وزارة التعليم العالي و البحث العلمي

جامعة إبن خلدون تيارت

كلية العلوم الإنسانية و الإجتماعية

قسم : الفلسفة و علم النفس و الأرطوفونيا

أمالي بيداغوجية:

دروس في مقياس فلسفة الدين

لطلبة السنة الثانية ليسانس (ل.م .د)

نوع المقياس : سداسي

إعداد الأستاذ : عمر بن سليمان

السنة الجامعية : 2023/2022

برنامج المقياس

وحدة التعليم :إستكشافية

المادة :فلسفة الدين

النوع :سداسي

الرصيد : 2

المعامل: 2

محتوى المادة :

المحاور :

- مفهوم فلسفة الدين.
- منطق فلسفة الدين .
- تمييز الدين عن الفلسفة .
- فلسفة الدين و الدين الفلسفي .
- الدين كشكل من أشكال الحياة .
- فلاسفة و علماء اللا هوت .
- مستقبل فلسفة الدين .

المراجع المعتمدة في المقياس

(كتب و مطبوعات ،مواقع أنترنت إلخ..)

القران الكريم .

- أبو يعرب المرزوقي فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي ،دار الهادي للطباعة و النشر ، بيروت ط1 2006.
- ديكارت رونيه ، تأملات ميتافيزيقية ، ترجمة كمال الحاج ، منشورات عويدات ، لبنان
- أوليفر ريمان و أخرون ،" مستقبل الفلسفة في القرن الواحد و العشرون " ترجمة مصطفى محمود
- محمد ، عالم المعرفة الكويت ،ط1 سنة 2004.
- كارل يسبيرس الإيمان الفلسفي .
- سواح. فراس ، دين الإنسان ، منشورات علاء الدين ، دمشق سوريا ط3، 1998 .

""

مقـــدمـــة

مقدمة :

فلسفة الدين واحدة من الفلسفات المضافة ، يحددها بعض الباحثين بأنها تعني التفكير الفلسفي في الدين و عقلنة المعتقد الديني ، مما يعني أنها تجد بذرتها في الإلهيات الوحيانية ، فماذا يعني مفهوم فلسفة الدين يا ترى ؟

هذا ما سنتطرق له بالتفصيل في عملنا البيداغوجي هذا الموجه لطلبة السنة الثانية فلسفة و كل باحث في التخصص و المهتم بالفلسفة بصفة عامة .

فلسفة الدين عبارة عن توظيف الطرق الفلسفية PHILOSOPHICAL METHODS للإجابة عن الأسئلة المتعلقة بالمواضيع الأساسية في التفكير الديني ، و ليس من الفلسفة في فلسفة الدين ، التعريف الإصطلاحي ، بل الفلسفة الموجودة في الجامعات الغربية ، أي سلسلة المباحث التاريخية و الميتودولوجية .

في الواقع فإن طريقة الفلسفة الأساسية ، هي خليط من الدراسات التاريخية و التحليلات المنطقية logicalanalysis و المفهومية و علم اللغة و ما دام أن فلسفة الدين هي التفكر الفلسفي حول الدين ، فتكون بهذا البيان جزءا من الفلسفات المضافة و فرعا من علم المعرفة epistemology بالمعنى الأعم ، ذلك لانها تتطرق بالإنطلاق من موضوعها ، أي إستقلالية الدين و من الخارج ، إلى البحث و التحقيق قي القضايا و الموضوعات الدينية ، وهي علم ثانوي لأنها ليست جزءا من المواضيع الدينية ، بل هي كفلسفة الحقوق بالنسبة للدراسات الحقوقية و المفاهيم و الأدلة القضائية المتغيرة و الخاضعة إلى عامل الظرفية ....

هذا و ميدان فلسفة الدين هو الدراسات الدينية هو الدراسات الدينية الفلسفية أي التفكير الفلسفي حول الدين ، لا الدفاع الفلسفي عن المعتقدات الدينية ، و في هذا الصدد يمكن القول إن الإلتباس الحاصل بين فلسفة الدين ضمن مهمتهما

الحيادية ، وبين علم الكلام او علم اللاهوت ضمن مهمتهما الدفاعية و التبريرية عن المعتقدات

إنما هو إلتباس ناجم من تداخل و تشابك الأدوار ، و طريقة الإستخدام و ثمة من رأى أن فلسفة الدين تهدف لإيجاد تبرير و تبيين عقلي لأديانهم ، بينما إعتقد البعض أن في ذلك سعيا لتبرير و توجيه إلحادهم ، وعلى أي حال فإن فيلسوف الدين ليس بالضرورة أن يكون ملتزما بدين معين حتى يمارس مهمته الفلسفية ، ذلك أن كلمة الدين في فلسفة الدين ، هي كلمة مطلقة و غير مقيدة بأحد الأدياد دون سواها أي أنها ليست مقيدة لا بالمسيحية و لا بالإسلام و لا باليهودية و لا باي دين من الأديان التوحيدية أو غير التوحيدية .

المحور الأول

"مفهوم فلسفة الدين "

المحاضرة الأولى :تعريف الدين

المحاضرة الثانية : فلسفة الدين

المحاضرة الثالثة :نظريات في نشأة الدين

المحاضرة الأولى : تعريف الدين.

إذا ما تطرقنا لمفهوم فلسفة الدين فلابد أن نستنطق المصطلحات المتضمنة في المحور و المتمثلة في الفلسفة و الدين وكذا فلسفة الدين بالمعنى الذي يشمل المصطلحين المذكورين، و بوصفنا من المشتغلين بالفلسفة فإنه لا يخفى علينا أن معنى كلمة فلسفة تعني في أصلها اليوناني : " محبة الحكمة " فما هو تعريف الدين يا ترى ؟.

التعريف اللغوي للدين :

"عرف الرازي الدين لغويا فقال : الكسر: العادة والشأن . و دَانَهُ يدينه دِيناً بالكسر: أذله و استعبده ، فدَانَ . و في الحديث :

" الكيّس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت " . والدّينُ أيضا : الجزاء والمكافأة ، يقال :دَانَ يدينه ديناً أي جازاه ، يقال : " كما تُدينُ تُدَانُ " ، أي كما تُجازي تجازى بفعلك وبحسب ماعملت . وقوله تعالى :((أَئِنَّا لَمَدِينُونَ)) أي لمجزين محاسبون . ومنه : الدَّيَّان في صفة الله تعالى . المَدِينُ العبد . والمدينة الأمة ، كأنهما أذلهما العمل ، و دَانَهُ ملكه، وقيل منه سمي المصر مَدِينةً . والدّين أيضا الطاعة ، تقول : دَانَ له يدين دِيناً، أي أطاعه . ومنه الدّينُ . والجمع الأَدْيَانُ . ويقال : دَانَ بكذا دِيَانَةً ، فهو دَيّن، وتَدَيَّن به ، فهو مُتَدَيّنٌ ، ودَيَّنَه تديينا : وكله إلى دينه ".[1]

وقد انتبه محمد عثمان الخشت إلى أن يوم القيامة سمي " يوم الدين " لعدة اعتبارات لعل أهمها على الإطلاق هو معاينة الخلق جميعا للدين الحق الذي سيظهر ذلك اليوم ، كما ستنهار كل الديانات التي عداه ، و سيتبين في هذا اليوم زيف كل ادعاء بآلهة أخرى أو

1- محمدعثمانالخشت،مدخل إلىفلسفةالدين، (مصر : دارقباءدط،دت) ، ص : 11.

أصنامفهو يوم دين و دينونة و إدانة ، يوم دين بإظهار الدين الحق و دينونة بخضوع الخلق و إدانة بمحاسبة الكافرين.[1]

كذلك يعنيالدين" الاعتقاد بقيم يقدسها المتدين، ويقابله الزنديق والمنافق حيث يبطن الكفر، ويظهر الايمان.وتشمل كلمة الدين بعمومها أديان أهل الأرض بكاملها، وهي على نوعين متضادين من حيث المصدر: أديان إلهية سماوية تتلقى الوحي من الله بواسطة رسله، وأديان وضعية أرضية تقوم على أفكار الأفراد وميولهم "[2].

وإذا كان من المعلوم لدينا أن هنالك ثلاثة أديان سماوية هي: الاسلام والمسيحية واليهودية، فإن هنالك من يعتبر الصابئة دينا رابعا و هذا مصداقا لقوله تعالى:﴿**إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون**﴾ ، (سورة البقرة ، الآية :62)أما الراغب الأصفهاني فإنه يعتبر الصابئ من خرج من دين إلى آخر.[3]

كذلك يوصف الدين بأنه : " مجموعة معتقدات وعبادات مقدسة تؤمن بها جماعة معينة، يسد حاجة الفرد والمجتمع على السواء، أساسه الوجدان، ...الدين والملة متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار، فالشريعة من حيث تطاع تسمى دينا، ومن حيث تجمع الناس تسمى ملة. قال الفارابي:" الدين والملة يكونان اسمين مترادفين". [4]

و قد يحدث بعض الخلط بين ألفاظ تبدو مقاربة للفظ الدين مثل الملة و المذهب ، لهذا يقوم جميل صليبا بتوضيح الفروق بين المصطلحات الثلاث فيقول : " ويطلق الدين عند فلاسفتنا القدماء على وضع إلهي يسوق ذوي العقول إلى الخير. والفرق بين الدين والملة والمذهب، أن الشريعة من حيث أنها مطاعة تسمى دينا، ومن حيث أنها جامعة تسمّى ملة،

1- المرجع نفسه ، ص : 13.

2-محمدجوادمغنية،مذاهبفلسفيةوقاموسمصطلحات، (لبنان : داروكتبةالهلال،دط،دت)، ص: 40.

3- محمد جواد مغنية ، مذاهب فلسفية و قاموس مصطلحات ، ص : 40.

4- مجمعاللغةالعربية،المعجمالفلسفي،(مصر : الهيئة العامةلشئونالمطابعالأميرية،دط،دت) ، ص:86.

ومن حيث أنها يرجع إليها تسمى مذهبا. وقيل: الفرق بين الدين، والملة، والمذهب، أن الدين منسوب إلى الله تعالى، والملة منسوبة إلى الرسول، والمذهب منسوب إلى المجتهد. وكثيرا ما تستعمل هذه الألفاظ بعضها مكان بعض. ولهذا قيل انها متحدة بالذات، ومتغايرة بالاعتبار. ويطلق لفظ الدين أيضا على الشريعة، وهي السنة، أي ما شرعه الله لعباده من السنن والأحكام".[1]

وفي الإنجليزية والفرنسية و الألمانية نجد أن اشتقاق كلمة الدين Religion – كما يقول لالاند – موضع جدل . فيستخرج معظم القدماء (لاكتانس ، أوغسطين ، سرفيوس) الدين Religio من Religare، و يرون فيه فكرة الربط : سواء الربط الواجب تجاه بعض الممارسات ، أو الربط الجامع بين الناس ، أو بين البشر والآلهة . – من جهة ثانية يشتق شيشرون الكلمة من relire بمعنى تجديد الرؤية بدقة ...، تبدو بنحو عام ، أنها تعني في اللاتينية الإحساس المصحوب بخوف وتأنيب ضمير، بواجب ما تجاه الآلهة .[2]

التعريف الاصطلاحي للدين :

أما تعريف الدين اصطلاحا فهو عند الجرجاني : " وضع إلهي يدعو أصحاب العقول إلى قبول ماهو عند الرسول صلى الله عليه و سلم " [3]، كما أنِ هنالك من يعرفه تعريفا مقاربا للتعريف السابق فيقول عنه بأنه " وضع إلهي سائق لذوي العقول باختيارهم المحمود إلى الخير بالذات . وقال الحرالي : دين الله المرضي الذي لا لبس فيه ولا حجاب عليه و لا عوج له، هو إطلاعه تعالى عبده على قيوميته الظاهرة بكل باد و في كل باد و على كل باد

---

1 – جميلصليبا،المعجمالفلسفي،الجزءالأول، (بيروت : دارالكتابااللبناني،دط، 1982) ، ،ص:572.

2 – أندريه لالاند ، موسوعة لالاند الفلسفية ، تعريب : خليل أحمد خليل ، (بيروت – باريس : منشورات عويدات ، ط 2 ، 2001) ، ص : 1203 – 1204.

3– الجرجاني ، معجم التعريفات ، تحقيق و دراسة : محمد صديق المنشاوي ، (مصر : دار الفضيلة ، د ط ، د ت) ، ص : 92 .

و أظهر من كل باد وعظمته الخفية التي لا يشير إليها اسم و لا يحوزها رسم وهي مداد كل مداد " [1] .

ونلاحظ في التعريفات السابقة ما يلي :

- الاتفاق على أن الدين منزل من الله و ليس للبشر أي دخل فيه ، و عليه لا تعتبر ما نسميها " الأديان الوضعية " أديانا حقة .
- الأديان خاصة بأصحاب العقول بوصفهم مخاطبين يعون ما أنزل عليهم، و عليه تتضمن الأديان معقولية تضمن إجماع الناس عليها.
- لا جبرية في الدين فالإنسان يقوم بالاختيار و القبول بكل حرية تامة لأي دين يراه حقا، و اختياره لدين على سواه راجع لحكم اتخذه العقل بكل حرية، و بالتالي فإن أصح الأحكام ما كان نابعا عن حرية عقلية تامة .
- اتباع الرسول صلى الله عليه و سلم في ما جاء بهمن عند الله هو خير محض و يؤدي إلى الفلاح و النجاح .

<u>التعريف الاجتماعي للدين :</u>

يعرف دوركايم الدين فيقول : " إن أي دين هو منظومة متماسكة من المعتقدات و الممارسات المتعلقة بأمور مقدسة، أي منفصلة، محرمة، وهي معتقدات وممارسات تجمع في إيلاف أخلاقي واحد، يدعى جامعا، كل الذين ينتمون إليه ".[2]

نلاحظ في تعريف دوركايمأنه رغم تركيزه على الجانب الاجتماعي للدين، إلا انه يشترط إضافة عنصرين آخرين هما التماسك و القداسة فلا يمكن أن يؤسس الدين منظومة مالم تتسم بالتماسك لكي تربط بين جميع المنتمين إليها، و كذلك مالم ترتبط هذه المنظومة بأمور مقدسة تفقد وصف الجماعة الدينية .

---

1 – محمد عثمان الخشت، مدخل إلى فلسفة الدين ، ص : 14.

2 – أندريه لالاند ، موسوعة لالاند الفلسفية ، ص : 1206.

التعريف النفسي للدين :

من أشهر التعريفات النفسية للدين تعريف اريك فروم في كتابه " التحليل النفسي والدين "، وهو يعرف الدين بأنه : " أي مذهب للفكر والعمل تشترك فيه جماعة ما، ويعطى للفرد إطارا للتوجيه وموضوعا للعبادة "[1].

و يرى فروم أن الناس اصطلحوا على اطلاق مفهوم الدين على الأديان التي تحمل فكرة الاله والقوى الفائقة على الطبيعة فقط و كذلك على الأديان التوحيدية، و التي يعتبرها البعض إطارا وحيدا لفهم جميع الأديان الأخرى وكذلك، في حين أن هنالك أديان لا اله فيها كالبوذية والطاوية والكونفوشيوسية،وثمة مذاهب دنيوية كمذهب التسلط المعاصر authoritarianism لا نطلق عليها اسم الأديان رغم أنها تستحق هذا الاسم من الناحية النفسية على الأقل[2]، و ذلك لأنها تؤدي الوظيفة التي قدّمها في تعريفه و هي اعطاء الفرد إطارا للتوجيه و موضوعا للعبادة.

التعريف الفلسفي للدين :

يربكانطأنّ : " الدين هو معرفة بكل واجباتنابوصفها أوامر إلهية " [3] . نلاحظ في تعريف كانط ربط الواجبات بمصدرها الإلهي، وعليه فهذه المعرفة تحمل في طياتها نوعا من الإلزام نظرا لمعرفتنا بمصدرية الواجب و من ثمّ ضرورة الالتزام في القيام به و الابتعاد عن كل ما يخالفه .

أما هيجل فيرى أن " الدين هو في ذاته نقطة انطلاق الوعي بالحقيقة و الذي هو في ذاته و لذاته. و على هذا هو مراحل (الروح) التي يكون فيها المحتوى التأملي بصفة عامة

1- إريك فروم ، الدين و التحليل النفسي ، ترجمة : فؤاد كامل ، (مصر : مكتبة غريب ، د ط ، د ت) ، ص : 25.

2- المرجع نفسه و الصفحة نفسها .

3- إيمانويل كانط ، الدين في حدود مجرد العقل ، ترجمة : فتحي المسكيني ، (لبنان : جداول للنشر و التوزيع ، ط1 ، 2012) ، ص : 243 .

موضوع الوعي. إن الدين ليس وعيا بهذه الحقيقة أو تلك على أنها (الكلية).(الشاملة الاستيعاب) في الخارج حيث لا يوجد شيء على الإطلاق . إن محتوى وعيه هو على نحو أكبر(الحقيقة على نحو كلي) ".[1]

عند هيجل هنالك دائما ارتباط بالروح الكلي في اطار تمظهراتها و تجلياتها ، و عليه يكون الدين عنده مرحلة من المراحل التي تمر بها الروح في إطار وعيها بذاتها و سعيها لمعرفة الحقيقة على نحو كلي.

و يقدم لالاند ثلاثة تعريفات في معجمه الفلسفي :

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

ب – نسق فردي لمشاعر و اعتقادات و أفعال مألوفة، موضوعها الله . فالدين هو تحديد المطالبة بوجهة نظر الشعور والإيمان، إلى جانب وجهة نظر العلم.

ج– الاحترامالضميري لقاعدة ، لعادة ، لشعور ".[2]

<u>أنواع الدين :</u>

يمكن تصنيف أديان العالم في أنواع ، تبعا لموقفها من الألوهية ، ومن رؤيتها للإنسان والكون والحياة ، و الأسس التي تستند إليها ، وتتمثل هذه الأنواع فيما يلي :

1– أديان الشرك : وهي التي تؤمن بتعدد الآلهة ، مثل بعض أديان مصر الفرعونية .

---

1 – فريدريك هيجل ، محاضرات فلسفة الدين ، ترجمة : مجاهد عبد المنعم مجاهد ، (مصر : مكتبة دار الكلمة ، ط1 ،2001) ، ص :52 .

2 – أندريه لالاند ، موسوعة لالاند الفلسفية ، ص : 1204 – 1206 .

2- أديان التسلسل الهرمي للآلهة :

وهي أديان الشرك القائلة بتسلسل الآلهة تسلسلا تفاضليا، وتوزع بينها المهام والوظائف، وترتبها ترتيبا هرميا من الأدنى إلى الأعلى، حتى تصل إلى الإلهالأكبر الذي تجعل له السيطرة و الهيمنة عليها، مثل ديانة الإغريق التي تؤمن بآلهة متعددة متسلسلة، وفوقها جميعا رب الأرباب زيوس .

3- أديان التوحيد: وهي التي تؤمن بإله واحد، مثل اليهودية والمسيحية و الإسلام . [1]

4- الدين الطبيعي :

" إن الدين الطبيعي (و هو تعبير مستعمل خصوصاً في القرن الثامن عشر)هو مجموعة اعتقادات بوجود الله ورحمته ، وبروحانية النفس وخلودها، وبالطابع الإلزامي للعمل الأخلاقي، باعتبارها كلها من وحي الوعي و " النور الداخلي " الذي ينور كل إنسان . (قال روسو في اعترافه الذي أدلى به أمام كاهن سافوا) : " أرى في الدين ما يضارع تقريبا مذهب وحدة الوجود أو الدين الطبيعي، الذي يدأب المسيحيون على خلطه مع الإلحاد أو اللادين، الذي يشكل العقيدة المعاكسة مباشرة " [2] .

5- الدين العقلي الأخلاقي المحض :

و هو الدين الذي حاول كانط أن يستنبطه من العقل الخالص، و لا يعني هذا بالضرورة أنكانط قددعالدينجديد و مستقل يملك خصائص الأديان الفاعلة في التاريخ، بل هو مجرد استنباط نظري، أراد كانطمن خلاله أن يبين أن العقل الخالص له مبادئه الخاصة، ومعاييره، وهذه المبادئ والمعايير هي التي سيقوّم بها العقائد الدينية التي يزعم أصحابها أنها متوافقة مع العقل مع أنها ليست كذلك، حيث يعتقد أصحاب كل دين أنّهم همأصحاب الحقيقة الدينية دون سواهم، و لهذا جعل كانط العقل وحده بقوانينه الصارمة التي استنبطها

---

1 - محمد عثمان الخشت ، مدخل إلى فلسفة الدين ، ص : 19 - 20.

2- أندريه لالاند ، موسوعة لالاند الفلسفية ، ص : 1204 - 1206 .

في النقد، هو المقياس الذي يقيس به الإيمان الديني، بحيث يأتي غير مجاوز للعقل، بل يأتي مقيدا بقواعده وغير متعد لحدوده، و الأخلاق عنده لا تقوم إلا بالتسليم بثلاث مسلمات، هي : 1- وجود الله .2- خلود الروح . 3- حرية الإرادة .[1]

و رغم اقرارنا جميعا بأهمية العقل و مصداقية أحكامه – و الذي هو أعدل الأشياء قسمة بين جميع الناس – إلا أننا ينبغي أن لا نذهب بعيدا في إطلاق سلطة العقل، حيث أن الكثير من الأشياء التي نحكم بصوابها قد يكون الحكم عليها نابعا من أهوائنا و رغباتنا و ليس من العقل، كما أن العقل يقف عاجزا عن الحكم في أشياء غيبية تتعدّى قدرته و تتجاوز ادراكه .

1 – محمد عثمان الخشت ، مدخل إلى فلسفة الدين ، ص : 22 – 23.

المحاضرة الثانية : فلسفة الدين.

الذين أدخلوا فلسفة الدين في نطاقالفلسفةقاموا بالتفريق بينها و بين علم اللاهوت – عند المسيحيين – أو الربوبية ، أو ما يسمى عند المسلمين بعلم الكلام أو التوحيد، حيث أنّ اللاهوت مهمته البحث في عقيدة دينيةمعينة و محاولة تأييدها بالحجة و المنطق، أمّا علم الكلام فقد عُرّف بأنه الحجاج عن العقائد الدينية بالأدلة العقلية، أما فلسفة الدين فإنها تتجاوز علم اللاهوت و علم الكلام " إلى البحث في المفاهيم الشكلية التي تستخدمها هذه العلوم و دراستها دراسة نقدية كمفهوم الله و الوحي و المعصية و العبادة ونحوها. وقد كانت فلسفة الدين جزءا من ما بعد الطبيعة عند القدماء، ثم استقلت عنها و كانت عند بعض أتباعها حربا على الأديان، و عند بعضهم الآخر تأييدا للعقائد الدينية و تدعيما لتعاليمها، و ظهرت مذاهب فلسفية دينية أشهرها مذهب التأليه Thismبفروعه كمذهب التوحيد Monotheism و الشرك Polytheism و وحدة الوجود pantheism و الحلول Incarnation و مذهب الطبيعيين الإلهيين Deism و مذهب الإلحاد Atheism ".[1]

في حين يعتبر البعض فلسفة الديندراسة عقلية للمعاني والمحاكمات التي تطرحها الأسس الدينية وتفسيراتها للظواهر الطبيعية وما وراء–الطبيعية مثل الخلق والموت و وجود الخالق حيث أنّ فلسفة الدين تعتبرأحد فروع الفلسفة و تقوم بطرح أسئلة خاصة بالدين، مثل ماهية وطبيعة الاله وأدلةوجوده،وتفحّصطبيعة التجربة الدينية الخاصة بكل دين و حتى التي تختص بالتجربة الفردية،وتقوم بتحليل مفردات النصوص الدينية لمحاولة فهم دلالاتها، كما تتوخّى معرفة العلاقة بين الدين والعلم.

1– توفيق الطويل ، أسس الفلسفة ، (القاهرة : مكتبة النهضة المصرية ، ط3 ، د ت)، ص:74 .

و هذا المنهج قديم،وجد في أقدم المخطوطات المتعلقة بالفلسفة التي عرفتها البشرية،وهو يرتبط بفروع أخرى من الفلسفة والفكر العام كالميتافيزيقيا والمنطق والتاريخ، و الجدير بالذكر أن مواضيع فلسفة الدين عادةَ ماتتم مناقشتها خارج الأطر الأكاديمية من خلال الكتب المشهورة والمناظرات،خصوصاً فيما يتعلق بقضيتي وجود الرب ومعضلة الشر. ففلسفة الدين تختلف عن الفلسفة الدينية من ناحية إنها تطمح لمناقشة أسئلة تتعلق بطبيعة الدين ككل، وليس دينا معينا يختص بجماعة دون أخرى فهي تستهدف بالدراسة العقلية الجادة في أقصى تجلياتها ما يمكن أن نصطلح عليه بـــ " الظاهرة الدينية " عند البشر جميعا و هي كفرع من الميتافيزيقيا مبنيةعلى أساس قدرة المناقشة بين كل من صنّفوا أنفسهم كمؤمنين أو غير مؤمنين.[1]

و لعل أحسن تعريف و أشمله هو ما أورده المختص في فلسفة الدين محمد عثمان الخشت الذي سنحاول تحليل تعريفه في ما يلي حيث يرى أن فلسفة الدين :

1- تفسير عقلاني لتكوين وبنية الدين عبر الفحص الحر للأديان ، و الكشف عن طبيعة الدين من حيث هو دين ، أي عن الدين بشكل عام باعتباره :

أ –منظومةتتميز بالتماسك بين المعتقدات و الممارسات التي تتعلق بأمور مقدسة.

ب- نمط للتفكر في قضايا الوجود ، و امتحان العقائد و التصورات الدينية للعلاقة التي تربط بين الله و الكون والإنسان.

2- تحديد طبيعة العلاقة بين كل مستوى من مستويات الوجود، و البحث في الطبيعة الكلية للقيم و النظم والممارسات الدينية، وطريقة تطور الفكر الديني عبرالتاريخ .

3- تحديد العلاقة بين التفكير الديني و أنماط التفكير الأخرى؛ و هذا قصد الوصول لتفسير كلي للدين، يستطيع الكشف عن منابعه في العقل و النفس والطبيعة، و الأسس التي يقوم

1 - https://ar.wikipedia.org/wiki/

عليها، و كيفية تصوره للعلاقة التي تربط المتناهي باللامتناهي، و المنطق الذي يحكم نشأته و تطوره واضمحلاله [1].

