الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة محمد بوضياف المسيلة
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
قسم الفلسفة

مطبوعة بيداغوجية
في مقياس فلسفة الدين

موجهة لطلبة السنة الثانية ماستر فلسفة عامة

وحدة استكشافية للسداسي الثالث

إعداد: د – خشعي عبد النور
الرتبة: أستاذ محاضر – أ-

السنة الجامعية: 2026/2025

مقياس: فلسفة الدين

الرصيد: 1

المعامل: 1

محاور المادة

مقدمة: 1

المحور الأول: مدخل إلى فلسفة الدين 2

المحاضرة الأولى: مفهوم فلسفة الدين 3

المحاضرة الثانية: أصل التدين 13

المحاضرة الثالثة: موضوع فلسفة الدين 30

المحاضرة الرابعة: تابع (موضوع فلسفة الدين) 58

المحور الثاني: الدين والفلسفة 17

المحاضرة الخامسة: علاقة الدين بالفلسفة: 93

المحاضرة السادسة: المقدس في الفكر الفلسفي المعاصر 109

المحور الثالث: الدين والعلم 17

المحاضرة السابعة: الدين ومنظومة العلوم الكونية 123

المحاضرة الثامنة: الدين ومنظومة العلوم الإنسانية 139

المحاضرة التاسعة: تابع (الدين ومنظومة العلوم الإنسانية) 161

المحاضرة العاشرة: الدين ومنظومة علوم الوحي 186

المحور الرابع: مستقبل فلسفة الدين ومصير الإنسان 12

المحاضرة الحادية عشر: الدين والمشكلات السياسية 197

المحاضرة الثانية عشر: الدين والمشكلات الأخلاقية 219

المحاضرة الثالثة عشر: الدين والمشكلات الاجتماعية 227

المحاضرة الرابعة عشر: الدين ومشكلات العمران 248

خاتمة 197

قائمة المصادر والمراجع 190

مقدمة:

ان المتتبع لتاريخ الفكر الفلسفي يكشف عن الحضور الدائم للفكرة الدينية في تفكير الفلاسفة، حيث بُحث موضوع الدين في الفلسفة اليونانية والفلسفة الإسلامية والفلسفة المسيحية واليهودية في العصور الوسطى، ولم نشهد لحظة من تاريخ الفكر الفلسفي الا وفيها تصور أو بحث حول الدين، لكن ظلت هذه الأبحاث متناثرة ولم تخرج عن كونها لاهوتاً في بعض الأحيان، أو نقداً لجانب معين من الدين في أحيان أخرى. وهي لا ترقى لتشكيل بحث منظم و نسقي نسميه(فلسفة دين)، لذلك لم يظهر البحث الفلسفي المنظم والنسقي في الدين من حيث هو دين، و كميدان معرفي مستقل عن سائر فروع الفلسفة، الا في نهاية القرن الثامن عشر، حيث ظهرت اطروحة فلسفة الدين وهي نوع من الفلسفة تعتمد على العقل في بحث المقدسات والمعتقدات والظواهر الدينية وتحليلها وتفسيرها في محاولة لشرح بواعث الدين في الروح والنفس والعقل، وكذلك البحث في نشأة المقدس وتجلياته في حياة الإنسان وصيرورته وتحولاته في المجتمعات البشرية، فظهور مصطلح "فلسفة الدين" في التداول الفكري الغربي أواخر القرن الثامن عشر، جاء ليحل محل مصطلح الإلهيات، وهو العلم الذي يحاول فيه أصحابه أن يحللوا منطقياً حجج وجود الإله أو الله الواحد عن طريق النقاش والمجادلة، ويستخدم هذا العلم عادة لإضفاء معقولية وعقلانية على العقائد الدينية باختلافها، فسابقاً كانت فلسفة الدين جزءاً من ما بعد الطبيعة عند القدماء، ثم استقلت عنها وكانت عند بعض أتباعها حرباً على الأديان وعند بعضهم الآخر تأييداً للعقائد الدينية وتدعيماً لتعاليمها، لكن طبيعة التغيرات التي طرأت على الفكر الغربي، وعلى إطاريه الاجتماعي والتاريخي منذ عصر النهضة (وبخاصة حركة الإصلاح الديني والنزعة الإنسانية في القرن الخامس عشر الميلادي) حتى عصر التنوير الأوربي (في القرن الثامن عشر الميلادي) الذي جعل العقل الإنساني معياراً في مختلف المعارف والفنون...،

اما فيما يتعلق بالتحديد الاصطلاحي لـ ((فلسفة الدين))، فلم يظهر إلا في بداية القرن التاسع عشر، حيث بدأ شيوعه واستخدامه للدلالة على مجال فلسفي مستقل ومنفصل، ويرجع الفضل في هذا الى حد كبير للفيلسوف الألماني هيجل في كتابه ((محاضرات في فلسفة الدين)) (المنشور سنة 1832 ومابعدها)، إذ ألقاها هيجل كمحاضرات على طلابه قبل ذلك عام 1821م، وعام 1824م، وعام 1827م، وعام 1831م، وهي سنة وفاته، وان كان هناك رأي أخر يرى ان أول من استخدم هذا المصطلح في القرن التاسع عشر الميلادي، هو برجر (Berger) عالم الاجتماع الديني الالماني، ولكونه متخصصا في علم الاجتماع الديني لذا لم يقدم فلسفة الدين بطريقة صحيحة بحسب قول بعض النقاد، لذا نميل الى كفة هيجل في عرض المصطلح...وهكذا تعاقبت النتاجات في ما بعد، إذ جاء الفيلسوف الألماني شيلنج ليبحث في فلسفة الدين في كتابه ((محاضرات في الوحي والأساطير)) سنة 1843م. وكتب جوان ستيوارت مل ثلاثة مقالات في الدين ونشرت بعد وفاته سنة 1874م وهكذا بدأت بحوث فلسفة الدين تأخذ طريقها وصولاً إلى القرن العشرين، حيث بدأ التدفق في الإنتاج الفلسفي حول الدين، سواء كنصوص فلسفية، أو كدراسات بحثية عن انتاج الفلاسفة، ففي عام 1901م أصدر هارالد هوفدينج الفيلسوف الدنماركي كتابا بعنوان (فلسفة الدين)، وكذلك وليام جيمس القى عدة محاضرات في 1901- 1902م ونشرت بعنوان(تنوعات الخبرة الدينية) وعمل على قراءة الخبرة الدينية من منظور نفسي وفلسفي في آن واحد. وهكذا استمر النتاج الفلسفي في حقل فلسفة الدين مع تنوع الموضوعات وتعدد اشكاليتها المعاصرة في مجالات متعددة حتى يومنا هذا، فالموضوعات ومسائل تكاد تستحدث بين الحين والآخر، فسؤال فلسفة الدين متطور دائما.

المحور الأول: مدخل إلى فلسفة الدين

المحاضرة الأولى: مفهوم فلسفة الدين

تعريف الدين لغة واصطلاحا :

1- الدين في اللغة:

ففي الإطار اللغوي جاء تعريف الدين في اللغة هو العادة، لأن الناس لا تعيش غالبا من دون دين، سواء كان دينا سماويا أم وضعيا، فالدين عادة إنسانية. في اللغة الانجليزية والفرنسية والألمانية، نجد أن اشتقاق كلمة الدين Religion وأصل اللفظة لاتيني، وهو موضع جدل، اذ اتفق لوشيوس لاكتانتوس واوغسطين على استخراج لفظة دين Relig من Religio، ويريدون فيه فكرة الربط: سواء الربط الواجب تجاه بعض الممارسات، أم الربط الجامع بين الناس، أم بين البشر والإلهة، ومن جهة ثانية يرى شيشرون ان لفظة (Religion) مشتقة من الفعل المركب ـ Relegere ـ الذي يعني إعادة الجمع او القطف، او من ـ Relier ـ بمعنى تحديد الرؤية بدقة. ويرى لاشليه أن كلمة Religio على نحو عام في اللاتينية هي الإحساس المصحوب بخوف وتأنيب ضمير بواجب ما تجاه الإلهة، لم يكن لدى القدماء سوى كلمة Religio المفردة دينا ما، الدين بوجه عام[1]، اذًا كلمة دين لا تخرج من حيث الاستعمال عن معنيين إما الحالة الذاتيةEate Subjectif التي تسمى التدين (Religiosite) أو تلك الحقيقة الموضوعية Fait Objectif التي يمكن الرجوع اليها في العادات الخارجية والمبادئ التي تدين بها امة من الأمم اعتقادا او عملاً، وهذا المعنى أكثر واغلب[2]. وهذا هو ما يخص الحقل اللغوي للدين او المعنى اللفظي لكلمة دين (Religion).

وينص هذا الرأي عند شيشرون على أن مفردة (Religio) مشتقة من الفعل (Religere) المركب من قطعين :الأول (Re) الذي يعني(الإعادة والتكرار) عند إضافته إلى أحد الأفعال، والثاني من الفعل (Leigere) الذي يعنى(قطب أو جمع)، وعند ربط هذين المقطعين يصبح المعنى (إعادة الجمع أو إعادة القطب)، وورد الفعل المركب بمعنى (المتابعة بدقة)، إذ ينسب هذا الفعل إلى السلوك الداخلي عند الإنسان، فهو يعني العودة إلى عمليات التفكير والتبرير والاختلاء والانكباب بدقة، والتنبه على إتمام بعض الأفعال، وبعد مدة من الزمن امتد معنى مفردة (Religio) من المعنى الذاتي القائم على السلوك الداخلي للإنسان الفرد، إلى المعنى الموضوعي المعبر عن الطقوس والواجبات والشعائر بذاتها فالدين من منظوره هو ما يجب إعادة قراءته بتمعن .اشتق **شيشرون** (cicéron)في كتاب " طبيعة الآلهة كلمة (religio) من الفعل اللاتيني (relegere) الذي يعني "إعادة القراءة (relire) " وليس "اجتمع قواه الذهنية وركزها (recueillir) " كما يردد كثيرا منذ بينفينست، يميز شيشرون أولا بين (religio) والخرافة (superstitio)، ولو أن اللغة اللاتينية بما في ذلك لغة شيشرون غالبا ما تربط بين (religio) والخرافة، لكن التمييز بينهما في الواقع أمر ممكن[3] .

وينص - رأي ترتوليان ولاكتانتيوس وأوغسطين: والذي لا يختلف عن رأي شيشرون على أن مفردة (Religio) - مشتقه من الفعل اللاتيني(Religare) ، المركب هو أيضا من مقطعين :الأول (Re) الذي يحمل مفهوم الإعادة، ومن الفعل (Ligare) الذي

---

1. لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، ج3، ترجمة: خليل احمد خليل، عويدات، بيروت – باريس، ط1، ص1203-1204.

2-Wolfson, Harry Austryn, Studies in the History of Philosophy and Religion, vol 1, Cambridge, Harvard university press, 1973, p420.

3-جون غروندان: فلسفة الدين، ترجمة عبد الله المتوكل، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، المملكة المغربية، الرباط، بيروت، ط1، 2017، ص 85-87.

يأتي بمعنى (ربط)، وبجمع المقطعين تصبح الكلمة بمعنى (إعادة الربط)، ولاسيما الربط بين البشر والإله(أوالإلهة)، ومن ثم تعلق البشر بالإله له وخضوعه له. وبغض النظر عن الرأيين السابقين أصبحت كلمة (Religio) اللاتينية تعبر عن معنى الإحساس المصاحب بخوف وتأنيب ضمير تجاه الإله (أو الآلهة). [1]

المفهوم اللغوي للدين في اللغة العربية:

عرّف الرازي الدين لغوياً، فقال: «الدِّينُ بالكسر: العادة والشأن. ودَانَهُ يدينه دِيناً بالكسر: أذلّه، واستعبده، فَدَانَ، وفي الحديث: «الكيِّس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت»، والدِّينُ أيضاً: الجزاء والمكافأة، يقال: دَانَ يدينه دِيناً؛ أي: جازاه، يقال: «كما تُدِينُ تُدَانُ»، أي: كما تُجازي تُجازى بفعلك، وبحسب ما عملت. وقوله تعالى: {أَإِنَّا لَمَدِينُونَ} [الصَّافات: 53]؛ أي: لمجزيون محاسبون. ومنه: الدَّيَّانُ في صفة الله تعالى. والمَدِينُ: العبد، والمَدِينةُ: الأمَة، كأنهما أذلهما العمل، ودَانَهُ ملكه، وقيل: منه سمّي المصر مَدِينةً. والدِّينُ أيضاً: الطاعة، تقول: دَانَ له يدين دِيناً؛ أي: أطاعه. ومنه: الدِّينُ. والجمع: الأَدْيَانُ. ويقال: دَانَ بكذا دِيَانَةً، فهو دَيِّن، وتَدَيَّنَ به، فهو مُتَدَيِّنٌ، ودَيَّنَهُ تَدْييناً: وكله إلى دينه[2]

أما القاموس المحيط للفيروز آبادي فيعرف الدين بأنه ما له أجل كالدينة بالكسر وما لا أجل له فقرض والموت وكل ما ليس حاضراج: أدين وديون. ودنته بالكسر وأدنته: أعطيته إلى أجل وأقرضته. ودان هو: أخذه. ورجل دائن ومدين ومديون ومدان وتشدد داله: عليه دين أو كثير. وأدان وادان واستدان وتدين: أخذ دينا. ورجل مديان: يقرض كثيرا ويستقرض كثيرا ضد وكذا امرأة جمعهما: مداايين. وداينته: أقرضته وأقرضني. والدين بالكسر: الجزاء وقد دنته بالكسر دينا ويكسر والإسلام وقد دنت به بالكسر والعادة والعبادة.[3]

الدين، في اللغة، هو العادة، وربّما اعتُبر الدين عادة؛ لأنّ الناس لا يعيشون غالباً دون دين، سواء أكان سماوياً أم وضعياً؛ فالدين عادة إنسانية. والدين شأن وحال، ربّما، لأنّ الدين شأن إنسانيّ محض، وحالة إنسانية بحتة، فالدين نظام اجتماعي. الحيوان بلا دين؛ لأنّه ليس لديه هذا النظام. والدين بوجه عام سواء في اللغة العربية او في اللغات الاخرى من دان أي خضع وذل ومنها دان بكذا فهي ديانة وهو دينه، وتديّن به أي أصبح متديناً. والكلمة إذا أطلقت يُراد بها: ما يتدين به البشر، ويدين به من اعتقاد وسلوك. وبمعنى آخر هي طاعة المرء والتزامه بما يعتنقه من فكر ومبادئ.

2- التعريف الاصطلاحي للدين:

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

الدين وضع إلهي يدعو أصحاب العقول إلى قبول ما هو عند الرسول، كذا عبر ابن الكمال، وعبارة غيره :وضع إلهي سائق لذوي العقول باختيارهم المحمود الى الخير بالذات. وقال الحرالي :دين الله المرضي الذي لا لبس فيه ولا حجاب عليه ولا عوج له هو اطلاعه تعالى عبده على فيوميته الظاهرة بكل باد وفي كل باد وعلى كل باد وأظهر من كل باد وعظمته الخفية التي لا يشير إليها اسم ولا يحوزها رسم وهي مداد كل مداد[4].

وعرفه جميل صليبا بان "الدين مؤسسة اجتماعية تضم أفرادا يتحلون بالصفات الآتية:

1-إحسان على الحيدري، فلسفة الدين في الفكر الغربي، كلية الآداب جامعة بغداد، دار الرافدين للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2013، ص25-27.

2-نقلا عن: د. محمد عثمان الخشت: مدخل إلى فلسفة الدين، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2001، ص11.

3-الفيروز آبادي: القاموس المحيط، الجزء الرابع، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1980، ص221

4-محمد عثمان الخشت: مدخل إلى فلسفة الدين، ص14.

أ- قبولهم بعض الأحكام المشتركة وقيامهم ببعض الشعائر.

ب-إيمانهم بقيم مطلقة وحرصهم على توكيد هذا الإيمان وحفظه.

ت-عتقادهم أن الإنسان متصل بقوة روحية أعلى منه، مفارقة لهذا العالم أو سارية فيه، كثيرة أو موحدة ".[1]

فالدين بشكل عام هو جملة من الإدراكات والاعتقادات والأفعال الحاصلة للنفس من جراء حبها لله وعبادتها إياه وطاعتها لأوامره. أو الايمان بالقيم المطلقة والعمل بها كالإيمان بالعلم والتقدم). [2]

ويقدم لالاند ثلاثة تعريفات في معجمه الفلسفي- :

- مؤسسة اجتماعيه متميزة بوجود إيلاف من الأفراد المتحدين :1- بأداء بعض العبادات المنتظمة وباعتماد بعض الصيغ،
- بالاعتقاد في قيمة مطلقة، لا يمكن وضع شيء آخر في- كفة ميزانها، وهو اعتقاد تهدف الجماعة إلى حفظه،
- بتنسيب الفرد الى قوة روحية أرفع- من الإنسان، وهذه ينظر إليها إما كقوة منتشرة وإما كثيرة وإما وحيدة، هي الله.
- نسق فردي لمشاعر واعتقادات وأفعال مألوفة موضوعها الله .فالدين هو تحديد المطالبة بوجهة نظر الشعور والإيمان إلى جانب وجهة نظر العلم.
- الاحترام الضميري لقاعده، لعباده، لشعور "دين كلام الشرف"، إن هذا المعنى الذي قد يكون الأكثر قدما كان في الماضي أكثر تداولا مما هو عليه اليوم [3]

ويعرفه جان غروندان بأنه عبادة قائمة على الإعتقاد، ويركز على المقاربة الوظيفية والماهوية للدين، ومن وضائفه التي ذكرها أنه يفيد في تفسير الظواهر الطبيعية، وشرح الإلزام الأخلاقي، كما يوظف أحيانا في تبرير نظام اجتماعي أو سياسي معين.[4]

وإذا ما انتقلنا من هذه الكلمات العامة إلى معانى محددة أعطاها بعض الفلاسفة للدين فنجد أن اميل دوركايم اعتبر أن "الدين مؤسسة اجتماعية قوامها التفريق بين المقدس وغير المقدس، ولها جانبان أحدهما روحى مؤلف من العقائد والمشاعر الوجدانية، والآخر مادى مؤلف من الطقوس والعادات".[5]

وبالطبع فإن التعريف الذي قدمه دوركايم هنا يتسق مع منظوره الاجتماعي للدين، فهو في واقع الأمر تعريف للدين من خلال التحليل الاجتماعي والفكري للمؤمنين والتمييز بين المقدس وغير المقدس، والتمييز بين الروحي والمادي في العقيدة ممارسة الشعائر. أما التعريف الذي يقدمه لنا وايتهد فيقول: إن الدين عيان لشيء يقوم فيما وراء المجرى العابر للأشياء المباشرة، أو خلف هذا المجرى، أو في باطنه؛ شيء حقيقى 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

1-جميل صليبا، المعجم الفلسفى، المجلد الأول، دار الكتاب اللبنانى ببيروت، 1978م، مادة "ألدين"، ص572-573.

2- مصطفى النشار، مدخل جديد الى فلسفة الدين، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط 4، 2015، ص19.

3-لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب خليل احمد خليل، المجلد الاول، منشورات عويدات، بيروت، ط2، 2001م، ص 1204.

4-جون غروندان: فلسفة الدين، ص40.

5-جميل صليبا، المعجم الفلسفى، المجلد الأول، ص573.

يند عن كل فهم؛ شيء يعد امتلاكه بمثابة الخير الأقصى ولكنه في الآن نفسه عصى بعيد المنال، شيء هو المثل الأعلى النهائي ولكنه في الوقت نفسه مطلب لا رجاء فيه"[1].

ويغلب على هذا التعريف بالطبع المنحى الصوفي إذ إنه نابع عن خبرة صاحبه الدينية الخاصة، وربما يتفق ولتر ستيس مع وايتهد في هذا التعريف الحدسي الصوفي للدين إذ إنّه يعلق عليه قائلا بأن "الدين هو تعطش النفس إلى المستحيل؛ إلى ما هو بعيد المنال، إلى ما يفوق التصور.. وإنّ الدين ينشد اللامتناهي؛ واللامتناهي بحكم تعريفه مستحيل أو بعيد المنال فهو إذن بحكم تعريفه ما لا سبيل إلى بلوغه أبدا.. والدين أيضا ينشد النور ولكنه النور الذي لا يمكن العثور عليه في أي مكان، أو في أي زمان. إنه ليس موجودا في أي مكان أو هو النور الذي لا وجود له أصلا في عالم المكان.. إن الدين هو النزوع إلى قطع العلائق مع الكينونة والوجود معا أو هو الرغبة في التحرر تماما من أغلال الكينونة.. إن الدين هو هذا النهم الذي هيهات لأي وجود ماضيا كان أم حاضرا أم مستقبلا، بل هيهات لأي وجود فعلى أو لأي وجود ممكن في هذا العالم أو في أي عالم آخر على الأرض أو فوق السحب والنجوم ماديا كان أو نفسيا أم روحيا، هيهات له أن يشبعه.."[2]

أما علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا فيحددون الدين على أنه مجموعة من الأفكار المجردة، والقيم أو التجارب القادمة من رحم الثقافة. على سبيل المثال، جوهر الدين لا يشير إلى الاعتقاد في "الله" أو متعال مطلق: بل يعرف جوهره بأنه "بنية أو ثقافة مباشرة أو بنية لغوية للحياة بشكل كامل، والاعتقاد بأنه، مثل لغة، يسمح بوصف الواقع، وصياغة واختبار المعتقدات والمشاعر والأحاسيس الحميمة". وبموجب هذا التعريف، بهذا المعنى، الدين هو رؤية لا غنى عنها في العالم تحكم الأفكار الشخصية والأعمال. ويعدّ غيريتز " (Geertz) من كبار المفكّرين النظريّين المعاصرين في ميدان الأنثروبولوجيا الدينيّة. ويرى أنّ الدين هو: "نسق من الرموز يستهدف خلق أمزجة ودوافع تتّسم بالقوّة والشمول والاستمرار في قلوب الناس، وذلك عن طريق صياغة تصوّرات لنظام عام للوجود، وإلباس تلك التصوّرات هالة من الصدق الواقعي، حيث تبدو تلك الأمزجة والدوافع واقعيّة تماماً[3]. وإذا انتقلنا من هذه التعريفات العامة والفلسفية والأنثروبولوجية إلى المنظور الإسلامي لتعريف الدين فإن الدين عند فلاسفتنا القدامى يطلق "على وضع إلهي يسوق ذوى العقول إلى الخير" [4].

وهذا المعنى الذي أشار إليه تحديدا أبو البقاء في كتابه "الكليات" حينما قال في معرض تعريفه للدين أنه "عبارة عن وضع إلهي لذوى العقول باختيارهم المحمود إلى الخير بالذات قلبيا كان أو قالبيا كالاعتقاد والعلم والصلاة. وقد يتجوز فيه فيطلق على الأصول خاصة فيكون بمعنى الملة، وعليه قوله تعالى: ﴿دِيناً قِيَماً مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ﴾ (سورة الأنعام– آية 161)، وقد يتجوز فيه أيضا فيطلق على الفروع خاصة، وعليه ﴿ذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ﴾ (البينة– آية 5)، أي: الملة القيمة يعنى فروع هذه

1–نقلا عن وولتر سيتس: الزمن والأزل–مقال في فلسفة الدين، ترجمة د. زكريا إبرهيم، منشورات مكتبة الأسرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2013م، ص37.

2– وولتر سيتس: الزمن والأزل–مقال في فلسفة الدين، ، ص39–40.

3–شارلوت سميور–سميث: موسوعة علم الإنسان .مجموعة من أساتذة علم الاجتماع بإشراف محمد الجوهري. (ط.2). القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2009، ص122.

4–جميل صليبا، المعجم الفلسفى، المجلد الأول، ص572.

الأصول. والدين منسوب إلى الله تعالى. والملة إلى الرسول، والمذهب إلى المجتهد، والملة اسم ما شرعه الله لعبادة على لسان نبيه ليتوصلوا به إلى أجل ثوابه، والدين مثلها، لكن الملة تقال باعتبار الدعاء إليه، والدين باعتبار الطاعة والانقياد إليه" [1]

وفى السياق نفسه يتحدث الجرجاني في تعريفه للدين حيث يقول "إنه وضع إلهي يدعو أصحاب العقول إلى ما هو عند الرسول صلى الله عليه وسلم. الدين والملة متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار؛ فإن الشريعة من حيث أنها تطاع تسمى دينا، ومن حيث إنها تجمع تسمى ملة. ومن حيث إنها يرجع إليها تسمى مذهبا، وقيل الفرق بين الدين والملة، والمذهب أن الدين منسوب إلى الله تعالى، والملة منسوبة إلى الرسول، والمذهب منسوب إلى المجتهد". [2]

وعود إلى بدء فإن تعريف الدين عموما من زاوية فلسفية في المعجم الفلسفي هو "أن الدين يعبر عن المطلق في إطلاقه وعن المحدد في محدوديته وعن العلاقة بينهما. ولهذا يتصف أي دين بما يأتي:

أ-ممارسة شعائر وطقوس معينة.

ب-الاعتقاد في قيمة مطلقة لا تعدلها أي قيمة أخرى.

ج-ارتباط الفرد بقوة روحية عليا وقد تكون هذه القوة متكثرة أو أحادية.[3]

والناحية الاخلاقية نقف مع عمانؤيل كانط وتعريفه الدين بأنه: هو معرفة الواجبات كلها بوصفها أوامر إلهية[4]، وفي هذا التعريف نجد أن الواجبات الأخلاقية إذا التُزِمَ بها بدافع صدورها عن إله، فإنها تصير إلزاماً دينياً؛ ومن ثَم 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.[5] وهذا طابع اخلاقي في تعريفه للدين.

ومن الناحية الوجودية نقف عند بول تيلِتش وتعريفه للدين الذي يُمثل جوهر اطروحتهِ في فلسفة الدين فهو يُعرف الدين كالآتي: ((الدين هو توجه الروح نحو المعنى اللا مشروط))[6]، فالدين المحصلة الكلية لكل الأفعال الروحية الموجهة نحو الاستحواذ على الكنه اللا مشروط للمعنى من خلال تحقق وحدة المعنى[7]، فللدين علاقة بالاهتمامات البشرية النهائية، وهو الأساس لمجمل القرار، أو بُعد العمق الذي يشكل اتجاهات حياتنا[8]، وفي ما بعد سنفصله أكثر. ومن هذه التعاريف نستطيع القول ان الدين علاقة عقيدية بين الانسان والمقدس عنوانها التوجه او الضمير او الشعور او الاخلاق، والدين بجنبتيه النظري والعملي لا يخلو من معتقدات وطقوس وممارسات...الخ، وهو يمثل أرضية ومساحة اشتغال لفلسفة الدين بوصفها محاكمة عقلية للدين يشارك فيها المؤمن والملحد، بل تنفى عناوين الوصف فيها فالكل سواء في فلسفة الدين، فهو حقلٌ عنوانه البحث المعمق والسؤال المستمر والاجابة المكثفة، باحة رائدها العقل بامتياز.

1-أبو البقاء: الكليات، تحقيق د. عدنان درويش ومحمد المصرى، الجزء الثالث، وزارة الثقافة والإرشاد القومى، دمشق، 1982م، ص327-329.

2-الجرجانى، التعريفات، دار الكتب العلمية ببيروت، 1983م، ص105-106.

3-يوسف كرم ومراد وهبة: المعجم الفلسفى، دار الثقافة الجديدة بالقاهرة 1979م، ص299.

4-يُنظر كانط، إيمانويل: الدين في حدود مجرد العقل، ترجمة فتحي المسكيني، دار جداول للنشر والتوزيع، بيروت . لبنان، ط1، 2012م، ص176-177.

5-الخُشت، محمد عثمان: تطور الأديان (قصة البحث عن الإله)، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط1، 2010م، ص 23.

6-تيليش، بول: الدين.. ماهو ؟، ترجمة وتعليق مجاهد عبد المنعم مجاهد، مكتبة دار الكلمة ـ القاهرة، ط1، 2004م، ص75.

7-نفسه، ص76.

8-بشروئي، سهيل ومسعودي، مرداد: تراثنا الروحي من بدايات التاريخ إلى الأديان المعاصرة، ترجمة محمد غنيم، دار الساقي، بيروت ـ لبنان، ط1، 2012م، ص39-44، ص 21-20

أما هيجل فيرى أن " الدين هو الروح واعيا جوهره..، هو ارتفاع الروح من المتناهي الى اللامتناهي ."وهكذا فإن مفهوم الدين عند هيجل يتحدد باختصار على أنه بحث المتناهي عن اللامتناهي، بحث الإنسان عن المطلق، ولقد أودعت الإنسانية فيما يعتقد هيجل أفكارها التي كونتها عن هذا الموضوع في الأديان بالإضافة إلى آرائها عن موقف الروح الإنساني من الألوهية والخلود.[1]

وتعريف وليم جيمس في كتابه :"The Varieties of Religous Experience" فالدين الذي أعنيه هنا، 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 يعتبره إلهيا[2].

أما سبنسر فقد عرف الدين على النحو الآتي "الدين هو الاعتراف بأن جميع الأشياء الموجودة، ليست سوى تجليات لقوة تجاوز معرفتنا [3].الدين هو كل ما يتجاوز حدود المعارف الانسانية ويقع في نطاق السر والمجهول، فهو التفكير في كل ما يتأبى على العقل العلمي والتفكير الواضح. يقول هربرت سبنسر: " إن الاديان على قدر اختلافها في عقائدها المعلنة، تتفق ضمنيا في ايمانها بان وجود الكون هو سر يتطلب التفسير" " هو الاعتقاد بالحضور الفائق لشيء غامض وعصي على الفهم". ويعرفه الفيلسوف الألماني «ماكس مولربقوله» :إن الدين هو كدح من أجل تصور ما لا يمكن تصوره، وقول ما لا يمكن التعبير عنه، إنه توق إلى اللانهائي. وأما " شلايرماخر f.schleirmacher " لاهوتي الأديان، فيقول» :إن الدين هو شعور باللانهائي واختبار له. وإن الخيال الفردي هو الذي يسير بفكرة الله إما نحو المفارقة والتوحيد، أو نحو نوع غير مشخص للألوهة يتسم بوحدة الوجود.»[4]

يشير فيلسوف الدين جون هيغ إلى أن هناك عدداً من التعريفات المختلفة للدين: منها ما هو ظاهراتي يحاول عرض ما هو مشترك بين أشكال الأديان المعروفة، مثل: «الدين اعتراف بشري بوجود قوة فوق بشرية مسيطرة، هي الإله أو الآلهة الذين يستحقون الطاعة والعبادة (Oxford Dictionary Concise)، ومنها ما هو تأويلي، وسيكولوجي مثل «الدين عبارة عن احساسات وأعمال وتجارب البشر في العزلة حين يشعرون بالارتباط بشيء يعتبرونه إلها». [5]

كما يرى مراد وهبه أيضا أن الدين مرادف للملة، مستندا إلى قول الفارابي في كتاب-الملة: (الدين والملة يكادان يكونان اسمين مترادفين (وإذا كان محمد عثمان الخشت يوافق هذا الرأي مستندا إلى قول الرازي في (مختار الصحاح) الملة :الدين والشريعة) إلى أنه يرى أنهما يختلفان حسب السياق وطريقة الاستعمال ووجهة النظر التي ننظر منها إلى كل منهما، ويوضح جميل صليبا الفرق بين الدين والملة والمذهب بوضوح تام فيقول:(إن الشريعة من حيث هي مطاعة تسمى دينا، ومن حيث إنها جامعة تسمى ملة، ومن حيث إنها يرجع إليها تسمى مذهبا .وقيل في الفرق بين الدين والملة، والمذهب، أن الدين منسوب إلى

الله تعالى، والملة منسوبه إلى الرسول، والمذهب منسوب إلى المجتهد .وكثيرا ما تستعمل هذه الألفاظ بعضها مكان بعض .ولهذا قيل إنها متحدة بالذات ومتغايرة بالاعتبار .ويطلق لفظ الدين أيضا على الشريعة، وهي السنة، أي ما شرعه الله لعباده من السنن والأحكام). [6]

1-محمد عثمان الخشت: مدخل إلى فلسفة الدين، ص18.

2-فراس السواح: دين الإنسان بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني، دار علاء الدين للنشر والتوزيع، ط4، 2002، دمشق، ص22-23.

3-John Hick: Philosophy of Religion, Prentice Hall, International, Inc, fourth edition,1990, p2.

4-فراس السواح: دين الإنسان بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني، ص23-24.

5-جون هيغ، فلسفة الدين، ترجمة طارق عسيلي، دار العارف الحكمية، بيروت، 2010، ص 3.

6-علي غيضان السيد، فلسفة الدين: (المصطلح من الإرهاصات إلى التكوين العلمي الراهن)، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ط 1، بيروت، 2019، ص26-276 .

3- تعريف فلسفة الدين:

في نهاية القرن الثامن عشر، ظهر مصطلح "فلسفة الدين"، وهي نوع من الفلسفة تعتمد العقلَ في بحث وتحليل المقدسات والمعتقدات والظواهر الدينية وتفسيرها. ولا تتوخّى الدفاعَ عن هذه المعتقدات وتبريرها، مثلما يفعل اللاهوتيون والمتكلمون، وإنّما تهتم بشرح وبيان بواعث الدين ومنابعه في الروح والنفس والعقل، ونشأةِ المقدس وتجلياته في حياة الإنسان، وصيرورته وتحولاته في المجتمعات البشرية. وبكلمة موجزة؛ فلسفة الدين هي التفكير الفلسفي في كل ما يتصل بالدين شرحاً وتفسيراً وبياناً وتحليلاً، من دون أن تتكفّل التسويغ أو التبرير أو الدفاع أو التبشير. و"تتناول فلسفة الدين أسئلة تتعلق بإمكان معرفة وجود الله، ومعرفة صفاته، وكيفية تحديد العلاقة بين الله والعالم، وكيفية فهم طبيعة الله (ماهيته)، والعلاقة بين وجوده وماهيته. كذلك تتناول فلسفة الدين أسئلة تتعلق بطبيعة الدين نفسه، وطبيعة اللغة الدينية. بالإضافة إلى أسئلة تتعلق بمعنى العبادة الدينية، ودور الإيمان فيها، وعلاقة الإيمان بالعقل.[1]

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

فيلسوف الدين باحث يتحرّى الحقيقة، كما هو الباحث في أي حقل من حقول الفلسفة. ربما يكون فيلسوف الدين مؤمناً، مثل إيمانويل كانت، وكيركغورد، وبلانتنغا... وربما يكون ملحداً، أو لا أدرياً. يقول جون هيك: "فلسفة الدين ليست وسيلة لتعليم الدين، وفي الحقيقة لا ضرورة لتناولها من منطلق ديني. من لا يؤمن بوجود الله، ومن لا يملك أي رأي حول وجوده من عدمه، ومن يؤمن بوجوده، جميعهم يستطيعون أن يتفلسفوا في الدين، وهو ما يحدث الآن بالفعل. إذن؛ فلسفة الدين ليست من فروع الإلهيات، أي التدوين الممنهج للعقائد الدينية، بل هي من فروع الفلسفة. تتكفل فلسفة الدين بدراسة المصطلحات والأنظمة العقائدية، وممارسات من قبيل: العبادة، والتأمّل، والمراقبة التي تبتني هذه الأنظمة العقائدية عليها، ومنبثقة منها. [3]

فلسفة الدين بوصفها فلسفة فإنها تستند إلى المنهج العقلي، ورغم تعدد المناهج في البحث الفلسفي، إلا أنّ منهج التحليل اللغوي "المنهج التحليلي" هو الأكثر تداولاً. ذلك "أنّ الأثر الذي تركته الفلسفة الوضعية، ومن بعدها فلسفة فتجنشتين التحليلية على الفلسفة الأنجلو . أميركية، بعامة، انسحب بطبيعة الحال على فلسفة الدين. إنّ هذا واضح من كون جزء كبير من الأدبيات المتعلقة بفلسفة الدين تطغى عليها أسئلة تدور حول مشكلة المعنى في الدين، وطبيعة اللغة الدينية، و(منطق) الخطاب الديني، وغير ذلك من الأسئلة ذات الطابع السيمانطيقي والميتا . لغوي والمفهومي[4]"

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

2-مصطفى النشار، مدخل جديد إلى فلسفة الدين، ص54.

3-جون هيك، فلسفة الدين، ترجمة: طارق عسيلي، بيروت: دار المعارف الحكمية، 2010، ص 33 .

4-عادل ضاهر، الفلسفة والمسألة الدينية، دار نلسن، بيروت، 2008، ص 14.

وحسب موسوعة روتليد الفلسفية المختصرة :The Shorter Routledge Encyclopedia of Philosophy - فلسفة الدين هي التأمل الفلسفي في الدين ."وترى هذه الموسوعة وهي بصدد تعريفها أن (فلسفة الدين) قديمة قدم الفلسفة ذاتها، وأنها جزء أصيل من الفلسفة الغربية في كل عصورها، وقد شهدت تطورا عظيما في النصف الأخير من القرن العشرين، وبرز لها مجموعة من فلاسفة الدين تخصصوا في بحث الموضوعات الدينية بحثا فلسفيا .كا ترى أنها تنقسم في بعض الأحيان إلى قسمين :فلسفة خاصة بالدين– وفلسفة اللاهوت، وقد عكس هذا التقسيم نوعا من عدم الارتياح بين الفلاسفة، وخاصة في الفترة السابقة على الفلسفة التحليلية .وخلالها رأى الفلاسفة أن التفكير الفلسفي في الدين يلقى استحسانا إذا عمل على استخلاص التوحيد من كافة الأديان، لذلك اعتبره البعض لاهوتا لا فلسفة ولذلك أصبح الفلاسفة المعاصرين لا يترددون في دراسة أي جانب من جوانب

الأديان، بما فيها المذاهب والممارسات الخاصة بالأديان الفردية أي أنها لم تقتصر على تلك المذاهب والممارسات ذات الاهتمامات الفلسفية العامة. [1]

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

إذًا فلسفة الدين بحث فلسفي في موضوعات صفتها دينية، ويتسم البحث فيها بالعمق وحرية الطرح بالنسبة للباحث فيها، فهو يشرح ويؤوّل ويفسر لا بدافع عقدي بل بعنوان فلسفي معياره العقل، وفلسفة الدين ليست جزءًا من التعاليم الدينية، ولا ينبغي لها أن تعالج من وجهة نظر دينية. لان الملحد والمشكّك والمؤمن جميعهم يستطيعون التفلسف حول الدين. وقدم مجموعة من الباحثين تعريفات لفلسفة الدين وبعض القضايا التي تتناولها من بينها، ما يأتي:

جون هيك: «فلسفة الدين ليست وسيلة لتعليم الدين، وفي الحقيقة لا ضرر لتناولها من منطق ديني. من لا يؤمن بوجود الله، ومن لا يملك رأي حول وجوده من عدمه، ومن يؤمن بوجوده، جميعهم يستطيعون أن يتفلسفوا في الدين. وهو ما يحدث الآن بالفعل. إذًا فلسفة الدين ليست من فروع الإلهيات، أي التدوين الممنهج للعقائد الدينية، بل هي من فروع الفلسفة. تتكفل

1–علي غيضان السيد، فلسفة الدين، ص57.

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

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

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

فلسفة الدين بدراسة المصطلحات والأنظمة العقائدية، وممارسات من قبيل: العبادة، والتأمل، والمراقبة، التي تبتني هذه الأنظمة العقائدية عليها، ومنبثقة منها»[1].

جان غروندان: «تفكير في الحديث الديني، في دلالته وعلله، دون تجاهل المعنى المزدوج الذي تحمله عبارة فلسفة الدين»[2].

عثمان الخشت: «هي التفسير العقلاني لتكوين وبنية الدين عبر الفحص الحر للأديان، والكشف عن طبيعة الدين من حيث هو دين، أي عن الدين بشكل عام من حيث هو منظومة متماسكة من المعتقدات والممارسات المتعلقة بأمور مقدسة، ومن حيث هو نمط للتفكير في قضايا الوجود، وامتحان العقائد والتصورات الدينية للألوهية والكون والإنسان، وتحديد طبيعة العلاقة بين كل مستوى من مستويات الوجود، والبحث في الطبيعة الكلية للقيم والنظم والممارسات الدينية، ونمط تطور الفكر الديني في التاريخ، وتحديد العلاقة بين التفكير الديني وأنماط التفكير الديني الأخرى، وبغرض الوصول لتفسير كلي للدين، يكشف عن منابعه في العقل والنفس والطبيعة، وأسسه التي يقوم عليها، وطبيعة تصوره للعلاقة بين المتناهي واللامتناهي، والمنطق الذي يحكم نشأته وتطوره واضمحلاله»[3].

عادل ظاهر: «تتناول فلسفة الدين أسئلة تتعلق بإمكان معرفة وجود الله ومعرفة صفاته وكيفية تحديد العلاقة بين الله والعالم وكيفية فهم طبيعة الله (ماهيته) والعلاقة بين وجوده وماهيته. كذلك تتناول فلسفة الدين أسئلة تتعلق بطبيعة الدين نفسه وطبيعة اللغة الدينية بالإضافة إلى أسئلة تتعلق بمعنى العبادة الدينية ودور الإيمان فيها وعلاقة الأخير بالعقل[4]

علي أكبر رشاد: «التحقيق العقلاني الفَونَصِّي (النص المقدس) في حقيقة الدين وكيفيته وسببيته، ومقولاته وتعاليمه الأساسية، أو البحث الفلسفي في الدين وفي شأن الدين». [5]

مصطفى مليكان: «فرع من الفلسفة يقوم بتأملات عقلية حول حقيقة الدين والظواهر الدينية»[6].

محمد تقي الجعفري: فلسفة الدين هي تحليل عقلاني للدين بدون قصد الدفاع عنه أو مواجهته، وإن كانت –نهاية– نتيجة هذا التحليل العقلاني تؤدي إلى نفع الدين أو ضرره". [7]

مصطفى النشار: "فلسفة الدين هي ذلك الفرع من الفلسفة المعني بدراسة وتحليل طبيعة المعرفة الدينية وما تنطوي عليه المعتقدات الدينية ونوع الأدلة والبراهين التي تستند إليها تلك المعرفة، وتحاول تحليل التجارب الإيمانية والبحث في منابعها وتجلياتها وأحوالها".[8]

كما جاء في الموسوعة الفلسفية العربية أن فلسفة الدين تعنى «بدراسة ما تنطوي عليه المعتقدات الدينية من مسائل عقلية تنشأ من تطبيق نظرية المعرفة على الدين ومن محاولة تبرير هذه المعتقدات تبريرا عقليا. وعليه تعالج فلسفة الدين من قضايا

1–Hick, John H., Philosophy of Religion, Fourth Edition PRENTICE HALL, Inc. Englewood Cliffs, New Jersey, 4th ed, 1990, p1.

2–جان غروندان، فلسفة الدين، ص30.

3–محمد عثمان الخشت: مدخل إلى فلسفة الدين، ص35.

4–فلسفة الدين في الموسوعة الفلسفية العربية، عادل ضاهر، رئيس التحرير: د. معن زيادة، معهد الإنماء العربي، ط: 1، 1998، ص1000.

5–فلسفة الدين، علي أكبر رشاد، تعريب موسى ظاهر، مركز الغدير – بيروت، ط:1، 2011م، ص33.

6–فلسفة الدين، تمهيد لدراسة فلسفة الدين، إعداد وتحرير: عبد الجبار الرفاعي، دار التنوير ومركز دراسات فلسفة الدين بغداد، ط:1، 2014، ص

7–فلسفة دين، محمد تقي جعفري، مؤسسه فرهنكى انديشه، 1375هـ، ج1، ص75. نقلا عن: دراسات في الفكر الديني، فلسفة الدين والكلام الجديد، محمد شقير، دار الهادي، ط1، 2008، ص66.

8–مصطفى النشار، مدخل جديد الى فلسفة الدين، ص55.

يمكن التحقق من صدقها على نحو ما يمكن التحقق من صدق القضايا العلمية، أم أن الدين مجموعة من التعبيرات التي تختلف عن القضايا العلمية؟ ما الأدلة والبينات التي تستند إليها المعتقدات الدينية الرئيسية مثل الاعتقاد بوجود الله وبخلود الروح؟". [1]

ويتضح من التعريفات السابقة؛ باعتبارها ترجع إلى مجالات تداولية متعددة، أنها تشترك في كون فلسفة الدين تفكير فلسفي حول المقولات أو القضايا الدينية بهدف تعميق فهم الدين، وبرهنة الإيمان، وإخضاع المفاهيم الدينية للنقد العقلاني، كما أنها لا تقصد الوعظ أو التبشير أو الدفاع عن الآراء اللاهوتية أو الكلامية.

وعلى هذا الأساس يمكن التمييز بينها وبين علم اللاهوت على طريقة رجال الدين من اليهود والمسيحيين لأنه «يقضي بأن تتولى فئة مأذونة ذات سلطة مخصوصة من رجال الدين النظر في ذات الإله وصفاته وعلاقاته بالإنسان والعالم من أجل توضيح مضامينها ومقاصدها للفئات الأخرى لكي تأخذ بها من دون سواها؛ بينما فلسفة الدين لا تتوسل بسلطة المؤسسة الكهنوتية، وإنما بسلطة العقل، ولا تتفكر في ذات الإله، وإنما في ذات الإنسان في علاقته بالإله؛ وبفضل استبدال فلسفة الدين سلطة العقل مكان سلطة الكهنوت واستبدالها النظر الإنساني مكان النظر الإلهي، فإنها تكون عبارة عن ثمرة من ثمار التحرر الفكرية التي اتصف بها عصر الأنوار.

كما أنه يتعين التفريق بين «فلسفة الدين» وعلم الكلام على طريقة النظار المسلمين، إذا كان هؤلاء يتولون رد الشبه والاعتراضات التي يوردها الخصوم المبتدعون على العقيدة الإسلامية، مدافعين عن مقوماتها بما أوتوا من الأدلة العقلية الملتزمة بقواعد المناظرة؛ في حين فلسفة الدين لا تقصد الدفاع عن العقيدة ضد خصم معين، وإنما تجديد الفهم لمكوناتها ومقتضياتها في سياق المستجدات الفكرية، ولا تشتغل بالمسائل النظرية المجردة وإنما بالمسائل العلمية المشخصة؛ وبفضل استبدال فلسفة الدين تقرير العقيدة مكان تفهيمها على المقتضى الحديث واستبدالها الاشتغال بالمسائل العملية مكان الاشتغال بالمسائل المجردة، تكون عبارة عن ثمرة من ثمار حركة اليقظة الفكرية التي يشهدها العالم الإسلامي في عصرنا هذا».[2]

ويفهم من هذا الكلام أن فلسفة الدين تلتزم الحياد في ما يرتبط بالدفاع عن الدين من عدمه، إلا أنه لا يمنع أن يكون هناك جدل معرفي بين فلسفة الدين وبين علم اللاهوت وعلم الكلام، أو بينها وبين مختلف باقي العلوم الأخرى كعلم الاجتماع الديني، وعلم النفس الديني، وتاريخ الأديان المقارن، والانتربولوجيا الدينية.. بهدف الاستفادة منها من دون قبول نتائج هذه العلوم قبولا مطلقا إلا بعد فحصها وتمحصها واختبارها.

كما تتوسل بمختلف العلوم الحديثة مثل الجيولوجيا، والفيزياء، والفلك، وعلم الأحياء..، قصد فك ألغاز اللغة الدينية ودراسة هذه الظواهر ومقاربتها فلسفيا لإعطاء تفسير للإنسان والعالم، بالاتكاء على المنهج التحليل النقدي في سبر مسائل الدين ومقولاته. ومن هنا يتأكد أن الدارس الفلسفي للدين أو الناظر بعين العقل في الدين أو المتفكر حوله في هذا العصر ينبغي أن يحيط بالعلوم وفلسفتها، وأن يزيح الفروق والفواصل بينها، حتى تصبح في ذهنه عبارة عن لحمة أو وحدة متكاملة ينظمها رابط منهجي دقيق، الذي من شأنه أن يزودها بمقوم الحركية المعرفية التي تنتج الأفكار وتولد الإبداع والابتكار.

1–معن زيادة، الموسوعة الفلسفية العربية، ص660.

2–طه عبد الرحمن، مساهمة في النقد الاخلاقي للحداثة الغربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2000، ص224–225.

المحاضرة الثانية: أصل التدين

الدلالات اللغوية لمفهوم التدين:

التديّن مصدر خماسي للفعل المزيد تَدَيَّنَ. أصله الفعل المجرد دان بكذا: اتخذه دينا وتعبد به أي اعتنق واعتقد. وتديّنتفيد كذلك التشديد في أمر دينه وعقيدته – التمسك بالدين في القول والعمل. أما من حيث الدلالات الصرفية التي تشير إليها الصيغة الصرفية تَفَعَّلَ – تفَعُّل – تديَّن – تديُّن، فهي: المطاوعة – التكلف – الاتخاذ – التجنب – التكرار – الطلب – الصيرورة[1]. الدلالات المناسبة لصيغة التدين التي تعنينا في هذا المقام هي: دلالات المطاوعة واتخاذ الصيرورة وأحيانا أخرى التكلف والتصنع حينما يصبح التدين مظهر من مظاهر التباهي وقضاء الحاجات بطرق ملتوية. وحسب محمد مصطفى الزحيلي في «التديُّن مأخوذ من الدِّين، ومن معانيه اللغوية: الشرع والقانون والطريقة والمذهب والملة والعادة والتقليد، من دان به، أو دان بالشيء أي اتخذه ديناً ومذهباً، أي اعتقده، أو اعتاده، ودان بالإسلام ديناً أي تعبَّد به وتديَّن، فالتدين هو الطريقة أو المذهب الذي يسير عليه المرء نظرياً وعملياً، وهو المنهج الذي يتبعه في حياته، وفي علاقته من غيره، وفي عبادته لربه، وفي خضوعه لله تعالى والإسلام هو دين الله تعالى الذي يدعو إلى الاعتدال في جميع جوانب الحياة، أي الاعتدال في التدين عقيدة وشريعة، عبادة ونظاما، سلوكا وأخلاقا»[2].

أما عند صاحب كتاب «الدين والتدين: التشريع والنص والاجتماع» عبد الجواد ياسين فـ «النص الديني «الصحيح» يتضمن ما هو مطلق ثابت يمكن وصفه بأنه من «الدين في ذاته»، وما هو اجتماعي قابل للتغير لا يجوز إلحاقه بالدين في ذاته، أي لا يجوز القول بتأبيده، لأن طبيعته النسبية المتغيرة سوف تفرض ذاتها في أرض الواقع بقوة الاجتماع وقانون التطور. الأخلاق الكلّيّة وحدها في التشريع أو القانون المطلق في الدين. وحين يقوم النص بإنزالها تطبيقيا على الواقع متبنياّ خيارات اجتماعية فهو يعلن أن شقاّ من البنية الدينية اجتماعي، وبالتالي قابل للتطور. يمكن تسمية هذا الشق بـ «الاجتماع المنصوص «وإلحاقه مجازا بمفهوم التديّن، من حيث هو كحصيلة التديّن ناتج عن التفاعل بين الدين والاجتماع»[3].

وهكذا يتضح أن العلاقة وطيدة بين الدين والتدين، بحيث لا يمكن الفصل بينهما إلا منهجيا من أجل التمييز من ناحية بين الطابع المطلق والثابت والمقدس للنصوص الدينية المؤسسة لدين من الأديان. ومن ناحية أخرى، بين مختلف مظاهر التدين التي يتم إنتاجها وبلورتها في سياقات مختلفة وفقا لآليات التأويل والتفسير والفهم المتبعة وكذلك بناء على المستوى الثقافي والمعرفي والظروف الاجتماعية للأفراد والجماعات والمجتمعات.

المبحث الأول: نظريات حول نشأة الأديان

من المعروف لدينا في إن علم نشأة الدين هو علم حديث نسبياً فهو لم يبدأ إلا في القرن التاسع عشر، وكان أوائل العلماء الذين بحثوا في نشأة الدين السير جيمس فريزر وإدوارد تايلر وإميل دوركهايم ومالينوفسكي وبروان وماركس وفيبر وغيرهم من علماء الإجتماع والأنثروبولوجيا.

ان تأخر دراسة الظاهرة الدينية يرجع الى ارتباط الدين بالجانب العقائدي من حياة الناس مما يجعله محاطاً بسياج من الرهبة والقدسية التي تدعو الى الحذر والتردد في معالجة قضاياه ومواضيعه الحساسة.

1–أحمد الحملاوي: شذرات العرف في فن الصرف، المكتبة العلمية – بيروت، ط 12، 1957م، ص 43.

2–محمد مصطفى الزحيلي: الاعتدال في التدين فكرا وسلوكا ومنهجا، منشورات كلية الدعوة الإسلامية الجماهيرية – طرابلس، ط 2، 1992م، ص 5.

3–عبد الجواد ياسين، الدين والتدين: التشريع والنص والاجتماع، المركز الثقافي العربي – الدار البيضاء، ط 2، 2014م، ص 8–9.

ومع ظهور المجتمعات البشرية، وازدياد اعتمادها على الطبيعة ومحاولة التحكم بها خاصة عند المجتمعات الزراعية البدائية، وبإزدياد تأثير الظواهر الطبيعية على تركيبة هذه المجتمعات وطرق انتاجها لحاجاتها البشرية، بقيت المجتمعات البشرية غير قادرة على التحكم بأساليب حياتهم ومعيشتهم، فبدأ الإنسان ضعيفاً عاجزاً أمام قوى الطبيعة العاتية، فظهر الدين أو ما يعرف بالفكر الديني، حيث أخذ البشر بالإعتقاد بوجود كائنات أو قوى غيبية تعيش في أماكن بعيدة تتحكم بمصير المجتمعات البشرية، فكان لابد من استرضاء هذه القوى او الكائنات وتقديم الطاعة والولاء والقرابين لتحميهم وتمنع الأخطار عنهم، وبهذا ظهر ما يعرف بالدين أو الفكر الديني.

وترجع أسباب دراسة الأديان الى دخول أوروبا عصر التنوير في القرن الثامن عشر، وعمّت العقلانية جميع أوساط، فشن العلماء الطبيعيون حرباً ضد الكنيسة وأدرك العلماء في ذلك العصر ان المنهج الذي يطبقه العلماء الطبيعيون يمكن تطبيقه على العلوم الإنسانية، وقد ساعد على ذلك ان العلوم الطبيعية قد بدأت تتقدم بسرعة مذهلة، واجتاحت الثورة الصناعية أوروبا، ونشأت الحركات الإستعمارية لتغذية الصناعة بالمواد الخام، ومع الإستعمار انتقل الكثير من الأوروبيين للعيش في أفريقيا وأسيا وتعايشوا مع الناس غير مسيحيين، بل ودرسوا تأريخ إيران والشرق الأقصى بدياناته المتعددة، والحضارة المصرية القديمة، وقد قاموا بمقارنة ما وصلوا اليه من بما جاء بالتوراة، فوجدوا اختلافاً كثيراً أدى الى ظهور النقد اللاذع للتوراة، بل والكتاب المقدس ككل، فتدخلت الكنيسة لتوقف هذا النقد اللاذع، ولتخرج من الحرج الذي وقعت فيه، فقام كثير من أتباعها من العلماء بتبني نظرية دارون في التطور وطبقوها على الأديان بمقولة ان المظاهر الدينية التي يتمتع بها الهمج أو المسلمون أو غيرهم تعتبر بداية سابقة للتطور الديني المسيحي الأوربي، غير ان هؤلاء المفكرين من أتباع الكنيسة أغفلوا أو تغافلوا عن حقيقة مهمة، وهي ان نظرية التطور بالرغم مما وجه اليها من النقد كان مجالها علم البيولوجيا وليس مجال الدين هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن القول بان الدين ظاهرة تخضع للتطور وان الأديان الأخرى غير المسيحية حلقة في سلم التطور امر يناقض العقل فلماذا تطور الأوربيون الى المسيحية ولم يتطور غيرهم بالرغم من التعاصر الزمني بين الفريقين، وكانت البدايات الأولى مع تحديد ماهية الدين وكنيته، ورغم اختلاف التحديدات في ذلك وتعارضها احياناً إلا أن الأبحاث والكتابات فيها كانت كافية لظهور ما يعرف بإسم علم الدين، وفيه وضعت أسساً كافية لدراسة الدين علمياً وكيفية النظر له كظاهرة سوسيولوجية وكيفية اقامة علم الإجتماع الديني[1]. فعلم الدين هو العلم الذي يهدف للدراسة الموضوعية للدين، ويرى اسكوبس انه ينقسم لفرعين هما: **أولا**–التأريخ العام للأديان حيث يتناول نمو وتطور اديان تأريخية معينة ويدرس مراحل هذا التطور ويحاول ان يفسر كيف ان هذه المراحل ما هي إلا انبثاقات من مسلمات كل عقيدة وتحتوي كذلك على التطور النفسي لمجتمعات دينية خاصه وتناقش كذلك المسائل المتعلقة بالعقيدة والشعائر والمؤسسين والدراسة في ذلك تركز على حقائق كما هي في هذه الأديان.

ثانيا–الدين المقارن حيث يركز حول تحليل انواع مختلفة من التجربة الدينية، وهذا ما يتم من خلال مقارنة الأديان لمعرفة التطورات النمطية والسمات المميزة والقوانين المتبعة فيها لذلك يقرر الباحث الأساسيات المحددة لمختلف الجوانب في الدين فإنه مُطالب بتحديد السمات الرئيسية في الأديان التأريخية، وعليه فإن اشكالية الإجتماع الديني وعلم النفس الديني وفلسفة الدين وغيرها من أمثال هذه الفروع كلها من العلوم المساعدة لعلم الدين لان كل منها يبحث في منطقة صغيرة في كينونة الدين ولا يمكن النظر للدين عبرها فقط. وقد طرح بعض المفكرين التطوريين الكثير من النظريات عن نشأة الأديان البدائية

1– ريجرهوكاس، الدين ونشوء العلم الحديث، ترجمة زيد العامري الرفاعي، مكتبة مدبولي، مصر، 2008، ص42–45.

دون تمحيصها على ضوء الواقع الإجتماعي لهذه الجماعات ومن أهم هذه النظريات ما يأتي:

1- **النظرية الإرواحية:** والأرواحية هي الاعتقاد بوجود كائنات روحية عديدة مكلفة بشؤن البشر سواء بالخير أو بالشر، ومن خلال تلك النظرية رأى تايلور أن الطقوس التي يقوم بها البدائي ما هي إلا صلوات للتقرب من تلك الأرواح التي تدخل بعد الموت في جسد آخر فتصيبه بالمس أو الجنون، وهذه الأرواح يمكن تقييدها عن طريق «الفتشية» ؛ أي التعبد لتلك الأشياء التي تسكنها الأرواح هذه النظرية التي قدمها تايلر وتفترض ان أصل الأديان ينبع من تجربة الأحلام والتخيلات التي أرشدت الإنسان البدائي الى اكتشاف مفهوم الروح الذي اتسع نتيجة استطراد فكر هذا الإنسان متجاوزاً أرواح الكائنات الحية الإنسانية والحيوانية والنباتية الى الأشياء غير المادية والقوى الغيبية غير المرئية والمجردة[1]. حيث قدم تايلور تفسيراً نفسياً وإجتماعياً في آن واحد وهو حاجة الإنسان القديم لفهم طبيعة الأحلام والنوم الموت، وقد دفعته هذه الحاجة الى التوصل الى مفهوم (الروح)، ثم قاده هذا الإكتشاف الى ان الأرواح تغادر الأجساد بشكل مؤقت، كما هو الحال في النوم، أو تغادر بشكل نهائي كما في (الموت)، وحين يموت الإنسان تغادر جسده إلا انها تبقى تحوم في المكان نفسه، وتكون مصدر قلق للأحياء مما دفعهم ذلك الى التقرب منها وتقديم الأضاحي خوفاً من الأذى الذي تلحقه بهم، وهكذا بدأت عبادة الأجداد[2].

يفترض تيلور بأن أقدم شكل للدين يقوم على الإيمان بوجود الأرواح والأشباح؛ فلقد رفض الإنسان الأول فكرة الموت باعتباره نهاية مطاف الحياة الفردية، واعتقد بأن هذه الحياة سوف تستمر بعد الممات عن طريق استمرار الروح في مستوًى آخر للوجود. وقد تكوَّنت لدى الإنسان فكرة انقسام الكائن إلى جسد وروح من خلال مراقبته لظاهرة الأحلام؛ ففي الأحلام يرى النائم أقارب له وأصدقاء قد ماتوا منذ زمن بعيد، وها هي خيالاتهم حية تتحرك وتتحدث إليه، كما أنه يرحل هو أيضًا أثناء المنام ليزور مناطق نائية أو يتصل بأشخاصٍ غادروه منذ زمن ولقد أوصله تأمُّله في هذه الأمور إلى الاعتقاد بأنه اثنان في واحد؛ فبينما يستلقي جسده المادي بلا حراك في مضجعه، فإن توءمه الأثيري يرحل بحريةٍ تامة عبر المسافات ليلتقي بالتوائم الأثيرية الأخرى. فإذا زاره صديق حي في المنام، فلأن روح ذلك الصديق قد تركته مؤقتًا وقامت بالزيارة؛ وإذا رأى نفسه يزور قريبًا مرتحلًا في مكان بعيد، فلأنَّ روحه قد غادرت جسده وقامت بتلك الرحلة؛ وإذا اجتمع بالراحلين من الأموات، فلأن أرواحهم التي انفصلت عن أجسامها نهائيًّا قد أحبَّت لقاءه. وكانت هذه الخصائص الحركية للروح في اعتقاده ناتجةً عن طبيعتها اللطيفة وطاقتها الكبيرة في آنٍ معًا؛ فهي تنسلُّ من فتحة الفم وتتحرك دون قيد في أي اتجاه، وتصل بسرعاتٍ خيالية إلى أقصى الأماكن وتزداد قوة الروح وتكتسب قدرات وطاقات إضافية عند استقلالها عن الجسد والتحاقها نهائيًّا بعالم الأرواح عقب موت الجسد، وهي إذ تستطيع في حالتها الجديدة أن تسكن في أي موضوع من موضوعات العالم الطبيعي أو الحيوي، فإن سكنها هذا هو فعل اختياري تقوم به بمحض إرادتها، وتستطيع في أي وقت أن تُغيِّر مكان سكنها، أو أن تبقى هائمة دون مقر. فإذا اختارت الاستقرار في جسد إنسان حي، فإنها تُسبب له شتى أنواع الاضطراب النفسي والعقلي، ولا بد من إقناعها بالخروج منه ليستقيم حال المريض. وبشكل عام، تبقى الأرواح المتحررة متصلة بشكلٍ ما بعالم الأحياء، تُقدم لهم العون أو تُسبب الأذى، وذلك تبعًا لنوع علاقاتها السابقة معهم، أو لكيفية تعاملهم معها بعد الموت، وإلى هذه الأرواح يعزو البدائي، في رأي تيلور، كل خير وكل شر. من هنا نشأت عبادة الأرواح؛ لأن الإنسان قد وجد نفسه تدريجيًّا في حال اعتماد مطلق عليها وعلى عالمها الذي صاغه

1- قيس النوري، المدخل الى علم الإنسان، مطبعة وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، العراق، بغداد، 1982، ص270.

2-عبد علي سلمان المالكي، المدخل الى الأنثروبولوجيا الاجتماعية، الطبعة الأولى، مطبعة النجف الأشرف، العراق، 2007، ص142.

بخياله الخصب. فإذا كانت الأرواح سببًا للمرض أو الصحة، للحظ العاثر أم للحظ الباهر، للنجاح أو للإخفاق، وما إلى ذلك مما يسير في صالح الأحياء أم في غير صالحهم، فإن من الحكمة استرضاءها وتهدئة خواطرها. من هنا أخذ الإنسان بتقريب القرابين وتقديم الذبائح لأرواح الموتى، ويتوجه إليها بالابتهالات، فظهرت الممارسات التي ندعوها اليوم بالدينية. وبما أن أرواح الأسلاف المتميزين من زعماء وقادة وسحرة، هي أقوى الأرواح وأشدها أثرًا، فإن الطقوس قد تركَّزت حول هذه الأرواح أكثر من غيرها. ثم ينتقل تيلور إلى زمرةٍ أخرى من الأرواح غير الإنسانية. فإذا كانت أرواح الموتى من البشر تمارس تأثيرها في المجتمع الإنساني، فإن هناك أرواحًا من نوعٍ آخر تفعل في مظاهر الطبيعة الأخرى، وتتسبب فيما يبدو لنا من دينامية وحركية وتأثير في هذه المظاهر. فالبدائي، كما يرى تيلور، لا يستطيع التفريق بين المواضيع الحية وغير الحية، شأنه في ذلك كشأن الطفل الذي ينظر إلى كل ما حوله نظرته إلى كائن حي؛ لأن خبرته الأولى قد تشكلت عن مواجهته مع الكائنات الحية؛ فهو يعزو إلى الجمادات روحًا كروح البشر ويُسقط عليها تلك الثنائية التي تصورها في الإنسان. من هنا فإنه يجد في الروح الحالَّة في الجمادات السببَ الكامن وراء سلوكها؛ فإذا تحرَّك الهواء فلأن به روحًا تُحركه، وكذلك مجرى الماء ونمو النبات وشروق الشمس وحركة الأجرام العلوية؛ وبذلك وسَّع البدائي نظرته الأرواحية لتشمل العالم من حوله، فصار كونًا حيًّا تسكنه الأرواح من كل نوع وتُحركه وفق مشيئتها، واقترنت ديانة الأرواح مع ديانة الطبيعة في أصولها ومنابتها.[1]

بناءً على تلك النظرية ميز تايلور بين الدين والسحر، فإذا كان الدين يرتكز على الاعتقاد في كائنات روحية فإن السحر يرتكز على التماثل والارتباط في الأشياء التي يشبه بعضها البعض في الفكر السحري يعتقد بأنها متصلة سببيًا أحدهما بالآخر، وباستخدام بعض الأساليب السحرية المعينة من الممكن أن تتأثر تلك الأشياء بما يماثلها، وبالتالى فإن السحر مثل العلم لكنه يرتكز على تعليل باطل ومن هذا المنطلق صك تيلور مصطلح العلم الزائف لوصف السحر.

2- **النظرية الحياتية:** كما قام «ماريت» بتطوير النظرية الأرواحية وأضاف إليها فكرة «المانا»، والمانا قوة غير مادية تسيطر على الكون عرفت عند العديد من الشعوب البدائية كما عرفت عند القبائل الهندية باسم «واكان»؛ أي السر المحرك للكون، فقد احتار الإنسان القديم من أمر بعض الأشياء الطبيعية غير الاعتيادية، أو من أمر السلوك غير الإعتيادي الذي اقتفته بعض الموجودات الطبيعية كالزلزال والبراكين والأنهار، إذا أعتقد بأن لهذه الموجودات قوة طبيعية خارقة شبيهة بقوة المانا. والمانا حسب اعتقاد تلك الشعوب البدائية لها قوة سحرية تختلف عن القوة الطبيعية التي عرفها البشر لذا من المستحسن السيطرة عليها وتسخيرها لصالح الإنسان. [2]

ويرى ماريت أنه في أقدم العصور ما قبل الإحيائية لم يكن هناك تميز بين الدين والسحر لذلك يرى من الأفضل في صدد الكلام عن تلك الشعوب استخدام تعبير «السحري- الديني» على الرغم من تفضيله للفظ مانا.[3]

والأستاذ ماريت النظرية الحياتية حيث يعتقد بأن هناك مرحلة سبقت ظهور مفهوم الروح وهي مرحلة مفهوم الحياة فالإنسان الأقدم بإعتقاده ظل لا يفهم القوى المجهولة والخفية التي تزخر بها الطبيعة، وصار يتخيل هذه القوى غير الشخصية

1-فراس السواح، دين الإنسان، بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني، مؤسسة هنداوي، القاهرة، 2002، ص204-205.

2-دينكين ميشيل: معجم علم الاجتماع، ت: إحسان محمد حسان، دار الرشيد – بغداد، وزارة الثقافة، 1980، ص24.

3-إيفنز برتشارد: الأناسة المجتمعية وديانة البدائيين في نظريات الأناسين، ت: حسن قبيسي، دار الحداثة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1986، ص190.

فعزى لها طاقة أو قوة حيوية مؤثرة هي صنف من المانا اي قوة طبيعية دينامية مجردة كالتي يعتقد بها سكان جزر اوقيانوس في المحيط الهادي [1].

حيث تميز ماريت بفكر غني متشبع بفهم الموضوع كما يتضح ذلك في كتاباه (عتبة الدين) 1909 و (علم النفس والفولكلور) 1910، فالحركية التي يقترحها ترتكز على مصدر السببية وعنصرها الفاعل الذي يختلف عن الحركية في نواميس الطبيعة، فنراه في هذا الإطار من المعنى يسبب الدور الأهم في سببية الفكرة الدينية لا الى الأرواح المشخصة بالصورة الملائمة، ولكن الى قوى غير مشخصة فمثلاً الإعصار لا تسكنه الروح ولكنه حي بنفسه، ثم تقوده هذه الفكرة الى تقرير المبدأ التالي: الأرواح والإلهة خلائق الإنسان احدثتها ضرورة تأسيس نظام اجتماعي على عناصر يفترض فيها ان تتجاوز طاقة الإنسان [2].

ويرى ماريت في كتابه عتبة الدين الصادر 1909 أن الميلانيزي يحس بحضور عالم فوق طبيعاني يتجلى كشيء خارق وغير مفهوم، يستثير الإحساس بالروع، ويجد الإنسان نفسه معه في علاقة غير اختيارية ولا يمكن دفعها. وهو يميز بين حالين للمواجهة مع العالم فوق الطبيعاني؛ حال إيجابي وحال سلبي، فيدعو الأول بالمانا، وهو الإحساس بفعالية ذلك العالم وآثاره في الإنسان ومظاهر الطبيعة، ويدعو الثاني بالتابو، وهو الإحساس بالجوانب الخطرة لتلك الفعالية واحتمالات الأذى الكامن فيها، وضرورة مراقبتها بحذر.[3].

3- **نظرية عبادة الأشباح:** وهي فكرة الأستاذ هربرت سبنسر عن أصل الأديان، وهو يرى ان هذا النوع هو الأقدم، وقد انبثق كما اعتقد من الأهمية التي كانت تضفيها الجماعات القديمة على أسماء ملوكها وأبطالها وأجدادها [4].

ويرى سبنسر ان عبادة الأسلاف أقدم من عبادة الأشياء الطبيعية ان الإنسان البدائي كان يرى في أحلامه صورة أبيه الذي مات، وهو كذلك يستطيع ان يتصوره في اليقظة، وان روح أبيه يمكن ان تنفعه اذا رضيت عنه، أو ان تسخط عليه اذا لم ترض، ولذلك فقد حاول الإنسان البدائي جاهداً ان يسترضي هذه الأرواح، أي أرواح الأسلاف ومن هنا نشأت القرابين [5].

في عام 1851 نشر الفيلسوف البريطاني هربرت سبنسر مقالته الشهيرة حول دور معتقد الأرواح في تكوين الدين، وهي المقالة التي أسست نظرية المانيزم في تفسير الدين لاحظ سبنسر أن الثقافات البدائية تعتقد بأن لأرواح الموتى دورًا هامًّا في حياة أُسرها السابقة، ومحيطها الذي عاشت فيه إبان حياتها الأولى، كما تعتقد بأن تحرُّر الأرواح من أجسادها يعطيها نوعًا من القوة لا يمتلكها الأحياء، وهي قوة يمكن توجيهها للنفع أو للضر، تبعًا للطريقة التي تعامل بها أرواح الموتى، والطقوس المناسبة التي تُقام لها. وتتسع دائرة تأثير الروح وفق اتساع المحيط الذي كان حاملها ينشط ويتحرك ضمنه؛ فروح الفرد العادي يمكن أن تؤثر بعد الموت في دائرة الأهل والأقارب المباشرين، أما أرواح السحرة والزعماء فيشمل مجال تأثيرها الجماعة كلها. وقد قادته دراسة دور هؤلاء السحرة والزعماء في المجتمعات البدائية، في الحياة وبعد الممات، إلى الاستنتاج بأن الآلهة الأولى التي عبدها الإنسان لم تكن في حقيقة الأمر إلا زعماء أو سحرة متميزين، استمرت قواهم فعالة في محيط الجماعة بعد موتهم، وجرى تأليههم بعد أجيال من موتهم، وأقيمت لهم فروض العبادة وفي عام 1862م نشر سبنسر كتابه المعروف بالمبادئ الأولى، وفيه

1-قيس النوري، المدخل الى علم الإنسان، ص270.

2-جان بواريبه، تأريخ العرقية، ترجمة نسيم نصر، منشورات عويدات، لبنان، ط1، 1974، ص105.

3-فراس السواح، دين الإنسان، بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني، ص203.

4-قيس النوري، المدخل الى علم الإنسان، ص271.

5-عبد المجيد الرحيم، الأنثروبولوجيا، دار غريب للطباعة، مصر، القاهرة، 1979، ص96.

أعاد صياغة الفكرة نفسها على الوجه الآتي، فيقول: «كما تُثبت السجلات والتقاليد القديمة، فإن الحكام والزعماء الأوائل قد اعتُبروا شخصيات إلهية، كما اعتُبرت أوامرهم ونواهيهم والأعراف التي استنُّوها في حياتهم بمثابة شرائع مقدسة فرَضها على الناس خلفاؤهم، الذين رُفعوا أيضًا على المرتبة نفسها، وعُبدوا إلى جانب سابقيهم؛ وبذلك تم تشكيل مجمع الآلهة الأولى، بحيث أخذ الزعيم الأقدم دور الإله الأكبر، ومن تلاه دور الآلهة الأدنى». إن هربرت سبنسر هنا لا يقدم أفكاره حول نشوء الآلهة عن الأسلاف المؤلهين لغرض الإشارة إلى مرحلة في سياق تطور الأفكار الدينية، بل لكي يؤسس لنظريته الأشمل في أصول الدين. وهذه النظرية ترى بأن الدين عند الإنسان قد ابتدأ مع ظهور الآلهة، وأن البشرية قد مرَّت فعلًا بمرحلة مبكرة لم تعرف الدين خلالها أبدًا، ثم أخذت الأفكار الدينية تتشكل تدريجيًّا مع تحول الأسلاف إلى آلهة، فتشكل مجمع الآلهة برئاسة كبيرهم، وتطور مفهوم هذا الإله الأكبر نحو مفهوم الوحدانية في النهاية[1].ويعتبر سبنسر ان المصدر الأول لكل الديانات هو عبادة الأسلاف وقد اتجهت إلى عبادة الأموات قبل اتجاها إلى الطبيعة أما كيف تحققت النقلة من عبادة الأسلاف إلى عبادة الآلهة في صورة أشخاص فعن طريق الكلام الإنساني فهو يمتاز بالمجاز ويغرق في التشبيهات والاستعارات ولما كان البدائي يعجز عن التفريق بين المجاز والحقيقة فقد حدثت النقلة من عبادة الأسلاف إلى عبادة الكائنات الإنسانية[2]

1-**نظرية السحر**: وقد صاغها الأستاذ جيمس فريزر الإنكليزي، وهي تُرجع ظهور الأديان البدائية الأولى الى فشل السحر في تحقيق ما كان يصبوا اليه الإنسان من سيطرة على ظواهر الطبيعة مما دفعه الى الإعتقاد في وجود قوى فوق طبيعية خارقة لا تخضع لإمكانيات السحر، مما اضطره الى ان يُذعن لها ويتقيها[3]. فنشأة الدين من وجهة نظر فريزر بأن الإنسان لجأ الى الدين لا خوفاً من الطبيعة بل رغبة منه في أن يسيطر عليها، وان السحر سبق الدين في ظهوره، وان الدين سبق العلم [4]. فافترض فريزر أن السحر نشأ أولا وعنه نشأت العقيدة الدينية، فالناس-على حد قوله-كانوا في بداية الأمر يركنون إلى السحر في تصريف أمورهم، غير أنهم ما لبثوا أن اصطدموا بمقاومة الطبيعة لهم، وعدم سيرها وفق إرادتهم، فاعتقدوا بوجود قوى عليا لا يستطيعون التحكم فيها أو السيطرة عليها، وهذه القوى العليا هي الآلهة، وكان عليهم أن يقفوا منها موقف الخضوع والخشوع، ويتزلفوا إليها بالقرابين والصلوات والأدعية، ومن ثم نشأت الديانات. وقد أظهرت الدراسات الحديثة خطأ فريزر الذي بنى نظريته على مبادئ عقلية تختص بها الشعوب المتحضرة وأراد تطبيقها على العقلية البدائية دون أن يفرق بين ما قد يفهمه البدائي وما يفهمه المتحضر[5]. وقد حدد فريزر مراحل تطور البشرية على النحو التالي؛ السحر ثم الدين ثم العلم، وبذلك يقرر فريزر أسبقية السحر على الدين، حيث إن الانسان قد عمد في تلك المرحلة السحرية إلى إخضاع الطبيعة لرغباته باستخدام التعاويذ والطلاسم وذلك قبل أن يتقرب إلى الآلهة. كما رأى فريزر أن السحر لم يؤدي إلى الدين فقط بل إلى الطقوس والصلوات المصاحبة للدين أيضًا، فكثير من الصلوات والدعوات هي من طبيعة العزائم السحرية وقد تطورت من السحر ودخلت في صلب الدين. وفي كتابه الغصن الذهبي يطرح جيمس فريزر نظريته حول أصل الدين والسحر حيث يستدل من خلال البحث النظري

1-فراس السواح، دين الإنسان، بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني، ص203-204.

2-إرنست كاسيرر، الدولة والأسطورة، ترجمة أحمد حمدي محمود، مراجعة أحمد خاكي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1975، ص39-40.

3-قيس النوري، المدخل الى علم الإنسان، ص271.

4-عبدعلي سلمان المالكي، المدخل الى الأنثروبولوجيا الاجتماعية، ص143.

5-عبد الباسط محمد حسن، علم الاجتماع، الكتاب الأول المدخل، مكتبة غريب، القاهرة، 1977، ص430.

العميق أن السحر هو المرحلة التاريخية الأولى للبشرية والتي مهدت فيما بعد لظهور الدين، ويحدد فريزر المراحل التي مر بها العالم من حيث علاقة الإنسان بالكون كما يلي "مرحلة السحر–مرحلة الدين–مرحلة العلم" وقد وضع فريزر مبدأين للسحر وهما:

- مبدأ التشابه "الشبيه ينتج الشبيه ويسمى هذا النوع السحر التشاكلي أو سحر المحاكاة": منذ آلاف السنين انتشر هذا النوع من الممارسات بشكل واسع، فمارسه سحرة الهند وبابل ومصر وبلاد اليونان وروما. كما أن هذه الممارسات لا تزال شائعة بين الجماعات البدائية المعاصرة في استراليا وافريقيا و اسكتلندا، فمثلا الهنود الحمر في أمريكا الشمالية يعتقدون أن رسم صورة الشخص في الرمل أو الرماد أو الطين أو الحصول على جزء من جسمه، و إلحاق أي نوع من الأذى بمثيله ينتج عنه إلحاق أذى بالشخص ذاته، وعلى ذلك فحين يريد الشخص عند هنود "أوجبواي" إيذاء أحد أعدائه فإنه يصنع له تمثالا صغيرا من الخشب ثم يغرز إبرة في رأسه أو قلبه أو يطلق عليه سهما، اعتقادا منه أن عدوه سوف يشعر بآلام حادة في ذلك الجزء من جسمه و إذا أراد قتل عدوه فإنه يدفن ذلك التمثال أو يحرقه. وإذا كان السحر التشاكلي أو سحر المحاكاة الذي يعمل عن طريق الصور أو الدمى يمارس في العادة لتحقيق الأغراض الشريرة، فإنه أحيانا يستخدم لتحقيق الأغراض الطيبة كاستخدامه لغرض تسهيل الولادة ومنح الذرية للنساء العاقرات، فمثلا عند قبيلة "الباتاكا" في سومطرة تصنع المرأة العاقر والتي تتمنى الإنجاب دمية من الخشب لطفل تحمله في حجرها على أمل أن تنجب، فهذا الطقس هو طقس سحري محض يهدف عن طريق المحاكاة أو التمثيل إلى إنجاب طفل. ومع ذلك فيعملون على تدعيم هذه الطقوس بالصلاة وتقديم القرابين بمعنى أن السحر هنا امتزج بالدين واستمد منه مزيدا من القوة.[1]
- مبدأ الاتصال "ويسمى أيضا السحر التعاطفي": إن الأشياء التي كانت متصلة ببعضها في وقت ما تستمر في التأثير ببعضها البعض حتى بعد انفصالها فيزيقيا، بمعنى أن أجزاء الشخص المنفصلة عنه كالشعر أو الأظافر أو الثياب تضل تأثر به سلبا أو إيجابا. فمثلا يحرص سكان القبائل البدائية على الحفاظ على أسنانهم المقتلعة في مكان آمن مخافة أن تمسهم قوى سحرية شريرة قد تأثر على صحتهم أو حياتهم أو أعمالهم بصفة عامة. أو قد يتعمد الكثير من الأشخاص في مناطق مختلفة من العالم بوضع السن التي اقتلعها الطفل في مكان بحيث يسهل للفأر قضمها و ذلك ليكسب الطفل أسنانا قوية كأسنان الفأر، فكل هذه الممارسات من رواسب الاعتقاد بالسحر التلامسي، أيضا من أجزاء الجسم التي يعتقد الكثير من الأشخاص على استمرار وجود صلة بينها وبين الجسم "الحبل السري" وكل ما يخرج من الرحم أثناء الولادة "المشيمة"، حيث كلما أحتفظ بالحبل السري أدى إلى حياة أفضل و كلما تعرض للتلف أثر ذلك على حياة الشخص سلبا ومن الأشكال الغريبة لمبدأ الاتصال العلاقة بين الجرح ومصدره، بمعنى الاعتقاد أنه إذا أصيب شخص ما بجرح بإمكانه أن يضرب على الأداة التي سببت الجرح فينتهي الألم [2].

2–نظرية عجز اللغة: ان واضع هذه النظرية هو الأستاذ ماكس مولر، وهي تشير ان أصل الفكر الديني يعود الى علة اساسية في اللغة تنطوي على اضفاء صفات العقل والقصد والإرادة على الظواهر الطبيعية كالعواصف والبراكين

1–جيمس فريزر، الغصن الذهبي دراسة في السحر والدين، ج1، ترجمة أحمد أبو زيد، الهيئة العامة المصرية للتأليف والنشر، 1971، ص109–113.
2–جيمس فريزر، الغصن الذهبي دراسة في السحر والدين، ج1، ص180–191.

والزلازل مما دفع الإنسان تدريجياً الى الإعتقاد بأن هذه الظواهر وأمثالها تتسم بالعقل.[1] فهي تمثل عبادة بسيطة للظواهر الخارقة للطبيعة يُعتقد انها تتمتع بقدرات كونية، والتي تظهر أحياناً مجسدة، كذلك يمكن اعتبارها موقفاً كونياً لفهم العالم، بإعتباره مجموعة من الرسائل التي تحتاج الى تفسير. [2] ويرى ماكس مولر في كتابه «محاضرات في علم اللغة» ضرورة التفريق بين الميثولوجيا والدين، فيضع الأساطير خارج دائرة الحياة الدينية. فالدين عنده هو المعتقدات التي تقود حياة أخلاقية سوية وتنبع عن لاهوت عقلاني، أما الأساطير فإنها نمو عشوائي على هامش الدين يجري تحت تأثير اللغة، ومن شيمتها إلصاق نفسها دومًا بالمعتقدات الدينية الأساسية وإفسادها. وعليه، فإن الاعتقاد بالإله زيوس مثلًا، هو اعتقاد ديني بمقدار ما يعمل هذا الاعتقاد على رفعه كإلهٍ أعلى وأب للبشرية وحامٍ للشريعة والعدالة، أما ما عدا ذلك، وخصوصًا فيما يتعلق بمغامرات زيوس العاطفية وزيجاته المتعددة واختطافه لبنات وبني الناس إلى قمة الأوليمب، فهي مجرد أقاصيص ينبغي ألا تؤخذ على محمل الجد[3]. وحسب مولر فالدين بشكله المنظم فلا يبتدئ بالفعل إلا عندما تخرج مظاهر الطبيعة من حالتها المجردة في الذهن إلى حالة الفعل، باعتبارها كائنات روحية تحيا وتُفكر وتؤثر من الخارج؛ ذلك أن الدين الحقيقي هو أفكار وممارسات تتمحور حول شخصيات مستقلة ذات هيئة وكيان، تنتمي إلى عالم الإعجاز الذي طرحته المواجهة البكر مع الطبيعة. أما الانتقال من الظاهرة الطبيعة نفسها إلى الإله الذي يمثلها، فيأتي من التأثير الذي تمارسه اللغة على الأفكار، أو من التباسات اللغة؛ وهذا ما يدعوه مولر بالمرض اللغوي. فلقد وجد مولر أن اللغة السنسكريتية التي اعتمدها في دراسته اللغوية–الميثولوجية، إنما تقوم على «الفعل» أكثر من قيامها على «الاسم»، وهو حال اللغات السامية إذا نظرنا إلى جذورها اللغوية. ففي العربية مثلًا، ترجع المعاجم الكلمات كلها إلى جذر الفعل الثلاثي، ومن هذا الجذر نحصل على الأسماء كلها والصيغ الناجمة عنه؛ ففعل «كتب» يعطينا «الكتاب» و«المكتبة» و«الكاتب»، وفعل «علم» يعطينا «العلم» و«العالم»... إلخ. فالأصل في اللغة إنما يقوم على الحركة و«الفعل» لا على الثبات و«الاسم»، وليست الأسماء إلا حالة معينة من حالات الفعل. من هنا يرى مولر أن قدماء الهندوأوروبيين في لغتهم السنسكريتية، قد أسمَوا قوى الطبيعة بما يدل على فعلها؛ فالصاعقة هي الشيء الذي يمزق التربة أو ينشر النار، والريح هي الشيء الذي يصفر، والشمس هي الشيء الذي يصدر السهام الذهبية، والنهر هو الشيء الذي يفيض، وما إلى ذلك، وبمرور الزمن تم تحويل هذا الشيء الذي يمارس الفعل إلى شخصية تفعل كما يفعل الإنسان، وأخذت الموضوعات الطبيعية التي أثارت في النفس الروع والإجلال تختفي وراء غلالات من الاستخدامات اللغوية، حتى انفصلت عن الإدراك المباشر بواسطة المجازات، ثم تم أخذ هذه المجازات بحرفيتها وظهرت الآلهة. وبذلك فُرضت اللغة على العالم الطبيعي، كما يتجلى للحواس، عالمًا متخيلًا من الكائنات الروحية، التي اعتُبرت منذ ذلك الوقت السبب الفاعل وراء حركة الطبيعة[4].

3–نظرية الضعف الإنساني: ويرى واضع هذه النظرية الأستاذ بروس بأن الإنسان الأقدم ظل فترة طويلة يعاني من عجزه عن كبح جماح الطبيعة، وقد دفعه تخلفه التكنولوجي الى الإعتقاد بسطوة الطبيعة، وحتمية خضوعه لها والحاجة الى

1–قيس النوري، المدخل الى علم الإنسان، ص271.

2–كلود ريفيير، الأنثروبولوجيا الإجتماعية للأديان، ترجمة وتقديم، اسامة نبيل، الطبعة الأولى، المركز الثقافي للترجمة، مصر، القاهرة، 2015، ص51.

3–فراس السواح، دين الإنسان، بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني، ص68.

4–فراس السواح، دين الإنسان، بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني، ص309.

جعل صلاته بها مبنية على العبادة والخشية. فالتأمل والتفكير في ظواهر الطبيعة هي المحرك الرئيسي لشعور الدين في نفوس الافراد وهدف العبادة استرحامها والسعي لنيل رضاها واتقاء شرها.

وما دفع البدائيين حسب بروس الى اعتناق فكرة الإله الأسمى فلم يكن نتيجة توجههم نحو فكرة العلة نحو وجود علة الأشياء وانما ليعاونهم في تحقيق مطالب الحياة والحصول عليها كان البدائي يشعر بأنه في حاجة الى النجدة والعون وانه بدون «الاله العظيم» لن يصل الى شيء على الاطلاق [1].

اما العالم جيوفس (Jevons) فقد رأى ان التأمل والنظر في الظواهر الطبيعية العادية لا يكفي لإثارة الفكرة الدينية، إنما الذي يثيرها هو الطبيعة الشاذة العنيفة فهذه الحوادث الرهيبة تبعث الفزع والخوف بنفس الإنسان وتجعله يستفسر عن مصدرها فينسبها إلى قوة خفية غيبية، وهذه القوة الخفية هي التي تسير الألم، ولا بد من العمل على إرضائها بتقديم القرابين والأضاحي[2]".

4-نظرية عبادة الأجرام السماوية: تفترض هذه النظرية ان أقدم الأديان انطوت على عبادة الأجرام السماوية خصوصاً الشمس أو القمر نتيجة التصور البشري بوجود سمات عقلية في هذه الظواهر، ويطلق على هذا النمط من الاديان (بالوثنية النفسية).

فألهوا الشمس والقمر وبعض النجوم. وقد كانت الشمس والقمر أول الأجرام السماوية التي لفتت أنظار البشر لما في الشمس من أثر بارز في الزرع والأرض وفي حياة الإنسان بصورة مطلقة. كذلك القمر لأثره في نفس الإنسان بما يبعثه من نور يهدي الناس في الليل. فلما تقدم الإنسان وزادت مداركه في أمور ما وراء الطبيعة، تصور لهما قوى غير مدركة وروحاً وصفات أخرى من الصفات التي تطلق على الآلهة. فخرجتا من صفتهما المادية البحتة ومن طبيعتهما المفهومة، وصارتا مظهراً لقوى روحية لا يمكن إدراكها، إنما تدرك من افعالهما ومن أثر هما في هذا الكون، فعبدوا الشمس والقمر والنجوم. لفتت السماء نظر الإنسان من كلِّ جانبٍ؛ "بعظمتها وجلالها، بشمسها وكواكبها، وكل ما فيها من مظاهر الطبيعة يولد الشعور بالتصاغر والضعة أمامها، فهي تحيط بنا وتسيطر على مشاعرنا، وهكذا انبثقت الأديان من هذا الشعور[3]. ورأَى الإِنْسان فِي الظَّواهِرِ الطَّبيعية قوى وأرواحًا، مثل: هبوب الرياحِ والعواصف، وحدوث البرق، والرعد، وهطول الأمطار، وحدوث الفيضانات... وبالمثل فإنَّه عزا إِلى مثل هذه القِوى جميع مظاهر التَّجدد والعطاء، مثل: ظهور العشب، وتفتُّح البراعم، وتكاثر الحيوانات، وكثرة الخيرات في موسم الربيع [4].

5-نظرية الغريزة الدينية: ان نشأة الأديان كما تقترح هذه النظرية كانت حصيلة غريزية دينية فطرية دفعت الإنسان الى الحس بالحاجة للأديان لمواجهة مخاوفه من القوى الغامضة التي تغلف وجوده في الطبيعة. يقول معجم لاروس للقرن العشرين: «إِنّ الغريزة الدينيّة مشتركةٌ بين كلّ الأجناس البشريّة، حتى أشدها همجيّةً، وأقربها إِلى الحياة الحيوانيّة... وإِنّ الاهتمام بالمعنى الإِلهيّ وبما فوق الطبيعة هو إِحدى النزعات العالميّة الخالدة للإِنسانيّة»[5].

فالغرائز الإنسانيّة كالدفاع عن النفس وحبّ الاستطلاع والتعرّف هي العامل عن نشأة الدين في حياة البشر ان الشعور بالجذبة النفسيّة إِلى موجودٍ مفارِق للطبيعة حالةٌ مشتركةٌ بين الحضارات البشريّة.

1-علي سامي النشار: نشأة الدين النظريات التطورية والمؤلهة، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والترجمة، القاهرة، ط1، 2008، ص204.

2-الخشاب أحمد، الاجتماع الديني مفاهيمه النظرية وتطبيقاته العملية، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة، 1970، ص 122.

3-الهاشمي، طه: تاريخ الأديان وفلسفتها، دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، 1963 م، ص 73.

4-علي، فاضل عبد الواحد: عشتار ومأساة تموز، الأهالي للطِّباعة، دمشق، سوريا، ط1، 1999 م، ص99.

5-محمد عبد الله دراز، الدين، بحوث ممهّدة لدراسة تاريخ الأديان، مؤسسة هنداوي، 2016، ص83-84.

6-نظرية الطوطم: وهي للعالم الفرنسي دوركهايم وتُرجع أصل الأديان البدائية الى حاجة الإنسان للتضامن الإجتماعي، وقد توصل الإنسان حسب رأي هذا العالم الى فكرة الطوطم بوصفه أقدم الرموز الدينية التي جاءت لتجسيد مفهوم الوحدة الاجتماعية لدى الجماعات[1]. وعلى حد تعبير دوركهايم في كتابه (الصور الأولية للحياة الدينية)، فإن الدين مسألة اجتماعية وليس مسألة فردية، وإن الحيوانات الطوطمية كانت تُقدس في أستراليا على اعتبار أنها ترمز الى وحدة الجماعة أو العشيرة، وتقديسهم للطوطم كانوا يقدسون العشيرة ذاتها أي المجتمع نفسه، وفي احترامهم للطوطم كانوا يعبرون في الواقع عن علاقة أفراد المجتمع بالمجتمع ذاته، على ان المجتمع هو مصدر التقاليد الخلقية مثلما هو مصدر لوجودهم نفسه، كما ان الهة القبيلة تمثل لنا نظام المجتمع القبلي ذاته[2]، يرى دوركايم أن الدين ظاهرة اجتماعية تختلف باختلاف الظروف الاجتماعية التي يعيشها الناس من المجتمعات البدائية إلى المجتمعات المتحضرة، وقد دلل على ذلك ثلاثة حجج هى:

التجانس المطلق والاطراد الدائم في الظواهر الدينية عامة، فلا يوجد دين إلا وقد أخذ عن سلفه من الأديان من العقائد السابقة واطرد عنها منذ الديانات البدائية.

استقلال الحقائق الدينية وموضوعيتها باعتبارها مستقلة إلى حد كبير عن الأفراد قائمة بذاتها ومن ثم فهي موضوعية بكل ما في الموضوعية من معنى. جبرية الحقائق الدينية وهي حقائق آمرة مسيطرة تضع التكاليف وهي في جميع صورها عالية آمرة لأنها تنبثق من المجموع وتعود إليه[3]

حيث كانت النقطة الرئيسية لدى دوركايم في تعريفه للدين هي التمييز بين المقدس والمدنس. فنجد أن اميل دوركايم اعتبر ان الدين مؤسسة اجتماعةّ قوامها التفريق بنين المقدسّ وغير المقدس، ولها جانبان أحدهما روحي مؤلف من العقائد والمشاعر الوجدانية والآخر مادي مؤلف من الطقوس والعادات.[4]

إن المحور الأساسى للدين يتمثل في تقسيم الأشياء إلى: مقدس ومدنس؛ فالمقدس يشمل جميع الأمور ذات النفع للمجتمع، والمدنس أو غير المقدس هي الأمور الفردية الاعتيادية. ويرى دوركايم من خلال مطالعته حول الأديان، أن الأديان البدائية وخاصة الوثنية في القبائل الأسترالية، أنّ الوثنية تعدّ منشأ الأديان الكبيرة وتمثل عبادة الصنم تجسيدا لمقدسات المجتمع ودينه. ويعتقد دور كايم أن الأقوام البدائية حصرت الروح الجمعية لديها والتى تتمتع بقدرات فوق فردية في قالب الصنم، وينعكس ذلك في تقديس حيوان أو نبات مقدس، وهذه الظاهرة ظاهرة تقديس الوثن تكاملت بالتدريج في المراحل اللاحقة من حركة المجتمعات البشرية إلى تقديس الأرواح وأخيرا تقديس وعبادة الإله الواحد. وعلى هذا الأساس ظهر الاعتقاد الديني في مجالين؛ مجال مقدس ومجال غير مقدس. ومعتقد دوركايم أن سائر المعتقدات الدينية كالاعتقاد بالروح والخلود وغيرها تنحو هذا المنحى في معرفة المنشأ لها، وعلى سبيل المثال فإن الشعائر الدينية تعدّ عاملاً من عوامل تقوية العلاقات الاجتماعية بين الأفراد [5].

1-قيس النوري، المدخل الى علم الإنسان، ص272.

2-احمد ابو زيد، البناء الاجتماعي-الأنساق، الجزء الثاني، الطبعة الثالثة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الإسكندرية، 1979، ص535.

3-علي سامي النشار: نشأة الدين النظريات التطورية والمؤلهة، ص17-18.

4-جميل صليبا، المعجم الفلسفى، المجلد الأول، دار الكتاب اللبنانى ببيروت، 1978م، ص573.

5-مجموعة من المفكرين، الفكر الديني وتحديات الحداثة، تعريب أحمد القبابجى، الانتشار العربي، بيروت، 2009، ص33-34.

الطوطمية كائنات تحترمها القبائل المتوحشة ويعتقد كل فرد من أفراد القبيلة بعلاقة نسب بينه وبين طوطمه فالدين وفقًا لتعريفه نظام موحد من الاعتقادات والممارسات المتصلة بالأشياء المقدسة والتي تعني الممنوع والمرفوض، وتلك الاعتقادات والممارسات التي تتوحد في أخلاق المجتمع الواحد تعرف باسم كنيسة وعلى الجميع أن يلتزم بها، ويرى دوركايم أن «الطوطمية» تمثل ترابط المجتمع وليس الدم، والطوطمية كائنات تحترمها القبائل المتوحشة، ويعتقد كل فرد من أفراد القبيلة بعلاقة نسب بينه وبين طوطمه. وقد يكون هذا الطوطم حيوان أو نبات وهو يحمي صاحبه، وفي المقابل يحترمه صاحبه ويقدسه، فإذا كان حيوانًا لا يقوم بقتله، وإذا كان نباتًا لا يقوم بقطعه، وهكذا رأى دوركايم أن الطوطمية هي أقدم عنصر من عناصر الدين وليس الأرواحية كما تصورها التطوريون وبالأخص تايلور.

وإذا كان الدين قد حظي بالمكانة الأكبر في دراسات دوركايم على القبائل البدائية فإنه لم يخصص للسحر سوى قدر قليل من كتاباته، حيث يرى إن هناك فرقًا جليًا بين الدين والسحر، فالأول يعود لمشاعر جماعية والآخر هو نتيجة إدراك فردي، كما أن الدين هو نظام متماسك من المعتقدات والممارسات التي تتعلق بأشياء مقدسة ومحرمة، أما السحر فهو فردي وينحصر في مفهوم الأمر المدنس، كما اعتبر دوركايم السحر ينحدر من الدين وليس أصلاً زائفًا للدين كما هو الشأن عند فريزر.

وفي هذا السياق، نشير إلى أن دوركايم قد رفض رفضاً قاطعاً أنّ يكون الدين مجرد وهم، فالأساطير والأديان...، تعبرّ عن حاجة بشرية. تتمّ تلبيتها بالانصهار في الجماعة، ومن هذا المنظور، فإن عبادة الآلهة (الطوطم...)، تعبري مجازي عن سلطة المجتمع، ذلك أن الله هو المجتمع ان موضوع الدين هو المجتمع نفسه، فالآلهة المتجسدة في الطوطم لا تعدو أن تكون صورة للمجتمع (العشرية، ...) فالأنشطة الطقوسية، والاحتفالية...، المشكلة للدين تهدف مجتمعة إلى توطيد دعائم الإحساس بالتضامن الاجتماعي بين الأفراد، وبهذه الطريقة استطاع تأكيد دور الدين في تعزيز التماسك بين الأفراد داخل الجماعات البشرية [1].

والطوطمية ليست عبادة الحيوانات أو الجمادات أو النباتات، وإنما هي عبادة العشيرة لرمزها الجماعي الذي تعتقد انه يحوي ذلك المعنى المقدس فإله العشيرة أو إله الطوطمي لا يمكن أن يكون العشيرة نفسها، وأن الله والجماعة واحد ويؤكد دوركايم أن حياة الجماعة هي المصدر المنشئ للدين من الأفكار والممارسات الدينية وتشير وترمز إلى الجماعة فالرموز الدينية لا يمكن أن تشير إلى البيئة الطبيعية أو الطبيعة الإنسانية ولكنها تشير الى الواقع الاجتماعي.

7-**نظرية الإله الأعلى:** أيد لانج أفكار المذهب الحيوي، لكنه تحول عنها نتيجةً لدراساتٍ وأبحاثٍ في علم تاريخ الأديان توصل بها إلى وجود فكرة "الموجود الأسمى" عند القبائل 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 العليّة، وهذه الفكرة كافية لتكوين اعتقاد بوجود إله صانع وخالق للكون، يتصف بالعظمة وبصفات غير طبيعية، يُباين بها الإنسان من حيث القدرة والخلق، وتُنسب إلى هذا الكائن العظيم صفات الخير والرأفة والعطف[2]. ويذهب لانج إلى أن البدائيين اعتقدوا وجود خالق لهذا الكون، فضلاً عمّا امتلكوه من أفكار عقائدية أخرى مُغايرة، ونتيجة لمنهج البحث العلمي؛

1-يونس الوكيل وآخرون، الدين والمجتمع ونظرية المعرفة قراءات معاصرة في أعمال إيميل دوركهايم، مؤمنون بلا حدود، ملف بحثي، 2015، ص80-81. ورقة الكترونية: تاريخ المشاهدة 2025/11/02 الساعة 20:10 https://mominoun.com/pdf1/2015-08/maaaa33rifa.pdf

2-طه الهاشمي، تاريخ الأديان وفلسفتها، ص 140-141.

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[1]. إن السبب وراء تحول اعتقاد البدائي من فكرة الإله الواحد إلى مجموعة من الآلهة تتمثل بالأرواح والأشباح ـ بحسب رأي لانج ـ هو طموح الإنسان الأول لتحقيق مطامع فردية؛ فقدّم القرابين لهذا الإله الواحد، غير أن النتيجة كانت على عكس ما أراده ذلك الإنسان، إذ لم يُتقبّل قربانه؛ فاتجه صوب مخلوقات روحية لتحقق له ما يريد، وكانت النتيجة –بمرور الزمن– أن أُهملت الفكرة الصافية عن الخالق، وبرزت فكرة وجود آلهة متعددة يختص كل إله منها بشأن معين، وعُدّ 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[2].

ويعتبر المفكر الألماني وليم شمت أول من اقترح نظرية الاله الاعلى، وفحواها ان الديانات الأولى كانت تعتمد على نظام عبادة الاله الواحد، غير انها تدهورت وتشوهت في ظنه مع مرور الزمن وصارت ترتكز على مبدأ تعدد الآلهة. وأَكَّد عالم الأجناس والأنثروبولوجيا الألمانيُّ الأب شيمت في العديد من أبحاثه أنَّ التوحيد كان الدين الغالب على القبائل البدائيَّة الموغِلة في التاريخ، وأوضح أنَّ القبائل الأستراليَّة الوسطى التي زعم الباحثون (دوركايم وغيره) أنَّها تُعبِّر عن المرحلة البدائيَّة الأولى للبشريَّة ما هي إلَّا قبائل حديثة تمثِّل الطَّور السادس من تطوُّر قبائل أستراليا، وتوجد قبائل أقدم منها عرفت الإله الواحد الأسمى[3]. فقد توجه شمت صوب وسط قارة أفريقيا ونحو الأقزام تحديداً، وصرح بأن الأقزام يمثلون أقدم الأقوام 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 الأقزام ذاك الموجود الأسمى بصفات التعالي والتفوق على غيره، كالسرمدية والعلم والقدرة، وأنه مصدر الخير في 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 لإله السماء، وكانوا يقذفون بدم مرتكب الخطيئة نحو السماء في أثناء مرور العاصفة والتماع البرق وقعقعة الرعد. وعدت اكتشافات شمت هذه تحولاً كبيراً في سير علم تاريخ الأديان[4].

هاجم شميدت النظريات التطورية في دراسة الدين، مؤكدًا أن التاريخ الإنساني، وتاريخ الأفكار بشكل خاص، يؤلِّف حقلًا أكثر تعقيدًا مما يراه التطوريون. وبدلًا من الحركة الخطية لتطور الحضارة، يقترح شميدت عددًا من الدوائر الحضارية التي تطورت كلٌّ منها في استقلال نِسبي عن الأخرى، وحملت خصائص مختلفة أيضًا. وبعد قيامه برسم حدود هذه الدوائر، يعمد إلى استقصاء فكرة الكائن الأعلى في معتقدات كل دائرة، موضحًا الخطوط العامة لشخصيته في كل حالة؛ ليتوصل أخيرًا إلى

1–أحمد الخشّاب، الاجتماع الديني، ص 138–139.

2–سامي علي النشّار، نشأة الدين، ص 158–160.

3–محمد عثمان الخشت، تطوُّر الأديان–قصة البحث عن الإله، دار الشروق الدوليَّة، القاهرة، ط1، 2010، ص 153.

4–سامي علي النشّار، نشأة الدين، ص 166.

القول بتشابه هذه الكائنات العليا وتماثل سماتها وخصائصها في كل مكان. أما عن سبب هذا التشابه فيعود في رأيه إلى أن ثقافات العالم الحديث في قاراته الخمس ينبغي ألا توضع على مسار تطوري خطي؛ لأن كل ثقافة قد تطوَّرت في معزل عن الأخرى ضمن دائرتها الحضارية الخاصة. ولكن هذه الثقافات جميعًا قد نشأت عن مستوًى حضاري واحد مُغرِق في القِدم، سادت عنده ديانة واحدة تؤمن بإله واحد، ومنها أخذت الأديان التي استقلت فيما بعدُ بذور التوحيد. إن مثل هذه الديانة الأصلية الواحدة لا يمكن تفسيرها إلا بالقول بوحي بدئي هبط على البشرية عند جذور تاريخها. ولكن شميدت يلاحظ بعد ذلك أن هذا الكائن الأعلى لم تكن له المكانة نفسها لدى جميع الشعوب وعبر كل الأزمنة، ويعزو ذلك إلى التبدل في أنماط الحياة وما يعكسه هذا التبدل على الأفكار والمعتقدات. فالمجتمعات الزراعية مثلًا أكَّدت على كائن إلهي مؤنث ذي خصائص قمرية، بينما رفعت الشعوب الرعوية إلهًا مذكرًا هو سيد السماء ورئيس مجمع آلهة الظواهر الطبيعية، أما الشعوب البدائية المعاصرة فرغم اعتراف بعضها بوجود سيدٍ أعلى للكون، فإنها لا تتوجه إليه بالعبادة ولا تقيم له الهياكل والمقامات؛ لأنها تعتبره بعيدًا جدًّا ويعيش في عالَمه غير آبه بالناس؛ ولذا فإنها تتوسل إلى آلهة أقرب إليها وأكثر دينامية[1].

لقد آمنت الشعوب البدائية القديمة في فجر التاريخ البشري بإله واحد أعلى وأسمى، تنَّوعت تصوارتهم عن هذا الإله، ولكَّنها لم تناقض أصل ذلك الاعتقاد، ثم شوهت تلك العقيدة بتعُّدد الآلهة، ومع ذلك بقيت فكرة الإله الواحد الأعلى مشرقة عند كثير من الشعوب البدائية، تلك خالصة ما أراد إثباته (شميت) من خلال دراسة تاريخ البشرية، ولا سيما دراسة الأحوال الثقافية والاجتماعية للأقزام في أفريقيا وآسيا، لأنهم في نظره . يمثلون الثقافة الأولى للإنسان، إذ إنهم أقدم الاجناس البشرية كما يراه[2].

8-نظرية تمجيد الملوك: ويعتقد أصحابها الإنتشاريون الإنجليز بأن الدين جاء نتيجة للإعتزاز بذكرى الملوك بعد موتهم، وقد استحال الإعتزاز الى الرغبة بالتخليد ثم تطورت الفكرة وتحولت الى تخليد هذه الذكرى، وعندها أصبح الملك موضع احترام مقدس. ومن زعماء الانتشارية إليوت سميث وبؤرة بحثه تنحصر في أن الإنسان البدائي الذي كان يجمع الطعام جمعًا من الغابات رأى في مصر على توالي السنين أن فيضان النيل يعم الوادي في مواعيد معينة كل عام، حتى إذا انحسر انطلقت النباتات وكست الأرض بالخضرة النضرة التي كان يجد فيها طعامًا، كما كان يجد فيها صيدًا لوفرة الحياة الحيوانية، ففهم بالتكرار أن الماء هو أصل الحيوية، وهو أصل النبات، فشرع يحتجز الماء هنا ويطلقه هناك، ويضبط الري، وهذه هي الهندسة الأولى.

وظهر عندئذٍ التخصص: مهندسون ينظمون الري، وفلكيون يعينون الأوقات الزراعية، وهؤلاء لا يزرعون وإنما يعيشون بالفائض من المحصول. وهنا تنشأ الحكومة التي يرأسها مهندس أو فلكي تُنسب إليه صفات الألوهية؛ لأنه يدري ما لا يدريه غيره من الهندسة أو الفلك، وهو يعيش كأنه ملك، بل ملك يطاع، فإذا مات أصبح قبره معبدًا، كما نرى في عصرنا كيف يميز العامة الممتازين بأضرحة يتبركون بها ويزورونها، وأرض مزروعة تحتاج إلى حدود تحترم من الجيران، وإلى أوصاف تعيَّن للزراعة، وإلى محكمة تعاقب المعتدي على الحدود أو المحصول، وإلى صناع يصنعون الآلات الزراعية، وكل هؤلاء لا يزرعون.

1-فراس السواح، دين الإنسان، بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني، ص217-218.

2-علي سامي النشار: نشأة الدين النظريات التطورية والمؤلهة، ص198-199.

فنشأ من ذلك الحكومة والتجارة والفنون، وهذه هي الحضارة. ثم يموت العظماء فتنشأ الأضرحة العظيمة التي تستحيل إلى معابد، وهذا هو الدين البدائي[1].

نشأ الدين البدائي في مصر، وكانت غايته استبقاء الحياة بعد الموت بتحنيط الجثة، فإذا كان الميت عظيمًا صار إلهًا بعد موته. فلما عُرفت الزراعة أصبح للدين مهمة أخرى هي إخصاب الأرض وإنتاج المحاصيل. وإلى عصر الإسكندر بقي هذا التفكير البدائي حتى إن كهنة مصر قد حالوا الإسكندر إلى إله، وقرن آمون لا يزال منقوشًا على النقد الإغريقي الباقي من أيامه، ولا يزال الكهنة يباركون على الزراعة في أوروبا إلى الآن. ومن الممارسات الدينية الباقية نعرف الكثير من نشأة الدين المصري القديم، فإن البخور كان يطلق على تمثال الميت كي يكسبه رطوبة وعرقًا كأن الحياة قد عادت إليه، وقد نشأت الفنون من هذه الثقافة الدينية القديمة، فإن التمثال صُنع أولًا كي تلجأ إليه الروح إذا كان الجسم قد فسد، والرسوم التي تروي لنا حياة الميت قد احتاجت إلى الرسامين والمعبد، وهو في الأصل الضريح الذي احتاج أيضًا إلى البنائين والنحاتين[2].

9-نظرية التجربة الطفولية: يرجع فرويد الدين إلي عدة أسباب تتعلق بدراسة الشخصية والسلوك الفردي والجماعي، ويربط الشعور الديني بمجموعة من الأمراض العصبية للفرد، لان الإله ما هو إلا صورة لأي مهيب، أي انه يشبه عبادة الفرد لإله ما بطاعة الفرد لأبيه. لهذا نجده يرجع لعقدة أوديب باعتبارها الأساس الوحيد وأصل كل حاجة أو عاطفة دينية، وحسب فرويد فان كانت أحداث الأسطورة تدور حول "البشر البدائيون يعشون في شكل مجموعات، ويرأس كل مجموعة ذكر قوي ومسيطر يسمى "الأب". يحتكر هذا الأب كل الامتيازات له وحده، بما في ذلك حق معاشرة الإناث. يولد في كل مجموعة الذكور تتًعرع وتنمو وتشب، فتشعر برغبتها في ممارسة حقها الطبيعي في إشباع رغبتها الجنسية، فتصطدم بالأباء في كل مجموعة، فيطردونهم بكل قسوة، ويبقى هؤلاء الصعاليك المطرودون بعيدا عن مجموعتهم"[3]. ويعتقد سيغموند فرويد ان الدين قد تمخض عن تجربة الطفولة الأولى التي تعرضت لها البشرية الأولى في القدم، وتدور هذه التجربة حول تآمر الصبية في أول زمرة انسانية على زعيم الزمرة – ابيهم – وقتله وكان لهذا الجرم أثر عميق في نفوسهم ادي قيما بعد الى شعورهم بالندم وتأنيب الضمير، ونتج عن هذا ان تعاضمت شخصية الأب القتيل في ضمائر الأبناء، مما حدى بهم الى تخليد ذكراه عن طريق عبادته، وقد مثلوا له بالطوطم الذي أصبح رمزاُ يشير الى مكانته في أذهانهم وتدور حوله طقوسهم الروحية[4].

واستنتج فرويد في كتابه (طوطم وتابو) ان قتل الأب حرّمة تناول الطوطم، وربط حرمة جماع الأم بقاعدة طوطمية، خاصة بالزواج من خارج العشيرة، لكن ما الدليل على هذا القتل المزعوم أصلاً للأب؟، بالإضافة الى ان الزواج من الأقارب لا يتعلق فقط بالعلاقة الجنسية مع الأم، ومن محض الخيال، بين تناول الأغذية وإقامة علاقة جنسية، خاصة ان الطوطميات لا تحرم دائماً الأغذية، ورغم ذلك، فمن الصحيح ان الفكر الطوطمي يتضمن مواقف طقوسية تتعلق بالإحترام والتقوى، وأيضاً بطاعة

1-سلامة موسى، هؤلاء علموني، مؤسسة هنداوي، القاهرة، 2011، ص 122.

2-نفسه، ص125.

3-لطفي حجلاوي، فرويد والإبداع البشري للظاهرة الدينية، ضمن فلسفة الد ينّ: مقول المقدس بين الايديولوجيا واليوتوبيا وسؤال التعددية" مجموعة مؤلفين اشراف علي عبود المحمداوي، منشورات ضفاف، بيروت، ط 1، 2012، ص177-178.

4-قيس النوري، المدخل الى علم الإنسان، ص272.

التعليمات والمحرمات مثل كل الأديان، ولا يدل ذلك على قدم الطوطمية مقارنة بالأديان المنظمة أو أديان الخلاص (المسيحية)[1]. يفسر نشأة الدين بهذه النظرية، التي ترجع إلى فكرة نشأة الطوطم حيث "الأولاد قويت سواعدهم وضاقت صدورهم بجوار أبيهم واستغلالهم دونهم بالنساء فتألبوا عليه يوما وقتلوه وشربوا من دمه وأكلوا لحمه ليستمدوا شيئا من قوته. في أنهم بعد أن قاموا بهذه الجريمة، وشفوا غليلهم من هذا المستبد حدث لهم ما يحدث عقب كل عمل سوء، فقد ظهرت لذم جريمتهم بأشنع أشكالها وندموا على ما فات... وحرموا عليها الاقتراب من نساء أبيهم، تنفيذا لأوامر ابيهم، وعكفوا على الطوطم[2]. والذي يقصد به ذلك الحيوان من الحوانات التي يؤكل لحمها فهو في المقام سلف العشيرة، وفي مقامها الثاني، جانبها الروحي الحامي كما انه يحرم قتله فهو يكون بمثابة المقدس، والتي تتمثل في الأشياء الواجب الالتزام بها وحمايتها" فالطوطم يحمي الإنسان، والإنسان يظهر احتراما للطوطم بصور شتى، بالامتناع، عن قتله إذا كان حيوان، والامتناع عن قطفه، إذا كان نباتا، ويتميز الطوطم بقداسته في القبيلة[3]. لهذا كان هذا الطوطم بمثابة ذلك" الشيء الذي تحولت إليه العاطفة، الحسد والإعجاب في الحياة والدهم، فأكرموه وامتنعوا عن قتله وأكله إلا في بعض الحفلات الدينية، يعبدون فيها ذكر هذا الانتصار ويأكلون طوطمهم ليدخلوا في أجسادهم شيئا من القوة الكامنة فيه، وعليه فهي جريمة الأولاد التي دعت إلى تحريم الزواج من نفس العشيرة والامتناع عن قتل الطوطم، ولما ظهرت لهم شناعة جريمتهم تعاهدوا فيما بينهم على صيانة حياتهم، وحرم الواحد منهم على نفسه قتل أخيه، مع الوقت أصبح التحريم عاما يشمل الناس كافة ويأخذ شكل الوصية المعروفة "لا تقتل"[4]. ففي عملية التحرر البدائية التي يشكلها قتل الأب من طرف أبناءه، كانت تمثل المنشأ الأول والأقدم للدين، لان من خلال هذه الأسطورة يتبين لنا أن هؤلاء القتلة" تحرك بداخلهم شعور الحاجة إلى التفكير بضرورة استعادة الأب لاستعادة النظام الذي ارتبط به، ولان الاستعادة المادية للأب مستحيلة، فلا حل لهم. حينها إلا استعادته وهميا. فيسعون إلى تجسيده في ابسط الأشياء، في البداية مثل "عين ما" أو حيوانا أو أي عنصر طبيعي أخر، ويصير ذلك الشيء الرمزي مليء بروح الأب، وهكذا ظهرت أول عبادة في التاريخ وكانت عبادة العناصر الطبيعية البسيطة (...) وأول أشكال الديانة في التاريخ تسمى. "الطوطمية" وموضوعها المقدس والطوطم"[5]. من بنا تنجم خصائص الطوطمية، كجذور للمعتقدات الدينية والتي تتمثل في عملية إسقاط الحالة البداية للإنسان في الحياة النفسية الجماعية، فالدين والحالة هذه هو مرحلة في تطور الحضارة ينبغي تجاوزها، مثلما يتجاوز الفرد أحوال الطفولة العصابية في طريقه نحو النضج. وبتعبير آخر، فإن الدين هو ظاهرة عصابية على المستوى العام تُعادل الظاهرة العصابية على المستوى الخاص، إنه نوع من العصاب الاستحواذي الذي يصيب الجماعة. وفرويد لا يميز بين الدين والتشريع، فيرجع ظهور الدين إلى بدايات ظهور التشريع، خصوصًا في كتابَيه «موسى والتوحيد» و"الطوطم والتابو". فبعد أن قتل الأولاد أباهم، في القبيل البدئي، الذي يفترض وجوده في بداية الأزمان، واستحوذوا على نسائه، شعروا بالذنب وحرَّموا على أنفسهم نساء أبيهم، فكان ذلك أول تشريع سنَّه البشر وابتداءً للدين[6].

1-كلودريفيي، الأنثروبولوجيا الإجتماعية للأديان، ص60.

2-يوسف شلحت، نحو نظرية جديدة في علم الاجتماع الديني (الطوطمية، اليهودية، النصرانية الإسلام)، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2003، ص126.

3-سيغموند فرويد: الطوطم والحرام، تر: جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، (د.ت)، ص135.

4-يوسف شلحت، نحو نظرية جديدة في علم الاجتماع الديني (الطوطمية، اليهودية، النصرانية الإسلام)، ص126.

5-لطفي حجلاوي، فرويد والإبداع البشري للظاهرة الدينية، ص178.

6-فراس السواح، دين الإنسان، بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني، ص320.

10-نظرية القربان: وتقدم بها روبرتسون سميث وهي تنص على ان الدين الأول قد نتج عن مفهوم القرابين، فقد ابتكر الإنسان هذا المفهوم ليكون همزة الوصل بينه وبين القوى الفوق طبيعية، وبينه وبين افراد جماعته التي تأكل من لحم القربان[1]. فيقول روبرتسون: إنه كانت لدى كثير من الشعوب القديمة عادة دينية سنوية، تقام زمن الاعتدال الربيعي، ابتغاء وفرة المحصول، يقدم فيها للآلهة قربان هو رمز لإله الإنبات، فكانوا يضحون أول الأمر بصلب الملك، وبعد موته يأكلون بضعًا من لحمه، وينثرون قليلًا من دمه، لتكسبهم بعض قدسيته، ثم ينشرون البقية في الأرض المهيأة للزرع. ومع مرور الزمن استعاضوا عن الملك بالاقتراع على المضحى به، ثم استبدلوا بالقرعة مجرمًا محكومًا عليه بالموت. وآخر الأمر استبدلوا بكل هذا حيوانًا، وحبذا لو كان خروفًا أو تيسًا، وعند تعسر الأحوال- غالبًا ما- كانوا يكتفون بفطيرة في صورة إنسان، أو بفطيرة مرسوم عليها إنسان، أو صليب رمزًا للإنسان المفترض أن يضحى به صلبًا، وتحول ذلك تدريجيًّا إلى نوع من العشاء الرباني يؤكل فيه الخبز رمزًا للجسد، وتعاقر فيه الخمر رمزًا للدم[2]. وفي الواقع، فقد كان روبرتسون سميث أوّل مَن حاول تقديم تفسير معقول للقُرْبَان مستوحى من الاكتشاف الأخير للطوطميّة .فكما كان تنظيم العشيرة الطوطميّة مفتاح فهم الأسرة العربيّة والساميّة عند سميث فقد أراد أيضًا أن يجد في ممارسات العبادة الطوطميّة أصل القُرْبَان. ففي الطوطميّة، يكون الطوطم أو الإله والد عُبّاده، فكلاهما من نفس الدم واللحم، وموضوع الطقوس هو صيانة وضمان هذا العيش المشترك الذي يحييهما والرابطة التي تجمع بينهما. فالطقوس هي مَن يستعيد الوحدة عند الحاجة، وما من وسيلة أيسر من «**العهد بالدم**» و«**الطعام المشترك**» لتحقيق هذه النتيجة. ولا يختلف القُرْبَان في نظر روبرتسون سميث عن هذه الممارسات، فهو لا يعدو وليمة يأكل خلالها المؤمنون الطوطم، فيستدمجونه ويندمجون فيه، وينصهرون بذلك فيما بينهم، أو ينصهرون فيه. فالقتل الذبائحي لا غرض منه سوى السماح باستهلاك حيوان مقدّس، وبالتالي حيوان محظور. ومن القُرْبَان الإيلافي، يستخلص روبرتسون سميث القرابين التكفيريّة أو الاسترضائيّة؛ أي «البياكولا»(piacula) ، و«القرابين-الهبات» أو القرابين التعويضيّة. وما الكفّارة، حسب رأيه، سوى تجديد لعهد انقطع، والحال أنّ للقُرْبَان الطوطمي جميعَ مفاعيل الشعيرة التكفيريّة. بل إنّه وجد، علاوة على ذلك، هذه الخاصيّة نفسها في جميع القرابين، حتى بعد امّحاء الطوطميّة كليًّا .ويظلّ شرح لماذا أضحت الضحيّة، التي كانت في الأصل تُقسم وتُؤكل من قبل المؤمنين، تُدمّر تمامًا في الغالب خلال البياكولا (القُرْبَان التكفيري). ونحسب أنّ ذلك يعود إلى اللحظة التي استُعيض فيها عن الطواطم القديمة بالحيوانات الأليفة في عبادات شعوب الرعاة، ليصبح حضورها في القرابين من حينها نادرًا، باستثناء الحالات بالغة الأهميّة. فهي تبدو وكأنّ قداستها لا تسمح للمدنّسين بمسّها، فلا يأكل منها إلاّ الكهنة، أو يتمّ حرقها بالكامل. وفي هذه الحالة، تنتهي الحرمة المفرطة للضحيّة إلى أن تتحوّل إلى نجاسة؛ وقد سمحت الطبيعة الغامضة للأشياء المقدّسة، التي ألقى عليها روبرتسون سميث الضوء بطريقة مذهلة، بأن تُفسّر بسهولة كيف أمكن لهذه التحوّلات أن تحدث. ومن ناحية أخرى، وحين توقّفت القرابة بين البشر والحيوانات عن أن تكون مُدْرَكَة عند الساميّين، عوّضت الأضحية البشريّة الأضحية الحيوانيّة؛ إذ كان ذلك السبيل الوحيدة حينها لإقامة تبادل دموي مباشر بين العشيرة والإله. ولكن الأفكار والعادات التي كانت تحمي حياة

1-قيس النوري، المدخل الى علم الإنسان، ص272.

2-سيد القمني، الأسطورة والتراث، مؤسسة هنداوي، القاهرة، 2017، ص91.

الأفراد في المجتمع بحظرها أكل لحوم البشر، أدّت فيما بعد إلى إهمال الطعام القُرْبَاني ومن ناحية أخرى، وشيئًا فشيئًا، بدأ الطابع المقدّس للحيوانات الداجنة، بفعل تدنيسها يوميًّا من قبل الإنسان من أجل غذائه، بالتّلاشى. وبهذا، انفصل الإله عن أشكاله الحيوانيّة. وبابتعادها عن الإله، بدأت الضحيّة تقترب من الإنسان صاحب القطيع. وحينها، ولتبرير التقدمة الموجّهة إلى الإله، تمّ تمثّل الأضحية باعتبارها هديّة من الإنسان إلى الآلهة. وهكذا، وُلد «القُرْبَان الهديّة». وفي ذات الوقت، أدّى تشابه طقوس العقاب والطقوس القُرْبَانيّة وسفك الدّم في كليهما، إلى إكساء القرابين البياكوليّة الأصل (الاسترضائيّة) طابعًا عقابيًّا، وتحويلها إلى قرابين تكفيريّة.[1]

1–مارسيل موس وهنري هوبير، كتاب القربان: مقالة في طبيعة القربان ووظيفته، ترجمة محمد الحاج سالم، دار معنى للنشر، ط1، 2021، ص18–20.

المحاضرة الثالثة: موضوع فلسفة الدين

- **الألوهية:**

الله هو الموضوع الأول والأسمى والجدير بكل دراسة من قبل (فلسفة الدين)، فالله هو الموضوع الرئيسي للأديان جميعا باستثناء بعض الديانات الوضعية كالبوذية والطاوية والكنفوشيوسية التي لا تعتقد بالألوهية .وحيث إن فكره الله هي فكرة ذات قبول عام عند مختلف الأمم والجماعات على مر الأزمنة والعصور، فقد لازمت فكره التألية والخضوع لمعبود بعينه ظهور الإنسان على وجه البسيطة منذ مراحله الأولى حتى يومنا الراهن وكلما زاد وعي الإنسان زاد اهتمامه بمشكلة الألوهية، إلى أن وصل الإنسان نتيجة لزيادة وعيه إلى فكره الإله الذي ليس كمثله شيء، وهو منزه في كل صفاته عن المشابهة بصفات البشر، وقد ساعده في ذلك بلا شك الأديان السماوية التي ما ضل الإنسان إلا بابتعاده عن هديها في كافة الأمور الغيبية[1].

وموضوع الالوهية يطرح عدة اشكاليات منها: طبيعة وجوده، براهين وجود الله، صفات الله، أفعال الله، مفاهيم الله والألوهية في الأديان، طبيعة علاقة الإنسان بالله

أدلة وجود الله: كلما تطور وعي الإنسان الفلسفي زاد أهتمامه بمشكلة الأولوهية سواء من حيث التوحيد أو من حيث الصفات التي يمكن أن تنسب إليها وتنزهها عن صفات البشر وغيرهم من الموجودات المتناهية.. وعندما تطور الوعي الفلسفي تحولت المشكلة من الناحية الميتافيزيقية إلى البحث عن أدلة تبرهن على وجود الله والواقع أن الأدلة التي تحاول البرهنة على وجود الله كثيرة في تاريخ الفلسفة ويمكن بصفة عامة تصنيفها في مجموعتين:

- **الأولى:** أدلة وبراهين تعتمد على الطابع العام لنظام الطبيعة...
- **الثانية:** أدلة وبراهين قبلية تعتمد على مبادئ عقلية يقال أنها واضحة بذاتها[2].

1- دليل إجماع الأمم: يلجأ عدد كبيرٌ من الفلاسفة واللاهوتيين إلى البرهنة على وجود الله معتمدين على ما يسمى بالقبول العام للجنس البشري، أو إجماع الأمم على القول بوجود إله. فهل من الممكن أن يكون تاريخ الإنسان لغوًا وإجماع الناس على وجود الله وهمً باطلً؟ وكيف يمكن لإنسان أن يقاوم هذه الفكرة فيقول إنني أنا وحدي سوف أعارض كل ما تصوره جميع الناس على أنه حق وما شعروا وآمنوا به؟ وقد تحمس لهذا الدليل العديد من اللاهوتيين البروتستانت والكاثوليك على السواء، كما قال به العديد من الفلاسفة القدماء والمحدثين والمعاصرين. فأخذ به من القدماء: شيشرون Citeron وسينكا Seneca وكلمنت السكندري، Clement of Alexandria ومن المحدثين: هربرت تشربري Herbert of Cherbery وأفلاطونيو كمبردج، وجاسندي Gessendi، وجروتيوس، Grotius ومن المعاصرين كان أشهر من اعتبره ذا تأثيرٍ عظيمٍ يفوق تأثير أي دليلٍ آخر هو الفيلسوف الإنجليزي جون ستيوارت مل وإن كان قد انتكس ونقده فيما بعد [3].

1-علي غيضان السيد، فلسفة الدين: (المصطلح من الإرهاصات إلى التكوين العلمي الراهن)، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ط 1، بيروت، 2019، ص 97.

2-إمام عبد الفتاح إمام، مدخل إلى الميتافيزيقا مع ترجمة كاملة لكتاب ميتافيزيقا أرسطو، القاهرة، دار نهضة مصر، ط1، 2005، ص213.

3-علي غيضان السيد، فلسفة الدين: (المصطلح من الإرهاصات إلى التكوين العلمي الراهن)، ص99.

2- الدليل الكسمولوجي: إن الفكرة الأساسية في هذا الدليل هي أن العالم معلول لعلة قصوى وعلى أولى لئلا يفترض قدم المادة او الحركة وقد عبر عنه ارسطو بضرورة افتراض المحرك الاول وتكلم افلاطون قبله عن قوة الخلق في الله[1]. وفي الواقع أن الدليل الكسمولوجي ليس دليلً واحدًا بل هو في الواقع مجموعةٌ كبيرةٌ من الأدلة المترابطة؛ ولذلك كثيرًا ما يسمى» بالأدلة الكسمولوجية» لأنه يشتمل على مجموعةٍ كبيرةٍ من التصورات الفلسفية منها: تصور السببية (أو العلية) والتغير (أو الحركة) والضرورة والحدوث والممكن والواجب، إلخ .ولا يعتمد البرهان الكسمولوجي على استنباط وجود الله من طبيعته الأساسية كما يفعل الدليل الأنطولوجي ولا من النظام والإبداع كما تفعل أدلةٌ أخرى، بل يكفيه أن تسلّم بوجود عالمٍ يتألف من موضوعاتٍ وأحداث مشروطة .أي إنك إذا ما تعقّبت الأسباب الكامنة خلف ظاهرةٍ من ظواهر الكون، فلا بد لك أن تصل إلى ما يسمى بالسبب الأول لجميع هذه الظواهر أو للعالم ككل، وأنت إذا ما تحققت من عرضية الأشياء التي تملأ الكون وتأكدت من ظهورها واختفائها وأنها يمكن أن توجد وألا توجد، فأنت مضطرٌ إلى الاعتراف بوجودٍ ضروريٍ هو المصدر الأول لهذا العالم، وهو الذي يطُلق عليه اسم " الله" [2]. لقد دافع عن هذا الدليل أفلاطون، وأرسطو والكندي والفارابي وإبن سينا والقديس توما الإكويني وديكارت ولايبنتز وجون لوك بينما هاجمه بعنف ديفيد هيوم وكانط وجون ستيوارت ميل ثم في الفلسفة المعاصرة برتراند رسل..

أفلاطون: تسأل في محاورة القوانيين (الكتاب العاشر) كيف يمكن للمرء أن يفسر وجود الحركة في العالم ثم يميز بين نوعين من الحركة التي تدخل على موجود من الموجودات من الخارج والحركة الذاتية الأصل ويرى أفلاطون أن الكائنات الحية هي وحدها الموجودات ذات الأنفس وهي وحدها أيضاً التي تستطيع لهذا السبب خلق الحركة، أما الحركة التي تأتي من الخارج فإنها لابد أن ترتد في نهاية تحليلها إلى الحركة الذاتية الأصل ومن هنا يقول أفلاطون: إن جميع أنواع الحركة في العالم ترجع إلى نشاط النفس مما يدل على أن هناك علة علياً أو عقلاً أعلى، وعلى هذا النحو نصل إلى الله...

أرسطو: في الكتاب الثاني عشر من الميتافيزيقا يستخدم أرسطو الدليل الكسمولوجي في محاولته لتفسير الحركة والمثال الأول هو الحركة الأزلية الدائرية للسماوات وهو يرى أن التفسير العقلي الوحيد المقبول هو القول بوجود محرك أول هو الذي يحرك الأشياء جميعاً وإن كان هو نفسه لا يتحرك فإذا كانت الأشياء المتحركة متوسطة لزم أن يكون هناك محرك أزلي هو الجوهر وهو الموجود بالفعل بل هو يحركه بوصفه موضوعاً للشوق والرغبة إن آله أرسطو يقضي حياته في الاستماع بتأمل ذاته دون أن يهتم أدنى اهتمام بالموجودات الأرضية...

القديس توما الأكويني: كان القديس توما الأكويني يعتقد أن وجود الله ليس واضحاً بذاته، ويعارض أولئك الذين يذهبون إلى أن وجود الله فطري في الإنسان إذ يعتقد إنها فكرة باطلة فليس وجود الله فطرياً بل أننا نستدل على وجوده من مجموعة المبادئ العقلية وهو لهذا السبب عكف على إثبات وجود الله بمجموعة من البراهين التي رآها منطقية وضرورية وقدم لنا خمسة براهين:

1. برهان الحركة (المحرك الأول)
2. برهان العلة.
3. برهان الممكن والواجب.

1-أزفلد. كولبه، المدخل الى الفلسفة، ترجمة أبو العلا عفيفي، عالم الأدب، بيروت، ط1، 2016، ص238.

2- إمام عبد الفتاح إمام، مدخل إلى الميتافيزيقا مع ترجمة كاملة لكتاب ميتافيزيقا، ص218.

4. برهان التدرج في الكمال.
5. برهان النظام.

ومن الواضح إن هذه البراهين الخمسة كلها تشترك في خصائص عامة مشتركة فهي كلها تبدأ من الأشياء المحسوسة التي تملأ العالم وهي كلها تفترض سيادة قانون السببية سواء في الحركة التي تحتاج إلى محرك أو الوجود الممكن الذي يحتاج إلى علة توجده...وهي كلها تفترض أن الأشياء مرتبة تصاعدياً لو أتبعه الإنسان لابد أن يصل إلى القمة حيث يوجد المبدأ الأول للأشياء جميعا[1].

3- الدليل الأنطولوجي: صورة هذا الدليل هي استنتاج وجود شيء (وهو هنا الله) من وجود فكرة عنه ففي إحدى صور هذا الدليل مثلا يقال إن فكرتنا عن الله أن من صفاته الكمال المطلق وان من كان له الكمال المطلق يجب ان يكون موجودا لان الكمال المطلق يتنافى مع العدم فالوجود اذن صفة لازمة لاي شيء يفترض كماله المطلق[2]. وكان القديس أنسلم أسقف كانتربري هو أول من صاغ هذا الدليل بوضوح في كتابه –المناجاة– الفصل الثاني والرابع في رده على المعاصرين له من النقاد يقول القديس "أنسلم" الله هو الموجود الذي لا يمكن أن نتصور أعظم منه ومن ثم فلابد أن يكون الله موجوداً لأنه إذا لم يكن موجوداً لكان من الممكن أن نتصور كائناً يتصف بالوجود بالإضافة إلى الصفات السابقة وبذلك يكون أعظم منه، ومن ثم نقع في خلف محال: لأننا بذلك نقول أن الوجود الذي لا يتصور أعظم منه يمكن أن نتصور ما هو أعظم منه وهذا تناقض واضح ويقول أنسلم إنني أقصد بالموجود الذي لا يمكن أن نتصور أعظم منه موجوداً أزلياً بمعنى أنه بغير بداية أو نهاية وأنه حاضراً دائماً..

ولقد تابع كثير من الفلاسفة القديس أنسلم في استخدام الدليل الأنطولوجي على وجود الله الذي يستخلص وجود الله من فكرة الله نفسها على نحو ما تستخلص خواص المثلث من تعريفه فقد أستخدمه ديكارت والمدرسة من بعده لايبنتز وسبينوزا وغيرهما...

أما ديكارت فقد عرض الدليل في كثير من كتبه، منها كتابه " المقال في المنهج" والتأمل الخامس من " التأملات في الفلسفة الأولى "وفي مبادئ الفلسفة وفي الردود...الخ. هذا الدليل يبدأ إذن من تعريف الله بأنه الكائن الكامل...بالمعنى الانطولوجي لا بالمعنى الأخلاقي أي بمعنى الكائن الحقيقي إطلاقاً الحائز في ذاته كمال الوجود وبعبارة أخرى يبين الدليل أن الله هو الكائن الأوحد الذي ماهيته متضمنة لوجوده... يقول ديكارت لاشيء في براهين الهندسة يجعلني على يقين من وجود موضوعاتها (خارج الذهن) فمثلاً إذا افترضت مثلثاً لزم أن تكون زواياه الثلاث مساوية لقائمتين... لقد رفض كانط الدليل الأنطولوجي كما رفض جميع الأدلة العقلية على وجود الله وأورد عليه الاعتراضات التالية: إن القضية إما أن تكون تحليلية أو تركيبية أما التحليلية فهي ما يكون المحمول فيها متضمناً في ماهية الموضوع ويمكن استخلاصه منه بتحليل بسيط، أما التركيبية فهو ما يكون المحمول فيها دالاً على وصف لا تشمله ماهية الموضوع ولا شك أننا نقع في تناقض في القضية التحليلية إذا أثبتنا الموضوع ونفينا المحمول كأن نثبت المثلث ثم ننفي أن تكون زواياه متساوية لقائمتين لكن لا تناقض هناك إن ألغينا الموضوع والمحمول معاً كأن نلغي المثلث مع زواياه معاً...والأمر كذلك في فكرة الله أو الكائن الكامل نكون متناقضين إذا أثبتنا وجوده ونفينا صفة من صفاته كالقدرة لان هذه الصفة متضمنة في معنى الكائن الكامل، لكن تتناقض البتة إذا أنكرنا وجود الله

1-إمام عبد الفتاح إمام، مدخل إلى الميتافيزيقا مع ترجمة كاملة لكتاب ميتافيزيقا أرسطو، ص218-222.

2-أزفلد. كولبه، المدخل الى الفلسفة، ترجمة أبو العلا عفيفي، ص235-236.

ذاته لأننا قد حذفنا الموضوع مع محولاته كلها... الوجود ليس محمولاً يمكن أن يضاف إلى الماهية فيوسع مفهومها المنطقي إن الوجود ليس كمالاً من الكمالات وما الوجود إلا نفس وضع الشيء أو إثباته خارج الذهن وبما يكون الكائن كاملاً وبما يملك من صفات كالفهم والقوة والجمال لكن الوجود ليس صفة من تلك الصفات فمن حيث الكمال ليس الوجود شيئاً، وإذا وجد كائن لا يملك من الكمالات إلا الوجود استطعنا أن نقول إن ذلك الكائن خالٍ من أي كمال وبعبارة أخرى الواقعي لا يحتوي على شيء أكثر مما في الممكن المحض ومائة من التاليرات الممكنة وكذلك ليست فكرتي عن الله موجوداً بأغنى ولا أوفر معنى من فكرتي عنه غير الموجود وخلاصة هذا النقد كله أن الدليل الأنطولوجي في نظر كانط يتضمن خلطاً بين مرتبة الفكر ومرتبة الوجود... إن ذلك الدليل الأنطولوجي الديكارتي الذي أمتدحه الناس كثيراً والذي يزعم أن يثبت بواسطة تصورات وجود كائن متعالٍ ليس إلا مضيعة للوقت والجهد، ولن يصبح الإنسان أوفر معرفة بمجرد معانٍ كما أن التاجر لن يصبح أكثر مالاً إذا خطر له أن يزيد في إيراده فأضاف إلى دفتر الحساب بضعة أصفار[1].

4- **الدليل الغائي او الطبيعي اللاهوتي:** هو الدليل القائم على فكرة ان العالم نظام ركب على نحو معين ليحقق غاية ما ويستنتج وجود صانع مدبر لهذا النظام ومحقق فيه الغاية منه ولما كانت الغاية لا تدرك إلا على أنها فكرة في عقل من العقول وقال أصحاب هذا الدليل ان الله يجب ان يكون عقلا وقد ظهر هذا الدليل في الفلسفة القديمة واعتبر في نظر كنت أوضح الأدلة على وجود الله وأجدرها بالنظر[2].

وهنا يمكننا الانفتاح على تصور الفيلسوف الفرنسي جون جاك روسو (1712-1778) في كتابه "دين الفطرة"، الذي يعمل على دحض الفكرة القائلة إن الطبيعة تخضع لمجرد الصدفة والعشوائية؛ لأن الأمر لو كان كذلك، أي لو صح خضوع الطبيعة للصدفة، لاستمرت الفوضى دون أن تقف عند نقطة بعينها. وبما أن المسألة ليست كذلك، وأن الطبيعة منظمة، فلابد أنها كانت دائما كذلك. وهذا، يقود إلى فكرة تالية، وهي أن الكون "تسيره إرادة قارة وحكيمة"[3]، وهو يسمي هذه الإرادة باسم الرب. وقد يتساءل أحد هنا، أن هذا الرب إذا كان موجودا، فلماذا لا يفعل شيئا تجاه الشر الذي يحدث في العالم؟ فيجيب روسو، إن الرب بطبيعته كائن خير بالضرورة. وعليه، فمصدر الشر إنما هو الإنسان، وهو لا يتدخل في منع الشر لسببين؛ وهما أن الشر أولا لا تأثير له على نظام الكون ككل؛ وثانيا لأن منع الشر يقتضي نفي حرية الإنسان وهو ما يتنافى وقيمة الإنسان ويطعن فيها.

5- **الدليل الاخلاقي:** يستدل اصحاب هذا الدليل على وجود الله من طريقتين لأنهم اما ان يستنتجوا من وجود قانون اخلاقي مطلق وجود مشرع اعطى ذلك القانون او يستنتجوا من عدم الملاءمة في هذه الحياة بين الفضيلة والسعادة وجود موجود فيه من الخير ومن القدرة ما يمكنه من التوفيق بينهما[4]. رفض كانط الأدلة النظرية على وجود الله في أنماطها الثلاثة الرئيسة: الدليل الأنطولوجي القائم على فكرة الكائن الأكمل والدليل الكوني (الكسمولوجي) القائم على الإمكان، والدليل الفيزيائي اللاهوتي المستند على الشواهد من نظام الكون. وهكذا انتهى إلى استحالة وجود دليل نظري صحيح على إثبات وجود الله، وإلى أن العقل النظري الخالص لا يستطيع بكل إمكاناته معرفة «ما إذا كان الموجود الضروري متناهياً أو غير متناهٍ. إذ لا يوجد تناقض في تصور موجود ضروري، ولكنه متناه في الوقت نفسه، أما كون هذا الموجود الضروري هو الله اللاَّمتناهي، فمسألة لا يمكن إثباتها عن طريق

1- إمام عبد الفتاح إمام، مدخل إلى الميتافيزيقا مع ترجمة كاملة لكتاب ميتافيزيقا أرسطو، ص227-229.

2- أزفلد. كولبه، المدخل الى الفلسفة، ترجمة أبو العلا عفيفي، ص240.

3-جان جاك روسو، دين الفطرة، ترجمة عبد الله العروي، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2012، ص 47.

4-أزفلد. كولبه، المدخل الى الفلسفة، ترجمة أبو العلا عفيفي، ص241.

التحليل التصوُّري البحت»[1] لهذا لجأ كانط الى طريق آخر هو البرهان الأخلاقي، وقد وصف الإيمان الأخلاقي في الله بأنه مصادرة (مُسلمة) من مصادرات العقل العملي، بالإضافة إلى مصادرتين أخريين: هما الحرية والخلود، وهذا الإيمان بوصفه مصادرة «يزيد عن كونه افتراضياً، ويقل عن مجرد كونه مبدأً للأخلاقية. ففي حياتنا الأخلاقية لا يتمثل لنا وجود الله بوصفه اختياراً ممكناً، بل ينبغي التسليم به»[2]. ومع ذلك لا تستند الأخلاق الكانطية إلى الاعتقاد في الله لذلك أقام كانط لاهوتاً أخلاقياً وليس أخلاقاً لاهوتية، أي إن الأخلاق هي أساس للدين وليس العكس، ويصرح بذلك كانط قائلاً: «إن الأخلاق لا تحتاج أبداً إلى الدين بل بفضل العقل العملي المحض هي مكتفية بذاتها»[3]. في تناول كانط لإشكالية الخير الأسمى ضمن كتاب "نقد العقل العملي"، يخلص إلى فكرة الله بوصفه ضامنا للأخلاق على غرار التصور الديكارتي الذي يجعل من الله ضامنا للمعرفة؛ وذلك لأن الإنسان لا يمكن أن يأمل في بلوغ الخير الأسمى ونيل السعادة المطابقة لتلك الأخلاقية إلا عن طريق افتراض وجود الله باعتباره الكائن الأسمى الذي يمكن أن يتم خلقيتنا. وهذا يعني، أن القانون الأخلاقي الذي يأمرنا بأن نجعل الخير الأسمى موضوع سلوكنا، لا نستطيع أن نأمله إلا بتوافق إرادتنا مع إرادة الله؛ أي تمثل "الواجبات على أنها أوامر إلهية"[4]. وتقابلنا هنا مشكلة كبيرة جداً في كتابات كانط، فهو من ناحية يقرر أن واجباتنا الأخلاقية أوامر إلهية ومن ناحية أخرى يقرر أن الواجبات الأخلاقية صادقة بذاتها بالضرورة، ونابعة من الأمر المطلق للإرادة الإنسانية، على هذا الاعتراض يجيب كانط: «يجب أن ننظر إلى الأخلاقيات على أنها أوامر الكائن الأعلى لأننا لا نستطيع أن نأمل في الخير الأسمى إلا استنادا إلى إرادة كاملة من الناحية الأخلاقية، ولهذا فإننا لا نستطيع أن نأمل في بلوغ الخير الأسمى إلا من خلال الانسجام مع هذه الإرادة»[5]. لذا كان المبدأ المعيّن الأعلى للإرادة، يدور بين عاملين مهمَّين، الأول: مصادرة وجود علَّة للطبيعة بأسرها، والثاني: مبدأ توافق الطبيعة، وتوافق السعادة الأخلاقية، إذاً ليس الخير الأسمى ممكناً في العالم، إلا من حيث الإقرار بأعلى للطبيعة، لذا فلو أن من الواجب تحقيق الخير الأسمى، فهو أيضاً مرتبط بوجوب الحاجة إلى افتراض إمكان هذا الخير الأسمى، ولا يتحقق هذا إلا بوجود الله، وقد أكد ذلك كانط، حين ربط ربطاً لا ينفصم افتراض هذا الوجود بالواجب، وذلك يعني أنه من الضروري أخلاقياً أن نقر بوجود الله»[6]، وهذا إقرار من كانط بأن الإقرار بوجود الله إلزام أخلاقي. فالله بوصفه إرادة كاملة أخلاقيا وكلية القدرة، هو الأمل في بلوغ الخير الأسمى الذي يعينه القانون الأخلاقي بوصفه واجبا. هكذا إذن، ينتهي كانط إلى ضرورة افتراض سبب أخلاقي للعالم.

ولإكمال النظر إلى مسألة وجود الله كأهم مسائل «فلسفة الدين»، يجب أن نشير إلى أنه بجانب الأدلة العقلية على وجود الله، وكونه موضوع إيمانٍ لا موضوع برهانٍ مع هيوم وكانط، توجد في تاريخ الفلسفة فكرتان متعلقتان بوجود الله، الأولى سميت بـ «رهان بسكال»، والثانية يمكن أن نطلق عليه فكرة «الله اللامعقول» أمّا رهان باسكال B. Pascal فمفاده «أنني إذا راهنت لصالح الدين (أي اعترفت بوجود الله واتبعت وصايا الدين) فماذا أخسر؟ لا شيء؛ لأنني أحيا حياةً مترعةً بمباهج الأمانة والاستقامة والإحسان والتقوى، ويُحتمل أن أربح سعادةً أبديّة، سعادةً لا متناهية .أضف إلى ذلك، وهذا ما افترضه باسكال ضمنيًا، إذا أخطأت بمراهنتي

1-إيمانويل كانط، نقد ملكة الحكم، ترجمة سعيد الغانمي، منشورات الجمل بيروت، الطبعة الأولى، 2009، ص 257.

2-جيمس كولينز : الله في الفلسفة الحديثة، ترجمة فؤاد كامل، دار قباء للنشر والتوزيع، القاهرة، ص 257.

3-كانط: الدين في حدود مجرد العقل، ترجمة فتحي المسكيني، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2012، ص45.

4-إيمانويل كانط، نقد ملكة الحكم، ص 322.

5-كانط: الدين في حدود مجرد العقل، ص218.

6-نفسه، ص219.

لصالح الدين فإن الفناء يحل بي وحينئذ لن أتبين خطأي، وهذا يجنبني الأسف عليه .لكن إذا راهنت ضد الدين وأخطأت في اصطفائي فسيحكم عليّ بالحسرة والندامة الأبديتين ...يجب إذن المراهنة لصالح الدين، ويجب على الإنسان أن يتصرف كما لو كان مؤمنًا [1].

أي إنَّ الإنسان إذا راهن على أن الله موجودٌ كسب كل شيءٍ ولم يخسر شيئًا والعكس صحيح .ولذلك يقول باسكال «:هناك حالتان : إذا ربحت فزت بكل شيء .وإذا خسرت فإنك لا تخسر شيئًا .راهن إذن على وجوده بلا تردد [2].»

أمّا الفكرة الثانية وهي فكرة «الله اللامعقول»، فهي الفكرة التي تبنّاها فريقٌ من الفلاسفة، والتي تتجه إلى الإيمان بوجود الله بغير أدلةٍ ولا براهين؛ لأنه ليس ثمة إيمان "بالمرئي"، وإنما الإيمان "باللامرئي" .» الإيمان إيمانٌ بشيء «ضد» العقل، ومن ثمَّ فإن أية براهين عقلية هي مضادة للإيمان في الحال .ولقد ظهرت هذه الفكرة في البداية في فلسفة ترتليانTertullian ، الذي كان يصف الفلسفة بأنها عدّوةٌ للدين؛ لأن الفلسفة ترفض التناقض في حين أن الإيمان هو إيمانٌ بالتناقض والمفارقة واللامعقول .ومن هنا فإنّه يذهب إلى أن تجسيد المسيح مؤكدٌ لأنه مستحيل، ثم ينتهي إلى وضع الصيغة الشهيرة للإيمان باللامعقول والتي ارتبطت باسمه في تاريخ الفلسفة " أؤمن لأنه لا معقول" وهي الفكرة نفسها التي نجدها عند القديس أوغسطين الذي قال: "أؤمن بهذا لأنه محال.» وكان رائد الوجودية سرن كيركجور S. Kierkegaard هو أقوى من عبّر عن هذه الفكرة في الفلسفة المعاصرة، فهو يرى أن بداية دراسة الإيمان هو أن تعرف أنه لا يُردّ إلى شيء آخر، لا إلى الوقائع التاريخية ولا إلى الأفكار الفلسفية .فالفلسفة عاجزةٌ عن أن تكون سلاحًا للدين، وعقل المؤمن لا يقدم له أي نفع، فالعقل ليس صديقًا للإيمان بل عدوه، وهو مصدر الشك والريبة في حقيقة الإيمان، وما يقره من شكوكٍ لا يمكن حلها بواسطة الاستد لالات العقلية. ومن هنا فإن كيركجور يرفض كافة الأدلة العقلية على وجود الله؛ لأنه إذا كان من التجديف على الله أن ننكر وجوده، فإنه لمن التجديف عليه أيضًا أن نبرهن على وجوده[3] .كما نجد هذه الفكرة عند العديد من الأصوليين الإسلاميين في العصر الراهن الذين يقولون» :إن الدين في كل أوضاعه لا يقنع بعمل العقل قليلً أو كثيرًا حتى يضم إليه ركون القلب [4] «. وبجانب هاتين الفكرتين نستطيع أن نجد أفكارًا فلسفيةً أخرى

عن الله، كتلك الفكرة التي تتبلور عند ولتر ستيس والتي يقول عنها: "إن الله موجودٌ في القلب؛ ففي قلب الإنسان إذن إنما يكمن ذلك الشاهد الذي ينطق باسم الله، ويبرهن على وجوده، لا في أي ظرفٍ خارجيٍ من ظروف النظام الطبيعي[5]، «أي إن القلب وحده بعيدًا عن كل الظروف الطبيعية يمكنه أن يبرهن على وجود الله. كما أن الموقف الإلحادي بالمعنى التام، يمثل أيضًا فكرةً أخرى من الأفكار الفلسفية تجاه "الله"، كما تتجلى في "إنكار وجود الله " بصفةٍ عامةٍ في فلسفة الدين المعاصرة عند فويرباخ ونيتشه وماركس وهيدجر ورسل وسارتر وغيرهم. وهكذا، تتناول فلسفة الدين وجود الله :فتارةً تثبته عقليًا، وتارةً أخرى تنكره عقليًا لتقرّه إيمانيًا، وتارةً ثالثةً تنكره عقليًا لتقره قلبيًا، ورابعةً تنكره عقليًا وإيمانيًا وهو ما يُعرف بالإلحاد الذي يُعد أحد مباحث فلسفة الدين. وهو الأمر الذي يؤكد على اختلاف فلسفة الدين عن اللاهوت وعلم الكلام والفلسفة الدينيّة، تلك المباحث التي تبدأ من نقطةٍ محددةٍ هي التسليم بوجود الله أو التدليل على إثبات وجوده لتدعيم الإيمان به، أو مناقشة وجوده مناقشةً عقليةً انطلاقًا من فكرة مسبقة.

1-أندريه كريسون، باسكال (حياته، فلسفته، منتخبات)، ترجمة نهاد رضا، بيروت، منشورات عويدات، ط 3، 1982، ص 58.

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

3-إمام عبد الفتاح إمام، مدخل إلى الميتافيزيقا مع ترجمة كاملة لكتاب ميتافيزيقا أرسطو، ص240-241.

4-محمد عبد الله دراز، الدين، ص71.

5-ولتر ستيس، الزمان والأزل مقال في فلسفة الدين، ص294.

مسألة الشر: فرضت مشكلة الشر نفسها على موضوعات فلسفة الدين، وتبلورت كموضوعٍ خالصٍ لها من خلال مناقشتها كما جاءت في سؤال جلبرت موراي Gilbert Murray الشهير » إن الآلهة خيّة لا تصنع إلا الأشياء الخيّرة، فمن أين جاء الشر الموجود في العالم؟» !وقد تنوعت مواقف الفلاسفة من مشكلة الشر تبعًا لمواقفهم العامة من الدين وطبيعة رؤيتهم الأنطولوجية .وفي الحقيقة إنَّ مشكلة الشر في العالم خضعت لتفسيراتٍ قديمةٍ في مختلف الأديان، الوضعية منها والسماوية على حد سواء، قبل أن تخضع لدراساتٍ متخصصةٍ في فلسفة الدين. فقد فسرت الأديان الوضعية وجود الشر في العالم عن طريق الاعتقاد بوجود إله للشر (كالإله ست» إله الشر عند قدماء المصريين، و «أهريمان » إله الشر والظلام في الزرادشتية بعد تحريفها، فالزرداشتية في صورتها الأولى توحيديةٌ كما عبّت عنها ترانيم زرادشت)، أو أصلٍ منفصلٍ للشر في الوجود(أصل قديم لم يخلقه الله، مثل المادة أو الظلام)، أو كائنٍ كونيٍ أسطوريٍ مثل الأفعى، أو التنين، يدخل في صراع مع إله الخير مثل :الفيدية، والهندوسية، والمجوسية، والمانوية. وفي الأديان السماوية يُفَسّ وجود الشر في العالم عن طريق الاعتقاد بوجود شيطان، وهو ليس كائنًا قديمًا أزليًا، ولكنه مخلوقٌ كان في البدء خيًّا ثم تمرد على الأمر الإلهي، وتحول كائنًا شريرًا يسعى لغواية البشر، وهو كذلك في اليهودية والمسيحية والإسلام، مع الاختلاف بينهم في طبيعة دور الشيطان، وكيفية التغلب عليه. كما ترتبط مشكلة الشر في اليهودية والمسيحية بالخطيئة الأولى؛ حيث ورث البشر فيها خطيئة آدم، ومن ثمَّ كان على الإنسان دائمًا محاولة الخلاص من هذه الخطيئة الموروثة، وقد تشابهت هاتان الديانتان في تناول قضية الخلاص رغم اختلاف علة الخطيئة. أما في الإسلام فلم يولد الإنسان محملً بذنب، بل هو عبدٌ من عباد الله عليه الطاعة والالتزام بالشعائر الدينية .ولذلك يستخدم الإسلام مصطلحات «النجاة » و «الفلاح » و"الفوز" كبديل لمصطلح الخلاص .فلا مُخَلِّص في الإسلام اعتمادًا على مبدأ المسؤولية الشخصية وقدرة الإنسان على تحقيق النجاة بالتزام الطاعة والبعد عن المعصية وتكرار التوبة والاستغفار من الذنوب حتى ما لم يغرغر للموت .ولذلك لم يكن غريبًا أن يضع الإسلام مصادر أخرى للشر غير الشيطان، مثل حريّة الإرادة الإنسانية التي تستجيب لإغواءات وإغراءات الدنيا والنفس والهوى وفي الفلسفة اليونانية رأى فيثاغورس Pythagoras أنَّ الشر يأتي من الآلهة التي تدعو الصالحين إلى التقرب منها، فمن يتقرب ينال أقل قدر من الشرور، ومن ينأى فيصيبه القدر الأكبر من الشرور .أمّا هيراقليطس Heraclitus فأعطى المشكلة بُعدًا معرفيًا، حيث رأى أنّه لولا الشر ما عرفنا الخير، فلولا الظلام ما عرفنا قيمة النور .واقترب منه سقراط Socrates الذي عزى وجود الشر في العالم إلى الجهل، ومن ثمّ كان على الإنسان أن يتحمل مسؤولية أفعاله الشريرة إذا لم يحسن التأمل واختيار طريق الفضيلة .ورأى أفلاطون أنَّ الشر من نفس الإنسان التي نزلت إليه صافيةً طاهرة، ليتم سجنها في الجسد، وأن محاولتها تلبية مطالبه هو ما يوقعها في الشر. وأعاد (فيلون السكندري 105-217 Philon of Alexandria) الشر إلى الكبرياء، حيث اعتبر أن التكبر شرٌ مستطيرٌ لا ينجو منه الإنسان إلا إذا عرف حقيقة نفسه المتواضعة[1].

وقد حاول أفلوطين أن يفسر وجود الشر في العالم بقوله: «لمّا كان الشر عدم الخير وكان الخير وجوداً؛ كان الشر عدم الوجود، ولما كانت المادة عدم التعيّن، أي عدم الوجود وكانت الصورة خيراً؛ كانت المادة هي الشر بالذات»[2]. فالشر إذن عند أفلوطين مطابق للمادة؛ ومن ثَم 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

1–علي غيضان السيد، فلسفة الدين: (المصطلح من الإرهاصات إلى التكوين العلمي الراهن)، ص119–121.

2–نقلا عن: إحسان على الحيدري، فلسفة الدين في الفكر الغربي، كلية الآداب جامعة بغداد، دار الرافدين للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2013، ص245.

المادة: الأول هو المادة المحسوسة المُدركة حسياً وتمتاز بالتغير، والثاني هو المادة المعقولة المُدركة عقلياً 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 الصادرة عن الحقيقة العليا[1].فالشر حسب افلوطين هو المادة الأولى؛ لأن تسلسل الوجود من الأعلى إلى الأسفل ينتهي بها، وهي المادة الموجودة قبل تشكل الأجساد البشرية، ومن ثمَّ لا يكون الجسد البشري شرًا مطلقًا، وإنما يكون شرًا على قدر ما يلحق به من الهيولى أو المادة الأولى .ولذلك فالشر عند أفلوطين دائمٌ يحوم بعالم الفساد، عالم المادة والفناء.

اما اوغسطين فحين كان أوغسطين يبحث عن حلٍ لإشكالية الشر اعتنق المانوية التي فسرت الشر تفسيراً سهلاً بافتراضها وجود إلهين: إله الخير والنور والمؤمنين والصالحين وكل ما هو جميل في العالم، واله الشر والظلمة والطالحين والأشرار وكل ما هو سيئ في العالم، والصراع بين الإلهين وأعوانهما على قدم وساق، وسوف ينتهي آخر الدهر بانتصار إله الخير وأعوانه من الشرفاء الطيبين[2] وقد ظل أوغسطين معتنقاً 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 يُسوّغ 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 ثَم إذا ما كانت المادة شراً فإن ذلك لا يستلزم أن يكون الله هو نفسه شراً عند أفلوطين، على حين أن الموقف يختلف تماماً في المسيحية التي تُصرح بأن الله قد خلق كل شيء وجعله حسناً. وحين تأمل

1-حربي عباس عطيتو، ملامح الفكر الفلسفي والديني في مدرسة الإسكندرية القديمة، ط1، دار العلوم العربية، للطباعة والنشر، بيروت، 1992م، ص168-170.

2-إحسان على الحيدري، فلسفة الدين في الفكر الغربي، ص248-249.

