

الغربي

فلسفة الدين في الفكر

الفلسفة الدين

في الفكر الغربي



الدكتور إحسان علي الحيدري

كلية الآداب - جامعة بغداد



**فلسفة الدين
في الفكر الغربي**

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قُلْ إِنَّمَا أَعْظُمُ بِوَحْدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ
مَثْنَى وَفِرَدَىٰ ثُمَّ تَنفَكُوا

صدق الله العلي العظيم

[سورة سبأ: الآية: ٤٦]

فلسفة الدين في الفكر الغربي

تأليف

الدكتور إحسان علي الحيدري

كلية الآداب - جامعة بغداد



حقوق الطبع محفوظة
للطبعة الأولى

1434 هـ - 2013 م

للطباعة والنشر والتوزيع



لبنان - بيروت ص.ب 25/309 الغبيري
تلفاكس : +961 1 541980 خليوي ، 03/445510
e-mail . daralrafidain@yahoo.com
www.daralrafidain.com

«شكر واعتراف بالجميل»

أقدم شكري واعترافي بالجميل لكل من أسهم في رفدي بالكتب والنصيحة والمشورة، ولا سيما الدكتور فيصل غازي مجهول والدكتور كيان أحمد حازم والدكتور هشام الشمري والسيد محمد الدجيلي. كما لا يمكنني ما حييت أن أكافئ أهل بيتي الأوفياء من أم وأب وزوج وأولاد، كفاء صبرهم وتحملهم تقصيري في حقوقهم، وابتعادي عنهم طوال مدة إنجاز هذا البحث، فلهم مني جميل الثناء، ومن الله جزيل الثواب .

«المقدمة»

تمر شعوب العالم اليوم بأزمة فكرية نابعة من جوانب دينية وسياسية واقتصادية؛ ما تؤثر سلباً في الجوانب النفسية والاجتماعية والثقافية لأفراد تلك الشعوب إن لم توضع حلول ناجعة منبثقة عن دراية صحيحة للأسباب الموجبة لهذه الأزمة، وسيؤدي الوضع المتفاقم إن لم يعالج إلى اختيار الجانب العسكري ليكون حلاً لتلك الأزمة. وواقع الحال يثبت هذا الأمر وأمثله ما حصل ويحصل في أفغانستان والعراق والصومال، وما حدث سابقاً في اليمن، فضلاً عما حصل مؤخراً في مصر ودول المغرب العربي وبلاد الشام وبعض دول الخليج، والأحداث الجديدة في اليمن، وغيرها كثير من بلدان العالم. وكانت حظوة الدين في كل ذلك كبيرة، سواء أكان في إشعال فتيل الثورة أم في تسلّم مقاليد الحكم باسم الدين بعد الثورة، والواقع شاهد على هذا الأمر. فما لم يفهم الدين على حقيقته فسيقع الجميع في منزلق الهاوية، كما حدث في بلدنا الجريح قبل سنوات عدة.

استناداً إلى ما ذكرت؛ قررت التوجه صوب الدين للبحث عن حقيقته، فوجدت ديانات لا عدلها ولا حصر، وكل يدعي تمثيله الدين الحق، فتذكرت قوله تعالى: ﴿كُلٌّ حِزْبٌ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرْحُونَ﴾^(١). فتركت الديانات وتاريخها وتوجهت صوب العلوم الوضعية المرتبطة بالدين مثل علم الاجتماع الديني وعلم النفس الديني، فوجدت بحوثاً وصفية تقريرية لتأثيرات الدين على نفسية الفرد وعلاقته بالمجموع والتبعات المترتبة على هذا الأمر، غير أن الأمر كله لا يتعدى دراسة

(١) القرآن الكريم: سورة الروم، آية ٣٢.

الواقع المعيش، ولا يُقدّم معايير وقواعد تُسهم في ارتقاء التفكير الديني إلى ما ينبغي أن يكون؛ فلم أجد بدءاً من اختيار حقل الفلسفة ليكون غايتي التي أصبو إليها.

قلّبت صفحات الكتب الفلسفية بحثاً عن موضوع فلسفة الدين؛ لأُسهم في معالجة جزء من المشكلة الدينية القائمة اليوم التي أدت إلى حدوث شرخ كبير في لحمة الشعب الواحد، فضلاً عمّا عليه الحال بين شعب وآخر يمتلك كل منهما رؤية دينية مختلفة عن رؤية الآخر، لكنني فوجئت بوجود عقبة كبيرة تصدني عن التقدم في مسيرة بحثي، ألا وهي عدم وجود رؤية واضحة بشأن فلسفة الدين، فبدلاً من علاج المشكلة التي سعيت إلى حلها في نطاق فلسفة الدين، وجدت نفسي أمام إشكالية تحديد ماهية فلسفة الدين.

نتيجة لذلك قررت البحث عن الكتب التي تحمل في مضمونها ما يتعلق بفلسفة الدين، فبدأت بتقليب صفحات الكتب التي تحمل عنوان فلسفة الدين على غلافها الخارجي؛ كي أنهل من مضمونها معرفة ماهية فلسفة الدين، فوجدت بعضها جعل تلك الماهية متمثلة بسرد العلاقة التاريخية بين الدين والفلسفة، وبعضها حصر حدود فلسفة الدين بمناقشة أدلة وجود الله، وبعضها تمثلت فلسفة الدين عنده في الحديث عن دين محدد دون سائر الأديان، وبعضها يتحدث عن تاريخ الأديان ومقارنة بعضها ببعض فيجعلها ممثلة فلسفة الدين، وبعضها خلط بين فلسفة الدين والعلوم الوضعية المرتبطة بالدين مثل علم الاجتماع الديني وعلم النفس الديني وأنتروبولوجيا الدين وفينومينولوجيا الدين، وبعضها توجه صوب فيلسوف محدد لبحث عنده المسألة الدينية فجعله ممثلاً لفلسفة الدين، ووجدت فريقاً حاول أن يكون جاداً في حل تلك الإشكالية فرسم منهجاً يسير

على هداه لمعرفة كُنه فلسفة الدين، غير أن المشكلة التي وقع فيها، معالجته لمشكلات فلسفة الدين من وجهة نظر المعتقد الذي يؤمن به؛ وهذا أدى إلى خروجه عن إطار فلسفة الدين.

بدأت بتقسيم البحث الحالي على محورين رئيسين: أحدهما يمثل الباب الأول ويتعلق بالتأسيس الفلسفي للدين، والآخر يمثل الباب الثاني المتعلق بمقولات فلسفة الدين، واشتمل كل باب على خمسة فصول، ولما كان الصراع الفكري الموجود حالياً تمثل صراعاً حضارياً بين الشرق والغرب؛ توجهت صوب الفكر الغربي لأبحث عن فلسفة الدين بحسب ما صرح به فلاسفتهم، ومن ثم سيكون مخطط بحثي القادم على النحو الآتي:

١ - سأحاول في الفصل الأول من الباب الأول تبيان مفهوم الدين بتحديد معناه؛ لكونه موضوع الدراسة الرئيس المراد التفلسف بشأنه، وسأعمد إلى تبيان هذا المفهوم من جوانب عدة ولن أجعله مقصوراً على الجانب الفلسفي؛ لذلك سأتناول الرؤية السيكلوجية والسوسيولوجية والأخلاقية للدين، فضلاً عن رؤية رجال الديانات السماوية؛ لأخلص من كل ما تقدم من تعريفات إلى تعريف عام للدين تنضوي تحته سائر الديانات السماوية والوضعية.

٢ - وسأبحث في الفصل الثاني عن مصدر نشوء النزعة الدينية لدى الإنسان الأول (الإنسان القديم)، كيف نشأت؟ وأسباب نشوئها؟ ومصدر نشوئها؟ وللإجابة عن تلك الأسئلة سأتناول أبرز ثلاث نظريات طُرحت على الساحة الفكرية بهذا الشأن؛ لأتبين أسباب نشوء الحس الديني عند الإنسان، أسيكولوجية هي أم سوسيولوجية؟ أو خارجي مصدر تلك النزعة أم داخلي؟ أو فطري الحس الديني أم مكتسب؟

٣ - وسأحاول في الفصل الثالث تعرّف طبيعة اللغة الدينية بتفحص عباراتها إن كانت تدل على معنى حقيقي أو مجازي، وكذلك تعرّف قضايا اللغة الدينية، الإخبارية هي أم إنشائية؟ للحكم بعدها على منطق اللغة الدينية، أمشابه هو لمنطق لغة العلم والأدب وما شاكلها أم خاص بها؟ ويكون ذلك كله باختيار مجموعة من الفلاسفة الذين أدلو دلوهم في هذا المجال.

٤ - وبعد معرفة المفهوم وإحساس الإنسان به ومنطق لغته، سأنتقل في الفصل الرابع إلى توضيح العلاقة بين الدين والفلسفة، ومعرفة حقيقة تلك العلاقة، أعلّاقه تعاون وتبادل للرؤى هي أم علاقة نزاع وصراع؟ وسأحاول في هذا الفصل تبيان الفرق بين المجالين المذكورين من أوجه عدة، مع سرد مقتضب لتاريخ تلك العلاقة، ثم أخذ أنموذج فلسفي بارز؛ ليكون معبراً عن تلك العلاقة الجدلية.

٥ - في الفصل الخامس من الباب نفسه سأحاول إزاحة الستار عن مسرح فلسفة الدين؛ للكشف عن موضوعاته والعلوم التي يستفيد منها الباحث في هذا المجال، فضلاً عن بيان الفرق بين فلسفة الدين وعلم اللاهوت أو علم الكلام أو علم أصول دين معين، إذ تحتلط مفاهيمها عند الكثير من الباحثين. وأخيراً سأميّط اللثام عن وجه فلسفة الدين؛ لأتّبين وجه حقيقتها وأحاول تعريفها. وقد يكون هذا النهج مُغاييراً لأغلب البحوث الأكاديمية، إذ اعتاد الباحثون أن يبدأ سياق بحثهم بتعريف موضوع المشكلة المراد دراستها، أما أنا فارتأيت تأجيل حسم هذا الموضوع؛ لأتدرج على وفق تسلسل منطقي ابتداءً من تعريف مفهوم الدين، وانتهاءً بالكشف عن حقيقة فلسفة الدين؛ لأمنح الدين تأسيساً فلسفياً، فيخرج عن منظومته، ويحكم على موضوعات الدين من خارج الدين.

٦ - سأنتقل بعد ذلك إلى المحور الرئيس الثاني في هذه الدراسة البحثية

التمثل بمقولات فلسفة الدين، وأبدأ الفصل الأول منه بجعل مشكلة الألوهية مقولة أولى؛ لأن موضوعها يميز الدين من غيره من الموضوعات، وعادة ما يتناول الباحثون في دراسة هذه المقولة مسألة أدلة وجود الله، تلك الأدلة المنطقية التي لا يكاد يخلو كتاب يبحث في الألوهية منها؛ لذلك سأبحث في هذه المقولة صورة الإله من حيث كونه علة مفارقة، ومن حيث كونه علة محاثة، ومن حيث كونه علة معلولة، باختيار نماذج فلسفية ثلاثة تعبر عن الصور المذكورة.

٧ - سأتناول في الفصل الثاني من الباب الثاني مقولة ثانية متمثلة بمشكلة التجربة الدينية من حيث عدّها صورة للعلاقة ما بين العبد ومعبوده، تلك العلاقة التي ستبتعد عن مضمار العقل للدخول في مضمار الإيمان، حيث الانقياد إلى ذلك الإشعاع المقدس، إذ تعجز لغة الحياة اليومية عن التعبير عمّا رآته العين، وما سمعته الأذن، ولا مجال إلى ذلك بسوى الرمز. وكذلك سأتوجه صوب عينات فلسفية مميزة كان لها إسهام في هذا المجال، سواء أكان ذلك عن طريق التجربة الحية أم كان عن طريق دراسة تجارب الآخرين.

٨ - سأنتقل بعدها إلى مقولة ثالثة في الفصل الثالث متمثلة بدراسة مشكلة الشر، تلك المشكلة القديمة الجديدة، القديمة منذ هبوط آدم على الأرض وجعل الشيطان ممثلاً رمز الشر، والجديدة لأن الآراء بصدد معالجتها مستمرة إلى يومنا هذا وأخذت تنحو مناحي متعددة؛ لذلك اخترت بعض الشخصيات الفلسفية التي حاولت التعاطي مع هذه المشكلة بشكل فلسفي بعيداً عن الجوانب الأخرى، إذ يوجد من الفلاسفة المعاصرين من عالج تلك المشكلة من جانب سيكولوجي؛ لذا لم أذكره في الدراسة الحالية.

٩ - وسأتناول في الفصل الرابع من الباب نفسه مشكلة مصير الإنسان بعد

الموت، وطبيعة العالم الذي سيلاقيه، وهل سيواجه عالماً واحداً أو أكثر، وهل سيكون الموت له حداً فاصلاً للعبور إلى ذلك العالم أو أنه سيمر بتلك اللحظة الفاصلة مرات ومرات، وهل وجود عالم آخر يمتلك حقيقة واقعية أو هو عالم من الوهم.

١٠ - وفي الفصل الخامس والأخير سأتناول صلة الدين بالأخلاق، إذ سأتحري فيها أمتداخلاً مضمون كل منهما مع الآخر أم غير متداخل؟ وأي الموضوعين سيكون له السبق في التأسيس للآخر، الدين أم الأخلاق؟ وكل ذلك سيكون عن طريق اختيار شخصية فلسفية مبرزة تمثل طبيعة العلاقة بين الدين والأخلاق.

١١ - زيادة على ما تقدم سأعمد إلى وضع تمهيد في بداية كل فصل من الفصول العشرة؛ لأوطئ لطرحة الموضوع قيد الدراسة. كذلك سأعمد إلى وضع مجموعة من الاستنتاجات بعد نهاية كل موضوع مستقل في الفصل الواحد أو بعد اكتمال رؤية فيلسوف معين أو مجموعة من الفلاسفة تجاه موضوع محدد، وستكون هذه الاستنتاجات مستنبطة من رؤية الفيلسوف نفسه تجاه المشكلة المدروسة. وسأختم نهاية كل فصل بفقرة النقد والتعقيب أقدم فيها رؤيتي الخاصة للمشكلة المطروحة، ما عدا الفصل الخامس من الباب الأول، إذ سأكتفي فيه بفقرة التعقيب من غير النقد؛ لعدم وجود أفكار فلسفية بشأن مشكلة دينية تحتاج إلى نقد.

وأود توضيح بعض الأمور المهمة في هذا البحث الأكاديمي قبل الدخول في مضماره، وعلى النحو الآتي:

١ - اختياري مجموعة محددة من الفلاسفة الغربيين دون غيرهم كان لتمييزهم من غيرهم في إدلاء دلوهم في المشكلة المراد بحثها؛ ومن ثم لا يعني عدم ذكر غيرهم أن المعالجة الفلسفية للمشكلة الدينية اقتصر على آراء الفلاسفة

المذكورين فقط، بل ذكرت هؤلاء الفلاسفة بوصفهم نماذج فلسفية عبّرت عن نفسها وعن غيرها؛ لوجود شبه كبير بينهم وبين غيرهم من الفلاسفة.

٢ - حاولت عدم تكرار الأنموذج الفلسفي المتمثل بشخصية فلسفية محددة في أكثر من فصل، ما عدا الفصل الأول لكونه متعلقاً بالمفهوم فقط دون الموضوعات الأساسية؛ وغايتي من ذلك فسح مجال أكبر لتعرّف فلسفة الدين في الفكر الغربي عن طريق تنوّع الشخصيات الفلسفية في فصول تشتمل على موضوعات متنوعة، بما يؤدي إلى وجود أكثر من فيلسوف أسهم في معالجة أكثر من موضوع موجود في هذه الدراسة، غير أنني تعمّدت تحديد مكانه في معالجة مشكلة واحدة.

٣ - على الرغم من أن أغلب الفلاسفة المذكورين في هذا البحث قد رُتبوا ترتيباً زمنياً، إلا أن اهتمامي كان منصباً في ترتيبهم ترتيباً منطقيّاً بحسب ما يقتضيه الموضوع.

٤ - اختياري موضوعات دينية بعينها بوصفها مقولات عامة لفلسفة الدين لا تعني بالضرورة عدم وجود غيرها، ولا تعني اتفاق الباحثين في هذا المجال عليها، إنما هي نتاج دراسة مستفيضة في تواريخ الأديان وما يقابلها من طروحات فلسفية تجاهها؛ لتكون مبادئ عامة ومشاركة بين الأديان السماوية والوضعية من جهة، وساحة مشتركة مع الرؤى الفلسفية من جهة أخرى. وقد لاحظت أن غيري من الباحثين ممن لهم باع في هذا المجال - أعتز بهم شخصياً لتعبيدهم الطريق المؤدي إلى بستان فلسفة الدين المثمر - يذكرون موضوعات رئيسة أخرى، جعلوها موضوعات عامة لفلسفة الدين مثل المعجزة والنبوة والوحي، لكنني مع كل ما أكن لهم من احترام لا أوافقهم في هذا الاختيار؛ لأن هذه الموضوعات

ليست بمشتركات عامة بين الديانات كافة؛ لذلك سأتعهد الاقتصار في هذا البحث على خمس مقولات فقط، ولا أدعي عدم وجود غيرها، لكن هذا ما توصلتُ إليه في دراستي الحالية.

٥ - هذه الدراسة لم تأت عن فراغ، بل جاءت بوصفها حاجة مُلحّة لأسباب عدة منها على سبيل المثال: افتقار الأقسام الفلسفية في الجامعات العراقية إلى منهج أكاديمي يتعلق بمادة فلسفة الدين، لذلك لم يكن هذا البحث مقتصرًا على فيلسوف واحد أو على حقبة زمنية محددة، فضلاً عن أن الغاية من دراسة فلسفة الدين غرس بذرة الوعي الديني القائم على أسس عقلية من غير الاتكال على التقليد الأعمى؛ للخروج من دائرة التعصب الديني، وفسح المجال للآخر للتعبير عن رؤيته العقائدية، واحترام ممارساته التبعديّة على أن لا تخرج عن الإطار العقلاني؛ فتؤثر سلباً على بقية أفراد المجتمع.

٦ - لا يمكن للرؤية التي ستُقدّم في هذا البحث المحدود بأطر المنهج الأكاديمي أن تكون متكاملة، بل هي مقدمة لأبحاث قادمة إنشاء الله تعالى تصب في مجال الرؤية العقلية النقدية للموضوعات الدينية التي يوحى ظاهرها بأن ثمة ما يناقض التفكير المنطقي السليم، فضلاً عن الممارسات التبعديّة التي خرجت عن إطار العقلانية، والتي ما أنزل الله بها من سلطان، فأصبحت أصلاً من أصول العقيدة وتُركت سائر الأصول، وهذه الصورة موجودة في الديانات كافة. وأهم من هذا وذاك تأكيد المشتركات بين الديانات للسعي بذلك إلى توحيد الرؤى العامة؛ لتكون مفتاح الصلة بأبناء الديانات الأخرى، فننزع عنّا ثوب الحقد والتعصب، ونلبس ثوب التسامح والمحبة بعد التطهر بماء الحقيقة الإلهية.

الدكتور إحسان علي الحيدري

بغداد / ٢٠١٢ م

dr.ehsan.ali33@gmail.com

الباب الأول

التأسيس الفلسفي للدين

فص ١: تعريف مفهوم الدين.

فص ٢: نشوء النزعة الدينية.

فص ٣: طبيعة اللغة الدينية.

فص ٤: جدلية العلاقة بين الدين والفلسفة.

فص ٥: ماهية فلسفة الدين.

الفصل الأول

تعريف مفهوم الدين

* تمهيد.

* الاشتقاق اللفظي لكلمة «دين» العربية.

* جذر المصطلح الغربي.

* التعريف النفسي للدين.

* التعريف الاجتماعي للدين.

* التعريف الأخلاقي للدين.

* التعريف السماوي للدين.

* التعريف الميتافيزيقي للدين.

* نقد وتعقيب.

تمهيد

قبل الخوض في مجال فلسفة الدين، عليّ أن أزيح الستار عن ماهية الموضوع الذي سيدور بشأنه الحديث الفلسفي، ولما كان موضوع البحث الحالي يندرج في إطار البحث الفلسفي؛ حاولت الكشف عن ماهية الموضوع (الدين)، ببيان ماهية المفهوم الذي يتوضح عن طريق إعطاء تعريف محدد له؛ لأن السير نحو الهدف المنشود بشكل صحيح ينبثق من تحديد نقطة المسار الأولى المتمثلة في تعريف الموضوع المقصود بالحديث. لذلك سأبتعد عن الخوض في مسألة مكونات الدين، وغاية الدين، وأثر الدين في الفرد والمجتمع، وغيرها من المسائل المرتبطة بالموضوع؛ لأن المسائل الأخيرة تدخل في إطار الدراسات الأنثروبولوجية^(١) والنفسية والاجتماعية وما شاكلها.

وليس من اليسير إعطاء تعريف محدد لمفهوم الدين، ولا سيما إذا أردنا تحديده بإطار الجامع المانع - كما يُعرف منطقياً - ذلك أن الدين قديم قدم وجود الإنسان على

(1) (أنثروبولوجيا) Anthropology: تعني الأنثروبولوجيا في اللغة اليونانية "علم الإنسان"، ويمتاز هذا العلم بالنظرة الكلية الشاملة، ومنهجه يهدف إلى تحديد كل عناصر الثقافة في مجتمع ما، فالباحث فيه حين يدرس قبيلة معينة عليه أن يبحث عن كل عنصر مادي أو اجتماعي أو فكري في حياة تلك القبيلة كي يصل في النهاية إلى تحديد طريقة الحياة التي يعيشها أفراد تلك القبيلة؛ لذلك يهتم بملاحظة مساكنهم وملابسهم وأدواتهم، ونظام الأسرة والقراية، والنظام الاقتصادي، والمعتقدات والطقوس الدينية، واللغة المستعملة، والسحر، ووسائل الضبط الاجتماعي من سنن اجتماعية وتقاليد، فضلاً عن دراسة النظام السياسي، والجماعات التي تتكون منها القبيلة، والمراكز الرئيسة في تلك الجماعات، والأدوار الاجتماعية للأفراد في داخلها.

هذه الأرض. وقد مرّ التاريخ الإنساني بمراحل تاريخية متعددة أصابها الكثير من حالات التطور الفكري، وحالات من الجمود، وحالات من التخلف، أدت بالنتيجة إلى تشتت الآراء بشأن الدين الصحيح، وظهور الكثير من الديانات المتعاقبة التي حاولت الخروج عن طوق الاطار المحدد للدين، في كونه يمثل العلاقة بين الإنسان وطرفٍ ما فوق الطبيعة. ومع ذلك لا أقول مثلما صرّح ويب^(١) بأن «الدين لا يمكن تعريفه»^(٢)، بل سأحاول جاهداً الإدلاء بدلو البحث والتنقيب في بئر الحقائق التاريخية؛ لإخراج بعض ما يمكنني إخراج، وترتيب التعريفات المتحصلة بشأن الدين؛ لتعطي بمجملها صورة أكثر وضوحاً لمفهوم الدين.

الاشتقاق اللفظي لكلمة «دين» العربية:

قبل التطرق إلى التعريفات الاصطلاحية للدين، سأتوجه صوب المعجمات والموسوعات وبعض الكتب ذات الاختصاص (المعنيّة بالموضوع)؛ لمعرفة الاشتقاق اللفظي لكلمة «دين»، فنلاحظ أن بيان الاشتقاق اللفظي لكلمة «دين»، يؤخذ عن طريق أشكال ثلاثة هي^(٣):

(1) (كلمت ويب) Webb, Clement (١٨٦٥ - ١٩٥٤) م: فيلسوف إنجليزي، أستاذ ومحاضر لمادة الفلسفة وفلسفة الدين في كليات عدة من جامعة أكسفورد، يمتلك إسهامات بحثية في دراسة الجوانب الاجتماعية للدين، من أعماله: «مشكلات في العلاقات بين الله والإنسان»، و«النظريات الجماعية في الدين والفرد»، و«الشخصية الإلهية والحياة البشرية»، و«الخطوط العامة للفلسفة في الدين»، و«الدين ومذهب الألوهية».

(2) Cook (Stanley): Art Religion, Article in the Encyclopedia of Religion and Ethics, edited by James Hastings, Volume X New York; Charles Scribner's sons and Edinburgh; T. Clark, 1919, p. 663.

(3) درّاز (محمد عبد الله): الدين (بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان)، ط ٢، دار القلم، الكويت، ١٩٧٠ م، ص (٣٠ - ٣١).

١- من فعل متعدٍ بنفسه: مثل قولنا «دانه ديناً»، بمعنى ملكه وحاسبه وقضى في شأنه.

٢- من فعل متعدٍ باللام: مثل قولنا «دان له»، بمعنى أطاعه وخضع له.

٣- من فعل متعدٍ بالباء: مثل قولنا «دان بالشيء»، بمعنى اعتقد به واعتاد عليه.

وعند قراءة الأشكال الثلاثة السابقة، نجد الآتي:

١ - أن كلمة «دين» في الشكل الأول تُعبّر عن معنى المحاسبة، وقد ورد هذا المعنى في الحديث الشريف: «الكيس من دان نفسه، وعمل لما بعد الموت»^(١)، أي حاسب نفسه في الدنيا قبل أن يُحاسب في الآخرة، لهذا سُمّي يوم القيامة (اليوم الذي يُحاسب الناس فيه على أعمالهم الدنيوية) بيوم الدين، كما ورد في الآية الكريمة ﴿مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾^(٢).

٢ - أن كلمة «دين» في الشكل الثاني تُعبّر عن معنى الخضوع والانقياد، كقولنا في الدعاء: «يا من دانت له الرقاب»، أي يا من خضعت له الرقاب، وفيها تتحقق صفة الديان (من صفات الله سبحانه)^(٣) التي تعني القهار، وهي مأخوذة

(1) ابن الأثير (مجد الدين أبي السعادات): النهاية في غريب الحديث والأثر، ج ٢، تحقيق: محمود محمد الطناحي وطارح احمد الزاوي، ط ١، المكتبة الإسلامية، ١٩٦٣م، ص ١٤٨.

(2) القرآن الكريم: سورة الفاتحة، آية ٤.

(3) يُراجع: ابن منظور (محمد بن مكرم): لسان العرب المحيط، مج ١، إعداد وتصنيف: يوسف خياط، دار لسان العرب، بيروت، بلا تاريخ، ص ١٠٤٣. وفيه تفصيل لكلمة "دين"، فضلاً عن شرح بشأن صفة "الديان" التي تأتي مرة بمعنى الحاكم والقاضي، ومرة أخرى بمعنى القهار.

من قهره سبحانه لعباده عن طريق طاعتهم له.

٣- أن كلمة «دين» في الشكل الثالث تُعبّر عن المنهج الذي يسير عليه المرء على وفق اعتقاده، وعن طريق سلوكه، كقول الرجل: «هذا ديني وديدي»، أي اعتقادي وعادتي، فكلمة الدين هنا تمثل نمط التفكير، وطريقة السلوك التي يأخذ المرء بها ويعتاد عليها، كأن يُقال «دان الرجل بديانة ما»، أي اعتقد بها، واعتاد هو ومن يؤمن بها على أحكامها.

الجدير بالملاحظة أن كلمة «دين» تدور بأشكالها الثلاثة على معنى لزوم الانقياد، ففي الاستعمال الأول نجد أن الدين يعبر عن إلزام الانقياد، وفي الاستعمال الثاني نجد أن الدين يعبر عن التزام الانقياد، أما في الاستعمال الثالث فنلاحظ أن الدين هو المبدأ الذاتي الذي يُلتزم الانقياد له. ولتأكيد أن معنى اللزوم هو المحور الذي تدور عليه مادة كلمة «دين»، نجد أن تغيير شكل الكلمة عن طريق العلامات الإعرابية يتضمن هو أيضاً معنى اللزوم، فكلمة «دين» بالفتح تتضمن إلزاماً مالياً، في حين أن كلمة «دين» بالكسر تتضمن إلزاماً أدبياً^(١).

ومن التعليقات والإيضاحات الواردة في بعض الكتب، أن يوم القيامة سُمّي بيوم الدين؛ لأنه اليوم الذي تخضع فيه الإنسانية خضوعاً مطلقاً لله تعالى تأسيساً على الفعل «دان له»، ولأن الله يُخضعها إخضاعاً قهرياً تأسيساً على الفعل «دانه يدينه». وكذلك سمي بيوم الدين؛ لأنه اليوم الذي تظهر فيه الشريعة الحقّة المعبرة عن الدين الصحيح^(٢).

(1) درّاز (محمد عبد الله): الدين، ص (٣١ - ٣٢).

(2) الحُشت (محمد عثمان): مدخل إلى فلسفة الدين، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة،

وعلى الرغم من أن مفردة «الدين» تضم معاني مختلفة، إلا أن هذه المعاني وثيقة الترابط فيما بينها، إذ نجد أن الكلمة تعبر عن علاقة بين طرفين يتفاوتان في المنزلة، يسمو أحدهما على الآخر في علاقة فعلية، إذ يُملي الأعلى على الأدنى ويحاسبه على أفعاله؛ فتنشأ عند الأدنى عاطفة طاعة وتعبّد للطرف السامي، وسعي إلى اتباع أو امره مُسلماً، ثم يتحول الموقف الخضوعي إلى عادة وشأن، سواء أكان ذلك في استلهام إرادة الأمر، أم في إتمام ما يأمر به، وقد يرافق هذه العادة شعور بالورع تجاه الأمر أو شعور بالقهر مع ميل نحو المعصية، ويرتبط هذان الموقفان المحتملان مع فكرة تلازم المتدينين عن يوم الدين (يوم الحساب)، يوم المكافأة أو العقاب^(١).

وعند التوجه صوب القرآن الكريم بوصفه المصدر الديني الأول - بحسب الديانة الإسلامية - ومصدراً رئيساً من المصادر الدينية - بحسب التصنيف العالمي للكتب المقدسة - فضلاً عن عدّه أهم مصدر بلاغي للغة العربية، أجد حضوراً كبيراً للكلمة «دين» بأشكال إعرابية مختلفة، وبمدلولات مختلفة بعض الشيء - سبق أن تحدثت عنها - غير أن اللافت للانتباه هو أن كلمة «دين» لا تعبر عن الإسلام فحسب، وإنما تشمل كل الديانات السماوية والوضعية، ومصداق ذلك في الآية القرآنية: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾^(٢)، إذ تشير دلالة الكلمة إلى أن الدين يُمثل طريقة ومعتقداً غير مختصين بفئة دون غيرها.

كذلك لاحظت أن عدداً من المفسرين يعتقدون أن كلمة «دين» الواردة في

(1) صارجي (بشارة): الدين، بحث في الموسوعة الفلسفية العربية، مج ١ (الاصطلاحات والمفاهيم)،

رئيس التحرير: معن زيادة، ط ١، معهد الإنماء العربي، ١٩٨٦م، ص ٤٤٠.

(2) القرآن الكريم: سورة الكافرون، آية ٦.

الآية القرآنية: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾^(١)، تخص دين الإسلام دون غيره، وتفسيرها واضح لا يحتاج إلى تأويل، وأكدوا هذا الأمر بآية ثانية من السورة نفسها، أي بقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾^(٢). غير أنني أعتقد أن الإسلام المقصود في هاتين الآيتين أوسع نطاقاً من الإسلام الذي يرسم حدوده بعض المفسرين؛ لأن الإسلام عند الله دين ينضوي تحت لوائه كل من أسلم وجهه لله تعالى من الأولين والآخرين، إنه دين التوحيد الخالص بغض النظر عن أسماء الأديان، وتسميات المعبود، ونظرة العبد. فهناك ديانات أصلها مؤسس على التوحيد الخالص لله، لكنها زُيفت بمرور الزمن، وهناك شعوب تؤمن بالله، لكن باسم آخر على الرغم من أن المقصود واحد، وهناك نظرات متعددة للعبد المؤمن تجاه الله، فمنهم من يراه مُفارقاً للعالم متعالياً عليه، ومنهم من يراه مُحايثاً للعالم وباطناً في كل شيء، وأن كل ما في الكون هو تجليات لله المعبود، ولا ضير في توحيد الرؤى إن كانت غاية كل منها التوحيد، فالله هو الأعلى المتعالي، وهو الظاهر الباطن.

جذر المصطلح الغربي:

بعد أن كُشف اللثام عن الاشتقاق اللفظي لكلمة «دين» باللغة العربية (لغة كتابة البحث)، أنتقل إلى البحث عن أصول كلمة «دين» في لغة الفكر الغربي (لغة مصادر موضوع البحث)، فوجدت أن الكلمة المرادفة لكلمة «دين» هي «Religion» باللغة الإنجليزية والفرنسية والألمانية، وأخريات من اللغات الأوروبية، وعند البحث عن جذر هذه الكلمة الأخيرة، وجدتها مأخوذة من

(1) القرآن الكريم: سورة آل عمران، آية ١٩.

(2) المصدر نفسه: سورة آل عمران، آية ٨٥.

المفردة اللاتينية «Religio» التي كانت تعني «الدين»، وأن ثمة رأيين في أصل هذه المفردة هما:

١. الرأي الذي تبناه شيشرون^(١):

ينص هذا الرأي على أن مفردة «Religio» مشتقة من الفعل «Religere» المركب من مقطعين: الأول «Re» الذي يعني (الإعادة والتكرار) عند إضافته إلى أحد الأفعال، والثاني من الفعل «Leigere» الذي يعني (قطف أو جمع)، وعند ربط هذين المقطعين يُصبح المعنى (إعادة الجمع أو إعادة القطف)، وورد الفعل المركب بمعنى (المتابعة بدقة)، إذ يُنسب هذا الفعل إلى السلوك الداخلي عند الإنسان، فهو يعني العودة إلى عمليات التفكير والتبصّر والاختلاء والانكباب بدقة، والتنبّه على إتمام بعض الأفعال. وبعد مدة من الزمن امتد معنى مفردة «Religio» من المعنى الذاتي القائم على السلوك الداخلي للإنسان الفرد، إلى المعنى الموضوعي المُعبّر عن الطقوس والواجبات والشعائر بذاتها^(٢).

(1) (ماركوس شيشرون) Cicero, Marcus (١٠٦ - ٤٣) ق. م: فيلسوف وسياسي وكاتب روماني، يُعد من نقلة الفلسفة اليونانية إلى اللاتينية، امتازت كتاباته بصيغ الحوار، وقد ابتكر ألفاظاً فلسفية باللاتينية قُدّر لها السريان، ويُعد من أشهر خطباء روما، ومن أبرز كتّاب اللغة اللاتينية الكلاسيكية. من أعماله: «في الخطابة»، و«في القوانين»، و«عن الجمهورية»، و«عن الواجبات».

(2) يُقارن: صارجي (بشارة): الدين، ص (٤٤٠ - ٤٤١). مع: وليم (جان بول): الأديان في علم الاجتماع، ترجمة: بسمة بدران، ط ١، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠١م، ص ١٧٥.

٢. الرأي الذي تبناه كل من ترتليان^(١) ولاكتانتوس^(٢) وأوغسطين^(٣):

ينص هذا الرأي على أن مفردة «Religio» مشتقة من الفعل اللاتيني «Religare»، المركب هو أيضاً من مقطعين: الأول «Re» الذي يحمل مفهوم الإعادة، ومن الفعل «Ligare» الذي يأتي بمعنى (ربط)، وبجمع المقطعين تصبح الكلمة بمعنى (إعادة الربط)، ولا سيما الربط بين البشر والإله (أو الآلهة)، ومن ثم تعلق البشر بالإله وخضوعه له^(٤).

(1) (كوتنوس ترتليان) Tertullian, Quintus (نحو ١٦٠ - ٢٢٠) م: لاهوتي وفيلسوف أخلاقي مسيحي، كان متمرساً في اللغتين اليونانية واللاتينية، وهو أول من كتب عن اللاهوت باللغة اللاتينية، ومن أبرز المدافعين الأوائل عن المسيحية. يُعد أباً لعلم اللاهوت في الكنيسة اللاتينية؛ لما أبدعه من طرح في صياغة مفردات كان لها دوي كبير في اللاهوت المسيحي، ومن هذه المفردات: كلمة "ثالوث" وكلمة "أقنوم". من أعماله: «الدفاع عن التوحيد»، و«في تحديد الهرطقة»، و«في التوبة».

(2) (لوشوس لانتانتوس) Lactantius, Lucius (٢٤٠ - ٣٢٠) م: خطيب مسيحي، لُقّب بالمدافع المسيحي الأفريقي اللاتيني، ودُعي شيشرون المسيحي. من أعماله: «المبادئ الإلهية»، و«موت المضطهدين»، و«الوليمة».

(3) (القدّيس أوغسطين) Augustine, Saint (٣٥٤ - ٤٣٠) م: فيلسوف وقديس مسيحي، يُعد من أبرز آباء الكنيسة ومعلميها، ومن أهم الشخصيات التي أثّرت في مستوى الفكر المسيحي، ولا تزال آراؤه معمولاً بها على نطاق واسع لدى رجال الدين الكاثوليك والبروتستانت على حد سواء. من أعماله: «الاعترافات»، و«مدينة الله»، و«الحياة السعيدة»، و«الدين الحقيقي»، و«الثالوث».

(4) يُقارن: لالاند (أندريه): موسوعة لالاند الفلسفية، مج ٣، تعريب: خليل أحمد خليل، ط ٢، منشورات عويدات، بيروت - باريس، ٢٠٠١م، ص ١٢٠٣. مع: صارجي (بشارة): الدين، ص (٤٤٠ - ٤٤١).

وبغض النظر عن الرأيين السابقين، أصبحت كلمة «Religio» اللاتينية تُعبّر عن معنى الإحساس المصاحب بخوف وتأنيب ضمير تجاه الاله (أو الآلهة)^(١).

استنتاجات:

من جملة ما تقدم أستنتج الآتي:

- تأتي كلمة «دين» في سياق اللغة العربية على معانٍ ثلاثة، أولها الحساب، وثانيها الطاعة والخضوع، وثالثها الاعتقاد والاعتقاد.
- الانقياد هو المحور الذي تدور عليه كلمة «دين».
- الدين يمثل علاقة بين طرفين يتفاوتان في المنزلة.
- جذر المصطلح الغربي لكلمة «دين» كان يعبر عن شعور الإنسان بالرهبة تجاه الإله.

بعد التعرّف على أصل الاشتقاق اللفظي لكلمة «دين» وكلمة «Religion»، أتوجه الآن صوب مجموعة من كتب الباحثين الذين أدلوا بدلائهم في تبيان معنى الدين عن طريق إعطاء تعريف محدد له، وسأصنّف تلك التعريفات في مجالات متنوعة، وعلى النحو الآتي:

التعريف النفسي للدين:

تعددت التعريفات التي طرحها علماء النفس لإيضاح مفهوم الدين تبعاً لتعدد مدارس علم النفس، غير أنني سأحاول قطف بعضٍ منها؛ لتكون هذه التعريفات معبرة عن الرؤية السيكلوجية تجاه ما يعنيه الدين، ومن ثمار تعريفات علماء النفس الآتي:

(1) لالاند (أندريه): موسوعة لالاند الفلسفية، مج ٣، ص ١٢٠٤.

أولاً: تعريف وليم جيمس^(١):

يُصرح جيمس بأن الدين «هو الأحاسيس والخبرات التي تعرض للأفراد في عزلتهم، وما تقود إليه من تصرفات، وتتعلق هذه الأحاسيس والخبرات بنوع من العلاقة، يشعر الفرد بقيامها بينه وبين ما يعدّه إلهياً»^(٢).

ثانياً: تعريف ألبرت ريفيل^(٣):

أما ريفيل فيرى أن «الدين هو محاولة توجيه الإنسان لسلوكه وفقاً لشعور بالصلة بين روحه وبين روح خفية يعترف لها بالسلطان عليه وعلى سائر الكائنات الأخرى، ويجاول أن يكون على صلة دائمة بها»^(٤).

استنتاجات:

(1) (وليم جيمس) James, William (١٨٤٢ - ١٩١٠) م: فيلسوف أمريكي وأبرز مؤسسي الفلسفة البرجمانية، ومن رواد علم النفس الحديث، له إسهامات مهمة في علم النفس الديني والتصوف، كان أستاذ التشريح والفسولوجية في جامعة هارفارد، ثم عين فيها أستاذاً لعلم النفس، ثم أستاذاً للفلسفة. وصف جيمس الدين بأنه تجربة فردية جوهرها العاطفة الدينية لا الطقوس، وأن الشعور الديني شعور باطني بالمشاركة في موجود أعظم، وهو شعور بالانسجام والسلام، وأن الله موجود؛ لأن فرض وجوده نافع. من أعماله: «مبادئ علم النفس»، و«إرادة الاعتقاد»، و«الفلسفة العملية»، و«معنى الحقيقة»، و«تنوعات في الخبرة الدينية».

(2) James, William: The Varieties of Religious Experience, Published by Arc Manor, Printed in the United States of America – United Kingdom, 2008, p.31.

(3) (ألبرت ريفيل) Reville, Albert (١٨٢٦ - ١٩٠٦) م: لاهوتي بروتستانتي فرنسي، أستاذ تاريخ الأديان في الكولج دي فرانس، ورئيس قسم الدراسات الدينية في جامعة السوربون. من أعماله: «الأديان الأصلية في المكسيك والبيرو»، و«يسوع من الناصرة».

(4) الخشّاب (أحمد): الاجتماع الديني (مفاهيمه النظرية وتطبيقاته العملية)، ط ٣، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة، ١٩٧٠م، ص ٧٦.

أستنتج من التعريفين السابقين الآتي:

- التعريف النفسي للدين هو ذلك التعريف الذي يُركّز على أحاسيس الفرد ومشاعره، فضلاً عن تفكيره وسلوكه.
- الدين يمثل علاقة ثنائية بين طرف سام والإنسان.

التعريف الاجتماعي للدين:

نظراً لتماثل تعريفات علماء الاجتماع لمفهوم الدين؛ سأحاول ذكر أبرز تعريف في هذا المجال وهو تعريف دوركايم، وكما موضح في أدناه:

تعريف دوركايم^(١):

يُصرح دوركايم بأن «الدين مجموعة متماسكة من العقائد والعبادات المتصلة بالأشياء المقدسة – مميزة وناهية – بحيث تؤلف هذه المجموعة في وحدة دينية

(1) (إميل دوركايم) Durkheim, Emile (١٨٥٨ – ١٩١٧) م: فيلسوف اجتماعي فرنسي يهودي الديانة، مؤسس المدرسة الاجتماعية في فرنسا، عمل أستاذاً للفلسفة وعلم الاجتماع والتربية، يُعد أول من أدخل دراسة علم الاجتماع في الجامعات الفرنسية، وإليه يرجع الفضل في وضع مناهج علم الاجتماع، اعتمد في دراساته على البحوث الميدانية التي أجراها غيره من علماء الأثنوبولوجيا، كان يرى أن الحالات الوجدانية والعاطفية عند البشر لا تأتي من طبيعة الإنسان السيكولوجية كما ذهب إلى ذلك علماء النفس، إنما هي نوع من الشعور الذي ينمو عن طريق التفاعل الاجتماعي بحسب حجم الجماعات البشرية، وبحسب بعدهم أو قربهم من بعضهم، ولما كانت هذه الحالات الوجدانية هي من نتائج الحياة في الجماعة؛ كانت طبيعة الجماعة وحدها من يستطيع أن يفسرها، ويرى أن الدين ظاهرة اجتماعية؛ فينتج أن الأفكار الدينية والطقوس المتعلقة بها ليست إلا رمزاً للعقل الجمعي، وعدّ المجتمع المصدر الوحيد للتجربة الدينية. من أعماله: «الصور الأولية للحياة الدينية»، و«علم الاجتماع والفلسفة»، و«التربية الأخلاقية»، و«قواعد المنهج في علم الاجتماع»، و«التصنيف البدائي».

متصلة كل من يؤمنون بها»^(١).

من الواضح للعيان أن المنظار المستعمل في هذا التعريف يختلف عما هو مستعمل في التعريفين المذكورين آنفاً، حيث التركيز على المجموع دون الفرد، فضلاً عن إحلال مفهوم المقدس بدلاً عن مفهوم الإله. وعند محاولة البحث عن سبب تضمين فكرة المقدس في تعريف دوركايم، أجد الإجابة في كتب علماء الاجتماع تتمحور في أن التركيز على فهم الدين يقوم على فكرة المقدس لا على فكرة الألوهية؛ لأن الألوهية - بحسب ما يرون - ليست أمراً مشتركاً بين الأديان، إذ توجد بعض الفرق من الديانة البوذية^(٢) لا تؤمن بالألوهية، لذا كان التركيز على المقدس بوصفه سمة مشتركة بين الأديان، وهو ما يفتح المجال بشكل أوسع لعلماء الاجتماع كي يقارنوا بين المجتمعات الدينية.

ترى مدارس علم الاجتماع أن كل دين يشتمل على قسمين أساسيين: هما العقائد والعبادات، فالقسم الأول يمثل مجموعة من التصورات الفكرية، والقسم

(1) النشأ (علي سامي): نشأة الدين (النظريات التطورية والمؤهلة)، ط ١، مركز الإنشاء الحضاري للدراسة والترجمة والنشر، حلب، ١٩٩٥م، ص ٢٥.

(2) (البوذية) Buddhism: ديانة عالمية وفلسفة أخلاقية، ظهرت في الهند في أواخر القرن السادس قبل الميلاد، ثم انتشرت بشكل واسع في اليابان والصين والنيبال وبورما وغيرها من البلاد الآسيوية، وكان لها بعض الانتشار في العالم الغربي منذ بداية القرن العشرين. مُنشئ هذه الديانة هو سيدهارتا الذي يُطلق عليه اسم بوذا بمعنى "الرجل المستنير"، وعنه أخذت هذه الديانة اسمها، ومعظم التعاليم البوذية مأخوذة من الفلسفة البراهمانية، ولا سيما مفهوم الألم الذي يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالوجود، ويستطيع الإنسان التحرر من الألم عن طريق الكمال الأخلاقي الذي يمكن بلوغه بالانسحاب من الحياة وانغماس المرء في النيرفانا التي تعني الانطفاء، وهي المرحلة التي لا يعود الفرد فيها يحس بنفسه بوصفها ذاتاً، إنما يذوب ويتلاشى في الوجود أو الحقيقة الكامنة وراء الوجود الظاهري وهو ما يسمى بالاستنارة.

الثاني يمثل مجموعة من المبادئ العملية التعبديّة، وفي العقائد يُقسم الوجود على مقدس وعادي (غير مقدس)، وليس لازماً أن يكون المقدس إلهاً مُشخّصاً، فقد يكون حيواناً أو نباتاً أو مظهراً من مظاهر الطبيعة أو صنفاً، كما انه ليس من المحتم أن يكون أسمى في المرتبة الوجودية، وفي القيمة الاعتبارية مما هو غير مقدس، فقد يكون الإنسان أسمى من المقدس في بعض المجتمعات. أما العبادات فتعبر عن طرائق عملية للسلوك ينبغي أن يقوم بها الإنسان حيال أشياء مقدسة^(١).

للتعقيب قليلاً على ما ورد من استدلال بشأن الديانة البوذية، وأن الأخيرة أحلت المبدأ الأخلاقي (المقدس) محل الألوهية أقول: إن المتفحص بكتب تاريخ الأديان يجد أن البوذية في بداية نشأتها لم تكن تهتم بأداء الطقوس والشعائر، ولم يطلب وقتها بوذا من أتباعه ممارستها، لكن الأمر اختلف بعد ذلك، إذ نجد اليوم أن للبوذية معابد وطقوساً خاصة بها، كذلك الحال مع مسألة الألوهية، إذ نقرأ عن بوذا أنه لم يناقش هذه المسألة لا سلباً ولا إيجاباً، وصبّ جُل اهتمامه على معالجة الواقع المأساوي المعيش حينها؛ لذلك كانت البوذية حينها تُعبر عن مذهب فكري يدخل في إطار الفلسفة الأخلاقية، وهي لم تدخل في دائرة الأديان إلا حين دخول فكرة الألوهية عند بعض فرق هذه الديانة؛ لأن فكرة الألوهية تمثل الفكرة المحورية التي يركز عليها الدين^(٢).

(1) يُنظر: الخشاب (أحمد): الاجتماع الديني، ص (٧٨ - ٨٠).

(2) يُنظر في ذلك مع المقارنة: السحمراني (أسعد): ترجمان الأديان، ط ١، دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠٩م، ص (١٠٠ - ١٠٤). مع: صعب (أديب): الأديان الحيّة (نشوؤها وتطورها)، ط ٣، دار النهار للنشر، لبنان، ٢٠٠٥م، ص (٥٦ - ٥٧). مع: صالح (عبد القادر): العقائد والأديان، ط ٢، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠٦م، ص (٨٥ - ٨٧).

وأود أن أثبت تعقياً لشميت^(١)، إذ يرى أننا سوف نجد الدين في حال النظر إليه من وجهة نظر سيكولوجية فكرة في المرء، وعاطفة يشعر بسببها بأنه مقيد بكائن أعلى منه وأقوى، وفي حال النظر إليه من وجهة نظر عملية، سنجد عبادة وصلاة وذبيحة، وعلى أساس هذه الرؤية؛ لم ير شميت في الديانة البوذية إلا فلسفة اتبعها الناس زمناً، حتى إذا ما تطورت وفتحت الباب على مصراعيه للفيف من الآلهة؛ دخلت في مصاف الديانات^(٢).

ينظر علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا إلى الدين على أنه مجموعة مجردة من القيم والمثل أو الخبرات التي تتطور في ضمن المنظومة الثقافية للجماعة البشرية، فالدين البدائي كان من الصعب تمييزه - بحسب رأيهم - عن العادات الاجتماعية والثقافية التي تستقر في المجتمع لتشكل البعد الروحي له، في حين يرى رجال الدين أن الدين لا يمكن اختصاره بمظاهره الاجتماعية والثقافية الجماعية التي لا تُشكّل إلا مظاهر ناتجة عن الدين وليست أساساً للدين. فالدين على وفق النظرة الدينية يمثل الوعي والإدراك بالمقدس، وهو إحساس بأن الوجود والعالم أوجداً بشكل غير طبيعي عن طريق ذات فوق ما هو طبيعي تدعى الإله أو الخالق أو الرب^(٣).

(1) (فلهم شميت) Schmidt, Wilhelm (١٨٦٨ - ١٩٥٤) م: عالم الأنثروبولوجيا الألماني، مؤسس مجلة أنثروبوس المعنية بميدان البحث الاثنوجرافي، وتعد من المجالات العالمية الرائدة في مجال الإثنولوجيا. من أعماله: «أصل فكرة الله»، و«أصل ونشأة الدين»، و«بداية الوحي».

(2) شلحت (يوسف): نحو نظرية جديدة في علم الاجتماع الديني، ط ١، دار الفارابي، بيروت، ٢٠٠٣م، ص (٤٩ - ٥٠).

(3) حسيه (مصطفى): المعجم الفلسفي، ط ١، دار أسامة للنشر والتوزيع، عمان، ٢٠٠٩م، ص ٢٢٢.

استنتاجات:

في ضوء ما سبق أستنتج بعض الإيضاحات التي على وفقها نستطيع أن نميز التعريف الاجتماعي للدين من غيره، وعلى النحو الآتي:

● التعريف الاجتماعي للدين هو ذلك التعريف الذي يركز على أنماط سلوك مجموعة من الأفراد وتفكيرهم.

● الدين يمثل علاقة ثنائية بين مجموعة من الأفراد والمقدس.

● أحلّ مفهوم المقدس محل مفهوم الإله؛ لإكساب التعريف طابعاً شمولياً.

● ليس لازماً أن يكون المقدس إلهاً أو كائناً أسمى من الإنسان.

● يوحد الرمز المقدس كل من يتصل به في إطار قيمي مشترك.

● احتواء الدين على عنصرين رئيسيين: هما العقائد والعبادات.

● العقائد تمثل الجانب النظري من الدين.

● العبادات تمثل الجانب العملي من الدين.

التعريف الأخلاقي للدين:

أنتقل الآن إلى مجال آخر من مجالات البحث الإنساني والاجتماعي؛ للبحث بين طياته عن تعريف مفهوم الدين، وإن كنا سنرى بعض أوجه التشابه من حيث المضامين، إلا أن إنعام النظر في تعريفاته سيكشف عن استقلالية هذا المجال عمّا سبقه، ومن تعريفات هذا المجال الآتي:

أولاً: تعريف كانط^(١):

يقول كانط: «الدين هو معرفة الواجبات كلها بوصفها أوامر إلهية»^(٢).

في هذا التعريف نجد أن الواجبات الأخلاقية إذا التزم بها بدافع صدورها عن إله، فإنها تصير التزاماً دينياً؛ ومن ثم يكون جوهر الدين هو الالتزام الأخلاقي بناءً على أمر إلهي، وينسجم هذا التعريف مع فلسفة كانط ذات الطبيعة الأخلاقية التي تنظر إلى الأخلاق بوصفها المقصد الأسمى، ليس للدين فقط، بل للفلسفة أيضاً^(٣).

(1) (إيمانويل كانط) Kant, Immanuel (١٧٢٤ - ١٨٠٤) م: فيلسوف ألماني وأستاذ الفلسفة في جامعة كينجسبرك، يُعد من أهم فلاسفة العصر الحديث؛ لما تمتاز به فلسفته من أصالة الأفكار وعمق المعاني، شطر الفلسفة الحديثة على شطرين، ما قبله وما بعده؛ نتيجة الأثر البالغ الذي تركه. قسّم العقل الإنساني في كتاباته على قسمين: الأول العقل النظري، والثاني العقل العملي، يُعنى العقل النظري بشؤون المعرفة والعلم، وإمكانية تحديد حقيقة الشيء عن طريق التجربة الإنسانية البعدية مع مُعطيات العقل القبلية، وهو في هذا يحاول أن يوفق بين النزعتين العقلية والتجريبية في محاولة منه لبيان قدرة العقل على التفكير في قضايا ما بعد الطبيعة، أما العقل العملي فيُعنى بشؤون السلوك الإنساني (الأخلاق)، وعند تحليله للأفعال الخلقية وجد أن صورة الفعل الأخلاقي تكمن في إرادة العمل على وفق الواجب، ولا يُعد الفعل خلقياً عنده إلا إذا كان متحرراً من الدوافع والرغبات والميول الذاتية، وأن الخير الأعظم سيتحقق في عالم علوي يحكمه الله، ويُعد وجود الله ضرورة يستلزمها العقل العملي حين يعجز العقل النظري عن البرهنة عليه. من أعماله: «نقد العقل النظري»، و«تأسيس ميثافيزيقا الأخلاق»، و«نقد العقل العملي»، و«نقد ملكة الحكم»، و«الدين في حدود العقل وحده».

(2) Kant, Immanuel: Religion within the limits of Reason alone, Translated by Theodore M. Greene and Hoyt T. Hudson, Harper & Row, Publishers, New York, 1960, p. 142.

(3) الحُثث (محمد عثمان): تطور الأديان (قصة البحث عن الإله)، ط ١، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ٢٠١٠م، ص ٢٣.

ثانياً: تعريف ماثيو أرنولد^(١):

يقول أرنولد: «الدين هو الأخلاق، وقد سمت وأضاءها نور الشعور»^(٢).

استنتاجات:

يمكن عن طريق التعريفين السابقين وضع إطار لما أسميه بالتعريف الأخلاقي للدين، وعلى النحو الآتي:

● التعريف الأخلاقي للدين يركز على الجانب العملي من الدين، ولا سيما الشق السلوكي.

● النظرة الأخلاقية في تعريفها للدين لا تقتصر على الفرد أو المجموع، بل تشملها معاً.

إن ذكر مجموعة من التعريفات السابقة ليس من باب الإطناب، بل محاولة للاستفادة من تلك التعريفات في التمهيد لدخول مجال فلسفة الدين عن طريق

(1) (ماثيو أرنولد) Arnold, Matthew (١٨٢٢ - ١٨٨٨) م: شاعر وناقد ومصالح تربوي إنجليزي، أستاذ الشعر في جامعة أكسفورد، أظهر اهتماماً بدراسة العلاقة بين الدين والأدب، ويرى أن الدين يمثل عنصراً تربوياً مهماً في المجتمع، ويختلف الدين عن دراسة المسائل العلمية البحتة من حيث توجهه بطريقة خفية إلى أعماق الذات البشرية بما فيها من مشاعر وأحاسيس، ويعتقد أن الفقر الحضاري الذي تعانيه البشرية سببه الانقسامات الدينية في صلب الدين الواحد، ويرى أن للدين قوة أكبر مما يتصور المرء في توحيد النظرة الإنسانية في المجتمع الواحد، وفي إنقاذ المجتمع من عواقب الاختلافات في تفسير الشريعة، والدين في نظره يعبر عن شعور لا يجيد قيد أنملة عن التسامي الأخلاقي. من أعماله: «الأدب والعقيدة»، و«الله والإنجيل»، و«مقالات أخيرة حول الكنيسة والدين».

(2) Alston (William): Art Religion, Article in the Encyclopedia of Philosophy, edited by Paul Edwards, Volume Seven, The Macmillan Company, New York, Collier - Macmillan Limited, London, 1967, p. 140.

تسليط الضوء على ماهية الدين بوساطة تعريفه، والنظر إلى هذه الماهية من جهات نظر مختلفة تصب بمجملها في نطاق الدراسة الحالية. وبعد استعراض التعريفات الاصطلاحية السابقة، أرى لزماً عليّ التطرق إلى تعريف بعض رجال الدين للدين، والتطرق إلى تعريف الدين في أهم مبحث في الفلسفة وهو مبحث الميتافيزيقا؛ لأصل من ثم إلى تحديد نقطة الانطلاق التي ساعتمدها في مسيرة هذا البحث.

التعريف السماوي للدين:

نظراً لكثرة ورود تعريفات رجال الدين لكلمة «دين» في مؤلفاتهم وتماثل مضمونها؛ سأعتمد إلى اقتناء تعريفين من هذه التعريفات^(١)، وهما:

أولاً: التعريف الموسوعي:

ورد في الموسوعات الإسلامية أن «الدين وضع إلهي سائق لذوي العقول، باختيارهم إيّاه إلى الصلاح في الحال، والفلاح في المآل، وهذا يشمل العقائد والأعمال»^(٢).

(1) على الرغم من أن الدراسة الحالية تصب في مجال الفكر الغربي، غير أنني ارتأيت إدخال تعريفين من تعريفات رجال الدين الإسلامي بشأن مفهوم الدين؛ وذلك لوضوح هذين التعريفين واشتمالها على الرؤية الدينية التي تتسم بها التعريفات الخاصة برجال الديانات السماوية، سواء في الغرب أو الشرق.

(2) الثهانوي (محمد علي): موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج ١، تحقيق: علي دحروج،

ثانياً: تعريف الطباطبائي^(١):

يُعرّف الطباطبائي الدين بقوله: «الدين يُمثل مجموعة من العقائد والأحكام العملية والتعاليم الأخلاقية التي جاء بها الأنبياء عن الله؛ لهداية البشر»^(٢).

نجد في هذا التعريف توضيحاً للجانب العملي في اشتماله على شقين، يتمثل الأول بالعبادات، والثاني بالأخلاق، غير أن ما يميز هذين التعريفين، هو اختصاصهما بالديانات السماوية، ويترتب على هذا الأمر إخراج الديانات الوضعية من نطاق الدين؛ لذلك اصطلحت على تسمية تعريف كهذا بالتعريف السماوي.

استنتاجات:

عند التمعّن في مضمون التعريفات السماوية أجد الآتي:

- الدين السماوي يُعبّر عن الخطاب الموجّه من الله إلى البشر عن طريق الوحي وبوساطة النبي.
- يشتمل الدين على جانبين: نظري وعملي، الأول يختص بالتصورات الفكرية للعقيدة، والثاني يختص بالممارسات العملية للعقيدة.
- الجانب العملي من الدين يشتمل على شقين: الأول يتمثل بالممارسات التعبديّة والأحكام العملية، والثاني يتمثل بتهديب السلوك الإنساني.

(1) (محمد حسين الطباطبائي) (١٩٠٣ - ١٩٨١) م: عالم دين ومفسر وفيلسوف إسلامي، يلقّب بالعلامة الطباطبائي. من أعماله: «الميزان في تفسير القرآن»، و«أصول الفلسفة الواقعية»، و«أسرار الفلسفة»، و«بداية الحكمة»، و«نهاية الحكمة».

(2) العلي (أحمد): فلسفة الدين والتدين، دار الكاتب الإسلامي، بيروت، بلا تاريخ، ص (٢٥) -

التعريف الميتافيزيقي للدين:

يُنّاح لنا في هذا الموضوع فرصة الدخول إلى الميدان المشترك بين الدين والميتافيزيكا، وربما لا يتفق بعض الباحثين معي في وجود ميدان كهذا؛ لأن موضوع الدين غالباً ما يندرج في إطار الميتافيزيقي، فما المُسوّغ لإخراج الدين عن هذا الإطار، وللإجابة عن مثل تساؤل كهذا - إن وُجد - أقول: إن التعريفات السابقة أضفت على مفهوم الدين سمة مميزة تخص مجال بحثها، فنجد في بعض التعريفات سمة سيكولوجية، وأخرى سوسولوجية، وما إلى ذلك، فضلاً عن وجود بعض المجالات البحثية التي جعلت الدين جزءاً من منظومتها، ومع ذلك رسموا للدين تعريفاً خاصاً به، واستدل على ذلك بالمجال السوسولوجي وتعريفه للدين - المذكور آنفاً - لذلك سنجد في التعريفات الآتية خصوصية لمجال الميتافيزيكا في إضفاء سيمته الخاصة على مفهوم الدين.

أولاً: تعريف هيجل^(١):

من أبرز تعريفات هيجل للدين نصه على أن الدين «هو ارتفاع الروح من المتناهي إلى اللامتناهي»^(٢).

(1) (جورج هيجل) Hegel, Georg (١٧٧٠ - ١٨٣١) م: فيلسوف مثالي ألماني، أستاذ الفلسفة في جامعة هايدلبرغ، ثم جامعة برلين، ترك هيجل للفكر الإنساني كتباً وأسفاراً شغلت وما تزال تشغل اهتمام الخاصة والعامة في مختلف الميادين. تقوم مثالية هيجل على ثلاثة معانٍ رئيسة هي: الفكرة والطبيعة والروح أو العقل، وترجع هذه المعاني الثلاثة إلى معنى واحد متمثل بالفكرة، والفكرة عنده مُحايثة ولها ثلاث مراحل في ثلاث لحظات، تسير على وفق منهج ديالكتيكي هو: الوضع (الموضوع)، والنفي (نقيض الموضوع)، والتأليف (مركب الموضوع ونقيضه)؛ وتبعاً لهذا ينقسم المذهب في الفلسفة الهيجلية على: المنطق، وفلسفة الطبيعة، وفلسفة الروح أو العقل. من أعماله: «فينومولوجيا الروح»، و«علم المنطق»، و«محاضرات في فلسفة الدين»، و«حياة يسوع»، و«وضعية الدين المسيحي»، و«روح المسيحية ومصيرها».

(2) الحُشت (محمد عثمان): تطور الأديان، ص ٢٣.

نجد الدين في هذا التعريف مُعبّراً عن سمو المتناهي وحركته نحو اللامتناهي، بمعنى أن الدين يعبر عن علاقة الإنسان بالمثلق؛ لذلك يكون الدين هنا تعبيراً عن علاقة الوعي الذاتي بالله أو بالروح المطلقة، إذ يحقق الأخير ذاته في ذلك الوعي. ومن الجدير بالذكر أن المثلق - بحسب الرؤية الهيكلية - لا يعي ذاته إلا عبر الإنسان، ومن ثم فإن الدين يعبر عن معرفة الروح الإلهي 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 الكلي. فالدين هو ما يشعر به الإنسان في وعيه من عدمية المحدود وتبعيته؛ فيبحث عن العلة، ولا يسترجع صفاءه إلا بأن يضع نفسه أمام اللامحدود^(١).

ثانياً: تعريف هيربرت سبنسر^(٢):

أما سبنسر فقد عرّف الدين على النحو الآتي: «الدين هو الاعتراف بأن جميع الأشياء الموجودة، ليست سوى تجليات لقوةٍ تُجاوز معرفتنا»^(٣).

(1) الحُشت (محمد عثمان): تطور الأديان، ص (٢٣ - ٢٤).

(2) (هيربرت سبنسر) Spencer, Herbert (١٨٢٠ - ١٩٠٣) م: فيلسوف وعالم نفس واجتماع إنجليزي، ومؤسس الفلسفة التطورية. تأثر بنظرية داروين وطبقها في مجال الأخلاق، وأسهم في ترسيخ مفهوم الارتقاء، وأعطاه بُعداً اجتماعياً. يرى أننا في تصورنا للمتناهي نتصور الموجود والنهاية، وفي تصورنا للمتناهي نفي النهاية ولا نفي الموجود، وأن قوانين الفكر التي تحظر علينا تكون تصور عن موجود مطلق، تحظر كذلك استبعاد تصوره، ويرى أن للعاطفة الدينية أصلاً عميقاً في الإنسان، ومن ثم فهي مشروعة، إنها عاطفة الاحترام، بل الحب الذي تحسه النفس تجاه ما يعلو عليها، وليس لها أن تخشى شيئاً من النقد المنطقي مهما اشتد، لأن القوة التي ينطوي عليها العالم تفوق إدراكنا، وما سائر الأديان المعروفة عن الشعوب المتوحشة والمتحضرة، إلا ترجمات مختلفة عن القوة العظمى علة الظواهر الطبيعية. من أعماله: «المبادئ الأولى» الذي تضمن مبادئ البيولوجيا، ومبادئ علم النفس، ومبادئ علم الاجتماع، ومبادئ علم الأخلاق، و«في التربية».

(3) Alston (William): Op. cit, p. 140.

ثالثاً: تعريف وايتهيد^(١):

عند الانتقال إلى تعريف فيلسوف معاصر مثل وايتهيد، نجد أنه يقول: «إن الدين عيانٌ لشيء يقوم في ما وراء المجرى العابر للأشياء المباشرة أو خلف هذا المجرى أو في باطنه، شيء حقيقي، ولكنه مع ذلك لا يزال ينتظر التحقق، شيء هو بمثابة إمكانية بعيدة، ولكنه في الوقت نفسه أعظم الحقائق الراهنة، شيء يخلع معنى على كل ما من شأنه أن ينقضي ويزول، ولكنه مع ذلك يندُّ عن كل فهم، شيء يُعد امتلاكه بمثابة الخير الأقصى، ولكنه في الآن نفسه عصيٌّ بعيد المنال، شيء هو المثل الأعلى النهائي، ولكنه في الوقت نفسه مطلب لا رجاء فيه»^(٢).

(1) (ألفرد نورث وايتهيد) Whitehead, Alfred North (١٨٦١ - ١٩٤٧) م: فيلسوف ورياضي إنجليزي، عُيِّن محاضراً في جامعة كامبردج لتدريس الرياضيات التطبيقية، ثم تدرّسها في الكلية الجامعية في لندن، ثم صار أستاذاً في الكلية الإمبراطورية للعلوم والتكنولوجيا، ثم عميداً لكلية العلوم في جامعة لندن، ورئيساً للمجلس الأكاديمي للتربية والتعليم، ثم أستاذاً للفلسفة في جامعة هارفارد الأمريكية. يرى أن الله هو المهيمن والمنظم لعالم الإمكان، ولولاه لدبَّت الفوضى في كل شيء، وهو العلة الخالقة التي ينبثق عنها كل كون، وهو الذي يدفع كل ما تحقق إلى اتخاذ صور وأحداث تتجدد على الدوام، وهو أصل الإبداع في العالم الفعلي، والله في طابعه الأصلي يمثل العلة الكافية للكون المتعالية على العالم، وهو كامل في ذاته، أبدي وأزلي؛ وبذلك لا يشارك مباشرة في صيرورة العالم، غير أن طبيعته لا تقتصر على هذه الصفة الأصلية فحسب، بل إنه يتميز بصفة مثالية لاحقة تتغلغل في العالم، وتتدخل في عملية الصيرورة الخالقة، وتجلّي هذه الطبيعة اللاحقة لله في علاقة خاصة قوامها العناية والمحبة، فالله حريص على أن لا يضيع شيء في العالم، وهذا يعني أن وايتهيد قد تصور أن الله طبيعتين: إحداهما أصلية مفارقة للعالم، والأخرى لاحقة داخلية في العالم. من أعماله: «أصول الرياضة» بالاشتراك مع برتراند رسل، و«تنظيم الفكر»، و«الدين في مراحل تكوينه»، و«الصيرورة والواقع»، و«مغامرات الأفكار».

(2) ستيس (ولتر): الزمان والأزل (مقال في فلسفة الدين)، ترجمة: زكريا إبراهيم، المؤسسة الوطنية للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٦٧ م، ص ٣٧.

رابعاً: تعريف ماكس مولر^(١):

نتوجه الآن صوب باحث من خارج نطاق الفلسفة، غير أن تعريفه يصب في المجرى نفسه، ذلك هو ماكس مولر إذ يقول: الدين «هو السعي نحو تصور ما لا يمكن تصوره، وقول ما لا يمكن التعبير عنه، إنه التطلع إلى اللامتناهي»^(٢).

خامساً: تعريف جيمس فريزر^(٣):

أخيراً أطرح تعريفاً يمتاز من التعريفات الأربعة السابقة بأنه الأكثر شمولية؛ فهو يكمل ما أغفل فيها، وحاصله أن «الدين - بحسب ما نفهمه - عملية استرضاء وطلب عون قوى أعلى من الإنسان يُعتقد أنها تتحكم بالطبيعة والحياة الإنسانية، وهذه العملية تنطوي على عنصرين: الأول نظري والآخر تطبيقي عملي، يتمثل العنصر الأول في الاعتقاد بقوى عليا، ومن ثم يأتي العنصر الثاني المتمثل في محاولات استرضاء هذه القوى، ولا يصح الدين بغير وجود هذين العنصرين؛ لأن الاعتقاد الذي لا تتلوه ممارسة مجرد لاهوت فكري، أما الممارسة

(1) (ماكس مولر) Muller, Max (١٨٢٣ - ١٩٠٠) م: مستشرق وعالم لغوي ألماني، أستاذ اللغات والآداب الحديثة في جامعة أكسفورد، ومؤسس فرع البحوث السنسكريتية في الجامعة ذاتها، ومؤسس علم الأديان المقارن فيها أيضاً. من أعماله: «مقدمة لعلوم الدين»، و«محاضرات عن نشأة ونمو الدين»، و«كتب الشرق المقدسة» وفيه جمع خمسين كتاباً له تتعلق بالديانات الوضعية الشرقية.

(2) مبروك (أمل): فلسفة الدين، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٤م، ص ٢٠.

(3) (جيمس فريزر) Frazer, James (١٨٥٤ - ١٩٤١) م: عالم الأنثروبولوجيا الإنجليزي، أستاذ الأنثروبولوجيا الاجتماعية في جامعة ليفربول، ثم في جامعة كامبردج. من أعماله: «الغصن الذهبي»، و«الطوطمية والزواج بغير ذوي القربى».

المجردة عن أي اعتقاد فليست من الدين في شيء»^(١).

استنتاجات:

أحاول في هذه الفقرة استنتاج بعض الخصائص المميزة لتعريف الدين في مجال الميتافيزيقا عن طريق قراءة التعريفات الخمسة المذكورة آنفاً، وعلى النحو الآتي:

- التعريف الميتافيزيقي للدين يركز على العلاقة بين المطلق أو اللامتناهي أو القوة التي تحكم الكون والإنسان.
- سبب جهل الإنسان بماهية القوة التي تحكم الكون؛ كونها عصية على الدخول إلى مجرى فهمنا العادي.
- التركيز على الجانب النظري من الدين، بل على الشق المجرد منه تحديداً، وترك بقية المعارف الفكرية التي يشتمل عليها هذا الجانب.
- إدراج فريزر لمضامين تُشبه بعض مضامين التعريفات السابقة لا يُخرج تعريفه عن إطار المجال الميتافيزيقي؛ لكونه يركز على هذا المجال.

(1) James (Frazer): The Golden Bough (A Study in Magic and Religion), First published in 1922, Republished in 2008 by Forgotten Books, pp. (57 – 58). and on the site following, www.forgottenbooks.org

نقد وتعقيب:

إن سبب عدم الاتفاق على تعريف مفهوم «الدين»؛ خضوع موضوع الدين لرؤية واضحة التعريف، فهناك من يُعرِّفه منطلقاً من إيمانه بعقيدة ما، وهناك من يصدر عن منطلق إلحادي، وهناك من يريد أن يكون منطلقه على وفق رؤية عقلية محايدة، لكن حتى هذه الدراسة العقلية سوف يجد القائم عليها وجود أكثر من منظار لرؤية الدين من خلاله، فتم المنظار النفسي والمنظار الاجتماعي والمنظار الفلسفي، ومع ذلك نجد هذا الباحث بغض النظر عن النتيجة التي سوف يتوصل إليها، يحاول أن يتعد عن النزعة الذاتية.

إن تحديد الدين على وفق رؤية خاصة تُبعد الكثير من الديانات عن دائرة الضوء، فالمسلم - مثلاً - إذا اقتصر في تعريفه للدين على ما يؤمن به في إطار علاقته بالله الواحد الخالق لكل شيء، والقادر على كل شيء؛ فسوف يُخرج سائر الديانات من دائرة الدين، والواقع الموضوعي يُحتم علينا التطرق إلى كل الديانات، حتى تلك القائمة على الخيالات والأوهام، والديانات التي تقدس مخلوقات عينية مثل الحيوان أو النبات أو الجماد أو مظهراً من مظاهر الطبيعة، والديانات التي تعبد أو تقدس مخلوقات روحية مجردة غير مرئية مثل الملائكة أو الجن أو الشياطين، والديانات التي تؤمن بقوة غير محددة المعالم تسري في هذا العالم وتؤثر فيه.

ويجد المتبع لكتب تاريخ الأديان أن الديانات البدائية سواء القديم منها أو المعاصر التي تعكف على عبادة الأصنام أو الأشجار أو أنواع من الحيوان أو تقديسها، لا توجه عبادتها وتقديسها لشخص التمثال أو الشجرة أو الحيوان بوصفه الإله بذاته، وإنما تقدسه بوصفه رمزاً يعبر عن الإله المعبود، وأن هناك قوة روحية تحوم حوله، وقد تكون حالة فيه، تُدبر ما يجري في هذا العالم من حوادث،

وأن هذا الرمز تجسيد لتلك الروح الخفية القادرة العليمة. ومن باب المقاربة - مع الفارق الكبير - نجد أن المسلمين عند وفودهم إلى الكعبة الشريفة في مكة المكرمة من أقاصي البلاد، يعدّون زيارة هذا الرمز المقدس (الكعبة) ركناً من أركان الدين، ويمثل عندهم بيت الله المعبود الأوحد، فهل يعني هذا عندهم أن ذلك الرمز المادي هو بيت للإله الروحي، ذلك الإله الذي يوصف بالمحيط بكل شيء، وبأنه أعظم من كل شيء^(١)!

لاحظت في بعض التعريفات المذكورة آنفاً تركيزاً على الجانب النظري وإهمالاً للجانب العملي كما في تعريف هيجل للدين. وهناك من ينظر إلى الدين من زاوية محددة بوصفه ظاهرة اجتماعية، ونظاماً تُسَيَّر به الحياة - وهو أحد جوانب الدين - لكنه يسلب الجانب الروحي الممثل للمحتوى الداخلي للدين، ويجعل من الدين ظاهرة تابعة لثقافة الشعوب، ويلغي الفكرة المحورية التي يستند إليها الدين (مشكلة الألوهية)، كما في تعريف دوركايم. وهناك من يقصر تعريفه على الأديان السماوية، كما هو الحال في تعريف الطباطبائي. ومن يجعل من الدين نزعة ذاتية مقصورة على مشاعر الفرد وصلتها بالإله، كما في تعريف وليم جيمس. وهناك من يحصر الدين في غرفة مظلمة، فلا يُرى إلا بفتح نافذة الأخلاق، كما في تعريف كانط.

يقول جيمس فريزر: «إن صياغة تعريف واحد من شأنه إرضاء كل الآراء

(1) ليس المقصود من وصف الإله بالروحي تحديداً لماهيته، إنما هو من باب التقريب، ولم تتفق الديانات على تحديد ماهيته حتى في الدين الواحد، وأفضل تعبير للوقوف على ذلك ما ورد في القرآن الكريم في سورة الشورى، الآية الحادية عشرة في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾. إذ نلاحظ أن مضمون الشطر الأول من الآية فيه رد على المُشَبَّه، وفي مضمون الشطر الثاني رد على المُعْطَلَّة.

المتصارعة بشأن الدين أمر غير ممكن التحقيق؛ من هنا فإن كل ما يستطيعه الباحث هو أن يُحدد بدقة ما يعنيه بكلمة الدين، ثم يستعمل هذه الكلمة عبر مؤلفه بالمعنى الذي حدده لها منذ البداية»^(١).

واستناداً إلى هذا التعريف ولما قُدم من تعريفات متنوعة؛ أستنبط مجموعة من المبادئ التي تركز عليها أغلب الأديان السماوية والوضعية، لكي أحاول بعدها إعطاء تعريف لمفهوم الدين يشتمل على هذه المبادئ قدر الإمكان، والمبادئ هي:

١ - الإيمان بوجود قوة غيبية تحكم هذا الكون تتمثل بالإله الواحد أو بمجموعة من الآلهة تعلو عليه أو تسري في هذا العالم أو تتجلى في إحدى الظواهر الطبيعية أو تتجسد في أحد الكائنات المشخصة.

٢ - الدين يُعبّر عن علاقة ثنائية بين تلك القوة الغيبية والإنسان الفرد أو مجموعة من الأفراد.

٣ - يتكون الدين من مجموعة معارف فكرية تمثل الجانب النظري، ويُطلق عليها اسم العقائد، ومجموعة أخرى من الممارسات العملية تمثل الجانب العملي، ويُطلق عليها اسم العبادات.

٤ - يشتمل الجانب النظري على الأسس الفكرية لدين ما، ويتضمن إعطاء رؤية كونية بشأن هذا العالم من حيث النشأة والمصير، وبشأن طبيعة القوة الغيبية التي يؤمن بها، وما شاكل ذلك من أمور عدة تختلف من دين لآخر.

٥ - يشتمل الجانب العملي على الأحكام الدينية والتعاليم الأخلاقية التي تُنظم شؤون الأفراد المنتمين لتلك الديانة فيما بينهم، فضلاً عن بيان الطقوس

(1) James (Frazer): Op. cit, p. 57.

العبادي الذي عن طريقه تمت الصلة الروحية بين الفرد أو الجماعة وتلك القوة الغيبية.

أصل الآن إلى محاولة إعطاء تعريف عام للدين، وهو: الدين يمثل علاقة بين طرفين، أحدهما كائن اعتيادي (الإنسان)، والآخر كائن مقدس (القوة الخفية التي تحكم الكون وتؤثر فيه)، وتشتمل هذه العلاقة على جانبيين: أحدهما نظري يشتمل على المعارف الفكرية التي تؤسس عليها هذه العلاقة، والآخر عملي يشتمل على الأحكام العملية التي تضم الممارسات التعبدية والمعاملات والتعاليم الأخلاقية، وتؤثر هذه العلاقة الثنائية في كل الذين ينتمون إليها تأثيراً فردياً وجمعياً.

في ختام هذا الفصل لا أقول إن هذا التعريف جامع مانع، ولكن أقول: هذا ما استطعت إليه سبيلاً، واستناداً إليه سأكمل مشوار رحلتي للوصول إلى الهدف المنشود.

الفصل الثاني

نشوء النزعة الدينية

* تمهيد.

* نظرية المذهب الحيوي.

* نقد نظرية المذهب الحيوي.

* نظرية المذهب الطوطمي.

* نقد نظرية المذهب الطوطمي.

* نظرية التوحيد البدائي.

* نقد وتعقيب.

تمهيد

بعد أن حددتُ مفهوم الدين في هذا البحث، أنتقل إلى مرحلة أخرى تتعلق بالبحث عن الأسس التي صدر عنها الحس الديني الأول، والكيفية التي نشأ عنها أول توجه ديني عند الإنسان القديم، وأتساءل أكانت تلك النزعة الدينية مُنبثقة عن أسس سيكولوجية أو سوسولوجية أم كانت صادرة عن مصدر علوي على وفق ما تُصرح به الديانات السماوية. وسأتجاوز الرؤية الأخيرة لسببين: أحدهما كونها خارج إطار بحثي، والآخر وضوح معالمها لدى الباحثين جميعاً؛ لذلك سأتوجه في هذا الفصل نحو النظريات الفكرية التي تنهج نهجاً علمياً وضعياً؛ من أجل معرفة كيفية نشأة النزعة الدينية وزمنها.

طُرحت نظريات عدة على الصعيد العلمي لتفسير نشوء النزعة الدينية شارك فيها فلاسفة وعلماء نفس واجتماع وأنثروبولوجيا وإثنولوجيا^(١) وميثولوجيا^(٢) ومؤرخو أديان وغيرهم، كلُّ طرح رؤيته من زاوية اختصاصه، ففريق منهم توجه

(1) (إثنولوجيا) Ethnology: علم الأعراق البشرية، يحلل هذا العلم الظواهر الثقافية والاجتماعية السائدة لدى شعوب الأرض، ويعتمد على منهجين علميين في أبحاثه، هما: منهج البحث التحليلي الميداني الذي يعتمد على تقنيات الملاحظة والمقابلة والاستبانة والإحصاء؛ لاستكناه ما تحبته الجماعات البشرية، والمنهج التاريخي الذي يسعى إلى استرداد ما كتبه الأقدمون وما تركوه من آثار من أجل استقراء محتواه؛ للوصول إلى قوانين عامة تميز تطور المجتمع البشري.

(2) (ميثولوجيا) Mythology: علم الأساطير، والأسطورة في مفهومها الحديث مصطلح جامع ذو دلالات خاصة، يطلق على أنواع من القصص أو الحكايات المجهولة المنشأ ولها علاقة بالتراث أو الدين أو الأحداث التاريخية، أو هي تصور مُتخيل عن نشأة أوائل المجتمعات والمعارف في صيغة قصصية شفاهية، وقد تكون الغاية من الأسطورة تفسير بعض العادات أو المعتقدات أو الظواهر الطبيعية، ولا سيما ما يتعلق بالشعائر والرموز الدينية والتقاليد في مجتمع ما.

صوب المجتمعات البدائية للقيام بأبحاث ميدانية، وفريق اعتمد على غيره في ذلك، وظن كلا الفريقين أن تلك المجتمعات تُشبه مجتمعات فجر الإنسانية من حيث الثقافة والأعراف والأفكار الدينية وما شاكلها، وفريق آخر اكتفى بطرح أفكار نظرية لتقديم تعليل للموضوع. ولكثرة تلك الآراء المُفسّرة لنشوء النزعة الدينية؛ ارتأيت اختيار أهم ثلاث نظريات ركّزت على تفسير نشوء النزعة الدينية عند الإنسان البدائي الأول عن طريق دراسة الإنسان البدائي الحالي (غير المتمدن)، وكان لهذه النظريات صدى واسع في الأوساط العلمية، وهي:

نظرية المذهب الحيوي^(١):

تعود أسس هذه النظرية إلى هربرت سبنسر في مقال كتبه عام ١٨٥١م، ثم نشر تلك الأفكار في كتابه (المبادئ الأولى) عام ١٨٦٢م، وبعد ذلك أخذ تايلور^(٢) بها وطوّرها لتترتب الأفكار على شكل نظرية متكاملة، وعرضها في كتابه (الثقافة البدائية) عام ١٨٧١م. وكون سبنسر سابقاً لتايلور في طرح الأفكار، يُخالف أكثر

(1) Animism: أطلق بعض الباحثين على هذا المذهب اسم «المذهب الروحي»، كما في كتاب (تاريخ الأديان وفلسفتها) لمؤلفه طه الهاشمي، وآخرون سمّوه «مذهب الأرواحية»، كما ورد في كتاب (دين الإنسان) لمؤلفه فراس السوّاح؛ نسبة إلى أن المذهب يتحدث عن عبادة الأرواح بصفتها أول عبادة إنسانية، وأطلق آخرون عليه تسمية «المذهب الحيوي»، كما جاء في كتاب (نشأة الدين) لمؤلفه علي سامي النشار؛ نسبة إلى أن أساس النظرية تنطلق من النفس التي تمثل المبدأ الحيوي للإنسان، وقد ارتأيت اختيار الرأي الأخير.

(2) (إدوارد بيرنت تايلور) Tylor, Edward Burnett (١٨٣٢ - ١٩١٧) م: عالم الأنثروبولوجيا الإنجليزي، يُعد مؤسس الأنثروبولوجيا الثقافية، وأستاذ الأنثروبولوجيا في جامعة أكسفورد، وصاحب نظرية المذهب الحيوي. من أعماله: «الثقافة البدائية»، و«الأنثروبولوجيا».

الكتب العربية التي تطرقت لمضمون هذه النظرية^(١).

ولما كان تايلور هو من صاغ الأفكار على شكل نظرية، وأول من استعمل مصطلح «المذهب الحيوي»، فضلاً عن تشابه أغلب الآراء الواردة مع آراء سبنسر، باستثناء نقطة سأوضح في حينها جوهر الخلاف بينهما؛ ارتأيت الاعتماد على ما أورده تايلور بشأن هذه النظرية. إذ يرى أن الإنسان الأول (الإنسان البدائي القديم) كان يعتقد وجود حياة مزدوجة يحياها، شطرها في يقظته، وشطرها الآخر في منامه، وأن كل ما يراه في أثناء نومه من أحلام يُعبر عن حياة حقيقية عاشها تمتلك كل مقومات الحياة الحقيقية التي يحياها في يقظته، فحين يحلم البدائي - مثلاً - أنه يزور أشخاصاً له ارتباط معهم أو يزور أماكن بعيدة وقريبة، فإنه يعتقد - يقيناً - أنه فعل ذلك حقيقة؛ ومن ثم يتوصل إلى نتيجة هي وجوده في كائنين، يتمثل الأول بالجسد الذي يمتلك صفات التحيز المكاني من طول وعرض وعمق، ويتمثل الثاني بالنفس التي تمتلك القدرة على التنقل من مكان لآخر في وقت قصير مهما امتد البعد المكاني، وتنتقل النفس حين يكون الجسد ساكناً ساعة النوم. وازداد اقتناع البدائي بكونه يعيش في كائنين؛ ما كان يراه في أحلامه من نفوس قريبة له ساعة الحلم، على الرغم من كونها قد تكون بعيدة عنه جسدياً^(٢).

يُعد الكائن الثاني (النفس) في نظر البدائي كائناً يحمل كثيراً من الصفات المادية التي يتمتع بها الكائن الأول (الجسد)، إلا أنه أكثر حركية وأكثر شفافية،

(١) يُقارن: السوّاح (فراس): دين الإنسان (بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني)، ط ٤، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، دمشق، ٢٠٠٢م، ص (٢٠٦ - ٢٠٧). مع: النشار (علي سامي): نشأة الدين، ص ٣١.

(٢) يُنظر: أبو زيد (احمد): تايلور، دار المعارف، القاهرة، مصر، بلا تاريخ، ص (١٣٣ - ١٤٠).

وباستطاعته النفاذ من خلال الجسد عن طريق الأنف أو الفم؛ لهذا يُعد الكائن الثاني مادياً لكنه من مادة لطيفة أثرية شفافة تختلف عما يعرفه الإنسان تجريبياً، وإن خروج النفس من الجسد يمثل خروجاً للمبدأ الحيوي عند الإنسان - مبدأ الحياة والحركة والنشاط الذهني والعضوي - وإن الخروج المؤقت للنفس من الجسد في أثناء النوم، يقابله خروج أبدي ساعة الموت، وعندها سوف تتحول النفس إلى روح يُطلق لها العنان في التنقل أنى شاءت، وتسكن في أي جسد جديد أرادت، وسيكون لها تأثير مادي في الجسد الذي تستقر فيه؛ لكونها تمتلك صفات مادية^(١).

