جامعة محمد بن زايد
للعلوم الإنسانية
MOHAMED BIN ZAYED UNIVERSITY FOR HUMANITIES

الدَّليلُ إلى
فلسفةِ الدِّينِ

المجلد الأول
مفاهيم ومقاربات

إشراف وتحرير
أ.د. رضوان السيد
أ.د. فتحي إنقزّو
أ.د. السيد ولد أباه

بسم الله الرحمن الرحيم

جـــامـــعـــة محـــمدبـــن زايـــد
للـــعـــلـــوم الإنـــســـانيـــة
MOHAMED BIN ZAYED UNIVERSITY FOR HUMANITIES

إشراف وتحرير
أ.د. رضوان السيد
أ.د. فتحي إنقـزّو - أ.د. السيد ولد أباه

الطبعـــة
الطبعة الأولى 1447 هـ - 2026 م

الترقيم الدولي
ISBN 978-9948-630-19-7

جَمِيعُ الحُقُوقِ مَحْفُوظَة

يمنع طبع هذا الكتاب أو أي جزء منه بكافة طرق الطبع والتصوير والنقل والترجمة والتسجيل المرئي أو المسموع أو استخدامه حاسوبيًا بكافة أنواع الاستخدام وغير ذلك من الحقوق الفكرية والمادية إلا بإذن خطي من الناشر

+971 2 4999000 info@mbzuh.ac.ae www.mbzuh.ac.ae
mbzuh MBZ university for humanities

الدليل إلى
فلسفة الدين

المجلد الأول
مفاهيم ومقاربات

إشراف وتحرير
أ.د. رضوان السيد
أ.د. فتحي إنقزّو - أ.د. السيد ولد أباه

توطئة

الدليل إلى فلسفة الدين
الرؤية والأفكار والترتيبات

أ.د. رضـوان السيـد

جامعة محمد بن زايد للعلوم الإنسانية
الإمـارات العـربية المتحـدة

1

تستند فلسفة الدين في مرحلتها الحديثة بشكلٍ رئيسي إلى كلٍ من الفيلسوفين الألمانيين: إيمانويل كانط (1724-1804) (Kant) في عمله: **الدين في حدود مجرد العقل**(1793) وفريدريك هيغل (1771-1832) (Hegel) في كتاباته المجموعة بعنوان: **محاضرات في فلسفة الدين** (1821-1831). وعندما نقرر ذلك، أي صيرورة الدين موضوعًا للتفكير الفلسفي المنتظم لدى هذين الفيلسوفين، فليس معناه أنّ التفكير العقلي والفلسفي في الدين ما كان موجودًا من قبل منذ أقدم العصور، لكنه ما كان منفصلًا عن الميتافيزيقا واللاهوت، كما أنه ما شكّل موضوعًا للبحث العقلي المستقلّ حتى ضمن الفلسفة. ولكي يكون واضحًا ما نقصده نذكر موضوعات فلسفة الدين، أو مقولاتها في الزمن المعاصر التي هي في النظر العلمي العام: الأُلوهية، والتجربة الدينية، ومسألة الشر، وصلة الدين بالأخلاق، وعالم ما بعد الموت، وعلاقة الدين بالعلم. وعن كلٍ من هذه الموضوعات أو المقولات تتفرع قضايا ومسائل كثيرة يتبين من النظر فيها أنها تجمعت وانتظمت من سوابق مثل أنثروبولوجيا الدين، وهيرمونوطيقا الدين، وفينومينولوجيا الدين، وإبستمولوجيا الدين، وعلم اجتماع الدين، والدين والعلوم النفسية، والنظري والعملي في بدايات الاعتقاد ونهاياته.

نحن نشكو منذ مائة عامٍ وأكثر من تجاهُل علماء الدراسات الفلسفية والإنسانية بعامة لإسهامات عُلماء المسلمين وفلاسفتهم في التفكير بالدين. ففي كل تاريخٍ للفلسفة، أو للعلم، أو للدين، قد نجد فصلًا عن إسهام العرب والمسلمين أو لا نجد باستثناء العقود الأخيرة. وفي الرؤية العامة هناك جدالاتٌ

حتى اليوم بخصوص موقع علم الكلام من اللاهوت وموقع التفكير بالدين من الفلسفة في الإسلام. ثم هل يمكن أن يكون هناك إسهامٌ عربي وإسلامي في مسائل التفكير بالدين سواء اعتُبر ذلك علم كلامٍ جديدًا، أو اعتُبر تفلسفًا في الشأن الديني. وهذه الأمور بالنسبة لنا وبالنسبة لعالم العصر ليست من النوافل فهناك تساؤلاتٌ كبرى في أزمنة الحداثة ليس بشأن طبيعة الإسلام فقط، بل وبشأن الظواهر الدينية الجديدة المتعددة في المجتمعات الإسلامية المعاصرة والتي تقتضي منا اهتمامًا وفهمًا ومشاركة في الفهم والاستكشاف.

في الحضارة الإسلامية الكلاسيكية ما انفصلت مباحث الفلسفة عن مباحث علم الكلام رغم انطباعات التنافر بينهما؛ وكذلك كان الشأن في العصور الوسطى بأوروبا بين اللاهوت والفلسفة. لكن منذ القرن السادس عشر على الأقلّ تبلور طموحٌ كبير لدى الفلاسفة بأوروبا للانفصال عن اللاهوت المسيحي، بل وحتى دراسة الدين باعتباره مبحثًا وضعيًا وعقلانيًا بحتًا. ومن هذا الطموح وعلى وقْعه انصرف الفلاسفة وعلماء العلوم البحتة إلى دراسة الدينين المسيحي واليهودي بمناهج وضعية دخل فيها الإسلام والديانات الآسيوية فيما بعد. وهكذا ظهر علم الدين، وظهرت فلسفته باعتبارها علمًا أيضًا. وصحيح أنه ظهرت إشكاليات في القدرة على تأمل الدين بالمنهج التجريبي؛ لكنّ المصير إلى تمييز العلوم الإنسانية أو علوم الإنسان بأنها للفهم (العلمي)، استوعب هذا الأمر إلى حدٍ كبير.

وتحت تأثيرات الحداثة وعروض المستشرقين وبعض علماء الدين استنتج مثقفون عربٌ ومسلمون ضرورة تأمُّل الإسلام بالمناهج الوضعية الحديثة وإن اختلفوا في ثلاثة تيارات: التيار الأول الذي يعتبر الأخذ بالمناهج الحديثة نوعًا من علم الكلام الجديد يُخرج لاهوت الإسلام من سُباته بتمكينه من الإطلال

على المشكلات المعاصرة في نوعٍ من التجديد لرؤية العالم. والتيار الثاني الذي يريد القطيعة مع الموروث الديني والثقافي للتمكن من الدخول في العقلانيات المعاصرة والإسهام في منتجاتها. وأخيرًا التيار الثالث الذي ما يزال يحاول التأليف بين الأمرين، أي تأمل الدين بالمناهج المعاصرة دونما قطيعةٍ ولا تبرير تأصيلي. هل يزعزع هذا أو ذاك الأصول الدينية والأخلاقية؟ الذين يخشون الزعزعة يشيرون إلى التجربة الأوروبية. والذين لا يرون خطرًا في ذلك يشيرون إلى التجربة الأميركية المعاصرة.

2

جاء التفكير في إنشاء دليل (Companion) في فلسفة الدين إذن لدوافع أكاديمية، لترقية البحث العلمي، وللسير فيما سارت فيه الجامعات الكبرى. لقد ظهرت مؤلَّفاتٌ في فلسفة الدين كتبها أساتذةٌ عربٌ ومسلمون في العقود الأخيرة. وهي تشكّل استعراضًا لمباحث الدين وفلسفته وفلاسفته كما جري التداوُلُ فيها في عقود القرن العشرين، وفي البعض من تلك المؤلفات تجديدٌ أو تأويل من طريق المقارنة بين عدة فلاسفةٍ واتجاهات حديثة ومعاصرة في التفكير بالدين. بيد أنّ معظم تلك المؤلَّفات ظلّت كتبًا مدرسيةً تتردد بين الترجمة أو الاستعراض التاريخي التطوري المستند دائمًا إلى المراجع الغربية التي تبدأ بعد مقدماتٍ تمهيديةٍ بتبلور التخصص أو العلم في القرنين السابع عشر والثامن عشر. وقلّما تتعرض في مقدماتها المدرسية لرؤيةٍ فاهمةٍ حقًا للإسلام أو فلسفة الدين كما تبدو فيه. ولنتنبه إلى أنّ دراسة الإسلام لدى الفلاسفة والمستشرقين ظلت في غالب الأحيان منفردة أو خاصة وليست جزءًا من رؤى ومناهج دراسات الأديان العالمية، وإلاّ لاختفى الاستشراق ولم تعد إليه حاجة!

ولذلك فإنّ سِفْر **الدليل إلى فلسفة الدين** وهو الأول من نوعه بالعربية، في الوقت الذي يلتزم بحدود الدليل(Companion) الذي سلكته كل الجامعات العالمية تقريبًا وهو مختلف عن الموسوعات ليس في الحجم فقط بل في المنهج أيضًا، فإنه يضع الإسلام وفلسفته ورؤيته للعالم ضمن التقاليد الأكاديمية دونما إسرافٍ ولا اعتساف سواء في المفاهيم أو في الأعلام أو في المصنفات. وهكذا فإنّ دراسات الدليل لا تتجاهل التاريخ ولا التطورات في المجال؛ لكنّ التركيز يبقى موضوعيًا يحيط بالمسائل الرئيسية ويترك فيها بصمات، تتأثر بالطبع بكفاءة الكاتب لكنها تبقى في مستوىً عالٍ من الدقة والاستنارة.

ولكي تبقى الأكاديمية بارزةً دونما غرقٍ في التاريخ أو السرد أو الألفبائية، فقد ارتأت اللجنة العلمية للدليل تقسيمه إلى ثلاثة مجلدات: مجلد المفاهيم، ومجلد الأعلام، ومجلد المصنفات. في المفاهيم، كما سبق القول، اتبعنا مناهج أسفار الدليل والاهتمام بالمقولات والمصطلحات في علوم الدين مع نوعٍ من الشمول داخل هذا القسم بين الأنثروبولوجيا والسوسيولوجيا والإبستمولوجيا والفينومينولوجيا وتاريخ الفكر وأساسيات الفلسفة. وقد جرى في هذا القسم أيضًا تجنب المعجمية المصطنعة بقدر الإمكان، وإنما ذُكرت المصطلحات والمفاهيم بحسب الأهمية المقدَّرة من جانب اللجنة العلمية للمشروع. وهنا كان لرؤى الدين ذات المنزع الفلسفي في الإسلام اعتبارها بحيث بدت موضوعيةً وبارزةً بين الأعمال العلمية.

وبقدر ما جرى التوفيق بين الأكاديمية والموضوعية في قسم المقولات والمفاهيم، أمكن التوسع والاستيعاب في قسم الأعلام فهناك جرت دراسة أعلام فلسفة الدين أو التفكير العقلي والفلسفي بالدين منذ أقدم العصور إلى الزمن الحاضر. وفي هذا القسم جرى عرض إسهامات أعلام المسلمين

من فلاسفةٍ وعلماء في التفكير بالدين وفلسفته ولاهوته وأخلاقياته وعلاقات الدين بالفلسفة قديمها ووسيطها.

وظهر لدينا تحدٍ في التمييز متى ندرس فكر الأعلام بشكلٍ شاملٍ ومتى يقتصر الأمر على عرضٍ نقديٍّ للمؤلَّف أو المؤلِّفين اللذين كتبهما أحد الفلاسفة أو المفكرين أو اللاهوتيين له أولهما علاقةٌ بالتفكير العقلي بالدين وظواهره في حين يصبح الفيلسوف أو المفكر المعني في فلسفته كلها أو معظمها بالدين مجالًا لدراسةٍ شاملةٍ في قسم الأعلام.

أما قسم الكتب أو المصنفات فهو قسمٌ ساحرٌ بالفعل. ففي كل عام تظهر عشرات الكتب ومئات المقالات العلمية ذات العلاقة بالدين. لكنها تحظى بمتابعات ومراجعات كثيرة حتى من دُور النشر أو مراكز البحوث التي أصدرتها. ولذا كان المقصود بقسم المصنفات في الدليل الكتب البارزة عبر التاريخ في التفكير بالدين ماهيةً وتاريخًا ووظائف وفلسفة وكشوفات كتبها فلاسفة ومفكرون وصارت تشكِّل مَعْلمًا في مسار وتخصص فلسفة الدين. وهذا النوع من الكتب يُنافس في دلالاته أعلام فلسفة الدين أحيانًا مثل الكتابين اللذين ذكرناهما لكانط وهيغل وأضيف على سبيل المثال كتاب رودولف أوتو (Rudolph Otto) عن **القدسي** أو **المقدس**، وكتاب **الكشف عن مناهج الأدلة** لابن رشد، وكتاب **إحياء علوم الدين** للغزالي.

لهذه العوامل والدوافع والغايات قام مشروع الدليل إلى فلسفة الدين بأقسامه الثلاثة: المفاهيم والأعلام والمصنفات. لكن يبقى أمرٌ مهمٌّ هو الذي جعل المشروع عربيًا. فالأكثرية الساحقة من الكُتّاب في الأقسام الثلاثة هم من الفلاسفة أو أساتذة الفلسفة العرب العاملين في الجامعات والمعاهد. وكنا قد ذكرنا أنّ هناك حوالى العشرة من الدارسين العرب كتبوا في العقود الأخيرة في

فلسفة الدين ومن هؤلاء أيضًا من كتبوا موادّ في الدليل بحسب اختصاصهم الدقيق. لكن يضاف إليه قريبًا من ثلاثين دارسًا اشتركوا معنا في تكوين الدليل بكتاباتهم المتنوعة التي أثْرت الدليل بأحدث البحوث وأحدث المناهج والرؤى الجديدة للموضوعات. لقد كان من ضمن مقاصد مشروع الدليل تكوين مجموعة فلسفية عربية تمتلك همًا بارزًا هو التفكير العلمي والأكاديمي في الدين وتُطِلُّ على موضوعات ومشروعات الحوار ين الأديان والقيم والأخلاق، والعلاقات مع الآخر الديني والثقافي، وتجارب ورؤى وممارسات مكافحة التطرف والإحيائيات والأصوليات.

الدين قوةٌ ناعمة وقد مضت آمادٌ على النقائض المفترضة بين الدين والعلم، والدين والأخلاق، والمثالي والتجريبي، واللاهوت والفلسفة، وفي العقود الأخيرة تعود فلسفة الدين لاستشراف إنسانيات المعرفة والتلاقي والمشاركة في صنع الجديد والمتقدم في الجليل والعميق والواعد في الحياة الإنسانية.

إنّ هذا التأليف الجديد الجماعي في فلسفة الدين إذ يستهدف الإنجاز المعرفي والعلمي والأكاديمي، يخاطب الباحثين الشباب وطلبة الدراسات العليا في العلوم الإنسانية، ويطمح لأن يكونَ طليعةً لبحوث فردية وبحثية جماعية في الدين وفلسفاته وتأويلاته بين العقل والروح وجماليات النفس واللغة أو في اللغة. يقول التنويريون إنّ المقصود بفلسفة الدين الخروج بالتفكير فيه من اللاهوت. لكننا نعلم أنه في العقود الأخيرة حتى بحوث القيم والأخلاق عادت تلتمس أصولها في الروحيات والوجدانيات التي لا تتنكر للمقدس بل تسعى إلى انسجامٍ من ضمن التعارُف المعرفي والإنساني. وفي ذلك توسيعٌ لمقولة الفهم في العلوم الإنسانية فيما بين ديلتاي (Dilthey) وفيبر (Weber).

أيـن نجد أنفسـنا نحـن المعنيين بالتفـكير في الديـن في الأزمنة المعـاصرة؟ لقد قلـت بالأمـل في أن يكـون هـذا الدليـل طليعـةً لبحـوث في التجديد والإبـداع في فلسـفة الديـن في المجال العـربي والإسلامي، فـلماذا يكون لدينا هـذا الهم الخاص؟ لأنّ الملـف الدينـي في مجالنا الثقـافي والحضاري شـديد الحرارة والإشـكال، وليس بسـبب ظاهـرة العنـف أو اللجـوء إليه تجاه الذات والآخر وحسـب؛ بـل وللتفكير في وظائف الدين الاجتماعية والأخلاقية وسـط التشـاكس بين التقليد والتوجهات الإرشـادية المعـاصرة (أو التـي تحـاول أن تكـون كذلـك). فبيننـا مـن يريـدون الخـروج على التقاليـد المتصدعـة واللجـوء إلى النـص المقـدس في عمليـات تأويلية واسـعة ممـا يذكّـر بعمـل شلايرماخـر (Schleiermacher) أو مـا هـو أبعـد. ومـن بيننـا مـن يؤمنـون بالتجديـد في التقليـد مـن خلال إعـادة النظر في وظائـف الدين وبخاصـةٍ تلك التي اسـتجدت في الأزمنـة الأخيرة عندنا وفي العالم: فالاستحسـان تسـعة أعشـار الفقه. لكـن هل يمكن ذلـك دونما تغـييرٍ في "رؤية العـالم" في مجالنا؟ هـذا أمـرٌ يصعـب التفـكير فيـه إلاّ لـدى التيـار الثالـث الذي نسـميه حداثيًـا وهو يعمـل على رؤيـةٍ للعـالم تندمـج في الرؤيـة الغربيـة التـي تطـورت إليها في مدرسـة فرنكفـورت من جهـة، وفينومينوجيا هـوسرل (Husserl) وهيدغـر (Heidegger) مـع تأكيـد أكبر على غادامـر (Gadamer) تلميـذ هيدغر.

تشـهد التيـارات الثلاثـة في أوسـاط الـدراسين العـرب في السـنوات الأخيرة أصواتًـا مرتفعًـة ونوعًـا مـن النهـوض. وقـد ذكرنـا الـدارسين الذيـن يكتبـون في فلسـفة الديـن، والذيـن لا بـد أن يتجـاوزوا المدرسـيات إلى رؤيـةٍ للعـالم يجـري فيهـا التفـكير في الإسلام بمناهـج فلسـفة الديـن. ولـو تأملنـا كتابـات الـدارسين في الدليـل لوجدنـا فيهـا مقاربـات تجديديـة لجهـة تيـارات التفكير ولجهة فلسـفة الديـن (للمقارنـة المقـالات الأولى في بـاب المفاهيـم).

إن المقاربة التي تملك في نظري الحظوظ الأكبر تلك التي تقول بالتواشُج بين الدين والفلسفة في المجال القيمي والإنساني والتي تطلُّ عليها رؤى ومقولات بول ريكور (Paul Ricœur) وتشارلز تايلور (Charles Taylor) وأمثالهما. وهي رؤىً خاضت نقاشات مهمة في العلائق بن الدين والفلسفة في الميراث اليهودي والمسيحي، ويحتاج الأمر من جانبنا إلى القيام بالأمر نفسه في الجانب الإسلامي. لدينا ميراث غني في التفكير بالدين كلاميًا وفلسفيًا لدى علماء الأديان ولدى الفلاسفة الكلاسيكيين ولدى فلاسفة الأخلاق. وهؤلاء جميعًا عرفوا التراث الديني عن كثب والمستكشَف من نظمهم حتى اليوم ضئيل ولدى أسماء معدودة. وقد غُطي الموروث اليهودي في دراسات الدين وفلسفة الدين في العصور الوسطى بشكل جيد. والواقع أن هناك تأثيرًا كبيرًا من جانب فلاسفة الإسلام ومفكريه على اللاهوت اليهودي (من جانب علم الكلام والفلسفة) بين القرنين التاسع والرابع عشر، وهذا الأمر لم يُبحث بعد بشكلٍ معمق بمعنى أن يكون ذلك قد تضمن نوعًا من الشراكة أو الاشتراك في العلائق بن الديانات الثلاث. لكننا محتاجون كما سبق واستنادًا إلى مناهج فلسفة الدين لوضع الإسلام ضمن الأديان المدروسة، والإفادة من فلسفات اللقاء الجديدة بين الأديان (= التعددية) والإجماعات الأخلاقية (لدى هانس كينغ (Hans Küng) على سبيل المثال).

***

في تشاوُرٍ بين سعادة مدير جامعة محمد بن زايد للعلوم الإنسانية الدكتور خليفة الظاهري وبعض أساتذة الفلسفة وبينهم الأستاذ السيد ولد أباه أثناء التحضير لبرنامج دراسات الدين مطلع العام 2024، ظهرت فكرة التأليف في فلسفة الدين. وبعد نقاشات طلب مدير الجامعة أن تكون الصيغة دليلًا (Companion) إلى فلسفة الدين، شأن ما تقوم به جامعات عالمية مثل أوكسفورد وكمبردج وهارفرد وكولومبيا. وخلال ثلاثة أشهر تكونت في كلية الدراسات العليا بالجامعة لجنة علمية خططت للمشروع ومفرداته الثلاثة أو أبوابه وأقسامه: الباب الأول في المفاهيم والمقاربات ويحتوي على خمسة عشر بحثًا – والباب الثاني بعنوان: أعمال ومصنفات ويحتوي على واحدٍ وعشرين بحثًا– والباب الثالث بعنوان: وجوه وأعلام، ويحتوي على أربعة عشر بحثًا عن شخصياتٍ أسهمت في فلسفة الدين.

باستثناءين أو ثلاثة لأسباب تقنية ولتجنب التأخير؛ فإنّ كلَّ كتّاب الدليل البالغة بحوثه الخمسين هم من أساتذة الفلسفة والدارسين العرب.

لقد استغرق العمل على الإنجاز حوالى العام ونصف العام وكان مضنيًا لأننا تحرينا التدقيق الشديد والمستوى العالي الأكاديمي والعلمي، فهو العمل البحثي الجماعي الأول بالعربية في فلسفة الدين والذي أنجزته مجموعةٌ من الباحثين العرب لخدمة طلاب البحث العلمي المهتمين بالتفكير في الدين ومناهجه في الأزمنة المعاصرة.

إنني إذ أُقدّر لسعادة مدير الجامعة الدكتور خليفة الظاهري المبادرة والتشجيع والمتابعة، أشكر للجنة العلمية جهدها في وضع الخطة التفصيلية، وللزميل الأستاذ فتحي إنقزو المتابعة والتحرير. وأولًا وآخرًا أشكر للزملاء الباحثين إسهاماتهم الكبيرة في إنجاز هذا العمل النادر المثال، وبالله التوفيق.

مقدّمة

أ.د. فتحي إنقــزّو

جامعة محمد بن زايد للعلوم الإنسانية
الإمـارات العربيـة المتحـدة

مقدّمة

كيف وقع التأريخ فلسفيًا لفكرة "الدين"؟ وكيف دخل الدين إلى الفلسفة؟ أم بينهما تشارك في الأصل لا يختلفان إلا في أشكال العبارة والقول؟ هل يكفي لذلك أن نبتدئ بأي مظهر من مظاهر التدين والاعتقاد لنستنج منه مفهومًا كليًا قد لا يكون له مصداق في الأعيان أصلًا؟ وهل اتصال الفلسفة بالدين مرسل على كل أشكال التعبير العقلي عن المشاعر الدينية والمواجد والانفعالات بالمقدس مثلًا؟ كتلك التي ظهرت عند الشعوب القديمة أول الأمر وامتزجت بأساطير النشأة والتكوين، أو تلك التي تجلت في نصوص الحكماء الأوائل، واختلطت بالتعبير عن معاني الألوهية، والتأمل العقلي في تجارب التعالي وأسرار الغيب، وفي دلالة الشعائر المأثورة عن التقاليد العتيقة، والتأمل في النفس والعالم، في المبدإ والمعاد؟ أم إن هذا الاتصال مقيد بأشكال بعينها من علاقة العقل بالإيمان، كتلك التي ظهرت بظهور الأديان التوحيدية مثلًا؟ أو بنشوء القراءات الحديثة للنصوص التأسيسية لهذه الأديان والتقاليد الكتابية الكبرى؟

لقد استقرت فلسفة الدين كمجال فكري وكتخصص أكاديمي منذ قرنين تقريبًا في مؤسسات التعليم والبحث الغربية، حصيلة لنزاعات وخصومات فلسفية–لاهوتية، ولتطورات في الثقافة والمجتمع، وفي نمط العلاقة بالشأن

الديني كما تأسست في العصر الحديث، وتزامنت مع تقلبات وصراعات على النفوذ مثل الدين بؤرتها الحارقة. وليس المشكل المتعلق بمؤسسها الأول، أو بمن اخترع المصطلح واستخدمه قبل غيره، بالأمر الأهم، بل هي الحاجة التي فرضت هذا النمط من الصناعة الفلسفية التي اتخذت طابع التخصص العلمي والفن (discipline) في الوقت نفسه، والتي أفضت إلى التأليف بين المطالب الشخصية المتعلقة بالإيمان وتسويغه بمختلف أصناف المسوغات، والمطالب الموضوعية المتأتية من الضغط التاريخي المتزايد على المجتمعات الحديثة لأجل تجديد أنماط تنظيمها الداخلية والخارجية.

فأما الحاجات التي من جهة الذات (a parte subjecti) فإنها من التي فرضتها الوتيرة المتصاعدة للزمن الحديث على النفوس لأجل التفكير في شرعيتها ومصادرها تحت عناوين شتى: الأنا العاقل بوصفه فاعلًا من فاعلات المعرفة والإدراك له السلطة على الموجودات جميعًا، أو الأنا الفرد كعنصر في جمع مدني وأخلاقي تحللت روابطه بالعالم القديم وصار مقبلًا على نزاعات لا تنتهي لتشكيل الرباط الاجتماعي وإقامة الدولة وربط الأفراد بروابط التعارف، أو كذلك أنا السرد والقصص التي لا تنتهي حول نفسه والآخرين كنحو من "سيرة اعتراف" تشكل العلاقة بالاعتقاد ركنًا من أركانها الجوهرية. إن فلسفة الدين هي في وجه من وجوهها سيرة ذاتية للذات المؤمنة ولتاريخها الداخلي، فهمها الذاتي لذاتها من خلال تجاربها أو محنها المتعاقبة (على نحو ما فهمت عبارة Erlebnis في دلالتها الأصلية كمحنة واختبار في اللسان الألماني)، رؤيتها لما تحمل من التصديق الشخصي بعقيدة ما لا تتورع أن تجعل لها حقيقة كونية، وتقديرها لسائر العقائد والإيمانات وممكنات التحاور معها. ولا يهم إن كان هذا الإيمان ساذجًا على حال الفطرة والسجية كإيمان الفحامين (fides carbonarii) أو كان مركبًا من أفكار واقتناعات وآراء مرتبة بعناية، فإنه يبقى هو النواة الأولى

لكل تفكير في الدين فلسفيًا كان أم لا. وأما الحاجات التي من جهة الموضوع (a parte objecti) فقد فرضها المسعى الفكري لنقل التجارب الروحانية الخاصة إلى مرتبة العلم وما تشكل من معارف ومنظومات لاهوتية موروثة من ناحية عن التقاليد العتيقة للمؤسسة الدينية ومن ناحية ثانية عن تحولاتها المتسارعة بفعل الانشقاق الأكبر في بدايات العصر الحديث بين الكنائس الغربية. فلذلك جاءت فلسفة الدين تعبيرًا عن هذا الانشقاق الذي صار سمة الذاتية الحديثة ونمط حضورها في العالم حضور الحيران الذي فقد ضمانات الإيمان القديم، فلا هو بقادر على الحفاظ عليه كما هو، ولا هو بقادر على التخلص منه بالكلية. من ذلك اتخذت فلسفة الدين منذ بداياتها شكل المحاورة الافتراضية الوهمية التي يتعدد المشاركون فيها بمقتضى الحال وكأنها ورشة للنقاش العمومي في تعدد الأديان والحوار بينها قبل أوانها: كذلك كان الأمر عند أبيلارد (Abelard) ونيقولا الكوزي (Nicholas of Cusa)، وجان بودان (Jean Bodin)، وكذلك استمر بعدهم عند مالبرانش (Malebranche)، وهيوم (Hume)، وليسنغ (Lessing) وهو الى يوم الناس هذا الشكل الرئيس لأية مناظرة حقيقية حول الأمر الديني.

1

لا يخلو أي نظر في فلسفة الدين من التنازع بين تاريخين: الأول هو "التاريخ الطويل" (بالعبارة المتداولة في مدرسة "الحوليات" التاريخية الفرنسية) الذي لا يكاد يستثني من المذاهب والنصوص والأفكار شيئًا مما اتصل بالدين أو بأشباهه من التعبيرات الروحانية والرموز ليجعله جزءًا من مسار تاريخي يتطابق مع ابتداء الفلسفة ويتساوق مع تطوراتها كلها، بحيث لا يخلو عصر من عصورها من تصور فلسفي في الدين أكان من الوثنية القديمة أم من العقائد التوحيدية، أم من الأشكال المتأخرة من أديان طبيعية ونزعات ربوبية وحلولية، وطرق في التصوف والعرفان تعاود الظهور في كل زمان، ولواهيت مختلفة أصولية عقائدية وفلسفية عقلية وغيرها. إن هذا النمط من التاريخ يأخذ الدين على المعنى الأوسع (latu sensu)؛ أي على المصداق الذي يشمل مختلف التعبيرات الدالة على الشعور البشري بالقداسة والقابلة لأن تصاغ في مدونات مسننة ذات أثر في الأفراد والجماعات عابر للزمان. ولا يكون معنى المضاف ههنا؛ أي الفلسفة، غير تعقب هذه الأشكال والإفصاح عن دلالتها الكلية بالنظر إلى البشرية كافة، لا هذه الجماعة أو تلك مما يدرس مؤرخو الأديان مثلًا، أو الأنتروبولوجيون وعلماء الاجتماع والنفس وسائر المباحث الإنسانية. فالكلي إنما هو جهة النظر وموضع الاعتبار، والحيثية فيه استظهار المعنى المشترك بين العقول، وتجريدها من الأعراض، واستخلاصها بما يوافق ترتيب المدارك في العقل. ولذلك يرجع هذا التصور الموسع إلى ما قبل الاعتناء المباشر بالدين في تشكلاته التاريخية المعروفة، ويرى أن الرصيد "الأسطوري" للمرويات الكبرى للحضارات القديمة مثلًا شرقًا وغربًا، أو المذاهب الباطنية التي اختلطت بها،

والتي هي عابرة لهذه الحضارات لا حدود تفصل بينها، هي مقدمات لا تتميز عن الرؤية الدينية للعالم التي شكلت محور الحضارة البشرية في حدود العالم المسكون، ولا تفهم هذه الرؤية دونها. على أن الذي يفصل التراثين الأسطوري والديني لايتبين للناظر بيسر: هل هو فرق في الدرجة أم في النوع؟ أم هي وحدة تاريخية متصلة لا يجوز معها الإقرار بالقطائع إلا على سبيل الفرض والتقدير.

يرتبط التاريخ "الطويل" لفلسفة الدين بالتأثير التاريخي للمذاهب الفلسفية القديمة وللديانات التوحيدية المتصلة بها ويتطور بتطورها الطبيعي: من منابع الربط بين الدين اليهودي والفلسفة الإغريقية عند فيلون (Philo) الإسكندري في بدايات العصر الميلادي الجديد، حيث ترجم هذا الحدث أول لقاء فعلي بين الشخصيتين "اليونانية" "الوثنية" و"السامية" التوحيدية في العالم القديم، ووضع قواعد التفسير كفن وكمنهج لقراءة النص المقدس (أسفار التوراة) قراءة "مجازية" جعلت "الأليغوريا" (allegoria) مفتاحًا لفهم معاني الكتاب، ولا سيما لتأويل رمزي لقصص الأنبياء وأحداث التاريخ المقدس. فالتفاسير (exegeseis) التي موضوعها الكتاب المقدس تقوم على التمييز بين المعنيين الظاهري والرمزي، وعلى تشبيه الشريعة بالكائن الحي الذي يدل جسمه على التعاليم الشرعية الظاهرة وتدل نفسه على الروح الباطنية الكامنة في الألفاظ. وأما أوريجنس (Origen) فقد مال إلى الموازنة بين التراث اليهودي، الذي تمثله التوراة، ورسالة المسيح، وأن "العهد القديم" ينبغي أن يُقرأ بطريقة رمزية بمقتضى صورة المسيح وسيرته كروح لهذا النص. ولكن اليهودية حسمت أمرها في الأثناء حيث استقرت على خيار الانعزال التاريخي الطويل الذي فصلها عن معترك الزمان التاريخي، وغلب عليها نوع من الباطنية (Hermetism) والنزعة السرية الغامضة عبرت عنها "القبالة" (Kabbale) كحركة تراثية سلفية مكينة تدور حول تعاليم كتاب "الزوهار" (Zohar)، حيث تحولت

إلى آلة ضخمة لاجترار تاريخها الخاص واستعادة سردياتها الذاتية بغير تفاعل حقيقي مع المسيحية والإسلام إلا ما اضطرت إليه.

بانسحاب اليهودية من المشهد التاريخي، توسعت المسيحية واكتسحت قطاعات الحياة كلها وشكلت الفضاء الذهني للغرب الذي بقي في بنيته العميقة راسخًا خلال التحولات التي عرفتها الشعوب الأوروبية. وقد كان أثر أوغسطين (Augustinus) عميقًا؛ فهو وارث عصر الآباء وفلسفة أفلاطون في آن، وشاهد على ارتباط مصير الحضارة الرومانية بالمسيحية، وقائد معاركها الفكرية ضد الزنادقة والفرق المناوئة - كالغنوصية (Gnosticism) والثنوية/ المانوية (Manicheism). وقد عبرت أعماله بمختلف أجناس الكتابة التي اتخذتها - **الاعترافات، مدينة الله، تعاليم المسيحية**... - عن نهاية العصور القديمة وبداية العالم المسيحي الذي سيتخذ اسم "العصر الوسيط" في عرف المؤرخين. وهي تنطق عن تجربته الروحية الخاصة وتكتب أحيانًا بضمير المتكلم للتعبير عن سيرة روحية وما عرفت من الانقلاب (convertere) - على معنى الاعتناق الديني - إلى الفلسفة أولًا، وإلى نسختها الأفلاطونية بالذات، ثم إلى المسيحية من بعد تجربة مجون وضلال. شكلت الأغسطينية قاعدة عريضة لما سمى الأفلاطونية المحدثة التي أسهم في تأسيسها على فترات متلاحقة زمن مدرسة الإسكندرية وأعلامها: أفلوطين (Plotinus) ويمبليخوس (Iamblichus)) وبروقلس (Proclus)... كحلقة وسطى بين الفكر القديم والفكر الوسيط، وكلحظة تأسيسية للاهوت الفلسفي ونمط التصوف والروحانية الذي اقترن به. مثلت هذه الأسماء أوج التطور الفكري للعصور القديمة وحلقة وصل انتقلت بها من "الوثنية" العتيقة وشحناتها الهرمسية الباطنية إلى التوحيد الجديد الذي استقرت عليه الإمبراطورية الرومانية، حيث تشكلت مع

مثقفيها المرموقين - شيشرون (Cicero)، لاكتنتيوس (Lactantius) ترتوليانوس (Tertulianus) - أولى المحاولات لصياغة تعريفات للدين لم يكن لها نظير في الثقافة الإغريقية.

أما العصر الوسيط الذي نشأ في أعقاب هذه التحولات التي نقلت الغرب إلى كيان ثقافي موحد في ظاهره على قاعدة المسيحية، لكنه منقسم أشد الانقسام سياسيًا ودينيًا، فالغالب عليه روح جمع وتأليف بين المنظومة العقائدية المسيحية، الكاثوليكية أساسًا، والتراث الفلسفي الإغريقي بوجهيه الأفلاطوني والأرسطي. ولقد حدث تراجع تدريجي للأفلاطونية على حساب تطابق شبه تام بين الكاثوليكية والنظرة الأرسطية للعالم. ولذا فإن جاز لنا أن نتحدث عن فلسفة الدين بالمعنى التاريخي الموسع فليس لنا إلا أن نرجع إلى الأجيال الأولى المؤسسة للتقليد الروحي للعصر الوسيط بمكوناته الثلاث: المكون المسيحي - بيار أبيلارد، والقديس أنسلم (Anselm)، والمعلم إيكارت (Maister Ekhart)، إلى غاية القديسين توما الأكويني (Thomas Aquinas) وبونافتنورا (Bonaventura) وألبرت الكبير (Albertus Magnus)... والمكون اليهودي - سعديا غاؤون (Saadia Gaon)، سليمان بن جبرول (Ben Gabirol)، موسى بن ميمون (Maimonides) ... ثم المكون الإسلامي - أبو حامد الغزالي، أبو علي بن سينا، أبو الوليد بن رشد... ثمة في مختلف هذه التيارات الكبرى - ذات النسب الإغريقي/ التوحيدي المشترك - تعارض صارخ بين مؤيدي الفلسفة، ولا سيما من جهة الأخذ بمطابقتها للدين وهم معروفون، ومنكري هذا الموقف ممن صاروا في حكم أعداء الفلسفة تقريبًا ولو كانوا من ذوي التكوين الفلسفي المتين: ففي المسيحية ظهرت هذه النزعة منذ ترتوليانوس صاحب السؤال الشهير: "ما شأن أثينا بالقدس؟" (Quid ergo Athenis et Hierosolymis?) ، إلى غاية مارتن لوتر (Martin Luther) الذي ناصب أرسطو العداء صراحة؛ وفي

اليهودية مثل يهودا هاليفي (Yehuda Halevi) (عند العرب: أبو الحسن يهوذا اللاوي) تيارًا معارضًا للجمع بين الفلسفة والشريعة حتى عرف باسم "الغزالي اليهودي" المعروف بكتاب **الحجة والدليل في نصرة الدين** الذليل الذي جاء على منوال شبيه بكتاب **تهافت الفلاسفة** لأبي حامد. وأما في الإسلام وإضافة إلى هجومات الغزالي المعروفة على الفلاسفة ومشاكسات المتكلمين والفقهاء، وتراجع الاعتزال بإزاء تصاعد التأثير الأشعري، فقد ظهر الميل إلى التشدد لدى المتأخرين في المشرق مثل تقي الدين بن تيمية الذي ذهب في اعتراضاته حد التشنيع على الغزالي وابن رشد معًا، ونقض أصول المنطق اليوناني. وأشد من ذلك ما لقي فلاسفة بلاد المغرب من غلو الفقهاء ومَن انقاد لهم من حكام دولة المرابطين حتى أبطلوا اشتغال الكثيرين بالفلسفة بالتهديد، ودفعوا بابن رشد إلى حكم الحجر والنفي. ولعل من أسباب هذه الهجومات ومن غرائبها أيضًا أنها متصلة بالنزاع على النفوذ الرمزي والسياسي، وأن الأخذ بالمطابقة بين الحكمة والشريعة أيا كانت الحيثيات المؤيدة له ليس موقفًا نظريًا مجردًا، بل موقف عملي قد يكون الأخذ به أو رفضه من الأمور المهددة للتوازن القائم.

فضلًا عن حالة العداء النسبية هذه ثمة أيضًا تفاعلات خصبة أنشأت معابر رابطة بين عوالم ثقافية يجهل بعضها بعضًا تشكلت منها إرهاصات أولى للحوار بين الأديان ولو كان "حوارًا وهميًا" (dialogue fictif) بعبارة ريكور (Ricœur): منها مصنف أبيلارد **حوار بين فيلسوف ويهودي ومسيحي** (1141) نجد فيه جدلًا حول مختلف العقائد والملل من أطرافه الفيلسوف الأندلسي أبو بكر بن باجه، ينقل فيها المؤلف ما رآه في منامه من مصلين ثلاثة يعبدون إلهًا واحدًا؛ كما انتشرت المصنفات في تاريخ العقائد واختلاف الملل: الشهرستاني: **الملل والنحل**، البيروني: **تحقيق ما للهند من مقولة**، ابن حزم الأندلسي: **الفصل في الملل والأهواء والنحل**... في ضرب من الاستباق لأنتروبولوجيا الدين ولعلم الأديان المقارن قبل أن تتخذ هذه العلوم أشكالها المعروفة في الحقبة المعاصرة.

وعلى الرغم من أن الفكر الإسلامي الكلاسيكي لا يدخل تحت طائلة التحقيب المركزي الغربي حيث لا يوجد في الإسلام عصر وسيط بالقياس إلى ما سبقه أو لحقه من أطوار، إلا أن ضربًا من التعاصر الفكري يجمع بين كوكبة المفكرين المنتسبين إلى هذا الحيز التاريخي، آيته التفكير في علاقة الوحي بالفلسفة، أو النقل بالعقل، وأنه إشكال مشترك بين الفلاسفة واللاهوتيين و/ أو علماء الكلام. بيد أن قلة من هؤلاء الحكماء حافظت على المرجعية الأفلاطونية في إقرار هذا التوافق بين الفكر اليوناني والدين التوحيدي: ثبت على ذلك بليتون البيزنطي (Plethon) (ق 15/14) مثلًا، وقبله شيخ الإشراق شهاب الدين السهروردي (ق 6هـ/ 12م) في المشرق الإسلامي إلى غاية "أفلاطونيي فارس" من أعلام مدرسة إصفهان الحديثة (ق 17-16) المعروفين مثل المير داماد والملا صدرا الشيرازي من المتأخرين. وقد غلب المنحى الأفلاطوني المحدث بخاصة على الفلاسفة اليهود من أمثال إسحق إسرائيلي فيلسوف القيروان (ق 9/10). لا يبعد أن تكون القبالة أيضًا في العصر الحديث مخترقة بتأثيرات أفلاطونية وأفلاطونية محدثة مضادة للأرسطية؛ كالأمر عند مناحيم ريكاناتي Manahem Recanati (ق 13) وابن شم طوب Ibn Shem-Tov (ق14/ 15).

