الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة ابن خلدون تيارت
كلية العلوم الانسانية والاجتماعية
قسم العلوم الانسانية

مذكرة تخرج مقدمة لنيل شهادة ماستر في الفلسفة
تخصص: فلسفة عامة
موسومة بـ:-

الدين في المنظور الماركسي

إعداد الطالبتين :
-بورحلي نور الهدى
-بن عريبة زينب

إشراف الاستاذ:
-أ- بوعمود أحمد

اللجنة المناقشة:

أ – بوروينة محمد	رئيسًـــا
أ – بوعمود أحمد	مشرفًـــا ومقررًا
أ – بن ناصر الحاجة	مناقشًـــا

السنة الجامعية :
1438-1439هـ/2016-2017م

شكـر وتقديـــر

قال الله تعالى: "ولئن شكرتم لأزيدنكم"

الحمد لله حمدا طيّبا مباركا، نشكره الشكر العظيم ولا نستوفي فضائله وحقه، فلولا عون الله وتوفيقه ما تمكنا من إنجاز هذا العمل وإنهائه فهو اللطيف الخبير بعباده وهو على كل شيء قدير

شكرنا الجزيل وتقديرنا الجميل وعرفاننا الموصول إلى الأستاذ 'بوعمود أحمد' نشكره لتوجيهاته ونصائحه

إلى جميع الأساتذة ونخص بالذكر الأستاذة 'بن ناصر'، الأستاذ 'راتية الحاج'، ولكل أساتذة الفلسفة في قسم العلوم الإنسانية بجامعة ابن خلدون... لهم منا فائق التقدير والاحترام.

أمّا الشكر والامتنان والتقدير من النوع الخاص فنتوجه به إلى الأستاذ 'سباعي لخضر' الذي لم يبخل علينا بنصائحه ومجهوداته ومساعداته المبذولة القيمة. ونشكره على كل الإرشادات التي أضاءت سبيل البحث وساهمت في إتمامه

وإلى كل من زرعوا التفاؤل في دربنا وقدموا لنا المساعدات والتسهيلات والأفكار، ربما دون أن يشعروا بدورهم في ذلك فلهم منّا كل الشكر.

إهـــــــداء

قال الله تعالى: "واخفض لهما جناح الذل من الرحمة وقل ربّي ارحمهما كما ربياني صغيرا" صدق الله العظيم

أهدي هذا العمل إلى منبع الحنان ...إلى ملاكي في الحياة امي الحبيبة.

إلى رمز الرجولة والتضحية...إلى من تعب من أجل راحتي ابي الغالي.

إلى اخي الغالي يوسف.

الى زوجي بلقاسم.

إلى روح جدّي احمد وجدتي فاطمة.

إلى روح الفقيد الأستاذ بن نحي زكرياء.

إلى كل العائلة والأقارب.

إلى من قاسمتني أتعابا هذه المذكرة...إلى الأخت زينب وكل عائلتها الكريمة.

الى اعز الصديقات ...مليكة،هيام،خالدية.

- **نور الهدى** -

إهـــــــداء

أهدي ثمرة جهدي:

إلى من كان رضاها سرّ توفيقي....إلى أغلى اسم نطقه لساني **أمي الحبيبة**

إلى الرجل الفاضل الذي أوصلني إلى ما أنا عليه اليوم **أبي الغالي**

إلى رمز التحدّي والمثل الأعلى...أخوي **محمد** و**ابوبكر**

إلى أخواتي: اكرام ،**زوليخة، زهرة، سهام**، ...والى كل العائلة

إلى **تُقى فاطمة** لؤلؤة البيت.

إلى من تحمّلت الصعاب معي في إنجاز هذا العمل **نور الهدى** وكل عائلتها الفاضلة

إلى كل الصديقات.

- **زيـــنب**-

خطة البحث

مقدمة

الفصل الأول: الدين في السياق الفلسفي الغربي

المبحث الأول: الاطار المفاهيمي لفلسفة الدين

المبحث الثاني: النزعة العقلانية الأخلاقية

المبحث الثالث: النزعة المادية التشكيكية

الفصل الثاني: الأطروحة الماركسية في الدين (مفاصلها وخلفياتها)

المبحث الأول: الماركسية مفهومها وأقطابها

المبحث الثاني: المسألة الدينية بين ماركس ،انجلز ،غرامشي

المبحث الثالث: مقولة الدين أفيون الشعوب

الفصل الثالث: الإيديولوجي والعلمي في الأطروحة الماركسية حول الدين

المبحث الأول: التحليل السوسيولوجي الماركسي للدين

المبحث الثاني: البعد الإيديولوجي للنقد الماركسي للدين

المبحث الثالث: دراسة نقدية للاطروحة الماركسية حول الدين

خاتمة.

مقدمة

اشتغل التفكير الفلسفي في مختلف لحظات صيرورته وتطوره بمسألة الدين قصد ضبط جلّ مقوماته ودراسة ظواهره وتأويل مفاهيمه، إلا أننا نجد تباينا واضحا لأشكال هذه التأويلات. وهذا لاختلاف الشروط الثقافية التي وُجِد ومورِس فيها؛ وعلى هذا الأساس نجد تعدد شروط ومقاربات المسألة الدينية فنجد التفكير في الدين فلسفيا كان شائعا منذ القدم، حيث كانت فكرة تعقيل الدين متبلورة مع بداية الفلسفة اليونانية وبالأخص مع الفلاسفة والمفكرين الأوائل الذين حاولوا تأسيس قواعده البدائية والتي كانت متمحورة حول الظواهر الكونية وأصل العالم.

وهذا كان منطلق ونقطة البداية للتحرر من التأمل العقلي المبني على التفسيرات الدينية، الأسطورية والخرافية ولهذا نجد قطب الفلسفة اليونانية 'أفلاطون' قام بطرح سؤاله الشهير حول نوع السلوك الفردي والسياسي والديني الذي يجب على الأفراد إتباعه ليسود النظام.

وهنا تشكلت المنطلقات الجديدة للفهم والتشريع المبني على مبادئ عقلية منطقية، كما نجد الفلسفة اليونانية قامت كذلك بتجاوز الطريقة الآلية للسرد والتي كانت تمثل وسيلة أو أداة للخطاب والحوار في الميثولوجيا الدينية للإغريق وجاءت بالاستدلال العقلي كبديل، وهذا ما جعل كل من سقراط وأرسطو يسعوا إلى نقد قيم هوميروس وهزيود التي ارتبطت ارتباطا وثيقا وألصقت بمفهوم الألوهية، أمّا فيما يخص المرحلة الوسيطية فنجد الدين في المنظور المسيحي يمثل بداية الوجود أي لحظة الخلق وينتهي بإرادة الكائن الكامل أي بالإرادة الإلهية المطلقة، كما نجد أن هذه المرحلة غلب عليها الطابع التوفيقي. أمّا عن الفكر الفلسفي الحديث القائم على أنقاذ العصر الوسيطي فقد أقام علاقة نقدية جديدة مع الميراث الثقافي الديني متجاوزا بذلك النقد الجزئي لصفات الألوهية والتي كانت متبلورة في الفكر الفلسفي الإغريقي وبالأخص عند تناوله للصورة الإلهية ومتجاوزة كذلك للعلاقات التوفيقية التي نادى بها الفكر الوسيطي، كما نجد أن الدين في هذه المرحلة أصبح خارجا عن النظر العقلي الفلسفي لأن موضوعاته لا تحوي ولا تخضع لمعايير البداية والوضوح الأساسية والضرورية لكل معرفة نظرية.

وبما أن المسائل الدينية ليست علمية ولا حتى فلسفية استوجب إبعادها وإقصائها من النظر العقلي أمّا فيما يخص الفكر الإسلامي فقد حاول إيجاد نقاط التوافق بين ما هو ديني وما هو فلسفي وهذا ما جعل المتفلسفة المسلمين يتعاملون مع هذه المسألة بشكل منهجي دقيق واجتهاد واسع وموقف متسامح ومصدر هذا الموقف والاجتهاد هو كلام الله تعالى وسنة نبيّه، حيث أكد هؤلاء الفلاسفة أن النظر العقلي ليس ببدعة لأن الدين في حدّ ذاته وفي عمقه حثّ على استعمال العقل وشجعه، أمّا فيما يخص المرحلة المعاصرة فنجد التفكير الديني يحتل الصدارة ويشغل مكانة مرموقة وبارزة؛ أي أن الظاهرة الدينية اكتست أهمية بالغة حيث نجد تطورا ملحوظا في القرن 18م الذي أقام قطيعة، فلم ينحصر في ضبط معرفة المفاهيم الدينية وإنما سعى إلى تمديد الموقف النقدي للإيمان الديني بصفة كاملة (جعل الإيمان والدين ظاهرة مادية لها أسبابها كالتجربة الحسية الواقعية).

كما نجد ظهور مصطلح فلسفة الدين اعتبر بمثابة نقلة جديدة في النظر للمسائل الدينية مغايرة تماما للنظرة اللاهوتية التي كانت سائدة سابقا، كما أن هذه الفلسفة اهتمت بالأديان كلها لأن جلّ موضوعاتها كانت مرتبطة بتطور العلاقة بين الدين والفلسفة عبر مختلف العصور والحضارات وصولا إلى حاضر الفكر الديني ومستقبله. ولهذا نجد القرن 18م عمل على نقد الدين في صيغته اللاهوتية الكنسية ونادى بتجديد كل من مفهوم الألوهية والإيمان، أي التخلص من شوائب ورواسب وإشكاليات الدين التقليدية أمّا عن القرن 19م؛ فنجد كل من فيورباخ وماركس حاولوا إقامة تفسير علمي بديل للتفسير الديني عن الوجود وهذا ما أدى بهم إلى نفي فكرة الألوهية بأكملها. وفي هذا السياق نجد فيورباخ أقام نقدا جذريا لمفهوم الآلهة جاعلا منه خلق بشري، أي أنه قام بقلب العلاقات جاعلا من المنهج الأنتروبولوجي أصلا للما ورائي، أمّا عن ماركس فقد حاول إقامة نفي كلي وجذري للإيمان وتنبأ بفناء الدين وزواله، كما جعل من الظاهرة الدينية مبنية على الصراع الطبقي لأجل السلطة ومرهونة بالواقع الاجتماعي.

وبرغم من كل هذه الاحتدامات والتضاربات تبيّن لنا أن عودة الدين إلى مسرح الفكر المعاصر وخاصة ما يتصل بثقافتنا الإسلامية يعدّ مناسبة للمساءلة التاريخية للعلاقة الجدلية بين ما هو ديني وعقلي والتصادم بين ما هو ديني وما هو مادي. وفي هذا السياق جاء اهتمامنا وتركيزنا على فلسفة الدين الماركسية لأجل الوقوف على الانعطافات التاريخية التي تحولت فيها المسألة الدينية.

وعلى غرار هذا الجدل سنحاول تسليط الضوء على مشروع بحثنا قصد إعادة دراسة علاقة الفلسفة الماركسية بالدين. ومن خلال هذا فان الاشكالية المحورية متبلورة حول الرؤية الماركسية للدين،ولتحليل ودراسة هذا التصورنطرح جملة من التساؤلات هي كالتالي:

ما هي حقيقة الرؤية الماركسية للدين ؟ ما هي منابعها ؟ وما هي سياقاتها ؟ كيف تشكلت ؟ كيف تطورت ؟ ما هي صيرورتها وما هي أبعادها ؟ ما مدى مشروعيتها ؟

وفي إطار بحثنا عن إشكالية الدين في المنظور الماركسي قمنا بتجسيد الخطة التالية، أولا مقدمة جاءت كإطلالة سريعة عن مراحل التفكير الفلسفي للدين لأجل وضع الموضوع في سياقه التاريخي. وقسمنا المذكرة إلى ثلاثة فصول يندرج تحت كل فصل ثلاث مباحث هي بدورها تنقسم إلى مطالب فرعية، أمّا عن الفصل الأول فيه حديث عن الأسس التي سبقت المقاربة الماركسية في الفكر الغربي من خلال عرض المقاربات المفاهيمية للدين وفلسفة الدين، لنصل إلى عرض وتحليل النزعة العقلانية الأخلاقية في فلسفة الدين ثمّ النزعة المادية التشكيكية؛

أمّا عن الفصل الثاني معنون بالأطروحة الماركسية في الدين وذكرنا من خلاله أهم مفاصل وخلفيات هذه الفلسفة. وتطرقنا في المبحث الأول لضبط مفهوم الماركسية والتعريف بجلّ أعلامها. ثمّ قمنا بالحديث عن المسألة الدينية عند كل من ماركس، انجلز، غرامشي لنصل إلى تحليل مقولة الدين أفيون الشعوب،

أمّا عن الفصل الثالث المعنون بالإيديولوجي والعلمي في الأطروحة الماركسية حول الدين، تطرقنا إلى التحليل السوسيولوجي للدين ثمّ البعد الإيديولوجي في الدين ثمّ قمنا بوضع دراسة نقدية متعلقة بمشروعية وبطلان النظرية الماركسية.

وختمنا بحثنا بخاتمة كانت عبارة عن حوصلة للموضوع وتضمنت أهم نتائج هذا المشروع، وتطلبت منا هذه الدراسة الاعتماد على المنهج التحليلي النقدي حيث قمنا باستخراج الأفكار المترتبة وتحليلها للوصول إلى عمق الفكرة.

ومن أسباب اختيارنا لهذا الموضوع البحث عن إمكانية استثمار الدرس الفلسفي حول الدين للتصدي للتزمُت والتطرف الديني،وخاصة ان هذا الاخيرعرف امتداد واسع في العالم العربي،وكذلك لفحص مدى موضوعية النقد الذي وجه إلى الأطروحة الماركسية حول الدين، إشكاليات الفكر الراهن المتعلقة بدور الدين في الحياة المعاصرة وذلك من خلال أطروحات في الفكر العربي المعاصر هذا فيما يخص الأسباب الموضوعية؛ أمّا من الأسباب الذاتية تكمن في الرغبة في فهم التفكير الماركسي والاطلاع على المواقف المختلفة التي تشكلت حوله وفهم الظاهرة الدينية في إطار مقاربات مختلفة.

وتكمن أهمية هذا الموضوع في تمكين الإنسان والجيل الصاعد للفهم العقلاني الصحيح للظاهرة الدينية أي الفهم الصحيح لموضوع الدين.

كما نجد أنه للفكر الماركسي نصيب أوفر من الدراسات السابقة، فنجد مؤلف أصول الفلسفة الماركسية (الجزء الأول) لكل من جورج بولتيرزوجيبيلس مورس كافين كما نجد مؤلف أفيون الشعوب لعباس محمود العقاد ونجد مؤلف الأسس الأخلاقية للماركسية لأوجين كامنكا ومؤلف الماركسية اليوم لمجموعة باحثين ومؤلف كارل ماركس ومسالة الدين لسربست نبي، أما فيما يخص مذكرات الماستر فإنه في حدود اطلاعنا لم نعثر على مذكرة في هذا الإطار تتناول بشكل مباشر موضوع الدين في المنظور الماركسي.

كما أنه ليس بالأمر الهيّن الخوض في الفكر الماركسي فقد اعترضتنا بعض الصعوبات من بينها: تداخل المجالات المعرفية داخل هذا الموضوع من علم الاجتماع، علم النفس، الأنتروبولوجيا وغيرها... بالإضافة إلى قوة أسلوب الفكر الماركسي وخصوصا عند ربطه بالدين وكذلك كثرة المادة العلمية والدراسات المختلفة حول هذا الموضوع ممّا جعلنا غير قادرين على الإلمام بالموضوع وهذا راجع إلى شمولية وتضارب المعلومات.

وفي الأخير نأمل من وراء دراستنا لإشكالية الدين في المنظور الماركسي أن يتم تعميق البحث في الأطروحة الماركسية للدّين وإنجاز دراسات متخصصة حول الموضوع.

الفصل الأول

يتفق الدارسون على أن الفلسفة الكلاسيكية اشتغلت على موضوعات أساسية تمّ تحديدها في ثلاثة مباحث هي: القيّم، الوجود، المعرفة، إلاّ أنه مع بداية العصر الحديث والمعاصر تمّ الانتقال والاشتغال على موضوعات جديدة مثل الدين؛ الذي انتقل من كونه موضوع للمقاربة اللاهوتية إلى مجال الفحص العقلاني الفلسفي الحرّ.

في سياق الاشتغال الفلسفي المعاصر على موضوع الدين تنوعت وتعددت المقاربات، من عقلانية إلى مثالية، وصولا إلى المقاربة الوضعية المادية. كما نشأت مقاربات أخرى علمية وسوسيولوجية وسيكولوجية وأنتروبولوجية... ، و ما نتولاه داخل هذا الفصل هو تحديد مفهوم الدين و فلسفة الدين بوصفها أحد فروع الفلسفة المعاصرة ، و التطرق للنزعتين الأساسيتين في هذا الفرع المتبلور حديثا ، و هما النزعة العقلانية الأخلاقية و النزعة التشكيكية المادية .

المبحث الاول: الاطارالمفاهيمي لفلسفة الدين

1-مفهوم الدين "religion":

الدين ظاهرة ميتافزيقية تتصل بالإنسان باعتباره حيوان ميتافيزيقي. و كذلك هو ظاهرة مركبة الأبعاد والتغيرات، كما أنّ له وظائف اجتماعية فعالة وأدوار إيجابية حساسة في الحياة الإنسانية عامة. وقد شكّل موضوع تفكير الفلاسفة والعلماء على مرّ العصور وقبل الولوج إلى الآراء والتصورات المختلفة التي ينتهجها المفكرون حول الدين يجدر بنا البحث في الدلالة اللغوية والاصطلاحية

ا -التعريف اللغوي للدين:

-الدين في اللغة العربية : يفيد البحث المعجمي عن دلالات لفظة الدين في اللغة العربية على أنّه يأخذ عدّة معاني كـ : المكافأة، العادة، الحال والخضوع.

ففي لسان العرب لأبي منظور يعرّف الدين بـ أنّه الجزاء والمكافأة، ودِنْتُهُ بفعلِهِ دينا جزيْته، ويوم الدين يوم الجزاء. وفي المثل كما تدِينُ تُدانُ أي كما تُجازِي تُجازى بفعلك وبحسب ما عملت.[1]

ويعرفه كذلك بانه الحساب ومنه قوله تعالى:" مالك يوم الديــن "[2] وقيل معناه يوم الجزاء والدين الطاعة. وقد دِنْته ودنت له أي أطعته[3]. والدين هنا مرتبط بالطاعة والجزاء والحساب القائم بين طرفين يكون أحدهما تابع للآخر.

والدين: العادة والشأن؛ تقول العرب ما زال ذلك ديني وديْنِي أي عادتي، ودين، الديّان من أسماء الله عزّ وجّل معناه الحكم والقاضي. والديّان القهار وهو فعال من دان الناس أي قهرهم على الطاعة، يُقال دنتهم فأدانوا أي قهرتهم فأطاعوا[4].

---

[1]- أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور الإفريقي المصري، لسان العرب،م13، دار صادر، لبنان،دط ،دت، ص 169.

[2]- سورة الفاتحة، الآية 04.

[3]-ابو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور الافريقي المصري،المرجع السابق، ص 169.

[4]- المرجع نفسه،ص166

يقوم الدين هنا على طاعة الشريعة والإرادة الإلهية.الدين "Religion" مصطلح شائع معناه اللغوي مشتق من فعل دان وأصله دين ويعني أذل واستعبد أو يأتي بمعنى العادة والسيرة، الطاعة والجزاء. ولفظ أذل عاطفة طاعة للطرف السامي فهو علاقة بين طرفين يتفاوتان في المنزلة، يسمو أحدهما على الآخر في علاقة طبيعية[1].

وبالتالي تتحدد هذه العلاقة بالأمر والإلزام من جهة والانقياد والخضوع من جهة ثانية ويكون الدين مبدأهما الأساسي.

ب-الدلالة اللغوية للدّين في اللاتنية و الفرنسية: قام العلماء والفلاسفة الغربيين بتحليل الدلالة اللغوية لكلمة الدين وعلى رأسهم الفيلسوف الفرنسي 'اندريه لالاند' الذي يورد في معجمه الفلسفي عدّة تعاريف من بينها ما يلي:

دين Religion: اشتقاق مُجادل فيه، يستخرج معظم القدماء أمثال 'لاكتانس، أوغسطين، سرقيوس الدين Religion من Religare ويرون فيه فكرة الربط الجامع بين الناس أو بين البشر والآلهة ، ومن جهة أخرى يشتق شيشرون الكلمة من Relire بمعنى تحديد الرؤية بدقة Revoir avec soin[2]

كما تجد بعض العلماء الغربيين قاموا بتحليل دلالة كلمة الدين، ففي اللغة الانجليزية والفرنسية Religion وهي مشتقة أساسا من اللاتينية، إلاّ أنهم اختلفوا في تحديد الأصل الذي ترجع له هذه اللغة، فقد ذهب البعض وعلى رأسهم جييو Guyau إلى أنّ اللفظ مشتق من الفعل اللاتيني Religare بمعنى جمع أو ربط، بينما ذهب فريق آخر يمثله 'روجيه باستيد R. Bastide وجيفونز Gevonsعلى أنّ كلمة Religion ترجع إلى الفعل اللاتيني Religrre الذي يشير إلى مفهوم العبادة القائمة على الخشوع والرهبة والاحترام[3]. أي أنّ الدين قائم على العبادة الصحيحة الحقة.

[1]- رحيم أبو رغيف الموسوي، الدليل الفلسفي الشامل، ج1،دارالمحجة البيضاء،لبنان،ط1 ،2013، ص 556

[2]- أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تر، خليل احمد خليل، منشورات عويدات، باريس لبنان، ج1، ط2، 2001، ص 1204

[3]- حسن علي مصطفى، نشأة الدين بين التصور الإنساني والتصور الإسلامي، الإسراء للنشر والتوزيع، الجزائر،ط1991،1،ص 09.

ونجد أنّ لاشليه يرى أنّ كلمة Religion تبدو بنحو عام أنها تعني في اللاتينية الإحساس المصحوب بخوف وتأنيب الضمير بواجب ما اتجاه الآلهة[1].

ج-التعريف الاصطلاحي للدين: وردت عند العلماء عدّ تعريفات نبينها وفقا للمجالات التالية:

1-الدين في الأدبيات الإسلامية: الدين عند الإسلاميين اشتهر على أنّه وضع إلهي سائق لذوي العقول السليمة باختيارهم إلى الصلاح في الحال والفلاح في المال[2]، أي أنّ الدين يهدي إلى الخير والتقوى في العمل والسلوك ويرشد إلى الاعتقاد القويم.

كما نجد المسلمين استندوا في تعريف الدين وماهيته إلى سياقات النصوص (القرآن والحديث) فلقد وردت لفظة الدين في القرآن الكريم 47 مرّة. ومنه قوله تعالى: " قل أمر ربّي بالقسط وأقيموا وجوهكم عند كل مسجد وادعوه مخلصين له الدّين كما بدأكم تعودون" - الآية 29 الأعراف- وبالتالي الدين هنا قائم على النصوص الدينية[3].

وفي تعريفات الجرجاني الدين على أنّه وضع إلهي يدعوا أصحاب العقول إلى قبول ما هو عند الرسول صلى الله عليه وسلم[4]. والدين هنا هو التسليم بالشرائع التي جاء بها الرسل والأنبياء والعمل بها لبلوغ السعادة في الدارين.

ويعرفه محمد عبد الله درازعلى أنه " هو الاعتقاد بوجود ذات أو ذوات غيبية علوية لها شعور واختيار ولها تصرف وتدبير للشؤون التي تعني الإنسان، اعتقاد من شأنه أن يبعث مناجاة تلك الذات السامية في رغبة ورهبة وفي خضوع وتمجيد. وبعبارة موجزة هو الإيمان بذات إلهية جديرة بالطاعة والعبادة"[5].

ويورد تعريفا آخر يكون فيه الدّين " جملة النواميس النظرية التي تحدد صفات تلك القوة الإلهية وجملة القواعد العملية التي ترسم طريق عبادتها"[6].

---

[1]- محمد عثمان الخشت، مدخل إلى فلسفة الدين، دار قباء، القاهرة، د ط،، 2001، ص 13.

[2]- محمد عبد الله دراز، الدين بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، مطبعة الحرية، لبنان، د ط، د ت، ص 30.

[3]- شفيق جرادي،مقاربات منهجية في فلسفة الدين،معهدالمعارض الحكمية،بيروت،ط2004،1،ص43

[4]- علي بن محمد السيد الشريف، الجرجاني: قاموس المصطلحات والتعريفات على الفقه واللغة والفلسفة والمنطق والنصوص والنحو والصرف والعروض والبلاغة،تر،محمد الصديق المنشاوي،دارالصفاء ، مصر،،دط 1413م-816ه، ص 92.

[5]-محمد عبد الله دراز،المرجع السا بق ،ص52

[6]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

2-**الدين عند المفكرين الاجتماعيين**: لعل التعريف الأكثر شيوعا في مجال السوسيولوجيا هو تعريف "دور كايم" حيث يعرّف الدين على أنّه منظومة متماسكة من المعتقدات والممارسات المتعلقة بأمور مقدسة أي منفصلة محرّمة. وهي معتقدات وممارسات تجمع في إيلاف أخلاقي واحد يدعى جامعا، كلٌ للذين ينتمون إليه[1].

الدين هنا قائم على مجموعة من المعتقدات لها قداستها، أي أنها في انفصال تام عن سائر الأشياء. وبالتالي هي من المحرمات التي لا يجب المساس بها

3-مفهوم الدين عند علماء النفس: نحصره في التعريف السائد ألا وهو تعريف إريك فروم الذي ورد في مؤلفه: الدين والتحليل النفسي، حيث يرى أنّ الدين "اي مذهب للفكر والعمل تشترك فيه جماعة ما ويعطي إطار للتوجيه وموضوعا للعبادة"[2].

يرى فروم أنّ الدين وسيلة للتفكير وتطبيق هذا التفكير في المجتمع وكذلك اساس العبادة ومبدأ الوجود الإنساني؛

4-مفهوم الدين عند الفلاسفة: اختلفت التعريفات الفلسفية للدين باختلاف الفلاسفة والعصور، فنجد أولا تعريف" أندريه لالاند": الدين مؤسسة اجتماعية متميّزة بوجود إيلاف من الأفراد المتحدّين بأداء بعض العبادات المنتظمة وباعتماد بعض الصيغ، بالاعتماد في قيمة مطلقة لا يمكن وضع شيء آخر في كفة ميزانها أرفع من الإنسان. وهذه يُنْظر إليها كقوة منتشرة وإمّا كثيرة وإمّا وحيدة هي الله.[3]

تعريف "**هيغل**" للديّن: الدين هو الروح واعيا جوهره... هو ارتفاع الروح من المتناهي إلى اللامتناهي[4]

تعريف "**كانط**" للدين:" الدين هو الإقرار بكل واجباتنا الأخلاقية على أنها أوامر إلهية"[5]

[1]- محمد عثمان الخشت، مدخل إلى فلسفة الدين، مرجع سبق ذكره، ص 15.
[2]- إريك فروم، الدين والتحليل النفسي، تر، فؤاد كامل،مكتبة غريب، مصر، د ط،1977، ص 25.
[3]- أندريه لالاند، ، مرجع سبق كره، ص 1204.
[4]- محمد عثمان الخشت، مدخل الى فلسفة الدين، مرجع سبق ذكره، ص 18.
[5]- عبد الرحمن بدوي، فلسفة الدين والتربية عند كانط، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1980، ص 13.

ويتبيّن لنا من خلال التعريفات السابقة لمفهوم الدّين؛ أنّ كل من العلماء، الفلاسفة، المفكرين، الباحثين العرب والغربين ذهبوا مذاهب شتى وسلكوا مسالك عديدة. وكلها تعبّر عن نظرياتهم إمّا الفكرية أو العقائدية التي ينتمون إليها، هذا بالرغم من اختلاف طبائع وأشكال الدّين.

2-مفهوم فلسفة الدين

اتخذت علاقة الدين بالفلسفة أشكالا متعددة في المراحل التاريخية المختلفة، بحيث إذا نظرنا إلى العصور القديمة سنجد أنّ بعض الشعوب العاقلة الحكيمة قد قامت بتأويل المعتقدات تأويلا جعلها متوافقة في مضمونها الأساسي مع الأسس العامة للاعتقاد الأخلاقي، حيث نجد الفلاسفة الأخلاقيون في اليونان ومن بعدهم الرومان قد قاموا بتأويل صفات الإله الواحد الاحد[1]. وبذلك يمكن للدّين أن يلتقي مع الفلسفة حسب رؤية علماء الدين للفلسفة ،ورؤية الفلاسفة للدّين، عن طريق التأويل العقلاني المحض للكتب المقدسة، ما يسمّى بفلسفة الدّين التي تعتبر فرعا من الفلسفة والدين بدوره فرعا منها، غير أنّه ومنذ نهاية القرن الثامن عشر أصبحت فلسفة الدين تشكل مبحثا فلسفيا منفصلا وحقلا معرفيا مستقلا له حدوده ومناهجه وموضوعاته، كما لها مجال معرفي متميّز عن المجالات الأخرى، كالمناهج العلمية التي تقوم بدراسة الدين حيث نجد:

علم النفس الديني: يدرس الدين من زاوية نفسية وهو بدوره يحتوي على عدة مناهج، أهمها منهج التحليل النفسي الذي نشأ مع فرويد والذي بدوره بلور نظرية في التحليل النفسي للشعور الديني في كتابه الحضارة وكذلك 'إريك فروم' في كتابه الدين والتحليل النفسي؛[2]

أمّا علم الاجتماع الديني: ينظر إلى الدين كظاهرة اجتماعية من حيث المعتقدات والوظائف الاجتماعية للدّين. ومن بين الذين أسهموا في علم الاجتماع الديني نجد دوركايم في كتابه الصور الأولية للحياة الدينية؛[3]

[1]- محمد عثمان الخشت، مدخل إلى فلسفة الدين، مرجع سبق ذكره ،ص 39.
[2]- المرجع نفسه، ص 36.
[3]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

وعن علم تاريخ الأديان: فيدرس ويصف ويؤرخ لنشأة وتطور المعتقدات والشرائع الدينية في التاريخ. ومن أهم الكتابات نجد عند المسلمين 'الملل والنحل لـ **"شهرستاني"**

أمّا علم مقارنة الأديان: فيقوم بدراسة المقارنة الوضعية وأحيانا النقدية بين الأديان من حيث المعتقدات والكتب المقدسة. ومن أهم الدراسات عند المسلمين كتاب 'الفصل في الملل والأهواء والنحل لــ: ابن حزم.[1]

وهكذا نجد أنّ كل علم من هذه العلوم يدرس الدين من زاوية خاصة ومن جانب دون الآخر.

أمّا فلسفة الدين فتعمل على تفسير الوقائع التي تقدمها هذه العلوم من زاويتها تفسيرا كليّا مترابطا.

وفيما يخص علاقة فلسفة الدين بعلم الكلام أو اللاهوت: فنجد علم الكلام علم أصول الدين الإسلامي أو علم اللاهوت علم أصول الدين المسيحي يهتم كل منهما في المقام الأول بالدفاع عن العقائد الدينية ضدّ عقائد مضادة محاولة تفنيدها، أي أنّ علم الكلام أو اللاهوت يبدأ بالتسليم المطلق بصحة العقيدة أي: آمِــن ثمّ تعقــلْ، كما أنه ينتهج المنهج.

أمّا فلسفة الدين فتختلف عن علم الكلام أو اللاهوت، فهي ليست دفاعية أي معنية بالدين ككل من حيث هو دين، كما أنها تتميز بالموضوعية والعقلانية الخالصة وتتبع الأسلوب البرهاني وتتجنب المنهج الجدلي.[2]

ويمكن تعريف فلسفة الدين على أنها تفسير عقلاني لتكوين بنية الدين عبر الفحص الحرّ للأديان والكشف عن طبيعة الدين من حيث هو دين فقط، أي عن الدين بشكل عام كمنظومة متماسكة من المعتقدات والممارسات المتعلقة بأمور مقدسة. ومن حيث هو نمط للتفكير في قضايا الوجود وامتحان العقائد والتصورات الدينية للآلوهية والكون والإنسان... وتحديد العلاقة بين كل مستوى من مستويات الوجود، بغرض الوصول إلى تفسير كلي للدين.[3] ، هي إذن دراسة عقلية للمعاني والمحاكمات التي تطرحها الأسس الدينية سواء

[1]- محمد عثمان الخشت، مدخل إلى فلسفة الدين، مرجع سبق ذكره ،ص 37.
[2]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
[3]- المرجع نفسه، ص 35.

تعلقت بمعتقدات هذا الدين أو بطبيعته أو بممارساته أو قضاياه المتعلقة بالوجود ومستوياته. وذلك قصد الكشف عن منابع هذا الدين في العقل أو النفس أو في الطبيعة أو ما وراء الطبيعة.

وإذا أردنا أن نقول ما هي الأسس التي تقوم عليها هذه الفلسفة؟ نجد أنها تقوم على أساس عقلي يسعى في سبيل تبرير المكونات والتعاليم الأساسية للدين، سواء هذا الدين خاص أو عام. وانسجام هذه التعاليم مع بعضها البعض بحيث كل تأمل عقلي حول الدين ينتهي إلى إثبات وتقوية القضايا الدينية أو نفيها سيكون فلسفة الدين.

أمّا عن النزعات المتعلقة بفلسفة الدين نجد أنه يمكن التفلسف في باب الدين بعدة نزعات فلسفية والنتيجة بعدد المدارس الفلسفية وبعدد التعريفات المتعلقة بالدين توجد لدينا فلسفات دينية. وهذا ما جعل فلسفة الدين حقلا معرفيا مستقلا له حدوده ومناهجه وموضوعاته منذ نهاية القرن الثامن عشر فهي لم تنشأ كتخصص إلاّ مع كانط وذلك لتجنب طرق اللاهوت ولإعادة التفكير العقلاني الحر من أجل تكوين معرفة قائمة على منهج نقد الأفكار.[1]

أمّا جورج ويلهم فريديرك هيغل فنجده يفسر العلاقة بين الدين والفلسفة على أنّ الدين يقع بين الفن والفلسفة. أي أنه يقع في مرحلة وسطى، لأنه وإن كان الدين يدرك الحقيقة المطلقة إلاّ أنه يعبّر عنها وبشكل مجازي تمثيلي تصويري... يعبّر عن فكر خالص وحقيقة مجردة مستخدما التعبير المجازي أو الرمزي.[2]

إذا كانت فلسفة الدين هي فرع من فروع الفلسفة مدار بحثه أسئلة حول الدين كما هو الحال لجميع الفلسفات، تبحث عن إجابات تجترح أسئلة لتصل إلى الحقيقة والحكمة؛فهل يصِّح القول بأنّ فلسفة الدين هي دراسة اللامعقول بآليات عقلانية في الدين؟ وهل من عقلانية في الدين؟

[1]- عبد الجبار الرفاعي، تمهيد لدراسة فلسفة الدين، دار التنوير للطباعة والنشر، بغداد، ط1، 2014، ص 10
[2]- المرجع نفسه، ص 11

فلسفة الدين هي مصطلح يراد به إمكانية الدرس الفلسفي لمقولة الدين[1]، اي أنّ الفلسفة تعطي دور الزعامة والمركزية في استنطاق النص والعقيدة والسلوك الديني استنطاقا عقلانيا بآليات تمكن الإنسان من الخروج عن قصوره وتعيد له هيبة ذلك الإنسان الذي ضاع في الأساطير القديمة حول طبيعة الدين وسلوكه وتقاليده، تلك التي جعلت الدين ينحصر كونه سلوك عبادي طقسي لا غير[2].

مما سبق نصل إلى أنّ فلسفة الدين هي مجال بحثي غايته دراسة طبيعة المعرفة الدينية وتحليلها وما تنطوي عليه من معتقدات وقيم ونوعية تلك البراهين والأدلة التي ترتكز عليها تلك المعرفة، إضافة إلى شرح وتفصيل تجارب المسائل الدينية والبحث عن أصولها ومصادرها وأحوالها وتجلياتها. وأنّ الباحث في فلسفة الدين لا يعنيه تكريس المعتقدات الدينية كما لا يعنيه نفيها، فتفكيره لا يتوقف عند حدود مسألة ما. وما جعل فلسفة الدين تتداول العقائد والمقدس هو نشأتها في حضن الفلسفة الغربية.

المبحث الثاني: النزعة العقلانية الاخلاقية في فلسفة الدين

1-فلسفة الدين الاسبينوزية:

لقد شكلت رهانات فلسفة الدين الغربية ثلاث إشكالات كبرى متمثلة في مقاربة النص الديني ومشكل الشر الخلقي ونقد الميتافيزيقيا والتي برزت بعد الثورة الديكارتية سواء في الفلسفة أو العلم مكرسة القطيعة مع مذهب اللاهوت الطبيعي. والذي شكل بدوره لبّ العقائد الكنسية المقننة، حيث فرضت إعادة بناء تلك الأدلة والبراهين التقليدية في الأمور الدينية، فظهرت مسالة الكتابات الدينية والنصوص المقدسة خاصة لدى **"باروخ سبينوزاspinoza"*** صاحب الثورة الجذرية في مجال الفكر الديني والسياسي لا سيما الأوضاع التي عاشها من تحالف السلطتين اللاهوتية والسياسية، كونهما يقومان على الخُرافة

[1]- علي عبود المحمداوي واخرون، فلسفة الدين: المقول المقدس بين الإيديولوجيا واليوتوبيا وسؤال التعددية، منشورات صفان، لبنان، ط1، 2012، ص7

[2]- المرجع نفسه ،ص8

ومنع حرية الرأي والقضاء على التفكير العلمي. والتي جعلته يعارض المواقف اللاهوتية عن طريق التحليل والتفسير العقلي للدّين ونصوصه المقدسة معتمدا على النقد كوسيلة من وسائل الإصلاح الديني الذي شهدته أوروبا في العصر الحديث، وتأثر هذا الفيلسوف العقلي بـ **"ديكارت"** فيما يتعلق بمنهج الأفكار الواضحة التي مارسها في ميدان الدين والعقال فرز الأفكار العقلانية الطبيعية من الأقاويل الاصطناعية المغلوطة،غير ان سبينوزا الذي كان متاثرا

به اصدر حكما على فلسفته ورأى بأنها تمثل مغامرة بارزة وإن لم يُكتب لها النجاح،[1] ذلك ان ديكارت لم يقدم مذهب اخلاقي محض ،حيث يؤكد على أنه يستطيع أن يتحدث ويبين دون أن يخشى الولوج في الخطأ عن النظرية الصحيحة التي تصدر منها كل اغلاط الفلسفة الديكارتية. وهذه النقطة متمثلة في فكرة ديكارت عن الله،[2] ذلك أنّ سبينوزا قد أخضع الدين القدسي للتصحيح في ضوء الحقيقة الفلسفية وأن موقفه النقدي لهذا للدين يمثل شرطا هاما للبحث الفلسفي في الدين رافضا التبعية لأي دين بعينه.[3]اي النقد هواساس البحث الديني والفلسفي.

و بخصوص موقع و أهمية سبينوزا في مجال فلسفة الدين نجد **"أوتو بفليدرر"** مؤرخ الفلسفة الشهير يؤكد على أنّ: الشروط من أجل بحث فلسفي للدين غير متحامل عليه، نجدها لأول مرة وعلى وجه الإجمال عند بينيديكت سبينوزا.. لذا فمنه نبدأ المرحلة الأولى من تاريخ فلسفة الدين التي ينبغي أن نسميها تبعا لموقف الفكر النقدي من الدين الوضعي مرحلة فلسفة الدين النقدية.[4] وبهذا تكون كتابات سبينوزا تجسد مبدأ جديد في موقفه من الدين القدسي، ذلك لأنه قارب الدين كنتاج بشري لتطهير هذا الدين، و يمكننا التمييز داخل فلسفة الدين الاسبينوزية بين عدة أشكال من النقد نذكر منها:

---

[1]- جيمس كولينز، الله في الفلسفة الحديثة، تر، فؤاد كامل،دار قباء،القاهرة،،د ط،1998،ص110

*باروخ سبينوزا ولد عام1632بامستردام وتوفي عام1677،ينحدر من اسرة يهودية ،تحصل على الليسانس في الفلسفة،من اهم مؤلفاتة رسالة في الاخلاق،الرسالة اللاهوتية السياسية،اصلاح العقل،ينظر،جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، الفلاسفة ،المناطقة،المتكلمون،االلاهوتيون،المتصوف،دار الطليعة،بيروت،لبنان،ط3، 2006،ص359

[2]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها .

[3]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها .

[4]- يوري أناتوليفتش كميليف، فلسفة الدين الغربية، تر، هيثم مصعب،د م، د ط ،د ت،ص 08.