اعتقد الإنسان الأول (البدائي) أن ازدياد خروج النفوس من الأجساد الحية وتحولها إلى أرواح بعد الموت؛ أسهم في تكوين عالم خاص بهم هو عالم الأرواح، وهو عالم غير مرئي للأحياء، لكنه مؤثر فيهم سلباً وإيجاباً، إذ تستطيع تلك الأرواح أن تُنزل النكبات بالأحياء، وأن تحاربهم من وراء عوالمها غير المنظورة، ولا سيما أنه كان يعتقد أن النفس تمتلك قدرة مادية على الإيذاء؛ نتيجة لما كان يلاحظ من حالات إغماء وفقدان للوعي تُصيب بعض المرضى، وكان هذا الأمر يُعزل بأن خروج النفس من الجسد ساعة اليقظة؛ أفقدت ذلك المريض وعيه وأذته مادياً، فكيف الحال إذا انتقلت النفس إلى روح؟! إذ ستزداد قوة وقدرة على الإيذاء. وسبب اعتقاد بقاء روح الإنسان بعد موته؛ رؤية البدائي بعض الموتى في أحلامه التي ولدت لديه قناعة تامة ببقاء أرواحهم، وأنها تحوم حوله وتؤثر فيه، وعند ذلك بدأ يفكر بتجنب سخط الأرواح وكسب رضاها؛ فاخترع طقوساً معينة يستطيع عن طريقها الاتصال بالأرواح، وطلب المساعدة منها، وتقديم القرابين

(١) النشار (علي سامي): نشأة الدين، ص (٣٣ - ٣٤).

إليها؛ كي يتجنب سخطها^(١)، وفي ساعة التفكير تلك نشأت النزعة الدينية عند الإنسان الأول.

وصل البدائي إلى قناعة بأن الأرواح تحتفظ بمشاعر وأحاسيس تجاه من عاشت معهم عندما كانت أسيرة في جسد الإنسان الحي؛ ومن ثم سيكون تأثيرها فاعلاً في النفوس الحيّة، فتسيطر على من تحب بما لها من قدرة على النفاذ، وتبعث فيه الحيوية والنشاط، وتكمن فيمن تكره فتُسبّب له أفضع الآلام؛ لذلك نسب البدائي إلى تلك الأرواح كل ما يصيبه من نفع وضرر معنويين وجسديين في هذه الحياة، فأما مصدر النفع فيما يخصه فروح سالحة، وأما مصدر الضرر فروح شريرة. وعلى وفق هذه الصورة التي رسمها البدائي بوساطة مخيلته أصبح سجين عالم مُتخيّل كان هو خالقه، وأصبح هو مثاله^(٢).

تلك هي فكرة النفس التي انتقلت من مبدأ حيوي في جسم الإنسان، إلى أن أصبحت روحاً خيرة أو شريرة، ثم ارتقت لتكون في مصاف الآلهة؛ ونتيجة لذلك صرّح أصحاب المذهب الحيوي بأن أول عبادة إنسانية كانت موجهة إلى الموتى، وأولى القرابين تتمثل في الأغذية التي تُشبع حاجات الموتى، وأولى المذابح التي تُقام عليها تلك القرابين تمثلت في القبور^(٣).

استنتاجات:

قبل الانتقال إلى الفقرة التالية من نظرية المذهب الحيوي المتعلقة بتطور عبادة

(1) الهاشمي (طه): تاريخ الأديان وفلسفتها، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٦٣م، ص

(2) يُنظر: الخشّاب (احمد): الاجتماع الديني، ص ١١٢.

(3) النّشار (علي سامي): نشأة الدين، ص ٣٥.

أرواح الأسلاف إلى عبادة مظاهر الطبيعة التي سلاحظ عندها وجود اختلاف بين سبنسر وتايلور في تعليل هذا التطور، سأحاول تسليط الضوء على أبرز ما جاء في الطرح المذكور، إذ لاحظت الآتي:

● المبدأ الأساسي الذي أُتخذ نقطة انطلاق لهذه النظرية هو الكائن القرين للجسد المتمثل بالنفس الإنسانية الفردية التي تمثل مبدأ الحياة والنشاط الفكري والجسدي.

● الفكرة المحورية التي استند إليها أصحاب المذهب في طرح لفكرتهم هي فكرة الحلم التي كانت بمنزلة حياة واقعية لدى البدائي.

● امتلاك البدائي إمكانية عقلية مكنته من تفسير ما يراه من أحداث في أحلامه، وفي إعطاء رؤية واقعية تؤثر في مجرى حياته اليومية.

● اعتقاد البدائي أن النفس مادية على الرغم من امتلاكها قدرة النفاذ واختراق الأجسام؛ لتعليل التأثير المادي في الجسد، لأن تغاير الطبيعتين (النفس والجسد) يخلق مشكلة تفسير العلاقة التأثرية بينهما التي ما زالت قائمة إلى يومنا هذا على الرغم من كثرة الآراء التي قُدمت بصددتها.

● النفس أسيرة ما دامت في الجسد على الرغم من امتلاكها بعض الحرية في أثناء النوم، وينفك عنها قيد الأغلال ساعة الموت حين تحوّلها إلى روح، وتنقلب ساعتها من نفس مُسخّرة إلى روح مُسيطرة.

● احتفاظ الروح بالمشاعر والأحاسيس التي كانت تمتلكها عندما كانت نفساً في جسد على الرغم من الانفصال الأبدي عن الجسد؛ وذلك لبقاء العلاقة قائمة مع عالم الأحياء.

● على الرغم من التأثير المادي للروح في الأحياء إلا إنها غير مُشخّصة، ولا يمكن إدراكها بوساطة الحواس الخمس، ويجري الاتصال بها عن طريق بعض الممارسات الخاصة.

● نشوء أول نزعة دينية عند الإنسان الأول ساعة تبجيله أرواح الموتى، وممارسة بعض الطقوس؛ لكسب رضاهم، وتجنب سخطهم.

● النفس ساعة وجودها في الجسد الحي تمثل كائناً اعتيادياً، وساعة تحولها إلى روح بعد الموت تتحول إلى كائن مقدس تُقدم له القرابين وتُمارس بحقه الصلوات.

● النزعة الدينية ناشئة عن خوف واضطراب النفس الفردية؛ ومن ثم فهي وليدة أسباب سيكولوجية.

أنتقل الآن إلى ما طُرح بشأن تطور عبادة أرواح الأسلاف إلى عبادة مظاهر الطبيعة، وسأبدأ أولاً بالطرح الذي قدّمه تايلور، إذ يرى أن عقلية الإنسان الأول تُشبه عقلية الطفل الحالي من حيث إن العقليتين لا تستطيعان التمييز بين الحي وغير الحي، فنجد أن الطفل في زمننا الحالي لا يمتلك القدرة على التمييز بين ما له طبيعة إنسانية وبين بقية الأشياء؛ فيتصور الأشياء على مثاله الإنساني، وإن هذه السداجة من التفكير موجودة لدى البدائي الذي بدأ ينسب للأشياء غير الحية طبيعة مشابهة لطبيعته. واستناداً إلى ما سبق بدأ البدائي يعتقد أن كل ما حوله من ظواهر طبيعية لها اتصال مع عالم الأرواح، غير أن الفارق هو أن عالم الأرواح الإنسانية كان أساسه النفس القابعة في جسد الإنسان الحي التي تحولت إلى روح بعد الموت، وأكسبها هذا التحول قدرة كبيرة ومؤثرة في الأحياء من البشر، وأن هذا التأثير يدخل في نطاق الصحة والمرض وما أشبه هذين الأمرين. أما الأرواح

الطبيعية فاعتقد البدائي أنها متصلة بالمظاهر الطبيعية وليست منفصلة عنها، وعدّها العلل المنتجة لكل ما يحدث فيها، كحركة الهواء والنجوم ومجرى الأنهر والبحار وشرق الشمس وغروبها وغيرها من مظاهر طبيعية عدة، ونتيجة لهذا الأمر تحوّل البدائي إلى عبادة مظاهر الطبيعة؛ لأن متطلبات حياته اليومية والظروف الصعبة التي يعيش فيها تُحتم عليه التوجه صوب الأرواح الطبيعية لتساعده في التغلب على مصاعب الحياة، وتوفّر له العيش الرغيد، وتجنبه الكوارث الطبيعية، فكانت طلباته المادية التي يبتغيها من عالم الأرواح الطبيعية أكثر بكثير من طلباته النفسية الخاصة التي يطلبها من عالم الأرواح الإنسانية؛ لهذا نجده تحوّل عن عبادة الأرواح الإنسانية إلى عبادة الأرواح الطبيعية، وبدأ يقدم القرابين للقوى المؤثرة في مظاهر الطبيعة، ويستلهم منها السعادة عن طريق الصلاة^(١).

عند الانتقال إلى رأي سبنسر الذي حاول أن يُعلّل به هذا التطور الديني، نجده يُصرح بأن السبب الكامن وراء هذا التحول هو اللغة، إذ اعتاد الإنسان الأول على إطلاق أسماء حيوانات أو نباتات أو نجوم وغيرها من الظواهر الطبيعية على مولوده، وبمرور الزمن امتزجت هذه الأسماء بشخصيات من أُطلق اللفظ عليهم، والذي أعان على هذا الأمر هو غموض اللغات البدائية، وعدم تمييزها بين الحقيقة والمجاز، ثم تعاقبت الأجيال ولم يستطع البدائي بعد ذلك التمييز بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي لتلك الألفاظ، ولما كان يعبد أرواح أسلافه وكل ما يتصل بها مثل الأسماء؛ كانت النتيجة أن تحوّل إلى عبادة مظاهر الطبيعة^(٢).

(1) النشار (علي سامي): نشأة الدين، ص ٣٦.

(2) درّاز (محمد عبد الله): الدين، ص ١٣٣.

استنتاجات:

قبل الانتقال إلى مرحلة النقد، سأحاول أيضاً أن أستشف أهم ما ورد في التعليلين السابقين:

● اعتقاد تايلور أن عقلية البدائي تُشبه عقلية الطفل الحالي من حيث التمييز بين الأشياء الحية والأشياء الجامدة.

● اكتشاف البدائي حقيقة أن كل ما حولنا من مظاهر طبيعية متأثر بعالم روحي خاص بها ومؤثر فيها، وليس لازماً أن تكون تلك الروح قابعة في ذلك المظهر، وإنما قد تكون خارجة عنه وتؤثر فيه.

● فسّر البدائي كل ما يجري في الكون عن طريق انبثاق رؤية كونية لديه؛ ومن خلالها استطاع معرفة علل الظواهر الطبيعية.

● المنهج الذي سار عليه أصحاب المذهب الحيوي في تفسيرهم لنشوء النزعة الدينية، هو المنهج التطوري.

● تباين الآراء بين تايلور وسبنسر في تفسير التطور الديني؛ راجع إلى أن تعليل الأول ناتج عن بحث أنثروبولوجي، في حين أن الثاني ناتج عن بحث فيلولوجي^(١).

(١) (فيلولوجيا) Philology: هو فقه اللغة المُقارن الذي يعمل على فك رموز الكتابات القديمة التي يعثر عليها الباحثون في حقل الآثار مرقومة على الحجارة أو جدران المباني في صورة نصوص بلغات مجهولة أو لغات معلومة، وأُطلق اللفظ كذلك على تحقيق الوثائق والمخطوطات القديمة بُغية نشرها والانتفاع بها في النشاط العلمي، وفي الدراسات التاريخية والأثرية.

نقد المذهب الحيوي:

على الرغم من النجاح الباهر الذي حظيت به نظرية المذهب الحيوي في الأوساط ذات الصلة بالموضوع، لم تسلم من سهام النقد شأنها في ذلك شأن كل نظرية تسعى إلى تفسير إشكال معين، وسأحاول في هذا التعقيب الاقتصار على النقد الذي وجهه دوركايم إليها.

يرى دوركايم أن الأساس الذي أقام عليه تايلور نظريته غير صحيح؛ بسبب جعله النفس متميزة عن الجسد، وأنها تحيا في أعماقنا حياة خاصة، ومع ذلك نراها تُمزج البدن أحياناً وتُشاركه في بعض أعماله، وفكرة كهذه تحوي من العمق والتشابك ما لا يستطيع فهمه عقل البدائي الساذج. ويتساءل دوركايم عن تلك المُخيّلة التي يمتلكها البدائي التي تمكّنه من أن يرى النفس بوصفها قوة أثرية تنطلق من داخل جسد الإنسان الحي، وترى أشياء لا يستطيع أن يراها ساعة يقظته، ومع ذلك قد تُعبّر تلك الحالة عن أحلام معدودة؛ لأن كثيراً من الأحلام تنقل لنا أحداثاً سابقة مرت بنا، أيستطيع البدائي أن ينسب إلى النفس إعادة أحداث قديمة!! فضلاً عن إيجاد أحلام تنطوي على رؤية أشخاص ذوي صلة بالحالم يزورهم ويزورونه!! أفلا يكفي ساعتها لنقض تفسيراته أن يسأل الحالم أقرابه الذين رأهم في حلمه عند استيقاظه؛ ليتأكد حينها أصححاً كان ما يراه أم غير صحيح؟! أحقيقة هو أم وهم⁽¹⁾!

ويتساءل دوركايم عن السبب الذي دعا البدائي إلى وضع تفسير لأحلامه، هل هو إشارة إلى تيقظ الجانب التأملي الفلسفي في طفولة الفكر الإنساني؟! علماً أن ما يُثير اهتمام البدائي هو المسائل الخارقة الخارجة عن مألوف ما يراه كل يوم

(1) Durkheim, Emile: The Elementary Forms of the Religious Life, translated by Joseph Swain, George Alien & Unwind Ltd, London, 1976, pp. (55 – 56).

في حياته، وينصب اهتمامه - في ما عدا ذلك - على الجانب العملي المتعلق بواقع معيشته اليومية، فضلاً عن أن الأبحاث تشير إلى أن البدائي كان ذا كسل عقلي^(١).

ويُثير دوركايم تساؤلاً مرة أخرى باحثاً به عن السبب الذي أضفى صفة القداسة على الروح، وامتلاكها تلك القدرة الهائلة، أيكفي الاعتقاد أنها تحيا بعد انفصالها عن الجسد انفصلاً دائماً لكي نقول إن طبيعتها قد تغيرت؟! علماً أنها لم تكن في حياتها السابقة (في جسد الإنسان الحي) شيئاً مقدساً، وكانت تمثل مبدأً حيويًا حركيًا، فكيف تحولت فجأة إلى شيء من نوع آخر (مقدس)؟! وهل ستمتلك النفس الإنسانية قوة كبيرة عند تحررها من الجسد تماماً؟! على الرغم من أن الدراسات البحثية تشير إلى أن كثيراً من المجتمعات البدائية كانت تعتقد أن النفس تشارك الجسد في حياته، تهرم بهرمه، وتُصاب بألم عند إصابة الجسد، ومع كل ما تقدمه الباحث في المجتمعات الاسترالية - التي تُعد من أقدم المجتمعات البدائية - لن يجد عندهم صورة لعبادة أرواح الأسلاف، والروح تأتي بوصفها ناتجاً دينياً، وليست هي المصدر الأصلي لنشوء الدين^(٢).

يُعبّر دوركايم على التعليل الذي طرحه تايلور المتعلق بتطور عبادة الأرواح الإنسانية إلى عبادة الأرواح الطبيعية، فيُصرح بأن عقلية الطفل الحالي لا تشبه عقلية البدائي، فالطفل الحالي حين يضرب منضدة أو يشتمها لأنها أمته - مثلاً - لا يفعل ذلك لأنه يفترضها حيّة؛ بل يفعل ذلك لما سببته له من ألم، والغضب إذا أثاره الألم يحتاج إلى أن يمتد خارج النفس كي يجد متنفساً، فيتركز بطبيعة الحال في الشيء الذي أثاره الألم أياً كان نوع هذا الشيء، وسلوك الكبار لا يختلف عن سلوك الطفل في هذا المضمار، فنحن نشعر بحاجة إلى القيام بأعمال مختلفة لإخراج

(1) يُنظر: الهاشمي (طه): تاريخ الأديان وفلسفتها، ص ١٠٩.

(2) Durkheim, Emile: Op. cit, pp. (59 - 60).

ما كُتبت داخل النفس إذا ما أُثير غضبنا أو نزل بنا نازل عصبي، أما في ساعة الهدوء فنلاحظ أن الطفل يستطيع التمييز بين الأشياء الجامدة والكائنات الحية. أما نظرتة أحياناً إلى الجمادات بوصفها موجودات حية، فنتيجة عما توافر لديه من ميل قوي نحو اللعب، فلكي يشعر شعوراً واعياً بلعبه يتخيل أنه يرى في تلك الألعاب شخوصاً حية، والمخيلة وحدها ما يدفعه إلى اللعب، لكنه في أعماق نفسه يشعر بالفرق بين الموجود الحي والشيء الجامد^(١).

من جهة أخرى يرى دوركايم أنه إذا كان الإنسان الأول يعتقد أن كل شيء كائن على مثاله، فإنه من المؤكد تبعاً لهذا أن يدرك أن الكائنات المقدسة شبيهة به، غير أن البحث الأنثروبولوجي وصل إلى نتيجة هي أن فكرة تجسيم الآلهة على شكل صور حيوانية أو نباتية كانت أسبق في الوجود من فكرة تجسيم الآلهة على شكل صور إنسانية، وهو ما بُحث عنه في المجتمعات الاسترالية ومجتمعات هندو أمريكا الشمالية^(٢). ويشير دوركايم إلى أن البحث في المجتمعات القديمة سيُفضي إلى أن التقديس لم يشمل جميع الموتى، بل كان مختصاً بالقادة العظام الذين تركوا أثراً بارزاً في حياة مجتمعاتهم؛ وينتج عن ذلك أن الموت ليس سبباً للتقديس، وأن معيار التقديس هو تلك القوة الخفية الخارقة التي تتجلى أثارها في الحوادث الإنسانية العظيمة^(٣).

أما ما يتعلق بتعليل سبنسر تطور الفكر الديني المذكور آنفاً، فإن تعقيب دوركايم بشأنه تمثل في الإجابة عنه بأنه تعليل غير صحيح؛ لأن إطلاق هذا الحكم على البدائيين جميعاً ينم على استقراء ناقص للتعبير اللغوي عند البدائي، فليس

(1) Ibid, pp. (65 – 66).

(2) النشار (علي سامي): نشأة الدين، ص (٤٨ – ٤٩).

(3) Durkheim, Emile: Op. cit, p. 63.

بإمكاننا أن نسلب عن أي كائن إنساني مهما كان بدايياً القدرة على تمييز المعنى المجازي من المعنى الحقيقي، بل إن اللغات البدائية التي وصلت إلينا يتضح فيها هذا التمييز جلياً^(١).

أخيراً يظن دوركايم أنه إن كانت نظرية المذهب الحيوي صحيحة؛ فسينشأ عن هذا أن التصورات الدينية هلوسات في نهاية الأمر، وتصورات غير قائمة على أساس موضوعي؛ لأن هذا المذهب يفترض نشأة الآلهة (الأرواح) عن فكرة النفس، غير أن الباحث في هذه النظرية سيجد أن فكرة النفس نشأت عن صور غامضة وغير شعورية في أثناء النوم، ومن ثم فالموجودات المقدسة ما هي سوى تصورات مُتخيلة يستحضرها البدائي من غير أن يعلم لها فائدة، وأن كل تلك القرابين التي يقدمها ستتجه إلى إرضاء ما نتج عن تلك الفكرة الباهتة الناشئة عن حلم قصير في النوم، وليس من المنطقي أن العقائد الدينية التي احتلت مكاناً متميزاً في تاريخ الإنسانية، واستمدت منها الإنسانية النشاط الحيوي لحياتها، ليست إلا نسجاً من الأوهام، بل إن القانون والأخلاق والفكر العلمي نفسه نشأت عن الدين وامتزجت به مدة طويلة، فكيف يكون الدين إذن مجموعة من الخرافات والأوهام وقد استطاع أن يصوغ المشاعر الإنسانية ويرتبها^(٢).

نظرية المذهب الطوطمي^(٣):

طرح كثير من العلماء أفكاراً ورؤى أسهمت في صياغة المذهب الطوطمي، لكنني سأختار أفكار أبرز من أدلى بدلوه في هذا المضمار، ذلك هو دوركايم، إذ

(1) Ibid, pp. (53 – 54).

(2) النشار (علي سامي): نشأة الدين، ص (٥٠ - ٥١).

(3) أول من استعمل كلمة طوطم باحث هندي اسمه لونج Long، في كلام له على النظم الدينية للهنود الحمر الأمريكيان في كتاب نشره في لندن عام ١٧٩١م.

توجه صوب القبائل الأسترالية البدائية (سكان أستراليا الأصليين)؛ للبحث عن أصل الدين لاعتقاده أن تلك القبائل هي أقدم المجتمعات على وجه الأرض، ولاحظ أن أهم ما يميز الحياة الاجتماعية في تلك المنطقة، وجود العشيرة التي يختلف مضمونها عما هو مُتعارف عن العشائر من ناحية التكوين الداخلي، إذ وجد أن أفراد العشيرة لا يرتبط بعضهم مع بعضهم الآخر عن طريق صلة الدم أو المصاهرة، إنما يرتبطون عن طريق الالتفاف حول رمز محدد يُجسّد كائناً محسوساً يُطلق عليه اسم «الطوتم». والرمز الطوتمي قطعة من الخشب أو حجارة على شكل بيضوي يُنقش عليها صورة الطوتم الذي يمثل كائناً حيوانياً أو نباتياً، ونادراً ما يكون صورة لشيء جامد (جماد) أو مظهراً من مظاهر الطبيعة مثل الشمس والقمر والنجوم وغيرها^(١).

كان البدائي يعتقد وجود صلة قرابة بينه وبين طوتم عشيرته، وتنوّعت الأساطير في تفسير هذا الأمر، وكانت صورة الطوتم عند البدائيين تُنقش على أسلحتهم ومتاعهم وأكواخهم، وتُرسّم وشماً على أجسادهم، وكانوا يحملون جزءاً من الطوتم معهم في أثناء الحروب؛ ليساعدهم في الغلبة على الأعداء، وعند الصيد لتيسير أمر الصيد، فمثلاً إذا كان الطوتم نسراً فالبدائي يتخذ من ريشه رمزاً يلبسه على رأسه؛ ليمنحه الدعم الكامل في قضاء حاجاته، وكان شعار الطوتم يمثل رمزاً لتوحيد العشيرة، وعنصراً أساسياً في ممارسة الطقوس الدينية، ويُجرّم أكل الطوتم إلا في بعض المناسبات الدينية، ومن خالف ذلك فجزاؤه الموت؛ والسبب في هذا الأمر أن في الطوتم عنصراً مقدساً لا يجوز أن يدخل مكاناً غير مقدس (جوف الإنسان)؛ لذلك سُمح لبعض الأفراد المُتطهرين بأكله

(١) يُنظر: الخشّاب (احمد): الاجتماع الديني، ص (١٢٠ - ١٢٣).

في بعض المناسبات الدينية^(١).

كانت المجتمعات البدائية تُحرّم قتل الطوطم إن كان حيواناً أو قطعه إن كان نباتاً إلا في حالات استثنائية، مثل تفادي هجوم الطوطم إذا كان حيواناً مفترساً. والجدير بالذكر أن تقدّيس تلك المجتمعات للطوطم - كالأسد مثلاً - لا يُقصد به شخص أسد محدد، إنما الأسد بوصفه نوعاً؛ لذلك لا نجد مشاركة للطوطم في المناسبات الدينية. وتُمارس الطقوس الدينية حول رمز ذلك الطوطم الذي يُعد أكثر قداسة من الطوطم نفسه، إذ لا يُسمح بلمسه أو رؤيته لغير المتطهرين، في حين أن الحيوان أو النبات (صاحب الصورة الطوطمية المنقوشة على الرمز) بالإمكان رؤيته ولمسه؛ لذلك كانت العشيرة تخفي الرمز الطوطمي في باطن الأرض أو في الكهوف كي لا يراه أحد. وتعتقد العشيرة وجود قوة خفية تفيض من المكان الذي يُحفظ فيه ذلك الرمز فتضلل العشيرة، ويُعد فقدانها نكبة عظيمة للعشيرة؛ لذلك هو يمثل كنزاً جمعياً عظيماً تُقدم له العشيرة الاحترام والتبجيل، وتعتنى به أحسن العناية، وعند نقله من مكان إلى آخر تُمارس حينها طقوساً خاصة بذلك الأمر^(٢).

وزيادة على الطوطم الجمعي يوجد طوطم فردي يختص بأحد أبناء العشيرة دون سواهم، إذ يشارك ذلك الفرد طبيعة طوطمه، فمثلاً إن كان الطوطم الفردي صقراً فإن صاحبه سوف يمتلك مواهب عدة منها قوة البصيرة، فيستطيع رؤية المستقبل من بعيد. ويحرص الفرد على حماية طوطمه والعناية به، ويمتنع عن أكله أو إيذائه، وموت الطوطم الفردي يعبر عن وجود خطر يهدد حياة ذلك الفرد.

(1) الخطيب (محمد): الإثنولوجيا (دراسة عن المجتمعات البدائية)، ط ٢، منشورات دار علاء الدين،

دمشق، ٢٠٠٩م، ص (١٤١ - ١٤٣).

(2) See: Durkheim, Emile: Op. cit, pp. (120 - 138).

ونلاحظ هنا أن الطوطم الفردي يختص بفرد محدد من النوع الطوطمي، وتجري عملية اكتساب الطوطم الفردي عن طريق ممارسة خاصة للفرد بمعزل عن العشيرة، إذ يعتزل الفرد عند وصوله إلى سن البلوغ في مكان منعزل عن الآخرين، ويخضع لسلسلة من الرياضات الروحية والتمرينات البدنية القاسية وممارسة طقوس خاصة، وبعد مدة من الزمن - تتفاوت نسبياً من شخص لآخر - يُصاب الفرد بالتوحد بطابع معين، وتراوده سلسلة من الأحلام، وتطراً عليه هلوسات غريبة، عندها سيقع اختياره على طوطمه الخاص به الذي يستمد منه العون ويجعله الحامي له وجزءاً منه، واختياره لطوطم محدد من غيره؛ نابع من أن هذا الطوطم قد راوده في أحلامه يأتي لمساعدته وينقذه من محتته، وهنا تبدأ نقطة الدخول في الحياة الدينية^(١).

إن تقديس البدائين للرمز الطوطمي وممارسة الطقوس حوله لم يكن لتلك القطعة الخشبية أو الحجارة البيضوية، بل لاعتقادهم وجود قوة مقدسة داخل هذا الرمز، والطقس العبادي يؤدي لتلك القوة الكامنة في هذا الرمز التي يصفها دوركايم بقوله: «إنها مستقلة عن كل الأشياء الجزئية التي تحل فيها، وهي سابقة عليها في الوجود، وباقية بعدها، يموت الأفراد وتتعاقب الأجيال وهذه القوة باقية حاضرة على الدوام في حيويتها وثباتها، تهب الحياة للأجيال الحاضرة كما وهبت لأجيال الماضي، وستهب لأجيال المستقبل. إن الرمز الذي تتجه إليه كل عبادة طوطمية بالتقديس والتبجيل هو إله غير مشخص لا اسم له ولا تاريخ، يفيض على العالم وينبث فيما لا يحصى ولا يُعد من الأشياء»^(٢).

(1) إسماعيل (قباري محمد): علم الاجتماع والفلسفة، ج ٣، ط ٢، دار الطلبة العرب، بيروت،

١٩٦٨م، ص ١١٨.

(2) Durkheim, Emile: Op. cit, p. 188.

إذن هذه القوة الكامنة في الرمز موجودة في الحيوان أو النبات الذي استوحى منه الرمز صورته، فضلاً عن وجودها في الأفراد الذين يقصدون هذا الرمز، غير أن هذا الوجود تتفاوت درجته ابتداءً من الرمز ثم الحيوان أو النبات، نزولاً إلى أفراد العشيرة ابتداءً بالمتطهرين، ثم باقي الأفراد، وهكذا إلى باقي الأشياء، ولا يمتلك أيُّ من ذكرنا تلك القوة غير المشخصة وحده، إنما هي مُنبثّة في كل الوجود، وفي الوقت نفسه مستقلة عن كل الجزئيات. والبدائي لم يدرك الطوطمية في صورتها المجردة؛ لذلك اتجه إلى المحسوسات ليدركها، فاتخذ صوراً لأشكال حيوانية أو نباتية؛ ليجعلها معبرة عن تلك القوة المجردة، وهذا المبدأ غير المشخص هو موضوع العبادة الحقيقية، وهو قوة فعّالة تنتج كل ما هو موجود في الكون من إنسان وغيره، إنها قوة كهربائية سيّالة تنتج الموت كما تنتج الحياة، وتنتج المبدأ الحيوي في غير الإنسان^(١).

بناءً على ما ذكر وصل دوركايم إلى نتيجة تتلخص في أن الطوطمية تعبير مادي عن حقيقة مجردة، وترمز لشيئين مختلفين، فهي الصورة الخارجية المحسوسة لما يسمى بالإله الطوطمي من جهة، ورمز خاص للعشيرة تميزها من باقي العشائر من جهة أخرى، وعلى هذا الأساس ظن دوركايم أن الإله والجماعة ليسا سوى شيء واحد، أي إن إله العشيرة هو العشيرة نفسها، ومن ثم لم تعبد العشيرة إلهاً بل عبت نفسها؛ لذلك تكون أول ديانة في الوجود هي عبادة المجتمع نفسه، والدين ليس فكرة خارجية أو حقيقة علوية إنما انبثق عن الجماعة، ونشأت النزعة الدينية عن طريق الجماعة التي تستطيع وحدها أن توظف في الفكر الإنساني ذلك الإحساس الإلهي بما لها من تأثير بالغ في الأفراد، والتمعّن في أثر الجماعة في

(1) يُنظر: إسماعيل (قباري محمد): قضايا علم الأخلاق، ط ١، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الإسكندرية، ١٩٧٥م، ص (١٠٠ - ١٠٣).

أفرادها يُرينا مشابهة لتأثير الإله في المؤمنين به، من حيث إن الجماعة والإله يطلبان الطاعة العمياء، ويُصرحان بتعاليم الأمر والنهي إلى من يعبدهما^(١).

يعتقد دوركايم أن الدين لم ينشأ عن خوف واضطراب، بل نشأ عن حب واطمئنان، وكان البدائي يمتلك عاطفة احترام نحو المبدأ الذي يوحد أفراد العشيرة، ويُشعرهم بالواجبات الاجتماعية بين أبناء العشيرة الواحدة؛ لذلك كان الرمز يمثل مبدأً أخلاقياً، فضلاً عن تمثيله مبدأً دينياً واجتماعياً. والجماعة كالإله في جعلها الأفراد يعتقدون أنهم متصلون بها أوثق اتصال، وليس في استطاعتهم العيش من غيرها، فهي مركز القدرة والنشاط وإليها يتجهون على الدوام، وأن العمل المتواصل وتنشيط القوى المختلفة مهم للعشيرة، كما أن العبادة تصل إلى الإله، وأن الأمرين سيمتزجان بعد ذلك حين يصبح العمل نفسه عبادة. وقد حاولت العشيرة أن توظف في نفوس الأفراد فكرة وجود قوة خارجة عنهم، قوة تسيطر عليهم وتتحكم فيهم، وهذه القوة هي القوة الدينية، وهي في حقيقتها ليست سوى العقل الجمعي في صورة مبدأ غيبي، وعند هذه النقطة نفهم كيف استطاع الدين أن يعيش قوياً ثابتاً لزمان طويل وفي حضارات مختلفة؛ لأنه لم ينشأ عن أوهام ومخاوف أو ضلالات، إنه لم ينبثق عن حلم غامض باهت، ولا عن التباسات لغوية، إنه يشير إلى شيء حقيقي واقعي، يشير إلى الوجود الإنساني الاجتماعي، وإلى الجماعة نفسها، إذ أرادت الجماعة فرض سلطانها على الأفراد والتحكم بهم وتنفيذ رغباتها؛ فأوجدت لهم الدين^(٢).

(١) يُنظر: النشار (علي سامي): نشأة الدين، ص (١٣٤ - ١٣٨).

(٢) يُنظر: الحشّاب (احمد): الاجتماع الديني، ص (١٣٠ - ١٣١).

استنتاجات:

قبل الانتقال إلى فقرة النقد أورد بعض الاستنتاجات المستخلصة مما سبق ذكره على وفق رؤية دور كايم، وعلى النحو الآتي:

● النزعة الدينية ناشئة عن حب واحترام للمبدأ الموحد للعشيرة؛ ومن ثم فهي وليدة أسباب سوسولوجية.

● قوام العشيرة وحدة اللقب المشترك بين أفرادها المشتق من الحيوان أو النبات، وأحياناً من الجماد أو مظاهر الطبيعة.

● طوطم العشيرة يمثل نوعاً (مفهوماً كلياً)، في حين يمثل الطوطم الفردي كائناً محددًا (مصادقاً لمفهوم جزئي).

● ينقسم الوجود على عالم مقدس وعالم اعتيادي، الأول مملوء بالتحريمات ويُعامل معه بالاحترام والتبجيل، أما الثاني فتتباين فيه نسب التحريم والتبجيل إن لم تنعدم.

● تتدرج القداسة في سلم تنازلي ابتداءً من الرمز الطوطني، إلى الطوطم نفسه المتمثل بالحيوان أو النبات، ثم إلى الرجال المتطهرين.

● الرمز الطوطني ينتمي إلى العالم المقدس؛ إذ يُحرم لمسه أو رؤيته إلا على المتطهرين، أما الحيوان الطوطني فينتهي إلى العالم العادي؛ إذ يمكن كل أفراد القبيلة رؤيته ولمسه مع وجود تحريم جزئي.

● يمثل الرمز الطوطني مصدراً للحياة الدينية والجمعية والأخلاقية.

● يتمثل موضوع العبادة بقوة غير مُشخّصة ممثلة بالرمز الطوطني، وهي لا تنحصر في ذلك الرمز، إنما تسري في الكون كله.

- يعتقد البدائي أن القوة غير المشخصة ليست قوة غيبية مُفارقة، بل قوة فعلية تعبر عن نفسها بتأثيرها في الموضوعات المادية.
- تعامل البدائي مع رمزٍ لكائن محسوس من أجل التعبير عن قوة غير محسوسة.
- وجود فكرة إله واحد لدى المجتمعات البدائية.
- الديانة الطوطمية تمثل أول ديانة وُجدت على الأرض تعبر عن عبادة المجتمع نفسه، لذلك فالعشيرة لم تعبد إلهاً خارجاً عنها.

نقد المذهب الطوطمي:

وصل دوركايم في نهاية المطاف إلى أن المجتمع يعبد نفسه، وقد اخترعت الطقوس البدائية لتحقيق تلك الفكرة، وكان البدائيون يقيمون الحفلات المملوءة بالحركات الصاخبة والعنيفة حول الرموز الطوطمية؛ وهذا بعث في نفس الفرد إحساساً قوياً بقوة الجماعة وقيمتها، وبمرور الزمن تطورت تلك الممارسات الهوجاء إلى أنغام وتراتيل وصلوات، وعلى أثر هذه النتائج توجهت سهام النقد نحو دوركايم من كل حذب وصوب، من ضمنها الاعتراض على أن الذي يوحى بالدين ليس تلك الجماعة الإنسانية الواقعية بأنظمتها الدنيوية، بل الجماعة المثالية المتعلقة بالقيم النبيلة، ولم تذكر لنا حقائق التاريخ شيئاً عن وجود تلك الجماعات، وإن ما ذُكر هو ظهور أفراد مستقلين عن مجتمعاتهم امتلكوا مواهب فذة، ومُنحوا إشعاعاً مقدساً؛ فاتجهت إليهم العشيرة - وليس العكس - لما رأوا من تميز نادر في ذلك الفرد الذي سيقودهم إلى ذلك العنصر الإلهي في حال التزاموا السير خلفه؛ ومن ثم فالجماعة لم توجد الدين ولم تصنع الإله، وليس صحيحاً أن يكون الدين مُسيطرًا على الأفراد بشكل آلي عن طريق ما يسمى بالعقل الجمعي الذي يُنكر

الجوانب النفسية للأفراد، علماً أن الفرد قد ينبذ أخلاق مجتمعه المملوءة بالظلم والانحراف ويعتزلهم؛ لبيحث عن السر الحقيقي الكامن في ما وراء الطبيعة، وقد يصل إلى حالة من الإلهام، فيعود بعدها بأفكار وقيم نبيلة تُسهم في إصلاح المجتمع فكراً وسلوكاً^(١).

أخذ دوركايم على أصحاب المذهب الحيوي إقامتهم فلسفة في النفس في فجر الإنسانية في الوقت الذي كان البدائي فيه منشغلاً في مسائل تأمين عيشه والصراع من أجل البقاء، ولم يكن البدائي يأبه لموضوعات ما بعد الطبيعة، غير أن دوركايم يكرر الخطأ نفسه، فنراه يتحدث عن الطوطمية بوصفها فلسفة للكون، فضلاً عن إهماله العامل الفسيولوجي في الإنسان الذي يُسهم في تكوين الدين، وما يُثبت هذا الأمر عدم اقتصار الحياة الاجتماعية على الإنسان، إذ توجد أنواع من الحيوانات تحيا حياة اجتماعية منظمة مثل الفيلة والقرودة والنمل والنحل، ومع ذلك لا يلاحظ وجود حياة دينية عندها، واختص الإنسان من بين الكائنات الحية بظهور الدين في حياته^(٢).

حاول دوركايم أن يجعل من الرمز الطوطمي مُعبراً عن مبدئين في الوقت نفسه، الأول ديني، والثاني اجتماعي، علماً أن أفراد العشيرة يرتبطون فيما بينهم عن طريق مصالح مادية، ويجتمعون معاً عند مقاومة غوائل الطبيعة، وقد كانت العشيرة تقوم بأبشع الأعمال، في حين أن الدين كان رد فعل على تلك الأعمال البشعة، وهو في جوهره محاولة لتأسيس العدالة، ولإيقاف البشر عند حدود معينة من الانجراف نحو الغرائز الحيوانية التي لا تُحد؛ لذلك لا يكون الدين مُنبثقاً من عمل الجماعة ووقفاً عليها، ولا يمكن عدّ الدين ظاهرة اجتماعية فقط، بل هو

(1) النشار (علي سامي): نشأة الدين، ص (١٣٨ - ١٤٠).

(2) الهاشمي (طه): تاريخ الأديان وفلسفتها، ص (١٣٢ - ١٣٣).

ظاهرة إنسانية؛ لأن تعميم آراء دوركايم بشأن الأديان يوِّلد صوراً تخالف تلك الآراء، كالصور الفردية المتمثلة بالرهينة المسيحية والتصوف الإسلامي وغيرها كثير، وهي حالات لا تؤسس على أطر اجتماعية، بل على أطر فردية بحتة^(١).

صرح تايلور بأن الطوطمية لاحقة لديانة عبادة أرواح الأسلاف؛ لأن البدائي كان يعتقد أن الروح عند ابتعادها عن الجسد بعد الموت يمكنها أن تحل في أي جسد، سواء أكان حيواناً أم نباتاً أم غير ذلك، ومن ثم فإن الجسد الذي يُكنُّ له أحفاده الاحترام الديني يسري بطبيعة الحال إلى الحيوان أو النبات الذي أصبح ممتزجاً به، عندها تسري القداسة في جسد الطوطم الذي استقرت فيه روح الجسد؛ فيصبح الطوطم مقدساً وموضوعاً للعبادة، وهذا هو السبب الذي جعل أفراد القبيلة يعتقدون أن لهم صلة قرابة مع الطوطم (حيواناً كان أو نباتاً)^(٢).

أما لانج^(٣) فيرى أن الطوطم مُحَرَّف من الاسم الذي امتازت به الجماعة، فالجماعة الأولى أرادت أن تتميز من قريناتها؛ فأطلقت على نفسها اسماً لأحد الموجودات القريبة عليها من حيوان ونبات وغيرهما، وتأسست عن طريق هذه التسمية علاقة خفية بين الجماعة والاسم، إلى أن ترك الناس الاسم وتمسكوا بالمسمى، وظنوا أنهم اتصفوا بصفاته، وعدّوه ذا قرابة لهم^(٤).

(1) النشار (علي سامي): نشأة الدين، ص (١٤٤ - ١٤٦).

(2) نجيب (عمارة): الإنسان في ظل الأديان (المعتقدات والأديان القديمة)، المكتبة التوفيقية، ١٩٧٧م، ص (١١٨ - ١١٩).

(3) (أندرو لانج) Lang, Andrew (١٨٤٤ - ١٩١٢) م: أديب وباحث اسكتلندي، له إسهامات بحثية في الدراسات الاجتماعية والميثولوجية والدينية. من أعماله: «العُرف والأسطورة»، و«الأسطورة والطقوس والدين».

(4) الخطيب (محمد): الإثنولوجيا، ص ١٤٤.

وصرح شمت بأننا لا نستطيع أن نجزم بأن الأجناس المتأخرة تمثل طفولة الجنس البشري؛ لذلك لا يُعوّل على رأي دوركايم المستند إلى دراسة المجتمعات البدائية الحالية في كونها تمثل المجتمعات الأولى للبشرية، وأن ما يدينون به الآن يمثل الدين الأول. ويرى شمت أن الطوطمية نظام عشائري لا ديني؛ لذلك ليس صحيحاً أن تكون الطوطمية مصدراً للحياة الدينية. وقد تغاضى دوركايم في دراسته عن وجود فكرة إله واحد، إله سام في عقائد بعض المجتمعات الأسترالية، وظن أن هذه الفكرة نتيجة منطقية لطوطمية الأسلاف^(١).

من النقد الموضوعي الموجه ضد دوركايم، أنه ظن قبائل أستراليا الوسطى هي أقدم الجماعات الإنسانية، وقبائل أستراليا الجنوبية الشرقية أحدثها، لكن الباحثين توصلوا مؤخراً إلى نتيجة معكوسة؛ أي أن القبيلة التي تؤمن بوجود إله واحد أقدم من القبيلة التي تؤمن بالطوطمية، بمعنى أن الطوطمية لاحقة لمذهب التوحيد، فضلاً عن أن دراسة دوركايم كانت مبنية على دراسات ميدانية أجراها عدد من الباحثين في منطقة محددة من أستراليا، ولم يتعدّها إلى غيرها من المناطق في العالم، علماً أن النظام الطوطمي كان موجوداً في القارة الأفريقية والقارة الأمريكية، وكان الأحرى به أن يتناول الكل بالدراسة واستعمال المنهج المُقارن؛ للخروج بنتيجة أكثر موضوعية^(٢).

نظرية التوحيد البدائي:

أيّد لانج أفكار المذهب الحيوي، لكنه تحول عنها نتيجةً لدراساتٍ وأبحاثٍ في علم تاريخ الأديان توصل بها إلى وجود فكرة «الموجود الأسمى» عند القبائل

(1) الحشّاب (احمد): الاجتماع الديني، ص (١٣٢ - ١٣٣).

(2) النشار (علي سامي): نشأة الدين، ص ١٤٩.

البدائية، مستنداً في ذلك إلى اكتشافات مجموعة من الباحثين الميدانيين في كل من أستراليا وأفريقيا وأمريكا الشمالية، فصرح بأن كل إنسان يحمل في نفسه فكرة العلية، وهذه الفكرة كافية لتكوين اعتقاد بوجود إله صانع وخالق للكون، يتصف بالعظمة وبصفات غير طبيعية، يُبين بها الإنسان من حيث القدرة والخلق، وتُنسب إلى هذا الكائن العظيم صفات الخير والرأفة والعطف^(١).

ويذهب لانج إلى أن البدائيين اعتقدوا وجود خالق لهذا الكون، فضلاً عما امتلكوه من أفكار عقائدية أخرى مُغايرة، ونتيجة لمنهج البحث العلمي؛ ظهر أن العنصر الديني لدى البدائيين كان في حالة من الطهارة والنقاء، ثم تلاه العنصر الأسطوري فأخفى وراءه هذا العنصر الجميل، وكان العنصر الديني ناتجاً عن التأمل والنظر الإنساني ويدفع إليه الاستسلام العقلي، أما العنصر الأسطوري فكان ناتجاً عن المخيلة وتدفع إليه النزوات المضطربة، وهذان الطرازان موجودان في المسيحية أيضاً، وقد استطاع العنصر الثاني إخفاء العنصر الأول ليظهر على السطح، على أن العنصر الأول لم يختفِ، بل بقي كامناً في النفس الإنسانية^(٢).

إن السبب وراء تحول اعتقاد البدائي من فكرة الإله الواحد إلى مجموعة من الآلهة تتمثل بالأرواح والأشباح - بحسب رأي لانج - هو طموح الإنسان الأول لتحقيق مطامع فردية؛ فقدّم القرابين لهذا الإله الواحد، غير أن النتيجة كانت على عكس ما أراده ذلك الإنسان، إذ لم يُتقبَل قربانه؛ فاتجه صوب مخلوقات روحية لتحقيق له ما يريد، وكانت النتيجة - بمرور الزمن - أن أهملت الفكرة الصافية عن الخالق، وبرزت فكرة وجود آلهة متعددة يختص كل إله منها بشأن معين، وعُدَّ

(1) الهاشمي (طه): تاريخ الأديان وفلسفتها، ص (١٤٠ - ١٤١).

(2) يُنظر: الحشّاب (احمد): الاجتماع الديني، ص (١٣٨ - ١٣٩).

الإله الواحد واحداً منها، وبدأت تُقدم القرابين للإله المختص بتلبية حاجة ذلك الإنسان، إلى أن جاءت المسيحية والإسلام فظهر التوحيد بأبهى صورة، لكننا الآن نراه عالقاً بشوائب العنصر الأسطوري؛ وهذا ما سبب تشويهاً لجمال الصورة التوحيدية، وعلى هذا الأساس كان مصداق فكرة المذهب الحيوي لاحقاً لمصداق فكرة التوحيد^(١).

ظهرت بعد لانج أبحاث لمجموعة من العلماء المختصين توصلوا بها إلى نتائج مماثلة منهم على سبيل المثال لا الحصر كروبر^(٢) الذي نشر أبحاثاً متعددة عن هنود كاليفورنيا، وأثبت فيها أن تلك القبائل أقدم القبائل في أمريكا الشمالية، وعُثر عندهم على وجود فكرة إله سام، فضلاً عن أن تلك القبائل كانت تملك أفكاراً عقائدية عن قصة الخلق، وتصرح تلك العقائد بأن العالم خُلق عن طريق ذلك الموجود الأسمى الذي تُنسب إليه كل أفعال القدر^(٣).

أما شمت فقد توجه صوب وسط قارة أفريقيا ونحو الأقاليم تحديداً، وصرح بأن الأقاليم يمثلون أقدم الأقاليم البشرية، ولم يُعثر عندهم على عبادة مظاهر الطبيعة ولا على عبادة أرواح الأسلاف، ووجد عندهم عبادة الموجود الأسمى الذي يمثل الخالق وسيد العالم، وقد وصف الأقاليم ذلك الموجود الأسمى بصفات التعالي والتفوق على غيره، كالسرمدية والعلم والقدرة، وأنه مصدر الخير في

(1) يُنظر: النشار (علي سامي): نشأة الدين، ص (١٥٨ - ١٦٠).

(2) (ألفرد لويس كروبر) Kroeber, Alfred Louis (١٨٧٦ - ١٩٦٠) م: عالم الأنثروبولوجيا الأمريكي، أستاذ ومؤسس قسم الأنثروبولوجيا في جامعة كاليفورنيا، انصبت بحوثه الميدانية على الهنود الحمر في كل من كاليفورنيا وبيرو والمكسيك. من أعماله: «الأنثروبولوجيا»، و«مدخل إلى دراسة هنود كاليفورنيا»، و«تشكيلات النمو الثقافي».

(3) الهاشمي (طه): تاريخ الأديان وفلسفتها، ص ١٤٥.

العالم، وأن بيده الثواب والعقاب، وعلى الرغم من وجود كائنات عليا غير طبيعية عندهم، إلا إنها في مستوى وجود أدنى من مستوى وجود الإله الأسمى وهي خاضعة له. وكانت عبادات الأقزام للإله تتمثل بمجموعة من الصلوات وتقديم القرابين، وكان من عقائدهم تقديم ثمار الفاكهة والخضروات عند أوان قطفها هدية للإله السماء، وكانوا يقذفون بدم مرتكب الخطيئة نحو السماء في أثناء مرور العاصفة والتماع البرق وقعقة الرعد. وعُدَّت اكتشافات شمت هذه تحولاً كبيراً في سير علم تاريخ الأديان^(١).

أتوجه الآن صوب عالم آخر هو بروكلمان^(٢) الذي حاول معالجة مشكلة التوحيد قبل ظهور النبي محمد ﷺ، إذ أنكر الفكرة القائلة إن التوحيد السامي مأخوذ من مصادر يهودية أو مسيحية بأدلة طرحها في كتابه (الله والأصنام)، كذلك أنكر أن تكون فكرة وجود الله قد تطورت عن الإله العربي القديم «هبل»، وتوصل في أبحاثه إلى أن العرب كانت لديهم فكرة واضحة عن إله واحد، وهي فكرة فطرية في العالم السامي العربي، وأن الله عندهم موجود قبل كل شيء، خلق العالم والإنسان، وهو مالك العالم والمتصرف فيه، وهو الذي يُنزل الغيث من السماء، وهو المُطَّلَع على السرائر وأفعال الجوارح، وييده الثواب والعقاب، وهو إله خالد أزلي قديم لا يتغير، وهو رحيم ورحمن، ويؤكد بروكلمان أن كلمة «الرحمن» وتعبير «الحمد لله» عُرفتا في الجاهلية^(٣).

(1) النشار (علي سامي): نشأة الدين، ص ١٦٦.

(2) (كارل بروكلمان) Brockelmann, Carl (١٨٦٨ - ١٩٥٦) م: مستشرق ألماني، وأستاذ اللغات الشرقية في جامعات ألمانية عدة منها، برسلاو وكونجسبورغ وهاله وبرلين. من أعماله: «تاريخ الأدب العربي»، و«علم اللغات السامية».

(3) النشار (علي سامي): نشأة الدين، ص (١٦٧ - ١٦٨).

استنتاجات:

- أخلص من نظرية التوحيد البدائي إلى بعض النتائج الآتية:
- فكرة الموجود الأسمى موجودة لدى أغلب المجتمعات البدائية.
 - نقاء تلك الفكرة يتفاوت من مجتمع إلى آخر.
 - النزعة الدينية موجودة بالفطرة.
 - أول ديانة عرفتها البشرية هي ديانة التوحيد.
 - نشوء الديانات الوضعية ناتج عن انحراف في العقيدة التوحيدية؛ بسبب ممارسات فردية هدفها تحقيق المكاسب الشخصية.
 - السبب وراء نشوء الديانات السماوية؛ إزالة الغُبار عن صورة التوحيد الحقيقية.
 - دراسة بروكلمان تحطت المجتمعات البدائية الحالية ورجعت إلى الوراثة قبل المولد النبوي الشريف.

نقد وتعقيب:

يُلاحظ على منهج أصحاب المذهب الحيوي والمذهب الطوطمي اعتماده على منطق التطور الذي يسود الحياة البيولوجية - على وفق رأي دارون⁽¹⁾ - إذ حاول أصحاب هذا المنهج إسقاط هذا المنطق على الحياة العقلية، فالتطور عندهم يسري في كل المجالات سواء البيولوجية منها أو الثقافية أو الصناعية أو غيرها، كذا الحال مع الأديان، إذ يتطور الوعي الديني من اعتقاد فكرة دينية ساذجة، إلى تبني أرقى فكرة، وهي الفكرة المتمثلة بالتوحيد، وهذا الإسقاط أمر غير صحيح؛ لأنه غير واقعي، وأسوق مثلاً على ذلك - من غير دخول في مساجلات كثيرة - حالة الوعي الديني التي تمتلكها المجتمعات البدائية (الموجودة حالياً)، والتي يدرسها علماء المذهبيين أنفسهم، إذ يُسأل: لم لم يخضع الوعي الديني في تلك المجتمعات لمنطق التطور على الرغم من كل السنين التي مرت عليهم؟! فضلاً عن الوعي الديني الذي يمتلكه الهندوس وهم يقدسون البقرة، على الرغم من كونهم أصحاب حضارة عريقة، وأصحاب دولة متقدمة صناعياً وعسكرياً، فأين نتائج التطور في فكرهم الديني؟!

إن منطق التطور قد يخضع له الجانب العملي من حياتنا المتمثل بالصناعات والحرف والمهارات، فضلاً عن العلوم التطبيقية وغيرها كثير، لكن هذا لا يسمح لنا بأن نسقطه على الجانب العقائدي من حياتنا، ولا سيما أن الواقع يُشير إلى ظهور

(1) (تشارلز روبرت دارون) Darwin, Charles Robert (١٨٠٩ - ١٨٨٢) م: عالم الأحياء الإنجليزي، ومؤسس نظرية التطور البيولوجي، حاول أن يبيّن أن الإنسان ينحدر من شكل حيواني أقدم منه، ويوضح قيمة الاختلافات الموجودة بين الأعراق الإنسانية، وأن هناك استمرارية وراثية بين الحيوانات والبشر؛ ولعل هذه الفكرة هي التي أثارَت المعارك الفكرية، وجعلت النظرية تستمر إلى ما بعد دارون. من أعماله: «أصل الأنواع»، و«تعبير الانفعالات».

كثير من الفرق الدينية الحالية القائمة على أُسس بعيدة كل البعد عن التفكير المنطقي السليم؛ بسبب تصدر العاطفة الدينية فيها قائمة المرتكزات التي تستند إليها هذه الفرق الدينية، ولن نلاحظ عند هذه الفرق جموداً في حركة الدين أو اضمحلالاً له كما حدث للكثير من الفرق الدينية السابقة المذكورة في علم تاريخ الأديان، بل سيكون ثمة انحراف عن خط سير الدين الأصلي، وربما تأسيس دين جديد.

أما أصحاب نظرية التوحيد فقد عارضوا السير على وفق المنهج التطوري، وطحوا نتائجهم على ساحة البحث العلمي على ما وجدوها في الواقع الميداني، من غير نسج لأسطورة تلائم ما يدور في مخيلتهم، ولم يكتفوا بدراسة المجتمعات البدائية الحالية، بل اتجهوا صوب المجتمعات القديمة؛ استناداً إلى الوثائق التاريخية، فلم نجد تفسيراً سيكولوجياً أو سوسولوجياً، بل تفسيراً موضوعياً يستند إلى أرض الواقع، وهذا كله في حال أردنا مُسايرة أصحاب المنهج التطوري في محاولاتهم الكشف عن شكل الديانة، وأسباب نشوء النزعة الدينية لدى الإنسان الأول، بدراسة حال الإنسان البدائي الحالي، لكن المنطق السليم لا يؤيد وجهة نظر كهذه.

لاحظت عند قراءتي النظريات المُفسّرة لنشوء النزعة الدينية ومصدرها، وجود فريقين يدلون بدلوهم في هذا المضمار من جهتين مختلفتين، فمن جهة منشأ النزعة الدينية، وجدت فريقاً يرى النزعة الدينية مكتسبة لدى الإنسان الأول، كما صرحت بذلك نظريات المذهب الحيوي والطوطمي وما كان على شاكلتها، وفريقاً يرى وجود تلك النزعة فطرياً في الإنسان الأول، كما صرحت به الأديان السماوية ونظرية التوحيد. ومن جهة مصدر تلك النزعة وجدت فريقاً يصرح بانها

داخلية نبعت من النفس الإنسانية، كما صرحت بذلك نظرية المذهب الحيوي وبعض نظريات علماء النفس ونظريات تتعلق بالظواهر الطبيعية، وفريقاً آخر يصرح بانها وُجِدَت بفعلٍ من خارج النفس الإنسانية، كما صرحت بذلك الأديان السماوية (من الله) والمذهب الطوطمي (من المجتمع).

ختاماً لهذا الفصل أقول: إن الأديان السماوية تصرح بأن الدين خطاب موجه من الله إلى البشر عن طريق الوحي وبوساطة النبي، وبما أن آدم ﷺ أول نبي وأبا البشر في الوقت نفسه؛ فالدين بدأ معه، وعبادة التوحيد تمثل أول عبادة إنسانية عرفها البشر، ثم تخللتها انحرافات شوّهت صورتها، وما نزول الأنبياء بشكل متتالٍ؛ سوى توضيح لتلك الصورة الأصلية بمفاهيم جديدة، في حين نجد بالمقابل الأديان الوضعية وكثيراً من العلوم الوضعية تصرح بأن مصدر الدين أرضي، نشأ من داخل النفس الإنسانية أو من خارجها (المجتمع)، لكنهم اختلفوا في الكيفية التي صدر عنها، وماهية الديانة الأولى، وهذا نابع من عدم تمكنهم من الوقوف على أعتاب المصدر الحقيقي لجهل بعضهم به، وجحود بعضهم الآخر به نتيجة تغاضيه عنه. وصرح كثير ممن يدّعي العلميّة بأن آدم ليس بأول إنسان، وظل يبحث عن أسلافه، فأدى به المطاف إلى التوجه صوب الحيوانات، ووهب لبعضها صفة الجد الأول للإنسان، وبدأ يبحث عن كل السبل الكفيلة بربط الإنسان بالحيوان، إلى أن وصل إلى الحلقة المفقودة، فأخذ كثير من الباحثين السائرين على هذا النهج بالقفز على هذه الحلقة تاركين النهج القويم وراء ظهورهم، وهذا لم يأت من فراغ؛ بل كان بسبب أفعال بعض رجال الدين وما قاموا به من تحريف وتضليل وخداع، أدت بالنتيجة إلى حدوث هوة عميقة بين الدين والعلم.

الفصل الثالث

طبيعة اللغة الدينية

* تمهيد.

* توما الأكويني.

* بول تيليش.

* جون راندال.

* ريتشارد بريثوايت.

* جون هيك.

* الوضعية المنطقية.

* أنطوني فلو.

* نقد وتعقيب.

تمهيد

بعد تحديد مفهوم الدين، ومعرفة الآراء المتصارعة في بيان منشأ النزعة الدينية، أتوجه الآن صوب ميدان اللغة الدينية؛ لمعرفة طبيعة القضايا والعبارات المنصوية تحت لواء هذه اللغة، ولا أقصد باللغة الدينية هنا وجود لغة زائدة على لغات الشعوب المتعارفة، بل أقصد إلى تمييز اللغة الدينية من اللغة العلمية، ومن اللغة الأدبية، ومن اللغة الفنية وما شاكلها، فلكل لغة من تلك اللغات طبيعة مختصة بالقضايا المنصوية تحت لوائها.

إن اللغة أداة التعبير عما يجول في ذهن الإنسان من أفكار، وعما يختلج في نفسه من مشاعر؛ وبذلك فهي أداة مشتركة للتعبير عن المنطق العقلي والانفعال الوجداني، وهذه سمة اتسمت بها لغة الإنسان الاعتيادية (لغة الحياة اليومية)، لكنّ تساؤلاً قد يُثار بشأن إمكان تطبيق هذه السمة على باقي صنوف اللغات، كلغة العلم ولغة الدين ولغة الأدب ولغة الفن وأمثالها، ولا أريد إطلاق الحكم جُزافاً، بل سأحاول معرفة الإجابة بالتحري عن طبيعة عبارات إحدى اللغات المذكورة آنفاً وقضاياها، وسأتوجه صوب اللغة الدينية؛ لكونها تدخل في إطار البحث قيد الدراسة.

سأتناول البحث في طبيعة قضايا اللغة الدينية عن طريق تساؤلات عدة وإجابات متعددة، طُرحت على بساط البحث الفلسفي نحو السؤال عن طبيعة قضايا اللغة الدينية: أحقيقية هي أم مجازية؟ إخبارية هي أم إنشائية؟ وسأحاول التركيز في هذا الفصل - كما في الفصلين السابقين - على أبرز الأمثلة الفاعلة في هذا المجال؛ كي لا أدخل في دائرة الإسهاب.

أبتدئ أولاً بالسؤال عن حقيقة مضمون العبارات الدينية: أتعبّر عن معنى حقيقي فتدخل في نطاق التفسير الظاهري، أم أنها تُعبّر عن معنى مجازي فتدخل في نطاق التفسير الباطني؟ وسأسلط الضوء على العبارات الدينية المستعملة في الديانات السماوية ولا سيما الديانة المسيحية؛ لأن النقاش الفلسفي الغربي كان مُنصباً عليها، لذلك سنرى أغلب العبارات الدينية التي سأتطرق إليها تدور حول العبارات المتعلقة بالله والمغزى من فحواها. وأود تأكيد أن الغاية من هذا الفصل هي التحري عن طبيعة القضايا الدينية، لا البحث عن نقد أسس النص الديني أو التمييز بين تفسير النص وتأويله وغير ذلك من الإشكالات التي تُثار بشأن النص الديني.

سأحاول تحري الإجابة عن السؤال الأول بقراءة صفحات التاريخ الفلسفي، وما يضم بين طياته من معلومات ذات صلة بالموضوع؛ لأسلط الضوء على أبرز الفلاسفة الذين أدلوا بدلوهم في هذا الجانب، ومنهم:

توما الأكويني^(١):

حاول الأكويني سبر غور العبارات الدينية التي يوحي مضمون بعض ألفاظها بحالة تشابه بين الله والإنسان إذا ما فسرت تفسيراً ظاهرياً، فصرح بأن كلمة «خير» - على سبيل المثال - لا تُطلق على الله والإنسان بالمعنى نفسه، فكلمة

(1) (القديس توما الأكويني) Aquinas, Thomas (١٢٢٥ - ١٢٧٤) م: فيلسوف ولاهوتي كاثوليكي إيطالي، يُعد من أكبر فلاسفة العصور الوسطى، أستاذ اللاهوت في جامعة باريس وجامعة نابولي، خلع عليه البابا ليو الثالث عشر عام ١٨٨٠م وصف «راعي المدارس الكاثوليكية». من أعماله: «الخلاصة اللاهوتية»، و«في الوجود والماهية»، و«في وحدة العقل الفعّال».

«خير» لا تملك دلالة الاشتراك المعنوي؛ لأن الله لا يكون خيراً بالمعنى الذي يكون فيه الإنسان خيراً، كذلك لا تملك كلمة «خير» دلالة الاشتراك اللفظي؛ لأن إطلاق صفة الخير على الله والإنسان لا يعني أنهما يحملان صفتين ذواتي معنيين متغايرين تماماً، ومع ذلك توجد علاقة بين الخير الإلهي والخير البشري^(١).

إن صفة الخير التي لا تنطبق على الخالق والمخلوق لا على نحو الاشتراك المعنوي، ولا على نحو الاشتراك اللفظي، نجدتها تنطبق في استعمال الأكويني على نحو القياس التمثيلي الذي قسمه على قسمين هما^(٢):

١ - التمثيل النازل: المقصود بهذا التمثيل هو التمثيل النازل من الإنسان إلى أشكال أدنى منه فسيولوجياً مثل الكلب، فحين وصفنا الكلب بأنه أليف ووفي، ووصفنا إنساناً بأنه وفي أيضاً، استعملنا الكلمة نفسها استناداً إلى وجود تشابه بين بعض الخصائص التي تبدو في سلوك الكلب، وحالة الولاء الإرادي لشخص تجاه مسألة ما عند البشر، وهذا ما نسميه «وفاء»، وبسبب هذا التشابه لا نستعمل كلمة «وفي» على نحو الاشتراك اللفظي، ومن ناحية ثانية نلاحظ وجود فارق كبير في الخصائص بين موقف الكلب وموقف الإنسان، فموقف الإنسان أسمى من موقف الكلب فيما يتعلق بالمسؤولية والتفكير الواعي، وعلاقة مواقفه بالمقاصد والأهداف الأخلاقية، وبسبب هذا الفرق لا نستعمل كلمة «وفي» على نحو الاشتراك المعنوي، بل نستعملها على نحو التمثيل؛ لنشير إلى خصائص موجودة على مستوى وعي الكلب تماثل ما نسميه على المستوى البشري «وفاء»، علماً أننا

(1) هيك (جون): فلسفة الدين، ترجمة: طارق عسيلي، ط ١، دار المعارف الحكيمة، بيروت، ٢٠١٠م،

ص ١٢٩.

(2) المصدر نفسه، ص (١٢٩ - ١٣٠).

ندرك التشابه في بنية الموقف أو أنموذج السلوك الذي أدى بنا لاستعمال الكلمة نفسها على البشر والحيوان، وهنا يتضح أن الوفاء الحقيقي هو ذلك الذي نعرفه مباشرة في أنفسنا، وأن وفاء الكلب هو وفاء غير كامل وأدنى منه مرتبة.

٢ - التمثيل الصاعد: المقصود بهذا التمثيل هو التمثيل الصاعد من الإنسان إلى الله، وهو عكس ما ورد في النقطة السابقة، إذ نجد الصفات التي ندرکها مباشرة في أنفسنا من خير وحكمة وغيرها تعبر عن ظل خفيف للخصائص الإلهية الكاملة التي لا يمكن معرفتها إلا عن طريق التمثيل، فحين نقول: «إن الله خير»، فهذا يعني وجود خاصية من خصائص الموجود المطلق الكمال تماثل ما نسميه «خيراً» على مستوى السلوك البشري، وفي هذه الحال تكون الخيرية الإلهية هي الحقيقية والمعيارية، وما تظهره البشرية في أحسن أحوالها ليس سوى انعكاس ضعيف ومجتزأ ومشوّه لهذه الخاصية، أما الوجود الكامل الصّرف فهو لله وحده، فهو وحده الذي يعلم ويجب، وهو وحده الحكيم والحق بالمعنى الصحيح والكامل.

بول تيليش^(١):

يصرح تيليش بأن اللغة الاعتيادية تعجز عن أن تقول أي شيء عن الله حتى

(1) (بول تيليش) Tillich, Paul (١٨٨٦ - ١٩٦٥) م: لاهوتي وفيلسوف ألماني المولد، أمريكي المواطنة، أستاذ اللاهوت في جامعة فرانكفورت وهارفارد وشيكاغو، حاول أن يُقيم لاهوتاً جديداً انطلاقاً من الثقافة، إذ يعتقد أن الديانة تنبع من الثقافة، فإذا كانت الديانة جوهر الثقافة فالأخيرة صورة للديانة، وصرح بأن أي لاهوت غير ممكن فهمه إلا في الإطار الثقافي الذي ولد فيه، ويجب أن يكون خطاب اللاهوت متأسكاً وموحداً ولا يتعارض مع لغة الثقافة السائدة. من أعماله: «اللاهوت والثقافة»، و«بواعث الإيمان»، و«الموقف الديني»، و«جدل الدين والفلسفة».

إن لفظ «المطلق» لا يكفي، فكل ما نقوله مُنتزَع من مادة واقعنا المتناهي فكيف نُعبر به عن اللامتناهي، اللهم إلا بصورة مجازية (رمزية)، والأخيرة هي القادرة على التعبير عن الإله المتعالِي. ويُعد تيليش من أبرز المُعَبِّرين عن التفسير المجازي (الرمزي) للغة الدينية، أي إنه من أصحاب النظرية القائلة: إن كل العبارات الدينية ومضمونات الكتب المقدسة ليست البتة تقاريرات عن وقائع، بل هي مجازات، رموز في رموز، وإمكان فك طلاسمها مفتوحة ومتجددة دائماً^(١).

إن الرمز الأساسي في أقصى مجالات اهتمامنا - بحسب رأي تيليش - هو الله، وهو حاضر دائماً في كل فعل إيماني حتى حين يشتمل فعل الإيمان على إنكار الله، والإلحاد لا يعني سوى محاولة إزالة الهمم الأقصى، أي البقاء بلا اهتمام بشأن معنى وجود المرء، وليست اللامبالاة بشأن السؤال الأقصى سوى صورة مُتخيلة من صور الإلحاد، فالله هو الرمز الأساسي للإيمان، وكل الصفات التي ننسبها إليه مثل القوة والعدالة والمحبة مأخوذة من تجارب متناهية وتُطبَّق رمزياً على ما وراء التناهي، وإذا كان الإيمان يُطلق على الله اسم «القدير» فهو يستعمل تجربة القوة الإنسانية؛ لكي يرمز بها إلى محتوى الهم اللامتناهي، وهي تُزاد على جميع الصفات والأفعال الأخرى الماضية والحاضرة والمستقبلية التي ينسبها الناس إلى الله، وكلها رموز مأخوذة من تجربتنا اليومية وليست معلومات عمّا فعله الله في قديم الزمان أو ما سيفعله في المستقبل. فليس الإيمان هو تصديق هذه القصص، بل هو القبول بالرموز التي تُعبر عن همنا الأقصى من خلال الأفعال الإلهية^(٢).

(١) الخولي (يمنى طريف): الوجودية الدينية (دراسة في فلسفة باول تيليش)، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٨م، ص ١٣٨.

(٢) تيليش (بول): بواعث الإيمان، ترجمة: سعيد الغانمي، ط ١، منشورات الجمل، (كولونيا - ألمانيا) - (بغداد - العراق)، ٢٠٠٧م، ص (٥٦ - ٥٨).

فالمعتقد الديني - على وفق رؤية تيليش - يُمثل حالة من الاهتمام المطلق، وهذه الحالة لا تستطيع التعبير عن نفسها إلا باللغة الرمزية، فأى شيء نقوله بشأن ما نهتم به اهتماماً مطلقاً سواء أسمىناه إلهاً أم لم نسمه، فإن له معنىً رمزياً يشير إلى ما وراء نفسه ويشارك فيما يشير إليه، ولا يمكن أن يُعبر عن نفسه بأية طريقة أخرى تفي بالغرض؛ لذلك فلغة الدين هي لغة الرموز، وجميع العبارات الدينية التي تُعبر عن الحقيقة المطلقة هي عبارات رمزية، باستثناء عبارة واحدة وهي كلمة «الله»؛ لأن الله يمثل الوجود نفسه، أما باقي العبارات مثل قولنا: «الله أزلي» و«الله خير» فعبارات رمزية، والسبب يعود إلى أن أي حكم على الإله ينبغي أن يكون رمزياً؛ لأن الحكم الجازم يستعمل جزءاً من التجربة المحدودة ليقول شيئاً عنه، ثم يسمو بمضمون هذا الجزء على الرغم من كونه يتضمنه، وجزء الحقيقة المحدودة الذي يصبح وسيلة للحكم الجازم على الإله، يُثبت وينفي في الوقت نفسه ويصبح رمزاً؛ لأن التعبير الرمزي هو ما ينفي معناه الحقيقي بما يشير إليه وكذلك يثبته، وهذا الإثبات يعطي التعبير الرمزي أساساً كافياً للدلالة على ما وراءه^(١).

إنَّ الله في نظر تيليش يمثل رمز الرموز المطلق الشامل والمشمول على كل الرموز، وينبغي أن تُفهم كل العقائد الدينية على أنها رموز محضة له، ويرفض تيليش عدّ أي شخص أو أي شيء أو مؤسسة مقدساً، ويعد المقدس الوحيد هو المطلق الأبدي اللامتناهي وهو الله، وأن الرموز الدينية مثل الصليب وغيرها ليست مقدسة في ذاتها إنما تُسبغ القداسة عليها؛ لكونها تشارك في قدسيّة الله، ولا تمثل المشاركة هنا الدخول في الهوية نفسها؛ لذلك هي ليست مقدسة وتحمل قيمتها

(١) هيك (جون): فلسفة الدين، ص (١٣٢ - ١٣٣).

ومغزاها من حيث هي رموز للحقيقة القصوى (الله)، وهنا يفرق تيليش بين مستويين للرموز الدينية: الأول المستوى المتعالى الفائق لواقعنا ورمزه الأساسى الله، والثانى المستوى الكامن الذى نواجهه فى صميم واقعنا التجريبي مثل تجسّد المسيح والأمّ العذراء وبقية الرموز. وليس الله رمزاً مجرداً، إنه الوجود نفسه، بل هو أساس الوجود؛ لذلك أمكن للأشياء التى تواجهنا فى الزمان والمكان المأخوذة من خبرة الواقع المتناهية مثل حادثة أو معجزة مأخوذة من التاريخ الدينى أن تكون رمزاً للمقدس، ونحن ندركها وندرك قيمتها ومغزاها بالتواصل بين الله والإنسان عن طريق الوحي، وفيها تصبح مقدسة لكن تظل دنيوية تاريخية لا فائقة للطبيعة؛ لتذكرنا بأننا مشدودون إلى الأشياء الدنيوية المرئية^(١).

جون راندال^(٢):

يصرح راندال بأن اللغة الدينية تشتمل على مجموعة من الرموز، وهذه الرموز تفعل الآتى^(٣):

١ - تحريك مشاعر الناس ودفعهم إلى العمل بما يسهم فى تقوية الالتزامات العملية للناس بما يعتقدون أنه الحق.

٢ - تنشيط العمل التعاوني وتوحيد المؤمنين عن طريق الاستجابة للرمز الدينى.

(1) الخولي (يمنى طريف): الوجودية الدينية، ص (١٣٩ - ١٤٠).

(2) (جون راندال) Randall, John (١٨٩٩ - ١٩٨٠) م: فيلسوف ومؤرخ أمريكي، كتب سلسلة من الأعمال التى حظيت باحترام كبير فى مجال تاريخ الفلسفة. من أعماله: «دور المعرفة فى الدين الغربى»، و«تكوين العقل الحديث»، و«أفلاطون».

(3) هيك (جون): فلسفة الدين، ص (١٣٧ - ١٣٨).

٣ - إيصال خصائص التجربة الدينية التي لا يمكن التعبير عنها بالاستعمال الحرفي للغة.

٤ - بث الروح في التجربة البشرية لمظهر من مظاهر العالم الذي يمكن تسميته بنظام «الدهشة» أو «القدسي».

ولإيضاح وظيفة العبارة الرمزية (الدينية)، نجد راندال يحاول أن يصوغ تشبيهاً لها فيُصرح بأن عمل الرسام والموسيقي والشاعر يعلمنا كيف نستعمل أعيننا وآذاننا وعقولنا ومشاعرنا بمزيد من القدرة والبراعة، ويجعلنا نرى الخصائص الجديدة التي يُكساها العالم المُشتمل على روح الإنسان نفسه، ويقول: إنَّ عبارات الأنبياء والقديسين تفتح قلوبنا لتلقي الخصائص الجديدة التي يُكساها العالم المُشتمل على روح الإنسان نفسه، كما تمكنا من رؤية الأبعاد الدينية واستشعارها لعالمنا على نحو أفضل، إنها تعلمنا كيف نجد القُدسي (الله)، وتجعلنا نرى القبسات الإلهية^(١).

ريتشارد بريثوايت^(٢):

يرى بريثوايت أن معنى أي عبارة تقرره طريقة استعمالها، وحكم الفيلسوف التجريبي على العبارة الدينية بأنها تمثل عبارة أخلاقية؛ لأن استعمالها الوحيد هو

(1) Randall (John): The Role of Knowledge in Western Religion, Boston; Beacon Press, 1958, p. 114.

(2) (ريتشارد بريثوايت) Braithwaite, Richard (١٩٠٠ - ١٩٩٠) م: فيلسوف إنجليزي، له إسهامات بحثية في مجال فلسفة الدين وفلسفة الأخلاق وفلسفة العلم، أستاذ الفلسفة الأخلاقية في جامعة كامبردج. من أعماله: «نظرة فيلسوف تجريبي نحو طبيعة الإيمان الديني»، و«نظرية الألعاب بوصفها أداة للفيلسوف الأخلاقي»، و«التفسير العلمي» و«دراسة نظرية في الاحتمال والقانون في العلم».

الاستعمال الخُلقي، غير أن العبارات في مجال الأخلاق ليست كما يُعبر عنها بعض الفلاسفة بأنها تعبير عن شعور صاحبها أو عن قصده التصرف على نحو معين، فهي بهذا المعنى خطة عمل، وإذا كانت العبارات الدينية لا تشير مباشرة إلى خطة عمل كما تفعل العبارات الأخلاقية، فينبغي أن توضع في ضوء الرسالة الدينية كلها لتُفهم على الوجه الأخلاقي. فالعبارات الدينية في سياقها العام عبارات خلقية، وأي نوع من الكلام سواء أكان دينياً أم خُلقياً لا يمكن فهمه إلا في سياقه العام، غير أن الدين يختلف عن الأخلاق في كونه لا يُعلن خطة عمله بجُمْل أو صيغ مباشرة ومحددة، بل يجب استخراجها من كتاباته كلها، والعبارات التي يُقدّم بها الدين رسالته ليست تجريدية على غرار الفلسفة الخلقية، بل صورية تعتمد الأمثلة والقصص الحسية^(١).

في حال عمل دراسة مقارنة بين ديانتين كالبودية والمسيحية بشأن طريقة العيش في كل منهما - بحسب رؤية بريثوايت - ستتجه الأنظار صوب الاختلاف الموجود في طقوس كل منهما، في حين أن التمايز الحقيقي يكمن في مجموعة القصص أو الأمثال التي ترتبط بطرق عيش كل من الديانتين، والعلاقة بين القصة الدينية وطريقة العيش الدينية علاقة سيكولوجية وعلية، ويجد الكثيرون سهولة في هذه الحقيقة السيكولوجية التجريبية؛ كي يحققوا بها مجموعة أفعال تعارض أهواءهم في حال كانت هذه الطريقة مرتبطة في أذهانهم ببعض القصص^(٢).

(١) يُنظر: صعب (أديب): المقدمة في فلسفة الدين، دار النهار للنشر، بيروت، ١٩٩٤م، ص (٢٤٥)

-(٢٤٦).

(٢) يُنظر: المصدر نفسه، ص ٢٤٦.

يعتقد بريثوايت أن القضايا المتعلقة بالله تلائم السلوك العملي للمؤمن؛ لأنها تزوده بطاقة نفسية وروحية، والرؤية الممكنة للمسألة تكمن في أن الأهمية الأخلاقية لهذه القضايا تُشكل المنهج الذي يجعل طريقة العيش جذابة وعقلية، وقد تبدو هذه الطريقة موافقة لخصائص تعاليم السيد المسيح الأخلاقية الذي قدّم رؤية جديدة للعالم حاصلها أن نعيش بعقلانية كما عاش هو، وبالطريقة التي وضعها وعلى وفق سعيه إلى استبدال المواقف وطرق العيش المختلفة التي تُعبر عن إحساس بالقلق، فلو كان العالم يكشف في حقيقته عن ميدان لتنافس المصالح الفردية التي يسعى كل فرد للحفاظ عليها، وأراد الإنسان البحث عن الأمان والسيطرة على الآخرين عن طريق القدرة الجسدية أو النفسية أو الاقتصادية أو السياسية، فالتعبير عن تلك القدرة سيُشار إليه بلغة بشرية (اعتيادية)، وقد رفض السيد المسيح هذه المواقف والأهداف من حيث ارتكازها على تقديرات العالم الخاطئة؛ لأنها إلحادية لا تعتقد وجود إله أو في الأقل لا تؤمن بالله كما يعرفه المسيح. لقد حثّ السيد المسيح الناس على العيش بواقعية واختلفت أخلاقياته عن الممارسات البشرية الاعتيادية؛ لأن نظرتهم للواقع تختلف عن نظرتنا العامة الاعتيادية له، فالأخلاقيات الأنانية إلحادية إلى أبعد الحدود، في حين أن أخلاقيات المسيح كانت إلهية بنسقتها وجذورها، إذ إنها تضعُ أفضلاً لطريقة العيش المناسبة حين نؤمن بوجود الله - كما صورّه المسيح - من أعماق قلوبنا، واللغة الدينية تشتمل على عبارات تصلح في أصلها للوظيفة الأخلاقية، فعبارة «الله محبة»، تدل على أن قائلها أراد أن يوجّه الناس لاتباع طريقة معينة من العيش تركز على المحبة^(١).

(١) يُنظر: هيك (جون): فلسفة الدين، ص (١٤٢ - ١٤٥).

جون هيك^(١):

يعتقد هيك أن عبارات اللغة الدينية تُعبر عن مضامين مجازية وليست حقيقية، فحين يُقال: «عظيم هو الرب»، فهذا لا يعني أن الرب يشغل حيزاً كبيراً من الفضاء، وحين يُقال: «قال الرب ليوشع»، فذلك لا يعني أن للرب جسداً وأعضاء يتكلم بها ويُرسل موجات صوتية تصل إلى أذن يوشع، وحين يُقال: «إن الله خير»، فذلك لا يعني أن هناك قيماً خلقية مستقلة عن الطبيعة الإلهية يُحكم عن طريقها على الله بالخيرية، والألفاظ المذكورة في هذه العبارات الدينية تستعمل في لغة الحياة الاعتيادية، إلا أن الفرق هو أن كثيراً من هذه الكلمات تُعبر عن معانٍ حقيقية عند استعمالها في اللغة الاعتيادية، وتُعبر عن معانٍ مجازية عند استعمالها في اللغة الدينية، وعند هذه النقطة يستنتج هيك أن المعنى المجازي قد وُظفَ لغرض

(1) (جون هيك) Hick, John (١٩٢٢ - ٢٠١٢) م: فيلسوف ولاهوتي إنجليزي، أستاذ فلسفة الدين في جامعة برمنجهام وجامعة كليرمونت في كاليفورنيا، تُرجمت أعماله إلى أكثر من سبع عشرة لغة، تسّم منصب نائب رئيس الجمعية البريطانية لفلسفة الدين، ونائب رئيس المؤتمر العالمي للأديان، رفض ألوهية المسيح وأشار إلى أن التوراة والإنجيل والقرآن وصلت إلينا عن طريق الوحي، غير أن نصوص التوراة والإنجيل حُرّفت في أماكن عدة تناقض فيها القرآن، منها ادعاء العهد الجديد موت يسوع على الصليب. وصرح بأن المسيحيين كانوا يثقون في الأناجيل وعدّها سجلات موثوق فيها عن حياة المسيح وتعاليمه وأن تدوينها كان مبكراً، لكن الدراسات الحديثة توصلت إلى أن أبكر إنجيل (إنجيل مرقس) كُتب في نحو ٧٠ للميلاد، أي بعد أربعين سنة من عصر يسوع، وإنجيلي متى ولوقا كُتبا في الثمانينيات باستعمال إنجيل مرقس بوصفه مصدراً رئيساً فضلاً عن مصدر مشترك آخر - مع وجود خلاف فيه - وكُتب إنجيل يوحنا عند نهاية القرن الأول، أي بعد نحو سبعين سنة من عصر المسيح، ومن ثم لم يكتب أي إنجيل شاهد عيان. من أعماله: «فلسفة الدين»، و«بين الإيمان والشك»، و«المسيحية والديانات الأخرى»، و«الإيمان والمعرفة»، و«الله والكون في الأديان».

ديني استناداً إلى ما يحمله المعنى الحقيقي المستعمل في اللغة الاعتيادية^(١).

ويُصرح هيك بأن بعض رجال الفكر المسيحي يعتقد أن مبدأ التجسد - الذي اقتصت به المسيحية من باقي الديانات السماوية - يُقدم حلاً جزئياً لإشكالية المعنى اللاهوتي، وذلك بالتمييز بين الصفات الإلهية الميتافيزيقية مثل الأبدى والأزلي واللامحدود وغيرها، وبين الصفات الإلهية الأخلاقية مثل الحكمة والمحبة والخير وغيرها، فيرى أصحاب عقيدة التجسد أن الصفات الإلهية الأخلاقية قد تجسّدت على نحو معين في شخص المسيح المحدودة، وهذا الرأي يمكننا من الإشارة إلى شخص المسيح بوصفه مظهراً لما تعنيه بعض العبارات والقضايا مثل، «الله خير»، و«الله يحب مخلوقاته البشرية»، فالصفات الإلهية الأخلاقية تجاه البشر تجسّدت في المسيح وعُبر عنها حسيّاً في تعاطيه مع البشر. ويرى هؤلاء أن محبة المسيح للمرضى هي محبة الله لهم، وغفرانه لخطايا المذنبين يمثل غفران الله لهم، وعلى هذه الشاكلة تنساق بقية تطبيقات الصفات الإلهية الأخلاقية؛ واستناداً إلى هذا الاعتقاد فإن حياة يسوع كما صُورت في الإنجيل هي الأساس في التعبير عن الله؛ لذلك نجد بعضاً منهم حاول التعبير عن تلك الرؤية من خلال تصريحه بأن ما نعبر به عن الله، مبني على أساس أقوال المسيح وأفعاله الذي تكلم بلغة بشرية مستعملاً الأمثال، على أن الحقيقة لا تطابق ما يُعبر عنه المثل، بل تُعرف عن طريق تأويلها، ومهما كانت الرؤية غير واضحة فإننا نثق بها؛ لأننا نثق بمصدر الأمثال^(٢).

(1) هيك (جون): فلسفة الدين، ص (١٢٧ - ١٢٨).

(2) المصدر نفسه، ص ١٣٥.

استنتاجات:

قبل الانتقال إلى سؤال آخر في سياق اللغة الدينية، أود أن أورد بعض الاستنتاجات التي استخلصتها مما سبق ذكره، وعلى النحو الآتي:

● إن حمل صفة معينة على الذات الإلهية - بحسب رؤية الأكويني - يشتمل مضمونها على بعض من مضمون الصفة التي نحملها على الإنسان، تُكسب تلك الصفة معنىً يختلف نوعاً ما عن الصفة المحمولة على الإنسان، مع وجود علاقة تشككية⁽¹⁾ بين الموضوع الأول (الله)، والموضوع الثاني (الإنسان).

● استعمال قياس التمثيل لكلمة واحدة في عبارتين مختلفتين، يوحى بوجود تشابه في ضمن اختلاف، وبوجود اختلاف في ضمن تشابه.

● الصفة المعيارية والحقيقية في التمثيل النازل عند الأكويني تتمثل بالإنسان، أما في التمثيل الصاعد فتتمثل بالله.

● لا تصلح ألفاظ لغة الإنسان الاعتيادية للتعبير عن الله تعبيراً حقيقياً؛ لكونها مشتقة من التجربة البشرية المحدودة.

● الله - بحسب رؤية تيليش - يمثل الرمز الأساسي للإيمان، والهـم (الاهتمام) الأقصى للإنسان.

● التعبير الرمزي (المجازي) - بحسب رؤية تيليش ورناندال - هو الأنسب في التعبير عن الله.

● لمعرفة معنى العبارة الدينية - بحسب رؤية بريثوايت - فإنها لا تُفسَّر

(1) المُشكك هو اللفظ الكلي الذي يصدق على أفراده بنسب متفاوتة، مثل الوجود نسبة إلى واجب الوجود ويمكن الوجود أو لفظ الأبيض نسبة إلى الثلج والعاج.

حرفياً، لأن معناها يكمن في تحويل مفهومها النظري إلى سلوك عملي.

يؤثر مضمون القصة الدينية - بحسب رؤية بريثوايت - في طريقة عيش المؤمن بها.

● العبارات الدينية التي توحى بتشبيه الله بالإنسان هي من باب المجاز - بحسب رؤية هيك - فكلام الله للأنبياء لا يُفسر على أن الله شفيتين ولساناً يحركه؛ لتنتقل منه أصوات معينة.

● على قارئ نصوص الكتب المقدسة أن يميز الألفاظ الحقيقية من المجازية؛ لئلا يختلط عليه الأمر في رسم صورة غير صحيحة لفحوى النص.

● إن كلمات مثل: «يتكلم»، «يسمع»، «يريد» وغيرها، لا تُشير إشكالات عند استعمالها في سياق اللغة الاعتيادية، إنما يُثار الإشكال بشأنها عند استعمالها في اللغة الدينية.

● المعنى الديني (الحقيقي) - بحسب رؤية هيك - أسبق من المعنى الديني (المجازي)، إذ تكيّف المعنى الثاني على ما يناسب المعنى الأول.

● خصائص صفات الله الأخلاقية تتواصل مع البشر عن طريق ظهورها في حياة السيد المسيح ﷺ.