هذه الأهداف الكثيرة و الكبيرة التي تسعى إليها فلسفة الدين لا تستطيع تحقيقها لوحدها دون أن تستعينبمنجزات العلوم الإنسانية و الاجتماعية ، مثل : علم النفس الديني ، وتاريخ الأديان ، ومقارنة الأديان ، و علم الاجتماع الديني ، و الأنثروبولوجيا الدينية .

إلا أنها تتحرز في قبول نتائج هذه العلوم قبولا مطلقا؛ حيث تقوم أولا باختبارها و تمحيصهاقصدتمييز اليقيني والمحتمل من نتائجها.كما تستعين أيضا بنتائج العلوم الطبيعية التي حازت نتائجها اتفاقا و قبولا من طرف المختصين و لا تقبل النظريات التي ما زالت قيد الاختبار و التجريب، فتقبل النتائج التي أقرّتها العلوم الطبيعية مثل : علم الأحياء ، والجيولوجيا ، و الفيزياء ، والفلك ... الخ ، و مجال استفادتها من هذه العلوم هو أنها تستعين بها في تقويم العقائد الدينية عن طبيعة الإنسان و العالم و دحض كل التصورات الخرافية مثل أن الكرة الأرضية محمولة على قرن ثور أو أن أصل الإنسان هو القرد و الذي نفته الحفريات التي لم تجد مرحلة وسيطة تبين صحة النظرية.

كما تستخدم فلسفة الدينإضافة لمنهجها العقلي المنهج النقدي في دراسة الدين، أو على الأقل هذا ما تتوخاه. كما أن هناك الكثير من الفلاسفة من يفضلون استخدام مناهج أخرى في دراسة فلسفة الدين مثل : المنهج التجريبي أو المنهج الوضعي المنطقي، أو المنهج التحليلي، أو المنهج البراجماتي، أو المنهج القبلي، أو المنهج الفينومينولوجي، أو المنهج البنيوي، او المنهج التفكيكي، أو غير ذلك من المناهج الفلسفية .[2]

<u>دراسة الدين في العلوم الإنسانية و الاجتماعية :</u>

1 – محمد عثمان الخشت ، مدخل إلى فلسفة الدين ، ص : 35 .

2– محمد عثمان الخشت ، مدخل إلى فلسفة الدين ، ص : 35.– 36 .

ذكرنا في ما سبق أن هنالك الكثير من العلوم التي تستعين بنتائجها اليقينية و النهائية فلسفة الدين في دراسة الدين ومن بين هذه العلوم " العلومالإنسانيةوالاجتماعية" مثل : علم النفس الديني، وعلم اجتماع الدين، وعلم تاريخ الأديان أو مقارنة الأديان، والتي سنحاول التعرف على مناهجها في دراسة الدين في ما يلي :

1- **علم النفس الديني :** يقوم بدراسة الدين من الناحيةالنفسية، إلا أنّه لا يوجد منهج واحد في علم النفس الديني، وإنما هنالك مناهج متعددة و تعددها نابع من وجود الكثير من المدارس النفسية، حيث نجد أنّ أكثر هذه المناهج ذيوعا و انتشارا منهج التحليل النفسي الذي عرفناه مع فرويد، حيث قدّم نظرية في التحليل النفسي للشعور الديني في كتابين هما " الحضارة ومساوئها " و " مستقبل وهم ". كذلك نجد اسما آخر اشتهر في مجال التحليل النفسي وقام بتطبيقه على الظاهرة النفسية الدينية، اريك فروم في كتابه " الدين والتحليل النفسي "،حيث قام بإدخال تعديلات على التحليل النفسي، لعل من أهمها إدراج العوامل الاجتماعية في التحليل النفسي .

2-علم اجتماع الدين : يقوم هذا العلم بدراسة الدين باعتباره ظاهرة اجتماعية تقوم بإيجاد ايلاف بين الناس من حيث المعتقدات و المؤسسات والسلوك، و الوظائف الاجتماعية للدين، و يقوم بدراستها وفق المناهج المعروفة في علم الاجتماع. و أبرز من يرد اسمه إلى الأذهان في هذا المجالهو الفيلسوف " ايميلدوركايم" في كتابه " الصور الأولية للحياة الدينية ". وماكس فيبر في كتابيه " الأخلاق البروتستانتية و روح الرأسمالية "، و" علم اجتماع الدين ".

3- علم تاريخ الأديان :هذا العلم يدرس ويصف و يؤرخ لنشأة وتطور المعتقدات والشرائع والممارسات الدينية في التاريخ دون تحليلها. ومن بين أهم الكتابات التي نجدها في هذا المجال عند المسلمين كتاب " الملل و النحل " للشهرستاني .

4- علم مقارنة الأديان :هذا العلم يقوم بالدراسة المقارنة الوصفية و أحيانا النقدية بين الأديان ، من حيث المعتقدات والرؤى و الكتب المقدسة. ومن أهم الدراسات في هذا العلم عند المسلمين كتاب " الفصل في الملل والأهواء و النحل " لابن حزم . و لعل أهم نقطة اختلاف بين هذا العلم و علمتاريخالأديان هو أن مقارنة الأديان لا تكتفي بالتأريخ و الوصف بل تقوم بالمقارنة و النقد .

ختاما نصل إلى أنّ كلاّ من هذه العلوم يقوم بدراسة الدين من زاويته الخاصة و وفق مناهجه و نظريات أعلامه ، و تتميز كل دراسة منها بالخصوصية لا العمومية ، و فلسفة الدين تأخذ نتائج هذه العلوم و التي تتسم بالجزئية لتقوم بتفسيرها في إطار كلي، حيث تعتبر هذه العلوم كخطوة أولية، أما الفلسفة فهي خطوة نهائية .[1]

1- محمد عثمان الخشت ، مدخل إلى فلسفة الدين ، ص : 36 – 37.

المحاضرة الثالثة : نظريات في نشأة الدين.

البحث في أصل الدين هو أمر قديم، حيث تساءل كل المهتمين بالفكر الديني عن مصدرية الدين و مدى صحة تعاليمه بناء على صحة مصدره، و قد برزت عدة اتجاهات جاءت لتبرز الأصل الحقيقي لنشأة الدين، و من بينها :

1- الاتجاه العقلاني :و نجد في هذا الاتجاه نظريتين أساسيتين هما :

أ - النظرية الأرواحية:

برزت هذهالنظريةكأقوى معبر عن الاتجاه العقلاني في تفسير الدين، و تمتعت بقبول لا بأس به من طرف الدارسين و المهتمين، حيث يرى الفيلسوف و الاجتماعي البريطاني هربرت سبنسر، أن البشرية لم تعرف في مراحلها الأولى الدين، و لم يتشكل الدين عندها إلا لما بدأ الناس بتقديس أرواح زعمائهمالذين رحلوا عن هذا العالم و تحولت أرواحهم تدريجيا إلى آلهة، و جاء بعده الأنتربولوجيتايلور، و قام بتطوير هذه الفكرة الأساسيةعند سبنسر، ليبني عليها أسس النظرية الأرواحية .

يرى تايلور أن الإنسان البدائي لم يكن يستطيع الفصل و التمييز بين الكائنات الحية و الأشياء الجامدة، لهذا افترض أن حركة المظاهر الطبيعية مربوطة بالأرواح الخفية التي تسكنها، فأصبحت فكرة الروح تشمل كلا العالمين عالم الكائنات الحية كما تشمل عالم الطبيعة، لهذا ربط بين عبادة أجدادهوعبادة مظاهر الطبيعة. كما تجدر الإشارة إلى فكرة مهمة عند تايلور، و هي أن نشوء الدين يأتي من التأمل فيالعمليات النفسية للإنسان، فالأحلام مثلا عندما تأملها الإنسان البدائي أوصلته إلى فرضية وجود الروح و من ثمّ انتقل

إلى فكرة عبادة أرواح أجداده، فالدين عند تايلور نشأ من مفهوم ذهني تشكل عن طريق التفكير و التأمل في الأحلام .[1]

ب – النظرية الطبيعانية :

أصحاب هذه النظرية هم من الباحثين في أديان الحضارات الكبرى، و أبرزهمماكسموللر، حيث أنه بعد دراستهلأسفارالفيدا السنسكريتية في الهند، وجد أن معظم أسماء الآلهة الهندو–أوربية ، هي كلمات تدل على ظواهر طبيعية ، فالاسم أغنى Agni الذي يطلق على إله النار، هو نفسه اسمالنار ، سواء في اللغة السنسكريتية أو في لغات هندو أوربية أخرى ففي اللاتينية كلمة Ignis التي تدل على النار بمفهومها المعروف لدينا، و كذلك كلمة Ugnis بالليتوانية، و Ogni بالسلافية القديمة .

و بعد قيام موللربهذه المقارنات اللغوية ، توصّل إلى أن العواطف الدينية في بداياتها جاءت نتيجة استثارة من عالم الطبيعة؛ فالإنسان البدائي عندما تعامل مع الطبيعة أصيب بالدهشة و الحيرة، فعبّر عن دهشته بإيجاد آلهة أعطاها أسماء الظواهر الطبيعية التي لم يستطع لها تفسيرا.[2]

ويرى موللر أن هذه المواجهة البكر مع الطبيعة، و إن كانت تعطينا بداية الشعور الديني، إلا أنها لا تعطينا الدين في صورته المنظمة، و هذه الصورة المنظمة للدين بدأت عندما أخرج الإنسان مظاهر الطبيعة إلى و اقعه، و اعتبرها كائنات روحية حية فاعلة و مؤثرة، و قد وجد موللر أن اللغة السنسكريتية التي اعتمدها في دراسته اللغوية–الميثولوجية، تقوم على " الفعل " أكثر من قيامها على "الاسم"، و هو ما تشترك فيه اللغات السامية عموما، فمثلافي اللغة العربية نرجع كل الكلمات إلى جذر الفعل الثلاثي، حيث نستطيع أن

1– فراس السواح ، دين الإنسان ، (سوريا : دار علاء الدين ، ط4 ، 2002) ، ص: 313 .

2– فراس السواح ، دين الإنسان ، ص : 314.

نستخرج من فعل "كتب " (الكتاب و المكتبة و الكاتب) ، فاللغة تقوم على الحركة التي يولدها الفعل لا على الثبات الذي يتميز به الجسم، لهذا يرى موللرأن قدماء الهندو–أوربيين في لغتهم السنسكرينية، قد قاموا بتسمية قوى الطبيعة بما يدل على فعلها؛ حيث أن اسم الصاعقة يدل على الشيء الذي يمزق التربة أو ينشر النار، أما الريح فهي الشيء الذي يصفر، و الشمس هي الشيء الذي تصدر عنه السهام الذهبية، و النهر هو الشيء الذي يفيض، و بتعاقب الأزمان صارت ظواهر الطبيعة شخصيات فاعلة تحولت إلى آلهة بواسطة المخيال الجمعي .

و النظريةالطبيعانية كان لها تأثير كبير في وقتها، حيث نجد " بيتازوني "يقرر أن أغلب الثقافات تعطي المركز الأول في مجمع الآلهة إلى إله السماء،أو إلى شكل من أشكاله مثل إله الطقس، ليصل إلى القول بأن السماء تعبر عن مظهر طبيعي سامي هو الذي أوجدفكرة الاحساس الديني .أما" جاكبسن "فيستنتج من دراسته للميثولوجيا السومرية ، بأن ابراز الفكر الأسطوري السومري لقوى الطبيعة باعتبارها آلهة، لا يمكن شرحه و لا فهمه إلا في إطار العلاقة الوثيقة التي تربط بين الإنسان و الطبيعة .

مناقشة :

ما نلاحظه على النظريتين السابقتين هو أنهما بحثتا نشوء فكرة الآلهة في تاريخ الدين، لكنهما لم تبحثا فكرة نشوء الدين في حد ذاته، و هذا باعتبار أن الدين بعمومه أسبق في وجوده على فكرة الآلهة وحدها، و قد وُجهت الكثير من الانتقادات للاتجاه العقلاني . و من بين هؤلاء نجد إميل دوركايمالذي يرى أن المدرسة الطبيعانيةنقدتالمدرسةالأرواحية التي أقامت الدين على أساس الأحلام، و زعمت أنها تختلف عليها حيث تقيم الدين على أساس الخبرة المحسوسة، و النتيجة هي أن المدرسة الطبيعانية لا تختلف عن الأرواحية لأنها بَنَت الدين على تهيؤات مجازية أيضا، كما أن قولها بتولد الدين من الدهشة مجانب للصواب، لأن الدهشة تأتي من أمر نادر و معجز في الحدوث غير أن الظواهر الطبيعية تتسم بالدوام

و التكرار في حدوثها، يحدث هذا مع الشمس في شروقها و غروبها الدائمين، و كذلك مع القمر، فأين الدهشة في حدث متكرر ؟

و كسوف الشمس أو خسوف القمر يحدث أحيانا و ليس أمرا دائما لا يجعل منهما قاعدة عامة تقوم عليها كل المعتقدات الدينية . و خلاصة القول أن العقلانيين عندما انطلقوا من فكرة أن التأمل في موضوع ما هو الذي ينشأ عنه الدين، سواء من الأحلام عند الأرواحيين، أو الظواهر الطبيعية كما نجدها عندالطبيعانيين، إلا أنهم لن يستطيعوا أن يقدموا لنا إجابة عن حقيقةالخبرة الدينية التي تعبر عن موقف المؤمن وإحساسه الديني الشخصي دون أن تقدمبالضرورةموقفا فكريا عقلانيا من أي نوع كان .[1]

2- الاتجاه العاطفي :

يرى هذا الاتجاه أن الدين هو انعكاس للعواطف الإنسانية و لا علاقة له بالتفكير و التأمل الذهني.و أهم عاطفتين عند الإنسان " الخوف و الطمع "، و يرتبط أقصى خوف عند الإنسان بفكرة الموت، أما طمعه فهو عكس خوفه حيث يطمع بالاستمرار في الحياة، هاتان العاطفتان تقودان إلى معتقد يجعل الإنسان ذا كيان مادي و كيان روحي،يزول الكيان الأول بالموت، أما بالنسبة للكيان الثاني فإنه سيتجاوز الفناء المادي و ينتقل إلى مستوى آخر من مستويات الوجود، حيث يتمتع فيه بالحياة الأبدية، لهذا ارتأى أصحاب الاتجاه العاطفي أن الحس الديني هو نتاج ثانوي، جاء من العاطفتين السابقتين، الخوف من الموت و الطمع في الخلود، و هذا جعل فكرة الألوهية تترسخ أكثر في فكر الإنسان لكي يحقق لنفسه الخلود .

و سنتطرق هنا إلى مجموعة من المعتقدات القديمة حول مسألة خلود الروح و هي :

1- المعتقد الأسترالي:يرى هذا المعتقد أنه في بداية الزمان عاش على الأرض فريق من الناس، و هم يسمون" الأسلاف الأسطوريون" وقد رحلوا بعد أعمار طويلة إلى باطن الأرض،أما أرواحهم فقد بقيت خالدة تتجدد في كل جيل. و هؤلاء الأسلاف يملكون أكثر من

1- فراس السواح ، دين الإنسان ، ص : 317 .

اسم و صفة، غير أن جميعها تؤدي إلى معنى واحد و هو" الأسلاف غير المخلوقين"، و هم مسؤولونعن تناسل الناس، ففي تجوال أرواحهم خارج مقرها، تجسد نفسها في أجسام و بذلك يجسد السلف نفسه في أكثر من مولود، و يعيش عددا من الحيوات في وقت واحد، مع احتفاظه بنواته التي تبقى خارج سلسلة التجسدات. نستطيع أن نفهم من كل هذا أن الأسترالي لم يؤمن أبدا بالروح الفردية، و هذا لأنه يعتقد أن روحه جزء من كل، و إلى هذا الكل تعود روحه بعد الموت. أما شخصية صاحبها المؤقت، فلا تتمتع بالخلود في حياة قادمة أخرى، و هي ستفنىبفناء شقها المادي.

2- المعتقد التيوتوني[1] : يؤمنالتيوتون بوجود الروح الفردية التي تسكن الجسد، و قالوا بأن الروح بعد موت صاحبها تتمتع بالخلود الفردي، غير أن هذا الخلود أسوأ من الفناء التام، لأن الروح بعد مفارقتها للجسد لا تنتقل إلى حياةخيرمنحياتها الأولى، و إنما تهبط إلى أرض الظلمة في العالم الأسفل، لتعيش هناك كشبح لا متعة و لا خير في حياته ،[2]كما نجد عندهم أسطورة تقول" أن كبير الآلهة أودين لم يستطع إنقاذ ابنه بالدر، الفتى المحبب عند كل الآلهة جميعا، من قبضة الإلهة هيل، و كيف أنه أرسل أشجع إخوة القتيل بالدر المدعو هيرمود، في مهمة مستحيلة لإنقاذ أخيه. وصل هيرمود، بعد قهره ما يشبه المستحيل، إلى قصر الملكة هيل في بؤرة الأعماق المظلمة، حيث استقبلته بما يليق بابن كبير الآلهة من حفاوة وتقدير، وعندما استمعت لرغبة كبير الآلهة في استرجاع ابنه وافقت و لكن بشرط واحد، و هو أن يبكي كل الجمادات و الأحياء في العالم الأعلى الإله الغائب. بعث الآلهة رسلهم إلى الجهات الأربع، طالبين من كل إنسان و كل حيوان و كل حجر و شجر و نبع ونهر أن يبكي الإله الميت بالدر، ففعل الجميع و قامت مناحة في طول الأرض و عرضها.

---

1 - هي القبائل التي عاشت على حدود مناطق النفوذ الروماني في أوربا، وقاومت انتشار المسيحية حتى وقت متأخر من العصور الوسطى .

2- فراس السواح ، دين الإنسان ، ص : 319 .

و لكن عندما وصل الرسل إلى عجوز من جنس العمالقة تأوي وحيدة إلى مغارتها الجبلية ، أدارت لهم ظهرها بدون اكتراث وقالت : لم يقدم لي بالدر في حياته منة ما فلماذا أبكي عليه، دع الموت يمسك موتاه. و بذلك خسر الإله الفتى فرصته الوحيدة للخلاص من العالم الأسفل. و لم تكن تلك العجوز سوى هيل نفسها".[1]

3- المعتقد السومري و البابلي: في هذين المعتقدين تهبط الأرواح بعد مغادرة للجسد إلى العالم السفلي الذي تحكمه إلهة تسمى " أريشكيجال " ، و هي ملكة مرعبة تخاف منها حتى الآلهة العليا. و في هذا العالم السفلي ، تتساوى مصائر جميع الأرواح الهابطة إليه مع وجود اختلافات بسيطةترتبطبالمكانة الاجتماعية للمتوفي في حياته السابقة ، وكذلك مدى التزام أهل الميت بطقوس الدفن وغيرها ، كما أن قيام صاحب هذه الروح ببعض الأعمال الصالحة في الحياة الدنيا قد تخفف من ثقل و ألم العالم السفلي على روحه. [2]

4- المعتقد الكنعاني : لم تقدّم الوثائق التي عُثر عليها صورة كاملة و واضحة عن معتقدات الكنعانيين سابقابخصوص الموت و أحوال الروح بعد مفارقتها الجسد و ذهابها للعالم الآخر ، غير أن ألواح أوغاريت تكلمت عن وجود عالم سفلي يقوم الإله موت برعايته ، وعن هبوط الإله بعل إلى هذا العالم السفلي بعد موته ، و الباحثون في هذا المجال قاموا بأخذ أغلب معلوماتهم من كتاب التوراة باعتباره أخذ الكثير من معتقدات الكنعانييينحول الروح، وأحوالها بعد الموت.[3]

إن القول بأن الخوف من الموت والطمع في الخلود كانا الأساس في وجود الأديان – كما ترى النظرية العاطفية– لا تستطيع الصمود في وجه الانتقادات التي تَتَّخِذُ من الأديان التي لا تقدم لأصحابها ضمانا بالخلود حُجَّةً لها.

3-الاتجاه الارجاعي :

---

1 – فراس السواح ، دين الإنسان ، ص : 320 .

2 – المرجع نفسه ، ص : 321.

3- المرجع نفسه ، ص : 323.

و يتميز هذا الاتجاه بالتزامه بصيغة تقريرية تقول : " إن الدين ليس إلا...كذا " ، و هذا يعني ارجاع الدين إلى نظام معرفي آخر[1]، و نحن بهذا لا نحل مشكلة الدين فقط، و إنما نطرح مشكلة أخرى هي مشكلة " الكذا " كما يقول فراس السواح، و بإرجاعنا الدين كله إلى الـ "كذا"، ندخل في متاهة جانبية تقوم بتحريف وجهتنا في دراسة الظاهرة الدينية و ننشغل بأمور ثانوية ليست هي مدار بحثنا في نشأة الدين .

و أبرز مثال على هذا الاتجاه الإرجاعي هو ما يسمى" الإرجاعية السيكولوجية "، حيث ترجع الدين كله إلى جملة من العمليات النفسية، و عندما نقوم بدراسة هذه العمليات النفسية نستطيع الوصول إلى نتيجة مفادها أن الدين ما هو إلا ظاهرة نفسية ليس لها أي أساس موضوعي تقوم عليه. و أبرز ممثّل للإرجاعية السيكولوجية هو " سيجموند فرويد " الذي يرى أن الدين هوعوارض عصابية، نستطيع دراستها مع ظواهر العصاب الأخرى عند البشر.

و بما أن فرويد لم يقم بتقديم تعريف واضح للدين، فقد تعامل مع أمور ثانوية في الظاهرة الدينية، و أعلى من شأن هذه الجزئيات و كأنها الدين كله، حيث يقوم بربط تعسفي بين الحس الديني و حاجة الإنسان إلى إله مشخص ليؤدي دور الأب، و قد رأى أن هذه الحاجة جاءت من مرحلة الطفولة التي يحس فيها الطفل بالضعف، و يرى الأب في صورة ترمز إلى منتهى القوة و القدرة و كمالهما، ثم يذهب فرويد بشطحاته بعيدا عندما يعمم مرحلة الطفولة هذه على الجنس البشري بأكمله . فالمعتقدات الدينية بما أنها تحمل طابع الطفولة، وجب علينا تخطيها في تطورنا الحضاري كما نتجاوز الحالات المرضية و العصابية لنُشفى منها. كما يربط فرويد بين الدين و التشريع في الظهور، ففيكتابيه "موسى والتوحيد" و" الطوطموالتابو" ، يحكي عن قصة حدثت في القبائل البدائية، عندما قام الأولاد بقتل أبيهم ، و سبي نسائه، شعروا بعد ذلك بالذنب و عليه حرموا على أنفسهم نساء أبيهم، من هنا كان

1- فراس السواح ، دين الإنسان ، ص : 325.

أول تشريع أقرّه البشر مرتبطا بالتحريم، و كما نعلم فإن التحريم ذا طابع ديني، و عليه بدأ الدين من أول تشريع بالتحريم .[1]

لا يخفى على كل ذي عقل سليم – و لا نقول متدين – تلك التجاوزات الخطيرة التي تبرز في نظرية فرويد، حيث أن إرجاع الظاهرة الدينية – التي تدين بها أغلب البشرية بمختلف أديانها و عبر مختلف العصور و الأمكنة– إلى أسباب مرضية يسم الجنس البشري كله بالجنون و الحمق، و هو حكم يخالف ما اتفق عليه جميع العقلاء .

المحور الثاني

1– فراس السواح ، دين الإنسان ، ص : 326.

"منطق فلسفة الدين "

المحاضرة الاولى :منطق فلسفة الدين من خلال وظيفتها .

المحاضرة الثانية : إتجاهات و مباحث فلسفة الدين .

المحاضرة الأولى : منطقفلسفةالدين منخلالوظيفتها.

تمّت دراسة الدين منذ القدم ، إلاّ أنّ ظهورفلسفة الدين كمصطلحلم يبرز إلى الوجود إلافي نهاية القرن الثامن عشر، ففلسفة الدين توظف العقل في دراسة المعتقدات الدينية ، و تقوم بالتحليل و البحث في مبررات وجود الدين و مختلف تمظهراته و تجلياته، إلا أنها لا تدافع عن الأديان أو تبررها، كما يفعل علماء اللاهوت المسيحيين أو علماء الكلام المسلمين، بل تقتصر وظيفتها على نشأة و صيرورة و تحولات الظاهرة الدينية في

المجتمعات البشرية؛ إنها باختصار" التفكير الفلسفي في كل ما يتصل بالدين؛ شرحا و تفسيرا و بيانا و تحليلا، من دون أن تتكفل التسويغ أو التبرير أو الدفاع أو التبشير".[1]

و من بين المواضيع التي تعالجها فلسفة الدين وتهتم بدراستها محاولتها الإجابة عن أسئلة من قبيل محاولة الوصول إلى حقيقة وجود الله، و البحث في صفاته، وفهم طبيعتهوكذاعلاقتهبالعالم، وغيرها من الأسئلة التي تعد عند البعض من المحظورات –عند المتشددين من أتباع الأديان –، و أيضا من بين الأسئلة التي تتناولها فلسفة الدين تلك التي تتعلق بمعنى العبادة الدينية، و الدور الذي يؤديه الايمان فيها، و علاقة الإيمان بالعقل، حتى أنها تتناول أسئلة أخرىتتعلق بطبيعة الدين في حد ذاته، وطبيعة اللغة الدينية.

ما يلاحظه الدارس و المطلع على فلسفة الدين أنها بعكس علم الكلام واللاهوت لاعلاقةلها بإيمان فيلسوف الدين من عدمه، ففي حين أن المتكلم في علم الكلام و اللاهوتي في علم اللاهوت كلاهما ينطلق من مسلمات عقدية، ما ينفكيدعمها بمختلف الأدلة النقلية و العقلية حتى يثبتها. نجد الباحث في فلسفة الدين محايدا؛ موضوعيا في طرحه، يتبع ما يوصله إليه العقل و الأدلة خلالأبحاثه و دراسته،فغاية فيلسوف الدين ليست تكريس المعتقدات الدينية أو نفيها؛ وأيضا تفكيره لا حدود له إن صح التعبيرفبحثه غير محدد ولا مسقف، و هذا بالطبع عكس اللاهوتي و المتكلم.