ا-**النقد التاريخي**: تمثل فلسفة سبينوزا ركيزة أساسية في نشأة حركة التنوير في اليهودية وأحد دعائم التجديد الديني وذلك من خلال النقد التاريخي الذي مارسه على الكتب المقدسة، على أن النص الديني يحتاج إلى تحقيق تاريخي مضبوط ويشترط في هذه الحالة على أن يكون الناقد بعيدا عن اي غش في البحث التاريخي، فقد أعطى سبينوزا أهمية لهذا العلم الجديد فنجده يحلل أسفار التوراة سفرا سفرا مبيّنا صحيحها من خطئها، حيث أنّ كثيرا من الراوين للنصوص لم يتبعوا نظام في كتابة الرواية للنص المقدس وكان كل واحد يكتب على حسب رغبته ،فالراوي كان ينقل الروايات في نصه دون تحقيق، حيث نجد في الأسفار خلطا في الروايات والوصايا بلا ترتيب، كما نجد بعض التزيفات في الأسفار وبعض الأخطاء، فهناك أسفار نسبت إلى موسى عليه السلام لكن ترتيبها الزماني يؤكد على أنه وحتى بعد موت موسى وهو يكتب في هذه الأسفار، كما وُجِد في بعض الأسفار اسم موسى عليه السلام بضمير الغائب فكيف له أن كتب السفر دون أن ينسبه إلى نفسه.[1] وهذا ما لا يتقبله العقل أن تُفسر بعض الروايات بألفاظ مختلفة في عدد من الأسفار، كما تثبت الرواية أنها كانت مكتوبة بعد أن حدثت الوقائع بمدة طويلة، فهذا التضارب الزماني هو الوسيلة التي يتبعها سبينوزا وكل النقاد في البحث عن زمن كتابة الرواية والشك في نسبتها إلى المؤلف الشائع.[2]

وخلاصة القول أنّ أسفار الكتاب المقدس لم يكتبها مؤلف واحد في زمن واحد لجمهور واحد، بل كتبها مؤلفون كثيرون في ازمنة متتالية لجماهير مختلفة في الفكر والتكوين.

ب-النقد الفيلولوجي:

نجد أنّ اللغة وباعتبارها أداة الخطاب لها دور في التأكيد على تاريخية النص عن طريق ما يعرف بـــ: الفيلولوجيا أو فقه اللغة الذي هو ضروري لفك الرموز اللغوية للوثيقة، ذلك ما دفع سبينوزا إلى وضع قواعد تتعلق باللغة حيث يقول: "يجب علينا أن نفهم طبيعة وخصائص اللغة التي كتبت بها أسفار الكتاب المقدس والتي اعتاد مؤلفوها التحدث بها. وبذلك يمكننا فحص كل المعاني التي يمكن أن يفيدها النص حسب الاستعمال الشائع. ولما

[1]- سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، تر، حسن حنفي، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط 1، 2005، ص 23.
[2]- المرجع نفسه، ص 27.

كان جميع من قاموا بالكتابة سواء في العهد القديم أو الجديد عبرانيين، فلا شك أنّ معرفة اللغة العبرية ضرورية قبل كل شيء."[1] النقد الفيلولوجي لسبينوزا اساسه اللغة وجل رموزها

ذلك أنّ المشكلة الأولى التي تواجه الباحث هي أنّ الكتاب كونه مكتوب باللغة العبرية فسيكون الكتاب وفق السياق الذي يتكلمون به أولئك العبرانيون. والمشكلة الأكثر تعقيدا هو أن اللغة العبرية ليست كما هي في الماضي والحاضر والمستقبل وهذا ما يبيّنه سبينوزا في نصه عندما تحدث عن الاستعمال الشائع للغة، كما أنّ المنهج الذي اتبع في الفحص التاريخي للكتاب هو المنهج الاستقرائي هو نفسه المنهج الذي وجب علينا إتباعه في إخضاع اللغة للفحص التاريخي. وما نقوم به أولا تجميع آليات السفر كلها وفق لموضوعات اساسية ثمّ جمع الآيات المتماثلة أو المجمّلة - ويقصد هنا بالمجملة تيسير أو تعسير فهم المعنى من السياق لا فهم المعنى بالعقل- فالسياق هو المعني بتوضيح معنى الآيات دون أن نمارس عليها تأويلا كما يتوجب فعله[2]

فيما يؤكد سبينوزا أنه وقبل كل شيء الحرص على انشغال أذهاننا باستدلالات قائمة على قواعد الفطرة (الأحكام المسبقة) وحسبه أن البلوغ إلى معاني النصوص الحقيقية هو عدم الخلط بين معنى الكلام وحقيقة الأشياء، أي الحصول على المعنى يكون حسب استعمال اللغة أو على استدلالات مبنية على الكتاب وحده.[3] أي فحص الكتاب بالكتاب وحده وذلك لتحقيق أعلى مرتبة من الحياد العلمي. وبهذا الشكل لا يخرج سبينوزاعن منهجه العام الذي يبنى على الضبط المعرفي لاعلى االساس اللغة، والذي يفرق بين ظاهر النص وباطنه أي حقيقته. وهو تقسيم للغة يكشف عنها كاساس تخيلي لا اساس عقلي.

وما يؤكدّ نظرية سبينوزا أنّ اللغة بنيتها التخيلية هو عدم استطاعتها على التعبير عمّا هو من نتاج العقل، ففي هذا المجال تبدو اللغة قاصرة فتعجز عن تقديم مفاهيم لكائنات العقل بقوله: "إننا غالبا ما نطلق على الأشياء التي لا توجد في المخيلة وإنما توجد في العقل فحسب

[1]- منذر الشباني، سبينوزا واللاهوت، منشورات وزارة الثقافة، الهيئة العامة السورية للكتاب،سوريا، د ط ،2009، ص 43.

[2]-المرجع نفسه،ص ص، 43 ،44

[3]-المرجع نفسه،ص44

أسماء منفية كقولنا: لا محدود، لا جسماني..."[1]وبالتالي الخيال هو اساس ومبدا اللغة في نظر سبينوزا

فنحن نثبت أو ننفي العديد من الأشياء لطبيعة الكلمات لا لطبيعة الأشياء التي تتحمل ذلك. وبذلك ننخدع بسهولة فننظر إلى الباطل على أنه حق، إنّ هذه الرؤية للغة التي تجعلنا نُنْسِب اللغة الى عالم الممكن أكثر من عالم الواقع قد جعلت سبينوزا يتخذ حذره من اللغة التي تسمح بالتأويل ولا تقدم معرفة. وربما هذا هو السبب الذي جعله يكتب عمله الشهير الأخلاق بلغة الهندسة، فإذا نظرنا إلى اللفظ فنجده لا يتغير مع مرور الوقت فقط بل حتى في الوقت نفسه قد يمتلك عدّة معاني في نفس المكان ولدى نفس الجماعة.[2] اي سبينوزا تعامل مع اللغة تعامل منطقي ومنهجي دقيق.

فمثلا نجد" كلمة رواه والتي هي كلمة عبرية تمتلك بالإضافة الى معنى الروح معاني أخرى وهي ترد في الكتاب المقدس بكل هذه المعاني، فتارة تستخدم بمعنى 'ريح' وأحيانا بمعنى 'نفس، قدرة أو شجاعة' كما ترد بمعنى رأي، فكر أو جهات العالم"...[3] اي ان استعمال اللفظ الواحد الذي ينطوي على عدّة معاني يؤدي الى خلل النص واخضاعه للغة كاتبه واعطائه أحد المعاني على البقية وما يقرره هو الاستعمال المتداول للفظ ضمن هذا المعنى أو غيره. وبعد ابراز دور التاريخ في بناء اساس النص وكذلك دور اللغة واساسها والمعضلات التي انطوت عليها تؤي إلى الاشكاليات التي تحيط بمحتوى النص المقدس.

ج-النقد البنيوي:

أي النقد السبينوزي التاريخي لبنية النص اللاهوتي وليس تطبيق المنهج البنيوي، حيث أن معالجة سبينوزا للمشكلات اللاهوتية في عصره استدعت منه العمل ضمن منحنيين: الأول نجده متمثل في الصراع مع رجال اللاهوت أو السلطة اللاهوتية، أمّا ثانيا فمحاولته الكشف عن المستوى المعرفي لمتلقي النص اللاهوتي اي ايجاد السبب الذي من خلاله تمكنت

[1]- منذر الشباني، ،مرجع سبق ذكره،ص52.
[2]- المرجع نفسه،،الصفحة نفسها.
[3]- المرجع نفسه،الصفحة نفسها.

بنية النص التاريخي أن تظهر على عكس اوخلاف مايكمن ان تخض له البنية ،اي لجدل السلطة والثقافة.[1]

إذ استطاع هذا الجدل أن ينبثق عن تلك البنية تاريخيا وقد أخذت بنية النص بالانقسام عن تاريخيتها عندما أخذ الافراد بتحويل معرفتهم المتصاعدة ودون إدراك منهم إلى معرفة متسامية ولاسيما أن النص اللاهوتي نفسه يأتي متحدثاعن نص عقلي في أذهان الناس والذين بدورهم وبسبب موضعهم الاجتماعي والتاريخي سيستخلصون مالا يعينهم من خلال إحالة الكتاب إلى مصادر فوقية وهو ما يطلق عليه **"ماركس"** الوعي الزائف يتحول النص المغلوط إلى نص مقدس، فيصبح المقدس نتاج حالة اجتماعية معينة فيضيع المقدس كليا وتندثر بنية النص مع التاريخ.[2]

ويتغير الأمر الذي سيجعل العاملين على النص التدخل في بنيته باستمرار...ليتم الخلط بين البشري والإلهي وبين الأفكار العامة والعقيدة. وبالتالي يصبح النص اللاهوتي هو نتاج التاريخ و خاضع لظروف ووقائع جعلته على ما هو عليه.[3]اي تغير محتوى النص مرهون بتغيرالوقائع.

أمّا عن المشكلات المعرفية المحيطة بالنبوة والأنبياء نجد أن سبينوزا يرى أن المعرفة النبوية هي معرفة فطرية وأنّ الأنبياء التوراتيين لم يكن ليتأثروا بالعقل على حسب ما كان تأثيرا يندرج نحو الخيال. وهم يتلقون الوحي لذلك جاء هذا الأخير متجانس مع مزاج النبي وحالته العقلية والنفسية،

لذلك يرى أنّ النبوة تتمتع بيقين أخلاقي لا رياضي، وما على النبي التوراتي إلاّ تقديم المثل الأعلى للأخلاق لا تقديم معارف نظرية علمية مستندة إلى مبادئ علمية.[4]

---

[1]-منذرالشباني،مرجع سبق ذكره،ص52

[2]- المرجع نفسه ص 54.

[3]- المرحع نفسه، ص 55.

[4]- سبينوزا،مرجع سبق ذكره،ص51.

د-النقد الإيديولوجي:

يتبين النقد الإيديولوجي في خضوع بنية النص اللاهوتي لجدلية السلطة والثقافة... ذلك أن سيطرة أصحاب السلطة لابدّ من جعلها تتماشى مع جوهر كل إيديولوجيا والتي هي تصورات جماعية يتأكد بواسطتها تنظيم القيم التي يريدها الشعب مثل حرية المواطنين في الدولة دون غيرهم، فتأتي السلطة إلى تلك القيم وتحولها بعد أن تقوم بصياغتها من جديد وفق ما يتوافق وأهدافها إلى شعارات وطقوس مقدسة ترسم حياتهم بأن تجعل مصالحها الخاصة في شكل مصلحة عامة. وبهذا تكتسب مشروعيتها بأن تكون سلطة دائمة ومستمرة بحيث يتم الموافقة عليها تلقائيا بدون تراجع، ذلك لجعلها سلطة تحمل الطابع القدسي وهذا ما جعل المواطنون يتحملون دوما بصبر وبسالة في سبيل وطنهم وفي بقاء السلطة مستقرة دائما. وأنّ سيطرة هذه السلطة لم تأخذ المنعرج السياسي فقط بل حتى المنعرجات الأخرى كالنفسية والاقتصادية وغيرها... بحيث تقوم هذه السلطة إلى رفع شعار الملكية الخاصة لا على حساب الأنظمة الأخرى، بل وحتى جعلها في مرتبة القداسة بحيث تمنع القيام ببعض الأنشطة الاقتصادية والسماح بالبعض الآخر. وهذا من أجل ممارسة الرغبات الدنيوية على حساب قداسة الملكية الخاصة التي رفعوا شعارها الخاطئ، فالسيطرة التي كانت متمثلة في المنحى السياسي أصبحت طاعة للملكية الخاصة في المنحى الاقتصادي، حيث يرى سبينوز: "أنّ الطاعة لدى العبرانيين أتت نتيجة لنظام الصارم الذي نشئوا عليه، فقد كانت جميع أعمالهم خاضعة لأحكام الشريعة"[1].اي سلطة الدولة ملازمة لما هو مقدس.

حتى من الجانب النفسي للأشخاص ورغباتهم نجد ان المنظومة اللاهوتية تدعو شانها شأن كل الإيديولوجيات بتعديل الرغبات وفق لنظام مفترض في العالم، فبدل أن يكون العالم تابع للإنسان وأن تكون أشياء العالم خاضعة للإنسان، فإذا بالإنسان يصبح تابع لهذا العالم وعبدا لأشيائه وذلك كله جاء وفقا لما يدعيه النظام الكنسي اللاهوتي المتجبر الذي ينظم القوانين على حسابه هو من أجل اكتساب مطالب دنيوية لا تنفع عامة الناس. وبهذا أصبحت السلطة اللاهوتية سلطة متمكنة من أن تقيم دولة والتي أطلق عليها الدولة الثيوقراطية بأن تجعل الله

[1]- منذر الشباني، مرجع سبق ذكره، ص ص 55،57،56

هو الملك والدولة مملكة الله، فحولت قوانين الله وأوامره إلى تشريع للدولة والمؤمنين الى مواطنين ورعايا لهذه الدولة،

وذلك بأن ألزمتهم التخلي عن الحقوق الطبيعية وتفويض حقهم لله وحده وكل من عارض الدولة قد عارض الله ومن أخطأ في حق السلطة قد تعدى حدود الله ومن ضحى في سبيل اللاهوت يكون شهيد الوطن، فتحول اللاهوت إلى وطن والوطن إلى لاهوت.[1] اي سلطة اللاهوت هي مبدا المجتمع واساسه.

نستنتج ممّا سبق ذكره أنّ نظرة سبينوزا إلى الدين قد عرفت بعلميتها وعقلانيتها واهتمامها بالجانب الأخلاقي وأهميته في تدعيم العلاقات الإنسانية وإشاعة روح المحبة والتضامن بين أبناء الجنس البشري. وقد بحث سبينوزا في القضية الدينية من خلال استعمال العقل الهندسي الرياضي، كما هو الحال في كتابه الأخلاق كما نجد النقد العلمي راسخ في فكره من خلال دراسته للنص الديني محاولا إخضاعه لقوانين ثابتة تحكمه من أجل الوصول إلى قوانين محكمة. ومن هنا نجد أن كل من النظرية الأخلاقية العلمية والنقدية الواقعية المتكاملة والتي جعلته يبث الروح النقدية في الفلسفة المعاصرة، حيث نجده حاضرا كمرجعية فلسفية لدى العديد من المفكرين المعاصرين سواء في الغرب أو في الفكر العربي عند كل من: محمد أركون وحسن حنفي الذي يؤكد بقوله: "...كنت أشتغل فرحا وأنا أقرا للفيلسوفين - يقصد أعمال برغسون وسبينوزا- ففي منهما الكثير، الأول كفيلسوف حيوي والثاني كناقد للكتاب المقدس. وقد أوفيت حقي وأديت واجبي بترجمة رسالة في اللاهوت والسياسة لسبينوزا"[2]. اي ان سبينوزا جاء بنظرية متكاملة متجانسة للنص الديني.

كما نجد حسن حنفي يخص علم النقد التاريخي للنصوص المقدسة بمكانة مرموقة من أجل إعادة النظر في المصدر الإلهي للكتب المقدسة وبيان المنطلق الأساسي لهذه الكتب وتفويض المبادئ التاريخية للاهوت العقائدي التبريري ودراسته لسبينوزا كدليل على أنه

[1]- منذر الشباني، مرجع سبق ذكره ص ص 58،59

[2]- فهد بن محمد القريشي، منهج حسن حنفي، مكتبة مجلة البيان، الرياض، ط1، د ت،ص126

اتبع المنهج السبينوزي في نقد الكتب المقدسة من حيث الظاهر والباطن.[1] وهنا سبينوزا تعامل مع النص المقدس تعامل منهجي

أمّا إذا ذهبنا إلى 'محمد أركون' فنجده يسير وفق منهج سبينوزا الذي فرق بين الوحي المطبوع والمكتوب، فجعل الأول في القلب والعقل وهو جوهر الوحي ولا ينتابه التزوير. والثاني مكتوب في الصحف وهومشوه و محرف.[2]

2- فلسفة الدين الكانطية

تكتسي فلسفة" **إيمانويل كانط"* e.kant**،أهمية بارزة في تاريخ الفلسفة عامة والفلسفة الحديثة والمعاصرة خاصة، كمايتميّز بالروح النقدية وبالاخص فيما يتعلق بالمسألة الدينية، حيث اهتم بموضوعات الدين من جميع النواحي والجوانب... لهذا اعتبر المؤسس الشرعي لفلسفة الدين.

فكانط أولى اهتماما بالغا بالدين، الأمر الذي يستدعي تتبع الموقف الكانطي حول الدين من خلال عدة مراحل :

ا-مراحل اهتمام كانط بالدين:

المرحلة الأولى: وتعرف بمرحلة ما قبل النقدية تشمل كل المؤلفات التي أصدرت قبل 1781. واهتم فيها كانط بمعرفة الله لا الدين بصفة عامة[3]، أي أنّ كانط ركز دراسته على المعرفة المرتبطة بالله لا بالمعرفة الدينية.

---

[1]- فهد بن محمد القريشي، مرجع سبق ذكره،ص129

[2]- محمد اركون،قضايا في نقد العقل الديني،تر،هاشم صالح ،دارالطليعة ، بيروت ،د ط ،2000،ص188

*- ايمانويل كانط: 1725 – 1804 فيلسوف ألماني من اسرة برجوازية متحصل على شهادة الدكتوراه، من أهم مؤلفاته: 'نقد العقل الخالص، نقد العقل العملي، مشروع سلم دائم، الدين في حدود مجرد العقل، نزاع المواهب، ميتافيزيقيا الخلاق...' وغيرها من المؤلفات الشهيرة. ينظر، معجم الفلاسفة المناطقة،المتكلمون،اللاهوتيون،المتصوفون،جورج طرابيشي،مرجع سبق ذكره ،ص513

[3]- محمد عثمان الخشت، المعقول والامعقول في الأديان النقدية والعقلانية المنحازة، نهضة مصر، القاهرة، ط1، 2006، ص 19.

كما سعى في هذه المرحلة إلى توضيح المبادئ الأولى للمعرفة الميتافيزيقية وكيفية تخليصها من الأفكار اللاهوتية[1].

إذن كانط في هذه المرحلة حاول تجاوز كل الأفكار الدوغمانية الكنسية اللاهوتية فيما يتعلق بالمعرفة الميتافيزيقية. وحاول في هذه المرحلة كذلك تقديم براهين على وجود الله من بينها البراهين القبلية أساسها العقل ولا علاقة لها بأي تجربة خارجية. وتشمل الدليل الأنطولوجي الذي يتجاوز إمكانية الله إلى وجوده فعلا أي وجود الله كمبدأ، امّا عن طريق البراهين البعدية فتقوم على العالم الخارجي وتشمل الدليل الكوني الذي ينتقل من الحادث الذي تنتجه التجربة إلى العلّة الأولى التي تتجلى فيها كل صفات الألوهية، كما تشمل الدليل الميتافيزيقي اللاهوتي الذي ينتقل من العلم الحسي إلى وجود الله وكل صفاته التي تدل على كماله.

وما يلبث كانط إلاّ أن يرفض كل الأدلة السابقة وينتقدها في مؤلفه 'نقد العقل الخالص' ولا يعترف إلاّ ببرهانه الوحيد ألا وهو البرهان الأنطولوجي.[2]

يتبيّن لنا من هذه المرحلة أن كانط حاول ان يوفق ويزاوج بين العلم الطبيعي والتصور الإلهي ممّا جعله ينتقد المناهج العقلية التقليدية المستعملة في البرهنة

المرحلة الثانية: المرحلة النقدية والتي اهتم فيها كانط بملكة العقل وحاول التمييز بين المجال النظري والعملي والجمالي.[3] وهنا قام كانط بالنقد الجذري لجميع المجالات العملية، النظرية والجمالية. كمّا صرح كذلك في هذه الفترة بأنه اضطر غلى تقييد المعرفة وحصرها في عالم الظواهر ويرى أن الأشياء في ذاتها حتى وان نسلِّم ونؤمن بوجودها إلاّ أننا لا ندرك حقيقتها بل ندركها كما يبدو لنا، هكذا كانط يخالف سابقيه في إمكانية مطابقة عالم الأعيان لعالم الأذهان وقدرة العقل على اكتشاف سر الوجود.[4]

[1]- كانط، تقديم لمحضرات في الجغرافيا الطبيعية ضمن نصوص فلسفية، تر،عثمان امين ضمن كتابه: رواد المثالية في الفلسفة الغربية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، د ط، د ت ،ص 172

[2]- حسن حنفي، قضايا معاصرة في الفكر العربي المعاصر،ج2، دار الفكر العربي، مصر، دط،د ت ،ص 134

[3]- عثمان أمين، ، المرجع السابق ، ص 68

[4]- المرجع نفسه ، ص 72

اذن كانط يفسح المجال ويطلق العنان للإيمان ليثبت مشروعيته بعالم الشيء في ذاته، كما يؤكد بصفة صارمة أن كل محاولات العقل التأملية فيما يخص الإلهيات هي محاولة لا فائدة منها وهذا بسبب طبيعتها الداخلية، حيث أن الاستعمال الطبيعي للعقل لا يمكنه الوصول إلى أي معرفة إلهية لأن هذه الاستعمالات لا تستخدم إلا في الطبيعة.[1] وبالتالي استعمال العقل في مجالات الميتافيزيقيا يعد تجاوزا لطاقاته لأنه غير مهيأ لهذا، كما أن قانون السببية عاجز وقاصر على أن يصل إلى الكائن الأسمى لأن هذا القانون أساسه التجربة. وإذا جعلنا قانون الكائن الأسمى خاضع للسببية فإننا نساوي بينه وبين الظواهر الطبيعية وهذا يعتبر خطأ بالنسبة الى الكائن الأسمى ولا يصح أبدا، ممّا جعل كانط يرفض كل لاهوت ديني قائم على تجاوز عالم الظواهر،[2] أي أنّ كانط يرفض كل معرفة لاهوتية قائمة على التجربة والسببية.

كما نجد كانط قام بتقديم براهين على وجود الله ومن بينها البرهان الأنطولوجي، حيث يرى أنه يقوم على المعرفة والاستدلال لبلوغ الكائن الأسمى.[3]

أمّا عن البرهان الفيزيقي فبرغم ثناء كانط عليه واعتباره أكثر البراهين وضوحا لكنه يرى أنه لا يمكنه إثبات الموجود الأسمى فهو يترك الأمر دائما للبرهان الأنطولوجي، بحيث يكون الدليل الفيزيقي مجرد مقدمة له حتى لا يكون هناك نقص في البرهان لأن البرهان الأنطولوجي الوحيد الذي يحوي الحجة الممكنة ولا يمكن للعقل النظري الاستغناء عنه[4]

إذن كانط هنا يرفض البرهنة على الوجود من خلال الفكر ويؤكد أن كل تصور يفوق الطبيعي هو خرافي، فمجال العقل الخالص لا يمكنه إثبات وجود الله ولا الإيمان بمختلف عقائده. والله عند كانط "غير قابل للمعرفة من الناحية النظرية"[5] وبالتالي العقل عندما يخوض في القضايا الميتافيزيقية لا ينتج سوى التناقض. ولهذا نجد كانط في مؤلفه 'نقد العقل العملي' يعتبر الله مسلمة من مسلمات العقل ويعتبره وظيفة أخلاقية.[6]

---

[1]- محمد عثمان الخشت، المعقول واللامعقول في الاديان ،مرجع سبق ذكره، ص 69

[2]- المرجع نفسه، ص 171

[3]- المرجع نفسه، ص 172

[4]-فريال حسن خليفة،الدين و السلام عند كانط،مصر العربية للنشر والتوزيع،القاهرة ،ط1،2000 ،ص34

[5]- جيمس كولتز ، مرجع سبق ذكره ،ص 259

[6]- محمد المصباحي،كانط من العقل الخالص الى الايمان الخلص،قراءة في كتاب الدين في حدود بساطة العقل،ضمن كتاب فلسفة الدين المقول المقدس بين الإيديولوجيا واليوتوبيا وسؤال التعددية، مرجع سبق ذكره، ص 69

أمّا عن المسألة الدينية وكيفية معالجتها فقد سعى الى تحرير العقل من مختلف الأعباء من أجل التفرغ لمعرفة يقينية وتحرير الطبيعة من التدخل الإلهي في مجراها الضروري، أي أن كانط قام بتطبيق النظرية الترندستالية.[1]

وبالتالي كانط قام بتخليص العقل من الشوائب اللاهوتية التي سادت في تلك المرحلة؛

كما نجده يصّر أن: "الأخلاق تقود على نحو لابدّ منه الى الدين وعبر ذلك تتوسع إلى حدّ مشرِّع خلقي... في إرادته تكمن تلك الغاية (النهائية لخلق العالم)"[2] اي ان الدين مبني على اسس خلقية محضة وتبيّن لنا هنا أن كانط في مؤلفه 'نقد العقل الخالص' توصل غلى أنّ الله غير قابل للمعرقة النظرية ،بينما في مؤلفه نقد العقل العملي مرتبط بالظاهرة الأخلاقية. وهنا أنكر المعرفة ليفسح المجال للإيــمان.[3] وبالتالي يؤكد استحالة إثبات وجود الله بالعقل النظري ليتجاوزه الى العقل العملي لتسهيل وتيسير الأمر لديه

- المرحلة الثالثة ما بعد النقدية: وتعرف على أنها الموقف الديني لكانط في حدود مجرد العقل. واستحدث فيه كانط مفهوما جديدا للدّين يتأسس على الأخلاق الذي جاء كبديل للدين التاريخي الذي تأسس على حاكمية العقل ويدعى الدين في حدود مجرد العقل.[4]

وفي هذا السياق يفرق كانط بين الدين العقلي والدين الوضعي، حيث يرى أن الدين الوضعي قائم على الوحي أساسه العقيدة ووقائع قد تكون حدثت. وبالتالي فهو إيمان تاريخي قائم على العبودية لا يتيح للإنسان ممارسة حريته ولا يشكل جوهر الدين لأنه لا يحتوي على القيم والفضائل الخلقية، كما أنه دين طقسي شعائري كنائسي دوغمائي تجاري قائم على طلب النعم بواسطة مجرد إقامة الشعائر باعتبارها هي الدين كله والتزمت في دائرة هذا الدين النظامي. هو ما أدى إلى الصراعات والحروب الدينية بين الأمم،[5] أي أن هذا الدين المبني على الضمنية خال من المعنى.

---

[1]- جيمس كولتيز ، مرجع سبق ذكره ،ص259

[2]- إيمانويل كانط، الدين في حدود مجرد العقل، تر، فتحي المسكيني، جداول للنشر والتوزيع، لبنان، ط1، فيفري 2012، ص 12

[3]- جيمس كولينز، المرجع السابق، ص ص 269 ،270.

[4]- محمد المصباحي، مرجع سبق ذكره، ص 69

[5]- عبد الرحمن بدوي، مرجع سبق ذكره، ص ص 14، 15

أمّا عن الدين العقلي فأساسه الصدق الكلي الذي تعرفه وتتفق عليه جميع العقول،[1] فهو دين واحد عند جميع البشر. وهو دين محجوب مرتبط ومتعلق بالنوايا الخلقية فقط مخلص لأنه قائم على الأخلاق،[2] وبالتالي الدين الحق عند كانط هو الدين القائم على الأخلاق وفي حدود مجرد العقل.

ويقول كانط أنّ: "الدين هو الإقرار بكل واجباتنا الأخلاقية على أنها أوامر إلهية"[3] أي مبدأ الدين هو أداء الواجبات الأخلاقية والقيام بها بعيدا عن التعصب الكنسي والتحرر من كل قيود الدين التاريخي النظامي والتوجه إلى الدين الأخلاقي العقلي الحر.[4]

إنّ هذا الموقف النقدي الذي يعلن عنه كانط بدعوته إلى تجاوز دين العبودية والانتقال إلى دين الحرية والأخلاق، كان من أجل وحدة البشرية جمعاء، فهذه الأخيرة تحتاج إلى دين واحد خال من الاضطهاد قائم على الحق وكذلك من أجل بلوغ حداثة دينية.

وضمن هذا الاتجاه العقلي النقدي يؤكد كانط على أهمية وضرورة تأويل الكتب المقدسة لأن بعض النصوص لا يستقيم معناها مع العقل لذلك وجب تأويلها وتفسيرها تفسيرا يتوافق مع الدين العقلي المحض،[5] أي أن التأويل لابد أن يكون موافقا للمبادئ العقلية والأخلاقية وهذه التأويلات تسهم بشكل كبير في تنمية روح الإنسان وعقله.

كما يقول كانط: "الدين هو روح الرب التي ينبغي أن تقودنا في كل حقيقة"[6] لذا من الضروري تأويل الكتاب المقدس لبلوغ الحقائق الإلهية. وبهذا فإن الوسيلة الصحيحة المؤدية لفهم الوثيقة المقدسة هي الدين العقلي المحض والإلمام بمعارف الكتاب، حيث يرى أن الأول مبدأ أصيل أمّا الثاني فقابل للتغيير ويعتبران المعيار الحقيقي للتأويل.[7]

---

[1] - عبد الرحمن بدوي، مرجع سبق ذكره، ص ، 15
[2]- إيمانويل كانط، ، مرجع سبق ذكره، ص 184
[3]- محمد عثمان الخشت،مدخل الى فلسفة الدين،مرجع سبق ذكره ص 23
[4]- عبد الرحمن بدوي، المرجع السابق ، ص 56
[5]- إيمانويل كانط، المرجع السابق ، ص 188
[6]- المرجع نفسه، ص 189
[7]- المرجع نفسه، ص 191

ب-المبادئ الفلسفية لتأويل النص المقدس:

وضع كانط بعض المبادئ المستخدمة في تأويل النصوص المقدسة عند الوقوع في الاختلافات بين ما هو منقول وما هو معقول من بينها ما يلي:

المبادئ التي تخص العقائد النظرية الموجودة في النصوص المقدسة، حيث يرى أن كل عقيدة نظرية مجاوزة للتصور العقلي يمكن أن تُؤول نسبة للمعقول، أمّا النصوص المتعارضة مع العقل العملي فمن الواجب أن تؤول للمعقول

والمبدأ الثاني فيرى فيه أن النص المقدس الذي يعطي أولوية للمعتقد على العقل الخلُقي فيكون تأويلها لصالح الأفعال الخلقية حتى وإن أدت إلى التعارض بين النص والتأويل.

المبدأ الثالث يؤكد أنّ كل نص مقدس يدل على خضوع الإنسان لقوة خارجية وهي ما أوجدت فيه القداسة، فيجب التأويل هنا لصالح الإنسان والتأكيد على أنه حر ومجهوده هو ما أوصله لمرحلة القداسة .

والمبدأ الأخير يؤكد على ضرورة حاجة الإنسان إلى مكمل أخلاقي (الله) تقتضي من الإنسان الخروج من الدين التاريخي (المعتقد) إلى الدين العقلي الأخلاقي الكوني ويؤول لصالح العقل الأخلاقي.[1]

كل هذه المبادئ عبارة عن وسيلة مساعدة لمسألة التأويل وفهم النصوص المقدسة.

بناءا على ما سلف نصل إلى أن فلسفة الدين الكانطية هي نتاج للتنوير ونابعة من عقلانيته فهي تطرح تحديات نظرية ،فلسفية ،لاهوتية، ويثير عدّة قضايا أخلاقية.كما نجد كانط حاول تطهير الفلسفة ممّا لحق بها من أدران وأول عملية تطهير قام بها حاول جعل العقل متحررا من كل تراث وجعله أكثر تعاليا واستقلالية.كما أن كانط أسس لأربعة حداثات، حيث سعى فيها إلى رسم حداثة علمية في مؤلفه 'نقد العقل الخاص' وحداثة أخلاقية في مؤلفه 'نقد العقل العملي' وخصص مؤلفه 'نقد ملكة الحكم' لبناء حداثة استطيقية وحداثة دينية في مؤلفه 'الدين في حدود مجرد العقل'،و عبر هذه النزعة الحداثية الشاملة خلال هذا عرفت الكانطية

[1]- عبد الرحمن بدوي، مرجع سبق ذكره، ص 16

انتشارا واسعا لدى رواد الحداثة في الفكر العربي المعاصر ولاسيما في المجتمعات التي عرفت المدّ الأصولي.

المبحث الثالث: النزعة المادية التشكيكية

1-هيوم و المسألة الدينية:

لقد ظل الدين يمثل مبحثا جذابا ومُغريا في كل العصور يدعو إلى الإطلال على معارف ظلّت حتى الآن تُحيّر العقل الإنساني خاصة الفلاسفة المحدثين ابتداء من **بيكون** مرورا بـ **بسكال** و سبينوزا وصولا إلى **هيوم وفولتير**..[1] على الرغم من كون العصر الحديث عصرا تحول فيه التفكير الإنساني من البحث حول الدين إلى البحث حول الطبيعة والإنسان، إلاّ أن اهتمام فلسفة العصور الوسطى وإن كان الاهتمام من طبيعة مختلفة تحكمه طرق ورؤى فلسفية جديدة من قبل فلاسفة محدثين أمثال" **دفيد هيوم"* d.huoum** ،حيث أنّ اهتمامه بالدين لم يفتر في أي وقت من الأوقات، غير أنه لم يكن مهتما بالدين الذي يعتمد على المناهج التقليدية. وبذلك سعى في تحديد ما هو أساسي وطبيعي في الاعتقاد الديني من خلال تتبع تاريخ الدين الطبيعي، فطور النظرية الوضعية في الدين ورفض التاريخ المقدس للدين حيث تحدد تفكير هيوم في الدين بسؤالين طرحهما بخصوص أصل الدين في العقل والثاني بخصوص أصل الدين في الطبيعة الإنسانية، فالأول هو الأعظم أهمية عنده يدل الايطار الكلي للطبيعة على مبدع عاقل والثاني متعلق بأصل الدين في الطبيعة الإنسانية، لأن تحليل الطبيعة الإنسانية لا يكشف عن كون الدين أمرا فطريا ولا غريزة أصلية أو انطباع أولي من الطبيعة لأن الغريزة تشمل كل الشعوب والعصور وهي مستمرة بدون تغيير، أمّ العقائد الدينية الأولى وهي ثانوية مكتسبة وليست أولية فطرية،[2] فإذا كانت العقائد الدينية مكتسبة لابدّ من وجود مجموعة أسئلة تطرح نفسها. وهي: ما الأسباب التي أدّت إلى نشأة

---

[1]-محمد عثمان الخشت،الدين والميتافيزيقا في فلسفة هيوم،دارقباء،القاهرة،د ط،د ت،ص7

*دافيد هيوم فيلسوف ومؤرخ وعالم اقتصاد اسكتلندي ولد عام 1711 توفي 1776ا مدرس الحقوق والفلسفة من مؤلفاته رسالة في الطبيعة البشرية، الفحص عن الفهم البشري،الخطب السياسية،ينظر،معجم الفلاسفة،الفلاسفة،المناطقة،المتكلمون ،اللاهوتيون ،المتصوفة ،لجورج طرابيشي،مرجع سبق ذكره،ص726

[2]-المرجع نفسه،ص9

الاعتقاد الديني؟ ما هي الظروف والحوادث التي أثرت في تكوينه؟ وكيف يمكن تحديد مراحل تطور الدين وارتقائه؟

ا-نشأة الدين عند هيوم:

لقد اختلف الفلاسفة والعلماء اختلافا كبيرا في تحديد أصل الدين ومنبعه والصورة الأولى التي كان عليها وحركة تطوره. ويبرز من خلال هذه الاختلافات الكثيرة حول الدين تيارين أساسيين، التيار الأول يرى بأن الدين الأول كان يتمثل في التوحيد الإلهي الذي جاء عن طريق الوحي وليس التأمل النظري ثمّ حاد الإنسان عن التوحيد وسقط نتيجة الخطيئة في الشرك والوثنية. أمّا التفسير الثاني فيعتقد بالتعددية الإلهية وذلك لما كان يتأمل فيه الإنسان من مظاهر الطبيعة المتنوعة وعِللها فكل مظهر من الطبيعة وله علّة. وكان القائل بهذا التفسير هو **'فونتيل'** وقد اتفق هيوم معه في أن الشرك هو أول مظهر للدين، لكن يختلف معه في الظروف أو الأسباب التي جعلت الإنسان البدائي يعتقد بالشرك، فـ هيوم لا يرى بأن تعدد الآلهة أو الشرك سببه تنوع وتعدد مظاهر الطبيعة عن طريق التأمل النظري، بل أن حركة المجتمع الإنساني هي حركة تطور وارتقاء من الأدنى إلى الأعلى؛[1] أي من مرحلة التخلف إلى مرحلة أقل تخلفا ثمّ إلى مرحلة التقدم. وهذا التقدم سيسيطر على كل الظواهر الإنسانية بما فيها. وشهادة هيوم على أن الدين كان في صورة أدنى وهي التعددية الوثنية في قولنا: "إننا إذا رجعنا إلى الوراء في أعماق العصور القديمة نجد النوع الإنساني غارقا في الشرك بوصف الشرك عقيدة شائعة".[2]

كما يؤكد هيوم على أن أصحاب الاتجاه الثاني الذين يرون بأن التوحيد يتبين بالوحي وأن الشرك مظهر من مظاهر فساده وأن مرحلة التوحيد سابقة في العصور القديمة قبل اكتشاف الأدب والفن... أنهم واقعون في تناقض بحيث أن الإنسانية وقبل اكتشاف الأدب والفن في العصور القديمة كانت تعيش حياة البربرية والجهل وقد اكتشفت الحقيقة لكنها وقعت في الخطأ بمجرد حصولها على التعليم والتهذيب وهذا شيء مناقض، كما يرى أن الشرك في أصله لم ينشأ من التأمل النظري للطبيعة وإنما هذه الأفكار نشأت من القلق إتجاه

[1]- محمد عثمان الخشت، الدين والميتافيزيقا في فلسفة هيوم، مرجع سبق ذكره، ص 14
[2]- المرجع نفسه، ص 15

أحداث الحياة من الآمال والمخاوف المستمرة التي تحرك العقل الإنساني، ذلك أن الإنسان البدائي أصلا كان يعيش مرحلة التخلف والبدائية[1] اي يكن له وعي في أن يتأمل نظريا في الطبيعة وأنّ طبيعة تفكيره لم تكن متطورة لأن تجعله يفسر الظواهر الطبيعية تفسيرا عقلي نظري علمي يقوم على العلية.

هذايعني انه لم يرتقي إلى درجة تفكير تجعله يرد علل الطبيعة إلى علّة واحدة كبرى.[2]

إنّ الدين الأول عند هيوم كان يقوم على القلق والخوف الذي يعيشه الإنسان البدائي ويقول هيوم: "ينشأ الدين البدائي للنوع الإنساني من الخوف والقلق من أحداث المستقبل ومن الأفكار التي يضمرها الإنسان على القوى المرئية وغير المعروفة"[3] ذلك أن الإنسان البدائي كان يعيش حالات متقلبة من فرح، حزن وخوف ومن الظواهر الطبيعية كالزلازل والبراكين... كل هذه المخاوف جعلت الإنسان يربطها بقوى خفية عاقلة غير مرئية ما جعله ينسب كل ظاهرة لإله معين، أي أنه لم يفسر الظواهر الطبيعية تفسيرا علميا يعتمد على العلل. وإنما فسرها بنوع من الإسقاط فأسقط عليها رغباته وأعطى لها صفات وكان يريد أن يسترضيها من أجل الخوف الدائم الذي كان يسيطر عليه في أن يكون بقاؤه مستمرا وأن يعيش آمنا سعيدا، فهو لم يتصور الآلهة بوصفها خالقه للعالم وإنما تتحكم فيه فقط كما يرى بأن الشرك في الدين الذي يتمثل في تعدد الآلهة والتي بدورها تتعدد بتعدد الظواهر الطبيعية، فإن هذا يلائم سياسيا تعدد القبائل والجماعات الإنسانية. وإذا تحول تعدد القبائل بخضوعها إلى قبيلة كبرى فيُوازيه التحول من تعدد الآلهة إلى الوحدانية. ولكن هذه الوحدانية لم تكن تؤمن بإله وترفض آخر وإنما تصبح آلهة القبائل في رتبة أقل من إله القبيلة الكبرى على شكل هرم حتى تتم الوحدة.[4] اي ان وحدة القبيلة انعكاس لوحدة الالهة.