● اللغة الدينية تعبير عن لغة النصوص المقدسة لكل دين بما تشتمل عليه من تعابير وأحكام وسرد قصصي، فضلاً عن كونها تعبيراً عن الخطاب الديني المتعلق بتلك النصوص.

أنتقل الآن إلى البحث عن إجابة السؤال الثاني المتعلق بقضايا اللغة الدينية: إخبارية هي أم إنشائية؟ فإن كانت من النوع الأول فإن مضمونها يمكن أن

يوصف بالصدق أو الكذب، أما إن كانت من النوع الثاني فإن مضمونها ليس محتاجاً إلى الحكم عليه؛ لأنه لا يحمل في طياته قيمة ذات احتمالين (احتمال الصدق والكذب). والقضايا الإنشائية تُقسم على أنواع متعددة منها التي يشتمل مضمونها على صيغة الأمر، ومنها ما يشتمل على صيغة التعجب، ومنها ما يشتمل على القسم وغيرها كثير، وهي لا تحتاج إلى التثبت من مضمونها: أصادق هو أم كاذب؟ لأنها لا تُخبر عن واقعة أو عن معرفة جديدة لتثبت منها؛ ومن ثم فالجملة الخبرية تشتمل على بنية معرفية، وعند هذه النقطة يُثار تساؤل يتعلق بقضايا اللغة الدينية: أمن النوع الإخباري هي (ذات بنية معرفية) أم من النوع الإنشائي؟ أم أن هناك منطقتاً خاصاً يميز تلك القضايا من غيرها؟ ولمعرفة الإجابة عن هذا السؤال سأتوجه صوب المدرسة الوضعية المنطقية وبعض فلاسفة التحليل اللغوي؛ لمعرفة كُنه الإجابة الموضوعية.

الوضعية المنطقية^(١):

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 تجريبياً حتى من حيث المبدأ، فحين يقول المؤمن: «إن لهذا العالم خالقاً يتخطى الزمان والمكان، وإن هذا الخالق كليّ المعرفة وكليّ القدرة

(1) (الوضعية المنطقية) Logical Positivism: اتجه فلسفي ظهر في القرن العشرين يعوّل أساساً على التجربة ويهدف إلى تحقيق الدقة والبناء المنطقي للمعرفة العلمية، وأطلق على هذه الاتجاه أيضاً اسم "التجريبية المنطقية"، والوضعية المنطقية اسم أطلقه (بلومبرج) Blumberg و(فيجل) Feigl عام ١٩٣١م على مجموعة الأفكار الفلسفية التي تميزت بها جماعة فيينا بزعامة مؤسسها (شليك) Schlick عام ١٩٢٤م، مع جمع من علماء الرياضة والفيزياء فضلاً عن فلاسفة تبناوا هذا الاتجاه.

وكليّ الخير، وإن كل ما هو موجود يستمد وجوده منه»، فقولُه يستهدف إثبات حقائق ميتافيزيقية معينة، ومن ثم لا يمكن - ولو نظرياً - التثبت تجريبياً من صدقه أو عدم صدقه، وكل ما يمكن - منطقياً - أن نكتشفه تجريبياً عن الواقع كائناً ما كان، لا بد أن يوافق منطوق هذا القول أو لا شيء يمكن - منطقياً - اكتشافه تجريبياً عن الواقع يمكن أن يُعارض منطوقه، لكن هذا يقود المؤمن إلى مواجهة مشكلة تستعصي على الحل، إذ إن القضايا الوحيدة التي لا يمكن أن تُعارض أي شيء يمكن اكتشافه تجريبياً عن الواقع أو التي توافق كل ما يمكن اكتشافه تجريبياً عن الواقع هي القضايا التحليلية أي القضايا المنطقية والرياضية، إلا أن هذه الأخيرة لا تقول شيئاً عن الواقع، إذ ما من قضية من هذا النوع إلا وهي تحصيل حاصل، لكن ما يقوله المؤمن عن علاقة الله بالعالم يُقصد منه إثبات شيء ما عن الواقع، أي لا يُقصد منه أن يكون متسقاً مع كل ما يمكن اكتشافه تجريبياً عن الواقع، أي أنه لا يفترض في صدقه أو عدم صدقه أن يكون غير قابل نظرياً للتثبت التجريبي، لكن عند إنعام النظر في قوله واكتشاف طابعه الميتافيزيقي حتى ندرك عدم قبوله التثبت التجريبي ولو نظرياً، وهذا يعني أن قضايا اللغة الدينية لا هي ذات طابع تحليلي؛ لأن الغرض منها هو إثبات شيء ما متعلق بالواقع، ولا هي ذات طابع واقعي؛ إذ لا شيء يمكن اكتشافه تجريبياً عن الواقع يمكن أن يعارضه^(١).

ولتسليط المزيد من الضوء سأعمد إلى تمييز القضايا الحقيقية - من وجهة نظر الوضعية المنطقية - من القضايا الزائفة (الخالية من المعنى)، إذ تقسم القضايا الحقيقية على نوعين هما^(٢):

(1) ضاهر (عادل): الفلسفة والمسألة الدينية، ط ١، دار نلسن، السويد - لبنان، ٢٠٠٨م، ص (٥٠ -

٥١).

(2) الطويل (توفيق): أسس الفلسفة، ط ٤، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٤م، ص (٢٧٦ - ٢٧٧).

١ - القضايا التحليلية: وهي قضايا ذات أحكام قبلية سابقة على التجربة مثل قولنا: «الجسم ممتد»، «الكل أكبر من جزئه»، ومثل هذه الأحكام يُصدّقها العقل متى عرف مفاهيم حدودها، وأن إنكار القضية التحليلية يتضمن تناقضاً، وهي صادقة في كل الأحوال، وتُعد تفسيرية إذ يُستخرج محمولها من موضوعها من غير زيادة؛ لذلك يقول بعضهم إنها لا تُنبئ عن علم جديد، أي أنها تحصيل حاصل، ويتمثل هذا النوع من القضايا في قضايا العلوم الصورية مثل المنطق والرياضيات، ومعيار الصدق فيها اتساق الفكر مع نفسه؛ استناداً إلى قانون عدم التناقض.

٢ - القضايا التركيبية: وهي قضايا تشتمل على عبارات تزيد محمولاتها على موضوعاتها ما يُنبئ عن علم جديد؛ ومن ثم كانت تحتل الصدق أو الكذب، ومعيار الصدق فيها مطابقتها الواقع (العالم الخارجي)، وهي بعدية تُكتسب بالتجربة مثل قولنا: «المغناطيس يجذب الحديد»، وتتمثل هذه القضايا بالعلوم الطبيعية، وميزتها إمكان التثبت من صوابها أو خطئها بالرجوع إلى الطبيعة، وكل عبارة لا يتيسر التثبت من صدقها أو كذبها في حدود الخبرة الحسية لا تحمل معنى.

باستثناء النوعين السالفين من القضايا يُعد سائر القضايا في نظر الوضعيين المناطقة أقرب إلى التعبيرات العاطفية الانفعالية منه إلى المعرفة العلمية، فتلك القضايا كلام فارغ لا يحمل معنى يمكن أن يوصف بالصدق أو الكذب؛ لذلك تُستبعد من مجال البحث العلمي العبارات الإنشائية عند النحويين - مثل الأمر والنهي والتعجب والاستفهام وغيرها - كما تُستبعد قضايا القيم المعبرة عمّا ينبغي أن يكون في مجال الخير والحق والجمال؛ لأن ما ينبغي أن يكون ليس بكائن بالفعل فيمكن التثبت منه بالخبرة الحسية، وتُستبعد قضايا الميتافيزيقا والدين مثل قولنا: «النفس خالدة»، «الله موجود»، فهذه العبارات في رأي الوضعيين المناطقة قضايا

لا تدخل في مجال القضايا التحليلية؛ لأن محمولاتها ليست متضمنة في موضوعاتها ولا هي تساويها فتُعد تفسيراً لها، ومن ثم لا يمكن عدّها تحصيل حاصل، ولا تدخل في نطاق القضايا التركيبية؛ لأن الثبوت منها بالخبرة الحسية مستحيل فليس في العالم الخارجي كائن يخضع للحس اسمه «الله»^(١).

يُلاحظ أن الوضعية المنطقية قد تأثرت برأي هيوم^(٢) في رفع شعار عملها، إذ صرح هيوم بما نصّه: «إذا أخذنا أي كتاب في اللاهوت أو الميتافيزيقا المدرسية وسألنا أنفسنا: هل يشتمل على برهان يتناول الكم أو العدد؟ فسيكون الجواب: لا. ثم نسأل: هل يشتمل على أية برهنة تجريبية بشأن الواقع والوجود المحسوس؟ والجواب: كذلك لا. فلذلك ألقه في النار، إذ لا يمكن أن يحوي مثل هذا الكتاب غير السفسطة والخداع»^(٣).

ويُعبّر كارناب^(٤) على النص السابق بقوله: «ونحن على اتفاق مع هذا الرأي الذي يرويه هيوم وخلاصته مترجماً إلى لغتنا (لغة التجريبية المنطقية): إن قضايا العلوم الرياضية والعلوم التجريبية هي وحدها التي تحمل معنى، أما غيرها

(1) الطويل (توفيق): أسس الفلسفة، ص ٢٧٨.

(2) (ديفيد هيوم) Hume, David (١٧١١ - ١٧٧٦) م: فيلسوف ومؤرخ اسكتلندي، يُعد من أشهر الفلاسفة التجريبيين في العصر الحديث. من أعماله: «رسالة في الطبيعة البشرية»، و«بحث في مبادئ الأخلاق»، و«التاريخ الطبيعي للدين»، و«محاورات في الدين الطبيعي».

(3) Hume, David: An Enquiry Concerning Human Understanding, republished, 2008, by Forgotten Books, www.forgottenbooks.org, p. 123.

(4) (رودولف كارناب) Carnap, Rudolf (١٨٩١ - ١٩٧٠) م: فيلسوف ومنطقي ألماني، يُعد من أبرز زعماء الوضعية المنطقية، أستاذ الفلسفة في جامعة براغ وجامعة شيكاغو وجامعة كاليفورنيا. من أعماله: «البناء المنطقي للعالم»، و«التركيب المنطقي للغة»، و«الفلسفة والتركيب المنطقي»، و«الأسس المنطقية للاحتلال».

من قضايا العلوم المزعومة الأخرى فإنها عديمة المعنى»^(١).

أما آير^(٢) فيُعقّب على نص هيوم بقوله: «أليست هذه صورة بلاغية لنظريتنا المنطقية في أن الجملة التي لا تُعبّر عن قضية صادقة من الناحية الصورية (الرياضية)، ولا عن قضية تجريبية تتجرد من كل معنى»^(٣).

ولقد كان جون ويزدام^(٤) أول من طبّق آراء الوضعية المنطقية على التعاليم الدينية، إذ صرّح بأن الواقع مُحايِد وباطل المفعول حيال ادعاءات المؤمن والملحد، فهو لا يؤيد أيّاً منهما ولا يدحضه؛ ومن ثمّ فإن القضايا الدينية خالية من المعنى^(٥).

يُلاحظ أن الوضعيين المناطقة قد خلطوا بين معنى القضية والتثبت من صدقها أو كذبها، فقد توجد قضية لها معنى لكنها ليست صادقة، والتمييز بين المعنى والصدق تمييز ضروري، فإذا أخذنا قضية يُعبّر مضمونها عن حادثة في الزمن الماضي فإن التثبت من صدقها يجري عن طريق شهادة الآخرين أو سجلات التاريخ، لكن معناها يقتضي الإشارة إلى حوادث في الزمن الحاضر تتسق

(1) Carnap (Rudolf): philosophy and logical syntax, p. 36.

نقلاً عن: الطويل (توفيق): أسس الفلسفة، ص ٢٧٩.

(2) (الفريد آير) Ayer, Alfred (١٩١٠ - ١٩٨٩) م: فيلسوف إنجليزي ومن أبرز دُعاة الوضعية المنطقية، أستاذ المنطق في جامعة أكسفورد وجامعة لندن. من أعماله: «اللغة والحقيقة والمنطق»، و«أسس المعرفة التجريبية»، و«التفكير والمعنى»، و«مشكلة المعرفة».

(3) Ayer, Alfred: Language, Truth and Logic, printed by Penguin Books, London, 1971, p. 40.

(4) (جون ويزدام) Wisdom, John (١٩٠٤ - ١٩٩٣) م: فيلسوف إنجليزي وأستاذ الفلسفة في جامعة كامبردج وجامعة أوريغون. من أعماله: «التأويل والتحليل ومسائل العقل والمادة»، و«الفلسفة والتحليل النفسي».

(5) جعفري (محمد): العقل والدين (في تصورات المستنيرين الدينيين المعاصرين)، تعريف: حيدر نجف، ط ١، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ٢٠١٠م، ص (٢٩٢ - ٢٩٣).

مع ما تتحدث عنه القضية في الماضي؛ لذلك شهدت الوضعية المنطقية تغيراً في آراء كثير من أعلامها، فمثلاً نجد تصريحاً لفايزمان^(١) - الذي يُعد أول من صاغ نظرية المعنى - في مقالة نشرها عام ١٩٤٧ بعنوان «إمكان التحقق» يشير فيها: إلى أن التحقيق الحاسم لأية قضية تجريبية مستحيل؛ وذلك لوجود عدد لا متناه من الحالات الجزئية لتلك القضية، وعدد لا متناه من الاختبارات التي يمكن إقامتها لتحقيق القضية^(٢).

ونجد ولتر ستيس^(٣) يسخر من آراء الوضعيين المناطقة فيستشهد بحديث أفلوطين^(٤) عن «انطلاق المتوحد نحو الواحد»، وما سيقابله من حكم الوضعي

(1) (فردريك فايزمان) Waismann, Friedrich (١٨٩٦ - ١٩٥٩) م: أستاذ فلسفة الرياضيات وفلسفة العلم في جامعة كامبردج وجامعة أكسفورد، من زعماء الوضعية المنطقية، وكان مساعداً لزعيمها شليك. من أعماله: «مبادئ فلسفة اللغة».

(2) يُنظر: زيدان (محمود فهمي): في فلسفة اللغة، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٤م، ص (١٣١) - (١٣٥).

(3) (ولتر ستيس) Stace, Walter (١٨٨٦ - ١٩٦٧) م: فيلسوف إنجليزي وأستاذ الفلسفة في جامعة برنستون في الولايات المتحدة، تسّم منصب رئيس الجمعية الفلسفية الأميركية عام ١٩٤٩م. من أعماله: «الزمان والأزل»، و«التصوف والفلسفة»، و«الدين والعقل الحديث»، و«طبيعة العالم».

(4) (أفلوطين) Plotin (٢٠٥ - ٢٧٠) م: فيلسوف مصري المولد يوناني الثقافة، أبرز شخصية في تيار الأفلاطونية المحدثة، مؤسس نظرية الفيض في تفسير الوجود التي كان لها التأثير الكبير على الفلاسفة المسلمين، وكان له تأثير واضح في الفلسفة المسيحية وفي أفلاطوني كمبردج، إذ جعل مبدأها الواحد أو الخير أو الله وهو واحد مطلق بسيط غير مركب ليس في زمان ولا في مكان وهو كامل، وعن المبدأ الأول يفيض العقل ثم عن العقل تفيض النفس الكلية ثم عن طريق النفس الكلية تفيض نفوس الكواكب ونفوس البشر والأجسام، والمادة أدنى مراتب الوجود فإذا حلت النفس في الجسد أصابتها الشرور من علائق المادة؛ لذلك فالنفس تنزع إلى مصدرها =

على تلك العبارة، فيصرح ستيس نيابة عن الوضعي بأن تلك العبارة خالية من المعنى؛ لعدم تمكننا من التثبت من صدقها، ومن ثم فهي مجرد ألفاظ منطوقة لا معنى لها أو أصوات فارغة لا دلالة لها. ويُعلّق ستيس على موقف الوضعي المنطقي تجاه عبارة أفلوطين بقوله: إن ما يرمي إليه الوضعي هو أن يصف تلك العبارة بما يشبه أن يكون بحركة سعال أو عطاس صدرت عن إنسانٍ ما لكونها خالية من أي معنى، على الرغم من أن أفلوطين كان يُعبر بهذه العبارة عن فرار النفس المؤمنة من العالم وهروبها إلى الله، وأنه لو كان رأي الوضعي صحيحاً؛ لكان من المحال أن نفهم كيف ظلت أجيال متعاقبة تقتبس من هذه الكلمات المشهورة! وما تفسير ذلك سوى أن هذه العبارة الدينية تستثير في نفوسنا قدراً من تلك الخبرة التي عاناها صاحب هذه الكلمات نفسه، وقد تكون خبرتنا انعكاساً باهتاً معتماً مجرداً لما كان لديه ناصعاً واضحاً، وما أشبه كلمات هذه الصوفي في هذه الحالة بخطافات حديدية أُسقطت في أعماق لا شعورنا؛ فكان من شأنها أن جذبت خبرتنا الباطنة الخاصة إلى نقطة أقرب لعتبة الشعور. ويرى ستيس أنه إذا ما أُثير تساؤل عن الكيفية التي تولّد بها اللغة الدينية في نفوسنا الخبرة الصوفية، فإن الجواب يكون بتساؤل يقابله، وهو: كيف تستطيع الموسيقى وهي أصوات لا معنى لها أن تولّد في نفوسنا تلك المشاعر والانفعالات والحالات الوجدانية التي تولدها^(١)؟

= الأول ووسيلتها الفلسفة، فإذا تحدت به كانت السعادة القصوى، ولا يتم هذا الاتحاد أو الاستغراق الكلي في الله إلا حينما تتطهر النفس من المادة. جمع تلميذه (فورفوريوس) أعماله في كتاب أسماه «التاسوعات»، وهو يتكون من ست مجموعات تتعلق على التوالي بالإنسان والعالم المحسوس والنفس والعقل والوجود.

(1) ستيس (ولتر): الزمان والأزل، ص (٢٠٦ - ٢٠٧).

أما بوبر^(١) فيُعقّب على تصريحات الوضعيين المناطقة بقوله: إن الوضعيين المناطقة يقولون: إن الجملة إذا لم تكن قضية تحليلية ولا تركيبية كانت خالية من المعنى، وإن قولهم هذا لا يدخل في أحد فرعي هذا التصنيف، فلا هو قضية تحليلية ولا تركيبية؛ ومن ثم يكون فارغاً من المعنى^(٢).

إذا أردنا مناقشة الوضعي المنطقي في فهمه للعبارة التي تشتمل على دلالة صورية بالتطرق لبعض العبارات الدينية؛ لتأكد من صحة ادعائه أنها خالية من كل دلالة صورية، فسنجد مثلاً عبارات عن الله وصفاته، وهي عبارات ذات طبيعة مفهومية خالصة ليس الغرض منها إثبات أي شيء في الواقع، وهو ما يعني أن الغرض الأساسي من عبارات كهذه هو الإشارة إلى الصفات الجوهرية للوجود الإلهي، فمثلاً لو قلنا: «إن الله من حيث ماهيته كائن كليّ الخير وكليّ القدرة وكليّ المعرفة»، لوجدنا هذه العبارة خالية من الدلالة الوجودية؛ لأن القصد ليس إثبات وجود الله وامتلاكه صفات من نوع معين. ولو أخذنا عبارة دينية ثانية مثل: «الله من حيث هو كليّ الخير هو كائن كاره للشر وناقض له»، لوجدنا أيضاً خلو هذه العبارة من الدلالة الوجودية، بل الربط من حيث المفهوم بين الوجود الإلهي وامتلاك صفة من هذه الصفات وامتلاك صفات سواها وما يصدق في الحالتين إنما يصدق بالتعريف، أي بالضرورة المنطقية؛ وهذا يجعل العبارة ذات دلالة صورية^(٣).

(1) (كارل بوبر) Popper, Karl (١٩٠٢ - ١٩٩٤) م: فيلسوف إنجليزي من أصل نمساوي، أستاذ المنطق في جامعة لندن، يُعد من أبرز فلاسفة العلم في القرن العشرين. من أعماله: «منطق الكشف العلمي»، و«المجتمع المفتوح وأعداؤه»، و«فقر التفسير التاريخي».

(2) الطويل (توفيق): أسس الفلسفة، ص ٢٨٨.

(3) ظاهر (عادل): الفلسفة والمسألة الدينية، ص ٥٤.

أنطوني فلو^(١):

ظهرت مجموعة من فلاسفة التحليل اللغوي يُطلق عليهم اسم «الوضعيين الجُدُد»، صرحوا بأن العبارات الدينية التي تتعلق بالله وصفاته تمتلك معنى على الرغم من كوننا غير قادرين على إثباتها نظرياً؛ لأن لها استعمالات مختلفة، أي لها مكانها ووظيفتها في لغة البشر وحياتهم، فعلى سبيل المثال نجد أن عبارة «الله رحيم» تختلف عن عبارة «المثلثات تلتهم البطاط»، فالأولى لها استعمالها في اللغة والمؤمن يعرف متى يكون من المناسب استعمالها، أي إنه يفهم منطق استعمالها، في حين أن الثانية لا مكان لها في اللغة على الإطلاق، وفي الوقت نفسه نجد أن عبارة «الله رحيم» تستعمل لأغراض مختلفة منها إثبات شيء عن الله، أي حمل الرحمة عليه، ونتوقع في هذه الحالة أن يخضع استعمال هذه العبارة لمنطق الإثبات، وهذا النوع من المنطق لدى الوضعيين الجدد أمثال فلو يُعبر عنه بالطريقة الآتية: لا يمكن لعبارة أن تنجح في إثبات أي شيء عن الواقع ما لم يكن ما تقوله عن الواقع قابلاً للتكذيب من حيث المبدأ، وعبارة «الله رحيم» - بحسب رأيهم - تُستبعد من مجال إمكان خضوعها لمعيار القابلية على التكذيب؛ ومن ثم فإن هذه العبارة ليست خالية من المعنى تماماً، بل هي فارغة من المعنى الواقعي، فهي وإن كانت تظهر في ثوب عبارة واقعية، أي تستعمل لغرض إثبات واقعة ما، إلا أن منطق استعمالها نفسه يفرض

(1) (أنطوني فلو) Flew, Anthony (١٩٢٣ - ٢٠١٠) م: فيلسوف إنجليزي وأستاذ الفلسفة في جامعة أكسفورد وجامعة أبردين وجامعة كيلي وريدينغ وجامعة يورك وجامعة تورنتو، يُعد من فلاسفة التحليل المبرزين، له إسهامات بحثية في مجال فلسفة الدين. من أعماله: «الله والفلسفة»، و«هل الله موجود»، و«هناك الله»، وله أعمال كثيرة مستقلة ومشتركة، غير أن الجدير بالملاحظة هو أن (فلو) طرح أغلب أفكاره لدحض وجود الله، لكنه آمن بوجود الله عام ٢٠٠٤م؛ فطرح أفكاراً مغايرة لنهجه السابق في كتابه الأخير «هناك الله».

فشلها في إثبات أي شيء؛ ومن ثم يُجردها من أية دلالة واقعية^(١).

إن العبارة الدينية من وجهة نظر فلو تتضمن في كثير من الحالات كلاماً على الله، وهذا الكلام يشير إلى علاقة الله بالعالم وبنائه؛ وهذا يؤدي إلى ترتب نتائج تجريبية على صدقه، والكلام على الله - في الأقل جزئياً - كلام عن العالم؛ لذلك من حقنا أن نتوقع أن يكون هذا الكلام متفقاً مع كل الوقائع التجريبية من حيث المبدأ، وإلا فإنه يفشل تماماً في أن يشير إلى العالم. لنفترض أن المؤمن يعتقد عدم إمكان وجود شيء من غير الله؛ بما يعني عدم إمكان إثبات صدق قضية «الله موجود» من وجهة نظر المؤمن إلا إذا كانت صادقة، أي لا يمكن إثبات صدقها إلا إذا وجد من يثبت صدقها، ولما كان وجود أي شيء مستمد بالضرورة من وجود الله؛ كان مجرد إثبات صدق قضية «الله موجود» يتضمن - من وجهة النظر هذه - أن الله موجود، لكن ما يعنيه هذا أيضاً أن إثبات صدقها لا يستبعد أي شيء يمكن اختباره تجريبياً؛ لأنه لا يمكن أن نختبر تجريبياً ما لا وجود له، ولا يمكن لأي شيء أن يوجد بلا وجود الله، وما يترتب على وجهة النظر هذه؛ هو أن كل ما نختبره أو يمكن أن نختبره تجريبياً يتسق بالضرورة مع إثبات وجود الله، لذلك لا يمكن - ولو نظرياً - أن نحدد أي شروط تجريبية تعارض هذا الإثبات؛ لأن الشيء الوحيد الذي يترتب على عدم صدقه هو عدم وجود أي شيء^(٢).

يحاول فلو أن يُثير تساؤلاً على نحو تهكمي فيقول: «ما الذي يجب أن يحصل ليُشكّل برهاناً مضاداً لوجود الله؟»^(٣)، فلا معنى في رأيه لقولنا: «إن الله موجود»

(1) ضاهر (عادل): الفلسفة والمسألة الدينية، ص (٧٦ - ٧٧).

(2) يُنظر: المصدر نفسه، ص (٨٤ - ٨٨).

(3) Flew (A): Theology and Falsification, discussion in New Essays in Philosophical Theology, p. 99.

نقلًا عن: صعب (أديب): المقدمة في فلسفة الدين، ص ١٦١.

ما لم تكن هناك حالات تستطيع أن تثبت لنا عدم وجوده؛ وهذا يعني أن فلو يوجب تجارب كالتي تعتمد على العلوم للمراقبة والإثبات والنفي والاستنتاج، غير أن الله مختلف عن كل موجود آخر، ولا معنى له إذا كان مثل بقية الموجودات، فهو الكيان الخالق لا الكيان المخلوق، الكيان اللامحدود لا الكيان المحدود، ولا يمكن أن يخضع لمفاهيم الكثرة أو القلة أو الاحتمال، وهي كلها مفاهيم علمية ناتجة عن نسبة الأشياء، والأسئلة التي يحاول فلو وسواه من التحليليين تسليطها على مسألة وجود الله تفترض أنه موجود كبقية الموجودات، وأن هناك عينات منه، فهي غافلة عن أن الله كائن خاص، وأن هناك حالة فريدة واحدة منه، فالله ليس احتمالاً علمياً، بل ضرورة وجودية^(١).

استنتاجات:

أستنتج من الإجابة عن السؤال الثاني: إخبارية قضايا اللغة الدينية أم إنشائية الأمور الآتية:

● القضية التحليلية هي القضية التي يُستنبط محمولها من موضوعها، أي إنها تحصيل حاصل مثل: «الأرملة زوجها ميت»، إذ لم تُقدّم لنا معلومة جديدة، فضلاً عن قضايا المنطق والرياضة مثل: «الكل أكبر من جزئه».

● القضية التركيبية هي القضية التي تمدنا بمعرفة جديدة، أي إنها قضية ذات بنية معرفية بالإمكان التثبت من مضمونها بالواقع الحسي، مثل قضايا العلوم الطبيعية نحو: «الماء يغلي في درجة حرارة مئة مئوية».

● يرى الوضعيون المناطق أن القضية الدينية لا تشتمل على مضمون ذي

(١) صعب (أديب): المقدمة في فلسفة الدين، ص ١٦١.

دلالة صورية أو ذي دلالة واقعية، ولما كانت القضية المعرفية يجب أن تشتمل على إحدى الدالتين المذكورتين؛ كانت العبارات الدينية مجردة من الدلالة المعرفية.

● معيار المعنى لدى الوضعية المنطقية يعتمد على افتراض وجود مُسوّغ منطقي أو تجريبي، لذا أُستبعدت قضايا الدين لافتقارها إلى هذا المُسوّغ على وفق ما يرون.

● السؤال من وجهة نظر الوضعية المنطقية بشأن عبارات أو قضايا اللغة الدينية، لا يتعلق بكون الله موجوداً أو غير موجود، بل يتعلق باحتمال كون عبارة «الله موجود» ذات معنى، أي أتعبّر عن قضية حقيقية (إخبارية يمكن التثبت منها)، أم تعبر عن قضية زائفة (مجرد قضية إنشائية)؟

● العبارات الدينية من وجهة نظر الوضعيين الجُدد تمتلك معنى، لكنها غير قابلة للإثبات.

نقد وتعقيب:

لاحظت في ما سبق أن الكلام على الله في اللغة الدينية يجب أن يتخطى النظرة الجزئية، أي ألا تكون نظرتنا إلى الله الكلي المطلق مثل نظرتنا إلى مصاديق المفاهيم سواء أكانت كلية أم جزئية، وهذا نابع من أن مفهوم الألوهية يُضفي على المؤمن به أن ينظر إلى الوجود الإلهي على أنه واقع مطلق التفرّد؛ ومن ثم فهو لا يخضع لمقولات الفهم الإنساني التي ترسم حدوداً للموضوعات التي تتناولها. وهنا أستنتج أن التعامل مع الله في اللغة الدينية يختلف عن التعامل مع الله في اللغة الاعتيادية، ففي نطاق الأخيرة أو غيرها من صنوف اللغات يمكن أن يُمدد الله بتشبيهه بصفات إنسانية، لكن الأمر يختلف تماماً في اللغة الدينية، فعند استعمال العبارات المتعلقة بالله في اللغة الاعتيادية نجد أن الكلمات تُعبر عن معانٍ جزئية، وتصور الله أشبه ما يكون بكائن بشري ضخم، وعند هذه النقطة يجب أن يتشكل المبدأ التحذيري؛ خوفاً من الانزلاق إلى طريقة تفكير وثنية تجاه الله.

إن النتيجة التي وصل إليها هيك وهي أن المعنى الحقيقي (الديني) أسبق من المعنى المجازي (الديني)، وأنه قد جرى توظيف المعنى الثاني اعتماداً على ما يحمله المعنى الأول في طياته، قد يصح إطلاقها على نصوص العهدين القديم والجديد؛ لأن نصوصه المقدسة كتبها البشر - أنبياء كانوا أو غيرهم - غير أن هذا الأمر لا يصح تنزيله على نصوص القرآن؛ لأن ألفاظه نزلت من المصدر السماوي كما هي الآن، فضلاً عن أن لغة الحياة اليومية للعرب خاصة أو للمسلمين عامة اقتبست من مفردات القرآن؛ كي تنضوي تحت راية اللغة الاعتيادية والأدبية.

أستنتج من الإجابة عن السؤال الأول أن عبارات النص الديني تشتمل على كثير من المجازات والاستعارات والكنائيات، فضلاً عن رموز خارجة عن دائرة

العرف والتداول العامي للغة، فإذا فهمنا معاني الألفاظ كما يفهمها العامة من الناس في الشارع فسننتهي إلى نتائج خاطئة من قبيل التجسيم والتشبيه وما إلى ذلك، فعند قراءة النص الديني ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾^(١)، لا نستطيع تفسير تعابيره تفسيراً ظاهرياً لأن ذلك يؤدي إلى تجسيد الله؛ لذلك يُعد المعنى المجازي (الرمزي) ممثلاً للمعنى الأساسي الذي به تتجدد النصوص وتبقى فاعلة؛ لأن المعنى الحرفي يعمل على قتل معنى النص، في حين أن المعنى المجازي يعمل على إحيائه، وهذا نصل إلى أن اللغة الدينية هي لغة رمزية في أغلب مضامينها لا كلها، وأن حقيقة معانيها تكمن في تأويل ألفاظها على أن توضع ضوابط محددة لعملية التأويل.

أما ما يتعلق بجواب السؤال الثاني فلاحظت أن كثيراً من رجال الدين - سواء أكان سماوياً أم وضعياً - آمنوا بصدق عبارات نصوص كتبهم المقدسة بغض النظر عن إمكان الثبوت من صدق العبارة أو كذبها، وتحمل عبارات الكتب المقدسة في طياتها بعداً تصديقياً مطابقاً للواقع، غير أن المدارس الفلسفية لم تستغ هذا الرأي وعمدت إلى الثبوت من بنية القضية الدينية.

عند إنعام النظر في آراء الوضعية المنطقية وجدت أصحابها يحاولون التوحيد بين معنى القضية وإمكان الثبوت منها، وهذا الأمر غير صحيح للأسباب الآتية^(٢):

١ - إنه يتضمن تناقضاً؛ لأن إمكان الثبوت من قضية ما، ومحاولة إثبات صدقها أو كذبها يفترض أن للجملة صدقاً أو كذباً بالإمكان إثباته أحياناً وليس

(1) القرآن الكريم: سورة النساء، آية ١٦٤.

(2) يُنظر: الصدر (محمد باقر): الأسس المنطقية للاستقراء، ط ٢، دار الكتاب الإسلامي، قم،

بالإمكان إثباته أحياناً أخرى، فإمكان الإثبات صفة لاحقة للصدق والكذب ومرتبة منطقياً على أن يكون للقضية صدق أو كذب، ومن ثم يكون لها معنى، إذ لا صدق ولا كذب بلا معنى، وهذا يعني أن القضية لا يمكن أن تستمد معناها وصورتها في الذهن من إمكان إثبات صدقها وكذبها ما دام هذا الإمكان يفترض سلفاً معنى للقضية وصدقاً أو كذباً.

٢ - هناك قضايا ليست ذات معنى فحسب، بل نعتقد عادةً صدقها، وعلى الرغم من ذلك ليس من الممكن إثبات صدقها أو كذبها بالخبرة الحسية مثل القضية القائلة: «مهما امتدت خبرة الإنسان فسوف تظل هناك أشياء في الطبيعة لا تصل إليها الخبرة البشرية» أو «هطلت أمطار في مكان لم يره إنسان». إن قضايا من هذا القبيل تعد صحيحة وصادقة على الرغم من أن إثبات صدقها بالخبرة الحسية غير ممكن؛ لأنها تتحدث عن أشياء لا تقع في نطاق الخبرة إذ لا يمكن اختبارها، ولا ينفع بهذا الصدد أن يفسر إمكان التثبت بالإمكان المنطقي بدلاً من الإمكان الفعلي؛ لأن استحالة التثبت في هذه القضايا استحالة منطقية وليست فعلية أو مرحلية فحسب.

لم يستطع زعماء الوضعية المنطقية تسويغ استعمالهم كثيراً من القوانين الفيزيائية التي تستعمل صيغاً تجريدية غير قابلة للاحتكام التجريبي، وفي هذا الصدد يقول كارناب: «وتعترضنا هنا واحدة من المشكلات الرئيسية في مناهج العلوم، ألا وهي كيف يمكننا أن نحصل على نوع المعرفة، التي سوف نبرر بها تقريرنا لقانون نظري؟ وربما يمكننا تبرير قانون تجريبي عن طريق إجراء ملاحظات لوقائع جزئية، ولكن عند تبريرنا قانوناً نظرياً، لا يمكننا أن نجري ملاحظات قابلة للمقارنة؛ لأن الكيانات المُستدل عليها في القوانين النظرية لا

تخضع للملاحظة^(١).

لقد حاولت المدرسة الوضعية المنطقية جاهدة تحديد معيار لمعنى القضايا يُعرف به: أذاتٌ معنىً القضية أم غير ذات معنى؟ وهذا التحديد قائم على وجود مسوغٍ منطقي أو تجريبي للحكم على تلك القضية بأنها قضية حقيقية أو غير حقيقية، لكن! ما هو جواب الوضعيين المناطقة إن وُجّه لهم سؤال يتعلق بإمكان خضوع مبدأ التثبيت نفسه الذي حدوده لذلك المعيار؟ والإجابة واضحة قبل أن يجيبوا وهي أن مبدأ التحقق (التثبيت) نفسه يفتقر الى المعيار المحدد.

إن السؤال من وجهة نظر الوضعية المنطقية ليس: أموجود الله أم غير موجود، بل أذاتٌ معنىً عبارة «الله موجود» أم غير ذات معنى؟ أي أتعبر عن قضية أصلية (إخبارية ذات بنية معرفية) أم تعبر عن قضية زائفة (إنشائية تتعلق بالعواطف والأحاسيس، وليس لها مدلول واقعي)؟ وعلينا أن نفهم أن المعنى يدل عليه الاستعمال، فعبارة «الله موجود» وغيرها من العبارات الدينية تمثل عبارات لها استعمالها اللغوية المنتظمة في سياق اللغة الدينية؛ لذلك لا يمكن أن تكون خالية من المعنى العرفي، ومن ثم فإن كل عبارة تمتلك المعنى الخاص بها في سياق النص الذي ترد فيه.

في ضوء ما سبق أتوصل الى أن مبدأ التثبيت (التحقق) لا يصلح معياراً لتمييز القضايا التي تملك معنى من التي لا تملكه؛ لأن القضية التي لا يتحقق معناها على وفق هذا المبدأ ليس ضرورياً أن تكون غير ذات معنى، بل أستطيع أن أقول: إن تلك القضية تفتقر إلى معنى من النوع التحليلي أو من النوع التجريبي، لكن لا

(1) كارناب (رودلف): الأسس الفلسفية للفيزياء، ترجمة: السيد نفاذي، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، بلا تاريخ، ص (٢٦١ - ٢٦٢).

تفتقر إلى المعنى مطلقاً.

أما فيما يخص الوضعيين الجدد ومثالهم فلو، فقد لاحظت أنهم يعترفون بأن العبارة الدينية معنى خاصاً يناسب سياق استعمالها على الرغم من افتقار العبارة للمعنى الواقعي، لكنهم استعاضوا عن مبدأ القابلية على التثبيت (التحقق) بمبدأ التكذيب لتكون العبارة صادقة، وهم بهذا يخلطون بين القضايا التي تحتكم إلى منطق البحث العلمي، والقضايا الدينية التي تعمل على وفق منطق خاص بها؛ لأن القضايا من النوع الأول خاضعة للملاحظة والتجريب وقابلة للتغير الكمي والكمي، في حين أن القضايا من النوع الثاني تدخل في نطاق الميتافيزيقية، ولا يمكن استعمال منطق واحد لمجالين مختلفين. على أنه ينبغي التذكير بأن المقصود من القضايا الدينية هنا القضايا المتعلقة بالله والآخرة وغير ذلك من القضايا الخارجة عن نطاق عالمنا الحسي وليس كل القضايا الدينية؛ لأن كثيراً من العبارات الدينية تشتمل على مضامين لها علاقة بواقعنا الحسي، وبالإمكان التثبيت منها تحليلياً أو تجريبياً.

في ختام هذا الفصل أصل إلى نتيجة خلاصتها: أن مضمون اللغة الدينية يختلف عن مضمون اللغة العلمية، فضلاً عن مضمون لغة الحياة اليومية (الاعتيادية) وباقي اللغات مثل الفنية والأدبية وما إلى ذلك؛ لاحتواء عباراتها على كثير من المعاني الرمزية، فضلاً عن احتواء بعضها على معانٍ حقيقية، وهذا تابع لرؤية القارئ والمفسر لتلك العبارات، والظرف الذي يعيش فيه، ومن ثم لا أستطيع أن أقول: إن اللغة الدينية كلها لغة حقيقية، ولا أن أقول: إنها بعباراتها كافة لغة مجازية، بل هي أقرب للأخيرة، والأمر نفسه يُقال في جواب السؤال الثاني، إذ لا أستطيع أن أقول: إن كل قضايا اللغة الدينية هي من النوع الإخباري،

ولا أن أقول: إن كلها من النوع الإنشائي؛ لأن تلك القضايا تشتمل على عبارات من كلا النوعين، فهي تارة تُخبرنا عن أحداث حدثت في الماضي، وأخرى عن أحداث ستحدث في المستقبل، فضلاً عن اشتغال كثير منها على عبارات ذات صيغة أمر، وأخرى ذات صيغة تعجب، وأخرى ذات صيغة قسم وما شاكل ذلك. أما ما يتعلق بالعبارة الدينية ذات المضمون الإخباري، فأعتقد أنها تحمل معنى حقيقياً ولا يخضع صدقها أو عدمه - القضايا الميتافيزيقية - لمنطق البحث العلمي، بل تخضع لمنطق خاص باللغة الدينية.

الفصل الرابع

جدلية العلاقة بين الدين والفلسفة

* تمهيد.

* الفرق بين الدين والفلسفة.

* العلاقة التاريخية بين الدين والفلسفة.

* علاقة الدين بالفلسفة على وفق المنظور الهيجلي.

* نقد وتعقيب.

تمهيد

بعد أن رسمتُ حدوداً لمفهوم الدين في إطار بحثي الحالي، وبعد اجتياز مرحلة التنقيب بحثاً عن مصدر النزعة الدينية عند الإنسان في عصر فجر الإنسانية، وبعد تسليط الضوء على طبيعة اللغة الدينية بمعرفة طبيعة قضاياها، أنتقل إلى مرحلة جديدة ألج منها إلى الميدان المشترك بين الدين والفلسفة؛ للوقوف على العلاقة المتبادلة بين الموضوعين، سواء من جهة الفروق أو من جهة المسار التاريخي، ويندرج العمل السابق والعمل الحالي في باب واحد غايته بناء أساس فلسفي لموضوع الدين؛ وصولاً إلى كشف الثام عن ماهية فلسفة الدين.

وعند تقليب صفحات الكتب المعنية بالعلاقة بين الدين والفلسفة، وجدت حديثاً يكثر عن حالات الاتصال والانفصال بين المجالين، حتى إن بعض الباحثين جعل محور فلسفة الدين يتجلى في العلاقة التاريخية بين الدين والفلسفة، من غير أن يتحرى البحث عن موضوعات فلسفة الدين، والعلوم التي يحتاج إليها الباحث في مجال فلسفة الدين، والغاية من فلسفة الدين، والفرق بين فلسفة الدين ومجالات أخرى مشابهة له؛ لذلك سأحاول - قدر استطاعتي - في هذا الفصل والفصل اللاحق تبيان تلك الأمور، كي أنهي هذا الباب وأنتقل إلى باب جديد يتعلق بمقولات فلسفة الدين.

الفرق بين الدين والفلسفة:

يكون الفرق بين مجال الدين ومجال الفلسفة من أربع جهات هي^(١):

١ - من حيث الموضوع: توجد موضوعات مشتركة بين الدين والفلسفة تتمثل بمجموعة من الأسئلة التي يحاول كل من الدين والفلسفة الإجابة عنها مثل: السؤال عن أصل الإنسان ومصيره، وعلاقته بالكون الذي يعيش فيه، وطبيعة الله وعلاقته بالإنسان، وخلود النفس، وحرية الإرادة، وعلاقة السلوك الإنساني بالسعادة البشرية وما إلى ذلك. لكن الذي يفصل بين الميدانين هو طريقة معالجة كل منهما للإشكالية المثارة، فضلاً عن أن هناك موضوعات متميزة لكل ميدان مثل: العبادات والمعاملات في ميدان الدين، ومشكلة المعرفة في ميدان الفلسفة.

٢ - من حيث المنهج: المنهج الذي يتميز به ميدان الدين هو المنهج الإيماني، وأدواته تعتمد على الوحي والنقل والمكاشفة، ويؤدي النص الدور الرئيس في الدين. أما ميدان الفلسفة فيتميز بالمنهج العقلي، وأدواته التأمل والتحليل والتركيب والاستنتاج على وفق قواعد منطقية دقيقة، ويؤدي الاستدلال العقلي الدور الرئيس في الفلسفة. وهذا يعني أن الدين قد يقبل قضايا معينة على أنها موضوعات للإيمان من حيث كونها تصديقاً، في حين أن الفلسفة لا تقبل ذلك. والإيمان في معناه الشائع هو قبول مجموعة من الحقائق غير المستمدة من المصادر الحسية أو العقلية، والمصدر هنا إلهي أو خارق للطبيعة مثل الكتب المقدسة أو الأحاديث النبوية أو التجارب

(1) يُنظر مع المقارنة: ميد (هنتر): الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، ترجمة: فؤاد زكريا، مكتبة مصر، القاهرة، ١٩٦٩م، (٤٣ - ٤٩). مع: جعفر (كمال محمد): الإنسان والأديان (دراسة ومقارنة)، ط ١، دار الثقافة، قطر، ١٩٨٥م، ص (١٩٠ - ٢٠٠).

الصوفية وغيرها. ويستعمل بعض رجال الفكر الديني المنطق والعقل، ويُحرزون في ذلك نتائج رائعة عند شرحهم لتفاصيل هيكل التفكير الديني، غير أن المنطق والعقل يستعملان هنا لزيادة أدلة عقلية على ما يقبلونه هم وسائر المؤمنين على أساس الإيمان، والدليل على هذا الأمر أنه في حال ظهور تعارض بين العقل والإيمان فإن الأول سيخضع للثاني سوى بعض المذاهب الدينية، أما الفلسفة فإن العقل يحتل فيها مكان الصدارة. ويمكن أن يُقال إن الفيلسوف يطلب الرضا العقلي، في حين يطلب رجل الدين الرضا العاطفي.

٣ - من حيث المسلمات المبدئية: يتعامل المفكر الديني مع موضوعات بحثه عن طريق التسليم مبدئياً بأصول عقيدته، أما الفيلسوف فإنه يبذل جهداً لتجنب المسلمات الخفية أو اللاواعية؛ لأنه يعتقد أن وجود مسلمات غير معترف بها يمثل إحدى العقبات الكبرى في وجه التفكير الصحيح، أما رجل الدين أو اللاهوتي فهو لا يفعل ذلك، ومثال على هذا الأمر مشكلة الألوهية ودراساتها عند اللاهوتي، فهو يؤلف الكتب الكثيرة لمناقشة طبيعة الله وعلاقته بالكون والإنسان وما إلى ذلك، ومهما اتسعت المناقشات فإنها تستند في النهاية إلى افتراض أن الله موجود، فهو في بحثه لا يُشكك البتة في وجود الله، ويحاول العثور في بحثه على أدلة عقلية للبرهنة على المبدأ الذي يؤمن به.

٤ - من حيث الغاية: إن من أهداف الدين إعطاء الإنسان أماناً وإحساساً بالطمأنينة، وهو هدف عملي، أما الفلسفة فمن أهدافها السعي إلى المعرفة من غير الاهتمام بالمصاعب التي تواجه الفيلسوف عند سلوك هذا الطريق وهو هدف نظري؛ لذلك يُعد الدين - عند الكثيرين - أهم من الفلسفة. ولا ريب أن من يُكرس حياته للعمل الفلسفي يحرص على إيضاح أن الدافع إلى المعرفة لا يقل

تأصلاً في الإنسان عن الرغبة في الحصول على الأمان والطمأنينة الروحية، وأن الدافعين لا يوجدان بالقوة نفسها لدى الناس عامة، فمعظم الأشخاص يرون أن الوعد الذي يُقدّمه الدين أقوى جاذبية بكثير، وهم يشعرون بضرورة حصولهم على ضمان بأن الحياة جديرة بأن يُعاش فيها، ويؤمنون بأن الدين قادر على أن يُعطيهم هذا الضمان على نحو أيسر مما تقدر عليه الفلسفة؛ لأن الفلسفة إن استطاعت تقديم مثل هذا الضمان فإن ذلك لا يكون إلا بعد تفكير طويل. وفي النهاية نجد الفيلسوف يحاول صياغة فلسفة للحياة تصلح للتطبيق عملياً، إلا أن الناس يُدركون أن الفلسفة تهتم بالنظر أكثر من اهتمامها بالعمل، وهم يعتقدون أن الفيلسوف سيواصل تأملاته بالإصرار نفسه سواء أدت هذه التأملات إلى نتائج عملية أم لم تؤد، أما المفكر الديني - وإن كان تفكيره يكتسب طابعاً لاهوتياً تجريبياً في بعض الأحيان - فإن هدفه الأول يظل دائماً إيجاد الأساس العقلي لنشاط عملي وهو بلوغ سلام الروح وطمأنينة القلب.

استنتاجات:

أستنتج مما سبق الآتي:

- وجود اشتراك بين الدين والفلسفة في نوعية الأسئلة المتناولة، مع وجود اختلاف في كيفية التعاطي مع تلك الأسئلة.
- يختلف كل من الدين والفلسفة في نقطة الانطلاق، فالفلسفة تنطلق من الحذر وعدم التسليم بأية فكرة مهما كانت قبل فحصها والشك فيها وضرورة التجرد الكامل، والتخلص التام من الأفكار المسبقة، في حين يبدأ الدين من مُسلّمات عقائدية وحقائق إيمانية مصدرها الوحي (فيما يخص الديانات السماوية) أو الوضع (فيما يخص الديانات الوضعية) ولا سبيل للشك فيها.

• الدين نشاط عملي، أما الفلسفة فنشاط نظري، وإذا كان الدين سعياً للاتحاد بالله، فالفلسفة تحليل لمفهوم الله ومفهوم الاتحاد.

العلاقة التاريخية بين الدين والفلسفة:

عند تصفحي كتب تاريخ الفلسفة وجدت مسارات عدة تجلّت فيها علاقة الدين بالفلسفة، وقد قُسمت على عصور عدة منها^(١):

١ - العصر اليوناني القديم: ارتبطت الفلسفة بالدين ارتباطاً قوياً منذ فجر التاريخ، حتى قيل: إن كل محاولة تهدف إلى الفصل التام بينهما تنتهي لاحالة إلى العجز عن فهم كليهما، فقد مهدت الأساطير الدينية لنشأة التفكير الفلسفي، فالديانات البابلية والمصرية القديمة والفارسية كانت لها آراء خاصة في تفسير الكون والإنسان وما بينهما من علاقة، والأمر نفسه ينطبق على الديانة اليونانية القديمة، إذ ظهرت مؤشرات العلاقة بين الإنسان والعالم في قصائد هوميروس^(٢) وهزيبود^(٣)، غير أن فلاسفة اليونان القدماء لم يلبثوا أن تبنوا أن تلك الأساطير الدينية لا تخرج عن كونها خيالات بشرية اصطنعها الناس على صورهم ومثاهم لوصف الآلهة، ولا سيما أن الديانة اليونانية كانت تصور الآلهة على أنهم يجبون

(1) يُنظر: إمام (عبد الفتاح إمام): مدخل إلى الفلسفة، ط ٤، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٧م، ص (١١٣ - ١١٨).

(2) (هوميروس) Homer: من أشهر شعراء قدماء اليونان، عاش في القرن التاسع أو الثامن قبل الميلاد، تُعد أشعاره خزيناً فكرياً للديانات الشعبية في اليونان، وخزيناً فكرياً لبعض الفلاسفة. من أعماله: «الإلياذة»، و«الأوديسة».

(3) (هزيبود) Hesiod (نحو ٧٠٠ ق.م: أحد شعراء قدماء اليونان المبرزين، وهو شاعر ملحمي، اقترن اسمه باسم هوميروس وحظي بقدر عظيم من الإعجاب. من أعماله: «أنساب الآلهة»، و«الأعمال والأيام».

ويكرهون ويتخاصمون ويحقد بعضهم على بعض كما يفعل البشر تماماً؛ لهذا صرح إكسانوفان^(١) بأن الناس هم الذين استحدثوا الآلهة وخلعوا عليها هيئاتهم وعواطفهم ولغتهم، ولو كان في وسع الثيران أن ترسم لنا صورة لأهتها لصورتها على مثالها؛ لذلك لم يشأ هذا الفيلسوف اليوناني أن يخلع على الآلهة صفات البشر، بل ذهب إلى تصوير الإله بوصفه عقلاً خالصاً.

٢ - العصر الوسيط: ساد التفكير الديني هذا العصر، وكانت الفكرة السائدة تتمثل في عدم إمكان العقل وحده أن يصل إلى الحقائق كلها، فضلاً عن أن من الحقائق لا يمكن الوصول إليها إلا عن طريق الوحي بغض النظر عن دقة العقل وصحة برهانه؛ واستناداً إلى ذلك كانت الحقائق الدينية تمثل نقطة البداية التي يبدأ منها فلاسفة هذا العصر، ويستعملون العقل في محاولة البرهنة والتدليل على هذه الحقائق، لكن من الخطأ الظن أن هؤلاء الفلاسفة قد قصروا اهتمامهم على قبول وسائل الدين بطريقة ساذجة، بل على المرء أن لا يقتصر على الإيمان الساذج الذي لا أثر فيه للعلم أو العقل؛ ذلك لأن في استطاعة العقل أن يبرهن على صحة أعقد المسائل الدينية وأكثرها غموضاً كما صرح بذلك أنسلم^(٢)، أما توما الأكويني فيذهب إلى أن العقل والوحي وسيلتان من وسائل المعرفة وقد صدرا عن أصل واحد، فالله هو الذي أودع العقل في الإنسان وهو الذي أعلن للناس حقائق الوحي، ومعلوم أن الحقيقة لا يمكن أن تعارض الحقيقة؛ لأن القضيتين

(1) (إكسانوفان) Xenophanes (نحو ٥٧٠ - ٤٨٠) ق.م: فيلسوف إغريقي، يُعد مؤسس فلسفة التوحيد نتيجةً لطرحه آراءً فلسفية تتعلق بتنزيه الإله وتوحيده، إذ قال: «هناك إله واحد، الأعظم بين الآلهة والناس، والإله لا يُشبهه الفانين شكلاً ولا فكراً».

(2) (القديس أنسلم) Anselm (١٠٣٣ - ١١٠٩) م: فيلسوف ولاهوتي إيطالي، أشتهر بدليله الأنطولوجي على وجود الله. من أعماله: «المناجاة»، و«العظة».

المتناقضتين لا بد أن تكون إحداها صادقة بالضرورة والأخرى كاذبة بالضرورة، فالحقيقة لا بد أن تكون واحدة؛ ومن ثم سيؤدي كل من العقل والإيمان الحقيقية نفسها، غير أن الإنسان لا يستطيع أن يصل بالعقل وحده إلى كل الحقائق الدينية، ومن هنا لا بد أن يُعزَز العقل بالوحي ليتمكن الإنسان من إدراك الأسرار الفائقة للعقل، فالعقل والنقل ليسا بنقيضين، بل يمثلان خطوتين متتاليتين تُكْمَل إحداها الأخرى.

٣ - العصر الحديث: في هذا العصر بدأت الفلسفة بالاستقلال عن اللاهوت، وعادت إلى الاعتزاز بالعقل، فكان تصريح ديكارت^(١) مفتاح الدخول إلى هذا العصر حين صرح بأنه ينبغي علينا أن لا نقبل شيئاً على أنه حق ما لم يظهر لنا أمام العقل أنه كذلك، ثم جاء كانط وفصل الفلسفة عن الدين، ورأى أن المحاولات التي تُبذل لإقحام العقل في دائرة اللاهوت ومحاولات عقيمة، وحاول أن يُثبت استحالة البرهنة على وجود الله بالأدلة العقلية؛ ذلك لأن هذه القضية تخرج عن حدود المعرفة البشرية وتدخل في مسلمات فلسفة الأخلاق؛ لهذا رأى أن المذهب الأخلاقي يقتضي أمرين: التسليم بخلود النفس الإنسانية والتسليم بوجود إله قادر وخير، لهذا كان وجود الله في نظر كانط مُسَلِّمة أخلاقية ضرورية تستلزمها طبيعة مذهبه الأخلاقي.

(١) (رينيه ديكارت) Descartes, Rene (١٥٩٦ - ١٦٥٠) م: فيلسوف فرنسي، يُلقب بأبي الفلسفة الحديثة، مؤسس المذهب العقلي في المعرفة، وصاحب مبدأ الكوجيتو الشهير «أنا أفكر إذن أنا موجود»، طوّر الدليل الأنطولوجي في إثبات وجود الله. من أعماله: «مقال في المنهج»، و«تأملات في الفلسفة الأولى»، و«مبادئ الفلسفة».

استنتاجات:

لا شك في أن الباحث في مجال الفلسفة قد اطلع على العلاقة التاريخية بين الدين والفلسفة؛ لكثرة ما ورد بشأن هذا الموضوع في كتب تاريخ الفلسفة، فضلاً عن كتب تتعلق بالموضوع؛ لذلك ارتأيت أن لا أكرر ما قاله الآخرون من تفاصيل تتعلق بهذا الموضوع، فضلاً عن أن موضوعاً على هذه الشاكلة لا يمكن أن يُستوفى كاملاً في فصل واحد لكثرة تفصيلاته؛ لأنه سيشمل تاريخ الفلسفة كلها منذ فجر نشأتها إلى يومنا هذا، وهذا خارج عن نطاق البحث قيد الدراسة لكون منهج البحث فيها قائماً على البحث الفلسفي لا على البحث التاريخي؛ لذلك تعمّدت الإيجاز الشديد في بيان العلاقة التاريخية بين الدين والفلسفة، على أني قد أسهب شيئاً في تناول عينة فلسفية تمثلت فيها هذه العلاقة خير تمثل، تلك الشخصية الفلسفية التي تجلّت بهيجل، وهذا هو الذي جعلني أتوقف عند كانط عند سرد العلاقة التاريخية بين الدين والفلسفة في العصر الحديث على الرغم من وجود شخصيات فلسفية كثيرة لاحقة طرحت رؤى فلسفية بشأن الدين، غير أن ما يميز هيجل من باقي الفلاسفة الذين سبقوه أو الذين لحقوه، هو اختيار أولئك الفلاسفة واحداً من الاتجاهين عند وقوفهم في مفترق الطرق بين الدين والفلسفة، فإما أن يختاروا اتجاه الاتصال بين الموضوعين، وإما أن يتبنوا اتجاه الانفصال بينهما، أما هيجل فتميّز بجعل فلسفته ديناً وجعل الدين فلسفة، ولتمييز صحة هذا القول من عدمه؛ سأتطرق إلى الرؤية الهيجلية بشأن الدين، بعد ذكر مجموعة من الاستنتاجات تتعلق بالعلاقة التاريخية بين الدين والفلسفة على النحو الآتي:

- ولادة التفكير الفلسفي من رحم الأساطير الدينية والأديان الشعبية.
- بروز حركة نقدية بشأن الدين مع بداية بزوغ فجر الفلسفة اليونانية.

• وجود حركة جدلية تاريخية بين الدين والفلسفة ظهرت أول الأمر على شكل اتصال واندماج، ثم بدأت محاولات الانفصال نتيجةً لتوجه سهام النقد إلى الدين الشعبي، ثم عاد الاتصال والانفصال على شكل متفاوت على وفق المسار الزمني ووجود الفلاسفة، إلى أن وصل الأمر بينهما إلى قمة الاتصال مع بداية العصر الوسيط، ثم ما برح الأمر أن وصل ما بينهما إلى مرحلة القطيعة مع بداية العصر الحديث، واستمرت العلاقة على منوال التقارب والتباعد إلى يومنا هذا.

علاقة الدين بالفلسفة على وفق المنظور الهيجلي:

وصلت الآن إلى الأنموذج الفلسفي الذي سأطرح رؤيته بشأن الدين؛ ليكشف لنا عن جدلية العلاقة بين الدين والفلسفة على وفق منظوره الخاص، إذ يُمثل الدين عند هيجل أحد تجليات الروح المطلق، ويقع الدين عنده بين الفن والفلسفة، فالروح المطلق يتجلى بداية في موضوعات حسية على نحو ما يتضح في الفن في الصور والتمثيل التي تعبر عن المطلق بوصفه موضوعاً حسياً لا روحاً مثلما كان الأمر عليه في فنون الديانات الوثنية، غير أن الروح المطلق بوصفه روحاً لا يمكن أن يتجلى على نحو كافٍ في الصورة الحسية؛ لأن الصورة الحسية لا تستطيع أن تعبر عن حقيقة ما هو روحي تعبيراً كاملاً، وهذا لا ينفي أن الفن يعبر بشكل ما وإن كان غير كافٍ عن المطلق؛ لذلك نجد أن الفن ظل يعاني تناقضاً داخلياً بسبب هذا التعبير الناقص^(١).

ولما كان الفن على هذا النحو غير كافٍ ومتناقضاً مع نفسه، كان من الضروري أن توجد صورة جديدة لإدراك المطلق، ويجب أن لا تكون هذه

(1) الحُثت (محمد عثمان): الأديان (تأويل نقدي لفلسفة الدين عند هيجل)، دار غريب للطباعة

الصورة الجديدة موضوعاً حسيّاً، بل لا بد من أن تكون روحاً، وماهيّة الروح ليست الشعور أو الوجدان ولا الانفعال أو الوعي الحسي، بل العقل، وبعبارة أخرى ماهيّة الروح هي الفكر بما هو فكر أو هي العقل الكلي، ومن ثم فإن أي إدراك حقيقي للمطلق لا بد أن يُدرك لا بوصفه موضوعاً من موضوعات الحس، بل بوصفه فكراً خالصاً أو عقلاً كلياً، ومثل هذه المعرفة لا توجد إلا في الفلسفة، غير أن العقل لا يرتفع دفعة واحدة من إدراك المطلق بوصفه موضوعاً من موضوعات الحس (كما هو الحال في الفن)، إلى إدراكه بوصفه فكراً خالصاً (كما هو الحال في الفلسفة)، بل هناك المرحلة الوسطى التي لا يُدرك فيها المطلق بطريقة حسية خالصة ولا بطريقة عقلية خالصة، والمرحلة الوسطى هي الدين^(١).

فإدراك المطلق في الدين لا يكون إذن بوصفه موضوعاً حسيّاً، ولا بوصفه عقلاً خالصاً، بل هو أمر بين الاثنين يسميه هيجل «التمثّل»، أي أن الروح المطلق يظهر في الدين بطريقة تمثيلية مجازية رمزية عن طريق اللغة المعتمدة على الاستعارات والكنيات والتشبيهات، فالدين يكون في المرحلة الوسطى؛ لأنه وإن كان يدرك الحقيقة المطلقة، إلا أنه يعبر عنها بشكل مجازي تمثيلي تصويري، ولا يُقصد بالتصويري ذلك التصوير الحسي بكل ما فيه من جزئية، بل التصوير الذي يحمل دلالة كلية، إذ يعبر عن فكر خالص وحقيقة مجردة، متوسلاً بالتعبير المجازي أو الرمزي أو الصور البلاغية^(٢).

(١) ستيس (ولتر): فلسفة هيجل، ج ٢ (فلسفة الروح)، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، ط ٣، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠٥م، ص (١٧٣ - ١٧٤).

(٢) الحُشت (محمد عثمان): المعقول واللامعقول في الأديان (بين العقلانية النقدية والعقلانية المنحازة)، ط ٢، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٨م، ص ٢٥٥.

يُصرح هيغل في أحد مؤلفاته بأن الدين يشتمل على لحظتين هما^(١):

١ - اللحظة التي يعي الإنسان فيها أن له إلهاً، وهذا هو الوعي التمثيلي الذي يتعارض فيه الإنسان وجوهر الألوهية، فيتمثلها شيئاً آخر مغايراً لذاته.

٢ - اللحظة التي يستبعد فيها الإنسان التعارض ويرتفع إلى الله بامتلاكه حالة الخشوع، وهذه دلالة العبادة في الأديان.

وفي مؤلف آخر له يُصرح بأن الدين يشتمل على لحظات ثلاث يقابل بها الفكر، وهي^(٢):

١ - الكلية: وهذه اللحظة تمثل الله أو العقل الكلي.

٢ - الجزئية: وهذه اللحظة تمثل حالة انفصال العقل الجزئي عن العقل الكلي، فالعقل الإنساني يدرك الله بوصفه موضوعاً خاصاً به، كما يدرك انفصاله واغترابه عن الله، والاغتراب أو الابتعاد يظهر على أنه خطيئة وبؤس.

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

يعتقد هيغل أن فلسفة الروح هي الفلسفة التي ينبغي أن تعبر عن الله في معنى الفكر وصورته أو في حقيقته التصورية الصحيحة، ولا تظهر هذه الحقيقة

(1) هيغل: محاضرات في تاريخ الفلسفة، ترجمة: خليل احمد خليل، ط ١، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨٦م، ص ١٤٦.

(2) See: Hegel: Lectures on the Philosophy of Religion, Vol. III, translation by The Rev. E. B. Speirs, Printed by Ballantvne, Hanson & Co, London, 1895, pp. (4 - 6).

إلا في مذهب الوحدانية المطلقة الجدلية الذي يبدأ من الفكرة في ذاتها (المنطق)، ثم الفكرة خارج ذاتها (الطبيعة)، وصولاً إلى الفكرة في ذاتها ولذاتها (الروح)، والروح نفسها تمر بمراحل ثلاث هي: الروح الذاتي، والروح الموضوعي، والروح المطلق^(١).

إن أول تكشف أو تجلٍ لله في الفلسفة الهيجلية يظهر في المنطق بوصفه الفكرة في ذاتها قبل أن تتخرج، فالمنطق الهيجلي وصف للعقل المطلق أو للعقل الأول الموجود قبل العالم أو هو وصف لله كما هو في ذاته قبل أن يتخرج، وهذا العقل يصفه المنطق بالعقل المجرد والمحض تماماً، ومن ثم هو لم يوجد فعلياً بعد؛ لأنه لم يتجل بعد في الطبيعة والعالم^(٢).

واللامتناهي أو المطلق أو الفكرة في الوجود المحض الأول - وهو الوجود في الذات - ليس ساكناً، بل هو متطور عبر مراحل ثلاث هي: مرحلة الوجود، ومرحلة الماهية، ومرحلة الفكرة الشاملة، ويندرج تحت كل مرحلة من المراحل السابقة لحظات متعددة، هي المقولات التي تنبثق كل واحدة منها من الأخرى انبثاقاً جدلياً حتى نصل إلى مقولة المقولات، وهي الفكرة المطلقة التي تحذف كل المقولات السابقة وتستوعبها في آن واحد^(٣).

إن تجلي الله في المنطق بوصفه فكرة مطلقة - على وفق رؤية هيجل - يُمثل جوهر الحقيقة الواقعية التي تتلعب في جوفها كل المقولات المنطقية، وهذه الفكرة

(١) الحُشت (محمد عثمان): الأديان، ص (٦٠ - ٦١).

(٢) الحُشت (محمد عثمان): المعقول واللامعقول في الأديان، ص ٢٢١.

(٣) يُنظر: مبروك (أمل): الفلسفة الحديثة، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠١١م،

المطلقة تخرج من ذاتها وتتخرج من أجل أن تنتج غيرها، وهذا الغير هو الطبيعة التي تمثل الفكرة على شكل غيرية أو آخرية، فالمطلق لا بد أن يحيا كما تحيا عمليات الوجود المتناهي، وتبدأ حركته الحيوية من المقولات المنطقية إلى الأشياء في الطبيعة، ويؤلف المطلق - بوصفه فكراً محضاً - مضمونه الخاص بإطلاق نفسه على هيئة العالم الطبيعي، ثم يسترد نفسه بعد ذلك عن طريق الوعي الإنساني على النحو الذي سيظهر لاحقاً^(١).

تُعد الطبيعة - بحسب الرؤية الهيجلية - مرحلة من مراحل تحقيق الروح المطلق لذاته؛ لأنها الموضوع الذي تقدمه الفكرة لنفسها، فالطبيعة هي الفكرة في صورتها الغيرية، إنها اللحظة التي تظهر فيها الفكرة خارجياً قبل أن تؤول إلى الداخل، وتسترد ذاتها عن طريق الوعي الإنساني في فلسفة الروح. فالطبيعة هي الفكرة وقد تخرجت عن ذاتها، إنها ذلك الانعكاس للفكرة الذي يعبر عن الحياة الإلهية^(٢) أو هي الألوهية المتخفية التي لم تظهر بعد بوصفها روحاً مطلقة؛ ومن ثم فليست هي الحقيقة الإلهية في ذاتها ولذاتها. ولما كانت الطبيعة تعارض الفكرة، والفكرة هي العقل؛ كانت النتيجة أن الطبيعة هي اللاعقل أو اللامعقول، وبحسب المبادئ العامة للجدل الهيجلي فإن الفكرة تمثل الكلي، إذ إن المنطق يشتمل على الأفكار الكلية المحضة، في حين تمثل الطبيعة الجزئي، أما الروح فتمثل الفردية العينية التي تجمع في جوفها الكلي والجزئي معاً^(٣).

يُمثل الله عند هيجل الفكرة الشاملة والحقيقة الواقعية في آن واحد، وهذه

(١) الحُشت (محمد عثمان): الأديان، ص ٧٥.

(٢) برهيه (إميل): تاريخ الفلسفة، ج ٨، ترجمة: جورج طرابيشي، ط ١، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٥م، ص ٢١٥.

(٣) يُنظر: الحُشت (محمد عثمان): المعقول واللامعقول في الأديان، ص (٢٣٥ - ٢٣٦).

الفكرة الشاملة في بدايتها كانت فكرة منطقية تعبر عن الله قبل خلق العالم، قبل أن يتجلى في العالم الطبيعي والإنساني، غير أن هذا الوجود للفكرة في ذاتها لا يزال وجوداً عقلياً محضاً، ومن ثم لا يمكن وصفه بالوجود الحقيقي الفعلي، وإذا كان من طبيعة الفكرة أن تسعى إلى تحقيق هذا الوجود الفعلي والظهور في أشكال متناهية مرحلياً، فإن ذلك يمثل الطرق المتعينة التي توجد بها الفكرة الشاملة نفسها، وأول شكل متناهٍ تظهر فيه هو الطبيعة التي تحيا فيها الفكرة حياة الوجود المتناهي فتكابد الروح ما يسميه هيغل «بالاغتراب الذاتي أو الاستلاب أو التخارج»، ولا تستمر هذه الحالة إلى الأبد؛ إذ تعمل الفكرة أو الروح على استعادة نفسها والعودة إلى ذاتها، ومن ثم تظهر الفكرة في ذاتها ولذاتها، وهذه العودة إلى الذات من أجل الذات لا تكون إلا بجهد الروح المتناهي، فالذات المطلقة لا تملك شعوراً متميزاً لكنها تسعى إلى تحقيقه عن طريق صورها المتجزئة المتناهية والوعي الإنساني بكل مظاهره الحضارية، ذلك الوعي الذي يسعى إلى تجاوز تناهيه بوساطة الارتقاء في درجات الروح من أول الروح الذاتي مروراً بالروح الموضوعي إلى أن يصل إلى الروح المطلق، وإذا كان الروح المطلق هو المرحلة العليا في تطور روح العالم، فإنها بما هي كذلك تضم في جوفها كل المراحل السابقة، وهذه الحركة الجدلية من الوجود في الذات (الفكرة في ذاتها)، ثم التخارج والاغتراب (الفكرة خارج ذاتها)، حتى مكابدة العودة إلى الذات بالوعي الإنساني (الفكرة في ذاتها ولذاتها)، تحكي قصة الروح المطلق^(١).

يُعد الدين - من وجهة نظر هيغل - مرحلة ضرورية في التطور الجدلي للروح، ووجوده ليس صدفة محضة، وليس وسيلة بشرية خالصة، بل هو عمل

(١) الحُثث (محمد عثمان): الأديان، ص (٧٩ - ٨٠).

ضروري من أعمال العقل في العالم، لذلك يتجلى في ثلاث مراحل كبيرة هي^(١):

١ - مرحلة الديانة الطبيعية: يشمل تعبير «الديانة الطبيعية» كل الديانات التي لم تعترف بالروح بوصفه الكائن الأسمى أو المطلق، وتميل إلى تأليه بعض الموضوعات الطبيعية، وتتسم بالطابع الرمزي، ومن نماذج ديانات هذه المرحلة التي تطرق لها هيغل الديانة الصينية والهندوسية والبوذية والزرادشتية والسورية والمصرية.

٢ - مرحلة الديانات الفردية الروحية: ترتفع الديانات في هذه المرحلة عن كل تجسيد حسي لترتقي إلى فكرة الإله الشخص، ومن الأمثلة على أديان هذه المرحلة الدين اليهودي واليوناني والروماني.

٣ - مرحلة الديانة المطلقة: تُعد الديانة المسيحية الديانة الوحيدة التي تتفق مع فكرة الدين، ويتحقق فيها الاتفاق بين الله والإنسان تحقفاً كاملاً.

فالدين الحقيقي للروح عند هيغل هو الذي يحمل رسالة التثليث (الآب والابن والروح القدس)، ولايضاح هذه الأقانيم نورد الآتي:

أولاً: مملكة الآب^(٢):

هذه المملكة إشارة للأقنوم الأول من الأقانيم الثلاثة التي يعدها هيغل ممثلة عقيدة الدين المطلق، وهذا الأقنوم يمثل الله قبل أن يخلق العالم وكما هو في ذاته، ولل فكرة جوانب ثلاثة: الكلي، ثم الجزئي الذي يخرج من الكلي، ثم الفردي الذي يمثل عودة الجزئي إلى الكلي واتحاده معه، ويقابل هذه المراحل الثلاث للفكرة

(1) مبروك (أمل): الفلسفة الحديثة، ص (٢٣٧ - ٢٣٨).

(2) في اللغة السريانية الأب يعني الوالد، والآب يعني الأقنوم الأول من الثالوث المقدس.

الشاملة عند هيغل في العقيدة المسيحية لحظات ثلاث هي^(١):

١ - لحظة وجود الله في ذاته: تمثل مرحلة ما قبل خلق العالم، وهي تقابل الكلي (الآب).

٢ - لحظة وجود الله لذاته: تمثل مرحلة خلق العالم، وهي تقابل الجزئي الذي خرج من الكلي (الابن).

٣ - لحظة وجود الله في ذاته ولذاته: تمثل مرحلة رجوع الجزئي إلى الكلي والتصالح معه في الفردي، وهو الروح القدس المتمثل بالكنيسة.

وكما أن للفكرة الشاملة أبعاداً ثلاثة هي الكلي والجزئي والفردي، فإن الله أبعاداً ثلاثة هي الآب والابن والروح القدس، وكما أن الفكرة الشاملة تمر بحالات ثلاث وتظل مع ذلك كما هي في كل حالة، أي أن كل حالة تعبر عن الفكرة في مجموعها (الفكرة الشاملة)، كذلك الحال مع عقيدة التثليث؛ لأن الله على الرغم من كونه ذا أقانيم ثلاثة فإنه يظل واحداً غير منقسم، وكل أقنوم لا يمثل جزءاً من الله أو جانباً منه فقط، بل هو الله نفسه كاملاً، ولقد طرح هيغل رؤيته في علم المنطق وهي أن الفكرة تحوي لحظات ثلاث ومع ذلك تظل واحدة، إذ كل لحظة تعبر عن الفكرة كاملة^(٢).

إن الله بوصفه اللامحدود عند هيغل يمكن أن نفكر فيه قبل خلق العالم على انفراد، والله من حيث هو الآب يُعد مجرداً و كلياً، ويعد خالق العالم والتجلي الأزلي، ومن ثم فهو بوصفه المبدأ الأساسي للوجود وبوصفه فعلاً خلاقاً لا بد أن يتموضع، أي لا بد أن يخرج منه العالم مثلما يخرج الجزئي من الكلي في علم المنطق،

(1) See: Hegel: Lectures on the Philosophy of Religion, Vol. III, pp. (4 - 6).

(2) الحُثُت (محمد عثمان): تطور الأديان، ص ٢٣٩.

وهذا ما تُصوِّره المسيحية بوساطة استعمال التشبيه القائل بخلق العالم، وهذا يؤدي إلى عدم إمكان أن يصبح الفكر المحض روحاً عينياً أو أن يصبح موجوداً لذاته، إلا إذا خرج عن ذاته وباينها واغترب عنها، ولا ينبغي أن يفهم من ذلك أن هيجل يقول بخروج العالم من الله، بل إنه يؤكد أن العالم والله حقيقة واحدة، وأن هناك تماثلاً بين الكينونة والفكر، أي أن هيجل يرفض ثنائية العالم والله ولا مجال عنده لمفهوم تعالي الله ومفارقتة للعالم^(١).

ثانياً: مملكة الابن:

لا يمكن إذن أن يُعرّف الأب إلا بوصفه المبدع الأزلي لأن الروح المطلق في أساسه فعل إبداعي؛ ومن ثم سيكون من الضروري أن يتموضع، أي أن الفكرة تظهر في الطبيعة وفي الروح المحدود (الإنسان)، لذلك يكون الأب هو نفسه وهو غيره، فهو كائن لذاته يصنع لنفسه موضوعه، وتتمثل الضرورة المنطقية التي تجعل الفكرة تخرج من ذاتها إلى غيرها؛ في أن من طبيعة الفكرة الاغتراب والاختلاف والانشقاق وهي بحكم جوهرها مبدأ فاعل، وفاعليتها تعبر عن نفسها في الظهور والتجلي بحكم اشتغالها على تناقضات داخلية تدفعها نحو التحرك والتغير فتتحول إلى نقيضها؛ لذلك تتحول الفكرة إلى الطبيعة والروح المحدود فتتألف مملكة الابن في أول نشوئها، فيخلق الله العالم والإنسان بوصفها جزءاً منه، لكن هذا الخلق ليس زمانياً، بل هو تطور منطقي داخل الروح ذاته، أي أنه ليس خلقاً بالمعنى الحرفي للمفهوم من الكتاب المقدس، وقصة الخلق في سفر التكوين ما هي إلا تمثّل لحقيقة تخارج الفكرة عند هيجل، وخروج الطبيعة والروح المحدود (الإنسان) عن الله يعبر عن أن الله هو نفسه وهو أيضاً غيره، وانفصال الإنسان

(١) الحُثت (محمد عثمان): الأديان، ص (١٥٥ - ١٥٦).

عن الله يمنحه طبيعة إلهية؛ لأن الله خلقه على صورته، وهذه اللحظة الثانية من حياة الفكر تمثل لحظة خروج الجزئي من الكلي في لغة المنطق الهيجلي، وخروج الابن من الأب في لغة اللاهوت المسيحي، وهي أيضاً لحظة التجسد والظهور، ولحظة الانشقاق، ولحظة خلق الطبيعة وخلق الروح المحدود^(١).

لقد عبّر الوعي الديني المسيحي عن وحدة الإلهي والإنساني في شكل حدث تاريخي هو التجسد، تجسد الله في صورة بشرية، ويعني هذا عند هيجل أن الماهية الإلهية نزلت إلى مستوى الوجود المتعين، بيد أنها سرعان ما ستعمل على إلغاء هذا الوجود المتعين، وليس هذا الإلغاء نفيًا مطلقاً، بل هو ارتقاء بهذا الوجود إلى مستوى الماهية الإلهية، ومن ثم فإن موت المسيح في العقيدة المسيحية يمثل بعثاً حقيقياً للروح؛ لأن موت الإنسان الإلهي ليس نفيًا له، بل هو نفي للوجود المتعين الذي ظهر فيه، ثم تحوله إلى روح كلي يعيش في صميم الجماعة المسيحية، فالروحي ما هو إلا نفي دائم للوجود الطبيعي والتاريخي، أي أنه يمثل العملية التي تتجاوز بها الروح ذاتها إلى ما وراءها على نحو مُحَايِث دون أي تعال، وعلى الرغم من أن هذه العملية تُسبب الشعور بألم الشقاء، إلا أنه في الوقت نفسه ارتقاء إلى مستوى الروح الكلي، وما الشقاء إلا نتيجة الحركة التي يرتقي بها المتناهي إلى اللامتناهي، والجزئي إلى الكلي، أي أن الوعي الشقي لحظة ضرورية تكمن في عملية ارتقاء الوجود المتناهي إلى الوجود اللامتناهي وموته فيه، وفي هذا الموت للوجود المتناهي يتجلى الكلي^(٢).

ينظر هيجل إلى موت الإنسان - الإله بوصفه مؤشراً على الحب الأعظم، الذي يمثل وحدة الإلهي والإنساني؛ لأن الحب الحقيقي يعبر عن تنازل الشخص

(1) See: Hegel: Lectures on the Philosophy of Religion, Vol. III, pp. (33 - 45).

(2) الحُثَّت (محمد عثمان): تطور الأديان، ص ٢٤٧.

عن ذاته من أجل الآخر، ومن هنا فإن موت المسيح هو تحقيق للحب المطلق؛ لأن اللامتناهي تنازل عن لا تناهيه وعانى كل جوانب تناهي المتناهي، غير أن المتناهي نفسه تخلى عن وجوده المتعين وصعد إلى مستوى الكلية الإلهية، وفي هذا إدراك وتحقيق لقمة المصالحة، ولقد كان صلب المسيح (الإله - الإنسان) يمثل علامة هذا التصالح، وهذا دليل على أن الله ليس خالقاً فحسب، بل هو محبة أيضاً^(١).

ثالثاً: مملكة الروح:

إذا كان الأقسام الأول (الآب) يمثل الفكرة نسبة إلى ذاتها في كليتها المجردة وانحصارها الذاتي، ويمثل الفكرة قبل أن تتقدم نحو التقسيم الأولي ونحو الغيرية، وكان الأقسام الثاني (الابن) يمثل الجزئية، ويمثل الفكرة في ظهورها لحظة تخارجها إلى حد أن يعود الظهور الخارجي إلى اللحظة الأولى، ويُعرف بوصفه فكرة إلهية مثل هوية بين الإلهي والإنساني، فإن الأقسام الثالث سيكون ممثلاً الوعي بالله بوصفه روحاً، وهذه الروح توجد وتحقق ذاتها في الجماعة، واللحظة الأولى في الأقسام الثالث تمثل الأصل المباشر للجماعة، إنه انسكاب الروح القدس أو تدفقه على الجماعة^(٢)، وهذا تأكيد واضح من هيجل لما جاء في أعمال الرسل، إذ ورد الآتي^(٣): «ولما أتى اليوم الخمسون كانوا مجتمعين كلهم في مكان واحد، فانطلق من السماء بغتة دوي كريح عاصفة فملاً جوانب البيت الذي كانوا فيه، وظهرت لهم ألسنة كأنها من نار قد انقسمت فوقف على كل منهم لسان، فامتلاًوا جميعاً من الروح القدس وأخذوا يتكلمون بلغات غير لغتهم على

(1) See: Hegel: Lectures on the Philosophy of Religion, Vol. III, pp. (98 – 100).

(2) See: Ibid, pp. (100 – 103).

(3) نظراً لوجود طبعات عدة من الكتاب المقدس تشتمل على بعض أوجه الخلاف فيما بينها بسبب

الترجمة؛ ارتأيت اختيار طبعة واحدة صادرة عن دار المشرق، بيروت، ١٩٨٩.

ما وهب لهم الروح القدس أن يتكلموا»^(١).

إن انتقال الروح القدس إلى الجماعة عند هيجل يعبر عن أن حقيقة المسيح قد صارت كامنة في الجماعة نفسها، ولم تعد هذه الحقيقة غريبة عنها، بل إن الجماعة نفسها أصبحت في هذه الحقيقة، وتحولت الروح إلى جماعة كلية واعية بذاتها، وإذا كان المسيح يمثل لحظة المصالحة بين المتناهي واللامتناهي، بين الإلهي والإنساني، فإن الجماعة هي المعبرة عن هذه المصالحة في التاريخ، إذ انتقل إليها فعل المصالحة واستبطنته، أي أن حقيقة المسيح صارت حاضرة فيها وأصبحت الجماعة تمثل المسيح الكلي، إذ تحولت حضرة المسيح الحسية المرتبطة بالزمان والمكان إلى حضرة روحية في صميم الجماعة؛ ومن ثم غدت الجماعة هي الحاملة للروح القدس. ولقد انتهجت الكنيسة الأساليب والطقوس التي تُعينها على بقاء هذه الروح باستمرار، وهنا تتجلى العبادة في المسيحية بوصفها حركة تصاعدية من المتناهي إلى اللامتناهي، من الإنسان إلى الله، بوصفها فعلاً حراً يجيي الروح على عكس العبادات في الديانات القديمة التي كانت أفعالاً غير حرة، غير قادرة على العلو بالنفس خارج نطاق الطبيعة نحو اللامتناهي؛ لأن الروح كانت إما خواء وعدمًا، وإما غارقة في الطبيعة^(٢).

يشارك الدين والفلسفة في المضمون، لكنها يختلفان من حيث الشكل، فموضوع الدين وموضوع الفلسفة واحد عند هيجل وهو يتمثل بالمطلق أو اللامتناهي، غير أن الدين يعبر عن نفسه مجازياً، في حين تعبر الفلسفة عن نفسها بشكل فكري مجرد، فالروح في الدين يرتدي شكلاً خاصاً يمكنه من أن يكون ملموساً ويتخذ التمثيل مقراً له، في حين أن الروح في الفلسفة يتخذ الفكر مقراً له

(1) الكتاب المقدس: العهد الجديد، أعمال الرسل، الإصحاح الثاني، الآيات (١ - ٤)، ص ٣٧٦.

(2) الحُثث (محمد عثمان): تطور الأديان، ص (٢٤٩ - ٢٥٠).

وتعبيراً عنه، وبهذا تختلف الفلسفة عن الدين على الرغم من اشتراك المضمون^(١)، وفي هذا الإطار يقول هيجل: «إن الفلسفة تهتم بالحق، بالحققي، وبالله بشكل أدق، إنها خدمة إلهية متواصلة، وهي تملك نفس المضمون الذي يملكه الدين، ولا يختلفان إلا بالشكل»^(٢).

وعلى الرغم من أن مضمون الدين والفلسفة واحد - بحسب رؤية هيجل - إلا أن الشكل الذي يتخذه كل منهما مختلف، وقد يصل حد الاختلاف إلى رؤيتهما متعارضين، وأحياناً يصل التعارض إلى حد التناقض في حال بدا المضمون وكأنه مرتبط أساساً بالشكل، لكن لا ينبغي لهذا الاختلاف أن يؤخذ في الدين بالمعنى الحرفي للكلمة، فحين نجد من يقول: «إن الإله الآب أنجب ابناً»، فهذا القول إشارة إلى الفكرة الفلسفية التي تقول بتموضع الروح الإلهي في الطبيعة وتجارجه، غير أنه في الدين المسيحي يُصوّر على شكل علاقة حسية بين الآب والابن، فهذا القول من حيث الشكل يُعارض الفلسفة، لكن إذا نُظر إليه بوصفه تصويراً مُستعاراً من عمليات الطبيعة التي يتجلى فيها كيفية التخارج؛ فلن نجد تعارضاً بين مضمون الدين ومضمون الفلسفة، ويقصد بعملية التخارج هنا، تخارج الجزئي من داخل الكلي بوصفه لحظة من لحظات الفكرة^(٣).

يعتقد هيجل أن فضل الفلسفة يكمن في كونها توحد ما هو مُجزأ في الدين، مثال ذلك: أن الدين المسيحي يمثل الله بوصفه شخصاً، أي بوصفه شيئاً خارجياً، وتتحقق الوحدة في العبادة والخشوع، غير أن ما يُشكّل في الدين لحظات متميزة يكون موحداً في الفكر الفلسفي، إذ لا يُفكر في الله بوصفه شخصاً، بل بوصفه

(1) الحُشت (محمد عثمان): المعقول واللامعقول في الأديان، ص (٢٥٥ - ٢٥٦).

(2) هيجل: محاضرات في تاريخ الفلسفة، ص ١٤٨.

(3) الحُشت (محمد عثمان): الأديان، ص (٩٨ - ٩٩).

فكراً، فالفكر الإنساني يفكر في الله بوصفه موضوعاً فكرياً وهنا تحدث الوحدة، فالفكر يصبح ذاتاً وموضوعاً؛ لأن الفكر يفكر في ذاته، فهو يمارس التفكير، وهو أيضاً موضوع التفكير^(١).

أراد هيجل تحديد المسار التاريخي للتعارض بين الدين والفلسفة عن طريق قصة العلاقة بين التمثل في الدين والفكر في الفلسفة، إذ يرى أن الفكر يظهر في بداية الأمر داخلياً ثم يتجلى بجوار تمثلات الدين، بحيث لا يبلغ التعارض بينهما مستوى الوعي، غير أن الفكر اللاحق حينها يقوى ويعتمد على ذاته يُفصح عن عدائه للتمثل الديني، إذ لم يعد يبحث إلا عن ذاته، ويرفض أن يرى في الدين مفهومه الخاص به ويستند إلى شكله ولا يتعرف نفسه في الشكل الآخر، فيتخذ من شكل الدين موقفاً معادياً، لكن الفكر في مرحلة تالية يتعرف نفسه أيضاً في الشكل الذي يتخذه الدين، ويصل إلى مرتبة إدراك هذا الآخر بوصفها لحظة من ذاته، ويستدل هيجل على علاقة الفكر بالدين بالتطور الذي حدث في الحضارة الإغريقية ثم الحضارة المسيحية، ففي بداية الحضارة الإغريقية كانت الفلسفة محصورة في الدين التي شكّلها الدين الشعبي ثم خرجت عنه، كما هي الحال عند إكسانوفان الذي هاجم بعنف تمثلات الدين الإغريقي، ثم أصبح التعارض أشد قوة مع ظهور فلسفات مغايرة للدين الشعبي، إذ أتهم سقراط^(٢) بعبادة آلهة أخرى

(١) الحُشت (محمد عثمان): مدخل إلى فلسفة الدين، ص (٤٦ - ٤٧).