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[1]

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 لتُعينه على حل تلك الإشكالية ـ كما ذكرت سابقاً ـ فعمد إلى الفكرة الأفلوطينية وطبقها بشكل جديد، والفكرة تتلخص في أن كل موجود يمثل خيراً بما هو وجود، ولمّا كان الشر يعبر عن عدم الخير؛ كان ممثلاً لعدم الوجود، فيذهب أفلوطين إلى أن الموجودات في صدورها عن الموجود الأول، تتضاءل بالتدريج حتى تصل إلى المرتبة الأخيرة المتمثلة بالمادة (غير المُعيّنة، وغير المُصوّرة، والناقصة أبداً، والمنفعلة كلّياً)، فالمادة تمثل عدم الوجود ومن ثَم عدم الخير، وهي شر بالذات، وأصل الشر في الموجودات المركبة منها أو المتصلة بها، وأصل الجهل والرذائل والأمراض. أما 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 والتعيّن، 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 يُشخّص 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.[2]

نستنتج مما سبق أن جواب أوغسطين بشأن الشر يستند إلى القول بالطبيعة السلبية أو العدمية للشر، وهنا يلتزم أوغسطين بالاعتقاد اليهودي ـ المسيحي الذي يرى أن الكون كله خير، والله الخيّر خلق العالم لعلة خيّرة، 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 صنيعة الله، وإنما هو خلل في شيء ما كان في الأصل خيراً، ويضرب أوغسطين 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 يُعبّر عن الغاية الإلهية من خلقه، والوجود هرم من الكائنات العليا والسفلى وكل موجود فيه يكون خيراً في مرتبته؛ ومن ثَم سنجد أنفسنا أمام تساؤل مهم وهو: كيف وجد الشر إذن؟ والجواب ـ كما يراه أوغسطين ـ 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 أغووا الإنسان الأول وسببوا سقوطه، وهذا السقوط للملائكة والإنسان كان مصدر الخطيئة أو الشر الأخلاقي، أما الشرور

1-إمام عبد الفتاح إمام، مدخل إلى الميتافيزيقا، ص128-130.

2-يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، دار القلم، بيروت، 1979م، ص 43-44.

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[1].

وينقسم الشر عند أوغسطين على قسمين هما:

1- **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، واختزالها بهذه الصورة يجعلها ضئيلة من غير شك، لكنه مع 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 خيرّة، لكن بدرجات متفاوتة في الحُسن أو الخيريّة، 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 خُلقت من العدم، ولأنها خلقت هي موجودة، ولما كانت موجودة كانت خيّرة، لكنها خارجة من العدم؛ فهي ـ لا بد ـ متغيرة أو قابلة للتغير الذي لا يرحم.

2- **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 تكبّر وتغطرس وفضّل 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[2].

وفي الفلسفة الحديثة رد ديكارت الشرّ إلى شيطانٍ ماكرٍ يعبث بعقول البشر فيوقعهم في الخطأ .أمّا هوبز فقد رأى أنَّ الخير والشر مفهومان نسبيان، يكتسبان دلالتهما بالنسبة للشخص الذي يستخدمهما، فإذا كان الشيء موضع شهوة الإنسان أو رغبته،

1-جون هيك، فلسفة الدين، ص64-65.

2-إمام عبد الفتاح إمام، مدخل إلى الميتافيزيقا، ص130-132.

فإن هذا بعينه هو ما يطلق عليه المرء من جانبه اسم الخير Good ، وأيًا ما كان موضوع كراهيته أو نفوره فإن هذا بعينه هو ما يطلق عليه اسم الشر .Evil ولذلك يكون الخير والشر نسبيين، فليس ثمة خيرٌ مطلقٌ أو شرٌ مطلق؛ لأنّه لا سبيل إلى استخراج قاعدةٍ أخلاقيةٍ تنبع من طبيعة الموضوعات نفسها [1]والأمر نفسه نجده عند سبينوزا؛ حيث لا خير ولا شر إلا بالنسبة للشخص الذي يقوم بهذه الأفعال التي تسره أو تضره، فيقول سبينوزا» :إنَّ الخير والشر يقالان بمعنًى نسبي، حتى أن شيئًا يقال إنه حسن أو قبيح حسب الزاوية التي نعتبره منها[2] «، فنحن نسمي خيرًا ما نعرف تمام المعرفة أنه نافعٌ لنا، أما هو في ذاته فليس خيرًا ولا شرًا [3].فنحن لا نسعى إلى شيء ولا نريده ولا نرغب به لكوننا نعتقده خيرًا، بل على العكس من ذلك، نعتبره خيرًا لكوننا نسعى إليه ونريده ونشتهيه [4]. ولذلك فليس هناك شرٌ في ذاته أو خيرٌ في ذاته على الإطلاق، لكن كل ما هو متوافقٌ معنا ونرغب فيه فهو خير بالنسبة لنا، وكل موضوعٍ يسيء إلينا، حتى لو كان متوافقًا مع رغبات الآخرين يكون بالنسبة إلينا شرًا. وهكذا يحكم كل امرئٍ على الأشياء وفقًا لانفعاله الخاص، مُقدِّرًا أيها خيرٌ وأيها شر[5].

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» وإذا كان العالم الذي نعيش فيه يُمثل أفضل العوالم الممكنة ـ على وفق ما صرح به ليبنتز ـ 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».[6]

فما هو المقصود بأفضل العوالم الممكنة؟ وما هو مصدر الشرّ في العالم؟ وكيف يتّسق وجود الشرّ مع أفضل العوالم الممكنة؟ وهو الأمر الذي نتناوله بالتفصيل في المحور التالي. تُعدّ مشكلة الشرّ بين العقل والإيمان من أبرز القضايا التي برزت من خلالها تلك النزعة التلفيقيّة عند ليبنتز؛ فقد أراد أن يجمع بين كلّ الرؤى اللاهوّتيّة والرؤى العقلانيّة التي وجدت عند فلاسفة القرنين السابع عشر والثامن عشر على اختلافها، ويوفّق بينها في مذهب واحد؛ إذ حصر ليبنتز مصادر الشرّ في ثلاثة مصادر، هي: النقص البشري، والخطيئة الأولى، وحريّة الإرادة الإنسانيّة. فإذا ما وضعنا «الشيطان «ضمن «الخطيئة الأولى «بوصفه المسبّب لها، كانت تلك هي كافّة المنابع التي أجمع عليها معظم رجال الدين واللاهوّتيين والمصلحين والفلاسفة الموجودين في عصره، بل في كلّ العصور. فقد أثارت قضايا "أفضل العوالم الممكنة" و"الانسجام الأزلي" و "حريّة الإرادة"

1–إمام عبد الفتاح إمام، توماس هوبز فيلسوف العقلانية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1985، ص 248.

2–سبينوزا، رسالة في إصلاح العقل، ترجمة جلال الدين سعيد، تونس، دار الجنوب للنشر، د. ت ص 30؛ وانظر أيضًا: بيار فرانسوا مورو، اسبينوزا والإسبينوزية، ترجمة جورج كتورة، بيروت، دار الكتاب الجديد المتحدة، 2008، ص62.

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

4–سبينوزا، علم الأخلاق، ترجمة جلال الدين سعيد، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط 1، 2009، ص 158.

5–علي غيضان السيد، فلسفة الدين: (المصطلح من الإرهاصات إلى التكوين العلمي الراهن)، ص123.

6–نقلا عن: إحسان على الحيدري، فلسفة الدين في الفكر الغربي، كلية الآداب جامعة بغداد، دار الرافدين للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2013، ص256.

استنكارات عقليّة ضدّ ليبنتز، فكيف يكون الله تعالى قد خلق "أفضل العوالم الممكنة" وفيها كلّ هذا الشرّ الموجود في العالم؟ وكيف يكون هناك «انسجام أزلي «بين الموجودات، وهناك هذا الشرّ الذي هو ضدّ فكرة الانسجام الأزلي على خطٍّ مستقيم؟ وكيف يختار «الإنسان الحرّ «الشرّ وهو موجود في أفضل العوالم الممكنة؟ كلّ هذه أسئلة كان لزامًا على ليبنتز أن يتجاوزها، ويسعى إلى تبريرها، وإلّا تهافت نسقه الفلسفي.

في عام 1667م كتب ليبنتز «مبدأ الأفضل «، ومفاده هو: «إنَّ أصغر الأجزاء في الكون قد انتظمت وفقًا لأكبر قدر من الكمال «. ومن الواضح هنا أنَّ ليبنتز لا يتحدّث عن الخير بل عن الأفضل، فالخير لا وجود له إلّا في الذات الإلهيَّة؛ وكلّ المخلوقات تحتوي –بالنسبة إلى كثرتها– على قدر ما من عدم الكمال (أو النقص). إذن فالعالم ليس كاملا ولكنّه أفضل العوالم الممكنة؛ لأنّنا لو قلنا إنَّ الله الكامل صدر عنه العالم الكامل، فكيف إذن سنفسّر سير الأمور على هذا النحو الموجود بالفعل في الواقع؟ ولذلك يقول ليبنتز: «يلزم عن الكمال الأقصى لله أنَّه عندما أبدع العالم قد اختار أصلح خطّة ممكنة يتّحد فيها أعظم قدر من التنوّع مع أعظم قدر من النظام: حيث ينتفع بالأرض، والمكان، والزمان على خير وجه، وتحقّق أعظم النتائج بأبسط الوسائل؛ وحيث زوّدت المخلوقات من القوّة والمعرفة والسعادة والخير بأعظم قدر يمكن أن يسمح به العالم. ولمّا كانت جميع الممكنات التي فيها ذهن الله تطمح إلى الوجود على قدر كمالها، فإنَّ النتيجة المترتّبة على جميع هذه المطامح هي العالم الواقعي بوصفه أفضل العوالم الممكنة، وبغير هذا لن يتسنّى إيجاد سبب يبرّر سير الأمور على هذا النحو دون غيره [1].اختار الله ما هو أفضل لأنه خير فالله خير ولا يصدر منه الا الخير فهو كامل ويمتاز بصفات الثلاث الرئيسية هي القوة و المعرفة و الإرادة يرى ليبنتز ان الله تكمن فيه القوة التي هي مصدر كل شيء وفيه كذلك المعرفة التي تحتوى على الأفكار المتنوعة و المختلفة وأخيرا فيه الإرادة التي هي علة التغيرات و الابداعات التي تتم وفقا لمبدأ الاصلح وهذه الصفات في الله لا متناهية وكاملة بصورة مطلقة[2]. فالله كامل القوة و المعرفة و الإرادة اي مطلق القدرة شامل العلم واسع الرحمة لكن يركز ليبنتز على صفتي العلم و الإرادة من صفات الله والعدالة عند ليبنتز في اوسع معانيها لا تخرج عن ان تكون هي الخيرية المطابقة للحكمة لهذا يصف الله بالعدالة في أسمى صورها[3].وهنا يقرّ ليبنتز بالكمال الإلهي والعدل الإلهي، وهو مصدر الكمال الموجود في كلّ موناذة؛ لأنَّ اختياره لأفضل عالم ممكن هو الذي يمنح الموناذة وجودها، كما يتيح لها أن تستمرّ في الوجود، وكلّ الموناذات تحتوي على نقص من نوع ما، ولكنّه نقص كامن فيها، متأصّل في طبيعتها، ولو لم تكن مشوبة بالنقص والتحديد، لما أمكن تمييزها عن الله، فلا كمال إلّا لله وحده كما تتجلّى رؤية ليبنتز "لأفضل العوالم الممكنة"، حيث إنَّ الله قد اختار هذا العالم وفقًا لأحكم خطّة اقتضاها علمه وخيره وحكمته، فالأصلح يعرفه الله بفضل حكمته، ويختاره بفضل رحمته، ويخلقه بفضل قوّته. وقد وضع الله في هذا العالم أفضل القوانين، التي تحكم الحقائق الواقعيّة الحادثة في هذا العالم، وهذه الأحداث تستمدّ قيمتها من إرادة الخالق الذي شاء أن يختار هذا العالم من بين عدد لا حصر له من العوالم الممكنة. غير أنَّ اختيار هذا العالم ليس فع عشوائيّاً من جانب الله، إذ لا يمكن أن يفيض الله نعمة الوجود إلّا على عالم واحد ممكن، ألا وهو هذا العالم الذي هو أفضل عالم ممكن يثبت ليبنتز وجوب أصلح الممكن عن طريق طيبة الله وحكمته وكماله. كما رأى ليبنتز أنَّ الشر الموجود في العالم هو تعبير عن النقص الذي يميّز بين طرفي

1–جوتفريد فيلهلم ليبنتز: المونادولوجيا والمبادئ العقليّة للطبيعة والفضل الإلهي، ترجمة وتقديم وتعليق عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1978، ص 113.

2–نفسه، ص 152.

3–نفسه، ص 112.

فكرة الخالق والمخلوق؛ فالخالق كامل والمخلوق ناقص وهذا تمييز جوهري بينهما. يقول ليبنتز: "إنَّ المخلوقات تستمدّ كمالها من تأثير الله، أمّا وجوه النقص فيها، فترجع إلى طبيعتها الخاصّة التي يعجزها أن تكون بغير حدود؛ لأنَّ هذا هو أساس اختلافها عن الله ".[1]

إذن فقد سلَّم ليبنتز بوجود الشرّ في هذا العالم الذي يعدّه أصلح العوالم الممكنة، وهو أمر يسلّم به كلّ إنسان، ولكنّ ليبنتز يرى أنَّ الله لا يريد الشرّ، بل يسمح بوجوده، وهو قليل وعارض، إذا ما قورن بالخير الموجود في العالم، بل يمكن القول إنّه خير في حقيقة الأمر؛ لأنّه يُستخدم من أجل الخير[2].ويرى ليبنتز أنّ هذا السؤال لطالما ساقه الملحدون في وجه اللاهوتيين، ورأى أنّ الإجابة المثلى عنه تتلخّص في التفرقة بين ثلاثة أوجه من الشرّ: الشرّ الميتافيزيقي، والشرّ الفيزيائي، والشرّ الأخلاقي[3].ويتكون الشر الميتافيزيقي من مجرد النقص، والشر الفيزيائي في المعاناة، والشر الأخلاقي في الخطيئة.[4]

أمَّا الشرّ الميتافيزيقي، فهو النقص الفيزيائي والعقلي والأخلاقي الملازم لكلّ مخلوق. إنّه شرّ لم يكن في وسع الله أن يتلافاه، لأنّه نتيجة لازمة عن كونه هو الخالق الكامل، فلا يمكن أن تكون مخلوقاته كاملة مثله، وإلّا انتفى التمييز والفارق بين الخالق والمخلوق، إنّ خاصيّة المخلوق هي أنَّه ليس الله، فكيف يطلب من الله أن يجعل مخلوقاته كاملة مثله؟ وعلى هذا فلا يجوز لنا أن نلوم الله على ما في مخلوقاته من نقص.

أمَّا الشر الفيزيائي، فهو الألم بكلّ أشكاله. ويفسّر ليبنتز وجوده بأنّ الله لم يرده، ولكنّه وجد نتيجة لتحقيقه خيرات. فإنّ الارتباط بين الموضوعات والأحداث وثيق إلى درجة أنّ بعضها لا يمكن أن يتحقّق إلّا إذا تحقق البعض الآخر. أي أنّه من أجل تحقيق خير أكبر، علينا أن نتحمّل بعض الشرور بوصفها شرطًا لتحقيق هذه الخيرات الأكبر. أي أنّنا نتحمّل بعض المتاعب لنفوز بثمرة النجاح في النهاية، ثمّ إنَّ الله عادل، والعدل يقتضي عقاب الأشرار، ولهذا كانت الآلام في أحيان كثيرة نوعًا من العقاب على الخطايا والذنوب[5]. ان هذه الآلام ناجمة عن خطايا البشر وهي بمثابة العقاب لهم عن معاصيهم أن الإرادة الحرة هي السبب المباشر لشر الذنب والإثم، وبالتالي لشر العقوبة [6]

وقد يقول المرء عن الشر الفيزيائي، أن الله سوف يريد في كثير من الأحيان كعقوبة بسبب الذنب، وغالبا أيضا كوسيلة لتحقيق غاية، أي لمنع شرور أكبر أو للحصول على خير أكبر. عقوبة يخدم أيضا للتعديل والعبرة. الشر غالبا ما يجعلنا نتذوق لخير أكثر. في بعض الأحيان، يساهم أيضًا في زيادة كمال الشخص الذي يعاني منه، حيث أن البذرة التي يزرعها المرء تخضع لنوع من الفساد قبل أن تنبت.[7]

أما الشرّ الأخلاقي، وهو الخطيئة بكلّ درجاتها، ولا يمكن أن ندَّعي أنَّ الله أرادها، لأنَّ الله حرَّم ارتكاب الخطايا. كما لا يمكن أن نقول إنّ الله يسمح بها، ذلك لأنّه يجعل من الواجب تجنّبها، لذلك لم يبقَ غير تفسير وحيد ممكن هو أنّنا قد نجد أنفسنا في بعض الأحوال مجبرين على الاختيار بين خطيئتين أو اختيارين كليهما سيّئ. كالطبيب الذي يجد نفسه بين أن

1-نفسه، ص 147.

2-محمود قاسم، محيي الدين بن عربي، القاهرة، مكتبة القاهرة الحديثة، ط 1، 1972، ص110.

3-عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1984، ص 394.

4-G. W. Leibniz: Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and Origin of Evil, edited with, Austin Farrer, translated by E.M., Huggard,: Biblio Bazaar, 2007. p.139.

5- عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج2، ص 394.

6-Leibniz, Theodicy, p.306.

7-Leibniz, Theodicy, p.140-141.

يصارح المريض بحقيقة مرضه الخطير ممّا قد يؤدّي إلى موته، أو أن يكذب عليه إنقاذًا لحياته. فيفترض ليبنتز أنَّ الله كان بين شرّين: أحدهما أن لا يخلق العالم، والثاني أن يقبل بعض الخطايا الأخلاقيّة و بوصفها شرطًا لوجود أحسن عالم ممكن. ولقد اختار الله أهون الشرّين: وهو أن يخلق العالم رغم ما ينطوي عليه من خطايا بالضرورة. لكن بهذا التفسير ألا يكون الله هو المسؤول عن الخطيئة؟ فكيف يحاسب الإنسان عليها؟ يجيب ليبنتز: إنَّ الله عندما خلق العالم، وكفل فيه حريّة الإنسان بحيث يرى فيه المخطئ حرّاً في ارتكاب الخطيئة، فإنّه لا يغيّر حريّة فعله، ولهذا يبقى المخطئ مخطئًا أمام الله. ويرى عبد الرحمن بدوي أنَّ هذا الحلّ لا يقنع أحدًا؛ لأنَّ المعنى الصحيح للحريّة هو ذلك الذي وضعه ديكارت، وهو أنّها «القدرة على فعل شيء أو عدم فعله على السواء «. لكنّه يرى لو أنّ ليبنتز قد عرَّف الحريّة هذا التعريف لناقض نظريّته الأساسيّة في «الانسجام الأزلي»[1].فيما يتعلق بالخطيئة أو الشر الأخلاقي، على الرغم من أنه يحدث في كثير من الأحيان أنه قد يكون بمثابة وسيلة للحصول على الخير أو منع شر آخر، ليس هذا هو ما يجعله كائنًا كافياً من الإرادة الإلهية أو كائنًا مشروعًا لإرادة المخلوق. يجب قبولها أو السماح بها فقط بقدر ما تعتبر نتيجة معينة لواجب لا غنى عنه. هذا الشر أي الاخلاقي في فلسفة ليبنتز لا يريده الله، لأنه غير مسبب له، ومن ثم فالمسئول عنه الإنسان، لأنه منح من الله حرية الإرادة، وإن كانت حرية غير مطلقة إلا أن لديها الدوافع والميول لارتكاب الخطايا.

بعد استعراض وجهات نظر متعددة بشأن مقولة الشر، استوضحت من خلالها وجود رؤية فلسفية حاولت جاهدة البحث عن مسوّغ 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؛ 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 ليبنتز صحيحة فهذا لا يُسوّغ 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.[2]

والحياة شر ـ من وجهة نظر شوبنهاور ـ 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

1-عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج2، ص394-395.

2-أديب صعب، المقدمة في فلسفة الدين، دار النهار للنشر، بيروت، 1994، ص222-223.

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 معرفته دقيقة واشتد ذكاؤه، ويُعد العبقري الموهوب أشد أنواع الناس مقاساة للألم، وإن ذاكرة الإنسان وبُعد 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 ولّيت وجهك لا تقع عينك إلا على صراع ومنافسة ونزاع وتبادل انتحاري بين الهزيمة والنصر، وكل نوع يقاتل للفوز بالمادة والأرض والسيطرة[1]. فالوجود في جوهره شر ـ بحسب ما يرى شوبنهاور ـ 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 والعراقيل 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 ماثل 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 المعلّق 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 تعبث بنا عبثاً منكراً مروعاً، تعِد ولا ترعى العهود، وتغري لكن المحصلة ستكون متمثلة بالشعور بخيبة الأمل[2].

أمّا فولتير Voltaire فيرى أنّ مشكلة الشر الموجود في العالم هي السبب الأول للإلحاد؛ حيث رأى أننا أمام أمرين :إمّا أنّ الله كان باستطاعته أن يتحاشى الشر، ولم يرد ذلك، وإمّا أنه أراد أن يتحاشى الشر ولم يستطع؛ وفي الحالة الأولى :هل يمكن أن نقول إنّه طيب وعادل؟ !وفي الحالة الثانية :هل يمكن القول بأنه قادر على كل شيء؟!. أما كانط فيرفض النظريتين المعروفتين عن مصدر الشر، النظرية القائلة بأن الإنسان شريرٌ بطبعه وأن هذا هو سبب طرده من الجنة، وهبوطه إلى الأرض (هوبز)، والنظرية القائلة إن الإنسان خيّر بطبعه ويتقدم دائمًا نحو الأكمل(سينكاSeneca روسو Rousseau) ويحاول كانط التوفيق بين النظريتين فالإنسان عنده خيّر وشريرٌ معًا أو خيِّر من جانبٍ وشريرٌ من جانبٍ آخر .ويحدد كانط الشر بأنّه عدم اتفاق الإرادة الحرة مع القاعدة الخلقية، وذلك لتدخُّل بعض الميول الطبيعية التي تشير إلى وجود مثل هذا الشر وجعل البواعث أقوى من القاعدة أو المشاركة فيها، فإذا وجهت القاعدة الخلقية الإرادة الحرة حصل الإنسان على النعيم الخلقي. فيصبح الإنسان عند كانط خ أيّ عندما يسلك بحريته طبقًا لقاعدةٍ خيّة، ويكون شريرًا عندما يسلك أيضًا بحريته طبقًا لقاعدةٍ سيئة. ومن ثمّ يكون الشر الأخلاقي والرذيلة موجودان في الحرية؛ بل وحسب مقولة كانط الشهيرة: «كل الشر في العالم ينبع من الحرية» All evil in the world springs from freedom، فالحيوانات ليست حرةً ولذلك فهي تعيش وفقًا للقواعد، والكائنات الحرة فقط تستطيع أن تتصرف بانتظام لو حصرت حريتها في إطار القواعد، أما حينما تستخدم الحرية وفقًا لميولها ورغباتها فإنها حينئذٍ تخالف القواعد وترتكب الشرور والآثام. ويرى أحد الباحثين أن كانط هنا يقترب من أوغسطين في رفضه لوجود الشر وجودًا جذريًا في الطبيعة كما هو الحال عند المانوية، فالشر ليس طبيعةً أو غريزةً بل هو ممارسة الحرية طبقًا لقاعدةٍ سيئة، ويعيد كانط تفسير الفطرة بأنها

1–ديورانت (ول): قصة الفلسفة (من أفلاطون إلى جون ديوي)، ترجمة: فتح الله المشعشع، ط1، منشورات مكتبة المعارف، بيروت، 2004م، ص 253.
2–إحسان على الحيدري، فلسفة الدين في الفكر الغربي، ص264.

الأساس السابق على ممارسة الحرية، أي إن الإنسان هو صاحب أعماله والمسؤول عنها الشيطاني... وهذا هو معنى السقوط في الشر، ومعاناة الألم والشقاء في العالم، وهو ما عبرت عنه قصة السقوط. لذلك تتلخص مسألة التغلب على الشر عند هيجل في التوبة والمصالحة والعودة إلى الله. ولذلك اتهمه جوته J. W. Goethe (1749–1832) (وهردر Herder 1744–1803) (وشيللر J. C. F Schiller 1759–1805) أنه قد لطّخ رداءه الفلسفي بنظرية الخطيئة الأصلية، وفتح ثغرةً لا عقلانيةً في نسقه العقلاني المحض.[1].

في الفلسفة المعاصرة رأى الفلاسفة الاجتماعيون وعلى رأسهم أوجيست كونت وإميل دور كايم وليفي بريل أنَّ المجتمع هو الذي يحدد ما هو خيرٌ وما هو شر، ما هو جميلٌ وما هو قبيح. بينما رأى البراجماتيون وعلى رأسهم تشارلز بيرسPeirce.C (1839–1814) ووليم جيمس وجون ديويJ. Dewey 1859-1952 أنّ واضع القيم هو الإنسان نفسه، وهو وحده الذي يحدد ما هو نافعٌ وما هو ضار، ما هو خيرٌ وما هو شر، ما هو حسنٌ وما هو قبيح، وأنّ الخير هو كل ما يحقق نفعًا للناس ويعمل على إشباع رغباتهم وحاجاتهم، والشر كل ما يجلب ضررًا ويتعارض مع إشباع رغبات الناس وحاجاتهم .أما الفلاسفة الوجوديون فقد رأوا أنَّ الإنسان كائنٌ يخلق قيمه الخاصة بحريته المسؤولة، ولا يوجد معيار أسمى يمكن به امتداح القيم الأخلاقية عند فرد، بالنظر إلى القيم الأخلاقية عند فردٍ آخر[2]. ويصر رويس بشدة على الوجود الاصيل للشر فقد جعلت دراسة شوبنهور للشر مستحيلا عليه أن ينكر وجود الشر ويصفه بأنه وهم، أو مجرد شيء ظاهري، ومع ذلك فإن الله عند رويس– وهو يختلف عن (إرادة الحياة) عند شوبنهور– لم يرد العالم بشروره بطريقة عابثة، لقد أراد الله الشر لكي ينتج الخير الاعظم الذي لولاه لما تحقق. ويقدم رويس أمثلة متعددة وتشبيهات، منها افتراض أنك أو أنا سمعنا بعض الانغام الحادة عند عزف سمفونية جعلتنا ال نستطيع أن نفهم بقية القطعة الموسيقية، فإن هذه الانغام الحادة سوف تبدو لنا أنها شر تام، أما بالنسبة لله أو المطلق، من ناحية أخرى فإنه يخبر الكون ككل، ماضيه، وحاضره، ومستقبله، بطريقه أزلية، ويجد فيه متعة منذ الازل ومن ثم تبريرا لكل الشرور العارضة، من حيث إنها أجزاء ضرورية من الخير الازلي الدائم، ويقدم رويس أمثلة أخلاقية أيضا، (فيوسف) في القصة التي يرويها الكتاب المقدس خانه إخوته، لكن الخيانة جعلت في نهاية الامر مهمة يوسف الناجحة في مصر ولم شمل الاسرة أكثر سعادة مما لو لم تحدث الخيانة على الاطلاق، ولا تزول خيانة(يهودا) ل (يسوع) أكثر إذهالا ودهشة، لولا هذا العمل الشرير لما حدث موت (يسوع) على الصليب، لكن (يسوع) مات، وأيا ما كانت التفسيرات التاريخية والعلمية الصحيحة فإن أتباع (يسوع) أصبحوا الان يؤمنون بقوة، بقيامته، وبلغت الكنيسة الاولى نتيجة للايمان المشترك (بالاله) الذي رفع– تجربة دينية أكثر ثراء مما كان يمكن أن تصل إليه لولا خيانة(يهودا). ولا ينجم عن ذلك أن كل مخطئ ينبغي أن يكون راضيا عن نفسه في الاعتقاد أن ما فعله من شر هو مساهمة في السرور الالهي، حقا إن الله يسمح للمخطئ بأن يخطئ، ويحول الله هذا الشر إلى خير دائم عن طريق خدمات أرواح أخرى متناهية، لكن المخطئ يلام ويدان على نحو أزلي بسبب الشر الذي ارتكبه الذي ال يصبح خيرا الا عن طريق تضحيات بطولية من الاخرين[3].

1–علي غيضان السيد، فلسفة الدين: (المصطلح من الإرهاصات إلى التكوين العلمي الراهن)، ص123–125.

2–موريس كرانسون، سارتر بين الفلسفة والأدب، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1981، ص 65.

3–وليم كلي رايت، ترجمة محمود سيد أحمد، تاريخ الفلسفة الحديثة، التنوير للطباعة والنشر، ط1، بيروت، 2010، ص474–475.

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

البعث والخلود: تعد قضية البعث والخلود والحياة الأخروية من أهم الموضوعات التي تتوقف عندها فلسفة الدين؛ فالحياة الأخروية هي المحرك الأول والسبب الرئيسي للاعتقاد بالدين، والتفكير في عقائده، والبحث عن حقيقته وماهيته. فلو لم تكن هناك حياةٌ أخرويةٌ لانعدم البحث في الدين، واقتصر الإنسان على ما هو دنيويٌ فقط. والبعث هو الوجود الثاني للأجسام بعد فنائها في الحياة الدنيا، كما أنّ الإيمان به يحيي الأمل في نفوس البشر، وهي تتطلّع إلى الحياة الآخرة، المعبّرة عن عدل الله وصدق وعده ووعيده. فيَجِدُّ البشر في ترسيخ قيم الأخلاق والدين، ويتحمّلون الصعاب في سبيل الإصلاح والدعوة إلى الحقّ والصدق والعدل. ولذلك اهتمت الديانات الإنسانية منذ أقدم العصور بالمصير الأخروي. فاعتقدت ديانات المصريين القدماء على اختلافها بأن ثمة حياة أخروية بعد هذه الحياة ورأوا أن العودة تكون بالروح والجسد معًا، وإن مبرر هذا المعاد هو القول بالثواب والعقاب؛ حيث يكون من العدل أن يثُاب المظلوم ويجازى الظالم؛ لأنه ليس من المعقول أن يتساوى الخير بالشرير، والرفيع بالوضيع والكريم باللئيم. وقد كان المصريون أول شعوب الأرض كما زعم المؤرخ اليوناني هيرودت Herodotus اعتقادًا بخلود النفس، وأنّه قد ورد في النصوص المنقوشة على جدران الأهرام التي تعود إلى عهد الأسرات الأولي تلك العبارة: «إن النفس خالدةٌ ولا تموت أبدًا"، وفي كتاب الموتى يرَد القول: «أنا لا أموت مرةً ثانيةً في العالم الثاني «، وغيرها من العبارات النى تؤكد إيمان المصري القديم بالمعاد وكانت مشكلة الموت هي بداية التفلسف للتفكير الديني الهندي؛ حيث يتجلى ذلك من خلال أكبر ديانتين موجودتين على أرض الهند، وهما «البراهمة" و "البوذية"، فإذا ما نظرنا إلى المعاد عند البراهمة وجدنا أنَّ الهنود البراهمة يعتقدون أن جميع أعمال البشر الاختيارية التي تؤثر في الآخرين، خيرًا كانت أو شرًا، لا بد أن يجازى عليها بالثواب أو العقاب، طبقًا لقانون العدل الصارم، فالنظام الكوني الإلهي قائمٌ على العدل المحض، وإن العدل الكوني قضى بالجزاء لكل عمل، وإن هذا الجزاء يكون في هذه الحياة الأخروية، حيث يجازى الخير بالخير والشر بالشر طبقًا لقانونٍ يطلق عليه كهنة الهنود «الكرما «Karma، ومن ثمَّ نتج عندهم القول بعقيدة التناسخ وهي عبارة عن تردد الروح في الأجساد الدنيوية حتى تكفّر ما عليها بحسب تعبيرهم وعقيدتهم. أما في البوذيّة فلا يكون البعث إلا بعد الوفاة بتسعةٍ وأربعين يومًا، والعقاب فيها يتم أيضًا عن طريق التناسخ الذي يقصد تخليص النفس من أثر الشهوات وتزكيتها، أمّا النفس الخيّرة فتعيش في لذةٍ تامةٍ خاليةٍ من أي ألم، وهي ما يطلق عليها "النرفانا" أي إنه «عندما يزال كل دَنِسٍ وشريرٍ من هذا الوعي الأساسي، فإن "الدوخا" كلها سيتم القضاء عليها، وتتحقق النرفانا"[1].

وفي الفكر الصيني القديم أهملت الكونفوشيوسية قضية المصير الأخروي في سقطةٍ مريعةٍ تداركتها الطاوية، واهتمت بطريق الخلاص والمصير الأخروي، ورأت أن المؤمن عن طريق الالتزام بالتقوى وتأدية خدماتٍ دينيةٍ يستطيع أن يظفر في النهاية بالانعتاق من العالم السفلي ودخول الجنة. وافترضت الزرداشتية أن هناك قنطرةً أو ما يسمى ب «جسر الانفصال «تجتازها الأرواح جمياعً، وتكون بمثابة الحساب، فالأرواح الخبيثة التي خالفت تعاليم "أهورامازدا" الإله الاوحد عند زرادشت، روح الأرواح الذي لا يُرى رغم وجوده في كل مكان، الذي لم يولد ولن يموت، لا تستطيع أن تجتاز تلك القنطرة، فتتردى في درك من الجحيم مع "أهريمان" وأتباعه من الأرواح الشريرة. أمّا الأرواح الطيبة فتجتاز هذه القنطرة بسلام «حيث يستقبلهم

1-علي غيضان السيد، فلسفة الدين: (المصطلح من الإرهاصات إلى التكوين العلمي الراهن)، ص126-128.

«أهورامازدا" بعد أن يمروا في وسط العمل الصالح والقول الخير والأفكار الطيبة ويتمتعون في كنفه بالسعادة الأبدية[1]. ويبدو موضوع البعث والخلود والمعاد في الديانة اليهودية أمرًا ملتبسًا للغاية، حيث لا يمكننا أن نجد في العهد القديم نصوصًا صريحةً في دلالتها على المعاد الأخروي، حيث إنّه لا يوجد في أسفار موسى ذكرٌ للبعث، والصدوقيون من فرق اليهود ينكرون القيامة البتة، إلا أنّه من الممكن أن يُفهم ضمنًا مما ورد في «سفر أيوب» (19/25–27)، وكذلك في المزامير في المواضع التي يُعبَّ فيها عن الرجاء، مثلً (16/9–11) (17/15) (49/15) (24/73) وفي "أشعياء" هناك الحديث عن قيامة المؤمنين (26/19) وأيضًا في دانيال (12/2)، أما عن عقيدة تناسخ الأرواح فقد شقت طريقها إلى اليهودية، مع أن الفلاسفة اليهود قد هاجموها بصفةٍ عامة، وهي تظهر في مذهب القبالة Cabala، وجاءت بأسلوب منتظم في كتاب الزهر Zohar، وقد آمن بعض فرق اليهود بعودة الروح لبعض الناس بعد الموت، فيعودون بنفس أجسادهم إلى الحياة بعد موتهم بمائة عام، وكذلك هارون أخو موسى فقد آمنوا برجعته واستئنافه للحياة من جديد. وهذا وذاك يعد دليلً واضحًا على يد التحريف التي طالت العهد القديم، إذ كيف يمكن لديانةٍ سماويةٍ أن يكون المعاد الأخروي فيها أمرًا احتماليًا غير يقيني بهذا الشكل. وقد أكد القرآن الكريم على البعث عند اليهود في قوله تعالى على لسان اليهود: ﴿ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُم قَالُواْ لَن تَمَسَّنَا ٱلنَّارُ إِلَّآ أَيَّاما مَّعدُودَٰت وَغَرَّهُم فِي دِينِهِم مَّا كَانُواْ يَفتَرُونَ﴾ [آل عمران: 24]. ومما قيل في تفسير ذلك أن فرقةً من اليهود زعموا أن عذابهم لو وقع يكون أربعين يومًا بعدد أيام عبادتهم العجل، وزعمت أخرى أن عذابهم لو وقع يكون سبعة أيام بعدد أيام الأسبوع .وهذا إقرارٌ بالمعاد الأخروي وما فيه من الجنة دار الثواب والنار دار العقاب. أما الديانة المسيحية فقد آمنت بالمعاد وبالحياة الأخروية، وبالثواب والعقاب، ووردت نصوصٌ صريحةٌ في الأناجيل المشهورة (متى مرقس يوحنا لوقا) تؤكد على المعاد بعد الموت والقول به كأساسٍ ديني، كما ورد بصورةٍ صريحةٍ في رسائل بولص إلى الكنائس المختلفة، وبالخصوص رسائل"كورنثوس الأولى» التي أكدت بصورةٍ واضحةٍ لا تقبل الشك على المعاد الأخروي، ومن أبرز ما جاء في ذلك ما ورد في إنجيل متى (13:49 ، » 50) وفي انقضاء العالم يخرج الملائكة ويفرزون الأشرار من بين الأبرار ويطرحونهم في آتون النار «، وفي مرقس (9: 43–49) والعصاة يمضون ويُطرحون في جهنم النار التي لا تطفأ حيث دودهم لا يموت والنار لا تطفأ «وإن كان المعاد الأخروي في نصوص العهد الجديد لا يمكن مقارنته بما ورد في القرآن الكريم من حيث قلة الأول وكثرة الثاني.والمعاد أصلٌ ثابتٌ من أصول الاعتقاد في الإسلام، وهو الأصل الذي اقترن بالتوحيد والنبوة، إذ صار الإيمان بالله ورسله وكتبه داعيًا إلى ضرورة الإيمان به، فهو لازم التصديق بدعوات الأنبياء المشحونة بالنصوص القاطعة في إثباته، وهو أيضًا لازم الوعد الإلهي بالثواب، والوعيد بالعقاب، وهما من لوازم التكليف، ولوازم العدل الإلهي أيضًا، ولوازم الهدفية والغائية في الحياة، المنافية للعبث الذي لا محل له مع العدل والحكمة الإلهيين .والقرآن يكشف عن هذا التلازم الأكيد في نصوص كثيرة. ويُعد منكر المعاد في الإسلام كافرًا مارقًا خارجًا عن الملة .بل أن البعض يرى أن من يتصور في أمور المعاد تصورًا مخالفًا لما ارتضاه التصور القرآني له يُعد أيضًا خارجًا عن الملة .فلتلك الحياة الأبدية فصولٌ طويلة، وضعت آيات القرآن الكريم والسنّة المطهّرة حدودها ومعالمها الأساسية، ابتداءً بالبرزخ، فقيام الساعة، فالبعث، والنشور ، والحشر ، والحساب، والميزان، والصراط، وانتهاءً بالجنة والنار .تلك الفصول الطويلة التي صار يُعبَّ عنها في الأدبيات الإسلامية بمشاهد القيامة[2]. وقد اهتمت الفلسفات المختلفة بقضية المعاد (البعث والخلود) اهتمامًا كبيرًا؛ ففي الفلسفة اليونانية اعتقد فيثاغورس بنظرية التناسخ

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

2–علي غيضان السيد، فلسفة الدين: (المصطلح من الإرهاصات إلى التكوين العلمي الراهن)، ص128–131.

والولادات المتكررة .أمّا سقراط فاعتقد أن النفس ذات أصلٍ إلهي، وأنها تشتاق دومًا للعودة إلى هذا الأصل السامي تعتقد الفيثاغورية أن النفس يمكن أن تعيش في بدن شخص آخر أو حيوان بعد مفارقتها للحياة، وقد تكون هذه المدرسة أخذت آراءها من الأورفية التي 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، ولابد للنفس من أن تجتاز 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 تحلّيها 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 الشفقة، ونهى الرجل عن ضرب ذلك الكلب؛ لأن الأخير ـ بحسب اعتقادهم ـ تسكنه نفس صديق لفيثاغورس[1]. يرى الفيثاغوريون أن النفس منفصلة عن البدن، أي أن جوهرها مختلف عن جوهر البدن، وأن النفس خالدة وأزلية ولها وجود سابق لوجود البدن، ولا تفنى بفنائه. والبدن سجن للنفس أو محبس أرضي لها، وليس للإنسان أن يفر من هذا السجن بالانتحار؛ ذلك لأننا كالقطيع 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 كليّاً من عجلة الميلاد[2].أمّا أفلاطون فرأى أن مصير الأنفس بعد الموت إن كانت فاضلةً أن تعود إلى أصلها الإلهي السامي، وإن كانت شريرةً كان مصيرها إلى التناسخ بأن تظل تحيا في العالم المادي متنقلةً من جسد إلى جسد حتى تقضي فترة عقوبتها عما اقترفته من آثام يُعد أفلاطون أبرز من طرح فكرة بقاء النفس الفردية بعد الموت، ويعد أفلاطون، أول الفلاسفة الذين اهتموا بشكل مفصل بموضوع خلود النفس بعد الموت، وذلك بشكل خاص في المحاورة الأساسية حول خلود النفس(فيدون)، التي قدم فيها أفلاطون فلسفته في هذا الموضوع. في هذه المحاورة، قدم حججا متنوعة وثرية، يعتمد فيها بشكل كبير على حوارات سقراط. بثقة تامة، أكد أفلاطون على وجود نفوسنا في عالم المثل قبل أن تدخل العالم الجسدي، ومن ثم، ينظر إلى الخلود بعد الموت كواقع لا مفر منه، حيث تكون النفس مماثلة للإله الخالد والذي لا يتأثر بالتحلل. لذا نجد الفلسفة الأفلاطونية تستند إلى فهم عميق للطبيعة الروحية والخالدة للنفس، وكيف يمكن أن يؤدي الانفصال عن الجسد إلى تحقيق حالة الخلود والعبور إلى عالم المثل الذي يتمتع بحقيقة أكثر ودقة والخلود، في سياق فلسفة أفلاطون، يعني بقاء النفس حية إلى الأبد بعد موت الجسد، حيث لا تتأثر بالفناء أو الفساد الذي يحل بالجسد. فالموت هو مصير الجسد وليس النفس، ولذلك يجب على الإنسان الإيمان بفكرة الخلود ليتسنى له بلوغ المعرفة الخالصة. كون أفلاطون يعتبر أن المعرفة والروح جزء من وحدة طبيعية، وبما أن الروح لا تتأثر بالموت، فإن المعرفة يمكن تحقيقها عن طريق تجاوز التجربة المادية، أي بواسطة الموت. إذ يؤكد أفلاطون على أهمية الإيمان بفكرة الخلود لتحقيق المعرفة الحقيقية، حيث يرى

1–محمد فتحي عبد الله وعلاء عبد المتعال، دراسات في الفلسفة اليونانية، دار الحضارة للطباعة والنشر، طنطا، (د.ت)، ص 105 – 107.

2–حربي عباس عطيتو، ملامح الفكر الفلسفي والديني في مدرسة الإسكندرية القديمة، ص43–44.

أن النفس هي التعبير الحقيقي للوجود، وأن الفهم الدقيق لهذه الحقيقة يلعب دوراً كبيراً في فهم مفهوم الخلود[1].والحديث عن خلود النفس يندرج ضمن سياق فلسفي آخر يتصل بفكرة أن النفس إلهية، وأن الخلود هو سمة من سمات الإلوهية .وكان اليونانيون يعنون بما هو إلهي وخالد، بأنه ما لا يكون ولا يفسد، إذا كانت النفس إلهية، فإنها تكون خالدة، لا تنشأ من أصل محدد ولا تتأثر بالفساد. يتعين علينا التفرغ لفهمها بمفردها، حيث يتمثل المفتاح في التشبه بالآلهة والسعي لتحقيق طاقاتنا الإنسانية عن طريق ممارسة الفلسفة[2].

وقدم أفلاطون حججاً متعددة لتأييد فكرة خلود النفس، ولقد أثارت هذه الحجج جدلاً بين المؤرخين في القرن التاسع عشر، حيث اختلفوا بشكل كبير حول قيمة هذه البراهين في رؤية أفلاطون. لا يمكننا التفصيل في هذه التباينات، ولكن يمكن ذكر بعض الآراء البارزة. ومن تلك الآراء هي رأي رسل، وإدوارد تسيلر وغيرهم، حيث قالوا إن البرهان الرابع (أي برهان الحركة) هو الوحيد الذي يُعد برهاناً مقنعاً، لأنه يجمع بين مختلف البراهين. وبالإضافة إلى ذلك، يُظهر البرهان الرابع بوضوح أن النفس–التي هي الجزء المشارك في صورة الحياة– هي الكائن الذي يتمتع بالخلود عن طريق الحركة. ومن أهم البراهين التي أوردها أفلاطون لأثبات خلود النفس هي:

1- **حجة تعاقب الأضداد:** قدَّم أفلاطون تمهيداً لحجته هذه في بداية محاورة أقريطون، عندما فك القيد عن ذراع سقراط وساقه، وشعر الأخير بتحسن بعد أن انتقل من حالة الألم إلى حالة اللذة. يُفهم من هذا أن الانتقال بين الأضداد يحدث بشكل تعاقبي، وكانت فكرة الأضداد مألوفة في الفلسفة اليونانية حينذاك .قام الفلاسفة الذين سبقوا أفلاطون بتناول هذه الفكرة في ميدان الفلسفة الطبيعية وحاولوا تقديم نماذج توضح هذا المفهوم. في هذا السياق، ذكر أفلاطون، بواسطة سقراط، الثنائيات المتضادة مثل الجميل والقبيح، والخير والشر، والضعيف والقوي، والحار والبارد، والموت والحياة، والنوم واليقظة. كل هذه الأضداد تعاقب بعضها البعض. وبما أن الحياة يعقبها الموت، فإنه يجب أن يعقب الموت الحياة، وإلا فإن الحياة ستنقضي تماماً. ومن هذا يظهر أن رفض فكرة الأضداد يؤدي إلى عدم البقاء. ومن ثَمَ، نصل من هذا الدليل إلى وجود حياة بعد الموت إن الروح الذي منصفاته اللازمة الحياة يستحيل أن يتضمن الموت فالخالد لا يقبل الفناء، والروح عند اقتراب الموت لا تفنى، ولكنها تتوارى فحسب.[3]

2- **حجة البساطة والتركيب:** في رؤية أفلاطون، البساطة في النفس تجعلها غير قابلة للتحلل، حيث يعتبر البسيط غير قابل للتغيير أو الفساد. يُفهم من هذا التصور أن النفس تمتلك طابع البساطة، وعليها أن تكون غير قابلة للتفكك. يُقسم الوجود في تصور أفلاطون إلى عالمين، عالم أول حيث تكون الموجودات فيه بسيطة وغير قابلة للتغيير والفساد، وعالمٍ ثان حيث تكون العناصر متبدلة وقابلة للكون والفساد. وفي هذا السياق، يعتبر أفلاطونً النفس بسيطة وغير مركبة، وبناء على هذه السمة، يُستنتج أن النفس لا يمكن أن تتحلل أو تتغير. فما دامت النفس بسيطة، فإن جوهرها لا يمكن أن يتجزأ أو يتحول، ومن ثم، تظل غير معرضة للتفكك. وقد حاول أفلاطون أن يبرهن على هذا التمييز بين الجسم المركب والنفس البسيطة. فيقول: ((أن الجسد بعد موت الإنسان لا يتحلل أو يتفكك دفعة واحدة، بل قد

1–أفلاطون، محاورات افلاطون اوطيفرون الدفاع، اقريطون فيدون، جمع بنيامين جويت ترجمة زكي نجيب محمود، مؤسسة هنداوي، القاهرة، 2017، ص 91 – 92.

2–ناجي التكريتي، الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الاسلام، دار الشؤن الثقافية العامة، ط3، 1988، العراق، ص49.

3–أفلاطون، محاورات افلاطون اوطيفرون الدفاع، اقريطون فيدون، ص95–96.

يبقى أمدًا طويلًا، إذا كان قوي البنية عند الموت، ووقع الموت في فصل ملائم من فصول السنة، مع أن الجسد هو الجزء المرئي من الإنسان، وله مادة تراها العين، تُسَمَّى جثة، ستنتهي بطبيعتها إلى التحلل، فتتفرق أجزاؤها وتتبدد؛ لأن تقلص الجسد وتحنيطه كما جرت بذلك العادة في مصر، يعملان في أغلب الأحيان على حفظه أبدًا لا يبيد، وحتى إذا أصابه الفساد، فإن بعض أجزائه تظل باقية، كالعظام وبعض الأعصاب التي تستعصي على التحلل بطبيعتها))[1] وهذا يعني بأن المقدر للنفس هو البقاء وليس الفناء، وأنها ستعود إلى العالم الإلهي الذي تتشابه معه في نقائها وطهارتها وبساطتها.

3- **حجة التذكر**: أفلاطون يستند في إثبات هذه الحجة إلى تجربة في «فيدون»، حيث امتحن عبداً بأسئلة هندسية أجاب عليها، مؤكداً أن معرفته بتلك الحقائق تنبع من معرفته السابقة في عالم آخر قبل هبوطه إلى الجسد .يُعيد هذا التأكيد في «محاورة مينون»، حيث يرى أن معرفتنا بالحقائق الداخلية للنفس تشير إلى وجودها السابق، وأن النفس اطلعت على تلك الحقائق قبل نزولها إلى هذا العالم ((باعتبار أن النفس خالدة وأنها تولد مرات عديدة، فإنها رأت كل شيء سواء هنا أو في هاديس، فليس هنالك أمر لم تتعلمه، وبإمكانها أن تتذكر نفسها، لذلك يمكن وما سبق لها وعرفت بالفعل)) [2] القول إن النفس كانت في عالم آخر خلاف العالم الجسمي الحالي، وكانت قد اطلعت على جميع المعارف أثناء وجودها في تلك الحالة الأولية .وعندما نرى المحسوسات في هذا العالم، يمكننا أن ندرك حقيقتها ونفهم صورتها، مما يشير إلى أن النفس كانت تعيش حياة عقلية في مرحلة سابقة وأنها كانت قد اطلعت على هذه الأشياء في تلك الفترة الزمنية السابقة.حجة الحركة: طرح أفلاطون هذه الحجة في(محاورة فايدروس) فهو يميز بين نوعين من الموجودات من حيث الحركة بقوله:((إن من يستمر بتحريك ذاته دائماً لا بد أن يكون خالداً، في حين أن الذي يحركه غيره؛ إنما يتحرك بغيره، وتوقف حركته هو توقف لحياته ووجوده، أما ما يحرك نفسه فهو وحده الذي لا يكف عن الحركة))[3] لان ما يتحرك بذاته لا يمكن أن يهمل نفسه، إذ يعتبر ومصدراً للحركة. والمبدأ، بطبيعته، لا مبدأ يكون حادثاً؛ إذ أن كل حادث يحدث بفضل مبدأ، بينما المبدأ نفسه لا ينشأ من شيء سابقٍ للحركة، فإنها له. وإذا كان للنفس أن تكون مبدأ لا تكون حادثة ولا يمكن للحادث أن يؤدي إلى فسادها. لو افترضنا فسادها، لم يكن لديها وجود آخر، ولا يمكن أن ينشأ شيء جديد عنها وهذا ما أشار إليه إدوارد تسيلر في قبول هذه الحجة من بين كل الحجج السابقة ..أمّا أرسطو فجعل الخلود والبقاء للجانب العقلي من النفس فقط وقد تصور أرسطو أن العقل أبدى. ولكنه لم يدافع عن الخلود الشخصي، لأنه ظن أن الروح لا يمكن أن تبقى مجردة من الجسد. وأوْلَت الفلسفة الإسلامية اهتمامًا فائقًا بمشكلة المعاد الأخروي، فحاولت التوفيق بين عقائد الدين الإسلامي ورؤى فلاسفة اليونان، فجاءت معظم آراء فلاسفتها بعيدةً عن جوهر الدين الإسلامي؛ ولذلك كانت قضية المعاد الأخروي إحدى القضايا الثلاث التي كفَّر فيها أبو حامد الغزالي الفلاسفة، فرأى الكندي أن النفس حينما تفارق لا يتهيأ لها العودة مباشرةً إلى العالم المعقول فيما وراء الأفلاك، وإنما يمر بعضها في مراحل متتابعة من التطهّر عبر الأفلاك المتتالية، وبعد هذا التطهر تظفر بمشاهدة

1-أفلاطون، محاورات افلاطون اوطيفرون الدفاع، اقريطون فيدون، جمع بنيامين جويت ترجمة زكي نجيب محمود، مؤسسة هنداوي، القاهرة، 2017، ص 125-126.

2-أفلاطون، محاورة مينون، ترجمة عزت قرني، دار قباء، القاهرة، 2001، ص 106.

3-أفلاطون، محاورة فايدروس، ترجمة أميرة حلمي مطر، دار الغريب للنشر، (ب. ط)، مصر، 2000، ص 61.

الله مشاهدةً عقليةً وتبقى في خلودٍ دائم .في حين بدا موقف الفارابي ملتبسًا وغامضًا؛ فتارة يقول بالخلود الروحاني دون الجسماني، وتارةً أخرى يخص النفوس الفاضلة فقط بالخلود، أما النفوس الجاهلة فتارةً يقول بخلودها في الشقاء، وتارةً أخرى يقول بفنائها وانحلالها إلى العدم .أما ابن سينا فقد عبّ من خلال قصيدته العينية التي مطلعها :"هبطت إليك من المحل الأرفع...ورقاء ذات تعزُّزٍ وتمنُّعِ "، عن نوع من الخلود الروحاني فقط؛ فأصل النفس الإلهي هو ما سيخلد، أما الجسد فلا حظ له من الخلود .وقال ابن باجة الأندلسي بفناء النفس مع البدن، وقال بنوع من الخلود المعرفي الذي هو للعلماء والمفكرين من أفذاذ الإنسانية الذين يظلون بمنجزاتهم المعرفية في عقول بني الإنسان لآلاف السنين[1]. أما ابن طفيل فيميّز بين ثلاث حالات للنفس من خلال علاقتها بواجب الوجود؛ حالة أولى تمثّل النفس أو الإنسان الذي أدرك واجب الوجود ثم فقد إدراكه بالمعصية، ومصير الإنسان في تلك الحالة إنما يتمثل بالآلام التي لا نهاية لها، سواء تخلص من الآلام بعد جهاد طويل، أم بقي في الآلام بقاءً نهائيا. وحالة ثانية تمثّل الإنسان الذي أدرك وجود الله وأقبل تمامًا عليه والتزم بالتفكير فيه حتى موت الجسد، ومصير النفس بعد الموت إنما يتمثل في لذتها وغبطتها وسعادتها سعادةً لا نهاية لها. وحالة ثالثة تمثّل الإنسان الذي لم يدرك وجود الله، ومصير النفس في هذه الحالة كمصير الحيوانات .أما ابن رشد فيسود موقفه من الخلود القلق والاضطراب، فهو فضلً عن إنكاره للخلود الجسماني يقول بنوعٍ من الخلود للنفس الكلية دون الأنفس الجزئية! أمّا في الفلسفة الحديثة فنجد ديكارت يرى أنّ النفس خالدة؛ لأنها جوهرٌ محض، في حين يفنى الجسد. أما سبينواز فيرفض خلود النفس والجسد معًا ويقول بفنائهما، وإن كان يعتقد بنوعٍ من الخلود المعرفي شبيه بما قال به ابن باجة من قبل إلى حدٍ بعيد. في حين يرى بركلي G Berkeley (1753.1685) أنّ النفس خالدةٌ وغير قابلةٍ للفناء لأنها لا تقبل القسمة أو الامتداد بخلاف الجسد. كما يرى هيوم أن النفس حادثة مع الجسد، ومن ثم فهي فانيةٌ بفنائه؛ فموت الإنسان هو نهاية كل تجربة بالنسبة إلى النفس، ومن ثم لا أمل في خلودها إلا إذا افترضنا وجودها قبل البدن، ولذا فالاحتمال الوحيد الممكن عند هيوم هو إقرار نظرية التناسخ، ولكن هذا الاحتمال لم ينجُ من التفنيد الهيومي؛ حيث إنّه لا يوجد دليل على الوجود السابق للنفس، لأنّه تجربة لم يسبق لأحدٍ أن مرَّ بها، ولا يمكن للعقل أن يقيم عليها البرهان المحكم[2]. 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. 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[3]، فيقول: «بأي البراهين أو الاستدلالات يمكن أن نُثبت حالة للوجود لم يشاهدها أحد، ولا تُماثل بأي شكل أية حالة سبق رؤيتها؟!»[4]، فالحجج المستمدة من القياس إلى الطبيعة توضح أن الجسد والنفس يناسب كل منهما الآخر في الطفولة والرجولة وفي المرض

1-غيضان السيد علي، الفلسفة الطبيعية والإلهية (النفس والعقل)، دار التنوير، بيروت، 2009، ص 10.

2-محمد عثمان الخشت، الدين والميتافيزيقا في فلسفة هيوم، دار قباء للنشر والتوزيع، القاهرة، 1997، ص 103.

3-جاك شورون، الموت في الفكر الغربي، ترجمة: كامل يوسف حسين، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1984، ص 158-159.

4-نقلاً عن: محمد عثمان الخُشت، العقل وما بعد الطبيعة (تأويل جديد لفلسفتي هيوم وكانط)، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2008م، ص 118.

والشيخوخة، إذ يتحللان معاً، فأي سبب بعد هذا يمكن أن يدفع إلى تصور أن الجسد بعد الموت سوف يتحلل بكامل أعضائه، إلا النفس فإنها سوف تبقى خالدة؟! غير أن هيوم يرى حجة التناسخ أقوى من حجة خلود النفس ـ إن كان هناك عالم حقيقي بعد الموت ـ 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 تمكننا 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[1]. 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 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 مثلهما 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 ثَم كانت كل المسائل المتعلقة بوحدة الذات مسائل لفظية أو وهمية، لا مسائل فلسفية حقيقية 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[2]

وبالنسبة الى نيتشه الذي طرح فكرة العود الأبدي معتقداً أنها تفي بكل الشروط التي افتقرت إليها العقائد الشائعة، فهي عبادة للأرض والإنسان في هذا العالم، وحاول إيجاد مسوّغات لطرح مثل هذه الفكرة القديمة الجديدة (قديمة بعرضها، وجديدة بمسوّغاتها)، ومن هذه المسوّغات القول: إن مدى القوة الكونية متناه ومحدود في حين يكون الزمان غير متناهٍ، أي أن تظل

1–جاك شورون، الموت في الفكر الغربي، ص158–160.

2–صعب (أديب): المقدمة في فلسفة الدين، ص 289.

القوة الكونية تمارس فعلها بلا انقطاع، فإذا توافرت اللانهائية للزمان، فلابد أن تستنفد جميع الإمكانات 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 مماثلة للأخرى في كل صغيرة وكبيرة. والجديد الذي أتى به نيتشه في تصوره للعود الأبدي أنه أكسب التغير صفة الخلود، وكل مرحلة من مراحله ثبات أزلي يتكرر باستمرار، وهكذا جمع نيتشه في هذه الفكرة بين نزعتين متعارضتين، ضرورة الاعتراف بالمتناهي المتجدد، والحاجة إلى غير المتناهي الخالد، ذلك لأن الفكرة تتضمن محتوى متناهياً، 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[1]. 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، وفيما إذا كانت نزعة التقديس ضرورية للبشر، نجد نيتشه يحاول أن يرضي هذه النزعة أيضاً حين يمجد 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 مختفياً تماماً فيها، ومعنى ذلك أن ميلادنا الجديد يتلو الممات مباشرة من غير أن تفصلهما أية ثغرة، ومن ثَم 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 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 الذي 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 نعثر على تصريح أمبادوقليس بحدوث تتابع أبدي لعوالم متتالية تكون ثم تفسد، وأن العالم في تغير دائم، يجري في أثنائه 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 مماثلة للأخرى في كل صغيرة وكبيرة، إذ يقول: «سأعود مع هذه الشمس، مع هذه الأرض، مع هذا النسر، ومع هذه الحيّة ـ ليس لحياة جديدة أو حياة أفضل أو حياة مشابهة ـ عوداً أبدياً أظل أعود إلى هذه الحياة نفسها وذاتها بما فيها من عظيم وحقير، كي أعلّم العود الأبدي للأشياء كلها من جديد»، 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

1–فؤاد زكريا، نيتشه، ط2، دار المعارف، القاهرة، 1966م، ص 141–143.

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 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[1].

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

الوحي: هو إرسال معرفةٍ من إلهٍ أو آلهةٍ إلى البشر[2]. والوحي في الأديان هو "ما يتلقاه الأنبياء والرسل عن طريق الملائكة المكلفين بتبليغ الوحي والتكاليف إلى الأنبياء والرسل ليقوموا بدورهم بتبليغها إلى أقوامهم"[3]. وفي الأديان التوحيدية؛ اليهودية، المسيحية، والإسلام، يكون الوحي هو أساس المعرفة الدينيّة الصحيحة. وتتعدد أساليب الوحي التي يتصل بها الله برسله فتكون عبر أحد الملائكة أو من خلال الأحلام والرؤى أو الإلهام أو التجليات أو القذف في القلب أو الإلقاء في الروع. وبتسجيل هذا الوحي تنشأ الكتب المقدسة، وإن اختلفت صور وطرق التسجيل من ديانةٍ لأخرى.

أما النبوة فهي صفةٌ أُعطيت لمن حملوا وحي الله إلى البشر من الأنبياء والرسل، والأنبياء هم أشخاصٌ اصطفاهم الله من عباده وفضلهم بخطابه، وجعلهم وسائل بينه وبين عباده [4]. أما النبوة فهي صفةٌ أُعطيت لمن حملوا وحي الله إلى البشر من الأنبياء والرسل، والأنبياء هم أشخاصٌ اصطفاهم الله من عباده وفضلهم بخطابه، وجعلهم وسائل بينه وبين عباده. وقد اشتهر أنّ الوحي ظاهرةٌ تقتصر فقط على الأديان السماوية، ولكن هذا غير صحيح، إذ إنه من الممكن أن نتحدث عن صورٍ ولكنه في الحقيقة ينبغي التمييز التام بين الوحي في الأديان السماوية والوحي في الديانات الوضعية والفلسفية والأخلاقية، فالوحي مرتبطٌ بالنبوة، ولكي نطلق لفظ الوحي على أي معرفةٍ لا بد أن تتوفر فيها مقوماتٌ ثلاثة، هي: مصدر الوحي، وهو الله، ومضمون الوحي، وهو كلام الله سواء جهرًا أو إلهامًا أو عن طريق وسيط، ومتلقي الوحي وهو النبي أو الرسول. وهذا ما لا يتوفر في الديانات الفلسفية والأخلاقية، ولذلك نرى أنه تختفي فيها ظاهرة النبوة والأنبياء والرسالات والرسل، وذلك لغياب الاعتقاد بالألوهية في معظم الأحوال، وظهور طبقة الحكماء كبديل للأنبياء والرسل، وظهرت الحكمة كبديلٍ للنبوة المعتمدة على الوحي الإلهي، فالحكماء هم مصدر الحكمة التي يحصلون عليها من خلال مجهودهم التأملي في الطبيعة والكون. وإن كانت بعض الدراسات الجادة تؤكد على وجود النبوة في الديانة البراهمانية، إذ يعتقدون بوجود اتصالٍ من نوعٍ معيّ بين إنسانٍ مُصطَفًى وبين الحقيقة العليا للوجود. وعلى أية حال فإنّ ما يهمنا في هذا السياق هو كيف تتعامل "؟ فلسفة الدين" مع قضية الوحي والنبوة؟ كيف تُخْرِجهَا من مادتها الدينيّة وتحولها إلى فكرةٍ قيد المناقشة العقليّة المحضة[5]. في الحقيقة عندما نوقشت النبوة من منظورٍ عقليٍ في التراث العربي الإسلامي تم إنكارها على يد كل من: ابن الرواندي المُلحد، وأبو محمد بن زكريا الرازي، وأبو عيسى محمد بن هارون الوراق. إذ رأوا أنّ وجود الأنبياء والرسل يتعارض مع الحكمة الإلهيّة؛ فليس ثمة حاجةٌ للنبوة وللرسل

1-إحسان على الحيدري، فلسفة الدين في الفكر الغربي، ص294-298.

2-محمد عثمان الخشت، معجم الأديان العالمية، ج2، مركز جامعة القاهرة للغات والتر جمة، القاهرة، ط1، 2016، ص 994.

3-محمد خليفة حسن، تاريخ الأديان، دراسة وصفية مقارنة، القاهرة، دار الثقافة العربية، القاهرة، 2002، ص294.

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

5-علي غيضان السيد، فلسفة الدين: (المصطلح من الإرهاصات إلى التكوين العلمي الراهن)، ص 107-109.

لأنّ في العقل الإنساني الكفاية للوصول إلى الحقائق الدينيّة، وأنّ نور العقل الوارد من الله يفي بمعرفة الحق .بلّ رأوا أنّ الرسل من الممكن أن يبيحوا بعض ما حظره العقل والحكمة حسب عقائدهم الدينيّة .ومن ثمّ كان العقل عندهم هو الحاكم والمتبوع، ولا سلطة تفوقه سواء كانت دينيّةً أو دنيوية .وقد حاول بعض فلاسفة الإسلام أن يردوا على ذلك الهجوم المنكر للنبوة، فعملوا على عقلنة النبوة من منظورٍ آخر يثبتها ولا ينكرها، فرأى الفارابي أن النبي إنسانٌ مُنح مُخيّلةً عظيمةً صادقةً لا تستغرقها الحواس ولا تستخدمها القوة الناطقة، ويستطيع النبي بهذه المخيّلة الاتصال بالعقل الفعال سواء في حال اليقظة أو حال النوم، فإذا اتصل به أصبح ينقل عنه أشياء عجيبةً لا مثيل لها في عالم الموجودات، فضلً عن تسبيحه بعظمة الله وجلاله، وإذا بلغت المُخيّلة غاية الكمال، فإنها سوف تقبل بفيضٍ من العقل الفعال الروى الحاضرةَ والمستقبلة. كما يقبل صورًا للمعقولات والموجودات الشريفة ويراها، فتكون له حينذاك «نبوةٌ «بالأشياء الإلهية، وهذه أكمل المراتب التي يبلغها الإنسان بقوته المتخيّلة. والإنسان الوحيد المؤهل لنيل هذه المرتبة، وله هذه القوة في مخيلته، هو النبي[1]. وقد أسند ابن سينا النبوة إلى العقل القدسي الذي وصفه بأنه أسمى درجةٍ يستطيع العقل الإنساني بلوغها، إنها تلك الدرجة من العقل الحدسي الذي يتجاوز كل قوةٍ حدسيةٍ نظريةٍ عند معظم الناس، ولا يمتلكها إلا بعضهم بنسبةٍ خارقةٍ للعادة[2]. أمّا ابن رشد فقد عالج مسألة النبوة معالجةً عقلانيّةً خالصة، فأعلن أنّ الأنبياء هم الذين يضعون الشرائع للناس بوحيٍ من الله لا بتعلمٍ إنساني، وأنّه لا ينكر وجودهم إلا من أنكر وجود الأمور المتواترة كوجود سائر الأنواع التي لم نشاهدها .وعلى النبي أن يقدم علامةً على نبوته، وهذه العلامة هي المعجزة التي تكون بمثابة الدلالة القطعية على صفة النبوة، والمعجزة عنده ليست شيئًا خارقًا لنواميس الطبيعة، بل هو شيءٌ يدخل ضمن نطاق المعرفة الطبيعية التي تأتي الإنسان عن طريق العقل الفعال، وهو الخارق للمعتاد في المعرفة بوضع الشرائع[3]. ومن ثمّ يمكننا القول بأنّه يمكن معالجة فكرة النبوة بوصفها فكرةً فلسفيّةً يمكن مناقشتها بطريقةٍ عقلانيّةٍ خالصة؛ وننتهي من ذلك إلى أنّه لا توجد استحالةٌ منطقيّةٌ في أن يخاطب الله بعض مخلوقاته، والقول بوجود مثل هذه الاستحالة يقتضي برهانًا يقينيًا، وهو ما لم يوجد حتى الآن. كما أن مثل هذه الاستحالة تستلزم المعرفة اليقينيّة بطبيعة الله وأسلوبه، وهذا غير ممكن؛ لأن طبيعة الله فوق كل ما نملك من قدراتٍ معرفية. كما أنَّ إمكانية الاتصال بين أطرافٍ متباعدةٍ في لمح البصر بطريقةٍ غير مرئيةٍ أمرٌ ممكن، أو هكذا كان في الماضي، أما الآن فقد صار واقعًا حيًا نعيشه بعد كل التقدم العلمي الذي حدث، وسوف تصل البشرية إلى أكثر مما وصلت إليه في المستقبل، فلا يزال أمامها الكثير. ومن ثمَّ فالقول بوجود اتصال بين السماء والأرض، بين العالم العلوي وعالم الإنسان أمرٌ ممكن. كما أن معرفتنا بالكون وطبيعة مخلوقاته، بل وعددها، ضئيلةٌ جدًا، ولذا فمن التسرع إنكار وجود مخلوقاتٍ ملائكيةٍ تقوم بدور الوسيط بين الله وبعض البشر، فهل نحن جُبنا الكون وحصرنا مخلوقاته، ثم لم نجد من بينها ملائكة؟![4].

المعجزات: تعرّف "موسوعة الدين" المعجزة بأنها "لفظٌ يُستعمل عادةً ليدل على حادثةٍ تتضمن انتهاكًا لقوانين الطبيعة عن طريق تدخلٍ فوق طبيعي، وتشير إلى حالةٍ عجيبةٍ نادرة الحدوث". ويعرّفها ديفيد هيوم بأنها "انتهاكٌ لقوانين الطبيعة". وتهدف إلى تقوية وتدعيم موقف النبي أو الرسول أمام قومه ليؤمنوا به، ويزداد لديهم اليقين بأنه نبيٌ مُرسَلٌ من قِبل الله. وقد تعددت

1-إبراهيم عاتي، الإنسان في الفلسفة الإسلامية (نموذج الفارابي)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1993، ص 196.

2-مصطفى النشار، مدخل إلى فلسفة الدين، ص 238.

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

4-علي غيضان السيد، فلسفة الدين: (المصطلح من الإرهاصات إلى التكوين العلمي الراهن)، ص 111-112.

المعجزات واختلفت مع سائر الأنبياء مثل: نوح، وإبراهيم، وداود، وسليمان، وموسى ويونس، وصالح، وزكريا، وعيسى، ومحمد صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين. وإذا ما تتبعنا موقف المفكرين والفلاسفة من المعجزات، وجدنا أنَّ مواقفهم تتعدد، وتتباين، وتختلف بدرجةٍ كبيرةٍ بشكلٍ يستحيل معه الحديث عن موقفٍ فلسفيٍ موحدٍ تجاه المعجزات. فقد أيدت معظم الفرق الكلاميّة الإسلاميّة المعجزات ودافعت عنها، وإن اختلفت بعضُها مع البعض في تصور المعجزة ذاتها، وأيدها في ذلك الغزالي، ودعمها ابن رشد الذي قد يتشابه موقفه العقلاني من المعجزات مع موقف المعتزلة؛ حيث إنّه رأي أنَّ الدليل على المعجزة هو دليلٌ جوانيٌ وليس دليلً برانيًا، يستمد قوته من سلامة الرسالة التي أتى بها الرسول، ومن اتساقها الذاتي وعدم تناقض ما جاء فيها. كما دافع بعض الفلاسفة المحدثين عن المعجزات، وخاصةً في مواجهة الهجمات الشرسة التي وجهها علماء الطبيعة استنادًا إلى التقدم العلمي الهائل الذي أحرزوه في مجال الدراسات الطبيعية، وخاصةً علماء الميكانيكا الذين أكدوا أنّ الطبيعة محكومةٌ بآليةٍ مطّردةٍ لا يمكن خرقها، وأنها خاضعةٌ للقوانين الثابتة. ومن هؤلاء الفلاسفة ليبنتز الذي انبرى للدفاع عن المعجزات، ورأى أنّها من الحقائق التي تفوق قدرات العقل الإنساني. كذلك دعا ويليام لو W. Law إلى تَقَبُّل المعجزات؛ لأنَّ الإنسان لا يستطيع أن يستوعب كل الحقائق الدينيّة اعتمادًا على العقل وحده، وتابعهما في ذلك العديد من الفلاسفة، ولعل أشهرهما جوزيف بتلر J. Butler (1692–1752) ووليم بالي W. Paley (1743–1804) مرتئين إمكانية حدوث معجزاتٍ إلهيةٍ تخرق قوانين الطبيعة وتتجاوز الأسباب الطبيعية. أمّا الفلاسفة الذين اعترضوا على إمكانية حدوث المعجزات واعتبروها ضلالات وتصورات نتجت في عصور الجهل والظلام، وأنتجها أصحاب العقول ذات الطابع الأسطوري، وصدَّقها أصحاب العقول المولعة بتصديق النوادر والعجائب من عوام البشر وجهلائهم، فيأتي على رأس هؤلاء المنكرين الفلاسفةُ الربوبيون. فقد «جاء مذهب الربوبية Deism كأقوى اتجاهٍ معارضٍ للمعجزات؛ حيث كان هذا المذهب من آثار تقدم الطريقة العلمية في النظر إلى الطبيعة باعتبارها محكومةً بقوانين ثابتة، لا يمكن خرقها؛ ومن ثمَّ لا مجال للمعجزات... والله نفسه إلهٌ متسامٍ ترك خليقته بعد أن خلقها لتحكمها القوانين الطبيعيّة التي يمكن للعقل البشري أن يكتشفها ويفهمها «. أمّا سبينوزا فقد رأى أنَّ المعجزات هي حوادث الطبيعة الخارقة للعادات، وأنّ العامة يظنون أن قدرة الله وعنايته تظهران بأوضح صورةٍ ممكنةٍ إذا حدث في الطبيعة شيءٌ خارقٌ للعادة، مناقضٌ لما اعتاد الناس أن يتصوروه، وهم يعتقدون أنَّ هذا الخروج الظاهر على نظام الطبيعة هو أصدق دليلٍ على وجود الله، وعلى صدق النبي المُرسَل. ويرفض سبينوزا هذا الرأي الشائع ويرى أنَّ الطبيعة والله شيءٌ واحد، أو كما ذهب في الحديث عن الطبيعة الطابعة والطبيعة المطبوعة، وأن للطبيعة نظامًا ثابتًا لا يتغير، لأن الله جوهرٌ ثابتٌ لا يتغير، وقوانين الطبيعة هي صفات الله، وصفات الله لا تتغير. ومن ثمَّ يرى سبينوزا أن أعظم دليلٍ على وجود الله هو ثبات قوانين الطبيعة، ولذلك يرى في انخراق تلك القوانين دعوةً إلى الكفر والإلحاد! ولذلك يؤكد على أن ما يطلق الناس عليه لفظة معجزات ما هي إلا حوادث طبيعيةٌ تقع طبقًا لقوانين طبيعيةٍ يجهل الناس أسبابها الحقيقية حتى الآن، وأن تقدم العلم كفيلٌ بمعرفة أسبابها وتفسير حقيقة وقوعها. أمَّا هيوم فيرفض المعجزات انطلاقًا مما أطلق عليه «الخبرة المطّردة «. فإن خبرتنا الطويلة تؤكد على أن نظام الطبيعة ثابتٌ لا يتغير، وإنَّ الحديث عن أحداثٍ خارقةٍ وقعت في زمنٍ من الأزمان مردّه إلى خيالاتٍ بشريةٍ ساذجةٍ لا دليل عليها؛ فلا مجموعة من ثقات الناس الموثوق بعقولهم وتعليمهم ومعارفهم يقرون بصحتها، كما أنها لا توجد بكثرةٍ سوى في الأزمنة والأقطار المظلمة والبربرية الهمجية. والأهم من ذلك أنها تكذِّب ما اعتادت عليه خبرتنا المباشرة بلا مبررٍ معقولٍ يبرر إمكان تبدل المألوف والمعهود من القوانين إلى هيئاتٍ لا تخطر على العقل البشري فيما اعتاده من ظواهر العالم الطبيعي. وإن خبرتنا القائمة على

اطّراد الطبيعة من شأنها أن تقوّض أي دليلٍ للاستثناءات الإعجازية. وما انتشارها وتداولها في بعض المجتمعات سوى من قبيل الوله البشري بالغريب والنادر والعجيب وقد تابع كانط الرؤية الهيومية تجاه المعجزات ورأى أنها تعارض العقل كما تعارض قوانين الطبيعة المطّردة. فضلً عن أننا لا نستطيع الوثوق في شهادة من يؤيد رؤية هذه المعجزات. أمّا هيجل فبالغ في رفضها، ورأى أن المعجزات لا أهمية لها ولا قيمة بجوار الأعمال الخلقيّة. وهو في ذلك يُعد امتدادًا للرؤية الكانطية. وموقف هيجل من المعجزة واضحٌ في كتابه «حياة يسوع «، هذا الكتاب الذي كتبه هيجل وهو متأثرٌ بكتاب كانط «الدين في حدود العقل وحده، » والكتاب في مجمله يتفحّص الدين بما هو مذهبٌ تاريخيٌ بطريقةٍ مجزأة، ينتقي منه المفاهيم الخلقيّة لينتهي إلى مذهبٍ عقليٍ خالصٍ يهدف إلى سيادة المبادئ الخلقية كما بلورها كانط، حيث يقول: «وما أهمية معجزاتكم أو نبوءاتكم أو أعمالكم العظيمة! وهل يتعلق الأمر بهذا؟ الله لن يقر بأنكم من خاصته. لستم من ساكني ملكوته. أنتم صانعو معجزاتٍ وأنبياء، وخالقو أعمال عظيمة. أنتم تصنعون الشر، والخلقيّة هي المقياس الوحيد عند الله «. أمَّا الفلسفة المعاصرة فقد شهدت الكثير من رؤى الفلاسفة الذين ينكرون المعجزات وخاصة أصحاب المدرسة الوضعية: الفرنسية والمنطقية؛ تلك المدرسة التي اعتقدت أنه ليس بإمكان العقل التوصل إلى معارف مطلقة، فعَدَلت كليةً عن البحث في الغيبيات، وانصرفت إلى الكشف عن قوانين الظواهر، أي عن علاقاتها الثابتة. فأخضعت كل موجود لمبدأ التحقق، وكل ما لا يخضع لهذا المبدأ فهو غير موجود. ومن ثمّ رأت أنَّ الدين يمثل المرحلة الطفوليّة البدائية للعقل البشري، فضلً عن أنه لا يخضع لمبدأها في التحقق القائم على الملاحظة والتجربة. وكان من أهمّ أعلام هذه المدرسة العديد من الفلاسفة الوضعيين من أمثال: أوجيست كونت A. Comte (1798–1857)، وأرنست رينان. Renan E (1823–1892)، وليتره Littre (1801–1881)، وإميل دوركايم، وليفي بريل L. Bruhl (1857–1939)، ومن الوضعيين المناطقة من أمثال: مورتس شليك M. Schilik (1882–1936)، ورودلف كارناب R. Carnap (1891–1970)، وهربرت فيجل. Feigl H (1902–1988)، وألفرد أير، وغيرهم مما يصعب حصرهم. إذ انتبذوا الأسرار الدينيّة وكل ما هو خارق للطبيعة، ولم يقبلوا إلا بالوقائع القابلة للتفسير الطبيعي والإثبات العلمي اللذين يرتكزان على اليقين بحتميةٍ كلية، ومن ثم رأوا أنّ المعجزات أمرٌ مستحيل، وأنّ وجود تدخلٍ إلهيٍ مُعْجِزٍ في الطبيعة هو من قبيل الخرافة[1].

1–علي غيضان السيد، فلسفة الدين: (المصطلح من الإرهاصات إلى التكوين العلمي الراهن)، ص 112–117.

المحاضرة الرابعة: تابع (موضوع فلسفة الدين)

التعددية الدينية: التَعدّديّة في اللغة تعني الْكَثْرة، وهي نقيض الأُحاديَّة .وتَعدَّدَ الشيء أَي صَارَ ذَا عَددٍ، فالعَدد هو الكمّيّة المتألِّفة من الوحدات، فيختصّ بالمتعدّد في ذاته، وعلى هذا فالواحد ليس بعدد، لأنَّه غير مُتَعدِّد؛ إذ التّعَدّديّة الكثرة[1]. وفي لسان **العرب:** العد هو الكثرة يُقال إنَّهم لذو عِدٍّ وقبصٍ. وأَعدَّه أي أكثره عِدةً وأتمَّه وأشدَّه استعدادًا وهم يتعادُّون ويتعدّدون على عدد كذا أي يزيدون عليه في العدد، وعدَّ الدراهم وغيرها عدًّا وتعدادًا :حسبها وأحصاها .وتَعَدّد تنوّع وصَارَ ذا عَددٍ[2]. والتَعَدُّدِيَّة: اسم مؤنَّث منسوب إلى تعدُّد. مصدر صناعيّ مثل «التَّعدُّديَّة الثقافيَّة»[3]. أمَّا من جِهة الاصطلاح فإنّ مصطلح التعدّديّة يشير إلى» نزعة فلسفيّة ترمي إلى تفسير الوجود، والمعرفة، والسلوك في ضوء مبادئ متعدّدة، وتُقابل الواحديّة والثنائيّة[4] «والتعدّديَّة مذهبٌ فلسفيّ معروف في الحضارة الغربيّة منذ اليونان، الذين ذهبوا إلى القول بالتعدّد في شتّى المجالات :تعدّد الأصول، وتعدّد النفوس، وتعدّد الحقائق، وتعدّد الآلهة، وتعدّد الغايات، وتعدّد معاني الألفاظ، وتعدّد القيم. أمَّا المقصود بالتعدديَّة الدّينيَّة كمفهوم فلسفيّ محدّد، فهو يعني» ضرورة الاعتراف المعرفيّ وليس فقط الاجتماعيّ والأخلاقي–بكافّة الأديان والمذاهب، وإعطاء المعذوريّة للمؤمنين بها، وبالتالي عدّلت من مفهوم النجاة الذي كان يعني في الماضي حصر الخلاص في طائفة دينيّة واحدة بحيث صار أكثر شمولً واتساعًا، ليشمل أكثريّة أبناء الدِّيانات والمذاهب، كما عدّلت من مفهوم التعايش من مجرّد كونه ضرورة مرحليّة إلى حاجة إنسانيّة»[5]. أي أنّ التعدّديَّة الدّينيَّة نظريّة فلسفيّة تعتقد بأصالة تنوّع الأديان، والاعتقاد بتشابهها وتساويها من حيث إنّها جميعًا حقّ، أو جميعًا باطل، أو جميعًا لا تخلو من شوائب، أو من حيث إنَّ الدين الحقّ غير معلوم أساسًا، أو أنّه أحيانًا لا حقيقة له في نفس الأمر ! ولذا، فالذي يؤمن بأيّ دين لا يعتقد في الحقيقة بالتعدّديّة أبدًا؛ لأنّ الإيمان لا يتلاءم مع النسبيّة والشك، أو مع بطلان متعلَّقه[6]. في حين يرى بعضُ الباحثين أنَّ التعدّديَّة الدّينيَّة مصطلح يتضمّن خاصّيّة رئيسة هي الحرص على تطبيق حقّ المواطنة في صورته الكبرى؛ لأنّ هذه الخاصّيّة تنطوي على أمرين: الاعتراف بتعدّد المعتَقَد داخل وطن ما، والتعايش السلميّ بين أصحاب هذه المعتقدات مع احتفاظ كلٍّ منهم بخصائصه العقديّة، وعلى هذا فإنّ مصطلح التعدّديّة السائد المتداول، يُقْصَد به تلك التصوّرات والمناهج الغربيّة المعاصرة لتفسير وتنظيم مشكلة التنوّع والتباين في المجتمعات البشريّة[7]. ومن أشهر التعريفات الغربيّة للتعدّديّة الدّينيَّة والتي تضع المعالم الرئيسة للمفهوم تعريف جون هيغ John Hick Harwood. (1922–2012) لها، حيث يقول: «إنّ التعدّديَّة الدّينيَّة هي وجهة النظر القائلة إنّ الأديان العالميّة الكبرى، إنّما هي بمثابة تصوّرات وأفهام عن الحقيقة الإلهيّة الخفيّة العليا الواحدة، واستجابات مختلفة للحقيقة النهائيّة المطلقة، أو الذات العليا من خلال ثقافات الناس المختلفة، وأن تحوّل الوجود الإنسانيّ من محوريّة الذات إلى محوريّة الحقيقة يحدث في كلّ الأديان بنسب متساوية»[8]. نستنتج من هذا التعريف الذي قدّمه جون هيغ عدّة استنتاجات مهمّة في تحديد مفهوم التعدّديَّة

1–ابوالفيض محمّد بن محمّد بن عبد الرزاق الحسينيّ الزبيديّ، تاج العروس من جواهر القاموس، ج 1، بيروت، دار الهداية، (د.ت)، ص353.

2–ابن منظور الافريقيّ المصريّ، لسان العرب، المجلد الثالث، تحقيق جملة من المحقّقين، دار صادر، بيروت، (د.ت)، ص 282–283.

3–احمد مختار عمر، معجم اللغة العربيّة المعاصرة، ج 2، عالم الكتب، القاهرة، ط 1، 2008، ص1464.

4–ابراهيم مدكور، المعجم الفلسفيّ، مجمع اللغة العربيّة، الهيئة العامّة لشئون المطابع الأميريّة، القاهرة، 1983، ص 48.

5–حيدر حب الله، التعدّديّة الدينيّة–نظرة في المذهب البلورالّي، الغدير للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2001، ص 34

6–علي أكبر رشاد، فلسفة الدين، تعريب موسى ظاهر، مركز الغدير للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2011، ص183–187.

7–محروس محمّد محروس، التعدّديّة الدينيّة – رؤية نقديّة، مجلّة جامعة طيبة: للآداب والعلوم الإنسانيّة، السنة السادسة، العدد 12. 1438 هـ، ص418.

8–محروس محمّد محروس، التعدّديّة الدينيّة – رؤية نقديّة، ص 420.

الدّينيَّة، لعلّ أهمّها: توجد حقيقة إلهيّة خفيّة عليا واحدة لا يحيط بها دين بعينه، ولا تدركها الأبصار أو البصائر، وتتجاوز أيّ نعت أو توصيف. الأديان العالميّة الكبرى يعبّر كلّ منها عن جانب من جوانب الحقيقة الإلهيّة. تحوّل الوجود الإنسانيّ من محوريّة الذات إلى محوريّة الحقيقة يحدث في كلّ الأديان بنسب متساوية. ومن ثمّ، ينبغي أن لا يتعصب أحدٌ لدينه؛ لأنَّ دِينه يحمل مثل غيره جزءًا من الحقيقة الإلهيّة الخفيّة. كلّ الأديان الكبرى تتساوى فيما بينها في الحصول على جزء من الحقيقة الإلهيّة الخفيّة. ومن ثمّ يؤكّد جون هيغ على التعدّديَّة الدّينيَّة في العديد من كتبه ومؤلّفاته وفي كثير من محاوراته المكتوبة مؤكِّدًا من خلالها على أنّه ليس ثمّة ديانة واحدة، بل توجد تعدّديّة من ديانات العالم الكبرى [1]. ويدلّل هيك على رؤيته هذه بقوله: إنَّ الأديان تعبد كائنًا إلهيًّا واحدًا ولا متناهيًا في غناه وكماله، ويتجاوز قدرتنا على إدراكه أو الإحاطة بأوصافه الحقيقيّة. فاختلاف الأديان في تسمية الكائن الإلهيّ الأسمى وتوصيفه لا يعكس اختلاف الحقيقة الإلهيّة، موضوع العبادة والاختبار والتجربة الروحيّة، بل يعكس اختلاف البشر في لغة التعبير وأنماط الفهم، ومبادئ الإدراك، التي تؤطّرها الشروط الثقافيّة والبنى العلائقيّة السائدة في كلّ تكوين مجتمعيّ وكلّ بيئة حضاريّة. ومن ثمّ تكون الأديان العظمى في العالم استجابات مختلفة لذات الحقيقة المتعالية المحتجبة بذاتها عن أيّ إدراك بشريّ. فالاختلاف في التعبير هو اختلاف في التجربة وفي طبيعة العلاقة مع المتعالي، وليس اختلافًا في ذات الحقيقة الإلهيّة الواحدة، التي تتفق جميع الأديان على واقعيّتها رغم الاختلاف في تسميتها أو الإشارة إليها[2] . وهذا هو الاستنتاج الذي يبني عليه جون هيغ فرضيّته المعرفيّة واللاهوتيّة حول التعدّديَّة الدّينيَّة، أي التي تنطلق من الناس الذين يعبدون المعبود نفسه، على الرغم من إشاراتهم إليه بإشارات مختلفة، هو كائن يفوق الوصف، وهو وراء كلّ التسميات وكلّ التجارب، ومهما قيل فيه، فهو أكبر من أن يُوصف، وإنّما يمكن تسميته بالحقّ في ذاته[3]. وجون هيغ هنا متأثّر برؤية سلفه فريدرك شلايرماخر Friedrich Schleiermacher (1768-1834). الذي يرى أنّ الدين لبّ وقشور، أمّا اللبّ فهو الانسلاخ عن الذات والعروج إلى الله، أمّا القشور فهي كافّة التعاليم والأحكام والطقوس والشعائر التي يقوم بها المتديّنون بأيّ دين. ويرى أنّ وظيفة القشور هي المحافظة على اللبّ؛ ولذلك علينا أن نحافظ على الجوهر الذي هو الهدف الأسمى للدين، أمّا القشور فيجب أن لا نتمسّك بها بصورة قطعيّة مطلقة فتتحوّل إلى جوهر، فهي مرنة مطّاطة همّهما الأوّل والأخير المحافظة على جوهر الدين، والذي هو واحد في الأديان كلّها مهما اختلفت القشور. ومن ثم يرى جون هيغ أنّ قبول التعدّديَّة الدّينيَّة اليوم أمر لا مفرّ منه، وخاصّة في المجتمعات التي تتميّز بتعدّد الثقافات، فالتعدّديَّة الدّينيَّة تعكس تجربة جديدة وصعبة بالنسبة لمعظم الناس، وخاصّة من المسيحيّين البريطانيّين، وأن ما يطلبه الوضع الجديد منّا ما هو إلا امتداد إضافيّ للتسامح الذي تمّ تطويره في الحياة الدّينيَّة والمدنيّة البريطانيّة منذ أواخر القرن السابع عشر [4]. بما أثاره من شكوك في الدوغماطيقية الدّينيَّة؛ وبما شهد ذاك العصر من عوامل اجتماعيّة وسياسيّة وثقافيّة واقتصاديّة التي أكّدت على ضرورة التسامح كمطلب للواقع الأوروبيّ على مستوى النظر والممارسة العمليّة؛ حيث دعا جون لوك John Locke (1632-1704) الفيلسوف الإنكليزيّ

1-John Hick, Dialogues in the Philosophy of Religion, Palgrave, First publish, New York, 2001, p VII.

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

3-نفسه، ص 69.

4-John Hick, God Has Many Names: Britain's New Religious Pluralism, The Macmillan Press LTD, London, First Published,1980, p28.

الأشهر في ذلك العصر، إلى التسامح الدينيّ تحت شعار «عش ودع الآخرين يعيشون»، مستندًا إلى نظريّة في المعرفة ترى أنّ كلّ فهم للحقيقة هو فهم إنسانيّ، وليس في إمكان أحد أن يفرض فهمه على أحد. مما لزم عن رأيه وجوب التسامح الدينيّ والتخلّي عن ادعاء امتلاك الحقيقة المطلقة، مما جعله يهاجم أهل الحميّة الذين كانوا يعتبرون رؤيتهم للدين هي الحقّ المطلق[1]، مرتئيًا أنّ الله لم يكلّف أيّ إنسان في أن يفرض على أيّ إنسان دينًا بعينه [2]. ويعدّ جون هيغ التطوّرات التي شهدتها العقود الأخيرة والتي شهدت مزيدًا من التواصل والتحاور بين المسيحيّين وأتباع الديانات الأخرى، وكذلك بين القادة الدينيّين أو المندوبين عنهم، وبين رجال دين آخرين في أديان أخرى مختلفة أمرًا مهمًّا في تفعيل متطلّبات التعدّديَّة الدّينيَّة. ومن ناحية أخرى يرى القس الإنكليزيّ بريان ليزلي هبليثويت (1939) Brian Leslie Hebblethwaite. أنّ نموّ المليشيّات المسلّحة في العالم الإسلاميّ، وتصاعد القوميّة اليهوديّة الصهيونيّة، وإحياء المسيحيّة الصربيّة القوميّة، والقوميّة الهندوسيّة في الهند. لا شكّ أنّ هذه الأمثلة الأربعة على سبيل المثال لا الحصر تشير إلى تطوّرات ذات أهمّيّة قصوى تجعل الناس يدركون مخاطر الصراع بين الأديان، ومن ثم يرون ضرورة السلام والتعاون بين الأديان [3]، وضرورة سيادة التقبّل التامّ لمصطلح التعدّديَّة الدّينيَّة كمفهوم نوعيّ. والحقيقة –من وجهة نظرنا– أنَّ هذا التصوّر الذي يقدّمه شلايرماخر ومن بعده جون هيغ وهبليثويت للتعدّديّة الدِّينيَّة يخرجها عن هدفها الأسمى الذي رسموه لها، والذي ينشد التعايش السلميّ، وحقّ الآخر في الحرّيّة الدِّينيَّة، وعدم التفتيش في صدور الناس، وحرّيّة العبادة والاعتقاد، وعدم امتلاك الحقيقة المطلقة، وحقّ الاختلاف، وعدم اقصاء الآخر، وتفعيل مبدأ المواطنة...إلخ، ويحيلها إلى مصطلح مفخَّخ يذيب الخصوصيّات الدِّينيَّة، ويرى أنّ كافّة الطقوس والشعائر وسائر التعاليم الدِّينيَّة ما هي إلّا تصوّرات بشريّة محضة، الأمر الذي يؤدّي إلى سلب اليقين الدينيّ من قلوب المتديّنين وأفئدتهم، والخوض في شكوك وريب مطلقة تنتهي بترك الدين بصورة نهائيّة. كما أنّ التعدّديَّة الدّينيَّة كما يقدّمها جون هيغ وكارل رانر (1904–1984) Karl Rahner تضع الأديان جميعها في خانة واحدة، وتعتقد بتشابهها وتساويها من حيث إنّها جميعًا حقّ، أو جميعًا باطلة، أو جميعًا لا تخلو من شوائب. أو أنّها ترى أنّ الدين الحقّ غير معلوم أساسًا أو أنّه لا حقيقة له، وهذا ما لا يقبله صاحب أيّ دين وإلّا ما كان ثمّة مبرر لاعتناق دينًا ما دون غيره ما دامت كلّ الأديان تعبّر عن حقيقة واحدة، وهي متساوية مهما اختلفت قشورها[4]. ويدافع كارل رانر عن هذه الفكرة دفاعًا مستميتًا في كتابه «المسيحيّون المجهولون»؛ وهم أولئك الذين لم يسمعوا أو يعرفوا إنجيل المسيح أو كنيسته، ولكنّهم مع ذلك يطلبون الله بقلب صادق، ويدافع من النعمة. يحاولون من خلال أفعالهم تنفيذ إرادة الله كما يعرفونها من خلال إملاءات ضميرهم، فهؤلاء يمكنهم تحقيق الخلاص الأبديّ، ومن ثم يرفض رانر الخلاص التاريخيّ، فيقول: "إنّ جوهر النعم الموجود دائمًا، في كلّ مكان، لا يجعل تاريخ الخلاص يتوقّف على كونه خلاصًا تاريخيًّا فحسب[5]" ومن ثمّ تفتح كريستولوجيا رانر المتسامية أفقًا آخر يضمّ الأديان الأخرى غير المسيحيّة. حيث إنّه إمّا أن «يصبح

1–فريال حسن خليفة، الفلسفة والتسامح والبيئة، القاهرة، مكتبة مدبولي، ط1، 2006، ص39–40.

2–جون لوك، رسالة في التسامح، ترجمة منى أبو سنة، القاهرة، المركز القوميّ للترجمة، ط1، 1997، ص 24.

3–Brian Hebblethwaite, Christianity and other Religions: Selected Readings, one world, Oxford, 2001, (Intrudction.pp.1–2).

4– علي غيضان السيد، فلسفة الدين: (المصطلح من الإرهاصات إلى التكوين العلمي الراهن)، ص 154.

5– Karl Rahner, Meditations on the Sacraments, Seabury press, New York, 1977, Introduction, p. xi.

الورع «صوفيًّا» لدى مسيحيّ المستقبل ونابعًا من تجربة شخصيّة أو لا يكون شيئًا على الإطلاق»[1]. كذلك هي التجربة الدِّينيَّة عند جون هيغ هي التي تجعل المعتقد الدينيّ عقلانيًّا وانطلاقًا من هذه التجربة من خلال بُعدها العقلانيّ يحاول هيك تلمُّس المشتركات بين الأديان، فيرى أنّ المسيحيّين ليسوا أوفر حظًّا من غيرهم من أصحاب الديانات الأخرى في تجسيد الإيمان واستيعاب مفهوم البراءة. هنا يعتقد هيك أنّ المسيحيّة ليست على تضاد مع أتباع الديانات الأخرى في العالم؛ إذ يقفون على قدم المساواة، بمقدار ما يتعلّق الأمر بفهمهم لفكر البراءة في معتقداتهم الدّينيَّة، والتي يطرحها على أنها نابعة من التجربة الدّينيَّة وتقف على أرضيّتها. ولذلك يمكننا القول بدايةً في تهافت التعدديَّة الدِّينيَّة إنّها لا تتوافق بأيّ شكل من الأشكال مع المسلّمات والمُحْكَمَات الدِّينيَّة لأيّ دين؛ إذ كيف يكون الاختلاف بين المسلم والبوذيّ اختلافًا بين الحقّ والحقّ؟! أو اختلافًا على مستوى القشور وليس اختلافًا بين الحقّ والباطل؟! فكيف يستوي الاعتقاد بوجود الله الواحد الأحد عند المسلم مع عدم الإيمان بوجود إله عند البوذيّ؟! وكيف يستوي القول بوحدانيّة الله المطلقة عند المسلم والقول بالثالوث في المسيحيّة، رغم أنّهما (أي الإسلام والمسيحيّة) من الأديان السماويّة؟! وكيف يمكن اعتبار هذه الاختلافات اختلافات قشريّة متنوّعة للبٍ واحد وحقيقةٍ واحدة؟! ومثل هذه الأسئلة هي ما جعلت جون هيغ فيلسوف التعدديَّة الدّينيَّة الأوّل يبدو مضطربًا متناقضًا، فهو يبدو بالفعل من دعاة النزعة النسبيّة أحيانًا والعدميّة أحيانًا أخرى رغم تصريحه بمعارضته لهما، كما بدا عاجزًا عن الإجابة غير المتناقضة في كثير من الأحيان وذلك في ردوده على أسئلة طُرحت عليه في حوار له مع الشيخ علي أكبر رشاد بتاريخ 13 كانون الأول (ديسمبر) لعام 2002 على هامش مؤتمر عُقد في جامعة برمنجهام البريطانيّة[2]. ومن ثمّ تبدو التعدّديَّة الدِّينيَّة متناقضة تنطوي على بوادر دمارها؛ إذ يصبح الإيمان بدين معيّن لغوًا وعبثًا، والعمل انطلاقًا من شريعة محدّدة لهوًا ولعبًا، إذ إنّها تنفي الواقع الموضوعيّ للتعليمات الدِّينيَّة. وهنا يتساءل علي أكبر رشاد كيف يمكن أن تكون الاعتقادات المتباينة والمتباعدة من قبيل «إنكار وجود الله، وعبادة الله» و"التوحيد، والاعتقاد بالثنويّة أو الثالوث" و"الاعتقاد بالمعاد، والقول بالتناسخ» و"التنزيه، والتشبيه والتعطيل» و"الجبر والتفويض، والاختيار" و"العقلانيّة والنصّيّة" ومئات القضايا الأخرى المتشعّبة، المقولة والمفترضة، المعقولة وغير المعقولة، كلُّها اعتقادات مُنجية وجالبة للسعادة!"[3]. إذ كيف تؤدّي كلّ الطرق المتناقضة الاتجاه إلى مدينة واحدة؟! وهنا قد يحتجّ القائلون بالتعدّديَّة الدّينيَّة بالقول: كيف تكون أنانيًّا دوجماطيقيًّا وتحصر ديانتك بمفردها في دائرة الناجين وتُقحم الآخرين في دائرة الخاسرين؟ مما يترتّب على ذلك إقصاء الآخر وتكفيره والعمل على الخلاص منه، ومن ثم لا يكون هناك مفر من هذا الجحيم المجتمعيّ إلّا بالقول بالتعدّديَّة الدّينيَّة. فإنّ هذا القول أيضًا مردود عليه، فإنّ من الجيّد أن توسّع دائرة الهداية والسعادة، وأن نرى للآخرين أيضًا حظًّا من النجاة والسعادة والحقّانيّة، لكن ليس إلى درجة ألّا يبقى ثمّة مناطٌ للنجاة والسعادة، ولا معنى للصدق والحقّانيّة، ولا ملاك للهداية والضلالة! وباختصار لا يمكن استواء الكفر والدين، والضلال والهدى، ولا تصوّر الإيمان بأيّ شيء منجيًا وجالبًا للسعادة. كما أنّ كافة الأديان السماويّة قد أكّدت حقّ الآخر في الحياة، والحرّيّة، وعدم الإكراه في الدين، هذا فضلًا عن تلك الدعوات الدّينيَّة التي تدعو المؤمنين بالبر والعدل تجاه أصحاب الديانات الأخرى سواء أكانت سماويّة أو غير سماويّة

1-Karl Rahner, Christian Living Formerly and Today", Theological Investigations, Vol. 7, trans. David Bourke, New York: Herder and Herder, 1971, p. 15.

2-انظر: علي أكبر رشاد، البلورالية الدينية وتحدي المعيار، حوار مع البروفيسور جون هيك، ضمن كتاب فلسفة الدين، تعريب موسى ظاهر، بيروت، مركز الغدير للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 2011، ص 183-187.

3-علي أكبر رشاد، فلسفة الدين، ص 172.

طالما لم يلجؤوا هم أنفسهم إلى استخدام العنف تجاه المؤمنين. فلا يوجد عاقل يكره أن يعيش في سلام ووئام مع المحيطين به مهما اختلفت عقائدهم. ومما سبق يمكننا القول إنَّ التعدديَّة الدّينيَّة – كما قدّمها جون هيغ وتابَعَه في ذلك العديد من الفلاسفة والمفكّرين والكُتَّاب والباحثين– تقف على طرفي نقيض من كافّة الديانات السماويّة التي ترى النجاة والسعادة الدنيويّة والأخرويّة موجودة في دين واحد فقط لا غير. فمثلًا في الإسلام يقول الله تعالى: (وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ) (آل عمران:85)، ويقول تعالى: (وَأَنَّ هَٰذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ ذَٰلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ) (الأنعام:153). ويقول سبحانه: (وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ) (البقرة:39). وفي المسيحيّة جاء في العهد الجديد: «لا يستطيع أحد أن يأتي إلى الله إلّا عن طريقي» (يوحنّا 14: 6) وفي اليهوديّة نجد سيادة فكرة الميثاق الأبديّ لشعب الله المختار، أو ما جاء في العهد القديم من آيات تؤكّد على أنّ طريق الخلاص مرتبط باليهوديّة وحدها، من قبيل ما جاء في العهد القديم لحثّ العبرانيّين على التمسّك باليهوديّة بوصفها الطريق الوحيد للخلاص والنجاة: «وَلكِنَّ الرَّبَّ إِنَّمَا الْتَصَقَ بِآبَائِكَ لِيُحِبَّهُمْ، فَاخْتَارَ مِنْ بَعْدِهِمْ نَسْلَهُمُ الَّذِي هُوَ أَنْتُمْ فَوْقَ جَمِيعِ الشُّعُوبِ كَمَا فِي هذَا الْيَوْم».(التثنية، 10: 15). وجعل شرط دوام الحبّ الإلهيّ والاختيار هو طاعة الوصايا والأحكام والفرائض الخاصّة باليهوديّة: «وَمِنْ أَجْلِ أَنَّكُمْ تَسْمَعُونَ هذِهِ الأَحْكَامَ وَتَحْفَظُونَها وَتَعْمَلُونَهَا، يَحْفَظُ لَكَ الرَّبُّ إِلهُكَ الْعَهْدَ وَالإِحْسَانَ اللَّذَيْنِ أَقْسَمَ لآبَائِكَ. وَيُحِبُّكَ وَيُبَارِكُكَ وَيُكَثِّرُكَ وَيُبَارِكُ ثَمَرَةَ بَطْنِكَ وَثَمَرَةَ أَرْضِكَ:... مُبَارَكًا تَكُونُ فَوْقَ جَمِيعِ الشُّعُوبِ.(التثنية، 12:7: 14) مُحَذِرًا إيّاه من ترك هذه الوصايا والفرائض، والذهاب إلى غيرها: «احْتَرِزْ مِنْ أَنْ تَنْسَى الرَّبَّ إِلهَكَ وَلاَ تَحْفَظَ وَصَايَاهُ وَأَحْكَامَهُ وَفَرَائِضَهُ الَّتِي أَنَا أُوصِيكَ بِهَا الْيَوْمَ.»(التثنية، 8:11)، مؤكّدًا تحذيره لليهود من ترك تعاليم اليهوديّة الخاصّة لغيرها: «وَإِنْ نَسِيتَ الرَّبَّ إِلهَكَ، وَذَهَبْتَ وَرَاءَ آلِهَةٍ أُخْرَى وَعَبَدْتَهَا وَسَجَدْتَ لَهَا، أُشْهِدُ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ أَنَّكُمْ تَبِيدُونَ لاَ مَحَالَةَ». (التثنية، 8: 19). وإن كان على المسلم الحقّ أن يؤمن بكلّ رسل الله وكتبه المقدّسة. ومن ثمَّ يمكننا القول إنّ الدّعوة إلى التعدّديَّة الدّينيَّة هي دعوة للقضاء على الأديان، وهدم القواعد والثوابت الشرعيّة الخاصّة بكلّ دين تحت مسمّيات خادعة وشعارات زائفة[1] .

اللغة الدينية: تُعد مسألة اللغة الدينية من المسائل التي اهتم بها فلاسفة الدين كثيرًا؛ إذ تضعها الموسوعة المختصرة لفلسفة الدين جنبًا إلى جنب مع القضايا الأساسيّة في فلسفة الدين، من قبيل :وجود الله ومشكلة الشر، لكنها تعرضت للإهمال الشديد من فلاسفة الغرب ومفكريه في الآونة الأخيرة؛ وذلك لأن هذه القضية كانت قضيةً مُهمةً عندما تسيدت الوضعية المنطقية الفضاء الفلسفي، حيث إن الوضعيين المناطقة شنوا هجومًا على لغة الدين ووصفوها بأنها لغةٌ غير ذات معنى، لأنه لا يمكن التحقق منها؛ إذ إنك لا تستطيع أن تسمع الله يتكلم، كما ذهب فتجنشتاين، لذلك اهتم المؤمنون من الفلاسفة بمحاولة إيجاد طريقةٍ لتفسير اللغة الدينية بعيدًا عن مزاعم هؤلاء الوضعيين، أما عندما زال تهديد الوضعيين هذا، فلم يعد هؤلاء يأبهون بمناقشة هذه المسألة .وكان أشهر ما كُتب في هذا الموضوع هو ما كتبه الفيلسوف الأمريكي المعاصر ويليام ألستون William Payne Alston (1921–2009) الذي كتب عدّة مقالاتٍ مُهمةٍ حول هذا الموضوع، جُمعت هذه المقالات ونشرت في كتاب بعنوان» الطبيعة الإلهية واللُّغة البشرية» وتثير قضية اللغة الدينية العديد من الأسئلة التي تتعلق بلغة الدين، من أهمها :بأي لغةٍ يخاطب الله عباده، وأي أسلوبٍ يستخدم للكشف عن مقاصده؟ هل لغة الدين لغةٌ تماثليةٌ كما يقول توما الإكويني؟ أم أنها لغةٌ لامعرفيّةٌ خاليةٌ من المعنى أو لا معنى لها ولا يمكن الحكم على محتواها بالصدق أو الكذب كما يقول جون راندال John

1–علي غيضان السيد، فلسفة الدين: (المصطلح من الإرهاصات إلى التكوين العلمي الراهن)، ص 155–157.

Randall (1899–1980) وغيره من الفلاسفة الوضعيين المناطقة؟ أم أنها بمثابة ألعابٍ لغوية، كما تقول الوضعيّة المنطقية؟ أو أنّها لغةٌ رمزية؟ كما يقول بول تيليشPaul Tillich (1886–1965) إنّ لغة الإيمان هي لغة الرموز، وإذا ما فهمناه على أنّه حالة من الهم الأقصى فإنه ما من لغة له سوى الرموز[1]. إذا كانت اللغة بوجهٍ عامٍ هي أداة التعبير عما يجول في ذهن الإنسان من أفكار، وعما يختلج في نفسه من مشاعر، وترتبط بصورةٍ وثيقةٍ بالإنسان وبيئته، وتكمن أهميتها في كونها الوسيلة التي يحتاج إليها الإنسان لإتمام عملية التواصل بينه وبين أفراد بيئته ومجتمعه، والتي تتيح له بصورةٍ طبيعيةٍ أن يعبّ عن آرائه وأحاسيسه محققًا بذلك ذاته في المجتمع الذي يعيش فيه، فإنَّ لغة الدين هي جميع المكونات اللغوية المستخدمة في النظرية والممارسة الدينية[2]. ولذلك تبقى هذه التفرقة بين لغة الدين ولغة الظاهرة الدينية غير جديرة بالأهمية؛ كما أن لغة الدين التي تتعلق بالكلام الصادر عن الله سبحانه بشكل مباشر، ويمثل الوحي فيها موضوع الاهتمام الأساسي، لم تأخذ القدر الكافي من العناية في مقاربات لغة الدين التفسيرية؛ إذ إن ما ساد من محاولاتٍ تفسيريةٍ للغة الدين إنما طال الكلام حول الظاهرة الدينية، لا الدين نفسه .ولذلك كان ضروريًا أن نشير إلى تلك التفرقة التي تتبلور من خلالها حقيقة اللغة الدينية أو لغة الظاهرة الدينية التي يصير الله (سبحانه وتعالى) فيها فصلً من فصول الدين، ويكون الله موضوعًا لمحمولاتٍ تتعلق تارةً بوجوده، وأخرى بصفاته، وثالثةً بأفعاله ومقاصده .كما تهتم لغة الظاهرة الدينية بالبحث عن تاريخية لغة الدين كناتجٍ ثقافي .كما تبحث في طريقة التداول الذي تتعاطى به الجماعة مع نظام الكلمة، سواء في أعرافها العقيدية أو السلوكية أو الطقوسية إن لغة الظاهرة الدينية هي تعبيرٌ عن التجربة الدينية للفرد، أو الجماعة باتساقاتها المنطقية الشكلية أو المضمونية الخاصة بنفس القضية، وكونها تنطوي على سماتٍ بشريةٍ وثقافيةٍ بحتة يشتغل عقل المنتمي على بلورتها بحسب قدراته التعبيرية والثقافية الخاصة.. كما أنها تمثّل ملامح نظام الفرق والطوائف بحسب خصوصياتها التفسيرية والإخبارية .وتحتكم لغة الظاهرة الدينية إلى صيغ التصورات الذهنية المولدة للغة الحاكية عن الدين؛ لذلك فإنها تبقى لغةً تعبّ عن طبيعة فهمها للموضوع دون أن تمتلك القدرة أو الحق في التعبير عن الموضوع ذاته .وإن كانت بحسب الواقع هي لغةٌ طموحةٌ في نيل ودرك الحقيقة والذات[3]. فهي لغةٌ تقوم على مبادئ من التعددية المعرفية والتكثر الذهني والاعتبارات المتنوعة، وهو تَكَثُر قد تمت مراعاته من قِبل الكتب السماوية، إذ فرق بين الحديث عن الكلام الإلهي بما هو كلام إلهي، وبين الكتب الإلهية، وبين لغة الظاهرة الدينية .ولذلك يفرّق أحد الباحثين في تناوله للغة الدينية بين ثلاثة مستويات من اللغة الدينية هي لغة كلام الدين، ولغة الكتب الدينية، ولغة الظاهرة الدينية[4].ومن ثمَّ كان انتقال المراد الإلهي عبر اللغة يصيب المعاني بشيءٍ من التفاوت، بين حقيقتها لدى قائلها، وبين صورتها عند سامعها أو قارئها ومفسرها في زمانٍ ما، الأمر الذي أدى إلى تحميل اللغة الدينيّة من المعنى ما اختلف حوله البشر وتعددت الرؤى والنظريات، مما طرح للنقاش والتساؤل طبيعة اللغة الدينية، وما هي ماهيتها؟ وحول هذا السؤال تعددت النظريات الفلسفية حول طبيعة اللغة الدينية وتباينت الرؤى واختلفت من فيلسوفٍ لآخر .وفيما يلي تناولٌ نقديٌ موجزٌ لأهم النظريات الفلسفية، والتي يمكن حصرها على نحوٍ تقريبيٍ في خمس نظريات، هي:

1–علي غيضان السيد، فلسفة الدين: (المصطلح من الإرهاصات إلى التكوين العلمي الراهن)، ص 157–158.

2–هاني عبد الصاحب، لغة الدين ونظرياتها في الغرب الحديث، على الرابط التالي: http://tawaseen.com/?p=3197 ؛ تم الدخول عليه في 2025/11/18.

3–شفيق جرادي، مقاربات منهجية في فلسفة الدين، بيروت، معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية، الطبعة الأولى، 2004، ص 225.

4–نفسه، ص 228.

نظرية التمثيل أو لغة المجاز: التمثيل هو طريقة في دراسة الاشياء و وسيلة لتعريف معارفنا عنها من خلال تشابه الاشياء في جوانب معينة لنخلص الى القول بالتشابه بينها في جوانب اخرى ويرعى هذا ببرهان المماثلة أو القياس ويرى اصحاب هذه النظرية بأن لغة الدين هي لغة التمثيل(المجاز) وليست لغة حقيقية والمفاهيم المضمنة في الكلمات الدينية لاسيما في الكتب المقدسة ليست المعاني المقصودة في الاستخدامات العرفية وانما تكون اللغة على نحو التمثيل وتعود هذه النظرية إلى القديس توما الإكويني، وترى أن الكلمات الدينية تحمل معانٍ غير المعاني المرادة في اللغة العادية، وإنما تكون اللغة على نحو التمثيل، والكلمات لا تستخدم بالنسبة الى الله وسائر الاشياء بمعنى واحد فالكلمة الواحدة لها معنًى مختلفٌ في اللغة الدينية عنه في اللغة العادية، وخاصة حين تُسند إلى الله .حاول الأكويني سبرَ غور العبارات الدينية التي يوحي مضمون بعض ألفاظها بحالة تشابه بين الله والإنسان إذا ما فُسّرت تفسيراً ظاهرياً، فصرح بأن كلمة "خيّر" ـ على سبيل المثال ـ لا تُطلق على الله والإنسان بالمعنى نفسه، فكلمة "خيّر" لا تملك دلالة الاشتراك المعنوي؛ لأن الله لا يكون خيّراً بالمعنى الذي يكون فيه الإنسان خيّراً، كذلك لا تملك كلمة "خيّر" دلالة الاشتراك اللفظي؛ لأن إطلاق صفة الخير على الله والإنسان لا يعني أنهما يحملان صفتين ذواتي معنين متغايرين تماماً، ومع ذلك توجد علاقة بين الخير الإلهي والخير البشري[1].

إذًا التمثيل ليس أداةً للمعرفة الحقيقية الدقيقة وإنما هو تفسيرٌ للطريقة التي نستعمل فيها التعابير الإلهية المتعلقة بالإله الذي نفترض وجوده مسبقًا .فهي إذًا عباراتٌ بشريةٌ تتكلم عن أشياء غير بشرية، تنطبق على مدلولاتها الإلهية بطريقة غير حرفية. التمثيل يقرب المعنى ولا يتطابق معه تماما

نظرية اللغة اللامعرفية: يرمي هذا الاتجاه الى نفي البعد المعرفي عن لغة الدين ويعُد جون راندال من أشهر القائلين بهذه النظرية وذلك من خلال كتابه» دور المعرفة في الدين الغربي «؛ حيث يرى أن اللغة الدينية هي اللغة التي يراد منها عدم الإخبار عن شيءٍ ولا توصف بالصدق أو الكذب، وخاليةٌ من أي أبعادٍ معرفيةٍ، فليس لها مدلولات في الواقع الخارجي، وهي خلاف اللغة المعرفية الخبرية التي يمكن الحكم على مدلولاتها بالصدق أو الكذب كالقضايا التحليلية والتركيبة، بل هي كلماتٌ وجملٌ تعمل فقط على تحريك مشاعر الناس وبث الروح من خلال فكرة المقدس، وهي لغةٌ مناسبةٌ للتعبير عن التجارب الدينية التي تعجز اللغة العادية عن التعبير عنها .وهذا المسعى يُخرج اللغة الدينية من محتواها المقدس ويساوي بينها وبين كل لغو من الكلام أو مع كافة العبارات الحماسية التي من الممكن ألا يكون لها معنًى محدد ومنضبط .وهذا المسلك هو أيضًا مسلك الوضعية المنطقية التي استندت لمبدأ التحقق .رغم أن مبدأ التحقق يهدم نفسه كما يهدم غيره إذ إن كثيرًا من قضايا العلوم لا يمكن إخضاعها لمحك التجربة[2]. فالدين في نظر راندال نشاطا بشريا ولكن يعتبر له دورا مشابها للعلم والفن في تقدم الثقافة الانسانية والرموز الدينية مثل الاجتماعية والفنية تتعلق بمجموع الرموز التي ليس لها ممثل كما غير معرفية. يصرح راندال بأن اللغة الدينية تشتمل على مجموعة من الرموز، وهذه الرموز تفعل الآتي:

1- تحريك مشاعر الناس ودفعهم إلى العمل بما يُسهم في تقوية الالتزامات العملية للناس بما يعتقدون أنه الحق.

2- تنشيط العمل التعاوني وتوحيد المؤمنين عن طريق الاستجابة للرمز الديني.

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

1-جون هيك، فلسفة الدين، ص129.

2-علي غيضان السيد، فلسفة الدين: (المصطلح من الإرهاصات إلى التكوين العلمي الراهن)، ص 162.

4- بث الروح في التجربة البشرية لمظهر من مظاهر العالم الذي يمكن تسميته بنظام "الدهشة" أو "القدسي[1].

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 المشتمل على روح الإنسان نفسه، ويقول: إنّ عبارات الأنبياء والقديسين تفتح قلوبنا لتلقي الخصائص الجديدة التي يُكساها العالم المُشتمل على روح الإنسان نفسه، كما تمكننا من رؤية الأبعاد الدينية واستشعارها لعالمنا على نحو أفضل، إنها تعلمنا كيف نجد القُدسي (الله)، وتجعلنا نرى القبسات الإلهية[2].

نظرية لعبة اللغة (الألعاب اللغوية): استُخدم مصطلح «ألعاب اللغة» مع فتجنشتين في العام1932، للتعبير عن نظريةٍ تبحث في طبيعة اللغة الدينية، وترى هذه النظرية أن اللغة الدينية ما هي إلا نوعٌ من الألعاب اللغوية، فهي تجسد صورًا مختلفةً من المعرفة بالحياة من خلال اللغة، فكل دينٍ عبارةٌ عن شكلٍ من أشكال الحياة يحمل معه لعبته اللغوية الخاصة به حسب أغراضه وتجربته الخاصة .وألعاب اللغة مثلها مثل باقي الألعاب لها قواعدها التي تحدد طبيعتها ولا يجوز مخالفتها حتى لا تفسد اللعبة، والاهتمام الفلسفي بدراسة قواعد اللعبة اللغوية يهدف إلى توضيح وتمييز ما هو كلامٌ ذو معنى عن اللغو الذي لا يصدقه الواقع الوجودي، وأهم ما تشير إليه هذه النظرية هو أن المبادئ المقترحة في كل دين هي مختصةٌ به فقط، وتكسب كل فكرةٍ معناها من النظام الدلالي لدينٍ معين، ومن سياقاته التاريخية الخاصة، وتكون جزءًا من خطابه الخاص .لذلك لا يوجد دينان يوظفان نفس المبدأ، ولا يوجد دينٌ ينفي بحقائقه حقائق الأديان الأخرى[3]. وحسب هذه النظرية كذلك فان مختلف اللغات – لغة الدين ولغة العلم–ليست الا نوعا من اللعبة اللغوية والتي تجسد صورا مختلفة من المعرفة بالحياة من خلال اللغة وحسب هذه النظرية فلا يوجد خطأ بالمطلق يقول فتغنشتاين في الفقرة رقم (647): يوجد فرق بين الخطأ الذي إذا جاز التعبير مكانه مهيأ في اللعبة وعدم الانتظام التام الذي يحدث بصورة استثنائية[4]. ويضيف في الفقرة رقم (636): لا يمكنني ان أكون مخطئا لكن إذا كان لشيء ان يظهر في نهاية المطاف ليشهد ضد القضية فينبغي علي التمسك بها على الرغم من هذا الظهور[5]، واذا كان لي ان اقول رقم الفقرة (662): لم اذهب مطلقا الى سطح القمر لكن قد اكون مخطئا فذلك سيكون سخيفا لإنه حتى فكرة انه ربما تم نقلي الى هناك بوسيلة غير معروفة في نومي لن يعطيني أي حق للحديث عن امكان الخطأ هنا أنا ألعب اللعبة بطريقة خاطئة اذا فعلت ذلك[6]. وبحسب فتغنشتاين فان المعرفة في قولك "أنا أعرف" لا يمكن ان تعبر عن علاقة العقل العارف والواقعة أو الموضوع بل بين العقل ومعنى القضية او الفكرة التي تشكل هذه القضية وهذه جوهر اللعبة اللغوية يقول في الفقرة رقم (90): "انا اعرف" تملك معنى اولى مشابه لمعنى "أنا أرى" و"كنت اعرف أنه كان في الغرفة لكنه لم يكن فيها" تشبه" لقد رأيته في الغرفة لكنه لم يكن هناك "من المفترض أن" انا اعرف" تعبر عن علاقة ليس بيني وبين معنى القضية (مثل: أنا أعتقد) ولكن بيني وبين واقعة بحيث يستوعب وعيي الواقعة (هنا السبب وراءرغبة المرء في القول ان لا شيء يدور في العالم الخارجي

1-جون هيك، فلسفة الدين، ص137-138.

2-إحسان على الحيدري، فلسفة الدين في الفكر الغربي، ص88.

3-علي غيضان السيد، فلسفة الدين: (المصطلح من الإرهاصات إلى التكوين العلمي الراهن)، ص 162-163.

4-لودفيغ فتغنشتاين، في اليقين، ترجمة مروان محمود، مراجعة علي رضا، دار الرافدين للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2020، ص152.

5-نفسه، ص151.

6-نفسه، ص156.

معروفا حقا ولكن فقط ما يحدث في نطاق المعطيات الحسية) هذا من شأنه ان يعطينا صورة للمعرفة بوصفها ادراكا حسيا للحدث الخارجي من خلال الاشعة البصرية التي تعرضه كما هو الحال في العين والوعي عندها يظهر السؤال على الفور عما اذا كان يمكن للمرء التأكد من هذا العرض وتظهر هذه الصورة بالفعل كيف يقدم خيالنا المعرفة ليس ما يمكن وراء هذا التقديم[1]. ان الفعل المعرفي عملية تفكيرية ولكن هذه ليست عملية اعتقادية لان المعرفة تختلف عن الاعتقاد واذا اردنا فعل المعرفة الى علاقة بين العقل والموضوع يؤدي ذلك الى ان يصبح فعل المعرفة عملية ادراكية حسية وهذا معناه أن لا يمكن لاي عقل اخر ان يدركه. ان نظرية فتغنشتاين حول لغة الدين تعتمد على لا معرفية هذه اللعبة كما انها تتبنى الاختزال اساسا في تفسير وظيفة اللغة سواء كانت دينية او علمية او غيرهما.

نظرية الاستعارة: ويعد بول ريكور Paul Recoeur (1913-2005) من أشهر القائلين بها .وتنطلق هذه النظرية من فحوى الاستعارة البلاغي، فالاستعارة تعني إحلال معنى مجازي للكلمة أو الجملة محل المعنى الحرفي الصريح، مع مراعاة أن استخدام اللغة على هذا النحو يخبرنا بشيءٍ جديدٍ عن الواقع والمعنى ما كان يمكننا الوصول إليه بدون هذا الاستخدام اللغوي الاستعاري . فاللغة الدينية ليست بحاجة الى ان تستند الى لغة من خارج اللغة الاعتيادية او من نظام لغوي مواز او كامن داخل اللغة اليومية بل ان اللغة اليومية تمتلك بنفسها مرونة وكفاءة كافيتين للتعبير عن معان ودلالات غير حسية وعلى توليد صور تشير الى المتعالي من دون جهد في تجاوز ماتبيحه اللغة من استعمالات وطرق تعبير. ولذلك لا يرى ريكور أننا بحاجةٍ إلى لغةٍ جديدةٍ أو لغةٍ موازيةٍ للغة اليومية الدارجة، بل أن ألفاظ هذه اللغة كافيةٌ للتعبير عن معانٍ ودلالاتٍ غير حسية، وعلى توليد صورٍ تشير إلى المتعالي، شريطة استخدامها على نحوٍ مجازيٍ استعاريٍ، والذي يتم بناءً على استخدام تراكيب وبناءاتٍ لغوية تؤدي إلى المعنى المطلوب .والاستعارة عند ريكور ليست مجرد طريقةٍ لزخرفة الكلام وتزيين الأحاديث، بل طريقةٌ جديدةٌ لإدخال معاني جديدةٍ وغير مألوفةٍ إلى اللغة العادية .فاللغة الدينية مليئةٌ بالاستعارة والمجاز، ووظيفة المجاز تتجلى في صراعٍ بين كلمتين عندما يتم استعمالهما لا ينعكس معناهما الاعتيادي، مما يُحدث صدمة عند القارئ، ويدفعه إلى البحث عن معنًى جديدٍ لتلك الكلمات يحيل إلى تجربةٍ جديدةٍ ومختلفةٍ عن المعنى الحرفي .فهي تمثّل فائض المعنى الذي وظيفته انفتاح النص على عوالم جديدة[2]، كما نظر ريكور إلى الاستعارة على أنها وسيلة مناسبة لإدراك الأنماط المتعددة داخل الخطاب، وتبقى مثل هذه النظرية ذات حساسية بالغة تجاه الوظائف المجازية المختلفة، منن النص الشعري إلى النص الفلسفي والنص العلمي وكان هدفه من استخدام الاستعارة هو أن يجعلها أنموذجا لكل إبداع من خلال اللغة، انطلاقا من أن الخطاب الديني هو شكل من أشكال الخطاب الشعري والإبداع، ولذلك تكون الطريقة الوحيدة لفهمه عبر الاستعارة[3]، يبدأ ريكور من طرح جملة من الأسئلة لتحديد طبيعة العلاقة بين الرمز والاستعارة في النصوص الدينية، منها هل الدلالة اللفظية هي الدلالة بأسرها؟ أليس هناك فائض معنى يتخطى حدود العلامة اللغوية؟ ويبدأ **ريكور** في تحليل هذا الاشكال المنهجي بالعودة إلى المفهوم الأرسطي للاستعارة أين كانت تعني نوعا من المماثلة والمقارنة، لكن ريكور أعاد بناء مفهوم الاستعارة، لأنه يرى أنه إذا قمنا بعملية عزل الكلمات عن بعضها يصير لكل واحدة دلالتها في ذاتها، وهو مايعرف عند" أرسطو "بالمعنى السائد المسيطر، أو المعنى

1-لودفيغ فتغنشتاين، في اليقين، ص54.

2-وجيه قانصوه، النص الديني في الإسلام من التفسير إلى التلقي، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2011، ص277-278.

3-CASEY, Patrickj. Ricoeur on Truth in Religious Discourse: A Reclamation, Horizons, Volume 46, Issue 1, June, Cambridge University Press, 2019, p29.

المشترك بين مجموعة من الناس، ويتميز بالثبات نسبة للمعايير التي يتعاملون بها، وهو ما يعرف بالبلاغة .rhétorique والبلاغة تبدأ أين ":تنتهي الشفرة المعجمية .فهي تعالج الدلالات المجازية للكلمة، هاتيك الدلالات التي يمكن أن تصير بمرور الزمن جزءا من الإستعمال اليومي، والمسألة الضمنية هنا هي تفسير هذه التنوعات في الدلالة[1]. لعل من الأغراض محاولة تزيين الخطاب وجعله مقبولا، فيتم الانحراف بالخطاب إلى الاستعارة أو المجاز لتحقيق غرض ما، مثل الاعجاب، او الافتتان، والتأثير. ومن ثمة تصبح وظيفة البلاغة الإقناع باستحضار الغائب بفعل المشابهة، والبلاغة لها تاريخ طويل يبدأ من السفسطائيين ويستمر مع أرسطو **وكونتليان**، حتى القرن 65 م، ولقد لخص لنا ريكور ما تبقى من ت ا رث البلاغة في قضايا ست وهي:

1- الاستعارة هي مجاز أو صورة خطابية تعنى بالتسمية.

2- تمثل توسيعا لمعنى الاسم من خلال العدول عن المعاني الحرفية للكلمات.

3- السبب في هذا العدول هو المشابهة.

4- وظيفة المشابهة هي ترسيخ إحلال معنى مجازي للكلمة محل المعنى الحرفي، الذي كان يستخدم في هذا الموضع.

5- الدلالة المستبدل بها لا تمثل أي ابتكار دلالي، فنحن نستطيع أن نترجم الاستعارة، أي نسترد المعنى الحرفي الذي حلت محله الكلمة المجازية، وعليه فالاستبدال زائد التراجع يساوي صفرا.

6- الاستعارة لا تمثل ابتكارا جديدا، لأنها لا تنقل لنا أية معلومات جديدة عن الواقع، لذلك تتحول وظيفتها إلى وظيفة انفعالية للخطاب[2]. ويعد بول ريكول من أبرز المعاصرين الذين أعطوا الاستعارة بعدا جديدة من حيث التأويل والدور الحجاجي وكذلك بالابتعاد عن المنظور القديم للاستعارة أخذ كلمة مكان كلمة، والانتقال من معنى بسيط إلى معنى أقرب منه، وأكد بأن الاستعارة ما يشكل خلقا تلقائيا على مستوى الجملة بأكملها، وقد ارتكز في أبحاثه على حجاجية الاستعارة. ومما لا شك فيه أن الاستعارة عند بول ريكور تختلف عن الرمز عند بول تيليتش.

لغة الدين الرمزية: ينظر بعض فلاسفة الدين الى اللغة الدينية على انها لغة رمزية وبأن دلالة الكلمات المستخدمة في النصوص الدينية ليست دلالات جدية ومباشرة وانما ترمز الى مفاهيم لا تتجسد في التعابير بشكل كامل وان المفاهيم المتداولة بين الناس عن التعابير الدينية ليست المرادات الجدية للدين ومن القائلين برمزية اللغة الدينية بول تيليتش حيث يرى أن اللغة الدينية لغةٌ رمزية، هي حدها القادرة على التعبير عن الهم الأقصى للإنسان تعبيرًا رمزيًا؛ لأنها وحدها التي بإمكانها التعبير عما هو أقصى[3]. والرمز في اللغة هو الإيماء والإشارة والعلامة، وهو شيءٌ متفقٌ عليه بالإجماع العام على أنه يمثل أو يستدعي شيئًا آخر بصورةٍ طبيعيةٍ عن طريق صفاتٍ مماثلةٍ أو عن طريق الارتباط في الواقع أو الفكر. وفي الاصطلاح الرمز يدل على غيره. أما الرمز عند تيليتش فهو ما يشير إلى شيءٍ آخر وراء ذاته، ويشارك فيما يشير إليه، ويفتح مستوياتٍ من الواقع تظل منغلقةً أمامنا من دونه، ويفتح أبعادًا وعناصر في داخل أنفسنا تقابل تلك الأبعاد والعناصر من الواقع، وينبع من الشعور الفردي أو الجمعي، وينمو ويموت كالكائنات الحية[4]. إنّ الرمز الأساسي في أقصى مجالات اهتمامنا ـ بحسب رأي تيليش ـ هو الله،

1-بول ريكور، نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى.، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط 2006، ص87.

2-نفسه، ص88-89.

3-بول تيليتش، بواعث الإيمان، ترجمة سعيد الغانمي، منشورات الجمل، كولونيا ألمانيا، ط1، 2007، ص 5.

4-بول تيليتش، بواعث الإيمان، ص51-53.

وهو حاضر دائماً في كل فعل إيماني حتى حين يشتمل فعل الإيمان على إنكار لله، والإلحاد لا يعني سوى محاولة إزالة الهم 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 وتُطبّق 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 [1]. فالمعتقد الديني ـ على وفق رؤية تيليش ـ يُمثل حالة من الاهتمام المطلق، وهذه الحالة لا تستطيع التعبير عن نفسها إلا باللغة الرمزية، فأي شيء نقوله بشأن ما نهتم به اهتماماً مطلقاً سواء أسميناه إلهاً أم لم نُسمّه، 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 خيّر" 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[2]، وقد أثار بعضهم تساؤلات عدة عن ماهيّة الرمز الذي قصده تيليش، والتمييز الذي عقده بين الرمز والعلامة، إذ اعتقد الأخير أن الرمز والعلامة كلاهما يُشير إلى شيءٍ آخر وراءه، فالعلامة تشير إلى شيءٍ اتُفق عليه سلفاً، مثال ذلك إشارة المرور الضوئية فكل لون من الألوان الثلاثة يشير إلى وضع محدد على سائق السيارة الالتزام به، علماً أنه لا توجد أية علاقة تربط الضوء الأحمر ـ مثلاً ـ بتوقف السيارة من حيث الجوهر، غير أنهما يتحدان عُرفياً ما بقي هذا العُرف، ويصح الشيء نفسه في الحروف والأعداد، والكلمات إلى حدٍ ما، فهي تشير إلى أصواتٍ ومعانٍ خارج ذاتها ويُضفي عليها العُرف هذه الوظيفة المميزة في داخل أُمّة، أو تضفيها الأعراف الإنسانية العامة كما في العلامات الرياضية، وتسمى هذه النظرة "بالرموز"، غير أن هذه التسمية غير موفقة؛ لأنها تجعل التمييز بين العلامات والرموز أكثر صعوبة، ولإيضاح هذه المسألة نذكر بعض خصائص الرموز، وهي:

1. تشارك الرموز في الواقع الذي تشير إليه، في حين لا تشارك العلامات في الأمر نفسه؛ لذلك يمكن تعويض العلامات بغيرها لأسباب نفعية أو عُرفية، في حين يصعب تعويض الرموز بغيرها.
2. يشارك الرمز فيما يشير إليه مثال ذلك علَمُ الوطن، فالعَلَمُ هنا من حيث كونه رمزاً للبلد يشارك في قوة البلد الذي يمثله ومنزلته؛ لذلك لا يمكن إبداله إلا بعد كارثة تاريخية تغير واقع الأمة التي يرمز إليها، ويُنظر إلى الهجوم على العَلم بوصفه هجوماً على هيبة الجماعة المعترف بتمثيله لها، ويُعد مثل هذا الهجوم تطاولاً.

1-نفسه، ص56-58.

2-إحسان على الحيدري، فلسفة الدين في الفكر الغربي، ص86.

3. يكشف الرمز عن مستويات من الواقع تظل مغلقة أمامنا من غيره، وتخلق الفنون جميعاً رموزاً لمستوى من الواقع لا يمكن الوصول إليه بطريقة أخرى، فاللوحة الفنية أو القصيدة تكشف عناصر من الواقع لا يمكن تناولها علمياً، ونواجه في العمل الفني الإبداعي الواقع ببعد يظل مغلقاً من غير هذه الأعمال.
4. فضلاً عن أن الرمز يكشف عن أبعادٍ وعناصر من الواقع تظل مغلقة من غيره ولا يمكن تناولها، نجده أيضاً يكشف عن أبعادٍ وعناصر في داخل أنفسنا تقابل تلك الأبعاد والعناصر في الواقع، فالمسرحية العظيمة لا تعطينا رؤية جديدة للمشهد الإنساني فحسب، بل تكشف عن أعماقٍ خفيّة من وجودنا الخاص، وبذلك نكون قادرين على تلقي ما تكشف عنه المسرحية في الواقع، ففي داخلنا أبعاد لا نستطيع أن نعيها إلا بوساطة الرموز، كالإيقاعات والألحان في الموسيقى.
5. لا يمكن إنتاج الرموز قصدياً فهي تنبع من اللاشعور الفردي أو الجمعي، ولا يمكن أن تؤدي وظيفتها من غير أن يعترف بها البُعد اللاشعوري لوجودنا، وهكذا فالرموز التي تؤدي وظيفة اجتماعية خاصة مثل الرموز السياسية والدينية، يخلقها أو يقبلها في الأقل اللاشعور الجمعي للجماعة التي تظهر فيها.
6. الرموز لا يمكن ابتكارها فهي تنمو وتموت كالكائنات الحيّة، تنمو حين ينضج الموقف لاستيعابها، وتموت حين يتغير الموقف، فرمز الملك ـ مثلاً ـ ينمو في حقبة من التاريخ، وقد مات في أكثر بقاع العالم من هذا الزمن؛ لأن الرموز تنمو حين تحن الناس إليها ولا تموت بسبب النقد العلمي أو العملي، بل تموت حين تصبح غير قادرة على توليد الاستجابة في الجماعة التي وجدت فيها القدرة على التعبير عن الأصل [1].

إنّ الله في نظر تيليش يمثل رمز الرموز المطلق الشامل والمشتمل 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 قُدسيّة الله، ولا تمثل المشاركة هنا الدخول في الهوية نفسها؛ لذلك هي ليست مقدسة وتحمل قيمتها ومغزاها من حيث هي رموز للحقيقة القصوى (الله)، وهنا يفرق تيليش بين مستويين للرموز الدينية: الأول المستوى المتعالي الفائق لواقعنا ورمزه الأساسي الله، والثاني المستوى الكامن الذي نواجهه في صميم واقعنا التجريبي مثل تجسّد المسيح والأم العذراء وبقية الرموز. وليس الله رمزاً مجرداً، إنه الوجود نفسه، بل هو أساس الوجود؛ لذلك أمكن للأشياء التي تواجهنا في الزمان والمكان المأخوذة من خبرة الواقع المتناهية مثل حادثة أو معجزة مأخوذة من التاريخ الديني 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[2].

التجربة الدينية: ظهر مفهوم التجربة الدينية كمصطلح في العصر الحديث في الديانة المسيحية وفي البيئة الغربية منه فقد ذهب الفلاسفة إلى توسيع مصطلح التجربة الذي شاع في العصر الحديث في أوربا، فأضافوا إلى المنهج التجريبي طريقة في فهم الدين والايمان بالله وهي التجربة الدينية، وبذلك تشمل التجربة كل أنواع الوحي حتى المشاعر الشهودية والعاطفية منها فالتجربة الدينية مفهوم من مفاهيم فلسفة ما بعد الحداثة التي تنكر الحقيقة الواحدة وتؤمن بتعددية الحقائق، لذلك فالتجربة الدينية

1-بول تيليتش، بواعث الإيمان، ص51-53.

2-إحسان على الحيدري، فلسفة الدين في الفكر الغربي، ص86-87.

تشمل أديان مختلفة وثقافات وشعوب وحضارات عديدة، وما يجمعها هو الشعور بالإيمان بالله تعالى. وتهتم فلسفة الدين اهتمامًا كبيرًا بالتجربة الدينية وبصفةٍ خاصةٍ منذ أن أَولى الفيلسوف البرجماتي الأمريكي وليم جيمس ذلك الموضوع أهميةً كبيرةً في كتابه القيّم» تنوعات التجربة الدينية»، الذي ظهر مع بدايات القرن العشرين، وعالج من خلاله التجربة الدينية من أهم جوانبها، كذلك لا يمكننا أن ننكر تلك الأهمية لإدجار شيفلد برايتمان وخاصة في كتابه» أسس التجربة الدينية» في الاهتمام بالتجربة الدينية كموضوعٍ مهمٍ في فلسفة الدين، هذا فضلً عن اهتمامات شلايرماخر قبلهما بالتجربة الدينية وبيان أثرها في حياة المتدينين عمومًا، وكيف أنها تلعب دورًا عظيمً في التطور الديني لصاحبها، وتخلق نوعًا من الرضا الباطني العميق لديه. وتُعرف التجربة الدينية بأنها: "إحساس بتوافق تلقائي أو مجبول بين الانسان وبين نفسه، بين الانسان الواقعي والمنامي، وهو في الوقت نفسه إحساس بصلة الانسان بموجود أعظم منه، هو الذي يُحدث هذا التوافق، ...هذا الاحساس المزدوج يصبح في النفس المتدينة لب الحياة الشاعرة[1]". ويعرّفها برايتمان بأنها» الوعي بالله من دون واسطة، وهذا الوعي لا يتأتى عن طريق العقل أو الإرادة الفردية أو الجماعية، وإنما يأتي من الله مباشرةً[2]".

بينما يظل التعريف الرائج لها هو: «الإحساس بالعلاقة والصلة بموجود متعال[3] «.وقد تكون التجربة الدينية فردية يعانيها 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 السيكولوجيا الإنسانية قوامه مواجهة فريدة مع قوة شمولية منبثة في هذا العالم تبدو متصلة به قدر استقلالها عنه، إنه المقدس الكلي وقد صار ماثلاً في النفس التي تختبر حضوره بكليتها، وفي معزل عن أي موقف عقلاني 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 حالتهما الاعتيادية، وهو ما نراه جلياً في حلقات الصوفية وما يؤدى 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[4]. والتجربة الدينية مصطلحٌ يستعمل في حقول الإلهيات، وفلسفة الدين، وعلم نفس الدين، وظاهريات الدين للدلالة على معان ثلاثة: أولها، المعرفة الحضورية الشهودية بالله تعالى بدون واسطة .والثانية المعارف الدينية المتعددة حول الإلهيات التي يجدها الإنسان في نفسه من خلال تأملات المرء في ذاته .وثالثها هي المعرفة الناتجة عن تجربةٍ ذاتيةٍ مع العون الإلهي، والإحساس بحضور الله ورقابته في الحياة اليومية الدنيوية، والذي يتجلى من خلال حوادث خارقة، وكرامات الأولياء، واستجابة الدعاء، ومنها على سبيل المثال شفاء شخصٍ عزيزٍ من مرضٍ عضال وقف الطب البشري عاجزًا أمامه عقب الدعاء .وبناءً عليه فإن هذه المعاني الثلاثة تسمى تجربة؛ لأن فيها جميعًا معرفةً مباشرةً بدون واسطة. وإذا كان

1–إميل بوترو، العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1973، ص261..

2–نقلًا عن: محمد لغنهاوزن، التجربة الدينية) ندوة شارك فيها مصطفى ملكيان ومحمد لغنهاوزن، (ونشرت ضمن موسوعة فلسفة الدين 2)، (الإيمان والتجربة الدينية)، بغداد، مركز دراسات فلسفة الدين/ بيروت، دار التنوير، ط1، 2015، ص 158

3–حسن يوسفيان، دراسات في علم الكلام الجديد، ترجمة محمد حسن زراقط، بيروت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، 2016، ص 305.

4–فراس السواح دين الانسان، ص56–57.

البعض يرى أن الإيمان الديني يرتكز إلى هذه التجارب الروحية العميقة خاصةً عند أصحابها، وأن النوع الأعمق من هذه التجارب هو ما عاشه الأنبياء والأولياء والمتصوفة والقديسون، إذ كانت لهم تجارب عميقة جدًا، وقريبة غاية القرب من الألوهية، فإن هذه التجارب الدينية لم تقتصر عندهم فقط على الأنبياء والأولياء والمتصوفة والقديسين، لكنها صارت ممكنةً لأي إنسانٍ ينطلق من شعوره بالمخلوقية والمحدودية إلى فكرة الخالق من حيث هو الآخر المطلق .الأمر الذي يجعل من مفهوم التجربة الدينية مفهومًا مشككًا إلى حدٍ كبير؛ حيث تبدو مصاديقه متنوعةً تبدأ من التجارب التي تعرض للمؤمنين العاديين وترتقي لتصل إلى تجارب الأنبياء المصونة من الخطأ في التلقي وفي التفسير .وشتان ما بين تجربةٍ مصونةٍ من الخطأ وأخرى لا مانع من دخول الخطأ على خطها وتمثل التجربة الدينية في الحقيقة تجربةً ذاتيّةً جوانيّةً لا يمكن إدراكها ولا قياسها بوسائل حسية، بل يعيشها صاحبها بذاته ويعبر عنها بلغةٍ خاصة، ولا تُفهم إلا في فضاء التجربة الدينيّة للشخص ذاته .فما لم نتحقق بهذه التجربة لا يمكننا فهمها بشكلٍ واضحٍ مثلما لا يَفهم طبيعة الحب إلا المحب، ولا يفهم القلق إلا من يغرق فيه .وهي تختلف عن التجربة العرفانيّة لأنها قد تكون تجربةً عاديةً لإنسانٍ عادي، ويكفي لحدوثها استحضار الله في الأمور والأشياء كلها . وتهتم فلسفة الدين بتفسير هذه التجارب والوقوف على حقيقتها، وتصنيفها، والوقوف على مدى حقيقتها أو زائفيتها، وكيفية تمييزها عن التخيلات الوهمية والهلاوس والأمراض النفسية والعصبية، والتهيؤات العقلية .مع العلم بأن التجارب الدينية لا تخضع لمنطق المعرفة العلمية الحسية، وإنما تخضع لمنطقٍ خاصٍ بها يتناسب مع طبيعتها، إذ إنها تجربةٌ ذاتيةٌ للإنسان مع الله، قد تكون بالفعل كذلك، وقد تكون حالاتٍ نفسيةً مرضيةً لا تشير إلى أي حقيقةٍ موضوعيةٍ خارج الذات[1]. بل إنه من الممكن العودة بالتجربة الدينية برمتها إلى قضايا واتجاهات أيديولوجية؛ إذ استخدمها شلايرماخر ضد الطابع المؤسساتي الرسمي للدين، وعدَّها أعمق وألطف من ذلك الدين الذي تقدمه المؤسسات الدينية، بل قدَّمها على أنها هي التي تمثل جوهر الدين وحقيقته وليست المعتقدات والأحكام الكنسية. أي إن شلايرماخر استخدمها استخدامًا أيديولوجيًا ليجابه بها قوة الكنيسة والمؤسسات الدينيّة في عصره. ان الدين عند شلايرماخر هو التجربة الفورية المثقلة بالوجود والأفعال الكونية، ولا علاقة للدين باكتشاف العلل أو المقاصد، أو الاستنتاج والاشتقاق، على أن هذا لا ينفي كونه يلتقي والطبيعة الشاملة الأكثر ترددا في الدين. وإننا لا نعني هنا الحقيقة المطلقة، التي يمكن للمرء أن يدعوها بالأولى أو الأصل، وإنما كل ما هو مباشر داخل منظومة الدين ومرتبط بمعناه من دون عوائق. أيمكنكم تصور نظام من المعتقدات شيئا غريبا؟ ألا يبدو لكم بعدة معرفية لتقريب وجهات النظر اللانهائية في هذا النظام؟ يمكن للحق أن يكون تحتكم أو بجانبكم، وعندها قد يظهر كل شيء بشكل مختلف، وقد يتراجع صدى التساؤلات الأساسية، التي تتحدد على أساسها زاوية النظر للكون فلسفته ومعناه المطلق[2]. أي ان الدين يشعرنا بعلاقة مباشرة مع المطلق الذي نعتمد عليه بصورة عامة؛ لإن المطلق يمتاز عنا، باعتبارنا موجودات متناهية، ونحن نشعر به في داخلنا ولا داعي للبحث عنه، فالبحث عنه وعن مقاصده وإثباته إذاً فمشروع شلايرماخر الديني هو إنقاذ الدين من ازدراء المثقفين منه، مهمة شلايرماخر في هذا الكتاب توجيه خطابات للمثقفين الذي يحتقرون الدين، لأنهم "متوافقون على أن لا إغراء جديداً في تقصي متون الدين ولا شيء أكثر اقناعا يمكن ان يقال في مناقشة ما تنطوي عليه بؤرة الدين ونواته الأولية لأنه سؤال حاسم

1-علي غيضان السيد، فلسفة الدين: (المصطلح من الإرهاصات إلى التكوين العلمي الراهن)، ص 140-141.

2-فريدريك شلايرماخر، عن الدين خطابات لمحتقريه من المثقفين، ترجمة: أسامة الشحماني مراجعة عبد الجبار الرفاعي، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت, 2017، ص74.

للغاية استرعى الانتباه منذ زمن سحيق وتم حرثه ومعالجته من كل الجوانب " لأن كل المثقفين في القرن الثامن عشر وبدايات القرن التاسع عشر، "أولئك المتهكمين الساخرين من الدين المستخفين بكل أشكال الثقة باخبرات والمعارف الدينية"[1]. وعلى هذا النحو فإننا نجد هذا المفهوم عنده ليس فكراً ولا فعلاً، وإنما شعوراً إنسانياً تجاه المطلق، هذا الشعور موجود داخل الوعي الإنساني بصورة عامة أو أنه العامل المشترك في الإنسانية جمعاء وفي كل الأديان دون استثناء. يقول الدين هو "الشعور بالتواصل مع المطلق، والتذوق اللامتناهي للمعنى، ولا يتحقق فهم الدين دون كمال هذه الدائرة»[2]. يعتقد أن العثور على المطلق، أو اللامتناهي يكون في أعمق أعماق النفس، أي في الشعور، ولا داعي إلى البحث عن المطلق أو اللامتناهي من خلال البراهين العقلية إذاً فالدين تجربة داخلية شعورية يتشكل بها الوعي المتناهي والمقيد الذي يتعلق شعورياً باللامتناهي؛ كونه زائداً عليه وغير قادر على البلوغ إلى مكانته، فاللامتناهي هو الكون بإسره، وما دُمنا لا نستطيع بادراكاتنا أن نحيط به، فالأنسب والأفضل يكون عن طريق الحدس، والحدس دون الشعور والذوق ليس شيئاً يذكر، وليس له أن يتمتع لا بالأصل ولا بالقوة التي تنبغي له، ولذلك الشعور دون الحدس لا شيء أيضاً، ويعني أن الإثنين يجب أن يكونا سوية متحدين ومنصهرين فيما بينهما[3]. نستطيع القول أن ما قدمه شلايرماخر من طرح كان الهدف منه فهم الدين داخل الدين نفسه، عن طريق تجربة باطنة لا تنتمي إلى الفكر أو المعالجة الفلسفية، بل تنتمي إلى الحدس والشعور، وهذا الإنتماء يكون عندنا التجربة الدينية التي هي جوهر الدين وماهيته، وهو أمر يتلائم مع فكر هذا الفيلسوف وانتمائه للمسيحية المجددة على طريق الإصلاح البروتستانتي الذي يجنح نحو التجربة الشخصية الحميمة للإيمان، ستنتج مما سبق أن هذا الفيلسوف قد نفى الموضوعية الجافة التي تلحق بالدين؛ كون الدين تجربة انفعالية، تكون الذات في هذه التجربة منفتحة على المطلق كشعور وحدس، وليس عن طريق التحليل العقلي، فالدين ينطلق من معنى ذاتي إنساني، مبتعداً عن كل دلالة موضوعية تحاول ربط الدين بالمتعالي أو بتأليهاً ميتافيزيقياً، وهو الأمر الذي يبين رفضه الصريح للفكر التنويري، وما دام الدين تجربة ذاتية باطنة، فيعني إذاً عدم إلزاميته بالحالة الطقوسية أو التوجيه الجماعي؛ لأن الفردية هي المركزية في هذا الدين، أي لكل فرد تجربة دينية، وهذا الأمر يحيلنا إلى نوع من التصوف الديني أو يحيلنا إلى علاقة مباشرة بين الفرد والإله. ويعتقد كيركجارد أن بإمكان الإنسان التعالي على ذاته وتجاوز عالمه؛ بُغية الوصول إلى ذات الخالق عبر تجربة ذاتية حرة، وبهذا العمل يتبين أن الإنسان يقوم 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 حواريوه وتلامذته؛ ليبثوا في العالم أفكاره الإلهية. لهذا فإن كيركجارد يعدّ حادثة المسيح في التاريخ وفي الدين المسيحي لقاءً حيّاً 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 ثَم 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 [4].

1-نفسه، ص26-27.

2-فريدريك شلايرماخر، عن الدين خطابات لمحتقريه من المثقفين، ص70.

3-فتحي أنقرو: معرفة المعروف، تحولات التأويلية من شلايرماخر إلى دلتاي، مؤمنون بلاحدود للدراسات والأبحاث، المغرب، 2007، ص91.

4-قيس هادي، دراسات في الفلسفة العلمية والإنسانية، مكتبة المنصور العلمية، بغداد، ط1، 2000م، ص 201.

إن الحالة الإيمانية عند المؤمن وهو يخوض غمار التجربة الدينية ـ على وفق رؤية كيركجارد ـ 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 نحوٍ ما من التوتر الباطني، من الحماسة الوجدانية، ومعنى أن نريد على نحوٍ 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 تنفّس الروح فهي لا تجعل الله يلتفت إلينا، بل تجعلنا ملتفتين إلى الله، وهي الفعل الذي به ننصت إلى الله في الصمت والعبادة؛ ومن ثَم كان فعل المحبة وفعل الصلاة شيئاً واحداً، وكل منهما شيء واحد مع التسليم أو الفناء في الله. وحين يفنى الإنسان في الله يكسب نفسه ويجد ذاته التي فقدها 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؛ ليقتحم 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 بوثبة وجودية نتخذ فيها قراراً حاسماً وعزماً لا رجعة فيه، ولهذه المرحلة الأخيرة جدلها الباطني الذي يدفع المؤمن إلى الصعود المستمر، والذي يجعله يُدرك استحالة أن يتوقف أبداً في حركة من التعالي على نفسه لا تنقطع أبداً صوب اللامتناهي[1]. التجربة الدينية مشاركة بين الإنسان والله. المواجهة في التجربة الدينية تكون بين كائن متناهٍ (الإنسان المؤمن)، وكائن غير متناهٍ (الله). التجربة الدينية تُمثل جوهر الدين. واستخدمها وليم جيمس نفس الاستخدام؛ إذ إنها تتضمن تدعيمً واضحًا للنزعة الليبرالية التي ترى الدين حالةً تتصل بالضمير الفردي وتعتبره من الشؤون الشخصية، وليس ظاهرةً لها دورها المهم في المجتمع المدني والقضايا العامة، وهو ما يناسب اتجاه جيمس الفكري والسياسي حيث 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 ونتائجه، 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 والاغتباط، 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 خلاّقة 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

1–نقلا عن: إحسان على الحيدري، فلسفة الدين في الفكر الغربي، ص218–219.

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 الخفيّة ما تعجز عن تفسيره النزعات الحسية السطحية. 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 حيّة. 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، ولهذا يستمد من تلك العلاقة نفسها سعادة وسلاماً وغبطة روحية ما كان يمكن مطلقاً أن يحصل عليها من طريق آخر. فالصلاة إذن كما يراها جيمس تمثل حلقة الاتصال بين الله والإنسان، فضلاً عن كونها تمثل ماهيّة الدين الصحيح، ولا يعني جيمس بالصلاة صلوات الدعاء، بل يرى أن صلاة الدعاء نوع واحد من أنواع الصلوات. إن الصلاة ـ عنده ـ 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 والمتدين عند جيمس هو القديس الذي يتملكه 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، وسيطرد ذلك الإثبات الغريزي جميع العواطف الإنسانية الحسية والمنافع الدنيوية. ويُنبّه جيمس 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 إن بعض المؤمنين عند خوضهم التجربة الدينية ـ بحسب رؤية جيمس ـ يشعرون بحالات عرفانية أو صوفية، وهذه الحالات تتسم بخصاص أربع هي:

1. **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.

2. **معرفيّة التجربة:** على الرغم من أن التجربة الدينية تندرج في سياق الحالات النفسية مثل الغضب والرضا والجزع والعطش 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.

3. **السرعة واللامكوث:** بإمكاننا النظر إلى شيء ما ساعات عدة إذا شئنا ذلك، أما التجربة الدينية للعارف فهي تجربة خاطفة لا تدوم لوقت طويل.

4. **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[1].

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. نظرة جيمس للخبرة الدينية نظرة برجماتية، إذ يركز فيها على الآثار الناجمة عن تلك التجربة، من غير اهتمام بأُسس العقيدة الدخول إلى ساحة التجربة الدينية يُمثل الدخول في مشاركة مع الله؛ لتحقيق الخير في هذا العالم ومحاربة الشر.

ويُصرّح 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 ويتعبد لها ويتعلق بها ويتواصل معها. والإيمان في نظر مارسيل ليس بمنزلة إيمان بشيء، بل هو تعلق بذلك "الأنت المطلق" الذي يفوق كل شخص، ومن المستحيل فصل الإيمان عن الحب؛ لأن الاعتقاد الديني وليد 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 ـ بحسب رؤية مارسيل ـ يتجسد في الفعل الذي بمقتضاه يُكوّن الفرد من نفسه شخصاً بتأكيده 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 توقظ حريتنا وتكملها وتسد ما فيها من نقص، وليس تفتُح 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 [2]. فالصلة بيني وبين الله الذي هو أقرب من نفسي إلى نفسي، صلة بين شخصين ـ كما يُصرح بذلك مارسيل ـ 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 آتيين 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 ثَم سيكون واجبي

1–نقلا عن: إحسان على الحيدري، فلسفة الدين في الفكر الغربي، ص220–224..

2–زكريا ابراهيم، مشكلة الحب، ج5، دار مصر للطباعة، مصر، 1970، ص119–121.

الدائم أن أبقى متأهباً باستمرار للإلهام الإلهي، نازعاً نحو الاتحاد الكامل على قدر الإمكان، والمحافظة على أولوية الوجود والقيم التي يُعبر عنها، محافظةً تسلك طريق الزهد الأخلاقي الحقيقي، وهذا معناه في نهاية الأمر التسليم لله[1].

يعتقد أوتو أن الخبرة الدينية تبدأ حين يتملّكنا شعور بأننا كائنات مخلوقة قبالة الكائن الخالق؛ فيتولد عندها إحساس الإنسان المؤمن بالعبودية تجاه معبود يمتلك القدرة المطلقة في التحكم بشؤوننا، فيتمخّض عن هذه الخبرة إحساس بالعدمية تجاه ذلك الموجود المقدس. ويضرب أوتو مثالاً لنمط من أنماط الخبرة الدينية ما ورد في الكتاب المقدس: «فأجاب إبراهيم وقال: قد أقدمت على الكلام مع سيدي وأنا من تراب ورماد»، إذ تجسّد بالإحساس الحاجة والفقر والارتهان في هذا النص الديني، وهو إحساس ينبعث هائجاً من أعماق وجود الإنسان حين يقف مواجهاً الأمر القدسي، ومثل تلك الحالة تظهر ساعة العبادة والمناجاة، وتُفصح عنها عبارات مثل: "أنا من تراب" و"أنا من رماد"، لتُعبر 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. 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؛ فيملأ الروح طمأنينة وقد تولّد من أعماق العبادة، وبالإمكان تحول هذا الإحساس إلى وضعية روحية أكثر ثباتاً وبقاءً، فيستديم ارتعاشاً من الخوف والانقياد، وقد يظهر هذا الإحساس مثل غليان ثائر وبركان هائج يتفجر من أعماق الروح، مصحوباً بحِراك 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 المنتشي الذي فقد إحساسه بما يدور حوله». يتجلى الأمر المعنوي عند أوتو في سمتين متقابلتين، فمن جهة هو حقيقة مُخيفة مهيبة؛ لذلك يتجلى في أحوال صاحب الخبرة، فتظهر خوفاً ورعباً ورهبةً وهلعاً عظيماً وانبهاراً وتعجباً، ومن جهة أخرى هو واقع جذّاب يخطف القلوب ويسلبها شاذّاً السالك بقوة إلى ناحيته ليحوله عاشقاً ولِهاً متحيراً به، وهذان الإحساسان: إحساس الخوف والخشية، وإحساس الشوق والجذب، إحساسان متعادلان ومتوازنان[2]. ورغم اختلاف الفلاسفة حول طبيعة التجربة الدينية وحقيقتها يبقى الهم الأول لفيلسوف الدين أن يستخلص من التجربة الدينية مفاهيم ومقولاتٍ ورؤى تنشد احترام الكائن البشري، وترسّخ النزعة الإنسانية في الدين، وتشبع الحياة بالمعنى، وتخلع على دنيا الإنسان صورةً أجمل، وتهبه أفقًا بديلً للتواصل مع مختلف أتباع الأديان والفرق والمذاهب الأخرى، فلا تضيق المجتمعات ولا تجعلها تنفجر بمكوناتها التاريخية والعقائدية والإثنية، وهذا أقصى مراميها.

المعرفة الدينية:

ومن أهم الأسئلة التي يطرحها هذا المبحث من فلسفة الدين هي :ما هي المعرفة الدينية؟ هل المفاهيم الدينية ذات معنى، ما العلاقة بين المعرفة الدينية والمعارف البشرية هل المعرفة الدينية ثابتة أم متغيرة، هل المعرفة الدينية تتطور وتتكامل، تبعا لتطور وتكامل المعارف والعلوم البشرية؟ تُعد المعرفة الدينية أحد أشكال نظرية المعرفة التي ظهرت في القرن السابع عشر، وهي تلك المحاولات المعرفية الإنسانية التي تسعى إلى الوقوف على سبل وآليات فهم الدين والوقوف على حقيقته، وبحث الفروق بين المعرفة الدينية وسائر أنواع المعارف البشرية الأخرى. أي إنها بعبارة موجزة: العلم بالدين. وتعرّف المعرفة الدينية

1–فؤاد كامل، أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، دار الجيل للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1993، ص232.