[1]- محمد عثمان الخشت، الدين والميتافيزيقا في فلسفة هيوم، مرجع سبق ذكره، ص 16
[2]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها
[3]- المرجع نفسه، ص 17
[4]- المرجع نفسه، ص 19

-وبهذاتتلاشى الفروق وتخلص السيطرة للقبيلة المنتصرة خلوصا يهيئ لها نفوذا شاملا وينبثق التوحيد في العقيدة الإلهية حيث يسود إله واحد لا شريك له وأصل التوحيد من الشرك.[1]

ب-الدين الطبيعي عند هيوم:

إنّ الدين الطبيعي هو تعبير مستعمل خصوصا في القرن الثامن عشر ويشير لالاند بأنه "مجموعة الاعتقادات في وجود الله وخلود الروح دون الاعتقاد في الوعي والنبوة، فهو مجموعة اعتقادات بوجود الله وبروحانية النفس وخلودها بالطابع الإلزامي للعمل الأخلاقي باعتبارها كلها في وحي الوعي والنور الداخلي الذي يُنوِر كل إنسان".[2] اي ان الدين الطبيعي انعكاس لصفات الله

ويعرفه جميل صليبا بأنه "اصطلاح أطلق على الاعتقاد بوجود الله وخيريته وبروحانية النفس وخلودها وبإلزامية فعل الخير من جهة ما هو ناشئ عن وحي الضمير ونور العقل"[3]

كما نجد "**جاكلين لاغريه**" يميّز بين الدين الطبيعي ودين الطبيعة فيرى أن الدين الطبيعي هو: "فكر الدين وممارسته كما يحددها العقل بالاستغلال عن أي وحي" وأن دين الطبيعة هو: "الذي يحيل إلى أشكال تاريخية للأديان حيث تعبد كائنات وعناصر للطبيعة كالشمس والنجوم..."[4]

ومن أبرز القائلين بالدين الطبيعي نجد" **أوغست كونت، لودفيغ فيورياخ، جون ديوي وإيريك فروم**" أما إذا ذهبنا إلى دفيد هيوم نجده يرى أنه إذا كان منبع الدين في مرحلتي الشرك والتوحيد إزاء أحداث الحياة والخوف من المجهول المتمثل في تقلب الظواهر

[1]- محمد عثمان الخشت، الدين والميتافيزيقا في فلسفة هيوم، مرجع سبق ذكره، ص 20
[2]- اندريه لالاند، مرجع سبق ذكره، ص 1204
[3]- جميل صليبا، المعجم الفلسفي،ج1 ،دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، بيروت،د ط، 1981، ص 573
[4]- جاكلين لاغريه،الدين الطبيعي، تر، منصور القاضي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان،د ط 1993، ص 10

الطبيعية، فإن منبع الدين الطبيعي هو حب الحقيقة والرغبة في رؤية العالم متجانس محكوم بالنظام.[1]

أي أن الدين الطبيعي يحركه درجة القلق والخوف لكن مصدره الرئيسي والجوهري حب الحقيقة والرغبة في رؤية عالم متكامل يسوده النظام، فانتظام العالم والغائية المسيطرة عليه تدل على وجود إله حكيم يسيطر عليه؛ غير أن هيوم يرفض هذا الدليل المتمثل في وجود إله ممّا يدل على أنه ضد اي دين مهما كان نوعه لأنه يرفض فرضية الله التي يقوم عليها أي دين.

أي أنّ هيوم لم يؤمن بالدين الطبيعي عكس ما يظنه البعض كونه يرفض فرض الله الذي يعتبر مفسرا لقصدية وغائية الكون... وأن إيمان الدين الطبيعي بإله واحد حكيم عليم ليس معتقدا وحيدا خالصا لأنه مختلط بتصورات غير صحيحة عن الطبيعة الإلهية على غرار ماوجد في الأديان الشائعة.[2]

ج -هيوم والاسئلة الميتافيزيقية الكبرى:

لقد عني هيوم بمشكلة الله عناية لا تقل عن الفلاسفة الآخرين ولكن من الاتجاه المعاكس، حيث رأى أنه لا يمكن أن تقوم معرفة برهانية عن الله فحاول أن يضع الحد الأدنى من مذهب الألوهية الفلسفي الذي يكفله المنهج التجريبي. وكان متفقا مع لوك عل الأصل التجريبي لفكرة الله من ناحية، كما كان يشك في إمكان إقامة أي برهان وجودي أو سببي من ناحية أخرى. ولا تستثنى فكرة الله من القاعدة التجريبية التي ترجع أفكارنا جميعا إلى انطباع حسي أصيل، وقد استخدم هيوم الأصل التجريبي لفكرة الله استخداما أصيلا وذلك لكي يوجه نقدا جذريا لوظيفة الإله في المذاهب العقلية. وكان الهدف من هجومه هو تبرير 'ديكارت' للإحساس ونزعة 'مالبرانش' الاتفاقية وإهابة سبينوزا وليبتنس بقدرة الإله السببية.[3] اي ان هيوم جعل التجربة اساس كل نقد

[1]- محمد عثمان الخشت، مدخل إلى فلسفة الدين، مرجع سبق ذكره، ص 20
[2]- محمد عثمان الخشت، الدين والميتافيزيقيا في فلسفة هيوم، مرجع سبق ذكره ، ص 23
[3]- جيمس كولتيز،مرجع سبق ذكره،ص171

فيقوم هيوم بدحض مالبرانش في محاولة تأسيسه المعرفة بالقوة العلية للإله، ويرى أنه على الرغم من أن الإله قد يكون علّة جوهرية، إلاّ أن عقولنا من الضعف لا تستطيع أن تستمد فكرتها من العلة من أي ملاحظة مباشرة للطريقة الجوهرية في الفعل وأما إذا ارتبط الأمر بالتفسير التجريبي لملكة الإنسان فإن النظرية الاتفاقية عن الله باعتباره العلة الوحيدة للحوادث هي مجرد حكاية وهمية، كما أن هناك نتيجة أخلاقية خطيرة لهذه النظرية وهي أن النزعة الاتفاقية تجعل الفاعل السبب الوحيد هو الإله المسؤول عن الأفعال الإنسانية الدنيئة وعن الخبث في العالم.[1]

أمّا في الاعتقاد التجريبي فيرى هيوم أن الحجّة المستوحاة من النظام الطبيعي هي أمتن براهين المذهب الألوهي، ومع ذلك فإن قوتها لا تقوم على قواعد موضوعية كمّا يدّعي **"نيوتن"** والمؤلهة الانجليز. والسبب الكامن وراء استبعاد صفات الإله الأخلاقية من عقيدتنا الطبيعية هو ما عقد عليه هيوم عزمه بفصل مذهب الألوهية فصلا تاما عن التنظيم العملي للحياة الإنسانية وأن الاعتقاد في الله ينشأ عن تأثير الميول العملية والعاطفية في الطبيعة الإنسانية.[2]

وعلى الفيلسوف الذي يعتنق مذهب الألوهية أن يجزم جزما فلسفيا واضحا بالقضية القائلة بإله فطن متمكن،[3] اي أن يكون اعتقادا نظريا خالصا وألا يكون فيه غرض علمي.

كما كان يؤكد هيوم أن معرفة الله تكون بالعبادة وليس القيام بشعائر العبادة، أي أن المعرفة النظرية هي بذاتها جوهر العبادة. فكان يهدف إلى تحرير الأخلاق من الدوافع الدينية تحريرا تاما ذلك لأنه رائد من دعاة الأخلاقية الدينية مستبعدا كل الاعتبارات الخارجة عن الأخلاق والقائمة على الحرية.[4]

---

[1]- جيمس كولتيز،مرجع سبق ذكره، ص 172.
[2]- المرجع نفسه، ص 179.
[3]- المرجع نفسه، ص 180.
[4]- المرجع نفسه ،ص 179.

نستنتج أن هيوم قد حاول البحث عن نشأة الدين بطريقة مستقلة عن التاريخ المتعالي المقدس وكان تحليله الطبيعي ينطلق من فحص الطبيعة البشرية في تطورها التاريخي من زاويتين إحداهما نفسية والأخرى عقلية منتهجا طريقة الاستنباط

وبذلك تكون الزاوية التي أطل منها هيوم على الدين وتطوره إحدى الزوايا الفلسفية التي لا ينبغي إهمالها كما لا ينبغي الاكتفاء بها وحدها في تناول الدين كظاهرة تتسم بالتعقيد وتنوع شديد، غير أن هناك من الفلاسفة من تأثر بهيوم منهم: **"جيرمي، بنتام وكانط"** الذي قال أن هيوم أول من أيقضه من سباته الدوغمائي وقد استوحى منه الكثير من المباحث وخاصة تفسيراته للمكان والزمان والعلية والجوهر... والخلاصة أن هيوم كان يهدف الى تحقيق المبدأ النفسي الرئيسي وتطبيقه على السلوك الإنساني، كما انتقد الأدلة على وجود الله وفند العقائد اللاهوتية في إثبات وجود الله وقدرته كما أقر أن الإنسان لا يحمل غريزة التدين أو الإيمان بدين ما وحجته في ذلك وجود بعض الأجناس التي لا تعتقد بوجود إله، فلو كان الإيمان بالله فطريا في الإنسان لكان حاضراومتواجد في كل الشعوب.[1]

2-فيورباخ و النزعة الانتروبولوجية في الدين:

اعتنى **"فيورباخ" l.a.feurbach***بالدين واللاهوت وكل ما يتعلق به عناية خاصة وهذا ما نستشفه من خلال كتاباته، بحيث يقول: "لقد كان شغلي الدائم وقبل كل شيء أن أنير المناطق المظلمة للدّين بمصابيح العلم حتى يمكن للإنسان أن لا يقع ضحية القوى المعادية التي تستفيد من غموض الدين لتقهر الجنس البشري."[2] أي أن غاية فيورباخ الأولى متعلقة ومرتبطة بالدين، هذا ما جعله يحتل مكانة عالية على سائر الفلاسفة المحدثين.

---

[1]- محمد عثمان الخشت، الدين والميتافيزيقيا في فلسفة هيوم، مرجع سبق ذكره، ص 39.

*- فيورباخ لودفيغ أندرياس: فيلسوف وعالم اجتماع ألماني (1804 – 1872) درس اللاهوت والفلسفة، تحصل على الدكتوراه ومن أهم مؤلفاته: الفلسفة الجديدة من ليكون إلى سبينوزا، خواطر في الموت والخلود، ماهية المسيحية، مبدأ فلسفة المستقبل ودراسة نقد الفلسفة الهيقلية... عرف بصاحب المبدأ الأنيوبولوجي.
ينظرمعجم الفلاسفة، جورج طرابشي، مرجع سبق ذكره ،ص492

[2]- أحمد عبد الحليم عطية، مقدمة ترجمة اصل الدين لفيورباخ، المؤسسة الجامعية، لبنان، د ط، 1991، ص 07

ومراحل فهم فيورباخ للمسألة الدينية تتمثل في أربعة مراحل يكون بيانها فيما يلي:

ا-مراحل اهتمام فيورباخ بالدين:

المرحلة الأولى: تمثل جوهر المسيحية وفيها تصور فيورباخ لله على أنه انعكاس للإنسان. وبالتالي التساؤل عن جوهر الإنسان هو نفسه التساؤل حول جوهر الله وجاء هذا التصور في أول مؤلفاته 'تأملات الموت والخلود' وفيه جاء بفكرة الله واعتباره انعكاس للنوع البشري،[1] أي أن سرّ الألوهية يكمن ويتمحور حول الإنسان.

كما نجد **"برديائيف"*** يؤكد في كتاباته أنّ فيورباخ لم ينكر وجود الله، بل على العكس كان يبيّن التوافق والامتزاج والاكتمال الموجود بين الله والإنسان.[2] هذا يعني أن فيورباخ قدم نظرية وعقيدة جدّية تدور حول الله والمذهب الأنتروبولوجي.

ولكن بالرغم من كل ما قدمه فيورباخ في هذه المرحلة لمفهوم الدين وبالأخص فكرة مفهوم الدين للإنسان لقي نقدا لاذعا من قبل اللاهوتيين.[3]

من هنا تبين لنا في هذه المرحلة أن فيورباخ حاول البحث عن الطبيعة الصحيحة والحقيقة لمفهوم الدين باعتباره وسيلة الإنسان الوحيدة للارتباط بذاته

المرحلة الثانية: تعرف بجوهر الإيمان لدى 'مارثن لوثر' وهو عبارة عن ملخص أو تكملة لجوهر المسيحية. وهنا حاول جمع مفاهيمه وأفكاره الرئيسية في شكل متماسك وأكدّ أن الآلهة هي انعكاس لأفكار ومشاعر وأحاسيس الإنسان الداخلية وهي تعبير عن كل رغباته المكبوتة وأمانيه وجميع الأحلام وجعل منها مفتاح أسرار الدين. ولهذا نجد 'فرويد' يتمسك بهذه الفكرة وحاول ترسيخ الأنتروبولجيا الدينية الفيورباخية وتعميق أفكارها.[4]

بما أن كل من فرويد وفيورباخ يعتبران الدين وسيلة للتعبير عن الأماني والأحلام فهما يعتبران الدين فكرة بشرية مبدأها الإنسان

---

[1]- أحمد عبد الحليم عطية، مرجع سبق ذكره ، ص 19

[2]- المرجع نفسه، ص 20

*- برديائيف،فيلسوف روسي درس الفلسفة من اشهركتبه عصروسيط جديد،ينظر،معجم الفلاسفة لجورج طرابيشي،مرجع سبق ذكره

[3]- المرجع نفسه، ص 23

[4]- المرجع نفسه، ص ص 23، 24.

المرحلة الثالثة: جوهر الدين في هذه المرحلة عمّق مفهومه الديني وتوسع فيه حيث لم يقتصر تفكيره عن المسيحية بل تعداه إلى ديانات أخرى تتمثل في الديانات الروحية، حيث رأى كل من المسيحية وهذه الديانات تشكل أعلى قمة من التطور الديني التي كانت سبقتها مرحلة الديانات الطبيعية. وبما أن الدين في المرحلتين السابقتين قائم على الخصائص البشرية فهو مستمد من كل موضوع موجود في العالم الطبيعي.[1]

وبالتالي فيورباخ في هذه المرحلة ركز وكثف اهتمامه على المسألة الدينية ولم يبقى أسير شرنقة المسيحية بل تجاوزها ليشمل ديانات أخرى لبلوغ جوهر الدين. كما يؤكد أن تواجد الإنسان مرهون بكائن سابق ألا وهو الطبيعة فيقول: " إن كينونة الطبيعة هي بالنسبة لي الكينونة الأزلية التي لا أول لها، إنها الكائن الأول في الزمان وليس في المرتبة وهي الكائن الأول فيزيقيا ليس أخلاقيا."[2]

إذن فهو يولي لطبيعة المرتبة الأولى ويجعلها الموضوع الأول الذي يرتكز عليه الدين عند جميع البشر.

من خلال هذه الفكرة يرفض القول بفطرة الدين بالنسبة للإنسان وإنما يكون صحيحا إذا كان الدين عبارة عن شعور بالتبعية إلى كائن آخر لا يشبهه أي مختلف عنه، أي أن هذا الكائن هو حتمي وضروري للإنسان لا يمكنه الاستغناء عنه وهو الكائن القائم على الطبيعة.[3]

في هذه المرحلة يكون الدين تابعا، مستمدا وقائما على الطبيعة ومن كل ما هو محسوس وواقعي

المرحلة الرابعة: ارتبطت هذه المرحلة بظهور مختلف الثقافات والفنون وتراجع ضغط قوى الطبيعة على الإنسان، كما تعد آخر مرحلة في هرم التفكير الديني الفيورباخي الذي زاوج بين ما هو ديني وما هو أخلاقي. وجاء كذلك بفكرة جديدة لتفسير التطور الديني وهي الثيوجونيا وجوهر هذه الفكرة اوالفرضية هو إيجاد تكامل وتوافق بين الطبيعة

[1]- أحمد عبد الحليم عطية ، مرجع سبق ذكره، ص 27.
[2]- المرجع نفسه، ص 28.
[3]- المرجع نفسه، ص 29.

والإنسانية؛[1] اي أنه إذا كان هناك انسجام بين الإنسان والطبيعة يمكن تحقيق الرغبات وبلوغ السعادة.

يتبيّن لنا مما سبق أنّ فيورباخ حاول تطوير مفهوم الدين والبلوغ به إلى درجة الكمال، كما نادى بالإنسانية وربط مفهوم الدين بكلمتي الإنسان والطبيعة، هذا ما جعل ماديته تختلف عن مادية سابقيه

ب-موقف فيورباخ من فلسفة الدين الهيغلية:

يعدّ فيورباخ هيغليا لأنه كان من أتباع وأبرز تلاميذ الفيلسوف الألماني **"هيغل" * hegel** ولكن سرعان ما انفصل عنه وكان له موقف ومذهب مخالف تماما لمذهب أستاذه. ولكن قبل التعرض للموقف الفيورباخي لابدّ من التعريف بأهمية الفلسفة المثالية الديالكتكية الهيغلية.**

يعتبر هيغل مثاليا من خلال نظرياته الفلسفية لأنه اعتبر أنّ المبدأ الأساسي للكون مندرج في المبدأ الروحي وهذا الأخير منفصل عن الإنسان ومستقل عنه. وأساسه الفكرة المطلقة التي تقوم عليها كل من العالم المادي والروحي.[2]اي انه ي جعل من الفكرة المطلقة مبدا ومنطلق لما هو مادي وروحي،هذا ماجعل نظرياته الفلسفية قائمة على المثالية

يرتقي هيغل هنا من التحدث عن الوجود القائم على ما هو مادي الى الوجود المبني على فكرة المطلق، أي على ما هو روحي مثالي. وفلسفة هيغل لا تعتبر مثالية فقط بل مثالية ديالكتكية وتعد نقطة انطلاق الفلاسفة اللاحقين، حيث يرى هيغل أن العالم الفكري والتاريخي والطبيعي يفهم بالأسلوب الديالكتكي.[3]

---

[1]- احمد عبد الحليم عطية، مرجع سبق ذكره، ص 30

*- هيغل جورج فلهايم فريدريش، فيلسوف ألماني (1770 – 1831) في برلين تحصل على دبلوم في اللاهوت، له عدة مؤلفات من بينها: موسوعة العلوم الفلسفية، مبادئ فلسفة القانون، دروس في فلسفة التاريخ ومقالات من بينها: الإيمان والعلم، حول المنهج العلمي للقانون الطبيعي...
ينظرمعجم الفلاسفة، جورج طرابيش، مرجع سبق ذكره،ص821

**- الديالكتكية الهيغيلية: عبارة عن مذهب فلسفي عن أهم الصلات المشروعة وعن نشوء وتطور الوجود والمعرفة.
ينظركتاب الفلسفة الكلاسيكية الألمانية إكوزيتوف، بصدد مؤلف انجلس، لودفيغ فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، ص 31

[2]- كوزيتوف، بصدد مؤلف انجلس –لودفيغ فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، تر، دار التقدم، موسكو،دط، 1987، ص 26

[3]- المرجع نفسه، ص 30

وبالتالي فلسفة هيغل لا تنحصر في المثالية فقط بل تقوم كذلك على الطريقة ديالكتكية. ويعرف هيغل ديالكتك على أنه: "عالما يتحرك الى ما لا نهاية له ويتغير ويتواجد في عملية دائمة من النشوء والزوال."[1] إذن الديالكتيك الهيغلية ارتبطت بمختلف الميادين المعرفية كما أنها ساهمت في تطور الفلسفة وبنائها.

أمّا عن ماهية الدين عند هيغل؛ فيرى أن الدين لا يجب ان يكون مبني على الشعائر والمعتقدات وما ورد في الكتب الدينية، أي أن الدين لا يمكن يكون لاهوتيا بل على العكس الدين يتمثل في قوة تقوم وتزدهر وتنمو في الواقع ويكمن في عادات وتقاليد الشعب وجلّ أعماله اليومية. أي دين إنساني دنيوي يطمح إلى السعادة ولا يرتبط بالآخرة متعالي عن العذاب.[2] وهنا هيغل يميّز بين نوعين من الدين، الأول لاهوتي موضوعي قائم على التاريخ والمعتقد والثاني دين ذاتي واقعي مرتبط بحياة الفرد ومشاعره الداخلية.

والدين عند هيغل هو أعلى صورة من صور الوعي بالذات.[3] قام هنا بتمجيد الإنسان وربط الدين به، كما يؤكد أنه كلما ارتبط الدين بالإنسان كان حي وواقعي وكلما تحول عنه ولد نوع من الاغتراب للإنسان.[4] و قد تعمق هيغل في نظرية الله وحاول تفسيرها؛ حيث نجده حاول تخليص فكرة الله من شوائب المسيحية وعصر التنوير، فرأى أن الله هو الروح المطلقة وأقام تفرقة بين هذه الروح ومذهب الألوهية الديني، لأن الإله الديني هو مجرد وسيلة للنظر والتعرف على ما هو مطلق.[5] هذا يعني أن العالم يعاني من عدم الفهم الحقيقي لله وكذلك صعوبة فهم العلاقة بين المتناهي واللامتناهي ولهذا قام باقتراح نظرية جديدة. ويعرّف هيغل الدّين على أنه: "سمُو الإنسان بذاته أو تطلُّعِه إلى العلوم."[6] هذا يعني أنّ الدين يكمن في تطلع الإنسان الى الله، أي تطلع المتناهي إلى اللامتناهي.

[1]- كوزيتوف، مرجع سبق ذكره ،ص 37
[2]- احمدعبد الحليم عطية،مرجع سبق ذكره،ص12
[3]- المرجع نفسه، ص11
[4]- المرجع نفسه، ص 14
[5]- جيمس كولينز،مرجع سبق ذكره ، ص ص283 ،284
[6]- المرجع نفسه، ص 292

وبالرغم مما قدمه هيغل إلاّ أنه لا يمكن القول أن هيغل وحدّ بين الله والإنسان توحيدا مطلقا فالميتافيزيقا الهيغلية بقيت مغايرة لأنتروبولوجيا الفلسفة،[1] هذا يعني أن هيغل كان يرى أن المشكلة الرئيسية في الدين هي وحدة الله بالإنسان هذا ما جعله يميّز بينهما تمييز قاطع.

وعلى الرغم من أن فلسفة هيغل بقيت حية وقوية بعد وفاته وذلك بوجود أتباع وممثلين لها، إلاّ أن هذا لم يمنع من وجود مخالفين ومضادين للنظرية الهيغلية،ويعد فيورباخ من الاوائل الذين نقدوا المثالية الهيغلية من خلال دافعه عن الإنسان الواقعي.

لقد أكدّ فيورباخ على ضرورة الفهم لمبادئ الواقع وهذا يعني معاداته للفلسفة الهيغلية المثالية وقطع الصلة بها،[2] أي أنه فرق تماما بين المادية والمثالية بصفة عامة.

كما يرى انه من عيوب النظرية المثالية الروحية هو الربط بين الوجود والفكر واعتبارهما شيء واحد واعتبار المبدأ الروحي مصِدر لكل ما هو كائن، هذا ما جعله يؤكّد على مادية جوهر العالم واعتباره مفارق ومستقل عن الفكر البشري، أمّا عن الإنسان فيعتبره خاضع وتابع للطبيعة فهي منبع وجوده[3] وبالتالي أي عالم وخارج ومنفصل عن عالم الظواهر الطبيعية فهو قائم على العدم.

هذا يعني أنّ فيورباخ شكك في صحة تعيين الفكرة المطلقة في الواقع الإنساني وجاء بفلسفة جديدة تتلاءم والعصر العلمي،[4] أي أن فيورباخ قام بنقد الفلسفة الهيغلية وخاصة فيما تعلق في التوفيق بين فكرة المطلق والواقع الإنساني. وبالتالي الفكرة التي جاء بها لا تتحقق الاّ بزوال المسيحية وفكرة المطلق الهيغلية، كما نجده تقدم بقضية تاريخية ألا وهي تأنيس الإله ويعتبر أن هيغل هو أول من أسهم في بنائها لكنه لم ينجح بسبب فكرته التي جاء بها عن الله والروح المطلق، فهذه الأخيرة تؤدي الى الوقوع في مذهب المسيحية.[5]

---

[1]- أحمد عبد الحليم عطية، مرجع سبق ذكره، ص 16
[2]- كوزنيتوف.، مرجع سبق ذكره، ص 51.
[3]- المرجع نفسه، ص 84
[4]- جيمس كولينز، مرجع سبق ذكره، ص 339
[5]- المرجع نفسه، ص ص 340 ،341

ويتبيّن لنا أنّ فيورباخ اعتبر هيغل ذرة فكرة التأنيس لكنه لا يسلِم بهذه الفكرة كليا بل جزء منها فقط، حيث يرى أنها توقع في العقيدة المسيحية تحت أُطرٍ فلسفية.

هذا ما جعل فيورباخ يقدم نظرية مادية بإسقاط الروح المطلق على الإنسان التي اعتبرها هيغل مشكلة الدين. وبالتالي فكرة فيورباخ عن الله والإنسان مغايرة تماما عن فكرة هيغل المثالية، كما نقد فيورباخ هيغل في فكرة أنّ الطبيعة البشرية مخالفة للطبيعة الإلهية لأنه يرى أن الإنسان هو صورة الله في الأرض، فهيغل إذن لم يقدم انتربولوجية لاهوتية مثل ما فعل فيورباخ.[1]

من هنا يظهر أن النقد الفيورباخي للدّين مخالف للنقد الهيغلي، لأن هيغل لم يعتبر الدين انتربولوجيا بل ميتافيزيقا تأملية روحية؛ لكن بالرغم من هذا إلاّ أن فلسفة الدين الهيغلية ساهمت بشكل فعال في بناء فلسفة الدين الفيورباخية.

ج-التصور الأنتربولوجي للدّين:

شكلّت فلسفة الدين عند فيورباخ مجالا واسعا حيث طرحت أسس فلسفية جديدة فلسفية للمستقبل، أراد من خلالها تجاوز الفلسفات القديمة السابقة مثل فلسفة هيغل، كما أنّ تأسيسه لنظريات فلسفية حول الإنسانية قلبت نظرية كل جوانبها المعرفية، المنهجية، العملية وغيرها... ولهذا اعتبر رائد الأنتربولوجيا الفلسفية.

سميّت فلسفة فيورباخ بالفلسفة الأنتربولوجية لأنه جعل الإنسان يحتل الصدارة في تعاليمه كما جعله موضوع مادي وذات فكرة في آن واحد،[2] أي أن فيورباخ يعتبر الإنسان مبدأ روحي ومادي في نفس الوقت.

أمّا عن الدين حسب فيورباخ هو نتاج الإنسانية ولكنه لا ينبع من عقل الإنسان بل من خياله وتصوراته، أي أن كل الانفعالات والأحاسيس والتغيرات التي تطرأ على الإنسان من خلال

[1]- أحمد عبد الحليم عطية، مرجع سبق ذكره، ص 17
[2]- كوزنيتوف.، مرجع سبق ذكره، ص 85

التعامل مع المحيط الخارجي تعد سبب فعلي ورئيسي لنشوء الدين.[1] وبالتالي الدين هو حلم الإنسان الذي يتجسد في مملكة الواقع

أمّا عن الله حسب فيورباخ فهو انعكاس للإنسان حيث يرى أنّ: "الإنسان كائن مقدس، مؤله، سامي ومبدع، حافظ على وجوده وحياته وهكذا فإنّ عبادة الله تعتمد فقط على عبادة الإنسان لنفسه."[2] وبالتالي شعور الإنسان حول الله هو نفسه شعوره ووعيه حول ذاته ومعرفته للكائن الأسمى هي المعرفة التي يملكها عن وجوده، أي أنه ليس هناك فرق بين الله والإنسان، ومن خلال الإنسان يمكن الحكم عن إلهه، يقول فيورباخ: "إنّ الكائن الرباني لا يعد أن يكون جوهرا إنسانيا مطهرا محررا من الحدود الفردية، أي من الإنسان العقلي الجسدي."[3]

وبالتالي التساؤل حول جوهر الإنسان هو نفسه التساؤل حول جوهر الله، أي أن الله هو ماهية أو جوهر الإنسان وهنا قام فيورباخ بإسقاط الله على الذات الإنسانية، أي أنه وحدّ بين الكائن الإلهي والكائن الإنساني.

يتبيّن لنا في الأخير أنّ فيورباخ جعل من الإنسان بداية ومركز الدين، كما قام بنقد الفلسفة التأملية وخاصة فيما تعلق بمحاولة التوفيق والانسجام بين اللاهوت والدين وكذلك قام بنقد الفلسفة الهيغلية بدفاعه عن الإنسان والواقع. وقدم لنا فلسفة مادية بحتة؛ وهكذا أعاد لهذه الأخيرة مكانتها وحقوقها... هذه الفلسفة التي قدمها كان لها إسهاما بالغا في نشوء الفلسفة الماركسية وبالأخص عند ماركس، الذي اقتبس من نواتها وقام بتطويرها والعمل على جميع جوانبها ليجعل منها نظرية فلسفية علمية مادية محضة.

[1]- كوزنيتوف.، مرجع سبق ذكره،ص 86.
[2]- أحمد عبد الحليم عطية.، مرجع سبق ذكره، ص 43.
[3]- كوزنيتوف،المرجع السابق، ص 90.

الفصل الثاني

الماركسية فلسفة متكاملة تحيط بالإنسان والمجتمع وهي نظرية دائمة التطور وليست بالعقيدة الجامدة ودراستها تتطلب تتبع تطورها التاريخي، فنجد أولا المادية الفلسفية أي مادية فيورباخ التي غدت مصدرا من مصادر أراء كل من ماركس وإنجلز. ويتجلى هذا بوضوح عند تحليل مؤلفاتهما الخاصة، كما نجد هذه المادية الفيورباخية متبلورة ومتأصلة في فكر ماركس بقوة بالأخص بعد اطلاعه على مؤلف فيورباخ 'موضوعات أولية لإصلاح الفلسفة' ويبرز تأثره كذلك بعد استخلاصه من نظرية فيورباخ الإنسان ككائن أعلى واستنتاجات ثورية توصله إلى ضرورة إسقاط كافة علاقات الاستعباد. وهنا ماركس طور فهم فيورباخ لجوهر الإنسان وأعاد صياغته وصهره في قالب جديد؛

ويؤكد أيضا أن القاعدة الفلسفية للنقد العلمي للاقتصاد السياسي البرجوازي أساسها مؤلفي فيورباخ (الموضوعات الأساسية لفلسفة المستقبل، الطروحات الأولية لإصلاح الفلسفة) مؤكدا أن معه فقط يبدأ النقد الإيجابي الإنساني والطبيعي. واستنادا على هذه المؤلفات السابقة يناقض ماركس المفهوم البرجوازي السائد في المجتمع، إلاّ أن مفهوم ماركس عن الإنسان وعلاقاته يختلف جذريا عن فيورباخ، لكن برغم هذا الاختلاف فهو لا ينفيه نفيا تاما ويؤكد أن الفضل في نقد الفلسفة التأملية المثالية يعود لفيورباخ ويعتبره ممثلا للفلسفة الناضرة في عصره. وبالتالي ماركس انتقد فيورباخ وأثنى عليه في آن واحد، أي أنه لم يتوقف على النقد فقط بل كان يريد إعادة الصياغة المنهجية وأكثر ما ركز عليه اهتمامه هو المقاربة المادية التي أقامها فيورباخ فعمل بها واستخدمها في تحليل النظام الدولي والاجتماعي، هذا ما استوجب تخطي المادية الفيورباخية الى المادية الجدلية والمادية التاريخية. أي أنّ ماركس استند على انجازات فيورباخ متعديا في الوقت نفسه محدوديته؛ وبالتالي فلسفة ماركس هي امتداد لمنطق الفكر الكلاسيكي الألماني؛

أي أن هناك صلة وثيقة بين الفلسفة الماركسية والفلسفة الكلاسيكية الألمانية.[1]

[1]- ينظر: جماعة من العلماء السوفيات، الفلسفة الماركسية في القرن 19م، تر،حسان حيدر،ج1،دار الفرابي، لبنان، ط1، 1990م، ص 78

ينظر:كوزنييتوف،مرجع سبق ذكره، ص 85

كما نجد أن الفلسفة الماركسية لم يقتصر نشاطها على المجال النقدي والاجتماعي والاقتصادي والعلمي بل شملت المجال الديني كذلك، فهي تعتبر من أهم الفلسفات والنظريات التي أسهمت في تقدم الدراسات حول الدين واعتبرته مرحلة من مراحل تطور الفكر . ومن أبرز الماركسيين العاملين على توسيع وبلورة فكرة الدين نجد: كارل ماركس، فريدريك انجلز... حيث تعاملوا مع الدين تعامل فلسفي عقلاني اجتماعي واقعي، فنجد نظرية ماركس حول الدين مبنية على الصراع الموجود بين الطبقات من أجل السلطة، أمّا عن انجلز فقد اهتم بالظاهرة الدينية ودورها التاريخي اهتماما بالغا. والسؤال الذي يطرح هنا هو: ما هي الماركسية..؟

هل هي مفهوم واضح لا لبس فيه ؟ أم هي مفهوم ملتبس يقتضي الضبط والتوضيح ؟ وهل الماركسية مثلها مثل أي فلسفة ملحدة تعادي الدين وتعتبره أفيون الشعوب ؟ وهل تقوم الماركسية بمحاربة الدين ومعارضته آم إنّها تنزل الدين في إطاره التاريخي وسياقه الاجتماعي مثله مثل أي فكرة بشرية أخرى ؟ هل الدين مشكلة تعترض البشرية في طريقها إلى الوعي بذاتها أم عامل مهم من عوامل التقدم والنهوض..؟

المبحث الاول: الماركسية مفهومها وأقطابها

قام ماركس في نهاية السبعينات من القرن 19م بنفي الماركسية عنه حيث نجده يقول أنه ليس ماركسي بالأخص بعد ظهور التيارات التي تنسب نفسها الى الماركسية مثل التيار الذي ظهر في فرنسا وجعل التصور الماركسي مبني على الوقائع الاقتصادية وكذلك الحزب الاشتراكي الديمقراطي الألماني وماركسيته التي تقوم على مبدأ علمي محض... هذا ما جعل ماركس يرفضها ويضع بينه وبينها حدود وفوارق ولا يقبل أن يكون ماركسيا على غرارها[1].

وبالتالي ماركس يرى أن هذه الماركسيات الغربية القائمة على العامل الاقتصادي والعلمي هي نظريات تحول الماركسية إلى عبارة خالية من المعنى وهذا ما جعله يتنكر لهم ويجهر بالقول بوجود ماركسية أصيلة وماركسية زائفة.

[1]- فتحي إبراهيم، الماركسية وأزمة المنهج، دار الحضارة الجديدة، لبنان، ط1، 1992، ص 09

حيث نجد انجلز يقول أن الماركسية: "دليل للعمل وليس دوجما"[1] فالماركسية إذن نظرية قائمة بذاتها وهي في تطور مستمر جاءت لتغيير المجتمع والواقع، فهي نظرية حرة وليست محصورة ومتقوقعة و متزمتة.

كما لا يمكن اختصار الماركسية فيما قدمه ماركس فقط لأن هذا يدل على عجزها، فالماركسية الأصيلة هي منهج في تحليل الأوضاع والعلاقات الاجتماعية[2] هذا يعني أن المنهج هو أساس الماركسية الأصيلة.

-مفهوم الماركسية: Marscisme ،بالانجليزية Marscism

ا-**لغة**: مشتقة من اسم ماركس؛ في أول الأمر استعمالا جدليا فقد استعملت لفظة ماركسي في بداية الخمسينات من قبل أنصار 'ويتلينغ' في إطار صراعهم ضدّ أنصار ماركس، أمّا كلمتا المتمركسون والماركسيون فقد أوجدهما خصوم ماركس داخل الأممية الأولى وبالخصوص من أعداء السلطوية الذي كان نعتهم بالباكونيين،[3] أي أن لفظة الماركسية لغة يقصد بها النسبة إلى كارل ماركس.

ب- أمّا عن الدلالة الماركسية في المجال الاصطلاحي فقد اختلف باختلاف الفلاسفة والمفكرين ويمكن تتبعها من خلال ما يلي:

ظهرت لفظة الماركسية في الثمانينات وقد حملت كتب 'بول بروس' سنة 1882 عنوان الماركسية والأممية وهو كراس موجه ضدّ 'الغيديين' الذين وصفوا بالمقابل في روسيا بـ 'الإمكانيين'.

ومع ذلك فإن لفظ الماركسية والماركسي جرى استعمالهما بصورة متزامنة استعمالا إيجابيا، إذ تبنى البعض من أنصار ماركس هذين الكلمتين لتمييز أنفسهم عن بقية

[1]- جون مولينو، ما هو التراث الماركسي الحقيقي، تر، مركز الدراسات الاشتراكية،دم،دط،دت، ص 14

[2]- المرجع نفسه، ص 15

[3]- جيراربن سوسان، جورج لابيكا، معجم الماركسية النقدي، تر، جماعية، دار محمد علي ، دار الفرابي، صفاقس، بيروت، 2003، ص 1148

الاتجاهات المختلفة في صلب الحركة الاشتراكية وذلك للصبغة التي اكتسبها ماركس بفضل أعماله وبفضل تقديمهما تقديما منهجيا من قبل انجلز في كتابه ضدّ دوهرينغ[1].

وبالتالي نظرا لمكانة ماركس وأهمية أعماله بات مثلا يُقتدى به وهذا ما جعل معظم الفلاسفة والمفكرين ومختلف الاتجاهات ينسبون أنفسهم اليه.

الماركسية دلالة على النص النظري وصفه ماركس وانجلز ومصطلح الماركسي لتسمية المنتمين اليه، فنجد انجلز في كتابه 'لودفيغ فورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية المنشور في Neur Zeit' يؤكد أن الاتجاه الوحيد الذي أثمر حقا ذلك الاتجاه الذي ارتبط أساسا باسم ماركس مؤكدا هذا بقوله: "لا يمكنني أن أنكر بأنني خلال تعاوني مع ماركس طيلة أربعين سنة وقبل ذلك أيضا ساهمت شخصيا في إعداد هذه النظرية كما ساهمت وبالخصوص في التوسع فيها، إلاّ أن الجزء الأكبر من الأفكار الأساسية الجوهرية واساسا منها المتعلق بالميدانين الاقتصادي والتاريخي وعلى وجه الخصوص صياغتها النهائية والدقيقة ترجع إلى ماركس وإن ما سهمت به باستثناء ما يتعلق ببعض الميادين الخاصة كان بإمكان ماركس القيام به لوحده."[2]

وكان لكلمة الماركسية ذلك الرواج الذي نعرفه بما في ذلك الغموض الذي لازمها على الدوام. بل ويمكننا أن نعتبر أن انجلز كان على صواب إذ لم ينجح أي مرادف تمّ اقتراحه لتعويض كلمة الماركسية من فرض نفسه؛ فلا المادية الجدلية* أو فلسفة البراكسيس** ولا الاشتراكية العلمية أو المادية التاريخية أو الماركسية اللينينية استطاعت أن تحل محلها.[3]

---

[1]- جيرار بن سوسان،جورج لابيكا،مرجع سبق ذكره،ص1149

[2]- المرجع نفسه، ص 1149

*- المادية الجدلية: رؤية كونية علمية وفلسفية طرحها ماركس وانجلز وطورها لينين استنادا على التقدم العلمي والحركة العمالية الثورية مفادها أن المادية العلمية حين تكون جدلية وتتميز عن الفلسفة القديمة بأنها لا تقف عند حدّ تفسير العالم بل تتجاوزه إلى حدّ التغيير

ينظر المعجم الفلسفي، لمراد وهبه، دارقباء الحديثة، القاهرة،دط، 2007، ص 555

**- البراكسيس: نشأ هذا المفهوم في ألمانيا في النصف الأول من القرن 19م. وفلسفة البراكسيس وفقا لشيسوفسكي تطمح إلى نوع من التوسع المستقبلي والنقدي لفلسفة التاريخي الهيغلية. والبراكيس في أطروحات حول فيورباخ... بمعنى الانضباط الإنساني الحي العملي النقدي، وينقد فيها ماركس المادية التي سبقته على أنها تجاهلت الواقع بما هو براكيس بما هو معطى ذاتي؛

ينظر معجم الماركسية النقدي، لجيرارين سوسان وجورج لابيكا، المرجع السا بق ، ص 249

[3] - المرجع نفسه، ص 1149

يعني هذا أنه مصطلح متأصل وعميق لا يمكن تعويضه بأي مرادف آخر

تعريف **تروتسكي** للماركسية: قبل كل شيء هي منهج في التحليل، ليس تحليل النصوص وإنّما تحليل العلاقات الاجتماعية.[1] أي أنّ اهتمام الماركسية ينصب حول العلاقات الموجودة داخل المجتمع؛

الماركسية أساسها وقاعدتها النظرية هي المادية التاريخية والمادية الجدلية؛[2]

تعريف **جورج لوكاش**: إن الماركسية الأصلية التي لا تعني تسليما أعمى بنتائج بحث ماركس ولا تعني الإيمان بنظرية أو بأخرى ولا تأويل كتاب مقدس، إن الأصالة نسبة إلى الماركسية ترجع على نقيض ذلك إلى المنهج بشكل حصري، إنها تتضمن الاقتناع العلمي القائل أنه بالجدلية الماركسية وجدت منهجية البحث الصحيح.[3] وبالتالي الماركسية الحقة هي التي تقوم على المنهج الذي أدى إلى البحث الصحيح

الماركسية هي نظرية الثورة البولتيارية،* أي أن الماركسية تجسيد فعلي للثورة.[4] ولهذا نجد ماركس يقول: "اقتصر الفلاسفة على تفسير العالم بطرق مختلفة، لكن النقطة هي أن نغيّره"[5] وبالتالي أساس الماركسية هو محاولة تغيير الواقع وأوضاع المجتمع بأكمله

تعريف **لينين** للماركسية: إن الفلسفة الماركسية هي المادية،[6] ويعرفها كذلك على أنها نظام نظريات ومذهب ماركس.[7] أي أن لنين جعل الماركسية قائمة على المادية ومبنية على فكر ماركس.