في مختلف هذه التحولات التي عرفها العصر الوسيط "الطويل" - الذي تعسفت عليه أحكام التنويريين الفرنسيين إلى حد كبير - تبقى الثوابت الكبرى للعالم الذهني لهذا العصر:

– "الفلسفة خادمة اللاهوت" (Philosophia anscilla theologia) من بيتر دامياني (Peter Damian) إلى توما الأكويني وقد تكون لهذه العبارة/ الشعار سوابق عند فيلون وكليمنس الإسكندريين، ودلالتها أن العقل الطبيعي لا قوام له بذاته من غير سلطة الوحي وأنه في خدمته؛ أي في خدمة العلم الإلهي المبني عليه. وقد بقيت العلاقة التراتبية بين الفلسفة واللاهوت محددة بهذه العلاقة

حتى أقر المحدثون بنهاية مفعولها وأن ترتيب النسبة بين العلمين، ومن ثم بين الكليتين الجامعيتين في النظام الأكاديمي: كلية الفلسفة وكلية اللاهوت، لا يقاس بعلاقة التابع بالمتبوع، أو الرئيس بالمرؤوس، كما جاء في منشور كانط الأخير: **نزاع الكليات** (1798)، حيث يبقى السؤال، حسب قوله، "إن كانت هذه الكلية [كلية اللاهوت] تحمل المشعل أمام سيدتها المباركة أم تحمل طرف ثوبها من خلفها"...

– النص يقرأ على معاني متعددة: من ذلك جاءت التفرقة في النص المقدس بين درجات ومراتب في المعنى: معنى ظاهر ومعنى باطن؛ وبين فئات الناس وطبقاتهم: العامة والخاصة؛ الأولون بما في حدود قدرتهم على فهم المعنى في حرفه وظاهره بغير تأويل، والآخرون باختصاصهم دون غيرهم على سبر أعماق النص وكشف دلالاته الخفية بوصفهم من "الراسخين في العلم"، وغير ذلك من التفاريق التي ترسم نظرية في الحدود قامت عليها المذاهب التفسيرية في الديانات التوحيدية الثلاث. أثر ذلك في نظرية الحقيقة: هل هي واحدة بالذات مختلفة بالشكل والعبارة؟ أم هما في الأصل حقيقتان بينهما فاصل لا يمكن تداركه كما ذهبت إلى ذلك الرشدية اللاتينية وتفرعاتها في العصر الوسيط (مدرسة بادوفا، باريس...). إن نظرية تعدد المعاني أساسية في التقاليد الهرمينوطيقية التوحيدية: في اليهودية (منذ فيلون) أعتُمد التمييز بين معان أربعة: 1) المعنى الظاهري الحرفي (Pshat)؛ 2) المعنى الرمزي (Remez)؛ 3) المعنى المجازي (Drash) ؛ 4) المعنى الباطني (Sod) أو السري. وغير معلوم على وجه اليقين إن كان هذا التقسيم هو الذي أثر في التقسيمات المسيحية اللاحقة كالتي جاء بها أولا أوريجنس (المعنى الظاهري، الأخلاقي، الروحاني) التي ربما كانت متأتية من تقاليد التأويل اليهودي (المدراش)؛ إلى غاية أوغسطين الذي

طـور نظريـة المعـاني الأربعة في شـكلها النسـقي التام: المعنـى الظاهـري (literal)، المعنـى الرمـزي (allegorical) المعنـى الأخلاقـي (moral/tropological) المعنـى الباطنـي (anagogical)؛ واسـتخدمت عنـد فئـة واسـعة من الفلاسـفة المسـيحيين إلى غايـة القرن الثـاني عشر.

– اختراع طـرق الاسـتدلال العـقلي على وجـود الله: أحـدث ذلـك اختلافًـا بينًـا عـن طريقـة اليونانيين في تصـور الألوهية ونمـط البراهين المسـتخدمة في ذلك بحيـث لا تخـرج فكـرة "الإلهـي" عـن الترتيـب الفلسـفي لنظـام العـالم ولا تخـرج عـن حـدود المطالـب العقليـة سـواء أكان ذلـك بالتحديسـات الغامضـة العميقـة للحـكماء الأوائـل، أو بالنزعـة الروحانيـة الأفلاطونيـة التـي انتهـت إلى نظريـة "الصانـع" كتأليـف جمـالي للعـالم الحسي، أو مـن خلال ربـط المطلـب الإلهـي، كما فعـل أرسـطو، بترتيب المبـادئ في المعـارف والعلـوم وفي صدارتها العلـم الطبيعي في نسـق تدرجـي متكامـل. ولم تكـن الأفلاطونية المحدثـة غير تصعيـد ميتافيزيقي للإلهيـات الأفلاطونيـة تحديـدًا بروافدها من العلوم الفلسـفية المختلفـة: فإن نظرية الواحـد (الإينولوجيـا) قـد صـارت مطابقة لنظريـة الوجـود (الأنطولوجيـا). أما اكتشـاف البرهـان على وجـود الله، وفي المقـام الأول البرهـان المسـمى وجوديًـا، فقـد صنـع تاريخًـا خاصًـا تـأدى مـن المحـاولات الكلاميـة والفلسـفية الأولى في الإسلام مـن خلال صياغـة وتجويـد مختلـف البراهين - برهـان النظـم والعنايـة، برهـان الحـدوث والحركـة، برهـان الإمـكان والوجوب، برهـان واجـب الوجود (الفارابي/ ابـن سـينا)، برهان الصديـقين (الملا صدرا الـشيرازي) - إلى المحاولات التأسيسـية الأولى في الفكـر المسـيحي عند أنسـلم وما تلاهـا إلى حين اسـتئنافها في بدايـات الـعصر الحديث مع ديـكارت، ونقدهـا في أعمال ليبنتـز (Leibniz) وكانط وهيغـل (Hegel)، والعودة إليها في سـياق فينومينولوجـي معاصر في أعمال يوزيف

سـايفرت (Joseph Seifert) ولا سـيما كتابـه **الله كبرهـان على وجـود الله** (1996). وفي الواقـع فـإن بـراهين وجـود الله لا تـزال تحير العقـول: هـل هي كافيـة لإثبات مـا وجـوده فـوق نطـاق العـالم المنظـور بـغير مـرور بشـهادة الحـس؟ هـل لا يزال التعويـل على المقـولات الذهنيـة الخالصـة كافيًـا لاسـتنتاج الوجـود الإلهـي؟ هـل يسـتجيب هـذا البرهـان لحاجـات تخـص الإيمان - وفي الأثنـاء الـرد على المنكريـن لـه - أم هـي حاجـة تأمليـة نظريـة للاهوت العـقلي لا دخـل لها في الديـن أصلًا؟

ترسم هذه الخواص الكبرى للـفكر الوسيط الحد الفاصل بينه وبين عتبات الحداثة الناشئة: فإن كان لفلسفة الدين من معنى في هذا السياق الطويل من الجدالات والخلاصات والخصومات اللاهوتية الفلسفية، فلن يكون غير نمط من المران الذهني العسير الذي واجه فيه العقل البشري أشد المشكلات في تاريخه، وطرح على نفسه أسئلة لم تكن الأجوبة عنها غير محاولات لرسم حدوده، أو تعبير عن طبيعته الجدلية الصميمة، سيتعين على رواد الحداثة استكشافها بالتدريج في أعمال سبينوزا (Spinoza)، وليبنتز، وهيوم، وكانط حيث صار المرور من مجرد الفكر إلى الوجود أمرًا مشكلًا، والإيمان بغير حاجة إلى برهان.

2

أمـا النمـط الثـاني مـن تصـور فلسـفة الديـن فإنـه يأخـذ الديـن على المعنـى الأضيـق (stricto sensu)؛ أي على المعنـى الحصري المتصـل بأديـان الكتـاب ومـا تبعهـا مـن نظر فلسـفي عرفـه الـعصر الحديـث، ولا سـيما بما اتخـذ منهـا أنموذجًا منـذ القـرن الثامـن عشر : المسـيحية. ولهـذا القـرار الفلسـفي دلالات وحيثيـات نجملهـا في الاعتبـارات الثلاثـة التاليـة:

1.2. اقتران الحداثة بالدين المسيحي وباللاهوت المبني عليه: وعلى هذا الأمر تشهد مقالات الفلاسفة المحدثين أنفسهم الذين لم يكن تدخلهم في الجدل بهذا الشأن تدخل أصحاب الصناعة من علماء اللاهوت، وليس لهم هذا الادعاء أصلًا؛ بل كانت مساهماتهم هي أولى المحاولات لوضع الدين على محك النقاش العمومي العقلي الذي لا يأتمر بالمرجعية الشرعية للنصوص، ولا بالمأثور من التقاليد، بل بحكم العقل أو الفطرة السليمة (bon sens) التي صارت منذ ديكارت (Descartes) "أعدل الأشياء قسمة بين الناس" (**حديث الطريقة** 1637). ولئن كان الفرنسيون - ومنهم ديكارت نفسه وكثير من معاصريه إن استثنينا باسكال (Pascal) مثلًا - قد جعلوا الدين في حكم الأمور المؤجلة فلسفيًّا، كالأخلاق، لا يتعين الحسم فيها، بل يُكتفى فيها بما هو متعارف، فذلك لعادة مستحكمة فيهم تقوم على المصالحة مع الكنيسة الكاثوليكية الرسمية وتخيير عدم الاصطدام بها في أمور العقيدة. ولو أن الفلسفة، كما يحكي ديكارت عن بدايات تفكيره، قد تنشأ من تجارب إشراقية شبه دينية كما تجلت له هو نفسه في الرؤى الثلاث التي رواها في **الأولمبيات** (Les Olympiques) في الليلة الفاصلة بين 11و12 من شهر نوفمبر عام 1619 وتأول مشاهدها الرمزية كما شاء. أما اتجاه الأنوار (Lumières) الفرنسية في القرن 18 فقد مال إلى تحييد هذه الكنيسة عن أمور الحياة المدنية وعن مجال الفكر والثقافة في نفس الوقت، وإلى تعطيل أية مجادلة فلسفية مع اللاهوت؛ الأمر الذي تشهد عليه أعمال روسو (Rousseau) مثلًا في منحى رومنطيقي مغاير للنزعة العقلانية المجردة، حيث خاض معركته على جبهتين: جبهة "الدين الطبيعي" الذي شاع عند فلاسفة عصره (ولو أنه اقرب منهم إلى فكرة الطبيعة!) وجبهة "الدين المنزل" أو "دين الوحي" الذي يدافع عنه اللاهوتيون. نادى روسو بما سماه "عبادة القلب": "إن عبادة الله الجوهرية هي عبادة القلب"؛ فإن الحاجة إلى الإيمان لا هي فلسفية

ولا لاهوتيـة، بـل المشـاعر الإنسـانية مصـدر الديـن الحقيقـي أو مبـدأ "الواجبات الحقيقيـة للديـن"، وهي أسـاس الرباط المـدني (**العقد الاجتماعي**: فصـل "في الدين المـدني" 1762). قد تكون بروتسـتانتية روسـو هـي التي دفعته إلى مثـل هذا الموقف الوسـط؛ فلا هـو برافـض للدين كالمغـالين مـن أبناء عصره الفرنسـيين مـن الذين لقبـوا بـ"الفلاسـفة" - فولـتير (Voltaire)، دولبـاخ (D'Hollbach)، لامتري (La Mettrie)، ديـدرو (Diderot)... - وأكثرهـم ماديـون دهريـون؛ ولا هـو بالمناصر للوضـع الكـنسي القائـم الـذي يقـاوم كل تجديـد. بقيت بعـض الاسـتثناءات عند الفرنسـيين علامـات بارزة في تاريخ الفلسـفة الحديثـة، ولكنها شـديدة الغموض، شـأن مالبرانـش (Malebranche) الـذي جازف بربط الفلسـفة بالعقيدة المسـيحية في وسـط عـقلاني غلـب عليـه التطـور المتزايـد لمثـال المعرفـة الرياضيـة بالطبيعـة، وأقـدم على تأليـف محـاورة بين فيلسـوف مسـيحي وصينـي وباسـكال الـذي لا يـزال يعـد لغـزًا محيرًا: ريـاضي بـارع يناهـض المنهـج الديـكارتي، مسـيحي ضـد اليسـوعيين، ومؤمـن بـ"إلـه ابراهيم وإسـحاق ويعقوب، لا إله الفلاسـفة والعلماء "(كما تجلى لـه ذلـك في رؤيا رآها ليلـة 23 نوفمبر 1654 دونهـا على ورقة وخاطها في ثوبـه) ... يـعبر بنفـس دينـي عميق عـن حيرة لا تضاهيهـا إلا حيرة كبـار العارفين والمتصوفـة. باسـكال رجـل حديـث مثـل ديـكارت تمامًا: ولكـن حداثتـه، التي لم تـعترف بهـا مصنفـات تاريـخ الفلسـفة إلا على اسـتحياء، ليسـت حداثـة الرياضي المنـتصر، مكتشـف العـالم الجديـد للـذات العاقلـة (ego cogito)، بل حداثـة قلقة تسـتأنف مسـيحية جذريـة بـغير يقينيـات عقديـة، وتفكـر في الضعـف الـبشري، بـل لا تـكترث للأنـا الـذي تـراه "بغيضًـا" (haïssable)، ولا للعقـل ومسـارات الاسـتدلال الهنـدسي (more geometrico demonstrata) التـي سـيعمل بهـا نظيره الهولنـدي سـبينوزا (Spinoza) فلسـفة بأكملهـا، بـل تقـف تلقـاء الزمـان تخشـى الكارثـة وتنتظر خلاصًـا أخيرًا.

أما الحداثة الإنغليزية فلا نجد فيها هذه النفحات التراجيدية إلا قليلًا؛ إذ أخذت الدين مأخذا سياسيًّا صريحًا مرتبطًا بسياق "الثورة المجيدة" (1688) وانعكاساتها على الفكر والمجتمع. وفي حين بقيت صورة الثورة الفرنسية (1789) غالبة على الأذهان بفعل موقفها المتشدد من المؤسسة الدينية ونزعتها التحررية ورغبة أصحابها في الابتداء من جديد وإلغاء الماضي حتى لو كلفهم ذلك أغلى الأثمان البشرية وإعادة التاريخ كأن لم يكن من قبل، اتخذت الثورة البريطانية ونظيرتها الأمريكية (1775-1783) - اللتين نسيتا في الأثناء - صورة مختلفة جعلت الدين في موقع متقدم، حتى قيل عن توماس هوبس (Thomas Hobbes) إنه هو الذي جعل "الدين" مبحثًا من المباحث الموضوعة على جدول أعمال الفلاسفة؛ لا فحسب من حيث إنه بادر إلى ما سيسمى من بعده قراءة في نشأة الدين على شاكلة "تاريخ طبيعي" أساسه تصاريف الانفعالات البشرية وتقلباتها، بل من حيث دوره في التنظيم المدني للمجتمع وبناء العقد السياسي مثلما يشهد على ذلك القسم الثالث من كتاب **اللفياثان** (1561) (Leviathan): "الدولة المسيحية"، إذ تصير الدولة نفسها عبارة عن "إله فان" (mortal God) له القدرة على ردع الكنيسة وتحقيق التوازن معها؛ وحينئذ يقام الفرق بين "الدين الخاص "و"دين الدولة"، بين "عبادة عمومية" و"عبادة خاصة"... وسائر ما يتقوم به المجتمع الحديث من تمييزات وتفاريق ضرورية لتشكيل المجال العام وضبط حدود السلطات ورسم نطاق العقائد لتحقيق سلم مدني دائم. وكذا كان الأمر عند هيوم (Hume) صاحب **التاريخ الطبيعي للدين** (1757) حيث صار البحث في الدين متصلًا صراحة بـ"أصله في الطبيعة البشرية" وفي الانفعالات التي تتشكل منها، وفصلت واقعة الإيمان عن معرفة نظام العالم كما هو الأمر في التفسير الربوبي (Deism) السائد والمتوارث منذ قرون، بل إن التصورات والاعتقادات الدينية لا تخلو أن تكون من فعل الانشغالات اليومية والمخاوف

التي تحرك الذهن البشري. وقد لا يكون غرض هيوم - مثل هوبس وكثير من المفكرين البريطانيين الميالين إلى هذا النمط من التفسير "التشكيكي" والراجعين عمومًا إلى فرضية "الحس المشترك" (Commonsense) - الطعن في حجية الكتاب المقدس، بقدر ما كان انشغاله تخليص العقول من الأوهام والخرافات، وتنزيل الاعتقاد منزلًا مناسبًا من الحياة المدنية المشتركة. بل إن فلسفات التسامح التي نشأت في هذا السياق - على غرار رسائل بيار بايل (1686) (Pierre Bayle)، وجون لوك (1689) (John Locke) وفولتير (1763) (Voltaire) ... - تعبير عن هذا الاقتضاء الرامي إلى نزع البعد السياسي من العقيدة وتدبير العيش المشترك بين الناس بما هم مواطنون أحرار. ينبغي انتظار الإصلاح البروتستانتي حتى تتخذ العلاقة بين الحداثة واللاهوت بعدًا جديدًا تحت عنوان: الحداثة الدينية.

2.2. الإصلاح البروتستانتي ونمط التفكير المبني عليه - والآية على ذلك المذهب المثالي والدور الريادي للفلسفة الألمانية في تجديد التفكير الديني مقارنة بالفلسفتين البريطانية والفرنسية؛ أي بالكنيستين الانغليكانية والكاثوليكية. لاشك ان هذا الدور يرجع في المقام الأول إلى مارتن لوتر (Martin Luther) ومن عاصره من مناصري حركة الإصلاح في أوروبا الغربية من أمثال جان كالفن (Jean Calvin) وأولريش زفينغلي (Ulrich Zwingli) التي أحدث بها شرخًا في بنيان الثقافة الغربية ضعضع به استقرار المنظومة الكنسية على امتداد قرون منذ ترسخت المسيحية ديانة الدولة الرسمية بعهدة قسطنطين (Constantinus) الشهيرة (315)، وظبطت الكاثوليكية النظام المعرفي العام للعالم الغربي الذي وضعت أركانه فلسفة أوغسطين، وجردت عناصره واستكملت نظمها **الخلاصة اللاهوتية**

لتوما الأكويني، مضافًا إليها اجتهاد مفكرين ولاهوتيين من من طبقات ومراتب متباينة. عانت المسيحية الكاثوليكية طيلة عصور من غياب فكرة "التجديد" (aggiornamento) واستمرت تعمل على إعادة إنتاج شروط بقائها دونما تغيير يذكر في الهياكل التقليدية للمؤسسة الكهنوتية متمسكة بنص "الفولغاتا" (Vulgata) الرسمي كنص مرجعي وضع بحيث لا يمسه التغيير عبر تعاقب المجامع: نيقيا (325)، خلقيدونيا (451)، كونستانس (1414-1418)، ترينت (1545-1563)، إلى غاية الفاتيكان (1962-1965) II. أسند هذا النص بنظرية المعاني الأربعة للكتاب المشار إليها أعلاه (منذ صيغت في كتاب **تعاليم المسيحية** De Doctrina christiana لأوغسطين) باعتبارها القانون الكلي للقراءة والعماد "التأويلي" للعقيدة الرسمية للعالم المسيحي. أما الثورة اللوترية فقد حدثت تعاصرًا مع نقلة تعليمية ومعرفية (translatio studii) ومع دعوة ملحة إلى العودة إلى المنابع الخالصة للدين من وحي وكتاب وتخليصها من التراكم التاريخي للشروح والتعليقات والتفاسير، وجعل حقيقة الإيمان في قلب المؤمن خالصة بينه وبين الله بغير وصاية: sola fide كما كان الشعار المرفوع من أنصار الإصلاح؛ أي "الإيمان وحده"، وكذلك "الكتاب وحده" (sola scriptura) على المعنى الذي يكون مؤولًا نفسه بنفسه (sola scriptura sui interpres) لا يحتاج سلطة رمزية من خارجه. بل بلغ الأمر أن صار المؤمنون به يقرؤونه في ألسنتهم المختلفة بعد نقله ونشره بين الناس وكأن عيد العنصرة (Pentecôte) يرجع من جديد. حدثت الثورة اللوترية عام 1517 متزامنة مع أحداث تاريخية حاسمة: بلوغ حركة الإحياء أو النهضة (Renaissance/Rinascimento) أوجها، وهي التي انطلقت من إيطاليا، ونهاية معقل المسيحية الشرقية في القسطنطينية/ بيزنطة (1453)، واختراع المطبعة ... وهي أحداث عظيمة الخطر في تكوين

المشهد الجديد للعالم الحديث. فقد امتزج اكتشاف العالم القديم "الوثني" (روما وأثينا) واستحضاره، وإحياء روح النصوص واللغات القديمة، بعالم جديد خرجت فيه المسيحية من محليتها المغلقة إلى روح كونية، ونزعة إنسانية (Humanism)، وابتداءً جديد سوف يتحول فيه المشهد المسيحي إلى عوالم روحانية مفرقة بتفرق الكنائس في أنحاء أوروبا، مؤيدة بنهضة متزايدة في الآداب الجميلة والفيلولوجيا وقراءة النصوص وتجدد العمل التأويلي والتفسيري على الكتب المقدسة، وعلى تراث الفلاسفة القدامى، وظهور الجامعات وتأسيس برامج تعليمية جديدة، مع توترات وحروب وانتفاضات متلاحقة، ومعاقل للسلم والتسامح بقيت جامعة لاختلاف الملل والنحل والعقائد.

3.2. أمكن لهذا التحول في الوضع الثقافي بعامة أن يدفع إلى الاهتمام بالبحث في الظاهرة الدينية مثلما شهدت على ذلك الفلسفة الألمانية واللاهوت البروتستناتي الجديد وسائر المباحث التي استجدت بالتدريج وأفضت إلى تأسيس علم الأديان وتاريخ الأديان المقارن والدراسات الشرقية العبرانية ثم الإسلامية (في وقت متأخر نسبيًا) واكتشاف أديان الشرق الأقصى (الصين والهند واليابان) وغيرها من المجالات التي أسهمت في تكوينها المعارف الإنسانية الناشئة وأعمال الاستشراق المبكر بقدرات تحصيلية فيلولوجية هائلة. يبقى دور الفلسفة الألمانية بغير نظير في هذا النطاق تقريبًا: فقد تراكم لصالحها تراث عظيم من النقد الكتابي (Bibelkritik)، وأعمال التفسير والشرح والتأويل (Hermeneutik/Exegese) المطبقة على الكتاب المقدس وقد بُعث حيًا من جديد، وحركات دينية وشبه دينية كالتقوية (Pietism)،

والإشراقية (Illuminism)، والميتودية (Methodism)؛ فضلًا عن تيار تنويري (Aufklärung) نشط وقوي منتشر بين الفئات المتعلمة، وبدايات فلسفة التاريخ؛ حيث تراجعت السلفيات بأنواعها وضعفت قداسة الماضي، وصار الحاضر مناط إيمان فردي حر، وباتت قراءة الكتاب المقدس مشروعًا خاصًّا بكل مؤمن يقرأه وكأنه قد نزل في شأنه. تزامنت في هذا السياق "أحداث فكرية" وخصومات فلسفية–لاهوتية مهدت الطريق لنشوء "فلسفة الدين" في العقدين الأخيرين من القرن18:1) ابتدأت أول الأمر بما سمي "الخصومة حول المقتطفات"(1774-1779) (Fragmentenstreit) التي أثارها نشر ليسنغ (Lessing) لنصوص مخطوطة تركها أستاذ الدراسات العبرية في هامبورغ هرمان صمويل رايماروس (H.S. Reimarus) فيها نقد جذري للعقائد المسيحية غير المفهومة بالعقل، وفحص نقدي للقصص الكتابي على ضوء معطيات تاريخية وجغرافية؛ ودعوة إلى الدين الطبيعي بما هو جوهر المسيحية الحقيقية؛ 2) ثم حدثت بعد ذلك "الخصومة حول الحلولية" (1780-1789) (Pantheismusstreit) التي أشعل فتيلها ياكوبي (Jacobi) بخصوص العقيدة السبينوزية التي اعتنقها ليسنغ حسب دعواه في آخر حياته وما أثارته من ردود من مندلسون (Mendelssohn) وكانط وغيرهما وتبادل للاتهامات وتصاعد الخلافات الفلسفية حول فلسفة كانط النقدية ومصيرها؛ حيث مثّل كل ذلك صورة للجدل حول مكانة سبينوزا المحيرة في الفلسفة الألمانية الحديثة؛ 3) ثم وقعت "الخصومة حول الإلحاد" (1798-1800) (Atheismusstreit) التي كان ضحيتها فيشته (Fichte) إذ كلفته منصبه الجامعي وصارت أشبه شيء بما يسمى اليوم قضية من قضايا الرأي العام التي يكون فيها الجمهور طرفًا رئيسًا؛ 4) وأخيرًا "الخصومة حول الأشياء الإلهية" (Der Streit um göttlichen Dinge) التي

امتدت إلى العقد الأول من القرن التاسع عشر وكان شيلنغ (Schelling) أهم أطرافها ومحركيها إضافة إلى غوته (Gœthe) ونوفاليس (Novalis) وياكوبي وشليغل (1799-1812) (Friedrich Schlegel). وهي أحداث اقترنت بأفول التنوير الألماني وبدايات فلسفة التاريخ والمدرسة التاريخية، وفلسفة الدين واللاهوت الفلسفي، ونظريات الفهم والتأويل، وأسهمت في تشكيل العلاقة بين الفلسفة والدين في القرن التاسع عشر.

تلك كانت الحيثيات التي تشكلت في سياقها فلسفة هي خلاصة هذا العصر: إيمانويل كانط (Immanuel Kant) "نبي هذه الأمة" كما قال عنه الشاعر هولدرلن (Hölderlin). اجتمع لكانط ما لم يجتمع لغيره: تراث فلسفي عظيم منحدر من مدرسة ليبنتز-فولف (Leibniz-Wolff) العقلانية تحقق فيه استكمال نسق الميتافيزيقا في متون مدرسية تامة قام عليها التعليم عقودًا طويلة، وعمل لاهوتي من مستوى رفيع اضطلع به وجوه هذا العلم من معاصريه من أمثال أرنستي (Ernesti)، وسملر (Semler)، وميكاياليس (Michaelis)، ودون ذلك تكوين روحي صارم تلقاه من انتسابه العائلي إلى الحركة التقوية، ومذهب فلسفي في المعرفة والأخلاق والحكم الجمالي متسق الأركان شديد الضبط والإحكام. كانت فلسفة كانط عمومًا، وتصوراته للدين خصوصًا - كما صاغها في كتاب **الدين في حدود مجرد العقل** (1793) - خلاصة البروتستانتية أو نظريتها الفلسفية: استقلالية الذات عن كل سلطان خارجي في النظر والعمل والاعتقاد. أعاد كانط - بعد المحاولات التأسيسية المترددة لهوبز وسبينوزا وجيرار سيمون (Gérard Simon) ورايماروس وليسنغ - وضع المعيار النقدي محكا نهائيا لكل علاقة بالكتاب المقدس، وتحييد العنصر التاريخي، وتحرير الإيمان ليكون آية على حرية الفرد، منبعه القلب ومنتهاه مكارم الأخلاق. ولذلك فإن

أعمال شلايرماخر (Schleiermacher)، وهيغل، وفيشته، وشيلنغ، وهردر وسائر أعلام مثالية القرن 19 الكبرى ذات نسبة إلى كانط من أية جهة أخذتها، ولا سيما من جهة فلسفة الدين. اختلطت في هذه المناظرة (Auseinandersetzung) مع الدين، ومع "التاريخ المقدس" كرصيد رمزي له، مطالبات فكرية شتى: منها بالأخص محصلات الإصلاح على الطريقة اللوترية، التنوير بأفرعه وتياراته (المغالي والمعتدل)، والرومنطيقية كتيار أدبي وثقافي ("العاصفة والجموح" Sturm und Drang)، و"الفلسفة الشعبية" (Popularphilosophie) وتدخلاتها في المجال العمومي، ولا سيما بخصوص مكانة الدين في المجتمع المدني. وكذا المجادلات الفكرية المنشورة في الصحف والدوريات الثقافية والفلسفية، والحاجة السياسية المستمرة لتوحيد مختلف المذاهب والكنائس - مبادرة الملك فريدريش الثاني (Friedrich II) - ونظام الرقابة وحدود حرية التعبير... كل ذلك أسهم بمقادير مختلفة متفاوتة في تشكيل ما يعرف اليوم باسم "فلسفة الدين" قبل أن يتنازع في تسميتها وفي تأسيسها المتنازعون. أما الذين انحازوا عن خط التنوير - من أمثال العصامي ياكوبي و"ساحر الشمال" هامان (Hamann)، وهردر، وهيغل - فإما أنهم مالوا إلى نزعات باطنية معادية للعقلانية السائدة، أو أسهموا في تأييد هذه العقلانية بنزعة شمولية نسقية من خلال تنزيل الدين منزله التاريخي ضمن سيرورة التاريخ الكوني، وربطه بمختلف منابعه الروحية، بالنظر إلى حركية الثقافات العالمية وتنوع تاريخها الديني على خلاف النزعات المجردة للتنويريين.

وأما شلايرماخر فقد خاض معركة لصالح الدين بحماسة قل نظيرها ونذر نفسه وحياته لهذا الأمر الجليل: فقد انخرط في جبهة مضادة لمن سماهم "المنكرين" الذين تشكلوا من بعض وجوه النخبة المثقفة الصاعدة المعادية

للديـن الرسـمي، وذلك في نص شـبه "دفاعي": في الدين. أحاديـث إلى منكريه من المثقـفين (1799) انـتصر فيـه إلى تفـسير الدين بالحـدس والشـعور والخبرة الباطنية الفرديـة، ودعـا إلى فصلـه عـن القواعـد النسـقية للميتافيزيقـا والأخلاق (كانط/ فيشـته)، وطرح قضية التعدد الدينـي والكنسي بالنظر إلى علاقة المسـيحية بالأديان الأخـرى، ولا سـيما اليهوديـة، على خلفية الجـدل حول التحريـر والاندماج (الذي كان مـن وجوهـه البـارزة موسـى مندلسـون، رائـد الهسـكلا - التنويـر اليهودي - وأبراهـام غايغـر (Abraham Geiger) زعيـم الإصلاح اليهـودي...)، وعلاقتهـا بالمذاهـب والفـرق المتكاثـرة في المجـال البروتسـتانتي. شـكل شلايرماخـر بألمعيته وشـخصيته الفـذة، القائمـة على فكـرة التوافـق والتوسـط، مركـزًا للجـدل حـول المسـألة الدينيـة في عصره وحـول متطلبـات تأسـيس لاهـوت عـقلي أو فلسـفي جديـد وإدراجه ضمـن النظـام الجامعي إلى جانـب اللاهوت الأصـولي التقليدي. وقـد كانـت مقاومـة فكـرة "الدين الطبيعـي" جـزءًا من هـذا البرنامج الفلسـفي/ اللاهـوتي، وهـي التـي سـبق أن بثتهـا نصـوص ودعـوات مـن لـدن مسـتشرقين وفلاسـفة مـن أمثـال رايماروس، وهيـوم، وبعـض الفلاسـفة الفرنسـيين (مـن روسـو وفولتير إلى جول سـيمون Jules Simon)؛ فإن اسـتنقاذ الدين المسـيحي في الـعصر الحديـث مـن مخاطـر التشـكيك يقتضي حسـم الأمر مـع دعـوات مناهضة لإقامـة الديـن على مرجعيـة الوحـي والكتـاب، هـي أقـرب إلى النزعـات الذاتيـة الجماليـة، وإلى الشـطحات الصوفيـة الراميـة إلى إحيـاء نزعـة طبائعية عتيقة سـابقة على العقائـد التوحيدية.

ولقـد تفرغ هيغـل لفحص مختلف هذه التعـبيرات الدينية وتحليل فلسـفتها في دروس امتـدت في مسيرتـه على مـا يقـرب من العقـد (1821-1831) لم يكـن موافقًا طبعًـا لمعـاصره شلايرماخـر في دعوتـه إلى دين قوامـه الحدس والذوق والشـعور،

وإلى عقيدة مبدؤها "الشعور بالتبعية على الإطلاق" أو بـ"الافتقار" إلى الخالق، إذ "لو كان الدين شعورًا بالتبعية لكان الكلب أفضل المؤمنين"، على حد قوله في رد ساخر. يقوم تصور هيغل على نقض العلاقة المباشرة التي لا تنتج غير تفسير طبيعي للدين وللوعي الديني؛ فالدين يتجاوز الطبيعة وهو ضرب من "انقسام الوعي" تدل عليه تجارب الأديان الكبرى بما فيها الأديان الشرقية: انقسام بين الذات والموضوع، بين الروح والطبيعة. وأما ما وراء ذلك الانقسام الذي يشق الوعي فإن هيغل يتصوره على نحو جدلية تكون فيها الوسائط مراقي لبلوغ درجات أعلى في الوعي الديني لا يبلغها الوعي الطبيعي المباشر. بينما تبقى المسيحية أنموذجًا لهذه التجربة كما كانت عند أسلافه ومعاصريه يتحقق بها اكتمال الوعي ونهاية التاريخ.

3

1.3. من المفارقات أن فلسفة هيغل التي بلغت أوج تأثيرها في الثلث الأول من القرن التاسع عشر حجبت إسهامات رفيعة من أعلام المثالية الألمانية من مجايليه (شلايرماخر، فيشته، شيلنغ...)، لم يكن لها غير تأثير هامشي في هذا القرن الذي عرف انحلال التراث الميتافيزيقي وتفكك الأنساق وتشتت النظر الفلسفي بين نزعات مادية وتشكيكية متكاثرة كالتي بثها آرتر شوبنهاور (Arthur Schopenhauer) وفريدريش نيتشه (Friedrich Nietzsche) وماكس شتيرنر (Max Stirner) وآخرون أقل منهما مرتبة وأهمية. إن استثنينا التأثير الذي أحدثته هذه الفلسفة في جيل اليسار الهيغلي - لودفغ فويرباخ (Ludwig Feuerbach)، برونو باور (Bruno Bauer)، كارل ماركس (Karl Marx) - من "الهيغليين الشباب" على حساب الخط "اليميني" المحافظ على الأقل على التراث

اللاهـوتي من إرث الفيلسـوف (وهو تمييز يرجـع إلى تلميذ هيغـل دافيد فريدريش شتراوس D.F. Strauss)، اتجـه التفـكير الديني في هذا القـرن على نحو غير متوقع إلى الاسـتلهام مـن فلسـفة شلايرماخـر في الديـن ومباحثـه اللاهوتيـة في المجـال البروتسـتانتي، حتـى إن كارل بـارت (Karl Barth) قـد صرح في موقف شـهير أن "القـرن التاسـع عشر هـو قـرن شلايرماخـر." وكـذا كان تـأثيره في أعمال لاهوتيين وفلاسـفة معاصريـن من أمثـال ألبرشـت ريتشـل (Albrecht Ritschl) ورودولف أوتـو (Rudolf Otto) وألفـرد نـورث هوايتهـد (Alfred N.Witehead)، وكارل بـارت نفسـه، وبـول تيليـش (Paul Tillich)، وهيدغـر في أعمالـه الأولى.

تركـز تأثير شلايرماخر في فلسـفات الدين وفي المحـاولات اللاهوتية اللاحقة عليـه على محـاور متعـددة مـن بينهـا: أسـبقية التجربـة الحدسـية والبعـد الصـوفي ("النومينـوز" Numinous عنـد أوتـو) في تشـكيل التجربـة الدينية كتجربـة كونية، تجديـد اللاهـوت الذي جعلـه يعـد "أب اللاهوت التحـرري الحديـث" (Liberal Theology)، تعزيـز البحـث التاريخي في حياة المسـيح (Leben-Jesu-Forschung)، وضـع الأسـس الفلسـفية والهرمينوطيقية للمنهـج التفسيري للعهـد الجديد، وغير ذلـك مـن محـاور التجديـد التـي غنمهـا الباحثـون المعـاصرون في الدين مـن ورثة أعمالـه - فلهلـم دلتـاي (Wilhelm Dilthey) في المقـام الأول، كاتـب سيرته وناشر رسـائله والعـارف بتراثـه، وأرنسـت ترولتـش (Ernst Troeltsch)، وفريدريـش أدولـف ترندلـنبرغ (Friedrich A.Trendelenberg). كان مـن أفضـال هـؤلاء المفكريـن أن أدرجـوا الحـدوس الدينيـة في سـياقها التاريخـي، بـل في سـياق صـار أقـرب فأقـرب إلى عقيـدة تاريخيـة قائمـة بذاتهـا (Historicism) حيث نـزل دلتاي الديـن ضمـن "نظريـة رؤى العـالم" (Weltanschauungslehre) بوصفـه تعبيرًا من

تعـبيرات الحيـاة إلى جانـب الفـن والميتافيزيقـا، وأسـس ترولتش نظريـة في المعرفة الدينيـة لا تأخذ المسـيحية كدين مطلـق الصلاحية، بل بوصفـه منخرطًا في تاريخيته وفي بعـده الاجتماعي تحديدًا. وقد حـاول ترندلنبرغ، المنطقي والأرسـطي التكوين صاحـب النقـد اللاذع لهيغـل، الجمـع بين الأفلاطونيـة والمذهب البروتسـتانتي في تصوراتـه الدينية.

أما النزعات الوجودية أو ما كان قريبًا من روحها، في مختلف البلاد الأوروبية، كالأمر لدى الدنمركي سورن كيركغورد (Søren Kierkegaard)، ولدى المنسيين من المفكرين الروس من أمثال فلاديمير سولوفييف (Vladimir Soloviev) ونقولا بردیائیف (Nikolai Berdyaev) وليف شستوف (Lev Shestov) (لأسباب كثيرة منها تحقيرهم زمن الاتحاد السوفياتي لدواع إيديولوجية ظاهرة وخروج أكثرهم من روسيا بعد ثورة 1917)، والألماني كارل ياسبرز (Karl Jaspers)، والمفكرين الإسبان مثل أونامونو (Unamuno) وأورتيغا إي غاسيت (Ortega Y Gasset)... فمضادة للهيغلية جميعًا على أنحاء مختلفة، حيث لم يعد بالإمكان أن يؤخذ الدين والتجربة الدينية مأخذًا نسقيًا، وأن ينطبق عليه مخطط التفسير المثالي للوجود والحياة، وأن يرسم خط الفصل نهائيًا بين "التاريخ الدنيوي" و"التاريخ المقدس." صارت التجربة الحية كما رسمتها النصوص المقدسة، والمرويات الرمزية المتصلة بها، والشخصيات التي اضطلعت بها من أنبياء ورسل، شهادات على الإيمان الحق، أسبق إلى القلوب وأعلى رتبة من أقاويل الفلاسفة المحكومة بضرورات العقل، لها استحقاق الفضل والتفرد بإزاء الكلي المجرد الذي يضعه الناظر شرطًا للتفكير وللإيمان أحيانًا. هكذا يقف النبي إبراهيم قبالة سقراط، وأيوب قبالة هيغل، وتتشكل بين القبيلين منازلة العمالیق (gigantomachia) بين الأنبياء والفلاسفة، وتصير الهجرة هي حركة النفس الحقيقية، ويخاطب الله من أعماق القلب. وليست الصياغات النظرية بذات فائدة ههنا: فالأمر في التجربة الدينية أنها تجربة اتصال مباشر، وعناء فرديٍّ، وتماه

مع الشخصيات والأحداث الرمزية، وتعالي الإيمان على العقل بثوابته الشكلية وقيوده، وقراءة حية متجددة للكتاب. فلذلك جاءت محاولات الوجوديين على شاكلة "فلسفة دينية" لا تعالج المسألة معالجة نظرية بمناهج محددة، بل تنطق عن تجارب إيمانية خاصة، هي إما تجارب نابعة من محنة شخصية، أو تجارب فيها إعادة قراءة للتاريخ المقدس للحدث الديني نفسه واستحضار له حتى تتبين للناظرين حدود العقل الفلسفي وقيوده. ولذلك أيضًا لا تكترث لمعايير الحقيقة والموضوعية والضرورة والكلية وسائر معايير التفكر العقلي، ولا لما تلقته البشرية من ميراث عقائدي طويل صار بحكم العادة والتقليد مرجعًا وحيدًا.

