نيتشه كافة الأخلاق والقيم التي نادت بها المسيحية واصفا إياها بأنها أخلاق العبيد، فلقد كانت فلسفة نيتشه تجاه الدين هي فلسفة مناهضة لكل ما هو ديني، ولكن ذلك لا يمنع من القول بأن نيتشه من أهم الفلاسفة المنظرين لفلسفة الدين في الغرب.

- **إدجار شيفيلد برايتمان (1884- و1953)**

ويعد برايتمان من أشهر الفلاسفة الأمريكيين اهتماما بفلسفة الدين في القرن العشرين، فقد سارت جل مؤلفاته في مناقشة الموضوعات الدينية، 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)، (الشخصاني في اللاهوت) (1943)، ويبقى كتابه (فلسفة الدين) (1937) من أهم الكتب التي اهتمت بالتنظير لفلسفة الدين في القرن الماضي.

ونتيجة لهذا الاهتمام يصنفه الكثير من الباحثين على أنه فيلسوف دين من المقام الأول. ويرى برايتمان أن الدين هو امتلاك الفرد أو الجماعة خبرة دينية، تلك الخبرة التي تشكلها العقائد المتعلقة بموجود أو قوة سامية هي الله، وهذه القوة السامية هي مصدر كل القيم. ومن ثم تمثل هذه الخبرة الدينية علاقة الشخص مع الله. ويضع برايتمان لها قواعد وأسسا من أهمها: **الإيمان** الذي يمثل قاعدة أساسية للخبرة الدينية، لأنه يمثل عقيدة الإنسان في الله،

[1]محمد عثمان الخشت، مدخل إلى فلسفة الدين، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2001، ص 51-54.

وعلي ضوئه ينعكس سلوك الإنسان في الحياة كما يحقق التوازن الداخلي للإنسان بين قدرات الإنسان وطموحاته ومثله العليا، كما يمثل **الوحي** القاعدة الثانية من قواعد الخبرة الدينية هو بصيرة يوحي الله به ويكشف عما يريد كشفه للإنسان المؤمن، والوحي نوعان عام وخاص، الأول يمثل سلطة الله التي تتكشف للناس، والخاص هو ما يوجد للشخص في لحظات إيمانية سامية، ويمثل الخلاص الفرد للإنسان. أما **الهداية** فتمثل القاعدة الثالثة للخبرة الدينية عند برايتمان وهي خبرة العديد من الأشخاص بغض النظر عن تفسير هذه الخبرة.[1]

- **جون هيك(1922-2012)**

يعد **جون هويك** من أهم المنظرين لفلسفة الدين في العصر الراهن، حيث قدم مساهمات مهمة في إبستمولوجيا الدين والتعددية الدينية. وكشف كتابه (فلسفة الدين) عن ثراء معرفي في تحديد مفهوم (فلسفة الدين) عاد إليه الكثير من الباحثين في فلسفة الدين في كافة أنحاء العالم. كما حاز رأيه في أنه ليس من المهم أن يكون فيلسوف الدين متدينا بدين ما قبولا عاما عند المهتمين بدراسة الفلسفة الدين، إذ إن فلسفة الدين ليست جزءا من التعاليم الدينية، ولا يجب أن تعالج من وجهة نظر دينية، فالملحد واللاأدري والمؤمن جميعهم يمكنهم التفلسف حول الدين، ومن ثم أبعد جون نهيك فلسفة الدين عن فروع اللاهوت ونسبها كاملة إلى الفلسفة، وعدها فرعا من فروعها يدرس المفاهيم والمعتقدات الدينية، كما يدرس الظاهرة القبلية للتجربة الدينية وأعمال العبادة والتأمل التي تقوم عليها المعتقدات الدينية[2].

إن القارئ للتاريخ الفلسفي والمتتبع لنتاج الفلاسفة بعمومهم سوف يجد المواقف واضحة ازاء الدين، سلباً كان ام ايجاباً، فالغالبية لهم موقف محددة من الدين. اذ بُحث موضوع الدين سواء عند اليونان أم في الفلسفة الإسلامية أم الفلسفة المسيحية واليهودية في العصور الوسطى، ولم نشهد لحظة من تاريخ الفكر الإنساني الا وفيها بحث وموقف من الدين، لكن هذه المواقف متناثرة ولا تخرج عن كونها لاهوتاً في بعض الأحيان، أو نقداً لجانب معين من الدين في أحيان أخرى. وهي لا ترقى لتشكيل بحث منظم ونسقي نسميه (فلسفة دين)، لذلك لم يظهر البحث الفلسفي المنظم والنسقي في الدين من حيث هو دين، و كميدان معرفي مستقل عن سائر فروع الفلسفة، الا في نهاية القرن الثامن عشر، حيث ظهرت اطروحة فلسفة الدين(3)، وهي نوع من الفلسفة تعتمد على العقل في بحث المقدسات والمعتقدات والظواهر الدينية وتحليلها وتفسيرها في محاولة لشرح بواعث الدين في الروح والنفس والعقل، وكذلك البحث في نشأة المقدس وتجلياته في حياة الإنسان وصيرورته وتحولاته في المجتمعات

[1] علي غيضان السيد، فلسفة الدين: (المصطلح من الإرهاصات إلى التكوين العلمي الراهن)، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ط1، بيروت، 2019، ص 84-85.

[2] علي غيضان السيد، فلسفة الدين: (المصطلح من الإرهاصات إلى التكوين العلمي الراهن)، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ط1، بيروت، 2019، ص 88.

3 الخشت: فلسفة الدين، ص 50 ،51.

البشرية[1]، فظهور مصطلح "فلسفة الدين" في التداول الفكري الغربي أواخر القرن الثامن عشر، جاء ليحل محل مصطلح الإلهيات، وهو العلم الذي يحاول فيه أصحابه أن يحللوا منطقياً حجج وجود الإله أو الله الواحد عن طريق النقاش والمجادلة، ويستخدم هذا العلم عادة لإضفاء معقولية وعقلانية على العقائد الدينية باختلافها[2]، فسابقاً كانت فلسفة الدين جزءاً من ما بعد الطبيعة عند القدماء، ثم استقلت عنها وكانت عند بعض أتباعها حرباً على الأديان وعند بعضهم الآخر تأييداً للعقائد الدينية وتدعيماً لتعاليمها[3]، لكن طبيعة التغيرات التي طرأت على الفكر الغربي، وعلى إطاريه الاجتماعي والتاريخي منذ عصر النهضة (وبخاصة حركة الإصلاح الديني والنزعة الإنسانية في القرن الخامس عشر الميلادي) حتى عصر التنوير الأوربي(في القرن الثامن عشر الميلادي) الذي جعل العقل الإنساني معياراً في مختلف المعارف والفنون، قد أثرت تأثيراً بالغاً على تطور اللاهوت الغربي[4]، لذا نستطيع القول ان سبب ظهور اختصاص جديد تحت عنوان فلسفة الدين يحتاج الى تبرير ومعرفة سبب ظهوره كميدان مستقل في البحث الفلسفي، وهنا يحتمل وجود رأيين لظهور فلسفة الدين بشكل مستقل، هما:

الرأي الأول: وجود تنظير لموضوعات فلسفة الدين وإيجاد نظريات في هذا المجال، ماهو إلا خلاصة لمساعي المتألهين المحدثين الرامية إلى عصرنة الأفكار والحياة الدينية، فكان من الضروري ظهور ثورة تجديدية في الإلهيات المسيحية [5].

والرأي الثاني : يرى ان اثر الظروف الفكرية والثقافية الخاصة التي هيمنت على المناخ الغربي في حينه . واهتمام الفلاسفة بالحقل الديني وبحث عدة موضوعات، انما انبثق عن التحول الفكري الذي تجلى في مرحلة الحداثة. وهذه المرحلة التي بدأت منذ القرن السابع عشر تقريباً تشتمل على خصيصتين رئيستين هما (محورية الإنسان) و (التعويل على العقل) [6]، فجاء نتاج فلسفة الدين كمحاولة منها لعقلنة الدين، والاقتراب كثيراً من الإنسان بوصفه المركز في هذا الوجود.

قد نعتبر الرأي الثاني هو الأقرب الى الموضوعية، بدليل أن كانط الفيلسوف الألماني في كتابه ((الدين في حدود العقل وحده)) يقول : (في مقابل اللاهوت الخاص بالكتاب المقدس يوجد لاهوت فلسفي داخل حدود العقل بمجرّده، حيث يستخدم في قضاياه التاريخ واللغات وكتب الشعوب جميعها حتى الكتاب المقدس ، الا انه يفعل ذلك كما يقول كانط (من اجل ذاته

---

1 الرفاعي عبد الجبار: فلسفة الدين، تمهيد تاريخي، بحث ضمن كتاب: تمهيد لدراسة فلسفة الدين، اعداد وتحرير عبد الجبار الرفاعي، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2014م، ص15.

2 إدالكوس، د. عبد الله: الإنسان في فلسفة الدين: دراسة في الأسس التصورية/ بحث منشور في موقع مؤمنون بلا حدود http://www.mominoun.com . 2014/9/7. يبلاحظ أيضا في: بشروئي، سهيل ومسعودي، مرداد: تراثنا الروحي من بدايات التاريخ إلى الأديان المعاصرة، ترجمة محمد غنيم، دار الساقي، بيروت، لبنان ،2012م، ص39 ،44.

3 توفيق الطويل: أسس الفلسفة، ط4، دار النهضة العربية، القاهرة، 1964 م، ص92.

4 سولمون روبرتس: الدين من منظور فلسفي (دراسة ونصوص)، ط1، العارف للمطبوعات، بيروت، 2009م، ص8،7.

5 قراملكي أحد: الهندسة المعرفية لعلم الكلام الجديد، ترجمة حيدر نجف وحسن العمري، مراجعة عبد الجبار الرفاعي، ط1، دار الهادي، بيروت، 20023م، ص 215 ،219.

6 ـ شيرواني علي: التجربة الدينية، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد 52،51، ص101،99.

)، فاللاهوت الكتابي يتحول إلى لاهوت فلسفي عندما ينظر الى موضوعاته بنور العقل وحده، ويعبر عنه كانط بالبحث الفلسفي في الدين[1]. وهذا دلالة على نشوء فلسفة الدين في القرن الثامن عشر في حقبة التنوير الإنساني وكذلك مع حقبة الحداثة بوصفها داعمة لعقلنة الحياة، ويمكننا أن نبرز القرن الممتد تقريباً من عام 1730م حتى عام 1830م، هو مرحلة تشكل النظريات الفلسفية حيال الدين، وتمتد هذه المرحلة من التأملات الباكرة لهيوم في مشكلات الدين، وحتى محاضرات هيغل الأخيرة في فلسفة الدين، وتتوسط المكان بينهما، بحسب الترتيب الزمني وبحسب الموضوع، فلسفة الدين عند كانط. إن هؤلاء الفلاسفة بالذات هم من وضع الأسس الكلاسيكية للنظريات الفلسفية المعاصرة حول الدين.

وان وجدنا بعض الباحثين في دراسات فلسفة الدين يعطون أكثر من رأي في هذا المجال، فمنهم من يتفق مع نشأة فلسفة الدين وتقعيدها مع الفيلسوف الالماني امانويل كانط، وذكرنا قوله أعلاه[2]. وآخر يرى ان **سبينوزا** مؤسس فلسفة الدين بالمعنى المعاصر، فالشروط من أجل بحث فلسفي للدين نجدها لأول مرة، وعلى وجه الإجمال، عند سبينوزا. لذا فمن هنا نبدأ المرحلة الأولى من تاريخ فلسفة الدين، التي ينبغي لنا أن نسميها تبعاً لموقف الفكر النقدي من الدين الوضعي مرحلة فلسفة الدين النقدية [3].

وعلى العموم فالرأي الأول القائل بأسبقية امانويل كانط في بحث موضوع فلسفة الدين هو المرجح، اذ قدم تفسيراً عقلانياً نقدياً للدين بشكل كلي، من منظور العقل النظري والعقل العملي، وأخضع فيه المعتقدات الدينية والعلاقة بين الإنسان والله كما يقدمها الدين للبحث الفلسفي المستفيض، محكماً المعايير العقلية وحدها. لكن بالمجمل ومن حيث المساحة العامة بدأت موضوعات فلسفة الدين مع حقبة الحداثة ومع فلاسفة التنوير وبقي حالها حتى استقرت مع القرن التاسع عشر واستمرت النتاجات حتى مع الفلاسفة المعاصرين.

- **موضوع فلسفة الدين:**
- **الألوهية:**

الله هو الموضوع الأول والأسمى والجدير بكل دراسة من قبل (فلسفة الدين)، فالله هو الموضوع الرئيسي للأديان جميعا باستثناء بعض الديانات الوضعية كالبوذية والطاوية والكنفوشيوسية التي لا تعتقد بالألوهية. وحيث إن فكره الله هي فكرة ذات قبول عام عند مختلف الأمم والجماعات على مر الأزمنة والعصور، فقد لازمت فكره التألية والخضوع لمعبود بعينه ظهور الإنسان على وجه البسيطة منذ مراحله الأولى حتى يومنا الراهن.

1 كانط: الدين في حدود مجرّد العقل، ترجمة فتحي المسكيني، دار جداول، بيروت، لبنان، 2012م ، ص55،52 .
2 محمد عثمان الخشت: فلسفة الدين، ص51.
3 يوري أناتوليفتش: فلسفة الدين الغربية المعاصرة، ترجمة هيثم صعب. ص9،7، الهيئة العامة السورية للكتاب، سلسلة الكتاب الالكتروني للنشر http://www.syrbook.

وكلما زاد وعي الإنسان زاد اهتمامه بمشكلة الألوهية، إلى أن وصل الإنسان نتيجة لزيادة وعيه إلى فكره الإله الذي ليس كمثله شيء، وهو منزه في كل صفاته عن المشابهة بصفات البشر. وقد ساعده في ذلك بلا شك الأديان السماوية التي ما ضل الإنسان إلا بابتعاده عن هديها في كافة الأمور الغيبية[1].

- **رأي مالبرانش:**

يفترض مالبرانس استحالة وجود أي معنى نستطيع به معرفة الله، لأن معرفته تحصل بمجرد التصور، والتصور يعبر عن رؤية الله بوصفه كائنا لا متناهيا، وافتراض وجوده الفعلي، واشتماله على جميع الكمالات الحقيقية، وبهذه الكيفية يحول مالبرانس فكره اللامتناهي من موضوع برهان إلى حدس أو رؤية لوجود الله ويستحيل فهم أي معنى عن الله عن طريق أي مضمون متناه معقول.[2] عن أن يريد غير أن ذلك يجري من غير تغير ولا ضرورة، ويؤكد مالبرانس هذا الأمر بقوله: (إن أرادة الحركة بالنسبة لذراعي هي مجرد العلة المناسبة التي يفعل الله تبعا لها حركة معينة طبقا لقوانين عامة تتعلق باتخاذ النفس مع الجسد، وهنا فإن التأثير الظاهري المتبادل بين جوهري النفس والجسد إنما يرجع إلى وجود تقابل بين جوهريهما في الفعل يستند إلى قدره الله المباشرة وإلى حكمة قوانينه، ومن ثم فإنه لا وجود لعلة حقيقية في العالم، فلا يوجد سوى الله وحده هو العلة الأساسية للحقيقة والحركة، أما كافة ما نفترضها من علل فما هي إلا مناسبات)[3].

- **سبينوزا:**

يرى سبينوزا أن الكون أو الطبيعة يعبر عن حقيقة شاملة اسمها (الله أو الجوهر)، ولا يعني بالجوهر مادة الشيء أو عنصره بل يقصد به الحقيقة الكامنة وراء الأشياء، وأما الأشياء التي تقع تحت الحس فأعراض زائلة فانية. والطبيعة أو الكون أو الجوهر له مظهران فهو فعال خالق من ناحية، وهو منفعل مخلوق من ناحية أخرى، فأما الجانب الفعال فيسميه سبينوزا (الطبيعة الطابعة)، وأما الجانب المنفعل فيسميه (الطبيعة المطبوعة)، وفي هذا السياق يصرح سبينوزا بقوله (إنما ينبغي فهمه بالطبيعة الطابعة هو ما يكون في ذاته ومتصورا بذاته، أعني صفات الجوهر تلك التي تعبر عن ماهية أزلية لا متناهية... وأعني بالطبيعة المطبوعة كل ما ينتج عن وجوب الطبيعة الإلهية، أي كل ما ينتج عن وجوب كل

[1] علي غيضان السيد، فلسفة الدين: (المصطلح من الإرهاصات إلى التكوين العلمي الراهن)، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ط1، بيروت، 2019، ص 97.
[2] إحسان على الحيدري، فلسفة الدين في الفكر الغربي، ص 178.
[3] المرجع نفسه، ص 181.

صفة من صفات الله وأعني بها أيضا كل أحوال صفات الله باعتبارها أشياء موجودة في الله ولا يمكنها بدونه أن توجد ولا أن تتصور).[1]

- **فيورباخ:**

يعتقد فيورباخ أن إدراك الله هو إدراك الإنسان ذاته، ومعرفة الله هي معرفة الإنسان ذاته، فكلاهما واحد والله هو الجوانية التي تظهر في الإنسان، والدين هو إظهار لتلك الجوانية، وربما لا يشعر الإنسان بأن إدراكه الله وإدراكه ذاته لذلك يمكن القول إن الدين هو إدراك الإنسان ذاته على نحو غير مباشر، لهذا سبق الدين الفلسفة وسبق الخارج الداخل. فالدين هو ماهية الإنسانية وهي في دور لطفولتها، فيرى الإنسان ماهية خارجة عن ذاته، لذلك وقع الدين الأول في الوثنية وعبادة الأصنام، إذ عبد الإنسان ماهيته وتموضع الإنسان من غير أن يعي ماهيته، ثم تقدم الدين- أي تقدم إدراك الإنسان ذاته- فرفض الإنسان الدين السابق متصورا حصوله على موضوع أسمى وأعلى من قوانين الطبيعة واعتقد أنه من خارج الطبيعة مع أن الطبيعة هي الأساس.

فرؤية فيورباخ بشأن الدين تظهر رؤية الإنسان ماهيته خارجة عنه قبل رؤيته إياها في ذاته، ومن ثم سيتأملها كائن آخر، وأن الله سيمثل المثل الأعلى للماهية الإنسانية التي نجردها من الأفراد بالتجربة ثم نعزلها بوصفها رصيدا حقيقيا لكل صفات الطبيعة الإنسانية وكمالاتها، فالدين يمثل عملية إسقاط وجودنا الجوهري على مجال الألوهية المثالي، ثم العودة إلى إدلال أنفسنا أمام ماهيتنا الخاصة التي أحلناها إلى موضوع، والواقع أن الناس في عبادتهم لله يمجدون ماهيتهم المعزولة منظورا إليها من مسافة مثالية.

فالصفات الإلهية صفات إنسانية -بحسب رؤية فيورباخ- وعدم الاعتراف بذلك شك وعدم اعتقاد، بل جبن وضعف وخنوع وإذا كانت الصفات إنسانية فالذات كذلك إنسانية. ويلاحظ أن الإنسان قد جعل الحب صفه الله لأنه يحب وتصور أن الله حكيم وخير لأنه يتصور أن الحكمة والخير أسمى ما فيه، ويعتقد أن الله موجود لأنه موجود، والفرق بين الاثنين هو عزو الصفات إلى الله بالتوسط وإلى الإنسان بالمباشرة، فالصفة حقيقة الذات، والذات صفة مشخصة، والذات والصفة مثل الوجود والماهية، ونفي أحدهما يمثل نفيا للآخر، وهذا التمييز بين الإنسان والله لا يوجد إلا في هذا العالم، ووجود الإنسان فيه سببه الاغتراب الناتج من تمايز الذات من صفاتها ثم تشخص صفاتها في ذات مستقلة عنها.

[1] إحسان على الحيدري، فلسفة الدين في الفكر الغربي، ص 189.

لقد أحدث فيورباخ ثورة نقدية انقلابية في الدين حين جعل الإنسان علة لوجود الله، برسم الأول صورة للثاني، ومنحها صفه الوجود وصفه الألوهية، فنجده يقول: (يخلق الإنسان الله على صورته ومثاله بغير إرادته وعلى غير وعي...)[1].

- **وليم جيمس:**

يجعل جيمس التجربة الدينية نقطة البدء في بحثه بشأن الدين، ولا يعني بالبحث عن أدلة وجود الله بل يمضي مباشرة إلى الوقائع، ويرى أن للتجربة الدينية من الصور بقدر ما هناك من أفراد متدينين، ومعنى هذا أننا بصدد نزعة تجريبية فردية تسم بطابعها منهج جيمس في دراسة الفلسفة الدينية. وليست التجارب الدينية في نظر جيمس مجرد وثائق نجمعها وندرسها، بل هي أقرب ما تكون إلى كشوف ندرس بها كيفية تجلي الحقيقة الإلهية لأفراد مختلفين، ويعد جيمس الشعور الديني الممثل الحقيقي لجوهر الدين، لأن العبرة ليست بالطقوس والفرائض بل العبرة بالروح والديانة الشخصية الباطنة. والدين أمر شخصي في جوهره فليس المهم أن نعرف الأسس النظرية التي تقوم عليها عقائده، بل المهم أن نقف على آثاره ونتائجه، فضلا عن ذلك فإن الدين وثيق الصلة بالحياة لأن كلا منا يحيا على وفق مزاجه الديني، ويريد جنت بذلك أن يحكم على التجربة الدينية بالنظر إلى نتائجها، لذلك يقرر أن الشعور الديني هو شعور بالانسجام الباطن العميق، شعور بالسلام والراحة والاغتباط، شعور بأن كل شيء يسير على ما يرام في داخلنا وفي العالم الخارجي أيضا، وإذا كان من أخص خصائص الشعور الديني أنه يشعرنا بأن الحياة خلاقة مبدعة فذلك لأنه ينطوي على الإحساس[2].

- **غبرييل مارسيل:**

يشرح مارسيل بأن الذات الإلهية تنكشف لنا عن طريق المحبة والمشاركة لا عن طريق الإثبات والبرهنة وأن عبادة الله تمثل الطريقة الوحيدة للتفكير فيه والوجود معه، ومعنى هذا أن السر الإلهي ينكشف للمؤمن في لحظه العبادة حين يشارك الذات الإلهية ويتعبد لها ويتعلق بها ويتواصل معها. والإيمان في نظر مارسيل ليس بمنزلة إيمان بشيء بل هو تعلق بذلك (الأنت المطلق) الذي يفوق كل شخص، ومن المستحيل فصل الإيمان عن الحب، لان الاعتقاد الديني وليد المشاركة في (الأنت) والوفاء له، أكثر مما هو وليد التمسك بصيغه لاهوتية أو معتقد ديني، وبمجرد ما يتجرد الإيمان من الحب فسرعان ما يتحول إلى معتقد موضوعي متحجر يتوجه إلى حقيقة طبيعية، لذلك نجد مصداق الإيمان الحقيقي- بحسب رؤية مارسيل- يتجسد في الفعل الذي بمقتضاه يكون الفرد من نفسه شخصا بتأكيده العلاقة

[1] إحسان على الحيدري، فلسفة الدين في الفكر الغربي، ص 196-198.
[2] المرجع نفسه، ص 220.

الروحية التي تجمع بينه وبين الذات غير المتناهية أو (الأنت المطلق)، ونحن نشعر في كل لحظة بأننا ناقصون وغير مكتملين، لكن هذا الشعور نفسه يولد في نفوسنا شعور الاعتماد على الحرية الإلهية التي تستطيع وحدها أن توقظ حريتنا وتكملها وتسد ما فيها من نقص، وليس تفتح الشخصية عن طريق الصداقة والتلاقي والمحبة وصوره باهتة لذلك الفعل الإلهي الذي بمقتضاه تكتشف الحرية البشرية ذاتها حين تلاقي الحرية الإلهية، وهنا نجد الصلة بين المؤمن والله، صلة روحية تشبه إلى حد كبير صلة المحبة التي تجمع بين مخلوقين يبادل أحدهما الآخر حبا بحب[1].

- **جون لوك:**

يؤكد **لوك**، في (مقال في الفهم البشري)، أن وجود الله، ومبادئ الأخلاق يمكن أن نبرهن عليها عن طريق العقل البشري. ويقدم الوحي من الله في الكتب المقدسة معرفة أبعد، وهي (لا تناقض العقل)، ويمكن امتحانها عن طريق المعجزات، ويقبل لوك المعجزات الموجودة في الكتاب المقدس، لأنه على الرغم من أنها (فوق العقل)، فإنها تخلو من الخلف المنطقي، ولذلك فهي غير متناقضة فلا شيء يمكن قبوله، في واقع الأمر، بناء على مزاعم الوحي يكون مناقضا بصوره مباشرة للعقل الذي (يجب أن يكون حكمنا الأخير ومرشدنا في كل شيء). ولأننا (لا نستطيع على الإطلاق أن نقبل حقيقة أي شيء يكون مناقضا بصوره واضحة ومتميزة لمعرفتنا الواضحة والمتميزة)، فإنه يجب على الناس العقلاء أن يرفضوا الانكشافات المزعومة لضيق العقل و(المتعصبين) الوهمية في القرن السابع عشر، على الرغم من أن لوك يعتقد أن أولئك الذين يدافعون عنها يجب أن يتسامحوا طالما أنها لا تسبب اضطرابات عامه.

ويدافع **لوك** في كتابه (معقولية المسيحية) على الديانة المسيحية استنادا إلى معقوليتها الذاتية. لقد استعاد المسيح الخلود للبشرية بناء على ثلاثة شروط بسيطة فقط وهي: الإيمان به من حيث إنه المسيح، والتوبة، والصفح عن الآخرين. ويمكن لأي إنسان بسيط أن يفهم تلك المبادئ وهي كلها أساسية للخلاص، وعندما يصبح الإنسان مقتنعا بحقيقتها، فإن دراسة إضافية للكتاب المقدس ستؤدي به إلى قبول الحقائق الأخرى التي يدرسها فيه، وبتلك الروح، كتب لوك تعليقا على بعض من رسائل القديس بولس يقول عن تلك الرسائل في موضع ما (لقد كتب الرسائل في مناسبات عديدة، ومن يقرأها، ينبغي ويجب عليه أن يلاحظ أن ما هو موجود فيها له في معظمه هدف... ويجب علينا ألا ننتقي ونختار... فهنا وهناك آية... إن الرسائل، تعرض خيط الحجة... ولكي ننظر إلى النصوص على نحو ما هي عليه بحيث

[1] المرجع نفسه، ص 233-235.

يكون لها مكان في تلك الرسائل، لا بد من أن ننظر إليها في ضوءها الصحيح والمناسب، وإلى الطريقة التي نحصل بها على المعنى الحقيقي لها).[1]

وتشبه آراء **روسو** في الدين- التي قررها بصورة مجردة- أراء **فولتير** ومؤلهة طبيعيين فرنسيين آخرين، فأدلته على وجود الله تذكرنا بأدلة المؤلهة الطبيعيين، وتذكرنا أيضا بأدلة ديكارت، وليبنتز، ولوك ويمكن أن نعرض هذه الأدلة بتصرف على النحو التالي: (لا أستطيع أن أشك في أنني موجود. وأنا أعرف أن الآخرين موجودون كذلك، لأن أفكاري عنهم تأتي دون موافقتي. إني أعي ذاتي من حيث إنها موجود فعال وذكي مزود بإرادة حرة، وأي حركة لا بد من أن تكون معلولا لعلة، ولا يمكن المادة أن تحرك نفسها بنفسها، ولا بد من أن تكون هناك إرادة تحرك الكون وتحرك كل مادة، وأعني بها الله، وبالتالي يكون الله موجودا، ذا عقل، وقوة، وإرادة، غير أنني لا أستطيع أن اكتشف ماهية الله، ولا أقدم أدلة أخرى عليه غير الأدلة التي اضطر لتقديمها من جهة ما يظهر لنفسي، ويحافظ الله على الكون وفقا لقوانين طبيعية، ولا يقوم بمعجزات تخالف هذه القوانين، وليس الله مسئولا عن الشر، الذي يرجع إلى اختيار الإنسان الحر، ومن السخف أن نتمسك بلوم له على معاناة الناس من الزلازل التي حدثت في لشبونة، لأن الله لم يؤسس مدنا بنيت منازلها بصورة سيئة، ولم يدفع الناس إلى ترك تأمين البلدة، وتجميع أنفسهم في ظروف حياة مدنية غير صحية)، ويعتقد روسو أن قوة الله محدودة، ويستخدم هذا الاعتقاد بوصفه دليلا إضافيا لكي يبرأه من المسؤولية عن الشر.[2]

- **الألوهية عند ألكسندر**: 7 يناير 1962، موسكو، هو **فيلسوف** روسي وعالم سياسي.

هي المستوى الأعلى التالي في التطور الانبثاقي الذي يلي المستوى الذي بلغناه في الحاضر، أن الألوهية ليست في الماضي، تدفع التطور إلى الأمام، لكنها في المستقبل، ومع ذلك لم تصبح موجودة فالفعل بعد، أي أن الله لم يكتمل بعد (مازال يتطور)، إن الله كما هو عليها الآن يختلف أتم الاختلاف عن الألوهية، فالله هو العالم الحالي بأسره يمضي قدما لتحقيق الألوهية، والعالم الموجود هو جسم الله، مزود اليهود اتجاه الألوهية، إن الله بمعنى ما ما هو لا متناه، وكلي الوجود وأزلي، لأنه يشمل كل ما كان وما هو موجود الآن، وما سيكون في المستقبل، إنه سوف يشمل كل ما سيوجد بالتالي، وواضح أن الله، بالنسبة لألكسندر ليس الخالق الأصيل للكون، وليس الأساس البعيد والعلة لكل شيء، فالكون ليس له خالق خارجي: فهو ينتج نفسه لأنه يتطور، إن الأساس البعيد والعلة لكل الأشياء هو المكان- الزمان الذي لا يوحده ألكسندر على الإطلاق بالله.

[1] وليم كلي رايت، ترجمة محمود سيد أحمد، تاريخ الفلسفة الحديثة، التنوير للطباعة والنشر، ط1، بيروت، 2010، ص 174، 175.
[2] المرجع نفسه، ص 241.

إن إله الوعي الديني والعبادة هو الكون كله بجهوده نحو الألوهية، ويجب النظر إلى التجارب المتعبدين المتدينين على أنها ترجع بمعنى ما إلى الله، ويؤثر العالم بوصفه كلا في حركته إلى الأمام (أي الله) على أجسامنا وأذهاننا، وتكون عاطفتنا الدينية هي شعورنا بهذا الكل، ويرتبط الإنسان في تجاربه الدينية بقلب الكون، لأنه يتحد بالله، إن الله يوجد بالفعل في الكون بمعنى واقعي، مستقلا عنا وتتجه مشاعرنا الدينية نحوه إن وجهة نظر ألكسندر عن الله هي في بعض الجوانب، وجهة نظر أصحاب وحدة الوجود، لأنه ينظر إلى الله على أنه بمعنى ما، يضم الكون الموجود كله غير أنه يصر على أنها وجهة نظر المؤلهة إلى حد أنها تشعرنا بأننا أفراد متباهون، لدينا وعينا المستقبل نتميز عن الله حتى عندما نتحد معه في التجربة الدينية، إن الله محايث بمعنى أنه موجود في كل مكان في الكون، متعالي في سعيه في سعيه إلى الأمام لبلوغ الألوهية.[1]

ويجب علينا أن نشارك في مجهود الله لكي نخرج الألوهية إلى حيز الوجود، ونتوقف ما عساها أن تكون الألوهية، في بعض منها على مجهوداتنا، ويعتقد ألكسندر، مثل وليم جيمس، أنه يجب علينا أن نكون عمالا شركاء مع الله، ولا يمكن أن نجعل الألوهية مسؤولة عن الشر الموجود الآن في العالم، لأن الألوهية لم توجد بعد، فنحن مسؤولون إلى حد ما عما ستصبح عليه الألوهية في نهاية المطاف، ومسؤولون بصورة مكافئة عما عساه أن يكون الخير والشر اللذان سيكونان في العالم في المستقبل، إن الله يشمل بالتأكيد، كل ما هو موجود الآن، أي الخير والشر أيضا، ومع ذلك فإن الشر هو خير لم يكتمل، أو أنه يمكن على الأقل أن يتحول إلى خير وربما يقصد ألكسندر أن الله ليس مسؤولا عن الشر أكثر مما نكون مسؤولين نحن عن أجسامنا، فكما أننا نستطيع أن نجعل أجسامنا أفضل عن طريق ممارسة الرياضة وعن طريق الأكل، فكذلك يستطيع الله ونحن معا أن نجعل العالم أفضل ونحدث انبثاق الألوهية.[2]

- **ماهية الدين عبادة قائمة على الاعتقاد:**
- **المقاربتان الماهوية والوظيفية:**

نميز بصفة عامه بين مقاربتين للدين هما الوظيفية والماهوية، لكنهما لا تستبعدان بعضهما بعضا.

ترى المقاربة الوظيفية أن الدين يوجد لأنه يؤدي وظيفة، هي تقريبا بدهية بالنسبة إلى من يمارسه، وواضحة بالنسبة إلى من يدرسها من الخارج. ومقاربتها للدين خصبة، وبصفة عامة ذات منحى جينيالوجي وسببي، يفسر الدين انطلاقا من شيء ما، أو حسب العبارة المأثورة ذات النبرة النقدية، (ليس "الدين" شيئا آخر غير...). لا يؤخذ الدين، هنا، بوصفه ظاهرة مستقلة وأولية؛ بل يرد على شيء آخر، وحده العقل قادر على تفسيره والكشف عنه.

[1] المرجع نفسه، ص 565، 566.
[2] وليم كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 566.

لا يوجد جواب واحد عن سؤال لماذا الدين، أو ما هي وظيفته، بل هناك أجوبة متعددة. سنقدم فيما يأتي نظرة عامة حول هذه التفسيرات الوظيفية، التي تحتوي كلها على نواه للحقيقة.

كان الدين، قبل ظهور العلم يفيد في تفسير الظواهر الطبيعية، ومن هنا نفهم لجوئه إلى القوى السحرية والشيطانية. ينظر إلى الدين، بهذا المعنى، بوصفه شبه معرفة وشكلا من الإحيائية فقد صلاحيته منذ مجيء العلم الحديث. وجد هذا التأويل الوظيفي للدين منذ القديم عند أبيقور ولوكريسيوس، لكن أوغست كونت هو الذي أشهره بتمييزه بين المرحلة الدينية (البدائية) والمرحلة الوضعية (العلمية) في تاريخ الإنسانية.[1]

- **مسألة الشر:**

لقد حاول **أفلوطين** أن يفسر وجود الشر في العالم بقوله: (لما كان الشر عدم الخير وكان الخير وجودا كان الشر عدم الوجود، ولما كانت المادة عدم التعين أي عدم الوجود وكانت الصورة خيرا، كانت المادة هي الشر بالذات). فالشر إذا عند أفلوطين مطابق للمادة، ومن ثم تصبح المادة شرا بالذات، ومن المعلوم أن المادة عند أفلوطين تأتي في نهاية سلسلة ألفيس أو الصدور، إذ تعد نتاجا أخيرا لعملية الانبثاق أو الصدور وتوجد في قلب العالم المحسوس. ويميز أفلوطين بين نوعين من المادة: الأول هو المادة المحسوسة المدركة حسيا وتمتاز بالتغير، والثاني هو المادة المعقولة المدركة عقليا وتمتاز بالثبات، ويرى أفلوطين أنه إذا كانت المادة المحسوسة أساس التعدد أو الكثرة في النفس فان المادة المعقولة أساس الصور في العقل. ويرفض أفلوطين عد المادة المعقولة مبدأ النقصان، ويؤكد أنها تنتمي إلى العالم المعقول، وأن لها حياة محددة وذهنية على العكس من المادة المحسوسة، وإذا كان العقل طريقا لرؤية الواحد فالعالم المحسوس طريق لرؤية النفس عن طريق المادة، ويبدو أن مفهوم المادة يطابق مبدأ التعدد، لذلك نستطيع القول: إن التعدد أساس عدم الكمال عند أفلوطين[2].

- **أوغسطين:**

حين كان أوغسطين يبحث عن حل لإشكالية الشر اعتنق المانوية التي فسرت الشر تفسيرا سهلا بافتراضها وجود الهين: إله الخير والنور والمؤمنين والصالحين وكل ما هو جميل في العالم، وإله الشر والظلمة والطالحين والأشرار وكل ما هو شيء في العالم، والصراع بين الإلهين وأعوانهما على قدم وساق.[3]

[1] جان غروندان، فلسفة الدين، ترجمة عبد الله المتوكل، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، ط1، المغرب، 2017، ص 39.
[2] إحسان على الحيدري، فلسفة الدين في الفكر الغربي، ص 233-235.
[3] المرجع نفسه، ص 238.

ينفي القدّيس "أوغسطين" أن يكون الله مصدرا للشر، فيقول: " الله مصدر الخير وليس مصدرا للشر، هل يعقل أن يكون الرب الإله مصدرا للشر(...) يا مبدع الأشياء الطبيعية ومنظمها ماعدا الخطيئة، طبعا فأنت لها ضابط لا مبدع "[1].

في البداية تبنّى فكرة الأفلاطونية المحدثة القائلة بأنّ الجسد والمادة بصفة عامة هما المصدر الأساسي للشر في هذا العالم. وقد ذهب إلى أنّ المادة هي أدنى درجة في سلسلة الموجودات، وهي لهذا السبب تتصف بالاضطراب واللاّتحدد واللاّتعين، ومن هنا كانت مصدرا للشر في العالم. غير أنّ "أوغسطين" سرعان ما رفض هذا التفسير على اعتبار أنّه يتناقض تناقضا واضحا مع محتوى الكتاب المقدس المتضمن للفكرة القائلة بأنّ كلَّ ما خلقه الله حسن، فإذا كانت المادة من خلق الله فلا بد أن تكون شيئا حسنا أي خيرا وليست شرا. ومعنى ذلك أنّها لا يمكن أن تكون مصدر الشر في العالم. فبدأ "أوغسطين" من ذلك يجد ما يبرر وجود الشر في العالم، بعد سماعه إلى عظات أسقف مدينة روما القديس "أمبرواز" حول شرح الكتاب المقدس، والرّد على المانويين وغيرهم من المبتدعة[2].

وبعد جهد كبير توصل "أوغسطين" إلى الرأي القائل بأنّ حرية الاختيار في ارادتنا هي علّة شرورنا، حيث لم يتوصل إلى إدراك الفكرة بوضوح إلاّ بعد ارتفاعه قليلا إلى النور الإلهي فأدرك أنّه عندما يريد أو لا يريد فهو واثق ثقة مطلقة أنّه هو من يريد أو لا يريد وليس شخصا آخر. ومنذئذ أدرك أنّ أصل الشر كامن في الإنسان، والدليل على ذلك -في نظره- هو العقاب الإلهي العادل الذي ينزله على العبد، واعتبار هذا الأخير مسؤولا عن كل أفعاله[3]. فليس للشر عند "أوغسطين" علّة أخرى غير حرية اختيار الإرادة. وفي هذه المسألة يقول "أوغسطين": "... الإرادة إذن هي العلّة الأولى للخطيئة[4] "[5]. ومعنى ذلك أنّ الرذيلة يرتكبها الإنسان بإرادته، حينما ينحرف عن الفعل الحسن، والناجمة عن استعمالنا السيئ لحريتنا بتعبير مالبرانش القائل: "... لكن حريتنا هي العلة الحقيقية لأخطائنا[6].

والرذيلة عند "أوغسطين" شرّ، تُفسد في الناس الذين هم أعداء الله خير طبيعتهم. وهي مناقضة لله، وليست الطبيعة مناقضة له، لأنّ الشر هو نقيض الخير، وبمعنى آخر فالرذيلة مناهضة لله كما الشر للخير، على أنّ الطبيعة ذاتها التي يفسدها الشر هي خير، وهو مناف له، وهذا الشر لا يمكنه أن يؤذي الله بل إنّه يؤذي الطبائع القابلة للتغير والفساد، في حين أنّ الله خير أسمى وطبيعة ثابتة. وهذه الطبائع أفسدتها الرذيلة الناتجة عن الإرادة

[1]أوغسطين: اعترافات، ترجمة الخوري يوحنا الحلو، دار المشرق، بيروت، ط9، 1989، ص 17، 24.
[2]عصام زكريا جميل: مصادر فلسفية، دار المسيرة، عمان، الأردن، ط1، 2012، ص ص 93 - 94.
[3]أوغسطين: اعترافات، ص 124.

[5]Saint Augustin: Les révision (12), Traduction Gustave Bardy, Desclée de Brouwer et Cie, Paris, 1950, p317.

[6]Malebranche: De La Recherche De La Vérité, livre 1-3, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 2006, p148.

الشريرة التي هي ليست شريرة إلاّ لكونها ضحية لرذيلة ما بينما هي جيّدة بصفتها طبائع[1]. يقول القدّيس "أوغسطين" حول هذه الفكرة: " إذا كانت طبيعة الله ثابتة لا تزول، فإنّ الكائنات المخلوقة من العدم قابلة للزوال، فهي تكثر من عمل الخير بقدر مالها من كيان وعللها فعّالة، ولكن بما أنّها ذاهبة إلى الزوال فهي تعمل الشر وعللها ناقصة إلى زوال. والإرادة الشريرة ليست فيمن تقيم إلاّ لأنّه هكذا يريد وقد يكون بخلاف ذلك إذا أراد"[2].