---

[1]- جون مولينو، مرجع سبق ذكره، ص 15

[2]- جماعة من العلماء السوفيات، مرجع سبق ذكره، ص 07

[3]- جورج لوكاش، التاريخ والوعي الطبقي، تر ،حنا الشاعر، دار الأندلس، لبنان،ط2 ، 1982، ص 13

*- بروليتارية: هي النظرية الماركسية الأكثر تعقيدا فهي من المفاهيم التي لا يمكن فصلها عن تاريخ نشوء هذه النظرية، استعمل ماركس هذه الكلمة قبل إنهاء 1843م طبقة من طبقات المجتمع البرجوازي بها طابع كوني لا يشبه أي طبقة أخرى من طبقات المجتمع وهي واقعة تحت الظلم. وهي حاضرا خسارة كلية للإنسان أمّا مستقبلا الانتصار الكلي للإنسان.

ينظر معجم الماركسية النقدي، لجيراربن سوسان وجورج لبيكا، مرجع سبق ذكره ،ص 260

[4]- جون مولينو، المرجع السابق، ص 24

[5]- كارل ماركس، أطروحات حول فيورباخ،-http//.sawtechabe.com/wp ،نسخة الكترونية

[6]- لينين، مصادر الماركسية الثلاث وأقسامها المكونة الثلاثة، تر، إلياس شاهين، دار التقدم، موسكو،د ط،د ت، ص 14

[7]- المصدر نفسه، ص 15

الماركسية أوضح نظرية علمية منطلقة من أسس فلسفية بحتة في تاريخ تطور الفكر الإنساني عامة،[1] اي الماركسية نظرية علمية قائمة على أسس فلسفية محضة.

الماركسية علم بحت بل إن المادية الديالكتيكية* باعتبارها علم الحركة وهي علم العلوم كما أسماها لينين.[2] و بالتالي أساس الماركسية هي المادية الديالكتكية.

الماركسية هي نظرية الطبقة العاملة التي توجهها وترشدها إلى الطريق الصحيح لنضالها من أجل تحرير نفسها والشعوب الكادحة من كل أنواع الاستغلال.[3] وبالتالي الماركسية هي التعبير الفعلي عن مصالح الطبقة العاملة.

الماركسية نظرية تتكون من ثلاث مستويات مترابطة ومتمايزة في آن واحد، إذ هي في نفس الوقت نظرة معينة إلى الكون وعلم التحليل الاجتماعي وسياسة للعمل على تغيير الواقع وعدم الاكتفاء بتفسيره.[4]

الماركسية عقيدة أممية من حيث مصادرها الاجتماعية الطبقية والنظرية من حيث منشئها ومنهجها. وهي تحمل طابعا عالميا من حيث مفهومها وأهميتها وتأثيرها العلمي.[5] أي أنها مذهب أممي عالمي.

الماركسية ليست نظرية اشتراكية شيوعية للعلمانيين فحسب، بل هي فلسفة شاملة متكاملة تحيط بالطبيعة والمجتمع والإنسان وبكافة نواحي نشاطه العلمي والمعرفي.[6]

---

[1]- نبيل محمد صغير،مقاربة فلسفية للرؤية الماركسية للدين وتفكيك مقولة الدين افيون الشعوب، ضمن كتاب فلسفة الدين المقول المقدس بين الإيديولوجيا واليوتوبيا وسؤال التعددية،لمجموعة مؤلفين ،مرجع سبق ذكره، ص 130

*- مادية ديالكتيكية: هذه العبارة تستعمل اليوم للدلالة على الفلسفة الماركسية لا نجدها لدى ماركس وانجلز وهي تحت جوزيف ديتزغن وبيلخانوق، استخدمت لتعبير عن فكرة مادية معاصرة وتطويرها أو عن فكرة مادية منطقية مع نفسها، أي مادية توفقت في استيعاب ما وصل إليه ديالكتيك هيغل المثالي وأدمجه في صلبها لمجابهة ضغوط الميتافيزيقا التأملية والمادية المستدلة في آن واحد. وتناولها لنين وقام بدمجها في المفردات الماركسية الفلسفية الشائعة ينظر معجم الماركسية النقدي، لجيراربن سوسان وجورج لابيكا، مرجع سبق ذكره، ص 1144

[2]- نبيل محمد صغير،المرجع السابق ، ص 130

[3]- المرجع نفسه، ص 134

[4]- مصطفى التواتي، التعبير عن الصراع الاجتماعي في الإسلام، دار الفرابي، لبنان، ط2، 2007، ص 19

[5]- جماعة من العلماء السوفيات، مرجع سبق ذكره، ص 13

[6]- المرجع نفسه، ص 07

يتبين لنا في الأخير أن الماركسية هي تيار مركب من ضروب مختلفة من التفكير والتحليل الفلسفي والسياسي والاقتصادي والاجتماعي تجمع بينها فكرة أساسية تقوم على تشكل الوعي وتحريك التاريخ.

ج-الفلسفة الماركسية شأنها شأن الفلسفات الأخرى لم تظهر بصورة عفوية، حيث تطلب ظهورها مجهودا علميا هائلا وعملا فكريا مكثف في مجال البحث. وعلى هذا الأساس سنحاول ذكر بعض الظروف والعوامل المساهمة في نشوء النظرية الماركسية.

إنّ ظهور وولادة طبقة البروليتاريا يعتبر الشرط الأساسي لنشوء الماركسية كنظرية، حيث قامت جماعة من العمال نقل الصراع من المجال الاقتصادي إلى المجال السياسي،[1] أي أن طبقة البوليتارية هي العنصر الفعال في ميلاد النظرية الماركسية.

ونجد كذلك أن البورليتاريا الانجليزية تعتبر المنظر الاقتصادي للماركسية والبروليتاريا الألمانية منظر إيديولوجي والبروليتاريا الفرنسية منظر سياسي.[2] وبالتالي طبقة البروليتاريا لم تتواجد في ألمانيا فقط بل عمّت معظم دول أوربا وهذا ما ساعد على ظهور وانتشار الفكر الماركسي.

كما تعتبر الماركسية ثمرة إبداع ألماني.[3] أي أن هذه النظرية ما كان بوسعها النشوء والنضوج والاكتمال إلاّ لدى أمة محافظة على قيمها وفلسفتها وقيمها ألا وهي الأمة الألمانية.

بالإضافة إلى ذلك نجد تبلور العلاقات الاقتصادية السياسية وتطورها في انجلترا وأوربا وخاصة بعد وضعها على محك النقد الجدلي الألماني، يعتبر عامل رئيسي لظهور الماركسية.[4] وبالتالي الماركسية قامت على أساس العلاقات الاقتصادية، كما أنها لم تبقى ثمرة إبداع ألماني بل أصبحت ثمرة إبداع عالمي.

---

[1]- جماعة من العلماء السوفيات،مرجع سبق ذكره، ص 17

[2]- المرجع نفسه، ص 28

[3]- المرجع نفسه، ص 19

[4]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها

ونجد أيضا التطور الاجتماعي والإيديولوجي في مرحلة الثورة البرجوازية الفرنسية في القرن 18م والصراع الطبقي بين البرجوازية والبروليتاريا في فرنسا وانجلترا وكذلك الفهم المادي للتاريخ والإسهام في إثباته وصياغته العلمية التي كان الهدف منها إعادة الصوغ المادي للجدلية الهيغلية والفيورباخية من طرف ماكس وانجلز.[1] أي أن المذهب الماركسي ظهر وبرز نتيجة تراكمات اجتماعية وتاريخية وسياسية ضخمة.

بما أن الماركسية لا توجد في أعمال كارل ماكس ولا في أعمال انجلز فقط، إنما توجد في أعمالهما ومن جاء بعدهما من الماركسيين سنحاول التعريف ببعض أقطاب الماركسية وتسليط الضوء على فكرهم بصفة عامة.

ـاقطاب الماركسية:

ا ـ كارل ماركس:

فيلسوف واقتصادي ألماني ولد سنة 1818م في مدينة 'تريرTrier' في منطقة الراين الألمانية وتوفي في لندن سنة 1883م، كان أبوه محاميا تأثر في بداية نضوجه الفكري بأصحاب الثقافة العالمية، تشبع بروح عصر التنوير كما كان معجبا بشعراء اليونان القدامى، درس التاريخ والحقوق والفلسفة، كانت مفاهيمه مستقاة من الهيغيلية وتمتع بثقافة واسعة وشاملة، لم تكن له أي علاقة بالتعصب الديني. اهتم بالمشكلات الاجتماعية حيث عمل على جمع شمل الحركة العمالية في مختلف البلدان كما سعى إلى توحيد نضال طبقة العمال البروليتاريا في مختلف البلدان، كما حاول وضع الاقتصاد السياسي وبنائه على أسس جديدة...

تقلد عدّة مناصب من بينها منصب العمدة في العهد النابوليوني، عمل في خدمة سلك بروسيا ثمّ اختار مهنة التعليم. تحصل على دكتوراه في الفلسفة عام 1841م. وكان موضوعها 'الفرق في فلسفة الطبيعة بين ديمقرطيس وابيفور' ثمّ عمل كصحفي في الصحيفة الرينانية وبعد ذلك ارتقى وشغل منصب رئيس تحرير الصحيفة؛

[1]ـ جماعة من العلماء السوفيات،مرجع سبق ذكره، ص ص 23،24

من أهم مؤلفاته نجد: نقد فلسفة هيغل في الدولة 1844م، الأسرة المقدسة أو نقد النقد 1847م البيان الشيوعي 1848م، العمل المأجور والرأسمال 1849م، صراع الطبقات في فرنسا 1852م، نقد الاقتصاد السياسي 1860م، السيدفوغت 1864م، الأجر والسعر والربح 1867م، الثامن عشر من برومير 1896م، نقد البرنامج الاشتراكي الديمقراطي 1875م، الإيديولوجية الألمانية وهذا بالاشتراك مع انجلز.[1]

- **مذهبه**:

أصبح ماركس ماديا 1844م – 1845م، كان من أتباع 'لودفيغ فيورباخ' كما كان يرى أن مذهب هيغل أي ديالكتيك الهيغلي هو أوسع مذهب لهذا استمد منه الجانب الثوري وطوره كما تابع وحاول إتمام التيارات الفكرية الثلاثة الأساسية في القرن 19م. والمتمثلة في الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، الاقتصاد السياسي الكلاسيكي الانجليزي، الاشتراكية الفرنسية... لهذا نجد أفكاره عبارة عن مزيج بين المادية الحديثة والاشتراكية العلمية المعاصرة باعتبارهما برنامج سائد في جميع البلدان المتمدنة والمتحضرة،[2] أي أن ماركس تأثر بالفلسفات والمذاهب السابقة في بعض جوانبها ولكنه حاول تطويرها وبنائها على أسس معاصرة والسائدة في مختلف بلدان العالم المتطورة.

كما نجده ينظر للتاريخ على أنه نتيجة تفاعل بين الوعي والفلسفة والوعي التجريبي، كما جعل من الفلسفة وسيلة لتغيير العالم. وأكدّ أن أساس تحقيق هذه الفلسفة واكتمالها هو اتحادها وتفاعلها مع العالم، ولهذه العملية جانبان أساسيان هما: الجانب الموضوعي المتمثل في العلاقة القائمة بين الفلسفة والعالم الخارجي (التجريبي) والجانب الثاني هو الجانب الذاتي المتمثل في العلاقة المتبادلة بين الفلسفة والمفكرين؛[3] أي أن هناك علاقة مزدوجة بين طرفين ينتج عنها بروز نوعية جديدة في كل منهما.

---

[1]- ينظر: جورج طرابشي، معجم الفلاسفة (الفلاسفة، المناطقة، المتكلمون، اللاهوتيون، المتصوفون)، مرجع سبق ذكره، ص ص618 – 621

ينظر: رحيم أبو رعيف الموسوي، المعجم الفلسفي الشامل،ج3، دار المحجّة البيضاء، لبنان، ط3، 2015 ص 418

ينظر: إريك هوبزباوم، كيفية تغيير العالم (حكايات عن ماركس والماركسية)، تر ،حيدر إسماعيل، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط1، 2005، ص ص 188 – 189

[2]- رحيم أبو رعيف الموسوي، المعجم الفلسفي الشامل،ج3،المرجع السابق، ص ص 420 ،421

[3]- جماعة من العلماء السوفيات،مرجع سبق ذكره، ص 48

تحدث كذلك عن صراع الطبقات في مؤلفه 'البيان الشيوعي' ويقول فيه: "إن تاريخ كل مجتمع إلى يومنا هذا لم يكن سوى تاريخ صراع بين الطبقات"[1] أي أن ماركس كان شديد الاهتمام بالمشكلات الاجتماعية محاولا تحسينها والسعي من أحل منح حقوق الطبقات المحرومة؛

كما تحدث في مقدمة كتابه رأس المال في الاقتصاد وقال: "أن الهدف النهائي لهذا الكتاب هو أن نكشف عن القانون الاقتصادي لحركة المجتمع الحديث".[2]

وتبين لنا في الأخير أن النظرية أو الفلسفة التي جاء بها ماركس سعى من خلالها إلى تغيير العالم بمختلف جوانبه: السياسية، الاقتصادية والاجتماعية.

ب-فريدريك انجلز:

مُنظِر اشتراكي ألماني وفيلسوف وعالم اجتماع ولد عام 1820م في مدينة فوبزتال وتوفي في لندن سنة 1895م ينحدر من أسرة ثورية تعتنق المذهب اللوثري، يعتبر من الأنصار المتحمسين للهيغلية اليسارية وهذا في سن مبكرة ثمّ انضم للاشتراكية، تواجد في ظروف ساد فيها التعصب الديني، درس الفن التجاري وهنا أقبل في تثقيف نفسه باطلاعه على مؤلفات طليعة في الدين والفلسفة السياسية، درس لهيغل 1841م، درس فيورباخ ...

ويتجلى هذا بوضوح في معارضاته الفلسفية ضدّ شيلنغ 1844م، تعرف على ماركس واكتشف أوجه التشابه في فكرهما ووطدّ علاقته به حيث كان لهما نشاطات سياسية وعلمية مشتركة، من أهم مؤلفاته نذكر:

عناصر نقد الاقتصاد السياسي 1844م، وضع الطبقة العاملة في انجلترا 1845م، ثمّ تعاون مع ماركس في وضع كتابهما الفلسفي السياسي ' الأسرة المقدسة' 1845م كما قام بصياغة الحزب الشيوعي 1848م، ضدّ دوهيرنيغ، أصل الأسرة والملكية الخاصة والدولة 1884م، لودفيغ فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية 1888م، حرب الفلاحين الألمان 1850م، السيد أويغن دوبرنغ وقلب العالم؛

كما أنه كتب عددا كبيرا من المقدمات منها: مقدمات لطبعات جديدة لبيان الحزب الشيوعي الطبعات الفرنسية والألمانية لكتابات ماركس حول حرب 1870م الألمانية الفرنسية... ولم

[1]- كارل ماركس ، فريدريك انجلز،البيان الشيوعي،تر،العفيف الاخضر،منشورات الجمل،لبنان،دط،2015.،ص28

[2]- كارل ماركس ، رأس المال، تر، فهدكم نقش،ج1، دار التقدم، موسكو، ،د ط، 1985، ص 15

تكن هذه المقدمات تاريخية فقط بل سياسية أيضا ومن خلالها أراد أن يعيد للحركة الاشتراكية روحها الواقعية الثورية، كما قام بنشر أطروحات ماركس الاحدى عشرعن فيورباخ وهي عبارة عن ملحق لمؤلفهما 'الإيديولوجية الألمانية'.[1]

ونجد انجلز ترك مكتبة غنية ومتنوعة من التراث الفلسفي، السياسي، الاقتصادي، الاجتماعي والعسكري.

- **مذهبه:**

اعتنق انجلز في وقت مبكر آراء سياسية راديكالية حيث نجده يقول في سن العشرين: "لن أتوقع من الحاكم خيرا إلاّ عندما سوف يدوي في أذنيه طنين الصفعات التي سيتلقاها من الشعب وحين يتحطم زجاج قصره بحجارة الثورة"[2] أي أن انجلز الشاب كان يحمل حقدا عميقا اتجاه مظاهر التسلط، هذا ما جعله يحمل على عاتقه مسؤولية الدفاع عن حقوق الطبقة الكادحة.

أمّا عن فلسفته فقد تميزت بعرض المبادئ الأساسية للمادية الجدلية والمادية الآلية والتوجه المادي الجديد للجدل الهيغلي.[3] وبهذا يعتبر من المتبنين للنظرية المادية والمذهب الجدلي الهيغلي.

كما نادى بضرورة إتحاد وتزاوج الفلسفة مع الحياة ودعا إلى دراسة الفلسفة الهيغلية دراسة نقدية ويعتبر كذلك من المعادين لمبدأ الترانسدنتي* كما حاول تخليص الجدلية الهيغلية وتجريدها من أشكالها المغرقة في الصوفية.

---

[1]- ينظر: رحيم أبو رعيف الموسوي، المعجم الفلسفي الشامل،ج3، مرجع سبق ذكره، ص 147

ينظر: جورج طرابشي، معجم الفلاسفة ،الفلاسفة،المناطقة ،المتكلممون ،الاهوتيون، المتصوفة، مرجع سبق ذكره، ص ص 99 ،100

ينظر: جماعة من العلماء السوفيات ،مرجع سبق ذكره، ص 59

[2]- المرجع نفسه، ص 60

[3]- رحيم أبو رعيف الموسوي، المعجم الفلسفي الشامل،ج1، مرجع سبق ذكره، ص 148

*- الترانسدنتي: الحس أوما يتعالى عليه وتتعذر معرفته بالتجربة ولا يتكشف للإنسان إلاّ عن طريق الحدس وبعضهم يستخدمه على اساس التصاعد أو التسامي.

ينظر، جماعة من العلماء السوفيات ،المرجع السابق ،ص 62

وأكدّ أن الجدلية لا تتم من خلال الفكرة المطلقة بل هي قوة محركة لتطوير الفكر والوعي الذاتي الإنساني.[1] هذا يعني أن الجدلية الهيغلية في نظر انجلز عبارة عن قوة محركة ومطورة للفكر الإنساني.

ج- أنطونيو غرامشي:

ولد غرامشي سنة 1861م في أليس إحدى محافظات مدينة كاغلياري وبالتحديد بمنطقة ساردينيا وتوفي في روما 1937م، عانى غرامشي في طفولته من مشاكل صحية خطيرة تشوهات في القفص الصدري، تحصل على شهادة دراسية لكنه وجد نفسه أمام أزمة مادية فاضطر للعمل وواصل دراسته بمساعدة أهله، ثمّ زاول دراسته الثانوية وتحصل على البكالوريا والتحق بالجامعة بمنحة دراسية، شارك في الحركة الاشتراكية وأسس مجلة في هذا المجال ثمّ أصبح رئيس تحرير اللجنة النقدية المؤقتة لفرع تورينو. وفي نفس الوقت قام بإدارة تحرير صحيفة Grido del poplo ومن هنا بدأ نشاطه السياسي، شارك في أنشطة ثورية في إيطاليا واعتقل عام 1926م. أودع في سجن ريجينا كولي وأوستبكا ثمّ تورينو وفورميا لينتهي به المطاف في سجن المصحقة المعروف بـ Quisi Sama وهذا الاعتقال كان بسبب اتهامه بإثارة الحروب الأهلية وتشجيع الجرائم والدعايات الهدامة بالإضافة إلى التآمر ضدّ سلطات الدولة. وبعد عامين من اعتقاله أصدر بحقه حكم بالسجن لمدّة عشرين سنة ونفي إلى الجزر، واجه السجن بكل بسالة وشجاعة وهذا ما شهدت عليه رسائل السجن التي كتبها عام 1937م، أي بعد احدى عشرسنة من أسره ويعتبر أعظم منجز سياسي وفكري وأدبي حيث تمكن من كتابة 32 دفتر مكتوب بخط اليّد لعدم توفر الوثائق والمواد الضرورية.

ومن مؤلفاته كذلك نجد: المادية التاريخية وفلسفة بنديتو كروتشه 1948م هي عبارة عن نقد للمثالية الكروتشية، المثقفون وتنظيم الثقافة 1949م، الأدب والحياة القومية 1950م... كانت هذه أبرز مؤلفات غرامشي وبعد المصير الذي لقيه من الحكومة الفاشية أثيرت

[1]- جماعة من العلماء السوفيات ،مرجع سبق ذكره، ص 62

احتجاجات دولية وعالمية لإطلاق سراحه وبعد خروجه بأيام رحل غرامشي وفارق الحياة بعد صراع طويل مع المرض.[1]

- **مذهبه:**

فكر غرامشي يعتبر ماركسي لينيني حيث أن إسهامه في الماركسية تبلور من خلال تبنيه نظرية ماركس في السياسة ومن خلال تركيزه على المسائل السياسية حاول فهم مسألتين رئيسيتين الأولى متمثلة في الإستراتيجية والثانية في طبيعة المجتمعات الاشتراكية. ولهذا يعتبر أول ماركسي أنشأ عناصر نظرية سياسية كاملة.[2] أي أن غرامشي منظر سياسي بحت.

كما نجد غرامشي دعا إلى بناء الاشتراكية* وهنا قصد الدعوة إلى الاشتراكية السياسية التي لا يكون فيها وجود للاغتراب والاستلاب والتسلط.[3]

وبالتالي غرامشي دعا إلى بناء مجتمع قائم على الاشتراكية السياسية الرافضة لكل أنواع الظلم والمعاناة، كما نجده أقام تمييزا واضحا بين الطبقات المهيمنة والمسيطرة ويعتبر هذا التمييز الذي أقامه إبداع من إبداعاته، كما يرى أن المسألة الرئيسية للثورة تتمثل في كيفية جعل طبقة حاكمة. وهنا تكمن أهمية الحزب عند غرامشي؛[4] أي أن غرامشي أقام تمييزا بين الطبقات من أجل النهوض بطبقة ثانوية على طبقة حاكمة ومتمكنة. وعلى هذا الأساس يعتبر غرامشي موسوعي حيث جعل اهتمامه ينصب على المجال الفلسفي، السياسي، الاقتصادي والاجتماعي.

---

[1]- ينظر: أنطونيو غرامشي، رسائل السجن، تر، سعيد بوكرامي، ج1،طوى للثقافة والنشر والإعلام، لندن، ، ط1، 2014، ص ص05 – 07 – 11

ينظر: جورج طرابشي، مرجع سبق ذكره، ص 425

[2]- إريك هوبزباوم، مرجع سبق ذكره، ص 309

*- الإشتراكية: ومنها الاشتراكي للإشارة إلى اتباع مذهب سان سيمون وجاءت في مقابلة كلمة فردية ويقال أنها ظهرت أول مرة في فرنسا عام 1832م، ثمّ تداولت من قبل المفكرين والفلاسفة وبالأخص لدى الماركسيين.

ينظر، معجم الماركسية النقدي، لجيرار بن سوسان وجورج لابيكا، مرجع سبق ذكره، ص 76

[3]- إريك هوبزباوم، المرجع السابق، ص 314

[4]- المرجع نفسه، ص 315

د- لينين فلاد يمير إيلتش:

مفكر سياسي ومنظِر ثوري روسي ولد عام 1870م. وتوفي عام 1924م يعتبر مؤسس الدولة البلشفية وهو زعيم الثورة الشيوعية في روسيا، والده مفتش للمدارس العليا. دخل كلية الحقوق لكنه طرد منها بسبب اشتراكه في الاضطرابات الطلابية وفي عام 1889م، أصبح ماركسيا وأجيز بالحقوق من جامعة سان بطرسبرغ ثمّ عمل كمحامي وبعد ذلك انضم إلى الحركة العمالية ، لم يولي اهتمام بالفلسفة النظرية؛

كتب حوالي عشرات آلاف من الصفحات وهي عبارة عن ميراث من الكتب أشهرها تأليف رسالة بعنوان 'احتجاج الماركسيين المثقفين ضدّ عقيدة الاقتصاديين، مذكرات فلسفية دونها بين 1914م – 1916م في الاقتصاد الاقتصادي السياسي، الإمبريالية أعلى مراحل الرأسمالية الدولة والثورة 1918م، الفلسفة المادية والنقدية التجريبية.[1] وبالتالي يعتبر لينين فيلسوف وسياسي وثوري وماركسي سار على نهج ماركس وانجلز الفكري.

- **مذهبه:**

يعدّ لينين ثالث منظِر للفلسفة المادية الجدلية، خالف ماركس في فكرته المتعلقة بالتطابق بين الرأسمالية والصناعات الكبيرة، كما رأى أن التطور ينحصر من خلال تقسيم الفلاحين إلى رأسمالي وبروليتاري.[2] وبالتالي لينين دعا للاشتراكية وكان مناضل من أجل طبقة البروليتاريا في روسيا وعمل على تحريرها؛

ويتجلى فكره الرئيسي في كتابه المادية والتجربة التقدمية حيث دافع عن المادية الجدلية ورأى أن الديالتيكك هو العصب الرئيسي للماركسية وأكدّ أن الديالكتيك والمنطق ونظرية المعرفة شيء واحد.[3]

كما يرى لينين أن الواقع موضوعي ومستقل كليا عن الذات والذات هي عبارة عن كل الواقع ولا وجود لأي شيء وراءها وعلى أساس هذا صاغ نظرية الانعكاس بوصفها نظرية ماركسية بحتة وتامة في المعرفة ومطابقة لكشوف العلم الحديثة. وهذه النظرية

[1]- ينظر: رحيم أبو رعيف الموسوي، المعجم الفلسفي الشامل،ج3، مرجع سبق ذكره، ص 371

ينظر: جورج طرابشي، مرجع سبق ذكره، ص 611

[2]- رحيم أبو رعيف الموسوي، المعجم الفلسفي الشامل،ج3، المرجع السابق ، ص 373

[3]- المرجع نفسه، ص 373

تجعل من كل المفاهيم والتصورات والإحساسات مجرد صورة تاريخية عن الواقع.[1] وبالتالي لينين انطلق من تصور واقعي للمادة لهذا جعله يقدم نظريات مادية خالصة.

المبحث الثاني: المسالة الدينية بين ماركس-انجلز-غرامشي-:

-المراحل الفكرية وصيرورةالنظرة الماركسية الى الدين:

بما أن ماركسيات العالم ليست كلها قائمة على مبدأ واحد حيث أن مواقفها تختلف باختلاف فلاسفتها ومفكريها وسياستها ولهذا نجد مفكريها في الدين ينطلق من مرحلتين متباينتين وهما كالآتي:

المرحلة الأولى: تتمثل في مواجهة الأحزاب الماركسية للسلطة الرأسمالية من خلال السياسة والدين. وهذا لسعي الماركسيين لكسب ثقة الشعب المتدين حيث نادى زعماء الماركسية باحترام جميع البشر حتى وان اختلفت دياناتهم ومذاهبهم.[2] وبالتالي هذه المرحلة تمثل مرحلة إتحاد وتعاطي الماركسيين مع المؤسسات الدينية والدين بكل أشكاله واتجاهاته،

المرحلة الثانية: مرحلة ما بعد الثورة الاشتراكية ونقطتها الأساسية هي مطالبة الماركسيين السياسيين بتحديد مواقفهم من جلّ القضايا وخاصة القضايا المتعلقة بالدين مؤسساته.[3] وهنا دعا الماركسيين إلى التعامل مع الدين تعامل شخصي لا تعامل اجتماعي.

وكان هدف الماركسية في هذه المرحلة هو كشف سيطرة المؤسسات الدينية (الكنائس) على الشعب كما كانت تريد فضح التمييز الديني القائم والكشف عن المشكلات التي تبعد الطبقة الكادحة عن هدفها الرئيسي المتمثل في النضال ضدّ الطبقات المهيمنة سواء كانت متعلقة بالدين أو الدنيا.[4] وهدف الماركسية هنا هو كشف التلاعب القائم في المؤسسات

[1]- جورج طرابشي ،مرجع سبق ذكره، ص 611

[2]- نبيل محمد صغير، مقاربة فلسفية للرؤية الماركسية للدين وتفكيك مقولة الدين أفيون الشعوب، صمن كتاب فلسفة الدين المقول المقدس بين الإيديولوجيا واليوتوبيا وسؤال التعددية، لمجموعة مؤلفين، مرجع سبق ذكره، ص 135

[3]- المرجع نفسه، ص 136

[4]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

الدينية بكل أنواعه لمساعدة الجماهير الكادحة والمسيطر عليها لتحقيق نضالها وتلبية مطالبها.

يتبين لنا من المرحلتين أن الماركسية انطلقت من جانب مطلق وموقفها كان قائم على الطابع الطبقي للمجتمع ولهذا أقامت تمييز للديانات التي كانت عبارة عن سلطة وأداة استغلال للطبقة الكادحة وبيّن أن الديانات التي كانت عبارة عن معتقدات مترسخة في أذهان الجماهير. ولهذا اختلف دور الماركسية حول الدين قبل الثورة عن دورها بعد نجاح الثورة الماركسية؛

ومن بين أهم الأبعاد الديمقراطية في موقف الماركسية من الدين نجد أولا أنه من حق كل إنسان اعتناق الديانة التي يريد ويكون له معتقد خاص آو لا يعتنق أي ديانة، كما ألغت كل التمييزات القائمة في مجالات الحياة سواء كانت اجتماعية آو اقتصادية بسبب الممارسات الدينية.[1] وبالتالي الماركسية نادت بحرية الدين والمعتقد وجاءت بقانون المساواة في الحقوق بين الجماعات.

ـ المسألة الدينية لدى ماركس وانجلز:

تعتبر الماركسية من أهم النظريات التي اهتمت بالظاهرة الدينية حيث قدمت آراء متنوعة تحمل الكثير من الجدل والاستغراب. وهذا ما نجده مع كل من كارل ماكس وفردريك انجلز حيث لعبوا دورا كبيرا في نشر الفكر الاشتراكي وسط الطبقة العاملة وأقاموا مشروع سعوا من خلاله إلى تحرير المجتمع البشري من كل قيود الاستغلال الاقتصادي الرأسمالي والاضطهاد وكل أشكال الاستلاب السياسي و الاجتماعي والديني.

وقبل الحديث عن المسألة الدينية وموقف كل من ماركس وانجلز من الدين لا بد من الحديث عن مؤلفاتها حول الدين وأبحاثهم التي شكلت منعرجا حاسما في فلسفتهم الدينية. ومن بين أهم الكتب والأبحاث التي حاولت أن تعالج مسائل تتعلق بالدين نجد: مقال لماركس بعنوان 'نقاشات حول حرية الصحافة والنشر، مقال بعنوان حرب الفلاحين في ألمانيا'، مقال

[1]ـ نبيل محمد صغير، مقاربة فلسفية للرؤية الماركسية للدين وتفكيك مقولة الدين أفيون الشعوب، ضمن كتاب فلسفة الدين المقول المقدس بين الإيديولوجيا واليوتوبيا وسؤال التعددية، لمجموعة مؤلفين، مرجع سبق ذكره، ص 139.

بعنوان برونوباور والمسيحية الأولى، كتاب الوحي، كتاب تاريخ المسيحية الأولى، كتاب لماركس وانجلز 'العائلة المقدسة ونجدالإيديولوجية الألمانية' وكذلك كتاب حول الدين ونجد مؤلف انجلز ضدّ دوهرينغ حرب المزارعين[1]... كانت هذه مجمل كتابات ماركس وانجلز المتعلقة بالمسألة الدينية.

المسألة الدينية من منظور ماركس تهدف إلى فهم العلاقة بين الدين وبين الممارسات الاجتماعية ويرى ألتوسير* أن إشكالية ماركس حول الدين هي في الأصل إشكالية فيورباخية.[2] وبالتالي نظرة ماركس إلى الدين مستوحاة من فلسفة فيورباخ، إلاّ أن ماركس جعل هذه النظرية مرتبطة بالواقع الاجتماعي؛

كما يؤكد كل من ماركس وانجلز أن مراحل تطور المجتمع البشري عبر فترات مختلفة ولهذا كان عمل الجماهير مرهون بالطابع الديني ومرتبط به ارتباطا وثيقا،[3] أي أنهم جعلوا من الدين وسيلة للتغيير وحل المشاكل الاجتماعية التي كانت سائدة. وأكد أن الدين هو وسيلة لبناء مراحل المجتمع البشري. ولهذا نجد الماركسية كانت تعتبر "الأديان كلها مرحلة من مراحل تطور الفكر الإنساني"[4] أي أن الدين مرهون بفكر الإنسان ومراحل تطوره؛

لهذا كان الإنسان يفكر بوجود آلهة الى أن بلغ بتفكيره على وجود اله واحد لهذا الكون والمسيّر له وفق إرادته ورغباته[5]، إلاّ أن هذا التفكير لم يحافظ على فعاليته لأنه تحول عند بعض رجال الدين إلى خدمة مصالحهم الخاصة، أي استعملوا الدين بصورة تضمن لهم مصالحهم الاجتماعية الاقتصادية والسياسية.

---

[1]- نبيل محمد صغير، مقاربة فلسفية للرؤية الماركسية للدين وتفكيك مقولة الدين أفيون الشعوب، ضمن كتاب فلسفة الدين المقول المقدس بين الإيديولوجي واليوتوبيا وسؤال التعددية، مجموعة مؤلفين، مرجع سبق ذكره، ص 147

*- ألتوسير لوي: فيلسوف فرنسي ولد في الجزائر عام 1921م، حصل على شهادة التبريز في الفلسفة من مؤلفاته: 'مع ماركس، قراءة الرأسمال، لينين والفلسفة، عناصر النقد الذاتي...' أصيب بنوبة جنون وقتل زوجته ينظر، معجم الفلاسفة، لجورج طرابيشي ، مرجع سبق ذكره، ص 88

[2]- عبد الحسين شعبان، الماركسية والدين (التباسات العلاقة وأسس المصالحة) مجلة المستقبل العربي، آراء ومناقشات، العدد 409،ص220

[3]- كارل ماركس - فريدريك انجلز، حول الدين،تر، ياسين الحافظ ، دار الطليعة، لبنان، ط2، 1981 ص 126

[4]- المصدر نفسه، ص 123

[5]- المصدر نفسه، ص 125

هذا ما جعل ماركس يؤكد على ميلاد فروع مختلفة في الديانة الواحدة وأن التاريخ كله عبارة عن سلسلة من الاختلافات والتفرعات الدينية وهذا ينطبق حتى على الدين الواحد.[1] أي أن معظم البلدان على مرّ التاريخ انقسموا وكل انقسام يستخدم الدين كأداة لتحقيق أغراضهم.

ا-البعد العملي والنظري في الدين لدى ماركس نجده يتمثل فيما يلي:

أولا قام ماركس من خلال عنايته بالدين بالاهتمام بالطابع العملي والنظري، حيث جعل نقد الدين محايد وملازم مع نقد الفلسفة ويرى أن الفلسفة الألمانية غير مستقلة عن الدين وهذا الأخير معادل لها، حيث يرى أن الفرد يجد نفسه أمام أفكار دينية في صيغة فلسفية تشتت فكره أمام قطبين غريبين أحدهما عن الثاني. ولهذا ينبغي فك هذه العلاقة لأن هذه العلاقة تؤدي إلى اغتراب الفلسفة وضياعها في مجال الدين، كما يرى أن ضياع الفلسفة في المجال الديني هو عبارة عن انعكاس لضياع والاغتراب الديني الحقيقي.[2]هذا يعني أن ماركس يؤكد ان اغتراب الفلسفة يؤدي حتما إلى اغتراب الدين ويتجاوزه إلى الاغتراب الكلي بمعناه الواسع أي الاجتماعي الاقتصادي والسياسي، كما نجد ماركس يؤكد أن "الدين لا يعيش في السماء بل في الأرض"[3]

أي أنه ربط الدين بالواقع الاجتماعي.، وعلى هذا الأساس قام ماركس بتجاوز نقد الدين إلى نقد المجتمع بكل ظروفه الاجتماعية السياسية والاقتصادية وتحدث عن العلاقة أو الصلة بين هذه الظروف والفكر الديني.[4]

وبالتالي ماركس تجاوز نقد السلطة الدينية إلى نقد المجتمع لفهم العلاقة القائمة بينهما. ويقول كذلك أن "الدين ليس ثمرة وحي طبيعي ولا حصيلة خديعة كبيرة دبرها الكهنة لفهم الظواهر الدينية"[5] أي أنه لا يمكن فهم وتفسير الدين إلا من خلال فهم وتفسير الواقع الملموس المحسوس. كما يقرر أنّ "الدين هو شكل مغترب لوعي الذات والدين هو وعي

---

[1]- كارل ماركس،مخطوطات كارل ماركس لعام 1844م، تر، محمد مستجير مصطفى، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ص112

[2]- سربست نبي، ماركس ومسألة الدين، دار كنعان،دم،بدط، 2002، ص ص 185 ،186

[3]- كارل ماركس ،فريدريك انجلز ، حول الدين،مصدر سبق ذكره، ص 05

[4]- مصطفى التواتي، مرجع سبق ذكره، ص 05

[5]- المرجع نفسه ، الصفحة نفسها.

الذات أو الشعور بالذات عند الإنسان الذي لم يجد نفسه بعد أو أضاع نفسه ثانية"[1] أي أن ماركس يعترف بالبعد العملي الذي ينطوي عليه الدين مهما كان شكل هذا الدين ويؤكد على القيمة التي له من خلال نموه وتطوره واستمرار يته؛

ونجد ماركس ربط بين الدين والإيديولوجيا حيث يقول: "الدين هو النظرية العامة لهذا العالم خلاصته الموسوعية ومنطقه في شكل شعبي، روحانيته، حماسته، عقوبته المعنوية، تتمته المهيبة أساسه الكوني لاجل العزاءوالتبرير"[2] أي أن الدين وسيلة أو أداة لتفسير هذا العالم وتبرير ظواهره

ويرى كذلك أنّ "الشقاء الديني هو في الوقت نفسه تعبير عن الشقاء الواقعي واحتجاج على هذا الشقاء الواقعي"[3]هذا يعني أن الدين هو ركيزة أساسية ودعامة لرفض البؤس والشقاء في الواقع المعاش.

ب-الدين والمجتمع عند ماركس:

يقّر ماركس أن التحرر السياسي للإنسان المتدين وتحرر الدولة من الدين لا يعني هذا التحرر الإنساني بمعنى الكلمة لأن ابعاد الدين عن الدولة لا يضمن هذا التحرر الكلي أو يعيد للفرد استقلاليته المفقودة لأن هذا الانقسام له عمق اجتماعي متين. ويؤكد كذلك أن تحرر الدولة من الدين لا يعني بالضرورة تحرر الإنسان الواقعي من الدين باعتباره عنصر فعال في المجتمع المدني.[4] أي ان التحرر الكلي والانعتاق لا يتمثل في حذف الدين أو فصله عن الدولة لأن هذا يؤدي إلى توسيع هوة السيطرة على الحياة العامة؛

أمّا فيما يخص دين الفرد البعيد والمنفصل عن الحياة العامة فإنه يواجه حالة من الفرق في العالم الفردي وتولد فيه نوعا من النزوع الصوفي بمحاولته البحث عن أسباب غياب الفرد وضياعه عن حياة الدولة ومجالها.[5] وبالتالي تمسك الفرد بحياته الخاصة وانقسامه عن الحياة العامة يولد فيه نوع من الاغتراب والشعور بالضياع والإقصاء؛

---

[1]- سربست نبي، مرجع سبق ذكره، ص 188

[2]- المرجع نفسه ، ص 187

[3]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها

[4]- المرجع نفسه، ص 279

[5]- المرجع نفسه، ص 280

أمّا عن المرحلة المرتبطة بتطور الدولة ونتيجة التطور أصبح المواطن يعيش حياة قائمة على الفصل والانقسام بين الحياة العامة والحياة الخاصة، حيث أصبح يعيش حياته العامة التي من خلالها تضمن له حقوقه ووجوده وتقر له بما هو خاص في حياته، أي أن الإنسان استرد ما سلبته الدولة منه.[1] أي الإنسان لم يبقى خاضع للألوهية الدولة

ومن خلال هذا الموقف يؤكد ماركس أن هذه الدولة العلمانية الدنيوية حقا هي ليست الدولة التي تجسد الحقيقة الفردية بل تمثل عمومية شكلية ما دامت السياسة الدنيوية للدولة الحديثة قائمة على إقصاء الفرد وحياته الخاصة والدينية عن الكل الاجتماعي.[2]

وفي ظل هذه التناقضات والمواقف المتضاربة يؤكد ماركس أن فكرة الاعتناق السياسي والتحرر الديني تحمل الكثير من التناقضات ولا تعني التحرر الإنساني الشامل، لأنه يرى أن انفصال الدولة عن دينها الخاص لا يعني انفصال الإنسان عن دينه.