(٢) (سقراط) Socrates (نحو ٤٧٠ - ٣٨٩) ق.م: فيلسوف يوناني، صاحب منهج التهكم والتوليد، ويُعد مؤسساً لفلسفة الأخلاق، حوّل بآرائه الفلسفية النظر من البحث عن علة الكون إلى البحث عن ماهية الإنسان، حتى قال عنه شيشرون: «إن سقراط أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض»، لذلك تُورخ الفلسفة اليونانية نسبة إليه على قسمين: ما قبله وما بعده.

غير آلهة الدين الشعبي، ورفض أفلاطون^(١) أسطورية الشعراء وأراد أن تُمحي توارخ آلهة هوميروس وهزيود من باب التربية في جمهوريته، في المقابل نجد اعترافاً بعد حين من الأفلاطونية المحدثّة بالمضمون العام للدين الشعبي، وتعرفوا في الدين الشعبي دلالاته العامة قياساً إلى الفكر، ولم يحولوا التمثلات الأسطورية إلى صور فكرية فحسب، بل استعملوها أيضاً، إذ تقبلوا الدلالة والمضمون الكلي للدين الشعبي، وفهموا المعاني التي يدل عليها الدين الشعبي قياساً إلى الفكر، وحولوا الصور والتمثلات الصورية إلى صور فكرية، ولم يكتفوا بذلك، بل وظفوها بوصفها بديلاً عن اللغة المجردة، واستعملوها بوصفها أساليب لغوية مجازية للتعبير عن أفكارهم الفلسفية، والحال نفسه يصدق على بداية الأمر في الدين المسيحي، إذ كان الفكر يتحرك داخل الدين واتخذ مرتكزاً له بوصفه فرضية مطلقة، وارتبط الفكر بالتمثل الديني مثلما هي الحال لدى آباء الكنيسة، إذ كان الفكر عندهم يطور عناصر من العقيدة المسيحية، لكن بعد أن قويت أجنحة

(1) أفلاطون (Plato) (٤٢٨ - ٣٤٧ ق.م: فيلسوف يوناني، يُعد من أشهر فلاسفة اليونان القديمة إلى جانب معلمه سقراط وتلميذه أرسطو، وقد تركوا أثراً عميقاً في تاريخ الفكر الإنساني، غلب على مؤلفاته طابع المحاورة الذي ورثه عن أستاذه سقراط، وقد زحرت هذه المؤلفات بشتى أنواع المعرفة، صنّف المؤرخون أعماله بحسب مراحل تأليفها فهناك مصنفات الشباب وسميت بالمحاورات السقراطية؛ لأنها تُظهر آراء سقراط وتدافع عنها، وتطرح أسئلة متعلقة بمفاهيم أساسية وترتكها معلّقة، ومن أشهرها: «دفاع سقراط»، و«هيباس الأصغر»، و«بروتاغوراس»، وهناك مصنفات الكهولة، إذ تُنسب إلى ما بعد عودته من جنوب إيطاليا، وإنشائه الأكاديمية، وتتصف ببروز الأفكار الفيثاغورية، ومن أشهرها: «المأدبة»، و«فيدون»، و«بارمنيدس»، وكتاب «الجمهورية»، وهناك مصنفات الشيخوخة، ويغلب عليها الطابع المستقل لأفكار أفلاطون، ويبرز تفوقه في الجدل، فهو يحاول تشخيص حالة السفسطائي، ويميل إلى تصنيف المعاني في أنواع وأجناس، ويعرج على معنى الوجود، ومن أشهر محاورات هذه المرحلة: «طيماس»، أما آخر ما كتب أفلاطون فهو «النواميس» أو القوانين.

الفكر، انطلق نحو الحقيقة المجردة وحارب الدين، وهنا ظهر التعارض بين الإيمان والعقل، وحين اكتمال الفكر عاد مرة أخرى لإنصاف الإيمان والتصالح مع الدين^(١).

إن وجود الدين أمر ضروري للروح المطلق؛ لأن الدين هو الطريقة التي يدرك بها عامة الناس الحق، ويتكون من أمرين: الأول وعي حسي، والثاني اتخاذ هذا الوعي شكلاً كلياً بالتأمل والتفكير، غير أنه يظل فكراً مشتملاً على الحس، وحين يبلغ الإنسان مرحلة تكوين الأفكار فإنه يستطيع أن يتأمل الحق بطريقة نظرية غير حسية، ويعي الحق في صورته الحقيقية، لكن النظر الفلسفي الذي يبلغ مرتبة الحق النظري مقصور على أرقى مرحلة للروح لا يبلغها عامة الناس، فالنظر الفلسفي في الحق ووعيه في صورته الحقيقية ليس هو المنهج الفكري الذي يجتمع عليه عامة الناس، ومن ثم ينبغي فسح المجال لعامة الناس وطريقتهم في الإدراك، وهذا يعني فسح المجال أمام الدين بوصفه الشكل الذي يظهر فيه وعي الحق لذاته عند عامة الناس، ويدل هذا الحكم على إدراك هيجلي ناضج لضرورة الدين من حيث هو دين، فمن المغالطة - بحسب ما يرى هيجل - ظن أن الكهنة اخترعوا الأديان كي يخدعوا الشعوب، فالأديان في جوهرها تشارك الفلسفة في موضوع ما هو حق بذاته ولذاته، أي الله من حيث هو وجود لذاته وبذاته وعلاقة الإنسان به، ويتعين الله في الدين بوصفه ما بعد المتناهي، وفي الدين يرتفع الإنسان من المحدود إلى اللامحدود، فالدين هو ما يشعر به الإنسان في وعيه من عدمية المحدود وتبعيته، فيبحث عن العلة ولا يسترد صفاءه إلا بأن يضع نفسه أمام اللامحدودية، وبناء على هذا يرى هيجل الدين ممثلاً للروح حين يعي جوهره، أي أن الدين يمثل

(١) هيجل: محاضرات في تاريخ الفلسفة، ص (١٦٤ - ١٦٥).

ارتفاع الروح من المتناهي إلى اللامتناهي^(١).

طرح هيجل فلسفة للدين أراد بها حل التعارض الذي وضعه فلاسفة التنوير بين الدين والفلسفة، كما أراد هيجل لفلسفته أن تبين أن الدين ينتهي حتماً إلى الفلسفة، والفلسفة تؤدي بالضرورة إلى الدين، فكلاهما حاجة شعورية، وكلاهما يميز الإنسان من الحيوان، وكلاهما متحد بالموضوع وهو الله، فالله مضمون الدين والفلسفة على السواء. ويرى هيجل أن فلسفة الدين ضرورية لحل التعارض بين الإيمان والعقل، ويرفض الثنائية القائمة بين نوعين من أنشطة الشعور، هما النشاط الديني والنشاط الدنيوي، إذ يستطيع الإنسان الوصول إلى الله بشعوره الخالص، وبتقواه الصادقة، وبممارسة حياة الفضيلة والخير، ومن ثم لن يشعر بالتعارض بين الديني والدنيوي، فكل شيء راجع إلى الله، وبهذا فإن فلسفة الدين ضرورية من أجل القضاء على النزعتين العلمية التي تريد الانفتاح على العالم دون الله، والصوفية التي تريد الوصول إلى الله وإسقاط العالم^(٢).

عارض هيجل مناهج النقد التاريخي للكتب المقدسة ورفض استعمالها أو الاعتماد عليها مع أنه يستشهد بالنصوص؛ لأنه يعتقد اعتماد النص الديني على شهادة باطنية للروح لا على البحث العلمي، وعدّ الدين المسيحي هو الدين المطلق وكل ما عداه يدخل في نطاق الديانات المحددة^(٣).

(1) الحُشت (محمد عثمان): المعقول واللامعقول في الأديان، ص (٢٥٩ - ٢٦٠).

(2) يُنظر: حنفي (حسن): قضايا معاصرة، ج ٢ (في الفكر الغربي المعاصر)، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٨٧م، (١٦١ - ١٦٣).

(3) يُنظر: حنفي (حسن): تطور الفكر الديني الغربي (في الأسس والتطبيقات)، ط ١، دار المهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠٤م، ص ٢٩٦.

استنتاجات:

بعد تفحص العينة الفلسفية (هيجل)، سأحاول الخروج ببعض النتائج التي توضح جدلية العلاقة بين الدين والفلسفة، وعلى النحو الآتي:

• يتجلى الروح المطلق أو العقل الكلي أو الله على وفق مراحل ثلاث على التوالي، الفن ثم الدين فالفلسفة وبشكل تطوري.

• تجلّي الروح المطلق في الفن يكون على شكل تصوير حسي، وفي الدين على شكل تعبير مجازي، وفي الفلسفة على شكل فكر مجرد.

• يشتمل الدين على لحظتين، يكون الله في الأولى كائناً مفارقاً للإنسان؛ فتحدث حالة الاغتراب الديني، وفي اللحظة الثانية يرتقي الإنسان للاتحاد مع الله بالعبادة؛ فيصبح الإنسان كائناً روحياً.

• عودة هيجل إلى الإيقاع الثلاثي - الذي يميزه - في أواخر مؤلفاته للتعبير عن اللحظات التي يتضمنها الدين.

• جعل هيجل لحظة الكلية أولى مراحل التطور للروح المطلق؛ لأن هذه اللحظة تقابل المنطق الذي يتناول الأفكار الكلية المجردة، فضلاً عن أن المرحلة التالية تتطلب تخارج الطبيعة عن المنطق؛ فيكون التعبير عنها بشكل منطقي بتخارج الجزئي من الكلي.

• جعل لحظة الفردية نهاية المراحل التطورية للروح المطلق على الرغم من كونها تمثل مرحلة التمازج بين الكلي والجزئي؛ لأن هذه المرحلة تركز على الفرد الإنسان وعملية ارتقائه إلى مستوى الإنسان الروحاني.

• على الرغم من تشابه المذهب الهيجلي ومذاهب وحدة الوجود التي تجعل

الله والعالم حقيقة واحدة، وتمثيل الله بوصفه كائناً محايداً للعالم وليس بكائن مفارق، إلا إن الفرق الجوهرى بين الاثنين، هو أن الله عند هيكل الذي يعبر عنه بالروح المطلق أو العقل الكلي يُعد جوهرًا متحركاً بشكل تطوري، في حين أن الله في مذاهب وحدة الوجود يُعد جوهرًا ساكنًا غير متحرك، فضلاً عن أن هيكل رفض بنفسه أن يُنعت مذهبه بمذهب وحدة الوجود.

● يمثل المنطق عند هيكل الفكرة بذاتها، والطبيعة تمثل الفكرة لذاتها، والروح تمثل الفكرة بذاتها ولذاتها.

الله على وفق المنظور الهيجلي كان يمثل عقلاً محضاً لا تجلي له قبل خلق العالم، أي أنه لم يكن معروفاً؛ لأنه يمثل عقلاً كلياً مجرداً، لذلك فهو يحتاج إلى مرحلة تطويرية يمر بها كي يُعرف؛ فخلق العالم (بحسب التمثيل الديني)، وتخرج الجزئي من الكلي (بحسب المنطق الفلسفي)؛ فكانت السماوات والأرض وما اشتملت عليه^(١).

● حالة الاغتراب التي تصيب الفكرة عند تخرجها من مرحلة الكلي إلى مرحلة الجزئي تمثل مرحلة تموضع الروح الإلهي في الروح البشري، وهذا المنطوق الفلسفي يعبر عنه دينياً بشكل تمثلي وهو ظهور الابن من الأب ونزوله إلى العالم

(1) من باب المقاربة أجد تذكيراً لهذه الرؤية بالرؤية العرفانية لمتصوفي الإسلام حين يعززون سبب خلق العالم وما يشتمل عليه إلى الحديث القدسي الذي ورد في: العجلوني (إسماعيل بن محمد): كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، مكتبة القدسي، ج ٢، القاهرة، ١٣٥١هـ، ص ١٣٢. إذ جاء فيه عن رب العزة قوله: «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف؛ فخلقت خلقاً في عرفوني» وقد ورد بصيغة أخرى في: ابن العربي (محي الدين): الحب والمحبة الإلهية، جمع: محمود الغراب، ط ٢، مطبعة نصر، دمشق، ١٩٩٢م، ص ١٢. وهي: «كنت كنزاً لم أعرف، فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق وتعرفت إليهم فعرفوني».

الطبيعي، وهو المتمثل بصورة السيد المسيح ودعوته البشرية للإيمان بالله عن طريق اتباع دعوته؛ للارتقاء معاً في سلم الكمال الروحي، وما يصاحب هذا الارتقاء من مكابدات روحية ومجاهدات جسدية، إلى أن تصل إلى قمة الألم المتمثل بصلب المسيح، وهذا المنطوق الديني يقابله في المنطوق الفلسفي التنقل التطوري للروح المصحوب بالتخارج من الذات ثم العودة إلى الذات، غير أن حالة الروح في حالة الذات الأولى تختلف عنها في حالة الذات الثانية؛ لأن الروح في الأولى تمثل روحاً مجردة، في حين أن الروح في الثانية تمثل روحاً مطلقة، وهذا الاكتمال الروحي جاء - على وفق المنظور الهيجلي - عن طريق الوعي الإنساني، ومن ثم ستظهر عظمة الإله وتكامله في عملية تجسده بالجسد الإنساني (شخص المسيح)، وقبله فكرة الفداء بإذعانه لفكرة الصلب، ثم قيامته، ثم انسكابه في قلوب الأتباع المخلصين.

● يخالف هيجل العلماء الوضعيين في قوله إن الدين ليس نتاجاً بشرياً، أي أن النزعة الدينية لم تنبع من عامل سيكولوجي أو سوسيولوجي، بل هي عمل من أعمال العقل الكلي.

● حركة التطور الديني التي رسم هيجل مسار تشكيلها عبر التاريخ تختلف عن الواقع التاريخي لتلك الحركة، إذ يُقدّم ديناً على آخر أو يؤخره متناسياً زمن ظهور ذلك الدين، وكل ذلك نابع من محاولة هيجل فرض إرادته على كل وقائع التاريخ وحوادثه؛ ليسوغها ويرتبها على وفق فلسفته الشخصية، ومن ثم سيكون التطور الديني الذي تطرق إليه تطوراً منطقياً، لا تطوراً زمنياً.

● لا يمكن لله أو الروح أو العقل عند هيجل الذي يصفه بالمبدأ الأساسي للوجود وبالفعل الخلاق أن يبقى ساكناً متجرداً، بل لابد أن يتموضع، أي أن

ينتقل من فكرة إلى نقيضها، وسبق أن بيّنتُ أن تلك العملية تمثل تخارج الجزئي من الكلي، وقد أكدت مفهوم التخارج وليس الخروج؛ كي لا يُفهم من عملية الخروج انفصال العالم عن الله، واستعملت مفهوم التخارج دلالة على خروج العالم من الله بوصفه صورة مقابلة له مع بقاء الوحدة التكوينية، أي أن العالم صورة تعبيرية عن الله من منظور واقعي إلا أن هذه الصورة ليست لجوهر ساكن، بل لجوهر متحرك متطور يسير مع الصور التعبيرية عن طريق تجليه بوساطة موضوعات مختلفة فنجد تجليات متعددة بتعدد الموضوعات، ولست بصدد الحديث المفصل عن التجليات المتباينة لكونها خارجة عن موضوع الدراسة، والنتيجة التي أود الوصول إليها هي أن حركة الصيرورة الجدلية التي يعزف هيجل على وترها بإيقاع ثلاثي كانت الغاية منها حل إشكالية التناقض بين عقيدة التثليث أو الثالوث المسيحي والعقل؛ وذلك بوساطة المسار التطوري للروح بانتقالها من فكرة إلى نقيضها، ثم إلى وحدة تركيبية، فإن ظهر تناقض بين الأفكار فسيكون الجواب: هو أن المنظور الهيجلي قائم على صراع الأضداد.

● استطاع هيجل بمنطقه الجدلي تحويل فكرة صلب المسيح إلى عملية انبعاث للروح، وإن صراع الأضداد الكامن في هذا المنطق مكن هيجل من تفسير عقيدة الثالوث المسيحي تفسيراً منطقياً عجز عن تفسيره علماء اللاهوت المسيحي أنفسهم، وإن موت المسيح أسهم في تجلي الكلي وعده رمزاً للمحبة المطلقة.

● عدّ هيجل المسيح رمز المصالحة بين المتناهي (الإنسان) واللامتناهي (الله)، وعدّ الكنيسة فعل تلك المصالحة، وفي هذا الطرح الفلسفي تسويغ لأفعال السلطة الكنسية ورجالها، وهو موقف عارضه رجال التنوير بشدة.

● جاءت المسيحية بوصفها الدين المطلق لكونها خاتمة تطور طويل الأمد،

كان المفهوم فيه يتجرد عبر الأديان التاريخية التي كانت تمثل مراحل ضرورية لذلك التطور، من ثبات المفهوم وعدم مطابقته لذاته، إلى مرحلة التوصل إلى الوعي الحقيقي للذات.

● لم يجعل هيجل العقل الكلي أو الروح المطلق أو الله كائناً متعالياً مفارقاً للعالم، ولم يجعله محايداً على وفق ما صرح به أصحاب مذهب وحدة الوجود، بل حاول رسم صورة تجليه بمنزلة قريبة من الوحدة مع المتناهي أو الإنسان عن طريق وعي كل منهما الآخر.

● ينتقل المطلق من الفكر المجرد إلى التعيين الطبيعي ويتجلى في صورة العالم المادي، وتبدأ مسيرته من المقولات المنطقية المجردة إلى أن يصل إلى التعيين في الأشياء المتناهية المحدودة في الطبيعة، ثم يستعيد ذاته المغتربة بعد ذلك بوساطة الوعي الإنساني.

● المطلق عند هيجل لا يعي ذاته إلا عن طريق الإنسان، ومن ثم يمثل الدين معرفة الروح اللامتناهي لنفسه عن طريق الروح المتناهي، ويتعين الله في الدين بوصفه ما بعد المتناهي، وفي الدين يرتفع الإنسان من المحدود إلى اللامحدود.

● طرح هيجل رؤيته في علم المنطق وهي أن الفكرة تشتمل على لحظات ثلاث ومع ذلك تظل واحدة، فكل لحظة تعبر عن الفكرة كاملة، وما ذلك إلا ليوازي الاستنباط المنطقي عقيدة التثليث، وهذا يدل على أن هيجل أراد أن يصبغ المنطق بالصبغة المسيحية؛ كي يتوافق مع منطق المسيحية.

● اشتراك الدين والفلسفة في المضمون، واختلافهما في الشكل.

- السير التاريخي لكل من الدين والفلسفة يُظهرهما متصلين في بداية المسار التاريخي، ثم يظهران متعارضين بعد أن يعي كل منهما ذاته، ثم يعودان للاتصال حين يعي كل منهما الآخر، وهذه نظرة ذاتية موافقة لفلسفة هيغل الشخصية.
- في نقطة تحديد المسار التاريخي للعلاقة بين الدين والفلسفة قصد هيغل بالتصالح بين الدين والفلسفة في نهاية المطاف الحضارة المسيحية، وهو تعبير عن فلسفته الشخصية التي صالحت الدين المسيحي.
- إن موضوع الدين هو موضوع الفلسفة نفسه، فالاثنان يبحثان في العقل الكلي الذي هو بذاته ولذاته وهو الجوهر المطلق، ويحاولان أن يستبعدا التعارض بين المتناهي واللامتناهي، بين الإنسان والله، غير أن الدين يُجري هذه المصالحة بالخشوع في العبادة وعن طريق التمثل، في حين أن الفلسفة تريد إجراءها بوساطة الفكر الخالص، وعلى الرغم من وجود هذا الخلاف بينهما في الوسيلة إلا أن القرابة بينهما قائمة، إذ إنهما يتحدان في المضمون والغاية ولا يختلفان إلا في الشكل.
- غاية فلسفة الدين حل التعارض بين الدين والفلسفة، وهذه نظرة لاهوتية أكثر من كونها فلسفية.
- الفكرة المهمة التي يعبر عنها الدين هي وحدة الله والإنسان التي تعني عودة العقل المتناهي المنعزل إلى الاتحاد مع الله في هوية واحدة، وهذا المضمون الديني هو مضمون الروح المطلق.
- استشهاد هيغل بالنصوص الدينية من غير محاولة التثبت منها تؤثر فيه سلباً؛ إذ يفترض تبين صحة النص قبل الاعتماد عليه وتوثيقه.
- على الرغم من أن فلسفة هيغل تمتاز بالمثالية والتجريد الفكري والحديث

عن تجليات العقل الكلي، إلا أنه عارض أصحاب المنهج العقلاني المتمثل بفلاسفة التنوير في محاولة إخضاعهم الدين إلى حكم العقل.

● يعارض هيغل الأخذ بالمعنى الحرفي للنص الديني ويحاول تفسيره بطريقة تأويلية؛ للخروج من التناقض بين ظواهر بعض النصوص الدينية وما يقبله العقل، وهو بهذا لا يريد إخضاع الدين للفلسفة، بل يحاول تسويغ النصوص الدينية لتلائم الفلسفة، وهنا ينحو منحىً لاهوتياً أكثر من كونه فلسفياً.

● جعل هيغل الفلسفة نهاية المراحل التطورية للروح المطلق، ومن ثم فهي أعلى مرحلة من الدين، وهذا ما يدّعيه هيغل صراحةً، لكن ما لاحظته في فلسفة هيغل بشأن الدين هو اختلاف المضمون الفعلي عن التصريح النظري؛ لأن الرؤية الهيجلية بشأن الدين كانت تعبر عن إسهامات فلسفية لتسويغ عقيدة الثالوث المسيحي.

نقد وتعقيب:

وجدت في موضوع الفرق بين مجال الدين ومجال الفلسفة أن المجالين يشتمل كل منهما على منهج وقضايا وغايات يتعاطاها في مجال بحثه الخاص به، وبعض هذه القضايا مشترك بين الدين والفلسفة، وإن اختلفت طبيعة المعالجة. وللدين قداسة عند المؤمنين ويشتمل على بعض الأسرار التي تتجاوز حدود العقل؛ لذلك يحاول رجل الدين إزالة التعارض بين تلك الأسرار والفهم العقلي، مع وجود بعض الرؤى الدينية التي تعتقد عدم إمكان الإيمان بأي موضوع ديني مع اشتراط البرهنة العقلية عليه؛ لأن ذلك يؤدي إلى أن يكون المؤمن عابداً لعقله لا مُتَّبِعاً لدينه، ومن ثم يكون من الأولى إيجاد ساحة مشتركة للتعاون بين رجل الدين والفيلسوف والبحث معاً في تفاصيل حقائق الحياة، فلا يقف رجل الدين عند الجمود، ولا يؤدي غرور الفيلسوف إلى الشطط.

كذلك وجدت ترابطاً وثيقاً بين الدين والفلسفة إلى حد يمكن القول معه إنه لا دين بلا فلسفة، ولا فلسفة بلا دين، والمضمون الأول ينطبق على كل الأديان، فالترابط المنطقي يرافق الدين بدءاً من مصادره الأولى (النصوص المقدسة)، ويشهد حضور الفلسفة في الشروح الموضوعية على هذه النصوص، وهي شروح متباينة أحياناً إلى حد تسببها في انقسام الدين الواحد على مذاهب متعددة. ويظهر أثر الفلسفة والمنطق في الصياغات العقائدية التي تتضمن ردوداً على الأديان أو المذاهب الأخرى التي لا تقف موقفها، وقد بدأ ظهور التزاوج بين النصوص الدينية والأفكار الفلسفية على يد اللاهوتيين المسيحيين وعلماء الكلام المسلمين؛ من أجل الدفاع عن العقيدة وتوضيح أفكارها للآخرين، وظهرت حالات التوفيق بين الدين والفلسفة على يد الفلاسفة المسلمين، ثم انتقلت إلى الفكر الغربي.

أما ما يتعلق بالرؤية الهيجلية فوجدت أن هيجل كان بارعاً في تأليف رؤية فلسفية بشأن الدين، كان ظاهرها الإعلاء من شأن الفلسفة، وباطنها تسويغ عقيدة الثالوث أو التثليث، وربما لا يتفق الكثير من الباحثين معي في هذا التحليل، ولا سيما أن بعض الفلاسفة المتأثرين بهيجل قد فسروا الرؤية الفلسفية على أنها رؤية لا تمت للدين بصلة، وأن الروح المطلق لا علاقة له بإله الديانات السماوية، ومن ثم ستكون رؤية هيجل بشأن الدين تعبر عن رؤية مثالية لا وجود لها، بمعنى أنها نسج من خيال الفيلسوف الخصب، وهذا الطرح الأخير كان ناتجاً عن التأويل الذاتي لألفاظ هيجل الغامضة، لذلك تعمدتُ الإسهاب وتكرار بعض العبارات بصيغ مختلفة؛ كي تتوضح الصورة بشكل أفضل، فغايتي التبسيط لا التعقيد، هذا من جهة، ومن جهة أخرى وجدتُ عدداً من الباحثين تأثروا بهيجل الشاب في كتاباته اللاهوتية التي كان متأثراً فيها بكانط، مع عدم مراعاة هيجل الشيخ الذي اختلفت رؤاه، ولست الآن بصدد عقد مقارنة بين كتابات هيجل اللاهوتية في مرحلة الشباب مع محاضرات هيجل الشيخ في فلسفة الدين؛ لأن بُغيتي من هذا الفصل تحري جدلية العلاقة بين الدين والفلسفة، وقد وجدتُها في فلسفة هيجل المتعلقة بالدين، ولا أريد الإسهاب أكثر من ذلك في التعقيب على الرؤية الهيجلية؛ لأن نقاط الاستنتاج تضمنت ما فيه الكفاية.

الفصل الخامس

ماهية فلسفة الدين

* تمهيد.

* موضوعات فلسفة الدين.

* العلوم المُستفادَة.

* الفرق بين فلسفة الدين وعلم اللاهوت.

* حقيقة فلسفة الدين.

* تعقيب.

تمهيد

اعتاد الباحثون في بداية بحثهم تحديد مفهوم المشكلة المرادة معالجتها في سياق بحثهم، لكنني ارتأيت الابتعاد عن النمط التقليدي في البحث الأكاديمي، إذ لم أُعرّف مصطلح فلسفة الدين ولم أتطرق إلى ماهية فلسفة الدين في بداية بحثي الحالي بوصفه أساس المشكلة المدروسة التي أروم الخوض فيها، وابتدأت بمنهج تحليلي حللت به مفردات ذلك المصطلح، وتناولت مفردة الدين مستقلة بوصفها الموضوع الرئيس الذي يُتفلسف بشأنه، وحاولت تحديدها بوصفها مفهوماً، ثم اتجهت صوب ما يتعلق بهذا المفهوم من جوانب أساسية تتصل بالإنسان استناداً إلى السمة التي تميزه من باقي الكائنات الحية وهي النزعة الدينية، فضلاً عن سمة اللغة المعبرة عما يجول في عقله من أفكار وفي وجدانه من مشاعر، وما لها من تعامل مباشر وغير مباشر مع النصوص الدينية، وهذا ما حصل في الفصول الثلاثة السابقة.

بعد ذلك انتقلت إلى بيان العلاقة بين المفردتين المنضويتين تحت مصطلح فلسفة الدين، وهو ما حصل في الفصل الرابع، كل ذلك من أجل أن تكون نقطة انطلاقي صحيحة وصولاً إلى المراد الذي أبتغيه من هذا الباب (التأسيس الفلسفي للدين)، بشكل تسلسل منطقي من غير قفزٍ على المراحل السابقة، ومن ثم يكون الأساس الذي سأبني عليه المقولات القادمة في الباب الثاني صحيحاً.

وسأحاول في هذا الفصل الإدلاء بدلوي من جديد في بئر المعرفة الفلسفية؛ لأغترف من منهله العذب ذلك الشراب الممزوج من الدين والفلسفة ليكون

بالنتيجة شراب «فلسفة الدين» الذي يجهل طعمه الكثيرون، ويحكمون على مذاقه برؤية أشباهه، وللتعريف بمكونات ذلك الشراب الجديد سأكون محتاجاً إلى تعرّف الموضوعات التي يحتاج إليها فيلسوف الدين في بحثه، وتعرّف أهم العلوم التي يحتاج إليها في عمله، ثم سأعرج على توضيح الفرق بين فلسفة الدين وعلم اللاهوت، وأخيراً سأحاول تقديم كأسٍ من ذاك الشراب المشتمل على ماهية فلسفة الدين.

موضوعات فلسفة الدين:

لكل مجال معرفي موضوعاته التي تخصه، وتميزه من باقي المجالات المعرفية، ويستطيع الباحث في ذلك المجال التحرك في إطار بحثه، بمعرفة الموضوعات المنضوية تحت ذلك المجال. ولما كان مجال بحثي الحالي هو فلسفة الدين لذلك سأحاول التطرق إلى مجموعة من الموضوعات التي اقتطفتها من كتب عدة؛ لوجود خلاف في تحديد تلك الموضوعات، أماً أن تتحدد على وفق النهج الحالي، ومن هذه الموضوعات^(١):

١ - تحديد معنى الدين: يُبحث في هذا الموضوع عن ماهية الدين، بإيجاد صيغة تعريفية شاملة لمفهوم الدين بشكل عام، وما تشتمل عليه تلك الصيغة من جوانب نفسية واجتماعية وأخلاقية وما إلى ذلك.

(١) يُنظر مع المقارنة: شقير (محمد): دراسات في الفكر الديني (فلسفة الدين والكلام الجديد)، ط ١، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠٨م، ص (٦٧ - ٦٨). مع: المحمودي (مجتبى): مدخل إلى الكلام الجديد وفلسفة الدين، بحث في كتاب «علم الكلام الجديد وفلسفة الدين»، إعداد: عبد الجبار الرفاعي، ط ١، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠٢م، ص (٤٠٥ - ٤٠٨). كذلك: حب الله (حيدر): علم الكلام الجديد قراءة أولية، بحث في كتاب «علم الكلام الجديد وفلسفة الدين»، ص (٣٩ - ٤٤).

٢ - نشوء النزعة الدينية: يُبحث في هذا الموضوع عن أصل الحس الديني لدى الإنسان: أفطري هو أم مكتسب؟ وإذا كان من النوع الأول: أفيكون مصدره الله أم يكون مصدره شيئاً آخر؟ وإذا كان من النوع الثاني فما أسباب ظهوره: أهو الخوف أم هو الجهل أم هو الطبقية أم هو شيء غير ذلك كله؟ وتُطرح في هذا المجال نظريات عدة لتعليل ظاهرة التدين، منها ما يصب في الجانب السيكولوجي، ومنها ما يصب في الجانب السوسولوجي وما إلى ذلك.

٣ - طبيعة اللغة الدينية: يُبحث في هذا الموضوع عن طبيعة اللغة الدينية من حيث تحري مضمون ألفاظها: أتحمل دلالة معرفية أم أنها فارغة لا تحمل معنى؟ وهل للغة الدينية منطق خاص بها يختلف عن منطق البحث العلمي، ومنطق اللغة الاعتيادية، ومنطق اللغة الفنية والأدبية، وغيرها؟ أو إخبارية طبيعة قضايا اللغة الدينية أم إنشائية؟ أو دلالة حقيقية تحمل تلك القضايا أم دلالة مجازية؟ وهل يستطيع الإنسان المخلوق المحدود بحدود كثيرة أن يعرف الله؟ وكيف يصفه؟ وما هي قيمة توصيفاته؟

٤ - عقلانية الدين: يُبحث في هذا الموضوع عن الطريقة التي تُمكن من إثبات القضايا الدينية، أعن طريق العقل تكون أم عن طريق الإيمان؟ وما الذي يعنيه كل من التعقل والتعبّد في إطار الدين؟ وهل ثمة وشيجة بين الاثنين، وما حقيقتها إن وُجدت؟

٥ - التجربة الدينية: يُبحث في هذه الموضوع عمّا يجده المؤمن في نفسه من إيمان بحقيقة متعالية وخضوع وانقياد لها، فما حقيقة هذه التجربة؟ وما مصدرها؟ وما الفرق بين التجربة الدينية والتجربة الأخلاقية؟ وما المعيار في اختبار التجربة الدينية وإثبات صدقها من عدمه؟

٦ - نطاق الدين: يُبحث في هذا الموضوع عن حدود المجال الديني، أينحصر في إطار السلوك الخلقي للفرد والمجتمع، أم يمتد ليشمل نواحي متعددة من الحياة البشرية كالسياسية والاقتصادية وما إلى ذلك؟ وما تأثير ذلك في الفهم الديني كله؟

٧ - المبادئ المشتركة بين الأديان: يُبحث في هذا الموضوع عن إمكان وجود جوهر مشترك بين الأديان وتعرّف حقيقته إن وجد، كذلك يُبحث عن المبادئ التي تسري موضوعاتها في معظم الأديان، مثل الألوهية ومشكلة الشر ومصير الإنسان بعد الموت وما إلى ذلك.

٨ - علاقة الدين بالمجالات العلمية: يُبحث في هذا الموضوع عن مدى التأثير والتأثر المتبادلين بين مجال المفاهيم الدينية ومجال نتائج العلوم الطبيعية والإنسانية والاجتماعية، وإمكان التوفيق بين المجالين منطقياً وموضوعياً، وتُناقش فيه موضوعات مثل: ما حقيقة المعجزة؟ وما حقيقة وجود عالم آخر تسكنه الملائكة والجن ومخلوقات أخرى؟ وما حقيقة الإرادة الإنسانية؟ وغيرها كثير.

العلوم المُستفادَة:

بعد معرفة أبرز الموضوعات التي يتناولها فيلسوف الدين في مجال عمله، أنتقل الآن إلى أبرز العلوم التي يستفيد منها فيلسوف الدين في نطاق دراسته، وهي:

أولاً: 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، ويناقش الدوافع الموجبة لاعتماد الإنسان الدين، ويتناول بالتحليل والتعليل والاختبار الديني الواقع المعيشي للإنسان بمفرده، ويحدد هذا الاختبار الديني بأنه مجموع بُنى ذهنية

ودوافع وأنماط سلوكية ومواقف وتصورات أحدثها الدين في نفسية الفرد؛ عن طريق اعتقاده بالله أو ما يعدّه ذلك الفرد إلهاً، وانتمائه إلى المجموعة الدينية^(١).

ثانياً: علم الاجتماع الديني:

يُعد علم الاجتماع الديني علماً وصفيّاً تقريرياً، يرمي إلى دراسة المجتمعات الدينية وما تشتمل عليه من نُظم 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 بالدفاع عن عقيدة دينية محددة أو تسويق طقس ديني لجماعة دينية معينة، بل يحاول أن ينظر إلى الأمور نظرة موضوعية ويتجرد من النزعة الشخصية، ويعالج الظواهر الدينية بوصفها نُظماً اجتماعية لا من حيث مصدرها، وإنما من حيث أثرها في الحياة البشرية، وتأثرها ببقية النظم الاجتماعية القائمة^(٢).

(1) يُنظر مع المقارنة: الخوري (بولس): في فلسفة الدين، ط ١، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠٢م، ص ١٤. مع: الخُشت (محمد عثمان): مدخل إلى فلسفة الدين، ص ٣٦. كذلك: كاشفي (محمد رضا): فلسفة الدين والكلام الجديد، بحث في كتاب «علم الكلام الجديد وفلسفة الدين»، ص ٤٢٦.

(2) يُنظر مع المقارنة: شاهين (مصطفى): علم الاجتماع الديني، ط ١، دار إحياء التراث للطباعة، مصر، ١٩٩١م، ص (٣٨ - ٣٩). مع: الخُشت (أحمد): الاجتماع الديني، ص (٤٠ - ٤٢). كذلك: الخُشت (محمد عثمان): مدخل إلى فلسفة الدين، ص ٣٦. أيضاً: كاشفي (محمد رضا): فلسفة الدين والكلام الجديد، ص ٤٢٦.

ثالثاً: 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 علم أنثروبولوجيا الدين بالمقارنة بين الأديان البدائية والأديان المتحضرة 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^(١).

رابعاً: علم الظواهر الدينية (فينومينولوجيا الدين):

تحاول الفينومينولوجيا حدس الظاهرة ووصفها كما تبدو لتجربتنا المباشرة، أي وصف طبيعتها وطرق تجلياتها وتعبيراتها عن نفسها، وتركز الظاهراتية على كلية التجلي الظاهراتي في التجربة الإنسانية، والتوجه إلى موضوع بحثها بوصفه أمراً قائماً في ذاته لا يمكن رده إلى ظاهرة أخرى تحويه. وما يميز الفينومينولوجيا الدينية من غيرها ميلها إلى العمومية وتقصيها كل ما هو مشترك وعام بين الظواهر الدينية، واستقصاؤها البنية الجوهرية والمعنى في الظاهرة الدينية عن طريق وصف موضوعاتها وتنظيمها، ويتحاشى الظاهراتي فرض أحكامه وقيمه

(١) يُنظر مع المقارنة: الخطيب (محمد): الأنثروبولوجيا الثقافية، ط ٢، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، دمشق، ٢٠٠٨م، ص (٥٣ - ٥٧). مع: درنوني (سليم): محاضرات مقياس الأنثروبولوجيا الدينية، جامعة تبسة، الجزائر، بلا تاريخ، ص (٦ - ٩).

على موضوع بحثه، والموقف الفينومولوجي يُعنى بالحوادث والخبرات، وتقوم حقيقته على الوقائع لا على الأحكام، ولا يلتفت الباحث إلى ما وراء الظاهرة من محيط وتاريخ، ويحاول الظاهراتي اكتشاف مرتكزات الظواهر الدينية مثل الدعاء والفداء وما إلى ذلك، كما يسعى لاكتشاف مرتكزات الظواهر ذات الصلة بالدين مثل السحر والأسطورة، كذلك يسعى الظاهراتي لاكتشاف العناصر التي يتكون منها الدين، والأمور الثابتة في سائر الأديان أو في دين خاص، وليس بإمكان فينومينولوجيا الدين الإمام بالإلهي إلا عبر الإنسان الذي يمارس الظواهر والأنشطة الدينية، فهي تستطيع تحليل الإجابة التي يقدمها الإنسان عن تجلّي أمر مقدس أو عن تجربة وجودية يجيهاها. والظاهراتية لا تهتم بالتطور التاريخي، بل تضعه بين قوسين؛ باحثة عن جوهر الأشياء، وهي تروم إرساء معنى كوني، لا تاريخ أديان محدود بمادته في الزمان والمكان^(١).

خامساً: علم تاريخ الأديان:

يمثل علم تاريخ الأديان دراسة وصفية 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، ويستقصي العوامل التي أثمرت رقي بعض الأديان وتطورها، والبحث عن العوامل التي أسهمت في تحجر أديان أخرى وتخلفها. ويعتمد علم تاريخ الأديان

(1) يُنظر مع المقارنة: مسلان (ميشال): علم الأديان (مساهمة في التأسيس)، ترجمة: عز الدين عناية، ط ١، كلمة والمركز الثقافي العربي، (أبو ظبي - بيروت - الدار البيضاء)، ٢٠٠٩م، ص (١٧٠ - ١٨٥). مع: السوّاح (فراس): دين الإنسان، ص (١٣ - ١٥). كذلك: كاشفي (محمد رضا): فلسفة الدين والكلام الجديد، ص (٤١٧ - ٤١٨).

على أعداد كبيرة من الآداب والرسوم الدينية والرموز والأساطير والمعتقدات الدينية؛ بوصفها وثائق تدل على الواقعة الدينية، والباحث في هذا المجال يصف الوقائع التاريخية لدينٍ ما أو لمجموعة أديان، من غير المفاضلة بين دين وآخر^(١).

سادساً: علم مقارنة الأديان أو علم الأديان المقارن:

يُعنى هذا العلم بالدراسة المقارنة الوصفية تارة، وبالدراسة النقدية بين الأديان تارة أخرى، من حيث المعتقدات والرؤى والكتب المقدسة. ويتناول هذا العلم دراسة ديانات 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 سماوياً أم وضعياً، ومن ثم يكشف عن أوجه الشبه والخلاف في تصوراتها بشأن العالم والإنسان والألوهية والمنشأ والمصير وغيرها، ويبحث هذا العلم في نشأة دينٍ ما وارتقائه وانحطاطه، وأشكال تحوله وبقائه أو فنائه، وذلك في إطار الحياة الجماعية، وفي إطار التاريخ المقارن للأديان^(٢).

(١) يُنظر مع المقارنة: صعب (أديب): الدين والمجتمع (رؤية مستقبلية)، ط ٢، دار النهار للنشر، بيروت، ١٩٩٥ م، ص (١٤٦ - ١٤٨). مع: كاشفي (محمد رضا): فلسفة الدين والكلام الجديد، ص ٤٢٥.

(٢) يُنظر مع المقارنة: جيب: علم الأديان وبنية الفكر الإسلامي، ترجمة: عادل العوا، ط ١، منشورات عويدات، بيروت - باريس، ١٩٧٧ م، ص ٥. مع: الحُشت (محمد عثمان): تطور الأديان، ص (٣٤ - ٣٦). كذلك: الخوري (بولس): في فلسفة الدين، ص ١٥.

الفرق بين فلسفة الدين وعلم اللاهوت^(١):

يخلط كثير من الباحثين بين مجال فلسفة الدين ومجال علم اللاهوت، ولتوضيح الفرق بين المجالين؛ سأسلط الضوء على تلك الصورة لإظهارها على حقيقتها، والفرق يكمن في الموازنات الآتية^(٢):

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

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

(1) (علم اللاهوت) Theology: علم يبحث في الله وصفاته وعلاقته بالعالم والإنسان، ويبحث في أصول الدين المسيحي، ويرادفه علم الكلام عند المسلمين، وهو بهذا يمثل علم أصول دين محدد. والموازنة بين فلسفة الدين وعلم اللاهوت تنطبق على علم الكلام وعلى علم أصول أي دين محدد سواء أكان سائياً أم وضعياً، والمراد من هذا الإيضاح هو إزالة اللبس الحاصل عند بعضهم من حيث خلطهم بين فلسفة الدين وعلم الكلام أو علم اللاهوت أو علم أصول دين ما.

(2) يُنظر مع المقارنة: فياض (حبيب): مقاربات في فهم الدين، ط ١، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ٢٠٠٨م، ص (١٣٦ - ١٤٦). مع: الحُشْت (محمد عثمان): مدخل إلى فلسفة الدين، ص ٣٧. كذلك: المحمودي (مجتبى): مدخل إلى الكلام الجديد وفلسفة الدين، ص (٤٠٣ - ٤٠٤). أيضاً: كاشفي (محمد رضا): فلسفة الدين والكلام الجديد، ص (٤٤٤ - ٤٤٥).

٣ - وظيفة فلسفة الدين ليست 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 للدين ما بناءً على أُسس عقلية محضة؛ لأنها تنتهج المنهج البرهاني، ويتخذ فيلسوف الدين العقل والواقع المُتعيين معياراً للتمييز بين الحق والباطل. أما علم اللاهوت فينطلق من نقطة بدء ذاتية تقوم على التسليم المطلق بصحة عقيدة ما؛ لذلك فهو يسير على مبدأ «آمن ثم تعقل»، ويتخذ اللاهوتي فهمه للنص الديني معياراً للتمييز بين الحق والباطل، ويكون علم اللاهوت من بدايته إلى نهايته منحازاً إلى دين معين، وينتجج المنهج الجدلي لتسوية أصول عقيدة ما.

٤ - تحاول فلسفة الدين تحري مدى عقلانية المعارف والمعتقدات الدينية بمحاكمة تلك المعارف والمعتقدات، وهنا تمثل فلسفة الدين معرفة بشرية للدين. أما علم اللاهوت فإنه يؤمن بالمعارف والمعتقدات لدين معين أولاً، وينقلها للآخرين بإثبات عقلانيتها ثانياً، وهنا يُمثل علم اللاهوت معرفة دينية لدى البشر. فنلاحظ أن موضوع فلسفة الدين وجود الدين منظوراً إليه فلسفياً من منطلقات خارج إطار الدين بما قد يفضي إلى إثباته أو نفيه، أما موضوع علم اللاهوت فهو وجود الدين وارتباطه بالمنظومة الوجودية الكونية، إذ يُراد إثباته والدفاع عنه من منطلقات داخل إطار الدين مؤسّسة على اعتقاد سابق بوجود الدين وحقائيقته.

٥ - يتخذ العقل موقع الريادة في سياق منهج فلسفة الدين؛ لوجود تلازم قائم بين المنهج العقلي وأي جهد فلسفي، أما العقل في سياق المنهج اللاهوتي فيتخذ موقعاً ثانوياً؛ لأنه مسبق بالمعرفة التي مصدرها الوحي ومُسخرٌ لخدمتها.

والعقل في فلسفة الدين يجمع في آن واحد بين كونه أداة في الاستدلال والإثبات، وكونه مصدراً في المعرفة الفلسفية التي يفترض أن تكون غير مسبوقة إلا بديهيّات العقل ومُسلّماته، أما في اللاهوت فالعقل محكوم بالنتائج المستمدة سلفاً من الوحي، والمطلوب منه البحث عن المقدمات المُفضية إليها. وهنا نجد العقل في فلسفة الدين يمثل العقل التحرري والموضوعي ويوصف بـ«العقل المعرفي»، في حين أن العقل في علم اللاهوت يكون خاضعاً لمعتقدات لا يمكنه الحياد عنها ويوصف بـ«العقل التبليغي».

حقيقة فلسفة الدين:

إن الفلسفة بمعناها العام تمثل النظرة النقدية تجاه جميع أنشطتنا ومعارفنا وعلومنا؛ من أجل التوصل إلى مفاهيم نظرية، وممارسات عملية أصوب وأفضل لهذه الأنشطة والمعارف والعلوم، وهنا تتجلى إحدى غايات فلسفة الدين بتناول العقائد الدينية؛ للكشف عن الترابط أو التناقض فيما بينها، وبتحليل لغتها والموازنة بينها وبين الاستعمالات الأخرى للغة، وتحليل لغة الدين وموازنتها بالاستعمالات الأخرى للغة ضروري؛ للتمييز بين مسائل عدة مثل: المنطق والفهم واليقين والصواب والخطأ، فمنطق الدين شيء ومنطق العلوم شيء آخر، ومقاييس الفهم والصواب والخطأ واليقين مختلفة في الدين عمّا هو عليه في العلوم. إن فلسفة الدين تحلل المفاهيم المتعلقة بالحياة الدينية، ومن هذه المفاهيم المعجزة وقواعد السلوك والعقل والإيمان والتجربة الدينية ونطاق الدين وغيرها، وهذا يحصل بطريقة نقدية من غير تبني أية نظرة لاهوتية أو تاريخية أو شعبية أو حتى فلسفية. إن فلسفة الدين ليست عقيدة، لكن هذا لا يعني أنها غير ذات صلة بالعقيدة الدينية، ويظهر أثر الفلسفة الصحيح في العقيدة عن طريق صياغة

عقائدية واضحة وخالية من التناقض أو التعارض، ولا سيما مع الكتاب الذي تعدّه الجماعة الدينية كتاباً مقدساً، وإذا كانت إعادة صياغة العقائد الدينية مسألة عسيرة، فإن أثر الفلسفة يظهر في فهم تلك العقائد فهماً نقدياً، فيتمثل في البحث عن المعاني الحقيقية الخفية وراء الصياغات الشكلية^(١).

إن الفلسفة ليست مرتبطة بالدين وحده، بل بحياة الإنسان اليومية، وبكل أنشطته العلمية والسياسية والفنية وما إلى ذلك، وهي تطرح أسئلة بشأن الدين، وما يتعلق بباقي الأنشطة الإنسانية، وهذه الأسئلة تفتح المجال لانبثاق فلسفة الدين وفلسفة الأخلاق وفلسفة العلم وغيرها، فكما أن فلسفة الدين تطرح أسئلة بشأن الدين، وتحاول الإجابة عنها من غير أن تحل محله أو تؤدي وظيفته، كذلك الحال مع بقية الأنشطة الإنسانية، وكما أن ممارسة الإنسان للدين من شأنها أن تحصل على نحو أفضل إذا هو ربطها بالمسائل الفلسفية في هذا النطاق، كذلك الحال يكون عند ممارسته للأخلاق والسياسة والعلم والفن أفضل في حال أدرك طبيعة النشاط الذي يمارسه وعلاقته ببقية قطاعات الحياة. وكما أن فلسفة الجمال لا تُعنى بهذا الخط الفني أو ذاك وتحاول تسويغه، وفلسفة السياسة لا تربط نفسها بنظام معين، من ثمّ يمكن القول إن فلسفة الدين ليست فلسفة هذا الدين أو ذاك، لكنها فلسفة الدين بوصفه ديناً، ومن هنا كان لا بد لفيلسوف الدين من دراسة مجموعة من العلوم المرتبطة بالدين؛ لمعرفة ما يمارسه الناس في حضارات مختلفة باسم الدين، ومن ثمّ نتوصل إلى أن عمل فلسفة الدين هو تحديد نطاق الدين ومنطقه، وهذا غير مقصور على فلسفة الدين، بل يشمل باقي الأنشطة الإنسانية، وفلسفة العلم تُعنى بتحديد منطق العلم ونطاقه، وهذا يسري إلى باقي الأنشطة الإنسانية الأخرى، وقد حدد بعضهم نطاق الدين هو ما يتجاوز الطبيعة، ومنطقه

(١) يُنظر: صعب (أديب): الدين والمجتمع، ص (١٤٨ - ١٥٠).

بما يتجاوز العقل، وما إلى ذلك من آراء متعددة^(١) سأحاول تسليط الضوء على بعضها في الفصول اللاحقة.

نستطيع الآن بعد عبور مراحل عدة أن نقول: إن فلسفة الدين تمثل التفسير العقلاني للموضوعات الدينية بالفحص الحر للأديان، والكشف عن طبيعة الدين من حيث هو دين، أي عن الدين بشكل عام من حيث هو منظومة متماسكة من المعتقدات والممارسات المتعلقة بأمر مقدسة، ومن حيث هو نمط للتفكير في قضايا الوجود، وامتحان العقائد والتصورات الدينية للألوهية والكون والإنسان، والبحث في الطبيعة الكلية للقيم والنظم والممارسات الدينية، ونمط تطور الفكر الديني عبر التاريخ، وتحديد العلاقة بين التفكير الديني وأنماط التفكير الأخرى؛ للوصول إلى تفسير كلي للدين يكشف عن منابعه في العقل والنفس والطبيعة وأسسها التي يقوم عليها، وطبيعة تصوره للعلاقة بين المتناهي واللامتناهي، والمنطق الذي يحكم نشأته وتطوره واضمحلاله. وتستعين فلسفة الدين لتحقيق ذلك بمنجزات العلوم الإنسانية والاجتماعية، مثل علم النفس الديني وعلم الاجتماع الديني وعلم أنثروبولوجيا الدين وعلم فينومينولوجيا الدين وعلم تاريخ الأديان وعلم الأديان المقارن، لكنها لا تقبل نتائج هذه العلوم قبولاً مطلقاً، بل تختبرها وتمحصها؛ للتمييز بين اليقيني والمحتمل منها، وتستعين كذلك بنتائج العلوم الطبيعية التي دخلت حيز الثبوت لا التي لا تزال في طور الفروض والنظريات مثل علم الأحياء والفيزياء والفلك وغيرها، وتستعين بها في تقويم العقائد الدينية المتعلقة بطبيعة الإنسان والعالم، وتنتهج فلسفة الدين المنهج العقلاني النقدي في دراسة الدين^(٢).

(1) يُنظر: صعب (أديب): المقدمة في فلسفة الدين، ص (٨٤ - ٨٨).

(2) يُنظر: الحُثث (محمد عثمان): مدخل إلى فلسفة الدين، ص (٣٥ - ٣٦).

وهنا يمكن إثارة سؤال هو: أيشترط أن يؤمن فيلسوف الدين بعقيدة ما أم لا يشترط ذلك؟ وسنجد الإجابة عند فريقين: فريق يرى أنه ليس لازماً أن يكون فيلسوف الدين متديناً، بل يمكن أن يكون مُنكراً لله أو مؤمناً به أو لا أدرياً لأنه يُفترض أن يكون غير ملتزم بدين معين؛ لهذا كانت كلمة دين في فلسفة الدين مطلقة وغير مقيدة بدين معين، ومن هذا المنطلق مثلت فلسفة الدين إحدى شعب الفلسفة المضافة، وهذا سبب اشتغالها على أحد الأحكام الكلية الفلسفية، أي تحري الحقيقة والبحث العقلاني الحر؛ لذلك لا ينبغي لفيلسوف الدين من الناحية الفلسفية ومن جهة كونه مُقوماً وناظراً للدين بنظرة خارجة عنه أن يكون ملتزماً أو مؤمناً بالدين موضع دراسته وبحثه. في حين يعتقد فريق آخر ضرورة أن يكون فيلسوف الدين متديناً؛ لأن شخصاً ما إذا أراد التأمل والتفكير بعقلانية من غير أن يمتلك تجربة دينية سيكون غير قادر على فهم الدين، ويعتقد هؤلاء وجوب البحث في فلسفة الدين على أساس التجربة الدينية؛ لأن كل موضوعات فلسفة الدين مثل الإيمان والعبادة والوحي والخلود وغيرها داخلية في التجربة الدينية، والإبهامات المرتبطة بفلسفة الدين تقع فقط حين يستفيد العقل من التجربة الحقيقية في سعيه النقدي للدين، كما يعتقدون أن البحث في الدين على وفق نظرية علمية بالمعنى الدقيق للكلمة غير ممكن؛ لأنه على الرغم من وجود بعض الشبه الظاهري، إلا أن أهداف العلم والدين ومناهجها متفاوتة، ونحن لا نستطيع عن طريق جمع المعطيات وتقسيمها والموازنة بينها الوصول إلى الماهية الواقعية للتجربة الدينية؛ لأن أي سعي لتبيين التجربة الدينية وتفسيرها بالتفكيك والتحليل والمشاهدة لن يتعد عن الأخطاء النفسية.

وبناءً على الرؤية الأخيرة يمكن لفيلسوف الدين البدء بتقويم وتحليل عقلائي لعناصر دين ما حين يُجرب تلك العناصر شخصياً ويكون قد أدركها بعمق

ودقة^(١).

أصبحت فلسفة الدين حقلاً معرفياً مستقلاً، ومبحثاً فلسفياً منفصلاً له حدوده ومناهجه وموضوعاته منذ نهاية القرن الثامن عشر، وما زال بعضهم يخلط بينه وبين علم الكلام أو علم اللاهوت أو بينه وبين علم الأديان المقارن أو بينه وبين الميتافيزيقا، والواقع أن فلسفة الدين مبحث مستقل عن تلك المجالات، وبدأ بوصفه مبحثاً فلسفياً نسقياً ومُنظماً مع كانط في كتابه «الدين في حدود العقل وحده»، لكن لا شك في أن جذور هذا المبحث ومقدمات انبثاقه بشكل متكامل بدأت قبل ذلك الوقت، إذ سبقت هذا التاريخ مناقشات عدة لكثير من موضوعات فلسفة الدين، لكنها لم ترق لتكوّن فلسفة للدين متكاملة العناصر والأركان ومُحكمة المنهج تعتمد على العقل وحده، ومبرأة من الانحياز أو الدفاع اللاهوتي أو العقائدي، والموضوع هنا شبيه بعلم المنطق وانبثاقه مع أرسطو^(٢) فهو

(1) يُنظر: كاشفي (محمد رضا): فلسفة الدين والكلام الجديد، ص (٤٢٠ - ٤٢٢).

(2) (أرسطو) Aristotle (٣٨٤ - ٣٢٢) ق. م: فيلسوف يوناني، وعالم موسوعي، ومؤسس علم المنطق، وأشهر تلاميذ أفلاطون، ومرري الإسكندر. يُعد من أبرز الفلاسفة في تاريخ الفكر الفلسفي، ترك أثراً عميقاً في الفكر اليوناني ومن بعده في الفكر المسيحي والفكر الإسلامي والفكر الحديث. يمتاز على أستاذه أفلاطون بدقة المنهج، واستقامة البراهين، والاستناد إلى التجربة الواقعية. لُقّب بالمعلم الأول، تقسم أعماله بحسب تصنيف موضوعاتها: فقسم يتعلق بالكتب الطبيعية، وأخرى بالكتب الميتافيزيقية، وأخرى بالكتب الأخلاقية، وأخرى بالكتب الشعرية، وأخرى بالكتب المنطقية، والأخيرة تشمل: «المقولات»، ويبحث فيه عن أعم الصفات التي تطلق على الموجودات من الناحية المنطقية مثل: الجوهر والكم والكيف وما إلى ذلك، و«العبرة»، وفيه يبحث في القضية من الناحية المنطقية، و«التحليلات الأولى»، وهي بحث في القياس، و«التحليلات الثانية»، وهي بحث في البرهان، و«الجدل»، وفيه يبحث في الحجج المحتملة، و«المغالطة السفسطائية»، وفيه يبحث في المغالطات.

ليس مخترعاً من عدم، إذ كانت هناك إسهامات منطقية سابقة له في الشرق أو الغرب، لكنها كانت إسهامات متناثرة ومختلطة ببعض مباحث الفلسفة، وجعل أرسطو المنطق مبحثاً فلسفياً مستقلاً ومجالاً معرفياً مُحكم المنهج ومُحققاً لشروط العلم، وهو بالضبط ما فعله كانط بفلسفة الدين، ولا سيما أن الأخير فحص الحقائق الدينية فحصاً عقلياً حراً، وحلل الدين تحليلاً نقدياً من حيث هو دين، وتجنب طرق اللاهوت وأغراضه. وقدّم كانط في كتابه المذكور آنفاً الذي ظهر عام ١٧٩٣م تفسيراً عقلياً نقدياً للدين بشكل كلي من منظور العقل النظري والعقل العملي، وأخضع فيه المعتقدات الدينية والعلاقة بين الإنسان والله كما يقدمها الدين للبحث الفلسفي المستفيض، مُحكماً المعايير العقلية وحدها. أما مصطلح فلسفة الدين فظهر في بداية القرن التاسع عشر، إذ بدأ شيوعه واستعماله للدلالة على مجال فلسفي مستقل ومنفصل، ويرجع الفضل في هذا إلى هيغل في كتابه «محاضرات في فلسفة الدين» المنشور عام ١٨٣٢م، وهي السنة التي تلت وفاته، وبعدها توالى المؤلفات التي تحمل اسم «فلسفة الدين» أو تشتمل على موضوعات تتعلق بفلسفة الدين^(١).

(١) يُنظر: الحُثث (محمد عثمان): تطور الأديان، ص ٥١.

تعقيب:

اعتدت في الفصول السابقة أن أورد فقرة النقد والتعقيب في آخر المطاف؛ لمناقشة بعض الآراء الواردة في سياق البحث وإبداء الرأي بشأنها، وسأكرر ذلك النهج في الفصول اللاحقة، لكن الوضع يختلف في هذا الفصل عمّا عليه الأمر في بقية الفصول لعدم احتواء هذا الفصل على آراء لفلاسفة بشأن الدين وموضوعاته، كذلك اقتصار هذا الفصل على تقديم رؤية منهجية بشأن ماهية فلسفة الدين؛ لذلك سأكتفي بإيراد فقرة التعقيب لإبداء بعض التعليقات بشأن الموضوعات الواردة فيه.

لاحظت في علم النفس الديني التركيز على الجانب الذاتي للدين بوضعه في إطار سيكولوجي، والتركيز على العلاقة الثنائية بين العبد والمعبود أو المقدس، وما لهذه العلاقة من تأثيرات إيجابية أو سلبية في الفرد المؤمن، سواء أكان ذلك في تفكيره الذاتي أم كان في انفعالاته العاطفية أم كان في سلوكه الخارجي، وما يترتب على تلك الآثار مما في محيطه الخارجي نتيجة التفاعل المعيشي. وعلى الرغم من أن التفسير السيكولوجي للدين ليس تفسيراً فلسفياً، لكنه يُكلّف فيلسوف الدين وظيفة البدء من جديد بتوضيح مسائل عدة، وتقويمها على وفق أسس عقلانية موضوعية، ومن تلك المسائل نشوء النزعة الدينية لدى الإنسان، ومرتكزات العلاقة بين العبد ومعبوده أو مقدساته، وتحري الموضوعات الفاعلة في نفسية الفرد المؤمن مثل: موضوع الهبوط بوصفه أنموذجاً للذنب، وموضوع الجنة بوصفه أنموذجاً للبراءة من الذنب.

ولاحظت وجود تمايز بين علم النفس الديني وعلم الاجتماع الديني، من حيث انتهاج الثاني نهجاً موضوعياً للخروج من الذاتية؛ ورؤية الدين على ما هو عليه على أرض الواقع، ومن ثم تحول النظرة من نظرة فردية في العلم الأول إلى

نظرة جمعية في العلم الثاني. ولاحظت أن علم الاجتماع الديني يصف الوقائع ويحاول معالجتها على ما هي عليه؛ لأنه علم وصفي تقريري، وهذه إحدى النقاط التي تميزه من الفلسفة، إذ تدرس الأخيرة الوقائع وتحاول معالجتها على ما ينبغي أن تكون؛ بما يؤدي إلى جعل الدراسة الفلسفية دراسة تقديرية معيارية. ومن نقاط التمايز الأخرى التي يختص بها علم الاجتماع الديني نظرته إلى الدين بوصفه ظاهرة اجتماعية شأنها شأن بقية الظواهر الأخرى مثل الثقافة واللغة وما إلى ذلك، أي أن الدين انعكاس للمحيط الاجتماعي ومقرراته نسبية تختلف من مجتمع لآخر، ولهذا يُلاحظ أن علم الاجتماع الديني حين يود دراسة مجتمع معين لا يُغفل الجوانب الاجتماعية والاقتصادية والتاريخية والثقافية التي تتمظهر في ذلك الدين، ومع ذلك فإن تلك التقريرات الوصفية التي يستخلصها عالم الاجتماع الديني نتيجة دراسته لدين معين تؤمّن لفيلسوف الدين معطيات جديدة، فيبدأ الأخير بتدقيق تلك المعطيات وتقويمها بناءً على معايير عقلانية، وتحري دوافع التغيير في الأديان، وعلاقة الدين بالأخلاق.

يدمج عدد من الباحثين بين علم أنثروبولوجيا الدين وعلم الاجتماع الديني، لكن واقع الحال يُظهر وجود اختلاف بين المجالين، إذ نجد عالم الأنثروبولوجيا يحاول وصف مظاهر الحياة البشرية والحضارية وصفاً دقيقاً بمعايشته لواقع الجماعة المدروسة، وتسجيله كل ما يقوم به أفرادها من سلوكيات في تعاملهم اليومي، أما عالم الاجتماع فيلجأ إلى الدراسات الميدانية التي دوّنها غيره من الباحثين، ويركز على واقع المجتمعات المتحضرة والمعاصرة، في حين أن الأول يركز على المجتمعات البدائية والقديمة فضلاً عن المعاصرة. وقد أسهم علماء أنثروبولوجيا الدين إسهاماً فعالاً في دراسة نشوء النزعة الدينية، والمعتقدات الدينية لدى الشعوب البدائية، وعلاقتها بالسحر والأسطورة، وهذه المضامين كلها تُهيء أرضية لفيلسوف الدين؛ لدراسة الحس الديني عند الإنسان الأول،

وتحليل مفاهيم المعتقدات الدينية القديمة، ومدى تفاعلها مع السحر والأسطورة، وكل ذلك مبني على دراسة عقلانية خالصة.

أما فينومينولوجيا الدين فوجدته علماً وصفيّاً يصف الظاهرة الدينية كما تبدو لوعينا المباشر بدون أي وساطة، ومن غير اكتراث للمحيط الخارجي زماناً ومكاناً. ولا يُصدر عالم الفينومينولوجيا أحكاماً نقدية تجاه ما يدرسه من الظواهر الدينية، بل يكتفي بوصفها، غير أن صعوبة دراسته تكمن في وصف تلك الظاهرة بفصلها عن محيطها وما يشوب ذلك من تأثيرات جانبية؛ لإظهارها على حقيقتها بلا أية مؤثرات. وبيحث عالم الظواهر الدينية في مجال عمله عن مكونات الدين، وطرق تجليات الظاهرة الدينية، على النطاق الفردي أو النطاق الجمعي، وعلى الرغم من أن الظاهراتي يُقدّم رؤية وصفية تحليلية لهيكلية كل دين بعناصره ووظائفه، أجده بالمقابل يعمل على إعطاء رؤية وصفية تحليلية للدين كله، ولا شك في أن كل هذه المعطيات ستُسهم إسهاماً فاعلاً في تزويد فيلسوف الدين بمعطيات تتعلق بالدين تنفعه في عمله، لكن الأمر سيختلف عند انتقالها من نظرة وصفية عند الفينومينولوجي، إلى نظرة نقدية عند فيلسوف الدين.

يحاول بعض الباحثين توحيد علم تاريخ الأديان وعلم الأديان المقارن أو ما يسمى أحياناً بعلم مقارنة الأديان، إذ يعتقدون أن سرد المسيرة التاريخية لنشوء مجموعة من الأديان يستلزم إجراء مفاضلة بين تلك الأديان؛ بما يؤدي إلى نفي الحاجة إلى وجود علمين منفصلين، والاكتفاء بتسمية العلمين بعلم تاريخ الأديان، وقد تكون هذه النظرة صائبة ولا سيما بوجود الكثير من الكتب التي تحمل عنوان علم تاريخ الأديان على الرغم من أن مضمونها يصدق على علم مقارنة الأديان، غير أن هذا الحكم سيُلزم كل من يتعرض لسرد نشأة دين ما وتطوره أو مجموعة أديان إلى مقارنة ذلك الدين بغيره أو المفاضلة بين تلك

المجموعة من الأديان؛ وهذا يؤدي - في أغلب الأحيان - إلى خروج علم تاريخ الأديان من إطار النظرة الموضوعية إلى إطار النظرة الذاتية، وهذا لا يصب في مصلحة الموضوعية العلمية، فليس كل مؤرخ قادر على إجراء موازنة دينية موضوعية محايدة من غير أن تؤثر معتقداته الفكرية في كتابته؛ لذلك يكون من الأجدر فسح المجال لكل من العلمين في أن يأخذ نصيبه من سرد الوقائع التاريخية كما دوتها الوثائق والكتب أو عن طريق السماع أو المشاهدة وما إلى ذلك، وفسح المجال أمام المؤرخ لإبداء رؤيته التحليلية والتعليلية لتلك الحوادث التاريخية، إلا أن نقطة التمايز بين المجالين هو أن الباحث في علم تاريخ الأديان قد يكتفي بهذا الأمر لتكون كتابته وثيقة للدارسين والباحثين عن دين معين، أما الباحث في علم مقارنة الأديان فإنه يكمل المشوار فيؤدي رؤيته النقدية بشأن ذلك الدين؛ بالموازنة بينه وبين دين آخر، وناتج العلمين المذكورين يهدف إلى بيان تطور المعتقدات والشعائر والمؤسسات لدين معين أو لمجموعة أديان، وهذه كلها تُهيئ ساحة نشاط وعمل لفيلسوف الدين؛ كي يُبين الجذور والأسس الكلية والمعاني الثابتة للأمور الإلهية أو الأمور القدسية، وكشف علاقة القضية الدينية بالسلوك والآداب والرسوم الدينية وتحليلها بالطريقة العقلانية؛ وعلى هذا الأساس يُهيئ علم تاريخ الأديان وعلم مقارنة الأديان المادة والمعطيات لفلسفة الدين، وتضع فلسفة الدين الملاكات والمعايير التقويمية والتفسيرات لهذه المعطيات الدينية على وفق نظرية عقلانية نقدية محضة.

أما القراءة الموازنة بين فلسفة الدين وعلم اللاهوت فتكشف عن وجود اختلاف بين المجالين من حيث الموضوع والمنهج والغاية والمسلمات المبدئية، فمن حيث الموضوع نجد المجالين يشتركان في معالجة مشكلات دينية عدة، منها على سبيل المثال مشكلة الألوهية، ومشكلة العناية الإلهية ووجود الشر، ومشكلة اليوم

الآخر (يوم القيامة)، وما إلى ذلك، غير أن الفرق يكمن في كيفية المعالجة لا في نوعية الأسئلة المثارة، إذ يحاول اللاهوتي معالجة تلك المسائل في إطار عقيدته، في حين أن فيلسوف الدين يحاول تناول تلك المسائل في ضمن رؤية شمولية كلية. أما من حيث المنهج فنلاحظ أن المجالين يستعمل كل منهما العقل في أدواته واستدلالاته، غير أن الفرق بينهما يتجلى في أن العقل في فلسفة الدين يحتل مرتبة الصدارة، وهو الأداة الرئيسة في تحليل المفاهيم الدينية والحكم على صحة المعتقدات الدينية، في حين نجد العقل يحتل المرتبة الثانية - مهما علا شأنه عند بعض الفرق الدينية - بعد مرتبة النص المقدس، ولا أريد التركيز هنا على مفهوم تعاليم الوحي؛ لكي تكون دراستنا شاملة للأديان السماوية والوضعية، فعلم اللاهوت في بحثي الحالي يمثل علم أصول الدين، بمعنى العقائد الأساسية لكل دين، وعلى العقل هنا أن يبذل أقصى ما في وسعه لإثبات صحة المعتقد الديني، وفي حال وقف العقل عند نقطة تصادم مع المعتقد الديني فإنه في مجال علم اللاهوت يفسح الطريق أمام ذلك المعتقد للمرور، أما في مجال فلسفة الدين فإنه لا يكتفي بسد الطريق على ذلك المعتقد، بل سيسعى إلى دحضه؛ لذلك وجدت فيلسوف الدين ينتهج الأسلوب البرهاني في معالجة المشكلات الدينية، في حين ينتهج اللاهوتي الأسلوب الجدلي في المعالجة نفسها. أما الفرق في الغاية فوجدت الهدف محددًا منذ البداية في مجال علم اللاهوت، ويعتمد اللاهوتي حينها إلى استعمال كل الوسائل الفكرية الممكنة لإثبات هذا الهدف المتمثل بالدفاع عن معتقد محدد، في حين أن الهدف غير واضح المعالم لدى فيلسوف الدين، وقد تؤثر النتيجة النهائية في الرؤية الاعتقادية لفيلسوف الدين؛ ذلك بأن الفيلسوف يسير على منهج عقلاني نقدي من غير فسح المجال لعواطفه بالتحكم في سيره البحثي. وكذلك وجدت فرقاً متميزاً آخر بين المجالين يتمثل في المقدمات التي يعتمدها كل طرف، إذ يعتمد فيلسوف الدين مجموعة من البدييات العقلية المتفق

عليها أصلاً بين العُقلاء، في حين يعتمد اللاهوتي النصوص المقدسة التي يؤمن بها سلفاً. وبالإمكان وضع بعض المفاهيم المتقابلة في مجال فلسفة الدين ومجال علم اللاهوت: فيقابل العقل في الأول النص المقدس في الثاني، والبحث الحر في الأول يقابل التعليم الديني في الثاني، والموقف النقدي في الأول يقابل الموقف العقائدي في الثاني، والتعقل في الأول يقابل الإيمان في الثاني. وأخيراً أستشف مما تقدم أن فلسفة الدين تبحث في فكرة النص واستعمال المنهج النقدي للبحث عن عقلانية ذلك النص؛ لغرض إثبات كونه حقاً أو باطلاً، أما علم اللاهوت فيبحث في ظاهر النص الذي يؤمن به سلفاً ويستعمل المنهج الجدلي؛ لإثبات عقلانية ذلك النص وحقانيته. وللتعقيب على ماهية فلسفة الدين أقول: إني أجدها تمثل تفكيراً فلسفياً بشأن الدين، وليس دفاعاً فلسفياً عن المعتقدات الدينية، وعلى الرغم من أن كل علم من العلوم الستة المذكورة آنفاً تدرس الدين من زاوية خاصة بها، وجدت فلسفة الدين تُفسر الوقائع التي تقدمها تلك العلوم تفسيراً عقلياً كلياً مترابطاً، فأصبح العلم هو الخطوة الأولى وأضحت الفلسفة هي الخطوة الأخيرة بعد أن كانت منطلقاً لجميع العلوم. وتحاول فلسفة الدين الكشف عن القيم التي يجتزنها الدين، والكشف عن الشوائب التي تعتريه بسبب استعماله أغراضاً ليست من ذاته. ولاحظت أن فلسفة الدين لا تُشكل جزءاً من المنظومة الدينية على الرغم من ارتباطها بها على نحو ارتباط فلسفة القانون بالظاهرة التشريعية والمفاهيم القضائية، وارتباط فلسفة الجمال بالظاهرة الفنية وموضوعات الجمال على اختلافها. وتسعى فلسفة الدين إلى تناول الموضوعات الدينية على وفق رؤية خارجة عن إطار الدين؛ لتكون بمعزل عن قداسة النصوص وتأثيرات التجربة الدينية التي قد تؤثر في تفكير الباحث في هذا المجال.

الباب الثاني

مقولات فلسفة الدين

فص ١: الألوهية.

فص ٢: التجربة الدينية.

فص ٣: الشر.

فص ٤: عالم ما بعد الموت.

فص ٥: صلة الدين بالأخلاق.

الفصل الأول

الألوهية

* تمهيد.

* نيكولاس مالبرانش.

* باروخ سبينوزا.

* لودفيج فيورباخ.

* نقد وتعقيب.

تمهيد

سأتناول في هذا الباب مجموعة من الموضوعات المشتركة بين الأديان السماوية والوضعية التي كان لمجموعة من الفلاسفة رؤية فلسفية بشأنها، محاولاً تصنيف تلك الموضوعات في إطار مقولات فلسفة الدين، ومن يطالع كتب تواريخ الأديان يجد تفاوتاً في المشتركات من حيث الأهمية والتناول، فتوجد ديانات تعطي موضوع الألوهية الأولوية وتجعله محور الدين، وديانات أخرى تركز على الجانب الأخلاقي وتجعله الأهم، وهناك من يجعل النبوة في المرتبة الثانية بعد الألوهية، وهناك من لا يعترف بها أصلاً وما إلى ذلك من أمور كثيرة، لذلك سأترك بعض الموضوعات المهمة التي تؤمن بها الأديان السماوية مثل النبوة والوحي والمعجزة والكتب المقدسة وما شاكلها؛ لكونها لا تشترك مع كل الديانات الوضعية، وسأتوجه صوب الموضوعات الأكثر حضوراً في الديانات السماوية والديانات الوضعية.

تُعد مقولة الألوهية أهم مقولات فلسفة الدين، والموضوع المحوري الذي تستند إليه الأديان، إذ هي السمة المميزة لموضوع الدين من باقي الموضوعات، مثل الأخلاق والسياسة والجمال وغيرها كثير، وقد تناولت كتب تاريخ الأديان ومقارنة الأديان هذا الموضوع بإسهاب كثير، فضلاً عن تناول رجال الفكر الديني (اللاهوتيين والمتكلمين) له، غير أن أغلب الكتابات النابعة من مضامين العلوم السابقة تصب في إطار الرؤية الذاتية. وعند محاولة العبور إلى الضفة المقابلة وجدت دراسات لعلماء الاجتماع الديني والنفس الديني والأنثروبولوجيا الدينية

والفينومينولوجيا الدينية، حاول من خلالها المختصون في تلك المجالات أن يدلوا بدلوهم للحديث عن موضوع الألوهية، لكن من وجهة نظر موضوعية - على ما يدعون - كل بحسب اختصاصه. وبعيداً عن هذا وذاك توجهت صوب المرفأ الفلسفي لأعين عن كتب ما تحويه جعب الفلاسفة بشأن هذا الموضوع، فوجدت تبايناً كبيراً في الطرح وغموضاً في التمثيل؛ بما أسهم في بعثرة المقصود من وصف الإله عند كثير من الفلاسفة السابقين. وفي ضوء ما سبق وجدت نفسي أمام بحر ممتد وبون شاسع يفصلني عن ضفة الحقيقة، فارتأيت أن أسلط الضوء على ثلاثة نماذج فلسفية اختلفت رؤى أصحابها في رسم الصورة الإلهية، غير أن كلاً منهم يمثل محوراً بالإمكان أن نضم بداخله ما قد سبقه أو لحقه من آراء بشأن مسألة الألوهية وفي إطار منوع يضم أغلب العلوم المذكورة سلفاً، والشخصيات الفلسفية الثلاث هي:

مالبراناش^(١):

يفترض مالبراناش استحالة وجود أي معنى نستطيع به معرفة الله؛ لأن معرفته تحصل بمجرد التصور، والتصوير يُعبر عن رؤية الله بوصفه كائناً لا متناهياً، وافتراض وجوده الفعلي، واشتماله على جميع الكمالات الحقيقية؛ وبهذه الكيفية يحول مالبراناش فكرة اللامتناهي من موضوع برهان إلى حدس أو رؤية لوجود الله، ويستحيل فهم أي معنى عن الله عن طريق أي مضمون متناهٍ معقول،

(1) (نيكولاس مالبراناش) Malebranche, Nicolas (١٦٣٨ - ١٧١٥) م: فيلسوف ورجل دين فرنسي، تأثر بالفلسفة الديكارتية، وكان بارعاً في مجال الهندسة والرياضيات والفيزياء وعلى أثرها عُين عضواً شرف في الأكاديمية العلمية. من أعماله: «البحث عن الحقيقة»، و«أحاديث مسيحية»، و«مقال في الأخلاق»، و«أحاديث عن الميتافيزيقا والدين»، و«مقال عن الكائن اللامتناهي».

ففكرة الله لا تخرج عن رؤية الواقع اللامتناهي أو تصوره أو حدسه على وفق ما يتجلى للعقل الإنساني، إذ إن مجرد التفكير في الله يستلزم وجود ذاته، وهذا يعني أن معرفة الله لا يمكن تصورها إلا عن طريق الرؤية في الذات أو بتعبير مالبرانش «الرؤية في الله» من حيث كونه يمثل خالقاً متسامياً لا متناهياً يستحيل على شيء جزئي أن يتمثله من حيث عدم رؤيته إلا في ذاته، كما لا يمكن تصوره إلا بالتفكير فيه، أي بتأمله والاستغراق في محاولة معرفته^(١).

فالرؤية في الله - على وفق الفهم المالبرانشي - تعني إعادة كل شيء إلى الله ومن ذلك أفكارنا بوصفه خالق كل شيء، ففكرة الأجسام موجودة في الله؛ لأن الله يشتمل على أفكار الموجودات التي خلقها، ومن ناحية أخرى فإن النفس الإنسانية تتحد مع الله، وهذا الاتحاد هو الذي يمكنها من إدراك اللامتناهي، والنفس لا تدرك الأشياء إلا بوصفها تحديداً للامتناهي، ونعني بهذا التحديد أن النفس لا تدرك الأشياء إلا من جهة أفكارها وهي تدرك هذه الأفكار بالرؤية في الله، ذلك أن العقل الإنساني لا يستطيع أن يدرك الأفكار الكلية، ولما كنا ندرك الأشياء بوساطة الأفكار الكلية ومعلوم أن الأفكار الكلية لا توجد في المخلوقات الفردية بل في الله؛ كان إدراكنا جميع الأشياء في الله، وهذا معنى قولنا «الرؤية في الله»^(٢).

يُعد الله عند مالبرانش السبب الفعّال لخلق كل شيء في هذا العالم، وما عداه ينضوي في إطار الأسباب الثانوية، وهذه الأخيرة تُعد من فعل الله أيضاً، فالله منبع الأشياء والأفكار ولا يحدث شيء إلا بأمره، ومثال على ذلك إذا أراد الإنسان

(1) يُنظر: عبد المنعم (راوية): مالبرانش والفلسفة الإلهية، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٩٦م، ص (٨٩ - ٩٠).

(2) يُنظر: بدوي (عبد الرحمن): موسوعة الفلسفة، ج ٢، ط ١، منشورات ذوي القربى، ١٤٢٧هـ، ص ٤٣١.

تحريك إحدى ذراعيه فإنه لا يستطيع تحريكها لأن الله وحده الذي يمكنه فعل ذلك بخلق هذه الحركة، ومثال آخر أن احتراق يد إنسانٍ ما لا يؤدي إلى إحساسه بالألم، بل ينتج مناسبة لله كي يتدخل بشكل مُعجز بنفسه ليسبب الألم، وبعبارة أخرى: الله هو الذي يخلق الفعل حين تنشأ فكرة إرادة إحداث الفعل في النفس، وهو الذي يخلق الفكرة في النفس التي تناسب ما يحدث في الجسم، فيحصل هنا نوع من التوازي بين النفس والجسم، والمسؤول الوحيد عنه هو الله الذي يخلق في كل طرف ما يوازي الحادث في الطرف الآخر، فالله يشاء - مثلاً - أن تتحرك الذراع في اللحظة التي تحدث فيها أحداث خارجية، فأحداث العالم الخارجي موازية لأحداث النفس، والتغيرات الحادثة للجسد تواكبها أو توازيها تغيرات حادثة في النفس والعكس صحيح، وليس هذا لأن كلاً منهما يؤثر في الآخر، بل لأن الله يفعل ذلك بوصفه العلة الحقيقية لما يحدث في كلا الطرفين^(١).

إن العلة الحقيقية - بحسب رأي مالبرانش - هي تلك التي يدرك العقل بينها وبين معلولها ارتباطاً، وكي تكون العلة حقيقية يجب أن تكون خالقة، ولما كان الإنسان لا يستطيع خلق أي شيء والخالق الوحيد هو الله؛ كانت العلة الحقيقية هي الله، وما نسميه بالعلة الطبيعية ما هي إلا المناسبة التي يُحدث الله فيها فعله، والله لا يمنح قدرة الخلق؛ لذلك ينبغي أن نقول في تفسير المثل السابق: إن الله يحرك ذراعيه بمناسبة إرادتي أن يتحرك ذراعي؛ لذلك سيكون الله هو العلة الفاعلة الوحيدة لكل شيء ومن ذلك كل فعل يفعله الإنسان وكل أثر تحدثه القوى الطبيعية. ولقد أراد الله منذ الأزل وسيظل يريد إلى الأبد والله لا يتوقف

(1) يُنظر: الحُثث (محمد عثمان): العقائد الكبرى بين حيرة الفلاسفة و يقين الأنبياء، ط ١، دار

عن أن يريد، غير أن ذلك يجري من غير تغير ولا ضرورة^(١)، ويؤكد مالبرانش هذا الأمر بقوله: «إن إرادة الحركة بالنسبة لذراعي هي مجرد العلة المناسبة التي يفعل الله تبعاً لها حركة معينة طبقاً لقوانين عامة تتعلق باتحاد النفس مع الجسد، وهنا فإن التأثير الظاهري المتبادل بين جوهرَي النفس والجسد، إنما يرجع إلى وجود تقابل بين جوهرَيهما في الفعل يستند إلى قدرة الله المباشرة وإلى حكمة قوانينه، ومن ثم فإنه لا وجود لعلّة حقيقية في العالم، فلا يوجد سوى الله وحده هو العلة الأساسية للحقيقة والحركة، أما كافة ما نفترضها من علل فما هي إلا مناسبات»^(٢).

فالله إذن - من وجهة نظر مالبرانش - علة حدوث الحوادث في العالم، وهو الذي يتسبب في إيجاد علل مناسبة لكل ما يطرأ على العالم من حوادث وتغيرات؛ لأنه يرى أن الموجودات لا يمكن أن تنطوي على قوة ذاتية تسمح لها بالتأثير بعضها في بعض، لأنها تمثل مناسبات للفعل الإلهي، فصورة العلية الإلهية نسبة إلى المخلوقات هي مصدر كل شيء بما تنطوي عليه من علم وقدرة، وما تشتمل عليه الذات الإلهية من أصول الأشياء ومعانيها، ومن ثم فليست الموجودات المخلوقة سوى مواطئ سلبية لا حراك فيها ولا قوة ولا فعل، إلا أن تستضيء بنور الله وتتحرك بحركته فتدب فيها الحياة وتتجه بميولها التي هي أصلاً من أثر الفيض الإلهي والنعمة الإلهية إلى عبادة خالقها وتبجيله، والشيء الذي يبدو علة ظاهرة للحركة في الطبيعة لا يمثل في حقيقة الأمر العلة الأصلية لها؛ لأن علتها الحقيقية هو الله، أما هذه العلل التي تبدو ظاهرة أمامنا كأنها أسباب مباشرة لفعل شيء ما،

(1) يُنظر: بدوي (عبد الرحمن): موسوعة الفلسفة، ج ٢، ص ٤٣٢.

(2) عبد المنعم (راوية): مالبرانش والفلسفة الإلهية، ص ٢٢٤.

فما هي إلا أسباب طبيعية أو علل مناسبة لاتصال الحركة؛ ذلك أن الأثر الإلهي إنما يلحق بالموجودات عن طريق علل مناسبة تكون كالقوابل للفعل الإلهي طبقاً لما تحدده قوانين الله وإرادته وعلى وفق حكمته الأبدية ومشيئته، ولا تستثنى من ذلك حتى المعجزة، إذ إن فعلها يكون على وفق قوانين إلهية ضرورية معلومة منذ الأزل، والمعجزات التي ظهرت على يد السيد المسيح لم تخرج عن نطاق القدرة الإلهية المطلقة وقوانينها الأزلية، إذ وهب الله السيد المسيح قدرة مطلقة على القيام بجميع الأعمال في العالم؛ لذلك فإن فعله لأية معجزة إنما يحدث بإرادة فردية جزئية ترتبت على قدرة القانون الإلهي الكلي، ومن ثم تصبح المعجزات من الأعمال أو الأفعال التي رتبها الله، لكنها ظهرت في صورة إنسانية⁽¹⁾.

نلاحظ أن مالبرانش يحكم على العلة الحقيقية بأنها تعلم ما تفعل وكيف تفعل، فلا التجربة تُطلعني على العلة الحقيقية ولا العادة أيضاً، وليس التعاقب المجهول الذي يحدث بين فعلين هو العلة الحقيقية، بل الله وحده العلة الحق التي تعلم ماذا تفعل وكيف تفعل، والتي بثت النظام في الكون، وربطت بين المخلوقات، وأخضعتها بفضل قوانينها الكلية الثابتة بعد أن سلبتها فاعليتها الذاتية، وأسبغت عليها الفضل والنعمة والرحمة والعناية؛ فدبرت أمورها ووظفت مواقفها وكيّفت حوادثها بما يناسب قانون العلة الأولى ومعلوها. أما الوهم الخاطئ - بحسب رؤية مالبرانش - الذي نشأ في تصورنا عن العلية فمرجه الحكم عليها في اطرادها واعتيادنا إيّاها وجهلنا الحسي بالشيء الذي يمثل العلة الحقيقية، ولا ينقشع هذا الوهم ويتبدد إلا بالعودة إلى الإيمان بالحقيقة

(1) See: Parkinson (George Henry): The Renaissance and Seventeenth-century Rationalism, This edition published in the Taylor & Francis group, London and New York, 2005, pp. (33 - 37).

الأولى والعلة الأولى وهي الله^(١)، وفي هذا الإطار يقول: «إن بحث الإنسان عن أسباب العِلل، وتدرجه صاعداً بفكره من المعلول إلى العلة، إنما يوصله في النهاية إلى العلة الأولى التي لا يوجد أعظم منها وهي الله، ذلك الكائن المتسامي الذي يتوجه الإنسان له مباشرة في ابتهالاته ودعوته»^(٢).