فلا مانع من أن يكون فيلسوف الدين مؤمنامثلإيمانويل كانت، كيرككورد، بلانتنغا، كما أنه أيضا لا مانع من أن يكون ملحدا أو لا أدريا، لكنه في النهاية يبقى باحث يتحرى الحقيقة و الحقيقة فقط...

يقول جون هيك :" فلسفة الدين ليست وسيلة لتعليم الدين، و في الحقيقة لا ضرورة لتناولها من منطلق ديني. من لا يؤمن بوجود الله، و منلا يملك أي رأي حول وجوده من عدمه، و من يؤمن بوجوده، جميعهم يستطيعون أن يتفلسفوا في الدين. و هو ما يحدث الآن

1- عبد الجبار الرفاعي ، تمهيد لدراسة فلسفة الدين ، (بغداد : مركز دراسات فلسفة الدين ، ط1 ، 2014)،ص: 15.

بالفعل. اذاً؛ فلسفة الدين ليست من فروع الإلهيات، أي التدوين الممنهج للعقائد الدينية، بل هي من فروع الفلسفة. تتكفل فلسفة الدين بدراسة المصطلحات و الأنظمة العقائدية،و ممارسات من قبيل : العبادة، و التأمل، و المراقبة، التي تبتني هذه الأنظمة العقائدية عليها، و منبثقة منها"[1].

تعد كل من فلسفة العلم، فلسفة القانون، فلسفة التربية، فلسفة الدين ؛...الخ. مما يطلق عليها بالفلسفات المضافة،و فلسفة الدين–كواحدة من هذه الفلسفات المضافة– لا تختص بدراسة دين معين، أو أديان خاصة، و إنما يمكن أن نقول عنها أنها فلسفة العلم التي لا تختص بعلم معين و لا بدين معين. إلا أنه ونظرالنشأة فلسفة الدين في الغرب فقد تناولت و طرحت الكثير من المواضيع و الظواهر الدينية المتعلقة بكل من المسيحية و اليهودية، فنجدها قد اهتمت بدراسة مفاهيم كالخلاص، التضحية و القربان، التعميد، التجسيد، التثليث.إلا أن ذلك لا ينفي دراستها للظواهر والمعتقدات الدينية المشتركة في غيرهما من الديانات.[2]

بالرغم من الاعتراف بفلسفة الدين كفرع معرفي أكاديمي له وزنه بين الفروع المعرفية وخاصة في الفلسفة الغربية إلا أنه يعاب عليها أنها لا تمثل تكوينا واحدا. كما أنها تفتقر إلى التوافق والانسجام بين موضوعها ومناهجها، كما تغيب فيها النتائج المشتركة أي التي تحوز على رضا الجميع واعترافهم.

وإذا ما أمعنا النظرفإننا نجد أن فلاسفة الدين لا يضعون وصفا دقيقا لا لموضوعاتها و لا لمنهاجياتها؛ إنما يكتفون بالإشارة إلى ما لا تمثله فلسفة الدين. وهو الأمر الذي يُصَعِّب على الدارسين تحديد موضوع فلسفة الدين، هذا الأخير الذي يجب أن يشتمل ولو ضمنياعلى تحديد الطابع المميز للتفلسف الخالص. وذلك كون طبيعة المعرفة والنشاط الفلسفيين تجعل منها موضوعا دائما للمناقشات ومجالا خصبا لاختلاف الرأيبين الفلاسفة.

---

1 – نقلا عن : عبد الجبار الرفاعي ، تمهيد لدراسة فلسفة الدين ، ص: 15–16.

2– عبد الجبار الرفاعي ، تمهيد لدراسة فلسفة الدين ، ص: 16.

كما أن كثرة الظواهر التي تصنف على أنها دينية في المباحث المختصة بالدين والتي تعد حقلا خصبا للباحثين في فلسفة الدين تجعل من"الدين" كموضوع لفلسفة الدين يشكل صعوبة بالغة للدارسين إذ من الصعب صياغة تعريف إجرائي له سواء كان ذلك في فلسفة الدين أو العلوم الأخرى ذات الصلة بالدين .

وبالرغم من غياب رأي مشترك بين فلاسفة الدين حول فهم طبيعة فلسفة الدين و تحديد وظائفها إلا أنها تتميز موضوعياً بمجال بحث معين، وهي أيضا تتميز كثيرا عن مجالاتمعرفية فلسفية أخرى مقاربة لها، كاللاهوت وعلوم الدين. وهذا يحيلنا إلى أنها تتميز بخصائص تتسم بالموضوعية من حيث ممارستها لنوع مميز من التفلسف يبرز تنوعا في أنماط تحققها التاريخية.

إنّ أهمّ ما يمكن ملاحظته هو أنّ فلسفة الدين المعاصرةلا تبدي اهتماما كبيرابالتفكير المنهجي، لهذا نجد أن القضايا المتعلقة بالمنهج المتبع في فلسفة الدين تتميز بالندرة، بل إننا نجد أن الأعمال التي ترتبط بقضايا المنهج لا تعدو بعض المجالات المنفردة من الأمور التي تتعلق بالنشاط الفلسفي الديني. و أهم نقطة تدرسها فلسفة الدين و تتعلق بالقضايا المنهجية –ممّا يمكن نسبتها إلى المجالالفلسفي الديني الخالص– هي مدى صلاحية الفلسفة و قدرتها على تناول مسائل دينية خالصة.[1]

فالمنطق الذي تركز عليه فلسفة الدين بمختلف أنواعها هو أنّ الفلسفة لها كل الإمكانية و الصلاحية لتتناول مختلف شؤون الدين بالدراسة و التمحيص، و لعل أهم ما تبرز فيه هذه الصلاحية هو بروزها بمظهرين أساسيين يتفقان مع شكلين أصليين لفلسفة الدين هما :" البحث الفلسفي في الدين، واللاهوت الفلسفي. في الحالة الأولى يُعترف بالصلاحية المعرفية للفلسفة في الموقف من الدين، أما في الثانية فيُعلَن أن بوسع الفلسفة أن تؤدي وظائف

1– يوري أناتوليفتشكميليف ، فلسفة الدين الغربية المعاصرة، ترجمة : هيثم صعب، ص: 15 –17 ، الهيئة العامة السورية للكتاب /سلسلة الكتاب الالكتروني للنشر orghttp://www.syrbook.

محددة من طبيعة وضعية تأويلية، ودينية عملية، ولا يخفى أن الحديث هنا يدور في المقام الأول حول مذاهب فلسفية عن الله "[1].

عندما تقوم فلسفة الدين بالبحث تعتمد على أساس منهجي، هذا الأساس هو أن أي موقف للإنسان منواقعه، بما في ذلك موقفه الديني؛ تستطيع الفلسفة أن تتناوله بالدراسة و التمحيص و حتى فهم أبعاده، و لا تبرز المشكلة آنفة الذكر و هي مدى صلاحية الفلسفة للخوض في المسائل الدينية إلا فيإمكانية استخدام الفلسفة داخل الدين؛ بمعنى استعمالها بهدف التأويل. لأنّ اللاهوت الفلسفي يريد أن يكون العقل الفلسفي الوضعي التأويلي هو تجلّيه الواقعي، ممّا يبرزعقلانية الدين أو قدرته على المعقولية .

كما أنّ هنالك أعمال فلسفية، و كذلك أعمال لاهوتية تؤكد عكس ما تطرقنا إليه آنفا و هو أنّه ليس هنالك أي توافق بين الفلسفة و الدين، بل تحديدا بين الفلسفة و اللاهوت، و بالتالي تؤشر و تؤكد على عدم صلاحية الفلسفة للخوض في الأمور الدينية، و حجة أصحاب هذا الطرحليس فيها أي جديد، بل هي تتجه نحو إعادة المناظرات ذات الطابع التقليدي و التي يمكن تسميتها بالإيمانية (Fideism) أو مذهب الإيمان، و هي التي تقدم النقل على العقل، و تبني الإيمان على أساس معتقديه، و لا تبنيه على أساس الحجج و البراهين العقلية أو المنطقية. بل حتى أننا نجد أنالمناظرات المنهجية التي تذهب إلى التأكيد على ضرورة وجود اللاهوت الفلسفي، لا تحمل أي جديد. إذ أنها فقط تحاول أن تدعو أو تعمل تحت ضوء القاعدة القائلة "بالإيمان الذي ينشد التعقل".[2]

و بما أنّفلسفة الدين فرع من فروع الفلسفة كما هو معلوم لدينا، و يهتم هذا الفرع من الفلسفةبدراسة المفاهيم والمنظومات الاعتقادية الدينية، و كل الظواهر و الموضوعات المتعلقة بها.إلا أنّ فلسفة الدين في حد ذاتها لا تعد جزءا من المنظومة الدينية رغم الارتباط الوثيق بينهما، وتعدأسئلة الانسان الدينية الفطرية بمثابة المجال الخصب لفلسفة الدين، إذ أن

1- يوري أناتوليفتشكميليف ، فلسفة الدين الغربية المعاصرة، ص: 18

2 -المرجع نفسه ، ص: 18- 19.

وظيفة فلسفة الدينهيالانطلاق من هذه الأسئلة التي تشترك فيها جميع الأديان، في محاولة للدفاع عن الأديان باعتبارها أديانا، وليس دينا بذاته. و فلسفة الدين تقوم بدراسة الدين بعمومه دون التوغل في خصوصيات كل دين على حدا.

كما أن فلسفة الدين لا تقتصر في دراستها علىماهو قائم فقط بل تتجاوزه إلى ما ينبغي له أن يقوم. فهي تطرح أسئلةحول إمكانية معرفة الله، كما تتساءلعن طبيعة العلاقة بين الله والعالم، وكيفية فهم طبيعة الله، وطبيعة اللغة الدينية بالإضافة الى الأسئلة المتعلقة بمعنى العبادة الدينية، ودور الايمان فيها، وعلاقة الاخير بالعقل.

إن الموقع المعرفي لفلسفة الدينيجعل من الضروريخلق نوع من التكامل بينهاوبين العلوم الأخرى من أجل توظيف مستجدات هذه العلوم في قراءة الدين ومعرفته معرفة أعمق،وأن فلسفة الدين في بنائها المعياري ترتكز على المواد التي يُهيئها تاريخ الأديان وعلم نفس الدين وعلم اجتماع الدين، إلا أنه ليس في هويتها فقد يكون جزئياً أو كلياً في فروع معرفته، " فهي بحث حرّ في مناشىء النظرة ومقوّماتها وطبيعتها التي يحملها الدين؛ من موقعٍ معرفي هو أقرب للتوصيف الحيادي منه للانحياز المؤدلج".[1]

1- شفيق جرادي ، مقاربات منهجية في فلسفة الدين ،(بيروت : معهد المعارف الحكمية ، ط 1، 2004) ، ص : 187.

المحاضرة الثانية : اتجاهات و مباحث فلسفة الدين.

1- اتجاهات فلسفة الدين:

يرى بول ريكورأنّ هنالك خمسة اتجاهات أساسية في فلسفة الدين، تمتد منذ ظهورها إلى أواخر العقد الثامن من القرن الماضي و هي :

1- اتجاه الوجود- معرفة الله؛ونجد فيه أربعة مسارات مهمة: مسار متأثر بأرسطو و توما الاكويني، و مسار متأثر بهيجل، و آخر متأثر بهوسرل، أما الأخير فمتأثر بهايدغر.

2- اتجاه نقد الدين في الفلسفة التحليلية؛ و نجد فيه مسارين مهمين: المسار الذي يهتم بلغة الدين، حيث يبحث في مغزاها و هل تحتوي على معنى أم هي خالية من كل معنى ؟ و المسار الآخر يهتم بقضية أساسية حول سؤال واحد هو: هل يخضع كلام المتألهينلنفس الضوابط المنطقية و المعرفية؛ و التي نأخذها بعين الاعتبار في حكمنا على أي كلام آخر؟.

3- الاتجاه المتأثر بالعلوم الانسانية؛ و نجده يحوي أيضا ثلاث مسارات مهمة هي : مسارمتأثر بتاريخ الأديان المقارن، و مسار متأثر بالعلوم الاجتماعية، و مسار متأثر بعلم النفس بشكل عام، و بالتحليل النفسي بشكل خاص.

4- اتجاه الفنون اللغوية و فعل الكلام الديني؛ وهو متأثر بفيتغنشتاين المتأخر.

5- اتجاه هرمنيوطيقا لغة الدين ، و التي تعني التأويل في اللغة الدينية.

ففلسفة الدين رغم أنهاتقومعلى المنهج العقلي و توظفه؛ و رغم كثرة المناهج المستعملة في البحث الفلسفي، إلا أننانجد أن أهم منهج تعتمد عليه هو منهج التحليل اللغوي أي " المنهج التحليلي" حيث نجده الأكثر تداولا. و هذا راجع للأثر الكبير الذي تركته الفلسفة الوضعية، و من ورائها فلسفة فتنجنشتين التحليلية على الفلسفة الأنجلو-أميركيةعامة، و هذا الوضعأثّر أيضا على فلسفة الدين. و التفسير المنطقي لهذا الاستعمال الواسع لمنهج التحليل اللغوي في فلسفة الدين هو أن المواضيع التي تتناولها فلسفة الدين بالبحث و الدراسة مثلمشكلة المعنى في الدين، و طبيعة اللغة الدينية، و (منطق) الخطاب الديني، و غير ذلك من الأسئلة ذات الطابع السيمانطيقيو الميتا-لغوي و المفهومي هي التي ألجأتها لاستعمال هذا المنهج بكثرة .[1]

2- مباحث فلسفة الدين :[2]

و تُبحث في فلسفة الدين القضايا المشتركة بين الأديان، مثل :

1-ماهية الدين؛ مفهوم الدين، مناشئ و بواعث الدين، أفق انتظار البشر من الدين، أثر الدين في حياة الفرد و المجتمع، الدين و إنتاج معنى لما لا معنى له في حياة الانسان، حدود الدين؛ و هل أنه شامل، أي دنيوي و أخروي، و ما حدوده الدنيوية، أو أنه للآخرة

1- عبد الجبار الرفاعي ، تمهيد لدراسة فلسفة الدين ، ص: 16.- 17.

2 -المرجع نفسه ، ص : 17- 20.

خاصة، مجالات الدين، جوهر و صدف الدين، أو الذاتي و العرضي في الدين، الثابت و المتحول في الدين، تطور الدين.

2-وجود الله؛ طبيعة وجوده، براهين وجود الله، صفات الله، أفعال الله، مفاهيم الله والالوهية في الأديان، طبيعة علاقة الانسان بالله.

3-مشكلة الشر؛ كيف أن الشر بكافة أشكاله؛ الألم الجسدي، والنفسي، و الأذى الأخلاقي، سواء نتج عن الأسباب و الكوارث الطبيعية، أو ظلم الإنسان، يطرح بوصفه تحديا لقدرة الله القادر على كل شيء، ولمحبته، ورحمته التي تتسع لكل شيء.

4-الايمان و العقل و القلب؛ هل الايمان منبعه العقل و القلب معا، أم العقل فقط، أمالقلب فقط؟ و هل يتعزز الايمان بالعقل، أو أن العقل يقوض الايمان، كما يشدد على ذلك كيركجورد و دعاة النزعة الايمانية؟

5-التجربة الدينية؛ بيان ماهية التجربة الدينية، أنماط التجربة الدينية، امكانية معرفة صاحب التجربة الدينية بتفسيرها، هل هي عاطفة و شعور بالتبعية للحقيقة الغائية، أو هي كشف و إشراق و انخطاف للروح ؟ ما الفرق بين تجربة المقدس و غيره ؟هل هي تجربة حسية وإدراكية ؟ هل التجربة الدينية هي حقيقة وجوهر الدين ؟

6-الوحي والإيمان : حقيقة الوحي، وهل هو نقل الحقائق الإلهية للبشر، أو هو تجسيد للإله في الإنسان؟ هل الوحي تجربة نبوية خاصة بالأنبياء، أم أنها تتحقق لسواهم؛ بالتسامي والارتياض الروحي، مثلما يعتقد بعض المتصوفة و العرفاء، و إن كان هذا النوع المكتسب من النبوة – حسب تسميتهم – هو نبوة إنبائية ، وليست نبوة إبلاغ و دعوة لله ؟

7-المعجزات والكرامات والخوارق : طبيعتها، أثرها في الإيمان الديني، شيوعها في مختلف الأديان، وهل هي استثناء أو خرق للقوانين الطبيعية، أو أنها محكومة بقوانينها الخاصة، المحجوبة عن البشر؟

8-الخلود والبعث والقيامة : مصير الإنسان بعد الموت، مفهوم الموت، وهل هو انعدام للشخص البشري، أو أنّه انتقال من نشأة إلى نشأة، مفاهيم الموت والخلود والبعث المتنوعة في الأديان، ومفهوم التناسخ في بعض الأديان و علاقته بالخلود والبعث، مفهوم القيامة والجزاء الأخروي، والخلاص، والنيرفانا .

9-الدين والعلم : هل ينتميان إلى حقل واحد، أو أنّ كلاّ منهما ينتمي إلى حقل مستقل ؟ هل الدين يتغذى ويترسخ بالعلم؛ أي رغم أنّه بموازاة حقل العلم، لكن العلم يدعم الدين، ويضيف له على الدوام – مع تقدمه – براهين و تفسيرات و آفاقاً جديدة ؟

10-المعرفة الدينية : هل المفاهيم الدينية ذات معنى، أو أنّها تفوق المعارف البشرية وتختلف عنها ؟ ما العلاقة بين المعرفة الدينية و المعارف البشرية ؟ هلالمعرفة الدينية ثابتة أو متغيرة ؟ هل المعرفة الدينية تتطور و تتكامل تبعاً لتطور وتكامل المعارف والعلوم البشرية ؟

11-الدين والأخلاق : هل الأخلاق تنشأ من الدين، أو ينشأ الدين من الأخلاق، أو أنّ أحدهما جزء من الآخر، أو لا علاقة بينهما، أو أنهما يلتقيان أحياناً في موارد فيما يفترقان في موارد أخرى ؟

12-التعددية الدينية : هل الأديان تجل متنوع لحقيقة الله الواحدة، بمعنى أنّ هناك حقيقة تتعدد السبل إليها تبعاً لتعدد وتنوع الأديان، ومن ثم فالكل مشمولون بالنجاة والخلاص، أو أنّ هناك ديانة واحدة حقة وما سواها باطلة، فمن لا يعتنقها لا أمل له بالنجاة ؟ و هل التعددية الدينية هي تعددية على مستوى المعرفة، أو تعددية على مستوى النجاة، أو تعددية على مستوى التعايش ؟.

13- لغة الدين : هل لغة الدين عرفية، بنحو تكون إفادتها للمعاني بأساليب اللغة المتداولة نفسها في استعمال المجتمعات البشرية للغة، أو أنّها لغة رمزية، كما يقول بول تيليش : " إنّ لغة الإيمان هي لغة الرموز. الإيمان إذا ما فهمناه على أنّه حالة من الهم الأقصى فإنه ما من لغة له سوى الرموز؟ هل لغة الدين لغة تماثلية كما يقول توما الإكويني، بمعنى أنّ صفة

الخير لا يتطابق معناها حين نحملها على الله وعلى البشر، ذلك أنّ نحو الخيرية مختلف، لكنه غير مباين و إنّما هو مشكك. هل لغة الدين لا معنى لها، أي خالية من المعنى أو هي بمثابة ألعاب لغوية ، كما تقول الوضعية المنطقية ؟

14-الهرمنيوطيقا : يعرّف الإنسان بوصفه " كائنا هرمنيوطيقيّاً " ؛ بأنه ذلك الكائن الذي يمكنه، بل يلزمه أن يترجم الوجود . أي كل ما يقع في أفق تجربته الوجودية . محوّلا إياه إلى عالمه الخاص الداخلي؛ لكي يدركه ويفهمه ".الهرمنيوطيقا حين تستخدم في تأويل النصوص الدينية تحرر الدينَ من سجن الماضي، وتمنحه طاقة إضافية جديدة للحضورفي العصر. لا أحد من فلاسفة الدين لا يعتمد الهرمنيوطيقا في دراسة النصوص وتفسير الظواهر الدينية. كلهم هرمنيوطيقيون يشتغلون بتأويل النصوص، ويعيدون صياغة مفاهيم الدين. حين تغيب الهرمنيوطيقا، يلبث المفسر غارقاً في التفسيرات التراثية، وقتئذ يفتقر الدين لإنتاج معنى جديد يمنحه لإنسان هذا العصر .

المحور الثالث

" تمييز الدين عن الفلسفة "

المحاضرة الأولى : حقيقة الفرق بين الدين و الفلسفة .

المحاضرة الثانية : أراء في تمايز الدين عن الفلسفة .

<u>المحاضرة الأولى</u> :حقيقةالفرقبينالدينوالفلسفة.

إن القول بأن " الفلسفة لا تعيش إلا في جو الحرية، وأن الدين لا يقوم إلا على السلطان و النفوذ"، لا يعد صحيحا بوجه مطلق،لأنناحينمانقصد بذلك خضوع الدين الدائم لسلطان الدولة و نفوذها وقيامه في ظل ذلك نكونأمام قول خاطئ؛ فهناك الكثير منالدياناتالتي ترعرعت في جومن الود و التسامح، بلا أي شكل من أشكال الخضوعلسيطرة الحكم عليها، كالبوذية مثلا، و المسيحية و الإسلام في أول عهدهما، بينما إذا أمعنا النظر نجد أن هناك أزمنةً و عصوراًوصلت فيها الفلسفة إلى مقام الحكم بل وتجاوزته إلى حد التطاول عليه، بغية إخضاع أعدائها والرافضين لأفكارها.

أما في حالة ما إذا كان المرادبهاته العبارة خضوع الدين للسلطان الأدبي للمجتمع،حيث نجد أن أفرادهمتطبعونبطابع واحد، يجعل منهم وحدة متجانسة التفكير، متطابقة العوائد

والعقائد، فحتى هذا المنظور لا يصلح إلا في نطاق ضيق يكاد ينحصر على المجتمعات "البدائية" دون إمكانية تعميمه على غيرها من المجتمعات؛ وذلك كون الكثير منالمجتمعات على مر العصور تجمع تحت ظلهاأطيافا من ذوي العقائد المختلفة، ولم يمنعهم ذلك من التعاون في بناء المجتمع و الإحساسبالواجب الوطني المشترك.

بينما إذا كان القصد من السلطان في العبارة السابقة هو سلطان العقيدة على نفوس أتباعهاو هو أمر تنفرد به الفكرة الدينية دون سواها؛ و إذا ما تمادتالفلسفةلتزاحم هذا الانفراد، تناقضت في نفسها؛ فحقيقتهاتتجلى في الأصل في محبة الحكمة والرغبة في المعرفةكماأنوظيفتها دائما هي السعي للبحث عن الحقيقة، وهذا السعي الدائم للفيلسوف وراء الحقيقة جعله يتسم بالتواضع العلمي و مثال ذلك سقراط يقول: "الشيء الذي لا أزال أعلمه جيدا هو أنني لست أعلم شيئا".

فما نلاحظه أن الدين عندما يقرر فكرة ما فإنها تكون ملزمة لأتباعه و تتطلب من هؤلاء الأتباع الخضوع و التسليم دون[1]جدال و لا مناقشة،فإن هو جادل أو ناقش في مسألة دينية صار بذلك متفلسفا غير متدين.

و السر وراء هذا الإذعان والخضوع العجيب للفكرة الدينية راجع إلى تلك القوة المحركة التي تكمن وراء الإيمان أي القوة النفسية التي تقوم بوظيفة الإيمان، نجدها تختلف عن تلك التي تقوم بوظيفة المعرفة، فأي شخص قد يدرك معنى الجوع و العطش دون الإحساس بهما إذا لم يختبرهما في تلك اللحظة، وربما قد يعي معنى الحب والشوق وهو ليس من أهلهما.و تعد كل هذه الأمور مما يتعلقبالعلم و المعرفة بما له صلةبالحس، أو الفكر، أو البديهة، أو الحدس، عبارة عن حالات نفسية لا علاقة لها بالإيمان من قريب أو بعيد، لأن الإيمان في حقيقته هو عبارة عن معرفة تتغلغل أصداؤها في أغوار ضمير المؤمن، وتخالط قلبهحتىلا يضيق صدره منها حرجا، لأنه يكون بذلك قد تذوق حلاوة الإيمان التي تروي نفسه بعد

1 –محمد عبد الله دراز ، الدين " بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان " ، (مصر : مؤسسة هنداوي للتعليم و الثقافة ، د ط ، د ت) ، ص: 69.

ضمأوتغذيها بعد جوع ، ويصبح الإيمان محور حياتها، حتى يصل بها إلى الحقيقة الكبرى، فحقيقة الإيمان هي المثل الأعلى، إنه تلك القوة الدافعة التي لا يوقفهاشيء حتى تبلغ هدفها.

و هنا يكمن الفرق بين الفلسفة و الدين، لأن غاية الفلسفة دائما هي السعي وراء المعرفة ومطلبها فكرة جافة، تتجسد في صورة جامدة بلا روح؛ بينما غاية الدين دائما هي الوصول إلى درجة الإيمان، ذلك الإيمان الذي يتطلب روحا وثابة، وقوة محركة تدفع به إلى تحقيق غاياته وأهدافه .[1]

يقول القديس أوغسطينSt.Augustin: "أومن بهذا لأنه محال " فعندما نقول بأن الفلسفة تخاطب العقل، وأن الدين يخاطب القلب وننفي عنهأي علاقة بقواعد المنطق و العلم، فهذا وصف لا ينطبق على كل الأديان، إنما نقول: إن الدين في كل أوضاعه لا يقنع بعمل العقل قليلا أو كثيرا حتى يضم إليه ركون القلب.

فبينما تتمكن الفلسفة من أحد جوانب النفسفقط ،فإن الدين يستحوذ على كل جوانبها. وإذا ما أمعنا النظر في الفلسفة وجدناها عبارة عن ملاحظات حول ظاهرة معينة، حيث تقوم بتحليلها، وتركيبها؛ فهي بذلك تجمع بينها لتعرضها في نسق جديد،هذا الذي يترك انطباعا في النفس إلا أنه انطباع سطحي وكأنه يترك على سطح النفس قشرة يابسة. أما إذا ما أمعنا النظر في أثر الدين على النفس البشرية وجدناه بلسما يشفي القلوبويحطم تلك القشرة السطحية، بل ويتوغل إلى أعماق القلوب ليمنحها السكينة والهدوء.