ويرى أن الدولة القادرة والمكتملة والمتحررة تجعل الدين من مقومات المجتمع المدني ولا تخضع لأي أهداف وفعالية سياسية.[3] أي أن هذا الانشطار بين الحياة المدنية والدولة السياسية أدى إلى انقسام الإنسان وضياع حقوقه في ظل التمييز القائم بين الأفراد؛

ويقول أيضا "إن تفكك الإنسان ... إلى إنسان ديني ومواطن، هذا التفكك ليس خدعة موجهة ضدّ النظام السياسي ولا محاولة للتملص من الانعتاق السياسي...انه الانعتاق السياسي عينه والطريقة السياسية لتحرر من الدين"[4] أي أن الانقسام الواقع بين الحياة العامة والحياة الخاصة ما هو إلا برنامج سياسي للتخلص والتحرر من الدين.

وعالج ماركس نقطة بالغة الأهمية في مجال نقده للدين حيث يرى أن الاستلاب الديني ما هو إلا نتيجة لاستلاب العلاقات الاقتصادية في المجتمع الرأسمالي، كما أن كل من انجلز وماركس لا يربطان بين الدين وجوهر الإنسان إنما يجعلان الدين نتيجة من نتائج المجتمع وبالتالي إنتاج أفكار الوعي مثل الدين يرتبط بالنشاط المادي للبشر، لذا يجب تفسير الفكر من الناحية المادية وتبيّن لنا من خلال المقولة التي جاءت في البيان الشيوعي "أن تاريخ الأفكار

[1]- سربست نبي،مرجع سبق ذكره، ص 208

[2]- المرجع نفسه، ص 281

[3]- المرجع نفسه، ص 282

[4]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها

يبرهن على الإنتاج الذهني ويتغير مع تغير الإنتاج وأن الأفكار المهيمنة في أي عصر إنما هي أفكار الطبقة المهيمنة"[1]

وهنا ماركس حوّل مفهوم الاستلاب من الدين إلى مجال المجتمع (الاقتصاد) أي أن الفلسفة الماركسية لم تعد تبحث عن تفسير للطبيعة ولا عن وجود الله وإنما تبحث في تفسير للمجتمع ولم تعتبر الدين هو العامل في التغيير الاجتماعي، كما أن الدين عند ماركس لا يشكل الوعي الذي يتخذه الجوهر الإنساني، إنما الدين متعلق بوعي الإنسان بذاته في المجتمع[2] أي أن الدين هو انعكاس لوعي الذات الإنساني في الواقع الاجتماعي.

ج-الاغتراب الديني عند ماركس:

عند الحديث عن مسألة الاغتراب الديني نجد أن فيورباخ سبق له الحديث عن هذه المسالة في فلسفة وجعل لها تفسيرا، كما ذكرنا سابقا ولقد لقيت هذه النظرية عناية خاصة من طرف ماركس وركز اهتمامه عليها. ولهذا نجد نصوص فيورباخ حول جوهر المسيحية حاضرة بقوة لدى ماركس[3] وبالتالي ماركس تأثر بالنظرة النقدية التي قدمها فيورباخ حول الدين، ولهذانجد أفكار فيورباخ حاضرة بقوة في مؤلفات ماركس.

قام ماركس بإعادة شاملة للصياغة النقدية للنظرية الفيورباخية حول الاغتراب الديني، حيث أكد على سلبية هذه النظرية في أطروحاته حول فيورباخ ووصفها أنها نظرية عاجزة لا يمكنها تقديم تفسير أو حل المسائل النظرية؛

كما يؤكد أن الأسس المادية المستعملة في المجال الاجتماعي وكذا الأسس العلمية المتحكمة في تطور المجتمع الحديث تؤدي حتما إلى ظهور وقيام نظام سياسي مغاير ومعارض للمجتمع المدني وتؤدي إلى انشطار الإنسان وتُقوي وتعزز اغترابه في مختلف المجالات وليس الغيبيات فقط كما ذكر فيورباخ.[4] أي المادة تشكل لحظة انفصال وانقسام الإنسان وتشجع اغترابه. ويقول كذلك "الاغتراب الديني لا يحدث إلا في عالم الوعي في

[1]- مصطفى التواتي،مرجع سبق ذكره، ص25
[2]- المرجع نفسه ، ص32
[3]- سربست نبي،مرجع سبق ذكره، ص207
[4]- المرجع نفسه، ص 208

حياة الإنسان الداخلية" يعني أن الإنسان يواجه اغتراب في المجال الديني من خلال عالمه الواقعي الدنيوي.

ولهذا دعا إلى "نقد الصيغ المقدسة النظرية للاغتراب كمقدمة لفضح الصيغ اللامقدسة العملية في حقول الدولة، المجتمع والاقتصاد"[1] وبالتالي الاغتراب في نظر ماركس ليس ثمرة دينية إنما وليد السلطة الدنيوية؛

ويؤكد ماركس أن "الاغتراب الديني هو سلب للذات ونفي لها في كائن خارجي"[2] أي أن الفرد لا يعي ذاته ويكون شخص آخر غريب عن نفسه؛

ولهذا دعا إلى إلغاء هذا الاغتراب من المجال الاقتصادي والسياسي بكل شروطه كونها المؤدية إلى نشوء الاغتراب الديني وبالتالي الاغتراب السياسي والاجتماعي والاقتصادي المؤدي حتما إلى بروز الاغتراب الديني وتأصله.

يبيّن لنا من خلال هذا أن ماركس ربط بين الاغتراب الديني والاغتراب الاجتماعي حيث يرى أنّ الاغتراب الاجتماعي يترسخ من خلال بعض الأفكار الوهمية التي تقدم باسم الدين والذي يوسع من هوة هذا الاغتراب ويكرس الطبقية والعبودية ويصوغها على أنها قدر وحكم إلهي يفرض على الإنسان التسليم بواقعه والرضوخ له.

وهكذا نجد أن الدين في نظر ماركس ليس سوى إيديولوجيا توظفها الطبقات المسيطرة تعرض من خلاله برنامجها السياسي، الاقتصادي، الاجتماعي وهذا يعني أن الدين ليس مستقلا وقائم بحد ذاته لأنه لا يتولى وظائف حرة، إنما يتولى القيام بمهام اجتماعية واقتصادية.

وماركس قام بنقد الدين لتحرير الكلي والشامل للإنسان وإنهاء كل أشكال الاغتراب في جميع الحقول: الدين، الدولة والاقتصاد.

اماعن انجلز فقد أخذت الظاهرة الدينية معه طابعا أكثر عمقا وتحليلا من ماركس حيث جاء بنظرية جديدة ألا وهي التفسير الشامل للتطور الديني ورأى أنه يبرز في البداية في

[1]- سربست نبي، مرجع سبق ذكره، ص 208

[2]- المرجع نفسه، ص 215

المجتمعات التي سبقت التقسيم الطبقي ويعرّفها بالديانات الطبيعية ومتمثلة عبادة الأصنام عند الزنوج وهي بعيدة كل البعد عن تزمت وغش الكهنة.[1] وبالتالي نظرة انجلز للمسألة الدينية مرتبطة بتفسير الواقع الاجتماعي.

ويؤكد كذلك أنه من أجل تفسير مسألة تكوّن و مستقبل الدين لابد من عدم الاكتفاء بالقول أن الدين نتيجة الغش بل ينبغي تحليل الظروف الاجتماعية والتاريخية وصولا إلى تفسير أسباب نجاحه الباهر. وهذا ما سعى إنجلز جاهدا لتحقيقه وخاصة فيما يتعلق بالمسيحية.[2] أي انجلز لم يكتفي بالتعريف الشائع حول الدين وتطوره وإنما سعى إلى تحليل الظواهر التاريخية المؤدية إلى وجوده وبلورته.

يرى انجلز أن المسيحية والاشتراكية متوازيتان تمثلان قوة إيديولوجية وخاصة بعد تغلغل المسيحية في الأوساط الشعبية، كما اعتبرهما قوة جماعية. ونجده قدّم تحليل للنزاعات الدينية السائدة في القرن 16م. وهذا التميز كان من خلال الطبقات، حيث أقام تميزات وفوارق بين الحزب الكاثوليكي والحزب اللوثري البرجوازي والحزب الثوري وركز اهتمامه من خلال هذا التحليل على الأبعاد السياسية والاجتماعية التي كانت تؤكد على النزاع الديني.[3]

وتبيّن لنا من خلال هذا التحليل أن الأحزاب تعمل تحت قناع الدين، هذا ما جعل الأنظمة الدينية لا تتمتع بالحرية وقانون ومنطق خاص بها.

وانجلز يعطي تعريف للدين في كتابه حرب الفلاحين على أنه: "ليس دين المجتمع ككل وليس دين طبقة مسيطرة فقط بل تستعمله كل طبقة في حربها ضدّ الطبقات الأخرى لحماية مصالحها"[4]

أي أنّ الدين ما هو إلاّ أداة مستعملة للحرب بين الطبقات. ويقول في الإيديولوجيا الألمانية: "الدين يحتوي دائما على مادة تقليدية ولكن التغييرات التي تحدث في هذه المادة تتأتى في

[1]- جان بول ويليم، الأديان في علم الاجتماع، تر، بسمة علي بدران، المؤسسة الجامعية، بيروت، ط1، 2001، ص 16

[2]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها

[3]- المرجع نفسه، ص 17

[4]- مصطفي التواتي، مرجع سبق ذكره، ص 36

العلاقات الطبقية"[1] يعني هذا الدين في نظر انجلز هو مجموعة من المتغيرات الاجتماعية مرهون بتطور هذه المتغيرات.

وذكر كذلك أن ظهور التعددية ضمن الدين الواحد من خلال المذاهب والثورات الدينية وهذه الثورات حتى وإن عرفت على أنها دينية إلاّ أنها في الواقع ثورات اجتماعية أخذت طابع ديني أو تعبير ديني، لأن الدين كان سائدا في المجتمعات على أنه التغيير الإيديولوجي الوحيد.[2] وبالتالي الدين في مفهوم انجلز هو عبارة عن إيديولوجيا.

ويقول انجلز في مؤلفه ضدّ دوهرينغ: "أن الدين ما هو إلا انعكاس لقوى الطبيعة التي تعرض لها الإنسان ولا يعرف لها تفسير وبعد هذه القوى نجد قوى أخرى متحكمة في مصيره ألا وهي قوة اجتماعية"[3] وبالتالي يفسر الدين في ظل الازمات والعظات التي يمر بها ويتعرض لها المجتمع.ويؤكد انجلزفي هذا المجال ان جل المشاعر الدينية عند مختلف الفئات تفسر من خلال الازمات التي يتعرض لها المجتمع والتي لايستطيع ردعها لأنها نوائب نازلة من السماء والخلاص يكون بالتوجه الى الله والقديسين وهنا تحتدم المشاعر الدينية[4] الدين هنا عبارة عن مصادمات حاصلة داخل المجتمع الواحد؛

كما نجد انجلز يقم مثالين متمايزين عن الإيمان الديني في ظل الظروف التاريخية المختلفة والمتضاربة، حيث يرى أولا أن الإيمان الديني قبل أن يشكل ويصبح قائم بذاته كمؤسسة وعقيدة كان عبارة عن احتجاج لكنه احتجاج قاصر وعاجز. وهو يعبّر عن تفكير المسيحية الأولى. ويرى أن هذه المسيحية هي عنصر ثوري إذ كانوا يستخدمون الدين بشكل مزيف يجعل الفرد يخضع لتعاسة الدينية في انتظار وعود الآخرة المزيفة، أمّا عن المثال الثاني فهو يتحلى في كتابه حرب الفلاحين في ألمانيا وجعل هذا الإيمان مرتبط بالقوى الاجتماعية. ورأى أن الإيمان خلع ثوبه ولبس ثوب النضال وأصبح عبارة عن تمرد حيث سعى هؤلاء الفلاحين إلى تطبيق قدرة الله ومشيئته على الأرض ونادوا بالمساواة والتعبير

[1]- مصطفي التواتي، مرجع سبق ذكره، ص 36

[2]- المرجع نفسه ، الصفحة نفسها

[3]- المرجع نفسه، ص 37

[4]-المرجع نفسه، الصفحة نفسها

بالسلاح.[1] هذا يعني أن المسألة الدينية في هذين المثالين تأخذ بعد إيديولوجي وكذلك نجد أن الحركات الاجتماعية والاقتصادية تعمل في صيغة دينية.

ولهذا نجد "جاك بيديه" يقول أن أطروحة انجلز حول الاستعمال السياسي للدين تتمثل في بعض النقاط من بينها: أن المجتمع طبقي وكل طبقة من هذه الطبقات تميّزها إيديولوجيا دينية متعلقة بها. وكذلك الطبقات المضطهدة والتي تخضع للهيمنة تحاول الخروج من هذا الوضع عن طريق إيديولوجيا تساعدها على الحد من الاضطهاد. ويؤكد أن الطبقة المسيطرة والمهيمنة تقوم بإخفاء مصالحها الحقيقية تحت إيديولوجيا يغلب عليها الطابع الديني. ويرى انجلز أن هذه الإيديولوجيات الدينية تلعب دور ذو حدين: الأول متمثل في إخفاء الهيمنة والاضطهاد على الطبقات المغلوب عليها، أمّا الحد الثاني متمثل في إخفاء النوايا والمصالح الحقيقية للطبقات المهيمنة.[2] وبالتالي الدين في نظر انجلز عبارة عن غلاف إيديولوجي يقوم بمهمتين متمايزتين: الأولى أن الدين يقوم بإخفاء العلاقات المسيطرة في المجتمع وفي نفس الوقت هو وسيلة للتعبير عن المتناقضات الاجتماعية.

ويقول انجلز كذلك: " أن الأديان لا تمثل أكثر من انعكاس خيالي في عقول البشر للقوى الخارجية التي تتحكم في حياتهم اليومية. وفي هذا الانعكاس تأخذ القوى الأرضية بشكل قوة طبيعية أو خارجية للطبيعة... وفي بدايات التاريخ كانت قوى الطبيعة كالأمطار والرياح. وهي خضعت أولا لهذا الانعكاس التي مرت بأنواع مختلفة ومتعددة من الشخصيات عند مختلف الشعوب في سياق تطورات لاحقة"[3] هذا يعني أن الدين ظاهرة اجتماعية وجدت نتيجة الظروف الملموسة للمجتمع من خلال إحدى مراحله وهي مرحلة البدايات الأولى للتاريخ، أي أن الدين ليس مجرد خيال في عقول البشر بدون دوافع وأسباب.

وتبيّن لنا كذلك أن انجلز من خلال تفسيره للمسألة الدينية يرى أنّ الماركسية لا تنفي الدين وتحاربه بل تحارب رجال الدين الذين يستعملونه لخدمة مصالحهم الخاصة جاعلين منه

[1]- سبيرست نبي، مرجع سبق ذكره، ص ص189 ،190

[2]- مصطفى التواتي، مرجع سبق ذكره، ص 38

[3]- فريدريك انجلز، ضدّ دورينغ، تر، محمد الحيدي، دار التقدم، موسكو، د.ط، 1984، ص 381

أداة ضارة.[1] أي أن على الرغم من أن الماركسية نظرية مادية إلاّ أنها لم تقع في صراع ضدّ الدين بل حاولت تخليصه من أيدي مستخدميه بطرق غير شرعية كما أنها تنادي بحرية العقيدة؛

أي أن النظرة الاشتراكية والشيوعية حاولت تخليص الشعب من النظام الطبقي وتحرير الدين من سلطة رجال الكنيسة وبناء مجتمع تسوده العدالة والمبادئ الإنسانية خالي من الطبقية. والدين في نظر انجلز انعكاس للواقع الاجتماعي الذي يعيش فيه الإنسان.

-المسألة الدينية في نظرانطونيوغرامشي:

يعتبر من بين زعماء ومفكري الحركة الشيوعية ومن أبرز المنظرين الماركسيين وهو من أوائل الماركسيين الذين سعوا إلى فهم الدور المعاصر للكنيسة الكاثوليكية ووزن الثقافة الدينية عند الجماهير الشعبية ويعتبر تفسيره لظاهرة الدين أكثر عمقا من سابقيه (ماركس وانجلز).[2]

استمد غرامشي نظرته في المسألة الدينية من الممارسة العملية الكفاحية ولم يستمده من الكتب ويقول: "أن الظاهرة الدينية ظاهرة دائمة ترتبط بالوعي والثقافة الشعبية وهي تعبير عن الإحساس المشترك الذي كان علينا إدراكه والتعامل معه من موقع نقدي وليس من موقع نفي. وكان علينا الاستفادة منها بدلا من صدمها أو التصدي لها، وقد التفت الجماهير حولنا والتقطنا مدى تعلقها بهذه الظاهرة التي وظفناها بالاتجاه الصحيح"[3] أي أن الدين في نظر غرامشي مؤسسة ثقافية شعبية أساسها الوعي والإحساس المشترك.

قام غرامشي بقراءة عقلانية للدين ورأى أن المعتقدات الشعبية وقوتها العقائدية ضرورية وصحيحة لأنها تتحكم في تنظيم وسير الأرض والبشر. وجعل من هذه المعتقدات عناصر فعالة في تكوين الثقافة والمجتمع البشري، وأكد أنها تؤدي وظيفة رجعية وتخدم

[1]- نبيل محمد الصغير، مقاربة فلسفية للرؤية الماركسية للدين وتفكيك مقولة الدين افيون الشعوب،ضمن كتاب فلسفة الدين المقول المقدس بين الايديولوجيا واليوتوبيا وسؤال التعددية،لمجموعة مؤلفين، مرجع سبق ذكره، ص 135

[2]- مصطفى التواتي، مرجع سبق ذكره، ص 19

[3]-عبد الحسين شعبان، مرجع سبق ذكره،ص223

مصالح الطبقات المهيمنة وتشجع المبادرات والحركة الفردية؛[1] إذن المعتقد في نظر غرامشي يكرس للهيمنة وانتشار النزاعات الفردية.

كما نجد غرامشي يطرح سؤال بالغ الأهمية وهو: هل يجب على الإنسان أن يبدّل معتقداته إذا لم يكن قادرا أو عارفا كيف يدافع عن موقفه من خلال النقاش ؟

وجوابه كان: أن تعمل فلسفته على رقي المستوى الفكري للجمهور وإصلاح فلسفة الشعب وتزويدهم بأسلوب القدرة على الإقناع والتأثير في الآخر، ومن خلال هذا السعي إلى إصلاح تصور الكاثوليكية للإنسان والتي ترى أن الشر متأصل في فرديته.[2] أي أن الفلسفة هي القادرة على تغيير الأوضاع وإصلاح الأفكار والتصورات والنهوض بالطبقات الشعبية؛

ورأى كذلك أن الدين ومثال ذلك الكاثوليكية متفرعة ومتشعبة إلى عدد لا متناهي من الأديان المتباينة والمتعارضة، حيث يرى أن هناك كاثوليكية البرجوازية، كاثوليكية الفلاحين، كاثوليكية النساء ،المفكرين... وبالتالي هي عبارة عن اتجاهات متفرقة تفتقد إلى الوحدة ويرى أن هذه الكاثوليكية التي تسيطر وتهيمن على الحس ليست الأكثر بلورة وإنما الصور السابقة والثورات العلمية والتجديدية المتعلقة بالديانات الماضية هي التي تهيمن على الحس، ويؤكد أن العناصر المادية الواقعية هي التي تنتج الأحاسيس وهي عناصر عقائدية لا تتعارض مع الدين.[3] هذا يعني أنه بالرغم من اختلاف الديانات وتمايزها إلا أنها لا تهيمن على الحس المشترك، أي أن نظرة غرامشي للدين كانت نظرة إيجابية.

ويقول غرامشي: "لقد قامت قوة الديانات وخصوصا الديانة الكاثوليكية في الماضي والحاضر على شعورها القوي بضرورة الوحدة في العقيدة عند الجمهور الديني كله وعلى نضالها في سبيل الحيلولة دون انقطاع الطبقات المتفوقة فكريا عن الطبقات الدنيا"[4] أي أن غرامشي دعا الى اقتراح جديد قائم على المنهج التقدمي داخل المعتقدات الدينية السابقة

[1]- جاك تكسيه، غرامشي دراسة ومختارات، تر، مبخائيل إبراهيم مخول، سلسلة الفكر الإشراقي والإرشاد القومي، دمشق د.ط، 1973، ص 217

[2]- زهيرالخويلدي، الإبداع في نقد غرامشي للدين،ينظرالموقع الالكتروني،http.// www.marej.com.موقع معارج للفكر

[3]- المرجع نفسه

[4]- جاك تكسيه، المرجع السابق ، ص 155

(التقليدية) من أجل الحفاظ على الفلسفات الحديثة والتعامل مع الدين وفق معطيات عملية وفلسفية محضة؛

ويقول أن الدين هو أضخم ميتافيزقيا عرفها التاريخ حتى الآن لأنه أضخم محاولة للتوفيق في شكل ميثولوجي بين التناقضات العقلية للحياة التاريخية، اي أنه يؤكد أن البشرية لها طبيعة واحدة[1] هذا يعني أن الدين هو تحريك جذري للجماهير.

وبحسب غرامشي في دفاتر السجن: "الدين هو أحد أركان البنيان الفوقي والإيديولوجي للتشكيلة الاجتماعية الملموسة وهو متداخل مع بنيتها السوسيولوجية الاقتصادية"[2] وبالتالي الدين في منظور غرامشي قائم على مستويين، الأول متعلق بالمجتمع المدني والثاني متعلق بالمجتمع السياسي. وكذلك أن "الدين فلسفة طفولة بشرية"[3] وهنا غرامشي ربط المسألة الدينية بالنظرة الفلسفية وعالج قضية مهمة ألا وهي الماركسية بمختلف نظرياتها التي شكلت تهديدا على استقرار الكنيسة (التي اعتبرها جهاز الدولة الإيديولوجي المتديّن) وبالأخص في وظيفة الإحاطة بالجماهير حيث يرى أن الماركسية جاءت بقواعد إصلاحية في المجال الفكري والمعنوي وصولا إلى الإصلاحات في المجالات الدينية، حيث نجد غرامشي جاء باقتراح جديد متمثل في تبني والإلمام بجلّ أساليب الدعاية التي عملت بها الكنيسة الكاثوليكية واستخدامها لجلب الجماهير وإحاطتهم بالنظرية الماركسية[4] أي الماركسية نظرية حاولت إصلاح كل المجالات وتغيير مختلف الأوضاع؛

كما يرى غرامشي أن فكرة السيطرة هي الوسيلة الوحيدة لتحليل الصراعات بين السلطة الدينية والإيديولوجيا في منظور سياسي ثقافي وتقوم بشكل أساسي على الثقافات المتنوعة والمختلفة.[5] وبالتالي الثقافة تعمل على التعبير عن الأوضاع في نظر غرامشي.

---

[1]- مايكل لوفي، الماركسية والدين، تر، بشير السباعي، ضمن مجلة القاهرة، العدد 134، يناير 1994،ص04

[2]- عبد الحسين شعبان، مرجع سبق ذكره، ص 219

[3]- مصطفى التواتي، مرجع سبق ذكره، ص 19

[4]- جان بول ويليم، الأديان في علم الاجتماع، تر،علي بدران، المؤسسة الجامعية، بيروت، ط1، 2001، ص ص17،16

[5]- مالوري ناي، الدين: الأسس، تر،هند عبد الستار، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2009، ص 102

أي أن الهيمنة عند غرامشي هي الطريقة الوحيدة لتحليل الصراعات بين الإيديولوجيا والدين من منظور ثقافي سياسي، هذا يعني أنها تقوم على استخدان أشكال متنوعة من الثقافة ومن بينها الدين.

المبحث الثالث: مقولة الدين أفيون الشعوب:

لعب الوعي الديني حسب ماركس أدوارا متناقضة سلبا وإيجابا، فهو من جهة زفرة المضطهدين في التعبير عن الواقع الذي يعيشه ذلك الإنسان الكادح ومن جهة أخرى يساهم في صياغة الوهم بتوظيفه من جانب القوى الاستغلالية. ولعلّ المفهوم الثاني هو المفهوم الذي شاع عن رؤية ماركس للدين.[1] والذي شكل الاعتقاد السائد لفترات طويلة في مختلف الأوساط على أن ماركس والماركسية فلسفة ملحدة ومعادية للدين بمجمله، غير أن ماركس لم يتقمص ذلك الدور فقد كانت نظرته للدين نظرة متميزة عن غيره ممن سبقوه، كون الماركسية كنظرية علمية فلسفية تاريخية اجتماعية تسعى إلى تحليل الجذور الاجتماعية للدين، كما تدعو للتفسير العلمي الموضوعي للدين ومراعاة الظروف التاريخية الفعلية التي تطابق المعتقدات والمذاهب.

وأن ماركس لم يكن مشغولا كسابقيه بالجواب على السؤال: لما خلق الإنسان ؟ بل كان مشغولا بالإجابة عن السؤال: كيف يعيش الإنسان ؟ وكيف له أن يصنع واقعه ؟ وبذلك كان ماركس يخص الطبقة الكادحة التي ظلّت تعايش الحرمان والاضطهاد من قبل رجال الدين والسلطة الذين جعلوا الدين كغاية ووسيلة من أجل خدمة مصالحهم والسيطرة على هذا الإنسان الضعيف، ذلك ما جعل ماركس يذيع مقولته في مقالة نقد فلسفة الحق الهيغيلية سنة 1844 بأن: "التعاسة الدينية هي في شطر منها تعبير عن التعاسة الواقعية وهي من جهة أخرى احتجاج على التعاسة الواقعية، الدين زفرة المضطهد، روح عالم لا قلب له، كما أنه روح الظروف الاجتماعية التي طرد منها الروح... إنه أفيون الشعوب"[2] إن هذه الجملة التي نادى بها ماركس قد قلبت الموازين والأفكار وأثارت ضجة وثورة في الساحة الفلسفية بتجاذب طرفي الحبل بين اتجاهين شكلتهما المسألة الدينية كونها تجري في منحنيين: أحدهما

[1]- عبد الحسين شعبان، مرجع سبق ذكره، ص 223

[2]- كارل ماركس ،فريديرك انجلز، حول الدين، مصدر سبق ذكره، ص 34

سلبي والثاني إيجابي؛ الأول بتعلق بالمجتمع السياسي حيث أن الدولة تعتمد على وظيفة الهيمنة والسيطرة بتشكيل الوعي الزائف والثاني يتعلق بالمجتمع المدني والذي تشكل فيه طبقة البروليتاريا طبقة المضطهدين الذين يجعلون من الدين كمخفف ومسكن لآلامهم.

وبذلك هل يمكن التطرق إلى هذه المقولة إلى حد يمكن قبولها بشكل يجعلها مشروعة وإيجابية ولها جانب من الصحة ؟ أم أن هذه المقولة هي معادية للدين بحيث تجعله سلبي أكثر منه إيجابي كونه أفيونا للشعوب وكون الماركسية بصفة عامة فلسفة ملحدة تنطلق من مشكلة الله لتعلن رفضه ؟

إننا إذا نظرنا إلى هذه المقولة نجدها من جهة أنها لم تفهم في سياقها التي يجعلنا نتمعن ونتفحص في محتواها، كما أن ترجمتها لم تؤخذ في الأصل بإيجابية حيث تضاربت الآراء حولها واختلفت باختلاف مرجعيات الكتاب والترجمات من لغة إلى لغة، فمعنى المقولة الانجليزية يتمثل في: « Religion is the sigh of the oppressed creatur, the heart of a hearthless world and the soul of souless conditions, it is the opium of the people »[1]

أي أن المقولة ترجمت إلى لغات عديدة ممّا أدى إلى تعدد تأويلاتها، فنجد ضياء حمو* يرى بأن كلمة 'the sigh' قد ترجمت بأكثر من معنى، فهي تعني: تنهيدة، آهة أو زفرة... ومقصودها هو آخر ما تبقى للإنسان المضطهد.[2] أي ذلك الإنسان الذي يعيش في قلب العالم الذي وصف بأنه لا قلب له. ويقصد به هنا ذلك العالم الرأسمالي والمتمثل في ذلك الوقت في: ألمانيا، بريطانيا، فرنسا وأمريكا وبشكل ما روسيا...[3] هذا العالم الذي بلا رحمة ولا شفقة بسبب سيطرة الطبقة البرجوازية على الطبقة البروليتاريا وخضوعها لأصحاب المال وأرباب العمل الذين يجعلون من العبد أداة لخدمتهم وخدمة مصالحهم فقد انتزعت هذه

[1]- محمد نبيل الصغير،مقاربة فلسفية للرؤية الماركسية للدين،وتفكيك مقولة الدين افيون الشعوب،ضمن كتاب فلسفة الدين المقول المقدس بين الايديولوجيا ويوتوبيا وسؤال التعددية،لمجموعة مؤلفين، مرجع سبق ذكره، ص 144

*- كاتب عراقي مقيم بالدنمارك

[2]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها

[3]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

المقولة بمنتهى الخبث والذكاء.[1] أي أنها اقتصرت على 'الدين أفيون الشعوب' فهي جملة مبتورة بحيث إذا اقترنت مع الآية "لا تقربوا الصلاة"[2] دون تكملة معناها فسوف يتغير معنى هذه الجملة بحيث تصبح عدم إقامة الصلاة وكأن الآية تقول هكذا؛

لكن معناها الحقيقي يكتمل بإكمالها "لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى" فكذلك مقولة ماركس لم تؤخذ بكامل معناها الحقيقي، أمّا عن الكلمة الأخيرة في النص قد تمّ تغييرها من المفرد إلى الجمع.[3] فكلمة شعب قد غيّرت إلى جمعها وهي شعوب لتكون عامة وشاملة لكل شعوب العالم مهما كانت ديانتهم ومعتقداتهم وذلك لتبرير موقفهم المعارض لهذه المقولة لأنهم لو أوردوه لانفضحوا لأن كلمة شعب تخص فئة معينة من شعوب العالم؛ فكان ماركس يقصد بأفيون الشعوب العلاقات الملموسة بين الدولة البروسية والكنيسة البرونيستاتية في ألمانيا في القرنين 17م – 18م.

أي أن ماركس لا يتحدث على نحو تعميمي يصلح لكل الشعوب ولكل العصور والتشكيلات الاجتماعية، فهو يقصد بالدين أفيون الشعوب في الظروف التي يسيطر فيها الإقطاعيون على وسائل الإنتاج وعلى الشعب الذي لم يعطي للدين وظيفته الحقيقية. وبهذا تكون المقولة قد اتخذت سياقات عديدة في شكلها والذي سيغيّر محتواها ومضمونها.

نجد ماركس يرى أن الدين هو السعادة الوهمية للشعب وأن إلغاء هذه السعادة الوهمية يتطلب صنعه سعادة فعلية ويكون بنقد الدين الذي هو بداية لنقد وادي الدموع الذي يؤلف الدين هالته العليا[4] أي أن إلغاء الدين باعتباره سعادة وهمية للشعب هو السعي الى تحقيق سعادته الحقيقية، إنه مطلب التخلي عن الأوهام في شأن أحواله والتخلي عن الحالة التي تتطلب الوهم ونقد الدين في نواته هو نقد وادي البكاء (وادي الأحزان) ونقد الدين الحقيقي

[1]- نبيل محمد صغير،مقاربة فلسفية للرؤية الماركسية للدين وتفكيك مقولة الدين افيون الشعوب،ضمن كتاب فلسفة الدين المقول المقدس بين الايديولوجيا ويوتوبيا وسؤال التعددية،مرجع سبق ذكره، ص 145

[2]- القرآن الكريم، سورة النساء، الآية 43

[3]- عبد الحسين شعبان، مرجع سبق ذكره، ص 216

[4]- كارل ماركس، فريدريك انجلز،حول الدين، مصدر سبق ذكره، ص 34

بالنسبة لماركس يكمن في تغيير الأوضاع التعيسة وتأسيس السعادة التي تكون بإدراك الإنسان لواقعه وتصحيحه أي بنقد الأرض لا نقد السماء؛[1]

فالنقد الحقيقي للسعادة الوهمية هو إدراك الإنسان لسعادته الحقيقية كون الإنسان هو الذي يصنع الدين وليس العكس " الإنسان هو عالم الإنسان، الدولة والمجتمع لأنهما بالذات عالم مقلوب فيصبح الدين نظرية عامة لهذا العالم وموضع اعتزازه الروحي وحماسته وعزاؤه وتبريره، إنه التحقيق الوهمي للكائن الإنساني لأن الكائن الإنساني لا يملك واقعا حقيقيا والصراع ضدّ هذا الدين هو صراع ضد ذاك العالم الذي يؤلف الدين نكهته الروحية."[2]

ونجد في هذا النص طغيان الأسلوب الفيورباخي حيث يتفق ماركس مع فيورباخ في أن الإنسان هو عالم الإنسان، إلا أنه يختلف معه في تحديد مفهوم هذا العالم. ففي حين يعتبره فيورباخ: "عالم الجوهر الإنساني المطلق" يرى ماركس أن هذا العالم هو: "المجتمع والدولة"[3] أي أن المجتمع والدولة عند ماركس هما اللذان ينتجان الدين كعملية وعي مقلوب لعالم مقلوب بينما يرى فيورباخ أن الدين هو وعي الإنسان بذاته المطلقة، أي بجوهره الإنساني.

فالدين عند ماركس ليس شكلا ضروريا للوعي يتخذه الجوهر الإنساني من تلقاء ذاته أي ليس مرتبطا بالإنسان من حيث هو إنسان. وإنما يجد هذا العي بالذات جذوره بالمجتمع، فهذا الوعي المقلوب كما يراه ماركس يحصل عندما لا يجد الإنسان ذاته في المجتمع فيخلق لنفسه عالما مثاليا يكون نقيضا للواقع، عالما يكمل فيه كل ما ينقصه في الواقع الاجتماعي. فالدين الذي ينتجه هذا المجتمع والذي يستحيل على الإنسان فيه أن يحقق ذاته في الواقع يصبح أمرا ضروريا لتبرير عزاء هذا الإنسان وتخفيف وطأة بؤسه الواقعي.[4] أي يجد فيه

[1]- عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سباق تاريخي، ج1، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، ط1، 2013، ص 283

[2]- كارل ماركس ،فريدريك انجلز، حول الدين،مصدر سبق ذكره، ص 33

[3]- مصطفى التواتي، مرجع سبق ذكره، ص 32

[4]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها

الإنسان تحقيقا وهميا لكل ما حرم منه في هذا المجتمع.وان هذا البؤس الديني هو تعبيرعن جزء من البؤس الواقعي،

وهذا ما يتمثل في الجانب السلبي للدين، لأن الأوهام التي يعيشها هذا الإنسان في واقعه هي بسبب الدين الذي يمنعه من تغيير واقعه البائس ويمنعه من النضال والخروج عن وادي الأحزان فالدين بوصفه وهم الإنسانية يشكل أداة سيطرة إيديولوجية على الناس البسطاء بواسطة الخرافات، أي خداع مقصود للسيطرة على الوعي الجماهيري باستغلال الظروف الواقعية التي تعيشها هذه الشعوب البسيطة، أي أنه التعبير المثالي عن طموحات البشر ومخاوفهم وأن نقد هذا الدين بالنسبة للبشر هو نزع سلاسل الزهور الوهمية التي كانت تغطيها.[1]

وإزاحة الزهور الوهمية عن السلاسل ليس بغرض أن يحمل الإنسان قيودا غير مزخرفة بل بمعرفة الوهم وإزاحته ليقذف السلاسل بعيدا ويقطف الزهور الحية، أي أن يعيش واقعه كما هو ويقوم بمعالجته بصفته قادرا على أن يكتشف الأوهام التي كانت تراوده ويقوم بخلعها، فالدين شمس وهمية تدور حول الإنسان ما دام الإنسان لا يدور حول نفسها[2]. كما أن هذا الإنسان يعيش في عالم الوهم الذي شكله الدين نجده يعيش في عالم لا روح له في قلب عالم لا قلب له وروح وضع بلا روح، إنه الضرير الذي تمر به شعوب العالم نتيجة الاضطهاد الرأسمالي.

ماركس هنا يؤكد على المحتوى الإيديولوجي للدين بدوره في الصراع الطبقي كما يؤكد على أنا هذا الدين بالنسبة له يمثل المحتوى التحرري بصفته أولا روح بلا روح..؛ إن هذه العبارة هي رد على الفكرة المبتذلة سواء من أنصارها أو خصومها التي تعتبر الماركسية تهتم بالماديات فقط وهي نقيض الروح التي تجسد القيم الأخلاقية والإنسانية والمثل العليا؛

[1]- كارل ماركس، فريدريك انجلز،حول الدين ، مصدر سبق ذكره، ص 34

[2]- نبيل محمد الصغير،مقاربة فلسفية للرؤية الماركسية للدين و تحليل مقولة الدين افيون الشعوب،ضمن كتاب فلسفة الدين المقول المقدس بين الايديولوجيا ويوتوبيا وسؤال التعددية،لمجموعة مؤلفين، مرجع سبق ذكره، ص 145

فماركس يرى بأن الحضارة الرأسمالية هي التي سلبت البشر روحهم وقضت على دينهم الحقيقي، لذلك لابد من القضاء على هذا الاستغلال بتحرير الروح من الهيمنة الرأسمالية من جهة ومنع استغلال تلك الروح من قبل المؤسسات الدينية التي تخدم النظام الرأسمالي[1].

فهذا النظام يقوم باستغلال الروح الإنسانية باسم الدين وما على الإنسان البسيط إلاّ أن يخضع لهذه الهيمنة وأن يلجأ إلى السماء والتمسك بالدين لكي يهون على نفسه آهاته ومعاناته ومآسيه الحياتية.

فالدين لم يستخدم لإحكام السيطرة وإصباغ الشرعية على النظم السياسية والاجتماعية فقط، بل استخدم كذلك من طرف الطبقات المضطهدة في إعلان الثورات والاحتجاجات.[2] كونه محتوى تحرري، أي أن الدين هنا ليس سيطرة واضطهاد وهيمنة على الإنسان البسيط فقط، بل يرى فيه المظلوم العزاء والسلوى والاحتجاج على تعاسته الواقعية التي يعيشها، فالرأسمالية حقا سلبت البشر روحهم إذ أعطت للبرجوازية الدور البارز الذي لعبته في التاريخ في حين ظفرت هذه الأخيرة بالسلطة ولم تبقي على أي رابطة بين الإنسان والإنسان سوى رابطة المصلحة البحتة وحولت الكرامة الشخصية إلى قيمة تبادلية، كما أنها أحلت استغلالا مباحا وقحا وشرسا محل الاستغلال المغلق بأوهام دينية.[3] بحيث يصبح هذا الدين في معظمه إيديولوجيا تخفي مصالح ورغبات القوى المسيطرة بطريقة غير مباشرة على الوعي الإنساني فهو انعكاس مشوّه تظهر فيه العلاقات بين البشر مقلوبة وتجعل من الأوهام الذاتية وكأنها أفكار صحيحة، كما تقوم المبادئ اللاهوتية بتبرير الشرور والفساد والمعانات والمهانة على أنها ابتلاء ومحن، فتتستر عن الاضطهاد بتصور قيام جزاء عادل في الماوراء وتدعو إلى احتقار الذات والجبن والذل والخضوع..؛

لذا هدف ماركس هو هدف متمثل في الانعتاق الروحي للإنسان وتحريره من القيود الحتمية الاقتصادية لإعادة بنائه في كليته الإنسانية ولتمكينه من إيجاد الوحدة والتوافق مع

---

[1]- نبيل محمد الصغير ،مقاربة فلسفية للرؤية الماركسية للدين و تحليل مقولة الدين افيون الشعوب،ضمن كتاب فلسفة الدين المقول المقدس بين الايديولوجيا ويوتوبيا وسؤال التعددية،لمجموعة مؤلفين، مرجع سبق ذكره،ص146

[2]-المرجع نفسه،الصفحة نفسها

[3]- كارل ماركس ، فريدريك انجلز، البيان الشيوعي، مصدر سبق ذكره، ص 05

أقرانه البشر ومع الطبيعة.[1] فماركس يريد تحرير الإنسان من ضغط الحاجات الاقتصادية لتحقيق إنسانيته بأبعادها الكلية إضافة إلى اعتناق الإنسان كفرد وتجاوز الاغتراب* الذي حلّ بالإنسان جراء هذا الدين، فالدين الذي مثل لنا بأنه النظرية العامة للعالم وأساس الكون ومنطقه هو اغتراب يجعل الذوات تشعر بقدرتها على الاستغناء عن الواقع والإذعان للسلطة؛

إنه اغتراب لوعي الذات الإنسانية الذي ينطوي على بعد نظري أساسا، بالمعنى الذي يفيد في اعتبار الدين شكلا متسلبا لوعي الذات.[2] أي أنه يمثل اغتراب الانسان على مستوى الوعي حين يفقد الإنسان إنسانيته وعندما يعي العالم على نحو مقلوب وزائف، إنه اغتراب على صعيد الفكر تخضع فيه لسيرورات غامضة ومجردة من كل صفة واقعية...

وماركس عندما سلم لنا بهذه المقولة "الدين أفيون الشعوب" يتكشف لنا بوضوح أن رأي ماركس يدين الهيغيلية الجديدة اليسارية؛ فعندما كتب الفقرة الآنفة كان لا يزال تلميذا لفيورباخ وهيغيليا جديدا خاصة مع برونو باور* حيث اعتبروا الدين اغترابا للجوهر الإنساني بأكثر ممّا يدين بفلسفة التنوير التي ترجع إلى القرن 18م، والتي أدانت الدين بوصفه مؤامرة إكليركيه لا أكثر ولا أقل، كون هذه النخبة الاكليريكية نظام كهني خاص بالكنائس المسيحية.