2.3. ولعل هذا المنزع ألا يخلو أيضًا من نفس فينومينولوجي: ففيه وصف لتجارب حدسية حضورية مباشرة، وحرص على التفكير في التجربة الدينية على أحرف اللقاء والانتظار والاستباق والفجاءة وغيرها مما لا يحتسبه العقل من قبل. فالتجربة الدينية مناط الشعور والحدس، وسمتها الحدثان والتطور بتطور الكون من حولنا، وليس الثابت من التعاليم والقواعد غير عبارتها التاريخية التي يتعاقب عليها المؤمنون بالحفظ ويتعهدون بها يومهم، وينتظم بها وجودهم الجمعي في ملل ومذاهب وجماعات. من أجل ذلك عمل الفينومينولوجيون على وجه العموم - من غيراردوس فان در ليو (Gerardus Van der Leeuw) ممثل المدرسة الهولندية الأشهر، إلى جان هيرنغ (Jean Héring) وهنري دومري (Henri Duméry) وإيمانويل لفيناس (Emmanuel Lévinas) وميشال هنري (Michel Henry) وسائر المتأخرين من الفرنسيين، ومن سلك هذا الممشى في السياق الأنغلوسكسوني، ولو جزئيًا أو بنحو غير مباشر، مثل وليم جيمس (William James)، وولفرد كانتويل

سميث (Wilfred C.Smith)، ونينيان سمارت (Ninian Smart)، مرورًا بأبناء المدرسة الألمانية العريقة - فريدريش هايلر (Friedrich Heiler)، ماكس شالر (Max Scheler)، أدولف راياخ (Adolph Reinach)، مارتن هيدغر، رودولف أوتو... - عملوا على التفرقة بين السجل التاريخي والمضمون العقدي للدين من جهة، وبين التجربة الحية المباشرة للوجدان الديني كما يمكن أن توصف بأهم وأعم مقولات الوصف الفينومينولوجي من جهة الوقوف على الدلالة الكلية والبنية العامة. وربما كان دور هوسرل بالنظر إلى هذا الجيل التأسيسي لفلسفة الدين في القرن 20 أشبه بدور سلفه شلايرماخر بالنظر إلى القرن الذي سبقه: أنه قد أعطى الدفعة الكبرى، وفتح الأعين والآفاق، ووفر وسائل النظر والتحليل، حتى وإن لم يكتب في الدين نصًا مرجعيًا. فكذلك حق لكثير من المفكرين واللاهوتيين وحتى المشتغلين بعلوم الإنسان أن ينتسبوا إلى هذه المدرسة وأن يتخذوا منها منهجًا ومثالًا فكريًا ملهمًا: بول تيليش، مرتشيا إلياده (Mircea Eliade)، رودولف بولتمان (Rudolph Bultmann)، رودولف أوتو وغيرهم.

وأما المنوال الهرمينوطيقي فلاشك أن قسطًا منه يرجع إلى مساهمة شلايرماخر التأسيسية في التأويليات اللاهوتية وتطبيقاتها العملية على الكتاب المقدس (العهد الجديد) في حين يرجع الباقي إلى المدرسة الفينومينولوجية التي طورت في الأثناء - عند تلامذة هوسرل من الجيل الأخير ولا سيما هيدغر، طرائق للنظر في التجربة الدينية مستطرفة، ذات نفس أنطولوجي عميق، إلى غاية الصيغ التأليفية المكثفة التي اعتمدها بول ريكور (Paul Ricœur) - أحد الورثة المعاصرين للتقليدين اللاهوتي والتأويلي، وطورها تلميذاه جان غريش (Jean Greisch) في فرنسا وريتشارد كيرني (Richard Kearney) في الولايات المتحدة الأمريكية. لاشك أن هذا المنوال هو الغالب على الفلسفة المسماة قارية في

الديـن مـن أجـل أن اتجاهاتهـا بقيت محددة بـعين الاتجاهـات الفلسـفية المهيمنة على المؤسسـات الجامعية والبحثية في الـبلاد الغربية وفي طليعتها الاتجاه الفينومينولوجي الـذي غـذى التأويليات بطرائق نظـر وتفسير مسـتجدة - هيدغر، وتلميـذه غادامر (Gadamer) - والكانطيـة المحدثة بطبقاتها ومدارسـها المختلفة - من هرمان كوهين (Hermann Cohen)، وفلهلـم فندلبانـد (Wilhelm Windelband) إلى هاينريـش ريـكارت (Heinrich Rickert) وأرنسـت كاسيرر (Ernst Cassirer). يبقى من وراء هـذا الحـراك العظيـم دور فلهلـم ديلتاي حـاسمًا في هـذا المنعطف التأويلي لفلسـفة الديـن: فقد كان الوسـيط الفعلي في حفظ تـراث شلايرماخر ونقلـه إلى المعاصرين، وفي كتابـة تاريـخ الثقافـة الغربيـة ومكانـة المذاهب والحـركات الدينية منهـا، وكان بالأخـص أول مـن وضع ما يمكن أن نسـميه "التاريـخ الدينـي للهرمينوطيقا" على نحـو مـن العمـل التحصـيلي الهائـل الذي مهـد السـبيل لاعتبـار فلسـفي للظاهرة الدينيـة بوصفهـا جـزءًا مـن المعـارف والخبرات الإنسـانية التـي تقـتضي أن تبـاشر بمنهـج تفهمـي داخلي لا بتفسير سـببي خارجي ومجرد. ولذلك لم يكن بوسـع جيل المتفلسـفين الشـباب الذيـن اسـتأنفوا التفكير في سـياقه - شـأن هيدغـر، وغادامر، وبعـض أتباعـه مـن أمثـال فريدريـش بولنـو (Friedrich Bollnow) ويواخيـم فاخ (Joachim Wach) - إلا أن يكونـوا على سـنته وطريقتـه. فالمقاربـة التأويليـة في كل الأحـوال مقاربـة للمعنـى في الديـن كتجربة حية: معنـى الوجود الـذي يفترض أن يكـون أساسًـا لتجربـة الإيمان على قاعدة اسـتئناف للمسـيحية المبكـرة واللحظات التأسيسـية التي قامت عليهـا، وقـراءة أنطولوجية للنصوص المقدسـة؛ أو ما يتصل أيضًـا بمعنـى الكيان الإنسـاني في أنتروبولوجيا فلسـفية متعددة الأبعـاد لا تخلو من تنزيـل الديـن منزلـه في التجربـة الإنسـانية كالتـي اعتنـى بها ماكـس شـالر، وبرنار غروتويـزن (Bernard Groethuysen)، وهلمـوت بلسـنر (Helmut Plessner)، وأرنولـد غيهيلـن (Arnold Gehelen).

تطـور هـذا التقليد في السـياق القاري من خلال مسـاهمات الفلسـفة اليهودية بـأعمال مـن وزن ثقيل كالتـي قدمها الكانطـي المحدث هرمان كـوهين (Hermann Cohen) صاحـب كتـاب: **ديانـة العقـل مـن مصـادر اليهوديـة**، في نطاق اسـتئناف الجـدل حـول اندماج الطائفـة اليهودية في المجتمعـات الغربية المطـروح على طاولة النقـاش منـذ قـرارات التحريـر والحقـوق المدنيـة في مختلـف الـبلاد الغربيـة؛ ثـم مارتـن بوبـر (Martin Buber) وكتابـه **أنـا وأنـت** (1923)، فرنتـس روزنتسـفايغ (Franz Rosentzweig)، كتـاب **نجمـة الغفـران** (1921) غيرشـوم شـولام (Gershom Scholem)، وأعمالـه في تاريـخ التصـوف اليهـودي، وفـالتر بنيـامين (Walter Benjamin) صاحـب النزعـة الانتظاريـة في نصـه الشـهير: **أطروحات في فلسـفة التاريخ** (1940) . كل ذلك في ضرب من المسـار الموازي للـفلسفة الرسمية الجامعيـة في ألمانيـا أواخـر القـرن التاسـع عشر وإلى حـد انـدلاع الحـرب العالميـة الثانيـة. ولعـل الذي يحرك هذا المسـار الفلسـفي مطلبان رئيسـان: التفكير في وضع اليهوديـة ومصيرهـا في المجتمـع الغـربي الحديـث في وقـت تزايد فيه الجـدل حول مكانـة هـذه الطائفـة ومدى انتسـابها إلى الجسـم الثقافي للعـالم الغربي؛ واستشـكال فلسـفة جديـدة في الديـن هـي أقـرب إلى "فلسـفة دينيـة" لا تنقطـع عـن التاريـخ الطويـل للروحانيـة اليهوديـة ذات الطابع الباطني الراسـخ كمرجعيـة قصوى لها، ولا تتـخلى عـن المناظـرة مـع الوقائع الـكبرى المشـكلة للإيمان والوحـي والمصادر الكتابيـة (التوراتيـة والتلموديـة) في نظـرة خلاصيـة انتظاريـة متكتمة تـرى الزمن التاريخـي حجابًـا بينهـا وبين التحـرر النهائـي واسـتعجال الملكـوت والاسـتعداد لمسـتقبل مطلـق. لقد شـكل فكـر إيمانويل لفينـاس اللتواني الفـرنسي خلاصة هذه الحركـة ونتيجتهـا الطبيعية.

أمـا اسـتمرار التقليـد التأويلي–الأنتروبولوجـي في النصـف الثاني مـن القرن العشريـن فقـد اضطلـع بـه بشـكل اسـتثنائي عمـل ريكـور في فرنسـا وخالف به

إلى حد كبير مزاج العصر المائل إما إلى المباحث المعرفية الخالصة (المناهج الإبستيمولوجية على طريقة الفرنسيين)، أو إلى الانشغالات الإيديولوجية التي جعلت العاملين في الفلسفة أقرب إلى المناضلين، والجامعة أشبه بمكان عمومي للمناكفات السياسية التي لا تنتهي (وهو عهد الجامعة الفرنسية منذ القرن التاسع عشر إلى غاية انتفاضة مايو 68)، أو إلى النزعات التفكيكية ما بعد الحداثية - ميشيل فوكو (Michel Foucault)، دريدا (Jacques Derrida)، ليوتار (Jean-François Lyotard). كان مزاج ريكور، البروتستانتي العقيدة، الوسطيِّ التفكير، على غير سيرة الزمان، حيث وجد في الخلاصة التأليفية التي اصطنع منها تفكيره - فينومينولوجيا هوسرل وهيدغر، التراث العقلاني الفرنسي، علوم الإنسان والمباحث التاريخية، اللاهوت المسيحي... - مادة عمله ومقامًا لمناظرة معاصريه ومحاورتهم في الشأن الديني-اللاهوتي تحديدًا: لفيناس، جان نابير (Jean Nabert)، هنري برغسون (Henri Bergson)، غبريال مارسال (Gabriel Marcel)... وربما كان من مفكرين قلائل تجرؤا على فتح ملف الفلسفة التحليلية الناطقة باللسان الإنغليزي في مسائل الفلسفة عمومًا، وفي هذا الشأن تحديدًا.

3.3. ذلك أن الفلسفة التحليلية، بالقياس إلى نظيرتها القارية، وما تقدمت به من دعاوى فلسفية تحت عنوان "إبستمولوجيا الدين" مثلًا، لم تكن منذ بداياتها ذات صلة مباشرة بما تطارح الفلاسفة في البلاد الأوروبية في قضايا فلسفة الدين ومشكلاتها الكلاسيكية. فإن أسبقية البعد المعرفي لم تكن من الأمور المسلم بها في السياق الفينومنيولوجي والتأويلي، ولا صلته بالظاهرة الدينية أصلًا. كان النبر الغالب على نصوص القاريين إعلاء التجارب المباشرة المتقدمة

على القول الحملي بالمعنى المتعارف، ذات الأصول العميقة في خبرة الوجود المحملة بنبرة وجدانية، أو في تجربة عالم الحياة (Lebenswelt) السابقة على المعرفة النظرية العلمية، أي للوجود الذي يعطى قبل النظر على شاكلة "بادئ الرأي" مثلًا (Urdoxa)، كأرضية أولية للاعتقاد في الوجود بعامة وتأليف الأحكام، و"التصور الطبيعي للعالم" (natürliche Weltbegriff)، المأثور عن مدرسة النقد التجريبي (هوسرل)، والتي كان ديلتاي قد جعلها على معنى العيان الأصلاني (Innewerden) السابق على التعقل النظري، على القسمة بين الذات والموضوع، وذهب بها هيدغر مذهبًا طريفًا في التأصيل الفلسفي للحدثية (Faktizität) كمناط تأويلي وطبق عليها منهج "الرسم الصوري" (formale Anzeige) كمثال تأويلي تفهمي لمقاربة الحياة الدينية في المسيحية المبكرة. ولكن المنوال التحليلي الأنغلوسكسوني، على غير ما يظهر من تعلقه بالمثل المعرفية والمنطقية، لا يقل تعلقًا بضرب من البنية الأولية للتشكيل اللغوي للعالم قبل أن يرسم مشهده من الكائنات والأشياء والأشخاص. على أن هذه العودة إلى "البنيان المنطقي للعالم" عند رودولف كارناب (Rudolph Carnap)، أو إلى "ألاعيب اللغة" التي ابتدعها لودفغ فيتغنشتاين (Ludwig Wittgenstein)، لم تمنع - مع اكتشاف نصوص ومدونات ودروس فتغنشتاين في الدين والتصوف - من أخذ التجربة الدينية مأخذ الجد: فإن مؤلف **الرسالة المنطقية الفلسفية** (1921) هو نفسه صاحب الإلماعات البليغة النافذة حول "الاشراق الصوفي" في نهايتها ربما تحت تأثير قراءاته المبكرة لتولستوي (Tolstoi) ووليم جيمس، وتجارب خاصة عاشها في شبابه دفعته إلى الإيمان بذات إلهية (Personal God) وإلى أخذ العالم بنحو أشمل وأبعد من مجرد البنية المنطقية التي تحكم اللغة، والتفرقة بين ما يمكن قوله وما لا يمكن، مما يفضي حسب قوله في نهاية الرسالة، إلى "التصوف"، أو إلى "الصمت" كحد أخير.

وربما كانت تطورات فلسفة الدين التحليلية استمرارا لبعض حدوس وأفكار منها ما يرجع إلى جورج ادوارد مور (George E. Moore)، ووليم جيمس، وجون ديوي (John Dewey)، ومنها إلى برتراند راسل(Bertrand Russell) ولودفغ فيتغنشتاين ومن تبعه من أمثال ألفرد جولز آير (Alfred Jules Ayer) وويليارد فان أورمان كواين (Williard Van Orman Quine)... قد لا تخلو من عين التوجه الذي سار عليه في تحييد الميتافيزيقا بواسطة التحليل المنطقي للغة والتركيز على تحليل اللغة العادية. بيد أن ملاك الأمر إنما هي في نمط الأقاويل أو المنطوقات التي من شأن الدين إن كانت تخضع إلى نفس المعيار الذي تخضع له سائر المنطوقات اللغوية لاختبار صدقها من عدمه. لمثل ذلك تجند الباحثون في "إبستيمولوجيا الدين" - ولا سيما المسماة "إصلاحية" (Reformed) عند ألفين بلانتينغا (Alvin Plantinga) ومن اقتفى أثره مثل نيكولاس ولترستورف (Nicholas Wolterstorff) ووليم ألستون (William Alston) بتعديلات واجتهادات فلسفية جديدة تخرج بالجملة عن النزعة التأسيسية الكلاسيكية (Foundationalism) - إلى النظر في مسألة اللغة الدينية قبل كل شيء، وتجديد نظرية المعرفة الدينية على أساس صلاحية القضايا والدعاوى المتعلقة بالاعتقاد من دون استناد إلى أدلة مستمدة من التجربة. ولذلك عملت إبستيمولوجيا الدين، بوصفها وارثة للفلسفة التحليلية في المسائل الاعتقادية، على استئناف قضايا العقل والإيمان ومواجهة مسائل تجاوز حد الوجود الطبيعي للأشياء العادية، وتتعلق بموجودات غيبية غير مرئية، وتطرح مشكلات قصوى لا يملك العقل الطبيعي عنها جوابًا، كما تحاول إعادة التفكير في أدلة بالإمكان أن تثبت وجود مبدع للكون بالطرق التي تتيحها المعرفة البشرية والمشاهدة والخبرة الكونية للإنسان. إن ما صار متاحًا للفلاسفة والناظرين

ولأصحاب الفلسفة التحليلية وإبستمولوجيا الدين تحديدًا من وسائل معرفية شديدة الفعالية جعلهم يرفعون الفحص النظري لتجارب الاعتقاد (Belief) والإيمان (Faith) - مع ما بينها من الاختلاف - ولسائر مقومات التجربة الدينية إلى حد مصادر الاعتقاد القصوى، ونمط الإيمان، ومرتكزاته التاريخية مثل الشهادة والرواية والكتابات المقدسة والمعجزات وبراهين وجود الله، وكذا سائر المسائل القصوى التي تقع على تخوم العقل والادراك كالمعجزة والنبوة والموت والمعاد ومسألة الشر.

4

عند الحديث عن عودة الدين في المشهد الفكري المعاصر، تظهر لنا ثلاثة أنماط من المعارك الفكرية/ الدينية يرتبط بعضها ببعض على نحو من التساوق المنطقي والزماني:

1. معركة العلمنة وما يتعلق بها من تفكير في "مستقبل الدين" في المجتمع المعاصر في قطاع جغرافي بعينه هو شمال غرب أوروبا والمجالات التابعة له بالمعنى الأوسع.
2. معركة التعدد الديني وما آل إليه الجدل حولها على المستوى الكوني، ولا سيما فيما يخص ظاهرة الحوار بين الأديان ومطالب السلم العالمي المتصلة بها.
3. وأخيرًا المناكفات التي لا تنتهي حول الإلحاد ومخاطره في العالم المعاصر تجاوزت النطاق الديني-اللاهوتي إلى ميدان العلم وأحدث مكتشفاته وقضاياه.

1.4. كان ديلتاي قد لاحظ منذ نهاية القرن التاسع عشر أن فلسفة التاريخ الحديثة ما هي إلا إعادة صياغة واستئناف للنظرة اللاهوتية للعالم المأثورة عن كتاب **مدينة الله** لأوغسطين على نحو من العلمنة الجذرية لنظرية العناية، وما تلى ذلك من خطاطات تفسيرية كبرى إلى حد بوسييه (Bossuet) وجيامباتيستا فيكو (Giambatista Vico)، وهيغل في الزمن الحديث. وقد أقر ذلك كثير من المعاصرين تأكيدًا للخلفية الدينية-اللاهوتية لما صار يسمى حركة "العلمنة" (Secularisation) كما فعل ماكس فيبر (Max Weber) في مستوى التحليل السوسيولوجي في أعماله المعروفة بخصوص دور البروتستانتية في نشأة الرأسمالية الحديثة، وكارل لوفيت (Karl Löwith) في كتاب **المعنى في التاريخ** (1956) وهانز بلومنبرغ (Hans Blumenberg) في **شرعية العصر الحديث** (1966). ورينر كوزلك (Rainer Koselleck) في كتابه: **النقد والأزمة** (1954) ... والأمر نفسه بشيء من الميل إلى الفحص التاريخي للتراث الغنوصي كالشأن لدى هانز يوناس (Hans Jonas) في كتاب **الدين الغنوصي** (1958)، وإريش فوغلن (Erich Voegelin) في المجلد الخامس من سلسلة المجلدات التي حملت عنوان: **النظام والتاريخ** (1956)... واليوم لا يزال مشكل العلمنة كمسار متعلق بالمناظرة المباشرة بين الدين وأشكال الحياة الدنيوية راهنًا سواء أكان ذلك في مجادلات دائرة بين الفلاسفة المعاصرين من مشارب نظرية وعقائدية متباينة، أو بين فلاسفة وشخصيات دينية من التقاليد التوحيدية الكبرى في عالم اليوم. ومن الشهادات على هذه الحركية الفكرية المتنامية منتدى كابري الذي جمع في الجزيرة الإيطالية ثلة من الفلاسفة منهم جاك دريدا (Jacques Derrida) وجياني فاتيمو (1996) (Gianni Vattimo) وآخرين للحديث عن الأمر الديني في العالم الغربي المعاصر. وكذلك المراسلات التي اتخذت شكل حوار بين يورغن هابرماس (Jürgen Habermas) والبابا بندكتوس السادس عشر (2004). وقد أسهم عمل تشارلز تايلور: **عصر علماني** (2007)، في إعادة فتح باب النقاش حول تشكل

الفضـاء الثقافي للغرب كفضاء مبني على تشـكلات متعاقبة لفكـرة الإيمان وتكثرها والانتقـال مـن الفضـاء التقليـدي إلى الاسـتخدامات المتباينـة المتعـددة للديـن في الـعصر الحديث إلى غايـة مـا سماه nova effect أو "الأثر الجديـد" كنحو من حضور أشـكال الإيمان المتنوعـة في الفترة المعـاصرة كونها من مصادر الـذات قبل كل شيء.

2.4. ممـا تـأدى لـه النظـر في القضايا الدينيـة في الزمـن الحاضر مسـألة التعدد ودلالتهـا بالقيـاس إلى مختلـف التجـارب التاريخـي منهـا والحضـاري الراهـن. ولئـن كان التعـدد يدخـل فـيما سـبق مـن الأزمـان تحـت طائلـة الديـن المهيمـن الـذي هـو ديـن الامبراطوريـة الغالبـة كما حـدث منذ عهدة قسـطنطين وتأسـيس العـالم المسـيحي ومـا تعلق بـه من مفهـوم جديـد للديانة الرسـمية الدولـة وتبعاته التنظيميـة والقانونيـة، أو كما حـدده نظـام العلاقة بالأقليـات الدينية (أهـل الذمة) ومـا بقـي منهـا تحت ولايـة الحكـم الإسلامـي على إثـر فتـوح الأمصـار في تاريخ الخلافـة الإسلاميـة وأدوارهـا المتعاقبة، فإنه في زمـن الحداثة ما عـاد محكومًا بنفس الآليـة كما كانـت تعمـل في السـلمين الرومانيـة (Pax romana) والإسلاميـة (Pax islamica) وفي غيرهـا مـن الأنظمـة الشـبيهة ذات الطابـع الكوسـموبوليتي. بل لم يعـد مفهـوم "التعـدد" مضافًـا إلى الوحـدة الأصلية لفكـرة الدين ومشـتقًا منها كما تمسـك بذلـك كانـط وشلايرماخـر وبعض المنتسـبين الى تيـارات الديـن الطبيعي، وكأنهـا اسـتمرار للفكـرة القديمة/ الحديثـة للديـن الحـق (religio vera) - مـن أوغسـطين وترتوليانـوس إلى سـبينوزا. في السـياق الحالي؛ أي منذ مجمـع الفاتيكان الثـاني، والحاجـة الملحـة إلى ضـخ دمـاء جديـدة في الكنيسـة الكاثوليكيـة بخاصـة والدعـوة إلى التجديـد (aggiornamento) من داخل مؤسسـاتها الرمزيـة، واندفاع المفكريـن ورجـال الديـن البروتسـتانت متسـلحين بثقافـة فلسـفية رفيعـة نحـو

مـدى أبعـد في الاعتراف بالعقائـد المغايـرة والتحـاور معهـا، صـار التعـدد مطلب الجميـع تقريبًـا عـدا مـن بقي مـن أقليـات على هامش المشـهد الكـوني. وقد طرح على مسـتويات كـثيرة منهـا بخاصة مسـتوى المعالجـة الممكنـة للتعدديـة الفعلية في المجتمعـات المعـاصرة على أرضيـة الجدل الذي دشـنه تايلور اسـتنادًا إلى الأنموذج الكنـدي، ونظائـر هـذه الرؤيـة في سـياق العلمنـة السـائدة في المجتمعـات الغربية في الولايـات المتحـدة وأوروبـا إلى حـد التجـارب الناجحـة نسـبيًا إلى وقت قريب في قطاعهـا الـشمالي الإسـكندنافي مـع فئـات المهاجريـن المختلفـة قبـل أن تتأثـر بالتقلبـات السياسـية الدوليـة والإقليميـة. واليـوم يقـف هـذا الأنمـوذج الغـربي على أعتـاب أزمـة حادة اشـتدت مـع تزايـد التوتر العالمـي بخصـوص الهجرة غير النظاميـة المتزايـدة ومـا تطرحـه مـن مشـكلات اقتصاديـة حـادة وتوتـرات ثقافية وعقائديـة ومـا أدت إليـه مـن العجـز عـن إدارة التعـدد الدينـي الـذي صـار أمرًا واقعًـا وهـو في الحقيقة غلاف لأشـكال لا تحصى من الاختلافـات والتمايزات التي تتصـل ببنـى ثقافيـة قد تكون أشـد أثـرًا وأكثر تعقيـدًا. وكـذا من هذه المسـتويات الجـدل الـذي انتقـل مـن مسـاجلات وحـوارات ذات طبيعـة عموميـة كونيـة إلى مطالـب مـن جنـس الدعـاوى النظريـة لفلسـفة الدين المعـاصرة: كيـف يمكن أن نحـل المشـكل المـوروث عـن تعـدد الطوائـف والفـرق والكنائـس في نطـاق دين واحـد من جهـة، وعن تعدد الأديـان على المسـتوى الكوني من جهة ثانية؟ لاشـك أن الحـل النهائـي للمسـألة الدينيـة وحتـى الطائفيـة أمر لا مسـاغ لـه في العقل ولا إمـكان لـه في الواقـع أصلًا. بـل ليس له أن يـدار إلا بضرب مـن التصريف الحكيم الـذي لا يأخـذ بفكرة دين مهيمن بالغلبـة والتحكـم على غيره، ولا بنزعة يوطوبية تحلـم بنهايـة النزاعـات البشريـة بنهاية الأديـان نفسـها. ههنا تدخل أفـكار مثقفين مـن ذوي الآفـاق النظريـة الواسـعة من أمثـال جـون هيـك (John Hick) وهانس كينـغ (Hans Küng) في سـياق نزعـة مسـكونية (œcumenism) جديـدة ذات ميـل إلى اسـتيعاب التعـدد في منظومـة إيمانيـة واحـدة ومسـحة أخلاقيـة كونية.

3.4. إنما النزعة الايمانية (fideism) التي تغلب على هذه المساعي لاتدفع دومًا إلى تحقيق نجاح أو اختراق ما في الجبهات المعارضة لمنطق الحوار الديني نفسه من حيث لا يأخذ في الحسبان غير المؤمنين ولا يجعلهم في موقف المخاطبين أصلًا. والأمر كذلك في مجادلات جديدة وضعت الإلحاد في قلب النزاع على أولويات جدول أعمال أهل الفلسفة والدين في الآن نفسه لأجل دفعه والخلاص منه كآفة تهدد البشرية. وقد يظن المعتقدون في هذا الأمر أنهم قد يخلطون بذلك بين المشاغل الدفاعية شبه الكلامية التي لا تخلو منها المنازعات اليومية بين المواقف ولا تحتاج غير شحذ الأسلحة لإفحام الخصم وتبكيته من هذا الجانب أو ذاك، دون تحقيق نصر نهائي، وبين الممشى الاستدلالي للفكر الذي لا يبحث عن التغلب قدر بحثه عن الانحياز إلى الحق حيثما كان. ومن المعلوم أن الفلاسفة - عدا فئة قليلة - لا ترى إلى هذا الأمر من منظور التنازع لكون القليل من الفلسفة كما قال فرنسيس بيكون (Francis Bacon) قد يدفع الناس إلى الإلحاد لكن معرفة أعمق بالطبيعة تؤدي بهم إلى الدين لا محالة (**في الإلحاد** 1625). وليس معلومًا بالضرورة ولا من المتفق عليه أن يكون هذا النزوع الشائع – القديم/ الجديد - الى الإلحاد من القضايا التي تليق بالفيلسوف بحيث يكون انشغاله بها من أولويات أعماله، أو من القضايا الرئيسة في جدول موضوعات فلسفة الدين، إذ لم تحوز هذه الأهمية دون غيرها والحال أنها مسألة جدالية في الأكثر، لا يتوقع منها كسب علمي حقيقي؟ فقد اتهم المشتغلون بفلسفة الدين دومًا بأنهم من "أنصاف المؤمنين" من جانب رجال اللاهوت الأصوليين، حيث شاع التظنن في سلامة عقيدتهم في كل حين: كذا كان حال ابن رشد وقبله ابن سينا والسهروردي (المقتول!) والرازي والحلاج من المتصوفة وغيرهم في بلاد الإسلام، وكذا كان حال زمرة "الهراطقة" في العصر الوسيط وبدايات

العصر الحديث ممن بذلوا حياتهم جراء مثل هذه الاتهامات: جان هو (Jan Hus) الذي أحرق حيا في العام 1415؛ جيرولامو سافونارولا (Girolamo Savonarola) في العام 1498؛ وكذلك نفس المصير لقيه جيوردانو برونو (Giordano Bruno) في العام 1600، ثم جيوليو تشيزاري فانيني (Giulio Cesare Vanini) في العام 1619، وكأن نبوءة بولس تتحقق عبر القرون: (أَنَّهُ لاَ بُدَّ أَنْ يَكُونَ بَيْنَكُمْ بِدَعٌ أَيْضًا، لِيَكُونَ الْمُزَكَّوْنَ ظَاهِرِينَ بَيْنَكُمْ) (كورنثوس الأولى 11، 19). في بعض نصوص الشباب، عمل ليسنغ على الدفاع عن فئة من المفكرين من العصرين الوسيط والحديث - مثل كردانوس (Cardanus) الذي كتب لفائدة تعدد الملل والعقائد ومات في العام 1576 واللاهوتي آدم نويزر (Adam Neuser) الذي توفي بالقسطنطينية في العام نفسه بعد هروبه من الاضطهاد الكنسي ومحاولاته التقريب بين المسيحية والإسلام. كل ذلك إلى غاية آخر الأحكام التي نفذتها محاكم التفتيش الإسبانية أواسط القرن الثامن عشر (1740) حتى إلغائها نهائيًا في العام 1832.

قد يكون معقولًا في زماننا الحاضر أن ينشغل برد شبهات المنكرين من هم من ذوي الطبائع الجدلية، فينصرفون إلى الدفاع عن العقائد بمختلف أصناف الأدلة، ولكن الذي يبلغون من المحاجة لا يجاوز طور الحقائق الظنية كما أدرك ذلك بعض المتكلمين من المعتزلة والفلاسفة في بلاد الإسلام (ابن رشد) ولدى المحدثين (كانط) بغير إمكان لبلوغ إقناع برهاني قطعي في مسائل لا سبيل للعقل أن يبلغ فيها هذه الرتبة من أي وجه. فلذلك يبقى الفلاسفة في هذا الشأن بين الطرفين، أو في الوسط بين ظنية الأدلة أو تكافؤها فيما يتعلق بما يتعدى حدود العقل والتجربة، وبين الحرص على مناهضة شبهات الدهرية والإلحاد وما يشاكلها من نزعات "لاأدرية" (Agnosticism) و"تشكيكية" (Scepticism) و"عدمية" (Nihilism)... وما

شابهها. وليس اعتقادهم في خطر الإلحاد مأتاه وجود الملحدين أنفسهم، لكون هؤلاء لا يخلو منهم عصر، ولا سبيل الى التخلص منهم بالكلية، بل وجود الفكرة نفسها كمنظومة مركبة من التناقضات الذاتية التي تسقط عند أول اختبار فعلي. فإن الأمر معهم كالأمر مع المغالين في المعتقد حد التطرف الشديد أو المتظاهرين بالشطحات الحماسية (Schwärmerei) الذين تحدث عنهم كانط: أن خطرهم إن لم يجاوز ذواتهم هان، وإن تعداه إلى سلامة المجتمع وأمان أفراده كانت الدولة هي الكفيلة به أو كان المارستان هو مكانهم الطبيعي إن بلغ بهم الأمر حد الاضطراب العقلي.

ومن الذين يجادلون في هذا الأمر من أرباب العلوم مجادلة جدية - من أمثال ريتشارد داوكينز (Richard Dawkins) في العلوم البيولوجية التطورية، وستيفان هاوكينغ (Stephan Hawking) في العلوم الفيزيائية والفلكية... سواء فيما يخص نظرية التطور مقابل نظرية الخلق، أو عند تفسير بداية الكون ونشأته بمقتضى مختلف الفرضيات التفسيرية كالانفجار العظيم وغيرها واصطدامها بالاعتقاد في نظرية الخلق الإلهي. كان العلماء منذ الاصطدام الأول بين الكنيسة الكاثوليكية وغاليلي (Galilee)، والتوترات التي أحدثتها تطورات العلمي الطبيعي وعلم الفلك الحديثين، يميلون إلى اجتناب مناقشة التبعات العقائدية لنظرياتهم، إلا ما اضطروا إليه، حتى وإن كانوا من غير المنكرين للعقيدة الرسمية مثل غاليلي نفسه، وكبلر (Kepler)، ونيوتن (Newton)، وديكارت. بل إن بعضهم (نيوتن) اشتغل بتفسير الكتاب المقدس ولم تكن نظرته للممارسة العلمية خالية من تأثيرات غير علمية (سائدة في عصره). ولكن التطورات المتسارعة للعلم الحديث واضطرار المؤسسة الكنسية إلى التسليم بنتائج المعرفة العلمية وثوراتها المتعاقبة في علوم الطبيعة والحياة، غلبت على الفضاء الثقافي

الحديث فكرة التمييز بين الدين والعلم تمييزًا قاطعًا فسره ماكس فيبر بفكرة تخليص العالم من النظرة السحرية (Entzauberung) والسير الحثيث نحو العقلنة كبنية عامة للتنظيم الحديث للمجتمع، و"علمنة" المؤسسات والهيئات التي يقوم عليها؛ ولا سيما التعليمية الجامعية والعلمية منها، واقترانها بالتراجع الحاد في الممارسات الشعائرية والعبادات في أوساط النخب المثقفة وسائر فئات المجتمع الغربي بشكل عام، وظهور نزعات ميالة إلى تعويض الإيمان القديم بممارسات شبه روحانية هي أقرب إلى الرياضات المعروفة في أديان الشرق الأقصى، أو المجاهرة بنوع من الأدروجات التي تتحدى المؤسسة الدينية وفكرة الدين كـ"الملحدين الجدد" التي يتزعمها داوكين وكريستوفر هيتشنس (Christopher Hitchens)، ودانيال دينيت (Daniel Dennett)، وسام هاريس (Sam Harris). ومن الباحثين أيضا من لا يمكن أن نحسبهم غير مطلعين عن النتائج العلمية الأكثر تقدمًا وهم من الملتزمين مع ذلك بحقائق دينية وبقناعات إيمانية من أمثال روبرت جون راسل (Robert John Russell) في الفيزياء، وكينيث ريموند ميلر (Kenneth R. Miller) في علم الأحياء، وفرنسيس كولينز (Francis Collins) في علم الوراثة صاحب كتاب **لغة الله** (2006) (The Language of God) وهو المدير السابق لمشروع الجينوم البشري... وآخرون ممن يجمعون بين الانشغال بالفلسفة واللاهوت والمعرفة العلمية مثل ديفيد باريل (David Burrell)، وألسدير ماكإنتاير (Alesdair MacIntyre)، وبلانتينغا ويوزيف راتسينغر (بندكتوس 16)... الأمر الذي يعني أن الجدل بين العلم والدين لم يحسم بعد، وأن الحلول السهلة التي يسارع إليها بعضهم لفائدة طرف دون آخر، لم تعد مرضية لأحد، وأن التسليم بمجرد التنافر بينهما ليس إلا إقرارًا بواقع ثقافيٍّ واجتماعيٍّ خاصٍّ بتصور المجتمع العلمي في الغرب

الحديث لا يتعداه إلى غيره من البيئات الذهنية المختلفة في أنحاء العالم. على أن الأمر لا ينتهي بهؤلاء إلى القطع بالدليل العلمي على الحقائق التي من شأن الغيب مثل وجود الله والبعث والحياة الآخرة وخلود النفس وغيرها من المسائل العتيقة في تاريخ العقل البشري، ولا يجعل لأولئك الحجة على العكس بمجرد النفي والإنكار.

***

لا شك أن فلسفة للدين يمكن أن يعرف موضوعها، أو أن يكتب تاريخها على غير مثال، أو أن تتعدد فيه المثل والنماذج، حتى ليصير جمعًا من التواريخ التي ينافس بعضها بعضًا، ولكنها لا تجتمع على قول واحد. فسواءً أكان الابتداء من المنابع الأولى لتجارب التدين والشعور بالقداسة والتعبير عن الايمان، أو من الترتيب التاريخي الماثور عن تقاليد معلومة المصادر، ثابتة بالنصوص والمدونات، فإننا في كل الأحوال نتبع سيرا تطوريًا، كأنما الدين صنو التاريخ الطبيعي للإنسان، وليس تاريخا ثانيًا مضافًا إليه، أو زائدًا عليه. ولكن المنوال التطوري ليس غير واحد من ممكنات لقراءة هذا التاريخ وتعقب عناصرة وأطواره، وقد لا يكون أحقها بالجدارة ولا أسبقها، ذلك أن التقسيمات التاريخية نفسها ليست غير إنشاءات من عمل العقل والتجريد، لا وجود لها في الأعيان، ولعلها أن تكون من السندات المنهجية البيداغوجية التي يستند عليها الفيلسوف، وفيلسوف الدين بخاصة، ولكنه لا يثق بما يأتي به هذا المثال كل الثقة. إنما الاعتقادات كالأفكار تتزامن بنحو من الاشتراك في تعاصر مثالي، ويتحاور أصحابها تحاورًا من غير أن يلقى بعضهم بعضًا، ويأخذ بعضهم من

بعض بغير قسمة بين السابقين واللاحقين، يجمع بينهم الشعور المشترك بالوضع البشري كوضع احتياج وافتقار ونقصان، ويحرك أفئدتهم وهممهم التعلق بالمطلق والغيب، بالمقدس والإلهي كما يُرونه في الأنفس والآفاق. إن فلسفة الدين هي فلسفة تاريخه: تاريخه الموضوعي أولًا كما ترسمه وترويه المدونات والآثار والمعالم والشواهد العابرة للزمن، وتاريخه الداخلي كتجربة كونية إنسانية، وكخبرة حية مساوقة لسيرة النفس لا انقطاع لها، بل كقراءة متجددة للكتاب الذي ينطق عنها، ويخاطب كل واحد منا فردًا، وكأنه هو الناس جميعًا. أما الخيال فيبني من كل ذلك عند الإنسان ما لا نهاية له من العوالم الممكنة.

تقديم المجلد الأول

تقديم المجلد الأول

يجمع المجلد الأول من الدليل بين أمرين مهمين: المفاهيم والمقاربات. الواقع أن المفاهيم أو المقولات تتعلق بأصول وقواعد فلسفة الدين وتمتزج فيها حكمًا الفلسفة باللاهوت رغم جهود الفصل المستمرة خلال قرنين وأكثر.

يريد الفيلسوف أن يكون الدين مجالًا للتفكر والتدبر العقلي البحت. وقد أيدته مقولة العلوم الإنسانية التي سادت منذ القرن الثامن عشر عندما قالت: إن العلوم الإنسانية لا تخضع في إثباتها للتجربة شأن العلوم التطبيقية، بل إن هدف علم الإنسان تتبع الظواهر الإنسانية من أجل الفهم العقلاني للدين إذا أراد أن يكون شاملًا ودقيقًا لابد أن تدخل فيه الميتافيزيقا بلغة الفلاسفة والاعتبارات النفسية والأخلاقية والاجتماعية.

أما المقاربات التي برزت في عنوان الباب فتتعلق بالأساليب والمناهج التي تُسلك في قراءة المفاهيم ليس لجهة الإثبات والنفي فقط بل ولجهة المعالجة بالتأويل أو بالتغيير في الفهم والتأثيرات تحت وطأة الزمان والمكان. فالمفهوم حتى في الفلسفة النظرية أو المثالية أو التحليلية له علاقة قوية بالثقافة واللغة ذات الأصول الاجتماعية وفيها المحلي والعالمي.

معظم الدراسات في هذا الباب وعددها خمس عشرة تنتمي إلى المفاهيم والمقولات والعلائق مثل الدين والعلم، والدين والتصوف، ومشكلة الشر. وحتى عندما يتعلق الأمر بمواد مثل الفينومينولوجيا أو الإبستمولوجيا أو الفلسفة التحليلية فإنها تعتبر مناهج واردة على البحث الديني أو التفكير الفلسفي بالدين. وإلحاق الدراسات القليلة الباقية في الباب مثل حوار الأديان، والتعدد الديني، وفلسفة الدين التحليلية فإنها تلفت الانتباه إلى بعض الخصوصيات التي طرأت على المبحث في القرن العشرين.

أ.د. رضوان السيد

فلسفة الدين

أ.د. محمد الخشت

جامعة محمد بن زايد للعلوم الإنسانية
الإمارات العربية المتحدة

فلسفة الدين

لقد ظلّ مفهوم "الدين" حبيس أنساق تصورية ضيقة، مما أثر على تحديد طبيعة فلسفة الدين ذاتها، سواءً في السياق الغربي الذي اختصر الدين في محددات وبنية الميتافيزيقا الكنسية الذي رسمت معالمه المجامع الكنسية، أو في سياق علم الكلام التقليدي الذي قصره على منظومة منغلقة حددها علماء الكلام القدماء. وقد أسهم هذا الاختزال في حجب أوجه أخرى أكثر اتساعًا وثراءً للدين، تجدها بكل بساطة في النسق القرآني المفتوح وفي التجارب الإنسانية العالمية. وقد وجدنا عند الانفتاح على تلك التجارب تجليات أخرى مختلفة للدين في حضارات شرقية وإفريقية وأمريكية قديمة، لكنها نتيجة لسيادة التصورات النمطية لم تدخل ضمن المتن المركزي، أو دخلت أحيانًا دون فهمها في خصوصياتها النسقية والثقافية، كالبوذية والطاوية والديانات الإفريقية، والتي تقدم تصورات مغايرة للمقدّس والوجود.