حاول مالبرانش حل معضلة الإدراك التي تكمن في الكيفية التي يتمثل العقلي بها المادي، وكانت الإجابة عنده هي أن ذلك يكون عن طريق الله (منبع الأفكار)، فإدراك الكليات - بحسب رأي مالبرانش - غير ممكن للإنسان بوصفه موجوداً جزئياً، والذي يُعرّف الإنسان هذه الكليات هو الله منبع كل الأفكار، وبهذه الأفكار يمكن للإنسان إدراك الموضوعات الجزئية وتمثلها، فالنفس لا تستطيع أن تُعاين الموضوعات الخارجية للجسم مباشرة، والمعرفة لا تنشأ من تأثير الموضوعات في الحواس، بل هي تنشأ من كون العقل يرى الفكرة الموجودة بباطن النفس فيدرك الموضوعات المستقلة، والإنسان يدرك الكليات بالمشاركة في العقل الكلي الإلهي^(٣).

يصف مالبرانش الله باللامتناهي وبالموجود الكامل كما لا متناهيًا، ويصفه بالقادر والسرمدى والثابت الذي لا يتغير والواجب الوجود والحاضر في كل مكان، وفي الله توجد أفكار كل الأشياء أو صورها التي خلقها، والله حاضر فينا إلى درجة أن يكون في وسعنا القول: إنه محل الأرواح، كما نقول عن المكان: إنه

(1) عبد المنعم (راوية): الفلسفة الحديثة والنصوص، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٧ م، ص (١١٨ - ١١٩).

(2) مالبرانش: أحاديث مسيحية (باللغة الفرنسية)، نقلاً عن: عبد المنعم (راوية): مالبرانش والفلسفة الإلهية، ص ٢٢٢.

(3) الحُثث (محمد عثمان): العقائد الكبرى بين حيرة الفلاسفة ويقين الأنبياء، ص ٥٥.

محل الأجسام^(١)، ويقول في هذا السياق عن الله: هو «الموجود الكامل اللامتناهي الثابت؛ لأنه لو كان متغيراً للزم وجود علة لتغيره، لكنه قائم بذاته لا يتأثر بأي علة من حيث إنه علة ذاته، وعلة ما يحدث من تغير في العالم، وحيث إنه علة ومبدأ إرادته؛ فهو ثابت ولا يصدر عنه ما هو متغير»^(٢)، ويقول أيضاً: «يستحيل أن يتصف مخلوق جزئي مُحَدَث بالثبات والخلود والضرورة واللاتناهي؛ لأنها صفات خاصة بالخالق الذي هو الله»^(٣).

ويعتقد مالبرانش أن الله منفرد بالأزلية والوحدانية وهو غني عن الآخرين على الرغم من وجوده في ثلاثة أقانيم، إذ إن تلك الأقانيم تُعد من مستلزمات وجوده الذاتي، وإذا كان أقنوم الابن قد تجسد في المسيح، فإن ذلك لا ينقص من شأن الأقانيم الثلاثة في ذات الله الواحدة؛ لأن وحدانيته ليست مطلقة، بل جامعة تجمع صفاته، فتصبح هذه الأقانيم التي يتميز أحدها من الآخر واحدة في ذاته لا ينفصل فيها أقنوم عن آخر، ولو صح التصور الأخير لأصبح وجود الله محمداً ومجسماً، في حين أنه لا تحديد ولا تجسيم لذاته، وعلى الرغم من أن الله لا حدود له ولا جسم فهو في ثالوث وحدانيته ووحدانية ثالوثه، روح لا حصر لها ولا شكل^(٤).

ولما كانت الذات الإلهية مُتصفة بالكمال المطلق والأزلية وجب أن تتصف بالسكون المطلق، غير أن هذا يثير تساؤلاً عن كيفية تصور الذات الإلهية أن تكون

(1) يُنظر: بدوي (عبد الرحمن): موسوعة الفلسفة، ج ٢، ص ٤٣٣.

(2) مالبرانش: أحاديث عن الميتافيزيقا والدين (باللغة الفرنسية)، ص ١٨٥، نقلاً عن: عبد المنعم (راوية): مالبرانش والفلسفة الإلهية، ص ٩٧.

(3) المصدر نفسه، ص ٩٨.

(4) عبد المنعم (راوية): الفلسفة الحديثة والنصوص، ص (١٠٧ - ١٠٨).

موضع رغبات وإرادات جزئية عارضة وهي ذات ثابتة أزلية، وهنا يجيب مالبرانش عن إشكال كهذا بأن يوضح أن تصور المعاني إذا ما نُظر إليها من جهة الله فإنها تصبح ذات طبيعة لا متناهية وكمال مطلق، وإذا ما نُظر إليها من جهة تعلقها بال مخلوقات المتناهية المحدودة فإنها تتحول إلى معانٍ جزئية أو نفوس جزئية^(١).

ويرى مالبرانش أن قدرة الله اللامتناهية وإرادته الحرة هما اللتان خلقتا العالم وتستمران في حفظه، ولا يمكن لمخلوق جزئي أن يتصف بهذه القدرة العظيمة ولا يستطيع إدراك الصلة بين الخالق والمخلوق؛ لأنه سر إلهي، ومن أكبر الأدلة على هذه القدرة هو خلق الله المعاني ووضعها في الذهن البشري بحيث يعجز الإنسان عن خلق أي معنى منها^(٢)، فيقول: «تعتقد بعض المخلوقات أنها تملك القدرة على خلق المعاني، متصورة أنها مخلوقة على صورة الله، ومشاركة معه في قدرته، غير أن الله وحده هو القادر على خلق الأشياء من العدم، وعلى إبادتها وخلق أرتال من الجراد بدلاً منها؛ ولذلك فقد تصور هؤلاء أن في قدرتهم خلق ومحو معاني الأشياء كما يتراءى لهم، على غرار ما يفعل الله تماماً»^(٣). وعملية الخلق ليست فعلاً عشوائياً لا هدف لها ولا غرض منها، إنها تُخلق الأشياء لهدف محدد ولغاية مرسومة قدرتها إرادة الله منذ الأزل، من حيث أن الله لا يخلق أمراً إلا لغاية معينة، فالأمور في العالم تسير على وفق غايات محددة وأهداف سبق أن عرف الله عللها وما سوف يترتب عليها من نتائج، بهذه الكيفية يتجلى كمال التنظيم الإلهي للعالم^(٤).

(1) يُنظر: عبد المنعم (راوية): مالبرانش والفلسفة الإلهية، ص (١٠٣ - ١٠٤).

(2) عبد المنعم (راوية): الفلسفة الحديثة والنصوص، ص ١١٤.

(3) مالبرانش: البحث عن الحقيقة (باللغة الفرنسية)، ص ٣٨٢، نقلاً عن: عبد المنعم (راوية):

مالبرانش والفلسفة الإلهية، ص (١٠٤ - ١٠٥).

(4) عبد المنعم (راوية): الفلسفة الحديثة والنصوص، ص ١١٧.

أخيراً يعتقد مالبراناش أن باستطاعة الذات الإنسانية المخلوقة الوصول إلى مرتبة الكمال بالاتحاد مع الذات الإلهية، وهذا لا يحدث مع الأجسام بالطريقة الحسية المألوفة، بل بصورة مباشرة مع الله الذي تتحد به العقول وتشارك جميعها في نوره الإلهي من حيث إنها لا تستطيع الحصول على أي معنى إلا في حال اتحادها به، إذ يمنحها النور والمعرفة^(١)، وهنا يقول مالبراناش: «إن عقل الإله ينيرني بما يهبه لي من معانٍ عقلية خالصة تتكون منها أفكاري وأفكار المخلوقات، بحيث إنني إذا ما تأملت ذاتي فإنني أصل لا محالة إلى الحقيقة التي تربطني بالعقل الإلهي»^(٢).

استنتاجات:

أستشف من قراءتي لرؤية مالبراناش الفلسفية بشأن الألوهية الآتي:

- يُخرج مالبراناش الألوهية من مجال البرهان العقلي إلى مجال التصور الحدسي.
- لا يستطيع الإنسان (بوصفه مخلوقاً جزئياً)، أن يتمثل الله (بوصفه كائناً لا متناهياً)، إلا بالتفكر في الله.
- لا يستطيع الإنسان الفرد أن يتعرف ما حوله من أشياء، إلا بالأفكار الكلية الكامنة في العقل الكلي الإلهي الذي سيكون لنا كالمرآة التي نرى من خلالها العالم وما يشتمل عليه.

● الله عند مالبراناش يمثل العلة الفاعلة والحقيقية والوحيدة لكل ما يجري في العالم من أحداث، وما عداها من علل ظاهرية ليست في حقيقتها سوى مناسبات

(1) عبد المنعم (راوية): مالبراناش والفلسفة الإلهية، ص ٩٢.

(2) مالبراناش: البحث عن الحقيقة (باللغة الفرنسية)، نقلاً عن: عبد المنعم (راوية): مالبراناش والفلسفة الإلهية، ص ٢٢١.

للفعل الإلهي.

● العلل المناسبة ليست في حقيقة أمرها سوى ترتيبات ووقائع داخلية في مجال النظام العام الذي رسمه الله في خلقه للعالم.

● الله لا يخلق الأشياء فحسب، بل يشتمل عليها أيضاً.

● الله هو مصدر المعرفة الإنسانية.

● الفعل الإنساني مناسبة لتدخل الإرادة الإلهية.

● لم يعط مالبرانش أيّاً من مخلوقات الله دوراً فاعلاً، وأضفى عليها سمة الانفعال الدائم حتى في الجانب العلائقي الذي يربط بعضها ببعض، أما القدرة التي منحها الله السيد المسيح فلم تُعط له بصفته كائناً مخلوقاً، بل أُعطي إياها بصفته جزءاً من الذات الإلهية.

● جعل مالبرانش العقل والجسم جوهرين مستقلين، وصرح بأن تأثير أحدهما في الآخر لا يكون عن طريق الغدة الصنوبرية التي سبق أن صرح بها أستاذه ديكرت، بل عن طريق الله منبع الأفكار.

● وصف مالبرانش لله نابع من عقيدته المسيحية من حيث نعتة بالصفات الكاملة، ومن حيث جعله ثالثاً في ذات واحدة.

● علم الإنسان يكون عن طريق قدرة الله اللامتناهية لا بقدرته المتناهية التي لا يستطيع بها إدراك حدود قدرة الله الشاملة وأصولها الأزلية في ذاته.

● إن كل ما لدينا من أفكار مرده إلى الله العلة الحقيقية الوحيدة لكل شيء، فهو علة ما يحدث في الجوهر المفكر، وعلة ما يحدث في الجوهر المادي، وقد خُلق كل منهما موازياً للآخر، وكلما حدث أمر في جانب؛ خلق الله ما يوازيه في الجانب

الآخر، فالله هو العلة المفسرة لكل التغيرات على الجانبين.

● على الرغم من أن مالبرانش حاول أن يقدم رؤية فلسفية بشأن الله، كانت هناك مواضع في فلسفته تشير إلى سمة لاهوتية واضحة في تحليله بعض الإشكالات، وما يؤخذ عليه هو ركونه للتسليم الإيماني أحياناً من غير تفعيل الرؤية العقلية.

● وجود نفحة صوفية عرفانية.

● من باب المقاربة وجدت أوجه شبه بين نظرية المناسبة المالبرانشية ونظرية الكسب الأشعرية^(١)، وبين مفهوم السببية عند مالبرانش ومفهوم السببية عند الغزالي^(٢).

(1) الأشاعرة: مدرسة كلامية ظهرت في أواخر القرن الثالث عشر على يد مؤسسها أبي الحسن الأشعري، وكان ظهورها رد فعل على تصريحات المعتزلة الكلامية. أما نظرية الكسب عندهم فتتلخص في أن أفعال العباد خلق الله وكسب للعباد، أي أن العبد إذا توجهت إرادته نحو عمل ما، خلق الله قدرة للعبد وخلق معها الفعل، فقدرة العبد مهمتها كسب الفعل، وقدرة الله مهمتها خلق الفعل.

(2) أبو حامد الغزالي (١٠٥٧ - ١١١١) م: فقيه وفيلسوف ومتكلم وصوفي، يلقب بحجة الإسلام. من أعماله: «مقاصد الفلاسفة»، و«تهافت الفلاسفة»، و«إحياء علوم الدين»، و«المقصد من الضلال». أما مفهوم السببية فيتلخص في أن الاقتران في الوجود بين شيئين لا يقتضي عليهما، فلا يستلزم إثبات أحدهما إثبات الآخر، بل إن الله يخلق الأثر حين يلتقي الجسمان، وهو قادر على خلق الاحتراق بلا إلقاء في النار.

سبينوزا^(١):

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 فعّال خالق من ناحية، وهو مُنْفَعَل مخلوق من ناحية أخرى، فأما الجانب الفعّال فيسميه سبينوزا «الطبيعة الطابعة»، وأما الجانب المنفعل فيسميه «الطبيعة المطبوعة»^(٢)، وفي هذا السياق يُصرح سبينوزا بقوله: «إن ما ينبغي فهمه بالطبيعة الطابعة هو ما يكون في ذاته وبتصوراً 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 صفة من صفات الله، وأعني بها أيضاً كل أحوال صفات الله باعتبارها أشياء موجودة في الله، ولا يمكنها بدونه أن توجد، ولا أن تُتصور»^(٣).

إن استعمال سبينوزا مفهومي الطبيعة الطابعة والطبيعة المطبوعة وتوحيدهما في جوهر واحد، كان رد فعل على ثنائية ديكارت، إذ رأى سبينوزا أن العلاقة بين الروح والمادة على وفق تفسير ديكارت غير مفهومة، في حين أن المنهج العقلي

(1) (باروخ سبينوزا) Spinoza, Baruch (١٦٣٢ - ١٦٧٧) م: فيلسوف يهودي هولندي،

استعمل منهجاً هندسياً في دراسته لموضوعات الميتافيزيقا والأخلاق. من أعماله: «رسالة في إصلاح العقل»، و«علم الأخلاق»، و«الحب العقلي لله»، و«رسالة في اللاهوت والسياسة».

(2) يُنظر: أمين (احمد) وزكي نجيب محمود: قصة الفلسفة الحديثة، ج ١، ط ٤، مطبعة لجنة التأليف والنشر، القاهرة، ١٩٥٩ م، ص (١٤٨ - ١٤٩).

(3) سبينوزا: علم الأخلاق، ترجمة: جلال الدين سعيد، ط ١، المنظمة العربية للترجمة، بيروت،

٢٠٠٩ م، ص (٦٣ - ٦٤).

يقتضي وضوح نظام العلاقة بين أي طرفين، وأراد سبينوزا أن لا يلغي أحد الجوهريين على حساب الآخر سواء أكان الروحي أم المادي، كما حدث مع بعض الماديين في إلغائهم للجوهر الروحي لصالح الجوهر المادي، فحلّ سبينوزا هذا الإشكال بتوحيده الجوهريين وجعلها جوهرًا واحدًا لكن باهيتين، فصرح بأن الله والعالم جوهر واحد، وأن العقل والمادة أو الفكر والامتداد أو النفس والبدن محمولان لهذا الجوهر الإلهي؛ ومن ثمّ لن يكون هنالك إشكال في تفسير علاقة أحدهما بالآخر، فهما ليسا متباينين، بل هما تجليان أو محمولان لجوهر واحد. فإشكالية العلاقة بين الجوهر المفكر والجوهر الممتد - بحسب رؤية سبينوزا - ليست بإشكالية حقيقية؛ لعدم وجود جوهريين بل ثمة جوهر واحد هو الله، وهذا الجوهر يُنظر إليه من جهتين، فمن جهة يمثل الفكر، ومن جهة أخرى يمثل الامتداد^(١).

يُعدّ الجوهر عند سبينوزا علة ذاته، أي أن ماهيته تنطوي على وجوده وإلا كان الجوهر موجوداً بغيره، ومن ثمّ سيكون مُتصوراً بهذا الغير؛ وهذا يؤدي إلى انعدام الجوهر، وفي هذا السياق يقول سبينوزا: «أعني بالجوهر ما يوجد في ذاته ويُتصور بذاته، أي ما لا يتوقف بناء تصوره على شيء آخر»^(٢)، وفي مكان آخر يقول: «لا يمكن للجوهر أن ينتج عن شيء، فهو إذاً علة ذاته، أي أن ماهيته تنطوي بالضرورة على وجوده، وبعبارة أخرى: إن من طبيعته أن يكون موجوداً»^(٣). والجوهر عنده غير متناه؛ إذ لو كان متناهياً لكان متصلاً بجواهر أخرى تحده، ولكان تابعاً لها ومُتصوراً بها لا بذاته. والجوهر عنده واحد؛ إذ لو

(1) يُنظر: الخشت (محمد عثمان): العقائد الكبرى بين يقين الأنبياء وحيرة الفلاسفة، ص ٣٥.

(2) سبينوزا: علم الأخلاق، ص ٣١.

(3) المصدر نفسه، ص ٣٦.

كان هناك جوهران أو أكثر لكان كل جوهر يجد الآخر، ولبطل أن يكون الجوهر جوهرًا، أي متصورًا بذاته، وعلى ذلك فالجوهر موجود بالضرورة وهو سرمدى لا يُكوّن ولا يفسد، فإذا وجد شيء عداه لم يكن هذا الشيء إلا صفة للجوهر الأوحد أو حالاً جزئية يتجلى فيها الجوهر، وبعبارة أخرى: الجوهر يمثل الطبيعة الطابعة أي الخالقة من حيث هو مصدر الصفات والأحوال، ويمثل الطبيعة المطبوعة أي المخلوقة من حيث هو هذه الصفات والأحوال أنفُسها^(١).

ولما كان الله هو الجوهر الأوحد كان اتصافه بالحرية المطلقة بتعيينه لذاته بذاته، فيصرح سبينوزا بقوله: «لا يوجد خارج الله أو داخله أي علة كئما تحته على الفعل، باستثناء كمال طبيعته الشخصية»^(٢)، أما حرّيته فمرادفة للضرورة، والضرورة غير القسر، فالفعل الضروري فعل ذاتي منبعث من الباطن. فالجوهر ضروري والحقائق الأزلية ضرورية لم يفرضها بإرادته، واللامتناهي لا يُشخص وإلا كان متعيناً وكل تعيين سلب، وليس له عقل ولا إرادة؛ لكونها يفترضان الشخصية، والجوهر لا يفعل لغاية، لكنه يفعل بوصفه علة ضرورية، فجميع معلوماته ضرورية، كذلك لا يوجد في الطبيعة شيء حادث أو ممكن إلا بالإضافة إلى نقص في معرفتنا، أي إلى جهلنا في ترتيب العلل، ولا يمكن أن يُقال: إن الله كان يستطيع أن يريد غير ما أراد؛ إذ ليس في السرمدية متى وقبل وبعد حتى يُقال: إن الله كان موجوداً قبل أن يريد، ومُستطيعاً أن يريد غير ما أراد^(٣).

إذن الله هو الجوهر الوحيد - بحسب رؤية سبينوزا - ولا يمكن أن يوجد جوهر غيره، والمحك الحقيقي لإثبات كونه جوهرًا هو استقلال الجوهر عن غيره،

(1) كرم (يوسف): تاريخ الفلسفة الحديثة، دار القلم، بيروت، بلا تاريخ، ص (١١١ - ١١٢).

(2) سبينوزا: علم الأخلاق، ص ٥٢.

(3) كرم (يوسف): تاريخ الفلسفة الحديثة، ص (١١١ - ١١٢).

وعند تأملنا ما حولنا سنجد أن كل الأشياء في هذا العالم يتأثر بعضها ببعض وبنسب متفاوتة، ولا يوجد شيء يمكن أن نقول عنه إنه علة ذاته أو يمكن تصوره عن طريق ذاته، والكائن الوحيد الذي يحمل هذه الصفة هو الله^(١) الذي يُعد علة وجود الأشياء وعلّة بقائها؛ لأن الله وحده يمثل واجب الوجود، إذ يقول: «الله ليس فحسب العلة التي تجعل الأشياء تشرع في الوجود، بل هو أيضاً العلة التي تجعلها تبقى في الوجود، وبعبارة أخرى: إن الله علة كينونة الأشياء، ذلك أنه سواء وُجدت هذه الأشياء أو لم توجد، فإننا كلما تأملنا ماهيتها وجدناها لا تنطوي لا على الوجود ولا على الديمومة؛ وبالتالي فإنه لا يمكن لماهيتها أن تكون علة لوجودها وبقائها، وإنما الله وحده يمكنه ذلك؛ لأن من طبيعته هو فحسب أن يكون موجوداً»^(٢).

ويُعد الله - عند سبينوزا - علة محايثة للعالم، إذ يقول: «كل ما يوجد إنما يوجد في الله، ولا يمكن لأي شيء أن يوجد أو يُتصور بدون الله»^(٣)، والله لم يصنع العالم لأنه العالم نفسه، ولأن الله كامل وشامل كل الشمول؛ ومن ثم فليس له انفعالات وعواطف مثلنا تُحدثها أشياء خارجية، ولأنه كامل وتام فلا يمكن أن يرغب في شيء، ولذلك ليست له غايات ولا خطط يرغب في تنفيذها؛ ومن ثم ليست له إرادة، ونحن نتعقل لكي نكتشف ما لا نعرفه، أما الله الذي يعرف كل شيء فإنه لا يحتاج إلى ذلك؛ ومن ثم ليس له عقل بالمعنى الإنساني^(٤).

(1) الحُشت (محمد عثمان): العقائد الكبرى بين يقين الأنبياء وحيرة الفلاسفة، ص ٤١.

(2) سبينوزا: علم الأخلاق، ص ٥٩.

(3) المصدر نفسه، ص ٤٥.

(4) رايت (وليم كلي): تاريخ الفلسفة الحديثة، ترجمة: محمود سيد احمد، ط ١، التنوير للطباعة والنشر

والتوزيع، بيروت، ٢٠١٠م، ص ١٢٠.

يؤمن سبينوزا بقابلية الطبيعة المطبوعة للانقسام، وعدم قابلية الطبيعة الطابعة لذلك، وهذا الفرق ناشئ عن اختلاف طريقة النظر، فمن ينظر إلى الجوهر من جهة الامتداد سيجد عالماً متكثراً، ومن ينظر إلى الجوهر من جهة الفكر سيجد إلهاً واحداً؛ وهذا يدل على أن الكثرة والوحدة تجتمعان في جوهر واحد، غير أن كلاهما تنضح صورته من جانب يُعاكس الجانب الآخر^(١).

ماهية الجوهر بصفاته، والصفة هي ما يدركه العقل من الجوهر على أنه مُكوّن لماهيته، والجوهر اللامتناهي حاصل على ما لا يتناهي من الصفات، وكل صفة منها تدل على ماهية سرمدية لا متناهية في جنسها، لكننا لا نعلم من صفات الجوهر - بحسب رؤية سبينوزا - سوى اثنتين هما: الفكر والامتداد، تجتمعان فيه مع تمايزهما وعدم إمكان رد إحداهما إلى الأخرى، فلا تبدو لنا ماهية الجوهر إلا في هاتين الصفتين أو الصورتين^(٢). وينبغي أن نلاحظ حين الانتقال من النظر في الله بوصفه جوهرًا غير متناهٍ ذا صفات إلهية إلى النظر في أحوال الله، أن العقل ينتقل من الطبيعة الطابعة إلى الطبيعة المطبوعة، أي من الله في ذاته إلى الخلق مع عدم التمييز بين الله والخلق^(٣)، فالله أو الطبيعة هو كل ما يتجلى للعقل البشري من صفتي الامتداد والفكر، والله هو الكائن الممتد والمفكر في آن واحد، وهو ليس ممتدًا مثل باقي الأشياء الفردية، بل هو الامتداد ذاته، أي النظام الكلي للمكان، وليس الله فكرة معينة مثل بقية الأفكار الفردية، بل هو الفكر كله أو النظام الكلي للأفكار^(٤).

(1) يُنظر: الخُشت (محمد عثمان): العقائد الكبرى بين يقين الأنبياء وحيرة الفلاسفة، ص ٣٨.

(2) كرم (يوسف): تاريخ الفلسفة الحديثة، ص ١١٢.

(3) ميروك (أمل): الفلسفة الحديثة، ص (٩٨ - ٩٩).

(4) إبراهيم (إبراهيم مصطفى): الفلسفة الحديثة من ديكرات إلى هيوم، دار الوفاء لعنوا الطباعة

والنشر، الإسكندرية، ٢٠٠٠م، ص ٢٠٤.

أما الحال فيصفه سبينوزا بقوله: «أعني بالحال ما يطرأ على الجوهر، وبعبارة أخرى ما يكون قائماً في شيء غير ذاته، ويتصور بشيء غير ذاته»^(١)، أي أن الحال هي كل ما يفتقر إلى غيره ويعتمد عليه في وجوده، فالأجسام أحوال للامتداد نتصورها به ولا نتصوره بها كما تتوهم المخيلة، فليس الامتداد معنى كلياً مكتسباً بالتجريد من الأجسام، لكن الأجسام أجزاء من الامتداد الحقيقي المعقول أو هي حدود فيه^(٢).

يُصرح سبينوزا بأن إرادة الله وقوانين الطبيعة معنيان مترادفان، فكل ما يقع في العالم من أحداث إن هو إلا نتيجة آلية لقوانين الطبيعة الثابتة، أي أنها نتيجة لإرادة الله التي لا يطرأ عليها تغير ولا تبدل؛ ومن ثم سيكون العالم مُسَيَّرًا على وفق خطة مرسومة سلفاً. ويعترف سبينوزا بالحرية الإلهية على وفق فهم خاص، فيرى أن الله يفعل على وفق قوانين ماهيته، ولا يخضع لمؤثرات خارج ذاته أو قوى تدفعه إلى تغيير تصرفاته أو تغيير القوى التي تسير عليها طبيعته، وأما مكونات الجوهر الإلهي فلا تملك هذه الحرية؛ لأنها تخضع لنظام مُحكم وقوانين صارمة تحدد مسارها، ولا تستطيع الخروج عنها، فهي لا تملك حرية على الإطلاق، وهذا يعني أنه على الرغم من اتصاف الجوهر الإلهي بالحرية يُعد من ناحية أخرى الأساس المطلق للضرورة الصارمة التي تتحكم في العالم^(٣).

(1) سبينوزا: علم الأخلاق، ص ٣١.

(2) عبد المعطي (علي): تيارات فلسفية حديثة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٤م، ص

١٩٠.

(3) المصدر نفسه، ص ١٩٣.

استنتاجات:

بعد عرض رؤية سبينوزا بشأن مقولة الألوهية، يمكن استنباط بعض النتائج بحسب رؤية الفيلسوف المذكور على النحو الآتي:

- يُعد الله الجوهر الأوحد وممثلاً الكون كله.
- الله أو الطبيعة مفهوم واحد لمعنيين مزدوجين: الأول هو الطبيعة الطابغة، والثاني هو الطبيعة المطبوعة، والمعنى الأول يمثل الجانب الفعّال، في حين يمثل الثاني الجانب المنفعل.
- الماهية الإلهية ماهية مطلقة، وهي علة وجود جزئيات العالم الحسي وديمومتها.
- الله علة ذاته، ووجوده واجب.
- الإلزام المنبعث من الماهية الإلهية لا ينم على حركة قسرية مفروضة على الله، إنما ينم على حرية مطلقة يتصف بها الله.
- الصورة الإلهية خارجة عن حدود التشخيص؛ لأن في ذلك مثلبة للجوهر الإلهي.
- العقل الإلهي والإرادة الإلهية مفهومان مغايران للعقل والإرادة بالمعنى الإنساني.
- الكون يسير على وفق خطة رسمها الله منذ الأزل، ولا مجال لتغييرها.
- الله كائن مُحايث للعالم، وليس بكائن مُفارق، لذلك هو لم يصنع العالم؛ لأنه العالم بعينه.

- استطاع سبينوزا أن يجمع الوحدة والكثرة في مبدأ واحد، بالنظر إلى ذلك المبدأ من زاويتين مختلفتين.
- الفكر والامتداد هما الصفتان الوحيدتان اللتان ندرکہما من الماهية الإلهية.
- النظر إلى الله يكون عن طريق صفاته (الفكر والامتداد)، أما النظر إلى العالم فيكون عن طريق أحوال الله.
- تُعد الأشياء الجزئية الموجودة في العالم مثل الإنسان والحيوان والنبات والظواهر الطبيعية وما إلى ذلك، أحوالاً للحقيقة الكلية، أي تعينات للجوهر.

فيورباخ^(١):

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 هو إدراكه 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 طفولتها، يرى الإنسان ماهيته 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 متصوراً حصوله على موضوع أسمى وأعلى من قوانين الطبيعة، واعتقد

(١) (لودفيج فيورباخ) Feuerbach, Ludwig (١٨٠٤ - ١٨٧٢) م: فيلسوف ألماني، تأثر بالفلسفة الهيجلية، وأثر في فلسفة ماركس وأنجلز، اشتهر بنقده للدين بشكل عام وللمسيحية بشكل خاص، درّس في جامعة إرلانجن. من أعماله: «جوهر المسيحية»، و«أصل الدين»، و«قضايا تمهيدية لإصلاح الفلسفة»، و«مبادئ فلسفة المستقبل».

أنه من خارج الطبيعة مع أن الطبيعة هي الأساس^(١).

فروية فيورباخ بشأن الدين تُظهر رؤية الإنسان ماهيته خارجة عنه قبل رؤيته إياها في ذاته؛ ومن ثم سيتأملها كائناً آخر، وأن الله سيمثل المثل الأعلى للماهية الإنسانية التي نجردها من الأفراد بالتجربة، ثم نعزلها بوصفها رصيذاً حقيقياً لكل صفات الطبيعة الإنسانية وكماالاتها، فالدين يمثل عملية إسقاط وجودنا الجوهري على مجال الألوهية المثالي، ثم العودة إلى إذلال أنفسنا أمام ماهيتنا الخاصة التي أحلناها إلى موضوع، والواقع أن الناس في عبادتهم لله يُمجّدون ماهيتهم المعزولة منظوراً إليها من مسافة مثالية^(٢).

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 صفة لله؛ لأنه يجب، 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 مُشخّصة، والذات والصفة مثل الوجود والماهية، ونفي أحدهما يمثل نفياً للآخر، وهذا التمييز بين الإنسان والله لا يوجد إلا في هذا العالم، ووجود الإنسان فيه سببه الاعتراض الناتج من تمايز الذات من صفاتها، ثم تشخّص صفاتها في ذات مستقلة عنها^(٣).

(1) يُنظر: حنفي (حسن): تطور الفكر الديني الغربي، ص ٣٢٠.

(2) يُنظر: كولينز (جيمس): الله في الفلسفة الحديثة، ترجمة: فؤاد كامل، مكتبة غريب، القاهرة،

١٩٧٣م، ص ٣٣٩.

(3) حنفي (حسن): تطور الفكر الديني الغربي، ص ٣٢١.

لقد وقع الإنسان في شرك الاغتراب - من وجهة نظر فيورباخ - حين فصل ماهيته النوعية عن ذاته، فالإنسان المتناهي المحتاج الفاني يُناقض ماهيته النوعية اللامتناهية الخالدة من غير أن يعرف السر، فيُسقط هذه الماهية في الدين على شكل إله يتصف بصفات الإنسان الكامل اللامتناهي التي هي في الأساس صفات النوع. وتُمثل ماهية النوع مجموع الكمالات الإنسانية السابقة واللاحقة^(١)؛ لذلك فإن يقين الإنسان بوجود الله يمثل يقينه بوجود ذاته، لا يقينه بوجود ذات الله، كما أن يقين الإنسان بصفات الله يمثل يقينه بصفاته، لا يقينه بصفات الله؛ فهو يقين غير مباشر. وحقيقة الذات والصفات الإنسانية هي الضمان الوحيد لوجود الذات والصفات الإلهية حلاً كان ذلك أو تمثلاً، فالله هو ماهية الإنسان المُدرَك بوصفه الحقيقة العظمى، والشك في الله يمثل شكاً في الذات، ويتضح تماثل الذات والموضوع بصورة أفضل في تطور الدين المماثل لتطور الحضارة الإنسانية، فإذا كانت صفة الإنسانية بدائية فصفة الله بدائية كذلك، والملحد الاعتيادي هو الذي يلغي صفات الله، في حين أن الملحد الحقيقي هو الذي يلغي صفات الإنسان. وليس للدين مضمون خاص به ولا يوجد في الدين إلا ما يوجد في الإنسان في وعيه ذاته ووعيه العالم، ونحن لا نعرف من الله إلا الصفات الإنسانية، أما سائر الصفات التي لا تشبه صفات الإنسان فلا نعلمها^(٢).

لقد أحدث فيورباخ ثورة نقدية انقلابية في الدين حين جعل الإنسان علة لوجود الله؛ برسم الأول صورة للثاني، ومنحها صفة الوجود وصفة الألوهية، فنجده يقول: «يخلق الإنسان الله على صورته ومثاله بغير إرادته، وعلى غير وعي

(1) ديب (حنا): هيغل وفويرباخ، ط ١، أمواج للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٩٤م، ص ١٩٤.

(2) يُنظر: حنفي (حسن): تطور الفكر الديني الغربي، ص ٣٢٢.

منه، ثم يخلق الله الإنسان على صورته ومثاله بإرادته وبوعي منه^(١)، ويؤكد فيورباخ أنه لم يتتبع شيئاً، بل الدين هو الذي كشف عن نفسه، فالدين يؤله الإنسان في حين يُنكره اللاهوت، إذ نجد النصوص الدينية تصرح بأن الله هو الإنسان الشخصي المنفصل عن الذات المتخارج في العالم، وأن الإنسان هو الله بعد أن دفع الإنسان بذاته خارجاً عنه مغترباً عن نفسه في آخر، إنه الدين الذي ينكر الله الذي ليس هو الإنسان، ثم يجعله موضوعاً للفكر حين يُحيل الله على الإنسان، ثم يأخذ صفات الإنسان وينسبها إلى الله، ثم يؤله ويعبده، فلم يفعل فيورباخ - بحسب اعتقاده - أكثر من إذاعته السر المسيحي وكشفه عن زيف اللاهوتيين وخداعهم وتناقضاتهم^(٢)، مُبيناً أن الله ما هو إلا الجوهر الإنساني مفصلاً عن الإنسان ومقاماً في المطلق، غير أن الله يتميز من الإنسان باللامحدودية، فنجده يقول: «إن الجوهر الإلهي ليس شيئاً آخر سوى جوهر الإنسان، ولكن مُحَرراً من حدود الطبيعة»^(٣).

يُصرح فيورباخ بأن اللاهوتي يرفض التوحيد بين الله والإنسان، ويعطي الله ما يسلبه عن الإنسان، وهذه سرقة ذهنية وسادية نفسية، أما الراهب فيستعيص عن حبه الجنسي المفقود وحبه الإنساني حبه لله وللسماء وللعذراء، وغياب المرأة الحقيقية عنه يُعوّض بحضور المرأة المثالية، وكلما ضحينا بالحس أصبح الله الذي نضحى من أجله بالحس حسيماً، فالراهبة عروس الله لها زوج سماوي، ومن ثم يُثبت الإنسان لله ما ينفيه عن نفسه؛ لذلك يكون الدين تجريداً للإنسان واغتراباً

(1) Feuerbach: The Essence of Christianity, translated by Marian Evans, published by Calvin Blanchard, New York, 1855, p. 159.

(2) حنفي (حسن): تطور الفكر الديني الغربي، ص ٣١٢.

(3) فيورباخ (لودفيغ): مبادئ فلسفة المستقبل، ترجمة: إلياس مرقص، ط ١، دار الحقيقة، بيروت،

عنه وتزييفاً له. إن أفكار الإنسان عن الله نابعة من الأرض لا من السماء، وقد حاول فيورباخ الكشف عن هذا الاغتراب بتحليل النصوص القديمة (النصوص المقدسة لدى اليهود والنصارى)، وإثبات أن الثيولوجيا (علم اللاهوت) ما هي إلا أنثروبولوجيا (علم الإنسان) مقلوبة، وما يظنه اللاهوتي وصفاً لله هو في حقيقة الأمر وصف للإنسان، فاللاهوتي يصف نفسه ظاناً أنه يصف الله، ويقوم بعملية خفية وهي تشخيص صفاته الخاصة، ثم إخراجها وتثبيتها في شخص آخر خاص هو الله. فالاغتراب الديني يتمثل في كونه موقفاً دينياً مزيفاً نتج من تصوير الثيولوجيا على أنها علم الله الذي يتحدث عن ذات الله وصفاته وأفعاله، ويجعل من الله موضوعاً مستقلاً عن الإنسان مُتجسماً في وثن نفسي مُشخّص في الخارج، في حين أن الدين في وصفه الصحيح موقف إنساني صحيح يُعيد إلى الذات ما سُلِب منها من قبل، ويعيد إلى الإنسان أخص خصائصه، وهي الصفات مثل الوجود والكمال^(١).

لقد ركز فيورباخ في دراسته الفلسفية للدين على المسيحية بشكل خاص؛ لأن المسيحية - الموضوع - تنطلق من صيرورة الله إنساناً (المسيح)، وبها نكتشف أن ماهية الدين هي ماهية الإنسان، ولم يكن سبب اختياره للمسيحية أنها ديانة تفوق سائر الديانات السابقة لها؛ بل لأن هذه الديانة توّضح الصفة الإنسانية لله، ففي المسيحية نشعر بتألم الإله كما يتألم البشر، ونشاهد الإله يغفر الخطايا كما يصفح البشر بعضهم عن بعض، وفيها نجد الله قد تحمل الألم نيابة عن البشر، وتمثّل ذلك الألم في شخص المسيح (الابن)، ويوحد هذا الألم بين الكامل والناقص، ويعوّض عن ألم الأفراد الناتج عن شعورهم بالتناهي^(٢).

(1) يُنظر: حنفي (حسن): تطور الفكر الديني الغربي، ص ٣٠٨ و ص (٣٢٢ - ٣٢٤).

(2) يُنظر: ديب (حنا): هيغل وفويرباخ، ص (١٩٦ - ١٩٧) و ص ٢٠٢.

ويستمر فيورباخ في التنقيب عن جذور الألوهية في الدين، ويصرح بأن الدين يقسم الإنسان نفسه، ويجعل الله كائناً متميزاً من الإنسان، فيكون الله هو الكائن الكامل، والإنسان هو الكائن الناقص عن طريق تقسيم الإنسان على وجود وماهية، وإعطاء الإنسان الوجود الناقص، ومنح الله الماهية الكاملة، وقد أُجريت هذه العملية بوساطة الذهن، فأصبح الله كائناً مُنزهاً غير مُجسّم لا ينفعل ولا يخضع للأهواء، وأصبح ماهية مجردة خارجة عن إطار التناهي والحس، إذ لا يمكن تصويره ولا يُعرف إلا بالتجريد وعن طريق السلب، وفضلاً عن ذلك أضحي الله مبدأً عقلياً يظهر في سلوك الإنسان الخلقى؛ ومن ثم يكون الله ممثلاً ماهية الإنسان التي تتحول إلى ماهية فوق ما هو إنساني، ويكون الله ماهية خالصة وكائناً شخصياً في آن واحد، عاماً وخاصاً، كلياً وجزئياً، شاملاً ومحدوداً، وهذا هو التناقض، فما يجب أن يكون لا بد من أن ينفي ما هو كائن^(١).

وحين يعمد الإنسان إلى عبادة الله - على وفق رأي فيورباخ - فإنه يقوم بعبادة طبيعته الخاصة التي أسقطها خارجاً عنه بوصفها موضوعاً لعبادته، ومن هنا يتضح أن السلوك الديني ما هو إلا تأليه للذات الإنسانية. وفي التجربة الدينية يتعاطى الإنسان مع ذاته المفصولة عنه والمناقضة لذاته بوصفها كائناً خارجاً عن ذاته، إلهه الخاص الذي يعكس جوهره الخاص، والدين هنا يعبر عن الخلاصة التي تعكس فهم الإنسان لنفسه، وإظهار السلوك الإنساني تجاه ذاته بوصفه موجوداً آخر مستقلاً مرفوعة إمكاناته المجردة إلى أقصى حدودها التي تتخطى الإنسان الفردي الواقعي، والتموضع بوصفه كائناً خاصاً غير ذاته^(٢).

(١) يُنظر: حنفي (حسن): تطور الفكر الديني الغربي، ص (٣٢٥ - ٣٢٦) و ص ٣٥١.

(٢) يُنظر: نبي (سريست): كارل ماركس (مسألة الدين)، ط ١، دار كنعان للنشر والدراسات

والتوزيع، دمشق، ٢٠٠٢م، ص (٩٧ - ٩٨).

الدين إذن - بحسب رؤية فيورباخ - يمثل علاقة الإنسان بماهيته النوعية على الرغم من أنها ماهية منفصلة عنه، وخارجة منه، وغريبة عليه، بل معارضة له، وهنا يتكون الموقف الزائف المعارض للعقل والأخلاق والطبيعة، إذ ينشأ الخيال الديني ليُصوّر الموقف الزائف، وليُحدِّث كل المآسي الدينية في التاريخ. وإن البرهنة على وجود الله ما هي إلا إخراج الداخل، وتخريج الانفعالات، وتشخيص العواطف خارج الإنسان، وليست إثبات أي موجود واقعي في الخارج، ومن نتائج هذا التناقض أيضاً الإلحاد، وهي تهمة لا توجّه للملحدين بل للمؤمنين الذين ينكرون وجود الله الفعلي، ويؤمنون بماهية وجود الإنسان المتموضعة خارجه بوصفها إلهاً وهو في حقيقته وهم^(١)؛ ومن ثم يُعد الدين حلم الإنسان الأرضي، ووعي الإنسان اللاواعي لذاته، وإذا ما استرد الإنسان وعيه وانتقل من اللاوعي إلى الوعي اختفى الدين وظهر الإنسان في الطبيعة والمجتمع. فالدين يمثل اغتراب الإنسان عن نفسه وعن عالمه، وأخذ أهم ما يتصف به الإنسان وهو وعي الذات، ويموضعه خارجاً عنه في الله فيعبده ويقدسه، وواقع الحال يكشف عن أن الإنسان يعبد نفسه ويقدس صفاته في صورة جوهر متوهم مفارق، ويرجع هذا الاغتراب إلى شعور الإنسان بالعجز أمام القوى الطبيعية والاجتماعية^(٢).

(١) يُنظر: حنفي (حسن): تطور الفكر الديني الغربي، ص (٣٤٨ - ٣٤٩).

(٢) حنفي (حسن): مقدمة في علم الاستغراب، ط ٢، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع،

بيروت، ٢٠٠٠م، ص ٢٦٠.

استنتاجات:

مما سبق ذكره يمكن إيراد بعض الاستنتاجات المقتضبة من قراءة فيورباخ لمقولة الألوهية، وهي:

- إدراك الله يتحقق بعملية تبدل الذات الإنسانية إلى موضوع مفارق.
- رُسمت صورة الله بانتزاع الصفات المثالية من الإنسان.
- ماهية الإنسان يُقصد بها ماهية الإنسان الكلي (النوع)، لا ماهية الإنسان الفرد.
- الاغتراب يمثل فصل ماهية الإنسان عن ذاته.
- ماهية الإنسان النوعية ماهية خالدة غير متناهية، أما ذات الإنسان المُشخّص فهي ذات متناهية.
- صورة الإله تتطور بتطور الحضارة.
- الملحد الحقيقي هو الذي يلغي صفات الإنسان.
- في البدء خلق الإنسان الإله من غير أن يعي عملية الخلق، ثم أضحت عملية الخلق من فعل الإله بوعي كامل.
- النص الديني المسيحي يشير إلى تخارج الذات الإلهية (المسيح) في العالم.
- ما يفقده رجل الدين من أمور حسية، يُعوّضه أوهاماً مثالية تصل إلى مرتبة الإحساس بها.
- الأنثروبولوجيا أساس الثيولوجيا.
- تركيز فيورباخ على المسيحية دون سواها في تنقيبه عن جذور الألوهية.
- التعارض الحاصل بين الجوهر الإلهي والجوهر الإنساني ناتج عن الاغتراب.
- البرهنة على وجود الله بطريقة منطقية في أصلها عملية غير منطقية.
- الحقيقة الواقعية توجد على الأرض، والحلم الخيالي يكمن في السماء.
- الإيمان بالله كان ناتجاً عن ضعف الإنسان وعجزه.

نقد وتعقيب:

مما تقدم لاحظت أن التباين في رسم صورة الإله يتمثل في أن الأنموذج الأول (مالبرانش) رسم صورة للإله من حيث كونه العلة المطلقة والوحيدة لكل ما هو موجود في هذا العالم، فأصبح الإله عنده موجوداً متعالياً على العالم والإنسان، وعلّة وحيدة لما يشتمل عليه العالم من أشياء، وما يكتنز في عقل الإنسان من أفكار، وما يقوم به من أفعال. في حين أن الأنموذج الثاني (سبينوزا) رسم صورة موحدة لكل من الإله والعالم وجعلها علة الإنسان، فأضحى الإله عنده كائناً محايثاً للعالم، ويكون الإنسان فيه وما حوله من أشياء أحوالاً لله والعالم على السواء. أما الأنموذج الثالث (فيورباخ) فالوضع مختلف، إذ عكس الصورة فجعل الإنسان علة للإله؛ ومن ثم لا وجود عنده لموجود متعال ولا لكائن محايث؛ لأنه محض أوهام.

عند مطالعة صورة الإله التي رسمها مالبرانش لاحظت استعماله للفرشاة الفلسفية في رسم تلك الصورة محاولاً تفادي الخطأ الذي وقع فيه سلفه ديكارت حين جعل الغدة الصنوبرية مصدر الوساطة بين العقل والجسم، غير أن مالبرانش رسم تلك الصورة الإلهية بألوان مسيحية؛ فكانت النتيجة إظهار الإله بوصفه موجوداً مفارقاً للعالم، وبوصفه علة خالقة للإنسان وما حوله وما بداخله، بل سلب كل فاعلية للأخير، وجعله أداة منفصلة لا غير. وعلى الرغم من الهالة المقدسة التي أضفاها على مبدأ الألوهية، جعل الوجدانية التي تُعد أهم ميزة لله الكامل جامعة لا مطلقة؛ وذلك بسبب النزعة المسيحية التي تجري في عروقه، ومهما حاول أن يضفي الشرعية على تقديسه الله؛ عن طريق تسويغه بأن الذات الإلهية واحدة على الرغم من انقسامها على ثلاثة أقانيم، فإنه لن ينجح لأن عملية

التسوية تلك يرفضها العقل السليم والتفكير المنطقي الصحيح، فالمجهر الذي أستعمله في دراستي لفلسفة الدين هو العقل أولاً. لقد حاول مالبرانش سلب كل شيء من الإنسان والعالم وردّه إلى الله الكامل اللامتناهي، لكنه سلب من الأخير أسمى صفاته، فكأنه رسم صورة الألوهية بألوان مائية، ولما حاول إخراجها إلى النور، أمطرت عليها السماء فتشوهت صورة الألوهية؛ والسبب كامن في ألوانه المسيحية.

تضاربت الآراء بشأن سبينوزا: أمؤمناً كان بالله أم غير مؤمن؟ والجواب عن هذا الأمر خارج عن إطار بحثي؛ لأن فلسفة الدين لا تُعنى بكون صاحب الطرح الفلسفي مؤمناً أو غير مؤمن، ففلسفة الدين تهتم بالرؤية المطروحة بغض النظر عن اعتقاد طارحها، وما أجده في الطرح السبينوزوي وجود نزعة صوفية بجعل كل موجود حولنا يعبر عن حال من أحوال الإله الجوهر الأوحد في هذا العالم، بل هو العالم بعينه؛ ومن ثم يكون الإنسان والحيوان والشجر والحجر مظاهر لله، فإن كان اللاهوتيون كفّروه بسبب إنزاله الكائن المتعالي إلى مستوى العالم، فقد أشاد به الصوفيون بسبب رفعه العالم إلى مستوى الكائن المُحيث. ولم تكن إشكالية العلاقة بين العقل والجسم التي أثارت حفيظة معاصره مالبرانش غير ذات أهمية عنده، بل على العكس من ذلك أحدثت ردة فعل عنيفة عند سبينوزا؛ إذ وُحد ماهية العقل وماهية الجسم في جوهر واحد، وجعلها صفتين للإله الواحد. ومن الجدير بالملاحظة أن من ينظر من جهة معينة إلى رؤية سبينوزا بشأن الألوهية، يجد تنزيهاً لها بجعل كل ما في العالم تجلياً لله الجوهر الأوحد، وجعل كل القوانين الطبيعية تعبيراً عن أوامره الأزلية، ومن ينظر من الجهة المقابلة يجد توحيداً للإله الروحي مع العالم المادي، بما يؤدي إلى جعل الله مُشخصاً في كل شيء على الرغم من أن نظرة سبينوزا هدفت إلى إخراج الله من صفة التشخيص المتمثلة بالكائن

المتعالى الموجود فى السماء.

أما فى اورباخ فقد اختلف عن سابقه من حيث إنه لم يُرد إزالة الغبار عن صورة الألوهية المتمثل فى كونها تُعبّر عن كائن متعال أو كائن محايث، بل أراد إماطة اللثام عن الوجه الحقيقى - بحسب ادعائه - لتلك الصورة، فقلب الصورة على وجهها؛ ظناً منه أنه بهذا العمل سيظهر حقيقة ما قد خُبي خلف تلك الصورة، وفكرة العمل هذه لم تأت من فراغ، بل من حقيقة ماثلة أمام عينيه وتمثلة بنصوص العهد الجديد (المقدسة)، إذ تصرح أقوال بولس^(١)، ونصوص إنجيل يوحنا^(٢) بتأليه الإنسان، فضلاً عن قرارات مجمع نيقية المسكونى^(٣) التى تؤكد هذا الأمر؛ ومن ثم لم تكن جميع ادعاءات فى اورباخ غير صحيحة، لكن يؤخذ عليه تعميم نظرتة الخاصة صوب المسيحية وجعلها نظرة

(١) (بولس الرسول) Paul the Apostle (نحو ١٠ - ٦٧) م: يهودى روماني، كان شديد العداء للمسيحيين وفجأة أصبح المبشر باسم المسيح، يُعد ناشر المسيحية ومفسرها، اعتمدت الكنيسة على تأويلاته وقامت عليها المسيحية بوصفها عقيدة، كان له الدور الأبرز فى تأليه المسيح، والجدير بالذكر أنه لم يلتق السيد المسيح فى حياته.

(٢) يوحنا (توفى نحو ١٠٠) م: قديس من حوارى المسيح الاثنى عشر وأحد الإنجيليين الأربعة، مع الإشارة إلى أن عدداً من المصادر تشير إلى أن يوحنا كاتب الإنجيل الرابع غير يوحنا حوارى المسيح.

(٣) مجمع نيقية المسكونى: يُعد هذا المجمع المسكونى أى العالمى، أهم المجمع فى تاريخ المسيحية؛ لخطورة ما اتُخذ فيه من قرارات أهمها: ألوهية المسيح، ونزوله ليُصلب تكفيراً عن خطيئة البشر، واختيار الكتب المقدسة التى لا تعارض قرارات هذا المجمع، وإتلاف ما عداها من أناجيل ورسائل، وقد عُقد هذا المجمع عام ٣٢٥ م بأمر من الإمبراطور قسطنطين الكبير، وحضر الجلسة الأولى ٢٠٤٨ شخصاً من الآباء الروحانيين ولم يتخذ فيها أى قرار لاحتدام النزاع بشأن مسألة وحدانية الله وألوهية المسيح، وفى الجلسة الثانية اتُخذت تلك القرارات بحضور ٣١٨ شخصاً. للمزيد يُراجع: شلبي (احمد): مقارنة الأديان، ج ٢ (المسيحية)، ص ١٩٨.

تشمل الدين كله، وهذا خارج عن إطار البحث الموضوعي؛ وبهذا نجد أن فيورباخ قد أراد أن يحفر قبراً لأصحاب النزعة اللاهوتية، وإذا به يقع في شرك تلك النزعة؛ بسبب تحديد تنقيبه عن الإله في إطار اللاهوت المسيحي، وهذا مخالف لمنهجية فلسفة الدين الشمولية.

تدارست الديانات السماوية والوضعية والمدارس الفلسفية مقولة الألوهية، وحاولت معالجتها بطرق متنوعة، ففريق جعل الله الموجود الأعلى، وفريق جعله الموجود المحايث، وفريق جعله كائناً مُشخصاً، وفريق جعله كائناً مُجرّداً، وفريق جعله العلة الأولى، وفريق جعله العلة الغائية، فريق أراد معرفته بالحديث عن صفاته والتكلم على ذاته، وفريق قرر عدم الخوض في تلك الأمور وقصر معرفته بتعرف أفعاله، وفريق التجأ إلى المنطق العقلي للبرهنة عليه، وفريق توجه صوب الحدس القلبي للإحساس به، وما إلى ذلك من تنوعات شتى، غير أن ما يشترك فيه كلهم على الرغم من كل التقاطعات تصرّحهم بأن «الله موجود». لا يهم كونه مُمثلاً بالمفارق؛ لأنه «الأعلى المتعالي»، ولا يهم إن مثله بالمحايث؛ لأنه «الباطن الظاهر»، ولا يهم كونهم شبهوا صفاته بصفات الإنسان الكامل؛ لأنه «السميع العليم البصير الحكيم» أو جرّده من كل وصف وتحديد؛ لأنه «ليس كمثله شيء»، لا يهم كونهم جعلوه المحرك الأول؛ لأنه «الأول قبل كل شيء» أو جعلوه غاية هذا العالم؛ لأنه «الآخر بعد فناء كل شيء»، وكل ما تقدم يُفصح عن وجود كائن مقدس فوق أفق العقل البشري. فليس مهماً أن يرفعوا أناساً فوق مستوى البشر، لكن المهم أن لا يخرجوهم عن إطار الفهم الإنساني؛ لأن في ذلك خروجاً عن إطار الكينونة، فالمهم أن نعرف الفرق بين كينونة الله وكينونة الإنسان، ولا يمكن للأولى أن تدخل نطاق العقل البشري، في حين لا يمكن للثانية الخروج عن ذلك النطاق، ومن يجادل في وجود الله بسبب عدم رؤيته إياه بأم عينيه، فذلك نابع

عن قصور في فهمه؛ لأن رؤية الله العينية تجعل منه كائناً محدوداً فتُخرجه عن إطار الكائن اللامتناهي، وتدخله في إطار الكائن المتناهي. أما رؤية الله القلبية فذلك أمر مغاير وهو ما سأحاول بحثه في الفصل القادم، أما التشكيك في وجود الله لكثرة وجود الشرور فسأبحث فيه في الفصل الثالث من هذا الباب، وأكتفي حالياً بهذا القدر؛ لأن الخوض في هذا الموضوع أوسع من أن يُختصر في وريقات معدودة.

الفصل الثاني

التجربة الدينية

* تمهيد.

* سورين كيركجارد.

* وليم جيمس.

* رودولف أوتو.

* جابرييل مارسيل.

* نقد وتعقيب.

تمهيد

تطرت في الفصل السابق إلى مقولة الألوهية، وذكرت أن تلك المقولة تُعد الحد الفاصل الذي يميز الدين من سائر الموضوعات الأخرى، لكن من يقلّب صفحات الكتب ذات العلاقة بالدين، يجد أصداءً ليست بالقليلة تُصرح بأن جوهر الدين يتمثل بالتجربة أو الخبرة الدينية^(١)؛ لكونها مقولة أكثر عموماً من الألوهية من حيث وجودها في الأديان كافة من غير وجود خلاف في هذا الأمر، ولأنها تمثل قلب الدين النابض، وقبل إبداء أي رأي تجاه تلك الأصوات الصادرة بهذا الرأي، أتوجه

(1) عند تصفحي للكتب المشتملة على موضوعات تتعلق بالتجربة الدينية، وجدت بعضها يستعمل مصطلح "التجربة الدينية"، وبعضها يستعمل مصطلح "الخبرة الدينية"، وبعضها الآخر يزواج بين المصطلحين فيذكرهما في الموضوع نفسه للتعبير عن مقصد واحد، وقد حاول بعض الباحثين ترجمة المفردة الإنجليزية Experience بـ "الخبرة" التي تُعبر عن أية حالة يكابدها الإنسان، مثل الإحساس بلذة أو بألم أو وعي إدراك حسي أو تذكر منظر أو موقف أو تخيلها أو معاناة انفعال أو عاطفة أو ممارسة أية حالة نفسية أو عقلية أخرى. أما "التجربة" فكانت ترجمة للمفردة الإنجليزية Experiment، وقصروها على الحالات والمواقف التي تجري داخل معمل أو مختبر، مثلما يفعل العالم التجريبي حين يقوم بملاحظة ما ينشأ من ظاهرة فيزيائية أو كيميائية أو سيكولوجية أو بيولوجية. وعمدتُ في بحثي الحالي إلى استعمال كلا المصطلحين للتعبير عن المفهوم نفسه؛ لأنه على الرغم من أن الخبرة الدينية تدل على الحالة الوجدانية التي ينفع بها الإنسان المؤمن عند ملاقاته ربه أو مقدساته، أجد في الوقت نفسه أن التجربة الدينية تعبر عن دخول الإنسان المؤمن في ممارسة روحية لمواجهة معبوده أو التعاطي مع مقدساته، فيستلهم معارف جديدة لم يكن على دراية بها سلفاً، وهي تشبه التجربة الواقعية التي يمر بها الإنسان الاعتيادي في مسيرة حياته اليومية، فيكتشف معارف جديدة بسبب دخوله في تجربة مع حوادث جديدة؛ لذلك أرى إمكان مقابلة المفردة الإنجليزية Experience بأبي من المفردتين العربيتين، "التجربة" أو "الخبرة".

صوب التاريخ الفلسفي لأقلِّب صفحاته وأتبن حقيقة ذلك الرأي، وكما جرت العادة سابقاً سأخذ عينات مميزة أدلت بدلوها في هذا الجانب.

تتكشّف البداية الأولى للتجربة الدينية ساعة مشول الإنسان المؤمن أمام الذات الإلهية أو أمام المقدس، وقد تنوّعت التجارب الدينية بقدر تنوع الأشخاص الذين مارسوها، وتفاوتت شدة وضعفاً بحسب درجة تعلّق ذلك الشخص بمعبوده أو بمقدساته، والنوع الأعمق والأشد لهذه التجارب ما عرفه الأنبياء والأولياء والعارفون والقديسون، إذ كانت لهم تجارب عميقة جداً وقريبة غاية القرب من الألوهية، وتستند ممارسة الطقوس والشعائر إلى تلك التجارب، فلولا الأخيرة لكانت الأعمال والشعائر الدينية مجرد عادات عُرفية واجتماعية وثقافية. وإذا أردنا أن ندمج الأديان السماوية والأديان الوضعية في إطار الدين المؤسسي، فس نجد أن العودة إلى تاريخ تأسيس ذلك الدين على يد النبي أو المصلح ستفضي بنا إلى عدّ التجربة الدينية الأولى التي مارسها ذلك المؤسس البذرة الأولى لذلك الدين^(١).

قد تكون التجربة الدينية فردية يعانيتها الإنسان في أعماق نفسه وبمعزل عن تجارب الآخرين، وإذا أردنا الإخبار عن هذه الخبرة الأساسية اعتماداً على الاستبطان وعلى شهادة الآخرين ممن عبّروا عن تجاربهم تلك، قلنا إنها إحساس أولي متمكن من السيكلوجيا الإنسانية قوامه مواجهة فريدة مع قوة شمولية منبثة في هذا العالم تبدو متصلة به قدر استقلالها عنه، إنه المقدس الكلي وقد صار ماثلاً

(١) يُنظر مع المقارنة: ملكيان (مصطفى): العقلانية والمعنوية (مقاربات في فلسفة الدين)، ط ١، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠٥م، ص (٣٤٣ - ٣٤٥). مع: شبستري (محمد مجتهد): إحياء الدين وتطورات التجربة الدينية، بحث في كتاب «علم الكلام الجديد وفلسفة الدين»، ص ٢٣٤.

في النفس التي تختبر حضوره بكليتها، وفي معزل عن أي موقف عقلائي نقدي، ونظراً لهذا الطابع الانفعالي غير العقلاني الذي تتسم به التجربة، فإن التعبير عنها بلغة الواقع الذي نعيش فيه، ومفردات التجارب اليومية أمر في غاية من الصعوبة. وقد تكون التجربة الدينية جمعية فتولد عند بعض الجماعات حالة انفعالية قد تصل في شدتها حداً يستدعي القيام بسلوكٍ ما؛ من أجل إعادة التوازن إلى النفس والجسد اللذين غيرت التجربة حالتها الاعتيادية، وهو ما نراه جلياً في حلقات الصوفية وما يؤدي فيها من موسيقى إيقاعية وحركات جسدية وتكرار صيغ كلامية ذات أثر خاص في النفوس، يمكن للأفراد المستغرقين في الأداء الانتقال بها إلى مستويات غير اعتيادية من الوعي، واستعادة الحالة الوجدية التي تحتل ساحة الشعور تلقائياً في التجربة المباشرة التي تحدث في الأصل بلا استنهاض مصطنع^(١).

وتظهر الخبرة الدينية لدى الإنسان عند ممارسته للطقس العبادي الذي سيجعله يواجه الإله المعبود، غير أن خطراً كبيراً سوف يلزم تلك الطقوس، وهو ممارستها بوصفها أشكالاً خارجية بعيداً عن محتواها، وفي كل دين يوجد أفراد يمارسون الطقوس إما إعجاباً بشكلها، وإما إرضاءً للجماعة التي ينتمون إسمياً إليها، من غير إيمان بمعناها ووظيفتها في ضوء العقائد الدينية، وهناك من يمارسها تعوداً تكرارياً خالياً من المعنى، وفي حالات كهذه تتوقف الطقوس عن تأدية الدور الأصلي الذي وجدت من أجله، وقد تغدو صنمية جامدة تهدد حياة صاحبها الروحية، كما تهدد حياة الجماعة الدينية الصحيحة إذا اتسع نطاقها. لشدة ما كان التعلق الشكلي الخارجي بالطقوس دافعاً إلى التعصب الديني، واتخاذ

(١) يُنظر: السواح (فراس): دين الإنسان، ص (٣٠ - ٣١) و(٥٢ - ٥٣).

موقف عداً أو انغلاق تجاه الأديان الأخرى، والحق أن كل مؤسسي الأديان ومعلميها العظام ثاروا على الشكلية، وفي الوقت نفسه فإن اعتماد أية عقيدة خالية من الطقوس سيجعلها أقرب إلى الفلسفة منها إلى الدين، والإنسان الذي يمارس هذه العقائد والطقوس ممارسة كيانية صادقة سيجعلها فاعلة إيجابياً في حياته. وإذا كانت العقائد تقتصر على مخاطبة الجانب العقلي في الإنسان، فالطقوس بما فيها من ترتيب وركوع وغيرهما تجعل الإنسان يشارك في عملية التطهير بكل قواه النفسية وبملاء كيانه، فالمهم أن تقوم العقائد والطقوس على أساس نفسي راسخ فتنبع من الداخل، من القلب الذي يمثل الصدق والعمق والحرارة والاندفاع في الإيمان والعمل^(١).

الآن أتوجه صوب الرؤية الفلسفية التي قدمها بعض الفلاسفة تجاه علاقة الإنسان المؤمن بالله عن طريق دخول ذلك الإنسان في تجربة دينية فريدة من نوعها، ومن أصحاب هذه الرؤى الفلسفية أختار:

كيركجارد^(٢):

يعتقد كيركجارد أن بإمكان الإنسان التعالي على ذاته وتجاوز عالمه؛ بغيّة الوصول إلى ذات الخالق عبر تجربة ذاتية حرة، وبهذا العمل يتبين أن الإنسان يقوم

(1) يُنظر: صعب (أديب): المقدمة في فلسفة الدين، ص (٢٤ - ٢٥).

(2) (سورين كيركجارد) Kierkegaard, Soren (١٨١٣ - ١٨٥٥) م: فيلسوف دانماركي ورائد المذهب الوجودي، دارت موضوعات فلسفته حول الخطيئة والحريّة والحب والزواج والندم والتكفير والغواية والمصير؛ لكونه عانى هذه المشكلات معاناة عنيفة حيّة. تبدأ فلسفته من وجود الفرد المتعين بتجاربه المفردة لتنتهي بحقيقة وجوده بوصفه فرداً، فالفكر الحقيقي عنده الفكر الوجودي المعيش. من أعماله: «مفهوم القلق»، و«مدرسة المسيحية»، و«كتاب اليأس»، و«الخوف والرعدة».

بفعل حر مشبه لفعل الإله الذي نزل إلى الأرض من عليائه بمحض اختياره؛ كي يشارك مخلوقه الإنسان العيش ويتعرف المشاكل التي تعترض سبيل وجوده على الأرض، وقد صُلب هذا الإله على خشبة في الناصرة، وتفرق حوار يوه وتلامذته؛ ليثوا في العالم أفكاره الإلهية. لهذا فإن كيركجارد يعدّ حادثة المسيح في التاريخ وفي الدين المسيحي لقاءً حياً بين الأصل والشبيه، بين الخالق والمخلوق، ويؤكد أن الإنسان الذي يروم الوصول إلى معرفة وجود الخالق والاتصال به عليه أن يعيش على غرار تجربة المسيح في الحياة، وبتعبير آخر تجربة صوفية ذاتية تنقل الوجود الإنساني إلى مصاف الوجود الإلهي، ومن ثم لا تُعد أفكار كيركجارد وآراؤه وتأملاته الدينية ثورة على الدين المسيحي بقدر ما هي ثورة على الطقوس والتعاليم الكنسية التي حالت بين الإنسان وبين إدراكه للدين الحقيقي النابع من الذات الإنسانية الحرة⁽¹⁾.

إن الله في نظر كيركجارد ليس فكرة نتأملها أو موضوعاً نثبت وجوده، بل هو ذات تنكشف للمرء في أعماق وجوده، فليس الإنسان ذاتاً مغلقة على نفسها، بل هو موجود مائل منذ البداية وجهاً لوجه أمام الله، وعلى الرغم من أن صلة الإنسان بالله تقوم - حتماً - على التغاير التام والعجز المطلق من جانب الإنسان، إلا أن هذه الصلة لا بد من أن تتمظهر في صورة الصلاة أو العبادة. والصلاة ضرب من التوتر بين حالة العدم وحالة الامتلاء أو هي تعبير عن نزوع الكائن المتناهي نحو الاتصال بالموجود اللامتناهي، ومثل هذا الاتصال لا يمكن أن يتحقق إلا حين يشتد شعور الذات بالخطيئة، فالنفس الآثمة المنسحقة أمام الله

(1) هادي (قيس): دراسات في الفلسفة العلمية والإنسانية، ط ١، مكتبة المنصور العلمية، بغداد،

حين تحس إحساساً عميقاً بخطيئتها لا بد من أن تجد نفسها إزاء الله وجهاً لوجه، وإذا كان الوجود الإنساني ألماً وعذاباً أو ألماً روحياً وعذاباً دينياً؛ فذلك لأن الخطيئة هي التي تقودنا إلى أعتاب السر الإلهي، وإذا كان الله يريد للمؤمن أن يتألم ويرتضي لعباده أن يجيوا حياة قلقة مفعمة بالتناقض والتوتر والتمزق وشتى مظاهر العذاب؛ فذلك لأن الإحساس بالخطيئة والشعور بالقلق هما الشرطان الضروريان لتحقيق عملية الفداء، وحين يتخذ العذاب الديني صورة نقية طاهرة فهناك يتحقق الاتحاد بين البطولة والغبطة الروحية، فيشعر المؤمن بضرب من النشوة الروحية التي تسمو على كل تناقض بين السعادة والشقاء، فالعبادة الحقيقية ليست عبادة الخوف فحسب، بل عبادة الغبطة والنشوة أيضاً، غير أنها نشوة تلك الروح المعذبة التي تعلم أن الله نفسه يتألم، وأنه لا يتألم إلا لأنه يجب، وهيهات للنفس الإنسانية أن تعانق الحب الإلهي ما لم تحترق معه بنيران الألم؛ ولهذا نجد كيركجارد يربط علاقة الإنسان بالله بالعذاب النفسي أو الشعور بالخطيئة، ويعد الألم هو الجو الطبيعي الذي يحيا فيه الإنسان المؤمن؛ لأن الأخير ليس بالشخص المطمئن الواثق الغارق في فيض علوي من السعادة، بل هو شخص معذب قلق يحيا في صراع مستمر مع اللامتناهي ويجد نفسه دائماً في غمرة التناقض، لذلك يرى كيركجارد العذاب حليفاً للخبرة الدينية^(١) فيقول: «إنه حينما يريد الله أن يصطفي لنفسه رجلاً، فإنه يدعو رفيقه المخلص ألا وهو الهم، لكي يطلب إليه أن يلازمه ويتعلق به، ولا يفترق عنه لحظة واحدة»^(٢)، ومعنى هذا أن الهم رفيق المؤمن الذي يلازمه كالظل، وهنا تتكشف العلاقة بين الله والإنسان

(١) يُنظر: إبراهيم (زكريا): مشكلات فلسفية، ج ٥ (مشكلة الحب)، ط ٢، مكتبة مصر، القاهرة،

١٩٧٠م، ص (١٣٨ - ١٤١).

(٢) المصدر نفسه، ص ١٣٩.

عن علاقة ملؤها القلق الوجودي المشوب بانعدام اليقين، أي أن الفرد حين يفقد الثقة بوجود علاقة بينه وبين ربه فإن العلاقة ستكون قائمة في تلك اللحظة فقط، أما الذين يعتقدون أنهم على صلة دائمة بالله فهم بلا شك قد عدموا كل صلة بالله، وكما أنه لا يمكن أن تكون هناك حقيقة بغير تشكك وارتياب ومساجلة، فإنه لا يمكن أيضاً أن يكون هناك إيمان بلا صراع ومخاطرة ومجاهدة^(١).

ويرى كيركجارد أن الآخر يمكن أن يكون عائقاً أمام علاقة الإنسان بالله، ويُصرح بأن على الفرد أن يكون ضئيلاً في تعامله وعلاقته بالآخرين، وينبغي له أساساً أن لا يجري حديثاً إلا بينه وبين الله، ومن الضروري أن يصبح الإنسان فرداً منفرداً؛ حتى تكون له علاقة مستمرة بالله، وقد طبق كيركجارد هذا الأمر في حياته الواقعية، إذ عمد إلى فسخ خطوبته؛ كي لا تكون عائقاً أما تلبية نداء الله وعن طريق التفرد بالله، يستطيع عندها الإنسان الحصول على الحقيقة؛ لأن الحقيقة إلهية المصدر ذاتية التلقي، والله لا يتصل إلا بالفرد^(٢).

والعلاقة بين الله والإنسان - بحسب رؤية كيركجارد - خالية من التجانس المطلق؛ لأنها تُعبر عن علاقة اللامتناهي بالمتناهي، وعلى الرغم من أن الله محبة، إلا أن حبه قاتل، ومعنى هذا أن اللامتناهي هو عدو المتناهي؛ لأن الأول يبغض كل ما تتكون منه الحياة البشرية، وكل ما يخلع على الوجود الإنساني لذته؛ ومن هنا لا يمكن أن تتأكد علاقة الذات الفردية بالحقيقة الإلهية، اللهم إلا عن طريق القلق النفسي أو التمزق الداخلي، كما لا يمكن أن تقوم الصلة بين الله والإنسان إلا على

(١) إبراهيم (زكريا): مشكلات فلسفية، ج ٢ (مشكلة الإنسان)، مكتبة مصر، القاهرة، بلا تاريخ، ص ١٨٩.

(٢) يُنظر: ماكوري (جون): الوجودية، ترجمة: إمام عبد الفتاح، عالم المعرفة، الكويت، ١٩٨٢م، ص ١٢٦.

الصراع والتناقض والمجاهدة والمواجهة المستمرة، ويمضي كيركجارد في ذلك فيصرح بأن على المسيحي أن يمحا كما لو كان ميتاً، لأن الله نفسه الذي يصدر على الحياة البشرية حكم الموت، ومن ثم فالموجود البشري لا يملك أن يقرب السر الإلهي إلا في حالة أليمة من الخوف والقلق والعذاب واليأس، ومهما وقع في الظن من أنه لا موضع لليأس في قلب المؤمن، فإنه لا بد للمؤمن من أن يجتاز أعنف تجارب اليأس وأقسى حالات القلق حتى يعرف طريقه إلى الله، وكأن الله يريدنا أن نلمس قاع الهاوية حتى يمد يده فينتشلنا من قاعها^(١).

إن الحالة الإيمانية عند المؤمن وهو يخوض غمار التجربة الدينية - على وفق رؤية كيركجارد - تتجلى في حركة وجدانية حارة، وتوتر في باطن الكائن الموجود بأسره، إنها حركة تسعى إلى الغبطة الأبدية والطمأنينة الكاملة، وهذه الحركة تمثل جوهر الدين، وغاية يُعنى بها الإنسان على نحو غير متناه. ويرى كيركجارد أن ليس المهم ما نؤمن به، إنما المهم هو كيف نؤمن به؛ لأن موضوع الإيمان ينبثق على نحو ما من التوتر الباطني، من الحماسة الوجدانية، ومعنى أن نريد على نحو غير متناه هو في الوقت نفسه أن نريد غير المتناهي، وليست الغبطة الأبدية شيئاً نصادفه في طريقنا، لكنها الطريقة التي بها نحصل على هذه الغبطة، وسيضع الإيمان المؤمن في مواجهة الله، وما حياة الإيمان إلا حياة المحبة والصلاة والزهد، والحب هو المبدأ والملجأ الأخير، وبالحب تكون معرفتنا بالله، والصلاة هي تنفس الروح فهي لا تجعل الله يلتفت إلينا، بل تجعلنا ملتفتين إلى الله، وهي الفعل الذي به نصت إلى الله في الصمت والعبادة؛ ومن ثم كان فعل المحبة وفعل الصلاة شيئاً واحداً، وكل منهما شيء واحد مع التسليم أو الفناء في الله. وحين يفنى الإنسان في

(١) إبراهيم (زكريا): مشكلات فلسفية، ج ٥ (مشكلة الحب)، ص ١٤٠.

الله يكسب نفسه ويمجد ذاته التي فقدتها من قبل، بعد أن يلغي كل ما يحول بين الأنا والأنت، لكن حياة المؤمن في المجال الديني لا بد من أن تكون عذاباً ومعاناة، إذ يتخلى فيها المؤمن عن كل غاية أرضية نسبية، ويزهد في كل متعة وسعادة؛ ليقترحم عالماً يموج بالفتن والمحن والاختبارات، ويُقبل على مخاطرة شاملة يوضع فيها وجوده كله في الميزان؛ لأنه يسعى حينئذ إلى المطلق، أما كيفية الإقدام على الحياة في هذا المجال الأخير، فإنها لا تكون إلا بوثة وجودية نتخذ فيها قراراً حاسماً وعزماً لا رجعة فيه، وهذه المرحلة الأخيرة جدلها الباطني الذي يدفع المؤمن إلى الصعود المستمر، والذي يجعله يدرك استحالة أن يتوقف أبداً في حركة من التعالي على نفسه لا تنقطع أبداً صوب اللامتناهي^(١).

استنتاجات:

من رؤية كيركجارد بشأن التجربة الدينية استنتج بعض الأمور مثل:

- التجربة الدينية مشاركة بين الإنسان والله.
- لا يهتم كيركجارد بموضوع إثبات وجود الله بالأدلة العقلية.
- المواجهة في التجربة الدينية تكون بين كائن متناهٍ (الإنسان المؤمن)، وكائن غير متناهٍ (الله).
- كلما ازداد شعور الإنسان بالنقص؛ ازداد يقيناً بوجوده مع الله.
- التألم الذي يعانیه الله كي يشارك الإنسان آلامه يتمثل بشخص المسيح.
- العذاب النفسي يُمثل حليفاً للخبرة الدينية.

(1) يُنظر: كامل (فؤاد): أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، ط ١، دار الجيل، بيروت، ١٩٩٣م، ص

- العزلة عن الآخرين من مقدمات الاتصال بالله.
- لا يهتم كيركجارد بموضوع الإيمان بقدر اهتمامه بالكيفية التي يتجلى فيها ذلك الإيمان.
- التجربة الدينية تُمثل جوهر الدين.
- الصلاة هي صلة العبد بمعبوده.

وليم جيمس:

يجعل جيمس التجربة الدينية نقطة البدء في بحثه بشأن الدين، ولا يُعنى بالبحث عن أدلة وجود الله، بل يمضي مباشرة إلى الوقائع، ويرى أن للتجربة الدينية من الصور بقدر ما هنالك 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، ويعدُّ 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 ونتائجها، فضلاً عن ذلك فإن الدين وثيق الصلة بالحياة؛ لأن كلاً منا يحيا على وفق مزاجه الديني، ويريد جيمس بذلك أن يحكم على التجربة الدينية بالنظر إلى نتائجها؛ لذلك يقرر أن الشعور الديني هو شعور بالانسجام الباطن العميق، شعور بالسلام والراحة والاعتباط، شعور بأن كل شيء يسير على ما يرام في داخلنا وفي العالم الخارجي أيضاً، وإذا كان من أخص خصائص الشعور الديني أنه يشعرنا بأن الحياة خلّاقة مبدعة فذلك لأنه ينطوي على الإحساس

بمشاركة قدرة أعظم من قدرتنا، والرغبة في التعاون مع تلك القدرة في تحقيق أعمال المحبة والسلام، فالتجربة الدينية مهما تعددت صورها فلا بد أن تقودنا إلى الشعور بأننا نشارك لا شعورياً في موجود أعظم هو الله. وعلى الرغم مما يكتنف التجربة الدينية من قلق وصراع وأزمات نفسية، فمن المؤكد أن شعور النفس بوجود قوة عالية تستطيع أن تجد لديها الغوث والعون من شأنه أن يأخذ بيدها دائماً في هذه الحياة، وليس هذا الشعور ممثلاً وهماً خادعاً لا أساس له، بل إن التجربة لتدلنا على أن في النفس من التيارات الروحية الخفية ما تعجز عن تفسيره النزعات الحسية السطحية^(١).

والصلاة - على وفق رؤية جيمس - تمثل الفعل الديني الذي يقوم على الإيمان بأن من شأن ذلك الموجود الأعلى الذي يسمو على ذاتنا المتناهية وعالمنا المحدود أن يحقق فينا وفي العالم من الأحداث ما لا يمكن مطلقاً لهذا العالم وحده أن يحققه. وأما التحول الديني فإنه يقترن دائماً بالشعور بفعل فائق للطبيعة من شأنه على حين فجأة أو بالتدريج أحياناً أن يُغيّر من حياتنا بطريقة عميقة وحاسمة. وأما في الحالات الصوفية فإن الذات تشعر باتحادها مع الله، كما تشعر بضرب من التحول أو الإبدال في مركز طاقتها الشخصية نتيجة ذلك الاتحاد، ولا تمثل الحالات الصوفية انحرافات في صميم الشعور الديني، بل هي أعلى صورة من صور ذلك الشعور النفسي الذي يستولي علينا عند شعورنا بوجودنا وقد اتسع باستغراقه في موجود أعظم منا، وهذا الشعور نفسه هو صميم الدين؛ عن طريق عدّه تجربة حية. وعلى كل حال فإن الرجل المتدين أياً ما كان إيمانه الديني يشعر بأن علاقته بذلك الموجود الأعلى الذي يتعلق به هي مصدر قوته وطاقته ورجائه في الحياة،

(١) إبراهيم (زكريا): دراسات في الفلسفة المعاصرة، ط ١، مكتبة مصر، ١٩٦٨م، ص (٤٩ - ٥٠).

ولهذا يستمد من تلك العلاقة نفسها سعادة وسلاماً وغبطة روحية ما كان يمكن مطلقاً أن يحصل عليها من طريق آخر^(١). فالصلاة إذن كما يراها جيمس تمثل حلقة الاتصال بين الله والإنسان، فضلاً عن كونها تمثل ماهية الدين الصحيح، ولا يعني جيمس بالصلاة صلوات الدعاء، بل يرى أن صلاة الدعاء نوع واحد من أنواع الصلوات. إن الصلاة - عنده - نوع من العلاقة الداخلية أو الحديث الباطني إلى قوة مقدسة، وتتكون الصلاة من الشعور الموجود عند الأفراد بعلاقتهم مع القوة العليا، يشعرون بأنهم مرتبطون بها، ويرى جيمس أننا في الصلاة نرى قوة غير منظورة، ونرى أثراً لها في حياتنا^(٢).

والمتدين عند جيمس هو القديس الذي يملكه شعور بوجود علاقة تربطه بتلك القوة العليا، وشعور بأن أسمى رغباته تتمثل في الخضوع لسلطانها، ومن الطبيعي أن تنشأ في غمرة هذا الشعور قدرات مختلفة مثل الصبر والجلد والعزم؛ للقضاء على انفعالات إنسانية مثل المخاوف والاضطرابات، ويحل محلها اتزان يُضفي سعادة على صاحبه، ولا بد من أن القديس على هذا النحو يدرك إدراكاً فعلياً ضرورة التخلص من رغباته الأنانية ومن شهواته الحسية، وأن يتحول المركز الانفعالي عنده من إرضاء الذات إلى المشاركة في هذا الوجود الواسع الفسيح، ويقع ذلك الإنسان المؤمن (القديس) في حب خالص مع الله إذا ما ضعفت قواه الذهنية، أي توقفت القوى البرهانية الاستدلالية عن العمل لإدراكه؛ لكونها ليست الوسيلة الصحيحة للوصول إلى الله، فيُقبل بغريزته على الله، وسيطر ذلك الإثبات الغريزي جميع العواطف الإنسانية الحسية والمنافع الدنيوية. ويُنبه جيمس

(1) إبراهيم (زكريا): دراسات في الفلسفة المعاصرة، ص (٥١ - ٥٢).

(2) عويضة (محمد كامل): وليم جيمس (رائد المذهب البرغماتي)، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت،

هنا على أن هذا الحب إذا ما تطرّف وبولغ فيه يصبح تعصباً، ولن يصبح الفرد في هذه الوسيلة قديساً، بل سينقلب ذا ميول عدوانية تجعل قداسته رذيلة لا فضيلة، ويؤكد جيمس نشوء حالة من الصفاء عند القديس في التجربة الدينية نتيجة إحساسه بأنه متوجه بكل قدراته وملكاته وعواطفه نحو الله، ومن مظاهر الصفاء أن يعتقد القديس أن حبه للأب والابن والإخوة والأصدقاء مفسدة لحب الله، ويعتقد أن واجبات الأسرة وواجباته نحو المجتمع من معاملات ومجاملات ووسائل التسلية المختلفة كلها عوائق في سبيل الوصول إلى الصفاء، وينبغي أن يقضي عليها وينقطع للخلوة، ومعناها عند جيمس أن يُقسم القديس يومه على ساعات منظمة لأداء أعماله الدينية^(١).

إن بعض المؤمنين عند خوضهم التجربة الدينية - بحسب رؤية جيمس - يشعرون بحالات عرفانية أو صوفية، وهذه الحالات تتسم بخصائص أربع هي^(٢):

١ - **التعالي عن الوصف:** ينتاب العارف أو الصوفي جرح عميق حين يعود إلى حالته الاعتيادية، فيعجز عن وصف ما رآه وشاهده، شأنه في ذلك شأن الموسيقي الذي لا يقدر على شرح جماليات الموسيقى للآخرين.

٢ - **معرفة التجربة:** على الرغم من أن التجربة الدينية تندرج في سياق الحالات النفسية مثل الغضب والرضا والجزع التي لا تمنحنا مُعطى معرفياً، وأن كل ما لديها وقائع في باطن الإنسان نفسه وأعماقه، فهي تختلف عنها في أنها تقدم بين أيدينا معرفة ما عن الخارج.

٣ - **السرعة واللامكوث:** بإمكاننا النظر إلى شيء ما ساعات عدة إذا شئنا

(1) يُنظر: عويضة (محمد كامل): وليم جيمس، ص (١٣٨ - ١٤٠).

(2) James, William: The Varieties of Religious Experience, p. (366 - 367).

ذلك، أما التجربة الدينية للعارف فهي تجربة خاطفة لا تدوم لوقت طويل.

٤ - الانفعالية: على الرغم من أن القيام ببعض الآداب والمقدمات يمكنه أن يهيئ لنا بعض الحالات الصوفية، يشعر العارف بمجرد عروض هذه الحالة بأنه أصبح مسلوب الإرادة، وكأنه تحت تصرف قدرة وإرادة أعلى منه.

استنتاجات:

في ضوء ما سبق استنتج الآتي:

- يشارك جيمس سابقه كيركجارد في عدّ جوهر الدين ممثلاً التجربة الدينية، فضلاً عن عدم الاهتمام بموضوع إثبات وجود الله بالأدلة العقلية، والتوجه صوب التجربة المعيشة.
- لا يأبه جيمس للعبادة الشكلية (الممارسة الطقسية الظاهرة)، ويُركز على العبادة الروحية (الممارسة الطقسية الباطنية).
- نظرة جيمس للخبرة الدينية نظرة برجماتية، إذ يركز فيها على الآثار الناجمة عن تلك التجربة، من غير اهتمام بأسس العقيدة.
- الدخول إلى ساحة التجربة الدينية يُمثل الدخول في مشاركة مع الله؛ لتحقيق الخير في هذا العالم ومحاربة الشر.
- الخبرة الدينية تُلهم المؤمن طمأنينة النفس وراحة البال.
- على الرغم من كون التجربة أو الخبرة الدينية مبدأً مشتركاً بين الأديان، إلا أن الحكم عليها يكون نسبياً، وتتنوع تلك الخبرات الدينية بتنوع أصحابها.
- يُركز جيمس على الصلاة وما يتضمنه ذلك الطقس العبادي من مناجاة

وابتهالات، وما ينتج عنه من أثر نفسي في المُصلي.

● لا يمكن التعبير عن المشاعر والانفعالات التي تولدت داخل التجربة الدينية بلغة الحياة الاعتيادية.

● يكتسب بعض العُرفاء والمتصوفة معارف جديدة عند خوضهم غمار التجربة الدينية.

● يفقد المؤمن زمام السيطرة على نفسه حين يخضع لمؤثرات مواجهة الله.

رودلف أوتو^(١):

يعتقد أوتو أن الخبرة الدينية تبدأ حين يتملكنا شعور بأننا كائنات مخلوقة قبالة الكائن الخالق؛ فيتولد عندها إحساس الإنسان المؤمن بالعبودية تجاه معبود يمتلك القدرة المطلقة في التحكم بشؤوننا، فيتمخض عن هذه الخبرة إحساس بالعدمية تجاه ذلك الموجود المقدس. ويضرب أوتو مثلاً لنمط من أنماط الخبرة الدينية^(٢) ما ورد في الكتاب المقدس: «فأجاب إبراهيم وقال: قد أقدمت على الكلام مع سيدي وأنا من تراب ورماد»^(٣)، إذ تجسّد بالإحساس الحاجة والفقر والارتهان في هذا النص الديني، وهو إحساس ينبعث هائجاً من أعماق وجود

(1) (رودولف أوتو) Otto, Rudolf (١٨٦٩ - ١٩٣٧) م: فيلسوف ألماني، أستاذ الفلسفة واللاهوت وتاريخ الأديان في جامعة غوتنغن وفروكلاف وماربورغ، رفض كل تفسير عقلائي للدين، درس المقدس دراسة فينومينولوجية عاداً البُعد المقدس في الأديان الشيء الطاغي على عقول الناس وتصرفاتهم. من أعماله: «فكرة المقدس»، و«العرفان الشرقي والغربي»، و«الدين والمذهب الطبيعي»، و«فلسفة الدين عند كانط وفريس»، و«القانون الأخلاقي وإرادة الله».

(2) Otto, Rudolf: The Idea of the Holy, translated by John Harvey, New York - Oxford University Press, 1958, p. 8.

(3) الكتاب المقدس: العهد القديم، سفر التكوين، الإصحاح ١٨، آية ٢٧، ص ٩٤.