وهكذا، فإنّ الشر الأخلاقي عند "أوغسطين" من إرادة الإنسان الحرّة، لأنّ الإنسان قابل للتغير كالكائنات المخلوقة الأخرى، فهو قادر على التمرد والعصيان، أي عصيان أوامر الله، فإنّه قد عصى وتمرّد، رغم أنّه لا يريد موضوعا هو شر في ذاته لأنّ في ذلك تناقض، بل في سبيل البحث عن الخير أشاح بوجهه عن الله، وهو على الرغم من أنّ الله صنعه فقد فضّل نفسه على الله، وهو بفعله هذا جلب الشر الأخلاقي إلى هذا العالم، أو كان يمكن أن يجلبه لو لم يسبقه إبليس. وفي كل مرة يرتكب فيها الإنسان خطيئة فإنّه يجدد فعل التمرّد هذا. فالشر القائم في العالم ينبع أساسا من الإرادة الحرّة للإنسان الذي يختار قراراته بحرّية. والسؤال المطروح في نظر "أوغسطين" هو: كيف يمكن أن يكون الله الكامل قادرا على إعطائنا حرية الإرادة، أي الإرادة القادرة على فعل الشر؟ يجيبنا أنّ ذلك ناشئ عن سوء استعمال الحرية بنبذ الخير الدائم والإقبال على خير زائل فهو عدم النظام في الإرادة، فالشر يرجع إلى حادث يمكن تجنبه، ولكي يبعده إلى هامش الخير أعني يحصره في أطراف هذا الكون الخيّر أساسا[3]. فالشر عند "أوغسطين" نابع عن فساد في الإرادة، لكن ما معنى فساد الإرادة؟

يصف القدّيس "أوغسطين" الشر بأنّه الانحراف إلى ما يخالف نظام الطبائع، وذلك في التخلي عن الكائن الأسمى إلى الكائن الأسفل، وفي الواقع ليس البخل عيبا في الذهب إنّما عيب في الإنسان الذي يحب الذهب حبّا غير منظم، ويحتقر العدل الذي يُفضّل على الذهب بما لا يُقدّر بثمن. والنجاسة ليست عيبا في الأجساد الجميلة والبهية ولكنها عيب في النفس التي تنقاد وراء شهوة جامحة إلى إشباع الملذّات الجسدية على حساب القناعة التي تجمعنا إلى الجمالات الروحية والنعم غير القابلة للفساد. إنّ الشر يزيل خير الطبيعة ويفسده، ولا تصير الإرادة هكذا إلاّ عن طريق السقوط القائم على التخلي عن الله[4]. فارتكاب الرذيلة أو الخطيئة هو الابتعاد عن الخير وحب الله الذي هو في نفس الوقت عصيان لأوامر الله بإتباع الهوى والانغماس في الشهوة الجسدية فيضعف الروح والعقل كنتيجة طبيعية للخطيئة، ويكون الأسمى في نظام الروح تابعا لما هو أدنى.

---

[1] أوغسطين: مدينة الله، ج2، ترجمة الخوري أسقف يوحنا الحلو، دار المشرق، بيروت، ط2، 2008، ص 63.

[2] المصدر نفسه، ص 70.

[3] اتين جلسون: الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ص ص 184، 190.
يُلاحظ أيضا في:
-Étienne Gilson: Introduction à La Philosophie De Saint Augustin, j-vrin, paris, 1949, pp188-189.

[4] أوغسطين: مدينة الله، ج2، ص 71- 72.

إجمالا، الخطيئة عند "أوغسطين" هي الكلام، أو الفعل، أو الرغبة ضد القانون الأبدي. أليس القانون الإلهي أعلى من الطبيعة، أو هو فوق الطبيعة؟ ألا يبدو من الأوفق أن نعرّف الخطيئة بأنّها تعارض القانون الذي يحكم الطبيعة ويسيطر عليها. وما دامت الطبائع هي طبائع لأنّ الله جعلها كذلك، فإنّ عصيانها، أو انحراف هذه الطبائع عن ماهيتها الخاصة، يعني انتهاك القانون الذي وضعه الله فيها بفعل الخلق، ومن ثمة فإنّ استقامة الفعل البشري تقاس بمدى اتفاقه مع الإرادة الإلهية، أي بطاعته لأوامر الله. والقانون الأبدي لا يعني شيئا آخر سوى عقل الله الذي يضم ويشمل العقل الإنساني، ويعني أيضا وصايا الله. فعصيان العقل هو عصيان الله نفسه، وكل خطيئة هي خرق للقانون الإلهي[1].

- **ليبنتز:**

يقول ليبنتز: (إن الله هو العلة الأولى للأشياء، ويجب أن يكون ذا كمال مطلق في قدرته وحكمته وفعله للخير، وعند اجتماع حكمته السامية في خلقه للعالم وفعله غير المتناهي للخير، نستنتج أنه يختار أفضل العوالم لأنه لو لم يكن الأفضل من بين جميع العوالم الممكنة لما اختار الله منها هذا العالم، إذن فالله قد خلق أفضل العوالم الممكنة، أعني العالم الذي يحقق أكبر قدرا ممكنا من الكمال). وإذا كان العالم الذي نعيش فيه يمثل أفضل العوالم الممكنة- وفق ما صرح به ليبنتز- فكيف نفسر إدن وجود الشر؟ وهنا نعود لما يشرح به ليبنتز في هذا الصدد بقوله: (إن تصور عالم بلا آلام أو شرور وهو ضرب من الخيال أو اليوتوبيا، ذلك لأنه لو محي الشر من الوجود أصلا، لم يصبح هذا العالم على الصورة التي هو عليها الآن ولم يكن بذلك أفضل العوالم الممكنة، فقد يتبع الشر أحيانا الخير وربما يؤدي اجتماع شرين إلى الخير، إذن من المبالغة أن نقول: إن الشر يفوق الخير في العالم).

لقد حاول ليبنتز معالجة مقولة الشر بتقسيم الشر إلى ثلاثة أنواع هي:

-**الشر الميتافيزيقي:** هذا النوع من الشرط يعبر عن النقص الذي يبدو لنا إذا ما نظرنا إلى المخلوقات نظرة جزئية، أما النظرة الكلية التي تضع المخلوقات في سياق العالم فتبين أن النقص فيها ضروريا من أجل الكمال المطلق، وهذا النقص الموجود في المخلوقات تعبير عن حالة منطقية وهو نابع من استنتاج منطقي إذ لما كان الله هو الكامل الوحيد وجب أن تكون الكائنات التي خلقها أقل كمالا منه، أي ناقصة ومحدودة وإلا كانت هي الله نفسه، والله ليس سبب هذا النقص في كمال هذه المخلوقات لأن هذا النقص ملازم لطبيعتها، ونجده في أي عالم يخلقه الله، فالنقص ينبع من الحدود المباطنة لكل مخلوق، لكن إذا عرفنا أن الله لم يخلق أي موجود إلا وقد لحظ مكانه في الكل، وخلق العالم بوصفه أفضل العوالم الممكنة،

[1] إتين جلسون: الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ترجمة وتعليق إمام عبد الفتاح إمام، التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط3، 2009، ص 423، 425.

استنتجنا أن كل مخلوق حاصل في كل لحظة على الكمال الذي يستحقه إذا نظرنا إلى الأشياء في جملتها، لكننا لا نستطيع أن ندرك الأشياء إلا متفرقة، لذا يبدو لنا المخلوق أقل كمالا مما كان يمكن أن يكون.

-الشر الأخلاقي: هذا النوع من الشر مردة إلى الإرادة الإنسانية أو هو سوء استعمال الحرية حين ينبذ الإنسان الخير الدائم المتمثل في طاعة الأوامر الإلهية ويبحث عن خير زائل، ولقد حدث أن أستعمل الإنسان إرادته استعمالا سيئا حين وقع في الخطيئة الأولى، وعند هذه النقطة يتبادر إلى أذهاننا سؤال وهو: كيف وهب لنا الله حرية تخطئ، وهل معنى هذا أن الله سبب الخطيئة؟،إن الله لا يريد الشر أو الخطيئة- كما يرى ليبنتز- لكنه سمح به كي يدخل في إطار مبدأ الأفضل، أي أن أفضل عالم ممكن لا بد من أن يحتوي على حروب عارضه من الشر، وإذا أسهم الله على نحو ما في وقوع الشر الأخلاقي (الخطيئة)، فإنه يوجهه بحكمته نحو الخير، والخطيئة ليست شرا إلا بالإضافة إلى من يخطئ، ومن الممكن دائما اجتناب الخطيئة إذا أفاد الإنسان من عقله ولم يكن طائشا ضالا، ولقد كان في وسعي الله أن يلجا إلى وسيلة ناجعة تأتي على مساوئ الحرية بحدب الحرية عينها، لكن هل يجوز أن يسلخ الله عنا أثمن ما يؤلف جدارتنا ويحرم الكون كمالا من كمالاته الرئيسة، والحرية في نفسها خير، ونحن الذين نسيء استعمالها وليس في إمكاننا أن ننحي باللائمة إلا على أنفسنا.

-الشر الطبيعي: هذا النوع من الشر ناتج عن النقص الميتافيزيقي أو هو أثر من آثار الخطيئة التي تستوجب المحاسبة والجزاء، وقد تكون الآلام والكوارث الطبيعية وسائل لتحقيق خير أعظم، والشر الطبيعي المجموع الثالث في الفيضانات والزلازل والبراكين وما شاكلها مثل اعتراضا مهما على ذلك التناغم الجميل الذي يقدم الطبيعة في صوره نظام يتميز بنوع من الاستقرار، ويثور الإنسان أكثر ما يثور على الشر الطبيعي أو الألم بل إنه لا يعنى أكثر الأحيان بالشر الميتافيزيقي إلا لصلته بالشر الطبيعي، لكن من اليسير بيان خطأ ذلك- بحسب ليبنتز- فالحق أن خطا الشرور الطبيعية أدنى مما يتوهم المتشائمون، فلو أتممنا حساب وقائع الحياة لألفينا نصيب الفرح فيها يفوق نصيب الحزن، وعلينا أن نؤمن بأن للألم وظيفة شرورية، ومثال على ذلك اتساق اللحن لا يعرب إلا بالأصوات النافرة (النشاز)[1].

- **شوبنهاور:**

بعد استعراض وجهات نظر متعددة بشأن مقولة الشر، استوضحت من خلالها وجود رؤية فلسفيه حاولت جاهزة البحث عن مسوغ لوجود الشر في العالم، انتقل الآن إلى رؤية فلسفية مغايرة حاولت إظهار الشر للعيان بوصفه حقيقة موضوعية لا مجال للهرب منها، إذ شرح شوبنهاور بأن هذا العالم أسوأ العوالم الممكنة والأحرى أن نقول: إن الخير يمثل الكيان

[1] إحسان على الحيدري، فلسفة الدين في الفكر الغربي، ص 256-261.

السلبي أو عدم الكيان، لأننا لا نختبره إلا نادرا، والشر هو الكيان الإيجابي: لأننا نعيش وسط دوامته على الدوام، لذلك نجد أن اللذة تكون بدرجة أقل مما كنا نتوقع، والألم أكثر مما كنا نتوقع، وإذا سلمنا جدلا بأن فكره ليبنتز صحيحة فهذا لا يسوغ عمل الله في خلقه لأنه ليس خالق العالم فحسب، بل خالق الإمكان أيضا، وكان عليه استعمال الإمكان لخلق عالم أفضل، ويشرح شوبنهاور بوجود أمرين يستحيل معهما الإيمان بأن خلق هذا العالم يمثل عملا ناجحا لكائن كلي الحكمة والصلاح وفي الوقت نفسه كلي القدرة، والأمر الأول يتمثل في البؤس السائل في كل مكان في العالم والأمر الثاني يتمثل في حاله عدم الكمال الواضحة لحصيلة الخلق الكبرى (الإنسان) المعبر عن صورة مشوهة لما يجب أن يكون، ويرى أن الإنسان كلما عاش أكثر اكتشف على نحو أوضح أن الحياة في مجملها خيبة وخداع وكذبه كبيرة، ويعجب من إصرار بعض الأساتذة على الوعظ والتفاؤل، في حين تشير كل الدلائل إلى نقيض ذلك، لذلك تكون عملية نقض الفلسفات التي تجرد الشر من صفته الإيجابية سهلة، وينعتها بالفلسفات العبثية، لأن الشر وحدة الإيجابي ونحن نشعر حتى الأعماق بوجوده، والسعادة لا تحدد بالملذات والأفراح، بل بالحرية من العذاب والألم والشر الإيجابي.[1]

لقد فرضت إذن مشكلة الشر نفسها على موضوعات فلسفة الدين، وتبلورت كموضوع خالص لها من خلال مناقشاتها كما جاءت في سؤال جلبرت موراي Gilbert Murray الشهير: (أن الآلهة خيره لا تصنع إلا الأشياء الخيرة، فمن أين جاء الشر الموجود في العالم؟!). وقد تنوعت مواقف الفلاسفة من مشكلة الشر تبعا لمواقفهم العامة من الدين وطبيعة رؤيتهم الأنطولوجية. وفي الحقيقة أن مشكلة الشر في العالم خضعت لتفسيرات قديمة في مختلف الأديان الوضعية منها والسماوية على حد سواء، قبل أن تخضع لدراسات متخصصة في فلسفة الدين[2].

أما **فولتير** Voltaire فيرى أن مشكلة الشرط الموجود في العالم هي السبب الأول للإلحاد، حيث رأى أننا أمام أمرين: إما أن الله كان باستطاعته أن يتحاشى الشر ولم يرد ذلك، وإما أنه أراد أن يتحاشى الشر ولم يستطع، وفي الحالة الأولى هل يمكن أن نقول إنه طيب وعادل؟! وفي الحالة الثانية: هل يمكن القول بأنه قادر على كل شيء!

أما **كانط** فيرفض النظريتين المعروفتين عن مصدر الشر، النظرية القائلة بأن الإنسان شرير بطبعه وأن هذا هو سبب طرده من الجنة وهبوطه إلى الأرض (هوبز)، والنظرية القائلة إن الإنسان خير بطبعه ويتقدم دائما نحو الأكمل (سينكا Seneca- روسو Rousseau) ويحاول كانط التوفيق بين النظريتين فالإنسان عنده خير وشرير معا أو خير

[1] المرجع نفسه، ص 256-261.
[2] علي غيضان السيد، فلسفة الدين: (المصطلح من الإرهاصات إلى التكوين العلمي الراهن)، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ط1، بيروت، 2019، ص 119.

من جانب وشرير ومن جانب آخر. ويحدد كانط الشر بأنه عدم اتفاق الإرادة الحرة مع القاعدة الخلقية، وذلك لتدخل بعض الميول الطبيعية التي تشير إلى وجود مثل هذا الشر وجعل البواعث أقوى من القاعدة أو المشاركة فيها، فإذا وجهت القاعدة الخلقية الإرادة الحرة حصل الإنسان على النعيم الخلقي. فيصبح الإنسان عند كانط خيرا عندما يسلك بحريته طبقا لقاعدة خيرة، ويكون شريرا عندما يسلك- أيضا بحريته- طبقا لقاعدة سيئة. ومن ثم يكون الشر الأخلاق والرذيلة موجودين في الحرية بل وحسب مقولة كانط الشهيرة: (كل الشر في العالم ينبع من الحرية evil in the world springs from freedom)، فالحيوانات ليس حرة ولذلك فهي تعيش وفقا للقواعد، والكائنات الحرة فقط تستطيع أن تتصرف بانتظام ولو حصرت حريتها في إطار القواعد، أما حينما تستخدم الحرية وفقا لميولها ورغباتها فإنها حينئذ تخالف القواعد وترتكب الشرور والآثام. ويرى أحد الباحثين أن كانط هنا يقترب من أوغسطين في رفضه لوجود الشر وجودا جذريا في الطبيعة كما هو الحال عند المانوية، فالشر ليس طبيعة أو غريزة بل هو ممارسة الحرية طبقا لقاعدة سيئة، ويعيد كانط تفسير الفطرة بأنها الأساس السابق على ممارسة الحرية، أي إن الإنسان هو صاحب أعماله والمسؤول عنها.

أما **هيجل** فيؤكد أن الإنسان في مبدئه يتمتع بالبراءة الأولى لكنه انقطع مع هذه البراءة، وانشق عن الطبيعة واختلف مع الله نتيجة التدخل الشيطاني... وهذا هو معنى السقوط في الشر، ومعاناة الألم والشقاء في العالم، وهو ما عبرت عنه قصة السقوط. لذلك تتلخص مسألة التغلب على الشر عند هيجل في التوبة والمصالحة والعودة إلى الله. يحلل هيجل موقف المسيحية عبر تحليله لقصة السقوط، في " المحاضرات" و" الموسوعة" فيذهب الى أن الانسان في مبدئه يتمتع بالبراءة الاولى ولكنه انقطع مع هذه البراءة، وعارض الله، وهذا هو معنى انقسام الروح على ذاتها. وتمثل قصة السقوط عنده الاتجاهات العامة للمعرفة في حياة الروح...فنتج عن انشقاق الانسان عن الطبيعة وعدم طاعته الامر الالهي اللعنة أو الشقاء. ولكي يخرج الانسان عن هذا الشقاء عليه أن يحول العالم ويتعامل معه بالعمل والكدح...فالخطيئة الاصلية عموما حقيقة عميقة، رغم ان عصر التنوير يميل الى القول بحرية الانسان فالشر عنده هو ما يصدر عن الانسان عندما يتبع ما هو جزئي ويبتعد عما هو كلي، وتكون المصالحة في عودة الجزئي الى الكلي. ولذلك اتهمه جوته J. W. Goethe (1749-1805) ولهردر Harder (1744-1803) وشيللر Schiller. J. C. F (1759-1805) أنه قد لطخ رداءه الفلسفي بنظرية الخطيئة الأصلية، وفتح ثغرة لا عقلانية في نسقه العقلاني المحض.[1]

يصر **رويس** بشدة على الوجود الأصيل للشر فقد جعلت دراسة شوبنهور للشر مستحيلا عليه أن ينكر وجود الشر ويصفه بأنه وهم، أو مجرد شيء ظاهري، ومع ذلك فإن الله عند

[1]علي غيضان السيد، فلسفة الدين، ص 123-125.

رويس- وهو يختلف عن (إرادة الحياة) عند شوبنهور- لم يرد العالم بشروره بطريقة عابثة، لقد أراد الله الشر لكي ينتج الخير الأعظم الذي لولاه لما تحقق. ويقدم **رويس** أمثلة متعددة وتشبيهات، منها افتراض أنك أو أنا سمعنا بعض الأنغام الحادة عند عزف سمفونية جعلتنا لا نستطيع أن نفهم بقية القطعة الموسيقية، فإن هذه الأنغام الحادة سوف تبدو لنا أنها شر تام، أما بالنسبة لله أو المطلق، من ناحية أخرى فإنه يخبر الكون ككل، ماضيه، وحاضره، ومستقبله، بطريقه أزلية، ويجد فيه متعة منذ الأزل ومن ثم تبريرا لكل الشرور العارضة، من حيث إنها أجزاء ضرورية من الخير الأزلي الدائم، ويقدم رويس أمثلة أخلاقية أيضا، (فيوسف) في القصة التي يرويها الكتاب المقدس خانه إخوته، لكن الخيانة جعلت في نهاية الأمر مهمة يوسف الناجحة في مصر ولم شمل الأسرة أكثر سعادة مما لو لم تحدث الخيانة على الإطلاق، ولا تزول خيانة (يهودا) ل (يسوع) أكثر إذهالا ودهشة، لولا هذا العمل الشرير لما حدث موت (يسوع) على الصليب، لكن (يسوع) مات، وأيا ما كانت التفسيرات التاريخية والعلمية الصحيحة فإن أتباع (يسوع) أصبحوا الآن يؤمنون بقوة، بقيامته، وبلغت الكنيسة الأولى نتيجة للإيمان المشترك (بالإله) الذي رفع- تجربة دينية أكثر ثراء مما كان يمكن أن تصل إليه لولا خيانة (يهودا)[1].

ولا ينجم عن ذلك أن كل مخطئ ينبغي أن يكون راضيا عن نفسه في الاعتقاد أن ما فعله من شر هو مساهمة في السرور الإلهي، حقا إن الله يسمح للمخطئ بأن يخطئ، ويحول الله هذا الشر إلى خير دائم عن طريق خدمات أرواح أخرى متناهية، لكن المخطئ يلام ويدان على نحو أزلي بسبب الشر الذي ارتكبه الذي لا يصبح خيرا إلا عن طريق تضحيات بطولية من الآخرين[2].

- **الخلود**

تنكر بعض صور المذهب المثالي المطلق، مثل مثالية **بوزانكيت**، الخلود الفردي: فلما كان الفرد متناهيا، فهو محدود، ولا توجد السعادة الأبدية إلا في انغماس كامل في المطلق، وفقدان كل هوية شخصية، أما رويس فهو على العكس، يقوم بمجهود مثابر من أجل[3]

والملك أو الإله الذي يتأمل عملياتنا الذهنية من مستواه الخاص الأعلى يراها محددة، بينما يعرف أننا نستمتع بها في مستوى الذهن بوصفها حرية، ويذكرنا ذلك بسبينوزا عندما قال إنه إذا ألقينا حجرا في الهواء، فإنه يمكن أن نفترض أنه يعي حركته الخاصة، لكن لا يعي اليد التي رمته، أي أنه يشعر بأنه حر، ومن الشكوك فيه إذا كان ألكسندر قد وفق بصوره مرضية

[1] وليم كلي رايت، ترجمة محمود سيد أحمد، تاريخ الفلسفة الحديثة، التنوير للطباعة والنشر، ط1، بيروت، 2010، ص 474، 475.

[2] المرجع نفسه، ص 474، 475.
[3] المرجع نفسه، ص 475.

ومقنعة بين التحديد الذاتي الهيجلي الذي ذكرناه في الفقرتين السابقتين وتصور سبينوزا الذي هو تقريبا تصور حتمي.[1]

يقول **كانط** عن الحياة الآخرة:" إنني أؤمن حتما بوجود إله وحياة مستقبلية، وإني لعلى يقين من أنه ليس هناك ما يمكن أن يهز هذا الايمان...وهذا الايمان ليس ضرورة منطقية وإنما هو يقين أخلاقي، فالخلود شرط ضروري للأخلاق...والتقدم اللامتناهي ممكن فقط إذا كان وجودنا لامتناهيا، اي إذا كانت أنفسنا خالدة"

- **ديفيد هيوم:**

لقد اختلف **هيوم** عمن سبقه في كونه نظر إلى موضوع خلود النفس نظرة شك، إذ كان يرى أن عواطفنا تحبذ الخلود، وأن الإنسان يحاول التشبث جاهدا للبقاء على قيد الحياة لكونه يخشى الموت وهذه الخشية تؤيد الافتراض القائل: إن الموت ينهي كل شيء. ويتساءل هيوم عن الحجج التي يمكن عن طريقها إثبات وجود عالم آخر فيقول: بأي البراهين أو استدلالات يمكن أن نثبت حاله للوجود لم يشاهدها أحد ولا تماثل بأي شكل أي حاله سبق رؤيتها؟) فالحجج المستمدة من القياس إلى الطبيعة توضح أن الجسد والنفس يناسب كل منهما الآخر في الطفولة والرجولة وفي المرض والشيخوخة، إذ يتحللان معا، فأي سبب بعد هذا يمكن أن يدفع إلى تصور أن الجسد بعد الموت سوف يتحلل بكامل أعضائه، إلا النفس فإنها سوف تبقى خالدة؟ غير أن هيوم يرى حجة التناسخ أقوى من حجه خلود النفس- إن كان هناك عالما حقيقي بعد الموت- لكن هيوم لم يكن يتعاطف مع تناسخ الأرواح، ولم يكن في استطاعته أن يوافق أولئك الذين يعرفون عجزنا عن أن نثبت عقليا حالة الوجود تلك التي لم يرها أحدا، ويعلنون وجودا سرب آخرا من المنطق وملكات جديدة للعقل قد تمكننا من فهم ذلك المنطق، ولا يدع هيوم شكا فيما يتعلق بتلك الملكات الجديدة وفي المنطق ويرى أنه ليس هناك وسيط آخر يبرهن على صحة هذه الحقيقة العظيمة والمهمة[2].

- **برتراند رسل:**

عند الانتقال من فيلسوف مميز في تاريخ الفلسفة الحديثة (هيوم) إلى فيلسوف مبرز في نطاق الفلسفة المعاصرة مثل رسل، أجد أن الأخير يحمل الرؤية نفسها وهي إنكار وجود عالم ما بعد الموت بإنكاره لجوهرية النفس، فعند إمعان النظر في بعض أعماله نجده ينكر وجود أي جوهر ظاهري أو خفي عند الإنسان، فالإنسان يشعر ويفكر ويريد ويعمل، لكن ليس هناك زيادة على التفكير والشعور والعمل كيان اسمه (العقل) أو (النفس) أو (الروح) وإذا كان ثمة وحدة في الإنسان فتأتي عن طريق العادات والذاكرة التي تجمع بين التجارب

[1] المرجع نفسه، ص 565.
[2] إحسان على الحيدري، فلسفة الدين في الفكر الغربي، ص 284،285.

المتنوعة، والإيمان ببقاء الشخص وبعد الموت يقتدي أن تستمر ذكريات الشخص وعاداته بعد انحلال الجسد، لكن في هيئة جديدة وليس في وسع أحد البرهان على أن هذا سيحدث لان الذكريات والعادات مثل ماء النهر تحصل في الدماغ الذي يشبه مجرى النهر، لكن أين يجري الماء بعد اضمحلال مجراه بفعل الموت؟ والأرجح أن هذا سيضمحل أيضا. كذلك يعتقد رسل أن الإيمان بحياة أخرى لا يأتي بالمناقشات العقلية المنطقية، بل بالمشاعر وأبرزها الخوف من الموت، ويرى أن الإيمان بحياة ثانية يقضي على هذا الخوف لدى المؤمن.

- **هنري برايس: بريطاني توفي 1982**

يحاول **برايس** أن يرد على الذين يرفضون فرضية استمرار الحياة بعد الموت ويجدونها صعبة التصور، بسبب انقطاع المثيرات الحسية مع انحلال الجسد- بحسب رأيهم- ولا يبقى لدى الشخص الذي يفترض أن تحصل له الخبرات حواس أو جهاز عصبي، فيشرح بأن وجود صوره محتملة للعالم الآخر ممكنة بفضل خبرة من نوع خاص ومن بين خبراتنا في هذا العالم، ألا وهي الحلم فحين نخضع للنوم تنقطع المثيرات الحسية أو يتبدل تأثيرها في أعصاب الدماغ، لكننا نختبر أشياء معينة في الأحلام كما نختبر انفعالات ورغبات ومشاعر تجاه هذه الأشياء ولا نلبث أن نجد تلك الخبرات غريبة عند استيقاظنا، إلا أننا نبقى نحن أنفسنا في الخبرتين. ويقرر برايس عالم الآخر عالم من الصور الذهنية[1].

- **فريدريك نيتشه:**

نيتشه طرح فكرة العود الأبدي معتقدا أنها تفي بكل الشروط التي افتقرت إليها العقائد الشائعة، فهي عبادة للأرض والإنسان في هذا العالم، وحاول إيجاد مسوغات لطرح مثل هذه الفكرة القديمة الجديدة (قديمة بعرضها وجديدة بمسوغاتها)، ومن هذه المسوغات القول: إن مدى القوة الكونية متناه ومحدود في حين يكون الزمان غير متناه، أي أن تظل القوة الكونية تمارس فعلها بلا انقطاع، فإذا توافرت اللانهائية للزمان فلابد من أن تستنفد جميع الإمكانات على الوجود التي تتاح لقوة الكون المحدودة، لذلك لا بد من أن تأتي حاله تماثل تماما حاله أخرى للكون تكررت من قبل، وعندئذ تأتي منها كل الحوادث كما وقعت من قبل تماما، ويكون الكون قد أتم دورة من دوراته وتظل هذه الدورات تتكرر إلى الأبد في الزمان غير المتناهي، كل منها مماثلة للأخرى في كل صغيرة وكبيرة. والجديد الذي أتى به نيتشه في تصوره للعود الأبدي أنه أكسب التغير صفة الخلود، وكل مرحلة من مراحله ثبات أزلي يتكرر باستمرار، وهكذا جمع نيتشه في هذه الفكرة بين نزعتين متعارضتين، ضرورة الاعتراف بالمتناهي المتجدد والحاجة إلى غير المتناهي الخالد، ذلك لأن الفكرة تتضمن

[1] إحسان على الحيدري، فلسفة الدين في الفكر الغربي، ص 288، 289.

محتوى متناهيا وظواهر محددة في صورها وأشكالها هي ظواهر هذا العالم الواقعي الذي نعيش فيه، ثم نكسبها صفه التكرار الأبدي إلى ما لا نهاية، فتضمن لها الخلود والأبدية وتسمو بها على مجال الفناء مع أنها في نفسها صورة فانية. لقد أراد نيتشه بطرحه السابق أن يزيل الأفكار التي حاربت العالم الأرضي، وحاولت أن تركز آمالها على عالم آخر أعلى منه، فرأى من الواجب علينا اليوم في أن نتعلق بالعالم الذي نحيا فيه، وأن نتوجه بكل ما أوتينا نحو هذه الحياة.[1]

- **الوحي والنبوة**

تعد قضية الوحي وما ارتبط بها من وجود الأنبياء والرسل من أهم القضايا التي تناقشها فلسفة الدين. فما هو الوحي؟ وما هي النبوة؟ وكيف تناقش فلسفة الدين مثل هذه القضايا بالغة الحساسية؟

الوحي: هو إرسال معرفة من إله أو آلهة إلى البشر. والوحي في الأديان هو (ما يتلقاه الأنبياء والرسل عن طريق الملائكة المكلفين بتبليغ الوحي والتكاليف إلى الأنبياء والرسل ليقوموا بدورهم بتبليغها إلى أقوامهم). وفي الأديان التوحيدية، اليهودية، المسيحية والإسلام يكون الوحي هو أساس المعرفة الدينية الصحيحة. وتتعدد أساليب الوحي التي يتصل بها الله برسله فتكون عبر أحد الملائكة أو من خلال الأحلام والرؤى والإلهام أو التجليات أو القذف في القلب أو الإلقاء في الروع. وبتسجيل هذا الوحي تنشأ الكتب المقدسة، وإن اختلفت صور وطرق التسجيل من ديانة لأخرى.

أما النبوة فهي صفة أعطيت لمن حملوا الوحي الله إلى البشر من الأنبياء والرسل، والأنبياء هم أشخاص اصطفاهم الله من عباده وفضلهم بخطابه وجعلهم وسائل بينه وبين عباده.[2]

- **المعجزات**

تعرف (موسوعة الدين) المعجزة بأنها (لفظ يستعمل عادة ليدل على حادثة تتضمن انتهاكا لقوانين الطبيعة عن طريق تدخل فوق الطبيعي، وتشير إلى حاله عجيبة نادرة الحدوث). ويعرفها ديفيد هيوم بأنها (انتهاك لقوانين الطبيعة). وتهدف إلى تقويه وتدعيم موقف النبي أو الرسول أمام قومه ليؤمنوا به. ويزداد لديهم اليقين بأنه نبي مرسل من قبل الله. وقد تعددت المعجزات واختلفت مع سائر الأنبياء مثل: نوح، وإبراهيم، وداوود،

[1] المرجع نفسه، ص 293، 294.
[2] علي غيضان السيد، فلسفة الدين: (المصطلح من الإرهاصات إلى التكوين العلمي الراهن)، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ط1، بيروت، 2019، ص 107.

وسليمان، وموسى، ويونس، وصالح، وزكريا، وعيسى، ومحمد صلوات الله وسلامه عليهم أجمعون.

وإذا ما تتبعنا موقف المفكرين والفلاسفة من المعجزات، وجدنا أن مواقفهم تتعدد وتتباين، وتختلف بدرجة كبيرة بشكل يستحيل معه الحديث عن موقف فلسفي موحد المعجزات. فقد أيدت معظم الفرق الكلامية الإسلامية المعجزات ودافعت عنها، وإن اختلفت بعضها مع البعض في تصور المعجزة ذاتها، وأيدها في ذلك الغزالي، ودعمها ابن رشد الذي قد يتشابه موقفه العقلاني من المعجزات مع موقف المعتزلة، حيث إنه رأى أن الدليل على المعجزة هو دليل جواني وليس دليلا برانيا، يستمد قوته من سلامة الرسالة أتى بها الرسول، ومن اتساقها الذاتي وعدم تناقض ما جاء فيها.

كما دافع بعض الفلاسفة المحدثين عن المعجزات، وخاصة في مواجهة الهجمات الشرسة التي وجهها علماء الطبيعة استنادا إلى التقدم العلمي الهائل الذي أحرزوه في مجال الدراسات الطبيعية، وخاصة علماء الميكانيكا الذين أكدوا أن الطبيعة محكومة بآلية مطردة لا يمكن خرقها، وأنها خاضعة للقوانين الثابتة. ومن هؤلاء الفلاسفة ليبنتز الذي انبرى للدفاع عن المعجزات، ورأى أنها من الحقائق التي تفوق قدرات العقل الإنساني. كذلك دعا ويليام لو W. Law إلى تقبل المعجزات، لأن الإنسان لا يستطيع أن يستوعب كل الحقائق الدينية اعتمادا على العقل وحده، وتابعهما في ذلك العديد من الفلاسفة، ولعل أشهرهما جوزيف بتلر J. Butler (1692-1752) وليم بالي W. Paley (1743-1804) مرتئين إمكانية حدود معجزات إلهية تخرق قوانين الطبيعة وتتجاوز الأسباب الطبيعية.

أما الفلاسفة الذين اعترضوا على إمكانية حدوث المعجزات واعتبروها ضلالات وتصورات نتجت في عصور الجهل والظلام، وأنتجها أصحاب العقول ذات الطابع الأسطوري، وصدقها أصحاب العقول المولعة النوادر والعجائب من عوام البشر وجهلائهم، فيأتي على رأس هؤلاء المنكرين الفلاسفة الربوبيون. فقد (جاء مذهب الربوبيةDeisme كأقوى اتجاه معارض للمعجزات، حيث كان هذا المذهب من آثار تقدم الطريقة العلمية في النظر إلى الطبيعة باعتبارها محكومة بقوانين ثابتة لا يمكن خرقها ومن ثم لا مجال المعجزات... والله نفسه إله متسام ترك خليقته بعد أن خلقها لتحكمها القوانين الطبيعية التي يمكن العقل البشري أن يكتشفها ويفهمها).

أما **سبينوزا** فقد رأى أن المعجزات هي حوادث الطبيعة الخارقة للعادات، وأن العامة يظنون أن قدره الله وعنايته تظهران بأوضح صورة ممكنة إذا حدث في الطبيعة شيء خارق للعادة، مناقض لما اعتاد الناس أن يتصوروه، وهم يعتقدون أن هذا الخروج الظاهر على نظام الطبيعة هو أصدق دليل على وجود الله وعلي صدق النبي المرسل. ويرفض سبينوزا

هذا الرأي الشائع ويرى أن الطبيعة والله شيء واحد، أو كما ذهب في الحديث عن الطبيعة الطابعة والطبيعة المطبوعة، وأن للطبيعة نظاما ثابتا لا يتغير لأن الله جوهر ثابت لا يتغير، وقوانين الطبيعة هي صفات الله وصفات الله لا تتغير، ومن ثم يرى سبينوزا أن أعظم دليل على وجود الله هو ثبات قوانين الطبيعة، ولذلك يرى في اختراق تلك القوانين دعوة إلى الكفر والإلحاد، ولذلك يؤكد على أن ما يطلق الناس عليه لفظة معجزات ما هي إلا حوادث طبيعية تقع طبقا لقوانين طبيعية يجهل الناس أسبابها الحقيقية حتى الآن، وأن تقدم العلم كفيل بمعرفة أسبابها وتفسير حقيقة وقوعها.

أما **هيوم** فيرفض المعجزات انطلاقا مما أطلق عليه (الخبرة المطردة). فإن خبرتنا الطويلة تؤكد على أن نظام الطبيعة ثابت لا يتغير، وإن الحديث عن أحداث خارقة وقعت في زمن من الأزمان مرده إلى خيالات بشرية ساذجة لا دليل عليها، فلا مجموعة من تقات الناس الموثوق بعقولهم وتعليمهم ومعارفهم يقررون بصحتها، كما أنها لا توجد بكثرة سوى في الأزمنة والأقطار المظلمة والبربرية الهمجية. والأهم من ذلك أنها تكذب ما اعتادت عليه خبرتنا المباشرة بلا مبرر معقول يبرر إن كان تبدل المألوف والمعهود من القوانين إلى هيئات لا تخطر على العقل البشري فيما اعتاده من ظواهر العالم الطبيعي. وإن خبرتنا القائمة على اطراد الطبيعة من شأنها أن تقوض أي دليل للاستثناءات الإعجازية. وما انتشارها وتداولها في بعض المجتمعات سوى من قبيل الوله البشري بالغريب والنادر والعجيب.

وقد تابع **كانط** الرؤية الهيومية تجاه المعجزات ورأى أنها تعارض العقل كما تعارض قوانين الطبيعة المطردة. فضلا عن أننا لا نستطيع الوثوق في شهادة من يؤيد رؤية هذه المعجزات. أما هيجل فبالغ في رفضها ورأى أن المعجزات لا أهمية لها ولا قيمة لها بجوار الأعمال الخلقية. وهو في ذلك يعد امتدادا للرؤية الكانطية. وموقف هيجل من المعجزة واضح في كتابه (حياه يسوع)، هذا الكتاب الذي كتبه هيجل وهو متأثر بكتاب كانط (الدين في حدود العقل وحده) والكتاب في مجمله يتفحص الدين بما هو مذهب تاريخي بطريقه مجزأة، ينتقي منه المفاهيم الخلقية لينتهي إلى مذهب عقلي خالص يهدف إلى سيادة المبادئ الخلقية كما بلورها كانط حيث يقول: (وما أهمية معجزاتكم أو نبوءاتكم أو أعمالكم العظيمة! وهل يتعلق الأمر بهذا؟ الله لن يقر بأنكم من خاصته. لستم من ساكني ملكوته. أنتم صانعو معجزات وأنبياء، وخالفوا أعمال عظيمة، أنتم تصنعون الشر، والخلقية هي المقياس الوحيد عند الله).

أما الفلسفة المعاصرة فقد شهدت 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، فعدلت كلية عن البحث في الغيبيات، وانصرفت

إلى الكشف عن قوانين الظواهر أي عن علاقاتها الثابتة. فأخضعت كل موجود لمبدي التحقيق وكل ما لا يخضع لهذا المبدأ فهو غير موجود[1].

- **التعددية الدينية:**
- **تعريف المصطلح:**

يعبر عنها (البلورياليزم، البلورياليسم) (pluralisme)وتعني التعددية وتقابلها(monisme).

ولم يعبر بالتعدد، ولكن المعروف عن هذا المصطلح هو التعددية ويعني عدم حصر الحق والمشروعية في تيار أو مبدأ معين، وقد طرحت في الغرب في مجالات عديدة في السياسية والفن والاقتصاد واللغة والأخلاق وغيره فتعترف مثلا بالأحزاب المتعددة في مجال السياسة وفي المذاهب الاقتصادية المتعددة وفي الثقافات والعادات الاجتماعية المتعددة أو التعددية في اللغة فمعنى التعددية مشروعية هذه الأحزاب أو اللغات أو الثقافات في المجتمع الواحد والتعايش السلمي بينهما وعدم التناحر بينهما وعدم فرض اتجاه واحد على سائر الاتجاهات.

- **تفسيرات التعددية الدينية:**

ذكرت للتعددية الدينية تفسيرات متعددة لا بد أن نتعرف عليها وما هو موضوع البحث الذي يدور حوله اختلاف الراء والذي يدعيه جون هيك: حيث يمكن أن تكون للتعددية تفسيرات متعددة:

التفسير الأول: وجود الأديان المتعددة في الواقع الخارجي وهذه حقيقة لا يمكن إنكارها.

ولكن وجود التعددية في الواقع الخارجي لا يدل على أنها جميعا على حق وسبل الهداية ونجاة وليس هذا موضوع البحث ومراد التعددية الدينية.

التفسير الثاني: التعددية الدينية السلوكية أي الدعوة للتسامح والتعايش السلمي بين الأديان واتباعها والحوار الموضوعي بينهم دون أن يعترف لأنها جميعا على حق أو أنها طرق نجاة.

وهذا التفسير ليس هو موضوع البحث وليس هو مراد التعددية الدينية وأن كان من أهدافها وسنذكر أن الإسلام يعترف بهذا المعنى ضمن شروط معينة.

[1]علي غيضان السيد، فلسفة الدين: (المصطلح من الإرهاصات إلى التكوين العلمي الراهن)، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ط1، بيروت، 2019، ص 112-116.

وأما لو كان المراد من التسامح الديني عدم الالتزام المشدد بالأحكام والمعتقدات الدينية فهذا مما تفرضه الأديان والإسلام وليس هو المراد من التعددية الدينية وإن كان من أهدافها.

التفسير الثالث: أن الحقيقة الإلهية واحدة أو إن الدين الحق الواحد ولكن بما أن الإنسان حسب نظرية (كانت) لا يمكنه إدراك الحقائق بنفسها لذلك فإن كل دين وكل نبي ينظر لتلك الحقيقة من زاوية معينة ويريد التعبير عنها لذلك كانت جميع الأديان مشتركة في الهداية الحقيقة الواحدة وكل دين مظهر من مظاهر تلك الحقيقة الواحدة لذلك كانت جميع الأديان على حق.

التفسير الرابع: أن الحقائق بواقعها متعددة هو حق والحقيقة في كل دين غير الحقيقة في الآخر فكل الدين مشتمل على الحق وسبيل السعادة والفلاح وصراط مستقيم.

الشمولية عند جون هيك: ولكن جون هيك انطلاقا من شمولية النجاة وعدم حصره بالمسيحية ذهب إلى عدم حصر(الحق) في المسيحية فيما أن سائر الأديان طرق للنجاة فإنها على حق لأنها مشتملة على ذلك المحور وكل دين يشتمل على ذلك المحور فهو على حق.

ولذلك قرن **هيك** بين النجاة والحق والمشروعية وأن جميع الأديان على حق طرق هداية ونجاة، يقول (ولكن حينما نلاحظ الآخرين المؤمنين الذين حرموا من النجاة ونحن المسيحيين نعتقد أن الله إله الحب للكائنات هو خالق ورب للناس جميعا ولا يريد ولا يرغب إلا بالخير المحيض والفلاح والنجاة للبشر جميعا ولكن مع ذلك نقول بحصر طريق النجاة في المسيحية ما عندنا نرى أكثر الناس ماتوا قبل المسيحية أو عاشوا في محيط آخر غير مسيحي فهل يمكن أن نتقبل بأن إله الحب الذي تتعلق رغبته وإرادته بنجاة الجميع قد خص النجاة بالقليل).

تعريف **جون هيك** للتعددية الدينية حيث يقول:(إن التعددية الدينية هي وجهة النظر القائلة بأن الأديان العالمية الكبرى، إنما هي بمثابة تصورات ومفاهيم عن الحقيقة الإلهية الخفية العليا الواحدة، واستجابات مختلفة للحقيقة النهائية المطلقة، أو الذات العليا، من خلال الثقافات الناس المختلفة، وأن تحول الوجود الإنساني من محورية الذات إلى محورية الحقيقة يحدث في كل الأديان بنسب متساوية).