فاستخدام ماركس لكلمة أفيون كانت شائعة من قبل حيث عنى الكثيرون بإطلاق صفة الأفيون أو ما يشبه ذلك على الدين والممارسات الدينية، ولقد استخدمه احد الفلاسفة يدعى ايراسموس** يصف الطقوس الدينية في العصور الوسطى بقوله: "كانت تغرق العالم في

---

[1]- اريك فروم ، مفهوم الإنسان عند ماركس، تر،محمد سيد رصاص،الحصاد للنشروالتوزيع،سوريا،ط1998،1ص 18

*- الاغتراب، ذكره ماركس حين كان متأثرا بهيغل. وهو أن يفقد الإنسان ذاته ويصبح غريبا أمام نفسه تحت تأثير قوى معادية؛ ينظر، معجم الفلسفي لابراهيم مذكور،دارالكتب،القاهرة،مصر،د ط، ،د ت، ص 16

[2]- سيربست نبي، مرجع سبق ذكره، ص 118

*- برونو باور: فيلسوف ومؤرخ وناقد ألماني كان ممثل الجناح الهيغيلي اليساري، طالب فصل الكنيسة عن الدولة والتطلع إلى تأسيس ما سمّي بديانة الإنسان. ينظر، معجم الفلاسفة جورج طرابيشي، مرجع سبق ذكره، ص 150

**- ايراسموس: فيلسوف القرن 16م، كان ضمن حركة الإصلاح البروتيساتي ثم رائد شكل جديد في الفكر الحديث تبعه بعد ذلك روسون كان عنيفا على الرهبان والباباوات وكان يرى بأنه ليس فيهم إلاّ قدر ضئيل من الدين ويحبون أنفسهم ومصالحهم ،ينظر معجم الفلاسفة لجورج طرابيشي، مرجع سبق ذكره، ص 49

سبات عميق دونه فعل المخدرات والرهبان أو بالأحرى أشباه الرهبان، كانوا يسيطرون على ضمائر الناس لأنهم أوثقوهم بعقد لا يحل" وقد سبق كذلك لـ كانط استخدامه بوظيفة مماثلة في كتابه الدين في حدود العقل وحده واستخدمه مع برونو باور في كتابه 'مسألة الحرية الطبيّة' وكيف أن الدين بالتخدير يشبه الأفيون بحافزه المدمر.[1]

كما نجد **'هاينرش هاينه'*** قائلا: "مرحبا بالدين الذي يصب في كأس المعاناة الإنساني المرّ، بعض القطرات المخدرة والحلوة من الأفيون الروحي، قطرات من الأصل والإيمان" ويؤكد في قول آخر "الدين يساعد الإنسان العليل على تحمل أوجاعه وعذاباته وبؤسه بنفس القدر الذي يساعد الأفيون الإنسان العليل على تحمل أوجاعه"[2] فكذلك ماركس قد عمد إلى جعل الدين أفيونا للشعوب ونقد خليفة هذا الدين أو السلطة الدينية لكونها كانتا مختفيتين خلف الستار. وبسبب هذا التستر حصل الاستلاب للجوهر الإنساني، فما كان له إلاّ أن يقتضي تحرير الإنسان وتحطيم هذا الاستلاب المغلق بالقناع الديني.[3] بحكم أن نظرة رجال الكنيسة للإنسان كانت نظرة قاصرة واعتباره ضعيفا. الأمر الذي يعين الإبقاء عليه بعيدا عن واقعه بتقديم عالم خيالي ومثالي له بديلا عن الواقع المعيشي، فكان استعمال ماركس لمصطلح الأفيون في مقولته كون الأفيون كمادة قد استخدمت في القرن 19م كعلاج طبي وقانوني يستعمل في الطب وتتعامل به المستشفيات والمراكز الصحية لا باعتباره مخدرا ساما أو مدمرا لجسم الإنسان. وإنما هو مسكن مؤقت من الآلام والأوجاع.[4] أي أنه لم يكن ينظر إليه كعمل إجرامي أو فعل مخالف للقانون كما هو الحال في الوقت الحاضر، بل كان أمرا مرخصا له ومسموحا به فقد كان الدين بالنسبة لماركس بمثابة المخدر يستغل المشاعر الوجدانية والإيمانية والروحية لتخدير الناس والتأثير في وعيهم وتوظيفه بالوجهة التي يريدها رجال الدين والسلطة، حيث أن الرغبة ببساطة تلهث وراء رجال دينها، فرجال الدين هم المتلاعبون حقا في آراء ومشاعر وعقول رعاياهم، إن

[1]- سيربست نبي، مرجع سبق ذكره، ص 18

*- هاينرش هاينه:شاعر وناقد وصحفي ألماني أعجب به ماركس،وتاثر هو كذلك بماركس،قال عنه ماركس انه اعظم الشعراءبعد غوته،وقال هينرش عن ماركس اعظم فيلسوف بعد هيغل

[2]-ميشال لوي،اكثرمن افيون،ينظرالموقع الالكتروني http://al-manshour.org/node/4675.

[3]- المرجع نفسه، ص 19

[4]- المرجع نفسه، ص 20.

الرعايا كألعوبة بيد رجال الدين يحركونهم ويحمدونهم متى أرادوا.[1] كون الدين منظومة عقائدية فإن رجال الدين يتلاعبون بها متى أرادوا وحسب مصالحهم وأهوائهم، فماركس يرى بأن رجال الدين هم أفيون الشعوب عندما يحولون الدين إلى أفيون بإرادتهم وبفتاوى وآرائهم وأنهم هم من أوجدوا الدين من حيث لا يوجد، فالدين عندما يكون أفيونا فإن من أنتجه يكون أيضا أفيونا.

إن مجمل ما نستخلص من تحليل مقولة ماركس للدين أنه قد اكتشف وأدرك واستوعب الطابع المتناقض للظاهرة الدينية، فهي في بعض الأحيان تمثل احتجاجا عليه حيث نجده يمثل: "زفرة المضطهدين وهو قلب عالم لا قلب له وروح عالم بلا روح، إنه أفيون الشعوب"[2] نجد أن هذه الفقرة المكثفة والمختزلة لكثير من المعاني قد حددّ فيها ماركس حقيقة الدين باعتباره شكل إيديولوجي تصنعه الدولة والإنسان حتى يجد فيه تحقيقا وهميا لكل ما حرم منه في الواقع نتيجة الاستغلال الطبقي، كونه قوة تعويض وهمي للإنسان المحروم والعاجز، إنه سلاح في يد الطبقة الحاكمة لإدامة سيطرتها على الطبقات المستغلة تحت سلطة التخدير الديني، لذلك لابدّ من نقد هذا الدين وأن نقده لا يجب أن يستهدف الدين في حدّ ذاته فقط بل يستهدف كذلك الظروف الاقتصادية والاجتماعية التي أنتجته ومحاربة الأوهام الدينية بمحاربة الوضع المقلوب الذي يحتاج إلى أوهام حتى يستمر في خداعه.

[1]- إبراهيم الساعدي،هل كان ما ركس محقا،ينظرالموقع الالكتروني،
http// www.alnoor.se/articoleasp?id.163140

[2]- كارل ماركس ،فريدريك انجلز ، حول الدين، مصدر سبق ذكره، ص 34

الفصل الثالث

المبحث الأول: التحليل السيسيولوجي الماركسي للدين

يلعب الدين دورا محوريا ورئيسيا في تشكل الحياة الاجتماعية لذا نجده موضوع مركزي في الدراسات الاجتماعية. و تعكس هذه الأهمية وجود علم الاجتماع الديني بوصفه فرعا من فروع علم الاجتماع العام ، و ضمن هذا الفرع يقومون بوصف تطور الدين وتحليله في جلّ نظرياتهم بالرغم من وجود اختلافات وتناقضات تتعارض والفعل الاجتماعي. وهذا المشروع الذي قاموا بتقديمه قائم على أساس منهجي واختبار دقيق وفحص نقدي والهدف من المشروع هو تحليل التحولات والتغيرات المعاصرة في الأديان وتحليل ما تشهده المسائل الدينية من حالات تفكك وانشطار وإعادة البناء والتكوين.

إنّ الخطاب الماركسي حول الدين يتجاوز أن يكون تحليلا سوسيولوجيا للظاهرة الدينية، بل هو أيضا نقد فلسفي وسياسي ، وتمتد جذور هذا الخطاب لفلسفة التنوير ومنهج لودفيغ فيورباخ لهذا نجد الماركسية تعتبر الأديان ظواهر تنتمي إلى البنية الفوقية تتمتع باستقلالية نسبية جدا، بالنظر إلى الأساس الفعلي للمجتمع. وعند التحدث عن هذا التحليل السيسيولوجي لابدّ أن نسلّط الضوء على النقد السياسي الذي جاء به كل من ماركس وانجلز، حيث أن هذا النقد السايسي للدّين بالنسبة لهما يسيطر في أغلب الأحيان عل التحليل السيسيولوجي للدين[1]، أي أن الماركسية جعلت التحليل السيسيولوجي مبني على النقد السياسي والفلسفي.

ونجد ماركس يشرح في "نقده لفلسفة الحق عند هيغل" أن نقده لا يتعلق بالدين فقط لأنه أمر مفروغ منه وإنما الأمر الآن يتعلق بتركيز التحليل والنقد ليس على الدين وإنما على المجتمع الذي ينتج الوهم الديني ويحتفظ به[2]، وبالتالي فإن ماركس انطلق في تحليله للمسألة الدينية من خلال المجتمع والواقع المعاش؛ أمّا فيما يخص ألمانيا فإن نقد الدين كأساس قد انتهى ويؤكد

[1]- دانيال هيرغيه ليجيه ،جان بول ويلام، سيسيولوجيا الدين، تر، دروس الحلوكي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2005، ص 16

[2]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها

أن نقد الدين هو الشرط الأول للنقد[1]، هذا يعني أنه جعل النقد الديني منطلق وأساس لكل نقد في مختلف المجالات.

ويعبّر ماركس عن تحليله السيسيولوجي من خلال مايلي: "أساس النقد اللاديني هو أن الإنسان الذي ينتج الدين وليس الدين الذي ينتج الإنسان (...) الإنسان هو عالم الإنسان، الدولة، المجتمع..؛

هذه الدولة وهذا المجتمع ينتجان الدين كوعي محسوس للعلم (...) الدين هو النظرية العامة لهذا العالم، إنه الإنجاز الرائع للكائن البشري (...) النضال ضدّ الدين بالتالي هو النضال بشكل غير مباشر ضد هذا العالم الذي يعتبر الدين بمثابة تعبيره الروحي"[2]، أي الدين ناتج عن الظروف الاجتماعية أو الواقع الاجتماعي بمختلف جوانبه.

ومن خلال ما سبق ذكره يتبين لنا أن الماركسيين خلال تحليلهم للدين انطلقوا من تحليل المجتمع وكل مسائله المؤدية إلى إنتاج الاغتراب الديني، هذا الاغتراب الذي شكل نوع ونسق ثاني من الاغتراب ألا وهو السيطرة، التبعية، الاستغلال، الهيمنة... أي أنّ الإنسان جعل من الدين قوة خارجة غريبة عنه قامت باستبعاده والسيطرة عليه، بالرغم من هذا إلاّ أن كل من ماركس و إنجلز أكدوا أن الدين يقوم بمهمتين متمايزتين:المهمة الأولى تتمثل في التعبير عن حالة الشقاء والبؤس والاضطهاد والسيطرة، أمّا عن المهمة الثانية متمثلة في الاحتجاج والثورة ضدّ هذا الوضع البائس والشقاء الواقعي [3]، أي أن الدين يشكل ازدواجية فهو من جهة تعبير عن الشقاء والاضطهاد ومن جهة هو احتجاج هن البؤس والاستغلال والسيطرة والهيمنة.

ولهذا نجد مفهوم الاغتراب واحد من المفهومات الأساسية في السوسيولوجيا الماركسية والاغتراب يشير إلى حالة تتحول فيها العلاقة الطبيعية والسياق الطبيعي للأشياء إلى سياق طبيعي، فهناك مثلا علاقة طبيعية بين العمال وبين نتاج عملهم وبين موضوعات عملهم

[1]- كارل ماركس ،فرديريك انجلز، حول الدين، مصدر سبق ذكره، ص 33
[2] - دانيال هريغيه ليجيه،جان بول ويلام،مرجع سبق ذكره،ص ص18 ،19
[3]- المرجع نفسه،ص 19

وأدوات عملهم... تتمثل هذه العلاقة الطبيعية في الوحدة الطبيعية بين العمال المنتجين من ناحية والأدوات والموضوعات وناتج العمل من ناحية أخرى.[1]

وبالتالي الاغتراب هو اغتراب لحياة الناس على الأرض واغترابهم عن ذواتهم، كما يؤكد ماركس أن المجتمع الرأسمالي هو الذي ينتج الاغتراب الديني. وهو يشكل منظومة الاغتراب ونسقه بجميع أشكاله، كما يرى أن الإنسان خلق خارجه قوى لا يعرفها مثل قوته الخاصة ثم استعبدته.[2]

وبالتالي الاغتراب الديني وليد أو بذرة المجتمع الرأسمالي، جعلت من الإنسان غريب عن ذاته وواقعه وخاضع وتابع لكائن غريب عنه.

ويلخص ماركس عملية الاغتراب هذه على النحو الآتي: "إنّ الموضوع الذي ينتج العمل أي ناتجه يقابل بوصف كيان غريب وقوة أصبحت مستقلة عن منتجها وتحقق العمل هو تموضع هذه القوة. وفي ظل هذه الأوضاع الاقتصادية القائمة يظهر تحقق وسلب للعمل (...) كما يشهر التملك والاستحواذ على أنه اغتراب ونزع ملكية، فخضوع العمل لقوانين الإنتاج الرأسمالي للسلع يؤدي حتما إلى إفقاره، ذلك لأنه كلما زاد العالم كدحا ازدادت قدرة عالم الموضوع الغريب الذي ينتجه على الوقوف في وجهه وازداد هو نفسه فقرا".[3] ويعني هذا أن الاغتراب الديني هو لحظة تبلور وتحقق الانعكاس ولا تكون أي صلة بين الإنسان وذاته ومع باقي الأشياء في صورة صحيحة إنما تكون دائما في موقع مشبوه يسوده نوع من الوهم والخيال.

ا-تحليل علم اجتماع الأديان ضمن الإطار الاقتصادي:

نجد ماركس يربط ويزاوج بين الاغتراب الديني والاغتراب الاجتماعي ويسعى للعثور على أسباب هذا الاغتراب الاجتماعي في العامل الاقتصادي وبالتحديد ضمن العمل وعلاقات الإنتاج حيث أنّ "المجتمع المغترب لا يمكن أن يظل حيّا ولا يمكن تدميره بدون استئصال

[1]- فروم إريك، مرجع سبق ذكره، ص 63

[2]- دانيال هيرغيه ليجيه،جان بول ويلام ،مرجع سبق ذكره ، ص.20

[3]-هربرت ماركيوز،العقل والثورة،هيغل ونشاة النظرة الاجتماعية،تر،فؤاد زكريا،دم،دط،دت،ص270

جذري لكل مستلزماته. وهذه المستلزمات في نظر ماركس هي تقسيم العمل والملكية الخاصة والإنتاج من أجل عائد مالي وكلّها مسائل جوهرية لظهور الاغتراب.[1] أي أن الاغتراب الديني في نظر ماركس هو انعكاس للعامل الاجتماعي والاقتصادي.

ومن عوامل تشكل الشعور الديني عند ماركس خضوع البروليتاريا الرأسمالية؛ والاغتراب الديني يساعد ويواسي العامل في بؤسه الواقعي المعاش. ونتيجة الاغتراب مزدوجة منها تمنح المضطهدين نية فعل الخير والقيام بالأعمال الفاضلة وفي نفس الوقت تأله وتقدس النظام الاجتماعي السائد. والاغتراب في نظر ماركس يحتل الدرجة الثانية لأنه نتيجة اغتراب سياسي.[2]

ومن خلال هذا تتحقق فكرة ماركس السابقة أن الدين هو أساس كل نقد والنضال الذي يدعو إليه ليس نضالا ضدّ الدين إنما ضدّ العالم والقضاء على الوهم الذي صنعه الإنسان بنفسه ولا يمكن إلغاء هذا الوهم إلاّ من خلال إقامة تغيير العالم والواقع المعاش.

إن الاغتراب الديني في نظر ماركس هو تضامن عميق مع الاغتراب الاجتماعي وأكد أن العثور على أساس الاغتراب الاجتماعي في العامل الاقتصادي الذي أرهق المجتمع والذي لا يمكن القضاء عليه إلا من خلال إلغاء النظام الاقتصادي الجائر، لهذا نجد كل من ماركس والماركسيين يؤكدون أن المنطق والنظام في تفسير الحياة الواقعية والمجتمع في كل من حالات الاستقرار وحالة التطور والتقدم هو النظام الاقتصادي، أما عن المسائل والأنظمة الدينية فهي تابعة وخاضعة للنظام الاقتصادي[3] أي أن الماركسية تجعل من الاقتصاد والنظام المتحكم والمسيطر على مختلف النظم سواء السوسيولوجية، الدينية، السياسية... ويؤكد ماركس في مؤلفه مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي أن أسلوب الإنتاج هو الأساس الذي يقوم عليه البناء الاجتماعي الفوقي، أي كل من الأنظمة الدينية والسياسية والقانونية ويقابل

---

[1]- كامنكا أوجين، الأسس الأخلاقية للماركسية، تر، مجاهد عبد المنعم مجاهد، المركز القومي للترجمة، القاهرة، د.ط، 2011 ص 204

[2]- مسلان ميشال، علم الأديان المساهمة في التأسيس، تر، عز الدين عناية، كلمة أبو ظبي والمركز الثقافي العربي، الدر البيضاء، ط1، 2009، ص 82

[3]- نبيل محمد توفيق السمالوطي، الدين والبناء الاجتماعي،ج2، دار الشروق، المملكة العربية السعودية، ط1، 1701ه-1981م ص 113

هذه الأنظمة وعي اجتماعي نسبي ومحدود[1]. وهنا طبقا للتصور الماركسي أسلوب الإنتاج هو المحدد لمختلف البناءات العلوية.

ويؤكد ماركس كذلك أن الدور الفعال الذي تحظى به الظواهر الدينية لا يمكن تفسيرها إلا من خلال الظواهر الاقتصادية، حيث نجده يقول في مؤلفه رأس المال: "أن الظروف الاقتصادية عندئذ تفسر على العكس، لما لعبت الكاثوليكية في العصور الوسطى والسياسة في العصور القديمة الدور الرئيسي".[2] أي أن العامل الاقتصادي هو عامل رئيسي وبناء لكل ما هو ديني واجتماعي.

ب-التحليل السوسيولوجي للدين في الإطار السياسي:

إنّ كل من ماركس وانجلز قدما نظريات سياسية ساهمت في التحليل وطرح تساؤلات حول السوسيولوجية وأسئلة خاصة بالهيمنة والأزمة الاجتماعية. وشكّلت هذه التساؤلات لبنة التحليل الماركسي وتعتبر بنية منهجية لتحليل ومعالجة موضوع الدين باعتباره حالة تحجب الإدراك الحقيقي للعالم الاجتماعي، هذا الدين الذي يعتبر وسيلة مساعدة على شرعية الهيمنة والسيطرة كما نجدها تتقاطع مع صراع الطبقات، هذا ما حاول الماركسيون استخلاصه للوصول لنتائج نهائية حول الظواهر الدينية المستقبلية، جاعلين من المادة الجدلية كبديل منهجي علمي للمسائل الدينية للفرد في هذا المجتمع والعالم.[3] هذا يعني أن الماركسيين قاموا بربط التحليل السوسيولوجي بالنظريات السياسية وكل القضايا المتعلقة بها.

ولهذا نجد ماركس في مؤلفه حول المسألة اليهودية يتحدث عن مطالبة اليهود بالتحرر بوصفهم مواطنين أحرار ويجيبه **"برونوباور"** أنه ليس ثمة من هو متحرر في ألمانيا "نحن أنفسنا لسنا أحرارا فكيف نستطيع تحريركم ؟ أنتم اليهود أنانيون حين تطالبون لأنفسكم كيهود بانعتاق خاص، عليكم أن تعملوا كألمان من أجل انعتاق ألمانيا سياسيا. وكبشر من أجل الانعتاق البشري وألاّ تشعروا أن النوع الخاص لاضطهادكم وذلك ليس استثناء عن القاعدة

[1]- نبيل محمد توفيق السمالوطي، مرجع سبق ذكره، ص 117

[2]- دانيال هرغيه ليجيه- جان بول ويلام، مرجع سبق ذكره، ص 32

[3]- المرجع نفسه، ص 16

وإنما هو تأكيد لها"[1] هذا يعني أن التحرر الاجتماعي والديني مرتبط ارتباط وثيق بالتحرر السياسي.

وفي عام 1847 يكتب ماركس في الجريدة الألمانية ببروكسل متخذا موقفا صارما من المبادئ الاجتماعية المسيحية الذي يرى أنها تسير وفق الآراء السياسية الاجتماعية للدولة البروسية.[2] أي أن الدين المسيحي في نظر ماركس يخضع في أهدافه لبرامج سياسية؛ هذا يعني أن ماركس "لم يتجاهل المسيحية تجاهلا تاما بما أنه اهتم بالناحية الاجتماعية"[3] أي انه لم يكن مهتما بإقامة الشعائر الدينية وإنما كان عمله يتمحور حول البحث عن النظريات لحل هذه المسائل وخاصة فيما يتعلق بالقضايا السياسية والاجتماعية.

ونجد كذلك إنجلز أقام تقارب بين المسيحية والحركة العمالية وهذا في كتابه مساهمة في تاريخ المسيحية الفطرية ويقول فيه: "كانت المسيحية في الأصل حركة للمضطهدين، لقد ظهرت بداية كدين للعبيد وللانعتاق، دين للفقراء والمحرومين من الحقوق، دين الشعوب المقهورة (...) كل من الاثنين المسيحية والاشتراكية العمالية، تعِدان بخلاص قريب من العبودية والبؤس، المسيحية تضع هذا الخلاص في الحياة الآخرة (...) أما الاشتراكية فإنها تضع هذا الخلاص في هذا العالم بتغيير المجتمع (...)"[4] وبالتالي كل من المسيحية كدين والاشتراكية كنظرية تعمل لتغيير أوضاع المجتمع وتغيير لمصائر الجموع، كما أن كل من ماركس وانجلز يكشف عن العلاقات والغايات بين الرأسمالية والمسيحية حيث يقولان:ان "المجتمع الرأسمالي يجد في المسيحية بتقديسها للإنسان المجرد وبشكل خاص في أشكالها البرجوازية البروتساتية والتأليهية... الإطراء الديني الأكثر ملاءمة"[5] أي أقاما علاقة بين الرأسمالية كنظام والبروتساتية كدين وهذا يعني وجود تشابه وعلاقة معينة بين التغييرات والمسائل الدينية وبين المصالح السياسية.

---

[1]- كارل ماركس، حول المسألة اليهودية، تر، نائلة الصالحي، الدورة الألمانية الفرنسية، باريس، د.ط، 1843، ص 01

[2]- دانيال هيرقيه ليجيه، جان بول ويلام، - مرجع سبق ذكره، ص 09

[3]- - المرجع نفسه، الصفحة نفسها

[4] - المرجع نفسه، ص 38

[5]- المرجع نفسه، ص 33

ونجد الفيلسوف الماركسي "ارنست بلوك" يأتي بالجديد ويحدث تطورا هائلا فيقول: إذا كانت الرغبات الاقتصادية هي بالفعل الأكثر مادية واستمرارية، إلاّ أنها ليست الرغبات الوحيدة ويتحدث عن تطور هائل عرف بالبنى الروحية حيث يقول: "على عكس الأحداث الاقتصادية أو بالتوازي معها نرى دائما أعمالا ليست فقط لقرارات إرادية حرة وانما كذلك لهياكل وبنى روحية ذات أهمية عالمية تماما لا يمكن التجاهل أمامها واقعا سيسيولوجيا على الأقل"[1]

يرى هنا أن الظواهر الاقتصادية ليست المادة الوحيدة والأكثر قوة بل توجد دوافع أخرى كالنظرية السياسية التي تشكل البنى الروحية.

ويضيف ماركس في كتابه رأس المال: "أن الصورة الدينية عن العالم الواقعي لا يمكن أن تختفي إلاّ عندما نقدم ظروف العمل والحياة العملية للإنسان علاقات شفافة وعقلانية مع أقرانه ومع الطبيعة"[2] أي أن الحياة الاجتماعية وقيامها وتطورها مرتبط ومرهون بتحررها من الصور الدينية الخاضعة للأنظمة السياسية التي تشكل حالة تعتم وحجب للرؤية العملية الواقعية والعقلانية.

ج- تحليل الدين في إطار إشكالية الطبقات الاجتماعية:

يظهر موقف آخر للماركسيين والمتمثل في تحليلهم للدين في إطار إشكالية الطبقات الاجتماعية، حيث يعتبر ماركس الاقتصاد مركز ومنطلق العلاقات الاجتماعية والمتمثلة في الخصومة القائمة بين الطبقات البرجوازية المالكة لوسائل وأدوات الإنتاج والبروليتاريا التي لا تملك شيئا غير العمل. وهذا ما ينوه له ماركس بوجود عملية استغلال واستيلاء وسيطرة بين هاتين الطبقتين،[3] أي أن العامل الاقتصادي هو العامل والسبب الرئيسي لبروز صراع بين الطبقات الاجتماعية. ولهذا نجد انجلز حاول تفسير وتحليل الظاهرة الدينية من خلال المجتمعات السابقة وتقسيمها الطبقي؛

[1]- دانيال هريغيه ليجيه،جان بول ويليم،مرجع سبق ذكره، ص 34

[2]- المرجع نفسه، ص 20

[3]- المرجع نفسه، ص 34

كما يرى أنه لا يكفي التعبير بأنّ "الدين نسيج من السخافات صنعه غشاشون لتفسير تكونه ومستقبله، بل ينبغي أيضا تحليل ظروف انبثاقه الاجتماعية التاريخية وتفسير أسباب نجاحه إلى هذا الحدّ"[1] أي تحليل الظاهرة الدينية تحليلا شاملا بالاعتماد على الأسس الاجتماعية والتاريخية... ومن خلال هذا نجد انجلز أعطى اهتماما بالغا للفوارق الاجتماعية في المسائل الدينية وبالأخص المسيحية. وهذا ما نجده متأصل في كتابه حرب الفلاحين حيث قام بتحليل الصراع الاجتماعي الديني للقرن 16م. وإقامة فوارق بين معسكر الكاثوليكية ومعسكر البرجوازية والمعسكر الثوري. وهنا أظهر انجلز التداخلات بين الدين وبين خصومات الطبقات القائمة بين المعارضيين والاحتجاجين عند "توماس هونزير" الذي سعى إلى إقامة ثورة بين المجتمع والدين؛

ويقول في هذا السياق"...إذا كان صراع الطبقات هذا قد اتخذ في هذه الفترة طابعا دينيا وإذا كانت المصالح والحاجات والمطالب الخاصة بالطبقات المختلفة تختفي وراء قناع الدين، فإن هذا لا يعتبر شيئا من الأمر ويمكن تفسيره بسهولة تبعا للظروف التي كانت سائدة في هذه الفترة."[2] وبالتالي الدين هنا انعكاس للصراعات الاجتماعية والسياسية، لأن هذه الثورات الاجتماعية والسياسية كانت تعبير عن مطالبها باسم الدين وتسعى لتحقيق مصالحها. لذا كان لانجلز الفضل الأكبر في تحليل الدين تحليل سوسيولوجي، حيث يرى أن كل من اختلاف المشاعر الدينية مرتبط باختلاف الأوساط والطبقات الاجتماعية.

وعلى هذا المنوال نجد ماركس قام بدراسة تاريخ المجتمع الأوربي وبالأخص فترة القرون الوسطى الأوربية، حيث يرى أنه سادها تسلط للكنيسة وسيطرة رجال الكنيسة، كما ساد في هذه الفترة ظهور النزاعات الدينية الكاذبة والزائفة التي تدّعي أنها منتسبة إلى المسيحية مثل نظرية التفويض.[3] وبالتالي النظام الكنسي السائد في القرون الوسطى للمجتمع الأوربي قام بغش و تزوير لمبادئ المسيحية لخدمة مصالح طبقة معينة.

---

[1]- جان بول ويليم،مرجع سبق ذكره،ص16

[2]- دانيال هيرغيه ليجيه، جان بول ويلام، مرجع سبق ذكره، ص 36

[3]- نبيل محمد توفيق السمالوطي، مرجع سبق ذكره، ص 118

لذا ماركس جعل تصوره للعالم عبارة عن تاريخ الصراع الطبقي الموجود بين الطبقة المالكة لوسائل الإنتاج والطبقة الكادحة، كما تصور أن الأنظمة الدينية والأسرة والملكية الفردية هي ليست أنظمة متأصلة في الجنس البشري، حيث أن الإنسان مرّ بفترة أو مرحلة طبيعية لم يعرف من خلالها أي واحد من هذه الأنظمة.[1] أي ماركس حكم على الإنسانية أنها لم تتعرض للأنظمة الدينية والأسرية والملكية الخاصة، كما أكد أن هذه الملكية هي العامل الرئيسي في نشوء الصراع الطبقي الاجتماعي..، ليجعل ماركس إمكانية تطور مراحل المجتمعات وتحققها قائم على المرحلة الشيوعية لأنها تقوم بالإنسان وتجعل الإنسانية تسير وفق ملكية خاصة وخالية من أية ضوابط.[2] إذن ماركس جعل المرحلة الشيوعية مرحلة تحقق الإنسانية بكل مقوماتها التي ساعدت على إنهاء الصراع الطبقي والملكية الخاصة وكل الشعائر الدينية المزيفة.

وبالتالي فان دور الدين في هذه المرحلة كان مقتصرا على التعبير عن دور السلطات الموجودة وكل هذه التعبيرات عملت على إقناع العمال بمصيرهم تحت غطاء الدين، هذا ما جعل ماركس يعتبر الدين سعادة الشعب الخيالية أو الوهمية.[3] وهذا يعني أن كل التعبيرات والعظات والخطابات الدينية جاءت لخدمة الطبقة المهيمنة والمسيطرة في المجتمع.

ونجد الماركسيين في معالجتهم للظاهرة الدينية وتأثيرها في المجتمع جعلوا منها ظاهرة مرتبطة تحديدا بالطبقة العاملة والكادحة، لهذا ماركس جعل من الدين مجرد مخدّر لهذه الطبقة بغية صرفها عن مطالبها وتغييبها عن أوضاعها.[4] والدين هنا وسيلة لتزييف الواقع المعاش واغتراب الفرد عن مجتمعه وذاته.

---

[1]- نبيل محمد توفيق السمالوطي،مرجع سبق ذكره، ص 118

[2]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها

[3]- جان بول ويليم، مرجع سبق ذكره، ص 14

[4]- أبو بكر أحمد، الأثيربولوجيا والدين، ضمن مجلة التسامح، ينظر،الموقع الالكتروني:
http://so_cimaroc,blogspot.com.2018/10blog,port30.html.

د-مساهمة التحليل الماركسي في علم اجتماع الأديان

أمّا عن مساهمة وحدود التحليل الماركسي في علم اجتماع الأديان؛ فنجد في الماركسية فيها نفحة من علم الاجتماع وهو مساهم إلى درجة ما في علم اجتماع الأديان حيث نجدها جعلت من تحليل الدين على أنه اجتماعي وبالأخص في فترة حياة ماركس، كما نجد أن التحليل الماركسي السوسيولوجي للدين يحوي عدّة مرجعيات منها: الموضوعية، السياسية، المنهجية... بالإضافة إلى الاهتمام بالمراحل المختلفة للمجتمع بكل أبعادها، فمن الجانب الاجتماعي اهتمت بالخلافات الاجتماعية، الاقتصادية والسياسية، أما عن المرجعية الموضوعية اهتمت: بمسائل السلطة السيطرة والهيمنة[1] أي أن النظرية الماركسية ساهمت في تحليل علم اجتماع الأديان، حيث اهتمت بمراحل وقضايا المجتمع بالاعتماد على مرجعيات شاملة وكلية محاولة من خلالها إعادة بناء المجتمع بجلّ تعبيراته وأفكاره.

المبحث الثاني:البعد الإيديولوجي للنقد الماركسي للدين

ساهم الاتجاه الماركسي في تحليله للاختلافات السياسية والطبقية مساهمة واضحة وجلية من خلال مناقشة الظواهر الدينية، حيث رأى أن للدين دورا بارزا في عملية القمع والاستغلال.[2] ويخص ماركس بذلك الدين المسيحي واليهودي لكون الدين يشكل منظومة عقائدية تسهل عملية الاستغلال من خلال طبقات المجتمع وسيطرة الطبقة الحاكمة التي تمتلك القوة في يدها على الطبقة المستغلة. ،ورغم أن نظرة ماركس للدين لا تكمن في كونه ليس شيئا سيئا بذاته، إلا أنه يقوم بتغطية الحقائق الاقتصادية والسياسية القاسية للحياة بشكل يجعلها تزيد من قساوتها وسيطرتها على المجتمعات، فلولا هذا الدين لرأت الطبقة المستغلة والكادحة معاناتها بوضوح[3]، فالدين هنا يشكل إيديولوجية* لأنه يعتبر وعي زائف.

---

[1]- دانيال هيرغيه ليجيه، جان بول ويلام، مرجع سبق ذكره، ص ص 38،39

[2]- مالوري ناي، مرجع سبق ذكره، ص 92

[3]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها

*- الإيديولوجية، لغة: إيدو= افكار، لوجي= علم، واصطلاحا: هي علم الأفكار وموضوعه دراسة الأفكار والمعاني وخصائصها وقوانينها وعلاقاتها بالعلامات التي تعبّر عنها. والبحث عن أصولها بوجه خاص؛ وعند ماركس: هي جملة للآراء والمعتقدات الشائعة في مجتمع ما دون امتداد للواقع الاقتصادي؛ ينظر،ابراهيم مذكور ، مرجع سبق ذكره، ص 29

كما يرى ماركس الدين من خلال تقديمه حقائق مزيفة ومغلوطة يلعب دور حقير لجعل المقموعين راضيين بقمعهم، حيث أن الكثير من الأديان تدّعي بأن العلاقات الاجتماعية والتقسيم الطبقي للمجتمع هو من وحي الإله وأنه مقدر وما على الطبقات المستضعفة والمظلومة إلاّ أن تؤمن بقدرها وما كُتِب لها. وكل هذا باسم الدين الذي غالبا ما يعمل بطرق إيديولوجية تؤدي بالسياسة إلى استخدام الدين كأساس لها، بحيث تصبح الممارسات والأفكار الدينية جزءا من علاقات فرض السلطة بشكل حتمي.[1]

وقد رأى ماركس أن هناك طريقة واحدة لتحليل الممارسات الدينية وهي الإيديولوجيا فكيف يصل هذا الدين بوصفه إيديولوجيا ؟ وهل الطبقات الحاكمة والمسيطرة هي التي يمكنها أن تخلق الأديان باعتبارها إيديولوجيات من أجل كسب السيطرة بصفة شرعية على الطبقات الأخرى ؟ أم أنّ عمل الممارسات الدينية هو الذي يؤدي الى هذا الطريق ؟

كما يرى ماركس أن التعاليم الدينية والممارسات الدينية هي جزء من التبرير السياسي للعلاقات غير المتكافئة.[2] أي أن الدين بوصفه إيديولوجية هو الذي يلعب دورا أساسيا في السياسة وهو الذي يضفي اللمسة الشرعية عليها، كونه يلعب دورا في مواجهة الاختلافات الطبقية كما يقوم بدعمها، فهو الإيديولوجية الضبابية التي تطمس الوعي الجماهيري في ظروف حياتها الواقعية وفي تحول هذا التعامل مع الدين بنفسه إلى إيديولوجيا.[3] أي الدين أداة سيطرة إيديولوجية على الناس عن طريق تغليطهم بالخداع والتظليل والخرافات. وهذا الخداع يقوم به رجال الدين بالسيطرة على عقول الناس من جهة ولخدمة مصالحهم من جهة أخرى وخدمة مصالح الطبقة الحاكمة وهذا ما تبناه التنوير الأوربي بصيغته الراديكالية* كردّة فعل على نظام الامتيازات التي كانت تحصل عليه الأسقفيات، أي ما يمثل المجتمع

[1]- مالوري ناي، مرجع سبق ذكره، ص 92

[2]- المرجع نفسه، ص 94

[3]- عزمي بشارة، مرجع سبق ذكره، ص 280

*- الراديكالية، لغة: من راديكال وتعني الحذر، اصطلاحا: هي اتجاه سياسي يطالب بالإصلاح الجذري التام في إطار المجتمع القائم، يقوم على إطلاق الحرية الاقتصادية.،ينظرالموقع الالكتروني:www.wikipedia.com

الإقطاعي ،لكنه في المفهوم الفيورباخي هو مجتمع امتيازات،[1] ممّا أدى إلى ثورة ضدّ هذا الدين الذي أصبح يشكل أداة خداع وسيطرة على المجتمع وتخويفه من فعل الشرّ، حيث اعتبر ماركس أن الدين هو تعبير خرافي عن طموحات البشر ومخاوفهم في كونه تنهيدة المظلوم المقموع وقلب عالم لا قلب له. وهذا ما جعل النقد الديني يمثل عنصرا أساسيا في الفلسفة المادية؛ فالدين يمثل دعامة جوهرية للفكر البرجوازي عموما وفي حربه مع الإقطاعية خصوصا.[2] أي أن الدين هو أهم دعامة إيديولوجية للفكر البرجوازي بحكم تحالف وتضامن السلطة مع الكنيسة. ،ولهذا استخدم ماركس الإيديولوجيا كمصطلح لوصف ولكشف الغطاء عن الجانب السياسي الغامض من الدين؛ فالدين هو إيديولوجيا عندما يغطي عدم المساواة بين الطبقات وهيمنة الطبقة المتميزة على الطبقة الكادحة ويلبسها لباس الشرعية. وأنّ هذه الإيديولوجيا قد تصف بعض المعتقدات التي ليست بالضرورة بالدينية بل معتقدات دينية لها صبغة الشرعية.[3]

أي أن الإيديولوجيا كمفهوم قد تجعل من المنظور الثقافي للمجتمعات منظورا دينيا وتعطيه صفة الشرعية وتجعله قاعدة دينية ينبني عليها هذا الدين بحيث تجعل سيطرة الطبقة الحاكمة أمرا طبيعيا يصادق عليه الدين. وأنه غير قابل للاستفسار كونه متعلق بالظاهرة الدينية، لهذا وصف ماركس الدين بأنه مخدر للبشر بحيث يغطي كل ما يقوم به السياسيين بستار تعاليمه الزائفة والمزورة.

كمانجد أن الدين ليس السبب الفعلي للمعاناة الاقتصادية والاجتماعية وليس ضارا بذاته، لكنه أحد أعراض نظام اجتماعي مريض.[4] أي أننا إذا نظرنا الى الدين في ذاته لا نجده يمثل السبب الرئيسي في المعاناة الاقتصادية والاجتماعية بل هو عامل تستخدمه الطبقة الحاكمة من خلال السيطرة وعدم المساواة سواء السياسية أو الاقتصادية؛ فالإيديولوجيا هي التي تضفي على السلطة لمسة الشرعية. وهي بالنسبة لماركس تبدو مفهوما لا يتعدد في المعاني

[1]- عزمي بشارة، مرجع سبق ذكره، ص 280

[2]- مصطفى التواتي، مرجع سبق ذكره، ص 21

[3]- مالوري ناي، مرجع سبق ذكره، ص93

[4]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

كونها تختلف وفقا للزاوية التي يتم النظر إليها: سياسية، فلسفية، تاريخية... وإذا نظرنا إليها من الجهة السياسية نجدها تشكل منظومات للتعبير في خدمة السلطة فقط[1] .

أي أن الإيديولوجيا لها أوجه مختلفة تستعملها في مجالات عديدة ومن بين المجالات البارزة هي السياسة من أجل الهيمنة وبسط النفوذ، كما نجد ماركس يرى في الفلسفة السياسية عند هيغل التي تنظر لمفهوم الدولة المسيحية منظومة من التعبيرات التي تهدف إلى تبرير السيطرة والهيمنة واعتماد نظام معين للسياسة.[2] ذلك أن ماركس يرى بأن فلسفة هيغل السياسية تدافع عن الدولة البيروقراطية الحديثة. وهي بدورها تستمد شرعيتها من المسيحية التي ترى بأن سلطة الدين هي دين السلطة كون الدولة الدينية دولة غير قائمة بذاتها، فهي تتعامل سياسيا اتجاه الدين وتتعامل دينيا اتجاه السياسة. وينقد ماركس الدولة ذاتها التي تحتفظ بالممارسات الدينية الروحانية تماما مثل تلك التي تمارسها السماء اتجاه الأرض وهي تدخِل الانشقاق في المجتمع المدني الذي يفصل المواطن عن الإنسان المحدد[3].