ليس الدين مجرد منظومة شعائرية أو بنية اعتقادية معزولة عن أسئلة الوجود والغاية والمعنى، بل ظلّ منذ البدايات الأولى للوعي الإنساني متجذرًا في صميم التجربة البشرية المفتوحة والمتجددة. غير أنّ هذه الجذور القديمة لم تكن كافية لحمايته من التحول إلى أنماط مغلقة، حين اختُزل في قوالب جامدة لصالح نظم سلطوية أو خطابات ميتافيزيقية منغلقة.

في هذا السياق، تطرح فلسفة الدين نفسها بوصفها مقاربة عقلانية نقدية، لا تشتغل على الدفاع عن المعتقدات بهدف إثباتها، ولا على تفكيكها بهدف النفي والإنكار، بل تمارس التفكير العقلاني النقدي في فحص المعتقدات والتجارب الدينية، وتفكك البُنى المعرفية التي شكّلت تمثّلاتنا للدين، وتستكشف أفقًا معرفيًا جديدًا يتجاوز المنظومات اللاهوتية الجامدة، وتعيد الدين إلى مركز التساؤل الإنساني عن المقدس واللانهائي.

يطمح هذا الفصل إلى رسم خريطة أولية لفهم فلسفة الدين، تبدأ بتحليل دلالي نقدي لمفهوم "الدين"، وتُراجع التصور النمطي الذي ساد في الفلسفة الغربية وفي علم الكلام الإسلامي التقليدي؛ من أجل أن تنفتح على بدائل مفهومية خارج الصور النمطية التقليدية عن التجارب الدينية. ثم الانتقال إلى تحليل مفهوم فلسفة الدين طبقًا للمعاني الكلاسيكية والمعاني البديلة الأكثر ثراءً. كما يسعى هذا الفصل إلى نقد الخلط بين فلسفة الدين والميتافيزيقا أو غيرها من فروع الفلسفة، وبيان خطأ مَن يرجعون بفلسفة الدين إلى عصور قديمة أو وسيطة، وبيان متى وكيف تم تأسيس فلسفة الدين بما هي فرعٌ معرفيٌّ مستقلٌّ، له موضوعه ومناهجه وحدوده، بما يتجاوز الطابع الدفاعي لعلم الكلام أواللاهوت الجدلي، نحو بناء رؤى تأويلية عقلانية تتنوع حسب مناهجها المختلفة، وتُنصت إلى التعدد، وتعيد للظاهرة الدينية كثافتها المعنوية وطاقتها على الانفتاح على المعنى الكوني المفتوح.

1. التحليل الفلسفي لمعنى الدين

إذا أردنا أن ننطلق من منطلق علميٍّ، يجب علينا أن نؤكد في البداية أن الدين ليس ظاهرة لغوية أو ثقافية فقط، بل هو تجربة وجودية ترتبط بكيفية إدراك الإنسان للمقدس، وعلاقته بما يتجاوز الطبيعة. ومن هنا بدأت المحاولات الفلسفية الجادة بتفكيك معنى "الدين" نفسه. وسوف نجد أن الكشف عن دلالة هذا المفهوم لا يفتح أعيننا فقط على البعد العقلي، بل يكشف أيضًا عن جذوره النفسية والاجتماعية والأنثروبولوجية.

وحتى لا نُدخِل القارئَ في تعقيدات لغوية مفصلة، خاصة أننا سبق أن فعلنا ذلك في كتبنا، فسوف نكتفي بتسجيل مجموعة من الخلاصات التي استخلصناها بعد أن قمنا بالتحليل الفلسفي للتعريف اللغوي للدين، على النحو الآتي: يُفهم الدين في اللغة بوصفه "عادة"، وربما ذلك لأن البشر لا يعيشون غالبًا دون دين، سواء كان سماويًا أو وضعيًا، ما يجعله عادة إنسانية راسخة. كما يُستخدم في اللغة بمعنى "الشأن" أو "الحال"، ما يعكس كونه نظامًا اجتماعيًّا إنسانيًّا."[1] ويُشتق الدين أيضًا من "دان يدين" بمعنى أذلّ واستعبد، أي أخضع وملك وقهر، مما يشير إلى طبيعته الملزمة لأتباعه عبر الشعائر والنظم، ولذلك من أسماء الله "الديّان" أي الحاكم أو القهّار يوم الدين أو الحساب.[2] وقد يأتي من "دان له" أي أطاعه[3]؛ ولذا يُفهم الدين كطاعة وخضوع، كما يظهر

1 ابن سلاّم، أبو عبيد القاسم، **غريب الحديث**، تحقيق محمد عبد المعيد خان، 1396هـ، 136/3.

2 ابن الأثير، المبارك بن محمد الجزري، **النهاية في غريب الحديث**، تحقيق طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة،(د.ت)، 148/2.

3 الرازي، محمد بن أبي بكر، **مختار الصحاح**، تحقيق محمود خاطر، مكتبة لبنان، بيروت، 1995، ص 91.

في الحديث النبوي: "كلمة تدين لكم بها العرب" أي تطيعكم.[1] ومن معانيه في اللغة العربية أيضًا "الجزاء"، كما في قولهم: "كما تدين تُدان". ومن دلالاته كذلك "الحساب"، ولهذا سُمّي يوم القيامة "يوم الدين" أي يوم الحساب.[2] ويمكن توسيع هذا الفهم لمعنى "يوم الدين" ليتضمن أيضًا المعاني الأخرى كخضوع البشرية لله يوم القيامة وظهور الدين الحق ظهورًا تامًا حيث يفصل الله تعالى بين الناس في هذا اليوم. ويُستعمل كذلك بمعنى "دان بـ" أي آمن واعتقد.[3]

وفي الحديث النبوي: "كُلُّ مَوْلُودٍ يُولَدُ على الفِطْرَةِ، فأبَوَاه يُهَوِّدَانِهِ أو يُنَصِّرَانِهِ أو يُمَجِّسَانِهِ"، وهذا يدل على أن الدين نزوع فطري تنمّيه المؤثرات الخارجية.[4] وعلى جانب أخر، نرى أنه لا يجوز وصف الكائن غير العاقل بأنه ذو دين؛ لأنه يفتقد إلى ملكة العقل والتمييز والاختيار الحر.

وعند الرجوع إلى الجذر اللغوي لمفهوم "الدين" في التقليد اللاتيني، نجد أن الكلمة الأساسية (Religio) شغلت موقعًا مركزيًا في بناء التصور الأوروبي للدين. غير أن معنى الكلمة لم يكن محل اتفاق منذ البداية. فبعض المفكرين واللغويين، مثل (مثل لاكتنتيوس، (Lactantius) وأوغسطين، (Augustinus) وسرفيوس (Servius)، ذهبوا إلى أن الأصل يعود إلى (religare)، أي "الربط"، الأمر الذي يعني أن الدين هو ما يربط الإنسان بواجباته، أو الربط الجامع بين الناس، أو يربطه بالقوة الإلهية التي تتجاوزه. لكن هذا التفسير لم يكن الوحيد، فقد قدّم شيشرون قراءة مختلفة، ورأى أن الجذر هو relegere، أي

1 ابن الأثير، **النهاية في غريب الحديث**، ج 2، ص 148.

2 السابق.

3 الخشت، محمد عثمان، **مدخل إلى فلسفة الدين**، 2016 ، ص.ص 16-18.

4 البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، **صحيح البخاري**، كتاب الجنائز، باب ما قيل في أولاد المشركين، رقم الحديث 1385.

"إعـادة القـراءة"، في إشـارة إلى فعـل التأمـل العميـق، والفحص الواعـي، وإعادة النظـر فـيما نعتقـد أنـه يقيني تجـاه العـالم والمقـدّس. وفي وقـت لاحـق، رأى جول لاشـلييه (1832-1918) (Jules Lachelier) أن الكلمـة تـدل أساسًـا على الالتـزام الـذي ينشـأ من شـعور داخلي بالواجب، مقرونٍ بخشـية تجـاه قوة عليـا.[1] وهكذا، لا يظهـر الديـن هنـا كنظـام شـعائري أو طقـوسي فقـط، بـل كحالـة وعـي عميقة تنشـأ من داخـل الإنسـان، وتنظـم علاقتـه بالمقدس.

وفي اللغـة الإنغليزيـة، يـورد **قامـوس أكسـفورد** أربعـة عشر تعريفًـا، مـن أبرزهـا التعريـف التـالي: "الديـن هـو الإيمان بقـدرة خارقـة تتحكـم في الكـون وعبادتهـا، وخاصـة إذا كانـت هـذه القـدرة متمثلـة في إله شـخصي أو آلهـة"[2]، بينما يـورد قامـوس Merriam-Webster التعريـف التـالي للديـن:

1. منظومـة شـخصية أو نظـام مؤسـسي مـن المواقـف والمعتقـدات والممارسـات الدينيـة.
2. خدمـة وعبـادة الله أو القـوى الخارقـة للطبيعـة، بالإضافـة إلى الالتـزام أو التفـاني في الإيـمان الدينـي أو الممارسـة الدينيـة.
3. سـبب أو مبـدأ أو نظام مـن المعتقدات يُعتنق بحماسـة وإيـمان. ويُبرز هذا التعريـف أن الديـن ليـس مجـرد مجموعة من المعتقـدات، بل يشـمل أيضًا الممارسـات والالتزامات التـي تُعبّر عن تلـك المعتقدات.[3]

---

1 لالاند، أندريه، **موسوعة لالاند الفلسفية**، (ترجمة: خليل أحمد خليل)، دار عويدات، بيروت، باريس، 1996، 3/1203-1204.

2 "الدين" (Religion): **قاموس أكسفورد** ، متاح على الرابط، (شوهد يوم 7/5/2025):
Oxford English Dictionary : https://www.oed.com/dictionary/religion

3 "الدين" (Religion): قاموس ميريام ويبستر، متاح على الرابط، (شوهد يوم 2025/ 5/ 6):
Merriam-Webster:https://www.merriam-webster.com/dictionary/religion

وهكـذا يعتمـد المفهـوم الإنغليـزي الحديـث للديـن، كما ورد في المعاجـم الـكبرى (Oxford, Merriam-Webster)، على العنـاصر الآتيـة:

1. الإيـمان بكيـان متعـالٍ: سـواء كان إلهًـا واحـدًا (Monotheism) أو آلهـة متعـددة (Polytheism).
2. الممارسة الشعائرية: كالصلاة، والصوم، والطقوس، والاحتفالات الدينية.
3. المنظومـة الأخلاقيـة: نظـام مـن القيـم يسـتند إلى التعاليـم المقدسـة أو المعتقـدات الدينيـة.
4. الإطـار المؤسـسي أو الفـردي: فقـد يكـون الديـن شـخصيًا (Personal Religion)، أو مؤسسـيًّا (Institutional Religion) يشـمل المؤسسـات الدينيـة والمعابـد بأنواعهـا.

وتحمـل أغلـب التعريفـات الغربيـة في طياتهـا أثـر الفكـر الغـربي مـا بعـد الحداثـي؛ حيـث يتسـم بالمقاربة الوصفية المحايـدة، دون الحكـم على صدق الدين، ويركـز على الوظائـف الاجتماعيـة أكثـر مـن التركيـز على مصـدر الديـن الإلهي أو شرعيتـه. لكننا سـوف نكتشـف لاحقًا جذرًا مـا لاهوتيًّا يكمـن في الإدراك الغربي الحداثـي للدين.

وإذا أردنـا أن نحـدد بعـض أوجـه الاخـتلاف بين التعريـفين الإنغليـزي والعـربي، وجدنـا أن المفهـوم الإنغليـزي الحديـث يختلـف عن التصـور الإسلامي للديـن؛ حيـث يعكـس انبثـاق المفهـوم الأول في سـياق نمـوذج فلسـفي غـربي، وبينـما يُعـرّف الدين في السـياق الغـربي بما هو "نظامٌ معـرفيٌّ"، يتم تعريفـه في الفكر الإسلامـي بما هـو "أمـرٌ إلهيٌّ واجـبٌ"، ويُنظـر إليه بوصفـه وحيًا ملزمًا للإنسـان. ومـع أن الإسلام يـرى الديـن خيـارًا ذاتيًّـا خالصًـا، لكنه أيضًـا يراه "فطـرة" يُولد بهـا الإنسـان، ثـم يتأثـر الإنسـان بالبيئـة المحيطـة، غير أنـه يملـك قـرار التحـول بواسـطة عقله.

2. نقد المفهوم النمطي للدين والبحث عن نموذج بديل

يكشف تتبع الكتابات الغربية، عن تشكل "نموذج معياريٍّ" لفهم الدين. ويستبطن هذا النموذج تجربة المسيحية الغربية بوصفها النمط المرجعي، ويُخضع باقي الأديان – شرقًا وغربًا – لهذا المعيار؛ وكأن الفهم الغربي هو المركز والمعيار لكل شيء! وهنا تظهر التحيزات البنيوية الكامنة في رؤية الغرب للدين. وقد انعكست هذه الرؤية على فروع معرفية متعددة، من اللاهوت المقارن إلى علم الأديان وفلسفة الدين.

فعلى الرغم من الحداثة الغربية، فإنها ظلت تحمل جذورًا لاهوتية مسيحية بطريقة لاواعية؛ لأن النموذج الغربي المسيحي للدين مضمَر في التصور الحداثي للدين، حيث إن "النموذج المعياري" لفهم الدين في الدراسات العلمية الغربية يرجع بجذوره إلى النمط الذي أنتجته المسيحية في نسختها الكنسية بعد مجمع ترينت (1545–1563) Trente، وقد كرّسته في تصوراتها عن الإيمان، والعقيدة، والنص، والمؤسسة، إلخ. وسرعان ما أصبح هذا النمط مهيمنًا في الفكر الديني الغربي، لينتقل لاحقًا إلى الفضاء الأكاديمي على أنه التعريف الطبيعي للدين، أيًّا كان هذا الدين!

وقد أنتجت هذه المركزية النمطية الغربية صورة منقوصة للدين، وحجّمت الإمكانات المتعددة لفهم المقدس في التجارب الكونية الأخرى المختلفة عن التصور الغربي. وقد حاول كاتب هذه السطور عبر سنوات طويلة أن يتحرر من النموذج النمطي حتى يمكن له فهم الأديان الأخرى وتفهمها من داخل منظومتها المعرفية المختلفة عن النموذج المعرفي السائد؛ حتى لا يقع أسيرًا لإسقاطات ذاتية من دين على آخر. ولا شك أن النظرة الموضوعية تستلزم تفكيك النموذج الغربي النمطي وإعادة تأصيل التفكير

الديني انطلاقًا من تعدديته الوجودية. من هنا، تسعى دراستنا هذه، من بين ما تسعى إليه، إلى تفكيك التمثّلات البنيوية التي تَشَكّلت حول مفهوم الدين داخل النموذج الغربي، وأيضًا محاولة عدم إسقاط النمط العربي لفهم الدين على الأديان المنبثقة من منظومات معرفية أخرى.

فماذا نجد إذا حاولنا فهم معنى الدين من خلال منظومات معرفية متعددة في ضوء فلسفة الدين المقارنة؟

لقد نتج عن الانقسام الكاثوليكي–البروتستانتي إعادة تعريف جوهر الدين، وساهمت البروتستانتية في نشوء "التحول نحو مركزية الإنسان (Anthropocentric Shift)"[1]؛ لكن من جهة أخرى ظهرت في الكاثوليكية "الكنيسة" بوصفها المؤسسة التي تحتكر تفسير الدين، وتُعيد إنتاج السلطة الدينية في شكل بنود عقائدية، وتراتبية إكليروسية، وبنية طقسية، ونصوص معيارية، ولاهوت مقدس لا يجوز الاقتراب منه.

ومن هنا، ترسّخ تصورًا للدين يقوم على سبع خصائص رئيسة:

1. ارتباط الدين بالإيمان الشخصي الفردي.
2. ارتباطه بميتافيزيقا ثابتة معينة.
3. الطقس كفعل شعائري منصوص عليه وانحصاره في عبادة واحدة وأبدية.
4. تقديمه مبادئ أخلاقية واضحة وثابتة (مثل الوصايا العشر والموعظة على الجبل).

1 Taylor, Charles, *A Secular Age*, Harvard University Press, 2007, p.290.
ومن أهم القضايا التي يناقشها هذا الكتاب مفهوم الإيمان الفردي في البروتستانتية ومركزيته في التصور الغربي.

5. المؤسسة الدينية كمرجعية مهيمنة وتجسّد الدين في مؤسسة شبه سياسية "الكنيسة"، ذات مراتب وسلطة.
6. المقدّس كمنطوق لا يُناقَش وصياغته من خلال عقائد وبنود للإيمان.
7. اللاهوت كمرتكز تأويلي أعلى واعتباره مستلهمًا من نصوص مقدسة لا يجوز نقده، بل يجب أن يُطاع ويُتّبع.[1]

ومن الملاحظ أن بعض المؤسسات الدينية الإسلامية في العصور الحديثة وقعت في هذه النمطية الكنسية لأنها أرادت احتكار الحقيقة المطلقة وامتلاك حق التحدث الحصري باسم الله تعالى! كما أن علم الكلام الإسلامي التقليدي جعل النسق القرآني المفتوح في نسق مغلق يقوم على الإقصاء والتكفير. وتضمن في جوفه تلك العناصر المعيارية السبعة؛ فطريقة التفكير اللاهوتية المغلقة تحكم علم الكلام مثلما تحكم اللاهوت الغربي.

لقد وقعت كثير من الدراسات السابقة في خطأ تعميم هذه الخصائص على جميع الأديان، ولكن في الواقع الفعلي يبدو أن كثيرًا من الأديان لا تتسم بهذه السمات. فبعضها لا يعرف "الاعتقاد" بالمفهوم الغربي، ولا يعترف بفكرة مطلقة للحق، ولا يتضمن عقيدة أو طقوسًا ثابتة، بل يقوم على النقل الشفهي والذاكرة والتقليد. إن الأديان تتباين جوهريًّا في علاقتها بالمقدس، فبعضها لا يعرف فكرة الحقيقة الواحدة أو لا يقدم نموذجًا تراتبيًّا مغلقًا. وهذا ما يجعل الباحث بحاجة إلى وعي نقدي حين يتعامل مع الأديان الأخرى التي تنتمي إلى نموذج معرفيٍّ آخر.

---

1 للمزيد من التحليل حول تشكّل التمثّل الغربي للدين، اُنظر:
Asad, Talal, *Genealogies of Religion :Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Johns Hopkins University Press, 1993.

لقد تكوّنت هذه الخصائص داخل سياق تاريخيٍّ معين، لكنها تسللت لاحقًا إلى التعريفات الفلسفية للدين، كما نراها مثلًا في محاولات كانط (Kant) وهردر (Herder) وهيغل (Hegel) حيث فُهم الدين كمنظومة عقلانية أو أخلاقية أو روحية. غير أن الخلل المعرفي نشأ حين تحوّل هذا النموذج من تجربة تاريخية خاصة إلى معيار كونيٍّ شامل، وبدأت الأديان غير الغربية تُقاس به. وتمت إعادة تشكيلها وفق ما يناسب التمثّل الغربي للمقدس. وبهذا، وقع الفكر الديني الحديث في مأزق ما يمكن تسميته "المعيارية اللاهوتية المقنّعة"، وهو الأمر الذي يحتم تحرير فكرنا من ادعاء نموذج بعينه للكونية والكلية.

ونحن ندعو صراحة الى تفكيك هذا النموذج، لا من منطلق إدانة لاهوتية، بل باعتباره إشكالًا فلسفيًّا. ذلك أن إخضاع جميع الظواهر الدينية لنموذج واحد، يعني إقصاء أنماط أخرى من التدين لا تعرف النص المكتوب، ولا المؤسسة، ولا العقيدة بالمعنى الصارم سواء في علم الكلام أو في اللاهوت اليهودي والمسيحي.

إن تلك الخصائص السبع التي عرضنها ما هي سوى تجليات ثقافية دينية نشأت ضمن سياق غربي مخصوص، وأثرت في بعض اللاهوتيين المسلمين.[1] من هنا لابد من نموذج بديل لفهم الدين لا يتأسس على الخصائص المعيارية السبع، بل ينطلق من تعددية التجارب الدينية وتنوع أشكال ظهور المقدس عبر التاريخ والثقافات. ولا يقوم هذا البديل على استبدال مركزية بمركزية

1 يستطيع القارئ أن يطلع على تحليل نقدي موسع لهذه الخصائص بوصفها نموذجًا لا يصلح تعميمه على عدد من أديان العالم الأخرى، في الطبعة الجديدة المزيدة من كتابنا **مدخل إلى فلسفة الدين**، 2025؛ حيث يكشف تحليل هذه الخصائص عن أن ما يُقدَّم على أنه خصائص كلية وجوهرية للدين، ليس سوى نتاج نموذج ثقافيٍّ غربيٍّ مخصوص، لا يصح أن يُقاس عليه الكلي. ومن هنا تنبع الحاجة إلى تحرير مفهوم الدين من القيود المعيارية التي فرضها السياق المسيحي–الغربي، وإعادة بنائه على أسس مقارِنة، تاريخية، وفلسفية.

أخرى، بل يعمل على تفكيك الفرضية المسبقة بأن هناك "ماهية واحدة غربية" للدين يمكن احتواؤها في تعريف شامل وجامد.

ويقوم هذا النموذج البديل على أربع سمات رئيسة، هي:

أولًا: الدين بوصفه نظامًا للمعنى والحياة ورؤية العالم وليس منظومة لاهوتية تحددها وتفرضها المجامع الدينية.[1]

ثانيًا: تعددية أنماط إدراك المقدس.[2]

ثالثًا: مركزية الطقس والذاكرة في قطاع من الأديان.[3]

رابعًا: الدين كتعبير عن البنية العميقة والشاملة للثقافة.[4]

وقد كشفنا تفصيليًّا عن خلل بنيوي في النموذج الغربي لتمثّل الدين، وأبرزنا ضرورة نقده وتفكيكه. واقترحنا بديلًا معرفيًّا وفلسفيًّا يتأسس على فلسفة الدين المقارنة، ويرتكز إلى تعددية التجارب والتجليات، وليس إلى نمطٍ عقائديٍّ واحد مغلق.[5] ومن هنا تبدأ إمكانات جديدة لفهم الدين، لا كتعريف مغلق وجامد، بل كمسار حيّ يتجلى ويتنوع في التاريخ والوعي والثقافة. ويفتح هذا النموذج البديل بابًا جديدًا أمام فلسفة الدين لدراسة

---

1 عن نقد تعميم المفهوم الغربي للدين، اُنظر:
Nongbri, Brent, *Before Religion :A History of a Modern Concept*, Yale University Press, 2013.

2 الخشت، **تطور الأديان**، دار نيو بوك، 2018، ط 3، ص 161.

3 حول مفهوم "الطقس" بوصفه فعلًا تأسيسيًّا لا رمزيًّا فقط، راجع:
Grimes, Ronald L., *The Craft of Ritual Studies,* Oxford: Oxford University Press, 2014.

4 لدراسة الدين كتعبير ثقافي عميق، اُنظر:
Geertz, Clifford."Religion as a Cultural System" In *The Interpretation of Culture*: Selected Essays, Basic Books,1973, pp.87-125 .

5 راجع كتابنا: **مدخل إلى فلسفة الدين**، 2025.

الديـن بوصفـه ظاهرة حية مركبـة، ومتغيرة، ومتعـددة الطبقـات، ولا يمكن ردها إلى نمـوذج واحـد، سـواء إلى النمـوذج المعيـاري الغـربي أو اللاهـوتي عنـد عـلماء الـكلام المسـلمين. وبهذا يُعـاد النظر بحيـاد إلى تجارب دينية طال تهميشـها بسـبب اختلافهـا عـن النمـوذج المسـيحي الغـربي أو الكلامـي الإسلامـي.

3. مفهوم فلسفة الدين

تبحـث فلسـفة الديـن التقليديـة في كل مـا يتعلـق بالتفـكير العـقلي المنهجـي حـول الديـن؛ فهـي لا تكتفـي بفحـص طبيعـة الديـن، بـل تمتـد لتحليـل عقائـده الأساسـية، مثـل الألوهيـة، والوحـي، والنبـوة، والمعجـزة، والـروح، والحيـاة الآخـرة، والشر، والقداسـة... إلـخ. وتفحـص طبيعـة هـذه المفاهيـم وشروط إمكانهـا، وتبحـث إمكانيـة معرفـة مـا وراء الحـس، وحـدود العقـل في إدراك مـا هـو متعـالٍ على التجربـة، وفي الوقـت نفسـه إعمال قـوانين العقـل فـيما يدخـل في نطـاق حـدوده.

وتنطلـق فلسـفة الديـن التقليديـة من منطـق التحليـل العقلي النقـدي، وليس مـن موقـف إيماني أو إنـكاري؛ فغايتهـا ليسـت إثبـات العقائـد أو دحضهـا، بـل فحصهـا من حيث بنيتهـا الداخلية واتسـاقها المنطقي، وعلاقتهـا بالواقع والتاريخ واللغـة، واختبـار صلاحيتهـا البرهانيـة في ضـوء مناهج الفكر الفلسـفي.

وتبحـث كذلـك في أثـر المعتقـدات الدينية على النفـس الإنسـانية، وفي صلتها بـالخير والشر، والمعـايير الأخلاقيـة، والتجربـة الوجوديـة للفـرد، ومـا إذا كانـت هـذه التجربـة تنبثـق مـن وعـي مسـتقل أو من بنيـة اجتماعيـة وثقافية أوسـع.

بهذا المعنى، تتشكل فلسفة الدين التقليدية كمجال متعدد الأبعاد، يعبر حدود التخصصات.[1] وقد سبق أن قدمنا لها هذا التعريف: "فلسفة الدين هي التفسير العقلاني لتكوين وبنية الدين عبر الفحص الحر للأديان، والكشف عن طبيعة الدين من حيث هو دين، أي عن الدين بشكل عام من حيث هو منظومة متماسكة من المعتقدات والممارسات المتعلقة بأمور مقدسة، ومن حيث هو نمط للتفكير في قضايا الوجود، وامتحان العقائد والتصورات الدينية للألوهية والكون والإنسان، وتحديد طبيعة العلاقة بين كل مستوى من مستويات الوجود، والبحث في الطبيعة الكلية للقيم والنظم والممارسات الدينية، ونمط تطور الفكر الديني في التاريخ، وتحديد العلاقة بين التفكير الديني وأنماط التفكير الأخرى؛ بغرض الوصول لتفسير كلي للدين، يكشف عن منابعه في العقل والنفس والطبيعة، وأسسه التي يقوم عليها، وطبيعة تصوره للعلاقة بين المتناهي واللامتناهي، والمنطق الذي يحكم نشأته وتطوره واضمحلاله."[2]

لكننا الآن نوسع هذا التعريف ليشمل أيضًا دراسة الدين من حيث هو ظاهرة إنسانية وجودية مركّبة، تشمل أبعادًا روحية، ورمزية، وتاريخية، وثقافية، وليس بوصفه فقط منظومة عقائدية عقلية أو لاهوتية مغلقة. علاوة على محاولة تحليل الأديان ومفاهيمها وممارساتها ضمن سياقاتها الثقافية والأنثروبولوجية والتاريخية، مع الاحتفاظ بمسافة نقدية معها. كما تنفتح فلسفة الدين على تعدد المرجعيات والتجارب الدينية عبر العالم، دون افتراض مركزية دينية واحدة (كما هو حال اللاهوت المسيحي)، أو منهجية عقلية واحدة (كما هو حال علم الكلام التقليدي)، بل تتخذ من

1 راجع بهذا الخصوص أول مدخل أكاديمي باللغة العربية عن هذا الحقل المعرفي: الخشت، **مدخل إلى فلسفة الدين**، 1994، والذي تعددت طبعاته بعد ذلك.

2 السابق، ص.ص 35-36.

التعـدد والتجربـة والجـدل الـداخلي محـاور للفهـم والتحليـل. وعلى هـذا يجب أن يشـمل تعريـف فلسـفة الديـن التجربـة الدينيـة بوصفهـا اسـتجابة إنسـانية للقلق الوجـودي، والتطلـع للمعنـى، والسـعي نحـو المطلـق، وليـس فقـط كمنظومـة مغلقـة مـن المسـائل النظريـة.

وهنـاك تعريفـات أخـرى متعـددة لفلسـفة الديـن، تعكـس طبيعـة الخلفيـة المعرفيـة لمقدميهـا، نذكـر منهـا: تعريـف **موسـوعة سـتانفورد للـفلسفة**: "فلسـفة الديـن هـي الفحـص الفلسـفي للموضوعـات والمفاهيـم المتضمنـة في التقاليـد الدينيـة، وكذلـك المهمـة الفلسـفية الأوسـع المتمثلـة في التأمـل في المسـائل ذات الدلالـة الدينيـة، بما في ذلـك طبيعـة الديـن نفسـه، والمفاهيـم البديلـة عـن الله أو عـن الحقيقـة المطلقـة، والدلالـة الدينيـة للسـمات العامـة للكـون (مثـل قـوانين الطبيعـة، ونشـوء الوعـي)، وللأحـداث التاريخيـة (مثـل زلـزال لشـبونة عـام 1755). كما تشـمل فلسـفة الديـن التحقيـق والتقويـم لـرؤى العـالم (مثـل الطبيعيـة العلمانيـة) التـي تمثـل بدائـل للنظـرات الدينيـة. وتشـمل فلسـفة الديـن جميـع مجـالات الفلسـفة الرئيسـة: الميتافيزيقـا، ونظريـة المعرفـة، ونظريـة القيـم (بما في ذلـك النظريـة الأخلاقيـة والأخلاقيـات التطبيقيـة)، وفلسـفة اللغـة، والعلـم، والتاريـخ، والسياسـة، والفـن، ومـا إلى ذلـك."[1]

أمـا تعريـف **الموسـوعة البريطانيـة**، فهـو: "فلسـفة الديـن، هـي تخصـص يشـتغل بالتقويـم الفلسـفي للمواقـف الدينيـة الإنسـانية وللموضوعـات الحقيقيـة أو المتخيلـة لهـذه المواقـف، أي الله أو الآلهـة. وتشـكل فلسـفة الديـن

1 "الدين"، **موسوعة ستانفورد للفلسفة** متاح على الرابط، (شوهد يوم 10/ 5/ 2025):
"Religion" ,*in Stanford Encyclopedia of Philosophy*, First published Mon Mar 12, 2007; substantive revision Tue Mar 28, 2023:
https://plato.stanford.edu/entries/philosophy-religion/

جـزءًا لا يتجـزأ مـن الفلسـفة بصفتهـا كذلـك، وتشـمل قضايـا مركزيـة تتعلـق بطبيعـة ومـدى المعرفـة الإنسـانية، وبالطابـع النهائـي للواقـع، وبأسـس الأخلاق."[1]

مـن الواضـح أن كلا التعريـفين يتفقـان على الجوهـر العـام لفلسـفة الديـن بوصفهـا مسـعى فلسـفيًا لفهـم الديـن وقضاياه فـهمًا عقليًـا نقديًا. وكلاهمـا يؤكد أن هـذا المجـال يعالج أسـئلة عميقـة حـول الألوهية، وحقيقـة الوجـود، والمعرفة الدينيـة والأخلاقيـة. لكـن **موسـوعة سـتانفورد** ركـزت على سـعة نطـاق فلسـفة الديـن، مبيّنـةً أنهـا تمتـد لتحليل مفهـوم الديـن نفسـه وظواهـر الطبيعـة والتاريخ ذات الصلـة بالدين، بل وتشـمل مقارنة المواقف الدينية بـغير الدينية (أي النظر إلى الإلحاد أو الطبيعيـة كبدائـل فلسـفية). في المقابل، يبرز تعريف **الموسـوعة البريطانية** ارتبـاط فلسـفة الديـن ببنيـة الفلسـفة العامـة مـن خلال تصنيـف قضاياهـا ضمن ثلاثيـة المعرفـة والواقـع والأخلاق، ممـا يعنـي أن قضايـا فلسـفة الدين هـي قضايا فلسـفية أساسـية بحـد ذاتهـا. وبينما تـرى **موسـوعة سـتانفورد** تنـوع الموضوعات والتطبيقـات (مـن معنـى الأحـداث التاريخيـة إلى النظـرات العالميـة البديلـة)، في حين تقـوم **الموسـوعة البريطانيـة** بتأطير الموضوع في صلب الإشـكالات الفلسـفية التقليديـة الكبرى.

لكننـا نتـبين عبر تضاعيـف هـذا الفصل، أن فلسـفة الدين أوسـع مـن ذلك، وأن هـذا الاتسـاع يجـب أن يتـم طبقًـا لاتسـاع معنـى الديـن الـذي يعمـل هـذا الفصـل على البرهنـة عليـه.

---

1 "الدين"، **الموسوعة البريطانية**، متاح على الرابط، (شوهد يوم 2025/ 5/ 10):
"Religion",in Encyclopædia Britannica: https://www.britannica.com/topic/philosophy-of-religion

وتنتهج فلسفة الدين المنهج العقلاني النقدي في دراسة الدين، أو هكذا ينبغي أن تكون. وهناك من الفلاسفة من يُفَضِّلون مناهج أخرى، مثل: المنهج التجريبي، أو المنهج الوضعي المنطقي، أو المنهج التحليلي، أو المنهج البراغماتي، أو المنهج القَبْلِي، أو المنهج الفينومينولوجي، أو المنهج البنيوي، أو المنهج التفكيكي، أو غير ذلك من المناهج الفلسفية.[1]

4. تأسيس فلسفة الدين كحقل معرفي مستقل

لابد من إزالة خلط شائع بين التفكير الفلسفي حول بعض القضايا الميتافيزيقية، وبين فلسفة الدين كفرع معرفي مستقل. وقد وصل هذا الخلط إلى درجة أن بعض المتخصصين يبدأون فلسفة الدين من الفلسفة اليونانية! على الرغم من أن فلسفة الدين، كحقل معرفيٍّ، لم تتشكل إلا في العصور الحديثة. وإزالة مثل هذا الخلط ضروري لأن هناك فروقا حقيقية، وهي ليست مجرد فروق اصطلاحية، بل هي فروق منهجية وابستمولوجية. ومن دون هذا التمييز، يصبح الحقل عرضة للخلط بين اللاهوت والميتافيزيقا والفلسفة العامة.

إن فلسفة الدين، في جوهرها، تسعى إلى إعادة فهم الدين ذاته عقلانيًا، لا من حيث الإيمان به، بل من حيث فحصه نقديًا، وفهم شروط إمكانه، وتحليل بنيته المفهومية، وحدود خطابه.

ولكي نفهم فلسفة الدين بوصفها فرعًا معرفيًا قائمًا بذاته، لا يكفي أن نضبط حدود المفهوم، بل لا بد من تتبع شروط نشأته وتكوينه كتخصص

1 الخشت، **موسوعة الأديان العالمية**، جامعة محمد بن زايد للعلوم الإنسانية، أبو ظبي، 2025، 258/4.

مستقل، وهو ما يستلزم تحليل السياقات التي مهدت لتكوينه داخل الفلسفة الغربية الحديثة، ومقارنته بإرهاصاته التاريخية.

في الفلسفة اليونانية، لا نجد ما يمكن تسميته "فلسفة الدين" بالمعنى الدقيق، وإنما تأملات ميتافيزيقية وأخلاقية في قضايا ذات طابع ميتافيزيقي، مثل خلود النفس، أو العناية الإلهية، أو نشأة الكون. ففي محاورات أفلاطون، خصوصًا **فيدون والجمهورية**، تُطرح تصورات عن النفس والخلود بعد الموت، لكنها تُقدَّم ضمن رؤية فلسفية تبحث عن العدالة والحق، لا لتفسير معتقد ديني محدد. أما أرسطو، فقد تحدث عن "المحرّك الأول الذي لا يتحرك" بوصفه علةً أولى للعالم، لكنه لم يُنشئ تصورًا دينيًا بالمعنى العبادي أو الإيماني الموجود في الأديان، بل قدّم نموذجًا عقلانيًّا لتفسير انتظام الكون. وبهذا، كان التفكير اليوناني يسعى إلى تفسير الوجود وأصله وغايته من خلال العقل، دون أن يتخذ "الدين" نفسه موضوعًا مستقلاً للتحليل.

وفي العصر الأوروبي الوسيط، خصوصًا في المسيحية اللاتينية، لم يكن هناك فصل بين اللاهوت والفلسفة، بل كانت الفلسفة خادمةً للعقيدة، كما يتجلى ذلك في أعمال أنسلم (Anselm) (1033–1109) وتوما الأكويني، (Thomas Aquinas) (1225–1274) حيث وظف العقل لإثبات الإيمان، فيما عُرف باللاهوت الطبيعي. وعلى الرغم من استخدام أدوات فلسفية، لم تكن تلك المعالجات مستقلة عن الأطر الإيمانية التي تنطلق منها، بل كانت تهدف إلى تدعيم المعتقدات لا فحصها على طريقة: "آمِنْ ثُمَّ تَعَقَّلْ".

على الجهة الأخرى في العالم الإسلامي، لم تتبلور فلسفة الدين كحقل مستقل في الفلسفة الإسلامية أو اليهودية الوسيطة. نعم تناول الفلاسفة المسلمون كالفارابي (260–339هـ/ 874–950م)، وابن سينا

(370–427هـ/ 980–1037م)، وابـن رشـد (520–595هـ/ 1126–1198م)، موضوعـات دينيـة مثـل ماهيـة النبـوة، والمعـاد، وطبيعـة الوحـي، وعلاقـة العقـل بالوحـي، لكـن هـذه المعـالجات وقعـت ضمـن مجـالات أوسـع مثـل الميتافيزيقـا والفلسـفة المشـائية أو علـم الـكلام، دون تخصيـص للديـن كموضوع فلسـفي قائـم بذاتـه يُـدرس في حـدود العقـل. لكـن لاشـك أنهـا كانـت عنـاصر أوليـة لما أُطلـق عليـه لاحقًـا في الفلسـفة الحديثـة فلسـفة الديـن.

ولا يعـود هـذا الغيـاب إلى نقـص في التفـكير الديني، بـل إلى اخـتلاف موقع الديـن نفسـه في تلـك الثقافات، حيـث ظل مرجعيـة عليا تُـفسّر فلسـفيًا ولا تُحلّل كمجـال مسـتقل. ومـن هنـا حـدث خلـطٌ شـائع في بعـض الكتابـات المعـاصرة، حين يُـدرج أفلاطـون وأرسـطو وأفلـوطين والفـارابي وابـن سـينا والغـزالي (450–505هـ/ 1058–1111م) وابـن رشـد وغيرهـم، ضمـن "تاريـخ فلسـفة الديـن" لمجـرد معالجتهـم لقضايـا ميتافيزيقيـة ذات صلـة بالمعتقـدات الدينيـة.

غير أن هـذا التوسـيع يُغفل الفـارق المنهجي بين الحديث عـن الله أو النفس في إطـار ميتافيزيقـي، وبين تحليـل الدين في حـد ذاته. إن مجـرد تناول الإلـه أو الخلود لا يُنتـج فلسـفة دين، مـا لم يُطرح الدين نفسـه للبحـث والتحليل.

لـذا فـإن إدراج فلاسـفة اليونان أو الفلاسـفة المسـلمين واليهود والمسـيحيين الوسـيطين ضمـن فلسـفة الديـن، دون تدقيـق منهجي، يُغفـل التمييـز الضروري بين ثلاثـة أنماط مـن الممارسـة الفلسـفية: الفلسـفة التي تبحـث في الوجـود وأصله وغايتـه انطلاقًـا مـن العقـل، والفلسـفة التـي تُوظَّـف في خدمـة الإيمان وتبريـره، والفلسـفة التـي تتخـذ مـن الديـن نفسـه موضوعًـا للتحليـل النقـدي المسـتقل. ففلسـفة الديـن لا تنطلـق مـن التسـليم بالمقدس، بـل من فحصـه وتحليـل عقائده وتصوراتـه بواسـطة أدوات العقـل والتفـسير.