ويدلل جون هيك على رؤيته هذه بقوله: إن الأديان تعبد كائنا إلهيا واحدا ولا متناهيا في غناه وكماله ويتجاوز قدرتنا على إدراكه أو الإحاطة بأوصافه الحقيقية. فاختلاف الأديان في تسمية وتوصيف الكائن الإلهي الأسمى لا يعكس 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 تكوين مجتمعي وكل بيئة حضارية. ومن ثم تكون الأديان العظمى في العالم استجابات مختلفة لذات الحقيقة

المتعالية المحتجبة بذاتها عن أي إدراك بشري. فالاختلاف في التعبير هو اختلاف في التجربة وفي طبيعة العلاقة مع المتعالي، وليس اختلافا في ذات الحقيقة الإلهية الواحدة، التي تتفق جميع الأديان على واقعيتها رغم الاختلاف في تسميتها أو الإشارة إليها.[1]

- **التجربة الدينية:**

التجربة: لغة الاختبار والفلاسفة يفرقون بين التجربة الخارجية (بطريق الإدراك الحسي) والتجربة الداخلية (بطريق الشعور)

- **تعريف التجربة الدينية:**

اهتمت فلسفة الدين بصفة عامة ببيان ماهية التجربة الدينية، وأنماط التجربة الدينية، وإمكانية معرفة صاحب التجربة الدينية بتفسيرها، هل هي عاطفة وشعور بالتبعية للحقيقة الغائية، أو هي كشف وإشراق ورؤية حدسية روحية؟ وهل هي تجربة حقيقية أم محض تجربة زائفة لا وجود لها إلا في ذهن صاحبها؟ وهل هي تجربة حسية وإدراكية أم تجربة معنوية غير مدركة؟ وهل التجربة الدينية تتضمن حقيقة الدين وجوهره كما يدعي أصحابها أم أنها غير ذلك؟

ولكن ما هو المقصود بالتجربة الدينية على وجه التحديد؟ يعرفها برايتمان بأنها (الوعي بالله من دون واسطة، وهذا الوعي لا يتأتى عن طريق العقل أو الإرادة الفردية أو الجماعية، وإنما يأتي من الله مباشرة) ويصفها عدنان المقراني بأنها (الصلة الحميمة بين المؤمن والله تعالى). بينما يظل التعريف الرائج لها هو: (الإحساس بالعلاقة والصلة بموجود متعال)[2].

يرى **جون هيك** بأن جوهر الدين متجسدا في التجربة الدينية الباطنية التي يعيشها الإنسان المتدين وهي حالة شخصية وتعني شعور وإحساس الارتباط المطلق بحقيقة غيبية وراء عالم المادة وهي حقيقة وجدانية كإحساس الإنسان وشعوره بالجوع أو العطش أو الفرح أو الحزن فهي حالة واحدة عند الجميع ولكن قد يختلف متعلق هذا الشعور والإحساس حيث يكون في موضوعنا متعلق هذا الإحساس الحقيقة الإلهية وربما كانت لها مراتب ودرجات تختلف في قوه هذا الإحساس وضعفه فهي في النبي والأولياء اشد وكذلك قد تختلف تصورات الأفراد عن تلك الحقيقة الإلهية باختلاف نظرات الأديان حولها وأنها التوحيد أو تثليث أو غيرهما ولكن ذلك الإحساس بالارتباط وتلك التجربة الدينية واحدة في الجميع و كل دين أو متدين توفر على هذه التجربة والإحساس والتحول، فهو طريق حق ونجاه.

[1] علي غيضان السيد، فلسفة الدين: (المصطلح من الإرهاصات إلى التكوين العلمي الراهن)، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ط1، بيروت، 2019، ص 152.
[2] المرجع نفسه، ص 138، 139.

- **شلاير ماخر والتجربة الدينية:**

أهم شخصية دعت إليها هو شلاير ماخر1834 -1728) م) الفيلسوف الألماني الذي ذكرنا أن له نفوذه وتأثيراته في الكثير من المجالات ومنها في مجال التعددية الدينية. وبإيجاز في رأيه:

- أن أساس الدين والتدين هو التجربة الدينية.
- إن التعاليم المناسك الدينية تفسيرات للتجارب الدينية للأنبياء
- يجب أن تكون التعاليم الدينية متناسبة مع التجارب الدينية.
- لا تحصل التجربة الدينية بدرجه واحده في الجميع وان كانت مشتركه في الأنبياء وغيرهم.
- الدين شان شخصي لابد أن يجربه كل واحد وهذه التجربة شخصيه لا يمكن نقلها بنفسها للآخرين وان أمكن للآخر أن يكون له إحساس وتجربه أخرى.

ومن الذين بحثوا عن التجربة الدينية **ويليم جيمس** 1910 -1842) م) الفيلسوف وعالم النفس الامريكي الشهير في دراسته الضخمة (صنوف الخبرة الدينية) وربما كان أول كاتب في سيكولوجيه الدين وقد نشر عام (1902) ويرى بان مفهوم التجربة الدينية هي المفتاح لفهم الدين ويرى بان للتجربة الدينية درجات وأشكال بعدد الأفكار المعتقدات الشخصية[1] .

لقد عبر فيلسوف الدين المشهور **إدوين بيرت** (BurttE.A) في زمنه وبوضوح عن مواقف مماثله في فلسفه الدين، وفي صيغتها الإنجليزية بصوره خاصة: "أن الشخص المتدين، يتمسك بعقيدة معينة فيما يتعلق بالكون، وعلى وجه التحديد لأنه متدين يتمسك بعقيدة معينة فيما يتعلق بالكون، وعلى وجه الخصوص تأثير الكون على حياته ومصيره". وفلسفة الدين يتابع بيرت-" تخضع للبحث النقدي العقيدة الدينية التي تمثل في كل معشر اجتماعي إمكانيات نشطة من أجل القبول أو الرفض"

فلسفة الدين هي" فلسفة شيء ما" إنها" فلسفة إقليمية" ويذهب ولهلم دوبريه (Dupre W) إلى انه" إلى جانب مسافات الطبيعة والأخلاق والفن وغيرها توجد فلسفة الدين بوصفها جوابا فلسفيا عن وجود الدين ومزاعمه وبوصفها كذلك نظريه شارحة للعلوم التي تبحث في الدين[2]."

- **طبيعة اللغة الدينية:**
- **توما الأكويني:**

[1]باحث إسلامي، آراء حداثية في الفكر الديني عرض ونقد، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، ط 1، لبنان، 2009.
[2]يوري أناتوليفتش كميليف، ترجمة هيثم صعب، فلسفة الدين الغربية المعاصرة، ص 28، 31.

حاول الأكويني سبر غور العبارات الدينية التي يوحى مضمون بعض ألفاظها بحاله تشابه بين الله والإنسان إذا ما فسرت تفسيرا ظاهريا فشرح بأن كلمة (خير)- على سبيل المثال- لا تطلق على الله والإنسان بالمعنى نفسه فكلمة (خير) لا تملك دلالة الاشتراك المعنوي، لأن الله لا يكون خيرا بالمعنى الذي يكون فيه الإنسان خيرا كذلك لا تملك كلمة (خير) دلالة الاشتراك اللفظي لأن إطلاق صفة الخير على الله والإنسان لا يعني أنهما يحملان صفتين لهما معنيين متغايرين تماما ومع ذلك توجد علاقة بين الخير الإلهي والخير البشري.

إن صفة الخير التي لا تنطبق على الخالق والمخلوق لا على نحو الاشتراك المعنوي ولا على نحو الاشتراك اللفظي، نجدها تنطبق في استعمال الأكويني على نحو القياس التمثيلي.[1]

- **جون راندال:**

يشرح **راندال** بأن اللغة الدينية تشتمل على مجموعة من الرموز، وهذه الرموز تفعل الآتي:

1. تحريك مشاعر الناس ودفعهم إلى العمل بما يسهم في تقوية الالتزامات العملية للناس بما يعتقدون أنه الحق.
2. تنشيط العمل التعاوني وتوحيد المؤمنين عن طريق الاستجابة للرمز الديني.
3. إيصال خصائص التجربة الدينية التي لا يمكن التعبير عنها بالاستعمال الحرفي للغة.
4. بث الروح في التجربة البصرية لمظهر من مظاهر العالم الذي يمكن تسميته بنظام (الدهشة).

ولإيضاح وظيفة العبارة الرمزية (الدينية)، نجد راندال يحاول أن يصوغ تشبيها لها فيشرح بأن عمل الرسام والموسيقي والشاعر يعلمنا كيف نستعمل أعيننا وآذاننا وعقولنا ومشاعرنا بمزيد من القدرة والبراعة ويجعلنا نرى الخصائص الجديدة التي يكساها العالم المشتمل على روح الإنسان نفسه، ويقول: إن عبارات الأنبياء والقديسين تفتح قلوبنا لتلقي الخصائص الجديدة التي يكساها العالم المشتمل على روح الإنسان نفسه كما تمكننا من رؤية الأبعاد الدينية واستشعارها لعالمنا على نحو أفضل، إنها تعلمنا كيف نجد القدوى (الله) وتجعلنا نرى القبسات الإلهية.[2]

- **جون هيك:**

[1] إحسان على الحيدري، فلسفة الدين في الفكر الغربي، ص 82، 83.
[2] إحسان على الحيدري، فلسفة الدين في الفكر الغربي، ص 87،88.

يعتقد هيك أن عبارات اللغة الدينية تعبر عن مضامين مجازية وليست حقيقية، فحين يقال: (عظيم هو الرب)، فهذا لا يعني أن الرب يشغل حيز كبير من الفضاء، وحين يقال: (قال الرب ليوشع)، فذلك لا يعني أن للرب جسدا وأعضاء يتكلم بها ويرسل موجات صوتية تصل إلى إذن يوشع، وحين يقال: (إن الله خير) فذلك لا يعني أن قيما خلقية مستقلة عن الطبيعة الإلهية يحكم عن طريقها على الله بالخيرية، والألفاظ المذكورة في هذه العبارات الدينية تستعمل في لغة الحياة الاعتيادية، إلى أن الفرق هو أن كثير من هذه الكلمات تعبر عن معان حقيقية عند استعمالها في اللغة الاعتيادية، وتعبر عن معاني مجازية عند استعمالها في اللغة الدينية، وعند هذه النقطة يستنتج هيك أن المعنى المجازي قد وظف لغرض ديني إستنادا إلى ما يحمله المعنى الحقيقي المستعمل باللغة الاعتيادية[1].

- **الوضعية المنطقية:**

يذهب أصحاب الوضعية المنطقية إلى أن الدين يشتمل على معتقدات تتعلق بطبيعة الله والعالم والإنسان وهي قضايا ذات طابع ميتافيزيقي، إذ لا يمكن معرفة صدق هذه القضايا أو كذبها تجريبيا حتى من حيث المبدأ، فحين يقول المؤمن: (إن لهذا العالم خالقا يتخطى الزمان والمكان، وإن هذا الخالق كلى المعرفة وكلى القدرة وكلي الخير، وإن كل ما هو موجود يستمد وجوده منه)، فقوله يستهدف إثبات حقائق ميتافيزيقية معينة، ومن ثم لا يمكن- ولو نظريا- التثبت تجريبيا من صدقه أو عدم صدقه، وكل ما يمكن- منطقيا- أن نكتشفه تجريبيا عن الواقع كائنا ما كان لا بد أن يوافق منطوق، هذا القول أو لا شيء يمكن- منطقيا- اكتشافه تجريبيا عن الواقع يمكن أن يعارض منطوقه، لكن هذا يقود المؤمن الى مواجهة مشكلة تستعصي على الحل، إذ إن القضايا الوحيدة التي لا يمكن أن تعارض أي شيء يمكن اكتشافه تجريبيا عن الواقع أو التي توافق كل ما يمكن اكتشافه تجريبيا عن الواقع هي القضايا التحليلية أي القضايا المنطقية والرياضية إلا أن هذه الأخيرة لا تقول شيئا عن الواقع،إذ ما من قضية من هذا النوع إلا وهي تحصيل حاصل، لكن ما يقوله المؤمن عن علاقة الله بالعالم يقصد منه إثبات شيء ما عن الواقع، أي لا يقصد منه أن يكون متسقا مع كل ما يمكن اكتشافه تجريبيا عن الواقع، أي انه لا يفترض في صدقه أو عدم صدقه أن يكون غير قابل نظريا للتثبت التجريبي، لكن عند إمعان النظر في قوله واكتشاف طابعه الميتافيزيقي حتى ندرك عدم قبوله التثبت التجريبي ولو نظريا، وهذا يعني أن قضايا اللغة الدينية لا هي ذات طابع تحليلي، لان الغرض منها هو إثبات شيء ما متعلق بالواقع، ولا هي ذات طابع واقعي،إذ لا شيء يمكن اكتشافه تجريبيا عن الواقع يمكن أن يعارضه[2].

- **اللغة الدينية**

[1] المرجع نفسه، ص 91،92.
[2] إحسان على الحيدري، فلسفة الدين في الفكر الغربي، ص 95،96.

وكان أشهر من الكتب في هذا الموضوع هو ما كتبه الفيلسوف الأمريكي المعاصر **ويليام ألستون**William Payne Alston (1921-2009) الذي كتب عدة مقالات مهمة حول هذا الموضوع، جمعت هذه المقالات ونشرت في كتاب بعنوان (الطبيعة الإلهية واللغة البشرية).

وتثير قضية اللغة الدينية العديد من الأسئلة التي تتعلق بلغة الدين من أهمها: بأي لغة يخاطب الله عباده، وأي أسلوب يستخدم للكشف عن مقاصده؟ هل لغة الدين لغة تماثلية كما يقول توما الأكويني؟ أم إنها لغة لا معرفية خالية من المعنى أو لا معنى لها ولا يمكن الحكم على محتواها بالصدق أو الكذب كما يقول جون راندال John Randall (1899-1980) وغيره من الفلاسفة الوضعيين المناطقة؟ أم أنها بمثابة ألعاب لغوية كما تقول الوضعية المنطقية؟ أم إنها لغة رمزية؟ كما يقول بول تيليش Paul Tillich (1886-1965): إن لغة الإيمان هي لغة الرموز، وإذا ما فهمناها على أنه حالة من الهم الأقصى فإنه ما من لغة له سوى الرموز.

إذا كانت اللغة بوجه عام هي أداة التعبير عما يجول في ذهن الإنسان من أفكار، وعما يختلج في نفسه من مشاعر، وترتبط بصوره وثيقة بالإنسان وبيئته وتكمن أهميتها في كونها الوسيلة التي يحتاج إليها الإنسان لإتمام عملية التواصل بينه وبين أفراد بيئته ومجتمعه، والتي تتيح له بصوره طبيعية أن يعبر عن آرائه وأحاسيسه محققا بذلك ذاته في المجتمع الذي يعيش فيه، فإن لغة الدين هي جميع المكونات اللغوية المستخدمة في النظرية والممارسة الدينية. ويفرق بعض الكتاب بين مصطلحي لغة الدين وبين اللغة الدينية، إذ يرون أن الأولى تعني (حديث الله مع الإنسان وخطابه إياه) أما الثانية فتعني (حديث الإنسان عن الله ومراداته من نصه المقدس)[1].

وفيما يلي تناول نقدي موجز لأهم النظريات الفلسفية، والتي يمكن حصرها على نحو تقريبي في خمس نظريات هي:

- **نظرية التمثيل أو لغة المجاز:**

وتعود هذه النظرية إلى القديس توما الأكويني، وترى أن الكلمات الدينية تحمل معاني غير المعاني المرادة في اللغة العادية، وإنما تكون اللغة على نحو التمثيل، فالكلمة الواحدة لها معنى مختلف في اللغة الدينية عنه في اللغة العادية وخاصة حين تسند إلى الله. وعلي سبيل المثال كلمة (خير) تطلق على الإنسان وعلى الله، ولكن معناها يختلف فالخير من خصائص الموجود المطلق، لكنها عندما تطلق على الإنسان فإنها لا تكون بنفس الكيفية إذ هي في البشر

[1]علي غيضان السيد، فلسفة الدين: (المصطلح من الإرهاصات إلى التكوين العلمي الراهن)، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ط1، بيروت، 2019، ص 157، 158.

ضعيفة ومشوهة إذا ما قارنتها بصفة الإلهية. إذا التمثيل ليس أداة للمعرفة الحقيقية الدقيقة وإنما هو تفسير للطريقة التي نستعمل فيها التعابير الإلهية المتعلقة بالإله الذي نفترض وجوده مسبقا. فهي إذ عبارات بشرية تتكلم عن أشياء غير بشرية، تنطبق على مدلولاتها الإلهية بطريقة غير حرفية.

- **نظرية اللغة اللامعرفة:**

ويعد **جون راندال** من أشهر القائلين بهذه النظرية وذلك من خلال كتابه (دور المعرفة في الدين الغربي) حيث يرى أن اللغة الدينية هي اللغة التي يراد منها عدم الإخبار عن شيء ولا توصف بالصدق أو الكذب وخالية من أي أبعاد معرفية، فليس لها مدلولات في الواقع الخارجي، وهي خلاف اللغة المعرفية الخبرية التي يمكن الحكم على مدلولاتها بالصدق أو الكذب كالقضايا التحليلية والتركيبية، بل هي كلمات وجمل تعمل فقط على تحريك مشاعر الناس بث الروح من خلال فكره المقدس، وهي لغة مناسبة للتعبير عن التجارب الدينية التي تعجز اللغة العادية عن التعبير عنها. وهذا المسعى يخرج اللغة الدينية من محتواها المقدس ويساوي بينهما وبين كل لغو من الكلام أو مع كافة العبارات الحماسية التي من الممكن ألا يكون لها معنى محدد ومنضبط. وهذا المسلك هو أيضا مثل الوضعية المنطقية التي استندت لمبدأ التحقق. رغم أن مبدأ التحقق يهدم نفسه كما يهدم غيره إذ إن كثيرا من قضايا العلوم لا يمكن إخضاعها لمحك التجربة.

- **نظرية لعبة اللغة (الألعاب اللغوية):**

استخدم مصطلح (ألعاب اللغة) مع **فتجنشتين** في عام 1932، للتعبير عن نظرية تبحث في طبيعة اللغة الدينية، وترى هذه النظرية أن اللغة الدينية ما هي إلا نوع من الألعاب اللغوية، فهي تجسد صورا مختلفة من المعرفة بالحياة من خلال اللغة، فكل دين عبارة عن شكل من أشكال الحياة يحمل معه لعبته اللغوية الخاصة به حسب أغراضه وتجربته الخاصة. وألعاب اللغة مثلها مثل باقي الألعاب لها قواعدها التي تحدد طبيعتها ولا يجوز مخالفتها حتى لا تفسد اللعبة، والاهتمام الفلسفي بدراسة قواعد اللعبة اللغوية يهدف إلى توضيح وتمييز ما هو كلام ذو معنى عن اللغو الذي لا يصدقه الواقع الوجودي. وأهم ما تشير إليه هذه النظرية هو أن المبادئ المقترحة في كل دين هي مختصة به فقط، وتكسب كل فكرة معناها من النظام الدلالي لدين معين، ومن سياقاته التاريخية الخاصة، وتكون جزءا من خطابه الخاص. لذلك لا يوجد دينان يوظفان نفس المبدأ، ولا يوجد دين ينفي بحقائقه حقائق الأديان الأخرى.

- **نظرية الاستعارة:**

ويعد **بول ريكور** Paul Recoeur (1913-2005) من أشهر القائلين بها. وتنطلق هذه النظرية من فحوى الاستعارة البلاغي، فالاستعارة تعني إحلال معنى مجازي الكلمة أو الجملة محل المعنى الحرفي الصريح، مع مراعاة أن استخدام اللغة على هذا النحو يخبرنا بشيء جديد عن الواقع والمعنى ما كان يمكننا الوصول إليه دون هذا الاستخدام اللغوي الاستعاري. ولذلك لا يرى ريكور أننا بحاجة إلى لغة جديدة أو لغة موازية للغة اليومية الدارجة، بل إن ألفاظ هذه اللغة كافية للتعبير عن معان ودلالات غير حسية وعلى توليد صور تشير إلى المتعالي، شريطة استخدامها على نحو مجازي استعاري والذي يتم بناء على استخدام تراكيب وبناءات لغوية تؤدي إلى المعنى المطلوب.

والاستعارة عند ريكور ليست مجردة طريقه لزخرفة الكلام وتزيين الأحاديث، بل هي طريقة جديدة لإدخال معان جديدة وغير مألوفة إلى اللغة العادية. فاللغة الدينية مليئة بالاستعارة والمجاز، ووظيفة المجاز تتجلى في صراع بين كلمتين عندما يتم استعمالها لا ينعكس معناهما الاعتيادي، مما يحدث صدمة عند القارئ ويدفعه إلى البحث عن معنى جديد لتلك الكلمات يحيل إلي تجربة جديدة ومختلفة عن المعنى الحرفي. فهي تمثل فائض المعنى الذي وظيفته انفتاح النص على عوالم جديدة، ومما لا شك فيه أن الاستعارة عند بول ريكور تختلف عن الرمز عند بول تيليتش.

- **لغة الدين الرمزية:**

ويعد **بول تيليتش** هو أبرز من قال بهذه النظرية، حيث يرى أن اللغة الدينية لغة رمزية، هي وحدها القادرة على التعبير عن الهم الأقصى للإنسان تعبيرا رمزيا لأنها وحدها التي بإمكانها التعبير عما هو أقصى. والرمز في اللغة هو الإيمان والإشارة والعلامة.[1]

ج- أصل التدين:

إن البحث في منشأ الدين وأصله ليس بالأمر الجديد كما يعرف كل منا معرفة جيدة. ولقد قادنا الاطلاع على النظريات الرئيسية في أصل الدين إلى تصنيفها في زمرتين. تؤكد الزمرة الأولى على الأصل العقلاني بينما تؤكد الثانية على الأصل العاطفي غير العقلاني، وينتهي كل الاتجاهين إلى نتيجة تستدعيها مقدماتهما وهي أن الدين لا ينبع إلا عن وهم خلقه خيال البشر أو عواطفهم عبر التاريخ، وأنه لا يعكس بأية حال خبرة تمت إلى عالم الحقيقة بصلة. فإلى أي حد تتمتع هذه النتيجة بقيمة تؤهلها لأن تكون نهاية المطاف في استقصاء منشأ الدين؟ وما هي بواعث التدين؟

- **التفسير الطبيعي لأصل الدين:**

[1] علي غيضان السيد، فلسفة الدين، ص 161-164.

له صورتان: صورة مستمدة من التاريخ الطبيعي للدين قدمها الفيلسوف ديفيد هيوم، وصورة مستمده من علم الأساطير المقارنة قدمها ماكس مولر. أما الصورة الأولى، فقد شكلها هيوم في بحثه عن "التاريخ الطبيعي للدين، حيث ذهب إلى أن "أصل التوحيد من الشرك". ويكمن المنبع الحقيقي للشعور الديني القائم على الشرك في مشاعر القلق والخوف والأمل التي كانت تسيطر على الإنسان البدائي، يقول هيوم: "ينشأ الدين البدائي للنوع الإنساني من الخوف والقلق من أحداث المستقبل ومن الأفكار التي يضمرها الإنسان عن القوى الغير المرئية، وغير المعروفة"، فلم يكن الإنسان البدائي يملك من الوعي ما يجعله يفكر نظريا في الظواهر الكونية، ولم يكن مشغولا بالتفسير العقلي لأعمال الطبيعة لمعرفه العلل الحقيقية التي تكمن وراءها، فضلا عن كونه لم يكن ليرقى بتفكيره الى درجه افتراض أن وراءها علة واحدة، هي الله الواحد. ولذا يستنتج هيوم أن: "أفكار الدين الأول لم تنشا من التفكير في أعمال الطبيعة وإنما نشأت من القلق إزاء أحداث الحياة، ومن الآمال والمخاوف المستمرة التي تحرك العقل الإنساني".

وعزا الإنسان في مرحله الشرك كل ظاهره طبيعية وكل شأن من شؤون الحياة الى قوى خفية عاقلة، وتعددت هذه القوى بتعدد الظواهر الطبيعية وشؤون الحياة، ونسب الإنسان لتلك القوى الآلهة اختصاصات محددة، وقسم مناطق نفوذها، "فجونو يتوسل إليها في الزواج، ولوسينا في الولادة، ونبتون يستقبل صلوات البحارة، ومارس يستقبل صلوات المحاربين. والمزارع يحرث حقله تحت رعاية كيرس، والتاجر يسلم بسلطة عطارد، ويفترض أن كل حادثة طبيعية محكومة بقوه عاقلة ما!،ولا شيء ناجح أو مناوئ يمكن أن يحدث في الحياة بدون أن يكون متوقفا على صلوات خصوصية أو شكر".

ومن هنا يرفض هيوم رأي فونتيل، وفحواه أن الإنسان الأول اعتقد في تعدد الآلهة نتيجة التأمل في الظواهر الطبيعية ومحاولة اكتشاف العلل التي تحركها، ويؤكد هيوم في المقابل أن تحليل الطبيعة النفسية والعقلية للإنسان البدائي يكشف عن كونه لم يكن مهتما بمسالة التفسير النظري لانتظام الظواهر الطبيعية والكونية، وإنما كان مهتما بمحاولة التغلب على شعوره بالخوف على حاضره ومستقبله.

ولم يكن البدائي المشرك يتصور تلك (الآلهة بوصفها خالقة أو صانعة للعالم)، وإنما بوصفها متحكمة فيه. ويرجع هذا لكونه لم يكن مشغولا بتفسير مصدر العالم، وإنما بمعرفه القوى الخفية التي تتحكم فيه، ولم تكن هذه القوى في ناظره مبدعة أو خالقة، أو بالأحرى انه لم يفكر في المسالة من زاوية خلق العالم. ومن الواضح خطا هيوم في هذا الرأي لان أساطير المجتمعات البدائية مليئة بقصص الخلق، فضلا عن أن حفريات العصر الحجري القديم تكشف عن محاولات إنسانية أولى لتفسير خلق العالم. مما يعني أن الإنسان كان مشغولا بتفسير مصدر العالم.

ويذهب هيوم إلى أننا لو استجمعنا كل الصفات والقدرات التي ينسبها البدائي للآلهة فإنها لا تخرج عن كونها صفات وقدرات روح جني؟ يقول:(من يتأمل الأمر بدقه- على أي حال- سيظهر له أن آلهة المشركين لم تكن أحسن وضعا من جن أو جنيات صغيره...).

ورغم كل هذا، فإن مرحلة دين الشرك لم تكن متخلفة على نحو المطلق؛ حيث إن لها إيجابياتها من وجهة نظر هيوم، وتتمثل تلك الإيجابيات في أبعاد ثلاثة: فلسفية، وعقائدية، وسياسية. ويتجلى البعد الفلسفي في حاله الوفاق التي يكون عليها الوثني مع الطبيعة. وفيما يتعلق بالبعد العقائدي فانه يغلب عليه التسامح تجاه عقائد الشعوب الأخرى، وأخيرا تتجلى إيجابية البعد السياسي لدين الشرك في كونه دينا إيجابيا مع كونه متسامحا.

وعندما تتم الوحدة السياسية وتتلاشى الفروق القبلية، وتخلص السيطرة للقبيلة المنتصرة خلوصا يهيئ لها نفوذا شاملا على المستوى الاجتماعي والسياسي والثقافي.... عند ذلك ينبثق التوحيد في العقيدة الإلهية حيث يسود إله واحد لا شريك له. من ثم فان (أصل التوحيد من الشرك).

ويذهب هيوم إلى أن مخزون الإنسان النفسي أصبح متأثرا بطبيعة خبرته السياسية التوحيدية حفز خياله لاستنباط وجود إله واحد وراء كل الظواهر الطبيعية، لا بوصفه مصدرا يفسر به انتظام العالم، ولكن بوصفه مصدرا لعونه ومؤازرته تجاه تقلبات الظواهر الطبيعية بين خير وشر. وهذا تفسير قاصر من هيوم، لان تفسير انتظام العالم ووحدته كان ولا يزال هما إنسانيا، وقد دفع هذا الهم المعرفي بعض العقول للإيمان بإله واحد عاقل حكيم كأساس لانتظام العالم ووحدته.

والتعدد عند هيوم يتحول إلى وحدة بخضوع القبائل لقبيلة كبرى نتيجة السيطرة والغلبة السياسية، لابد أن يوازيه الانتقال من تعدد الآلهة إلى الوحدانية، لكن هذه الوحدانية في البداية لم تكن وحدانية صافيه تؤمن بإله واحد وترفض سائر الآلهة، وإنما كانت عبارة عن وحدة الاعتقاد الهرمي التراتبي في الآلهة؟ فآلهة القبائل الخاضعة أصبحت في رتبة أقل من إله القبيلة المنتصرة، ولا تزال لها مكانة في الإيمان، لكن إله القبيلة المنتصرة أصبح هو كبير الآلهة ورأسها، مثلما أصبحت تلك القبيلة هي كبيرة القبائل ورأسها[1].

- **التفسير الاجتماعي:**

يرد التفسير الاجتماعي الدين إلى عوامل اجتماعيه، وله أشكال مختلفة عند **سان سيمون، كونت، ودوركايم** وغيرهما. وسوف نكتفي في هذا السياق بنظريتي كونت ودوركايم باعتبارهما أشهر نظريات علماء الاجتماع المعنية بتفسير نشاه الدين بشكل خاص.

[1] عثمان الخشت، تطور الأديان قصة البحث عن الإله، مكتبة الشروق الدولية، ط 1، مصر، فبراير 2010، ص 141-143.

قام **أوجيست كونت** 1798- 1875م رائد الفلسفة الوضعية في كتابه " دروس في الفلسفة الوضعية "1830-1842م، بشرح ما يعرف باسم " قانون المراحل الثلاث" وهو القانون الذي حدد كونت وفقا له مراحل تقدم التفكير الإنساني ومن ضمنها الدين. ويرى في هذا القانون أن تطور التفكير الإنساني قد مر بثلاث مراحل انتهت بالمرحلة الوضعية العلمية التي تعتمد على الوصف الاستقرائي للظواهر والأحداث ومعرفه القوانين الطبيعية الثابتة، ورفض العلل الدينية والميتافيزيقية. ومن ثم انتهى دور الدين عند كونت.

فالدين عنده كان في المرحلة الأولى التي مرت بها البشرية في تطورها، عندما كانت في طفولتها، فالمرحلة اللاهوتية أو الدينية التي انتهت يفسر فيها الإنسان الطبيعة عن طريق تعليل حوادثها بتدخل إرادات تشبه الإرادة الإنسانية، لكنها من حيث القوة والمدى أكبر من إرادته، وهي إرادات الأرواح أو الآلهة. وقد حدث في هذه المرحلة نفسها تطور داخلي، حيث كان دين الإنسانية الأول هو الفتشيةefetishism، وتمثلت في عبادة الفتشfetishوهو شيء له قوة سحرية أو جنية أو روح فوق طبيعية، مثل حيوان ما،أو جبل ما. وكان يعتقد أن كل الأحداث الخيرة وراءها الأرواح الخيرة أو الأرواح الشريرة لتلك الأشياء. وكانت الأرواح عند الإنسان البدائي منبثة في الطبيعة، وهي المحركة لها. ثم عبدت الإنسانية النجوم والكواكب، وقالت بتعدد الآلهة، واستخدمت هذه الآلهة في تعديل الأحداث والظواهر. وهذه الآلهة شبيهة بالأرواح، لكن عددها اقل وقدراتها أكبر. ثم تطورت الإنسانية وسعت نحو تفسير أحادي للكون ولظواهره، وهنا وصلت الى التوحيد، حيث ضمت الآلهة في إله واحد له صفات وقدرات كل الآلهة.

ومن الملاحظ أن كونت في وضعيته الاجتماعية لم يفسر نشاه الدين تفسيرا اجتماعيا، وإنما تفسيرا يدخل في إطار التفسيرات الحيوية، لان الدين الأول عنده هو الاعتقاد في أن الأرواح تسكن الأشياء الطبيعية. وذلك حسب قانون المراحل الثلاث التي قال به.

وهذه المرحلة أعقبتها مرحلتان: المرحلة الميتافيزيقية التي يفسر فيها الإنسان الطبيعة بردها إلى القوى الميتافيزيقية المجردة كعلل للظواهر.

ثم أخيرا المرحلة العلمية الوضعية التي تعتمد على وصف الظواهر والأحداث وصفا استقرائيا، وبيان علاقاتها المباشرة، ومعرفة القوانين الطبيعية الثابتة، دون تفسيرها أو ردها الى علل دينية أو ميتافيزيقية.

وكلما تقدمت الإنسانية تلخصت تدريجيا في الفكر الديني. لذا دعى كونت إلى دين وضعي يضع فيه عبادة الإنسانية محل عبادة الله، حيث تكون الإنسانية هي موضوع العبادة وحيث يعيش الإنسان من أجل الآخرين لا من أجل إله شخصي.

ويمكن أن نفهم أكثر معالم دينيه الوضعي إذا ما عرفنا أن مصطلح " الوضعي" يدور عنده على عنصرين جوهريين هما: " الواقع والنافع، الواقع هو الذي يوجد في العلم، وفي العلم وحده، أما اللاهوت الميتافيزيقا فهما نظامان وهميان. وبذلك يصبح العلم أساس الوضعية التي تطالب بمواجهة كل ما يعطي لنا بحيث نتمكن من إدخاله في نطاق العلم الصحيح، ليتيسر لنا تنظيم كل ما يقع في متناول أيدينا والانتفاع به"، فيجب " أن تتلائم هذه المعارف مع حاجتنا الواقعية. فالمنفعة والواقع اصطلاحان يستغرقان مضمون المصطلح المسمى "وضعي". وتشتمل العلوم الوضعية: الرياضة، فالفلك، فالفيزيقا، والكيمياء، فعلم الحياة (الذي يضمنه علم النفس)، ثم علم الاجتماع. ويعتبر كونت أن " الظواهر الإنسانية بوجه خاص في أيدي الأدباء والمؤرخين، وهؤلاء غرباء عن فكره العلم." وهكذا تعارض هذه الوضعية الدين كما تعارض الميتافيزيقا، حيث اعتبر كلا منهما مجرد مرحلة منتهية في تاريخ الإنسانية، ودعى إلى تكوين ديانة جديدة للإنسانية تقوم على أساس وضعي يتجاوز المسيحية وغيرها من ديانات الماضي.

ومن أقوى النظريات الاجتماعية المفسرة لنشأة الدين نظرية **إيميل دوركايم** (1858-1917م) عالم الاجتماع الفرنسي الشهير، وصاحب المدرسة الوظيفية التي ترى أن للدين وظائف اجتماعية وله دور في تحقيق التكامل الاجتماعي. وقد ذهب في كتابه " الصور الأولية للحياة الدينية" (1912م) إلى التمييز بين المقدس والدنيوي، المقدس جمعي، بينما الدنيوي تعبير عن الحياة الفردية والخاصة، ومن هنا فالمقدس أخلاقي بينما الدنيوي حسي. وقد اعتبر دوركايم الدين منظومة متماسكة من المعتقدات والممارسات المتعلقة بأمور مقدسة، أي منفصلة، محرمة، وتنهض على فكره المقدس، وتوحد بين المؤمنين بهذه المعتقدات في مجتمع ديني اجتماعي له قيم أخلاقية مشتركة.

ويرى أن المقدس من خلق الجماعة، وأن الدين الأول هو دين الطوطم. وهو اسم للقبيلة وشعارها ورمزها الذي يوحد أفرادها، وهو أيضا اسم يطلق على الكائن الذي تقدسه القبيلة، مثل النسر أو شجرة الشاي أو البحر أو غيرها من الحيوانات أو النباتات أو الظواهر الطبيعية، ويحمل الطوطم سمة دينية، ويتم تصنيف الأشياء بالمقاس إليه إلى مقدسة ودنيوية، باعتباره نموذج الأشياء المقدسة، وهذه القداسة التي يحملها الطوطم تنتقل إلى الإنسان نفسه. ويعتبر الطوطم هو الجد الأعلى للقبيلة أو حارسها وأساس وحدتها وتميزها واستمرارها في الوجود، فتعتقد القبيلة أن لها علاقة روحية بالكائن الطوطمي، ولذا فإنها تستخدمه كرمز لها، فترسم صوته وتتخذه وشما، فهي تقدس الرمز وتقدس مسماه، وتعتقد أن له دورا في حفظ بقائها، وفي انتصاراتها، وفي علاج أمراضها..... إلخ، لكن تقديس الجماعة للرمز أكبر من

تقديسها للمسمى نفسه، وهذا قول غريب من دوركايم، إذ إن القداسة تتنقل من الشيء إلى رمزه[1].

وهناك نظرية أخرى لتفسير نشأة الدين وهي النظرية **الماركسية** التي تعتبر أن **العامل الاقتصادي** هو الأهم، فماركس يعتبر أن الدين ناتج عن استغراب الإنسان وابتعاده عن ذاته الأصلية بسبب الظروف الاقتصادية والتفاوت الطبقي الذي يرتبط في بنيته التحتية بعوامل اقتصادية وشكل الإنتاج الاقتصادي في المجتمع. ويعتقد ماركس وأتباعه بأن كل مجتمع إنما ينبني على بعدين أساسيين هما: البنية التحتية والبنية الفوقية، والمقصود بالأولى العلاقات الاقتصادية وأشكال الإنتاج الاقتصادي في المجتمع، أما المقصود بالثانية المراتب الحقوقية والنظم السياسية والعقائد الدينية والأفكار الأيديولوجية والفنون والفلسفات وغيرها. والدين في نظر ماركس رغم كونه من الأمور الفوقية إلا أنه يتأثر بالبنى والعوامل التحتية، وهي عوامل متغيرة ومتحولة في حياة البشر. ومن ثم فانه عندما يحدث تغير في الحياة الاقتصادية وأنماط الإنتاج في المجتمع فإن ذلك يترتب عليه إيجاد تغيير في المعتقدات الدينية لدى الناس. كما يرى ماركس أن الدين عبارة عن أيديولوجية الطبقة الحاكمة، حيث يقدم للفقراء توصيات لحفظ النسيج الاجتماعي، ويقرر أن النظام السياسي مقدر محتوم على أفراد المجتمع لا ينبغي مواجهة هذا النظام من موقع الرفض والتمرد. فوظيفة الدين عند ماركس إذا هي تفسير العالم ومنح المشروعية للوضع الموجود ومواساة المحرومين. ومن هنا فهو يتنبأ بزوال الدين تدريجيا مع زيادة الوعي الطبقي ومعرفه الإنسان لذاته وللعالم.

- **النظرية الارجاعية:**

وثمة تفسير آخر هو ما يمكن أن نطلق عليه **التفسير النفسي "السيكولوجي"** لنشأة الدين يقدمه كل من **فرويد ويونج** من علماء النفس المحدثين، إذ يرى فرويد أن الدين ينبع من عجز الإنسان في مواجهة قوى الطبيعة في الخارج والقوى الغريزية داخل نفسه، وينشا الدين كما يضيف فرويد في كتابه " مستقبل وهم" أن الدين ينشأ في مرحلة مبكرة من التطور الإنساني عندما لم يكن الإنسان يستطيع أن يستخدم عقله في التصدي لهذه القوى الخارجية والداخلية، وكان الدين في رأي فرويد تكرار لتجربة الطفل، حيث يتعامل الإنسان مع القوى المهددة له بنفس الطريقة التي تعلم بها وهو طفل، وعلى هذا اعتبر فرويد أن الدين وهم، بل وخطر لأنه يميل إلى تقديس مؤسسات إنسانية سيئة تحالف معها على مر التاريخ. ويعتقد فرويد أن الدين يستمد فاعليته من الانفعالات الداخلية المتولدة من حالة الكبت الجنسي في مرحلة الطفولة فيما يطلق عليه فرويد " عقدة أوديب"، فالاعتقاد بالله يعكس ميول ورغبات كاملة في اللاشعور تظهر على شكل حاجة الى أب سماوي يملك قدرة كبيرة لحماية الإنسان،

[1] عثمان الخشت، تطور الأديان قصة البحث عن الإله، مكتبة الشروق الدولية، ط 1، مصر، فبراير 2010، ص 147-150.

كما كان الطفل يشعر بالحاجة للأب لحمايته في مرحله الطفولة. وعلى هذا الأساس فالدين يمثل حالة نفسانية ناشئة عند الإنسان من أوهام وآمال ورغبات نفسية في أعماق وجوده.

وفي نفس الإطار يرى يونج من خلال كتابه "علم النفس والدين" أن جوهر التجربة الدينية هو الخضوع لقوى أعلى من أنفسنا. ويربط بين اللاشعور والتجربة الدينية على أساس أن اللاشعور يمكن أن يكون مجرد شطر من العقل الفردي، بل هو قوة تند عن سيطرتنا وتؤثر على عقولنا. ومن ثم فإن الخبرة الدينية تتسم بضرب خاص من الخبرة العاطفية تتمثل في الخضوع لقوة أعلى سواء أطلقنا على هذه القوة اسم الإله أو اللاشعور[1].

إن رفضنا للاتجاهات التفسيرية المستعرضة أعلاه، يعني أننا نرفض تفسير الدين بما ليس له، وذلك بإرجاعه لنظام معرفي آخر، أو تقليصه إلى ظاهره أدنى منه. ويستخدم هذا الموقف الارتجاعي عادة صيغة تقريريه تقول: " إن الدين ليس إلا... كذا، وبذلك تنتهي مشكلة الدين لتبدأ مشكلة الـ " كذا " الذي تم إرجاع الدين إليه، وتغيب الظاهرة الدينية في ركام النظام الآخر الذي أحلنا الظاهرة الدينية إليه باعتبارها ناتجا ثانويا من نواتجه، لا يتمتع بخاصية متفردة. ولعل أبلغ مثال على الموقف الارجاعي هو الإرجاعية السيكولوجية، التي تختصر الدين إلى جملة من العمليات النفسية التي تمكننا دراستها من التعرف على أصول الدين كظاهرة نفسية لا تتمتع بأساس موضوع الصلب، وتبلغ الإرجاعية السيكولوجية عند **سيجموند فرويد** أكثر أشكالها تطرفا، عندما يقرر أن الدين ماهو إلا عوارض عصبية يمكن دراستها في جملة ما ندرس من ظواهر العصاب عند البشر.

لا يقدم **فرويد** في أي من مؤلفاته تعريفه الواضح للدين، وهذا ما يجعله يتعامل مع عناصر ثانوية من الظاهرة الدينية، وكأنها حجر الزاوية التي يقوم عليها الدين: فهو يمزج مثلا بين الحس الديني والحاجة إلى الإله المشخص الذي يقوم مقام الأب، فهذه الحاجة نمت منذ أيام الطفولة وتحت إحساس الطفل بالضعف وما يستتبعه من نظره إلى الأب القوي القادر على كل شيء. وهذه الحالة الطفلية تتعدى عنده مرحلة الطفولية الفردية لتشمل طفولة الجنس البشري، فالمعتقدات الدينية القائمة اليوم تحمل معها طابع الأزمان الأولى التي أنتجتها عندما كانت الحضارة طفلا يحبو. وهو يرى أن العزاء الذي تجلبه لا يستحق الثقة. فالدين والحالة هذه هي مرحلة في تطور الحضارة ينبغي تجاوزها، مثلما يتجاوز الفرد أحوال الطفولة العصابية في طريقه نحو النضج. وبتعبير آخر فإن الدين هو ظاهرة عصابيه على المستوى العام تعادل الظاهرة العصابية على المستوى الخاص، إنه نوع من العصاب الاستحوازي الذي يصيب الجماعة. وفرويد لا يميز بين الدين والتشريع فيرجع ظهور الدين إلى بدايات ظهور التشريع خصوصا في كتابيه "موسى والتوحيد" و "الطوطم والتابو"، فبعد أن قتل الأولاد آباءهم في القبيل البدائي الذي يفترض وجوده في بداية الأزمان واستحوذوا على

[1] مصطفى النشار، مدخل جديد إلى فلسفة الدين، الدار المصرية اللبنانية، ط2، القاهرة، 2015، ص ص 29-31.