أي أن ماركس ينقد الدولة الروحانية التي تعتمد على تلك الأمور الميتافيزقية، حيث تقوم الدولة بدور الوسيط بين الإنسان الذي في الأرض والدين الذي في السماء حتى أنها وسيط بين الإنسان وحريته مثل المسيح الذي أوكل إليه الإنسان كل مهام الطبيعة الإلهية.[4] اي الدولة أصبحت الوسيط الذي أوكل إليه الإنسان كل المهام المتعلقة بالجانب الإلهي من طبيعته، فالعلاقات بين الدين والسياسة هي بلا شك علاقات أكثر عمقا ممّا نعتقد في أغلب الأحيان.

يرى ماركس أن: "الطبقة السائدة هي أيضا وفي كل الأزمنة الأفكار السائدة"[5] أي أن الطبقة التي تسيطر ماديا في مجتمع ما هي المسيطرة على المستوى الإيديولوجي، حيث تعتبر هذه الطبقة المهيمنة نفسها الممثل لمصالح المجتمع ككل وبأن أفكارها قانونية أخلاقية

[1]- دانيال هيرغيه ،جان بول ويلام، مرجع سبق ذكره، ص 25

[2]- المرجع نفسه، ص 26

[3]- المرجع نفسه، ص 27

[4]- كارل ماركس، حول المسألة اليهودية، مصدر سبق ذكره، ص 06

[5]- دانيال هريغيه ليجيه، جان بول ويلام، المرجع السابق، ص 35

لكنها في الواقع ما هي إلا إيديولوجية تسيطر على المجتمع؛ باعتبار أن الدين هو الذي يعطي التعاليم.

وقد يشترك انجلز مع ماركس في أن الإيديولوجيا هي تمثيلا معكوسا للواقع كون كل منهما قاما بنقد عالم التمثيلات باسم نمط الإنتاج، ففي دائرة الأفكار والوعي تختفي القاعدة الحقيقية للحياة الاجتماعية لتتنكر وتحلل حقيقة البنى الفوقية.[1] اي أنهما ينتقدان عالم التمثيلات كون إنتاج الأفكار والوعي مرتبط بشكل مباشر ووثيق بالنشاط المادي وبالتجارة المادية للبشر، فالبشر هم منتجي التعبيرات التي تمثلهم لكن الحقيقيين منهم يتصرفون وفقا للظروف التي وضعوا فيها نتيجة تطور محدد لقواهم الإنتاجية ووفقا للعلاقات المقابلة لها، أما الباقي فيبدون لنا علاقاتهم في كل إيديولوجية بأنهم واضعين الرأس إلى الأسفل كما هو الحال في غرفة مظلمة.[2]

فلا يمكننا أن نهتم بما يقوله ويتخيله ويمثله البشر، بل يجب أن نهتم بنشاطاتهم الفعلية لأن العمليات التي يمارسها البشر في الحياة الواقعية الفعلية هي التي تمثل الانعكاسات والأصداء الإيديولوجية لهذه العمليات الحيوية وليس الأفكار والوعي، لأن الحياة هي التي تحدد الوعي وليس الوعي من يحدد الحياة[3].

فتاريخ الأفكار يبرهن على أن الإنتاج الذهني يتغير مع تغير الإنتاج المادي وأن الأفكار المهيمنة في أي عصر إنما هي أفكار الطبقة المهيمنة، فنجد ماركس يفرق بين الفلسفات التي تكتفي بالبحث عن تفسير مثالي ومن ضمنها فلسفة فيورباخ وبين الفلسفة التي تخدم التاريخ. واعتبر أن مهمة هذه الأخيرة بعد فضح الشكل المقدس للاستلاب الذاتي للإنسان هي إزالة القناع عن الاستلاب الذاتي في أشكاله غير المقدسة وبذلك يتحول نقد السماء إلى نقد الأرض ونقد اللاهوت إلى نقد السياسة.[4]

---

[1]-دانيال هريغيه ليجيه،جان بول ويلام ،مرجع سبق ذكره، ص 28

[2]- المرجع نفسه، ص 29

[3]- كارل ماركس- فريدريك انجلز، الإيديولوجية الألمانية، تر، فؤاد أيوب، دار دمشق، سوريا، ط1، 1976، ص 78

[4]- مصطفى التواتي، مرجع سبق ذكره، ص 26

ذلك أن الفكر البرجوازي عندما حارب الدين كإيديولوجيا للإقطاع أحل محله أشكالا أخرى لصيقة بالطبقة البرجوازية وهي الحقوق التي قامت عليها البرجوازية بجهازها القمعي الإيديولوجي.

في التحليل الماركسي لا تكون الحقيقة العميقة لأي موقف ديني سوى نتاج ظرفية اجتماعية يتجدد فيها طبقا لانتمائه إلى طبقة اجتماعية معينة، فالظاهرة الدينية تتجلى بمثابة التجسيد لواقع محدد.[1] تكون فيه تعبيره الإيديولوجي والانعكاس الجلي لمصالحه المادية بنوع من الحامية وبصفة غير مباشرة[2]، أي أن الظاهرة الدينية هنا تمثل انعكاس واضح وبارز لمصالح طبقة اجتماعية متميزة وبمثابة تجسيد لواقع معين من أجل خدمة هذه الطبقة في كونها إيديولوجية تخدم المصالح بنوع من الحتمية لكن بطريقة غير مباشرة، كما نجد ماركس يعطي مفهوم آخر للإيديولوجيا ألا وهو الاستلاب. والتي تشكل تمثيلا مشوها للواقع تبناها الناس قصد تبرير وجودهم، لذا تعمل الإيديولوجيا على إخفاء الصراع الطبقي لتصبح سلاح في خدمة الطبقة المهيمنة[3] ، حيث تقوم الطبقات السياسية المتميزة باتخاذ شكلا دينيا لكي تحدث أثرها في الجماهير المحشوة بالغذاء الديني، لأن الناس يتفقون في الدين كرأي واحد؛ فتضطر هذه الطبقات السياسية بأن تقدم لهذه الجماهير مصالحها الخاصة بها في لباس ديني. ويرى كل من ماركس وإنجلز أن الإيديولوجيا تشوه الواقع بهدف تغليط الناس من أجل تكريس الواقع وتبريره إنها وعي زائف[4].

أي أن الإيديولوجيا تجعل من ممارسة السيطرة أساس لها من خلال الاضطهاد والهيمنة، لكن هذا الاضطهاد والهيمنة ينخدع به الناس فتقوم بتغليطهم من خلال الممارسات الدينية ، هذا ما يعرف عند ماركس وإنجلز.

---

[1]- ميشال ميسلان، مرجع سبق ذكره، ص 105

[2]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها

[3]- يوسف تيبس، الماركسية ضمن الثورة المعرفية غلى الثورة الاجتماعية، ضمن كتاب الماركسية الغربية وما بعدها (التأسيس والانعطاف والاستعادة)، لمجموعة مؤلفين، دار مكتبة عدنان، بغداد، ط1، 2014، ص 47

[4]- كارل ماركس، بؤس الفلسفة (ردا على فلسفة البؤس لبرودون)، تر، محمد مستجير مصطفى، دار التنوير لطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2010، ص 160

أما عن لينين فنجده يميز بين الإيديولوجية البرجوازية والإيديولوجية الاشتراكية.[1] حيث أن الأولى منظومة تخلقها البرجوازية لتخدع بها نفسها وغيرها من الطبقات المضطهدة، أما الاشتراكية فهي المذهب الذي ينوِر الطبقة ويدفعها إلى التغيير.

وغرامشي يتفق مع ماركس في أن الإيديولوجيا تضفي على السلطة لمسة الشرعية، لكن يختلف معه اختلاف بسيط في الطرق التي يمكن من خلالها الإيديووجيا أن تساهم في الصراع الطبقي حيث يرى غرامشي أن أكثر المجتمعات تضم مجموعة معتبرة من الصفوة السائدة التي تمارس سلطتها وتُبنى هذه السلطة على نوع من القوة الغاشمة التي تمارس الظلم والتي يكون لها أساس اقتصادي ومن ثمّ استغلالي.[2] بمعنى أن الطبقة المهيمنة التي يراها غرامشي هي التي تمثل الأقلية بالنسبة لأكثر المجتمعات والتي تسيطر كونها تملك الأساس الاقتصادي لتلزم هذه الطبقة على الإذعان وليصبح الإذعان لها أمرا طبيعيا وكأنه جزء من الممارسات اليومية.

فغرامشي يتحدث عن ديناميكية السلطة من خلال مفهوم الهيمنة وكيفية عملها، حيث أن هناك أشكالا ثقافية تفرضها طبقة الصفوة السائدة والتي يطلق عليها المفضلة والذي يحدث من خلال القبول والإذعان[3] ،أي أن طبقات الدنيا تميل إلى استيعاب إيديولوجية الثقافة السائدة وهذا الميل والإذعان ليس مباشرا، لأن الهيمنة الإيديولوجية ليست من الأعلى إلى الأسفل مباشرة بل لأنها تتمثل في العلاقات السياسية التي هي عبارة عن صراع تقوم من خلالها الطبقة الحاكمة بالتفاوض مع الطبقات الأدنى[4] ، وبالتالي الطبقات الحاكمة تقوم بفرض وجهات نظرها الثقافية ومعاييرها وممارستها على الطبقات المستغلة سواء بالقوة أو بوسائل أخرى كالتعليم.

[1]- يوسف تيبس، مرجع سبق ذكره ، ص 43

[2]- مالوي ناي، مرجع سبق ذكره، ص 96

[3]- المرجع نفسه، ص 97

[4]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها

بحيث تصبح الطبقات الأخرى طبقات تابعة لطبقة الصفوة وتصبح ثقافة الطبقة السائدة تمثل ثقافتتهم من خلال أخذ الطبقات المستغلة بقشور ثقافة المجتمع القوي المسيطر.[1] أي أن الطبقات التابعة تحاول من خلال ذلك اكتساب شيء من القوة من خلال ثقافة الطبقة السائدة، لكن تصبح ثقافة الطبقة المفضلة هي الثقافة المسيطرة إيديولوجيا.

يقول غرامشي: "إن فرض إيديولوجيا غالبا ما يحمل بين طياته مفهوم الصراع أو أنه يمكن للهيمنة أن تلد هيمنة مضادة، فالقوة التي يستخدمها الطرف الأقوى قد تقاوم من جانب الطرف الأضعف المتحكم فيه"[2] .

فالسيطرة كفكرة عند غرامشي هي وسيلة لتحليل الصراعات بين الدين والإيديولوجيا في سياق سياسي ثقافي، كما أنها ترتكز على استخدام أشكال متنوعة من الثقافة بما في ذلك الدين من أجل التأكيد على القوة أو مقاومة هذه القوة؛ فمثلا مفهوم ثقافة الصفوة هو مفهوم يعتبر في ذاته مهيمنا ووسيلة تحكم في علاقات فرض السلطة لارتباطه بالقوة وبالتالي يشكل شحنة إيديولوجية.

ولقد كان لكل من ماركس وإنجلز مقاربة أكثر جدلية للظواهر الإيديولوجية بشكل عام وللدين بشكل خاص، خاصة عن الانقلاب الذي تمّ عام 1751 والذي تولى لويس بونابرت السلطة على أثره، حيث يتساءل ماركس: "كيف يمكن لأمة تعدادها 03 مليون أن تتفاجأ بثلاثة من فرسان الصناعة السوقيين وأن تساق بلا مقاومة إلى الأسر"[3] فماركس يرى أن هناك عامل مثالي وهو التقاليد تمّ الاعتراف به في النضال السياسي الذي هو في الواقع ليس إلا صراع طبقات؛ فيقول ماركس: "إن تقاليد وعادات كل الأجيال التي رحلت تلقي بثقلها الشديد على عقل الأحياء"[4] ويراها قوة هائلة للتخلف.

[1]- مالوي ناي ، مرجع سبق ذكره ، ص 97

[2]- المرجع نفسه، ص 99

[3]- دانيال هيرغيه،جان بول ويلام، مرجع سبق ذكره، ص 29

[4]- المرجع نفسه، ص 30

ويرى إنجلز بأنها تفسر جزئيا تأخر تطور الأفكار بالنظر إلى التحولات التي تحدث في الأساس الاقتصادي كون العامل الاقتصادي هو المحدد والوضع الاقتصادي هو الأساس، لكن العناصر المختلفة للبناء الفوقي كالأشكال السياسية لصراع الطبقات ونتائجها والدساتير التي تصدر عندما يتم النصر في معركة لطبقة وتطورها اللاحق يمثل نظم دوغمائية[1] ، أي أن كل الأشكال القانونية وانعكاساتها والنظريات السياسية والقانونية والفلسفية والمفاهيم الدينية هي نظم دوغمائية تمارس تأثيرها على مسيرة النضالات التاريخية.

يرى كارل ماركس في دفتر ملاحظاته بأنه: "لماذا يقلب الإيديولوجيون كل شيء رأسا على عقب؟ كرجال الدين والسياسة والقانون ورجال الدولة بصفة عامة، حيث يرى بأن كل امرئ بحسب حرفته هي الحرفة الحقيقية وأن طبيعة حرفتهم توقِعُهم في الأوهام"[2]. أي أن طبيعة حرفتهم بالذات تجعلهم يسقطون فريسة الأوهام المتعلقة بين حرفتهم والواقع في جميع الجوانب سواء الفقه أو السياسة، بحيث تصبح العلاقات مفاهيم طالما أنهم لا يرتفعون فوق هذه العلاقات وأن مفاهيم العلاقات تصبح ثابتة في أذهانهم.[3] أي لو نأخذ مثال كالقاضي نجده يطبق القانون لأنه يعتبر التشريع والقوة المحركة الفاعلة والفعلية والاحترام... لأن حرفتهم تتعامل مع الأغراض العامة، ففكرة العدالة وفكرة الدولة مفاهيم تنقلب رأسا على عقب في الوعي العادي.

لقد أثر منطق ماركس على جانب من علم الاجتماع الديني الحديث والمعاصر، كون الدين يمثل غشاء إيديولوجي يغلف الطبقات المهيمنة والمستضعفة لتعرض ظروفها أو لتعبّر عن موقفها الاجتماعي والاقتصادي وعرض لحالة واقع السلطة أو اللاسلطة[4] .

---

[1]- دانيال هيرغيه،جان بول ويلام ، مرجع سبق ذكره، ص 99

[2]- كارل ماركس،فريدريك انجلز،الايديولوجيا الالمانية،مصدر سبق ذكره،ص657

[3]- المرجع نفسه ، الصفحة نفسها

[4]- سابينو أكوافيفا- إترورباتشي، علم الاجتماع الديني 'الإشكالات والسياقات'، تر، عز الدين عناية، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، ط1، 2001، ص 57

أي أن الدين يتولى تبرير نظام اجتماعي قائم على نظام التراتبية، بأن يضفي المشروعية على السلطة المادية أو الرمزية أو أن يعوض اللغة السياسية للطبقات الاجتماعية الخاضعة التي تريد الانعتاق من أوضاع القهر التي تجد نفسها فيها أو ترى أنها سوف تقع فيها.

الدين لا يمكن أن يتولى وظيفة مستقلة كونه غشاء إيديولوجي يخفي علاقات القوة الفعلية الحاضرة في المجتمع وفي الوقت نفسه مرآة التناقضات الاجتماعية. وهو المكان الذي تتعرى فيه السيطرة الاقتصادية في أكثر صورها تعقيدا في أشكال الهيمنة الثقافية والرمزية قبل أن تكون دينية.[1] فالدين يعتبر إيديولوجيا وشكل تتجلى عبره الصراعات بحيث تعبّر عن نفسها في مجتمع ما وفي فترة تاريخية ثقافية معينة.

يتبيّن لنا من خلال موقف الفكر الماركسي أن القضاء والتخلص من الإيديولوجيا وبالأخص الإيديولوجيا الدينية يكون من خلال إقامة مجتمع شيوعي ديمقراطي خالي من الطبقية مليء بالتحرر بعيد عن كل قيد واغتراب سواء كان اقتصادي أو سياسي أو ديني؛ فماركس يرى بأن الدين إيديولوجية مظلّلة للإنسان قائمة على التصور الكاذب الذي يصنعه الناس بأنفسهم لأنفسهم داخل المجتمع الواحد؛ فالإيديولوجية الدينية لا ترى المجتمع كطبقة واحدة بل تجعل منه مجتمع مقسم إلى طبقات متمايزة ليست من خلال موقعهم بل من خلال إيمانهم.[2]

وبالتالي فهي لا ترى حركة المجتمع قائمة على الصراع الطبقي بل تتجاوزها إلى الصراع بين الخير والشر والإيمان والكفر.

المبحث الثالث: دراسة نقدية للاطروحة الماركسية حول الدين

بماأن ماركس ينحدر من أسرة يهودية عريقة وعاش ظروف نفسية واجتماعية وحتى خلقية ماساوية جعله يقوم ببناء نظريته المادية أي القائمة على كل ما هو مادي وتهدف إلى إلغاء الأديان والحكومات من خلال نداءات وشعارات زائفة بحجة نصرة الفقراء والمظلومين

[1]- سابينو أكوافيفا- إتروباتشي، مرجع سبق ذكره،ص58
[2]- بشير خليفة، النزعة النقدية في فلسفة كارل ماركس،ضمن كتاب الماركسية وما بعدها،التاسيس،الانعطاف،الاستعادة، لمجموعة مؤلفين مرجع سبق ذكره،ص76

والمساكين، بالإضافة إلى أنه تواجد في فترة الصراع الطبقي الحديث. ويعتبر فيلسوف هيغلي ملحد تواجد في عصر النهضة الأوربية، عُرِف بانتمائه للطبقة البرجوازية المتوسطة.

وكل النظريات التي جاء بها من أجل خدمة مصالح اليهودية وتحقيق غاياتها للوصول إلى استعباد العالم بأسره، ناهيك أن أغلب أنصار الشيوعية هم أنصار الصهيونية. ولهذا نجد مجلة "أفريكان هيرو "في عددها الصادر يوم 10 سبتمبر 1920 نشرت مقال ملخصه أن: "الثورة الشيوعية في روسيا كانت من تصميم اليهود وأنها قامت نتيجة لتدبير اليهود الذين يهدفون إلى خلق نظام جديد للعالم وأن ما تحقق في روسيا كان بفضل العقلية اليهودية التي خلقت الشيوعية في العالم. وسوف تعم الشيوعية العالم بسواعدهم"[1]، وبالتالي النظرية المادية والحركة الشيوعية هي انعكاس لبرنامج اليهود بصفة عامة والصهيونية بصفة خاصة، كما نجد أن إيمان ماركس بقوة هذه المادة هو ما جعله يتنكر للأديان والمعتقدات ويكفر بوجود الإله.

ونجد أن الأطر الفلسفية التي أقام عليها ماركس نظريته متمثلة في المادية الجدلية والمادية التاريخية وأساس هاتين البنيتين هو رفض الميتافيزيقا، لأن الجدلية والتاريخية تصرح بالتغير والصيرورة على جميع الأشياء. ولا يمكن في نظرها القول بوجود أي شيء ثابت وقائم بذاته[2] ، أي أن الأديان والقيم الروحية تخضع لنظام الصيرورة ولا تحظى بخاصية الثبات وهذا ما أدى إلى التمرد على الدين.

كما نجد من التطبيق الماركسي الجدلي والمادي على حركة التاريخ دعوى صريحة للقضاء على استقرار وثبات الحضارات والمجتمع وتشوه وتزييف ما هو ثابت وحقيقي في الحياة،

ومثال على ذلك دعوتهم أن كل المبادئ والقيم الروحية والمسائل الدينية هي عبارة عن أمور متغيرة ونسبية[3]، هذا يعني أن مبدأ الماركسية ومنطقهم قائم على التناقضات والمغالطات بشتى أنواعها. وعلى هذا الأساس نجد بعض الصحف العالمية أقامت هجوما على هذا الإلحاد

[1]- ينظر: حسين مكرم الحويني، قيمة الفلسفة الماركسية من خلال الرؤية الإسلامية، دار الهدى،دم، د.ط، 1401هـ-1981م، ص 13
ينظر،علي شريعتي، دين ضدّ دين، تر، حيدر مجيد، مؤسسة العطار الثقافية، د.م، ط1، 1423هـ- 2007م، ص 149

[2]- حسين مكرم الحويني، المرجع السابق، ص 18

[3]- المرجع نفسه، ص 92

القائم وأكدت أنه مخالف للنفس البشرية وطرحت تساؤل مهم وهو: كيف يمكن للإنسان أن يعيش دون مبدأ أو حقيقة يؤمن بها ؟ وكان الرد من قبل الصحيفة الشيوعية برافدا بقول: "نحن نؤمن بثلاثة أشياء: مارل ماركس، لينين، ستالين. ولا نؤمن بثلاثة أشياء: الله، الدين، الملكية الخاصة."[1]

أي أن مشجعي الماركسية والمؤمنين بها يتنكرون للإيمان الحقيقي ويقدسون المادة جاعلين من روادها وزعمائها أنبياء ومؤلهين.

كما نجد **"جورج لابيكا"** الذي يعتبر من أول الفلاسفة المتأثرين بالماركسية أيام الشباب، إلاّ أنه غيّر رأيه واتجه اتجاه مغاير ومعاكس للماركسية وقام بمناقشتها من منظور نقدي. ومناقشة الماركسية ونقدها من قبل هذا الفيلسوف أمر بالغ الأهمية يستدعي الوقوف والتأمل. ومن بين موضوعات هذا النقد نجد نقده للمادية محاولا تبيان أوهامها ورأى أنها مضادة ومناقضة لتطور وتقدم التاريخ، كما نجد لابيكا يرفض رفع الماركسية لمستوى المطلق أي الصحيح الذي لا يمكن ولا يجوز أن يكون فيه الخطأ كفكر متكامل صالح لكل زمان ومكان. وهنا توضع الماركسية خارج التاريخ بالرغم من أنها وليدة التاريخ في فترة معينة.[2] وبالتالي تنزيه الماركسية وجعلها فكر وأداة متكاملة وشاملة يحمل الكثير من الأغلاط والأوهام.

وعلى هذا الأساس تنبأ لابيكا قبل سنة 1990 بسقوط الاتحاد السوفياتي في البلد الذي حمل الفكر المادي واحتضنه. وخاصة أن عقائد المشرفين والقائمين على الماركسية كانت ذات نزعة غريبة ومغايرة للفكر الماركسي ، هذه النزعة التي طمست حقيقته- أي أنه فكر يؤمن بالنقد والتاريخ والتطور وهذا ما أدى إلى ابتعاد الماركسيين عن الجوهر والحس الثوري.[3]

وبالتالي الفكر الماركسي وبالأخص مذهبهم المادي مليء بالثغرات قائم على التناقضات، هذا ما جعل الماركسية تعيش في أزمة.

---

[1]- حسين مكرم الحويني، مرجع سبق ذكره، ص 93

[2]- قوعيش جمال الدين، الحس الثوري في فكر جورج لابيكا 'مقاربات لما بعد الماركسية' ضمن كتاب الفلسفة الغربية وما بعدها (التأسيس، الانعطاف، الاستعادة) لمجموعة مؤلفين، مرجع سبق ذكره، ص ص 252،251

[3]- المرجع نفسه، ص 258

ونجد كذلك أن الماركسيين قاموا بتأليه المادة جاعلين منها مصدر وأصل كل شيء معتقدين أنهم أسسوا لفلسفة موضوعية علمية قائمة بذاتها، لكن هذه المادة التي جاء بها الماركسيون ليست المادة التي قال بها العلماء المتمثلة في القوة الآلية، إنما هي مادة ديالكتكية، أي مادة قادرة ومتمكنة بحد ذاتها تستطيع تغيير الأوضاع السائدة وتجاوزها إلى أوضاع راقية.[1] وبالتالي تصور الماركسيين للمادة ليس تصور علمي كما يدّعون وإنما هي العودة إلى الوثنية.

ولهذا نجد برديائيف يتحدث عن الماركسية مصرحا أنها دعاية ممتازة وذكية، لأن الناس يسعون إلى المادة ويطمئنون لقوتها وحقيقتها. ولكنهم لا يرون أن هذه العبارة التي جاء بها الماركسيون واستخدموها في جل المجالات هي عبارة فارغة وخالية من المعنى المعروف والمتداول.[2] أي أن المادة التي جاء بها الماركسيون مادة زائفة منشطرة ومنفصلة عن السياق الحقيقي والمعنى الصحيح.

كما تبيّن أن ما قاله الماركسيون عن المادة هو نفسه ما يقولونه عن التاريخ، حيث نجدهم يجعلون من التاريخ مادة وجوهر تطور الأنظمة والأوضاع باختلافها: السياسية، الاجتماعية الاقتصادية، الدينية، الفلسفية وغيرها... وهذا ما عرف عندهم باسم المادية التاريخية،

وهذا ما أدى بهم إلى القول أن التاريخ له معنى ويسير وفق اتجاه معين ينقله ويقوده من حالة إلى حالة أخرى. والتساؤل الذي يطرح نفسه: بما أن التاريخ عبارة عن مادة؛ فكيف يمكن أن يكون له معنى؟ فالتاريخ يتخذ معنى حين يكون تاريخ معبّر عن المشيئة الإلهية. ولكن ماركس كان رافضا للإله وهذا ما جعله يؤله التاريخ المادي ويعطي له غاية وهنا يكمن التناقض! فكيف يمكن للمادة الجامدة الغاشمة أن يكون لها قصد وغاية؟ .

---

[1]- كوستي نيدلي، نقد النقد الماركسي للدين، ينظر الموقع الإلكتروني:
http://www.difaziat.com/38488.html

[2]- المرجع نفسه

وعلى ضوء هذا نجد برديائيف يقول: "إن تناقض الماركسية الأكبر قد يكون أنها نسبت للتاريخ طابعا عقليا وغاية ومعنى سوف يتحقق في المجتمع المستقبلي (...) يعني أن الفلسفة الماركسية ليست مادية وأن تسميتها مادية هو بداهة واغتصاب للألفاظ"[1] ،هذا يعني أن الماركسيين قاموا بتأليه التاريخ جاعلين من مبدأ التغيير وتطور كل الأوضاع والأنظمة.

وتأليه التاريخ بالنسبة للماركسيين لا يكون فقط بإعطاء التاريخ بحد ذاته معنى وغاية؛ وإنما يتعدى إلى وصفه بالمطلق جاعلين منه مقياس الأخلاق.[2]وبالتالي الماركسية جعلت من المبادئ الأخلاقية تسير وفق مجرى التاريخ المادي؛ وبما أن الماركسية جعلت من التاريخ مطلق جعلت بدورها من الإنسان أداة أو وسيلة لتحقيق معنى هذا التاريخ، طالما أن الإنسان وليد المادة فمن المنطق أن يعتبر مجرد وسيلة لتطور المادة التي يتكون منها هذا التاريخ.[3] أي أن النظرية الماركسية سخّرت الإنسان لخدمة الإنسان.

كما نجد هؤولاء الماديين حاولوا إخراج الدين في صورة عقلانية؛ وهذا ما جعلهم يقومون بتأليه العقل وتمجيده وقاموا بإخراج القيم والروحانيات من السياق الغيبي المتعالي الى السياق المرئي.[4] أي أن هؤولاء الدهرانيين قاموا بخلع ثوب الصيغ الدينية وإلباسها لباس العقل.

أما فيما يخص الدولة فنجد أن الأساس التي تقوم عليه نظرية نشوء الدولة عند الماركسيين قائم على بعض التناقضات الداخلية، حيث يعتبرونها هيئة للظلم والسيادة الطبقية ونظامها وشريعتها بيد الدين والكهنة. وهذا ما يجعلنا نربطه بالدولة الإسلامية التي نجد أساسها وقائدها رسول الله 'عليه أفضل الصلاة والسلام' ولم يكن اعتبارها هنا دولة تجسيد الاستعباد والسيطرة والطبقية، إنما دولة الشرع المُنزل والمطبق على الأفراد والفئات

[1]- كوستي نيدلي، مرجع سبق ذكره

[2]- المرجع نفسه

[3]- المرجع نفسه

[4]- طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، الشبكة العربية للأبحاث، بيروت، ط1، 2014، ص 112

بالقدْر.[1] وبالتالي الدولة الإسلامية قائمة على العدل وتطبيق الشرع بين الجميع لا على التوفيق بين الطبقات وهذا ما لم تستوعبه وتعالجه الماركسية.

كانت هذه عبارة عن أهم تناقضات النظرة الماركسية في مختلف الجوانب والاتجاهات، أما عن النقد الماركسي للدين فنجده يحمل بين طياته الكثير من نواحي الضعف سنحاول تبيانها فيما يلي:

- نجد أولا الحداثة التي دعت غلى فصل العلم والأخلاق والقانون والسياسة عن الدين وهذا ما أدى إلى اختلاف وتعدد الصور الدنيوية بتعدد المجالات السابقة وانعكاس هذه الصور على الدين يختلف باختلاف أشكال المجالات، فمثلا انفصال السياسة عن الدين ليس كانفصال الأخلاق عن الدين؛ فنجد هذه الأخيرة أدت إلى ظهور "أخلاقية بلا ألوهية وروحانية بلا دين أو كون مع إله بغير إله"[2]. وبالتالي فصل الدين عن كل ما هو أخلاقي، قانوني، سياسي... أدى إلى تشكيل خطر على الدين وانعكاس هذه المجالات على الدين انعكاس سلبي.
- وعلى غرار هذا سميّت المجالات الدينية أو الدنيانية باسم الدهرانية* التي لها تصورات حول علاقة الإله بالإنسان وهذه التصورات أدت إلى الكفر والجهل بالقدر الإلهي وتبلور البؤس الفكري. وهذه التصورات تتمثل في أربعة نقاط:

التصور الخارجي الذي غلبت عليه الصيغة النقدية.

التصور التجزيئي الذي غلبت عليه الصبغة الطبيعية.

التصور التسيّدي وغلب عليه الطابع الاجتماعي.

التصور التجسيدي الذي غلبت عليه الصيغة الناسوتية.

---

[1]- منير شفيق، الدولة والثورة (ردّ على ماركس، انجلز، لينين ومقاربات مع الرؤية الإسلامية)، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي،المغرب، ط1، 2001، ص 24

[2]- طه عبد الرحمن، مرجع سبق ذكره، ص 12

*- الدهرانية: ومنها الدهرانيين أي فئة االماديين وتستعمل الدهرانية بدل الدهرية وتحمل معنى فصل الأخلاق عن الدين؛ ينظر: طه عبد الرحمن، المرجع نفسه، الصفحة نفسها

وبالتالي هذه التصورات الدهرانية غلب عليها الجهل بالقدر الإلهي وطغى عليها البؤس والفساد.

بعض الفلاسفة الماديين نسبوا الإنسان إلى الإله أي نسبوا النقص الموجود في الذات الإنسانية الى الذات الإلهية المطلقة هذا ما أدى إلى تدنيسها.[1] مما يدل على أن النظرية المادية استهزأت بقداسة الذات الإلهية ورفعت من رتبة صفات الإنسانية رتبة الصفات الإلهية.

رفض الماركسية للدين لم يكن فقط من أجل تطبيق فلسفتهم بل تجاوزت نظرتهم المجال الفلسفي لتبلغ مرحلة لتبلغ مرحلة العداوة والكراهية وبالأخص مع كارل ماركس كونه القوة لمعظم تلاميذه ورفاقه، حيث جعل من الدين بمثابة أفيون الشعوب وما هو إلا وسيلة مستخدمة لتحقيق الأغراض الذاتية للحكام ورجال الدين وأساس هذا الدين هو إبعاد الشعوب المستغلة عن هدفها وإخماد ثوراتها.[2] أي أن هذه النزعة الإلحادية قامت بطعن الدين والاستهزاء بكل عقائده وشرائعه.

ماركس لم يتمكن من الوصول إلى التعليل الكافي والوافي للموقف الديني؛ فمثلا نجده حاول التحدث عن فكر الله وحاول تقديم المناسبة أي الظروف التي تساعده على نشأة وبلورة فكرة الله في الإنسان ولكن نجد في هذا القول نوع من التناقض فالمناسبة شيء مغاير للسبب[3] ،هذا يعني أن ماركس قدم لنا المناسبة التي تنشأ وتوجد فكرة الله ولم يقدم ويبين سبب هذه الفكرة. وبالتالي ماركس أجاب عن سؤال مهم ألا وهو: كيف نشا الله ؟ ولكن تجاوز الإجابة عن السؤال إلى سؤال: لماذا لم تظهر هذه الفكرة في الإنسان ؟ فالإنسان مثلا يلاحظ ويختبر حالته القائمة على العبودية والشقاء ويجد نفسه غير راضي عن هذه الحالة. والمنطق في هذه الحالة أو الوضع ينتظر من هذا الإنسان الشقي والمستعبد أن يثور على الظالم أو يرضخ ويرضى بواقعه؛

[1]- طه عبد الرحمن، مرجع سبق ذكره،ص.ص12-71-84

[2]- حسين مكرم الحويني، مرجع سبق ذكره، ص 98

[3]- كوستي يندلي، مرجع سبق ذكره

لكن ما نجده أمر غريب يخالف هذه الحلول كليا، فهذا الإنسان يقدم حلا آخر متمثل في الاتجاه حول الله، فما سرّ ومصدر هذا الحل الغريب المتجاوز للحلول البشرية إلى عالم الألوهية ؟ وهذا السؤال لا يمكن لماركس أو لأي ملحد الإجابة عنه.[1] أي أنه برغم شقاء الإنسان وتعاسته إلا أنه لم يتوجه للحلول البشرية إنما اتجه لاتجاه مغاير وبحركة عفوية إلى الإله.

يدّعي ماركس أن الإنسان خلق الله على صورة أحلامه وأمانيه ولكنه لم يبيّن لنا كيف لهذا الإنسان المتناهي المحدود بلوغ الأماني اللامحدودة ؟ وكيف للغريزة أن تسعى للخلود والمطلق بالرغم من أنه لا يوجد له أثر في الطبيعة ؟ هذا يعني أن ماركس تجاوز الغرائز الساعية والباحثة عن النسبي ودخل عالم المطلق. ويتبيّن هنا أن الإنسان لم يخلقه الله على صورة أمانيه وأحلامه ولكن أماني الإنسان اللامحدودة هي التي مثلت صورة الله غير محدودة[2].

-يدل هذا أن الإنسان لا يدرك محدودية ذاته إلا بالنسبة للمحدود والذي تستقطب بحثه وسعيه.

وقع ماركس في خطأ فادح ألا وهو المساواة بين ملامح وصفات المسيح هي نفسها ملامح البابا والمقصود بالبابا هنا طبقة رجال الدين المتحكمة بعقائد البشر وجاعلين من هذه العقائد مبادئ وأسس النظام الظالم والمتحيز، هذا ما أدى بالانعكاس السلبي على الدين.[3]وبالتالي مرجعية ماركس الدينية خاضعة لتبعية والتقليد الاجتماعي.

وماركس جعل من الدين في المجتمع ملازم للدور الكنسي في القرون الوسطى لأن نظره كان مقتصرا على الأديان الحاكمة فقط؛ فقد جعل من الدين قائم على حكم الأحبار ورسالة عيسى (عليه السلام) قائمة على حكم ونظام الكنائس، أمّا الإسلام فجعل منه دين قائم على التشيع والخلفاء.[4] وبالتالي نظرة ماركس للأديان كانت قائمة على إنكار المسلمات وعدم التمييز بين الخطأ والصواب ورفضه للإيمان.

---

[1]- كوستي يندلي، مرجع سبق ذكره

[2]- المرجع نفسه

[3]- علي شريعتي، مرجع سبق ذكره، ص ص 149 ،150

[4]- المرجع نفسه، ص 151

هذا المفكر المادي يرى أن مبدأ الدين ومنطلقه الخوف والنظام الطبقي والجهل وكل الأنظمة المادية والفكر المهيمن على المجتمع والدين هنا وليد النظام الاجتماعي والاقتصادي وبذرة لاستغلال السلطة الحاكمة عبر مرحلته التاريخية[1].

وهذا ما جعل "**علي شريعتي**" يؤكد أنه لولا وجود البابا وماركس لتحققت أهداف النهضة المعارضة للنظام الطبقي الظالم والمستبد والمطالبة بتحرير الإنسان وتخليصه من كل القيود المادية البائسة من خلال القيم الإنسانية والوجودية والدينية.[2] أي التحرر من القيود المادية بشتى أشكالها مبني على أساس الدين لا على أساس نفيه ومن خلاله فقط تتحقق الحرية، المساواة، العدل يزول الظلم والجهل بكل أنواعه.

قام الماركسيون بإتباع أساليب مختلفة لمحاربة الدين ومن بين هذه الأساليب نجد أسلوب الدعاية والذي استعملوا فيه مختلف الوسائل كالمؤثرات... وقدموا من خلالها خطب تنتقد الدين وتنال من قدسيته. ومن بين هذه الخطابات نجد خطاب "لينين" خلال المؤتمر الروسي عام 1920 ونجده يقول: "إن تهذيب الشباب وتعليمهم يجب أن يتدعم بتلقيحهم بالأخلاق الشيوعية. ولكن هذه الأخلاق ليست مستمدة من وصايا إلهية لأننا لا نؤمن بالله"[3] ، أي أن الماركسيين اتبعوا مخطط إلحادي لنيل من الدين، بالإضافة إلى الخطابات نجد الصحف التي عملت على توسيع الدعاية ضدّ الدين فنجد مثلا صحيفة تسوفتسكيا برافدا عام 1954 تقول أن: "الاعتقاد بالله هو تراث القدامى الجهلة" وتقول: "واجبنا يقتضي بأن نوجه حملة كفاح عقائدي صحيحة ضدّ الدين"[4]، وبالتالي هؤولاء الماركسيين الملحدين قاموا باستخدام وسائل وأساليب متنوعة لتشويه صورة الدين وتسفيه معتنقيه.

الماركسية حاولت أن تجعل من الدين مجرد صورة عن الظروف التاريخية يتغير بتغير واختلاف أشكالها، هذا يعني أن الماركسية أهملت لبّ الدين وجوهره وركزت على بعده التاريخي، فإذا كان الدين مجرد صورة عن الأوضاع التاريخية الاجتماعية التي يمر بها الإنسان؛ فماذا عن الشعب اليهودي الذي كان شعب ذا حضارة بسيطة بدائية بمقابل

[1]- علي شريعتي، مرجع سبق ذكره، ص151

[2]- المرجع نفسه، ص 152

[3]- طه عبد الرحمن، مرجع سبق ذكره، ص 112

[4]- المرجع نفسه، ص 113

حضارات الشعوب المتحضرة، فقد تمكنت من تكوين فكرة عن الإله وهي أعلى وأرقى التصورات الدينية السائدة وكيف أمكن لهذا الشعب الذي لم تكن له ثقافة راقية وفلسفة أن يصل إلى فكرة تعالي الله وأن يعتقد بإله واحد سيّد الكون بأسره، بينما نجد الحضارات الكبرى تدين بتعدد الآلهة، كما نجد كذلك نشوء الدين الإسلامي يعارض النظرة الماركسية للأديان، فالإسلام وحد بين القبائل التي كانت متفرقة ومشتتة وجمع شملها وآمنت بإله واحد على غرار الماركسية التي كانت تجعل من الوحدة الإلهية مجرد انعكاس لتوحيد الجموع البشرية.[1] أي أن الماركسية جعلت من الدين وليد للأوضاع التاريخية وحجبت التصور الديني الأصيل والحقيقي.

والآن وباعتبارنا مسلمين مؤمنين بكتاب الله ورسوله لابدّ من أن ندرك التناقض الواقع بين المذهب الماركسي والأسس الإسلامية، حيث نجد أن المذهب الماركسي يقوم على إنكار وجود الله لأنها رافضة لكل ما يتجاوز المحدود (المادة)، أما عن الإسلام فأساسه أن الإله لا متناهي ولا محسوس (غير مادي) ومنه قوله تعالى: "۞ ذلكم الله ربكم لا إله إلا هو خالق كل شيء فاعبدوه وهو على كل شيء وكيل ۞ لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير ۞ قد جاءكم بصائر من ربكم فمن أبصر فلنفسه ومن عمي فعليها وما أنا عليكم بحفيظ ۞".[2]

ومجمل ما نستخلصه أن هذه الفلسفة الماركسية التي أرادت إنقاذ الإنسان أضاعته وأغرقته في كل ما هو مادي وجعلته لا يتحرر من الطبيعة ولا يتعالى عنها والحل أو الوسيلة الوحيدة لتخلص الإنسان من كل هذه القيود هو الاتجاه والاستعانة برب الكون ليكشف كربته ويألف بينه وبين إخوانه.

لقد تعرضت الماركسية ولازالت إلى الكثير من الانتقادات في مضامينها نتيجة نظرتها السطحية التبسيطية في التعامل مع مقولاتها من قبل معارضيها، إضافة الى التشويه المقصود

[1]- كوستي يندلي، مرجع سبق ذكره

[2]- سورة الأنعام، الآيات 102 – 103 – 104

من قبل المعادين للفكر الماركسي، لذلك لابد من الفهم الصحيح لمقولات الفكر الماركسي وفهم منهجه ودراسة معارفه وتحليل إنتاجاته وتفسيرها وفق المنهج الصحيح خاصة ما يتعلق بظاهرة النقد[1] ذلك ان الماركسية كفكر تمثل ثورة فلسفية، اجتماعية لا تقوم بتفسير الظواهر ونقد الدين فحسب بل تسعى جاهدة إلى نقد الدين من أجل التفسير والتغيير بمعناه الحقيقي.