ويمكن القول إن فلسفة الدين بهذا المعنى المنهجي لم تتبلور إلا في العصر الحديث، حين بدأت تتشكل كفرع مستقل مع الفلسفة النقدية لدى إيمانويل كانط، الذي قام بتأسيس فلسفة الدين في حدود العقل وحده في كتاب **الدين في حدود العقل وحده** (1793)، الذي يعد لحظة تأسيسية حاسمة في تاريخ فلسفة الدين. فبعيدًا عن الجدل اللاهوتي أو اللاهوت الطبيعي الذي ساد قبله، سعى كانط إلى فحص الدين لا من حيث هو وحي منزل، بل من حيث هو بنية عقلية-أخلاقية قابلة للتفكيك والفهم ضمن حدود العقل الخالص.[1] ويميز كانط بين ما يسميه الدين الأخلاقي العقلي وما يسميه الدين الوضعي التاريخي. الأول ينبع من داخل الذات العاقلة، والثاني يأتي من الوحي ويرتبط بالتقاليد والنصوص والشعائر. ووفقًا له، فإن الدين لا يكون مقبولًا من الناحية العقلية إلا إذا خضع للفحص الأخلاقي، أي إذا كان يتفق مع مبدأ "الواجب الأخلاقي الكوني" أم لا، كما عرضه في نقد العقل العملي.

يرى كانط أن فكرة الله، وإن لم تكن قابلة للإثبات البرهاني العقلي في مستوى المعرفة النظرية، تظل ضرورية من الناحية العملية، أي من حيث هي شرط لإمكان الفعل الأخلاقي الكامل. فالدين، في نظره، ليس مجموعة من العقائد التي تُقبل بالإيمان، بل منظومة من القيم التي يقتضيها العقل العملي بوصفه مشرِّعًا. ومن ثم، فإن جوهر الدين هو الفضيلة، والعبادة الحقيقية لله هي ممارسة الأخلاق. وقد كان هذا الطرح ثوريًّا في زمانه، لأنه أطاح بالأساس اللاهوتي للدين، ووضع محله أساسًا أخلاقيًّا عقلانيًّا. كما شكّل القطيعة مع اللاهوت التقليدي، الذي يقوم على التسليم بالوحي والسلطة الكنسية، وأحلّ محله تصوّرًا للدين بوصفه وظيفة عقلية تُوجّه السلوك الإنساني نحو الخير الأسمى.

1 الخشت، **موسوعة الأديان العالمية**، 4\ 259-258.

لهـذا السـبب، يُعـد كتـاب **الديـن في حـدود العقـل وحـده** أول بدايـة فعلية لفلسـفة الديـن مـن حيـث المنهـج ومـن حيـث الموضـوع. فقد وضـع فيـه كانط الأسـاس المنهجـي الـذي سـمح لاحقًـا لهيغـل، وشلايرماخـر (Friedrich Schleiermacher) وفويربـاخ (Ludwig Feuerbach) وماركس (Marx) ونيتشـه (Nietsche) وغيرهـم، أن يعيـدوا التفـكير في الدين داخل أطر فلسـفية مسـتقلة، سـواء بالتحليـل أو بالنقـد أو بالتفكيـك، عبر مقاربـة عقلانيـة نسـقية. وهكـذا، انتقـل الديـن من كونـه موضوعًا للتصديق إلى كونـه موضوعًا للتأمـل والتحليل. وأضـاف كيركغـورد (1813-1855) (Søren Kierkegaard) بُعـدًا وجوديًـا لفهـم الإيمان، في حين قـام فويربـاخ وماركـس ونيتشـه بتحليـل نقدي للديـن من حيث بنيتـه الإنسـانية والتاريخية والسـلطوية.

لكن كانط لم يسـتخدم مصطلح فلسـفة الدين، وإن كان قدم الممارسـة القياسية لـه في دراسـته للديـن. ويبـدو مـن المرجـح أن أول ظهـور مؤكد لمصطلح "فلسـفة الديـن" بصيغتـه الاصطلاحيـة يعـود إلى بدايـة القـرن التاسـع عشر، ويُنسـب إلى فلاسـفة مدرسـة التنويـر الألماني المتأخر، خاصة في سـياق المحـاضرات الجامعية في الجامعات البروتسـتانتية. ويـرى البعض أن الفضل يعود في اسـتخدامه الأكاديمي المنظـم إلى فريدريش شلايرماخر، أحد فلاسـفة مدرسـة التنويـر الألماني المتأخر، في كتابـه **عـن الديـن: خطابـات إلى المتنكريـن لـه مـن المثقفين** الـذي نُشر عـام 1799. وقـد سـاعده في ذلك السـياق الفكري السـائد بجامعة برلين، حيـث كان إلى جانبه في الـفترة ذاتهـا جـورج فيلهلـم فريدريـش هيغل، الذي قـدّم **محاضرات في فلسـفة الديـن** بين عامـي 1821-1831، واسـتخدم المصطلح بشـكل منهجيٍّ.

وهكـذا، تشـكلت "فلسـفة الديـن" في بداياتهـا كمبحـث أكاديمـي في بيئـة جامعيـة ألمانيـة، ولم تنـتشر كمصطلـح أو تخصّـص - في رأي بعـض مؤرخـي

الأفكار - إلا بعد أن مهّد لها شلايرماخر السبيل تدريسيًّا وفكريًّا، فالبعض يرون أن شلايرماخر قد يكون استخدم المصطلح قبل هيغل، خاصة في العقد الثاني من القرن التاسع عشر. وتبقى الوثائق التفصيلية حول عناوين المحاضرات بحاجة إلى تحقيق أرشيفي واسع، حتى يمكن معرفة ما اذا كانت نسبة أول استخدام أكاديمي للمصطلح ترجع إلى شلايرماخر أم لا؟ لكن وفقًا **لموسوعة ستانفورد** للفلسفة، فإن شلايرماخر، كان له تأثير كبير على تطوير فلسفة الدين من خلال تركيزه على التجربة الدينية بما هي "شعور بالاعتماد المطلق". ومن الملاحظ أنه بدأ التدريس في جامعة برلين في 1810، وقدم محاضرات شملت كلًّا من اللاهوت والفلسفة.[1] ومن وجهة نظري على الرغم من دوره في تطوير دراسة الدين من منظور فلسفي لكنه لم يقدم فلسفة للدين بالمعنى الذي قدمه كانط عندما وضع لهذا الفرع حدوده ومنهجه وموضوعه، ويُنسب أيضًا إلى هيغل استخدام المصطلح بشكل منهجيٍّ في محاضرات في فلسفة الدين، التي ألقاها في جامعة برلين بين 1821-1831.

وعندما نصل إلى القرن العشرين، نجد أن تيارات جديدة نشأت في فلسفة اللغة والمنطق، ومعها اتجهت فلسفة الدين نحو تحليل المفاهيم الدينية بأدوات جديدة. فتم تناول مفاهيم مثل وجود الله، ومشكلة الشر، من خلال أدوات تحليلية صارمة، كما في أعمال أنتوني فلو (Antony Flew) وألفين بلانتينغا (Alvin Plantinga)، وريتشارد سوينبرن (Richard Swinburne)، وغيرهم.

1 **موسوعة ستانفورد للفلسفة**، متاح على الرابط، (شوهد يوم 2025/ 5/ 11):
https//:plato.stanford.edu/entries/schleiermacher

ويمثل أنتوني فلو، مع كل من ألفين بلانتينغا وريتشارد سوينبرن، مرحلة ما بعد النقد الذي مارسه كل من كانط وهيغل وماركس ونيتشه على الدين. فبينما فكك هؤلاء الفلاسفة الأنساق الدينية الكبرى انطلاقًا من حدود العقل أو جدل التاريخ أو نقد الأيديولوجيا أو موت الميتافيزيقا، جاء فلو واتجه إلى الإلحاد ونقد الدين بلغة التحقق والقابلية للتفنيد، ثم عاد ليتبنى فرضية وجود الخالق كاستنتاج عقلي من تعقيد الطبيعة، وأعلن التخلي عن الإلحاد واعتناق شكل من أشكال الإيمان بوجود خالق، مع احتفاظه بموقف عقلاني بعيد عن الأديان الموحى بها تقليديًّا.

أما بلانتينغا فجاء ليعيد تأسيس فلسفة الدين من داخل الفلسفة التحليلية، مطورًا ما يُعرف اليوم بـ"النهضة التحليلية للدين" في الفكر الأنغلوساكسوني. وانطلق من مشروع مختلف قائم على ما سمّاه "الأساس المعرفي للإيمان"، مؤكدًا أن الإيمان بالله يمكن أن يكون مبررًا عقلانيًا حتى في غياب الأدلة التجريبية، بشرط أن ينبع من ملكات عقلية سليمة تعمل في بيئة معرفية مناسبة. فلم يسعَ بلانتينغا إلى البرهنة على وجود الله بالمعنى التقليدي، بل إلى إثبات أن الإيمان ليس مجرد رأي غير عقلاني، بل يمكن أن يكون تأسيسيًا مثل إيماننا بوجود العالم الخارجي أو بذاكرتنا، وهي كلها معتقدات لا تقوم على براهين مباشرة، بل تُعتبر بديهية في البناء المعرفي السليم. إلى جانب ذلك، خاض بلانتينغا معركة فلسفية ضد "النزعة الطبيعية" بوصفها رؤية للعالم تتناقض داخليًا؛ إذ يرى أن الإيمان بأن عقولنا وليدة تطور عشوائي، دون هدف أو عقل منظّم، ينسف أساس الثقة في قدرتنا على التفكير العقلاني ذاته.

بينما قدّم سوينبرن نموذجًا عقلانيًّا للدفاع عن الإيمان بالله اعتمادًا على منهج الاحتمالات، وتحديدًا المنهج البايزي (الذي وضعه الرياضي البريطاني

توماس بايز (1701–1761) (Thomas Bayes). إن المنهج البايزي (Bayesian Method) هو إطارٌ حسابيٌّ يستند إلى نظرية الاحتمالات، ويُستخدم في تقدير احتمال صحة فرض معين بناءً على الأدلة المتوفرة. وقد وظّف سوينبرن هذا المنهج ليبيّن أن فرضية وجود الله، وإن لم تكن يقينية، إلا أن احتماليتها تزداد مع ازدياد عدد الأدلة التي تفسرها بشكل أفضل من أي فرضية بديلة، مثل:

- انتظام قوانين الطبيعة
- قابلية العالم للفهم العلمي
- وجود الوعي والإرادة الإنسانية
- الخبرات الدينية الفردية

وبذلك يقدم الإيمان بالله، في نظره، الخلاصة الأكثر تبسيطًا ومنطقيةً واتساقًا أمام معطيات الوجود.

في ضوء هذا، يمثّل فلو وسوينبرن وبلانتينغا مرحلة جديدة تتجاوز التأسيسات الحداثية لفلسفة الدين نحو بناء عقلاني متنوع: فلو يُجسّد التحول من التفكيك إلى الاحتمال، بينما بلانتينغا يُدافع عن شرعية الإيمان من داخل النظرية المعرفية. أما سوينبرن فيُعيد تركيب الإيمان بلغة العلم ومنطق الاحتمالات.

وقد توسع الاهتمام بفلسفة الدين مع غيرهم من الفلاسفة والباحثين، وأفضى ذلك إلى تحول فلسفة الدين إلى علم له مجلات أكاديمية، ومؤتمرات، وأصبحت فلسفة الدين مجالًا مؤسسيًا ضمن الأقسام الفلسفية، وشهد حقل فلسفة الدين تنوعًا منهجيًا ملحوظًا تبعًا لتعدد الاتجاهات الفلسفية، نذكر من أبرزها:

1. الاتجاه التحليلي اللغوي: يفكك اللغة الدينية بوصفها ممارسة خاصة، تَفهم المعنى ضمن سياقات تداولية لا ضمن معايير الصدق المنطقي التقليدي.

2. الاتجاه الفينومينولوجي: يصف الخبرة الدينية كما تظهر في الوعي، دون ردّها إلى البنى الاجتماعية أو النفسية، ويركز على البُعد الوجداني للمقدّس.

3. الاتجاه البراغماتي: يركز على الأثر والمعنى العملي أكثر من الأساس العقلي أو اللاهوتي.

4. الاتجاه الوجودي: يرى الإيمان تعبيرًا عن علاقة توتر بين الإنسان والمطلق، تتجاوز العقل البرهاني نحو قرار فردي وجودي.

5. الاتجاه النقدي الأيديولوجي: يحلل الدين باعتباره بنية تنتج ضمن علاقات القوة والاغتراب، ويكشف عن وظيفته في تشكيل الوعي وإعادة إنتاج البُنى الاجتماعية.

6. الاتجاه النفسي التحليلي: يفسر الرموز والمعتقدات الدينية كتعبيرات عن لاوعي فردي أو جمعي، ويضع الدين ضمن بنية الدفاعات النفسية العميقة.

7. الاتجاه العقلاني التحليلي المعاصر: يعيد بناء براهين الإيمان ضمن مقاربات احتمالية وتحليلية، مدافعًا عن إمكانية العقلانية الدينية في السياق الفلسفي الحديث.

8. الاتجاه البنيوي: يتعامل مع الدين كنظام دلالي مغلق، ويركز على العلاقات الداخلية بين الرموز والنصوص دون إحالة إلى مرجع خارجي.

9. الاتجاه ما بعد الحداثي (التفكيكي): يرفض الكليات والتفسيرات النهائية، ويعامل النصوص الدينية كبنى لغوية هشّة متعددة القراءات. ويُفكك مقولات اليقين، والسلطة التأويلية. ويفتح الباب أمام تعددية لانهائية في فهم المعنى الديني.

وعلى المستوى العربي، لم يكن الأمر بمثل هذا الثراء والتنوع في الغرب، بل لم يصدر عمل أكاديمي يحدد فلسفة الدين كحقل معرفي مستقل له موضوعه وحدوده ومناهجه، قبل سنة 1993، وهو عام اعتماد أطروحة فلسفة الدين بين كانط وهيغل لكاتب هذه السطور، من كلية الآداب جامعة القاهرة، والتي نشرت تحت عنوان: **المعقول واللامعقول في الأديان بين العقلانية النقدية والعقلانية المنحازة**[1]، وتلاها كتاب آخر له نشر عام 1994، كأول مدخل أكاديمي باللغة العربية عن فلسفة الدين بوصفها حقلًا معرفيًّا مكتمل المعالم والتحديد المنهجي.[2] ثم تتابعت الكتابات المتخصصة في فلسفة الدين في العالم العربي. مع ضرورة التسجيل التاريخي أن أول قسم أدرج فلسفة الدين بوصفها مقررًا مستقلًّا كان قسم الفلسفة بكلية الآداب جامعة القاهرة عام 1994 وكان أول من درّس هذا المقرر الدراسي هو كاتب هذه السطور.

يمكن القول إنّ فلسفة الدين، كما نشأت في الفكر الغربي، لم تكن نتيجة تطور طبيعي للتأملات الدينية، بل نتاج تحوّل جذري في بنية العقل الفلسفي ذاته، بعد أن تحرر العقل من سلطة اللاهوت، وأعاد التفكير في الدين لا بوصفه حقيقة مفروضة، بل بوصفه ظاهرة عقلية وتاريخية قابلة للفحص والتفكيك.

---

1 الخشت، **المعقول واللامعقول في الأديان بين العقلانية النقدية والعقلانية المنحازة**، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، 2008.

2 الخشت، **مدخل إلى فلسفة الدين**، دار الثقافة العربية، القاهرة، 1994.

وهـو مـا لم يحـدث بالوضوح نفسـه مـع التراث الإسلامي. وهـذا ما يدعونـا اليوم إلى التفـكير في شروط التأسـيس العـربي لفلسـفة الديـن، انطلاقًـا مـن سـياقاتنا الفكريـة، ومـن خلال بنـاء حـوار حقيقـي بين العقل الدينـي والعقل الفلسـفي.

***

أظهـر التحليـل الفلسـفي للديـن في هـذا الفصـل أن التصـورات النمطيـة السـائدة، لا تـعبّر إلا عـن جـزء محـدود مـن الظاهـرة الدينيـة. فهذه التصـورات، التـي غالبًـا ما اتخـذت طابعًـا دفاعيًّا أو سـلطويًّا أو نمطيًـا خاضعًا لمنهج إبسـتيميٍّ (Epistémè) مهيمـن، سـاهمت في تجميـد الدين داخـل أطر ميتافيزيقيـة أو لاهوتية مغلقـة، وأعاقـت انفتاحـه على أبعـاده الوجوديـة والرمزيـة العميقـة والمتنوعة.

على هـذا النحـو، كشـفنا عن خلل بنيـويٍّ في تصور الدين، سـواء في النموذج اللاهـوتي الغـربي أو النمـوذج الكلامـي الإسلامـي التقليـدي، وأبرزنـا ضرورة نقدهمـا وتفكيكـهما. واقترحنـا بـديلًا معرفيًّا وفلسـفيًّا يتأسـس على فلسـفة الدين المقارنـة، ويرتكـز إلى تعدديـة التجـارب والتجليـات، وليـس الى نمـط عقائـدي واحـد مغلـق، ومـن هنـا تبـدأ إمكانات جديـدة لفهـم الديـن، لا كتعريـف مغلق وجامـد، بـل كمسـار حـيّ يتـجلى و ينطلق مـن تعدديـة التجـارب الدينيـة وتنوع أشـكال ظهـور المقـدس عبر التاريـخ والثقافـات. ولا يقـوم هـذا البديـل على اسـتبدال مركزيـة بأخـرى، بـل يعمـل على تفكيـك الفرضيـة المسـبقة بـأن هنـاك "ماهيـة واحـدة غربيـة" للدين يمكـن احتواؤها في تعريف شـامل وجامـد. كما أن علـم الـكلام الإسلامـي ضيّق نطـاق الفهـم وجعل الموضـوع عقديًّـا صارمًا لدى المـدارس المختلفة.

لقد أتاح الانفتاح على تصورات الدين في حضارات غير مركزية، كالبوذية والكونفوشيوسية والديانات الأفريقية والأمريكية والاسترالية القديمة، إمكانية إعادة تعريف الدين بوصفه تجربة أنطولوجية متنوعة، لا تنفصل عن حاجة الإنسان إلى المعنى، ولا تنغلق داخل حدود المعتقد التقليدي أو المؤسسة المهيمنة. وفي ضوء ذلك، تكتسب فلسفة الدين مشروعيتها لا بوصفها استجابة إيمانية أو موقفًا نقديًا سلبيًا، بل باعتبارها حقلًا تأويليًّا يشتغل على المفاهيم قبل أن يصدر الأحكام.

وبهذا المعنى، فإن فلسفة الدين ليست علمًا نظريًّا جامدًا، بل ممارسةٌ عقليةٌ تحرر الظاهرة الدينية من سلطة النماذج المعيارية، وتُسهم في تأسيس وعي إنسانيٍّ يتسع للاختلاف والتنوع، ويفتح أفقًا جديدًا لفهم العلاقة بين الإنسان والمقدّس في عالم يجب أن يتجاوز الأحكام المسبقة نحو سؤال دائم لا ينطفئ: ما المقدس؟

قائمة المصادر والمراجع

- ابـن الأثـير، المبـارك بـن محمـد الجـزري، **النهايـة في غريـب الحديـث**، تحقيـق: طاهـر أحمـد الـزاوي ومحمـود محمـد الطناحـي، دار إحيـاء الكتـب العربيـة، القاهـرة، (د.ت)، 5 مـج.
- البخـاري، محمـد بن إسـماعيل، **الجامع الصحيـح: وهو الجامع المسـند الصحيح المختـصر من أمور رسـول الله، ﷺ، وسـننه وأيامه**، 2002
- الخشت، محمد عثمان، **مدخل إلى فلسفة الدين**، دار الثقافة العربية، القاهرة، 1994.
- ـــــ **المعقـول واللامعقـول في الأديـان بـين العقلانيـة النقديـة والعقلانيـة المنحـازة**، دار نهضـة مـصر للطباعـة والنـشر، القاهـرة، 2008.
- ـــــ **مدخل إلى فلسفة الدين**، 2016.
- ـــــ **تطـور الأديـان. نظريـة جديـدة في منطـق التحـولات**، دار نيـو بـوك، القاهـرة، ط3، 2018.
- ـــــ **موسـوعة الأديـان العالميـة**، جامعـة محمـد بـن زايـد للعلـوم الإنسـانية، أبـو ظبـي، 2025.
- الـرازي، محمـد بـن أبي بكـر، **مختـار الصحـاح**، تحقيـق محمـود خاطـر، مكتبـة لبنـان، بـيروت، 1995.
- ابن سلاّم، أبو عبيد القاسم، **غريب الحديث**، تحقيق محمد عبد المعيد خان، 1396هـ.
- لالانـد، أندريـه، **موسـوعة لالاند الفلسـفية**، (ترجمـة: خليل أحمد خليـل)، دار عويـدات، بيروت-باريس، 1996.

- Asad, Talal, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Johns Hopkins University Press, 1993.
- *Encyclopædia Britannica*: https://www.britannica.com/topic/philosophy-of-religion
- Forster, Michael, "Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher", in: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, First published Wed Apr. 17, 2002, substantive revision Thu 19, 2022: https://plato.stanford.edu/entries/schleiermache
- Geertz, Clifford, *The Interpretation of Culture*, Basic Books, 1973.
- Grimes, Ronald L., *The Craft of Ritual Studies,* Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Merriam-Webster: https://www.merriam-webster.com/dictionary/religion
- Nongbri, Brent, *Before Religion: A History of a Modern Concept*, Yale University Press, 2013.
- Oxford English Dictionary : https://www.oed.com/dictionary/religion
- Taliaferro, Charles, "Philosophy of Religion", in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, First published Mon Mar 12, 2007; substantive revision Tue Mar 28, 2023:
  https://plato.stanford.edu/entries/philosophy-religion/
- Taylor, Charles, *A Secular Age*, Harvard University Press, 2007.

فلسفة الدين واللاهوت

أ.د. عـز الديـن عنايـة

جامعة La Sapienza - رومـا– إيطاليـا

فلسفة الدين واللاهوت

العلاقة بين الفلسفة واللاهوت هي علاقة ضاربة في القِدم، وممتدّة عبر التاريخ إلى حقبتنا المعاصرة؛ وعلى الرغم من اشتراك مبحثيْ فلسفة الدين واللاهوت في الاشتغال على المادة ذاتها بأبعادها المختلفة، الإيمانية والتشريعية والأخلاقية، إلا أنّ الاختلافات جمّة في المنطلقات، وفي المقاربات، وفي زوايا النظر تميّز بينهما. وإن تُعَدّ فلسفة الدين من منظور جينيالوجي أحدث نشأة من الفلسفة الدينية، فإنّ هذه الأخيرة هي مبحث قديم قِدم التأمل الإيماني والنظر اللاهوتي. ذلك أن فلسفة الدين قد نشأت من حاجة إلى نمط في التفكير حول الدين وفي الدين، يعاد فيه طرح الأسئلة الإشكالية والمحسومة لاهوتيًّا، على أساس منطق معيّن، لتغدو أسئلة معقلَنة، على غرار الأسئلة حول الألوهية واشتراطاتها، ومسألة الخير والشرّ، والغيب والشهادة، وجدل الإنسان والألوهية. وذلك من خلال تطلّعِ فلسفة الدين إلى فهم منطقية المقولات الدينية، دون التخلّي عن دورها التحليلي وحسّها النقدي.

وتبعًا لدور فلسفة الدين ذلك، فهي تقف منهجيًّا على نقيض علم اللاهوت، بوصفه نظرًا عقليًّا للمؤمن في إيمانه الخاص، على صلةٍ بلحظة مفارِقة غير تاريخيّة، تُعبِّر عن وجهة نظرٍ "داخلية". إذ أنّ أصلَ كلمة "teo-logia" (اللاهوت) إغريقيٌّ، وهي في مدلولها العربيّ تعني "قولًا/ خطابًا في الله".

وينصبُّ اهتمام علم اللاهوت على ضبط قواعد الاستدلال في شأن الغيبيات، وتنظيم الأحكام المتعلّقة بالشرعيات، بغية تقديم نظامٍ خُلقيّ دنيويّ، في وصال مع ما يَتصوّرُ المؤمنُ أنّه الحقيقة المطلَقة. وبشكلٍ عامٍّ تتميّز انشغالات هذا العلم بتوطيد علاقةٍ عموديّةٍ تصل الإنسان ببارئه، يتطلّع فيها إلى تحقيق الانسجام الأمثل.[1]

1. اعتبارات أولية

إن فلسفة الدين، بمعنى التأمّل الفلسفي في الدين، قد وُجدت منذ وجود التفكير الفلسفي، وأمّا فلسفة الدين بمدلولها الحديث فهي نتاج سياق انعتاق من الارتباط باللاهوت والميتافيزيقا في آن واحد. وفي ظلّ النزوع إلى التحقيب الذي يصرّ عليه المعنيون بتاريخ الفلسفة، ثمة من يذهب إلى أنّ فلسفة الدين قد هلَّ مطلعها مع كتاب باروخ سبينوزا (Baruch Spinoza): **رسالة في اللاهوت والسياسة** (1670) الذي مثّل المنطلق الفعلي، على أساس الميلاد المغْرَبَن للمبحث في الزمان والمكان، وبموجب التعامل العقلاني مع مضامين العهدين، القديم والجديد، والنقد الصارم الذي تركّز على المصادر الكتابية.[2] وعلى العموم، ظهر مصطلح فلسفة الدين في النصف الثاني من القرن السابع عشر تقريبًا، ولم تحضر فلسفة الدين كمساق علمي ومعرفي في الوسط الأكاديمي سوى في مستهلّ القرن التاسع عشر.

يتبادر إلى الذهن، قبل الخوض في فلسفة الدين، سؤالٌ منهجي حول ماهية فلسفة الدين وسؤالٌ حول مهام المشتغل بهذا المبحث المعرفي؟ لقد نشأت

1 عناية، عزّ الدين، **الإمام والكردينال ومعارج الإيلاف**، منشورات المتوسط، ميلانو، 2020، ص 177.

2 Mancini, Italo, *Filosofia della religione*, Brescia: Editrice Morcelliana, 2007, p. 41.

فلسفة الدين في إطار نمط من التفكير يتطلّع إلى إرساء استقلالية وموضوعية في فهمِ الدين ومعالَجته، تطْبعها خاصيات التساؤل الميتافيزيقي عن جوهر الدين، وعن معناه بالأساس. وفي ضوء تلك الخاصية تحاول فلسفة الدين أن تتخطّى القصدية الوصفية، التي تميّز فينومينولوجيا الدين، لتنفتحَ على حقيقة الظاهرة الدينية[1]، حيث تكون بحوزة فيلسوف الدين مادة أولية، مثل الألوهية وتعليلات وجودها وانتفائها، ومقولات في الوحدانية والتعدّد، وتمثّلات لعالميْ الغيب والشهادة، يحاول تفحّص دلالاتها وإعادة النظر فيها وفق منظور تحليلي نقدي، وبناءً على منطقية فهمٍ من خارج القناعات الإيمانية أو أيّ مرجعية لاهوتية، ودون الاتكال بشأنها على تبرير ميتافيزيقي. وكما تبيّنَ، برزت فلسفة الدين في الحقبة الحديثة بوصفها وريثة اللّاهوت الطبيعي الوسيط، وبغرض إضفاء مسحة عقلانية على مبحث دراسة الدين. مثّل هذا المناخ الإطار العام لنشأة فلسفة الدين، لكن هذه الفلسفة في فترة لاحقة سوف تعيد ترتيب البيت مجدّدًا، وستحاول التملّص من اللاهوت الطبيعي ومن الفلسفة الدينية على حدّ سواء.[2] وفي هذه النقطة يلوح فرقٌ جليٌّ بين فلسفة الدين وبين اللاهوت ينبغي توضيحه، أو لنقل بين نظر فيلسوف الدين ويقين اللاهوتي. حيث يشدّد اللاهوتي على صدق طروحاته العقدية على غرار "الله يحبّنا"، ولا يذهب المشتغل بفلسفة الدين إلى الإقرار بذلك الطرح، ويحرص على الانطلاق من مسلّمات محايدة أو لنقل مقبولة من الجميع، مؤمنين وغير مؤمنين.[3]

1 Aguti, Andrea, "*Filosofia della religione*", in Giovanni Filoramo et al. (Eds.), *Manuale di Scienze della religione,* Brescia: Editrice Morcelliana, 2019, p. 224.

2 Aguti, Andrea, *Filosofia della religione*. Storia, temi, problemi, Brescia: Scholé, 2. Ed, 2022, p. 72.

3 Hughes, Christopher, *Filosofia della religione*. La prospettiva analitica, Roma-Bari: Editori Laterza, 2005, p. 53.

كما لا ينتهي دور المشتغل بفلسفة الدين في فهم تلك القضايا عند مستوى المضامين اللّغوية، والركون إلى دلالاتها الأصلية، لأنّ ذلك متاح في القواميس اللغوية ذات الصلة. ولكن فلسفة الدين تبحث في دلالات معنى القول بالألوهية واشتراطات وجودها من انتفائها، ومدلولات القول بالألوهية الواحدة والألوهيات المتعدّدة، والتحديات المترتّبة عن التعدّدية الإيمانية في المجتمعات الراهنة، وآثارها على مفهوم الخلاص وعلى الوئام داخل المجتمعات، وغيرها من القضايا.

يقتضي الأمر تفصيلًا بشأن تمايزات الحقول بين الفلسفة والدين، لتبيّن الاتصال والانفصال، ولتيسير الإلمام بهذه المباحث. فعلى العموم تُعدّ فلسفة الدين مبحثًا معرفيًّا مستقلًا ووليد حقبة الحداثة، أطلّ عقب الانزياح الذي طرأ على الفكر الفلسفي إثر هجران السؤال الميتافيزيقي والتعويل على السؤال المتمحور حول الإنسان. هذا وقد ترافق تطوّر فلسفة الدين في الغرب مع سياق من العلْمَنة شهدته المجتمعات، ناهيك عن تحولات مجتمعية عميقة عزّزت ترسّخ دعائم الجانب المدني، لكن رغم ذلك الانزياح، ظلّت فلسفة الدين حريصة على الحفاظ على استقلاليتها دون محاباة الدين أو مناصبته العداء، لا سيما وأن موالاة أحد الخيارين مدعاة لإفقادها هويتها. فلا يعني حفاظها على خصوصيتها النقدية تهشيم الدين أو استنفاد جوهره الأنطولوجي.

وعلى العموم تجد فلسفة الدين مرجعيتها التأصيلية في الأبعاد الفكرية لحركة التنوير من خلال تركُّزِ السؤال حول الإنسان بدل الألوهية، وهو ما انعكس تأمّلًا في المعنى الذي يرتبط به الإنسان بالألوهية.[1] هذا وقد تمتّنت صلة فلسفة الدين بالحقبة الحديثة جرّاء تحوّلٍ دبّ في التصورات الأوروبية

1 Splett, Jörg, "*Filosofia della religione*", G. Torta – Coda Piero (Eds.), *Dizionario critico di teologia*, Roma: Edizioni Borla, 2005, p. 1118.

تحديدًا، تمحور حول كيفية وعي الدين ودراسته بمنظور يستجيب لشروط الحداثة، خصوصًا وأنّ وحدة النظر للدين، عقديًّا وتشريعيًّا وأخلاقيًّا، قد داهمها الانخرام منذ ظهور حركة الاحتجاج الديني في أوروبا، وما انجرّ عنها من انشاقات في الوعي، فضلًا عن تنامي المسار اللائكي في نظام سير المجتمعات، إلى جانب فقدان المرجعيات الجامعة بخصوص القضايا ذات الطابع الإيماني.

في هذا السياق من التحوّل، بدت فلسفة الدين مسعًى حريصًا على اتخاذ مسافة من المعتقد، مع طموح لتأسيس الوعي بالدين من خارج المنظور العقدي والاستعاضة عنه بمنظور ينزع نحو العقلنة. ولكن معانقة تلك الاستقلالية، واتخاذ مسافة متساوية من الجميع، كانا بدافع البقاء على القدر ذاته من الصلة مع سائر الأطراف، ولا سيما منها الكنائس والمذاهب المسيحية التي شهدت في مطلع الأزمنة الحديثة صراعات دامية، ومن ثَمَّ البحث عن سبيل لتأمين البناء الاجتماعي السياسي من الهزّات الدينية. وفي خضمّ هذا الدور الذي ربط فلسفة الدين بالواقع الأوروبي، لم يقنع لفيفٌ من المشتغلين في الحقل بالارتهان إلى ذلك الإطار، وربْط الأفق النظري والعملي بذلك الحيز، وجرى التطلّع في مراحل تالية إلى تأسيسات أرحب. بما يشمل مختلف الأديان، ولا سيما منها تلك الأديان التاريخية المؤسَّسة، في مسعى للحدّ من مظاهر الهيمنة واللامعقول باعتبارهما المعين الرئيس للصراعات، ونشدانا لبناء الدين الطبيعي كخطوة نحو إرساء الدين الكوني الحاضن للبشرية جمعاء. والظاهر أنّ فلسفة الدين كان من دوافع تطوّرها، تجاوز قضية تعدّد الأديان إلى البحث عن مرجعية عقلية جامعة ومن منظور شامل.[1]

1 Fabris, Adriano, *Introduzione alla filosofia della religione*, Roma-Bari: Editori Laterza, 1996, p. 56.

2. وحدة الحقل وتمايز الأدوار

ظلّ التحدّي الأبرز الذي لازم فلسفة الدين، منذ نشأتها وعبر مختلف مراحل تطوّرها، وهو كيف تحافظ على استقلاليتها إزاء علم اللاهوت من جانب وإزاء علم الأديان من جانب آخر؟ فإن كان الأوّل ينظر إلى الدين من الداخل، والثاني ينظر إلى الدين من الخارج، فأيّ زاوية آثرت فلسفة الدين؟ فهي تتقاسم مع المبحثين مشتركًا حاسمًا، وتتميّز عنهما بمختلف بيّن. مشترَك يتلخّص في المادة الدينية، ومختلَف يتمثّل في منهج النظر للمعطى الديني. وهي تختلف عن اللاّهوت بوصفه علمًا معياريّا سياقاته مشروطة بمدى ما يتمتّعُ به الإيمان من صدقٍ، وبموجب ما تميّزه من خاصيات فهو مانعٌ وغالبًا ما يكون أحاديًّا. وهي تختلف عن علم الأديان بوصفه محاولة ترنو للكشف عن العام والمشترك، بقصد الإحاطة بالكوني، الكامن في المحلّي والمنعزل، واكتشاف القوانين المتوارية خلْفَ الوقائع، وإماطة اللّثام عن الجوهر المتخفّي بالعرضيّ، أو بعبارة أخرى التنبّه للتطوّر الداخليّ والتجاوز للتغيّر والمتبدّل، أي الوعي بطبيعة الدين وجوهره عوضًا عن مظاهره الخارجية.[1] وعلى العموم، إن يكن دور فلسفة الدين يتمحور في الخاصيتين التحليلية والنقدية، فإنّ دور اللاهوت يتمحور حول ما الواجب علينا الإيمان به؟ ولماذا ينبغي علينا الإيمان بذلك؟ في حين يتمحور دور علم الأديان حول الاهتمام بكلّ ما هو معتقَد من قِبل البشر.

وإن يكن اللاهوت ذا منظور داخليٍّ إيمانيٍّ فالعلوم الدينية ذات منظور خارجيٍّ حياديٍّ، وإن يكن الخطاب في الألوهية هو محور اللاهوت، فهو في العلوم الدينية غير مطروح سوى من باب الرصد الخارجي لتجليات آثاره، وليس من باب التعليل العقدي أو من باب التأمل السببي.[2] ومن ثَم يبدو اللاهوت بمثابة التمعّن في الشرط

1 Peuch, Henri-Charles & Vignaux, Paul, "La science des religions en France", H. Desroche & J. Séguy (Eds.), *Introduction aux sciences humaines des religions*, Paris : Cujas, 1970, p. 10.

2 Fabris, *Introduzione alla Filosofia della religione*, p. 19.

الذي يتجلّى به الوجود الإلهي للإنسان، والبُنْيَنَة للخطاب المتأمّل في الألوهية. وفي زحمة الحفر في مشاغل فلسفة الدين طرحَ كريستوفر هوغس (Christopher Huges)، في كتابه **فلسفة الدين**: المنظور التحليلي، موضوعَ اللاهوت المضاد في مقابل اللاهوت، أو بعبارة أوضح موضوع نفي الألوهية وموضوع إثباتها، مستعرضًا في الأثناء موقف التأليهي بوصفه الناظر في موضوع الألوهية من منظور عقلي محض، كون الألوهية لن يتسنى إثباتها سوى من منظور عقلي لا غير.[1] حاول هوغس أن يعطي قضايا اللاهوت المضاد، من خلال استعراض دعائمه ومقولاته، موضعًا ضمن قضايا اللاهوت العام. فهذه التمايزات بين الحقول المعرفية تلقي بظلالها على المقول الفلسفي والعلمي واللاهوتي، حتى وإن حافظ الخطاب على تقارب ملحوظ.

ولتحافظ فلسفة الدين على استقلاليتها، ينبغي أن تتابع تميّزها عن اللواهيت الإيمانية، بوصفها رؤى داخلية في الدين، وعن علوم الأديان بوصفها متابعات خارجية، وألا تقف المطالبة بالاستقلالية عند مجرّد التميّز الاسمي، بل تتخطّاه إلى الوعي بأداء وظيفتها ضمن مختلف أشكال المقاربات المعنيّة بالدين، وضمن هذا السياق يمكن لفلسفة الدين أن تقيم علاقات بنّاءة ومثمرة مع اللاهوت ومع العلوم الدينية. إلى أي مدى يمكن لفلسفة الدين أن تضطلع بهذا الدور؟ يتناول روجر تريغ (Roger Trigg) في كتابه **التنوّع الديني: الأبعاد الفلسفية والسياسية**، التجاذبات السياسية والاجتماعية للدين، وهي قضايا بقدر ما تلحّ على الدارس الفلسفي وتوسّع من آفاقه، فهي تصيب النظر الفلسفي بشيء من الميوعة وتثنيه عن صلابته المعهودة.[2]

1 Hughes, *Filosofia della religione*, p. 67.

2 Trigg, Roger., *Diversità religiosa. Dimensioni filosofiche e politiche*, Queriniana, Brescia, 2017.

إلى أيّ مدى يمكن القول باستقلالية النظر الفلسفي في فلسفة الدين؟ وإلى أي مدى يمكن استناد هذا المبحث إلى إبستيمولوجيا مقدَّرة ضمن سياق الحقل الديني؟ ثمة انتقادات تتوجّه إلى مبحث فلسفة الدين سنشير إليها باقتضاب لاحقًا. صحيح تملك فلسفة الدين نوعًا من الاستقلالية على مستوى المنهج وعلى مستوى النظر، ولكن ليس على مستوى المادة، فهي من خلال الاشتغال على العلاقة بين الإنسان والألوهية، من منظور عقلاني وعلى أساس مقاربة نقدية، تظلّ إجرائيًا مرتبطة بميتافيزيقا وأنطولوجيا وأنثروبولوجيا فلسفية أيضًا. ومن جانب آخر تختلف فلسفة الدين عن اللاهوت بذلك الرصيد النقدي الذي تعالج به قضايا الدين، وبتلك الزاوية المتفرّدة التي تنظر منها إلى الدين، الخالية من المجافاة والمحاباة، وإن ظلّت مشتركات تجمع بينهما.

ومع تلك المسافة التأملية التي تبنيها فلسفة الدين، وذلك الاشتغال النقدي الذي تلتزم به، بخلاف اللاهوت، لم يُعفها ذلك الدور من الإزاحة من علوم الأديان على غرار اللاهوت. حصلَ استبعادُ فلسفة الدين من المقارَبات العلمية، كونها تعالج الموضوعَ الدينيَّ بشكلٍ قِيميٍّ (أكسيولوجيٍّ) واستنباطيٍّ في بحثها عن الطبيعة "الجوهريّة" للدين. فالثنائي - الفلسفة واللاهوت - لا يتعاملان مع الدين كواقعة مستقلّة، وإنما كحالة مستبطَنة، الأمر الذي يترتّب عليه اتّصال لا انفصال عن موضوع الدراسة، وإسقاطات يُقدِّر المنهج العلمي أنه في غنى عنها لفهم الظاهرة الدينية والإلمام بقضايا المقدّس بوجه عام.[1] ففي تحديد هوية كل من فلسفة الدين وعلم اللاهوت والخاصيات المميزة لهما، يحضر موقف حاسم في علم

1 راجع: مسلان، ميشال، **علم الأديان: مساهمة في التأسيس**، (ترجمة: عزّ الدين عناية)، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2009، ص.ص 20-21.

الأديان/ العلوم الدينية جرى بموجبه إخراج فلسفة الدين على غرار اللاهوت من الإطار العام لعلوم دراسة الدين، مثل تاريخ الأديان وعلم الاجتماع الديني والأنثروبولوجيا الدينية.[1]

الملاحظ أنّ ثمّة تكاملًا في الاختلاف بين فلسفة الدين واللاهوت، وفق عبارة ماركو رافيرا (Marco Ravera)[2]، وهو ما يحثّ على تفادي الخلط بين المنهجين والهدفين والحرص على التمايز بين كلا المجالين. ولئن بدا اشتراكٌ بين اللاهوت وفلسفة الدين، فلا يعني ذلك أن أحدهما يتماهى مع الآخر. كما أن منشأ فلسفة الدين، الحديث نسبيًّا مقارنة باللاهوت، لا يعني إلغاءً للّاهوت، فكلاهما يحافظ على مبرّرات التواصل، ولا يلغي حضور أحدهما وجود الآخر. ولا تبرّر حداثة أحدهما وراثة الآخر، وبالمثل لا تبرّر عراقة أحدهما نفي الآخر، فكلاهما يحتفظ باستقلالية المنهج وفرادة المسار، ويظلّ بينهما جدال وحوار مع ما بينهما من اختلاف. إذ تنشغل فلسفة الدين بطرح السؤال المحوري حول جوهر الدين، وهو أبرز الأسئلة المحورية لديها، وتتخطى الانشغال الظاهراتي وتركز على حقيقة الدين ذاته التي ليست حقيقة ناجزة كما يعرضها اللاهوت.