نسائه، شعروا بالذنب وحرموا على أنفسهم نساء أبيهم فكان ذلك أول تشريع سنه البشر وابتداء للدين.[1]

- **التفسير العقلاني:**

لفترة طويلة من الزمن طرحت **النظرية الأرواحية** نفسها كتعبير عن الاتجاه **العقلاني** في تفسير الدين، وبقيت حتى الآن نظرية كلاسيكية تتمتع ببعض القبول. يرى الفيلسوف والاجتماعي البريطاني **هربرت سبنسر**، أن البشرية قد مرت في مراحلها الأولى بزمن لم تعرف خلاله الدين ثم بدا الدين بالتكون عندما أخذت الجماعات البشرية بتقديس أرواح زعمائها الراحلين، وتحولت أرواح هؤلاء الأسلاف المبجلين تدريجيا إلى آلهة، تمركز الدين حولها وابتدأ بها. ثم جاء الأنثروبولوجي تيلور فطور هذه الفكرة المركزية في مذهب سبنسر، ووضع الأسس النظرية المتكاملة للنظرية الأرواحية. فمن فكره الروح التي طورها الإنسان القديم انطلاقا من مراقبة لأحلامه، انتقل تيلور إلى الرابط بين فكره الروح وتطور مفهوم الآلهة ونشوء الدين. ومن فكره الأرواح البشرية انتقل تيلور إلى فكره الأرواح الحالة في مظاهر الطبيعة. فالبدائي، كما يرى تيلور لم يكن يستطيع رسما فاصل واضح بين الكائنات الحية والأشياء الجامدة، ولذلك فقد نقل إيمانه بأرواح البشر إلى الإيمان بأرواح المظاهر الطبيعية، وفسر ما يراه من حركة هذه المظاهر بالأرواح التي تسكنها، وبذلك وسع الإنسان مفهوم الروح التي افترضها في الكائنات الحية ليشمل عالم الطبيعة، فقرن عباده الأسلاف بعباده مظاهر الطبيعة. لقد قدمنا بتفصيل أكثر مذهب تيلور في موضع سابق من هذا الكتاب، ولكن ما أريد إضافته هنا يتعلق بالموقف العقلاني الذي تقوم عليه الأرواحية، فالدين عند تيلور إنما ينشان نتيجة التأمل في العمليات النفسية للإنسان، وبشكل خاص فإن التأمل في الأحلام هو الذي يقود إلى افتراض وجود الروح، فإلى عباده أرواح الأسلاف ومظاهر الطبيعة. وبذلك يكون الدين قد نشا في تفسيره على عدد من المفاهيم الذهنية التي تكونت نتيجة التفكر والتأمل.

النظرية الرئيسية الأخرى في الاتجاه **العقلاني** هي **النظرية الطبيعانية**. وقد جاء أصحابها من صفوف الباحثين في أديان الحضارات الكبرى، لا من صفوف علماء الأنثروبولوجيا والإثنولوجيا. وقد ساهم في صياغة هذه النظرية عدد من الباحثين من أمثال الألماني A. kuhn (عام 1859) والفرنسي M. Breal (عام 1863) ولكن المسؤول الأخير عن صياغتها بأوضح الأشكال وأكثرها تأثيرا على العصر هو ماكس موللر M. Muller (عام 1878).

[1] فراس السواح، دين الإنسان (بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني)، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، ط 04، دمشق، 2002، ص 325، 326.

يظهر الموقف العقلاني منذ البداية في تفكير **موللر** حيث يؤكد على أن الاعتقاد الديني لا يتضمن عنصرا لا يقوم على الإدراك الحسي والتصور المسبق. لكن ما هي المدركات الحسية التي قادت إلى تكوين الدين؟ ينطلق موللر من دراسة أسفار الفيدا السنسكريتية في الهند، فيجد أن معظم أسماء الآلهة الهنود- أوروبية، هي كلمات دالة على ظواهر طبيعة، اسم أغنى Agni الذي يطلق على إله النار، هو في الوقت نفسه إسم للنار، سواء في السنسكريتية إم في لغات هندو- أوروبية أخرى، ففي اللاتينية لدينا كلمةignis التي تدل على النار بمفهومها الفيزيائي المعتاد، دون إيه ظلال ما ورائية، ومثلها كلمةUgnis باللليتوانية وOgni بالسلافية القديمة. والشيء نفسه ينطبق على الاسم Dyaus الذي يطلق على إله السماء في السنسكريتية، والذي يعني أيضا السماء والوضاءة. وللاسم ما يقابله في الإغريقية وهو Zeus وفي اللاتينية Jovis وفي الجرمانية الشمالية Zio. وبعد سلسلة من هذه المقارنات اللغوية يخلص موللر إلى القول بأن العواطف الدينية في أشكالها الأولى إنما نشأت نتيجة استشاره جاءت من عالم الطبيعة، فلقد أدهشت مشاهد الطبيعة المتنوعة والمتغيرة أبدا إنسان العصر القديم، وزرعت في نفسه بذور الإحساس الديني. أن الإعجاز الذي اتسمت به حركة الأجرام السماوية وتعاقب الفصول ودورة الحياة النباتية، والروع الذي أثارته هذه المجريات في قلب الإنسان هو الذي أنتج فكره المجهول في ذهنه مقابل فكره المعلوم، واللانهائي في مقابل المحدود، وهذا ما أعطى النبضات الأولى للأفكار الدينية ومفرداتها اللغوية. فلدى تفكره في مشاهد الطبيعة لم يملك الإنسان إلا أن يمتلئ بفكره الاتساع واللامتناهي، فوراء الأبعاد التي تدركها الحواس هناك أبعاد وإبعاد، ووراء كل لحظة لحظة أخرى، زمن زمن يعقبه نحو أبد لا نعقله وإن أسميناه أبدا. المحيطات تترامى بلا أطراف والأنهار تجري دون أن ينفذ ماؤها، والريح تروح وتجيء مدفوعة بقوة لا تنفذ.

غير أن المواجهة البكر مع الطبيعة كما يرى موللر، لا تقدم إلا الإحساس الديني في صيغته العمومية أما الدين بشكله المنظم فلا يبتدئ بالفعل إلا عندما تخرج مظاهر الطبيعة من حالتها المجردة في الذهن إلى حاله الفعل، باعتبارها كائنات روحية تحيا وتفكر وتؤثر من الخارج. ذلك أن الدين الحقيقي هو أفكار وممارسات تتمحور حول شخصيات مستقلة ذات هيئة وكيان، تنتمي إلى عالم الإعجاز الذي طرحته المواجهة البكر مع الطبيعة. أما الانتقال من الظاهرة الطبيعية نفسها إلى الإله الذي يمثلها فيأتي من التأطير الذي تمارسه اللغة على الأفكار، أو من التباسات اللغة، هذا ما يدعوه موللر بالمرض اللغوي، قد وجد موللر أن اللغة السنسكريتية التي اعتمدها في دراسته اللغوية-الميثولوجية إنما تقوم على " الفعل " أكثر من قيامها على " الاسم " وهو حال اللغات السامية إذا نظرنا إلى جذورها اللغوية. ففي العربية مثلا ترجع المعاجم كل الكلمات إلى جذر الفعل الثلاثي، ومن هذا الجذر نحصل على كل الأسماء والصيغ الناجمة عنه، ففعل " كتب " يعطينا " الكتاب " و" المكتبة " و" الكاتب " وفعل " علم " يعطينا " العلم " و" العالم "... إلخ فالأصل في اللغة إنما يقوم على

الحركة و" الفعل " لا على الثبات و" الاسم " الأسماء إلا حاله معينة من حالات الفعل. من هنا يرى موللر أن قدماء الهنود- أوروبيين في لغتهم السنسكريتية قد أسموا قوى الطبيعة بما يدل على فعلها، فالصاعقة هي الشيء الذي يمزق التربة أو ينشر النار، والريح هي الشيء الذي يصفر، والشمس هي الشيء الذي يصدر السهام الذهبية، والنهر هو الشيء الذي يفيض وما إلى ذلك. وبمرور الزمن تم تحويل هذا الشيء الذي يمارس الفعل إلى شخصية تفعل كما يفعل الإنسان، وأخذت الموضوعات الطبيعية التي أثارت في النفس الروع والإجلال تختفي وراء غلالات من الاستخدامات اللغوية حتى انفصلت عن الإدراك المباشر بواسطة المجازات، ثم أخذ هذه المجازات بحرفيتها وظهرت الآلهة. وبذلك فرضت اللغة على العالم الطبيعي، كما يتجلى للحواس عالما متخيلا من الكائنات الروحية التي اعتبرت منذ ذلك الوقت السبب الفاعل وراء حركه الطبيعة.

لقد مارست نظرية الدين الطبيعاني تأثيرا واسعا على الحلقات الأكاديمية في زمنها، ومازال بعض دارسي الميثولوجيا والدين في أيامنا يتبنون شكلا معدلا من أشكالها. نذكر من هؤلاء R. Pettazzoni في كتابه Essays on of History of Religion (عام 1954) و Thorkildjacopsen في كتابه The Treasurs of Darkness (عام 1976) وفي أبحاثه الأسبق التي نخصي منها مساهمته في كتاب BeforePhylosophy المعروف لدى قراء العربية في ترجمته التي تحمل الاسم نفسه أي " ما قبل الفلسفة " فلقد توصل Pettazzoni نتيجة لدراسته الواسعة لميثولوجيات العالم إلا أن معظم الثقافات تعطي المركز الأول في مجمع الآلهة إلى إله السماء، أو لشكل من أشكاله مثل إله الطقس ويخلص من كل شواهده التي يسوقها إلى القول بأن السماء هي المظهر الطبيعي الاسمي الذي زرع بذرة الإحساس الديني. أما jacopsen فيرى من دراسته للميثولوجيا السومرية، أن تمثيل الفكر الأسطوري لقوى الطبيعة باعتبارها آلهة وحبك الأقاصيص عن حياتها وعلاقاتها ببعض وبالإنسان، كان مفتاحا لاستيعاب الإنسان السومري لحركه الطبيعة وسير عملياتها، في وقت كان من الصعب فيه على الإنسان صياغة معادل ذهني منطقي للعالم الخارجي وان ظهور الآلهة وتطورها لا يمكن أن ينشا في الاستقلال عن علاقة الإنسان بالطبيعة.

لقد وجد العقلانيون في الدين نظاما من الأفكار، ينطلق من واقعة بيولوجية مثل الأحلام عند الأرواحيين أو واقعة طبيعية مثل ظاهرة ما من ظواهر الطبيعة المؤثرة عند الطبيعانيين. وهم يؤكدون على أن فكره الألوهة تنشأ في الذهن نتيجة التأمل في موضوع ما، ومحاولة الإجابة على تساؤلات تدور حوله. غير أن المؤمن عندما يصف لنا حقيقة إحساسه الديني لا نجد في وصفه موقفا فكريا عقلانيا من أي نوع، فالخبرة الدينية لا تعمل على زيادة معارفه ومعلوماته بخصوص موضوعات معينة يجهلها الآخرون بل تجعل منه إنسانا متكاملا مع نفسه ومع كل ما يحيط به. أي أن التفكير لا يخلق الخبرة الدينية في النفس الإنسانية ولا

يزرع فكره الألوهة فيها، بل يأتي لاحقا لهذه الخبرة التي تداهم الإنسان وتستولي عليه دون تفكير مسبق. والتأمل لا يسبق الإحساس بالألوهة بل ينطلق من هذا الإحساس نفسه ويستهدف التعامل معه بما هو كذلك.

- **الاتجاه العاطفي:**

يمكن تلخيص العواطف التي يرى أهل **الاتجاه العاطفي** وجودها وراء الدين إلى عاطفتين أساسيتين عند البشر هما الخوف والطمع، وبما أن منتهى مخاوف الإنسان هو خوفه من الموت، ومنتهى طمعه هو الاستمرار والخلود بعد الممات، فإن هاتين العاطفتين تتعاونان على صياغة معتقد يقسم الإنسان إلى كياني، واحد مادي وآخر روحاني. فإذا كان الموت لا بد مدرك كيانه المادي، كما تعلمنا الخبرة اليومية فإن الكيان الروحاني سوف يجتاز واقعة الموت، ويترك سكنه المؤقت الذي آل إلى التلف إلى مستوى آخر للوجود يتمتع فيه بالحياة الأبدية، وبما أننا نواجه فكرة الروح هذه إلا ما ندر، في كل ديانة قديمة أو حديثة مما وصل إليه علمنا، كما نواجه في كل منها تصورا ما لحاله الروح بعد واقعه الموت الفردي، فقد توصل أهل النظرية العاطفية إلى القول بأن الحس الديني هو نتاج ثانوي لعاطفة الخوف من الموت وعاطفة الطمع في الخلود، وان مفهوم الألوهة لم يترسخ إلا لكي يضمن الإنسان لنفسه خلاصا وبقاء أبديا.[1]

إن الخوف من الموت والطمع في الخلود لا يمكنان في أساس الدين ولا يبعثان على نشوئه، والنظرية العاطفية قاصرة على تبرير وجود أديان لا تقدم لأتباعها مثل هذا العزاء، وذلك من أكثرها بدائية وبساطة إلى أكثرها تجريدا وتفلسفا، مما لا شك فيه أن بعض الأديان قد صاغ تصورا بهيجا عن خلود للشخصية الفردية في عالم مثالي قادم، وأنه قد استخدم فكره الخلود الشخصي من أجل تثبيت مثله الأخلاقية والتمكين لنواظمه التشريعية، إلا أن دراستنا لتاريخ الدين تظهر بكل جلاء: أن معتقدات الروح الفردية وخلود الشخصية قد بنيت على المعتقد الديني ولم تشكل في أي وقت باعث من بواعث الدين[2].

[1] فراس السواح، دين الإنسان (بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني)، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، ط 04، دمشق، 2002، ص 313-318.
[2] المرجع نفسه، ص 325، 326.

المحور الثاني: الدين والفلسفة

ـ علاقة الدين بالفلسفة.

ـالمقدس في الفكر الفلسفي المعاصر

ـ علاقة الدين بالفلسفة:

- من حيث الموضوع:

يمتد 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 وجودا طبيعيا أو وجودا بشريا، فإن هذا الوجود عينه هو موضوع دراسة الدين، حيث يقدم الدين تفسيرات دينيه لنشأة الكون وحقيقته ومآله، وكيف وجد البشر في هذا الكون، ولاي سبب كان وجودهم وإلى أين سيكون مآلهم ومرجعهم.

وهذا ما يؤكده هيجل إذ يرى أن الفلسفة موضوعها " الله" 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، وإذا تحول داخل النفس أصبح الفكرةidea، وإذا تجسد في التاريخ أصبح الدولة. والدين هو فينومينولوجيا الدين، أي تتبع مظاهر الله وصوره المختلفة في الكون وفي التاريخ. إذا الفلسفة والدين عند هيجل موضوعهما واحد هو الحقيقة الأبدية، وهي الله.

بل يتجلى الاتفاق أكثر في مجال " فلسفه الدين"كأحد المباحث الفرعية من الفلسفة مع الدين، فكافة الموضوعات التي تناقشها " فلسفه الدين" هي موضوعات الدين نفسه مثل: وجود الله، والنبوات، والمعجزات، ومشكله 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، ومسالة النجاة، والمعرفة الدينية.

لكن هذا لا يمنع وجود بعض أوجه الاختلاف بين الدين والفلسفة من ناحية الموضوع، إذ يرى البعض أن طريقه تناول الفلسفة لموضوعات الدين هي طريقة نظرية جافة، بعكس تناول الدين لها بروحه الغلابة وقوته المحركة. كما أن الأديان السماوية تستند الى الوحي كوسيلة وحيدة رئيسية للمعرفة، فليس فيها اكتساب وسعي بشري، بينما تقوم الفلسفة على الجهد البشري والتراكم المعرفي للخبرات الإنسانية. ولذلك يرى مصطفى النشار أن أبرز ما يميز الحقيقة الفلسفية أنها بشرية نسبية، حمالة أوجه، تختلف من فيلسوف الى آخر، بعكس الحقيقة الدينية فهي حقيقة مطلقة مصدرها علوي سماوي إلهي، وهي بذلك تنأى عن أي شك وغير قابلة للتعديل أو للتطوير.

في حين تأتي أقوى أوجه الاختلاف متمثلة في أن موضوع الفلسفة هو " عمل إنساني" يتحكم فيه كل ما في طبيعة الإنسان من قيود وحدود، وتدرج بطيء في الوصول الى المجهول، وقابلية للتغير والتحول، وتقلب بين الهدى والضلال، واقتراب أو ابتعاد عن درجه الكمال. أما موضوع الدين -وخاصه السماوي منه- فهو "وحي إلهي" لا دخل للإنسان فيه، ولا يملك تجاهه إلا الطاعة والانصياع لأوامره ونواهيه، وهو يحمل الحقيقة المطلقة التي لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها[1].

- **التصور الكانطي لعلاقة الدين بالفلسفة:**

يذهب كانط إلى أن الفلسفة تعارض الدين في معناه الحرفي، إلا أنه من خلال التأويل العقلاني المحض للكتب المقدسة؛ يمكن للدين أن يلتقي مع الفلسفة في نظره. ولكن الإنسان حينما يعمل عقله في بعض الأديان يصطدم بما يعارض إمكانية الوصول إلى عقيدة عقلية. وفي هذا السياق يرى كانط ضرورة تطهير العقيدة من كل ما يمكن أن يتعارض مع العقل المحض. والسبيل إلى ذلك؛ هو اللجوء إلى تأويل نصوص الكتاب. وقد قام كانط، فعليا، بتأويل العهد الجديد تأويلا عقليا محضا، استطاع من خلاله أن يطهر العقيدة الكنسية من كل ما يمكن أن يكون مضادا للنزعة العقلية.

ولا يكتفي كانط بالمرجعية العقلية في مسألة تأويل النص الديني بما لا يتعارض مع المنطق الفلسفي، بل يلجأ إلى الحجة التاريخية لإثبات إمكانية التوافق بين المعقول الفلسفي والمنقول الديني. فيذكّر في هذا السياق بما سعت إليه المؤسسات الدينية من فهم للوحي على نحو يجعله متفقا مع القواعد العملية العامة للدين العقلي المحض. وإذا عدنا إلى تاريخ الحركة التأويلية للأديان، نلاحظ حدوث هذا الأمر مع جميع المعتقدات القديمة والحديثة. "وأن بعض

[1] علي غيضان السيد، فلسفة الدين، ص 41-44.

الشعوب العاقلة الحكيمة قد قامت بتأويلها تأويلا جعلها متوافقة في مضمونها الأساسي مع الأسس العامة للاعتقاد الأخلاقي. وقد قام فلاسفة أخلاقيون في اليونان ومن بعدهم الرومان بتأويل أساطيرهم الخرافية، وانتهوا إلى تأويل الشرك المفرط بأنه مجرد تمثيل رمزي لصفات الإله الواحد الأحد". ومن هنا، فإن الحجة التاريخية تكشف عن ضرورة تأويل النصوص الدينية بما يتفق مع العقل[1].

- **علاقة الدين بالفلسفة وفق المنظور الهيجلي:**

وصلت الآن إلى النموذج الفلسفي الذي سأطرح رؤيته بشأن الدين، ليكشف لنا عن جدلية العلاقة بين الدين والفلسفة على وفق منظوره الخاص، إذ يمثل الدين عند هيجل أحد تجليات الروح المطلق، ويقع الدين عنده بين الفن والفلسفة، فروح المطلق يتجلى بداية في موضوعات حسية على نحو ما يتضح في الفن في الصور والتماثيل التي تعبر عن المطلق بوصفه موضوعا حسيا لا روحا مثلما كان الأمر عليه في فنون الديانات الوثنية، غير أن الروح المطلق بوصفه روحا لا يمكن أن يتجلى على نحو كاف في الصورة الحسية، لأن الصورة الحسية لا تستطيع أن تعبر عن حقيقة ما هو روحي تعبيرا كاملا، وهذا لا ينفي أن الفن يعبر بشكل ما وإن كان غير كاف عن المطلق، لذلك نجد أن الفن ظل يعاني تناقضا داخليا بسبب هذا التعبير الناقص.

ولما كان الفن على هذا النحو غير كاف ومتناقضا مع نفسه، كان من الضروري أن توجد صورة جديدة لإدراك المطلق، ويجب أن لا تكون هذه الصورة الجديدة موضوعا حسيا، بل لابد من أن تكون روحا، وماهية الروح ليست الشعور أو الوجدان ولا الانفعال أو الوعي الحي، بل العقل، وبعبارة أخرى ماهية الروح هي الفكر بما هو فكر أو هي العقل الكلي، ومن ثم فإن أي إدراك حقيقي للمطلق لابد أن يدرك لا بوصفه موضوعا من موضوعات الحس، بل بوصفه فكرا خالصا أو عقلا كليا، ومثل هذه المعرفة لا توجد إلا في الفلسفة، غير أن العقل لا يرتفع دفعة واحدة من إدراك المطلق بوصفه موضوعا من موضوعات الحس (كما هو الحال في الفن)، إلى إدراكه بوصفه فكرا خالصا (كما هو الحال في الفلسفة)، بل هناك المرحلة الوسطى التي لا يدرك فيها المطلق بطريقة حسيه خالصة ولا بطريقة عقلية خالصة، والمرحلة الوسطى هي الدين.

فإدراك المطلق في الدين لا يكون إذن بوصفه موضوعا حسيا، ولا بوصفه عقلا خالصا، بل هو أمر بين الإثنين يسميه هيجل(التمثل)، أي أن الروح المطلق يظهر في الدين بطريقة

[1] عثمان الخشت: "مدخل إلى فلسفة الدين"، دار قباء للنشر والتوزيع، القاهرة، 2001.

- يلاحظ أيضا في: كانط: الدين في حدود مجرّد العقل، ترجمة فتحي المسكيني، دار جداول، بيروت لبنان، ط1، 2012.

تمثيلية مجازية رمزية عن طريق اللغة المعتمدة على الاستعارات والكنايات والتشبيهات، فالدين يكون في المرحلة الوسطى، لأنه وإن كان يدرك الحقيقة المطلقة، إلى أنه يعبر عنها بشكل مجازي تمثيلي تصويري، ولا يقصد بالتصوير ذلك التصوير الحسي بكل ما فيه من جزيئه، بل التصوير الذي يحمل دلالة كلية، إذ يعبر عن فكر خالص وحقيقة مجردة، متوسلا بالتعبير المجازي أو الرمزي أو الصور البلاغية.

يشرح هيجل في أحد مؤلفاته بأن الدين يشتمل على لحظتين هما:

- اللحظة التي يعي الإنسان فيها أن له إلها، وهذا هو الوعي التمثيلي الذي يتعارض فيه الإنسان وجوهر الألوهية، فيتمثلها شيئا آخر مغايرا لذاته.
- اللحظة التي يستعبد فيها الإنسان التعارض ويرتفع إلى الله بامتلاكه حالة الخشوع، وهذه دلالة العبادة في الأديان.

وفي مؤلف آخر له يشرح بأن الدين يشتمل على لحظات ثلاثة يقابل بها الفكر، وهي:

الكلية: وهذه اللحظة تمثل الله أو العقل الكلي.

الجزئية: وهذه اللحظة تمثل حالة انفصال العقل الجزئي عن العقل الكلي، فالعقل الإنساني يدرك الله بوصفه موضوعا خاصا به، كما يدرك انفصاله واغترابه عن الله، والاغتراب أو الابتعاد يظهر على انه خطيئة وبؤس.

الفردية: وهذه اللحظة تعبر عن عودة الجزئي إلى الكلي، وهي تعني أن العقل الإنساني يسعى إلى إلغاء بعده وانفصاله عن الله، ويكافح كي يربط نفسه بالله أو يتحد معه أو يصالحه، وتتمثل هذه اللحظة في العبادة التي تعد العامل الأساس في أي دين.

يعتقد هيجل أن فلسفة الروح هي الفلسفة التي ينبغي أن تعبر عن الله في معنى الفكر وصورته أو في حقيقته تصورية الصحيحة، ولا تظهر هذه الحقيقة،[1] وتعبيرا عنه، وبهذا تختلف الفلسفة عن الدين على الرغم من اشتراك المضمون، وفي هذا الإطار يقول هيجل: "إن الفلسفة تهتم بالحق، بالحقيقي، وبالله بشكل أدق، إنها خدمة إلهية متواصلة، وهي تملك نفس المضمون الذي يملكه الدين، ولا يختلفان إلا بالشكل."

وعلى الرغم من أن مضمون الدين والفلسفة واحد- بحسب رؤيه هيجل- إلى أن الشكل الذي يتخذه كل منها مختلف، وقد يصل حد الاختلاف إلى رؤيتهما متعارضين، وأحيانا يصل التعارض إلى حد التناقض في حال بدا المضمون وكأنه مرتبط أساسا بالشكل، لكن لا ينبغي

[1] إحسان على الحيدري، فلسفة الدين في الفكر الغربي، كلية الآداب جامعة بغداد، دار الرافدين للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2013، ص 123-125.

لهذا الاختلاف أن يأخذ في الدين بالمعنى الحرفي للكلمة، فنحن نجد من يقول:" إن الإله الأب أنجب ابنا"، فهذا القول إشارة إلى الفكرة الفلسفية التي تقوم بتموضع الروح الإلهي في الطبيعة وتخارجه، غير أنه في الدين المسيحي يصور على شكل علاقة حسيه بين الأب والابن، فهذا القول من حيث الشكل يعارض الفلسفة، لكن إذا نظر إليه بوصفه تصوير مستعارا من عمليات الطبيعة التي يتجلى فيها كيفيه التخارج، فلم نجد تعارضا بين مضمون الدين ومضمون الفلسفة، ويقصد بعملية التخارج هنا، تخارج الجزئي من الداخل الكلي بوصفه لحظة من لحظات الفكرة.

يعتقد هيجل أن فضل الفلسفة يمكن في كونها توحد ما هو مجزا في الدين، مثال ذلك: أن الدين المسيحي يمثل الله بوصفه شخصا، أي بوصفه شيئا خارجيا، تحقق الوحدة في العبادة والخشوع، غير أن ما يشكل في الدين لحظات متمايزة يكون موحدا في الفكر الفلسفي، إذ لا يفكر في الله بوصفه شخصا، بل بوصفه ارتفاع الروح من المتناهي إلى اللامتناهي[1]. ومن ثم فإن الفلسفة تتوحد وتتطابق مع الدين، والفرق هو في طريقة فريدة متميزة عن طريقة النظر للأشياء والتي تسمى دينا على هذا النحو والشيء المشترك بين الدين والفلسفة هو أنهما دين وما يميزهما الواحد عن الآخر هو مجرد نوع وطريقة الدين التي نجدهما في كل منهما"

- **من حيث المنهج:**

قد يظهر للوهلة الأولى الاتفاق بين منهج الفلسفة ومنهج الدين، إذ إن كلا منهما يستخدم المنطق والعقل في الفهم والتفسير والتأويل والرد على الخصوم. كما أن الدين يدعو في الكثير من آياته إلى التدبر واستعمال العقل، وممارسة فعل التعقل في كل ما خلق الله تعالى. وان نور الوحي القرآني والتشريع الرباني لا يطمس نور العقل أبدا، بل يباركه ويزكيه ويقويه، ويعطي للعقل قدرا عجيبا ومكانه كبيرة، فلقد جعل التشريع القرآني العقل مناط التكليف.

لكن بإمعان النظر يمكن الوقوف على اختلافات شتى بين منهج الفلسفة ومنهج الدين، فالدين يقوم على الإيمان أي على القبول والتسليم بحقائق معينة تسليما، والإذعان لها إذعانا تاما، في حين أن الفلسفة بطبيعتها القائمة على ما يفكر فيه عقل الإنسان، وعلى ما تقوده إليه تأملاته، وعلى الحجج العقلية المقنعة التي تجعل هذا الفيلسوف أو ذاك يؤمن بحقيقة معينة، ترفض ذلك التسليم والإذعان.

إذا يختلف 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، ولا يقيد

[1] إحسان على الحيدري، فلسفة الدين في الفكر الغربي، ص 135.

نفسه بميدان بحث خاص كما يفعل رجال العلم، ولا يبدأ من تصور معين للكون كما هو الحال عند رجال الدين. فإذا كان المنهج هو الطريقة المنظمة المطردة 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 سلطه سواء سلطه العقل في ذاته، إذ ينتصر الفيلسوف للعقل دائما فالعقل عنده هو أداة متكيفة بنفسها معرفيا، يهتدي بها الإنسان إلى الحقائق اهتداء الساري في الظلمة بالنور الذي يشعه من داخله، وهو ليس في حاجة إلى توجيه أو إرشاد من خارجه فهو يمتلك القدرة على التعرف والكشف عن الحقائق بمقتضى طبعه الذي فطر عليه، بعيدا عن أي وصاية من الخارج، أو أي عون يزوده به النقل ولذلك فهو يخضع كل شيء النقاش والجدل ولا يعتقد بأي شيء إلا إذا امتلك الدليل العقلي عليه.

أي أنه إذا كان منهج الدين واحدا فإن مناهج الفلسفة متعددة، وما تعددت مناهج الفلسفة إلا لاختلاف رؤى الفلاسفة المنهجية، وعدم اتفاقهم على منهج واحد كما في العلوم الطبيعية، وتنوع المشكلات الفلسفية واختلاف الأزمنة والمواقف الحياتية للمشكلة الواحدة. ولذلك نجد أن العديد من الفلاسفة عادة ما يقترحون مناهج مختلفة يرونها هي الأفضل من غيرها، إذا يقترح ديكارت منهج الاستنباط العقلي، وهيجل الجدل الديالكتيكي، وهوسرل المنهج الفينومينولوجي، ودريدا المنهج التفكيكي، واشترواس المنهج البنيوي، إلخ.

ولذلك فإن من يقول: إن المفكر الديني مثله مثل الفيلسوف يستخدم المنطق والعقل والأساليب البرهانية في الفهم والاستنباط والتفسير ومجادلة المخالفين، مرتئيا في ذلك بأن رجل الدين يستخدم المنهج الفلسفي تماما مثل الفيلسوف[1]، ولكن هذا ما يفسر جوهر الصراع بين الفلسفة والدين على مر العصور، إذ ينتهي المنهج الفلسفي في الغالب إلى نهايات وتفسيرات لا يرضى عنها رجل الدين ولا ينتهي 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 محن الفلاسفة في جل العصور.

- **من حيث الغاية:**

قد يرى البعض أن غاية الدين والفلسفة غاية واحدة حيث إنهما يبتغيان معرفة أصل الوجود وغايته، ومعرفة سبيل السعادة الإنسانية في الآجل والعاجل. أي أن هدفهما واحد وهو الوصول إلى الحق وإدراك الحقيقة. بل إن البعض يرى أن الغاية الأساسية من الفلسفة هي

[1] علي غيضان السيد، فلسفة الدين، ص 44-47.

الوصول إلى توحيد معقول بين العلم والعقيدة عن طريق ميتافيزيقا قائمة على منهج علمي وأسس علمية، فديكارت مثلا يرى أن الغرض الأول من الفلسفة تحصيل العلم التام بما يمكن العلم به، وان هذا يقتضي الكشف عن مبدأ أول أعلى ممكن أن يستنتج منه- بطريقه قياسية- كل حقيقة من حقائق العلم. ويعرف كرستيان فولف (1754-1966) C. Wolff الفلسفة بأنها العلم بالممكن من حيث ما يمكن تحققه بالفعل. وهو يرى كذلك أن مهمة الفلسفة هي الوصول إلى أعم المبادئ التي يمكن استنتاج العلم منها. ولا يختلف كانط عن ذلك كثيرا في تعريفه للفلسفة بأنها المعرفة النظرية المستمدة من المعاني الذهنية، ولا فخته (1762-1814) Fichte الذي يقول إن الفلسفة هي علم المعرفة، ولا هيجل الذي يعرف الفلسفة بأنها البحث في المطلق. أو ما يراه ويؤكده الفيلسوف الأمريكي المعاصر جوزايا **رويس** من أن الدين والفلسفة هدفهما واحد، ويواجهان نفس الصعوبات والمشكلات إذ يعاني كل منهما من سوء الفهم وغموض الهدف، وعدم فهم الإنسان العادي لقيمتهما ووظيفتهما الحقيقية. ويتفق جوهر الفلسفة مع أعمق ما جاء في الأديان. ومع التسليم بصحة هذه الرؤى التي توحد بين غاية الفلسفة وغاية الدين معا، إلا أنه يمكن الوقوف على العديد من جوانب الاختلاف بين غاية الدين وغاية الفلسفة.

- **أوجه التباين:**

وأول هذه الاختلافات وأهمها: إن غاية الفلسفة المعرفة وغاية الدين الإيمان، ومطلب الفلسفة فكرة جافة ترتسم من صوره جامدة، ومطلب الدين روح وثابة وقوة محركة، 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 ولو كانت النتائج مقلقة أو غير مريحة وتدخله في أزمات نفسية أو اجتماعية، فالمعرفة الخالصة هي الهدف الأسمى الذي يسعى إليه الفيلسوف دون النظر إلى النتائج المتحققة من وراء كشف هذه الحقيقة، أو إعطائها أهمية كبرى. أما الدين فهدفه الأول الإيمان وإعطاء المؤمن به المسلم بما فيه، والعامل وفقا لتعاليمه الملتزم بأوامره ونواهيه، أكبر قدرا من الإحساس بالأمان والطمأنينة في حاضره الدنيوي مستقبله الأخروي، وهذا ما يجعل للدين الأهمية المباشرة في حياة الناس فهو سبيلهم إلى الراحة العقلية، والطمأنينة النفسية في حياتهم الدنيا وحياتهم الأخرى.

وهذا ما يحيلنا على اختلاف آخر بين غاية الفلسفة وغاية الدين، فغاية الفلسفة نظرية حتى في قسمها العملي وغاية الدين عملية حتى ف جانبه النظري، فأقصى مطالب الفلسفة أن تعرفنا الحق والخير ما هما؟ وأين هما؟ ولا يعنيها بعد ذلك موقفنا من الحق الذي تعرفه والخير الذي تحدده، فالفلسفة إيضاح مستمر للحقيقة وللممكن الأفضل وهذا يعود بنا إلى نشأة الفلسفة عند اليونان القدماء حيث أعلوا من قيمة النظر على العمل علوا كبيرا، وجعلوا شرف

العلم رهينا ببعده عن القواعد العملية، بل عن الأشياء الواقعية. في حين يبقى الدين ليعرفنا الحق لا لنعرفه فحسب، بل لنؤمن به ونحبه ونمجده، ويعرفنا الواجب لنؤديه ونوفيه ونكمل نفوسنا بتحقيقه.[1]

- **الدين والفلسفة في العصر الحديث:**

والعصر الحديث في الفلسفة يبدأ بديكارت، ولقد أقام ديكارت أو زعم أنه يقيم فلسفة مسيحية تدعم الدين، خصوصا في إثباته وجود الله عن طريق الفكر أو التفكير، كما دافع عن الدين مناصرة ورآه لازما في تثبيت العقيدة وتأكيدها خصوصا بالنسبة للملحدين. وهذا ثابت في رسائله إلى عمداء كلية أصول الدين المقدسة بباريس وإلى رجال اللاهوت. وقد سار بسكال اتجاه ديكارت الذي صبغ الفلسفة بالصبغة الدينية لدرجة أن كثيرا من المفكرين يعدونه رجل دين متفلسف أكثر من كونه فيلسوفا متدينا (ومالبرانش) صاحب نظرية الرؤية في الله (وباركلي) صاحب مذهب اللامادية (وسبيتوزا) الذي تكلم عن وحدة الوجود وعن حلول كل شيء في الله، (ولبينتر) صاحب النزعة التوفيقية العجيبة في كل شيء. وهكذا نجد أن هذه الزمرة من الفلاسفة ركزت الفكر الفلسفي حول الله واللاهوت، ومع ذلك لم تكن فلسفاتهم جميعا بحثا في صلة الدين بالفلسفة وحسب كما كان الأمر بالنسبة للعصر القديم والوسيط.

وإلى جانب هذه الزمرة، نجد مجموعة أخرى من الفلاسفة على رأسهم (هوبز، ولوك، وهيوم) تحاول تخليص الفلسفة من كل تصور غيبي كالله أو النفس وتؤسس فلسفة واقعية تنكر الميتافيزيقا، وتتمسك بالتجربة، وتنحي ما يمت للدين بصلة، ولقد بقيت الفلسفة عند هذه المجموعة محصورة في نظرية المعرفة ولقد أثرت هذه المجموعة في فلسفات التنوير التي ظهرت في القرن الثامن عشر عند (فولتير، وديدور، وكوندورسيه) وهي فلسفات تنادي بضرورة العودة إلى الطبيعة وإلى تحكيم العقل في كل شيء الأمر الذي يؤدي بالضرورة إلى رفض الأديان المنزلة وإقامة دين بسيطا له حدود العقل.[2]

- **نماذج لفلسفات تناولت الصلة بين الفلسفة والدين:**
- **موقف كيركجارد من الفلسفة والإيمان المسيحي:**

كيركجارد لم يسلم في البداية من استهواء الديالكتيك الهيجلي لما فيه من تلاعب دقيق ينتقل فيه صاحبه من الفكرة إلى نقيضها ثم إلى المركب منها في حركة ثلاثية دائمة لا تتوقف إلا عند المطلق لكن كيركجارد بدأ في الوقت نفسه يصدم من مذهب يجعل من ديدنه تجاهل الوجود، أو- والمعنى واحد- توليده عقليا في مرتبته كاي مفهوم آخر. والحق أن الوجود الإنساني يأبى أن تقاد خطاه: وقد ذكر كير كجارد مشيرا إلى أعوام دراسته تلك، ما يمكن في

[1] علي غيضان السيد، فلسفة الدين، ص 49-51.
[2] على عبد المعطى محمد، المدخل إلى الفلسفة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 2000، ص 349، 350.

عنصر المهزلة في موقف (المفكر الموضوعي المجرد). أي في موقف الفيلسوف المثالي من الطراز الهيجلي الذي يصبح الوجود في نظره- إذا رضي أن ينظر فيه- مجرد موضوع كغيره من الموضوعات، وهذا المفكر المثالي أو العقل يتحول في نظر نفسه إلى موضوع، أي يتوقف عن أن يكون موجودا. وفي رأي مثل هذا المفكر أن تناول الوجود بالبحث هو بالضبط القضاء عليه وإنكاره، ما دام كون المرء ذاتا وكونه يوجد مترادفين، والصفة المدهشة في هذه العملية العقلية تتضح من أن موضوعيتها هي التي تقضي على الموضوع ذلك أن الوجود جزء من المشكلة، هو عنصر من عناصرها، فإذا حذفتها الموجود من المشكلة فإننا نقطع بذلك أوصال الواقع المتعين وننكر الموضوعية. والموضوع عبارة عن ذات أو هو على الأقل يتضمن الذات دائما، بل أحرى بنا أن نقول إن كل معرفة بالعلم هي أول ومن البداية حتى النهاية معرفة الإنسان بذاته، يقول كيركجارد: أن يعرف المرء بعقله كل شيء إلا ذاته، فهذا هو المضحك تماما.

- **هجوم كيركيجارد على النسق الهيجلي:**

لقد نظر كيركجارد إلى النسق الهيجلي الفكري المجرد على أنه نسق لا يستطيع أن يمده بالحقيقة التي يستطيع بها أن يجد الفكرة التي من أجلها يحيا ويموت. فكيركجارد الذي تعد حياته مرتبطة أوثق الارتباط بأفكاره بصورة لا نجد لها مثيلا عند معظم الفلاسفة يرفض أن تكون معبرة عن تصورات وأفكار مجردة لا تشير إلى حياته الفردية الشخصة، أو إلى الوجود الفردي وها هنا نلمس هجوما مرا على هيجل من حيث أن هذا الأخير أحل الخواص التصورية المجردة محل عينية الوجود الإنساني. يقول جون ماكورى: إن وجودية كيركجارد تبدأ بعينة الوجود في مقابل جوهرية أو تجريدية الوجود عند هيجل فالوجود عند كيركجارد ليس فكرا أو تصورا أو ماهية ولا يمكن تحديده عقليا.

ويستمر كيركجارد في هجومه على النسق الهيجلي فيرى من ناحية أن التحقق في الوجود لا ينبع من فكرة، ولا يتم عن طريق تصور عقلي وإنما يتحقق الإنسان في الوجود عن طريق الإرادة الناجمة عن حريته[1]المعرفة الممكنة للإنسان التي تقوم عند كانط على الحسي والعقلي معا. على عكس المعرفة الميتافيزيقية التي تقوم على التصورات العقلية وحدها وتتبع دائرة الحقائقNomenaليس دائرة الظواهرThe nomenaكما هو الحال في المعرفة الممكنة أي المعرفة الطبيعية والرياضية.

لكن هيجل قدم لنا تصورا للوجود يتأدى بنا إلى المطلق وهو عنده الوجود الكلي العام. وقدم كيركجارد فلسفة وجودية تركز على الوجود الفردي لا الوجود الهجري التصوري المطلق وأضاف أن الوجود الذي يعنيه ليس الوجود العام أو الكلي وإنما الوجود العيني

[1]على عبد المعطى محمد، المدخل إلى الفلسفة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 2000، ص 357،356.

الشخصي. وهذا أيضا غير ما عناه أرسطو بالأنطولوجيا من حيث أنها وجود بما هو وجود أي وجود عام كلى شامل[1].

أ- المقدس في الفكر الفلسفي المعاصر:

- مفهوم المقدس:

جاء في لسان العرب في مادة القدس ما يلي: قدس- التقديس: تنزيه الله عز وجل، وفي التهذيب القدس، تنزيه الله تعالى، وهو المقتدي، القدوس، المقدس، ويقال القدوس فعول من القدس وهو الطهارة... والتقديس، التطهير والتبريك، وتقدس أي تطهر وفي التنزيل: (ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك)، معنى ذلك أن نطهر أنفسنا لك وكذلك نفعل بمن أطاعك، نقدسه أي نطهره ومن هذا قيل للسطل، القدس، لأنه يتقدس منه أي يتطهر... وجاء في التفسير أنه المبارك والقدوس هو الله عز وجل والقدس البركة... الأرض المقدسة الطاهرة... أرض مقدسة أي مباركة."