الإنسان حين يقف مواجهاً الأمر القدسي، ومثل تلك الحالة تظهر ساعة العبادة والمناجاة، وتُفصح عنها عبارات مثل: «أنا من تراب» و«أنا من رماد»، لتُعبّر عن حالة العبد المستغرق في عدميته، وإلى جانب الإحساس بالعبودية الذي يُفرغ الأشياء كلها من الوجود والقيمة معاً لينزل بها حد العدم، يتجلى الأمر المعنوي للإنسان بوصفه واقعاً عينياً مباشراً وبوصفه سراً، فيصبح الإنسان في حالة من الانبهار والحيرة والإعجاب^(١).

يحاول أوتو أن يصف الشعور الإنساني ساعة الدخول إلى ساحة اللقاء الإلهي بقوله: «يرد إحساس مثل لمعة برق أو مثل نسيم خاطف يداعب القلب ويثيره؛ فيملاً الروح طمأنينة وقد تولد من أعماق العبادة، وبالإمكان تحول هذا الإحساس إلى وضعية روحية أكثر ثباتاً وبقاءً، فيستديم ارتعاشاً من الخوف والانقياد، وقد يظهر هذا الإحساس مثل غليان نائر وبركان هائج يتفجر من أعماق الروح، مصحوباً بحراك شديد أو هيجان غريب غير معتاد إطلاقاً؛ فيغدو الإنسان معه مثل العاشق الولهان أو مثل المجنون التائه الذي انفرط عقد سيطرته على نفسه فخرجت الأمور عن سيطرته أو مثل السكران المتثني الذي فقد إحساسه بما يدور حوله»^(٢).

يتجلى الأمر المعنوي عند أوتو في سمتين متقابلتين، فمن جهة هو حقيقة مُحيّفة مهيبة؛ لذلك يتجلى في أحوال صاحب الخبرة، فتظهر خوفاً ورعباً ورهبةً وهلعاً عظيماً وانبهاراً وتعجباً، ومن جهة أخرى هو واقع جذاب يخطف القلوب ويسلبها

(1) يُنظر: شيرواني (علي): الأسس النظرية للتجربة الدينية (قراءة نقدية مقارنة لآراء ابن عربي ورودلف أوتو)، ترجمة: حيدر حب الله، ط ١، الغدير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠٣م، ص (٦٩ - ٧٤).

(2) Otto, Rudolf: Op. cit. p. 12.

شاداً السالك بقوة إلى ناحيته ليحوله عاشقاً ولهاً متحيراً به، وهذان الإحساسان: إحساس الخوف والخشية، وإحساس الشوق والجذب، إحساسان متعادلان ومتوازنان. وقد حدد أوتو عناصر ثلاثة عند تحليله لهيبة الأمر المعنوي هي^(١):

١ - الخوف: يختلف المراد من مفهوم الخوف هنا عن حالة الهلع والخوف الحاصلين عند الإنسان حين يواجه العوامل الطبيعية المهددة له، بل لا يمكن تصنيف هذا الاختلاف على أساس اختلاف الشدة والضعف، فالخوف المنبعث من الإنسان أمام الله يختلف كثيراً عن الخوف على النفس.

٢ - العظمة والجلال: يبعث هذا البُعد في الوجود الإنساني شعور العدمية والفناء، وعلى حد تعبير النبي إبراهيم على وفق ما جاء في الكتاب المقدس «أنا من تراب ورماد»، فكلما تنامى إحساس العظمة والجلال في الأمر المعنوي، أحسَّ الإنسان أكثر بعمديته وقلة شأنه.

٣ - السطوة: وهو البُعد الثالث لهيبة الأمر المعنوي الذي يحاول أوتو أن يشرحه باستعماله تعبير «السطوة»، وهي كلمة تحمل في اللغة معاني الهجوم والمهابة والعظمة والجاه والجلال والشدة والقهر والغلبة، ويرى أوتو أن هذه الخصوصية تبدو حية نابضة في حالات الغضب الإلهي ملاحظاً في تعبيرات نحو: «شديد العقاب» و«المنتقم» و«الجبار»، وأمثال ذلك بيانات تمثيلية تُظهر بوضوح السمة المشار إليها، وتلقي هذه الناحية من الأمر المعنوي المتعالي الإنسان في جو عارم من الحراك والغليان، وتخلق فيه إرادة كبيرة لتحمل الرياضات الشاقة، والسبق إلى التقوى، والبُعد عن الدنيا.

إن إحساس الهيبة الذي نشعر به تجاه الأمر القدسي الذي يتملكنا حين

(١) يُنظر: شيرواني (علي): الأسس النظرية للتجربة الدينية، ص (٧٨ - ٨٧).

نخوض تجربة مع الله، يبدو لنا في تجلٍ يوحى بالتناقض - بحسب رؤية أوتو - فمن جهة نشعر به جذاباً يخطف القلوب، منادياً إياها نحوه إذا ما وقف الإنسان وقفة متقابلة ومباشرة معه، ويمنح الإنسان السكينة ويغرقه في هالة من الأُنس والمعرفة، ومن جهة أخرى نجده قوياً وحاداً وثقيلاً يأخذ روح الإنسان بقوة وقهر فيذرها صريعة الخوف والرعشة والرهبة، وكلا الجانبين يمثل وحدة متناسقة على رغم ما بينهما من تغاير واختلاف، فذاك الإدراك للأمر المعنوي يجذب الإنسان نحوه، وفي الوقت نفسه يبعث فيه شعور الرهبة والهيبة، وكلما تضاعفت أمواج الخوف وتجلّت بأفطع صورها، وهزت السالك هزاً عنيفاً؛ تنامت بازدياد مشاعر الميل والشوق لذلك الأمر المعنوي^(١). والأحاسيس التي تتاب المؤمن من الخوف والارتعاش والعشق والانجذاب والعبودية والحيرة أمام موجود مغاير تماماً لكل شيء، هي أحاسيس شائعة في الثقافات المختلفة التي تختلف كثيراً في اللغة والتعاليم والعقائد والسلوكيات، وهو أمر يمكنه أن يؤلف دليلاً على أن النواة المشتركة والرئيسية في الدين، إنما تكونها هذه الأحاسيس وتلك المشاعر، وهي عينها التي تكشف بجلاء عن حقيقة التجربة الدينية^(٢).

يؤكد أوتو أن الكثير من تجارب العُرفاء والمتصوفة الدينية تستعصي على الشرح والتفسير، إذ لا يتسنى نقلها إلى الآخرين بلباس العبارات والألفاظ، وعلى الرغم من كل ما كتبه وما وصف به أولئك العُرفاء والمتصوفة مشاهداتهم الروحية، فضلاً عن كل ما تركوه من أثر بالغ في ثقافة عصرهم والعصور التي تلتهم، إنهم حين يُطلقون ألسنتهم في شرح حالاتهم وتفسيرها، يُصرون على أن ما رأوه بالمشاهدة وما لمسوه بالتجربة يأبى الانصياع لنظام اللغة والدلالة والتفسير؛

(1) Otto, Rudolf: Op. cit. p. 31.

(2) شيرواني (علي): الأسس النظرية للتجربة الدينية، ص ١٣٧.

لذلك نجد أوتو يُعارض العُقلاء من رجال الفكر الديني في عرضهم لمفهوم الألوهية، إذ يعرضون الله في توليفة من المفاهيم العقلانية مستعنيين بمفاهيم الحكيم والمريد والقادر والمطلق، إلا أن الحقيقة تكمن في كوننا عاجزين عن أن نصل إلى كنه الذات الإلهية عن طريق هذه المفاهيم والأوصاف؛ ومن ثمَّ يعتقد أوتو أن متعلق التجربة الروحية غير عقلائي، وهذه اللاعقلانية تعبر عن صعوبة انسياق هذا الجانب للإدراك المفهومي، ومن الواضح أن هذا يدل على أن عدم إحكام المفاهيم الذهنية وشكل تبلورها في الإنسان؛ حال دون قدرة الإنسان على كشف الذات المعنوية على ما هي عليه في الواقع^(١).

تُعد اللغة الدينية عند أوتو معبرة عن التجربة الروحية إذ يلتقي فيها العبد معبوده في لغة تمثيلية تقوم على أن الأوصاف التي تُطلق على الله إنما تأتي على نحو الاستعارة، إلا أنه يذهب من جهة ثانية إلى التصريح بأن اللغة الدينية تعبير عن الأحاسيس والأحوال الدينية التي لا يجدر بنا وضعها في سياق الأنظمة العقلية، وأن أية محاولة تستهدف عرض المعطيات الدينية بوساطة مفاهيم فلسفية تؤدي لا محالة إلى تحريف وسوء فهم. ويرى أن جوهر الدين ونواته المركزية تلك الأحاسيس والأحوال الروحية؛ ومن ثمَّ كانت اللغة الدينية نفسها تعبيراً عن هذه الأحوال أيضاً، لذلك لا بد من ملاحظة هذه الأحوال للقيام بمحاولة تفسير وفهم لمدلولات هذه اللغة، أي أن الإطالة على الدين من هذه الزاوية سوف تجعل النصوص الدينية توليفة من المناجاة والأدعية والابتهالات والأشعار التي تجري على ألسنة العرفاء والمؤمنين انطلاقاً من أنماط مشاعرهم الدينية^(٢).

(1) يُنظر: شيرواني (علي): الأسس النظرية للتجربة الدينية، ص (١٤٥ - ١٤٧).

(2) يُنظر: المصدر نفسه، ص (١٦٠ - ١٦٥).

وحرّي بنا أن نتطرق إلى ذكر بعض من صنوف الخبرة أو التجربة الدينية نحو^(١):

١ - التجارب التفسيرية: المقصود من هذه التجارب تلك المجموعة من التجارب التي لا تأخذ صبغتها الدينية من خصائص التجربة نفسها، بل من كونها وقعت في المقروء على وفق شبكة التفسير الدينية، وفي حالات من هذا النوع يحاول صاحب التجربة أن يطل على تجربته على أساس منظومة تفسيرية قبلية يحملها، ويبدو ذلك حين يموت ولد لمؤمن مسيحي، فإن الأخير سيفسر هذا الأمر من باب مشاركة المسيح في آلامه؛ ويترتب على ذلك أن يصبر ويصمد إزاء ما حدث له ليشعر بعدها بالألم يعتصر فؤاده أو اللذة والسرور يملآن قلبه، وحالة من هذا النوع يمكن تصنيفها في التجارب الدينية.

٢ - التجارب شبه الحسية: هذه التجارب نوع من تجارب الإدراك الحسي بوساطة الحواس الخمس، ويمكن تحت هذا العنوان إدراج الرؤى الدينية، كأن يشعر إنسان ما بوجود الله بتجليه في شخصية مقدسة أو في مشاهدته لبحر عظيم وما إلى ذلك أو أن يشعر بوجود الله بوساطة شيء مُحسّ، كما حدث للتجربة التي مر بها موسى عليه السلام حين كلمه الله تعالى أو أن يشعر بوجود الله بوساطة حادث شخصي، كما حدث في تجربة مريم العذراء حين تمثّل لها الروح الأمين شخصاً.

٣ - تجارب الوحي: يشتمل هذا النوع من التجارب على الوحي والإلهام أو البصيرة الفجائية، وهذا النوع من التجارب يظهر فجأة للإنسان الخائض في تلك التجربة من غير ترقب سابق، ويكتسب طابعه الديني نظراً لمحتواه، وغالباً ما يحصل الإنسان عن طريق هذا النوع من التجارب على معارف جديدة.

(١) يُنظر: المصدر نفسه، ص (١٧٢ - ١٨٣).

٤ - التجارب الإحيائية التجديدية: هذه المجموعة من التجارب من أكثر أنواع التجارب الدينية رواجاً وشیوعاً، فالكثيرون يرهنون إيمانهم بتجارب من هذا النوع، والتجربة الإحيائية تجربة دينية تُبرز إيمان صاحبها وترفعه إلى السطح ومستوى الظهور، وتوجب تغيرات مهمة في حياته الروحية والخلقية، وصاحب هذه التجربة يشعر أن الله يهديه في ضمن وضع خاص، ويأخذ بيده نحو الحقيقة.

٥ - التجارب الروحية والعرفانية: هذا النوع من التجارب يُقسّمه أوتو على قسمين هما: «عرفان التأمل الباطني» و«عرفان مشاهدة الوحدة»، وفي عرفان التأمل الباطني يُعرض العارف عن الأشياء المحيطة به، ويُنحّيها جانباً متوجهاً بدلاً من ذلك إلى باطنه، فيغرق في أعماقه ساعياً إلى الوصول إلى القدرة القدسية أو العميقة التي يعتقد أوتو أنها تقع في المركز أو في أقصى نقاط الروح، ومن الممكن أن تتحد هذه القدرة القدسية والواقع مع ذات العارف، ويسعى العارف في هذا العرفان إلى إغلاق نوافذ حواسه الجسمية حتى لا ينفذ إلى وعيه أي إحساس وهذا الذي يجري بالتمركز التام في أمر ما، فإذا نجح الإنسان في جعل تفكيره وكيانه كله في حالة تركيز على نقطة واحدة، فإن بقية الصور والأحاسيس ومنها حس الألم لن يكون لها من سبيل إلى وعيه وإدراكه، بل ستقف بذلك جميع الطرق والمنافذ أمامها، وبعد تحرر العارف من غزوات الحس وهجماته، ونجاحه في تطهير صفحة وعيه من الصور الحسية جميعاً، يسعى حينئذ لتصفية ذهنه من مجمل الأفكار الانتزاعية، والطرق العقلية الاستدلالية، ومن الميول والرغبات، وبقية المخزونات الذهنية، وعند ذلك لن يبقى من مخزون في ذهنه، بل عمق فارغ وفراغ محض، واستناداً إلى ما يذكره العرفاء بمختلف أنواعهم بشأن هذا الأمر، يحصلون في هذه المرحلة على حالة من الوعي والإدراك المحض والتنبه الخالص، والسبب في تسمية ذلك بالمحض والخالص والأصيل هو عدم وجود نظر أصلاً لأي

موضوع أو محتوى تجريبي، فليس من مضمون غير الذات (ذات العارف)، وإذا افتقدت هذه التجربة كل محتوى ومضمون، عبّر عنها العرفاء غالباً بـ«العدم»، ويمكن القول إن العارف في هذه التجربة يتحرر من قيد النفس التجريبية فتظهر بعد ذلك النفس البحتة البسيطة. أما «عرفان مشاهدة الوحدة»، فيذكر أوتو أن العارف في هذا القسم سيدرك وحدة الطبيعة، إذ يرى اتحاد الظواهر الطبيعية وأحداث الطبيعة بعضها مع بعض، وستغدو الأشياء في نظره شفافة مشعة مضيئة ومرئية، وهناك سيتوقف الزمن، وبعدها ستظهر القدرة الكامنة وراء الطبيعة حيث الواحد القابح وراء حجاب الكثرة، ومن ثم سوف تُقصى الطبيعة وتُستبعد من الميدان، فيشاهد العارف الواحد بلا كثرة مهما كانت وكيفما كانت وأية كثرة كانت.

استنتاجات:

- بعد الغوص في أعماق التجربة الدينية التي عاشها أوتو أورد بعض النتائج:
- يُركز أوتو على حالة التغير التام بين المؤمن (الكائن المتناهي)، مع الله (الكائن اللامتناهي).
- الشعور بالتبعية والحاجة إلى الله يُمثل بوابة الدخول إلى حلبة التجربة الدينية.
- ثمة شعوران متغايران ينبثقان من النفس ساعة مواجهة الله هما: شعور الخوف وشعور الشوق.
- يُشارك أوتو جيمس في عدم إمكان التعبير عن مشاهدات التجربة الدينية وانفعالاتها ونقلها إلى الآخرين بالنظام اللغوي المتعارف؛ لذلك كانت اللغة

المُعبرة عن تلك التجربة وما حدث فيها من باب التمثيل.

• يُصور أوتو مراحل التجربة الدينية عن قرب؛ لمعايشته تلك التجارب، وهو بذلك يشارك كيركجارد في ذلك، لكنهما يختلفان عن جيمس؛ لأن الأخير اعتمد على الدراسة الميدانية وجمع الملاحظات من الآخرين الذين دخلوا معترك التجربة الدينية.

• تشتمل الحقيقة الغائية على بُعد لا يمكن الوصول إليه بالاستدلال العقلي، ولا يمكن وضعه في قوالب مفهومية، والسبيل الوحيد لبلوغ ذلك البعد هو الدخول في خضم التجربة الدينية.

• يشترك أوتو مع من سبقه في عدّ التجربة الدينية جوهر الدين.

جابريل مارسيل^(١):

يُصرّح 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 لحظة العبادة حين يشارك الذات الإلهية ويتعبدها 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؛ لأن الاعتقاد الديني وليد

(1) (جابريل مارسيل) Marcel, Gabriel (١٨٨٩ - ١٩٧٣) م: فيلسوف وكاتب فرنسي وجودي، عمل أستاذاً في جامعة السوربون، يرى أن الفلسفة تستطيع عن طريق التحليل استكشاف التجربة الوجودية التي تعني حياة الفرد الروحية والتي عن طريقها يستطيع الإنسان الاقتراب من سر وجوده، وهذه التجربة غير عقلانية في جوهرها، وتشتمل على أسرار عدة. من أعماله: «الوجود والموضوعية»، و«الكيونة والتملك»، و«من الرفض إلى الابتهاال».

المشاركة في «الأنت» والوفاء له، أكثر مما هو وليد التمسك بصيغة 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 يُكوّن الفرد من نفسه شخصاً بتأكيد العلاقة 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 توظف حريتنا وتكملها وتسد ما فيها من نقص، وليس تفتح الشخصية عن طريق الصداقة والتلاقي والمحبة سوى صورة 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 حباً بحب^(١).

فالصلة بيني وبين الله الذي هو أقرب من نفسي إلى نفسي، صلة بين شخصين - كما يُصرح بذلك مارسيل - وهي فيما يخصني مبدأ الإبداع الحقيقي؛ لأنني بالصلاة والدعاء أُشارك منبع وجودي في اتحاد لا يبلغ مداه التعبير، وهنا تتحول الميتافيزيقا إلى تصوف، ولم يكن ذلك الحوار وتلك الصلاة آتئين من الخارج، بل انبثقا من أعماق وجودي نفسه مثل النبض، وهذا يشعرني بوجود التزام يفرض عليّ أن أجعل وجودي غزيراً، وأن أحيا وجوداً أكمل ما يكون امتلاءً، ومن ثم سيكون واجبي الدائم أن أبقى متأهباً باستمرار للإلهام الإلهي، نازعاً نحو الاتحاد الكامل على قدر الإمكان، والمحافظة على أولوية الوجود والقيم التي يُعبر عنها،

(١) يُنظر: إبراهيم (زكريا): مشكلات فلسفية، ج ٥ (مشكلة الحب)، ص (١٤٤ - ١٤٦).

محافظةً تسلك طريق الزهد الأخلاقي الحقيقي، وهذا معناه في نهاية الأمر التسليم لله^(١).

لا يمكن لأي فرد - من وجهة نظر مارسيل - الحكم على معتقد فرد آخر؛ لأن الإيمان وثيق الصلة بوجود كل فرد منا، أعني بصميم العلاقة التي تربطه بـ«الأنت المطلق»؛ ومن ثم يكون مستحيلاً عليّ وضع نفسي موضع الآخر لكي أفهم حقيقة إيمانه، ومعنى هذا أن لكل مؤمن علاقة فريدة أصيلة بالله، وهذه العلاقة تحدد طريقته في رؤية السر الإلهي؛ وتبعاً لذلك تكون الأنا في عبارة «أنا أو من» شخصية إلى الحد الذي يستحيل معه الحكم على إيمان الآخرين، مثلما كانت الشخصية الإنسانية تبدو في نظر الشخص الذي يجبها ويتعلق بها مختلفة كل الاختلاف عما قد تبدو عليه للإنسان الموضوعي غير المكترث أو للعالم الذي يبقى منفصلاً تماماً عنها، كذلك نجد أن الله الذي يُنكره الفيلسوف العقلي مختلف كل الاختلاف عن الله الذي يؤكده الإنسان المؤمن، وإذا كان في وسع أي ذات حرة مُشخصة أن تكشف لأولئك الذين يشاركونها عن جوانب مختلفة من صميم وجودها، فإن في استطاعة أي مؤمن أن يكون مع الله علاقة خاصة فريدة في نوعها لا يدركها سواه؛ ونتيجة لذلك يتضح أن ما يُكوّن صميم وجودي هو اعتقادي، فليس الإيمان اعتقاداً مجرداً لمجموعة من الوقائع الموضوعية أو تصديقاً مجرداً لبعض القضايا، بل هو علاقة روحية تُكوّن صميم وجودي، ولما كان الوجود في نظر مارسيل لا ينفصل عن المعية أو العلاقات الشخصية المتبادلة، لم يكن بُد من أن تكون صلة الإنسان بالله بمنزلة الدعامة التي يركز عليها الوجود، وإذا كان في استطاعتنا أن نجعل الآخرين موضوعات مجردة، فإن الله هو ذلك الآخر الذي لا

(١) كامل (فؤاد): أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، ص ٢٣٢.

يمكن أن نجعله موضوعاً، ومعنى هذا أن الله لا يمكن أن يكون هو الله، اللهم إلا إذا ظل بمنزلة «الأنت المطلق»، ولا سبيل لبلوغ هذا الأنت المطلق، إلا بالحوار أو الابتهاال أو الصلاة^(١).

استنتاجات:

مما سبق من رؤيةٍ لمارسيل تتعلق بالتجربة الدينية، أستطيع ذكر بعض النتائج نحو:

- الإيمان عند مارسيل يكمن في التعلق الروحي بالذات اللامتناهية.
- يشارك مارسيل من سبقه في كونه لا يُدلل على وجود الله بالبرهنة الاستدلالية، بل يُعرف الله بالتجربة الدينية.
- الصلة الروحية بين المؤمن والله مُفعمة بالحب.
- يُشارك مارسيل جيمس في نسبية الحكم على إيمان الإنسان.

(١) يُنظر: إبراهيم (زكريا): مشكلات فلسفية، ج ٥ (مشكلة الحب)، ص (١٤٦ - ١٤٨).

نقد وتعقيب:

مما سبق ذكره أجد نظرة تشاؤمية عند كيركجارد لونت شكل العلاقة بين الإنسان والله، إذ مزج تلك المشاركة الروحية بعنصري العشق والألم؛ فولد صراعاً نفسياً عند المؤمن، وهذا كله يُثقل كاهل الإنسان المُتدين، ويرمي به في وادي الحيرة والقلق؛ وينتج حالة من التمزق الداخلي، ولا أدري عن أي إيمان يتحدث، وأية تجربة روحية يود أن يصف؛ لأن المُتعارف في تاريخ الأديان أن التجربة الدينية التي يخوضها المؤمن مع الله تزيده ثقة واطمئناناً لا حيرة وتمزقاً، اللهم إلا إذا كانت حالة من الشك تتاب المؤمن منذ البداية تجاه طبيعة الكائن الذي يواجهه في تلك التجربة الروحية، كما شاهدت تشجيعاً من كيركجارد على الرهبة والعزلة عن الآخرين للتفرد بالله، وهذا ينمُّ على تفاعل سلبي مع المجتمع. أما ما يتعلق بكلامه على التألم الإلهي فهو نابع من صميم العقيدة المسيحية الموضوعية التي تصرح بتجسد الإله في شخص المسيح، ونزوله على الأرض، وقيامه بعملية الفداء؛ ليخلص الإنسان من حمل تبعات الخطيئة الأولى التي لم يكن له يد فيها.

أما جيمس فلاحظت في رؤيته المتعلقة بالتجربة الدينية نوعاً من الغلو في التجربة الفردية، وتغافلاً عن تأثير التجربة الدينية الجمعية في الإنسان الفرد المنتمي إلى تلك الجماعة الدينية، فالواقع يُخبرنا عن تأثير الطقس العبادي الجمعي - مثل الصلاة أو الحج وما إلى ذلك - في نفسية الفرد المؤمن. كذلك لاحظت سمة النزعة الفردية عند جيمس في إطلاق حكمه على عدّ الدين أمراً شخصياً يختلف من شخص لآخر، مُلغياً بذلك وجود الدين القائم على المعتقدات الجمعية، فضلاً عن ذلك وجدت النزعة البراهمانية - التي يُعد جيمس أبرز دُعائها - قد حطّت رحلها في التجربة الدينية؛ من أجل قياس حقيقة تلك التجربة وصدقها على وفق

مقاييس تلك النزعة، مع عدم مراعاة الجذور الأصلية لكل معتقد.

وحين الانتقال إلى أوتو وجدت نفسي غائصاً في بحر التصوف والعرفان؛ للكشف عن مكونات التجربة الدينية، وحين أراد توضيح نقطة مهمة تتعلق بالحكم على أية مواجهة بين العبد ومعبوده، صرح باستحالة صدور الحكم عن شخص لم يسبق له أن وقف في مصاف تلك المواجهة؛ وهذا يؤدي إلى أن البحث النظري بأية ممارسة روحية لن يكون مثمراً ما لم يُجرب الباحث بنفسه تلك الممارسة، وهذا يؤدي إلى عدم إمكان نقل المشاعر الإنسانية المنفعلة بسبب تلك التجربة إلى الآخرين باللغة الاعتيادية.

أخيراً أجد تميزاً عند مارسيل عند موازنته بسلفه كيركجارد، إذ يتجاوز الأول دائرة المشاركة مع الذات الإلهية إلى المشاركة مع ذوات الآخرين، في حين أن الثاني يقصرها على الذات الإلهية، كما يركّز مارسيل على عنصر الحب في تلك المشاركة، في حين أن كيركجارد يركز على عنصر القلق، وشتان بين العنصرين، فالأول يُسهم في خلق روح وثابة وخلق عناصر إبداعية في الحياة، في حين يُسهم العنصر الثاني في قتل كل إبداع وقد يُعين على الانتحار.

وعوداً على بدء أجد جعل جوهر الدين متمثلاً بالتجربة الدينية على وفق ما صرح به الفلاسفة السابقون، كلاماً يُجافي الموضوعية؛ لأن التجربة الدينية مواجهة بين الإنسان والله، أي أن خروج الله من دائرة مواجهة الإنسان، يؤدي إلى تلاشي وجود شيء اسمه «التجربة الدينية»، أي أن المحور الأساس الذي تستند إليه الأديان، والموضوع الذي يتميز به الدين من بقية الموضوعات هو الألوهية، وهذا يدفعنا إلى القول: إن جوهر الدين يتمثل في هذا المحور، وما عداه من المحاور الدينية إنما يستند إليه.

أما ما يتعلق بصعوبة نقل وقائع التجربة الدينية إلى الآخرين، فأحيل لتوضيحه على ما صرح به ولتر ستيس، إذ يرى أن السبب الذي يمنع تفسير التجارب العرفانية هو تأيُّبها على المفاهيم، كما أن سبب عجز الفهم البشري عن إدراك هذا النوع من التجارب، هو أن القوانين المنطقية الحاكمة على مجال الفهم الإنساني لا استعمال لها في نطاق هذه التجارب، فالعارف يرى في تجربته تناقضاً، أي أنه يشاهد ما ينقض قوانين المنطق، وكلما حاول صياغة ما شاهده في لباس من الألفاظ وجد نفسه متورطاً في تناقض قولي. ويعتقد ستيس أن الجذر الأساس الذي تعود إليه الإشكالية اللغوية عند العُرفاء هو هذا الأمر تحديداً^(١).

في ختام هذا الفصل أجد نفسي أمام سؤال في صميم الدراسة الحالية وهو: أن موضوعات هذا البحث تسير في نطاق فلسفة الدين، أي الدراسة العقلية للدين، وأبرز ما في هذه الدراسة هو الجانب النقدي، وما سبق طرحه في هذا الفصل يتعلق بالجانب العاطفي، فكيف التوفيق بين الأمرين؟ وأعتقد أن الإجابة عن هذا السؤال تكمن في أمرين: الأول أن فلسفة الدين تُعنى بالمبادئ المشتركة بين الأديان، وأن موضوع التجربة الدينية يُعد من أهم تلك المبادئ، ولهذا السبب ضمنتها في مقولات فلسفة الدين، وجعلتها المقولة الثانية بعد مقولة الألوهية، والأمر الثاني أن الجانب النقدي في فلسفة الدين يُسلط على كل الموضوعات الدينية، سواء الجانب النظري منها (المعتقد الفكري) أو الجانب العملي (الممارسة التعبدية)، فالمهم توجيه النقد العقلي صوب الموضوعات المختلفة في الدين؛ بُغية الكشف عن حقيقتها وقياس درجة قربها من المنطق العقلي السليم، ومن أهم النقود التي وجهها الفلاسفة لموضوع التجربة الدينية وما يتخللها من اتصال بالله

(١) شيرواني (علي): الأسس النظرية للتجربة الدينية، ص ١٥٣.

عن طريق الصلاة وسائر العبادات، هو الكيفية التي يمارس بها الإنسان الطقوس العبادي، فذموا الممارسة الشكلية، وأكدوا الممارسة الباطنية، سواء أكانت تأملية عن طريق العقل أم روحية عن طريق الوجدان، والحق أن وضع الأسس النظرية لما ينبغي أن تكون عليه الممارسة التعبدية سيزيد من وعي الإنسان المؤمن، ويقوي صلته بمعبوده، ويُبَعِّده عن دائرة التعصب الأعمى، تلك واحدة من الغايات التي يسعى فيلسوف الدين إلى تحقيقها.

الفصل الثالث

الشر

* تمهيد.

* أفلوطين.

* أوغسطين.

* جوتفريد ليبنتز.

* آرثر شوبنهاور.

* نقد وتعقيب.

تمهيد

بعد أن صنّفت موضوع الألوهية وموضوع التجربة الدينية بوصفهما مقولتين أساسيتين من مقولات فلسفة الدين، وأعطيت الأولوية في الترتيب للألوهية ثم التجربة الدينية، أنتقل في هذا الفصل للبحث عن موضوع مشترك بين الأديان؛ لجعله مقولة ثالثة في هذا التصنيف، وعند تحليل الترتيب الموضوع في التصنيف، وجدت أن المقولة الأولى مثلت ذلك الجوهر الخفي بذاته المميز بآثاره، إذ كان الأول قبل الأشياء؛ فأصبح موضوعه الأول قبل الموضوعات، ثم جاءت العلاقة بين ذلك الجوهر والإنسان ممثلة المقولة الثانية لأن الإنسان مركز الكون، ومن ثم ارتأيت اختيار موضوع يؤثر في صميم العلاقة بين الله والإنسان في مكان نتحيز فيه وزمان نعيش فيه، أي في عالمنا الواقعي، فوجدت موضوع الشر يستحق أن يكون مقولة جديدة من مقولات فلسفة الدين، تلك المقولة التي طالما تناولتها كتب الديانات - الساموية والوضعية - في محاولة منها لتفسير الشر الموجود في عالمنا الحسي، وعلى الرغم من اشتراك الديانات في وجود هذه المشكلة، إلا أن التباين كان واضحاً بينها من جهة تقديم تفسير لمسألة الشر، وقبالة ساحل التيارات الدينية وجدت رؤى فلسفية تتزاحم هي أيضاً فيما بينها لتفسير هذه المشكلة، وهو ما كان دافعاً لي لاختيار هذه المشكلة لتكون مقولة من مقولات فلسفة الدين بوصفها موضوعاً مشتركاً بين الديانات، فضلاً عن تناول الفلاسفة إياها، وعند محاولة الدخول في زحام تلك الآراء، قررت التوجه صوب مجموعة من الفلاسفة قدّموا رؤية فلسفية لهذه المقولة، ووصلوا إلى نتائج متغايرة فيما بينهم، ومن هؤلاء:

أفلوطين:

يقف أفلوطين موقفين مختلفين من مسألة الشر، فنراه حيناً يُنكر على العالم المحسوس كل قيمة وينعته بالشر، ويذكر أن من الخير الخلاص منه، وأنه مصدر كل فساد؛ ونتيجة لذلك يكون عالمنا الحسي شراً، وحيناً نجده يُصرح بأن هذا العالم المحسوس ليس شراً كله. وقد حرص على التحدث عن الموقف الثاني كثيراً، ولا سيما أنه كان عدواً للمسيحية، إذ وجد كبار الآباء المسيحيين يُصرحون بأن العالم شر وخطيئة ولا قيمة له؛ فكان عليه أن يعارضهم من هذه الناحية، فبدأ يعارضهم بطرح تساؤل هو: كيف يحق للمسيحيين أن ينعتوا هذا العالم بالشر مع أنه صورة للخالق أو الله الذي يقدسونه، ثم كيف يُصرح المسيحيون بأن هذا العالم كله شر مع أنهم يعترفون بوجود العقل في الإنسان وبالعناية الإلهية، وهذا كله يدل على أن الأشياء لم تخلق عبثاً، وأن العالم المحسوس هو من نتاج العالم المعقول، وقد أنتج العالم الأول على صورة العالم الثاني، فكيف يمكن بعد ذلك أن نقول إن هذه الصورة تناقض الأصل، ويحاول أفلوطين توضيح الأمر بالالتجاء إلى تشبيهاته المعتادة، فيصرح بأن العالم المحسوس يُمثل مرآة العالم المعقول، فحينئذ لا يُشك في أن الصورة التي في المرآة وإن لم تكن هي الأصل تختلف اختلافاً كلياً عن الأصل، فضلاً عن أن ما نراه من تعدد في العالم المحسوس لا يدل على وجود الشر بهذه الكيفية، والحال هنا يشبه حال مرآيا عدة تعكس شيئاً واحداً، فالأصل الواحد قد انعكس في أشياء متعددة، لكن هذا الانعكاس لم يكن من شأنه أن يحدث تشويهاً كبيراً في أقل تقدير في الصورة المتكونة، فكيف يجوز لنا أن نقول عن العالم إنه شر كله؟ لذلك ليس أمامنا سوى سبيلين، الأولى: أن نقول إن الأصل شر، فينتج أن الصورة شر كذلك، والثانية أن نقول إن الأصل خير، فالصورة خير

بالضرورة، ولما لم يكن بُدّ من القول إن الأصل - وهو الواحد الأول الأكمل - يمثل الخير؛ وجب حينئذ أن يكون العالم المحسوس الذي هو صورته خيراً كذلك، وإن كانت درجة الخير في الثاني أقل منها في الأول؛ نظراً إلى كونه صورة لا أصلاً، أي في درجة مخففة من الخير قياساً إلى خير الأول الواحد^(١).

وقد حاول أفلوطين أن يفسر وجود الشر في العالم بقوله: «لما كان الشر عدم الخير وكان الخير وجوداً؛ كان الشر عدم الوجود، ولما كانت المادة عدم التعيين، أي عدم الوجود وكانت الصورة خيراً؛ كانت المادة هي الشر بالذات»^(٢). فالشر إذن عند أفلوطين مطابق للمادة؛ ومن ثمّ تصبح المادة شراً بالذات، ومن المعلوم أن المادة عند أفلوطين تأتي في نهاية سلسلة الفيض أو الصدور، إذ تُعد نتاجاً أخيراً لعملية الانبثاق أو الصدور، وتوجد في قلب العالم المحسوس. ويميز أفلوطين بين نوعين من المادة: الأول هو المادة المحسوسة المدركة حسيّاً وتمتاز بالتغير، والثاني هو المادة المعقولة المدركة عقليّاً وتمتاز بالثبات، ويرى أفلوطين أنه إذا كانت المادة المحسوسة أساس التعدد أو الكثرة في النفس، فإن المادة المعقولة أساس الصور في العقل. ويرفض أفلوطين عدّ المادة المعقولة مبدأ النقصان، ويؤكد أنها تنتمي إلى العالم المعقول، وأن لها حياة محددة وذهنية على العكس من المادة المحسوسة، وإذا كان العقل طريقاً 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؛ لأن مبدأ التعدد يسبب نقص الحقيقة المتولدة أو

(1) يُنظر: بدوي (عبد الرحمن): خريف الفكر اليوناني، ط ٥، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٩م، ص (١٤٣ - ١٤٤).

(2) Plotinus: The Six Enneads, Translator: Stephen Mackenna and B. S. Page, Republished 2007 by Forgotten Books, www.forgottenbooks.org, p. 86.

الصادرة عن الحقيقة العليا^(١).

يُلاحظ مما سبق وجود فرق كبير بين مادة الأشياء المعقولة، ومادة الأشياء المحسوسة، فالمادة المعقولة تكون بالفعل دوماً، أي لا تنفصل عن الصورة التي تكسوها، وأما المادة المحسوسة فتكون بالقوة دوماً، أي يمكن أن توجد عارية عن الصورة، وعلى ذلك يمكن القول: إن هذه المادة في ذاتها ليست شيئاً آخر غير العدم، ولما كانت المادة بعيدة كل البعد عن المبدأ الأول أو الخير المحض؛ فإن أفلوطين عدّها مبدأ للشر، وأن النفس ليست شريرة بذاتها، غير أن جزأها غير العاقل يُجاوز الاعتدال أو يقصر دونه، وجزأها العاقل مضطرب بسبب الأهواء التي تمنعه رؤية الحق والخير، وتميل به نحو المادة. فللشر إذن وجود ذاتي، لكنه ليس إلهاً أو نفساً، بل هو المادة، ويأتي الشر الذي في النفس من اتصالها بهذا الشر بالذات، ولما كانت المادة عنصراً ضرورياً في نظام العالم لكونها آخر الصدورات أو الفيوضات وليس بعدها إلا عدم الوجود المطلق؛ كان الشر ضرورياً في العالم كذلك^(٢).

وهكذا ينتهي أفلوطين إلى القول: إن العالم خير، ومجده بعبارات شعرية بين بها ذلك الانسجام الموجود بين الأشياء، وكيفية ارتباط جزء بآخر، ويتناول أخيراً مسألة العناية الإلهية فيُصرح بأن الفلاسفة السابقين وضّحوا موقفهم تجاه هذه المسألة، فاختر فريق منهم القول بوجود المصادفة المحضّة في تفسير كل شيء، واختر فريق آخر القول بالجبر والضرورة في تفسير الأشياء، وقد ردّ رأي الفريق

(1) عطيتو (حري عباس): ملامح الفكر الفلسفي والديني في مدرسة الإسكندرية القديمة، ط ١، دار

العلوم العربية، للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٩٢م، ص (١٦٨ - ١٧٠).

(2) المصدر نفسه، ص ١٧٠.

الأول بأن هذا العالم لم يُخلق عبثاً كي تسوده المصادفة؛ لأنه صورة لمعقول، والمعقول يسوده العقل فتنتفي معه المصادفة والاتفاق، وردّ الرأي الثاني بأن الحرية يجب أن يؤكدّها الإنسان. وأما العناية فمعناها أن الأشياء جميعاً مرتبة ترتيباً كلياً مطلقاً عاماً على أساس الاتجاه نحو الخير؛ وهذه العناية من أجل ذلك لا تمتد إلا إلى المسائل الكلية وحدها، أما العناية الفردية بمعنى تحديد مصير كل إنسان على حدة فيُنكرها أفلوطين؛ لأنه يأبى أن ينسب إلى الله أو الأول أنه يعلم كل هذه الجزئيات التي تُحدث تغييراً في طبيعته وكثرة فيها، كما ينسب إلى الإنسان حرية لا توافقها هذه العناية الفردية، والعناية عنده تعني انسجام القوانين الكونية الكلية بعضها مع بعض من أجل تحقيق انسجام في الكون^(١).

استنتاجات:

سأحاول استخلاص بعض النتائج من جملة ما تقدم من آراء أفلوطين في مسألة الشر على النحو الآتي:

- أن هناك تبايناً في المواقف تجاه ارتباط الشر بالعالم.
- الموقف الأخير لأفلوطين يوضح أن العالم المحسوس مرآة للعالم المعقول.
- الوجود مساوق للخير.
- العالم الحسي يمثل أدنى درجات الخير قياساً إلى عالم الخير المحض.
- الشر يمثل العدم، والمادة تمثل اللاتعين؛ فالمادة إذن تمثل الشر.
- أن ثمة وجود نوعين من المادة: أحدهما يمثل مادة مُدركة عقلياً وتمتاز

(١) يُنظر: بدوي (عبد الرحمن): خريف الفكر اليوناني، ص (١٤٤ - ١٤٥).

بالثبات، والآخر يمثل مادة مُدرّكة حسيّاً وتمتاز بالتغير، ومبدأ التغير يمثل مبدأ عدم الكمال.

● فسّر أفلوطين مبدأي القوة والفعل للمادة من حيث علاقتها بالصورة، فكانت المادة المعقولة تمثل الوجود بالفعل؛ لارتباطها الدائم بالصورة، في حين أن المادة المحسوسة تمثل الوجود بالقوة؛ لإمكان انفصالها عن الصورة.

● العالم الذي نعيش فيه يسير على وفق العناية الإلهية التي تُعبر عن العناية الكلية لا العناية الجزئية، فهي تُعنى بالقوانين التي تُسهم في انسجام مكونات الكون العامة، ولا تُعنى بأحوال الإنسان الجزئية؛ لأن الواحد منزّه عن التغير، لذلك نجد أفلوطين يرفض تفسير الانسجام الكوني بمبدأ المصادفة والاتفاق أو بالجبر والضرورة؛ وبهذا أبقى على مفهوم حرية الإنسان.

أوغسطين:

حين كان أوغسطين يبحث عن حلٍ لإشكالية الشر اعتنق المانوية⁽¹⁾ التي فسرت الشر تفسيراً سهلاً بافتراضها وجود إلهين: إله الخير والنور والمؤمنين والصالحين وكل ما هو جميل في العالم، وإله الشر والظلمة والطالحين والأشرار وكل ما هو سيئ في العالم، والصراع بين الإلهين وأعوانها على قدم وساق، وسوف

(1) المانوية (Manichaeism): عقيدة دينية تعود إلى الحكيم الفارسي ماني بن فاتك الذي عاش في القرن الثالث الميلادي، وابتدع ديناً جديداً بالتوفيق بين الثنوية الفارسية التي تؤمن بوجود إله للخير وإله للشر وبين الديانة المسيحية، واستمر أمد بقائها إلى القرن الثالث عشر الميلادي، وانتشرت في سوريا وآسيا الصغرى والهند والصين ومصر وبلاد البلقان وإيطاليا وفرنسا، وكان مؤسسها ماني يدّعي أنه النبي الرابع والأخير بعد المسيح وزرادشت وبوذا، غير أنه ادّعى امتيازته منهم بكونه وعظ وكتب ولم يقتصر على الوعظ فقط.

يتتهي آخر الدهر بانتصار إله الخير وأعدائه من الشرفاء الطيبين. وقد ظل أوغسطين معتقاً أفكار المانوية لتسع سنوات؛ لأنه رآها وسيلة لفهم العالم المركب من الخير والشر، وفهم من المانوية أن طبيعة الوجود تشتمل على الظلمة والنور، أي أن الشر يوجد إلى جانب الخير ويكون ملازماً له، وعلى ذلك يكون الشر عنصراً أساسياً في طبيعة الحياة البشرية، وبهذا وجد أوغسطين ما يُسوِّغ وجود الشر في هذا العالم، وبعدها تحوّل إلى المسيحية وعادت مشكلة الشر تؤرقه، وكان يدور في ذهنه تساؤلات عدة مثل: كيف نفسر وجود الشر في العالم الذي خلقه الله؟ وإذا افترضنا أن الله لم يخلق العالم أو أنه لا يوجد إله يحكم العالم، فمن أين إذن يأتي الخير؟ وإذا كان الله موجوداً في العالم فمن أين يأتي الشر؟ وحاول أوغسطين الإجابة عن تلك الأسئلة بالبحث في أجوبة من سبقه من الفلاسفة، فأعجب بجواب أفلوطين من حيث جعله المادة مصدراً للشر الموجود في العالم، ولتأكيد هذا الأمر ما كان مُتعارفاً من أن الجسد يمثل مصدر الشهوات ومنبع الخطيئة، وإذا كانت المشكلة أن الله خلق المادة، فلم لا نقول: إن الله خلق الوجود، والوجود بالضرورة خير، أما عدم الوجود فهو بالضرورة شر، والمادة بمعنى من المعاني هي عدم الوجود، وعدم الوجود يعني أن المادة ليست موجودة وجوداً فعلياً في العالم، وإذا صح كون عدم الوجود شراً؛ فلا بد أن يستتبع ذلك أن تكون المادة هي مصدر الشر في العالم، والواقع أن هذه المادة ليست تحديداً الوجود، إنما هي عدم الخير، وإن كان ذلك يعني أيضاً أن المادة بمعنى ما شر ما دامت هي عدم الخير أو السلب، أي انعدام الخير، ولعل ذلك هو ما سمح لأفلوطين بالتصريح بأن المادة هي المصدر الأساس والمبدأ الحقيقي للشر، غير أن الحل الذي نادى به أفلوطين يوافق بقية معطيات مذهبه، أي أن الله عنده ليس خالقاً للعالم بالمعنى الذي يقول به الكتاب المقدس أو الذي نجده في الديانة المسيحية؛ لهذا كان الله عند

أفلوطين غير مسؤول عن وجود المادة، في حين أن الله الخالق لا يمكن أن يكون غير مسؤول عن طبيعة هذه المادة سواء أكانت خيرة أم كانت شريرة كما هي الحال فيما يخص إله أفلوطين، ومن ثم إذا ما كانت المادة شرّاً فإن ذلك لا يستلزم أن يكون الله هو نفسه شرّاً عند أفلوطين، على حين أن الموقف يختلف تماماً في المسيحية التي تُصرح بأن الله قد خلق كل شيء وجعله حسناً. وحين تأمل أوغسطين المبادئ الفلسفية لأفلوطين في ضوء الوحي الذي جاء به الكتاب المقدس؛ شعر بعدم كفايتها وضرورة تجاوزها، وبأن القول: إن المادة مخلوقة وشريرة في آن واحد يؤدي إلى تناقض في التخطيط المسيحي؛ لذلك أجرى تعديلاً في رؤية أفلوطين للشر بتقسيمه على نوعين^(١).

إن من أسباب تحول أوغسطين من المانوية إلى المسيحية؛ إدراكه أن وجود الله ضرورة بديهية، وأنه خالق العالم، وإذا كان الله يمثل الخير بالذات فكيف سيُفسّر وجود الشر في العالم! وحينها توجه صوب آراء أفلوطين لتعيينه على حل تلك الإشكالية - كما ذكرت سابقاً - فعمد إلى الفكرة الأفلوطينية وطبقها بشكل جديد، والفكرة تتلخص في أن كل موجود يمثل خيراً بما هو وجود، ولما كان الشر يعبر عن عدم الخير؛ كان ممثلاً لعدم الوجود، فيذهب أفلوطين إلى أن الموجودات في صدورها عن الموجود الأول، تتضاءل بالتدرّج حتى تصل إلى المرتبة الأخيرة المتمثلة بالمادة (غير المعيّنة، وغير المصوّرة، والناقصة أبداً، والمنفعلة كلياً)، فالمادة تمثل عدم الوجود ومن ثم عدم الخير، وهي شر بالذات، وأصل الشر في الموجودات المركبة منها أو المتصلة بها، وأصل الجهل والرذائل والأمراض. أما

(1) يُنظر: عبد الفتاح إمام (إمام): مدخل إلى الميتافيزيقا، ط ٢، شركة نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٧م، ص (١٣٢ - ١٣٤).

أوغسطين فيرى أن أفلوطين مهما بالغ في ضآلة المادة فهو مضطر آخر الأمر إلى عدّها وجوداً ما، وإلا ما دخلت في تركيب الأشياء، ومهما تكن غير مُعينة فهي في الأقل موضوع للصورة والتعيين، ومتى عدّها وجوداً وجعلها شراً بالذات؛ فقد خالف مذهبه مرتين: إحداهما في قوله إن الوجود والخير متساوقان، فلا يمكن أن يكون موجود ما شراً بالذات، والأخرى في قوله إن الموجود الأول يمثل الخير بالذات، فلا يمكن أن ينتهي الصدور عنه إلى شر، فالمادة خير من حيث هي وجود، ومن حيث هي صادرة عن الله، ومن التناقض أن يُشخص الشر الذي يمثل عدم الوجود في المادة عند أفلوطين؛ لذلك تكون حقيقة الشر عدم الخير في موجود هو خير بما هو وجود، وهذا يعني فساد إحدى خصائص الموجود، وتعني علة إمكان فقدان المخلوق خيراً ما، أن وجوده وصفاته ليست مشابهة لوجود الله وصفاته، وإلا لم يكن فساده، ومع ذلك ليست الشرور طبيعية ولا ضرورية في العالم كما يقول أفلوطين، إنما هي إخلال بالنظام، ولو خلا العالم منها لكان أجمل^(١).

نستنتج مما سبق أن جواب أوغسطين بشأن الشر يستند إلى القول بالطبيعة السلبية أو العدمية للشر، وهنا يلتزم أوغسطين بالاعتقاد اليهودي - المسيحي الذي يرى أن الكون كله خير، والله الخيّر خلق العالم لعلة خيرّة، وأن هناك خيراً أعظم من خير، وأنواعاً أعلى من أنواع، وهذا يُشكّل وفرة وتنوعاً هائلين، بحيث يكون كل ما هو موجود خيراً بحسبه ومرتبته، إلا ما تلف وفسد، والشر سواء أكان إرادة شريرة أم لحظة ألم أم اضطراباً أم خراباً في الطبيعة ليس صنيعه الله، وإنما

(1) يُنظر: كرم (يرسف): تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، دار القلم، بيروت، ١٩٧٩م،

هو خلل في شيء ما كان في الأصل خيراً، ويضرب أو غسطين العمى مثلاً لذلك، فالعمى ليس شيئاً، والشيء الوحيد الذي يجعل البصر ممكناً هو العين التي هي بذاتها خير، ووجه الشر في العمى يكون في فقدان العين لعملها السليم؛ وبتعميم هذا المبدأ رأى أوغسطين أن الشر يتشكل دائماً من خلل وظيفي لشيء يكون في أصله خيراً، وقد خلق الله الكون في تناسق كامل يُعبر عن الغاية الإلهية من خلقه، والوجود هرم من الكائنات العليا والسفلى وكل موجود فيه يكون خيراً في مرتبته؛ ومن ثم سنجد أنفسنا أمام تساؤل مهم وهو: كيف وجد الشر إذن؟ والجواب - كما يراه أوغسطين - أن الشر حصل في الأساس في مراتب الوجود ذات الإرادة الحرة، وأن بعض الملائكة الذين امتلكوا حرية الإرادة هبطوا من مرتبة الخير المحض إلى مرتبة أقل صلاحاً نتيجة عصيان الرب، ثم أغوا الإنسان الأول وسببوا سقوطه، وهذا السقوط للملائكة والإنسان كان مصدر الخطيئة أو الشر الأخلاقي، أما الشرور الطبيعية مثل الأمراض والزلازل والعواصف وغيرها، فهي عقوبات ناتجة عن الخطايا، إذ كان يفترض ببني البشر أن يكونوا حفظة الأرض، لكن هذا الارتداد الإنساني تسبب في انحراف الطبيعة^(١).

وينقسم الشر عند أوغسطين على قسمين هما^(٢):

١ - الشر الطبيعي: لا يمكن عدّ المادة شراً ولو لم نرَ فيها شيئاً سوى مبدأ بسيط للإمكان وعدم التعين، ولنفرض أننا رددناها إلى حدها الأدنى، بحيث لا يكون لها شكل ولا كيفية، فالمادة في هذه الحالة تظل مع ذلك إمكاناً معيناً للشكل، واستعداداً لتقبله، واختزلها بهذه الصورة يجعلها ضئيلة من غير شك، لكنه مع

(1) هيك (جون): فلسفة الدين، ص (٦٤ - ٦٥).

(2) عبد الفتاح إمام (إمام): مدخل إلى الميتافيزيقا، ص (١٣٤ - ١٣٦).

ذلك لا يجعلها عدماً. كذلك نستطيع القول: إن قابلية الإنسان لأن يكون خيراً لا يعني أنه قد أصبح خيراً بالفعل، وإنما إمكان أن يصبح كذلك، ومن المؤكد أن كل الأشياء التي خلقها الله حسنة أو خيرة، لكن بدرجات متفاوتة في الحُسن أو الخيرية، فهناك ما هو خير أو حسن، غير أن هناك ما هو أفضل منه، لكن إذا كان هناك الأحسن والأفضل فإن هناك أيضاً الأقل حسناً أو الأقل خيراً، والأقل خيراً يؤدي بمعنى ما إلى ما هو شر، وفضلاً عن ذلك فإن العالم هو موطن الكون والفساد في الطبيعة الحية والطبيعة الجامدة على حد سواء، وما نسميه بالشر الطبيعي نحو فساد الأشياء المادية أو زوالها هو ليس شراً بالمعنى المطلق أو الدقيق لهذه الكلمة، بل هو نسبي، وأشكال الاضطرابات وألوان الدمار نسبية؛ لأنها تحدث داخل النظام العام، وهو ما يمكن أن نسميه بالشر الفيزيقي (الطبيعي) الذي يُعبر عن عدم المساواة التي نلاحظها في المخلوقات، فإذا كانت المادة في ذاتها خيراً فإن كل شيء يمكن أن يوصف بأنه خير؛ لأنه ليس من الضروري أن يكون خيراً في ذاته، بل لو كان أقل خيراً لكان ذلك لازماً للكمال الأعظم الذي يُعرف بالكل، غير أن ما ينبغي لنا ملاحظته أن هذه الحدود نفسها الدالة على التصور، وتلك التعبيرات التي نتهم بها الطبيعة هي من الناحية الميتافيزيقية ملازمة وكامنة في داخل الشيء المخلوق بما هو كذلك لأن الأشياء قد خلقت من العدم، ولأنها خلقت هي موجودة، ولما كانت موجودة كانت خيرة، لكنها خارجة من العدم؛ فهي - لا بد - متغيرة أو قابلة للتغير الذي لا يرحم.

٢ - الشر الأخلاقي: هو الشر بالمعنى الدقيق للكلمة، وهو يُرد إلى الإرادة

البشرية أو هو سوء استعمال الإنسان لإرادته الحرة حين ينبذ الخير الدائم المتمثل في إطاعة الأوامر الإلهية، والانصياع إلى وصايا الكتاب المقدس؛ ليجري وراء خير زائل وعابر. ولقد استعمل الإنسان إرادته استعمالاً سيئاً حين وقع في الخطيئة

الأولى، إذ تمرد وعصى أوامر ربه بسبب امتلاكه إرادة حرة، والخطأ لا يكمن في أنه أراد موضوعاً هو شر في ذاته، بل في سعيه إلى خيره الخاص العابر الزائل؛ فأشاح بوجهه عن الله، أعني عن الخير الدائم، وعلى الرغم من أن الله هو الذي خلق هذا الإنسان، إلا أن الأخير تكبر وتغطرس وفضل نفسه على الله؛ وبفعله هذا جلب الشر الأخلاقي إلى العالم. ومفهوم ارتكاب الإنسان الشر الأخلاقي يؤدي إلى قلب النظام الكوني رأساً على عقب، وهذا هو مفهوم الشر في الفكر المسيحي، إنه يفعل أكثر من مجرد الانحراف عن طبيعته العاقلة أو التقليل من إنسانيته، وقد حمل الشر الأخلاقي اسماً خاصاً في المسيحية هو «الخطيئة»، ويعني أن الشر الأخلاقي قد أتى إلى الكون الذي خلقه الله بإرادة الإنسان الحرة.

استنتاجات:

سأحاول في الإيضاحات الآتية التركيز على أهم ما ورد من آراء لأوغسطين بشأن الشر:

- الاعتقاد الأول لأوغسطين يُعبر عن وجود حقيقي للشر، فضلاً عن وجود حقيقي للخير حين كان مؤمناً بالديانة المانوية.
- وجود إله خيرٍ وحكيم وخالق لكل شيء يُعارض فكرة الوجود الحقيقي للشر، وهذا التناقض المنطقي واجه أوغسطين عند تحوله إلى المسيحية.
- الاعتقاد الثاني لأوغسطين يُعبر عن نفي الشر عن الوجود الواقعي تأثراً بأفلوطين.

- اختلاف أوغسطين عن أفلوطين في تفسير عدمية الشر يتلخص في أن الأول جعل وجود الشر مساوفاً لمفهوم انتفاء صفة الخير عن موجود هو خير من

حيث هو موجود.

- العلة الكامنة وراء فقدان المخلوق إحدى خصائصه؛ هي أن الوجود الإنساني مُغاير للوجود الإلهي من حيث الصفات.
- يُقاس الخير في الأشياء الموجودة في العالم تبعاً لترتيبها الوجودي، أي ترتيبها النوعي، ويُقاس الشر في الأشياء على وفق العملية نفسها لكن بشكل معكوس، أي أن الأقل خيراً في الترتيب النوعي للأشياء يُمثل الأكثر شراً في الترتيب نفسه وهو ما يعبر عن حالة الشر الطبيعي.
- وجود تعبير آخر عن حالة الشر الطبيعي ناتج عن فساد الأشياء المادية القابلة أصلاً للكون والفساد والانحلال والتغير.
- حالتا الشر الطبيعي المذكورتان آنفاً تمثلان الشر النسبي.
- حدوث الشر الأخلاقي الأول نابع من عملية عصيان بعض الملائكة (إبليس) لربه، وإغوائه الإنسان (آدم وحواء)؛ وهذا أدى إلى إيقاع الإنسان في وادي المعصية.
- يعد الشر الأخلاقي الممثل الحقيقي للشر، ويُعبّر عنه في المسيحية بالخطيئة.
- إن تحديد أوغسطين الشر بوصفه انتفاء للخير وحصره في الإرادة؛ غايته تبرئة الله من مسؤولية وجود الشر.

ليبنتز^(١):

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 قدر ممكن من الكمال»^(٢). وإذا كان العالم الذي نعيش فيه يُمثل أفضل العوالم الممكنة - على وفق ما صرح به ليبنتز - فكيف نفسر إذن وجود الشر؟! وهنا نعود لما يُصرح به ليبنتز في هذا الصدد بقوله: «إن تصور عالم بلا آلام أو شرور هو ضرب من الخيال أو اليوتوبيا، ذلك لأنه لو مُحي الشر من الوجود أصلاً؛ لم يصبح هذا العالم على الصورة التي هو عليها الآن، ولم يكن بذلك أفضل العوالم الممكنة، فقد يتبع الشر أحياناً الخير، وربما يؤدي اجتماع شرين إلى الخير، إذن من المبالغة أن نقول: إن الشر يفوق الخير في العالم»^(٣).

وتصريح ليبنتز السابق يوضح أن مملكة الله تمثل أفضل مملكة ممكنة، إذ تهيمن عليها الفضيلة والسعادة على أكمل وجه على وفق ما يقتضيه مبدأ الأفضل، وليست الشرور وضروب البؤس التي يسمح بها لأسباب عليا شيئاً يذكر إذا ما

(1) (جوتفريد فيلهلم ليبنتز) Leibniz, Gottfried Wilhelm (١٦٤٦ - ١٧١٦) م: فيلسوف وعالم رياضي وفيزيائي ودبلوماسي ألماني، أسس الجمعية العلمية في برلين التي صارت فيما بعد أكاديمية وانتخب رئيساً لها مدى الحياة، واختير عضواً بالجمعية العلمية في لندن، طور مذهباً فلسفياً جديداً حاول فيه التأليف والتوفيق بين أصداد مختلفة توفيقاً مبتكراً. من أعماله: «مقال في الميتافيزيقا»، و«محاولات جديدة في الفهم الإنساني»، و«العدالة الإلهية»، و«المونادولوجيا».

(2) Leibniz (G. W): Theodicy, Translated by E.M. Haggard, La Salle, Illinois, Printed in the United States of America, 2005, p. 127.

(3) Ibid, p. 129.

قورنت بضروب الخير، بل إنها تؤدي إلى ضروب أكثر من ضروب الخير، ولما كان من الواجب أن توجد هذه الشرور؛ وجب أن يوجد أشخاص يكونون موضوعاً لها، ومن يُنعم النظر في العالم يجد الخير في حياة الإنسان يفوق الشر، والأرض تمتلئ بالمساكن أكثر من امتلائها بالسجون، ومن عيوب المؤرخين أنهم يهتمون بضروب الشر أكثر من اهتمامهم بضروب الخير، ويتخذون هذا الأمر وسيلة للوعظ والإرشاد. ويرى ليبنتز أن الشر يبدو مثل كارثة لا تُحتمل حين ننظر إليه من الخارج، أي من خلال مظهره الجزئي، لكن الأشياء لا يُحكم عليها بمدى وقعها في النفس، بل بنسبتها إلى النظام العام الشامل الذي يمتد عبر الزمن، وهذا النظام يجعل من وجود الشر باعثاً على خير أكبر وأكمل في العالم^(١).

لقد حاول ليبنتز معالجة مقولة الشر بتقسيم الشر على ثلاثة أنواع هي^(٢):

١ - الشر الميتافيزيقي: هذا النوع من الشر يُعبر 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 ضروري 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 كمالاً منه،

(1) مبروك (أمل): العدل الإلهي (دراسة في فكر ليبنتز والمعتزلة)، ط ١، الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٩م، ص ٣١.

(2) يُنظر مع المقارنة: برهيه (إميل): تاريخ الفلسفة، ج ٤، ترجمة: جورج طرايشي، ط ٢، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٩٣م، ص (٣٠٧ - ٣٠٨). مع: إبراهيم (إبراهيم مصطفى): الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، ص ٢٣٦. كذلك: العوّا (عادل): المذاهب الأخلاقية (عرض ونقد)، ج ١، مطبعة الجامعة السورية، دمشق، ١٩٥٨م، ص (٣٠٩ - ٣١٠). أيضاً: مبروك (أمل): العدل الإلهي، ص (٣٢ - ٣٤).

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، 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 كمالاً مما كان يمكن أن يكون.

٢- الشر الأخلاقي: هذا النوع من الشر مردّه 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 استعمل الإنسان إرادته استعمالاً سيئاً 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 أن يحتوي على ضروب عارضة من الشر، وإذا أسهم الله على نحو ما في وقوع الشر الأخلاقي (الخطيئة)، فإنه يوجهه بحكمته نحو الخير، والخطيئة ليست شراً إلا بالإضافة إلى من يخطئ، ومن الممكن دائماً اجتناب الخطيئة إذا أفاد الإنسان من عقله ولم يك طائشاً ضالاً. ولقد كان في وسع الله أن يلجأ إلى وسيلة ناجعة تأتي على مساوىء الحرية بحذف الحرية عينها، لكن هل يجوز أن يسلم الله عنا أئمن ما يؤلف جدارتنا، ويحرم الكون كمالاً من كمالاته الرئيسة، والحرية في نفسها خير، ونحن الذين نسيء استعمالها، وليس في إمكاننا أن ننحي باللائمة إلا على أنفسنا.

٣ - 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 المتمثل في الفيضانات والزلازل والبراكين وما شاكلها مثل اعتراضاً مهماً على ذلك التناغم الجميل الذي يقدم الطبيعة في صورة نظام يتميز بنوع من الاستقرار، ويثور الإنسان أكثر ما يثور على الشر الطبيعي أو الألم، بل إنه لا يُعنى أكثر الأحيان بالشر الميتافيزيقي إلا لصلته بالشر الطبيعي، لكن من اليسير بيان خطأ ذلك - بحسب لينتز - فالحق أن خطأ الشرور الطبيعية أدنى مما يتوهم المتشائمون، فلو أتممنا حساب وقائع الحياة لألفينا نصيب الفرح فيها يفوق نصيب الحزن، وعلينا أن نؤمن بأن للألم وظيفة ضرورية، ومثال على ذلك أن اتساق اللحن لا يُعرف إلا بالأصوات النافرة (النشاز).

استنتاجات:

أستنتج من رؤية لينتز للشر الآتي:

- لَمَّا كان الله مثال الكمال المطلق (صفاتٍ وأفعالاً)؛ كان خلقه عالماً على خير ما يكون أمراً مفروغاً منه.
- التركيز على مفهوم أفضل عالم ممكن؛ يُراد منه التدليل على عالم يتحقق فيه أكبر قدر ممكن من الكمال، ولو كان عالماً كاملاً لأصبح عالماً إلهياً لا بشرياً.
- ليس من اللازم وجود شر آني يستتبع شراً أجلاً، فقد يكون وجود الشر وجوداً عرضياً، ومقدمة لخير دائم.
- كي تكون نظرنا موضوعية للأمر؛ علينا أن نلاحظ المقدار الممتلئ من

الكأس (النظرة التفاؤلية)، وعدم الاكتفاء بالمقدار الفارغ (النظرة التشاؤمية).

• لا يُقاس الشر نسبة إلى الفرد (النظرة الجزئية)، إنما يُقاس نسبة إلى الإطار العام للكون (النظرة الكلية).

• مفهوم النقص مساوق لمفهوم عدم الكمال، ولما كان الأخير طبيعة ملازمة للكائن المخلوق؛ كان وجود الشر الميتافيزيقي الذي يُعبر عنه بالنقص مسألة طبيعية (ليست شراً) إذا ما نُظر إليها من المنظار الكلي.

• الشر الأخلاقي المُعبر عنه بالخطيئة ناتج عن سوء استعمال الإنسان لحرية الإرادة التي وهبها الله له، وإن تلك الحرية في حد ذاتها خير.

• الشر موجود في العالم بوصفه عنصراً جوهرياً من تركيبته خلقه؛ لكي يكون هذا العالم وما يشتمل عليه أقل كمالاً من الله الكامل.

شوبنهاور⁽¹⁾:

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

(1) (آرثر شوبنهاور) Schopenhauer, Arthur (1788 - 1860) م: فيلسوف التشاؤم الألماني الذي جعل للإرادة مكاناً عالياً في الميتافيزيقا، تقوم فلسفته في جوهرها على الإرادة، وتعني عنده رغبة ملحة لا تهدأ، وقوة عمياء لا عاقلة. من أعماله: «العالم إرادة وتمثل»، و«حول الإرادة في الطبيعة»، و«أساس الأخلاق».

لأننا لا نختبره إلا نادراً، 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 سلّمنا جدلاً بأن فكرة لبينتز صحيحة فهذا لا يُسوِّغ عمل الله في خلقه؛ لأنه ليس خالق العالم فحسب، بل خالق الإمكان أيضاً، وكان عليه استعمال الإمكان لخلق عالم أفضل. ويُصرح شوبنهاور بوجود أمرين يستحيل معهما الإيمان بأن خلق هذا العالم يمثل عملاً ناجحاً لكائن كلي الحكمة والصلاح وفي الوقت نفسه كلي القدرة، والأمر الأول يتمثل في البؤس المستشري في كل مكان في العالم، والأمر الثاني يتمثل في حالة عدم الكمال الواضحة لحصيلة الخلق الكبرى (الإنسان) المعبر عن صورة مشوّهة لما يجب أن يكون. ويرى أن الإنسان كلما عاش أكثر اكتشف على نحو أوضح أن الحياة في مجملها خيبة وخداع وكذبة كبيرة، ويعجب من إصرار بعض الأساتذة على الوعظ والتفاؤل، في حين تشير كل الدلائل إلى نقيض ذلك، لذلك تكون عملية نقد الفلسفات التي تُجرّد الشر من صفته الإيجابية سهلة، وينعتها بالفلسفات العبثية؛ لأن الشر وحده الإيجابي، ونحن نشعر حتى الأعماق بوجوده، والسعادة لا تُحدد بالملذات والأفراح، بل بالحرية من العذاب والألم والشر الإيجابي^(١).

يشير شوبنهاور إلى أن قصة نزول آدم من الفردوس الأعلى أفضل ما في العهد القديم؛ لأن العبرة التي تنطوي عليها هي أن الفرد يدفع ثمن خطأ لم يرتكبه هو، بل ارتكبه سواه، وعقابه العذاب وأخيراً الموت. ويزيد أن المسيحية الحقيقية تعد وجودنا نتيجة للخطيئة، وفي ضوء هذا ينتفي النظر إلى الحياة بأحداثها الأليمة وهمومها وعذابها وبؤسها بوصفها شيئاً غير اعتيادي، ويعدل الإنسان توقعاته

(١) صعب (أديب): المقدمة في فلسفة الدين، ص (٢٢٢ - ٢٢٣).

وينظر إلى الوجود بوصفه ضريبة يدفعها هو وسواه، وفي هذه النظرة لا يفاجئنا سلوك أغلب الناس وما تشتمل عليه من نقائص خَلقية؛ لأن هذا السلوك هو القاعدة، وإن الناس من حولنا يمثلون كائنات ولدوا في الخطيئة، ويحملون أوزارهم على ظهورهم، ويعيشون على أن أفعالهم عقاب للتكفير عن تلك الخطيئة، وهذا في نظر شوبنهاور ما تعنيه المسيحية في كلامها على طبيعة الإنسان الخاطئة، وفي ضوء هذه المساوية التي تنطوي عليها الحياة، يرى أن تكون مخاطبة الإنسان لأخيه الإنسان بعبارة «يا رفيق الأحرار» بدلاً عن عبارة «يا سيد»^(١).

يعتقد شوبنهاور أن العالم في حقيقته إرادة؛ وهذا يؤدي إلى أن يكون مملوءاً بالآلام والعذابات، ذلك لأن الإرادة تعني الرغبة التي تسعى لطلب المزيد مما حصلت عليه، ويستتبع هذا الأمر إشباع رغبات أخر تطل من وراء هذه الرغبة حتى نصل إلى حالة تعذر إشباع كل الرغبات، إنها مثل الصدقة التي ندفعها للفقير تدفع عنه الجوع اليوم ليواجه البؤس والفقر غداً، وما دامت الإرادة تغطي وتملاً شعورنا، وما دما خاضعين لتجمع الرغبات وآمالها ومخاوفها الدائمة، فلن نبلغ السعادة الدائمة أو السلام إطلاقاً، فضلاً عن أن تحقيق الرغبات لا يستلزم وجود القناعة، ولا شيء يقتل المثل الأعلى أكثر من بلوغه وتحقيقه، وإشباع العاطفة يؤدي في الغالب إلى الشقاء بدلاً من السعادة؛ لأن حاجاتها كثيراً ما تعارض مصلحة صاحبها إلى أن ينتهي الأمر بالقضاء على هذه المصلحة. ويحمل كل فرد في نفسه متناقضات هدامة مُمزقة، والرغبة المشبعة تولد رغبة جديدة تريد إشباعها، وهكذا إلى ما لا نهاية؛ والسبب في هذا أن الإرادة لا بد أن تعيش على نفسها، إذ لا يوجد شيء بجانبها، وهي إرادة جائعة، ومكيال الألم في كل فرد أمر

(١) صعب (أديب): المقدمة في فلسفة الدين، ص ٢٢٤.

لا مفر منه تقرر طبيعته، وهو مكيال يستحيل أن يظل فارغاً أو أن يتسع لأكثر من عياره، فإذا أزيح عن صدورنا همٌ كبير يضغط عليها حلٌ مكانه على الفور هم آخر، ولقد كانت مادة هذا الهم موجودة من قبل، لكنها لم تتمكن من شق طريقها نحو الشعور بها لعدم وجود متسع لها، أما الآن وقد توفر متسع لها فإنها تتقدم وتحتل عرشها، وتُعد الحياة بهذا شراً؛ لأن الألم دافعها الأساسي وحقيقتها، وليست اللذة سوى امتناع سلبي للألم. وكل ضروب القناعة والرضا أو ما يسمى عادة بالسعادة سلبي في حقيقته وجوهره، فنحن لا نشعر تماماً بما لدينا من النعم والفوائد، ولا نقدرها حق قدرها، بل إن تفكيرنا بها يكون على أساس أنها أشياء اعتيادية ليس غير؛ ذلك لأنها تُرضينا بشكل سلبي فقط بأن تخفف من عذاباتنا وتكبح جماحها ولا نشعر بقيمتها إلا إذا فقدناها؛ لأن الحاجة والحرمان والحزن تمثل الجانب الإيجابي الذي يتصل بنا اتصالاً مباشراً^(١).

والحياة شر - من وجهة نظر شوبنهاور - لأنه كلما صعد الكائن العضوي وارتقى؛ زاد ما يقاسيه من آلام، وزيادة معرفته لن تحل مشكلة آلامه، لأنه كلما ازدادت ظاهرة الإرادة كمالاً؛ ازداد العذاب وضوحاً، وفي السبات لا يكون الإحساس قد اكتمل بعد؛ لهذا لا يشعر النبات بالألم، وإن أحط أنواع الحيوان يشعر بقدر صغير جداً من الألم، وحتى الحشرات لا تزال إمكانية الشعور والألم فيها محدودة، وأول ما تظهر إمكانية الشعور بدرجة عالية حين اكتمال تكوين الجهاز العصبي للحيوانات آكلة الأعشاب، وتزداد أكثر بنمو العقل، وهكذا يزداد الألم ويبلغ ذروته في الإنسان، ويزداد ما يحس به الإنسان من الألم كلما كانت

(1) ديورانت (ول): قصة الفلسفة (من أفلاطون إلى جون ديوي)، ترجمة: فتح الله المشعشع، ط ١،

معرفته دقيقة واشتد ذكاؤه، ويُعد العبقري الموهوب أشد أنواع الناس مقاساة للألم، وإن ذاكرة الإنسان وُبعد نظره يزيدان من آلامه؛ لأن الشطر الأكبر من آلامنا كامن في تأمل الماضي أو في التفكير بما سيقع في المستقبل، والألم في حد ذاته قصير، ويتألم الإنسان من فكرة الموت أكثر من ألم الموت نفسه. وأخيراً وفوق كل شيء الحياة شر؛ لأنها حرب، فأينما وليت وجهك لا تقع عينك إلا على صراع ومنافسة ونزاع وتبادل انتحاري بين الهزيمة والنصر، وكل نوع يقاتل للفوز بالمادة والأرض والسيطرة^(١).

فالوجود في جوهره شر - بحسب ما يرى شوبنهاور - لذلك كانت محاولاته تصب في تفسير كل ما في الوجود من مظاهر تبعاً لهذا الأصل، ذلك أن الوجود إرادة، والإرادة مصدر الخطيئة، والإنسان يجهد طوال حياته محتملاً أشد صنوف العذاب والآلام، محفوفاً بالمتاعب والعراقل باذلاً كل ما في وسعه من طاقة، وإن كل ما يحصل عليه من هذا العناء هو أن يحافظ على هذه الحياة البائسة التافهة، في حين أن الموت مائل أمام عينيه في كل فعل وفي كل آن؛ لذلك يصرح شوبنهاور بأن السعادة الدنيوية وهم يجب الاعتراف به، وبأن الحياة بطبعها شر، وبأن جوهر هذا الوجود الشقاء، وأن السعادة النسبية التي قد يخيل إلى بعضهم أنهم يشعرون بها إن هي إلا وهم، فما هي إلا الإمكان المعلق الذي تضعه الحياة أمامنا على سبيل الإغراء بالبقاء في هذا الشقاء، وهي السراب الكاذب الذي يحثنا على الحرص عليها، ويحدونا إلى التعلق بما فيها، إنها تعبت بنا عبثاً منكرأ مروعاً، تعد ولا ترعى العهود، وتغري لكن المحصلة ستكون متمثلة بالشعور بخيبة الأمل^(٢).

(1) ديورانت (ول): قصة الفلسفة، ص ٢٥٣.

(2) يُنظر: بدوي (عبد الرحمن): موسوعة الفلسفة، ج ٢، ص (٣٥ - ٣٦).

استنتاجات:

- أقدّم الآن جملة من النتائج المتعلقة برؤية شوبنهاور للشر:
- العالم الذي نعيش فيه يمثل أسوأ العوالم الممكنة.
 - الخير يمثل الكيان السلبي، والشر يمثل الكيان الإيجابي.
 - لم يكن ليبنتز مصيباً في طرح مسوغاته بشأن عمل الله في خلقه.
 - الحياة في مجملها تُعبر عن خيبة أمل (نظرة تشاؤمية).
 - النص الديني يتحدث عن أن الإنسان يُحمّل أوزار غيره ساعة ولادته.
 - الشر الذي يلاقيه الإنسان في حياته يُمثل تكفيراً للخطيئة الأولى.
 - الإرادة تُمثل جوهر العالم، وهي مساوقة للرغبة الجياشة التي لا تشبع؛ فهي تُؤذّن بتولّد الألم المُعبر عن إحدى صور الشر.
 - زيادة معرفة الإنسان تتناسب طردياً وزيادة آلامه.
 - لا وجود لسعادة حقيقية في الحياة، بل إن السعادة النسبية ما هي إلا وهم زائف.

نقد وتعقيب:

مثلت مقولة الشر حجة لدى الملحدّين تجاه ما يُصرّح به اللاهوتيون من وجود إله قادر وحكيم وخير، لذلك لا نستغرب أن ينبري فريق من فلاسفة الدين (المؤمنين) لطرح رؤية فلسفية لمعالجة هذا الموقف، ومحاولة تثبيت تلك الرؤية على أسس عقلية، وعدم الاتكال على النصوص الدينية؛ كي لا يمتزج الطرح الفلسفي بالطرح اللاهوتي، وعلى الرغم من إمكان رد أسباب معظم الآلام والأوجاع البشرية إلى سوء استعمال الحرية التي وهبها الله لنا، إلا أن كثيراً من مصادر هذه الآلام والأوجاع لا صلة له بالإرادة البشرية، مثل الزلازل والعواصف والأعاصير والفيضانات والآفات الزراعية وغيرها، وليس من السهل وضع حد بين الآلام الناتجة عن أخطاء البشر، وما يُصيب البشرية من خارج هذا الإطار؛ لكونها ممتزجين في تجاربنا.

لقد حاول الريبون طرح أسئلتهم بتهكم عن طريق البحث عن معنى «أفضل العوالم الممكنة»، ولما كان خالق ذلك العالم تتوافر فيه كل الصفات المطلقة؛ كان بالضرورة ذلك العالم مثالياً وعلى أحسن ما يرام، والعملية الاستنتاجية الأخيرة مثلت الشطر الثاني من الطريقة السقراطية المتمثلة بالتهكم والتوليد⁽¹⁾. وقبل إجابة الريبين عمّا يتعلق بالبيئة المقترحة التي كان يُفترض أن يوجد فيها الله

(1) التهكم والتوليد: طريقة ابتدعها سقراط لإخراج الحق من فم خصومه، وتقوم على عنصرين: الأول يتمثل بالتهكم الذي يستند إلى إيقاع المحدث في التناقض، فسقراط يتصنع الجهل فيطرح الأسئلة على المحدث ثم يثير الشك في أقواله، ويستدرجه إلى آراء مستمدة من أقواله تفضح تناقضها؛ فيقرّ المحدث بجهله، عندئذ يعمد إلى عنصر التوليد بالقيام بطرح أسئلة واستخراج أجوبة منها في ترتيب منطقي متماسك حتى يبلغ المحدث الحقيقة التي أرادها سقراط أن يبلغها، كل ذلك والمحدث يشعر أنه بلغ تلك الاستنتاجات بنفسه.

لل بشرية تماشياً مع صفاته الكاملة، أفسح المجال لجون هيك للرد إذ يقول: «إن البيئة المقصود منها تمكين تنمية أكمل صفات الحياة الشخصية في الكائن الحر، يجب أن يكون فيها قدر كبير من المشتركات مع العالم الذي نعيش فيه، ويجب أن تعمل بمقتضى القوانين العامة، كما يجب أن تحوي مخاطر كبيرة وأحزاناً ومصاعب ومشاكل وعوائق وإمكان التعرض للألم والفشل والإحباط والهزيمة، وإذا لم تحتوِ التجارب والمجازفات الخاصة - التي يحتويها عالمنا - فإنها ستحتوي غيرها بدلاً منها، ولكي ندرك هذه الحقيقة لا يعني بأي شكل من الأشكال أن يكون لنا نظرية مُفصلة في العدل الإلهي، بل أن نفهم أن هذا العالم بكل ما فيه من الآلام وآلاف الصدمات الطبيعية التي تزعزع كيان الإنسان هو بيئة من الواضح جداً أنها لم تُخلق لأجل مضاعفة اللذة البشرية إلى الحد الأقصى أو تقليل آلام البشر إلى المستوى الأدنى، بل قد يكون مصنوعاً لغاية مختلفة كلياً وهي صناعة الروح»^(١).

عند محاولتي التجول في ساحة الأفكار المطروحة سابقاً؛ لأبدي رأياً محدداً بشأن موضوعية تلك الآراء، لاحظت أولاً بعض المفارقات عند أفلوطين حين جعل من العالم المحسوس مصدراً للشر، وعاد ليغيّر رأيه بعد حين ليُصرح بخيرية العالم لكونه يُمثل مرآة للعالم المعقول، وقد عزا الباحثون والنقاد حدوث هذه المفارقة إلى العداء الذي يُضمّره أفلوطين للمسيحية التي تبنّت موقفاً مشابهاً لموقف أفلوطين الأول، ولو نَحيت آراء الباحثين السابقين جانباً وحاولت إشعال فتيل العقل؛ لأستنير بضوئه بشأن هذه المفارقة، لوجدت أفلوطين شخصية فلسفية يُشهد لها بالحكمة والمعرفة والاتزان، وتسَلقت سلم الشهرة دون سائر الأفلاطونيين المحدثين، علماً أنه لم يؤثر نفسه على غيره، بل كان يُحِيل كثيراً من تعاليمه على أستاذه

(١) هيك (جون): فلسفة الدين، ص (٧١ - ٧٢).

عرفاناً منه بالجميل، ومع ذلك ذاع صيته وانتشر خارج دياره، فهل يُعقل بعد هذا منطقياً أن يخالف أفلوطين رأياً من آرائه لمجرد اختلافه مع فكر آخر، أو ليس من الإنصاف والموضوعية أن يكون سبب التغيير في الآراء نابعاً من تجدد في الرؤية أو نضج في التفكير!! هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى أجد مفارقة أخرى لها ارتباط بالطرح الأفلوطيني المتعلق بالشر تتمثل في أن آباء المدرسين كانوا يُصرحون بصفة الشر للعالم، وعند الانتقال إلى أوغسطين الذي كان يمثل أبرز الآباء المدرسين وجدته يصرح بصفة الخير للعالم، فكيف السبيل إلى حل هذا الإشكال؟! وبالإمكان طرح رؤيتين لمعالجة هذا الإشكال، تتمثل إحداها في أن الآباء المدرسين كانوا قد طرحوا رؤية تُصرح بصفة الخير للعالم كما عبّر عنها أوغسطين؛ وهذا يؤدي إلى تشابه الرؤى بين أفلوطين والمسيحيين، أما الرؤية الثانية فتتمثل في أن الرؤية المسيحية التي عبّرت عن صفة الشر للعالم، كان المقصود منها عدم الركون إلى ملذات الدنيا ومتاعها لأنها زائلة، وتبعد المؤمن عن التزود لآخرته، وفي الوقت نفسه يمكن أن نُعبّر عن خيريّة العالم من جهة كونه مخلوقاً لله، أي أن العالم يمكن أن يشتمل على نظرتين مختلفتين، لكن من جهتين متغايرتين.

ما هو متعارف في التاريخ الفلسفي أن أفلوطين ابتكر نظرية الفيض أو الصدور؛ للحفاظ على ميزة الثبات التي يتصف بها الله أو الواحد التي تُعبّر عن حالة الكمال، ولكي لا يخالطه تغير (حالة عدم الكمال)؛ أو وجد أفلوطين وسطاء بين الله والمظاهر الجزئية في العالم، فكانت المادة نتاج آخر مرحلة من مراحل الانبثاق؛ لذلك مثلت المادة (المادة المحسوسة) الحد الفاصل بين عالم الكمال وعالم النقص، فوجدته يعبر عنها بمبدأ التغير ونقصان الكمال، وجعل وجودها وجوداً بالقوة لا وجوداً بالفعل لإمكان فصلها عن الصورة؛ بما يؤدي إلى عدّها بداية لمرحلة عدم الوجود (العدم)، غير أنني وجدته يُصرح فيما بعد بأن للشر وجوداً،

وللخروج من حالة التناقض بين التصريحين لاحظت أن عدمية الشر في التصريح الأول تمثل حالة موضوعية قبالة الوجود الموضوعي للخير، أما وجود الشر في التصريح الثاني فيمثل وجوداً ذاتياً لا موضوعياً؛ للتعبير عن آخر مرحلة من مراحل الفيض الإلهي التي يبدأ عندها مبدأ النقصان وعدم الكمال بالظهور.

أما أوغسطين فلاحظت أن محاولاته الأخيرة كانت تنبع من إيمانه بالله المطلق، ومع ذلك أراد البحث عن حل فلسفي غير لاهوتي، فاستعان بالفكرة الأفلوطينية من حيث عد الشر انتفاء للخير، وجعل الأول يمثل الكيان السلبي، والثاني يمثل الكيان الإيجابي، وحمل مسؤولية وجود الشر في العالم الإرادة الحرة التي يمتلكها الإنسان، إذ يولد الشر ساعة سوء استعمال الإنسان لإرادته التي هي في أساسها خير؛ لأنها ممنوحة له من الله المطلق، وهكذا استطاع تبرئة ساحة الله من أية مسؤولية عن إيجاد الشر. أما مسألة الشر الطبيعي فلم يعدّه شراً حقيقياً قياساً للشر الأخلاقي، وحاول تسوية وجود الأول بكونه نابعاً من مبدأ التغيير ونقصان الكمال الملازم لطبيعة الكائن المخلوق، إذ يجب وجود تراتب نوعي تدرج فيه سلسلة مظاهر الطبيعة من الأعلى إلى الأسفل، فيتولد الشر الطبيعي نتيجة الرؤية الجزئية للمخلوق من غير اعتبار لوجوده التراتبي، وما سينتج عنه من خير كلي.

وعند الانتقال إلى لبينتز وجدته غير منكر وجود الشر في العالم؛ كي تكون نظرتة موضوعية من هذا الجانب، وعمد إلى حل معضلة وجود الشر بتقسيم الشر على أنواع ثلاثة: فجعل الشر الميتافيزيقي معبراً عن حالة انتفاء الخير، أي لم يجعل له وجوداً حقيقياً، أما الشر الأخلاقي فصرح بوجوده، غير أن الخالق لم يرد وجوده وإن كان قد سمح به، في حين أن الشر الطبيعي نجده متاحاً من الله بالمعنى

الشرطي لا بالمعنى المطلق، أي أن هذا النوع من الشر قد يُسهم في صعود الإنسان في حال عرف كيفية توظيفه. ومن خلاصة ما تقدم أعثر على صفة المحدودية التي أسبغها الله على الإنسان ليجعله مسؤولاً عن أعماله، والشر لم ينتج عن طبيعة تلك المحدودية، إنما عن سوء استعمالها، وقد قرن ليبنتز أفضلية هذا العالم بمبدأ الإمكان؛ كي يعطي له مزيداً من الديمومة لتسلك سلم التطور.

وعند التحول إلى شوبنهاور أجد نظرة تشاؤمية طاغية في مجمل فلسفته - كما هو المعهود عنه - فكانت نظره مقصورة على رؤية المقدار الفارغ من الكأس من غير الاكتراث بالمقدار الممتلئ؛ لذلك عمل على قلب النظرة التفاؤلية، فجعل الكيان الإيجابي مُتمثلاً بالشر، والكيان السلبي متمثلاً بالخير، فأصبح وجود الخير معبراً عن انتفاء الشر، لكنني أجد مفارقة متناقضة في كلامه، فحيناً يتحدث عن أن الحياة تُمثل وهماً زائفاً، وحيناً آخر يتحدث عن أن وجود الألم في الحياة ضروري لإبداع العظماء، وهنا يتبادر إلى ذهني تساؤل وهو: أبالشر تتمثل الحقيقة الكبرى في العالم أم بالخير؟! فإن كانت تتمثل بالشر فلا قيمة لبذل المجهود في حياة يكون الشر جوهرها، وهو يحيط بنا من كل جانب، ويمنع تقدمنا، أما إن كانت تتمثل بالخير فنحن نحتاج إلى بذل المزيد من الجهد لمواجهة التحديات والوصول إلى القمة، وهذه المفارقة تتضح مرة أخرى في تصريح شوبنهاور بأن الحياة مملوءة بخيبات متكررة، وفي الوقت نفسه يرى أن إرادة العيش تمنع الإنسان من الانزلاق إلى هاوية الانتحار، لكن ما الذي كان يمكن أن تعنيه تلك الإرادة لو لم تكن الحياة مفعمة بالخير، لا بد أنها كانت ستعبر عن مفهوم سيكولوجي ليس له من مصداق في الواقع الخارجي؛ لأن من أسباب ديمومة عيش الإنسان على هذه الأرض اعتقاده أن جوهر الحياة خير لا شر.