في هذا التمايز، يستند اللاهوت إلى نواة صلبة تتمثّل في الوحي، وعلى النقيض من ذلك، تتوسّل فلسفة الدين عقلنة في فهم تلك النواة، يجد فيها الفكر نفسه مدعُوًّا إلى خوض تلك الحركة، ومن ثَمَّ ليس التمايز بين فلسفة الدين واللاهوت بخصوص المادة، وإنما بخصوص المنهج؛ أي بخصوص مسار مقاربة العنصر الديني. ضمن هذا التمايز، تُشكّل استقلالية النظر ميزة

1 Filoramo, Giovanni et al., *Manuale di Scienze della religione*, Brescia: Morcelliana, 2019, p. 23.

2 Ravera, Marco., *Introduzione alla filosofia della religione*, Torino: UTET Libreria, 1995, p. 21.

التفكير في الدين في الفلسفة، في حين مع الثاني يشكّل عنصر الوحي المرجعية وتتحدّد خصوصية منهجه من خلال النصوص المقدّسة المتوارثة. لا يلغي هذا التوتر الحاصل بين المبحثين والمنهجين، المتأتي جرّاء عوامل تاريخية أو أسباب أيديولوجية، إرساء ثقة في كنف الاستقلالية، وذلك على أساس هرمينوطيقيٍّ، بقصد بناء خطاب تواصل فعّال بين الطرفين. وهو ما يمكن أن يشكّل أرضية لحوار فكري، وما يعِد بتأسيس لقاء مستجدّ بين مبحثين جدّ متقاربين، لطالما انكفأ كلّ منهما وراء سياج فاصل، أحدهما يعلي ادّعاءات سلطة العقل البشري المطلقة والآخر يلوّح بيقينية رسالة الوحي المفارقة.[1]

يمثّل "الحدث" الديني مادة اشتغال فلسفة الدين، بوصفه المعين والعنصر الذي تسائله. وبصفة فلسفة الدين قراءة تستند إلى العقل في تفحص المقولات الدينية وليست إقرارًا إيمانيًّا، فإن موقفها يتميّز بطابع نقدي وتحليلي وهرمينوطيقي، في حِلّ من أي موقف رافض أو معاد للدين، وإلا تحوّل مسار فلسفة الدين إلى إلغاء للدين وإقرار ببُطلان قضاياه. تبدو مسألة بناء الثقة، والمراد التخاطب والتحاور، بين اللاهوتي وفيلسوف الدين من أعسر المهمات، وإن كان جسر الثقة على غاية من الأهمية والجدوى للطرفين.

والملاحظ أيضًا ضمن هذا السياق، تمحور فلسفة الدين حول مقولات اللاهوت الغربي، واكتساب هويتها من تواصلها مع الرؤى المسيحية الغربية. ولا غروَ في هذا المسار أن وُلدت فلسفة الدين غربية النظر ومسيحية السياق. والأمر يقتضي مراجعات هائلة لتحرير النظر الفلسفي من ضيق المنشأ والخروج

1 Ravera, Marco., *Introduzione alla filosofia della religione*., pp. 23-24.

بـه إلى أفـق أرحب. علـت في الفترة الأخيرة نـداءات تحثّ على الخـروج من الإطار العـام الـذي احتكمـت إليـه فلسـفة الديـن، المرتبطـة جوهريًّـا بالديـن المسـيحي المُغْرْبَـن إلى منظـور يعانـق آفاقًـا كونيـةً، تبـدو غير متاحـة للكـثير مـن الـدارسين في الحقـل. إذ لا تـزال فلسـفة الديـن هـي فلسـفة المسـيحية بامتيـاز، وأن خروجها ومعانقتهـا لأفـق كـونيٍّ هـو سـياق الاسـتقلالية الأبعـد غـورًا الـذي يُـفتَرض أن تحقّقـه. ومـن ثَـمّ فـإنّ فـكّ ارتبـاط فلسـفة الديـن بمقـولات اللاهوت المسـيحي الغـربي مدعـاة لإثراء فلسـفة الديـن وإنجـاز اسـتقلاليتها المنقوصة.[1]

3. اللاهوت الطبيعي/اللاهوت الفلسفي: تماثل الفحوى واختلاف المسمى

اللاهـوت الطبيعي، والمسـمّى بعبارة مسـتحدثة اللاهوت الفلسـفي، هو نهجٌ عريـقٌ، يتجـاوز تاريخيًّـا منشـأ المقـولات اللاهوتيـة المسـيحية. ويُعـرَّف اللاهوت الطبيعـي بكونه مجمـل الحجـج المتداوَلة في إثبات وجـود الألوهيـة وأصالتها، غير الخاضعـة إلى تقليـدٍ دينـيٍّ بعينـه، والمتمحورة حـول القول بـكمال المقـدرة، وكمال المعرفـة، ومطلَـق الحضـور. حيـث يبنـي اللاهـوت الطبيعي جملـة مـن الإثباتات: الحجّـة الأنطولوجية، والحجـة الكونية، والحجة الغائية، والحجـة الأخلاقية بهدف إيجـاد قاعـدة منطقية لمقولاتـه. وبنـاءً على تلك التأسيسـات تلوح أهميـة اللاهوت الطبيعـي، في الوقـت الحالي، وضمن سـياقات ثقافيـة تعدّدية، في القـدرة على جعل فرضيـة الألوهيـة مقبولـة بصرف النظـر عن الإيمان بديـن بعينه.

1 Aguti, Andrea, "Filosofia delle religioni moderne e contemporanee", in: Alberto Melloni (Ed.), *Dizionario del saper storico-religioso del novecento*, Volume I A-F, Bologna: Il Mulino, 2010, p. 908.

واللاهـوت الطبيعـي كما ظهـر في صيَغـه المبكّـرة، بـدا بحثًـا عـن معياريـة للألوهيـة تتخطّى خواص البشر، وقـد هَلَّ مع الإغريقيّ كسـينوفانس الكولوفوني (Xenophanes of Colophon) (ق 6 ق.م) الـذي طوّر منظـورًا لاهوتيًّا طبيعيًّا دعا بموجبـه إلى تعـالي الآلهـة عـن خصائص الـبشر، حتى شـاع قولـه: "يـرى الزنجيُّ الآلهـةَ فطسـاء الأنوف، ويراهـا التراقي زرقـاء العيون [...] حتى الخيـول والثيران لـو قُـدِّر لها أن تحسـن الرّسـمَ لَرسـمت الآلهة في صـورٍ مماثِلـة لها". وقـد بقي ذلك الخـطّ اللاهـوتي الباحث عـن تعالي الألوهية حـاضرًا لدى فلاسـفة اليونان، كما هو الشـأن مـع هيرقليطـس (480–576) (Heraclitus ق.م) بانتقـاده الحرص الشـكليّ على الطقـوس، ودفاعـه عن ترفّـع الآلهة على الممارسـات الشـعائرية المبتذَلَـة[1]، وإن ظـلّ ذلك الخـطّ ممتزجًا بالـرؤى الأنثروبومورفيـة الطاغية.

وفي الوقـت الـذي يسـعى فيـه اللاهـوت الفلسـفي لصياغة مضـامين عقدية دينيـة على أسـاس عـقلانيٍّ، في ضـوء مـا يطلـق عليـه في غالـب الأحيـان "فلسـفة دينيـة"، يلـوح الخطاب الفلسـفي، ضمن هـذه العملية، منسـجمًا ومتآلفًا مع نسـق دينـيٍّ محـدّدٍ وضمـن إطـار وحـي بعينـه. ذلـك أن الفلسـفة الدينيـة واللاهـوت الفلسـفي، كلاهمـا على صلـة وثيقـة بموضـوع الألوهيـة، سـوى أن اللاهـوت الفلسـفي يرتئـي أن تلـك الصلة تقوم على أسـاس عـقليٍّ، وذلك بخلاف الفلسـفة الدينيـة التـي تتحـرك على أسـاس التواصـل الذاتي مـع الألوهيـة، القائم والمسـتند إلى الوحـي. وفلسـفة بهـذا المعنـى، فهـي تقـرّ بمبـدأ الخلاص المتـأتي مـن الديـن، وعلى هـذا الأسـاس تنقـاد الفلسـفة الدينية منـذ البـدء عبر توجيهٍ وحيـويٍّ. ولربما وبشـكل أوضـح هي نتـاج تأملات فرديـة تقرّ بإيمان محـدّد. وفي ظلّ هذا التواشـج بين الفلسـفة الدينيـة واللاهوت الفلسـفي تعدّدت الفلسـفات الدينيـة واللواهيت

1 Mensching, Gustav, *Histoire de la science des religions*, Pierre Jundt (Ed.), Paris: Lamarre, 1955, p. 21.

الفلسفية: نجد "الفلسفة المسيحية"، و"الفلسفة اليهودية"، و"الفلسفة الإسلامية" و"الفلسفة الهندوسية"، وبموازاة ذلك نجد صيغًا للاهوت الفلسفي بمسميات مغايرة، مثل علم الكلام اليهودي وعلم الكلام الإسلامي وغير ذلك.[1]

4. من الفلسفة الدّينية إلى فلسفة الدين

تختلف فلسفة الدّين عن الفلسفة الدّينية على مستوى المنهج والمضمون بوصفهما مبحثين متغايرين. ولإبراز هذا التمايز، نشير في مستوى أوّل إلى أنّ اللاهوت الطبيعي، طيلة العصور القديمة والوسيطة، كان يضطلع بمهامّ الفلسفة الدينية وأدوارها، حيث يقدّم تأمّلات حول وجود الله وعلاقته بالكون، وحول نشأة العالم ومآلاته، وحول قضايا الخير والشر وتبريراتها، والعدل والحساب، وهي قضايا بشكل ما على صلة بالميتافيزيقا.[2] وضمن الخطوات المبكرة لفلسفة الدين، مثّلت - كما أشرنا آنفًا - وريثة اللاهوت الطبيعي، إلى أن حلّت بالتدرّج محلّه، حتى وإن كانت ستنشأ، مع الوقت ومع النضج الإبستيمولوجي، جملةٌ من الانزياحات عن اللاهوت بوجه عام. وفي هذا السياق يتبادر سؤال حول خاصية اللاهوت الطبيعي الذي هجرته فلسفة الدين في مرحلة متأخرة؟ يمثّل اللاهوت الطبيعي مجمل الحجج ذات الصلة بالوجود الإلهي وبموضوع الألوهية بوجه عام غير الخاضعة لتقليد ديني بعينه. لكن بروز فلسفة الدين في الساحة، لا يعني اندثار اللاهوت الطبيعي، بل نجده يحافظ على خصوصيته من خلال إبراز أنّ فرضية القول

1 Fabris, *Introduzione alla Filosofia della religione*, pp. 36-37.

2 Aguti, "Filosofia delle religioni moderne e contemporanee", p. 909.

بالألوهيــة يمكــن أن تظــلّ مقبولــة حتــى بمنــأى عــن الاســتناد إلى تقليــد وحيــوي بعينــه؛ أي مــن خــارج التقاليــد الدينيــة الســائدة.[1]

في حين جاءت فلسفة الدين، بمفهومها الحديث، بمثابة التحرّر من ذلك الارتباط باللاهوت والميتافيزيقا معًا، ومثّلت مسعى لمحاولة إرساء صياغات عقلية غير خاضعة لضوابط ومسلّمات المجالين. إذ ينصبّ انشغال فلسفة الدين على دراسة القضايا الدينية فلسفيًّا: التجربة، اللغة، الأسطورة، الطقوس، الرموز، المعتقدات، وتلحّ على المكوث عند حدود ما هو واقعيٌّ ودون الانخراط في ما هو غيبيٌّ، مع محاولة الحفاظ على مسافة من الدين العقدي؛ في حين أنه في "الفلسفة الدينية"، التي تقف منهجيًّا على نقيض "فلسفة الدين"، يصوغ الناظر تأملًا يقوم على قناعاته ورؤاه الشخصية وفق بنية منطقية معينة، ولا يبني تلك الاستقلالية أو تلك المسافة مع الدين، بل يغدو الدين، "الدوغما"، وإن كان بشيء من التحوير والتأويل أحيانًا، جزءًا لا يتجزأ من قراءة الدين. في هذا التمشّي لا يتنصّل المشتغل بالفلسفة الدينية من موروثه الروحي ومن ولائه لإيمان بعينه ومن أطره الميتافيزيقية، وإنما يحاول إعادة إنتاجها، أحيانًا بتحويرات تلحق "الدوغما" وأخرى بإعادة تأويلها وإلباسها ثوب الراهنية. بإيجاز يسعى في مَنْطقتها وعَقْلنتها لتحقيق الانبعاث الثاني، والأمثلة في الفكر المسيحي عديدة، من أوغسطين، مرورًا بكيركغورد، إلى سيمون فايل (Simone Weil) وآخرين، والتمشّي ذاته حاضر تقريبًا في مختلف التقاليد الدينية.

إنّ حقل الفلسفة الدينية، وإلى غاية الفترة التي أعقبت رحيل كانط وما أثارته آراؤه حول الدين، قد ظلَّ على صلة وثيقة بالمقولات اللاهوتية. كانت الفلسفة

1 Filoramo, Giovanni, Ipotesi Dio. *Il divino come idea necessaria*, il Mulino, Bologna, 2016, pp. 65-66.

الدينية مع شلايرماخر (Schleiermacher)، على سبيل المثال، بمثابة علم مقارن للدين يضطلع بمهمّة وظيفية تتولى خدمة العقدية اللاهوتية. وتقلّدت مع هيغل الدور نفسه الذي كانت تضطلع به الميتافيزيقا في الماضي، عبر ما كان يطلَق عليه اللاهوت الطبيعي. المشتغلون بالفلسفة الدينية الذين لمع نجمهم في الحقبة الحديثة، على غرار إرنست ترولتش (Ernst Troeltsch) ، ورودلف بولتمان (Rudolf Bultmann)، وكارل بارت (Karl Bart)، وأوتو رانك (Otto Rank)، أو بعض فينومينولوجيي الدين أمثال فان دير ليو (Van der Leeuw)، وناثان سودربلوم (Nathan Söderblom)، وفريدريك هايلر (Heiler)، كان المقصد الأعلى لوعي الدين معهم في إبراز تفوق المسيحية على غيرها من الأديان. لم تسعفهم نباهتهم المفرطة، ضمن الإطار المسيحي، بإفساح حيز للأديان الأخرى ضمن مقولاتهم، أو الإقرار بمشروعية إيمانية لها سوى من باب أنها تشوّهات للإيمان المسيحي.

ظلّت الفلسفة الدينية لصيقة باللاهوت الطبيعي والميتافيزيقا، ولم يكتمل مسار الاستقلالية باتجاه بناء فلسفة الدين سوى في النصف الثاني من القرن التاسع عشر جراء مراجعات وعمليات نقدية.

لا مناص اليوم من رسم مسارات وضبط خاصيات باتت تميز النّظرَ للدين منذ حلول القرن العشرين، يمكن الحديث معها عن جملة من الأصناف والتنوّعات. يتحدّث الإيطالي أندريا أغوتي عن ستّة أصناف من فلسفة الدين، ولا يشدّد على الصرامة الإبستيمية في التفريق بين فلسفة الدين والفلسفة الدينية. يعدّد الصنف التأملي، والصنف النقدي، والصنف الفينومينولوجي، والصنف التحليلي، والصنف الهرمينوطيقي، وأخيرا الصنف اللاهوتي.[1] ميّزَ الشكل الأول الذي يشمل الصنفين "التأملي والنقدي" البدايات الحديثة لفلسفة الدين، حيث

1 Aguti, "Filosofia delle religioni moderne e contemporanee", p. 912.

تنتفي الفروقات بين الديني والفلسفي، وقد كان شلايرماخر وترولتش، وبول تليش (Paul Tillich) من أبرز وجوه هذا التيار. وأما الصنف الثاني، وهو الصنف الفينومينولوجي في فلسفة الدين، حيث يقرّ التأمل الفلسفي الأكثر منهجية مع ماكس شالر (Max Scheler) بشأن علاقة الدين بالفينومينولوجيا ومن منظور فينومينولوجي، بأن وقائع الدين ليست ذات طابع عاطفي ذاتي فحسب، بل تحيل على منحى أنطولوجي موضوعي مميز. وثالثًا نجد الصنف التحليلي، وهو تقليدٌ وعى الفلسفة بمثابة التأمّل والتحليل للمدلولات اللفظية ضمن الاستعمال في سياقات محددة، ويمثّل فيتغانشتاين أبرز وجوه هذا الصنف. نجد كذلك الصنف الهرمينوطيقي، وينتمي إلى هذا الصنف حشدٌ من فلاسفة فلسفة الدين ممن حاولوا التميز عن مختلف التيارات الفلسفية التي ظهرت بعد الحرب العالمية مثل الظاهراتية (الفينومينولوجيا) والوجودية والشخصانية. والصنف الهرمينوطيقي يتأسّس داخل فضاء تأويلي لأبعاد التجربة الدينية لدى البشر، ومن أبرز ممثلي هذا الصنف بول ريكور (Paul Ricoeur). ثم نجد أخيرًا الصنف اللاهوتي، إذ على الرغم من أنّ فلسفة الدين في الزمن الحديث سارت باتجاه قطع الحبل السري مع اللاهوت وبناء استقلالية عن مقولاته، لم يتوان لفيف من الفلاسفة خلال القرن العشرين عن صياغة طروحات من داخل المنظور اللاهوتي أو من داخل تقليد ديني بعينه.[1]

وكما أسلفنا القول تظلّ المهمة الرئيسة لفلسفة الدين فهم ماهية الدين وإدراك معناه الجوهري، لكن مجال الدين هو مجال مشرع على المقدّس، وعلى الروحانيات، وعلى التعدّدية الدينية، بما يضعنا أمام تنوّع هائل في إدراك

1 بشأن التنوعات الفلسفية بخصوص فلسفة الدين في الزمن الحديث راجع دراسة:
Aguti, "Filosofia delle religioni moderne e contemporanee", pp. 912917-.

المعاني، وأنّ صياغة بعض التعريفات لا يعني أنّ فلسفة الدين بلغت مرادها، إذ ثمّة انفتاح على فضاءات أخرى على صلة بالدين. والبيّن أنّ فلسفة الدين قد شهدت خلال القرن الفائت جملة من التفرّعات، على غرار مثيلاتها من التفرّعات التاريخية الدينية، على مستوى المنهج وعلى مستوى المضمون. ما عاد فيها الحقل موحَّدًا، بل أضحت سمة التعدّد غالبة عليه، ولعلّ من مظاهر هذا التبدّل في الفضاء الأكاديمي الإيطالي التحول من مسمى "فلسفة الدين" إلى مسمّى "فلسفة الأديان"، من خلال فسح المجال لمعالجة ظاهرة التعدّدية الدينية[1]، وهو ما سنحاول التطرق إليه لاحقًا.

قد يتبادر إلى ذهن القارئ السؤال التالي: لماذا أزيحت فلسفة الدين من إطار علوم الأديان التي تشمل سلسلة من العلوم الإنسانية والاجتماعية ذات الصلة بالدين، على غرار التاريخ، وعلم الاجتماع، والأنثروبولوجيا، والجغرافيا، وعلم النفس، وغيرها؟ يعي المتابع للمداخل المتابِعة للظاهرة الدينية وللمقدّس، بوجه عام، أن فلسفة الدين تتقاسم مع علوم الأديان مشتركًا تأمليًّا وموقفًا نقديًّا إزاء الدين، وهو ما لا يحوزه اللاهوت الإيماني. تلك الميزة من جانب الفلسفة، لم تعفها من الإزاحة من تقلّد دور، ضمن سياق علوم الأديان المنشغلة بالظواهر الدينية.

وفي الوقت الذي تقف فيه العلوم الدينية، بثوبها الحداثي، على معاينة تعدّدية دينية، تُستَلهم منها قواعد عامة، يظلّ اللاهوت مرتهنًا لدين أوحد ولمقولات إيمانية محدّدة. فقط في مرحلة لاحقة، وتحت وقع انتقادات فلسفة الدين ومخلّفات آثارها الجانبية، سوف يَطرق اللاهوت مسارًا مستحدثًا نحو

1 Aguti, "Filosofia delle religioni moderne e contemporanee", p. 908.

الأديـان بصيغـة تعدّديـة، ليسـلك طريـق مـا يعـرف بلاهـوت الأديـان.[1] لا يزال الانفتـاح يعيـش مخاضاتـه العـسيرة ويخطـو خطـاه الأولى، وأنّ مَأْسسـته وإقـراره "كانونيًّـا" لا يـزال شـأنًا كنسـيًّا معلّقًـا، لما فيه مـن خسران لمواقع لا يُسـتهان بها في سـاحة الخلاص، جـراء الاحتـكار المسـيحي المتجـذّر.

5. فلسفة الدين وقضية التنوع الديني

مثّـل عـنصر التنـوّع الدينـي عـاملًا مهمًّا ضمـن عوامل ظهـور فلسـفة الدين، كما لا يـزال ذلـك العـنصر يـثير تسـاؤلات حرجـة إلى غايـة الزمـن الحالي، بما يلحّ عليـه مـن تحويـر مسـمّى "فلسـفة الديـن" إلى "فلسـفة الأديـان" جـرّاء مقتضيـات التعدّديـة.[2] بـدت صحيحًا قضية التنـوّع الديني، أمـام ادعاءات الحقّانيـة العقدية، مختلفـة التسـوية في المجتمعـات الراهنـة مـن طروحـات التعايـش والتسـامح والتفاهـم والحريـة الدينية إلى أشـكال تحريـر السـوق الدينية، وكذلك سـائر أنواع "المونوبـول" (احتـكار الفضـاء الاجتماعي الدينـي)، وذلك بدرجـات متفاوتة بين مجتمعـات عـدّة.[3] وهـو ما انعكـس جليًّا على مشـاغل فلسـفة الديـن، إذ تبعًا لتلك التحـولات تواجـه فلسـفة الديـن، في الزمـن الحالي، سـؤالَ التعدّديـة كما لم تواجـه الأمـر مـن قبـل. صحيحٌ أنهـا حاولـت في مراحل سـابقة اتخاذ مسـافة مـن مختلف الكنائـس داخـل الواقع المسـيحي الغـربي، وهو ما كان حافـزًا لبناء هوية مسـتقلة، بَيْـد أن السـؤال المطروح بـإلحاح على هذه الفلسـفة راهنًا وهو الخـروج من التناظر مـع اللاهـوت المسـيحي إلى التناظـر مـع لواهيـت العـالم، وهـي مغامرة تبـدو غير

1 Fabris, *Introduzione alla filosofia della religione*, p. 18.

2 Fabris, Adriano., *Filosofia delle religione*, Roma: Carocci, 2012, p. 66.

3 Trigg, *Diversità religiosa*, pp. 213-222.

مألوفة مع فيلسوف الدين الغربي، ومن ثَمّ تبدو تحديات فلسفة الأديان جدّ شائكة. إذ تبقى أبرز مهام فلسفة الدين/ فلسفة الأديان في إرساء معايير عقلانية تسمح بفرز الحقانية في الأديان، على غرار الحقائق التي لا تتناقض مع المعتقدات الدينية، ومع الاستدامة الأخلاقية، ومع عقلانية مفهوم الألوهية.

لقد أبرز مسار تاريخ فلسفة الدين الحديث أنّ محاولات استخلاص الدين الطبيعي من الأديان التاريخية، وبناء حقيقة الدين عقليًّا، قد باء كلاهما بالفشل، ولذلك أضحى انشغال فلسفة الدين في الحقبة المعاصرة يتركز على معالجات ذات منزع اجتماعيٍّ عمليٍّ، وهو ما يلوح بيّنًا في فلسفة الأديان وآثارها العملية.

والملاحظ أن سؤال التنوّع الديني المطروح في فلسفة الدين قد بات مطروحًا في اللاهوت أيضًا، وإن كان ضمن السياق المسيحي، بما يدفع إلى الانفتاح على لاهوت مقارن تعالج فيه الطروحات الدينية المختلفة. وما من شك أن المركزية العقدية، في ظلّ تداعيات العولمة وآثارها العميقة، ترهق الكنيسة. وهو ما يدفع باتجاه مراجعة ذلك النزوع المطلق المتلخّص في مقولة "لا خلاص خارج الكنيسة" والنظر إلى التقاليد الدينية الأخرى بوصفها "تمهيدًا للإنجيل ولرسالة المسيح"، أو كذلك بوصفها منطوية على بذرة الكلمة (المسيح) وشريكة في الرصيد القِيمي والروحي. فالخروج من مركزية المسيح، ومن مركزية الكنيسة، وهجران الاستبعاد، كلها مشاريع غير ناجزة، وإن كانت تداعياتها ما فتئت حاضرة بإلحاح ضمن ما بات يعرف بلاهوت الأديان أو لاهوت التعدّدية الدينية.[1]

1 لمتابعة الجدل القائم في الأوساط المسيحية بشأن موضوع التعدّدية، راجع:
Molari ,Carlo ,*Teologia del pluralismo religioso*, Brunetto Salvarani & Marco Dal Corso (Eds.), Rimini: Pazzini Editore, 2022.

فالتحـول مـن فلسـفة الديـن إلى فلسـفة الأديـان، يأتي ضمـن معالجـة قضايا التعدّديـة، والاسـتبعاد، والاسـتيعاب، والنسـبية. وبالمثـل التحـول مـن لاهـوت الديـن إلى لاهـوت الأديـان يـأتي ضمـن معالجـة قضايـا التعدديـة، والاسـتبعاد، والاسـتيعاب، والنسـبية. وقـد تتقـارب الطروحـات إلى حـد كـبير بين الفلسـفة واللاهـوت عنـد هـذا المسـتوى، لكـن الفـارق الأهـم يبقـى في شـكل المعالجـة، الداخليـة أم الخارجيـة للمسـائل، أي الإيمانيـة أم غير الإيمانيـة، والمقصـود تلـك التـي تقـف على مسـافة مـن المعتقد. وفي ظـلّ هـذا التـوازي بين المسـارين، يمكن مـن ناحيـة أن تُـعين فلسـفةُ الأديـان لاهـوتَ الأديان على اكتشـاف وهـن الحجج الكلاسـيكية، ليسـعى جاهـدًا في بناء أساسـات تواكـب زمن التعدديـة، وعلى هذا الأسـاس يلـوح الـدور النقـدي للـفلسفة معاصرًا.

***

فلسـفة الديـن أم فلسـفة الأديـان؟ لاهـوت الديـن أم لاهوت الأديـان؟ هي آخـر المحطـات ضمـن تحـولات كل مـن فلسـفة الديـن واللاهـوت التـي باتـت تسـائل الطروحـات الغربية في المجـال، عقب تراجـع طروحات المركزيـة والهيمنة التـي طغـت على الحقـل. فالواحديـة تنطـوي على مفاضلة، في حين تضـع التعددية الجميـع أمـام نسـبية خلاقـة، ومـن هنـا لاحـت في الأفـق قضايـا مسـتجدّة مثـل التعدديـة والاسـتيعاب والاسـتبعاد بغـرض احتضـان التنوعات الدينيـة الأخرى في الحقـل. ليسـت فلسـفة الديـن فحسـب التـي سـعت لهجـران ذلـك الضيـق ومعانقـة الظاهـرة الدينيـة في شـمولها بالتطـرق إلى فلسـفة الأديـان، بـل اللاهوت أيضـا يسـلك هـذا المسـلك بصياغـة لاهـوت الأديـان ومعالجـة قضايـا التعدديـة

والاستيعاب والاستبعاد، نتحدث أساسًا ضمن إطار اللاهوت المسيحي.[1]

في هذا التحول يبقى دور فلسفة الدين في الحرص والإصرار على الاستقلالية أمام مختلف اللواهيت وأمام علوم الأديان على حد سواء، فالاستقلالية ليست مجرّد تميّز، بل هي وعي بعدم التغاضي عن الدور في ظلّ مختلف أشكال المعرفة الدينية. بهذا الدور تستطيع فلسفة الدين إرساء علاقات مثمرة مع اللاهوت وعلوم الأديان عمادها الحرص على النقد.[2] ذلك بشأن فلسفة الدين أما بشأن اللاهوت، فإن أبرز أدواره اليوم في الانفتاح على الحقول المجاورة والمنافِسة (فلسفة الدين وعلوم الأديان) والتحاور معها بعمق، وهكذا يدعم اللاهوت حضوره ويقي مساره مغبّة الاغتراب.

1 Molari, *Carlo, Teologia del pluralismo religioso*., pp. 75 ff.

2 Aguti, "*Filosofia della religione*", p. 240.

قائمة المصادر والمراجع

- عنايـة، عـز الدّيـن، **الإمـام والكردينال ومعارج الإيلاف**، منشـورات المتوسـط، ميلانو، 2020.
- مسـلان، ميشـال، **علـم الأديـان: مسـاهمة في التأسـيس**، (ترجمـة: عـز الدّيـن عنايـة)، المركـز الثقـافي العـربي، بيروت–الـدار البيضـاء، 2009.

- Aguti, Andrea, "Filosofia delle religioni moderne e contemporanee" in : Melloni, Alberto (a cura), *Dizionario del saper storico-religioso del novecento*, Volume I A-F, Bologna: Il Mulino, 2010.
- _____ "Filosofia della religione", in: Giovanni Filoramo - Giorda Maria Chiara - Spineto Natale (Eds.), *Manuale di Scienze della religione*, Brescia: Editrice Morcelliana, 2019.
- _____ *Filosofia della religione. Storia, temi, problemi*, Brescia: Scholé, 2.ed., 2022.
- _____ *Filosofia delle religioni*, Roma: Carocci, 2012.
- Fabris, Adriano, *Introduzione alla filosofia della religione*, Roma-Bari: Editori Laterza, 1996.
- Filoramo, Giovanni, *Ipotesi Dio. Il divino come idea necessaria*, Bologna: il Mulino, 2016.
- Hughes, Christopher, *Filosofia della religione. La prospettiva analitica*, Roma-Bari: Editori Laterza, 2005.
- Mancini, Italo, *Filosofia della religione*, Brescia: Editrice Morcelliana, 2007.

- Mensching, Gustav, *Histoire de la science des religions*, Pierre Jundt (tr.), Paris: Lamarre, 1955.
- Molari, Carlo, *Teologia del pluralismo religioso*, (a cura di Brunetto Salvarani e Marco Dal Corso), Rimini: Pazzini Editore, 2022.
- Peuch, Henri-Charles – Vignaux, Paul, "La science des religions en France", in : H. Desroche & J. Seguy (Eds.), *Introduction aux sciences humaines des religions*, Paris: Cujas, 1970.
- Ravera, Marco, *Introduzione alla filosofia della religione*, Torino: UTET Libreria, 1995.
- Splett, Jörg, "Filosofia della religione", G. Torta (Tr.), in: Piero Coda (Ed.), *Dizionario critico di teologia*, Roma: Edizioni Borla, 2005.
- Trigg, Roger, *Diversità religiosa. Dimensioni filosofiche e politiche*, Brescia: Queriniana, 2017.

الدين و التصوف

أ.د. محمد شوقي الزين

جامعة تلمسان - الجزائر

الدين والتصوف

يُعدُّ الدين من بين المجالات الأكثر دراسةً قديمًا وحديثًا، وفي الوقت نفسه من بين الحقول المعرفية الأكثر عُسرًا في التَّعريف. لأنَّ من خاصيَّة هذا المجال أنَّه يُدمج الذات العارفة في موضوع المعرفة، على الخلاف من المعرفة العلمية التي تقتضي الفصل بينهما لضمان الحياد والموضوعية. في مجال الدين، تنخرط الذَّات في الموضوع الديني إمَّا تأييدًا وتصديقًا بوصفه موضوعًا (المقدَّس، والرسالة، والحياة الخالدة، إلخ) يستمدُّ شرفه من شرف أصله (الإله المتعالي)، وإمَّا تفنيدًا وتكذيبًا بإرجاع الموضوع إلى الشُّروط البشرية من خيال وعُقَد نفسية وجزع، وهو ما يُسوِّغه التحليل النفسي أو التصوُّر الإلحادي. كما أنَّ صعوبة تعريف الدين هي من صعوبة تحديد الموضوع الذي هو متعدِّد ويكتنفه الالتباس والتَّناقض (نتحدَّث في الدين عن التَّوحيد كما عن الشِّرك، وعن قوى الخير التي تُمثِّلها الملائكة وعن قوى الشَّر التي تُمثِّلها الشَّياطين، وعن الدين السَّماوي والدين الإنساني، وعن الدين الطبيعي والدين التَّاريخي، إلخ).

وأخيرًا، تأتي صعوبة تعريف الدين من حيث التَّبايُن في الوظائف. جرى اختزال الدين في الشَّعائر والطُّقوس عند البعض، وفي الإيمان الخالص والسَّريرة الطَّاهرة عند البعض الآخر، ممَّا عرَّض الدين إلى تقسيم حاسم بين من ينقض الإيمان بغياب الشَّعائر والطُّقوس، ومن يتخلَّى عن الشَّعائر والطُّقوس باسم

الإيمان والتَّقوى والارتقاء إلى المستوى الإلهي والفناء فيه كما هو الحال مع التصوُّف. سيكون المقال موزَّعًا على أربعة مباحث رئيسة تخصُّ الأصول الاشتقاقية للدين والتصوُّف، ثمَّ بنية الدين والتصوُّف والوظائف التي يضطلعان بها؛ ثمَّ الأساس المقدَّس الذي يقومان عليه؛ وأخيرًا، البُعد التاريخي والثقافي للدين والتصوُّف. نشير في الأخير إلى أنَّ تناوُلنا للدين والتصوُّف هو تناول عام، لا يخصُّ دينًا أو تصوُّفًا بعينه، وإن كُنَّا سنسوق بعض الأمثلة من ديانات مختلفة. همُّنا هو معرفي ومقارن بالدرجة الأولى ويخصُّ ماهية الدين في ذاته بغضّ النَّظر عن تجليَّاته التَّاريخية في مختلف الديانات وأشكال التديُّن.

1. المعضلة الاشتقاقية للدين والتصوف

للوصول إلى تعريف جامع للدين والتصوُّف فإنَّ الاشتقاق أو علم التَّأثيل هو المدخل الأساس لذلك ويُشكِّل فقط العتبة اللغوية المبدئية في تحديد ماهية الدين والتصوُّف، ليُكمَّل بالعتبة الاصطلاحية التي تُبرز جوانب أخرى من المصطلحين، جوانب معرفية ووجودية. فضلًا عن ذلك، لا يتَّخذ مصطلح الدين والتصوُّف في أصوله الاشتقاقية مدلولات مماثلة في لغات متنوِّعة. مثلًا، نجد بأنَّ الدين في اللسان العربي ينطوي على المدلولات التالية: العادة، والطاعة، والخضوع، والجزاء، والإيمان[1]، فيما يشتمل الدين في اللسان اللاتيني (religio) الذي هو أبلغ لسان عن اندماج الدين في الحياة المدنية بعد تبنّي المسيحية من طرف الإمبراطور الروماني قسطنطين الأوَّل (272–337)؛ يشتمل على مدلولين وهما[2]: "إعادة القراءة" (relegere) بما يضمن التَّركيز، والتَّفتيش، والفحص،

1 الخشت، **مدخل إلى الفلسفة الدين**، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، 2001، ص11.

2 أُنظر: غروندان، جان، **فلسفة الدين**، (ترجمة: عبد الله المتوكل)، 2017، ص.ص 87، 95.

والفهم وبشكل أوسع الضَّمير والتورُّع وهو الطريق الذي اختاره شيشرون (106–43ق.م)، و"الرَّبط" (religare) بما يُبرز الصِّلة الوثيقة بين الإنسان والإله حيث تُمثِّل الشَّعيرة (الصَّلاة والصِّلة من العجينة اللغوية نفسها) دليل هذا الرَّبط وهو الطريق الذي سار وفقه لاكتنتيوس. يقول بشأن ذلك:

> الواجب الوثيق والضروري الذي يربطنا بالإله، ومن هنا أتت كلمة الدين. فهو لا يأتي من الفعل relegere كما أوّل شيشرون في "طبيعة الآلهة"... إنَّ اسم الدين يأتي من الصِّلة التي تربطنا بالإله: فالتقوى تربطنا به وتفرض علينا أن نعبده كما نخدم السيّد أو نخضع للأب. ولقد فهم ذلك لوكريتيوس عندما قال بأنَّه يفكُّ عُقَد الدين.[1]

يمكن القول إنَ مبتغى شيشرون كان "القصد" وهو مراقبة الضَّمير والتأمُّل العميق في أسرار الإيمان، وهدف لاكتنتيوس (240–320) هو "الفعل"، وهو التمسُّك بالتَّقوى وأداء الشَّعيرة. استعاد أوغسطين جانبًا من هذا المدلول الاشتقاقي، ويتَّضح من قوله أنَّه يميل إلى فكرة لاكتنتيوس: "لنتوجَّه نحو الله بربط (religare) أنفسنا به وحده والتحرُّر من كل خرافة، وهذا أصل كلمة الدين."[2] غير أنَّ أحدهما لا يُنفي الآخر، لأنَّ "الفعل" الذي أخذ به لاكتانتيوس يُكمِّل "القصد" الذي تناوله شيشرون. ومن ثمَّ يمكن القول إنَّ الدين هو

1 Lactance, *Les Institutions divines*, Pierre Monat (Trad.), Paris: Les éditions du Cerf, 1992, Livre IV, Chap. XXVIII, 2-7, p. 233.

2 Saint Augustine, *The Retractations*, Mary Inez Bogan (Trans.), Washington: The Catholic University of America Press, 1968, Chapter 12, §9, p. 56.

مجمـوع النَّوايـا والاعتقـادات والشَّـعائر التـي ترتبط بموضوعٍ أسـمى وهـو الإله. وعليـه، فـإنَّ مجمـوع هـذه النَّوايـا والاعتقادات والشَّـعائر هـو الذي يُشـكِّل البُعد الشُّـعوري للدِّيـن أو مـا سمَّاه شلايرماخـر بالحـدس والشُّـعور: "إنَّ الجوهر الذي يقـوم عليـه فهمكـم لهويَّة الديـن ومركزيته يجـب ألَّا ينتمي لا للفكـر ولا للمعالجة الفلسـفية، وإنَّما يـقترب مـن قيـم الحـدس والشُّـعور."[1] والـكل ينخـرط في فكـرة لاكتنتيـوس عـن الرَّبـط عندمـا يُسـمِّي شلايرماخـر هـذا الرَّبـط الشُّـعور بالتَّبعية للمطلـق، أو يعـرف الديـن بوصفـه "الإحسـاس بالتَّواصل مـع المطلق."[2]

جـاءت فكـرة شلايرماخـر لتنقـل الدِّيـن مـن التأمُّـل في الآفـاق (خـارج الـذات) إلى التدبُّـر في الأعماق (داخـل الـذات) منتقـدًا "محاولـة خلـق الديـن عبر تشـكيله مـن مجموعـة عناصر تقع خـارج الذات؛ لأنَّ هـذا يتنافى مـع جوهر الدين النَّابـع من داخـل الذات."[3] يتبيَّن ممَّا سـبق عرضـه أنَّ جوهر الدين يقوم في أساسـه على نـوعٍ مـن الشُّـعور الدَّاخلي أو الإحسـاس الباطنـي في إدراك الحقائـق المتعالية، وإنَّ الشَّـعائر مـن فرائـض وواجبـات تعكـس هـذا الانسـجام الـدَّاخلي حيـث يُشـكِّل الإيمان نواتـه الصَّلبـة. إذا أتينـا الآن إلى المدلـول الاشـتقاقي للتصـوُّف، فإنَّـا سـنصادف الصُّعوبـة نفسـها التي نجدهـا في مدلـول الدّيـن، وتتضاعف هذه الصُّعوبـة عندمـا يتعلَّق الأمـر بتناول التصـوُّف في لغـات متباينة تاريخيًـا. إذا بدأنا باللسـان العـربي، فـإنَّ "التصـوُّف" تشـكَّل في حـدِّه ورسـمه على الشَّـبه العـائلي اللُّغـوي بين "الصُّـوف"، و"الصَّفـاء"، و"الصَّـف"، و"أهـل الصُفَّـة"، كما يذهـب

1 شلايرماخـر، فريدريـش، "عـن جوهـر الديـن"، (ترجمـة: أسـامة الشـحماني)، منشـور في: الرفاعـي، عبـد الجبـار (تحرير)، **موسـوعة فلسـفة الديـن** 1: تمهيد لدراسـة فلسـفة الديـن، دار التنويـر، تونـس، بيروت، مركـز دراسـات فلسـفة الديـن، بغـداد، 2014، ص75.