2–نقلا عن: إحسان على الحيدري، فلسفة الدين في الفكر الغربي، ص225–227.

أحيانًا بأنها «عين تفسير الشريعة والمعاني التي تحصل من فهم كلام الباري وأقوال أئمة الدين[1]. إذا المعرفة الدينية جهد إنساني لفهم الشريعة، مضبوط ومنهجي[2]. إذا كانت المعرفة الدينية – بمعنى العلم بالدين – ترتكز وتنطلق من "الوحي" باعتباره المصدر الإلهي لهذه المعرفة، فإنها سرعان ما تتفاعل تأثيرا وتأثرا ببقية المصادر المعرفية الأخرى، أي المعرفتين العقلية (الفلسفية) والشهودية (الصوفية والعرفانية). بحيث لا يمكن الحديث عن معرفة دينية دون الأخذ بعين الاعتبار النتائج التي تسفر عنها هذه العلاقة التفاعلية القائمة بين النص (الوحي) وبين منهجي العقل والشهود الكشفي .لذلك فإن المعرفة الدينية على لكنها ليست الدين نفسه .ونلمس هذا التمييز الرغم من أنها مبنية على الدين، ومرآة له، والتفرقة في التعر يف الذي يقدمه لكل من الدين والمعرفة الدينية، كما حملته نصوص القبض والبسط، كاشفا بذلك عن خصائص كلا الظاهرتين، فالدين يرادف عنده الوحي والشريعة بتعبيره .إن الشريعة عبارة عن مجموعة من الأركان والأصول والفروع المنزلة على النبي، إضافة إلى سير الأولياء وسننهم[3]. وهذا يضعنا أمام ظواهر متعالية مقدسة، بعيدا عن تدنيس البشر وجودا وتنزلا والتشريع والدين في هذا المقام يتلازمان مع تكوينّ العالم وان كلا من الشريعة والطبيعة تسكنان في الإيوان الإلهي[4].

ويفرق البعض بين المعرفة الدينية وعلم المعرفة الدينية؛ مرتئيًا أن المعرفة الدينية هي معرفةٌ من الدرجة الأولى، موضوع البحث فيها هو الكتاب والسنة وليس فهم الكتاب والسنة، أما علم المعرفة الدينية فهو معرفة من الدرجة الثانية، وبالتالي معرفةٌ بَعديةٌ جمعيةٌ ذات هويةٍ تاريخية، ولذلك فهو معرفةٌ يشكّل موضوعها المعارف الدينية، بمعنى أنه يتأثر بثبات أو تحول المعارف الدينية، ولا يبحث عن صحة وخطأ الآراء الدينية لهذا العالم أو ذاك، ويهتم فقط بسير تحول الآراء الدينية كما هو محققٌ في الخارج ويتألف من الروابط السائدة بين المعارف[5]. وجدير بالذكر أن سروش يقسم المعارف إلى منتجة ومستهلكة، لتأكيد حتمية معرفية مفادها؛ أن التغير والتحول صفة للعلوم المستهلكة، التي تعتاش بما تقدمه العلوم المنتجة من مخرجات ونظريات، والمعرفة الدينية من سنخ المستهلكة، أي معارف من الدرجة الثانية التي تبنى، وتشتغل وتتحرك على ضوء المباني النظرية للعلوم المنتجة، كالفيزياء والرياضيات والمنطق، علم الإنسان...الخ .من الممكن أن نقسم العلوم والمعارف من ناحية معينة الى «منتجة» و«مستهلكة» فالعلوم المنتجة هي التي تنتج القوانين والنظريات، والعلوم المستهلة هي التي تستخدم تلك القوانين والنظريات...المعرفة التاريخية والمعرفة الدينية تعدان المعارف المستهلكة[6]. تأكيد سروش على ترسيخ مبدأ بشرية المعرفة الدينية مدخل من شأنه وضع حد للتصادم الموهوم بين هذه المعرفة الدينية وباقي المعارف العلمية والفلسفية، على أن هذه المعارف غير الدينية هي أسئلة مرتبطة بالأفق التاريخي للإنسان والمعرفة الدينية تتضمن إجابات لها، فكلما اختلفت الأسئلة وازدادت عمقا ازدادت الحاجة إلى أجوبة أكثر عمقا، مؤدى ذلك حسب المستشار عبد الحواد ياسين أن النص الديني الصحيح يتضمن ما هو مطلق ثابت يمكن وصفه بأن "الدين في ذاته"، وما هو اجتماعي قابل للتغير لا يجوز الحاقه بالدين في ذاته؛ أي لا

1–الشيخ صادق لاريجاني، المعرفة الدينية في نقد نظرية د. سروش (دراسة نقدية لنظرية قبض وبسط الشريعة)، ترجمة الشيخ محمد شقير، دار الهادي، ط1، 2008، ص 16.

2–عبد الكريم سروش، القبض والبسط في الشريعة، ترجمة: دلال عباس، دار الغد، لبنان، ط2، 2010، ص 30.

3–محمد رضا وصفي، الفكر الإسلامي المعاصر في إيران، دار الجديد، لبنان، 2000، ص29–30.

4–نفسه، ص297.

5–الشيخ صادق لاريجاني، المعرفة الدينية في نقد نظرية د. سروش، ص 21.

6–عبد الكريم سروش، القبض والبسط في الشريعة، ص36.

يجوز القول بتأييده، لأن طبيعته النسبية المتغيرة، سوف تفرض ذاتها في أرض الواقع بقوة الاجتماع وقانون التطور[1]. وعلى أية حال، تقوم المعرفة الدينية على محاولات العقل الدؤوبة لاقتحام أسوار النص الديني بغية فهمه وتفسيره وتأويله بحثًا عن الحقائق المبثوثة بين ثنايا ألفاظه وجمله، استعاراته وكناياته وتشبيهاته، تصريحاته وضمنياته، للوصول إلى اليقين الذي ينتفي معه القلق والاغتراب المعرفي.

وترتبط المعرفة الدينية بالتجربة الدينية برباطٍ وثيق؛ حيث يرى البعض من أمثال تيرل ومؤيديه ومحمد إقبال وغيره أن المعرفة الدينية ليست سوى تفسيرات التجربة الدينية، وأن براهين معرفة الله ليست سوى صياغاتٍ فلسفيةً لكليات التجربة الدينية . وهذا ما يبرر لديهم عزفَ الفلاسفة الكبار أمثال هيوم وكانط وكيركجور عن قبول البراهين الفلسفية العقلية على وجود الله والاعتماد على التجارب الدينية المستقرة في أعماق القلب الإنساني، فيرى هيوم أن ديانته المقدسة تتأسس على القلب لا على العقل، ويجعل كانط الإيمان بالله من مسلمات العقل العملي دون النظري .ويصرح كيركجور بأن للقلب منطقًا هيهات للعقل أن يدركه. أما تيرل فيقول: إن الوحي مما لا يمكن إدراكه وفهمه إلا عن طريق التجربة الدينية لدى الإنسان المؤمن، وإذا كان الوحي يظهر ويفهم على شكل تجربة دينية، والتجربة الدينية واقعة تتصل بالإنسان ذاته، إذن سيتحد الغيب والشهادة والطبيعة في التجربة الدينية، ويكون الله حاضرًا في الطبيعة إلى جانب كونه غيبًا مستورًا. ويؤكد "تيرل" أنّ هذه التجربة الدينية التي يفهم الوحي (ارتباط روح الله بالإنسان) في إطارها، لم تكن حجر الزاوية لنبوة الأنبياء وحسب، وإنَّما هي ممكنة لجميع المؤمنين بالوحي، أساساً لإيمانهم؛ فالمؤمنون أيضاً لهم تجاربهم الخاصة في الارتباط بالروح الإلهية، وبهذا فالوحي مستمر على طول الخط، على الرغم من أنَّ ما جاء الأنبياء على أنّه وحي، يتخذ معيار صحته من الأُطروحات التي يقدمها الآخرون لتفسير تجاربهم الدينية. ويصرح تيرل أنّ الإلهيات هي تفسير مستمر لهذه التجربة الدينية، وهذا التفسير يتقيد في كل عصر بأدوات فهم تاريخية. فقد حاول تيرل عبر هذا الطريق معالجة إشكالية أساسية في اللاهوت المسيحي، تتلخص في أنّه بالرغم من التحولات التاريخية التي طالت الجزميات واللاهوت، والتطورات التي شهدتها الحياة الحديثة، استطاعت الكنيسة مع كل هذا الادعاء أن تحافظ دومًا على أصالة الوحي، فأراد تيرل معالجة هذه المشكلة عن طريق الاستعانة بمفهوم التجربة الدينية [2].

أما محمد إقبال: ففي باب البحث في المعرفة الدينية يظهر جهده التأسيسيّ القائم على ضرورة إعادة التفكير في مجمل النظام الإسلامي، ولكن دون أن يقطع كليًّا مع الماضي، وهذا يعني الاحتفاظ بالدين وثوابته من ناحية، ولكن في الوقت نفسه الانفتاح على المستجدات العلمية. والجمع بين الأمرين يتطلب جهدًا كبيرًا يقوم على رؤية نقدية عميقة تدرك ما هو ثابت في الدين وما هو متحرك تاريخي عرضي، أي توفر رؤية نقدية للذات وما أصابها من تحجر بفعل هيمنة الرؤية السكونية والفكر الديني السكوني، ومن ناحية ثانية هناك حاجة إلى اطلاع عميق على المنجزات العلمية والحضارية عند الآخر، دون الميل إلى التقليد الساذج بل الحوار النقدي الدينامي. يؤكد إقبال أنّ القرآن عرف الوحي بوصفه خصوصية للحياة وأوضح أنّ الوحي ساد سيادة مطلقة في أطوار الحياة الإنسانية، ولكن بعد ظهور العقل الناقد في حياة البشر، كان لابد لهذا العقل من إخضاع الوحي أيضًا للدراسة والنقد، ومن هنا يناقش انتهاء النبوة على أنّه انتهاء ترفع الوحي على النقد وليس انتهاء الوحي ذاته، وهو من

1-عبد الجواد ياسين، الدين والتدين، دار التنوير، لبنان، 2012، ص8.

2-محمد مجتهد شبستري، الإيمان والتجربة الدينية، ضمن مجلة قضايا إسلامية معاصرة، رهانات الدين والحداثة (6) الايمان والتجربة الدينية، العدد51-52، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، 2012، ص137-138.

ناحية أخرى (يشدد على أن لا فصل في الإسلام بين المقدس والدنيوي فكل ما هو دنيوي فهو مقدس باعتباره من الله) كما يرى إقبال ان القرآن اعتبر التاريخ والطبيعة من مصادر المعرفة الإنسانية، فضلا عن التجربة الدينية، وعلى الإنسان التنسيق بين هذه المصادر المعرفية الثلاثة. الاهتمام البالغ لإقبال بالتجربة يتمادى إلى حد قوله ان منهج التفكر الذي دعا إليها القرآن، ما هو إلا منهج التجربة والاستقراء[1]. وفي الحقيقة احتلت مسألة المعرفة الدينية في الإسلام مكانةً عظيمةً بالرغم من تأخرها حتى وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم؛ إذ إن وجوده باعتباره الشارح والمفسر والمجيب على كل التساؤلات كان لا يمكن معه استخدام آلياتٍ أخرى كسُبلٍ للمعرفة الدينية .فقد كان المؤمنون يسألون والنبي يجيب .وما أن التحق النبي صلى الله عليه وسلم بالرفيق الأعلى حتى انفجرت الإشكاليات المعرفية المتعلقة بالنص الديني واشتعلت حروب التأويل لتضع النص والعقل الإنساني أمام تحدياتٍ معرفيةٍ متعددة الأبعاد .حيث بدأ التساؤل عن طبيعة المنهجية المعتمدة في تحصيل المعرفة والبحث عن الحقيقة يتبلور في إطار اتجاهات وطرائق بحثٍ متعددة، قسمها طاش كبرى زاده إلى قسمين كبيرين :طريق النظر وطريق الذوق، وينقسم طريق النظر إلى قسمين :طريق الفلاسفة وطريق المتكلمين، وينقسم الطريق الأخير أي طريق الذوق إلى قسمين: طريق الإشراق وطريق التصوف. ولا غرو أن المعرفة الدينية التي تتناولها فلسفة الدين بالبحث والدراسة تختلف اختلافًا كبيرًا عن المعرفة الصوفية، وإن شاركته الهدف في محاولة الوصول إلى الحقيقة الدينية، إلا أنَّ المعرفة الصوفية معرفةٌ مباشرةٌ يصل إليها الصوفي بلا وسائط أو مقدمات أو براهين، وهي أيضًا معرفةٌ فوق عقلية، لا يحوزها إلا من سلك سبيل التصوف والتزم طريق مجاهداته الروحية. ومن ثم وبناءً على ما سبق يمكننا القول إن المعرفة الدينية هي المعرفة التي تدور على فهم النص المقدس لأي دين، وهي معرفةٌ نسبيةٌ متغيرةٌ متطورةٌ مرتبطةٌ بكافة أنواع المعارف البشرية الأخرى وتتأثر بها .ولا يعني ذلك بالضرورة القول بنسبية الحقيقة الدينية أو تغير وتبدل الدين في حد ذاته .فالمعرفة الدينية ليست إلهيةً مقدسة، فهي بخلاف الموضوع الديني الذي تعالجه، ولا يمكن بحالٍ من الأحوال خلطها بالدين في ذاته، فخلط المعرفة الدينية بالدين هو الذي يؤدي إلى الجمود والتطرف، بل يُلحق بالدين ما يلحقه المدنس بالمقدس. وتنطلق المعرفة الدينية كموضوعٍ محوريٍ في فلسفة الدين في أنها تطرح أسئلةً مرتبطةً بالأفق التاريخي للإنسان تبحث المعرفة الدينية عن إجابات لها، فتقدم إجاباتٍ متعددةً ومختلفة، وكلما تنوعت الأسئلة واختلفت كلما ازدادت عمقًا وازدادت الحاجة إلى أجوبةٍ أكثر عمقًا .الأمر الذي يثبت نسبية المعرفة الدينية وتغيرها وتطورها بتغير وتطور المعارف البشرية الأخرى[2].

الهرمنيوطيقا: أتت لفظة الهرمينوطيقا Hermeneutics من الفعل اليونانيHermeneuein ، ويعني «يفسِّر»، ومن الاسم Hermeneia، ويعني «تفسير»[3]، ويرتبط لفظ (hermenea)، من حيث الاشتقاق، باسم الإله هرمس (Hermes)، وسواء كان الاشتقاق ليس له أصلاً تاريخيا، أو كان له أي أصل تاريخي، فإن دلالته تكمن في تحديد المهمة التي يقوم بها 'الهرمانيوط' (hermeneut)، وتماهيها مع مهمة ذلك الإله؛ أي بوصفه رسولاً (angelos)، وخصوصا كونه رسولاً بين الآلهة والبشر»، ففي المعتقد اليوناني لا يعد هرمس إلهاً ولا بشراً، بل روحاً ينقل رسالة الآلهة إلى البشر، كما ينقل أشياء معينة من البشر إلى الآلهة، وهذا ما يقصد بأن دلالة لفظ الهرمينوطيقا تتماهى مع وظيفة هذا الرسول angelos، حيث إنه بمنزلة وسيط بين العوالم

1-محمد مجتهد شبستري، الإيمان والتجربة الدينية، ص139.

2-علي غيضان السيد، فلسفة الدين: (المصطلح من الإرهاصات إلى التكوين العلمي الراهن)، ص 148-150.

3-عادل مصطفى، فهم الفهم (مدخل إلى الهرمنيوطيقا: نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير)، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، 2017، ص15.

1.وهذا ما يمكن أن يقال عن الهرمينوطيقا إنها القواعد المنهجية التي يمكن من خلالها صناعة مساحة مشتركة مع النص تمكن من وجود سبل إلى فهم ما به من معنى. وينسب اليونانيون اكتشاف اللغة والخط إلى الإله «هرمس»، وهما وسيلتا نقل الأفكار والمعاني إلى الآخرين؛ وعليه كانت مهمته الأساسية التفهيم، والتي تلعب فيها اللغة دور البطولة بطبيعة الحال[2]، شير غادامير (1900–2002) Gadamerإلى أن مهمة هرمس –كما تطرحها الثقافة الإغريقية– تشبه إلى حد كبير مهمة المؤول Heremeneus، كون التأويل الموضوعي يعد نقلاً وإيضاحاً لعبارات غريبة ومبهمة وغير معروفة لدى الثقافة المستقبلة، وجعلها ألفاظاً جليةً ومفهومةً للجميع[3]، والهرمينوطيقا Hermeneutics لا تعني التفسير، بل هي ما يمكن أن نطلق عليه قانون أو آلية التفسير أو منهج التفسير[4] أو كما يراها نصر حامد أبو زيد «هي معضلة تفسير النص بشكل عام، سواء أكان هذا النص تاريخياً، أم نصّاً دينياً. والأسئلة التي تحاول الإجابة عنها –من ثم– أسئلة كثيرة معقدة ومتشابكة حول طبيعة النص وعلاقته بالتراث والتقاليد من جهة، وعلاقته بمؤلفه من جهة أخرى. والأهم أنها تركز اهتمامها بشكل لافت على علاقة المفسر (أو الناقد في حالة النص الأدبي) بالنص» [5].فالهرمينوطيقا في مرحلتها المنهجية خاصة منذ دلتاي يمكن عدّها ببساطة القواعد والإشارات العامة لتقنين وتنظيم عملية التفسير، وهي ما يمكن أن يطلق عليه منهج التفسير.ويذكر غادامير أن أول ظهور للفظة الهرمينوطيقا –كمنهج للتفسير– كان في عنوان كتاب (جون كونراد دانهاور Johann Conrad Dannhauer) عام 1654 (كان اسم كتاب دانهاور «الهرمنيوطيقا القدسية أو منهج تفسير النصوص» Hermeneutica sacra sire methodus exponendarum sacrom litterarum)، وعدّت كلمة التأويل سمة هذه العصور، خاصة مع ظهور النزعة المنهجية في الفكر الإنساني وتشكل المفهوم الحديث للعلم والمنهج، وأصبح الوعي المنهجي مسألة لا تنفك عن المفهوم الحديث للهرمينوطيقا[6].وعلى الرغم من أن شلايرماخر (1768–1834) Friedrich Schleiermacher يعد أبا الهرمينوطيقا الحديثة، حيث إنه جعلها فنّاً مستقلاً بذاته عن أي مجال من المجالات المعرفية الأخرى، وحرص على وضع معايير عامة ضرورية لعملية الفهم7. فإن هناك تجارب تسبقه في هذا الخصوص. فهذا كلادينيوس Chladenius ينادي بتأسيس مبحثٍ منفصلٍ للتأويل يتميز عن كلٍّ من فقه اللغة (الفيلولوجيا) ونقد النصوص، وكان السؤال الأساسي الذي يشغله هو: هل بالإمكان وضع قواعد أو أحكامٍ لعملية التأويل؟ وجوابه المبدئي الذي حاول بكل جهده أن يبسطه ويتوسع فيه هو كما يتوقع كل من آلَم بالروح المناهجية السائدة في عصر التنوير، قال: «نعم، فإذا ما اتبعنا مجموعةً من القواعد السديدة، فمن الممكن أن نصل إلى التفسير

1–نخبة من العلماء، موسوعة الهرمانيوطيقيا ج1، جونزاليس (فرانشيسكو)، الهرمنيوطيقا في الفلسفة اليونانية، ترجمة محمد عناني، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2018، ص44.

2–Palmer, Richard E, Hermeneutics, NorthWestern University Press, 1969, pp12–13. Routlege Encyclopedia of philosophy, Ed by Edward Greg, volume 4, 1998, p385.

3–هانز غيورغ غادامير، فلسفة التأويل (الأصول–المبادئ–الأهداف) ط2، ترجمة محمد شوقي زين، الدار العربية للعلوم منشورات الاختلاف، الجزائر، المركز الثقافي العربي، الرباط–المغرب، 2006، ص61.

4–سعيد توفيق، في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، 2015، ص76.

5–نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، مؤمنون بلا حدود، بيروت، 2014، ص13.

6–هانز غيورغ غادامير، فلسفة التأويل، ص63–64.

7– أمل مبروك، دراسات في الفلسفة المعاصرة، أم القرى للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2017، ص 272.

الصحيح والكامل[1]، « كما يعد بعض الباحثين كرستيان فولف Christian von Wolff مساهماً بشكل كبير في العمل على استقلال الهرمينوطيقا وتطويرها، حتى عُدّ تاريخ الهرمينوطيقا في القرن التاسع عشر، إما رفضاً لمبادئ فولف أو تطويرها 2.والواقع أن أغلب المشتغلين بالهرمينوطيقا يعدّون شلايرماخر واضع الأسس النظرية للهرمينوطيقا، فيصرح غادامير أن «المهمة التي يتطلع إليها شلايرماخر هي بالضبط فرز إجراء الفهم، فيحاول أن يجعله منهجاً مستقلاً قائماً بذاته»[3]. وقد كان فكر شلايرماخر وجهوده ينصبان على محاولة تنظيم عملية الفهم واستخلاص قواعدها وتحويل عملية الفهم إلى عملية منظمة؛ وذلك بتنظيم الملاحظات المتفرقة في وحدة مترابطة منهجياً؛ فالفهم في نظره تابع لقوانين وقواعد بإمكان الإنسان اكتشافها وصياغتها وبلورتها واتباعها، فمن الممكن أن يصطلح البشر على قواعد منهجية تنظم عملية الفهم تجعل منها عملية أقرب إلى الموضوعية من الذاتية. لهذا لم تتوقف جهوده عن اكتشاف القوانين وصياغتها، بل كان يرمي إلى أن يعمل على نشأة علم منهجي للفهم؛ بإمكانه أن يرشدنا إلى استخلاص المعنى من النص بالتأويل[4]. لقد وضع شلايرماخر الحدود الفاصلة بين العلم المنظم من الناحية المنهجية وتلك المجالات والعلوم التي يطبق فيها هذا المنهج. فقد وضع التمايز بين منهج وقواعد الفهم وعملية الفهم ذاتها، فلم تعد الهرمينوطيقا تعني التفسير، كما كانت في التاريخ المعرفي، بل أضحت تمثل الآلية التي تسير وفقها عملية استخلاص وفهم المعنى من النص؛ إذ لم يعد يُنظر إلى الهرمينوطيقا على أنها مجال تابع للاهوت أو الأدب، أو تفسيراً لكليهما، بل إنها أصبحت تمثل فن الفهم[5].

أما المعنى الاصطلاحي لمصطلح «الهرمنيوطيقا» فيعني وصف الجهود الفلسفية والتحليلية التي تهتم بمشكلات الفهم والتأويل. والهرمنيوطيقا هي معضلة تفسير النص بصفة عامة سواء أكان هذا النص نصاً دينياً، أم نصاً تاريخياً، أم نصاً أدبياً. فتثير تبعاً لذلك أسئلة كثيرة معقدة ومتشابكة حول طبيعة النص وعلاقته بالتراث والتقاليد من جهة، وعلاقته لمؤلفه من جهة اخرى والاهم من ذلك انها تركّز اهتمامها بشكل لافت على علاقة المفسر بالنص[6]. أي يعد مصطلح الهيرمينوطيقا مصطلح تقني يفيد في التعبير عن فهمنا لطبيعة النصوص وكيفية تفسيرنا واستعمالنا لها، وبخاصة فيما يتعلق بالكتاب المقدس، وكيفية قراءاتنا وفهمنا له7. ويعرفها ميشل فوكو بقوله هي: مجموع المعارف والتقنيات التي تسمح للإشارات بأن تتكلم وأن تكشف معانيها8.وهكذا تكون الهرمنيوطيقا قد نشأت مرتبطةً بالنص المقدس في ظروفٍ خاصة، ومن ثم تحولت كنظريةٍ بديلةٍ للكنيسة في تفسير الكتاب المقدس، فكان لا بد للكهنة البروتستانت الذين قطعوا صلتهم تمامًا بكنيسة روما الكاثوليكية صاحبة الحق الحصري في تفسير الكتاب المقدس أن يعتمدوا على أنفسهم في تفسيرهم للكتاب المقدس، وأن تكون لهم مرجعيةٌ نظريةٌ للتفسير يستأنسون بها .ثم تلا ذلك التأسيس الهرمنيوطيقي العملي تأسيسًا نظريًا على يد شلايرماخر وشليجل كمحاولةٍ لوضع منهجٍ للتفسير، وتبعهما كانط في محاولة وضع تأويليةٍ نقدية، ثم ديلتاي كمحاولةٍ لتطبيق التأويل على العلوم الإنسانية، ثم كان

1–عادل مصطفى، فهم الفهم (مدخل إلى الهرمنيوطيقا: نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير)، ص48.

2–نخبة من العلماء، موسوعة الهرمانيوطيقيا ج1، بايزر (فردريك)، ص111.

3–هانز غيورغ غادامير، الحقيقة والمنهج–الخطوط الساسية لتأويلية فلسفية.، ترجمة: حسن ناظم وعلي حاكم صالح، طرابلس، دار. أويا، 2007، ص 272.

4–عادل مصطفى، فهم الفهم (مدخل إلى الهرمنيوطيقا: نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير)، ص61.

5–عادل مصطفى، فهم الفهم (مدخل إلى الهرمنيوطيقا: نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير)، ص62.

6–نصر حامد أبو زيد "الهرمنيوطيقا ومعضلة تفسير النص" مجلة فصول، المجلد الاول، العدد الثالث، أفريل 1981، ص141.

7–دايفيد جاسبر: مقدمة في الهيرمينوطيقا، ترجمة: وجيه قانصو، الدار العربية للعلوم ناشرون، ومنشورات الاختلاف، بيروت والجزائر، ط1، 2007، ص 16.

8–ميشيل فوكو، الكلمات والأشياء، ترجمة مجموعة باحثين، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990–1989 م، ص48.

التأويل في المنهج الفينومينولوجي على يد هوسرل وهيدجر ومحاولة تفسير الوجود، ثم يستكمل جادامر طريق هوسرل، ثم تتوالى جهود نيتشه وفوكو ودريدا وهابرماس وكارل أوتو آبل للوصول بها إلى معناها الحالي الذي يُطلق على كل تأملٍ نظريٍ أو فلسفيٍ يستهدف فهم النص وأسسه وفرضياته المسبقة. وقد اتسعت رقعة استخدام المصطلح في التطبيقات الحديثة، فانتقل من مجال علم اللاهوت إلى دوائر أكثر اتساعًا تشمل كافة العلوم الإنسانية كالتاريخ، وعلم الاجتماع، والأنثروبولوجيا، وفلسفة الجمال، والنقد الأدبي والفولكلور. ولما كان الأصل في نشأة الهرمنيوطيقا هو النص الديني، فإن هناك محاولات دؤوبةً لأن يصبح النص الديني مجالً من مجالات تطبيقاتها .ومن هنا ارتبطت بالكثير من القضايا المعاصرة المطروحة في مجال الفكر والثقافة والمعرفة الدينية، فصارت تبحث عن إمكانية القراءات المختلفة للدين أو النص الديني، من خلال التأكيد على تاريخية الفهم وحصر كل فهم وتفسيره بزمانه، آخذةً في الاعتبار التغير المستمر والدائم لعملية الفهم، والاهتمام بدور المفسر ومحوريته في تفسير النص1. ويرى بعض الباحثين أن الهرمنيوطيقا قد مرت بثلاث مراحل متتالية، هي :المرحلة الكلاسيكية التي تعتمد طرح منهجٍ لتفسير النص الديني أو مطلق النصوص .والمرحلة الرومانسية التي بدأت مع شلايرماخر وتعتمد على طرح منهجٍ لتجنب سوء الفهم. والمرحلة الفلسفية التي تبحث عن حقيقة الفهم وظروف حصوله دون أن تطرح منهجًا للفهم .ورفض البعض هذا التقسيم المرحلي للهرمنيوطيقا، وكان لهم من المبررات ما يكفي لرفضهم، وقاموا بتقسيمها إلى اتجاهات أربعة :أولها، الاتجاه المحافظ أو الكلاسيكي أو الرومانسي وهو الذي يرى أن المفسر بإمكانه الوصول إلى المقاصد الحقيقية للمؤلف من خلال استخدامه المنهج الصحيح، ومن أهم ممثلي هذا الاتجاه شلايرماخر ودلتاي وهيرش .وثانيها، الاتجاه المعتدل وهو يرى أن التفسير خلّقٌ دائمًا، وهو يعبر عن علاقةٍ جدليةٍ مستمرةٍ بين المفسر والنص، ولذا لا مجال للحديث عن حقيقةٍ موضوعيةٍ واحدةٍ مطلقةٍ لكل العصور، فالحوار الجدلي بين النص والمفسر هو حوارٌ دائم، لذلك تقاوم الهرمنيوطيقا بهذا المعنى الجمود والتوقف عند تفسيرٍ واحدٍ ونهائي، ومن أهم أعلام هذا الاتجاه جادامر وريكور واميليوبتي .وثالثها هو الاتجاه المتطرف الذي يرفض تمامًا إمكانية الوصول إلى فكرةٍ موضوعيةٍ واحدةٍ ممكن أن يصل إليها المفسر من النص، فكل تفسير للنص هو تفسيرٌ نسبيٌ احتمالي، ومن أهم أعلام هذا الاتجاه نيتشه وهيدجر وفوكو ودريدا .ورابعها يؤكد على ضرورة تحرر المفسر من كافة التراكمات الأيديولوجية والثقافية والاجتماعية وكافة التقاليد التي يعيشها المفسر ! ومن أهم ممثليه يورجن هابرماس وكارل أوتو آبل .وتحظى الهرمنيوطيقا بأنصار كُثر في الفضاء الفلسفي المعاصر؛ إذ يرى أحد الباحثين المعاصرين أنه من الضروري اليوم أن يُعاد صياغة تعريف الإنسان من كونه حسب أرسطو» حيوانًا عاقلً»إلى تعريف أشمل وأكمل يُعرّف الإنسان بوصفه» كائنًا هِرْمِنيوطيقيًا» ؛ أي هو ذلك الكائن الذي يمكنه، بل يلزمه أن يُترجم الوجود أي كلُّ ما يقع في أفق تجربته الوجودية محوّلً إياه إلى عالَمه الخاص الداخلي؛ لكي يُدرِكه ويفهمه وتحتل الهرمنيوطيقا مكانًا محوريًا في فلسفة الدين، حيث يرى أنصارها أنها حين تُستخدم في تأويل النصوص الدينية تحرر الدينَ من الجمود والثبات، وتمنحه طاقةً إضافيةً جديدةً للحضور في العصر الراهن .ومن ثم تجد هؤلاء الأنصار يؤكدون دائمًا على أنه لا يوجد أحدٌ من فلاسفة الدين لا يعتمد الهرمنيوطيقا في دراسة النصوص وتفسير الظواهر الدينية .ويجزمون في تعميم لا يخلو من أخطاء بأن كل الفلاسفة هرمنيوطيقيون يشتغلون بتأويل النصوص، ويعيدون صياغة مفاهيم الدين .وحين تغيب الهرمنيوطيقا، يتوه المفسر في دهاليز التفسيرات التراثية، ويتجمد الدين وتتعطل مراحل مسيرة المجتمع التاريخية نحو الحضارة .وينغلق كل أفقٍ بديلٍ لإنتاج المعنى وإثراء الدلالة وتجديد الفكر

1-علي غيضان السيد، فلسفة الدين: (المصطلح من الإرهاصات إلى التكوين العلمي الراهن)، ص 167-168.

الديني .ومن ثم تكتسب الهرمنيوطيقا أهميتها عند أنصارها، فهي محاولةٌ ذات أهميةٍ لتجاوز أزمة القراءة التقليدية للنصوص الدينية، فالنص الديني بحكم منشئه ووظيفته من أكثر النصوص إثارةً للإشكاليات والأسئلة، مما يجعله نصًا يكتنفه الغموض، فيأتي دور الهرمنيوطيقا لتخلع عليه رحابةً في الفهم تخلصه من ذلك التفسير الوحيد الذي رعته المؤسسة التقليدية، كما يقدم في كتب ومدونات التفسير التاريخية[1].

يقوم التراث النظري لعلم التأويل على تراكم معرفي هائل أسهم في وضع أسسه مجموعة من الفلاسفة والمفكرين، سأحاول أن أرصد مسار هذا التراث من خلال المؤسسين، واستهله بالبدايات الأولى للتأريخ لنظريات التأويل الحديثة. ويعد الفيلسوف الألماني فريدريك شلايرماخر – Friedrich Schleimacher (1768–1834) من رواد التأويل. فقد حاول إقامة نظرية عامة حول التأويل كفن أو صنعة إدراك النصوص. ونقل الدراسة من الاهتمام بطبيعة الموضوع الذي هو "النص" إلى الاهتمام بالفعل الأساس ي المعرفي لعملية "التأويل" ذاتها. واعتبر شلايرماخر الفهم عملية لا متناهية للتأويل. واحتل هذا المصطلح مركزا رئيسيا في المناظرات الدائرة حول المقارنة بين الشرح في مجال العلوم الطبيعية، والفهم في مجال العلوم الإنسانية. وربط تغير معنى النص بتغير المجتمع الذي يتلقى هذا النص، وأن كل خطاب يستند إلى فكرة سابقة. واعتبر اللغة شرطا أساسيا في عملية الفهم[2]. قد ركز شلايرماخر على قضية فهم النصوص، كون الإنسان يقع في أغلب محاولات الفهم – خاصة فهم النصوص– في سوء فهم. مما جعله يقدم مشروعه مرتكزاً على كيفية تجنب سوء الفهم، وعمل على وضع قواعد وقوانين تحكم عملية فهم النصوص. فلم ينظر «إلى عقبات الفهم وإخفاقاته على أنها عرضية، وإنما عناصر أساسية يجب تجنبها مقدما، لذلك يعرف التأويلية بأنها 'فن تجنب سوء الفهم[3]. وتحاول هرمينوطيقا شلايرماخر تفادي سوء الفهم، وتضييق حدود العنصر الذاتي، وهي المعنية بحدِّ ورسمِ عملية الفهم وصياغة قوانينها. وتشمل قوانين وقواعد المنهج المتبعة لتجنب سوء الفهم جانبين: أولهما الجانب الموضوعي في النص، وتمثله اللغة كقاسم مشترك ما بين المؤلف والمؤول، والجانب الآخر هو سيكولوجية المؤلف، لمحاولة إدراك كنه النص والوصول إلى حقيقته من خلال خلق قاعدة مشتركة بين المؤلف والمؤول. ولكي تأتي محاولة فهم النص بثمارها في جانبيها الموضوعي والذاتي، يرى شيلايرماخر «الحلَّ الإيجابي متمثلاً في مجموعة من القواعد النحوية والسيكولوجية للتأويل. يعد شلايرماخر أول من وضع أولى لبنات البناء الهرمينوطيقي (فن الفهم). فنجد أنه «في عبارة افتتاحية لمحاضراته في الهرمينوطيقا يقول: 'الهرمينوطيقا بوصفها فن الفهم لا وجود لها كمبحثٍ عام، فليس هناك غير كثرةٍ من الأفرع الهرمينوطيقية المنفصلة'، وهو بذلك يعلنُ في جملة واحدة، عن هدفه الأساسي: تأسيس هرمينوطيقا عامة بوصفها فن الفهم» .وبالرغم من أنه كان في جزءٍ منه لاهوتياً، فإنه عمل على وجود علم يدرس عملية فهم النص في ذاتها بعيداً عن ماهية النص (تشريعياً، دينياً، أدبياً). مما يجعله يؤكد أن فن التأويل واحد في ماهيته، ويسمح هذا بأن يطور كل مجال أدواته النظرية الملائمة لمشكلاته الخاصة[4]. وعملية الفهم عند شلايرماخر عملية دائرية، وهي عبارة عن جدل بين النص ككل ومكوناته؛ فلا يمكن فهم الجملة بمعزل عن السياق العام للنص، كما أن النص بمعناه الكلي يتوقف على الجملة، وكذا المفردة لا يمكن فهمها بمعزل عن الجملة،

1–علي غيضان السيد، فلسفة الدين: (المصطلح من الإرهاصات إلى التكوين العلمي الراهن)، ص 169–171.

2–مجموعة مؤلفين، اتجاهات جديدة في المسرح، تحرير جوليان هيلتون، ترجمة امين الرباط وسامح فكري تقديم فوزي فهمي، وزارة الثقافة.، القاهرة، 1995، ص116–117.

3–هانز غيورغ غادامير، الحقيقة والمنهج، ص271.

4–عادل مصطفى، فهم الفهم، ص55–56.

وتعتمد الجملة أيضا في بناء معناها على المفردة، فهي عبارة عن علاقة جدلية بين الجزء والكل، فكل منهما موضحة ومكملة للأخرى، فهي بمنزلة عملية حوارية بين المؤول والنص، وشريطة الحوار وجود قاعدة مشتركة، فلا يمكن أن ينتج حوار بين فردين يتحدثان لغتين مختلفتين، لابد أن يتعلم أحدهما لغة الآخر ويستحضر معاجمها معانيها خلال الحوار، وعلى هذا يوجب حوار المؤول مع النص أن يستحضر لغته ومفرداته وسياقاته حتى يتمكن من الوصول إلى حقيقته[1] .فمن خلال قراءة جزء من النص يمكن للمؤول أن يكوِن تصوّراً كلّياً عن النص، وكلما تقدم في قراءة النص يفرض النص تصوراً آخر، ويتغير المعنى بطبيعة الحال، فالعملية التأويلية تعد عملية دائرية تنتقل من التصورات بين الكل والجزء.

ومن جهته اعتبر فيلهالم ديلثايWilhelm Dilthey أن الفهم (1833-1911) أساس المعرفة في العلوم الإنسانية التي تتناول التجربة المعاشة .وميّز بين الفهم Verstehenوالشرح .erklaren وأن هذا الفرق يشكل الأساس الذي يقوم عليه التمييز بين العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية .وركز على البعد التاريخي كوسيلة للوص ول إلى الموضوعية المقابلة لتلك التي تدعو إليها العلوم الطبيعية، مشدّدا على أن منهجية العلوم الإنسانية ستتمحور حول منهجية الفهم. وشكلت ثلاثية المعيش والتعبير والفهم عناصر أساسية للتأويل في مجال العلوم الإنسانية .وخلص ديلثاي أن" دور التأويلية الأساس ي سيكون إقامة مشروعية كلية للتأويل، تكون أساس اليقين التاريخي مقابل كل تخمين تحكمي ورومانسي وضد كل ذاتية شكية في مجال التاريخ" [2]. وعرف الفكر الإنساني نمطاً وشكلاً آخراً للهرمينوطيقا على يد الفيلسوف الألماني فيلهلم دلتاي بوصفها ركيزة تقوم عليها العلوم الإنسانية [3]، ومنهجاً لفهم التاريخ كلياً، بل إنه يوسعها لتصبح منهجاً للعلوم الإنسانية؛ فعلى حد قول عبد الرحمن بدوي: «سعى دلتاي إلى إيجاد ثورة 'كوبرنيكية' في علوم الروح (ما يسمى الآن العلوم الإنسانية)؛ وذلك بتأسيس علم تجريبي بالظواهر الروحية (العقلية) ، فخرج بها من حيز النصوص إلى تأويل التاريخ الإنساني ككل (من إيماءات، وعلامات، وأفعالٍ تاريخية، وصياغات قانونية، وأعمال فنية، وأدبية (...وكما قال عادل مصطفى: «كان هدف «دلتاي» Dilthey تشييد مناهج للوصول إلى تأويلات «صائبة موضوعياً» لـ 'تعبيرات الحياة الداخلية'[4].وقد انطلقت هرمينوطيقا دلتاي من الخبرة الواقعية والعينية، لا من التأمل النظري؛ فالنص عند دلتاي لا يعبر بالضرورة عن ذات المبدع بقدر ما يعبر عن الظروف التاريخية والاجتماعية التي شكلت الواقع الذي تجسد في تجربة المبدع[5]، وعليه فعمليات فهم الإبداعات الفردية «ليست العمليات الباطنة في الشاعر، بل الرابطة التي أُبدعت في هذه العمليات، وإن كانت منفصلة عنها[6] «، فلم يكن الإنتاج المعرفي للإنسان سوى تجل للظروف والتفاعلات الاجتماعية، معبراً عن واقعه التاريخي. فتجربة الحياة عند دلتاي تظهر في أكثر أشكالها اكتمالاً ومثالية لدى الفن بوجه عام والأدب بوجه خاص. إن الفكر والفعل الإنساني لا يحملان الخصوصية ولا العمق اللذين يحملهما الفن تجاه تجربة الحياة، والفكر والفعل الإنساني تجليات لتجربة الحياة بطبيعة الحال، ولكنهما يفتقدان قوة وحيوية الفن [7].وقد

1-نفسه، ص57-62.

2-جان غروندان ،التأويلية ،ترجمة جورج كتورة ،دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2017، ص29-30.

3- عادل مصطفى، فهم الفهم، ص65-66.

4-نفسه، ص66.

5-نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، مؤمنون بلا حدود، بيروت، 2014، ص26.

6-نخبة من العلماء، موسوعة الهرمانيوطيقيا ج1، ص168.

7-نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص26.

تجاوز دلتاي صيغة التعامل مع النص كغاية في ذاته يحاول فك طلاسمه وفهمه، إلى عَدّه معبراً عن الغير وعن الظروف الاجتماعية والسيكولوجية والتاريخية التي أنتجته، ومن هنا يعد النص ذاته علامة في هرمينوطيقا دلتاي[1]. ومن هنا يمكن أن يقال عن هرمينوطيقا دلتاي إنها «نظرية لتفسير الحياة الداخلية»؛ أي نظرية لتفسير كل ما أتى به ويأتي به الإنسان. ويلتفت إلى الدور التاريخي في المعرفة الإنسانية، ويعمل على إعادة تسويغ العقل التاريخي[2]، ووضع كيفية ومنهج للمعرفة التاريخية وإثبات إمكانها، وعلى نطاق أوسع منهجة العلوم الروحية لذلك تعدّ الهرمينوطيقا (نظرية الفهم) الأساس المنهجي الذي تقوم عليه العلوم الإنسانية؛ فالفهم (Verstehen) عند دلتاي هو عملية شرح وتحليل كل ما يتلقاه الإنسان والربط بين أجزائه وتأويلهوفق تعبير بول ريكور تعدّ هرمينوطيقا دلتاي «إدراك الكائن لتاريخه الكوني، كونية الكائن[3]. ويعدّ دلتاي أول من قام بتعميم مفهوم الهرمينوطيقا على العلوم الإنسانية، وقد سعى كما قال: «ريمون أرون «Raymond Aronإلى إقامة (فلسفة الإنسان ككائن تاريخي)، فالفهم وفقا لما سبق سرده من تعريفات هو: محاولة إدراك وتفسير الحياة من خلال التاريخ، فالحياة عنده تتبدى وتظهر فيما ينتج الإنسان، والفهم ليس غاية في ذاته، بل إنه وسيلة لمحاولة ترتيب الحياة وتوظيفها على أفضل صورة ممكنة بالنسبة إلى العقل الإنساني. وتكون نظرية الفهم (الهرمينوطيقا) بمنزلة منهج تبنى عليه العلوم الروحية الخاصة بفهم الحياة، وتعدّ أساساً معرفياً ترتكز عليه العملية الإبستمولوجية.

انطلق مارتن هايدغر Martin Heidegger (1889–1976) من إقامة قطيعة–مع أستاذه إدموند هسرل Edmond Husserl (1859–1938) الذي يجعل من الذات– المتعالية أساس إدراك المعنى، معتبرا أن الوجود الإنساني غير قابل للاختزال ويراه بمثابة حوار مع العالم، منبّها أن النشاط الذي ينبغي أن يحظى بالاهتمام هو الإصغاء وليس الكلام .وجعل هايدغر التأويلية تغير موضوعها ورسالتها ووضعيتها .فلم تعد فهم بوصفها تتناول النصوص أو العلوم التفسيرية، بل تتناول الوجود ذاته، ولم تعد ت طريقة تقنية معيارية أو منهجية، فقد اتخذت وظيفة مُحرّرة، ولم تعد تأمُّلا يتناول التفسير أو مناهجه، بل أضحت استكمالا لسيرورة تمتزج بالفلسفة .يدعونا هايدغر إلى إخضاع التأويل للنقد الذاتي، مؤكدا أن المعنى تاريخي، معتبرا أن اللغة ليست مجرد أداة اتصال أو وسيلة ثانوية للتعبير، بل هي البعد الحقيقي الذي تتحرك فيه الحياة الإنسانية والذي يأتي بالعالم إلى الوجود أصلا، فلا" عالم "بالمعنى الإنساني المميز دون لغة .ولم يتوقف هايدغر عند حد الاهتمام بالتأويل كمصطلح، بل عدّه مشروعا من التفكير لا ينتهي، ذلك أن الفهم حسبه يعني في الأساس التجذر في العالم[4].

ونجد مع هيدجر تتخذ الهرمينوطيقا معنى أكثر شمولية، فلم تعد تعمل على تفسير النصوص كما صاغها شلايرماخر، أو فهم الحياة من خلال التاريخ وما وراء النص كما تحدث عنها دلتاي. فهايدغر يقدم التأويل بوصفه ديناً فلسفياً، فالهرمينوطيقا عنده «كشفاً عن حقيقة أو معنى ظواهر الوجود الإنساني» ومهمة الفيلسوف تتحدد لديه في إيضاح معنى الوجود من خلال الإشارة إلى الموجودات من هنا تعد مهمة التأويل واجباً على كل إنسانٍ واعٍ في العالم، لا سيما الفيلسوف بطبيعة الحال. فقد كان هايدغر يبحث عن طريقةٍ يمكن للمرء بها أن يكشف النقاب عن الوجود ذاته، لا عن مجرد أهوائه وتحيزاته وأيديولوجيته؛

1–بول ريكور من النص إلى الفعل: أبحاث التأويل، ترجمة محمد برادة، حسن بورقية، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، ط1، 2001، ص66.

2–هانز غيورغ غادامير، الحقيقة والمنهج، ص312.

3–بول ريكور من النص إلى الفعل، ص66.

4–مجموعة مؤلفين، اتجاهات جديدة في المسرح، ص162–168.

فالوجود عنده لا يقبل البرهان، بل الإيضاح والكشف، والأشياء تظهر عنده من خلال عمليات الفهم والتأويل1. فحقيقة أو معنى الظواهر الإنسانية لا تكون واضحة ومعطاة لنا بصورة مباشرة، ومن ثم فهي بحاجة إلى تفسير (نشاط هرمينوطيقي) والحقيقة عند هايدغر «أليثيا» (aletheia)، وتعني حرفياً (اللاتحجب) أو كشف الحجاب من هنا تعد عملية التفسير تمثل السماح للحقيقة بأن تظهر أو تتكشف وتخرج من حالة التحجب[2]، فتصبح الهرمينوطيقا عند هايدغر بمثابة منهج لإحضار الموجود من تحجبه، عن طريق التفسير الذي يقوم على الوصف وافتقاد الإنسان الدائم إلى حقيقة الوجود المتحجبة، يجعله يسعى دوما نحو اكتمالها3 من خلال معرفة الظواهر والأدوات من حوله، وتتم العملية المعرفية من خلال السماح للأشياء بأن تظهر وتتكشف. وإذا كانت الهرمينوطيقا قد أصبحت –في فكر هايدغر المتأخر– تمثل الوجود، فإن الكشف عن هذا الوجود في هذه المرحلة، كان من خلال معالجة ظواهر الفن، واللغة والشعر وتحليل النصوص 4.والنص عند هايدغر يعتبر مشاركة في الحياة، فنلتقي به متسائلين، لا بانفتاح صامت، بل لقاء محدد بالزمان والمكان، ويرفض هايدغر اعتبار العمل الفني شيئاً معزولاً عن العالم –وإلا كان مناقضاً لنفسه– ولكن ماثل فيه، ويفصح عن نفسه من خلال العمل الفني، والعمل الفني مستقل له وجوده الخاص . فقد اعتبر هايدغر العمل الفني ظاهرة معاشة.والوجود الإنساني في مجمله وفقاً لفكر هايدغر هو سعي نحو الموت، فـ «الدازاين» أو الإنسان لا يكتمل وجوده إلا بالموت؛ فالموت هو الوجود المكتمل للإنسان .ويعرف هايدجر الموت على أنه «بلوغ الموجود الذي لم ينته نهايته[5] «فالموت عند هايدغر نهاية الهرمينوطيقا، والحياة الإنسانية بالنسبة إليه عبارة عن رحلة هرمينوطيقية، يسعي الإنسان من خلالها إلى فهم وجوده بفهمه لأجزاء العالم، فالعالم عنده عبارة عن أجزاء مترابطة ببعضها البعض6 العالم والفهم أجزاء لا انفصام لها من البنية الوجودية للإنسان7، فالفهم عبارة عن رحلة اكتشاف العالم، والعالم يعبر عن نفسه من خلال الفهم بتكَشفه للإنسان. وعلى جانب آخر، يرى هايدغر أن الإنسان هو الجسر الذي تعبر عليه الأشياء من التحجب إلى الانكشاف؛ فالحقيقة تتبدى وتظهر من خلال الأعمال الإنسانية، فيكون الإنسان هو حامل الرسالة، هو مالك مفتاح الوجود، والمفصح عنه، فكل كلام يقوله يعتبر تأويلاً للعالم، وكل فعل هو تأويل وتكشف للعالم 8. لقد وضع هايدغر الهرمينوطيقا موضع الفلسفة، وجعلها أداة استقبال العالم/ الوجود بالنسبة إلى الإنسان، مما جعل هرمينوطيقا هايدغر تتسم بالطابع الأنطولوجي، فهي بمثابة رحلة الإنسان الوجودية9 التي يحاول من خلالها بناء ذاته ومعرفتها، من خلال الخبرة التي تتكون من عملية تكشف الحقائق، ومحاولاته للتكيف مع الاختيارات والظروف الحياتية، من خلال الخبرة التي تكونت ولازلت قيد التكوين حتى الموت. وأيضاً يعد الإنسان أداة هرمينوطيقية يظهر من خلالها العالم، كما ذكرنا سلفاً. وهذا ما يدفع هايدغر للقول إن الوجود الإنساني وجود نحو الموت؛ فالإنسان كل يوم يحاول فهم وجوده وتتكشف الحقائق أمامه منتظراً تكشف حقيقة الموت.

1–عادل مصطفى، فهم الفهم، ص126.

2–سعيد توفيق، في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبيان، ط1، 2002، ص69.

3–سعيد توفيق، الخبرة الجمالية (دراسة في فلسفة الجمال الظاهرتية)، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت الحمراء، 1992، ص83.

4–سعيد توفيق، الخبرة الجمالية (دراسة في فلسفة الجمال الظاهرتية)، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت الحمراء، 1992، ص83.

5–مارتن هايدجر، نداء الحقيقة، ترجمة عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1977، ص84.

6–نفسه، ص57–59.

7–عادل مصطفى، فهم الفهم، ص130.

8–نفسه، ص144.

9–نخبة من العلماء، موسوعة الهرمانيوطيقيا ج1، ص268.

حصر جورج غادامير Gadamer . (1900–2002) مهمة التأويل أساسا في فهم النصوص وأولى عناية خاصة لدور الذات، فهي التي تحقق التأويل وتنتج المعرفة .نقل غادامير التأويل إلى فضاء السؤال الفلسفي بكل آفاقه، معتبرا أن كل مكتوب هو موض وع تأويل، ويتحقق مع استقلالية القراءة .ويعارض غادامير مفهوم القارئ الأصلي، فالإحالة في رأيه إلى القارئ الأصلي تشبه الإحالة إلى المعنى الذي يقصده المؤلف .وذهب إلى حد اعتبار الفهم فن .وربط إدراك النصوص وفهمها بالوعي بالأحكام المسبقة .على أن المعنى في رأيه يبقى نسبيا لأنه يرتكز على خصوصية أفق القارئ كفرد في إطار زمانه ومكانه1. حاول غادامير في كتابه" الحقيقة والمنهج(1912)" التشكيك في المنهج، ليس من أجل دراسة الأدب وتحليله فحسب، بل للوصول إلى الحقيقة المتعلقة بالنص، فالمنهج في رأيه شيء يطبقه شخص ما على موضوع ما من أجل الحصول على نتيجة بعينها . شكلت العلاقة المتبادلة بين القارئ والنص جوهر التفسير عند غادامير، موضحا أنه بالرغم من أن القارئ يستعمل أحكامه المسبقة في عملية التفسير، فإن للنص قدرة على تغيير أفكار القارئ أو تصوراته المسبقة، وذلك من خلال مقاومة أي قراءة تفرض على هذا النص .ومن خلال نشاط التفسير الذي يقوم به القارئ يعيد بناء الأساس الذي يقوم عليه فهم النص .وهو ما يجعل التفسير، عملية غير محدودة (ومفتوحة النهاية دائما)[2]. وأشار غادامير في معرض حديثه عن" حدث الفهم "إلى نموذج الفن وقال إن الفن لا يقدّم لذة جمالية وحسب، بل هو يُعدّ أولا بمثابة التقاء مع الحقيقة، إذ لا يمكن لأي شخص أن يظل لامباليا إزاء العمل الفني الذي يربطنا بحقيقته، ودعا إلى ضرورة الاعتراف بأن العمل الفني له حقيقته، وهي حقيقة تتطلب المشاركة .فالعمل الفني يستجوبني دائما بطريقة فريدة، وهذا ما يفسر التباين في تأويل الأعمال الفنية. ويرى أن" تجربة العمل الفني لعبة قوية، تقوم على الجمع بين" مزيد الكينونة Surcroit d'être" التي تتمثل أمامي، مثل الإيحاء أو الإملاء، وبين الاستجابة التي هي خاصة بي :لا يمكن أيًّا كان أن يظل لا مباليا إزاء العمل الفني الذي يربطنا بحقيقته. إن هذا الإيحاء الذي يحوّل الواقع" المجمّل "و"المكتشف "في العمل الفنيّ، هو إيحاء يحولنا أيضا .إن العمل الفني يقول لي باستمرار" :عليك أن تغيّر حياتك3." وقد طبق غادامير نموذج العمل الفني على العلوم الإنسانية من منطلق أن حقيقة العلوم الإنسانية ترتبط في رأيه ب" الحدث "الذي يأخذنا ويجعلنا نكتشف الواقع أكثر من ارتباطها بالمنهج. والهرمينوطيقا عند غادامير هي محاولة لاجتياز الاغتراب تجاه شيء ما، فهو يقول: «عندما ينعدم الانسجام، فإننا نتكلم عن إخفاق الفهم»، فإن الحاجة إلى الفهم والتفسير تنشأ مع غموض الشيء وعدم وضوحه. ويتحدث القديس أوغسطين عن العهد القديم، بأن غياب المعنى المعقول يستدعي تأويلاً تاريخياً4 ويقول: «تعود كلمة الهرمينوطيقا كما نعلم إلى مهمة المؤول التي هي مهمة تأويل شيء غير مفهوم والتواصل معه؛ لأنه يكون بلغة أجنبية، حتى لو كانت لغة إشارات ورموز الآلهة.... ولمؤول ما هو مكتوب، مثل مؤول القول الإلهي أو الإنساني، مهمة التغلب على الغرابة وإزالتها وجعل تمثله ممكنا»5 .فعندما يستعصي على الإنسان فهم ومعقولية

1–سوزان بينيت، جمهور المسرح نحو نظرية الإنتاج والتلقي المسرحيين ترجمة سامح فكري ونهاد صالح تقديم فوزي فهمي، أكاديمية الفنون وزارة الثقافة، القاهرة، 1995، ص14.

2–ندرو إدجار، بيتر سيد جويك. موسوعة النظرية الثقافية المفاهيم والمصطلحات الأساسية. ترجمة: هناء الجوهري، محمد الجوهري. المركز القومي للترجمة. القاهرة، ط2، 2014، ص 152

3–جان غروندان، التأويلية، ص60 .

4–هانز غيورغ غادامير، فلسفة التأويل، ص41–42.

5–هانز غيورغ غادامير، الحقيقة والمنهج، ص666.

شيء ما، تنشأ علاقة الاغتراب بين الفرد وهذا الشيء، ولا حيلة للفرد حينها إلا محاولة الفهم والتأويل، لنشأة علاقة الانسجام بينه وبين الشيء المعني بالتأويل. ورأى غادامير أن العصر الذي يعيش فيه يتسم بالتعقيد والاغتراب اللذين يتمخض عنهما محاولات إنتاج الانسجام والألفة، ومن ثم يرى أن «المجال الهرمينوطيقي ذاته لا يمكن أن يبقى محدوداً في نطاق العلوم الهرمينوطيقية الخاصة بالفن والتاريخ، ولا حتى نطاق التعامل مع النصوص، ولا كذلك في مجال خبرة الفن ذاتها بالتبعية. فعمومية المشكلة الهرمينوطيقة –التي أدركها شلايرماخر من قبل– هي مسألة تتعلق بكل ما يكون قابلا للتعقل؛ أي بأي شيء وكل شيء يمكن للموجودات البشرية أن تسعى للوصول إلى اتفاق عليه، وحيثما يبدو أن الوصول إلى تفاهم أمر مستحيل، بسبب أننا نتحدث لغات مختلفة. إن ذلك يعني أن الهرمينوطيقا لم تنته من مهمتها بعد. وهنا تفرض المهمة الهرمينوطيقية ذاتها بكل جديتها؛ أعني بوصفها مهمة لإيجاد لغة مشتركة[1]، «فمهمة الهرمينوطيقا عند غادامير تفسير وتوضيح الشيء كما هو، وليس توضيح ما يشير إليه؛ لأنه في هذه الحالة يتجاوز الأمر نطاق قراءة شيء ما، إلى ما يشير إليه؛ أي إنها بمثابة ترجمة للشيء غير المفهوم إلى المفهوم. ويحدد مهمة المؤول قائلاً: «فمهمتنا هي أن نفسر شيئاً ما حينما يكون معناه ليس مطروحاً بوضوح، أو حينما يكون ملتبساً»[2]، وتتسم علاقة الفهم والتأويل بالتعقيد، وتزداد صعوبة وتعقيداً، كلما اتسعت الفجوة بين المؤول والشيء المعنى بالتأويل، وتقلصت المساحة المشتركة بينهما، وتتقلص المساحة المشتركة بينهما كلما تباعدت المسافة التاريخية، حيث تختلف الظروف التاريخية للشيء المعنى بالتأويل والمؤول، واللقاء بينهما أصبح هشّاً ومتصدعاً 3. ودائرة الفهم عند غادامير تختلف عنها عند كل من شلايرماخر، ودلتاي، بوصفها علاقة صورية بين الكل وأجزائه، ولكنه يصرح في كتابه فلسفة التأويل قائلاً: «فإننا نصف حلقة التأويل كعلاقة جدلية بين 'تكهن' دلالة الكل وتفسيره اللاحق من قبل اللاحق» ؛ فالفرد هو ابن الظروف الاجتماعية والسياسية المعاصرة له التي تكون فكره على كل حال، من هنا ينطلق الفرد بفهم مسبق، لتأويل وفهم النص أو الشيء، ويكون لديه تصور (تكهن) عن الشيء المنوط بالفهم، وكلما تعمق فيه وازدادت علاقة الألفة بينه وبين هذا الشيء، وتقلصت علاقة الاغتراب واتسعت المساحة المشتركة بينهما، كلما وضح النص أو الشيء، وعلا صوته أمام المؤول، فقد يكون كما تصور المؤول، وقد يختلف، وقد يشترك في نقاط ويختلف في أخرى فعلى حد قوله: «كل فهم للنص يفترض أن تكون هذه العملية في الفهم موجهة من طرف الافتراضات المتعالية، والتي ينبغي أن يبحث فيها عن الأصل في علاقة أهداف النص بالحقيقة» 4.لهذا تتسم هرمينوطيقا غادامير بأنها ترياق للفكر الدوجماطيقي، حيث إنه لابد أن يسمح الفرد للنص بأن يفصح عما في داخله، وألا يفرض رؤيته وتوجهه الخاص على النص.

يرتكز التأويل عند بول ريكور Paul Ricoeur (1913–2005) على خاصية الامتلاك .appropriation والمقصود بالامتلاك هنا أن تأويل النص يجد اكتماله لذاتها (عند القارئ) التأويل بهذا المعنى يعني داخل تأويل الذات المؤوّ امتلاك قصدية النص .فبواسطة مفهوم" الامتلاك "يُحوّل التأويل الشيء الغريب المتباعد إلى شيء خاص بالذات ممتلك لها .على ضوء ذلك فإن القراءة عند ريكور تكون ممكنة لأن النص ليس مغلقا على ذاته، بل مفتوح على شئ آخر، أن نقرأ يعني أن تنتج خطابا جديدا، وأن نربطه بالنص المقروء .والتأويل هو النهاية الفعلية لهذه العلاقة (بين خطاب وآخر) ويرى ريكور أن

1–سعيد توفيق، في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، ص86.

2–هانز غيورغ غادامير، تجلي الجميل، ترجمة سعيد توفيق، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 1997، ص163–166.

3–هانز غيورغ غادامير، الحقيقة والمنهج، ص687.

4–هانز غيورغ غادامير، فلسفة التأويل، ص50–53.

الهرمنيوطيقا تقاوم كل مسافة ثقافية Distance culturelle الناتجة عن الابتعاد والإقصاء الزمني الممتد عبر القرون، بمعنى الابتعاد عن نسق القيم الذي يقوم عليه النص باعتباره نتاج لحظة تاريخية وسياق اجتماعي مغاير لتاريخية القارئ من جهة، وبين المعنى الذي يضفيه القارئ على النص في ظل سياقه الخاص من جهة أخرى. بهذا المعنى يقرّب التأويل ما كان شيئا غريبا عن الذات المؤولة، أو يساوي بينه وبينها، أو يجعله معاصرا لها[1]. ولفهم إشكالية جدل التفسير والفهم، اقترح ريكور وصف هذا الجدل كنقطة تحوّل من الفهم إلى التفسير، ثم من التفسير إلى الاستيعاب .في المرة الأولى سيكون الفهم إمساكا ساذجا بمعنى النص ككل .وفي المرة الثانية سيكون الاستيعاب نمطا معقدا من الفهم تدعمه إجراءات تفسيرية .وقد شبّه ريكور النص بقطعة موسيقية، والقارئ بعازف الأركسترا، الذي يطبع تعليمات التنغيم، وبالتالي، فليس الفهم مجرد تكرار للواقعة الكلامية في واقعة شبيهة، بل توليد واقعة جديدة تبدأ من الذي تموضعت فيه الواقعة الأولى، بعبارة أخرى علينا أن نخمن معنى النص، لأن قصد المؤلف غير متاح بين أيدينا. ويسعي ريكور إلى إقامة منهج للتفسير يمكن من خلاله الوصول إلى الموضوعية في التفسير2 فيقول: «ما يريده النص هو أن نخضع أنفسنا في معناه؛ أي –تبعا لمفهوم آخر للمعنى– في نفس الاتجاه... نحن مدعوّون إلى تصحيح مفهومنا الأولي للتأويل والبحث، من جانب عملية التأويل الذاتية كفعل على النص، عن عملية تأويل موضوعية يقوم بها النص3 «، وإذا كانت القواعد التي يمكن من خلالها إنتاج تخمينات (تأويلات) صحيحة على النص في غياب شبه تام، أو غير متفق عليها، فيعوض عنها مناهج للتصديق على تلك التخمينات التي نقوم بها 4. وفي كتابه «رمزية الشر» يذهب ريكور إلى أن التعبير عن الشر عادة ما يكون رمزياً، ويوضح أن أساطير الخلق والتكوين هي في أصلها تفسير لوجود الشر في العالم. وتمخض عن اهتمامه برمزية الشر اهتمامه باللغة الرمزية ووسعها لتشمل رموز الحلم والرموز الثقافية، ومن ثم اهتمامه بالتأويل وتوسيعه ليشمل جميع تقنيات التحليل النفسي الفرويدي5 ومن ثم ينصب اهتمام ريكور على تفسير الرمز، ويتعامل مع الرمز بطريقتين؛ أولهما، يعتبر الرمز فيها نافذة يطل منها على المعنى، فيعتبر النص هنا وسيطاً شفافاً يعبر عما وراءه. ويتم اعتباره حقيقة زائفة في الطريقة الثانية يجب تجاوزها للوصول إلى المعنى الكامن وراءه، ويمثله كل من فرويد وماركس ونيتشه، وتعد وظيفة التأويل في هذه الحالة إزالة المعنى السطحي الزائف وصولاً إلى المعنى الصحيح الباطني [6].فلقد عمل كل من ماركس، ونيتشه، وفرويد، على الوصول للمعنى الحقيقي للعقيدة الكامن وراء المعنى الزائف، وهو الممثل للرمز. وبدأوا رحلاتهم في الارتياب والشك في الحقائق الظاهرة ومن ثم يتجاوزونها إلى المعنى الحقيقي الكامن وراءها، فتجاوز ماركس موضع العقيدة الروحي السامي، إلى وظيفتها لتعميم الأحوال غير الإنسانية، وجعل البؤس أكثر احتمالاً، لذلك رآها أفيون الشعوب. أما نيتشه(1844–1900) Friedrich Nietzsche ، فرأى أن العقيدة تهدف إلى رفع الضعفاء إلى القوة، وجعل الضعف فضيلة، فهي بمثابة ملجأ للضعفاء. ويراها فرويد أنها بمثابة وهم يحتاج فيه المرء إلى قوة عليا (أب– إله) ليحظى بالسكينة في مواجهة المصاعب تمثل هذه المحاولات –بالنسبة إلى ريكور– محاولات فهم وتنقية الواقع من الزيف

1–مجموعة مؤلفين، اتجاهات جديدة في المسرح، ص15.

2–نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص44.

3–بول ريكور من النص إلى الفعل، ص120.

4–بول ريكور، نظرية التأويل (الخطاب وفائض المعنى)، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2003، ص124

5–عادل مصطفى، فهم الفهم، ص265.

6– نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص44.

والتشويه وصولاً إلى حقيقته. وحاول ريكور تقديم الهرمينوطيقا على أنها محاولة مجاوزة الفهم الزائف للنص والوصول إلى حقيقته من خلال تأويل الرموز التي يحملها النص[1]. وإذا كان تفسير الرموز عند فرويد ونيتشه وماركس، ينصب على الرموز بمعناها العام، إلا أن الرمز الريكوري يعبر عنه باللغة، فهو يصرح قائلاً: «يعبر كل فهم عن نفسه أولا ودائما في اللغة... ولذا، فإنه ليس من العبث أن يبحث المرء في الجانب الدلالي عن المحور المرجعي لمجموعة الحقل الهرمينوطيقي» فالعملية الهرمينوطيقية تنصب على اللغة، فالهرمينوطيقا عنده تنحصر داخل النص اللغوي خلاف هرمينوطيقا هايدغر وغادامير. فالتأويل عنده «هو الفهم حين يطبق على تعبيرات الحياة المكتوبة» واللغة عند ريكور تختلف عما هي في الفهم البنيوي، فهي ليست بالنظام المغلق من العلاقات الذي لا يدل على شيء خارجه. فاللغة في نظره لا تتكلم ولكن الناس يتكلمون، فاللغة في تعريفه هي «الشفرة – أو مجموع الشفرات– التي ينتج المتحدث استنادا إليها رسالة معينة»2 والمتكلم هو الذي يختار من بين هذه الإشارات اللغوية واحدة دون سواها وينظمها في شكل علائقي، ليكون منها خطاباً من صنع المتكلم3 وكذا يطبق ريكور هذه النظرية على مستوى النص المكتوب، ولكنه ينبه على أن النص المكتوب، رغم خضوعه في فترة التكوين تحت تصرف الكاتب، إلا أنه يحمل في طياته استقلاله من حيث المعنى؛ فالنص المكتوب يغدو فور كتابته –لدى ريكور– صوتاً مستقلاً منفصلاً عن المؤلف وموقفه4 ومن ثم تصبح مهمة المفسر هي النفاذ إلى عالم النص وحل مستويات المعنى الكامن فيه، الظاهر والباطن، الحرفي والمجازي5. وتمثل عملية صناعة المعنى نقله من الفهم إلى التفسير، ثم نقله من التفسير إلى الاستيعاب. في البداية يكون هناك تصور ساذج للنص ككل، ومن ثم يكون هناك استيعاب (نمط معقد من الفهم) تدعمه إجراءات تفسيرية، إلى أن ينتهي للوصول إلى المعنى وتتخذ هذه العملية شكلاً دائرياً؛ بمعنى أن تخمينات ما عن النص كلية تظهر وتكتسب ضمانة عند التعرف على الأجزاء، والعكس صحيح فعند تفسير التفاصيل نصل إلى المعنى الكلي. والمعنى عند ريكور لا يعني قصدية المؤلف؛ إذ يصرح بأن هرمينوطيقاه عاجزة عن الوصول إلى قصدية المؤلف، ويقول: «علينا أن نخمن معنى النص؛ لأن قصد المؤلف بعيد عن متناول أيدينا... وسوء الفهم ممكن، بل لا يمكن تحاشيه6. «، بل يعني محاولة تجنب سوء الفهم، ومحاولة الإنصات الجيد للنص ويتم هذا من خلال ما يسمى بالارتياب الازدواجي الذي يطبقه القارئ على نفسه (هل أقوم بإقحام معنى ما على النص؟) ومن ثم يطبقه النص (هل يقول النص هذا حقا)، وكلا القطبين صحيح وضروري، إذا شئنا أن ننصت إنصاتاً جيّداً لما يقوله النص 7.ولا سبيل لتفادي التأويل الخاطئ والمبتسر إلا بتحري الارتياب الموصول في العملية التأويلية، فهو يحرص على التوتر القائم بين السيادة المطلقة للنص والسيادة المطلقة للقارئ، في عملية التأويل واستخلاص المعنى الموضوعي الكامن خلف رموز النص. خلاصة القول إنّ الهرمنيوطيقا تتعامل مع النص على أنه نصٌ قد مات مؤلفه، يفسره الإنسان كما يشاء وكما يريد، متحررًا من السلطة المزعومة للنص، فالنص محتاجٌ إلى عينٍ ترى فيه ما لم يره المؤلف وما لم يخطر له ببال .فإننا نقول إذا كان هذا الكلام يجوز على النص الأدبي أو العمل الفني فإنه يصبح بالنسبة للنص الديني

1–عادل مصطفى، فهم الفهم، ص273.

2–بول ريكور، نظرية التأويل (الخطاب وفائض المعنى)، ص120–20.

3–نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص46.

4–عادل مصطفى، فهم الفهم، ص265.

5–نفسه، ص46–47.

6–بول ريكور، نظرية التأويل، ص121–125.

7–عادل مصطفى، فهم الفهم، ص271.

عبثيًا واجتراءً ما بعده اجتراءٌ على الله وعلى دينه. ولذلك يكون تطبيق الهرمنيوطيقا كمنهجٍ تفسيريٍ وتأويليٍ على النص الديني من الخطورة بمكان؛ حيث سينزع الثقة بمصدر الدين من النفوس، ولن يكون هناك تفسيرٌ صحيحٌ وآخر غير صحيحٍ ما دام كل إنسانٍ سيفهم النص فهمً مغايرًا لفهم الآخر .ألم يزعم دعاة الهرمنيوطيقا أن النص يتسع للكل، ويتسع لكل الأوجه والمستويات؟ مما ينتج عنه أن لا يكون هناك تفسيرٌ واحدٌ صائبٌ يحتكم إليه جميع الناس .والنتيجة رفع القرآن الإلهي من الأرض، ولا يبقى غير القراءات البشرية النسبية المحتملة.

المحور الثاني: الدين والفلسفة

المحاضرة الخامسة: علاقة الدين بالفلسفة:

إنَّ العلاقة بين الفلسفة والدين علاقةٌ وطيدةٌ ومتشابكة؛ فالدين يحتاج إلى عقلانيّة الفلسفة من أجل تقديم إجاباتٍ منطقيةٍ ومقنعةٍ على أسئلته الشائكة، والفلسفة تعمل على المشكلات الدينية وتأخذ كثيرا من مقولاتها ومفاهيمها؛ إذ يرى جوزايا رويس J. Royce (1855 –1916) أنَّ الفلسفةَ منهجٌ والدينَ موضوعٌ، وأنه لا يتم توصيف العلاقة بين الدين والفلسفة بصورةٍ دقيقةٍ من خلال طريقٍ واحدٍ يبدأ من الدين أو من الفلسفة؛ إذ يسهم كلاهما في حياة الآخر في نفس اللحظة التي يمارسا فيها النقد المتبادل بينهما .ويتحدث هيجل عن الدين باعتباره هو الفلسفة، فكان أبرز من وحَّدَ بين الدين والفلسفة .«وفي أحيان قد يقف الدين بدلً أو نائبًا عن الفلسفة، وإذ ذاك يصبح الدين فلسفةً شعبيةً أو العكس، فتصبح الفلسفة هي دين الخاصة، وإلى هذا المعنى ذهب ابن رشد في كتابيه "فصل المقال" ...و"الكشف عن مناهج الأدلة"، وشوبنهور.Schopenhauer) (1788–1860) في كتابه «العالم كإرادة وتمثّل» وهذا يعني أننا نقصد بالعلاقة بين الفلسفة والدين الوقوف على أوجه اتفاق بينهما فقط، تلك الأوجه التي تجعل البعض يتساءل مُقِرًا العلاقة الوطيدة بين الدين والفلسفة أو الحكمة والديانة قائلا هل الحكمة إلا مولدة الديانة؟ وهل الديانة إلا متممة للحكمة؟ وهل الفلسفة إلا صورة النفس؟ وهل الديانة إلا سيرة النفس؟ لكنها الوقوف على أوجه الاختلاف أيضًا. ومما سبق تبين لنا أن هناك أوجه اختلاف وأوجه اتفاق بيّنة وواضحة بين الفلسفة والدين، وهو الأمر الذي يمثل جوهر العلاقة بينهما، وهو ما سنبينه فيما يلي[1]:

من حيث النشأة: نشأت الفلسفة في بلاد اليونان القديمة خلال الفترة ما بين القرن السادس والقرن الرابع قبل الميلاد على يد بعض الحكماء الأوائل. وفي مقدمة هؤلاء طاليس Thales (624–546ق.م) وأناكسيمندر Anaximander (611–547ق.م) وأناكسمينس Anaximenes (528–528 ق.م) وغيرهم من الفلاسفة الطبيعيين. وظلت الفلسفة تنمو وتكتمل تدريجيًا إلى أن بلغت قمة نضجها على أيدي سقراط وأفلاطون وأرسطو. ولا يعني ذلك أن الفلسفة معجزةٌ يونانيةٌ خالصة، ولكن يمكننا القول إن المجالات الفلسفية التي بحث فيها فلاسفة اليونان هي نفس المجالات التي بحث فيها حكماء الشرق في مصر وبابل والهند والصين وفارس مع اختلافٍ في بواعث التفكير وطرق البحث ووجهات النظر؛ إذ قصدت الفلسفة اليونانية إلى كشف الحقيقة عن طريق النظر العقلي الخالص، بباعث من المتعة العقلية وحدها، وبصرف النظر عن تلك النتائج العملية التي يمكن تؤدي إليها. فلم يقصدوا مثلً من وراء البحث عن حقيقة خلق الكون لعبادة خالقه أو لإشباع مقتضيات الحياة الدينية. فكانوا إذا بحثوا في النجوم، حاولوا أن يضعوا قوانين تفسر ظهورها واختفائها وحركاتها وسكونها .وإذا تناولوا الوجود حاولوا أن يعرفوا أقسامه وأجزاءه، وما الجزء الخالد منه وما الفاني؟ دون أن يقصدوا من وراء ذلك فائدةً عمليةً أو دينية؛ وذلك لإعلاء فلاسفة اليونان من قيمة النظر على العمل .فقد كان التفلسف عندهم يعني الجهد العقلي الذي يهدف إلى كشف معرفةٍ جديدة، بدافع تحقيق المتعة العقلية الخالصة التي تبتغي كشف الحقيقة لذاتها، وسلكوا في تحقيق هذا الهدف وتلك الغاية المنهج العقلي البرهاني، إذ كان تفكيرهم النظري يخضع لمنطق العقل واستد لالاته الصورية؛ ولذلك ازدهر المنطق الأرسطى ذو النزعة الصورية وساد حينًا طويلً من الدهر. ولذلك يعتقد الكثير من المؤرخين أن الفلسفة بمعناها التقليدي قد نشأت على أيديهم، فيما أطلقوا عليه المعجزة اليونانية. وبلا شك لم تستمر هذه الصورة النظرية الخالصة للفلسفة منذ نشأتها عند اليونان وحتى اليوم .فقد حدثت لها تطورات وتغييرات عظيمة، فلم تعد الفلسفة اليوم تقنع بالمعرفة النظرية الخالصة، بل أصبحت تحاول توجيه الحضارة

1–علي غيضان السيد، فلسفة الدين: (المصطلح من الإرهاصات إلى التكوين العلمي الراهن)، ص 36–37.

الإنسانية، والارتقاء بحياة البشر، وتنظيم كافة الأمور الإنسانية، فإذا كانت الفلسفة قديمًا تعلّم الإنسان كيف يفكر فإنها اليوم تعلم الإنسان كيف يحيا؛ إذ نقلت أكثر الفلسفات المعاصرة مجال التفلسف من الوجود بأسبابه البعيدة ومبادئه الأولى، إلى البحث العقلي عن أكثر الحقائق أهميةً في حياة الإنسان الروحية والأخلاقية والاجتماعية، بل وإلى البيئة المحيطة وكيفية المحافظة كواجبٍ أصيلٍ على الإنسان المعاصر وحق مستحق لكل الأ جيال القادمة أمّا الدِّين فهو ظاهرةٌ صاحبت الإنسان منذ نشأته على الأرض، في جميع العصور، وفي شتى أنحاء الأرض .فإن أَخذْتَ بما جاء في الكتب السماوية من أن آدم أبو البشر، وهو أول إنسان، فإن آدم أول الأنبياء .وإن سلمت بنظرية التطور، أو النشوء والارتقاء، فإن انبثاق الإنسان رقيًّا من الحيوان، أو بمعنى آخر ارتقاء الإنسان من طور الحيوانية إلى طور الإنسانية، جعله يتميز بعدة أمور منها اللغة واستخدام الألفاظ للدلالة على المعاني التي يريد أن يعبر عنها، ومنها استخدام الأدوات والآلات التي يسيطر بها على الطبيعة ويسخرها لمصلحته، ومنها التدين والعبادة[1].

وهناك العديد من النظريات التي تفسر نشأة الدين يمكن الجمع بينها بنوعٍ من التجاوز الذي يهدف إلى التقريب والفهم العام في ثلاث نظريات :أولها، نظرية النشأة الفطرية للدين، إذ يرى أصحاب هذه النظرية أنّ الدين فطرةٌ عقليةٌ فطر الله الناس عليها، وهي النظرية التي تكاد تلقى إجماعًا من أصحاب الأديان السماوية وبعض الفلاسفة والعلماء .وثانيها، النظرية الاجتماعية، تلك النظرية التي ترى أن الدين ظاهرةٌ اجتماعيةٌ تختلف باختلاف الظروف الاجتماعية التي يعيشها الناس من المجتمعات البدائية إلى المجتمعات المتحضرة .وهي النظرية التي يقول بها إميل دوركايم ويتبعه فيها الكثير من علماء الاجتماع .وثالثها، النظرية الماركسية، وهي تلك النظرية التي تعتبر أن العامل الاقتصادي هو السبب الرئيس في نشاة الدين؛ إذ إنّ الدين ينتج وينشأ عن استغراب الإنسان وابتعاده عن ذاته الأصلية بسبب الظروف الاقتصادية والتفاوت الطبقي الذي يرتبط في بنيته التحتية بعوامل اقتصادية وشكل الإنتاج الاقتصادي في المجتمع .ولذلك يرى ماركس طبقًا لهذه الرؤية الاقتصادية لنشأة الدين أنه عبارة عن أيديولوجية الطبقة الحاكمة؛ حيث يقدم توصياتٍ لحفظ النسيج الاجتماعي، ويقرر أن النظام السياسي مقدّرٌ محتومٌ على أفراد المجتمع، فلا ينبغي مواجهة هذا النظام من موقع الرفض والتمرد .فوظيفة الدين عند ماركس إذًا هي تفسير العالم ومنح المشروعية للوضع الموجود ومواساة المحرومين .ومن هنا يتنبأ بزوال الدين تدريجيًا مع زيادة الوعي الطبقي ومعرفة الإنسان لذاته وللعالم[2]. ورغم هذا الاختلاف بين نشأة الدين ونشأة الفلسفة، من الممكن أن نجد هناك مواضع اتفاق بينهما من حيث النشأة؛ إذ إن الفلسفة بوصفها تفسيرًا شاملً للكون قد يجمعها هذا بعلاقة اتفاق مع الدين؛ إذ إن الأخير يبحث أيضًا في الكون والموجودات، ويدعو إلى التأمل في الظواهر الكونية من حيث إنها مخلوقاتٌ صادرةٌ عن خالق أو إله. وقد استُخدمت الفلسفة بالفعل عند قدماء الشرقيين كأداةٍ لخدمة الدين، واستُخدمت في العصور الوسطى كأداةٍ للتوفيق بين العقل والوحي، فقد رأى القديس أنسلم أن الإيمان ضروريٌ للعقل وشرطٌ لصحة التفكير، وقد ساعد تصور المسيحية "الله " على ذيوع مذاهب كثيرة تجعل الزاوية في تفكيرها رد كل ما في الكون من ظواهر وأشكال وحركات إلى الله الحال في الوجود وأرجع التصورُ اليهودي كل ما يصعب تفسيره عقليًا إلى الله[3].

1-علي غيضان السيد، فلسفة الدين: (المصطلح من الإرهاصات إلى التكوين العلمي الراهن)، ص 38-39.

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

3-علي غيضان السيد، فلسفة الدين: (المصطلح من الإرهاصات إلى التكوين العلمي الراهن)، ص 40.

من حيث الموضوع: فنجد أنه على الرغم من أن الدين والفلسفة يلتقيان في معالجة موضوعات معينة مثل: أصل العالم، وطبيعة الإنسان، وطبيعة والوجود... إلخ، إلا أن لكل منهما موضوعاته المستقلة والتي لا تتقاطع مع موضوعات الآخر في أحيان كثيرة، فالفيلسوف يهتم كثيرا بالمشكلات العلمية للعالم وتفسيرات العلماء وتحليلها، ويهتم أيضا بمشكلات وقضايا الإنسان المعرفية واللغوية والجمالية والبيئية والحضارية. إن اهتمامات الفيلسوف لا تتوقف عند حد والبحث الفلسفي يتسم عموما بالشمول واتساع افاق التأمل وتجدده. وليس أدل على ذلك من قول الفارابى: "لا يوجد شيء إلا وللفلسفة فيه مدخل "[1]. حيث يبدو موضوع الفلسفة هو نفسه موضوع الدين، فإذا كان موضوع الفلسفة هو الوجود بكل ما فيه، حيث تبتغي الفلسفة من وراء دراسته الوقوف على ماهيته وحقيقته، سواء أكان وجودًا طبيعيًا أو وجودًا بشريًا، فإنَّ هذا الوجود عينه هو موضوع دراسة الدين، حيث يقدم الدين تفسيراتٍ دينيّةً لنشأة الكون وحقيقته ومآله، وكيف وُجِدَ البشرُ في هذا الكون، ولأي سبب كان وجودهم، وإلى أين سيكون مآلهم ومرجعهم. وهذا ما يؤكده هيجل إذ يرى أنَّ الفلسفة موضوعها» الله «بصرف النظر عن أسمائه الفلسفية، المطلق، المثال، الوجود .وقد استطاعت الفلسفة الحديثة تحويل موضوعات الدين، والتعبير عنها بمفاهيم عقلية عامة، فأصبح الله عند هيجل هو التصور في المنطق، وإذا تحول داخل النفس أصبح الفكرةIdea ، وإذا تجسّد في التاريخ أصبح الدولة . والدين هو فينومينولوجيا الدين؛ أيّ تتبُّع مظاهر الله وصوره المختلفة في الكون وفي التاريخ .إذًا الفلسفة والدين عند هيجل موضوعهما واحد هو الحقيقة الأبدية، وهي الله بل يتجلى الاتفاق أكثر في مجال "فلسفة الدين" كأحد المباحث الفرعية من الفلسفة مع الدين، فكافة الموضوعات التي تناقشها «فلسفة الدين» هي موضوعات الدين نفسه مثل :وجود الله، والنبوات، والمعجزات، ومشكلة الشر، والمعاد ...وغيرها من المشكلات التي تكون من صميم موضوعات الدين ذاته، من قبيل: التجربة الدينية، ولغة الدين، والتعددية الدينية، والدين والأخلاق، والدين والسياسة، والعلم والدين، ومسألة النجاة، والمعرفة الدينية[2]

ورغم ذلك فان للعقل الإنساني المتفلسف حدودا ينبغي أن يتوقف عندها؟ فثمة مسائل غيبية يعجز عن الخوض فيها او إدراك أي حقائق بشأنها. ومن هنا كانت الحقيقة الفلسفية دائما سواء فيما يتعلق بالموضوعات الميتافيزيقية أو حتى حسب معينة زاوية من فيلسوف كل يدركها نسبية حقيقة الانسانية أو الطبيعية الموضوعات رؤيته الفلسفية المتميزة. إن أبرز ما يميز الحقيقة الفلسفية إذن أنها إنسانية نسبية؟ أي ذات أوجه متعددة، بعكس الحقيقة الدينية فهي حقيقة مطلقة مصدرها علوي سماوي إلهي، وهي بذلك تنأى عن أي شك وغير قابلة للتعديل أو للتطوير. وبالطبع فان كون الحقيقة الفلسفية نسبية أو حمالة أوجه لا يعيبها أو يقلل من قيمتها لأن تلك الأوجه المتعددة للحقيقة الفلسفية ترجع أولا إلى طبيعة الموضوعات التي يتناولها الفلاسفة بالبحث والتأمل، وترجع إلى اختلاف وجهات نظرهم ومذاهبهم موضوع وترجع ثالثا –وهذا هو الأهم– الى ان الاختلاف في الرأي حول أي موضوع إنما هو من صميم الطبيعة البشرية[3]. كما أنّه إذا عدنا إلى تلك المبادئ التي يكوّنها الإنسان ليسترشد بها في حياته العملية اليومية الجارية، فإننا سنجد البعض من الناس قد أقلقتهم مجموعة هذه المبادئ والمعتقدات الخاصة، أو بعضها على الأقل، إلى درجةٍ لا يملكون بعدها إلا أن يبحثوا عن تأصيلٍ نظريٍ لها، وأن يفتشوا عن الأسس والمقومات النظرية التي تدعمها. وفي هذه المرحلة، يصبح الإنسان في مجال الفلسفة وحدها، ويتوقف مسمى الفلسفة على نوع الموضوع الذي

1–مصطفى النشار، مدخل جديد لفلسفة الدين، ص 51.

2–علي غيضان السيد، فلسفة الدين: (المصطلح من الإرهاصات إلى التكوين العلمي الراهن)، ص 41–42.

3–مصطفى النشار، مدخل جديد لفلسفة الدين، ص 51.

يدرسه، فإذا كان الموضوع هو مبادئ الدين وفحصها بطريقةٍ منظمةٍ ونسقيّة، كانت الفلسفة هنا فلسفةً للدين، فالإنسان منا قد يعتقد بوجود الله، وقد يمثل هذا المعتقد محور حياته وأساس نظرته إلى الكون، لكن ذلك لا يرتقي به إلى مقام فلسفة الدين إلا إذا أقلقته مشكلة وجود الله بدرجةٍ كافيةٍ دفعته دفعًا إلى أن يفتش عن الأسس النظرية التي تدعم هذا المعتقد، وإلى أن يقرأ كل ما كتبه الفلاسفة والمفكرون حول مشكلة وجود الله. كما يرى البعض إيغالً في الاختلاف بين موضوع الفلسفة وموضوع الدين، أنَّ الفلسفة تعمل في جانبٍ من جوانب النفس بينما الدين يستحوذ عليها جميعًا؛ فإذا كانت الفلسفة ملاحظةً، وتحليلً، وتركيبًا، فهي إذًا صناعةٌ تقطع أوصال الحقيقة وتزهق روحها، ثم تؤلف بينها لتعرضها من جديد في نسقٍ صناعيٍ على مرآة الفطنة، فتنطبع على سطح النفس قشرة يابسة. أمّا الدين فهو حداء يحمل الحقيقة جملةً، فيعبر بها هذه القشرة السطحية، لينفذ منها إلى أعماق القلوب وأغوارها، فتعطيها النفس كليتها، وتملّكُها زمامَها. كما يذهب العديد من رجال الدين المناهضين للفلسفة إلى أن الفلسفة في موضوعها تميل إلى التقوقع والاستعلاء، بينما ينزع الدين إلى التدفق والاتصال في ين تأتي أقوى أوجه الاختلاف متمثلةً في أن موضوع الفلسفة هو «عملٌ إنسانيٌ «يتحكم فيه كل ما في طبيعة الإنسان من قيودٍ وحدود، وتدرُّجٌ بطيءٌ في الوصول إلى المجهول، وقابليةٌ للتغير والتحول، وتقلُّبٌ بين الهدى والضلال، واقترابٌ أو ابتعادٌ عن درجة الكمال. أما موضوع الدين وخاصة السماوي منه فهو «وحي إلهي «لا دخل للإنسان فيه، ولا يملك تجاهه إلا الطاعة والانصياع لأوامره ونواهيه، وهو يحمل الحقيقة المطلقة التي لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها[1].

من حيث المنهج: فإن الدين يقوم على الإيمان؟ أي على القبول والتسليم بحقائق معينة تسليما، والإذعان لها إذعانا تاما، في حين أن الفلسفة بطبيعتها القائمة على ما يفكر فيه عقل الإنسان وعلى ما تقوده إليه تأملاته وعلى الحجج العقلية المقنعة التي تجعل هذا الفيلسوف أو ذاك يؤمن بحقيقة معينة ترفض ذلك التسليم والإذعان. إن الإيمان بالعقيدة الدينية، أي عقيدة يعني ببساطة القبول بمجموعة الحقائق التي مصدرها إلهي خارق للطبيعة، سواء أكانت هذه الحقائق منزلة فعلا من عند الله أم عن طريق الوحي الإلهي إلى الرسل والأنبياء كما في الديانات السماوية أم كانت عند أصحاب الديانات الأخرى من مصدر علوي غامض. وقد يقول قائل هنا: إن المفكر الديني مثله مثل الفيلسوف يستخدم المنطق والعقل في الفهم والتا وْيل والتفسير والرد على الخصوم، لكن هذا القائل قد فاته أن المفكر الديني حينما يستخدم العقل والمنطق فإنه يستخدمها لكي يضيف الأدلة العقلية لما يؤمن به أصلا ويقبله مع سائر المؤمنين معه بهذا الدين تسليما دماذعانا. والدليل على ذلك أنه إذا ما ظهر أي تعارض أمامه بين البرهان العقلي وبين الحقيقة الإيمانية خضع الأول للثاني مباشرة عند المفكر الديني. أما لدى الفيلسوف فإن العقل يحتل مكان الصدارة؟ إذ ينتصر الفيلسوف للعقل دائما، إذ إن من صميم الفلسفة أن يبذل الفيلسوف جهدا عقليا لتجنب المسلمات الغامضة أو الخفية أيا كان مصدرها، فهو يخضع كل شيء للنقاش والجدل ولا يفقد في أي شيء، إلا إذ امتلك الدليل العقلي عليه[2]. كذلك يمكننا القول بأنّه إذا كان المنهج في الدين هو منهجٌ واحدٌ قائمٌ على التسليم والقبول بمجموعة الحقائق التي يكون الدين مصدرها الأساسي، سواء أكانت هذه الحقائق منزلةً فعلً من عند الله عن طريق الوحي الإلهي إلى الرسل والأنبياء كما في الديانات السماوية، أم كانت عند أصحاب الديانات الأخرى من مصدرٍ وضعيٍ بشريٍ له مكانته المقدسة عند أصحاب هذا الدين، فإن مناهج الفلسفة متعددة .فمن الفلاسفة من يقتصر دور التساؤل عنده على إطلاق قواه لتقرير

1-علي غيضان السيد، فلسفة الدين: (المصطلح من الإرهاصات إلى التكوين العلمي الراهن)، ص 43-44.

2-مصطفى النشار، مدخل جديد لفلسفة الدين، ص 52.

إجابته، بينما هناك منهم من يستمر التساؤل عندهم طوال الرحلة الفلسفية، ومنهم من ينطلق من الأسئلة النظرية المجردة مباشرة، من قبيل :ما الوجود؟ ما المعرفة؟ ومنهم من ينطلق من إشكاليات تاريخية محددة :كمعارضة مذهبٍ آخر، أو الوقوف في وجه ثقافةٍ مغايرة، أو الوعي التاريخي ببناء أسس ثقافةٍ مغايرة، أو الوعي التاريخي ببناء أسس ثقافةٍ جديدةٍ وانطلاقاتها، أو وضع المقدمات الضرورية لبناء أمةٍ أو دولة، إلى غير ذلك .ومنهم من يبدأ بتقرير مبادئ عامة يأخذها عن غيره أو يصل إليها بنفسه ثم يأخذ في تطبيقها على ميادين خاصة وعلى مسائل جزئية، وينتهي ابتداءً من ذلك إلى مبادئ عامة، ومنهم من يميل إلى بناء نسقٍ أو نظامٍ مفصّلٍ متّسقٍ شاملٍ تكون العلاقة فيه بين جوانبه المختلفة علاقة النتائج المتناسبة ابتداءً من عددٍ من المبادئ الأولى الأساسية .بينما منهم من يميل إلى تحليل المسائل إلى عناصرها، كل مسألة مأخوذةٌ على حدة، فتكون آراؤه في مجموعها كالوحدات المتجاورة لا كالبناء المرتفع الذي تعتمد طبقاته بعضها على بعض وعلى أسسٍ مشتركةٍ بينها جميعًا أي إنه إذا كان منهج الدين واحدًا فإن مناهج الفلسفة متعددة، وما تعددت مناهج الفلسفة إلا لاختلاف رؤى الفلاسفة المنهجية، وعدم اتفاقهم على منهجٍ واحدٍ كما في العلوم الطبيعية، وتنوُّع المشكلات الفلسفية، واختلاف الأزمنة والمواقف الحياتية للمشكلة الواحدة .ولذلك نجد أن العديد من الفلاسفة عادةً ما يقترحون مناهج مختلفةً يرونها هي الأفضل من غيرها؛ إذا يقترح ديكارت منهج الاستنباط العقلي، وهيجل الجدل الديالكتيكي، وهوسرل المنهج الفينومينولوجي، ودريدا المنهج التفكيكي، وشترواس المنهج البنيوي، إلخ. ولذلك فإنّ من يقول: إنَ المفكر الديني مثله مثل الفيلسوف يستخدم المنطق والعقل والأساليب البرهانية في الفهم والاستنباط والتفسير ومجادلة المخالفين، مرتئيًا في ذلك بأن رجل الدين يستخدم المنهج الفلسفي تمامًا مثل الفيلسوف، فإنه يمكن الرد عليه بأن رجل الدين هنا يتوسل بالمنهج الفلسفي لكي يقوى موقفه عن طريق إضافة الأدلة العقلية لما يؤمن به أصلً، ويقبله مع سائر المؤمنين فقط ولا يتعدى ذلك .فهو لا يستمر مع المنهج العقلي إلى نهايته، بدليل إنه إذا ما ظهر أي تعارضٍ أمامه بين الحقيقة الدينية والحقيقة العقلية غلَّب الأولى على الثانية؛ لأنَّ العقل عند رجال الدين قاصرٌ عن إدراك الحقائق الكبرى، وهو بلا وحيٍ عاجزٌ عن التعرف على توحيد الألوهية، أو على الأسماء والصفات، أو على الجنة والنار، أو على الأنبياء والمرسلين في مختلف الحقب والعصور، فللعقل حدوده التي لا يجب عليه أن يتعداها حتى لا يقع صاحبه في الغيّ والضلال. وفي الحقيقة أراد ديكارت R. Descartes (1596–1650) تطبيق منهجه العقلي على حقائق الدين، فأيقن أنه سيكون في مرمى محاكم التفتيش وغضب الكنيسة، فأعلن أنه لن يطبق منهجه على الدين، فمنهجه قاصرٌ فقط على مجال الإبستمولوجيا دون غيرها من دينٍ أو سياسةٍ أو عادات وأخلاق وتقاليد المجتمع .في حين طبَّق سبينوزا منهجه العقلي على الدين في كتابه «رسالة في اللاهوت والسياسة" فتم إخراجه عن زمرة اليهود والمسيحيين البروتستانت، إذ أعلن الزعماء فصله من الجماعة وحصلوا على أمر من السلطة المدنية بإقصائه عن المدينة، وشاركهم في ذلك البروتستانت الذين كانوا يرون فيه رجلً خطرًا على الدين. وهذا ما يفسر لنا خطورة الخلط بين مناهج الدين ومناهج الفلسفة، ولا يعني هذا أننا ضد استخدام المناهج الفلسفيّة العقليّة في الدين لتمييز ما هو مقدسٌ دينيٌ أصيلٌ وما هو مدنسٌ ومزيفٌ ودخيل، ولكن هذا ما يفسر جوهر الصراع بين الفلسفة والدين على مر العصور، إذ ينتهي المنهج الفلسفي في الغالب إلى نهاياتٍ وتفسيراتٍ لا يرضى عنها رجل الدين ولا ينتهي إليها منهجهم، ومن ثم ينشب الصراع بينهما، فيتمسك رجل الدين بحقيقته الإلهية اليقينية التي تستمد

قوتها من المقدس والمتعالي، بينما يتمسك الفيلسوف بقوة حجته ومرجعيتها العقلية البرهانية. فيتحول الصراع من مقارعة الرأي بالرأي والحجة بالحجة إلى مقابلة الرأي بالبندقية والحجة بالقنبلة. وهذا هو ما يعكس محن الفلاسفة في جل العصور[1].

من حيث الغاية: قد يرى البعض أن غاية الدين والفلسفة غايةٌ واحدة، حيث إنهما يبتغيان معرفة أصل الوجود وغايته، ومعرفة سبيل السعادة الإنسانية في الآجل والعاجل .أي إن هدفهما واحدٌ وهو الوصول إلى الحق وإدراك الحقيقة .بل إنّ البعض يرى أن الغاية الأساسية من الفلسفة هي الوصول إلى توحيدٍ معقولٍ بين العلم والعقيدة عن طريق ميتافيزيقا قائمة على منهجٍ علميٍ وأسسٍ علمية؛ فديكارت مثلً يرى أن الغرض الأول من الفلسفة تحصيل العلم التام بما يمكن العلم به، وأن هذا يقتضي الكشف عن مبدإٍ أول أعلى ممكن أن يُستنتج منه بطريقةٍ قياسية كل حقيقة من حقائق العلم .ويعرّف كرستيان فولف C. Wolff (1669–1754) الفلسفة بأنها العلم بالممكن من حيث ما يمكن تحققه بالفعل .وهو يرى كذلك أن مهمة الفلسفة هي الوصول إلى أعمّ المبادئ التي يمكن استنتاج العلم منها .ولا يختلف كانط عن ذلك كثيرًا في تعريفه للفلسفة بأنها المعرفة النظرية المستمدة من المعاني الذهنية، ولا فخته Fichte (1762–1814) الذي يقول إن الفلسفة هي علم المعرفة، ولا هيجل الذي يعرّف الفلسفة بأنها البحث في المطلق[2]. أو ما يراه ويؤكده الفيلسوف الأمريكي المعاصر جوزايا رويس من أن الدين والفلسفة هدفهما واحد، ويواجهان نفس الصعوبات والمشكلات .إذ يعاني كل منهما من سوء الفهم وغموض الهدف، وعدم فهم الإنسان العادي لقيمتهما ووظيفتهما الحقيقية .ويتفق جوهر الفلسفة مع أعمق ما جاء في الأديان .ومع التسليم بصحة هذه الرؤى التي توحد بين غاية الفلسفة وغاية الدين معًا، إلّ أنّه يمكن الوقوف على العديد من جوانب الاختلاف بين غاية الدين وغاية الفلسفة. وأول هذه الاختلافات وأهمها :أنَّ غاية الفلسفة المعرفة وغاية الدين الإيمان، ومطلب الفلسفة فكرةٌ جافةٌ ترتسم في صورة جامدة؛ ومطلب الدين روحٌ وثّابةٌ وقوةٌ محركة[3]. فرغم وحدة الغاية القصوى لكل منهما، حيث إنهما يهدفان إلى إدراك الحقيقة والوصول إلى الحق، إلا أن الفيلسوف يحركه في الأساس شوقه إلى المعرفة وهو في الأغلب لا يهتم إلا أقل القليل بانسجام معارفه مع آماله وأمانيه البشرية المتأصلة أو عدم انسجامها، فالهم الأساسي للفيلسوف هو الوصول إلى الحقيقة حتى لو كانت النتائج مقلقة أو غير مريحة وتدخله في أزمات نفسية أو اجتماعية، أما الدين فهدفه الأول هو إعطاء المؤمن به المسلم بما فيه والعامل وفقا لتعاليمه الملتزم بأوامره ونواهيه أكبر قدر من الإحساس بالأمان والطمأنينة في حاضره الدنيوي وفي مستقبه الأخروي ومن هنا يتضح أمامنا أن هدف الفيلسوف إنما هو الوصول إلى الحقيقة المجردة بصرف النظر عن النتائج العملية مقلقة كانت أم مريحة، منسجمة كانت أو غير منسجمة مع التقاليد البشرية أو العادات الاجتماعية لديه أو لدى مجتمعه، بينما يهدف الدين دائما إلى توفير الانسجام والراحة العمليينِ للانسان، وهذا ما يجعل للدين الأهمية المباشرة في حياة الناس، فهو سبيلهم إلى الراحة العقلية والطمأنينة النفسية في حياتهم الدنيا وفي حياتهم الأخرى. وبالطبع فليس معنى ذلك أن الفلسفة هي المصدر الدائم لقلق الإنسان في مواجهة الواقع والمصير ، بينما الدين هو المصدر لراحته في مواجهتهما كما يتصور البعض. بل إن من الدين م نَ يدفع الإنسان دفعا إلى التفلسف لفهم الواقع واستشراف المستقبل. ومن الفلسفة فلسفات إيمانية تسند المعتقد الديني على حجج عقلية تريح العقل كما تريح الوجدان[4]. وهذا ما يحيلنا إلى اختلافٍ آخر بين غاية الفلسفة وغاية الدين؛ فغاية الفلسفة نظريةٌ حتى في قسمها العملي، وغاية الدين عمليةٌ

1–لي غيضان السيد، فلسفة الدين: (المصطلح من الإرهاصات إلى التكوين العلمي الراهن)، ص 46–49.

2–أزفلد كولبة، المدخل إلى الفلسفة، ص27.

3–علي غيضان السيد، فلسفة الدين: (المصطلح من الإرهاصات إلى التكوين العلمي الراهن)، ص 50.

4–مصطفى النشار، مدخل جديد لفلسفة الدين، ص 52–53.

حتى في جانبه النظري .فأقصى مطالب الفلسفة أن تعرّفنا الحق والخير، ما هما؟ وأين هما؟ ولا يعنيها بعد ذلك موقفنا من الحق الذي تعرّفه والخير الذي تحدده، فالفلسفة إيضاحٌ مستمرٌ للحقيقة وللممكن الأفضل .وهذا يعود بنا إلى نشأة الفلسفة عند اليونان القدماء حيث أعلوا من قيمة النظر على العمل علوًا كبيرًا، وجعلوا شرف العلم رهينًا ببعده عن القواعد العملية، بل عن الأشياء الواقعية .في حين يبقى الدين ليعرّفنا الحق لا لنعرفه فحسب، بل لنؤمن به ونحبه ونمجده، ويعرّفنا الواجب لنؤديه ونوفيه، ونكمّل نفوسنا بتحقيقه ومن ثم تبقى الفلسفة تبعًا لغايتها مقطوعة الصلة بأية نتيجةٍ عمليةٍ في الواقع المعيش، في حين يشغل الدين هذا الواقع بكل فضاءاته .حيث تكون أول الآثار العملية للفكرة الدينية هو لفتها شعور المتدين إلى صلةٍ بينه وبين الحقيقة العليا التي يدين لها، وهي صلةٌ تقوم في جوهرها على معنى الإلزام والالتزام الأدبي بينهما .في حين أن الفلسفة من حيث هي فلسفة تستطيع أن تعيش من غير اعتراف بهذه الصلة .ذلك أن غاية الفيلسوف من ربط الأسباب بمسبباتها هو فهمه للأشياء على وجهٍ منطقيٍ معقول .وهي غايةٌ آليةٌ خارجية، لا يتبادل فيها الخطاب، ولا تتناجى فيها الأرواح، ولا يتجه فيه العبد إلى الرب بالمحبة والتبجيل، والخشية والتأميل، وما إلى ذلك من المعاني التي لا يتحقق مفهوم الدين من دونها، إذ الدين ليس إيمانًا ومعرفةً فحسب، بل هو فوق ذلك التفاتٌ روحيٌ متبادل، هو رباطٌ من الطاعة والولاء، ومن الحدب والرعاية، بين المتدين والحقيقة العلوية التي يؤمن بها[1]. والحقيقة أنّ هذا التمييز الغائي بين الفلسفة والدين يبدو متجنيًا على الفلسفة إلى حد كبير ؛ إذ إنّه ينزع كل فائدةٍ عمليةٍ عن الفلسفة، بل ويسجن الفلسفة ذاتها في برجٍ عاجي، ويصوّرها كترفٍ عقليٍ يلجأ إليه الذين لا يجدون ما يشغلهم .فصاحب هذا التمييز يغضّ الطرف عما فعله سقراط بفلسفته في مواجهة خطر السوفسطائيين وإعادة الثقة إلى نفوس الشباب في أثينا .كما يتناسى الدور الفلسفي والفكري الكبير الذي لعبه أبو حامد الغزالي (1111م) في معالجة الانحرافات التي بدأت تنتشر في عصره، ونشر الدعوة إلى غرس الإيمان بين الشباب وتحفيزهم على التمسك بأصول الدين .كما يغفل دور الفيلسوف الإنجيلزي جون ستيوارت مل J. S. Mill (1806–1873) الذي ساهم بإيجابيةٍ في تطوير إنجلترا في القرن التاسع عشر اقتصاديًا وسياسيًا من خلال نظرياته الفلسفية عن الحرية والمنفعة العامة التي انعكست آثارها في المجتمع .أو ما وضعه وليم جيمسW. Games (1842–1910) وزملاؤه البرجماتيون من قيمٍ برجماتيةٍ تتمسك بها الولايات المتحدة الأمريكية القوة الأكبر في العالم الراهن. ولتقديم صورةٍ تتحاشى ذلك التجني فإنه يمكننا الحديث عن نوعٍ من التكامل الغائي بين الفلسفة والدين؛ إذ إنّ الفلسفة تهتم بمخاطبة العقل، والدين يتغيَّى التأثير في الوجدان، وبالعقل والوجدان يستطيع الإنسان رسم طريقه للخلاص في الدنيا والآخرة، مبتعدًا عن تقديس المدنس أو تدنيس المقدس .ولذلك كانت دعوة الدين الإسلامي إلى جعل التفكر والتدبير العقلي من قبيل الفريضة الدينية حتى يشبع الإنسان نداء العقل والوجدان معًا ويحصل على السعادة في الدنيا والآخرة[2].

جدلية الدين والفلسفة:

1- **العصر اليوناني القديم:** ارتبطت الفلسفة بالدين ارتباطاً قوياً منذ فجر التاريخ، حتى قيل: إن كل محاولة تهدف إلى الفصل التام بينهما تنتهي لامحالة 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

1-محمد عبد الله دراز، الدين، بحوث ممهّدة لدراسة تاريخ الأديان، ص71-72.

2-علي غيضان السيد، فلسفة الدين: (المصطلح من الإرهاصات إلى التكوين العلمي الراهن)، ص 52-53.

وهزيود، غير أن فلاسفة اليونان القدماء لم يلبثوا أن تبينوا أن تلك الأساطير الدينية لا تخرج عن كونها خيالات بشرية اصطنعها الناس على صورهم ومثالهم لوصف الآلهة، ولا سيما أن الديانة اليونانية كانت تصور الآلهة على أنهم يحبون ويكرهون ويتخاصمون ويحقد بعضهم على بعض كما يفعل البشر تماماً؛ لهذا صرح إكسانوفان بأن الناس هم الذين استحدثوا الآلهة وخلعوا عليها هيئاتهم وعواطفهم ولغتهم، ولو كان في وسع الثيران أن ترسم لنا صورة لآلهتها لصوّرتها على مِثالها؛ لذلك لم يشأ هذا الفيلسوف اليوناني أن يخلع على الآلهة صفات البشر، بل ذهب إلى تصوير الإله بوصفه عقلاً خالصا[1]. ان من اهم ما اتسم به اليونانيون القدماء هو فصلهم الدين عن الفلسفة وقال عنهم كوبلستون انهم أول من بحث بحثوا في المعرفة لذاتها وبروح علمية غير متحيزة وفضلا عن ذلك فقد تحرروا من طبقة الكهنة نظرا لطابع الديانة اليونانية وهي الطبقة التي كان يمكن ان يكون لها تراث قوي وطقوس ومعتقدات غير معقولة خاصة بها ويرى ان ذلك يرجع الى عدم كفاية الديانة اليونانية أكثر منه الى طابع اسطوري أو غيبي في الفلسفة اليونانية [2]. ولو شئنا أن نستعرض تاريخ العلاقات القائمة بين الدين والفلسفة منذ أقدم العصور حتى يومنا هذا. لكان علينا أن نرتد إلى تلك الأساطير الدينية والخرافات المحرية التى ذهب الكثير من الباحثين إلى أنها كانت الأصل فى نشأة التفكير الفلسفى. بيد أن فلاسفة اليونان الأقدمين لم يلبثوا أن تحققوا من أن تلك الأساطير الدينية لا تخرج عن كونها خيالات بشرية اصطنعها الناس (على صورتهم ومثالهم) لوصف الالهة. ولعل هذا هو ما عناه اكسنوفان حينا كتب يقول: ٠ إن الناس هم الذين استحدثوا الالهة وخلعوا عليها هيئتهم وعواطفهم ولغتهم. ولو كان فى وسع الثيرة أن ترسم لنا صورة لإلهتها لصورت لنا الآلهة. على صورتها ومثالها. على صورتها ومثالها ونحن نعرف كيف نسب هوميروس وهزيود إلى الالهة كل ما هو موضع تحقير وملامة فى نظر الناس. فلم يشأ هذا الفيلسوف اليونانى القديم أن يخلع عل الآلهة صفات البشر بل ذهب إلى تنزيه الله بوصفه عقلا محضا كله بصر وكله فكر. وأما جماعة السوفسطائيين فقد استحلوا لأنفهم التهكم على الآلهة والتندر على الأساطير الدينية؛ وإن كان يروى عن بروتاغورا اس أنه قال: ٠ ليس فى استطاعتي أن أعرف ما إذا كان الآلهة موجودين فإن أمورا كثيرة تحول بينى وبين تلك المعرفة لعل أهمها غموض المسألة وقصر الحياة البشرية، ولكن على الرغم من أن كل فلاسفة اليونان تقريباً قد أمنوا بقدرة العقل فكانوا يعالجون كثيرا من المشكلات اللاهوتية بالأدلة المنطقية والبراهين العقلية ٠ فضلا عن أنهم لم يضعوا أمام العقل أى حد فى الحكم على صفات الالهة وأعماهم وعلاقاتهم بالناس إلا أننا نلاحظ مع ذلك أن أفلاطون وأرسطو قد أخذا بالمعتقد التقليدى الذى كان ينسب الألوهية إلى السماء والكواكب كأنهما قد حاولا أن يلتمسا فى الكثير من الأساطير الدينية بعض آثار التفكير الفلسفىء وكأنما هما أخذا على عاتقهما أن يوافقا بين الفلسفة والديانة الشعبية...ولم يلبث الرواقيون أن فطنوا إلى ما وراء الأساطير والخرافات والطقوس الدينية من معان رمزية فحاولوا أن يفسروا الديانة الشعبية تفسيرا فلسفياً وذهبوا إلى أن سائر المعتقدات الدينية والطقوس الشعبية إن هى إلا صور متنوعة الحقيقة واحدة مادام من شأن العقل الكلى أن يتجل على أشكال عديدة مختلفة بحسب اختلاف عقول الناس ثم جاء الأفلاطونيون الجدد بنظريتهم الميتافيزيقية فى الواحد اللامتناهى ٠ « فذهبوا إلى أن الله عال على جميع الأشياء (بما فى ذلك العقل والحياة نفسها) ؛ ولكنهم رأوا فى

1-إحسان على الحيدري، فلسفة الدين في الفكر الغربي، ص119-120.

2-فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، مج1(اليونان وروما)، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2002، ص47.

الوقت نفسه أنه لا بد من إدخال نظام طبقى من الموجودات المتوسطة فيما بين الأشكال الدنيا والأشكال العليا من الوجود. وليست الديانة الشعبية فى نظرهم سوى هذا المجال الوسيط الذي ينقلنا من المحسوس إلى المعقول. بفضل ما تنطوى عليه تلك الديانة من أساطير وتقاليد وطقوس وعبادات ورموز سحرية... إلخ. فالالهة الشعبية بوصفها كائنات ناقصة لا تخلو كمثلنا من ضعف من شأنها أن تمد أيديها إلينا لكي ترفعنا نحو الإله الأسمى. ولا شك أن من بعض أفضال العبادات الشعبية على الإنسان أنها تحوله عن الاهتمام بالمحسوس من أجل الاتجاه به نحو اللامادى فهى بذلك انما تؤدى دوراً فلسفياً هاما في العلو بالإنسان نحو العالم العقلي. ولكن المهم أن الفلسفة اليونانية في عهد أفلوطين لم تلبث أن وقعت تحت تأثير الديانات الشرقية بفكرتها عن الخلاص أو النجاة فنشأت منذ دلك الحين مشكلة العلاقة بين العقل والنقل ومدى تأثير المسيحية على الفلسفة[1].

2- **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، 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 المتناقضتين لابد أن تكون إحداها صادقة بالضرورة والأخرى كاذبة بالضرورة، فالحقيقة لابد أن تكون واحدة؛ ومن ثَم سيؤدي كل من العقل والإيمان الحقيقة نفسها، غير أن الإنسان لا يستطيع أن يصل بالعقل وحده إلى كل الحقائق الدينية، ومن هنا لابد أن يُعزَز العقل بالوحي ليتمكن الإنسان من إدراك الأسرار الفائقة للعقل، فالعقل والنقل ليسا بنقيضين، بل يمثلان خطوتين متتاليتين تُكمل إحداهما الأخرى [2].

أن البحث عن منظومة فلسفية نسقية فى أعمال آباء الكنيسة اليوئان أو اللاتينين- باستثناء القديس أغسطيتنوس- هى بحث لا طائل من وراءه؛ ذلك أن هؤلاء الآباء لم يضعوا خطًا فاصلاً بين مجالى الفلسفة واللاهوت:

كما أنهم قد نظروا إلى المسيحية على أنها "الحكمة" أو الفلسفة الوحيدة دون سواها أما بالنسبة للفلسفة اليونانية فإنها لا تعدى أن تكون عندهم أكثر من إرهاصة تمهيدية لبشارة المسيح[3]. والفلاسفة المسيحيين انقسموا في مسألة العلاقة بين الدين والفلسفة الى فريقين:

الفريق الاول: لم يفرق بين الدين والفلسفة فهما وجهان لعملة واحدة ومن هؤلاء القديس أوغسطين لابد لنا أن نتذكر أن أغسطينوسء مثله في ذلك مثل الآباء الآخرين والكتاب المسيحيين الباكرين لم يكن يفرق بين المجالين اللاهوتى والفلسفى. ولا يعنى هذا أن أغسطينوس

1-إبراهيم زكريا، مشكلة الفلسفة، مكتبة مصر، القاهرة، 1971، ص136-137.

2-إحسان على الحيدري، فلسفة الدين في الفكر الغربي، ص120-121.

3-إسرائيل ولفنسون: موسى بن ميمون حياته ومصنفاته، ترجمة ابو ذؤيب، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، مصر، ط1، 1936، ص59-60.

لم يعترف بقيمة العقل فى الوصول إلى الحقيقة دون عون من الوحى السماوى وإما هى يركز فى المقام الأول على الحكمة المسيحية فى نظرة شمولية لأركان الإيمان حتى تتضح له رؤية العالم والحياة الإنسانية من خلال هذه الحكمة. وكان أغسطينوس يدرك جيدًا أن الحجج العقلية لإثبات وجود الله كثيرة؛ ولكنه لم يكن ليولى هذه الحجج اهتماما كبيرًا بقدر اهتمامه بالجانب الإيجابى فى التسليم بالإرادة الألهية وبأنه لكي يحصل المرء على هذا التسليم الايماني بطريقة ملموسة: فإنة فى حاجة ماسة إلى نعمة ريانية تفتح بصيرته.

ومجمل القول أن أغسطينوس لم يكن يقوم بدور مزدوج؛ يجمع بين اللاهوتى من ناحية وبين الفيلسوف الذى يتأمل فى "الإنسان الطبيعى": وإنما هى قد نظر إلى الإنسان بالمعنى المحسوس: الإنسان الذى سقط بفعل الخطيئة الأولى ثم افتدى من هذه الخطيئة بفضل الله، الإنسان الذى بمقدوره أن يصل إلى الحقيقة فقط عندما تحل عليه النعمة الربانية ليعاين الحقيقة وسبل الخلاص[1].

يتضح من هذا أن القديس أغسطينوس لم يفصل بين المجالين الطبيعى واللاهوتى لأن المعرفة عنده ضرب من الكشف الإلهى الذاتى للروح وهو كشف "قد اكتمل برسالة المسيح وتثبت فى حياة المؤمنين بفعل الصلوات "[2].كان جل اهتمام اوغسطين في المقام الاول الامور الروحانية وبأن العقل والايمان يلعب دورا مهما في الوصول الى الحقيقة الروحانية وهذا الموقف يعبر عن التراث الاوغسطيني بشكل واضح في حين ان القديس أنسلم. قد عبر عن ذلك بقوله: "إننى أؤمن لكى أفهم"؛ فإن القديس بونافنتورا (قرن 13م) قد رفض صراحة الفصل المتعسف بين مجال اللافوت والفلسفة:

وما يستتبع ذلك من الأساليب المستخدمة فى كل من المجالين؛ وهو موقف قد تولد بالضرورة عن اتجاهات مبكرة، ولكنه يتميز بالتجاوب مع الفروق الحقيقية بين المجالين: السماوى الموحى به والعقلى الصرف أو يمعنى آخر الفيبى من ناحية والطبيعى من ناحية أخرى. وهذه المعادلة تمثل ضمانًا سليمًا للعقيدة عن إيمان من ناحية، ولسلطان العقل الإنسانى أيضا [3].

ان توفيق بين الدين والفلسفة عند اوغسطين يميل نحو التعقل فهو يجعل للعقل دورا يسبق الايمان بأن يستوثق من قبول الايمان ثم يجعل له دورا اخر بعد الايمان بأن يفهم العقائد الدينية فهو يجعل الايمان محصورا بين العقل وقد ميز بين العقل والايمان ثم جمع بينهما بالفلسفة المسيحية ولم يفرق القديس أنسلم– مثله فى ذلك مثل القديس أغسطينوس– بين مجالى اللاهوت والفلسفة؛ ويمكن شرح وجهة نظره كالآتى: فهى يعتقد أنه يتحتم على المسيحى أن يحاول فهم وإدراك كل ما يؤمن به بطريقة عقلانية» بقدر ما تسمح به هذه الطاقة العقليةوحيث إننا نؤمن بوجود الله؛ والثالوث المقدس– فيما يقول أنسلم– فلابد يهما– أن القديس أنسلم– مثله فى ذلك مثل القديس توما الإكوينى فيما بعد– يضع خطا فاصلاً يميز بين الفلسفة واللاهوت، ولكنه يتبع المنهج العقلى لإثيات حقيقة وجود الله وبذلك يكون قد ولج مجال الفلسفة: غير أنه وهى يطبق نفس النهج على مسألة الثالوث، فإنه يظل متمسكا بأطر اللاهوت [4].

فالقديس أنسلم عقلاني لكن عقلانيته تتمثل في موقف يتخذه العقل دون تعارض مع الدين بل المتفقة مع مقولته الشهيرة أومن لكي أفهم: وإذا كان لنا أن نصف كلام القديس أنسلم بأنه تفكير "عقلانى': فلا بد لنا إذن أن نوضح ما نعنى بالعقلانية فى هذا الصدد فإذا كنا تقصد بالعقلانية موقفا يتخذه العقل فى نكران أركان الإيمان: فإن هذا بكل تأكيد لا ينطيق على القديس

1–فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، مج 2، (من أوغسطين الى دانز سكوت)، القسم الاول ترجمة إمام عبد الفتاح إمام وإسحاق عبيد مراجعة وتقديم إمام عبد الفتاح إمام، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2010، ص73.

2–نفسه، ص101.

3–نفسه، ص74.

4–فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، مج 2، (من أوغسطين الى دانز سكوت)، القسم الاول، ص218–219.

انسلم؛ لأنه قد سلم بأولوية الإيمان والنص ثم راح بعد ذلك يفكر في هذا الإيمان ومحتواه؛ أما إذا قمنا بتوسيع دائرة "العقلانية' لنفى موقف العقل في محاولة البرهنة على الأسرار الغامضة في العقيدة، لا لأن هذه الأسرار غير مقبولة إيمانيا أى لأنها مرفوضة ما لم تتم البرهنة على صحتها عندئذ يمكن لتنا أن نصف فكر القديس أنسلم 'بالعقلانية" أى مقاربة العقلانية[1]

لقد اهتم مفكر من مفكرى العصور الوسطى الأوائل نسبيًا مثل القديس أنسلم بفهم الإيمان بصفة خاصة؛ فأسبقية الإيمان واضحة بالنسبة له. وما قد نسميه فلسفه هو، إلى حد كبيرء محاولة لفهم ما نؤمن به عن طريق العقل. آمن ثم تعقل[2]

الفريق الثاني: يفرق بين الدين والفلسفة من حيث مبادئها وموضوعاتها حيث فرق توما الاكويني اللاهوت والفلسفة وقال في ذلك: الفرق الأساسى بين اللاهوت والفلسفة يكمن فى واقعة أن اللاهوتى يتلقى مبادئ من الوحى ويعتبر الموضوعات التي يدرسها على أنها موحاة أى مستنيطة من مسائل الوحى؛ على حين أن الفيلسوف يتلقى مبادئه من العقل وحده ويعتبر الموضوعات التى يدرسها لا كشيء موحى به؛ بل على أنها موضوعات تفهم، وهى قابلة لأن تفهم بواسطة النور الطبيعي للعقلء ويعبارة أخرى: الاختلاف الأساسى بين الفلسفة واللاهوت لا يكمن في خلاف الموضوعات التى تدرس بطريقة عينية؛ بعض الحقائق التى تناسب اللاهوت طالما أنه لا يمكن معرفتها بالعقل فهى لا تُعرف إلا عن طريق الوحى وحده: مثل سر الثالوث المقدس فى حين أن بعض الحقائق الأخرى تناسب الفلسفة وكدها: بمعنى أنها ليست حقائق موهاة: "لكن هناك بعض الحقائق الشائعة بين الاثنين: اللاهوت والفلسفة: طالما أنها موحاة؛ وأن كانت في الوقت نفسه يمكن إثباتها عن طريق العقلء إن وجود مثل هذه الحقائق المشتركة هو الذى يجعل من مستحيل القول بأن اللاهوت والفلسفة يختلفان أساسا لأن كلا منهما يدرس حقائق مختلفة[3]

وكمثال على ذلك سر الثالوث المقدس حيث يفرق بين رجل الدين والفيلسوف: الرجل اللاهوتى مثلا قد يحاول بمساعدة مقولات وصور من الاستدلال مستعارة من الفلسفة لتفهم أفضل قليلا سر الثالوث المقدس، لكنه بذلك لا يتوقف عن أن يعمل كاللاهوتى طالما أنه يقبل. طوال الوقت معتقد ثالوث الأقانيم فى طبيعة واحدة بناء على سلطة الوحى من الله [4]

وعليه يصر توما الاكويني على أن الوحى ضرورة أخلاقية، فإذا سلمنا إذن أن الله هي غاية الإنسان لاستطعنا أن نعرف أنها ضرورة أخلاقية[5].فالقديس توما الاكويني أعطى ترخيصا للفلسفة. واعترف باستقلالها الأصيل. ومن الطبيعى أن القديس توما الأكوينى، المسيحى المؤمن، كان مقتنعًا بأن النظرية الفلسفية التى تعارض المسيحية زائفة؛ لأنه لم يضع فى اعتباره الفكرة المحالة التى تقول إن قضيتين متناقضتين يمكن أن تكونا صادقتين في نفس الوقت. لكن: إذا سلمنا بصدق المسيحية: فإنه يقتنع بأنه يمكن بيان باستمرار أن قضية فلسفية ما تتعارض مع المسيحية هي تكون نتيجة حجج رديئة؛ أي باطلة[6]. والعلاقة بين الدين والفلسفة عند توما الاكويني قائمة على عدم الخلط وعدم الفصل والدعوة الى عدم التنازع

1–نفسه، ص219.

2–فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، مج 3، (من أوكام الى سوريز)، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام محمود سيد أحمد مراجعة وتقديم إمام عبد الفتاح إمام، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2013، ص582.

3–فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، مج 2، (من أوغسطين الى دانز سكوت)، القسم الثاني، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام وإسحاق عبيد مراجعة وتقديم إمام عبد الفتاح إمام، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2010، ص32.

4–نفسه، ص31–32.

5–نفسه، ص33–34.

6–فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، مج 3، (من أوكام الى سوريز)، ص578.

ثانيا: فلاسفة العصور الوسطى المسلمين.لقد احتلت مشكلة التوفيق بين الدين والفلسفة اهتماما بالغا لدى كل من الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد وكان الدافع لهؤلاء الفلاسفة الى هذا التوفيق هو ايمانهم بان الفلسفة حق وان الدين حق وان الحق لا يضاد الحق بل يؤيده ويعاضده.ولئن كان معظم فلاسفة الإسلام قد حاولوا التوفيق بين الفلسفة اليونانية والعقيدة الاسلامية إلا أننا نلاحظ أن كثيرا من علماء الكلام كانوا يعولون على العقل أكثر مما كانوا يعولون على نصوص القران حتى لقد ذهب بعض مؤرخى الفكر الإسلامى إلى القول بأن المتكلمين هم فلاسفة الإسلام الحقيقيون. واية ذلك أن بعض هؤلاء المتكلمين قد نادوا بوجود شريعة فطرية عقلية تسبق الوحى وهذه الشريعة النابعة من فطرة العقل البشرى هى التى جعلت من المعتزلة فلاسفة عقليين يسلمون بوجود ديانة عقلية وينادون بان المعارف كلها معقولة بالعقل؛ واجبة بنظر العقل بيد أن هذه النزعة العقلية التى اصطبغت بها بعض الحركات الكلامية لم تلبث أن استهدفت لحملة عنيفة من جانب الإمام الغزالى الذى حمل بشدة على كل المذاهب الفلسفية والكلامية. بحجة أن أصحابها قد وقعوا فى الكثير من التناقض والعجز والتهافت في محاولتهم إقامة العقائد الدينية على أساس عقّلى صرف. والظاهر أن الغزالى قد فطن إلى أن المشكلة الدينية لا يمكن أن تحل عن طريق العقل، وإما هى تتطلّب ذوقاً باطنيًا يستطيع المرء عن طريقة أن ينفذ إلى جوهر الحقيقة الدينية. ومن هنا فقد اصطبغ تفكير الغزالى بصبغة صوفية جعلته يقر أن المعرفة لا تنهيأ للموجود البشرى إلا بنور يقذفه الله في قلب المؤمن. ولم يكتف الغزالى بالدعوة إلى إلجام العوام عن علم الكلام، بحجة أن النظر العلقى في أمور الدين بحر عظم ينبغى ألا ينزله العامى. وإنما نراه يبال فى تقرير عجز العقل عن الاحاطة بأسرار العالم الروحانى فيقول. إن حقيقة الخالق أمر بعيد عن مقدرة العقل، لأنه كيف يستطيع الجزء أن يرى الكل؟ هل تستطيع الكبد فى جسم الإنسان مثلا أن تحيط إدراك بحقيقة شكل الانسان الخارجى وهي جزء داخل فيه؟ إن كل ما تدركه الكبد هو وجود تلك المواد التى تمر بها كل يوم فتحولها إلى إفرازات دون أن تدري من أين جاءت ولا إلى أين تذهبٍ. العقل أيضاً برى الأحياء كل يوم دور دورتها دون أن يدرى من أين جاءت ولا إلى أين تذهب. فالحقيقة العقلية أو العلمية لا تتجاوز الكائنات التى تمر بالحواس؛ ومن يحمل العقل أكثر من قدرته فهو إنما يريد منه المستحيل. كمن يطلب إلى الكبد مضغ الطعام. وليس فى وسعنا أن نسترسل فى استعراض أراء مفكرى الإسلام فى علاقة الفلسفة بالدين وإنما حسبنا أن نقرر أن معظم هؤلاء المفكرين قد ذهبوا إلى ضرورة تحديد نطاق العقل وتقديم حقائق الوحى عل ظنون الفلاسفة، والاعتراف بأن الوحى قد كفى الإنسان عناء البحث الطويل الشاق. ولعل من هذا القبيل مثلا ما أورده أبو حيان التوحيدى على لسان أحد الفلاسفة من أنه قال: لو كان العقل يكتفى به لم يكن للوحى فائدة ولا غناء؛ على أن منازل الناس متفارتة فى العقل وأنصباءهم مختلفة فيه فلو كنا نستغنى عن الوحى بالعقل كيف كنا نصنع وليس العقل باسره لواحد منا؛ وإنما هو لجميع الناس. ولكن التوحيدى نفسه يعود فيقرر فى موضع آخر أن التوحيد فى الشريعة لم يَصُف من شوائب الظنون وأمثلة الألفاظ بينا نراه يصفو من كل هذه الرموز البشرية القاصرة فى الفلسفة، ومعنى هذا أن التفكير الفلسفى قد يكون أقرب إلى إدراك حقيقة ٠ التوحيد من كل ما اعتاد الأوائل أن ينسبوه إلى الإلهية. ومع ذلك، فإن. ما ينطق به الناموس قريب مما يسنح في النفوس فليس ثمة تعارض بين الحكمة والشريعة؛ مادامت الفلسفة هى صورة النفس والديانة هى سيرة النفس... وكما قال أحد الصوفية: إن النقَبّ كثيرة والعروس واحدة؛ بل لقد ذهب بعض فلاسفة الاسلام من أمثال ابن رشد إلى أن الشرع نفسه قد أوجب النظر ف الموجودات بالعقل. وأن مقصد الحكماء هو بعينه المقصد الذي حثنا عليه الشرع، بدليل قول الله تعالى: فاعتبروا يا أولى الأبصار؛ أو لم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض... «ولكن هذا الرأى اقتاد أصحابه إلى العمل على. تأويل القران بما يتفق مع مرامى

الحكمة النظربة بدعوى أن الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له؛ وتبعاً لذلك فقد راح ابن رشد يوفق ين الحكمة والشريعة عل الرغم من خلاف ظاهرى بين اراء الفلاسفة ونصوص القران، فكان يتأول كل ما يخالف ظاهر الشريعة وفقا لقانون التأويل العربي. وهكذا انتهى ابن رشد إلى القول بأن الحكمة صاحبة الشريعة. والأحت الرضيعة، وهما المُصْطّحِبتَان بالطبع. المتحابتان بالجوهر والغريزة «. ولا شك أن مثل هذا الرأى (كمالاحظ بعض مؤرخى الفلسفة في الإسلام) من شأنه أن يجعل الصدّارة للفلسفة على الدين « مادمنا سنجبر الدين على ألا يصطدم بالفلسفة إطلاقاً ؛ وما دام ثمة تسليم ضمنى بأن الفلسفة هى أسمى صورة من صور الحق وأنه لا بد من تأول كل نصوص قرانية تخرج فى ظاهرها على المعرفة البرهانية[1] 3- عصر الحديث: في هذا العصر بدأت الفلسفة بالاستقلال عن اللاهوت، وعادت إلى الاعتزاز بالعقل، فكان تصريح ديكارت 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 محاولات عقيمة، وحاول أن يُثبت استحالة البرهنة على وجود الله بالأدلة العقلية؛ ذلك لأن هذه القضية تخرج عن حدود المعرفة البشرية وتدخل في مسلّمات فلسفة الأخلاق؛ لهذا رأى أن المذهب الأخلاقي يقتضي أمرين: التسليم بخلود النفس الإنسانية والتسليم بوجود إله قادر وخيّر، لهذا كان وجود الله في نظر كانط مُسلّمة أخلاقية ضرورية تستلزمها طبيعة مذهبه الأخلاقي[2]. ففى عصر النهضة فقد حدثت ثورة فلسفية كبرى أدت إلى استقلال الفلسفة عن اللاهوت، خصوصاً وأن مفكرى هذا العصر من أمثال نيقولا دى كوزا وجيوردانو برونو. وكامبانلا قد أعلنوا بمذاهبهم الجديدة ثورتهم على الماضى «وانفصالهم عن أرسطو ء وتمردهم على الفلسفة المدرسية التقليدية. حقا لقد اقترنت حركة النهضة بظهور الاصلاح الدينى وانبثاق فجر الكشوف العلمية ولكن من المؤكد أن إحياء التراث اليونانى القديم من جهة، وقيام بعض النزعات الشكية من جهة أخرى قد عملا أيضا على ازدهار الفلسفة واستقلال التفكير الفلسفى عن الايمان الدينى. ونحن نجد أن مفكراً مثل مونتنى يُعَرّف الفلسفة بقوله إنها هى الشك بعينه ٠ ويجعل من التفلسف عملية تساؤل مستمرة عبر عنها بعبارته الخالدة: و ماذا عساى عارف وعلى الرغم من أن مونتنى يعترف بأننا قد خلقنا لكى نشد الحقيقة ونسعى فى أثرها إلا أنه يضيف إلى هذه العبارة أن امتلاك الحقيقة هو دون متناولنا لأنه يستلزم قدرة أعظم ما نمتلكه نحن البشر الضعفاء ولم يلبث بيكون وديكارت أن أعادا إلى الفلسفة استقلالها بعد أن صرحا بضرورة وضع الدين خار ج نطاق الأنظار العقلية فكان قيام الفلسفة الحديثة رهناً بانفصالها عن علم اللاهوت واستقلالها عن الروح المدرسية.ولكن عل الرغم من أن بيكون قد ذهب فى كتابه. مكانة العلوم وتقدمها إلى القول بأننا إذا أردنا أن نطبق على العقل البشرى أسرار الديانة الألهية فإن كل جهودنا لا بد من أن تذهب أدراج الرياح. وإذن فَلَنمعطٍ للدين ماللدين إلا أننا نراه فى موضع آخر يعود إلى التقريب بين الفلسفة والدين فيقول: إن قليلا من الفلسفة قد يتجه بعقل المرء نحو الإلحاد، واما العمق فى التفلسف فإن من شأنه بالضرورة أن يقتاد عقول الناس نحو الدّين. بهذا ديكارت نفسه يقرر فى كتابة، المقال عن المنهج «أنه ينبغى لنا ألا نتقبل شيئا عل أنه حق مالم نتبين بداهة العقل أنه كذلك ٠ءولكنه يعود فيقول فى كتابه مبادئ الفلسفة، إن من واجبنا أن نتخذ لنا قاعدة معصومة أن ما أوحى به الله هو أوثق بكثير من كل ماعداه. ويمضى ديكارت إلى حد أبعد من ذلك فيقول، إن ثمة حقائق اختص بها العقل الانسانى ففى وسعه أن يستعمل فيها بمطلق حريته ما اتاه الله من قوى وملكات. وتلك هى حقائق

1-إبراهيم زكريا، مشكلة الفلسفة، ص 139-142.

2-إحسان على الحيدري، فلسفة الدين في الفكر الغربي، ص121.

الفلسفة. أما حقائق التنزيل التى هى موضوع علم اللاهوت، فإنه ليس فى وسع الإنسان أن يخوض فيها اللهم إلا بنعمة إلهية خارقة للطبيعة، وأما الفيلسوف الألمانى كانت فقد فصل بين الفلسفة والدين فصلا مطلقا، بحجة أن كل المحاولات التى تبذل من أجل استخدام العقل استخداما نظريا فى دائرة اللاهوت إن هى إلا محاولات عقيمة لاتجدى بطبيعتها شيئاً ولا توصل فى النهاية إلى نتيجة عقلية مقبولة. ونحن نعرف كيف حاول كانت فى كتابه نقد العقل الخالص أن ين لنا استحالة البرهنة على وجود الله أو البرهنة على عدم وجوده، لأن هذه القضية تخرج عن دائرة التجربة الممكنة، فهى بالتالى تعدو حدود المعرفة البشرية بأسرها. حقا لقد عاد كانت إلى فكرة الله فى كتابه، نقد العقل العملى، ولكنه لم يقحم بذلك الدين فى نطاق الفلسفة بل هو قد اقتصر عل افتراض وجود الله بوصفه مسلمة أخلاقية ضرورية تستلزمها طبيعة مذهبه الأخلاق. ولكن كانت يعود فيقرر فى مقدمة الطبعة الثانية لكتابه، نقد العقل الخالص أنه لم يعمد إلى القضاء على المعرفة الميتافيزيقية التوكيدية إلا لكى يخلى السبيل أمام الايمان، فلم تكن الاعتبارات الدينية غائبة عن ذهن كانت حينما وضع دعائم مذهبه النقدى، بل هو قد أراد منذ البداية أن يلتمس للإيمان أسسا قوية يستطيع عن طريقها أن يوفق بين ملكوت الطبيعة وملكوت الحرية الأخلاقية. لاشك أن التربية الدينية التى تلقاها كانت منذ صباه هى التى أملت عليه احترام القانون الأخلاق والدعوة إلى ضرب من الإيمان العقلى دون التقيد بأى طقوس أو فرائض دينية. فإذا ما انتقلنا إلى هيجل ألفينا أنه يضع الدين جنباً مع الفن، فيقرر أنه فن باطنى يصور لنا الحقيقة الالهية من الداخل عن طريق الشعور الباطنى فى حين أن الفن بطبيعته إنما يمثل لنا الحقيقة الإلهية فى صورة خارجية عن طريق الشعور الجمالى. حقا إن الدين هو الابن الطبيعى للفن لأنه يقوم مثله على الخيال والعاطفة؛ ولكن الفارق بين الدين والفن أن الدين يقيم ضرباً من التعارض بين الطبيعة والله؛ فى حين أن الفن يحاول دائماً أن يوحد بين ماهو طبيعى بما هو إلهى. فالدين إنما يقوم على الثنائية: لأنه يتصور الله على أنه موجود خارجى بالقياس إلى كل من الكون والبشرية مادام الله هو الموجود المتعالى الذى يسمو بطبيعته فوق العالم؛ ولكن الروح البشرية لا ترى في الثنائية سوى حالة موّقتة فهى لا بد من أن تجد نفسها مضطرة عن طريق الفلسفة والعلم إلى أن ترد الثنائية المؤقتة إلى الوحدة. وما كان الدين والعقيدة لا يخرجان عن كونهما مجموعة من الرموز التى تقوم على الخيال فإن الروح البشرية يمكن أن تجد فيهما شفاء ومغنما. هذا إلى أن الروح تتصف بالحرية فهى لا تستطيع أن تقنع بالدين الذي يريد أن يفرض عليها من الخارج مجموعة من العقائد كما أنها لا يمكن أن تتقبل فكرة الله بوصفه مجرد سلطة خارجية تتعارض مع شعورها بالحرية. تبعاً لذلك فإن الروح إما تنزع نحو الفلسفة، لانها عندئذ إنما تحقق حريتها وشعورها بذاتها وخضوعها لنفسها، فلا يكون ثمة شيء خارجيٍ بالقياس إليها لا يكون ثمة ما يتعارض مع حريتها. وهكذا يخلص هيجل إلى القول بأن الفلسفة هى الفكر نفسه وقد ارتد إلى نفسه، ونفذ إلى صميم ذاته ٠فاستطاع أن يتحقق من أنه هو الذي يكوّن ماهية الأشياء. وإذا كان هدف الفيلسوف هو الشعور بالمطلق. فذلك لأن المطلق باطن فى الشعور، أو هو الشعور نفسه بوصفه الحقيقة الوحيدة التى لا يوجد خارجها شيء. وتبعا لذلك فقد أراد هيجل أن يعلو على سائر الأديان وسائر الفنون كى يتوصل إلى المطلق من خلال فلسفته الواحدية التى أراد لها أن تذيع علينا سر الوجود 'أما الفيلسوف الدنمركى كيركجارد (الذي نعده الأب الروحى لسائر فلاسفة الوجود). فقد أراد أن يهاجم الهيجلية ويعارض الفلسفة. لكى ينتصر للوجود ويدافع عن التجربة الدينية. وإذا كان كيركجارد قد حمل بشدة على كل حكمة عالمية (أو كل فلسفة) فذلك لأنه ارتأى أنها هى التي تحول بيننا وبين رؤية ما يمتد أمام أبصارنا من آفاق لا متناهية. حقا إن الرجل الغنى الذي يمضى فى الظلام راكب سيارته لا بد من أن يرى فى ضوء المصابيح مالا يراه الرجل الفقير الذى يسير على قدميه؛ ولكن من المؤكد أنه لن يرى تلك النجوم المتألقة

التى تلمع فى السماء من فوقه! والواقع أن فعل التفكير فى نظر كيركجارد إنما يعنى الانصراف عن الوجود فالفيلسوف الذى ينجح تماما فى تحقيق مهمة التفكير إنما يصل فى خاتمة المطاف إلى حالة خواء يكاد فيها أن يكف عن الوجود وقد سبق لنا أن رأينا كيف أقام كيركجارد ضرباً من التعارض بين ٠ الفكر او الوجود " فليس بدعنا أن نراه حمل على الفلسفة وبشتط فى الحكم على سائر المذاهب العقلية التى تريد فهم الايمان أو تبرير الدين أو تفسير الحقيقة الدينية. وحجة كيركجارد فى ذلك أن الإيمان يتطلب من المرء أن يتخلى عن عقله: وأن المسيحية هى على النقيض تماماً من كل نظر عقلى كما أن الايمان بطبيعته لا بد من أن يكون طاهرا نقياً خاليا من كل معرفة! وليس الله فى نظر كيركجارد فكرة نبرهن عليها بل هو موجود نعيش فى علاقة معه. ومعنى هذا أن وجود الله إنما يثبتٌ عن طريق الصلاة لاعن طريق الأدلة العقلية. وكل محاولة يراد بها جعل المسيحية ديانة معقولة لا بد من أن تؤدى فى نظر كبركجارد إلى القضاء عليها تماما: لأن الإيمان لا يحتاج إلى برهان. إن لم نقل بأن البرهان هو الخصم اللدود للايمان. وهكذا نجد أن كيركجارد قد انتصر للدين على الفلسفة–. باعتباره أن الدين خبرة حية ووجود حقيقى فى حين أن الفلسفة نظر عقلى ومذهب موضوعى. وأخيراً قد يكون فى وسعنا أن نشير إلى موقف الفلاسفة الوجوديين من الدين وكيف أنهم أرادوا أن يخلصوا الفلسفة من فكرة؛ الله على اعتبار أن الله قد مات (على حد تعبير نيتشة) أو أنه كان يحدثنا ثم صمت (على حد تعبير سارتر) «فلم يَعُدْ فى وسعنا الآن سوى أن نلمس منه جُنثةٌ هامدة ! ولكننا مع ذلك لو أنعمنا النظر إلى فلسفة سارتر لاستطعنا أن نقول مع بربيه إنها تنتهي فى خاتمة المطاف إلى لاهوت لا إله فيه! ومعنى هذا أن وجودية سارتر إن هى إلا فلسفة رجل متدين فقد إيمانه بالله ولكنه لم يفقد نزوعه نحو الله فبقي فى صمم فكره حنين غامض نحو ذلك الموجود الذى أحال غيابُه كل الفلسفة الوجودية السارترية إلى جو قاتم لا بارقّة من أُمَل فيه. غير أن سارتر لم يعن بدراسة مشكلة العلاقة بين الفلسفة والدين 'لأنه افترض ضمنا أنه حتى لو وجِدٌ ذلك الإله الذي يحدثنا عنه الدين، فإن وجوده لن يغير شيئاً؛ مادامت مشكلة الفلسفة الأولى إنما هى مشكلة الوجود الإنسانى، لا الوجود الإلهى وأما الفيلسوف الذى اهتم بالدفاع عن الفلسفة ضد هجمات علماء اللاهوت فهو المفكر الفرنسى الممتاز ميرلوبونتى الذى أراد للفلسفة أن تكون بحثاً حقيقياً لا سرابا واهياً. وقد لاحظ ميرلوبونتى أن معظم الفلاسفة المعاصرين يعودوا يهتمون بإثبات وجود لله على. نحو ما كان يفعل القديس توما الأكوبنى أو القديس أنسلم أو ديكارت، وإنما أصبحوا يقتصرون على يبان تهافت القائلين بإنكار وجود الله إما بالبحث عن نُغْرَاتِ تسمح لهم بأن يهتدوا إلى منافذ يعيدون منها إلى تلك الفلسفات الانكارية مفهوم الوجود الأسمى أو واجب الوجود أو بأن ينسبوا إلى أصحاب تلك المذاهب نزعة إلحادية تكون هى الكفيلة فى نظرهم برفض فلسفاتهم. ولكن من المؤكد أننا حينا نرفض مذهباً لمجرد أنه إلحادى (فيما يرى ميرلوبونتى)، فإننا عندئذ إنما ننظر إلى الفلسفة من وجهة نظر عالم اللاهوت. وحسبنا أن نتذكر أن أعمق الفلاسفة إيمانا فى العصر الحديث ألا وهو اسبينوزا قد اسْتَهْدَف لتهمة الإلحاد. بالظاهر أن الرأى العام هو على استعداد دائما أن ينسب تهمة. الإلحاد إلى كل فكر حر يحاول أن يغير من مفهوم ٠ الشيء المُقدّس؛ أو أن يخلع عليه دلالة جديدة. ومن هنا فإن الفلسفة التى تعمل إلى إلقاء الأضواء على الحقيقة القدسية لا بد من أن تظهر للناس بمظهر الهرْطقَةٍ أو الالحاد أو التجديف. فهل نقول مع ميرلوبونتى إنه لا شأن للفلسفة بالدين لأن الفلسفة هى البحث الحر النزيه الذى لا يريد أن يعود إلى أى تقليد سابق أو أن يدافع عن أى اتجاه دينى محدد لم نقول مع جبريل مارسل إن الفيلسوف لا يستطيع أن يتخلى عن موقفه البشرى بوصفه إنساناً يعتنق ديناً معيناً وَيَتتَسُمُ هواء روحيآ من نوع خاص؟... هل نقول مع ديدرو إن لَدى نورا واهيا ضعيفاً ينير الطريق أمامى وسط ظلمات غابة الحياة الكثيفة ولكن ما هى إلا أن يظهر في

الأفق عالم لاهوت حتى يتبدّدَ أمام ناظِرَىٌ آخر خيط من نور!؟ أم نقول مع تولستوى: إننى أعتقد أن ما يفسر علاقة الإنسان بالكون ليس هو العلم ولا الفلسفة، بل هو الدين؟... يبدو لنا أن تاريخ الفلسفة نفسه شاهد على ما بين الفلسفة والدين من علاقات وثيقة، حتى لقد ذهب بعض الباحثين إلى أن الدين ميتافيزيقا تلقائية فى حين أن الميتافيزيقا هى دين عقلى أو تأمل. بل إننا لو أنعمنا النظر فى مذاهب كبار الميتافيزيقين من أمثال أفلاطون. وأرسطو وأفلوطين وديكارت وليبنتس وكانت لوجدنا أنهم يُلخّصون فى أفكارهم، ويصوغون فى كتبهم كل ما حققه الوعي الدينى للبشرية من ضروب التقدم فضلا عن أنهم يستبقون المستقبل فيتنبأون فى كتاباتهم بضروب أخرى من التقدم فى مضمار الوعى الدينى. ولكن شوبنهور يفرق بين نوعين من الميتافيزيقا أو النظر الفلسفى: ميتافيزيقا تنطوى فى ذاتها على بنيتها، وهذه هى الميتافيزيقا العقلية التى تستند إلى التأمل والتفكير وميتافيزيقا أخرى بنيتها خارجة عن ذاتها وتلك هى المذاهب المسلم بها تحت اسم الأديان. فالدين فى نظر شوبنهور ليس إلا مذهبا ميتافيزيقيا يقوم على بِيّنَةِ خارجية لأنه يستنده بالضرورة إلى الوحي. وقد ظلت الأديان متحكمة أمداً طويلا فى الميل الميتافيزيقى الموجود لدى الانسان «فكان من اثار ذلك أن بقي هذا الميل أسيرا لبعض المعتقدات الدينية الشعبية. ومعنى هذا أن تأخر الميتافيزيقا فى رأى شوينبور إنما يرجع إلى أن الأديان قد وقفت حجر عَثْرَةٍ فى سبيل تقدمها. ولن يتسنى للميتافيزيقا أن تحرز أى تقدم ملموس.، اللهم إلا إذا تهيأ لها أن تتحرر من تلك المعتقدات الشعبية الضئيلة التى طالما أريد هنا أن تتكيّف معها وتدافع عنها وتسير فى ركبها. وليس أعجب من خصوم الميتافيزيقا فإنهم يبدأون بأن يُوثقوا أرجُلنا وأذرعتنا، ثم هم يسخرون منا بعد ذلك إذا نحن لم نستطع أن نحقق شيئا أو أن نخطو خطرة واحدة. ثم ينتهي شوينهور إلى ضرورة تخلى الفلسفة عن دراسة مشكلة الله فيقول: إن الفلسفة لا تتم بدراسة شىء آخر سوى العالم؛ وهى إذا كانت قد تركت الآلهة وشأنهم فإنها لا ترجو من الالهة سوى أن يَدَعُوًها أيضاً هى وشأنها بيد أن شوبهور ينسى أو يتناسى أن فكرة، الله قد لعبت دور أ كبيرا فى معظم المذاهب الفلسفية. حتى لقد أصبحت قضية، التأليه أو الإلحاد؛ من أهم قضايا التفكير الميتافيزيقى. هذا إلى أن فلسفة الدين قد أصبحت جزها لا يتجزا من صمم الدراسات الفلسفية، فاهتم بها مثلا من بين المعاصرين وليم جيمس، وبرجسون وشلر وهويتهد «وسنتيانا ورويس «وهو كنج، وماكس أُوتو؛ وغيرهم...والظاهر كما لاحظ المفكر الفرنسى المعاصر برادين أن الفلسفة لم تحزم أمرها يوما على أن تستقل عن الدين استقلالا نهائيا حاسماً. حقا لقد كان هذا فى كل حين هو مَقَعِدُها الأصلي ولكنها لم تعرف يوماً أو لعلها لم ترد يوم أن تمضى فى هذا السبيل حتى نهاية الشوط.[1]

1-إبراهيم زكريا، مشكلة الفلسفة، ص 142-151.

المحاضرة السادسة: المقدس في الفكر الفلسفي المعاصر

مفهوم المقدس:

جاء في لسان العرب في مادة القدس ما يلي :قدس–التقديس: تنزيه الله عز وجل، وفي التهذيب القدس، تنزيه الله تعالى، وهو المقتدي، القدوس، المقدس، ويقال القدوس فعول من القدس وهو الطهارة ...والتقديس، التطهير والتبريك، وتقدس أي تطهر وفي التنزيل (ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك)، معنى ذلك أن نطهر أنفسنا لك وكذلك نفعل بمن أطاعك، نقدسه أي نطهره ومن هذا قيل للسطل، القدس، لأنه يتقدس منه أي يتطهر ...وجاء في التفسير أنه المبارك والقدوس هو الله عز وجل والقدس البركة ...الأرض المقدسة الطاهرة ...أرض مقدسة أي مباركة" [1].

تكاد كل قواميس اللغة العربية قديمها أو حديثها لا تخرج عن هذا الإطار التعريفي لمفهوم المقدس العام والشامل الذي أتى به ابن منظور .فالتعريفات المختلفة لهذا المفهوم، بالرغم من اتساع مساحتها اللغوية واختلافها، فإنها تلتقي في ثلاثة محاور دلالية للمقدس وهي الطهارة، التنزيه، التبرك. ونذكر في هذا الصدد من باب التمثيل ذلك التعريف الذي ذكره سميع عاطف لمفهوم المقدس إذ يقول ":التقديس هو التطهير الإلهي – يقدس لك أي تطهر الأشياء ارتساما لك – روح القدس، يعنى به جبريل من حيث أنه ينزل بالقدس من الله أي بما يطهر به نفوسنا من القرآن والحكمة والفيض الإلهي، والبيت المقدس هو المطهر من النجاسة أي الشرك."[2]

فالمقدس هو الله، هو الطهارة، هو البركة، هو التنزيه .فهو لا يخرج عن الفضاء الديني والذي يشكل منبعه ومنشأه الأول والأصلي والأصيل بامتياز ، وفيه تتجلى الذات الإلهية .فقد يتجلى الله في كل ممارسة مقدسة طقوسية يقوم بها أو يؤديها الإنسان المتدين كما قد يتجلى الله في المكان المقدس، وفي الزمان المقدس، كما قد يتجلى بالنسبة للإنسان المؤمن في الأشياء المقدّسة وفي النباتات المقدّسة وفي الحيوانات وفي الطبيعة والأنهار والوديان والجبال والحجارة[3]

لقد عقّدت تجليات المقدس المختلفة عملية تحديد فضاءاته، فكما يقول مرسيا إلياد ":إن كل شيء مرشح لأن يرقى إلى درجة التقديس، الإنسان، الزمان، المكان، الحيوان، النبات، الجماد، الأفعال، كل هذه العناصر قد تنخرط بصورة أو بأخرى في فضاء المقدس وتصبح مقدّسة ."

ويذكرنا قول مارسيا إلياد بقول ا لشيخ أبي الحسن علي الحسيني النووي في حديثه عن التجليات الطقوسية للإله التي كانت شائعة ومنتشرة بصورة عجيبة وغريبة في الديانات الوثنية القديمة حيث يقول " :هناك أشخاص تمثل الله فيهم، ومنها جبال تجلى عليها بعض آلهتهم، ومنها معادن كالذهب والفضة تجلى فيها إله ...ومنها آلات الحرب وآلات الكتابة وآلات التناسل وحيوانات أعظمها البقرة والأجرام الفلكية وغير ذلك[4]". فالمقدس لا تحده حدود، فهو حاضر دوما وأبدا، وأن الإنسان المتدين لا يقدر على العيش بدون أن يصنع مقدساته. وفي القاموس الانثروبولوجي. حيث يفهم مفهوم المقدس sacred على أنه " صفة يطلقها المجتمع على أشياء، وأماكن وأعمال، يعتبرها واجبة الاحترام، فيقيم لها طقوسا دينية لاعتقاده باتصالها بعبادة الإله، أو الآلهة، أو المعبودات، أو القوى فوق الطبيعية، أو لأنها ترمز إلى القيم الأساسية للمجتمع، ولذا فهي مصونة من العبث أو التخريب. والمصطلح نقيض مصطلح غير مقدس. ويختلف تصنيف الأشياء، والأماكن، والأعمال إلى مقدس وغير مقدس، باختلاف

1–ابن منظور، لسان العرب، مج6، مادة قدس، دار صادر، بيروت، 1882، ص168–169.

2–سميع عاطف، مجمعه بيان الحديث، تفسير مفردات ألفاظ القرآن الكريم، الشركة العالمية للكتاب، دار الكتاب العالمي، بيروت 1994، ص691.

3–محمد سعيدي، المقدس مفهومه وتجلياته، مجلة الآداب واللغات، العدد 08، قسم الثقافة الشعبية جامعة تلمسان، ديسمبر 2005، ص1.

4–أبو الحسن علي الحسين النووي، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، دار الشهاب، باتنة، الجزائر، ط2، 1987، ص69.

الجماعات، ووفقا لما تتواضع عليه[1]. ويعتبر الباحث الفرنسي ليفي ماكاريوس أن البحث في المقدس في ذاته إبطال لمفعول قدسيته، بل إنه شكل من أشكال انتهاك المحرم .بعبارة مغايرة، يحول البحث في المقدس، هذا الأخير، إلى موضوع شبيه بجميع موضوعات الفكر، يقال باللغة ويفكر بها وفيها، الأمر الذي يخضعه لمنطقها وعقلانيتها الداخلية[2]. ولقد ميز يوسف شلحود في الثقافة الاسلامية بين القداسة والمقدس، يعتبر هذا الاخير مميزا للدين، فهو يعتبر الدين موجها نحو القداسة بما هي طهارة بناء على هذا التمييز اعتبر الاسلام قد عقلن المقدس السابق عليه ومحوره حول الله مما أفضى إلى جعل مجال القداسة مفارقا ومعزوال عن باقي العالم، بينما ظل المقدس في ظل هذا الوضع عبارة عن طاقة غامضة [3].

ويقترح يوسف شلحود تعريفا مؤقتا للمقدس مفاده "أن المقدس في المنظار الارواحي هو هذه القوة الخفية واللاشخصية الخيرة والرهيبة التي يعتقد بأنها وارء كل سلطان، كل سعادة، كما يعتقد بأنها وارء كل شقاء، وهو فوق ذلك موقف تكون فيه الكائنات والاشياء مستبعدة من العالم الدنيوي المدنس"[4]. إن افتراض إبطال مفعول المقدس حين بحثه وتفكيره يحيل على تعريف معين للمقدس بوصفه ما ينتفي بخلول ما يعارضه ويغاير طبيعته، لأجل ذلك يؤسس دوركهايم مفهومه للمقدس على الثنائية مقدس ومدنس حول كل سؤال عن المقدس فكل سؤال عن المقدس يتحول إلى سؤال عما يعارضه، بل يصبح تعريفا لهذا الحد المعارض الذي نصطلح عليه بالمدنس. فيحدد دوركهايم قدسية المقدس بما يعارضها بشكل كامل عن مجال المدنس فالمقدس لا يلتقي بالمدنس ويلامسه إلا لكي ينتفي أحدهما ويظل الآخر قائما .وبقدر ما يحيل المقدس داخل سياق تعارضه مع المدنس إلى ما هو طاهر وخالص فإن المدنس يحيل إلى ما هو دنيوي ونجس. إنه حسب تصور دوركهايم متماثل مع الإلهي وهو الوجه المفارق والمتعالي لحياة الجماعة الدنيوية داخل الصورة العلمية للتجربة الدينية ذلك أنه لا يمكننا التعرف على المقدس إلا عبر الإنسان الذي يعبر عنه. فهذا المقدس متجل عبر أساطير ورموز غير حاضرة لدى الإنسان المتدين إلا في أشكال كلام أو تخمينات أو ترميزات فكرية تعبر عن تلك التجربة الدينية[5]. التماشي التام مع الطريقة الدوركهايمية في تعريف المقدس بثنائيته يقلص حقيقة أمام الباحث تعقد المجال وتشعبه، حيث يصبح بالإمكان ارساء الحدود بوضوح بين ما هو مقدس وما هو دنيوي. لكن في نفس الوقت يطرح مشكلة ثانية دون مشكلة تعريفه وهي مشكلة تعريف ما يفترض أنه متعارض معه ومضاد له. لأجل ذلك جاءت الأبحاث التي تلت منهج دوركهايم بأشكال وزوايا نظر مختلفة على رفع التوازي بين المقدس والمدنس د ون أن تنفي التداخل والإحتواء الحاصل بينهما. فالعلاقة بين المقدس والدنيوي لم تكن يوما سهلة كما يؤكد ذلك "ج.ويبرجر" "يتجلى تعقد هذه العلاقة في الاختلافات الحاصلة بين الباحثين حول تحديدها فمقابل من يجعل المقدس متماثلا مع الإلهي أو مع الديني. نجد من يؤكد الإنفصال التاريخي بين المقدس و المؤسسات الدينية[6]" ويطرح"هـ .ديدييه "فكرة مفادها بأن المقدس و الدنيوي بكل المقولات الملحقة بهما تجد منبعها في جذور لغوية مشتركة بين لغات سامية كثيرة في الجذر "ح.ر.م" "ق.د.س.." أثناء تحديده للعلاقة" E. Kant .وينتبه من جهة أخرى الفيلسوف الألماني" إيمانويل كانط بين الثنائيتين

1- شاكر مصطفى سليم، قاموس الانثروبولوجيا، جامعة الكويت، ط1، 1981، ص 837.

2-عبد الرحيم العطري، بركة الاولياء. بحث في المقدس الضرائحي. شركة النشر والتوزيع المدارس، الدار البيضاء. ط2، 2014، ص17.

3- نور الدين الزاهي، المقدس والمجتمع، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2011، ص48-49.

4-يوسف شلحت، بنى المقدس عند العرب قبل الإسلام وبعده، تعرب خليل أحمد خليل، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1996، ص23.

5-ميشال مسلان. علم الأديان.مساهمة في التأسيس.ترجمة عز الدين عناية. كلمة والمركز الثقافي العربي.أبو ظبي وبيروت. 2009. ص14.

6- نور الدين الزاهي، المقدس والمجتمع، ص35-36.