فالمقدس هو الله هو الطهارة، هو البركة، هو التنزيه. فهو لا يخرج عن الفضاء الديني والذي يشكل منبعه ومنشأه الأول والأصل والأصيل بامتياز، وفيه تتجلى الذات الإلهية. فقد يتجلى الله في كل ممارسة مقدسة طقوسية يقوم بها أو يؤديها الإنسان المتدين كما قد يتجلى الله في المكان المقدس، وفي الزمان المقدس، كما قد يتجلى بالنسبة للإنسان المؤمن في الأشياء المقدسة وفي النباتات المقدسة وفي الحيوانات وفي الطبيعة والأنهار والوديان والجبال والحجارة...[2]

يقول الدكتور **محمد شيا** في هذا الصدد: "أن الدين ثورة بالمقاييس الروحية والفكرية والاجتماعية والأخلاقية وهو سبب تقدم الشعوب، فالدين ليس سببا للتأخر والانحطاط، ولكن إذا دبت عوامل الجمود والضعف والجهل في أمة من الأمم فليس في وسع الدين أن يمنع هذه الأمة تأخرها وتخلفها". فلغة الدين لغة معرفية، كذلك لغة العقل الذي يلعب دورا مهما في فهم الدين وتعليله والدفاع عنه. فالإيمان لا يمكن أن ينفصل عن المعرفة إذ أن رباطه وثيق بها، وفي قوله تعالى ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾.

فالعوامل المعرفية تعزز الإيمان، وعلاقة العلم بالدين علاقة محكمة ووطيدة، رغم ما تعيشه تلك العلاقة من توتر في العصر الحديث، فالعلم والدين رغم الاختلاف لهما أصل مشترك يتمثل بالمنبع الغامض والبعيد لرغبه الإنسان البسيطة في المعرفة. فالأسئلة التي

[1] المرجع نفسه ص 452.

[2] محمد سعيدي، المقدس مفهومه وتجلياته، مجلة الآداب واللغات، العدد 08، قسم الثقافة الشعبية جامعة تلمسان، ديسمبر 2005، ص 13، 14.

العقل البشري بحث عن إجاباتها عند كل من العلم والدين هي نفسها: هل للكون بداية؟ هل قوانين الكون مادية صماء والكون يمشي وفق قوانين منظمة مثل ساعة كبيرة؟ بما فيها العقل والإرادة الإنسانية؟ هل للأخلاق رصيد علمي؟

إنها أسئلة محورية ومصيرية في فهم الكون وقوانين الوجود. فالإجابة عن عمر الكون بقي مبهما وغير دقيقا عند كل من التاريخ واللاهوت والفلسفة، الى ما أتى به العلم الحديث حول الانفجار العظيم.

فقد حاولت النظرة المادية في العلم الحديث تفسير الكون آليا بما فيها الإنسان ووعيه، ما أدى الى نفي البعد الإنساني. لكن أبحاث البيولوجيا وجراحه الأعصاب وغيرها من العلوم أعطت فهم جديد للإنسان، وقفزه لحضارة مستقبلية جديدة، قادت الى العلم الحديث الذي يقوم بفهم الإنسان تدريجيا دون الجانب الروحي فيه لأنه عقدة الوجود.

لقد كشف العلم عن أسرار كثيره قدم فيها الدليل عن الخلق والخلائق، فاجتمع العلم والأيمان وتعانق العقل والضمير، في وحدة نامية متطورة، علها تستطيع تهذيب الإنسان وتقريبه من الرحمن[1].

- وفي موسوعة **لالاند** الفلسفية، يعتبر "المقدس" كل ما يتعين عليه أن يكون موضوع احترام ديني من قبل جماعة من المؤمنين.

- وفي القاموس الأنثروبولوجي، "المقدس" هو صفة يطلقها المجتمع على أشياء وأماكن وأعمال يعتبرها واجبة الاحترام، فيقيم لها طقوسا دينية لاعتقاده باتصالها بعبادة الإله، أو الآلهة، أو المعبودات والقوى فوق الطبيعية، أو لأنها ترمز إلى القيم الأساسية للمجتمع، ولهذا فهي مصونة من العبث أو التخريب. في كتابهle sacré et la violation des interdits ، يعتبر الباحث الفرنسي ليفي ماكاريوس أن البحث في المقدس في ذاته إبطال لمفعول قدسيته، بل إنه شكل من أشكال انتهاك المحرم. بعبارة مغايرة، يحول البحث في المقدس، هذا الأخير، إلى موضوع شبيه بجميع موضوعات الفكر، يقال باللغة ويفكر بها وفيها، الأمر الذي يخضعه لمنطقها وعقلانيتها الداخلية. ومن ثم يدخل عليه ما هو غريب عنه، ومتعارض معه.

نفس التعريف نجده عند عالم الاجتماع إ. دوركايم، الذي حدد قدسية المقدس بما يعارضها بشكل كامل عن مجال المدنس، فبقدر ما يحيل المقدس داخل سياق تعارضه مع المدنس إلى ما هو طاهر وخالص، فإن المدنس يحيل إلى ما هو دنيوي ونجس.

[1]جومانة الحويك ناصيف، الوجود الإنساني بين العلم والدين، الدار العربية للموسوعات، ط1، لبنان، 2015، ص 328،327.

إن المقدس في تصور إ.دوركايم متماثل مع الديني الذي يعتبر ابتكار جمعي، لذا فإنه مميز بالتعالي عن حياة الأفراد، وهو الوجه المفارق والمتعالي لحياة الجماعة الدنيوية، وبسبب سماته وخصائصه تلك، لا يستطيع التعايش مع ما يعارضه ويهدمه أي المدنس.

في نفس هذا الطرح الدوركايمي، يذهب مارسيل ماوس إلى القول بأن كل سؤال عن المقدس يتحول إلى سؤال عما يعارضه ويخالفه، وكل تعريف للمقدس يحيل إلى تعريف ما يعارضه، بل يصبح تعريفا لهذا الحد الذي نصطلح عليه بالمدنس.

وبهذا التحديد المفهومي للمقدس تتحدد وطبيعته وخصوصيته، حيث يرى الفلاسفة وعلماء الاجتماع أن القداسة شعور يتخلل سلوك الإنسان في جميع منظوماته الفكرية والمجتمعية والطبيعة الخارجية، فهي ليست مرحلة عاشها الإنسان. وإنما تتخلل كلًا من بنية الشعور الإنساني والزمان والمكان بمعنى آخر أفكارنا المقدسة قوة حدسية تنشأ من أعماق الشخصية.

ولذلك، فالقدسي لا يتعلق بالكائن الأسمى فقط ولا يرتبط بظاهرة الألوهية وأولانية السامي فحسب، بل ينغرس في الظواهر النفسية والمجتمعية واللغوية ويتبدل بتغير الحقب التاريخية والعوامل الاقتصادية ويتنزل ضمن دائرة التقييم ومنطق التسويغ وجهات الحكم والنظرة المعيارية للعالم ويمثل استجابة لنداء أقاصي الوجود .

ومقابل تعدد مفهوم المقدس، فإن هناك تعدد لمجالات تجلياته، تختلف من مجتمع لآخر، حيث تشمل على سبيل المثال لا الحصر الوجود الطبيعي (الأمكنة، الأنهار، والأشجار...)، وما فوق طبيعي (الكائنات السماوية، والآلهة...)، وكذا الزمان (كدورات الفصول، والليل...)، والأشخاص (كالأنبياء والصلحاء...)، وأخيرا اللغة والأساطير والشعائر والطقوس. فمجتمعات كالهندوس مثلا، يقدسون البقرة لأسباب دينية، لأنهم يشعرون حيالها بما يسمى (الأهيمسا(ahimsa ، وهو قانون أخلاقي يفرض تجنب إيقاع الأذى بأي كائن حي، أو قتله[1].

- **من مفهومية المقدس إلى تاريخية بحثه ودراسته:**

لقد نالت فكرة "المقدس" اهتمام فلاسفة الدين، باعتباره قيمة دينية عليا، وتطورت دراساته بداية من القرن التاسع عشر لدى "شلاير ماخر 1768 - 1834". ثم اهتم به "رودولف أوتو 1869 - 1937" في كتابه "فكرة القدسي"، وهو الكتاب الرائد الذي ترك أثرًا بالغًا في علم اللاهوت وفلسفة الدين، وقد كان له أثر واضح على "ميرسيا إلياد" في كتابه "المقدس والدنيوي"، وعلى فلاسفة الدين الذين تناولوا فكرة المقدس من وجهة نظر

[1]مجموعة مؤلّفين: "فلسفة الدين، مقول المقدّس بين الايديولوجيا واليوتوبيا وسؤال التعددية"، إشراف على عبود ---- المحمداوي، عن منشورات دار الاختلاف والضفاف ودار الأمان، الجزائر، 2012.

فينومينولوجية، مثل "ناتان سودربلن" و"بريد كرستنسن" و"جيرادروس فان دي ليو" و"جواشيم واتش."

أما عن بحث إشكالية "المقدس" من المنظور العلمي، فقد حضي باهتمام واسع في الحقول الاجتماعية والسيكولوجية والأنثروبولوجية: فهذا دوركايم يربط المقدس بالديني ويعتبره ابتكارا جمعيا، وأنه مميز بالتعالي عن حياة الأفراد، وهو الوجه المفارق والمتعالي لحياة الجماعة الدنيوية، وبسبب سماته وخصائصه تلك، لا يستطيع التعايش مع ما يعارضه ويهدمه وهو المدنس. ومن هنا جاءت الدراسة السوسيولوجية لدى دروكايم لترسي الحدود بوضوح بين ما هو مقدس وما هو مدنس.

وفي هذه الدراسة التأسيسية النظرية، عاد إميل دوركايم ومدرسته. إلى الأشكال الأولية للحياة الدينية، وعمق بحثه عن الأديان البدائية الأسترالية وبحث عن الأساس السوسيولوجي للديني، وقد جمع، في فعله هذا، بحوثا عدة حول معان مختلفة تنطبق عليها لفظة مقدس، ومن ثم اتخذ المصطلح دلالات متمايزة. فالصيغة، التي بقيت مشهورة، والتي عليها يفتح الكتاب تعرف المقدس بتعارض مع الدنيوي، ذلك أن «الأشياء المقدسة هي تلك التي تحميها المحظورات وتعزلها»، والمدنسة هي ما «تنطبق عليها هذه المحظورات والتي ينبغي أن تظل بعيدة عن الأولى». إن صياغة كهذه تتيح تعريف المقدس دون المرور عبر معنى الدين، ومن ثّم، وفي مرحلة ثانية، تعريف الديني بوصفه تسيِّيرا للمقدس[1].

هناك دلالة ثانية، وليست هي الأدنى، تنسب من طرف دوركايم للمقدس، هي تلك الخاصة «بقوة لا شخصية ومنتشرة» التي نجدها، في الحالة الأسترالية، ضمن الكائنات الطوطمية. في هذه المصطلحات، لم يعد المقدس فقط مجرد مفهوم تحليلي، بل حقيقة متعالية يمكن للإنسان أن يجربها: الذوبان داخل جماعة، أثناء تجربة طقسية، يكون على سبيل المثال المشاركة في هذه القوة اللاشخصية. هنا إذن لم تعد المسألة متعلقة بتعارض أولي بين مقدس ومدنس، إنما المقدس بوصفه موضوع تجربة متعالية؛ وحسب دوركايم، كل كائن بشري بمستطاعه أن يقوم بتجربة هذا المقدس، على اعتبار أن مرجع التعالي هنا هو المجتمع، بالمعنى الذي يكون فيه تعاليها لوعي الأفراد الذين تشكلهم

وقد عملت الأبحاث الكثيرة التي جاءت بعد إ.دوركايم على رفع التعارض بين المقدس والمدنس من جهة، ومن جهة أخرى، على فك وصال التماهي بين المقدس والديني، من دون نفي العلاقات والتشاركات الحاصلة بينهما. حيث نجد من الباحثين من يؤكد على الانفصال التاريخي بين المقدس والمؤسسات الدينية، مثلما نجد من يؤكد أن الديني لا ينشئ المقدس ويؤسسه، بل يحاربه من دون هوادة.

[1]شاكر مصطفى سليم، قاموس الانتروبولوجيا، جامعة الكويت، الطبعة الأولى، 1981، ص.

في سياق هدم هذه الهوة التعارضية بين المقدس والمدنس، ورفع التماهي والمماثلة بين المقدس والديني، اعتبر ايفانس بريتشارد أن العلاقة بين المقدس والمدنس حركية ومطاطية، وليست تعارضية ومتوازية، فما يعتبر مقدسا في مجتمع معين، يكون مدنسا في مجتمع أخر والعكس صحيح.

إن المؤرخ والأنثروبولوجي الديني ألفونس ديبرون Alphonse Dupront، في دراسة ضخمة حول التمظهرات المقدسة في العصر الوسيط المسيحي، يقترح مقاربات مثيرة لهذين المعنيين. فقد تصور التقديس مثل عملية يصير أثناءها المقدس مصطلًحا وموضوًعا، ومن ثّم فالقداسة «عمل إنساني مشروع.... حيث تنفجر وأحيانًا تشتد الحاجة إلى المقدس . في نفس المنحى، استعمل ميرسيا الياد لفظ التجلي، الذي سمح بتجاوز الثنائيات التعارضية، ومن تم إعلان أشكال التواصل القائمة بين المقدس والمدنس. فالمقدس هو فقط تجلي للديني في الزمان والمكان والسلوك والعمران والهندسة والطبيعة...الخ، ومن حيث هو كذلك تظل إمكانية العبور من المدنس إلى المقدس، ومن المقدس إلى المدنس حاضرة على الدوام.

- **استنتاج حول القيمة المعرفية لمساءلة الفلسفة لموضوع المقدس:**

إن القيمة الإبستيمولوجية والمنهجية لفكرة "القداس" في سياق اهتمام الفكر الفلسفي المعاصر ببحثها، تظهر في محاولة التوفيق بين الدين والعقل من خلال إسقاط صفة التقديس على أمكنة وأزمنة وأدوات مختلفة لمحاولة إدراك المقدس، بطريقة غير مباشرة، ولكن لا يمكن أن يخضع المقدس كلية إلى العقل أو الحدس، ولذلك يلجأ الإنسان بطريقة غير ملموسة في الذات من جانب الفرد إلى إخضاع بعض الأزمنة والأماكن لخدمة إدراك المقدس، فيضفي على تلك الأزمنة والأماكن معنى قدسيًا فيحوّل الدنيوي إلى مقدس[1].

- **هل تجاوز العلم الحديث الدين؟**

من الواضح أن العلم قوض العديد من التصورات الدينية للعالم؛ فالعالم لم يخلق في ستة أيام (بل في جزء صغير من الثانية)، والإنسان العاقل ينحدر من القرد القريب منه وراثيا، وغاليلي كان على صواب. ومما لا جدال فيه أن نزعة العالم الحديث اللاإرادية، إن لم تكن معها نزعته الإلحادية، مطبوعة بالتصور العلمي للعالم الذي لا يمثل الدين، في منظوره، إلا شكلا من الخرافة من المفيد للإنسانية تجاوزه.

ومع ذلك، مما لا شك فيه أن الديانات حافظت على وجودها في العالم الحديث (على الرغم من كل شيء) باسم العلم الحديث كان الفلاسفة قد نعوا الدين، وعدوه مهجورا ووهميا؛ بل خطيرا، وهو الحكم الذي ما زال بعد الكتاب يرددونه من حين إلى آخر. لكل واحد الحرية في أن يرى في الدين مجرد بقايا سذاجة خرافية، لكن استمرار الديني وثباته هو أمر واقع،

[1]فراس السواح : مغامرة العقل الأولى، ص.

والإيديولوجيات التي أرادت أن تحل محله، ومن بينها الماركسية، هي التي شاخت بطريقة سيئة. وقد كان هيغل على صواب عندما قال: إن على المرء التفكير مليا إذا رام معارضه سلطه الدين بسلطتهّ؛ لأنه يواجه سلطة معترفا بها كونيا.[1]

يمكن لفلسفة الدين أن تتخذ تعاريف ومعاني متعددة، وتبعا لمعناها الجوهري الذي نتبناه هنا، هي تفكير في الحدث الديني، في دلالته وعلله، دون تجاهل المعنى المزدوج الذي تحمله عبارة (فلسفة الدين)؛ حيث إذا تركنا جانبا المعنى الأولي الاصطلاحي الذي يكون فيه الدين موضوعا للتفكير الفلسفي، فإننا نقرأ فيها معنى ثانيا يعترف للدين بشكل من الفلسفة، أو بفلسفة ثانوية في الدين، أي بشكل من العقلانية، وبطريق يقود نحو الحكمة. وبناء عليه، فلسفة الدين تهتم بالأسئلة الدينية الكبرى (معنى العبادة والله والإيمان والكنيسة والتعليمات الأخلاقية...)، وبكل ما أمكن للفلاسفة قوله حول هذه القضايا. إننا هنا أمام حقل شاسع؛ لان كل الفلاسفة منذ العصور القديمة إلى يومنا هذا، لهم أشياء مهمة يدلون بها حول الدين، ومن ثم، إن حقل فلسفة الدين يلتقي، تقريبا، مع الفلسفة ذاتها.[2]

- **موقف هيدغر:**

يرى **هيدغر** أن السؤال حول المقدس لا يمكن طرحه إلا إذا استعدنا " **سؤال الوجود**" من جذوره. إذا كان هذا السؤال أساسيا أيضا فلأننا نعيش في حقبة وفي إطار تقليد يهيمن فيه فهم للوجود يجعل المقدس من قبيل اللامفكر فيه أو يقصي احتمال تجليه. هذا التقليد هو الذي يلخصه هايدغر إجمالا في كلمة " ميتافيزيقا."

نعرف أن الميتافيزيقا تحاول منذ أفلاطون تفسير الوجود انطلاقا من مبادئها الأولى، والحال أن هايدغر يرى أن هذه الميتافيزيقا تغذيها إدارة الهيمنة، لأنها تستند على تصور للوجود يختزله الى ما يمكن إدراكه بالنظر، يتحدد الوجود إذا بقابليته بالرؤية، ومن ثم مبدئيا في علاقته بالنظرة الإنسانية. ما يكشف عنه هايدغر هنا هو التصور الإسمي للوجود، الذي بدانا بالحديث عنه في هذا الكتاب، والذي يرتبط بالأولوية التي يعترف بها العلم لما هو قابل مباشرة للملاحظة. إذا كانت هذه النزعة الاسمية قد جعلت الازدهار البارز للعلم أمرا ممكنا، فإن هايدغر لا يجهل أن هذه النزعة تهمل كلية مسالة المعنى، ما معنى وجودها ووجود الكوسموس إذا كان العالم ويتلخص في مجموعه من الكتل المتحركة تدبرها قوانين الميكانيكا وحدها؟ من الواضح أن الدين بالنسبة الى هذا البناء ليس إلا بناء ثانويا للفكر، لا يمكن اعتباره إلا تخيلا ما يزال بعض الأفراد متعلقين به نتيجة أصولهم أو نتيجة قلقهم. لم يعد الإيمان هنا إلا موقفا ذاتيا، ومن ثم هو إشكالي، لكن هذا الحكم يصدق على كل المعتقدات الأساسية التي أصبح يتحدث عنها، منذ عهد قريب بكلمة أن تصورها الفيزيائي للواقع ليس

[1] جان غروندان، فلسفة الدين، ترجمة عبد الله المتوكل، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، ط1، المغرب، 2017، ص 23.
[2] المرجع نفسه، ص 30.

إلا أحد تجليات الوجود، وهو التصور الذي اكتسب هيمنة في تقليدنا، وحده فهم آخر للوجود يمكن أن يخلصنا من هذا المآل، وبه ترتبط مسالة مقدس والمعنى أو الإلهي[1].

فالعودة للمقدس هي مجال للانفتاح على أنماط غير تقليدية من الدين، فبعد أن أتى تيار العلمنة الجارف بالكامل على الدين في الغرب، تكون العودة للمقدس إعادة ترتيب استراتيجية، ليكون بعد القداسة الجديد أكثر تلاءما وتفاعلا مع التغيرات التي فرضتها العلمنة الحديثة، فالمقدس في عرف هيدغر "فوق الآلهة والبشر إنه الأكثر قدما من الأزمنة، وبما أنه الأول وقبل كل شيء، فهو يأتي قبل كل شيء ويحفظ كل شيء في صلبه، إنه الافتتاحي (البدء) الذي يدوم والحميم الدائم والقلب الأبدي".

وفي ذلك رد على مختلف الآراء الحداثية التي جعلت من الوعي بالدين مجرد مرحلة تاريخية يعيها الإنسان وسيكون مآلها الضمور بمجرد أن يزداد الإنسان وعيا خاصة رأي عالم الاجتماع الفرنسي أوغست كونت في قانون الحالات الثلاث، الذي جعل من الرؤية الدينية مرحلة بدائية جرى تجاوزها مرورا بالمرحلة الميتافيزيقية وصولا إلى المرحلة الوضعية.

من أجل ذلك يرى هيدغر أن الانسلاخ عن المقدسات واستبعادها لا يعني مجرد تنحيتها ونكرانها أي لا يعني إفراطا في النزعة الإلحادية، بل هو عبارة عن سيرورة ذات حدين فمن جهة أمكن من خلاله للفكرة العامة عن العالم أن تصبح مسيحية وذلك بالقدر الذي أصبح ينظر فيه إلى أساس العالم باعتباره لا منتهيا ولا مشروطا ومطلقا، ومن جهة ثانية حولت المسيحية مثالها عن الحياة إلى رؤية للعالم، هذا الانسلاخ هو حالة فراغ المقدس المتعالي عموما أي حالة من الترقب والحيرة، والمسيحية هي المسؤول الرئيسي عن حصوله، والحال أن هذا الانسلاخ لا يستبعد التدين إلا نسبيا إذ معه بالضبط ستنقلب كل علاقة بالمقدسات إلى تجربة دينية، لكن المقدسات العليا تختفي عندما تصل الأشياء إلى هذا الحد، ويتم ملء الفراغ الذي يعقب ذلك باستكشاف تاريخي وسيكولوجي للأساطير[2].

نظرا لتعدد الخطابات الغير قابلة للتوحيد، ليس هناك ما يمنع الخطاب الديني من تأكيد حقه كشكل من أشكال الخطاب المستقل بذاته، ضد الانتقادات الحداثية للدين في القرن التاسع عشر.

نظرا لاختفاء الخطابات الما بعدية الميتافيزيقية، فإن الاختزال الإلحادي للدين أو اختزاله الدوغمائي إلى فكرة وحيدة البعد، مثل زفرة المظلومين (ماركس) وخيال ذهاني (فرويد)، أو حقد الضعفاء ضد الأقوياء (نيتشه) تم تجاوزه.

---

[1] جان غزوندان، فلسفة الدين، ص 147، 149.
[2] هيدغر: التقنية، الحقيقة، الوجود، ترجمة محمد سبيلا، المركز الثقافي العربي، 1958، ص138-141.

وأخيرا الشكل الذي أطلقه ما بعد الحداثيين ضد الأزواج المتضادة: الله/عالم، روح/جسد أو زمن/خلود، كان من مفعوله تآكل أي تمييز واضح بين إيمان وإلحاد، ديني ودنيوي.

- **رأي فاتيمو:**

يقدم **فاتيمو** أيضا أسبابا نظرية لإضفاء مشروعية فلسفية على خياره الفكري ولتبرير انتعال الخطاب الديني. السبب الأول والأهم وفقا لفاتيمو، هو تفكك التصور التنويري للتقدم، وانهيار النظريات الفلسفية التي " تعتقد بأنها قامت بتصفية الدين "مثل العلموية الوضعية، والتاريخانية الهيغلية والماركسية. اليوم، يقول فاتيمو (ليس هناك من أسباب فلسفية معقولة لكي نكون ملحدين، أو على الأقل لرفض الدين). لقد مر وانقضى ذلك الوقت الذي كان يعتقد فيه أن الحقيقة محصورة في مجال العلم التجريبي، وأن التقدم المستمر للأنوار سيقود الإنسان إلى حاله من التحرر الكامل من سلطة التعالي، ولكن مثل هذه الشروط، يكرر فاتيمو، أثبتت أنها مجرد أوهام، ومطمح التحرر من الدين أثبت أنه حلم مستحيل التحقيق.

نحن إذن أمام حدث غير متوقع أطاح بالمواقف الدوغماوية السابقة، وجعل وفقا لفاتيمو، فكرة خيبة العالم هي نفسها خائبة، وقلب فكرة أزالة الأسطورة إلى ضدها بحيث إن مطلب تصفية الأسطورة غدا هو نفسه أسطورة. المعطى الرئيسي الذي تم اكتسابه عموما في عصر ما بعد الحداثة، هو أن سواء العقلانية العلموية، أو التاريخانية، من حيث هما رفض لإمكانية الدين، أصبحا غير قابلين للاحتمال، والمنفذ الإلحادي ليس هو بالضرورة المنفذ الوحيد للتفلسف[1].

ضد الفلاسفة الملحدين، واللادينيين أو المعادية للدين، فاتيمو يطلق فرضية ساخرة، واستفزازية إلى حد ما، فهو يقول إن عدائهم للدين لا يعود إلى أسباب نظرية متينة ولكن فقط إلى نوع من الكسل الفكري: (الفلاسفة اليوم يبدو أنهم، في الأغلبية، لا دينيون أو معادون للدين، فقط بسبب عطالتهم (الفكرية)، وليس لأسباب نظرية قوية). لقد استقر فاتيمو على هذه الفكرة، وكررها في عديد المواضع في كتبه، حيث بدا له أن الفلاسفة المحدثين لا يتحدثون عن الله، أو بالأحرى يعتبرون أنفسهم ملحدين، بمجرد العادة، تقريبا بنوع من العطالة (الذهنية)[2].

يقصد الغرب الحداثي المعلمن. لقد عبر عنها بوضوح في قوله: (إن الدين يعامل كعودة. إنه الحضور من جديد لشيء ظننا أنه صار منسيا، وتفعيل لأثر كاد أن يختفي، وإعادة فتح لجرح، وطفو على السطح لمكبوت، وتحقق أن ما افتكرناه "(تجاوز، اكتساب الصفة الحقيقة وعملية الوضع جانبا التي تنجم عنها) ليس إلا " " فترة نقاهة يجب أن تصفى الحسابات مع الأثر الذي لا يمحى لمرضها. فالعودة إذن، حسب منطق فاتيمو، هي ليست أمرا عرضيا

[1] محمد المزوغي، عودة الدين وتأويل الكتاب المقدس عند جياني فاتيمو، مجلة دراسات، ص 83.
[2] محمد المزوغي، عودة الدين وتأويل الكتاب المقدس عند جياني فاتيمو، مجلة دراسات، ص 85.

وإنما شكل جوهري للتجربة الدينية. الذين هو أيضا نداء (يخاطبنا بصوت نحن واثقون من أننا سمعناه من قبل).[1] فاتيمو من جهته، وعلى نفس هذه الوتيرة، يقول إن العقل الهندسي الديكارتي، وأيضا العقل الجدلي الهيغلي، استنفدا مسارهما، ولم يعد هناك من معنى للمعارضة الحاسمة بين الإيمان والعقل.[2] فالعودة إذن حسب منطق فاتيمو، هي ليست أمرا عرضيا وإنما شكل جوهري للتجربة الدينية. الدين هو أيضا نداء (يخاطبنا بصوت نحن واثقون من أننا سمعناه من قبل).

والحال أن عودة الديني التي يتم التسويق لها الآن، باعتبارها درعا واقيا ضد مخاطر الحداثة والتكنولوجيا، والمنعرجات السياسية والاجتماعية الخطيرة، ليست ما يقصد فاتيمو. من منظور الفلسفة العودة الحميدة هي بمنأى بل في تعارض مع (الإلهام الأصولي للتدين الجديد المستوحى من المخاوف القيامية المنتشرة في مجتمعنا). لكن هناك مطلبا خطيرا يمكن أن يركب على عودة الديني ألا وهو ما يبحث عنه الوعي الشعبي من أسس نهائية ومتينة تعطي معنى أخيرا للوجود، وهو بالتعبير النظري عودة إلى فكرة تأسيسية التي هي ميتافيزيقا خالصة.

لكن في حقيقة الأمر فاتيمو لا ينكر على الوعي الشعبي عودته للتدين وإنما يحاول تسييره إلى المرفأ الآمن الذي يستطيع من خلاله أن يجد نقطة التقاطع بين مطلب الفلسفة ومطلب الوعي الشعبي: (يتعين على الفلسفة أن تعترف بالجذور المشتركة لهذين الشكلين من "العودة" وتسلط الضوء عليهما من دون أن تتخلى عن مبرراتها النظرية الخاصة، لا بل بإبراز هذه المبررات كأساس لتجدير نقدي لهذا الوعي الشعبي ذاته)[3].

رغم تحرزه من تجربه عودة الديني التي يجربها الوعي الشعبي، فإن فاتيمو لا يستهين بها ولا يتجاهل توقها إلى المقدس، بل ينفى التنافس بينها وبين الفلسفة: التنافض بين الفلسفة والوعي الشائع غير وارد. فالفلسفة صاحبة الأصالة لا يمكنها أن تتحقق إلا عبر اللاأصالة، إلا باعتناق نقيضتها، ولا يجب بالتالي أن تتعالى أو تنسب إلى نفسها علما لدنيا، بل يجب عليها أن تتحلى بتواضع: على الفلسفة أن تنظر إلى ذاتها كاستماع نقدي. أو كاستذكار لمصير الوجود وتقلبات أقداره المرسلة. للنداء الذي لا يصبح مسموعا إلا ضمن تجربه اللاأصالة ذاتها، منظور إليها لا باعتبارها بنيوية، وإنما في ارتباطها بحدث الوجود، وفي هذه الحالة، بعطاء الوجود في المرحلة الأخيرة للميتافيزيقا).[4]

- **النزعة الإسمية للعلم الحديث:**

[1] المرجع نفسه، ص 87.
[2] المرجع نفسه، ص 85.
[3] المرجع نفسه، ص 87، 88.
[4] المرجع نفسه، ص 89.

إن أفق الفكر الذي فرض ذاته مؤخرا، والذي يرى في الدين مجرد بناء ثقافي يضاف إلى واقع وحده العلم قادرا على معرفته، هو أفق النزعة الإسمية التي تقدم نفسها باعتبارها جوابا عن السؤال الذي يتوخى معرفة ما يوجد واقعي: فأن "يوجد" الكائن، في عرفها، هو أن يوجد في الواقع وجودا ماديا ملموسا، وإلا فهو غير مجود، أي أن ينبثق واقعيا في المكان، وتشهد على وجوده حواسنا وتثبته وسائل القياس.[1]

هكذا يتضح أن هذه النزعة مخربة للدين ولإمكانية فهمه فهما سليما. ولعله من باب تحصيل حاصل القول: إن الوقائع الدينية (الوجود الإلهي على سبيل المثال) تتخذ طابعا إشكاليا في إطار النزعة الاسمية؛ هل يوجد الله في الواقع وجودا مباشرا ملموسا على نمط وجود تفاحه أو نملة؟ وبما أن الجواب بالنفي، فالله غير موجود بالنسبة إلى تيارات الحداثة المطبوعة بهذه النزعة، أو لا يوجد إلا في توهمات الخرافة.

إن التصور الذي كان ينظر إلى الكائن باعتباره تجليا للماهية، ومهما بدا اليوم غريبا، لم تكن تعترضه مثل هذه الصعوبات؛ لأن الوجود الفردي في منظوره عرضي وتابع لوجود أسمى منه، ومن ثم وجود الإلهي لم يكن يطرح في حد ذاته أي مشكل، باعتباره وجودا أوليا. أما بالنسبة إلى الإيمان، فلم يكن مسألة مرتبطة بالاختيار الشخصي للفرد بقدر ما كان يعني معانقة المرء لبداهة الماهية الإلهية، واستشعار ما يغمره من حضور وسخاء إلهيين. وهذا الإيمان، بما هو هبة إلهية لا علاقة له بذلك الذي يأتي نتيجة الإختيار الشخصي.

لا يمكن لفلسفة الدين أن تتجاهل هذا الأفق الإسمي للعلم الحديث، الذي يجعل من الدين مسألة جد إشكالية، لكنها تعرف أيضا، أن الدين أقدم من العلم (وأنه، بنظرته إلى العالم كـ (كسموس محكم التنظيم)، قد ساهم في ظهوره عند اليونان)، وأنه منذئذ مارس تعليمه باستقلال عنه، كما أنها تعرف أن الأشكال الدينية القديمة مازالت تتمتع بحيويتها في عصر العلم، في حين نجد أشكالا أخرى من المعرفة ومن التجربة أو الإيمان، التي توصف بأنها قبل علمية، قد اختفت في هذا العصر؛ ربما مازالت موجودة هنا أو هنالك، لكن بعض الممارسات مثل علم التنجيم أو السيمياء قد اختفت تقريبا. لطالما اعتقدت الحداثة، وربما لا تزال تعتقد أن المصير نفسه ينتظر الدين، غير أن هذا لم يحصل؛ فالدين ما زال يشكل أحد الأبعاد الحيوية والقوية للوجود الإنساني. إنها لمدهشة هذه الحيوية التي يتمتع بها الدين في العالم المعاصر، حيث نجد أن كبار الزعماء الأخلاقيين، مثل غاندي والبابا بولس الثاني، مرورا بمارتن لوثر كينغ، وأوليي فيزل، وأوسكار روميرو، والدالاي لاما، والأم تيريزا، والقس بيار، هم في الغالب شخصيات دينية ملهمة. إلى ماذا تعود قوة الدين هذه، التي ما تفتأ

[1] جان غروندان، فلسفة الدين، ص 17، 18.

أحداث الساعة تؤكدها؟ أقل ما يمكن قوله: إن هذه القوة تشهد على تجربة في الحياة تتجاوز الإطار الضيق للنزعة الإسمية.[1]

خلاصة:

لقد اعتقد العقل الحداثي الغربي، أن الدين أمر يعود إلى الماضي، وهو من سمات المجتمعات البدائية السابقة للحداثة. لكن التاريخ العالمي اتخذ هذه الأيام، مسارات مختلفة عن كل التوقعات؛ إذ تمظهر الديني في مختلف الحركات الدينية في العالمين الغربي والإسلامي. وهذا ليس مجرد إعادة إحياء لأشكال تقليدية، بل بناء لظواهر حديثة للغاية؛ فالجديد في لحظتنا الراهنة، يتمثل في الحضور المتزامن لجميع ديانات العالم، ووجودها بشكل منفصل عن سياقها الزماني والمكاني، مما يجعلها عرضة لاستحواذ النزعات الفردية والأصولية عليها. فراهنية الديني وعودته، ارتبطتا بحاجات الشعوب إليه، حيث خضع لملابسات التجربة التاريخية، إذ يمكن للدين أن يلتقي مع الاستبداد في ظروف معينة، مثلما يمكنه أن يكون مقارعا للاستبداد والمستبدين في أوضاع مغايرة. وبهذا المعنى، لم يعد الدين، حسب ريجيس دوبري، أفيون الشعوب، بل «أصبح فيتامينها»، ومخلصها من كل أشكال السيطرة والاستلاب والاستغلال.. إن راهنية الديني أو عودته، تتجلى في سيرورة أنسنة الإلهي، وسيرورة تأليه الإنسان، بحيث يصبح الدين أقل عقائدية، وأكثر روحانية، لكي لا تتسع الهوة بينه وبين الحياة. إذا كان عنوان الحداثة هو السيطرة والتحكم نتيجة التطور العلمي والتقني، فإن عنوان ما بعد الحداثة، هو الحيرة المعرفية، والارتباك المنهجي، والفراغ القيمي. أمام هذا الوضع، جرت عودة الدين، وازدادت الحاجة إلى الإيمان والاعتقاد والتدين. وجرت، بالتالي، إعادة الاعتبار إلى الدين، باعتباره شعورا بالتبعية المطلقة، والعجز الإنساني أمام القوى الخارجية.

إن عودة الديني تعبر عن قلق في العقل الغربي، يرجع إلى أنه يدرك التاريخ بشكل أحادي الاتجاه؛ إذ ينطلق من مجتمعات تقليدية إلى مجتمعات حداثية، من دون الأخذ بعين الاعتبار البعد التعددي والمشاركة الحضارية للثقافات والشعوب الأخرى. فخطاب الغرب نفسه حول الحضارة والحداثة والتقدم، لا يخرج عن التعاليم المسيحية المعلمنة، إذ يشكل فصلا جديدا في تاريخ الدين الذي يحمل رسالة الخلاص. لكن الخلاص هنا، هو خلاص أرضي يبشر بالجنة في الحياة الدنيا. ما يلاحظ في الربع الأخير من القرن العشرين، أن هناك فكرتين: الأولى ترى في العلمنة سيرورة محتمة، وشرطا للحداثة، ونتيجة لها في آن واحد. والثانية تسجل عودة الديني، مدركة أنها احتجاج على حداثة مستلبة أو وهمية، أو باعتبارها شكلاً مختلفا للدخول في الحداثة. فعودة الديني تحيل إلى إعادة صياغة «الدين، وليست عودة إلى ممارسات سلفية مهجورة»، بل هي بلا صفة إقليمية، وليست هوية ثقافية. فعلى الرغم من

[1] جان غروندان، فلسفة الدين، ص 21، 22.

أزمة الديني، التي هي أزمة ثقافة، فإن الاعتقادات الدينية وتحولاتها وانتقالاتها، قادرة على البقاء والازدهار.

لقد كان الاعتقاد السائد، عند كثير من العلمانيين في القرن العشرين، أن الدين وهمٌ يجب أن يتبدد، وأن الأديان هي مجموعة من الخرافات التي تمضي إلى الأفول، ولم تعد سارية المفعول. لكننا نشهد إعادة إحياء لكل ما هو ديني: فالحجاب، والمساجد، والصوامع، والأسماء الشرقية الإسلامية كلها، دلالات على هذا الوجود المزعج، إذ أصبحت هذه المظاهر، تحتل أهمية كبرى في الوعي الغربي بشكل عام. إن عودة الديني في الغرب، جاءت استجابة لحاجة إلى المعنى، في ظل مجتمع مأزوم بكل أشكال الاستهلاك والتشيؤ والعلمنة. بينما يختلف الأمر في العالم الإسلامي، حيث يطغى الإسلام السياسي والرهان الإيديولوجي، بوصفهما أفقًا لتجاوز التخلف والاستبداد[1].

المحور الثالث: الدين والعلم

ـ الدين ومنظومة العلوم الكونية

. الدين ومنظومة العلوم الإنسانية.

ـ الدين ومنظومة علوم الوحي.

1- الدين ومنظومة العلوم الكونية:

لقد شكلت **العلاقة بين الدين والعلوم** موضوعاً للبحث الفلسفي منذ العصور القديمة، حيث اهتم بها ودرسها الفلاسفة واللاهوتيون والعلماء. وقد اختلفت وجهات النظر حيالها وتباينت، فالبعض رأى فيها علاقة الصراع بينهما، والبعض الآخر، وصفها بالانسجام، وطرف ثالث يقول بالتفاعل الجزئي بين الدين والعلم.

- **أسباب الصراع بين العلم والدين:**

من أهم أسباب الصراع بين العلم والدين حسب راسل هي الفروق المعرفية الواسعة الموجودة بينهما: فالعلم هو محاولة عن طريق الملاحظة وإعمال العقل القائم على هذه

[1] حسن الحريري: معنى عودة الديني إلى العالم المعاصر ودلالاته، https://aawsat.com/home/article/775796/

الملاحظة لاكتشاف الحقائق الخاصة بالعالم ثم اكتشاف القوانين التي تربط الحقائق ببعضها البعض، فالعلم يجعل من الممكن التنبؤ بأحداث المستقبل.[1]

ومن أسباب الصراع بين العلم والدين اختلاف نظرتها إلى الحقيقة، حيث ينظر للدين على أنه يمكن في الحقائق الخالدة واليقينية بصورة مطلقة، على خلاف العلم فهو غير نهائي على الدوام، وهو ما أكده من خلال قولهّ: "إن العقيدة الدينية تختلف عن النظرية العلمية في أنها تزعم أنها تجسد الحقيقة الخالدة واليقينية بصورة مطلقة، في حين أن العلم غير نهائي على الدوام ويتوقع ضرورة إدخال التعديلات على النظريات الحالية عاجلا أم آجلا، فضلا على أنه يدرك أن طريقته من الناحية المنطقية قادرة على الوصول إلى براهين كاملة ونهائية".[2]

وترجع أهميته "داروين" الأساسية من الناحية التاريخية إلى أنه اقتراح آلية للتطور، هي "الانتخاب الطبيعي"، وهي آلية جعلت التطور يبدو أكثر احتمالا.[3]

وفي ميدان الطب أرجعت الكنيسة سبب الأمراض التي تصيب الجسم البشري إلى عقاب إلاهي لمرتكبي المعاصي، أو إلى مرض شيطاني، ومادام كذلك فيجب تدخل القديسين من أجل الشفاء منه من خلال أخذ شفاعتهم، أو الترك بما تركوه من ورائهم من بقايا مقدسة، أو عبر الصلاة والحج إلى بيت المقدس، ويمكن الشفاء منها (الأمراض)، عن طريق طرد هذه الشياطين والأرواح النجسة، وقد وجدت كل هذه الأشياء في الكتاب المقدس، وقد قام آباء الكنيسة بتطوير بقية النظرية، على غرار ما فعله القديس "أوغسطين" الذي كان يعتقد اعتقادا راسخا أن الشياطين هي سبب الأمراض التي تلحق بالعبد المسيحي المؤمن.[4]

لقد أكدت "نظرية التطور" حسب "راسل" أن أشكال الحياة موجودة من خلال عصور سحيقة في القدم، وهناك الأشكال السابقة والأشكال اللاحقة، هذه الأخيرة لا توجد من تلقاء نفسها بل وجدت من أشكال سابقة عليها في سلسلة متتابعة.[5]

وهذا ما يمكن أن نلمسه في قول "داروين" الأنواع الحية وجدت متتابعة، فهي لم تخلق بصورة مستقلة عن بعضها بعض، فكل نوع يأتي من نوع آخر،[6] هذا التتابع بينهما يكون من خلال سلسلة من التعديلات والتغيرات التي تقوم وفق نظرية التطور في البيولوجيا، وقد وجهت بهذا نظرية قاسية للعقائد الدينية، التي أكدت ثبات الأنواع وعدم تطورها، يقول "داروين": إن جهلنا بقوانين التمايز جهل عميق جدا، فنحن لا نستطيع أن ندعي ولا حتى في حالة واحدة من مائة حالة إمكاننا أن نحدد أي سبب واحد وراء تمايز هذا أو ذاك الجزء، ولكن عندما يكون لدينا الوسائل للإقامة مقارنة فإنه يظهر أن نفس القوانين قد أدت تأثيرها

---

[1] برتراد راسل، الدين والعلم، تر: رمسيس عوض، دار الهلال، مصر، ص3.
[2] المرجع نفسه، ص 4، 5.
[3] المرجع نفسه، ص 66.
[4] المرجع نفسه، ص 82-84.
[5] برتراد راسل، الدين والعلم، ص 65.
[6] داروين، أصل الأنواع، تر: مجدي محمود المليجي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2004، ص 57.