2 السابق، ص76.

3 السابق، ص89.

مؤرّخو الأخلاق الصُّوفية مثل السرَّاج الطُّوسي (ت378هـ/ 988م) في **اللُّمع**[1]، والقشيري (376–464هـ/ 986–1072م) في **الرِّسالة القشيرية**[2] إذا اكتفينا بالأبرز منهم. يخلص عبد الرحمن بدوي (1917–2002) إلى القول: "وأمر آخر أن يكون اشتقاق اسم "الصوفية" من لبس الصوف، فهذا لا يزال أرجح الآراء. ومن الصوفي اشتُقَّ الفعل: "تصوَّف"، بمعنى: سلك مسلك الصوفي."[3] يُشايعه في ذلك التَّفتازاني الذي يُرجع جوهر الدين والتصوُّف في الإسلام إلى الأخلاق:

> والأصوب أن يُقال إنَّ اشتقاق كلمة صوفي هو من "الصُّوف"، فيقال: تصوَّف الرجل إذا لبس الصوف، وكان لبس الصوف شعارًا للعُبَّاد والزُّهَّاد لأوَّل نشأة الزُّهد، وكثير من الصوفية أنفسهم يذهبون إلى هذا الرَّأي الأخير ومنهم السرَّاج الطُّوسي في كتابه "اللُّمع"، ويؤيّده ابن خلدون وآخرون.[4]

يختلف الأمر مع اللسان الأوروبي الذي استمدَّ من اللغات العريقة (الإغريقية واللاتينية على وجه الخصوص) مفردتين، إحداهما سهلة التعريب والتَّطابق مع لسان العرب وهي "العرفان" (gnose)، من الإغريقية gnosis

1 السرَّاج الطوسي، أبو نصر، **اللمع**، دار الكتب الحديثة، القاهرة، مكتبة المثنى، بغداد، 1960، ص21.

2 القشيري، أبو القاسم، **الرسالة القشيرية**، مؤسسة دار الشعب للصحافة والطباعة والنشر، القاهرة، 1989، الباب43، ص464.

3 بدوي، عبد الرحمن، **تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتَّى نهاية القرن الثاني**، وكالة المطبوعات، الكويت، ط2، 1978، ص.ص 13-14.

4 التفتازاني، أبو الوفا الغنيمي، **مدخل إلى التصوُّف الإسلامي**، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط3، 1979، ص21.

والتي تعني المعرفة، وعلى وجه التَّحديد المعرفة العُليا الموهوبة عبر التَّجربة المباشرة (الإلهام أو الوحي) أو عبر تلقّي الأسرار ضمن مُسارَّة باطنية[1]. أمَّا المفردة الثانية، وهي في مقام المتعذِّر ترجمته، فهي كلمة mysticism التي تشير في اللغة الإغريقية إلى السّر والإبهام، من الفعل muein وهو التزام الصَّمت. ثم انتقلت الدَّلالة، خصوصًا مع الأفلاطونية المحدثة، إلى التأمُّل الخالص الذي يحمل فكرة الصَّمت من أجل النَّظر الغائر في الأشياء المتعالية.[2] تنطوي المفردة إذًا على شيءٍ من التكتُّم واللُّغز (mystery). وهنا ينجلي الفارق بين gnose وmystic، من حيث أنَّ المفردة الأولى تنزع نحو الكشف والإسفار عن حقائق الأشياء، فيما تميل المفردة الثانية إلى التستُّر والوقاية. هذا يُفسِّر ميل الصُّوفية إلى عبارات مغلَّفة رمزيًّا، تقيَّةً أو وقايةً من الطَّعن والتَّشهير، وإن كان البعض منهم تلفَّظ بأقوالٍ تأوَّلها الفقهاء على أنها كفر بواح، فكانت العاقبة هي القتل كما كان الحال مع الحلاج (244–309هـ/ 858–922م) ويحيي السُّهروردي (549–587هـ/ 1154–1191م). يشرح ابن عربي ضرورة الوقاية من الشُّبهة بحفظ الأسرار:

> المعرفة الخفيَّة أنوار تُشرق، فإن أخذتها العبارات فبلسانٍ لا يَعْقل، وخطابٍ لا يُفهم، فإذا ردَّ يُقال له ما قلتَ، فيُقال له ما ينحكي ما قلتَ، فيقول لأنَّه لم يُسمع، فيُقال له أعِدْ فيقول حتَّى أعود أو يعود، وعن مثل هذا يرتفع الخطاب فإنَّه مجنون، ونِعْمَ الجنون صحَّة التَّوحيد وكتمان الأسرار

1 Quispel, Gilles, "Gnosticism", in Jones Lindsay (Ed.), *Encyclopedia of Religion*, Detroit-New York: MacMillan Reference USA/Thomson, 2005, 2nd ed., 5/3507.

2 Dupré, Louis, "Mysticism", in *Encyclopedia of Religion*, 9/6341.

وحسن الظَّن فيما لا يعلم من علامات من هو من أهل الله.[1]

العرفان هو ما يُتيح الكشف عن حقائق الأشياء وتنظيمها في الخطاب، لكن النُّور المشعّ المنبعث من موضوع العرفان (gnose) يُبهر العيون ويُبهت العقول ويُخرص الأفواه، فوجب نقله إلى ضياء الخطاب وتغليفه بالسِّر المنيع وهو الدور المنوط بظاهرة الكتمان التي سمَّيناها في موضع آخر[2] "الكِنَان" كمكافئ لمفردة mystic، لما في الكِنّ من "وقاء الشَّيء وستره."[3] ولا نغالي إذا قُلنا إنَّ جوهر التصوُّف يكمن في هذا السِّر وهذا السِّتر الذي يُشكِّل طبيعته وحقيقته.

2. الدين والتصوف بين الماهية والوظيفة

تحديد ماهية الدين والتصوُّف هو كذلك تبيان الوظائف التي يقومان بها في سُلَّم الوجود الإنساني في العالم. نُدرك من التَّعريف المبدئي للدين والتصوُّف الذي أوردناه سابقًا بأنَّ ثمَّة صراعًا في عملية إرجاع ماهية الدين والتصوُّف، تارةً إلى الشُّعور أو الإحساس الذي يفوق طور العقل أو يعمل على هامشه وبعيدًا عن أطُره ومقولاته وأدواته، وتارةً أخرى إلى التَّفكُّر أو النَّظر العقلي

1 ابن عربي، محي الدين، **رسائل ابن عربي**، تحقيق محمود محمود الغراب، دار صادر، بيروت، 1997، "كتاب التجليَّات"، ص455.

2 الزين، محمد شوقي، "التصوف، العرفان، الكنان: غربلة في المصطلح وقفزة في الرؤية"، **مجلة العرفان للدراسات الصوفية**، مركز البحث في العلوم الإسلامية والحضارة، الأغواط (الجزائر)، مج1، ع1، 2018، ص.ص8-40.

3 ابن منظور، جمال الدين بن محمد، **لسان العرب**، دار المعارف، القاهرة، (د.ت)، 3942/5 (كنن).

بالاستعانة بمفاهيم وآليات منطقية وحجاجية احتوتها المناظرات الكلامية والجدالات اللاهوتية بحذافيرها، في المسيحية وفي الإسلام. ومن ثمَّة فإنَّنا لا نتحدَّث هنا عن الدين في ماهيته، بل عن فلسفة الدين التي "هي التَّفسير العقلاني لتكوين وبنية الدين عبر الفحص الحر للأديان، والكشف عن طبيعة الدين من حيث هو دين، أي عن الدين بشكل عام من حيث هو منظومة متماسكة من المعتقدات والممارسات المتعلِّقة بأمور مقدَّسة، ومن حيث هو نمط التَّفكير في قضايا الوجود، وامتحان العقائد والتصوُّرات الدينية للألوهية والكون والإنسان."[1]

تستعين فلسفة الدين في ذلك بالعلوم الإنسانية والاجتماعية والنفسية والتاريخية مثلما استعان القدماء بالخَطابة والبلاغة والحجَّة والبرهان لتسويغ العقائد أو تأييدها. تكمن المشكلة إذًا في الفارق بين "التجربة" (الدينية والصوفية) وأنماط "التَّعبير" عنها عقلانيًا بالحجَّة والبرهان، أي من خارج شروط ممارستها واختبارها عمليًا. كما أنَّ التَّجربة الدينية والصوفية تنبع من حالةٍ غير عقلانية (nonrational) دون أن تكون بالضَّرورة لاعقلانية (irrational) والتي تتلخَّص في الدَّهشة والحيرة لأنَّ موضوعها هو "القوَّة"، لكنها ليست القوَّة الطَّبيعية التي تُدهش بشدَّتها كالرَّعد والعواصف تحت طائلة ما سمَّاه إيمانويل كانط "الجليل" (sublime)، بل القوَّة الخارقة والمتعالية التي تُثير الفزع، ليس بالمعنى النَّفسي في الخوف، وإنَّما بالمعنى الأنطولوجي في الخشية الممزوجة بالرَّغبة، في الوقت نفسه التوجُّس من موضوع الخشية المتعالي، والتطلُّع إلى معرفته والارتباط به والخضوع له تبعًا لمسمَّيات الدين. يُشكِّل الدين جانبًا من هذه القوَّة اللامادّية التي تثير الخشية

1 الخشت، **مدخل إلى فلسفة الدين**، ص35.

والرغبة، والتي تتجسَّد في البشارة (Annunciation) عند المسيحيين والوحي (Revelation) والبعثة في الإسلام حيث جاء التلقِّي في صورة الخشية:

> أوَّل ما بدئ به رسول الله ﷺ من الوحي هو الرؤيا الصالحة في النوم، فكان لا يرى رؤيًا إلا جاءت مثل فلق الصبح، ثم حُبِّب إليه الخلوة، وكان يخلو في غار حراء، يتحنَّث فيه الليالي ذوات العدد، قبل أن ينزع إلى أهله ويتزوَّد لذلك، ثم يرجع إلى خديجة فيتزوَّد لمثلها، حتى جاءه الحق وهو في غار حراء، فجاءه الملَك فقال: اقرأ، قلت: ما أنا بقارئ، قال: فأخذني فغطني حتى بلغ مني الجَهد، ثم أرسلني فقال اقرأ، قلت: ما أنا بقارئ، قال فغطني الثانية حتى بلغ مني الجهد، ثم أرسلني فقال: اقرأ، قلت: ما أنا بقارئ، فأخذني فغطني الثالثة ثم أرسلني فقال ﴿ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ ٱلَّذِي خَلَقَ ۝١ خَلَقَ ٱلۡإِنسَٰنَ مِنۡ عَلَقٍ ۝٢ ٱقۡرَأۡ وَرَبُّكَ ٱلۡأَكۡرَمُ ۝٣﴾[العلق: 1]، فرجع رسول الله ﷺ يرجف فؤاده، فدخل على زوجته خديجة بنت خويلد، رضي الله عنها، فقال: زمّلوني، زمّلوني، فزمَّلوه حتى ذهب عنه الرَّوع.[1]

إنَّ القوَّة الخارقة التي تستغرق الإنسان، والتي تأخذ في الحالة اللَّاهوتية اسم "العظمة" (majestas) أو "الجبَروت" (puissance)، هي اللامتناهي الذي لا يُمكن تصوُّره أو تخيُّله أو تقديره من فرط عظمته وعجز الإنسان عن بلوغه بالوسائل العقلانية، فتكون التَّجربة الدينية والصوفية هي النَّهج الذي يسلكه في سبيل الشُّعور بالمطلق والتوصُّل به: "فكرة العظمة هي في الغالب أساس كل دين)...(من يتحرَّك في العالم هو قوَّة غير متشخِّصة عند البدائيين والشعوب

1 البخاري، محمد بن إسماعيل، **الجامع الصحيح: وهو الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله، ﷺ، وسننه وأيامه**، 2002، رقم الحديث: 6982، ص1729.

القديمة."[1] مثلما جعل الفلاسفة الأوائل (أفلاطون وأرسطو) من الدَّهشة (thaumazein) أساس التَّفلسف والقاعدة التي تُشيَّد عليها الأفكار والمذاهب الفلسفية، فإنَّ العظمة هي أساس الدِّين والقاعدة التي تتشكَّل منها الأفكار اللاهوتية والمذاهب الكلامية. يبدأ الدين والتصوُّف بالشُّعور بالمطلق وينتهي بتركيب الأنساق الفكرية عندما يتعقلن، أي عندما ينتقل الشُّعور الغامض والمختلط بالتوجُّس والخشية نحو نظام المفهوم وتتشكَّل على منواله الرؤية الدينية والصوفية للعالم. نُدرك هنا كيف أنَّ "رؤى العالم تُشبه الأديان"[2]، من حيث إنَّ هذه الأخيرة تتأسَّس على الشُّعور بالتَّبعية للمطلق، كما يذهب إلى ذلك شلايرماخر، وأنَّ الأديان هي رؤى العالم التي "تشتمل على المعتقدات والمشاعر حول طبيعة الوجود الإنساني."[3]

ينتظم الوجود الإنساني وَفْق ما يسمّيه نينيان سمارت بنحويَّات السُّلوك الرَّمزي من شعائر وطقوس ومعنى المقدَّس بالنسبة للإنسان.[4] إن ما يُشكِّل هذه الظواهر (الشَّعيرة، والطَّقس، والمقدَّس) في أصولها المبدئية هو "لعظمة" بمختلف مسمَّياتها (المتعالي، واللانهائي، والكوني) أو ما يُسمّيه رودلف أوتُّو "الرَّائع" أو "نُومينُوز" (numinous). هذا الرَّائع الذي يبعث على الرَّوع هو الاسم الآخر الممكن إضفاؤه على العظمة أو الجبروت، شيء يفوق قُدرة الإنسان على الاكتناه، وهو الأساس الذي تقوم عليه كل رؤية دينية وصوفية

1 Van der Leuuw, Gerardus, *La religion dans son essence et ses manifestations, phénoménologie de la religion*, Jacques Marty (Trad.), Paris: Payot, 1970, p. 13.

2 Berner, Christian, *Qu'est-ce qu'une conception du monde*, Paris: Vrin, 2006, p. 15.

3 Smart, Ninian, *Concept and Empathy*: Essays in the Study of Religion, London: MacMillan, 1986, p. 82.

4 Ibid., pp. 77-78.

للعالم: "من هذا الرَّوع في شكله الفظّ الذي ظهر كشعورٍ تُجاه الرَّهيب، وانبثق كشيءٍ جديد في روح البشر البدائيين، حدث التطوُّر التاريخي للدين."[1] يُشير أوتّو إلى أنَّ أصل الدين كان شعورًا باطنيًا، ممَّا يُبرز العلاقة الوطيدة بين الدين والتصوُّف انتهت بأن تفسَّخت عندما تأسَّست الأنساق الكلامية والمذاهب الدينية بعزل التصوُّف عن الدين، حيث يُمثِّل الأوَّل التَّجربة المغالية من الدين كما تُمثِّله ظواهر العشق والفناء والاتِّحاد والحلول، بينما يُشكِّل الثَّاني التَّجربة الاعتيادية في التوصُّل بالمطلق عبر مجموع الطُّقوس والشَّعائر عمليًّا، وعبر الجدال والبناء الحجاجي للعقيدة الدينية عقلانيًا: "إنَّ التصوُّف، أيًّا كان الأصل التَّاريخي، هو في ماهيته التَّمجيد المفرط لعناصر غير عقلانية من الدِّين."[2]

ويُعدِّد هذه العناصر في الشُّعور بتفاهة المخلوقات بالمقارنة مع عظمة الإله، وجبروت المتعالي، وبُطلان العالم، وضعف الإنسان أمام جلال الكون، إلخ. من هُنا استقى التصوُّف (mysticism) في اللسان اللاتيني اسمه وهو السِّر (mysterium) لما يُجابهه من موضوعات تنفلت من العقل وتتطلَّب التَّجربة أو الاختبار أو ما يُسمِّيه الصوفية "الذَّوق". يمكن اشتقاق من المصدر (روع) مفردتين، إحداهما تُمثِّل الموضوع وهو "الرَّوْع" (numen) بفتح الرَّاء؛ كل ما يُثير الدَّهشة، والرَّهبة، والخشية، ويكون السُّلوك إزاءه هو التَّمجيد والتَّقديس؛ وتُمثِّل الأخرى الذَّات وهي "الرُّوع" (spirit) بضمّ الرَّاء، عُضو الشُّعور من قلب وذهن وخاطر، يُبرز عجزه أمام الخارق والجليل والعظيم. تلاقي هاتين المفردتين (الرَّوْع والرُّوع) في حقيقتين مختلفتين وهما الموضوع والذَّات، هو الذي يُفسِّر ولوج العُنصر الديني والصوفي في التَّاريخ. لأن من وجهة نظر

1 Otto, Rudolf, *Le sacré,* André Jundt (Trad.), Paris: Payot, 1949, p. 31.

2 Ibid., p. 40.

المعرفة، وجود "الرَّوْع" أو الذي يُثير الرَّهبة والخشية وهو "الملاك" في حالة البشارة والوحي في حالة الرّسالة، يُقابله عمل "الرُّوع" الذي يُدرك هذا الوافد روحًا يتجسَّد أو شبحًا يتجلَّى، ويحمل في إقباله بشارةً أو رسالةً.

3. الدين والتصوف: الأساس المقدس

تبيَّن فيما سبق بأنَّ الدين والتصوُّف يتشكَّلان على عتبة أساسية وقبلية وهي الشُّعور بالمطلق وإنَّ هذا الشُّعور يتجلَّى في العظمة والرَّوْع من جانب الموضوع (البشارة، والوحي، والإلهام)، ويتمظهر في الرُّوع الذي هو عضو الإحساس بالمتعالي (الدَّهشة، والفزع، والحيرة). لا تبقى هذه العملية في حدود الأحاسيس القصوى، بل تتعقلن وتنتقل إلى مجال الإدراك بأن تتجسَّد في ممارسات خطابية (الكتاب، والمصحف، والحديث، والتلاوة، والترتيل، والترنيمة، والموعظة، والمجادلة الكلامية، إلخ)، وممارسات غير خطابية (العبادة، والطقس، والشعيرة، والأضحية، والحج، والاعتمار، إلخ)، ومؤسَّسات تسوس تلك العمليات (المعبد، والكنيسة، والمسجد، والدَّيْر، إلخ). مدار الحديث في هذا الانتقال من الإحساس الباطني إلى الإدراك العقلي هو على الكيفية التي تتناول بها الذات موضوعها، والتي تقوم في جوهرها على التَّبجيل والتَّقديس وتقديم الأضاحي والقرابين، وزيارة الأضرحة، والحج إلى البقاع المقدَّسة، إلخ. مدار الحديث هو إذًا على "المقدَّس" الذي يعني عند رودولف أوتُّو شيئين: "المقدَّس بوصفه مقولة قبلية في العقل، والمقدَّس باعتباره يتجلَّى في عالم الظواهر."[1]

كان المقدَّس (sacer) يدلُّ في الأصل على من ارتكب رجسًا أو تدنيسًا. تحمل المفردة جانبًا من الالتباس، أي ما لا يمكن لمسه دون إصابته بالرّجس.

1 Otto, *Rudolf, Le sacré*., p. 229.

والشَّخص المقتول الذي ارتكب الرّجس يصير "مقدَّسًا" لأنَّه قضى عقوبته وأدَّى دَيْنَه. كل من يقترب من مقدَّسٍ لا يراعيه فهو يقترب من الموت، كمن يقترب من نارٍ لا يعرف أنَّها تُحرق.[1] ويشمل المقدَّس الدين والتصوُّف معًا لأنَّه يدلُّ على مجموعة من ظواهر التديُّن التي تندرج فيها الشَّعائري، والباطني، والرَّمزي، والسرّي، والسّحري، والرَّائع، والعجيب الخلَّاب. كما أنَّه يشمل ظواهر أخرى ليست دينية بالضَّرورة مثل الفنّ، والبروتوكول، والثَّوابت التي تُلحق بالمقدَّسات كالهويَّة، والأمَّة، والدَّولة، إلخ. لكن، على العموم، غالبًا ما يقترن المقدَّس بالديني بحكم الشُّعور بالمطلق الذي تحدَّثنا عنه والذي يُشكِّل أصل كل ممارسة يُقال عنها أنَّها دينية أو صوفية. ثمَّ إنَّ العلاقة بين الإنسان والمقدَّس هي علاقة تضايف بصيرورة المقدَّس عُنصرًا قصديًا يُدركه الإنسان في ذاته (هيبة، وخشية، وخشوع)، وفي الظواهر والأشياء التي يُصادفها في العالم.

ومن ثمَّ فإنَّ المقدَّس يتمظهر في أشياء (الطَّوطم، والصَّليب، والكتاب المقدَّس، والمصحف، والمياه المقدَّسة، والضَّريح، إلخ)، وفي كائنات مرئية أو غير مرئية (الكاهن، والملك، والحيوان، والجن، والملاك)، وفي أمكنة (المعبد، والكنيسة، والمسجد)، وفي أزمنة (السَّبت، وعيد الفصح، وعيد الفطر، وعيد الأضحى). ظاهرة المقدَّس هي أنَّ ثمَّة "حاويًا" أو "شاملًا" بمفهوم كارل ياسبرز (Karl Jaspers) يستغرق الإنسان ويتجاوزه.[2] فهو يحتوي الذات والموضوع وهو في ذاته لا ذات ولا موضوع، من حيث أنَّ القيمة الرمزية هي المطلوبة من الأشياء المقدَّسة وليس القيمة المادّية التي تُمثِّلها تلك الأشياء.

1 Caillois, Roger, *Man and the Sacred*, Meyer Barash (Ed.), Illinois: The Free Press of Glencoe, 1959, p. 21.

2 ياسبرز، كارل، **مدخل إلى الفلسفة**، (ترجمة: جورج صدقني)، مكتبة أطلس، دمشق، (د.ت)، ص.ص36-37.

يـدلُّ المقـدَّس على انتقـال الوعـي مـن الشـعور بالمطلـق إلى التَّعـبير عنـه بوسـائط ماديـة تغـدو رمزيـة، بمعنـى أنَّ ثمَّة انتقـالًا مـن "الإشـارة" بوصفها بنيـة انفعالية قبليـة إلى "العبـارة" باعتبارهـا بنيـة ماديـة، لغويـة ومؤسَّسـية. الوعـي محـاط بما لا يفقهـه أو يتعـالى على إدراكـه الحسّي والعـقلي، وليـس لـه سـوى شـعور مبهـم عنـه، ممـزوج بالرَّهبـة والرَّغبـة، الخشـية منـه والإرادة في معرفتـه، وبالتَّالي السَّـعي إلى تعريفـه وضبـط ملامحـه وتسـميته. وبتسـمية أشـيائه، فـإنَّ المقـدَّس ينتقـل من "الشَّـيئية" إلى "الرَّمزيـة"، فلا نـرى الأشـياءُ أشـياءً، بل نرى الأشـياءُ رمـوزًا، وهو شـأن المؤمـن الـذي لا يـرى في الماء المقدَّس (مـاء المعموديـة عند المسـيحيين أو ماء زمـزم عنـد المسـلمين) مـاءً عاديًـا كما نتداولـه في الاسـتعمال اليومـي، بـل يكـتسي عنـده قيمـة زائـدة وهي القيمـة التأمُّليـة (الرمز)، والقيمـة الاسـتعمالية (المعمودية أو التَّـداوي)، وأخيرًا القيمـة التَّبادليـة (قيمـة عموميـة في أداء الشَّـعيرة).

بهـذا المعنـى يتَّخذ المقـدَّس بُعـدًا رمزيًا مـن حيـث أنَّ الشيء الحسِّي في المجال الدينـي والصـوفي يسـتقطب في ذاتـه شـيئًا متعاليًـا أو مفارقًـا، مـن وجـهين: وجه "المناسـبة" (analogy) لأن الشيء الحسِّي هـو انعـكاس للشيء المفارق أو هو نسـخة منـه ويحيـل إليـه؛ ومـن وجـه "المشـاركة" (participation) لأنَّ الشيء الحسِّي وقـد صـار مقدَّسًـا يجتذب الجانـب الألوهي (أو "الـرَّوع" بمفهوم أوتُّـو)، ويصير الجزء (الإنسـاني أو الطبيعـي) الـذي يُـعبِّر عن الـكل (الإلهـي أو الروحـي). وكل ما هو خـارج المقدَّس، أو بالمعنى الاشـتقاقي "خـارج المعبـد" (pro-fanum, profanus)، فهـو المسـتحلّ أو المسـتباح. لـذا، يمكـن للمقـدَّس أن يكـون موضـوع اسـتباحة (profanation) بتصـيير الأشـياء الرَّمزيـة أشـياءً مادّيـة، كأن نعـدَّ المـكان المقـدَّس (المعبـد أو مـكان الشَّـعائر) مكانًـا هندسـيًا لا يختلـف عـن غيره مـن الأمكنـة. ما يسـعى إليـه المقـدَّس في الديـن والتصـوُّف هـو أن يتميَّـز عـن المادّي والفـظّ، وأن يكـون رمـزًا لحقيقة مفارقـة ومتعاليـة. إذا قرأنا الديـن والتصوُّف في ضوء تشـكَّل

المقدَّس، أي ولوج الحقيقة المتعالية (الإلهية، والروحية، والملائكية، إلخ) في التاريخ، وتجلّيها في الأشياء دون أن تكون الأشياء عينها، يمكن القول بأنَّهما يتمفصلان حول ثلاثة أعمدة رئيسة وهي: القُدُسي، والنَّبوي، والصوفي.[1]

يتمثَّل القُدُسي (sacramental) في تجلِّي الأسرار الإلهية في الأشياء المادية، فتتَّخذ هذه الأخيرة بُعدًا رمزيًا يسحبها عن ماديتها لتغدو أشياءً مقدَّسة. كما هو الحال في المسيحية مع بقايا القدّيسين والأولياء (relics)، والتَّماثيل، والصَّليب؛ وكذلك النَّبيذ (الذي يرمز إلى دم المسيح)، والخبز (الذي يرمز إلى جسد المسيح) اللذان يرمزان إلى الاستحالة (Transubstantiation) في العقيدة المسيحية؛ ويتمثَّل "النَّبوي" (prophetic) في تجلِّي الإلهي في المجتمع البشري عبر الرُّسل والأنبياء. يُمثِّل الوحي وساطة بين الإلهي والإنساني؛ وأخيرًا، يتمثَّل "الصُّوفي" (mystical) في تجربة الفناء بأن يفقد الأنا ذاته في المطلق ويندثر أمام عظمة المتعالي واللانهائي، وهو ما يسميه رومان رولان (Romain Rolland) (1866–1944) "الشُّعور الأوقيانوسي" في رسالة إلى المحلل النفسي سيغموند فرويد (1856–1939) (Sigmund Freud) بتاريخ 5 ديسمبر 1927.[2] يُمثِل القُدُسي البُعد الرَّمزي والعملي للنَّبوي الذي هو رؤيا عميقة جاءت على أثر إلهام أو حدس أو وحي. فهو يُترجم مفاعيل الرؤيا النَّبوية في الأشياء المقدَّسة بأن يُعطي للشَّعائر والمراسيم والطُّقوس دورًا بليغًا في الحياة الدينية للإنسان. ويتراءى ذلك على وجه الخصوص في المجتمعات البدائية التي كانت لها نظرة

1 Alston, William P., "Religion", in Donald M. Borchert (Ed.), *Encyclopedia of Philosophy*, 8/370.

2 Rolland, Romain, "Lettre à Sigmund Freud, 5 décembre 1927", in *Un beau visage à tous sens.* Choix de lettres de Romain Rolland (1866-1944), Paris: Albin Michel, 1967, pp. 264-266.

سحرية للعالم وكانت تؤمن في حلول الأرواح في الحيوانات أو في الأشياء من وثن وطوطم، وكذلك في الهندوسية عبر تماثيل الآلهة براهما وفيشنو وشيفا وما يُقدَّم لها من قرابين. غير أنَّ القُدُسي الذي يحمل جوانب تُمجّد الصورة والتصوير (iconophile) يتعارض مع النَّبوي الذي يمقت الصورة والتصوير (iconoclast)، لأنَّه جاء بالإيمان والتَّقوى ويحمل نظرة أخلاقية عن العالم يسعى لبثِّها بين النَّاس: "إنَّما بُعثتُ لأتمِّمَ صَالح الأخْلَاق."[1]

يمتاز الصوفي بالقيمة التي يوليها لحياة الزُّهد والتأمُّل، والتي قد تميل إلى حياة العشق والفناء بمفعول التجربة المفرطة. وعليه، يمكن تعداد ثلاث مراحل مرَّ بها التصوُّف في الإسلام والذي يتقاطع مع التجارب الصوفية من الأديان الأخرى:

1. مرحلة الزُّهد التي كانت تستمدُّ من المرجعيات الكبرى (القرآن والسيرة النَّبوية) مادَّة سلوكها، وكانت تُمثِّل شكلًا من الانعزال عن الحياة السياسية والاجتماعية من جرَّاء أوضاعٍ غير مستقرَّة يشوبها الصِّراع على السُّلطة والنُّفوذ.[2] يُعدُّ بشر الحافي (179–227هـ/ 767–850م)، والحسن البصري (21–110هـ/ 642–728م)، وسريّ السقطي (160–253هـ/ 772–867م)، والجنيد (215–298هـ/ 830–910م)، والحارث المحاسبي (165–243هـ/ 781–857م)، وأبو طالب المكي (ت 386هـ/ 996م) روَّاد المرحلة الزُّهدية؛

1 البخاري، **الأدب المفرد الجامع للآداب النَّبوية**، دار الصديق للنشر والتوزيع، ط2، 2000، رقم الحديث: 273، ص100.

2 نيكولسون، رينولد، **في التصوف الإسلامي وتاريخه**، (ترجمة: أبو العلا عفيفي)، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1947، ص46.

2. مرحلة العشق والتي طغت عليها الأحوال النَّفسية والوجدانية على الخلاف من مرحلة الزُّهد التي كانت في حدود الأخلاق الروحية والممارسات التعبُّدية. أسماء ابن الفارض، ورابعة العدوية، والحلاج هي الغالبة في المرحلة العشقية التي تُنعتُ بالشَّطح والقول بالفناء والاتّحاد والحلول: "دخل التصوُّف بعد ذلك (أي بعد أن كان زُهدًا) في دورٍ جديد هو دور المواجد والكشف والأذواق. ويقع هذا الدور في القرنين الثالث والرابع الذين يُمثِّلان العصر الذهبي للتصوُّف الإسلامي في أرقى وأصفى مراتبه[1]"

3. وأخيرًا، المرحلة النَّسقية والتي يمكن تسميتها بالتصوُّف النَّظري وهي مرحلة تشييد الأنساق الميتافيزيقية والكوسمولوجية الكبرى بانفتاح التصوُّف على الفلسفة الإغريقية الوافدة إلى العالم الإسلامي ونظريات الأفلاطونية المحدثة، حيث يُمثِّل ابن سينا، والغزالي، وابن عربي (560–638هـ/ 1165–1240م)، وابن سبعين (614–669هـ/ 1219–1270م) جانبًا من هذه المرحلة الفلسفية: "المقصود بالتصوُّف الفلسفي التصوُّف الذي يعمد أصحابه إلى مزج أذواقهم الصوفية بأنظارهم العقلية، مستخدمين في التعبير عنه مصطلحًا فلسفيًّا استمدُّوه من مصادر متعدّدة."[2]

1 عفيفي، أبو العلا، **التصوف: الثورة الروحية في الإسلام**، القاهرة، 1962، ص92.

2 التفتازاني، **مدخل إلى التصوف الإسلامي**، ص187.

4. الدين والتصوف في التاريخ

تُشكِّل هذه المراحل التَّاريخية في تطوُّر التصوُّف جانبًا من التَّعديلات والانتقالات التي ميَّزته تحت تأثيرٍ داخلي (الوضع السياسي والاجتماعي القائم) أو من جرَّاء وافدٍ برَّاني (الفلسفة الإغريقية). إذا تناولنا الآن الصوفي من وجهة نظر آليات تعبيره عن التَّجربة، يمكن القول بأنَّ النظرة إليه تختلف عن النَّظرة التي يحملها عن ذاته. بظهور العلوم الإنسانية في منتصف القرن الثامن عشر (عصر الأنوار) وتطوُّر العلوم النفسية في القرن التاسع عشر (العصر الوضعي)، فإنَّ النَّظرة "العلمية" للصوفي حشرته في جدول الظواهر المَرَضية (nosography) لما يتميَّز به من حالات متفاقمة كالوَلَه والهَوَس والهاجس والسَّوداوية والكآبة (ميلانخوليا). ما يقوله الصوفي عن نفسه بأنَّه يحمل رؤيا نبوية، يختزله النَّظر العلمي في أحوال نفسية وجسدية محتدَّة (هلوسة، وهذيان، وشطح). غير أنَّ الصُّوفي لا يُختزَل دائمًا إلى التجارب المتطرِّفة. ما يقوله "العلم" بحُكم هيمنته ونفوذه غير ما يقوله الصوفي بحكم "التجربة المعيشة"[1] التي تتمتَّع بمعقولية خاصَّة وإن كانت تناقض المبادئ المنطقية والبرهانية التي يقوم عليها العلم. أدرك دارسو الأديان والتصوف هذه المسألة وهي غلبة "الشعور الأقيانوسي" في التجربة المعيشة؛ وهو شعورٌ ينجرُّ عنه البَهْت، والذهول، والحيرة تجعل الصوفي مسألة "صمت" بامتياز، لأنَّه ليس مقام الكلام، بل هو مقام التأمُّل والتوجُّس، أصل الدين كما سبق ذكره. وقد ينفلت من الصمت صوت أو شطح يؤوَّل على أنَّه هذيان، لكن في عُرف الصوفي هو واردٌ لم يتعمَّده، سليل الشُّعور الأوقيانوسي الذي يختبره في ذاته: "يتوزع التصوف تدريجيا بين الوقائع الغريبة [أي العلم] التي تعدُّه موضوع فضولٍ تعبدي أو نفسي أو طبنفساني

1 Van der Leuuw, *La religion dans son essence et ses manifestations*, p. 450.

أو إتنوغـرافي، وبين المطلـق الـذي يتحـدث عنـه الصوفيـة والـذي يقـع في مجـال اللامرئـي وهـو بُعـد مبهـم وكـوني للإنسـان، يُخـتبَر كواقـع خفـي تحـت تعـدُّد المؤسسـات والأديـان والمذاهـب. تحـت هـذا المنظور الثـاني، نحيل إلى مـا اصطلح عليـه رولاند باسـم "الشـعور الأوقيانـوسي".[1]

غير أنَّ الصـوفي ليـس مجـرَّد صمتٍ متواصلٍ من جـرَّاء تأمُّلٍ غائـرٍ يفصله عن العـالم أو توجُّـسٍ مـن العظمة اللامتناهيـة. بل إنَّ التَّجربـة تنتهي بأن تـصير كتابةً. وهـذا يُـفسِّر البُعـد التاريخـي للديـن والتصـوُّف فـيما وراء المضـامين الميتافيزيقيـة والمتعاليـة التـي تطبـع ماهيتـهما: "مـهما فكَّرنا في شـأن التصـوُّف، ولو أنَّنـا اعترفنا بمـيلاد حقيقـة كونيـة أو مطلقـة، فإنَّـه لا يمكننـا وصفـه إلا في إطـار وضـع ثقافي وتاريخـي خـاص [...] فلا يمكن الإقـرار إذًا بخيالية خطابٍ كـوني عن التصوُّف، هامـلين بذلـك أنَّ الهنـدي أو الإفريقـي أو الأندونيسي ليس لهم التصوُّر نفسـه ولا الطريقـة نفسـها لما يمكننا الاصـطلاح عليه بهذا الاسـم."[2]

جليٌّ أنَّ الديـن والتصـوُّف يُوضعـان في سـياقهما التَّاريخي والثقـافي لأنَّ عامل الكتابـة يُخـرج التَّجربـة الدينيـة والصوفيـة مـن المسْـتَبطَن الجـوَّاني إلى المسـتظْهَر الاجتماعـي الـذي يُتـداول في اللغـة العاديـة أو العاميَّة داخـل إقليـمٍ وفي عصرٍ ما، أي في المجـال التَّـداولي للتعـبير الدينـي والصوفي. يـأتي ذلك من كـون أنَّ الموضوع الـذي يتناولـه الديـن والتصوُّف هو "المسـكوت عنـه" (ineffable) لما يتَّسـم به من عظمـة وجبروت، يُحيِّر العقـول ويُسـكت الألسـنة. غير أنَّ "مـا" لا يمكـن التَّعـبير

1 دو سـارتو، ميشـال، "**الخطـاب الصوفي: بدايـات وآليات سوسـيوثقافية**"، (ترجمة: محمد شـوقي الزيـن)، كتابـات معـاصرة، م11، ع 44، 2001، ص52.

2 السابق، ص51.

عنـه" هـو أيضًا "مـا لا يمكن السـكوت عنـه".[1] وإن كُتب على الصـوفي أن يصمت إزاء مـا يراه شـهودًا وشـهادةً، "لكن يسـتحيل عليه الصمت: لا بـدَّ أن يتكلَّم، وأن يبتهج، وأن يُسـمَع في "موسـيقى الصمـت."[2] وعليه، تأتي ضرورة كتابة المسـكوت عنـه وتغليفه بالعبـارة، ومن هنا كانت التفـاسير، والأحكام الفقهيـة، والمجادلات الكلاميـة، والنقاشـات اللاهوتيـة، والمعاجـم الصوفيـة، إلـخ: "لا وجود لشـعورٍ بـدون قـولٍ، وبـدون حركـة (...) والتصـوُّف نفسـه بحاجـةٍ إلى كلمات."[3] غير أنَّ أشـكال التَّعـبير أو أنماط العبـارة تختلـف مـن مجـالٍ إلى آخـر: اللغـة الكلاميـة هي غير اللغـة الصوفيـة وهـي غير اللغـة الفقهيـة، إلـخ. وإن كان التصـوُّف يُـرى إليه على أنَّـه باطـن الديـن أو ذاكرتـه الأصليـة لما يختـزن عليـه مـن طاقـة في الشُّـعور والتَّخييـل، إلا أنَّ التَّعـبير عـن هـذا الشـعور يختلـف مـن اللغـة العالمـة (التفسير، والفقـه، والأحـكام) إلى اللغة الشـعريَّة (القصيـدة، والغزل، والإيحـاء) أو الفارق بين "لوغـوس" (logos) التَّعـبير الدينـي أو عقلانيته، و"باتـوس" (pathos) التَّعبير الصـوفي أو انفعالاته.[4]

1 De Certeau, Michel, *L'Absent de l'histoire*, Toulouse: Mame, coll. "Repères", 1973, p. 153.

2 Van der Leeuw, *La religion dans son essence et ses manifestations*, p. 490.

3 Ibid., p. 450.

4 نـشير هنـا إلى مخطـط الخطابـة الـذي وضعـه أرسـطو والـذي يتلخـص في ثلاثـة حـدود: "اللوغـوس" (logos) وهـو العقـل وهـو اسـتعمال الإجـراءات المنطقيـة والحجاجيـة مـن أجل إقنـاع المتلقي وحملـه على تأييد الحجَّـة المدافع عنها؛ و"الباثـوس" (pathos) وهـو الانفعال وهو اسـتعمال الإجـراءات العاطفيـة والنفسـية في نقـل خطابٍ ما مـن أجـل التـأثير على المتلقّي مثل الوعـظ والإرشـاد، والخطـاب السـياسي، والخطاب الإشـهاري، إلـخ.، و"الإيثـوس" (ethos) وهـو الطبـع وهـو مـا تعكسـه شـخصية المتحـدّث ومـدى تأثيرهـا على المتلقـي بوسـاطة الثقـة والمصداقيـة وسـعة المعرفـة والشـهرة كما كان الحال مـع الأنبياء والحـكماء قديمًا، ومشـاهير الفن والرياضـة حديثًـا. راجـع: أرسـطو، **فـن الخطابـة** ترجمـة: عبـد الرحمـن بـدوي، دار الرشـيد، بغـداد، 1980.