المقدس و الدنيوي .ينتبه إلى ما هو وجوب ايضاح الفرق بين المقدس والقداسة فيشير الأول إلى علاقة بين أشياء وموضوعات في الكون، في حين تشير الثانية إلى علاقة بين ذات إلهية ووذات مؤمنة. فيقترب المعنى من المقدس في الأول ويرجع إلى معنى الدين في الثانية فيعيد لنا اقت ا رن المقدس بالدنيوي. لذلك يرى" إ .بريتشارد" في ليونة ومطاطية العلاقة بين المقدس و الدنيوي دون تعارضهما لأن» E.Pritchard «مكونات الجسد في العالم الدنيوي ليست غائبة عن مجال المقدس فقد تأدي وظيفة دنيوية بسيطة كشرب الماء مثلا إلى وظيفة قدسية كشكر الله.[1]. حيث يذهب مارسيل موس إلى القول بأن كل سؤال عن المقدس يتحول إلى سؤال عما يعارضه ويخالفه، وكل تعريف للمقدس يحيل إلى تعريف ما يعارضه بل يصبح تعريفا لهذا الحد الذي نصطلح عليه بالمدنس[2].فالملاحظة التي تطرح نفسها هنا هي أن هذه التعاريف وخاصة التعريف الدوركايمي للمقدس يقلص أمام الباحث تعقد وتشعب هذا المجال، حيث يصبح باإلمكان إرساء الحدود بوضوح بين ما هو مقدس وما هو مدنس في حين أن هذين المفهومين في حاجة إلى مزيد من التنقيب والبحث لرفع االلتباس والغموض الذي يحيطهما .على هذا الاساس، عملت الأبحاث الكثيرة التي جاءت بعد "إ.دوركايم" على رفع التعارض بين المقدس والمدنس من جهة، ومن جهة أخرى، على فك وصال التماهي بين المقدس والديني، من دون نفي العالقات والتشاركات الحاصلة بينهما. حيث نجد من الباحثين من يؤكد على الانفصال التاريخي بين المقدس والمؤسسات الدينية، مثلما نجد من يؤكد أن الديني لا ينشئ المقدس ويؤسسه، بل يحاربه من دون هوادة .في سياق هدم هذه الهوة التعارضية بين المقدس والمدنس، ورفع التماهي والمماثلة بين المقدس والديني، اعتبر "إ.بريتشارد" أن العلاقة بين المقدس والمدنس حركية ومطاطية وليست تعارضية ومتوازية، فما يعتبر مقدسا في مجتمع معين، يكون مدنسا في مجتمع أخر في نفس المنحى، استعمل "ميرسيا إلياد Eliade Mircea "لفظ التجلي الذي سمح بتجاوز الثنائيات التعارضية ومن ثم اعلان أشكال التواصل القائمة بين المقدس والمدنس. فالمقدس هو فقط تجلي للديني في الزمان والمكان والسلوك والعمران والهندسة والطبيعة...الخ، ومن حيث هو كذلك تظل إمكانية العبور من المدنس إلى المقدس ومن المقدس إلى المدنس حاضرة على الدوام، إن للمقدس مجالات تجلي متعددة، تختلف من مجتمع لاخر، حيث تشمل على سبيل المثال –لا الحصر– الوجود الطبيعي (الامكنة، الانهار، والاشجار)...وما فوق طبيعية (الكائنات السماوية والالهة...)، وكذا الزمان (كدورات الفصول، والليل)...والاشخاص (كالانبياء والاولياء و الصلحاء).[3].. يُصبح الشيء مُقدَّسًا بعد عمليّة التجلي التي تمنحه خصائص تُميزه عن الدُنيويّ والعادي، التي من أبرزها، طقوس العبادة وهالة الحُرمة المُحيطة به .إنَّ عبادة الأشياء المُقدَّسة بمُكوّناتها الماديّة، من قبيل الحجر أو الشجر أو الأصنام، لا تتم لذاتها، بل تُعبد أو يُتقرب إليها بما هي تجلٍ للقُدسيّ[4]. وأخيرا اللغة والاساطير والشعائر والطقوس. إن مجتمعات كالهندوس مثال يقدسون البقرة لاسباب دينية، لانهم يشعرون حيالها بما يسمى (أهيمسا ahimsa) وهو قانون أخلاقي يفرض تجنب إيقاع الاذى بأي كائن حي، أو قتله. فقدس الهندوس مجموعة من الحيوانات، وحظيت البقرة بقدسية كبيرة، فهي تحظى بمكانة أسمى عن باقي الحيوانات، وهي لا تزال تتمتع بهذه القدسية إلى اليوم، ولم تضعف قداستها على مر السنين وتوالي القرون. ولعل قدسية البقرة نابع من الاسئلة الاستغرابية، كيف نأخذ من البقرة حليبا أبيض، والبقرة حمراء، هذا ما حير الهندي وجعله ينصب لها تماثيل في كل بيت ومعبد، ولا يعترض سبيلها، ولا

1–نفسه، ص39–40. انظر كذلك – نور الدين الزاهي، المقدس الاسلامي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط1، 2005، ص21–22.

2–علي صبيح التميمي، أنثروبولوجيا الأسطورة والدين، دراسة المقدس الأسطوري، دار أمجد للنشر والتوزيع، عمان–الاردن، ط1، 2016، ص149.

3–نور الدين الزاهي، المقدس الاسلامي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط1، 2005، ص22–23.

4–إلياده، ميرتشيا. البحثُ عن التاريخ والمعنى في الدين. ترجمة سعود المولى. المنظمة. العربيّة للترجمة، بيروت، 2007، ص 132.

يأكل لحمها. ولم يقدس الهندوسي البقرة وحدها، بل كان يقدس التماسيح والافاعي، فالبقرة يقدسها لبذلها وعطائها، والتماسيح والافاعي يقدسها لخطورتها، فعضة واحدة منها تؤدي إلى موت سريع، لهذا فهم يقيمون احتفالا دينيا كل عام، يقدمون فيه للافاعي قرابين من اللبن واللوز، وتوضع عند مداخل جحورها اتقاء لشرها[1] ..نجد أيضا، ما يسمى بالدعارة المقدسة التي تمارسها النساء في بعض المجتمعات داخل المعابد، حيث تعتبر تلك المجتمعات البغايا عابدات، والبغاءُ يثبن عليه، ويصرف المال الذي يحصلن عليه من ممارسة البغاء على المعبد، وظهر مصطلح "البغاء المقدس" أو "البغاء الدينى" أو "بغاء المعبد" فى مختلف الحضارات القديمة ومنها حضارات الشرق القديم ليشير إلى نوع من الطقوس الجنسية التى يتم تأديتها ضمن العبادات والطقوس الدينية التى كانت تتم فى المعابد والهياكل باسم الالهة إرضاء أو تقربا لها [2]. وأن المجتمعات القديمة كانت تشجع ممارسات طقوس البغاء المقدس، وأنها شيدت معابد وهياكل كرستها لبعض الالهة، فقد انتشرت لديها عادة تزويج الاله من صور أو بشر[3]. وقس على ذلك مجموعة من النماذج والمظاهر الاخرى التي يتجلى فيها المقدس كالأماكن والارقام المقدسة، والاشجار والاشياء المقدسة وغير ذلك.

وفي اعتقادنا أن أهم هذه العناصر التي شكلت وساهمت في تفعيل المشهد الطقوسي المقدس عند الإنسان المتدين نذكر عنصري الزمان والمكان.

1- الزمان المقدس: نقول ونردد دائما أن الدهر – الزمان – هو الله كما نردد دوما وأبدا قول الرسول صلى الله عليه وسلم ":لا تسبوا الدهر، فإن الدهر هو الله ." فالزمان هو الله، وتقديس الزمن بكل أنواعه وفروعه وأوجهه هو محطة عبودية عقائدية تقودنا إلى الله. غير أن هناك أزمنة احتلت مكانة ومكانا خاصا في مخيال الإنسان المتدين حيث صنع لها أجندة – مذكرة – لا يمكنها أن تمر عليه بصمت ولا يمكنه أن يفروت الفرصة دون أن يستثمر مرورها عقائديا .فهو يحسب مقدساته وينتظرها، بل ويحضر لها ويحضر نفسه لاستقبالها والاحتفال بها وكأنها جزء لا يتجزأ من الفعل الديني. ولعل ما يُغذي فكر الإنسان المتدين من أجل العناية بهذه الأزمنة عناية طقوسية، أن هذه الأزمنة تحدثت عنها الديانات المختلفة .وأقدس هذه الديانات، الديانة الإسلامية حيث ورد في القرآن الكريم ذكر عدد من هذه الأزمنة وذلك لكونها محطات احتوت وشهدت أحداثا جليلة ومقدسة، أو لأن الله سبحانه وتعالى اختارها واختار وفضّل ما تؤدَّى فيها من عبادات وأن ثمن أجرها أعظم...ومن هذه الأزمنة المقدسة التي جاء ذكرها في القرآن أو الأحاديث النبوية الشريفة والتي عملت الذاكرة الشعبية على تعظيمها وتقديسها والاحتفال بها نذكر شهر رمضان، ليلة القدر، يوم الجمعة ...ولقد لخص صاحب الدر المنثور، السر والحكمة المقدستين لبعض الأزمنة وفضلها عند الله حيث يقول": اختار الله الزمان، فأحب الزمان إلى الله الأشهر الحرم، وأحب الأشهر إلى الله ذو الحجة وأحب ذو الحجة إلى الله العشرة الأوائل منه، واختار الله الأيام، فأحب الأيام إلى الله يوم الجمعة، وأحب الليالي إلى الله ليلة القدر، واختار الله ساعات الليل والنهار، فأحب الساعات إلى الله ساعات الصلوات المكتوبات[4]." فضل الله سبحانه وتعالى عددا من الأزمنة وذلك لما عرفته واحتوته من أحداث كان لها أعظم الآثار على الذات الإسلامية .لقد ظلت هذه الأزمنة والتي

1-عيد درويش، فلسفة التصوف في الأديان، دار الفرقد، دمشق، ط:1، 2006، ص70.

2- على عبد الواحد وافى، غرائب النظم والتقاليد والعادات، ج2، سلسلة حياة المجتمعات "6، "، مكتبة نهضة مصر، القاهرة، (د.ت)، ص 105.

3-نجية اسحق عبد الله محمد، سيكولوجية البغاء دراسة نظرية وميدانية، مجموعة علم النفس الانساني، مكتبة الخانجى، ط 1، القاهرة، 1984، ص45 بتصرف.

4-جلال الدين السيوطي، الدر المنثور في تفسير المأثور، ج4، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2011، ص187.

تحولت في مخيال الرجل الديني أعيادا شاهدة على أحداث وممارسات طقوسية مقدسة كان الفعل الديني حاضرا فيها وعيرها سواء أثناء التأسيس أو في معركة التفعيل المقدسي. إن تعلق الإنسان الديني بهذه الأزمنة – الأعياد – يترجم رغبة العبور التي يأمل في تحقيقها " وهو آمن من الأخطار من الزمان الدنيوي إلى الزمان المقدّس [1]."ولعل ما يمكن الإشارة إليه والوقوف عنده من حيث تحديد ماهية ووظيفة الزمن المقدّس في المخيال الديني أنه زمن "قابل للاسترجاع بمعنى أنه زمن مطيقي(أسطوري) بدئي قابل للصيرورة في الحاضر، كل عيد ديني، وكل زمن ليتورجي، فإنما يتكون من تحيين لحدث جرى في ماض مطيقي".في البدء"، والمشاركة الدينية في عيد من الأعياد تنطوي على الخروج من الزمن الدنيوي العادي بغية استرجاع الزمن المطيقي الذي يجنيه العبد بالذات، يترتب على ذلك أن الزمن المقدس قابل للاستعادة والتكرار بلا حدود[2] ".إن علاقة الرجل الديني بالزمن المقدس ثابتة بثبوت عقيدته، وقوية بقوة إيمانه بالله، حيث أنه تمضي الساعات، والأيام والأسابيع والشهور والفصول والسنون والإنسان الديني متمسك بزمنه المقدّس، يعرفه، يحسب له، ينتظره، يحضر له، يحتفل به، بنفس المنطق الطقوسي .فالزمن المقدس ثابت في أجندة مخيال الإنسان الديني، ويشكل معلما ثابتا وأساسيا من المعالم الدينية، فهو جزء لا يتجزّأ من الذات الدينية الشاملة".فالزمن لا يتغير ولا ينفذ، في كل عيد دوري يكون استرجاع لنفس الزمن المقدس، الزمان الذي تجلى في عيد السنة الماضية أوفي العيد الذي انقضى عليه قرن كامل، وهو الزمان الذي خلقته وقدّسته الآلهة عندما ابتدرته أول مرة، وهي نفس المبادرة التي تتحين في العيد، بعبارة أخرى، يكون في العيد استرجاع لأول ظهور من الزمان المقدس كما حدث في الأصل [3]."إن تمسك الإنسان الديني بالزمن المقدس هو إعلان ديني طقوسي عن رغبته القوية والأكيدة للانضمام إلى الفعل الإلهي المقدس .فهو يحتفل بل يتعبد احتفاليا ويحتفل عبادة ليعلن حضوره في الزمن الديني بامتياز ، يحترم ويقدس مواقيت الصلاة، يحترم ويقدس تواريخ الأحداث والمناسك، ويحتفل بالأعياد وفق أطر دينية طقوسية مقدّسة .يحتفل بها من أجل التقرب من الله وقد" يحس نفسه في حاجة ماسة إلى الانغماس دوريا في هذا الزمان المقدس الذي لا يمكن تحطيمه، وعنده (أي الإنسان الديني)إن الزمان المقدس هو الذي يجعل من الزمن الآخر العادي، أي الزمان الدنيوي الذي يجري فيه كل الوجود البشري أمرا ممكنا، وهو الحاضر الأزلي الذي يجري فيه الحدث المطيقي، الحاضر الذي جعل من الزمان الدنيوي الذي تجري فيه الحوادث التاريخية أمرا ممكنا[4].

2–المكان المقدس: كما قدس الرجل الديني عددا من الأزمنة، فلقد قدس أيضا عددا من الأمكنة والتي أصبح لاسمها مكانة ومكانا بارزين في المخيال الديني الذي يسعى دوما وأبدا إلى أن يؤسس لقُدسِيّة بعض الأمكنة تبريرات تقاطعت دلالتها بين الديني الخالص والأسطوري العقائدي، "فثمة عدد كبير من العقائد والأساطير والطقوس المختلفة...تتيح لنا فهم الدور الذي يلعبه المكان المقدس في حياة المجتمعات التقليدية بصرف النظر عن المظهر الخاص الذي قد يتخذه :مكان مقدس، بيت عبادة، مدينة، وإننا لنجد رمزية مكان العالم في كل مكان ...لنبدأ بمثال يبرينُ لنا رأسا ما تتصف به هذه الرمزية من تماسك وتعقيد، وأعني بها رمزية – الجبل الكوني – رأينا أن الجبل يندرج في جملة الصور التي تعبر عن الصلة بين السماء والأرض، وإننا لنجد كثير من الثقافات تحكي لنا عن جبال أسطورية أو واقعية، تقع في مركز العالم ...

1–مرسيا إلياد، المقدس والدنيوي، رمزية الطقس والأسطورة، ترجمة نهاد خياطة، العربي للطباعة تو النشر، دمشق، ط1، 1987، ص67.

2–مرسيا إلياد، المقدس والدنيوي، رمزية الطقس والأسطورة، ص67–68.

3–نفسه، ص68.

4–نفسه، ص85.

وبما أن الجبل المقدس هو محور العالم الذي يصل الأرض بالسماء، فهو يلامس السماء، وتتعين فيه أعلى نقطة في العالم ...وينقل المأثور الإسلامي أن أعلى مكان على وجه الأرض هو الكعبة، لأن نجم القطب يدل على أنها تقع أمام مركز السماء"[1]. تتجلى قدسية المكان في مخيال الإنسان الديني في تلك الوظيفة التي ألهمه الله إياها وعمل هذا الإنسان الديني على استثمارها عقائديا تقربا إلى الذات الإلهية...فالمكان المقدس يحتوي أفعالا ويكسبها طابعا طقوسيا كما قد يشكل للإنسان الديني قناة من القنوات الطاهرة التي يمر عبرها للوصول إلى الله .فالمكان مكانان :مكان عادي، دنيوي، للسكن، للعمل، للجلوس، ومكان مقدس للعبادة وللشعائر الدينية، ومن ثمة، فإنه يدخل ضمن المجموعة (المكنية المقدسة) فهي قوية وهامة مقارنة مع الأمكنة الأخرى الدنيوية التي لا تتصف بالقدسية وبالتالي لا بنية لها ولا تماسك . بكلمة واحدة عديمة الشكل، ثم، عند الإنسان الديني، يترجم هذا اللاتجانس المكاني، اختبار التضاد بين المكان القدسي، الذي هو وحده الحقيقي، الموجود حقا وبين سائر الأمكنة الأخرى التي تشكل الامتداد غير المتشكل الذي يحيط به [2]". ارتبط فعل تقديس المكان لدى الإنسان الديني بفكرة جوهرية أن حضوره في هذا المكان والتعبد فيه وإقامة الشعائر فيه يشكل تأشيرة روحية تؤهل للوصول إلى الذات الإلهية .فهي تلهم هذا الإنسان الضعيف القوة والقدرة من أجل الانطلاق نحو السماء .فهو المادة والشكل ليصنع منهما مركبا للصعود نحو الله " .فكل مكان مقدس ينطوي على تجل مقدس، عن تفجر للقدسي، ينتج عنه انفصال إقليم عن محيطه الكوني، فيجعله مختلفا عنه نوعيا [3]".فالأماكن المقدسة، قد اكتسبت قدسيتها إما بدعوة إلهية صريحة وعلانية أو بدعوة طقوسية صنعها لها الإنسان الديني وذلك لما يقوم به في رحابها من طقوس وممارسات دينية. حيث أنه "لكي يتقدس مكان، لا يحتاج الأمر في أغلب الأحوال إلى تجل إلهي أو ظهور قدسي بالمعنى الدقيق للكلمة، تكفي أية .....أو علامة من أي نوع حتى تدل على قدسيته [4]."فالحديث عن الأماكن المقدسة يؤدي بنا إلى مساءلة كل فعل ديني يقوم به الإنسان الديني، مهما كان مستواه ومهما كانت عقيدته، فالمكان المقدس سواء أكان كبيرا بحجم الكعبة، أو بيت المقدس أو المسجد الحرام أو كان صغيرا بحجم مساجد المعمورة أو أماكن المعمورة أو الزوايا والأضرحة أو أماكن أخرى قدسها الإنسان الديني، فهي تبقى في شموليتها جزءا لا يتجزأ من الفعل الديني الذي يقرب الإنسان من الذات الإلهية، حيث يزورها تكريما وإجلالا، ويمارس فيها عبادته بدون هوادة ولا انقطاع .وقد يعاني ويتعب من أجل الوصول إليها إن كانت بعيدة .كما قد يخافها ويخشى أذاها أي إنسان ديني مهما كان مستواه، حتى وإن كان في مستوى الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه حيث قولته الشهيرة تعظيما لمكة المكرمة وتقديسا واحتراما لها حيث يقول ":لأن أخطئ سبعين خطيئة مزكية أحب إلي من أن أخطئ خطيئة واحدة بمكة"[5].

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

لقد نالت فكرة" المقدس "اهتمام فلاسفة الدين، باعتباره قيمة دينية عليا، وتطورت دراساته بداية من القرن التاسع عشر لدى "شلاير ماخر 1768 – 1834 م ثم اهتم به "رودولف أوتو1869– 1937 في كتابه" فكرة القدسي"، وهو الكتاب الرائد الذي ترك

1–نفسه، ص39.

2–مرسيا إلياد، المقدس والدنيوي، رمزية الطقس والأسطورة، ص23.

3–نفسه، ص28.

4–نفسه، ص28

5–جلال الدين السيوطي، الدر المنثور في تفسير المأثور، ج1، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2011، ص302.

أثرًا بالغًا في علم اللاهوت وفلسفة الدين، وقد كان له أثر واضح على" ميرسيا إلياد "في كتابه" المقدس والدنيوي"، وعلى فلاسفة الدين الذين تناولوا فكرة المقدس من وجهة نظر فينومينولوجية، مثل" ناتان سودربلن "و"بريد كرستنسن "و"جيرادروس فان دي ليو" و"جواشيم واتش". أما عن بحث إشكالية "المقدس" من المنظور العلمي، فقد حضي باهتمام واسع في الحقول الاجتماعية والسيكولوجية والأنثروبولوجية: فهذا دوركايم يربط المقدس بالديني و يعتبره ابتكارا جمعيا، وأنه مميز بالتعالي عن حياة الأفراد، وهو الوجه المفارق والمتعالي لحياة الجماعة الدنيوية، وبسبب سماته وخصائصه تلك، لا يستطيع التعايش مع ما يعارضه ويهدمه وهو المدنس حيث يذهب دوركايم الى تقسيم العالم الديني إلى عالمين متعارضين، فالأول يحتوي على كل ما هو مقدس والثاني يحتوي ما هو مدنس، ويرى دوركايم أنه من الأفضل الفصل بين المقدس والدنيوي، حتى يتمكن الإنسان من أن يضع الأشياء التي يمكن إخضاعها للتساؤل والمعالجة والتجربة في دائرة المدنس، والأشياء التي من شأنها أن تتعالى على التخمين والظنون والمعالجة في دائرة المقدس حيث يتسم المقدس بالطابع الروحاني المجرد المتعالي، بينما يأخذ الدنيوي طاب الحضور المادي المتجسد، كما ينبهنا دوركايم بأن الأشياء المقدسة هي التي تحمى بالمحرمات ولا تنحصر في الآلهة والأرواح، ولكنه يمتد ليشمل كائنات جامدة، صخرة، شجرة، حصاة...، ويرى دوركايم أن معيار التقديس يرتكز في العلاقات الاجتماعية وليس في طبيعة الأشياء[1]. ومن هنا جاءت الدراسة السوسيولوجية لدى دروكايم لترسي الحدود بوضوح بين ما هو مقدس وما هو مدنس. وفي هذه الدراسة التأسيسية النظرية، عاد إميل دوركايم Emile Durkheim ومدرسته. إلى الأشكال الأولية للحياة الدينية Les formes élémentaires de la vie religieuse، وعمق بحثه عن الأديان البدائية الأسترالية وبحث عن الأساس السوسيولوجي للديني؛ وقد جمع، في فعله هذا، بحوثا عدة حول معان مختلفة تنطبق عليها لفظة مقدس، ومن ثم اتخذ المصطلح دلالات متمايزة. فالصيغة، التي بقيت مشهورة، والتي عليها يفتح الكتاب تعرف المقدس بتعارض مع الدنيوي، ذلك أن يقول دوركايم: إن الأشياء المقدسة هى تلك التى تحميها المحظورات وتعزلها؛ والأشياء الدنيوية هي تلك التي تنطبق عليها تلك المحظورات. والتي ينبغي أن تبقى على مسافة من الأولى. إن المعتقدات الدينية تصوّرات تعبّر عن طبيعة الأشياء المقدّسةوعن العلاقات التى يقيمها إما بعضها مع بعضها الآخر وإما مع الأشياء الدنيوية[2]. إن صياغة كهذه تتيح تعريف المقدس دون المرور عبر معنى الدين، ومن ثّم، وفي مرحلة ثانية، تعريف الديني بوصفه تسيِّير للمقدس. هناك دلالة ثانية، وليست هي الأدنى، تنسب من طرف دوركايم للمقدس، هي تلك الخاصة «بقوة لا شخصية ومنتشرة» لكننا نعلم أن أولى القوى التي تخيلها البشر كانت خلافا لذلك قوى غفلا ومبهمة ومنتشرة تشبه القوى الكونية في لا شخصيتها وتتعارض بالتالي تعارضًا قاطعًا مع الإرادة البشرية تلك تلك القدرة الشخصية المفرطة. لذلك من المحال أن يكون البشر تخيّلوها على صورة الإرادة البشرية[3]. هذه القوى للاشخصية التي نجدها، في الحالة الأسترالية، ضمن الكائنات الطوطمية. في هذه المصطلحات، لم يعد المقدس فقط مجرد مفهوم تحليلي، بل حقيقة متعالية يمكن للإنسان أن يجربها: الذوبان داخل جماعة، أثناء تجربة طقسية، يكون على سبيل المثال المشاركة في هذه القوة اللاشخصية. علاوة على ذلك هناك خاصّية أساس تتسم بها القوى اللاشخصية» يتعذر تفسيرها في ظل هذه الفرضية: إنها قابليتها للنقل. إذ لطالما عدّت قوى الطبيعة قادرة على الانتقال من موضوع إلى آخرء

1-الكيلاني شمس الدين، رمزية القدس الروحية، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2005، ص14.

2-إميل دوركهايم، الأشكال الأولية للحياة الدينية: المنظومة الطوطمية في أستراليا؛ ترجمة رندة بعث، المركز العربي للابحاث ودراسة السياسات، قطر، ط1، 2019، ص65.

3-نفسه، ص470.

وعلى التخالط والاندماج والتحوّل من إحداها إلى الأخرى. بل إن هذه الصفة نفسها تمنحها قيمتها التفسيرية» لأنها تستطيع من خلالها الارتباط بعللها من دون انقطاع في الاستمرارية. والحال أن. إذ إنها عاجزة عن تغيير قوامها المادي أو التمدد من شخص إلى آخر؛ ولا يسعها الانتشار إلا مجازيًا[1]. لذا يعتقد دوركايم يعتقد أن قدسية المقدس تتعارض مع المدنس بشكل كلي، ولا يمكن أن يتلاقيا إلا إذا انتفى أحدهما ويبقى الآخر موجودا، ولهذا يتشكل نظاما خالصا متجانسا ومتعارضا وموازيا للطرف الآخر يقول دوركايم: والحال أن العالم المقدس والعالم الدنيوي في حالة عداء. فهما يمثلان شكلين من الحياة يقصى أحدهما الآخر بصورة متبادلة» أو لا يستطيعان العيش فى الأقل في الوقت عينه بالشدة عينها.. نجد هنا منظومتين لحالات الوعي موجهتين وتقودان سلوكنا نحو قطبين متعارضين. فمن يملك منهما قدرة أكبر على التحرك سيميل إلى إقصاء الآخر من الوعي. حين نفكر في الأشياء المقدسة لا يمكن أن ترد موضوعا دنيويًا إلى ذهننا من دون أن تواجه ممانعة شديدة؛ شيء ما بداخلنا يعارض قبول الدنيوي[2]

فالمقدس متماثل مع الإلهي، وهذا الأخير ابتكار جمعي، لذا فإنه مميز بالتعالي عن حياة الأفراد، وهو الوجه المفارق والمتعالي لحياة الجماعة الدنيوية، وبسبب سماته تلك لا يستطيع التعايش مع ما يعارضه ويهدمه سوى بكيفية مفارقة ومتوازية[3]. هنا إذن لم تعد المسألة متعلقة بتعارض أولي بين مقدس ومدنس، إنما المقدس بوصفه موضوع تجربة متعالية؛ وحسب دوركايم، كل كائن بشري بمستطاعه أن يقوم بتجربة هذا المقدس، على اعتبار أن مرجع التعالي هنا هو المجتمع، بالمعنى الذي يكون فيه تعاليها لوعي الأفراد الذين تشكلهم وقد عملت الأبحاث الكثيرة التي جاءت بعد إ.دوركايم على رفع التعارض بين المقدس والمدنس من جهة، ومن جهة أخرى، على فك وصال التماهي بين المقدس والديني، من دون نفي العلاقات والتشاركات الحاصلة بينهما. حيث نجد من الباحثين من يؤكد على الانفصال التاريخي بين المقدس والمؤسسات الدينية، مثلما نجد من يؤكد أن الديني لا ينشئ المقدس ويؤسسه، بل يحاربه من دون هوادة. في سياق هدم هذه الهوة التعارضية بين المقدس والمدنس، ورفع التماهي والمماثلة بين المقدس والديني، اعتبر ايفانس بريتشارد أن العلاقة بين المقدس والمدنس حركية ومطاطية، وليست تعارضية ومتوازية، فما يعتبر مقدسا في مجتمع معين، يكون مدنسا في مجتمع أخر والعكس صحيح. إن المؤرخ وأنثربولوجي الديني ألفونس ديبرون Alphonse Dupront، في دراسة ضخمة حول التمظهرات المقدسة في العصر الوسيط المسيحي، يقترح مقاربات مثيرة لهذين المعنيين. فقد تصور التقديس مثل عملية يصير أثناءها المقدس مصطلًحا وموضوًعا، ومن ثّم فالقداسة «عمل إنساني مشروع...حيث تنفجر وأحيانًا تشتد الحاجة إلى المقدس .ان المقدس هو التجلي الإلهي في كل جوانب الحياة من مكان وزمان: ويعتبر (ميرسيا إلياد،) من أبرز المفكرين الذين قدموا مشاريع فكرية حول الجانب المقدس من حياة الإنسان، وقد طرح مفهوماً جديداً للمقدس أو المحرم الذي لا يحل انتهاكه، فالمقدس عنده لا يقتصر على الشعور بالخوف والتعظيم أمام الحضور الإلهي كما قاله (رودلف أوتو) يرى أن الدين ليس سوى تجربة معاشة لمتعال مميز عن الإنسان، هذا المتعال هو المقدس، وهو أساس وجوهر كل الأديان، ويمكن أن نراه في: المكان، والزمان، والرموز الدينية، بل وفي كل الشعائر الخاصة بكل المعتقدات والثقافات، خاصة تلك الثقافات البدائية الآسيوية، وهذا التقديس غالباً ما يرتبط بالأشجار والأحجار

1-إميل دوركهايم، الأشكال الأولية للحياة الدينية، ص470.

2-نفسه، ص414-415.

3-نور الدين الزاهي، المقدس والمجتمع، ص33.

والجبال والأنهار وغيرها من الأشياء التي يبدو أن قوة غامضة تحل بها. والتجلي عنده أهم صفة يتصف بها المقدس فيتجلى المقدس في موضوع طبيعي: حجر، شجرة، حيوان، كائنات أسطورية، تتحول هذه الموضوعات بالنسبة للإنسان المتدين بفعل الزمان إلى علاقة رمزية، تمكنه من إضفاء القداسة على الأشياء في بعديها الزماني والمكاني، ويوضح مفهوم التجلي في كتابه (المقدس والعادي) بقوله: ((إن التجلي عند (لالاند) هو لفظ (سانسكريتي) يعني النزول، وبالمجاز تستخدم للدلالة على التجسد، وفعلا يلائم هذا المعنى علاقة المقدس بالدنيوي، لأن المقدس عندما يتمظهر في الدنيوي بعد ذلك نزولاً أو تجلياً، لأنه أرفع منه شأناً وقيمة، إنه لا يعرب إلا عما ينطوي عليه أصله اللغوي، أي معنى شيء مقدس يظهر لنا))[1] بل إن (ميرسيا إلياد) يذهب إلى أن تاريخ الأديان هو تراكم تجلي المقدس منذ أن تجلى المقدس في موضوع من المواضيع: حجر أو شجر كما في الديانات البدائية، حتى تجلي القداسة في يسوع المسيح، كل هذا يمثل نفس الحديث، وهو تجلي القداسة أو تجلي شيء مغاير تماماً عن عالمنا في شيء من عالمنا العادي[2]

تتجلى مسالة المقدس حسب "مرسيا الياد" في موضوع طبيعي، حجر، شجرة، حيوان، كائنات أسطورية... يكون هذا التجلي la hiérophanie عبارة عن توغل في اللامرئي، من الموضوع باعتباره موضوعا مطلقا، هكذا يكون الإنسان المتدين homoreligiosus علاقة حميمة، انفعالية وتفاعلية، مع الكون وأشيائه، تجعله ينظر إلى الكون في مجموعه، كأنشودة رمزية مقدسة، تمده بقوة تشبع كينونته، بامتلاء وجودي هي عين الحقيقة بالنسبة له _العيش في المقدس و جواره هي الحقيقة الموضوعية بالنسبة للإنسان المتدين_ والتي تحافظ على الاتصال بينه وبين الطبيعة وجوهر القداسة[3]. الاتصال بينه وبين الطبيعة وجوهر القداسة. تستقر أسباب هذه العلاقة في كون الإنسان المتدين ينسج قنوات تواصلية مع المعتقد، فتتحول العلاقة بفعل الزمان إلى تمركز ذاتيégocentrisme ونقطة ثابتة، ما يحول تجربة العبادة والشعائر، الدينية إلى حقائق روحية لها قوة فاعلة على الطبيعة وعلى الإنسان، لذا تبقى التجارب الروحية لمعتنقي الديانات مشوبة بنوع من الوحدة وان اختلفت أشكال وصور التعبد والشعائر.كل الممارسات الدينية التي يقوم بها الإنسان المتدين، تضطلع بخصائص رمزية بحيث يرسم الإنسان المتدين، لحياته مشروعا للعيش ضمن كل ما هو مقدس ومرتبط بما هو الهي، لذلك تستمر رغبته، "في أن يقيم نفسه في حقيقة موضوعية، وان لا يترك نفسه مشلولا بالنسبية، دون هدف التجارب الشخصية الصرفة وللعيش في عالم حقيقي وفعال، ولكنه بصورة خاصة واضح في رغبة الإنسان المتدين لان يتحرك في عالم مقدس، ولهذا السبب أقيمت تقنيات التوجه التي هي بمعنى الكلمة تقنية الإنشاءات للمكان المقدس." ينشئ الإنسان المتدين عالما من الرموزsymbole ، تكون هذه الرموز في مجموع صورها الأداة التي يترقى بها إلى المقدس والإلهي، "هناك أمثلة عديدة تكشف عن رغبة الإنسان في إضفاء القداسة، على ما هو دنيوي ان الهيكل يؤلف بالمعنى الصحيح فتحة نحو الأعلى، ويكفل الاتصال بعالم الآلهة [4]. إن الحنين العميق للإنسان الديني هو حنين يسكن عالما إلهيا أي يكون له بيت شبيه ب بيت الالهة البيت الذي ستصوره فيما بعد المعابد والحرم وبقول وجيز ان هذا الحنين الديني يعرب عن رغبة العيش في كون طاهر ومقدس مثلما كان في البدء"[5]. ان المقدس هو تجلي للالهي

1–مرسيا إلياد، المقدس والعادي، ترجمة عادل العوا، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 2009، ص51.

2–نفسه، ص51.

3–نفسه، ص52–53.

4–مرسيا إلياد، المقدس والعادي، ص63

5–مرسيا إلياد، المقدس والعادي، ص102.

في الزمان والمكان والسلوك والعمران...الخ ومن حيث هو كذلك تظل امكانية العبور من الدنيوي الى المقدس ومن المقدس الى الدنيوي حاضرة على الدوام بفضل الجسر الطقوسي وتسمح الطقوس من خلال عملية العبور بين هذين الحدين ممكنة بحكم انها تحين الزمن المثي الاصلي بوصفه زمنا بانيا للأزمنة الوجودية والتاريخية [1]. في نفس المنحى، استعمل ميرسيا الياد لفظ التجلي، الذي سمح بتجاوز الثنائيات التعارضية، ومن تم إعلان أشكال التواصل القائمة بين المقدس والمدنس. فالمقدس هو فقط تجلي للديني في الزمان والمكان والسلوك والعمران والهندسة والطبيعة...الخ، ويستند الياد في تصوراته حول المقدس من حيث هو تجلي على الكيفية التي يتصور بها انسان المجتمعات التقليدية للعالم من حيث انه منشطر الى كون منظم ومقدس وعالم ثاني هو عالم فوضى ولا تعين[2]. ومن حيث هو كذلك تظل إمكانية العبور من المدنس إلى المقدس، ومن المقدس إلى المدنس حاضرة على الدوام. وهكذا يكون الياد قد اثرى مجال المقدس بمفهومي التجلي الذي سمح بتجاوز الثنائيات المتضادة ومن ثم ابراز اشكال التواصل القائمة بين المقدس والمدنس. وكان رودولف أوتو بحاجة إلى تفسير دافع الشعور الديني داخل الإنسان، ليكتمل لديه تطابق الإله المفارق للإنسان مع الشعور به، فلجأ إلى مصطلح (نومينو) الذى يدل على (قوة إلهية)، وهنا عثر على ما يريد، فأسماه (المقدس)، الذى هو إله وشعور إلهي داخل الإنسان فى الوقت نفس ويقول رودولف أوتو.اختص بنفسي مفردة منحوتة من اللاتينية numen الالوهية فقد أمدنا لفظ omen(الغيب) بالنعت "غيبي" وما من سبب في ان نعزف عن نحت نعت لنا (ألوهي) بطريقة مماثلة.لهذا استخدم رودولف الالوهي بدل القدسي لتجنب اللبس ويصف الشعور الالهي بانه هذه الحالة الذهنية الفريدة بنوعها، كاملة وممتنعة على أن تستحيل شيئا آخر.. فهو يتماثل والخبرة[3]. وموضوع التجربة هو الالهي كما يتجلى للشعور أي التي تنشأ من شعور أو تجربة روحية معينة، هذه التجربة هي التي تحدد طبيعة فهمنا وإدراكنا لما هو إلهي، فأي إدراك للمفارق أو «المغاير تماما» كما يسميه أوتو، إنما هو مجرد إدراك ناتج عن تجربة شعورية خاصة، فعلى قدر تجلي المغاير المفارق في الذات المدركة تكون طبيعة الإدراك. كما ينبغي على الالوهية ان تختبر وكانها حاضرة كانما هي حضور الوهي يجب ان يوجد ثمة حس ما ألوهي شيء ما له طابع الالوهية يلتفت الذهن نحوه على حين غرة ا وان تستطيع هذه الاحاسيس ان تثور فقط في الذهن كانفعالات مرافقة عندما تستدعي فئة الالوهي الى الحلبة ان الالوهي اذا يستشعر كانه موضوعي يقبع خارج الذات[4].فعندما تحدث رودولف أوتو عن العناصر القابعة في الألوهي، نجده يسير نحو هذا المزج بين الذات والموضوع، داعيا القارئ إلى استذكار تجربته الشخصيّة للمُقدَّس: «إنَّ القارئ مدعوٌ إلى التوجه بذهنه نحو اختبار دينيّ جرى له في العُمق (...) من لم يستطع القيام بهذا الأمر، ومن لم يعرف مثل هذه اللحظات في اختباره، حريّ به ألا يمضي بعدُ في القراءة شأوًا أبعد» [5]، فمُشاركة الذات في موضوعها ليس رهين مرحلة الفهم فحسب، بل أيضا في المعيش اليومي وأثناء عمليّة البحث نفسها. ان المقدس حسب رودولف يمتلك وفق وجهة نظر أوتو، عنصرين اثنين: العنصر العقلاني، والعنصر الآخر لاعقلاني فالعنصر العقلاني لا يعكس حقيقة الدين فاللغة لا يمكن ان تحيط بفكرة المقدس لان المحمولات العقلانية

1-Eliade, M., Aspect du mythe, Gallimard,Paris, 1963, p179.

2-نور الدين الزاهي، المقدس والمجتمع، ص40-41.

3-رودولف أوتو، فكرة القدسيّ: التقصي عن العامل غير العقلاني في فكرة الإلهي وعن علاقته بالعامل العقلاني، ترجمة جورج خوام البولسي، دار المعارف الحكميّة، بيروت، ط1، 2010، ص29.

4-نفسه، ص34.

5-رودولف أوتو، فكرة القدسيّ، ص31.

تعجزا عن ان تستنفذ فكرة الالوهة لانها تنطوي على موضوع غير عقلاني او يفوق العقلانية انما هي نعوت بالنسبة اليه فهي محمولات جوهرية اختزالية فالزهد لا علاقة له بالعقل والعقلانية فالدين ليس منحصرا بالإثباتات العقلية[1]. وهو ما يجب ان تدركه بطريقة جلية طاقتنا على التصور وما يدخل في مضمار المفاهيم المعتاد عليها والقابلة للتحديد والعنصر الآخر لاعقلاني، دون أن يقصد بلاعقلانيته، مجانبته للمنطق السليم أو الصائب، إنما هو يريد بذلك القول إن العنصر اللاعقلاني في الدين لا ينبغي الحكم عليه بآليات المنطق الاستدلالي، إذ هو عنصر قائم على أساس من الشعور النابع من تجربة مغايرة غير التجربة الحسية الاستدلالية، وله آلية خاصة أساسها العقل بصورته الخالصة، اي داخل دائرة الوضوح والصفاء اي العقلانية يوجد عمقا مستترا ليس في مستطاع تفكيرنا النظري ان يبلغ اليه وهذا هو غير عقلاني فالغبطة الدينية ومظهرها ذي الجوهر الالوهي اي مع ما هو فتان ليس في مقدور اي انتباه مهما كان حادا ان يلقى بضوئه على الموضوع الذي ترجع اليه حالة الذهن هذه فيخرجه من حالة الشعور العصية على الولوج الى مضمار الإدراك الافهومي بل تبقى اختبارا محسوسا ليس الا حسبه ان يشار اليه بمصطلحات فكرية بطريقة رمزية هذا ما قصدنا اليه اذا قلنا غير عقلاني. فبعض الجمل الرمزية تعد مخالفة للعقل في محتواها مثل الرهبة الدينية والاجلال لا يمكن تحديده تحديدا افهوميا كاملا انه غير عقلاني[2]. وانسب عبارة لوصف الالوهي بحسب أوتو هو السر الرهيب اي انه ذو وجهين سر ورهيب. ويمكن الإحساس به أن يأتي في بعض الأحيان خاطفا كأنه مد لطيف يجتاح الذهن بمسحة هانئة من عبادة خاشعة ويمكنه ان بعبر الى النفس متخذا له فيها موقفا حازما ومستديما فلا يني يختلج فيها ويهدر ثائرا... لكن في حضرة ما هو سر لا يعبر عنه يسمو على الخلائق اجمعين[3] كما اعتبر رودولف الالوهي بانه السر متأثرا بمسلمة تيرستيغن القائلة (ليس الإله المدرك باله) ان السر ينفي وجود الادراك واستخدم لفظ الرهيب لاثبات وجود عيني ديني فيغلب العقل على الممارسة الدينية ولا ينفي ذلك حسبه ان يغلب السر على الرهيب اي اللاعقلاني على العقلاني كما هو الحال عند المتصوفة[4].

ومن مميزات القدسي او السر الرهيب ذكر رودولف أوتو ثلاث مميزات للقدسي هي الرهبة والعظمة والزخم فالرهبة ماهي إلا عاطفة الخوف المألوفة والطبيعية جدا اما العظمة فهي القدرة والقوة والجبروت المطلق ويأتي الزخم كعنصر ثالث محصور بين الرهبة والعظمة وله تعابير رمزية في كل موضع من قبيل حيوية، هوى، الطابع الانفعالي، الارادة، القوة، الحركة، الاهتياج، النشاط، الوازع، والزخم عامل حي وصلب في الصوفية[5]. ان فكرة القدسي عند رودولف هي مزيج بين العقلاني واللاعقلاني بخلفية قوامها الشعور الامر الذي يجعل القدسي خارج حدود العقل ويعتبر روجيه كايوا ان المقدّس إحدى مقولات الإحساس بل هو في الحقيقة المقولة التى يبني عليها السلوك الديني تلك التي تمنحه خاصته النوعية وتفرض على المؤمن شعوراً مميّزاً بالاحترام يحصّن إيمانه ضد روح النقد كما تجعله بمنأى عن الجدل العقيم بوضعها إياه خارج نطاق العقل وما وراءه. إنه الفكرة الأم التي يتمحور حولها الدين على حد قول هنري هوبير فالأساطير والمعتقدات تحلل مضمونه على طريقتها والطقوس تستخدم

1-نفسه، ص24-26.

2-نفسه، ص85-86.

3-نفسه، ص36.

4-نفسه، 49-50.

5-رودولف أوتو، فكرة القدسيّ، ص36-46.

خصائصه والكهنة يجسدونه والمعابد والأماكن المقدّسة والصروح الدينية توطده وتجذره في الأرض ومنه تنشأ الأخلاقية الدينية. الدين هو تدبير المقدّس»[1]

إن المقدس هو ما يعلّق عليه الإنسان سلوكه بالكامل سواءً أكان شيئاً أم فكرة. إنه كل ما لا يُقبل الإنسان أن يطرحه على بساط البحث وما يرفض رؤيته مهيناً محتقرا وأيضا مالا ينكره ولا يخونه مهما كان الثمن[2].وحسب كايوا فان المقدس ما يثير الخوف ويبعث على الثقة والاحترام وما ينفح بالقوة ويورط بالكيان ما يهب الحياة ويسلبها في ان واحد انه قوة يتعادل فيها فيها الخطر والضرورة. والإغراء والصد فتسعى الطقوس إلى ترويضها بما يعود على البشر بالخير[3]. وعليه يبرز المقدس كمحظور محفوف بالمخاطر فكل من تجاسر على لمسة حل به عقاب تلقائى وفوري تماماً كما يحرق اللهب اليد التى تمتدّ إليه. إن المقدس يكاد يكون على الدوام ما لا يستطيع المرء أن يقربه ويبقى على قيد الحياة. كما يفترض بالدنيوي لمصلحته هو بالذات أن يحترز من الدخول مع المقدس في ألفة تهدد بأن تجر عليه الوبال لا سميا وان عدوى المقدّس تَنقضُ انقضاض الصاعقة ولا تقل عنها فتكاً وهولاً. لذا أيضاً يتعيّن حماية المقدّس من كل اعتداء دنيوي إذ إن من شأن هذا الاعتداء أن يُفسد كينونة المقدّس ويُفقده ميزته النوعيّة ويُجرّده دفعة واحدة من قدرته العاتية والخاطفة. من هنا الحرص على إقصاء كل ما له علاقة بالدنيوي عن المكان المكرّس فلا يحق إلا للكاهن وحده الدخول إلى قدس الأقداس[4]. أن مجال الدنيوي هو مجال الشائع والمألوف. مجال التصرّفات التي لا توجب أي احتياط بل تبقى ضمن الهامش المتروك للإنسان كي يمارس فيه نشاطه بحرية هامش ضيق أكثر الأحيان وبالعكس يبدو عالم المقدّس عالم الخطر أو الممنوع[5]. حيث يصر كانوا أن الصفة الوحيدة التي يصح إثباتها للمقدس بشكل عام، إلا وهي تعارضه مع الدنيوي، وأن أي تصور للعالم يفترض التمييز بين المقدس، والدنيوي على قاعدة التعارض القائم بين عالم يتفرغ فيه المؤمن لأعماله بحريه ويمارس نشاطاً لا تأثير، فالإنسان المتدين هو من يعتقد قبل كل شيء بوجود وسطين متكاملين، واحد يستطيع الإنسان أن يتحرك فيه بعيداً عن كل قلق، وآخر يضبط فيه كل ميل من ميوله ويحتويه ويوجهه بالتبعية. وما تجدر الإشارة إليه هو أن مقولَتَي الطاهر والنجس لا تدلان على تعارض خلّقي فى الأصل بل على قطبية دينية. انهما تمارسان في عالم المقدس دورا شبيها بذلك الذي يمارسه مفهوما الخير والشر في المجال الدنيوي[6]. وعرَف العصر الحديث ظهورا لعديد من عمليات التّعاطي مع المقدّس حيث ارتكزت في مجملها على إبطال صفة القداسة وإعادة القداسة في آن واحد وذلك بإعادة تركيب، غير مسبوق لأجزاء من المقدّس السّابق. ولئن قابل البعض هذه التغيّرات بالأسف، ورأى فيها البعض الآخر علامات لصحة الثقافة، فإنّ تلك العمليات بمنظور آخر تُلقي الضّوء على سلوكيات وطموحات الإنسان الحديث. يرى العديد من الباحثين في علم الاجتماع الديني بأنّ إبداع طقوس جديدة في علاقة إنسان اليوم بالمقدّس تفيد أيضا بطريقة فعالة أو وهمية في المقاومة أو الاعتراض لإفشال وقطع الطريق أمام دعوات إبطال صفة القداسة الدّينية أو حصرها في برنامج جيو–سياسي كما رسمه الأمريكي صامويل هينتينغتون Samuel Huntington – بحيث قسّم

1–روجيه كايوا، الإنسان والمقدس، ترجمة سميرة ريشا، مراجعة جورج سليمان، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2010، ص36.

2–نفسه، ص189.

3–نفسه، ص18–19.

4–نفسه، ص37–38.

5–نفسه، ص43.

6–روجيه كايوا، الإنسان والمقدس، ص54.

العالم إلى مجالات مَسيكة ومُتنافرة محددة بالمقياس الديني فقط، **هنتنغتون** تقسيم العالم إلى **حضارات** ثمانية اعتمادا على **الدين** بشكل أساسي فالصراع في العالم الجديد، كما يقول، لن يكون أيديولوجيًا أو اقتصاديًا، بل سيكون الانقسام الكبير بين البشر، والمصدر الغالب للصراع ثقافيًا فالدين محوري في العالم الحديث، وربما كان القوة المركزية التي تحرك البشر وتحشدهم[1]. نُدرج هنا حدس روني جيرارد RenéGirard -الذي تُلخصه مقولته الشهيرة في خواتم مؤلَفه الموسوم بـ: العنف والمقدّس:» إنّ الاتجاه نحو مَحيّ المقدّس وإلغائه كليّة يُحضر لعودة المقدّس خلسة، ليس بمُتعال لكن بتجربة ماثلة، في شكل العنف ومعرفة العنف[2]. ولعلّ هذا الإصرار على البقاء أو التجدّد نابع من كون أنّ المقدّس "مفهوم متعدد العناصر" قابل للنقاش تحتفظ كلّ دلالة من الدّلالات التي يستردها بمعناها مما يُشكّل محورا يمكن تحليله. بالنسبة لـ ج. ايليل– . Ellul.J«على العموم، يتحدث المقدّس عن محوريّن لكلّ منهما قطبيّن: الأول للاحترام والنّظام أما الآخر للمخالفة؛ الأول محور يجمع: تقني–جنس؛ الثاني محور يجمع: الدولة – الأمة – الثورة [3].

من جهة أخرى، تعرف المجتمعات الحديثة انفجارا في السّلوكيات العنيفة المُنشِطة من جديد لمقدّس المخالفة والانتهاك فالكثير من التّصرفات كالتهتّك الجنسي، الفوضى الاجتماعية، انتفاضة أقليات جراء عنصرية عرقية أو إقصاء ثقافي أو ديني...إلخ، تحيل على قدسية وِجدان وانجذاب، ومن جهة أخرى، يتجسد المقدّس في الإعجاب بقوة غالبة (دولة محافظة أو شمولية) كما يتجسد في الحاجة إلى طقوس جماعية مضبوطة وإلى تراتبيّة كرزمية (أحزاب؛ نقابات؛ نحلSectes- ، طرق دينية) تعمل على إعادة تحيين طقوس احتفالية أو حفلا لجمعيات القُداس. غالبا ما تنشأ أشكال التقديس هذه ضمن حراك اعتباطي دون أن تعثر على طلائع رمزية لعبادات تقليدية كما يقول ر. كايوا: «يحدث كلّ شيء كما لو كان يكفي لتحويل جماد ما أو سبب ما أو كائن ما إلى مقدّس يُنظر إليه كغاية سامية، يُكرِّس له الأوفياء حياتهم، بمعنى، ينذرون له وقتهم وجهودهم ومصالحهم وطموحاتهم[4]. إنّ إبطال صفة التقديس لا يمكن الكشف عنها فقط بالتحوّلات التي طرأت على الدّين، هنالك تمت عوامل أخرى مثل تطور المجتمع المدني والاحتكام إلى العقل التقني والعلمي، والذي جعل الرجوع شيئا فشيئا إلى المقدّس عملا غير مجدي ولا طائل منه، لقد وصفت الكثير من التحليلات النتائج السلبية الناجمة من تحلّل نظرة العالم التقليدي: بأنّها فراغ روحي من جهة وخلل وظيفي للثقافة من جهة أخرى. ارتبط إجلاء البعد الرمزي والمقدّس دوما بتقليص مزدوج لعمق العالم وبتعقيد المجتمع. يتراجع العالم التقليدي عندما يفقد الفضاء والزمان المُشكِلان له سلطتهما على المفاضلة النوعية فلقد أطلق م. فيير Weber.M-عبارة:فكّ السّحر عن العالم du Monde désenchantement- واصفا إياها بالعملية المرافقة لغزو التقانة والعلم للطبيعة [5] وحتى النظريات التي تتمحور حول فكرة «مركزية الأرض géocentriques -«تم إخضاعها في الآن ذاته لقوانين أدت إلى إجلاء السّري والمُذهِل، لقد أصبح الفضاء الذي تسعى فيه تحت سلطان الكمية [6]بفعل وضع مخطط

1–صامويل هنتنجتون صراع الحضارات اعادة صنع النظام العالمي، ترجمة طلعت الشايب، تقديم صلاح قنصوة، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، 2017، ص10.

2–René GIRARD, “la violence et le sacré”, réédition, Albin Michel - Hachette littérature, Paris, 1990, p 480.

3–Jacques ELLUL, “Les nouveaux possédés”, Fayard, 1973, p 94.

4–Roger CAILLOIS, “Le mythe et L’homme”, Folio-éssais, Gallimard, 1972, p29.

5–Voir: Max WEBER, “Le savant et Le politique”, Traduit de l’allemand par Julien FREUN, révisé par E. FLEISCHMANN– et Eric de DAMPIERRE Préface de Raymond ARON. Union générale d’Editions, 1963, p18–19. p90. p120.

6–Voir: René GUENON, “Le Règne de la quantité et le signe des temps”, Gallimard, Paris, 1945.p10.

وظيفي ومُنتظم للمدن وقنوات للحركة مُمركَزة، ساهمت في تأحيد وتنسيق الفضاء، حتى أضحت الأماكن المقدّسة تقع بعيدا عن مركز المدينة بعدما كانت تُمثل وضعية المركز بسبب التقليل من قيمتها المقدّسة والرّمزية. كذلك فقَدَ الزمان تجذره الإيقاعيّ الطبيعيّ وأصبح مُجردا مُنمطا ومُقنّنا بمثابة أداة لقياس الظاهرات أو تنظيم الأنشطة الجماعية، لقد أصبح أكثر صلاحية في قياس المردودية والثّمن والسّرعة أو تحطيم الأرقام القياسية. أدى تأنيس الطبيعة وتنميط الحياة الاجتماعية إلى تغليب كفة الحضارة الصناعية، والتي فرضت على الإنسان تناقضات أفضت إلى دخوله في صراعات «بين اجتماعية» في ظل زيادة أوقات العمل، والتي ساهمت في تصاعد شهية التّملك المادي والتباهي بزينة الأملاك الاقتصادية. أظهر مُنظرون تقليديون من ثوريين(ج.دوبور G. Debord -، فانايغام Vaneighem.R -واثنوغرافيين (أ. فراقناك (Varagnac.A -وسوسيولوجيين (ج. فريدمان Friedman.G) كيف ساهمت طرائق حياة المجتمع الصناعي بمعايير اقتصادية في إفراغ أشغال الانتاج من تقاليدها ومن بُعدها الإبداعي ومن حرمانها في الاتصال مع مادة مشحونة بأحلام اليقظة، حدث كلّ هذا بالقطيعة مع الاحتفالات أو طقوس العبور[1] لقد أدى تفقير البيئة الإنسانية إلى الحدّ من معنى الترفيه والمجاني والرّمزي، بدت هذه التّحولات العميقة لإطار الحياة والعمل والأشكال الاجتماعية أو القيم الجماعية بالنسبة للكثرين علامة على موت المقدّس. استنتاج حول القيمة المعرفية لمساءلة الفلسفة لموضوع المقدس: إن القيمة الإبستيمولوجية والمنهجية لفكرة "القداس" في سياق اهتمام الفكر الفلسفي المعاصر ببحثها، تظهر في محاولة التوفيق بين الدين والعقل من خلال إسقاط صفة التقديس على أمكنة وأزمنة وأدوات مختلفة لمحاولة إدراك المقدس، بطريقة غير مباشرة، ولكن لا يمكن أن يخضع المقدس كلية إلى العقل أو الحدس، ولذلك يلجأ الإنسان بطريقة غير ملموسة في الذات من جانب الفرد إلى إخضاع بعض الأزمنة والأماكن لخدمة إدراك المقدس، فيضفي على تلك الأزمنة والأماكن معنى قدسيًا فيحوّل الدنيوي إلى مقدس.

1-Camille TAROT, “Le symbolique et le sacré”, La Découverte, Paris,2008., pp16-19.

المحور الثالث: الدين والعلم

المحاضرة السابعة: الدين ومنظومة العلوم الكونية

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

- **أسباب الصراع بين العلم والدين:** من أهم أسباب الصراع بين العلم والدين حسب راسل هي الفروق المعرفية الواسعة الموجودة بينهما: فالعلم هو محاولة عن طريق الملاحظة وإعمال العقل القائم على هذه الملاحظة لاكتشاف الحقائق الخاصة بالعالم ثم اكتشاف القوانين التي تربط الحقائق ببعضها البعض، فالعلم يجعل من الممكن التنبؤ بأحداث المستقبل[1]. فالمنهج يقوم في الدين على اساس الاستخبار وفهم الخبر وطلب ما في الخبر او النص الديني من هدايات ومعارف ومقاصد وفق قواعد منهجية ولغوية محددة وفي العلم على اساس الاستقراء(الملاحظة والتجريب) ويعالج الدين موضوعات الانسان والطبيعة والميتافيزيقا في سياقاتها الكلية المطلقة المجاوزة مع شمولية وتكاملية محتملة في الاطار الديني ومؤسسة على الاتباع الاجباري من قبل أطراف يؤمنون بها ويصدقون مضامينها ولغة الدين وهي لغة تسعى لتصوير ما لا صورة له، وتعتمد على التلميح والإشارة والكناية والمجاز والتمثيل والتشبيه والترميز فهي اللغة الوحيدة القادرة على التعبير عن حقائق العالم الأخرى اللامرئية او الغيب لا تنشد لغة الدين المختصة بالغيب التطابق بين الدال والمدلول، واللفظ والمعنى، لضيق الدال وقصوره إذ يعجز اللفظ أن يتسع لما يختنق فيه فضاؤه، ويستوعب ما لا يمكنه تصويره كما هو، وتمثّل ما لا يمكنه تمثّله، ويفشل في نقل ما يضيق به ظرفه، واحتواء ما لا يتسع له وعاؤه.، أما العلم على الأطر الجزئية النسبية السياقية المحايثة للانسان والطبيعة دون ان يكترث للميتافيزيقا وقائمة على القبول الطوعي وفق منهجية النتائج وصحتها ونجاعتها وتتسم لغة العلم بالدقة والصرامة المنطقية ولغة تنشد التطابق ما أمكن، بين الدال والمدلول، وبين اللفظ والمعنى وإذا نظرنا الى الدين من ناحية اجتماعية نرى أنه ظاهرة أشد. تعقيدا من العلم. فجميع الأديان التاريخية العظيمة لها ثلاثة وجوه هي الكنيسة والعقيدة ونظام بحكم الأخلاق الشخصية. والأهمية النسبية لهذه العناصر الثلاثة تختلف اختلافا كبيرا باختلاف الزمان والمكان. فالأديان القديمة عند الاغريق والرومان لم يكن في جعبتها الكثير لتقدمه عن الاخلاق الشخصية. وقد ظل الوضع كذلك حتى جاء الرواقيون وأضافوا بعدا أخلاقيا لهذه الأديان. وفي الاسلام لم تكن الكنيسة لها أهمية بالمقارنة بالملك أو الحاكم الزمنى وفى البروتستانتية الحديثة هناك اتجاه للتخفيف من تشدد العقيدة وقيودها[2]. تمثّل العقائد المنبع الفكري للصراع بين الدّين والعلم، لكنّ حدّة المقاومة مصدرها الأساس ارتباط العقائد بالكنائس والقوانين الأخلاقية .إنّ الذين يشكّكون في العقائد يضعفون سلطة رجال الدين فتقلّ مداخيلهم، كما أنّهم يقوّضون الأخلاقية؛ لأنّ رجال الدين يستخلصون مقابلاً عن الواجبات الأخلاقية للعقائد؛ ولذلك امتلك سلاطين الدنيا، كما آباء الكنيسة، مبرّرات معقولة للخوف من العقائد الثورية لرجال العلم[3]. ومن أسباب الصراع بين العلم والدين اختلاف نظرتها إلى الحقيقة، حيث ينظر للدين على أنه يمكن في الحقائق الخالدة واليقينية بصورة مطلقة، على خلاف العلم فهو غير نهائي على الدوام، وهو

1–برتراد راسل، الدين والعلم، تر: رمسيس عوض، دار الهلال، مصر، (د.ت)، ص 3.

2–برتراد راسل، الدين والعلم، ص4.

3–نفسه، ص 5.

ما أكده من خلال قولهّ" :إن العقيدة الدينية تختلف عن النظرية العلمية في أنها تزعم أنها تجسد الحقيقة الخالدة واليقينية بصورة مطلقة، في حين أن العلم غير نهائي على الدوام ويتوقع ضرورة إدخال التعديلات على النظريات الحالية عاجلا أم آجلا، فضلا على أنه يدرك أن طريقته من الناحية المنطقية قادرة على الوصول إلى براهين كاملة ونهائية[1]" إن الحقائق الدينية قطعية ومعصومة وكلية ومطلقة وخالدة اما حقائق العلم فهي جزئية نسبية ومحايثة فهي حقيقة ابستمولوجية كما ان البرهان في الدين يتأسس جوهريا على برهانية مصدرية أي متشكل في مصدره حيث يقوم المصدر المعرفي الديني ببرهانية مصدرية موجزة تامة كونه صادرا عن المشرع المطلق وهو الخالق تعالى وفي العلم على برهانية منهجية متقومة بشكل رئيس على المنهج كما انها تفيد الاحيان من نوع آخر من البرهانية، وهي البرهانية العملية أو النفعية فهي نتائج تدرج ضمن المبرهن عليها علميا ان المعرفية الدينية تتوخى بث هدايات عامة في المعتقد والتفكير والسلوك والتعلم والاقتصاد وغاية العلم استكشاف عوالم الانسان والطبيعة المجهولة عبر المعلوم والبرهان؛ في منهج دقيق واضح، لوصف الظواهر وتفسيرها والتنبؤ والتحكم به. وكانت أوّل معركة وأبرّها بين الدين والعلم هي الصراع الذي قام حول نظرية كبرنيك القائلة بمركزية الشمس ما نسميه الآن بالمجموعة الشمسية. فقد كانت النظرية البطليموسية هى النظرية الأصيلة والراسخة. وطبقا لهذه النظرية فإن الأرض تستقر فى مركز الكون فى حين أن الشمس والقمر والكواكب ونظام النجوم الثابتة تدور حولها كل فى فلكه الخاص به. وطبقا لنظرية كوبرنيكوس الجديدة فإن الأرض غير ثابتة فى مكانها ولها حركتان. فهى تتحرك حول محورها مرة كل يوم كما أنها تدور حول الشمس مرة كل عام [2]. لقد أحرجت اكتشافات جاليلي جاليليو الداعمة لنظرية كبرنيك رجال الدين حيث ذهبوا الى القول الى أنه طالما أن الله لا بفعل أى شيء عبثا فانه يجب الافتراض أن الكواكب الأخرى أهله بالسكان. ولكن بقى السؤال: هل هؤلاء السكان من نسل نوح وهل جاءهم المسيح ليعطيهم الخلاص؟ تلك كانت مجرد نماذج قليلة فقط للشكوك الفظيعة التى قال عنها الكرادلة ورؤساء الأساقفة أن جاليليو يثيرها بحيه الكافر للاستطلاع [3]. واضطلعت الكنيسة بمنع تدريس نظام كوبرنيكوس وأعلنت بطلانه في جميع المؤسسات العلمية والتعليمية الخاضعة لسيطرتها. واستمرت الكنيسة الكاثوليكية فى حظر تدريس دوران الأرض حتى عام 1835[4]. كما سدد مذهب داروين الى علم اللاهوت ضربة قاسية تماما كما فعل كوبر نيكوس في عالم الفلك. فالداروينية لم تجعل فحسب من الضروري التخلى عن الاعتقاد بثبات الأنواع والتخلى عن فكرة إتيان الله بأفعال الخلق المنفصلة التى يبدو أن سفر التكوين فى الكتاب المقدس يؤكدها ان المدافعين عن نظرية التطور تجرأوا وأكدوا أن الانسان ينحدر من الحيوانات الأدنى. والواقع أن علماء اللاهوت والناس غير المتعلمين ركزوا اهتمامهم على هرا الجانب وحده من نظرية داروين. وصرخ العالم فى رعب: إن داروين يقول إن الانسان ينحدر من القردة! وشاع بين عامة الناس أن داروين اعتقد في هذا بسبب ما كان بينه وبين شكل القرود من شبه وهو ليس بالأمر الصحيح[5]، لقد تعين على الدراسة العلمية للجسم البشرى والأمراض التى تصيبه – ومازال يتعين عليها إلى حد ما– أن تقف فى وجه مجموعه من الخزعبلات ترجع أصولها الى

1–برتراد راسل، الدين والعلم، ص10.

2–برتراد راسل، الدين والعلم، ص14.

3–نفسه، ص31.

4–نفسه، ص35.

5–نفسه، ص70–71.

حد كبير الى فترات سابقة على نشأة المسيحية ولكنها تحظى حتى وقت حديث للغاية بالتأييد الكامل من السلطة الدينية ومن ثم اعتقد الناس احيانا ان الامراض عقاب يوقعه الله على ارتكاب المعصية. ولكنهم كانوا فى الأغلب والأعم ينسبون هذه الأمراض الى عمل الشياطين. ومن الممكن شفاء هذه الأمراض عن طريق شفاعة القدسيين اما بأشخاصهم او عن طريق ما يخلفونه وراءهم من بقايا مقدسة. وكذلك عن طريق الصلاة والحج إلى بيت المقدس، » أو يمكن الشفاء منها (فى حالة كون الشياطين سببا لهاً) عن طريق طرد هذه الشياطين والأرواح النجسة. وأيضا عن طريق العلاج الذي وجده الشياطين (وكذلك المرضى) مدعاة للاشمتراز[1]. ولقد تعدّدت نقاط التماس والمواجهة بين الدين والعلم، حيث انتفضت الأحكام اللاهوتية الموجّهة لرفض التلقيح ضد الجذري، فانتشرت المواعظ المهاجمة للتلقيح على أساس لاهوتي، بوصفه تحدٍّ للسماء، ولإرادة كما انتفضت الكنيسة ضد التخذير وكان اكتشاف التخدير مناسبة أخرى تدخل فيها اللاهوتيون للحيلولة دون التخفيف من المعاناة الانسانية. ففى عام 1841 اقترح سيمسون استخدام التخدير فى حالات الولادة. ولكن رجال الدين اعترضوا على ذلك وذكروه على الفور بأن الله قال لحواء في الاصحاح الثالث أية 11 من سفر التكوين: بالوجع تلدين أولادك [2]، إن تدخُّل رجال الدين في المسائل الطبية لم يتوقّف؛ إذ ما زال رجال الدين يعترضون على تحديد النسل بوصفه فعلاً ضدّ الطبيعة، وعلى السماح بالإجهاض في حالات خاصّة تحت طائلة نصوص إنجيلية، ومراسيم كنسية ورغم أن اللاهوت يحاول أن يتدخل في الطب حيث يفترض بوجه خاص وجود مشكلات أخلاقية فإن الطب استطاع أن يحقق انتصارا على اللاهوت في معظم المعارك الدائرة بينهما. فليس هناك الآن من يعتقد أنه من الكفر تجنب الأوبئة وتجنب انتشار العدوى عن طريق مراعاة النظافة وقواعد الصحة العامة[3]. وأكثر من ذلك :إن الدين خسر الرهان تماما أمام سلطة العلم، فهو مصدر للعذاب الذي عانته البشرية، رغم مساهمته الماضية في جعل" الكهنة المصريين "يؤرخون للكسوف والخسوف، ولم تعد الكنيسة تتميز بالموضوعية بل صار رجال الدين يخدمون مصلحتهم وسلطتهم وجيوبهم، وقد عارضوا لأجل ذلك كل تقدم أخلاقي وعقلي.[4]

المقصود بالعلم في هذا البحث هو ما يطلق عليه بالإنجليزية لفظةscience ، وهو مجموعة المعلومات المنظمة المكتسبة بالملاحظة واختبار حقائق عالم الطبيعة وقوانينه والمجتمع (انظر قاموس اكسفورد)، اي العلوم الطبيعية والعلوم الفيزيائية والعلوم الاجتماعية. بهذا المفهوم يري كثير من العلماء ان العلم عيني وعالمي، ومعقول، وقائم على شواهد من الملاحظة الدقيقة. وفي ازاء ذلك، يرون الدين امرا ذهنيا وقائما على المشاعر والتقاليد. ومواقف العلماء اتجاه العلائق بين العلم والدين، كما يقول ايان باربور، تنحصر في أربع مقولات :[5]الصراع، والاستقلال، والتعامل، والوحدة أننا تيسير اللامر، نتبنى هذا التقسيم ونتناول كلا منها بالشرح والتوضيح:

1-برتراد راسل، الدين والعلم، ص77.

2-نفسه، ص100-102.

3-نفسه، 103-106.

4-برتراند راسل، ما الذي أؤمن به؟، مقالات في الحرية والدين والعقلانية، تر: عدي الزعيبي، دار ممدوح عدوان للنشر والتوزيع، سوريا، 2015، ص83-85.

5-Ian Barbour, Religion in an Ageof Science, San Francisoc: Harper,1990, Part I. See for: Ian G. Barbour, Religion and Science: Historical and Contemporary Issues San Francisco: Harper San Francisco, rev. edn, 1997.

1- التعارض أو الصراع: هناك فريقان يقولان بالتعارض بين العلم والدين: الماديون (المادية العلمية) والمتعصبون للنصوص تعصبا مفرطا (التفسير الحرفي للكتاب المقدس). كلا الفريقين يرون ان هناك تعارضا جادا بين العلم والقصائد الدينية، وهم يبحثون عن علم قائم على قواعد مكينة. ففريق يعتمد على المنطق وتعطيه التجارب. ويستند الفريق الآخر علي ظاهر الكتاب المقدس الذي لا يخطئ، وكلا الفريقين يتغاضيان عن حدود العلم. يبدا الماديون من العلم ليصلوا الي الاحكام الفلسفية لعالم الشمول، ويبدأ "الكتابيون" من الكتب الدينية ثم يصدرون احكاما في المواضيع العلمية. يري الماديون ان الاسلوب العلمي هو وحده السبيل الموثوق به في اكتساب المعرفة، ويعتقدون ان العلم بفرده قادر علي توضيح كل شي، وبناء على ذلك فلا يبقي مكان للدين، كما يقول واينبرگ: اعتقد ان من اهم الاكتشافات هو قدرتنا على التقدم كثيرا في تفسير العالم، من دون تدخل الله، في علم الحياة والعلوم الطبيعية.[1] انهم يعتبرون المادة هي الحقيقة الاساس في العالم، وغالبا مايعتقدون بالتحويل (تحويل جميع القوانين الي قوانين فيزيائية، تحويل الكل الي الجزء، او تحويل كل شي الي مادة.) مقولتهم هي انه يمكن اختزال كل شي، بالتفاعلات الآلية، كما يقول مونو: يمكن تحويل كل شي ء الي تفاعلات آلية واضحة. فالخلية آلة. الحيوان آلة. الانسان آلة. وهو يقول أيضا: المصادفة وحدها منشأ الابتكارات، والخلق كله في حماية المحيط الحيوي.[2] يعتقد الماديين العلميين أن "جميع الظواهر ستُفسَّر في نهاية المطاف من خلال أفعال المكونات المادية، التي هي الأسباب الفاعلة الوحيدة في العالم". وبالتالي، يستطيع العلم تفسير كل شيء، بينما لا غاية للدين ولا هدف. فعلى سبيل المثال، يرى كارل ساغان أن الطبيعة تحل محل الله كمصدر للتبجيل والتقديس؛ ويدافع دانيال دينيت عن موقف داروينى جديد قوي مفاده أن الإنسان نتاج عملية عشوائية لا هدف ولا عقل لها؛ ويجادل علماء الأحياء الاجتماعية، مثل إي. أو. ويلسون، بأنه يمكن تفسير العلوم الاجتماعية، بما فيها الدين، تفسيراً كاملاً من خلال الدماغ والتطور؛ ويزعم ريتشارد دوكينز أن الطبيعة لا تستخدم سوى الصدفة والانتخاب الطبيعي، وأن الله غير موجود؛ وتجادل باتريشيا تشيرشلاند بأن النشاط العصبي يُفسِّر تفسيراً كافياً جميع الأنشطة العقلية، بما فيها الفلسفة والدين[3]. ويرى جان فيرال مثلاً أن العلم والدين في صراع وخلافٍ مستمرٌ بحيث لا يمكن لأحد أن يمتلك ذهناً علمياً خالصاً ويكون في الوقت نفسه مؤمنا ومتدينا حقيقيا.[4] اما المتدينون المتشددون فيجعلون الاصالة في ظاهر النصوص الدينية، ويتركون العلم الذي يتعارض مع ذلك فمثلا، في نظرية التكامل، جرت مناقشات كثيرة في اميركا. وفي سنة 1981 صودق على قانون في ولاية تكساس فرض على المدارس تدريس "الخلق" و"التكامل" بدرجة واحدة. وبعد سنة قامت محكمة اعلي بإلغاء ذلك القانون، باعتبار انه يناقض فصل الكنيسة عن الدولة. من ناحية أخرى، يعتبر المتمسكون بحرفية الكتاب المقدس التفسير الحرفي للكتاب المقدس معصوماً من الخطأ، وبالتالي يكون العلم مخطئاً عندما يتعارض مع الكتاب المقدس. لذا، قد يكون العلم مفيداً، ولكنه ثانوي. ويعارض المتمسكون بحرفية الكتاب المقدس نظرية التطور، ويقترحون نظرية

1-Steven Weinberg, Dreams of a Final Theory, Vintage, London, 1993, P198.

2-Ian Barbour, Religionand Science, San Francisco: Harper,1997, P80.

3-Ian G. Barbour, Religion and Science, P 78-82, 243.

4-Worall, John, 'Science Discredits Religior', Contemporary Debates in Philosophy of Religion, M. L. Peterson and R. J. Van Arragon (eds.), Oxford: Blackwell,2004, P. 60

الخلق التي تصف وتفسر قراءة حرفية لقصة الخلق في سفر التكوين. من ناحية أخرى، يعتبر المتمسكون بحرفية الكتاب المقدس التفسير الحرفي للكتاب المقدس معصوماً من الخطأ، وبالتالي يكون العلم مخطئاً عندما يتعارض مع الكتاب المقدس. يفسر المتمسكون بالتفسير الحرفي للكتاب المقدس نصوصًا مثل «قبل أن أصورك في الرحم عرفتك» (إرميا 1: 5) على أنها تشير إلى وجود الإنسان قبل الجسد، بينما يفسرون نصوصًا مثل «دين الأموات بحسب أعمالهم» (رؤيا 12:20) على أنها تشير إلى وجود الإنسان بعد موت الجسد[1] .كثيرًا ما ينشأ التضارب عند إعطاء الأولوية لأحد المجالين على حساب الآخر، كما في ادعاءات تشيرشلاند بأن الإنسانية تُختزل إلى نشاط عصبي، وتفسير المتمسكين بالتفسير الحرفي للكتاب المقدس لنصوص الكتاب المقدس المتعلقة بالإنسان على أنها تشير إلى وجود روح أو نفس منفصلة عن الجسد.

2- **الاستقلال:** يعتقد بعضهم ان العلم والدين يعملان مستقلين في ميدانين مختلفين، وان لكل منهما حقله، واسلوبه، وهدفه، وكما يقولون لغته الخاصة به يتجنب الاستقلال الصراع بين العلم والدين من خلال اعتبارهما مجالين مستقلين كل قائم بذاته[2].

يستخدم كل منها لغته وأساليبه الخاصة لمعالجة كل مجال من مجالات الحياة والفكر. قد يكون للاستقلال دور في بعض مجالات العلوم والدين–فقلة من العلماء الملتزمين بالذهاب إلى الكنيسة يعانون من صراع بين الأساليب التجريبية الروتينية خلال الأسبوع ومحتوى الطقوس الدينية يوم الأحد. موضوع الدين هو الله، وموضوع العلم هو الطبيعة. يعرف الله عن طريق الوحي، وتعرف الطبيعة بالحواس والعقل. هدف الدين التقرب الي الله، وهدف العلم إدراك كيفية الخلق. لغة العلم لغة التنبؤ والسيطرة، ولغة الدين لغة الدعاء والعبادة اذن، ما دام العلم والدين مختلفين من حيث الموضوع، او الهدف، او الاسلوب، او اللغة، او فيها كلها، فلا مكان للتعارض بينهما. يري بعض العلماء ان ميدان العلم هو دراسة الطبيعة، وميدان الدين هو الاخلاق، ويري بعضهم ان مواضيعهما مختلفة، فالعلم يسال: ماذا وكيف؟ والدين يسال: لماذا؟ هذا الفريق من العلماء والباحثين لمؤمنين بالله يولفون الاكثرية، وكثير منهم يعمل بالأحكام الدينية، الا ان علاقة العلم مع الدين عندهم تبدو كما لو كان علمهم يقع في زاوية اذهانهم، وفي زاوية اخري يقع الدين. وبديهي انه إذا كان هناك اي تعارض بين علمهم ودينهم فانهم لا يهتمون به، او انهم لا يريدون ان يهتموا. ومع ذلك، فإن الاستقلال لا يعالج القضايا التي يحدث فيها تداخل بين وجهات النظر العلمية والدينية للشخص، وخاصة تلك القضايا المتعلقة بالولادة والموت، بما في ذلك الإجهاض، واستخدام الخلايا الجذعية، والموت الذي يحدده المريض أي موت الرحم، وإزالة أنابيب التغذية. من ذلك أن ستيفان غولدن –على سبيل المثال– يرى أن شبكة العلم تشمل الحقل التجريبي في حين أن الدين يقف عند حدّ المسائل المتعلقة بالمعاني الغائية والقيم الأخلاقية. إن هذين النوعين من النشاط لا يوجد أيّ تماه أو اشتراك بينهما كما أنهما لا يشتملان على جميع الأبحاث والتحقيقات"[3]. إن أطروحة الاستقلال تمثل على حد تعبير إيان بربور نقطة بداية مناسبة فإن هذا الرأي يحفظ الخصوصية الممتازة لكلّ مشكلة. كما تمثل استراتيجيةً ناجعةً

1–Ibid., pp. 82–84, 243–244.

2–Ibid., p. 84

3–Gould, Stephen Jay, Rocks of Ages, Science and Religion in the Fullness of Life, New York: Ballantine,1999, p6.

للإجابة على الذين يرون أنْ التعارض بين العلم والدين أمرٌ لا مفرّ منه. وعلى هذا الأساس يكون للدين أساليبه الخاصة التي تميّزه من أساليب وآليات العلم!".

3- التعامل او الحوار: يري هؤلاء ان بين العلم والدين ارضية مشتركة للحوار وانهما يمكن أن يتبادلا التجارب لمصلحتهم. فالعلم يطرح، مثلا، بعض الاسئلة عن بدء العالم ونهايته، دون ان يستطيع هو نفسه الاجابة عنها. هنا يمكن للإلهيات ان تقدم العون. ان الاسئلة الخاصة ببدء العالم ونهايته والتي تطرح في علم الكونيات تدخل ضمن هذا الإطار. ان المؤمن بالله يستطيع ان يقول ان الله هو المسؤول عن نظام الكون المعقول. جون پول الثاني، البابا الحالي، يري ان التعامل بين العلم والدين ضروري لكي يؤدي كلاهما وظائفهما على الوجه الصحيح، اذ بغير هذا التعامل يصبح العلم مخربا، والدين عقيما. انه يعتقد ان كلا منهما يجب ان ينظر الي منجزات الآخر بعين مفتوحة:

يستطيع العلم ان يجنب الدين الخطأ والانحراف، ويستطيع الدين ان يحذر العلم من عبادة الاصنام والتصورات المطلقة الباطلة، وكل منهما يستطيع ان يجتذب الآخر الي عالم اوسع، عالم يتيح للطرفين المزيد من الازدهار[1].

ولكن هذا الفريق يري ان العلم والدين، في محاوراتهما، يجب ان يحافظ كل منهما على مبادئه واساليبه.

وهناك ايضا من يقول ان بين هذين توازيات اسلوبية. فالعلم يتمسك بالاستدلال فقط، والدين لا يرتبط بالمرجعية فقط. ثم ان مؤرخي العلم قد أكدوا ان دور التقاليد في العلم لا يقل عن دورها في الالهيات، كما ان دور المرجعية في العلم لا يمكن التغاضي عنه، كما يزعمون. كذلك الايمان لا يختص بالدين، بل هو موجود في العلم ايضا (اي الايمان بوجود عالم خارجي وبنظامه وبإمكان ادراكه) لذلك يقول پلانك:

مكتوب على المدخل الي العلم: عليكم ان تؤمنوا، فتلك خصوصية لا يمكن للعلم ان ينكرها[2] ان التعامل بين هذين الاثنين يحررهما من الافراط والتفريط، فالمؤمنون بالدين يحذرون التعامل السطحي مع النصوص الدينية، والعلماء التجريبيون يتحررون من اصدار الاحكام المطلقة ومن عبادة الاصنام.

يعتقد بعض المتكلمين المسيحين، مثل پاننبرغ W. Punnenberg ، ان وجهة النظر العلمية عن العالم، إذا خلت من الالهيات تعتبر ناقصة، اذ ان فهم الكون من دون ارجاعه الي الله ليس متيسرا[3].

يصوّر الحوار العلاقة بين العلم والدين على أنها تفاعل بينهما في حوار؛ إذ يرتبط هذان المجالان ارتباطًا أوثق من الاستقلال، ولكن ليس بقدر التكامل. ويُحدد باربور ثلاثة مجالات حوارية متنوعة. أولًا، يطرح العلم "أسئلة نهائية قصوى" أو "أسئلة الحدود" لا تُجيب عنها مناهج العلم، مثل القضايا الأخلاقية، ومفهوم كارل رانر عن التجاوز، ومُسلّمات ديفيد تريسي في البحث العلمي. ثانيًا، يوجد تشابه منهجي بين العلم والدين"، مثل النماذج الفكرية، وتأثير المُلاحِظ على موضوع الملاحظة، ومشاركة مايكل بولياني الشخصية للمعرفة في كل المعرفة، ودور الحكم والنظرية والمعتقدات في الملاحظة. أما المجموعة الثالثة فتصف تجربة البُعد الديني في الطبيعة، كما في حالة ثورو، ومؤخرًا روحانية ماثيو فوكس التي تتمحور حول الخلق، أو العديد من دعاة حماية البيئة. غالبًا ما يجمع الحوار حول الوعي بين مجموعة متنوعة من المعتقدات والآراء العلمية والدينية،

1-Robert J. Russell, William Stoegerand George Coyne, Physics, philosophy and Theology, Vatican City State Vatican Observatory,1988, P. MII.

2-Max Planck, Where is Science Going?, trans . by J. Murphy New York? Norton, 1932, P.214.

3-Mark. William. Worthing, God, Creation and Contemporary physics Minneapolis:1996, pp. 31-32.

مثل معهد العلوم العقلية، ومجلة دراسات الوعي، ومركز دراسات الوعي، والعديد من المؤتمرات المتخصصة في الوعي. يوفر هذا الحوار منبرًا لتبادل الأفكار بين مختلف التخصصات. على سبيل المثال، يقدم جون بولكينغورن وجهات نظر دينية وعلمية حول نهاية العالم، وهو موضوع لا يستطيع أي من المجالين تناوله بشكل قاطع بمفرده.[1]

4- الوحدة: يعتقد اصحاب وحدة العلم والدين انهما يتبينان نظرية المعرفة وعلم الوجود فيما يتعلق بحقائق ما وراء عالم الانسان. اننا لا يمكن ان نسر بكلام غير مترابط، إذا ما كانا يرجعان الي عالم واحد. إذا شئنا ان نصوغ تعبيرا واحدا مناسبا عن تجاربنا بأجمعها علينا ان نبحث عن وجهة نظر موحدة عن العالم. اننا لا نجرب الحياة بصورة اجزاء مستقلة، بل نجربها ككل. ان العلم والدين (او بعبارة ادق: العلم والالهيات) كليهما في مقام بيان عالم واحد، وذلك لان : هدف العلم هو كشف النظام في الطبيعة، وهذا النظام هو ما نعبر عنه بالقوانين العلمية. وهدف الدين هو فهم معني العالم وغايته وما موضعنا فيه. ان الدين في الواقع يعتبر للعلم ارضية مما وراء الطبيعة، وهو يسوغ الراي القائل بان العلم نتاج قابل لكي يعتمده العقل، كما يقول هنري مارگنو (الفيزيائي والفيلسوف): العلم بحاجة الي الدين لكي يسوغ منشأه وانجازاته[2]. وكما يقول آرثر شالو (الفيزيائي وحائز على جائزة نوبل): حقل الدين من الحقول الواسعة للنشاط العلمي. وبلغة المزمور 19، السماء تكشف عن عظمة الله، والسماء تبين صنع الله. اذن فالبحث العلمي عبادة لأنه يكشف عن المزيد من عجائب خلق الله العلم يعطينا صورة متناغمة ومنسجمة عن العالم الطبيعي، ولكنه يطرح بعض الاسئلة التي لا تصل يده الي اجوبتها، انما الاجابات الممكنة هي التي يقدمها الدين. مرة اخري يقول آرثر شالو: الاسئلة الخاصة بالمبادي يجب على العلماء تتبعها الي الحد الذي تسمح به قدرتهم وتجيزه لهم، ولكن هذه الاسئلة لن تكون نهائية ابدا. اما الاسئلة الاعمق فلا بد من الرجوع فيها الي الدين[3].

ويقول چالز تاونز (الفيزيائي والحاصل على جائزة نوبل): اعتقد اننا إذا نظرنا خلال المنظور العلمي فحسب، فان السؤال بشأن البداية يبقي بدون جواب. لذلك اعتقد ان هناك حاجة الي توضيح ديني او مما وراء الطبيعة، هذا إذا كان لابد من توضيح[4]. من هذا المنظور، العلم والالهيات يسعيان سعيا حثيثا لفهم عالمنا وأنفسنا، ولكل منهما منظوره الخاص، الا ان وجوه الاشتراك بينهما أكثر مما يبدو للعيان لأول وهلة، واحد هذه الوجوه هو سعة الاهداف. العلم محاولة لفهم نظام العالم، والدين سعي لفهم المعني في العالم. وكلاهما يبحثان عن العلاقة بين اجزاء العالم المختلفة، فاذا نجحا في ذلك فلابد من توحدهما في النهاية.

يري بعضهم ان العلم والالهيات يهدفان الي شرح اشياء واحدة بأساليب مختلفة ولأهداف مختلفة. العلم يسعي للعثور على علل الاحداث. والالهيات تسعي لبيان معاني الاحداث، وهما لا حاجة لأحدهما الي الآخر، ولكننا نحن نحتاج اليهما كليهما لكي يحصل لدينا فهم كامل، كالمعمار الذي يرسم خرائط متنوعة للبناية، واحدة تبين فضاء الطبقات، واخري تبين منظر البناية. ويطرح موضوع اتجاه الاسلاك والانابيب في هذه الحالة كموضوع واحد. الا وصف ذلك وبيانه يختلفان عن مجموعة المفاهيم المختلفة التي نستعملها. لكل من العلم والدين مجموعة من المفاهيم المختلفة، لذلك فان لهما وجهتي نظر مختلفتين، وسبب التعارض الظاهري بينهما هو ضعف الالتفات الي طبيعة العلم الواقعية. ان النجاحات العلمية في القرون الاخيرة اوجدت الكثير

1-Ian G. Barbour, Religion and Science, P90-98.

2-Henry Margeneauand Roy A. Varghese,eds ., Cosmos, Bios, Theos La Salle, Illinois Open Court,1992, p62.

3-Henry Margeneauand Roy A. Varghese,eds ., Cosmos, Bios, Theos La Salle,p106.

4-Ibid, p123.

من الثقة به والاطمئنان اليه وبشموليته، فساد الاعتقاد بان العلم يستطيع بمرور الزمان تفسير كل شي. ولكن في القرن الاخير اعتور اسس العلم الفلسفية والنظرية كثير من الشك، واخذ العلماء يحذرون من تعميم عقائدهم لتشمل الحقول التي لم تقع تحت التجربة والاختبار.

في هذا العالم علم ودين يبدوان متعارضين في الظاهر، ولكنهما ليسا كذلك:

- **دور الايمان:** اهمية الايمان في الدين معلومة ويعتبر من شواخصه. الا ان الايمان لازم للعالم ايضا، لأنه ينبغي ان يؤمن بوجود نظام للعالم، وانه نظام قابل للفهم، وبدون هذا الايمان لا معني لأن نسعى لفهم عالم لا يمكن فهمه.
- **دور الالهام:** الحالة الأخرى في موضوع اختلاف العلم والدين قائمة على اختلاف طريقة الكشف في كل منهما. العامة تري ان مكتشفات الدين غالبا ماتكون عن طريق الوحي، والمكتشفات العلمية تكون عن طريق التجربة والاستنتاجات المنطقية. الا ان أكثر الاكتشافات العلمية المهمة لم تكن بالطريقة العلمية المتداولة، وانما كانت بطريقة تسمي بالشهود او الإلهام، ويري بعض الفلاسفة انها مراتب ادني من الوحي. يقول پوانكاره في كتابه فهم العلم انه أدرك في بعض اوقات فراغه عددا من النكات المهمة، في وقت كان ذهنه فارغا منها.

-**دور الاثبات:** من الاختلافات البارزة الأخرى المطروحة هي ان العالم يثبت احكامه، بينما الدين لا يفعل ذلك، ولكن الواقع هو ان الطبيعية الواقعية للإثبات الرياضي تختلف عما يفترض عادة. في الاثبات الرياضي تفترض بعض الاصول معتقدين انها منسجمة بعض مع بعض. ولكن كيف يمكننا ان نثق بانسجام تلك الاصول؟ قضية گودل في المنطق الرياضي تبين انه ليس من الممكن ان نبين انسجام مجموعة من الاصول مع بعضها، الا إذا لجانا الي إطار اوسع، وهناك يطرح هذا الكلام مرة اخري.

- **دور امكان الاختبار:** يقولون ان في العلم تبطل الفرضيات بالاختبار التجريبي، وهذا لا يجري في الدين. ولكن اولا التأييد بالتجريب في العلم ليس بهذه السهولة، وثانيا بعض العقائد الدينية قد اخضعت للتجربة والاختبار. ان الاختلاف الكمي في تقبل الاختبار يغطي التشابه بينهما، فأحيانا تبرز تناقضات ظاهرية في الدين، ولكن العلم ايضا يواجه احيانا التناقض. (مثل مسالة الموجة–الذرة) ولكننا عندما نواجه هذه التناقضات الظاهرية لا نفقد ايماننا بالعلم، بل نعزو هذا التحديد الي ادراكنا. مختصر القول هو ان العلم والدين وسيلتان لفهم العالم، ولابد في النهاية ان يلتقيا. قبل نحو 60 سنة اشار آلفرد نورث وايتهيد، الفيلسوف الشهير المعاصر، الي ان سير مستقبل البشرية يعتمد على العلاقة بين العلم والدين: عندما نلتفت الي ماهية دور الدين لبشر، وما هو العلم، ولا نكون مبالغين إذا قلنا ان مسيرة مستقبل التاريخ يعتمد على تصميم هذا الجيل على العلاقة بين هذين. اننا نملك هنا أقوى قوتين... تؤثران في الانسان ويبدو انهما متعارضان: قوة الشهود الديني، وقوة الدافع للملاحظة الدقيقة والاستنتاج المنطقي.[1] رأينا في العلاقة بين العلم والدين هو ان الاسلام لا يري العلم في عرض الدين بل هو على امتداده. بعبارة اخري، نجد في النصوص الدينية الدعوة الي التفكر والبحث والتجربة والاختبار والسير في الطبيعة، لذلك فلا تعارض بينهما في المنظور الاسلامي. ان التعارض الذي شوهد من قبل، وحتى الذي نشاهده في الوقت الحاضر، ناجم عن اغفال النظر الي حدود العلوم التجريبية من جانب القائمين عليها، وعن تدخل رجال الدين في امور ليست لديهم الصلاحية لذلك. في الغرب ايضا يحمل عدد من الباحثين هذه النظرة نفسها عن العلاقة بين العلم والدين. چالز تاونز، مثلا، وهو فيزيائي حاصل

1–ALfred North Whitehead, Scienceandthe Modern Wor Ld, New York: The Free Press,1925, pp181–82.

على جائزة نوبل) يقول: انا شخصيا لا اري العلم والدين منفصلان، بل اعتقد ان البحث العلمي في العالم جانب من التجربة الدينية[1].

يدعي النهج الرابع لباربور دمج محتوى اللاهوت مع محتوى العلم. ويصف ثلاثة نماذج للدمج: اللاهوت الطبيعي، ولاهوت الطبيعة، والتركيب المنهجي. يبدأ اللاهوت الطبيعي بالعلم، ويزعم أن وجود الله يُستدل عليه من أدلة التصميم في الطبيعة. فعلى سبيل المثال، قدّم توما الأكويني عدة حجج لوجود علة أولى؛ ويشير المبدأ الأنثروبي في علم الكونيات إلى نطاق ضيق جدًا من الثوابت الكونية الضرورية للحياة، وقد استُخدم لدعم حجج "الضبط الدقيق"؛ وتُقدّم أعمال إيليا بريغوجين وستيوارت كوفمان حول التنظيم الذاتي نموذجًا لإله صبور يُتيح ظهور الكائنات الحرة. يبدأ لاهوت الطبيعة بالتجربة الدينية، ويعيد صياغة العقائد التقليدية في ضوء العلم. يقترح آرثر بيكوك أن الله يُقيّد أحداث العالم دون انتهاك قوانينه؛ وقد اقترح جون بولكينغهورن وآخرون أن الله يُبلّغ العالم بالمعلومات. ويشير تيلارد دي شاردان إلى تقارب تطور الوعي الأكبر نحو "نقطة أوميغا". يحدث شكل ثالث من التكامل كتركيب منهجي إذا ساهم كل من العلم والدين في رؤية عالمية متماسكة تُفصَّل في ميتافيزيقا شاملة. مع أن الميتافيزيقا تندرج ضمن نطاق الفلسفة لا ضمن نطاق العلم أو الدين، إلا أنها يمكن أن تكون بمثابة ساحة للتأمل المشترك. يقدم توما الأكويني أحد هذه الميتافيزيقا، مع أن باربور يرى أن فلسفة العملية تحمل في طياتها وعدًا أكبر[2]. وفي كلٍّ من الحوار والتكامل، يقترح باربور أن تتوسط الفلسفة بين العلم والدين[3]. حيث ركز الكتاب، على التكامل والتركيب المنهجي لجوانب النفس التي يتنازع عليها كلٌّ من العلم والدين، أي النفس كما تسكن الجسد، وأشير أحيانًا إلى مجالات أخرى قد يُثمر فيها حوارٌ بنّاء. يتطلب التركيب المنهجي رؤيةً عالميةً تعدديةً لفهم تنوع العلاقات التي تُشكّل النفس المتكاملة. مع أن التكامل يُفضي إلى رؤية عالمية متماسكة، فإن ميتافيزيقاه الشاملة والموحدة هي في جوهرها علاقةٌ، وتتطلب مجتمعًا من التفسيرات لفهمها. على وجه التحديد، أتبنى منهجًا منظوميًا في العلم، ومنهجًا عمليًا في الفلسفة متأثرًا بالفلسفة الأرسطية الحديثة ومنهج العملية، ومنهجًا أنثروبولوجيًا في اللاهوت – يتطلب بناء توليفة منهجية إيجاد ترابط ووحدة في مناهج وممارسات العلماء واللاهوتيين. في سعيهم لفهم الطبيعة، يُبسّط العلماء ما يدرسونه، ويُخاطرون باختزال الظواهر التي يدرسونها إلى أجزاء ضئيلة. وفي سعيهم لفهم جوانب الإيمان، يُعنى اللاهوتيون بما لا يُوصف، ويُخاطرون بالتقليل من شأن القيود التي يفرضها العقل البشري.

استنتاج عام: لا يجوز أن نتوقّع من الدين أن يبيّن لنا جَبع القوانين والأحكام في العلوم الطبيعيّة والإنسانيّة كمًّا وكيفًا، بحيث يحتوي على مجموعةٍ شاملةٍ من القوانين الفيزيائيّة والكيميائيّة وغيرها من العلوم البشريّة؛ إذ ليس الدين علم الأحياء ولا الفيزياء ولا الكيمياء ولا علم النفس ولا علم الاجتما ع ولا علمي السياسة والاقتصاد بمعناه الدقيق العلميّ كعلمٍ مستقلٍّ على حدةٍ، بل الدين يهيمن ويسيطر على جَبع هذه العلوم من جهة دورها وتأثيرها في تحقيق السعادة الدنيويّة والأخرويّة للإنسان .بمعنى أنّ الدين ليست وظيفته ومهمّته هي بيان العناصر المؤلِّفة للأشياء المادّيّة وآثارها الفيزيائيّة والكيميائيّة، ولا كشف العلاقات والروابط العلّيّة بين الأحداث والأشياء في عالم الطبيعة كما هو شأن سائر العلوم، بل غاية الدين ومهمّته الرئيسة أن يبيّن لنا كيف نستفيد من هذه الأشياء

1-T. D. Singhand Ravi Gomatam,eds ., Synthesisof Science and Religion Bombay: The Bhaktivadanta Institute, 1987,p.141.

2-Barbour, Religion and Science, pp. 98–105, 246–247

3-See for example, Robert J. Russell, Fifty Years in Science and Religion: Ian G.Barbour and His Legacy (Ashgate Science and Religion Series; Aldershot and Burlington, VT: Ashgate, 2004).

والقوانين الطبيعيّة بشكلٍ صحيحٍ؛ حتّى نصل إلى السعادة الواقعيّة الإنسانيّة .بعبارةٍ أخرى شأن الدين هو بيان جَميع ما له تأثير ودور في هداية الإنسان نحو السعادة الحقيقيّة في الدنيا والآخرة، وتوجيه أعماله وسلوكيّاته ومعتقداته بحيث تكون في اتّجاه مرضاة الله وإرادته، وبيان القيم الأخلاقيّة والإلهيّة في كيفيّ ة استخدام العلوم والنتاجات الفكريّة البشريّة، وهذا ما تعجز عنه العلوم الطبيعيّة والتجريبيّة والجدير بالذكر أنّ الدين أحيانًا يتطرّق إلى بعض القوانين الطبيعيّة كمراحل تطوّر الجنين وحركة الأرض وعمليّة اللقاح في النباتات وغيرها من القضايا العلميّة، ولكن ليس غرضه من ذكرها في وحكمته البالغة وإتقان صنعه، أو بيان الإعجاز العلميّ النصوص الدينيّة إلّا بيان عظمة الله لترسيخ المعتقدات التوحيديّة وهداية البشر نحو سعادته الحقيقيّة .وبناءً على نظريّة التعاضد ينبغي هنا أن نشير إلى الخدمات المتبادلة بين العلم والدين في هذا المجال:

الخدمات المتبادلة بين العلم والدين

خدمة العلم للدين:

أولا: كشف رموز الطبيعة وأسرارها في ضوء تطوّر العلوم الطبيعيّة والتجريبيّة يكشف أبعادًا جديدةً من الإعجاز العلميّ للقرآن الكريم، فالقرآن قبل أربعة عشر قرنًا وقبل هذه الاكتشافات الباهرة في العلوم والتقنية تنبّأ وأخبر عن حقيقةٍ كونيّةٍ طبيعيّةٍ كحركة الأرض، أو لقاح النباتات، أو مراحل تطوّر الجنين في بطن الأمّ وما شابه ذلك، وهذا يُثبت أحقّيّة القرآن الكريم، بعبارةٍ أخرى أنّ بعض الحقائق الطبيعيّة في القرآن الكريم يمكن إثباتها بالمنهج التجريبيّ الحسّيّ، وهذا يفيد المثقّفين الّذين لا يقتنعون إلّا بلغة العلم والتجربة، ويجعلهم يعترفون بإعجاز القرآن الكريم وعظمة الله تعالى.

ثانيا: بما أنّ العلوم التجريبيّة القطعية تكشف عن بعض حقائق الأمور بشكلٍ تفصيليٍّ وجزئيٍّ، وتُبيّن العلاقات والروابط الدقيقة والعجيبة بين أجزاء النسيج الداخليّ لشيءٍ واحدٍ، أو بين الأشياء المتعدّدة، فهذا يساعد الإنسان على معرفة الله - تعالى -وحكمته وإتقان صنعه وعلمه وقدرته .بتعبيرٍ آخر إنّ الاكتشافات العلميّة المدهشة المحيّرة الّتي أثمرتها العلوم الطبيعيّة خاصّةً" علم الأحياء " تعدّ "صغرى" لبرهان النظم، فإذا ضُمّت إليها" الكبرى الكلّيّة "يتألّف منهما هذا القياس المنطقيّ :العالم يسوده نظم ونظام دقيق (صغرى)، وكلّ ما يسوده نظم ونظام دقيق فله ناظم حكيم قادر عليم(كبرى..) وإن كان هدف الإنسان الحداثيّ وغايته المنشودة من تطوّر العلوم الحديثة وازدهارها الحصولَ على الرفاهية والراحة واللذّة أكثر فأكثر، ولكن ينتفع بها الموحّدون والمؤمنون لترسيخ المعتقدات الدينيّة في فليس هناك تعار ض بينهما؛ لذا نرى أنّ بعض روّاد علم الفيزياء نفوسهم، ولتقوية إيمانهم بالله يصرّحون بأنّ الغاية من علم الفيزياء هي فهم عالم الطبيعة كصنعٍ من مصنوعات الله تعالى، يقول أنيشتاين: إنّني أريد أن أكتشف كيف خلق الله العالم؛ إذ لا أحبّ أن أعرف ظاهرة كذا أو عنصر كذا؛ بل أريد أن أعرف تصميم الله للكون، ولكنّ سائر المسائل تعدّ من الجزئيّات وأيضًا يقول ويتن وهو من أقطاب علم الفيزياء في أواخر القرن العشرين: ليس هدف عالم الفيزياء أن يعرف كيف يحاسب الأشياء، بل غايته من دراسة علم الفيزياء أن يتعرّف على أصولٍ وقوانين يعتمد عليها عالَم الكون

ثالثا: لا شك في أنّ المناسك والتعبديات في الشريعة لها يحكم وعلل، فهي تابع ة للمصالح والمفاسد الحقيقيّة، ولكنّ كثيرًا منها مخ ل في عنّا وغير مكشوفٍ لنا .وتطوّر العلوم الحديثة الطبيعيّة يبيّن لنا بعض اي لحكَم المكنونة وراء الأمور التعبّديّة والمناسك العباديّة، ويمنح للإنسان روح التعبد والالتزام والتقيّد بالعبادات الفرديّة والاجتماعية أكثر فأكثر. بعبارةٍ أخرى إنّ تقدّم العلوم الإنسانيّة والطبيعيّة والاجتماعية له دور مهم في ترسيخ القيم الأخلاقيّة وإشاعتها على المستويين الفرديّ والاجتماعيّ .والتجارب البشريّة الضخمة المتراكمة طول حياة الإنسان وكثرة اختباراته للأمور تكشف عن الحقائق الّتي جاء بها الوحي الإلهيّ عن طريق الأنبياء

لسعادة الإنسان .فالعلم والاكتشافات العلميّة تدعم الإيمان وتقوّي الاعتقاد بالتعاليم الدينيّة. على سبيل المثال إحدى جوانب الإعجاز في القرآن الكريم هو الإعجاز العلميّ؛ فقد تتطرقت بعض الآيات القرآنيّة إلى الأحداث والظواهر العلميّة الّتي لم تُكتشف في عصر نزول الوحي، وقد كشف العلماء اللثام عنها في القرون الأخيرة، وهذا إن دلّ على شيءٍ فإنّما يدلّ على مدى تطابق النصّ القرآنيّ مع التطوّرات العلميّة، وكذلك يدلّ على الجنبة الإعجازيّة للقرآن الّتي تقوّي الإيمان والاعتقاد بالتعاليم الدينيّة.

رابعا: من الخدمات المهمّة التّ تقدّمها العلوم الطبيعيّة والتجريبيّة للدين هي أنّها تساعد وتعين الفقيهَ المجتهدَ للتعرّف على الأبعاد والزوايا الكامنة للموضوعات المستحدثة .ولا يخفى أنّ علم الفقه هو قانون الحياة البشريّة ودستورها من المهد إلى اللحد، فيجب على الفقيه أن يبيّن حكمَ الله في الموضوعات الحديثة البديعة غير المسبوقة الّتي تُطرح لأوّل مرّةٍ في الفقه .على سبيل المثال موضوع "الذكاء الاصطناعيّ - "وهو من الموضوعات الحديثة العصريّة - يُثير أسئلةً فقهيّةً مهمّةً على الفقيه المجتهد يُجيب عليها ويبيّن فيها حكمَ الله تعالى، ولكن قبل الإجابة وتحديد الحكم ينبغي أن يدرس الذكاء الاصطناعيّ دراسةً شاملةً معمّقةً ليعرف أبعاد وزواياه بصورةٍ كاملةٍ؛ لأنّ الإفتاء وبيان الحكم الشرعيّ رهين معرفة الموضوع معرفةً دقيقةً شاملةً .فعلى الفقيه البارع أن يستعين بالمتخصصين وأصحاب التخصّص لبيان وإيضاح الموضوعات الجديدة ويستفيد من معلوماتهم العلميّة القيّمة في هذا المجال. ومن هنا يأتي دور العلوم الطبيعيّة المهتمّة بهذا الموضوع الجديد لتبيّنه وتوضّحه وتكشف عن أبعاده ومختلف جوانبه .وهذا يعدّ من أبرز الخدمات العلميّة للدين[1].

خدمة الدين للعلم:

أولا: يدعو الدين إلى التعقّل والتفكّر في الحقائق الكونيّة، وإثارة العقول، ويشجّع على البحث والتفتيش عن أسرار الأمور والأشياء المخلوقة في عالم الطبيعة، وتُعدّ هذه الدعوة من أهمّ الخدمات الّتي يقدّمها الدين للعلم .لقد حثّ القرآن الكريم على التفكّر والتدبّر في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار والأبعاد الوجوديّة للإنسان من بدنه وروحه وعقله .وهذا التشجيع مهّد الأرضيّة للمفكّرين والعلماء لأن يبذلوا قصارى جهودهم لكشف الروابط والعلاقات الموجودة بين. الأشياء، ويدوّنوا علومًا متعدّدةً .إنّ للمحفّزات والدوافع الدينيّة والإيمانية في الحقيقة دورا فعّالًا في تطوّر العلوم الطبيعيّة وكمالها وازدهارها. يقول العلامة الطبطبائي يمكن أن نقول بكلّ جرأةٍ إنّ السبب الرئيسيّ لاهتمام المسلمين واشتغالهم بالعلوم العقليّة من الطبيعيّات والرياضيّات وغيرها من العلوم - سوا ء كان عن طريق ترجمة هذه العلوم في بداية الأمر وعن طريق الابتكار والإبداع في آخر المطاف - رهين المحفّزات الثقافيّة والدوافع الّتي أثارها القرآن المجيد في نفوس المسلمين كذلك يقول آرثر شاولو الفيلسوف وعالم الفيزياء الفائز بجائزة نوبل: إنّ الدين يوفّر أرضيّةً عظيمةً للبحث العلميّ؛ لأنّ السماوات تبيّن عظمة الله وتُظهر صنعه، إذن البحث العلميّ يُعدّ عبادةً لأنّ العلم يبرز عجائب الخلقة أكثر فأكثر.

ثانيا: قدم الدين ملامح من العلوم الطبيعية وأسرارها، وفتح للعلماء والباحثين آفاقًا معرفية جديدة لم يسبقها علم من العلوم البشرية، وهذا يتجسد في الإعجاز العلمي للقرآن الكريم وإخبار أولياء الدين عن أمور خارقة للعادة من القوانين الطبيعية.

ثالثا: لقد تقدّمت العلوم الطبيعيّة تقدّمًا باهرًا مدهشًا في العصر الراهن، ولكن لم تستطع أن تجيب عن الأسئلة المبدئيّة الأساسيّة للبشر وسكتت وعجزت عنها .بعبارةٍ أخرى لم يلبّ العلم متطلبات البشر في جوانب الحياة الفرديّة والاجتماعية، ولم يستطع أن يجيب

1–مصطفى عزيزي، العلم والدين، مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقدية، كربلاء، ط1، 2019، ص86–88. أنظر كذلك، مصطفى عزيزي، العلاقة التكاملية بين العلم والدين، مجلة الدليل، مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقدية، العدد 4، 2022، ص169–171.

عن الأسئلة الأساسيّة الّتي تنبثق من عقل الإنسان المعاصر وفطرته التوحيديّة .فبدأت تظهر أضرار العلم بلا إيمانٍ ودينٍ وآثاره السلبيّة؛ فلذا نشاهد التراجع إلى الدين والمعنويّة في منتصف القرن العشرين بشكلٍ عجيبٍ. ومن هذه الأسئلة المهمّة :لماذا وُجد العالَم ومن أين نشأ؟ هل للعالَم هد ف وغاية وماهي غايته؟ لماذا خُلق الإنسان وما مكانته في العالم؟ ما مصير الإنسان وما منتهاه؟ ما معنى الحياة ومصدرها؟ ما وظائف الإنسان وحقوقه؟ ما معنى الجيّد والرديء والحُسن والقبح في حياة الإنسان؟ وغيرها من التساؤلات المهمّة الّتي شغلت بال الإنسان المعاصر .لقد اعترف علماء الطبيعة والفيزياء بأنّ العلم عاجز وقاصر عن الإجابة على هذه الأسئلة، وأنّ الدين قاد ر على الإجابة عليها، وحلّ هذه المشاكل الفكريّة.

إنّ العلم يحتاج إلى الدين، لذا يقول مارجنو الفيلسوف وعالم الفيزياء: "إن العلم يحتاج إلى الدين حتى يبرّر له مصدر نجاحه وإنجازاته"، وكذا يقول آرثر شاولو: برأيي عندما نواجه عجائب الحياة وغرائبها علينا أن نسأل" لماذا"؟ ولا نسأل" كيف "فقط . فتكون الإجابات الممكنة هي الإجابات الدينية، قد يقول علماء الفيزياء إنّ الفيزياء عاجز ة عن الإجابة، ولكن البديل هو في العلوم الإنسانية والفلسفة وليس في الدين، ولكنّ هذا كلام غير صائبٍ؛ لأنّ العلوم الإنسانيّة والفلسفة رغم تقدّمها لا تقدر على بيان الغاية الحقيقيّة والسعادة الأصليّة للإنسان، ولا طرق الوصول إليها؛ والشاهد عليه ما نرى من التناقضات والتهافتات في هذا المجال.

رابعا–يخدم الدين العلمَ في ضوء إعطاء رؤيةٍ كونيّةٍ توحيديّةٍ وتفسيرٍ إلهيٍّ ربّانيٍّ، وهذه الرؤية التوحيديّة تؤثّر على اكتشاف العلوم وإبداعها تأثيرًا بالغًا .فبعض النظريّات العلميّة المهمّة كانت متأثّرةً ومستلهمةً من الرؤية الكونيّة الدينيّة، على سبيل المثال يعتقد أينشتاين بأنّ فكرة "أنّ الطبيعة قابل ة للفهم والإدراك "مقتبسة من الدين، بمعنى أنّ الأنظمة السارية في العالم يمكن للعقل أن يُدركها، فالعلم بدون الدين ناقص وقاصر ، كما أنّ الدين بدون العلم أعمى وأيضًا يعتقد أندريه لينده عالم الكونيّات الروسيّ المعروف بأنّ البحث عن النظريّة الشاملة "في الفيزياء - الّتي بصدد كشف نظريّةٍ موحّدةٍ منسجمةٍ تستوعب تبريرك صور المادّة وأشكالها، وتبيّن جَيع الطاقات الطبيعيّة وتوضّحها - مأخوذ من الرؤية التوحيديّة الإلهيّة ومن جهةٍ أخرى فإنّ العلوم الإنسانيّة كالاقتصاد وعلم الاجتماع وعلم النفس وعلم القانون والعلوم التربويّة وغيرها رهين ة بمعرفةٍ عميقةٍ ودقيقةٍ عن حقيقة الإنسان .

والدين يساعد هذه العلوم الإنسانيّة بتقديم تعريفٍ حقيقيٍّ دقيقٍ عن هويّة الإنسان وأبعاده الوجوديّة، وأنّه يتألّف من البعدين الروحّ والبدنيّ، ولكلّ واحدٍ منهما آثار ولوازم خاصّة، وقبل سنة 1960 كان علماء الفيزياء يعتقدون بضرورة استقلال بحوثهم عن المفروضات الفلسفيّة والمبادئ الميتافيزيقية، ولكن ظهرت بعض المدارس في فلسفة العلم وأبطلت هذه المزاعم، واعترفت بأنّ العلم يعتمد على المفروضات الفلسفيّة والميتافيزيقية أشدّ الاعتماد، ومع إنكارها لا معنى للأبحاث العلميّة والتجريبيّة، وينبغي هنا أن نستعرض شطرًا من هذه الافتراضات المسبقة الّتي تركن إليها العلوم الطبيعيّة والتجريبيّة:

- هناك عالم عيني مستقل عن أذهاننا، وهو منشأ التأثّرات الحسّيّة.
- يمكن أن يعرف الإنسان هذا العالَم العينيّ في ضوء التجربة والبراهين العقليّة.
- أنّ المعطيات التجريبيّة يمكن الاعتماد عليها والوثوق بها، ولا تخدعنا.
- يمكن للإنسان أن يصوّر عالَم الطبيعة بصورةٍ رياضيّةٍ وفي قالَب علم الرياضيّات.
- أنّ القوانين الأساسيّة السائدة في عالَم الطبيعة قوانين موحّدة وثابت ة مستمرّ ة في كّل الأزمنة والأمكنة، ويمكن معرفتها.

والحقّ أنّ مصدر هذه الافتراضات المسبقة ومنشأ هذه القبليّات المعرفيّة هو الأديان التوحيديّة الإبراهيميّة والفلسفات العقليّة القديمة. والجدير بالذكر أنّ بعض كبار علماء الفيزياء يصرّح بصوتٍ عالٍ أنّ للعلم مفروضاتٍ ميتافيزيقية وعقليّةً يعجز العلم عن إثباتها، بل

هناك افتراضا ت مسبق ة تعتمد عليها العلوم بوصفها مسلّماتٍ يستلزم قبولها نوعًا من" الإيمان:" إذا قيل إنّ الدين يتطلّب ويقتضي نوعًا من الإيمان بحقائق غير قابلةٍ للإثبات، فكذلك العلوم الفيزيائيّة المعتمدة على الرياضيّات تقتضي نوعًا من الإيمان [1].

احياء التوجه الي الدين والمعنويات في الغرب:

في الوقت الذي هجر الدين في الاوساط العلمية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر والنصف الاول من القرن العشرين، وحتى العالم المتدين لم يكن يكشف عن ميول الدينية في محيط عمله، ولكننا في العقود الاخيرة لاحظنا تزايد اتجاه العلماء والمتخصصين في العلوم التجريبية نحو الدين والمعنويات، كما أصبح من السهل على العلماء ان يتحدثوا علنا عن الله. هذه الظاهرة لها عدة اسباب:

أ- أصبح معلوما ان العلم، خلوا من المعنويات والاخلاق، قد عرض حياة الانسان الي الخطر، وان الفصل بين العلم والدين والفلسفة قد اوجد هوة بين العلم الفني واوليات الاستفادة منه. أصبح معلوما ان العلم وسيلة للقدرة والسلطة الفنية. ولكن السلطة على الآلة، من دون معرفة الاتجاه، تكون خطرة، وهذا الاتجاه لا يستطيع العلم ان يعينه، لذلك فان بعض الفلسفات قامت بتعيين اتجاه العلم. اما الدين فيستطيع، بما لديه من وسائله العقلية والقيمية، ان يعين الاتجاه الصحيح.

ب-كشف تقدم العلم في عصرنا انه لا يمكن اختزال المعرفة العلمية الي مقولات آلية. ويلكنز (الحاصل على جائزة نوبل في الطب (1962) قال في كلمة القاها في 1986: انني لا أنفق مع المختصين في علم الحياة الجزيئي في قولهم ان الحياة بمجموعها يمكن توضيحها طبقا لعلم الحياة الجزيئي وحده. في نظري هذا لا يعدو ان يكون تصورا آليا ساذجا [2].

ت-كثير من العلماء أدركوا ان العلوم التجريبية غير قادرة على تبيان جميع ابعاد الطبيعة. ان الفنان والفيلسوف والمتكلم والشاعر وامثالهم يعطونا معلومات عن الطبيعة. وقال بعضهم ان الآلية لا تعين وظائف علوم الحياة وعلم النفس والاخلاق. ان الانسان أكثر من جميع اجزائها المادية.

ث-كثير من علماء عصرنا البارزين يعتقدون ان ما يستطيع العلم تفسيره معدود، فهو لا يستطيع ان يجيب عن بعض اسئلتنا الاساس، وهي اسئلة معقولة الا ان العلم يعجز عن الاجابة عنها. هدف العلم هو العثور على التضام بين ظاهرات الطبيعية ووصف هذا التضام انه لا يستطيع ان يقول شيئا عن الوجود، ولا ان يفسر طبيعة العلم، ولا ان يتحدث عن علل الاشياء، كما انه لا يستطيع ان يقول: لم الاشياء بهذا الشكل الذي هي عليه، ولا ان يبين هل للحياة هدف ام لا؟ هذه الاسئلة التي طرحها مولانا: من ان اتيت؟ ولم اتيت؟ والي اين؟ الا تريني وطني؟ لا يستطيع العلم التجريبي الاجابة عنها. وعلي حد قول پ – كوش (الحاصل على جائزة نوبل في الفيزياء):

لا يستطيع العلم ان يقوم بكثير من الاشياء، وإذا فرضنا ان العلم قادر علي يجيب عن جميع الاسئلة الفنية، فمثال ذلك الي الاخفاق [3].

1-مصطفى عزيزي، العلم والدين، ص89-96. أنظر كذلك، مصطفى عزيزي، العلاقة التكاملية بين العلم والدين، ص171-174

2-T. D. Singhand Ravi Gomatam,eds ., Synthesisof Science and Religion,p.33.

3-Stanley Jaki, The Relevanceof Physics Edinburg: Scottish Academic Press,1992, p.500.

في مقال لاحد العلماء الانجليز في مجلة نيوسانتيست جاء :يقول بعضهم ان العلم لا يستطيع ان يجيب عن هذه الاسئلة، لذلك فإنها اسئلة لا معني لها. ولكني اقول ان لهذه الاسئلة معاني عميقة، وهذا يعتمد على كيفية تعبيرنا عن حياتنا، وهو يكون حيثما تجعل انت لله دخلا في الامر 16 [1].

ج- بذل العلماء المسيحيون جهودا للاقتراب من العلم الحديث وتعرفه أكثر من ذي قبل، ودرسوا الميادين المشتركة بين العلم والدين. وقد اوصي جان بول الثاني، البابا الحاضر، في بيان له، ان يقوم علماء الدين بالتمكن من العلوم لكي يتمكنوا من الاستفادة من مصادر النظريات المعترف بها استفادة خلاقة، بغير استعجال وبسطحية[2]. وهذا هو السبب في انعقاد عدد من المؤتمرات حول العلم والدين في الغرب، اشتراك فيها علماء العلوم التجريبية والفلاسفة والقسس.

ح- ليس من شك في ان العلوم تمنحنا القدرة والرفاه، ولكن اسباغ قداسة الدين علي العلم، ووضع العلم مكان الدين، جذب اهتمام بعض العلماء الغربيين.

من ملامح تلك التجلياتٍ في الغرب عقدٌ المؤتمرات كما حدث في سنة (1986) إِذْ عُقَدَ في الهند المؤتمر العالمي للجمع بين العلم والدين اشترك فيه أكثرُ من (1100) عام في الفيزياء والكيمياء والأحياء والفلسفة واللاهوت وغيرهم من أنحاء العالم. وفُتحت أقسام هتم بدراسة اللاهوت» ففي (كمبردج) سنة (1998) منحت جامعةٌ أكسفورد مبلغّ مليون ومئة ألف جنيه لتأسيس فرع العلم والدين. وكانت جامعة ليدز وَل جامعة أَمَست مركزا للدراسات الوسطيّة المختصّة بالبحث في التعاملٍ بين العلم والدين. وفي جامعة بوسطن في أمريكا وضع برنامجٌ لإعطاء درجة الدكتوراه في العلم والدين والفلسفة". إن الفضاءَ العموميّ هو فضاءً رمزيّ يؤدّي وظيفة الوسيط بين الدولة و المجتمع المدني وهو البيئة التي تسمح للطبقات والفئات الاجتماعية المتنوعة بالبحث بطريقةٍ حرّة ونقديّة للأعمال التي تتعهدٌ الدولة بأدائها «والفضاءٌ الرمزي يشهدٌ مناقشاتٍ حاميةً في بِينَ الدين والفلسفة في الغرب، وقد تعمَّقَ منهج الشَّك في الدين إذ كانت هناك علاقةٌ واضحة أقامَها فلاسفة القرن السابع عشر والقرن التاسع عشر قادت إلى حركة عدميّة مارست إقصاءً عنيفًا للدين ونقلتهٌ من الفضاءٍ العام إلى الفضاءِ الخاص وقد صوَّرَ ماكس هوكهاهر: «إنّ موت الله يعادل موت الحقيقة»«. وهو ما عبَّرّ عنه هابرماس: «إن الحداثة انتهت مع روسو وكانط إلا أَنْ مبدأ العقلانيّة هو الذي حلّ محل المبادئ الماديّة مثل الطبيعة أو غير الماديّة مثل الله في المسائل العملية»!. وعلى الرغم من هذا جاءً التحول فقد قاد البحث الدؤوبُ للإنسان عن أمنه الاجتماعيٌ والنفسيٌ إلى تعزيز حضور المقدَّسٍ في حياته بحثاً عن جواب لمشكلاته وتحديات الحياة ا معاصرة. ومن تجليات ذلك ما يشهده الواقع المعاصرٌ من العودة إلى القدسيّ. وبالخصوص المجال التداول للأديان. ولكنّنا وجدنا انبعاثا للدين وعودةً له في الفضاءِ العمومي في الغرب ومردٌ هذا إلى العوامل الآتية: أولا: نزعةٌ الإنسان الدينيّةُ وتعطّشْهُ المستمرٌ للجانب الروحيّ من جهة. ومن جهة أخرى الإعلانُ في الوقت ذاته عن تعثّرِ الفكر الماديّ المعاصر بمختلفٍ مقولاته واتجاهاته في تقديم جواب عن أسئلته الروحيّة. وهذا مِثَّلُ حاجة الإنسان المعاصر (الغربي) إلى جواب آخر يعيد له ما افتقدّهُ في الأول وله المقدرةٌ التفسيريّةُ التجاوزيّةٌ في استيعاب (الإنسان الظاهرة) في مختلف جوانبه ويحفظ للدين أصالته».

ثانيا: هناك أثرٌ للتحولات التي أصابت المشهدَ العلميّ وما أحدثَّهُ من قطيعة مع ثوابتٍ الخطاب القديم؛ ولا بِدَّ أن يكونَّ لهذا تأثيرُهُ في العلاقة بِينَ العلم والدين في ظلّ هذه التحولات العميقة: ولكنَّ طبيعةً هذا القرن هي أنَّه مضطربُ الاتجاهات متعدّد

1-New Scientist,10 Aug 1996, p. MII-12.

2-R. J. Russell, W. Stoeger and G. Cogne,op . cit, p MII-12.

المذاهب أم يتخذ بعد مذهبًا حاسمًا واضحًا سواءً كان ذلك في الحقل الأدبيّ أم الفنيّ أم الفلسفيّ بخلاف القرن التاسع عشر المنصرم الذي بت في الموضوع وحسب أن العلم كفيلٌ بأن يخلف الفكرّ الدينيّ. وكانت حصيلةٌ التحولات العلميّة التي عرضنا لها ظهورٌ قراءات متنوعة للدين رفعت الحيفٌ الذي أحدثتهٌ القراءات السابقة فأدّى إلى هذا الموقف الجديد وما عاناه العلماءٌ من صعوباتٍ في صميم المادة. ومسوّغٌ هذا التحوّل هو المكتشفات العلميّةُ التي كان هدفها العثورٌ على التضامٌ بين الظاهرات الطبيعية، ووصف هذا التضام بِأنّهُ لا يستطيع أن يقولّ شيئا عن الوجود، ولا أن يفسّرَ طبيعة العلم ولا أن يتحدَّث عن عللٍ الأشياء. وأعتقدُ أنَّ هذا وظيفةٌ البحوث والدراسات الدينيّة والفلسفيّة التي تحاولٌ أن تضع أَوْجُهَ تلاق بين العلم والفكر الإنساني بشكلٍ عام والدينيّ بشكلٍ خاصٌ في سعيها إلى استثمار المنجزات العلميّة استفادةً خلاقةً!!. وأخدّ هذا الأبعادّ الآتية:

أوّلها: النظرُ إلى ما تحتوي عليه النصوصٌ المؤسسة للأديان الإبراهيميّة من معطيات عن الإنسان تفسيراً وخطاباً ومن هنا ظهرت الحاجةٌ إلى دراسة هذه النصوصٍ الدينيّة. لبيان مقدرتها التفسيريّة في مواكبة الإشكالات والتحديات التي يفرزها الواقعٌ المعاصر.

ثانيها: النظرٌ بلا يَشْهَدهُ الواقع المعاصر من عودة الإنسان إلى التَّدين والعناية بالمقدّس وظهور عدد من التيارات الدينيّة المتطرّفة التي تؤسّسٌ مشروعها السياسيّ على الدين والمقدّس. ثالثها: النظرٌ لموضوع تكوين الإنسان وخلقه وما يشكُلَهُ من أهمية معرفيّة شغلت حقولًا معرفيّة مختلفةً (علم النفس، الأنثروبولوجيا الدينيّة. علم الاجتماع الدينيٌ الفلسفة) مع التباين الذي تكشف عنه تلك الحقول في دراستها للإنسان» وقصورها في تقديم جواب يستوعبٌ الإنسانَ في مختلفٍ أبعاده التكوينيّة والروحيّة– . وهذه البحوث التي تدرك التباينَ بين العلم والدين تدرِكٌ أثْرَ النظريات في نقد التوصيفات الفلسفيّة التي اعتمدت على توظيف العلوم الماديّة في صورتها القديمة» من أجل إقامة ادعاءاتها العدميّة والإلحادية ومن هنا تأت ضرورةٌ إضاءة التحوّلٍ في النظريّة العلميّة. من أجل تفريغ الادعاءات العدميّة من أيّ سند علميّ يسوغ تأويلاتها[1].

موقف الإسلام من العلم: إذا كنا عرضنا سابقاً لموقف الكنيسة من العلم والذي أدى إلى الصدام والتعارض فإنه حريّ بنا أن نعرض في المقابل لموقف الإسلام من العلم. في البداية نوضح حقيقة هامةً وهي أنه تم محاولة تصدير أو استيراد هذا الفصام النكد للفصل بين الدين والعلم من بلاد الغرب إلى الإسلام» وهذا تم عن طريق العلمانية نتيجة انطلاق بعضهم وراء فلاسفة الغرب دون وعيء الأمر الذي يعد منزلقاً فكريَاً بل أخطر المنزلقات وكارثة فكريّةٌ بكل المقاييس. لأن الإسلام دين ودنيا وعقيدته هي رؤيةٌ فلسفيّةٌ عقليّةٌ للكون فالدين عندنا أي في الإسلام. هو علم والعلم عندنا دين بمعنى أنّنا نتقرب بالعلم إلى الله. وموقف الإسلام آنه دين يدعو إلى العلم ويحث عليه فأول آية نزلت بالقرآن هي (اقْرَأْ باسْم رَبِّكَ الّذِي خَلَقَ) فالعلم في الإسلام يسبق العمل، فلا عملّ بدون علم. وتنويهاً بمقام العلم والعلماء استشهد الله العلماء على وحدانيته فقال (شَهِدَ اللهُ أنه لا إله إلا هُوَ وَالْمَلائِكَةُ وَأُولو الْعلم قائمًا بالقسط). ومعرفة الله وخشيته تتم بمعرفة الله ومخلوقاته. والعلماء هم الذين يعلمون ذلك. قال تعالى (إنما يَخشى اللَّهَ منْ عبّاده الْعُلَمَاءُ). وللعلماء في الإسلام منزلةٌ تعلو من سواهم في الدنيا وعلاقةٌ الإسلام بالعلم علاقةٌ وطيدة؛ فعلم الطبيعة في صورة العلم متسمةٌ بالخير، ويجعل الإسلام من العلم قرب إلى الله ولم تعرف البشرية ديناً سماويّاً كان أم وضعيّاً حض على العلم والتعلم وقرن بينهما مثل الإسلام» فطلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة والقرآن يحث المسلمين

1–مجموعة من المؤلفين، اللاهوت المعاصر دراسات نقدية، العتبة العباسية المقدسة المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت، ط1، 2019، ص704–706.

في آياتِ عديدة على ضرورة طلب العلم مستعنين بألله ليزدادوا علماً! متوسلين بما منحهم من بصر وبصيرة وقلوب: قال (وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْما) (طه: 14). كذلك حضت الأحاديث النبوية الشريفة على طلب العلم وتحصيلة. قال سول الله صلى الله عليه وال ومام «من سك طريقا يتمس فيه علماً سيل الله له به طريقاً إلى الجنة». وكان الظمأ إلى العلم مقترنًا باستعداد المسلم لاستخدام عقله فشكلا القاعدة لازدهار العلوم» لذا نجد القرآن ينشئ العقلية العلميّة ويحارب العقلية الخرافية» العقلية العلميّة التي ترفض الجمود على ما كان عليه الآباء ولم ير علماؤنا إطلاقاً أيّ تعارض أو تناقض بين صحيح المنقول وصريح المعقول، فلا يمكن أن يتعارض عقلٌ صريحٌ مع نقل صحيح. وإذا رأيت تعارضًا فلا بد أن ما ظننته عقلاً ليس صريحاً. لأن العقل أثرٌ من اثار حمة الله والنقل وحي الله للإنسان فكيف تتعارض آثار الله مع بعضها بعض لذلك ليس في الإسلام مشكلةٌ الفصل بين الدين والعلم» لأن الدينَ علمٌ والعلم دين والدين يقوم على أساس من العلم» وطلب العلم فريضةٌ على كل مسلم» سواءً كان علمّ دين أم علمَ دنيا وقد اعتبر الإسلام تعلّم علوم الدنيا فريضةٌ كفائيةٌ إذا كان المسلمون يحتاجون إليها. لذلك لا يوجد في الإسلام مشكلة بين الدين والعلم أو صراعً. كما عانتها النصرانيّة في المجتمع الغربي– وهي مسألة التعارض والصراع بين العلم والدين!". ولنا أن تَطرح سؤالاً هامّاً ما هي نظرة الإسلام كدين إلى العلم الحديث؟ هل بإمكان الفكر الإسلامي أن يجد صيغة تعايش بل توصل مع النظرة إلى العام التي يقترحها أو يقدمها الحلمة والإجابة عن هذا السؤال تون يذكر أمثلة من التاريخ» على سبيل المثال «ابن رشد» قاضي قرطبة والفيلسوف وشارح «أرسطو» انتهى إلى أن دراسة الحكمة بالنسبة للمسلمين كانت واجباً فرضته الشريعة، وكان يرى أنه في حالة حدوث صراع بين المعطيات التي أثبتتها الفلسفة وكذا العلم والنص القرآني فانه يجب اللجوء إلى النص القرآني بما يجعله متوافقا مع العقل. والنتيجة هي أنه كان ممكناً إيجاد تعايش بين البحث العقلاني والإيمان دون أن يؤدي ذلك إلى تصادم بينهما. كذلك «الغزالي» يرى أن العقل لا يستغني عن الوحي والوحي يحتاج إلى العقل لكي نعرف دقائقه. إذاً العقل والوحي يتكاملان. والعقل لا بد أن يتوافق مع النقل لِم؟ لأن العقل مقياسٌ أودعه رب الأرض والسماوات فينا والنقل كلامه وكلاهما فرع من أصلٍ واحد. والدين الإسلامي لم يكن يوماً ما مثل الكنيسة وموقف عائقًا أمام العلم سواءً في الجانب النظري أو في الجانب العملي التطبيقي إنما دعا إلى العلم وحث عليه مُطلقا للعقل عنانّ الحريّة ومُطلقًا النظر والتدبر بعيداً عن سطوة العادات والأهواء والتقاليد فكان ثمة بون شاسعٌ بين الفكر الإسلامي القائم على الحرية الفكرية والصلة بين الله والعبد دون وسيط ذلك الفكر الذي مجد العقل ويخاطبه وبين الفكر المسيحي ف العصور الوسطى الذي يصادر الفكر ويضع السلطان الكنسي بين العبد والرب!". ويؤكد الفكر الإسلامي على حقيقة لا مراء فيها وهي أن الإيمانَ بدون علم رجعية والعلمّ بدون إيمانٍ عماءٌ فالإسلام يجمع بين الدين والعلم ويوفق بينهما وليس هناك صراع بين الدين والعلم بل تكاملٌ وتعاون، فالعلم لا يستطيع آن يحل جميع مشكلات الحياة بل يحتاج للدين فالتجربة العلميْة لا لكن أن تأت بكل الإجابات» فكل الأسئلة من أصل الحياة وهدفها وأخلاقيات التجارب المختلفة لا يمكن حلها إلا بالتعاون والتكامل بين العلم والدين» هذا التعاون يكمن في تعرّف علماء اللاهوت على الحقائق العلميّة وتقبّلها وكذلك تعرف رجال الدين على اسس الإيمان وتقبّلها وهذا التكامل واضخ وظاهرٌ بصورة كبيرة في الدين الإسلامي» حيث لا تعارص بين الدين والحقائق العلمية' [1].

1–مجموعة من المؤلفين، اللاهوت المعاصر دراسات نقدية، ص504–506.

المحاضرة الثامنة: الدين ومنظومة العلوم الإنسانية

مصطلح العلوم الإنسانية فهو يطلق بالأساس على تلك العلوم التي تتخذ من الإنسان موضوعا للدراسة العلمية، وبما أن الإنسان يتميز بثلاثة أبعاد بعد تاريخي، نفسي، اجتماعي. .فإن العلوم الإنسانية جاءت كنتيجة لهذه الأبعاد، و من ثمة جاز لنا القول بأن هناك علم التاريخ علم النفس علم الاجتماع على سبيل الحصر لا على سبيل التفصيل، لأنّ دراسة الإنسان تتطلب في الحقيقة مجالا أوسع و أشمل و لعلّ هذا ما يجعل العلوم الإنسانية تختلف عن غيرها من العلوم كالعلوم المعيارية التي تهتم بوضع المعايير الحق الجمال الخير و منها ظهر علم الجمال علم المنطق علم الأخلاق، وبالمثل فهي تختلف عن العلوم الطبيعية التي تتخذ من الظواهر الطبيعية موضوعا لها [1]

قد اعتبر لالاند في معجمه الفلسفي بأنّ العلوم الإنسانية تعبير حديث يدل على ما كان متفق على تسميته بالعلوم الأخلاقية، ويمكن رصد ذلك من خلال سلوك الأفراد وتصرفاتهم فرديا وجماعيا[2] وهذا يعني أن كلمة علوم إنسانية تنطبق على العلوم المعنوية عند البعض نظرا لاهتمامها بالجانب الأخلاقي في مقابل مادي. ويفضل بعضهم تسميتها بعلوم الإنسان متجاوزة نسبة الإنسانية نظرا لما تثيره من تأويلات تتعلق بالقيم والأخلاق، فكما أننا لا نقول العلوم المادية والعلوم الحية إلا في سياق عام فكذلك لا نقول العلوم الإنسانية إذا كان العلم يعرف بموضوعه.

ولهذا فمصطلح العلوم الإنسانية يشير إلى الدراسات التي تستهدف الإحاطة المنهجية الوصفية والتعبيرية بالظواهر الإنسانية كعلوم اجتماع والاقتصاد والنفس والتاريخ. ..بفروعها العديدة [3]"وسوف نقتصر الحديث بذكر بعض العلوم وتعريفها" علم النفس علم الاجتماع وعلم التاريخ "لأن ذلك يعني حصر فروع العلوم الإنسانية برمتها من خلال الجمع ما بين ما هو فردي وما هو جمعي. ومن العلوم الإنسانية ذات الصلة بالدين: علم النفس (الديني)، وعلم الاجتماع (الديني)، والانثروبولوجيا الدينية، والتحليل الفينومينولوجي للدين، علم تاريخ الأديان، وعلم مقارنة الأديان. في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، قام مفكّرون من الحقولِ المعرفيّةِ السالفة الذكر ببحث الجذور الطبيعيّة للاعتقاد الديني، وحاولوا تفسير .كل من منظور مرجعيته المعرفية . المعتقدات الدينية من حيث منشئها وتعددها وتنوعها.

علم النفس والدين:

العلاقاتُ بين علمِ النفس والدين مُعقدةٌ بعضَ الشيء. اتّخذت بعضُ أهمّ المؤلّفات التي أُنجِزت حينما برزَ علمُ النفس كحقلٍ بحثيٍّ علميٍّ في أواخر القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين الظواهرَ والمعتقدات الدينيّة موضوعًا لتحقيقها. لا يُمكن أن نفهم العلاقات بين علمِ النفس والدِّين بشكلٍ صحيحٍ إلّا إذا اطّلعنا على هذا التاريخ. من حُسن الحظّ أنّ أعمالًا ممتازة قد أُنجزت آخذةً هذا الهدف نفسه بعين الاعتبار، خصوصًا فيما يتعلقُ بعلم نفس الدين. مما لا شكّ فيه أنّ أفضل كتابٍ علميٍّ حول علم نفس الدِّين هو ما ألّفه ديفيد وولف تحت عنوان «علم نفس الدِّين: النظريّات الكلاسيكيّة والمعاصِرة» .مع ذلك، فإنّ علم نفس الدِّين لا يستوفي دراسة العلاقات الموجودة بين علم النفس والدِّين؛ وذلك لأنّ الدِّين ليس مُجرد موضوعٍ للبحث النفسيّ.

1–ابراهيم مذكور، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الاميرية، القاهرة، مصر، 1983، ص127.

2–اندري لالاند، العجم الفلسفي، المجلد الاول، تعريب خليل احمد خليد اشراف احمد عويدان، منشورات عويدان، بيروت، باريس، ط2، 2001، ص1254.

3–يمني طريف الخولي: مشكلة العلوم الانسانية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1990، ص9.

كثيرًا ما نجدُ في أوساط المفكّرين المتديّنين والمؤلّفات الدينيّة تأملاتٍ حولَ الظواهر النفسيّة، وعليه، وكما أنّ بإمكاننا مناقشة الدراسة النفسيّة للظواهر الدينيّة، فإنّه يُمكننا أن نُحقّق في الدراسة الدينيّة للظواهر النفسيّة أيضًا.

العلاقاتُ بين الدِّين وعلم النفس غير مُقيّدة بالدراسة المتبادلة للظواهر المذكورة. علمُ النفس هو حقلٌ علميٌّ للدراسة يشهدُ تنوّعًا واسعًا في الاتّجاهات ومدارس الفكر والمفكّرين الفريدين من نوعهم. الدِّينُ ليس علمًا بل هداية إلهيّة، وحتّى مَن لا يؤمنون يعترفون بأنّ الدِّين هو قاعدة كثيرٍ من الأبعاد المتعلّقة بحياة المؤمنين: الاجتماعية، الاقتصادية، السياسيّة، النفسيّة، الأخلاقيّة، الروحيّة، الفلسفيّة، وما إلى ذلك. وعليه، ينبغي فهمُ إحدى أهمّ أبعاد العلاقة بين الدِّين وعلم النفس كفرعٍ من العلاقة بين الدِّين والعلم الطبيعيّ يُمكن دراسة هذه العلاقة نفسها من وجهات نظر عدّة: نفسيّة، اجتماعيّة، أنثروبولوجيّة، تاريخيّة، لاهوتيّة، وفلسفيّة. في الفلسفة، يُمكن تناول موضوع العلاقة بين علم النفس والدِّين من وجهة نظر فلسفة العلم الطبيعيّ، بالأخصّ فلسفة علم النفس أو فلسفة الدِّين. ينبغي تناول العلاقة بين الفلسفة وعلم النفس أيضًا[1].

أغلبُ العلوم تملكُ جذورًا في الفلسفة، وعلم النفس ليس استثناءً. بالفعل، ورُغم أنّ المتمرّسين في الطبّ قد طوّروا علم النفس بشكلٍ كبيرٍ في القرن التاسع عشر، إلّا أنّ الدراسات النفسيّة المبكّرة كثيرًا ما أُنجِزت على يد فلاسفة، نذكرُ منهم فرانز برنتانو (1838-1917) (Franz Brentano) في النمسا ووليام جيمز (1842-1910) (William James) في الولايات المتّحدة. حتّى غير الفلاسفة الذين كانوا روّادًا في النظريّات النفسيّة كثيرًا ما قاموا باتّخاذ موقفٍ فلسفيّ مُتميّز في تنظيراتهم النفسيّة. وعليه، يُمكننا أن نُحقِّق في الكيفيّة التي أثّرتْ الآراء الفلسفيّة على تكوُّن النظريّات النفسيّة، وفي كيفيّة معالجة القضايا النفسيّة من قِبل فلاسفة مُتنوّعين في سياقٍ فلسفيّ أعمّ. حينما نُناقشُ الدِّين، فإنّ المقصود غالبًا ليس الهداية الإلهيّة على يد الأنبياء، بل التنظيرات والممارسات الدينيّة للشعوب المختلفة، من ضمنها أنظمتها اللاهوتيّة وقوانينها وكتبها ورموزها. تأثّرت كثيرٌ من هذه أيضًا بآراء فلسفيّة مُحدّدة أو أنّها عبّرت عن هذه الآراء. وعليه، الفلسفة هي كجسرٍ يصلُ بين بعض الآراء الدينيّة والنفسيّة. على سبيل المثال، نجدُ علماء لاهوتيّين وعلماء نفس يعتمدون الفلسفة الوجوديّة. يُمكن للتراث اللاهوتيّ نفسه أن يُوفِّر أيضًا مُنطلقًا لنقد الآراء النفسيّة المختلفة أو لتفصيل رأيٍ عامٍ حول الكيفيّة التي ينبغي أن تتمّ من خلالها الدراسة النفسيّة. حتى قبل أن يُسمّى علم النفس بذلك، قام الفلاسفة بمناقشة القضايا النفسيّة، ويُمكن أن يكتبَ المرءُ مجّلداتٍ في مراجعة تاريخ علم النفس في الفلسفة من زمن ما قبل السقراطيّين وصولًا إلى جيري فودور .(Jerry Fodor)أطرحُ فيما يلي مراجعةً انتقائيّة بعض الشيء وموجزة للغاية حول تاريخ العلاقة بين علم النفس والدِّين من وجهة نظرٍ فلسفيّة، وبدءًا من القرن التاسع عشر فقط، يتبعها بعض التنظير الفلسفيّ حول العلاقات بين علم النفس والدِّين. تجهّزت الأرضيّة الفلسفيّة في القرن التاسع عشر لما يُمكن أن نعتبره تحليلاتٍ نفسية للدِّين. دخلَ علمُ النفس في القرن العشرين تحت ظلّ مُفكرّين مُعادين للدِّين من أمثال فرويد، يونغ، ليوبا، وسكينر؛ وحتّى المفكّرين الذين عبّروا عن مواقف أكثر ودًّا تجاه الدين من أمثال جيمز وإريكسون كانوا حذرين للتأكّد من خلوّ منتجاتهم العلميّة من الافتراضات الدينيّة. أُدافعُ في خاتمة هذه المقالة عن علم نفسٍ شفافٍ دينيًّا، حيث يتمّ التعبير عن الافتراضات الموالية أو المعادية للدِّين بشكلٍ صريحٍ ويتمّ توظيفها في التنظير والتطبيق النفسيّيْن.[2]

1–مجموعة باحثين، الدين وعلم النفس، اعداد أحمد قطبي، العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت، ط1، 2023، ص9–10.

2–مجموعة باحثين، الدين وعلم النفس، ص10–11.

شلايرماخر، هيغل، وفويرباخ

يحسن الافتتاح بهيغل كي نفهم كثيرًا من الأمور حول التطوّرات الفكريّة في القرن التاسع عشر، ليس بسبب التأثير الذي حقّقه من اعتنق أفكاره فقط، بل بسبب من قام بردّة فعلٍ ضدّها أيضًا. انغمسَ جورج فيلهلم فريدريك هيغل (1770–1831) في دراسة الدِّين خلال حياته المهنيّة، وحاضر بشكلٍ مُتكرّرٍ في فلسفة الدين في جامعة برلين. كان فريدريك شلايرماخر (1768–1834) أيضًا ضمن هيئة تدريس جامعة برلين، وهو مؤسِّسُ اللاهوت الليبراليّ، ومؤيّدٌ لتجديد دراسة الهرمنوطيقيا. كان هيغل وشلايرماخر خصمَين لدودَين، وقد دارتْ أشدّ النقاط حدّةً في الصراع بينهما حول الدِّين وعلم النفس

بعد أن قام كانط بهدم الأساس الميتافيزيقيّ التقليديّ للاعتقاد الدينيّ وحوّله إلى المجال الأخلاقيّ، سعى شلايرماخر لإيجاد موطئٍ أشدّ ثباتًا للإيمان من خلال الاحتجاج بأنّ التجربة الدينيّة تُوفّرُ التبريرَ الكافي للإيمان بشكلٍ مستقلٍّ عن العلم الطبيعيّ والأخلاق .احتجّ شلايرماخر أيضًا بأنّه ينبغي فهمُ جوهر الدِّين بالدقّة بالإحالة إلى التجربة الدينيّة: «جوهرُ الدِّين ليس التفكير أو العمل، بل الحدس والشعور» .من خلال التوجُّه إلى التجربة الدينيّة، أُدخل عنصرٌ نفسيٌّ إلى النقاش حول تبرير الإيمان الدينيّ. وفقًا لنينيان سمارت :(Ninian Smart). من خلال لفت النظر إلى الجانب الوجدانيّ والتجريبيّ للدِّين –الذي أُهمل غالبًا في النقاشات الفلسفيّة السابقة– حرّك شلايرماخر الاهتمامَ الحديث باستكشاف البُعد الذاتيّ أو الداخليّ للدِّين.

يذكرُ سمارت أنّ آراءَ شلايرماخر قد ألهمتْ مؤرّخي العهد الجديد للبحث في الوعي الدينيّ لعيسى (j) ممّا رفعَ القضايا النفسيّة إلى الواجهة مُجدّدًا. وعليه، فإنّ إرث شلايرماخر أدّى إلى التركيز على علم النفس بأنّه يكشِفُ الطابع المميّز للدِّين، ويُوفّرُ تبريرًا للإيمان الدِّينيّ، ويُقدِّمُ منهجًا لفهم الشخصيّات والنصوص الدينيّة فهِمَ هيغل مُحاولةَ تأسيس الدِّين على إيمانٍ مُتجذّرٍ في النفس الداخليّة كخطوةٍ إيجابيّة نحو الاستقلاليّة؛ لأنّ تعريف الإيمان كحدسٍ مباشر، كمعرفةٍ داخليّة، له أثرٌ يتمثّلُ في إزالة كلّ سُلطة خارجيّة وكلّ تأكيد أجنبيّ، رُغم ذلك، عارضَ هيغل الميلَ لقَصْر المعرفة الدينيّة على الآنيّ النفسيّ. على خلاف هذا الميل الرومنطيقيّ لجعِل الدِّين مسألةً قلبيّة تمامًا، احتجّ هيغل أنّه لا يُمكننا أن نملك وعيًا محضًا بوجود الله من دون أن يترافق هذا الوعي مع معرفة هوية الله. الوعي والمضمون مُتلازمان: في الواقع، إنّ هذا الرابط عمومًا، هذه المعرفة بالله وعدم إمكانيّة فصْل الوعي عن هذا المضمون، هو ما نُسمّيه الدِّين بشكلٍ عامّ. ولكن في الوقت نفسه، المعنى الضمنيّ لهذا التأكيد على المعرفة المباشرة هو أنّه ينبغي أن نتوقّف عند اعتبار الدِّين كذلك، بشكلٍ أدقّ، اعتبار هذا الرابط مع الله. لا ينبغي أن يحصل تقدّمٌ نحو المعرفة الإدراكيّة بالله، إلى المضمون الإلهيّ، لأنّ هذا المضمون سوف يكونُ إلهيًّا، أو جوهريًّا، في الله نفسه. بهذا المعنى، يُعلَنُ بشكلٍ إضافيٍّ أنّه يُمكننا أن نعرف علاقتنا بالله فقط، وليس هوية الله. «فقط علاقتنا» يدخل ضمن المقصود بالدِّين عمومًا. لا يُنكِرُ هيغل نوع الوعي الفطريّ المباشر بالله الذي يفترضه شلايرماخر، ولكنّه يُصرّ أنّه لا يُمكن أن يمتلك مضمونًا إلّا إذا كان مُتوسَّطًا. ما هو موجودٌ لدى الوعي بالمعرفة الحضوريّة سوف يبقى مجهولًا حتى يُصنّف تحت الكلّيّات، وهذا يعني التوسُّط. يُمكننا أن نعرف فقط ما الذي نُفكِّر فيه حينما يكونُ التفكيرُ مُترافقًا مع توسُّط المفاهيم. نقطة هيغل الثانية هنا هي أنّه إذا لم نتمكّن من تجاوز المشاعر الخامّة للتجربة الدينيّة لكي نؤسّس حياتنا الدينيّة، سوف يكونُ ديننا فقيرًا ومقيَّدًا بالحقيقة المحضة لعلاقتنا المباشرة بالله. رُغم ذلك، فإنّ هيغل ليس مُتشائمًا حيال نتائج علم الإلهيّات المتعلّق بالتجربة الدينيّة. بما أنّ هذا النوع من الإلهيّات قد أفرغَ نفسَه من المحتوى العقائديّ القاطع، بقي الطريقُ مفتوحًا للفيلسوف لكي يستكشف قضايا العقيدة من دون خوفٍ من التناقض مع علم الإلهيّات. التناقض الوحيد الذي يُمكن أن ينشأ هو حينما يُصرّ عالِم الإلهيّات

على أنّ أيّ تأمّلٌ كهذا هو غير مسموح، ولكنّ هيغل يعتبرُ أنّ هذا هو مجرّد موقفٍ جدليّ. يتطلّبُ المنطق منّا أن نتأمّل بشكلٍ إضافيٍّ حول الألوهيّة. لا يوجد خلافٌ مع التجربة الدينيّة، ولكن ينبغي للتأمُّل أن يتجاوزها. التجربة الطفيفة فحسب هي مطلوبة كي نرى أنّه حيث توجد المعرفة المباشرة ثمّة أيضًا معرفة مُتوسَّطة وبالعكس. المعرفة المباشرة، كما المعرفة المتوسَّطة، هي بذاتها أُحاديّة الجانب تمامًا. الحقيقيّ هو اتّحادها، معرفة مباشرة تقومُ بالتوسُّط كذلك، معرفة مُتوسَّطة هي في الوقت نفسه بسيطة داخليًّا أو هي إشارة مباشرة إلى نفسها. تلك الأحاديّة في الجانب تجعلُ هذه التحديدات محدودة. بقدر ما هي منفيّة من خلال هكذا رابط، هي علاقة من اللانهاية. الأمر كذلك مع الموضوع والفاعل، في الفاعل الذي يكون موضوعيًّا داخليًّا، تختفي أحاديّة الجانب؛ الاختلاف بشكلٍ مؤكّد لا يختفي لأنّه ينتمي إلى نبض حيويّته، إلى الباعث، الحركة، وتململ الحياة الروحيّة بالإضافة إلى الطبيعيّة. هنا اتّحادٌ حيث لا ينطفئ الاختلاف ولكن على حدٍّ سواء يتمّ نفيه والمحافظة عليه [1].

لا يرفضُ هيغل بشكلٍ كاملٍ التمييزات الكانطيّة بين النومينات (الحقائق الأساسيّة للشيء التي تكمن وراء الظواهر) والظواهر، أو بين الحدسيّات والمفاهيم، ولكنّه يعتبرها غير صافية ونِسبيّة وديناميكيّة. كذلك في دراسة الدِّين، لا يُنكرُ هيغل أهمّيّةَ العنصر النفسيّ للشعور، ولكنّه يعتبره مُرتبطًا بشكلٍ وثيق بالإدراك. مُقاربةُ هيغل فينومينولوجية، ما يعني أنّه يبدأ مُعالجته لموضوعٍ ما من خلال دراسة تطوُّر كيفيّة ظهور الشيء في الوعي. وعليه، ركّز هيغل، بما لا يقلُّ عن شلايرماخر، اهتمامه على العنصر النفسيّ للدِّين. مع ذلك، فإنّه قد أعاب على شلايرماخر ترك الإيمان على مُستوى الشعور بدلًا من تتبُّع تطوُّره في الفكر .وفقًا لهيغل، وعيُنا بالله يبدأ مع الإيمان وهو شعورٌ باليقين. ثانيًا، ثمّة تركيز على موضوع الوعي كتمثُّل. ثالثًا، هناك الفكر. شُرحت هذه المراحل تباعًا بِدءًا بالمعرفة المباشرة. لا يقصدُ هيغل بالمعرفة المباشرة تلك المعرفة التي لا تخضعُ للتوسّط عبر التمثُّل أو الاستدلال، بل المعرفة حيث لا يُركّز المرء على التمثُّل أو الاستدلال، حتّى ولو نشأت المعرفة فعلًا بوساطة المفاهيم أو الاستنباط .يشرحُ هيغل أنّ الإيمان يبدأ كنوعٍ من المعرفة المباشرة التي يُرافقها شعورٌ باليقين ومن ثمّ يتحوّل إلى شعور. كان هذا موضوعًا مهمًّا في زمن هيغل كما هو مهمٌ في يومنا الحاليّ؛ لأنّ كثيرًا من الناس يعتقدون أنّ الدِّين هو مجرّد مسألة شعور، وبالتالي لا طائل من الجدال حوله. يعتقدُ هيغل أنّ هذا الرأي ينشأ من تحليلٍ غير مُلائمٍ للشعور. أنواع المشاعر ذات الصلة هنا ليست مجرّد مشاعر حسّيّة كالآلام واللذّات، بل موضوع النقاش هي مشاعر الهيبة، الشعور بأنّ شيئًا ما هو على نحوٍ معيّن، المشاعر حول الله، حول ما هو صحيح، والمشاعر الدينيّة على سبيل المثال. يصفُ هيغل الشعور على أنّه ضلوعٌ ذاتيٌّ بمضمونٍ ما. قد يكونُ المضمون خوفًا، هيبةً، أو أنّ شيئًا ما هو صحيح. البُعد الموضوعيّ للمضمون غامضٌ وغير مُحدَّد، بينما البُعد الذاتيّ هو أكثر بروزًا وتحديدًا. حينما ننتقلُ من الشعور إلى الوعي بشيءٍ ما، يحصلُ إسقاطٌ للمضمون من صِلاته الذاتيّة إلى مقامٍ موضوعيٍّ مُستقلّ عن العالِم. تتطلّبُ العقلانيّة تحديدَ المضمون من خلال الفكر. وعليه، فإنّ طريقة وجود المضمون في الشعور هي غير مُلائمة. يُقدِّمُ هيغل الفكرة التطوُّريّة للعلاقة بين الشعور والفكر بمجاز: حتى لو عُثِر على بذرة مفهوم الله، على سبيل المثال، في الشعور، فإنّ التراب الذي تنمو فيه البذرة هو الفِكر .لا شيء هو حقيقيٌّ أو شرعيٌّ ببساطةٍ لأنّه موجودٌ في الشعور، لو كان الشعورُ معيارًا لما وُجدت وسيلةٌ للحكم بين الخير والشر؛ لأنّ المشاعر تدفعُ إلى الجرائم كما تدفعُ إلى أعمال البطولة. يحتجُّ هيغل أنّ معايير الشرعيّة والحقيقة تكمنُ في التمثُّل والفكر. ادّعى لودفيغ فويرباخ (Ludwig Feuerbach) (1804-1872) أنّ فلسفة هيغل حول الدِّين كانت آخر ملاذٍ للمعتقد التقليديّ. كردٍّ عليه، هاجمَ

1–مجموعة باحثين، الدين وعلم النفس، ص11–14.

فويرباخ الدين على أساسِ تفسيرٍ قُدِّم بواسطة علم نفس الدِّين الذي يُفسّر الأفكار الدينيّة كمجرد إسقاطاتٍ نفسيّة. في كتاب «جوهر المسيحيّة»، ذكر فويرباخ أنّ فِكرَ هيغل التخمينيّ قد انقلبَ على نفسه وخسر كلّ اتصالٍ بالواقع. وفقًا لفويرباخ، جميعُ الأفكار الدينيّة هي أنماطٌ لـ"تغريب" الإنسان عن نفسه؛ لأنّه يعتبرُ أنّ الله هو فقط إسقاطٌ للطبيعة الباطنيّة للإنسان التي اعتُبرت بشكلٍ اصطناعيٍّ خارجيّة. وعليه، فإنّ نقد فويرباخ للمسيحيّة عُمِّم كنقدٍ لجميع الأديان، وفي الوقت نفسه كان نقدًا للميتافيزيقيا وخصوصًا لفلسفة هيغل التخمينيّة. أُخذت أنواعُ الاحتجاجات نفسها التي استخدمها فويرباخ ضد الدين على أنّها تُقوِّضُ أُسُس المنظومة الهيغليّة. في مقالةٍ قصيرةٍ حول طبيعة الدِّين بعنوان «جوهر الدِّين» (1845)، حدد فويرباخ أنّ الخوفَ من العناصر الطبيعيّة المجهولة يُشكّل المصادر الأساسيّة للإسقاط الدينيّ. بينما أسّسَ هيغل فلسفته على الروح، ادّعى فويرباخ أنّ «الروح» هي مجرد اسمٍ للأشياء التي يواجهها الإنسان، ولكنّه لا يُدرك أنّها منتجاته الخاصّة، و"الطبيعة" اسمٌ جماعيٌّ آخر له. .الطريقة التي خلط فويرباخ من خلالها بين الروح والطبيعة ليست نقطة بحثنا هنا، بل نقطتنا هي أنّ أساس الهجوم على الدِّين والفلسفة التخمينيّة وُجِدَ في علمِ نفسٍ مُحدَّد حول الدين.

لم يقِم فويرباخ نقدًا نفسيًّا للدين فحسب، بل كانت أفكاره مؤثِّرة أيضًا في التطوُّر اللاحق لحقل علم النفس. ادّعى سيغموند فرويد (1856–1939) أنّه أُعجِبَ بفويرباخ أكثر من أيّ فيلسوفٍ آخر. أنكرَ فرويد نفسه أن يكون لفويرباخ أي تأثيرٍ دائم على فكره، ولكنّ التشابهات بينهما مُتعدّدة بما فيه الكفاية لدحض محاولته التأكيد على أصالته الخاصّة.(استفاد إريك فروم Erich (Fromm 1900-1980) أيضًا من تحليل فويرباخ في نقده الخاصّ لما أسماه الدين «المتسلِّط..

جوناثان إدواردز ووليام جيمز

ادُّعيَ بأنّ المؤلِّف الأوّل الذي أقامَ ملاحظاتٍ تجريبيّة منهجيّة على الحالات والعمليّات النفسيّة في التجربة الدينيّة هو جوناثان إدواردز .(Jonathan Edwards) (1703-1758) كتبَ إدواردز في كتابي «سرد وفيّ لفعل الله المدهش» (1737) و"رسالة حول العواطف الدينيّة" (1746) تقاريرَ موضوعيّة حذِرة حول الظواهر النفسيّة في الإحياء الدينيّ المسمّى «الصحوة الكبيرة» –وهي حركة لعب فيها إدواردز نفسه دورًا بارزًا. من الأمور ذات الأهمّيّة العظمى لإدواردز تجربة «التحوُّل» التي تعني التغيير الجذريّ من حياة الذنب إلى حياة الإخلاص لله، والتي تبعثُ عليها غالبًا اللقاءات الدينيّة التي تشهدُ التبشير الإنجيليّ وما يُعتقدُ بأنّه تأثيراتٌ من الروح القُدُس. لم يُكمَل عمل إدواردز حتّى القرن التاسع عشر.