الفصل الرابع

عالم ما بعد الموت

* تمهيد.

* الفيثاغورية.

* أفلاطون.

* ديفيد هيوم.

* برتراند رسل.

* هنري برايس.

* نيتشه.

* نقد وتعقيب.

تمهيد

جعلت موضوع «عالم ما بعد الموت» مقولة من مقولات فلسفة الدين؛ لما له من حضور قوي في مختلف الديانات الوضعية منها والسماوية؛ وذلك لعدّ الحياة التي نعيشها على الأرض في عالمنا الزمكاني - بحسب ما تُصرح به أغلب الديانات - عالم اختبار للإنسان الذي سيلقى نتائج أفعاله في عالم آخر يعقب مرحلة الموت، ليُمثّل الأخير العالم الذي تتحقق فيه العدالة التي انتُهكت في العالم الأرضي، ومن الطبيعي أن تختلف الرؤى الدينية بشأن هذه المقولة شأنها شأن بقية المقولات، غير أن الفارق يكمن في أن هذه المقولة كانت وما زالت مثار قلق لدى الكثيرين من أبناء الجنس البشري سواء منهم المنتمي لعقيدة ما أو غير المنتمي؛ لكونه عالماً يخرج عن إطار المحسوس ويخرج عن إطار الإثبات العقلي - لدى أغلب الناس - ومن ثم لم يتبقّ للإيمان بعالم ما بعد الموت سوى التسليم بالنصوص الدينية أو الاقتناع بالأفكار المطروحة على الساحة الفلسفية أو الاعتراف بموضوعية البحث الباراسايكولوجي وما يتضمنه من عمليات استحضار لأرواح الموتى واستنطاقهم للإفصاح عمّا حدث لهم بعد أن وافتهم المنية، وقد كان لهذا الموضوع الأخير صدًى كبير في إثبات وجود عالم ما بعد الموت في العالم الغربي المعاصر، وكُتبت بشأنه مؤلفات عدة، وكالمعتاد كانت ردود الأفعال متباينة تجاهه، ولما كان بحثي الحالي يخرج عن النطاق الباراسايكولوجي ويدخل في النطاق الفلسفي؛ نحيت الآراء التي تخص هذا النطاق ما عدا النزر اليسير الذي يتداخل مع بعض الرؤى الفلسفية، أما فيما يتعلق بالتسليم بالنصوص الدينية فسوف أعمل على تنحيته هو أيضاً؛ لأن بحثي يدور على الرؤى الفلسفية التي طرحها الفلاسفة

بشأن الموضوعات الدينية، لذلك سأحاول تسليط الضوء على الرؤى المتباينة والمميزة في هذا الجانب.

تباين مفهوم البقاء بعد الموت عند من يعتقدون به، فهناك من رأى أن البقاء روحي لا جسدي، وتوزع هؤلاء على فرق: فمنهم من رأى أن البقاء يخص النفس الفردية؛ لأنها وحدها التي تُسأل عن أفعالها وتحاسب عليها، ولا أحد يتحمل تبعات أعمال الآخرين في الثواب والعقاب، وهناك من أنكر بقاء النفوس الفردية، وقال بانحلال كل النفوس في النفس الكونية الشاملة كما صرح بذلك الرواقية⁽¹⁾،

(1) (الرواقية) stoicism: مدرسة فلسفية أخلاقية انتشرت في إطار الثقافة اليونانية في القرن الثالث قبل الميلاد بتأثير الأفكار التي تدعو إلى المواطنة العالمية والنزعة الفردية والمعرفة الرياضية، وضع أصولها زينون، وسميت بالرواقية نسبة إلى رواق يجتمع فيه الشعراء موجود في أثينا وقد اتخذه زينون مقراً له يجتمع فيه مع أصحابه فدعوا بالرواقيين، وتنقسم الرواقية على مرحلتين: مرحلة الرواقية اليونانية في القرن الثالث إلى الأول قبل الميلاد وأبرز من مثلها زينون وأكريسيبوس، ومرحلة الرواقية الرومانية المتأخرة في القرنين الأول والثاني الميلاديين وقد برز من فلاسفتها سينيكا وإبيكتيتوس والإمبراطور ماركوس أوريلوس، والمتأخرون هم الرواقيون الوحيدون الذين وصلت كتبهم إلينا كاملة. وتعني الفلسفة في الرواقية محبة الحكمة وممارستها، والحكمة تمثل العلم بالأشياء الإلهية والإنسانية، وتنقسم على ثلاثة أقسام: المنطق والطبيعات والأخلاق، وسعى الرواقيون لإيجاد فلسفة عملية أخلاقية؛ لذلك تميزت فلسفتهم بتعبيرات ثلاثة: الأول في جعل الفلسفة الحقيقية متمثلة بالفلسفة العملية، والثاني في جعل الفلسفة العملية قائمة على العمل المطابق للعقل، والثالث عد العمل المطابق للعقل هو الذي يسير بمقتضى قوانين الطبيعة، فالحياة يجب أن تُعاش على وفق الطبيعة، وهذا هو أنموذج كل إنسان عاقل، ولا مجال عند الرواقية للاختيار أو الحرية؛ فالأفعال الإنسانية متصفة بصفة السوية أو التساوي أو الحياد، وكل فعل أخلاقي هو في ذاته لا قيمة له ولا اعتبار إنما القيمة الأخلاقية للفعل هي دائماً في الموقف النفسي الذي يقفه الإنسان إزاء هذا الفعل، وهذه الفكرة تشبه الفكرة اللاحقة الموجودة عند الأشاعرة وهي فكرة الكسب، من حيث إن الأفعال مقدره أزلياً تقديراً مطلقاً وليس على العبد إلا أن يكتسب صفة الفعل، وهذا هو كل نصيبه في الفعل الأخلاقي.

إذ اعتقدوا أن العقل الفردي قبس من العقل الكلي، وبعد انفصاله عن الجسد يتحد من جديد بمصدره، وفي هذا إنكار للبقاء الفردي بعد الموت، وهذا يقضي على أهم أهداف الإيوان بحياة أخرى بعد الموت، ألا وهي تحقيق البقاء الفردي، والحصول على السعادة الحقيقية التي طالما بحث عنها الإنسان في حياته الأرضية ولم يجدها، وأخيراً تحقيق العدالة الإلهية، لكن مع ذوبان النفس الفردية في الكل ينعدم الوعي الذاتي وبقية الخصائص الفردية^(١).

واستناداً إلى ما سبق عمدت إلى تقليب صفحات التاريخ الفلسفي؛ بحثاً عما كانت له رؤية فلسفية تجاه بقاء النفس الفردية أو عدم بقائها، فوجدت الآتي:

الفيثاغورية^(٢):

تعتقد الفيثاغورية أن النفس يمكن أن تعيش في بدن شخص آخر أو حيوان بعد مفارقتها للحياة، وقد تكون هذه المدرسة أخذت آراءها من الأورفية^(٣) التي

(1) صعب (أديب): المقدمة في فلسفة الدين، ص (٢٨٠ - ٢٨١).

(2) (الفيثاغورية) Pythagorean: مدرسة دينية وفلسفية وسياسية، سُميت باسم مؤسسها فيثاغورس المولود ما بين (٥٨٠ و ٥٧٠) قبل الميلاد في مدينة ساموس والذي ذاع صيته في مجال الهندسة. اهتموا بالرياضيات ووضعوا العدد في منظور ديني؛ فكان للدين الدور الرئيس في تحرير الرياضيات من التوجه النفعي، وفتحوا الباب على مصراعيه للانطلاق في آفاق التجريد، واهتموا بمسائل اختبار الذات، وامتنعوا عن أكل اللحوم والبقول، وصرحوا بأن جميع المخلوقات أقرب؛ لأن الروح تنتقل فيما بينهم عن طريق التناسخ.

(3) (الأورفية) Orphism: نحلة دينية تعود في جذورها إلى أورفيوس، وهو شاعر وموسيقي من أهل تراقيا، تزعم الأسطورة بأنه ابن للإله، وقد حظيت أسطورة أورفيوس بما انطوت عليه من سلوك وبها نجم عنها من تصورات وإيجاءات بكثير من التفسيرات والتأويلات، وأسهمت في إنشاء هذه النحلة التي اتصفت بالطابع الروحي والنزعة الصوفية. ظهرت هذه الحركة في اليونان في القرن السادس قبل الميلاد متأثرة بعبادة ديونيسوس، ونسجت أفكارها حول أسطورة =

كانت تؤمن بفكرة تناسخ الأرواح، وانتقالها من البشر إلى الحيوانات، وكانت الغاية من تلك الفكرة تحرير النفس من عجلة الميلاد، أي من دائرة الولادات المتعددة، وخلاصها إلى المقام الأعلى حيث السعادة التامة، وذلك بعد سلوك طريق التطهر من الحس وسائر العلائق الأرضية، ولا بد للنفس من أن تتجاز سلسلة طويلة من دروب الوجود يتحدد بها في كل مرة نمط حياتها بالأعمال التي قامت بها في كل وجود سابق، فهناك قانون لا يرحم يحكم عليها بأن تتحمل المشقات التي ألحقتها بالآخرين، ومع ذلك لا يبقى عقابها بلا نهاية، فحين ترتفع إلى مستوى معرفة القانون الذي يخضع له العالم، وتعيش في العدالة والقداسة، لا بد لها من أن تجد حريتها عند تحليها بالفضائل، فالفضيلة في جوهرها تطهير تنفصل به النفس عن العلائق البدنية، ومصيرها الإفلات من عجلة الولادات في سبيل تذوق السعادة الأبدية تذوقاً كاملاً، وهذه السعادة المحفوظة لها بسبب طبيعتها الإلهية. ويروى أن فيثاغورس مرّ ذات يوم برجل يضرب كلباً فأخذته

= أوريغون والقصاصد المقدسة التي نسبت إليه، كان هدفها الأساسي معارضة النظام السياسي والديني اللذين كانا يحكمان العالم الإغريقي، وكان أنصار هذا المذهب يرتدون البياض، ويرفضون تناول أي غذاء مستخلص من كائن حي، ويتمسكون بالحياة النباتية الكاملة وذلك في مجتمع كان يربط استهلاك اللحم بالتقاليد والشعائر المقدسة وتقديم الأضاحي. الطبيعة الإنسانية عندهم تتألف من روح وجسد، وتقول تعاليم الأورفية بخلود الروح وسموها، وفناء الجسد وسفوله، فالروح ذات طبيعة خالدة مقدسة، وتحيا حياة حقيقية بعد فناء الجسد، ولكي تحقق الروح حريتها؛ عليها أن تدخل في دورات من التقمص والحلول في أجساد مختلفة بحسب استحقاقها، من هنا كان الإيمان بالعقاب والثواب بعد الموت، كذلك الاعتقاد بالخطيئة والحاجة إلى التكفير، ويمتلك كل فرد عينه من قوة الحياة، تنتقل منه عند الوفاة إلى شخص آخر في دورة جديدة بين الموت والولادة، ولما كانت الروح سجينة الجسد كانت محتاجة إلى حياة نقية من الزهد والتكفير مع تحريم أكل الأغذية الحيوانية وشرب الخمر والنشاط الجنسي إلا من أجل الإنجاب، ويبدو ذلك جلياً في الشعائر التي تمارس إحياءاً لموت أوريغون وولادته مجدداً.

الشفقة، ونهى الرجل عن ضرب ذلك الكلب؛ لأن الأخير - بحسب اعتقادهم - تسكنه نفس صديق فيثاغورس^(١).

ويرى الفيثاغوريون أن النفس منفصلة عن البدن، أي أن جوهرها مختلف عن جوهر البدن، وأن النفس خالدة وأزلية ولها وجود سابق لوجود البدن، ولا تفتنى بفنائها. والبدن سجن للنفس أو محبس أرضي لها، وليس للإنسان أن يفر من هذا السجن بالانتحار؛ ذلك لأننا كالمقطع الذي يملكه الراعي وهو الله، وليس لنا الحق في الهرب من غير مشيئته. ويرى فيثاغورس أن التطهير أو التصفية يمثل السبيل الوحيد إلى خلاص النفس بعد الموت، وارتقائها إلى حياة أعلى بدلاً من تناسخها، ويؤكد فيثاغورس أن أعلى درجات التطهير هو النظر، وكل من كرّس نفسه للعلم فهو فيلسوف في الحقيقة، وهو الذي استطاع أن يتحرر كلياً من عجلة الميلاد^(٢).

استنتاجات:

أستشف من الرؤية الفيثاغورية لمقولة عالم ما بعد الموت الآتي:

- النفس أزلية ولها وجود سابق.
- النفس خالدة ولا تموت بموت الجسد.
- تمتلك النفس قابلية الانتقال من جسد لآخر أقل أو أكثر كمالاً.

(1) يُنظر: عبد الله (محمد فتحي) وعلاء عبد المتعال: دراسات في الفلسفة اليونانية، دار الحضارة للطباعة والنشر، طنطا، بلا تاريخ، ص (١٠٥ - ١٠٧).

(2) عطيتو (حربي عباس): ملامح الفكر الفلسفي عند اليونان، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٢م، ص (٤٣ - ٤٤).

- تجسّدات النفس تخضع لدرجة الكمال التي وصلت إليها النفس.
- غاية التناسخ عند الفيثاغوريين هو تحرير النفس من عجلة الميلاد.
- الجسد سجن النفس.

أفلاطون:

يُعد أفلاطون أبرز من طرح فكرة بقاء النفس الفردية بعد الموت، وحاول إثبات هذا الأمر بطرح مجموعة من الحجج في محاورات عدة، ونوقش أغلبها على لسان سقراط، وسأتطرق إلى ست حجج، أربع منها ذُكرت في محاوره «فيدون»، والخامسة في محاوره «فايدروس»، والسادسة في «الجمهورية»، وعلى النحو الآتي^(١):

١ - حجة تعاقب الأضداد: حاول أفلاطون التمهيد لهذه الحجة في بداية محاوره «فيدون» حين عبّر عن فك القيد عن ذراع سقراط وساقه، وشعور الأخير بنوع من الراحة بوصفه انتقالة من مرحلة الألم إلى مرحلة اللذة، أي أن الضد يتولد عن الضد بشكل تعاقبي، ولم تكن فكرة الأضداد هذه غريبة عن الفكر الإغريقي حينها؛ وذلك لتناولها من لدن فلاسفة سبقوا أفلاطون وتحدثوا عنها في مجال الفلسفة الطبيعية^(٢)، وحاول الفلاسفة الذين تبنا فكرة الأضداد الإشارة إلى نماذج تطبيقية توضح هذه الفكرة، وصرحوا بأن النوم يعقب اليقظة، واليقظة

(1) يُنظر مع المقارنة: الأهواني (أحمد فؤاد): أفلاطون، ط ٤، دار المعارف، القاهرة، ١٩٩١م، ص (٩٤ - ٩٥). مع: الشّار (مصطفى): تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ج ٢، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٠م، ص (٢٤٠ - ٢٤٦). كذلك: صعب (أديب): المقدمة في فلسفة الدين، ص (٢٨٢ - ٢٨٧).

(2) من أهم الفلاسفة الذين صرحوا بفكرة الأضداد هرقليطس.

تعقب النوم، وهما ضدان يعقب أحدهما الآخر، كذا الحال مع الموت والحياة، إذ يعقب الموت الحياة ويتولد عنها، ثم تعقب الحياة الموت وتتولد عنه، ومن المنطقي أن يوصل رفض فكرة الأضداد إلى عدم بقاء شيء البتة، وأخيراً نصل من هذا الدليل إلى نتيجة مفادها: وجود حياة بعد الموت.

٢ - حجة التذكر: تقوم هذه الحجة على تحديد المعرفة بوصفها تذكراً، وأن ما نسميه تعلماً ما هو في حقيقته إلا تذكر؛ وهذا يؤدي إلى أن ما نتذكره اليوم لا بد أن نكون قد تعلمناه في وقت سابق، وهذا مستحيل إن لم تكن نفوسنا قد وُجدت في مكان ما قبل دخولها الجسد، والاعتراض على سقراط - كما ورد في المحاوره - بجعله التذكر ثمرة للترابط أو تداعي المعاني من تلازم أو تشابه أو تضاد أو لأن الصورة تمثل محاكاة لشخصٍ ما، أدى إلى محاولة أفلاطون توضيح هذا الأمر على لسان سقراط مصرحاً بأن المحسوسات تمثل محاكاة لعالم المثل، فنحن نرى قطعة من الخشب تساوي قطعة أخرى من الخشب، لكننا لا نستطيع استخلاص فكرة المساواة بالذات من الجزئيات المحسوسة، بل العكس صحيح، إذ حكمنا على مساواة قطعة لأخرى بناء على وجود مثال المساواة الموجود في أنفسنا من قبل، فالمحسوسات محاكاة للمثال ورؤيتها تذكرنا به، وما ينطبق على المساواة ينطبق على بقية الصفات، فالتذكر دليل على وجود النفس سابقاً، ويصرح سقراط بأن الجمع بين دليل تعاقب الأضداد ودليل التذكر ينتج دليلاً قوياً على خلود النفس في عالم ما بعد الموت.

٣ - حجة البساطة: تعتمد هذه الحجة على تحليل أفلاطون لطبيعة النفس والتمييز بينها وبين طبيعة الجسد، فإذا كان الجسد يمثل المركب لانتهاه إلى النوع المادي المحسوس من الموجودات، فإن النفس بسيطة لكونها أقرب إلى الانتماء

للنوع الثاني من الموجودات وهي الموجودات العقلية؛ ومن ثم يكون من الطبيعي أن يتحلل الجسد بسرعة في حين أن النفس لا تتحلل، وقد حاول أفلاطون أن يبرهن على هذا الأمر بحجة مفادها: أن الجسم المرئي المحسوس الذي من طبيعته التحلل والفساد، إنها يمكنه أن يبقى مدة طويلة إذا ما جُرد من اللحم وحفظ كما تحفظ الأجسام في مصر، فكيف نتصور مع ذلك مصير النفس وهي غير مرئية، هل ستتبعثر في الهواء وتفتنى فور مغادرتها الجسد كما تقول الغالبية من الناس^(١)؟! فالأجدر بنا إذن أن نؤمن بأن مصيرها هو البقاء لا الفناء، وأنها ستعود حتماً إلى العالم الإلهي الذي تشببه في نقائها وطهارتها وبساطتها.

٤ - حجة المثل: إذا كان الإنسان مركباً من نفس وجسد، فالجسد لا يجيا إلا بفضل حلول النفس فيه، فالنفس إذاً هي التي تجعل الجسد حياً؛ لأنها تشارك في مثال الحياة وتبقى حية على الدوام، ونحن نسميها إلهية أو خالدة؛ لأنها لا تموت أبداً، ومعلوم أن أفلاطون لم يعدّ الوجود الحق هو العالم المادي الظاهر، بل عالم المثل وأعلاها الخير الذي هو مثال المثل جميعاً، وكل شيء في هذا العالم ما هو إلا انعكاس بشكل أو بآخر للمثل، وكلما كان الشيء في العالم المادي أقرب إلى المثال؛ كان مقدار الحقيقة أو الوجود الذي ينطوي عليه أكبر، وفي حين أن المثل مطلقة وثابتة وأزلية، فالأشياء المادية نسبية ومتبدلة وزائلة، والإنسان هو الكائن الذي يتلاقى فيه العالمان مع وعي لهذا التلاقي، فهو ينتمي إلى عالم المثل عبر نفسه أو روحه، وإلى العالم المادي عبر جسده، والنفس هي العنصر الإلهي أو الخالد في الإنسان، والجسد هو العنصر الفاني، وإذا قررنا منذ البداية أن كل شيء يعود من

(1) كان الناس أيام سقراط يعتقدون أن النفس تتحلل وتتبخر بعد الموت على وفق ما ذكر في محاوره فيدون.

حيث أتى، فالجسد يعود إلى التراب، والنفس تعود إلى عالم المثل.

٥ - حجة الحركة: طرح أفلاطون هذه الحجة في محاوره «فايدروس» عن طريق التمييز بين نوعين من الموجودات من حيث حركتها: الأول هو الموجودات التي تتحرك بذاتها، والثانية هي الموجودات التي تتحرك بغيرها، فأما الأولى فهي مستمرة في حركتها بلا توقف؛ لأن ما يتحرك بذاته لا يمكن أن يهمل نفسه وهو مبدأ ومصدر للحركة، والمبدأ لا يكون حادثاً؛ لأن كل حادث يحدث بفضل مبدأ، في حين أن المبدأ لا يصدر عن شيء سابق عليه، إذ لو جاز صدوره عن شيء لما كان هذا الشيء مبدأً له، وما دامت النفس مبدأ الحركة فهي غير حادثه، وغير الحادث لا يتعرض للفساد؛ إذ لو فرضنا أنه فسد لما كان أن يوجد ثانية، ولا أن يصدر عنه شيء آخر ما دام من الضروري أن كل ما يوجد إنما يوجد بفضل مبدأ، وعلى ذلك فإن النفس بوصفها مبدأ للحركة وماهيّتها الذاتية هي الحركة لأنها إنما تتحرك بذاتها؛ فهي قديمة أزلية، وكذلك خالدة أبدية.

٦ - حجة خيرية النفس: يطرح أفلاطون هذه الحجة في كتاب «الجمهورية» اعتماداً على مُسلّمة مفادها: أن ما يُفني أي كائن هو ذلك الشر الكامن فيه بالطبيعة وهو العنصر الخسيس فيه، وفي ضوء هذه المُسلّمة؛ يحلل أفلاطون طبيعة النفس عن طريق علاقتها بالجسد الذي هو مصدر الشرور كلها، وإذا نُسب الشر إلى النفس فإنه لا ينسب إليها بذاتها؛ لأن وجودها في الجسد إنما هو لمقاومة توجه الإنسان نحو الشرور، ولو سلّمنا بأن الشرور نفسية، فإن النفس لا تموت بفعل الشر الخاص بها، ولا بفعل الشر الخارج عنها؛ وهذا يعني أن النفس باقية على الدوام؛ ومن ثم فهي خالدة، والشر الذي قد ينسب إلى النفس هو نتيجة لوجودها في الجسد، وهذا الأخير سيتفني حين يلقي الإنسان عقابه على ما ارتكب من آثام

ومظالم، وهذا يؤدي إلى نتيجة مفادها: أن مصير النفس سيكون الخلود بعد أن تترك الجسد الذي كان دافعها إلى تلك الشرور والآثام.

من يُنعم النظر في محاوره «فيدون» و«الجمهورية»، يجد أن الحديث عن عالم ما بعد الموت تنبثق منه وجهتا نظر: الأولى تعبر عن الصورة التي قدمتها سابقاً المتعلقة بفكرة خلود النفس، أما الثانية فتمتزج بفكرة التناسخ، ووجهتا النظر تحاولان أن تُعبّرا عن مصير النفس الإنسانية، وما ستلقاه تلك النفس من ثواب أو عقاب على وفق ما ترتب عليها من عمل في الحياة الدنيا، وإذا أردنا الدخول في دائرة التناسخ، وجدنا أن هذا المفهوم يعبر عن أن النفس ساعة مفارقتها للجسد لن تعود إلى عالمها الإلهي الأصلي مباشرة، بل تظل تحيا في هذا العالم المادي متنقلة من جسد إلى جسد حتى تقضي مدة عقوبتها على ما اقترفته من آثام في حياتها الدنيا. ويختلف مفهوم التناسخ عند أفلاطون عما طرحه من سبقه، في أن المفهوم عند أفلاطون ينطبق على الأشرار فقط، لا على الناس جميعاً، إذ أثر الجسد المادي في نفوس الأشرار فأثقل وزنها فلم تتمكن حينها من التطهّر، أي من قطع علائقها بهذا الجسد الفاني، ومن ثم فهي حين تحين لحظة مغادرتها لهذا الجسد تثقل وتنجذب إلى الأسفل نحو العالم المرئي، فتظل تحوم حول المقابر ضالّة على وجهها حتى تُقيّد من جديد في أحد الأجساد، وذلك تحت إغراء رفيقها الذي يحفزها ألا وهو العنصر ذو الطبيعة الجسدية، وهي ستقيّد في ذلك الجسد الجديد بحسب نوع السلوك الآثم الذي كانت تفعله في حياتها الأولى، وهؤلاء الذين ارتكبوا الظلم سيدخلون في جنس الذئاب والصقور، أما الذين تعودوا على البطنة وأفرطوا في الملدات فسيدخلون في جنس الحمير، أما نفوس من زاولوا الفضيلة المدنية والاجتماعية على سبيل العادة والتدرب ومن غير بصيرة عقلية وتأمل فلسفي فمن المحتمل أن تعود إلى جنس ذي طبيعة اجتماعية مثل جنس النحل والنمل أو أن

تعود من جديد إلى جنس الإنسان؛ فيخرج منها رجال متزنون ومعتدلون، ومن ثم نجد أن مصير ولادات النفس في حيواتها المختلفة يتحدد بناءً على أفعالها في حياتها الأولى^(١).

استنتاجات:

أستنتج مما سبق الأمور الآتية:

- الأشياء تأتي إلى الوجود من أضدادها ما كان هنالك ضد.
- استحصال المعرفة الإنسانية ناتج عن عملية تذكر لحدث معرفي واجهته النفس الإنسانية في عالم وُجد قبل عالمنا المعيش.
- عملية الكون والفساد تجري على الشيء المركب دون البسيط، ولما كان الجسد مركباً والنفس بسيطة؛ كان الجسد فانياً والنفس خالدة.
- المبدأ الحيوي في الإنسان يتمثل بالنفس، ومنشؤها مثال الحياة في عالم المثل، لذلك تكون النفس خالدة لأنها مبدأ الحياة، ولأن مثال الحياة لا يمكن أن يعتريه الفناء.
- كل ما هو موجود في عالمنا الحسي إنما هو محاكاة لما هو موجود في عالم المثل المجرد، وكلما زادت درجة المحاكاة ابتعد الموجود الأرضي عن درجة الانعكاس المشوّه، واقترب من درجة الوضوح.
- مفهوم المبدأ - على وفق معنى الحركة - هو المحرك الذي يُحرك غيره ولا يحتاج إلى من يحركه، ومن غير المنطقي فساد المبدأ؛ لأن ذلك يؤدي إلى انتفاء

(١) يُنظر: النشار (مصطفى): تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ج٢، ص (٢٤٠ - ٢٤١).

الحركة من الوجود، ومن ثم فالمبدأ أزلي وأبدي.

● الشر المنبعث من الفعل الإنساني مصدره الأساس هو الجسد، وهو يُنسب إلى النفس مجازاً، وحتى لو كانت نسبة ذلك الشر إلى النفس حقيقة، فذلك ناتج عن عملية تفاعلية مع الجسد (مصدر الشرور)، والفناء يلحق بالشيء الذي من طبيعته الشر، ولما كانت النفس ستتخلص من الشر وتبعاته بعد موت الجسد؛ كان مصيرها الخلود.

● عملية التناسخ تجري فقط على من اقترف إثماً في حياته الدنيا.

ديفيد هيوم^(١):

أما هيوم فقد اختلف عمّن سبقه في كونه نظر إلى موضوع خلود النفس نظرة شك، إذ كان يرى أن عواطفنا تحبذ الخلود، وأن الإنسان يحاول التشبث جاهداً للبقاء على قيد الحياة؛ لكونه يخشى الموت، وهذه الخشية تؤيد الافتراض القائل: إن الموت يُنهي كل شيء. ويتساءل هيوم عن الحجج التي يمكن عن طريقها إثبات وجود عالم آخر^(٢)، فيقول: «بأي البراهين أو الاستدلالات يمكن أن نثبت

(1) (ديفيد هيوم) Hume, David (١٧١١ - ١٧٧٦) م: فيلسوف ومؤرخ واقتصادي اسكتلندي، درس القانون والاقتصاد والفلسفة والأدب فظهرت مواهبه الأدبية في كتاباته الفلسفية، يُعد من أبرز الفلاسفة التجريبيين في العصر الحديث، امتازت فلسفته بالرؤية الشكّية. من أعماله: «رسالة في الطبيعة البشرية» حرره في ثلاثة أجزاء: الأول في الأفكار، والثاني في الانفعالات والأخلاق في الأخلاق، و«مقالات أخلاقية وسياسية»، و«بحث في مبادئ الأخلاق»، و«تاريخ بريطانيا العظمى»، و«التاريخ الطبيعي للدين»، و«محاويرات في الدين الطبيعي».

(2) شورون (جاك): الموت في الفكر الغربي، ترجمة: كامل يوسف حسين، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٨٤م، ص (١٥٨ - ١٥٩).

حالة للوجود لم يشاهدها أحد، ولا تُماثل بأي شكل أية حالة سبق رؤيتها؟!»^(١)، فالحجج المستمدة من القياس إلى الطبيعة توضح أن الجسد والنفس يناسب كل منهما الآخر في الطفولة والرجولة وفي المرض والشيخوخة، إذ يتحللان معاً، فأبي 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 حجة خلود النفس - إن كان هناك عالم حقيقي بعد الموت - لكن هيوم لم يكن يتعاطف مع تناسخ الأرواح، ولم يكن في استطاعته أن يوافق أولئك الذين يعرفون عجزنا عن أن نثبت عقلياً حالة الوجود تلك التي لم يرها أحد، ويعلنون وجود ضرب آخر من المنطق وملكات جديدة للعقل قد تمكنا من فهم ذلك المنطق، ولا يدع هيوم شكاً فيما يتعلق بتلك الملكات الجديدة وفي هذا المنطق، ويرى أنه ليس هناك وسيط آخر يبرهن على صحة هذه الحقيقة العظيمة والمهمة^(٢).

يتحدث هيوم في بعض مؤلفاته عن موضوع وحدة الذات، وموضوع خلود النفس، ويخصص لكلا الموضوعين دراسة مستقلة، وكان يرمي من وراء ذلك إلى تحدي الفلاسفة الذين يصرحون بوحدة الذات (النفس)، ويؤكدون أن كل إنسان يشعر بوجود النفس وديمومة وجودها شعوراً لا يحتاج معه إلى دليل، ويحاولون البرهنة على وجود عالم آخر تخلد فيه النفس بعد أن يتحلل الجسد. ويتناول هيوم أولاً موضوع وحدة الذات ويخضعه لمنطق البحث التجريبي، فيرى أن ما يسمى

(١) هيوم: عن خلود النفس، المقال الأول في كتاب «مقالات غير منشورة». نقلاً عن: الحُثث (محمد عثمان): العقل وما بعد الطبيعة (تأويل جديد لفلسفتي هيوم وكانط)، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠٨م، ص ١١٨.

(٢) يُنظر: شورون (جاك): الموت في الفكر الغربي، ص (١٥٨ - ١٦٠).

بالنفس ليس سوى مجموعة من الانطباعات والأفكار التي يلي بعضها بعضاً بسرعة فائقة، كما يحصل في حال السمع والنظر والتفكير، فالنفس تشبه الأحداث المسرحية المتعاقبة أو مياه النهر الجارية، وقولنا إنها واحدة وهم، والوحدة التي نعزوها إلى الإنسان لا تختلف عن تلك التي نعزوها إلى النبات والحيوان، فالإنسان مثلها يتبدل حجماً وشكلاً، فيتحول من طفل إلى حدث ثم إلى شاب ثم إلى كهل ثم إلى عجوز ثم يموت، ومصدر هذا الوهم إقدام الذاكرة على تصور العلاقات بين الأشياء، وهي التشابه والتجاور والسببية كما لو كانت تطابقاً تاماً؛ ومن ثم كانت كل المسائل المتعلقة بوحدة الذات مسائل لفظية أو وهمية، لا مسائل فلسفية حقيقية^(١).

إن إنكار هيوم لوحدة الذات أو جوهرية النفس مقدمة منطقية للوصول إلى مسألة إنكار بساطة النفس، ومن ثم إنكار خلودها؛ لأن الخلود مقترن بالبساطة اقتراناً لا ينفصم عدماً ووجوداً، فلا يخلد إلا البسيط لعدم اشتماله على أجزاء؛ ومن ثم لا يتحلل ولا يفنى، ويربط فكري جوهرية النفس وبساطتها بفكرة الخلود في السياق نفسه الذي يفند فيه فكري الجوهرية والبساطة، وينطلق في هذه التفنيدات من منطلق واحد فقط هو عدم وجود حدس حسي يتضمن الجوهرية والبساطة والديمومة^(٢)، فيقول: «إنني لا أستطيع أن أمسك بذاتي في أي وقت بلا أي إدراك، كما أنني لا أستطيع أبداً أن أرى شيئاً على الإطلاق غير الإدراك، حتى إذا ما انمحت إدراكاتي لمدة معينة من الزمن، كما يحدث في حالة من النوم العميق، فإنني أكون طوال تلك الفترة غير مدرك لذاتي، حتى ليتمكن أن يقال عني بحق إنني

(1) يُنظر مع المقارنة: الحُشت (محمد عثمان): العقل وما بعد الطبيعة، ص (١١٦ - ١١٧). مع صعب

(أديب): المقدمة في فلسفة الدين، ص (٢٩١ - ٢٩٣).

(2) الحُشت (محمد عثمان): العقل وما بعد الطبيعة، ص (١١٦ - ١١٧).

لست موجوداً، فإذا ما انمحت إدراكاتي كلها بالموت، بحيث يمتنع عليّ التفكير والإحساس والرؤية والحب والكراهية بعد تحلل جسدي، فإنني عندئذ أكون في حالة من العدم التام، فلست أتصور ماذا يطلب غير هذا ليتحقق انعدامي انعداماً كاملاً^(١).

استنتاجات:

أخلص من رؤية هيوم بشأن خلود النفس إلى الآتي:

- الشك في مسألة خلود النفس أقرب إلى الواقع من مسألة إثباتها.
- القول بالتناسخ أفضل من القول بخلود النفس على الرغم من عدم إمكان إثبات أيٍّ منهما.
- لإثبات موضوع ما علينا أن نخضعه لمنطق البحث التجريبي لمعرفة حقيقته.
- لا وجود لجوهر اسمه «النفس»، ومن ثم فالنفس ليست بسيطة؛ وهذا يؤدي إلى إنكار كونها خالدة.
- اقتران الخلود بالبساطة نابع من كون البسيط لا يشتمل على أجزاء؛ ومن ثم هو غير خاضع لعملية التحلل.

(1) Hume (David): A Treatise of Human Nature, Clarendon press, Oxford, 1896, p . 253.

برتراند رسل^(١):

عند الانتقال من فيلسوف مميز في تاريخ الفلسفة الحديثة (هيوم)، إلى فيلسوف مُبرز في نطاق الفلسفة المعاصرة مثل رسل، أجد أن الأخير يحمل الرؤية نفسها وهي إنكار وجود عالم ما بعد الموت بإنكاره لجوهرية النفس، فعند إنعام 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 المتنوعة، والإيمان ببقاء الشخص بعد الموت يقتضي أن تستمر ذكريات الشخص وعاداته بعد انحلال الجسد، لكن في هيئة جديدة، وليس في وسع أحد البرهان على أن هذا سيحدث لأن 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 أيضاً. 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^(٢).

(1) (برتراند رسل) Russell, Bertrand (١٨٧٢ - ١٩٧٠) م: فيلسوف وسياسي ورياضي إنجليزي، أستاذ الفلسفة في جامعة كامبردج، يُعد من أبرز ممثلي التحليل المنطقي، من أعماله: «مشكلات الفلسفة»، و«معرفتنا بالعالم الخارجي»، و«الدين والعلم»، و«تاريخ الفلسفة الغربية»، و«لماذا أنا لست مسيحياً»، و«حكمة الغرب».

(2) رسل (برتراند): هل نبقى بعد الموت؟، مقالة نُشرت عام ١٩٣٦م، نقلاً عن: صعب (أديب):

استنتاجات:

- من رؤية رسل المتعلقة بعالم ما بعد الموت أستنتج الآتي:
- لا وجود لجوهر أو كيان اسمه العقل أو النفس أو الروح.
 - الوحدة التي تُنسب إلى الإنسان متأتية من العادات والذاكرة التي تجمع بين التجارب المتنوعة.
 - محاولة إثبات خلود النفس تستلزم إثبات ديمومة ذاكرة الإنسان وعاداته.
 - إيمان الإنسان بوجود عالم آخر بعد الموت منبثق من مشاعره التي توحى له بإحساس كهذا؛ للتخلص من فكرة الخوف من الموت.

هنري برايس^(١):

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، فيصرح بأن وجود صورة محتملة للعالم الآخر ممكنة بفضل خبرة من نوع خاص من 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 نبقي نحن أنفسنا في الخبرتين. ويقرر برايس أن العالم الآخر عالم من الصور الذهنية وهو بهذا

(1) (هنري برايس) Price, Henry (١٨٩٩ - ١٩٨٥) م: فيلسوف إنجليزي، اشتهر بأبحاثه في مجال الإدراك والتفكير، أستاذ المنطق في جامعة أكسفورد. من أعماله: «الإدراك»، و«التفكير والتجربة»، و«الإيمان»، و«مقالات في فلسفة الدين».

مشابه لعالم الأحلام، ويميز هنا بين عملية التخيل وعملية التصور، أي بين الخيال المجرد والصورة الذهنية الحسية، فالتصور يعطينا صوراً ذات أبعاد وأشكال وصفات حقيقية، والعالم الآخر للذين يجربونه يجب أن يكون حقيقياً مثل عالم الحس إلى حد أنهم ربما لا يدركون مفارقة الجسد. ويجربنا الوسطاء في جلسات استحضار الأرواح أن الكثيرين من الموتى يجهلون أنهم خارج هذا العالم، وهذا ما ينبغي أن نتوقعه، ويؤكد برايس أننا نشعر بالحياة حين نحلم، وإذا كان الأمر هكذا فما الذي يمنع أن نشعر بأننا أحياء بعد الموت؟! إن الشخصية خارج الجسد قد تحيا كما في الحلم حياة نفسية، كما أن مفارقة الجسد لا تحطم وحدة الذات أو الشخصية التي هي وحدة ذهنية أو نفسية غير مادية، وليس من سبب منطقي يدعو إلى القول إن هذه الوحدة تنكسر مع الموت، بشرط أن تكون هناك صور وتصورات بعد الموت تشبه الخبرة الحسية حين كانت النفس متحدة بالجسد، وإذا كان هذا يحدث حين يغفو المرء ويحلم، فلماذا لا يحدث هذا بعد الموت؟! واستمرار الخبرة النفسية عبر التصور يجعلنا نظن أن ثمة جسداً للموت مختلفاً عن جسد الحياة على هذه الأرض في كونه جسداً روحانياً أو نفسياً يشبه الجسد المادي، غير أنه يخضع لقوانين سببية مختلفة^(١).

ويرد برايس على من يرفض فكرة الحياة بعد الموت بأن الشخص هو من تلاقيه وتتكلم معه ويتكلم معك، فحين نقول إن هذا الشخص هو عينه الذي رأيناه أمس، فنحن نعني أنه الكائن الجسدي نفسه، وأنه يتصرف بطريقة مماثلة إلى حد يمكن التعرف عليه بها، وهنا يقول برايس إن من يصرح بصيغة كهذه لا شك أنه شخص في نظر نفسه، وأنه يشعر بذلك، لكن هل يلاقي نفسه على هذا النحو؟! ويحيب: بأن الإنسان لا يرى جسده من الخارج، بل يعرف حالاته

(١) صعب (أديب): المقدمة في فلسفة الدين، ص (٣٠٤ - ٣٠٥).

الذهنية الداخلية؛ ومن ثم كانت وحدة الشخص لديه شعوراً داخلياً مختلفاً عن الشعور الذي يعتري الآخرين حين يلاقونه، فالذين يستطيعون ملاقاته الآخر وهو يحلم قد ينظرون إليه في السرير، لكن لا يمكنهم أن يلاقوه أو يحلموا به، لكنه يحافظ على وحدة ذاته وهو يحلم، وإذا دخل في حلم لا انقطاع له كما يحدث في الموت ولن يمكن ملاقاته البتة بعد ذلك، فهذا لا يمنع أن يبقى الشخص هو نفسه قياساً إلى خبرته الشخصية، وليس من الضروري أن يقتصر اللقاء على الأجساد، إذ قد يلاقي الميت ميتاً آخر بعد مفارقة الجسد إذا كان التخاطر أو اتصال العقول ممكناً، وربما حصلت بين الاثنين خبرات مماثلة لما يحصل حين نصادف شخصاً آخر في هذا العالم^(١).

ويتساءل برايس: أحقيقي العالم الآخر أم وهمي؟ وجوابه عن هذا السؤال سيكون في سياق المنطق الذي انطلق منه، فيصرح بأن الأحلام حقيقة لدى حصولها، فلماذا لا يكون ذلك الحلم المستمر حقيقة أيضاً، حتى السراب نفسه شيء حاصل وإن لم يكن بركة الماء التي نظنه إياها، وكون العالم الآخر غير حقيقي يعني فقط أنه ليس مثل هذا العالم، فعالم الصورة الذهنية ليس عالماً مادياً، لكنه عالم حقيقي من حيث هو عالم صور ذهنية، إذن يمكن أن يوجد العالم الآخر في مدى أو مكان غير هذا المكان المادي، والسببية فيه تختلف عن تلك الخاضعة للقوانين الفيزيائية؛ لكونه غير مكون من أجسام مادية، وإذا صُعب على الموتى حديثاً أن يشعروا بمفارقة هذا العالم أو الجسد، وظنوا أنهم ما زالوا فيه وفي أجسادهم، فإن وعيهم يتبدل لاحقاً حين يعتادون العالم الآخر وقوانينه، لكن هل هناك عالم آخر واحد لكل النفوس أو عوالم متعددة بتعدد النفوس ومحتويات الوعي في كل منها؟! جواب برايس يتجلى في تصريحه بأن العالم الآخر ذاتي من

(١) صعب (أديب): المقدمة في فلسفة الدين، ص (٣٠٥-٣٠٦).

حيث اعتماده على شعور كل شخص به، لكنه من هذه الناحية لا يختلف عن هذا العالم، إذ الخبرة الفردية تحوله بمعنى من المعاني إلى عوالم، ولا شيء يمنع التخاطر في ذلك العالم، شأنه شأن التخاطب في هذا العالم، فالعلاقة التي يمكن توقعها بين العقول أو النفوس هناك هي علاقة تخاطر. ويرى برايس أن الذاكرة والرغبة تحددان شكل العالم الآخر لكل شخص، فالتصور في التحليل الأخير من وظائف الذاكرة، ويرى أن كل ما نحمله من وظائفنا الحالية إلى العالم الآخر هو ذكرياتنا ورغباتنا والقدرة على استعمالها؛ لبناء عالم من الصور، وغني عن القول أننا لا نستطيع أخذ مقتنياتنا المادية كما ظن الفراعنة وسواهم، إلا أن العالم الآخر قد لا يكون ممتعاً على الإطلاق، فالعالم الذي قد نخبره بعد الموت كونه عالم ذكريات ورغبات وصور يعتمد على الشخص الذي عاش حياته الخاصة به، وإذا أُطلق العنان في ذلك العالم للتصور والرغبة مثلما يحصل في الأحلام، فالراجح أن يكون عالم بعضهم جحيماً وعالم بعضهم الآخر فردوسياً، وإذا كان العالم الآخر - إن وُجد - ينمو من شخصياتنا المختلفة، كان طبيعياً أن تتنوع العوالم الأخرى بتنوع الشخصيات الفردية^(١).

استنتاجات:

بعد ورود رؤية مغايرة لما سبق ذكره أستنتج الآتي:

- ينطلق برايس في رده على من ينكر وجود عالم آخر تعيش فيه النفس بعد موت الجسد، من منطلق سيكولوجي.
- يتطرق برايس إلى جانب باراسيكولوجي (استحضار أرواح الموتى)، عند محاولته الاستدلال على حجته.

(١) صعب (أديب): المقدمة في فلسفة الدين، ص (٣٠٦ - ٣٠٧).

- السبب في عدم تحطم وحدة الذات (النفس)؛ كونها وحدة روحية، لا مادية.
- قوانين العالم الآخر تختلف عن قوانين العالم المعيش؛ لاختلاف وجود الكائنات فيه، ففي الأول توجد الكائنات الروحية فقط (النفوس الإنسانية)، أما الثاني فالكائنات فيه خليط من المادة والروح.
- وعي الآخرين شخصاً ما يكون عن طريق مظهره الخارجي، في حين أن وعي الإنسان شخصه يكون عن طريق وعيه نفسه.
- عالم ما بعد الموت عالم ذاتي يتعدد بتنوع النفوس الفردية (بحسب الذاكرة والرغبة).
- لغة التخاطر تمثل وسيلة الاتصال بين النفوس في العالم الآخر (عالم ما بعد الموت).

فردريك نيتشه^(١):

أنتقل الآن إلى فيلسوف آخر متميز في طرح أفكاره، ألا وهو نيتشه الذي طرح فكرة العود الأبدي معتقداً أنها تفي بكل الشروط التي افتقرت إليها العقائد

(1) (فريدريك فلهلم نيتشه) Nietzsche, Friedrich Wilhelm (١٨٤٤ - ١٩٠٠) م: فيلسوف ولغوي ألماني، أستاذ فقه اللغة اليونانية في جامعة بال في سويسرا، طرح أفكاره في أهم مؤلفاته «هكذا تكلم زرادشت» بأسلوب أدبي، وكان ينبغي أن يكون هذا الكتاب بديلاً عن الكتاب المقدس، وبشارة للأزمة الجديدة، وكان يعتقد أن الثقافة الحديثة تحتاج إلى أن تؤسس على قيم غير تلك التي تصرح بها المسيحية والعقلانية والاشتراكية، وكانت شخصية البطل في هذا الكتاب (زرادشت)، تمثل شخصية الإنسان الأعلى الذي بشر بمجيئه نيتشه، والذي يعمل على تحطيم ألواح القيم القديمة ويستبدلها بأخرى جديدة، تبعاً لمبدأ إرادة القوة، الذي وجد فيه مفتاح أسرار الحياة كلها، ومن أعماله الأخرى: «مولد المأساة»، و«إرادة القوة»، و«ما وراء الخير والشر»، و«أصل الأخلاق وفصلها».

الشائعة، فهي عبادة للأرض والإنسان في هذا العالم، وحاول إيجاد مسوِّغات لطرح مثل هذه الفكرة القديمة الجديدة (قديمة بعرضها، وجديدة بمسوِّغاتها)، ومن هذه المسوِّغات القول: إن مدى القوة الكونية متناه ومحدود في حين يكون الزمان غير متناه، أي أن تظل القوة الكونية تمارس فعلها بلا انقطاع، فإذا توافرت اللانهاية للزمان، فلا بد أن تستنفد جميع الإمكانيات على الوجود التي تتاح لقوة الكون المحدودة؛ لذلك لا بد أن تأتي حالة تماثل تماماً حالة أخرى للكون تكررت من قبل، وعندئذ تأتي منها كل الحوادث كما وقعت من قبل تماماً، ويكون الكون قد أتم دورة من دوراته، وتظل هذه الدورات تتكرر إلى الأبد في الزمان غير المتناهي، كل منها ماثلة للأخرى في كل صغيرة وكبيرة. والجديد الذي أتى به نيتشه في تصوره للعود الأبدي أنه أكسب التغير صفة الخلود، وكل مرحلة من مراحل ثبات أزمي يتكرر باستمرار، وهكذا جمع نيتشه في هذه الفكرة بين نزعتين متعارضتين، ضرورة الاعتراف بالمتناهي المتجدد، والحاجة إلى غير المتناهي الخالد، ذلك لأن الفكرة تتضمن محتوى متناهيًا، وظواهر محددة في صورها وأشكالها هي ظواهر هذا العالم الواقعي الذي نعيش فيه، ثم نكسبها صفة التكرار الأبدي إلى ما لا نهاية، فتضمن لها الخلود والأبدية، وتسمو بها على مجال الفناء مع أنها في نفسها صورة فانية^(١).

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، وفيها إذا كانت نزعة التقديس ضرورية للبشر، نجد نيتشه يحاول أن يرضي هذه النزعة

(١) يُنظر: زكريا (فؤاد): نيتشه، ط ٢، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٦م، ص (١٤١ - ١٤٣).

أيضاً حين يمجّد هذا العالم الذي نعيش فيه، ويضفي عليه صفة الأبدية والخلود، وإذا اعترض الإنسان على هذا الخلود على أساس أنه غير مطمئن كل الاطمئنان ما دام المدى بين هذه الحياة والحياة التي تليها عظيم البعد، وما دامت حياة الفرد لن تعود إلى الظهور إلا بعد دورة كاملة من دورات الكون، فإن نيتشه يؤكد أن المدة الواقعة بين خمود الوعي وعودة ظهوره لا تقاس بزمن، بل هي مثل وميض البرق، ما دام الوعي الذي يشعر بالزمن ويعيه مختلفاً تماماً فيها، ومعنى ذلك أن ميلادنا الجديد يتلو الممات مباشرة من غير أن تفصلهما أية ثغرة، ومن ثم فإن فكرة العود الأبدي تُخلّص الإنسان من خشية الموت الذي هو أخطر ما يهدد الإنسان في حياته، بل إن من شأن العود الأبدي أن ينفي الموت أصلاً، فكل موت نسبي، وعقب كل موت حياة، بل إن الموت لا يعود إلا في مرحلة معينة من مراحل حياة أبدية تتكرر على الدوام، وليس للخلود هنا درجات أو مراتب، إنما تدوم الحياة نفسها للناس جميعاً^(١).

ولقد ظن نيتشه أن فكرة العود الأبدي بدأت معه، غير أن المتصفح لصفحات التاريخ الفلسفي سيجد أن هذه الفكرة سبق أن صرح بها عدد من فلاسفة اليونان القدماء نذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر، هرقليطس^(٢) الذي

(1) أحمد (قيس هادي): دراسات في الفلسفة العلمية والإنسانية، ص (١٦٤ - ١٦٥).

(2) هرقليطس (Heraclitus) (٥٣٥ - ٤٧٥) ق.م: فيلسوف يوناني ولد في أفسوس اليونانية، تقوم فلسفته على نظرية التدفق أو الجريان، فكل ما في الوجود في تغير دائم وتدفق مستمر، فجوهر الوجود هو الحركة والتغير المتواصلان، وهذا التغير والجريان صراع بين الأضداد، وهو أساس الوجود والصيرورة، فكل شيء يحمل في داخله ضده، ويشبه الأشياء بالنهر الجاري الذي تتغير مياهه باستمرار، فأنت لا تسبح في مياه النهر مرتين، ويتولد من هذا الصراع العالم بأسره، فيكون الصراع هو القانون الحتمي الذي يحكم كل وجود، وهو لا يأتي من خارج، بل ينبثق من الوجود نفسه، فالانسجام والصراع هما ماهية وحدة الأضداد، ويرى أن النار هي المادة الأولى في =

صرح بفكرة النار وعدّها عنصر الكون الأساس الذي يلتهم العالم بين مدة وأخرى، فيعود العالم بعد ذلك عوداً مماثلاً لصورته السابقة، وذلك في دورات معينة من الزمان، كذلك نعر على تصريح أمبادوقليس^(١) بحدوث تتابع أبدي

= الطبيعة؛ لأنها الأقدر على التغير والحركة، ومنها نشأ العالم كله، فالنار هي أصل الوجود، وهي حياة العالم وقانونه، وكل الأشياء تتحول إلى نار، والنار تتحول إلى كل الأشياء، ويكون هذا بالجدل الهابط والصاعد، فالنار الأولية عندما تصيبها الرطوبة تتحول إلى ماء، والماء إلى تراب، وبالمقابل يتحول التراب إلى ماء، والماء إلى نار، فالعالم كان دائماً ويكون وسيكون ناراً حيّة أبدية تستعر بمقدار وتنطفئ بمقدار، بيد أن النار تخلص شيئاً فشيئاً مما تحولت إليه، فيأتي دور لا يبقى فيه سوى النار، وهذا هو الدور التام أو السنة الكبرى، ويتكرر هذا إلى ما لا نهاية بموجب قانون ضروري كلي هو اللوجوس، ويقصد به قانوناً ذاتياً للعالم، ومبدأً تنظم به عملية التغير والجريان، وهو القانون العام الذي يسير عليه الوجود في تغيره من ضد إلى ضد، وهو الشيء الوحيد الثابت في هذا العالم الدائم الجريان، وهو الله، أو النار، فهو المبدأ الكامن وراء التغير الدائم للظواهر، وهو المقياس والغاية لكل الموجودات، وقد وحد هرقليطس بين النار واللوجوس، فالنار من جهة هي مبدأ الوجود الواحد ومصدر وجود الأشياء، لكنها من جهة أخرى قانون تغير الأشياء في العالم، وتعدّها. من أعماله: «في الطبيعة».

(1) إمبرادوقليس (Empedocles) (٤٩٠ - ٤٣٠) ق.م: فيلسوف يوناني، ولد في صقلية، اشتهر بالفلسفة والطب والشعر والخطابة، تقوم فلسفته عن أصل الوجود بطرح فكرة العناصر الأربعة، أو كما يسميها الأصول الأربعة للأشياء، وهي التراب والماء والهواء والنار، بوصف هذه العناصر مبدأ مادياً أو لياً لكل الموجودات، وهي متساوية فيما بينها، ومتماثلة في القدم، لا يتحول بعضها إلى بعض، فالأشياء وكيفيةها تحدث بانضمام هذه العناصر وانفصالها بمقادير مختلفة، وكل شيء يوجد بحكم علاقة معينة بين مكوناته، فظاهرتا الكون والفساد تحدثان نتيجة لتجاذب العناصر الأربعة وتنافرها، ولا متراجها وانفصالها بقوة مبدئين هما: المحبة والكراهية، فالمحبة علّة كونية للوحدة والخير والجمال، والكراهية علّة الكثرة والشر والقبح، المحبة تجمع الذرات المتجانسة في حالة التفريق الناشئ عن الكراهية، والكراهية تُفرق الجزئيات المختلفة في حالة التجميع الناتجة عن المحبة، فالمحبة والكراهية تتعاقبان في دورات كونية إلى ما لا نهاية، وتكون الغلبة والسلطان لأي منهما بالتناوب أيضاً من دون أن تستقر الغلبة للمحبة، فتكون =

لعوالم متتالية تكون ثم تفسد، وأن العالم في تغير دائم، يجري في أثناءه تبادل السيطرة بين قوتي الحب والكراهية، بحيث يكمل الكون دورته كلما عاد أحد هذين العنصرين إلى السيطرة الكاملة. أما نيتشه فإن فكرة العود الأبدي عنده تعني أن العالم يمر بدورات غير متناهية، ومتكررة إلى الأبد في الزمان اللامتناهي، وكل منها ماثلة للأخرى في كل صغيرة وكبيرة^(١)، إذ يقول: «سأعود مع هذه الشمس، مع هذه الأرض، مع هذا النسر، ومع هذه الحية - ليس لحياة جديدة أو حياة أفضل أو حياة مشابهة - عوداً أبدياً أظل أعود إلى هذه الحياة نفسها وذاتها بما فيها من عظيم وحقير، كي أعلم العود الأبدي للأشياء كلها من جديد»^(٢)، والحيّة التي يتحدث عنها ترمز إلى الأبدية في دورانها والتفافها وعودها من حيث بدأت، أي ترمز إلى العود الأبدي، والنسر يرمز إلى إرادة القوة. والواقع أن العود الأبدي عند نيتشه يبدو على هذا النحو كأنه مذهب آلي، إذ يظهر هذا العود بوصفه أنموذجاً على غرار دورة الأحداث الجزئية في العالم، ثم ينتقل إلى العالم كله، إلا أن نيتشه يستعمل هذا الأنموذج نفسه بوصفه رفضاً للدورة الآلية، إذ يميز بين العود الدائري لحالة العالم كله، وكل الدورات الآلية الممكنة داخل العالم، فهو ينظر إلى العود بوصفه نمواً عالمياً لا يكون الشكل الأعم الموجود فيه عالماً آلياً، ونشأة العالم

= الوحدة الساكنة هي الغالبة أو للكراهية فتكون الكثرة المضطربة هي الغالبة، فيمر العالم بدور محبة تتخلله الكراهية وتحاول إفساده، ثم بدور كراهية تتخلله المحبة وتعمل على تنظيمه، فتارة ترجع الكثرة إلى الوحدة، التي تتحد فيها العناصر جميعاً، وطوراً تتفرق الوحدة إلى الكثرة، وهكذا في تعاقب مستمر إلى ما لا نهاية. من أعماله: «في الطبيعة»، و«التطهيرات».

(1) يُنظر: إبراهيم (يسري): فلسفة الأخلاق (فريدريك نيتشه)، ط ١، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٥م، ص (٢٨٠ - ٢٨١).

(2) نيتشه (فريدريش): هكذا تكلم زرادشت، ترجمة: علي مصباح، منشورات الجمل، كولونيا - بغداد، ٢٠٠٧م، ص ٤١٦.

الآلي تكون في البداية لعبة لا يحكمها قانون داخل الكل، وهي لعبة تحظى في النهاية بالثبات لأن قوانين الآلية لا تكون أبدية، لكنها تنشأ بوصفها استثناءات ومصادفات^(١).

استنتاجات:

قبل الانتقال إلى فقرة «نقد وتعقيب»، أورد بعض الاستنتاجات التي استقيتها من سياق كلام نيتشه على النحو الآتي:

- عالم ما بعد الموت يتمثل بتكرار عالم الحياة الأول بكل تفصيلاته.
- عدم شعور الإنسان بالمدة الزمنية الفاصلة بين موته ومرحلة تكرار حياته؛ سببه انعدام الوعي الذاتي عند الموت.
- محدودية الطاقة التي تملأ أرجاء الكون، ومطلقية الزمان الذي نسير في ركبه؛ كانا سببين رئيسيين في انبثاق فكرة العود الأبدي.
- لا يقتصر الخلود على النفس الإنسانية، وإنما يكون على الجسد أيضاً، بل على كل ما هو أرضي؛ لأن الحياة الأولى ستعاد بكل تفصيلاتها مرات ومرات إلى ما لا نهاية.

(1) إبراهيم (يسري): فلسفة الأخلاق (فريدريك نيتشه)، ص ٢٨١.

نقد وتعقيب:

بعد استطلاع أهم ما ورد في التاريخ الفلسفي من طرح لمقولة العالم الآخر الذي يعقب عالمنا الواقعي، وعدّ الموت الحد الفاصل بين العالمين، عثرت على حديقة غنّاء تكثر فيها أزهير الأفكار ونباتات الرؤى الفلسفية المتباينة في شكلها وحجمها ورائحتها، وهذا التنوع هو الذي يكسبها نضارة في عين رائيها، والتنوع ليس مقصوراً على الجانب الفلسفي، بل هو متضمن في كثير من العلوم الطبيعية والاجتماعية والإنسانية، ومن الحقائق المتنوعة حدائق الأديان، وقد وجدت نفسي في حديقة مشتركة بين الدين والفلسفة، فالتنوع يكسب الفكر رؤية أوسع لإيجاد المخرج الصحيح، من متاهة البحث عن الحقيقة، وهو عكس ما يظنه الكثيرون من أن التنوع يزيد الطين بلّة والحيرة حيرة.

وعند الانتقال إلى فقرة النقد والتعقيب على الرؤى الفلسفية، وجدت أغلب الحديث يدور حول النفس الفردية؛ لذلك لم أجعل رؤية المدرسة الرواقية، مقصداً رئيساً من مقاصد هذا الفصل، وعلى الرغم من ذلك لا أستغرب رؤيتهم تلك؛ لأنهم آمنوا بالقدر، ونفوا عن الإنسان الحرية، ومن ثمّ ليس بمستبعد أن يكون مصير النفس الفردية الذوبان في النفس الكونية. أما ما يخص أصحاب المدرسة الفيثاغورية فإن رؤيتهم تذهب إلى ضرورة أن تتطهر النفس من علائقها الحسية بالعالم الحسي قبل أن ترتحل إلى العالم الإلهي، وهذا قد يؤدي إلى وجود أكثر من عالم آخر للنفس الواحدة، وتعدد العوالم تابع لمستوى درجة الفضيلة التي اكتسبتها النفس الفردية في حياتها الأولى، فنفس الفيلسوف التي اكتسبت الحكمة، وعرفت معنى الحياة، ولم تنكب على الشهوات والملذات الدنيوية لا تحتاج إلى عملية تطهير؛ وحينها سترتحل مباشرة بعد الموت إلى العالم الإلهي ليكون عالمها الأبدي،

أما من انغمس في الشهوات والملذات واغتصب حقوق الناس وما إلى ذلك، فعالمه الذي يأتي بعد الموت لن يكون واحداً؛ لأن نفسه تحتاج إلى عملية تطهير قد تكون طويلة، لذلك سوف تدخل نفسه إلى حلبة التناسخ عن طريق تجسدها في أجساد حيوانية مختلفة لحين إكمال مراحل تطهرها، وما بين أنموذج الإنسان الفيلسوف والإنسان الظالم لنفسه، أناس تختلف مستويات فهمهم لحقيقة الحياة ومدى اكتسابهم وممارستهم للأخلاق الفاضلة، وبقدر اختلافهم تختلف عوالمهم الأخرى التي تعقب موتهم الأولى، وهذا الطرح نابع من إيمان الفيثاغوريين بالطبيعة الإلهية للنفس قبل أن تحل في الجسد الإنساني، فرأوا في هذا الطرح الفلسفي الوسيلة الناجعة لعودة النفس إلى العالم العلوي حيث الطهارة والصفاء.

وحين التوجه صوب حجج أفلاطون في محاولته لإثبات خلود النفس الإنسانية، لاحظته في الحجة الأولى المتعلقة بفكرة الأضداد، يسلم بحقيقة أن الشيء يولد من ضده، فكما أن النوم يأتي من اليقظة، تأتي اليقظة من النوم، ويخرج بتتيجة ماثلة عن طريق القياس، وهي أن الموت ينتج عن الحياة، فلا بد أن تنتج الحياة عن الموت. لكن هنا يدور في مخيلتي تساؤل عن سبب وقوف أفلاطون في فكرة تسلسل الأضداد عند مرحلة ولادة الحياة من الموت، من غير الاستمرار في جعل الموت يطرأ مرة أخرى على النفس؟! ويبدو أن أفلاطون كان يقصد الوصول إلى نقطة مبتغاه غير مكترث بما تحمله من تبعات؛ وهنا ألحظ مسحة سفسطائية. أما الحجة الثانية المتعلقة بكون المعرفة تذكراً، فلاحظت أن الغاية منها إثبات أزلية النفس، في حين أنها أدرجت في موضوع إثبات أبدية النفس، ويبدو أن إثبات وجود النفس الفردية قبل نزولها في الجسد الإنساني، يدعم فكرة رجوعها إلى عالمها الأصلي (الإلهي) بعد خروجها من الجسد بالموت؛ لذلك قرن أفلاطون - على لسان سقراط - هذه الحجة بالحجة السابقة، وذكر أنها يمثلان معاً

دليلاً قوياً على خلود النفس . وعند الانتقال إلى الحجّة الثالثة المتعلقة بالتمييز بين الجسد والنفس، وكون الأول مركباً من أجزاء، والثاني بسيطاً يخلو من التركيب؛ بما يؤدي إلى نتيجة منطقية مفادها: تحلل المركب (الجسد)، وخلود البسيط (النفس)، لاحظت أن هذا الإثبات نابع من التحديد الأولي لمهية الإنسان، وعده مكوناً من جسد ونفس، وأن كلاً من العنصرين ذو طبيعة مختلفة عن طبيعة الآخر. وفي الحجّة الرابعة المتعلقة بمثال الحياة، لاحظت قطعاً لشار المسحة السفسطائية التي ذكرتها سابقاً، إذ يصرح أفلاطون بأن النفس حيّة على الدوام؛ لأنها تشارك مثال الحياة، وهذه الفكرة تعارض فكرة الأضداد في أن الحياة والموت كلاهما يعقب الآخر في حلوله في العنصر الإنساني، وهذا يؤكد ما أوردته من أن أفلاطون حاول إثبات فكرة ما عن طريق طرح براهين عدة، من غير إدراك دقيق لما ستؤول إليه نتائج تلك البراهين المختلفة، بل إن فكرة المشاركة والمحاكاة بين ما هو أرضي أو ما هو موجود على الأرض مع ما هو موجود في العالم العلوي، هي فكرة أفلاطونية ذاتية لم يقرها الواقع الموضوعي. أمّا ما يتعلق بالحجّة الخامسة المتعلقة بالحركة، فلاحظت أنها أقوى من سابقتها من حيث عدّه النفس المبدأ الحيوي للجسم. وفي الحجّة السادسة المتعلقة بخير النفس وشرها، لاحظت أنها تستند إلى حقيقة قديمة مفادها: أن الجسد مصدر الشرور، ولما كانت النفس داخلة - لا محالة - زنزاة الجسد؛ لم يكن بُدّ من أن تتأثر ببعض تلك الشرور، وهذه الصورة توضيح لمن يظن أن النفس شريرة بطبعها، فالأصل أنها خيرّة بطبعها، لكنها اكتسبت بعض الشرور؛ بسبب وجودها داخل الجسد، وهو ما حدا بأفلاطون إلى القول بالتناسخ؛ لكي تتطهر النفس مما علق بها من شرور، حتى تتمكن من العودة إلى عالمها الطاهر.

وعند التحول إلى فيلسوف الشك (هيوم)، وجدته ينطلق من نظرة شك تجاه

هذه المقولة، فيحاول أن يثير تساؤلات تهكمية بشأن إثبات فكرة خلود النفس الإنسانية، وغرضه بيان عدم صحة فكرة الخلود؛ لذلك توجه ابتداءً إلى بيان تهافت ما يسمى بوحدة الذات - من وجهة نظره - وما حقيقة تلك الذات سوى أنها حزمة من الانطباعات والأفكار؛ ومن ثم فالنفس ليست بجوهر مستقل، إنما هي تعبير عن إحساسات متناثرة، لكن تناثرها يتسلسل بشكل تعاقبي، حتى يبدو لنا أن ذلك التناثر من الإحساسات يؤلف وحدة تركيبية مستقلة، وأقرب ما نشبهه به عملية إنتاج أفلام الكرتون في زمننا الحالي، لذلك يقارب هيوم بين النفس الإنسانية، والمبدأ الحيوي الموجود في كل من النبات والحيوان، ويستدل على تلك المقاربة بمصداق من مصاديق الطبيعة، وهو نمو كل من الإنسان والحيوان والنبات في مراحل متعاقبة، وما ينتج عن تلك المراحل من تغير في الشكل والحجم وما إلى ذلك، ومن ثم يكون الموت والفساد نهاية لتلك المراحل المتعاقبة. ويحاول أن يُسوِّغ توهم الإنسان وجود فكرة وحدة الذات، عن طريق التوجه صوب المسوغ الذي أصدره تجاه مشكلة العليّة، وخلاصته: أن ذلك الوهم ناتج عن إقدام الذاكرة على تصور العلاقات بين الأشياء، وهي التشابه والتجاور كما لو كانت تطابقاً. ومن الجدير بالذكر أن هيوم لم يرد التصريح بإنكار فكرة خلود النفس الإنسانية جزافاً، بل أراد أن يمهد لرؤيته بالسير على وفق عملية تسلسل منطقي؛ لكي تكون الحجة قائمة على أسس منطقية، فيستطيع من خلالها إقناع أصحاب العقول، ولما كان قد أثبت عدم جوهرية النفس وعدم بساطتها - بحسب ما صرح به - وصل إلى نتيجة مفادها: أن النفس الفردية غير خالدة؛ وهذا يؤدي إلى إنكار وجود عالم ما بعد الموت.

أما رسل الذي طرح رؤية مشابهة لرؤية سلفه (هيوم)، غير أنه لم يشأ أن يُقحم نفسه في مناقشات منطقية عميقة - كما يرى - بل فضل التوجه صوب الواقع

التجريبي، فرأى أن النفس مجموعة من الأفكار والأحاسيس تنطلق من الدماغ الذي يمثل عنصراً مادياً، وذلك العنصر المادي سوف يتحلل عند الموت؛ بما يعني توقف مصدر الأفكار والأحاسيس، ولا نستطيع - بحسب قوله - أن نثبت عكس هذا الأمر، وأساس فكرة خلود النفس على أرض الواقع ناتج عن قضية انفعالية طُرحت ابتداءً في المجال الديني؛ لذلك صرح بأن فكرة وجود عالم آخر تقضي على فكرة الخوف من الموت عند المؤمن.

وعند العودة إلى الضفة المقابلة، لاحظت أن برايس يحاول دحض ما صرح به هيوم ورسل؛ معتمداً على نقطة انطلاق سيكولوجية، متجاوبة مع هيوم ورسل، ولا سيما الأخير الذي فضّل الاعتماد على الوقائع التجريبية؛ لذلك توجه برايس صوب الحلم وما يجري فيه من أحداث نفسية في النوم، وحاول التقريب بين تلك الأحداث وما يحدث في عالم ما بعد الموت، واستدل على هذا الأمر بأبحاث باراسيكولوجية، وعلى الرغم من وجود عدد غير قليل من الأبحاث والدراسات التي تصب في هذا الجانب، ارتأيت أن لا أسلك هذا الطريق؛ لأنه يُبعدني عن مضمون البحث قيد الدراسة. وحاول برايس في معرض رده أن يميز بين وعينا للآخر بالرؤية الظاهرية له، ووعينا لأنفسنا بالرؤية الباطنية لدواخلنا، والتميز بين التخيل النابع من خيال لا وجود له، والتصور النابع من حقائق واقعية؛ كل ذلك ليقرب لنا صورة العالم الآخر الذي يختلف عن عالمنا المعيش بمنطقه وقوانينه، غير أن برايس تمادى في التصور الذاتي حتى وصل به الأمر إلى أن يصرح بإمكان تعدد العوالم التي تعقب مرحلة الموت، وبأن تعددها ناتج عن تعدد الوعي الذاتي.

أخيراً أنتقل إلى رأي متميز يشتمل على القول بوجود عالم بعد الموت، ويبرز

فيه فكرة الخلود للنفس الفردية وغيرها، والقول بإنكار عالم يعقب مرحلة الموت تخلد فيه النفس الفردية وحدها، وبروز قوانين جديدة لعالم جديد، فضلاً عن إنكار حالة تسمى بالحساب الأخروي، ذاك هو رأي نيتشه المتمثل بفكرة العود الأبدي، فقد حاول الاستدلال على فكرته بدليل علمي - بحسب ما يظن - غير أن تفحص نتيجة هذه الفكرة يصل بنا إلى وجود مشهد آلي للحياة كلها؛ عن طريق تكرار حوادثها كما هي، علماً أن نيتشه لم يُعرف عنه أنه من أنصار الحتمية، ولا سيما أنه ينقد مشكلة العلية، ويقنع بأن ما يحصل في هذا الكون ناتج عن اتفاق محض؛ فهو من أنصار المذهب التطوري، ويبدو أن من جملة أسباب طرحه لفكرة العود الأبدي تخليد نفسه، ومن ثم تأليهها؛ بجعلها ممثلة للإنسان الأعلى، وفي هذا يقول: «ترنون بأعينكم إلى الفوق وأنتم تطلبون العُلا، وأنظر إلى الأسفل لأنني في الأعلى»^(١).

(١) نيتشه (فريدريك): هكذا تكلم زرادشت، ص ٨٧.

الفصل الخامس

صلة الدين بالأخلاق

* تمهيد.

* خلود النفس ووجود الله.

* تأسيس الدين على الأخلاق.

* تأويل النصوص الدينية.

* مفهوم الشر.

* مفهوم الجماعة الأخلاقية.

* الفرق بين الدين الأخلاقي والدين التاريخي.

* نقد وتعقيب.

تمهيد

سأحاول في هذا الفصل البحث عن كُنه العلاقة بين الدين والأخلاق، وقد تكون عملية البحث غير مُجدية لدى الكثيرين؛ لأن النتيجة معروفة، وهي أن الدين في مضمونه أخلاق، والأخلاق نابعة من الدين، لكن من يُنعم النظر يجد أن هذا الفهم قد يخص الديانات السماوية؛ لأن كثيراً من الديانات الوضعية ولا سيما الشرقية أسست على الأخلاق وليس العكس صحيحاً، ومثال على ذلك البوذية التي تُعد في أساسها فلسفة أخلاقية عند تأسيسها على يد بوذا، والأتباع هم الذين حولوها إلى ديانة وضعية عالمية، حتى الديانات السماوية لا نستطيع القول: إن الأخلاق قد نبعت منها فقط، وإن الأخلاق تؤسس على الدين وليس العكس صحيحاً، فهذا نبي الإسلام محمد ﷺ يقول: «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»⁽¹⁾، ومن ينظر في الأمر يجد الشريعة المحمدية التي تُعد في نظر المسلمين الشريعة الخاتمة والناسخة لكل الشرائع السابقة، كانت في جوهرها تشتمل على مفهوم إتمام الأخلاق لا إبداعها؛ لذلك كان للعلاقة بين الدين والأخلاق صدىً متفاوت النبرة والتردد على صعيد الديانات السماوية أو الوضعية، ولا غرابة في أن أجد صدىً أكثر تفاوتاً عند انتقالنا إلى الرؤى الفلسفية؛ إذ وجدت فلاسفة قد وحدوا بين الدين والأخلاق، وآخرين فصلوا بينهما، ومن جهة أخرى وجدت فلاسفة قد جعلوا ميدان الدين سابقاً لميدان الأخلاق، وآخرين جعلوا الدين مؤسساً على الأخلاق، غير أن من أبرز من صال وجال في موضوع صلة الدين بالأخلاق هو

(1) الحنبلي (زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب): لطائف المعارف فيما لمواسم العام من الوظائف، ط ١، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠٤م، ص ١٦٤.

الفيلسوف الألماني كانط، وهو الشخصية التي سأتناولها في هذا الفصل؛ لتكون الأ نموذج الذي أصل به إلى رؤية فلسفية بشأن هذه المقولة، علماً أن هذا الموضوع قد صنفته في مقولات فلسفة الدين؛ لما له من أهمية واتساع في المجال الديني، فضلاً عن تناوله في المجال الفلسفي.

خلود النفس ووجود الله:

طرح كانط رؤية فلسفية للأخلاق تدعو إلى تأدية الواجب بوصفه غاية في ذاته، وذكر أن الدافع الأعلى للعمل الخلقى هو الواجب من أجل الواجب، لا الواجب الذي يُسفر عن مكافأة أو ثناء، وإلا انحطت الأخلاق عن رتبها؛ وهذا يؤدي إلى أن للأخلاق شأنًا قائمًا في ذاته ومستقلًا عن الدين، لكن كانط لا يقف عند هذا الحد، إذ يبحث عن المسوّغ الأعلى للواجب، فيتساءل عن جواز أن يُضحي المرء بكل شيء من أجل الواجب؟! ووصل إلى قناعة بوجود مسوّغ لهذه التضحيات ويقدم في الوقت نفسه معنى للحياة، ووجد هذا المسوّغ في مفهوم «الخير الأقصى»، لكن الخير الأقصى لا يمكن تحقيقه كاملاً في هذه الحياة الفانية؛ لذلك لا بد من وجود حياة أخرى غير هذه الحياة تكون خالدة لتكتمل فيها صورة الخير الأقصى، وهنا تبدأ حالة الانتقال من الواجب إلى الله، ومن الأخلاق إلى الدين؛ لأن الخير الأقصى بوصفه مكافأة على الواجب غير ممكن بعيداً عن الكائن الخلقى الأعلى الذي يضمنه، فيتضح أن الإيمان بالخير الأقصى المتمثل بالفضيلة والسعادة يُفضي إلى الإيمان بوجود الله^(١).

فسبب الإيمان بوجود الله - بحسب رؤية كانط - هو أن السعادة تمثل حالة للكائن العاقل (الإنسان) في العالم الحسي، وتتوقف هذه الحالة على اتفاق الطبيعة

(١) يُنظر: صعب (أديب): المقدمة في فلسفة الدين، ص (٢٣٦ - ٢٣٩).

وإرادة هذا الكائن العاقل، وأمله في تحقيق الخير الأقصى، لكن هذا الاتفاق لا يمكن أن يتوصل إليه بنفسه؛ لأن القانون الأخلاقي الذي تُصدره إرادته مستقل عن الطبيعة التي تحيط به، كما أنه مستقل عن اتفاق هذه الطبيعة وأمله، وإذا كان ذلك الكائن العاقل علة للقانون الأخلاقي بموجب حريته، فهذا لا يعني أنه علة الطبيعة التي ترتبط بها سعادته وهذا ما يؤدي إلى ضرورة وجود علة لكل الطبيعة تسمو عليها وتملك مبدأ هذا الاتفاق، أي يكون بيدها سر الصلة بين الفضيلة والسعادة، وتلك العلة متمثلة بالله^(١).

يعتقد كانط أن وجود عالم آخر يأتي بعد انتهاء عالمنا الحسي، يمثل ضرورة نابعة من مبدأ الكمال الأخلاقي الذي يسعى إليه العقل العملي، إذ لا يمكن أن يتحقق ذلك الكمال في هذه الحياة الدنيا ما دامت ميول الإنسان الحسية تعرقل سيطرة الواجب عرقلة متواصلة، فالإنسان مركب من طبيعتين متباينتين، وهو يعجز عن أن يصير قديساً بالإطلاق عن طريق رقيه رقيماً غير نهائي حتى يقترب من القداسة؛ بسبب تغلبه الواجب على الميل والشهوة والمنفعة والعاطفة، وهذا الاقتراب غير النهائي لا يمكن أن يحصل إلا إذا أمكن دوام شخصيتنا، أي إلا إذا كانت النفس الإنسانية خالدة؛ لأن الانسجام بين الفضيلة والسعادة لا يمكن تحقيقه في عالمنا الحسي (عالم الظواهر)، ولا بد من وجود حياة ثانية غير هذه الحياة الحسية يحقق المرء فيها كماله، وينال الثواب والعقاب اللذين يستحقهما بحسب أعماله وأفعاله؛ لذا ينبغي لنا أن نسلّم بخلود النفس وإن كنا لا نستطيع أن نعرف شيئاً عن هذه النفس، ولا عن حياتها الأخرى^(٢).

(1) يُنظر: عبد الرحمن (طه): سؤال الأخلاق (مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائث الغريبة)، ط ٢،

المركز الثقافي العربي، (الدار البيضاء - المغرب)، ٢٠٠٥م، ص (٣٧ - ٣٨).

(2) العوا (عادل): المذاهب الأخلاقية، ج ١، ص ٣٦٣.

إن البرهان الأخلاقي على وجود الله فرض لا تستقيم الأخلاق الكانطية إلا به، فالتجربة الخلقية تُسفر عن إيمان معقول بحقائق معينة لا يمكن أن يبرهن عليها الميتافيزيقيون وهي: «الحرية» و«خلود النفس» و«الله»، وهي الفرضيات التي تقوم عليها الأخلاق، فلا معنى لتأدية الواجب ولا للمسؤولية عن تأديته أو عدم تأديته ما لم يكن الإنسان حراً؛ ليختار هذا الواجب ويُضحى بكل شيء في سبيله، ولا معنى في النهاية لهذه التضحية، إلا في سعادة كاملة يحصل عليها الإنسان في حياة أخرى، وهي حياة غير ممكنة إذا لم يكن الله موجوداً، وإذا كانت هذه المبادئ لم تجد ركيزة في العقل النظري، فقد وجدتها في العقل العملي، فالقانون الأخلاقي لا يقوم بلا هذه الحقائق؛ وعلى هذا الأساس يكون كانط قد أدخل إلى فلسفة الدين ما أسماه أحياناً «اللاهوت الأخلاقي»، ومعناه أن القوانين الأخلاقية تفترض وجود الله، إلا أن العقل يُصحح مفاهيمنا عن الله بعد افتراض وجوده عملياً، فإذا كان هو الذي يمنحنا السعادة مكافأة على الفضيلة، فهو كذلك مانح القانون المطلق، أي أن الواجبات كلها تمثل أوامر إلهية، فالله هو المُشرع المطلق ومانح القانون الأخلاقي الذي يستحق كل إجلال وإكرام، ويُعلن القانون الأخلاقي عن نفسه في صوت الضمير الذي يمثل صوت الله^(١).

فالقانون الأخلاقي - بحسب التعبير الكانطي - يقودنا عبر مفهوم الخير الأقصى - بوصفه موضوع العقل العملي المحض وغايته النهائية - إلى الدين، أي إلى معرفة كل الواجبات بوصفها أوامر إلهية لا بوصفها عقوبات، أي إنها اختيرت بوصفها أحكاماً متوقفة على إرادة خارجية، فضلاً عن أنها قوانين جوهرية لكل إرادة حرة من أجل ذاتها، لكن مع ضرورة أن يُنظر إليها على أنها أوامر الكائن

(١) صعب (أديب): المقدمة في فلسفة الدين، ص (٢٣٧ - ٢٣٨).

الأسمى؛ لأنه لا يمكننا أن نعقد الأمل إلا على إرادة كاملة أخلاقياً (مقدسة ومثانة)، وفي الوقت نفسه كلية القدرة، وهكذا منسجمين مع هذه الإرادة يمكننا أن نأمل الوصول إلى الخير الأقصى الذي يوجب القانون الأخلاقي علينا أن نجعله موضوع جهدنا، ويبقى كل شيء هنا خالصاً من كل غرض ومؤسساً على الواجب فحسب، ومن غير أن يسمح لدافعي الخوف والأمل بأن يكونا في أساسه، فلو أصبحا مبدئين لدمرا كل القيمة الأخلاقية^(١).

إن الأخلاق - من وجهة نظر كانط - ليست في حقيقتها المذهب الذي يعلمنا كيف نجعل أنفسنا سعداء، بل الذي يعلمنا كيف نجعل أنفسنا جديرين بالسعادة، وحين يُزاد عليها الدين يتغلغل إلى نفوسنا الأمل في أن نشارك ذات يوم في السعادة، بالقدر الذي سعينا به في حياتنا الماضية، وهنا يتضح أثر الدين في الأخلاق بعد أن اتضح أثر الأخلاق في الدين، إذ إن الأمل في تحصيل السعادة لا يبدأ إلا مع الدين، كذلك تتضح لنا الإجابة عن سؤال يُطرح دوماً يتعلق بغاية الله من خلقه العالم، وعندها لا نستطيع أن نقول إن الإجابة تكمن في سعادة الكائنات العاقلة في هذه الدنيا، ولكنها تتجلى في مفهوم الخير الأقصى، أي أخلاقية هذه الكائنات، تلك الأخلاقية التي تشتمل وحدها على مقياس يمكن به أن تأمل تلك الكائنات المشاركة في السعادة بفضل خالق حكيم؛ لهذا فإن الذين جعلوا غاية الخليقة تمجيد الله، قد وجدوا التعبير الأصدق؛ لأنه لا يُمجّد الله غير ما هو الأجدر بالتقدير في العالم، وأعني بتمجيد الله احترام أوامره ومراعاة الواجب المقدس الذي تفرضه علينا شريعته، في حال توجّحت هذه الأوامر الجميلة بسعادة تناسبها^(٢).

(1) كانط (إيهاونيل): نقد العقل العملي، ترجمة: غانم هنا، ط ١، المنظمة العربية للترجمة، بيروت،

٢٠٠٨م، ص (٢٢٤ - ٢٢٥).

(2) بدوي (عبد الرحمن): الأخلاق عند كنت، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٩م، ص ١٥٤.

في ضوء ما سبق نجد أن كانط يميز بين نوعين من الخير: خير طبيعي و خير أخلاقي، والخير الطبيعي هو السعادة بوصفها جملة مسرات حسية، أما الخير الأخلاقي فهو الفضيلة وقوامها الجهود التي تبذلها الإرادة للتحرر من أسر الحواس؛ كي تستطيع القيام بأعمالها احتراماً للقانون وحده، ولما كان العقل يميل بطبعه إلى الوحدة - بحسب رأي كانط - فهو يود أن يوجد هذين النوعين من الخير ويرجعها إلى مبدأ واحد هو الخير الأقصى، فإذا أردنا أن نوفق بين السعادة والفضيلة؛ وجب علينا التسليم بوجود الحارس الأخلاقي الأعلى، العالم بكل شيء، والقادر على أن يعرف معرفة دقيقة ما يستحقه كل إنسان، أي أن نسلم بوجود الله تسليماً، وبأن وجود الله يُعد موضوعاً من الموضوعات التي يفرضها علينا العقل العملي، ولا مندوحة لنا عن قبولها وإن تعذر الوصول إلى فكرة واضحة عن الله؛ لأن الله منزّه عن عالم الظواهر، في حين أن معرفتنا محدودة قاصرة لا يمكن أن تتجاوز هذا العالم الظاهر^(١).

تأسيس الدين على الأخلاق:

يرى كانط أن الدين العقلي المحض يؤسس على الأخلاق وليس العكس صحيحاً، وأن الأخلاق تؤسس على العقل؛ ومن ثم يكون هذا الدين مؤسساً على العقل، لذلك يرفض كانط أن تكون ممارسة الشعائر والعبادات بديلاً عن الالتزام الخلقي؛ ولهذا جعل العبادة الحقيقية كامنة في السلوك الخُلقي القويم النابع عن الإرادة الحرة والتشريع 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، فالله جدير بأن يكون موضوعاً للعبادة عن طريق الالتزام الخلقي من

(١) العوا (عادل): المذاهب الأخلاقية، ج ١، ص ٣٦٤.

غير أن ننسب إليه شيئاً من ذلك القبيل، ويجب أن لا نفهم أن الله لديه رغبة أو ميل في أن يُكرّم ويُمجّد ويُشرف مقابل خلقه العالم، إذ إنه فعل ذلك لأسباب موضوعية لا لدوافع ذاتية، فعل 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 ممارسة طقوس وحركات شكلية^(١).

إذا كان الدين عند كانط يتحدد في الاعتراف بجميع الواجبات الأخلاقية بوصفها أوامر إلهية، فإن هذا لا يعني أن الأخلاق تمثل فروضاً متعسفة لإرادة خارجية أو تمثل فروضاً عرضية في ذاتها، بل هي قوانين أساسية لكل إرادة حرة في ذاتها، وهذه القوانين يجب أن نعدّها أوامر لكائن أعلى؛ وذلك لكونها صادرة عن إرادة كاملة خلقياً وكاملة القدرة في الوقت نفسه، وينبغي ألا نعدّ تلك القوانين أو الواجبات واجبات تجاه الله، بل هي واجبات نراعي فيها الله؛ لأن الله هو غاية الغايات، ومن كان كذلك فليس من المعقول أن ينتظر منا شيئاً، كما أن الواجب يكون تجاه الإنسان بوصفه ممثلاً للإنسانية العاقلة، أما الله فهو منتهى الغايات والهدف الأقصى؛ ومن ثم غني بذاته ولا يحتاج إلينا أو إلى أي واجب. وهكذا فإن السلوك الأخلاقي واجب نراعي فيه حق الله وليس واجباً نؤديه لله، وهو في الوقت نفسه مُقدّم على ممارسة الطقوس والشعائر والمناسك؛ لكونه يشتمل على المعنى الأمثل للعبادة الحق في مقابل العبادة الزائفة التي تحول فيها الطقوس والشعائر موضوع العبادة صنفاً ومن ثم يصبح الدين وثنياً^(٢)، ولا يقصد كانط هنا بالوثنية عبادة الأصنام الحجرية أو ما شاكلها، بل يقصد أن إرضاء الله بالطقوس والشعائر

(١) الحُشت (محمد عثمان): فلسفة الدين (في ضوء تأويل جديد للنقدية الكنطية)، دار غريب للطباعة

والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٣م، ص ١٢١.

(٢) الحُشت (محمد عثمان): المعقول واللامعقول في الأديان، ص (١٢٤ - ١٢٥).

والقرايين من غير الالتزام الخلفي يجعل الله يبدو وكأنه صنم^(١).