ومن هنا نستنبط فرقا دقيقا بين الفلسفة والدين وهو أن غاية الفلسفة نظرية حتى في قسمها العلمي، وغاية الدين عملية حتى في جانبه العملي، و من الفروق البينة أيضا بين كل من الفلسفة والدين يكمن في كون أقصى ما تحاول الفلسفة الوصول إليه هو أن تعرفنا معنى الحق و الخير دون أن تتكبد عناء معرفة موقفنا منهماأو دعوتنا لاتباعهما. بينما نجد أن

1 – محمد عبد الله دراز ، الدين " بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان " ، ص:70.

الدين يسعى ليعرفنا على الحق لا لمجرد معرفته فقط ، بل يفعل ذلك لغاية أسمى ألا وهي الإيمانبالحقواتباعه و حبه وتمجيده .

وللفكرة الدينية أثران عمليان أولهما هو تنبيهها للمؤمن بها على الرابط المتين الذي يربطه بما يؤمن به، هذا الرابط الذي يشكل نوعا من الالزام والالتزام بين المؤمن وما يؤمن به.

وإذا عدنا إلى الفلسفةوجدناها لا تقوم على هذه الصلة أو الرابطفغاية الفيلسوف عندربطالأسباب بمسبباتها هو فهم الظواهرفهما منطقيا معقولا، فبالنسبةللفيلسوففإن القوة التي تقبع على رأس الظواهر الكونية هي قوة شأنها في ذلك شأن الصانع في تدبير صنعته، أو الربان في قيادة سفينته، فيراها بمثابة صلة آلية خارجية، متجاهلا صلة العبد بربهو مشاعر المحبة والتبجيل، والخشية والتأميل، وكل تلك المعاني التي لا يكون الدين دينا من دونها؛ فالدين ليس فقط إيمانا من المتدين بالحقيقة العلوية التي يؤمن بها، بل هو أكثر من ذلك إنه نوع من رباط الطاعة و الولاء، ومن الحب وغيرها.[1]

و من هنا نعرف السر في اتفاق مؤرخي الأديان على أن المذهب الذي اشتهر في القرن الثامن عشر باسم " الديانة الطبيعية"–والذي يتلخص في الاعتراف بثلاثة أركان :"وجود إله خالق، وخلود الروح، وسلطان الواجب الأخلاقي"– ليس في الحقيقة دينا، و لم يكن يوما ما دينا من الأديان، بل هو نوع من الفلسفة الجافة، ينقصه قيام هذه الصلة الروحية بين الخلق و الخالق، ليستحق اسم الدين.

بينما المظهر الثاني من المظاهر العملية للفكرة الدينية كونهاتميل إلى الانتشار والتوسع في الميدان الاجتماعي، ذلك راجع إلى طبيعتها التي تستلزم الدعوة إليها و ضرورة تبليغها لأكبر عدد ممكن فطبيعة العقيدة تتطلب المشاركة، وهذا عكس الفكرة العلمية أو الفلسفة التي تميل –كونها مجرد نتاج بشري–إلى الاحتجاز و الاحتكار والاستئثار، وحتى

1 – محمد عبد الله دراز ، الدين " بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان " ، ص: 71–72.

وان انتشرت يكون ذلك على مستوى ضيق إن أمكننا القول في أوساط النخبة دون سواهم،و هي في طبعها لا تسعى للتوسع، ولا لأن تكون بين يدي العامة.

فحين نرى فيلسوفا يبالغ فيالدعوة إلى مذهبه، ويحث الناس على اتباع رأيه؛ تصبح فكرته بمثابة دين وهو يدعوللإيمان به، وبهذا يكون قد خلع ثوب الفيلسوف وارتدى عباءة الأنبياء و المرسلين وحمل عبأهم، والشيء ذاته بالنسبةللمتدين الذي ينطوي على نفسه، فإننا ندرك بأن نار إيمانه قد انطفأت وأصبحت رمادا، أو لعلهاتقبع تحت جبل من رماد. فالمتدين الذي يمارس التشكيك في معتقداته هو في حقيقة الأمر يقوم بعملية التفلسف دون أن ينتبه إلى ذلك. و لعل أهم ما يميز الفلسفة عن الدين (ونتحدث هنا عن الأديان السماوية بصورة خاصة) نجد أن الفلسفة عبارة عن عمل إنساني يتميز بكل ما تتميز به البشرية من نقائص كالخطأ والنسيان والبعد عن الكمال ،هذا الأخير الذي هو من صفات الخالق وحده.

بينما إذا أتينا إلى الأديان السماوية فإننا لا نستطيع أن نقول عنها إلا أنها "صنعة إلهية" فالحق فيها ثابت لا تبديل له، وصدقها لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه،بل هي أكثر منذلكإنها منحةربانيةأكرم الله بها المؤمنين وغمرهم بنورها.فإذا استبدت الفلسفة برأيها وقعت في الخطأ، لكن إذا التقى نظر العقل و حكم الوحي كانت الأحكام أصدق و أوفق.[1]

1 – محمد عبد الله دراز ، الدين " بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان " ، ص:72 – 73.

المحاضرة الثانية : آراء في تمايز الدين عن الفلسفة.

عند محاولتنا التمييز بين الفلسفة و الدين علينا أن نتطرق لعناصر من بينها :

1-وحدة الموضوع فيهما :إذا ما أمعنا النظر وأردنا أن نميز بين الفلسفة والدين فأول ما نبدأ به هو محاولة معرفة موضوع كل منهما، فنجد أن كلاهما يسعى للوصول إلى الحقيقة، فالفلسفة تتوحد مع الدين في موضوع البحث لأن كلاهما يسعى إلى سعادة البشرية .

ومطلب الفلسفة دائما هو محاولة معرفة أصل الوجود و كذا غايته، و البحث عن سبيل السعادة الإنسانية وهو الأمر ذاته الذي يسعى الدين إليه،ويعد هذان الموضوعانهما محورا الفلسفة بقسميها العلمي و العملي، كما أنهما موضوعا الدين بمعناه الشامل للأصول و الفروع.

2-الأصول العامة التي تنفصل فيها الفلسفات المادية و بعض الفلسفات الروحية عن الأديان: وإذا سلمنا باتحاد موضوع بحثهمافإننالا نستطيع أن نسلم على وحدة النتائج، لأنها

غالبا ما تكون مختلفة ، فالأديان فيما بينها تختلف في وضع حلول للمسائل الكبرى التي تطرح عليها؛ أما في الفلسفة فانالاختلاف كان متباينا ومتباعدا إلى حد التناقض .

و نحن لسنا بصدد الحديث عن الاختلاف الداخلي بين أفراد كل معسكر من المعسكرين، بل ما يهمنا هنا، هو الاختلاف الذي فصل بينكلا الجانبين : الديني و الفلسفي.

إذا ما محصنا مختلف المذاهب الفلسفية نجد أنها انقسمت إلى قسمين : قسم منها توصلت بمجهودها العقلي المستقل إلى تقرير نفس المبادئ الأولية التي قررتها الأديان، أما القسم الثاني : فيشمل تلك المذاهب التي انفصلت عن المبادئ الدينيةسواء كان ذلك الانفصال من أول الطريق أو من وسطه.

ولعل أشد هذه المذاهب انفصالا عن هذه المبادئ ، و أشدها بعدا عنها، هي ما يعرف بالمذاهب المادية، والتي ترى في المادة جوهر كل شيء فلا تؤمنسوى بالمحسوس و المشاهدة. منكرةأهم المبادئ التي تقوم عليها وتشترك فيها كل الأديان، و تقرها سائر الفلسفات.

3-الفلسفات الروحية التي تتفق مع الأديان في الأصول العامة تختلف عنها و عن بعض الوجوه: هناك من الفلسفات الروحية ما يتفق مع الديانات في كون كل منهما لا ينكر أن للعالم خالقا، إلا أنطريقةفهمهاللصلةالتي تربط بين الخالق و بينمخلوقاتهتختلفو هو الأمر الذي وصل بها إلى التخلف عن ركب الأديان في كثير من الأطوار؛ وتكون بذلك قد فقدت عنصرا آخر من عناصر الديانات، وكما هو معلوم لدينا ، أن أهم عناصرالأديان:

أولهما عنصر " بدء الخلق"؛ أي إيجاده من العدم، و هذاالمبدأ تقر به جميع الديانات، مع العلم أن هناك من قدماء اليونان من كان يعتقدبأن المدبر لشؤون الكون[1]هو مجرد منظم ومسير للكون وهو فقط قام بتنظيمه بعد أن وجده مبعثرا و لم ينشئه من عدم.

1 – محمد عبد الله دراز ، الدين " بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان " ، ص: 61– 62.

أما بالنسبة للعنصر الثانيفهوعنصر "الربوبية "أو "العناية المستمرة"، فكافةالأديانتمجدقوةعليا ترجع لها كل ما يحدث في حياتها اليومية، و أنها تعتني بالكون و تدبره، وهذا بطبيعة الحال هو أصل فكرة العبادة التي لا يعتبر الدين دينا بدونها.

والجدير بالذكر أن الفلسفات التي تؤمن بالألوهية لا تؤمن جميعها بهذه الربوبية؛ فهناك فلسفات ترى أن الصلة بين اللهو العالم لا تتعدى أن تكون علاقة من قام بعمل وأنهى عمله و انتهت مهمته، فهو بمثابة البناء الذي أنهى بناء البيت فلم تعد له علاقة بتسييره و تدبيره، ففي نظرهم أن الخالق لم تعد لهصلةبتدبيرالعالم الأرضي.

و هذه الفلسفات التي نعدها متخلفة عن ركب الأديان ليست ما يعنينا هنا، سوف نذهبللمقارنة بين الدين و بين الفلسفات التي تلتقي مع الديانات، سواء كان هذا الالتقاء في موضوعها أو كان في أصولها العامة التي سبق وأن عرجنا عليها ولو بإيجاز.

<u>رأي الفارابي فيهذا الاختلاف:</u>

يقول الفارابي نقلا عن قدماء اليونان: إن اسم الفلسفة خاص عندهم بالعلم الذي تتعقل فيه حقائق الأشياء بذاتها، لا بمثالها، و يتوسل فيه إلى إثباتها بالبراهين اليقينية، لا بمجرد الإقناع، أما الملل و الأديان فطريقها في التفهيم إقناعي، و تمثيلي[1].

يقول عبد الله دراز" إن صحت هذه التفرقة في بعض الأديان، فإنها لا تنطبق على جميعها، فهذا دين الإسلام–مثلا–قد جمع في تعاليمه بين طريقتي اليقين و الاقناع، و بين منهجي التحقيق و التمثيل"[2]. وقد أقر بهذه الحقيقة الفيلسوف ابن رشد حين أوضح لنا أن الناس بحسب طباعهم تكون طريقة إقناعهم ، كون هذه الطباع تتحكم في درجة التصديق لديهم ؛ فمنهم من لا يصدق الفكرة أو المعلومة إلا بعد طلب البرهان، بينما هناك من

1 – نقلا عن : محمدعبداللهدراز،الدين،ص :64.

2 –المرجع نفسه ، ص: 64.

يصدق بالأقاويل الجدلية لأن طبيعته تقبل ذلك، و هناك نوع ثالثيكتفي بالتصديق بالأقاويل الخطابية وهذا طبعه أيضا.[1]

إلا أنه لا يمكننا القول أن جميع الأديان تقوم على الإقناع الخطابي و التمثيلي، لا على التحقيق واليقين. وفي الجهة المقابلة أيضا لا يمكن القول أن التعليمات الفلسفية مستمدة من العقل دائما، وأنها لا تستند إلا على البراهين القطعية؛ فلو أننا سلمنا بذلك لكانت كل النتائج التي يتوصل إليها الفلاسفة عند دراسة ظاهرة معينة متطابقة ؛[2] غير أن الواقع عكس ذلك تماما فالاختلاف و التضارب هو ما يميز الدراسات الفلسفية، وكما هو معلوم فإن الحق لا يعارض الحق و لا يكذبه بل يدعمه ويصدقه .

والتضارب يعني أن هناك من هذه الآراء ما هو صائب ومنها ما يجانب الصواب أو أقلها قد يمثل كل منها جزءا من الحقيقة لتشكل كلها معا الحقيقة الكاملة، فهذه النظريات الفلسفية المتضاربة تبقى مجرد فروض وتقديرات لا أكثر، وهي تبقى في باب الممكن و المحتمل لا غير قد تتفوق احداها على الأخرى بطريقة الطرح وجودة العرض دون أن تتمكن أي منها من حسم الموضوع بما يشفي غليل الدارس.

رأي ابن سينا :

أما ابن سينا فيرى أن كلا من الدين و الفلسفة، يشتركان في تعريفهما" للحق" و"الخير" إلا أنهما يختلفان في رؤيتهما لهذينالأصلين، ويقول:" إن الشريعة الإلهية يستفاد منها مبادئ الحكمة العملية وحدودها على الكمال، أما الحكمة النظرية فإن الشريعة تعنى بمبادئها فقط على سبيل التنبيه، تاركة للقوة العقلية أن تحصلها بالكمال على وجه الحجة ".[3]

عندما ننظر هنا نجد أن ابن سينا جاء بفرق ينطبق بوضوح على الشريعة الاسلامية؛ فهذه الأخيرة قد نبهت على مبادئ الحكمة النظرية تنبيها رقيقا، و بينت الحكمة العملية

1- أبو الوليد ابن رشد ، فصل المقال فيما بين الحكمة و الشريعة من الاتصال ، دراسة و تحقيق : محمد عمارة ، (مصر : دار المعارف ، ط 3 ، د ت) ، ص:31.

2 -محمدعبداللهدراز،الدين،ص: 64.

3 -نقلاعن : محمد عبد الله دراز ، الدين ، ص: 65.

بكمالها. ولكن السؤال المطروح هنا هو هل أن هذا يمكن إسقاطه على كافة الديانات السماويةأو حتى الديانات الأخرى؟ ما نقوله هنا أن جل الأديان قد عنت بالناحية العملية أكثر[1]منعنايتها بالناحية النظرية، و في المقابل نجد الكثير من المدارس الفلسفية التي تعطي جل اهتمامها للجانب العملي. و بالتالي فهذا الفرق لا يصلح فارقا كافيا نفرق به بين الدينوالفلسفة بصفة دائمة.

آراء علماء الغرب :

يرى علماء الغرب اليوم أن الفرق بين الدين و الفلسفة يكمن في الوجوه الآتية:

1-الفرق الأول الذي يرونه أن المشاكل الفلسفية يتولىدراستها و حلها النخبة من ذوي العقول الراجحة، أما فيما يتعلق بالقضايا التي تطرحالمسائلالدينيةفإنالشعوب و الجماهير في رأيهم كفيلة بحلها.

2-يرى الفلاسفة الغربيون أن الدين موروث الشعوبترثه عن أسلافها -هنا نتكلم عن الديانات السابقة باستثناء الاسلام الذي وباعتراف من الغرب لا يعد موروثا شعبيا وإنما دين يمتاز وجودهبدرجةكبيرة من الوضوح التاريخي و متانة الأسانيد المتصلة لكتابه في جملته و تفصيله على عكس الديانات الأخرى التي لا يمكن تحديد بدايات بعضها وتبقى مجرد موروث شعبي، بينما يستمد الفيلسوف الفلسفة من عقله فهي نتاج جهده و عصارة ملاحظاته الشخصية، و لو كانت مخالفةللعقائد الموروثة أي العقائد الدينية.وهذا الرأي بطبيعة الحال لا يشمل الفلسفة والدين في جميع الأطوار التي مرا بها، بل يتكلم عن الفلسفة والدين في صورتهما الآنية بعد أن عرف كل منهما الثبات والاستقرار.

3- يرى الفلاسفة الغربيون أيضا أن الفلسفة في طبيعتها متجددة فهي في كل مرة تبحث عن حقيقة جديدة لتكشفها وتساؤل جديد لتجيب عنه -إلا أن هذا لا يمنع من القول بأن الفلسفة كغيرها من العلوم قد عانت في فترة ما من الركود الذي جعل منها ثابتة لفترة من

1 - المرجع نفسه، ص: 65.

الزمن- ، و هذا عكس الديانة التي هي بطبيعتهاتمتازبالثبات و عدم التطور؛ فمن غير المعقول أن تغير الشعوب عقيدتها كل يوم، كما لا يمكنها أن تعيد النظر في أمور عقدية هي في معتقدهم كلام الله المنزه عن أي خطأ أو تحريف، إلا أن هذا لا ينفي ظهور المجددين والمصلحين ليبعثوا في الدين نفسا جديدا .

4-ومن الفروق التي يراها الفلاسفة الغربيون بين الدين والفلسفة أيضا، أن الديانة تحتل الصدارة في المجتمع؛ وذلك كونها تتمتعبالأسبقيةفي الوجود، الشيء الذي جعلها راسخة في قلوب الجمهور، وهذا راجع بطبيعة الحال لأنها قريبة من تفكيره ، بعكس الفلسفة التي هي من اختصاص النخبة.

5-و من الفروق أيضا أن للدين مظاهر اجتماعية خاصة ومعينة تميزهمنحفلات سواء كانت يومية، أو سنوية، أو موسمية، بواسطتها يقوم أتباع هذا الدين أو ذاك بتوثيق أواصرهم الطائفية أو ربما يمارسون فيها شعائرهم الدينية، وفق صورة معينةإلا أن الفلسفة لا تحتاج لمثل هذه المحافل؛ فعقيدة الفيلسوف وفكرته حاضرة في نفسه و فيفكرهطوال الوقت، كما أن الفكرة الفلسفية في حد ذاتها لا تصلح لأن تكون مجسدة في طقوس معينةولو أن الفيلسوف جعل من فلسفته كذلك لكان عرضة للسخرية.

6-الديانة تعيش بسلطان و نفوذ كنفوذ الدولة، و الفلسفة لا تعيش إلا في جو الحرية.[1]و ليس المقصود بذلك مطلق الحكم بحرية الفلسفة و سلطة الدينالمستبدة ، لأن الواقع يكذب ذلك، فالديانات السماوية في أصلها جاءت بمبدأ الحرية و التسامح . و قد رأينا أحيانا الفلسفة ممثلة في سلطة مستبدة ترفض الرأي الآخر، لكن المقصود هو أن للعقيدة سلطان على أتباعها و معتنقيها و هو أمر يتميز به الدين، و لا يتحقق في الفلسفة لأنها تتميز بالسعي نحو الحقيقة دون الادعاء بامتلاكها الحصري و المطلق.[2]

1- محمد عبد الله دراز ، مرجعسابق، ص: 66.

2 - المرجع نفسه ، ص: 69.

المحور الرابع

" فلسفة الدين و الدين الفلسفي "

المحاضرة الاولى : فلسفة الدين كنمط خاص من التقلسف

المحاضرة الثانية : العلاقة بين فلسفة الدين و الدين الفلسفي

المحاضرة الأولى :فلسفةالدينكنمطخاصمنالتفلسف.

من مميزات الدين أنه دائما يرتبط بالأخلاق و المثل العليا، فغايته السمو بمكارم الأخلاق ، مع أننا لا ننفي وجود أديان لا علاقة لهابالأخلاق لا من قريب ولا من بعيد بينما تدعي عكس ذلك وترى فيما تدعوا إليه أخلاقا من منظورها .

عندما يأتي الدين بمنظومته الأخلاقية فإن المؤمن به ينظر إليها بنوع من الولاء و التقديالمحبة، هذا الولاء الذي يجعله يعيش في سعادة و راحة،و الدين لا يعلم فقط الولاء لمنظومتهالأخلاقية، بل يستخدم أيضا وسائل تحوي نظرية تكاد تكون كاملة عن طبيعة الأشياء من أجل تحقيق غايته. و الدين هنا لا يطالب المؤمنين به بالفعل أو الشعور فقط بل

يطالبهم إضافة إلى ذلك بالاعتقاد. ولا وجود لدين بدون جانب نظري أي لا يوجد دين لايقرر بعض الوقائع المفترضة كجزء من عقيدته الدينية.

فتكوين أي دين يستوجب عناصرثلاثةأولها أن يرشد لقانون أخلاقي معين، وثانيها أن ينمي شعورا بالولاء له، و في خضم ذلك عليه أن يظهر ما يكون كامنا في طبيعة الأشياء وهذا هو العنصر الثالث،[1] و بهذه العناصر الثلاثة يكون الدين عمليا ووجدانيا ونظريا، فهو بذلك يعلمنا كيف السلوك والشعور والاعتقاد.

" ففلسفة الدين بالمعنى الواسع للكلمة هي مجموعة التوجهات الفلسفية، الحالية والمحتملة، فيما يخص الدين، وجملة التصورات عن طبيعة الدين ووظائفه، وكذلك البراهين الفلسفية على وجود الله، والتأملات الفلسفية عن طبيعته وعن علاقته بالكون والإنسان"[2]

كل منظومة فلسفية أيا كانت تتضمن موقفا محددا من الدين، سواء كان هذا الموقف ظاهرا أو خفيا. فالفلسفة في جميع مراحلها أبدت اهتماماً كبيرا بالدين، وبالقضايا التي يطرحها،لأنها تلمس أهمية الدين فيحياة الفرد و المجتمع .

و دائما ما كان طموح فلسفة الدين هو الوصول إلى جوهر التطلعات العميقة للفلسفة. فإذا تأملنا الفلسفة الأوروبية مثلا وجدناها تضع نفسها بميزان العقل باعتبارها جهدامعرفياذو مستوى عالي بعيد عن العواطف والمشاعر. و بذلك فرضت على كل نشاط معرفي أن لا يتنافى مع هذا التوجه الثقافي الذي رسمته، فلزام على كل نشاط معرفي جديد أن ينال رضا ومصادقة العقل الفلسفي.

ونجد خاصية هامة من خصائص الفلسفة ألا وهي التناسب مع الدين، فمنذ نشأة الفلسفة استوجبت علاقتها بالدين هذا التناسب،حيث ومنذ البداية التي ظهرت فيها الفلسفة كشكل من أشكال الوعي و النشاط الفكري كان التعايش بينهما.[1]

1- جوزاياروبس،الجانبالدينيللفلسفة،ترجمة : أحمدالأنصاري،مراجعة : حسنحنفي، (مصر : الهيئةالعامةلشؤونالمطابعالأميرية،دط، 1999) ص:32.

2- يوري أناتوليفتشكمييليف: فلسفة الدين الغربية المعاصرة، ترجمة : هيثم صعب . ص :5 ، الهيئة العامة السورية للكتاب /سلسلة الكتاب الالكتروني للنشر http://www.syrbook.org

إن فلسفة الدين كموقف فلسفي صريح أو ضمني من الدين، أي بالمفهوم الواسع لتسمية " فلسفة الدين " قديمة في وجودها قدم الفلسفة نفسها. وبالرغم من عدم ظهورها بشكل منفصل عن الفلسفة منذ البداية إلا أن جل مواضيعها كانت قديما جوهر الأساطير، ومثلت مسائلها جانبا من الحكمة الدينية،وكانت دائما أحدعناصر التعبد.

عندما سادت المسيحية في العصور الماضية لم تكن الفلسفة إلا بمثابة خادمة لها، إلا أنه وفي العصر الحديث وبابتعاد الفلسفة عن هذه الوظيفة بدأت تشكل فهما لذاتها إن صح التعبير، وبذلك ابتعدت تماماعن سيطرة الدين عليها، حيث أصبحت الفلسفة الغربية في وقتنا الحاضر تنظر للدين أكثر من كونه موضوعا للبحث،بل أكثر من ذلك أن قسما منها يطمح أن يكون لاهوتاً فلسفياً.

" أما فلسفة الدين بالمعنى الضيق للكلمة فهي تفكير فلسفي قائم بذاته وصريح عن الله والدين، ونمط خاص من التفلسف."إذنفلسفة الدين بهذا المعنى" تَمثُل إما كموضوع خاص، يكون هو الموضوع المسيطر في أحيان كثيرة، فصل خاص في المنظومات الفلسفية الكبرى،وإما كمبحث فلسفي منفرد بذاته. وإن أحدهما لا يلغي الآخر بطبيعة الحال. فالعنصر أو المكون الموافق في المنظومة الفلسفية يشكل أحد مكونات فلسفة الدين بوصفها مبحثاً فلسفياً مستقلاً ".[2]وأيضا تعد فلسفة الدين بهذا المعنى عبارة عن صياغة معاصرة لمسألة اهتمام الفلسفة بالدين.

وفي العصر الحديث نجد أن الشروط الأساسية التي أعطت لفلسفة الدين شكلها المكتمل قد ظهرت، وذلك بأن أصبحت نمطاً خاصاً من التفلسف، إضافة إلى وجهيها الأساسيين: البحث الفلسفي للدين، واللاهوت الفلسفي. ومن أهم هذه الشروط انفصال الدين عن جوانب حياة الانسان الأخرى(الروحية–الايديولوجية...الخ، إضافة إلى شرط آخر مهم وهو استقلال الفلسفة استقلالاً فعلياً.

1– يوري أناتوليفتشكميليف: فلسفة الدين الغربية المعاصرة، ص : 5.

2 – المرجع نفسه ، ص:6.

لقد كان لما يعرف بالانعتاق الشهير للفلسفة من سلطة المرجعيات الخارجية، دورا بارزا في التمهيد لتشكل هذا الموقف، حيث بدأ الفهم الذاتي يغلب في الفلسفة، وهو الأمر الذي جعل منها بحثا مستقلا، يقدم نفسه كشكل راق من أشكال العلوم والمعرفة.

وانطلاقا من هذا المفهومستدخل كافة مجالات حياة الإنسان و نشاطه ضمن مواضيعالبحث الفلسفي. وبهذا لا يخرج عن نطاق المعقول والمفكر فيه فلسفياً، بلحتى أنه يحصل على شرعية فلسفية.وبما أن الدينيشكلأهم ما في حياة الانسان، فهذا يوجب على الفلسفة[1] أن تطرح نفسها كفلسفة دين أيضاً،بل و يفرض عليها أن تتطلع إلى منح الدين شرعية وليسمجردإدراكه فحسب.