في إنتاج الاختلافات الصغرى بين الضروب التابعة لنفس النوع والاختلافات الكبرى بين الأنواع التابعة لنفس الطبقة.[1]

وأكثر من ذلك: إن الدين خسر الرهان تماما أمام سلطة العلم، فهو مصدر للعذاب الذي عانته البشرية، رغم مساهمته الماضية في جعل "الكهنة المصريين" يؤرخون للكسوف والخسوف، ولم تعد الكنيسة تتميز بالموضوعية بل صار رجال الدين يخدمون مصلحتهم وسلطتهم وجيوبهم، وقد عارضوا لأجل ذلك كل تقدم أخلاقي وعقلي.[2]

- **العلم والدين: المواجهة الأولى**

يقول باربور" نشأت المواجهة المهمة الأولى بين العلم والدين عن النجاحات البارزة للمناهج العلمي .وقد بدا أن نتيجة ذلك هي أن العلم (والمنهج التجريبي) يمثل الأسلوب الوحيد الذي يمكن الوثوق به لاكتشاف الحقيقة. وأخذ العديد من الناس يعتبرون أن العلم هو الوحيد الذي يتميز بأنه (أمر محسوس وعام وعقلاني يقوم على الأدلة التجريبية المتينة) بينما يعد الدين أمرا (عاطفيا شخصيا ومحدودا يقوم على التقاليد والنقول الموثوقة التي تتعارض فيما بينها)".

المادية العلمية:

تمسكت المادية العلمية بزعمين مهمين:

1. أن المنهج العلمي هو الوحيد الذي يمكن الوثوق به في اكتشاف الحقيقة.
2. تمثل المادة (المادة والطاقة) الحقيقة الأساسية الوحيدة في الواقع الموضوعي (وبعبارة أخرى فإن الواقع الموضوعي يتكون من المادة والطاقة وليس ثم شيء آخر سواهما).

والمنهج التجريبي هو الطريق الوحيد لاكتشاف العالم (المادة والطاقة) طبقا للمادية العلمية .وليس للمناهج غير التجريبية (الفلسفية والعرفانية والدينية...) أن تملك قيمه علميه ولا يمكن الوثوق بها كما لا تضيف شيئا إلى معرفتنا الحقيقية بالواقع الموضوعي.

ذهب أتباع الوضعية المنطقية (1920- 1940) فيما بعد إلى أبعد من ذلك ولم يزعموا بأنه لا يمكن الوثوق بالآراء الدينية والفلسفية والأخلاقية وأنها دون قيمه علميه وحسب، وإنما

[1] المرجع نفسه، ص 272.
[2] برتراند راسلر، ما الذي أؤمن به؟، مقالات في الحرية والدين والعقلانية، تر: عدي الزعيبي، دار ممدوح عدوان للنشر والتوزيع، سوريا، 2015، ص 83-85.

قالوا في ضوء عدم خضوعها للتجربة أنها بالأساس خالية عن المعنى وعن أي مضمون دلالي (يلاحظ الواقع)[1].

مجالات التعارض:

1. علم الفلك حلبة التقاطع ودائرته الأولى:

نجد أن صورة الكون في القرون الوسطى والتي كانت خليطا من هيئة أرسطو واللاهوت المسيحي، افترضت أن الأرض محاطة بالفلك المركزي المتحد بمركز السماء بينما تقطع الكواكب مسارا دائريا يتصل بالأفلاك المحركة. وحيث كانت الأجرام والكواكب السماوية تعد كاملة لا يتطرق إليها الفساد فكان يليق بها ألا تتحرك إلا وفق المسار الدائري وهو أكمل الأشكال.

وقد تحول هذا المخطط بسهولة إلى رؤية وراح يتطابق مع التجربة العامة والعادية ومع صلابة الأرض وتماسكها، بحيث راح يطابق بين موقع الأرض ومقدرات بني البشر. وهذا هو التصور الذي قدمته القرون الوسطى وتولى العلم الحديث معارضته. ففي علم الفلك الحديث لا تعتبر الأرض فلكا مركزيا بل هي كوكب متحرك في كبد السماء. والشمس هي التي اعتبرت مركزا للمنظومة الشمسية لا الأرض كما دلل اكتشاف أقمار المشتري على أن الأرض ليست مرك لسائر الحركات. واستطاع غاليليو تقديم المزيد من البراهين على النظام الشمسي المركزي، وشاهد عام 1610م من خلال التلسكوب المخترع حديثا، الجبال والمرتفعات الموجودة على سطح القمر، مما دلل بوضوح على أنه جرم طبيعي غير منظم وليس" فلكا سماويا" كاملا.

2. ظهور التفسير الميكانيكي للكون:

اعتبار الكون بمثابة ماكينة كبيرة تتسم بالتعقيد، حيث توفرت أرضية الرؤية هذه في عصر غاليليو بينما شاعت منذ عصر نيوتن فصاعدا، وتم تأكيدها ودعمها من خلال المنجزات العظيمة التي حققتها فيزياء نيوتن. وكانت الرؤية الميكانيكية تلك تقدم تصوراتها حول الله والكون وعلاقه الله بالكون وطبيعة تدخله في شؤون العالم وتدبيره له مما كان يتعارض بصراحة مع ما جاء في الكتاب المقدس حول ذلك وما كان يمثل قناعات الاتجاه الديني لقرون متمادية.

[1] عبد الجبار الرفاعي، موسوعة فلسفة الدين -3-/علم الكلام الجديد مدخل لدراسة اللاهوت الجديد وجدل العلم والدين، دار التنوير للطباعة والنشر، بغداد، ط 1، 2016، ص 119، 120.

إن إله غاليلي ونيوتن هو خالق الذرات الأولى من الكون ذات الأداء المشترك ويغلب البعد الفاعلي على الإله هذا أكثر من الجانب الغائي، وهو علة محدثه أكثر منه علة مستبقية. فهو خالق عناصر الطبيعة الأولية ومحركها والتي أخذت بعد ذلك تواصل حركتها تلقائيا وتتبع في هذا قوانين ثابته لا تتغير.

بينما لم يكن الإله في الكتاب المقدس ذلك الذي يقتصر دوره على تلافي الثغرات وأنحاء الخلل التي تواجهها حركة الكون أحيانا، ولم يكن الإنجاز العلمي الذي يتولى تلافي الثغرات العلمية ليدفع به خطوة إلى الوراء ويفتح واحدة من حصونه. بل إن ذلك الإله كان حافظ الإنسان الذي يتولى في كل لحظة توجيه حركة المخلوقات ومنحها رزقها والتدبير الفاعل والمباشر لنظام الخليقة.

3. افرز علم الأحياء دائرة جديدة للتقاطع بين المعطيات العلمية وظواهر الكتاب المقدس :

عبر طرح نظرية" تطور الأنواع" من قبل دارون ولامارك وهاكسلي...إلخ ولم يكن الإنسان في ضوء النظرية هذه الخليفة الخاص الذي اختاره الله وخلقه دفعة واحدة ليستخلفه في الأرض، وإنما هو جيل متطور من الحيوانات التي سبقته، وقد بلغ هذا المستوى البيولوجي طيلة فترات طويلة وفي ضوء تنازع البقاء[1].

- **العلم والدين مكملان، دونالد مكاي(donaldmackay) :**

يرى **دونالد مكاي** (1987- 1922) " أن الدين والعلم يختلفان في المناهج والغايات ويعالجان موضوعات واحدة مشتركة هدفهما صياغة وتفاسير متنوعة حول الظواهر المختلفة، ويكون كلاهما مكملا للآخر.

إن المقصود من التكامل هو أن التفاسير العلمية والكلامية الناظرة الى حادثة واحدة يستطيع كل من العلم والدين أن يكون صادقا في ساحته الخاصة به. إن العلم بالاستفادة من منهج التحقيق ومعاييره الخاصة يستطيع أن يحصل على تبيين دقيق وصحيح حول الظواهر التجريبية، وهدفه كشف علل الوقائع أما وظيفة الإلهيات من خلال مفاهيمها المتمايزة فيمكن أن تعطي تفسيرا كاملا لبعض الموضوعات المهمة، وتهدف الى كشف معاني الوقائع. ويمكن القول: أننا إذا أردنا الحصول على أكمل فهم ممكن نحتاج الى التفاسير العلمية والكلامية على السواء[2].

[1] عبد الجبار الرفاعي: موسوعة فلسفة الدين ، علم الكلام الجديد مدخل لدراسة اللاهوت الجديد وجدل العلم والدين، دار التنوير للطباعة والنشر، بغداد، ط 1، 2016، ص 124، 125.

[2] محمد شمص، العلم والدين صراع أم حوار؟، معهد المعارف الحكيمة للدراسات الدينية والفلسفية، 2006، ص 131،130.

وبهذا نكون أمام مواقف ثلاثة مختلفة: فالموقف الأول يرى بتناقض الدين والعلم، وهذا يجعل حضور أحدهما مبعدا للآخر، وأما الموقف الثاني فيرى أن لكل من الدين والعلم مجاله، فلا يلتقيان ولا يتضادان فيتناقضان، وأما الموقف الثالث فهو القائل بتباين كل من الدين والعلم، وذلك بأنه رغم تناولهما المواضيع نفسها لكن بطرائق مختلفة ووجهات نظر مختلفة. فكيف ذلك؟ وما أساس هذه المواقف؟

- **الموقف الأول: بين العلم والدين تناقضا صريحا.**

إن الموقف الأول يتعلق بمن رأى أن هناك " تناقض صريح" بين العلم والدين، بل بالغ أصحاب هذا الموقف في التمسك بهذا التناقض، ولم ترى مخرجا منه لا بترجيح ولا بتفريق، بل جعلت العلم حربا على الدين وجعلت الدين حربا على العلم، ورأت أنه لا مخرج من هذه الحرب إلا بانتصار العلم وانهزام الدين فانتصر العلم لديها وانهزم الدين.

ولعل هذا كان جليا في أوروبا في عصورها الوسطى وبداية نهضتها، في وقت كان الصراع بين العلم والدين على أشده، عندما كان العلماء يتجهون اتجاها معاكسا تماما لاتجاه الكنيسة وباباواتها، مع تدهور في نظام الكنيسة، وضعف واضح في سلطتها التي بلغت أوجها في العصور الوسطى، وقوه اكتسبها العلماء نتيجة ما توصلوا اليه من اكتشافات أقنعت الناس بقيمتها وجذبتهم الى رحابها.

بل إنا نجد جون تندال في 1874 ميلادية يقول:" نحن ندعي وسننتزع من اللاهوت جميع النظريات الكسمولوجية، وان الأنظمة المختلفة التي انتهكت حتى الآن حرمة العلم(الطبيعي) عليها أن تسلم نفسها للعلم وتخضع لحاكميته، وتتخلى عن أي تفكير للتحكم فيه، وإن على جميع الأنظمة أن تتعلم التكيف مع ما يقتضيه التطور العلمي أو تنسى نفسها تماما."

- **الموقف الثاني: بين العلم والدين تمايزا لا تناقضا.**

وهناك من رأى أن بين العلم والدين تمايزا لا تناقضا، فليس أحدهما يثبت حتى ينفي الثاني، فيكون بينهما تناقض كما عند الفرقة الأولى، وإنما يختص بما لا يختص به هذا الثاني، فما يشتغل به العلم لا يشتغل به الدين، وما يشتغل به الدين لا يشتغل به العلم، فالعلم عند أفراد هذه الفرقة الثانية موضوعه المعرفة والحقيقة، بينما الدين موضوعه الشعور والحدس، وضوابط المعرفة والحقيقة لا تنطبق على مجال الشعور والحدس، وقواعد الشعور والحدس لا تنطبق على مجال المعرفة والحقيقة. وعلى هذا فلا النقد العلمي بمقدوره أن ينال من الدين، ولا السلطة الدينية بمقدورها أن تنال من العلم.

أو بتعبير آخر، فان هناك من يرى أن العلم ينتمي الى المعقول، بينما ينتهي الدين الى اللامعقول، فلا يوجد بينهما تناقض، لانهما لا يلتقيان بل كل واحد منهما عالم خاص، له قوانينه ومجاله وجوهره. وهذا ما عبر عنه هندريك كريمر في تقديمه لكتاب " الأخلاق المسيحية" لإسماعيل راجي الفاروقي.

- **الموقف الثالث: بين العلم والدين تباينا لا تناقضا.**

وهناك من ادعى أن بين العلم والدين تباينا لا تناقضا ولا تمايزا، فليس احدهما يثبت حيث ينفي الثاني، فيكون بينهما تناقض كما عند الفرقة الأولى، ولا أنه يختص بما لا يختص به، فيكون بينهما تمايز كما عند الفرقة الثانية، وإنما الواحد منهما يتناول ما يتناوله الآخر، لكن بغير الوجه الذي يتناوله به، فمتعلقهما واحد ووجه تعلقهما مختلف، فالاعتقاد في العلم غير الاعتقاد في الدين والمعرفة في هذا غير المعرفة في ذلك، والفعل هنا غير الفعل هناك فيكون العلم والدين بمنزلة شكلين متباينين من أشكال الحياة، بل بمنزلة عالمين اثنين لا مجال للمقارنة بينهما ولا لمقايسة أحدهما بالآخر، ومادام العلم والدين بهذا التباين البالغ فلا يعقل أن نصرف الدين بحجه أنه معرفة لا تقوى على النهوض بموجبات العلم، كما لا يعقل أن نسعى الى تقويته بأن نخلع عليه حلية العلم[1].

في كتابه " الأساطير، نماذج وأطر فكرية" يجري يان بربور (barbour I) مقارنة بين استخدام النماذج والأطر الفكرية في الدين والعلم. وهذا يعني مقارنه الدين والعلم بالمعنى المنهجي. ينطلق بربور من أن " تأثير العلم على الدين في القرن العشرين لا يتحدث بنظريات منفردة، مثل فيزياء الكم أو النظرية النسبية أو علم الفلك أو البيولوجيا الجزيئية، بقدر ما يحدده النظر الى العلم كمنهج".

في العلم تستخدم نماذج مختلفة تؤدي وظائف متنوعة. ويشير يان بربور الى النماذج التجريبية والمنطقية والرياضية والنظرية، ويولي اهتماما خاصا للنماذج النظرية التي تعد " آلية أو علمية مسلما بها قياسا على آليات أو عمليات معلومة". وينبغي فهم موقف هذه النماذج إزاء الواقع من منظور "الواقعية النقدية"، أي لا يجب أخذها كصور حرفيه عن الواقع، ولا بوصفها " أوهاما مفيدة". فهذه النماذج تعتبر وسائل جزئية وغير كافية لكي نصور لأنفسنا ما لا يمكن ملاحظته.

ويعمل بربور على إبراز خصائص العلم " الموضوعية" و " الذاتية "الآتية، التي يشترطها الدور الذي يقوم به الإطار الفكري :ترتبط موضوعية العلم بأن:1 (النظريات المتنافسة لا تعد نظريات لا قياسية،2) تحقق الملاحظة بدرجه ما رقابة على النظريات،3)

[1]بدران مسعود بن لحسن، العلاقة بين الدين والعلم في ضوء القرآن الكريم، مجلة الحقوق والعلوم الإنسانية، كلية قطر للدراسات الإسلامية-جامعة حمد بن خليفة، المجلد 10، العدد 01، قطر، 2017، ص 409-412.

ثمة معايير للتقييم لا علاقة لها بالبرامج البحثية. وترتبط ذاتية العلم بأن:1) جميع المعطيات مثقلة بالنظرية،2) لا تنصاع النظريات الموضوعة للتكذيب إلا بعناء،3) لا توجد قواعد للاختيار بين البرامج البحثية.

إن جميع هذه الخصائص يمتاز بها الدين كذلك مع فارق واحد وهو أن الخصائص " الموضوعية" في الدين أقل وضوحا مما هي في العلم، بينما تكون الخصائص " الذاتية" فيه أكثر وضوحا. " غير أنه وبجميع الحالات -يؤكد بربور- يلاحظ فارق بالدرجة، وليس ثمة من تباين مطلق بين العلم "الموضوعي "والدين " الذاتي."

هذه النتيجة، والتي توصل إليها بربور عقب مقارنته للعلم والدين فيما يتعلق بتوظيف الأطر الفكرية، يعلنها أيضا كخلاصة عامة للبحث بأسره. وعلاوة على ذلك يؤكد بربور أنه بإمكاننا أن نصف موقف كل من العلم والدين من الواقع بأنه " واقعية نقدية."

في هذا العرض الذي يقدمه يان بربور يبدو الدين أشبه بالعلم، ولا يميزه عن العلوم سوى الموضوع وفاعلية " الانجذاب الشخصي". وينشأ هذا الانطباع بسبب تطبيقه للجهاز المفاهيمي الذي أعدته فلسفة العلم على الدين. بيد أن الدين كشكل خاص من نشاط الإنسان في الحياة عموما يفقد في هذه المقاربة خصائصه المميزة. واستعانة بربور بمفاهيم " الانجذاب الشخصي" و " نمط العلم المسيحي" لا يغير في طبيعة الموقف شيئا[1].

ومهمة الدين معالجة المجهول، فالعلم، عبر التاريخ كله، يفسر ما يستطيع تفسيره، أما ما لا يستطيع تفسيره، فإنه يظل داخل مجال الدين، وقد فسر الذين فيما مضى الشمس بأنها مركبة الإله التي يجرها خيول، وحتى بعد أن اكتشف (كوبرنيكوس) و (كلير) مدارات الكواكب، كان لا يزال هناك افتراض يذهب إلى أنه لا بد من وجود روح توجه حركات كل كوكب في مداره، وقام (نيوتن) بتفسير كل تلك الحركات عن طريق القانون الكلي الجاذبية، وقد اتسع مجال (المعروف) مع تقدم العلم، بينما انحسر مجال (المجهول) مع تقدم الدين، فلا يزال السر الغامض العظيم باقيا، فعلى الرغم من أننا نعرف قانون الجاذبية، أي الصياغة الرياضية، فإننا لا نعرف طبيعته النهائية. إن الذين سينحسر من ميادين معينة من حيث إنه المجهول مؤقتا، أما ما يمكن معرفته فسيمكن التحقق منه، بيد أن ما هو حقيقي بصوره قصوى سيبقى باستمرار غير ممكن المعرفة، ويكون الذين حرا باستمرار في معالجته كما يحلو له، وقد اعتقد سبنسر أنه أحدث تصالحا مناسبا بين العلم والدين، وربما يرضى ذلك التصالح علماء هذا العصر، لأنه يطلق يدهم يعملون ما يشاءون، ويمكن أن نفهم في الحال لماذا لم يرحب به القادة المتدينون، وقد أقر سبنسر فيما بعد، في دراساته الاجتماعية بأن الدين يلعب دورا له قيمته في التطور الاجتماعي، بصفة خاصة في المحافظة على التقاليد،

[1] يوري أناتوليفتش كمبليف، ترجمة هيثم صعب، فلسفة الدين الغربية المعاصرة، ص 85-87.

وتحقيق الاستقرار الأخلاقي والاجتماعي، وأعتقد أن المؤسسات الدينية ينبغي أن تبقى في صورة ما.[1]

- **النواظم المنهجية القرآنية في تحديد الصلة بين الدين والعلم:**
- **الدين والعلم في الاسلام:**

على مستوى التطبيق الإسلامية - فضلا عن موقف القرآن- وفي الحضارة الإسلامية، فإن ما يسمى بالنزاع بين العلم والدين أمر لم يظهر كقضية في الحضارة الإسلامية، بل قد اعتبر العلماء الطبيعيون والفلكيون والرياضيون أنفسهم في عبادة لا تقل عن عبادة إخوانهم علماء الدين.

لقد حشد القرآن ما يقرب من خمسين آيه في تحريك العقل البشري، وانتشاله منها وهدة التقليد والتبلد، كما حشد عشرات الآيات في إيقاظ الحواس من سمع وبصر ولمس، وعشرات أخرى في إيقاظ التفكير والتفقه، فضلا عن آيات طلب البرهان والمحبة والجدال بالتي هي أحسن، كأنما أن القرآن أضاف حقيقة في غاية الأهمية هي أنه أطلق كلمه العلم على الدين يمزج بينهما في مرحله العصر القرآني مزجالا فكاك له، ومن ثم يغدو العلم والدين سواء في لغة القرآن.

يقول القرآن الكريم مخاطبا النبي عليه الصلاة والسلام: البقرة 145

وحسبنا أن نشير الى أن كلمة "علم" بتصريفاتها المختلفة قد وردت في القرآن في أكثر من سبعمائة وخمسين آية.

وانطلاقا من هذه الرعاية للعلم في ظل الإسلام وضع علماء الإسلام منهجا تجريبيا حسيا وعقليا في البحث مختلفا عن المنهج اليوناني، كما وضعوا نظريات علمية مستقلة للمعرفة " إبيستمولوجيا."

بناء على ما سبق تناوله من اختلافات في الرؤى، وأهمية نقد تلك الرؤى والخروج من التقليد إلى الإبداع، فإن طريق الإبداع هو الرجوع الى القرآن الكريم، وإعادة الاعتبار له في صياغة التصورات والمفاهيم والعلاقات بين الدين والعلم، لان القرآن يقدم بنائية مفاهيمية دقيقة، فكل مصطلح يدل على مفهوم محدد، وكل مفهوم يدل على الرؤية الكلية للقرآن[2].

وهذا ما يؤكد على صلة مختلف العلوم بالقرآن الكريم، ذلك انه ليس كتابا للعلوم بالمعنى الأكاديمي وإنما القرآن ينظم علاقته بالعلوم في مستويات أربعة: فمنها ما هو مستمد مباشره

[1] وليم كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، التنوير للطباعة والنشر، ص 439، 440.
[2] بدران مسعود بن لحسن، العلاقة بين الدين والعلم في ضوء القرآن الكريم، ص 415.

من القرآن كتاريخ الأنبياء والأمم وتهذيب الأخلاق والفقه والتشريع والاعتقاد والأصول والعربية والبلاغة، ومنها علوم تزيد المفسر علما كالحكمة والهيئة وخواص المخلوقات، ومنها علوم أشار اليها أو جاءت مؤيدة له كعلم طبقات الأرض والمنطق، ومنها علوم لا علاقة لها بالقرآن إما لبطلانها كالميثولوجيا وإما لأنها لا تعين على خدمته.

ونفهم من هذا كله أن القرآن يشكل مرجعيه شاملة، فالقرآن يقوم بدور مرجعي في هندسة بناء المعرفة، مما يجعلها ذات أصول مشتركة وتتجه الى تحقيق أهداف متظافرة. ذلك أن التشظي المشهود في المعرفة في العالم الإسلامي والإشكالات المتعددة ناتجة عن استبعاد القرآن الكريم عن مسار الإنتاج المعرفي وعن هيمنته على إنتاج المعرفة.

ولذلك يجب أن يكون القرآن المصدر الأعلى ويكون معيار صواب الآراء والأفكار، والمصدر الرئيس للقواعد الثابتة لجميع المعارف وجميع مناشط الإنسان لتحقيق الهداية والاستخلاف، والناظم لمختلف أفرع المعرفة.

2- الدين ومنظومة العلوم الإنسانية:

- **دراسة الدين بين العلوم الإنسانية والاجتماعية من ناحية وفلسفة الدين من ناحية أخرى:**

يمكن دراسة الدين بمناهج علمية متعددة حسب زاوية النظر اليه في كل علم من العلوم.

والمقصود بالمناهج العلمية، مناهج علم النفس الديني، وعلم اجتماع الدين، وعلم تاريخ الأديان أو مقارنة الأديان.

أما علم النفس الديني فهو يدرس الدين من زاوية نفسية، وفي الحقيقة لا يوجد منهج واحد في علم النفس الديني، وإنما هناك مناهج متعددة بتعدد المدارس النفسية، ولعل أكثر هذه المناهج شيوعا منهج التحليل النفسي الذي نشأ مع فرويد، الذي بلور نظرية في التحليل النفسي للشعور الديني في كتابه " الحضارة ومساوئها" (1930م)، وفي كتابه " مستقبل وهم" (1949م).

ومن أهم الذين أسهموا في التحليل النفسي وطبقوه على الظواهر النفسية الدينية "اريك فروم "في كتابه " الدين والتحليل النفسي"، وأدخل فروم تعديلات على تحليل النفسي، من أهمها إدخال العوامل الاجتماعية في التحليل النفسي.

أما علم اجتماع الدين، فينظر إلى الدين كظاهرة اجتماعية جمعية من حيث المعتقدات والمؤسسات والسلوك، والوظائف الاجتماعية للدين، ويقوم بدراستها وفق المناهج الاجتماعية

المعروفة. ومن أهم الذين أسهموا في علم اجتماع الدين دوركايم" في كتابه " الصور الأولية للحياة الدينية" (1912م). و " ماكس فيبر "في كتابه " الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية" (1905م)، وكتابه " علم اجتماع الدين" (1922م).

أما علم تاريخ الأديان فيدرس ويصف ويؤرخ لنشأة وتطور المعتقدات والشرائع والممارسات الدينية في التاريخ. ومن أهم الكتابات في هذا المجال عند المسلمين: الملل والنحل للشهرستاني.

أما علم مقارنات الأديان فيقوم بالدراسة المقارنة الوصفية وأحيانا النقدية بين الأديان، من حيث المعتقدات والرؤى والكتب المقدسة. ومن أهم الدراسات في هذا العلم عند المسلمين كتاب " الفصل في الملل والأهواء والنحل "لابن حزم.

وهكذا نرى أن كل علم من هذه العلوم يدرس الدين من زاوية خاصة، ومن جانب دون جانب، أما فلسفة الدين فتعمل على تفسير الوقائع التي تقدمها هذه العلوم من زاويتها، تفسيرا كليا مترابطا، فالعلم هو الخطوة الأولى أما الفلسفة فهي الخطوة الأخيرة[1].

1- علم النفس الديني:

يدرس هذا العلم الدين من وجهة نظر سيكولوجية، ويعمل على تقصي نوعية الأثر الذي يتركه الدين على نمط تفكير الفرد المتدين وسلوكه، ويناقض الدوافع الموجبة لاعتناق الإنسان الدين، ويتناول بالتحليل والتعليل والاختبار الديني الواقع المعيشي لإنسان بمفرده، ويحدد هذا الاختبار الديني بأنه مجموع بنى ذهنية ودوافع وأنماط سلوكية ومواقف وتصورات أحدثها الدين في نفسية الفرد، عن طريق اعتقاده بالله أو ما يعده ذلك الفرد إلها، وانتمائه إلى المجموعة الدينية[2].

2- علم الاجتماع الديني

شكلت الظاهرة الدينية موضوعاً مفضلاً للتفكير السوسيولوجي منذ نشأته إلى حدود اليوم، واخترقت جميع النصوص والاتجاهات السوسيولوجية الكبرى دون استثناء، فإذا كان كونت قد دعا إلى دين وضعي يتجاوز حالة اللاهوت، والوعي الميتافيزيقي بجميع تشكيلاته، وإذا كان ماركس قد خص الدين بعظيم نقد عندما اعتبره أفيوناً للشعوب، أو جهازاً إديولوجياً، إذا جاز أن نستعمل لغة ألتوسير، قادراً على ضبط المجتمع وحبس روحه، وإذا كان سبنسر قد أقرّ غير مرة أن الدين "فلسفة غامضة philosophie Vague " يستعملها

[1] عثمان الخشت، مدخل إلى فلسفة الدين، ص 36-37.
[2] إحسان على الحيدري، فلسفة الدين في الفكر الغربي، ص ص 154-158.

المجتمع لتدبير الحياة الشخصية والفضاء العمومي، فإن الدراسة العلمية للدين، والبناء السوسيولوجي للظاهرة الدينية، لم يجد لنفسه في الحقيقة مكاناً، إلا داخل أعمال المؤسس الفعلي لعلم الاجتماع إميل دوركايم الذي جعل من مؤلفه " الأشكال الأولية للحياة الدينية" مجالاً خاصاً للكشف عن أطروحته السوسيولوجية حول الدين، بما هو ظاهرة اجتماعية تعكس طبيعة الوجود الاجتماعي، وأشكال التنظيم الاجتماعي السائدة في مجتمع معين، لا سيما أن " فكرة المجتمع هي من تؤسس روح الدين" و" التمثلات الدينية ليست إلا تمثلات جماعية، تكشف عن وقائع جماعية، والطقوس الدينية ليست إلا طرقاً للفعل والسلوك، تولد داخل جماعة معينة، وتهدف إلى الحفاظ على أو إثارة حالات ذهنية جماعية. أما المقولات ذات الأصل الديني فما هي في الحقيقة إلا أشياء اجتماعية CHOSES SOCIALES وإنتاجات للفكر الجماعي تكشف عن الحالة الراهنة لمعارفنا". وتكشف الأشكال الدينية عن طبيعة التنظيم الاجتماعي وحالة الفكر الاجتماعي والوعي الجمعي السائدة داخل مجتمع معين. هذه خلاصة التحليل الدوركايمي للظاهرة الدينية داخل المجتمعات المسماة بدائية، ومقارنتها بوجود الدين داخل مجتمعات أخرى دون المجتمعات الغربية الأوروبية. إنه موقف تطوري، احتكم للباراديغم التطوري، لم يكن فيه مؤلف " قواعد المنهج السوسيولوجي" غريباً عن رواد النزعة التطورية، لأنه قدم نفسه دائماً مفكرًا علمانيًا يؤمن بصعوبة تحقيق فصل واسع للدين عن الحياة الاجتماعية، رغم أنه دعا دائمًا إلى فصل الكنيسة عن الدولة، وعلمنة الأخلاق، وانتداب الدولة للقيام بوظائف الدين. لقد كانت المساهمة الدوركايمية في التأسيس لفهم جديد للظاهرة الدينية واضحة لا تخطئ العين رؤيتها، غير أنها لم تكن الوحيدة في هذا المجال، لأن الأثر السوسيولوجي، يفصح عن اسم ماكس فيبر Max WEBER، الذي لم يرى في الدين، مجرد مجموعة من المعتقدات والتعاليم والطقوس والقيم التي يؤمن بها الأفراد وتوجه سلوكه نحو الأفراد والعالم والطبيعة. إن الدين بما هو نظرة للكون WORLD VIEW لا يقف عند حدود الأورثوذوكسي، وإنما يتجاوزه إلى مجموع التصورات والممارسات والمعتقدات والإدراكات والمواقف تجاه الطبيعة والمجتمع، أي تجاه الكون. لم يشأ فيبر أن تظل أطروحته حول وجود الدين داخل الحياة الاجتماعية، مجرد بناء نظري، لا أثر سوسيولوجيًا له، لذلك سيطل علينا فيبر بـ " الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية" التي سيعلن داخلها عن وجود الدين صانعًا للتاريخ، ومحركًا للاقتصاد

يعد علم الاجتماع الديني علما وصفيا تقريريا يرمي إلى دراسة المجتمعات الدينية وما تشتمل عليه منظم وظواهر وعبادات وطقوس دينية، لبيان تأثيرها في المجتمع وتأثرها به، وبيان ما هو كائن لا ما ينبغي أن يكون. ويدرس هذا العلم تأثير المؤسسة الدينية والحركات الدينية في المجتمع، كما يدرس تأثير لغة النص الديني في لغات المجتمعات المؤمنة بذلك النص، ويدرس تأثير الدين في تقاليد مجتمع ما وأعرافه وأخلاقه وقوانينه، كذلك يدرس هذا العلم تأثير الدين في الفن الجمعي والجانب الاقتصادي لمجتمع محدد. ولا يهتم علم الاجتماع

الديني بالدافع عن عقيدة دينية محددة أو تسويغ طقس ديني لجماعة دينية معينة، بل يحاول أن ينظر إلى الأمور نظرة موضوعية ويتجرد من النزعة الشخصية، ويعالج الظواهر الدينية بوصفها نظما اجتماعية لا من حيث مصدرها وإنما من حيث أثرها في الحياة البشرية، وتأثرها ببقية النظم الاجتماعية القائمة[1].

3- علم أنثروبولوجيا الدين:

يهتم هذا العلم بالبحث عن أقدم الأشكال الدينية التي ظهرت في المجتمعات الإنسانية، وتحري حقيقة المعتقدات التي كانوا يمارسونها ومدى تأثيرها فيهم، كذلك يتقصى هذا العلم إمكان وجود علاقة بين السحر والأسطورة مع الدين، ويهتم على أنثروبولوجيا الدين بالمقارنة بين الأديان البدائية والأديان المتحررة من حيث النواحي التطورية، كما يهتم بالعلاقة الجدلية بين التراث المكتوب للأديان العالمية الكبرى والممارسات المحلية لتلك الأديان، ويحاول هذا العلم تقديم رؤية وصفية للإنسان من منظور ديني في نطاق مجتمعي محدد. ويدرس علم أنثروبولوجيا الدين جوهر الأديان وفصله عما يشوبه من تحريف وتسييس أو استعمال لأغراض ربما لا تكون من الدين في شيء[2].

إلى جانب السوسيولوجيا يمكن القول إن مساهمة الأتنربولوجيا في فهم السلوك الديني كانت واضحة وبادية للعيان، حيث شكلت أعمال فرايزر وموس وليفي برويل ومالينوفسكي وليفي ستروس...الخ، محاولات جادة في سبيل كشف النقاب عن الجانب الرمزي والطقوسي للفعل الديني، بما هو سلوك يمكن استجلاء أسسه وبنياته الأولية داخل الدين البدائي. لا يقف حضور الدين عند وجوده شكلاً رمزيًا، يربط روح المجتمعات الإنسانية بروح أخرى متعالية متوحدة داخل عالم خاص بها. إن الدين عنصر ثقافي، تجري عليه قوانين كل ثقافة إنسانية بالمعنى الأنثروبولوجي للثقافة، باعتبارها؛ كلاً مركباً يتضمن " المعارف والمعتقدات والأعراف والتقاليد والفنون والدين والمأكل والملبس وكل ما يتعلمه الفرد باعتباره فرداً في مجتمع". يقدم هذا التعريف الذي يقترحه تايلور في الثقافة البدائية، لمفهوم الثقافة، بنية أولية يمكن أن تسعفنا في فهم الظاهرة الدينية داخل المجتمعات الإنسانية بأكملها. فالدين يتأثر وينتج انطلاقاً من مجموع هذه الظواهر الاجتماعية الكبرى التي تحدد الوعي والوجود الاجتماعي لكل جماعة إنسانية، فالعادات والأعراف والتقاليد، تؤثر من حيث هي قوانين اجتماعية على شكل وطريقة التدين داخل مجتمع معين. ولعل ما يفصح عن صحة هذا المعنى ويكشف عن حقيقته هو اختلاف شكل الممارسة الدينية كلما انتقلنا من مجتمع مسلم إلى آخر، بل وكلما انتقلنا من جماعة أو مجموعة اجتماعية داخل المجتمع الواحد. وهو الأمر الذي قام به كليفورد كيرتز بالنسبة للأولى، عندما قارن بين الممارسة الدينية بالمغرب

[1] إحسان على الحيدري، فلسفة الدين في الفكر الغربي، ص 154-158.
[2] المرجع نفسه، ص 154-158.

وأندونيسيا، وقام به دوتي ودرمنغهام ومنديب بخصوص الثانية، عندما وجدا في اختلاف الحقائق أو المعارف الدينية تعبيراً عن تاريخ الجماعة وانتمائها ما قبل الإسلامي. إن الإشارة إلى بعض المرجعيات السوسيولوجية الكبرى واعتبارها مرجعًا في تعريف الظاهرة الدينية مرده في الحقيقة إلى أثرها الواسع في الفهم السوسيولوجي للدين، بما هو فهم يتجاوز الجانب العقائدي الرسمي الذي يصنف الظواهر الدينية إلى صحيحة وخاطئة، ومستقيمة وضالة، إلى جانب آخر ينطلق من صحة السلوك الديني كيفما كان نوعه، لأن السوسيولوجيا تنبني على مسلمة أساسية، وهي أن المؤسسات الاجتماعية لا يمكن أن تتأسس على الخطأ أو على الكذب، والدين باعتباره ظاهرة ومؤسسة اجتماعية لا يعيش إلا على الواقع الذي يعبر عنه. ومما يدفع إلى الراحة إلى المقاربة السوسيولوجية للدين أكثر ليس فقط الارتباط الوثيق بين الأفكار والمؤسسات الاجتماعية والقيم الدينية، بل أهم من ذلك، وهذا ما يهمنا في هذا المجال، هو تجاوز الفعل الديني للنظام المعرفي والعقائدي الذي أنتجه. فالدين الإسلامي "المتسم بالبساطة وبنزعة مفرطة في التوحيد المطلق والبارد والجاف، حيث لا وساطة تربط بين الخالق والمخلوق، وحيث تكفي عبارة الشهادة، والقول بوحدانية الله ونبوة محمد، لكي ينتهي الإنسان مسلماً". يتحول داخل السياق الإسلامي عموماً، وبشكل يثير الاستغراب، ومنه الحالة المغربية التي درسها دوتي Doutté، إلى دين شديد التعقيد، حيث تعدد الجماعات وفوضى في الحكايات المنسوبة للنبي، صلى الله عليه وسلم، واجبات متعبة. هذا من الناحية الأورثودوكسية، أما من الناحية المعيشية، ناحية الممارسة الدينية الاجتماعية أو ما يسمى بالتدين الشعبي، فإن الأمر يبدو أكثر إثارة للاستغراب، إذا جاز أن نستعمل عبارة دوتي. لأن المغربي المسلم، تطرف في سلوكه وممارسته الدينية، حيث لم يستثنِ أي مكون من مكونات الطبيعة إلا وجعله عنصراً داخل نسقه الديني، سواء ارتبط الأمر بالأحجار أو الأشجار أو المغارات أو الكهوف بالوديان أو العيون والمجاري المائية والأشخاص...الخ. إن هذا النوع من الممارسات التي تعكس نظرة المجتمع للكون، وتظهر داخل أشكال الوعي الاجتماعي، تفصح بشكل واضح عن ضرورة إعادة النظر في مفهومي الدين والظاهرة الدينية. وهو الأمر الذي ننتدب هذه المقالة للقيام به، من خلال دراسة ما يسميه مرسيا إلياد "الإنسان الديني"، أي البحث في التجربة الدينية للإنسان، من حيث تعددها وتجاوزها للنصوص الدينية الرسمية داخل دياناتهم.

- **النظرية الأنتروبولوجية وتفسيرها للظاهرة الدينية:**

تقبل هذه النظرية بشكل عام بفكرة القوى الروحية والقوى المشخصة أو الخارقة للطبيعة كأساس لكل الأديان، كما يعتقد مؤيدي هذه النظرية أن هذه القوى وجدت مع بعضها البعض ولم تنشأ إحداهما عن الأخرى، فقد لاحظ الأنثروبولوجيون من خلال دراساتهم للقبائل والمجتمعات البدائية وتعمقهم في نظام حياتها بشكل صميمي. إن هذه القبائل والجماعات تدرك العالم الذي تعيش فيه بأنه ينشطر إلى شطرين المقدس وغير المقدس، ففي

الشطر المقدس تدخل بعض الأشياء والأماكن والكلمات والأشخاص والتي يتفاعل معها الأفراد على أساس صفة التقديس، وهناك الأشياء التي يتعامل معها هؤلاء الأفراد دون أن يكون لها هذه الصفة من القدسية، وبذلك فقد ركز الأنثروبولوجيون في دراساتهم للنظم الدينية في هذه المجتمعات على ركيزتين أساسيتين هما: العقائد، والطقوس أو الشعائر، وهما ركنان يكملان بعضهما بعضا في أديان هذه المجتمعات البدائية، كما لوحظ أن النظم الروحية البدائية لا تقتصر على العقائد الدينية فقط بل تضم أيضًا العقائد والممارسات السحرية إضافة إلى الأساطير.

4- علم تاريخ الأديان

يمثل علم تاريخ الأديان دراسة وصفيه للأديان في جوانبها التنظيمية والعقائدية والطقسية، ويتناول هذا العلم رواية حركة الأديان وتوضيحها على مر العصور، ويوضح كيفية تطور الأديان المختلفة وتبدلها في أزمنة متفاوتة، وتستقصي العوامل التي أثمرت رقي بعض الأديان وتطورها، والبحث عن العوامل التي أسهمت في تحجر أديان أخرى وتخلفها. ويعتمد علم تاريخ الأديان على أعداد كبيرة من الآداب والرسوم الدينية والرموز والأساطير والمعتقدات الدينية، بوصفها وثائق تدل على الواقع الدينية، والباحث في هذا المجال يصب الوقائع التاريخية لدين ما أو لمجموعة أديان من غير المفاضلة بين دين وآخر.

5- علم مقارنة الأديان أو علم الأديان المقارن:

يعني هذا العلم بالدراسة المقارنة الوصفية تارة، وبالدراسة النقدية بين الأديان تارة أخرى، من حيث المعتقدات والرؤى والكتب المقدسة. ويتناول هذا العلم دراسة الديانات العالم الماضية والحاضرة، وتتوخى هذه الدراسة الديانات في ذاتها، واكتشاف ما بين الأديان من نقاط تشابه واختلاف، واستخلاص مفهوم الدين بشكل عام، وإيضاح السمات المميزة للشعور الديني، ويفحص هذا العلم جميع المعتقدات التي قدمتها المنظومة الدينية بصرف النظر عن منشئها سواء أكان سماويا أو وضعيا، ومن ثم يكشف عن أوجه الشبه والخلاف في تصوراتها بشأن العالم والإنسان والألوهية والمنشأ والمصير وغيرها، ويبحث هذا العلم في نشأة دين وارتقائه وانحطاطه وأشكال تحوله وبقائه أو فنائه، وذلك في إطار الحياة الجماعية وفي إطار التاريخ المقارن للأديان.[1]

ج- الدين ومنظومة علوم الوحي:

كان ولا يزال الدين، أحد أهم المظاهر التي رافقت مسيرة الإنسانية عبر مختلف محطاتها، واستمرت في مواكبتها لتطور المجتمع الإنساني، تصوغ لهذا الكائن الإطار

[1] إحسان على الحيدري، فلسفة الدين في الفكر الغربي، ص 154-158.

النظري والمعرفي والعقدي، الذي سيشكل بشكل أو بآخر إطاره الوجودي، ضمن نسق الحياة والكون والطبيعة.