يعتقد كانط أن العبادة الصحيحة هي تلك العبادة التي تُركز 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 تُسهم في إبعاد المؤمن عن الدين العقلي المحض، بتقديمها للعبادات الظاهرية والفروض والطقوس والشعائر والمناسك على الفضيلة الأخلاقية النابعة من التشريع الذاتي للعقل العملي المحض، وبهذا القلب للأولوية تُقيّد الحرية الإنسانية وتُكبّل بالأغلال، مع أن الحرية الإنسانية ضرورية للدين الصحيح؛ لكونه ديناً مؤسساً على الأخلاق، ويؤدي قلب الأولويات هذا إلى ما يسميه كانط «العبادة الزائفة» التي تسعى إلى نيل اللطف الإلهي بطرائق لا علاقة لها بالفضيلة الأخلاقية؛ لأنها تقوم على الالتزام الشكلي الصوري، وعلى الطقوس والشعائر التي لا تتجاوز دائرة الحركة الجسدية، وتتسع الهوة بين الدين العقلي المحض والمؤسسة الدينية التاريخية إلى أقصى حد لها في ما يتعلق بالنظر إلى الطقوس والشعائر؛ إذ يحكم كانط على المؤسسة الدينية التاريخية بأنها مؤسسة تسودها عبادة زائفة، نجدها دائماً هناك حيث لا توجد مبادئ للأخلاقية، إنما توجد أوامر تنظيمية وقواعد إيمانية وفروض هي الجوهر والأساس لها. وتوجد أشكال عديدة من مؤسسات العبادة تشتمل على النزعة الوثنية أو الصنمية بشكل متنوع وآلي، إلى درجة تبدو وكأنها تكاد تستبق كل أخلاقية، ومن ثم تستبق كل دين وتحل محله؛ وبهذا تقترب كل الاقتراب من الوثنية^(٢).

كذلك ينكر كانط مشروعية الدعاء، إذ يرى أن الداعي يعتقد أن الله ذو

(1) Kant, Immanuel: Religion within the limits of Reason alone, p. 173.

(2) الحُثث (محمد عثمان): المعقول واللامعقول في الأديان، ص (١٢٥ - ١٢٧).

وجود مشخّص أو أنه شخص، مع أن هذا الأمر لا يمكن إثباته، وإعلان الداعي عن رغباته أمام الله يكشف عن تناقض؛ فهو يُعلن عنها أمام كائن يُفترض فيه أنه لا يحتاج إلى إعلانٍ عن المشاعر الداخلية؛ لعلمه بكل شيء، غير أن الجدير بالإشارة هو أن كانط يحاول أن يلتمس مشروعيةً ما للدعاء، لا تتمثل في التأثير في الله، ولا في الإقرار بأن الدعاء من الواجبات الأخلاقية نحو الله، ولا في أنها تحقق رضاه، إنما في إحياء الشعور الأخلاقي فحسب، أي أن الإنسان حين يدعو لا يؤثر إلا في نفسه بإعطائها دفعة شعورية نحو الالتزام الخلقي عن طريق استدعاء الله، ومع ذلك فإن كانط يرفض في كل الأحوال استعمال الألفاظ والنطق بها، ويكتفي بتأكيد النية الباطنة. وهكذا نرى الدين العقلي المحض عند كانط ديناً خالياً من الدعاء والطقوس والشعائر والمناسك؛ لأنه في جوهره عمل بالقانون الأخلاقي، إذ إن السلوك الأخلاقي النابع من أداء الواجب الذي شرّعه العقل لذاته بذاته هو العبادة الحقيقية، في حين أن الخضوع لطقوس وشعائر ولوائح كنسية يقضي على حرية الإنسان؛ لأنها غير مشتملة على قيمة أخلاقية، كما أن الإيمان بشيء غير مستنبط من العقل ومنتم إلى عقائد أبلغتنا إياها الرواية التاريخية، لا يستند إلى برهان كلي ودائم؛ لأن حُججاً مثل هذه العقائد حجية مؤقتة تتعلق بزمن ظهور ذلك الدين لأولئك الذين عاصروه وشاهدوا معجزاته، أما الذين لم يعاصروه فليسوا مُلزمين بذلك، ومحاولة إلزامهم بإيمان تاريخي فيها قضاء على حريتهم العقلية والأخلاقية^(١).

(1) See: Kant, Immanuel: Religion within the limits of Reason alone, pp. (182 - 186).

تأويل النصوص الدينية:

يضع كانط أربعة مبادئ فلسفية لتأويل النصوص المقدسة حين يقع الخلاف بين صريح المعقول وصحيح المنقول، وهي^(١):

١ - يلزم تأويل أي نص ديني متضمن لعقيدة متعدية على حدود العقل المحض، بشكل يجعلها في دائرته وداخل حدوده النظرية والعملية على السواء، بحيث تأتي متضمنة لقيمة خلقية ذات تأثير في الحياة، وفي هذا المجال يجب فهم أية عقيدة تشبيهية على أنها تريد أن تقرب التصور الإلهي للإنسان الاعتيادي، وأنها لا تنص حقيقة على أية مشابهة بين الله والإنسان، ومن ثم ينبغي تأويلها تأويلاً تنزيهياً، كذلك ينبغي تأويل النصوص المتعلقة بالإرادة الإنسانية وسبق القدر الإلهي في ضوء تأكيد حرية الإنسان ومسؤوليته؛ كي تتقوى الأسس النظرية لإقامة الأخلاق، فمن غير الحرية والمسؤولية لا يمكن قيامها، ومثال على ذلك: عقيدتا التثليث^(٢) والتجسد، فهما عقيدتان يلزم إعطاؤهما معنى أخلاقياً، وإلا فلن تكون لهما أية قيمة عملية.

٢ - لا يحمل الإيمان قيمة في نفسه إلا من حيث هو أداة للسلوك الأخلاقي، ومن ثم إذا ما جاءت بعض النصوص لتضع معتقداً ما فوق الأخلاق مثل

(1) يُقارن: بدوي (عبد الرحمن): فلسفة التربية والدين عند كنت، ط ١، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٠م، ص (١٥ - ١٧). مع: الحُشت (محمد عثمان): فلسفة الدين ص (١٣٦ - ١٣٧).

(2) (التثليث أو الثالوث) Trinity: تُصرح هذه العقيدة بأن الإله الواحد يكشف عن نفسه في ثلاثة أقانيم هي: الآب والابن والروح القدس، ويُعد ترتليان أول من صاغ كلمة ثالوث واستعملها في القرن الثاني للميلاد.

التعميد^(١)، لزم تأويلها للكشف عن وظيفة أخلاقية لها، ولو كان المعنى الحرفي مُضاداً للمعنى الذي تقدمه عملية التأويل؛ لأن العقيدة التي لا يترتب عليها عمل أخلاقي لا تؤلف جزءاً من الدين، إذ إن السلوك الأخلاقي هو وحده الذي يشتمل على القيمة.

٣ - يلزم تأويل النصوص الدينية لبيان مسؤولية الإنسان الكاملة عن أفعاله، وتصوير تلك الأفعال على أنها ناتجة عن استعمال الإنسان لقواه الأخلاقية، لا على أنها ناتجة عن تأثير علة فاعلة خارجية وعالية على الإنسان، يكون بإزائها سلبياً منفعلاً لا فاعلاً، مثلما هي الحال في عقيدة اللطف الإلهي.

٤ - لا بد أن يسعى الإنسان في عمله الخاص إلى الوصول نحو الكمال الخلقى، وحين يعجز عن ذلك فله أن يعتقد وجود مساعدة خارجية متعالية، ولا سيما إذا كان ذلك سيعطيه مزيداً من الحماسة والدفع وعدم اليأس للوصول إلى الكمال الخلقى، ومثل هذا العون الخارجي يجب النظر إليه بوصفه وسيلة من وسائل الترقى الخلقى في دين ما من الأديان التاريخية المقيدة بظروف العصر، لا بوصفه ركناً فعلياً من أركان الدين الكلي.

ويرى كانط أن الدين يستعمل أسلوب الرمز كي تيسر عملية إدراك حقائقه، فإذا قلنا - مثلاً - إن الله يتصف بكونه الخالق والقادر في السماء والأرض،

(1) (التعميد) Baptism: طقس مسيحي يتمثل بالغطس في الماء مع النطق بعبارة: «باسم يسوع المسيح»، ويدل هذا الطقس على توبة المتحول وإيمانه بالمسيح، وهو في تعاليم بولس يدل على وحدة المؤمن مع المسيح في موته ودفنه وقيامه، وهو علامة الاندماج بجسم المسيح، وتعمد الكنيسة الشرقية الأطفال بغطسهم في الماء ثلاث مرات؛ إيذاناً بدخول الطفل في العقيدة المسيحية، في حين تكتفي باقي الكنائس برش الماء على جبهة الطفل، ويتولى الكاهن بنفسه ممارسة هذا الطقس.

فإن ذلك يعني أنه المُشرع الأخلاقي، وإذا وصفناه بالمحافظ على الجنس البشري، فهذا يعني أنه الراعي للأخلاق، وإذا نعتناه بالقائم على قوانينه المقدسة، دلّ هذا على أنه الحاكم الأخلاقي العادل، فهذا الإيمان لا سر فيه، بل يعبر عن الاتجاه الأخلاقي لله نحو العالم، وتتحد هذه الصفات الثلاث في جماعة خلقية (الكنيسة) أو في رئيس للجنس البشري (المسيح) أو في الوجود الأعظم (الله)، وهكذا يستطيع الإيمان الديني الشامل القضاء على التشبيه والتجسيم الذي يقع فيه الإيمان التاريخي، ويجعل صلة الله بالإنسان صلة خلقية محضة^(١).

تحتل عقيدة الفداء مكاناً بارزاً في المسيحية التاريخية^(٢)، وتعني أن المسيح التاريخي يفندي المؤمن به فيخلصه من الإثم والخطيئة؛ فتبدّل الذبائح غير العاقلة بالذبيحة الشخصية والاختيارية المتمثلة بالمسيح ابن الله، الذي وهب للموت نفسه وقدم للجماعة أفضل خدمة، فالمسيح لم يأت ليخدم بل ليخدم ويُضحّي بنفسه فداءً للمؤمنين، وعملية ذبحه تعبر عن فكرة الخلاص، وإذا عدّ موت المسيح على الصليب وآلامه إذلالاً ما بعده إذلال، فهو في الوقت نفسه يُعد فعل طاعةٍ ومحبةٍ سامية، ما دام قد قبل مثل هذه الميته بإرادته التامة، فالله قد أرسل ابنه الوحيد متجسداً في صورة إنسان ليحقق فكرة الفداء، ومن ثم يتحقق نصر الله في القضاء على الخطيئة التي تموضعت في الجسد الإنساني؛ بسبب غواية الشيطان. ونتيجة الفداء تتجلى في عودة النفوس المؤمنة إلى حالتها الأولى قبل الخطيئة، حالة الطهر والنقاء، وهنا نجد كانط رافضاً التفسير الظاهري لفكرة الفداء كما وردت

(١) حنفي (حسن): تطور الفكر الديني الغربي، ص (٢٠٦ - ٢٠٧).

(٢) يميز كانط المسيحية الحقيقية من المسيحية التاريخية، فالأولى تمثل العقيدة الدينية المبنية على الأخلاق التي نادى بها السيد المسيح، أما الثانية فتتمثل العقيدة الدينية التي وضعها رجال الدين المسيحي، المملوءة بالأسرار المناقضة لمبادئ العقل العملي المحض.

في المسيحية التاريخية؛ لأن الخطيئة في نظره مسؤولية فردية بحسب نتائج العقل العملي، ويترتب على هذا أن كل إنسان يُلزم بأن يُكفّر عن نفسه لا أن يُكفّر عنه آخر، كذلك يرفض كانط فكرة توارث الخطيئة؛ إيماناً منه بمسؤولية كل إنسان عن أفعاله، ويرفض أيضاً فكرة الفادي بوصفه القادم إلينا من السماء كي يخلصنا من خطيئة ارتكبتها آباؤنا، فالخطيئة التي طُرد من أجلها آدم من الجنة ليست خطيئتنا، فضلاً عن كوننا لم نقم بعملية الفداء، ولكي يخفف كانط من وطأة موقفه على عامة المؤمنين بعقيدة الفداء؛ يؤولها كي تصير مقبولة في حدود العقل المحض، فيصرح بأن الفداء رمز لعملية التسويغ التي يقوم بها الإنسان التائب أمام الله، ومن ثم يتحمل الآلام التي نتجت عن أفعاله الشريرة، وفي هذا يتمثل الرمز في عقيدة آلام المسيح، وأن موت الإنسان القديم هو موت للنية الشريرة، وصلب الجسد يرمز إلى وأد الشهوات غير الطيبة^(١).

ويؤول كانط فكرة ابن الله والكلمة والفادي للبشر تأويلاً عقلياً أخلاقياً محضاً، وعلى النحو الآتي: ابن الله أو كلمة الله أو الله المتجسد في إنسان، يمثل المثل الأعلى للكمال الأخلاقي للإنسانية، وإن فكرة المثل الأعلى للكمال الأخلاقي للإنسانية قائمة في عقلنا وعلمنا والالتزام بها، ولا بد لكل إنسان من أن يجد في نفسه مثلاً على هذه الفكرة التي يوجد أنموذجها الأعلى في العقل، وإن يُسائل نفسه: أصحيح أن إنساناً من هذا النوع مزود بمشاعر إلهية قد نزل حقاً على نحو ما من السماء إلى الأرض، وأعطى بمذهبه وسلوكه وآلامه أنموذجاً للإنسان المرضي عند الله، وأحدث في العالم خيراً أخلاقياً ضخماً بثورة أحدثها في الجنس البشري، فلا محل لأن نصفه بأكثر من كونه إنساناً ولد ولادة طبيعية، ومع ذلك فلسنا نريد بهذا أن ننكر إنكاراً مطلقاً إمكان ولادته ولادة خارقة للطبيعة، لكن من الناحية

(١) الحُثَّت (محمد عثمان): المعقول واللامعقول في الأديان، ص (١٥٩ - ١٦٠).

العملية لا يكون لهذا الفرض الأخير (الولادة الخارقة للطبيعة) أية فائدة؛ لأن الأنموذج الأعلى الذي نجعله أساساً لهذه الظاهرة يجب أن يُبحث عنه بالضرورة في داخل قدراتنا - وإن كنا أناساً طبيعيين - ثم إن وجوده في النفس الإنسانية غير مفهوم في نفسه، بدرجة تصل إلى حد الإقرار بتجسده في إنسان خاص، بل الأمر على العكس من ذلك، فرفع قديس كهذا فوق كل عجز الطبيعة الإنسانية؛ سيكون عقبة في نظرنا أمام التطبيق العملي لفكرته المقترحة في محاكاتها إياه، لذلك يكون من الأفضل أن نتصور ميلاد هذا الإنسان (الأنموذج الأعلى) ميلاداً طبيعياً؛ لأن تصور ميلاده ميلاداً خارقاً للطبيعة سيحول بينه وبين أن يكون قدوة للإنسان الطبيعي، وإلا فإن الإنسان الطبيعي سيطالب عندها بإعطائه اليقين التام لمشاركته في حياة أبدية سعيدة بعد قضاء مدة زمنية على الأرض؛ كي يكون مستعداً لتحمل كل أنواع العذاب والآلام مهما كانت قسوتها، ما دام سيحظى بعد ذلك بالنعيم الأبدي^(١).

إن الغرض الأساس من قراءة الكتب المقدسة والبحث في مضمونها؛ هو لجعل البشر في وضع إنساني أفضل، ويؤكد كانط أن الكتب المقدسة - على ما بينها من فروق - تتضمن جانبين: الأول قواعد الإيمان التاريخي، والثاني بواعث الإيمان الأخلاقي النقي الذي يشكّل وحده عنصر الدين الحقيقي في كل إيمان؛ لذلك فإن كل فحص وتأويل للكتب المقدسة يجب أن يكون بحثاً عن بواعث ودوافع الإيمان الأخلاقي النقي^(٢)، ويشير كانط هنا إلى الأمر الإنجيلي: «تصفحون الكتب، تظنون أن لكم فيها الحياة الأبدية فهي التي تشهد لي»^(٣).

(1) Kant, Immanuel: Religion within the limits of Reason alone, pp. (57 - 58).

(2) خليفة (فريال حسن): الدين والسلام عند كانط، ط ١، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠١م، ص ١٠٧.

(3) الكتاب المقدس: العهد الجديد، إنجيل يوحنا، الإصحاح الخامس، آية ٣٩، ص ٣٠٤.

مفهوم الشر:

من الخطأ الفادح - بحسب رؤية كانط - أن يُقال: إن الشر الأخلاقي ينتقل بالوراثة من الآباء إلى الأبناء، أي القول بالخطيئة الأولى التي ورثها آدم أبناؤه جيلاً بعد جيل حتى اليوم عند البحث عن الأصل الزماني للشر، وهو ما تقر به العقيدة المسيحية؛ لهذا رأى الحكاية الواردة في الكتاب المقدس عن الخطيئة الأصلية المتوارثة تمثل تصويراً مجازياً، ولو فهمت فهماً عقلياً سليماً لتبين أنها تؤكد أن كل فعل شرير إذا بحثنا عن أصله العقلي يجب أن يُعد كما لو كان الإنسان قد وصل إليه مباشرة ابتداء من حالة البراءة؛ لأنه أياً كان سلوكه السابق وأياً كانت الأسباب السابقة التي أثرت فيه سواء أكانت في داخل نفسه أم في خارجها فإن ذلك لا يهم، لأن فعله مع ذلك يبقى حراً، وكان عليه ألا يرتكبه مهما كانت الظروف الزمانية والارتباطات؛ لعدم وجود علة في العالم تجعله يتوقف عن أن يكون كائناً فاعلاً حراً، لهذا ينبغي أن لا نبحث عن الأصل الزماني لهذا الفعل، وإنما عن أصله العقلي فقط؛ لنحدد الميل (الأساس الذاتي) الذي جعلنا ننتهك قاعدتنا الأخلاقية ونفسره^(١).

يُصرح كانط بأن التوبة هي نبذ الشر والولوج في الخير، وبأن الإنسان يتخلص بهذه العملية من صورته السابقة ويصير إنساناً جديداً؛ لأن المرء عندها سيتخلص تماماً من حالة الخطيئة، ومن ثم يتخلص من كل الرغبات التي تدفعه إلى الخطيئة كي يعيش طبقاً للعدالة، وعلى الرغم من هذا فإنه لا يوجد فعل أخلاقي منفصل عن فعل أخلاقي آخر زمنياً، والتوبة هي التي تجعلها أمراً واحداً، ونبذ الشر ليس بالأمر اليسير إلا بفضل النية الخيرة التي تُعد سبب

(1) بدوي (عبد الرحمن): فلسفة الدين والتربية عند كنت، ص ٣٢.

الدخول إلى الخير والعكس صحيح؛ لذلك يكون المبدأ الخَيْر متضمناً في نبد الشر، مثلما هو متضمن في قبول النية الخيرة، وينبع الألم الملازم للفعل الأول من الفعل الثاني، ونبد النية الشريرة لصالح النية الخيرة يمثل تضحية وبداية لمجموعة متوالية وطويلة من مصائب الحياة التي يعانيتها الإنسان الجديد طبقاً لعقلية ابن الله، أي في سبيل حب الخير فقط، وهي مصائب ترجع إلى إنسان آخر بوصفها جزاءً له، أي إلى الإنسان السابق؛ لأن هذا الإنسان قد أصبح إنساناً جديداً مختلفاً أخلاقياً، فالإنسان من الناحية الجسدية (بوصفه كائنًا مُحَسَّس تجريبياً)، هو ذلك الإنسان الخاطئ الذي ينبغي أن يمثل للمحاكمة أمام محكمة أخلاقية ثم أمام نفسه، لكنه بعد التوبة سيكون إنساناً آخر أخلاقياً (بوصفه كائنًا عقلياً) في نيته الجديدة أمام قاضٍ إلهي، والنية تقوم في تقديره مقام الفعل، وهذه النية في طهارتها مثل نية ابن الله الذي تقبله بنفسه أو هي هذا الابن نفسه - إن جعلنا هذه الفكرة مُشَخَّصة - الذي يتحمل نجاسة الخطيئة في سبيله، وفي سبيل كل الذين يؤمنون به عملياً؛ بوصفه بديلاً مرضياً لهذه العدالة الإلهية، وبوصفه مخلصاً يتحمل الآلام والموت، ومتبعاً طريقة المحامي؛ ليساعدهم في تبرئة أنفسهم أمام قاضيهم، لكن عند التمثيل فإن الآلام التي يجب أن يتحملها الإنسان الجديد الذي تخلص كلياً من الإنسان القديم، وصُورت في حالة ممثل الإنسانية على أنها موت، تُتحمَّل مرة واحدة عوضاً عن جميع المرات الأخرى⁽¹⁾.

لقد فتح كانط المجال أمام المسؤولية الذاتية وحرية الإرادة الإنسانية عند بحثه عن مصدر الشر في العقل، وجعل اقرار الإنسان للفعل الشرير يأتي بعد استواء إمكان الخير وإمكان الشر وهي حالة البراءة، وتظل حالة الاستواء الأخيرة غير قابلة للانتهاء؛ لأن اقرار الشر والوقوع في الذنب يمكن تجاوزه

(1) Kant, Immanuel: Religion within the limits of Reason alone, pp. (68 - 69).

دوماً وفي كل وقت عن طريق الأفعال الخيرة، ويمكن العودة تارة أخرى إلى حالة البراءة الأولى، فالصراع بين مبدأي الخير والشر للسيطرة على الإنسان يمكن أن يتجدد في أية لحظة، ويستطيع الإنسان أن يحقق انتصار مبدأ الخير على مبدأ الشر بأن يصبح حراً من أسر قانون الخطيئة؛ لِيُنشئ مجتمعاً مؤسساً على قوانين الفضيلة، مجتمعاً يُقيم حكومة الله الأخلاقية وينتصر على الشر، وليس هذا الحكم الإلهي حكم رجال الدين، بل حكم المبادئ الأخلاقية العقلية التي بها يتحقق انتصار الخير على الشر وإنشاء مدينة الله الأخلاقية في العالم، لكن تأسيس مملكة الله الأخلاقية لا يأتي مباشرة، إنما يأتي بعد تحولات عدة، تبدأ من حالة الطبيعة بالنظر إلى الأخلاق وهي مهددة بالحقد والنزوع للسيطرة والنزاع والتنافس والإفساد المتبادل؛ وذلك يحتم الانتقال والدخول في اتحاد أخلاقي أو جماعة أخلاقية شاملة، وهذا الانتقال لا يقوم على عقد اجتماعي فقط، بل على عقد اجتماعي أخلاقي، فكانت هنا يؤكد قيام مجتمع مدني أخلاقي لا مجتمع مدني قانوني، مجتمع يقوم على قوانين العقل والفضيلة ويحكمه مبدأ الخير، ويمثل هذا المجتمع اتحاداً أخلاقياً يقوم على مبادئ العقل في إلزامها الكلي، ويسوده دين أخلاقي، وتنتشر فيه النزعة العالمية المتميزة من النزعة القومية أو الاتحاد السياسي^(١).

مفهوم الجماعة الأخلاقية:

إن مفهوم شعب الله عند كانط مرادف لمفهوم الجماعة الأخلاقية التي تحكمها القوانين الأخلاقية، ومن أجل تكوين هذه الجماعة؛ لا بد من أن يخضع جميع الأفراد لتشريع عام، وأن توحد القوانين بينهم جميعاً، وأن تمثل هذه القوانين أوامر صادرة عن مشرع مشترك، وإذا كانت الجماعة قانونية فالمشروع عندها سيكون

(١) الحُثث (محمد عثمان): فلسفة الدين، ص (١٦٥ - ١٦٦).

المجموع، والتشريع سيقوم على أساس الحد من حرية كل فرد عن طريق إخضاعه للشروط التي تمكّنه من التعايش مع حرية الآخرين على وفق قانون عام، لهذا تقرر الإرادة العامة قهراً شرعياً خارجياً لكفالة تحقيق هذا المبدأ، أما إذا كانت الجماعة أخلاقية، فلا يمكن جعل الشعب بما هو شعب أن يكون في مقام المشرع؛ لأن الغرض من القوانين في الجماعة الأخلاقية تقويم الأخلاق؛ لذلك لا بد من وجود موجود آخر غير الشعب يتولى التشريع للجماعة الأخلاقية، ومع ذلك لا يمكن تصور أن القوانين الأخلاقية مستمدة فقط في الأصل من إرادة هذا المشرع الأعلى كما لو كانت لوائح لا تلزم إلا إذا سُبقت بأمر صادر عنه، وإلا لن تكون حينئذ قوانين أخلاقية، ولن يكون الواجب المطابق لها فضيلة حرة، بل سيكون التزاماً قانونياً قابلاً للقهر؛ لهذا لا يمكن تصور المشرع الأعلى للجماعة الأخلاقية سوى ذلك الكائن الذي تُعد كل الواجبات الأخلاقية أوامر له، لذا يجب أن يكون هذا المشرع الأعلى عالماً بخفايا القلوب، وذلك هو مفهوم الله من حيث هو الحاكم الأخلاقي للكون؛ لذلك لا يمكن تصور الجماعة الأخلاقية إلا شعباً تحكمه قوانين إلهية يمثل شعب الله المطيع للقوانين الأخلاقية⁽¹⁾.

وتتمثل فكرة الجماعة الأخلاقية القائمة على التشريع الأخلاقي لله في صورة كنيسة، وهي ليست هذه الكنيسة التاريخية الحسية الموجودة في زمان ومكان معينين، بل الكنيسة غير المرئية من حيث هي أنموذج للكنائس المرئية، يرأسها رئيس غير مرئي، ولا يُشبه نظامها الأنظمة السياسية، فهي ليست نظاماً ملكياً تحت سلطة البابا أو نظاماً أرستقراطياً تحت سلطة الأساقفة والأجبار أو نظاماً ديمقراطياً كما تتصور بعض الطوائف الشرقية، بل هي أسرة يرعاها أب أخلاقي غير مرئي، ارتبط أعضاؤها بدم ابنه، أي إنها تمثل ارتباطاً قلبياً شاملاً ودائماً،

(1) Kant, Immanuel: Religion within the limits of Reason alone, pp. (90 - 91).

وتتصف هذه الكنيسة - من حيث الكم - بكونها كلية توحد أفرادها على الرغم من تنوع آرائهم، وتتصف - من حيث الكيف - بنقاء البواعث أو الدوافع الأخلاقية ولا مكان فيها للتعصب والخرافة، وتتصف - من حيث الإضافة (العلاقات الداخلية والخارجية) - بالحرية، وأخيراً تتصف - من حيث الجهة - بثبات نظامها وعدم تغير دستورها وعدم خضوعها للتغيرات الطارئة والظروف العارضة؛ لأنها تقوم على مبادئ قبلية، وإذا كانت ثمة صعوبة تقف أمام تحقق هذه المملكة غير المرئية فهي أن الإنسان بطبيعته الضعيفة يعجز عن التمسك بفضيلة عقلية محضة في سبيل مملكة عادلة غير مرئية، وعلى أساس هذا القصور أو العجز تُقيم الكنيسة المرئية هيكلها ومؤسساتها ونظامها، بوصفها أدوات لإقامة الدين العقلاني الخالص وتطبيق مبادئه ووصاياه، وعند تحليل الأنظمة الكنسية المرئية الحالية وقوانين إيمانها في جوهرها وهيكلها الشعائري والطقسي، يظهر أنها في نفسها غير مؤسّسة على الأخلاق، وتكتسب شرعيتها فقط من ضعف الطبيعة الإنسانية وقصورها وعجزها عن التمسك بمملكة غير مرئية^(١).

الفرق بين الدين الأخلاقي والدين التاريخي:

يُميز كَانط العبادة الحقيقية من العبادة الزائفة، فالأخيرة تعمل على قلب الترتيب بين العبادة والسلوك الأخلاقي، فتجعل العبادة قبل السلوك أو بديلاً عنه، وهو أمر تمارسه المؤسسة الدينية القائمة على أمور الدين، ويعتقد كَانط أن الفروض الدينية لا يمكن أن تكون مرضية عند الله إلا من أجل السلوك الأخلاقي، ومن الوهم في الدين أن نجعل مراعاة العبادات هدف الإنسان

(1) يُقارن بين حنفي (حسن): قضايا معاصرة، ج ٢ (في الفكر الغربي المعاصر)، ص (١٣٢ - ١٣٣).

مع: الحُثث (محمد عثمان): المعقول واللامعقول في الأديان، ص ١٧٠.

وغاياته، والشرط الذي بمقتضاه يكون الإنسان مقبولاً عند الله وخليقاً بلطفه، ومن يفعل ذلك يحوّل عبادة الله إلى مجرد خرافات، وعبادته حينها ستكون كاذبة، ومن شأنها أن تُصيب بالإخفاق كل تطبيق يهدف إلى الدين الصحيح. وتميز الثقافة المستنيرة بين العبادة والسلوك الأخلاقي، جاعلة إيّاه قبلها، وبه تصبح عبادة الله حرة أولاً، وأخلاقية ثانياً؛ والانحراف عن هذا سيُفضي إلى أن يسلط الإنسان على نفسه نير قانون تنظيمي (العبادات) بدلاً من حرية أبناء الله، وهذا القانون التنظيمي من حيث هو إلزام مطلق باعتقاد شيء لا يمكن أن يُعرف إلا تاريخياً، إذ لا يستطيع إقناع الناس جميعاً؛ لهذا يصير نيراً أثقل من كل الفروض، ومن ثمّ سنجد المؤسسة الكهنوتية تسودها عبادة زائفة بعيدة عن المبادئ الأخلاقية ومملوءة بالأوامر التنظيمية والقواعد الإيانية؛ وستصبح تلك الفروض ممثلةً جوهر الدين^(١).

ويميز كانط بين الإيانية الديني والإيمان التاريخي، فالأول يتمثل بالإيمان الفلسفي القائم على العقل والاعتناع الشخصي، ويتجلى هذا الإيمان في السلوك الخلقي والعمل الصالح، أما الثاني فيتمثل بالإيمان الكنسي القائم على الكتاب المقدس والمأثور من أقوال رجال الدين والنظم العقائدية، ويتجلى هذا الإيمان في ممارسة الطقوس والشعائر. كذلك يميز كانط بين الكنيسة الشاملة القائمة على الإيمان الديني (الإيمان العقلي الخلقي)، والكنيسة الزمنية القائمة على الإيمان التاريخي؛ لأن الإنسان قد يحتاج إلى عقيدة تاريخية تقوم على وقائع حسية وتجارب تاريخية تعطي الإيمان أساساً واقعياً، فضلاً عن أساسه المثالي العقلي، فتنشأ فكرة الطقوس بجوار دين الأخلاق؛ وعندها سيكون ثمة طريقان لطاعة الله: طريق

(١) بدوي (عبد الرحمن): فلسفة الدين والتربية عند كنت، ص (٥٤ - ٥٥).

الأخلاق كما هو الحال في الإيمان العقلي، وطريق الشعائر والطقوس كما هو الحال في الإيمان التاريخي، وحقيقة الأمر أن الدين واحد وهو دين الأخلاق، الدين الذي يُعلن بمفرده قيام ملكوت الله؛ لأن الإيمان الديني القائم على العقل وحده الذي يستطيع أن يؤسس الكنيسة الحقيقية (الكنيسة غير المرئية)، ووحده الذي يؤدي إلى النعيم الأبدي؛ لأنه إيمان عقلي محض، أما الإيمان التاريخي فيوقع الإنسان في العبودية فقط، وهو إيمان الأجير الذي يقوم على الخوف والرجاء من غير أي وازع خلقي أو أي تطبيق للواجب^(١).

توجد أشكال متعددة من المؤسسات التبعديّة المشتملة على النزعة الزائفة، التي تحاول استباق المبادئ الأخلاقية - من وجهة النظر الكانطية - لتضع على وفق معاييرها المبدأ الأعلى، فتفرضه على المؤمنين، ومن ثمّ تختفي حالة الشعور الحر تجاه القانون الأخلاقي؛ لأن المبدأ الأخلاقي الجديد خاضع لعقيدة زائفة وليس مؤسساً على عقيدة صحيحة، وعندها لا يهم أن يكون عدد الفروض قليلاً ما دامت تُعد ضرورية؛ لأن ما يحكم الجمهور هو هذه العقيدة الزائفة التي تسلبه حريته الأخلاقية وتفرض عليه الطاعة للكنيسة لا للدين، وسواء أكان دستور هذه المؤسسة الدينية (الكنيسة) ملكياً أم أرستقراطياً أم ديمقراطياً فذاك أمر ليس بالمهم؛ لأن المهم هو التنظيم، فأياً كان شكله فسيكون وسيظل دائماً تنظيماً استبدادياً، وحين تصير لوائح الإيمان جزءاً من القانون الدستوري، فإن الكهنوت سيحكم وسيسيطر وسيظن أنه يقدر على الاستغناء عن العقل، وأخيراً عن علم الكتاب؛ لأنه قد صار المحافظ والمفسر المعتمد لإرادة المشرع الذي لا يرى، ومن ثمّ تكون له السلطة على أن يقرر وحده ما يقرره الإيمان، ولما كان قد تزود بهذه السلطة لم يكن عليه أن يقنع، بل أن يأمر فقط، وسيصل الأمر إلى سيطرة المؤسسة الدينية على السلطة السياسية لا

(١) يُنظر: حنفي (حسن): تطور الفكر الديني الغربي، ص (١٩٥ - ١٩٧).

بالقوة، وإنما بتأثيرها في نفوس الشعب، فضلاً عن التلويح برؤية الفائدة التي ستحصل عليها السلطة الحاكمة من الطاعة المطلقة التي يُعوّد التنظيم الروحي عقلية الشعب عليها، بعدها ستقوّض عادة النفاق استقامة الرعايا وأخلاقهم، وتربّيهم على المراعاة في الواجبات المدنية، وتنتج شأنها شأن المبادئ الباطلة التي يتخذها المرء نتائج معاكسة تماماً لما هدفت إليه، وهذه النتيجة حدثت بسبب قلب الوضع؛ بجعل الغلبة للطقس العبادي على الأخلاق^(١).

ويرى كانط أن العبادة الحق تعبر عن تفكير صامت؛ لأن الله قارئ لأفكارنا، ومن يمارس هذه العبادة أشخاص تفتحت عقولهم في صمت، فأصبحوا في غنى عن العبادة اللفظية؛ لأن استعدادهم الخلقى قوي، فلا يجعلون عبادتهم ممثلة في كلمات أو أصوات، فأضحوا يحدفون تلك الأشياء من العبادة؛ لتبقى روح العبادة ممثلة في التأمل الذاتي، فروح العبادة وحدها الأمر المهم، والعبادة النقية هي التي تلمس وتمس الاستعداد الخلقى عند البشر، وهي عبادة غير مشروطة؛ لأن الشرط على الله حماقة وجسارة، وعلينا أن نقبل من الله ما يريد أن يعطينا إيّاه، وتتم العبادة المشروطة على عدم الاعتقاد؛ لأن التماس شرط للعبادة ينطوي على الشك في أنها ستجاب، والعبادة المبنية على الإيمان لا يمكن أن تكون مشروطة، ومن يضع مهمة لله ويرغب في تحقيقها على ما يشاء؛ فإنه لا يثق في الله على وجه الحقيقة^(٢).

ويصرح كانط بأن الدين الصحيح ينبغي ألا يقوم على الاعتراف بما فعله الله ويفعله لنا من أجل تحصيل النجاة، إنما يقوم على ما يجب علينا أن نفعله حتى نكون جديرين بالنجاة، وما يجب علينا فعله لا يمكن أن يكون شيئاً آخر غير ما له

(1) Kant, Immanuel: Religion within the limits of Reason alone, pp. (167 – 168).

(2) خليفة (فريال حسن): الدين والسلام عند كانط، ص (٩١ – ٩٢).

في ذاته قيمة مطلقة لا شك فيها، ويمكنه وحده بعد ذلك أن يجعلنا مقبولين عند الله، وضرورة هذا الشيء أمر يمكن من الحصول على اليقين الكامل من غير ادنى رجوع إلى علم الكتاب المقدس، وقد كانت غاية المسيح من تأسيس المسيحية، الدعوة إلى إيمان ديني محض قائم على الأخلاقية المحضة الموافقة للعقل، لكن أتباع المسيحية من بعده شوّها ودعوته منذ البداية^(١).

يتحدث كانط في محاضراته في التربية عن أسلوب التربية الدينية للأطفال، وضرورة تقديم الدين لهم في صورة أخلاق، لا في صورة لاهوت؛ لأن الطفل في مراحل الأولى لا يشعر بواجبه، فكيف يشعر بواجبات الله؟! ويخشى كانط أن يرفض الطفل اللاهوت، فيظل الدين عالقاً في ذهنه بوصفه مجموعة من المتناقضات فيتركها ويقع في عدم المبالاة، أما التربية الخلقية فإنها تربط الدين بالطبيعة، فيشعر الطفل بقانون الواجب، فالتربية تقوم على رد كل شيء إلى الطبيعة، ثم رد الطبيعة إلى الله، وفي الأخلاق يسلك الإنسان على وفق إرادته، وفي اللاهوت يسلك بدافع من الخوف أو الجزاء في صورة عبادات زائفة، فالأخلاق يجب أن تسبق اللاهوت؛ لأن الدين بلا أخلاق خرافة، لذلك يجب تعليم الطفل أن يكره الرذيلة لذاتها، لا أن يكرهها لأن الله حرمها، وأن يحب الفضيلة لذاتها، لا أن يحبها لأن الله أمر بها، ويجب ألا يُذكر اسم الله كثيراً؛ حتى لا يُدنس بشيء سواه، ويجب أن يُزوّد الطفل ببعض الأفكار عن الموجود الأعظم؛ حتى يعرف لم يصلي الناس، وأن يُقال له: إن الله يعتني بال مخلوقات؛ حتى يصبح رؤوفاً بالحيوانات، وأن يتعلم ألا يحكم على الناس بعباداتهم؛ لأن الأديان في جوهرها

(١) بدوي (عبد الرحمن): فلسفة الدين والتربية عند كنت، ص (٨٨ - ٨٩).

واحدة على الرغم من اختلافها في الشعائر والطقوس^(١).

استنتاجات:

أستنتج مما سبق، أن الرؤية الكانطية في موضوع الصلة بين الدين والأخلاق تتلخص في الآتي:

● يُسلك السلوك الخلقي من أجل الواجب، ولا يُسلك من أجل كسب منفعة أو دفع مضرة.

● ميدان الأخلاق ميدان مستقل، وسابق للدين.

● من أجل تحقيق الخير الأقصى؛ يجب الإيمان بوجود حياة ثانية بعد الموت.

● الضامن لتحقيق الخير الأقصى هو الله.

● تكتمل العلاقة بين الفضيلة والسعادة، بتحقق الخير الأقصى.

● الموضوعات الميتافيزيقية التي عجز العقل النظري عن البرهنة عليها مثل: حرية الإرادة وخلود النفس ووجود الله، يُسَلَّم بها العقل العملي.

● الدين العقلي يؤسّس على الأخلاق، وليس العكس صحيحاً.

● العبادة الحقيقية كامنة في السلوك الخلقي، لا في ممارسة الشعائر والطقوس.

● الدين هو الاعتراف بجميع الواجبات الأخلاقية بوصفها أوامر إلهية.

● السلوك الأخلاقي واجب نراعي فيه حق الله، وليس واجباً نؤديه لله.

● العبادة الحقيقية لا تكمن في حركات الجسد الظاهرية، ولا في الكلمات

المنطوقة، بل في التأمل الذاتي لله المُفضي إلى سلوك خلقي.

(1) حنفي (حسن): قضايا معاصرة، ج ٢ (في الفكر الغربي المعاصر)، ص (١٢٤ - ١٢٥).

- عملية التأويل تُجرى على المنقول (النص المقدس)، حين يُعارض المعقول (الفهم الأخلاقي)، فيُقرأ مضمون الأول على وفق نظرة مضمون الثاني.
- لا وجود لفكرة الفداء على أرض الواقع؛ لأن الخطيئة مسؤولة فردية، ومن ثم لا يمكن لغير صاحب الخطيئة أن يُكفّر عن خطيئة مقترفها.
- كي يستطيع البشر الاقتداء بالأنموذج الأعلى المتمثل بالمسيح؛ يجب أن يكون المسيح إنساناً طبيعياً، لا كائناً إلهياً.
- تتميز الكنيسة غير المرئية من الكنيسة المرئية في كونها كلية وشاملة، وخالية من التعصب والخرافة، وحررة غير مقيدة، وثابتة غير متغيرة.
- مفهوم العبادة الحقيقية يتجلى في تقديم ممارسة الفعل الخلقى على ممارسة الشعيرة، في حين أن مفهوم العبادة الزائفة يتجلى في عكس هذا الترتيب.
- طاعة الله تتجلى في طريقتين: طريق الأخلاق المتمثل في الإيمان العقلي، وطريق الطقوس المتمثل في الإيمان التاريخي القائم على الخوف والرجاء.

نقد وتعقيب:

إن خلاصة الرؤية الكانطية في مجال الأخلاق، تتمثل في أن باعث الفعل الخلقى هو الواجب من أجل الواجب، وليس هو الواجب المترتب على المكافأة، وهذا هو المتعارف عند الباحثين والنقاد، غير أن من يُنعم النظر في كتب كانط الأخلاقية والدينية، يجد أن الرؤية الكانطية لم تقتصر في نظرتها للأخلاق على مجال العالم الحسى (عالم الظواهر)، بل امتدت إلى أبعد من ذلك حيث عالم الشيء في ذاته (النومين)، على الرغم مما نص عليه كانط سابقاً - في مجال العقل النظري - من أننا لن نستطيع الولوج في العالم الأخير، وهو ما حدث حقاً في مجال العقل العملي؛ بسبب الحاجة الماسة إلى الأخلاق كي تكتمل صورتها، فكان ينبغي له أن يسلم بوجود العالم الآخر حيث خلود النفس الإنسانية ووجود الله علة العالم، والضامن للأخلاق، والعالم بخبايا النفوس حيث التمييز بين نية العمل الخير من نية العمل الشرير، ومن أسباب التسليم إذعانه للأمر الواقع المعبر عن وجوب وجود من يكافئ صاحب الفعل الخلقى الخير.

على الرغم من أن تعريف كانط للدين ينطوي على معرفة الواجبات بوصفها أوامر إلهية، هو في الوقت نفسه لم يعط أية سلطة خارجية الحق في التأثير في سلوك الإنسان بجعل إرادتها فوق إرادته، إذ جعل إرادة الإنسان حرة فاعلة غير مقيدة؛ كي يكون مسؤولاً عن أفعاله، بل يتضح لنا من التعريف، أن كانط رفع مقام الواجب إلى مقام الأمر الإلهي؛ ليُضفي عليه طابع التقديس، ومع ذلك يُقدّم الأخلاق على الدين من حيث السبق الزماني والمنطقي، وعند تأمل الأمر، وجدت أن كانط يصرح بأنه بدأ بالأخلاق لينتهي بالدين، لكن واقع ما وصل إليه هو استناده إلى الدين؛ كي يؤسس ببيان الأخلاق عليه، إذ جعل من الأوامر الإلهية

قوانين جوهرية لكل إرادة حرة في ذاتها، وصرح بأن الإنسان لا يستطيع أن يأمل الوصول إلى الخير الأقصى إلا بوجود إرادة كاملة أخلاقياً، وذات قدرة مطلقة، وعالمة بكل شيء، ومن أجل الخروج من مأزق التناقض حيث وصوله إلى واقع تأسيس الأخلاق على الدين؛ أجده يؤكد أن كل الأفعال الإنسانية لا توصف بالخلقية ما لم تكن خالية من باعثي الخوف والرجاء.

جعل كانط العقل العملي المحض (الضمير) ممثلاً صوت الله، والقانون الأخلاقي نابعاً من العقل العملي المحض، وهو في الوقت نفسه مصدر الواجب، وجعل كانط ذلك المبدأ الصوري شعاراً لا بد من رفعه حين تأديتنا أي سلوك؛ كي يتسم ذلك السلوك بالسمة الأخلاقية، لكل ما تقدم أعود لتأكيد ما طرحته قبل قليل، من أن كانط قد بنى بنيانه الأخلاقي على الدين، وإذا أردت الحكم بموضوعية، قلت إن كانط صرح بأن الدين مؤسس على الأخلاق وليس العكس صحيحاً، لكن ما ألاحظه أن الهرم الكانطي قُسم على ثلاثة أقسام، ثمة القاعدة الدينية، والوسط الأخلاقي، ثم القمة الدينية، وكان القصد من تأكيده أن الأخلاق سابقة للدين؛ تهيئت سبق الالتزام الخلقي المتمثل بالفعل الحسن، للالتزام الديني المتمثل بممارسة الشعيرة الدينية؛ خوفاً من الاقتصار عليها، وجعلها أمراً تنظيمياً يرقى إلى مستوى القداسة وإن كانت خاوية الجوف، وقد يكون كانط هنا محقاً، فواقع الحال يؤكد حدوث تلك المخاوف الكانطية، فالعبادة الآن - في أغلب الأحيان - أصبحت عبادة شكلية تهتم بالمظهر وكسب المنفعة المادية والمعنوية، تاركة الجوهر خالي الوفاض، لكن علينا أن لا ننسى أن المبدأ الديني ثابت ومنه تؤخذ الأحكام، على الرغم من تغير الممارسات الدينية؛ لكون الأخيرة نسبية، فتسري عليها أحكام التغير بحسب البيئة الزمانية والمكانية، فعند تصفح الكتب الدينية أجد المبدأ الديني يؤكد الالتزام الخلقي، ومثال على ذلك:

الحوار الذي دار بين سائل ومجيب قبل أن يولد كانط بأحد عشر قرناً ونيّف، وكان أبو ذر^(١) هو السائل، في حين كان المجيب نبي الإسلام محمد ﷺ، إذ كان السؤال عن أكمل المؤمنين إيماناً، وتجلت الإجابة في: «أحسنهم أخلاقاً»^(٢)، واعتقد أن الحوار المذكور لا يحتاج إلى تعليق.

يحاول كانط جاهداً التركيز على القيمة الأخلاقية، لا على القيمة الدينية، فيؤكد أن الفعل الإنساني - كالصدق مثلاً - لا يُمثل فعلاً حسناً لأن الله أمر به، بل هو فعل حسن لأنه يحمل قيمة الحُسن في ذاته ولا يكتسبها من سلطة خارجية؛ وعلى هذا المنوال تُقوّم الأفعال، وهو في هذا يخالف النظرة الدينية السائدة في أغلب المؤسسات الدينية - وليس جميعها - التي تنص على أن القيمة الأخلاقية للفعل الإنساني نابعة من مصدر التشريع الديني، كذلك يخالف وجهة النظر الاجتماعية التي ترى أن القيمة الأخلاقية للفعل الإنساني نابعة من العُرف الاجتماعي والتقاليد الموروثة، فضلاً عن مخالفته وجهة النظر النفعية التي ترى أن تلك القيمة مرتبطة بالنتائج المترتبة على الفعل الإنساني.

أراد كانط أن يُخرج العقائد التاريخية من تناقضاتها، وأن يفك قيد التعصب عن الإيمان التاريخي؛ لما وجدته في العقيدتين اليهودية والمسيحية من مؤشرات غير

(1) أبو ذر الغفاري: اسمه جندب بن جنادة، رابع من دخل الإسلام، وأول من حيّا الرسول ﷺ بتحية الإسلام، عبد الله تعالى قبل مبعث النبي محمد ﷺ بثلاث سنين، قال فيه الرسول الكريم محمد ﷺ: «ما أظلت الخضراء، ولا أقلت الغبراء أصدق من أبي ذر»، توفي عام اثنين وثلاثين للهجرة في منطقة الربرة حيث كان منقياً.

(2) الزيلعي (جمال الدين عبد الله بن يوسف): تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في تفسير الكشاف للزمخشري، ج ٢، تحقيق: عبد الله بن عبد الرحمن السعد، ط ١، دار ابن خزيمة، الرياض، ١٤١٤هـ، ص (٣٨٨-٣٨٩).

منسجمة مع فكرة التنزيه الإلهي والتفكير العقلاني، فاستبدل بشوب العقائد التاريخية - ولا سيما المسيحية - ثوباً أكثر انسجاماً مع ما يمليه العقل المحض، فاتخذ طريق التأويل للوصول إلى تلك الغاية، واعتمد على أدوات نهجه الأخلاقي في عملية الإبدال تلك، وكانت النتيجة أن انتزع المسيحية من ثوبها التاريخي الموضوع، وأفرغ الكتاب المقدس من جوهره المرسوم، ووصل به الأمر أن كُفّرت المؤسسة الدينية المسيحية؛ بسبب قلبه الأسس التي تستند إليها.

إن وضع كانط الموضوعات الدينية تحت المجهر النقدي على وفق رؤية عقلية في كتابه (الدين في حدود العقل وحده)، كان يمثل البداية الحقيقية لانطلاق فلسفة الدين التي تعتمد في جوهرها على القراءة العقلية للنصوص الدينية، وإن محاولة كانط فصل الدين عن الأخلاق وجعله تابعاً لها، دليل على أن تلك المحاولة تحاول سحب البساط من تحت أقدام المؤسسة الدينية، وإخضاع الموضوعات الدينية للنظر الفلسفي، كي يبحث في مكنونها؛ للكشف عن الحقيقة المتوارية خلف جدران النصوص الدينية الموضوعة، والمفضوحة تناقضاتها التي لا تُسهَم في بناء مجتمع أخلاقي يرقى إلى المستوى الذي أراده الله.

زيادة على ما تقدم لاحظت تأكيد كانط حرية الإرادة الإنسانية، ومفهوم المسؤولية الفردية، ورفضه فكرة الخطيئة المتوارثة؛ لأن الإنسان عند ولادته لا يحمل معه أي موروث سلبي، بل يولد طاهر السريرة، ويعيش حالة البراءة النقية، ولن يخرج منها إلا بعد تلوث تلك الحالة بالفعل الشرير، وبالإمكان استرداد حالة البراءة الأولى بعد التكفير عن الذنب، والعزم على الإقلاع عن ارتكاب الخطايا، فيقلب صفحة ماضيه، ويبدأ صفحة جديدة من حياته لإنسان جديد ولد ولادة جديدة، وباجتماع هذا الإنسان الجديد مع قُرْنائه؛ يتكون المجتمع الأخلاقي الذي

يسوده الفضيلة وحب الخير، ويسعى لعمل الواجب من أجل الواجب فقط، فيكون بذلك شعب الله الذي تحكمه الأوامر الإلهية، وهذا هو المفهوم الحقيقي للكنيسة الحقيقية الشاملة، وهو ما هدف إلى تحقيقه أنبياء الله ورسله.

كما لاحظت تأكيد كانط أن تكون عبادة الله عبادة باطنية تأملية صامتة، تتجلى في صورة سلوك خلقي حسن، بعيدة عن المنفعة الذاتية والخوف من العقاب، وأنه كان ينهى عن العبادة الظاهرية المقصورة على الحركات الجسدية فقط التي تحض على الرياء والتملق، كما يؤكد أن يكون الجانب التربوي للطفل مُفعماً بالتوجهات الخلقية بعيداً عن المسائل اللاهوتية؛ كي لا تُحدث الأخيرة ردة فعل لدى الطفل حين يكبر.

أخيراً وجدت أن البرهان الأخلاقي لوجود الله - بحسب الرؤية الكانطية - أُقيم على وفق ما تقتضيه العدالة؛ لأن الإنسان الخَيْر يجب أن يُكافأ، والإنسان الشرير يجب أن يُعاقب، وهذا لن يحدث إلا في ظل وجود كائن أسمى يُجاسب كل إنسان على ما فعل، كما أن البرهان قائم على وفق ما يقتضيه إمكان الجمع بين الفضيلة والسعادة، إذ لا يمكن الجمع بينهما إلا في ظل وجود ما هو فوق الطبيعة، العالم بكل شيء والقادر على كل شيء، وهذا الكائن الأسمى والموجود ما فوق الطبيعة يمثل الله، وإثباته عند كانط لم يكن بالمناقشات النظرية والحجج المنطقية، بل بالاعتقاد العملي على وفق ضرورة اقتضتها الأخلاق.

الخاتمة

بعد رحلة شاقّة وممتعة في الوقت نفسه، أجد نفسي الآن واقفاً على بر الأمان، بعد أن كنت غائصاً في بحر لحي بحثاً عن كنز الحقيقة المخبأ في أعماقه، وهذا لا يعني أنني استطعت سبر غور موضوع بحثي، ومعرفة كنه حقيقته معرفة موضوعية، بل أستطيع القول إنني حاولت جاهداً سبر ذلك الغور وتعرّف ماهيته بنظرة موضوعية (قدر الإمكان).

تمثلت أولى محاولاتي في التعاطي مع إشكالية فلسفة الدين في تحديد إطار لمفهوم الدين؛ لأستطيع التمييز بين الديانة والمذهب الفكري. فقامت برسم لوحة ممزوجة بألوان شتى؛ لتعبر بمُجملها عن صورة معبرة وشاملة لكل الديانات السماوية والوضعية، وأبرزت الجوهر المشترك فيها المتمثل بالإله، وأظهرت أنواع العلاقات المتداخلة، سواءً أكانت علاقة الفرد بالإله أم علاقة المجموع بالإله، وتأثير تلك العلاقة في الأفراد، فضلاً عن تحديد الجوانب الرئيسة في الدين، مثل الجانب النظري المتمثل بالعقائد، والجانب العملي المتمثل بالعبادات والمعاملات والأخلاق.

وجاءت المحاولة الثانية لتُطيّ اللثام عن حقيقة النزعة الدينية، وتزيح الستار عن مسرح الأفكار المعبرة عن حقيقة تلك النزعة، فكان ما كان من سيناريوهات مختلفة لأصحاب النظريات الوضعية في تعليل وجود ذلك الحس الديني عند الإنسان الذي يميزه من باقي الكائنات الحية بعيداً عن التصور السماوي لأسباب عدة، منها الفجوة التي أحدثها بعض الأشخاص المحسوبين على الدين والناطقين

باسمه والممثلين لسلطته في بعض بقاع العالم بين الدين ومنطق العقل السليم؛ بما أدى إلى نفور رجال الفكر والعلم من الدين الذي تمثله المؤسسات الدينية، والبحث عن الحقائق عن طريق العقل أو عن طريق البحث التجريبي. وكانت نتيجة محاولتي في هذا الفصل التوصل إلى أن الحس الديني قديم قدم وجود الإنسان على هذه الأرض.

ثم جاءت المحاولة الثالثة للكشف عن طبيعة اللغة الدينية بمعرفة قضاياها والعبارات المنضوية في لغة الخطاب الديني، سواء أكان نصاً أم كلاماً. وانقسم البحث على محورين: محور البحث عن معرفة طبيعة القضايا، أحقيقية هي أم مجازية؟ ومحور التثبت من مدى صدق تلك القضايا. وناقشت المحورين بتسليط الضوء على ثلثة من الفلاسفة الذين تفحصوا العبارة الدينية بعدسات مكبرة كي يتوصلوا إلى حقيقتها، فكانت رؤية بعضهم صائبة، ورؤية بعضهم الآخر غير موفقة؛ نتيجة استعمال الفريق الأول عدسات محدبة أسهمت في تحديد رؤيته في نقطة مركزية، والآخر عدسات مقعرة ساهمت في تشتيت رؤيته فبدت له الصورة على غير حقيقتها. وكانت نتيجة المحاولة الثالثة هي أن منطق اللغة الدينية يختلف عن منطق لغة الحياة اليومية ولغة العلم والأدب وما إلى ذلك، فضلاً عن أن عبارات اللغة الدينية تتأرجح بين الحقيقة والمجاز.

وفي المحاولة الرابعة دخلتُ ساحة اللقاء بين الدين والفلسفة التي يعدّها بعضهم جبهة للقتال بين الطرفين وأرضاً محرّمة، لكن من يعايشها عن قرب يجد وضعاً مغايراً لما سمع، فالمشتركات بين الجانبين كثيرة، ونقاط الخلاف بينهما لا تُفسد للود قضية؛ على أن تتفتح عقلية رجل الدين ويتزن الفيلسوف. أما ما يخص فيلسوفنا الغامض صاحب الرؤية الشائكة (هيجل) - بحسب ما يراه الكثيرون -

فقد حاولت تسليط الضوء على حركته الجدلية الثلاثية المنبثقة من مثلث الثالوث العقائدي، والمفسرة له في الوقت نفسه؛ ليكون الدين فلسفة والفلسفة ديناً.

وكانت المحاولة الخامسة ختام الباب الأول؛ لتتوّج مسيرة البحث في هذا الباب في تعرّف ماهية فلسفة الدين، والفرق بينها وبين علم أصول الدين، وتعرّف موضوعات هذا المجال، ونوعية العلوم التي يستفيد منها الباحث في هذا المجال. وتوصلت إلى أن فلسفة الدين تمثل الرؤية العقلية النقدية تجاه الموضوعات الدينية، وهي ليست معنية بالدفاع عن عقيدة معينة، فضلاً عن أنها لا تنتمي للمنظومة الدينية على الرغم من ارتباطها الوثيق بها، وحالها حال فلسفة الأخلاق وفلسفة الجمال وما شاكلهما، لكنها تُسهم في الوقت نفسه في غرس بذرة الوعي الديني الصحيح؛ برفع غشاوة التعصب والتقليد الأعمى.

وعند الانتقال إلى الباب الثاني أستطيع القول: إن أولى محاولاتٍ تمثلت في ترتيب مقولاتٍ لفلسفة الدين؛ اعتماداً على المشتركات العامة بين الديانات السماوية والوضعية، فكانت المقولة الأولى ممثلة الألوهية، ذلك الموضوع الذي يميز الدين من غيره من الموضوعات، فأكدتُ موقعه بوصفه قطب الرحى، والمحور الذي تدور حوله الموضوعات الدينية، فكانت محاولتي فيه تبديل الصورة المتعارفة للبحث في هذه المقولة، وهي صورة إثبات وجود الله بالأدلة العقلية المنطقية، ولا يكاد يخلو كتاب يبحث في الألوهية منها، ووضعت بدلاً منها صورة العلية التي تمثل أهم دلالة للتكلم على الإله، فاخترت صورة الإله في كونه علة العالم والإنسان (كما صوّرها مالبرانش)، واخترت صورة الإله في كونه والعالم علة واحدة للإنسان (كما صوّرها سبينوزا)، واخترت صورة للإله في كونه معلولاً للإنسان (كما صوّرها فيورباخ)، وكل هذه الرؤى الفلسفية لم تأت من فراغ؛ بل

من مؤثرات إيجابية وسلبية لبعض النصوص الدينية الموضوعية. وعلى الرغم من تعدد الرؤى بشأن صورة الإله يحاول المؤمنون على اختلاف انتماءاتهم العقائدية التعبير عن صورة معبودهم بالطريقة التي يرونها هم، عن طريق ثقافة البيئة ومدلولات اللغة وأسس العقيدة واتساع الإدراك، لكن الهدف واحد، وهو وجود إله واحد يحكم الناس جميعاً.

وتمثلت محاولتي في المقولة الثانية في بيان العلاقة بين العبد والمعبود عن طريق التجربة الدينية، تلك المقولة المشتركة بين كل الديانات؛ ونتيجة لهذا الاشتراك العام صرّح كثير من الباحثين بأنها تمثل محور الدين بدلاً من الألوهية، ولا أريد تكرار ما قلته سابقاً من أن موضوع الألوهية، هو الذي يميز الدين من باقي الموضوعات، فضلاً عن أن التجربة الدينية تمثل العلاقة بين المؤمن والإله؛ فإن لم يوجد إله فلا وجود لهذه المقولة، وخضتُ في هذا المقولة غمار التجربة مع بعض سالكيها الذين واجهوا النور المقدس، فأخرستُ ألسنتهم عن التصريح بما لا يُصرّح به أو التعبير عن الذي لم تره عينٌ، ولا سمعت به أذنٌ، ولا خطر على قلب بشر.

ثم انتقلت من ساحة الفيوضات الربانية والمنح الإلهية إلى ساحة الآلام والعذابات، حيث مقولة الشر التي سوّغ وجودها الربيون؛ للدلالة على عدم وجود عناية إلهية لهذا الكون؛ بما يعني عدم وجود إله له، وعندها انبرى فريق من الفلاسفة في طرح رؤاهم لتعليل وجود الشر في العالم الذي نعيش فيه، وبغض النظر عن النتائج التي توصلوا إليها، يدور في ذهني تساؤل عن جدوى وجود الشر؟! والجواب يتجلى عند الكثيرين في أن دليل وجود عناية إلهية لهذا الكون وما فيه يتمثل في محو الشر منه، لكن في الوقت نفسه على المؤمن أن يسأل نفسه: كيف

سيختبره الله في عالم خالٍ من الشرور؟ وكيف سيشتميز المحسن من المسيء؟ وهل بالإمكان وجود عالم يخلو من الشر، وفي الوقت نفسه يمتلك الإنسان فيه حرية الإرادة فيفعل ما يشاء؟ وليس مقصودي من هذه الأسئلة وأسئلة غيرها تفضيل وجود الشر، لكنني أحاول التعاطي مع الواقع بنظرة موضوعية. لقد أُعطي الإنسان عقلاً لإدراك الأمور، وغرائز لديمومة الحياة، وحرية الإرادة لاختيار المواقف، وتمييز بتلك العطايا من غيره من الكائنات، فوجد الحكيم المتزن، ووجد الأرعن المتهور، والناس بين هذا وذاك. فثمة من يغرس بذرة الخير في هذه الأرض، وثمة من لا يكتفي بقلع تلك البذرة، بل يغرس بذور الشر في كل مكان. وليس بجديد أن نؤكد وجود الشر من زمن هايبيل وقابيل إلى يومنا هذا بسبب طيش الإنسان وتغليب إشباع غرائزه على مصالح الآخرين؛ بما أثر تأثيراً غير محمود في حركة الكون.

على الإنسان أن يعي أنه كائن محدود مهما امتلك من مواهب وقدرات، ويُعد الموت أبرز محدد له، فلا يعلم الإنسان كم ستطول حياته، وأي مصير سيلقاه بعد عبوره الحد الفاصل (الموت). فمهما ارتقت رؤاه الفكرية، واعتلى صهوة المساجلات الفلسفية، فإنه سيشعر في آخر المطاف بضرورة وجود عالم آخر تسوده العدالة الإلهية، يُثاب فيه المحسن، ويعاقب فيه المسيء؛ ليكون خاتمة المطاف لرحلة الإنسان على الأرض، ورادعاً في الوقت نفسه للذي ما زال حياً. وقد كان إثبات عالم لم يتعامل معه الأحياء صعباً؛ لذلك تباينت الرؤى الفلسفية بين إثبات ذلك العالم ونفيه، وكان الحديث بشأن ذلك العالم محاولة مني لطرح تلك الرؤى على بساط النقاش العقلي. وفي هذه المقولة تتجلى محدودية العقل البشري، إذ يشعر الإنسان بعدم إمكان الولوج إلى كنه ذلك العالم بمعزل عن المعتقد الديني، فهو محتاج إلى فسح المجال لدخول الإيمان إلى قلبه، وعدم الاعتداد بالعقل وحده.

وجاءت المحاولة الأخيرة بحثاً عن صلة الدين بسلوك الإنسان، ذلك السلوك الذي ما فتى الأنبياء والأولياء والمصلحون على مر التاريخ يؤكدون ضرورة تهذيبه، وجعلوه شعاراً لدعواتهم؛ لإصلاح هذه الأرض، وتخليص الإنسان من شرور النفس الأمّارة بالسوء إلا ما رحم ربي. فكان الأنموذج الفلسفي مؤكداً العبادة الباطنية المتمثلة بالسلوك الخلقى، لا العبادة الشكلية المتمثلة بالحركات الجسدية فقط، غير أنه أغفل تأثير الجانب التعبدي الخارجي في المحتوى الداخلي للإنسان. فممارسة التعبّد من غير حركات لا تعطي العبادة حياة وديمومة، وتُحيلها مذهباً فكرياً جامداً، وليس لزاماً أن تكون مناجاة الإله تملقاً، بل مشاركة مع الكائن الذي يعلم كل شيء، ويقدر على كل شيء؛ لتنساب روح الطمأنينة إلى نفوسنا كما ورد في قوله تعالى: ﴿أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾^(١).

(١) القرآن الكريم: سورة الرعد، آية ٢٨.

المصادر والمراجع

أولاً: القرآن الكريم.

ثانياً: الكتاب المقدس.

ثالثاً: المصادر والمراجع العربية:

* إبراهيم (إبراهيم مصطفى): الفلسفة الحديثة من ديكرت إلى هيوم، دار الوفاء لنديا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ٢٠٠٠م.

* إبراهيم (زكريا): دراسات في الفلسفة المعاصرة، ط ١، مكتبة مصر، ١٩٦٨م.

* إبراهيم (زكريا): مشكلات فلسفية، ج ٢ (مشكلة الإنسان)، مكتبة مصر، القاهرة، بلا تاريخ.

* إبراهيم (زكريا): مشكلات فلسفية، ج ٥ (مشكلة الحب)، ط ٢، مكتبة مصر، القاهرة، ١٩٧٠م.

* إبراهيم (يسري): فلسفة الأخلاق (فريدريك نيتشه)، ط ١، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٥م.

* ابن الأثير (مجد الدين أبي السعادات): النهاية في غريب الحديث والأثر، ج ٢، تحقيق: محمود محمد الطناحي وطاهر احمد الزاوي، ط ١، المكتبة الإسلامية، ١٩٦٣م.

* ابن العربي (محي الدين): الحب والمحبة الإلهية، جمع: محمود الغراب، ط ٢، مطبعة نصر، دمشق، ١٩٩٢م.

- * ابن منظور (محمد بن مكرم): لسان العرب المحيط، مج ١، إعداد وتصنيف: يوسف خياط، دار لسان العرب، بيروت، بلا تاريخ.
- * أبو زيد (احمد): تايلور، دار المعارف، القاهرة، مصر، بلا تاريخ.
- * إسماعيل (قباري محمد): علم الاجتماع والفلسفة، ج ٣، ط ٢، دار الطلبة العرب، بيروت، ١٩٦٨ م.
- * إسماعيل (قباري محمد): قضايا علم الأخلاق، ط ١، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الإسكندرية، ١٩٧٥ م.
- * إمام (عبد الفتاح إمام): مدخل إلى الفلسفة، ط ٤، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٧ م.
- * إمام عبد الفتاح (إمام): مدخل إلى الميتافيزيقا، ط ٢، شركة نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٧ م.
- * أمين (احمد) وزكي نجيب محمود: قصة الفلسفة الحديثة، ج ١، ط ٤، مطبعة لجنة التأليف والنشر، القاهرة، ١٩٥٩ م.
- * الأهواني (أحمد فؤاد): أفلاطون، ط ٤، دار المعارف، القاهرة، ١٩٩١ م.
- * بدوي (عبد الرحمن): الأخلاق عند كنت، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٩ م.
- * بدوي (عبد الرحمن): خريف الفكر اليوناني، ط ٥، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٩ م.
- * بدوي (عبد الرحمن): فلسفة التربية والدين عند كنت، ط ١، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٠ م.

- * بدوي (عبد الرحمن): موسوعة الفلسفة، ج ٢، ط ١، منشورات ذوي القربى، ١٤٢٧هـ.
- * التهانوي (محمد علي): موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج ١، تحقيق: علي دحروج، ط ١، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ١٩٩٦م.
- * جعفر (كمال محمد): الإنسان والأديان (دراسة ومقارنة)، ط ١، دار الثقافة، قطر، ١٩٨٥م.
- * حسيه (مصطفى): المعجم الفلسفي، ط ١، دار أسامة للنشر والتوزيع، عمان، ٢٠٠٩م.
- * الحنبلي (زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب): لطائف المعارف فيما لمواسم العام من الوظائف، ط ١، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠٤م.
- * حنفي (حسن): مقدمة في علم الاستغراب، ط ٢، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠٠م.
- * حنفي (حسن): تطور الفكر الديني الغربي، ط ١، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠٤م.
- * حنفي (حسن): قضايا معاصرة، ج ٢ (في الفكر الغربي المعاصر)، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٨٧م.
- * الحشّاب (أحمد): الاجتماع الديني (مفاهيمه النظرية وتطبيقاته العملية)، ط ٣، مكتبة القاهرة الحديثة، ١٩٧٠م.

* الحُشْت (محمد عثمان): الأديان (تأويل نقدي لفلسفة الدين عند هيجل)، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٣ م.

* الحُشْت (محمد عثمان): العقائد الكبرى بين حيرة الفلاسفة وبقين الأنبياء، ط ١، دار الكتاب العربي، دمشق - بيروت، ٢٠١٠ م.

* الحُشْت (محمد عثمان): العقل وما بعد الطبيعة (تأويل جديد لفلسفتي هيوم وكانط)، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠٨ م.

* الحُشْت (محمد عثمان): المعقول واللامعقول في الأديان (بين العقلانية النقدية والعقلانية المنحازة)، ط ٢، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٨ م.

* الحُشْت (محمد عثمان): تطور الأديان (قصة البحث عن الإله)، ط ١، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ٢٠١٠ م.

* الحُشْت (محمد عثمان): فلسفة الدين (في ضوء تأويل جديد للنقدية الكنتية)، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٣ م.

* الحُشْت (محمد عثمان): مدخل إلى فلسفة الدين، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠١ م.

* الخطيب (محمد): الإثنولوجيا (دراسة عن المجتمعات البدائية)، ط ٢، منشورات دار علاء الدين، دمشق، ٢٠٠٩ م.

* الخطيب (محمد): الأثنوبولوجيا الثقافية، ط ٢، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، دمشق، ٢٠٠٨ م.

- * خليفة (فريال حسن): الدين والسلام عند كانط، ط ١، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠١م.
- * الخوري (بولس): في فلسفة الدين، ط ١، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠٢م.
- * الخولي (يمنى طريف): الوجودية الدينية (دراسة في فلسفة باول تيليش)، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٨م.
- * درّاز (محمد عبد الله): الدين (بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان)، ط ٢، دار القلم، الكويت، ١٩٧٠م.
- * درنوني (سليم): محاضرات مقياس الأثروبولوجيا الدينية، جامعة تبسة، الجزائر، بلا تاريخ.
- * ديب (حنا): هيغل وفويرباخ، ط ١، أمواج للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٩٤م.
- * الرفاعي (عبد الجبار): علم الكلام الجديد وفلسفة الدين، ط ١، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠٢م.
- * زكريا (فؤاد): نيتشه، ط ٢، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٦م.
- * زيادة (معن): الموسوعة الفلسفية العربية، مج ١ (الاصطلاحات والمفاهيم)، ط ١، معهد الإنماء العربي، ١٩٨٦م.
- * زيدان (محمود فهمي): في فلسفة اللغة، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٤م.

* الزيلعي (جمال الدين عبد الله بن يوسف): تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في تفسير الكشاف للزمخشري، ج ٢، تحقيق: عبد الله بن عبد الرحمن السعد، ط ١، دار ابن خزيمة، الرياض، ١٤١٤هـ.

* السحمراني (أسعد): ترجمان الأديان، ط ١، دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠٩م.

* السوّاح (فراس): دين الإنسان (بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني)، ط ٤، دار علماء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، دمشق، ٢٠٠٢م.

* شاهين (مصطفى): علم الاجتماع الديني، ط ١، دار إحياء التراث للطباعة، مصر، ١٩٩١م.

* شقير (محمد): دراسات في الفكر الديني (فلسفة الدين والكلام الجديد)، ط ١، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠٨م.

* شلبي (احمد): مقارنة الأديان، ج ٢ (المسيحية)، ط ١٠، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٩٨م.

* شلحت (يوسف): نحو نظرية جديدة في علم الاجتماع الديني، ط ١، دار الفارابي، بيروت، ٢٠٠٣م.

* صالح (عبد القادر): العقائد والأديان، ط ٢، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠٦م.

* الصدر (محمد باقر): الأسس المنطقية للاستقراء، ط ٢، دار الكتاب الإسلامي، قم، ٢٠٠٢م.

* صعب (أديب): الأديان الحيّة (نشؤها وتطورها)، ط٣، دار النهار للنشر، لبنان، ٢٠٠٥م.

* صعب (أديب): الدين والمجتمع (رؤية مستقبلية)، ط٢، دار النهار للنشر، بيروت، ١٩٩٥م.

* صعب (أديب): المقدمة في فلسفة الدين، دار النهار للنشر، بيروت، ١٩٩٤م.

* ضاهر (عادل): الفلسفة والمسألة الدينية، ط١، دار نلسن، السويد - لبنان، ٢٠٠٨م.

* الطويل (توفيق): أسس الفلسفة، ط٤، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٤م.

* عبد الرحمن (طه): سؤال الأخلاق (مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائثة الغربية)، ط٢، المركز الثقافي العربي، (الدار البيضاء - المغرب)، ٢٠٠٥م.

* عبد الله (محمد فتحي) وعلاء عبد المتعال: دراسات في الفلسفة اليونانية، دار الحضارة للطباعة والنشر، طنطا، بلا تاريخ.

* عبد المعطي (علي): تيارات فلسفية حديثة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٤م.

* عبد المنعم (راوية): الفلسفة الحديثة والنصوص، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٧م.

* عبد المنعم (راوية): مالبرانش والفلسفة الإلهية، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٩٦م.

- * العجلوني (إسماعيل بن محمد): كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، مكتبة القدسي، ج ٢، القاهرة، ١٣٥١ هـ.
- * عطيتو (حربي عباس): ملامح الفكر الفلسفي عند اليونان، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٢ م.
- * عطيتو (حربي عباس): ملامح الفكر الفلسفي والديني في مدرسة الإسكندرية القديمة، ط ١، دار العلوم العربية، للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٩٢ م.
- * العلي (أحمد): فلسفة الدين والتدين، دار الكاتب الإسلامي، بيروت، بلا تاريخ.
- * العوا (عادل): المذاهب الأخلاقية (عرض ونقد)، ج ١، مطبعة الجامعة السورية، دمشق، ١٩٥٨ م.
- * عويضة (محمد كامل): وليم جيمس (رائد المذهب البرغماتي)، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٣ م.
- * فياض (حبيب): مقاربات في فهم الدين، ط ١، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ٢٠٠٨ م.
- * كامل (فؤاد): أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، ط ١، دار الجيل، بيروت، ١٩٩٣ م.
- * كرم (يرسف): تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، دار القلم، بيروت، ١٩٧٩ م.

- * كرم (يوسف): تاريخ الفلسفة الحديثة، دار القلم، بيروت، بلا تاريخ.
- * مبروك (أمل): العدل الإلهي (دراسة في فكر ليبنتز والمعتزلة)، ط ١، الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٩ م.
- * مبروك (أمل): الفلسفة الحديثة، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠١١ م.
- * مبروك (أمل): فلسفة الدين، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٤ م.
- * نبي (سربست): كارل ماركس (مسألة الدين)، ط ١، دار كنعان للنشر والدراسات والتوزيع، دمشق، ٢٠٠٢ م.
- * نجيب (عمارة): الإنسان في ظل الأديان (المعتقدات والأديان القديمة)، المكتبة التوفيقية، ١٩٧٧ م.
- * النشار (علي سامي): نشأة الدين (النظريات التطورية والمؤهلة)، ط ١، مركز الإنهاء الحضاري للدراسة والترجمة والنشر، حلب، ١٩٩٥ م.
- * النشار (مصطفى): تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ج ٢، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٠ م.
- * هادي (قيس): دراسات في الفلسفة العلمية والإنسانية، ط ١، مكتبة المنصور العلمية، بغداد، ٢٠٠٠ م.
- * الهاشمي (طه): تاريخ الأديان وفلسفتها، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٦٣ م.

رابعاً: المصادر والمراجع المترجمة:

- * برهيه (إميل): تاريخ الفلسفة، ج ٨، ترجمة: جورج طرابيشي، ط ١، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٥ م.
- * برهيه (إميل): تاريخ الفلسفة، ج ٤، ترجمة: جورج طرابيشي، ط ٢، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٩٣ م.
- * تيليش (بول): بواعث الإيمان، ترجمة: سعيد الغانمي، ط ١، منشورات الجمل، (كولونيا - ألمانيا) - (بغداد - العراق)، ٢٠٠٧ م.
- * جعفري (محمد): العقل والدين (في تصورات المستنيرين الدينيين المعاصرين)، تعريب: حيدر نجف، ط ١، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ٢٠١٠ م.
- * جيب: علم الأديان وبنية الفكر الإسلامي، ترجمة: عادل العوا، ط ١، منشورات عويدات، بيروت - باريس، ١٩٧٧ م.
- * ديورانت (ول): قصة الفلسفة (من أفلاطون إلى جون ديوي)، ترجمة: فتح الله المشعشع، ط ١، منشورات مكتبة المعارف، بيروت، ٢٠٠٤ م.
- * رايت (وليم كلي): تاريخ الفلسفة الحديثة، ترجمة: محمود سيد احمد، ط ١، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠١٠ م.
- * سبينوزا: علم الأخلاق، ترجمة: جلال الدين سعيد، ط ١، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠٠٩ م.
- * ستيس (ولتر): الزمان والأزل (مقال في فلسفة الدين)، ترجمة: زكريا إبراهيم، المؤسسة الوطنية للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٦٧ م.

- * ستيس (ولتر): فلسفة هيجل، ج ٢ (فلسفة الروح)، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، ط ٣، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠٥ م.
- * شورون (جاك): الموت في الفكر الغربي، ترجمة: كامل يوسف حسين، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٨٤ م.
- * شيرواني (علي): الأسس النظرية للتجربة الدينية (قراءة نقدية مقارنة لآراء ابن عربي ورودلف أتو)، ترجمة: حيدر حب الله، ط ١، الغدير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠٣ م.
- * فويرباخ (لودفيغ): مبادئ فلسفة المستقبل، ترجمة: إلياس مرقص، ط ١، دار الحقيقة، بيروت، ١٩٧٥ م.
- * كارناب (رودلف): الأسس الفلسفية للفيزياء، ترجمة: السيد نفاذي، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، بلا تاريخ.
- * كانط (إيمانويل): نقد العقل العملي، ترجمة: غانم هنا، ط ١، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠٠٨ م.
- * كولينز (جيمس): الله في الفلسفة الحديثة، ترجمة: فؤاد كامل، مكتبة غريب، القاهرة، ١٩٧٣ م.
- * لالاند (أندريه): موسوعة لالاند الفلسفية، مج ٣، تعريب: خليل أحمد خليل، ط ٢، منشورات عويدات، بيروت - باريس، ٢٠٠١ م.
- * ماكوري (جون): الوجودية، ترجمة: إمام عبد الفتاح، عالم المعرفة، الكويت، ١٩٨٢ م.

* مسلان (ميشال): علم الأديان (مساهمة في التأسيس)، ترجمة: عز الدين عناية، ط ١، كلمة والمركز الثقافي العربي، (أبو ظبي - بيروت - الدار البيضاء)، ٢٠٠٩م.

* ملكيان (مصطفى): العقلانية والمعنوية (مقاربات في فلسفة الدين)، ط ١، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠٥م.

* ميد (هنتر): الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، ترجمة: فؤاد زكريا، مكتبة مصر، القاهرة، ١٩٦٩م.

* نيتشه (فريدريش): هكذا تكلم زرادشت، ترجمة: علي مصباح، منشورات الجمل، كولونيا - بغداد، ٢٠٠٧م.

* هيجل: محاضرات في تاريخ الفلسفة، ترجمة: خليل احمد خليل، ط ١، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨٦م.

* هيك (جون): فلسفة الدين، ترجمة: طارق عسيبي، ط ١، دار المعارف الحكيمة، بيروت، ٢٠١٠م.

* ويليم (جان بول): الأديان في علم الاجتماع، ترجمة: بسمة بدران، ط ١، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠١م.

خامساً: المصادر والمراجع باللغة الإنجليزية:

- ❖ Ayer, Alfred: Language, Truth and Logic, printed by Penguin Books, London, 1971.
- ❖ Durkheim, Emile: The Elementary Forms of the Religious Life, translated by Joseph Swain, George Alien & Unwind Ltd, London, 1976.
- ❖ Edwards (Paul) :Encyclopedia of Philosophy, Volume Seven, The Macmillan Company, New York, Collier – Macmillan Limited, London, 1967.
- ❖ Feuerbach: The Essence of Christianity, translated by Marian Evans, published by Calvin Blanchard, New York, 1855.
- ❖ Hastings (James) :Encyclopedia of Religion and Ethics, Volume X New York; Charles Scribner's sons and Edinburgh; T. Clark, 1919.
- ❖ Hegel: Lectures on the Philosophy of Religion, Vol. III, translation by The Rev. E. B. Speirs, London, 1895, Printed by Ballantvne, Hanson & Co.
- ❖ Hume (David): A Treatise of Human Nature, Claredon press, Oxford, 1896.
- ❖ Hume, David: An Enquiry Concerning Human Understanding, republished, 2008, by Forgotten Books.
- ❖ James (Frazer): The Golden Bough (A Study in Magic and Religion), First published in 1922, Republished in 2008 by Forgotten Books. on the site following, www.forgottenbooks.org.

- ❖ James, William: *The Varieties of Religious Experience*, Published by Arc Manor, Printed in the United States of America – United Kingdom, 2008.
- ❖ Kant, Immanuel: *Religion within the limits of Reason alone*, Translated by Theodore M. Greene and Hoyt T. Hudson, Harper & Row, Publishers, New York, 1960.
- ❖ Leibniz (G. W): *Theodicy*, Translator by E.M. Haggard, La Salle, Illinois, Printed in the United States of America, 2005.
- ❖ Otto, Rudolf: *The Idea of the Holy*, translated by John Harvey, New York – Oxford University Press, 1958.
- ❖ Parkinson (George Henry): *The Renaissance and Seventeenth-century Rationalism*, This edition published in the Taylor & Francis group, London and New York, 2005.
- ❖ Plotinus: *The Six Enneads*, Translator: Stephen Mackenna and B. S. Page, Republished 2007 by Forgotten Books, www.forgottenbooks.org.
- ❖ Randall (John): *The Role of Knowledge in Western Religion*, Boston; Beacon Press, 1958.

المحتويات

٥	شكر واعتراف بالجميل
٧	المقدمة
الباب الأول: التأسيس الفلسفي للدين	
١٧	الفصل الأول: تعريف مفهوم الدين
١٩	تمهيد
٢٠	الاشتقاق اللفظي لكلمة «دين» العربية
٢٤	جذر المصطلح الغربي
٢٧	التعريف النفسي للدين
٢٩	التعريف الاجتماعي للدين
٣٣	التعريف الأخلاقي للدين
٣٦	التعريف المساوي للدين
٣٨	التعريف الميتافيزيقي للدين
٤٣	النقد والتعقيب
٤٧	الفصل الثاني: نشوء النزعة الدينية
٤٩	تمهيد
٥٠	نظرية المذهب الحيوي
٥٨	نقد المذهب الحيوي
٦٢	نظرية المذهب الطوطمي
٦٨	نقد المذهب الطوطمي
٧٢	نظرية التوحيد البدائي

٧٦	نقد وتعقيب.....
٧٩	الفصل الثالث: طبيعة اللغة الدينية.....
٨١	تمهيد.....
٨٢	توما الأكويني.....
٨٧	جون راندال.....
٨٨	ريتشارد بريثوايت.....
٩١	جون هيك.....
٩٥	الوضعية المنطقية.....
١٠٣	أنطوني فلو.....
١٠٧	نقد وتعقيب.....
١١٣	الفصل الرابع: جدلية العلاقة بين الدين والفلسفة.....
١١٥	تمهيد.....
١١٦	الفرق بين الدين والفلسفة.....
١١٩	العلاقة التاريخية بين الدين والفلسفة.....
١٢٣	علاقة الدين بالفلسفة على وفق المنظور الهيغلي.....
١٤٧	نقد وتعقيب.....
١٤٩	الفصل الخامس: ماهية فلسفة الدين.....
١٥١	تمهيد.....
١٥٢	موضوعات فلسفة الدين.....
١٥٤	العلوم المُستفادَة.....
١٥٩	الفرق بين فلسفة الدين وعلم اللاهوت.....
١٦١	حقيقة فلسفة الدين.....
١٦٧	تعقيب.....

الباب الثاني: مقولات فلسفة الدين

١٧٥	الفصل الأول: الألوهية
١٧٧	تمهيد
١٧٨	مالبرانث
١٨٩	سبينوزا
١٩٦	فيورباخ
٢٠٤	نقد وتعقيب
٢٠٩	الفصل الثاني: التجربة الدينية
٢١١	تمهيد
٢١٤	كيركجارد
٢٢٠	وليم جيمس
٢٢٥	رودلف أوتو
٢٣٣	جابريل مارسيل
٢٣٧	نقد وتعقيب
٢٤١	الفصل الثالث: الشر
٢٤٣	تمهيد
٢٤٤	أفلوطين
٢٤٨	أوغسطين
٢٥٦	ليبنتز
٢٦٠	شوبنهاور
٢٦٦	نقد وتعقيب
٢٧١	الفصل الرابع: عالم ما بعد الموت
٢٧٣	تمهيد

٢٧٥	الفيشاغورية.....
٢٨٤	ديفيد هيوم.....
٢٨٨	برتراند رسل.....
٢٨٩	هنري برايس.....
٢٩٣	فردريك نيتشه.....
٢٩٩	نقد وتعقيب.....
٣٠٥	الفصل الخامس: صلة الدين بالأخلاق.....
٣٠٧	تمهيد.....
٣٠٨	خلود النفس ووجود الله.....
٣١٢	تأسيس الدين على الأخلاق.....
٣١٦	تأويل النصوص الدينية.....
٣٢١	مفهوم الشر.....
٣٢٣	مفهوم الجماعة الأخلاقية.....
٣٢٥	الفرق بين الدين الأخلاقي والدين التاريخي.....
٣٣٢	نقد وتعقيب.....
٣٣٧	الخاتمة.....
٣٤٣	المصادر والمراجع.....
٣٥٧	المحتويات.....

الفلسفة الدين

في الفكر الغربي

تُعدُّ فلسفة الدين مبحثاً قديماً جديداً، قديماً بجذوره التي تمتد امتداد الصلة بين الدين والفلسفة في فجر الفلسفة اليونانية، جديداً في تكامله بوصفه مبحثاً مستقلاً له أصوله ويُعرف بميزاته أيام صدور كتاب الفيلسوف الألماني كانط الموسوم بـ «الدين في حدود العقل وحده». أما من حيث التسمية فكان الظهور الأول لها على يد هيغل في كتابه الذي جمعه طلابه بعد مماته الموسوم بـ «محاضرات في فلسفة الدين».

تعني فلسفة الدين الرؤية العقلية النقدية للموضوعات الدينية في محاولة منها لغرس بذرة الوعي الديني على وفق منطق عقلي سليم بما يُسهم في التقريب بين الديانات السماوية والوضعية عن طريق إيجاد مشتركات عامة بينها؛ لذلك تناولت في هذا الكتاب موضوعات مثل الألوهية والتجربة الدينية والشر وعالم ما بعد الموت وصلة الدين بالأخلاق، وجعلتها مقولات عامة لمبحث فلسفة الدين.

ولا تُحسب فلسفة الدين في ضمن المنظومة الدينية على الرغم من أنها تُعنى بدراسة الموضوعات الدينية، وإنما تُعدُّ مبحثاً من مباحث الفلسفة شأنها في ذلك شأن فلسفة الأخلاق وفلسفة الجمال وما شاكلهما، أي أن المادة الأولية تؤخذ من الدين نفسه، لكن الأدوات المنهجية التي تُستعمل في تحليل تلك المادة وفهمها تؤخذ من الفلسفة فتنتج حديثاً فلسفياً يبحث في معقولية الموضوعات الدينية، وكيفية إثبات تلك المعقولية.



للطباعة والنشر والتوزيع

لبنان - بيروت ص.ب 25/309 الغبيري

تلفاكس : 961 1 541980 + خليوي : 03/445510

e-mail : daralrafidain@yahoo.com