بقي الاهتمامُ بالتحوُّل عاليًا في الكتاب الأوّل الذي حملَ عنوان «علم نفس الدِّين» من تأليف إ.د. ستارباك .(E.D. Starbuck)، والذي طُبِع في 1900 .ميّز ستارباك بين ثلاثة أنواعٍ من التحوُّل: 1) الإيجابيّ أو الاختياريّ؛ 2) السلبيّ أو الاستسلام النفسي؛ 3) التلقائيّ. قام ج.أ. كوو (G.A. Coe) باتّباع ستارباك فدرسَ تأثيرَ الحالة المزاجيّة الفرديّة والقوى الاجتماعية على التحوُّل. أنجز إلمِر كلارك (Elmer Clark) تحليلًا إحصائيًّا لـ2، 174 حالة من التحوُّل، ووجد أنّ 66.1% منها تتضمّنُ صحوةً دينيّة تدريجيّة، بينما 6.7% هي أمثلة واضحة عن الأزمة المفاجئة والتحوُّل. ظهرَ كتاب «التنوّعات في التجربة الدينيّة» في العام 1902، وهنا أيضًا كرّس ويليام جيمز (1842–1910) اهتمامًا كبيرًا بظاهرة التحوُّل. توصّل جيمز إلى نتيجةٍ مفادها أنّ الروح «السليمة عقليًّا» تستشعرُ الدِّين من دون أزمة تحوّل، بينما «الروح المريضة» هي روحٌ مُنقسِمة تحتاجُ إلى أزمة تحوُّلٍ جذريّة لتحقيق التوازن. لم يستفد جيمز من الأبحاث الأمريكيّة حول التجربة الدينيّة المتمثّلة بالتحوُّل فقط، بل أيضًا من كتابات فيلهلم فونت (Wilhelm Wundt) (1832-1920) الذي اشتُهِر بأنّه الأب المؤسس لعلم النفس التجريبيّ، ولكن في علم نفس

الدِّين، رفضَ فونت المقاربة التي تبنّاها جيمز والتي تتضمّنُ تجميعَ مجموعةٍ واسعة من حالات التجربة الاستثنائيّة. بدلًا من ذلك، أيّدَ فونت تحليلًا للأسطورة ونظريّةً تطويريّة حول كيفية تطوُّر الأسطورة إلى دِين. اختلفَ فونت عن جيمز وعن التقليد الألمانيّ في علم النفس حيث ركّز على علم النفس الاجتماعيّ. اهتمّ باحثون ألمان آخرون مُتخصّصون في علم نفس الدين بسبر أغوار المشاعر الدينيّة للأفراد من خلال الاستجواب المكثّف والاستقصائيّ، بينما جمع جيمز التقارير التي قدّمها أفرادٌ مُختلفون حول تجاربهم الدينيّة وحلّلها.رُغم أنّ جيمز لم يُقيِّد التجربة بالحالات الباطنيّة التي يُنتجها الإدراك الحسّيّ، ويبدو أنّه كان مُشكِّكًا بمحاولات عزل الأبعاد الذاتيّة أو الداخليّة لحياة الإنسان عن باقي الحياة، إلّا أنّه قام في النهاية بالتمييز بين العناصر الموضوعيّة والذاتيّة للتجربة، وناصرَ بوضوح أولويّة البُعد الداخليّ. دافعَ جيمز عن فردانيّته بالادّعاء أنّه فقط من خلال العيش في نطاق الفكر المفتوح بأسئلةٍ مُحدّدة حول المصير يُصبحُ المرء عميقًا، وأنّه للعيش كذلك يعني أن يكون المرء مُتديِّنًا. حينما نكونُ مُتديّنين، نضعُ أنفسنا في حيازة الحقيقة العليا عند النقاط الوحيدة حيث يُمنح لنا الواقع لحراسته. همّنا المسؤول في النهاية هو مصيرنا الخاصّ. لقد رأيتم الآن لماذا كنتُ فردانيًّا للغاية خلال هذه المحاضرات، ولماذا بدوتُ عازمًا للغاية على إعادة تأهيل عنصر الشعور في الدِّين وتطويع قسمه الفكريّ. الفردانيّة مُرتكِزة في الشعور؛ وأعماقُ الشعور، الطبقات الأظلم والأعمى للشخصيّة، هي الأماكن الوحيدة في العالم حيث نقبض على الحقيقة الفعليّة أثناء صناعتها ونرى بشكلٍ مباشر كيف تحصلُ الأحداث وكيف يتمّ العمل فعلًا. مقارنةً مع هذا العالم من المشاعر الحيّة والمتّخِذة طابعًا فرديًّا، فإنّ عالم الأدوات المعمّمة التي يتدبّر بها الفِكر هو خالٍ من الصلابة أو الحياة. أثّرَ جُهد جيمز ليس على علم نفس الدِّين فقط، بل على فلسفة الدِّين أيضًا، وبالتالي اكتسبتْ دراسةُ التجربة الدينيّة أهمّيّة في الحقلين. بعد عشر سنواتٍ من طباعة كتاب «التنوّعات» من تأليف جيمز صدرتْ دراسةٌ أخرى أساسيّة حول التجربة الدينيّة من تأليف أحد تلاميذ جيمز السابقين في هارفارد، وهو ويليام إرنست هوكينغ (William Ernest Hocking) تحت عنوان «معنى الله في التجربة البشريّة». مع أنّ هذا العمل كان ذا تأثيرٍ هائلٍ في زمانه إلّا أنّه تمّ تجاهله بشكلٍ كبيرٍ من قِبل مؤلّفين أحدث زمنيًّا، وهو كتابٌ فلسفيّ قطعًا أكثر من كونه كتابًا نفسيًّا. مع ذلك، كتبَ هوكينغ أيضًا عن العلاقة بين علم النفس والدِّين التي سوف نعودُ إليها أدناه. لم تنحصر التجارب الدينيّة التي ناقشها جيمز وهوكينغ وآخرون بتجارب التحوُّل. التجارب المِستيكيّة، التي يُقصَد منها التجربة المباشرة لما يُعتقد أنّه حقيقة إلهيّة، خضعت لدراسةٍ نفسيّةٍ كبيرة أيضًا. كرّس جيمز أغلب كتابه «التنوّعات» للتجارب المستيكيّة، وأضحت الصفات الأربع للتجارب الدينيّة التي قام بتحديدها محورَ تركيزِ أبحاثٍ كثيرة إضافيّة وهي: اللاوصفيّ، الطابع العقليّ، المؤقّت، اللافاعليّ. اللاوصفي هو ما لا يُمكن التعبير عنه بشكلٍ وافٍ بالكلمات، كمذاق السكّر ومظهر اللون الأحمر. العقليّ، كما يستخدمُ جيمز المصطلح، هو ما يُقدِّمُ نفسَه للفاعل على أنّه معرفة. التجارب المستيكيّة مؤقّتة، فهي تنقضي بعد مدّةٍ زمنيّة قصيرة. يشعرُ الفاعل غالبًا أن لا سيطرة له على التجربة وأنّه غير فاعل خلالها[1].

رغم أن جيمز قد اتّخذ موقفًا إيجابيًّا تجاه التجربة المستيكيّة، إلّا أنّ باحثين آخرين في علم نفس الدِّين قد سعوا لأن يُظهِروا بأنّ التجارب المستيكيّة وهميّة. لتحقيق هذا الغرض، سعى جيمز لوبا (1868-1946) (James H.Leuba) كي يُظهر أنّ بعض الحالات التي تحصل من خلال المواد المخدِّرة تتقاسمُ الصفات الأساسيّة نفسها مع الحالات المستيكيّة. أصدر لوبا أيضًا أول دراسةٍ نفسيّة حول التحوّل في العام 1896، ولكنّ كتابه «علم نفس المستيكيّة الدينيّة» هو الذي نالَ شهرة أكثر،

1-مجموعة باحثين، الدين وعلم النفس، ص14-19.

وأضحى الأكثر إثارة للجدل بسبب موقف المؤلِّف المعادي للدين. زالت التجربة الدينيّة عمومًا، والتجربة المستيكيّة خصوصًا، مواضيعَ بحثيّة في كلٍّ من الفلسفة وعلم نفس الدِّين. وظّف علماءُ النفس مناهج مُتنوّعة لدراسة التجارب الدينيّة والمستيكيّة، ومن ضمنها إجراء التجارب في المختبرات، الدراسات الترابطيّة التي توظِّف الاستفتاءات والمقابلات، دراسات الحالات السريريّة، التأمّل الباطنيّ، الدراسات التاريخيّة والأنثروبولجيّة، فحص الوثائق الشخصيّة، وحتّى أنّه قد حصلت دراسات لعلم نفس الحيوان تسعى للبحث عن أدلّةٍ حول وجود المشاعر الدينيّة لدى الحيوانات. ينبغي أن نذكر من بين المواضيع التي بُحِثت في علم نفس الدِّين ما يلي، إضافة إلى التجربة الدينيّة والمستيكيّة: مراحل التطوّر الدينيّ في الفرد، العوامل الاجتماعية والمادّيّة المرتبِطة بالتديُّن، أنواع التديُّن، الصلاة والعبادة، الدِّين والخلود، الدِّين والتحيُّز، الدِّين والصحة العقليّة، الدين والتطوُّر الجنسيّ، ارتباط أنواع الشخصيّة بأنواع التديُّن، قوّة الرموز الدينيّة، وتجارب الاقتراب من الموت.

ديفيد م.وولف:

هذا يكفي في نقاشنا التاريخيّ للعلاقات بين علم النفس والدِّين، وهو يمنحنا نظرةً إلى بدايات أنواع النقاشات الفلسفيّة واللاهوتيّة التي أصبحت لاحقًا أكثر أهمّيّة في تطوُّر العلاقات المعقّدة بين علم النفس والدِّين. كلّ من أراد أن يُتابع هذا التاريخ بتفصيلٍ أكثر ينبغي أن يقرأ كتابَ وولف. رُغم التفاصيل الموجودة فيه، إلّا أنّ كتابَ وولف هو ملخّص. يُنصَح بقراءته بسبب الإنصاف الموجود فيه؛ ولأنّه يأخذُ بعين الاعتبار الكتابات الفرنسيّة والألمانيّة حول الموضوع، بالإضافة إلى المؤلّفات باللغة الإنكليزيّة. عمّمَ وولف وجودَ ميلَين في الكتابات المبكّرة حول علم النفس والدِّين، وهي الوصفيّة والتفسيريّة. الباحثون الذين سعوا لشرح المعتقدات والظواهر الدينيّة بالرجوع إلى علم النفس كانوا يميلون لإبداء رأيٍ سلبيٍّ تجاه الدين، بينما كان رأيُ الوصفيّين أقلّ عدوانيّة. من دون الاختلاف بالرأي، ينبغي أن نُشير إلى وجود كثيرٍ من الاستثناءات. ليس من الصعب العثور على باحثين وصفيّين كانوا مُعادين للدِّين (مثل لوبا)، وكذلك يُمكن للمرء أن يتقبّل وجودَ تفسيراتٍ نفسيّة لمعتقداتٍ وظواهر دينيّة مُتنوّعة من دون إنكار صحّة تفسيراتها الدينيّة. يستنتجُ وولف من دراسته للحقل أنّ البحث في علم نفس الدين «يستلزمُ بشكلٍ حتميٍّ اتّخاذَ موقفٍ أساسيٍّ فيما يتعلّقُ بالمحتوى الدينيّ»، التحيُّز لصالح المذهب الطبيعيّ، المذهب المادّيّ، أو المذهب التجريبيّ ليس وحده ما يُمكن أن يُلوّنَ تأويلَ مكتشفات البحث، بل يُمكن أيضًا للحَرْفيّة الدينيّة أن تحدّ من تأويلَ هكذا بحث. يضعُ وولف علماءَ النفس على مقياسٍ وفقًا لمدى اعتراضهم الأساسيّ على الاعتراف بأيّ حقيقةٍ مُتسامية. يأتي في أسفل المقياس فرويد الذي شجب الدين بشكلٍ صريحٍ وسعى لتوفير شرحٍ نفسيٍّ للحالة المخدوعة للمؤمنين. أمّا في الطرف العالي من المقياس، فلا يذكرُ وولف علماءَ النفس الذين تستندُ أبحاثُهم بشكلٍ صريحٍ على مُعتقداتهم الدينيّة بل أولئك المستعدّين –بهدف فهم رعاياهم– لافتراض حقيقةٍ مُتسامية. أضافَ وولف بُعدًا آخر لمقياسه من خلال التفكّر في مدى أخذ الباحثين للتعبيرات الدينيّة بشكلٍ حرفيّ. ولكن في النهاية اعترفَ وولف أنّه من الصعب تصنيفَ كثيرٍ من علماء النفس بهذه الطريقة، وكمثالٍ لأحد علماء النفس الذين يصعبُ تصنيف آرائهم بشكلٍ استثنائيٍّ ذكرَ جيمز. يذكرُ وولف أنّه حتّى في يومنا الحاليّ، ما زال لا يوجد إجماعٌ حول ما يجب أن تكون عليه أهداف علم نفس الدين أو المناهج التي يجب أن يُوظّفها. في الواقع، ليس هناك أملٌ بالتغلُّب على هذه «الأزمة»، ويبدو أنّ هذه ميزةٌ ثابتة للحقل. يتمُّ التعبير عن وجهات نظر علماء النفس تجاه الدِّين من خلال المواقف السياسيّة أيضًا. ادّعى بعضُ علماء النفس أنّ الأزمة البيئيّة والانفجار السكّانيّ يتفاقمان بسبب نوعٍ مُحدّد من التديُّن. ينصحُ بعضهم بالتخلّي عن الدِّين ويقترحون ضرورة أن نهتدي بالعلم الطبيعيّ في هذه الأمور، واحتجّ آخرون أنّ موقفًا دينيًّا أكثر توجُّهًا نحو

المستيكيّة هو مطلوبٌ للحصول على جوابٍ مُناسبٍ لهكذا قضايا. يتمُّ افتراضُ ما يُعتبرُ أنّه الجواب الصحيح لهذه القضايا، ومن ثمّ يتمُّ تقويم الدِّين ككلٍ أو بعض أشكاله على قاعدة ميل الأشخاص أو المجموعات الدينيّة أو عدم ميلهم لاتّخاذ نوع الموقف «الصحيح». يتمُّ كلُّ هذا من دون الاحتجاج الأخلاقيّ وبرفقة سُلطة الخبرة النفسيّة. ينصحُ وولف بضرورة دراسة علم نفس الدِّين بحذر، وأنّه يجب على القارئ أن يكون عالمًا بالتحيُّزات التي تدخلُ في الفاعليّة. أنا مُنقادٌ لشكوكٍ أكثر راديكاليّة حول الحقل، كثيرٌ ممّا طُبع تحت علم نفس الدِّين يُخبرنا عن ذهنيّة علماء النفس أكثر مما يخبرنا عن الدِّين، وعلماء النفس هؤلاء قد أبلغوا عن نتائج تُشيرُ إلى أنّ العداء تجاه الدين يُلاحَظُ بشكلٍ أكثر في أوساط علماء النفس من العلماء الطبيعيّين.يذكرُ وولف أنّ ثيودور فلورنوي (1854-1920) (Theodore Flournoy) قد اقترحَ كمبدأٍ منهجيٍّ لعلم نفس الدِّين استبعادَ المتعالي، وكان يقصدُ منه أنّه على عالِم النفس أن لا يؤكِّد أو يُنكِر وجودَ الكيانات التي يفترضها الدين (الله، الملائكة، الأرواح الخالدة، الشياطين). يقترحُ وولف أنّه بالإضافة إلى هذا المبدأ، وبهدف تحقيق بعض التوازن معه، ينبغي إدخالُ مبدأٍ جديد وهو مبدأ ضمّ المتعالي والذي يقصدُ من خلاله أنّه يجب على علماء النفس أن يأخذوا بعين الاعتبار تجربةَ المتعالي. ما زال يتوقُ وولف إلى علم نفس موضوعيٍّ للدين يُحافِظُ على الحياد فيما يتعلّق بوجود الله، ولكنّه يُدركُ أنّه لا يُمكنُ تحقيق تقدُّمٍ في فهم المؤمنين المتديّنين من دون الاعتراف باستشعار الإله أو «الموضوعات المتعالية». مع كلّ الاحترام لوولف، أقترحُ علمًا نفسيًّا للدين يكونُ مُكرَّسًا بشكلٍ صريح. يتحتّمُ على علماء النفس الملحدين أن يذكروا مواقفهم المعادية للدين بشكلٍ صريح، أن يُقرّوا بأنّ الاحتجاج لصالح هذا الموقف هو خارج نطاق علم النفس، وأن يعترفوا بأنّ مُكتشفاتهم تستندُ إلى افتراضهم حول الإلحاد. سيكونُ الطريقُ مفتوحًا أيضًا لعلم نفسٍ للدين مُكرّس بصراحة ويبدأ من الفرضيّة التي تُفيدُ بأنّ المعتقدات الدينيّة المتنوّعة صحيحة. ما هو أساسيٌّ للعلم الطبيعيّ هو الدقّة والتعبير الصريح عن افتراضات الفرد إلى الحدّ الممكن، وليس إزالة الافتراضات. الشفافية ليستْ ضروريّةً للحكومة الجيّدة فقط، بل للعلم الطبيعيّ الجيّد أيضًا. الفكرةُ المثاليّة التي تُفيدُ أنّه يُمكن لعلم النفس الحياديّ أن يُقدِّم استنتاجاتٍ حول الدين تتمتّع بالحجّيّة، وهي مُستقلّة عن الاحتجاج الفلسفيّ أو اللاهوتيّ، هي خادعة وينبغي التخلّي عنها. عمليّة تحقيق المكاسب في مجال الدقّة والاعتراف بالافتراضات الشخصيّة والتعبير بشفافية عنها هي عمليةٌ لا تنتهي ويجب أن تتمّ بتواضع[1].

علم النفس الشفّاف دينيًّا يجعل من الأسهل أن نُقوّم بدقةٍ كيف تُشكِّل الافتراضات حول الحقائق الدينيّة والمتعالي الدراسةَ النفسيّة للظواهر الدينيّة. هذا يُسهّلُ تقويمَ هكذا افتراضاتٍ كمبادئ منهجيّة. في الوقت نفسه، علم النفس الشفّاف دينيًّا سوف يُوفّرُ معلوماتٍ قيّمة للتأمُّل الفلسفيّ. ينبغي أن نُحدِّد: أيّ أنواع الظواهر تُشرَح بشكلٍ أفضل في أيّ إطارات من الافتراضات؟ وأيّ إطارات تؤدّي إلى برامجَ بحثيّة أكثر ثمرة؟ وأيٌّ منها يبدو أنّها تُوفّرُ فهمًا أعمق للظواهر التي تسعى لشرحها؟

المشاكل الفلسفيّة المتعلقة بعلم نفس الدِّين:

كثيراً ما وظّف علماءُ النفس رداءَ العلم الطبيعيّ لتبرير الهجمات على الدِّين باسم علم النفس. ناقش وولف هذه الظاهرة بالتفصيل، وقد تنبّه لها إدغار شيفيلد برايتمان (1884-1952) (Edgar Sheffield Brightman) في وقتٍ أقدم بكثير. قام برايتمان بانتقاد لوبا بسبب تهريب الأخير لموقفٍ فلسفيّ مُعادٍ للدين تحتَ غطاء علم النفس. فيما يتعلّق بالعوامل اللاوعية التي تؤثّرُ على التقوى، كتبَ برايتمان:» إنّه شيءٌ واحدٌ أن نقول بوجود علاقةٍ لاواعية بين حب الله وحبّ الأب، وشيءٌ آخر تمامًا

1–مجموعة باحثين، الدين وعلم النفس، ص19–22.

أنّ نقول بأنّ الإيمان بالله هو مجرّد عُقدةٌ أبويّة، وبالتالي فهو باطل. التعبير اللاحق هو تقويمٌ ونظريّة فلسفيّة محضة لا مكانَ لها في علم النفس... يتمثّلُ ميلُ علم النفس هذا (التابع لفرويد ويونغ) في اختزال كلّ تفكيرٍ دينيٍّ بالتسويغ؛ أي كثيرًا ما يعتبرُ أنّ المعتقدات الدينيّة تتألّفُ من احتجاجاتٍ اختُرِعت لدعم تحقيق رغباتنا اللاواعية بدلًا من كونها تفكيرًا موضوعيًّا صادقًا حول الحقيقة. ولكن بعد كلّ شيء، لا يُمكن الحكم على أيّ تفكير بأنّه صحيحٌ أو خطأ موضوعيًّا على أسسٍ نفسيّة محضة. يكمنُ هنا خلطٌ آخر بين علم النفس والفلسفة. لا يُمكنُ لعلم النفس أن يستولي على مكان المنطق أو فلسفة الدين، تمامًا كما لا يُمكنه أن يستولي على مكان الفيزياء من خلال دراسته للمشاعر. حينما تُوضّح الافتراضات لصالح الدين أو ضدّه من قِبل علماء النفس، تماشيًا مع ما أُسمّيه علم النفس الشفّاف دينيًّا، يبقى أمر تقويم هذه الافتراضات. وعليه، يُوفّر علم نفس الدين مخزونًا من القضايا التي تحتاجُ إلى الفحص الفلسفيّ. نحصرُ أنفسَنا هنا ببعض التأمّلات الفلسفيّة حول علم النفس على مسار الخطوط التي أنشأها ويليام إرنست هوكينغ (1873–1966) قبل أكثر من نصف قرن. وفي هذه الأثناء سوف نجدُ مناسبةً للترويج لعلم النفس الشفّاف دينيًّا. في الماضي، اصطدمَ علم النفس والدِّين أكثر الوقت حينما اقترحَ عالِمُ النفس أنّ الاعتقاد الدينيّ أو التجربة الدينيّة هو ليس أكثر مما يدورُ في الذهن. عبارة «ليس أكثر» هي التي تتسبّبُ بالمشاكل. في علم نفس الإدراك الحسيّ، لا أحد يقترحُ أنّ كلّ ما في رؤية شجرةٍ أو جبلٍ ما هو حالةٌ ذهنيّة فقط. لا أحد يُمكن أن يقترح بأن يكون علم النفس الإدراكيّ حياديًّا فيما يتعلّقُ بوجود العالم الخارجيّ، وأن يحصرَ نفسَه بطبيعة التمثُّلات الذهنيّة. إذا كان إدراكنا الحسّيّ للشجرة يعتمدُ إلى حدٍّ ما على عوارض من تركيبنا وتدريبنا، فهذا لا يعني أنّه لا يملكُ صلاحيةً خاصّة به. أكثر المغالطات البدائيّة هي أن نظنّ بأنّ العلم بالحقيقيّ لا ينبغي أن يعتمد بأيّ طريقةٍ على طبيعة العالِم فضلًا عن المعلوم .من دون الله، يكونُ المعنى والغاية أدواتٍ من صناعةٍ بشريّة، والكون الفسيح يكونُ خاليًا من المعنى. أمّا مع الله، فيتنزّلُ المعنى من المتعالي إلى الدنيويّ. وفقًا لعلماء نفس السلوك، المعنى هو وظيفة قوس الحافز–الاستجابة. مع ذلك، يسعى الإنسان لمعنىً في الحياة يفوقُ ما هو قابلٌ لهذه التفسيرات. استنتجَ المؤلّفون المتديّنون أنّه لا يُمكن أبدًا أن نرضى بالتفسيرات النفسيّة للظواهر الدينيّة، ولكن هل نقولُ أيضًا إنّه لا يُمكننا أبدًا أن نرضى بالتفسيرات النفسيّة لظواهر الإدراك الحسّيّ؟ لا أظنُّ ذلك، والسبب هو أنّنا نفترضُ أنّ التفسير النفسيّ للإدراك الحسّيّ لا يُنكِر أو يُقوّض بأي نحوٍ من الأنحاء حقيقة ما يتمّ تحسُّسه. الفرق بين الحالات هو أنّه بينما تنحصرُ الشكوك حول العالَم الخارجيّ بالنقاشات الفلسفيّة، فإنّ الشكوك حول الدين قد ارتفعت إلى نسبٍ مُتفشية. وعليه، لا حاجة لعالِم النفس المتخصِّص بالإدراك أن يُصرّح بأنّه يعملُ وفق الفرضيّة التي تُفيدُ وجودَ عالمٍ خارجيّ، ولكن فيما يتعلّقُ بالدراسة النفسيّة للظواهر الدينيّة، فإنّ الاعتراف الصريح أو الإنكار الصريح مطلوبٌ لتفادي المصادرة على المطلوب .احتجّ بعضُ علماء النفس أيضًا أنّ الدِّين مؤذٍ. عوضًا عن التفكير بشكلٍ مباشر عمّا يُنتِجُ أكثر فائدة، يسعى الشخصُ المتديّن كي يُناغِم أفعاله مع الإرادة الإلهيّة. لو لم يكن الله موجودًا، لكان يبدو أن هذا التمعُّن لا علاقة له بالموضوع في أفضل الأحوال، ولكن بما أنّ الله عزّ وجلّ موجود، فإنّ هذا التمعّن حكيمٌ ورشيد. احتجّ بعضٌ أنّ الدين مؤذٍ لأنّه يؤدّي إلى عدم التوازن النفسيّ. على خلاف هذه الفكرة، احتجّ جيمز على وجود طرقٍ مريضة ذهنيًّا وأخرى سليمة ذهنيًّا من التديُّن. رُغم ذلك، ما يُعدّ بالدقّة أنّه سليمٌ أو مريض سوف يعتمدُ أيضًا في بعض الحالات على المعتقدات الدينيّة للفرد. يعتبرُ كثيرون في المجتمع الغربيّ أنّ المراهقة السليمة والطبيعيّة تستلزمُ المواعدة (الغراميّة)، ويُعَدُّ الفرد اليافع الذي يمتنعُ عن المواعدة بسبب معايير أخلاقيّة أو دينيّة غيرَ مُنسجمٍ قليلًا. ولكن في نظر كثيرٍ من المتديّنين، فإنّ الشخص السليم هو الذي يمتنعُ عن المواعدة (الغراميّة)، وأولئك الذين يُمارسون الجنس قبل

الزواج هم غير المنسجمين أو –للتعبير بجملةٍ قديمة الطراز– «يعيشون في الذنب» .بينما قام بعض علماء النفس بمهاجمة الدين، قام بعض المفكّرين المتديّنين أيضًا بالنظر بريبة إلى علم النفس. بدأت معرفة الإنسان بنفسه واندهاشه بالحياة الباطنيّة أو الذهنيّة قبل وقتٍ طويلٍ من علم النفس. الفرق بين التأمّلات القديمة حول الموضوع وعلم النفس الحديث هو التطلّع إلى أن تكون الحالات الذهنيّة ظواهرَ يُمكن دراستها على نموذج الطريقة التي تدرسُ العلوم الطبيعيّة الظواهرَ الطبيعية. خابَ هذا التطلّع؛ لأنّ الحالات الذهنيّة هي خصوصيّة بشكلٍ معروف، بينما العلم الطبيعيّ يعتمدُ على الظواهر القابلة علنًا للملاحَظة وللتكرار؛ لهذا السبب، يُعرّف علم النفس أحيانًا بأنّه علم السلوك البشريّ عِوضًا عن علم الذهن والظواهر الذهنيّة. يُحاولُ علم النفس أن يتبّع العلومَ الطبيعيّة بهدف التنبّؤ والتحكُّم، وقد واجهَ العراقيل هنا أيضًا. يسعى علماءُ النفس إلى أن يجدوا القوانين للتنبّؤ بالأحداث، ولنستعرضَ مثالًا سوف نقتبسُ عن هوكينغ (الذي كتبَ هذه الكلمات خلال الحرب العالميّة الثانية:

«قصفُ المدنيّين من الجوّ سوف يُخيفهم ويتسبّب باستسلامٍ سريع» (إلّا إذا حقّق الأثر المعاكِس المتمثّل بتحريكهم نحو مقاومةٍ أشدّ عزمًا. يبدو أنّ الشروط أحيانًا تُبطِلُ قيمةَ التنبّؤ. لقي علمُ النفس نجاحًا أكثر في النصيحة التي يُقدمها للتعليم والصناعة من تلك التي يُقدّمها حول السلوك الحربيّ، ولكنّ حالات فشله المتعلّقة بالحرب ليست مجرّد عدم القدرة على التنبّؤ بل استعداده لاقتراح ما هو غير أخلاقيّ تحت ستار حياديّته المزعومة. يتحتّمُ على علم النفس الشفّاف أن يُبيّن المبادئ الأخلاقيّة أو عدمها التي ترفدُ نصيحته. من خلال ذلك، ينبغي أن نُزيل بريقَ الخبرة المستخدم لتعقيم الفظائع المرتكَبة خلال الحرب. ثمّة مجال آخر يبدو أن الدِّين وعلم النفس يتصادمان فيه، وهو يتعلّقُ بشفاء الأرواح. تقليديًّا، كان هذا الأمر ميدان الإرشاد الدينيّ، أمّا في المجتمعات العصريّة، فقد تولّى الطب النفسيّ والعلاج النفسيّ هذه الوظيفة. ليس النزاع مجرّد مُناوشة. يُلاحظُ هوكينغ أنّ: ثمّة هذا الاختلاف، وهو أنّ الدِّين يُوسّع نطاقَ عذاب الروح. إنّه يُعلن أنّ الروح تكونُ في أشدّ حاجة للشفاء حينما تكونُ أشد رضى عن نفسها، وأنّه يُرجّح أن تعتبر بداية القلق أوّل مرحلة باتجاه التعافي من الخطر المميت. النقطة هي ليست أن الدّين يُفضّل القلق، بينما علم النفس يسعى لشفائه، بل أنّه من وجهة نظرٍ دينيّة ليس كلّ القلق غير مرغوبٍ به. القلق الذي يأتي بسبب التعاطف مع الآخرين أو بسبب الإثم هو سليمٌ دينيًّا، حتّى ولو كان غير طبيعيٍّ نفسيًّا .يذكرُ هوكينغ ثلاث فوائد للطبّ النفسيّ على الإرشاد الدينيّ: أوّلًا، موضوعيّة المقاربة العلميّة تجاه المريض التي تُقلّل الأحاسيس بالذنب؛ ثانيًا، الطابع المنطقيّ للعلاج الذي يُركز على أسباب الداء عوضًا عن الإدانة؛ وثالثًا، رحمةُ الشفاء: الأدوية، الاندماج في المجتمع، عمليّة الدمج، ورفع الشأن بدلًا من التحوّل والتوبة والتكفير. الفرق بين المقاربة الدينيّة تجاه النفس والمقاربة النفسيّة هي أنّ الأولى أخلاقيّة وروحيّة جوهريًّا، بينما الأخيرة تدّعي أنها واقعيّة ولا تحكمها القيم. من بين المضارّ التي أشار إليها هوكينغ، أنّ العمليّ هو الأهمّ. لا يُمكن تحقيق الاندماج الاجتماعيّ ورفع الشأن والدمج حسب الرغبة، والعلاج النفسيّ يوفّر مقدارًا ضئيلًا من النصيحة العمليّة حول كيفيّة تحقيق النتائج المرجوّة. كثيرًا ما تمّت مناقشة هذا النقد الموجّه للتحليل النفسيّ. يبدو أنّ فرويد كان يعتقدُ أنّ المعرفة بالنفس التي تتحقّق من خلال التحليل سوف تكونُ كافية كي تُتيح حصول التغيير المرجوّ. ما يُضيفه هوكينغ لهذا النقاش هو الادّعاء بأنّ الحافز المطلوب للتغيير لا يُمكن أن يُوفّره العلاج النفسيّ، بل يتطلّب التفكير بمعنى الحياة كلّه كما يفهمه المريض. الضعف الكامن في احتجاج هوكينغ هو أنّه يبدو أنّه يظن أنّ جميعَ المشاكل النفسيّة تتطلّبُ نظرةً مُلائمة إلى المعنى العالميّ ولا شيء أكثر من ذلك. يُخبرنا تقدُّم الطبّ النفسيّ منذ إصدار كتاب هوكينغ قصّةً مُختلفة. يُمكنُ معالجة كثيرٍ من المشكلات النفسيّة بفاعليّةٍ من خلال الدواء المناسب من دون الحاجة للرجوع إلى أيّ نظريّة صنف، سواء

كانت نفسيّة أو دينيّة، ومن دون الحاجة لفهمٍ ذاتيٍّ من قِبل المرضى أكثر من ضرورة تناولهم الحبوب على الوقت .رُغم هذا الخلل، تبقى هناك حالات حيث ما زالتْ تؤخذ نقاط هوكينغ بشكلٍ جيّد. ثمّة نزاعٌ بين علم النفس والدِّين حول المنطقة الرماديّة بين الذنب والاضطراب السلوكيّ. توجد حالاتٌ من التألّم الذهنيّ التي تتطلّبُ التفكير الروحيّ والأخلاقيّ بدلًا من التحليل النفسيّ أو الدواء. ما زلنا قادرين على مُلاحظة الحقيقة في تأييد هوكينغ لدعوى أفلاطون التي تُفيدُ أنّ السلامة العقليّة تتطلّبُ التنظيم المناسب للرغبات والقدرات. ينصحُ أفلاطون، بالإضافة إلى الإرشاد الدينيّ التقليديّ، بفطم الروح عن المحبوبات الشخصيّة واللذّات الجسديّة وإعادة توجيه الاهتمام نحو المتعالي. من جهةٍ مُقابلة، التحليل النفسيّ يرفضُ المتعالي ويبقى غارقًا في وحل خصوصيّات النفس الفرديّة. يدّعي هوكينغ أن الحافز المطلوب لإعادة تنظيم هذه النفس يُمكنُ أن يرتكزَ بفاعليّةٍ في العلاقة مع المتعالي فقط. يُمكن إنشاء هذه العلاقة عبر الفنون أو بعض أشكال الموسيقى إلى الحدّ الذي يوجّه المرء نحو مثال الجمال الخارج عن مواضيع الرغبات الأساسيّة، ولكن يُقدَّم الجمال الأقصى كموضوع التفاني الدينيّ عوضًا عن الفنّيّ .إضفاء الطابع الموضوعيّ على علم النفس يسعى أن يبقى حياديًّا فيما يتعلّقُ بمكان العثور على الحقيقة القصوى، وعليه لا يُمكنه أن يُوجّه مرضاه نحو أيّ حقيقةٍ مُتعالية. رُغم ذلك، يحتجُّ هوكينغ أنّه يُمكن العثور على حافز التغيير الراديكاليّ فقط من خلال علاقة المرء بهذه الحقيقة الإلهيّة والاعتراف بالمعنى المكتسب لحياة الإنسان حينما يُنظَر إليه على أنّه مُستمَدّ من المعنى الممنوح لكلّ الوجود من خلال الخطة الإلهيّة. يتمكّن علم النفس الشفّاف دينيًّا أن يتغلّب على مشكلة الحافزيّة هذه من دون أيّ تضحية بنزاهته العلميّة. لا يفترضُ علم النفس الشفّاف وجودَ الله كفرضيّة عمليّةٍ، ولكنّه يؤكّد بشكلٍ صريحٍ افتراضات إيمانه الحيّ والعمليّ. ومن خلال ذلك فقط يُمكنه أن يُثير الحافزيّة المطلوبة لكي تكون أوامره ناجحة. يُمكن لآخرين أن يقترحوا أصنافَ علم نفسٍ إلحاديّة بصراحة طبعًا، ولكن إذا كان هوكينغ مُحقًّا، فإنّها لن تكون شديدة الفاعليّة. لكي يكون برنامج التغيير النفسيّ عمليًّا، ينبغي أن يُوفّر للمريض الحافزَ الكافي للتغيير، ويحصلُ حافزُ التغيير حينما تتّجه مشاعر المرء نحو المتعالي. يكتبُ هوكينغ: يجبُ على علم النفس خصوصًا أن يعترفَ بأنّ الشعور هو ميتافيزيقيٌّ جوهريًّا، وأنّ تمام الحياة العاطفيّة للإنسان تتأثّر بذلك التململ الذي تحدَّث عنه أوغسطين حتّى يُرسّخ علاقاته مع الأشدّ حقيقةً. يرفضُ هوكينغ تعريفَ (الفيلسوف المثاليّ الألمانيّ فيخته) أنّ الله هو النظام الأخلاقيّ للعالم، ويقترحُ بدلًا من ذلك أنّ الله يفعلُ في العالم من دون الإخلال بالنظام المادّيّ للسببيّة الفعالة من خلال ما يُسمّيه «قانون الحياة الذهنيّة الطبيعيّة».ما نعنيه من ذلك هو أنّ الحياة التي تُعاش وفق الخطّة القاضية بالمضيّ من دون الله، من دون الشعور بالطلب الكونيّ، هي –سواء علمت به أم لا– مريضة، بعيدة عن الطبيعة، وقيمها مُصابة بالعفن الجافّ للفناء، وهي غير سعيدة داخليًّا لأنّها غير حقيقيّة، مدفوعة بشكلٍ لا واعٍ من حاجةٍ يتحتّمُ عليها أن تعترف بها وتُعرّفها في يومٍ من الأيام. هذا الدافع، الذي يُمكنُ أن يُسمّى نفسيًّا التأكيد الذاتيّ للطبيعة البشريّة الطبيعيّة، هو في طبيعته الحقيقيّة، عمل القانون الذي هو الله. إذا كان هذا هو الحال، يُمكننا أن نقول عن الله إنّه في نشاطٍ دائم، نشاطٍ لا يتدخّل بأيّ نحوٍ من الأنحاء مع الملاحظة العلميّة، ولكنه رُغم ذلك لا يُستغنى عنه في أيّ تعبيرٍ نفسيٍّ كاملٍ حول ماهيّة حياة الإنسان. يؤكّدُ هوكينغ على الحاجة لدعامةٍ ميتافيزيقيّة لتوفير الحافز للتغيير النفسيّ، ويجدُ ذلك في فكرة المعنى الذي يمنحه الله لحياتنا والذي يُعرَف حينما نُوجّه أنفسَنا نحوه. في السياق الإسلاميّ، يُمكن استمداد التفصيل الإضافيّ حول هذا الموضوع من الميتافيزيقيا التابعة للملّا صدرا (1571 /1572–1640). وفقًا للملّا صدرا، يُمكنُ النظر إلى تمام الوجود على أنّه سلّم مُتدرّج تزيدُ شدّته من أدنى موجود إلى الأروع والأطهر والأنبل. اعتقد ملّا صدرا أيضًا أنّه بالإضافة إلى التغييرات في عوارض

موجودٍ ما، يحصل التغيير أيضًا في الجوهر. ما يُثير الجدل أكثر هو أنّه اعتقدَ أنّ هذه الحركة الجوهريّة تسيرُ دائمًا نحو الوجود الأشدّ، نحو الوجود المجرّد، وبعيدًا عن الوجود المادّيّ. أفضى هذا الأمر إلى خلافاتٍ لاهوتيّة حول كيفيّة مُصالحة آرائه مع عقيدة المعاد الجسماني. إحدى وسائل حلّ هذه المشكلة هو الاقتراح بأنّه يُمكنُ للحركة الجوهريّة أن تكونَ معًا إلى الأعلى والأسفل إن جازَ التعبير. مع ذلك، ينبغي أن نُشيرَ إلى أنّه حتّى لو قبلنا بإمكانيّة توجّه الحركة الجوهريّة نحو شدّةٍ أكثر أو أقلّ، فلا ينبغي أن نعتبرَ المعاد الجسمانيّ نأيًا عن الكمال. لا ينبغي النظر إلى الجسمانيّة على أنّها تُشيرُ في كلّ حالة إلى وجودٍ أدنى. هذا يعني إنكار التوجّه القويّ في تاريخ الأفلاطونيّة الحديثة وإرثه في الفلسفة الإسلاميّة طبعًا. رُغم ذلك، هدفي هنا هو ليسَ مُناقشة القضايا اللاهوتيّة حول تدرّج الوجود أو الحركة الجوهريّة، بل اقتراح كيف يُمكنُ لهذه الأفكار أن تُنير علمَ نفسٍ إسلاميٍّ شفّاف .مع كثيرٍ من الفلاسفة المسلمين، يُمكن أن نفترض وجودَ جاذبيّةٍ طبيعيّة للأكثر نُبلًا، حيث يجذبُ الأقلّ نُبلًا نحو نفسه. فيما يتعلّق بالوجود التشكيكيّ، يُمكن أن نقول إنّ سلّم الوجود ديناميكيّ، وكل مُستوىً أعلى يجذب المستويات الأدنى إليه. النظام الطبيعيّ معناه أنّه ليست هناك حاجة كي تتحرّك هذه الكيانات بشكلٍ مُستمرٍ وثابت باتجاه الوجود الأشدّ، بل الطبيعة البشريّة (الفطرة) هي على نحوٍ حيث يشعرُ المرءُ بحاجة، برهبة، بجاذبيّة، وبتبجيل نحو ما هو أشدّ وجودًا. يُمكنُ أن نُعبّر عن هذا من خلال القول بوجود تيّارٍ طبيعيٍّ في الوجود باتّجاه الشدّة الأكبر. يتجلّى هذا في ما سمّاه رودولف أوتو (1869–1937) اللغز الساحر (mysterium fascinans) . .حينما يُذنبُ المرء، فإنّه يتحرّكُ عمدًا على عكس هذا التيّار. أمّا حينما يتحرّكُ المرء مع التيّار، فإنّه يكونُ مُتناغمًا مع القانون الإلهيّ. وعليه، يُمكن تفسير الحافز المقدَّم للإصلاح الروحيّ الذي يتحدّثُ عنه هوكينغ على أنّه مُستمدٌّ من هذا الانجراف الوجوديّ الأساسيّ. الإنسانُ مُحفَّزٌ للإصلاح، ليس بسبب المعنى الموجود في الحياة الدينيّة فقط، بل لأنّ الإنسان ينجرُّ طبيعيًّا نحو حياةٍ مُتناغِمة مع الإرادة الإلهيّة وينجذبُ نحو التجلّيات الأكثر نُبلًا للوجود. بعض الناس بشكلٍ طبيعيٍّ مُتأقلمون للغاية مع التيّار الإلهيّ، حيث يَعلقون فيه وينقادون معه، بينما يتحتّمُ على آخرين أن يتّخذوا أوّلًا خطواتٍ بطيئة ومدروسة لكي يُناغموا أنفسَهم مع الانجراف الوجوديّ .يُقالُ في الكتب الصوفيّة إنّ أولياء الله هم على نوعين: الأوّل هو السالك المجذوب، والثاني هو المجذوب السالك. تعريفُ السالك المجذوب هو الذي يبدأ أوّلًا بسلوك الطريق، أي إنّه سالكٌ، ومن ثمّ يجذبه الله بينما المجذوب السالك هو الذي يجذبه الله قبل سلوكه الطريق. كلاهما يُحبّان الله، ولكن حُبَّ السالك المجذوب يشتدّ (مع التقدّم) على الطريق، بينما شدّة حُب المجذوب السالك هي التي تحمله على الطريق. في الواقع، يُمكن أن تتواجد كثيرٌ من أنواع الجاذبيّة أو القوّة الحافزة أو الكاريزما التي يستشعرُ أفرادٌ مُختلفون أنّها تُوجّههم نحو وجودٍ أشدّ. ما هو مهمٌّ نفسيًّا لنقاشنا هو أنّ هذه الجاذبيّة المحفّزة نحو الوجود الأشدّ يُمكنُ أن تُوفّر نوعَ القاعدة الميتافيزيقيّة نحو التغيير الروحيّ الذي يبدو أنّ هوكينغ يتلمّسه. وفقًا لهوكينغ، الحاجة للعثور على المعنى هي التي تُحفّز في النهاية الجُهدَ الأخلاقيّ. يبدو قطعًا أنّ الحاجة للمعنى هي عاملٌ مهمّ، ويبدو أيضًا أنّ هوكينغ مُحقٌّ في الاعتقاد بأنّه لا ينبغي اعتبار الفهم والشعور عناصرَ مُستقلّة في علاقتنا بما يُوفّر المعنى لحياتنا. في الختام، يُحدّد هوكينغ بشكلٍ صحيحٍ أنّ الميتافيزيقيا (بالمعنى العامّ) هي شرطٌ لفهم هذا المعنى. مع ذلك، ما هو مُتناسبٌ مع كلّ هذا هو الاعتراف بأنّ الحافزَ للحياة الروحيّة والأخلاقيّة هو أقوى من ذلك الممنوح فقط من البحث عن المعنى والنفور من انعدام المعنى. ثمّة أيضًا انجذابٌ نحو الأنبل والأكمل لا يُمكن أن نُسمّيه غير الحبّ. حينما يتوجّه هوكينغ نحو السؤال عن الكيفيّة التي يتصرّف بها الله كي يمنح الحافزيّة للروح نحو التغيير، فإنّه يُقارِنُ بين الاعتراف بالذنب وبين الأوصاف التي يُقدّمها المرضى للمعالِج عن حالاتهم الذهنيّة. لعلّ

في ذلك إشارة إلى مدى تجذُّر العلاج النفسيّ في الثقافة المسيحيّة؛ لأنّه لا وجود في الإسلام للاعتراف بالذنوب، بل إنّ هذا الاعتراف مُدانٌ بوضوح. ولكنّ عدم وجود الاعتراف لا يجعلُ الإسلامَ في موقع ضعف فيما يتعلّقُ بهداية الروح إلى التغيير الفعّال. بالفعل، فإنّ إحدى أبرز خصائص التراث الروحيّ الإسلاميّ هو الشروحات المفصّلة حول الكيفيّة التي ينبغي فيها إعادة توجيه الروح وتكميلها. هذا مُوثّقٌ بشكلٍ جيّد على وجه الخصوص في مؤلّفات المتصوّفة. في هذا الصدد، تكونُ مراجعةُ الضمير مُهمّةً بصورةٍ خاصّة. في كُلٍ من المسيحيّة والإسلام، مُراجعة الضمير هي شرطٌ ضروري مُسبَق للتوبة. تُسمّى هذه المراجعة الذاتيّة في الكتابات الصوفيّة: المراقبة. للمراقبة مُستوياتٌ كثيرة مُختلفة، وكُتِبتْ إرشاداتٌ عمليّة لمساعدة المبتدئ في تطوير هذه المهارة. الآثارُ التي خلّفتها المؤلّفات الصوفيّة على علم النفس هي مُلفتة للغاية، إلى الحدّ الذي أُلِّف عددٌ من الكتب حول علم النفس الصوفيّ، وثمّة أيضًا مُزاولون نشطون لعلم النفس العياديّ الذين يأخذون النصوصَ الصوفيّة كمصدرٍ لمعلوماتهم الأساسيّة النظريّة. نجدُ في هذا مثالًا كاملًا حول علم نفس شفّاف مُكرَّس دينيًّا بصراحة، ومُكرَّس إسلاميًّا على وجه الخصوص. اعترفَ عددٌ من المعالجين النفسيّين المزاولين للمهنة بالحاجة لعلم النفس الشفّاف هذا، ينبغي أن نذكر في هذا الصدد مؤلّفات الدكتور السيّد محمّد محسن جلالي طهراني. مؤسِّس الرابطة الإسلاميّة لعلم النفس الإنسانيّ، لَالِه بختيار، أ. حميد علي وجمعيّته الرضوان. وعلماء النفس العاملين في المراكز الاجتماعية للشفاء في كاليفورنيا.، وسلمى يعقوب التي يحسنُ أن نختتمُ بكلماتها: كامرأةٍ مُسلمة وُلِدت وترعرعت وتعلّمت في إنكلترا، شعرتُ أحيانًا كمعالِجةٍ نفسيّة ببعض الانزعاج في تطبيق علم النفس الغربيّ. أرى في كثيرٍ من الأحيان مرضى أعتقدُ أنّهم يُمكن أن يستفيدوا من مُقاربةٍ أكثر شموليّة مع أخذ حاجاتهم الروحيّة، إضافة إلى حاجاتهم العاطفيّة والجسديّة، بعين الاعتبار، ولكن وكأنّ هناك محظورًا في مزج الإيمان بالمعالجة، فهو غير «مقبول» أو لا يُعتبر «مهنيًّا». في تدريبنا كمعالجين نفسيّين، بالكاد تُذكَر الروحانيّة، ولو ذُكرت فهو غالبًا بطريقةٍ سلبيّةٍ للغاية... من منظورٍ إسلاميّ، أيّ علم نفسٍ شاملٍ حقًّا لا يُمكن أن يتطوّر إلّا من مجموعةٍ مُختلفة للغاية من الافتراضات. عمليًّا، يُتطلّب نموذجٌ مُختلفٌ من المعرفة لكي تحصل «دارسة» حقيقيّة «للروح» ويبرز «علم نفس حقيقيّ» (تذكّر أنّ كلمة علم النفس تعني دراسة الروح) يتناولُ جميعَ أبعاد النفس؛ لهذا السبب أعتقدُ أنّه من المهمّ جدًّا للمسلمين أن يُعرّفوا علم النفس الإسلاميّ وأن يُطوّروه...لا يُمكنني أن أؤكّد بما فيه الكفاية أهمّيّةَ تطوير علم النفس الإسلاميّ؛ لأنّ الافتراضات النفسيّة حول طبيعة النفس وما يعنيه أن يكون الفرد إنسانًا لا تكمنُ فقط في أساس العلاجات النفسيّة بل أيضًا مقاربة الحكومات تجاه الرعاية الاجتماعية والتعليم... ينبغي أن نُطوّر بشكلٍ واعٍ حقلًا جديدًا من الدراسة –علم النفس الإسلاميّ– يتضمنُ الدمج النظريّ للمفاهيم الإسلاميّة حول النفس مع النماذج الغربيّة الحاليّة من علم النفس. ينبغي تطبيقُ هذا الإطار النظريّ في تطوير مُقاربة «إرشادٍ إسلاميّ» عمليّ مع عمليّاتها وتقنياتها المتميّزة الخاصّة. إنني واثقةٌ أنّ هكذا بحث لن يُفيد المسلمين فقط بل جميع الناس، فقد جاء الإسلامُ كرحمةٍ لكلّ البشر. مع أنّ أغلب المؤلَّفات النفسيّة التي تستمدُّ بشكلٍ صريحٍ من المصادر الإسلاميّة، وبالأخصّ الروايات الصوفيّة، قد تم توجيهها عياديا، فإن هذا العمل نفسه وتجربة علماء النفس العياديين المسلمين يُظهرُ الحاجة لعلم نفس شفّافٍ دينيًّا؛ حيث لا يتمّ الاستمداد من علم النفس الحديث ونصوص الفلسفة الإسلاميّة والعرفان كمصادر مُستقلّة فقط، بل يتمُّ دمجُها في علم نفسٍ إسلاميٍّ صريح[1].

1–مجموعة باحثين، الدين وعلم النفس، ص23–33.

علم الاجتماع الديني: ان موضوع علم الاجتماع الديني فهو بصفة عامة دراسة ظواهر الحياة الدينية في جميع أشكالها، وذلك باستخدام التاريخ المقارن للأديان، وعلم الأجناس، وطرق الإحصاء الاجتماعي كأدوات لهذه الدراسة، ويعتقد بعض الاجتماعيين أنه إذا كان الشرط الأول في الحديث عن الفن أو الشعر هو أن يتذوق المرء نفسه الشعر والفن، فالشرط الأول الذي يجب أن يتوفر لدى الباحث الذي يريد فهم المؤمن والمجتمعات المؤمنة، هو إن يكون قد ساهم، هو نفسه، في فترة من حياته، في اعتناق عقيدة، وأن تكون مساهمته فيها وجدانية عاطفية على الأقل، وهنالك أراء أخرى في طرق البحث التي ينبغي استخدامها، والواقع أن علماء الاجتماع لا زالوا يختلفون في تحديد موضوعات علم الاجتماع الديني وطريقة تناولها، إن علم الاجتماع الديني هو العلم الذي يدرس الجذور الاجتماعية للظواهر الدينية وأثر هذه الظواهر في المجتمع والبناء الاجتماعي كما أن هناك العديد من الظواهر الدينية التي يشعر بها المؤمن كالمبادئ والأيديولوجيات الدينية والصوم والصلاة والزكاة والحج لمن استطاع اليه سبيلا وأخلاقية الدين وقيمه الحميدة اضافة الى العبادات والروحانيات والطقوس الدينية التي يمارسها المؤمنون داخل دور العبادة أو خلال مناسبات معينة كالأعياد الدينية والنذور ومراسيم الزواج والتشييع ودفن الموتى.[1]

ويتحقق امكانية وجود علم اجتماع ديني كما يرى **باستيد** على أتم وجه لما يأتي[2]:

1- اننا نرى في الدين ارتباط جماعة انسانية بآلهة.

2- أو جماعة انسانية على عقائد معينة ومشاركتها في طقوس خاصة.

وينظر عالم الاجتماع الديني الى الحقائق الدينية نظرة موضوعية ويتجرد من النزعة الشخصية ويعالج الظواهر الدينية كنظم اجتماعية لا من حيث مصدرها لكن من حيث أثرها في الحياة الانسانية وتأثيرها في بقية النظم الاجتماعية القائمة وعلاقتها بالأوضاع السياسية والاقتصادية والقواعد التشريعية والاحكام الخلقية والمثل التربوية والصلات الأسرية وغيرها[3]. ويهتم كذلك بدراسة العلاقات بين الجماعات الدينية بعضها ببعض بما في ذلك العلاقات المتبادلة بين الجماعة الدينية الغربية كلية وكذلك العلاقات المتبادلة بين جماعات الطوائف مع بعضها من ناحية ومع مجتمع الكنيسة التي يخضع لها من ناحية أخرى وكذلك العلاقات المتنوعة بين الأشكال الاجتماعية والعلمانية والدينية وبعضها. ولنستعرض **آراء** ثلاثة من علماء الاجتماع المختلفي الجنسية، كتبوا في علم الاجتماع الديني مجلدات كبيرة، وتناولوا هذا الموضوع بأساليب مختلفة، لنأخذ فكرة مصغرة عن ماهية هذا العلم . فالاجتماعي الألماني مانشينج G.Menching يتحدث في كتابه (علم الاجتماع الديني) عن أشكال المجتمعات الدينية الوطنية، وعن الدين العالمي والدولة، وعن نظام الدين، والرؤساء الدينيين، وعن تناقص المجتمعات الدينية والأديان الحية، وعلاقات المجتمعات الدينية فيما بينها .بينما نجد الاجتماعي الامريكي جواشام ويشي في كتابه (علم اجتماع الدين) Jaachim wach يدرس علاقات الدين بالمجتمع في نظامه الطبيعي، وعلاقات الدين مع كل نوع من أنواع المنظمات حتى الدولة، ويجعل للتجربة الدينية أشكالا للتعبير، فتعبيرها النظري هو العقيدة، وتعبيرها التطبيقي هو العبادة، وتعبيرها الاجتماعي هو الاتحاد، ويستخلص من كل ذلك إلى النتائج ودور علم الاجتماع في الدين، وموقف التجربة الدينية تجاه العالم، والنظام العالمي، والمجتمع، والأخلاق، والمثالية، والحقيقة، وهو عندما يدرس الدين والمجتمع، ويتحدث عن شخصية الجماعة الطبيعية والجماعة الدينية،

1-احسان محمد الحسن، علم الاجتماع الديني، دار وائل للنشر، عمان، ط 1، 2005، ص .23

2-عبد الله محمد عبد الرحمن، علم الاجتماع، النشأة و التكوين، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، 1999، ص11.

3-جمال معتوق. فضيل رتيمي، المبسط في علم الاجتماع، دار بن مرابط للنشر، الجزائر، ط1، 2008، ص138.

وعن مختلف الشعائر، كشعائر القرابة والشعائر الإقليمية والعنصرية والوطنية، ويدرس مختلف الأنظمة الدينية الخالصة للمجتمع، بادئا من مجتمع الأسرار في اليونان وروما، حتى سلك الكهنوت في الكنيسة، ويفرق بين المجتمع البسيط والمجتمع المعقد، ويحلل مختلف الدرجات والفروق الاجتماعية في الأديان العالمية، وعندما يشرح علاقات الدين بالدولة، يحلل الدور الاجتماعي للدولة، وشخصية الحكومة الروحية والحكومة الدنيوية، ويفرق بين الدين التقليدي والدين المؤسس، وتنافس العبادات ويختم بالحديث عن أنواع السلطة الدينية ونظام الجماعات الدينية .أما الاجتماعي الفرنسي كبريال لوبرا Gabriel le bras فإننا نجده يخصص كتابه الضخم (دراسات علم الاجتماع الديني) لدراسة الميدان الثاني من ميادين هذا العلم، وهو ممارسة الشعائر الدينية، خاصة في البادية الفرنسية، حيث يقوم بتحليلات علمية للحياة الدينية في تاريخ البادية الفرنسية، ويتحدث عن نظام مراقبة الممارسة في مختلف الاسقفيات عبر التاريخ.[1]

نظريات علم الاجتماع الديني الحديث:

لم تكن نظريات علم الاجتماع ذات منبعٍ واحد، فقد ساهم عدد من الرواد في بناء هذا العلم، وبكل تأكيد قد ساهمت خلفياتهم الاجتماعية والثقافية وتجاربهم الدينية في تكون هذه النظريات لديهم وتطورها.

ابن خلدون: تؤكد نصوص المقدمة على ان الدين احتل مكانة هامة في فكر ابن خلدون فقد اعتبر الدين أساس الاجتماع البشري فالاجتماع الانساني عند ابن خلدون يقوم على اساسين بارزين هما الدين والعصبية: اذ لولا العصبية والدين لما كان عندنا اجتماع انساني سليم ولكان البشر في هذه الحال يشبهون الحيوانات في معيشتهم وسلوكهم واخلاقهم ويظهر هذا المعنى في قوله: حتى لينقل عن الكثير من السودان أهل الإقليم الأول أنهم يسكنون الكهوف والغياض، ويأكلون العشب، وأنهم متوحشون غير مستأنسين يأكل بعضهم بعضاً، وكذا الصقالبة. والسبب في ذلك أنهم لبعدهم عن الاعتدال يقرب عرض أمزجتهم وأخلاقهم من عرض الحيوانات العجم، ويبعدون عن الإنسانية بمقدار ذلك. وكذلك أحوالهم في الديانة أيضاً، فلا يعرفون نبوة ولا يدينون بشريعة، إلا من قرب منهم من جوانب الاعتدال، وهو في الأقل النادر، مثل الحبشة المجاورين لليمن الدائنين بالنصرانية فيما قبل الإسلام وما بعده لهذا العهد، ومثل أهل مالي وكوكو والتكرور المجاورين لأرض المغرب الدائنين بالإسلام لهذا العهد، يقال إنهم دانوا به في المائة السابعة، ومثل من دان بالنصرانية من أمم الصقالبة والإفرنجة والترك من الشمال. ومن سوى هؤلاء من أهل تلك الأقاليم المنحرفة جنوباً وشمالاً، فالدين مجهول عندهم والعلم مفقود بينهم، وجميع أحوالهم بعيدة من أحوال الأناسي قريبة من أحوال البهائم: "ويخلق ما لا تعلمون[2]". ولما كانت الدعوة الدينية بحاجة إلى هذا التناصر، وإلى حمايتها والدفاع عنها، تطّلب ذلك وجود عصبية تسندها. وما دامت هذه الدعوة التي جاء بها النبي الكريم عليه السلام، تبشيراً بأمر جديد يعد حقّاً، ومحاولة لهدم أمر قديم يعد باطلاً، فإن النبي لا يمكن له القيام بنشر دعوته إلا إذا كان ذا عصبية قوية تحميه من العصبيات الأخرى، ولهذا ورد في الحديث الصحيح: ما بعث الله نبياً إلا في منعة من قومه[3]. وفي رأي ابن خلدون أن الحق ليس كافياً بنفسه لينتشر، ومن ثم كان لا بد لكل دعوة من قوة تستند إليها. إنها قوة العصبية. وفي هذا المعنى يقول: "وهكذا كان حال الأنبياء–عليهم الصلاة والسلام– في دعوم إلى الله بالعشائر والعصائب، وهم المؤيدون من الله بالكون كله لو شاء، لكنه إنما

1–ادريس الكتاني، حاجتنا لدراسة علم الاجتماع الديني، مجلة دعوة الحق، وزارة الاوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، س.6، ع7، 1961، ص29–30.

2–عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة. ابن خلدون، ج1، المحقق، خليل شحاده، سهيل زكار، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، 2001، ص104.

3–نفسه، ص253.

أجرى الأمور على مستقر العادة.[1]" فالدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم، وإذا كان في أمة ما عصبية، ثم نشأت فيها دعوة دينية، فإن هذه الدعوة تزيد تلك العصبية قوة إلى قوتها[2]. ويستشهد ابن خلدون على ذلك بالفتوحات الإسلامية التي تمت في صدر الإسلام؛ إذ كانت "جيوش المسلمين بالقادسية واليرموك بضعة وثلاثين ألفاً في كل معسكر، وجموع فارس مائة وعشرين ألفاً بالقادسية، وجموع هرقل على ما قاله الواقدي أربعمائة ألف، فلم يقف للعرب أحد من الجانبين، وهزموهم وغلبوهم على ما بأيديهم[3]. أما الغاية الطبيعية للعصبية في نظر ابن خلدون فهي المُلْك، الذي لا يكون إلا بالعصبية، ومن ثمّ فالرياسة لا تكون إلا بالغلب، والغلب إنما يكون بالعصبية[4]. ويتحدث ابن خلدون عن النبوة فيقول: إعلم أن الله سبحانه اصطفى من البشر أشخاصاً فضلهم بخطابه و فطرهم على معرفته و جعلهم وسائل بينهم و بين عباده يعرفونهم بمصالحهم و يحرضونهم على هدايتهم ويأخذون بحجزاتهم عن النار ويدلونهم على طريق النجاة و كان فيما يلقيه إليهم من المعارف ويظهره على ألسنتهم من الخوارق والأخبار الكائنات المغيبة عن البشر التي لا سبيل إلى معرفتها إلا من الله بوساطتهم و لا يعلمونها إلا بتعليم الله إياهم[5]. والنبوة كما يراها ابن خلدون ظاهرة انسانية اجتماعية فالنبي كائن بشري وخصائصه خصائص انسانية اصطفاه الله ليحمل رسالته وهدف النبي اجتماعي فهو مرسل ليثبت في المجتمع مفاهيم جديدة من شأنها أن تغير طريقة حياته كما تخلق فيه انظمة جديدة واتجاهات جديدة فالانبياء حسب ابن خلدون بلعبون دورا اجتماعيا كبيرا في التاريخ ويؤكد ابن خلدون على أهمية الدين بالنسبة للعرب ونهضتهم بل بالنسبة للدولة عامة وهكذا كان عنوان الفصل السابع والعشرون من المقدمة الجزء الاول: في أن العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصبغة دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين على الجملة [6].

وكان للتفكير الفلسفي الذي ساد القرن 29 م والمعادي لرجال الدين المسيحي أثر بالغ في أفكار الفيلسوف الفرنسي سان سيمون عن الدين والأخلاق، غير أنه لم يقف موقفاً عدائياً من الدين نفسه بل انه اتخذ موقفاً معادياً للوجهة الأخلاقية الإرهابية التي تسود المناخ الديني وكذلك المبادئ القديمة والعتيقة التي يرتكز عليها الدين، ويعتقد أن العلماء هم الذين ينبغي أن يشغلوا المراكز الرئيسية في المجتمع وليس الرهبان والكهنة وباقي رجال الدين المسيحي.

سان سيمون وقد تأثر سيمون بالاتجاهات الفلسفية السائدة مما جعله يأتي بأفكار متناقضة ومتضاربة، فهو في بعض الأحيان يعتقد في وجود الله وفي أحيان أخرى يطالب بتشكيل جمعية من واحد وعشرين عضواً تختارهم الإنسانية ويطلق على هذه الجمعية اسم :مجلس نيوتن هذا المجلس يمثل الإرادة الإلهية في هذا الكون، ويتصور سان سيمون نفسه رسولاً يوحى إليه بإقامة ديانة جديدة هي ديانة نيوتن، ذلك أنه يعتقد أن نيوتن بمثابة الإله ويذكر دائماً مقولته الشهيرة :إن مجلس نيوتن سوف يمثل الله على الأرض[7].

أوجيست كونت وذهب الفيلسوف الفرنسي أوجست كونت إلى تقديم قانونه الشهير قانون الحالات الثلاث وفيه شرح لأهم أفكاره الدينية :المرحلة اللاهوتية، والمرحلة الميتافيزيقية، والمرحلة الوضعية أو العلمية، وكل مرحلة من هذه المراحل تصحح أخطاء

1-نفسه، ص200.

2-نفسه، ص198-199.

3-نفسه، ص198.

4-نفسه، ص165.

5-عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة. ابن خلدون، ج1، ص 115.

6-نفسه، ص189.

7-مديحة محمد سيد إبراهيم، علم الاجتماع الديني، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، (د.ت)، ص 174.

المرحلة السابقة، والمرحلة اللاهوتية هي التي تطور فيها مفهوم التوحيد .ورغم أن كونت ساهم في تحديد معالم الوضعية، إلا أنه لم يقدم لنا تفسيراً سوسيولوجياً للدين، بل على العكس فإنه قدم تفسيراً دينياً للمتتمع، فقد حاول أن يحل الوضعية كدين جديد محل الأديان والاعتقادات الموجودة[1]. كما ذهب في تصوراته الدينية إلى مدى بعيد، إذ عمم ديانته الجديدة على الإنسانية كلها، وخرج من نطاق فلسفته الوضعية إلى لون من التأملات الفلسفية والميتافيزيقية.

أرنست رينان ويذهب الكاتب والمستشرق الفرنسي رينان إلى انتقاد الكتاب المقدس في كتابيه (تاريخ المسيحية) و(تاريخ بني إسرائيل)، واعتمد في نقده على فكر مدرسة توبنتين الكاثوليكية التي كانت سائدة في القرن 28 م، وألقى بظلال الشك على نبوة المسيح، وأوضح في كتابه (حياة يسوع) أن المسيح لم يكن إلا شخصية تاريخية بارزة[2] ، او نصرف عن الدين بسبب شكوكه التي أولدتها بعض دراساته، ويرى أن العلم(المعرفة)هو دين الإنسانية الحقيقي. وقد جاء رينان بفكرة الدين والبيئة، وأن كلاهما يؤثر في الآخر، كما أن البيئة الجغرافية لها دور كبير في التأثير في الدين، ذلك أن المناخ الحار والبارد يؤثر في حركة نشر وانتشار الديانات وتمركزها، ويرى كذلك أن التوحيد وليد الصحراء، كما انتقد المؤسسات الدينية التي أهملت دور البيئة في نشر الطقوس والتعاليم الدينية المختلفة، أي العوامل الطبيعية والمناخية المحيطة بالأفراد.

- **الاتجاه الوضعي العقلاني دوركايم – ماكس فيبر:** يعد هذا الاتجاه نموذجاً ناجحاً في دراسة الدين، ذلك لأنه تجنب نواحي القصور التي وجدت في الاتجاه الوضعي، حيث انه جمع مزايا الإتجاه العقلاني، فقد وضع نموذج الفكر الوضعي تحديدات قوية على نوعية ومغزى الظاهرة الدينية، ففي إطار هذا الاتجاه يوجد نموذجان للتفسير النظري للظاهرة الدينية:

الأول: يعالج الظاهرة الدينية على أنها إظهار للعوامل البيولوجية والسايكولوجية للوصول الى الضبط العقلي أو تفسيرات في ضوء مفاهيم، وعادة يقوم هذا النمط الى رؤية لنظرية غريزية تلبث ان تعاني من قصور علمي شديد، فهي لا يمكن ان تبرهن عن امكان ربط تفاصيل التغيرات التي تُظهر سلوكيات الظاهرة بما يطابقها من تغيرات في بناء الدوافع الغريزية.

الثاني: حيث تختلف العقلانية عن الوضعية في انها تتجه الى معالجة الفاعل على انه باحث عاقل يفعل في رُشد وفي ضوء المعرفة المتاحة له، فقد سلك سبنسر وتايلور هذا المسلك في معالجتهما للسحر البدائي والأفكار الدينية، وذهبا الى أن السحر البدائي والأفكار الدينية هي أفكار في مستوى الإنسان البدائي، مع الأخذ بالاعتبار القصور في تراكم المعرفة، التكنيك المحدود، وقلة فرص الملاحظة التي يعايشها الإنسان البدائي، فالاعتقادات المتمثلة في انفصال الروح من الجسد والممارسات الطقوسية تشير الى نمط من التفكير، لذلك فالمعتقدات الدينية السحرية والممارسات الجماعية يمكن ان تتغير مع التقدم العلمي، وقد برهن هذا النموذج على ان يكون نقطة البداية في تطور هذا الاتجاه، لأنه جعل من الممكن تحليل الفعل في ضوء مفاهيم وجهة النظر الذاتية للفاعل في توجيهه لملامح معينة في الموقف الذي يتحرك أو يفعل فيه، أن الاتجاه الوضعي العقلاني جمع بين النموذجين السابقين، حيث يظهر هذا الاتجاه جلياً في اسهامات كلٍ من دوركهايم وماكس فيبر[3].

دوركهايم: ترجع الجذور الفكرية الأساسية لدراسة دوركهايم للدين الى كلٍ من (فوستيل دي كولانج)، و(روبرتسون سميث)، فالأول أرجع الجوانب السياسية والبناء الكلي للمجتمع الى المعتقدات الدينية التي تحدد التنظيم الاجتماعي، أما الثاني فيرى أن

1–محمد أحمد بيومي، علم الاجتماع الديني، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، 1982، ص 96.

2–سعد الفيشاوي، المعجم العلمي للمعتقدات الدينية، تعريب الفيشاوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 2007، ص 539.

3–سامية مصطفى الخشاب، دراسات في الاجتماع الديني، دار المعارف، مصر، القاهرة، ط2، 1988، ص51–52.

الدين البدائي هو كيان اجتماعي، فالأفراد لا يختارون مجموعة معتقدات لتفسير الأشياء، ولكن يولدون في مواقف اجتماعية حيث الأفعال الدينية الموجودة المتوارثة، ففي المجتمع القبلي لا توجد علاقة خاصة فردية بين الآلهة، ولكن الأفعال الشائعة المقدسة تربط الأفراد بعضهم ببعض في الجماعة مع الإله أو الآلهة التي يقدسها المجتمع ككل، ويرى دوركهايم ان الضبط الاجتماعي والوجود الاجتماعي ذاته يركز على مفهوم الشعور الجمعي، وان المنطق يُخلق ويُقوى في كل مجتمع بواسطة الدين، وفي العمل الذي اشترك به مع (مارسيل موس) في تصنيف البدائي، أوضح دوركهايم ان الدين يمدنا بالفهم وبدونه لا نستطيع ان نفكر، فالأديان أنساق من الأفكار التي تعطينا فهماً كاملاً عن العالم، ولم يُثر دوركهايم أي مناقشة حول صدق الأفكار الدينية، لأنه يرى أن الأفكار الدينية تُعبر وتُحقق الحاجات الاجتماعية، ووفقاً لهذا فهي لا يمكن أن تكون غير حقيقية أو غير صادقة[1]. ويمكن اعتبار مؤلفه المسمى (الأشكال الأولية للحياة الدينية 1912م) من أبرز الأعمال المؤثرة في علم الإجتماع الديني، ولا يربط دوركهايم الدين بالتفاوت الاجتماعي أو السلطة، بل يدرس علاقته بطبيعة المؤسسات المجتمعية، ويركز عمله على دراسة الطوطمية التي يمارسها سكان استراليا الأصليون باعتبارها تمثل الأشكال الأولية للدين، فالطوطم حيوان أو نبات يُجسد قيمة رمزية للجماعة ويحظى بالإجلال والاحترام لان له طابعاً مقدساً تتبلور حوله منظومة من الأنشطة الطقوسية المتنوعة، ويعرف دوركهايم الدين عن طريق الفصل بين ما هو مقدس من جهة وما هو مدنس من جهة اخرى، ويتعامل الناس مع الأشياء والرموز المقدسة بمعزل عن الجوانب الروتينية اليومية التي تدخل في باب المدنس، ويحظر في هذه الحالة أكل الطوطم من الحيوانات أو النبات إلا في مناسبات احتفالية معينة، كما ان الناس يسبغون على الطوطم خصائص إلهية تميزه تماماً عن أنواع الحيوانات الأخرى التي يمكن اصطيادها أو المحاصيل الأخرى التي يمكن التقاطها واستهلاكها[2]. وكان دوركهايم يعتقد ان الدين سينحسر مع تطور المجتمعات الحديثة، وسيحل مكانه التفكير العلمي، ويشترك دوركهايم مع ماركس في الرأي بأن الدين التقليدي، أي الإيمان بآلهة أو قوى علوية هو على وشك الاختفاء، ويقول دوركهايم في إحدى عباراته المشهورة: (لقد ماتت الآلهة القديمة)، غير انه يعترف ان الدين قد يستمر، وان كان ذلك بأشكال بديلة أخرى، وما زالت المجتمعات الحديثة تعتمد على الممارسات الطقوسية لتأكيد تماسكها الاجتماعي وقيمها الأساسية، ولم يتخذ دوركهايم موقفاً واضحاً من الأشكال البديلة المحتملة للعقائد الدينية التقليدية، غير انه ألمح أكثر من مرة الى أن الشعائر البديلة ستدور حول القيم الإنسانية مثل (الحرية والمساواة والتعاون الاجتماعي)[3]. ويركز دوركهايم في معالجته لموضوع الدين في ثلاث محاور رئيسية وهي:

المحور الأول: الأسس الاجتماعية للدين: كان تفسير دوركهايم لطبيعة الدين تفسيراً اجتماعياً خالصاً، وعليه فقد انتقد النظريات الفردية والنفسية التي حاولت تفسير ظهور المعتقدات الدينية عن طريق العوامل البيولوجية كالأحلام والرؤيا، وكذلك النظرية الطبيعية لماكس مولر التي تذهب الى ان الدين يرجع الى العوامل الطبيعية والكونية، ويرى دوركهايم ان هذه النظريات فشلت في تقديم تفسير للدين والتفرقة بين ما هو مقدس وما هو دنيوي، وينظر دوركهايم الى الأفكار والممارسات الدينية على انها تشير وترمز الى الجماعات الاجتماعية، كما اعتبر المجتمع المنبع الأصلي للدين، ولذلك عرف الدين بأنه نسق موحد من

1-نفسه، ص53.

2-انتوني غدنز، علم الاجتماع، ترجمة وتقديم فايز الصياغ، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط4، 2005، ص580.

3-نفسه، ص582.

المعتقدات والممارسات التي تتصل بشيء مقدس وهذه المعتقدات و الممارسات في مجتمع أخلاقي واحد ويضم كل الذين يرتبطون به.

المحور الثاني: الصور الأولية للدين: يرى دوركهايم ان الديانة الطوطمية هي الصورة البسيطة و الأولية للدين، وفي هذه الديانة يُعتبر الطوطم هو الرمز الذي تتخذه العشائر البدائية لنفسها، سواء أكانت مُستمدة من المملكة الحيوانية أو النباتية أو القوى الطبيعية أو الجماد، وأهم العناصر في الطوطمية تكمن في ان أفراد العشيرة يعتقدون أنهم منحدرون من هذا الطوطم، فهو الأصل في وجودهم، ويترتب على ذلك أن الأفراد الذين ينتمون الى نفس الطوطم يعتبرون انفسهم أقارب فيما بينهم، ومعنى ذلك أن القرابة لا تقوم على أساس وحدة الدم، وانما تربط أفراد العشيرة وحدة قرابية معنوية، تقوم على أساس اشتراكهم في نفس العادات والتقاليد والطقوس الدينية التي يلتزمون بأدائها نحو الطوطم، وتقوم الديانة الطوطمية على أساس تقديس طوطم العشيرة تقديساً يحرم قتله أو صيده اذا كان من المملكة الحيوانية، ويحرم أكله اذا كان من المملكة النباتية.

المحور الثالث: الوظائف الاجتماعية للدين: حدد دوركهايم الدين بناءا على وظائفه الاجتماعية في معالجته للظاهرة الدينية، وكان تركيزه منصباً على الشعائر والأفعال أكثر من المعتقدات، ويرى أن وظيفة الدين هي ربط الأفراد بمجتمعهم بقوة عن طريق: الفهم Comprehend أي فهم الواقع والعلاقات الاجتماعية، والاتصال Communicate بمعنى اتصال الأفراد بعضهم ببعض على أساس من المفاهيم المشتركة، والتحديد Specify اي تنظيم الأفكار والعلاقات الاجتماعية عن طريق هذه الأشياء يتقبل الأفراد الدين على أنه شيء ملزم ومطلق [1].

ماكس فيبر: يعد إسهام ماكس فيبر في مجال الدين إسهاماً نظرياً عظيماً، فقد اهتم بدراسة العلاقة بين الدين و الاقتصاد، وكان يرمي من وراء هذه الدراسة الكشف عن طبيعة العلاقة بين الظاهرتين، هل الاقتصاد يؤثر على الدين كما يؤكد ذلك أصحاب التفسير المادي، أم أن الدين يؤثر على الاقتصاد، أم أن هاتين الظاهرتين تتبادلان التأثير والتأثر، وقد توصل فيبر في دراساته الى ان هناك تأثيراً متبادلاً بين الظواهر الدينية والظواهر الاقتصادية، وقد انصب اهتمام فيبر على دراسة الأخلاقيات الاقتصادية للدين، وتناول الأخلاقيات الاقتصادية لست ديانات عالمية: الكونفوشيوسية والهندوسية واليهودية والمسيحية والإسلامية، ثم درس طبيعة الأخلاقيات الاقتصادية في كل منهما، وآثارها على التنظيم الاقتصادي والحياة الاجتماعية للشعوب التي تنتمي الى هذه الديانات[2]. كما انه درس آثار المسيحية في تأريخ الغرب في عدة مؤلفات من أبرزها (الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية1904 م–1905 م)، وتختلف كتابات فيبر عن الدين عما وضعه دوركهايم من ناحية تركيزها على الترابط بين الدين والتغير الاجتماعي، وهو المجال الذي لم يتطرق اليه دوركهايم، كما أن فيبر يعارض الموقف الذي اتخذه ماركس، اذ يرى أن الدين لا يمثل بالضرورة قوة محافظة، بل ان بعض الحركات والتوجهات الدينية التي تستلهم جانباً من تعاليم الدين قد أحدثت تحولات اجتماعية مثيرة في المجتمعات الغربية، فقد كانت البروتستانتية، ولا سيما الاتجاه التطهري البيوريتاني منها، المنبع الأساسي للنظرة الرأسمالية في المجتمعات الغربية الحديثة، و كان أوائل المبادرين بالمشروعات التجارية من أتباع الزعيم البروتستانتي (كالفن)، وكانوا في اندفاعهم لتحقيق النجاح الذي أسهم في انطلاق التنمية الاقتصادية الغربية، يصدرون عن

1–سامية مصطفى الخشاب، دراسات في الإجتماع الديني، ص54–55.

2–نفسه، ص58.

رغبة في خدمة الله، وكان النجاح المالي المادي بالنسبة اليهم علامة من علامات العناية الإلهية[1]. يدفع فيبر بأن الكلفانيين ومسيحين متزمتين آخرين لشعوب القرنين السادس عشر والسابع عشر كوّنوا وجهة نظر عن الحياة تناسب عن قرب صورة الرأسمالي الكامل، لقد اعتقد الكلفانيين ان حياة الإنسان مقدرة له، وأن ثمة قلة اصطفاها الرب للخلاص، لكنه مستحيل للكائنات البشرية أن تستوعب لماذا ينبغي ان يكون هذا، إن رب كالفن كان بارداً وصارماً، كان يتطلب الطاعة، ولكن لن يشرح، وحسب رأي فيبر فإن هذا الغموض المقترن بالمذهب عديم الرحمة يخلق توتراً لا يحتمل في حياة الكلفانيين، باحثين عن حلول، يجول في خاطرهم أن العمل الشاق المقترن بطريقة العيش المقتصدة فقط هو الذي يمكنه أن يقربهم من نعمة الله، كان مفروضاً عليهم أن يحققوا نتاجات، ولكن حرم عليهم أن يتذوقوا ثمار عملهم، وبدلاً من ذلك يعيدون استثمارها في مشروعهم مُحدثين حلزوناً من الأرباح المتزايدة لقداسة الرب، إن رأي فيبر لا يعني بالضرورة أن الكالفينية هي السبب في الرأسمالية، فقد كانت هناك اسباب عديدة تبرر نشأة الرأسمالية، كما أن اعادة الإستثمار ليست بأية حال من اختراع الكلفانيين، لقد كان الرأي الأصوب أن الكلفانية وبمفهوم اوسع البروتستانتية في مجملها شكلت ايديولوجيا بررت و أيضاً مجدت الأخلاق الرأسمالية[2]. مع ذلك فإن المذهب الكالفيني المتعلق بالقدر والإحسان يمكن أن يؤدي الى خلق عقلية معارضة للروحانية لدى المؤمنين جاعلاً من العمل واجباً، ومن النجاح إشارة الى الاختيار، ومن الإثابة رفض فضيلة، ويتلازم البحث عن الربح مع جهد لعدم التمتع بالثروة، بل وضع الأرباح في مشروع، وهذا من شأنه الى ميلاد عقلية عقلانية تتعلق بالرجل الرأسمالي الحديث [3].

ويحدد فيبر القيم الأخلاقية للديانة البروتستانتية في المبادئ التالية:

أ- **مبدأ العمل:** حيث ترى الكالفينية أن العالم وجد من أجل خدمة الله، فلا شك أن هذا المبدأ ينظم الحياة الاجتماعية الدنيوية، والعمل لا يمارس لخدمة المصلحة الشخصية، بل للمصلحة العامة، وفي هذا تعزيز لمجد الله وتحقيق لإرادته.

ب-**مبدأ الثقة بالنفس:** على الإنسان ان يثق بذاته، وأن يحارب كل الشكوك، لأن عدم الثقة بالنفس تنجم عن الإيمان الناقص والحالة الدينية غير الكاملة، ولا تأتي هذه الثقة إلا من خلال النشاط الدنيوي المكثف الذي يُعد أفضل وسيلة للتخلص من الشكوك الدينية، والتأكد من رحمة الله.

ت-**مبدأ القضاء والقدر**: ان الأفراد وجدوا من أجل الله، الذي هو حر لا يخضع لأي قانون، وهو الذي يحدد مصير كل فرد، ولذلك فلا ضرورة للمعايير والقوانين الوضعية.

ث-ضرورة تخلص الإنسان من دوافعه غير الرشيدة، وايمان الفرد يتحدد من خلال أعماله الدنيوية. ومن خلال هذه المبادئ الأخلاقية والقيم التي أتت بها الديانة البروتستانتية خلُص فيبر أن الروح الرأسمالية بالشكل الذي حدده قد تشكلت من خلال الديانة البروتستانتية، وحاول فيبر تأييد استنتاجه من خلال تحليل تأريخ بعض الدول البروتستانتية، فمنذ عصر الإصلاح كانت الدول الرائدة اقتصادياً، هي تلك التي تسودها العقيدة البروتستانتية مثل هولندا، انكلترا، أمريكا، في حين ظلت الدول الكاثوليكية أو غير البروتستانتية متخلفة نسبياً، وقد فسر فيبر ذلك بأن العقيدة البروتستانتية في تلك الدول كانت تدعيماً وتثبيتاً لأشكال النشاط الذي يعتبر ضروري لإقامة وإدارة المشروعات الرأسمالية الحديثة، وقد دعمت

1-انتوني غدنز، علم الاجتماع، ترجمة وتقديم فايز الصياغ، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط4, 2005، ص582.

2-توماس هيلاند إريكسون. فين سيفرت نيلسن، تأريخ الأنثروبولوجيا، ترجمة وتقديم. عبده الريس، المركز القومي للترجمة، مصر، القاهرة، ط1، 2014, ص66.

3-كلود ريفيير، الأنثروبولوجيا الاجتماعية للأديان، ترجمة وتقديم، اسامة نبيل، المركز الثقافي للترجمة، مصر، القاهرة، ط1، 2015، ص80-81.

البيانات الإحصائية آراء فيبر، وأوضحت أن السكان البروتستانت في ألمانيا تتميز حالتهم الاقتصادية بأنها أفضل من غيرهم، واذا كان فيبر قد أثبت أن الديانة البروتستانتية ساهمت في ظهور النظام الرأسمالي الرشيد، فقد حاول أن يثبت في دراسته للإسلام أن بناءات المجتمعات الإسلامية لا تتضمن العناصر البنائية الضرورية القادرة على بلورة نظم رأسمالية متطورة لأن نظرة فيبر للإسلام قاصرة، وقد تأثر بالأفكار العامة التي كانت سائدة في أوروبا خلال القرن التاسع عشر، وهي الأفكار التي تميل الى وصف المجتمعات الشرقية بعدم الاستقرار السياسي و الاقتصادي، فضلاً عن الجمود الفكري والتخلف الثقافي[1]. لقد أعطى ماكس فيبر دوراً كبيراً للقيم والمعتقدات الدينية في تأسيس وظهور الرأسمالية، على عكس ماركس الذي اهتم فقط بالعوامل المادية في هذا المضمار، ويُعد كتاب (الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية) من أبرز أعمال فيبر وأكثرها تأثيراً في الفكر الاجتماعي الحديث .وفي كتابه هذا أكد أن القيم الدينية التي قام بها رجال الدين الذين رموا إلى إصلاح الكنيسة، انعكست في قيم وأخلاق العمل عندهم التي أثرت بالتالي في تكون الروح التي تأسست عليها الرأسمالية. عاد فيبر إلى نصوص وعاظ البروتستانت الكلاسيكيين مثل بنجامين فرانكلين وآخرين فحللها مبينا أن روح الرأسمالية تتجلى في خطابات هؤلاء الوعاظ، منها قول فرانكلين " من ينفق يوميا في غير طائل قطعة نقود من أربع بنسات ينفق بلا فائدة أكثر من ست ليرات استرلينية في العام، أي ما يعادل قيمة التداول بمئة ليرة ...يقول فيبر: «من يشك بأن روح الرأسمالية هي التي تتكلم هنا بصورة مميزة؟ لنتوقف لحظة أيضا أمام هذا النص الذي لخص كورنبرغر فلسفته فيه قائلاً" :يصنعون الشحم من الماشية والمال من الناس "ما يخص فلسفة البخل هذه هو على ما يبدو المثال الأعلى للإنسان النزيه الذي يعرف برصيده، وهو يعيدنا إلى الفكرة القائلة بأن واجب كل فرد زيادة رأسماله، باعتبار ذلك غاية بذاته[2]" إضافة إلى ذلك قدم فيبر رؤى ومفاهيم دقيقة لدراسة علم الاجتماع الديني موضحا البنية التراتبية لرجال الدين، وأثر ذلك في تصرفاتهم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية داخل المجتمع، وكذلك أوضح كيف أن المؤسسة الدينية مؤسسة محافظة لا تميل إلى التغيير، وإذا حدث فيها تغيير فإنه يأخذ منحى جذريا[3].

وجهة نظر كارل ماركس حول الدين: على الرغم من الأثر الذي تركه ماركس في هذا المجال إلا انه لم يدرس الدين بحد ذاته بصورة تفصيلية، بل استقى أكثر أفكاره حول هذا الموضوع من كتابات عدد من الفلاسفة والمفكرين في القرن التاسع عشر، وكان من هؤلاء لودفيغفويرباخ الذي وضع كتابه الشهير المسمى (جوهر المسيحية 1841م)، والدين في نظر فويرباخ عبارة عن أفكار وقيم أنتجها البشر خلال تطورهم الثقافي، ولكنهم أسبغوها على قوى سماوية أو إلهية، ونظراً لأن البشر لا يعرفون مصيرهم تمام المعرفة، فإنهم ينسبون الى أنشطة الآلهة ما سبق لهم أن أنتجوه في مجتمعاتهم من قيم ومعايير، من هنا، فإن قصة الوصايا العشر التي أنزلها الله على موسى هي مجرد نسخة أسطورية لأصول المبادئ الأخلاقية التي كانت في حياة اليهود القدماء ثم المسيحيين، ويضيف فويرباخ أنه طالما ظل البشر عاجزين عن فهم الرموز الدينية التي ابتدعوها، فإنهم سيظلون أسرى لقوى التأريخ التي لا يستطيعون التحكم فيها، ويستخدم فويرباخ مصطلح الإستلاب أو الإغتراب للدلالة على

1-سامية مصطفى الخشاب، دراسات في الإجتماع الديني، ص59-60.

2-ماكس فيبر، الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، ترجمة محمد علي مقلد، مراجعة جورج أبي صالح، منشورات مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990، ص28.

3-مجموعة من المؤلفين، في الاجتماع السياسي والتنمية والاقتصاد وفقه الإصلاح، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2011، ص48.

آلهة أو قوى إلهية متميزة من البشر، ذلك ان القيم والأفكار الإنسانية تُعزى في هذه الحالة الى كائنات غريبة ومستقلة، وقد ترك التغرب في الماضي آثاراً سلبية، غير ان فهم الناس للدين بإعتباره اغتراباً أو استلاباً من شأنه أن يفتح أبواب المستقبل، وحالما يتبين البشر ان القيم التي يرجعونها الى الدين انما هي من انتاجهم، فإن هذه القيم ستغدو ممكنة التحقيق على الأرض ولن يتم ارجاؤها الى الحياة الأخرى، ويمكن للبشر آنذاك أن يكتسبوا القوى التي ينسبها المسيحيون الى الله، فالمحبة والخير والقدرة على التحكم في حياتنا موجودة كما يرى فويرباخ في المؤسسات الاجتماعية، وقد تؤتي ثمارها حالما ندرك ونتفهم طبيعتها الحقيقية[1].

ان الخطاب الماركسي حول الدين لا يتكون في الواقع فقط من تحليل سوسيولوجي لظاهرة الدين، انه يتكون ايضاً من نقد فلسفي وسياسي، خطاب هو وريث لفلسفة التنوير ولمنهج لودفيج فويرباخ (1804–1872) الذي قدم موجزاً أنثروبولوجياً للدين في كتابه (جوهر المسيحية) عام 1841 محللاً فيه (الاغتراب الديني) بوصفه إسقاطاً وهمياً من قبل الإنسان لوجوده كإنسان وللوجود الإلهي، أما فيما يتعلق بالنقد السياسي فإنه يرى في الدين بشكل أساسي أداة تستخدم من قبل الطبقة المسيطرة من أجل إضفاء الشرعية على سلطتها ومن أجل منع أي تمرد من جانب المسيطر عليهم، ومن وجهة النظر السوسيولوجية نري ان الماركسية تعتبر الأديان كظواهر تنتمي الى البنية الفوقية لا تتمتع إلا باستقلالية نسبية جداً بالنظر الى الأساس الفعلي للمجتمع قطاع الإنتاج المادي والعلاقات الاجتماعية التي تتشكل فيه، على الرغم من ان التحليل السوسيولوجي هو الذي يهمنا هنا، فإنه من الضروري مع ذلك تقييم النقد السياسي الذي عبر عنه (ماركس و انجلز)، ذلك ان النقد السياسي للدين يسيطر على منهجهما بشكل كبير في أغلب الحالات على التحليل السوسيولوجي للظواهر الدينية [2]. لقد نقلت الماركسية عن فويرباخ مفهوم الإغتراب الديني الذي يقول بأن البشر هم الذين صنعوا فكرة الألوهية، فألزموا أنفسهم بالخضوع لقوة خارجية مفارقة لذواتهم، وبسبب ذلك صار من الصعب عليهم تغيير النظام القيمي الأخلاقي الذي أقاموه بأنفسهم، وربط ماركس بين هذا المفهوم وفكرة الاغتراب الاقتصادي الناشئ عن الرأسمالية، فلم يرى في الدين أكثر من غطاء أيديولوجي يستر الاغتراب الاقتصادي سواء من قبل الطبقات المهيمنة التي توظفه بشكل تبريري، أو من قبل الطبقات المقهورة التي توظفه في الاحتجاج أو في التعويض[3]. ويأخذ (ماركس) على الدين انه يفصل فصلاً قاطعاً بين حياة أرضية وحياة أبدية، ولهذا يدعوا الفقراء الى الاستسلام واليأس من الدنيا، يقول ماركس (الدين زفرة الخليقة المقهورة، وهو مزاج عالم بلا قلب، وهو الروح لأحوال بلا روح، أنه أفيون الشعوب، ان الفقراء ينتظرون الموت مستسلمين عاجزين، وينتظرون الجزاء في عالم آخر، ولهذا يقبلون، دون تردد ولا ثورة على أشكال الحكم الإستبدادية، وبقاء نظام الطبقات، ولا يسعون للاتحاد فيما بينهم من أجل تغيير العالم، وهكذا يغايرون أنفسهم بواسطة الدين، ويحال بينهم وبين الفعل، ولهذا ينبغي – على حدِ تعبير ماركس – على الانسان ان يتحرر من مغايرة الدين له، يقول ماركس: ان ازالة الدين، بوصفه السعادة الوهمية للشعوب، هي الشرط لتحقيق السعادة الحقيقية [4].

ويرى أصحاب النظرية الاجتماعية بأن الدين وجد من أجل ترسيخ مفهوم التضامن الاجتماعي في المجتمعات البدائية، ويدلل على ذلك كثرة وكثافة الطقوس الروحية في هذه المجتمعات، فالنظام الغيبي في هذه المجتمعات يعتبر قوة موحدة وفاعلة في زيادة التآزر والتضامن الاجتماعي، وتذهب هذه النظرية إلى اعتبار ظاهرتي الزواج والموت وما يتبعهما من

1–انتوني غدنز، علم الاجتماع، ص579.

2–دانيال هيرفيه ليجيه، جان بول ويلام، سوسيولوجيا الدين، ترجمة درويش الحلوجي، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، 2005، ص16.

3–عبد الجواد ياسين، الدين والتدين – التشريع والنص والاجتماع، التنوير للطباعة والنشر، لبنان، 2012، ص338.

4–عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، الجزء الثاني، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1984، ص420.

طقوس احتفالية وتأبينيه في الزواج والموت أهم المظاهر الاجتماعية التي تشير إلى أهمية التضامين الاجتماعي بين الأفراد في هذه المجتمعات.

المحاضرة التاسعة: تابع (الدين ومنظومة العلوم الإنسانية)

علم تاريخ الأديان:

يعرف رويستون بيك علم تاريخ الاديان بقوله هو: دراسة علمية وموضوعية، تتناول *ديانات العالم الماضية والحاضرة*. وهذه الدراسة تتوخى دراسة *الديانات في ذاتها* ، واكتشاف ما *يقوم بينها من نقاط تشابه واختلاف* واستخلاص مفهوم الدين بوجه عام، عبر ذلك، وإيضاح السمات المميزة للشعور الديني..."[1]. ويعرفه جان باروزي بقوله: ان تاريخ الأديان دراسة علمية موضوعية تتناول أديان العالم المختلفة، الغابرة والحاضرة، غرضها دراسة إن هذه الأديان أولاً، والعمل ثانياً على كشف ما بينها من تشابه وتباين بغية الوصول إلى دراسة الدين بذاته أي مميزات العاطفة الدينية [2]

ويتضح من التعريفين السابقين أن تاريخ الاديان يتميز بمايلي:

1. من حيث الوصف: وهو دراسة علمية، بمعنى أن له موضوعه خاص، ومنهجه الخاص أيضاً.
2. من حيث موضوع الدراسة: يتناول تاريخ الأديان أديان العالم المختلفة، سواء كانت حاضرة أو غابرة.
3. من حيث المنهج: المنهج الأكثر استعمالاً في تاريخ الأديان هو دراسة الديانات المختلفة في ذاتها، ومن حيث صلتها بوسطها الخاص، وبتطورها في ملابساتها التاريخية ان تاريخ الأديان ينتهي في الواقع إلى تصور أكثر جدية وأعمق فهماً لما تمثله كل ديانة من الديانات في نظر أتباعها، ومقصده الصحيح من أجل فهمها فهماً أفضل.
4. أما من حيث الأهداف: فإن هدفه الأسمى هو الوصول إلى اكتشاف ما يقوم بين الديانات المدروسة من نقاط تشابه واختلاف، واستخلاص مفهوم الدين بوجه عام، أي الوصول إلى تحديد مميزات الظاهرة الدينية

كما يذهب بعض الباحثين إلى أن هدف تاريخ الأديان هو الاطّلاع على الفكر الديني من أجل تكوين فكرة واضحة عن الإنسان.

نشأة وتطور تاريخ الأديان:

الحديث عن العقائد البشرية هوفي جوهره قديم معاصر، وإن اختلاف الأديان وتعدّدها، جعل مادة البحث فيها تتّسع، بمقدار ما اتّسعت دائرة التعارف بين الناس على اختلاف مللهم، وتزايد اهتمامهم للتعرّف على مذاهب بعضهم بعضاً كما تباينت الأطر الفكرية للباحثين ومناهجهم، ومن ثمّ تباينت أهدافهم ونتائجهم التّي توصلوا إليها. ويجب هنا التنبيه إلى الفرق بين البحث في نشأة الدّين وبين نشأة علم تاريخ الأديان، ذلك أنّ المقصود بنشأة علم تاريخ الأديان هو الدّارسات التّي تتتبع المراحل المختلفة لتسجيل الظواهر الدينية والعناية بدارسة العناصر والنظريات التّي قيلت بصدد نشأة الدين هذا ويميز الباحثون في تاريخ الأديان ثلاث مراحل كبرى في تاريخ الدّراسات المتعلّقة بالبحث في نشأة الأديان وتطوّرها وهي كما يلي:

العصر القديم:

1- عند الإغريق: تشير أقدم الآثار المحفوظة عن العصر الإغريقي، والتّي ترجع إلى حوالي القرن العاشر قبل الميلاد، ونعني بها الديوانين المنسوبين إلى هوميروس، وهما الأوديسا والإلياذة، إلى أسماء آلهة اليونان وآلهة خصومهم، كما

1-المستشرق جيب، علم الأديان وبنية الفكر الإسلامي، ترجمة: عادل العوا، منشورات عوبدات، بيروت، ط1، 1977، ص5.

2-نفسه، ص12.

تصف كيفية التقرب إلى تلك الآلهة من القرابين والضحايا والتوسلات التّي كان يتوجه بها المكروبون والمظلومون إلى آلهتهم، كما تذكر تلك الآثار، أيضاً، ما كان يجري في زعمهم بين آلهة السّماء من تشاور، وتنازع فيما بينها، حيث تختلف آراؤها حول الانتصار لهذا أو لذاك من الناس. وقد تميّزت هذه المرحلة بأنّ أمر الأديان فيها إنّما كان يأتي عرضاً وفي ثنايا الكلام عن شؤون الحياة، كما اتسمت الروايات المتعلّقة بعالم الآلهة بالطابع الأسطوري والتمثيلي الذّي يتغذى من خيال وتفكير الكاتب وطريقة تعليله للأحداث. وفي فترة متقدمة حوالي القرن الخامس قبل الميلاد جاء دور المؤرخين الرحالة أمثال هيرودوت، وهي المرحلة التّي تشبه سابقتها من حيث عدم إفراد الأديان بتأليف مستقل، حيث جاء الحديث عنها في ثنايا الكلام عن خصائص الأقاليم والشعوب ...إلاّ أنّ ما ميّزها هو أنّ الحديث عن الأديان كان وليد المشاهدات والمعاينات لا التخيلات، كما أنّ نطاق البحث فيها كان أوسع، حيث شمل الوصف ديانات آسيا ومصر، وبابل وفارس.[1]

كما امتاز التأليف في هذه المرحلة أيضاً بطابع المقارنة بين معبودات الإغريق ومعبودات غيرهم، وعلّل الصّ ا رع بين الإغريق وخصومهم، بالصراع بين آلهتهم وآلهة خصومهم أيضاً. وقد كانت فتوح الإسكندر المقدوني في القرن ال ا ربع قبل الميلاد من أسباب اتّساع دائرة التعرّف على أديان أخرى، حيث وصلت فتوحاته إلى الهند، وممّن قام بالكتابة عن الأديان في تلك الفترة ميجاستين[2]، وإلى جاب هذه الدّراسات الوصفية لمختلف الأديان المعروفة آنذاك، قامت دراسات نقدية تهدف إلى تمحيص حقيقة الدّين بوجه عام، في ثنايا البحث عن حقائق الأشياء، ويرجع الفضل في تأسيس الفلسفة التحقيقية الإيجابية، التّي تعترف بوجود حقيقة ثابتة للأشياء وبإمكان العلم بها، إلى سقراط الذّي عمل على تفنيد مذاهب الشّك والإلحاد التّي كانت تنكر وجود أيّة حقيقة ثابتة، وهي المذاهب التّي كان يروجها السوفسطائيون، وهم قوم ذوو قدرة على الجدل والمغالطة، وكانت فلسفتهم مقدمة لظهور مذهب التشكيك الصّريح، المعروف باسم اللا إرادية وهو المذهب الذّي أعلنه بيرون في زمن الإسكندر المقدوني .كما انتقلت المدرسة الرواقية، بعد ذلك، من الفلسفة الملحدة الخالصة إلى الطرف النقيض لها وهو الاعتراف بوجود روح يدبر العالم ويتعهده في أطواره، والتّي انتهت فيما بعد إلى القول بوحدة الوجود.[3]

عند الرومان:

في القرن الثاني قبل الميلاد أخضع الرومان الدولة اليونانية سياسياً، فأصبحت ولاية تابعة لهم، بعد أن كانوا هم تبعاً لها، ولقد كان الفتح الروماني لبلاد الإغريق سبباً في نقل بعض آرائهم إلى روما، كما كان فتح الرومان للبلاد الأسيوية والإفريقية، سبباً في نقل بعض المذاهب والآراء إلى روما، ولهذا ظهرت في هذه الأخيرة أسماء لآلهة الشعوب الأخرى مثل ميثرا، بعل، إيزيس.. كما كان الاتّصال بالشعوب الأخرى دافعاً لبعض الكتاب من الرومان في القرن الأول قبل الميلاد للكتابة عن أديان تلك الشعوب، فلقد كتب شيشرون عن الآراء الفلسفية في طبيعة الألوهية، وكتب فارون عن الشعائر والعبادات

1–محمد عبد الله درز، الدين: بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، ص12.

2–نفسه، ص12.

3–محمد عبد الله درز، الدين: بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، ص14–15.

الرّومانية[1] كما عني هؤلاء الكتاب الرومان بمحاولة التوفيق بين الدّيانة الرومانية وغيرها من الدّيانات الأسيوية والإفريقية التّي كانت موجودة في ذلك العهد[2].

العصر الوسيط:

دخلت المسيحية إلى أوربا في منتصف القرن الأوّل بعد الميلاد، مرتدية زيّ الدّين السّماوي الذّي يرفض أن يصنّف مع الأديان الأخرى، ويحاول أن ينتصر عليها ويحلّ محلّها، وقد ساء جمهور الوثنيين الرومان عزلة المسيحيين وتعاليهم وثقتهم بأنفسهم، فناشدوا حكامهم أن يعاقبوا أولئك الذّين يهينون الآلهة الرومانية، ولهذا أصبح الجهر بالمسيحية خلال القرون الثلاثة الأولى للميلاد جريمة يعاقب عليها بالإعدام[3] .ولقد كان لما لحق بالمسيحيين من أصناف العذاب، دور في لفت الأنظار إلى المسيحية وكسب أنصار لهذه الجماعة المضطهدة. وعندما صدر مرسوم ميلانو من طرف قسطنطين وليكسوس سنة 313 م، والذّي قضى بالتّسامح مع المسيحيين، حاول رجال الدّين المسيحي أن يقنعوا قسطنطين بأن يجعل الدّين قاصرا على المسيحية، وأن يضطهد الأديان الأخرى، ولكنّه صمد لهم واستمر على سياسة تعايش كلّ الأديان معاً، كما جعله رجال الكنيسة يشتدّ على من أسموهم الهراطقة[4]، وقد تزايدات إجراءات وقوانين الاضطهاد بدخول العصور الوسطى، لقد صار للحكام دور ديني إلى جانب دورهم السياسي، الأمر الذّي أدّى إلى الصراع بين البابوات والأباطرة، وهو الذّي دفع بكل طرف إلى المزايدة في الاضطهاد لينال مزيداً من التأييد الشعبي .وكان ضحايا هذه المزايدة كثيرين، حتّى صار اعتناق المسيحية شرطاً جوهرياً لكي يكون الشخص مواطناً في الدّولة الرومانية[5] .

وكما غالت الكنيسة في معاداة خصومها من غير المسيحيين، غالت أيضاً في التنكيل بالمخالفين من المسيحيين الذّين خرجوا عمّا أسفر عنه المجمع النيقاوي 325 م، من الإقرار بألوهية المسيح، وما أسفر عنه المجمع القسطنطيني الأول381 م، من الإقرار بألوهية روح القدس، حيث كان مصيرهم الحرمان والتنكيل والاضطهاد. ففي إفريقيا مثلاً لم يتردد القديس أوغسطين، أسقف قرطاج، في القرن الرابع الميلادي، في اللّجوء إلى القوات الرومانية من أجل بثّ الرعب وإبادة المسيحيين أصحاب المذهب الدوناتي[6]. لقد تميّز العصر الوسيط وخاصة فيما يخص التاريخ المسيحي بالطابع الجدلي في العقائد إذ صوّر اللاهوتيون المسيحيون من بولس إلى أوغسطين وتوما الإكويني وانسلم، المسيحية كدين مطلق في مقابل الأديان النسبية الأخرى، واعتبروا كلّ الناس مدعوين للالتحاق بالسبيل الأوحد للخلاص، وترك الأديان الأخرى التّي ما هي إلاّ هرطقات وانحرافات. لقد اعتبرت لكنيسة المسيحية نفسها المهيمنة على العالم كلّه، والسلطة الوحيدة البشر، فبالنسبة للمسيحية في العصور الوسطى فإنّ حلقة الخلاص قد تمّت، بمجيء المسيح، فالتاريخ البشري بماضيه ومستقبله إنّما يكتسب معناه من هذا المجيء. وهكذا فقد تميّزت هذه الفترة ب:

1-نفسه، ص16.

2-الخشاب أحمد، الاجتماع الديني مفاهيمه النظرية وتطبيقاته العملية، ص.32

3-ول ديورانت: قصة الحضارة، ج3، مج3، ترجمة عبد الرحمن بدوي، زكي نجيب محمود. مطبعة كلية التأليف والترجمة والنشر، ط 3، القاهرة، ط3، 1968، ص391.

4-نفسه، ص396.

5-جون لوك: رسالة في التسامح ترجمة عبد الرحمن بدوي دار الغرب الإسلامي، 1978 ص12.

6-مسعود حايفي، حوار الأديان، الإسلامي المسيحي نموذجاً، رسالة دكتوراه، جامعة الأمير عبد القادر قسنطينة (غير مطبوعة)، 2006، ص 84.

- نظرة الكنيسة إلى الأديان المخالفة على أنّها بقايا الوثنية، والى أصحابها على أنّهم وثنيون.
- كانت كتابات اللاهوتيين المسيحيين قائمة على المفاضلة بين المسيحية وبين سائر الدّيانات، وخلاصة المفاضلة أنّ المسيحية هي الدّين الوحيد الذّي مصدره غير بشري.
- كان نتيجة هذا الاعتقاد أن مارست الكنيسة الاضطهادات ضد مخالفيها من غير المسيحيين ومن المسيحيين أنفسهم بدعوى الهرطقة.
- كانت نتيجة التعصب الإعلان أنّ جميع الدّيانات ماعدا المسيحية ذات أصل شيطاني، ولذا فإنّ عقائد زائفة كاذبة[1].

لقد كانت القرون الستّة الأولى للميلاد مشحونة بالصّ ا رع بين اليهودية وبين المسيحية، وبين المسيحية وبين الأديان التّي كانت منتشرة في أرجاء الإمبراطورية الرومانية الواسعة آنذاك، كما كانت المخولة بتقديم مفهومها الوحيد عن الإيمان للجميع مشحونة بالصّراع بين المذاهب المسيحية نفسها، ولهذا كانت أغراض الكتابة عن الأديان الأخرى، من الجانب المسيحي:

- تمجّد المسيحية بصورة مطلقة أو أحد المذاهب المسيحية.
- الهجوم والعدوان للحطّ من الأديان والعقائد والآراء المخالفة.

العصر الإسلامي:

ثم ظهر الإسلام في أوائل القرن السابع الميلادي، وما هي إلا أن تمكنت دعوته في سنة 622م من استنشاق نسيم الحرية خارج مكة، حتى انتشرت بسرعة البرق شمالًا وجنوبًا، وشرقًا وغربًا، ولم يمضِ قرنٌ واحد حتى سَرَتْ في أقطار أُوروبا الغربية «إسبانيا وإيطاليا وفرنسا» حاملة معها علوم الإسلام وآدابه وتشريعاته، مضافة إلى علوم اليونان وفلسفتهم، ومضافًا إليها ما اكتشفه العرب والمسلمون في رحلاتهم من علوم الشرق وآدابه، وما أفادوه هم من تجارب جديدة. ولم يكن بدعًا من الأمر أن يكون الغرب عالةً على العرب في علوم الشرق، وإنما البديع والعجب العُجاب أن يكون عالةً عليهم في علوم أوروبا نفسها، وأن يبقى كذلك حقبةً مديدة من التاريخ ... فقد مضى الفتح الروماني –كما رأينا– دون أن يفيد من الأدب اليوناني إلا ما كان رائجًا في السوق يومئذ من آراءٍ سطحية، ومذاهب زائفة؛ ومضى العصر المسيحي في شُغلٍ بالجدل الديني الداخلي والخارجي، عن التنقيب في علوم اليونان وتاريخهم وطرائق تفكيرهم المختلفة، وهكذا بقي غرب أوروبا طيلة هذه المدة في شبه عزلةٍ أدبية عن شرقها الذي له به أوثقُ الصلات المادية، فلم يفتح الغربيون أَعْيُنَهم على تلك الكنوز العقلية إلا وهي في أيدي العرب المسلمين الذين جاءوهم من وراء البحار في أوائل القرن الثامن، فاتحين فتوح علم وسلم، وعدالة وسماحة، لا فتوح عُلُوٍّ وعتو، وإشباع للغرائز الجامحة، واستنزاف للدماء والثروات. هناك هرع النَّاس إليهم من كل صَوْبٍ ينهلون من معارفهم، وكان اليهود أولَ الناس انتفاعًا بهذه التلمذة، فأخذوا ينقلون هذه العلوم من العربية إلى العبرية، ثم إلى اللاتينية ... ولو أن روما كانت قد ورثت أثينا وراثةً علمية لاستنسخت علومها من أول يوم، ولقرأها النَّاس يومئذ باللاتينية أو بالإغريقية مباشرة، بدل أن ينتظروا حتى يأخذوها هكذا وهي في المرحلة الرابعة من الترجمة. ولكن الأمانة التي عجزتْ عن أدائها الحضارتان اليونانية والرومانية في جميع عصورهما نهضت بها حضارةُ الإسلام في لغته العربية، واستقلَّتْ بحملها قرونًا متوالية، من القرن الثامن إلى القرن الثالث عشر أو يزيد، فليس في علماء أُوروبا الآن من ينكر أن فلسفة أرسطو وعلومه لم يسمع بها الغرب إلا على لسان ابن رشد Avorroes الفيلسوف الإسلامي (القرن الثاني عشر) ولسان أتباعه أمثال موسى بن

1–المستشرق جيب، علم الأديان وبنية الفكر الإسلامي، ص7

ميمون Maimonide الفيلسوف الإسرائيلي (القرن الثاني عشر أيضًا)، وليس هناك من ينكر ما كان لهذا التعليم من أثر في فلسفة أوروبا عن طريق القديس توماس St. Tomas d'Acquin القرن الثالث عشر الميلادي. أما ما أفاده الغربيون من معارف العرب أنفسهم في الأدب والشعر والتشريع، والطب والفلك والتاريخ والطبيعة والكيمياء والجبر والتقويم والترقيم، ومختلف الفنون والصناعات، فهو أوسع من أن نلم ببعضه في هذا التمهيد، ولقد كتب فيه علماء أوروبا أسفارًا جمة ما بين وَسِيع ووَجِيز .والذي يعنينا هنا إنما هو أثر العرب والمسلمين في علم الأديان، الذي نحن بصدده. وإنه لأثرٌ جليل يمتازُ بطابعين جديدين لم يسبق إليهما أحدٌ فيما نعلم: أما أحدهما فهو أن الحديث عن الأديان بعد أن كان في العصور السابقة إما مغمورًا في لُجة الأحاديث عن شئون الحياة، وإما مدفوعًا في تيار البحوث النفسية أو الجدلية، أو على الأقل محدودًا بحدود العقائد الموضوعية وما يشارفها، أصبح من كتب العرب دراسةً وصفية واقعية، منعزلةً عن سائر العلوم والفنون، شاملة لكافة الأديان المعروفة في عهدهم، فكان لهم بذلك فضل السبق في تدوينها علمًا مستقلًّا، قبل أن تعرفه أوروبا الحديثة بعشرة قرون. أما الآخر–وهو ليس أقل نفاسة من سابقه– فهو أنهم في وصفهم للأديان المختلفة لم يعتمدوا على الأخيلة والظنون، ولا على الأخبار المحتملة للصدق والكذب، ولا على الفوائد والخزعبلات الشائعة في الطبقات الجاهلة، والتي قد تنحرف قليلًا أو كثيرًا عن حقيقة أديانها، ولكنهم كانوا يستمدون أوصافهم لكل ديانة من مصادرها الموثوق بها، ويستقونها من منابعها الأُولى، وهكذا بعد أن اختطوه علمًا مستقلًّا اتخذوا له منهجًا علميًّا سليمًا.

ونحن ذاكرون هنا بعض أسماء المؤلفات العربية المشهورة في هذه المادة على ترتيبها التاريخي:

- كتاب «جمل المقالات» لأبي الحسن الأشعري، المتوفى سنة ٣٣٠هـ (القرن العاشر الميلادي).
- كتاب «المقالات في أصول الديانات» للمسعودي، المتوفَّى في سنة ٣٤٦هـ (العاشر أيضًا).
- كتاب «الفصل في المِلل والنِّحل» لابن حزم الظاهري، المتوفى في سنة ٣٤٦هـ (العاشر أيضًا).
- كتاب «المِلل والنِّحل» للشهرستاني، المتوفَّى في سنة ٥٤٨هـ (الثاني عشر).
- كتاب «اعتقادات المسلمين والمشركين» للفخر الرازي، المتوفى في سنة ٦٠٦هـ (الثالث عشر).

أَفَتَرى من الإنصاف بعد هذا أن يقال عن الإسلام: إنه لم يصنع شيئًا في تاريخ الأديان المقارن؟[1]

مرحلة العصر الحديث: وتتميّز بالنظرة الحديثة إلى شؤون الإنسان والى الظاهرة الدّينية، وفيها التقت العلوم الإنسانية في مجال المعرفة بدءً من القرن التاسع عشر والى اليوم

بدأت أوروبا الغربية في القرنين الثالث عشر والرابع عشر تستيقظ رويدًا رويدًا، وتتلفت بأنظارها إلى الشرق الذي كان مبعث نورها، فجعلت تبعث إليه البعوث من رجال الدين، الفرنسيسكان والدومينيكان، حتى بلغوا في رحلاتهم بلاد الهند والصين واطلعوا على دياناتها.وفي القرنين الخامس عشر والسادس عشر–وهما أول العصر المسمى بعصر «البعث» أو «النهضة» – انبعثت همتها للاطلاع بنفسها على علوم اليونان وآدابهم وفنونهم القديمة باللغة اليونانية، وكانت باكورة نشاطها في هذا الشأن تنقيبها عن الآثار الأُسطورية وتفسير ما ترمز إليه من عقائد أو حوادث تاريخية. ولم تلبث أنْ ظهرت حركة الإصلاح المسيحي «البروتستانتية» في منتصف القرن السادس عشر، فكانت مُكمِّلةً لجانب من هذه النهضة العلمية في أُوربا، بما مهدت له من دراسات في اللغة العبرية واللغات السامية الأخرى، بُغية التفهم لنصوص التوراة والإنجيل التي كان رجال الإصلاح يتمسكون بحرفيتها، ولكنها من جانب آخر أغرقت أوروبا في حمأة المنازعات والحروب الدينية، التي عوقت حركة اكتشاف الأقاليم ونشر

1–محمد عبد الله درز، الدين: بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، ص18–20.

المسيحية فيها؛ ولذلك بقي البروتستانت قرنين من الزمان لا يساهمون في هذه البعوث، وكان الكاثوليك– من إسبان وبرتغال وفرنسيين–هم القائمين إذ ذاك وحدهم بأعبائها.ثم تتابع الرحالون من الفريقين وازدادت عنايتُهم بالأقطار الجديدة في آسيا، والأوقيانوسية، وأمريكا، ومجاهل إفريقيا ... حتى كان آخر القرن الثامن عشر، وهو الوقت الذي نشطت فيه حركة التأليف في وصف عقائد هؤلاء الأقوام وعوائدهم، فهناك اشرأبت العقول إلى السؤال عما كانت عليه ديانة الإنسان الأول، وبذلت محاولات لتحديدها في ضوء المقايسة على ديانات هؤلاء البدائيين، كما بذلت محاولات لاستنباط الطريق الذي سارت فيه الديانات منذ نشأة الإنسان إلى اليوم، ومعرفة أسلوب تطوُّرها، أو تولُّد بعضها عن بعض[1].وفي العصر الحديث رفض بعض الباحثين افساج المجال للدين واستعاض بعضهم عنه في الواقع بعبادة علمانية كعبادة كائن أعلى او عبادة الشخصية السياسية واستعاضوا عن الدين بفلسفة اجتماعية سياسية او عرقية صعدت ورقى بها الى رتبة عقيدة امرة فاهرة لا تمس ووجد العلم الحديث نفسه على خصام مع الدين وذلك حين غزا العلم ميادين كان الدين يحسب انه وحده قادر لفقدان المعرفة العلمية على النهوض بشؤونها وبتأويلها والامر المهم في هذه الخصومة بين الدين والعلم الحديث يرجع الى القوانيين التي وصل اليها العلم لم تبق مجرد نتائج في نطاق المعرفة المتطورة وانما اتخذت مبادئ يود اصحاب النزعة العلمية الموسعة اتخاذها ينبوع سلوكهم وموئل خلاصهم والمشكلات الدينية في العصر الحديث تلقى مواقف خصومة نظرية او اصطناع اللامبالاة واحيانا هجوما عنيفا صريحا لكن العاطفة الدينية مابرحت ذات قوة حقيقية يلجأ إليها السياسيون أنفسهم في أحوال الأزمات كالفتن و الحروب لاستعادة ثقة الجماهير او لاستنهاض هممها ولو بدت هذه العاطفة احيانا في شكل مشتق هو شكل وثنية جديدة او في شكل تطلعات مصعدة تأخذ على الديامنات التقليدية عدم اتفاق بعضها مع بعض اتفاقا تاما [2].

وكان ميلاد علم الاديان على يد "ماكس مولر" ابان سنة 1868 باعتباره فرع بداخل حظيرة العلوم الانسانية المعني بدراسة الاديان، دراسة علمية وفق مناهج البحث التي وفرتها العلوم الانسانية [3]. فهو يشبه علم الانثروبولوجيا الذي يدرس بقايا الانسان وثقافته، ويشبه كذلك علم الاقتصاد الذي يدرس حركة المال والأعمال.. صحيح استحالة الوصول الى معرفة أي دين او جوهر الاديان مجتمعة بسبب ما يلف الشعور الديني من غموض يتصل بالنفس وأعماقها من جهة، وبالنظر الى الكون وأعماقه من جهة ثانية. لكن علم الاديان يحاول ان يقترب من الظاهرة الدينية ومحور الاديان بوسائل علمية وفكرية لأجل الدراسة والتحليل وكما اشار الى ذلك عالم الاديان الهولندي "فان در ليو (Uan Der Leeuw) "أن ماهو موضوع في نظر الدين يصبح هو المحمول في دراسة علم الاديان فالله هو الذي يعمل في نظر الدين بالنسبة الى الانسان، اما العلم ليعجز عن الكلام عن عمل الله[4] وكما ذهب كذلك "ميشيل مسلان (Michel Meslin)"ان علم الاديان خاضع لتاريخ الاديان، ويقبع عند ملتقى مباحث شتى من تاريخ، وظواهرية، وعلم نفس، وعلم الاجتماع، موظفا مناهجها وتصنيفاتها[5].وهذا يعني ان علم الاديان علم دراسة علاقة الانسان بالمقدس وما ينتج عن ذلك من تراث شفهي او مكتوب او معمول اذ يدرس العلم هذا التراث ويصل عبره الى وصف وتفسير الشعور الديني وقد جاء تأسيس علم الاديان في الربع الثالث من القرن 19 م على يد "ماكس مولر"

1–محمد عبد الله درز، الدين: بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، ص20–21.

2–المستشرق جيب، علم الأديان وبنية الفكر الإسلامي، ص9–10.

3–خزعل الماجدي، علم الاديان (تاريخه، مكوّناته، مناهجه، أعلامه، حاضره، مستقبله)، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، المملكة المغربية، ط، 2016، ص 51.

4–المستشرق جيب، علم الأديان وبنية الفكر الإسلامي، ص11.

5–ميشال مسلان، علم الاديان (مساهمة في التأسيس)، ترجمة عز الدين عناية، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 2009، ص19.

–كما اشرنا– الذي ينتمي للحقل الالسني في هذا العلم، وتكمن اكبر مساهماته في التأسيس المبكر لعلم الاديان في وضع مصطلح)علم الاديان (في كتابه ذي الصيت العالي" المدخل الى علم الأديان " بالإضافة الى "ورود ولف اوتو" و"مرسيا الياد". والحقيقة ان الدراسات الدينية لم تتحول الى علم الاديان قائم الذات إلا مع حلول القرن 20 م، فقد كانت هذه الدراسات (الدراسات الدينية) مجرد نقد سطحي وعام للأديان في العصر القديم او حتى في العصر الوسيط تارة منحازة وغير موضوعية وتارة اخرى تلفها النزعة الاعتقادية. وبذلك فهي لا تنتمي الى علم الاديان بشيء حتى في العصر الحديث لم تظهر الدراسات الدينية العلمية اللهم بعض الشذرات من قبل بعض المفكرين والفلاسفة المتنورين.

وعلم الاديان كوصفة سحرية تحتوي على مجموعة من المقادير منها" الثيولوجيا "او ما يسمى بعلم اللاهوت وهو فرع متخصص بدراسة المعتقد/ المعتقدات داخل دين ما. ثم" الميثولوجيا" او ما يدعى كذلك بعلم الاساطير، بالإضافة إلى "ليثورجيا" او علم دراسة الطقوس وفي النهاية" الاسكاتولوجيا" وكل ما يتعلق بالموت وعالم ما بعد الموت. كل هذه التركيبة متفاعلة مع بعضها تشكل لنا المكونات الاساسية لعلم الاديان من اجل الدراسة العلمية والمنهجية للأديان. لكن السؤال الذي يفرضه سياق الكلام هنا ما ضرورة علم الاديان، أو بالأحرى ما الحاجة الى علم الاديان:

نرى ان ضرورة علم الاديان تكمن في نقاط محورية هي:

1. نقل دراسة الأديان من المسلمات القدسية التسليمية التي سادتها طيلة الزمن الماضي إلى الفحص العلمي والدراسة الأكاديمية التي توجهها مسلمات البحث العلمي في كل مجال.
2. فهم الظاهرة الدينية داخل التاريخ والواقع وليس خارجهما واعتبار الأديان مترابطة التواتر والتشكل ولها سياق تاريخي معروف يجب البحث عنه والتحقيق فيه بدقة.
3. الدين ظاهرة اجتماعية يفرضها وجود مجتمع إنساني في ظروف معينة وتتطوّر وفق إطارات وحاجات الاجتماعية.
4. يعمل علم الأديان على النظر إلى كل الأديان باحترام كثقافة نوعية للمجتمعات البشرية كانت لها الأدوار الكبرى في صنع ثقافاته وحضاراته على مدى التاريخ.
5. علم الأديان علم حيادي. قدر الإمكان ينبذ المواجهات الإيديولوجية التي قد تعتري بعض علمائه بسبب خلفياتهم الدينية أو العرقية أو الثقافية أو السياسية ويعمل على تعليل حيادي لكل الأديان أو لدين واحد مهما كانت النتائج المترتبة على ذلك شرط ألا تكون تلك النتائج ايديولوجية او تفضيلية.
6. على الرغم من أن منهج البحث العلمي هو الصورة العامة لطريقة علم الأديان في التحليل والرصد لكنّ هناك خصوصيات للمراحل التاريخية التي مرّت بها الأديان تجعل هناك ضرورة لوجود خصوصيات بحثية لكل مرحلة؛ بل خصوصيات بحثية لكل دين من الأديان شرط دقتها العلمية[1].

جهود العلماء المسلمين في الأديان: لابد من الإشارة أن علم الأديان بمسمياته المختلفة لم يظهر في الفكر الإسلامي حقلا علميا مستقلا بذاته مثل التاريخ والحديث أو أصول الفقه مثلا فهو بطبيعته من العلوم البينية، التي تشتبك في الموضوع والقضايا مع غيرها وإن استقل عنها في مناهج الدرس والمعالجة وبالرجوع إلى الوثائق الدينية نجد المسلمين قد اهتموا بدراسة الأديان منذ

1–خزعل الماجدي، علم الاديان، ص51–52.

بداية الوحي أي منذ عصر البعثة النبوية.[1] وقد حفزهم على دراسة هذه القضايا أولا النص القرآني وما اشتمل عليه من ذكر للديانات السابقة كقوله تعالى:"إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين أشركوا إن الله يفصل بينهم يوم القيامة والله على كل شيء شهيد "(الحج الآية 17). كما ذكر القران الكريم أيضا حتى بعض المذاهب التي كانت سائدة في ذلك العصر مثل الدهرية في قوله تعالى": وقالوا ماهي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدّهر "(سورة الجاثية 24) ثم ثانيا طبيعة الإسلام الذي كان منفتحا على ما حوله من الأديان والمعتقدات خاصة لما اتسعت رقعة الإسلام الأمر الذي دفع بالمجتمع الإسلامي إلى التعرف على الثقافات الدينية من الأقوام الآخرين وقد شجعت هذه المعرفة على تحقيق التعايش بين المسلمين وغيرهم وبدأت المحاولات الأولى في دراسة الأديان عند المسلمين مع تفسير القرآن الكريم حيث يتوقف المفسر عند المصطلح الذي يخص ديانة معينة ويقوم بالتعريف بها وموقف الإسلام منها كما نجد الفقهاء في هذه المرحلة أيضا اهتموا بمعرفة أحكام الذميين ومن عاصرهم من أهل الديانات الأخرى ليطبقوا عليهم أحكام أديانهم ثم تطور التعريف بالأديان مع الإخباريين (علماء التاريخ) الذين اهتموا بدراسة الشعوب وتدوين تاريخهم ومعتقداتهم وذكر مقدساتهم[2] ومن أهم هؤلاء الباحثين نجد المسعودي المتوفى سنة346هـ في كتابه "مروج الذهب في أخبار من ذهب" وهناك من المؤرخين من أفرد مؤلفا خاصا بالديانة كما هو مع البيروني المتوفي 435هـ في كتابه " تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة[3]".

وكانت هذه محاولات أولى توسع بعدها المتكلمون عامة واهتموا بعلم الأديان وكتبوا كتبا مختصة في التعريف بهذه الأديان ومن أشهر المتكلمين نذكر منهم الجاحظ المتوفى سنة255 هـ في كتابه" الرد على النصارى والنوبختي المتوفى سنة 326هـ في كتابه "الآراء والديانات" والقاضي عبد الجبار المعتزلي المتوفى سنة415 هـ في كتابه "الآراء والديانات" وهو الجزء الخامس من موسوعته المعروفة بـ:" المغني في أبواب التوحيد والعدل والشهرستاني المتوفى سنة 546هـ في كتابه "الملل والنحل[4]" إلى جانب هذه القائمة من المؤلفات في الأديان نجد كثيرا من الكتب الأخرى التي اختصت بالعقائد والأديان والأمم الأخرى فأغلب هذه المؤلفات هي مؤلفات علمية ذات طابع كلامي تهدف إلى دراسة أصول الأديان وطوائفها المختلفة من حيث معرفة تواريخ نشأتها ومعرفة أفكارها العقدية والفكرية والملاحظ في هذه المؤلفات ان علماء المسلمين قد وظفوا الفاظا تضمنت الجهد المعرفي المقارن للدين دون ذكر لفظ المقارنة بمعنى انهم وظفوا مفهوم علم مقارنة الاديان دون ذكر المصطلح [5]. والمستنتج من كل ما تقدم أن المسلمين اهتموا بدراسة الأديان منذ وقت مبكر.

2- جهود علماء الغرب في الأديان:

لم يكن مصطلح علم الأديان حاضرا في الفكر الأوروبي في العصور القديمة، فالمعروف أن الكنيسة المسيحية اعتبرت نفسها هي المسؤولة دون سواها عن البحث والنظر في مختلف المجالات العلمية والدينية والاجتماعية الأمر الذي لم يشجع

1-حسن لباش، علم مقارنة الأديان أصوله مناهجه ومساهمة علماء المسلمين والغرب في تأصيله، دار قتيبة للطباعة والنشر، دمشق، سوريا، ط1، 2011، ص 33-34.

2-إبراهيم تركي، علم مقارنة الأديان عند مفكري الإسلام، ط1، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط1، 2002، ص34-35.

3-خزعل الماجدي، علم الاديان، ص88.

4-نفسه، ص79-86.

5-ربيع شكير، علم مقارنة الأديان: أصله، نشأته، وتطوره، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، (د.ت)، ص20 يمكن الاطلاع على الدراسة من خلال الرابط: https://nama-center.com/articles/details/41147

الفكر الغربي على الاهتمام بالأديان إلا في مرحلة متأخرة من القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرون حيث بدأت تظهر مدارس تهتم بدراسة الظاهرة الدينية فإذا استثنينا سبينوزا[1]، وهو من رجال القرن السابع عشر الذي قام بنقد العهد القديم نقدا داخليا وخارجيا في كتابه" رسالة في اللاهوت والسياسة" ومن بعده موريس بوكاي[2] في القرن العشرين الذي نقد كتاب العهد الجديد فإننا نجد الفكر الغربي قد ظهر أواخر القرن التاسع عشرو من أشهر أعلام هذا الفكر من الذين اهتموا بالأديان نجد ماكس موللر المتوفى سنة 1900ووليم جيمس المتوفى سنة 1910ودوركايم المتوفى سنة 1917 وجيمس فرايزر المتوفى سنة 1941 والمستنتج مما تقدم بيانه أن الفكر الغربي لم يهتم بالأديان إلا في مرحلة متأخرة نتيجة هيمنة الكنيسة من جهة وانشغال الفكر التنويري بالكنيسة المسيحية فيما بين القرن السابع عشر والتاسع عشر حيث ظهرت حركات الإصلاح التي تصدت لانحرافات الكنيسة وقاومتها الأمر الذي ألزم الكنيسة بالتراجع عن كثير من الهرتقات الدينية التي كانت سائدة حتى القرن السابع عشر، كما نستنتج مما تقدم بيانه أن هؤلاء الباحثين اهتموا بدراسة الأديان عامة في فترة متأخرة بداية من القرن العشرين وبداية القرن الحادي والعشري.

3- علم مقارنة الأديان:

ان مصطلح علم الأديان المقارن إنما هو مصطلح صكّه الغرب في نهاية القرن التاسع عشر، ليدل على الدراسة العلمية للأديان والتمييز بين هذا النوع من الدراسة والدراسات اللاهوتية التي عرفتها المسيحية منذ نشأتها حتى اليوم .ولا يخفى على قارئ أنّ هذا العلم كان نتاجا لتحرر المرء من سلطة الكنيسة الذي" جعل من الإنسان الحكم الوحيد لحقيقة الروابط التي توحّده مع موضوع إيمانه .فهذا التوجّه العقلي بدأ في رسم صورة أكثر ذاتية لمسائل المقدّس .فهو حرّ لكنه منعزل، إنّه أكثر اهتماما برغباته وحاجاته وبأشكال تصوّره للإلهي[3].

وعرف جوردن علم مقارنة الاديان بأنه: الدرس العلمي الذي يقارن بين أصول المعتقدات وأشكال الطقوس والعبادات لأديان العالم، لمعرفة أوجه التشابه والتباين بينهما، وتحديد القواسم المشتركة وعلاقة بعضها ببعض، ومعرفة مواطن القوة والضعف فيما بينهم من خلال المقابلة والموازنة، كأجناس[4]. وفي هذا التعريف تحديد لعنصرين مهمين لهذا العلم هما مفهوم العلم ووظيفته يتمثل الاول في دراسة اصول المعتقدات واشكال الطقوس والعبادات لاديان العالم على نحو مقارن في حين يتمثل الثاني في معرفة اوجه التشابه والتباين بينهم وتحديد القواسم المشتركة وعلاقة بعضها ببعض كاجناس.

ولا يخفى عليه أيضا أنّ هذا العلم قد اتسع ليشمل تاريخ الأديان لأن" علم مقارنة الأديان لا يحصر نفسه بعيدا عن التاريخ، بل إنّ التاريخ يتداخل معه بشكل كبير[5] كما اتسع هذا العلم أيضا إلى فلسفة الأديان وعلم الاجتماع الديني وعلم النفس الديني وفينيمولوجيا الدين ..وكلها مباحث تمتح من معين علم مقارنة الأديان .الذي يمكن تعريفه بأنه العلم الذي يعنى بدراسة الظواهر الدينية والمعتقدات دراسة علمية تاريخية ووصفية مقارنة للوقوف عند مواطن الاتفاق ومواطن الاختلاف وما كان لهذا المبحث المعرفي أن يستوي علما قائما بذاته لولا الجهود المبذولة من قبل بعض العلماء الذين عملوا على ترسيخ ملامح هذ العلم الذي ثبته

1-خزعل الماجدي، علم الأديان، ص106.

2-حسن لباش، علم مقارنة الأديان أصوله مناهجه ومساهمة علماء المسلمين والغرب في تأصيله، ص38.

3-Michel Meslin, Pour une science des religions, éditions du seuil, Paris, 1973, p30.

4-Jordan Louis Henry, Comparative Religion ،its genesis and growth, Scholars Press, 1905, p.63

5-حسن الباش، علم مقارنة الأديان، ص11.

ماكس موللر ويبدو أن القفزة النوعية في علم مقارنة الأديان جاءت على يد الباحث أبراهام جايجر حيث ألف أكثر من كتاب ليقارن بين التوراة وبين الإسلام وقد أصدر كتابا تحت عنوان" ماذا أخذ محمد عن اليهودية؟ "وقد صدرت الطبعة الأولى منه عام 1920 م في مدينة لايبزغ .كما سعى جايجر إلى المقاربة بين قصص القرآن وتشريعات التوراة" وخلص إلى أنّ القرآن الكريم ليس إلا نسخة مصغرة مهذبة من التوراة [1].وإلى جانب تصانيف جايجر برز أيضا سباير في كتابه" القصص في القرآن وموريس بوكاي كتابه "التوراة والإنجيل الكتابي في " والقرآن والعلم[2] وغيرهم كثير.

لكن نشأة علم مقارنة الأديان في أحضان الغرب لا تنفي وجود بعض إرهاصاته في الفكر العربي الإسلامي، ذلك أن هذا العلم كان جزءا لا يتجزأ من الثقافة الإسلامية في عصورها الأولى" فلا يلبث القارئ لدراسات علماء المسلمين عن الأديان والفكر الديني في القرن الثالث الهجري وما بعده، أن يلاحظ توظيف علماء المسلمين ألفاظا تضمنت الجهد المعرفي المقارن للدين دون ذكر لفظ المقارنة مثل" الملل والنحل "أو" الفرق بين الفرق" و"الأهواء والملل والنحل "بمعنى أنهم وظفوا مفهوم مقارنة الأديان دون ذكر المصطلح؛ فلم يذكروا لفظ المقارنة بل درسوا الأديان والمعتقدات عبر تطبيق مناهج وصفية وتحليلية نقدية من خلال الإشارة إلى الفروق الجوهرية والشكلية بين الأديان وتعاليم الإسلام[3]. وظهرت ملامح علم الأديان الأولى ضمن علم الكلام وهو" علم باحث عن الأعراض الذاتية للموجود من حيث هو قاعدة الإسلام 24 وجرت محاورات بين علماء المسلمين والنصارى" كحوار ابن الطلاع ونصراني من قرطبة وحوارات المسعودي مع أبي زكريا النصراني وحوار بين ابن رشيق القيرواني وقسيس من مراكش وحوار بين الفخر الرازي وقسيس من خوارزم[4] ، وبلغت المناظرات بين أصحاب العقائد والأديان ذروتها في عصر المأمون وفي العصر العباسي .وشاعت بعض المؤلفات الصادرة في مقارنة الأديان ككتاب " (الآراء والديانات" للنوبختي(ت .202 هـ)، وكتاب" الملل والنحل "لأبي منصور البغدادي وكتاب" الفصل في الملل والأهواء والنحل" لابن حزم الأندلسي(ت .456 هـ) وكتاب "الجواب الصحيح لما بدل من ديانة المسيح لابن تيمية(ت .628 هـ)وكتاب"هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى لابن قيم الجوزية (ت .571 هـ) بحيث يمكن القول إن المسلمين الأوائل قد عرفوا وعن غير قصد المقارنة والتحليل والوصف وهي من أدق سمات علم الأديان المقارن، لكنهم لم يقننوا مباحثهم ولم يضعوها تحت مسمى هذا العلم.

المساهمة الاسلامية في التأسيس لعلم مقارنة الأديان:

ان اهتمام علماء الإسلام الأوائل بهذا العلم أمر لا جدال فيه، حيث نشطت الحركة الجدلية بين المسلمين وغيرهم من أصحاب الديانات المختلفة وتفاقمت حتى أسفرت عن ميلا د علم إسلامي جديد هو علم مقارنة الأديان الذي تكفل بدراسة الأديان الأخرى لتعريف المسلمين بها، فيزدادوا إيمانا بأحقية الدين الإسلامي وهيمنته على الأديان الأخرى. ولكي يقدم الإسلام لغير المسلمين في صورة مقارنة مع ما يعتقدونه، مما يثير الشكوك في عقائدهم ويفتح الطريق أمامهم لتقبل الإسلام، وهم في ذلك ملتزمون بمنهج القرآن في دعوة أصحاب الديانات، فالقرآن الكريم يعود إليه الفضل في تحفيز العقل الإسلامية على الحوار وايقاظ روح البحث فيه .قدم القرآن الكريم الإطار العلمي والمنهجي لدراسة الكتب المقدسة ونقدها، وحفل بالحديث

1-نفسه، ص38.

2-انظر: موريس بوكاي، التوراة والإنجيل والقرآن والعلم، تر: حسين خالد، المكتب الإسلامي، بيروت، ط1، 1990،

3-عبد الرزاق عبد الله حاش، علم مقارنة الأديان بين سؤالي المفهوم والموضوعية: دراسة تحليلية مقارنة، مقال ضمن مجلة إسلامية المعرفة، السنة السابعة عشرة، العددان 6-7، شتاء 2012، ص78-79..

4-حسن الباش، علم مقارنة الأديان، ص32.

المفصل عن كتب اليهود والنصارى وعرض العقائد والملل و المذاهب المختلفة وبين مزاعمهم باستقصاء دقيق، ثم ناقشها وبين الزيف والخطأ فيها، وقارن بينها وبين الدين الصحيح الذي أرسل الله به رسله قال تعالى: (يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم ولا تقولوا على الله إلا الحق إنما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وكلمته ألقاها إلى مريم و روح منه فآمنوا بالله ورسله ولا تقولوا ثلاثة انتهوا خيرا لكم إنما الله واحد سبحانه أن يكون له ولد له ما في السماوات وما في الأرض وكفى بالله وكيلا (سورة النساء، الآية 171) أرسى القرآن الكريم القواعد الأساسية في نقد الأديان، وأعطى أصولا علمية منهجية لنقدها، تمكن علماء الإسلام بفضلها من الوصول إلى نتائج باهرة، فنشأت الحركة النقدية الإسلامية القائمة على المنهج العلمي التاريخي الرصين، وعلى الموضوعية التي يمكن الوصول بها إلى الحق. وأفضى هذا إلى استخدام المنهج النقدي التاريخي الذي أسهم في تأسيس قواعد نقد الروايات والمتون نقدا خارجيا و داخليا، وبالتالي كان الفضل لعلماء الإسلام في إيجاد علم مقارنة الأديان. يقول عبد الله دراز : أن الحديث عن الأديان بعد أن كان في العصور السابقة إما مغمورًا في لُجة الأحاديث عن شئون الحياة، وإما مدفوعًا في تيار البحوث النفسية أو الجدلية، أو على الأقل محدودًا بحدود العقائد الموضوعية وما يشارفها، أصبح من كتب العرب دراسةً وصفية واقعية، منعزلةً عن سائر العلوم والفنون، شاملة لكافة الأديان المعروفة في عهدهم، فكان لهم بذلك فضل السبق في تدوينها علمًا مستقلًا، قبل أن تعرفه أوروبا الحديثة بعشرة قرون[1].

فالمسلمون إذا كانوا سباقين لوضع أسس علم مقارنة الأديان ونقد الكتب الإسلامية، وهذا عكس ما ذهب إليه بعض الباحثين بأن الحركة النقدية للكتاب المقدس بدأت منذ مطلع القرن التاسع عشر للميلاد، بفضل سبينوزا وغيره

.إن الباحثين المسلمين انتهوا –بتأثير مباشر من القرآن – بدراسة أديان الأمم، والتنقيب عن عقائدهم وطقوسها، وألفوا لهذا الغرض كتبا مختصة، وفصولا مطولة في مصنفاتهم فهذا كمال الدين بن يونس الشافعي يقول فيه ابن خلكان: إن أهل الذمة من اليهود والنصارى كانوا يقرؤون عليه التوراة والإنجيل فيفسرها لهم، وكانوا يعترفون بأنهم لا يجدون من يوضحها لهم مثله.[2]

وهكذا كان علماء الإسلام يستمدون خصائص كل ديانة من مصادرها الموثوق بها، ويستقونها من منابعها الأولى، ويدونونها علما مستقلا اتخذوا له منهجا علميا سليما. فمما لا شك فيه أن ابن حزم يعود إليه فضل الأسبقية في هذا العلم وتطبيقه لمنهج صارم في نقد الكتاب المقدس، مما حدا ببعض الباحثين الغربيين على اعتباره مؤسس علم مقارنة الأديان بلا منازع، وان كتابه الفصل في الملل والأهواء النحل أشهر ما صنف في هذا الباب ولذلك حظي ابن حزم في الغرب بهالة من التقدير والإجلال.[3]

يؤكد الأستاذ أحمد شلبي بأنه في منتصف القرن الهجري الثاني، عندما طفق المسلمون يكتبون الفقه والتفسير والحديث، عمدوا كذلك إلى الكتابة في علم مقارنة الأديان فهو بذلك علم إسلامي ينتمي إلى حظيرة العلوم الإسلامية[4]، ومن مشاهير العلماء الذين اهتموا بهذا العلم النوبختى ت 202هـ في كتابه الآراء والديانات ويليه المسعودى ت 364هـ كتب كتابه إدراك البغية في وصف الأديان والعبادات، وهو كتاب مطول يقع في ثلاثة آلاف ورقة. ومن أبرز الكتب التي كتبت عن الملل

1–محمد عبد الله درز، الدين: بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، ص19.

2–أبو حامد الغزالي، الرد الجميل على ألوهية المسيح، تحقيق محمد عبد الله الشرقاوي، دار الهداية، القاهرة، ط2، 1988، ص18.

3–محمود علي حماية، ابن حزم ومنهجه في دراسة الأديان، دار المعار ف، القاهرة، ط1، 1983، ص7–8.

4–أحمد شلبي، مقارنة الاديان–اليهودية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط 8، 1988، ص27.

والنحل كتاب أبي المنصور البغدادي ت456ه وكتاب الملل والنحل للشهرستاني ت 548ه وكذلك كتاب تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل مرذولة لأبي الريحان البيروني.[1]

وهكذا اهتم المسلمون بدراسة مقارنة الأديان، ولكن سرعان ما لاحت عصور الانحطاط التي لحقت المسلمين حتى اتجه كثير من الفقهاء إلى التعصب لمذاهبهم الفقهية فانحصر أو انعدم اشتغالهم بالأديان الأخرى وتعاليمها. وإذا كان المسلمون في عصر الانحطاط قد أهملوا مقارنة الأديان، فعلى العكس من ذلك طفق والمسيحيون على دراسة هذا العلم، وقد حفزهم على ذلك تلك اللقاءات السلمية بين المسلمين والمسيحيين في الشام والأندلس التي عرفت المسيحيين بمقارنة الأديان. وعندما جاء الاستعمار استعان بعلم مقارنة الأديان المبشرون في نشر المسيحية من جهة، وتشويه صورة الإسلام من جهة أخرى. وما إن أطل العصر الحديث حتى تبنى الفكر الغربي علم مقارنة الأديان معلنا نسبته عنوة إليه نشأة ومنهجا وموضوعا، شأنه في ذلك شأن علوم عديدة، وبذلك دخل هذا العلم إلى عهد جديد، غدا فيه المنهج الغربي سمة بارزة للدراسات العلمية الجادة وما عداها ليس إلا ضروبا من الأوهام والخرافات.

علم مقارنة الأديان في الفكر الغربي:

يعنى المجال التأصيلي لعلم مقارنة الأديان في الفكر الغربي بالتعرف على تاريخ الكتابات العلمية الأولى التي أسست لعلم مقارنة الأديان بصفته علما مستقلا، موضوعا ومنهجا. تذهب الدراسات الغربية في ذلك إلى اتجاهين مختلفين:

الاتجاه الأول: يرجع أصحاب هذا الاتجاه نشأة علم مقارنة الأديان إلى كتب تاريخ الأديان القديمة، فغزو الاسكندر ألمك دوني للشرق زودنا بمعلومات أولية عن ديانات الشعوب التي خضعت لحكمه، هذه معلومات وردت متفرقة في كتابات أر سطو وبعض المسيحيين الأوائل الذين دأبوا على رواية مآثرهم ومثالب خصومهم فوضعوا شروحا ونظريات تبين الفرق بين المسيحيين وغيرهم من يهود أو وثنيين مع تعليل ومقارنة، وغرضهم هو الترويج لدينهم و الدفاع عنه، إن من مبادئ المسيحية تحديد موقفها المبدئي من الديانات الأخرى مما يحدد طريقة تعامل المسيحي مع أبناء الديانات الأخرى غير المسيحية وقد أبان عن ذلك المبدأ بولس في رسالته إلى أهالي روما [2]

الاتجاه الثاني: يعزو أصحاب هذا الاتجاه نشأة علم مقارنة الأديان إلى كتابات مرتبة ومتناسقة ظهرت في أوروبا بعد القرن السابع عشر، والمعلومات التي وردت قبل هذا التاريخ غصت فقراتها بالقصص والخرافات المضللة المتطرفة، جاءت على شكل حكايات لبعض الرحالة. ومن الكتابات المبكرة: ما ذكره كليمنت الإسكندري ويظهر أنه كان على اطلاع على البوذية فقد بين أن هناك تأثيرا فنيا يونانيا على الفنون الهندية والفن البوذي ولكنها في عمومها ناقصة

وفي القرن السابع عشر ظهر اللورد هربرت تشير بري المتوفى عام 1648 ليمهد لدراسة مقارنة الأديان بشكل علمي ومن الذين كتبوا في هذا الموضوع جون لوك: وسيسرو، بلوت أرخ، سلوتن، وكانت كتابتهم عن طبيعة الكهانة والقداسة في العالم اليوناني الروماني وفي خضم المناقشات المؤيدة والمعارضة لعلاقة الدين بالسلطة تبلورت نظريات مبدئية بخصوص موضوع مقارنة الأديان وتاريخها، ومع مطلع القرن التاسع عشر أضحى علم مقارنة الأديان في الفكر الغربي حقلا علميا مستقل.[3]

1-نفسه، ص27-28.

2-أ س بوكيت أميريكن، مقارنة الأديان، ترجمة: رنا سامي الخش، دار الرضوان، سوريا، (د.ت)، ص 11.

3-أ س بوكيت أميريكن، مقارنة الأديان، ص12.

هكذا يتم تأريخ علم مقارنة الأديان بطريقة منحازة تغض الطرف عن ما خلفه علماء الإسلام بصفة خاصة من مؤلفات وما تفردت به من فضائل جمة حيث أفلحت في تقديم صورة شاملة لهذا العلم، لا يخص الدين الإسلامي فحسب بل العالم بأجمعه، حيث حفظت تاريخ الأديان من الضياع والتلف، ولا تزال.

كتب الملل والنحل خير ما أنتجته القرائح البشرية في تلك العصور وأضحت من الروائع العالمية التي حرص العلماء على العناية بها فترجمت إلى لغات عديدة. يعد بوكيت أميريكن نموذجا للباحثين الغربيين المتخصصين في مقارنة الأديان ففي ثنايا عرضه لمصادر هذا العلم يسقط أهم المصادر الإسلامية في الموضوع، ويكتفي بذكر الكتابات الشرقية القاديانية ويعلق عليها بقوله: (إن من دواعي الأسف فإن هذه الكتابات مضللة لأنها مغالطة ومنحازة ويضيف قائلا: (ولو أن هذه المواضيع كتبت من قبل كتاب أوروبيين لما وجد فيها مغالطة أو انحياز...إن الأوروبيين اكتشفوا عظمة الديانات الشرقية ليس من أجل أنفسهم بل أيضا من أجل الشرقيين الذين لم يعرفوا القيمة العالية لدينهم كما عرفناها نحن[1]

فالنظرة الغربية تصر على أن علم مقارنة الأديان صناعة أوربية خالصة وما يعزز ذلك الرحلات الأوربية التي فتحت أمام الأوروبيين مناطق واسعة من العالم وشقت لهم الطريق للحصول على معلومات وفيرة ومفصلة في هذا المجال لأن المحرض إلى ذلك الدعاية المسيحية أو الحماس العلمي[2]، تتناسى هذه النظرة المتحيزة أن الدراسات الدينية للشعوب قامت بالأساس من أجل غايات استعمارية بعيدة عن الموضوعية. فمع غزارة مادتها وتشعبها من حيث الكم والكيف. فإن ما يميزها في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر فترة تشكل أرضية الاستشراف المعاصرة هو أنها أضحت تمثل مؤسسة إستراتيجية بدأت تنتظم في نسق واحد يعتمد تقنيات ومناهج محددة، حيث ازدادت فيه أهمية المعرفة. المنظمة بالشرق، وهي معرفة دعمتها المواجهة الاستعمارية، فافتضح أمر هذه الدراسات وانكشفت نواياه.[3]

وهو ما جعل إدوارد سعيد لم يتردد في وصفها بأنها أسلوب غربي للسيطرة على الشرق وامتلاك السيادة عليه[4] أما فيما يتعلق بالجانب الاصطلاحي فقد أفرغت المصطلحات الدينية من مضامينها وحلت محلها مفاهيم تمثل نظرة إيديولوجية قاصرة وأسطع مثال على ذلك تعريف الدين كما ورد عند أقطاب علماء الأديان الغربيين أمثال وليام جيمس وماكس ميلر وشلايرماخر هؤلاء وغيرهم كثير لم يفلحوا في وضع تعريف جامع للدين .ما يميز هذه التعاريف هو أن كل تعريف على حدة ينظر إلى الدين من زاوية خاصة تمثل جزئية في الدين انعكس هذا سلبا على دراسة الأنساق الدينية. [5]

لقد نرى كيف انعكست الحيرة في تعريفات الدين على المحاولات العديدة التي بذلت لتأسيس فلسفة صحيحة له، على أن تكون كاملة ومستقلة تماما أي فلسفة تراعي المقومات الأساسية المشتركة في كل الأديان وتراعي عدم الالتزام بدين معين. ونحن نقر بالقصور والعجز الذي أصاب الفكر الغربي في وضع تعريف للدين شاملا ومن ثم فهم الظاهرة الدينية، وهذا يعود إلى انخراط الباحثين الغربيين في أحد تيارين: إما تيار الاستخفاف بالأديان واتهامها في كل ما جاءت به، وفاء بما يزعم من

1-نفسه، ص14.

2-نفسه، ص12.

3-رودي بارت، الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية، ترجمة مصطفى ماهر، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، 1967، ص103.

4-دورد سعيد، الاستشراق، ترجمة كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط4، 1995، ص231-232.

5-محمد كمال إبراهيم جعفر، في الدين المقارن، دار الكتب الجامعية، القاهرة، 1970، ص25.

احترام العقل وتقديس حريته الفكرية. أو تيار الانتصار الأعمى والدفاع الديانة المسيحية مع اعتبارها نمطا نموذجيا في دراسة الأديان، وهذا ينطبق بصفة خاصة على تعاريف الدين عند كل من ماكس ميلر وهيجل حتى أضحى هذا النمط الفكري شبيها جدا بموقف الباحثين اللاهوتيين المسيحيين. إن قصور هذه النظرة في الفكر الغربي يكمن في أن علماء مقارنة الأديان لم يعتمدوا في دراساتهم على الحقائق التجريبية للأديان، أي لم يلتفتوا إلى الدين في جانبه الحي الفعال وهذا من شأنه أن يخلف خللا منهجيا هائلا فطريقة البحث في فرع معين تنبع من طبيعة الموضوع. لقد اقتصرت الأبحاث الغربية في مقارنة الأديان على دراسة الآثار التي يتركها الدين على المستوى الفردي والجماعي وهكذا عجزت عن ملامسة طبيعة الدين وجوهره، لم يسلم من هذا القصور بعض الباحثين المعاصرين للدين إذ أنهم لا يتميزون عما سبقهم إلا في أنهم قد رتبوا بعض الأفكار الرئيسية المتعلقة بالدين وتناولوها بالتعليق والربط والتحليل، ثم اتخذوا لها ألقابا أو عناوين مختلفة مثل الثيولوجي الطبيعية أو اللاهوت الطبيعي والثيولوجي النظرية أو العقلية والثيولوجي الفلسفية والفلسفة الدينية. وكلها في الواقع لم تتخذ التجربة الدينية الفعلية كنقطة بدء، ولم تستفد بهذا في بحثها ودراستها. إذن لا يمكن التعويل على التعاريف الغربية للدين لأنها مبنية على الشعور النفسي والإحساس واما ناقصة لا تفي بالغرض، وهذا ينطبق على مصطلحات دينية لم الداخلي، فهي إما غير علمية ويستطع الفكر الغربي الإلمام بمضمونها وسبر أغوارها كالوحي والنبوة والعرفان ونحوها. ومن أجل تجاوز هذا القصور في تعريف الدين يقترح جار ودي إلى ضرورة الاستعانة بالعارفين والحكماء من أجل معرفة أكبر لجوهر الدين وأنساقه.[1]

4- الفينومينولوجيا والدين:

نشأت فينومينولوجيا الدين على هامش المنهج الفينومينولوجي، وتبنّى كثير من المفكّرين الترويج لها، ومع ذلك لم يتّفقوا على كلام واحد في تعريفه وتحديده، وقد اعترف بهذا الأمر ألن دوجلاس في مقالته عن الدين الظاهراتي في دائرة معارف الأديان، وقال: «إنه على الرغم من بروز الدين الظاهراتي كحقل علمي كبير، وكاتّجاه ذي تأثير خطير في مجال دراسة الدين في القرن العشرين، فإنّ كتابة ورقة حوله تواجهها صعوبات كبيرة. لقد أصبح المصطلح مشهورًا، واستغلّه كثير من العلماء الذين لا يجمعهم -إن كان هناك أصلًا ما يجمعهم- إلّا القليل[2]. بناء على هذا، فإنّ فينومينولوجيا الدين تعني في أغلب تعاريفها «دراسة الظواهر الدينيّة المختلفة للتوصّل إلى فهم دقيق للحقائق التي تمثّلها هذه الظواهر بوصفها المدخل الوحيد أو الوسيلة الوحيدة لتحقيق هذا الهدف، وفهم الحقائق يشتمل على التعرّف على البنى الأساسيّة للدين[3]. والهدف من فينومينولوجيا الدين هو دراسة الأديان من خلال ما تعبّر به عن نفسها بعيدًا عن الافتراضات المسبقة من جانب الباحث، أو تطبيق مسلّمات خارجيّة غريبة عن الأديان موضوع الدراسة، وأن تقيّم بطريقة موضوعيّة دور الدين في حياة الإنسان[4].

وأوّل من استخدم مصطلح علم الدين الظاهراتي، هو العالم الهولندي بيير دانيال سوسيه، ثمّ راج هذا المصطلح بعده، واستخدم كثيرًا في دراسة الدين والقضايا الدينيّة في الغرب. وقد استخدم بعض المستشرقين هذا المنهج لدراسة الإسلام، منهم المستشرقة الألمانيّة آن ماري شيمل في كتابها «الكشف عن آيات الله – دراسة ظاهراتيّة للإسلام»، وكذلك المستشرق الفرنسي

1-روجي غارودي، نداء إلى الأحياء، ترجمة دوقان قرنوط، سوريا: دار دمشق، ط1، 1981، ص.128.

2-دين محمد ميرا، في علم الدين المقارن؛ مقالات في المنهج، دار البصائر، القاهرة، ط1، 2009م، ص94-95.

3-نفسه، ص122.

4-نفسه، ص93.

هنري كوربان في دراسته عن التشيّع عمومًا وعن المهدويّة بالخصوص. إن فينومينولوجيا الدين وتاريخ الدين بخصائصهما الموضوعاتية والمنهجية الأهم أكثر قرباً إلى فلسفة الدين من العلوم الأخرى التي تدرس الدين أو سياقه. وهذا يسري بشكل خاص على فينومينولوجيا الدين التي ينظر إليها أحياناً– خلافاً لتاريخ الدين وعلى الأخص خلافاً لبقية العلوم التي تبحث في الدين– كضرب من ضروب فلسفة الدين. فإلى جانب قضايا المضمون والمنهج التي سنتناولها أدناه ثمة لهذا الأمر أسبابه التاريخية المحددة» وفي مقدمها صلتها حتى وان كانت الضعيفة. بالفينومينولوجيا الفلسفية. مصطلح 'فينومينولوجيا الدين" كان قد استخدمه لأول مرة (بيير دانيال شانتيبي دي لا سوسي) في مقدمته للطبعة الأولى من كتابه المدرسي "دروس في تاريخ الدين" (1887). وفي الطبعات اللاحقة للكتاب لم يعد هذا المصطلح يستخدم. أما العرض الم تألق لفينومينولوجيا الدين فقد تمثل في الكتاب الشهير لرودولف أوتو بعنوان "المقدس" (1917). ففي هذا الكتاب أنجز أوتو بحثاً فينومينولوجياً نموذجياً للوعي الديني. وقام ماكس شيلر من جهته بتحليل الفعل الديني والموضوع الملازم لهذا الفعل بواسطة الفينومينولوجيا الفلسفية واستقر مفهوم 'فينومينولوجيا الدين" نهائياً» كمفهوم فلسفي ديني محترف». بفضل أعمال العالم الهولندي جيرارد فان دير ليو. ففي عام 1925 صدر في اللغة الهولندية كتابه تحت عنوان 'مقدمة في فينومينولوجيا الدين"؛ وفي عام 1933 ظهر كتاب آخر بعنوان 'فينومينولوجيا الدين" في اللغة الألمانية. كانت فينومينولوجيا الدين ترتبط تقليدياً بهولندا وألمانيا. أما في الوقت الحاضر فإن فينومينولوجيا الدين تنتشر على نطاق واسع في بلدان أخرى من أوروبا الغربية وفي أمريكا الشمالية. ويمكننا القول على وجه العموم إن فينومينولوجيا الدين لم تتكشف في أي وقت من الأوقات عن وحدة على صعيد المضمون أو المنهج. لذا لا يبدو ممكناً الحديث عن فينومينولوجيا الدين كتشكيل نسفي". ولا تجوز تسميتها مدرسة نظرية بالمعنى الصارم للكلمة. ومع ذلك بوسعنا أن نبرز بعض الملامح العامة التي تُستنسخ بشكل أو بآخر في جميع المنظومات التي تنتمي إلى فينومينولوجيا الدين[1].

تركت الرؤية الظاهراتيّة تأثيرها حتّى على حقل الدراسات الدينيّة، وفتحت مدخلًا جديدًا في هذه المساحة .وجميع العناصر الخمسة للظاهراتيّة الفلسفيّة تشكّل موردًا لاهتمام الظاهراتيّين المختصّين في الشأن الدينيّ أيضًا، وأمّا تفصيل ذلك فعلى النحو التالي:

أوّلًا: يسعى الظاهراتيّ في الشأن الدينيّ بشكل مباشر إلى إقامة مواجهة حضوريّة مع الدين، وذلك بدلًا من التفسير الظاهراتيّ للدين، ويدرس الدين بعيدًا عن الأبحاث المفهوميّة كما يظهر لإدراكنا .للحصول على المعرفة الصحيحة والكاملة عن الدين، يجب اجتناب المفاهيم والنظريّات الفلسفيّة، والذهاب مباشرة إلى الشهود والتوصيف المباشر للظاهراتيّة الدينيّة، على نحو ما تتجلّى في التجربة والإحساس المباشر، والتوجّه «نحو ذات الدين يذهب كريستنسن إلى الاعتقاد بأنّ كانون ظاهراتيّة الدين، يكمن في توصيف هذا الأمر، وهو «كيف يفهم المتديّنون إيمانهم؟.يجب التخلّي في هذا التوصيف البحث عن جميع أنواع التفسير والحكم والتقويم ؛ ومن هنا فإن الظاهراتيّين المختصّين في الشأن الدينيّ يفرّقون بين توصيف الظاهراتيّات الدينيّة وبين تفسيراتها، ويعتبرون الظاهراتيّة الدينيّة متكفّلة في توصيف المعطيات الدينيّة فقط.

ثانيًا: إنّ الظاهراتيّين المختصّين في الشأن الدينيّ، يذهبون إلى الاعتقاد بأنّ تحقّق الإدراك والفهم الصحيح والكامل للدين رهن بالتركيز على الحيثيّة الالتفاتيّة الكامنة في الظاهراتيّات الدينيّة؛ ومن هنا فإنّ المعرفة الدينيّة على الدوام إدراك لشيء؛ من ذلك أنّ المعرفة الدينيّة من وجهة نظر أوتو على سبيل المثال هي: «المتعلّق المقدّس إنّ ديالكتيك الأمر المقدّس يُعدّ بدوره من وجهة نظر ميرتشا إلياده أسلوبًا لإيضاح الخصائص الالتفاتيّة للظاهراتيّات الدينيّة.

1–يوري أناتوليفتش كميليف، فلسفة الدين الغربية المعاصرة، ترجمة هيثم صعب، الهيئة العامة السورية للكتاب، سوريا، 1989، ص182–183.