وانطلاقا من الأهمية القصوى التي يتبوؤها الدين في الفكر الإنساني، وحركة وجود الكائن البشري، عرفت بقاع الأرض على اختلاف مناطقها وتصوراتها ظاهرة الدين، باعتبارها جزءا لا يتجزأ من التركيب الإنساني، وموجها أساسيا من قريب أو من بعيد لمسار التاريخ والكون والطبيعة.

فالدين جزء لا يتجزأ من التركيب الإنساني، وموجه أساسي لمسار تاريخه، نحو البناء الحضاري، وعمارة الأرض والاستخلاف فيها:" هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها ". هذه الجدلية بين الإنسان والدين، هي علاقة دائبة نحو المطلق، ونحو استشراف المستقبل الإنساني، المتعارف والمنسجم في بوتقة التآلف والمحبة والإخاء.

إلا أنه بالرغم من الدور الذي يضطلع به الدين في البناء الحضاري والإنساني، فإن هناك مجموعة من الإشكالات والخلافات، في فهم النصوص الدينية، وحول الآليات التي يمكن من خلالها مقاربة النص الديني، حتى يستجيب لمطالب وطموحات العالم المعاصر، في ظل شبح العولمة المخيف، وفي ظل النظريات والفلسفات الرامية إلى إحداث الصدام بين الحضارات والثقافات، والمتنبئة بنهاية التاريخ المتجسد في عصر الهيمنة الأمريكية.

كل هذه الاختلافات والإشكالات المرتبطة بالنص الديني، أنتجها العقل البشري من خلال تعامله مع الظاهرة الدينية. فكل قراءة للنص الديني هي قراءة نسبية إنسانية، لا تعدو أن تكون مظهرا من مظاهر الجدلية القائمة بين الكائن البشري في أي زمان ومكان، وبين النص الديني المؤطر لهذا التفاعل الإيجابي

وانطلاقا من هذه الإشكالية المتعلقة بمقاربة النص الديني، يأتي بحثنا ليطرح النقاش من جديد حول العلاقة بين الإنسان والدين من خلال النص الديني، الذي ظلت ما يسمى " بالعلوم الشرعية" تحتكر حق فهمه، ومراجعته، وتصادر أي تدخل أو فهم قد يعكر توجهها أو تخريجاتها.

ومن هنا يحق لنا أن نتساءل: هل العلوم الشرعية علوم تجاوزت ماهو نسبي بشري إلى أفق يجعلها بعيدا عن المساءلة والنقد؟ وهل يمكن أن نتحدث الآن عن موت هذه العلوم وعدم نجاعتها في مقاربة النص الديني؟

على أن الفترة التي ستشهد ظهورا لمصطلح العلوم الشرعية، هي مرحلة تابعي التابعين، إبان عصر التدوين الذي شهد توسعا حضاريا كبيرا، وحركة علمية ضخمة نتيجة احتكاك المسلمين بالأمم الأخرى، وانفتاحهم على الثقافات التي اعتنقت الإسلام. فكان لزاما في خضم هذه التطورات التي عرفها العالم الإسلامي، علوما استندت في أصولها إلى القرآن والسنة

فكانت شرعية بذلك. وهذه العلوم جسدتها" الرسالة للإمام الشافعي "، والتي كانت بمثابة قواعد معلومة وملزمة ومحددة لممارسة الاجتهاد في النص الديني، وكفيلة بالحد من الفوضى التشريعية وبغية الانسجام التشريعي والعقدي.

إذن وبعد هذه الجولة المختصرة حول ظروف نشأة العلوم الشرعية، وخلفيات ظهورها نخلص إلى تحديد مفهوم لها:" العلوم الشرعية هي علوم استمدت قداستها من نصوص الشرع الإسلامي، كأصول الفقه والفقه وعلم القراءات...والتي من دونها لا يمكن مقاربة النص الديني، إذ هي عبارة عن قواعد وضوابط لاستنباط واستخراج الحكم".

لقد شكل الدين كموضوع للبحث والنظر نقطة تقاطع تيمي يلتقي عندها الفلسفي والكلامي أو اللاهوتي. ومن ثم فإن التفكير في أفق هذين الحقلين المعرفيين في ارتباطهما بالدين، يؤسس للتساؤل عن حقيقة كل منهما، ومدى اشتراكهما واختلافهما.

1-تعنى فلسفة الدين بالبحث عن المبادئ النظرية لمعرفة الدين، كما وتهتم بالبحث عن المشتركات بين الأديان، في حين أن علم الكلام في كل دين يهتم في المقام الأول بالدفاع عن أصول عقيدة ذلك الدين بإزاء العقائد الأخرى، ومحاولة تفنيد العقائد المخالفة، فضلاً عن الدفاع عن عقائد فرقة دينية معينة من الفرق المنضوية تحت الدين الواحد إزاء الفرق الأخرى في الدين نفسه.

2-ليست وظيفة فلسفة الدين دفاعية ولا مشغولة بدين معين دون آخر، بل هي معنيّة بالدين كله من حيث هو دين، وتنطلق من نقطة بدء موضوعية وعقلانية خالصة، أي تبدأ بداية غير منحازة، لكنها قد تنحاز في نهاية التحليل لدينٍ ما بناءً على أُسس عقلية محضة؛ لأنها تنتهج المنهج البرهاني، ويتخذ فيلسوف الدين العقل والواقع المتعين معيارًا للتمييز بين الحق والباطل، أما علم الكلام فينطلق من نقطة بدء ذاتية تقوم على التسليم المطلق بصحة عقيدة ما؛ لذلك فهو يسير على مبدأ آمن ثم تعقّل، ويتخذ المتكلم فهمه للنص الديني معياراً للتمييز بين الحق والباطل، ويكون علم الكلام من بدايته إلى نهايته منحازًا إلى دين معين، وينتهج المنهج الجدلي لتبرير أصول عقيدة ما.

3-فلسفة الدين تمثل التفكير الفلسفي في الدين، في حين أن علم الكلام يمثل الدفاع العقلاني عن الدين، وهنا يتضح أن الدين في فلسفة الدين يكون في خدمة العقل، أما في علم الكلام فيكون العقل في خدمة الدين.

4-فلسفة الدين تحاول البحث عن مدى عقلانية المعارف والمعتقدات الدينية بمحاكمة تلك المعارف والمعتقدات، وهنا تمثل فلسفة الدين معرفة بشرية للدين، أما علم الكلام فإنه يؤمن بالمعارف والمعتقدات لدين معين أولاً، وينقلها للآخرين بإثبات عقلانيتها ثانياً، وهنا يمثل علم الكلام معرفة دينية لدى البشر، فنلاحظ أن موضوع فلسفة الدين هو وجود الدين منظورًا إليه

فلسفياً من منطلقات خارج إطار الدين بما قد ينتهي الى إثباته أو نفيه، أما موضوع علم الكلام فهو وجود الدين وارتباطه بالمنظومة الوجودية الكونية، إذا أرد إثباته والدفاع عنه من منطلقات داخل إطار الدين مؤسسة على اعتقاد سابق بوجود الدين وأحقيته.

5- في سياق منهج فلسفة الدين يتخذ العقل موقع الريادة؛ لوجود تلازم قائم بين المنهج العقلي وأي جهد فلسفي، أما العقل في سياق المنهج الكلامي فيتخذ موقعاً ثانوياً؛ لأنه مسبوق بالمعرفة التي مصدرها الوحي ومسخّر لخدمتها، والعقل في فلسفة الدين يجمع في آن واحد بين كونه أداة في الاستدلال والإثبات، وكونه مصدرًا في المعرفة الفلسفية التي يفترض أن تكون غير مسبوقة إلا ببديهيات العقل ومسلّماته، أما في الكلام فالعقل محكوم بالنتائج المستمدة سلفاً من الوحي، والمطلوب منه البحث عن المقدمات المفضية إليها، وهنا نجد العقل في فلسفة الدين يمثل العقل التحرري والموضوعي ويوصف بالعقل المعرفي، في حين أن العقل في علم الكلام يكون خاضعاً لمعتقدات لا يمكنه الحياد عنها ويوصف بالعقل التبليغي[1].

أما فيما يتعلق بالمقابلة بين علمي الكلام واللاهوت في استقلالهما عن فلسفة الدين، نجد أن مباحث علم الكلام قريبة جدا من موضوعات اللاهوت المسيحي. فإذا كان علم الكلام يهدف إلى الدفاع عن الإسلام من خلال الرّد على الفرق الضالة من داخل الإسلام أو من خارجه، فإن المسيحية من خلال مباحث اللاهوت قد تطرقت لنفس الأهداف. إذ نجد القديس أوغسطين في القرن الرابع ميلادي قد سعى إلى القضاء على الهرطقات المسيحية وعلى البدع المختلفة. ولهذا نقد بدعة المانوّية التي فكر فيها المسلمون أيضا وقاموا بنقدها. ثم نقد أوغسطين بدعة الفلاغوسية المسيحية. والفلاغوسية هي عقيدة مسيحية انتشرت على يد الراهب يدعى فلاغبيوس. وهذه العقيدة لها رأي مخالف لرأي الكنيسة المسيحية حول موضوع الخطيئة. فقد كان فلاغبيوس يرى أن الإنسان يولد بلا خطيئة [2].

فإذن هناك تشابه بين علم الكلام العلمي واللاهوت المسيحي من حيث الأهداف. لكن اللاهوت المسيحي أوسع من الكلام كما عرفه بعض المتكلمين المسلمين. إذ إن اللاهوت المسيحي، في جانبه الطبيعي Théologie naturelleضم الفلسفة أيضًا ومازجها بالدين. ونجد أيضًا أن مسائل علم الكلام، خصوصًا مع المعتزلة، اختلطت بمسائل الفلسفة في العالم الإسلامي، لكن الفلسفة الإسلامية برزت أكثر مع الفارابي والكندي وابن سينا وابن رشد الذين يصعب أن نص ّنفهم كمتكلمين، صحيح أن الكندي كان معتزليا وابن سينا إسماعيليا ولكنهما كانا على وعي تام بأن الفلسفة صناعة مستقلة بذاتها، صناعة تعتمد على البرهان وليس على المدل، بل إننا نجد بعض فلاسفة الإسلام مثل الفارابي وابن رشد يقّللون من شأن علم الكلام. ثم إن ابن خلدون في تصنيفه للعلوم أدرج علم الكلام كعلم مستقل عن علم الإلهيات وباقي العلوم التي تدرس داخل الفلسفة كالمنطق والطبيعيات والطب ..إلخ، فميز

[1] الخشت: "تطور الأديان (قصة البحث عن الإله، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 2010م، ص 51.
[2] المرجع نفسه، ص 51.

بال ّتالي الكلام عن العلوم الفلسفية. فإذن رغم انتماءات بعض الفلاسفة المسلمين لبعض الفرق الكلامية المختلفة فإننا نجدهم يفكرون بشكل مستقل عن الكلام [1].

لكن تجب الإشارة هنا إلى أن الكثير من المواضيع الفلسفية التي فكر فيها فلاسفة الإسلام تقترب من المواضيع التي فكر فيها اللاهوتيون المسيحيون .فكلا الفريقين اهتما بالمنطق الأرسطي، وبمفهوم السعادة الأخلاقي، وبموضوع الله.. وغيرها من المواضيع الفلسفية. إننا نلاحظ أن المسلمين استطاعوا أن يفصلوا بين علم الكلام والفلسفة، رغم وجود بعض الخلط أحيانا بين العلمين، في حين أن المسيحيين مزجوا بين اللاهوت والفلسفة ليتشكل عندهم مبحث الإلهيات بقسميه الطبيعي والاعتقادي Théologie révélée الذي يعرفه القديس أوغسطين بأنه: المجادلة بالمنطق أو المناقشة بشأن الألوهية. وقد استخدم أفلاطون في كتابه الجمهورية مصطلح الإلهيات اللاتيني بمعنى محادثة عن الله. ويعتقد علماء الإلهيات أن علمهم يساعد على فهم الدين والدفاع عنه وإضفاء المعقولية على العقائد الدينية.. إلخ. وهذا قريب مما يراه المتكلمون أيضا، إلا أن اللاهوت المسيحي اهتم بالفلسفة أيضا وببعض مباحثها كالميتافيزيقا، ولهذا ظهر في أوروّبا الكثير من الفلاسفة الذين كانوا لاهوتيين أمثال توما الأكويني وليبنيز وغيرهما. أما فلسفة الدين، فتختلف عن علم الكلام أو اللاهوت، فهي ليست دفاعية ولا منشغلة بدين محدد، بل معنية بالدين من حيث هو دين في كليته، وهي تسعى لتأويل الشعور أو التفكير الديني، وتنطلق من نقطة بدأ موضوعية وعقلانية، وتنتهج المنهج البرهاني في بحثها لقضاياه[2].

المحور الرابع: مستقبل فلسفة الدين ومصير الإنسان

-الدين والمشكلات السياسية

- الدين والمشكلات الأخلاقية

-الدين والمشكلات الاجتماعية.

- الدين ومشكلات العمران

لا يَستطيع الإنسان أن يعيش **بغير دينٍ** وأن يحيا بدون **"إله "**يعظِّمه ويقدِّسه ويرجوه . والباحثون في تاريخ الأمَم والأديان والحضارات أجمَعوا على أنَّ الإنسان من أقدَم

[1]النشّار علي سامي: "نشأة الدين النظريات التطورية والمؤلهة، مركز الإنماء الحضاري للدراسة والترجمة والنشر، حلب، 1995.
[2]ستيس ولتر: "الزمان والأزل"، مقال في فلسفة الدين، ترجمة زكريا إبراهيم، المؤسسة الوطنية للطباعة والنشر، بيروت، 1967.
-يلاحظ أيضا في: أرمسون: "الموسوعة الفلسفية المختصرة"، ترجمة: مجموعة مترجمين. مكتبة الإنجلو المصرية: 1985.

العصور **"يتديَّن ويتعبَّد ويؤمن بإله"**، حتى قال أحدُ كبار المؤرّخين: "لقد وُجدَت في التاريخ مدنٌ بلا قصور ولا مصانع ولا حصون، ولكن لم توجَد في التاريخ مدنٌ بلا معابد." فالدِّين ضروريٌّ للإنسان، راسِخ فيه كالغريزة (غريزة التدَيُّن)، فتدرَّجَت البشريَّةُ من مُعتقَد ساذج إلى مُعتقدٍ ناضج.

ولكن الذي لا شكَّ فيه أنَّ التديُّن جزءٌ من الطبيعة البشريَّة؛ حيث إنَّ الإنسان لا يستطيع أن يعيش بغير دينٍ، سواء كان سماويًّا أو وضعيًّا. وإذا كان" **التدَيُّن فطرة طبيعية** "فمعنى ذلك أنَّ **الإنسان يستحيل تصوُّره بلا دين**. ولقد عبَّر العلماء عن طبيعة الدين ووظيفته؛ بأنَّه" **ميل روحاني في النَّفس** "للخلاص من أسْر المادِّيات والاتجاه إلى الإنسانيَّة (المثل العليا)، المتمثلة في الإنصاف، والتَّسامح، والإخاء، التي كلُّ الشرائع السماوية تنادي بها.

فالدين فطري في الإنسان طبيعيٌّ فيه، لا يزول عنه ولا يتلاشى أبدًا. ويأخذ في النموّ والارتقاء حسب الظروف والمحيط. وعلى نسبة من اتِّساع المدارك الفكرية وعمق المعارف

لذلك حين يصبح الإنسان تائهًا يائسًا يتدخَّل الإله ليختار أناسًا متَّصفين بالعقل وجَوْدَة الفِكر، يَفوقون معاصريهم بسلامة الفِكر والتصوُّرِ والعواطف الوجدانيَّة باتِّباع الحقائق والالتِزام بها؛ ليَنشروا تعاليمَ **الدِّين** بين البشر لحِفظ سلامته وإقامة سعادته، هؤلاء الرِّجال هم الذين أرشَدوا البشرَ إلى ما يوجِبه المكان والزَّمان وتقتضيه المصلحة والحاجة، هم الذين بلَّغوا البشَرَ تدريجيًّا إلى ما نشاهده من الأحوال المستحسنة والأخلاقِ الفاضلة، هم الذين أخرجوا الإنسان من الوحشيَّة إلى التَّمَدُّن.

إن حاجة الإنسان للدين لا تقف البعد الروحاني والميتافيزيقي لوجده المحكوم بأفق سعادته في العالم الآخر، بل تمس وجوده الاجتماعي في عالم الشهادة، في أبعاده ومتطلباته السياسية والأخلاقية. وهو ما يعني أن ثمة علاقة مباشرة للدين بالسياسة والأخلاق.

أ- الدين والمشكلات السياسية:

يمكن التمييز بين أربعة اتجاهات كبرى للعلاقة بين الدين والسياسة: **أولها**، السمو المطلق للذين على السياسة، وبالتالي خضوع السياسة الكامل للدين، وتشكل مجموعة الأفكار التي تسير في هذا الاتجاه نظريات دينية، لأنها نتائج رؤية دينية وذات حساسية تجاه المفارق وتجاه سمو الروحي على الزمني، ولأنها انطلقت غالبا من المحصلين دينيين كلوثر وكالفن، أو من رجال قانون كبودان، أو رجال الكنيسة مثل بوسيي، أو فلاسفة كدومستر، و**ثانيها**، أن المجال السياسي مستقل عن المجال الديني. فهو يرتبط بالعلل الثانوية وغير منظم من قبل الله، وأصبح خاضعا لقوانين الطبيعة التي يضعها الإنسان بواسطة العقل، كما أصبحت فكرة القانون المنظم للمجال السياسي واضحا بدقة من نواح عدة، فهو يتميز عن القانون الإلهي من ناحية الأهداف، لأنه لا يخلق واجبات إلا ضمن المقياس الذي يظل متطابقا مع العقل والحق

الطبيعي، وهو يتميز عنه من ناحية غايته، لأن لا أهداف له سوى خدمه الخير العام، فسن القانون يعود إلى الشعب بأكملها، فالقانون الظالم ليس قانونا، انحراف عن غاياته، كما أنه انحراف عن معرفة الحقيقة التي يمكن أن تصل إلى الإنسان بواسطة العقل. إذا كانت النظريات الدينية هدفت- رغم الاختلافات المسجلة داخلها- إلى الحفاظ على سمو الدين على السياسة، فإن بعض المفكرين الآخرين أبدو فكره مضادة هدفت هذه المرة إلى إخضاع الدين للسياسة، عن طريق اعتبار الدين مجرد وسيلة يستعملها الحاكم لتحقيق أهدافه السياسية فهي إذن النظريات أذاتية معبر عنها من لدن فلاسفة ومفكرين سياسيين أعطوا أهمية مركزية للدولة لتزويدها بمختلف الوسائل لتقويتها بما فيها الدين نفسه. و**ثالثهما**، إخضاع الدين للسياسة، على الرغم من عدم إنكار أهمية الدين كعامل استقرار اجتماعي، فضلا عن ملاحظة بعض المفكرين أنه قد يكون مصدرا للتفرقة والنزاعات، وبالتالي سببا لضعف الدولة، ورأوا ضرورة إخضاعه لهذه الأخيرة يتجاوز الأخطاء الناجمة عنه ولاستخدامه لتقوية سلطتها والحفاظ عليها، فميكيافيلي ومونتسيكو وغيرهما، رأوا ألا يعني ارتباط الدين بالسياسة، وجوب تطبيق الأمير لواجباته الدينية والأخلاقية، وإنما للوصول إلى السلطة والحفاظ عليها. و**رابعهما**، الفصل التام بين الدين والسياسة وبالتالي استقلالية الكنيسة عن الدولة، فالمجال العام، كحقل التنافس المستمر والحر بين المصالح المنظمة للوصول إلى تفاهمات عملية واجتماعية، أي بالمفاوضات الذاتية وحسب موازين القوى، والمجال الخاص المستقل عن العام، توضع فيه كل الشؤون البعيدة عن السياسة وعن تنظيم الشأن العام، كدين ومختلف القيم الأخلاقية والفلسفية وغيرها من المبادئ الشخصية والعائلية للأفراد، ومن أبرز ممثل هذه النظرية: جون لوك وبنجمان كونستانت، ولامينيس، ثم توكفيل.[1]

- **عوده الدين بقوة للسياسة العالمية:**

يرى الكثير من المحللين أن هذه العودة ترتد إلى العديد من العوامل لعل أهمها:

أ. طغيان النزعة الفردية، حيث يرى نموذج الحداثة الغربي أن الدين نظام من المعتقدات الشخصية مرتبط بالفرد ولا يتخطاه إلى الجماعة أو المجال العام. في حين أن العديد من المجتمعات غير الغربية يلعب الدين فيها دورا على أساس اعتباره نمطا للحياة، ينظم المجالين الفردي والجماعي، والخاص والعام. وبالتالي لما للدين كمنظم للمجتمع ككل من ناحية، ولحياة الأفراد من ناحية ثانية، وكمستودع للقيم والأخلاق من ناحية ثالثة.

ب. فشل سياسات التحديث والتنمية التي اتبعتها العديد من دول الجنوب، وما ترتب عن ذلك من انتشار للفساد بكافة صوره، وتقطيع لأواصر العلاقات الاجتماعية، مما ساهم في طرح الدين كوعاء ينظم المجالات الثقافية، والسياسية، والاقتصادية، والاجتماعية. بمعنى أخرى النظر إلى الدين على أنه يلبي الحاجات الروحية، من ناحية، والحاجات المادية في المجالات

[1] أحمد خميس، استخدام الدين في الحياة السياسية، مجلة السياسة والاقتصاد، العدد 10، إبريل 2021، ص 10، 11.

الاجتماعية، والسياسية، والثقافية من ناحية أخرى، ويرى البعض أن الدين ليس بأفيون الشعوب كما ذكر كارل ماركس، بل فيتامين الضعفاء، والمهمشين في العالم.

ويعد الدين الإسلامي أسلوب حياة متكامل، يوفر الأسس للحياة العامة، والخاصة للفرد وللجماعة، وللدولة وللمجتمع على حد سواء. والغرض الرئيس من القوانين الإسلامية (الشريعة الإسلامية) تحقيق العدل والسلام، ومنع الشر، ونشر الخير. وتعمل السياسة في الإسلام على توجيه الحكومات وحثها على توفير الحكم الأخلاقي على أساس من الشورى مع مواطنيها.[1]

- الدين والبناء السياسي:

البناء السياسي سواء كان حزبا سياسيا أو هيئة حكومية أو منظمة دولية هو إفراز لمجموعة التصورات والأفعال والاتجاهات للمجموعة الاجتماعية، أو هو تجسيد للثقافة الاجتماعية السائدة في المجتمع بصورة ما، وتقدم النظريات الاجتماعية على تبيانها وصفا وتحليلا للواقع السياسي أو البنية الفوقية للمجتمع.

تسعى الأنساق السياسية إلى صياغة رؤية واضحة لبناء الدولة والمجتمع، وتستند غالبا إلى القيم الدينية في تجسيدها لمشاريعها وإصلاحاتها إدراكا منها أن الدين سلطانا لا شعوريا على الجماهير بحيث يجعلها تستجيب لدعوات محاطة بسياج الدين، وان القيم الدينية الأصلية ذات الطابع المدني لا تسمح بهدر الموارد الطبيعية والبشرية، كما أنها منطلقات اجتماعية لبناء الدولة والمجتمع الفاضلين.

إذا كان البناء السياسي في النظم الغربية المتقدمة مدعما بآليات شاملة تقر له مجالا خاصا، ويعرف أقصى درجات الديمقراطية، فإن على العكس تماما في الدول النامية، حيث تسوء النظرة التسلطية يغيب مبدأ التداول على السلطة، وتمارس السياسة باسم القبيلة والعشيرة والطائفة وهي نماذج تتنافى مع مفهوم الدولة الوطنية والحداثة السياسية.

وعليه فإن للدين مجاله ومساحاته الاجتماعية في الديمقراطيات الناضجة، ولكنه يوظف الاعتبارات مصلحيه وإيديولوجية في دول العالم الثالث، فمن جهة توظيفه السلطة لإطفاء مشروعية على ممارستها وبرامجها، ومن جهة أخرى تتخذ المعارضة مطيه للوصول إلى السلطة وتعبئه الجهات الاجتماعية.

إن الجدل الفكري والسياسي حول علاقة الدين بالبناء السياسي جاء نتيجة لعدة عوامل التي منها الاحتكاك بالحضارة الغربية والتيارات العلمانية، والإيديولوجية الوافدة، وقد انبثق جراء ذلك تيارات من رحم المجتمع العربي تباينت مواقفها من سبل تحقيق النهضة والإقلاع الحضاري، فبعضها دعا إلى الاندماج في الحضارة الغربية بكل ميزاتها مثل طه حسين

[1] المرجع نفسه، ص 13، 14.

سلامه موسى... وفي المقابل هناك تيار آخر يدعو إلى ضرورة التمسك بقيم الإسلام وتعاليم الشريعة الإسلامية. بما في ذلك الجانب السياسي وعظم الفصل بين الدين والدولة كبناء سياسي، ولا يزال هذا الجدل الفكري والسياسي قائما لحد الساعة بين مختلف التيارات الفكرية والنخب الاجتماعية في العالم العربي والإسلامي، كما أنه يشكل مادة دسمة لاهتمامات الدوائر البحثية والإعلامية والسياسية في الغرب.

يرى محمد عابد الجابري أن علاقة الإسلام بالبناء السياسي، لم تطرح قط في الفكر الإسلامي منذ ظهور الإسلام حتى منتصف القرن التاسع عشر، حيث طرح بمضمون نجد أصوله في النموذج الحضاري الأوروبي، وأن مشكلة العلاقة بين الدين والدولة كما نقلت إلى الفضاء العربي في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين لم يتم تبيئتها تبيئة ملائمة في الواقع الفكري والحضاري كي تصبح معبرة بالفعل عن همومه وتطلعاته، وليس هموم الواقع الذي نقلت منه.[1]

كل الأطروحات التي تناولت الدين والدولة سواء من المصلحين الإسلاميين كالأفغاني ومحمد عبده، أو القريبين من الفكر الليبرالي كالكواكبي وقاسم أمين ولطفي السيد انتهت باختلاف مرجعيتها النظرية إلى الانحسار والاندثار على المستوى العملي رغم محاولتها عقلنة الدين وإظهار مضامينه من احترام الحريات وتأكيد الملكية الفردية وحقوق المرأة وتقديس العلم وتحقيق العدالة والمساواة[2].

ب- الدين والمشكلات الأخلاقية:

- **توحيد الدين بالأخلاق:**

هنا نقع على نظريات مفكرين مثل كانط وفويرباخ وماركس وفلاسفة التحليل اللغوي.
لعل الأخلاق، بل الأخلاق في علاقاتها مع الدين، أهم ما يميز فلسفة إيمانويل كانط (1724-1804). هذه الأخلاق تدور على مفهوم الواجب، وعلى ضرورة تأديته كهدف أخير في ذاته، أي لا لشيء سوى كونه واجبا. الإنسان مفطور على معرفه واجباته التي يمكن تلخيصها بالمبدأ الآتي: افعل للأخرين ما تريد أن يفعله الآخرون لك، متمنياأن يصير فعلك قانونا عاما شاملا. من هذا القبيل قول الحقيقة وحفظ الوعود والعهود، وعدم السرقة والقتل والأذى، واحترام كرامة الآخر.

هناك نظرة أخرى، توحد الدين بالأخلاق، هي نظرة لودفيغ فويرباخ(1872 -1804) ، الذي أعلن قلب المفاهيم الدينية رأسا على عقب بتحويله جوهر الدين من "اللاهوت " إلى "الأنثروبولوجيا"، أي من الله الى الإنسان. فعنده أن الإنسان هو الذي ابتدع مفهوم الألوهة بإضفاء طبيعته الإنسانية في كمالها على العالم الخارجي. ولدى الإنسان طاقة غير محدودة

[1] لزهر بوارضي، جدلية الدين والسياسة وثنائية التداخل والتصادم، المجلة العلمية لجامعة الجزائر3، العدد 09، ديسمبر 2017.
[2] 2017.

في هذا المجال لان طبيعته البشرية تنطوي على العقل والإرادة والمحبة. والحياة الخلقية الفاضلة تعني استغلال هذه الطاقة إلى أقصى حدودها من أجل تحقيق السعادة الفردية والاجتماعية. هذا في نظر فويرباخ هو جوهر الدين الذي يمثل أعظم رجاء للإنسان. لكنه رجاء يتحقق هنا على الأرض عبر تأسيس حياة أفضل في المكان الوحيد الممكن وبإطلاقه عبارته الشهيرة "الإنسان إله الإنسان".

إدعى فويرباخ أنه يعبر عن حقيقة الأديان التي دعت الإنسان إلى "التأله"، أي تحقيق أعلى ما في طبيعته وطاقته. وما أن يدرك الإنسان أن "الله" اسم لطبيعته المثالية وقد رفعت إلى المطلق حتى يتغلب على تغربه الذي نشأ من الدين التقليدي المخطئ. هكذا يستعيد إيمانه بنفسه وقدرته ومستقبله، ويدرك أن "ما كان في الأمس دينا ليس دينا اليوم، وما يسمى اليوم إلحادا هو دين الغد".

وبالعودة إلى "كانط" نجد أن الدين يغدوا معه أخلاقا، في حين تغدو الأخلاق مع فويرباخ دينا. ويمكن التعبير عن نظرة كانط بالمعادلة الآتية " الدين أخلاق"، وعن نظرة فويرباخ بالمعادلة الآتية " الأخلاق دين". وإذا صح أن النظرتين توحدان بين الدين والأخلاق إلا أن نظرة كانط تجد التبرير الوحيد للأخلاق في الحياة ثانية أي في الإيمان بالله وخلود النفس، فيما ترفض نظرة فويرباخ وجود الله والحياة الثانية رفضا تاما وتدعو إلى تحقيق الخلاص الاجتماعي الذي ينطلق من محبة الإنسان للإنسان ويهدف إلى تأسيس وحدة بين الناس ينتفي فيها الظلم وتتحقق الحرية والعدالة والمساواة والسعادة للجميع.

- **تأسيس الدين على الاخلاق:**

يرى كانط أن الدين العقلي المحض يؤسس على الأخلاق وليس العكس صحيحا، وإن الأخلاق تؤسس على العقل، ومن ثم يكون هذا الدين مؤسسا على العقل، لذلك يرفض كانط أن تكون ممارسة الشعائر والعبادات بديلا عن الالتزام الخلقي، ولهذا جعل العبادة الحقيقية كامنه في السلوك الخلقي القويم النابع عن الإرادة الحرة والتسريع الذاتي للعقل العملي المحض، وليس معنى أن العبادة الحقيقية عند كانط تكمن في السلوك الأخلاقي أن الله يحتاج إلى العبادة أو أن لديه رغبة في ذلك، الله جدير بأن يكون موضوعا للعبادة عن طريق الالتزام الخلقي من غير أن نسبب إليه شيئا من ذلك القبيل، ويجب أن لا نفهم أن الله لديه رغبة أو ميل في أن يكرم ويمجد مقابل خلقه العالم، إذ أنه فعل ذلك لأسباب موضوعية لا للدوافع ذاتية، فعلى ذلك من منطلق كرمه وفضله ونعمته، لم يفعله لأنه يريد تكريم نفسه، وعلى هذا فإن العبادة الحقيقية تكمن في الالتزام بالقانون الأخلاقي للعقل العملي المحض، ولا تكمن في ممارسه الطقوس وحركات شكليه.

إذا كان الدين عند كانط يتحدث في الاعتراف بجميع الواجبات الأخلاقية بوصفها أوامر إلاهية، فإن هذا لا يعني أن الأخلاق تمثل فروضا متعسفة لإدارة خارجية أو تمثل فروضا عرضية في ذاتها، بل هي قوانين أساسيه لكل إرادة حرة في ذاتها، وهذه القوانين يجب أن نعدها أوامر لكائن أعلى، وذلك لكونها صادرة عن إرادة كاملة خلقيا وكاملة القدرة في الوقت نفسه، ينبغي ألا نعد تلك القوانين أو الواجبات واجبات تجاه الله، بل هي واجبات نراعي فيها الله، لأن الله هو غايه الغايات، ومن كان كذلك فليس من المعقول أن ينتظر منا شيئا، كما أن الواجب يكون تجاه الأنسان بوصفه ممثل الإنسانية العاقلة، أما الله فهو منتهي الغايات والهدف الأقوى، ومن ثم غنى بذاته ولا يحتاج إلينا أو إلى أي واجب، وهكذا فإن السلوك الأخلاقي واجب نراعي فيه حق الله وليس واجبا نؤديه لله، وهو في الوقت نفسه مقدم على ممارسه الطقوس والشعائر والمناسك لكونه يشتمل على المعنى الأمثل للعبادة الحق في مقابل العبادة الزائفة التي تحول فيها الطقوس والشعائر موضوع العبادة صنما ومن ثم يصبح الدين وثنيا، ولا يقصد كانط هنا بالوثنية عبادة الأصنام الحجرية أو ما شاكلها، بل يقصد أن إرضاء الله بالطقوس والشعائر والقرابين من غير الالتزام الخلقي يجعل الله يبدو كأنه صنم.

يعتقد كانط أن العبادة الصحيحة هي تلك العبادة التي تركز على الفضيلة ونقاء الضمير واتساق الظاهر والباطن، وليست العبادة التي تركز على الطقوس والشعائر، ولقد حاول تحرير الدين من المضامين التاريخية الوضعية التي زرعتها بعض المؤسسات الدينية، التي تسهم في أبعاد المؤمن عن الدين العقلي المحض، بتقديمها للعبادات الظاهرية والفروض والطقوس والشعائر والمناسك على الفضيلة الأخلاقية النابعة من التسريع الذاتي للعقل العملي المحض، وبهذا القلب للأولوية تقيد الحرية الإنسانية وتكبل بالأغلال، مع أن الحرية الإنسانية ضرورية للدين الصحيح، لكونه دينا مؤسس على الأخلاق، ويؤدي قلب الأولويات هذا إلى ما يسميه كانط(العبادة الزائفة) التي تسعى إلى نيل الطلب الإلهي بطرائق لا علاقه لها بالفضيلة الأخلاقية، لأنها تقوم على الالتزام الشكلي الصوري، وعلى الطقوس والشعائر التي لا تتجاوز دائرة الحركة الجسدية، وتتسع الهوه بين الدين العقلي المحض والمؤسسة الدينية التاريخية لأنها مؤسسة تسودها عبادة زائفة، نجدها دائما هناك حيث لا توجد مبادئ للأخلاقية، إنما توجد أوامر تنظيمية وقواعد إيمانية وفروض هي الجوهر والأساس لها. وتوجد أشكال عديدة من المؤسسات العبادة تشتمل على النزعة الوثنية أو الصنمية بشكل متنوع وإلي، إلى درجة تبدو وكأنها تكاد تستبق كل أخلاقية، ومن ثم تستبق كل دين وتحل محله، وبهذا تقرب كل الاقتراب من الوثنية[1].

- **الأخلاق المعاصرة والدين عند إيمانويل ليفناس[(2)] E. Levinas**

[1] إحسان على الحيدري، فلسفة الدين في الفكر الغربي، كلية الآداب جامعة بغداد، دار الرافدين للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2013، ص 312-314.

الإتيقا والدين من أبرز المحاور التي تضمنتها فلسفة ليفيناس، محاولا هذه الفلسفة تحديد مدى ارتباط الدين بالأخلاق Ethique، ومدى مساهمة كل منهما في بلورة تفكيره الفلسفي، ومن دون شك فإن المبدأ الديني يصلح كإطار أساسي لتحديد الخير والشر، وهو بمثابة أساس لمنظومة القيم الأخلاقية، لكن ما يثير التساؤل هو مدى مساهمة هذه المنظومة في تأسيس إتيقا ليفيناس الموجهة نحو الغير.

يسعى ليفيناس في إتيقا الوجه إلى تبيان ارتباط الأخلاق بالدين، وتحديد طبيعة الرابطة التي تجمع بينهما، فالوجه الذي يتحدث عنه دائما يتعلق بغير هذا الوجود، وكذلك علاقته بالإله، اما ما ينبغي توضيحه هو انه في حالة اتخاذ الاتيقا للدين مرجعا، يكون الإنسان مقيدا ومنقادا لأوامر الرب، وإن كان الأمر كذلك، فإنه لن تكون له حرية ف المعاملة مع الغير، أما في حالة العكس فإن الأنا لا يخضع لأي مرجع أو منهل حتى يكون اتيقيًا تجاه الآخر.

لقد فكر ليفيناس في التقليد التلموذي والتوراة متخذا الذين بؤرة الهام للأخلاق النظرية، غير أن مقاربته تظل مقاربة فينومينولوجية، فهو لم يقم الأخلاق على أساس ديني، بل على تجربة الآخر، أو بما يسميه ب (فينومينولوجا الوجه)، هذه التي تفرض علي إبعاد العنف، تقول روس في كتابها (الفكر الأخلاقي المعاصر) "يتضح إذن أنه من المتعذر النظر إلى الاستشهاد التوراتي على أنه سلطة، فالخلاق النظرية تفهم انطلاقا من تجربة الوجه، وغاية ما في الأمر أن الفلسفة هي المتقدمة عند ليفيناس، وأن الأخلاق النظرية تستند إلى تجربة الآخر وليس إلى تجربة المقدس، ولئن كانت تتغذى من التقليد عند ليفيناس، وأن الأخلاق النظرية تستند إلى تجربة الآخر ولي إلى تجربة المقدس، ولئن كانت تتغدى من التقليد التوراتي أو التلمودي فإنها لا تخضع له" [1]، مما يعني أن ليفينا قد جعل من الوجه قداسة أكثر من المقدس ذاته، أي أنه استبدل الدين بالايتقا، وتخلى على دروب التخلق التي ترسمها المناهل اليهودية فأسبقية التوجه إلى الغير على حساب التوجه للإله، لكن رغم ذلك يبقى الوجه مفتوح على الإله، والولوج للوجه هو ولوج للإله، يقول ليفيانس "بالنسبة لي، الدين الحققي هو الذي نفكر فيه انطلاقا من إلزام وأمر كلام الإله الموجود في وجه الإنسان الآخر" [2]، وهنا يكون ليفيناس قد استبدل الدين بالعلاقة الإيتقية مع الإنسان الاخر، أما عن الإله تكون الإيتيقا شاهدة عليه.

لقد استبدل ليفيناس الدين بالايتيقا، إنه يعي أن المقدس يتجلى بالسؤال على إنسانية الآخر، وانه ليس من العيب التحدث عن الايتيقا بهذا المعنى بدلا من الدين نفه، يقول ليفينا "ولتكن التوراة نتيجة للنبوة التي تشهد له، وانا أقول إن التجربة الإيتقية مودعة على شكل كتابة،

---

[1] جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، ترجمة عادل العوا، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، 2001، ص 35.

[2] Emmanuel Levinas, De L'oblitération, Entretion avec Françoise Armengaud a' propos de L'oeuver de Sosno, Edition de la différence, paris, 2éme Edition, 1990, p. 26.

ومن هذا كله أنا مقتنع، لكن هذا يتفق تماما مع إنسانية الإنسان باعتبارها مسؤولية من أجل الآخر التي كانت معرضة في مؤسستنا" [1]

غير أن تصور طه عبد الرحمن في الفكر العربي المعاصر عن العلاقة التي يمكن أن تربط بين الدين والخلاق، فقد جات ف كتابه (سؤال الخلاق) بوصفه مساهمة نقدية للحداثة الغربية، نظرته مغايرة لنظرة العديد من الفلاسفة الغربيين المعاصرين أمثال ليفيناس، فهو يرى أن العلاقة وطيدة، ويتضح ذلك في قوله "فكل مفهوم ديني هو في نفس الوقت مفهوم إنساني ومعنوي وغيبي، لذلك يكون الفلاسفة قد أصابوا حينما نسبوا المفاهيم الأخلاقية إلى الإنسانيات والمعنويات، لكنهم أخطئوا حينما قصروها على هذين المجالين ولم يتعدوا بها إلى مجال الغيبيات، والواقع أن هذه المفاهيم لا تقل نسبتها إلى الغيبي عن نسبتها إلى الإنساني والمعنوي، فهي على الحقيقة، مفاهيم إنسانية معنوية غيبية منها في ذلك مثل المفاهيم الدينية أو قل، بإيجاز، لا أخلاق بدون غيبيات كما لا دين بدون غيبيات.

وهكذا تكون أسباب الأخلاق موصولة بأسباب الدين، حتى إنه حدود بينة مرسومة بينهما، وهاهنا حقيقة نرى الفلاسفة فيها بين مقر بها ومنكر لها ومتردد فيها، لا لشيء إلا لكون حقيقة الدين أعجزت العقول، فافترق الناس فيها بين مؤمن بها وجاحد لها وشاك فيها، مع أن هؤلاء وأولئك يعترفون جميعا بأن ظهور الدين مقرون بظهور الإنسان، ومتى صح وجود هذا الاقتران بين الدين والإنسان في الأصل، فإنه يكون من العبث الشك في أن ملكات الإنسان قد أشربت بالروح الدينية إلى حد بعيد" [2]، لقد جعل الجمع بين الأخلاق والدين أصل الأصول.

- **الدين عدو الأخلاق:**

إذا كان هناك نظرات توحد بين الدين والأخلاق كتلك التي رأينا، إما بإبقائها على الإيمان أو برفضه، فهناك على طرف آخر نظرات يرى دعاتها في الدين عنصرا سلبيا للأخلاق. هذا نجده مع مفكرين ظهروا في القرنين التاسع عشر والعشرين مثل نيتشه ورسل، بعدما مهد له بعض مفكر عصر التنوير في القرن الثامن عشر.

تميزت فلسفه **فريدريك نيتشه** (1844- 1900) بفتح النار لا على الدين التقليدي فحسب، بل على "الدين العلماني" أيضا الذي حملت لواءه الحركات الإيديولوجية الديمقراطية والاشتراكية. هذه رفضت الإيمان بالدين، لكنها أبقت على القيم الجماهيرية المطلقة التي نادت بها المسيحية. أما الفرد المتفوق الذي دعا إليه نتشيه فلا يأتي إلا بعد قلب مائدة القيم خصوصا الدينية.

---

[1] Emmanuel Levinas, Ethique et Infini, Libraire Arthéme Fayard et Radrie, France, 1982, p 114.
[2] طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2000، ص 25.