لا يكاد يختلف الفلاسفة الغرب على اعتبار سبينوزا مؤسس فلسفة الدين بمعناها المعاصر. فنجد أن "أوتوبفليدر"، مؤرخ الفلسفة الشهير، كان قد كتب في نهاية القرن التاسع عشرفي عمله الكبير الموسوم بـ "تاريخ فلسفة الدين" ما نصه : "إن الشروط من أجل بحث فلسفي للدين غير متحامل عليه نجدها لأول مرة، وعلى وجه الإجمال، عند بينيديكتسبينوزا... لذا فمنه نبدأ المرحلة الأولى من تاريخ فلسفة الدين، التي ينبغي أن نسميها تبعاً لموقف الفكر النقدي من الدين الوضعي مرحلة فلسفة الدين النقدية" [2].

يعتبر سبينوزا أول شخص رفض الاتباع لدين معين، وهذا ما ذكره إمانويلهيرش في عمله الكبير "تاريخ اللاهوت الإنجيلي الجديد" ، لقد جسدت كتابات سبينوزا موقفا جديدا من الدين القدسي حيثأنهاعتبر الدين صناعة بشرية. وهو يربامكانيةاخضاع الدين القدسي للتمحيصوالتعديلتحت لواء الحقيقة الفلسفية.

1- يوري أناتوليفتشكميليف: فلسفة الدين الغربية المعاصرة ، ص :7.

2 - المرجع نفسه ، ص :9.

ولعل سبب ظهور الاتجاه الفلسفي النقدي يكمن في سقوط قدسية الأفكار المسيحية بسبب ما جاءت به الأفكار التنويريةفي القرن الثامن عشر، وفي ذات الوقت بدأ الاتجاه العلمي في بحث الدين في التشكل .[1]

علاقة الفلسفة بالدين :

إذا أتينا إلى بحث علاقة الفلسفة بالدين، فإننا نلحظ أن الفلسفة وإن كانت لا تهتم بالشعور بشكل مباشر، فهيعلى عكس ذلك تولي الفعل والاعتقاد اهتماما كبيرا، وهما من الموضوعات المباشرة للنقد الفلسفي. هذا من جهة،ومن وجهةثانيةفبما أن الفلسفة من خلال دراساتها تحاول أن تقترح قواعد عامة للسلوك تسهل على الأفراد حياتهم، كما أنها تقدم لهم نظريات مختلفة عن العالم، فهذا الأمر يتطلب بالضرورة أن تكون لها وجهة دينية، ومن خلال ذلك فإننا نجد أنالدينيحتاج لعقلانية الفلسفة، وهي بدورها أي الفلسفة لا تتجاهل مشكلات الدين وتوليها اهتماما كبيرا.[2]

فالصراع بين الفلسفة والدين ليس كما تصوره بعض الأطراف، فهو ليس عاما أو مطلقا؛ وذلك لأن الفلسفات ليست كلها رافضة أو ملحدة، ولا الأديان كلها اتخذت من الفلسفة موقفا سلبيا. وهذا أيضا لا ينفيأن الصراع بينهما اشتد ووصل في وقت من الأوقات لدرجة أن كلا منهما ألغى الآخر، و هذا ما يفسر قيام فلسفات مادية أو ملحدة لا تعترف بالدينولا بالإلهيات؛ وفي المقابل نشأت فرق دينية كفرت الفلاسفة والعلماء، بل وصلت إلى حد ملاحقتهم وإصدار أحكام بالموت في حقهم لا لشيء إلا لأنهم فلاسفة .

بينما نلمس في أحيان كثيرة تكامل الفلسفة مع الدين، وتكاملالعلممع الدين، فكان نتاج هذا التكاملوجود فلسفات مؤمنة، سعت جاهدةلترسيخ المعطيات الدينية على أسس من العقل

1- يوري أناتوليفتشكميليف: فلسفة الدين الغربية المعاصرة،ص :9.

2- جوزاياروبس،الجانبالدينيللفلسفة، ص :33.

وقواعد المنطق، وذلك بغرض الدفاع عن العقيدة وحفظتعاليمها. هذا التكامل أيضا جعل صوت المتدينين يرتفع عاليا: " لا دين لمن لا عقل له" .[1]

فنحن إذا أمعنا النظر وجدنا أن التعاليم السماوية، والدينية، تفصل لنا قصة الخلق ، كما تبين لنا علاقة الإنسان بربه وكذا علاقته بأخيه الإنسان، وأيضا علاقته بالطبيعة ، وهذه المواضيع التي نعرفها تحت مسميات الالهيات، والطبيعيات والأخلاق؛ هي ذاتهاالمواضيع التي يدرسها المجال الفلسفي. بيد أن الاختلاف بينهما هو اختلاف منهجي فحسب. فبينما يتمثل الأمر الالهي في التعاليم الدينية، والطاعة فيهأساسها الايمان قبل التعليل العقلي، مع عدم استبعاده عند الضرورة؛ فإننا نجد أن الفلسفة تعتمد العقل وحده طريقا للبحث عن الحقيقة ومحاولة بلوغها.

وفي محاولات كثيرة للتقريب بين الفلسفة والدين، هناك من رأى أن الفلسفة تستطيع أن تصل بالعقل إلى نفس الحقائق التي يأتي بها الدين عن طريق الوحي، والأمر هنا طبعا يتعلقبالفلسفات المؤمنة، التي تعترف بوجود الله،وبخلقه للكون وارتباط مصير الخلائق به؛ وليسالفلسفاتالملحدة التي تنفي وجود الله ولا تعترف بالأديان مطلقا.[2]

1 – رضا سعادة ، مشكلة الصراع بين الفلسفة والدين ، (بيروت : دار الفكر اللبناني ، ط 1 ، 1990)، ص:10.

2– رضا سعادة ، مشكلة الصراع بين الفلسفة والدين ،ص:10–11.

المحاضرة الثانية :العلاقةبينفلسفةالدينوالدينالفلسفي.

الدين الفلسفي هو أحد موضوعات فلسفة الدين كونها تبحث في جميع الأديان بما فيها الدين الفلسفي، وعادة ما تبحث في مواضيع الميتافيزيقا أو ما يصطلح على تسميته باسم الالهيات. "ولعلنا نجد في مقالة اللام من ميتافيزيقا أرسطو أو في المقالة العاشرة من كتاب أفلاطون في الشرائع نموذجين تعامل معهما فكرنا في تجربة التفلسف الاولى من تاريخ فكرنا الفلسفي والديني. فلا يكون الدين الفلسفي إلا أصل المنظور الذي يقول به صاحب البحث في فلسفة الدين إذا كان فيلسوفا. لكنه غير فلسفة الدين التي هي أحد فروعه الذي من المفروض أن يكون مابعدَا لعلم موضوعه أعني علم الأديان الوصفي و الوضعي و التاريخي."[1]

1 – أبو يعرب المرزوقي ، فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي ،(لبنان : دار الهادي للطباعة و النشر و التوزيع ، ط 1، 2006) ، ص : 44.

إن الدين الفلسفي هو في معظم الأوقات المنظور الذي ينظر من خلاله الفيلسوف لفلسفة الدين و الهدفالذي تود الظاهرة الدينية الوصولإليهمنذ نشأتها التكوينية،" إذا كان يقول بما يشبه التطور الطبيعي للوعي الديني عند الجنس البشري كما يمكن أن نمثل لذلك بفلسفة الميثولوجيا و الدين عند شيلنج أو بفلسفة تطور الفكر الديني عند هيجل أو بالردود عليهما بما يشبه أديان الحياة الطبعانية أو التاريخانية أو بمحاولات تأسيس ما يشبه الوجودية الايمانية أو الالحادية ".[1]

وسواء كان ذلك بشكل صريح أو ضمني فإننا نجد أن كل فيلسوف له دين فلسفي ، إلا أن عددا قليلا من الفلاسفة قد ركز اهتمامهودراساته على الفروع الدينية كما فعل مع الفروع الأخرى، وهذه الدراسات كانت في أغلبهاتأخذشكل نقد للمعتقدات الشعبية أو كانت عند فلاسفتنا عبارة عن محاولات لتفسير نظرية النبوة. ونرى أن العلمانيين منهم يناقشون مسائل لا يفقهون منها شيئا، بل ويعتقدون في أنفسهم ثوارا على الدين بيد أنهم ليسوا أكثر من غرقى في علم الكلام المسيحي!

وازدياد الاهتمام بهذا الفرع من البحث الفلسفي،مردهإلىظاهرتين تاريخيتين – هما الحضارة العربية الاسلامية و الحضارة اللاتينية المسيحية –أدتا نفس الوظيفة في تاريخ البشرية الفعلي وكذا في تاريخ وعيها التاريخي من حيث علاقته بالدين والفلسفة من جهة أو بالوحي والعقل من جهة ثانية ، وذلك بالرغم من اختلاف الظرف بين كل من الحضارة العربية الاسلامية و الحضارة اللاتينية المسيحية، وكانت النتائج بطبيعة الحال هي فشل التجربة الاسلامية نظرا لتوقف فعليها الجوهريين المشروطين في فلسفة دينها النظرية (عقيدة دينية و علما بالعالم) و في فلسفته العملية (شريعة دينية وعلما بالتاريخ)، والمقصود هنا: الاجتهاد أو التواصي بالحق والجهاد أو التواصي بالصبر، بينما نجد أن التجربة المسيحية قد نجحت في كلا الأمرين.[2]

---

1 – أبو يعرب المرزوقي ، فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي، ص : 45.

2– المرجع نفسه و الصفحة نفسها .

الأشكال الأساسية من فلسفة الدين:

لقد كشفتفلسفة الدين من خلال وجودها التاريخي عن أشكالثابتة ومحددة ؛ وقد برزت دائماً في أحد الشكلين إما كبحث فلسفي للدين، وإما كلاهوت فلسفي. وقد يشكل هذان الشكلان تمازجا معينا في المنظومات الفلسفية الدينية الملموسة ، إلا أنه حتى ولو تحقق هذا التمازج فإن أحدهما –عمليا وفي الغالب– سيتغلب بتوجهاته.

وبحسب علمنا نلاحظ أنه في الأعوام الأخيرة لاتوجد مؤلفات غربية، قامت بتصنيف الأشكال الأساسية من فلسفة الدين سوى عملين كبيرين، أولهما كان كتاب "فلسفة الدين: مقاربات تاريخية" وفيه يبين موريس تشارلزوورثأربعة مواقف أساسية في فلسفة الدين:

1–"الفلسفة كدين"؛ و2–"الفلسفة كخادمة للاهوت"؛ و3–"الفلسفة التي تخلي مكانها للإيمان"؛ 4–و"الفلسفة وتحليل لغة الدين".

أما الثاني فكان كتاب ريتشارد شيفلرالذي قام بتقسيم النماذج الأساسية من فلسفة الدين كما يلي:

1–"فلسفة الدين بوصفها نقداً للوعي ما قبل العقلاني"؛ 2–"فلسفة الدين كتحول للدين إلى فلسفة"؛ 3–"فلسفة الدين على قاعدة اللاهوت الفلسفي"؛ 4–"فينومينولوجيا الدين"؛ 5–"فلسفة الدين عقب المنعطف الألسني"، أي تحليل لغة الدين.

وليسمن الصعب أن نلاحظ تشابهاً كبيرا و جوهرياً، بين كلا التقسيمين، ونظرا لعدم ثبوت استقاء أحدهما عن الآخر فقد يكون مرد هذا التشابه إلى مجرد تطابق في النتائج.

ورغم المحاولات التي تبذل لتصنيف وتقسيم العلاقة بين الفلسفة والدين، فالنتائج لا تخرج عما وصل إليه كل من تشارلزوورثوشيفلر. حيث نجد أن ديفيد بايلنمثلا قد اكتفي بإعادة ما جاء بهتشارلزوورثوأضاف إليه شكلاً خامساً من فلسفة الدين: "الفلسفة كدراسة للنظر العقلي المستخدم في الفكر الديني.

عندما يصنف كل من "البحث الفلسفي للدين" و"اللاهوت الفلسفي" على أنهما الشكلان الأساسيان لفلسفة الدين، فإن تقسيماتتشارلزوورثوشيفلر تبقى في جوهرهانفسها، وفي ذات الوقت يمكن هذا التصنيفمن تبيان قدرات البحث التي تختص بها فلسفة الدين بوضوح كبير.

لقد أشار كل من تشارلزوورثوشيفلر إلى بعض من أشكال فلسفة الدين التيبطبيعتهاتأخذ منحى محدد للبحث، والمتمثلة في : "نقد الدين كوعي ما قبل عقلاني"، و"فينومينولوجيا الدين"، " وفلسفة الدين كتحليل للغة الدين".إلاأن الاقتصار على هذه الأشكال دليل على عدم مراعاة غنى طرق البحث الفلسفية للدين بصورة كافية.

فعلى سبيل المثال لا يعتبر محور "نقد الدين كوعي ما قبل عقلاني" في يومنا هذا منالاتجاهاتالفلسفيةالدينيةالفاعلة. كما لا يعد موضوع "فينومينولوجيا الدين" عند أغلبفلاسفة الغرب المعاصرين من ضروبفلسفة الدين، بل يعتبرونها مبحثاً في الدين يتمتعباستقلالنسبي. مع أنه يمكننا القول أن النظريات الفينومينولوجية الكلاسيكية عند كل من شيلر، وفان دير ليو، وإليادي، قدتنسبإلى فلسفة الدين ولكن بتحفظ .[1]

فالمختصون في فينومينولوجيا الدين المعاصرون لا ينشدون من خلال دراساتهم أهدافاً فلسفية بصفة عامة. بينما نجد أن تحليل لغة الدين يعد الشكل الوحيد المعاصرالمتفحص حقاً من بين كافة أصناف فلسفة الدين التي بينها كل منتشارلزوورثوشيفلر.

وبهذا التصنيف يختزل تشارلزوورثوشيفلر فلسفة الدين إلى وظائفها العملية؛ والمتمثلة حصرا في وظائف خدمة الدين. ولعل التفسير الوحيد للتقارب الشديدبين نظريتي هذين الفيلسوفين يكمن في أن كلتاهما تستندان في عمومهما إلى المادة التاريخية.

إلا أنه عند إعطاء الغلبة للمادة التاريخية فإن هذا الأمر لا يستطيع الإحاطة بخصوصية البحث التي تميز فلسفة الدين، وذلك لكون تشكل توجه حقيقي في بحث الدين هو تاريخيا ظاهرة متأخرة نوعا ما.

1- يوري أناتوليفتشكميليف ، فلسفة الدين الغربية المعاصرة، ص:22.

إلا أن الكلام عن خصوصية البحث هنا يقصد بهالحفاظ على مسافة من الدين كموضوع، وليس مجرد "النظر العقلي الفلسفي" الذي يقومبوظائف محددة في سياق الفكر الديني، وفيإطار نمط الحياة الديني بصفة عامة. " ويمكن للدراسة الفلسفية للعقائد الدينية أن تتخذ وجهتها لحل مسألتين متعارضتين. فإيضاح وتقييم العقائد الدينية يمكنهما أن يفضيا، من ناحية إلى استنتاج عن تناقض هذه العقائد وتهافتها الفلسفي؛ ومن ناحية ثانية إلى التسويغ الفلسفي لها. وهنا نكون تجاه بحث فلسفي يستخدم في الدفاع عن الدين (Apology)* ".[1]

نجد أن اللاهوت الفلسفي يتوجه نحو دراسة "الوقائع الميتافيزيقية"، كما يقوم بإمداد مكونات الدين "الأنطولوجية" و"الميتافيزيقية" بصيغ موثوقة وعملية، ويبتعد تماما عن كلأشكال المناظرات الفلسفية عن معنى الدين و مدى مصداقيته، وكذا وظائفه في حياة البشر، وغيرها من موضوعات وأوجه بحث الدين ذات الجانب العقلاني.

بينما نجد أن البحث الفلسفي للدين يركز جل اهتماماته الرئيسية على موقف الإنسان الديني من الواقع، أو بالأحرى موقفه من الحقيقة الإلهية. وعمومافإن الجانب الذاتي من الحياة الدينية يطغى على البحث الفلسفي للدين حتى يمثل مركز الثقل الفكري بالنسبة إليه ، إن اللاهوت الفلسفي يطمح إلى تعقل عملي لموضوع الدين أي الوصول للحقيقة الربانية.ويتمتحديد مجالات الفلسفة والدينفي اللاهوت الفلسفي من خلال اقترانهما بموضوع الحياة الدينية.

لا يمكن بأي حال من الأحوالأن لا يمس البحث الفلسفي للدين موضوع الدين، بينما نجد أن اللاهوت الفلسفي دائما ما يحوي تصورا معينا عن موقف الإنسان– الواقعي أو المعياري– من الله.وعلى العموم قلماتظهر لنا المواقف الفلسفية من الدين بأنواعهافي شكلها

*– "Apology" من اليونانية "apologeomani" وتعني أدافع، وهي فرع من اللاهوت يأخذ على عاتقه الدفاع عن المعتقد الديني وتبريره.

1– يوري أناتوليفتشكميليف ، فلسفة الدين الغربية المعاصرة، ص:23.

الخالص؛فمبدئيا يتضمن كل بناء فلسفي ديني، عناصر من كافة وجهات النظر في فلسفة الدين.[1]

المحور الخامس

" **الدين كشكل من أشكال الحياة** "

المحاضرة الأولى : تمثلات الدين الأرضية

المحاضرة الثانية : التجربة الدينية

1- يوري أناتوليفتشكميليف ، فلسفة الدين الغربية المعاصرة، ص:24.

المحاضرة الأولى :تمثّلاتالدينالأرضية.

في القرن العشرين انتهجت فلسفة الدين نهجا جديدا، حين عمدت إلى التأكيد على الجوانب العقلانية من الدين. وبهذا عد الدين شكل من أشكال الحياة،وطريقاسلوكيالا يرتبط بفرضيات محددة، فالاعتقاد الديني في حد ذاتهيعتبرمسألة التزام بطريقة للحياة ، لا مجرد مجموعة معتقدات متفرقة،وعلى الفلاسفةأنيسعواللوصول إلى الطرق التي تمكننامن تعلم كيف نتصرف عن طريق فهمنا لديننا .

ومن بين المشاكل الكلاسيكية والأساسية التي تطرح في فلسفة الدين قضية الصلاةمثلا .حيث أن الكثير من الناس يظنون أنهم عندما يصلون فإن هنالك من ينصت إليهم أو قديكون هناك من ينصت إليهم، وهم يأملون حقيقة في الاستجابة من الاله المنصت

لصلواتهم و دعائهم وتضرعاتهم. بل قد يظنون أنهم قد تلقوا استجابة فعلية لصلواتهم، حتى لو بقيتحقيقة هذه الاستجابة و طبيعتها غامضة بالكامل أو مستعصية على فهم الملاحظ غير المؤمن. و في قضية مثل هذه نجد أنّ المشكلة التي تواجه الكثير من فلاسفة الدين هي أنه يصعب عليهم فهم طبيعة و حقيقة اطلاع الله على كل الصلوات البشرية الفردية، و المشكلة الأكبر تكمن في فهمهم كيف يمكن التوقع منه استجابة كاملة لكل هذه الصلوات الفردية، كما أنّ الله يوصف بأنه غير متغير، فإذا افترضنا أنه سيستمع لكل تلك الصلوات وعند انتهائها سيقرر ما الذّي سيفعله من استجابة أو عدم استجابة فإنه سوف يتغير، بل اننا سنكون سببا مباشرا في تغيره، و إذا قيل أن الله يعرف منذ القِدم طلباتنا من قبل أن نسأله إياها، كما أنّه قد قرّر مسبقا استجابته من عدمها، هنا تُطرح مشكلة أخرى و هي تتعلق بمدى حريتنا في التعامل مع الله من خلال صلاتنا و طلباتنا و جدواها إذا كانت مقرّرة سلفا دون أن نطلبها .[1]

إننا نلمس فيما سبق مفاهيم غربية صرفة تختلف كلية عن عقيدة المسلمين، حيث يقرّ القرآن الكريم بأنّ الله كل يوم هو في شأن، و التغير في حاله لا يعني بالضرورة التغير في ذاته، أما علم الله بما سيطلبه الخلق منه، فإن كتابة الله لقدره تنقسم بين كتابة علم و كتابة تقدير، فكتابة التقدير تخضع لأمره أما كتابة العلم فمربوطة بحرية البشر فيما يأتون و يذرون من أفعال بكل حرية و مسؤولية لكي تكون هنالك حكمة في الجزاء، و تتفق مع قانون العدل بين الخلائق، حيث أنه لا عبثية في خلق الخلق و لا في محاسبتهم.

و هناك وجهة نظر تقوم على الاعتقاد أو الإيمان الديني، وما يميزها أنها ترى الدين يتعلق بالسلوك أكثر من تعلقه بالاعتقاد. فهي ترى في الدين مجموعة سلوكيات بطريقة معينة ، ووفق قواعد معينة[2]تتلاءم مع طبيعة النشاط البشري. ولأن الدين في

---

1 – أوليفر ليمان ، مستقبل الفلسفة في القرن الواحد والعشرين ، ترجمة : مصطفى محمود محمد ، مراجعة : رمضان بسطاويسي ، (الكويت : المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب ، دط ، 2004) ، ص : 207.

2 – أوليفر ليمان ، مستقبل الفلسفة في القرن الواحد والعشرين ، ص : 207.

حقيقتهمجردسلوكيات فيمكن استبدالهبمجموعة أفكار تفي بنفس الغرض، وذلك بحسب نظرتنا للحياة، و جوهر أخلاقنا ومثلنا الاجتماعية، و نظرتنا للعالم من حولنا ككل.

إن الدين ومنذ القدم مازال موضوع جدل ونقاش وحتى صراع وحرب في بعض الأحيان، كونه يعتبرالظاهرةالبشرية الأعمق في حياة الإنسان، و في حين يراها البعض واضحة وجلية للجميع، إلا أنها في حقيقتها الأشدّ غموضاً، ولن ينفك الدين أن يكون موضوعا للجدل والحضور في المجتمع؛ ولن يتوقف المفكرون والفلاسفة والمبدعون من الخوض فيه.[1]

إن معظم ما يكتب في الدين يكون موضوعهالظواهرالدينية المادية باعتبارهاأشكالتدين، والتي تعد تمثلات بشرية اجتماعية اقتصادية سياسية ثقافية للدين، تختلط بالثروة و القوة والسلطة فتخرج حينئذ مساوئ المال والقوة والسلطة كافة.

وبالرغم مما ينظر إليه من أن تمثلات الدين الأرضية كانت على الدوام منبعا للتمويه والخداع و التزوير والاستغلال والظلم والتعسف، إلا أننا لا يمكن أن نتصور الحياة من دون معنى لها، والحياة لا تحصل على هذا المعنى إلا من الدينفهو النبع الذي تروي منه البشرية ظمأها الانطولوجي، ومنه أيضا تثري حياتهاالروحية،فالدينمنالحاجاتالبشرية الثابتة. وهذا ما يعبر عنه شلايرماخر:بـ " الدين رهبة وقداسة، حقل لانهائي للعقل، ينشأ بالضرورة من داخل كل روح طاهرة، وينتمي إلى منطقة غامضة غريبة من مناطق النفس البشرية، يسود فيها بشكل مطلق، وأنه يجدر به عبر ما له من قوة موغلة في العمق؛ أن يرمي لتحريك الأنبل والأكثر تفوقا من القيم، وأن يكون منهجه معروفا".[2]

إلا أن اختلاط الدين بكل شيء سواء بالعلم أو بالفلسفة وحتى بالأدب و الشعر والفن وغيرها من شتى المجالات أدى إلى تشويه صورة الدين في مجتمعاتنا.

1- عبد الجبار الرفاعي ، الايمان و التجربة الدينية ،(بغداد : مركز دراسات فلسفة الدين ، ط 1، 2015)، ص:14.

2- المرجع نفسه ، ص:15.

الأمر الذي تطلب ضرورة إدراك البعد الأنطولوجي للدين حتى نتمكن من أن نعي جوهره وحقيقته ، إلا أن هذا الإدراك في حد ذاته بدوره يتطلب منا غوصا عميقا في أعماقنا، وتوغلا في أرواحنا لنسمو بها إلى درجة الايمان، فكثرة الكلام في الدين، تتسبب في" نسيان الايمان" بمضمونه الانطولوجي، هذا الأخير الذي بواسطته يتحدد كيان الانسان، فحقيقة الإيمانوجوهرههي من الأمور التي لا يتعلمها الشخص أو يدركها ذهنيا إنما هي مما يتذوقه بقلبه . ورغم ذلك فهذا لا يعني أنه لا دور للعقل في إيمان الشخص بل على العكس فالمؤمن يعتمد على عقله في فهم بواعث الايمان وأنماطه، كما يعتمد عليه في تحليله وتفسيره..[1]فالعقل وحده هو الذي يمكننا من فهم الدين فهما صحيحا فذهاب العقل عقبة أمام بلوغ أية معرفة سواء كانت دينية أو دنيوية.

فغاية الدين وحقيقته أنه يسعى إلىإرواء الظمأ الأنطولوجي للإنسان حتى يصبحلحياته معنى. فعندما يروي الإنسان ظمأه الأنطولوجي لن ينظر للدين كأداةً للوصول لغايات دنيوية من ثروة وقوة وسلطة. بل سوف يراه منظومة أخلاقية تضبط حياته في كنف الجماعة.

الدين والإيمان وجهان لعملة واحدة، فالدين هو ذلك الايمان المتوغل في ذات المتدين ؛ إلا أننا حين نسميه بـ"الايمان"؛ فهذا فقط لرفع اللبس بينه وبين مصطلح" الدين " كمصطلح مؤسسي مجتمعي.

فمأسسة الدينجعلت منه أحدالمؤسسات الأيديولوجية الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية، والثقافية...الخ،وجعلته كمؤسسة يدخل في دوامة من المصالح و التناقضات والصراعات التي أبعدته عن حقيقته [2]، هذه الصراعات تكون بحسب طبيعة كل مجتمع .

فيمكن أن نقول أن كلّ بيئة تشبه دينها. وأن كلّ مجتمع يشبه دينه .وأن كلّ دينيتحدث لغة أتباعه، وأنكل جماعة تتحدث لغة دينها. إنهاالتمثلات الأرضية للدين.