ثالثًا: لقد كان الباحثون في الشأن الدينيّ من خلال الانخراط في الظاهراتيّة يسعون إلى معالجة آفة الرؤية التحويليّة في حقل الدراسات الدينيّة .إنّ الدين ظاهرة معقّدة وذات أضلاع معرفيّة متعدّدة ومتنوّعة، والرؤية التحويليّة تسبِّب لها أضرارًا كثيرة .والمعارف الدينيّة التاريخية البحتة، والنفسيّة أو الاجتماعية، تقدّم تصوّرات ناقصة بل وحتّى خاطئة عن الدين .إنّ التهرّب من النزعة السطحيّة والوصول إلى باطن الدين يشكّل هاجسًا أصليًّا للظاهراتيّة .يجب التعرّف في الظاهراتيّات الدينيّة على ذات الصورة التي تظهر نفسها في التجربة الإنسانيّة ل الأمر القدسيّ. يذهب الظاهراتيّون من المختصّين في الشأن الدينيّ إلى الادّعاء بأنّهم في مدخلهم يدرسون الظاهراتيّات الدينيّة بشكل خالص وعلى نحو لا يقبل التحويل .وقد سعى كلٌّ من علماء الاجتماع، وعلماء النفس، وعلماء الاقتصاد وغيرهم، إلى تفسير الظاهراتيّات الدينيّة من زاوية الآراء غير الدينيّة .وتسعى الظاهراتيّة الدينيّة ضمن معارضتها لتحويل الظاهراتيّات الدينيّة إلى معطيات اجتماعيّة ونفسيّة واقتصاديّة وسياسيّة وما إلى ذلك من أجل التمهيد لشهود ذات الدين .لقد كان الظاهراتيّون من أوائل العلماء الذين أدركوا أبعاد آفات الرؤية التحويليّة على تفكير عصرهم، وسعوا إلى تقديم منهج وأسلوب للوقاية من هذه الآفات أو معالجتها .وقد كان لهم من حيث الاهتمام بآفات النظرة التحويليّة في معرفة الظاهراتيات الإنسانيّة ولا سيّما منها الظاهراتيّات الدينيّة دور طبيّ معالج، حيث إنّهم يرون أنّ الاتجاه نحو أمور من قبيل علم الاجتماع الدينيّ، وعلم النفس الدينيّ، وتاريخ الأديان، يؤدّي إلى ظهور النظرة التحويليّة في دائرة البحث الدينيّ، والطريقة الوحيدة للعلاج والوقاية من ذلك تكمن في أخذ الظاهراتيّة في معرفة حقيقة الدين والظاهرات الدينيّة. لقد كان للظاهراتيّة الدينيّة من حيث الاهتمام بالآفات الشائعة في التفكير المعاصر الكثير من النجاحات؛ إلّاّ أنّ هذا لا يعني أنّ كلّ من يقف على الآفات والأضرار، سوف يكون ناجحًا بالضرورة في الوقاية والاحتراز منها أيضًا، فلا شكّ في أنّ اكتشاف وتحديد أخطاء النظرة التحويليّة رهن بالتأمّلات المنهجيّة للظاهراتيّين؛ ولكن هل قدّموا فيما يتعلّق بالوقاية من أضرار النظرة التحويليّة أسلوبًا وأداة ناجعة في هذا الشأن أم لا؟ سوف نتحدّث لاحقًا في هذا الشأن بتفصيل أكبر .

رابعًا :إنّ الشخص الظاهراتيّ في الدين يسعى من خلال تعليق جميع الفرضيّات والمعلومات السابقة إلى مجرّد التأمّل في الظاهراتيّات الدينيّة، وأن يتخلّى عن كلّ ما يتجاوز التجارب غير المباشرة، ويحجم عن إصدار الأحكام بشأنها، وأن يكتفي بمجرّد ما يظهر له فقط .إنّ الظاهراتيّ يتحوّل من خلال وضعه للمفاهيم الدينيّة بين قوسين إلى مجرّد ناظر محايد؛ بمعنى أنّه يحوّل ما جرّبه من الدين إلى ظاهرياتيّة بحتة، ويذهب الظاهراتيّون من المختصّين في الشأن الدينيّ إلى التوصية بأن يتمّ تجنّب تجنّب مقصود ومنظم جميع أنواع الأحكام المرتبطة بالدين، الأعمّ من الأحكام المباشرة وغير المباشرة .يجب في معرض الكشف عن الحقيقة، تعليق كلّ فرضيّة مسبقة لا تخرج عن اختبار الشكّ والترديد من قِبل المحقّق.

خامسًا :إنّ الشخص الظاهراتيّ المتخصّص في الشأن الدينيّ يسعى من خلال تعليق المعتقدات الدينيّة ووضعها بين قوسين من أجل الوصول إلى ذات الدين، ولشهود ذات الدين يجب الاهتمام بما تمّ إدراكه وفهمه بشكل مباشر .إنّ غاية الظاهراتيّة الدينيّة هو شهود وتفسير وتوصيف ذات الظاهراتيّة الدينيّة وماهيتها؛ ولكن يوجد اختلاف في وجهات النظر حول ما هو الشيء الذي يبلور التركيبة الماهويّة للظاهراتيّة الدينيّة، فيوجد بين الظاهراتيّين مَن يرى أنّ التركيبة الماهويّة للدين هي نتيجة للتعميم الاستقرائيّ/ التجريبيّ الذي يعبّر عن خصوصيّة مشتركة في الظاهرات الدينيّة المختلفة .إنّ ذات أو ماهية الدين عبارة عن الأبنيّة العميقة والكامنة التي لا تظهر على سطح التجربة بالواسطة، ويجب العمل على تفسيرها والكشف عنها وفكّ رموزها عن طريق الأسلوب

الظاهراتي .إن هذه الأبنية تعبر عن الخصائص الضروريّة والثابتة التي تعمل على توفير إمكانيّة لفهمها وإدراكها بشكل متمايز ومشخّص[1].

إن المقاربة أو الطريقة الفينومينولوجية» بمقتضى توجهها المنهجي في البحث الديني» تسترشد بالنتائج الفكرية المحايدة والموضوعية» التي يتم التوصل إليها عن طريق البحث غير المنحاز والمتحرر من عبء القيم. وتشدد فينومينولوجيا الدين على استقلالها عن الاهتمامات اللاهوتية» وعن فلسفة الدين» وكذلك عن طرائق البحث الديني المختلفة» بما في ذلك تاريخ الدين. وتتعامل جميع ضروب فينومينولوجيا الدين مع الظواهر الدينية المنفردة التي تؤخذ بعيداً عن روابطها التاريخية» فهذه الروابط يدرسهاء برأي الفينومينولوجيين تاريخ الدين. وفينومينولوجيا الدين لا تنشغل بمشكلات أصل الدين واعادة إنتاجه؛ ولا تستخدم في تطبيقاتها على الدين أية نظريات تطورية أو معادية للتطور. ويتلخص التوجه الأساسي لفينومينولوجيا الدين في استخدام طريقة 'تعليق الحكم" الفينومينولوجيء ويعني ذلك الامتناع عن إصدر الأحكام الوجودية أو اليقينية أو القيمية. ويتعين على فينومينولوجيا الدين أن تثبّت وتعقل الأشكال المتنوعة من علاقة الإنسان بالله» لا أن تتحدث عن أفعال الله أو تنفي وجوده. إن استخدام 'تعليق الحكم' الفينومينولوجي يستلزم في حقيقة الأمر رفض أية مواقف نقدية بخصوص الدين. وهذه هي حقيقة الحياد الفكري القيمي لفينومينولوجيا الدين. ويرى فينومينولوجيو الدين في هذا الحياد إحدى الفضائل الكبرى لنظريتهم ويأخذونه كذلك على محمل التباين المثمر عن فلسفة الدين. إلى جانب استخدام 'تعليق الحكم' الفينومينولوجيء ثمة خاصية أخرى هامة لفينومينولوجيا الدين ألا وهي تطبيق "الرؤية الماهوية"، التي تتلخص في الغالب الأعم في التأمل الحدسي للجواهر الكامنة في أساس الظواهر الدينية. إن الرؤية الماهوية التي تستوجب، كشروط ضرورية» استخدام الاستشعار أي الفهم الشعوري؛ الحدسء وكذلك وجود التجربة الدينية الخاصة تفضي حتماً إلى نزعة ذاتية صريحة»؛ وأحياناً بالغة الخطورة» في الممارسة البحثية. ولقد أصبح الاتهام بالذاتية التي تقضي في حقيقة الأمر على الموضوعية التي يتم التوصل إليها– فيما يزعم الفينومينولوجيون– بواسطة "تعليق الحكم" الاتهامَ الأساسي من جانب نقاد فينومينولوجيا الدين. وتبعاً لغلبة أحد المنهجين المشار إليهما– 'تعليق الحكم' الفينومينولوجي والرؤية الماهوية– في هذه أو تلك من النظريات الفينومينولوجية؛ يمكننا بشيء من الإيجاز أن نقيم الفارق بين فينومينولوجيا وصفية متأصلة في التفحص التجريبي للمعطيات» وفينومينولوجيا تفسيرية تتطلع إلى الكشف عن معنى ما أعمق للظواهر الدينية. هذا وقد أفضى البحث عن نظرية تفسيرية ملائمة لدراسة الظواهر الدينية دراسة مقارنة وبين ثقافية إلى ظهور "الفينومينولوجيا التأويلية". تكمن المهمة الأساسية للفينومينولوجيا الوصفية في تصنيف ونمذجة الظواهر الدينية. إنها تجمّع الظواهر المتقاربة من ثقافات وعصور مختلفة أشد الاختلاف. وتطلق على هذه المجموعات من الظواهر تسميات مثل "الصلاة"؛ و"القربان". و'الأسطورة".. إلخ. وكانت هذه المهمة قد سادت في فينومينولوجيا الدين الباكرة ما قبل الكلاسيكية. أما فينومينولوجيا الدين الكلاسيكية فعادة ما يقصد بها تلك النظريات التي تأسست في النصف الأول من القرن العشرين» وأسسها ممثلون بارزون لفينومينولوجيا الدين أمثال ماكس شيلر ورودولف أوتو وجيرارد فان دير ليو. يحدد ريتشارد شيفلر التوجه الأساسي لفينومينولوجيا الدين الفلسفية من النوع التفسيري على النحو الآتي: "لقد وضعت الفينومينولوجيا الفلسفية نصب عينيها مهمة الكشف عن شكل وبناء الظواهر الملموسة– التي هي فردية دائماً– اللذين يجيزان النظر إلى هذه الظاهرة

1–أحمد عبادي، ظاهراتيّة الدين تأمّل منهجيّ في تعيناتها المعرفيّة، ; مجلة الاستغراب، س7، ع27، 28، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت، 2022، ص23–25.

كظاهرة من نوع محدد ومثال عن شيء ما عام. وهذا كله بمعنى أن الظاهرة المعنية تمتلك في العام؛ الذي تجسد مثالاً عليه وحالة من حالاته جوهرها وسندها وديمومتها. وبمنزلة هذا البناء الحامل... يجب أن يَمثُل "المفهوم الجوهري" الذي سعت الفينومينولوجيا إلى الكشف عنه في الظواهر الملموسة الجلية"!. تكمن نقطة الضعف الأساسية للفينومينولوجيا في مقدمتها المبدئية عن أن الإنسان حتى في العصور السحيقة جداً ومع أشد الأشكال غرابة في تعبيره عن تدينه يمتلك الجوهر ذاته الذي يمتلكه الفيلسوف الفينومينولوجي المعاصر. وبمعنى أوضح. إنها تجعل من صورة الإنسان المعاصر مضافاً إليها الوعي الذاتي للفينومينولوجي المعاصر مقدمة أولية تنطلق منها. بيد أن هذه المقدمة تدخل في تناقض صريح مع الفهم المتعاظم للخصوصية الثقافية والتاريخية التي تنطوي عليها أشكال الحياة الدينية. لكن فينومينولوجيي الدين المعاصرين يتطلعون إلى تجاوز هذه اللاتاريخية المبدئية لبرنامجهم المنهجي. وبرأينا أن هذا هو بالضبط ما يفسر تلك الجهود الحثيثة التي تبذل في العقود الأخيرة من أجل المزاوجة بشكل ما بين الطريقتين الفينومينولوجية والتاريخية في بحث الدين[1].

ومهما يكن الأمر، فقد يكون إسماعيل راجي الفاروقي (1921–1986) أوّل من طبّق هذا المنهج في دراساته الإسلاميّة، ويبرز ذلك عيانًا في كتابه «أطلس الحضارة الإسلاميّة»، فإنّه بعدما يقسّم الباحثين في تناولهم الحضارة الإسلاميّة بمن يُعالج الموضوع من ناحية الرقعة الجغرافيّة، ومن يعالجه من الناحية الزمنيّة، غير أنّه لم يرتضِ هذين الطريقين ليقترح طريقًا ثالثًا هو المنهج الفينومينولوجي، ويقول في هذا الصدد: «ويمكن علاج هذه المثالب في الطريقة الظاهراتيّة، التي تتطلّب من المراقب أن يترك الظواهر تتحدّث عن نفسها دون أن يقحمها في إطار فكري مقرّر سلفًا، كما يدع صورة الجوهر الذهنيّة تنسّق المعلومات أمام الفهم فتتعزّز مصداقيّتها بها». ويضيف: «قد يصحّ القول أنّ هذا الكتاب هو أوّل تطبيق للطريقة الظاهراتيّة في دراسة الإسلام وحضارته بوجه عام [2]. وقد استعان الفاروقي في تطبيق فينومينولوجيا الدين على الحضارة الإسلاميّة بعمل اثنين من كبار علماء الفينومينولوجيا الدينيّة، وهما جرارد فان در ليو فيما يخصّ الجوهر والمظهر، وكذلك يواكيم فاخ بخصوص الفكر والفعل والتعبير. وقد استعرض ديانة العرب قبل الإسلام، ثمّ المسيحيّة واليهوديّة والإسلام من خلال مصطلح الجوهر والمظهر، كما تناول في الفصل التاسع والعاشر المظهر في الفعل (الدعوة الإسلاميّة والفتوحات)، وتناول في الفصل الحادي عشر إلى الثامن عشر المظهر في الفكر (العلوم الإسلاميّة) وتناول في الفصل العشرين إلى الثالث والعشرين المظهر على مستوى التعبير (الفنون والآداب والعمارة والهندسة)[3]. وهناك محاولة طفيفة من قبل محمّد أركون للتمسّك بالمنهج الفينومينولوجي، فهو إذ يذهب إلى تجاوز المنهج الفيلولوجي، يدعو إلى الدخول في المرحلة الثانية «أي مرحلة التحليل الفينومينولوجي الظاهراتي للمعاني القرآنيّة بالطريقة التي تم تلقّيها وعيشها في الوعي الإسلامي على مدار التاريخ [4]. وعليه، فإنّه يقوم بتطبيق هذا المنهج على دراسة الوحي والنص القرآني، ليشرح كيفيّة تلقّي المسلمين لهذا الوحي القرآني، ليضعه جنبًا إلى جنب في كيفيّة تلقّي المسيحيّة واليهوديّة للوحي الإلهي، ويقول: «ما كان قد قُبل وعُلم وفُسّر وعيش عليه بصفته الوحي في السياقات اليهوديّة والمسيحيّة

1–يوري أناتوليفتش كميليف. فلسفة الدين الغربية المعاصرة، ص184–186.

2–إسماعيل راجي الفاروقي ولوس لمياء الفاروقي الفاروقي، أطلس الحضارة الإسلامية، ترجمة بد الواحد لؤلؤة، مراجعة رياض نور الهدى، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ومكتبة العبيكان، ط1، 1998، ص25–27.

3–مجموعة من المؤلفين، اسماعيل الفاروقي وإسهاماته في الإصلاح الفكري الإسلامي المعاصر، المحررون فتحي حسن ملكاوي، رائد جميل عكاشة، عبد الرحمن أبو صعيليك، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ودار الفتح للدراسات والنشر، هرندن وعمان، ط1، 2014، ص 59–67.

4–محمد أركون، قراءات في القرآن، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط1، 2017، ص117.

والإسلاميّة، ينبغي أن يُدرس أو يُقارب منهجيًّا بصفته تركيبة اجتماعيّة لغويّة مدعمة من قبل العصبيات التاريخيّة المشتركة، والإحساس بالانتماء إلى تاريخ النجاة المشترك لدى الجميع». لذا ومن هذا المنطلق يضيف: «وهذا يعني أنّنا سوف نعلّق أو نعطّل كل الأحكام اللاهوتيّة التي تقول بأنّ الخطاب القرآني يتجاوز التاريخ كلّيًّا إلى أن نكون قد وضّحنا كل المشاكل اللغويّة والسيميائيّة والتاريخيّة والأنثروبولوجيّة التي آثارها القرآن كنص. ثم إنّ أركون يستمرّ في عمله هذا ليجعل الوحي خطابًا شفويًّا أوّلًا، ويزعم أنّ الوحي بعدما أنزل فقدَ قدسيّته وأصبح كتابًا عاديًّا، إذ إنّه «قُدّس أو خُلعت عليه أسدال التقديس بواسطة عدد من الشعائر والطقوس والتلاعبات الفكريّة الاستدلاليّة، ومناهج التفسير المتعلّقة بالكثير من الظروف... السياسيّة والاجتماعية والثقافيّة[1]. في نطاق آخر يُعدّ حسن حنفي أحد أكثر المتأثّرين بالمنهج الفينومينولوجي في دراساته المتعلّقة بالتراث الإسلامي، وحاول الاقتباس منه بشكل كبير، وهذا بيّنٌ في قوله التالي: «تمّ اختيار المنهج الظاهراتي طبقًا لمطلب أكاديمي خالص فيما يتعلّق باختيار منهج للبحث قادر على دراسة الوحي كظاهرة شعوريّة دون الوقوع في الخطابة أو الدفاع. وكان أقرب المناهج إلى الوصف والتحليل النظري للوحي كظاهرة شعوريّة[2]. ويضيف: «إنه المنهج الأقدر على تناول البحوث الدينيّة خاصّة علوم التأويل، ويمكن ردّ التاريخ وهو العقبة الكؤود أمام اللّاهوت الدوجماطيقي عن طريق تطبيق المنهج الظاهريّاتي... تطبيق المنهج الظاهريّاتي إذن ضرورة نظرًا لما يقدّمه من أقصى درجة ممكنة من النفع[3]، كما يعتقد حنفي أنّ كتابه «ظاهريّات التأويل» هو القمة في تطبيق المنهج الظاهريّاتي على الظاهرة الدينيّة[4]. ويذهب حنفي أيضًا إلى أنّ الظاهريّات خالية من أيّ مبدأ ميتافيزيقي، بل هي فلسفة كعلم محكم دون الحاجة إلى أيّ ترقيع ميتافيزيقي، كما أنّها لا تنشغل بإثبات أو نفي الله، بل هي منهج مستقل يتعامل معه وعي محايد ابتداء من بداية جذريّة ومن دون افتراض أي نتائج مسبقة، وهو بحث يتلمّس الموضوع الذي ينكشف له تدريجيًّا خطوة خطوة[5]. وهكذا، فإن ظاهريّات الدين عند حنفي تمرّ بست مراحل: اللغة من أجل إعطاء الأسماء. التجربة الحيّة من أجل إدخال الكلمات فيها. رد مضمون التجربة من أجل رؤية ما يظهر منها وينكشف عنها. إيضاح الرؤية. فهم ما يتجلّى وما ينكشف. الشهادة مجابهة مع الواقع[6]، إلى ذلك ثمة خصائص ومميّزات لفينومينولوجيا الدين عند حنفي، نشير إلى أهمّها: إنّها الأنسب والأقدر على تناول البحوث الدينيّة من غيرها التخلّص من النزعة التاريخيّة التي يعتمد عليها اللاهوت. إخضاع النصوص المقدّسة للبحوث اللغويّة المحكمة، حيث يقدّم المنهج الظاهريّاتي مبادئ لغويّة خصبة. إنّ عودة الأشياء إلى ذاتها، تضمن حضور الواقع داخل النص ممّا تسبب من التخلّص من الدوجماطيقيّة المغلقة في البحوث الدينيّة. التخلّص من اللاهوت العقائدي ومن سكونيّته، لأنّ الظاهريّات تعطي الحركة[7]، ومن الطريف أنّ حسن حنفي يحاول أن يتمسّك بالقرآن ليجد له سندًا في تمسّكه بالظاهريّات، فيقول في قوله تعالى: (وَأَصْبَحَ فُؤَادُ أُمِّ مُوسَىٰ فَارِغًا) إنّه «فراغ الشعور وملء الشعور من التحليلات الفينومينولوجيّة». وأيضًا في قوله تعالى: (فَاجْعَلْ أَفْئِدَةً مِّنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ) أنّه يعني القصديّة[8]، يبني حسن حنفي

1-نفسه، ص17-21-25.

2-حسن حنفي، تأويل الظاهريات" الحالة الراهنة للمنهج الظاهراتي "، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط 1، 2013، ص25.

3-حسن حنفي، ظاهريات التاويل محاولة في تفسير وجودي العهد الجديد، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط 1، 2013، ص59.

4-حسن حنفي، تأويل الظاهريات" الحالة الراهنة للمنهج الظاهراتي"، 411.

5-نفسه، ص450.

6-نفسه، ص515.

7-حسن حنفي، ظاهريات التأويل محاولة في تفسير وجودي العهد الجديد، ص59-62.

8-حسن حنفي، من النص إلى الواقع، محاولة لإعادة بناء أصول الفقه: الجزء الأول: تكوين النص، مركز الكتاب للنشر، بيروت، ط 1، 2004، ص27.

مشروعه الفكري في تناوله للتراث الإسلامي، على الوعي والشعور، ويزعم أنّ هذا المبدأ هو الذي ساقه نحو المنهج الفينومينولوجي، إذ يقول عن نفسه: «كان من الواضح أنّ المسار الفكري للمؤلف، وتفكيره في الشعور ومنهجه، والتأمّل النظري في الخبرات اليوميّة سينتهي، بعد الاتّصال الموازي بالحضارة الغربيّة، إلى المنهج الظاهريّاتي[1]، ولكن رغم هذا فإنّه يعتقد بقصور هذا المنهج فيما يخصّ اللغة والحركية والتطبيق والقواعد، لذا يحاول أن يجري عليه بعض التعديلات، «حتّى يصبح أكثر قربًا قدر الإمكان من التفكير في الشعور ومنهجه[2]. فهو رغم تأثّره العميق بالفينومينولوجيا، واقتباسه الكثير منها، يحاول أن يجعل لنفسه الاستقلاليّة والإبداع بحسب زعمه، إذ يقول: «ليس التحليل الشعوري للخطاب إذن تطبيقًا لمنهج خارجي عادة ما يوصف باسم المنهج الظاهريّاتي وسعيًا إلى تطبيقه، بل هو ما يعرفه القدماء باسم الكلام النفسي[3] ومع قطع النظر عن هذا التناقض، فإنّ حنفي يبني مشروعه على نظريّة الوعي الثلاثي: الوعي التاريخي، والوعي النظري، والوعي العملي. علمًا بأنّ الوعي أو الشعور من أهمّ أركان المنهج الفينومينولوجي كما مر، ومهما يكن من أمر، فإنّ هذه النظريّة تتواجد في جميع أعمال حسن حنفي التراثيّة.ونظريّة الوعي أو الشعور هذه إنّما هي نظريّة قديمة ومعاصرة في الوقت نفسه، «فهناك مستويات عامّة مشتركة بين العلوم الموروثة يمكن الكشف عنها، وهي في نفس الوقت إحدى مقتضيات العصر... وأهم هذه المستويات هو الشعور... يكشف عن مستوى حديث للتحليل ضمنًا داخل العلوم التقليديّة نفسها، ولكن نظرًا لظروف نشأتها لم يوضع مكان الصدارة، ولم تعط له الأولويّة الواجبة، ولكن يفهم ضمنًا ويُقرأ فيما بين السطور[4].وهذا الكلام يوحي بأنّ حنفي هو الذي اكتشف هذه النظريّة التي تجمع بين التراث والمعاصرة، كما يفهم من عنوان «اكتشاف من مستويات حديثة للتحليل: الشعور» الذي عنون به الباب المبحوث عنه في كتاب التراث والتجديد، وبهذا يحاول أن ينقّب عن مفهوم الشعور المستتر في التراث الإسلامي: الحكمة والعرفان والأصول بكلا شقّيه الديني والفقهي، وإلى أن يكتشف الغرب هذا الشعور ويتجلّى في الكوجيتو عند ديكارت والقصدية عند هوسرل[5].

5- الدين والأنثروبولوجيا:

تمثّل أنثروبولوجيا الدين مجالاً مهمّاً من مجالات البحث الأنثروبولوجي، وهي تعنى بالبحث في الظاهرة الدينيّة عامة، وإن اختلف الباحثون فيها بشأن تعريف موحّد لموضوعها الأساسي (أي الظاهرة الدينيّة)، إذ بقيت التعريفات المقدّمة محلّ جدل ونقد. ومنها محاولة تايلور الذي عرّف الدين بأنّه "الإيمان بالكائنات الروحيّة" وكان موضع الانتقاد كامناً في كيفيّة التمييز بين الروحي والطبيعي، إذ "لا يوافق غالبيّة الأنثربولوجيّين المعاصرين على أنّ الإيمان بالكائنات الروحيّة أو الكائنات فوق الطبيعيّة يختلف في جوهره عن الإيمان بالظواهر الطبيعيّة، طالما أنّ نوعي الإيمان يتمّ اكتسابهما خلال عمليّة التنشئة الاجتماعية، والعمليّات التربويّة، وأنّه يتمّ التسليم بهما على مسؤوليّة الآخرين". واتّجه عدد آخر من الأنثربولوجيّين تحت تأثير نظريّات دوركهايم حول الوظائف الاجتماعية للمعتقدات والأفعال الدينيّة إلى تفضيل التعريفات الوظيفيّة للدين... ويعدّ غيريتز (Geertz) "من كبار المفكّرين النظريّين المعاصرين في ميدان الأنثروبولوجيا الدينيّة. ويرى أنّ الدين هو: "نسق من الرموز يستهدف خلق

1-حسن حنفي، ظاهريات التأويل محاولة في تفسير وجودي العهد الجديد، ص59-60.

2-حسن حنفي، ظاهريات التاويل محاولة في تفسير وجودي العهد الجديد، ص60.

3-حسن حنفي، من النص إلى الواقع، محاولة لإعادة بناء أصول الفقه: الجزء الثاني: بنية النص، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، 2017، ص8.

4-حسن حنفي، التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم، المؤسسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط 4، 1992م، ص132

5-حسن حنفي، التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم، ص133-137.

أمزجة ودوافع تتّسم بالقوّة والشمول والاستمرار في قلوب الناس، وذلك عن طريق صياغة تصوّرات لنظام عام للوجود، وإلباس تلك التصوّرات هالة من الصدق الواقعي، حيث تبدو تلك الأمزجة والدوافع واقعيّة تماماً" [1].وتنظر أنثربولوجيا الدين في مختلف أشكال الظاهرة الدينيّة وتطوّراتها التاريخيّة وأصولها وأبعادها الرمزيّة. وتختلف الأنثروبولوجيا الدينية عن الإثنولوجيا وعن التاريخ وعن علم اجتماع الأديان بالمعنى الذي يجعل منها محاولة لفهم الانسان بعيدا عن سديم وشواش الاحداث الدينية. فالإنسان يخلق منظومة رمزية يمكن وصفها بأنها «فوق طبيعية» أو تشكل ما يمكن تسميته «المقدس» والذي يتحكم فيها. طبعا، إن المهمة الأولى للأنثروبولوجيا الدينية تتمثل في تحديد ما يميز رموز المقدس عن الأنواع الأخرى من الرموز[2]. قد نشأت الانثروبولوجيا الدينية خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر، ومن سوء حظها أنها تناولت في بداية نشأتها مجموعة من المشكلات الخاطئة: مسألة الأصل، تطور الدين وماهيته، ... ومن هذا المنطلق كانت نكستها التي لم تستطع النهوض منها إلا الآن بعد تغييرها للمنظورات التي كانت تنطلق منها. يتم تقديم الأنثروبولوجيا الدينية اليوم كفصل من فصول الأنثروبولوجيا الاجتماعية (حيث يتم تحديد التشريعات الدينية ضمن البنيات الاجتماعية ويتم البحث عن الوظائف الكامنة وراء هذه التشريعات الدينية داخل المجتمع، وهو ما يتم الإشارة اليه اليوم كعلم مستقل. وفي هذه الحالة تتم دراسة الدين من انطلاقا بعدين: بعد تزامني(synchronique) كمجموعة أو نظام منسجم من الأفكار أو من الإشارات وبعد آخر تعاقبي تطوري (diachronique) كمجموعة تتحول وتتغير. ففي الحالة الأولى تقترح الأنثروبولوجيا نماذج يتم القياس عليها، أما في الحالة الثانية فتقدم سيرورات عامة مثل سيرورة إعادة التوازن بين الديني ومختلف أوجه الحياة الاجتماعية كلما كان الفارق بينهما كبيرا أو كانت سيرورات تحويل الديني من مجال إلى آخر مختلفا عن الأول تماما[3].

يجب التمييز بين الإثنولوجية الدينية والأنثروبولوجية الدينية. فالإثنولوجيا الدينية تهتم أساسا بالاختلافات على مستوى الاعتقادات والممارسات الدينية للاثنيات مقارنة لبعضها بالبعض: تنطلق أولا من تحليل الممارسات والخطابات حول الآلهة والطقوس الدينية من أجل الدخول في عملية تواصل معها. وعندما تصبح في مستوى ثاني مقارنة، تتبع منهجية استقرائية Inductive تنتقل بشكل تدرجي من الخاص الى العام. لكن هذا العام يبقى دائما محليا في سياق ثقافي مرتبط بديانة محددة كنوع من الدين كالوثني مثلا أو المؤمن بتعدد الآلهة. تهتم الأنثروبولوجيا الدينية، كما يحيل اسمها على ذلك، بالإنسان أكثر من اهتمامها بالإثنية. ويمكن القول بشكل دقيق أن معطيات الإثنولوجيا لا تصلح إلا لمساعدتنا على تحديد القواعد العامة للديانة نفسها عبر الثقافات التي تعتقد بها. وكنتيجة لذلك، تشكل الإثنولوجيا الدينية قاعدة وأساسا للأنثروبولوجيا لمساعدتها على الانتقال إلى مصاف العلوم من خلال الارتباط بتخصصات علمية كالعلوم البيولوجية والنفسية والاجتماعية. تجدر الإشارة الى أهمية التكامل المنهجي بين هذه العلوم لأن هناك طموح وسعي لجعل الأنثروبولوجيا الدينية فصلا تابعا للأنثروبولوجيا الاجتماعية التي ليست للأسف سوى تسمية أخرى لعلم الاجتماع. في حين أن الأنثروبولوجيا الاجتماعية لا تدرس الدين كدين، كما أشار الى ذلك Spiro بل تدرس وظيفته داخل المجتمع والتي تتمثل في الرقابة الاجتماعية واندماج الفرد داخل الجماعة والثورة على

1–شارلوت سيور، سميث، موسوعة علم الإنسان: المفاهيم والمصطلحات الأنثروبولوجية، ترجمة: مجموعة من أساتذة علم الاجتماع، إشراف: محمد الجوهري، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2009، ص120–122.

2–روجي باستيد، الأنثروبولوجية الدينية، ترجمة لحسن الصديق، مجلة الإنسان والمجال، مج6، العدد 1، المركز الجامعي نور البشير البيّض، الجزائر، أفريل 2020، ص43.

3–روجي باستيد، الأنثروبولوجية الدينية، ص43.

الطقوس بصفة عامة وطقوس العلاج بصفة خاصة... ومن الأكيد أنه لا يمكننا نفي مجموعة من الوظائف التي يقوم بها الدين والتي تجعله مفيدا بالنسبة للمجتمع، لكنها تهتم أيضا بدراسة الانسان باعتباره من يبني ويصنع منظومة من الرموز الدينية.هناك مسألة أخرى، في نظري، تفرض ضرورة الفصل بين الأنثروبولوجيا الدينية عن الإثنولوجيا الدينية. فهذه الأخيرة تهتم أساسا بدراسة أديان المجتمعات الصغيرة (القبائل على الخصوص) وتترك لعلم آخر هو علم اجتماع الأديان مهمة دراسة الأديان العالمية المعروفة، والتي تخترق الإثنيات وتتجاوزها: المسيحية والإسلام والبوذية. وعلى العكس من ذلك، نجد في الحدود بينها الأنثروبولوجيا الدينية والتي تبحث عن اكتشاف النظام الذي يمكن أن ينطبق في نفس الوقت على الديانات العالمية والديانات المحلية للجماعات الصغرى كالاسترالية والهند– أمريكية[1].

مجال الأنثروبولوجيا الدينية:

يتوجب على الإنسان الدخول في صراع مع الطبيعة المحيطة به من أحل الحفاظ على استمراره، لكنه لا يواجه العالم فقط من خلال حاجاته البيولوجية، بل انه يعطي للأشياء معاني تنزع عنها معناها البسيط ليدخلها في منظومة من الرموز والقيم. وتنطلق الأنثروبولوجيا الدينية من التأمل في حقيقة الوجود الإنساني إلى جانب النشاط التقني والنشاط الخاص المرتبط بالشرط الإنساني: النشاط الرمزي. لكن ما الذي يميز الرموز الدينية –أفعال إدراك وبناء للرموز– واستعمالها كمجموعة من المواقف في مواجهة رموز ثقافية أخرى؟ باختصار، ما الذي يميز مجال الدين؟ إن السؤال لا يعني شيئا كثيرا بالنسبة للشعوب التي كنا نسميها قديما بالشعوب البدائية لأن مجموع الثقافي يتواجد لديها في نفس الوقت بنفس القدر إلى جانب مجموع الديني. إننا نجد أن الأسطورة تحدد إشارات حول المزارع والصياد والقناص مثلما تحدد شكل تصميم مسكنه وطريقة أكله وممارسته للجنس وطقوس الموت والدفن لديه. ومن الأكيد أن الاثنوغرافي يهتم بكل ما هو غرائبي وأسطوري أثناء اشتغاله الميداني مقارنة بما هو أساسي للحياة اليومية العادية، ونجده أحيانا يخاطر في إعطائنا صورة تبالغ في إعطاء قيمة للسلوكات الدينية على حساب جوانب أخرى. ليس كل شيء رمزيا، بل نجد الى جانب الأسطوري تفكيرا تجريبيا اختباريا يستمد من التجربة الغنية المرتبطة بالأشياء الطبيعية. يجب إذن أن نرسم حدودا لدائرة المقدس بالنسبة لمجال المدنس. لقد اعتقدنا مع دوركايم أن الديني يتحدد من خلال هذا التعارض ذاته. في نظري، يجب ألا ننطلق من منظورات متمركزة على أعراقنا ومفاهيمنا ونفرضها على الآخرين. بمعنى آخر، يجب ألا نبحث عن تفسير لهذا الشعور تجاه المقدس: كفئة من النومين (catégorie du numineux) حسب Rodolph Ottoأو الوعي الجمعي المتولد عن اجتماع الأفراد حسب إيميل دوركايم أو أية نظرية أخرى.يكفينا الانطلاق من الأنظمة كما هي وكما نتلقاها من الأهالي، ونصف، عند كل شعب، مجموع التمثلات التي يسميها «دينية» إلى جانب التشريعات والأعراف التي تؤطرها والحركات التي يقوم بها الافراد وهم يؤدون شعائر المقدس. كما يجب أن نتفادى أن يستلبنا الموضوع حينما نشتغل فنصبح جزءا منه لنتمكن خلال مراحل لاحقة من المقارنة ونحن خارج الموضوع وخارج هذه الأنظمة ذاتها. إننا لا نرفض اعتبار الأنثروبولوجيا الدينية بمثابة دراسة للامعقول أو اللامنطقي او بمثابة استحضار للعاطفة الخالصة أثناء دراسة الظواهر من نوع المقدس. إن الإضافة النوعية التي جاءت بها المدرسة «الوظيفية» هي إبرازها أن العادات والتقاليد التي تظهر لنا خلال الوهلة الأولى «لا عقلية» تشكل نوعا من الحياة المنسجمة لأنها تؤدي وظيفة ما. وأن عملية التلقين تمكن من نضج الفرد بنفس الطريقة التي تقوم فيها القواعد المعقدة للكهانة والعرافة من ضمان الرقابة السياسية للرؤساء والاباء. في مقابل ذلك،

1– روجي باستيد، الأنثروبولوجية الدينية، ص44–45.

نجد النظرية الوظيفية تبقينا رهينة للأنثروبولوجيا الاجتماعية، حيث نبحث عن العقلاني في الكامن والخفي داخل الأعراف والتشريعات الدينية وفي العلاقة مع مجموع الحياة الاجتماعية. هناك نجد نوعا آخر من العقلانية التي تقودنا الى الديني وتقوم بتحديده. فإذا اعتبرنا ان هناك تعارضا بين الديني عند البدائيين والعقلانية فإننا نحاكم سلوكياتهم عبر فهمنا للعقلانية والخرافة، لكن ما نسميه نحن اليوم بالأسطورة ليس الا ما كان يمثل العقلانية ولا نتمكن الان من فهمه. إنه العقلانية من مرتبة أدنى، أو حطام الأنظمة خلال مراحل تاريخية، إن شئنا القول، والتي فقدت اليوم انسجامها وتماسكها الداخلي. إن أهم ما جاء به ليونهارد Leenhardt في الاعمال التي أنجزها على أهالي La nouvelle-Caledonie يتمثل في كونه بين أن التفكير الأسطوري لا يعتبر فكرا لا عقلانيا، وأنه يشكل نوعا من العقلانية تماثل عقلانيتنا، علاوة على ذلك، فإذا كنا مهووسين في عواطفنا، فيكفينا التذكير أن مجتمعاتنا الغربية والتي تمت بلورة قيمها المثالية عبر قرون من التربية العلمية، فإنها لا زالت تتضمن في الحياة الشخصية للأفراد وضمن شبكات الحياة الاجتماعية قدرا من اللاعقلانية أكثر مما تتضمنه الحياة الاجتماعية للشعوب التي تسمى «بدائية». وقد كان ماركس على حق عندما اعتبر أنه يوجد اليوم من الأساطير أكثر مما كان لدى الحضارات القديمة، واعتبر، علاوة على ذلك، أن هذه من مهمات الأنثروبولوجيا الدينية، أي دراسة آثار حركة العقلنة هذه والتي سماها ماكس فيبر Max Weberالمحددة لمسيرة المجتمعات المعاصرة. إنها لا تمثل إلا نوعا من التبرير الخاطئ والذي تسمح بظهور أنواع من الصراعات والتوترات والاساطير القديمة وميكانيزمات للدفاع ضد نفحات العواطف والمشاعر، ربما لن يكون الأمر مجحفا جدا، كما قد يبدو لنا لأول وهلة، إن قلنا إن الثقافات البدائية تتضمن من العقلانية أكثر من عقلانيتنا، إذ أن هذه الأخيرة، عوض أن تقطع مع العواطف بشكل تام وجدري، تطلق العنان للخيال ليقودها أكثر مما تقودها الملاحظة الموضوعية وقواعد الرياضيات. ففي المجتمعات البدائية يتم أخذ العواطف بعين الاعتبار ضمن إطار العقلانية وعليها أن تخضع لقوانين هذه الأخيرة[1]، ان الانثروبولوجيا الدينية كفرع لم يظهر الا في القرن التاسع عشر اهتمت دراسات علم الأديان المقارن اهتماماً كبيراً بموضوع تصق الأشكال الدينية وتطورها وسيطر على هذا الميدان كما سيطر على غيره من ميادين البحث الأنثروبولوجى؛ الجدل حول قدم شكال الدين وتطوره إلى أن بلغ الأشكال المعاصرة وذهب تايلور إلى أن 'لأنيميزم (المذهب الحيوى) هى أقدم أشكال الدين عند البشر الأوائل وتأملاتهم حول النوم واليقظة والأحلام والموت وما إلى ذلك من أفكار قادتهم إلى الاعتقاد بوجود الروح ككيان يمكن أن ينفصل عن الجسد. وقلل تايلور إن الشكل الدينى الأول قد تطور وتحول إلى عبادة الأسلاف التي تطورت إلى الاعتقاد في تعدد الآلهة؛ ثم تطور أخيراً إلى التوحيد. أما فريزر (1890) فقد كان يشارك تايلور رؤيته العقلانية لأصول الدين وتطورها حيث ذهب إلى أن الدين قد تطور عن محاولات البشر الأوائل فهم أو تفسير حيرتهم عن بيئتهم وعن عمليات حياتهم. ومن ثم اقترح نوعا أخر من تنميط الأشكال الدينية. وأوضح أن هناك ثلاث مراحل من التضور الفعلى التي عرفتها الثقافة الإنسانية هي. السحر والدين» والعلم. وتتمييز كل مرحلة بنوع خاص من نظرية تفسير العلية «وكيفية استطاعة البشر التأثير على مجريات الأمور. وفى مقابل هذه النظريات العقلائية للدين ظهرت مخططات أخرى أكدث على الجوانب اللاعقلانية لوظائف المعتقدات الدينية. من هذا مثلاً ما ذهب إليه ماريت (1900) من أن أصل الدين موجود فى الإحيائية أو الإيمان بقوة لا شخصية وغير محددة تنبثق عن الشعور بالرهبة والدهشة عند تأمل العالم الطبيعى. ثم قدم فرويد (1913م) من ناحية أخرى–نظرية فى الدين تربطه بنمودجه عن الديناميات النفسية عند الإنسان» معتبراً أن المعتقدات الدينية هى عبارة عن

1–روجي باستيد، الأنثروبولوجية الدينية، ص47–49.

إسقاطات للتوترات والصراعات؛ والعقد النفسية. وهكذا تكون الكائشات العلوية أو الأرواح عبارة عن خيالات جمعية تفسر عموماً بأنها شخوص أبوية نشعر تجاهها بمشاعر مزدوجة» وأن الدين يكون فى هذه الحالة نوعاً من العصاب الجماعى. أما دوركايم فقد نظر إلى الدين كظاهرة اجتماعية (من صنع المجتمع) تعبر عن التضامن الاجتماعى وتدعمه، بحيث تعد المعتقداك: الدينية حت يمعتى معين، تفيزير! مجازياً عن المجتمع نفسه؛ والطبيعة المقدسة للالتزامات الاجتماعية والتماسك الاجتماعى. واعتبر أن التوتمية هى أقدم أشكال الدين عند البشرء ورفض معيار تايلور بالاعتقاد فى الكائنات الروحيةء مفضلاً عليه معيار المقدس بوصفه السمة المميزة للدين. وتطورت وجهة نظر دوركايم الوظيفية فى أعمال الأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية وفى الاتجاه البنائى الوظيفى فى االنظر إلى الدين كانعكاس للبناء الاجتماعي. أما البنيوية الفرنسية وغيرها من ميادين الآنثروبولوجيا الرمزية فقد طورت جانبا آخر من آراء دوركايم فى الدين» ألا وهو تركيزه على الأبعاد الرمزية للدين» والتمييز بين المقدس والعلمانى[1]. ومن النظريات الأخرى المهمة فى الدين والتى أثرت فى الأنثروبولوجيا المعاصرة نظرية ماركس الذي اعتبر أن الدين ليس سوى ثمرة من ثمار إيديولوجيا الطبقة المسيطرة وأنه يستهدف تبرير وتحييد تلك السيطرةء وكذلك تحييد الإمكانيات الثورية للمقهورين وذلك بتقديم التحرر الوهمى فى العالم الاخر كبديل عن التحرر في هذا العالم. فعلى حين رأى دوركايم الدين انعكاساً إيجابياً حقيقياً للبناء الاجتماعى. ذهب ماركس إلى اعتباره انعكاساً زائفاً أو إيديولوجيا من صنع مصالح طبقة اجتماعية ومازالت مناقشات ونظريات القرن التاسع معدلة داخل إطار الأنثروبولوجيا الدينية: فمازال كثير من الأنثروبولوجيين المعاصرين يتبنون تعريف تايلور للدين بوصفه إيمانا بكائنات روحية. وأوضح سبيرو (1966) أنه بالرغم من اعترافه بصعوبات تعريف الكائنات "الروحية" (أو ما فوق المستوى الإنسانى)» وبوجود أديان لا تعرف آلهة – مثل بعض الفلسفات البوذية–إلا أنه يخلص إلى أن أفضل تعريف للدين مازال هو: "الدين مؤسسة تتكون من تفاعل يتحدد ثقافيا مع كائنات بشرية تفرضها الثقافة" ويعد جيرتز من كبار المفكرين الأنثروبولوجيا الدينية. ويرى أن الدين هو: "نسق من الرموز يستهدف خلق أمزجة ودوافع تتسم بالقوة والشمول والاستمرار فى قلوب الناس؛ وذلك عن طريق صياغة تصورات لنظام عام للوجود. والباس تلك التصورات هالة من الصدق الواقعى" بحيث تبدو تلك الأمزجة والدوافع واقعية تماما"(1966). وهذا الاتجاه الذي قال به جيرتز يربط بين ملامح مختلفة لبعض النظريات التى أشرنا إليها التى يشير كل منها فى الواقع إلى بعض جوانب الظاهرة الدينية"، ولكن لا تكفى واحدة منها بمفردها لوصف وتعريف هذه الظاهرة الكلية المركبة. ويتفق جيرتز مع فيبر (1958) فى أن الدين يواجه مشكلة المعنى والفهم ومشكلات الشر والمعاناة وذلك بربطها بإطار أوسع يعتمد على قبول السلطة أو العقيدة فالدين، على خلاف التقدير السليم يتجاوز الواقع اليومي أو "الواقعية الساذجة". ليس من ناحية النشاط أو التحليل العلمى وإنما على أساس العقيدة والسلطة. وفى الشعائر يتأكد ويتدعم الامتزاج بين الحياة اليومية والواقع المقدس. كما نجد أن التأكيد على الدين كاستجابة لحقائق المعاناة والضغط كان عنصرا مهما فى أعمال مالينوفسكى (1948م) ذهب إلى أن الدين والسحر والشعائر تقدم لنا آليات نفسية اجتماعية لمواجهة تلك المعاناة والضغوط بتنفيس التوتر فى مخارج شعائرية وروحية. وقد أكد مالينوفسكى على أن الدين والشعائر والأسطورة تساعد على تفسير وتبرير النظام القائم وتمثل صمام أمان للتعبير عن التوترات والتناقضات التى لم تجد سبيلها إلى الحل. ونجد أن نظرية ليفى شتراوس فى الدين والتفكير الأسطورى (1969) تشبه نظرية مالينوفسكى إلى حد ماء إذ يذهب إلى افتراض أن التفكير الرمزى والأسطورى يمثل عملية صياغة متجددة ودائمة للتناقضات

1–شارلوت سيور، سميث، موسوعة علم الإنسان: المفاهيم والمصطلحات الأنثروبولوجية، ص120–121.

وأوجه التعارض الفلسفية والوجودية والاجتماعية الأساسية. ومازال الاهتمام بتطور الدين وبالدراسة المقارنة لسمات الأنساق الدينية فى شتى المجتمعات أحد الاهتمامات المستمرة دون انقطاع داخل الأنثروبولوجيا المعاصرة؛ وإن توقفت بطبيعة الحال المخططات التطورية الشاملة ذات الطابع التبسيطى كتلك التى كانت شائعة فى القرن التاسع عشر إلا أنه ظهرت مع ذلك بعض التعميمات الشاملة عن لارتباطات بين الأنساق الدينية والاجتماعية كثمرة من ثمرات الدراسة المقارنة للأديان. فقد أوضح obeyesekere (1981) اضفاء الطابع الأخلاقي يمثل سمة عامة من سمات التطور الديني فأديان الشعوب الامية تفتقر عموما الى الاخلاق بمعنى أنها لا تمتلك نظربة محددة في تفسير الخطيئة والفضيلة والاخلاقية فأديان الشعوب الكبرى المتعلمة القديمة قد امتلكت أفكاراً أكثر تطوراً عن اللأخلاق الدينية مرتبطة بالإيمان بإمكانية الخلاص الدينى. والأديان التي تؤمن بالخلاص كالإسلام والمسيحية تضع مشكلة الشر والمعاناة وتبرير الألوهية فى مواجهة وجود الشر وتطرح كيفية حل هذه المشكلة وذلك بالوسائل الدينية للخلاص. والخلاص عبارة عن إحدى شعائر المرور التى تنقل الفرد إلى الحالة النهائية فيما بعد الخلاص. والأديان السابقة على القراءة والكتابة تفتقر عموماً –ولكن ليس دائما إلى هذا المفهوم للخلاص. ونلاحظ أن أفكار مثل هذه الديانات عن العالم الآخر إمَا أن تكون ضبابية وغير محددة: أو تكون عبارة عن تأملات أو تحولات لبعض جوانب البناء الاجتماعى القائم فى الحياة اليومية دون أدنى فكرة عن إمكانية القضاء على المعاناة. كذلك نجد أن معتقدات التناسخ الموجودة فى الأديان الأمية لا ترتبط عموماً بأفكار أخلاقية» وإنما ترتبط بتناسخ أرواح الأسلاف. أو 'تدوير" الأرواح أو الأسماء... إلخ. أما في أديان التناسخ الأخلاقى؛ كالبوذية والهندوسية» فتتباين أقدار الأرواح فى تناسخها تبعاً للاعتبارات الأخلاقية. وهناك أنواع أخرى من الأديان التى تؤمن بالخلاص تقول بوجود عالمين آخرين وليس، عالماً أخر واحدا أخرة للعصاة وأخرة للمؤمنين كما تذهب المسيحية على سبيل المثال[1]. وقد أبدت الأنثروبولوجيا اهتماماً كبيراً ليس فقط بالمقابلة بين الأديان الأمية والأديان المتعلمة من النواحي التطورية. وإنما اهتمت كذلك بما سمى "جدل الدين العملى". أى العلاقة الجدلية القائمة بين التراث المكتوب للأديان العالمية الكبرئ والممارسات المحلية لتلك الأديان. فالدين كما تحدده فلسفته أو مذهبه؛ والدين كما يتبدى فى الممارسة يعدل الواحد منهما الآخر باستمرار من خلال العلاقات الاجتماعية التى تقوم بين علماء الدين والكهنة و"المؤمنين" الذين يمارسون هذا الدين. ويواجه الممارس العادي (من غير الكهنوت) بمجموعة من التناقضات بين أوامر الدين ونواهيه من ناحية والممارسة المحلية والاحتياجات والمطالب غير الدينية من ناحية أخرى. من هذا مثلاً الراهب البوذى الذي يعد مثلاً أعلى فى التصوف والاكتمال من المفروض أن يكون نموذجا وقدوة للإنسان العادى؛ ولكنه فى الواقع الفعلى يمتل نموذجا لا يمكن احتذاؤه وقدوة لا يمكن تحقيقها. وقد يحدث فى الحياة اليومية أن يدخل الإنسان العادي والراهب فى بعض المعاملات حيث يحصل الإنسان العادي منه على بعض الامتيازات فى مقابل بعض الهدايا العملية وبعض أشكال السلوك التى لا تليق بأسلوب الحياة اليومية. وقد أوضحت بعض الدراسات الأخرى فى هذا المجال كيف استطاعت الأديان العالمية الكبرى أن تتكيف مع المستوى المحلى الذي توجد فيه بحيث تعبر عن بعض ملامح التنظيم الاجتماعي وتتبنى بعض الولاءات والعداوات المحلية فى تنظيمها للشعائر والعبادات وممارسات الحج. ولا يوجد تنميط للأديان مقبول ومتفق عليه من الجميع؛ كما لا يوجد تنميط يمكن أن يستبعد وجود الأنماط المختلطة. ومن التنميطات التى يوجد بشأنها قدر أكبر من الاتفاق ذلك الذي يقسم الأديان إلى فئتين رئيسيتين تبعا لنوع رجل الدين: الشامان أو الكاهن. ويذهب بعض العلماء مثل وستون لابار (1970)

1–شارلوت سيور، سميث، موسوعة علم الإنسان: المفاهيم والمصطلحات الأنثروبولوجية، ص122–123.

الذ أجرى دراسات مكثفة للشامانية إلى القول بأن الشامانية أو خبرة الكشف المباشر هي الأصل العالمي للدين وأن مثل هذه الخبرة المباشرة تتخذ شكلاً مؤسسياً بمرور الوقت هو شكل الأديان الكهنوتية التي تعد سمة مميزة للمجتمعات الأكثر تقدما والتى تقوم على التدرج الطبقى[1].

المحاضرة العاشرة: الدين ومنظومة علوم الوحي

المقصود بعلوم الوحي تلك العلوم الناظرة في النصوص الشرعية أي الوحي سواء كان قرآنا أو سنة، ونتجت عنها علوم متعددة لصيقة بها كعلم الفقه والأصول والحديث والتفسير والكلام وما شاكلها من العلوم[2]، فعلوم الوحي، التي تقع بين طرفي أحدهما ثابت والآخر في تحول دائم، الطرف الأول يمثله الوحي الرباني بنصوصه الثابتة (القرآن والسنة)، فظهرت علوم القرآن (تفسر القرآن الكريم)، وعلوم السنة (علم الحديث)، والطرف الثاني: يمثله الواقع الذي يحياه الأفراد في تفاعلاتهم اليومية، ومن هذا المنطلق، تولد الفقه وأصوله، الذي يهتم بإسقاط النص على الواقع لاستنباط الأحكام الشرعية، وتشظى بدوره إلى عديد الفروع والمذاهب، التي ظلت ردحا من الزمن تجيب على كل الإشكالات التي تعرض الإنسان المسلم في تلك المجتمعات التاريخية[3].ان الوحي يتميز بكونه المصدر اليقيني الأوحد لإدراك الأشياء على حقيقتها بشكل منزه عن الخطأ، ويقدم الوحي معارف متنوعة؛ معرفة تتعلق بالغيب، ومعرفة تتعلق بالقوانين الطبيعية في الكون، ومعرفة تتعلق بالسنن الحاكمة للوجود الإنساني، ومعرفة تتعلق بنظام الحياة الإنسانية ومنهجها القويم يقول أبو حامد الغزالي (توفي 505هـ-1111م) القرآن هو البحر المحيط، ومنه يتشعب علم الأولين والآخرين، كما يتشعب عن سواحل البحر المحيط أنهارها وجداول [4].وهو بهذا يؤكد أن أسرار الكثير من الآيات القرآنية لا يحيط بها إلا من أحاط بالعلوم الحقة؛ إذ بعد أن ذكر جملة من العلوم ماً كان سائدا في عصره أو اندثر، او مما هو محتمل الحدوث. قال: «ثمَّ هذه العلوم ما عددناها وما لم نعدهاً ليست أوائلها خارجة عن القرآن؛ فإن جميعها مغترفة من بحر واحد من بحار معرفة الله تعالى؛ وهو بحر الأفعال والجدير بالذكر في هذا السياق أن هذه الطرق اليقينية لمصادر المعرفة الإنسانية متسقة متعاضدة لا متنافرة متضادة؛ فالدليل القائم على الطريقة العقلية قسمٌ من منظومة الأدلة الشرعية وليس قسيما لها، وهو ملازم للدليل النقلي القائم على الوحي؛ بهذا التقرير يمكن إدراك العاقة المنسجمة بن العقل والوحي، لكن العلاقة تسوء إذا حاولنا أن نفصم عرى الوثاق بينها وفيُ بينها، يقول ابن تيمية (توفي =1328م): «الأدلة العقلية والسمعية متلازمة، كل منها مستلزم صحة الآخر؛ فالأدلة العقلية تستلزم صدق الرسل فيا أخبروا به، والأدلة السمعية فيها بيان الأداة العقلية التي بها يعرف الله وتوحيدُه وصفاته

1-نفسه، ص123-124.

2-الحسان شهيد تكامل المعرفي بين علوم الوحي وعلوم الكون-مقاربة منهجية"، مجلة "المسلم المعاصر" – المجلد 38 العدد 150 – مصر، ديسمبر 2013م
https://almuslimalmuaser.org/2013/10/17/%d8%a7%d9%84%d8%aa%d9%83%d8%a7%d9%85%d9%84-%d8%a7%d9%84%d9%85%d8%b9%d8%b1%d9%81%d9%8a-%d8%a8%d9%8a%d9%86-%d8%b9%d9%84%d9%88%d9%85-%d8%a7%d9%84%d9%88%d8%ad%d9%8a-%d9%88%d8%b9%d9%84%d9%88%d9%85-%d8%a7/%d8%a3%d8%a8%d8%ad%d8%a7%d8%ab/

3-عبد الحليم مهور باشة، دور التكامل المعرفي بين علوم الوحي. وعلوم الإنسان في فهم الواقع، دورية نماء لعلوم الوحي والدراسات الإنسانية، مركز نماء للبحوث والدراسات، العدد1 خريف(2016) ، بيروت-المغرب، ص172.

4-عبد الفتاح الزويني، علوم الوحي والعلوم الدقيقة تجليات التوافق والتداخل، دورية نماء لعلوم الوحي والدراسات الإنسانية، السنة الثانية، العدد 4-5، صيف 2017-2018، بيروت-المغرب، ص230.

وصدق أنبيائه، ولكن من الناس من ظنُ أن السمعيات ليس فيها عقي، والعقليات لا تتضمن السمعي: ثم افترقوا فمنهم من رجح السمعيات وطعن في العقليات، ومنهم عكس وكلا الطائفتين مقر في المعرفة بحقائق الأدلة السمعية والعقلية وهذه ه إفادة بليغة تشر إلى تجاور النقل مع العقل في منهج التفكر الإسلامي، فالعقلانية الإسلامية متدينة، والنقل الإسلامي عقلاني[1]، من حيث الابتداء الضروري والأساس العلمي لا يمكن النظر في علوم الوحيُ العلمي، الا ان يكون مرتبطا بتفاصيل حياة الناس واصلاح معاشهم وتحقيق سعادتهم، وقضاياها المجتمعية وظواهرها الإنسانية، حتى يلامس صحيح النظر وصوابه، فكان من أهمً الشروط الملازمة مثلا–للفقيه المجتهد في النوازل والمستجدات معرفته بواقع المكلفين بحالهم ومآلهم، فالفقيه عالم نفس وعالم اجتماع بالضرورة، بحيثِ لا يمكنه الإفتاء والاجتهاد إلاُ على معطيات نفسية لدى المكلف، أو اجتماعية داخل المجتمع، وبحكم مخالطته وتتبعه لأوضاع الناس وفقهه العام لحالاتهم لان العقلية الاسلامية تشكلت بفضل الوحي الذي تفتقتً عنه باقي العلوم سواء الطبيعية و الإنسانية يبدو أن أساس التناسب بين علوم الوحي وعلوم الاجتماع الإنساني له حضور قوي وفاعل، كما أن تشعب مسائل الاجتهاد وتفرعها وتطور التخصصات العلمية الكثرة؛ فرض على مبدأ الاجتهاد الانتقال من الفرد إلى المؤسسات المكونة من تخصصات متعددة، بما فيها تخصصات علمية إنسانية لتيسير سبل النظر الفقهي الجزئي الخاص والكلي العام[2].ان منتهى القصد المعرفي لعلوم الوحي صلاح الإنسان؛ بالبحث له عن الأحكام الشرعية التي تناسب وجوده الفعلي اما تناسبا ابتدائيًا للوضعيات الثابتة ؛ في قواعد شرعية، وإما اجتهادا استثنائيا للحالات الطارئة المتغيرةً فتاوى اجتهادية تقتضي ضرورة إعمال علوم الوحي ضمن الاجتهاد الفقهي؛ مرور الفقه بإدراك حقيقي لطبيعة الإنسان المكلف، وحالاته ونزعاته الفردية فى المستوى الجزئي ونزعاته الجماعية علىً الصعيد الكلي؛ لأن من مهماته تصريف الأحكام الشرعية العملية بعد العلم بها؛ من الأدلة التفصيلية وفق مواقع الوجود التكليفي للإنسان، وتلك مهمة تحليلية للواقع المعيش، إذا أراد المجتهد تقريب النصوص والأحكام من الأداء التكليفي، وفي هذا البيان الإدراكي علوم كثرة على مستوى موضوعاتها ومحالها فوجب استحضارها، واستدعاء أساليبها ونتائجها العلمية لتيسر تلك المهمات[3]. ويعود مبدأ تخلق العلوم في الفكر الاسلامي وتفتقها الى معين الوحي أي النص القرآني والنص الحديثي، وانتظم تشكلها العلمي في علوم خمسة وهي:ُ علم الفقه، وعلم التفسير، وعلم العقيدة، وعلم الحديث، وعلم اللغة وتعتبر هذه العلوم أساس كل العلوم الاخرى المتناسلة عنها عبر السياق التاريخي، وهي المطلوبة بالاعتبار الأول، والقصد الأصلي، كما سيتضح فيما بعدِ وما سواها مطلوب لغيره ومقصود على سبيل الوساطة والاستخدام. وتنتظم هذه العلوم ضمن خصوصيات النسق الوجودي والتفصيلي لحياة الإنسان المسلم، التي يجمعها ناظم إنساني متكامل في علاقته مع الكون والوجود، وتنتهي أبعادها القصدية عند كلية العبادة، الاستثناء الفعلي والقوي المتفرد من الخلق الإلهي {وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون} (الذاريات: 56) وقد نبه أبو حامد الغزالي الى ما يشير إلى ذلك بقوله: «فالعلم الكلي من العلوم الدينية هو الكل وسائر العلوم من الفقه وأصوله الحديث والتفسير علوم جزئية؛ ُ لأن المفسر لا ينظر إلا في معنى الكتاب خاصة المحدث لا ينظر إلا في طريق ثبوت الحديث خاصة الفقيه لا ينظر إلا في أحكام أفعال المكلفين خاصة

1–عبد الفتاح الزويني، علوم الوحي والعلوم الدقيقة تجليات التوافق والتداخل، ص230

2–الحسان شهيد، علوم الوحي والدراسات الإنسانية: آفاق الوصل وتحدياته، دورية نماء لعلوم الوحي والدراسات الإنسانية: العدد1 (خريف2016) ، بيروت–المغرب، ص136–137.

3–نفسه، ص156–157.

الأصولي لا ينظر إلا في أدلةً الأحكام الشرعية خاصة المتكلمً هو الذي ينظر في أعم الاشياء وهو الموجود» فما هي المواقع المعرفية والحضارية لهذه العلوم لأساسية الاعتبار، ضمن أطراف القراءة الإنسانية للوحي والوجود؟.[1]

الوحي وتفتق العلوم الإسلامية:

أزعم أن بدايات تشكل العلوم في الفكر الإسلامي يعود إلى علوم خمسة، كان مبدأ تفتقها مرتبط بمعين الوحي؛ أي النص القرآني والنص الحديثي. وتُعدُّ هذه العلوم أساس كل العلوم الأخرى المتناسلة عنها عبر السياق التاريخي، وهي المطلوبة بالاعتبار الأول والقصد الأصلي، كما سيتضح فيما بعد، وما سواها مطلوب لغيره ومقصود على سبيل الوساطة والاستخدام. وتنتظم هذه العلوم ضمن خصوصيات النسق الوجودي والتفصيلي لحياة الإنسان المسلم، التي يجمعها ناظم إنساني متكامل في علاقته مع الكون والوجود، تنتهي أبعادها القصدية عند كليّة العبادة (وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون) (الذاريات: 56) وقد نبَّه أبو حامد الغزالي إلى ما يشير إلى ذلك بقوله: "فالعلم الكلي من العلوم الدينية هو الكلام، وسائر العلوم من الفقه وأصوله والحديث، والتفسير، علوم جزئية؛ لأن المفسر لا ينظر إلا في معنى الكتاب خاصة، والمحدث لا ينظر إلا في طريق ثبوت الحديث خاصة، والفقيه لا ينظر إلا في أحكام أفعال المكلفين خاصة، والأصولي لا ينظر إلا في أدلة الأحكام الشرعية خاصة، والمتكلم هو الذي ينظر في أعم الأشياء، وهو الموجود". فما هي المواقع المعرفية والحضارية لهذه العلوم الأساسية الاعتبار، ضمن أطراف القراءة الإنسانية للوحي والوجود؟

أ. **الوحي وظهور علم التفسير:** تسرح القراءة الإنسانية في مجال النص القرآني بقدر ما تتيحه الخبرة والقدرة على استكناه المعاني المطلقة التي أودعت في النصوص، وذلك ما خلص إليه العقل التفسيري، الذي لم يعط مفاتيحه إلا لمن أوتي تشريفاً لا يحوزه كثير من الناس، فكانت بذلك البداية الحقيقية لعلم التفسير، الذي إليه ترد كافة المعارف الأخرى استعانةً وتبييناً؛ "إذ كتاب الله تعالى لا يتفسر إلا بتصريف جميع العلوم فيه".وعلى امتداد التلاوة الكلية للنص القرآني كان لزاماً استحضار أسس الفهم الإنساني للخطاب الإلهي، من حيث تفسير معانيه الكبرى، وتأويلها وفق القضايا التاريخية المتعينة، فاستُحضر علم التفسير بوصفه مطلوباً تستدعيه الضرورة العلمية لتحقيق قيم التعبد والاستخلاف والشهود في الكون، بل إن علم التفسير أصبحت له من القداسة ما تجعله صعب الإدراك، ولا يُحظى به إلا ذوو خصوصية وتشريف، كالدعاء الذي خص به النبي ﷺ ابن عباس رضي الله عنه عندما قال: "اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل." وهو علم لا يستقيم للعالم في واحد من العلوم النظرُ فيه كما قال الزمخشري: "إن أملأ العلوم بما يغمر القرائح، وأنهضها بما يبهر الألباب القوارح من غرائب نكت يلطف مسلكها، ومستودعات أسرار يدق مسلكها، علم التفسير الذي لا يتم لتعاطيه وإجالة النظر فيه كل ذي علم...." حتى تكتمل لديه خصوصيات القراءة في الكتاب الموجبة لفقه الحياة والكون[2].

ب. **الوحي والسُّنة وعلم الحديث:** والسنة هي الامتداد الشرعي للنص القرآني ضمن مكون الوحي (وما ينطق عن الهوى. إن هو إلا وحي يوحى) (النجم: 3-4)، إلا أن المثال النبوي الحديثي من جوانب القول والفعل والتقرير أسَّس

1-الحسان شهيد، التكامل المعرفي بين علوم الوحي وعلوم الكون: رؤية منهجية، دورية نماء لعلوم الوحي والدراسات الإنسانية: العدد2 (شتاء 2017)، بيروت-المغرب، ص210-211.

2-الحسان شهيد، نشأة العلوم الإسلامية وتطورها: تأسيس علم مقاصد الشريعة أنموذجاً، اسلامية المعرفة، مج. 17، ع 65، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بيروت، 2011، ص15-17.

للتجربة المثالية، التي ينبغي استثمارها في السياق البشري، لاعتبارات تأكيدية وتقريرية لا تخرج عن ذلك النسق، وهو الأمر الذي عجَّل بظهور علم الحديث وفقهه.ولئن تأخرت العناية بالحديث الشريف كتابةً وحفظاً وتدويناً، فإنّ استحضاره في صيرورة التعبد والفهم السليم للنص القرآني، بدا جلياً في مصاحبة الجيل الفريد للنبي ﷺ، واستهدائهم بهديه، والاحتكام إليه في حالة الشجار والتسليم بقضائه: (وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمرا أن يكون لهم الخيرة من أمرهم وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا)(الأحزاب: 36) واستمر ذلك التناسق في وحدة تلقائية بحسب الوفاء للنص الحديثي وفاء ضمنياً للنص القرآني.

ت. **الوحي والغاية من خلق الإنسان(علم العقيدة وعقيدة النص):** ترسو مطالب القراءة المعرفية للنص القرآني، بناء على علم التفسير عند المعاني المقصودة بالقصد الأصلي من خلق الإنسان ابتداء، وتستعين في فقه القضايا العقدية والإيمانية للإنسان التي تيسر سبل العبادة والتدين، فكان لزاماً من تأسيس العلم المخصوص بذلك وهو علم العقيدة. يقول أبو إسحاق الشاطبي في هذا السياق: "وأما الإيمان فإنه عمل من أعمال القلوب، وهو التصديق، وهو ناشئ عن العلم، والأعمال قد يكون بعضها وسيلة إلى بعض، وإن صح أن تكون مقصودة في أنفسها، أما العلم فإنه وسيلة، وأعلى ذلك العلم بالله، ولا تصح به فضيلة لصاحبه حتى يصدق بمقتضاه، وهو الإيمان بالله." وقد عبر عنه أبو حامد الغزالي في النص السابق بالعلم الكلي من العلوم الدينية. ولا تنفك الاستعانة بعلم العقيدة عن الشروط الموضوعية لنشوء علمي الفقه والتفسير، بوصفه يملأ فقرة مهمة في الحضور الإنساني المتكامل للاستخلاف، ويتمثل ذلك في جانب التوحيد والعبودية للخالق الواحد، وهي المهمة التي أسندت لهذا العلم منذ بداياته الأولى. وعليه؛ فإن قضايا الإيمان والتوحيد والربوبية وبيان العقيدة الجديدة عُدَّت جوهرية في ترسيخ مبدأ التعبد الإنساني. وتجدر الإشارة هنا إلى أن علم العقيدة المقصود هنا، ليس هو علم الكلام أو علم التوحيد بما هو "علم الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، ويسمى أصحابه بالمتكلمين أو متكلمي الإسلام؛" لأنَّ ذلك يمثل مرحلة علمية أخرى لم يستقل فيها علم العقيدة عن مجاله بعد.

ث. **الوحي وضرورة التشريع:** تفتقر القراءة الكلية والجزئية للنص القرآني إلى الآلية المثلى الكفيلة بتفسيره وبيانه، وذلك ما مكَّن للوجود اللغوي موقعه ضمن أطراف عملية القراءة الكونية للوحي، بل إنَّ السر الإعجازي المرتبط بالجانب اللغوي؛ أي اللسان العربي ضاعف من تلك الحاجة الملحة والأهمية الاعتبارية، فمنح علم اللغة أحقيته في مشروع البداية مع تلك العلوم القارئة.ولا يمكن التشكيك في التمكين اللغوي للسان العربي في مرحلة ما قبل الوحي، إلا أن ثباته الوجودي من جانب الفعل والقوة لن يستقيم إلا مع الفرض القرآني المتمثل في نصوص الوحي؛ لأنّ هناك قيمة مضافة لهذا اللسان، انسجمت مع مكونات الحفظ والسلامة للذكر المرتبط به، فاللغة بوصفها لساناً تداولياً متشبعاً بالشروط والضوابط السليقية، أكدت استقرارها وحضورها الدائم منذ بداية الوحي، "لأنَّه لا يعلم من إيضاح جمل علم الكتاب أحد جهل سعة لسان العرب وكثرة وجوهه، وجماع معانيه وتفرقها، ومن عَلِمَهُ انتفت عليه الشُّبَه التي دخلت على من جهل لسانها." إلا أن اعتباراتها القاعدية والأصولية لم تسجل حضورها إلا في مراحل متأخرة، ولأسباب سنذكرها فيما بعد، وذلك ما يفسر الاحتفاء الوجودي والضروري بالمنطق اللغوي في مرحلة ما بعد النص. فكان لهذا

التناسق والتكامل في الحضور بين اللسان التداولي والنزول القرآني الأثر الكبير في ثباتية التنزيل، والتأكيد الضروري والقاطع في ضمان استمرارية حفظ الذِّكر.

ج. **الوحي؛ فقه النص وبيانه العملي (علم الفقه وتصريف النص):** يتمثل القصد الوسيط أو المطلوب من فعل القراءة الإنسانية للنص القرآني، في تحقيق التمثل العملي للأحكام الشرعية ذات الصبغة الاكتسابية، وفق الأدلة التفصيلية الراجعة إلى النصوص الكلية للقرآن الكريم. وينحصر ذلك في فقه الخطاب الشرعي الذي يضمن الولوج المناسب والصحيح للمقصود القرآني، والنهائي الذي هو فقه العقيدة، لذلك لم يتخلف علم الفقه عن الحضور منذ البدايات الأولى لحضور النص الشرعي.وقد نشأت المعرفة الفقهية في البدء على ضرورة فقه الخطاب الشرعي العام، الذي يحمل جماع الكليات الفقهية، حتى يتحقق في السعي الإنساني، فكانت الأحكام الفقهية في تمثلاتها تتصرف على العهد النبوي مشخصة وماثلة مع الصحابة رضوان الله عليهم، ولم تكن حركة علمية منتظمة، في الاعتبارات العلمية والخصائص المنهجية إلا مع ظهور بوادرها وبداياتها، خاصة مع التوجيهات النبوية، وحينها عُرف تفتق مواهب بعض الصحابة حسب كل علم.

وقد أفصح الفقه في هذه المرحلة عن تجلياته المقصدية، من حيث هو تصريف عملي للأحكام الشرعية في الواقع الإنساني، يطلب به المسلم مقصد العبادة والتسبيح بحمد الرب الخالق[1].

تصنيف العلوم ومراتب الوظيفة: سبقت الإشارة إلى أن كل العلوم المرتبطة بالمجال التداولي الإسلامي تعود في مصدرها إلى النص القرآني، بوصفه المعين الأول الذي وجه الأنظار إلى ابتكار المعارف، واستنباط الأصول الخادمة على القصد الأول من النزول والتنزيل؛ الذي هو سلامة التعبد والتدين، كما أن هذا المعين لا ينضب في التماس الآليات والوسائل العلمية في تمكين الأنظار المعرفية، ووصلها بالثابت الإنساني مع الكون، فظهر علم الفقه، ونشأ علم الحديث، وابتكر علم العقيدة، وعلم اللغة، وعلم التفسير.

إن التشابك التاريخي بين العلوم، والتداخل المعرفي بينها منذ نشأتها، يحاصرنا في تحديد العلم المقصود بالقصد الأصلي أو الأول، وتمييزه من العلم المطلوب بالقصد التبعي أو الثاني. كما يمنعنا من رسم الخط التاريخي لعلم من العلوم في صورته المتعينة والجلية، الأمر الذي يدفعنا إلى تقديرات تحققها قرائن موضوعية وعلمية، نرجحها على الظن الغالب. وبناء عليه يمكن تصنيف هذه العلوم إلى صنفين:

أ- **علوم أصلية:** وهي العلوم التي نشأت ابتداءً على أساس الاستيعاب والتحقق منها في مواقع الوجود الإنساني؛ أي إنها مقصودة بالتنزيل والتطبيق والعمل الإفرادي. ويدخل في ذلك علم التفسير وعلم الفقه وعلم العقيدة وعلم اللغة، وغير ذلك من العلوم التي لها اعتبارات خادمة لتلك المقاصد والأهداف، فهي علوم لها ارتباطات مباشرة وأبعاد منهجية مع المنهل القرآني من حيث الأصل، ومع الإنسان المتلقي من حيث العمل والإعمال.

ب-**علوم تبعية:** وهذه العلوم توصف بالعلم على سبيل الجواز؛ لأنّها استحدثت من أجل خدمة المقتضيات العلمية للعلوم الموضوعية، فهي وسائل وآليات خاصة لاستكمال مهمة العلوم الأولى، والبحث في شروطها. وتحقيق النظر في

1-الحسان شهيد، نشأة العلوم الإسلامية وتطورها: تأسيس علم مقاصد الشريعة أنموذجاً، ص17-19. وأنظر كذلك الحسان شهيد، علوم الوحي وفلسفة العلم سؤال الاتصال والانفصال، دورية نماء لعلوم الوحي والدراسات الإنسانية: العدد2 (شتاء 2017)، بيروت-المغرب، ص111-115.

مسائلها ضرب من التجريد والنظر البعيد عن الأصول العلمية؛ لأنّها قامت على أساس مشكلات علمية حاصلة في المصادر، لا في تطبيقات تلك الأصول وتنزيلاتها؛ فأصول الفقه مثلاً تم تأسيسه بعدما حل الضعف في الإمكانات العملية للفقه، وقصوره عن استكمال مهمته، وإلا لم تدْعُ الضرورة إلى تقعيده حين تكون للفقه قيامة وحضور. ثم لأن هذه العلوم كان لها ورود مضمر في العلوم الأصلية، وإن لم يتم الاستدلال على إيحاءاتها بصورة واضحة ومتعينة، فهي جزء لا يتجزأ منها. وتجريدها عن جذورها نظر في الغالب يجانب سلامة النظر وصحة العلم[1].

كما أن مقتضيات الشروط الواقعية والضرورة الشرعية التي أملت العناية اللازمة بالعلوم الأصلية، واشترطت أيضاً حضورها في السياق التاريخي للأمة منذ بداية الرسالة، جعلت تلك العلوم رهينة بالتطوير والتقصيد العملي على مستوى التمثل والعمل. وهذه المقتضيات نفسها استصحبت في تسويغ الاعتبار العلمي للعلوم المنظمة الرديفة، التي أنشئت إنقاذاً وتصحيحاً للعلوم الأصلية، فكان ذلك الاستصحاب مبنياً على قاعدة إتمام الواجب. وذلك ما ألمح إليه السُّبكي بخصوص الحاجة إلى أصول الفقه كما أصول اللغة؛ لأنّه لما "فسدت الألسن وتغيرت الفهوم فيُحتَاجُ إليه كما يحتاج إلى النحو".

إذن شكّلت العلوم الأولية؛ أي أمهات العلوم الواجب حفظها والعناية بها، دراسة وفقهاً وتمثلاً في الحياة الإنسانية بوصفها مداخل أساسية في العبادة الكونية والاستخلاف الحضاري، فإن ما يقوّي من قيامها وإصلاح شأنها –حتى تستكمل غايتها ليعتبر من أساسها أيضاً، ويستعير الحكم الأصلي المندرج في خاصية الوجوب، بناء على القاعدة المشهورة "ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب." وقد أشار إلى ذلك الشاطبي في قاعدة احترازية من دخول ما لا ينبني عليه عمل قائلاً: "كل مسألة لا ينبني عليها عمل فالخوض فيها خوض فيما لم يدل على استحسانه دليل شرعي، وأعني بالعمل عمل القلب وعمل الجوارح من حيث هو مطلوب شرعاً".

لذلك فإن تمامية الواجب المتعين في قيامة تلك العلوم وازدهارها، وفق المتطلبات الأساسية في الكون والوجود، تطال العلوم الضابطة المركبة إضافياً مع الأصول، كعلم أصول الفقه وأصول الحديث وأصول اللغة وأصول التفسير وأصول العقيدة، التي ينبغي أن تستصحب معها شرط تلازمية العمل في مسائلها. وقد ذكر ابن تيمية كلاماً في هذا السياق يقضي فيه بوجوبية الإعمال الفهمي للغة في فقه الخطاب الشرعي، وذلك على سبيل إتمام وجوبه فقال: "فإن نفس اللغة العربية من الدين، ومعرفتها فرض واجب، فإن فهم الكتاب والسنة فرض، ولا يفهم إلا بفهم اللغة العربية، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب." وهو الأمر الذي استوجب الحضور التاريخي لهذه العلوم وإنشائها على سبيل التقصيد العلمي، بحفظ المعارف العلمية المشخصة، وتفعيلها في الفقه والتفسير والحديث واللغة والعقيدة[2].

تشكّلُ العلوم في القيم المقصدية:

لعلوم الزمن الإسلامي خصوصية متفردة عن غيرها، تتمثل في معادها الأول إلى معين الوحي ونصوصه الملازمة له؛ لأنّ وجودها الفعلي ارتبط ببداية الرسالة القرآنية، وتكونت في رحم التاريخ النبوي المصاحب لها، الأمر الذي يجعل النظر في تاريخ العلوم يربط استحداثها من حيث المقاصد العلمية مع القيم الكبرى الخاصة بتلك الرسالة. يتحقق السياق الوجودي للعلوم الإسلامية الكبرى الحاكمة، وهي علم الفقه وعلم التفسير وعلم العقيدة وعلم الحديث وعلم اللغة في تناغمها مع كليات مقصدية، وهي التعبد الإلهي والاستخلاف الأرضي والشهود الإنساني.

1–الحسان شهيد، نشأة العلوم الإسلامية وتطورها: تأسيس علم مقاصد الشريعة أنموذجاً، ص19–21.

2–الحسان شهيد، نشأة العلوم الإسلامية وتطورها: تأسيس علم مقاصد الشريعة أنموذجاً، ص21–22.

أ. **التعبد الإلهي:** ويتصور ذلك في معنى الآية الكريمة (وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون) (الذاريات: 56)، ومن الآيات الدالة على هذا المعنى أيضاً قوله تعالى: (الر كتاب أحكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير ألا* . ألا تعبدوا) (هود:1-2)، وقوله سبحانه: (وما أرسلنا من قبلك من رسول إلا يوحى إليه أنه لا إله إلا أنا فاعبدون) (الأنبياء:25) قال الشاطبي: "بل أدلة التوحيد هكذا جرى مساق القرآن فيها، إلا تذكرة، إلا كذا، وهو واضح في أن التعبد لله هو المقصود من العلم، والآيات في هذا المعنى لا تحصى." لذلك فإن الغاية من البحث في العلوم الإسلامية لا تخرج عن خدمة العقيدة، "وما تم ذلك إلا بتكون الذهنية الإسلامية على مبدأ التوحيد المعرفي المتأتي من التوحيد الإيماني، الذي سلك قدرات الإنسان المعرفية في خط واحد، وهو ما جعلها تتجه إلى الله الواحد في كل ما تروم من الحقيقة".

ب. **الاستخلاف الأرضي:** إن الاستخلاف الإنساني في الأرض وعد إلهي في السنن الحضارية، تحقيقه الوفاء، كلما تمثل الإنسان الشروط الإيمانية، وما يستتبعها من لواحق العمل ذي القيم الصالحة في الأرض وبين الناس، وهو المقصد الأسمى من تفعيل القيم العلمية للإنسان في الوجود. (وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم أمنا) (سورة النور: 55).

ت. **الشهود الإنساني:** يبقى الشهود الثقافي نهاية التكليف الإلهي للإنسان، وغاية استحقاقات الوفاء بالأمانة المعروضة عليه، ثم إن الأمة بما هي مستأمنة في الوجود والكون بحكم مقتضيات الوسطية ومستلزمات الخيرية لقوله تعالى: (وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ قَالَ ءأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَى ذَلِكُمْ إِصْرِي قَالُوا أَقْرَرْنَا قَالَ فَاشْهَدُوا وَأَنَا مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ) (آل عمران: 81) فهي أيضاً مستأمنة على البلاغ والبيان للأمم الأخرى، عملاً بالميثاق الإلهي المأخوذ، ومقتضيات الشهادة الإنسانية المتعينة، سيراً على الهدي القرآني (وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا) (البقرة: 143).إن التقصيد الإنساني التكليفي الدائر حول هذه الغايات الكبرى من الوجود البشري، لا تمر إلا عبر تمثلات واقعية، وتشخيصية للقيم الإنسانية المطلوب العناية بها، والاهتمام بقدرها علماً وعملاً[1].

ثالثا: تطور العلوم، من العلوم الأصلية إلى علوم أصولها

كانت العلوم الستة المذكورة، تمثل أمهات العلوم في تاريخ الفكر الإسلامي، التي عنونت جماعه وكلياته الكبرى، وهي التي تفرعت عنها باقي العلوم والمعارف المتوالية عبر التاريخ والثقافة. فكيف تخلقت العلوم الأخرى الضابطة؟ وما موقعها من السياق الوجودي والشرط التاريخي لنشوء العلوم الموضوعية؟

من فقه الحياة إلى فقه الأصول: لا يستقيم الجدل في مسألة تخلّق أصول الفقه في رحم الاجتهادات الفقهية الأولى، على زمن الفقه النبوي، غير أن تعميره علماً مشتد العود، قائم الأركان، لم يكتب له إلا في أزمنة متأخرة عن ذلك، الأمر الذي يدعو ضرورةً إلى الاستفهام عن دواعي البحث في هذا العلم، ومسوغاتها، وإمكانات استمرارها عبر تاريخ العِلْمين.

إن أهم داعٍ ضروري لنشوء علم أصول الفقه هو ضبط النظر الفقهي وفق البوصلة العلمية الموكولة له ابتداء، ضبطاً في الاتجاه الموضوعي المتعلق بالتمثل العلمي السليم لنصوص الوحي تعبداً واستخلافاً؛ أو ضبطاً في الاتجاه المسلكي المرسوم سليقة وتمثلاً في الاجتهاد والنظر، فتم البحث في التأسيس لقواعد علمية وضوابط أصولية يتوسل بها في إصلاح الاجتهاد الفقهي وضبطه،

1-الحسان شهيد، نشأة العلوم الإسلامية وتطورها: تأسيس علم مقاصد الشريعة أنموذجاً، ص22-23.

حتى يعود إلى قوته، وهو ما بدأ ظهوره مع علم أصول الفقه على اجتهاد الشافعي. وفي هذا السياق يقول ابن خلدون: "واعلم أن هذا الفن من الفنون المستحدثة في الملة، وكان السلف في غنية عنه بما أن استفادة المعاني من الألفاظ لا يحتاج فيها إلى أزيد مما عندهم من الملكة اللسانية، [...] فلما انقرض السلف وذهب الصدر الأول وانقلبت العلوم كلها صناعة، [...] احتاج الفقهاء والمجتهدون إلى تحصيل هذه القوانين والقواعد لاستفادة الأحكام من الأدلة، فكتبوها فناً قائماً برأسه سموه أصول الفقه." وبذلك يمكن القول: إن ظهور علم أصول الفقه كان ظهوراً استثنائياً وظرفياً، على خلاف أصله الفقه الذي بدأ وجوده ضرورياً سياقياً. وذلك ما أشار إليه الشاطبي لمّا تنبه إلى بداية خروج علم أصول الفقه عن مهمته بقوله: "كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا ينبني عليها فروع فقهية أو آداب شرعية أو لا تكون عوناً في ذلك، فوضعها في أصول الفقه عارية، والذي يوضح ذلك أن هذا العلم لم يختص بإضافته إلى الفقه إلا لكونه مفيداً له، ومحققاً للاجتهاد فيه، فإذا لم يفد ذلك فليس بأصل له".

من تفسير النص إلى أصول التفسير: مع توالي الأزمان وتباعد المسافات الوقتية عن مرحلة النبوة، التي نشأ فيها علم التفسير محتضناً بقواعده المنصهرة في الأفهام والمدارك لدى الصحابة ومرشدهم الأول؛ إذ لم يحن بعد زمن سؤال البحث في قواعد التفسير ونظامه؛ لأنّه استرشد دوماً بالتوجهات النبوية، أضحى تفسير النصوص وفهمها يشكو –بسبب ضعف استمرار الوضع السليم المرتبط بالتعبد– من فتور في تطور علم التفسير ورقيّ مناهجه، مع إغفال القضايا الكبرى لعلم التفسير كالناسخ والمنسوخ وأسباب النزول والمحكم والمتشابه وغيرها، وكان ذلك سبباً من دواعي ظهور مدونات تنحو منحىً منهجياً في ترشيد النظر الباني والتفسيري، كتدوين ابن تيمية لمقدمة "تتضمن قواعد كلية تعين على فهم القرآن ومعرفة تفسيره ومعانيه، والتمييز في منقول ذلك ومعقوله بين الحق وأنواع الأباطيل، والتنبيه على الدليل الفاصل بين الأقاويل. فإن الكتب المصنفة في التفسير مشحونة بالغث والسمين والباطل الواضح والحق المبين." وقد أشار ابن خلدون في مقدمته إلى هذا الأمر بقوله: "واعلم أن القرآن نزل بلغة العرب، وعلى أساليب بلاغتهم، فكانوا كلهم يفهمونه ويعلمون معانيه في مفرداته وتراكيبه... ولم يزل متناقلاً بين الصدر الأول والسلف، حتى صارت المعارف علوماً، ودونت الكتب، فكتب الكثير من ذلك، ونقلت الآثار الواردة فيه عن الصحابة، "الأمر الذي سيدعو حتماً، إلى ضرورة إنقاذ الوضع العلمي للتفسير، فاتجهت الأنظار إلى إحداث علم أصول التفسير، حتى يستعيد تفسير الخطاب الشرعي هيبته، وتصوّب الأفهام وتتجنب الزلل.

من اعتقاد الأصول إلى أصول الاعتقاد: قضية العقيدة كما القضايا الفقهية العملية، استصحبها الإنسان المسلم في تاريخ حياته تمثلاً واعتقاداً، انطلاقاً من الفهم القرآني والتوجيه النبوي، فاتخذ العلم بها مسلكاً في التلقين والبيان والشرح، إلا أنه مع تقادم الثبات على قيم الإيمان الملقنة سلفاً، تخلفت القلوب عن الوفاء بحاجاتها العقدية، إثر قصور النظر في البيان العقدي، وورود أخطاء في ذلك، واحتدام الخلاف والجدل في المسائل الكلامية، وذلك ما نبه إليه الأشعري عازماً على التأليف في قواعد علم العقيدة؛ إذ قال: "فإنه لا بدّ لمن أراد معرفة الديانات والتمييز بينها من معرفة المذاهب والمقالات، ورأيت الناس في حكاية ما يحكون من ذكر المقالات، ويصنفون في النحل والديانات من بين مقِصر فيما يحكيه، وغالط فيما يذكره من قول مخالفيه، ومن بين معتمد للكذب الحكاية إرادة التشنيع على من يخالف...، "فتطلب ذلك كله من العقل الإسلامي التفكير في إرساء قواعد علمية، وأصول نظرية تضبط الشأن الإيماني، وتجنبه الزلل عن حقيقة صلب العقيدة الصحيحة، فظهر علم أصول العقيدة ممثلاً في علم أصول الدين أو علم الكلام كما يسميه البعض؛ لأنّ "أمهات العقائد الإيمانية معللة بأدلتها العقلية وأدلتها من الكتاب والسّنة كثير، وعن تلك الأدلة أخذها السلف وأرشد إليها العلماء وحققها الأئمة، إلا أنه عَرَضَ بعد ذلك خلافٌ في تفاصيل هذه العقائد، أكثر مثارها من الآي المتشابهة، فدعا ذلك إلى

الخصام والتناظر والاستدلال بالعقل، وزيادة إلى النقل، فحدث بذلك علم الكلام، " فاعتبر بذلك وجهة ضرورية في الإصلاح والتمكن من ناصية السبيل السوي والقوي في تصحيح الاعتقاد[1].

من ورود الحديث إلى علم أصول الحديث: لقد أسهم الإشراف النبوي المباشر على فقه الحديث وتفسير النص القرآني، في فهمها الفهم السليم، الذي يخدم مقاصد التعبد والاستخلاف والشهود الإنساني. كما كان لذلك الإشراف الكلمة الفصل في التحكيم النبوي لقضايا المسائل الطارئة على عهد الرعيل الأول، فاتخذ العلم بالحديث النبوي حفظاً وفهماً منهجاً تلقائياً يضمر أصولاً وقواعد لا تحتاج إلى إثباتها بالنظر وبيانها بالتدليل، بل إن التحكيم النبوي أرجأ كل ذلك إلى أجل غير مسمى، ستتم تسميته حين اختلف الصحابة فيما بعد، وافتقر إلى الأسانيد الصحيحة التي تضمن صحة الحديث وسلامة فهمه. فلما كثر الوضع وشكك في أقوال منسوبة إلى المحكم الأول، اتجه العقل المسلم إلى بناء تلك القواعد وإحداث الأصول الجديدة التي تنخل الحديث النبوي، بتمييز الصحيح من الضعيف، والسليم من الموضوع وتصنيف الرواة، وهو العلم الذي اصطلح عليه علم أصول الحديث.

من استثمار اللغة إلى ضبط اللغة: ما حدث لباقي العلوم حدث لعلم اللسان العربي، وتمثلاته الفعلية في فقه الخطاب الشرعي، من حيث التبادل العلمي في الحفظ والرعاية. غير أن التغيرات التاريخية التي حصلت لمجتمع ما بعد العهد النبوي على الخصوص، من توافد ألسنة جديدة على المجال اللغوي، وتوارد ثقافات متنوعة على الحقل الثقافي الإسلامي، عجَّل بخدش سلامة اللسان العربي، كما لحقها ما يعرف باللحن والفساد المؤثرين في ذلك الحفظ المتبادل. يقول ابن خلدون في بيان السياق التاريخي لنشأة علم أصول اللغة: "ثم صارت علوم اللسان صناعية من الكلام في موضوعات اللغة وأحكام الإعراب والبلاغة في التراكيب، فوضعت الدواوين في ذلك بعد أن كانت ملكات للعرب لا يرجع فيها إلى نقل، ولا كتاب، فتنوسي ذلك وصارت تتلقى من كتب أهل اللسان، فاحتيج إلى ذلك في تفسير القرآن؛ لأنّه بلسان العرب وعلى منهاج لغتهم." فكان ذلك كافياً في استحداث علم منهجي ضابط ينهض بمهمة الحفظ هذه للسان العربي، فتشكل بذلك علم أصول اللغة، استكمالاً للوظيفة المتعينة للغة في ابتدائها، من خلال حفظ لسانها الموكل له ذات الوظيفة. يقول الجرجاني في رفعة قدره: "وهو باب من العلم إذا أنت فتحته اطلعت على فوائد جليلة ومعان شريفة، ورأيت له أثرًا في الدين عظيماً، وفائدة جسيمة، ووجدته سبباً إلى حسم كثير من الفساد فيما يعود إلى التنزيل وإصلاح أنواع الخلل فيما يتعلق بالتأويل...." إلى آخر القول في أهمية العلم بالقواعد اللغوية ومبادئها القيمة على سلامة اللسان العربي[2].

رابعا: مقارنة بين العلوم الأصلية والعلوم التبعية

في العملية والنظرية: تفتقت أمهات العلوم الكبرى تأسيساً على النظر في تحقيق مقاصد كلية، وهي التعبد الإلهي والاستخلاف الأرضي والشهود الإنساني، بوصفها مقاصد نهائية ووجودية في علاقة الإنسان بالوحي، فترتب على ذلك حضور هذه العلوم؛ كعلم الفقه والتفسير واللغة والحديث والعقيدة حضوراً عملياً وتمثلياً في مواقع الوجود الإنساني. أما العلوم التبعية التي نشأت بعدها فتكونت على أسس نظرية تجريدية، تبحث في تحقيق غايات وجودية لتلك العلوم وخدمتها ليتم التمكن فيها، فغلب عليها طابع التجريد والنظر؛ كعلم أصول الفقه وأصول الدين وعلم أصول اللغة وغيرها. فهذه العلوم لها بُعد نظري من جانب الاستثمار

1-الحسان شهيد، نشأة العلوم الإسلامية وتطورها: تأسيس علم مقاصد الشريعة أنموذجاً، ص24-27.

2-الحسان شهيد، نشأة العلوم الإسلامية وتطورها: تأسيس علم مقاصد الشريعة أنموذجاً، ص27-28

التبعي، وإن كان لها بُعد عملي من جانب القصد الأصلي. وفي السياق نفسه يرى ابن خلدون أن مسائل علم الكلام كلام صرف وليست براجعة إلى عمل.

في القصدية والآلية: المراد بخاصيتي القصدية والآلية؛ هو أن هناك علوماً ارتبط النظر فيها بالقصد الأول بضرورتها القصوى والمباشرة مع القيم العليا للكيان الإنساني، وهي قيم التعبد والاستخلاف والشهود، وأن هناك علوماً أخرى استعين بها لأجل تحقيق الشروط الأساسية لاعتبار القصد الأول، فهي علوم آلية استفرغ الوسع في درسها بالقصد التبعي لا الأصلي، وذلك ما أشار إليه ابن خلدون بقوله: "وهذا كما فعل المتأخرون في صناعة النحو وصناعة المنطق وأصول الفقه؛ لأنّهم أوسعوا دائرة الكلام فيها وأكثروا من التفاريع والاستدلالات بما أخرجها عن كونها آلة، وصيّرها من المقاصد، وربما يقع فيها أنظار لا حاجة بها في العلوم المقصودة".

في القراءة والتصحيح: توجه العقل المسلم إلى النظر في كتاب الوحي بقصد قراءته قراءة تستجيب لمتطلباته الإنسانية والوجودية، وبيان مقتضياتها المعرفية في التمثل، فتمخض عبر تلك القراءة انبثاق تلك العلوم الأولى الأمهات، التي عُدّت بمثابة القراءة المثالية والضرورية، غير أن دواعي الزمن بكل تداعياتها الاجتماعية والمعرفية وغيرها، انحرفت بتلك القراءة عن مسارها المستقيم ومقاصدها المرسومة، فتطلّب الأمر النظر في تصحيح تلك العلوم القارئة وإنقاذها من الزيغ، وتكفلت العلوم المنهجية الآلية بأداء تلك المهام الموكلة إليها والمتعلقة بها. فعلوم الأصول؛ أصول الفقه وأصول الحديث وأصول العقيدة وأصول اللغة ظهرت استجابة لتطوير النظر العلمي والفهم العقلي. ولعل كلمة (أصول) تشير إلى معنى التقعيد والتأسيس لمبادئ النظر والبحث، بقصد الإسهام في بلوغ استنتاجات صائبة واجتهادات صحيحة[1].

1-الحسان شهيد، نشأة العلوم الإسلامية وتطورها: تأسيس علم مقاصد الشريعة أنموذجاً، ص28-30.

المحور الرابع: مستقبل فلسفة الدين ومصير الإنسان

المحاضرة الحادية عشر: الدين والمشكلات السياسية

تاريخية العلاقة بين حقلي الدين والسياسة:

نشأة العلاقة وملامحها الأولى منذ العصور القديمة وحتى ظهور الإسلام:

يعود أصل الصراع بين الدين والسياسة بجذوره إلى فترة الألفية الرابعة قبل الميلاد، ففي نهاية هذه الألفية وبداية الألفية الثالثة شهدت المنطقة العربية وتحديدًا منطقة الشرق الأدنى، انطلق ما يُطلِق عليه علماء الآثار اصطلاحا "الثورة المدنية الأولى"، والتي كان من أهم تجلياتها: ظُهور أولى المدن المدنية المتحضرة، والكتابة، والتجارة بعيدة المسافات، والمباني الإدارية الضخمة كالمعابد تُعتبر هذه الثورة نقطة والدةٍ وانطلاق لمفهوم السلطة السياسية في العالم، فقد كان أهم ما يميزها على الصعيد السياسي–الاجتماعي، ظهور الطبقة الحاكمة في المجتمع، والتي سيطرت في تلك الممالك الصغيرة آنذاك على السلطة بعد أن كانت حكرًا على رجال المعابد وكهنتها في المرحلة التي سبقتها، فالكهنة كانوا هم من يدير شؤون البلاد الإدارية، والاقتصادية، والاجتماعية، وبالتأكيد الدينية للسكان. ويعتبر كهنة المعابد أول من زاوج بين السلطة السياسية والدينية في التاريخ لكن ربما كان ذلك بشكل غير مقصود، فلم تكن قد أُنشئت المدن أو وُجدت السلطة السياسية في الوجود بعد ونتيجةً لسيطرة الملوك على السلطة، سُمي هذا العصر –بداية الألفية الثالثة قبل الميلاد– بعصر السلالات الباكرة، في إشارة واضحة لدور سلالا هؤلاء الملوك في إنشاء الممالك والمدن في بلاد الرافِدَين ومن خلال الشواهد الأثرية، يمكننا ملاحظة الكثير من التطورات المعمارية التي تؤكد وجود سلطة سياسية مدنية حاكمة، فالقصور والمنشآت الإدارية والخدمية، تدل بشكل واضح أن إدارة البلاد تحولت إلى يد سلطة إدارية مركزية مقرها القصر لا المعبد إلا أن السيطرة الفعلية لهؤلاء الملوك بدأت مع ظهور المدن الكبرى، وتأسيس الإمبراطوريات ضمن السياق الحضاري التاريخي لما يسمى "بالثورة المدنية الثانية"، في منتصف الألفية الثالثة قبل الميلاد.وتتمثل أبرز معالم هذه الثورة الاجتماعية–السياسية، في إضفاء الملوك صفة القداسة على أنفسهم، وتصوير أنفسهم على أنهم ملوك وآلهة في آن واحد، محاولين بذلك الدمج بشكل واعٍ ومقصود للمرة الأولى في التاريخ بين الدين والسياسية، مقوضين بذلك سيطرة أصحاب المعابد ورجال الدين على البلاد ومدخراتها، بل وتحويلهم إلى أداة بيد السلطة السياسية، واعتبارهم جزءًا لا يتجزأ من جهاز الدولة. منذ هذه الفترة وحتى بداية ظهور الأديان التوحيدية، بقيت العَلاقة بين الدين والسياسة مستقرةً دون حدوث أزمات، فقد استمر الكهنة في بلاد الرافدين، ومصر الفرعونية، وآسيا القديمة، يشكلون جزءًا أساسيًا من الهيكل الإداري المؤسسي للدولة، وأصبح تقديس الملوك عنصرًا جوهريًا من عناصر تكوين السلطة وإقامة الدولة، وأصبحت مهمة رجال الدين خدمة الملوك حصرًا، وإضفاء القداسة على سلطتهم، وبفعل هذا الارتباط كان الملوك هم الذين يغيرون الطقوس التعبديَّة التي يشكلون مركزها، لا بل الآلهة المعبودة التي يمثلونها، ويقترحون آلهة جديدة[1]، إن ظهور الأديان السماوية يؤرخ لمرحلةِ تحول جذري في مسار العَالقة بين الدين والسياسة، فقد حررت الديانات السماوية الدين من السلطة المتشخصة للسياسة، وشكلت النبوة نفيًا للإمبراطورية العبودية القائمة على القوة والسلطان المادي، واستبدلتها بملك أو سلطان قائم على فكرة القرابة الروحية إن الدين التوحيدي شَكَّل طفرة في التجربة الدينية للإنسانية؛ لأنه قام لأول مرة على الانفصال عن السلطة السياسية، وإعادة بناء المُقَدَّس والروحي، خارج إطار السلطة السياسية وصلاحياتها، أي في عالم غيبي سيادي قائم على ما فوق الدولة ومهيمن عليها يرى برهان غليون أن

1–عبد السلام طويل، إشكالية العلاقة بين الدين والسياسية في الفكر العربي المعاصر، محمد جابر الأنصاري وبرهان غليون نموذجا، مدارك للنشر، ط 1 2012، ص54–55.

الدين ولد كسلطان له سلطة سيادية موازية للسلطة الزمنية، وذلك بعد أن كان أحد أدواتها التي تقوم عليها وتستخدمها كما تشاء حسب مصالحها[1].إن التحول العميق الذي أحدثته الفكرة التوحيدية لا يكمن في إدراك فكرة اهلل نفسها، وال في اكتشاف مفاهيم الروح والخلود أو في تغير الطقوس والعبادات، بل يتمثل في تحرير فكرة الإلوهية عن الملك والسلطة المَلكية أو سلطة الدولة؛ أي إرجاع المَلك إلى حجمه الطبيعي كإنسان، والارتفاع بفكرة القداسة والإلوهية نحو مرتبة أسمى لم يعد الدين وحسب كما كان قبل سيطرة الملوك عليه وإضفاء الإلوهية على أنفسهم، بل عاد لِيُضفي على المجتمع الطابع الديني محجمًا السلطة الزمنية بماهيتها البشرية فقط، ومعليًا فكرة الإلوهية الغيبية بشكل كبير . فالله وفقًا للمنظومة التوحيدية، ليس ربًا متميزًا عن الكون والطبيعة والإنسان فقط، بل هو أكثر من ذلك، إنه إله حي، وهو منبع الحياة والقوة، ومتحكم في الوجود كله، وهو ليس خارج التاريخ بل هو التاريخ نفسه لقد أخفقت اليهودية في تحرير الروح من الثقافة الجسدية، وفهموا أن ملكوت اهلل هو مملكة زمنية خاصة بهم، ومقتصرة عليهم دون العالمين. وبذلك تحولت الرسالة الروحية إلى قالب جامد عاجز عن مواجهة دولة العبودية (دولة المَلك)، وضاع الدين في الدولة، وتحولت اليهودية إلى طائفة تتصرف كقبيلة دينية معزولة عن العالم مع عالمية رسالتها لم يَقبل اليهود أن يُخضِعوا الدولة المتمثلة بالسلطة الزمنية إلى السلطة الدينية الإلهية، ونتيجة لهذا الإخفاق الحاصل أتت المسيحية لتحرر الدين من الدولة مجددًا، إلا أن رجال الدين المسيحيين قد جعلوا الكنيسة هي المُسيطِرة، لتذوب الدولة في الدين، مما أدى إلى تفكك الاجتماع المدني، وسيادة الفوضى، وزوال القانون، وارتداد الحقيقة الدينية إلى فكرة روحية صِرفة[2].بعد ذلك أتى الإسلام كتتويج وتجاوز إيجابي لكلٍّ من اليهودية والمسيحية، وذلك بجمعه بين السلطتين الروحية والزمانية بشكل متناغم ومتوازن لا تطغى فيه واحدة على أخرى، ولذلك فإن نجاح الإسلام وتَقدُّمه على غيره، يَرجِع أول ما يرجع إلى قوة استعداداته الذاتية لتجاوز ازدواجية السلطة، وتأسيس قاعدة التفاهم والتعاون بين هاتين السلطتين لقد كان الإسلام تحريرًا للإنسان والجماعات، واستُقبل بالفعل كمحرر من سجن الإمبراطوريات والدول القومية، مرسخًا فكرة الجماعة الإنسانية المتحدة والموحَّدة في اهلل، وممهدًا لنشوء حضارة عالمية ومع أن جوهر الأديان التوحيدية واحد، يتمثل في إعلان إلوهية الله الواحد وعدم تقديس أي شيء سواه، إلا أن التجارب التاريخية لهذه الأديان لم تستطع تحقيقَ المعادلة الأساسية للدين التوحيدي، القائمة على تحقيق التوازن بين الدين والسياسة (بين السلطة الدينية والسياسية)، فرأينا كيف عمل اليهود على إخضاع الدين لمصالح السلطة الزمنية وأهوائها، أما المسيحيين فقد جعلوا الكنيسة تُسيطر على كل شيء، لتصبح الدولةُ كنيسةً كبيرةً يقودها الكهنة من محبي السلطة والملوك معًا، وبذلك ذابت الدولة، وضاع الدين وتحول إلى جانب روحاني فقط، ليأتي بعد ذلك المسلمون، وينجح قليل منهم في إنجاح المعادلة، ويفشل الكثير من مستغلي الدين من أجل الوصول للسلطة إذن يمكننا أن نوجز مسار الصراع بين حقلي الدين والسياسة خلال هذه المرحلة الطويلة من التاريخ، والتي امتدت لأكثر من أربعة آلاف عام، على الشكل التالي:

1-قبل ظهور الأديان التوحيدية: بدأ الصراع (دينيًا-سياسيًا) ومن ثم تحول إلى (سياسي-سياسي) بين الملوك ممثلي السلطة السياسية والتي شكل الدين جزءًا منها؛ ليبقى بعدها صراعًا سياسيًا-سياسيًا ولكن بصبغة دينية أتت نتيجة تحول الملوك إلى ملوكٍ وآلهةٍ في الوقت نفسه؛ ليُخضعوا ويستغلوا السلطة الدينية لمصالحهم السياسية.

1-برهان غليون، نقد السياسة، الدولة والدين، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط، 1 .2007، ص3.

2-عبد السلام طويل، إشكالية العلاقة بين الدين والسياسة في الفكر العربي المعاصر، ص57-61.

2- **بعد ظهور الأديان التوحيدية:** عادت طبيعة الصراع لِمَا كانت عليه في البداية من كونها (دينية سياسية) (أيام اليهودية والمسيحية)، حتى مجيء الإسلام وحسمه الموقف بالدمج المتناغم والمتوازن بين السلطتين وخالصة القول: أن الصراع بين السلطة الدينية والسياسية حقيقة متأصلة في النفس البشرية وعلى مدى التاريخ، لذلك يتوجب علينا الانطلاق، في فهم ودراسة مسار علاقة الحقلين السياسيّ والديني، بإدراك هذه الحقيقة مما يُمكننا من معالجة الأمور المرتبطة بهما بموضوعية ووعي، دون اللجوء إلى إسقاط صور نمطية مؤدلجة على هذا الدين أو ذاك استمرت هذه العالقة التنافسية بين الدين والسياسة؛ من أجل السيطرة على السلطة والتربع على رأس هرمها حتى أيامنا هذه ولا بُدَّ لنا من الانطلاق بقراءة تاريخنا والتمعن به؛ للاستفادة من تجاربنا الذاتية في رسم صورةِ مستقبلِ بلادنا، فالتاريخ يعيد نفسه في دورته الطبيعية، فعندنا نرى من منظور التجربة التاريخية، أن شعوب المنطقة ألَّهت حكامَها منذ آلاف السنين، لا نستغرب، بل نفهم بشكل أقرب للصحة، ظاهرة تقديس الشعوب العربية لرؤسائها في العصر الحديث وهذا ما أكد عليه محمد جابر الأنصاري بقوله: إن النهضات الحقيقة في حياة الأمم لا تبدأ إلا بثورة معرفية علمية، موجهة في المقام الأول إلى فهم الذات الجماعية للأمة، وإعادة اكتشافها ونقدها، لدرجة أنه قد خَلُصَ من استقرائه لخبرة العرب التاريخية المعاصرة في مجال السياسية وممارسة السلطة إلى ما عبَّرَ عنه بـ "بؤس السياسة في الوجدان العربي قديمًا وحديثًا ويؤكد أيضًا أننا لن نستطيع تحقيق التشخيص المعرفي لذاتنا الحضارية والمجتمعية، إلا إذا ميزنا بوضوح في تراثنا الإسلامي، بين العنصر الإلهي الذي هو موضع الإيمان، وبين العنصر البشري التاريخي الذي هو موضوع التحليل والنقد والرفض، وأن استمرار الخلط بينهما سيؤخر حركة النهضة الحضارية ذاتها[1].

جذور الإشكالية: بدأت إشكالية العلاقة بين الدين والدولة من منطلق الخوف على الهوية الإسلامية لدى الإسلاميين، والشعور بالذنب على ذهاب الخلافة الإسلامية، ومن ثم محاولة استعادة ما يمكن استعادته تحت مسمى «الدولة الإسلامية» بحسب توصيف حسن البنا .في الطرف الأخر، يقف (فرح أنطون 1874م – 1922م وآخرون) داعين إلى الفصل بين الدين والدولة، باعتبار هذه الدعوة «أهم المبادئ التي ينبغي تحقيقها، وصولاً إلى تطوير المجتمع والدولة .يعود السبب الرئيس في دعوة (أنطون) –بحسب رضوان السيد– «إلى النقاشات التي تجدَّدت في فرنسا، بشأن ضرورة فصل الدين عن الدولة، مع إضافة قَدّر من العدوانية تجاه الدين والمتدينين. ولأن فرنسا كانت بالنسبة لفرح أنطون رمز التقدم والحداثة والعصرية، فقد رأى ضرورةَ تقليدها في عملية الفصل هذه فيرى (أنطوان) أن «الأمم بعد تكونها وتمدنها لا تتوقف على الدين بل على العلم، وأن الأمم المخالفة أو الوثنية كاليابان، إذ سلكت سبيل العلم والنواميس الطبيعية ارتفعت مدنيتها على كل مدنية، حتى مدنية الذين يعملون بقواعد الإنجيل والقرآن حرفاً ومعنى دون أن ينشغلوا بالعلم فمع تأكيده على ضرورة العلم ووضع الدين جانباً، إلا أن ذلك لا يعني التخلي عن الاسترشاد بمبادئه. يقول: «ومتى يعمل جميع البشر بفضائل أديانهم بإخلاص وتركوا ما بقي، فقد صارت الأديان كلها ديناً واحداً، وهو دين الفضيلة ولتحقيق هدفه، حاول (أنطون) استعارة مفردات ابن رشد؛ ليوجد إطاراً عقلانياً مألوفاً للفكر الإسلامي، وأيضاً لجعل رؤيته مقبولة لدى معاصريه من المسلمين، فاستطاع –وفقاً لهشام شرابي– «في غموض وصبر أن ينسج حجة إثر حجة في (الجامعة) ليثبت أن الله وبرغم كونه غير معروف ممكن الاتصال به، وهكذا سأل مستعملاً كلمات ابن رشد «كيف يمكن الإنسان أن يصل إلى معرفة الله؟». فأجاب ليس بالصلاة والتعبد بل بالدراسة المتصلة والبحث لكشف

1–عبد السلام طويل، إشكالية العلاقة بين الدين والسياسية في الفكر العربي المعاصر، ص46–48.

سر الوجود» تصدر لدعوة ومقالات فرح أنطون، مفتي مصر وقتها الشيخ محمد عبده فرأى «أن فرح أنطون كان ظالماً للإسلام، سواءٌ لجهة قوله بالتناقَض بين الإسلام والعلم، أو لجهة قوله إن الإسلام مُعيقٌ للتطوير السياسي. ذلك أن العلومَ ازدهرت ازدهاراً عظيماً في ظل الإسلام، وبتشجيعٍ منه. كما أن الدولة في الإسلام ليست كهنوتية، بخلاف ما كان عليه الأمر في المسيحية .ورغم الطابع الجدالي في النقاش بين الرجلين، فقد كان مفيداً حيث طوَّر الشيخ محمد عبده أُطروحة الدولة المدنية في الإسلام تطوَّر بعد ذلك الخلاف بين الطرفين، حيث اتجه الطرف الثاني –الداعي إلى عدم الفصل بين الدين والدولة– إلى تدعيم قناعاته على اعتبار وجوب تأسيس الحكم والنظام السياسي على أساس الإسلام، وقد امتلأت المكتبة الإسلامية بعشرات الأبحاث والكتب التي تدعم هذا التوجه، منها: كُتب أبي الأعلى المودودي، في (نظرية الإسلام السياسية)، وعبدالقادر عودة، في (الإسلام وأوضاعنا السياسية)، ومحمد المبارك، في (نظام الإسلام والحكم والدولة)، والإمام الخميني، في (الحكومة الإسلامية)، والشيخ تقي الدين النبهاني، في (نظام الإسلام)، وغيرهم. بيدَ أن ما قدمه أنصار الطرف الثاني من أدلة، حاول الطرف الأول تفنيدها ومصادرتها، وذلك بالعودة إلى تأويل النصوص الإسلامية، وقراءة هذه النصوص قراءة تاريخية ظرفية، عبوراً على قنطرة التأويل والاجتهاد المفتوح، «فنشأة الدولة في الإسلام –وفقاً لهذا الرأي– كان أساسها الملك وليس الدين، وأن شكل الحكم في العصر الحاضر متروك للمسلمين؛ لأنه لم يرد فيه نص قرآني» هذا التوجه تبناه قديماً بعضُ المعتزلة، كعبدالرحمن بن كيسان الأصم، الذي قال بأن الدينَ لا يوجب نصب الحكام، وأن الناس يمكن أن يتركوا على حالة الطبيعة .وحديثاً علي عبد الرازق في (الإسلام وأصول الحكم)، ومحمد أحمد خلف الله في (مفاهيم قرآنية)، و(القرآن والدولة) وجمال البنا في (الإسلام دين وأمة وليس ديناً ودولة) وغيرهم. والبعض يقترب نسبياً من هذا التوجه كبرهان غليون في (نقد السياسة)، حيث يقول: «أما الإسلام فقد انطلق من موقف مشابه للموقف المسيحي الإنساني والعالمي، فجعل من الهداية إلى طريق الله والدعوة لدينه والشهادة في سبيله، رسالته الجوهرية. وعند استعراض جورج طرابيشي للاتجاهات التي تمايزت وتباينت في تحديد العلاقة بين الدين والدولة يقول: «ثمة صيغتان كبيرتان، تتسع كل منهما لتمايزات وتباينات في الجزئيات: فإما أن تكون الروابط موصولة وموثوقة بين الدولة ودين بعينه يحكمها، (وتلك هي التيوقراطية، أو الحكومة الدينية)، أو تدعمه وتقوده وتلك هي (الدولة الطائفية)، وإما أن يكون بين الدولة والدين انفصال متفاوت في حدِّيته، بحيث لا تتدخل الدولة في مسائل الدين، ولا تمارس الطوائف الدينية أي تأثير مباشر على الشؤون العامة، والعلمانية على تعدد الأشكال التي يمكن أن تتظاهر بها، تقوم على نظام الفصل والتفريق هذا .ثم يضيف طرابيشي أن «ثمة إمكانية لصيغة ثالثة، ولكن يبدو أن صفحتها طويت نهائياً مع سقوط الشيوعية، وهي إعلان الدولة لإلحاديتها والتزامها بمكافحة كل أشكال الدين، وهو التزام يمثل بحد ذاته شكلاً جديداً من أشكال الدين .وعند ناصيف نصَّار أن العلاقة بين الدين والدولة، أو بين السلطة السياسية والسلطة الدينية، لها خمسة أشكال رئيسية، هي: "الاندماج، الإنكار، والتحالف، والاستبعاد، والاستقلال".[1]

تحرير الإشكالية:

رغم أن المسألة السياسية في الإسلام أخذت حيزاً كبيراً –وفقاً لعبد الإله بلقزيز– وذلك من خلال تجربة الإسلام التاريخية، وخاصة في عهده الأول، وهذا يمكن تلمُّسه من خلال ما فرضته مضامين عديدة في رسالة الإسلام، مما استوجب وجود جماعة

1–مجموعة باحثين، المسألة الدينية ومسارات التحول السياسية والاجتماعية في الدول المغاربية، عمال الملتقى المغاربي الثاني للباحثين الشباب في العلوم الاجتماعية والإنسانية، المنظم بمدينة الرباط أيام 16 و17 و18 تشرين الأول/أكتوبر من سنة 2015، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، 2017، ص90–93.

سياسية وسلطان سياسي يعزز تلك الجماعة، ويكون ناطقاً باسمها، ولا يمكن إغفال أن المسألة السياسية فرضت نفسها على المسلمين منذ اليوم الأول لوفاة النبي القائد صلى الله عليه وسلم إلا أن النص القرآني للمسلمين «قدم مدونة تفصيلية من التشريعات تشمل معظم مناحي حياة الاجتماع الإسلامي من التجارة والبيوع والعقود،... لكنه لم يقدم تشريعاً خاصاً للمسألة السياسية يرسم إطار السياسية والسلطان، ويحدد وظائفهما ويُرسي قواعدها على مقتضى نصوص وتعاليم صريحة التعريف والتعيين. وقد كان لذلك الفراغ التشريعي آثار بعيدة المدى في رؤية المسلمين للسياسية ونصاب السلطة في اجتماعهم الإسلامي». كل ذلك أدَّى إلى تباين الآراء تجاه هذه القضية، ويمكن تلخيصها واستعراضها ومناقشة أدلتها في اتجاهين رئيسيين

الإسلام دين لا دولة:

تعود فكرة الإسلام دين لا دولة، أو فصل الدين عن الدولة –كما تمت الإشارة إليها سابقاً– إلى المعتزلة، لكنها تبلورت –بشكل واضح– منذ بدايات القرن العشرين على أثر معركة فكرية أثارها كتاب (الإسلام وأصول الحكم) للشيخ الأزهري علي عبد الرازق، الذي تزامن صدوره عام 1925م، مع حدث إلغاء الخلافة العثمانية، على يد النظام التركي القومي الجديد بقيادة مصطفى كمال أتاتورك، (3 مارس 1924م). ومن الأحداث الشهيرة بمصر في ذلك التاريخ، ذلك المؤتمر الذي أقيم باسم (المؤتمر الإسلامي العام للخلافة)، والذي أصدر مجلة (الخلافة الإسلامية) كي تدعو إلى مبايعة أحد الملوك بخلافة المسلمين، وقد كان الحكم الملكي في مصر ممثلاً بـ (الملك فؤاد) يتطلع إلى الخلافة. إذ جاء كتاب علي عبد الرازق (الإسلام وأصول الحكم) رداً على من جعل الخلافة واجباً دينياً، وأصلاً من أصول الحكم، ولقطع الطريق على تطلع العرش المصري لتنصيب نفسه خليفة للمسلمين كان عبد الرازق على وعي بإشكالية العلاقة بين الدين والدولة، وعلى وعي بالآفاق الحديثة للدولة المعاصرة. ومن هنا، فقد كان كتابه –وعلى ما جاء به من أفكار أصيلة وجديدة– قد مَثَّل إعلاناً عن تفجير المعركة الفكرية والسياسية داخل الاجتماع الإسلامي التقليدي. فيؤكد علي عبد الرازق أن «الدين الإسلامي بريء من تلك الخلافة التي يتعارفها المسلمون، وبريء من كل ما هيئوا حولها من رغبة ورهبة، ومن عز وقوة. والخلافة ليست في شيء من الخطط الدينية، كلا ولا القضاء ولا غيرها من وظائف الحكم، ومراكز الدولة؛ وإنما تلك كلها خطط سياسية صرفة، لا شأن للدين بها، فهو لم يَعرِفها ولم ينكرها، ولا أمر بها ولا نهى عنها، وإنما تركها لنا لنرجع فيها إلى أحكام العقل وتجارب الأمم، وقواعد السياسة وفي مسألة العلاقة بين (الحكومة والإسلام)، أو (الرسالة الدينية والحكم)، يقول عبدالرازق: «إن الرسالة شيء، والملك شيء آخر، وأنه ليس بينهما شيء من التلازم بوجه من الوجوه، ... فكم من ملك ليس نبياً ولا رسولاً، وكم لله –جل شأنه– من رسل لم يكونوا ملوكاً، ... ولا نعرف في تاريخ الرسل من جمع الله له بين الرسالة والملك إلا قليلاً»، ثم يذهب إلى أن الإسلام رسالة لا حكم، ودين لا دولة، حيث يؤكد: «بأن محمد –صلى الله عليه وسلم– ما كان إلا رسولاً لدعوة دينية خالصة للدين، لا تشوبها نزعة ملك ولا دعوة لدولة،... وأنه –صلى الله عليه وسلم– لم يقم بتأسيس مملكة بالمعنى الذي يُفهم سياسة من هذه الكلمة ومرادفاتها، ما كان إلا رسولاً كإخوانه الخالين من الرسل، وما كان ملكاً ولا مؤسس دولة، ولا داعياً إلى ملك استمرت فكرة الإسلام رسالة لا حكم، ودين لا دولة، عبر عدد من المفكرين الذين يستندون في أقوالهم إلى النصوص الدينية، منهم على سبيل المثال: جمال البنا صاحب كتاب «الإسلام دين وأمة، وليس ديناً ودولة»، والكتاب الذي تمت الإشارة إليه سابقاً لمحمد احمد خلف الله، بعنوان «مفاهيم قرآنية». والذي عمل على تدعيم آراءه بآيات قرآنية، سبق وأن ذكر بعضا منها الشيخ على عبدالرازق، تشير إلى مهمة الرسول –صلى لله عليه وسلم– هي إبلاغ رسالة الله تعالى إلى الناس دون سيطرة أو إكراه، قال تعالى: ﴿مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلاَّ الْبَلاغُ

وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا تَكْتُمُونَ﴾ (سورة المائدة: 99/5)، وقوله تعالى: ﴿مَنْ يُطِعْ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ تَوَلَّى فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظاً﴾ (سورة النساء: 80/4)، ويؤكد برهان غليون أن الإسلام «لم يفكر بالدولة، ولا كانت قضية الدولة من مشاغله، ... ولم يتحدث عن السياسة، أو يقدم رأيه فيها، وليس هذا تقصيراً من الإسلام في حق المسلمين، وفي حق شأن من شؤونهم، إنه يعكس جوهر رسالة الإسلام، حيث لم يَعِد القرآنُ العربَ أو المسلمينَ بدولة، ولا أثار حماسهم بالحديث عن منافعها وخيراتها، ولكنه وعدهم بالجنة فالإسلام ليس له علاقة بالدولة –وفقاً لهذا التصور– كما أن الدعوة ليست من شأن الدولة، فوظيفة الدولة تقوم في التشريع لصالح شعبها، وصيانة القانون والنظام، وتوفير العدالة. فالدولة إذاً تشييد تاريخي وشأن مدني، وليست مفهوماً دينياً، بما فيه الدولة الإسلامية التي قامت كحاجة تاريخيه وليست دينية.[1]

الإسلام دين ودولة:

ينطلق أنصار هذا الرأي من أن أهمية الإسلام تتمثل في تأثيره القوي في مختلف مجالات الحياة في المرحلة الراهنة، كقوة سياسية وعقدية وروحية. فالإسلام منذ البداية كان أكثر من ديانة بالمعنى الضيق للمعتقدات والطقوس وضوابط السلوك، إنه نظام سياسي واجتماعي شامل، حيث شؤون الحاضر لا تقل أهمية عن شؤون المستقبل. فالإسلام، في حقيقته العقيدية والتاريخية، نظام كلي شامل، لا يفصل الدين عن الدولة، وليست ثمة ناحية في حياة المسلم لا ينظمها بالتشريع أو بالتوجيه.

ازداد هذا الأمر وضوحاً مع انهيار الخلافة الإسلامية، والدعوة إلى العلمانية، حيث تأسست بعض الحركات الإسلامية أبرزها حركة الإخوان المسلمين، مؤكدةً على أن الإسلام نظام شامل، كما يُصَوّر ذلك مؤسسها الإمام حسن البنا، بأن الإسلام «عقيدة وعبادة، ووطن وجنسية، ودين ودولة، وروحانية وعمل، ومصحف وسيف». وهذا ما جعله يركز أكثر على مصطلح (النظام الإسلامي)؛ لتعميم فكرة شمولية الإسلام لكافة مناحي الحياة. ويمكن إجمال أبرز المنطلقات التي انطلق منها أنصار هذا الرأي لتعزيز فكرتهم من خلال الآتي:

أولا: الحاكمية لله: وتعني عند عبد الكريم زيدان: «أن مصدر الأحكام في الشريعة الإسلامية هو الله تعالى وحده». وعند الآمدي أنه «فلا حاكم سوى الله تعالى، ولا حكم إلا ما حكم به». ويقول الشاطبي: «فالشريعة هي الحاكمة على الإطلاق والعموم عليه –يقصد النبي صلى الله عليه وسلم–، وعلى جميع المكلَّفين، وهي الطريق الموصل والهادي الأعظم» ويقول أبو الأعلى المودودي: «إن الدولة الإسلامية، دولة شاملة محيطة بالحياة الإنسانية بأسرها، وتطبع كل فرع من فروع الحياة الإنسانية بطابع نظريتها الخلقية الخاصة، وبرنامجها الإصلاحي، فليس لأحد أن يقوم في وجهها، ولا يستثني أمراً من أمورها، قائلاً أن هذا أمر شخصي خاص؛ لكي لا تتعرض له الدولة». مؤكداً بأن «أساس هذه الهيمنة والإحاطة التامة، إنما هو القانون الإلهي الجامع الواسع الذي وكل إلى الحاكم المسلم وتنفيذه في الناس». ثم يُعَرّف الدولة الإسلامية بأنها: «الدولة التي تتسم بخصائصَ ثلاث: السلطة الحقيقية في الدولة لله تعالى، وليس لأحد من دون الله شيءٌ من التشريع، وتحكم بما أنزل الله «وتستند فكرة الحاكمية إلى آيات من القرآن الكريم، قال تعالى: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُوْلَئِكَ هُمْ الْكَافِرُونَ﴾ (سورة المائدة: 44/5)، وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُوْلَئِكَ هُمْ الظَّالِمُونَ﴾ (سورة المائدة: 45/5)، وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُوْلَئِكَ هُمْ الْفَاسِقُونَ﴾ (سورة المائدة: 47/5)، وقاله تعالى: ﴿أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنْ اللَّهِ حُكْماً لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ (سورة المائدة: 50/5). فالجاهلية عند محمد قطب أن: تكون الحاكمية للبشر مع الله، بخلط شيء من التشريع الإلهي مع

1–مجموعة باحثين، المسألة الدينية ومسارات التحول السياسية والاجتماعية في الدول المغاربية، ص95–97.

شيء من التشريع البشرى، أو من دون الله، بنبذ التشريع الرباني جملة، واتخاذ شرائع كلها من صنع البشر، سواء كان البشر فرداً حاكماً بأمره، أو فرداً حاكماً بمشورة طائفة غيره من البشر، أو كانوا كل البشر على السواء".

ثانيا: وجوب إقامة الدولة الإسلامية: يعتقد أنصار هذا الرأي أن إقامة الدولة الإسلامية من واجبات الدين، باعتبار أن فكرة الدولة الإسلامية تنطلق من مفهوم أن الإسلام دين إصلاح اجتماعي متكامل، فهو ليس نظاماً تعبدياً فقط، بل هو نظام شامل تربوي، سياسي، اقتصادي، وبالتالي فإن الحق الذي جاء به الإسلام لابد له من قوة تحميه؛ ألا وهي الدولة وقد وردت العديد من الأدلة في الكتاب والسنة والإجماع على وجوب إقامة الدولة، منها قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً﴾ (سورة النساء: 59/4). فإذا كانت طاعة الرعية لولي الأمر واجبة، فإن ذلك يقتضي حتماً إقامة ولي الأمر؛ لأنه –كما يقول الغزالي: «إن ما لا يتوصل إلى الواجب إلا به فهو واجب» وحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم: "كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته، فالإمام راع وهو مسؤول عن رعيته".

ثالثا: السنة الفعلية والتطبيق العملي: فليس ثمَ شك في أنّ النبي–صلى الله عليه وسلم– قد أقام دولة المدينة، وأقام الحكم في المدينة ووضع فيها دستور الأمة، وباشر فيها اختصاصات لا يباشرها اليوم إلا الرئيس الأعلى في الدولة. وعند وفاته –صلى الله عليه وسلم– كان أول ما شغل الصحابة هو أن يختاروا خليفة؛ ليقوم بمهام القيادة ورعاية شؤون الأمة، حتى أنهم قَدَّموا ذلك على دفن الرسول صلى الله عليه وسلم، فبادروا إلى بيعة أبي بكر الصديق –رضى الله عنه– وتسليم النظر في أمورهم إليه. يقول القرضاوي: "وبهذا الإجماع التاريخي ابتداءً من الصحابة والتابعين استدل علماء الإسلام على وجوب نصب الإمام الذي هو رمز الدولة في الإسلام وعنوانها".

رابعا: دليل العقل والضرورة: فالإسلام ليس مجرد عقيدة دينية فحسب، بل هو أيضا نظام اجتماعي وسياسي، لا يقبل الوجود والاستمرار بغير دولة تُعَبِّر عنه وتفرض أحكامه. وهذا ما عبَّرت عنه التجربة النبوية في بناء الدولة في المدينة بعد الهجرة إليها. وفي هذا يقول محمد المبارك: «إن الدولة ضرورة في الإسلام؛ لأن تنفيذ أحكام هذا القرآن ممتنع من دون دولة، بما فيها أحكام الزكاة والحدود وسواها، ولأن المفهوم الاجتماعي في القرآن لابد له من إطار اجتماعي كي يتحقق، وهو الدولة الإسلامية، ثم لأنّ النبي نفسه قد أقام دولة». والغنوشي يؤكد على ضرورة إقامة السلطة (الدولة) في الإسلام، على اعتبارها جزءاً منه، وأن هذه السلطة تُعتبر وظيفة أساسية لقيامه، وهي وسيلة لا غنى عنها. وعليه –وبحسب القرضاوي– فإن الإسلام بحاجه إلى دولة وحكم؛ لأكثر من سبب، وأكثر من موجب.[1]

مقاربات وحلول:

من خلال ما سبق، ومن التجاذب الحاصل بين الاتجاهين أو الرأيين السابقين، يمكن إدراك أن جدلية العلاقة بين الدين والدولة، أو بين الديني والسياسي، إشكالية معرفية وسياسية؛ مما فرض نمطاً من المعالجات التوظيفية، سواء من قبل الساسة، أو من قبل المثقفين وقيادات الأحزاب السياسية والحركات الإسلامية من هذا المنطلق، يمكن الاعتماد والبناء على أطروحة بعض المفكرين كالدكتور محمد عمارة، والدكتور سعد الدين العثماني، وغيرهم، في تتبعهم لسيرة الرسول الأكرم صلى الله عليه وسلم، والخروج برؤية تقتضي التمييز بين المجال الديني والمجال السياسي في حياته صلى الله عليه وسلم.

1–مجموعة باحثين، المسألة الدينية ومسارات التحول السياسية والاجتماعية في الدول المغاربية، ص97–102.

العيش المشترك:

القرآن دستور المؤمنين، وصحيفة المدنية دستور الدولة فمع وصول الرسول –صلى الله عليه وسلم– إلى المدينة، بدأ مرحلة جديدة، تمثلت في إرساء قواعد الدولة، وبناء مجتمع الجديد، وكانت أبرز مهامه –صلى الله عليه وسلم– "بناء المسجد، والمؤاخاة بين المهاجرين والأنصار، وكتابة الصحيفة".

ونظراً لوجود أناس من غير المسلمين في المدينة (الدولة الجديدة)، فقد وافقوا على أن يدخلوا في الدولة الجديدة كجزء من رعاياها السياسيين، مع احتفاظهم بحرية الاعتقاد الديني. فتلونت الرعية السياسية للدولة الجديدة والتي كان الرسول صلى الله عليه وسلم قائد حكومتها، ومن أجل ذلك، وليتمكن الرسول القائد من إدارة شئون الدولة والرعية، وضع دستورا بلغت مواده نحو خمسين مادة، ينظم فيها شئون الدولة في السلم والحرب وفي التعاون الأدبي والإنفاق المادي، وفيما يخص كل قبيلة، وما هو عام في الرعية السياسية الجديدة، والكثير من القضايا التي تهم رعايا هذه الدولة، وقد دعيت هذه الوثيقة بالصحيفة أو الدستور، مثَّلت هذه الوثيقة نسقاً لتعددية الاجتماع في ظل الدولة، فقد أعلنت –وفقاً لرضوان السيد– عن «قيام جماعة سياسية وليس جماعة دينية، وإلا فما معنى وجود اليهود بينهم؟. ولا شك أن النبي كان هو الزعيم لهذه الجماعة السياسية، ليس لأنه نبي؛ فاليهود لا يعترفون بنبوته، بل لأنه رئيس تلك المجموعة القبلية والاجتماعية التي ذكرها الكتاب» فقد حددت وثيقة المدينة التمايز بين العقيدة والسياسية، بجعل السياسة (الدولة) مشتركاً جامعاً وحاضناً لكل أبناء الوطن (المدينة)، وجعل العقيدة نظاماً ثقافياً لكل من يؤمن بها. ووفقاً لمحمد عمارة أن «التراث التاريخي الإسلامي ميَّز من واقع التجربة بين (أمة الدين)، و(أمة السياسة)، فأُمة الدين هي: المؤمنون بدين الإسلام، أي الجماعة المصدقة بأصول الإسلام ونبوة محمد صلى الله عليه وسلم، وهذه الأمة –في عقيدة الإسلام كدين– أخص من أمة السياسة في دولة الإسلام كحضارة وتاريخ، أما أمة السياسة فهي: جماعة المواطنين التي تربطهم علاقة المواطنة في الدولة الإسلامية، وإن تفرقت بهم الديانات التي يؤمنون بها. وهذه الجماعة والأمة أعم من جماعة المؤمنين بالإسلام وأمتهم. فبينما كان القرآن الكريم هو الدستور الديني للجماعة المؤمنة بالإسلام، كان لجماعة المواطنين أي للأمة بالمعنى السياسي في هذه الأمة دستور سياسي سماه الرسول صلى الله عليه وسلم في حينه، وكذلك سماه الناس والمؤرخون بالصحيفة وتارة بالكتاب فالدولة في الإسلام، «هي جهاز إداري وسياسي، لمجتمع متعدد في الدين والمشرب السياسي والاجتماعي والثقافي، ولذلك فهي تنظر إلى رعاياها على قدم المساواة، وعلى قدم الالتزام، ...» فلا توجد إشكالية – وفقاً للفقيه وهبة الزحيلي– بين الإسلام بوصفه شريعة ونظاماً أو قانوناً في ديار الإسلام وغيره، وبين النظام الديمقراطي الغربي، ولو كان علمانياً في بلد غير إسلامي، لأن العلمانية لا تعني في حقيقتها معاداة الدين أو محاربة الأخلاق والقيم العليا، وإنما تعني ضرورة وجود ما يسمى بالوحدة الوطنية في القضايا العامة بين جميع المواطنين فحيادية الدولة في الإسلام، لا تعني أنها ضد الدين أو لا تأبه له، بل إنها لا تتعصب لدين مواطن ضد دين مواطن آخر، لذلك يرى الدكتور حسن حنفي، أن «الإسلام دين علماني منذ البداية، علمانيته معطاة من الداخل بوضع إلهي وليست مكتسبة من الخارج بجهد إنساني. فالعلمانية تعني عنده «رفض سلطة رجال الدين كما أن العلمانية نفسها وفقاً لبرهان غليون، «لا تَفْتَرض ولم تُفْتَرض في أي مكان، فصل الدين عن السياسة، أو المعارضة في قيمها، فقيم السياسة لا يمكن أن تصدر عن شيء آخر غير معتقدات المجتمع وإيمانه، وإلا أصبحت السياسة نفياً لهويته الوطنية. إنها التمييز بين مهام رجال الدين ومهام رجال الدولة.[1]

1–مجموعة باحثين، المسألة الدينية ومسارات التحول السياسية والاجتماعية في الدول المغاربية، ص102–107.

الدين والسياسة تمييز لا فصل:

أقر التصور الإسلامي بنوع من التمايز بين المجال السياسي بما هو شأن دنيوي، يدور على جلب المصالح ودرء المفاسد، وبين المجال الديني وبالخصوص التعبدي، مما لا سبيل إليه في كلياته وجزئياته غير سبيل الوحي من عقائد وشعائر، وشأن هذا ومرجعه ما ثبت بنص يقيني الثبوت وروداً ودلالة، ولذلك ميَّز الفقهاء والأصوليون بين مجال العبادات، والأصل فيه التقيد بالنصوص الواردة، وبين مجال المعاملات، والأصل فيه البحث عن العلل والمقاصد والمآل، إذ الحكم يدور مع العلة ومن هنا ميَّز الأصوليون في عمل الرسول عليه السلام بين مهمته الرسالية التبليغية، وبين ما يخرج عن ذلك من نشاطه السلطاني قاضياً ومحارباً ومفتياً وزوجاً ...إلخ. فالملزم للمسلمين يقتصر على الجانب الأول، أما الجانب الثاني فيندرج ضمن الاجتهاد أو لنقل ضمن السياسة. وكان الصحابة عندما يلتبس عليهم الأمر يسألون: أهذا الأمر وحي أم رأي؟ أي سياسة. فإذا كان الأول قالوا سمعنا وأطعنا، وإذا كان من الصنف الثاني أعملوا رأيهم حتى وإن خالف رأي النبي عليه الصلاة والسلام ومن أشهر الأصوليين الذين اعتنوا بهذا الموضوع، وقاموا بتحليل تصرفات النبي –صلى الله عليه وسلم– تحليلاً فقهياً: العز بن عبدالسلام (577هـ–660هـ)، في (قواعد الأحكام في مصالح الأنام)، وشهاب الدين القرافي (626هـ– 684هـ)، في (الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام) وكتابه الآخر المشهور بالفروق، والعلامة محمد الطاهر بن عاشور (1879م –1973م) في (مقاصد الشريعة الإسلامية) ([58])، وعلال الفاسي(1910م–1974م)، في (مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها)، والدكتور سعد الدين العثماني في (تصرفات الرسول بالإمامة إن القرارات والسياسات التي نهجها الرسول–صلى الله عليه وسلم– في إطار الدولة التي أنشأها في المدينة، والتي يدخل معظمها في باب التصرفات بالإمامة، كانت تشريعاً خاصاً، بمعنى أنه «تشريع مرتبط بزمان أو مكان أو أحوال أو أفراد معينين، وليس عاماً للأمة كلها. والتصرفات النبوية التشريعية الخاصة ملزمة لمن توجهت إليهم فقط، وليس لغيرهم». وأهم سمات هذه التصرفات، أنها تصرفات تشريعية خاصة، مرتبطة «بتدبير الواقع وسياسة المجتمع، فهي خاصة بزمانها ومكانها وظروفها». فالتمييز الأصولي بين تصرفات النبي–صلى الله عليه وسلم– يعطي إمكانية كبيرة لبناء تصور فكري يؤصل للتعددية، ليس فقط السياسية منها، وإنما أيضاً التعددية الاجتماعية والفكرية. والأمثلة على هذا تصرفات الرسول –صلى الله عليه وسلم– بالإمامة كثيرة، أورد بعضها الدكتور العثماني في كتابه «فقه الدين والسياسة تمييز لا فصل»، منها: عن عائشة رضي الله عنها قالت: دفّ ناس من أهل البادية حضرة الأضحى زمان رسول الله –صلى الله عليه وسلم– فقال النبي عليه الصلاة والسلام: «ادخروا لثلاث وتصدقوا بما بقي»، قالت: فلما كان بعد ذلك قيل: يا رسول الله، لقد كان الناس ينتفعون من ضحاياهم يجعلون منها الودك، ويتخذون الأسقية، فقال رسول الله –صلى الله عليه وسلم: «إنما نهيتكم من أجل الدافة التي دفت حضرة الأضحى فكلوا وتصدقوا وادخروا» يعلق العثماني بالقول: «وليس الحكم الجزئي هو المهم هنا، ولكن المهم هو منهج التعامل مع الواقع، والأهداف التي يجب العمل لتحقيقها فيه، ويمكن اتخاذ نفس الإجراء في حالة وجود ظروف غذائية أو تموينية مماثلة، أيّاً كان سببها» هذا التمييز جعل الصحابة –رضوان الله عليهم– «يشاركون في صناعة القرار إلى جانب النبي –صلى الله عليه وسلم– حين لا يكون القرار إنفاذاً لحكم نص قرآني، بل اجتهاداً من قيادة المسلمين». ومن ذلك ما رواه ابن اسحاق من أن النبي –صلى الله عليه وسلم– أخذ برأي الحباب بن المنذر –رضي الله عنه– حول موقع الماء الذي ينبغي أن ينزل به المسلمون في بدر، خلافاً للموقع الذي سبق وحدده الرسول سلفاً. فقد كان

الحباب يسأل النبي قبل أن يقدم رأيه: يا رسول الله، أرأيت هذا المنزل، أمنزلاً أنزَلَكَهُ الله، ليس لنا أن نتقدمه ولا نتأخر عنه، أم هو الرأي والحرب والمكيدة؟ فأجابه البني: "بل هو الرأي والحرب والمكيدة".

تكمن أهمية هذا التمييز بين المجالين، فيما يلي:

أولا: ليس كل ما ورد في سيرة النبي عليه الصلاة والسلام من الأعمال والأقوال والإقرار سنة تشريعية أي ملزمة للمسلمين، الملزم منها ما جاء بوصفه التبليغي.

ثانيا: هذا التمييز سمح –عبر تاريخ الإسلام– بتبلور مؤسستين: الأولى، سياسية هي الدولة. والثانية، دينية يقوم عليها العلماء، تهتم بأمر تفسير النصوص والإفتاء والتعليم والوقف وما إلى ذلك.

ثالثا: قيام بعض أشكال حيادية الدولة، بمعنى دولة لا تتدخل في الشأن الديني تفسيراً عقدياً تفرضه على الناس، وكانت تلك خلفية انتفاضة الإمام أحمد ابن حنبل ضد ما أراده المأمون من فرض تصور عقدي على المسلمين، أو مذهب ديني وحيد تتبناه الدولة وتحارب غيره. فهذه الحادثة وفقا لفهمي جدعان «لم تكن إلا وجهاً لجدلية الديني والسياسي».

رابعا: لم يتح هذا التمييز فقط وجود مذاهب إسلامية متعددة داخل الدولة، وما يستتبع ذلك من وجود أنظمة ومحاكم قضائية متعددة، بل أتاح أيضاً تعايشاً خصيباً بين الإسلام بمذاهبه المختلفة، وبين الإسلام والديانات الأخرى على تنوعها.

خامسا: أتاح التمييز بين ما هو ديني وما هو سياسي، إمكانية المعارضة للدولة في تاريخ الإسلام، باعتبار الدولة كياناً بشرياً يرد على سلوكه الصواب والخطأ. غير أن التقصير في التاريخ الإسلامي كان فادحاً في تنظيم هذا المجال الشوروي تنظيماً مدنياً يفسح مجالاً للاعتراض على الحاكم وتغييره دون الخروج المسلح. هذا التنظيم المدني للشورى هو ما أنجزه العقل الغربي عبر آليات الديمقراطية، ويمكن بل يجب الإفادة من قدراته التغييرية الهائلة التي نقلت الرجل الأسود من العبودية إلى قمة الهرم ودخوله البيت الأبيض دون إهراق قطرة دم واحدة. بينما التأخر في تنظيم عملية الشورى، منع الدولة الإسلامية من التحول إلى نظام سياسي مدني بعد عهد الراشدين. كما أثر التقصير في تنظيم عمليات الشورى كثيراً في مسارات الفكر السياسي الإسلامي خصوصاً عميات انتقال السلطة[1].

- **استنتاجات:**

تقف هذه الرؤية التمايزية في (الوسط)، فهي لا تدمج الدين بالدولة، كما مر سابقا، ولا تفصل بين الأمرين، نظراً لوجود الرابط الوثيق بين مفهومي الدين والدولة، وفقاً للترابي، فـ «الإسلام يُخصص جزءاً كبيراً من تعاليمه لتوضيح العلاقة بين الفرد والسلطة، وبين الأفراد أنفسهم، وأن هذه العلاقة يجب أن تستند إلى العقيدة الإسلامية في التشريع والإدارة والحكم». هذا الرؤية التمايزية تؤكد على أن الممارسة السياسية تدور بين الخطأ والصواب في التقدير، وليس بين الحق والباطل، إذ أن من مقتضى هذا الاعتبار، سحب مجموعة من المفردات العقدية من ساحة الممارسة السياسية، والتي من شأنها أن تقرب وجهات النظر المختلفة في علاقة الدين بالدولة. فهذا التمييز بين السياسة والدين يُؤسس لأرضية الاعتراف بالآخر، والاعتراف بحقه في النظر والتقدير المصلحي، والإسهام في تحريك الفعل السياسي، وتقديم المبادرة السياسية. فترك مجال التقدير في السياسة للنظر المصلحي، يعني أن كلاً من الإسلاميين والعلمانيين يملكون النظر في مكونات الواقع السياسي وبنيته، ويملكون إبداع ما يرونه مناسباً من وسائل وخطط وبرامج لمقاربة العدل والمصلحة والخير. فالإسلام –وفقاً للأنصاري– «وإن لم يفرق في نظامه الشامل بشكل قاطع بين الدنيا والآخرة، فإنه يميز قطعاً بين

1–مجموعة باحثين، المسألة الدينية ومسارات التحول السياسية والاجتماعية في الدول المغاربية، ص107–111.

حقوق الله وحقوق الإنسان، بين حاكمية الله في الكون، وإمرة الإنسان في شؤون دنياه. وما لم يتأكد هذا الفصل المبدئي ومفهومه في الفكر واللغة، فإن الطريق المسدود للجدل العقيم بين الخوارج والفرق الإسلامية الأخرى سيتكرر في الحياة الإسلامية المعاصرة بمصطلحات مستحدثة لن يؤدي أي منها إلى تحديد طبيعة المسألة المتنازع عليها بل سيؤدي إلى مزيد من النزاع». كما أن الرؤية التمايزية (لا الدمج ولا الفصل) بين الدين والدولة، أو الفعل الديني والفعل السياسي، تعطي المجال الأوسع للتيار الإسلامي أن يبدع برنامجه وتصوره السياسي انطلاقاً من رؤيته واجتهاده من داخل النصوص الشرعية، ويجوز للعلماني أن يجتهد في قراءة الواقع ومكوناته انطلاقاً من آلته الخاصة في النظر، ويمكنه أن يبدع تصوره وبرنامجه السياسي الذي يرى أنه أقرب إلى تحصيل العدل والمصلحة لمجموع الأمة. ولا يجوز بعدها أن يُقلق من استناد الإسلاميين لمرجعيتهم الإسلامية، ما دام خطابهم قام على التمييز بين الدين والدولة، وبين الفعل السياسي والفعل الديني. فعلى الإسلاميين الانطلاق من مقاصد الإسلام الكلية ومبادئه العامة التي جاء بها؛ لتحقيق الأمن والسعادة للبشرية، وتحرير العقل من الكهنوت والتبعية، وعليهم الاتكاء فيما يتعلق بالقضايا السياسية والدنيوية على قاعدة حديث (أنتم أعلم بأمر دنياكم). كما على العلمانيين الوعي بأن فصل الدين عن السياسة والسياسة عن الدين، هو قول: "ديني سياسي في آن معاً، وعلى نحو سلبي –وفقاً لحسن حنفي – فالسياسي الذي يريد أن يتفرد بالحكم دون مزاحمة الديني له، كما هي الحال في بعض النظم العربية المعاصرة، والديني الذي يريد إقصاء السياسي إنما يريد جعل الدين حكراً عليه». فالإسلام ومن خلال التمييز بين المجال الديني والمجال السياسي، فيه من ما يمكن تسميته بـ (العلمانية التمايزية) ما يكفيه، ومن ثم لا حاجة له لعلمانية زائدة عليه[1].

أولا: رواد الإدارة الحكومية في التراث الإسلامي

1- **ابن أبي الرُّبَيع: (القرن الثاني الهجري)**: شهاب الدين أحمد بن محمد بن أبي الربيع، تاريخ ولادته ووفاته غير معروفين، والراجح أنه عاش خلال فترة حكم الخليفة المعتصم بالله، العباسي الثامن (179–227هـ)، ابن الخليفة هارون الرشيد، والذي خلف أخاه المأمون على كرسي الحكم، كما لم يُعرف لابن أبي الرُّبَيع إلَّا كتاب واحد باسم «سلوك المالك في تدبير الممالك» والذي طُبع في القاهرة سنة 1286هـ، ويجمع الباحثين على أنه من أفضل نصوص الفلسفة السياسية العربية الإسلامية[2].

2- **الماوردي: (364–450هـ/974–1058م)**: هو أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي البصري، ويقال الماوردي نسبة إلى بيع ماء الورد، ولد بالبصرة سنة (364هـ/ 974م)، ثم انتقل إلى بغداد حيث أصبح فقيهًا حافظًا من أكبر فقهاء الشافعية، وعلمًا من أبرز علماء السياسة في الدولة العباسية، كما أسند له القضاء في عدة بلدان، كما اختير سفيرًا بين رجالات الدولة في بغداد وبني بويه بين عامي (781هـ –422هـ)، فكانت له منزلة كريمة عند الخليفة القادر، وعند آل بويه كذلك. له مؤلفات كثيرة منها: كتاب «التفسير»، وكتاب «الحاوي الكبير»، وكتاب «الإقناع»، وكتاب «أدب القاضي»، وكتاب «أعلام النبوة»، وكتاب في النحو، وكتاب «الأمثال والحكم»، وكتاب «أدب الدنيا والدين». أما كتبه في الإدارة الحكومية وأصولها فهي: «الأحكام السلطانية والولايات الدينية»، والذي يمثل أول دراسة

1–مجموعة باحثين، المسألة الدينية ومسارات التحول السياسية والاجتماعية في الدول المغاربية، ص111–113.

2–أشرف صالح محمد سيد، الإدارة والحكم في فكر الرواد المسلمين، مجلة الداعي الشهرية، العدد: 11، السنة: 39، الجامعة الإسلامية دار العلوم ديوبند، الهند، ذو القعدة 1436هـ، أغسطس– سبتمبر 2015م . https://kalema.net/home/article/view/1400

علمية منهجية عرضت لأصول الإدارة الحكومية الإسلامية، كما عالج أهم الموضوعات الإدارية التي تناولتها أحدث المؤلفات في الإدارة العامة، فتكلّم عن استحقاق الخلافة، وشروط مَنْ يُختار لها، والوزارة والديوان وأقسامه، وعرض للحكم المحلي عندما تكلم عن الإمارة على البلدان، وتعرّض للرقابة عندما تكلم عن ديوان المظالم والحسبة، وكذلك دراسته لموضوع الإدارة المالية في الإسلام. وكتاب «نصيحة الملوك»، وكتاب «تسهيل النظر وتعجيل الظفر» وهو في السياسة وأنواع الحكومات. وكتاب «قوانين الوزارة وسياسة الملك»، أو «أدب الوزير» وهو كتاب تناول موضوع الوزارة وأنواعها بالتفصيل [1].

3- نظام الملك الطوسي: (408-485هـ/1018-1092م): هو أبو الحسن بن علي بن إسحق بن العباس، ولد في بلدة من ضواحي طوس، كان والده من الموظفين الفرس الذين عملوا في جباية الضرائب لحساب الغزبويين، واهتم بتربية ابنه وشقيقه وأرسله إلى أفضل المدارس، وقد كانت لهما شهرة مدوية، وهما: عمر الخيام الشاعر الفارسي، والحسن بن الصباح المؤسس لطائفه الباطنية.

أظهر نبوغًا في تكلّم اللغتين العربية والفارسية ونبغ في الرياضيات والحساب والنقد والحديث، ولا يعرف له من مؤلفاته غير مصنف واحد هو كتاب «سياسات نامة» الذي وضعه بالفارسية، ومعناه «كتاب السياسة»، وقد ترجمه ابن المقفع باسم «كتاب الملوك».

ثانيا: نماذج من موضوعات الإدارة الحكومية

1- أركان الدولة: أوضح ابن أبي الرُّبيّع أربعة أركان رئيسة تقوم عليها الدولة هي: الملك (الرئيس) – الرعية (الشعب) – العدل (أجهزة العدالة) –التدبير (السلطة التنفيذية). وحدّد العناصر اللازم توفراها في الملك، والسياسات التي يتبعها تجاه الدولة ونفسه وخاصته وتجاه جمهور رعيته وفي الحروب، وذكر الأقسام المكونة للرعية، وتكلم عن العدل وأقسامه وبيان شرف منزلته.

أما الماوردي فقد حدد القواعد الست الأساسية الضرورية لنشأة واستمرار الدولة: «..دين متبع، وسلطان قاهر، وعدل شامل، وأمن عام، وخصب دائم، وأمل فسيح».

2- المدينة والسكان: بيّن ابن أبي الرُّبّيع الشروط الأساسية الستة لإقامة المدينة وهي: (سعة المياه المستعذبة–إمكان المِيرَة (الطعام) المستمدة–اعتدال المكان وجودة الهواء–القرب من المراعي والاحتطاب–تحصين منازلها من الأعداء–أن يحيط بها سواد يعين أهلها).

كما ذكر العناصر الثمانية اللازم توافرها بعد قيام المدينة، والتي على الحاكم القيام بها نحو سكان المدينة، وهي: (سوق الماء العذب إليها ليشرب ويتناول من غير عسف، تقدير طرقها وشوارعها حتى تتناسب ولا تضيق، بناء جامع للصلاة في وسطها ليقرب، تمييز قبائل ساكنيها بألَّا يجمع أضدادًا مختلفة متباينة، أن يسكن (الحاكم) أفسح أطرافها، وأن يجعل خواصه كفالة من سائر جهاته، إحاطة المدينة بسور خوف اغتيال الأعداء لأنها بجملتها دار واحدة، نقل أهل العلم والصنائع إليها بقدر الحاجة لسكانها حتى يكتفوا بهم ويستغنوا عن الخروج إلى غيرها).

1–أشرف صالح محمد سيد، الإدارة والحكم في فكر الرواد المسلمين.

ومن الملاحظ أن هذه العناصر تُشير إلى مبدأ الاستدامة في بناء المدن، وإلى الرؤية البيئية الإسلامية لاختيار مواقع المدن ومتطلباتها، خاصةً في المياه والحماية من العوامل البيئية السيئة، وطيب الهواء، والمناطق الخضراء.

ومن جهة أخرى أوضح ابن أبي الرُّبِيع أن المزارع من الضروريات لعمارة المدينة؛ لأن الزراعة هي أصول المواد التي يقوم بها أود الخلق، وذلك من خلال القيام بمصالح المياه، وكف الأذى عن المزارعين، وتقدير ما يؤخذ منهم بحكم الشرع والعدل، وألَّا ينالهم خوف ولا عسف.

3- القيادة المثالية: حدّد ابن أبي الرُّبِيع الأسس التي تقوم عليها القيادة المثالية التي تدفع عن الناس الأذى الواقع على بعضهم، وأن يكون القائد من أفضل الناس، ولذلك فهو يميل إلى القيادة المثالية وأن يحكم الناس أحكم الناس، قائلاً: «فقد تبيّن... أن الناس مضطرون إلى تدبير وسياسة وأمر ونهي، وإن المتولين لذلك ينبغي أن يكونوا أفاضلهم».

وقد أكد مبدأ وحدة القيادة لاعتقاده «بأن كثرة الرؤساء تفسد السياسة وتوقع التشبث، لهذا احتاجت المدينة أو المدن الكثيرة أن يكون رئيسها واحدًا». كما حدّد واجبات القائد في إقامة العدل، ورفع الظلم، وقود الدولة إلى تحقيق أهدافها العليا، وأن يعمل كل فرد في مجال اختصاصه لمصلحته ومصلحة مجتمعه.

وقد حدّد الماوردي أسس وجود ووجوب الإمامة والخلافة، وواجباتهما والشروط المعتبرة فيمَنْ يتقلدهما، متبعًا في ذلك أسلوبًا لا يختلف عن المنهج الحديث في وصف وترتيب الوظائف.

وأوضح الماوردي معنى التفويض وبين حق الإمام في التفويض في سلطانه وأجاز للعمال أن يستخلفوا (يفوضوا) في بعض اختصاصاتهم لا كلها وتحت إشرافهم ومسؤولياتهم وبما يتّفق مع نظريات التفويض الحديثة.

كما بيّن الطوسي أهمية الشورى في إدارة شؤون الدولة، حيث بيّن أن على الأمير ألَّا يستبد بالرأي وحده بل عليه أن يستشير عقلاء وكبار علماء قومه، بل إن القرآن الكريم نفسه أمرنا بأن نأخذ بنظام الشورى.

4- مؤسسات الدولة: وقد اهتم ابن أبي الرُّبِيع بالتدبير (الإدارة) واعتبره رباطًا وواسطة قوية بين الحاكم والمحكوم، أو بين الملك والرعية، فالملك يحتاج إلى مَنْ يعاونه في إدارة شئون حكمه، وإذا لم يكونوا صالحين فسدت الدولة وساء تدبيرها.

وقد حذّر الملك من ستة أشياء عليه الانتباه لها وتجنبها وهي: (مَنْ استوزر غير كاف، خاطر بملكه-مَنْ استشار غير أمين، أعان على هلكه-مَنْ أسَّر إلى غير ثقة، ضيع سره-مَن استعان بغير مستقل، أفسد أمره-مَنْ ضيع عاملاً، دل على ضعف عقله-مَنْ اصطنع جاهلاً، أعرب عن فرط جهله).

وقد حدّد ابن أبي الرُّبِيع الأتباع والأعوان الذين يساعدون الملك في تدبير شؤون نفسه وحكمه ورعيته، وهم: وزير عالم (رئيس الوزراء) - كاتب عارف (الوزير أو المدير العام)-حاجب عاقل (ديوان الرئاسة)-قاضٍ ورع (الجهاز القضائي)-عامل جلد (المحافظ)-مال متوافر-رب شرطة (السلطة التنفيذية)-جند أقوياء (الجيش)-حكيم مجرب- جليس صادق-صاحب الطعام والشراب).

أما الطوسي فقد حدّد أسس توظيف رجال الحكومة ببُعدي الكفاءة والأمانة، وذلك بابتعاد الأمير عن تنصيب أقربائه في المراكز المختلفة وحذّر قائلاً: «إن رجال الدولة إذا لم يكونوا أمناء مخلصين في أداء واجباتهم فإن الدولة ذاتها سوف تُقاد إلى الانهيار والفساد حتى لو كان أميرها أمينًا».

وقد حدّد أيضًا الصفات اللازم توافرها فيمن يختار من رجالات الدولة، بأن يكونوا أطهارًا ذوي أصول عريقة، ومن بين من حسن اعتقادهم وصفت عقيدتهم، وممّن يتصفون بالأمانة الكاملة، وممّن يشهد لهم بالكفاءة فيما هم مقدمون عليه من أعمال،

ومن أصحاء الأبدان والعقول، وألَّا يكونوا من بين اليهود والنصارى، وألَّا يكونوا من المنتسبين إلى أحد المذاهب المرذولة من الباطنية المختلفة من قرامطة وحشاشين.

أكد الطوسي على عدم إجازة الجمع بين وظيفتين لشخص واحد؛ وذلك لتسهيل المساءلة والمحاسبة وضمان استقامة الحكم وتأكيد سلامة نظامه. كما أكد مبدأ الدوران الوظيفي للعاملين في مجال إدارة المال العام، حيث يجب نقل عمال الخراج والجباية كل سنتين أو ثلاث حتى لا يثبتوا في مراكزهم، ويسببوا المضايقات.

وقد عالج الماوردي موضوع الوزارة وأنواعها وأساس وجودها وشروط شغلها، وفرق بين وزارتي التفويض والتنفيذ. وتكلّم الماوردي عن رقابة القضاء الإداري بالنظر في المظالم وقارن بينها وبين القضاء والحسبة. كما تكلّم عن الحكم المحلي عندما عرض للإمارة على الأقاليم والبلدان، وقسمها إلى إمارة عامة وخاصة، وقسم العامة إلى إمارة استكفاء بعقد عن اختيار وإمارة استيلاء بعقد عن اضطرار. كما بيّن أن الإمارة الخاصة مقصورة على تدبير الجيش وسياسة الرعية وحماية الأمة ولا تتعرّض للفساد والأحكام والجباية. وقد فرّق الماوردي بين الإشراف والرقابة على العاملين بدقة، وبيّن أن المشرف منوط به أن يستوفي العمل، حيث يمنع من زيادة عليه أو نقصان منه أو تفرّد به.