رفض نيتشه فكرة القانون الخلقي الشامل والقيم المطلقة، وركز على الأفراد المتفوقين. وعنده أن الإنسان المتفوق يبدع قيمه من غنى حياته وقوته، في حين أن الخانعين والعاجزين يخشونه فيحاولون طمسه بتأكيدهم أخلاق "القطيع" التي يعتبرونها مطلقة. ودعوة إلى الذهاب أبعد من الخير والشر تعني الارتفاع عن أخلاق الجماهير التي رأى أنها تنحدر بكل شيء إلى مستوى واحد، وتشجيع الابتدال وتدرع نمو الإنسان المتفوق، لكنه لم يقصد هجره القيم وإحلال الفوضى محل الأخلاق .كذلك لم يشأ حرمان الجماهير الأخلاق التي تلائمها، بل دعا إلى حرمانها أي سلطان لفرض نظامها الخلقي على الإنسان المتفوق، المدعو إلى إبداع قيم نخبوية جديدة تعبر عن الحياة الصاعدة وتمكن الإنسان من تجاوز نفسه على الدوام نحو مرتبة أعلى في سلم الوجود الإنساني.

وجد نتشيه في المسيحية، وفي الدين عموما، نموذجا لأخلاق الجماهير. واتهمها بإذلال الجسد واحتقار الدوافع والغرائز وحرية العقل والقيم الجمالية .ورأى أنها تجعل الإنسان ضعيفا ومستسلما ومتواضعا وخانعا ومعذب الضمير وعاجزا عن النمو الحر، وتمنع نموم المتفوقين أو تحطمهم .وفي حين لم يشأ أن تتهافت الشخصية إلى مجموعة غرائز عمياء، إلى أنه لم يصف أبدا محتوى "الأخلاق الجديدة" التي دعا إليها بحماسة فائقة واكتفى بالدعوة إلى إحلال الإيمان بالإنسان المتفوق محل الإيمان بالله، الأمر الذي يفتح الطريق، في نظره، أمام طاقات الإنسان الخلاقة لكي تتفتح إلى أقصى حد .فالإله المسيحي وإله الأديان عموما، بأوامره وزواجره، لا يقف في الطريق بعد الآن، ولم تعد عينا الإنسان متجهتين نحو سماء وهمية وراء الطبيعة وعالم آخر غير هذا العالم. وإذا عرف الإنسان كيف جاءت فكرة الله، بطل إيمانه به، وأخذ هو مكان الله كخالق للقيم.

ولم يجد نيتشه بديلا للدين في العلوم الطبيعية، إذ لا تستطيع تزويد الإنسان برؤيا وهدف اتجاه لكي يحقق ذاته ويتخطى ذاته نحو الأفضل . لكنه وجد هذا البديل في الفلسفة، كما يعطيها المفكر الحر المتوحد، المتفرغ للتفكير والزاهد بالمناصب .ولئن دعا ماركس إلى ثورة جماهير (بروليتاريا)، فقد دعا نيتشه إلى ثورة مضادة هي ثورة النخبة .وكما رأى نيتشه في المسيحية تأكيدا لأخلاق الجماهير، فقد رأى أن المحاولات الأيديولوجية، كالديمقراطية والاشتراكية، التي رفضت الإيمان بالله وأبقت على القيم التقليدية، ليست أكثر حظا من الأديان في تشجيع خلقية الجماهير المتبذلة وطمس الإنسان النخبوي المميز.

تعتبر طبيعة الأخلاق ونظام القيم عند فريدريك نيتشه أمر له واقعه الخاص الذي لا ينبغي ربطه بالقضايا الدينية في مجال التعرف عليه ورسم حدوده وأبعاده. إنه يقول:" من حسن حظي أنني ما لبثت أن تعلمت التمييز بين الحكم اللاهوتي المسبق والحكم الأخلاقي المسبق، ولم أعد أبحث عن الشر فيما وراء العالم"، ونظام الأخلاق الذي يبشر به نيتشه نظام مقلق في حتميته الطبيعية وابتعاده عن المثل الإنسانية المعنوية، فهو ينادي بفكره السوبرمان، العنصر

المتفوق في الجنس البشري الذي ينبغي أن تحذف سائر العناصر في المجتمع لصالحه، إذ بهذا نضمن ترقي المجتمع وتناميه نحو الكمال.

إن المشكلة التي تدفع نتشه بقوه إلى هذا الطريق هي وعيه بلا عقلانية التفكير الغربي السائد، القائم على الفكر المسيحي التقليدي،" نظام الطموحات الإنسانية الأوروبي كله واع بمنافاته للعقل، بل بكونه (لاأخلاقيا)". إن هذا النمط من التفكير المسيحي السائد عقيم عند نيتشه، إنه السبب الرئيسي في ظهور وتنامي العدمية: " ظهرت العدمية في بادئ الأمر باعتبارها شرطا نفسيا، حين أجهدنا أنفسنا بإضفائنا على كل ما يحدث(معنى) ليس منه في شيء". فالعدمية كما يراها نيتشه هي: معرفه التبذير الطويل الأمد للقوه، هي الألم المعنوي الذي تسببه (دون جدوى) هذه، هي لا يقين، هي قلة الفرص المتاحة لاستعادة القوة بأي شكل كان". أصل المسالة عند نيتشه يبدأ من استعمار الصراع منذ القدم بين قيمتين متعارضتين: الخير والشر. وهنا يلاحظ نتشه:" رغم أن القيمة الثانية قد تغلبت على الأولى منذ أمد طويل، فإننا مازلنا نجد اليوم أمكنة يستمر فيها هذا الصراع بحظوظ مختلفة من النجاح لكل منهما"، وإن هذا الصراع أضفى عليه بمرور الأيام اعتبارا لا يستحقه، واكتسب منزلة تزداد صورتها الخداعة روحانية في نظر الناس، بحيث لا يكاد الباحث يقدر على أن يتعرف على الطبيعة الكامنة خلف هذا الصراع. فعند نيتشه: هذا الصراع ما هو إلا تناقض قائم في الأدمغة ويتسبب في إخفاء طبيعة عقلانية رفيعة القدر .أن الفكر المسيحي الذي يحكم تلك الأدمغة يحجب تلك الطبيعة العقلانية الرفيعة عن أنظارنا، فالفكر المسيحي الذي يصر على ثنائية صارمة للقيم الأخلاقية" " روما ضد يهودا، ويهودا ضد روما "يكبل الدهن البشري في نظام قيمي زائف ومنحط ومستحد، حتى ينسى الإنسان واقعه اللائق به طبيعيا.

إنها بشكل من الأشكال إذن، مؤامرة مقصودة أو لا مقصودة، مؤامرة ما يقف ورائها الكهنوت المسيحي الذي يضخ في الناس روح التبعية والعبودية والخضوع، ويقف ورائها أيضا سائر الضعفاء والخاضعين، إذ أضفى الجميع على الضعف والخضوع والخور قداسة لا يستحقها، وخلعت عليه منزلة ليست منه في شيء، عندما طلب من الجميع أن يتفاعلوا معه بإيجابية وتسامح وتقدير[1].

وعلى غرار نيتشه، انطلق الفيلسوف البريطاني **برتراندراسل** (1872-1970) من رفض الدين كأساس للأخلاق .لكنه على عكس نيتشه، وجد البديل لا في الفلسفة، بل في العلم. ولعل هذا الخلاف الظاهري عائد إلى أن نيتشه تكلم عن هدف الأخلاق، وهو تحقيق الذات أو السعادة، في حين تكلم رسل عن الوسائل الضرورية لتحصيل السعادة.

[1]نجوان نجاح الجدة، فلسفة الدين، مركز عين للدراسات والبحوث المعاصرة، ط 1، 2016، ص ص 207-209.

يقول رسل إن الكثيرين يخبروننا أنه بعيدا عن الإيمان بالله لا يمكن أن يكون المرء سعيدا ولا فاضلا، لكنه يجد أن التجربة والمراقبة لا يقران هذا الرأي. فأهم الفضائل التي يمكن أن يتمتع بها الإنسان اثنتان :العطف والمنطق، إلى أن المنطق في رأي رسل، تعوقه العقائد من أي نوع كانت، والعطف يعوقه الإيمان بالخطيئة والعقاب .لذلك يرى أن العالم يحتاج لا إلى العقيدة الدينية أو أي عقيدة سواها لتأسيس السعادة، بل إلى الشغف والبحث العلميين.

- **استقلالية كل من الدين والأخلاق:**

النمط الثالث من العلاقة بين الدين والأخلاق يذهب إلى أن لكل منهما استقلاليته .فالأخلاق ليست دينا والدين ليس أخلاقا، وإن كان لكل من الاثنين تأثيره في الآخر. أن يكون لكل من الدين والأخلاق استقلاله يعني أن لكل منهما نطاقه. فما هو نطاق الأخلاق، وما هو نطاق الدين؟ بعضهم نظر إلى الأمر من زاوية ضيقة جدا، فحصر نطاق الأخلاق في حالات الصراع بين الرغبة والواجب، وحصر نطاق الدين في الطقوس أو الشعائر التي يؤديها المؤمن داخل أمكنه العبادة أو في مناسبات وأوقات محدودة.[1]

ج- الدين والمشكلات الاجتماعية

- **المكانة الاجتماعية للدين:**

لا يزال الدين لاعبا رئيسيا في تشكيل السلوك السياسي، فنموذج الدولة القومية لم ينجح في تخليص النشاط السياسي من الدوافع والمطالب والمؤثرات الدينية. فعلي سبيل المثال يرى البعض أن الدين الإسلامي يقدم نسقا عقيديا متكاملا، وأيديولوجية لبناء الدولة، والتعامل مع العالم الخارجي مما يظهر ماذا تأثير الدين على السلوك السياسي بوجه عام، وتوجيه الرأي العام بشكل خاص.

ولقد تنبأ العديد من المحللين والباحثين بعودة الأديان مرة أخرى، خاصة في القرن الحادي والعشرين، الذي وصفوه بأنه " قرن ديني بامتياز " نتيجة تلازم الدين بالوجود الإنساني، وما يصاحب ذلك من تطور ثقافي وحضاري، بمعنى آخر، أضحى للدين تأثير قوي ومحرك للشعوب، خاصة في مناطق الصراعات كمنطقة الشرق الأوسط، والبلقان، وآسيا الوسطى[2].

ولقد كانت الظواهر الدينية موضوعا حضي باهتمام الباحثين المؤسسين للنظريات الكبرى في علم الاجتماع كايميل دوركايم وماكس فيبر، وبراود في الانتروبولوجيا، كل من منطلقه المعرفي اهتم ايميل دوركايم بوظيفة الدين في المجتمع و اعتبر أن الأشكال الأولية للحياة الدينية لعب دورا في ضمان التلاحم الاجتماعي بين أفراد الجماعة التي تتقاسم نفس المعتقد

[1] الدين والأخلاق ثلاثة أنماط في العلاقة.
[2] أحمد خميس، استخدام الدين في الحياة السياسية، مجلة السياسة والاقتصاد، العدد 10، إبريل 2021، ص 13.

باعتبار أن الدين منظومة من التعاليم والقيم والطقوس يشترك فيها الناس وهو الذي قال بأن المجتمعات تقوم بتمييز بين العالم الدنيوي والعالم المقدس... ويكتسي المقدس صبغة الحقيقية الثابتة في حين أن الدنيا هو معرض للزوال وهذه مقولة كثيرا ما نوقشت باعتبارها خاصة بالمجتمعات التي وضعت تمييزا بين الديني والدنيوي. أما ماكس فيبر فقد ركز على فهم رموز الظواهر الدينية داخل النسق الثقافي للمجتمع كما ميز ماكس فيبر في نظرته حول السلطة بين ثلاثة أنواع المشروعية (مشروعية السلطة): السلطة الكاريزمية التي تقوم فيها المشروعية على القدرات الشخصية للفرد والسلطة التقليدية التي تقوم على الدين والسلطة القانونية التي تقوم على القانون. ويمكن أن نقول أن دوركايم أسس أحاثه فوق النظرية الوظيفية التي تعتمد على تفسير الظواهر الدينية وفيبر على النظرية التأويلية التي تسعى إلى فهم الظواهر الدينية داخل المنظومة الثقافية[1].

وتبنى كارل ماركس (1818- 1883) خط فويرباخ، محولا إياه من أداة نظرية لتفسير العالم إلى أداة علمية لتغيير العالم عبر النظام الاجتماعي والسياسي، ورأى ماركس أن الدين "التقليدي" يغرب الإنسان عن نفسه ويولد لديه النزوع إلى خلق عالم وهمي يلهيه عن مواجهة مشاكله الحقيقية، فبدلا من إصلاح أوضاعه المتردية على هذه الأرض، خصوصا وضعه الاقتصادي البائس الآتي من استعباد أصحاب رأس المال العمال المنتجين، تنسج مخيلته فردوسا وهميا خارج الأرض تتحقق فيه سعادته المنشودة، ولكن بعد الموت. هذا الدين "الوهمي"، الذي ابتكرته الطبقات الحاكمة منذ فجر التاريخ لاستغلال الطبقات العاملة، هو" أفيون الشعوب " حسب تعبير ماركس، في حين أنا لدين "الصحيح" هو الدين الإنساني الذي يسعى إلى إصلاح وضع الإنسان على الأرض، فيحرره من تغربه عن ذاته ويعيد إليه قيمة عمله. في هذا المجتمع المثالي تنتفي الحاجة إلى الدين إذ تتحقق سعادة الإنسان على الأرض، وهي المكان الوحيد الذي يمكن أن توجد فيه حياة أو سعادة، وتحل الأخلاق الإنسانية محل الأخلاق الطبقية.

- دور الدين وأثره:

ولعل أهم ما يميز الرسالة الدينية وأهدافها المعلنة في تنظيم شؤون الاجتماع الإنساني وتعبيد الأفراد للخالق عزّ وجلّ هو امتلاكها لمجموعة مترابطة من الأحكام الشرعية الإلزامية. فالأحكام الشرعية آليات ووسائل على درجة عظيمة من الأهمية باستطاعتها إيصال الإنسان إلى نهاية رائعة بخصوص إنشاء المجتمع الإنساني العادل القائم على أسس العبودية المطلقة لله سبحانه وتعالى. ولذلك فإنّ طاعة الأفراد لتلك الأحكام تدخل ضمن نفس الإطار الأخلاقي الذي يرى في الأحكام الشرعية ضرورة ملحة لتكامل الحياة الإنسانية على

[1] بورقية رحمة، الظاهرة الدينية من منظور العلوم الاجتماعية، الأكاديمية، دار المنظومة، العدد 23، المغرب، 2006، ص 111، 112.

وجه الأرض. فعن طريقي الإمرة والإطاعة تتشكل المسؤولية الأخلاقية التي دعا لها الدين في تنظيم المجتمع الإسلامي.

وبطبيعة الحال، فإنّ الرسالة الدينية تلحظ في إنشاء الأحكام جميع المصالح والمفاسد التي تؤثر على حياة الأفراد سلباً وإيجاباً. فالمصلحة قضية معنوية تنتج أشياء لها علاقة بالعلم، والصحة، والسلامة، والسعادة، والجمال، والأمان، والعدالة الاجتماعية وكلّ ما يحرّك مشاعر الاستقرار والثبات في شخصية الفرد ويحسسها بالسعادة والاطمئنان. بينما تنتج المفسدة أشياء معاكسة لذلك تماماً كالجهل، والشقاء، المرض، وعدم الاستقرار، والظلم الاجتماعي، والاضطراب، بل كلّ ما يؤدي إلى قبح الحياة الاجتماعية والفردية وتعاستها. فالحكم الشرعي يدور مدار المصلحة أو المفسدة، ويكون عندها – الوجوب أو الاستحباب محور القضايا التي تدعم مصالح الأفراد والنظام الاجتماعي، بينما تكون الحرمة أو الكراهية محور القضايا التي تؤدي إلى مفاسد للأفراد أو النظام الاجتماعي الذي يضمّهم. وبمعنى آخر إنّ الحكم الشرعي يجلب إلى الناس كلّ لون من ألوان الخير والسعادة ويدفع عنهم كلّ لون من ألوان الشر والشقاء[1].

د- الدين ومشكلات العمران

يعتبر العمران صوره مادية للتطور الحضاري لأي أمه من الأمم عبر مسارها التاريخي، والمدينة هي التي تعبر عن العمران بمفهومه المادي والاجتماعي باعتبارها المظهر الحضاري للمجتمع البشري، لأنها ترتبط بالفعل الحضاري للمجتمع من خلال النشاط السياسي والاجتماعي والاقتصادي والثقافي، ولا يختلف اثنان في أن المدينة الإسلامية قد تمايزت بمجموعة من الخصائص العمرانية التي عبرت عن منطلقات ودلالات فكرية إسلامية، مما جعلها تختلف عن المدن الأوروبية أو غيرها من مدن الأمم الأخرى، وإن كانت اقتبست من المدن الرومانية والبيزنطية بعض الأشكال الهندسية المعمارية في بداية الأمر، لكن ذلك لم يكن له تأثير كبير مع التطور العمراني الذي حصل في المدينة الإسلامية خلال العصر الوسيط، هذا الدور الذي كان يتماهى مع مقتضيات التشريع الإسلامي المنظم للعمران والمرتبطة بخصوصية المجتمع المسلم.

وهذا ما يجعلنا نطرح الإشكالية التالية: ما هي العلائق الفكرية بين العمران المادي أو الفن المعماري الإسلامي والمجتمع الإسلامي؟، وما هي الأبعاد الاجتماعية والثقافية للعمارة الإسلامية وما هي الأسس التي اعتمدت عليها؟

- **مفهوم العمران:**

[1] زهير الأعرجي : دور الدين في الحياة الاجتماعية.

لغة: جاء في لسان العرب لابن منظور لفظ عمارة بمعنى ما يعمر به المكان (ابن منظور، أ. د. ت: 3102) والعمارة بكسر العين أو بفتحها تعني عددا من الناس، أي فوق البطن من القبيلة، حيث يقال: شعب، قبيله، عمارة، بطن، فخذ (ابن منظور، أ. د. ت: 3102) ومن معانيها كذلك الحي العظيم (الفريزابدي، م: 2005:444)، وقد تطلق على من يعيش أمدا طويلا فيقال: عمره إي طال عمره (مجمع اللغة العربية. 2004:626) أو عمر، ويقال حتى للأشجار التي تبقى زمنا طويلا فيقال شجرة عمرت (ابن منظور أ. د. ت: 3100).

أما المعنى المقصود في بحثنا فهو أن العمارة مبنى كبير فيه جملة من المساكن في طوابق متعددة (مجمع اللغة العربية. 2004:627)، وهي مصدر لفعل عمر أي سكن أو قام بالمكان أو البيت أو جعله عامرا (أحمد مختار، ع. 2008:1551) يقول الله تعالى في الآية الكريمة: ((إنما يعمر مساجد الله من آمن بالله واليوم الآخر وأقام الصلاة وآتى الزكاة ولم يخش إلا الله فعسى أولئك أن يكونوا من المهتدين)) سوره التوبة، الآية 18، يعني يجعل المساجد عامرة بالمصلين في أوقات الصلاة، والفعل عمر يعني أصلح المكان، أصلحه وجعله مهيئا للإقامة والسكن (أحمد مختار، ع. 2008:1552).

اصطلاحا: العمران هو كل ما يعمر به البلد ويحسن حاله بواسطة الفلاحة والصناعة والتجارة، وما يمت بصله إلى نشاط الأفراد والجماعات، (مجمع اللغة العربية. 2004:627)، وقد عبر عنه ابن خلدون في المقدمة بأنه أحوال المعاش وأحداث البشر (ابن خلدون، ع. 2001). وهو ما يمكن أن نسميه بالعمران الحيوي أو العمران الناطق، لأنه مرتبط بحياة الناس ونشاطهم اليومي، ولأننا هنا لا نقصد الآثار العمرانية التي تخلفها الحضارات عبر العصور، فهذا النوع من العمران هو عمران صامت يستعين به عالم الآثار والمؤرخ في تفسير التاريخ.

المعمار هو عملية البناء والتشييد للمساكن والمرافق العامة والطرقات والجسور وغيرها، وتتضمن المهن الملحقة بالبناء من طلاء وزخرفه وغيرها، أما الهندسة المعمارية أو الفن المعماري فهي تعني تصميم وتنظيم المباني وفق هندسة معينة (أحمد مختار، ع. 2008:1553)، والعمران أو العمارة في تعريف المسلمين يقصد بها المدينة (العرج، ع. 2005:72) لأن المدينة هي نسق عمراني يحوي كل النشاطات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والإدارية وغيرها، ويدل على الفعل الحضاري للجماعة المقيمة بها[1].

- **العلاقة بين العمران البشري والعمران المادي:**

[1] محمد عليلي، فلسفة العمران الإسلامي في العصر الوسيط، العبر للدراسات التاريخية والأثرية، المجلد 01، العدد 02، 2018، ص 44-46.

يعد ابن خلدون من أوائل المفكرين المسلمين الذين نظروا للمجتمع البشري وقد عدت القواعد التي وضعها في كتابه " المقدمة " التأسيس الأول لما أصبح يعرف في عصرنا بعلم الاجتماع، وقد سماه بالعمران البشري، وهو يقصد بها الاجتماع البشري، ذلك أنه يرى أن الإنسان مدني بالطبع أي اجتماعي بالطبع فلا يمكنه أن يعيش لوحده مستغنيا عن بني جنسه، فيعلل هذا الأمر بأن حصوله على قوت يومه أو معاشه يحتاج إلى سلسلة من الأعمال لا يقدر عليها بمفرده بل إن ذلك يكون محصلة لكثير من الحرف والوظائف فيقول: "... إلا إن قدره الواحد من البشر قاصرة على تحصيل حاجته من ذلك الغذاء غير موفيه له بمادة حياته ولو فرضنا منه أقل ما يمكن فرضه وهو قوت يوم من الحنطة مثلا فلا يحصل إلا بعلاج كثير.[1]

من خلال ما سبق عرضه نستنتج أن العمران في المدينة الإسلامية في العصر الوسيط عكس بالفعل ثقافة المجتمع المسلم المنبثقة من تعاليم الإسلامّ، هذه التعاليم التي أحاطت بكل جوانب الحياة بما فيها العمران، حيث خصصت له الشريعة الإسلامية مجالا واسعا لتنظيمه وجعله يحقق الغايات والأهداب الدنيوية والأخروية بما يتفق مع المقاصد الشرعية، وهذا ما أوضحته الكتب الفقيهة وكتب النوازل، والمصنفات الخاصة بكتب الحسبة، كما أن حيوية العمران ترتبط أساسا بمختلف الأنشطة التي يمارسها المجتمع داخل المدينة وحتى خارجها، عن طريق المرافق العمرانية العامة والخاصة التي تحقق في النهاية المصالح المرجوة فالخلل الذي قد يصيب العمران من جراء العوامل البشرية كالحروب والفتن وغيرها أو حتى العوامل الطبيعية يترتب عنه بالتأكيد تعطيل مصالح الناس، ومنه تنتفي غاية العمران البشري أو العمران الاجتماعي.[2]

فبما أن مفهوم "العمران" الذي اختاره ابن خلدون هو اسم للعلم الذي اكتشفه ووضع أسسه كان مصدره القرآن، فإنه يصبح من غير السليم تفكيكه إلى تصورات مادية بحتة، كما حاولت كثيرا من الدراسات فعله. كما لا يمكن إخضاعه لتلك الرؤى الكونية التي تغذيها. إن لمفهوم العمران الخلدوني مناعة معرفية مكتسبة تميزه بجذوره القرآنية وتمنعه من التمييع وسوء التأويل، وهكذا تكون كلمة "العمران" في النص الخلدوني خاضعة لحقيقتين: الأولى تتمثل في اتصالها في جانبها العلوي بالأمر الإلهي، والثانية تعلقها من جانبها السفلي بالاستخلاف الذي محله الأرض (كما يمكن فهمه من قول ابن خلدون "... فانخسر الماء عن بعض جوانبها لما أراد الله تكوين الحيوانات فيها، وعمرانها بالنوع البشري الذي له الخلافة على سائرها 35.

- **أسس العمران في ضوء القرآن**

[1] المرجع نفسه، ص 44-46.
[2] المرجع نفسه، ص 63.

لقد خلق الله الإنسان وكرمه بالعقل وأرسل له الرسل ليقوم بوظيفة الاستخلاف في الكون، وإعمار الأرض على منهج الله وشرعه وبلوغ الغاية الكبرى التي من أجلها خلق، ألا وهي تحقيق العبودية لله تعالى بإخلاص التوحيد لله تعالى، وتحقيق العدل في الأرض والإحسان لعباده ومخلوقاته، فكانت مسؤولية هذا الإنسان عظيمة ورسالته في الكون آيلة إلى أمرين هامين هما: بناء الحضارة التي تحقق له الأمن والسعادة في الدنيا وتحقيق العبودية لله تعالى بمفهومها الشامل لعمل الدنيا والآخرة وهو مقتضى قوله تعالى: (هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها فاستغفروه ثم توبوا إليه أن ربي قريب مجيب) 36 فمعنى (استعمركم) في الآية: جعلكم عمارها أو طلبا منكم أن تعمروها، وهو كقوله تعالى: (وجعلكم خلائف الأرض)، واستعمار الإنسان في الأرض- من لدن الخالق- يعني: تفويضه لعمارتها بإصلاح حالها لتصير قابلة للانتفاع بها، ويستفاد منه أن الإنسان مستخلف في الأرض ومكلف بعماراتها وفق شرع الله وعلى هدي أنبيائه عليهم الصلاة والسلام، واستخلاف الإنسان في الأرض تشريف وتكليف له بتحمل الأمانة العظمى التي لم تحتملها السماوات والأرض، لذا كان الأحق بالاستخلاف هم المؤمنون الصالحون المصلحون تبعا لسنه الله في الأمم.[1]

عرض ابن خلدون في المقدمة لعلائق الدين بالعمران في ثلاثة مواطن: الدين والاجتماع الإنساني، والدين والملك، والدين والملك والمدينة.

- **الدين والاجتماع البشري:**

يتبنى ابن خلدون الرؤية الفلسفية للوجود والاجتماع الإنساني وهو يعبر عن ذلك بالقول: (إن الاجتماع للإنسان ضروري: ويعبر الحكماء عن هذا بقولهم: الإنسان مدني بالطبع أي لا بد له من الاجتماع الذي هو المدينة اصطلاحهم). فالله- سبحانه- خلق الإنسان وركبه على صوره لا تصح معها حياته إلا بالمأكل والمشرب واللباس والمسكن. ولأنه مع الوقت لا يستطيع قضاء كل حاجاته الأساسية بنفسه أو بمفرده، فإنه محتاج إلى "الاجتماع" وتقاسم الأعمال.[2]

بعد العمل على العناصر الطبيعية التي تقع بين أمرين: الأنس الحاصل بالاجتماع والضروريات للعيش المتحققة به أيضا، يصل ابن خلدون إلى هذه الخلاصة المعبرة: إن هذا الاجتماع إذا ضروري للنوع الإنساني (وإلا لم يكمل وجودهم، وما أراده الله من اعتمار العالم بهم واستخلافه إياهم، وهذا هو معنى العمران الذي جعلناه موضوعا لهذا العلم).

[1] البدالي المترجي: مفهوم العمران في ضوء القرآن، مجلة الأثر- جامعة مولاي السلطان بني بلال، المجلد 18، العدد 01، المغرب، جوان 2021، ص 249.
[2] رضوان السيد، الدين والدولة والعمران في رؤية ابن خلدون، ص 81.

إن المسالة الأولى إذن- التي ربط فيها ابن خلدون بين الدين والعمران- هي مسألة (الاجتماع البشري) فهذا الاجتماع- من وجهه نظره- متصل أوثق اتصال بالاستخلاف الإلهي للإنسان. ولهذا الاستخلاف مقتضيات أو نتائج وهي العمران الذي يحقق الوظيفة الأولى والأخيرة لبني البشر. والتي تهيأت بوضع شروط طبيعية اقتادت الحكمة الإلهية البشر إليها لتحقيق باقي المقتضيات، وبعد هذه الخطوة الأولى تأتي عند ابن خلدون الخطوة الثانية التي يفتتح الحديث عنها بمفرده السحري السائد في كل كتابته التاريخية وهو **الوازع**: (إن هذا الاجتماع إذا حصل للبشر- كما قررناه- وتم عمران العالم بهم فلا بد من وازع يدفع بعضهم عن بعض، لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم).إن هذا الوازع الذي يحول دون التغلب المدمر للاجتماع لا يتحقق بالسلاح (لأنه موجود لجميعهم فلا بد من شيء آخر يدفع عدوان بعضهم عن بعض). ابن خلدون هنا هوبز إذا صح التعبير، أي أن رؤيته للطبيعة البشرية العدوانية تشبه رؤية توماس هوبز في كتابه: (اللفياتان)[1] حيث تحدث- بل والبربر- لا تتم السلطة عندهم إلا بالدعوة الدينية إلى جانب العصبية، بيد أن (وجوب النبوات)- كما يقول- (ليس بعقلي وإنما مدركه الشرع كما هو مذهب السلف من هذه الأمه).

وعلى أي حال فإن للاجتماع الإنساني- بحسب ابن خلدون- شروطا طبيعية أو ضرورية لا يدخل فيها الدين إلا في مسألة الاستخلاف المتصلة بأصول العمران أو بالوجود الإنساني على وجه البسيطة وفي هذا العالم[2].

- **الدين والملك والعمران:**

يرتبط العمران عند ابن خلدون بالملك أكثر مما يرتبط بالدين.[3] وهكذا تستمر الرؤية الخلدونية في الخطوة الثانية. في الخطوة الأولى الخاصة بالدين والاجتماع البشري جرى تقسيم الوجود إلى طبيعي وصناعي، والعصبية هي من الجزء الطبيعي/ الاجتماعي في الوجود وليس الدين. وفي الخطوة الثانية انعقد الحديث حول الدين والدولة والعمران وقد تبين أن الملك المفضي إلى النظام والانتظام هو جزء من طبيعة العمران أو ضرورة له. أما الدين فيلعب دورا متوسط الأهمية في قيام الملك لأن الدول تنشأ عند العرب والبربر على العصبية مضافا إليها الدعوة الدينية. وفي الدول العظيمة يسهم الدين في تأليف القلوب، وإنما يأتي الإسلام خاصة في موقع متقدم بالنسبة للدولة في عالمه، لأنه في رسالته الأصلية- بحسب ابن خلدون- يعني (حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي) والدولة هي التي تملك مهمة (حمل الكافة)، فماذا يعد ابن خلدون الدين في هذا السياق؟ هل يعده جزءا من طبيعة العمران أو طبيعة الملك؟ هنا يحتار ابن خلدون بين نفي ضرورة (التمامة) بالمعنى الشيعي لذلك، وفي

[1] رضوان السيد، الدين والدولة والعمران في رؤية ابن خلدون، ص 83.
[2] المرجع نفسه، ص 86.
[3] المرجع نفسه، ص 86.

الوقت نفسه هو مصر على إعطاء الدولة مهمات دينية ضرورية في نطاق تطبيق الدين أو الشريعة من جانب الدولة! ولنقر أخيرا هذا الإيجاز في موقع الدين من العمران والملك: (أن الاجتماع للبشر ضروري وهو معنى العمران الذي نتكلم فيه وأنه لا بد لهم في الاجتماع من وازع وحاكم يرجعون إليه، وحكمه فيهم يكون حينا مستندا إلى شرع منزل من عند الله).[1]

ما علاقة الدين بالعمران إذا عند ابن خلدون؟ يقع الدين في أصل العمران لاحتوائه على فكره الاستخلاف. بيد أنه في العمليات اللاحقة للاجتماع الإنساني وتطوراته لا يلعب دورا رئيسا، لأن الاجتماع يقتضي الملك ولا يقتضي الدين. والملك ثلاثة أقسام: طبيعي وسياسي وإسلامي، من الواضح أن ابن خلدون معجب بالملك السياسي القائم على تحصيل المصالح الدنيوية المعقولة. أما السياسة الإسلامية أو الملك الإسلامي فيدخل فيه الدين بقوة، لأن الدولة في الإسلام (= الخلافة) عنده مكلفه بمهمات دينية. وبذلك تختص التجربة الإسلامية باجتماع الخلافة الدينية والملك السلطاني في قلبها. وهذا تصور مشكل لعلاقة الدين بالعمران، ولعلاقته بالدولة.[2]

خاتمة:

يعتقد بعض فلاسفة الألفية الثالثة أن فلسفة الدين ما هي إلا مجرد عودة للميتافيزيقا بعد أن أعلن فلاسفة العصر الحديث موتها ونهايتها، وفي الوقت نفسه، ما هي إلا محاولة إحياء الماورائيات في زمن هيمنة التقنية والعلم على الحياة البشرية لأجل الهروب إلى الوراء، ومن جهة أخرى يعتقد البعض أنها مجرد احتيال على التاريخ من أجل إيجاد موضوعات للفلسفة في زمن شرودها وتقلص موضوعاتها. ودليلهم في ذلك أنه عندما ندرس متون فلاسفة الدين المعاصرين لا نجد اختلافا عما طرحه الأقدمون، لا من حيث القضايا ولا المفاهيم، ولعل الفرق الوحيد الذي نراه يتمثل في استعمال مناهج معاصرة فحسب.

- **قائمة المراجع:**

- أحمد خميس، استخدام الدين في الحياة السياسية، مجلة السياسة والاقتصاد، العدد 10، إبريل 2021.
- إتين جلسون: الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ترجمة وتعليق إمام عبد الفتاح إمام، التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط3، 2009.
- إحسان على الحيدري، فلسفة الدين في الفكر الغربي، كلية الآداب جامعة بغداد، دار الرافدين للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2013.
- أحمد خميس، استخدام الدين في الحياة السياسية، مجلة السياسة والاقتصاد، العدد 10، إبريل 2021.
- ستيس ولتر: "الزمان والأزل"، مقال في فلسفة الدين، ترجمة زكريا إبراهيم، المؤسسة الوطنية للطباعة والنشر، بيروت، 1967.

[1] رضوان السيد، الدين والدولة والعمران في رؤية ابن خلدون، ص 90.
[2] المرجع نفسه، ص 94.

- لزهر بوارضي، جدلية الدين والسياسة وثنائية التداخل والتصادم، المجلة العلمية لجامعة الجزائر3، العدد 09، ديسمبر 2017.
- إدالكوس: الإنسان في فلسفة الدين: دراسة في الأسس التصورية/ بحث منشور في موقع مؤمنون بلا حدود http://www.mominoun.com . 2014/9/7.
- أرمسون: "الموسوعة الفلسفية المختصرة"، ترجمة: مجموعة مترجمين. مكتبة الإنجلو المصرية، 1985.
- أوغسطين: اعترافات، ترجمة الخوري يوحنا الحلو، دار المشرق، بيروت، ط5، 1989.
- أوغسطين: مدينة الله، ج2، ترجمة الخوري أسقف يوحنا الحلو، دار المشرق، بيروت، ط2، 2008.
- باحث إسلامي، آراء حداثية في الفكر الديني عرض ونقد، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، ط 1، لبنان، 2009.
- بدران مسعود بن لحسن، العلاقة بين الدين والعلم في ضوء القرآن الكريم، مجلة الحقوق والعلوم الإنسانية، كلية قطر للدراسات الإسلامية-جامعة حمد بن خليفة، المجلد 10، العدد 01، قطر، 2017.
- برتراد راسل، الدين والعلم، تر: رمسيس عوض، دار الهلال، مصر.
- بشروئي سهيل ومسعودي مرداد: تراثنا الروحي من بدايات التاريخ إلى الأديان المعاصرة، ترجمة محمد غنيم، دار الساقي، بيروت، لبنان،2012.
- بورقية رحمة، الظاهرة الدينية من منظور العلوم الاجتماعية، الأكاديمية، دار المنظومة، العدد 23، المغرب، 2006.
- بول تيليش: الدين ماهو؟، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، الحب الايمان، مكتبة دار الكلمة، 2005.
- توفيق الطويل: أسس الفلسفة، ط4، دار النهضة العربية ـ القاهرة، 1964.
- جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، ترجمة عادل العوا، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، 2001.
- جان غزوندان، ترجمة: عبد الله المتوكل، فلسفة الدين، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، لبنان، 2017.
- جرادي شفيق: مقاربات منهجية في فلسفة الدين، معهد المعارف الحكمية ـ لبنان، ط1، 2004م.
- جوان نجاح الجدة، فلسفة الدين، مركز عين للدراسات والبحوث المعاصرة، ط 1، 2016.
- جوليان باجيني، ترجمة أديب يوسف شيش، الفلسفة موضوعات مفتاحية، دار التكوين للتأليف والترجمة والاقتباس، سوريا، 2010.
- جومانة الحويك ناصيف، الوجود الإنساني بين العلم والدين، الدار العربية للموسوعات، ط1، لبنان، 2015.
- ـجون هيك: فلسفة الدين، ترجمة طارق عسيلي، دار المعارف الحكمية ـ بيروت، 2010م، ص3ـ4 .
- حسن الحريري: معنى عودة الديني إلى العالم المعاصر ودلالاته، https://aawsat.com/home/article/775796/
- داروين، أصل الأنواع، تر: مجدي محمود المليجي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2004.
- الدين والأخلاق ثلاثة أنماط في العلاقة.
- رتراند راسل، ما الذي أؤمن به؟، مقالات في الحرية والدين والعقلانية، تر: عدي الزعيبي، دار ممدوح عدوان للنشر والتوزيع، سوريا، 2015.
- رضوان السيد، الدين والدولة والعمران في رؤية ابن خلدون.
- الرفاعي عبد الجبار: فلسفة الدين، تمهيد تاريخي، بحث ضمن كتاب: تمهيد لدراسة فلسفة الدين، اعداد وتحرير عبد الجبار الرفاعي، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت ـ لبنان، 2014.
- زهير الأعرجي: دور الدين في الحياة الاجتماغية.
- ـسولمون روبرتس: الدين من منظور فلسفي (دراسة ونصوص)، العارف للمطبوعات، بيروت، 2009.
- شيرواني علي: التجربة الدينية، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد 51ـــ52.
- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، المركز الثقافى العربى، الدار البيضاء.
- عادل ظاهر: فلسفة الدين في الموسوعة الفلسفية العربية، رئيس التحرير: د. معن زيادة، بيروت، معهد الإنماء العربي، 1988.
- عبد الجبار الرفاعي، موسوعة فلسفة الدين، علم الكلام الجديد مدخل لدراسة اللاهوت الجديد وجدل العلم والدين، دار التنوير للطباعة والنشر، بغداد، 2016.
- عثمان الخشت، مدخل إلى فلسفة الدين، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2001.
- عثمان الخشت، تطور الأديان قصة البحث عن الإله، مكتبة الشروق الدولية، ط 1، مصر، فبراير 2010.
- عصام زكريا جميل: مصادر فلسفية، دار المسيرة، عمان، الأردن، 2012.
- على عبد المعطى محمد، المدخل إلى الفلسفة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 2000.

- علي غيضان السيد، فلسفة الدين: (المصطلح من الإرهاصات إلى التكوين العلمي الراهن)، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت، 2019.
- فراس السواح، دين الإنسان (بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني)، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، ط 04، دمشق، 2002.
- قراملكي أحد: الهندسة المعرفية لعلم الكلام الجديد، ترجمة حيدر نجف وحسن العمري، مراجعة عبد الجبار الرفاعي، دار الهادي ـ بيروت، 20023.
- كانط، إيمانويل: الدين في حدود مجرّد العقل، ترجمة فتحي المسكيني، دار جداول، بيروت ـ لبنان، ط1، 2012.
- لبدالي المترجي: مفهوم العمران في ضوء القرآن، مجلة الأثر- جامعة مولاي السلطان بني بلال، المجلد 18، العدد 01، المغرب، جوان 2021.
- لشيخ محمد شقير، دراسات في الفكر الديني فلسفة الدين والكلام الجديد، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، بيروت، 2008.
- لنشّار علي سامي: "نشأة الدين النظريات التطورية والمؤلهة، ط1، مركز الإنماء الحضاري للدراسة والترجمة والنشر، حلب، 1995.
- مجموعة مؤلّفين: "فلسفة الدين، مقول المقدّس بين الايديولوجيا واليوتوبيا وسؤال التعددية"، إشراف على عبود ـ ـ ـ المحمداوي، عن منشورات دار الاختلاف والضفاف ودار الأمان، الجزائر، 2012.
- محمد المزوغي، عودة الدين وتأويل الكتاب المقدس عند جياني فاتيمو، مجلة دراسات.
- محمد المزوني، عودة الدين وتأويل الكتاب المقدس عند فاتيمو.
- محمد سعيدي، المقدس مفهومه وتجلياته، مجلة الآداب واللغات، العدد 08، قسم الثقافة الشعبية جامعة تلمسان، ديسمبر 2005.
- محمد شمص، العلم والدين صراع أم حوار؟، معهد المعارف الحكيمة للدراسات الدينية والفلسفية، 2006.
- محمد عليلي، فلسفة العمران الإسلامي في العصر الوسيط، العبر للدراسات التاريخية والأثرية، المجلد 01، العدد 02، 2018.
- مصطفى النشار، مدخل جديد إلى فلسفة الدين، الدار المصرية اللبنانية، ط2، القاهرة، 2015.
- مصطفى سليم، قاموس الانتروبولوجيا، جامعة الكويت، الطبعة الأولى، 1981.
- ـمصعب اديب: المقدمة في فلسفة الدين، دار النهار للنشر، بيروت، ط2، 1995.
- ملكيان، مصطفى: فلسفة الدين المجال والحدود، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد 49ـ50، مركز دراسات فلسفة الدين ـ بغداد، 2012.
- هورنر كريس وويستاكوت إمريس: التفكير فلسفياً، ترجمة ليلى الطويل، دمشق الهيئة العامة السورية للكتاب، 2011.
- هيجل: محاضرات فلسفة الدين، الحلقة الاولى (مدخل الى فلسفة الدين)، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الكلمة، القاهرة ـ مصر، 2001م.
- هيدغر: التقنية، الحقيقة، الوجود، ترجمة محمد سبيلا، المركز الثقافي العربي، 1958.
- وليم كلي رايت، ترجمة محمود سيد أحمد، تاريخ الفلسفة الحديثة، التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 2010.
- يوري أناتوليفتش: فلسفة الدين الغربية المعاصرة، ترجمة هيثم صعب، الهيئة العامة السورية للكتاب، سلسلة الكتاب الالكتروني للنشر .http://www.syrbook
- يوسف حسن: فلسفة الدين عند بيرديائف، دار الكلمة ـ القاهرة، 2000.
- Emmanuel Levinas, De L'oblitération, Entretion avec Françoise Armengaud a' propos de L'oeuver de Sosno, Edition de la différence, paris, 2éme Edition, 1990.
- Emmanuel Levinas, Ethique et Infini, Libraire Arthéme Fayard et Radrie, France, 1982.
- Étienne Gilson: Introduction à La Philosophie De Saint Augustin, j-vrin, paris, 1949.
- Malebranche: De La Recherche De La Vérité, livre 1-3, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 2006.
- Saint Augustin: Les révision (12), Traduction Gustave Bardy, Desclée de Brouwer et Cie, Paris, 1950.