الدين يشبع الحاجة الأبدية لاكتشاف معنى للحياة :

1- عبد الجبار الرفاعي ، الايمان و التجربة الدينية ،ص:16.

2- المرجع نفسه ، ص:17.

نجد أن الفيلسوف إيمانوئيلكانطيرى بالاعتقاد الاخلاقي لله ، وينفي الاعتقاد النظري به،فيقول بأن:" مفهوم الله لا ينتمي أصلا إلى الفيزياء، أو إلى العقل النظري، بل إلى الأخلاق". فالإيمان من وجهة نظره يقوم على أساس أخلاقي بحت،لأن الأخلاق في النهاية تقودنا إلى الدين، فالإنسان لا يكون خلوقا كونه متدين، بل يتدين لأنه ذو خلق. و قد ذهب كانطإلىدحض حجج الرافضين لوجود الله، كما دحض حجج المثبتين لوجوده من خلال العقل النظري. إلا أنه في النهاية و في نقده العقل العملي وصل إلى نتيجة مفادها التسليم بوجود الله؛ ذلك" أن قانون الواجب؛ وهو ضروري مطلقا في ميدان العمل، يقتضي بالضرورة القول بهذا الفرض المؤكد لموجود أعلى. وأمام ما يقتضيه العقل العملي يجب على العقل النظري أن يمتثل ويخضع".[1]

وبالرغم من أن فلسفة الدين تعنى بدراسة كل ما يتعلق بالدين من قريب أو بعيد، فهذا لا بجعل من الدين حكرا على الفلاسفة دون سواهم،كما أنه لا يعني من اختصاص رجال الدينفحسب، بل إن الدين يسع الجميع،فكمايتذوقه الفيلسوف والمفكر ورجل الدين كل على طريقتهيتذوقه الأمي، والفلاح و الصغير والكبير كل على طريقته...مثلماحدث ذلك مع الراعي الأمي؛ الذي استهجن النبيّ موسى دعوته العفوية لربه، حينما رآه يتحدث مع الله بلهجته وتفكيره الساذج، وكأنه صديق قريب جداً... لكن الله عاتب موسى على موقفه المستهجن لحديث الراعي، ونبهه إلى غبطته بصدقه وعفويته وبراءته،وهذا ما يجعلنا نقبل تعدد الطرق إلى الله كل بحسب تذوقه للإيمان، هذا التذوق الذي لا يمكن تعليمه أو إدراكه بل هو شيء يحس لا أكثر.[2]

1- عبد الجبار الرفاعي ، الايمان و التجربة الدينية ،ص:18.

2- المرجع نفسه ، ص:19.

المحاضرة الثانية : التجربة الدينية.

" التجربة الدينية تعني مواجهة الله وإدراك حضوره والمثول في حضرته، وتحسس هذا الحضور وتذوقه روحيا.هي نحو تجل وجودي للإلهي في البشري وبتعبير المتصوف الهندوسي رادهكرشنان :" أقوى برهان على وجود الله هو إمكان تجربته وإدراك حضوره. فالله معطى تجريبي، و مضمون محسوس للتجربة، وحالة روحانية".[1]

هناك الكثير من التجارب الدينية، فهي عديدة ومتنوعة، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر: تجربة الانجذاب و الهيبة، تجربة الاعتماد، تجربة الأمل،... وغيرها. والايمان الديني يقوم على هذه التجارب، فهو يرتكز على تصنيفها من أجل دحض الزائف منها،

1- المرجع نفسه ، ص:9.

والابقاء على الحقيقي ومحاولة تمييزه عن ما يلتبس به من قبيل : الحيل، والشعوذات، والاضطرابات ، والتشوهات، والعقد النفسية، والأمراض العقلية، والانهيارات العصبية الخ .

إن جوهر الدين وروحه وكذا بعده الأنطولوجي يتلخص في التجربة الدينية، فهذه الأخيرة –أي التجربة الدينية – خاصة ومنغمسة في ذات الشخص، لا تدرك بالحسياتمع أنها قد تشير إليها مظاهر التدين الخارجية التي قد تظهر عكس ما يضمر صاحبها.

والتجربة الدينية تروي "الظمأ الأنطولوجي "للفرد،"و" .."الظمأ الأنطولوجي "يعني افتقار الشخص البشري إلى ما يُثري وجودَه، ويكرّس كينونته، ويمنحه وقودا لحياته، حيث تفتقر حياته لوقود يحركها، و يشبع حاجته لمعرفة معنى لحياته، ويكشف له عن سر الحياة، ويعزز قدراته؛ بالمستوى الذي يجعله قادرا على التغلب على مشكلة الوجود البشري في هذا العالم ".[1]

إن "الظمأ الأنطولوجي" ليس حكرا على فئة معينة فهو يجتاح حياة كل كائن بشري، وذلك كون هذا الكائن دائما متعطش للامتلاء بالوجودبغيةأن يصبح صلباحتى يتمكن من العيش بسلام في عالم مليء بالآلام والأوجاع، ويتمكن من التقليل من المرارات والأحزان، فيخرج بذلك من حالة القلق إلى السكينة، فيصبح لحياته معنى.

و التجارب الدينية بأنواعها المختلفة هي النبع الذي يروي به الفرد هذا الظمأ الأنطولوجي . والتجارب الدينية تختلف من فرد إلى آخر، فهي تختلف باختلاف البشر، وكذا تمثلهم للإلهي في البشري، إلا أن كل واحد يرتوي منها بحسب استيعابه، وكذا قدرته على المثول في حضرة الله.

يختلف كل شخص عن الآخر في استيعاب المفاهيم المختلفة، فكل شخص يستمد فهمه منذاته و بحسب تجاربه الذاتية، ولا يمكننا فهم التجربة الدينية إلاّ في فضاء التجربة

1– عبد الجبار الرفاعي ، الايمان و التجربة الدينية ،ص:9.

الدينية، فلا يفهمها إلا من يعيشها، كما لا يفهم الحب إلا من يتذوقه، ولا يفهم البهجة إلا من تشرق نفسه بها، ولا يفهم القلق إلاّ من يغرق

به؛ فالكلمة لا تستطيع أن تعبر عن ذاتها، فأنى لها أن تعبرعن خبايا الروح والوجدان.

" يرتوي ظمأ العشاق الأنطولوجي، فيفيضون على سواهم، حيث يخط الحق على قلوبهم الأسرار، تتحول عناصر وجودهم إلى صفات الحق كما هي، لتكون بها هي. يفتقر سواهم لكل شيء، فيغرقون في الوهم، ويتهافتون على كل ما هو زائف، بغية إرواء ظمئهم الانطولوجي، الذي لن يرويه السوي أبدًا ".[1]

إن الذي يمر بهذه الحالات لا يجد عبارات أو كلمات تصف حالته،فبعضمن أصحاب التجارب الدينية يصلون إلى حالات نور يشع في أعماقهم ؛"و كأنهم قد اغتسلوا بالنور، وعشقوا النور، وأبصروا بالنور، بل صاروا نوراً. تلك هي رحلة الكينونة إلى الحق بكل تفاصيلها. هكذا يتذوقون مراحل نمو صيرورتهم و تخلقهم. تبتسم لهم حنايا الكون كلما تأملوها. يشعرهم الوجود بفرحه بهم، بقدومهم للارتواء. تدلهم بصيرتهم دائما على النقاط المضيئة في الناس والأشياء، قبل ما هو مظلم. مع أنهم يبصرون السواد، لكنهم يشيحون عنه النظر. هكذا يحاولون أن يروا العالم؛ كي يترسخ حبهم له باستمرار، خاصة في الأزمات والصراعات والحروب والفتن. وذلك هو منبع السكينة والأمن والسلام الذي يعيشونه مع أنفسهم و العالم." [2]

<u>نمطان للتصوف:</u>

لا يعتبر كل متصوف صاحب تجربة دينية، كما لا يعد كل صاحب تجربة دينية متصوفا. فقدنجدمتصوفا خاويا روحياً، يجري وراءالمال و الجاه والسلطة ، والشكليات ، بل هو أقرب للمشعوذ منه إلى صاحب التجربة الروحية، وغرضه من ذلك الوصول إلى مكانة

1- عبد الجبار الرفاعي ، الايمان و التجربة الدينية،ص:10.

2 -المرجع نفسه و الصفحة نفسها.

اجتماعية معينة، أو مصلحةدنيوية، خاصة إذا كان في مجتمع يقدس أمثال هؤلاء ويهبهم ألقابا دينية، و مكاسب مالية. لذا ينبغي علينا هنا التمييز بين نوعين من التصوف:

النوع الأول: التصوف الطرقي السلوكي " الاجتماعي "وهو ما يعرفبتصوف الدراويش والزوايا. و يعد هذا النوع من التصوف بمثابة مرآة عاكسة لتشوهات المسلمين العميقة، فمن خلالهنربمدى تخلف المسلمين وجهلهم، وخضوعهم للاسترقاق وقابليتهم للاستعباد، والرضوخ وطاعتهم العمياء لمشايخ الطرق الصوفيةبلوعشقهم لهم، وتقليدهم التقليد الأعمى،...وغيرها.

ولعل المعضلة العظمى في تصوف الدراويش هو قدرته على صناعة الأصنام البشرية،ومثال ذلك جلال الدين الرومي الذي أصبح في نظر أتباعه صنم يُعبد، فأصبح التصوفينتج عُبّاداً لأصنام بشرية! .[1]

النوع الثاني: التصوف المعرفي " الفلسفي" والعرفان النظري"وهو تصوف عقلي خرج على الأنساق المغلقة الحرفية لقراءة النصوص الدينية، وأنتج قراءة للنصوص خارج إطار مناهج وأدوات القراءة والفهم والنظر والتفكير الموروثة، التي اخترعها الشافعي والأشعري وغيرهما، ثم ترسخت بمرور الزمن، حتى ارتقت إلى مرتبة تلك النصوص التي تقرأها، أي مقدسة "[2].

وهذا النوع من التصوف قد وسع من آفاق المسلم في التأويل، وجعل منقراءاتهدائمامتجددة،ومواكبةلما يطرأ على الحياة من متغيرات،وتمكن هذا النوع من التصوف أيضا من التخلص من تقديس الشكل وإهمال الجوهر.

وقدتمكن هذا النوع من التصوف من رد الاعتبار للذاتالمستلبة، والعالم الروحي للشخص البشري والذي كان مطموسا مغيبا، وأنار له طريق القلب ليبدأ رحلته الأبدية نحو الحق، من أجل الوصول إلى إرواء الظمأ الانطولوجي لروحه المتعبة.

1- عبد الجبار الرفاعي ، الايمان و التجربة الدينية ،ص:11.

2- المرجع نفسه ، ص:13.

إنّ الرؤية الكونية عند العارفين بالله والمتصوفة أفقية، وصلتهم بالله حسب رؤيتهم تعتبرعلاقة عشق بين محبوبين. بينما نجد أنّ الرؤية الكونية عند المتكلمين عمودية، وصلتهم بالله تعتبر نوعا ما عبودية الرقيق، و لاهوت المتكلمين يعبّر على نفسه اجتماعيا بالتأسيس لنمط يتكون من مقولات تدعو إلى الاحتقار، كما أن العلاقات في المجتمع مبنية على التسلط ، و كأن الإنسان يستعير علاقته العمودية بالله – و التي تصور العلاقة بينهما في صورة العبد الذليل و المهان ، فيما يكون الإله رمزا للجبروت و الطغيان و التنكيل – لكي يطبقها في علاقته بأخيه الإنسان ، و يصبح القوي سيدا للضعيف يسومه كل بطش و هوان و إذلال.و هذه العلاقة العمودية بالله عكس العلاقة الأفقية به، و التي تظهر الله بتجليات أسمائه الحسنى ، فهو (الرحمان الرحيم) و هو " الذي "كتب على نفسه الرحمة"، ووصف رحمته بقوله :"ورحمتي وسعت كل شيء"، والذي لخص مهمة النبي محمد "ص"، بقوله: " وما أرسلناك إلاّ رحمة للعالمين"، فهو رحمة مهداة لكل العالمين، وليس لفئة أو جماعة أو طبقة أو طائفة أو فرقة أو مذهب أو شعب مختار" [1].

<u>التجربة الدينية في التصور الفلسفي الديني :</u>

يعد الاهتمام بالمجال الفلسفي شبيه إلى درجة كبيرة بمرآة تعكسالاهتمام بالتجربة الدينية، والأمر سيان سواء كان ذلك فيأوساط المؤمنين أو في لاهوت الغرب المسيحي على اختلاف مذاهبه. ويدور هذا الاهتمام بطبيعة الحال و بشكل كبير بالظواهر المتأزمة في الحياة الدينية . ففي عالمنا اليوم لم يعد التدين شيئاً بديهياً بذاته، فأصبحت التجربة الدينية تكاد تكون معيارا لمشروعية التدين، بل وأوشكت أن تكون حالة تدين أصلية عند الإنسان.

ونحن عندما نتكلم عن الوضع المتأزم للدين فإننانقصد بذلك تلك الظواهر المطابقة في الأيديولوجية الكنسية الرسمية وضمن المؤسسات الدينية، إذا نظرنا إلى التجربة الدينية في

1– عبد الجبار الرفاعي ، الايمان و التجربة الدينية ،ص:14.

يومنا هذا، نجدها لم تتغيرعما كانت عليه في الماضي، لا يفهمها إلا جزء من المؤمنين وأيضابعضاللاهوتييننكظاهرة يمكن أن نضعها في مقابل الأيديولوجية والمؤسسات الرسمية.ومن هنا يمكننا القول أنه نظرا لكل هذا، يشرقبصيصأمل في الحياة الدينية فقد تكون هذه التجربة هي بداية لظهور بعث أو تجديد ديني.[1]

إذ نجد أن اللاهوت المعاصر يضع التجربة الدينية من بين اهتماماته بل ويوليها قدرا كبيراً من العناية. ففي البداية دائما يفترض البعض من اللاهوتيين أن اهتمام علماء اللاهوت بمشكلات التجربة الدينية له نتائج إيجابية على اللاهوت في حد ذاته، فهذا قد يساعد على "إحيائه"، وكذا إخراجه من "مآزق العقلانية"، كما يمكنه من التغلب على التيار العقلي والتمذهب في اللاهوت.كما أن اهتمام اللاهوتيين بالتجربة الدينية له علاقة وطيدة بوضع التعددية الدينية في العالم، والقبولبوجودأشكاللتدين تتنوع بحسب التنوع الذي يشهده العالم، وبالمقابل التنوع في أشكال التجربة الدينية بحسب هذا التنوع أيضا.

إن ظهور ما يسمى "بلاهوت التجربة" راجع إلى الأهمية التي أولاها اللاهوت الغربي المعاصر على التجربة الدينية، وقداتخذ "لاهوت التجربة" من "التجربة المسيحية" موضوعا له في الغالب، والتي نجد لها في المقابل التجربة الدينية المتعلقة بالأديان الأخرى، أو أي تجربةدينية من أي نوع كانت.واستقر الوضع على أن تكون هذه التجربة موضوعاً للدراسة في فلسفة الدين، وليس موضوعاً للدراسة في اللاهوت.

وكانت المشكلة الرئيسية "للاهوت التجربة" هي طبيعة العلاقة بين التجربة الدينية والوحي في حد ذاته، وفي هذا الصدد يرى هاينركس" أن التاريخ يرغمنا على إدراك أن الإلهي ليس مجرد "وحي خالص"، لكنه (أي التاريخ) يفترض الله والإنسان في حالة حوار".[2]

وما نلفت إليه النظر في الأخير هو أن النقاش المحتدم في وقتنا اليوم والذي يقول بإمكانية تجاوز المبدأ التقليدي الثابت حول وجود عالمين مختلفين تماما، أولهما سماوي

1- يوري أناتوليفتشكميليف: فلسفة الدين الغربية المعاصرة، ص: 119.

2- يوري أناتوليفتشكميليف: فلسفة الدين الغربية المعاصرة، ص: 120.

وثانيهما أرضي، له علاقة وثيقةبمدىتعقل التجربة الدينية في اللاهوت المعاصر.والأمرالذييتطلبالبحث هناهوفقدان هذا المبدأ لطابعه المفهوم عند إنسان اليوم إلى حد كبير.

إن من أهمالدوافعالتي تحفز المجال الفلسفي للاهتمام بالتجربة الدينية، هو كونها شعلة الأمل التي يعول عليها كوسيلة لتجاوز أزمة الدين الراهنة، نظرا للدور البارز الذي تلعبه إشكالية التجربة الدينية في اللاهوت.[1]

1- المرجع نفسه ، ص: 122.

المحور السادس

"**فلاسفة وعلماء الاهوت**"

المحاضرة الأولى :علماء اللاهوت كفلاسفة

المحاضرة الثانية :الفلاسفة كعلماء لاهوت

المحاضرة الأولى :علماءاللاهوتكفلاسفة.

يعرف علم اللاهوت أو"théologie"بأنهعلم الله ، علم صفاته و صِلاته بالعالم و بالإنسان . لاهوت مُوحَى (يقال أيضا لاهوت مقدس ، لاهوت عقائدي ، مذهبي) هو الذي يستند إلى كلام الله ، المحفوظ في كتب مقدسة. وهنالك عدّة أنواع من اللاهوت :

1 – لاهوت طبيعي : هو الذي لا يعتمد إلا على الخبرة و العقل .

2 – لاهوت فيزيائي : : ذلك الذي يبرهن على وجود الله و حكمته بما يسود من نظام في العالم المادي .

3 – لاهوت أخلاقي : علم لاهوتي يبرهن على وجود الله بغايات الإنسان الأخلاقية .جزء من اللاهوت الذي يحدّ الواجبات الأخلاقية بالنظر إلى إرادة الله .

4 – لاهوت وضعي :علم الوثائق و الآثار التي يقبلها اللاهوتيون مراجع لمحاجَّاتهم : مثلا ، الكتاب نصوص المجامع ، إلخ. و في مفهوم أضيق ، يدل هذا التعبير أحيانا على لاهوت آباء الكنيسة ، عندئذ يطلق اسم لاهوت كتابي ، لاهوت مجمعي ... على الفروع الأخرى التي يشكّل اجتماعها ، بالمعنى الواسع اللاهوت الوضعي .

أمّا لفظة لاهوتي أو"théologique" فإنّها تعني :

أ – ما يختص باللاهوت ، أو ما يتسم بسمة علم اللاهوت .

ب – بنحو خاص ، عند أوغست كونت ، الحالة اللاهوتية هي الحالة الأولية من تطور الفكر البشري الذي من خلاله (يتمثل الظواهر بوصفها من نتاج الفعل المباشر و المتواصل لعوامل خارقة ، كثيرة نسبيا ، يُفَسِّر تدخلها العشوائي كل شواذات العالم الظاهرة).[1]

إن مهمة الدفاع عن العقائد الدينية ضد العقائد المضادة لها هي من صميم اهتمام علم الكلامبالنسبة للدين الاسلامي (علم أصول الدين الإسلامي)، أو علم اللاهوت بالنسبة للدين المسيحي (علم أصول الدين المسيحي)، كما أن من وظيفة كلا العلمين الدفاع عن عقائد فرقة دينية ما داخل نفس الدين ضد الفرق المخالفة لها .

ويبدأ كلا العلمين من يقين مفاده التسليم المطلق بصحة العقيدة؛ متبعا بذلك مبدأ " آمن ثم تعقل "، وكلاهمايجعل للتفرقة بين الحق والباطل معيارا واحدا وهو فهم النص الديني

1– أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية ، ص : 1450– 1451.

، بينما يعد المنهج الجدلي هو المنهج المتبع من كلا العلمين، بحيث يبدأ من مقدمات ظنية وليست يقينية.

و ما يميز فلسفة الدين عن علم الكلام أو اللاهوت أنها لا تهتم بدين معين؛ بل هي معنية بالدين من حيث هو دين، وتنطلق من نقطة موضوعية و عقلانية خالصة، فهي لا تنحاز في البداية لأي دين إلا أنها قد تنحاز بعد التحليل إلى دين ما؛ منتهجةفي تحليلها الأسلوب البرهاني. و معيار التمييز فيها بين الحق والباطل هو العقل الواضح، و هي تنطلق من مقدمات يقينية سواء كان ذلك بحكم التجربة أو بحكم العقل.[1]

و انطلاقا مما سبق ذكره و جب علينا أن نلاحظ أن هنالك مدخلين، أولهما مدخل المتدين (اللاهوتي) للفلسفة، حيث يتفلسف انطلاقا من خلفيته الدينية، و ثانيهما مدخل الفيلسوف لدراسة الدين فيمارس دور اللاهوتي و لكن بخلفيته الفلسفية، و قد تطرح مدى مصداقية كل منهما في دخوله بخلفية مسبقة لدراسة الدين أو الفلسفة، لهذا سنحاول أن نتتبع مدخل كل منهما، و نبدأ بعلماء اللاهوت .

علماء اللاهوت كفلاسفة :

إن أهم عقبة أو إشكالية تعترض كل من يحاول أن يجد فرقا دقيقابين اللاهوت و الفلسفة تكمن في كونها تستمد من اللاهوت موضوعها الرئيسي، فحين تعي الفلسفة حقيقة الدين تصبح قادرة على التعامل مع الأفكار الدينية التي ينتجها اللاهوت .

1 – محمد عثمان الخشت، مدخل إلى فلسفة الدين ، ص: 37.

من ناحية ثانية هناكنزعة تجاه المزيد من اللاهوت وذلك لمحاولة تأسيس طريق مشترك ، يتوجب على الدين ان ينتهجهحتى يكون دينا، و على الفلسفة أن تنتهجه من بابالتقليد و المحاكاة .

وأدى هذا الطرح الذي قدمه الكثير من فلاسفة الدين، إلى ظهور ما يسمى " وجهة النظر المسيحية لموضوع كذا.. " أو " وجهة النظر الإسلامية لموضوع كذا.." وهيمواضيع معينة أو خاصة ، والملاحظ أن الديانة الواحدة قد تحمل وجهات نظر متعددة في قضية واحدة.

و يجدر بالفلسفة أن تقوم بهذا الدور المعمم، فاللاهوت الذي هو موضوع دراسة الفلسفةيجمعبين وجهات نظر مختلفة توجد في الدين . وأغلب اللاهوت سيفسر لنا وجهة نظره بطريقة معينةبلويعدهاالتفسير الوحيد المقبول و الحقيقي، وهذا ما لا يجب أن تكون عليه الفلسفة التي عليها أن تحاولالعودة إلى تلك المناظرات الداخلية للدين، و تقوم بفحص كل البراهين المستخدمة .

إلا أنه علينا الإقرار بأنه ليس منالسهلعلى الفيلسوف أن يفصل نفسه عن طبيعة المناظرة أو النقاش إذا كان لديه ميول[1]شخصي سابق إلى أحدأطراف الجدل أو المناظرة .

والفلاسفة إذا كانوا غير قادرين على الوصول إلى تحديد جوهر الفرق بين اللاهوت والفلسفة بالقدر الكافي، فإنهم بطبيعة الحال لن يستطيعوا الوصول إلى القدر الكافي من الوعي بالأخطار الكامنة هنا.

لقد أصبح الكثير من الفلاسفة جزءًلا يتجزأ من المناظرة اللاهوتية حتى أصبحوا هم أنفسهم غير قادرين علىأنيفرقوابين هذه المناظرة و بين ما يقومون به من أعماليرونها من صميم البحث الفلسفي .

1 –أوليفر ليمان ، مستقبل الفلسفة في القرن الواحد والعشرين ، ص : 213.

وهذا النقد قد يصح إذا كانت توقعاتنا من فلاسفة الدين بأن يعوا حقيقة الدين عن طريق فهم كل جوانبه وطبيعته الخاصة،وبطبيعة الحال لا يخفى علينا أن الكثير من فلاسفة الدين ينساقون نحو توجه معين وهو رؤية نسخة محددة من الدين على أنها وحدها تمثل الحقيقة. فإن لم ينساقوا نحو هذا التوجه ويعتقدوه فلن يستطيعوا حينها فهم طبيعة الدين بشكل معمق.

وبالرغم من ذلك فهذا الانتقاد خاطئ، فلكي يفهم فيلسوف الدين شكلا من أشكال الحياة ليس عليه أن يقبله كما هو مع أنه من الجيد فهمه ورؤيته بعيون أتباعه، وهذه المشكلة تختص بها فلسفة الدين دون سواها من فروع الفلسفة وهي من الناحية الفلسفية مشكلة متميزة تماما.

فبينما يصعب على فيلسوف الفن أن يخلط ما يفعله مع الفن، كمايصعب على فيلسوف الرياضيات أن يخلط الفلسفة بما يفعل ، وصعب أيضا على فيلسوف المطبخ

أن يخلط الفلسفة بالطبيخ، فسهل جدا على فيلسوف الدين أن يخلط الفلسفةباللاهوتوالدين،فغالبا ما يكون دافع فيلسوف الدين للسير في هذا الطريق و انتهاج هذا المدخل مدخلا دينيا، وقد يتحكم الدين في كل جوانب حياته، إضافة إلى أن تركيب اللاهوت و الدين نفسه في أغلب الأحيان قد يكون تركيبا فلسفيا في معظمه .

قد يكثر الكلام عن الصدام بين أثينا Athens و القدس Jerusalem، أو بين العقل أو المنطق و الإيمان، إلا أن ما نلاحظه بل وما يجب عدم اغفاله هو أن نصوصا دينيةكثيرةكانت قد تأثرتبشكل كبير بالمشاكل الفلسفية التي عاصرتها [1].

وهو الأمر الذي يزيد المسألة تعقيدا، بل و يجعل منها ذات أهمية بالغة لفلاسفة الدين، ويجعل على عاتقهم مسؤولية كبيرة ألا وهي ضرورة فصل أنفسهم عن الجانب العاطفي وكذا

1 – أوليفر ليمان ، مستقبل الفلسفة في القرن الواحد والعشرين ، ص : 214.

الشخصي للمسائل والقضايا التي يعملون على فحصها ودراستها سواءً أكان ذلك تنظيرا أو تحقيقا أو تركيبا أو بناءً منطقيا للمفاهيم التي تتضمنها.

المحاضرة الثانية :الفلاسفة كعلماء لاهوت.

لعل من أبرز المشاكل التي تعترض فلسفة الدين المعاصرة هو كونها تقوم بتوجيه اللاهوت بدل الاقتراب منه، ويعد هذا بطبيعة الحال اعتراضاقويا!!