فقد ظل هذا الفكر ولازال يشكل تهديدا مباشرا لمصالح الطبقات المستغلة والمسيطرة على السلطة سواء من الجانب السياسي أو الاقتصادي. وبهذا لم يتراجع أصحاب هذه الطبقات في معاداة هذا الفكر وتشويه مقولاته من أجل منع التواصل بينه وبين المجتمع الذي يعتبّر محرك عملية التغيير، فقد سعت هذه القوى المعادية الى خلق هوة بين المجتمع والماركسية، لا من منطلق فهم ماركس للعقيدة بل لما يشكله من خطر على المصالح الطبقية والسياسية لتلك القوى.[2] يعني أن هذه القوى تقوم بالهجوم على الماركسية من أجل رفع السيطرة والهيمنة تحت راية الدين وبذلك لتبرر الطغيان والاستبداد والاستغلال الاقتصادي والقهر الروحي والتخلف الاجتماعي.

وأننا لو تعاملنا في فهمنا للماركسية وفق أسس منهجية صحيحة لظاهرة الدين والعقيدة الدينية، لابد أن نجد أن ما كتبه ماركس في هذا الموضوع وما توصل اليه يمثل تجربة معاشة لماركس بكل تفاصيلها.[3] فأطروحته حول الدين هي نتاج لتجربته كمثقف عاش في مجتمع أوربي أثرت فيه القيم المسيحية واليهودية على معتقداته وعلى حياته الاقتصادية.[4] فمكان لماركس إلا ليقوم بتفسير الظاهرة الدينية التي كانت تلعب أدوارها في السياسة ويقوم بنقدها رافضا تلك القيم السائدة؛

---

[1]-فؤاد زكريا،ماركس وافيون الشعوب،ينظر،الموقع الالكتروني :

http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=218431

[2]-الهادي محمود ،التوظيف،السياسي للفكر الديني،ينظرالموقع الالكتروني :

http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=58358

[3]-المرجع نفسه، ص 05

[4]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها

كما تناول ماركس هذه الظاهرة في إطار التاريخ البشري حيث أنه في رسالة حول المسألة اليهودية قد أشار إلى أن: "الأساس الدنيوي للعقيدة اليهودية المتمثلة في الحاجة العملية والسعي لتحقيق المصلحة الذاتية"[1] ،أي أن المصالح الدينية المأخوذة من النصوص الدينية تتجسد في المصالح الدنيوية التي تخدم أصحابها لكسب المنفعة الدنيوية لا غير وأن هذا المبدأ لا يزال يحتفظ به حتى الآن.

و مما يثبت هذا أننا نجد المتشددون والمتطرفون الإسرائيليون يستخدمون العقيدة اليهودية المتمثلة في العهد القديم في كونهم شعب الله المختار لتبرير دوام الاحتلال الإسرائيلي على القدس، كما نجد المتطرفون الإسلاميون يستخدمون آيات القرآن وبعض العقائد قد قاموا بتفسيرها المغلوط من أجل تبرير دوام التسلط على الشعوب المضطهدة، فنجد اليسار الإسلامي يتيح بسط الموقف الماركسي بكل جوانبه، لأن الدين لا يزال يشكل الإيديولوجيا السائدة في معظم البلدان الإسلامية.[2] ذلك أنها تستعمل تأويلات خاطئة للإسلام من أجل جعل المجتمعات الإسلامية خاضعة لها ولتبرر التخلف الثقافي والاضطهاد والسيطرة التي لا تزال تتواصل عبر قرون. والتي تقوم بتغليفها بشرعية الدين فمواجهة الدين هو أحد الأوجه ذات الأولوية من بين وجوه التحرر، ففصل الدين عن الدولة هو أحد مطالب حركات النضال من أجل التقدم ورفع التخلف والاضطهاد عن المجتمعات الإنسانية وان الدين إذا كان بوجه عام هو أفيون الشعوب فإن الحركة الأصولية الإسلامية هي بالأحرى الهيروين الذي هو مشتق من الأفيون الأصلي وأن مفعوله انتشائي.[3] أي أن الأفيون إذا كان يعتبر مخدرا للشعوب وأن الهيروين هو المشتق من الأفيون فإن الحركة الأصولية هي جزء من الظاهرة الدينية المخدرة للشعوب والتي قامت بوظيفتها اتجاه الشعوب من أجل تبرير الوضع الموجود.

---

[1]- فؤاد زكرياء، مرجع سبق ذكره، ص 03

[2]- جلبير الاشقر،الماركسيون والموقف من الدين بوجه عام ومن الاصولية بوجه خاص،ينظر،الموقع الالكتروني :

http://al-manshour.org/node/324

[3]- المرجع نفسه.

والمقصود بتبرير الوضع الوجود هو أن أبناء المجتمعات البشرية قد صنفوا في التاريخ إلى الشريف والوضيع، السيّد والعبد... وأن شرائح الطبقات الإنسانية قد قسمت إلى فئات ذات عرق مذهبي فاقد لكل هذه المزايا؛ فأصبحت هناك طبقات مفضلة على أخرى. وأن هذه المعتقدات مصدرها الرأسمالية كنظام من أجل السيطرة على بعض الطبقات بالقوة والحصول على امتيازات اجتماعية واقتصادية، غير أن تلك الطبقات المسيطرة لا يمكنا الحفاظ على تلك الامتيازات بالقوة.[1]

لأن الأقوياء يحصلون على الامتيازات بالقوة لكنهم لا يحافظون عليه بالقوة، فيلعب الدين دوره ويقوم بوظيفته في الحفاظ على تلك الامتيازات ويقوم بإخضاع الناس وإقناعهم بأن هذا الوضع هو تجسيد لمشيئة الله وإرادته، فيرى ماركس بأن "الدين هو قائمة محتويات صراعاته العملية وأن الدولة تعبّر عن جميع الصراعات والحاجات الاجتماعية"[2]، هذا يعني أن هناك علاقة بين الدين والدولة في وجود صراعات لذلك يرى ماركس أن الناس الذين يزعمون أنهم ملحدين سياسيا عليهم أن يعلنوا بأن تكون الدولة دنيوية ولا يظلون في القيد الديني وتحت سلطته.

لقد هاجم ماركس رجال الدين والسياسة والبابوات الذين كانوا يسيطرون على عقائد الناس في إطار التاريخ البشري وفي نختلف المجتمعات الذين كانوا يستخدمون الدين في تحكيم أسس نظامهم الذي يجعل من الأكثرية ضحية لنبل الأقلية الحاكمة.[3] السبب الذي دفع بماركس إلى نقد الأوضاع السائدة قائما بنفي الدين الذي شكل هيمنة فكرية للنبلاء وحكومة استبداد على الضعفاء، فالدين كظاهرة اجتماعية جماعية هو بمثابة "المقدس الذي يتحكم في الإنسان بحيث تزيد سطوته بالتأكيد كلما ظن الإنسان أنه أقدر على التحكم فيه"[4] فهو السلطة الشرعية والقوة المتعالية التي لا مثيل لها في التعالي وبذلك وصف بأنه دجلا ووهما وأن العامل الجذري الذي يقوم عليه هذا الأخير هو الاقتصاد والذي يقوم على فئة الأقلية في

---

[1]- علي شريعتي، مرجع سبق ذكره، ص 44

[2]- اوجين كامنكا،مرجع سبق ذكره،ص94

[3]- علي شريعتي،المرجع السابق، ص145

[4]- لوسيان كوبلا، هل يمكن للبشر الاستغناء عن الدين ؟، تر، محمد الحاج سالم، ، ضمن مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث ،قسم العلوم الانسانية،ينظر الموقع الالكتروني:www.mominoun.com

امتلاكها وحرمان الأكثرية من التملك وان العامل الاقتصادي يحتاج إلى حفظ هذا الوضع،[1] فيكون فقط بقاء هذا الوضع بالدين ومبرراته كونه يتمتع بقدرة عالية على الإقناع بالذل والهوان وفق منحنيين:

1. ترويج الاعتقاد بالآلهة ليؤمن الناس بأن تعدد الشعوب والقبائل والطبقات هو أمر مرتبط بالمشيئة الإلهية.
2. لمحافظة أصحاب تلك الامتيازات ودعاة الدين على السيطرة والهيمنة، ذلك أن الدين له عوامل أساسية تشترك فيه وهي الجهل والخوف والملكية والتمييز الطبقي.

فالقول أن الدين أفيون الشعوب وأن هذا الدين جاء ليخضع الناس لذل والهوان، الجهل والتخلف والمصير المجهول... هو قول صحيح ولا يمكن إنكاره لأن حقيقة الدين هي هذه، كما نجد أن هناك التماس بين الدين والدولة والساسة بالأخص وذلك منذ ظهور المسيحية المُسيّسة ومن خلال دراسات حيث جعلت هذه الدراسات لدين الدور البارز في نشوء صراعات سياسية كانت فيها المسبّبات الدينية جلية في تشكيل الهوية العرقية وبما توفره من حوافز إيديولوجية ورسائل تُوظف في تأجيج الصراعات.[2] أي أن الدين وقد أصبح له دخل في السياسة وفي نشوب الحروب والصراعات بين الشعوب، فلابد من التفريق بين دائرة الدين ودائرة السياسة لأن السياسة تختص بتدبير الشأن العام فلا يجب أن يكون في السياسة تعبد والعكس صحيح، لا تعبد في السياسة ولا تدبير في الدين[3] .

هذا يعني أن الدين والسياسة لابد من انفصالهما لأن أصحاب الكنيسة نجدهم يقربون نفوذهم الديني إلى النفوذ السياسي، فيأخذ القادة والملوك بتقديم الولاء إلى الكنيسة وهذا ما يؤدي إلى تحويل سلطة الكنيسة إلى سلطة السياسة بحيث يصير مصير الدولة متعلقا بقبول ورضا

[1]- لوسيان كوبلا، مرجع سبق ذكره

[2]- دارن شركان كريستفورواليسون واخرون، السوق الدينية في الغرب، تر، عز الدين عناية، دار الصفحات للدراسات والنشر، دمشق، ط1، 2012.،ص25

[3]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

البابا[1]، وهذا الأخير يقوم بتتويج الملك الذي يريده هو والذي يخدم مصالحه هو، فيصبح الملك ملكا على يد البابا وهذا ما يؤدي إلى نشوء فكرة القومية وأن البابا أصلا يعيش من أجل تكريس القومية.

لقد استخدمت الهيمنة السياسية الدينية على طبقات المجتمع حيث أدخلت على الكنيسة الأمور الدنيوية فطغت على الجانب الديني بحيث جعلته يسير وفق ما تريده هي، فنجد إنجلز في تعليقه على برنامج الاشتراكية الديمقراطية الألمانية نقد برنامج إيرافورت 1891م، حيث يرى أنه يجب فصل كامل للكنيسة عن الدولة ومعاملة الدولة للكنيسة على أنها طوائف دينية لها جمعياتها الخاصة بها فتتوقف الطوائف على الحصول على أي إعالة مالية، كما لابد من إبطال تأثيرها على المدارس العمومية وعلى الثقافة بصفة عامة؛

يقول إنجلز: "بالطبع لا يمكن منعها من أن تنشئ بأموالها الخاصة مدارس تكون ملكها الخاص وأن تلقن فيها سخافاتها"[2]، أي يرى أنه لابد من محاولة تأثير الدين على المجال السياسي والإيديولوجي وذلك عن طريق فصل الدين عن الدولة فصلا تاما، بحيث تختص الطوائف الدينية في خدمة شؤونها دون المساس بشؤون غيرها ويقصد هنا رجال السياسة، فالطوائف الدينية تعتبر أفضل وسيلة لترسيخ المعتقدات الشائبة غير المرغوب فيها.

لقد صاغ الماركسيون نقدهم للدين حيث أرادوا أن يفسحوا المجال لنوع جديد من التنكير والتحليل لظاهرة الدين من أجل إبطال وظيفته التي يلعبها في تشكيل الوعي الزائف؛ فالماركسية تتجلى كعملية تنوير ترمي لتحرير الوعي من كافة الأحكام الدينية المسبقة التي جرت الفكر الإنساني إلى ما لا يحمد عقباه، فنجد **'جاك ديريدا'*** يدافع عن الماركسية وكأنها فكر قد أسيئ فهمه ولابد من رفع رايته كونه فكر جاء لينير البشرية، حيث يرى بأن هناك نوع من العنف التاريخي الممارس على اسم ماركس وهذا العنف جاءت به الإمبريالية

[1]- سعدون محمود الساموك، موسوعة الأديان والمعتقدات القديمة، ج1، دار المناهج للنضر والنوزيع، عمان، ط1، 2002، ص 272

[2]- جلبير الاشقر،مرجع سبق ذكره، ص 01

*- جاك ديريدا: 1930 فيلسوف فرنسي ولد بالجزائر منهجه تفكيك بناء الفلسفة والمذاهب الفلسفية من خلال الكتابة؛ ينظر، جورج طرابشي، مرجع سبق ذكره، ص 283

العالمية والتي هدفها الأساسي هو تنكيس الماركسية. وهذا لجعل العالم فارغ الأيدي بعيدا تماما عن الواقع المعاش ولا يوجد فيه شيء غير الإمبريالية.[1] فتبين أن هناك مؤامرة أقيمت ضدّ الماركسية من قبل جوانب خفية وزائفة عاملة تحت راية الرأسمالية والإمبريالية، فماركس عندما صاغ مفهومه المادي للتاريخ أراد أن يبيّن كل جوانب الظاهرة الدينية وما تخفيه تحت غطائها الإيديولوجي وأراد أن يفتش عن تلك الجوانب الخفية في نوع من النشاط الصناعي والتجاري.[2] لأن الدين ليس سوى ترجمة إيديولوجية لحالة اقتصادية متفردة من الرأسمالية التي أسست سلطتها على أساس ديني والتي كانت توظف الدين لتخدير الوعي البشري واستغلال هذا الدين من أجل الدور الرئيسي في تدوين فلسفة التاريخ وبلورة نهضة جديدة تطالب بالعدالة الاجتماعية وترفض النظام الطبقي الاستغلالي.

كما كان للماركسية الأثر الكبير في بلورة نزعة اجتماعية وخلق رأي عام يدعو إلى تسييد النظام الاشتراكي ونبذ الرأسمالية[3]؛ فالنقد الماركسي لظاهرة الدينية له جانب من الصواب خاصة في نقده للدين الذي وظف بطريقة غير شرعية وغير مباشرة في إخضاع الناس للذل والهوان، ممّا أدى بالماركسية إلى رفض احتكار السلطة السياسية للدين وفصل الدين عن الدولة من أجل تحريرها من القيود الدينية المكبّلة.

الآن نروم بالحديث عن عودة الدين إلى ساحة الفكر حيث أصبح التفكير في الدين يحتل موقعا مركزيا في اهتمامات الفكر الإنساني المعاصر وبالأخص في البحث المتعلق بالتأويل، الأخلاق، السياسة، فلسفة الدين... وهنا عودة الدين ليس بالمعنى القديم المتمثل في العودة إلى الإيمان وإنما متمثل في تحليل جل مقوماته وأبعاده التاريخية والوجدانية قصد الكشف عن أبعاده في حياة الإنسان هذا يعني أنه بالرغم من القطيعة التي كانت موجودة بين النظر العقلي والإيمان الديني، إلاّ أن الاهتمام بما هو ديني يحتل الصدارة؛

[1]- أم الزين بن الشيخ المسكيني، كيف يمكن أن نفكر بعد ماركس ؟، ضمن كتاب الماركسية الغربية وما بعدها،لمجموعة مؤلفين، مرجع سبق ذكره، ص 11

[2]- ميشال ميسلان، مرجع سبق ذكره، ص 83

[3]- فؤاد زكريا، مرجع سبق ذكره، ص 01

وهذا التفكير ينطبق عليه المنهج النظري والعقلي وهو مختلف تماما لما كان سائدا 'أي التفكير اللاهوتي السيكولوجي وبالتالي هذا المنهج العقلي والبحث النظري جاء عكس منهج الرضوخ والاعتقاد الدوغمائي في كل العقائد الإيمانية والدينية التي يحويها وينطوي عليها دين ما.[1] هذا يعني على الرغم من الجدل والقطيعة القائمة بين ما هو ديني والمتأسس على الإيمان وما هو عقلي، القائم على كل ما هو مجرد نجد الدين يعود بقوة إلى ساحة الفكر العربي المعاصر.

كما مجد هناك قول سائد أن البلدان الأوربية التي تكتسيها العلمنة المكثفة تكون فيها نسبة قليلة فقط من يؤدون واجباتهم الدينية وشعائرهم الإيمانية. وأن معظم الاعتقادات شهدت انحدارا وأغلب المؤسسات الدينية فقدت مكانتها ومعانيها، زاعمين أن العلمنة وانتشار الحداثة كان وراء اندثار الدين.

وإذا كان هذا القول صحيحا ولا جدال فيه فماذا عن نسبة تعالي النشاط الديني في الولايات المتحدة الأمريكية ؟ برغم حضارتها وارتفاع مستواها الثقافي والعلمي وسيادة العلمنة إلا أنه لا يوجد أي تراجع للدين والمعتقد، حيث نجد الاعتقادات الدينية لها أهمية عالية في الولايات المتحدة الأمريكية وهذا ما أكدته الرقابة الاجتماعية العامة بوجود ما يقارب 63% لا يشكون في وجود الله وحوالي 2.2% من لا يؤمنون بالله، كما تقّر أن 3/1 ثلث الأمريكيين يعتقدون أن الكتاب المقدس هو الكلام الحق لله وما يفوق 80% يجعلونه إلهاما إلهيا؛ هذا يعني أن معظم الأمريكيين كان لهم إيمان بالغ بالمنظمات الدينية.[2]

وبالتالي على الرغم من انتشار فكرة تلاشي الدين وعدم حضوره في الحياة العامة للأفراد بسبب العلمنة والحداثة، نجد البلدان الأكثر تمدن وحضارة تحافظ على معتقداتها الدينية وتطبق شعائرها.

[1]- الحسين أخدوش، عودة إلى ساحة النظر العقلي، 2016، ص 03 – 04، ينظر الموقع الالكتروني:
www.mominoun.com

[2]- دارن شركان- كريستوفور- إليسون وآخرون،مرجع سبق ذكره، ص ص 15 – 67.

ونجد من بين الذين تجاوزوا الجدل الحاصل بين الدين وعلاقته بالعقل والمادة 'يورغن هابرماس ' الذي حاول التمييز بين الفهم المتطرف للدين والفهم المعقول والواقعي للمنطق من منهج عقلاني، حيث يرى أن الدين يدعو ويؤسس لكل ما هو إنساني وبعيد كل البعد عن الأصولية المتطرفة والتي كان شغلها الشاغل تكريس العنف والجهل في المجتمع. ويرى كذلك أن القضاء على هذا الجدل الواقع بين الطرفين يكون من خلال أخلاقيات المناقشة والتواصل أو ما يسمّى بالتعددية الثقافية ويكون من خلال تخلي العلمانيين والمحدثين عن كل رهاناتهم ويترك المتدنسون جل قناعاتهم.[1] هذا يعني أن القضاء على النزاع القائم بين الدهرانية والأصوليات الدينية مبني على منطلق الحوار والتواصل.

كما يدعو هابرماس إلى ضرورة الفهم الصحيح لما بعد الميتافيزيقي المنتج للحقائق وذلك من خلال آلية العقل وتأويل متفق عليه، أي عكس وخلاف كل المفاهيم الجامدة والصّماء حول ما هو خير وما هو شر في الدين. وهنا دعوى صريحة للأديان بتجنب التزمت والدوغمائية ودعوى إلى فرض الضمير.

ويقول أنه للخروج والقضاء على أزمة التطرف الديني والعلاقة المتناقضة بين ما هو ديني وما هو سياسي هو إتباع الحلول المبينة على التسامح والشرعية وإقامة حس مشترك لوعي الأفراد، كما يجب على العلمانيين أو كل الدول العلمانية قبول مختلف الطوائف الدينية والتعامل معها بمعايير أخلاقية.[2] أي أن تجاوز الأصولية وتحقيق التسامح الديني يكون من خلال التواصل وبجلّ العلاقات المبنية على الأسس والقواعد الإنسانية.

---

[1]- علي عبود المحمداوي، الدين في المجتمعات المعاصرة (رؤية هايرماسية)، ص 01، ينظر الموقع الإلكتروني:
www.mominoun.com

[2]- المرجع نفسه ، ص 05

ومن خلال ما سبق يؤكد هابرماس أن التنبأ باختفاء الدين وانقراضه وأنه بدأ بالتآكل من كل أنحاء العالم تنبؤ خاطئ لا أساس له من الصحة، حيث يرى أن هناك ثلاث مظاهر دالة على ميلاد وظهور عالمي جديد للدين والمتمثلة في:

1. الامتداد التبشيري.
2. الراديكالية الأصولية.
3. التوظيف السياسي للإمكانية المتوفرة للعنف المتأصلة في الكثير من ديانات العالم.

ولهذا أكد أن التعامل مع الدين تعامل عقلي إنساني يحدّ من العنف وفي نفس الوقت تكمن مهمة الدين في تغيير بنيتها والتعامل وقبول ما يكون خارجا عن النص[1].

[1]- علي عبود المحمداوي، مرجع سبق ذكره، ص07

خاتمة

بناءا على ما سلف تبين لنا من هذا البحث؛ أنّ الدين قد شكل محورا أساسيا في الفكر الغربي، فكان تداول عقائد هذا المقدس من خلال نشأته في حضن فلسفة غربية. وأن الدين كمفهوم مبني على مذاهب ونظريات عديدة تعبّر عن اختلاف عقائده وقيمه قد جعلت من فلسفة الدين كحقل معرفي غايته دراسة هذه المعرفة ومعرفة أحوالها وتجلياتها والمواقف العديدة التي اتخذها لفيف من مشاهير الفلسفة الغربية باختلاف اتجاهاتهم الفلسفية من نزعات عقلانية أخلاقية وأخرى مادية تشكيكية؛

فكانت رؤية سبينوزا للدين تمثل نظرية اتسمّت بعلميتها وعقلانيتها واهتمامها بالقضية الدينية من خلال النقد العلمي الذي كان حاضرا في فكره ،ومن خلال دراسته للنصوص الدينية، محاولا إخضاعها لقواعد ثابتة تحكمه من أجل الوصول إلى قوانين علمية نقدية وعقلية مُحكمة.

وقد كان كانط مثله مثل سبيتوزا حيث تميزت نظرتة للدين بعقلانية لها طابع أخلاقي تحاول تطهير العقل الإنساني وإخراجه من الدين التاريخي إلى الدين الكوني القائم على الحرية العقلية والأخلاقية.

أمّا عن النزعات المادية التشكيكية؛ فقد مثلها كل من دافيد هيوم وفيورباخ حيث أن هيوم قد جعل من الدين كمبحث مستقل عن التاريخ المتعالي المقدس، فكانت نظرته للدين نابعة من منطلق مادي بحت. ورأى أن الحجّة المستمدّة من الطبيعة هي الأقوى وأكفئ حجة تقوم على أسس موضوعية.

وعن فيورباخ كانت رؤيته مستقاة من نزعته الأنتروبولوجية، حيث جعل من الإنسان محورا رئيسيا في رؤيته النقدية للدين وكذلك واقعه المعاش، ممّا أدى إلى تطور النظرية المادية في جميع جوانبها ونواحيها.

لهذا نجد أن كل من النزعة العقلانية الأخلاقية والمادية التشكيكية قد بثت روح النقد في الفلسفة المعاصرة، فكانت حاضرة كمرجعية فلسفية لدى العديد من المفكرين المعاصرين سواء الغرب أو في الفكر العربي المعاصر، أرضية خصبة بنت عليها النظرية الماركسية مبادئها ومفاصلها في كونها تقوم على تشكّل الوعي من خلال أنها فلسفة شاملة لكل ما يحيط بالطبيعة والإنسان وأنها تقوم على تغيير الواقع وليس تفسيره فقط.

وكذا اهتمامها بالجانب الديني من خلال أبرز مفكريها الذين جعلوا من الدين كأساس ومحورا لدراساتهم؛ فنجد كل من : ماركس، انجلز، غرامشي ولنيين قد ربطوا الدين بالسلطة السياسية والاجتماعية من خلال صراع الطبقات وقد جعلوا من المادية الجدلية كأساس لبناء مذاهبهم ورفضوا التسلّط والهيمنة، فكان هدفهم واحد هو الوقوف ضدّ سيطرة الطبقات المهيمنة والنضال من أجل تحرير الطبقات الكادحة، كما أخذ نقد الدين حصة الأسد في المنظور الماركسي بأبعاده الثلاثة المتكاملة تمثل البعد الأولي في نقد الدين كونه عامل استلاب، حيث يسلب الإنسان ذاته بإلزامه القيام بفرائض ومحرمات دينية غالبا ما تعوق ازدهاره، ذلك أن الإنسان هو الذي يصنع الدين وليس الدين من يصنع الإنسان، أمّا البعد الثاني فقد تميّز بنقد تلك العقائد الاجتماعية والسياسية التي تحملها الأديان بصفة أنها شرائع دينية محضة.

وهي في الواقع مخلفات إيديولوجية صنعها التاريخ مغطاة بشرائع دينية تمثل الوعي الزائف بحيث يزداد زيفه مادام الدين يستند إلى كتب مقدسة لا يمكن الحيد عن نصّها، فلابدّ من محاربة الوهم الذي يصنعه الدين في تغطية الحقائق الإيديولوجية. أمّا البعد الثالث فهو متمثل في الوظيفة التي لعبها الدين في كونه زفرة المخلوق المضطهد وأنه احتجاج على التعاسة الواقعية وروح الظروف الاجتماعية التي طرد منها الروح، أي في كونه أفيون الشعوب الذي يُسكّن آلام الناس الكبيرة وأنه الحل الوحيد الذي ينسيهم معاناتهم وتعاستهم الدائمة؛ فكان للماركسية دور في تحريم استلاب الإنسان وإلغاء الأوهام التي تشكلت، أما عن كون الدين أفيون الشعوب فلا يتعلق الأمر بنفي الدين ولا بقمع المدمنين عليه بل المطلوب هو رفض العلاقات المتميّزة التي يقيمها المتاجرون بالدّين مع رجال السلطة السياسية، أي فصل الدين عن الدولة فصلا تاما.

وبذلك تكون الماركسية قد بلورت فكرها في ولادة نهضة جديدة تطالب بالعدالة الاجتماعية ورفض النظام المستبد وتحرير عقول البشرية من المخلفات الإيديولوجية التي توظف الدين كأساس للاستغلال.

غير أنّ الماركسية لو نظرنا إليها من زاوية أخرى نجدها قد أطلت على الدين من زاوية ضيّقة، فهي لم تقم بفهم الدين بشكل يجعله سلبي فقط، بل كانت لها رؤية خاطئة عن الدين وهذا ما جعلها تنحاز إلى الإلحاد.

الدين هو الدعامة الجوهرية والدستور الذي تبنى عليه الدول قوانينها ومبادئها وأن تقدم أو تطور الحضارات مرهون باعتناق الأديان التي كانت تمارسها، فهو شكل من أشكال تبلور وتجلي الروح البشرية، لهذا يجب على الباحث في أمره احترام جوهره ومقوماته والمحافظة على جلّ خصوصياته وتقديس استقلاليته بإبعاده عن كل ما هو سياسي وأخلاقي ومعرفي بالرغم من أنه ينطوي على بعض تلك العناصر، لأنه عبارة عن تجربة دينية متكونة من أشياء متباينة كالإحساس والحدس المضمر والجلّي... وهو بهذا المعنى سعى للإتحاد الكامل والمطلق لأن حكمته مرتبطة بذلك الإنسان النهائي وعظمة العالم اللانهائي الذي يخلد فيه وأن هذه العظمة التي نشعر بها لا تتأتى لنا عن طريق العلم والعقل وإنما بالتأمل المطلق للواقع خلف الموجودات.

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم

المصادر:

1)انجلز فريدريك، ضدّ دوهيرنيغ، ترجمة محمد الحيدري، دار التقدم، موسكو،دط، 1984.

2)غرامشي أنطونيو، دفاتر في السجن، ترجمة سعيد بوكرامي، ج1، طوى للثقافة والنشر والإعلام، لندن، ط1، 2014.

3)لنيين فلاديمير إليتش، الماركسية وأقسامها الثلاثة، ترجمة إلياس شاهين، دار التقدم موسكو.دط،د ت.

4)ماركس كارل، أطروحات حول فيورباخ-http://sawtechaabe.com/wp، نسخة إلكترونية.

5)ماركس كارل وانجلز فريدريك، الإيديولوجية الألمانية، ترجمة فؤاد أيوب، دار دمشق سوريا، ط1، 1976.

6)ماركس كارل، بؤس الفلسفة ردا على فلسفة البؤس لبرودرن، ترجمة محمد مستجير مصطفى، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط4، 2010.

7)ماركس كارل وانجلز فريدريك، البيان الشيوعي،ترجمة العفيف الاخضر،منشورات الجمل،لبنان،دط،2015.

8)ماركس كارل وانجلز فريدريك، حول الدين، ترجمة ياسين الحافظ، دار الطليعة، لبنان ط2، 1981.

9)ماركس كارل، حول المسألة اليهودية، ترجمة نائلة صالحي، الدورة الألمانية الفرنسية باريس، 1843.

10) ماركس كارل، رأس المال، ترجمة فهدكم نقش، ج1، دار التقدم، موسكو، 1985.

11) ماركس كارل، مخطوطات كارل ماركس، ترجمة محمد مستجير مصطفى، دار الثقافة الجديدة، القاهرة،1844.

المراجع:

1- إبراهيم فتحي، الماركسية وأزمة المنهج، دار الحضارة الجديدة، لبنان، ط1، 1992.

2-اشركات دارن وآخرون، السوق الدينية، ترجمة عز الدين عناية، دار الصفحات للدراسات والنشر، دمشق، سوريا، ط1، 2012.

3-أركون محمد، قضايا في نقد العقل الديني، ترجمة هشام صالح، دار الطليعة، بيروت، ط2 2000.

4-امين عثمان، رواد المثالية في الفلسفة الغربية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة؛دط،د ت.

5-أناتو ليغتش يورى، فلسفة الدين الغربية، ترجمة هيثم مصعب؛دم،دط،دت.

6-التواتي مصطفى، التعبير عن الصراع الديني في الإسلام، دار الفرابي، لبنان،ط2، 2007.

7- الحويني مكرم حسين، قيمة الفلسفة الماركسية من خلال الرؤية الإسلامية، دار الهدى،دط، 1981.

8- الخشت محمد عثمان، الدين والميتافيزيقا في فلسفة هيوم، دار قباء، القاهرة؛دط،دت.

9-المعقول واللامعقول في الأديان النقدية والعقلانية المنحازة، نهضة مصر، القاهرة، ط1، 2006.

10- مدخل إلى فلسفة الدين، دار قباء، القاهرة،دط، 2001.

11-الرفاعي عبد الجبار، تمهيد لدراسة فلسفة الدين، دار التنوير للطباعة والنشر، بغداد؛ط1،دت.

12- السمالوطي نبيل محمد توفيق، الدين والبناء الاجتماعي، ج2، دار الشروق، المملكة العربية السعودية، ط1، 1981.

13- الشباني منذر، سبينوزا واللاهوت، منشورات وزارة الثقافة، الهيئة العامة السورية للكتاب سوريا،دط، 2009.

14- القريشي فهد محمد، منهج حسن حنفي، مكتبة البيان، الرياض، ط1؛دت.

15- بدوي عبد الرحمن، فلسفة الدين والتربية عند كانط، المؤسسة العربية للدراسات والنشر،بيروت،ط1 ،1980.

16- بشارة عزمي، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، ج1، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، لبنان، ط1، 2013.

17- جرادي شفيق، مقاربات منهجية في فلسفة الدين، معهد المعارف الحكيمة، بيروت، ط1 2004.

18- جماعة علماء السوفيات، الفلسفة الماركسية القرن 19م، ترجمة حسان حيدر، ج1، دار الفرابي، لبنان، ط1، 1990.

19-حسن خليفة فريال ، الدين والسلام عند كانط، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة؛ط1،دت.

20- حنفي حسن، قضايا معاصرة في الفكر المعاصر، ج2، دار الفكر العربي، مصر؛دط،دت.

21- دراز محمد عبد الله، الدين بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، مطبعة الحرية، لبنان؛دط،دت

22- سبينوزا باروخ، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة حسن حنفي، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2005.

23- شريعتي علي، دين ضدّ دين، ترجمة حيدر مجيد، دار الفكر الجديد، العراق، ط1، 2007.

24- شفيق منير، الدولة والثورة ردا على ماركس وانجلز ولنيين مقاربات مع الرؤية الإسلامية الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2001.

25- عبد الرحمن طه، بؤس الدهرانية، الشبكة العربية للأبحاث، بيروت، ط1، 2014.

26-عطية أحمد عبد الحليم، مقدمة ترجمة أصل الدين لفيورباخ، المؤسسة الجامعية، لبنان 1991.

27-فروم إريك، الدين والتحليل النفسي، ترجمة فؤاد كامل، مصر،دط، 1977.

28- مفهوم الإنسان عند ماركس، ترجمة محمد سيد رصاص، الحصاد للنشر والتوزيع، سوريا، ط1، 1998.

29- كامنكا أوجين، الأسس الأخلاقية الماركسية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الكتاب المركز القومي للترجمة، القاهرة؛مصر،دط،دت.

30- كانط إيمانويل ، الدين في حدود مجرد العقل، ترجمة فتحي المسكيني، جداول للنشر والتوزيع، لبنان، ط1، فيفري 2012.

31- كوزيتوف،بصدد مؤلف انجلز،لودفيغ فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الالمانية،ترجمة الياس شاهين،دار التقدم،موسكو،دط،1987.

32- كولينزجيمس، الله في الفلسفة الحديثة، ترجمة فؤاد كامل، دار تباء، القاهرة، 1998.

33- لاغريه جاكلين، الدين الطبيعي، ترجمة منصور القاضي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت،دط، 1993.

34- لكسيه جاك، غرامشي: دراسة ومختارات، ترجمة ميخائيل إبراهيم، سلسلة الفكر ألإشراقي والإرشاد القومي، دمشق،دط، 1973.

35- مجموعة مؤلفين، فلسفة الدين (المقول المقدس بين الإيديولوجيا واليوتوبيا وسؤال التعددية) منشورات صفان، لبنان، ط1، 2012.

36-مجموعة مؤلفين، الماركسية الغربية وما بعدها التأسيس والانعطاف والاستعادة، منشورات الاختلاف، بغداد، ط1، 2014.

37- مولينو جون، التراث الماركسي الحقيقي، ترجمة مركز الدراسات الاشتراكية؛دم،دط،دت.

38- ميسلان ميشال، علم الأديان مساهمة في التأسيس، ترجمة عز الدين عناية، المركز الثقافي العربي، الإمارات العربية المتحدة، ط1، 2009.

39- ناي مالوري، الدين: الأسس، ترجمة هند عبد الستار، الشبكة العربية للأبحاث والنشر بيروت، ط1، 2009.

40- نبي سربست، ماركس ومسألة الدين، دار كنعان،دط، 2002.

41- هوبزباوم إيريك، كيفية تغيير العالم (حكايات عن ماركس والماركسية)، ترجمة حيدر إسماعيل مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط1، 2008.

42- هيرقيه دانيال ليجيه وجان بول ويليام، سوسيولوجيا الدين، ترجمة درويش الحلوجي المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، ط1، 2005؛

43-ويليام جون بول، الأديان في علم الاجتماع، ترجمة بسمة علي بدران، المؤسسة الجامعية بيروت، ط1، 2001.

الموسوعات والمعاجم:

1- ابن منظور أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، لبنان، مجلد 13؛دت.

2- الجرجاني علي محمد السيد الشريف، قاموس المصطلحات والتعريفات، ترجمة محمد الصديق المنشاوي، دار الصفاء، مصر، 1413م.

3- الساموك سعدون محمود، موسوعة الأديان والمعتقدات القديمة، ج1، العقائد، دار المناهج للنشر والتوزيع، عمان،ط1، 2002.

4- الموسوي رحيم أبو رغيف، الدليل الفلسفي الشامل، ج1- ج3، دار المحجّة البيضاء، لبنان،ط3،ط1، 2013.2015.

5- بنسوسان جيرار وجورج لابيكا، معجم الماركسية النقدي، ترجمة جماعية، دار محمد علي الفرابي، صفاقس،مغرب، 2003.

6- صليبا جميل، المعجم الفلسفي، ج4، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، بيروت،دط، 1981.

7- طرابيشي جورج، معجم الفلاسفة (المناطقة، المتكلمون، اللاهوتيون والمتصوفون)، دار الطليعة، بيروت، ط3، 2006.

8- لالاند أندريه، موسوعة أندري لالاند الفلسفية، ج1، ترجمة خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، باريس، ط1، 2002.

9- مذكور إبراهيم، المعجم الفلسفي، دار الكتب القاهرة، مصر؛دط،دت.

10- وهبه مراد، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة، القاهرة،دط، 2007.

الدراسات والمقالات الالكترونية:

1- أحمد أبو بكر، الأنتروبولوجيا والدين، ضمن مجلة التسامح، الموقع الالكتروني:

http://so_cimaroc.blogspot.com.2018/10blog.port30.html

تاريخ الرفع:12-سبتمبر-2016 ،الساعة :10:10

2-اخدوش الحسين، العودة إلى ساحة النظر العقلي،الموقع الالكتروني:

www.mominoun.com

تاريخ الرفع:8فيفري2017 ،الساعة،20:19

3-الخويلدي زهير،الابداع في نقد غرامشي للدين،الموقع الالكتروني:

http://www.maarej.com

تاريخ الرفع:14جانفي2017 ،الساعة،13:00

4- الساعدي إبراهيم، هل كان ماركس محِقا

http://www.alnoor.se/article.asp?id=163140

تاريخ الرفع: 25نوفمبر2016،الساعة،17:30

5- المحمداوي علي عبود، الدين في المجتمعات المعاصرة (رؤية هابرماسية)،الموقع الالكتروني:

www.mominoun.com

تاريخ الرفع: 12نوفمبر2016،الساعة،22:45

6- جلبير الأشقر، الماركسيون والموقف من الدين بوجه عام ومن الأصولية بوجه خاص،الموقع الالكتروني:

http://al-manshour.org/node/324

تاريخ الرفع: 12فيفري2017 ،الساعة،15:16

7- زكرياء فؤاد، ماركس وأفيون الشعوب،الموقع الالكتروني:

http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=218431

تاريخ الرفع: 8 سبتمبر2016،الساعة،11:30

8- سكوبلا لوسيان، هل يمكن للبشر الاستغناء عن الدين ؟ ترجمة محمد الحاج سالم،موقع مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث،قسم الفلسفة والعلوم الانسانية،الموقع الالكتروني:

www.mominoun.com

تاريخ الرفع: 14 اكتوبر2016 ،الساعة،10:30

9 - شعبان عبد الحسين، الماركسية والدين (الالتباسات، العلاقة وأسس المصالحة)، مجلة المستقبل العربي، آراء ومناقشات،تصدرعن مركزدراسات الوحدة العربية، العدد 409 ،نسخة ورقية.

10- لوي ميشل، أكثر من أفيون، ترجمة علي سعيد؛الموقع الالكتروني:

http://al-manshour.org/node/4675

تاريخ الرفع:13جانفي2017 ،الساعة19:12

11- لوفي مايكل، الماركسية والدين، ترجمة بشير السباعي، صمن مجلة القاهرة، العدد 134 يناير 1994؛الموقع الالكتروني:

http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=275187

تاريخ الرفع: 12نوفمبر2016،الساعة23:16

12- محمود الهادي، التوظيف السياسي للفكر الديني،الموقع الالكتروني:

http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=58358

تاريخ الرفع: 23جانفي2017 ،الساعة12:22

13- نيدلي كوستي، نقد النقد الماركسي للدين، الموقع الإلكتروني:

http://www.difaziat.com/38488.html

تاريخ الرفع: 18 ديسمبر 2016 ،الساعة8:45

فهرس الموضوعات

الموضوع : **الصفحة:**

مقدمة ..... **أ-ه**

الفصل الأول: الدين في السياق الفلسفي الغربي

المبحث الأول: الاطار المفاهيمي لفلسفة الدين..... **7-14**

المبحث الثاني: النزعة العقلانية الأخلاقية..... **14-28**

المبحث الثالث: النزعة المادية التشكيكية **28-41**

الفصل الثاني: الأطروحة الماركسية في الدين (مفاصلها وخلفياتها)

المبحث الأول: الماركسية مفهومها وأقطابها..... **43-56**

المبحث الثاني: المسألة الدينية بين ماركس ،انجلز ،غرامشي..... **56-70**

المبحث الثالث: مقولة الدين أفيون الشعوب..... **70-78**

الفصل الثالث: الإيديولوجي والعلمي في الأطروحة الماركسية حول الدين

المبحث الأول: التحليل السوسيولوجي الماركسي للدين..... **79-88**

المبحث الثاني: البعد الإيديولوجي للنقد الماركسي للدين..... **88-97**

المبحث الثالث: دراسة نقدية للاطروحة الماركسية حول الدين..... **97 -115**

خاتمة..... **116-118**

قائمة المصادر و المراجع..... **119-127**