5- ميزانية الدولة: بيّن ابن أبي الرُّبَيع أحوالًا ثلاثة من مقارنة الإيرادات بالنفقات هي:

- أن يفضل الدخل (الإيرادات) عن الخرج (النفقات) وذلك هو الملك المستقيم والتدبير السليم ليكون الفائض معدًا لوجوه النوائب.
- أن يقصر الدخل عن الخرج، وذلك هو الملك المختل والتدبير المعتل، فتدعوه الحاجة إلى العدول عن لوازم الشرع، ويؤول إلى العطب والفساد.
- أن يتكافأ الدخل والخرج حتى يعتدل، ويكون ذلك في زمن السلامة مستقلًا، وعند الحوادث معتلًا، فإن تحركت به النوائب كدّه الاجتهاد وانفضّ من حوله الإخوان.

ويتضح من ذلك أن ابن أبي الرُّبَيع يفضل الموازنة الفائضة التي تزيد إيراداتها على نفقاتها لكي يتوافر لديها فائض في الأموال لتواجه به الكوارث والنوائب غير المتوقعة.

عرض الماوردي للضوابط التي يُلتزم بها في تحديد الأجور والمرتبات بما يتلاءم مع أحدث الاتجاهات الإنسانية في رسم سياسات الأجور، حيث حدّدها بالكفاية التي تفرغ العامل كليًّا للعمل والتي ترتبط بحجم العائلة، ونفقات النقل، ومستوى غلاء الأسعار في مكان إقامة الموظف. كذلك يجب إعادة النظر في الرواتب في كل عام لكي ترتفع بما يتلاءم مع ارتفاع الأسعار. وحدّد الوقت المناسب لصرف الأجور والمرتبات بوقت تحقّق الإيرادات في بيت المال، كما أجاز استيفاء عطاء الموظف بعد موته لورثته كمعاش تقاعدي يعتمدون عليه.

الخلاصة لقد عَرف المسلمون فنون الإدارة والسياسة بامتياز، فقد كانوا منفتحين على كل مَنْ حولهم من حضارات، فأخذوا عن الفرس والروم واليونان والهنود والمصريين القدماء وغيرهم، ولم يتحرّجوا من الأخذ عنهم والتأثر بهم. فإذا تأمَّلنا كتابات

الرواد في العرض السابق، وجدنا أنهم لم يتركوا شيئًا من شؤون الإدارة والحكم في عصورهم وفي غيرها إلَّا وتناولوها بالبحث والدراسة والتقييم، وما تعرّضوا له من موضوعات يضعهم في مكان متقدّم بين مفكري السياسة وفلاسفتها على امتداد العصور[1].

الدين والسياسية في الفكر الغربي: أكدت الدراسات الأنثروبولوجية أن المجتمعات القديمة عرفت علاقات متميزة بين الدين والسياسة. ففي غياب أطر دولتية، اعتبرت هذه العلاقة شرطا أساسيا لبناء النظام الاجتماعي في هذه المجتمعات، حيث أسست لعلاقات التعاون والتضامن، وخلقت إطارات للتواصل المعنوي والمادي كشرط لازم لقيام كل حياة اجتماعية. كما كانت هذه العلاقة ذات طابع تماثلي وتكاملي. فمن جهة، غالبا ما اجتمعت الصفة الدينية والسياسية في شخص واحد، فإما أن القائد الديني يتحمل مسؤوليات اجتماعية وله أدوار سياسية، وإما أن القائد السياسي اعتبر شخصا مقدسا ومقرا للروح الجماعية، وله بالتالي وظائف دينية. من جهة أخرى، بقدر ما عمل الدين على حماية النظام السياسي، بتزويده بالشرعية اللازمة، وكان عنصرا حاسما لتوليد الاحترام والقدسية للقانون، بالقدر نفسه، عمل النظام السياسي على فرض الاحترام للدين، ذلك النظام الشمولي الذي أقامته الآلهة، واعتبر شرطا لكل وجود اجتماعي، ومع انبثاق فكرة المفارق التي جاءت بها الأديان السماوية، تعرض الوعي الديني القديم لهزة عميقة لإعادة تنظيم الفاعلية الدينية وتوجيهها نحو غايات جديدة، بواسطة تحرير فكرة الألوهية عن الملك وعدم إلحاقها بأية سلطة دنيوية، هذا رغم أن الوعي الديني استمر في جزء كبير منه لا يرى في فكرة الألوهية إلا تجسيدا لقوى الطبيعة وتمثيلها...على إثر هذا الصراع، بدأت العلاقة بين الدين والسياسة تطرح كإشكالية على الفكر الأوربي والغربي والاسلامي، وقد اختلفت تصورات المفكرين وإجاباتهم بهذا الخصوص تبعا للقيم الاجتماعية والرؤية العقائدية التي يؤمنون بها، وحسب تكويناتهم العلمية ومراكزهم السياسية.

1- **سمو الدين على السياسة:** عموما، وفي تاريخ العلاقة النظرية بين الدين والسياسة على الصعيد الغربي، يمكن التمييز بين أربع اتجاهات كبرى، أعلن أولها السمو المطلق للدين على السياسة، وبالتالي خضوع السياسة الكامل للدين، وتشكل مجموعة الأفكار التي تسير في هذا الاتجاه نظريات دينية، لأنها نتاج رؤية دينية وذات حساسية تجاه المفارق وتجاه سمو الروحي على الزمني، ولأنها انطلقت غالبا من مصلحين دينيين كلوثر وكالفن، أو من رجال قانون كبودان، أو رجال الكنيسة مثل بوسيي، أو فلاسفة كدومستر. فمن جهته، فرق (لوثر Luther 1483-1564) بشكل واضح بين ما هو سماوي وبين ما هو أرضي، فقد رأى أن السلطة أمر ضروري لأن الناس فئتان، فئة تنتمي إلى مملكة الله، وأخرى تنتمي إلى مملكة الأرض، فالذين ينتمون إلى مملكة الله ليسوا بحاجة لأية سلطة، وعليهم الاكتفاء بالروح القدس والإيمان الذي يعمر قلوبهم، فترصفهم لا يمكن أن يعكس سوى الفضيلة والخير، أما الآخرون وهم الغالبية، فمعرضون للخطيئة، ولابد لهم من سلطة تقودهم نحو الخير العام، ولابد لهذه السلطة من قوة مسلحة حتى يتسنى لها ممارسة مهامها لأنها تنفذ أوامر الله، فما الحاكم إلا أداة للانتقام الألهي ممن يخطئون من بني البشر، وبالتالي لم يقبل لوثر بالدولة الكنيسة الدولة، لأن الكنيسة ليست إلا سلطة روحية، وليس لها أن تخرج من هذا النطاق، وسلطاتها وصلاحياتها محدودة. بالمقابل، فإن العلاقات الخارجية للكنيسة لابد من تنظيمها ويقع ذلك على عاتق الأمير، وإذا لا يمكن للدولة أن تتحكم في الدين، فإن اختصاصها يبدأ عندما يتجسد النزعات الدينية في مظاهر خارجية. أما (كالفن Calvin

1-أشرف صالح محمد سيد، الإدارة والحكم في فكر الرواد المسلمين، مجلة الداعي الشهرية، العدد: 11، السنة: 39، الجامعة الإسلامية دار العلوم ديوبند، الهند، ذو القعدة 1436 هـ، أغسطس – سبتمبر 2015م . https://kalema.net/home/article/view/1400

1509-1564) فميز بين الأشياء الروحية المعرفة من قبل القدرة الإلهية الموجودة في الكتاب المقدس، وبين تلك المتعارف عليها بين البشر في عالمهم الأرضي، لكن الحرية الروحية يمكن أن تكون موجودة إلى جانب الخدمة المدنية. وهنا يظهر الفرق واضحا بين كالفن وبين لوثر، فإذا اعتبر هذا الأخير أن الحياة السياسية شيئا غريبا عن روح الإنجيل، فإن كالفن عبر عن مدى وضاعة أهداف المجتمع المدني، لكن ذلك ليس من شأنه أن يجعلها غير ذات أهمية بالنسبة للمسيحي. وفي المجال الاقتصادي، فإن كالفن لا يحتقر الأعمال اليدوية والجسدية، بل يعطي أهمية للصناعة ويعتبر ظاهرة من الظواهر الإلهية، كما يرى أن الحياة العامة هي ضرورية ولها قيمة بذاتها، يمكن اعتبار فرضية "الدين الطبيعي" عن (جون بودان J. Bodin 1529-1596) فكرة توفيقية بين آراء حركة الإصلاح الديني الذين نادوا بإصلاح المنظومة الدينية في علاقتها مع المجتمع والسلطة دون الفصل بينهما، وبين الأفكار الليبرالية الداعية إلى الفصل التام بين مجال الدين ومجال السياسة، ففكرة "الدين الطبيعي" جاءت في سياق التأسيس لمبدأ السيادة عبر تجاوز الصراعات الدينية، قبل أن تتحول هذه الفكرة عند مونسيكو ورسولوك إلى مركز نظري للفصل بين الدين والسياسة أما أفكار (بوسيي Bossuet 1627-1704) فكانت كلها ذات مستند ديني، فقد اعتبر أن كل سلطة هي بذاتها مقدمة، بل أن الله وضع على رأس المجتمعات قادة هم ممثلو الله في الأرض يحكم بواسطتهم، والتمرد عليهم يعتبر كفرا ومخالفة لأمور الدين، فعلى المحكومين إذن طاعتهم لسببين سبب ديني وسبب ضميري.

أما (دوميستر Demaistre 1753-1821) فقد رآى أن السيادة نتاج مشترك لإرادة الله والتراضي البشري معا، لأن من الضروري أن يطيع الشعب لكي تكون السيادة، ولأن الله أراد خلق المجتمع، فإنه أراد أيضا السيادة والقوانين التي بدونها لا وجود للمجتمع، وليس هناك أي تعارض في هذا القول، لأن الشعب هو الذي يجسد إرادة الله على الأرض، فالسيادة مصدرها الله. أما تطبيقها فهو من اختصاص الشعب، هذا التركيب يجعل الدين يتدخل في ممارسة السلطة من أجل ضمان الطاعة، أنه عامل تقييد لها لأنه يضع قوانينا وحدودا على السلطة، والبابا هو الذي يراقب مدى احترام السلطة لهذه الحدود. رغم ذلك، فإن هذه الأفكار سجلت تمايزا واضحا عن نظريا الحق الإلهي التي كانت سائدة في العصور الوسطى، ذلك أنها لم تتصور ثنائية الزمني والروحي شقاء أو لحظة من لحظات المغامرة البشرية، ولكن كنظام شاءه الله، وعلى الإنسان أن يفكر وفق هذا النظام. لقد أصبح "السياسي" حسب هذه النظريات مجالا مستقلا عن المجال الديني، فهو يرتبط بالعلل الثانوية وغير منظم من قبل الله، بل أصبح خاضعا لقوانين الطبيعة التي يضعها الإنسان بواسطة العقل، كما أصبحت فكرة القانون المنظم للمجال السياسي واضحا بدقة من نواح عدة، فهو يتميز عن القانون الإلهي من ناحية الأهداف، لأنه لا يخلق واجبات إلا ضمن المقياس الذي يظل متطابقا مع العقل والحق الطبيعي، وهو يتميز عنه من ناحية غايته، لأن لا أهداف له سوى خدمة الخير العام؛ فسن القانون يعود إلى الشعب بأكملها، فالقانون الظالم ليس قانونا، وإنما انحراف عن غاياته، كما أنه انحراف عن معرفة الحقيقة التي يمكن أن تصل إلى الإنسان بواسطة العقل [1].

2- إخضاع الدين للسياسة: إذا كانت النظريات الدينية هدفت -رغم الاختلافات المسجلة داخلها- إلى الحفاظ على سمو الدين على السياسة، فإن بعض المفكرين الآخرين أبدوا فكرة مضادة هدفت هذه المرة إلى إخضاع الدين للسياسة، عن

1-أبواللوز عبد الحكيم، إشكالية الدين والسياسة في الفكر الغربي المسيحي، الحوار المتمدن-العدد: 2804-2009 / 10 / 19-01:03 .
https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=188362

طريق اعتبار الدين مجرد وسيلة يستعملها الحاكم لتحقيق أهدافه السياسية، فهي إذن نظريات أذاتية معبر عنها من لدن فلاسفة ومفكرين سياسيين أعطوا أهمية مركزية للدولة لتزويدها بمختلف الوسائل لتقويتها بما فيها الدين نفسه. فبعيدا عن إنكار أهمية الدين كعامل استقرار اجتماعي، لاحظ بعض المفكرين أنه قد يكون مصدرا للتفرقة والنزاعات، وبالتالي سببا لضعف الدولة، ورأوا ضرورة إخضاعه لهذه الأخيرة لتجاوز الأخطار الناجمة عنه، ولاستخدامه لتقوية سلطتها والحفاظ عليها. من هذه الزاوية، يمكن أن نميز بين اتجاهين في التفكير في الدين كأداة للوصول إلى السلطة والحفاظ عليها، اتجاه أراد استعمال الدين كأداة للسياسة بدون أن يفرض أي طرف قيمة على الآخر، وهو اتجاه ميكيافللي ومونتسيكو، فمع هذين المفكرين، لا يعني ارتباط الدين بالسياسة وجوب تطبيق الأمير لواجباته الدينية والأخلاقية، ولكن بإتقان استعمال الدين من أجل الوصول إلى السلطة والحفاظ عليها بدون السيطرة الكاملة عليه. انطلق (ميكيافللي Machiavel 1469-1527) من مبدئه الأساسي "الغاية تبرر الوسيلة"، ليجعل من الدين أداة فعالة بالنسبة للأمير، فعلى هذا الأخير أن يتظاهر باحترام تعاليم الدين حتى في الأوقات التي يقوم فيها بتصرفات تخرق هذه التعاليم، وذلك لما يلعبه الدين من دور في الحفاظ على السلم الاجتماعي، كما انتقد ميكافللي الكنيسة واعتبرها مسؤولة عن ضعف إيطاليا ولم تكن عاملا موحدا، كما انتقد المسيحية المعاصرة له واعتبرها عامل ضعف، على عكس مسيحية الإمبراطورية الرومانية التي استعملت لتوليد الحماس ولقيادة الجيش وتوسيع رقعة البلاد. أما (مونتسيكو Montesquieu 1689-1755) فقد حدد فوائد الدين بالنسبة للسياسة في حفاظه على النظام الاجتماعي، وفي علاج سلبيات وأخطاء السياسة، ثم تكملة أوجه النقص في القوانين المدنية، لكن أهمية الدين الكبرى تظهر في الأنظمة السلطوية حيث لا يعمل مبدأ "السلطة"، فيصبح الدين هو القوة الوحدية التي يمكن أن توقف السلطة المستبدة. أما بعض المفكرين الآخرين، فقد ذهبوا بعيدا من أجل الإخضاع الكلي للدين من طرف السياسة، وذلك لوضع حد للأخطار التي تشكلها الانتماءات الدينية المختلفة على الوحدة السياسية وعلى الاستقرار الاجتماعي العام، فهذه النظرية "الراديكالية" نجدها مشتركة بين ثلاثة منظرين سياسيين وهم: هوبس، وروسوا، وسبينوزا. رغم اختلافهم في الصيغ التي يتخذها إخضاع الدين للضرورة السياسية عندهم. فبداية، اعتبر (توماس هوبس Thomas Hobbes 1588-1755) أنه ليس هناك سلطة زمنية وسلطة روحية، وإنما سلطة واحدة هي السلطة الزمنية والتي لها وظائف روحية، لذلك يجب على الكنيسة أن تخضع للدولة بأن تتحول إلى كنيسة وطنية لتفادي تدهور وحدة الدولة بتوزيعها بين مؤسستين، كما أن امتداد السلطة الزمنية إلى ما هو روحي يخول لها تفسير الاعتقادات والتحكم في التصرفات الروحية للمواطنين، عن طريق وضع قواعد للعبادة واحتكار تفسير النصوص الدينية، كل ذلك صونا لوحدة الدولة وضمانا لأمن المواطنين. ورأى (روسو Rousseau 1712-1778) أن قيمة الدين يمكن في ما يلعبه من دور في حياة الدولة من حيث حرصه على وحدتها وسلامة الجسم السياسي، وقد دفعه حرصه على صيانة هذه الوحدة من أخطار الانقسام إلى وضع نظرية "الدين المدني"، وهو دين جديد يربط المواطن بالدولة دون أن يكون دينا قوميا كالأديان القومية، كما يربطه بالألوهية دون أن يتدخل في مصيره بعد الموت، أما مواد هذا الدين فموضوعه من طرف هيئة السيادة، وهي ليست عقائد دينية، بل مجرد مشاعر واستعدادات جماعية لا يمكن بدونها أن يكون الإنسان مواطنا صالحا وتابعا للدولة وأمنيا، ويحق لهيئة السيادة إخراج كل من لا يؤمن بتلك المواد من عضويتها لا بوصفه كافرا، بل لأنه غير قابل للشراكة الاجتماعية. .ويعتبر (سبينوزا Spinoza 1632-1677) مؤسس

الفكر النقدي للنصوص المقدسة، وكان هدفه الأساسي هو الدفاع عن حرية الفكر للإنسان عامة وللفيلسوف خاصة، ولتأكيد ذلك لجأ إلى التمييز الكلاسيكي بين الفكر والحركة (Pensée et Action)، فملكة الفكر تتعلق بذاتية الإنسان في حين أن القدرة على الحركة تتعلق بالمجتمع. ولذلك، لا يمكن فرض رقابة على الفكر بما يتضمنه من إمكانية فحص المقولات الدينية ونقد النصوص المقدسة، في حين أن إمدادات هذا الفكر وتمظهراته على مستوى المجتمع يمكن أن تخضع لهذه الرقابة، وهنا يظهر الفرق واضحا بينه وبين هوبس الذي أخضع الدين فكرا وسلوكا لقرابة الدولة. وبالرغم من استمرار هذا الاتجاه في الربط بين الدين والسياسة عبر إخضاع الدين للسياسة، ألا أنه سجل نزوعا متزايدا نحو إعطاء الاستقلالية "للسياسي"، فقد أصبح هذا الأخير يؤسس على عقد اجتماعي ويهدف إلى الخير العام، أما امتداده إلى "الديني"، فهو مجرد امتداد أداتي بهدف البحث عن شروط القوة السياسية والمحافظة عليها وليس امتدادا تأسيسيا، فقد ميزت نظرية التعاقد بشكل تام بين الروحي والزمني، فقالت بأن سلطة الله هي أعلى، بينما سلطة الأمير هي أدنى، فهذا الترتيب في مصادر السلطة أدى إلى القول بأن الأمير يمكن عزله إذا لم يحترم مقتضيات العقد ولم يعمل من أجل المصلحة العامة، وليس على أساس مدى تطابقه مع التوجهات الإلهية، وبذلك جسد هذا الفكر انطلاق مرحلة جديدة في الفكر السياسي قائم على إعلاء مكانة الدولة، وعلى مفاهيم جديدة مرتكزة على الوقائع والأحداث الملموسة، وليس على الخطاب الأخلاقي والمبادئ المتعالية[1].

3- **الفصل بين الدين والسياسة:** وبالموازاة مع ذلك، ظهرت أفكار أخرى انتقدت بشدة هذه المراهنة الكبيرة على جهاز الدولة – خصوصا ما يصاحب هذه الفكرة من إخضاع للقيم والمبادئ الدينية، واقترحت في مقابل ذلك، الفصل التام بين الدين والسياسة وبالتالي استقلالية الكنيسة عن الدولة، أما ممثلو هذه النظرية فهم عديدون، أهمهم: جون لوك وبنجمان كونستانت، ولامينيس، ثم توكفيل. بنى (جون لوك 1632-1704 John Loke) تمييزه بين الدين والسياسة على أساس اختلاف أهداف ووسائل كل منهما، فإذا كان الدين يهدف إلى خدمة ما هو روحي، فإن السياسة تهدف إلى رعاية الصالح العام، وبينما يعمل الدين على مستوى الإيمان الداخلي لتحقيق أهدافه، تلجأ السلطة إلى الإلزام المادي في سعيها إلى تحقيق الخير العام لجميع المواطنين. ويعد (بنجمان كونستانت 1704-1767 Benjamin Constant) من القلائل الذين اهتموا بشكل أكبر بالظاهرة الدينية، فلم يكتف بالنظرة الخارجية والسطحية، فقد فرق بين الشعور الديني الداخلي وأشكال التدين الخارجية، واعتبر الشعور الديني مصدر للحرية في حين أن تمظهراته الخارجية يمكن أن تكون مصدر للفوضى والاستبداد، فالشعور أساس كل تحرر مما يجعل كل حكومة حرة في حاجة إليه، ليبقى من الضروري قيام سلطة تضم أشكال التدين المختلفة للحيلولة دون جر المجتمع إلى الفوضى والاستبداد، كما سلم كونستانت بسيادة الشعب كما أكدت ذلك الثورة الفرنسية، لكنه وضع حدودا على هذه السيادة، وانتقد كونستانت روسو لهذا السبب لأن عدم وجود هذه الحدود تجعل الأفراد تحت سيطرة الدولة. ومن أفكاره أيضا أن السلطة لا يجب أن يكون لها أي ديانة لأنه يمكن أن تعاقب تصرفات تبدو لها خاطئة في حين أنها مباحة من طرف ديانة أخرى، وتبقى السلطة في نظره ذات طبيعة شريرة، فحتى في الحالات التي تريد صيانة مبدأ التسامح فإن تضع مقتضيات قانونية محددة، هي ضد طبيعة التسامح الذي يقضي المرونة. أما أفكار (لامينيس 1782-1854 Lamenais) لم تكن مستقرة حول هذه الإشكالية، ففي البداية نادى

1-أبو اللوز عبد الحكيم، إشكالية الدين والسياسة في الفكر الغربي المسيحي، الحوار المتمدن-العدد: 2804-2009 / 10 / 19-01:03 .

بإدماج الدين من جديد في المجتمع عن طريق تأكيد وحدته مع السياسة باعتبار أهميته في ترسيخ الاستقرار، كما نادى بإعطاء البابا بعض السلطات، ورفض الانكليكانية التي تخضع الكنيسة للدولة مجسدا بذلك استمرارية نظرية سمو الدين على السياسية، وفي مرحلة ثانية تبنى مقولة الفصل بين الدين والسياسة، كما حاول التوفيق بين الحرية السياسية والمسيحية عن طريق تجديد هذه الأخيرة لكي تعمل لصالح قيم الحرية والعدالة، أما ميزته بالمقارنة مع كونستانت فتتجلى في أنه لا يهدف من خلال الفصل إلى حماية الشعور الديني للأفراد، ولكن لتجديد المسيحية لأن في ذلك تجديدا للمجتمع وقيمه. ومن جهته، حاول (توكفيل Alexis De Tocqueville 1805-1859) التوفيق بين الليبرالية السياسية والروح الدينية، فاعتبر أن كل مجتمع يحتاج إلى شعور جمعي واعتقادات متشابهة، والدين يحقق بهذه المهمة بصورة كاملة، كما وجدا تلاقيا بين الديمقراطية والمسيحية، فطالما أن الديمقراطية يقوم على المساواة أمام القانون، وتقوم المسيحية على المساواة أمام الله فهما في تعاون على نفس الهدف، فالخطر على الديمقراطية والليبرالية حسب توكفيل ليس هو الدين، وإنما هي الروح المادية التي تقضي على التصورات المشتركة بين البشر. وتكمن محصلة هذه الأفكار الليبرالية في التأسيس لما يعتبر حجر الزاوية في مفهوم السياسة الحديث، وهو الفصل بين مجالين، مجال العام، كحقل للتنافس المستمر والحر بين المصالح المنظمة للوصول إلى تفاهمات عملية واجتماعية، أي بالمفاوضات الذاتية وحسب موازين القوى، ومجال الخاص المستقل عن العام، توضع فيه كل الشؤون البعيدة عن السياسة وعن تنظيم الشأن العام، كالدين ومختلف القيم الأخلاقية والفلسفية وغيرها من المبادئ الشخصية والعائلية للأفراد [1].

4- **نقد الدين في علاقته بالمجتمع والسياسة:** لكن، إذا كانت العلاقة بين الدين والسياسة قد عولجت حتى هذه اللحظة بإخضاع أحدهما للآخر أو بالفصل بينهما، فإن نظريات أخرى ظهرت في القرن التاسع عشر تبنت المنهج النقدي الجدي للدين في علاقته بالسياسة والمجتمع، فقد لاحظ أصحاب هذه النظرية أن الأشكال الدينية الموجودة لم تعد تتناسب مع حاجات المجتمع الصناعي المتقدم، وطالبوا بدين جديد ذي طبيعة عقلانية وصفات علمانية. ويمكن أن نذكر ضمن هذا الاتجاه بعض الاشتراكيين الطوباويين كسان سيمون الذي طالب بمسيحية ثورية ومتجددة، ثم بعض علماء الاجتماع مثل أوجيست كونت، الذي اتخذ هذا المطلب عنده اسم "الديانة الإنسانية"، ذهب سان سمون Saint-Simon 1760-1825 إلى اعتبار أن التطور العلمي يستدعي ضرورة تطوير النظام الديني الذي يجب أن يتحول إلى هيكل مكون من طرف العلماء وليس من طرف القساوسة والرهبان، كما رأى أن "المسيحية الحقة" هي التي تسعى إلى تحقيق المساواة على الأرض وليس في السماء، وميز بين سلطتين: سلطة روحية مكونة من طرف العلماء والفنانين ومكلفة بالتعليم وصيانة المصالح الأخلاقية للمجتمع، وسلطة زمنية متمثلة في السلطة الصناعية ومكونة من المنتجين والصناعيين ومكلفة بإدارة المسائل المالية والإدارية. وحسب أوجيست كونت (Auguste Comte 1798-1857) ففي كل نظام اجتماعي هناك سلطة زمنية وسلطة روحية، فالمكلفين بهاتين السلطتين اختلفوا باختلاف المراحل التي مر منها التاريخ البشري، ففي المرحلة التيولوجية كانت السلطة الروحية في يد الرهبان والسلطة الزمنية في يد العسكريين، وفي المرحلة الميتافيزيقية، احتكرت السلطة الروحية من طرف الميتافزيقيين والسلطة الروحية من طرف رجال القانون، وفي المرحلة الوضعية، فإن

1-أبواللوز عبد الحكيم، إشكالية الدين والسياسة في الفكر الغربي المسيحي، الحوار المتمدن-العدد: 2804-2009 / 10 / 19-01:03 .

السلطة الروحية توجد في يد العلماء والسلطة الزمنية في يد الصناعيين، وفي هذه المرحلة الأخيرة يحتاج المجتمع إلى إعادة تنظيم للروحي لأن المسيحية في أشكالها الراهنة لم تعد مناسبة للتقدم الصناعي والتقني، فلابد من نظام جديد من الأفكار التي تساعد المجموع على الانخراط في الحقبة الوضعية من أجل تكوين أخلاق عامة (un moral public) يعوض انحلال السلطة الروحية وانحصارها في المجال الخاص ويحد من سيطرة السلطة العملية على السلطة النظرية وما ينتج عن ذلك من سيطرته لمبادئ المنفعة والمادية. لكن هذا الاتجاه النقدي اتخذ طابعا راديكاليا مع ماركس وانجلز، حيث اعتبر الدين عامل عجز وضعف لما يضفيه من شرعية على الوضع القائم، ولأنه يقدم تسويغا للتمايز الطبقي ويلعب بالتالي دورا مهما في عملية التمويه الإيديولوجي الذي يؤدي إلى حالة الوعي الزائف، بكل ما ينتج عن ذلك هروب ديني يصرف الأفراد عن واقعهم الاجتماعي، ويمنعهم من الفعل في مواجهة ظروفهم الموضوعية. كان م عبارات كارل ماركس (Karl Marx 1818–1883) الشهيرة قوله: "إن الدين هو أنين القلب المضطهد، وقلب العالم عديم الرحمة، وحسب الظروف القاسية، أنه أفيون الشعوب". فهذا الأثر التقديري على الأفراد هو الذي – باعتقاد ماركس – يحول دون مواجهة الأفراد للواقع الموضوعي والعمل على تغييره. وقد تتبع فريدريك إنجلز (Frediricue Engeles 1820–1895) علاقة المسيحية بالظروف السوسيو اقتصادية، فاستنتج أنها لعبت وظيفة إيديولوجية في كل مرحلة من مراحلها التاريخية، فداخل الإمبراطورية الرومانية فقد غطت كل الثورات التي قامت بها الطبقات المضطهدة، وفي العصور الوسطى قد كانت مصدرا للوثوقيات التي روجتها الكنيسة في سيطرتها الاجتماعية، كما كانت البروتيستانتية الإصلاحية إيديولوجيا روجتها البورجوازية في عصر الأنوار لتمرر مشاريعها المجتمعية وللسيطرة على الطبقات الدنيا، لكنه لم يتوقع نهايتها الحتمية كما فعل ماركس، ولكن تنبأ بأن تأخذ أشكالا أخرى بعد انتصار البروليتاريا[1].

عودة الدين بقوة للسياسة العالمية: يري الكثير من المحللين أن هذه العودة ترتد إلى العديد من العوامل لعل اهمها:

أ- **طغيان النزعة الفردية:** حيث يري نموذج الحداثة الغربي أن الدين نظام من المعتقدات الشخصية مرتبط بالفرد ولا يتخطاه إلى الجماعة أو المجال العام. فى حين أن العديد من المجتمعات غير الغربية يلعب الدين فيها دورا على اساس اعتباره نمطا للحياة، ينظم المجالين الفردى والجماعى، والخاص والعام. وبالتالي لما للدين كمنظم للمجتمع ككل من ناحية، ولحياة الافراد من ناحية ثانية، وكمستودع للقيم والاخلاق من ناحية ثالثة.

ب-**فشل سياسات التحديث والتنمية التى اتبعتها العديد من دول الجنوب:** وما ترتب على ذلك من انتشار للفساد بكافة صوره، وتقطيع لأواصر العلاقات الاجتماعية؛ مما ساهم فى طرح الدين كوعاء ينظم المجالات الثقافية، والسياسية، والاقتصادية، والاجتماعية. بمعنى أخرى النظر إلى الدين على أنه يلبي الحاجات الروحية، من ناحية، والحاجات المادية في المجالات الاجتماعية، والسياسية، والثقافية من ناحية أخرى، ويري البعض أن الدين ليس بأفيون الشعوب كما ذكر كارل ماركس، بل فيتامين الضعفاء، والمهمشين في العالم ويحتل الدين فى المنطقة العربية مكانة خاصة، فهى مهد الأديان السماوية الثلاث فى العالم: اليهودية، والمسيحية، والاسلامية. لذا يعد تاريخ الشرق الاوسط تاريخ التوحيد، والايمان بوجود إله واحد فى هذا الكون. ومن المنطقة خرجت المسيحية، ومن بعدها انتشر الإسلام، ووصل لكافة أرجاء العالم ويعد الدين الإسلامي أسلوب حياة متكامل، يوفر الأسس للحياة العامة، والخاصة للفرد وللجماعة،

1-أبواللوز عبد الحكيم، إشكالية الدين والسياسة في الفكر الغربي المسيحي، الحوار المتمدن-العدد: 2804-2009 / 10 / 19-01:03 .

وللدولة وللمجتمع على حد سواء. والغرض الرئيس من القوانين الاسلامية (الشريعة الاسلامية) تحقيق العدل والسلام، ومنع الشر، ونشر الخير. وتعمل السياسة فى الاسلام على توجيه الحكومات وحثها على توفير الحكم الأخلاقي على اساس من الشورى مع مواطنيها ولا زال للدين دور محوري فى سياسة الشرق الأوسط، سواء من حيث ما يواجه الاقليات غير المسلمة فى هذه المجتمعات من عقبات، أو عقب بروز التيار السياسي الإسلامي على المسرح السياسي فى الدول العربية، وهو ما أطلق عليه الانبعاث العالمي للدين؛ وقد وفر الانبعاث الدينى للإسلام فى الشرق الأوسط تربة خصبة لدراسة تأثير الدين على المجال السياسي في هذه المنطقة. بل وصار الدين موضوعا رئيسيا فى دراسة السياسة الدولية ككل. ويشتد الاختلاف فى اسرائيل بين اليهود المتشددين واليهود العلمانيين حول اسبقية تعاليم الديانة اليهودية (كما يراها الحاخامات) أم المبادئ الديمقراطية. وقد انعكس هذا الاختلاف على الشعب الاسرائيلي حيث ترى الاغلبية تقديم الديمقراطية على الشريعة اليهودية. وقد سعى البعض لرأب الصدع بين هذين الاتجاهين، عبر الحديث عن أن اليهودية بوصفها ثقافة، تضم كل التيارات الدينية والتيارات المتحررة من الديانة أيضا، ومن أن اليهودية كثقافة تتغير وتتنوع في خصائصها وسماتها وفي ماليزيا نجد أن الدين الإسلامي يمثل عنصرا رئيسيا في شخصية المالاوي وهويتهم، والعمود الفقري للتماسك الديني الثقافي للمالاوي، بمعنى أخر نجد أن الدين الإسلامي بالنسبة لهم أسلوب حياة؛ نتيجة ارتباط منظومة القيم الاجتماعية بالدين الإسلامي وترجع الأهمية التبادلية للدين والسياسة إلى العديد من المهام التى يقوم بها كل منهما خدمة للآخر، (خاصة فى منطقة الشرق الأوسط)، بحكم أن هذه الأخيرة مهد الأديان الثلاثة كما سبق ذكره، وأن الدين مصدر للهوية، لما يوفره من رموزا لمصداقية ومغزى ومعنى الوجود السياسي والاجتماعي وبحكم أن الدين مصدر اساسي ولا غنى عنه للمجتمع المدنى من ناحية، ويضفي الشرعية على الأنظمة الحاكمة أو قد يوفر الطاقة الحيوية الثورية لتحدى شرعية تلك الأنظمة[1].

الدين والبناء السياسي:

البناء السياسي سواء أكان حزبا سياسيا أو هيئة حكومية أو منظمة دولية هو إفراز لمجوعة التصورات والأفعال والاتجاهات للمجموعة الاجتماعية، أو هو تجسيد للثقافة الاجتماعية السائدة في المجتمع بصورة ما، و تقدم النظريات الاجتماعية على تباينها وصفا وتحليلا للواقع السياسي أو البنية الفوقية للمجتمع. -تسعى الأنساق السياسية إلى صياغة رؤية واضحة لبناء الدولة والمجتمع، وتستند غالبا إلى القيم الدينية في تجسيدها لمشاريعها وإصلاحاتها إدراكا منها أنّ الدين سلطانا لا شعوريا على الجماهير بحيث يجعلها تستجيب لدعوات محاطة بسياج الدين، وأنّ القيم الدينية الأصلية ذات الطابع المدني لا تسمح بهدر الموارد الطبيعية والبشرية، كما أنها منطلقات اجتماعية لبناء الدولة والمجتمع الفاضلين.

إذا كان البناء السياسي في النظم الغربية المتقدمة مدعما بآليات شاملة تقر له مجالا خاصا، ويعرف أقصى درجات الديمقراطية، فإنّ على العكس تماما في الدول النامية، حيث تسوء النظرة التسلطية ويغيب مبدأ التداول على السلطة، وتمارس السياسة باسم القبيلة والعشيرة والطائفة وهي نماذج تتنافى مع مفهوم الدولة الوطنية والحداثة السياسية. - وعليه فإنّ للدين مجاله ومساحاته الاجتماعية في الديمقراطيات الناضجة، ولكنه يوظّف لاعتبارات مصلحيه وإيديولوجية في دول العالم الثالث، فمن

1-أحمد خميس، استخدام الدين في الحياة السياسية، مجلة السياسة والاقتصاد، العدد، 10 جامعة بني سويف، كلية السياسة والاقتصاد، مصر، إبريل 2021، ص13-15.

جهة توظيفه السلطة لإضفاء مشروعية على ممارستها وبرامجها، ومن جهة أخرى تتخذّه المعارضة مطية للوصول إلى السلطة وتعبئة الجهات الاجتماعية.- إنّ الجدل الفكري والسياسي حول علاقة الدين بالبناء السياسي جاء نتيجة لعدة عواملو التي منها الاحتكاك بالحضارة الغربية والتيارات العلمانية والإيديولوجية الوافدة، و قد انبثق جراء ذلك تيارات من رحم المجتمع العربي تباينت مواقفها من سبل تحقيق النهضة و الإقلاع الحضاري، فبعضها دعا إلى الاندماج في الحضارة الغربية بكلّ ميزاتها مثل طه حسين سلامة موسى...وفي المقابل هناك تيار آخر يدعو إلى ضرورة التمسك بقيم الإسلام وتعاليم الشريعة الإسلامية بما في ذلك الجانب السياسي وعدم الفصل بين الدين والدولة كبناء سياسي، و لا يزال هذا الجدل الفكري والسياسي قائما لحد الساعة بين مختلف التيارات الفكرية والنخب الاجتماعية في العالم العربي والإسلامي، كما أنه يشكل مادة دسمة لاهتمامات الدوائر البحثية والإعلامية والسياسية في الغرب و يرى محمد عابد الجابري أنّ علاقة الإسلام بالبناء السياسي، لم تطرح قطّ في الفكر الإسلامي منذ ظهور الإسلام حتى منتصف القرن التاسع عشر، حيث طرح بمضمون نجد أصوله في النموذج الحضاري الأوروبي، و أنّ مشكلة العلاقة بين الدين والدولة كما نقلت إلى الفضاء العربي في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين لم يتم تبيئتها تبيئة ملائمة في الواقع الفكري والحضاري كي تصبح معبرة بالفعل عن همومه وتطلّعاته، وليس هموم الواقع الذي نقلت منه .لطالما طرح سؤال حول العلاقة بين التأخر المميز للشعوب العربية الإسلامية والعوامل السياسية، ويتبين للوهلة الأولى أنّ للعنصر السياسي حظّه في ترسيخ الانحطاط، كما أنّ للسلطة[1]، السياسية نصيبها الكبير في ترسيم مشهد التخلّف بتعميق الهوة بينها وبين فئات المجتمع، وباعتمادها على الاستبداد والتسلّط لضمان استمراريتها فأهملت الشأن المدني العام .إنّ مفكّرا من طراز الأفغاني قد فهم جدلية الزمني والديني، وعلاقة الثقافي والديني بالسياسي حيث يرى أنّ المشروع الإصلاحي يجد مفتاحه في السياسة وفي طبيعة البناء السياسي بنحو خاص، إلاّ أنّ تاريخية دعوته ومرجعية إصلاحه كانت تخص مجالا إسلاميا معينا وهو مسلمي الهند، فتجربته هي حصيلة ميدان ثقافي آخر .كلّ الأطروحات التي تناولت الدين والدولة سواء من المصلحين الإسلامين كالأفغاني ومحمد عبده، أو القريبين من الفكر الليبرالي كالكواكبي وقاسم أمين ولطفي السيد انتهت باختلاف مرجعياتها النظرية إلى الانحسار والاندثار على المستوى العملي رغم محاولتها عقلنة الدين وإظهار مضامينه من احترام الحريات وتأكيد الملكية الفردية وحقوق المرأة وتقديس العلم وتحقيق العدالة والمساواة .إنّ كل التيارات سواء كانت سلفية أو علمانية. في الحقيقة تتقارب في العمق أكثر مما تتباعد في الظاهر، لأنّ قاسمها المشترك كان دائما هو النظر إلى الغرب كنموذج للتحديث والتقدم "إنا تيارات اهتمت بنفس القضايا والتي تمثّلت أساسا في التعليم، اللغة، المرأة والأسرة".

1-لزهر بوارضي، جدلية الدين والسياسة وثنائية التداخل والتصادم، المجلة الجزائرية للعلوم الاجتماعية والإنسانية، العدد 09، جامعة الجزائر 3، ديسمبر 2017، ص95-97.

المحاضرة الثانية عشر: الدين والمشكلات الأخلاقية

مدخل:

من ينظر في تاريخ الفكر الغربي يجده متضاربًا في نظره لمعيارية الأخلاق، ومدى أصالة الحس الأخلاقي في التاريخ الإنساني وفطريته في النفس البشرية، وقد زادت أزمة الرؤية الغربية لفلسفة الأخلاق بعد طغيان العلم التجريبي وإحلال النظرة المادية الطبيعانية مكان الرؤية الدينية، فصار الحديث عن «أخلاق مطلقة ثابتة» محل نقاش وجدال واسع، ليطال هذا الخلاف صلة الأخلاق بالدين بين من يرى في الأخلاق منظومة قائمة بذاتها، وبين من يرى تبعيتها للدين، ولعل هذا التصور المتأزم لعلاقة الأخلاق بالدين كان له أسبابه العقدية والتاريخية، ليكون الإشكال المطروح: هل يمكن أن تسري مقولة الفصل الغربية على سائر المنظومات الدينية والعقدية؟ أم أن مقولة الفصل هذه موصولة بما عاشه الفكر الغربي من صراعات مع الدين المسيحي.

الهيومانية الغربية ومقولة الفصل:

لعل إحدى الصدمات الكبرى بين العقل في العصر الوسيط والعقل في العصر الحديث، هو إيمان الأول بأن العالم يمثل نظامًا أخلاقيًا، في حين آمن الثاني بأنه يخلو من مثل هذا النظام وهي سمة بدأت معالمها تتحدد بدخول الفكر الغربي مرحلة النهضة، ولعل بلوغ الفكر الغربي هذا المبلغ من القطيعة مع الديني في تصوره للأخلاق هو نتاج تقديس العقل. فالناظر في الفترة التاريخية التي يطلق عليها «الفترة الحديثة» يلمس فيها ذلك النظر العقلي المختلف في جوانب عديدة عن نظرة الفترة الوسيطة، ومن هذه الجوانب جانبان لهما الأهمية القصوى: تضاؤل السلطة الكنسية، وتزايد سلطة العلم التجريبي. فثقافة الأزمنة الحديثة أقرب إلى الثقافة العلمانية منها إلى الثقافة الدينية إنها ثقافة تغييب الإلهي مقابل إعلاء الروح المادية، وإحلالها مكانة المرجعية في بناء التصور الحديث للعالم عمومًا. فالحداثة جاءت لتجاوز ما كان سائدًا في الموروث، وذلك بتحكيم سلطة العقل والعلم مقابل فكرة الله، فأيُّ شيءٍ يُشمُّ منه رائحةُ الدين يصبح موضعَ شكٍّ ولا يُمكن أن يكون علميًا.

فالأخلاق التي كان الغربي يستقيها من الكتاب المقدَّس، أضحت موضع محاكمةٍ ونقدٍ في عصر النهضة، فنظرة القرون الوسطى للإنسان مخلوقًا ضعيفًا مليئًا بالخطايا، سينبذها فلاسفة التنوير لتكون مهمتهم الكبرى في تخليص الإنسان من هذا التصور بمحاولة الفصل بين الدين والأخلاق. ذهب علماء التنوير في القرن 18م إلى القول بضرورة فصل الأخلاق عن الدين، وقد كان لنظرتهم هذه أسبابها التاريخية والموضوعية المتمثلة في تخويل السلطة المطلقة للكنيسة ورجالاتها التي لم تقف عند الوساطة الروحية وبيع صكوك الغفران، بل توسَّع طغيانها ليشمل الفكر والعلم، فكانت الكنيسة هي التي تحدِّد أغراض العلم وتسن نظم البحث، وكل رؤيةٍ جديدةٍ للكون تُعتبر مخالفة لما سطر في الكتاب المقدس تُرفض ويُتهم أصحابها بالهرطقة، بل إن الشواهد التاريخية تحيلنا إلى ما مارسته محاكم التفتيش من حرق وتعذيب لجملة من العلماء الذين لم يرضخوا لخرافات الكنيسة، ولم ترضهم تفسيرات الكهنة. فهذه الأحداث المتشابكة، والصراعات المتأجِّجة بين الكنيسة والعلم، أدَّت إلى ميلادٍ جديدٍ لنهضةٍ فكرية، وزيادةٍ في «سخط الناس على ما لديهم من عقائد عتيقة، فأعلنت الحرب على كل نوع من أنواع السلطات، وطولب بحرية الفكر وأصبح الحق في نظر الناس ليس ما اعتبر حقًا منذ قرون، ولا ما قال عليه فلان، وإنما الحق ما بُرهن عليه واقتنعت بكونه حقًا»، ورويدًا رويدًا بدأ انسلاخ الفكر الغربي من النظرة الدينية السائدة عن الكون والإنسان، حتى أعلن مارسليو فاسيو Marsilio Piofici عميد فلاسفة المذهب الإنساني في القرن 13م، أن الإنسان لم يعد خليفة الله في الأرض فحسب، وإنما شريكه في العلم والإبداع، تعالى الله عن ذلك. ذهب علماء التنوير في القرن 18م إلى القول بضرورة فصل

الأخلاق عن الدين، وذلك بسبب السلطة المطلقة للكنيسة ورجالاتها التي توسَّع طغيانها ليشمل الفكر والعلم، وكانت كلُّ رؤيةٍ جديدةٍ للكون تعتبر مخالَفةً تُرفض ويُتهم أصحابها بالهرطقة وتنالهم عقوبات الإعدام والتصفية الجسدية

فكان من مؤاخذات التنويريين على المسيحية تعرُّضُها لآفتين اثنتين أدت إلى تأسيسٍ أخلاقيٍّ مستقل عن الدين وتتمثل هاتان الآفتان في[1]:

الخرافة واللاعقلانية:

حيث «طغت بحسبهم الصفة الخرافية على المعتقدات المسيحية، فكادت أن تعيد الوثنية إلى الكنيسة، بل عدها أحدهم وهو «ديدرو» أكثر إهانة للألوهية من الإلحاد نفسه وأحصوا من هذه المعتقدات: «الخطيئة الأصلية» و«التثليث» و«التجسيد» و«ألوهية المسيح» و«خلاص البشر» و«التوجه إلى الأيقونات» و«المعجزات والأسرار» ان هذه المعتقدات جعلت فولتير يقول: فهل من حماقة أكبر ومن شناعة افضع فهل من حماقة أكبر ومن شناعة أفظع أن نقول للبشر: أيها الأصدقاء لا يكفي أن تكونوا رعايا أوفياء، وأبناء مطيعين وآباء عطوفين وجيرانًا منصفين، ولا يكفي أن تمارسوا الفضائل كافة، فتراعوا الصداقة وتنبذوا الإجحاف، وتعبدوا يسوع المسيح بأمان وسلام، بل يتعين عليكم أيضًا أن تعرفوا كيف وجدنا من أبد الآبدين، وإن عجزتم عن تمييز الأقنوم من المشارك في الجوهر فإننا سوف نشي بكم لتحرقوا في نار الجحيم الى أبد الآبدين وبانتظار ذلك سنبدأ بذبحكم ذبحا. فقول "فولتير" يُحاكي واقع الصراع الذي أغرق أوروبا في بحور الدماء سنوات مديدة؛ حيث كان كل من خالف ما قررته المجامع المسيحية التي عقدت في القرن الرابع والخامس، يعتبر مبتدعًا وجب لعنه وقتله بالإضافة إلى الخرافة التي حظي بها جزء كبير من العقائد المسيحية حسب التنويرين كان لِآفة أخرى التأثير البالغ على نظريتهم في العلاقة بين الدين والأخلاق وهي[2]:

الصراعات الدينية: كان لاختلاف المسيحيين حول جملة من المعتقدات الأثر الواضح في نشوب الحرب بين الفرق المختلفة حيث «استولت على النفوس ألوان من التعصب لهذه المعتقدات، توهمًا لأفضليتها على غيرها، وأذكت بين الطوائف المسيحية فتنة عقدية كبرى أدخلتها في حروب طاحنة دامت سنين طويلة على فترات مختلفة وقد دعا هذا التعصب «التنويريين» إلى ممارسة شديد نقدهم لهذه المعتقدات التاريخية، بل صريح قدحهم في معتنقيها حتى اشتهر عن فولتير، قوله «اسحقوا الخسيس» قاصدًا بذلك التشنيع بالمسيحية التاريخية أو بالأخص الكاثوليكية، وقد ضمنوا هذا النقد والقدح مصنفات مستقلة نشر بعضها بأسماء مستعارة أو مجهولة، وأثار بعضها سخط الكنيسة وإدانتها» فهذه المعتقدات الخرافية حسب التنويريين والتي أدخلت أوروبا في سنوات مديدة من الحروب والاقتتال جعلت من فصل الأخلاق عن الدين ضرورة ملحة، وفي هذا الصدد يقول فرنسوا جوليان: «فلم تبق للأخلاق حاجة لسند الميتافيزيقا وهو سند مشبوه طالما أن نتائج الميتافيزيقا لم تعد مقنعة». بل اتجه بعضهم للتأليف في التسامح؛ فصنفوا في ذلك مصنفات قيمة؛ منها كتاب لفولتير سماه (رسالة في التسامح)، شدد فيه على ضرورة التسامح ونبذ التعصب، وتجاوز السنوات العصيبة التي عرفتها أوروبا خلال ثلاثة قرون من تاريخه. وبناء على هاتين الآفتين اندفع الدهرانيون إلى وضع صيغ متعدِّدةٍ للفصل بين الدين والأخلاق، حيث كان انتقادهم «لتأسيس الأخلاق دينيًا مستمدة من فكرة الثواب والعقاب في الآخرة، وتحديدًا من التفسيرات الأخلاقية للدين»، ومن الأمثلة على ذلك أن الدين في نظر الناقد يعزز الأخلاق لدى ضعاف النفوس الذين لا يرون العمل الأخلاقي أمرًا يستحق أن يقوم به الإنسان بحد ذاته، وهذا يعني

1-كريمة روز، الأخلاق والدين في السياق الغربي الحديث (علاقة وصل أم فصل)، مجلة رواء-العدد 22، هيئة الشام الإسلامية، سبتمبر 2023، ص47-48.

2-كريمة روز، الأخلاق: بين الأديان السماوية والفلسفة الغربية، مركز براهين للأبحاث والدراسات، لندن-المملكة المتحدة، 2016، ص49-51.

من زاوية نظرهم أن الدين بتلويحه بالثواب والعقاب يحجب إمكانية التطور الكامل لقوى الإنسان الأخلاقية الحرة. لكن هذا النقد عند التنويريين لا يُلامس حقيقة الصلة بين الله والإنسان، القائمة على التخيير ثم الحساب، فالأصل في صلة لله بالإنسان أنه خيّره، إن شاء ائتمر بأمره، وانتهى بنهيه، وإن شاء لم يأتمر بأمره ولم ينته بنهيه، ولم يقف تخييره له عند هذا الحد، بل إن شاء أقر بوجوده وعمل بحسب إقراره، وإن شاء أنكره، وله أن يأتي تصرفاته على وفق إنكاره». ومن هنا كانت حجَّة التنويريين بأنَّ تأسيسَ الأخلاق على الدين قد يُعزِّز الأخلاق عند ضعاف النفوس أمرًا واهيًا؛ لأن الله جعل للإنسان حرية الاختيار والتصرف طبقًا لقرارة نفسه، وما استقر عليه فكره وضميره الإنساني أضف إلى هذا أن "الأخلاق دائما مبدأ تقييد أو تحريم يناقض الغريزة الحيوانية في طبيعة الإنسان"، وبالتالي فالأخلاق تقارب الدين. وما يمكن استنتاجه من هذا العرض السريع لنظرية فصل الدين عن الأخلاق أن قاعدتها الأساسية هي المرحلة المظلمة التي عرفتها أوروبا في ظل تغطرس الكنيسة وما نتج عن ذلك من إراقة الدماء خلال سنوات متطاولة في الزمن، فأسست هذه الفترة لقطيعة الغربيين مع الدين الذي لم يفصل عن الأخلاق فقط، وإنما فصل عن الحياة بوجه عام ليبقى حبيس الكنائس ودور العبادة.

كان هذا الاتجاه يرى أن فصل الدين عن الأخلاق ضرورة " فهناك اتجاه آخر من الأخلاقيين يرى تبيعة الأخلاق للدين وقد بنو ذلك على أصليين اثنيين هما: (الايمان بالاله) و(ارادة الاله)، وقد ظهر هذا الاتجاه عندما ازدوجت الفلسفة الأخلاقية الموروثة عن اليونان في الغرب «بتعاليم الدين المسيحي، حيث اندرج فيها مبدأ الإيمان بالإله وتقرر التسليم بأنه لا أخلاق بغير إيمان، علمًا بأن الإيمان هو عبارة عن التصديق اليقيني بالوجود الغيبي للإله عن طريق القلب، فمادام الغرض من الأخلاق هو رسم طريق الحياة الطيبة للإنسان، فلا شيء يبلغ مبلغ الدين في الحرص على تحقيق هذا الغرض في عاجل الإنسان وآجله معًا، وما ذلك إلا لكون الدين ينبني على الإيمان بإله قادر على كل شيء يعين المؤمن على الوصول إلى هذه الحياة الطيبة، متفضلة عليه بوجوده وشفقته»- حسب هذا التصور فإن ما يجعل الأخلاق تابعة للدين هو شمولية هذا الأخير لكل المعاني الأخلاقية وحرصه على تحقيق سعادة الإنسانية في الحال والمآل، فإذا كان علم الأخلاق تنظيرًا لما ينبغي أن يكون عليه السلوك الإنساني، فإن الدين يعزز في نفس معتنقيه كل القيم التي من شأنها أن تصلح الناس ليس ظاهرًا فقط بالتزام بعض القيم الأخلاقية وإنما من الباطن تبعًا لمبدأ «الإيمان بالإله» الذي يقر القلب الموقن به فتنطلق جوارح الإنسان معلنة الانقياد للإله الذي يعينه على سلوك طريق الخير والحياة الطيبة. وبما أن الإيمان بالإله هو في نفس الوقت إيمان بصفاته كانت إرادته وهي الصفة الباعثة على الأفعال الأخلاقية أولى هذه الصفات الإلهية التي تجعل الإله مريدًا بإرادة كاملة، فتكون إرادته في أفعال مخلوقاته من البشر إنما هي الأمر بخيرها، فيلزمه اتباعه وكذا النهي عن شرها، فيلزمه اجتنابه بناء على هذين الأصلين المتلازمين وهما «الإيمان بالإله» و«إرادة الإله»، كانت الأخلاق تابعة للدين، فمن آمن بالإله يجب أن يمتثل لإرادته ومشيئته التي تحقق الخير للبشرية، فلا سبيل لفصل الأخلاق عن الدين، فحسب هذا الاتجاه الأخلاق لا يمكن أن تثمر في نفس الفرد بدون إيمان. لكننا في علاقة الأخلاق بالدين سنسير سيرًا آخر يوضح الرؤى ويزيل الضبابية التي ارتبطت بطبيعة تلك الصلة، حيث سنعالج الموضوع من زاويتين اثنتين:

زاوية نظرية تجريدية: ترى إمكان استقلال الدين عن الأخلاق من جهة وترى إمكان تداخلهما وتكاملهما من ناحية أخرى.

زاوية تاريخية: تكشف لنا عن حقيقة الصلة بينهما في الواقع[1]. فمن الناحية التجريدية: «إذا نظرنا إلى (الدين) من حيث هو معرفة (الحق) الأعلى وتوقيره، وإلى (الخُلق) من حيث هو قوة النزوع إلى فعل (الخير) وضبط النفس عن الهوى، كان أمامنا حقيقتان مستقلتان، يمكن تصور إحداهما دون الأخرى، فتخص أولاهما بالفضيلة النظرية، والأخرى بالفضيلة العملية». لكن وبالرغم من ذلك تتكامل الأخلاق مع الدين، «فلما كانت الفضيلة العملية يمكن أن تتناول حياة الإنسان في نفسه ومختلف علائقه مع الخلق ومع الرب كان القانون الأخلاقي الكامل هو الذي يرسم طريق المعاملة الإلهية، كما يرسم المعاملة الإنسانية» فالأخلاق إذن بإمكانها أن تقف بجانب الفضيلة النظرية في رسم طريق المعاملة الإلهية، إذ القانون الأخلاقي الكامل هو الذي يتناول حياة الإنسان في نفسه، وفي مختلف علائقه مع الخلق، ومع الربِّ فيكون موضوعها قريبًا من موضوع الدين في تنظيم هذه العلاقة وتعزيزها في نفس الفرد والجماعة. وكذلك الأمر بالنسبة للفضيلة النظرية، «لما كانت الفكرة الدينية هي التي لا تجعل من الألوهية مبدأ تدبير الأفعال فحسب، بل مصدر حكم وتشريع في الوقت نفسه، كان القانون الديني الكامل هو الذي لا يقف عند وصف الحقائق العليا النظرية، وإغراء النفس بحبها وتقديسها بل يمتد إلى وجوه النشاط المختلفة في الحياة العملية، فيضع لها المنهاج السوي الذي يجب أن يسير عليه الفرد والمجتمع» ومن هنا يكون الدين هو المنظم لعلاقة الفرد بربه من ناحية والناموس الذي نستقي منه التشريعات المنظمة لعلاقة الفرد بالجماعة من ناحية أخرى، فهو يجمع بين الفضيلة النظرية من حيث معرفة الحق وتوقيره والفضيلة العملية من حيث وضع التشريعات المنظمة للسلوك الإنساني، لتكون الأخلاق جزءًا من هذه المنظومة الدينية الشاملة. وخلاصة القول في هذا الجانب النظري التجريدي أن «الدين والأخلاق في أصلهما حقيقتان منفصلتا النزعة والموضوع، لكنهما يلتقيان في نهايتهما فينظر كل منهما إلى موضوع الآخر من وجهة نظره الخاصة، كمثل شجرتين متجاورتين تمتد فروعهما، وتتعانق أغصانهما، حتى تظلل إحداهما الأخرى».

الزاوية التاريخية: أما من الناحية التاريخية: «فإننا لا نرى الصلة بين الدين والأخلاق تبلغ دائمًا هذا الحد من التساند والتعانق، لا في مبدأ نشأتهما في نفس الفرد ولا في دور تكونهما وتركزهما في قوانين وقواعد مقررة في المجتمع فالشعور الأخلاقي في عهد الطفولة يكون أقدم وأرسخ في نفس الطفل من الشعور الديني، لذلك نراه يبدأ في سن مبكرة جدًا استحسان بعض الأفعال، واستنكار بعضها، والاستحياء من بعض آخر أما في المجتمع فإن امتزاج القوانين الدينية والقوانين الأخلاقية نراه لا يجري على سنن واحد في العصور والبيئات المختلفة، فكثيرًا ما ظهرت في التاريخ نظم أخلاقية لا تعرض لواجب الآلهة قط، ولا تستقي تشريعاتها للفضائل الأخلاقية من وحي الدين، بل من وحي الضمير أو سلطان المجتمع، أو غير ذلك، كما ظهرت في التاريخ مذاهب دينية لا تعتني هذه العناية بالناحية العملية الاجتماعية، بل كثيرًا ما تجعل المتدين ينطوي على نفسه، متخذًا مثله الأعلى في العُزلة والصمت والتأمل. لكن رغم هذا التباين الذي قد يظهر في البداية «يبقى الفكر الأخلاقي من أقدم الأفكار الإنسانية، ولا يسبقه سوى الفكر الديني الذي هو قديم قدم الإنسان نفسه، وقد التحم الفكران معًا خلال التاريخ، ففي تاريخ علم الأخلاق، لم يوجد عمليًا مفكر جاد لم يكن له موقف من الدين، إما عن طريق استعارة الضرورة الدينية كمبادئ للأخلاق، أو عن طريق محاولة إثبات العكس، ولذلك يمكن القول بأن تاريخ علم الأخلاق بأكمله قصة متصلة لتشابك الفكر الديني والأخلاقي» الأخلاق والدين يجب أن يمضيا جنبًا إلى جنب في النفس البشرية لتحقيق السعادة في الدارين معًا، والفصل بين الدين والأخلاق عند بعض المفكرين الغربيين جاء نتيجة الخرافة المرتبطة بالعقائد المسيحية، بالإضافة إلى الصراعات الدينية التي أسالت الدماء

1-كريمة روز، الأخلاق: بين الأديان السماوية والفلسفة الغربية، ص51-56.

الأوروبية سنوات مديدة ومن هنا فالدين والأخلاق فكران عريقان في القدم، يتداخلان من حيث الموضوع فيكمل بعضهما البعض، فالدين في جانبه العملي لا يخلو من مبادئ وتشريعات ترسم طريق الصلاح للبشرية، والأخلاق كذلك لا غنى عنها في بناء العلاقة بين الإله والفرد وتعزيز الصلة بينهما. ولعل عزت علي بيجوفيتش قد أكَّد على ضرورة الجمع بين العنصرين اللذين ظلا في اعتقاد كثير من الناس منفصلين، وبين ذلك بمثال يجلى تصوره في مفهوم العلاقة بين الدين والأخلاق استنادًا لما ورد في القرآن الكريم من آيات تدل على هذه اللحمة بين الدين والأخلاق حيث قال: «اقرأ هذه الآية: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ إنها تتكرر بصيغتها أو معناها في القرآن الكريم أكثر من خمسين مرة، كأنما تؤكد لنا ضرورة توحيد أمرين اعتاد الناس على الفصل بينهما. إن هذه الآية تعبر عن الفرق بين الدين (الإيمان) وبين الأخلاق (العمل بالصالحات) كما تأمر في الوقت نفسه بضرورة أن يسير الاثنان معًا» فالأخلاق والدين يجب أن يمضيا جنبًا إلى جنب في النفس البشرية لتحقيق السعادة في الدارين معًا، فالقول بضرورة الفصل بين الدين والأخلاق عند ثلة من المفكرين الغربيين جاء كما رأينا نتيجة الخرافة المرتبطة بالعقائد المسيحية التي تضاربت مع العقل والفكر الغربي، بالإضافة إلى الصراعات الدينية التي أسالت الدماء الأوروبية سنوات مديدة. وعليه يكون الفصل بين الدين والأخلاق ليس حتمية تاريخية تجري على كل الأمم والشعوب وإنما هو ضرورة ارتبطت بالتجربة الأوروبية مع الكنيسة، التي أدخلت الغربيين في قطيعة مع الدين. فقد تكون بعض المجتمعات البشرية مؤسسة على نظم أخلاقية، لكن يبقى الدين في جزئه العملي مرتبطًا بالأخلاق وتبقى الأخلاق في رسمها لطريقة المعاملة الإلهية كما رأينا مرتبطة بالدين، ولذلك فالإنسان حسب تعبير باسكال يبقى عاجزًا عن معرفة الخير الحقيقي والعدل بمعزل عن الإيمان. فالدين والأخلاق إذن متداخلان في الموضوع، متكاملان في الغاية، فكل منهما يبحث فيما ينبغي أن يكون عليه الإنسان سواء في علاقاته الإنسانية أو في علاقته مع الله [1].

بين الدين والأخلاق كثير من النقاط المشتركة فالمفاهيم الخُلقية، مثل الواجب، وحرية الإرادة، والمسؤولية، والخير، والصواب، والمثل العليا، والعدل، والسلام، والمحبة، والسعادة، جزء لا يتجزأ من الدين، الذي لا يقتصر على العقائد النظرية بل يجعل من الأعمال الصالحة اختبارا لصحة الايمان. هكذا يقرن الإسلام دائما بين الإيمان وعمل الصالحات، وتذهب المسيحية الى أن الايمان بدون الأعمال ميت" وأن من لا يحب أخاه الذي أبصره، كيف يحب الله الذي لم يبصره؟ لكن الفرق بين الأخلاق الدينية والأخلاق غير الدينية أن هذه تنبع من العقل أو الشعور البشريين أو من مقتضيات السعادة الفردية والاجتماعية، في حين أن تلك تأخذ شكل التعاليم والفروض والوصايا الإلهية المنزلة. يمكن اختصار آراء المفكرين حول العلاقة بين الدين والأخلاق ضمن ثلاثة محاور:

- الدين والأخلاق واحد.
- الدين قد يكون عنصرا سلبيا بالنسبة الأخلاق.
- لكل من الدين والأخلاق استقلاليته.

توحيد الدين بالأخلاق:

هنا نقع على نظريات مفكرين مثل كانط وفويرباخ وماركس وفلاسفة التحليل اللغوي. لعل الأخلاق، بل الأخلاق في علاقاتها مع الدين، أهم ما يميز فلسفة إيمانويل كانط '(1724–1804) .هذه الأخلاق تدور على مفهوم الواجب، وعلى ضرورة تأديته كهدف

1–كريمة روز، الأخلاق: بين الأديان السماوية والفلسفة الغربية، ص56–60. وانظر كذلك كريمة روز، الأخلاق والدين في السياق الغربي الحديث (علاقة وصل أم فصل)، ص51–53.

أخير في ذاته، أي لا لشيء سوى كونه واجبا .الإنسان مفطور على معرفه واجباته التي يمكن تلخيصها بالمبدأ الآتي: افعل للأخرين ما تريد أن يفعله الآخرون لك، متمنيا أن يصير فعلك قانونا عاما شاملا .من هذا القبيل قول الحقيقة وحفظ الوعود والعهود، وعدم السرقة والقتل والأذى، واحترام كرامة الآخر[1]. هناك نظرة أخرى، توحد الدين بالأخلاق، هي نظرة لودفيغ فويرباخ (1804–1872) الذي أعلن قلب المفاهيم الدينية رأسا على عقب بتحويله جوهر الدين من" اللاهوت " إلى "الأنثروبولوجيا"، أي من الله الى الإنسان . فعنده أن الإنسان هو الذي ابتدع مفهوم الألوهة بإضفاء طبيعته الإنسانية في كمالها على العالم الخارجي .ولدى الإنسان طاقة غير محدودة في هذا المجال لان طبيعته البشرية تنطوي على العقل والإرادة والمحبة .والحياة الخلقية الفاضلة تعني استغلال هذه الطاقة إلى أقصى حدودها من أجل تحقيق السعادة الفردية والاجتماعية .هذا في نظر فويرباخ هو جوهر الدين الذي يمثل أعظم رجاء للإنسان .لكنه رجاء يتحقق هنا على الأرض عبر تأسيس حياة أفضل في المكان الوحيد الممكن وبإطلاقه عبارته الشهيرة" الإنسان إله الإنسان." إدعى فويرباخ أنه يعبر عن حقيقة الأديان التي دعت الإنسان إلى" التأله"، أي تحقيق أعلى ما في طبيعته وطاقته . وما أن يدرك الإنسان أن" الله "اسم لطبيعته المثالية وقد رفعت إلى المطلق حتى يتغلب على تغربه الذي نشأ من الدين التقليدي المخطئ .هكذا يستعيد إيمانه بنفسه وقدرته ومستقبله، ويدرك أن" ما كان في الأمس دينا ليس دينا اليوم، وما يسمى اليوم إلحادا هو دين الغد." وبالعودة إلى" كانط "نجد أن الدين يغدوا معه أخلاقا، في حين تغدو الأخلاق مع فويرباخ دينا .ويمكن التعبير عن نظرة كانط بالمعادلة الآتية "الدين أخلاق"، وعن نظرة فويرباخ بالمعادلة الآتية " الأخلاق دين ."وإذا صح أن النظرتين توحدان بين الدين والأخلاق إلا أن نظرة كانط تجد التبرير الوحيد للأخلاق في الحياة ثانية أي في الإيمان بالله وخلود النفس، فيما ترفض نظرة فويرباخ وجود الله والحياة الثانية رفضا تاما وتدعو إلى تحقيق الخلاص الاجتماعي الذي ينطلق من محبة الإنسان للإنسان ويهدف إلى تأسيس وحدة بين الناس ينتفي فيها الظلم وتتحقق الحرية والعدالة والمساواة والسعادة للجميع. وتبنى كارل ماركس (1818–1883) خط فويرباخ، محلا اياه من أداة نظرية لتفسير العالم أداة عملية لتغيير العالم عبر النظام اجتماعي والسياسي ورأى ماركس أن الدين التقليدي "يغربِّ الإنسان عن نفسه ويولِّد لديه النزوع خلق عالم وهمي يلهيه عن مواجهة مشاكله الحقيقية.

فبدلا من اصلاع اوضاعه المتردية على هذه الأرض، خصوصا وضعه الاقتصادي البائس الاتي من استعباد أصحاب رأس المال للعمال المنتجين، تنسج مخيلته فردوسا وهميا خارج الأرض تتحقق فيه سعادته المنشودة، ولكن بعد الموت .هذا الدين "الوهمي"، الذي ابتكرته الطبقات الحاكمة ابتيرلبه البقاي اخاكمة منذ فجر التاريخ لاستغلال الطبقات العاملة، هو" أفيون الشعوب حسب تعبير ماركس، في حين أن الدين" الصحيح "هو الدين الإنساني الذي يسعى الى اصلاح وضع الانسان على الأرض، فيحرره من تغربه عن ذاته ويعيد اليه قيمة عمله .في هذا المجتمع المثالي تنتفي الحاجة الى الدين اذ تتحقق سعادة الانسان على الأرض، وهي المكان الوحيد الذي يمكن ان توجد فيه حياة أو سعادة وتحل الأخلاق الإنسانية محل الأخلاق الطبقية.[2]

الدين عدو الأخلاق:

إذا كان هناك نظرات توحد بين الدين والأخلاق كتلك التي رأينا، إما بإبقائها على الإيمان أو برفضه، فهناك على طرف آخر نظرات يرى دعاتها في الدين عنصرا سلبيا للأخلاق .هذا نجده مع مفكرين ظهروا في القرنين التاسع عشر والعشرين مثل نيتشه

1–اديب صعب، الدين والاخلاق ثلاثة انماط في العلاقة، مجلة المحجة، العدد، 7 معهد المعارف الحكميّة للدراسات الدينيّة والفلسفيّة، بيروت، سبتمبر 2020، ص72–73.

2–اديب صعب، الدين والاخلاق ثلاثة انماط في العلاقة، ص73–75.

ورسل، بعدما مهد له بعض مفكر عصر التنوير في القرن الثامن عشر. تميزت فلسفه فريدريك نيتشه (1844–1900م) بفتح النار لا على الدين التقليدي فحسب، بل على "الدين العلماني" أيضا الذي حملت لواءه الحركات الإيديولوجية الديمقراطية والاشتراكية . هذه رفضت الإيمان بالدين، لكنها أبقت على القيم الجماهيرية المطلقة التي نادت بها المسيحية .أما الفرد المتفوق الذي دعا إليه نتشيه فلا يأتي إلا بعد قلب مائدة القيم خصوصا الدينية. رفض نيتشه فكرة القانون الخلقي الشامل والقيم المطلقة، وركز على الأفراد المتفوقين. وعنده أن الإنسان المتفوق يبدع قيمه من غنى حياته وقوته، في حين أن الخانعين والعاجزين يخشونه فيحاولون طمسه بتأكيدهم أخلاق "القطيع" التي يعتبرونها مطلقة .ودعوة إلى الذهاب أبعد من الخير والشر تعني الارتفاع عن أخلاق الجماهير التي رأى أنها تنحدر بكل شيء إلى مستوى واحد، وتشجيع الابتدال وتدرع نمو الإنسان المتفوق، لكنه لم يقصد هجره القيم وإحلال الفوضى محل الأخلاق. كذلك لم يشأ حرمان الجماهير الأخلاق التي تلائمها، بل دعا إلى حرمانها أي سلطان لفرض نظامها الخلقي على الإنسان المتفوق، المدعو إلى إبداع قيم نخبوية جديدة تعبر عن الحياة الصاعدة وتمكن الإنسان من تجاوز نفسه على الدوام نحو مرتبة أعلى في سلم الوجود الإنساني. وجد نتشيه في المسيحية، وفي الدين عموما، نموذجا لأخلاق الجماهير .واتهمها بإذلال الجسد واحتقار الدوافع والغرائز وحرية العقل والقيم الجمالية.ورأى أنها تجعل الإنسان ضعيفا ومستسلما ومتواضعا وخانعا ومعذب الضمير وعاجزا عن النمو الحر، وتمنع نمو المتفوقين أو تحطمهم.وفي حين لم يشأ أن تتهافت الشخصية إلى مجموعة غرائز عمياء، إلى أنه لم يصف أبدا محتوى" الأخلاق الجديدة "التي دعا إليها بحماسة فائقة واكتفى بالدعوة إلى إحلال الإيمان بالإنسان المتفوق محل الإيمان بالله، الأمر الذي يفتح الطريق، في نظره، أمام طاقات الإنسان الخلاقة لكي تتفتح إلى أقصى حد.فالإله المسيحي وإله الأديان عموما، بأوامره وزواجره، لا يقف في الطريق بعد الآن، ولم تعد عينا الإنسان متجهتين نحو سماء وهمية وراء الطبيعة وعالم آخر غير هذا العالم .وإذا عرف الإنسان كيف جاءت فكرة الله، بطل إيمانه به، وأخذ هو مكان الله كخالق للقيم. ولم يجد نيتشه بديلا للدين في العلوم الطبيعية، إذ لا تستطيع تزويد الإنسان برؤيا وهدف اتجاه لكي يحقق ذاته ويتخطى ذاته نحو الأفضل. لكنه وجد هذا البديل في الفلسفة، كما يعطيها المفكر الحر المتوحد، المتفرغ للتفكير والزاهد بالمناصب. ولئن دعا ماركس إلى ثورة جماهير (بروليتاريا)، فقد دعا نيتشه إلى ثورة مضادة هي ثورة النخبة.وكما رأى نيتشه في المسيحية تأكيدا لأخلاق الجماهير، فقد رأى أن المحاولات الأيديولوجية، كالديمقراطية والاشتراكية، التي رفضت الإيمان بالله وأبقت على القيم التقليدية، ليست أكثر حظا من الأديان في تشجيع خلقية الجماهير المتبذلة وطمس الإنسان النخبوي المميز[1].

وعلى غرار نيتشه، انطلق الفيلسوف البريطاني **برتراندراسل** (1872–1970) رفض الدين كأساس للأخلاق. لكنه على عكس نيتشه، وجد البديل لا في الفلسفة، بل في العلم .ولعل هذا الخلاف الظاهري عائد إلى أن نيتشه تكلم عن هدف الأخلاق، وهو تحقيق الذات أو السعادة، في حين تكلم رسل عن الوسائل الضرورية لتحصيل السعادة يقول رسل إن الكثيرين يخبروننا أنه بعيدا عن الإيمان بالله لا يمكن أن يكون المرء سعيدا ولا فاضلا، لكنه يجد أن التجربة والمراقبة لا يقران هذا الرأي .فأهم الفضائل التي يمكن أن يتمتع بها الإنسان اثنتان: العطف والمنطق، إلى أن المنطق في رأي رسل، تعوقه العقائد من أي نوع كانت، والعطف يعوقه الإيمان بالخطيئة والعقاب. لذلك يرى أن العالم يحتاج لا إلى العقيدة الدينية أو أي عقيدة سواها لتأسيس السعادة، بل إلى الشغف والبحث العلميين[2]. المشترك في نظرتي نيتشه وراسل، على اختلافهما، هو جعلهما الدين عدوا للأخلاق .والمناقشات التي

1–اديب صعب، الدين والاخلاق ثلاثة انماط في العلاقة، ص78–79.

2–اديب صعب، المقدمة في فلسفة الدين، دار النهار للنشر، بيروت، ط1، 1994، ص255.

قدمها كلاهما مبنية على تفاصيل يمكن اعتبارها ظروفا تاريخية في حياة الدين أو سوء استخدام له وقد اعترف رسل بهذا الأمر، لكنه لم يعده خطأ: اذ قال قائل ان هؤلاء المسيحيين لا يمثلون المسيحية الحقة، ففي الإمكان الرد عليه بأن الحكومة السوفياتية لا تمثل الماركسية الصحيحة.[1]

استقلالية كل من الدين والأخلاق:

النمط الثالث من العلاقة بين الدين والأخلاق يذهب إلى أن لكل منهما استقلاليته. فالأخلاق ليست دينا والدين ليس أخلاقا، وإن كان لكل من الاثنين تأثيره في الآخر .أن يكون لكل من الدين والأخلاق استقلاله يعني أن لكل منهما نطاقه .فما هو نطاق الأخلاق، وما هو نطاق الدين؟ بعضهم نظر إلى الأمر من زاوية ضيقة جدا، فحصر نطاق الأخلاق في حالات الصراع بين الرغبة والواجب، وحصر نطاق الدين في الطقوس أو الشعائر التي يؤديها المؤمن داخل أمكنه العبادة أو في مناسبات وأوقات محدودة ينتمي لا الى نطاق الدين بل الى نطاق الحياة الفردية أو الاجتماعية[2]. ولعل الفارق الرئيس بين الأخلاق غير الدينية والأخلاق الدينية أن هذه تحصل في طار الشعور بالاتكال على الله، فيما تحصل تلك خارج هذا الإطار .الفرق إذا، ليس في أن للأخلاق الدينية محتوى مختلفا بالضرورة عن محتوى الأخلاق خارج الدين .فالقيام بالواجب، أي فعل الخير وتجنب الشر، مطلوب من المؤمن وغير المؤمن جميعا .ولكن في حين يجد القائلون بالأخلاق غير الدينية مصادر مختلفة للخير، كالعقل والشعور والمجتمع والتربية، فان القائلين بالأخلاق الدينية يجدون مصدرا واحدا للخير، هو الله. ثمة فرق آخر بارز بين الأخلاق الدينية والأخلاق غير الدينية، هو أن الدين، في ربطه الأخلاق بالقداسة، يطلب من المرء مثالا عاليا جدا هو أقصى ما يستطيع بلوغهفي حين يكون الله مصدر الأخلاق وتبريرها، يغدو المثالُ الأعلى الذي يضعه المر لنفسه ويسعى الى تحقيقه مثالا الهيا واذ تجعل الأديان من التنوز أو التأله هدفا للإنسان، فهي انما تضع له هدفا خلقيا يشهد على أن أخلاق المؤمن أخلاق أبطال وقدسيين .وربط هذه الأخلاق بالله يشدِّد الإنسان في مجاهدة النفس والصراع مع الأهواء التي قد تقف في طريق الواجب .ولنا من سير القديسين والأولياء الصالحين في كل الأديان ما يجعل من حياتهم مثالا وقدوة للآخرين، وما يقلل من أهمية الخلافات العقائدية القائمة في ما بينهم ويُظهرهم واقفين على طريق واحدة وباذلين سعيا واحدا في التأله أو الاتجاه نحو الله. كذلك تتميز الأخلاق الدينية عن الأخلاق غير الدينية ببعض وسائلها أو ممارساتها، ومنها طريقة الحياة الرهبانية أو الصوفية التي تقتضى اعتزال العالم وتبلغ فيها مجاهدة النفس ذروتها، والنسك موجود، على نحو أو آخر، في كل الأديان.[3]

1-نفسه، ص256-257.

2-نفسه، ص259.

3-اديب صعب، الدين والاخلاق ثلاثة انماط في العلاقة، ص86-87.

المحاضرة الثالثة عشر: الدين والمشكلات الاجتماعية

حظي موضوع تأثير الدين والمعتقدات الدينية على الحد من المشكلات الاجتماعية باهتمام الباحثين والمفكرين بمن فيهم فيهم علماء الاجتماع أيضا يرى إميل دوركهايم .من خلال الاستناد الى التحليلات العملانية فالدين منظومةٌ موحّدةٌ من المعتقدات والممارسات المتعلقة بأشياءٍ مقدسةٍ، أي معزولةٍ ومحرّمةٍ، وهي معتقداتٌ وممارساتٌ توحِّد في جماعةٍ معنويةٍ تسمى (الكنيسة) جميع مَنْ ينضون إليها[1]. فهذا التعريف للدين من قبل إميل دوركهايم ينبثق عن الدور الذي يلعبه الدين في تبلور الوجدان الجمعي والوعي الأخلاقي وظهوره ويرى دوركايم ان المجتمع البشري في قيامه بالمناسك الدينية يدعو الى التلاحم والاتحاد بين أفراد المجتمع ويعمل على بلورة الوجدان الأخلاقي في ذواتهم انطلاقا من ايمان الافراد بحقيقة العالم الأخلاقي الذي يكونون هم بأنفسهم من أجزائه سوف يعملون على محاربة الفشل والإخفاق وعدم الإيمان؛ وذلك لأن الدين من خلال ترسيخ المؤسسة الاجتماعية يضفي على مشاكل الانسان معنى خاصا ويربط الانسان بمساحة تفوق الفردانية وتسمو به نحو القيم المتعالية المتجذرة في المجتمع ويذهب إميل دوركهايم إلى الاعتقاد بأن الآمال والتطلّعات الإنسانية في الشرائط الاجتماعية الثابتة إنّما تنتظم من طريق المعايير، وتظهر .بسبب انهيار المعايير .حالة من اللامعياريّة في الآمال والتطلّعات. وحيث لا يمكن إشباع وتلبية هذه التطلّعات المطلقة بشكل طبيعيّ، تظهر في نهاية المطاف حالة من الامتعاض الاجتماعيّ الدائم، ويظهر هذا الامتعاض وعدم الرضى في إطار سلوكيّات وأفعال سلبية، من قبيل: الانتحار وارتكاب الجرائم والطلاق وما إلى ذلك. وفي هذا المضمار يعمل الدين على الوفاء بدوره ويقف في وجه اللامعياريّة ويوصل المجتمع إلى حالة من الاعتدال. في ظلّ هذه الأوضاع قد يخفق الأشخاص في تحقيق أهدافهم وغاياتهم وتتوفّر الأرضية للإضرار بهم، بيد أنّ الدين يحول دون ذلك من خلال حقن المجتمع بمصل نظامه المفهومي والقيَمي الخاصّ. ومن هنا فإنّ إميل دوركهايم يشير في مورد قوة الردع الدينيّ إلى مصداق الانتحار؛ إذ يقول إنّ الدين يعصم الأفراد من هذه الظاهرة، حيث قلّما يقدم المتديّنون على الانتحار؛ لأنّ الدين في حدّ ذاته عبارة عن مجتمع، وإن المتديّنين يعتبرون أنفسهم مرتبطين بالله، ويذهبون إلى الاعتقاد بأنّ الله وحده هو الذي يمتلك الحقّ في أن يسلب منهم الحياة، وبوسعه أن يمارس هذا الحقّ عندما يحين الوقت المعيّن لذلك. وقد ذهب جون ميلتون ينغر إلى الاعتقاد بأنّ للدين آليّات مختلفة، قائلًا: إنّ الدين يُطلق على مجموعة من العقائد والأعمال المجدية في المواجهة مع المسائل والمشاكل الكبرى في الحياة، وتتكفّل بالاحتياجات الضروريّة في الحياة. وهو يرى أنّه لا يمكن لأيّ شيء سوى الدين أن يجيب عن الأسئلة الأساسية والمفهوميّة التي يبحث عنها الإنسان عند حدوث الأزمات. هذا في حين أنّ أحد أهمّ أسباب الآفات الاجتماعيّة، تكمن في عجز الأشخاص عن هضم وتفسير مسائل الحياة [2]. ويرى جورج زيمل أنّ الُمعطى والُمنجز الأهمّ للدين عبارة عن تركيب الأفكار والعلاقات الإنسانيّة، والتي إذا اجتمعت وانضمّت إلى بعضها، سوف تتحوّل إلى مفاهيم فذّة وفريدة. إنّ هذه المفاهيم بسبب مباشرتها وكونها محسوسة تلعب دورًا في حياة الإنسان. وحيث إنّ هذا النوع من الأفكار في الرؤية الكونيّة للإنسان لا يحتوي على الوحدة، فقد تمكّن الدين من أن يوجد منشأ مشتركا لها بأجمعها. إنّ هذا المنشأ المشترك يؤدّي على المستوى الاجتماعيّ إلى التناغم والانسجام، كما يعمل على المستوى الفرديّ على خلق الشعور لدى الإنسان بالدعم

1-إميل دوركايم، الأشكال الأولية للحياة الدينيّة، ص72-73.

2-مجموعة مؤلفين، الدين والأزمات الاجتماعية، إعداد محمد حسين كياني، العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، العراق، ط1، 2024، 358-359.

والحماية من قبل الله سبحانه وتعالى. إنّ هذا الشعور بالدعم يدفع بالإنسان نحو اكتشاف قدراته وقابلياته الداخليّة، ومن هنا فإنّ السكينة والاستقرار النفسّي يحلّ محلّ الاضطراب وعدم الشعور بالأمن. إنّ الدين من وجهة نظر ماكس فيبر يمثّل جوابًا عن صعوبات الحياة وانعدام العدل فيها، ويسعى إلى تبرير هذه الإخفاقات، ويمنح الإنسان الثقة بالنفس في مواجهة هذه المشاكل، ويجعله قادرًا على تحمّل الصعاب، وتظهر المفاهيم الدينيّة بتأثير من هذه الحقيقة وهي أنّ الحياة في الأساس عبارة عن مخاطرة ومجازفة، والدين يسعى لكي يتأقلم الإنسان مع الحقائق العصيبة والمريرة. إن الأشخاص من خلال تواصلهم الدينيّ مع العالم ما وراء الطبيعي، يؤمنون بأنّ آمالهم المادّيّة يمكن أن تتحقّق، وأنّ أنواع الظلم البواح في العالم إنّما هي أمور ظاهريّة، وأنّ الدين بمقدوره أن يفسّر الخصائص التي تبدو اعتباطية في ظاهرها، ويعمل على تنظيمها. يرى ترافيس هيرشي أنّ الأشخاص يختلفون فيما بينهم من حيث الإيمان بالقيَم والمعايير الاجتماعيّة. وتعود هذه الاختلافات إلى حجم ارتباط الأشخاص بالنظام الاجتماعيّ، والعناصر الأصليّة الأربعة التي تربط الشخص بالمجتمع وتحول دون انحرافه، عبارة عن:

1- **التعلق العاطفي:** إن العلقة العاطفية تجاه الأشخاص والمؤسّسات والمنظّمات في المجتمع، أسلوب يرى فيه الشخص نفسه مرتبطًا بالمجتمع، من قبيل التعلّق بالزوج والأولاد وما إلى ذلك.

2- **التعهد:** إن أفراد المجتمع في الوصول إلى أهداف وأغراض، من قبيل: الدراسة وما إلى ذلك مما يستثمرون فيه وينفقون أوقاتهم وطاقاتهم في سبيل تحقيقه، يتعهّدون فيه بشكل أكبر من النشاطات الأخرى في الحياة. في ضوء نظريّة السيطرة الاجتماعيّة، يقوم الفاعل بتقويم النفقات والمنافع الناشئة عن كلّ فعل من أفعاله، ثمّ يقوم بعمليّة الاختيار والانتقاء على أساس ذلك. إنّ الشخص الذي يقدِم على السلوك المنحرف هو الشخص الذي لا يمتلك شيئًا ليخسره، أو أنّه لا يرى قيمة للشيء الذي يمتلكه.

3- **المواجهة:** يمتلك الأشخاص وقتًا وطاقة محدودة في الحياة، والمواجهات في الحياة اليومية تحتاج منهم إلى وقت كثير، الأمر الذي يؤدّي بدوره إلى تحديد سلوكهم ونشاطهم. ومن هنا فإنّ الأشخاص العاطلين عن العمل يمتلكون وقتًا أطول لمخالفة المعايير؛ وعليه فإنّ زيادة الأعوام الدراسيّة، والخدمة العسكريّة الإلزاميّة لفترة أطول، وتوفير التسهيلات الرياضية، يؤدّي إلى تراجع نسبة السلوك الإجرامي.

4- **الإيمان:** يذهب ترافيس هيرشي إلى الاعتقاد بأنّ مستوى إيمان الأشخاص يختلف بالنظر إلى المعايير الاجتماعية ورعاية القوانين، وكلّما كان حجم هذا الإيمان لدى الأفراد أضعف، كان احتمال انجرافهم نحو الانحراف أكبر. يقوم الدين من خلال إيجاد المفاهيم الأخلاقية المشتركة بين الأشخاص . بإضفاء المعنى على المعايير، ويمنحها الانسجام والتناغم، وبذلك يعمل على إيجاد نوع من النظم الأخلاقي في المجتمع. وبعبارة أخرى: إن الدين يحدث في المجتمع مفهومًا عن الاجتماع والإجماع ويعمل على تحكيمه وتعزيزه. ويمنع من السلوكيّات المتعارضة مع المجتمع، ويقترح طرقًا للعمل على إعادة التنشئة الاجتماعيّة للجانحين والمتمرّدين[1]. ولدى العلماء والمفكّرين المسلمين نظريّات بديعة وتجديدات في هذا الشأن. يرى العلّامة الطباطبائي أنّ الإنسان عندما يدخل إلى المجتمع، فإنّه يميل بطبعه المتحرّر وغرائزه إلى استخدام أبناء جلدته. وعلى هذا الأساس تكون الغرائز التي هي من قبيل: الأنانية وحبّ الذات والشهوات، هي السبب الرئيس في المفاسد، وإذا لم يتمّ العمل على تعديلها، فسوف يسود الهرج والمرج وينعدم النظم في المجتمع،

1-مجموعة مؤلفين، الدين والأزمات الاجتماعية، ص359-361.

وتتفاقم المشاكل وتتّسع رقعة الخلافات يومًا بعد يوم. وللحدّ من الغرائز لا بدّ من العمل على وضع القوانين، ولكن حيث إنّ القوانين التي يتمّ وضعها من قبل الناس تكون بدورها ناشئة عن الغرائز أيضًا وتكون ناظرة إلى المرحلة المادّيّة للأفراد، فإنّها لا تهتّم بمعنويّاتهم وغرائزهم الداخليّة، ويكون الهدف منها هو مجرّد إقامة النظم والتوازن بين أعمال الناس. إنّ هذا النوع من القوانين لا يمكن له أن يحول دون المفاسد، أو يمنع من حدوث الاختلافات. في حين أنّ الدين ونتيجة للارتباط الذي يقيمه بين الحياة الاجتماعيّة والجبلّة التي جبل الله عليها الناس، فرضت عليهم مسؤولية إلهية في جميع الأعمال الفردية والاجتماعيّة، كما فرضت عليهم مسؤوليّة في جميع سكناتهم أيضًا. إن الدين بالإضافة إلى إعطاء زمام مراقبة الإنسان إلى حارس ظاهريّ، قد أعطاه إلى حارس باطنيّ أيضًا، وهذا الحارس الثاني لا يغفل عن مهمّته أبدًا، ولن يتمكّن أحد من الإفلات من عقابه وثوابه. إنّ كلّ شخص متديّن يعلم بإرشاد وهداية من الدين حقيقة أن حياته لا تقتصر على بضعة أيام عابرة يقضيها في عالم الدنيا فقط، وإنّما تنتظره حياة مطلقة ولا نهاية لها ولا تفنى بالموت. والطريق الوحيد الذي يوصله إلى سعادته الأبديّة ويضمن له النعيم الخالد هو التبعيّة للأحكام والتشريعات الدينيّة التي أنزلها الله سبحانه وتعالى إليه بواسطة أنبيائه؛ لعلمه بأنّ القوانين الدينيّة من قبل الله العالم والقادر والبصير الذي يرى سريرة الإنسان بالإضافة إلى ظاهره، سوف يحاسبه على إسراره وإعلانه. وعلى هذا الأساس لا يمكنه الاستفادة من خلال إضماره لعمل ما، ويتخلّى عن مسؤوليّته تجاه الأحكام والقوانين الإلهيّة. يُضاف إلى ذلك أنّ المتديّنين إنّما يحجمون عن ارتكاب الذنوب بإرادتهم ورغبتهم، في حين أنّ أتباع القانون إنّما يمتنعون عن ارتكاب الجريمة بسبب خوفهم من العقوبات القانونيّة فقط. إنّ الدين يحكم على جميع أعضاء جسد المتديّنين، وأمّا القانون فلا يحكم على غير أيدي وأرجل أتباعه. والدين يحكم سواء أكان ذلك في السّر أم في العلن، في حين أنّ القانون لا يحكم إلّا في العلن، والدين ليس مجرّد حارس يشجب الأعمال القبيحة فقط، بل هو بالإضافة إلى ذلك معلّم ومربّ يعلّم الإنسان الفضائل والكمالات أيضًا، في حين أنّ القانون لا يقوم إلّا بدور الشرطيّ فقط[1].

الدين في رأي مالك بن نبي هو العامل الذي تقوم الحضارة به وتتحلّل بصورة مضطردة كلّما ضعفت فاعليته « فتطوّر الإنسانية هو ما يحدث نموا في مشاعرها الدّينية المسجّلة في واقع الأحداث الاجتماعية، تلك التّي تطبع حياة الإنسان وعمله على وجه البسيطة[2]، فالدين الإسلامي هو الفاعل في سلوك الجماعة والفرد، والمحرك لهم نحو أهداف سامية تحقق خير المجتمع، لأنّ الإسلام الّذي تتجدّد قيمه روحا قرآنية تحكم كلّ حركة في المجتمع هو الكفيل بأن يعيد الدفع التحضيري إلى المؤمنين به لكي يؤَمّنَهم ضد الانحراف الثقافي، أو الاستلاب الفكري، ويمنحهم طاقة الثورة لصنع التقدّم بطابع تقدّمي إنساني.

ففي المجتمع العربي وفي العالم الإسلامي طاقات وخامات بشرية ومادية مؤهلة للعب الدور العالمي المطلوب ولكن باستثمار هذه الطاقات وفق المثل العليا، والقيم الإسلامية، وبشكل منظم يحوّلها إلى طاقات فعّالة، ويزيل عنها صفة العطالة، والكسل، وبتأثير من الفكرة والإطار الروحي تصبح هذه القدرات قوة اجتماعية فاعلة يؤدي فيها الإنسان دوره بالشّكل الّذي يليق به، هذا الأسلوب كما يراه مالك بن نبي هو الكفيل بمعالجة مشكلة ازدواج الشخصية الّذي يعاني منه الكثير بين شخصيتهم في رحاب الإيمان والعبادة، وشخصيتهم الاجتماعية التي تؤدي دورها في المجتمع دون التأثير في الشخصية الأولى، وبهذا الانفصام

1-نفسه، ص361-362.

2-مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، تر: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط6، 2006، ص61.

يختل التوازن بين ما يخصّ النّفس، وما يفعل في المجتمع لتسيير عجلته «فالمشكلة التي نواجهها إذن ذات جانبين: جانب اجتماعي وجانب نفسي، وقد أرتنا جوانب التعارف السالفة أنّه لكي تعالجها من جانبيه يجب أن تكون لدينا فكرة عليا تصل ما بين الروحي والاجتماعي، وتُجري من جديد تركيب الشخص المسلم بحيث يتماثل مع ذاته في المسجد وفي الشارع[1]، هذه الفكرة المطلوبة التي تعيد الصّلة هي الفكرة الإسلامية. «هكذا فهم ابن نبي الإسلام منقذا، والمسلم ممثلا وشاهدا، والطريق تحديث مناهج التفسير واللّحاق بركب العلم، فالإصلاح عنده بالعودة إلى مناخات يوفرها الإسلام كما كان الحال أيام السّلف الصالح.[2]

فقد أثبتت التجربة أنّ الفكرة الدينية كانت هي منبع التغيير في المجتمع نحو الأفضل قبل الموارد المادية لأنّها تعطي الأولوية لبناء المجتمع من خلال العلاقات بين أفراده، وما تتيحه من فاعلية للفرد داخل مجتمعه» فالدين الذي هو التعبير التاريخي والاجتماعي عن هذه التجارب المتكررة خلال قرون، يعدّ في منطق الطبيعة أساس جميع التغيّرات الإنسانية الكبرى وإذن فلن نستطيع تناول الواقع الإنساني من زاوية المادة فحسب[3] والمجتمع المسلم عليه أن يعي أهمية القرآن كدستور للحياة، وذلك بالفهم والتمعّن في دلالته وإعجازه لأنّه هو الكفيل والضامن لتقدم المجتمع وتطوره.

رسالة الدين الكبرى ودوره في حل المشكلات الاجتماعية: ويقوم الدين هنا برسالته الكبرى التي لا يمكن أن يضطلع بأعبائها غيره، ولا ان تحقق أهدافها البناءة وأغراضها الرشيدة إلا على أسسه وقواعده، فيربط بين المقياس الخلقي الذي يضعه للإنسان، وحب الذات المرتكزة في فطرته .وفي تعبير آخر: ان الدين يوحد بين المقياس الفطري للعمل والحياة، وهو حب الذات، والمقياس الذي ينبغي أن يقام للعمل والحياة، ليضمن السعادة والرفاه والعدالة .إن المقياس الفطري يتطلب من الإنسان: أن يقدم مصالحه الذاتية على مصالح المجتمع ومقومات التماسك فيه، والمقياس الذي ينبغي أن يحكم ويسود هو المقياس الذي تتعادل في حسابه المصالح كلها، وتتوازن في مفاهيمه القيم الفردية والاجتماعية .فكيف يتم التوفيق بين المقياسين وتوحيد الميزانين، لتعود الطبيعة الإنسانية في الفرد عاملا من عوامل الخير والسعادة للمجموع بعد أن كانت مثار المأساة والنزعة التي تتفنن في الأنانية وأشكالها؟ إن التوفيق والتوحيد يحصل بعملية يضمنها الدين للبشرية التائهة، وتتخذ العملية أسلوبين: الأسلوب الأول: هو تركيز التفسير الواقعي للحياة وإشاعة فهمها في لونها الصحيح، كمقدمة تمهيدية إلى حياة أخروية يكسب الإنسان فيها من السعادة على مقدار ما يسعى في حياته المحدودة هذه، في سبيل تحصيل رضا الله. فالمقياس الخلقي–أو رضا الله تعالى: يضمن المصلحة الشخصية، في نفس الوقت الذي يحقق فيه أهدافه الاجتماعية الكبرى، فالدين يأخذ بيد الإنسان إلى المشاركة في قامة المجتمع السعيد والمحافظة على قضايا العدالة فيه، التي تحقق رضا الله تعالى، لأن ذلك يدخل في حساب ربحه الشخصي، ما دام كل عمل ونشاط في هذا الميدان يعوض عنه بأعظم العوض واجله .فمسألة المجتمع هي مسألة الفرد أيضا، في مفاهيم الدين عن الحياة وتفسيرها. ولا يمكن أن يحصل هذا الأسلوب من التوفيق في ظل فهم مادي للحياة، فإن الفهم المادي للحياة يجعل الإنسان بطبيعته لا ينظر إلا إلى ميدانه الحاضر وحياته المحدودة، على عكس التفسير الواقعي للحياة الذي يقدمه الإسلام، فإنه يوسع من ميدان الإنسان، ويفرض عليه نظرة أعمق إلى مصالحه ومنافعه ويجعل من الخسارة العاجلة ربحا حقيقيا في هذه النظرة العميقة، ومن الأرباح العاجلة خسارة حقيقية في نهاية المطاف: (من عمل صالحا فلنفسه ومن أساء فعليها) (ومن عمل صالحا

1–نفسه، ص107

2 –أسعد السحمراني، مالك بن نبي مفكرا إصلاحيا، دار النفائس، بيروت، لبنان، ط2، 1986، ص107.

3–مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، تر: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط6، 2006، ص154.

من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فأولئك يدخلون الجنة يرزقون فيها بغير حساب) (يومئذ يصدر الناس أشتاتا ليروا أعمالهم، فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره) (ذلك بأنهم لا يصيبهم ظمأ، ولا نصب، ولا مخمصة في سبيل الله ولا يطؤون موطنا يغيظ الكفار، ولا ينالون من عدو نيلا إلا كتب لهم به عمل صالح، إن الله لا يضيع أجر المحسنين. ولا ينفقون نفقة صغيرة ولا كبيرة، ولا يقطعون واديا إلا كتب لهم ليجزيهم أحسن ما كانوا يعملون. هذه بعض الصور الرائعة التي يقدمها الدين مثالا على الأسلوب الأول، الذي يتبعه للتوفيق بين المقياسين وتوحيد الميزانين فيربط بين الدوافع الذاتية وسبل الخير في الحياة، ويطور من مصلحة الفرد تطويرا يجعله يؤمن: بأن مصالحه الخاصة والمصالح الحقيقية العامة للإنسانية–التي يحددها الإسلام–مترابطتان[1]. وأما الأسلوب الثاني: الذي يتخذه الدين، للتوفيق بين الدافع الذاتي والقيم أو المصالح الاجتماعية: فهو التعهد بتربية أخلاقية خاصة، تعني بتغذية الإنسان روحيا، وتنمية العواطف الإنسانية والمشاعر الخلقية فيه. فان في طبيعة الإنسان–كما ألمعنا سابقا–طاقات واستعدادات لميول متنوعة، بعضها ميول مادية تتفتح شهواتها بصورة طبيعية كشهوات الطعام والشراب والجنس، وبعضها ميول معنوية تتفتح وتنمو بالتربية والتعاهد ولأجل ذلك كان من الطبيعي للإنسان–إذا ترك لنفسه– أن تسيطر عليه الميول المادية لأنها تتفتح بصورة طبيعية، وتظل الميول المعنوية واستعداداتها الكامنة في النفس مستترة . والدين باعتباره يؤمن بقيادة معصومة مسددة من الله. فهو يوكل أمر تربية الإنسانية وتنمية الميول المعنوية فيها إلى هذه القيادة وفروعها فتنشأ بسبب ذلك مجموعة من العواطف والمشاعر النبيلة ويصبح الإنسان يحب القيم الخلقية والمثل التي يربيه الدين على احترامها ويستبسل في سبيلها ويزيح عن طريقها ما يقف امامها من مصالحه ومنافعه وليس معنى ذلك أن حب الذات يمحى من الطبيعة الإنسانية بل أن العمل في سبيل تلك القيم والمثل تنفيذ كامل لإرادة حب الذات فان القيم بسبب التربية الدينية تصبح محبوبة للإنسان ويكون تحقيق المحبوب بنفسه معبرا عن لذة شخصية خاصة فتفرض طبيعة حب الذات بذاتها السعي لأجل القيم الخلقية المحبوبة تحقيقا للذة الخاصة بذلك .فهذان هما الطريقان اللذان ينتج عنهما ربط المسألة الخلقية بالمسألة الفردية، ويتلخص أحدهما في: اعطاء التفسير الواقعي لحياة أبدية لا لأجل أن يزهد الإنسان في هذه الحياة، ولا لأجل أن يخنع للظلم ويقر على غير العدل.. بل لأجل ضبط الإنسان بالمقياس الخلقي الصحيح، الذي يمده ذلك التفسير بالضمان الكافي . ويتلخص الآخر في: التربية الخلقية التي ينشأ عنها في نفس الإنسان مختلف المشاعر والعواطف، التي تضمن إجراء المقياس الخلقي بوحي من الذات .فالفهم المعنوي للحياة والتربية الخلقية للنفس في رسالة الإسلام هما السببان المجتمعان على معالجة السبب الأعمق للمأساة الإنسانية .ولنعبر دائما عن فهم الحياة على أنها تمهيد لحياة أبدية: بالفهم المعنوي للحياة ولنعبر أيضا عن المشاعر والأحاسيس، التي تغذيها التربية الخلقية: بالإحساس الخلقي بالحياة .فالفهم المعنوي للحياة والاحساس الخلقي بها، هما الركيزتان اللتان يقوم على أساسهما المقياس الخلقي الجديد، الذي يضعه الإسلام للإنسانية وهو: رضا الله تعالى. ورضا الله–هذا الذي يقيمه الإسلام مقياسا عاما في الحياة–هو الذي يقود السفينة البشرية إلى ساحل الحق والخير والعدالة[2].

فالميزة الأساسية للنظام الإسلامي تتمثل: فيما يرتكز عليه من فهم معنوي للحياة واحساس خلقي بها، والخط العريض في هذا النظام هو: اعتبار الفرد والمجتمع معا، وتأمين الحياة الفردية والاجتماعية بشكل متوازن. فليس الفرد هو القاعدة المركزية

1–محمد باقر الصدر، الإنسان المعاصر والمشكلة الاجتماعية، مطبعة النعمان، النجف الأشرف، العراق، ط3، 1968، ص78–81. أنظر كذلك محمد باقر الصدر، فلسفتنا، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ط3، 2009، ص84–87.

2–محمد باقر الصدر، الإنسان المعاصر والمشكلة الاجتماعية، ص81–83. أنظر كذلك محمد باقر الصدر، فلسفتنا، ص87–88.

في التشريع والحكم، وليس الكائن الاجتماعي الكبير هو الشيء الوحيد الذي تنظر إليه الدولة وتشرع لحسابه .وكل نظام اجتماعي لا ينبثق عن ذلك الفهم والاحساس فهو إما نظام يجري مع الفرد في نزعته الذاتية، فتتعرض الحياة الاجتماعية لأقسى المضاعفات وأشد الأخطار. وإما نظام يحبس في الفرد نزعته ويشل فيه طبيعته لوقاية المجتمع ومصالحه. فينشأ الكفاح المرير الدائم بين النظام وتشريعاته والأفراد ونزعاتهم بل يتعرض الوجود الاجتماعي للنظام دائما للانتكاس على يد منشئيه ما دام هؤلاء يحملون نزعات فردية أيضا، وما دامت هذه النزعات تجد لها-بكبت النزعات الفردية الأخرى وتسلم القيادة الحاسمة-مجالا واسعا وميدانا لا نظير له للانطلاق والاستغلال .وكل فهم معنوي للحياة احساس خلقي بها لا ينبثق عنهما نظام كامل للحياة يحسب فيه لكل جزء من المجتمع حسابه وتعطى لكل فرد حريته التي هذبها ذلك الفهم والاحساس والتي تقوم الدولة بتحديدها في ظروف الشذوذ عنهما أقول: أن كل عقيدة لا تلد للإنسانية هذا النظام فهي لا تخرج عن كونها تلطيفا للجو وتخفيفا من الويلات وليست علاجا محدودا وقضاء حاسما على أمراض المجتمع ومساوئه. وانما يشاد البناء الاجتماعي المتماسك على فهم معنوي للحياة واحساس خلقي بها ينبثق عنهما نظام يملأ الحياة بروح هذا الاحساس وجوهر ذلك الفهم وهذا هو الإسلام في أخصر عبارة وأروعها: فهو عقيدة معنوية وخلقية، ينبثق عنها نظام كامل للإنسانية، يرسم لها شوطها الواضح المحدد، ويضع لها هدفا، أعلى في ذلك الشوط ويعرفها على مكاسبها منه .واما ان يقضي على الفهم المعنوي للحياة، ويجرد الإنسان عن احساسه الخلقي بها، وتعتبر المفاهيم الخلقية أوهاما خالصة خلقتها المصالح المادية، والعامل الاقتصادي هو الخلاق لكل القيم والمعنويات وترجى بعد ذلك سعادة للإنسانية، واستقرار اجتماعي لها، فهذا الرجاء الذي لا يتحقق إلا إذا تبدل البشر إلى أجهزة ميكانيكية يقوم على تنظيمها عدة من المهندسين الفنيين .وليست إقامة الإنسان على قاعدة ذلك الفهم المعنوي للحياة والاحساس الخلقي بها عملا شاقا وعسيرا، فان الأديان في تاريخ البشرية قد قامت بأداء رسالتها الكبيرة في هذا المضمار وليس لجميع ما يحفل به العالم اليوم من مفاهيم معنوية، وأحاسيس خلقية، ومشاعر وعواطف نبيلة...تعليل أوضح وأكثر منطقية من تعليل ركائزها وأسسها بالجهود الجبارة التي قامت بها الأديان لتهذيب الإنسانية والدافع الطبيعي في الإنسان، وما ينبغي له من حياة وعمل .وقد حمل الإسلام المشعل المتفجر بالنور، بعد أن بلغ البشر درجة خاصة من الوعي، فبشر بالقاعدة المعنوية والخلقية على أوسع نطاق وأبعد مدى، ورفع على أساسها راية انسانية وأقام دولة فكرية، أخذت بزمام العالم ربع قرن، واستهدفت إلى توحيد البشر كله، وجمعه على قاعدة فكرية واحدة ترسم أسلوب الحياة ونظامها. فالدولة الإسلامية لها وظيفتان :إحداهما: تربية الإنسان على القاعدة الفكرية، وطبعه في اتجاهه وأحاسيسه بطابعها .والأخرى: مراقبته من خارج وارجاعه إلى القاعدة الفكرية إذا انحرف عنها عمليا ولذلك فليس الوعي السياسي للإسلام وعيا للناحية الشكلية من الحياة الاجتماعية فحسب، بل هو وعي سياسي عميق مرده إلى نظرة كلية كاملة نحو الحياة والكون والاجتماع والسياسة والاقتصاد والأخلاق، فهذه النظرة الشاملة هي الوعي الإسلامي الكامل .وكل وعي سياسي آخر فهو اما ان يكون وعيا سياسيا سطحيا لا ينظر إلى العالم إلا من زاوية معينة، ولا يقيم مفاهيمه على نقطة ارتكاز خاصة... أو يكون وعيا سياسيا يدرس العالم من زاوية المادة البحتة، التي تمون البشرية بالصراع والشقاء في مختلف أشكاله وألوانه[1].

1-محمد باقر الصدر، الإنسان المعاصر والمشكلة الاجتماعية، ص83-86. أنظر كذلك محمد باقر الصدر، فلسفتنا، ص88-90.

أثر الدين في بناء الإنسان والمجتمع:

وأثر الدين لا يتوقف عند الإنسان وحسب وإنما يمتد لكل المجتمع والحضارة البشرية في رمتها، فيكون الدين إما عامل إيجاب يدفع بها قدما فينمي ايجابياتها ويغذيها ويحيي في نفوس الأفراد والجماعات بواعث العمل والسعي نحو الاستخلاف والعمران الرشيد، وإما يكون عامل سلب لقدراتها وطاقاتها المتوهجة، فيكون الانهيار والانحدار، فالأولى تتم لما يكون الفهم سليما للدين ومتسقا مع النظر الكوني ومتفاعل معه، بحيث يكون للدين أثر في حركة الواقع وديناميكيته، ولا يكون منغلقا على ذاته متقوقعا بحيث يكون الجمود، ونستحضر هنا قولا لعمر عبيد حسنة يوضح فيه أثر الاعتقاد الديني في توجيه حركة التاريخ والمجتمع الإنساني "ولا شك عندنا أن العقيدة كانت على مدار التاريخ ولا تزال، تشكل المحور وبؤرة الاهتمام في الحراك الثقافي والتحريض الحضاري، سواء في ذلك الذين يناصرونها ويدافعون عنها، ويجتهدون في البرهان على صحتها ودورها في تحقيق إنسانية الإنسان وسعادته وتخليصه من تسلط الإنسان على الإنسان، أو الذين يواجهونها ويحملون لها العداوة، ويحاولون إسقاطها واستغلالها للتسلط باسم الدين بشتى الوسائل"[1]. وقد جسدت حالة الحركة والديناميكية تلك مرحلة النبوة والخلافة الراشد حيث كانت جرعة الروح قوية بتعبير مالك بن نبي وهو ما عبر عنه بقوله: "فكل لغة هذا العصر قد كانت روحية المنطق إذ هي بنت الروح أولا وقبل كل شيء"[2] وكانت التصورات السائدة حول الدين لا تزال في نقائها وصفائها الأصلي ولم تشبها شائبة أو تتلبس ببعض الخمائل الثقافية والعادات البعيدة عن روح الدين والأقرب منها لمنطق القبيلة والعصبة إلى منطق الفكرة والعقيدة أو الدين في العموم، وتلك الخمائل البالية هي التي تصيبها بالإحباط أو الانكماش وتعيقها عن المسير وتصرفها إلى غير طريق الرشد والتبصر الحضاري، فيصبح الإنسان والمجتمع رهين الغريزة شيئا فشيئا وتفقد سلطة الروح وهجها وفعاليتها على مستوى الفرد والجماعة، فكلما انكمش دور الروح أو الدين بشكل اعم تمددت سيول الغرائز وتحررت من القيود التي كان الدين يضعها عليها وصار لها دور سلبي في استنبات قيم وسلوكيات مناقضة لأصل مبدأ الروح وبواعثها الزكية والمشرقة. ومما سبق يعتبر مالك بن نبي أحد الذين أولوا الأهمية البالغة للفكرة الدينية في النهوض الحضاري من منطلق ديناميكيتها في المجتمع وتأثيرها في السلوك الإنساني الفكرة الدينية أو ما يعتبره "مركب الحضارة" هي القادرة على مزج العناصر الثلاث التي تشكل أعمدة البناء الحضاري، ولا يهمنا ثلاثية بن نبي وما يمكن أن يوجه لها من نقد أو يعتورها من نقص، وإنما صميم اهتمامنا هو خلاصته حول مركزية الفكرة الدينية في أي تركيب حضاري يمكن أن تعرفه البشرية كما استقرأ في ذلك نماذج دلل عليها من مختلف الأمم والمجتمعات؛ فالفكرة الدينية هي القادرة على نقلنا من منطق التكديس والاستهلاك إلى منطق الإنتاج والبناء وفي ذلك شواهد من ماضي الأمم وحاضرها، وإنما تأخذ هاته القوة والمركزية في التفكير الحضاري لابن نبي: "كيف تشرط الفكرة الدينية سلوك الإنسان حتى تجعله قابلا لإنجاز رسالة (محضرة) غير أن دور الفكرة الدينية لا يكتفي بالوقوف عند هذا الحد، فهي تحل لنا مشكلة نفسية اجتماعية أخرى، ذات أهمية أساسية تتعلق باستمرار الحضارة. فالمجتمع لا يمكنه مجابهة(الصعوبات) التي يواجهه بها التاريخ كمجتمع ما لم يكن على بصيرة جلية من هدف جهوده. غير إن النشاط الاجتماعي لا يكون مثمرا وفعالا وقابلا للبقاء والاستمرار إلا مع وجود(سبب) معين، يكون من شأنه أن يشرط الطاقات التي يحركها هذا السبب بغائية

1-عمر عبيد حسنة، الوراثة الحضارية، المكتب الإسلامي، بيروت، ط1، 2003، ص83.

2-مالك بن نبي، شروط النهضة، ترجمة عبد الصبور شاهين وعمر كامل مسقاوي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، 1986، ص68.

معينة"[1]. فالفكرة أو القيم الدينية تدفع الإنسان نحو العمل والإنجاز وتشكل حافز له في مواجهة الصعوبات وربطه بهدف وغائية تحكم تصرفاته وسلوكياته، ومثل هذا الفهم للفكرة الدينية من هذا المنظور لا يقتصر على واحد من المفكرين أو رأي من الآراء، وإنما نجد مفكرا سوسيولوجيا كبيرا (ماكس فيبر) بحث في كيفية تأثير قيم البروتستانتية التي تدعو إلى العمل في تطور الرأسمالية والإنتاج واستمر معه البحث السوسيولوجي على أضرب مختلفة حول الظاهرة الدينية داخل هذا الحقل المعرفي، وتأثيراته في الاجتماع الإنساني.

آليات تأثير المعتقدات الدينيّة في التقليل من الآفات الاجتماعية:

- **التلاحم الاجتماعي:**

إن كل بنية اجتماعية تحتاج في حيويتها ونشاطها من أجل تحقيق أهدافها إلى أرضيات تسهل حركة الأفراد نحو تلك الأهداف. إن وجود الصدع والشرخ بين طبقات المجتمع يحول دون حركة النظام الاجتماعيّ في مسار الوصول إلى الأهداف والتطلّعات، وفي المقابل فإن التلاحم والاتحاد بين أبناء المجتمع يعمل على تسريع هذه الحركة التقدمية نحو تحقيق تلك الأهداف. ومن ناحية أخرى فإنّ كلّ شخص يسعى من منطلق غريزته في الأنا وحبّ الذات إلى الحصول على منفعته حتّى إذا كان ذلك على حساب الإضرار بالآخرين، وهذه الحالة الغريزيّة تؤدّي إلى حدوث الاختلاف والنزاع وتمهّد الأرضية الخصبة لانتشار الآفات الاجتماعية. إنّ التلاحم ظاهرة يرتبط فيها الأعضاء ببعضهم على مستوى الجماعة أو المجتمع، ويكونون بحاجة متبادلة إلى بعضهم بعضًا. إنّ هذا الأمر لا يستلزم طرد الوعي أو النبذ الأخلاقيّ القائم على التقابل والمسؤوليّة، بل هو دعوة إلى إحراز هذه القيَم واكتسابها والشعور المتبادل بالإلزام بالنظر إلى الآليّة الإيجابيّة للتلاحم والاتحاد، فقد ورد التأكيد عليها في تعاليم الإسلام، وجاء الحديث عنها في إطار «التمسّك بالحبل الإلهيّ وعدم التفرّق.» يقول القرآن الكريم من جهة إنّ التلاحم الاجتماعيّ بين المسلمين نعمة إلهية كبيرة، والمجتمع العربّي قد نجا بواسطة الاتحاد والوفاق الاجتماعيّ من خطر السقوط المحتوم. ومن جهة أخرى دعا الناس إلى إطاعة النبيّ الأكرمﷺ، والحذر من التفرّق والتشرذم، واعتبر ذلك سببًا في الخمول وافتقار المجتمع الإسلاميّ لقدراته ومواطن قوّته. إنّ الحكمة الأصليّة من أداء الكثير من المناسك الإسلاميّة، من قبيل: الحجّ، وصلاة الجماعة وما إلى ذلك هو خلق حالة من الشعور بالتلاحم والترابط الاجتماعيّ بين المسلمين. وعلى هذا الأساس، فإنّ الآليّة الأهمّ في العقائد الدينية عبارة عن إيجاد الاتحاد والتلاحم الاجتماعيّ، وقد ورد التصريح في الإسلام ببُعد الانسجام الذي يقيمه الدين والمناسك الدينية المشتركة. إنّ الاتحاد في الرؤية الكونيّة يعمل على توجيه أفعال أعضاء المجتمع الإسلاميّ ونشاطاتهم في ضوء الهداية الإلهيّة.

إنّ الاتحاد في المعتقدات الدينيّة لا يقوم بتأسيس التلاحم بين الأفراد ضمن بقعة جغرافيّة محدّدة فقط، بل إنّ الاتحاد الدينيّ اتحاد عابر للحدود والقارّات، ويعمل على توحيد جميع المؤمنين في شتّى أقطار المعمورة؛ وذلك لأنّ الحدود التي تنضمّ الناس ضمن دائرتها من وجهة نظر الإسلام إنّما هي حدود العقيدة وليست حدود الجغرافيا. إنّ العلاقة المفهوميّة بين المعتقدات الدينيّة والتلاحم الاجتماعيّ يأتي من حيث إنّ الدين يجعل المجتمع يبدو من وجهة نظر الشخص المؤمن بوصفه أسرة كبيرة، وأنّه واحد من أفراد هذه الأسرة. ومن هنا فإنّه من خلال انتشار هذا الاعتقاد في المجتمع سوف تنحسر عنه جميع أنواع الخلل والعدوان والإفراط والتفريط والأنانية والجشع. تتمثّل الآفات الاجتماعيّة في نوع من تجلّي الأنانية. وحبّ الذات بوصفها واقعة

1–مالك بن نبي، شروط النهضة، ص71–72.

في مركز المجتمع وصلبه، وتعريف سائر أفراد المجتمع بـ «الآخر» المهمّش. بيد أنّ المعتقدات الدينيّة إنّما توجد هذه الظرفيّة في المجتمع، حيث يعمل على تعريف جميع أفراد المجتمع الدينيّ من الرجال والنساء تحت عنوان «الإخوة» والأعضاء في الأسرة الواحدة، ويرى كلّ واحد منهم نفسه مسؤولًا تجاه الآخرين، وعندها سوف تنحسر الأنانيّات والأطماع التي هي ثمرة رؤية الذات في مركزيّة الكون، وتزول جميع أرضيّات الآفات الاجتماعيّة عن المجتمع. يمهّد الإيمان والاعتقاد الدينيّ الأرضيّة المناسبة للشعور باتصال الفرد وارتباطه مع بيئته الاجتماعيّة، ويعصم الشخص من خطر الانفصال الاجتماعيّ. والإنسان كائن مثقّف واجتماعيّ؛ ومن هنا كانت حياته مرتبطة بالآخرين وبالمجتمع بأساليب متنوّعة ومعقّدة. ولطالما كانت مسألة الاتحاد والتلاحم الاجتماعيّ محطّ اهتمام علماء الاجتماع من أمثال إميل دوركهايم، الذي اهتم بمسألة التلاحم الاجتماعيّ بشكل خاصّ. إنّ غاية علم الاجتماع من وجهة نظر إميل دوركهايم في المجموع عبارة عن: تعيين شرائط بقاء المجتمع. وقد استدلّ على أنّ التلاحم الاجتماعيّ، (الأعمّ من التلاحم الميكانيكيّ والطبيعيّ) . يمثل الارتباط القائم بين الأفراد، وكذلك هو مفتاح الحفاظ على المجتمع. لقد ورد التأكيد في الأديان . ولا سيّما في الدين الإسلاميّ الحنيف . على مسألة الأخلاق الفرديّة والاجتماعيّة كثيرًا. وفي الأساس فقد تمّ بيان فلسفة البعثة . من خلال الروايات المأثورة عن النبيّ الأكرمﷺ في تتميم مكارم الأخلاق. وفي الحقيقة يوجد نوع من الارتباط المباشر بين مراعاة الأخلاقيّات وانخفاض منسوب الآفات الاجتماعيّة في المجتمع، وقد وقعت هذه المسألة موضعًا لاهتمام الآخرين أيضًا، من ذلك ما قاله إميل دوركهايم في هذا الشأن: "إنّ الشهوات البريّة لن ترتدع إلّا أمام قوّة أخلاقيّة معتبرة. فلو لم يكن هناك أيّ نوع من أنواع الروادع الأخلاقية المقتدرة، لن يكون هناك من حاكم سوى شرعة الغاب، وإنّ العدوان الخفيّ والمعلَن سوف يكون بالضرورة حالة مرَضيّة مزمنة ومستفحلة[1]، وفي الحقيقة يمكن القول إنّ دور الأخلاق الفاضلة يكمن في أنّها تستطيع أن تشكّل عقبة كأداء تحول دون الشهوات والأنانيّات وحبّ الذات. وقد ورد التصريح في الوثائق والتحقيقات الدوليّة . ومن بينها المؤتمر التاسع لمنظّمة الأمم المتّحدة حول سُبُل الوقاية من الجريمة وإصلاح المجرمين الخاصّ بجرائم العنف، والذي انعقد في القاهرة . على نحو واضح بوجود علاقة مباشرة بين الجريمة ووجود أو عدم وجود الآفات الأخلاقيّة على المستوى الفرديّ والاجتماعيّ من خلال الاهتمام والنظر في العلاقة القائمة بين الأخلاقيّات والمعتقدات الدينية، نواجه في دراسة المتون الأخلاقية الدينية بعض المفاهيم التي تعتبر أفراد المجتمع بمنزلة الجسد الواحد، وترى الشخص مسؤولًا تجاه مصير المجتمع، وتأمر أفراد المجتمع أن يتحلّوا بالشعور بالمسؤولية تجاه بعضهم، وهي تعاليم من قبيل: (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإسداء النصح والمشورة، وتقديم الدعم والمساندة إلى الآخرين، والتعاون والإيثار، والانتصار للمظلوم، والإقراض، وصلة الرحم، والاتحاد في ظلّ الاعتصام بحبل الله، والشعور بالتآخي مع المؤمنين، والحثّ على إطعام الآخرين، والحفاظ على عرض المؤمن، والدعاء للآخرين، وإفشاء السلام، وعيادة المرضى، والمشاركة في تشييع الجنائز وما إلى ذلك) من الأمور التي تمنح الفرد نوعًا من الهويّة الاجتماعيّة. وعندما يتحقّق هذا النوع من الارتباط . الحاصل في ضوء العمل بهذه الأخلاقيات الناشئة عن المعتقدات الدينية . بين أفراد المجتمع، فسوف يشعر أفراد ذلك المجتمع بنوع من الارتباط العاطفيّ والإيمانّي العميق تجاه بعضهم، وسوف يمهّد هذا الارتباط الأرضية لانحسار الانحرافات والآفات الاجتماعيّة. وعلى هذا الأساس فإنّ الإنسان الأخلاقيّ، وتبعًا له المجتمع الأخلاقيّ . بالنظر إلى التعاليم الأخلاقية، يشعر من نفسه بنوع من التعلّق العاطفيّ والمسؤوليّة تجاه المجتمع، بحيث إنّ هذا الشعور يُلزم الفرد برعاية حرمة المجتمع. وأمّا إذا ضعف الشعور بالتبعيّة إلى المجتمع

1–مجموعة مؤلفين، الدين والأزمات الاجتماعية، ص363–365.

أو خَفُتَ بريق التعلّق العاطفيّ، ففي هذه الحالة سوف يرى الفرد المحيط الاجتماعيّ غريبًا عنه. وفي هذه الحالة لا يكون غير حريص على محيطه فحسب، بل قد يتبلور لديه نوع من الحقد والضغينة تجاه المجتمع وأفراده، ويشكّل ذلك عنصًرا مهمًّا في ارتكاب الجرائم. وربما كان هذا الأمر واحدًا من أسباب تحريم قطع صلة الأرحام، وحرمة الغيبة، والتهمة، وذمّ الآخرين، وما ورد في ذم الفرقة وسوء الظن وقتل النفس المحترمة، والابتعاد عن الرذائل الأخلاقية من قبيل: التكبّر والأنانية والحسد والبخل والتفاخر والغرور والحقد والضغينة والتهتّك وعدم العفاف ونزع رداء الحياء، وما إلى ذلك من الأمور الأخرى في الإسلام؛ بمعنى أنّ الشخص الذي لا يجتنب هذه الأمور، لن يكون لديه شعور بالتعلّق العاطفيّ تجاه المجتمع، ويمكن لهذه المسألة بدورها أن تشكّل أرضية لارتكاب الجرائم والآفات الكثيرة. ومن ناحية أخرى، عندما يكون الشعور بالتعلّق العاطفيّ بالمحيط والبيئة قويًّا، فسوف يرى الشخص نفسه عرضة لأنظار الآخرين، ويسعى إلى عدم الظهور بمظهر غير لائق، خلافًا للشخص الذي لا يمتلك هذا الشعور ويرى نفسه متحرّرًا ومنفلتًا، ولا يشعر بأيّ نوع من أنواع السيطرة لأحد عليه. ونتيجة لذلك سوف ترتفع إمكانيّة اقتراف الأفعال المنحرفة، وعلى هذا الأساس يمكن أن نصل إلى النتائج الآتية: الإيمان والمعتقدات الدينيّة.. مقبولية الأخلاقيات الدينية.. العمل على طبقها.. الشعور بالتعلّق العاطفيّ تجاه المجتمع.. انخفاض منسوب الآفات الاجتماعية بيد أنّ المهمّ في البين هو أنّه كلّما كان مستوى المعتقدات أقوى، كان حجم مقبوليّة الأخلاقيات الدينية أشدّ، وكلّما كانت مقبوليّتها أشدّ، كان إمكان ترسيخها في وجود الأفراد أكبر. وبالتالي فإنّ ظهور ذلك في النشاطات الاجتماعية سوف يكون أكبر، وانخفاض منسوب الآفات الاجتماعية سوف يكون أجلى وأوضح.

إضفاء المفهوميّة على الحياة: إن الآراء والتوجّهات . طبقًا لمعطيات علم النفس الاجتماعيّ . هي التي تحدّد نوع السلوك، ولطريقة نظر الأشخاص إلى الموضوعات الأساسية للخلق تأثير مباشر أو غير مباشر على سلوكهم وطريقة أفعالهم. ومن هنا فإنّ تغيير سلوك الأشخاص إنّما يستند إلى تغيير معتقداتهم وآرائهم. ومن بين الأسئلة الأساسيّة المؤثّرة في توجيه رؤية الإنسان وسلوكه، بحث أسباب وماهيّة «الحياة»، وبالتالي فهم «كيفيّة الحياة.» إنّ الأنظار المفهوميّة إلى حياة الإنسان . من قبيل: الرؤية التوحيديّة، والشعور بالقيمة الذاتيّة والهادفة للحياة (إضفاء المفهوميّة على حياة الإنسان) . يمكنها أن تعمل على هداية دفّة أعمال الإنسان وتوجيه وسلوكيّاته في مسار محدّد وهادف. والإجابة عن أسئلة من قبيل: ما الذي يمكن لي أن أفعله في هذا العالم؟ وما هي الفائدة من وجودي؟ وما هي الغاية من وجودي في هذه الحياة؟ وما هو معنى حياتنا. ومن هنا فقد ورد الترحّم في النصوص الدينيّة على أصحاب هذا النوع من الأسئلة الذهنيّة، فقد ورد في الحديث: «رحم الله امرءًا أعدّ لنفسه، واستعدّ لرمسه، وعلم من أين وفي أين وإلى أين؟» وقال صدر المتألّهين في كتابه (مفاتيح الغيب) في شرح هذه الرواية: إنّ عبارة «من أين» تشير إلى معرفة المبدأ، وعبارة «في أين» تشير إلى معرفة الطريق، وعبارة «إلى أين» تشير إلى معرفة المعاد. ولكن ما هي الأدوات التي تستخدمها المعتقدات الدينيّة في ممارسة دورها في التقليل من الآفات الاجتماعيّة حقًا؟ للإجابة عن هذا السؤال يمكن الإشارة إلى خصائص الأشخاص الذين يتحلّون بهذه الحالة المفهوميّة من الحياة. إنّ الأشخاص الذين يمتلكون معنى ومفهومًا في حياتهم، يتحلّون بالصفات والخصائص الآتية:

1- يتأقلم مع الصعوبات والمحن بسهولة (من خلال إرجاعه لهذه الصعوبات إلى الحكمة والمصلحة والعطاء في الوقت المناسب): يمكن العمل . من خلال فتح الرموز عن مفهوم الحياة واتضاح المعنى الحقيقيّ لها . على حلّ الكثير من المشاكل المعقّدة في الحياة الإنسانيّة، من قبيل: الآلام والمحن وخلفيّات السلوكيّات المخالفة للمعايير.

2- يمكن له الحفاظ على الأهداف الطويلة أو العادات الإيجابيّة والسلوكيّات البنّاءة لفترات طويلة. إنّ الأشخاص الذين يعانون في حياتهم من انعدام المفاهيم، يعجزون في الغالب عن المحافظة على الأهداف والغايات الطويلة وكذلك العادات والأعمال البنّاءة أيضًا. من قبيل المدمن على المخدرات الذي لا يستطيع الحفاظ على «إرادة الإقلاع» عنها، وإن أمكن له الامتناع عن تعاطيها . لبعض الأسباب القاهرة . فترة قصيرة من الزمن.[1] وفي الأساس، فإنّ الاتجاه إلى معنى الحياة ومفهومها، يمثّل تابعًا لرؤية الإنسان والوجود وخالق الوجود والنسبة بينهما. إنّ الإدراك الخاطئ لهذه العناصر الجوهريّة، يترك تأثيرًا كبيرا على انحراف الإنسان. يذهب بيتر لودفيغ بيرغر إلى الاعتقاد بأنّ الناس قد سعوا على الدوام إلى تفسير وجودهم ووجود العالم وجعله أمرًا مفهومًا بواسطة الدين. يضفي الدين المفهوميّة والمعنى على حياة الناس من ثلاث جهات، ومن خلال هذه الجهات الثلاثة يؤثّر في تقليل الآفات، ويمكن بيان هذه الجهات على النحو الآتي:

- الاهتمام بدور الأديان والمناسك الدينيّة وتأثيرها على حياة الناس: وهذا يعني أنّ النماذج الدينيّة تنقل إلى الناس الأفكار ذات المعنى والمفهوم والتوجّه، كما تعمل على بيان مكانة الإنسان وموقعه من العالم، كي يتمكّن من العمل بأسلوب خاص.
- السعي من أجل تقديم صورة مفهوميّة عن عالم الوجود: تفيد هذه المقولة بأنّ المعتقدات الدينيّة تقدِّم على الدوام صورة منتظمة عن الوجود؛ بحيث تكون جميع الأمور وأحداث الحياة في كلّ الوجود مرتبطة ببعضها، وتحظى بنظم له معناه ومغزاه. وبعبارة أخرى: يتمّ العمل على التعريف بخلق وحياة جميع الكائنات بوصفها أمرًا هادفًا، وبيان فلسفة خاصّة لحركة التاريخ؛ حيث يسير فيها كلّ شيء ضمن برنامج وخطة خاصّة، ويتشكّل ضمن رؤية إلهيّة.
- الحصانة في مواجهة المخاطر التي تهدّد المعنى والمفهوم: حيث يتم السعي إلى بيان الأمور التي هي من قبيل: الألم والعنت والمشقّة والظلم وانعدام العدل، والقول إنها تتبع نموذجًا مفهوميًّا. والآلام في هذا النظام المفهوميّ ليست مجرّد تحمّل للألم، بل هي تمثّل أرضيّة للحصول على كنوز لا تفنى ولا تزول ولا تنتهي. في هذا العالم الظاهر لا يبقى الظلم وانعدام العدل دون جواب، وكلّ شخص سوف يكون مسؤولًا عن سلوكه وأفعاله في هذه الدنيا وفي الآخرة. من الواضح أنّ هذه الأبعاد المفهوميّة الثلاثة والمتجذّرة في عمق المعتقدات الدينيّة تترك تأثيرها على توجيه النشاطات الاجتماعيّة، وتعدّ الأرضيّة لخفض السلوكيّات المنحرفة وتقليلها في حقل العلاقات الفرديّة وما بين الأفراد.

إيجاد السيطرة الذاتيّة ومن بين ملاكات الصحّة النفسيّة ملاك السيطرة الذاتيّة، وقد عرّفوا السيطرة الذاتيّة بأنها عبارة عن: «القدرة على اتّباع الطلب المعقول، وتعديل السلوك بما يتطابق مع الظرف وتأجيل تلبية الطلب في الإطار الاجتماعيّ المقبول، من دون تدخّل مباشر من قبل شخص آخر.» وبعبارة أخرى: إنّ السيطرة الذاتيّة مراقبة داخليّة يتمّ في ضوئها القيام بالوظائف المطلوب إنجازها وترك الأفعال القبيحة وغير القانونيّة، دون أن تكون هناك رقابة خارجيّة في البين. عندما يقوم الشخص بجهده الشخصّي ومن دون سيطرة خارجيّة عليه، وينجز الفعل المناط به، ولا يرتكب تطفيفًا أو غلولًا أو تساهلًا في ذلك، يكون مالكًا للسيطرة الداخليّة على نفسه. وبعبارة أخرى: كلّما انتقل عامل السيطرة الخارجيّ إلى داخل الإنسان؛ بحيث يعمل الشخص بإرادة وعلم بتقويم وإصلاح عمله في إطار معايير محدّدة وفي اتجاه المطلوب منه، تكون السيطرة الذاتيّة متحقّقة

1-مجموعة مؤلفين، الدين والأزمات الاجتماعية، ص366-369.

لديه. وعلى كلّ حال، فإنّ أساس السيطرة الذاتيّة عبارة عن امتلاك الشخص للقدرة في السيطرة الإراديّة على المسارات الداخليّة والمعطيات السلوكيّة. إنّ السيطرة الذاتيّة تحتوي على عناصر معرفيّة وحماسيّة وسلوكيّة وتؤدّي إلى تسهيل الازدهار الأخلاقي. يمكن للمعتقدات والشعائر الدينيّة من قبيل: الصلاة والدعاء أن تعمل على تنمية وتطوير السيطرة الذاتيّة لدى الأفراد، وتساعد . من خلال إيجاد الدافع والأمل والسكينة . على المحافظ على السلوك المناسب لدى الفرد، حتّى عندما يكون القيام بهذا النوع من الأمور في غاية الصعوبة. وقد ورد التصريح بهذه الآليّة الدينيّة في آيات القرآن الكريم أيضًا. من ذلك . على سبيل المثال . ورد التعبير عن الصوم بوصفه سلوكًا دينيًّا يمهّد الأرضيّة لإيجاد نوع من السيطرة الذاتيّة. وقد ورد التعبير في موضع آخر عن الصلاة بوصفها عبادة «تنهى عن الفحشاء والمنكر» ومن الجدير ذكره أنّ السيطرة الذاتيّة قد لا تعني بالضرورة التقوى التي يرد ذكرها في الإسلام، وإنّما يمكن للسيطرة الذاتيّة أن تكون نوعًا من الإحجام والارتداع، وفي هذا المعنى يمكن أن تشترك مع التقوى.

عناصر ضعف السيطرة الذاتية:

1- **اتباع هوى النفس:** تقول التعاليم الدينيّة إنّه إذا أمكن للإنسان بمساعدة عقله أن يسيطر على هوى نفسه، فسوف يكون بمقدوره الوصول إلى أعلى المراتب الإنسانيّة. وبذلك فإنّ من أهمّ عناصر فساد النفس وضلالها وسقوطها في مستنقع الآفات الاجتماعيّة، التبعيّة لهوى النفس. وعليه فقد ورد التعبير في القرآن الكريم عن اتباع هوى النفس بوصفه عنصًرا لضلال الإنسان وارتكاب الأفعال الضارّة والخطيرة. وقد تصل هذه التبعيّة لهوى النفس بالشخص حدًّا يتّخذ معه هواه معبودًا من دون الله، ويعكف على عبادة هوى نفسه. إنّ المراد من اتّخاذ هوى النفس معبودًا من دون الله، هو الطاعة والتبعيّة لها بحيث تستوجب الانحراف والآفات الاجتماعيّة.

2- **وسوسة الشيطان:** لقد عرّف الله سبحانه وتعالى الشيطانَ في القرآن الكريم بوصفه عدوّ مبين، وقال لا تعبدوه بل اعبدوني؛ لأنّ الشيطان سوف يعمل على إضلالكم. إنّ مهمّة الشيطان الخاصّة هي العمل على إضلال الإنسان. والوسوسة والترغيب بفعل الشيء المنحرف من شأنه أن يؤدّي إلى ضعف السيطرة الذاتيّة وارتكاب القبيح والسقوط في مستنقع الآفات الاجتماعيّة[1].

العناصر المؤثرة في تقوية السيطرة الذاتية:

1- **الإيمان والاعتقاد بالله:** يرى العامل المتديّن أنّه مسؤول أمام الله. والاهتمام بالرقابة الإلهيّة على الأعمال تؤدّي، بالنسبة إلى هذا الشخص، إلى إهدائه صفة الرقابة الذاتيّة. وكلّما كان الإيمان بالله أقوى، كان مقدار التمسّك بالقيَم بدوره أكبر، وبالتالي فإنّ السيطرة الذاتيّة سوف تكون أشدّ. والسيطرة الذاتيّة لا تتبلور بشكل كامل إلّا في ظلّ الإيمان بالله تعالى، وللإيمان تأثير كبير، ولا يُمكن إنكاره في اتجاه التسليم وتنظيم الأمور، حتّى أنّ الإسلام يقرّ بأنّ نظرة الإنسان إلى الوجود، تترك أثرها على سلوك الإنسان وأفعاله. وقد أشار الله تعالى في القرآن الكريم إلى هذا الأمر، وهو أنّ الغافلين لجهلهم وعدم علمهم يحسبون أنفسهم بمنجى من الرقابة الإلهيّة المستمرّة. يمكن لنا أن نستنتج من هذه النصوص الدينيّة أن نظرة المنحرف بحيث تبدو وكأنه لا يرى الله ناظرًا لأعماله وغير خبير بحاله. وهو يرى في ذلك ملاذًا وموطن أمن له تجاه انحرافه، وفي مثل هذه الحالة يقوم الشخص المنحرف بتبرير أعماله وانحرافه. وأمّا الشعور

1-مجموعة مؤلفين، الدين والأزمات الاجتماعية، ص369-372.

بالحضور الدائم والمتواصل لله سبحانه وتعالى في جميع مجالات الحياة، فإنه يُنتج نوعًا من الرقابة الداخليّة لدى الإنسان. إنّ هذه الرقابة تؤدّي بالعامل إلى رعاية حدود الله في خلواته وجلواته، وفي البيت وفي الشارع وحتّى في الصحراء، ويجتنب ارتكاب جميع أنواع الانحراف.

2- **الاعتقاد بالمعاد:** إنّ الوجود . في النظام الفكريّ للإسلام . لا ينحصر بهذا العالم بحيث ينتهي بالموت، بل إنّ هذا العالم إنّما هو جزء من الوجود، وحياة الإنسان سوف تستمرّ بعد الموت في مراتب أعلى وأسمى. والحياة الدنيا مقدّمة للحياة الأبديّة في الآخرة، وكيفيّة الحياة في ذلك العالم رهن بكيفيّة حياة الإنسان في هذا العالم. إنّ العامل المتديّن يرى نفسه ماثلًا بين يدي الله، ويعتبر نفسه مسؤولًا عن جميع أفعاله وأعماله سواء في هذه الدنيا أو في عالم الآخرة. ومن هنا يمكن للاعتقاد بالمعاد والإيمان بيوم الحساب والجزاء أن يكون عنصًرا مؤثّرًا في ظهور واستمرار مسار السيطرة الذاتيّة لدى العاملين المتديّنين.

3- **العبادات:** إنّ للمناسك والتعاليم الدينيّة . بالإضافة إلى منظومة الإيمان والعقائد . تأثيًرا عجيبًا في إيجاد السيطرة الذاتيّة لدى الأشخاص. ويمكن أن يكون لكلّ عبادة أثر تربويّ خاصّ في تنظيم أفعال الإنسان، ويمكن لها أن تفي بدورها في مسار تقليل الآفات. ومن هنا تكون العبادات الإلهيّة طريقًا لإيجاد السيطرة الذاتيّة. من ذلك أن الصلاة تعدّ . في الثقافة القرآنيّة . عنصًرا ينهى عن الفحشاء والمنكر، والصوم أرضيّة للحصول على السيطرة الذاتيّة.

4- **رقابة الأولياء الربّانيّين على الأعمال:** إنّ من بين السنن الإلهيّة، الإشراف الدقيق والمتواصل على أفعال الناس وعلى ما يضمرونه من الأفكار والنوايا والسرائر والعمل على تقويمها. والله سبحانه وتعالى ناظر في هذه الدنيا إلى جميع أفعال الإنسان وأقواله وخواطره وتصوّراته، وفي ضوء هذا الإشراف الدقيق يتمّ تقويم جميع أفعال الإنسان يوم القيامة، ويتمّ تحديد ما يستحقّه من الثواب أو العقاب المتناسب مع ما اكتسبت يداه. لقد تحدّث الله في الكثير من الآيات الواردة في القرآن الكريم عن مسألة الإشراف على أفعال العباد، وعرّف عن نفسه بوصفه شاهدًا وناظرًا إلى أعمال عباده؛ يُستفاد من التعاليم الإسلاميّة أنّ الأنبياء والأئمّة المعصومين . بالإضاف إلى الإشراف والرقابة من قبل الله على أفعال البر . شاهدون وناظرون إلى أعمال أتباعهم أيضًا، لا شكّ في أنّ الإنسان لو جعل هذه الحقيقة نصب عينيه، وجعل الله شاهدًا عليه وناظرًا إلى أفعاله وأعماله على الدوام، فسوف يرى نفسه أبدًا بين يدي الله وفي حضرته المقدّسة؛ فلا يرضى لنفسه أن تنزلق في هاوية الزلل، وسوف يجتنب الخطيئة والخيانة بجميع أنواعها. ومن ناحية أخرى يمكن للشعور بحضور الشاهدين من أمثال الأنبياء والأولياء الربّانيّين أن يكون مؤثّرًا في تقوية السيطرة الذاتيّة والتقليل من الاتجاه نحو الآفات الاجتماعيّة. إنّ الشخص الذي يشعر بحضور الله وأوليائه أبدًا وفي مختلف الاتجاهات، ويرى نفسه على الدوام حاضًرا بين يدي الله، يختلف في سلوكه وأفعاله عن ذلك الشخص الذي لا يمتلك مثل هذا الاعتقاد والشعور[1].

الشعور بالحماية من قبل الله عزّ وجل: إنّ الإيمان بالله وقدرته المطلقة والاعتقاد الدينيّ يترك أثره في بعض الأحيان على سلوك الأشخاص المؤمنين على نحو مباشر ومن طريق الحالات النفسيّة. وحيث إن الدنيا دار بلاء وامتحان، وهي محفوفة بالصعاب وأنواع العنت، ويتعرّض الأشخاص فيها لمختلف أنواع البلايا والمصائب، والفناء والمشقة من لوازم الحياة في هذه

1-مجموعة مؤلفين، الدين والأزمات الاجتماعية، ص372-374.

الدنيا، ولا شكّ في أنّ الأشخاص فيها سوف يُبتلَون بالكثير من المنعطفات على المستوى الفرديّ والاجتماعيّ. وأمّا الإنسان المؤمن، فإنّه بالنظر إلى قوّة إيمانه، يمتلك حالة من السكينة والطمأنينة الروحيّة، ولا يعتريه الحزن والهمّ من مشاكل الحياة، ولا يخاف من المصائب والمشاكل، ولا يتعلّق بالدنيا، ويعتقد بوجود الحياة بعد الموت، ويتخذ من الصبر شعارًا له في مواجهة الصعاب، وتكون قدرته على التحمّل في الشدائد كبيرة، وهكذا. ولكلّ واحدة من هذه الحالات الروحيّة والنفسيّة تأثيرات خاصّة في اعتدال الإنسان وطريقة عمله وسلوكه، وسوف يكون لهذه الحالات تأثير مهمّ في انخفاض نسبة الجرائم والآفات الاجتماعيّة لقد ثبت اليوم في أبحاث علم الجريمة أنّ الكثير من الجرائم والانحرافات إنما تنشأ من الاختلالات الروحيّة والنفسية. وفي الحقيقة فإن هذه المشاكل تنشأ من عدم الاعتدال في شخصيّة الفرد. والكثير من الجرائم ناشئة عن وجود الاضطراب والاكتئاب والنزوع إلى الصخب واللامبالاة العاطفية وما إلى ذلك. والنقطة المهمّة هنا هي أنّ هذه الأسباب والعناصر تحكي عن الاضطراب وعدم الهدوء النفسّي. إنّ الدور الذي يلعبه الدين والتعاليم الدينيّة هو العمل على إيجاد هذه السكينة الداخليّة، بحيث إنّ الشخص المؤمن بسبب إيمانه بالله وثقته به يرى نفسه في درع الله الحصينة، ويؤمن أنّ الله لن يتركه في الشدائد والصعاب، وسوف يمدّه بيد قدرته الأزلية، وهذا الأمر يتسبّب له بالسكينة النفسيّة والهدوء الداخلّي، ولن يضطرب في مواجهة المشكلات، ولا ينجرف تبعًا لذلك نحو الجريمة والانحرافات الاجتماعيّة. وقد شاهدنا مصداق هذا الأمر في مرحلة الدفاع المقدّس والحرب المفروضة؛ فعلى الرغم من المشاكل الكثيرة والمصائب التي تهدّ لهولها الجبال، ولكن حيث إنّ المجاهدين وأُسَرهم كانوا يرون الله هو الحامي والساند لهم، كانوا ينتهجون الصبر في البلايا والمصائب، ولم يرتكبوا أيّ عمل يتنافى مع الموازين الأخلاقيّة والدينية أبدًا. وهو الشيء الذي يلاحظ في الحروب الأخرى على نحو كبير، من قبيل: الانتحار، والإضرار بالآخرين الأعمّ من القوات الصديقة والمعادية، والأمراض النفسيّة وما إلى ذلك. وبطبيعة الحال لا بدّ من الالتفات إلى أنّه كلّما كان مقدار إيمان الفرد واعتقاده بالله أكبر، كان حجم تأثير هذا الإيمان والاعتقاد على سلوكه أكبر، وإلّا فإّن مجرّد ادعاء الإيمان، لا يمكن أن يكون منشأ عمليًّا صحيحًا وسلوكًا مسيطرًا عليه. وعلى هذا الأساس، كلّما كانت الرؤية الدينيّة لدى الشخص أقوى، وكانت متجذّرة وراسخة في عمق وجوده، فإنّ طريقة عمل الشخص وسلوكه سوف يكون مختلفًا أيضًا. إنّ الكثير من الأشخاص على الرغم من إيمانهم بالمبدأ والمعاد ومضامين الدين، إلّا أنّهم مع ذلك يتعرّضون للانحراف والآفات السلوكيّة، وقد يتسبّب بعضهم بالإضرار بالمجتمع، والسبب في ذلك يعود إلى ضعف الإيمان والاعتقاد؛ حيث لم يتمكّن هؤلاء من تجذير الإيمان وترسيخه في وجودهم، وتبعًا لذلك فإنّهم لا يتمتّعون بالسكينة الروحيّة والصبر على الصعاب، ولم تتمكّن هذه المعتقدات من تقديم المساعدة لهم في المشاكل والمصائب بالشكل المناسب، وبذلك يعتريهم نوع من التيه والضياع والإيكال إلى النفس. في حين أنّ لازم هذه المعتقدات هو الشعور بالأمن والحماية من قبل الله سبحانه وتعالى، والشخص الذي يعتريه مثل هذا الإحساس والشعور، يحصل من دون شكّ على حالة من الطمأنينة والسكينة عندما يواجه معضلات الحياة، وتبتعد الكثير من الأضرار عن دائرته السلوكيّة. وحيث إنّ المجتمع ليس سوى اجتماع الأفراد وقيام الارتباط فيما بينهم، وعليه لو وصل أفراد هذا المجتمع إلى مستوى من البلوغ في المعتقدات الدينيّة، بحيث تتحوّل تلك المعتقدات إلى يقين، فإنّ هذا المجتمع لن يشهد إلّا الحدّ الأدنى من الآفات الاجتماعية.

إيجاد الشعور بالمسؤوليّة تجاه الله سبحانه وتعالى ومن بين الوظائف الأخرى للمعتقدات التاريخية: إيجاد الشعور بالمسؤولية لدى الفرد المتديّن تجاه الله سبحانه وتعالى، والشعور بالمسؤوليّة مفهوم يرتبط به الناس على الدوام في حياتهم الفرديّة

والاجتماعية. إنّ الإنسان بلحاظ دائرة علاقاته الواسعة يتكفّل بالكثير من المسؤوليات في مختلف الحقول. والشعور بالمسؤوليّة دليل على الازدهار الأخلاقيّ كما أنّه يمثل أرضيّة لتطوّر الإنسان وتكامله. ومن بين الأبعاد الارتباطيّة المهمّة للإنسان، بُعد ارتباطه بالله. وحيث إنّ الله هو خالق الإنسان، وجميع ما يحصل عليه الإنسان من النعم إنّما هو من الله سبحانه وتعالى، إذن فإنّه يحمل مسؤوليّة كبيرة أمام الله تعالى. وفي الأساس، فإنّ علاقة العبوديّة والمولويّة القائمة بيننا وبين الله بدورها تستدعي ترتّب المسؤوليّة. وأهم وظيفة ومسؤوليّة تترتّب على الإنسان تجاه خالقه هي عبادته. إنّ الشخص المتديّن والمؤمن بالله يرى أنّ جميع العالم هو من عند الله، وأنّ الله سبحانه وتعالى قد منَّ به على عباده بلطفه وكرمه؛ بمعنى أنّنا لم نقدّم لله أيّ شيء كي نستحقّ بسببه أجرًا من الله، أو نستحق أن يخلقنا ويعطينا الكثير من النعم جزاء ما قدّمناه له. إنّ الإنسان الذي يؤمن بالله يرى نفسه وكلّ ما يملك ملكًا لله، ويرى أنّ جميع هذا العالم وما فيه من النعم إنّما هو من خلق الله؛ ولذلك فإنّه يرى نفسه مسؤولًا أمام الله في قبال جميع هذه الألطاف والمنن والنعم التي أنعم بها عليه؛ ولذلك فإنّه يسعى إلى القيام بالتكاليف التي فرضها الله عليه وجعلها في عنقه. وفي هذا الشأن قال أمير المؤمنين علّي في وصيّته لولده الإمام الحسن: «واعلم يا بنيّ، أنّه لو كان لربّك شريك لأتتك رسله، ولرأيت آثار ملكه وسلطانه، ولعرفت أفعاله وصفاته، ولكنّه إله واحد كما وصف نفسه. لا يضادّه في ملكه أحد، ولا يزول أبدًا، ولم يزل أوّل قبل الأشياء بلا أوّليّة، وآخر بعد الأشياء بلا نهاية. عظم عن أن تثبت ربوبيّته بإحاطة قلب أو بصر؛ فإذا عرفت ذلك فافعل كما ينبغي لمثلك أن يفعله»... وعلى هذا الأساس، توجد علاقة مباشرة بين الالتفات إلى النِعم وبين الشعور بالمسؤوليّة وبذل الطاعة للمنعم. وقد ورد في المأثور عن الإمام علّي أنّه قال: «يا أيّها الناس، إنّ لله في كلّ نعمة حقًّا، فمن أدّاه زاده ومن قصّر عنه خاطر بزوال النعمة وتعجّل العقوبة، فليراكم الله من النعمة وجلين، كما يراكم من الذنوب فرقين.» وفي الأساس فإنّ شكر النِعَم في حدّ ذاته يُعدّ نوعًا من القيام بواجب التكليف والشعور بالمسؤوليّة تجاه الله سبحانه وتعالى؛ ولهذا الأمر بالتحديد نجد الإمام زين العابدين يقول إنّ الشخص إذا لم يكن شاكرًا، فإنّه سوف يخرج من زمرة الإنسانيّة ويدخل في زمرة البهائم. ومن هنا فإنّ الشكر الحقيقيّ يعني القيام بأداء الواجب في قبال النعمة. وقد أشارت أكثر كتب اللغة إلى هذه المسألة، حيث قال اللغويّون: إنّ الشكر لغة لا يعني مجرّد الشكر باللسان، وإنّما هو مقرون بنوع من العمل تجاه المنعم. وقد ورد عن ابن منظور في (لسان العرب) تعريف الشكر بقوله: «الشكر: مقابلة النعمة بالقول والفعل والنيّة كما يمكن بيان العلاقة بين الاعتقاد بالله والشعور بالمسؤوليّة تجاه الله. وما يترتّب على ذلك من تقليل الأضرار الاجتماعيّة. من طريق مراتب التوحيد أيضًا؛ بمعنى أنّ الشخص المؤمن بالله يسعى إلى تحصيل جميع مراتب التوحيد. إنّ الإيمان بالتوحيد ومراتبه يوفّر الأرضيّة لمعرفة التكاليف والمسؤوليّة علينا تجاه الله سبحانه وتعالى. إنّ التوحيد يعني الإقرار لله بالوحدانيّة، ولذلك مراتب، وهي عبارة عن:

1- **التوحيد في وجوب الوجود:** بمعنى أنّ الله سبحانه وتعالى هو وحده الذي لا يحتاج في وجوده إلى وجود شيء آخر.
2- **التوحيد في الخالقية:** بمعنى أنّه لا يوجد من خالق غير الله سبحانه وتعالى، وأنّ جميع ما سواه مخلوق له.
3- **التوحيد في الربوبيّة التكوينيّة:** بمعنى أنّ المدبّر والمنظّم لعالم الوجود هو الله وحده فقط، أو الذي يأذن له الله بإدارته ويمنحه القدرة على تدبيره.
4- **التوحيد في الربوبيّة التريعية:** بمعنى أنّه ليس من حقّ غير الله أن يضع القانون أو التريع إلّا بإذن الله سبحانه وتعالى.

5- **التوحيد في الألوهية:** بمعنى أنّه ليس هناك من يستحقّ العبادة غير الله عزّ وجلّ، وهذا الأمر يعدّ نتيجة طبيعية لما تقدّم من المراتب.

6- **التوحيد في العبوديّة:** بمعنى أنّه لا تجوز عبادة غير الله من الناحية العمليّة.

7- **التوحيد في الاستعانة:** بمعنى أنّه لا تجوز الاستعانة بغير الله؛ وذلك لأنّه هو وحده المؤثّر الحقيقيّ، وليس هناك من نفع أو ضّر يطال الإنسان إلّا بإذنه وإرادته، ومن هنا فقد ورد في القرآن الكريم قوله تعالى: (إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ)

8- **التوحيد في الخشية والرخاء:** بمعنى أنّه لا ينبغي الخوف من غير الله، ويجب عقد الآمال عليه دون غيره.

9- **التوحيد في المحبة:** بمعنى أنّه يجب إخلاص الحبّ وتفريغ القلب لله وحده، وذلك لأنّ جميع أنواع الكمال والجمال هي من عند الله سبحانه وتعالى، فمصادر الكمال والجمال بأجمعها تنبع من الله عز وجل. بالنظر إلى مراتب التوحيد، فإنّ الشخص المؤمن بالله ويعتقد بالتوحيد في الخالقية والربوبيّة التكوينيّة يرى أنّ كل ما عنده، وكلّ ما هو موجود في العالم هو من عند الله سبحانه وتعالى، وعلى أساس فطرته يرى أنّ شكر المنعم واجب عليه، يشعر في نفسه بنوع من المسؤولية تجاه الله وأنّه يجب عليه العمل بما تمليه وتوجبه عليه هذه المسؤوليّة. وعلى هذا الأساس، فإنّه يسعى إلى العمل في ضوء الضوابط التي هي من لوازم الربوبيّة التريعيّة. وعندما يتحقّق ذلك، سوف تصبح الأفعال متطابقة بالكامل مع الدين، ولن نشاهد فيها أيّ شائبة من شوائب الانحراف، وفي ظلّ هذه الأجواء سوف لا نشهد أثرًا للآفات الاجتماعيّة. يعتقد الشخص المؤمن بالله بأنّ الله هو الخالق والمالك لهذا العالم، وعندما يعتقد الإنسان بأنّ جميع النعم المادّيّة والمعنويّة والخصائص الفرديّة والشخصية، مثل العقل والإدراك والأحاسيس والرغبات وما إلى ذلك، كلّها من عند الله، سوف يرى نفسه ملزمًا بأداء واجب الشكر لله، ويرى أنّ شكر النعمة يجب أن يكون سلوكًا يتطابق مع إرادة الله، وإنفاق كلّ نعمة في الطريق الذي أراده الله سبحانه وتعالى. إنّ التأكيدات الكثيرة الواردة في النصوص الدينيّة على وجود شكر النعم الإلهيّة وتأكيد الإسلام على مسألة التفكير والتدبّر في عالم الوجود والسير في الأرض والتفكير في آثار الله سبحانه وتعالى، تشير بأجمعها إلى أنّ الإنسان المؤمن يجب عليه الالتفات أبدًا إلى أنّ كلّ ما لديه إنّما هو من الله، وأنّ جميع مقاليد الأمور بيده، وأنّ التقصير في أداء التكاليف والحقوق الإلهيّة ينطوي على عواقب باهظة الثمن، وأنّه في الحقيقة ليس سوى عبد فقير لا يمتلك سوى الطاعة والعبادة. ينقل الأستاذ الشهيد مرتضى المطهّري عن ابن سينا قائلًا: «إن ّالفيلسوف الإسلاميّ الكبير أبو علي بن سينا، يقول: من الواجب على الإنسان في الحياة الاجتماعيّة أن يعرف ربّه، وأن يعلم بعد ذلك أنّ الله قد وضع قانونًا وتريعًا عادلًا لحياة البر، ومن الواجب أيضًا أن تكون هناك عبادة، وأن تكون هذه العبادة متكرّرة، كي يتذكّر الإنسان دائمًا أنّه عبد وأنّ الله معبود. وعندما يترسّخ هذا التذكر والتلقين في روحه وصقع وجوده، فإنّ ذلك سوف يشكّل رادعًا له عن ارتكاب المعاصي والذنوب؛ فإن أراد أن يظلم أحدًا وقفت الصلاة أمام عينه وقالت له: ألم تقرّ على نفسك بالعبوديّة وأنّك لست متحرّرًا من القيود؛ إذن لماذا تريد أن تمارس الظلم؟ ما هو القانون الموجود في هذا الشأن؟ يقول: (وفرضت عليهم بالعبادة المفروضة بالتكرير) ؛ ومن هنا فقد تمّ إيجاب وفرض العبادة كي تحصل في روح الإنسان مثل هذه القوّة، حتّى يتجدّد بها العهد والإيمان في وجوده، ويصبح هذا الإيمان مانعًا يحول دون الذنوب إنّ الذي يدقّق في هذه المسائل، ويشعر من نفسه بالمسؤوليّة تجاه الله سبحانه وتعالى، سوف يسعى ليعمل بما يُرضي الله؛ ونتيجة لذلك سوف لا نشاهد في المجتمع آفة سلوكيّة،

وذلك بطبيعة الحال على شرط أن يلتفت الجميع إلى هذه المسألة، وأن يكون لديهم التزام عملّي بها، والمقدّمة إلى ذلك تقوية المعتقدات؛ بمعنى أنّه كلّما كانت العقائد أقوى، كان الشعور بالمسؤولية تجاه الله أكبر، وكلّما كان الشعور بالمسؤوليّة تجاه الله أكبر، أصبح السلوك أكثر أخلاقيّة، وأضحت نسبة الآفات أقلّ[1].

الارتباط بين الآليّات الخمسة: من الضروريّ في الختام بيان الارتباط بين العناصر الخمسة المتقدمة للتقليل من الآفات الاجتماعيّة. لا شك في أن الدين من مقولة الثقافة والمعنى، والمعنى هو الذي يعمل على بلورة وتشكيل الأفعال الفردية والاجتماعيّة. بيد أن المعنى إنّما يعمل على توجيه الأفعال من خلال إنتاج وتضافر عدد من العناصر الأخرى. إن الأبعاد التي تضفي المعنى والمفهوم على الدين، إنّما تعمل على تفسير الوجود والحياة والخير والشرّ والمفاهيم الأخرى للشخص المتديّن بشكل خاصّ. إنّ هذا التفسير الخاصّ يدفع العامل المتدين إلى أخذ حضور الله بنظر الاعتبار دائمًا، وبذلك فإنّه سوف يندفع على الدوام من أجل الحصول على مرضاة الله والحصول على عنايته وحمايته، وأن يرى نفسه أبدًا مسؤولًا أمام الله، وعند التلبية والاستجابة لغرائزه ومشاعره وانفعالاته يكون ناظرًا إلى القوانين الإلهيّة وما أراده الله منه. ومن ناحية أخرى، فإنه يُنبّه العامل المتديّن لكي يكون مسؤولًا أمام المجتمع وسائر أبناء دينه وجلدته، وأن يهتمّ بإيصال الخير إليهم من خلال التلاحم معهم والارتباط بهم، وأن يتجنّت إلحاق الضرر بهم من أجل تحقيق مصالحه الشخصّية. ومن هنا فإنّ العامل المتديّن من خلال التأسيس والترسيخ لهذا المعنى في حياته، والسعي إلى اكتساب مرضاة الله والحصول على حمايته سوف يجتنب ارتكاب أيّ نوع من أنواع الانحراف على المستوى الفرديّ والاجتماعيّ من حياته.