فالفلسفة بطبيعتها تتعامل مع موضوع بحث محدد و موجود فعليا، ففلسفة العلم ترتبط بالعلم، و فلسفة القانون تدرسالقانون.فما الذي يمنع فلسفة الدين من تحليل موضوع الدين و فرعه النظامي اللاهوتي ؟ الإجابة طبعا أنه لا مانع لذلك، إلا أن هناكخطرافي ذلك قد لا يظهرفي فلسفة العلم أو فلسفة القانون. ففيلسوف القانون لا يشتغل فعليا في القانون بل بفلسفة القانون، إلا أن فيلسوف الدين دائما يشكك فيما يفعله وفي ما يصل إليه، و يعطي انطباعابعدم تأكده مما يفعل. و هو الأمر الذي يجعلجزءً كبيرا من فلسفة الدين أقرب إلى اللاهوت أكثر مما يجب. و هذا يبدو أمرا طبيعيا نظرا إلى التشابه الكبيربين التقنيات الفلسفية و طرق المعالجة اللاهوتية. فكل منهما تعتمد شكلا مجردا من الجدل، [1]كما تسعى كلتاهما إلى التعامل عقلانيا مع مقدمات ومعطيات محددة، متتبعة النتائج المنطقية التي توصل إليها هذه المقدمات، مبينةأنمضامين هذه الأخيرةإنماهي من أجل الوصول إلى وجهة نظر فلسفية أو لاهوتية محددة، وبالرغم من هذافهذهالعملية يمكن أن تكون خطرة.

فمع أن التشابه بين الفلسفة واللاهوت قائم وكبير لدرجةالتقارب، إلا أن الاختلاف بينهما جلي. وقد لعب مفكرو العصور الوسطى دورا بارزا في تبيان هذا الاختلاف، إذ كان لحدةبصيرتهم وقوة ادراكهم وتمييزهم الفضل الكبير في توضيح هذا الاختلاف،وذلك حين بينوا أن الحجج والبراهين الفلسفية مختلفةتماما عن اللاهوت، فالأولى اثباتيةبرهانية بينما الثانية جدلية أو ديالكتيكية. ومعنى ذلك أن الفلسفة تنطلقمنمقدمات تكون صحيحة لكل فرد، ثم تحاول الوصول إلى توضيح ما يترتب على هذه المقدمات من نتائج. وعلى سبيل المثال نتطرق هنا لحالة النقاش الأنطولوجي (العلم وجودي) فإن كان لله معنى معين، فهذا دليل على أن الله موجود، و الأمر سيان هنا بين ما إذا كان المرء سيعتقد في حقيقة الله، أو أنه

1- أوليفر ليمان ، مستقبل الفلسفة في القرن الواحد والعشرين ، ص : 209.

لا فكرة لديه مطلقا عن ماهية " الله "؛ فإذا ما تم التأسيس لصحة عملية الحجج والبراهين،وتم التوصل إلى استنتاج، فإنه يكون لهذا الأخير تطبيق شامل على كل ما تحمله كلمة " الله " من معنى .

بينما يختلف اللاهوت عن الفلسفة في كونه يبدأ بمقدمات مقبولة عموما، أو مقبولة في إطار دين معين أو حتى فريق معين داخل الدين الواحد.

وقد يعتقد المتتبع للموضوع أن هذا مجرد اعتراض بسيط، وذلك كون شكل الحجج و البراهين في كل من اللاهوت و الفلسفة هما الأمر ذاته، فهو بالتأكيدلابدأنيكون في شكل برهان أو إثبات[1]منطقي . وهذا اعتقاد صحيح وسليم، إلا أن الأمر في اللاهوت ليس مجرد شكل البرهان أو الحجة و الإثبات، بل الأمر يتعلق بما يعنيه هذا البرهان لحياة المؤمنين به، ودرجةملاءمتهلنظرة المؤمنين به إلى العالم . فالصلة وثيقة في النظر إلى الجوانب " العاطفية " لمثل هذه البراهين. فالحل المنطقي الدقيق لمشكلة لاهوتية معينة لا يكون ذا اقناع إذا لم تكن له مرجعية عاطفية. و المثال التقليدي عل ذلكالمشكلةاللاهوتية المعروفة التي تطرح تساؤلا حول كيف أن إلها في ديانة معينة يمكن أن يسمح بمعاناة الأبرياء ، وهي أيضا مشكلة فلسفية معروفة ، وتضيف التساؤل حول كيف أن إلها قادرا على كل شيء وعالم بكل شيء وله نزعة خير، يقبل بأنواع المعاناة التي نجدها في العالم . فالاستنتاج اللاهوتي إذن لا يكون مقبولا إلا إذا سمحللعلاقةالعاطفية مع الله بالاستمرار.

و هناك اختلاف آخر أيضا بين كل من اللاهوت و الفلسفة، فاللاهوت يتغير مع الزمن، إذ يمكن للناس أن يفهموا الله ويفهموا إيمانهم بشتى الطرق وفي مواضع مختلفة كلبحسب ظروفه. ونجد أن الفيلسوف اليهودي موسى بن ميمون قد أصاب حين طرح هذه النقطة، عندما نادى بأن أهم ما يميز القانون الديني كونه " يفطم " المجتمع عن ما اعتاد عليه من ممارسات والتي تعد نسخة غير معالجة من الحقيقة. فهو يتكلم عن اليهود مثلا

1- أوليفر ليمان ، مستقبل الفلسفة في القرن الواحد والعشرين ، ص :210.

فيروي بأنهم في بداياتهم كانوا يتقربون من الله عن طريق الأضحية والقرابين، بينما اليوم (وهو يتحدث عن الفترة التي عاش فيها وكان ذلك في القرن الثاني عشر) فهم يتقربون إليه عن طريق الصلاة ، وقد يكتفون ذات يوم بمجرد التأمل الهادئ لا أكثر.

إلا أنه لا يمكننا توقع أن يغير الناس موقفهم من الله تغييرا جذريا كما فعل اليهود، ورغم أن الناس يتغيرون بمرور الزمن إلا أن الله قادر على تغيير مواقفهم وممارساتهم في الحال وذلك عن طريق المعجزة، إلا أنه في هذه الحالة لن يكون للناس أي فضل أو كفاح في ما طرأ عليهم منتغيرات.وابن ميمون يعتقد أنما يميز الشعيرة الدينية هو أنها تسمح لنا بالتغير التدريجي، حتى نتمكن من التحكم في الكيفية التي نتغير بها وكذلك حتى لا نعود إلى ما كنا عليه بل نكتسب هذا التغيير ليصبح جزءً منا.[1]

و كمثال أخلاقي يوجه نصيحة للشخص البائس الذي يريد أن يتغير، فيطلب منه دفع مبلغ النقود عن طريق دفعات صغيرة من النقود لأفعالخيرةبدلا من دفع مبلغ النقود كله في الحال، وهو الأمر الذي يجعله يعتاد فعل الخير ومن ثمة يكتسب مع الزمن الطبيعة السمحة أو الخيرة .

و هنا نتبين خاصية هامة جدا للاهوت تفرقه تماما عن الفلسفة؛فبينما ينبغي على اللاهوت أن يستجيب لمختلف الظروف الاجتماعية و التاريخية (و إلا كان مصيره الاخفاق في أن يصبح ذا معنى في الطرق المختلفة التي يتفاعل بها الناس مع ما يحيط بهم من أشياء كما يفهمونها)،نجد أن الفلسفة في هذه النقطة بعكسه تماما، فالتغيير فيها لا يكونبشكل كبير، ويعود ذلك لكونها تركز على بناء الحجج أو بنية البراهين، دون أن تبدي اهتماما بالطرق التي قد تستخدم بها الاستنتاجات الناتجة من تلك الحجج والبراهين .

و في هذه المسألةنستطيع الاستعانة بحجة كان كثيرا ما يطبقها الفيلسوف " ابن رشد " في المناظرة حول الفضائل المحترمة للفلسفة واللاهوت. وفي هذا السياق يتكلم بن رشد عن

1- أوليفر ليمان ، مستقبل الفلسفة في القرن الواحد والعشرين ، ص : 211.

محمد ﷺ، بصفته سياسيا عظيما، فهو يرى أنهاستطاعبقدراته السياسية أن يتجاوز الصعاب، بل وأن يرتفع فوق مستوى الحقائق التي انفرد الفلاسفة لزمن طويل بالتفكير فيها و مناقشتها فيما بينهم دون سواهم، بل وفوق ذلك كله تمكن من تبسيطها للعامة بإسهاب، والفضل في ذلك يرجع إلى قدرته الكبيرة على اتقان أنواع اللغات والأساليب التي تصلح لمخاطبة الناس كافة .

وهذا ما يسمى اليوم بالمهارات السياسية وامتلاك لغة الخطاب القوي التي يفتقر إليها أمهر السياسيين في العالم، فبهذا استطاع محمد (ﷺ) بناء مجتمعسياسي من مجموعة قليلة من المؤمنين التي بدأ بها بناء دولة عظيمة .

إن هنالك أمرا مهما يجب مراعاته، وهو أن اختلاف التفاسير في مواضيع دينية متعددة ، يجعل من الخطأ الفادح التمسك بفهم معين دون غيره، ورفض كل التفسيرات المخالفة . وهذا النوع من التزمت أصبح غير مقبول من طرف العامة؛فنجاح الايمان مرتبط بمدى مرونته وقابليته للتغير بدرجة كافية تلائم تماما تغير الظروف، بينما لا يمكننا أن ننتظر هذه المرونة والتغييرمن الفلسفة رغم عدم نفينا للتغيير عنها نفيا مطلقا (فهي بالطبع تتغير مع الشكل أو النمط) من بداية تركيب الحجج و البراهين التي تعدها الفلسفة بصفة عامة الشيء ذاته خلال التغيرات التاريخية، فالفلسفة أصبحت لا تعتمدإلا معياراواحداهو الصحة أو الشرعية، بينما نجد أن اللاهوت حتى ولو وافقها إلا أنه لا يقتصر على ذلك ، بل يسعى إلى ما يمكن أن يكون له معنى من ناحية الدين و يعتمد على الخبرات و التجارب الدينية للبشر.[1]

1 – أوليفر ليمان ، مستقبل الفلسفة في القرن الواحد والعشرين ، ص : 212 – 213.

المحور السابع

" مستقبل فلسفة الدين "

المحاضرة الأولى : فلسفة الدين في الغرب

المحاضرة الثانية :فلسفة الدين عند العرب و المسلمين

لمحاضرة الأولى : فلسفة الدين في الغرب.

تاريخ فلسفة الدين في الغرب :

المطلع على التاريخ الفلسفي سيجد المواقف اتجاه الدين واضحة سواءً كانت سلبية ام ايجابية، كما أن لكل موقفه المحدد، فموضوع الدين تم بحثه عند اليونان و في الفلسفة الإسلامية و الفلسفة المسيحية واليهودية في العصور الوسطى، إلا أن هذه المواقف بقيت متناثرة ولم تخرج أحيانا عن كونها لاهوتاً، أو ربما نقداً لجانب معين من الدين في أحيان أخرى. ولم ترق لتشكيل بحث منظم يسمى فلسفة دين، لذلك ففلسفة الدينكفرع معرفي مستقل عن باقي فروع الفلسفة لم تظهر الا في نهاية القرن الثامن عشر في الغرب تحديدا[1]، حيثحل محل مصطلح الإلهيات، ففلسفة الدين كانتعند القدماء جزءاً من مابعد الطبيعة ثم انفصلت عنها، وقد رأى فيها البعض حرباً على الأديان بينما رآهاالبعض الآخر تأييداً للعقائد الدينية وتدعيماً لتعاليمها[2]

لقد جاءت فلسفة الدين كمحاولة لعقلنة الدين من جهة، والاقتراب من الإنسان بوصفه مركز الوجود من جهة ثانية.فالفيلسوف الألمانيكانط في كتابه " الدين في حدود العقل وحده" طرح فكرة أنه في مقابل اللاهوت الخاص بالكتاب المقدس هناك لاهوت فلسفي داخل حدود العقل بمجرّده،حيث يستخدم في قضاياه التاريخ واللغات وكتب الشعوب جميعها حتى الكتاب المقدس، الا انه يفعل ذلك كما يقول كانط (من اجل ذاته)، فاللاهوت الكتابي يتحول إلى لاهوت فلسفي عندما ينظر الى موضوعاته بنور العقل وحده، ويعبرعنهكانط بالبحث الفلسفي في الدين[3].

يعتبر القرن الممتد بين عام 1730م إلى عام 1830م بحقالمرحلة التي تشكلت فيها النظريات الفلسفية تجاه الدين، وتبدأ من التأملات الباكرة لهيوم في مشكلات الدين، لتصل إلى محاضرات هيغل الأخيرة في فلسفة الدين، وتتوسطهمازمنيا فلسفة الدين عند كانط . ويعد هؤلاء الفلاسفة واضعوا الأسس الكلاسيكية للنظريات الفلسفية المعاصرة حول الدين .

1-محمد عثمان الخشت ، مدخل إلى فلسفة الدين ، ص : 50-51.

2 -توفيق الطويل ، أسس الفلسفة ، ص : 74.

3- إيمانويل كانط ، الدين في حدود مجرد العقل ، ص : 52-54.

غير أن الباحثين في مجال فلسفة الدين اختلفوا في المسألة، فمنهم من يتفق مع نشأة فلسفة الدين مع الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط[1].وذلك في نظرهم لأسبقيته في بحث موضوع فلسفة الدين، وكونه قدم تفسيراً عقلانياً نقدياً للدين بشكل كلي، من منظور العقل النظري والعقل العملي، وأخضع فيه المعتقدات الدينية والعلاقة بين الإنسان والله كما يقدمها الدين للبحث الفلسفي المستفيض، محكماً المعايير العقلية وحدها. ومنهم من يرى ان بينيديكتسبينوزاهو مؤسس فلسفة الدين بالمعنى المعاصر، والمؤيدون له يرجعون ذلك إلى كون شروط البحث الفلسفي للدين وُجدت أول مرةعنده[2].

وعمومافإن موضوعات فلسفة الدين بدأت مع حقبة الحداثة ومع فلاسفة التنويرحتىاشتد عودها في القرن التاسع عشر وتواصلت النتاجات مع الفلاسفة المعاصرين .

إلا أن فلسفة الدينكتسمية لم تظهر إلا بداية القرن التاسع عشر، حين بدأ استعمالها ليدل على مجال فلسفي مستقل ومنفصل، ولعل الفضل في ذلك يعود للفيلسوف الألماني هيجل في كتابه " محاضرات في فلسفة الدين " المنشور سنة 1832 ومابعدها، رغم أن هناك من يرى ان أول من استخدم هذا المصطلح في القرن التاسع عشر، هو عالم الاجتماع الديني الالماني برجر (Berger) ، إلا أن تخصصه في علم الاجتماع الديني جعله لا يقدم فلسفة الدين بالطريقة الصحيحة حسب رأي النقاد.

وقد تعاقبت نتاجات فلسفة الدين بعدذلك،فجاء الفيلسوف الألماني شيلنج ليبحث في فلسفة الدين في كتابه "محاضرات في الوحي والأساطير" سنة 1843م،كما كتب جون ستيوارت مل ثلاثة مقالات في الدين ونشرت بعد وفاته سنة 1874م . وبهذا بدأت بحوث فلسفة الدين تشق طريقها لتصل إلى ما وصلت إليه في القرن العشرين من غزارة في الانتاج حول الدين،سواء كان ذلك في شكل نصوص فلسفية، أو دراسات بحثية عن انتاج

1 – محمد عثمان الخشت ، مدخل إلى فلسفة الدين ، ص:51.

2– يوري أناتوليفتشكميليف ، فلسفة الدين الغربية المعاصرة، ص:8.

الفلاسفة[1].واستمرت فلسفة الدين في ضخ نتاجها، واسهم في ذلك تنوع الموضوعات وتعدد اشكالياتها المعاصرة في عدة مجالات، فالمسائل تتجدد وتستحدث بين الفينة والأخرى، لأن سؤال فلسفة الدين في تطور دائم.

إن الاهتمام بفلسفة الدين في بلدان الغرب يختلف من بلد لآخر، إلا أن الملاحظ أن هناك غلبة ظاهرة للأعمال المكتوبة باللغة الإنكليزية ويرجع ذلك إلى كون هذه اللغة أصبحت في العقود الأخيرة هي بحق اللغة العالمية للحياة الفلسفية.[2]

وهناك رأي يقول بأن فلسفة الدين في القرن العشرين والمكتوبة بالإنكليزية في أغلبها فلسفة دين تحليلية.[3]

يذكر وايلنغ أن سبب غياب قسم خاص بفلسفة الدين هو صعوبة تحديد طبيعة العلاقةبين فلسفة الدين وعلوم الدين، وكذلك مرد هذه الصعوبة إلى الحالة الراهنة لفلسفة الدين. و وايلنغ محق حين ربط غياب التفاعل بين فلسفة الدين والبحث الديني بالوضع الحالي لفلسفة الدين. إن الطابع الخاص للبحث الديني هو الذي يصعب التفاعل بينه و بين فلسفة الدين،فالبحث الديني المعاصر هو عبارة عن مركّب بحثي متفرع جدا، ومرد ذلك أن الدين يُدرَس بشكل كبير في معظم بلدان العالم؛ والأبحاث الدينية تتم في أماكن عدة كمؤسسات البحث والمؤسسات الدراسية، سواءً كانت دينية أو مدنية. وتختلف غايات الباحثين في الدين بحسب المواقف الفكرية والفلسفية التي يتبنونها والتي ترجع إلى التقاليد الثقافية أو الدينية الخاصة بهم، وبطبيعة الحال فإن التنوع في الأهداف سيؤدي إلى التنوع في اتجاهات البحث أيضاً.

من هنا نجد أن البحث الديني المعاصر يختلف عن نظيره الكلاسيكي، فهو يهتم بقضايا المنهج بشكل كبير؛ وهو الأمر الذي أدى إلى ازدياد عدد طرائق دراسة الدين،

1-محمد عثمان الخشت ، مدخل إلى فلسفة الدين ، ص :50- 53 .

2 - يوري أناتوليفتشكميليف ، فلسفة الدين الغربية المعاصرة، ص: 25.

3 - المرجع نفسه ، ص:41.

واشتداد المناقشات حتى في الطريقة الواحدة. وقد تعالت منذ عقود دعوات و أصوات نادت بضرورة صياغة منهجية مشتركة ومتفق عليها في الأبحاث الدينية؛ مما أدى إلى تضاعف كمية المطبوعات المخصصة لقضايا المنهج، وأصبحت موضوع نقاش في مختلف المؤتمرات الدولية، غير أنها لم يتم إعدادها إلى الآن. إلا أن هذه النقاشات أدت إلى تعاظم الوعي المنهجي في البحث الديني، وهذه الأصوات ومن حذا حذوها لا زالت تبحث عن برنامج بحث علمي موحد ومعترف به من قبل الجميع. وفي المقابل ظهرت أصوات في الآونة الأخيرة ترى بأن السعي لإعداد مثل هذا البرنامج هو توجه غير صحيح، وهو لا يخرج عن كونه يقوم بعملية محاكاة – تتصف بعدم الشرعية كما أنها متأخرة عن وقتها – للعلوم الطبيعية التي تخلت عن فكرة البحث عن منهجيات شاملة منذ زمن .[1]

إن خلاصة الحكمة الدينية في الغرب، وما توصل إليه الفكر اللاهوتي والفلسفي الممتد عبر قرون هو ما اصطلح على تسميته بمبادئ التأليه، والمقصود بها تلك التصورات التي تدور حول الذات الالهية، حيث يُدرك الله بوصفه لانهائي وخالد وكامل وغير مخلوق، وهو خالق كل شيء...الخ ، و فلسفة الدين المعاصرةفي الغرب عندما تبحث في هذه المبادئ أو تحاول إثباتها، نجدها تقوم بمحاولة اثبات أمر لاهوتي خالص، و حجتها في ذلك أن هذه المبادئ تتبدى بوصفها معتقدات حية عند المؤمنين بها، و تقوم بتوجيههم فكريا و شعوريا و سلوكيا.

ورغم أن مبادئ التأليه الأساسيةهذه لا تتسم بالإحاطة بكلالتصورات عن الله، إلا أنها تُعتبر لُبَّ مواضيع فلسفة الدين، و قد يعود ذلك إلى أنّ القيام بالبحث و محاولة التدليل في مجال التأليه هو عملية تفلسف، كما أن الدين يبدو تكوينا فكريا ينطبق عليه التأمل الفلسفي.[2]

1 – يوري أناتوليفتشكميليف ، فلسفة الدين الغربية المعاصرة، ص: 179– 180.

2– يوري أناتوليفتشكميليف ، فلسفة الدين الغربية المعاصرة، ص: 16– 17.

فقد طرأت على الفكر الغربي الكثير من التغييرات، والتي شملت المجالين الاجتماعي و التاريخي بداية من عصر النهضة – خاصة حركة الإصلاح الديني والنزعة الإنسانية في القرن الخامس عشر الميلادي – و صولا إلى ما سُمّي بعصر الأنوار، و تحديدا في القرن الثامن عشر، حيث اعتبر العقل معيارا أساسيا في الحكم على كل المعارف و الفنون، وهذا التأثير انتقل إلى اللاهوت في الغرب، ممّا جعل الفيلسوف كانط يفرّق بين لاهوتين أولهما علم اللاهوت الكتابي – وهو ما ارتبط بالكتاب المقدس – وعلم اللاهوت الفلسفي، وهذا اللاهوت الكتابي يتحول إلى لاهوت فلسفي إذا مارسنا عليه النظر العقلي الخالص. أما هوفدنغ فقد ارتأى أن فلسفة الدين بوصفها تُمثّل نمطا خاصا من التفكير موضوعه هو الدين، فإنّ أول ما يبحث فيها هو" حقيقة الله و وجوده "، و هذا الموضوع هو أهمّ ما عولج في الفكر الديني الغربي[1].

و في هذا الصدد نجد أنّ الفلسفة الغربية لم تستطع أن تُقدّم في أغلب الحالات أدلة مقنعة في ما يتعلق بالمعتقدات الدينية المستقاة من التجربة الدينية، كما أن علم النفس الغربي قدّم تقييما اختزاليا للتجربة الدينية، لكي يفسر التجربة الدينية تفسيرا دنيويا بحتا، وإجمالا يمكن القول أنّ " الفكر الفلسفي الغربي فيما يخص التجربة الدينية يرتكز أساسا على محورين :**الأول** : تبيين هيكلية التجربة الدينية، و توضيح ماهيتها، و من أي العناصر تتألف. **الثاني** : نحت الأدلة و البراهين لنقد و تحكيم أو هدم الحجج المبنية على التجربة الدينية ".[2]

و أهم ما يميز الفكر الديني في الغرب، وخصوصا ما تعلّق بالبحث في التجربة الدينية، هو أنّ هنالك تحولا فكريا نتج عن مرحلة الحداثة التي بدأت منذ القرن السابع عشر تقريباً و تميزت بخاصتين أساسيتين هما:

1– روبرت س . سولمون ، الدين من منظور فلسفي (دراسة ونصوص) ، ترجمة : حسون السراي ، (بيروت : العارف للمطبوعات ، ط1 ، 2009) ، ص : 7 – 8 .

2– أحد قراملكي ، الهندسة المعرفية للكلام الجديد ، ترجمة : حيدر نجف وحسن العمري ، مراجعة : عبدالجبار الرفاعي ، (بيروت : دار الهادي، ط1 ، 2002) ، ص : 220–221.

أولا :محورية الإنسان، و التي تعني مركزية الإنسان في تلك العلاقة الثلاثية التي تربط بين " الله والكون و الإنسان " فيصبح الإنسان محور الكون ما يهمّ هو مصلحته أولا، وما يُعتدُّ به هو حكمه على كل شيء. وهو ما اصطلح على تسميته في الفكر الحداثي بـ " الأنسنة " .

ثانيا : التعويل على العقل، وهو مرتبط بالعنصر الأول، فما دام الإنسان هو الذي يصدر كل الأحكام و يقرر كل شيء، فإن هذا يتم بواسطة العقل الذي يحوز كل المصداقية في أحكامه. و هو ما اصطلح على تسميته في الفكر الحداثي بـ " العقلنة " .[1]

بينما يستمر الجدل القائم حول فكرة هل أن البحث الديني هو علم واحد أم أنه مجموعة علوم، ترتبط فيما بينها بطريقة ما. وما طبيعة الأبحاث الدينية: أهي علم، أم نوع من إدراك إبداعي حدسي، أم أنها هذا وذاك و أشياء أخرى تخفى عنا... ؛ والجدل أيضا قائم حول ماهية القدرات التي يجب على الباحث الديني أن يتمتع بها، و هل الأمر يستوجب "حساً دينياً" خاصاً، أم أنه يتطلب امتلاك "تجربة دينية" شخصية،فهناك نقاشات فعالة فعلا فيما يتعلق بالشروط الذاتية لفهم الظواهر الدينية.

مبدئيا يمكن لفلسفة الدين أن تقوم تجاه العلوم الدينية المنفردة بنفس الوظائف التي يمكن للفلسفة القيام بها تجاه العلوم المختلفة؛ وأهم هذه الوظائف التركيب الذي يقوم بالجمع بين هذه العلوم، و ممارسة الاستبطان المنهجي لها، و القيام بتحليل لغتها. فوايلنغ نفسه الذي تكلم عن غياب "فلسفة عامة لدراسة الدين" في العصر الراهن، يرى أنه على فلسفة الدين أن تقوم بمثل هذه الوظائف. حيث يقول " دراسة الدين يمكنها، لا بل يجب عليها– كما نعتقد– أن تسعى إلى التعميم والتكامل الفلسفيين لنظرياتها ومناهجها ". [2]

1–علي شيرواني: التجربة الدينية ، مجلة قضايا إسلامية معاصرة ، (بغداد : مركز دراسات فلسفة الدين، العدد :51–52 ، 2012) ، ص : 99.

2 – نقلا عن : المرجع نفسه ، ص:181.

ووظيفة التركيب هذه –أي تركيب نتائج أبحاث العلوم الدينية المنفردة– يتطلب من فلسفة الدين أن تصبح علماً شاملاً يتقصى الدين، بل يتقصى الأديان على كثرتها واختلاف أنواعها؛ مما يعني أنه يلزم فلسفة الدين أن تصبح نظرية عامة في الدين.

وحاليا هذا الأمر غير ممكن عملياً؛ وذلك مرده إلى أنه حتى النظريات الفلسفية الدينية التي تعالج مسائل البحث الديني من غير تناول المسائل التركيبية بالذات، هي نظريات تتنوع موضوعاتها ومناهجها،إضافة إلى ذلك فإن المباحث الفلسفية للدين لا تشكل في الوقت الراهن تكويناً متكاملاً، مما جعل من المستحيل صياغة منظور موحد، من خلاله يتحقق في التركيب الذي ننشده لنتائج علوم الدين المنفردة.

أيضا إن كثرة أشكال البحث الديني، و غياب الوحدة في فلسفة الدين، يصعب على فلسفة الدين القيام بالوظائف المنهجية تجاه علوم الدين، ولعل هذه الصعوبات المنهجية تتعلق بكون فلسفة الدين في العادة تقتصر على دراسة وتعقل تراث ديني واحد معين، إضافة إلى أنها عموما تتجه إلى المكوِّن الفكري من هذا التراث. في حين أن البحث الديني المعاصر يتناول حتى الموروثات الدينية غير الأوروبية أي غير المسيحية.

تجري نقاشات منهجية كبيرة في مجال علوم الدين، وهذه العلوم في حد ذاتها تقوم بوظيفة الاستبطان المنهجي الذاتي؛ وهذا دليل دامغ على أن هذه العلوم لا تعتبر فلسفة الدين مرجعاً نظرياً– منهجياً لها. وبالرغم من ذلك نجد أن البحث الديني المعاصر يلجأ لفلسفة العلم في تحريه عن المنهج. وذلك مرده إلى خصوصية الحالة الراهنة في البحث الديني التي لا تقبل بحضور الفلسفة فيه على شكل فلسفة دين، بل على شكل فلسفة علم.

و على العموم فبعض علوم الدين تهتم بالسياق الخارجي للدين، بينما يهتم البعض الآخر بالدين نفسه. وفي المجموعة الثانية يتوجب علينا أن ندرج على رأس القائمة فينومينولوجيا الدين وتاريخ الدين. فهذان العلمان يظهران في البحث الديني الغربي المعاصر بمظهر العلمين الأساسيين، بل إنهما يبدوان كطريقتين أساسيتين لدراسة الدين. وهناك رأي يكاد يُتفق عليه وسط الباحثين في حقل الدين، ألا وهو ضرورة توحيد و مزاوجة هاتين

الطريقتين، ولما لا محاولة جعلهما أساساً لعلم موحد معاصر عن الدين.ولعل العقود الأخيرة عرفت نقاشات منهجية في البحث الديني، كادت تقتصر في مجملها بمحاولة الوصول إلى تحديد خصوصية موضوع ومناهج تاريخ الدين وفينومينولوجيا الدين، كما حاولت الوصول إلى تحديد طبيعة الصلات بين هذين العلمين.[1]

المحاضرة الثانية : فلسفة الدين عند العرب و المسلمين.

إن ما نراه اليوم أن علم العقيدة أصبح بعيدا عما يشغل الناس أو ربما أن الناس هم من ابتعدوا عنه، في كلا الحالتين فالهوة بين المسلم وعلم العقيدة اتسعت، حتى صرنا نربالكثير من المتدينين ينكبون على كتابات المفكرين الإسلاميين المعاصرين على تنوعهم، وتراهمكذلك، ينهلون من دراسات علمية لا ترى الديني بصورة مقدسة بل مجرد ظاهرة

1 – يوري أناتوليفتشكميليف ، فلسفة الدين الغربية المعاصرة، ص: 182 – 184.

تاريخية لا أكثر؛ وهو الأمر الذي أدى إلى تراجع مكانة عالم الدينو الفقيه في المجتمع سواء كان ذلك الدور في التعليم أوالنصح أو الفتوى.

و نأتي هنا إلى تبيان نبذة عن تاريخ علم العقيدة، هذا العلم الذي كانت نشأته في عصر التدوين، وتزامنت معالصراعالذي كان سائدا آنذاكبين الحنابلة من جانب وبين المعتزلة و فرق إسلامية أخرى كالشيعة والخوارج في الجانب الآخر. فالمتتبع لهذه المرحلة يجد أن كتب الحنابلة الأولى كانت بمثابة جوامع لنصوص منالكتاب والسنة وكذا ما تركه أئمة السلف من آثار في مسائل جزئية متفرقة كانت محل جدل مع تلك الفرق،هاتهالكتابات وقعت في فخ الكلام والجدل رغم ذمها له، فكانت أقرب إلى كتابات كلامية جدلية منها إلى كتب تشرح العقيدة؛ وأبرز مثال على هاته الكتابات كتابي الإبانة لابن بطة واعتقاد أهل السنة للالكائي،... بينما نجد أعمال قليلة قد نجت من فخ الكلام والجدل واتخذت من الحجاج العقلاني طابعا لها،ومثال ذلك : الرد على الزنادقة والجهمية لأحمد بن حنبل والرد على المريسي للدارمي.

في هذه الفترة كانت هناك محاولات للتأسيس لعقيدة أهل السنة على منهاج عقلي، ومن هذه المحاولات ما قام به أبو الحسن الأشعري حين قام بالاستعانة بأدوات علم الكلام التي أسسها المعتزلة إلا أنه لم يستطع التنصل من الجدل الذي كان قائما بين الفرق في كثير من المسائل المتفرقة الجزئية وذلك بهدف الدفاع عن العقائد السنية.

و قد لخص ابن تيمية توصيف تلك المرحلة فقال:"وهؤلاءالغالطون الذين أعرضوا عما في القرآن من الدلائل العقلية والبراهين اليقينية صاروا إذا صنفوا في أصول الدين أحزابًا:حزب: يقدمون في كتبهم الكلام في النظر والدليل والعلم، وأن النظر يوجب العلم وأنه واجب، ويتكلمون في جنس النظر وجنس الدليل وجنس العلم بكلام قد اختلط فيه الحق بالباطل، ثم إذا صاروا إلى ما هو الأصل والدليل للذين استدلوا بحدوث الأعراض على حدوث الأجسام، وهو دليل مبتدع في الشرع وباطل في العقل.

والحزب الثاني: عرفوا أن هذا الكلام مبتدع، وهو مستلزم مخالفة الكتاب والسنة، وعنه ينشأ القول بأن القرآن مخلوق، وأن الله لا يرَي في الآخرة وليس فوق العرش، ونحو ذلك من بدع الجهمية، فصنفوا كتبًا قدموا فيها ما يدل على وجوب الاعتصام بالكتاب والسنة من القرآن والحديث وكلام السلف، وذكروا أشياء صحيحة لكنهم قد يخلطون الآثار صحيحها بضعيفها، وقد يستدلون بما لا يدل على المطلوب" .[1]

ومن هذه النبذة يتضح لنا أن علم العقيدة كان ومازال حبيسا لتلك الظروف التاريخية التي نشأ فيها،و هو الأمر الذي منعه إلى اليوم من تطوير نفسه سواء من حيثالأدوات أو الموضوعات، فهو لم يصل إلى أن يضع أية نظريات متسقة للعقيدة والشريعة الإسلامية فظل مجرد مجموعة مسائل كلامية متفرقة.[2]

أما بالنسبة لفلسفة الدين فإن نشأتها تعود إلى زمن نشأة الفلسفة نفسها، فقد وجدت المحاولاتالأوللتساؤل عن دلائل وجود اللهوحقيقتهفي "النواميس" لأفلاطون وكذلك في "ميتافيزيقا" أرسطو. وقد وجد المتكلمون الإسلاميون مادة دسمة في تلك المحاولات اليونانية بأدواتها المنطقية، فكانت لهم اللبنة الأوللتأسيس علم الكلام الإسلامي، الذي من أهم فرقه المعتزلة والأشاعرة و كذا نظرائهم من الفلاسفة المسلمين كالفارابي وابن سينا وابن رشد. أما بالنسبة إلى أوروبا الكاثوليكية فقد انتقل اليها هذا الفن في القرون الوسطى.[3]

نجد أن علم الكلام في بداياته قد ناقش مسائل جزئية متفرقة وفق ما كان سائدا آنذاك من مناهج ونماذج علمية، إلا أنها لم ترسم نسقا كليا للعقيدة الاسلاميةكتصور للوجود والحياة الإنسانية؛ لذلك فقدعجزتعن مواجهة الفلسفات العلمانية الحديثة؛ هاته الأخيرة التي نجحت

---

1 – احمد بن تيمية ، مجموع فتاوى ، جمع و ترتيب : عبد الرحمان بن محمد بن قاسم ، المجلد 19 (المملكة العربية السعودية : مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف ، د ط ، 2004) ، ص : 160-161.

2- فلسفة الدين بديلا لعلم العقيدة:محمود هدهود-https://www.ida2at.com/philosophy-of-religion-as-a

3- فلسفة الدين بديلا لعلم العقيدة:محمود هدهود-https://www.ida2at.com/philosophy-of-religion-as-a-substitute-for-informed-faith/ 2015/03/15 م – 4:47

في خلقأنساقمن التصورات والمفاهيم والأفكار، بل وصلت أبعد من ذلك أي وصلت إلى صياغة نظم اجتماعية عملية.

كما أن علم الكلام ينطلق بمنطلق دفاعي لا بحثي، فالمتكلم يضمر النتيجة ويقرها في نفسه قبل حتى أن يباشر البحث، ثم يكلفنفسهالتدليلعليها؛ وهذا ما وضعه دوما في قفص الاتهام بأنه لاعقلاني ولا موضوعي، وإن بلغت أدلته من القوة ما بلغت.

أيضا نجد أن علم الكلام الإسلامي يعاني تخلفا كبيرا عن ركب العلوم المعاصرة بأنواعها المنطقية والنظرية أو الطبيعية والتجريبية؛فالمتكلم المسلم لا زال يعتمد على الخطابيات. وهذا على عكس نظيره المسيحي الذي أصبح يصوغ أدلته في صيغ منطقية رياضية صارمة." كما أنه يتعين التفريق بين فلسفة الدين وعلم الكلام على طريقة نظار المسلمين، إذ كان هؤلاء يتولون رد الشبه والاعتراضات التي يوردها الخصوم والمبتدعون على العقيدة الإسلامية، مدافعين عن مقوماتها بما أوتوا من الأدلة العقلية الملتزمة بقواعد المناظرة".[1]

إلا أن فلسفة الدين في حقيقتها لا تدافع عن العقيدة ضد خصم بعينه، بل هي تقوم بتجديد مكوناتها ومقتضياتها في إطار ما يستجد في الساحة الفكرية، وهي لا تهتمبتاتابالمسائل النظرية المجردة وإنما تولي اهتمامها الخالص للمسائل العملية المشخصة؛ فهي قد استبدلت تقرير العقيدة مكان تفهيمها، واستبدلت الاشتغال بالمسائل العملية مكان الاشتغال بالمسائل المجردة، فكانت بذلك بمثابة ثمرة من ثمار حركة اليقظة الفكرية الإسلاميةالمعاصرة.

إن أهم مكسب للدين من فلسفة الدين أنها تنقله من تلك الخصوصية التاريخية التي كان يقبع بها، إلى العالمية التي يطمح لها، خاصة بالنسبة لدين الإسلام الذي جاء للناس كافة، ففلسفة الدين تجعل من الدين نسقا من الأفكار العقلانية التي يمكن لأي شخص أن

1- المرجع نفسه.

يؤمن بها دونأن ينظر إلى الأحقيةالتاريخيةلدين دون آخر، وهذا هو ما يعرف بـ"تجريد الدين". ففلسفة الدين تستبطن محاولة الوصول إلى دين فلسفي كما يقول أبو يعرب المرزوقي.وبذلك يصل الإسلام إلى قمة الوعي الديني للبشرية، بحيث أنه يقوم بتمحيص الأديان الأخرى سواء كانت وضعية أم سماوية بحيث لا ينفي الحق فيها، بل يصدقه ويهيمن عليه ليخلصه من التحريف والزيف و يجرده من تلك الخصوصية التاريخية ليصل بالبشرية إلى الوعد الحق: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ ﴾ ، (سورة التوبة ، الآية : 33). وقد رأى المفكر الجزائري " مالك بن نبي" رحمه الله في هذه الآية القرآنية الكريمة إعجازا عظيما و ذلك من خلال تحققها التاريخي الذي نلاحظه الآن، فقد كان المسلمون أثناء نزول هذه الآية ثلة قليلة لكن عددهم الآن يتجاوز المليار. قد نجد أن غير المسلم لا يهمه كثيرا الالمامبالجدلالقائم بين الفرق الإسلامية فهولا يرى نفعا من ذلك، و في الوقت ذاته تجده في أمس الحاجة إلى استيعاب النسق الإسلامي الذي يختلف تمام الاختلاف عما يؤمن به وهو الأمر الذي يجعل نظرته و منطقه في الحياة يتغير تماما.

غير أن الجدير بالذكر أن أهمية "تجريد الدين" لا تنصب على فتح آفاق العالمية أمامه فحسب، وإنما تتجاوزه لأمر أخطر وأعظم من ذلك، فالإنسان حين يتجاوز الوعي التاريخي القديم بالدينفهذا يصل به إلىالاحساس بأن الدين صار عبء عليه وعدوا له وجدارا يحول بينه وبين الحداثة ومكتسباتها. فالمطلع على فلسفات الالحاد والعلمانية وتجلياتها الحضارية الواضحة، يرى بوضوح مقدارالرفضالواضح من الإنسان المعاصر لأي دين حتى ولو ضمن له هذا الدينكافةحقوقهبكل حرية و كرامة.

"ليست المشكلة في كل هذه الأنواع من المساجلات ذات الطابع الكلامي، إن المشكلة كامنة في تفهم البعد الغيبي تفهما منهجيا ومعرفيا وبمعزل عن أخلاقيات العلاقة اللاهوتية

مع الله والتي شُوّهت في تراث الفكر الديني البشري إلى درجة لم يعد يتقبلها حتى القلب السليم، وليس القصد فقط تلك التصورات الثنائية لله –سبحانه – والقائمة على التشبيه، وكذلك ليس القصد تلك التصورات الحلولية القائمة على وحدة الوجود، وإنما التصورات اللاهوتية التي تستلب الإنسان والطبيعة معا، وتماثل العبودية لله بالعبودية البشرية ضاربة الأمثال الخاطئة، والتي تفلسف للقربان بمنطق وثني، ولا تميز بين علاقة الله بالإنسان، وموروث آلهة الأولمب" .[1]

إن فلسفة الدين في العالم الإسلامي أمام تحديات كبيرة لعل من أبرزهامحاولةصبغها بطابع إلحادي يجعل من الغاية الإيمانية آخر اهتماماتها، مما يمحو الخطوط الفاصلة بين التجديد والهدم، ويجعل من إزاحة الدين ووضعه في متحف التاريخ هو التجديد الوحيد الممكن والمطلوب. إلا أن هذا الطرح في حد ذاته كان مجرد حجة تمسك بها رافضوالتجديد. و من جهة أخرى وُجد فريق يرفض فلسفة الدين رفضا مطلقا،ربما خوفا منهم على فقدان السلطة الرمزية لعلومهم.

إنّ لمفكري الإسلام خصوصية في كتاباتهم لأن " الإسلام لا يعرف كتابات دينية (لاهوتية) معيّنة بالمعنى المفهوم في أوروبا للكلمة، كما أنه لا يعرف كتابات دنيوية مجردة فكل مفكر إسلامي هو عالِمُ دين،كما أن كل حركة إسلامية صحيحة هي حركة سياسية "[2]، وهذا يبرز اتحاد الديني بالدنيوي .

---

1 – محمد أبو القاسم حاج حمد ، منهجية القرآن المعرفية ، (بيروت : دار الهادي للطباعة و النشر ، ط 1 ، 2003) ، ص: 46 – 47.

2 – علي عزت بيجوفيتش ، الإسلام بين الشرق و الغرب ، ترجمة : محمد يوسف عدس ، (مصر: دار النشر للجامعات ، ط 2 ، 1997) ص: 282.

إذن على الفقيه ورجل الدين إذا أرادا أن يستعيدا مكانتهما في المجتمع،أن يقوما بتطوير أدواتهما وأن يهتما بالموضوعات التي تشغل الناس وكذا عليهماالاقتراب من همومهمالتي أصبحت ذات طابع عالمي. أما إن هما بقيا متشبثين بتلك السلطةالرمزيةالتي ما تلبث أن تتلاشى في زخم ثورات الفكر والمعرفة المعاصرة فعليهما ألا يشعرا بالغرابة والأسى إذا ما رأيا الناس تنفر من حولهما، وتتحلق حول المفكرين المعاصرين، سواء كانوا مؤمنين أو ملحدين،فيأخذ بذلك المثقف مكان رجل الدين،وكان حري بهما أن يتحدا كما اتحد الشرع والعقل، هذا الاتحادالذي هو جوهر الوعي الإسلامي.[1]

الفهرس

الفهرس

المحور الأول : مفهوم فلسفة الدين.....1

المحاضرة الأولى : تعريف الدين..... 1

المحاضرة الثانية :فلسفة الدين.....7

المحاضرة الثالثة :نظريات في نشأة الدين.....11

المحور الثاني : منطق فلسفة الدين.....18

المحاضرة الأولى :منطقفلسفةالدينمنخلالوظيفتها.....18

المحاضرة الثانية :اتجاهات و مباحث فلسفة الدين.....22

المحور الثالث : تمييز الدين عن الفلسفة.....26

المحاضرة الأولى :حقيقةالفرقبينالدينوالفلسفة.....26

المحاضرة الثانية :آراء في تمايزالدين عن الفلسفة.....29

المحور الرابع : فلسفة الدين والدين الفلسفي.....35

المحاضرة الأولى :فلسفةالدينكنمطخاصمنالتفلسف.....35

المحاضرة الثانية :العلاقةبينفلسفةالدينوالدينالفلسفي.....39

المحور الخامس : الدين كشكل من أشكال الحياة.....44

المحاضرة الأولى :تمثّلاتالدينالأرضية.....44

المحاضرة الثانية :التجربة الدينية.....47

المحور السادس : فلاسفة وعلماء اللاهوت.....53

المحاضرة الأولى :علماء اللاهوتكفلاسفة.....53

المحاضرة الثانية :الفلاسفة كعلماء لاهوت.....56
المحور السابع : مستقبل فلسفة الدين.....60
المحاضرة الأولى : فلسفة الدين في الغرب.....60
المحاضرة الثانية : فلسفة الدين عند العرب و المسلمين.....66

الهوامش :

- محمد عثمان الخشت ،مدخل إلى فلسفة الدين، (مصر : دار قباء دط،د ت) ، ص : 11.
- المرجع نفسه ، ص : 13.
- محمد جواد مغنية،مذاهب فلسفية وقاموس مصطلحات، (لبنان : دار ومكتبة الهلال،دط،دت)، ص: 40.
- محمد جواد مغنية ، مذاهب فلسفية و قاموس مصطلحات ، ص : 40.
- مجمع اللغة العربية ،المعجم الفلسفي،(مصر : الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية،دط،دت) ، ص:86.
- جميل صليبا،المعجم الفلسفي،الجزء الأول، (بيروت : دار الكتاب اللبناني،دط، 1982) ، ،ص:572.

– أندريه لالاند ، موسوعة لالاند الفلسفية ، ت1 – فريدريك هيجل ، محاضرات فلسفة الدين ، ترجمة : مجاهد عبد المنعم مجاهد ، (مصر : مكتبة دار الكلمة ، ط1 ،2001) ، ص :52 .

– أندريه لالاند ، موسوعة لالاند الفلسفية ، ص : 1204 – 1206 عريب : خليل أحمد خليل ، (بيروت – باريس : منشورات عويدات ، ط 2 ، 2001) ، ص : 1203 – 1204.

– الجرجاني ، معجم التعريفات ، تحقيق و دراسة : محمد صديق المنشاوي ، (مصر : دار الفضيلة ، د ط ، د ت) ، ص : 92 .

– محمد عثمان الخشت، مدخل إلى فلسفة الدين ، ص : 14.

– أندريه لالاند ، موسوعة لالاند الفلسفية ، ص : 1206.

– إريك فروم ، الدين و التحليل النفسي ، ترجمة : فؤاد كامل ، (مصر : مكتبة غريب ، د ط ، د ت) ، ص : 25.

– المرجع نفسه و الصفحة نفسها .

– إيمانويل كانط ، الدين في حدود مجرد العقل ، ترجمة : فتحي المسكيني ، (لبنان : جداول للنشر و التوزيع ، ط1 ، 2012) ، ص : 243 .

– محمد عثمان الخشت ، مدخل إلى فلسفة الدين ، ص : 19 – 20.

– أندريه لالاند ، موسوعة لالاند الفلسفية ، ص : 1204 – 1206 .

– محمد عثمان الخشت ، مدخل إلى فلسفة الدين ، ص : 22 – 23.

– توفيق الطويل ، أسس الفلسفة ، (القاهرة : مكتبة النهضة المصرية ، ط3 ، د ت)، ص:74 .

– https://ar.wikipedia.org/wiki/

– محمد عثمان الخشت ، مدخل إلى فلسفة الدين ، ص : 35

قائمة المراجع :

1– أبو الوليد ابن رشد ، فصل المقال فيما بين الحكمة و الشريعة من الاتصال ، دراسة و تحقيق : محمد عمارة ، (مصر : دار المعارف ، ط 3 ، د ت).

2- أبو يعرب المرزوقي ، فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي ،(لبنان : دار الهادي للطباعة و النشر و التوزيع ، ط 1، 2006).

3- أحد قراملكي ، الهندسة المعرفية للكلام الجديد ، ترجمة : حيدر نجف وحسن العمري ، مراجعة : عبدالجبار الرفاعي ، (بيروت : دار الهادي، ط1 ، 2002).

4- احمد بن تيمية ، مجموع الفتاوى ، جمع و ترتيب : عبد الرحمان بن محمد بن قاسم ، المجلد 19 ، (المملكة العربية السعودية : مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف ، د ط ، 2004) .

5- إريك فروم ، الدين و التحليل النفسي ، ترجمة : فؤاد كامل ، (مصر : مكتبة غريب ، د ط ، د ت).

6- أوليفر ليمان ، مستقبل الفلسفة في القرن الواحد والعشرين ، ترجمة : مصطفى محمود محمد ، مراجعة : رمضان بسطاويسي ، (الكويت : المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب ، دط ، 2004).

7 - إيمانويل كانط ، الدين في حدود مجرد العقل ، ترجمة : فتحي المسكيني ، (لبنان : جداول للنشر و التوزيع ، ط1 ، 2012).

8 - توفيق الطويل ، أسس الفلسفة ، (القاهرة : مكتبة النهضة المصرية ، ط3 ، د ت) .

9- جوزايا رويس ، الجانب الديني للفلسفة ، ترجمة : أحمد الأنصاري ، مراجعة : حسن حنفي ، (مصر : الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية ، د ط ، 1999) .

10- رضا سعادة ، مشكلة الصراع بين الفلسفة والدين ، (بيروت : دار الفكر اللبناني ، ط 1 ، 1990) .

11- روبرت س . سولمون ، الدين من منظور فلسفي (دراسة ونصوص) ، ترجمة : حسون السراي ، (بيروت : العارف للمطبوعات ، ط1 ، 2009).

12- شفيق جرادي ، مقاربات منهجية في فلسفة الدين ،(بيروت : معهد المعارف الحكمية ، ط 1، 2004).

13 – عبد الجبار الرفاعي ، الايمان و التجربة الدينية ، (بغداد : مركز دراسات فلسفة الدين ، ط 1، 2015).

14– عبد الجبار الرفاعي ، تمهيد لدراسة فلسفة الدين ، (بغداد : مركز دراسات فلسفة الدين ، ط1 ، 2014).

15– علي شيرواني: التجربة الدينية ، مجلة قضايا إسلامية معاصرة ، (بغداد : مركز دراسات فلسفة الدين، العدد :51– 52 ، 2012).

16– علي عزت بيجوفيتش ، الإسلام بين الشرق و الغرب ، ترجمة : محمد يوسف عدس ، (مصر: دار النشر للجامعات ، ط 2 ، 1997).

17– فراس السواح ، دين الإنسان ، (سوريا : دار علاء الدين ، ط4 ، 2002).

18– فريدريك هيجل ، محاضرات فلسفة الدين ، ترجمة : مجاهد عبد المنعم مجاهد ، (مصر : مكتبة دار الكلمة ، ط1 ،2001).

19– محمد أبو القاسم حاج حمد ، منهجية القرآن المعرفية ، (بيروت : دار الهادي للطباعة و النشر ، ط 1 ، 2003) .

20– محمد عبد الله دراز ، الدين " بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان " ، (مصر : مؤسسة هنداوي للتعليم و الثقافة ، د ط ، د ت).

21– محمد عثمان الخشت ، مدخل إلى فلسفة الدين ، (مصر : دار قباء ، د ط ، د ت)

22 يوري أناتوليف تشكميليف ، فلسفة الدين الغربية المعاصرة، ترجمة : هيثم صعب، الهيئة العامة السورية للكتاب /سلسلة الكتاب الالكتروني للنشر orghttp://www.syrbook.

ب) الموسوعات و المعاجم :

23– أندريه لالاند ، موسوعة لالاند الفلسفية ، تعريب : خليل أحمد خليل ، (بيروت – باريس : منشورات عويدات ، ط 2 ، 2001).

24 – الجرجاني ، معجم التعريفات ، تحقيق و دراسة : محمد صديق المنشاوي ، (مصر : دار الفضيلة ، د ط ، د ت).

25– جميل صليبا ، المعجم الفلسفي، الجزء الأول ، (بيروت : دار الكتاب اللبناني ، د ط ، 1982).

26 – محمد جواد مغنية ، مذاهب فلسفية و قاموس مصطلحات ، (لبنان : دار و مكتبة الهلال ، د ط ، د ت).

27 – مجمع اللغة العربية ، المعجم الفلسفي ،(مصر : الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية ، د ط ، د ت).

المواقع الإكترونية :

http:zzz.syrbook.org

.orghttp://www.syrbook