النتيجة إنّ المعتقدات الدينيّة . طبقًا لنتائج الأبحاث والدراسات . تعمل من طريق إنتاج المعنى والمفهوم وإيجاد العالم الظاهراتي الخاص من ناحية على توجيه دفّة سلوك العامل المتديّن، وتعمل من ناحية أخرى على الإشراف عليها ومراقبتها. إنّ هذه الثنائيّة بين التنشئة الاجتماعيّة وبين الرقابة الاجتماعيّة تمهّد الأرضيّة من أجل المزيد من الشعور بالمسؤوليّة أمام الله واجتناب الغفلة في السلوكيّات والأفعال الفرديّة والاجتماعيّة. بيد أنّ النقطة البارزة التي يجب أن نشير إليها، هي أنّه كلّما كان حجم المعتقدات الدينيّة للعاملين الاجتماعيّين يحظى بالكيفيّة الأعلى والأسمى، فإنّ مقدار السيطرة الذاتيّة لدى الأفراد بدوره سوف يكون أكثر، وبنفس المقدار سوف تنخفض الآفات الاجتماعيّة أيضًا. وقد ورد التصريح بهذه النتيجة في الأبحاث التي تقدّم ذكرها في معرض الحديث عن السابقة والجذور التاريخيّة لهذه المسألة بشكل واضح أيضًا. كما يمكن رصد هذه المسألة من طريق التعاليم الدينيّة أيضًا. وفي ضوء الرؤية الإسلاميّة تكون الماهيّة والحقيقة الوجوديّة للأشخاص تابعة لعقائدهم. وقد ورد في القرآن الكريم قول الله تعالى في هذا الشأن: {إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الَّذِينَ كَفَرُوا فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ.} إنّ النقطة المهمّة في هذه الآية تكمن في أنّها لم تقل: «إنّ شّر الناس»، وإنّما يرد الكلام فيها عن شّر الدواب (كناية عن البهائم) وتقول: إنّ هؤلا هم الذين لا يمتلكون شيئًا من العقائد الصحيحة، ويعرضون عن الإيمان بالله عنادًا لا جهلًا. وعلى هذا الأساس، فإنّ الذين لا يؤمنون بالله والمعاد وأصول الدين هم أسوأ من الدواب والبهائم، ومن هنا فإنّ الذي يميّز الإنسان من سائر الكائنات ويهديه إلى مراتب الكمال الإنسانّي، ويمنحه الهويّة الإنسانية هو الإيمان والمعتقدات الدينية. وجذور جميع الأمور تعود إلى العقائد، ومن هنا كلّما كانت العقائد أقوى وتحظى بكيفيّة أكبر، فسوف تنطوي على نتائج عمليّة أفضل، والمجتمع الذي يحصل أفراده على المستوى الأعلى من المعتقدات، يكون أقلّ عرضة للآفات من سواه بكثير. ومن هنا فإنّ المقترح المهمّ الذي تحمله هذه

1–مجموعة مؤلفين، الدين والأزمات الاجتماعية، صص374–380

المقالة هو أن يقوم المسؤولون في الشأن الاجتماعيّ . من الذين يعملون بشكل جادّ من أجل بناء أنظمة ومؤسّسات قانونيّة وحقوقيّة رادعة . في الحدّ الأدنى بإلقاء ولو نظرة عابرة إلى تقوية الأنظمة الاعتقاديّة للعاملين الاجتماعيين أيضًا. إنّ الأنظمة الحقوقيّة على الرغم من أهّميّتها وضرورتها، إلّا أنّ الاستناد البحت إلى الفضاء الجاسي والصلب المجبولة عليه، وتجاهل النظام القائم على الإيمان والاعتقاد، إنّما هو اجترار للمجتّر في المجتمعات الأخرى، وإنّ إعادة تجربته واجتراره لن تنطوي على غير الحسرة والندم[1].

الدين والضبط الاجتماعي:

يلعب الدين دورا مهما في حياة الفرد من خلال ما يفرضه من قواعد وقيم وتعاليم توجه العلاقات والمعاملات الاجتماعية التي تربط الأفراد فيما بينهم، ويؤدي إلى التكافل والتضامن الاجتماعي، وتقوية الروابط الاجتماعية، وهذا يعد من أهم وأقوى الضوابط الاجتماعية .ونظرا لأهمية الدين في ضبط وتوجيه الفرد فقد توالت الدراسات التي حاولت تسليط الضوء على دور الدين في ضبط المجتمع، سواء في المجتمعات البدائية والحديثة، ولعل أهمها تلك التي قام بها العالم "رادكليف براون" عندما حاول التعرف على مدى مساهمة الدين، بما يؤديه من وظائف اجتماعية، في تكوين النظام الاجتماعي والمحافظة عليه، وخلص في دراسته إلى القول أن "الدين في كل مكان وخصوصا في المجتمعات البدائية، هو تعبير عن معنى الارتباط بسلطة خارجة عن أنفسنا يمكن اعتبارها روحية أو أخلاقية، تمارس أثرها في ضبط سلوك الفرد في علاقته بالآخرين.[2]

أما دوركايم فيرى أن ما يسعى إليه الدين هو تحقيق التماسك والترابط بين أفراد المجتمع، ويتم من خلال الانسجام والتلاحم وأداء الشعائر بشكل جماعي، كما أن الأشياء والظواهر في هذا الوجود تبدو وفق روح الدين أنها منقسمة إلى قسمين: مقدس ودنيوي، ويظهر أثر الدين في الواقع الاجتماعي، في خضوع أفراد المجتمع لجملة القيم والمعايير، التي تحدد أنماط السلوك الاجتماعي المقبول والمتفق عليه في نفس المجتمع. وإذا استعرضنا الأدب الاجتماعي نجد أن عالم الاجتماع الشهير هربرت سبنسر spencer قد استخدم مصطلح "الضبط الاجتماعي" في كتابه مبادئ علم الاجتماع عندما كان يتحدث عن نظريته في "الحكومة الطقوسية ceremonial government "وقد أكد في معرض نظريته أن النظم الطقوسية والدينية والسياسية تعتبر من أهم وسائل الضبط الاجتماعي لأنها في نظره منظمة للسلوك الإنساني عن طريق الكف من ناحية، والتوجيه والإرشاد من ناحية ثانية، وأنه كلما تطورت المجتمعات حلت النظم السياسية والدينية محل الطقوس في ضبط سلوك الأفراد، هذا وقد أسهم العلامة العربي "ابن خلدون" في إيضاح العلاقة بين الدين والسياسة ودورها في الضبط الاجتماعي، فقد أشار إلى أن الدين يعتبر من وسائل الضبط الاجتماعي، فالدين هو الشرع المنزل من عند الله، بينما السياسة هي أن يراعي الأفراد المصالح على العموم ومصالح السلطان في استقامة ملكه على الخصوص، ومن أهم وسائل الضبط الاجتماعي في رأي ابن خلدون الدين والقانون والآداب والعادات والأعراف والتقاليد[3]. وإذا كان الضبط الاجتماعي هو القوة التي يمارسها المجتمع على أفراده، والسبل التي يسلكها للهيمنة والتحكم في سلوكهم وأساليب تفكيرهم وطرق أعمالهم، فإن الغاية من ذلك كله هي الحفاظ على تماسك البنيان الاجتماعي، وقيام النظم والقواعد الاجتماعية، ويبقى الدين هو القوة الخفية التي يمتلكها

1–مجموعة مؤلفين، الدين والأزمات الاجتماعية، ص380–382.

2–سامية محمد جابر، القانون والضوابط الاجتماعية: مدخل علم الاجتماع إلى فهم التوازن في المجتمع، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، 1997، ص168.

3–مهدي محمد القصاص، علم الاجتماع الديني. المنصورة: كلية الآداب. جامعة المنصورة، مصر، 2008، ص29–30.

الإنسان، ويظهر أثرها على سلوكه وعلى التزامه في أقواله وأفعاله ويسيطر الفرد على أهوائه وغرائزه، وبذلك يتحقق الضبط الذاتي للفرد، مع الإيمان بوجود الرقيب الإلهي، كما أن الدين أيضا على صلة بما يتجاوز الكائن البشري، وعلى صلة بالخارق، لهذا الداعي أساسا، فله أثر في الواقع الاجتماعي للبشر، وفي إضفاء معنى على نظام الأشياء المتواجدة، فالدين هو تجربة عيش للمقدس، وفي نفس الوقت هو تنظيم للفعل الجماعي، الذي يتواجد حول هذه التجربة، ويحتفي بها لا شك أن الدين من أهم وأقوى وسائل الضبط الاجتماعي، من خلال وظائفه في حياة الفاعلين الدينيين والمجتمع واستقرار النظم الاجتماعية.

يعمل الدين على ضبط سلوك الأفراد داخل المجتمع من خلال ثنائية الثواب والعقاب، دنيويا وأخرويا، فإذا كان التدين هو علاقة شخصية بين العبد وربه، وجزاؤه مؤجل لما بعد الموت، فإن المجتمع لا يترك الفرد لهذا الجزاء بل يوقع جزاءاته، ويزاول ضغوطه بالتيشير والوعظ والتخويف، ليصبح الدين بذلك أداة ضبط اجتماعي، لها فاعليتها في ضبط سلوك الأفراد، فحياة الجماعة والتنظيم الاجتماعي لا يمكن أن يستقرا بفعل قوة القوانين الوضعية فقط، بل لابد من الردع الروحي والإيمان بالقيم الاجتماعية والخوف من غضب الله، وبالتالي يصبح لهذه السلطة الروحية قوة تفوق قوة القانون وأحكامه أو مظاهر السلطة المادية الأخرى[1]. يقدس الدين قيم المجتمع السائدة، ويساهم في دمج الفرد فيها بأقل درجة ممكنة من الصراع والمقاومة، هنا نتحدث في الواقع عن صوغ أو بلورة الإجماع الاجتماعي، ويش ترك في هذا التقويم لوظيفة الدين من المنظرين الذين سبق ذكر بعضهم أمثال إميل دوركايم وماكس فيبر وأوغيست كونت وغيرهم[2]. فالضبط الديني يؤثر تأثيرا مباشرا وفعالا في ثقافة المجتمعات ويعمل على ثوراتها، وعن علاقته بالاقتصاد. نجد أن الدين الإسلامي وضع الأحكام وأصول التشريعات المنظمة لحياة الإنسان، فأقرت الملكية الفردية وفتحت المجال أمام المنافسة والعمل على التفوق، وجعلت العلاقات الاقتصادية بين الناس تقوم على دعائم متينة من الصدق والأمانة والإخلاص والتعاون والعدل والتواصي بالخير والإحسان والتكافل، وفي الجانب السياسي نجد للضبط الديني أهمية كبرى في إقرار العدالة والتماسك الاجتماعي، وفي مجال التربية وهي عملية اجتماعية تكيف سلوك الأفراد ومواقفهم ليتمشوا ويسايروا القوالب والأنماط الثقافية والضوابط الاجتماعية التي ارتضتها الجماعة، كما أن من شأنها أن تزرع في نفوس أفراد الجماعة الخوف من العقوبة الإلهية، وهذا الخوف هو الكفيل للامتثال للضوابط الدينية المقدسة التي تنظم الحياة الاجتماعية، تعزز الطقوس الدينية وتحقق التضامن والتماسك الاجتماعي، والهوية الجماعية، ويلعب الدين ايضا وظيفة نبوية، إنه يوفر معايير أصيلة ومحترمة على أساس المعايير المؤسسية، والدين هو أساس وشرعية لانتقاد النظام القائم، يتكلف الدين لنفسه بواجب "الرقيب" والاجتماعي يساعد الدين الإنسان على معرفة خالقه، وبالتالي إرضاء الطبيعة الفكرية للإنسان، يوفر الدين للإنسان نظرة روحية للعالم[3]، في حين أن الضبط الاجتماعي باعتباره مجموعة من

1-بركراك حسن، ديناميات التدين النسائي دراسة في تحولات قيم الممارسات الدينية حالة مدينة شفشاون، أطروحة دكتوراه في علم الاجتماع كلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر المهراز فاس، السنة الجامعية، 2020 / 2019، ص 48-49.

2-عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي "ج1 الدين والتدين،" المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات قطر، ط1، 2013، ص392.

3-Etim E . Okon, PhD, RELIGION AS INSRUMENT OF SOCIALIAZATION AND SOCIAL CONTROL, European Scientific Journal November edition vol. 8, No.26 ISSN: 1857 – 7881 (Print) e-ISSN 1857-7431, Department of Religious & cultural Studies, University of Calabar, Nigeria, PP 139-141.

المعايير التي تتحكم في حياة الفرد[1]، والدين اذاً من النظم الاجتماعية المهمة لأنه يقوم بوظائف في حياة الناس تعزز الاستقرار والنظام، ولأنه عقيدة أساسية بما يحمله من معان أخلاقية. والدين الإسلامي أسمى الأديان وخاتمها يحوي الكثير من التعاليم الدينية التي تحث على الابتعاد عن الاعتداء والسرقة او قتل النفس، والابتعاد عن الفواحش والمحرمات والفتنة والغش... وهذه كلها لها آثارها التربوية فهي ضوابط اجتماعية وقائية ضد الجريمة والانحراف والمخالفة[2].وقد أدرك ابن خلدون الدور الذي يؤديه الدين في عملية الضبط الاجتماعي. لكونه يمارس نوعا من الرقابة على سلوك الناس، وتمتد هذه الرقابة في السر والعلن، وهذا ما يميز الدين عن القانون، فالفرد يمتثل للمعايير التي يفرضها الدين والتي تحدد الثواب والعقاب لجميع الأفعال والتصرفات التي يؤديها أو يمتنع عنها [3]. في حين يؤكد موريس كوسون أن المجتمع يفرض على نفسه التوافق الضروري للعيش معا من خلال الامتثال للضبط الاجتماعي[4].ويؤكد علماء الاجتماع كذلك على أن المجتمع لا يتماسك أو يترابط ألا بفضل الدين وان المجتمع لا يوجد أصلا إلا على أساس الأيمان الجمعي، وكلما ازداد ذلك الأيمان ازداد تبعا له تماسك وترابط الجماعة ويرى اندرسون: أن الدين مازال يؤدي دورا مؤثرا وفعالا في التنظيم الاجتماعي لبعض الدول الصناعية إلا أن هذا التأثير يكون أقوى في المجتمعات المتجانسة والمترابطة اجتماعيا بينما تتميز المجتمعات الكبرى غير المتجانسة بضعف التأثير الديني ويفسر ذلك بسبب وجود هيئات أخرى متنوعة للضبط الاجتماعي. وقد اهتم براون: بدراسة الوظيفة الاجتماعية للأديان ومدى إسهامها في بناء النظام الاجتماعي ويرى أن الوظيفة الاجتماعية لآي دين ليس لها علاقة بنوع الدين وهل هو حقيقي ام وهمي لأن الحياة الإنسانية عبارة عن مشاعر وأحاسيس تتفاعل مع رسالة الدين حتى وان كان هذا الدين باطلا في جوهرة. كما انه يرى أن وظيفة الدين تكمن في إشاعة للحاجات المجتمعية فضلا عن الحاجات الفردية[5].والكثير من العلماء يقرون بأن الدين مؤسسة هامة في المجتمع تقوم بعدة وظائف على المستوى الفردي والجماعي، فيرى سابير: أن الوظيفة الأساس للدين هي تزويده الإنسان بهدوء في النفس وسلامة في العقل وإحساس بالأمن في عالم ملئ بالمخاطر والشكوك والأوهام. ومن الوظائف الهامة الأخرى قيامه بدور فعال في تكامل وتوافق شخصيات الأفراد مع معايير وقيم المجتمع الذي ينتمون إليه. وتعتبر المؤسسة الدينية من أهم وسائل الضبط الاجتماعي الرسمية، لما تحمله من دلالات روحية مقدسة لدى المجتمع، إذ تعتبر هيئة تنظيمية ذات سلطة اجتماعية دينية عامة، تنظم حياة المجتمع من خلال ما تنتجه، بناء على التشريعات التي أسست عليها، والخطاب الديني باعتباره من أهم مخرجاتها، فهو يمثل فعل اجتماعي موجه ومحدد بنظام فكري مقدس يقيد الفرد وينظم المجتمع بما تحتويه من مواضيع مختلفة ومتنوعة ذات فاعلية اجتماعية وتعرف المؤسسة الدينية بأنها عبارة عن آلية ضبط اجتماعي غير رسمي تفرض قوانين على الفرد بصفة دينية خالصه تهدف إلى تحقيق العدالة والإصلاح ومكافحة الفساد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، مثلما تفرض الدولة القانون على الأفراد في مؤسساتها كواجبات وحقوق عليهم فالمظهر الاجتماعي للدين

1-Charles A. Ellwood, (1918), Religion and Social Control, The Scientific Monthly, Oct., Vol. 7, No. 4, Published by: American Association for the Advancement of Science, P, 340. Stable URL: https://www.jstor.org/stable/7045 (Consulte le 28 novembre 2020).

2-خالد فرج الجابري، دور مؤسسات الضبط في الأمن الاجتماعي، بحث في الندوة الفكرية، بيت الحكمة، الرياض، 1997، ص82.

3-خالد عبد الرحمن السالم، الضبط الاجتماعي والتماسك الأسري، مكتبة القانون والاقتصاد للنشر والتوزيع، الرياط، ط1، 2000، ص82.

4-Maurice CUSSON, (1983), Le contrôle social du crime, Les Presses universitaires de France, Collection So-ciologies, Paris, p 21.

5-محمد معجب الحامد، دور المؤسسات التربوية غير الرسمية في عملية الضبط الاجتماعي، مركز ابحاث الجريمة وزارة الداخلية، 1995، ص86.

يتجسد في شكل مؤسسات مختلفة ومتعددة ومتنوعة الأدوار والوظائف والأهداف، وبعبارة أخرى فالوجود الاجتماعي للدين يكون في شكل مؤسسة وهنا نكون في صلب المداخلة المعنونة" بالمؤسسة الدينية المفهوم والأشكال"، وقبل التطرق لمفهوم وأشكال المؤسسة الدينية سنشير إشارة قصيرة إلى تاريخ ظهور وبروز هذا النوع من المؤسسة، في الحقيقة إن المؤسسات الدينية لم يعرفها الإنسان كما عرف ظاهرة الدين منذ أن خرج إلى الوجود، بل عرفها بعد فترة طويلة من الزمن عبر مراحل تاريخية، أي أن مأسسة الدين ليست قديمة قدم الدين ذاته، فقد أكدت نتائج التنقيب الأركيولوجي في مواقع أو فترة العصر الحجري أن المجتمعات الإنسانية في ذلك الوقت عاشت وفق معتقداتها ومارست طقوسها وقصت أو روت أساطيرها دون مؤسسة دينية تشرف وتوجه وتجعل من نفسها السلطة المرجعية العليا داخل المجتمع، فبالرغم من وجود أفراد متميزون في فترة العصر الحجري كانوا يقومونls لإشراف على الطقوس الدينية والتوسط بين العالم الدنيوي والعالم الديني القدسي، إلا أن هؤلاء الأفراد لم يتخذوا صفة الكهان الموسومين بالمعنى المعروف اليوم، ولم يتمتعوا بسلطة مطلقة على الحياة الدينية لأفراد المجتمع، وهذا ما يشير إلى أن وجود الكهنة مرتبط بوجود المؤسسة الدينية في حد ذاتها، وقد عرفت المجتمعات ظاهرة المؤسسة الدينية مع ظهور المجتمعات الزراعية، حيث ظهرت بشكلها البسيط أي عبارة عن كهوف وبيوت وأكواخ كأماكن للعبادة، ثم تطورت وأخذت أشكالا وأنواعا متعددة ومعقدة تمثلت في المعابد والمساجد والكنائس والأحزاب الدينية...اذن ظهور المؤسسة الدينية في شكلها الحديث مرتبط بحضارة المدينة، وبهذا فإن انتشار هذه المؤسسات الدينية وتوسع نطاقها داخل المجتمع يكون دائما بشـ . كل متدرج لا دفعة واحدة، فالظروف الاجتماعية والمعيشية للإنسان المتدين هي التي تخلق له طرقا لإيجاد أو ابتكار مؤسسات دينية تتأقلم مع الوضع الذي يعيش فيه، وبعبارة أخرى، فإن تطور وتوسـ ع وتزايد المؤسسات الدينية يتزامن مع تطورات التاريخ بحد ذاته حيث كان الدين في السابق المصدر الأساس للقانون، وبالتالي فهو وسيلة ضبط مهمة في المجتمع فالقانون المصري والبابلي والهندي واليوناني كان ينظر إليه على انه من صنع الآلهة، كما أن الكنيسة كانت في أوربا قوة اجتماعية تفوق قوة الدولة.. وفي العصر الحديث بالرغم من أن الدين والدولة يعملان بشكل مستقل في كثير من دول العالم إلا أن الدولة لا تزال تستند بسلطتها الى الكثير من القواعد الدينية ذات التأثير الاجتماعي كأمور الزواج والأحوال الشخصية وبعض أنواع السلوك الاجتماعي[1].

1-خالد فرج الجابري، دور مؤسسات الضبط في الأمن الاجتماعي، ص79-80.

المحاضرة الرابعة عشر: الدين ومشكلات العمران

الدين والعمران في الفكر الإسلامي:

يمكن تحليل كتب الأخلاق الفلسفية عند الفارابي، وابن مسكويه، والعامري باعتبار أن الجذع الفلسفي هو الرابط المشترك بينهم، وأن مدونات هؤلاء الفلاسفة ذات أصول أفلاطونية وأرسطية، وأن تفسيراتهم في تلك، المدونات تعتمد على العقل أولا وأن اهتمامهم بالعمران، وعلاقته بالدين جاء خلال أهداف أخلاقية وتجمع مدونات هؤلاء الفلاسفة على أن الهدف من العمران البشري هو تحقيق السعادة و"الكمال"؛ إذ إن جميع الكمالات ليس يمكن أن يبلغها (الإنسان) وحده من دون معاونة ناس كثيرين له، وإن فطرة وكل إنسان أن يكون مرتبطا . فيما ينبغي أن يسعى له . بإنسان، أو أناس غيره، إنسان وكل إنسان من الناس بهذه الحالة، وإنه كذلك يحتاج كل إنسان فيما له أن يبلغ من هذا الكمال إلى مجاورة ناس آخرين واجتماعه معهم» ومن ثم فإن حديث الفارابي عن الحاجة إلى الاجتماع هي وسيلة لا غاية؛ وسيلة لتحقيق غرض أخلاقي وهو الكمال والسعادة في الدنيا والآخرة، ولهذا فإن الفارابي. «جعل الأخلاق مقدمة للسياسة المدنية أو بالأحرى المدينة الفاضلة»[1]. رأى العامري أن هدف الاجتماع الإنساني هو الحاجة؛ وذلك أنه لا أحد يستطيع بلوغ حاجته بنفسه من دون الاستعانة بغيره، والغرض من ذلك هو تحقيق السعادة وصلاح الحال، وأن الإسعاد هو تشويق السائس للمسوس إلى ما يسعد به، وذلك هو إجراء المسوس بالتدبير السديد إلى الغرض الذي أقامته السنة في السياسة، والغرض هو تحصيل صلاح الحال لكل واحد من الناس بقدر ما يمكن فيه وفي وقته[2]. ويذهب ابن مسكويه. متأثرا بآراء أفلاطون. إلى أنه لا بد من التعاون بين أفراد المجتمع حتى تحصل لهم الخيرات سواء ما اتصل منها بالقوة المفكرة، أو بالقوة الغضبية، أو بالقوة الشهوية؛ لينعم المجتمع معا وتتم لهم السعادة وذلك لأن الإنسان مدني بالطبع، ولا يعيش وحده متوحدا كما تعيش الطير والوحش؛ لأن تلك مكتفية بما خلق لها من الرياش، والهداية إلى مصالحها وأقواتها، والإنسان عار لا طاقة له، ولا هداية إلى قوته ومصلحته إلا بالاجتماع، والتعاون، وهذا الاجتماع والتعاون هو المدنيةُ ويرجع مسكويه نشأة العمران إلى الحاجة والمنفعة لأن "الواحد منهم عاجز عن تحصيل تمامه بنفسه»، فالحاجة صادقة، والضرورة داعية إلى جمع وتآلف بين أشتات الأشخاص ليصيروا بالاتفاق والائتلاف كالشخص الواحد الذي تجمع أعضاؤه كلها على الفعل الواحد النافع له"، ومن ثم فإن مدونات الأخلاق الفلسفية تضع هدفا أخلاقيا لنشأة العمران البشري هو تحقيق السعادة والكمال للبشر؛ ولكنها تركز في الوقت نفسه على إشباع الحاجات الضرورية للاجتماع البشري، وتحقيق المنافع لمجموع أفراده، ومن ثم فهذه المدونات سبقت ابن خلدون في القول بإشباع الحاجات البشرية، ولكن هدفها الأسمى كان تحقيق السعادة كقيمة أخلاقية للبشر، في حين أن هدف العمران البشري عند ابن خلدون هو «إشباع الحاجة من الغذاء؛ لعجز الإنسان عن تحصيل حاجاته من الغذاء بمفرده»، فالناس في نظر الفارابي يتعاونون لكي يقيموا أود حياتهم أولا ولكى ينالوا الكمال الذي من أجله فطرت الطبيعة البشرية، أما ابن خلدون فلا يعترف بهذا الكمال المثالي الذي يقول به الفارابي، وفي رأيه أن البشر إنما يتعاونون لكي يحصلوا على القوت أولا، ولكي يتمكنوا من الدفاع عن أنفسهم تجاه الحيوانات، وتجاه اعتداء الآخرين، ولهذا نجد أن الفارابي لا يعطي أهمية كبيرة للناحية المادية من حياة الناس، ولعله يعدها الوسيلة للوصول

1-أحمد محمد سالم، العمران والدين: قراءة في مدونات الاخلاق الاسلامية، مجلة التفاهم، العدد 43، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، سلطة عمان-مسقط، السنة 12، 2014، ص59.

2-محمد أبو الحسن ابن يوسف العامري، السعادة والإسعاد في السيرة الإنسانية، تقديم وتصحيح حسين قدمي، منشورات آية اشراق، إيران، 1978، ص159-160.

بالناس إلى الناحية المعنوية، وهي الكمال المطلق الذي تتم به السعادة، والسعادة في نظر الفارابي في استخدام القوى العاقلة التي لا تنال إلا بإعمال الروية والفكر، أما ابن خلدون فيجعل الناحية المادية أهم من الناحية المعنوية في الاجتماع البشري، وبعد السعادة التي تنشأ من توافر الناحية المادية أعظم من تلك التي تنشأ عن انغماس الإنسان في التفكير المجرد، ويعلن ابن خلدون صراحة أن بعض السوقة وأصحاب التفكير العملي قد يكونون أوفر رزقا وأكثر سعادة من أهل المعرفة والمنطق ويؤكد علي الوردي أن ابن خلدون اطلع على (المدينة الفاضلة) عند الفارابي، وتأثر بكلامه عن حاجة الإنسان إلى العمران لإشباع حاجاته، وتحقيق الكمال[1]، يؤكد مسكويه على أن المحبة هي أساس المجتمع البشري؛ لأن نظام الموجودات كلها وصلاح أحوالها معلق بالمحبة ويرى أن المحبة ناتجة عن ميل الإنسان إلى الأُنس، وذلك لأن الإنسان آنس بالطبع، وليس بوحشي، ولا نفور، وينبغي أن يعلم أن هذا الأنس الطبيعي في الإنسان هو الذي ينبغي أن نحرص عليه، ونكتسبه مع أبناء جنسنا حتى لا يفوتنا بجهدنا واستطاعتنا فإنه مبدأ المحبات كلها[2]. يوضح مسكويه الدور الإيجابي للدين والشريعة في إرساء دعائم المحبة والأنس بين الأفراد، وأنه وضع للناس بالشريعة، وبالعادة الجميلة، واتخاذ الدعوات، والاجتماع في المآدب ليحصل لهم هذا الأنس، والشريعة ومن ثم فإن على رئيس المدينة ومدبرها أن يعمل على إيقاع المودة والمحبة بين أهلها، ولكن هذا مشروط عند مسكويه بالعقل والدين. فربط الفارابي في (مدينته الفاضلة) البعد الديني بالبعد السياسي والأخلاقي في قيام العمران فيها، وفي كتابه (المدينة الفاضلة)، كتب الفارابي خمسة وعشرين فصلا حول الله وصفاته، وصدور الكائنات عنه، ومراتب الوجود، والنفس الإنسانية، والوحي والمنامات، وهي مفاهيم مؤسسة لبناء المدينة الفاضلة توضح لنا دور الدين في بناء هذه المدينة، وأنه القاعدة الأساسية لها، وفي الفصل السادس والعشرين، يقر بان السعادة والكمال هدف التجمعات البشرية، والتجمعات البشرية منها الكاملة، ومنها غير الكاملة، فالكاملة ثلاثة عظمى: وهي اجتماعات الجماعة كلها في المعمورة، ووسطى: وهي اجتماع الأمة في جزء من المعمورة، وصغرى: وهي اجتماع أهل المدينة في جزء من مسكن أمة، وغير الكاملة وهي اجتماع القرية، والمحلة، والسكة، والمنزل. ويرى الفارابي أن «الخير الأفضل والكمال الأقصى إنما ينال أولا بالمدينة لا باجتماع هو أنقص منها... فالمدينة التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التي تنال بها السعادة في الحقيقة هي المدينة الفاضلة، والأمة التي تتعاون مدنها على ما تنال من السعادة هي الأمة الفاضلة، وكذلك المعمورة الفاضلة إنما تكون إذا كانت الأمم التي فيها تتعاون على بلوغ السعادة[3]. إذا كان الدين يسهم في إرساء دعائم المحبة والعدالة في المجتمع البشري، وفي بناء دولة المدينة فهل يقف دور الدين في بناء العمران عند هذا الحد، نجد أن الفارابي يؤسس مدينته على الجوانب أو الإيمانية الميتافيزيقية، ورأى الفارابي «أن كل ما تعطيه الفلسفة معقولا أو مقصوراً فإن الملة تعطيه متخيلا، وكل ما تعطي الفلسفة فيه البراهين اليقينية فإن الملة تعطي فيه الإقناعات[4]. ويذهب العامري إلى أن أول ما يجب على الملوك إقامة الدين؛ لأن الله خلق الملوك لتنفيذ مشيئته، فيقول: «وأول ما يجب على الملوك إقامة الدين وتحقيقه، والعمل بنفسه، ويأخذ الرعية بإقامته؛ فإن الخير كله إنما هو في طاعة الله، وقال أنو شروان: إن قوام الملك إنما هو بالدين فإن ضعف الدين ضعف

1-أحمد محمد سالم، العمران والدين: قراءة في مدونات الاخلاق الاسلامية، ص59-61.

2-أبي علي أحمد بن محمد بن يعقوب مسكويه، تهذيب الأخلاق، دراسة وتحقيق عماد الهلالي، منشورات الجمل، بغداد-بيروت، ط1، 2011، ص 363-364.

3-أحمد محمد سالم، العمران والدين: قراءة في مدونات الاخلاق الاسلامية، ص64.

4-الفارابي، تحصيل السعادة، تحقيق جعفر آل ياسين، دار الأندلس، بيروت، ط، 2 1983م، ص90-91.

الملك ومن ثم يسهم الدين في توحيد المجتمع البشري، كما أن إقرار الطاعة لإله واحد يسهم في توحيد مجموع أفراد المجتمع البشري. وهكذا يبرز دور الدين في المجتمع على أنه يسهم في إقرار النظام والوحدة بين أفراد المجتمع، وتقوية أركان الملك والعمران معا، وهذا أكده ابن خلدون بأن واعتبر ذلك بدولتهم في الملة لما شيّدَ هم الدين امر السياسة بالْشَريعة وأحكامها الْرَاعِية لِمصّالح العمّرَان ظاهراً وباطنا[1]. في أنَ الدّعوة الْدّينية، تزيد الدّولةَ في أصلِهَا قوة على قوة أن الصبغة الدينية تذهب بالتنافس وَالْتحاسدِ الذي في أهل الْعَصَبِيّة وتفردُ الوجهة إلى الحق فإذا حصل لهم الاستبصار في أمرهم لم يقف لهم شيء لأن الوجهة واحدة والمطلوب متساو عندهم وهم مستميتون عليه[2]. وقد عني الماوردي عناية كبرى بمسألة العمران البشري، ودور الدين في صياغته وتكوينه، فيرى أن الله البالغ قدرته وحكمته «قد خلق الخلق بتدبيره، وفطرهم بتقديره، فكان من لطيف ما دبر، وبديع ما قدر أن خلقهم محتاجين، وفطرهم عاجزين؛ ليكون بالغنى متفردا وبالقدرة مختصا، حتى يشعرنا بقدرته أنه خالق، ويعلمنا بغناه أنه رازق، فنذعن بطاعته رغبة ورهبة[3] فالماوردي يظهر مدى حاجة الإنسان ارتباطا بقدرة الله المطلقة، ويفسر ذلك في ضوء الآيات القرآنية «فالإنسان مطبوعٍ على الافتقار إلى جنسه، واستعانته صفة لازمة لطبعه، وخلقة قائمة في جوهره، ولذلك قال تعالى: ﴿وَخُلِقَ الإِنْسَانُ ضَعِيفًا﴾. وإنما خص اللّه تعالى الإنسان بكثرة الحاجة، وظهور العجز نعمة عليه، ولطفا به ليكون ذل الحاجة، ومهانة العجز يمنعانه من طغيان الغنى، وبغي القدرة؛ لأن الطغيان مركوز في طبعه إذا استغنى، والبغي مستول عليه إذا قدر، وقد أنبأ الله تعالى بذلك عنه، فقال: ﴿ كلا إِنَّ الإنسان لَيَطْغَى أَن رَّآهُ اسْتَغْنَى﴾[4].يرى الماوردي أن صلاح العمران والدنيا فيه صلاح الدين كما أن فساد العمران والدنيا فيه فساد للدين، فيقول: «إن صلاح الدنيا يصلح سائر أهلها لوفور أماناتهم، وظهور ديانتهم، وفسادها مفسد لسائر أهلها لقلة أماناتهم، شيء وضعف دياناتهم... وإن ما تقوى به ديانات الناس وتتوفر أماناتهم فلا شيء أحق به نفعا، كما أن ما به تضعف دياناتهم، وتذهب أماناتهم فلا شيء أجدر به ضررا[5].ولما كان صلاح العمران مهمٍ للدنيا والدين، فإن الماوردي يبحث في أسباب صلاح المجتمع والعمران؛ حتى تصير أحواله منتظمة وأموره ملتئمة، وكذلك يبحث في أسباب صلاح حال الإنسان كحامل رئيس لنشر العمران، فيرى الماوردي أن ما تصلح به الدنيا قواعد أساسية: دين متبع، وسلطان قاهر، وعدل شامل، وأمن عام، وخصب دائم، وأمل فسيح ويرى الماوردي أن الدين من أهم القواعد في صلاح الدنيا والعمران البشري، وهو وحده عليه صلاح الآخرة، وتكمن أهميته في أنه «يصرف النفوس عن شهواتها، ويعطف القلوب عن إرادتها، حتى يصير قاهرا للسرائر، زاجراً للضمائر رقيبا على النفوس فيٍ خلوتها نصوحا لها في ملماتها، وهذه الأمور لا يوصل بغير الدين إليها ولا يصلح الناس إلا عليها[6]. الدين والاجتماع البشري: يتبنى ابن خلدون الرؤية الفلسفية للوجود والاجتماع الإنساني، وهو يعبر عن هذا بقولهم: أن الاجتماع الإنساني

1-ابن خلدون، المقدمة، ج1، تحقيق :عبد الله محمد الدرويش، دار يعرب، دمشق، ط1، 2004م، ص290.

2-نفسه، ص314.

3-أبو الحسن الماوردي، أدب الدنيا والدين، تحقيق مصطفى السقا، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، 2004، ص116.

4-نفسه، ص116.

5-أبو الحسن الماوردي، أدب الدنيا والدين، ص116.

6-نفسه، ص120.

ضروري ويعبر الحكماء' عن هذا بقولهم: الإنسان مدني بالطبع. أي: لا بد له من الاجتماع الذي هو المدينة في اصطلاحهم وهو معنى العمران[1] .

فالله سبحانه . خلق الإنسان وركبه على صورة لا تصح معها حياته لا بالمأكل والمشرب واللباس والمسكن. ولأنه مع الوقت لا يستطيع قضاء كلّ حاجاته الأساسية بنفسه أو بمفرده؛ فإنه محتاج إلى «الاجتماع» وتقاسم الأعمال مع غيره معارضة ومعاوضة أو تبادلا بحيثُ تقضى الحاجات الأساسية. وهذا الدليل أو البرهان بشأن الاحتياجات أو الضروريات، وتقسيم العمل فيها موروث عن أفلاطون (347 ق.م)؛ فقد قال في محاورة "الجمهورية" على لسان أحد المتحدثين: «في اعتقادي أن الدولة تنشأ عن عجز الفرد منا عن الاكتفاء بذاته، وحاجته إلى أشياء كثيرة « كما هو ملاحظ فان أفلاطون يقرن بين الاجتماع البشري والدولة باعتبار ضرورتها له أما ثامسطيوس (390م) فإنه يقرن الاجتماع البشري بالمدينة؛ «لأن الإنسان الواحد ليس يمكنه أن يعمل الصنائع كلها فاحتاج بعض الناسٍ إلى بعض، ولحاجة بعضهم إلى بعض اجتمع الكثير منهم في موضع واحد؛... واتخذوا المدن لينال بعضهم عن بعض المنافع من قرب الله خلق الإنسان بالطبع يميل إلى الاجتماع والأُنس؛ إذ ليس يكتفي الواحد من الناس بنفسه في الأشياء كلها. وعن هذا الميرات أخذ الفلاسفة المسلمون والمفكرون الأخلاقيون من مثل الفارابي (339هـ)، ويحيى بن عدي (364هـ) وابن سينا (438هـ) وإليهم استند ابن خلدون (808هـ) في الإيجاز السالف الذكر الذي أوردناه عنه، وهو يمتد على ثلاث ورقات شديدة التفصيل في شأن الحاجات الضرورية لعيش الإنسان وآليات تحقيقها[2]. بعد العمل على العناصر الطبيعية التي تقع بين أمرين: الأنس الحاصل بالاجتماع والضروريات للعيش المتحققة به أيضا، يصل ابن خلدون إلى هذه الخالصة المعبرة: إن هذا الاجتماع إذا ضروري للنوع الإنساني (وإلا لم يكمل وجودهم، وما أراده الله من اعتمار العالم بهم واستخلافه إياهم، وهذا هو معنى العمران الذي جعلناه موضوعا لهذا العلم)[3]. ان المسالة الأولى إذن– التي ربط فيها ابن خلدون بين الدين والعمران– هي مسألة (الاجتماع البشري) فهذا الاجتماع –من وجهه نظره– متصل أوثق اتصال بالاستخلاف الإلهي للإنسان. ولهذا الاستخلاف مقتضيات أو نتائج وهي العمران الذي يحقق الوظيفة الأولي والأخيرة لبني البشر. والتي تهيأت بوضع شروط طبيعية اقتادت الحكمة الإلهية البشر إليها لتحقيق باقي المقتضيات، وبعد هذه الخطوة الأولي تأتي عند ابن خلدون الخطوة الثانية التي يفتتح الحديث عنها بمفرده السحري السائد في كل كتابته التاريخية وهو الوازع: (إن هذا الاجتماع إذا حصل للبشر–كما قررناه– وتم عمران العالم بهم فال بد من وازع يدفع بعضهم عن بعض، لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم). إن هذا الوازع الذي يحول دون التغالب المدمر لاجتماع ال يتحقق بالسلاح (لانه موجود لجميعهم فلا بد من شيء آخر يدفع عدوان بعضهم عن بعض). ابن خلدون هنا هوبزي إذا صح التعبير، أي أن رؤيته للطبيعة البشرية العدوانية تشبه رؤية توماس هوبز في كتابه: (اللفياتان) حيث تحدث عن «حرب الكل أو الجميع ضد الكل أو الجميع»[4] أن العرب بل والبربر –لا تتم السلطة عندهم الا بالدعوة الدينية إلى جانب العصبية، بيد أن (وجوب النبوات)– كما

1–ابن خلدون، المقدمة، ج1، تحقيق :عبد الله محمد الدرويش، دار يعرب، دمشق، ط1، 2004 م، ص137.

2–رضوان السيد، الدين والدولة والعمران في رؤية ابن خلدون، مجلة التفاهم، العدد 43، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، سلطة عمان–مسقط، السنة 12، 2014، ص81–82.

3–ابن خلدون، المقدمة، ج1، ص138.

4–رضوان السيد، الدين والدولة والعمران في رؤية ابن خلدون، ص83–84.

يقول: (ليس بعقلي وإنما مدركه الشرع كما هو مذهب السلف من هذه الأمه[1]). يرتبط العمران عند ابن خلدون بالملك أكثر مما يرتبط بالدين ويرجع ذلك إلى رؤيته في التفرقة بين الطبيعي (البرهاني!) والصناعي الأكثر حضارة وتقدما ولكن الاستغناء عنه أو امكان الاستمرار الإنساني والاجتماعي من دونه يظل ممكنا وواقعا وأول متطلبات السلطةِ المخرجة من الفوضى (لأن حياة البشر فوضى من دون وازع ألبتة أمر ممتنع) المفتاح الساحر الآخر الذي يتحكم بتصور ابن خلدون بعد الوازع هو العصبية[2]. ومع ذلك فان الملك محتاج الى الدين في حالتين: حالة قيام الدولة الجديدة، وحالة «الدول العامة الاستيلاء، العظيمة الملك وفي الحالتين فان الدين يكون اما من نبوة أو دعوة حق[3]، ودور الدين عند ابن خلدون تكميلي فانه: جمع القلوب وتأليفها، فتتحد الوجهة فذهب التنافس ويقل الخلاف، ويتسع. نطاق الكلمة لذلك، فتتعاظم الدولة[4]، ان أصل التصور الخلدوني للطبيعي والصناعي في الاجتماعي إنساني يوناني؛ بيد أن تطبيقاته أو آليات تحقيقه في التاريخ أردشيرية الإنساني والذيّ في رؤيته لفلسفة الدولة وآيينها وعلائقها بالدين، وقوانين قيامها وسقوطها. جاء في عهد أردشير: يقول أردشير: «واعلموا أن الملك والدين أخوان توأمان، لا قوام لأحدهما إلا بصاحبه، لأن الدين أس الملك وعماده، ثم صار الملك بعد حارس الدين، فلابد للملك من أسسه، ولابد للدين من حارسه، لأن ما لا حارس له ضائع، وما لا أس له مهدوم. وأن رأس ما أخاف عليكم مبادرة السفلة إياكم إلى دراسة الدين وتلاوته والتفقيه فيه، فتحملكم الثقة بقوة السلطان على التهاون به، فتحدث رياسات مستترات في من قد وترتم وجفوتم وحرمتم وأخفتم وصغرتم من سفلة الناس والرعية وحشو العامة. واعلموا أنه لن يجتمع رئيس في الدين مسر ورئيس في الملك معلن في مملكة واحدة قط إلا انتزع الرئيس في الدين ما في يد الرئيس في الملك، لأن الدين أس والملك عماد، وصاحب الأس أولى بجميع البنيان من صاحب العماد[5].وهكذا تستمر الرؤية الخلدونية في الخطوة الثانية. في الخطوة الأولي الخاصة بالدين والاجتماع البشري جرى تقسيم الوجود إلى طبيعي وصناعي، والعصبية هي من الجزء الطبيعي/ الاجتماعي في الوجود وليس الدين. وفي الخطوة الثانية انعقد الحديث حول الدين والدولة والعمران وقد تبين أن الملك المفضي إلى النظام والانتظام هو جزء من طبيعة العمران أو ضرورة له. أما الدين فيلعب دورا متوسط الأهمية في قيام الملك ألن الدول تنشأ عند العرب والبربر على العصبية مضافا إليها الدعوة الدينية. وفي الدول العظيمة يسهم الدين في تأليف القلوب، وإنما يأتي الإسلام خاصة في موقع متقدم بالنسبة للدولة في عالمه، ألنه في رسالته الأصلية– بحسب ابن خلدون– يعني (حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي) والدولة هي التي تملك مهمة (حمل الكافة)، فماذا يعد ابن خلدون الدين في هذا السياق؟ هل يعده جزءا من طبيعة العمران أو طبيعة الملك؟ هنا يحتار ابن خلدون بين نفي ضرورة (التمامة) بالمعنى الشيعي لذلك، وفي الوقت نفسه هو مصر على إعطاء الدولة مهمات دينية ضرورية في نطاق تطبيق الدين أو الشريعة من جانب الدولة! ولنقر أخيرا هذا الإيجاز في موقع الدين من العمران والملك: (أن الاجتماع للبشر ضروري وهو معنى العمران الذي نتكلم فيه وأنه لا بد لهم في الاجتماع من وازع وحاكم يرجعون إليه، وحكمه فيهم يكون حينا مستندا إلى شرع منزل من عند الله)[6]، ما علاقة الدين بالعمران إذا عند

1–نفسه، ص85–86.

2–نفسه، ص86

3–ابن خلدون، المقدمة، ج1، ص313.

4–نفسه، ص313.

5–عهد أردشير تقديم وتحقيق: إحسان عباس، دار صادر–بيروت، 1967، ص53–54.

6–رضوان السيد، الدين والدولة والعمران في رؤية ابن خلدون، ص90.

ابن خلدون؟ يقع الدين في أصل العمران لاحتوائه على فكره الاستخلاف. بيد أنه في العمليات اللاحقة لاجتماع الإنساني وتطوراته لا يلعب دورا رئيسا، لان الاجتماع يقتضي الملك ولا يقتضي الدين. والملك ثلاثة أقسام: طبيعي وسياسي وإسلامي، من الواضح أن ابن خلدون معجب بالملك السياسي القائم على تحصيل المصالح الدنيوية المعقولة. أما السياسة الإسلامية أو الملك الإسلامي فيدخل فيه الدين بقوة، لان الدولة في الإسلام (الخلافة) عنده مكلفه بمهمات دينية. وبذلك تختص التجربة الإسلامية باجتماع الخلافة الدينية والملك السلطاني في قلبها. وهذا تصور مشكل لعلاقة الدين بالعمران، ولعلاقته بالدولة[1].

الدين والعمران في الفكر الغربي:

أسهم ماكس فيبر كغير من الفلاسفة في توضيح الدور الذي تلعبه القيم الدينية في الحياة الاجتماعية، فالدين شأن دنيوي يشارك في عقلنة المجتمعات، ويحدد سلوكهم في الحياة كما ينتج حوافز عملية تجعل الأفراد قادرين على ممارسة الفعل العقلاني، كما يساهم في صياغة النسق الاجتماعي، والاقتصادي، فهو ذو علاقة مباشرة تماما بالعوامل الاجتماعية والثقافية[2]. «فالدينُ ظاهرةٌ سوسيولوجية ذات توظيفات شتّى على أصعدة الأيديولوجيات السياسية والاقتصادية، وعلى العالِم أن يدرُس هذه التوظيفاتِ بذاتها... فالمطلوبُ عِلميّاً هو دَرْسُ ما يحدث في المجتمع، وتحديدُ نسبة الحدث الديني وقُوّته، وتبيانُ أثره وتأثيره[3]. ومن هنا، فإنّ ما كان محلَّ اهتمام ماكس فيبر هو السلوك المعبِّر للمُتديّن؛ إذ لا مجال للتأمُّل في القيمة الخاصة بالعقائد والنظريات اللاهوتية المتنافسة أو بالفلسفات الدينية، كما ليس المقصود اتخاذ الموقف الوضعي القائم على إنكار الدين أو احتقاره والتقليل من شأنه، وإنما كانت غايةُ فيبر فهم تأثير السلوك الديني في بقية النشاطات الأخلاقية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية، وبهذا المعنى تصبح سوسيولوجيا الدين في الوقت نفسِه أبحاثاً متعلّقة بسوسيولوجيا الاقتصاد أو السياسة، وبخاصةٍ سوسيولوجيا الأخلاق[4]، يقول فيبر في هذا المعنى: «لا يُهِمّنا بالتأكيد ما كان يجري تعليمُه نظريّاً ورسميّاً في كُتب اللاهوت الأخلاقي... [وإنما همُّنا] اكتشافُ الحوافز السيكولوجية التي تمتدُّ جذورُها إلى المعتقدات والممارسات الدينية التي ترسم للفرد سُلوكه»[5].ولا مِراء في أنّ شُهرة فيبر الطائرة إنما تعُود إلى دراسته حول الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، إحدى أهم الدراسات الدينية التي قدّمها، وفحواها أنّ الأخلاق البروتستانتية –الكالفينية بخاصة– كانت أحد أهم العناصر التي أسهمت إسهاماً كبيراً في تطوُّر الروح الرأسمالية الحديثة؛ إذ إنّ تلك الأخلاق قد «أنتجت قِيماً ومعاييرَ شجّعتْ العمل الحر والتنسُّك والادخار، وبذلك خَلقتْ مناخاً ذِهنيّاً خاصّاً، ساعد بدوره على تطوُّر «المشروع الاقتصادي الحر»، وبالتالي على نُموّ وتطوُّر الرأسمالية في الغرب.وقد اتّخذ فيبر من دراسته هذه أساساً يدحض به –دونما قصدٍ منه –نظرية كارل ماركس في أمر غَلَبة العنصر الاقتصادي وسيطرته في توجيه الفكر الديني والمشاعر الروحية؛ فقد كان ماركس ينظر إلى البروتستانتية بحسبانها أيديولوجيا الرأسمالية، ذاهبا إلى أنّ الظاهرة الدينية تُعَدّ ظِلاًّ للظاهرة الاقتصادية، أمّا ماكس فيبر فعكَس القضية، مُقِيماً الحُجّة على أنّ الأخلاق

1–رضوان السيد، الدين والدولة والعمران في رؤية ابن خلدون، ص94.

2–لوران فلوري، ماكس فيبر، تر: محمد عمي مقلد، در الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط5، 2008، ص64.

3–يوسف شلحت، نحو نظرية جديدة في علم الاجتماع الديني (الطوطمية–اليهودية–النصرانية–الإسلام)؛ تحقيق: خليل أحمد خليل، دار الفارابي، بيروت، لبنان؛ ط1، 2003؛ ص15.

4–جوليان فروند، سوسيولوجيا ماكس فيبر، ترجمة جورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط1، دون تاريخ، ص87.

5–ماكس فيبر، الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، ترجمة: محمد علي مقلّد، مركز الإنماء القومي، مراجعة: جورج أبي صالح، بيروت، لبنان، 1990، ص67.

الدينية –البروتستانتية الكالفينية خصوصاً– هي التي أثّرتْ أيّما تأثير في الاقتصاد، بل في ظاهرةٍ اقتصادية هي قمّةُ ما بلغه التفكير العقلاني الاقتصادي: الرأسمالية الغربية الحديثة. السؤال المحوري الذي انطلق منه فيبر هو: إلى أي مدًى تؤثّر التصورات الدينية عن العالم والوجود في السلوك الاقتصادي للمجتمعات كافة؟. فطَفِق يبحثُ جادّاً عن الإجابة على هذا التساؤل في تشكيل السلوك الإنساني، مُعارضاً الاتجاهَ المادّي الماركسيَّ الذي يقوم على فكرةٍ جوهرية، مُفادُها أنّ خاصية السلوك الديني ما هي إلاّ مجرّدُ وظيفةٍ يحدّدها الموقع الاجتماعي للطبقة التي تَظهر وسطها، كما لو كانت هذه الشريحةُ هي الحاملَ المميّز لهذه الوظيفة، أو أنها لا تُمثّل إلا أيديولوجيتها. لقد انبرى فيبر لتفنيد ما يدّعيه ماركس في نظريّته حول التاريخ من أسبقية العنصر الاقتصادي، حيث إنه يذهب إلى أنّ التغيُّرات في العلاقات الاقتصادية بين الأفراد قد أدّت إلى تغيُّراتٍ في المجالات الأخرى، الاجتماعية والثقافية... إلخ، مُستبعِداً العاملَ الديني من أنْ يكون ذا أثرٍ في التغيُّر الاجتماعي، وذاهباً إلى أنّ المِلْكية الفردية خلال التاريخ كلِّه–وكذلك العلاقات الاقتصادية والصراعات الطبَقية الناشئة عن هذه العلاقات– كانت هي العاملَ المؤثّر في تطوُّر الجنس البشري .وقد تبيّن له أنّ ثمة تطابُقاً أو تناسُباً بين العقلية البروتستانتية في إنجلترا والولايات المتحدة وغيرهما –ولاسيما لدى المتزمّتين البروتستانت المعروفين بـ (البيوريتان–Puritans) وبين الاتجاه العام نحو الحياة، ذلك الاتجاه الذي يحضّ على العمل بنشاطٍ وحيوية؛ فالبروتستانتية حسب فيبر –في شِقّها الكالفيني بخاصة– هي مجموعةٌ من الحوافز التي تدفع الإنسان إلى العمل والإنتاج، وتحصيل الثروة والإسهام في زيادة ازدهار الحياة الاقتصادية، بل إنها تمنح المهنةَ قيمةً أخلاقية كبرى وتُقدّس العمل إلى درجة أنها ترى في تأدية العمل –بأمانةٍ وحيويةٍ وحماسةٍ– واجباً مقدّساً، «فمبدأ العادة (Habitus) لدى بنيامين فرانكلين ليس معناه حُبّ المال، أو حُبّ الكسب، أو حُبّ الحياة الثرية؛ بل هو «صيغةٌ مبدئية أخلاقية لطرائق العيش المُثلى». وهذا المبدأ الكالفيني لا يرى في العمل وسيلةً للكسب من أجل العيش، بل إنّ العمل ذاته هو فلسفةُ الحياة ومعناها، أو أنه هو الذي يُسوّغ نفسه». كما بدا لفيبر في أثناء عُكوفِه على دراسة البروتستانتية –وخصوصاً كتابات البيوريتانيين– أنّ الكالفينية بصورةٍ خاصة تُشدّد على الطابع الفردي للخلاص، وانتهى من ذلك كلِّه إلى أنّ الروح التي تميل إلى الحصول على الكسب المادّي بطريقةٍ رشيدة منظّمة –وهي روح الرأسمالية– ثمرةٌ غير مقصودة من ثمار الكالفينية[1]. لقد برهن فيبر في الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية على أنّ الرأسمالية –من حيث كونُها أهمَّ ظاهرةٍ اقتصادية حديثة– هي من نتاج الروح الديني البروتستانتي بأخلاقه وقِيمه ومعتقداته، وخصوصاً لدى أتباع الكالفينية؛ إذ إنّ هذه الطائفة البروتستانتية تعمل على تشجيع الادّخار والاستثمار، بل إنّ أتباعها يُقدّسون العمل ويحترمون أرباب المهن، بالإضافة إلى فرضِها الواجباتِ والقواعدَ التي تُنظّم السلوك الاقتصادي، ونبذِها الخمولَ والتكاسلَ والتواكلَ، وتحذيرِها أتباعَها ضَعفَ الهِمّة وخَوَرَ العزيمة، وتنفيرِها إياهم من الركود والرُّقود والقعود، وحثِّها على الحركة والنشاط من أجل العمل والكسب، باعتبار العمل سبيلاً لتحقيق الخلاص الفردي[2]. ولا أدلَّ على ذلك –كما لاحظ فيبر– من أنّ المناطق التي تسُود فيها البروتستانتية –الأراضي المنخفضة (هولندا وبلجيكا في أيامنا هذه) وإنكلترا وغيرها– هي أهمُّ الدول الصناعية التي تطوّرت فيها الرأسمالية، على حين أنّ المناطق التي تعتنق الكاثوليكيةَ بغالبيتها العُظمى هي الأقلُّ تطوُّراً من الناحية الصناعية والاقتصادية.وبعبقريّةٍ فريدة، تنبّه ماكس فيبر للاعتراض الذي قد يُوجَّه

1–براق زكريا، ماكس فيبر: الدين وأخلاق العمل والرأسمالية، مجلة التفاهم، مج 9، ع. 34، وزارة الاوقاف والشؤون الدينية، عمان–مسقط، 2011، ص137–140.

2–ماكس فيبر، الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، ص50.

إلى أطروحته، ومؤدّاه التفسيرُ العكسي لها القائل: لماذا لا نعكس القضية، فنفترض أنّ الازدهار الاقتصادي –الذي تتميّز به هولندا وإنجلترا وغيرُهما– من الدول الصناعية كان سبب اعتناق أبناء هذه البلاد العقيدة البروتستانتية؛ إذ بدا لهم أنّ مثل هذا المذهب (البروتستانتية الكالفينية بخاصة) مُلائم لهم ولمكانتِهم الاقتصادية بل ومُبارِكٌ لأخلاقياتهم ورُوحهم في العمل، لا أنّ الروح البروتستانتيةَ وأخلاقياتِها العملية هي التي جعلتهم أغنياء؟ وجواب فيبر على هذا الافتراض العكسي أنه خاطئ بل متهافتٌ من أساسه، ويُدلّل على ذلك بأنّ هناك عدداً من الفقراء الذين اعتنقوا البروتستانتية في روما وفرنسا وإنجلترا، وذاعت الآن شهرتُهم نظراً لارتفاع مستواهم الاقتصادي، وما قدّموه من نشاط صناعي ملحوظ، ودورِهم الرائد في مجال الأنشطة الاقتصادية. ولا يوافق صاحبُ الأخلاق البروتستانتيبة وروح الرأسمالية على الطرح الذي يذهب إلى أنّ تدفُّق المعادن كان باعث الرأسمالية، كما يعترض على القول: إن النموّ السكّاني في القرن الثامنَ عشرَ كان السبب المُوجِب لهذا الاقتصاد؛ إذ إنّ النمُو السكّاني المماثل في الصين –مثلاً– في الحِقبة ذاتِها أعاق الرأسمالية بدلاً من تشجيعها، كما أن فيبر لا يرى بإنّ هناك سبباً واحداً فقط للرأسمالية، بل عدّة أسباب وعوامل تضافرت في هذا الشأن، وعلى التحليل الذي يتوخّى الكمال ما أمكن إلى ذلك سبيلاً ألاّ يُهمل الوضع الاقتصادي للمدن الإيطالية منذ عصر النهضة، ولا نِزاع في أنّ تشعُّب أسباب الرأسمالية وتعدُّد العناصر التي ما زالت تتدخّل في مجرى تطوُّرها التاريخي يُبيّنانِ أنه ليس هناك رأسمالية واحدة. لهذا السبب ومن أجل إكساب هذا التصوُّر الاقتصادي الواسع وحدةً شكليةً على الأقل –وإنْ اختلف باختلاف البلدان والعصور– يُفضّل فيبر الكلام على «روح» الرأسمالية. فما المقصود بالرأسمالية، وما هي الدعائم والقواعد التي تقوم عليها؟

تقوم المسلّمةُ الأعمُّ للرأسمالية الحديثة على جعل الحساب «العقلاني» قاعدةَ جميع مؤسّسات الإنتاج الكبرى التي تُعنى بتغطية الحاجيات اليومية، وتفترض هذه العقلانيةُ بدَورِها:

1. **امتلاك جميع الوسائل المادّية:** (أراضٍ، أجهزة، آلات، معدات...) كمِلكيةٍ مطلقة لمؤسّسات خاصة مستقلّة.
2. **حرية السوق:** التي حلّت محلّ التقييد اللاعقلاني للتجارة.
3. **تقنية عقلانية:** تُتيح التوقُّعَ والمَكْنَنة الكبيرة في آنٍ معاً، سواءٌ في ميدان الإنتاج أم في ميدان تداوُل السلع.
4. **حرية العمل:** بمعنى أنّ الأفراد الذين يبيعون طاقاتِهم لا يفعلون ذلك بدافع الواجب القانوني وحسب، وإنما لأسبابٍ اقتصادية كذلك.
5. **تسويق الاقتصاد:** بإتاحة الفرصة لمن يرغب في المشاركة بالمؤسّسة كمساهم.

على أنه لا مِراء برأي فيبر في أنّ الرأسمالية في الاقتصاد كانت نتيجة العَقْلَنة المُتزايدة للحضارة الغربية منذ العهد اليوناني. وتظهر الروح الرأسمالية بجلاءٍ في موعظة بنيامين فرانكلين، الكاتب الأميركي ذي النزعة الرأسمالية الحادّة والمُغالية، بل لَكأني بها تنطِق على لسانه، فهو تَرجُمانُها؛ إذ يقول: «تَذكّرْ أنّ الوقت هو المال... تذكّر أنّ الائتمان هو المال، [وإذا] ما ترك أحدُهم مالَهُ بين يدي بعد انتهاء أجلِه فإنه يكون قد قدّم لي فائدةَ المبلغ أو كلَّ ما يمكن أن أستفيده من ماله خلال هذا الوقت... تذكّرْ أنّ المال هو بطبيعته مُولِّدٌ وكثير الإنتاج. المالُ يولّد المال، و»أولادُه» يمكن أن تَلِد أكثر، وهكذا دَوالَيك... [إنّ الذي] يقتل خِنزيرةً فهو يقتل ذُرّيتها حتى الجيل الألف، والذي يغتال قطعةً من النقود من خمسة شلنات يقضي على كل ما يمكنها أن تُنتجه: أكوامٌ من الليرات الاسترلينية!... مَن يخسر خمسة شلنات لا يخسر هذا المبلغ فحسب، بل أيضاً كلَّ ما كان يمكن أن يربحه إذا استخدم المبلغ في المشاريع». وفي هذا المعنى يقول باكستر (Baxter) أحد كبار مُنظّري الفكر الطُّهري:

"اِحفظْ للوقت اعتباره، وكُنْ حذِراً كي لا تخسرَ شيئاً من وقتك كل يوم، وبهذا لا تخسر شيئاً من ذهبك وفِضّتك. وقد تَحدّد الشكل الحديث للرأسمالية الغربية –حسب فيبر– بتطوُّر الإمكانات التقنية، كما ترتبط عقلانيتُه بإمكان تقدير العوامل التقنية الأكثر أهمّية. وكأنه يصبُو من وراء ذلك إلى أنْ يُقيم علاقةً بين الرأسمالية الغربية الحديثة وبين العلم الحديث، لا سيّما بعلوم الطبيعة القائمة على أساس الرياضيات والتجربة العقلانية. وليس مقصودُه من ذلك أنْ يصل إلى القول: إنّ المصالح الرأسمالية هي التي أدّت إلى ولادة الرياضيات أو علم الميكانيكا، وإنما غايةُ مَرامِه الإلماعُ إلى أنّ استخدام المعرفة العلمية استخداماً تِقْنيّاً قد تلقّى في الغرب دَفْعاً إلى الأمام ودعماً ملحوظاً بفعل الإيجابيات والمنافع الاقتصادية التي وفّرها، مع الأخذ بعين الاعتبار أنّ هذه المنافع المهمّة على صعيد ظروف السكّان المعيشية إنما هي متأتّيةٌ من البِنية الاجتماعية الخاصة بالغرب. لكن، ما هي السماتُ الأساسية للعقلانية الغربية التي جعلَتْها تفضُل غيرَها من أشكال العقلانيات التي يُسلّم فيبر بوجودها في الدهور الخالية لدى حضاراتٍ وبلدان أخرى (الهند، الصين، بابل... إلخ) فالعقلنةُ الغربية –بنظره– هي عقلنةٌ نوعية خاصةٌ بالحضارة الغربية؟ لا بدّ بحسب فيبر من التسليم بأهمّية الاقتصاد الأساسية في هذا المضمار؛ ذلك لأنه «إذا كان تطوُّر العقلانية الاقتصادية مرتبطاً... بالتقنية وبالقانون العقليَّين؛ فهو مرتبطٌ أيضاً بالقدرات وبالكفاءة التي يتمتّع بها الإنسان ليتبنّى بعض أشكال السلوك العقلاني العملي». أمّا العناصر ذاتُ الأهمّية الكبرى في تكوين السلوك فهي –وَفْق فيبر– القُوى السحريةُ والدينية، ناهيك عن الأفكار الأخلاقية والقِيَمية المتعلّقة بها. وعلى الرغم من أنّ فيبر يُقرّ بأنه قد كان ثمة عناصرُ أوّليةٌ أو جَنينيةٌ للرأسمالية في المجتمعات القديمة (المجتمع البابلي والصيني...) فإنّ هذه العناصر لم تُؤدّ –من وجهة نظره– إلى العقلنة التي تُميّز تطوُّر الرأسمالية الحديثة في الغرب الذي شهد وحده شكلاً آخرَ من الرأسمالية في الأزمنة الحديثة، هو التنظيمُ العقلاني الرأسمالي الدقيق للعمل الحرّ، والذي لا يمكن اعتبارُه الخاصيةَ الوحيدةَ للرأسمالية الغربية؛ إذ ما من ريبٍ في أنّ ذلك لم يكن مُمكناً من دون عامِلَين آخَرين، هما: فصلُ العمل المنزلي عن المؤسّسة، والمحاسبةُ العقلانية. كما ارتبط بالرأسمالية وَفْق فيبر ما يُسمّى عموماً «التتجير» بمعنى تحويل كل شيءٍ إلى سلعة، وتطوُّرُ المِلكيات القابلة للتبادل، والبورصةُ التي هي «عقلنة المضاربة»، «والمطلوب فهمُه قبل كل شيء هو الرأسمالية الحديثة كما نعرفها منذ نحو ثلاثة قرون. على أنه ينبغي ألاّ يعزُب عنّا أن ماكس فيبر لا ينفكُّ يُشدّد على أنّ الرأسمالية لا تتعلّق بالرغبة في الكسب، ولا بالبحث عن الربح، ولا بالسعي الحثيث وراء جمع المال؛ ذلك أنّ رُوّاد المقاهي، والأطباء، والفنّانين، والجنود، واللصوص، بل حتى العاهرات والإسكافيين والمتسوّلين...ألخ؛ كلّ هؤلاء – من منظور فيبر– قد يكونون مسكُونين بهذه الرغبة الجامحة أو بهذا التعطُّش الكبير للكسب، بل إنّ حُمّى الكسب والنهَم إلى الذهب لدى إسكافيٍّ من نابولي قد تكون أكثر قوةً بكثير ممّا هي لدى إنجليزي (بروتستانتي) يعيش في ظروفٍ مشابهة؛ «فالحاجة للكسب غير المحدود لا تنطوي أبداً على مُقوّمات الرأسمالية ولا حتى على رُوحها». إنّ الرأسمالية كما تبدو تحت قلم فيبر تعني البحث عن الربح، إنما الدائم المتجدّد عبر مؤسّسة عقلانية، بكلمة: إنها البحث عن المردودية. والمقصود بأنّ الكسب الرأسمالي هو كسبٌ عقلاني «أنه إذا استَخدم الفعلُ منهجيّاً الموادَّ أو الخدماتِ الشخصيةَ كوسيلةٍ للكسب؛ فإنّ حصيلة المشروع بالأرقام المالية في نهاية مرحلةٍ مُعيّنة منه ينبغي أن تتجاوز الرأسمال؛ أي قيمةَ وسائل الإنتاج المادّية المُستخدَمة في سبيل الكسب[1]. ويُلاحِظ فيبر أنّ الإحصاءاتِ المهنيةَ في ألمانيا تُبيّن أنّ كبار رجال الأعمال، وأصحاب الحيازات الرأسمالية، ومُمثّلي الشرائح العليا من اليد العاملة والملاك التِّقْني والتجاري في المؤسّسات الحديثة هم بأغلبيتهم العُظمى من البروتستانت، عِلماً

1–براق زكريا، ماكس فيبر: الدين وأخلاق العمل والرأسمالية، ص141–147.

بأنّ ألمانيا بلدٌ تتعايش فيه طوائفُ دينيةٌ متعدّدة. كما أنّ غالبية سكّان المدن الغنيّة والأكثر تطوُّراً من الناحية الاقتصادية قد اعتنقت البروتستانتية منذ القرن السادسَ عشرَ، والسؤال المُلِحُّ في هذا الصدد هو: «لماذا تَظهر أكثرُ المناطق تقدُّماً من الناحية الاقتصادية مُؤهَّلةً... لاحتضان عمليةٍ ثورية في الكنيسة؟») وفي الجواب على ذلك، يرى فيبر أنّ التحرُّر من الاتجاه الاقتصادي التقليدي هو أحد العوامل التي ينبغي أن تُقوّيَ ميل الإنسان إلى التشكيك أيضاً بالتراث الديني وإلى التمرُّد والخروج على السلطات الكلاسيكية؛ بَين أنه ينبغي أن يكون منّا على بالٍ –كما يشدّد فيبر– أنّ الإصلاح الديني لا يعني البتّة إزالة سيطرة الكنيسة على شؤون الحياة بشكلٍ نهائي، وإنما استبدالُ سلطةٍ مُتراخية مُغْرِقةٍ في التراخي بأخرى تكون شاملةً لكلّ ميادين الحياة العامة والخاصة، فارِضةً تنظيماً للسلوكِ شديدَ الوطأة والقساوة، وهذا هو حال الكالفينية. فإنها تُمثّل من منظورِهِ أكثرَ أشكال الرقابة الكَنَسية على الفرد إزعاجاً بالمطلق، ولكنْ على الرغم من ذلك فقد تحمّلتْ البلدانُ ذات الاقتصادات الأكثر تطوُّراً –وكذلك طبقاتُها الوسطى الناهضة–بصبرٍ وجلَدٍ طُغيانَ الطُّهْرية المُتزمّتة، بل راحتْ تُدافع عنها وتُناصرُها باستبسالٍ قلّ أنْ نجد له مُضارِعاً ونظيراً.ويرُدّ فيبر أسباب إمساك البروتستانت بالنصيب الأكبر من الرأسمال وبالحصّة الكبرى من مراكز الإدارة في إطار الحياة الاقتصادية المعاصرة في الغرب–فضلاً عن الثروات الكبرى التي ورِثُوها عن آبائهم منذ القرن السادسَ عشرَ– إلى عامِلَين رئيسين: أحدُهما: نوع التعليم الثانوي؛ إذ إنّ حمَلة البكالوريا من الطُلاّب البروتستانت الذين تخرّجوا من مؤسّساتٍ تُحضّر للدراسات التقنية وللوظائف الصناعية والتجارية، يفُوقون في أعدادِهم نُظراءهم من الطلاّب الكاثوليك الذين يُفضّلون دراسة الآداب القديمة، وهو اختلاف بَيّنٌ في ألمانيا الغربية والمجر وغيرهما.

وثانيهما: أنّ الشبّان الكاثوليك يميلون إلى البقاء في المُحترَف كَيْما يتحوّلوا إلى مركز «رئيس شغّيلة»، على حين أنّ أقرانهم من البروتستانت يَجنحُون إلى العمل في المصانع حيث يُشكّلون الكادرات العليا من اليد العاملة ويضطلعون بالمهمّات الإدارية، ولا جَرَم –كما يُومِئ فيبر– «أنّ اختيار المَشاغل –وبالتالي القطاع الوظيفي– أمرٌ تُحدّده الخصوصياتُ لدى الطائفة أو الوسط العائلي» بمعنى أنه انعكاسٌ عمليٌّ للبيئة الدينية بأخلاقِها وقِيمها وفلسفتها في الحياة ورُوحها في العمل. لذلك، فمن المهمّ برأيه معرفةُ ماهية العناصر الخاصة الموجودة لدى هذه الطوائف التي أثّرت في ذلك. وفي هذا السياق يسُوق فيبر بعض التحليلات التي حاولت التعبير عن تلك الفُروق بين هذه الطوائف، لا سيّما بين الكاثوليكية والبروتسانتية: فبعضُ الباحثين يرى أنّ الكاثوليكية أكثرُ انفصالاً عن العالم؛ إذ إنها تُرسّخ في أذهان مُعتنِقيها لامُبالاةً كبرى إزاء ثروات هذا العالم، ولا كذلك البروتستانتيةُ، فإنّ البروتستانت يرفضون أنماط المثال النُّسُكي في السلوك الكاثوليكي. ويردُّ الكاثوليك برفض «المادّية» على اعتبار أنها إحدى نتائج «عَلْمَنة» أو «تَزْمِين» كلّ مجالات الحياة على يد البروتستانتية، قَريعتِهم اللدُود. ومن الباحثين مَن يذهب إلى أنّ التعارض الظاهر بين الكاثوليكية والبروتستانتية في علاقاتهما بالحياة الاقتصادية يكمُن في أنّ «الكاثوليكي هو أكثرُ هدوءا، ومسكونٌ بعطشٍ قليل جدّاً إلى الكسب، ويُفضّل حياةً آمنةً، ولو مع مدخولٍ ضئيل جدّاً، على حياةِ إثارةٍ ومُجازفةٍ ولو وَفّرتْ له الثرواتِ والأمجاد. تقول الحكمة الشعبية بطرافةٍ: «إمّا أنْ تأكل جيداً، أو أن تنام جيداً»، في الحالة الحاضرة يُفضّل البروتستانتي أن يأكل جيّداً، بينما يفضّل الكاثوليكي أن ينام هادئاً. وعند فيبر أنّ الكالفينية –من بين سائر الطوائف البروتستانتية– هي التي تُثير روح المشاريع، بل إنه ينقل عن غوتان (Gothein) وَصْفه الشتات الكالفيني (في فرنسا وهولندا) بأنه «منجم الاقتصاد الرأسمالي». من هنا، فلا يعود مُستغرَباً أنْ نرى الكالفينية –تلك الطائفة التي خضعت للإصلاح الديني أكثر من

غيرها– هي التي أدّت –دون غيرها– دوراً مؤثّراً أقوى تأثيرٍ في تطوير روح الرأسمالية [1]. وإذا ما أردنا تحديد خلفية تلك الأفكار التي أسهمت في تكوين الروح الرأسمالية والبحث عن منبعها، فإننا لَنجدُها حسب فيبر عند بعض الطبقات البروتستانتية – الكالفينية (Le Calvinisme) والتَّقَوية (Le Pietisme) والمِيثودية (Le Methodisme) والمعمدانية –(Le Baptisme) التي يتميّز نهجُها الحياتي بتقشُّفٍ يمكن التدليلُ عليه بكلمة «الطُّهْرية». بَيّن أنّ ما يُهمّه ليس التعاليم النظرية والرسمية لكُتب اللاهوت الأخلاقي، وإنما الحوافزُ النفسية النابعة من المعتقدات والممارسات الدينية، ويعدّ فيبر هذه الحوافز نموذجاً مثاليّاً مترابطاً بقدر الإمكان، «إنه يريد أن يفهم بواسطة هذه اليوتوبيا العقلانية كيف أثّرت هذه الحوافزُ في الواقع لتكوين الروح الرأسمالية». فما هو هذا النموذجُ المِثالي للذهنية الخاصة بهذه الأوساط؟. ينطلق اللاهوت الكالفيني من أنّ الله قد قدّر كلّ شيءٍ منذ بدء الخليقة، فاختَصّ برحمته مَنْ شاء وحجَب نِعمته عمّن شاء؛ فما مِن أحدٍ يستطيع جَلْب النعمة لنفسه ولا أن يَدفعها عنها إذا لم يكن الله قد أراد ذلك. وبما أنه لم يتأتَّ لأحدٍ أن يطّلع على ما كَتبه الله وما قدّره للناس ولا أن يعرف أيُّهم الناجي المُصطفَى المقدّس ولا أيُّهم الهالِكُ الفاسق المدنَّس، ولمّا كان البروتستانتي لا يؤمن بالواسطة فيما بينه وبين الله، ويرفض الاعتقاد بأنّ ثمة أسراراً يجب على المرءِ الإيمانُ بها حتى ينالَ الخلاص –كما يفعل الكاثوليكي– ويَعِي أنّ عليه هو بنفسِه لا بواسطة غيره أن يفهم كلمة الله ودليل اصطفائه، حيث إنه وحده وبكفاحه المستمرّ يستطيع أن يصل إلى مرحلة الخلاص؛ فإنّ «هذه الحَيْرة –من وجهة نظر فيبر– التي لم يستطع المرءُ تحمُّلها دفعتْ به إلى أن يبحث عن علاماتٍ يمكن أن تشير إلى أولئك المختارين»، فلم يجد أمامه من سبيل إلى ذلك إلاّ أنْ يعمل بجدٍّ ونشاطٍ وحيوية ما دام العمل يزيد في تمجيد الله. إنّ التعاليم الإلهية الكالفينية تحضُّ المرء على أن يتحكّم في نَزَواته وشهواته، وأن يَضبِط مُيوله وغرائزه، وتحُثُّه على الزهد والتقشُّف في هذه الحياة الدنيا، لكنْ ليس الزهد والتقشُّف السلبيَّيْن، بمعنى اعتزال العالم، والفِرار من الحياة، والاعتكاف في صومعةٍ والتفرُّغ لعبادة الله كما يفعل التنابلُ الكُسالى الخاملون، وإنما التنسُّك في هذا العالم والخوضُ في معترك الحياة، والعملُ الدؤوب وبمثابرة، والنجاحُ في الحياة المهنية، وتحصيلُ الثروة ومراكمة المال... إلخ، وكلُّ ذلك استجابة لنداءٍ ربّاني داخلي (دعوة =Calling) يشعر المرء تُجاهه بنوعٍ من الواجب الأخلاقي. حتى إنّ بعض الكُتّاب الإنجليز أطلق على المهاجرين البروتستانت اسم «رُوّاد العمل المُتقَن»؛ لنشاطِهم وحيويتِهم وجِدّيتهم في العمل. يقول كالفن في هذا الصدد مُخاطِباً أتباعَهُ: «وعندما يُرِيكُم اللهُ طريقاً خالياً من الآلام لِخلاص أرواحكم... وفي طريقةٍ قانونيةٍ تستطيعون بموجبها الحصول على أرباح... فإنّ هذا لَبُرهانٌ لكم... ومن أجل الله ينبغي أن تعملوا حتى تُصبحوا أغنياء». وبذلك غدت الثروة –وَفْق تعاليم اللاهوت الكالفيني– مؤشّراً للمرء على اصطفاء الله إياه، وأنه قد يكون من فئة المُجتبَين والناجين. وما من مِريةٍ في أنّ رَفْض البروتستانتي الإيمانَ بالأسرار والوسائط بينه وبين الله بُغية الوصول إلى الخلاص يقود إلى استبعاد كل سِحر، ويؤدّي بفضل العقلنة المُتزايدة إلى إزالة وَهْم العالم. أمّا كيف يعلم المرء أنه ينتمي إلى فئة المُصطفَين الأخيار وما هي مَخايلُه ودلائلُه على ذلك، فإنه يكتشف ذلك –وَفْق اللاهوت البروتستانتي الكالفيني بصفةٍ خاصة– في حياةٍ شخصية مُطيعةٍ بكل دقّة لوصايا الله، وفي الفعالية الاجتماعية المُطابِقة لمشيئة الله، وتشتمل هذه الفعاليةُ الاجتماعية على نجاحه في نشاطه المهني، بحيث يغدو العملُ الفعّال تعبيراً عن مجد الله وأمَارةً من أمَارات الاصطفاء القائم على الحياة المُعاشة بتقشُّف. ولا نِزاع في أنّ هذا التعبير عن ثقة الله بواسطة النجاحات التي تُكسبها للناس يُشكّل من الناحية النفسية وسيلةً لِدفع قلق التفكير في الخلاص والاهتجاس بِهَمّ النجاة، «بمعنًى آخرَ، يُرسّخ النجاحُ في العمل

1–ماكس فيبر، الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، ص16–20.

الدعوةَ الشخصية، ويُفسَّر كتبريرٍ للاصطفاء؛ لأنّ المصطفى وحده يَنعم حقّاً بالإيمان الفعّال .(fidex efficax) وعليه، لا يمكن للمرء أن يشتريَ خلاصه بأعمالٍ خيّرة أو بأسرار، إنما يمتلك اليقين بذلك بفضل فعاليّة الإيمان التي يُؤكّدُها نجاحُ أعماله المُجدّة[1]. ومن ثَمّ فإن النجاح الاجتماعي يزيد السلوك الشخصي صرامةً وتشدُّداً، ويجعل التقشُّفَ هو النهجَ الذي يضمن حالة النعمة، فليس طريقُ اختبار الإيمان هو الزهدَ في الدنيا والاعتكافَ في صومعةٍ بعيدةٍ من العالم والاستغراقَ في التأمل، وإنما يكون ذلك باختيار مهنةٍ والنجاح فيها، مع ما يتطلّبه ذلك من مُحافظةٍ على الوقت واستغلالٍ لكل لحظةٍ فيه؛ إذ إنّ الكالفينية تُوجِّه المرء إلى أنْ يُحافظ على وقته، وألاّ يهدُر منه ولو دقيقةً واحدة؛ ذلك لأنّ العمل –كما سبق أنْ ألمَعْنا في المنظور الكالفيني– يُعبّر عن تمجيد الله. «فالعملُ هو بشكلٍ خاص الدواءُ النوعيُّ الذي ينبغي استخدامُه من باب الوقاية ضدّ كلّ الإغواءات التي جَمعتْها الطُّهْريةُ في عبارة: الحياة الفاسدة Unclean life) ، بل إنه «يُشكّل هدف الحياة ذاته، كما ثبّته الله»[2]، وأكثر من ذلك، إن النُّسُكية البروتستانتية تنظر إلى العمل على أنه «إلهامٌ ربّاني» أو نداءٌ ربّاني يمثّل «الوسيلة الفُضلى –إن لم تكن الوحيدة– للتأكُّد من النعمة والخلاص». وكُلّما عمِل المرءُ بنشاطٍ أكثرَ وحيويةٍ أكبر كان ذلك له من علامات رِضى الله عنه. كما عليه في الآن عينِه ألاّ يقتطع من المال الذي يَجنيه من عمله الدؤوب إلا ما هو ضروريٌّ لأنْ يعيش عِيشةً راضيةً قنُوعاً تحترم شريعة الله وحُكمه وتقديره. اِقرأْ إنْ شئتَ قول بعض الطُّهريّين البروتستانت: «إننا لا نعمل فقط لكي نعيش، بل إننا نعيش لأجل حُبّ العمل أو اقرأ قولَ آخر: إنّ «بليداً أو مُتكاسلاً لا يمكن أن يكون مسيحيّاً ولا أنْ يحظى بالخلاص»، أو قولَ ثالثٍ: «إنّ مِن شأن الثراء أن يُعفيَك من بعض الأعمال الفذّة... غير أنه لا يُعفيك من العمل والخدمة مثلَ أفقر الناس! بل الطريف المُستظرَف أنّ سياسة التقشُّف لدى الطُّهري تطالُ –أو تكاد– الإنفاق على النفس والأهلِ والعِيال، فعلى المرء أن يكون حريصاً في ذلك؛ إذ «إنّ إنفاق أي قطعة نُقودٍ على نفسك وأطفالك وأصدقائك إنما يتمُّ بمشيئة الله وفي سبيل إرضائه، لكنْ لا بدّ أن يكون الإنسان حريصاً على ممتلكاته، وإلاّ فإنّ المتطلّباتِ المادّيةَ لا تترُك للربّ شيئاً.! من هنا، فلا بِدْعَ أن تكون مثلُ هذه الروح –التي أثمرت تلك الإنتاجية الكبرى في العمل بعيداً من البَذخ والفَخفخة والترَف– قد ولّدت نمطاً معيشيّاً أثّر بصورةٍ مباشرة في روح الرأسمالية بإيجاد مناخٍ مُؤاتٍ لنموّها وتوفير بيئةٍ مُلائمة لتطوُّرها.ولهذا كُلّه يَنزِعُ ماكس فيبر إلى أنه قد كان للسلوك التقشُّفي دورٌ هام في صياغةِ عقلانيةٍ للوجود بأَسْرِه منسوبةٍ إلى مشيئة الله، كما أدّى الضبطُ المستمرُّ للنفس بصورةٍ منهجية إلى عقلنة السلوك الفردي؛ وهكذا غدا الطُّهريُّ قادراً على الإسهام في تنظيم المؤسّسات وبالتالي عقلنة الاقتصاد. ولكنْ أنَّمَّةَ تناقضٌ بين ازدياد الثروة الناجمة عن النجاح المهني وبين سياسة التقشُّف التي يتبعُها هذا الطراز من البروتستانت؟ والجواب –كما تجزم التعاليم البروتستانتية الكالفينية خصوصاً– قطعاً لا؛ لأنّ ما هو مذمومٌ في الواقع ليس اكتساب الثروة ولا جَمْع أكبر قدرٍ ممكن من المال، وإنما هو الإخلادُ إلى الثراء والاستنامةُ إلى الدَّعَة والراحة في التملُّك والتمتُّع بالأموال مع ما يترتّب على ذلك من نتائجَ سلبيةٍ، كالبطالة وإغراءات الشهوة... إلخ، ناهيك عن أن الثروة بالنسبة إلى البروتستانتي ما هي إلا «كمِعطفٍ خفيف يمكن خَلْعُه في أية لحظة»(كما يقول باكستر (Baxter)، أحد كبار مُنظّري الفكر الطُّهري وذو الحضور الملحوظ في كتاب فيبر .ولا يفوت فيبر التشديدُ على أنّه في دراسته هذه لم يَرْمِ إلى استبدال التفسير المادّي للرأسمالية الحديثة –أو للحضارة والتاريخ عموماً– بآخرَ روحانيٍّ لا يقلّ عنه آحاديةً، وفي هذا السياق، يتساءل بصيغة الإنكار: «هل من الضروري الاحتجاجُ

1––براق زكريا، ماكس فيبر: الدين وأخلاق العمل والرأسمالية، ص150–152.

2–ماكس فيبر، الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، ص135–136.

على أنّ هدفنا ليس أبداً استبدال تحليلٍ سببي «مادّي» حصراً بتأويلٍ رُوحاني للحضارة والتاريخ، تأويل لن يكون إلا كغيره آحادي الجانب؟! فإنّ كُلاً منهما [التأويلين] يُسيء إلى الحقيقة التاريخية». كما ينبغي عدمُ إعطاء العلاقة السببية التي يقول بها فيبر بين البروتستانتية والرأسمالية معنى علاقةٍ آلية؛ ذلك لأنه عندما يتحدّث عن الأخلاق البروتستانتية (بشقِّها الكالفيني على وجه الخصوص) ودورها في تطوُّر الروح الرأسمالية؛ لا يقصد بذلك اعتبار تلك الأخلاق هي سببَ الرأسمالية أو عِلّتَها الوحيدة، وإنما بحسبانها أحدَ العناصر الأساسية للروح الرأسمالية الحديثة القائمة على تنظيمٍ عقلاني للأعمال، يقول فيبر في هذا الصدد:»لقد حاولنا ببساطةٍ أنْ نُحدّد الحِصّة التي تعُود إلى العوامل الدينية، مِن بين العوامل العديدة التاريخية المعقّدة التي أسهمت في تطوُّر حضارتنا الحديثة الموجَّهة تخصيصاً نحو الحياة الدنيا[1].

ينطلق هابرماس في نظرته إلى دواعي عودة الدين، من فحوى «القوى الاقتصادية والسياسية» في المجتمع العالمي المعاصر، بوصفها قوة خارجة عن قدرة البشر للتحكم بها. ومن خلال» الفوضى التكنولوجية، والثقافية» لعالم اندمج في بنية عمالقة واحدة، تقدم صورة السياسي واعدا لإعادة زمام الأمور للفاعل البشري. ومن «اللاهوت السياسي»، في قدرته على توفير أمل سياسي حقيقي تقف ضد الرأي المسيطر على الأذهان على نطاق واسع، ويعارض الرأي الذي يتخذ من المواطنينّ مجرد زبائن أو بيادق يتحكم بها على مجتمع تجرد من القدرة على ممارسة تقرير المصير سياسيا. ثم يقدم هابرماس في فحصها والنظر فيها جون رولز، وهو منتقد ومستحسن في آن واحد لهذه النظرية

وينظر هابرماس في «قوة الدين في المجال العام» إلى المصادر الدينية للمعنىً والحافز، وبوصفها رديفا مساعدا بل لا غنى عنه في مواجهة قوى الرأسمالية العالمية، مع تأكيده على الفرق الحاسم بين الإيمان والمعرفة. كما يؤكد إلى أن الممارساتّ والمنظورات الدينية تبقى تمثل مصادر أساسية للقيم التي تمد بالحياة أخلاقيته المواطنة متعددة الثقافات، وهي تفرض التضامن، والاحترام المتبادل معا.[2]

ومن خلال حوار هابرماس مع كاردينال راتسنغر، يعترف الفيلسوف الألماني بيانا بأن العقل لم يستطع القضاء على الوحي باستعداد الفلسفة التعلم من الدين [3].في فضاء علماني شامل، فليهتم الفيلسوف بالإيمان دراسة، وتحليلا، ونقدا وحفرا إبستيميا بدال من الاستمرار العبثي في شن الحرب ضده. كما يؤكد بأن الفلسفة واعية بما فيه الكفايةّ بتعرضها للخطأ وبوضعها غير القادر في المجتمع الحديث .

والمنطق الديني، دون غض النظر عن مكاسبها الذاتية والموضوعية، ومع إبقاء الفصل الوظيفي في الجوانب المفارقة، تدقيقا لخطوط الحدود، وردعا لمحاولات الابتلاع البين الذاتي لبعضهما البعض كما تجلى في الخبرة السالفة. ومن أهم الدواعي لدى هابرماس لعودة الدين، إصراره على ضرورة أخذ الدولة المشّرعة للقوانين تمثلات، بما في ذلك التمثلات الدينية، ومن كل الثقافات التي تعيش بين ظهرانيها بعين الاعتبار، والاعتراف لها بفضاء خاص لها في إطار ما سماه بالوعي الما بعد علماني للمجتمع. فضاء يتشكل فيه كل شيء بكامل عناصره في ذاته ليتفاعل مع الأخريات بالاعتبار وتبادل الاحترام ويضع راتسنغر بجانبه لهابرماس على الطاولة التداولية آراءه النقدية للمجال العام والمجتمع الإنساني المعاصر. ويقلق راتسنغر التطور الأعمى

1–ماكس فيبر، الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، ص146–163.

2–يورغن هابرماس وآخرون، قوة الدين في المجال العام، ترجمة فلاح رحيم، دار التنوير–بيروت؛ مركز دراسات فلسفة الدين–بغداد، ، ط1، 2013، ص25.

3–يورغن هابرماس وجوزف راتسنغر، جدلية العلمنة العقل والدين تعريب وتقديم حميد لشهب، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، 2013، ص32.

للعلوم الحقة، والفهم الجديد المرتبط بالإنسان من طرف اعتباره موضوعا للدراسة، وكذلك السلطة السياسية التي يجب أن تكون تحت سيطرة القانون وليس العكس، من أجل القضاء على العنف والاعتباطية في التسيير ليتمتع الكل بحريتهم الفردية والجماعية. ويبين بأنّ سن القانون يجب أن يكون بهدف ضمان العدل والمساواة للجميع، وليس من أجل ضمان امتيازات أقلية معيّنة، سواء أكانت سياسية، أو اقتصادية أو ثقافية. وأنه ال يجوز هضم قانون الأغلبية لحقوق الأقليات، ما دام الأساس هو عدم المس بالكرامة الإنسانية مهما كانت الأسباب.

ويعتبر راتسنغر، بأن من بين التحديات الجديدة، خطر الإرهاب الذي يعتبر المرض الجديد للإنسانية. ويدعو إلى فهم مصادر، ودوافع هذه الظاهرة من الداخل، عوض الاكتفاء بمحاربة أعراضها. والتحدي الكبير في رأيه هو التقدم الخطير لعلوم البيولوجياً ، التي تقلب رأسا على عقب ليس فقط تصور الإنسان لنفسه، بل أيضا علاقته بنفسه ذاتها ولذا فلا بد من الشك في أمانة العقل في الاحتفاظ على الجنس البشري، وقدرته على مراقبة نفسه بنفسه، وخاصة أنه لم يفلح من ذي قبل من التحكم في إنتاج القنبلة النووية، التي تعتبر تحديا كونيا وخطراً حاذقا على مصير الإنسانية. ويدعو إلى وضع العقل تحت الرقابة إن أمكن، وإلا فمن الضروري تبادل المراقبة بين الدين والعقل، لكيال يتجاوز أي منهما حدوده.

فمن هنا يقع مساءلة المعتقد المسيحي والعلمانية الغربية بادعائهما الكونية حسب راتسنغر، والحاصل أنهما ليسا كونيين، فلهذا تلح الضرورة على الهدنة بين العقل والدين، يأخذ كل واحد الآخر تحت المجهر لـ «تطهيره» و"إشفائه"، أي المشي يدا في يد على المشوار الطويل للإنسانية، وتجاوز الخلافات، والاختلافات ما داما يحملان هم الدفاع عن الكرامة الإنسانية معا، هو نوع من الاعتراف عند راتسنغر بأن هناك أمراضا تفتك بالإيمان وبالعقل على حد سواء، ومن الواجب التخلص منها بالتعاون بين الاثنين، وبالترابط بينهما بهدف إعادة الاعتبار لكونية هذين الرافدين، بفسح المجال لثقافات غير أوروبية الدخول فيهما. فيكون التعاون بين العقل والدين هنا مبنيا على أسس من التفاعل الإيجابي، والتواصل الشيق، والانفتاح التناظري كما سيأتي ذلك في المطلب الموالي. كانت العلمانية من ذي قبل تفترض بأن تمايز النطاقات الدينية والدنيوية سيؤدي إلى اضمحلال الدين واندثاره، بل إلى فقدان الدين لوظائفه الاجتماعية وتراجعه من المجال العام، وحصره في نطاق ضيق خاص ومحدد. وكانت العلمنة تبشر بأفول الدين كنتيجة حتمية للتحديث، لكن في ثمانينات القرن الماضي اصطدمت هذه النظرية بظاهرة «عودة الدين»، كفاعل قوي، يقاوم ويرفض البقاء على الهامش الذي رسمته له نظريات الحداثة الصناعية. فمن هنا نقول «عودة الدين»، عبارة عن رجوع لإغاثة البشرية من موت القيم، والفعل الإيجابي، والمعنى، والشعور الخالص من الثقة، والحب، والأمانة، والنجدة، والأمل، والعدالة المبنية على المساواة بين البشر ككائنات، ودلالة على فشل تخمينات مقولة «موت الله» أو «إماتة الله» وإخراجه من حيز الوجود والوعي العملي الإنساني. وعودة الدين هنا، ليست عودة مهيمنة، بل هي عبارة عن عودة تقترح البدائل الاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية بطريقة يقدر بها الإنسان البقاء مع إنسانيته دون تأليه نفسه أو استعباد ذاته بنتاج الصناعة العقلية مثل «الذكاء الصناعي» ومن بواعث عودة الدين، انبعاث الأصولية الدينية، وظهور المنظمات اللاحكومية الدينية، التي تلعب دورا اجتماعيا وحيويا في المجتمع المدني الغربي.

يعود الفضل في التفكير في العمومية إلى كانط الذي دافع بقوة عن الجرأة في استعمال العقل. تلك الجرأة التي تفترض الشجاعة والاستقالة والمسؤولية والإرادة، حيث يميز كانط في أطروحته بين الاستعمال الخاص للعقل وبين الاستعمال العمومي له. وهو التمييز الذي شارك بشكل كبير في نحت ما أسماه هابرماس بالفضاء العمومي، ذلك الفضاء الذي يتداخل فيه الفعل

السياسي لتأطير الممارسة السياسية بواسطة الدعاية، لتوجيه الرأي العام، وعلاقة العمومية بالفعل التواصلي. وهنا تصير العمومية معيارا لكل تفكير يحكم أي فعل إنساني في الزمان والمكان، وكل قضية من قضايا الشأن لعام: كالعدالة والحق والسلطة والقوة والعنف والواجب والشرعية والمشروعية.

يرى هابرماس، لكي تتوفر الإمكانات الدلالية الحيوية القادمة من التقاليد الدينية، أو لكي تكون اللغة الدينية واضحة، وفي متناول الثقافة السياسية الواسعة، وعلى نحو خاص داخل المؤسسات الديمقراطية، فلا بد من ترجمتها إلى لغة علمانية أي "متاحة للجميع"، وهي مهمة لا تقع على عاتق المواطنين المتدينينّ فحسب، ولكن على عاتق كل المواطنين المتدين منهم والعلماني على حد سواء، ممن ينخرطون في الاستخدام العام للعقل[1]، إن هابرماس في بحث مثل الذي نحن بصدده، يركز اهتمامه في عنصرين أساسيين، وهما:

- دور الدين في المجتمع المدني: لبيان أهمية الدين في المجال العام الحداثي.
- استخدام العقل التواصلي في مقابل العقل الأداتي: لحفاظ المجال العام من الاستخدام الفوضوي للحريات التواصلية وخلال هذه الرؤية الاجتماعية الهابرماسية وسأقدم فيما يلي بملخص أهم آرائه حول آليات عودة الدين إلى المجال العام.
- الرغبة في الانخراط في الفعل الجماعي، والوعي بأن المواطنين يمكن لهم على الاطلاق تشكيل الظروف الاجتماعية لحياتهم على نحو تعاونيّ بوساطة الفعل التضامني، تضمر تحت القوة المنظورة للمكاتب النظامي.
- إن تآكل الثقة في قوة الفعل الجماعي، وضمور الحساسيات المعيارية تقوي الشكية التي صارت تلغي بالفعل بصدد فهم الحداثة التنويري لنفسها، يستلزم الاستخدام العام للوعي الانعكاسي من الجانب الديني:
- ربط نفسه مع الديانات المنافسة على نحو معقول.
- ترك القرارات المتعلقة بالمعرفة الدنيويّ للعلوم المؤسسية.
- جعل المقدمات التي تعتمد مبدأ المساواة في أخلاق حقوق الإنسان منسجمة مع بنود إيمانها.
- المواجهة المنطقية مع المواطنين المدنيين، المتوفرة على مساواة في الحقوق تستلزم من الجانب العلماني تأملا مماثلا في حدود النمط العلماني أو ما بعد الميتافيزيقي في العقلنة.
- يمكن الاستخدام العام للعقل من قبل المواطنين المتدينين وغر المتدينين على حد سواء، وأن يستحث السياسية التداولية في مجتمع مدني تعددي، ويؤدي إلى استعادة الإمكانيات الدلالية من التقاليد الدينية للثقافة السياسية الأوسع
- التفاعل السياسي بين القسمين المتدين وغر المتدين من السكان، بشرط أن يعرف كل منها بالآخر بوصفه عضويا مساويا في الجماعة الديمقراطية نفسها.
- ترجمة الملفوظات الدينية إلى لغة مقبولة على نطاق واسع قبل أن تتمكن من شق طريقها إلى أجندات البرلمانات، أو المحاكم، أو الهيئات الإدارية وتؤثر في قراراتها.
- تأسيس مرشح دستوري بين التواصل غر الرسمي في الميدان الشعبي والتداولات الرسمية للهيئات السياسية التي تستجيب للقرارات الملزمة على نحو جماعي.

1–يورغن هابرماس وآخرون، قوة الدين في المجال العام، ص26.

- لا بد للمواطنين المتدينين الذين يعدون أنفسهم أعضاء مخلصين في ديمقراطية دستورية أن يقبلوا شرط الترجمة بوصفه الثمن الذي لا بد من دفعه مقابل حياد سلطة الدولة تجاه رؤى العالم المتنافس
- بالنسبة للمواطنين العلمانيين، يترتب عليهم بموجب أخلاق المواطنة نفسها عبء تكميلي. هم مجبرون بحكم واجب المسؤولية المتبادلة تجاه كل المواطنين، مبن فيهم المتدينون، أن لا يستنكروا المساهمات الدينية في الرأي السياسي، في تشكيل الإرادة بوصفها محض ضوضاء أو حتى هراء أجوف من البداية.
- لا بُد للمواطنين العلمانيين والمتدينين اللقاء كأنداد في استخدام العام للعقل.
- يفرض في الجانبين كليها طريقة تفكر معرفية تتطلب براعة لا يمكنً فرضها قانونيا[1]، طوّر هابرماس، في بعض كتاباته الأخيرة، فكرة «جدليّة العلمنة»، وخاصّة في كتابه) بين الطبيعانيّة والدين: التحدّيات أمام الديمقراطيّة .(يمكن استعمال تسميات مختلفة للتعبير عن جدليّة العلمنة تلك مثل «جدليّة العقل والإيمان»، أو «العلم والدين»، أو «العقلانيّة الأداتيّة والعقلانيّة المعياريّة». تُعدُّ جدليّة العلمنة، التي يدعو إليها هابرماس، تصحيحاً لمسار العلمنة غير المكتمل في الغرب، المسار الذي استبعد الدين من الفضاء العام بوصفه رؤية قديمة لا تصلُح ولا تتلاءم مع حركة تقدّم المجتمعات الحديثة. رأى هابرماس أن على كلّ مفكّر تقدّمي ينتمي إلى فكر الأنوار، مدافع عن العقل، ومنشغل بتنشيط الحياة الديمقراطيّة، ألا يقلل من شأن القناعات الدينيّة بحجّة أنّها تقليديّة أو غير عقلانيّة، وألّا يسعى إلى منعها من التداول والتأثير في الفضاء العام خشية الانحراف الأصولي. على العكس من ذلك، عليه أن يساعد على ترجمة «المحتوى النقدي» لتلك القناعات الدينيّة إلى لغة العقل، إلى لغة دنيويّة مفهومة من قبل الجميع.لم يعُد صاحب نظريّة العقل التواصلي يثق في قدرة العقلانيّة الإجرائيّة والتواصليّة على توفير قاعدة محفّزة كافية لمواجهة الأخطار المختلفة التي تتهدّد الديمقراطية الغربية فقد لاحظ أنّ «الحداثة تنزع نحو الخروج عن مسارها» وأنّ «هناك وعيًا معياريًا بدأ يتلاشى في كلّ المناحي»[2] وأنّ «اجتياحًا للمذهب الطبيعي وعقيدته العمياء بدأ يصيب مجال العلم»[3] ولذلك توجّب على هابرماس العمل على تمكين العقل من اِسترجاع زمام المبادرة بيده في البحث عن خيارات أخرى بغرض مواجهة التحديات التي يطرحها اليوم عودة الديني..... ممثّلا في الأصوليّة الدينيّة والتطرّف الديني. في تمشّيه الفلسفي يتوسّل هابرماس بالعلمنة لقدرتها على إصلاح أخطائها بنفسها، لأنّها ليست نصًّا مقدّسًا وذلك في سعيه لاستعادة التطلّعات السياسيّة والاجتماعية والرمزيّة الحديثة تحت لواء الديمقراطيّة. وهذا يقتضي إعادة ضبط مفهوم العلمنة نفسِه على ضوء المستجدات الحديثة لأنّه صار مطلبًا ملحًّا وهو ما سيكون له أثره المباشر في مفهوم الديمقراطية نفسها باعتبار أنّ الديمقراطية هي الوجه السياسي للعلمنة وهي المعبرّة عن الإرادة الشعبيّة، رغم أنّ ربط العلمانية بالديمقراطية ليس صحيحًا دائمًا فألمانيا النازيّة وروسيا البلشفيّة كانا نظامين علمانيين إلّا أنّهما نظامان ارتكبا من المجازر ما جعلاهما وصمة عار في تاريخ الإنسانيّة. فالعلمانية علمانيات ومنها ما هو صنو للديكتاتوريّة. فبسبب ظهور التطرّف الديني من ناحية وهيمنت معايير السوق على قواعد الحياة الديمقراطية من ناحية أخرى أصبحت الأنظمة الليبراليّة تعاني من

1-يورغن هابرماس وآخرون، قوة الدين في المجال العام، ص40-61.

2-Habermas, Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie, traduit de l'allemand par Christian Bouchindhomme et Alexandre Dupeyrix, Paris, Gallimard, 2008, P14.

3-Ibid, P160

نقص في الشرعيّة، لا يستطيع أيُّ شكل من أشكال التمثيل القانوني المعروفة أن يتغلّب عليه. فالقانون الوضعي يعكس فقط تثبيتًا ظرفيًا لحالة الرأي العام إنّ حالة عدم الإستقرار هذه يؤكدّها إستمرار وجود نُظُم تفسير دينية للعالم تستطيع بفضل إتّساقها الردّ على «المفتقد» الذي تعاني منه الدول الدستوريّة. وإذا القانون الليبيرالي يمتنع عن سنّ أحكام تتعلّق بالصراعات الأخلاقيّة أو الدينيّة فإنّ هابرماس يرى أنّه «على الدستور الديمقراطي أن يستوفي عجز الشرعيّة الناتج عن حياد الدولة تجاه وجهات النظر المختلفة للعالم»[1]. يطالب هابرماس بتجاوز التوافق الأوروبي حول الديمقراطية المكتسب بعد الحرب العالمية الثانية ويراه قوسًا تاريخيًا بات اليوم مهدّد اليوم بالانغلاق ويفضّل الإعتماد على أمثلة ناجحة من الترجمات بين الإيمان والعقل مثل تلك التي تقرّ بوجود «إنسانية على صورة لله، مجسّمة في الكرامة السويّة والاحترام غير المشروط اللذين يستحقّهما جميع البشر»[2]. يشعر هابرماس بالحرج الشدّيد حين يرى اليوم استمرار الأنظمة الليبراليّة في حمل مواطنيها على الوصول إلى حالة انفصام الشخصيّة . الشيزوفرانيا . حين يُمنعون من الاعتراف بحقّهم في تقديم قناعاتهم ممّا يضطرّهم إلى العيش مزدوجي الشخصيّة بين ما يظهرونه وما يبطنونه. فأفعال التنديد والسخط على الديمقراطيّة تنبني على أساس الظلم المعاش ولرفع هذا الظلم يتوجب حسب هابرماس رفع الحجر المسلّط على المعتقدات الدينيّة من الوصول إلى ساحة الديمقراطيّة. وإذا كانت الوطنية الدستوريّة تقوم على أساس المعتقدات المتأصلة فإنّها حتما تلتقي مع المعتقدات حول «الحياة الجيّدة» التي شريطة إعتمادها على مبادئ دولة القانون، تصبح تنتمي إلى التبادل العقلاني المشروع. إنّ التبادل العقلاني يقتضي أنّ أصوات الملحدين وأصوات المؤمنين يمكن أن تتعايش في فضاء واحد، حيث يتاح لكلّ منهما أن يطرح قناعاته دون أن يزعم أنّها قناعات معصومة سواء كان مصدرها الإله أو كان مصدرها الأغلبيّة البرلمانيّة. إنّ الأمر يقتضي تقديم تنازلات متبادلة من هذا الجانب أو ذاك، لأنّه توجد قيم مشتركة يمكن أن تشكّل أسسا لحوار ديمقراطي شريطة أن لا ترفع هذه العناصر إلى درجة المطلق ضمن هذا المنحى يعتبر هابرماس الكنائس شركاء ديمقراطيين حقيقيين يقول «من مصلحة الدولة الدستوريّة أن تكون متسامحة إزاء المصادر الثّقافيّة المتنوّعة التي تغذّي الوعي المعياري والتضامن المدنيّ»[3]. لعلّ ما بين الديمقراطيّة والمعتقدات الدينيّة من وشائج من شأنها أن تكبح غلواء التطرّف الديني المهدّد لإمكانيّة العيش المشترك من ناحية وتروّض توحّش معايير السّوق المنفلتة من المسارات السياسيّة المنوطة بها وظائف التعديل في مجال الحياة من ناحية أخرى. إنّ التجربة المعاشة للظلم في ظلّ إستفحال الفوارق الاجتماعية هي التي تدفع النّاس إلى طرح مسألة العدل. وبما أنّ الأديان، عكس الدول، لم تتخلّ عن خطابها المعياري حول المعنى الكامل للحياة، تبدو أفضل تسلّحًا للردّ على إحتلال الوجود الذاتي من قبل معايير الرأسماليّة الإداريّة التي يقودها عقل إقتصادي منفلت من قيوده. إنّ التنازلات المتبادلة بين أتباع الديانات وأنصار الديمقراطيّة من شأنها أن تشكّل أرضيّة مشتركة لمواجهة عولمة الإيديولوجيات التي تعمل على نشر «نِزاعات بين شموليات متنافسة»[4]. إنّ هذه الرؤية التي يتبنّاها هابرماس تظلّ محفوفة بمخاطر من شأنها تأجيج نَزعات انتروبولجيّة جوهرها تساؤلات حول الماهيّة الإنسانيّة، العلاقة بين المذكر والمؤنّث، الطبيعي والمرضي...

1-Habermas, Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie, P178.

2-Ibib, P160.

3-Habermas, Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie, P13-14.

4-Etienne Balibar, Saeculum, culture, religion, idiologie, Paris, Galilée, 2012, P42.

متأتيّة من مصادر دينيّة وتنتصب في قلب المجتمعات الليبراليّة. إنّ الأمر لا يتعلّق فقط بالإقرار بفشل مشروع العلمنة وإنّما بعودة العقائد الأنثروبولوجيا الدوغمائيّة داخل الديمقراطيات. لقد أصبح الفضاء الإجتماعي يعاني من التجزئة ومن التمايز ممّا وضع شرعيّة النظم محلّ إختبار وهو ما أتاح تنشيط المجال الديني للإغتذاء من نقاط فشل الديمقراطيّة. فعدم الإستقرار الميداني للمجتمعات المعلمنة جعلها تُجبر على انفتاح ليست من صنّاعه كما يقول كلود لو فور[1]. لقد فرضت الأديان نفسها بما تختزنه من قدرة على رتق تلك الفروق الاجتماعية. وبذلك تثبت أنّها أعرق من الديمقراطيّة الحديثة، ليس فقط بالمعنى التاريخي بل لأنّها تعطي الوحدة الاجتماعية مقروئيّة هي غائبة في المجتمعات التعدّديّة.

1-Claude Lefort, Permanence du Théologico-politique ? dans Essais sur le politique, paris Le seuil, P262.

خاتمة

خاتمة

تُعد فلسفة الدين فلسفة قائمة بذاتها، تدرس طبيعة المعتقدات والمفاهيم الدينية تحليلياً، وتُعتبر عودةً قويةً للميتافيزيقا (ما وراء الطبيعة) في العصر المعاصر بعد محاولات إقصائها، حيث تحاول إحياء المباحث الماورائية والبحث عن المطلق في ظل هيمنة العلم والتقنية، متجاوزةً حدود الإدراك المادي إلى قضايا الكينونة فلسفة الدين ليست عودة للميتافيزيقا التقليدية فحسب، بل هي محاولة صياغة ميتافيزيقا معاصرة لإعادة الماورائيات إلى واجهة التفكير العقلاني اذا فلسفة الدين ليست عودة للميتافيزيقا التقليدية فحسب، بل هي محاولة صياغة ميتافيزيقا معاصرة لإعادة الماورائيات إلى واجهة التفكير العقلاني.

يمكن القول ومن خلال ما سبق، بأن كثير من الدارسين المعاصرين بشروا بفكرة عودة الدّين في الألفية الثالثة بالخصوص، وقد حاول كثير من المفكرين فهم هذه الظاهرة من خلال دراسة تمظهرات العودة إلى الدين، فتشكلت مع نهاية القرن العشرين عدة ظواهر لا تمُت بصلة إلى التّدين والالتزام، فكثرت الفرق والنحل الدينية والجماعات في كل العالم. كما انبثقت خطابات ذات طابع ديني محض، مما مهد لتنامي ما يسمى حاليا بفلسفة الدين: "ولو ألقى المرء نظرة على مواقف الفلاسفة من توماس هوبس إلى حدّ نيتشه التي اتّخذوها من الأديان التاريخية، لأمكن له أن يتحدّث عن قلْب قويّ جدّا للموقف الذي تمّ الانطلاق منه. ففي البداية، تمّ الحطّ بشدّة من قيمة كلّ دين تاريخي، وذلك عن طريق عقل مفكّر ومتفكّر. أمّا في النهاية، فإنّ الأديان التاريخية قد تحوّلت إلى مصدر لفهم الذات ولفهم العالم أعلى شأوًا من التفكير المستنير".[1]

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

في الأخير يمكن أن نخرج من مختصر هذه الخطوط أن فلسفة الدين فلسفة قائمة بذاتها لها منطلق خاص بها كما تتسم بسياق فريد من نوعه لا يمكن حصره في ممارسات فكرية غربية وإنما لها الحقل الخاص بها في الفكر الإسلامي ولكل منهما الحق في اتخاذ النسق الملائم في طرح قضايا هذه الفلسفة وفق ما يقتضيه المعتقد المنتسب إليه ليس استنباطا منه وإنما إعمال وتأمل وتدبر للوصول إلى حقيقة ما أتى به.

[1] - هانس صاند كولر، **مدخل إلى فلسفة الدين**، ترجمة: فتحي المسكيني، الناشر مؤمنون بلا حدود، المغرب، 2017، ص: 15.

قائمة المصادروالمراجع

أ- الكتب:

- أ س بوكيت أميريكن، مقارنة الأديان، ترجمة: رنا سامي الخش، دار الرضوان، سوريا، (د.ت).
- إبراهيم تركي، علم مقارنة الأديان عند مفكري الإسلام، ط1، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط1، 2002.
- إبراهيم زكريا، مشكلة الفلسفة، مكتبة مصر، القاهرة، 1971.
- إبراهيم عاتي، الإنسان في الفلسفة الإسلامية (نموذج الفارابي)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1993.
- أبو البقاء: الكليات، تحقيق د.عدنان درويش ومحمد المصرى، الجزء الثالث، وزارة الثقافة والإرشاد القومى، دمشق، 1982م.
- أبو الحسن الماوردي، أدب الدنيا والدين، تحقيق مصطفى السقا، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، 2004.
- أبو الحسن علي الحسين النووي، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، دار الشهاب، باتنة، الجزائر، ط2، 1987.
- أبو حامد الغزالي، الرد الجميل على ألوهية المسيح، تحقيق محمد عبد الله الشرقاوي، دار الهداية، القاهرة، ط2، 1988.
- أبو اللوز عبد الحكيم، إشكالية الدين والسياسة في الفكر الغربي المسيحي، الحوار المتمدن، العدد10، 2009.
- أبي علي أحمد بن محمد بن يعقوب مسكويه، تهذيب الأخلاق، دراسة وتحقيق عماد الهلالي، منشورات الجمل، بغداد– بيروت، ط1، 2011.
- إحسان على الحيدري، فلسفة الدين في الفكر الغربي، كلية الآداب جامعة بغداد، دار الرافدين للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2013.
- احسان محمد الحسن، علم الاجتماع الديني، دار وائل للنشر، عمان، ط 1، 2005.
- احمد ابو زيد، البناء الاجتماعي–الأنساق، الجزء الثاني، الطبعة الثالثة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الإسكندرية، 1979.
- أحمد الحملاوي: شذرات العرف في فن الصرف، المكتبة العلمية – بيروت، ط 12، 1957م.
- أحمد الخشاب، الاجتماع الديني.
- أحمد خميس، استخدام الدين في الحياة السياسية، مجلة السياسة والاقتصاد، العدد10، جامعة بني سويف، كلية السياسة والاقتصاد، مصر، إبريل 2021.
- أحمد شلبي، مقارنة الاديان–اليهودية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط 8، 1988.
- إرنست كاسيرر، الدولة والأسطورة، ترجمة أحمد حمدي محمود، مراجعة أحمد خاكي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1975.
- أزفلد. كولبه، المدخل الى الفلسفة، ترجمة أبو العلا عفيفي، عالم الأدب، بيروت، ط1، 2016.
- إسرائيل ولفنسون: موسى بن ميمون حياته ومصنفاته، ترجمة ابو ذؤيب، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، مصر، ط1، 1936.
- أسعد السحمراني، مالك بن نبي مفكرا إصلاحيا، دار النفائس، بيروت، لبنان، ط2، 1986.

- إسماعيل راجي الفاروقي ولوس لمياء الفاروقي الفاروقي، أطلس الحضارة الإسلامية، ترجمة: الواحد لؤلؤة، مراجعة رياض نور الهدى، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ومكتبة العبيكان، ط1، 1998.
- أفلاطون، محاورات افلاطون اوطيفرون الدفاع، اقريطون فيدون، جمع بنيامين جويت ترجمة زكي نجيب محمود، مؤسسة هنداوي، القاهرة، 2017.
- أفلاطون، محاورة فايدروس، ترجمة أميرة حلمي مطر، دار الغريب للنشر، (ب. ط)، مصر، 2000.
- أفلاطون، محاورة مينون، ترجمة عزت قرني، دار قباء، القاهرة، 2001.
- إلياده، ميرتشيا. البحث عن التاريخ والمعنى في الدين. ترجمة سعود المولى. المنظمة. العربيّة للترجمة، بيروت، 2007.
- إمام عبد الفتاح إمام، توماس هوبز فيلسوف العقلانية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1985.
- إمام عبد الفتاح إمام، مدخل إلى الميتافيزيقا مع ترجمة كاملة لكتاب ميتافيزيقا أرسطو، القاهرة، دار نهضة مصر، ط1، 2005.
- أمل مبروك، دراسات في الفلسفة المعاصرة، أم القرى للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2017.
- إميل بوترو، العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1973.
- إميل دوركهايم، الأشكال الأولية للحياة الدينية: المنظومة الطوطمية في أستراليا؛ ترجمة رندة بعث، المركز العربي للابحاث ودراسة السياسات، قطر، ط1، 2019.
- انتوني غدنز، علم الاجتماع، ترجمة وتقديم فايز الصياغ، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط4، 2005.
- اندري لالاند، العجم الفلسفي، المجلد الاول، تعريب خليل احمد خليد اشراف احمد عويدان، منشورات عويدان، بيروت، باريس، ط2، 2001.
- أندريه كريسون، باسكال (حياته، فلسفته، منتخبات)، ترجمة نهاد رضا، بيروت، منشورات عويدات، ط 3، 1982.
- إيفنز برتشارد: الأناسة المجتمعية وديانة البدائيين في نظريات الأناسين، ت: حسن قبيسي، دار الحداثة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1986.
- إيمانويل كانط، نقد ملكة الحكم، ترجمة سعيد الغانمي، منشورات الجمل بيروت، ط1، 2009.
- باسكال، الرهان، ضمن كتاب باسكال (حياته، فلسفته، منتخبات)، ترجمة نهاد رضا، بيروت، منشورات عويدات، ط 3، 1982.
- براق زكريا، ماكس فيبر: الدين وأخلاق العمل والرأسمالية، مجلة التفاهم، مج9، ع 34، وزارة الاوقاف والشؤون الدينية، عمان–مسقط، 2011.
- برتراد راسل، الدين والعلم، تر: رمسيس عوض، دار الهلال، مصر، (د.ت).

- برتراند راسل، ما الذي أؤمن به؟، مقالات في الحرية والدين والعقلانية، تر: عدي الزعيبي، دار ممدوح عدوان للنشر والتوزيع، سوريا، 2015.
- بركراك حسن، ديناميات التدين النسائي دراسة في تحولات قيم الممارسات الدينية حالة مدينة شفشاون، أطروحة دكتوراه في علم الاجتماع كلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر المهراز فاس، السنة الجامعية، 2019/2020.
- برهان غليون، نقد السياسة، الدولة والدين، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2007.
- بشروئي، سهيل ومسعودي، مرداد: تراثنا الروحي من بدايات التاريخ إلى الأديان المعاصرة، ترجمة محمد غنيم، دار الساقي، بيروت ـ لبنان، ط1، 2012م.
- بول تيليتش، بواعث الإيمان، ترجمة سعيد الغانمي، منشورات الجمل، كولونيا ألمانيا، ط1، 2007.
- بول ريكور من النص إلى الفعل: أبحاث التأويل، ترجمة محمد برادة، حسن بورقية، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، ط1، 2001.
- بول ريكور، نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط 2006.
- بيار فرانسوا مورو، اسبينوزا والإسبينوزية، ترجمة جورج كتورة، بيروت، دار الكتاب الجديد المتحدة، 2008.
- توفيق الطويل: أسس الفلسفة، دار النهضة العربية القاهرة، ط 4، 1964.
- توماس هيلاند إريكسون. فين سيفرت نيلسن، تأريخ الأنثروبولوجيا، ترجمة وتقديم. عبده الريس، المركز القومي للترجمة، مصر، القاهرة، ط1، 2014.
- تيليش، بول: الدين... ماهو؟، ترجمة وتعليق مجاهد عبد المنعم مجاهد، مكتبة دار الكلمة ـ القاهرة، ط1، 2004م.
- جاك شورون، الموت في الفكر الغربي، ترجمة: كامل يوسف حسين، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1984.
- جان بواريه، تأريخ العرقية، ترجمة نسيم نصر، منشورات عويدات، لبنان، ط1، 1974.
- جان جاك روسو، دين الفطرة، ترجمة عبد الله العروي، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2012.
- جان غروندان ،التأويلية ،ترجمة جورج كتورة ،دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2017.
- جان غروندان، فلسفة الدين.
- الجرجانى، التعريفات، دار الكتب العلمية ببيروت، 1983م.
- جلال الدين السيوطي، الدر المنثور في تفسير المأثور، ج1، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2011.
- جمال معتوق. فضيل رتيمي، المبسط في علم الاجتماع، دار بن مرابط للنشر، الجزائر، ط1، 2008.
- جميل صليبا، المعجم الفلسفى، المجلد الأول، دار الكتاب اللبنانى ببيروت، 1978م، مادة "الدين".

- جوتفريد فيلهلم ليبنتز، المونادولوجيا والمبادئ العقليّة للطبيعة والفضل الإلهي، ترجمة وتقديم وتعليق عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1978.
- جوليان فروند، سوسيولوجيا ماكس فيبر، ترجمة جورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط1، دون تاريخ.
- جون غروندان: فلسفة الدين، ترجمة عبد الله المتوكل، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، المملكة المغربية، الرباط، بيروت، ط 1، 2017.
- جون لوك، رسالة في التسامح ترجمة عبد الرحمن بدوي دار الغرب الإسلامي، 1978.
- جون لوك، رسالة في التسامح، ترجمة منى أبو سنة، القاهرة، المركز القوميّ للترجمة، ط1، 1997.
- جون هيك، فلسفة الدين، ترجمة: طارق عسيلي، بيروت: دار المعارف الحكمية، 2010.
- جوناثان ري، وج. أو. أرمسون: الموسوعة الفلسفية المختصرة، ترجمة فؤاد كامل وآخرون، مراجعة زكي نجيب محمود، القاهرة، المركز القومي للترجمة، العدد 2287، 2013.
- جيمس فريزر، الغصن الذهبي دراسة في السحر والدين، ج1، ترجمة أحمد أبو زيد، الهيئة العامة المصرية للتأليف والنشر، 1971.
- جيمس كولينز: الله في الفلسفة الحديثة، ترجمة فؤاد كامل، دار قباء للنشر والتوزيع، القاهرة.
- حربي عباس عطيتو، ملامح الفكر الفلسفي والديني في مدرسة الإسكندرية القديمة، ط1، دار العلوم العربية، للطباعة والنشر، بيروت، 1992م.
- حربي عباس عطيتو، ملامح الفكر الفلسفي والديني في مدرسة الإسكندرية القديمة.
- الحسان شهيد، التكامل المعرفي بين علوم الوحي وعلوم الكون: رؤية منهجية، دورية نماء لعلوم الوحي والدراسات الإنسانية: العدد2، (شتاء 2017)، بيروت–المغرب.
- الحسان شهيد، علوم الوحي والدراسات الإنسانية: آفاق الوصل وتحدياته، دورية نماء لعلوم الوحي والدراسات الإنسانية: العدد1، خريف 2016، بيروت–المغرب.
- الحسان شهيد، علوم الوحي وفلسفة العلم سؤال الاتصال والانفصال، دورية نماء لعلوم الوحي والدراسات الإنسانية: العدد2 (شتاء 2017)، بيروت–المغرب.
- الحسان شهيد، نشأة العلوم الإسلامية وتطورها: تأسيس علم مقاصد الشريعة أنموذجاً، اسلامية المعرفة، مج 17، ع 65، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بيروت، 2011.
- حسن حنفي، التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم، المؤسسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط 4، 1992م.
- حسن حنفي، تأويل الظاهريات" الحالة الراهنة للمنهج الظاهراتي"، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 2013.

- حسن حنفي، ظاهريات التأويل محاولة في تفسير وجودي العهد الجديد، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 2013.
- حسن حنفي، من النص إلى الواقع، محاولة لإعادة بناء أصول الفقه: الجزء الأول: تكوين النص، مركز الكتاب للنشر، بيروت، ط1، 2004.
- حسن حنفي، من النص إلى الواقع، محاولة لإعادة بناء أصول الفقه: الجزء الثاني: بنية النص، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، 2017.
- حسن لباش، علم مقارنة الأديان أصوله مناهجه ومساهمة علماء المسلمين والغرب في تأصيله، دار قتيبة للطباعة والنشر، دمشق، سوريا، ط1، 2011.
- حسن لباش، علم مقارنة الأديان أصوله مناهجه ومساهمة علماء المسلمين والغرب في تأصيله.
- حسن يوسفيان، دراسات في علم الكلام الجديد، ترجمة محمد حسن زراقط، بيروت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، 2016.
- حيدر حب الله، التعدّديّة الدينيّة–نظرة في المذهب البلورالي، الغدير للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2001.
- خالد عبد الرحمن السالم، الضبط الاجتماعي والتماسك الأسري، مكتبة القانون والاقتصاد للنشر والتوزيع، الرياط، ط1، 2000.
- خالد فرج الجابري، دور مؤسسات الضبط في الأمن الاجتماعي، بحث في الندوة الفكرية، بيت الحكمة، الرياض، 1997.
- خزعل الماجدي، علم الاديان (تاريخه، مكوّناته، مناهجه، أعلامه، حاضره، مستقبله)، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، المملكة المغربية، ط، 2016.
- الخشاب أحمد، الاجتماع الديني مفاهيمه النظرية وتطبيقاته العملية، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة، 1970.
- الخشت، محمد عثمان، تطور الأديان (قصة البحث عن الإله)، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط1، 2010م.
- دانيال هيرفيه ليجيه، جان بول ويلام، سوسيولوجيا الدين، ترجمة درويش الحلوجي، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، 2005.
- دايفيد جاسبر: مقدمة في الهيرمينوطيقا، ترجمة: وجيه قانصو، الدار العربية للعلوم ناشرون، ومنشورات الاختلاف، بيروت والجزائر، ط1، 2007.
- دورد سعيد، الاستشراق، ترجمة كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط4، 1995.
- دين محمد ميرا، في علم الدين المقارن؛ مقالات في المنهج، دار البصائر، القاهرة، ط1، 2009م.
- دينكين ميشيل: معجم علم الاجتماع، ت: إحسان محمد حسان، دار الرشيد–بغداد، وزارة الثقافة، 1980.

- ديورانت (ول): قصة الفلسفة (من أفلاطون إلى جون ديوي)، ترجمة: فتح الله المشعشع، ط1، منشورات مكتبة المعارف، بيروت، 2004م.
- روجي غارودي، نداء إلى الأحياء، ترجمة دوقان قرنوط، سوريا: دار دمشق، ط1، 1981.
- روجيه كايوا، الإنسان والمقدس، ترجمة سميرة ريشا، مراجعة جورج سليمان، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2010.
- رودولف أوتو، فكرة القدسي: التقصي عن العامل غير العقلاني في فكرة الإلهي وعن علاقته بالعامل العقلاني، ترجمة جورج خوام البولسي، دار المعارف الحكميّة، بيروت، ط1، 2010.
- رودي بارت، الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية، ترجمة مصطفى ماهر، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، 1967.
- ريجرهوكاس، الدين ونشوء العلم الحديث، ترجمة زيد العامري الرفاعي، مكتبة مدبولي، مصر، 2008.
- زكريا ابراهيم، مشكلة الحب، ج5، دار مصر للطباعة، مصر، 1970.
- سامية محمد جابر، القانون والضوابط الاجتماعية: مدخل علم الاجتماع إلى فهم التوازن في المجتمع، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، 1997.
- سامية مصطفى الخشاب، دراسات في الاجتماع الديني، دار المعارف، مصر، القاهرة، ط2، 1988.
- سبينوزا، رسالة في إصلاح العقل، ترجمة جلال الدين سعيد، تونس، دار الجنوب للنشر، د. ت.
- سبينوزا، علم الأخلاق، ترجمة جلال الدين سعيد، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط 1، 2009.
- سعد الفيشاوي، المعجم العلمي للمعتقدات الدينية، تعريب الفيشاوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 2007.
- سعيد توفيق، الخبرة الجمالية (دراسة في فلسفة الجمال الظاهرتية)، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت الحمراء، 1992.
- سعيد توفيق، في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، 2015.
- سعيد توفيق، في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، ط1، 2002.
- سلامة موسى، هؤلاء علموني، مؤسسة هنداوي، القاهرة، 2011.
- سميع عاطف، مجمعه بيان الحديث، تفسير مفردات ألفاظ القرآن الكريم، الشركة العالمية للكتاب، دار الكتاب العالمي، بيروت 1994.
- سوزان بينيت، جمهور المسرح نحو نظرية الإنتاج والتلقي المسرحيين ترجمة سامح فكري ونهاد صالح تقديم فوزي فهمي، أكاديمية الفنون وزارة الثقافة، القاهرة، 1995.
- سيد القمني، الأسطورة والتراث، مؤسسة هنداوي، القاهرة، 2017.

- سيغموند فرويد: الطوطم والحرام، تر: جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، (د.ت).
- شارلوت سميور–سميث: موسوعة علم الإنسان. مجموعة من أساتذة علم الاجتماع بإشراف محمد الجوهري. (ط.2). القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2009.
- شارلوت سميور–سميث، موسوعة علم الإنسان: المفاهيم والمصطلحات الأنثروبولوجية، ترجمة: مجموعة من أساتذة علم الاجتماع، إشراف: محمد الجوهري، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2009.
- شاكر مصطفى سليم، قاموس الانثروبولوجيا، جامعة الكويت، ط1، 1981.
- شفيق جرادي، مقاربات منهجية في فلسفة الدين، بيروت، معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية، ط1، 2004.
- الشيخ صادق لاريجاني، المعرفة الدينية في نقد نظرية د. سروش (دراسة نقدية لنظرية قبض وبسط الشريعة)، ترجمة الشيخ محمد شقير، دار الهادي، ط1، 2008.
- الشيخ صادق لاريجاني، المعرفة الدينية في نقد نظرية د. سروش.
- صامويل هنتنجتون صراع الحضارات اعادة صنع النظام العالمي، ترجمة طلعت الشايب، تقديم صلاح قنصوة، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، 2017.
- صعب (أديب): المقدمة في فلسفة الدين.
- طه الهاشمي، تاريخ الأديان وفلسفتها.
- طه عبد الرحمن، مساهمة في النقد الاخلاقي للحداثة الغربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2000.
- عادل ضاهر، الفلسفة والمسألة الدينية، دار نلسن، بيروت، 2008
- عادل ضاهر، فلسفة الدين، الموسوعة الفلسفية العربية، رئيس التحرير: د. معن زيادة، بيروت: معهد الإنماء العربي، 1988، مج2.
- عادل مصطفى، فهم الفهم (مدخل إلى الهرمنيوطيقا: نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير)، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، 2017.
- عبد الباسط محمد حسن، علم الاجتماع، الكتاب الأول المدخل، مكتبة غريب، القاهرة، 1977.
- عبد الجواد ياسين، الدين والتدين، التشريع والنص والاجتماع، التنوير للطباعة والنشر، لبنان، 2012.
- عبد الجواد ياسين، الدين والتدين، التشريع والنص والاجتماع، المركز الثقافي العربي–الدار البيضاء، ط 2، 2014م.
- عبد الحليم مهور باشة، دور التكامل المعرفي بين علوم الوحي. وعلوم الإنسان في فهم الواقع، دورية نماء لعلوم الوحي والدراسات الإنسانية، مركز نماء للبحوث والدراسات، العدد1 خريف (2016)، بيروت–المغرب.

- عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1984.
- عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة. ابن خلدون، ج1، المحقق، خليل شحاده، سهيل زكار، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، 2001.
- عبد الرحيم العطري، بركة الاولياء. بحث في المقدس الضرائحي. شركة النشر والتوزيع المدارس، الدار البيضاء، ط2، 2014.
- عبد الرزاق عبد الله حاش، علم مقارنة الأديان بين سؤالي المفهوم والموضوعية: دراسة تحليلية مقارنة، مقال ضمن مجلة إسلامية المعرفة، السنة السابعة عشرة، العددان 6-7، شتاء 2012 .
- عبد السلام طويل، إشكالية العلاقة بين الدين والسياسية في الفكر العربي المعاصر، محمد جابر الأنصاري وبرهان غليون نموذجا، مدارك للنشر، ط 1 2012.
- عبد السلام طويل، إشكالية العلاقة بين الدين والسياسية في الفكر العربي المعاصر.
- عبد الفتاح الزويني، علوم الوحي والعلوم الدقيقة تجليات التوافق والتداخل، دورية نماء لعلوم الوحي والدراسات الإنسانية، السنة الثانية، العدد 4-5، صيف 2018-2017، بيروت-المغرب.
- عبد الفتاح الزويني، علوم الوحي والعلوم الدقيقة تجليات التوافق والتداخل.
- عبد الكريم سروش، القبض والبسط في الشريعة، ترجمة: دلال عباس، دار الغد، لبنان، ط2، 2010.
- عبد الله محمد عبد الرحمن، علم الاجتماع، النشأة والتكوين، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، 1999.
- عبد المجيد الرحيم، الأنثروبولوجيا، دار غريب للطباعة، مصر، القاهرة، 1979.
- عبد علي سلمان المالكي، المدخل الى الأنثروبولوجيا الاجتماعية، الطبعة الأولى، مطبعة النجف الأشرف، العراق، 2007.
- عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، ج1، "الدين والتدين،" المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات قطر، ط1، 2013.
- على عبد الواحد وافى، غرائب النظم والتقاليد والعادات، ج2، سلسلة حياة المجتمعات 6، مكتبة نهضة مصر، القاهرة، (د.ت).
- علي أكبر رشاد، البلورالية الدينية وتحدي المعيار، حوار مع البروفيسور جون هيك، ضمن كتاب فلسفة الدين، تعريب موسى ظاهر، بيروت، مركز الغدير للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 2011.
- علي أكبر رشاد، فلسفة الدين، تعريب موسى ظاهر، مركز الغدير للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2011.
- علي سامي النشار: نشأة الدين النظريات التطورية والمؤلهة، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والترجمة، القاهرة، ط1، 2008.

- علي صبيح التميمي، أنثروبولوجيا الأسطورة والدين، دراسة المقدس الأسطوري، دار أمجد للنشر والتوزيع، عمان، الاردن، ط1، 2016.
- علي غيضان السيد، فلسفة الدين: (المصطلح من الإرهاصات إلى التكوين العلمي الراهن)، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ط 1، بيروت، 2019.
- علي، فاضل عبد الواحد: عشتار ومأساة تموز، الأهالي للطِّباعة، دمشق، سوريا، ط1، 1999 م.
- عمر عبيد حسنة، الوراثة الحضارية، المكتب الإسلامي، بيروت، ط1، 2003.
- عهد أردشير تقديم وتحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1967.
- عيد درويش، فلسفة التصوف في الأديان، دار الفرقد، دمشق، ط1، 2006.
- غيضان السيد علي، الفلسفة الطبيعية والإلهية (النفس والعقل)، دار التنوير، بيروت، 2009.
- الفارابي، تحصيل السعادة، تحقيق جعفر آل ياسين، دار الأندلس، بيروت، ط، 2 1983م.
- فتحي أنقرو: معرفة المعروف، تحولات التأويلية من شلايرماخر إلى دلتاي، مؤمنون بلاحدود للدراسات والأبحاث، المغرب، 2007.
- فراس السواح: دين الإنسان بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني، دار علاء الدين للنشر والتوزيع، ط4، 2002، دمشق.
- فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، مج1(اليونان وروما)، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2002.
- فريال حسن خليفة، الفلسفة والتسامح والبيئة، القاهرة، مكتبة مدبولي، ط1، 2006.
- فريدريك شلايرماخر، عن الدين خطابات لمحتقريه من المثقفين، ترجمة: أسامة الشحماني مراجعة عبد الجبار الرفاعي، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 2017.
- فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، مج 2، (من أوغسطين الى دانز سكوت)، القسم الاول ترجمة إمام عبد الفتاح إمام وإسحاق عبيد مراجعة وتقديم إمام عبد الفتاح إمام، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2010.
- فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، مج 2، (من أوغسطين الى دانز سكوت)، القسم الأول.
- فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، مج 2، (من أوغسطين الى دانز سكوت)، القسم الثاني، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام وإسحاق عبيد مراجعة وتقديم إمام عبد الفتاح إمام، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2010.
- فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، مج 3، (من أوكام الى سوريز)، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام محمود سيد أحمد مراجعة وتقديم إمام عبد الفتاح إمام، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2013.

- فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين، الحلقة الأولى (مدخل الى فلسفة الدين)، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الكلمة، القاهرة مصر، 2001.
- فلسفة الدين في الموسوعة الفلسفية العربية، عادل ضاهر، رئيس التحرير: د. معن زيادة، معهد الإنماء العربي، ط1، 1998.
- فلسفة الدين، تمهيد لدراسة فلسفة الدين، إعداد وتحرير: عبد الجبار الرفاعي، دار التنوير ومركز دراسات فلسفة الدين بغداد، ط1، 2014.
- فلسفة الدين، علي أكبر رشاد، تعريب موسى ظاهر، مركز الغدير، بيروت، ط1، 2011م.
- فلسفة دين، محمد تقي جعفري، مؤسسه فرهنكى انديشه، 1375هـ، ج1، نقلا عن: دراسات في الفكر الديني، فلسفة الدين والكلام الجديد، محمد شقير، دار الهادي، ط1، 2008.
- فؤاد زكريا، نيتشه، ط2، دار المعارف، القاهرة، 1966م.
- فؤاد كامل، أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، دار الجيل للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1993.
- الفيروز آبادي، القاموس المحيط، الجزء الرابع، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1980.
- قيس النوري، المدخل الى علم الإنسان، مطبعة وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، العراق، بغداد، 1982.
- قيس هادي، دراسات في الفلسفة العلمية والإنسانية، مكتبة المنصور العلمية، بغداد، ط1، 2000م.
- كانط: الدين في حدود مجرد العقل، ترجمة فتحي المسكيني، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2012.
- كانط، إيمانويل: الدين في حدود مجرد العقل، ترجمة فتحي المسكيني، دار جداول للنشر والتوزيع، بيروت . لبنان، ط1، 2012م.
- كريمة روز، الأخلاق والدين في السياق الغربي الحديث (علاقة وصل أم فصل)، مجلة رواء–العدد 22، هيئة الشام الإسلامية، سبتمبر 2023.
- كريمة روز، الأخلاق: بين الأديان السماوية والفلسفة الغربية. كريمة روز، الأخلاق والدين في السياق الغربي الحديث (علاقة وصل أم فصل).
- كريمة روز، الأخلاق: بين الأديان السماوية والفلسفة الغربية، مركز براهين للأبحاث والدراسات، لندن–المملكة المتحدة، 2016.
- كلود ريفيير، الأنثروبولوجيا الاجتماعية للأديان، ترجمة وتقديم، اسامة نبيل، المركز الثقافي للترجمة، مصر، القاهرة، ط1، 2015.
- الكيلاني شمس الدين، رمزية القدس الروحية، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2005.
- لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب خليل احمد خليل، المجلد الاول، منشورات عويدات، بيروت، ط2، 2001م.

- لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، ج3، ترجمة: خليل احمد خليل، عويدات، بيروت–باريس، ط1.
- لزهر بوارضي، جدلية الدين والسياسة وثنائية التداخل والتصادم، المجلة الجزائرية للعلوم الاجتماعية والإنسانية، العدد 09، جامعة الجزائر 3، ديسمبر 2017.
- لطفي حجلاوي، فرويد والإبداع البشري للظاهرة الدينية، ضمن فلسفة الدين: مقول المقدس بين الايديولوجيا واليوتوبيا وسؤال التعددية" مجموعة مؤلفين اشراف علي عبود المحمداوي، منشورات ضفاف، بيروت، ط 1، 2012.
- لودفيغ فتغنشتاين، في اليقين، ترجمة مروان محمود، مراجعة علي رضا، دار الرافدين للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2020.
- لوران فلوري، ماكس فيبر، تر: محمد عمي مقلد، در الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط5، 2008.
- لي غيضان السيد، فلسفة الدين: (المصطلح من الإرهاصات إلى التكوين العلمي الراهن).
- مارتن هايدجر، نداء الحقيقة، ترجمة عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1977.
- مارسيل موس وهنري هوبير، كتاب القربان: مقالة في طبيعة القربان ووظيفته، ترجمة محمد الحاج سالم، دار معنى للنشر، ط1، 2021.
- ماكس فيبر، الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، ترجمة: محمد علي مقلّد، مركز الإنماء القومي، مراجعة: جورج أبي صالح، بيروت، لبنان، 1990.
- مالك بن نبي، شروط النهضة، ترجمة عبد الصبور شاهين وعمر كامل مسقاوي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، 1986.
- مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، تر: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط6، 2006.
- مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، تر: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط6، 2006.
- مجموعة باحثين، الدين وعلم النفس، اعداد أحمد قطبي، العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت، ط1، 2023.
- مجموعة باحثين، المسألة الدينية ومسارات التحول السياسية والاجتماعية في الدول المغاربية، عمال الملتقى المغاربي الثاني للباحثين الشباب في العلوم الاجتماعية والإنسانية، المنظم بمدينة الرباط أيام 16 و17 و18 تشرين الأول/أكتوبر من سنة 2015، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، 2017.
- مجموعة من المفكرين، الفكر الديني وتحديات الحداثة، تعريب أحمد القبابجى، الانتشار العربي، بيروت، 2009.
- مجموعة من المؤلفين، اسماعيل الفاروقي وإسهاماته في الإصلاح الفكري الإسلامي المعاصر، المحررون فتحي حسن ملكاوي، رائد جميل عكاشة، عبد الرحمن أبو صعيليك، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ودار الفتح للدراسات والنشر، هرندن وعمان، ط1، 2014.

- مجموعة من المؤلفين، اللاهوت المعاصر دراسات نقدية، العتبة العباسية المقدسة المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت، ط1، 2019.
- مجموعة من المؤلفين، في الاجتماع السياسي والتنمية والاقتصاد وفقه الإصلاح، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2011.
- مجموعة مؤلفين، اتجاهات جديدة في المسرح، تحرير جوليان هيلتون، ترجمة امين الرباط وسامح فكري تقديم فوزي فهمي، وزارة الثقافة، القاهرة، 1995.
- مجموعة مؤلفين، الدين والأزمات الاجتماعية، إعداد محمد حسين كياني، العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، العراق، ط1، 2024.
- محروس محمد محروس، التعدّديّة الدينيّة–رؤية نقديّة، مجلة جامعة طيبة: للآداب والعلوم الإنسانيّة، السنة السادسة، العدد 12، 1438هـ.
- محمد أبو الحسن ابن يوسف العامري، السعادة والإسعاد في السيرة الإنسانية، تقديم وتصحيح حسين قدمي، منشورات آية اشراق، إيران، 1978.
- محمد أحمد بيومي، علم الاجتماع الديني، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، 1982.
- محمد أركون، قراءات في القرآن، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط1، 2017.
- محمد باقر الصدر، الإنسان المعاصر والمشكلة الاجتماعية، مطبعة النعمان، النجف الأشرف، العراق، ط3، 1968،
- محمد باقر الصدر، فلسفتنا، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ط3، 2009.
- محمد خليفة حسن، تاريخ الأديان، دراسة وصفية مقارنة، القاهرة، دار الثقافة العربية، القاهرة، 2002.
- محمد رضا وصفي، الفكر الإسلامي المعاصر في إيران، دار الجديد، لبنان، 2000.
- محمد سعيدي، المقدس مفهومه وتجلياته، مجلة الآداب واللغات، العدد 08، قسم الثقافة الشعبية جامعة تلمسان، ديسمبر 2005.
- محمد عبد الله دراز، الدين، بحوث ممهّدة لدراسة تاريخ الأديان، مؤسسة هنداوي، 2016.
- محمد عثمان الخشت: مدخل إلى فلسفة الدين، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2001.
- محمد عثمان الخشت، الدين والميتافيزيقا في فلسفة هيوم، دار قباء للنشر والتوزيع، القاهرة، 1997.
- محمد عثمان الخشت، العقل وما بعد الطبيعة (تأويل جديد لفلسفتي هيوم وكانط)، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2008م.
- محمد عثمان الخشت، تطور الأديان–قصة البحث عن الإله، دار الشروق الدوليَّة، القاهرة، ط1، 2010.
- محمد عثمان الخشت، معجم الأديان العالمية، ج2، مركز جامعة القاهرة للغات والتر جمة، القاهرة، ط1، 2016.

- محمد فتحي عبد الله وعلاء عبد المتعال، دراسات في الفلسفة اليونانية، دار الحضارة للطباعة والنشر، طنطا، (د.ت).
- محمد كمال إبراهيم جعفر، في الدين المقارن، دار الكتب الجامعية، القاهرة، 1970.
- محمد لغنهاوزن، التجربة الدينية) ندوة شارك فيها مصطفى ملكيان ومحمد لغنهاوزن، (ونشرت ضمن موسوعة فلسفة الدين 2)، (الإيمان والتجربة الدينية)، بغداد، مركز دراسات فلسفة الدين، بيروت، دار التنوير، ط1، 2015.
- محمد مجتهد شبستري، الإيمان والتجربة الدينية، ضمن مجلة قضايا إسلامية معاصرة، رهانات الدين والحداثة (6) الايمان والتجربة الدينية، العدد51-52، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، 2012.
- محمد مصطفى الزحيلي: الاعتدال في التدين فكرا وسلوكا ومنهجا، منشورات كلية الدعوة الإسلامية الجماهيرية – طرابلس، ط2، 1992م.
- محمد معجب الحامد، دور المؤسسات التربوية غير الرسمية في عملية الضبط الاجتماعي، مركز ابحاث الجريمة وزارة الداخلية، 1995.
- محمود علي حماية، ابن حزم ومنهجه في دراسة الأديان، دار المعار ف، القاهرة، ط1، 1983.
- محمود قاسم، محيي الدين بن عربي، القاهرة، مكتبة القاهرة الحديثة، ط 1، 1972.
- مديحة محمد سيد إبراهيم، علم الاجتماع الديني، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، (د.ت).
- مرسيا إلياد، المقدس والدنيوي، رمزية الطقس والأسطورة، ترجمة نهاد خياطة، العربي للطباعة والنشر، دمشق، ط1، 1987.
- مرسيا إلياد، المقدس والعادي، ترجمة عادل العوا، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 2009.
- المستشرق جيب، علم الأديان وبنية الفكر الإسلامي، ترجمة: عادل العوا، منشورات عوبدات، بيروت، ط1، 1977.
- مسعود حايفي، حوار الأديان، الإسلامي المسيحي نموذجاً، رسالة دكتوراه، جامعة الأمير عبد القادر قسنطينة (غير مطبوعة)، 2006.
- مصطفى النشار، المصادر الغربية والشرقية للفلسفة اليونانية، دار قباء الحديثة، القاهرة، 2008.
- مصطفى النشار، مدخل جديد الى فلسفة الدين، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط 4، 2015.
- مصطفى عزيزي، العلاقة التكاملية بين العلم والدين، مجلة الدليل، مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقدية، العدد 4، 2022.
- مصطفى عزيزي، العلم والدين، مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقدية، كربلاء، ط1، 2019.
- معن زيادة، الموسوعة الفلسفية العربية.
- مهدي محمد القصاص، علم الاجتماع الديني. المنصورة: كلية الآداب. جامعة المنصورة، مصر، 2008.
- موريس بوكاي، التوراة والإنجيل والقرآن والعلم، تر: حسين خالد، المكتب الإسلامي، بيروت، ط1، 1990.

- موريس كرانسون، سارتر بين الفلسفة والأدب، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1981.
- ميشال مسلان. علم الأديان، مساهمة في التأسيس، ترجمة عز الدين عناية. كلمة والمركز الثقافي العربي، أبو ظبي وبيروت. 2009.
- ميشال مسلان، علم الاديان (مساهمة في التأسيس)، ترجمة عز الدين عناية، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 2009.
- ميشيل فوكو، الكلمات والأشياء، ترجمة مجموعة باحثين، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1989-1990م.
- ناجي التكريتي، الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الاسلام، دار الشؤن الثقافية العامة، ط3، 1988، العراق.
- نجية اسحق عبد الله محمد، سيكولوجية البغاء دراسة نظرية وميدانية، مجموعة علم النفس الانساني، مكتبة الخانجى، ط1، القاهرة، 1984.
- نخبة من العلماء، موسوعة الهرمانيوطيقيا ج1، جونزاليس (فرانشيسكو)، الهرمنيوطيقا في الفلسفة اليونانية، ترجمة محمد عناني، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2018.
- ندرو إدجار، بيتر سيد جويك. موسوعة النظرية الثقافية المفاهيم والمصطلحات الأساسية. ترجمة: هناء الجوهري، محمد الجوهري. المركز القومي للترجمة. القاهرة، ط2، 2014.
- نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، مؤمنون بلا حدود، بيروت، 2014.
- نور الدين الزاهي، المقدس الاسلامي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط1، 2005.
- نور الدين الزاهي، المقدس والمجتمع، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2011.
- الهاشمي، طه: تاريخ الأديان وفلسفتها، دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، 1963م.
- هانز غيورغ غادامير، الحقيقة والمنهج-الخطوط الساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة: حسن ناظم وعلي حاكم صالح، طرابلس، دار. أويا، 2007.
- هانز غيورغ غادامير، تجلي الجميل، ترجمة سعيد توفيق، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 1997، ص163-166.
- هانز غيورغ غادامير، فلسفة التأويل (الأصول-المبادئ-الأهداف) ط2، ترجمة محمد شوقي زين، الدار العربية للعلوم منشورات الاختلاف، الجزائر، المركز الثقافي العربي، الرباط-المغرب، 2006.
- هانس صاند كولر، مدخل إلى فلسفة الدين، ترجمة: فتحي المسكيني، الناشر مؤمنون بلا حدود، المغرب، 2017.
- هاني عبد الصاحب، لغة الدين ونظرياتها في الغرب الحديث http://tawaseen.com/?p=3197
- هورنر كريس وويستاكوت إمريس: التفكير فلسفيا، ترجمة ليلى الطويل، دمشق الهيئة العامة السورية للكتاب، 2011.

- وجيه قانصو، التعددية الدينية عند جون هيك المرتكزات المعرفية واللاهوتية، بيروت، الدار العربية للعلوم ناشرون/ المغرب، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 2007.
- وجيه قانصوه، النص الديني في الإسلام من التفسير إلى التلقي، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2011.
- ول ديورانت: قصة الحضارة، ج3، مج3، ترجمة عبد الرحمن بدوي، زكي نجيب محمود. مطبعة كلية التأليف والترجمة والنشر، ط 3، القاهرة، ط3، 1968.
- ولتر ستيس، الزمان والأزل مقال في فلسفة الدين.
- وليم كلي رايت، ترجمة محمود سيد أحمد، تاريخ الفلسفة الحديثة، التنوير للطباعة والنشر، ط1، بيروت، 2010.
- وولتر سيتس: الزمن والأزل–مقال في فلسفة الدين، ترجمة د. زكريا إبرهيم، منشورات مكتبة الأسرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2013م.
- يمني طريف الخولي: مشكلة العلوم الانسانية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1990.
- يورغن هابرماس وآخرون، قوة الدين في المجال العام، ترجمة فلاح رحيم، دار التنوير–بيروت؛ مركز دراسات فلسفة الدين–بغداد، ط1، 2013.
- يورغن هابرماس وجوزف راتسنغر، جدلية العلمنة العقل والدين تعريب وتقديم حميد لشهب، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، 2013.
- يوري أناتوليفتش كميليف، فلسفة الدين الغربية المعاصرة، ترجمة هيثم صعب، الهيئة العامة السورية للكتاب، سوريا، 1989.
- يوسف شلحت، بنى المقدس عند العرب قبل الإسلام وبعده، تعرب خليل أحمد خليل، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1996.
- يوسف شلحت، نحو نظرية جديدة في علم الاجتماع الديني (الطوطمية–اليهودية–النصرانية–الإسلام)؛ تحقيق: خليل أحمد خليل، دار الفارابي، بيروت، لبنان؛ ط1، 2003.
- يوسف كرم ومراد وهبة: المعجم الفلسفى، دار الثقافة الجديدة بالقاهرة 1979م.
- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، دار القلم، بيروت، 1979م.
- يونس الوكيل وآخرون، الدين والمجتمع ونظرية المعرفة قراءات معاصرة في أعمال إيميل دوركهايم، مؤمنون بلا حدود، ملف بحثي، 2015. https://mominoun.com/pdf1/2015-08/maaaa33rifa.pdf

ب–المعاجم والقواميس:

- ابراهيم مدكور، المعجم الفلسفيّ، مجمع اللغة العربيّة، الهيئة العامّة لشئون المطابع الأميريّة، القاهرة، 1983، ص 48.
- ابراهيم مذكور، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الاميرية، القاهرة، مصر، 1983.

- ابن خلدون، المقدمة، ج1، تحقيق: عبد الله محمد الدرويش، دار يعرب، دمشق، ط1، 2004م.
- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تقديم وتحقيق محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1955.
- ابن منظور الافريقيّ المصريّ، لسان العرب، المجلد الثالث، تحقيق جملة من المحقّقين، دار صادر، بيروت، (د.ت).
- ابن منظور، لسان العرب، مج6، مادة قدس، دار صادر، بيروت، 1882.
- أبو الفيض محمّد بن محمّد بن عبد الرزاق الحسينيّ الزبيديّ، تاج العروس من جواهر القاموس، ج1، بيروت، دار الهداية، (د.ت).
- احمد مختار عمر، معجم اللغة العربيّة المعاصرة، ج 2، عالم الكتب، القاهرة، ط1، 2008.

ت-المجلات:

- ادريس الكتاني، حاجتنا لدراسة علم الاجتماع الديني، مجلة دعوة الحق، وزارة الاوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، س6، ع7، 1961.
- اديب صعب، الدين والاخلاق ثلاثة انماط في العلاقة، مجلة المحجة، العدد،7، معهد المعارف الحكميّة للدراسات الدينيّة والفلسفيّة، بيروت، سبتمبر 2020.
- أحمد عبادي، ظاهراتيّة الدين تأمل منهجي في تعيناتها المعرفيّة، مجلة الاستغراب، س7، ع27-28، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت، 2022.
- أحمد محمد سالم، العمران والدين: قراءة في مدونات الاخلاق الاسلامية، مجلة التفاهم، العدد 43، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، سلطة عمان-مسقط، السنة 12، 2014.
- الحسان شهيد تكامل المعرفي بين علوم الوحي وعلوم الكون-مقاربة منهجية"، مجلة "المسلم المعاصر"، المجلد38، العدد 150، مصر، ديسمبر 2013م.
- أشرف صالح محمد سيد، الإدارة والحكم في فكر الرواد المسلمين، مجلة الداعي الشهرية، العدد: 11، السنة: 39، الجامعة الإسلامية دار العلوم ديوبند، الهند، ذو القعدة 1436هـ، أغسطس، سبتمبر2015م.
- رضوان السيد، الدين والدولة والعمران في رؤية ابن خلدون، مجلة التفاهم، العدد 43، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، سلطة عمان-مسقط، السنة 12، 2014.
- روجي باستيد، الأنثروبولوجية الدينية، ترجمة لحسن الصديق، مجلة الإنسان والمجال، مج6، العدد1، المركز الجامعي نور البشير البيّض، الجزائر، أفريل 2020.
- نصر حامد أبو زيد "الهرمنيوطيقا ومعضلة تفسير النص" مجلة فصول، المجلد الاول، العدد الثالث، أفريل 1981.

ث-المواقع الالكترونية:

- ربيع شكير، علم مقارنة الأديان: أصله، نشأته، وتطوره، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، (د.ت)
https://nama-center.com/articles/details/41147

ج- المراجع الأجنبية:

- Wolfson, Harry Austryn, Studies in the History of Philosophy and Religion, vol 1, Cambridge, Harvard university press, 1973.
- ALfred North Whitehead, Scienceandthe Modern Wor Ld, New York: The Free Press,1925,
- Barbour, Religion and Science.
- Brian Hebblethwaite, Christianity and other Religions: Selected Readings, one world, Oxford, 2001.
- Camille TAROT, “Le symbolique et le sacré”, La Découverte, Paris,2008.
- CASEY, Patrickj. Ricoeur on Truth in Religious Discourse: A Reclamation, Horizons, Volume 46, Issue 1, June, Cambridge University Press, 2019.
- Charles A. Ellwood, (1918), Religion and Social Control, The Scientific Monthly, Oct., Vol. 7, No. 4, Published by: American Association for the Advancement of Science. URL : https://www.jstor.org/stable/7045
- Claude Lefort, ‘’ Permanence du Théologico-politique ? ‘’ dans Essais sur le politique, paris Le seuil.
- Eliade, M., Aspect du mythe, Gallimard, Paris, 1963, p179.
- Etienne Balibar, Saeculum, culture, religion, idiologie, Paris, Galilée, 2012, P42.
- Etim E. Okon, PhD, RELIGION AS INSRUMENT OF SOCIALIAZATION AND SOCIAL CONTROL, European Scientific Journal November edition vol. 8, No.26 ISSN: 1857–7881 (Print) e-ISSN 1857-7431, Department of Religious & cultural Studies, University of Calabar, Nigeria.
- G. W. Leibniz: Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and Origin of Evil, edited with, Austin Farrer, translated by E.M., Huggard, Biblio Bazaar, 2007.
- Gould, Stephen Jay, Rocks of Ages, Science and Religion in the Fullness of Life, New York: Ballantine,1999.
- Habermas, Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie.
- Habermas, Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie, traduit de l'allemand par Christian Bouchindhomme et Alexandre Dupeyrix, Paris, Gallimard, 2008.
- Habermas, Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie.
- Henry Margeneauand Roy A. Varghese, eds, Cosmos, Bios, Theos La Salle, Illinois Open Court, 1992.
- Henry Margeneauand Roy A. Varghese, eds, Cosmos, Bios, Theos La Salle,p106.
- Hick, John H., Philosophy of Religion, Fourth Edition PRENTICE HALL, Inc. Englewood Cliffs, New Jersey, 4th ed, 1990.

- https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=188362
- Ian Barbour, Religion in an Ageof Science, San Francisoc: Harper,1990, Part I. See for: Ian G. Barbour, Religion and Science: Historical and Contemporary Issues San Francisco: Harper San Francisco, rev. edn, 1997.
- Ian Barbour, Religionand Science, San Francisco: Harper,1997.
- Jacques ELLUL, "Les nouveaux possédés", Fayard, 1973.
- John Hick, Dialogues in the Philosophy of Religion, Palgrave, First publish, New York, 2001.
- John Hick, God Has Many Names: Britain's New Religious Pluralism, The Macmillan Press LTD, London, First Published,1980.
- John Hick: Philosophy of Religion, Prentice Hall, International, Inc, fourth edition,1990.
- Jordan Louis Henry, Comparative Religion ،its genesis and growth, Scholars Press, 1905.
- Karl Rahner, Christian Living Formerly and Today", Theological Investigations, Vol 7, trans. David Bourke, New York: Herder and Herder, 1971.
- Mark. William. Worthing, God, Creation and Contemporary physics Minneapolis:1996.
- Maurice CUSSON, (1983), Le contrôle social du crime, Les Presses universitaires de France, Collection So-ciologies, Paris.
- Max Planck, Where is Science Going?, trans . by J. Murphy New York? Norton, 1932.
- Michel Meslin, Pour une science des religions, éditions du seuil, Paris, 1973.
- Palmer, Richard E, Hermeneutics, NorthWestern University Press, 1969.
- Routlege Encyclopedia of philosophy, Ed by Edward Greg, volume 4, 1998.
- René GIRARD, "la violence et le sacré", réédition, Albin Michel - Hachette littérature, Paris, 1990.
- Robert J. Russell, William Stoegerand George Coyne, Physics, philosophy and Theology, Vatican City State Vatican Observatory,1988.
- Roger CAILLOIS, "Le mythe et L'homme", Folio-éssais, Gallimard, 1972.
- See for example, Robert J. Russell, Fifty Years in Science and Religion: Ian G.Barbour and His Legacy (Ashgate Science and Religion Series; Aldershot and Burlington, VT: Ashgate, 2004).
- Stanley Jaki, The Relevanceof Physics Edinburg: Scottish Academic Press,1992.
- Steven Weinberg, Dreams of a Final Theory, Vintage, London, 1993.
- T. D. Singhand Ravi Gomatam, eds, Synthesisof Science and Religion Bombay: The Bhaktivadanta Institute, 1987.
- T. D. Singhand Ravi Gomatam, eds, Synthesisof Science and Religion.
- Voir: Max WEBER, "Le savant et Le politique", Traduit de l'allemand par Julien FREUN, révisé par E. FLEISCHMANN-et Eric de DAMPIERRE Préface de Raymond ARON. Union générale d'Editions, 1963.

- Voir: René GUENON, “Le Règne de la quantité et le signe des temps”, Gallimard, Paris, 1945.
- Worall, John, ‘Science Discredits Religior’, Contemporary Debates in Philosophy of Religion, M. L. Peterson and R. J. Van Arragon (eds.), Oxford: Blackwell,2004.
- Karl Rahner, Meditations on the Sacraments, Seabury press, New York, 1977.