ثـمَّ إنَّ التقاطـع بين الديـن والتصـوف، بحكـم الأسـبقية (الذاكـرة الأصليـة للديـن هـي صوفيـة قبـل أن تتعقلـن) أو الاشـتمال (الشـعور الصـوفي كامـن في التجربـة الدينيـة نفسـها) يجعـل أحدهمـا يتكلَّـم بلغـة الآخـر، يزيحهـا عـن تربتها ليُغلِّفهـا بعبـارات مشـحونة تقـول فحـوى التَّجربـة. هذا شـأن الخطـاب الصوفي الـذي يسـتعمل اللغـة الدينيـة (الكلاميـة والفقهيـة) لكـن لأغـراض أخـرى خـارج النَّسـق الكلامـي والفقهـي. يمكـن الحديـث إذًا عـن الاسـتعمال التَّـداولي للمدوَّنـة الكلاميـة والفقهيـة في المجـال الصـوفي. تكـتسي هـذه العمليـة أهميـة كبرى بالنسـبة لطبيعـة الخطـاب الـذي ينتقـل مـن الدلالـة الجداليـة والبرهانيـة (علـم اللاهـوت، وعلـم الـكلام، وأصـول الفقـه، وعلـم التفـسير، إلـخ) والتي قـد تحمـل أحكامًـا دَعَويـة وقسريـة، إلى الدلالـة الشَّـاعرية والكونيـة التـي تُميِّـز القَـوْل الصُّـوفي: "التصـوُّف هـو صامـتٌ في جوهـره، وفي الوقـت نفسـه يتكلَّـم جميـع اللغـات؛ فهـو بطبعـه خطـاب متسـامح (...) يتكلَّـم التصـوُّف لغـة الأديـان كلهـا، لكـن ولا ديـن هـو أسـاسي بالنسـبة إليـه."[1] تكمـن المفارقـة في أنَّ الخطـاب الصـوفي يسـتعمل مفـردات الخطـاب الدينـي في أشـكاله المتنوِّعـة مـن كلام وفقـه وتفـسير، لا للتقييـد والحصر، وإنَّما للتَّوسـيع والتَّضـمين، ممَّـا يُعطـي لهـذا الخطـاب البُعـد الكـوني والإنسـاني والمتسـامح. غير أنَّ لجـوء الخطـاب الصـوفي إلى الخطـاب الدينـي باسـتعارة مفرداتـه وإضفـاء دلالـة أخـرى غير مـا كانـت تـدل عليـه يجعلـه عُرضـةً للريبـة والإقصـاء. شـواهد كـثيرة مـن التاريـخ المسـيحي والإسلامـي تُبرز معانـاة الصوفيـة في دائـرة الانـتماء الدينـي. فهـم بالمقارنـة مـع الفقهـاء والمتكلـمين وعـلماء اللاهـوت كالسُفسـطائيين والفنَّـانين بالمقارنـة مـع الفلاسـفة الحقيقـيين عنـد أفلاطـون.

1 Van der Leeuw, *La religion dans son essence et ses manifestations*, p. 494.

يُبرز هـذا الأمـر كيـف يكـون الأصـل المـشترك بين الديـن والتصـوُّف، وهـو الدَّهشـة والتوجُّـس إزاء العظمـة والجبروت أو الشـعور بالتَّبعيـة للمطلـق، ممهـدًا للعقلنـة التـي هـي في جوهرهـا تصنيـف وتمييـز؛ أي إقصـاء. ومـن ثـمَّ فـإنَّ الخطـاب الكلامـي والفقهـي يُـقصي الخطـاب الصـوفي على أنَّـه خطـاب مبهـم وملتبـس، وينبـع مـن نفسـيَّةٍ مكلومـة أو متأزّمـة، ويتعـارض بالتَّـالي مـع مـا يـراه عقلانيًّـا ومنسـجمًا في الحيـاة الدينيـة. غير أنَّ الخطـاب الصـوفي ينفـرد بلغـة خاصَّـة مـن وحـي رؤيتـه الروحيـة للعـالم، أكثـر وُسـعًا وعالميـةً مـن التَّمذهـب الإقليمـي لعلـم الـكلام والفقـه:

> تتحـدَّد التجربـة ثقافيًـا بكونهـا صوفيـة. فهي تتلقَّى شـكلها عبر وسـطٍ يُحـدِّد بنيتها قبـل أيّ وعـي جليّ. إنَّهـا تخضع إلى قانـون اللغـة (...) ولا نقصد بهـذه "اللغة" فقط التَّركيـب النَّحـوي ومصطلحات لغـة معيَّنة، بمعنـى تنظيم المداخل والمخـارج التي تُحـدِّد إمكانـات الفهـم، وإنَّما أيضًـا شـارات الاعتراف وتنظيـم المخيـال والتراتبات الحسـيَّة حيث يُسـيطر الشَّـم أو الرؤية، والمجموعة الثَّابتة للمؤسَّسات أو المرجعيات المذهبيـة، إلخ.[1]

***

ينفـرد الخطـاب الصـوفي بلغـة خاصَّـة هـي في الغالـب على هامـش اللغـة الجداليـة والحجاجيـة التي يـسير وفقها الخطـاب الكلامي والفقهي، لأنَّها تسـتعين بالذَّخائـر البلاغيـة والصـور البيانيـة مثـل المجـاز والاسـتعارة والكنايـة، وكذلك اللجـوء إلى التَّناقـض الظاهـر والتَّبديـل والأمثولـة والعُجمـة بإقحـام عبـارات

1 دو سارتو، "**الخطاب الصوفي**"، ص57.

برَّانيـة، والنَّحـت باسـتحداث كلمات جديـدة، إلخ. هـذا يُـفسِّر احتراس الخطاب الكلامـي والفقهـي، الـذي كان في الغالـب اللغـة الدينيـة الرَّسـمية بدعـمٍ مـن السُّـلطة السياسـية، مـن الخطـاب الصـوفي الـذي يـرى إليـه الدَّخيـل والخصم في إدارة الحيـاة الدينيـة. ويتعارض هـذا الفصل التَّاريخـي، بحُكم التطـوُّر والانتقال، مـع الأصـل الطبيعـي في اشتراك الديـن والتصـوُّف في الشُّـعور بالمطلـق والتَّجربة المعيشـة الغنيَّـة بالصُّـور والإيحـاءات والرُّموز.

قائمة المصادر والمراجع

- البخاري، محمد بن إسماعيل، **الجامع الصحيح: وهو الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه**، دار ابن كثير للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق – بيروت، 2002 (مجلد واحد).
- ـــــ **الأدب المفرد الجامع للآداب النَّبوية**، دار الصديق للنشر والتوزيع، ط2، 2000.
- بدوي، عبد الرحمن، **تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتّى نهاية القرن الثاني**، وكالة المطبوعات، الكويت، ط2، 1978.
- التفتازاني، أبو الوفا الغنيمي، **مدخل إلى التصوّف الإسلامي**، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط3، 1979.
- الخشت، محمد عثمان، **مدخل إلى فلسفة الدين**، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، 2001.
- دو سارتو، ميشال، "الخطاب الصوفي: بدايات وآليات سوسيوثقافية"، (ترجمة: محمد شوقي الزين)، **كتابات معاصرة**، م11، ع 44، 2001
- الرفاعي عبد الجبار وآخرون، **موسوعة فلسفة الدين (4): تمهيد لدراسة فلسفة الدين**، دار التنوير، تونس–بيروت، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، 2014.
- الزين، محمد شوقي، "**التصوف، العرفان، الكنان: غربلة في المصطلح وقفزة في الرؤية**"، مجلة العرفان للدراسات الصوفية، مج 1، ع 1، 2018، ص.ص 40–8.

- السرَّاج الطوسي، أبو نصر، **اللمع**، تحقيق: عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ومكتبة المثنى، بغداد، 1960.
- شلايرماخر، فريدريش، "عن جوهر الدين"، ترجمة: أسامة الشحماني، منشور في: الرفاعي عبد الجبار (تحرير)، **موسوعة فلسفة الدين 1: تمهيد لدراسة فلسفة الدين**، دار التنوير، تونس–بيروت، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، 2014.
- ابن عربي، محي الدين، **رسائل ابن عربي**، تحقيق محمود محمود الغراب، دار صادر، بيروت، 1997.
- غروندان، جان، **فلسفة الدين**، (ترجمة: عبد الله المتوكل)، 2017.
- عفيفي، أبو العلا، **التصوف: الثورة الروحية في الإسلام**، القاهرة، 1962، متاح على الرابط (شوهد يوم 2024/ 08/ 02):
https: / /www.hindawi.org /books /86253537
- القشيري، أبو القاسم، **الرسالة القشيرية**، تحقيق عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف، مؤسسة دار الشعب للصحافة والطباعة والنشر، القاهرة، 1989.
- ابن منظور، جمال الدين بن محمد، **لسان العرب**، دار المعارف، القاهرة، (د.ت).
- نيكولسون، رينولد، في التصوف الإسلامي وتاريخه، (ترجمة: أبو العلا عفيفي)، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1947ياسبرز، كارل، **مدخل إلى الفلسفة**، ترجمة: جورج صدقني، مكتبة أطلس، دمشق، (د.ت).

- Berner, Christian, *Qu'est-ce qu'une conception du monde,* Paris, Vrin, 2006.
- Borchert, Donald M. (Ed.), *Encyclopedia of Philosophy*, MacMillan Reference USA/Thomson, Detroit and New York, 2nd ed., 2006 (10 Vol.).
- Caillois, Roger, *Man and the Sacred*, Meyer Barash (trans.(, The Free Press of Glencoe, Illinois, 1959.
- Cassan, Barbara et al., Vocabulaire européen des philosophies, Paris: Le Robert/Seuil, 2010.
- De Certeau, Michel, *L'Absent de l'histoire*, Toulouse: Mame, coll. " Repères ", 1973.
- Eliade, Mircea, *La nostalgie des origines.* Méthodologie et histoire des religions, Paris: Gallimard, 1971.
- Gavin Flood, *Beyond Phenomenology: Rethinking the Study of Religion*, London & New York: Cassell, 1999.
- Gisel, Pierre, *Qu'est-ce qu'une religion ?* Paris: Vrin, 2007.
- Greisch, Jean, *Le Buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion,* I, Paris: Cerf, 2009.
- Grondin, Jean, *La philosophie de la religion,* Paris, PUF, Coll. " Que Sais-Je ? ", 2009.
- James, William, *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature, Centenary*, Eugene Taylor & Jeremy Carrette (Eds.), London & New York: Routledge, 2002.
- Jones, Lindsay (Ed.), *Encyclopedia of Religion,* Detroit, New York: MacMillan Reference USA/Thomson, 2005 (15 Vol.)
- Otto, Rudolf, *Le sacré*, André Jundt (Tr.), Paris: Payot, 1949.

- Rolland, Romain, *Un beau visage à tous sens. Choix de lettres de Romain Rolland (1866-1944),* Paris: Albin Michel, 1967.
- Smart, Ninian, *Concept and Empathy: Essays in the Study of Religion*, London: MacMillan, 1986.
- Van der Leeuw, Gerardus, *La religion dans son essence et ses manifestations. Phénoménologie de la religion*, Jacques Marty (trad.), Paris: Payot, 1970.
- Yandell, Keith E., *Philosophy of Religion: A Contemporary Introduction*, London & New York: Routledge, 2nd ed., 2019.

الدين و العلم

أ.د. بناصر البُعزّاتي

جامعة محمد الخامس - الرباط. المغرب

الدين والعلم

مسألة العلاقة بين الدين والعلم محلّ جدال منذ قرون، ورد فيها ما لا حصر له من الأسئلة والآراء؛ واتّخذت هذه صيغًا نظرية متجدّدة. هل بين الدين والعلم اتّصال أم انفصال؟ هل تلتقي مقرَّرات الدين مع كشوفات العلم أم تتعارض؟ هل اللقاء بين الدين والعلم، إن وُجد، دائم أم ظرفي؟ وهل التعارض بينهما، إن وُجد، راسخ أم عرضي؟ ومنذ منتصف القرن العشرين، برزت مؤسسات تشجّع على تنظيم اللقاءات من أجل تبيّن الصلات الممكنة بين القطبين.

في بدايات المجتمع البشري لم توجد تصنيفات للأفكار؛ حيث كان المعتقَد والمعرفة نسيجًا مترابطًا لا فرز بين مكوّناته. ومع تغيّر أحوال العيش والانتقال من بيئة إلى أخرى، تنوّعت الصلات بين الإنسان والعالَم، فتعدّدت سبل الفهم والسلوك. ثم نمَت الحاجات المادية والنفسية للإنسان وتطوّرت إدراكاتُه تبعًا لذلك؛ وبالتدريج تبلورت أركان العلم. والمعتقد، كما هو الأمر في المعرفة، ينتقل عبر الزمان والمكان؛ فتقتبس ثقافة من أخرى أنماطًا من التعبّد، أو تفرضها ثقافة على أخرى، حسب الملابسات التاريخية المتشابكة. ومن الصعب تحديد تواريخ النقلات التي عرفها تطوّر البشرية

بشكل دقيق. إنما لا يحصل التطوّر بنفس الوتيرة والمدى لدى كل الفئات المجتمعية؛ حيث تكوّنت تدريجيًا نخبٌ أصبحت تتميّز عن العامّة فكريًا. ثم نشأ الخلاف بين الرؤى المشيَّدة على تراكم الخبرة وتلك الملتصقة بالشعور والذاكرة. ونجد مظاهر من الخلاف بين الأفكار والمعتقدات بوضوح نسبي على الأقل منذ القرن السابع قبل الميلاد في بعض المجتمعات.

في خضمّ الخلاف بين الفرق الدينية والفكرية حول المكانة التي يمكن، أو يجب، أن تحتلّها الكشوفات العلمية ضمن الأنسجة الثقافية والعقدية، تكوّنت رؤى متعددة: فمن رأي يرى أنها أقوال صادقة تعبّر عن حقيقة الوقائع، لا مجال للشك فيها، إلا إذا برزت ضمنها تنقيحات جزئية بسيطة هي بذاتها حصيلة تمحيص علمي؛ وآخر يرى أن هذه الكشوفات العلمية، منذ طاليس إلى اليوم، مجرّد صرح من المفاهيم لا يمكن أن تكون على صواب تامّ؛ وثالث يرى أن هذه فرضيات تساعد على إيجاد حلول عملية نافعة، فلا ضرورة لرفضها، ولكن لا يجب اعتبارها حقائق؛ وهناك من يقف ضدها باعتبارها هرطقة، خارجة عن إملاءات المعتقَد. ومن يتردّد بين المواقف، فلا يتقيّد برأي واضح. ثم برزت تصوّرات توظّف نتائج العلم لدعم الدعاوى الدينية، باعتبار أن الدليل العقلي لا يتعارض مع الخبر الديني. ولا يمكن حصر الرؤى، مهما تنوّعت مقاييس التصنيف.

1. سيرورة تاريخية

منذ آلاف السنين، والإنسان يفكر في طبيعة الألوهية وفعل الخلق والنهاية المحتملة للوجود البشري. يقال عن أفلاطون إنه كان ينتقد بشدّة مَن كان ينكر وجود الآلهة. فالجدل عنده ذو غاية هي السموّ بالإنسان للتحرّر من الحسيات وإدراك عالَم الأذهان. ويفترض هذا التسليم سلوكًا ومعاملات، تنظّمها قوانين المدينة. معنى هذا أن كثيرًا من معاصريه كانوا يشكّون في أمر الألوهية؛ حيث تعدّدت التصورات في شأن نظام الكون وعلله. وكان الاختلاف حافزًا على النظر في انتظام أحداث الكون وتعاقبها ومسألتي البداية والنهاية.

في سياق التنافس بين التصورات الفلكية والكسمولُوجية لدى الإغريق، كوّن أرِسْترخُس الساموسي (Aristarchus of Samos) (ت 230 ق.م) نموذجًا يعد الأرض في حركة حول الشمس، مثل باقي الكواكب، بينما يدور القمر حول الأرض. فقام الفيلسوف الرواقي كليانتس (Cleanthes) (ت 232 ق م) يتّهم أرِسْترخُس بالمساس بالمعتقد المقبول بوضعه "قلب العالَم"، أي الأرض، في حركة وأبعدها عن المركز الذي تستحق. ولا نعرف بالضبط ماذا كان معتقد كليانتس، الذي في ضوئه هاجم نظرية فلكية-كسمولُوجية.

وعندما ظهرت المسيحية، كان صراع بين أتباع الرؤى الفلسفية والرؤى الإيمانية. ففي حين دعا بعض المسيحيين، منهم كليمنت الإسكندري (ت ~ 215) إلى اقتباس آليات الجدل الفلسفي للدفاع عن الدين المسيحي، هاجم لاكتنتيوس (240–320) المعتقدات السابقة وأكّد أن المسيحية هي الدين الحق الوحيد. وسار في الطريق الأوّل مفكّرون عديدون، كما تبع البعض طريق لَكْتانت الضيّق. وبعد ذلك عرفت الثقافات الإسلامية تيارات عديدة، تتحاور أحيانًا وتدخل في صراع أحيانًا أخرى.

وليس كل رجال الدين بنفس الدرجة من التصلّب والمرونة، بل يكون الموقف حسب التكوين الفكري والإدراك التاريخي لكل فرد. إن البابا جيوليانو الثاني (1443–1513) (Julius II) – الذي اعتلى كرسي البابوية بين عامي 1503-1513 – يتمتع بصفات رجل الدولة وراعي الآداب والفنون؛ فقد وظّف الفنانين برامنتي (Bramante) ورفائيل (Raphael) وتتيان (Titian) وميكل أنغلو (Michelangelo) من أجل إنجاز أعمال تصويرية بارزة في التاريخ إلى يومنا. بينما كان البابا بول الثالث (1534–1549) منافقًا غارقًا في الفضائح، لكن فرض مراقبة على الأفكار الجديدة. وعمومًا، عرفت الكنيسة بابوات متصلّبين، وآخرين مرنين وآخرين فاسدين. وقد يختلف رجال الدين من الأديان الأخرى عنهم في جزئيات، نظرًا لاختلاف الأزمان؛ فهناك مرنون ومتصلّبون، وهناك من أتى بأفعال جميلة ومن أتى بأفعال مشبوهة. لقد شهد تاريخ البشرية أنماطًا من المواقف تُجاه المعتقد والمعرفة، ثم تجاه الدين والعلم.

وعندما يظهر كتابٌ علميٌّ لا بدّ أن يتعرّض لمقاومة من لدن المتمسّكين بمعتقد راسخ في الأذهان. لكن المقاومة لا تتّخذ أسلوبًا واحدًا؛ إذ تكون الأمور بحسب وزن الفاعلين في السلطة السياسية والثقافية، وحتى الاقتصادية. فعندما ظهر كتاب نيكولا كوبرنك (1473–1543) (Nicolas Copernic)، الذي يفنّد النسق الفلكي القديم، وجد الطريق إلى المطبعة سلِسة، بفضل رسالة مؤدَّبة من المؤلف إلى البابا، وبسبب تقديم رجل الدين المفكر والمصلح أنْدْرِيَس أُزياندر (Andreas Osiander)، الذي عدّ نظرية الفلك المتمركز حول الشمس مجرّد فرضية مفيدة. لكن مَن عدّ النظرية حقيقةً تعرّض للاضطهاد.

2. قضية غاليليو غاليلي

هناك أحداث كثيرة تعارضت فيها آليات الفاعلية العلمية ومظاهر العلامات الدينية؛ كما وجدت مناسبات اصطدمت فيها برامج البحث العلمي مع سلطة إديولوجيا حاكمة في جلّ الثقافات. وتمثّل متابعة ومحاكمة العالِم الإيطالي غاليليو غاليلي (1564–1642) (Galileo Galilee) حدثًا تاريخيًا مميَّزًا. "ومع ذلك، فإن قضية غاليلي تظلّ السبب المشهور بامتياز للتفكير حول العلاقة بين العلم والدين."[1]

كانت نظرية الفلك المتمركز حول الشمس، منذ عقود قليلة قبل صدور كتاب كوبرنك **في دوران (أو دورات) الأفلاك السماوية** (1543)، تُختبر لإبراز مزاياها وثغراتها في ضوء أرصاد وحسابات جديدة، مقارنة مع نماذج إصلاحية معاصرة؛ وكانت تناقَش في أبعادها الكسمولُوجية والتطبيقية في الإبحار والتقويم والتنبؤ وتفسير بعض الظواهر المستجدّة، مثل المذنَّبات والمدّ والجزر. لم يكن كوبرنك أجنبيًا عن الكنيسة، بل كان له أصدقاء كثر من كل درج الهرمية ضمنها. وقد أهدى كتابه التجديدي إلى البابا، من خلال رسالة–مقدمة الكتاب. كوبرنك ذو تكوين كنسيٍّ، وخالُه رجل دين من صلب الكنيسة. وحمل الكتابَ إلى المطبعة رجلُ دين شابّ (ريتيكُس)، ووضع له تقديمًا رجلُ دين مصلح وعالِم (أزياندر). وانتشر الكتاب، دون أن يصدر عن الكنيسة موقف واضح محدَّد خلال ستّة أو سبعة عقود؛ وهو ما يعني القبول بانتشار الكتاب؛ ربّما كان "الإهمال" بسبب كثرة التيارات المذهبية في أوساط الإصلاحيين داخل الكنيسة أو الداعين إلى التخلّص من الكنيسة برمّتها.

1 Finocchiaro, Maurice A., *The Galileo Affair: A Documentary History*, University of California Press, 1989, p. 3.

ولم تكن مواقف العلماء من الفلك الكوبرنكي موحَّدة، بل كان الأغلب يتحفّظون من إقراراته أو يشكّون في قدراته التفسيرية أو يتردّدون في الاختيار. وتزايد التحفّظ والتردّد بعد اقتراح نظرية تيكو براهي (Tycho Brahe) خلال السبعينات من القرن، التي تقف بين البطلمية والكوبرنكية، زيادة على البدائل القريبة من الكسمولُوجيا المشائية.[1] وتطوّر النقاش بين المهتمّين قصد ترجيح هذه الفرضية أو أخرى؛ وتَقوّى النظر يومًا بعد يوم؛ فأعلنت قلّة من الفلكيين تفضيلهم للنظرية الكوبرنكية، ولو بشكل خجول، منهم ميكائيل مستلن (Michael Maestlin)، قريبًا من عام 1580.[2]

اطّلع غاليلي على البناء الفلكي الكوبرنكي عندما كان يدرّس الرياضيات وعلم الفلك حوالي 1590. لكن لم يتسرّع إلى التحمّس لنسق كوبرنك، لأن هذا الأخير لم يكن يتوفّر على أدلة كافية للإجابة على الاعتراضات في شأن مركزية الشمس وحركة الأرض ووقائع أخرى. إنما أصبح غاليلي مؤهَّلًا لأن يتبيّن قوّة هذه الاعتراضات، حيث برهن عن قدرات علمية متقدّمة في الديناميكا، منذ 1592[3]؛ فأخذ ينظر إلى نظرية كوبرنك عبر فحص جدّي منذ 1593. وعندما حصل على كتاب يوهان كبلر ((Johannes Kepler 1571–1630))، الداعم لنظرية الفلك المتمركز حول الشمس، في أغسطس من العام 1597، أجابه برسالة يقول فيها إنه مال إلى نفس الفكرة منذ

1 Lattis, James M., *Between Copernicus and Galileo*: Christoph Clavius and the Collapse of Ptolemaic Cosmology, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1994, pp. 86-90.

2 Simon, Gérard, *Kepler astronome astrologue*, Paris: Gallimard, 1979, pp.240, 260-261...

3 Drake, Stillman, *Galileo at Work,* Dover, 1995, pp. 19, 27, 28, 35-40.

سنوات قليلة.[1] وشيئًا فشيئًا، لمس غاليلي في نفسه القدرة على الدفاع عن النظرية الجديدة بقرائن وأدلّة كوّنها في الممارسة العلمية؛ حيث أصبح يدافع عنها في وسط ضيّق من العلماء. ومع أرصاده للقمر بالتلسكوب عام 1610، حيث لاحظ على سطح القمر جبالًا وظِلالًا، ثم رصده لأقمار المشتري، ثم البُقع على وجه الشمس، وغير ذلك من تفاصيل جزئية تتعلق بالمدّ والجزر، أصبح يرى في النسق المتمركز حول الشمس حقيقة علمية.

ربما تولَّد في خاطر غاليلي شيءٌ من التحدّي الإديولُوجي لسلطة الكنيسة؛ فقد أصبح عالِمًا ناضجًا، لكن حُرّم عليه تعليم نظرية مركزية الشمس وحركة الأرض وتأييدهما كتابةً. نشر كتابه **راصد (مُراسل) النجوم** عام 1610؛ ثم غادر وظيفته الأستاذية التي شغلها في جامعة پادوڤا خلال عشرين سنة، وعاد إلى بلدته فلورنسا (إقليم تُوسكانيا)، عام 1611. وفي 1613 نشر رسائل حول البقع على وجه الشمس؛ وقد أصبح مقتنعًا بصواب الكوبرنكية وبطلان البطلمية. وطالَب بأن لا يسمّى عالِمَ رياضيات فقط، بل فيلسوفًا أيضًا.[2] يوم 21 ديسمبر 1613، بعث برسالة جوابية مطوّلة إلى تلميذه السابق بنِدِتّو كستِلّي (1578–1643) (Benedetto Castelli)، الذي أصبح أستاذًا للرياضيات في جامعة بيزا (إقليم تُسكانيا)، ينتقد فيها الفهم الشائع للنصوص الدينية، ويعترض على التأويلات التي تجعل من النصوص حقائق مضادّة للعقل.[3]

1 Drake, *Galileo at Work*, p. 41.

2 Finocchiaro, *The Galileo Affair*, p. 26.
هذا تأكيد كونه فيلسوفًا إضافة إلى كونه عالِم رياضيات ذو دلالة؛ ولم يكن غاليلي لينسى أن جيوردانو برونو أُعدِم عام 1600 بتهمة الهرطقة، المتعلّقة باختيارات فلسفية صوفية استنادًا إلى الكوبرنكية.

3 Galileo Galilei, "*Letter to Benedetto Castelli* on 21 December 1613", in Drake, Galileo at Work, p. 224.

وأكـد غالـيلي في الرسـالة أن "الحقيقـتين لا تتناقضـان فـيما بينهما"، وأنه "مسـتحيل أن تكـون حقيقتـان متضـادّتين."[1] إذ لا يُعقـل أن تتصـادم حقيقـة العلـم مع حقيقة الديـن، في نظـره. "لذلك، يبـدو أن الآثـار الفزيقيـة (الطبيعية) الواقعة أمـام أعيننا عـن طريق التجربة الحسـيّة، أو المحصَّلـة (الناتجة) بواسـطة البراهين الضرورية، لا يصـح وضعهـا موضـع شـك في أي ظروف عـن طريق فقـرات من النـص الديني ذات معنـى ظاهـري حـرفي مختلـف، بما أنـه ليـس كل شيء في النـص مرتبطًـا بهذه الإلزامـات الصارمـة كما هـو الأمـر في كل أثـر فيزيقيٍّ (طبيعـيٍّ)."[2] وأشـار غاليلي بوضـوح إلى أن النـص الدينـي "لا يحتـوي حتـى على أسماء الكواكـب، فكيـف يمكـن أن يقنـع النـاس بنظام الأجرام السماويـة وحركاتهـا؛ ولم يشر النص إليها إلا بشـكل عابـر، وهـو لا شيء بالمقارنـة مع مـا لا حصر له مـن الاسـتنتاجات النبيلة والرائعـة الكامنـة في صلـب ذلـك العلـم."[3] ويصـف الكشـوفات العلميـة بكونها متعلّقـة "بألْـف تجربة وآلاف البراهين الضرورية"، بينما ليسـت التأويلات السـائدة للنصـوص الدينيـة إلا "سفسـطات وأخطـاء منطقيـة ومغالطات."[4]

واضحٌ أن غاليلي لا يكتفي بالدفاع عن فكرتي مركزية الشمس وحركة الأرض وما يرتبط بهما من معارف حول الكواكب والأقمار من اكتشافه هو، بالتعاون مع زملائه؛ بل يلحّ على صواب الكشوفات العلمية وعلى خطأ التأويلات السائدة للنصوص الدينية، التي تروّجها الكنيسة. ولا يمكن أن تقف الكنيسة دون ردّ فعل، رغم أن بعض رجال الدين كانوا يساندون غاليلي؛ ليس بالضرورة أن يساند هؤلاء

1 Galilei, "*Letter to Benedetto Castelli*," in Drake, Galileo at Work, pp. 226, 227.

2 Ibid., p. 225.

3 Ibid., pp. 226-227.

4 Ibid., p. 227.

غاليلي في كل ما يصرّح به، ولكن باعتبار النظر العلمي في حاجة إلى فسحة من الحرية. وبعض رجال الكنيسة، منهم توماسُّو كَمْبنِلا (Tomaso Campanella) وباولُو فُسكاريني (Paulo Foscarini) ، وقفوا بجانب غاليلي؛ وكانت تبلغه رسائل تأييد. فمن البيّن أن الخلاف ليس بين علم محايد ودين متعال، بل هو خلاف بين رؤيتين للمسائل الثقافية والعلمية والإبستمولُوجية واللاهوتية. وما من شك في وجود مَن اختار الحياد و/ أو المرونة.

في فبراير من عام 1615، نُسبت إلى غاليلي رسائل موزَّعة على نطاق محصور تطعن في بعض ما يعطى للنصوص الدينية من تأويلات، بل وتطعن حتى في بعض الأوصاف الإلهية؛ وأنه "في [مجال] الأبحاث الطبيعية، يجب إعطاء قيمة للاستدلال الفلسفي بشكل ما أكبر من قيمة المقدَّس."[1] ما يعني أن غاليلي أصبح ينادي بإخضاع الخطاب المقدّس لسلطة العقل، عكس ما تفعل الكنيسة. وفي فبراير 1616، أُرسل إلى غاليلي أمر بابوي تحذيري يدعوه إلى عدم اعتبار فكرتي مركزية الشمس وحركة الأرض حقيقتين علميتين، بسبب كونهما تضادّان تعاليم الدين غير القابلة للنقاش.[2] وعبّر غاليلي عن خضوعه للقرار والالتزام به في اليوم الموالي.[3] وبعد تولّي صديقه مفّيو بربريني (Maffeo Barberini) البابوية في أغسطس من عام 1623، تحمّس غاليلي أكثر للكوبرنكية؛ والتقى البابا، الذي أصبح اسمه أوربان الثامن (Urban VIII)، مرّات من

1 Finocchiaro, *The Galileo Affair*, pp. 281-282.

2 التحذير صدر عن البابا باولو الخامس Paul V؛ وقد كان قريبًا من غاليلي ومشجّعًا له، ومرنًا نسبيًا في مواقفه. باولو الخامس (كامِلُّو بُرْغيسي Camello Borghese) كان بابا بين منتصف مايو 1605 و 28 يناير 1621، تاريخ وفاته.

3 Finocchiaro, *The Galileo Affair*, p. 282.

أجل مناقشة الأمور الكسمولوجية؛[1] لكن البابا، على الرغم من مرونته، اقتنع بأن الكوبرنكية مجرّد فرضية، لا حقيقة أنطولُوجية-كسمولوجية. بينما تصلّب غاليلي كلامًا وفعلًا؛ فكان الصدام.

إلى عام 1615، لم يتعرّض غاليلي لمضايقة من قِبل السلطة الكنسية، على الرغم من أنه كان يصرّح بميله إلى النظرية الفلكية الجديدة. وكان على علاقة جيّدة مع جلّ رجال الدين والكنيسة، وكان أغلب هؤلاء متشرّبين بالمعارف العقلية، فرأوا في فلك كوبرنك فرضية، مثلها مثل فرضية بطلميوس (Ptolemy)، ثم فرضية تيكو براهي (1546-1601) (Tycho Brahe) التي اقتُرحت قريبًا من عام 1570. لكن غاليلي كان قد بدأ يدرّس ويكتب باعتبار النظرية الكوبرنكية حقيقة علمية، لا مجرّد فرضية أو مواضعة، وأن النظرية البطلمية باطلة.

لم تكن الكنيسة تعترض على نظرية الفلك المتمركز حول الشمس، بحكم فائدتها العملية، خاصة في إصلاح التقويم، وأنها يمكن أن تُكيَّف مع النصوص الدينية، اعتبارًا أنها فرضية من الفرضيات الرائجة، لا حقيقة علمية تعبّر عن واقع السماء. بينما يقول غاليلي إن الفلك الجديد حقيقة علمية، وأن النصوص الدينية لا يمكن أن تقول العكس؛ وأنه إن وُجد نص يقول العكس فيجب تأويله ليندمج مع النظرية العلمية الجديدة، لا أن يُمنع استئناف النظر والبحث.

بعد فترة الخلاف المبدئي مع الكنيسة، الممتدّة منذ حوالي 1613، ألّف غاليلي كتابه الأساسي في الفلك والكسمولوجيا حوالي 1624، لكنه ظل يتردّد ويتأمّل

1 Lindberg, David C., "*Galileo, the Church, and the Cosmos*", in D. C. Lindberg & R. L. Numbers (Eds.), When Science and Christianity Meet, University of Chicago Press, 1986, pp.47-53.

ويناقش إلى عام 1629؛ حيث أدخل تعديلات وتنقيحات حتى لا يصطدم مع الكنيسة التي تراقبه عن كثب، دون أن تقطع صلتها معه، عن طريق أصدقاء ومؤيدين له من رجال الدين. ثم وافقت الكنيسة بكيفية غير مباشرة على نشر كتاب حوار حول نسقي العالَم الرئيسين، بشرط أن لا تَرِد فيه عبارات تمسّ النصوص المقدَّسة وتشكّك في التأويلات الكنسية لها.[1]

توصّل غاليلي بإذن غير رسمي من الكنيسة، تتويجًا لمجهودات مهتمّين آخرين، من داخل الكنيسة ومن خارجها؛ والشرط هو أن يقدّم الفلك الجديد في أسلوب لطيف، وأن لا يهاجم التأويل السائد للنصوص الدينية. فعرض مخطوط الكتاب على الأب رِيكّاردي (Nicolo Riccardi) في شهر مايو 1630. ومضى البعض ينتظر صدور الكتاب بترحاب وسرور مثل رِنْيِيري (Vencentio Reinieri)، بينما انتظره آخرون للاعتراض على محتواه، مثل كرستوف شاينر (Christoph Scheiner).

كان كرسْتُوف شايْنِر (1575–1650) على خصومة راسخة مع غاليلي حول أسبقية اكتشاف البقع على وجه الشمس منذ 1613–1611. فقد رصد القسّ اليسوعي الأرسطي–المشائي هذه "البقع"، وكتب في شأنها عام 1612، باعتبارها كواكب صغيرة تدور حول الشمس. ثم حمي الصراع بين الاثنين، ولكل واحد مؤيدون ومعارضون، بدرجات، من الجماعة العلمية. وفي كتاب له عام 1630، اتّهم شاينر غاليلي بالسرقة الأدبية وادّعاء الأسبقية. لكن الخلاف الجوهري يكمن في فهم تلك "البقع": ففي فهم شايْنِر أنها من قبيل الظواهر العرَضية، ليست على وجه الشمس، ولا تمسّ جوهر السماء المتميّز عن العالَم الأرضي؛ إذ

1 Redondi, Pietro, *Galileo Heretic* (1983), Raymond Rosenthal (Trans.), Princeton University Press, 1987, pp. 232-240.

ظل متمسّكًا بجُلّ المسلَّمات الأرسطية، ومنها الفصل بين طبيعة العالَم ما فوق القمر وطبيعة ما تحت القمر. بينما عالَم غاليلي واحد منسجم. إذن، فالخلاف ذو أوجه متعدّدة: فلسفية وعلمية وإبستمولوُجية ولاهوتية وشخصية. وأمر عادي أن يتحالف شاينر مع خصوم غاليلي. ولم يكن الخلاف بين جوهر واضح المعالم هو العلم وجوهر واضح الملامح هو الدين.

إن التطوّر التاريخي للمذاهب والتصوّرات يفرض تأويلات وتكييفات: فقد كانت الكنيسة تحارب الفلسفة الأرسطية قديمًا، وبعد العام 1300، دخل بعض المشائين تحت معطف الكنيسة؛ وأصبحت الكنيسة تستعمل المشائية ضد الفكر التحديثي. وصدر كتاب غاليلي **الحوار** في عام 1632 في فلورنسا. وبدأت محنة غاليلي منذ أبريل 1633؛ وبالتأكيد، تحمّل شاينر دورًا في متابعة غاليلي ومحاكمته.[1] وقد كان شاينر عالمَ فلك أيضًا، وربما تردّد في أواخر حياته بين فلك بطلميوس ونموذج تيكو براهي.[2] إنما لم يكن كلّ اليسوعيين ضد الفلك الكوبرنكي؛ فعالِم الرياضيات اليسوعي كريستوف كلافيوس (1538–1612) (Christoph Clavius) كان عالِمًا مرنًا، يناقش غاليلي بروح بنّاءة. وحتى في روما، كان هناك من يميل إلى موقف غاليلي، حيث أرسل بييرو ديني (Piero Dini) رسالة إلى غاليلي يوم 16 ماي 1615، يؤكد فيها وجود كوبرنكيين في روما.[3]

الحلقة التي يؤكّدها اتّهامُ غاليلي هي عدم التزامه بوعده عام 1616 بأنه لن يدرّس ولن يكتب عن الكوبرنكية كحقيقة مبرهَنة، بل كفرضية فقط،

1 Drake, Galileo: *Pioneer Scientist*, p. 202.

2 Lattis, *Between Copernicus and Galileo*, p. 210.

3 Ibid, p. 204.

وأن لا ينتقد الفهم السائد للنصوص الدينية وسلوك الكنيسة. فاستُدعي للمثول أمام المجلس المقدَّس في روما أوائل أبريل 1633. ووصل إلى روما يوم 12 أبريل، وأُسكِن في شقّة مريحة، وبدأ الاستنطاق يوم 13 أبريل. من خلال التدخّلات واللقاءات، يظهر أن وراء التُّهَم أشخاصًا عديدين؛ حيث كان هناك من يحرّض، ومن يُظهر الحسد بسبب نبوغ مزعوم في الرياضيات، وعلى رأسهم شاينر. صدر الحكم على غاليلي يوم 22 يونيو 1633، يقضي بسجنه مدى الحياة، وسِنّه آنذاك 69 سنة ونصف تقريبًا. لم يكن الحكم بالإجماع، حيث اعترض ثلاثة أعضاء من العشرة المكوّنين للجنة المحاكمة. وحُبس في إقامة عادية تابعة لسفارة تُسكانيا في روما خلال أسبوعين. ويوم 6 يوليو سُمح له، بتدخّل من صديقه رئيس الأساقفة بيكُلوميني، بالإقامة في فِيلا مريحة في مدينة سيينا (Siena)، جنوب فلورنسا، وصل إليها يوم 9 من نفس الشهر. وفي إقامته الإجبارية في سيينا استأنف أبحاثه ومناقشاته مع علماء، خاصة من تلاميذه؛ وقرّر البدء في تحرير كتابه خطابات وبراهين تتعلّق بعِلْميْن جديدين (الذي صدر عام 1638 في هولندا). وعند منتصف دسمبر 1633، انتقل إلى مسكنه الشخصي في أركِتْري (Arcetri) بضواحي فلورنسا، في فيلّا في ملكيته؛ وهناك كان يستقبل العلماء من مناطق عدّة، وقد أصبح أعمى. ثم أتمّ كتابه الذي يعلن عن تحوّل جذري في علم الديناميكا، ومحتواه تراكم لتجاربه وكشوفه منذ بداية القرن في مسائل علمية متنوعة، خاصة في سقوط الأجسام، والحركة عامّة.[1]

1 Drake, *Galileo at Work*, pp. 354-357.

إنـه لمن المصادفـة أن يعتنق غالـيلي وكبلـر الكوبرنكية في نفس العـام، 1595.[1] لكـن ذلـك كان من منطلقات نظرية مختلفة شـيئًا مـا: فالأوّل كان "ماهرًا شـخصيًا في الفـن، موهوبًـا في الموسـيقى، وشـغوفًا بـالأدب"[2]؛ وملحًّا على أن تُلحَق باسـمه صفـة "فيلسـوف"، إضافة إلى نبوغـه وتميّزه في الرياضيـات.[3] وقـد كان منخرطًا في فلسـفة متعلقـة بالرياضيـات والتجريب، لذا يسـمّي الفلسـفة الأرسـطية بالصيغة التـي أضحـت عليهـا لدى معاصريـه المشـائين "شبه-فلسـفة."[4] بينما جمـع كبلر بين الفلسـفة الفيثاغوريـة والرياضيات والتنجيـم، لكنه كان قريبًا مـن مجادلات دارت بين فلكـيين بعـد رصد مذنّبـي 1572 و1577، وتـبيّن أنهما ينتميـان إلى السماء، لا إلى العـالَم مـا تحـت القمـر، كما كانت تزعم الأرسـطية؛ فشـكّلت هـذه الأرصاد ضربة للعلـم القديـم. وشـهد غالـيلي التنافـس بين تقليديـن علميين: التقليـد المشـائي والتقليـد الأودكسي-الأقليدي-الأرخميـدي؛ حيـث تبيّنـت لـه خصوبـة الثـاني العلميـة. فلـم يكـن الصراع بين الدين بـإطلاق والعلم بإطلاق، بـل بين مذهبيات متنافـرة واختيـارات مرتبطـة بـأنماط الحيـاة الثقافيـة والفكريـة. إن كتـاب الحـوار كتبـه غالـيلي باللغـة الإيطالية، ونشره في فلورنسـا؛ بينما تعتبر الكنيسـة الكاثولكية أن الكنيسـة الأم هـي التـي في روما، واللغة الرسـمية هـي اللاتينيـة. وكأن صدور كتـاب غالـيلي بالإيطاليـة في فلورنسـا يعنـي حطًّـا مـن قيمـة وسـلطة الكاثوليـك الدومنيكـيين، وإعلاءً مـن شـأن "الحضارة الفلورنسـية."[5]

1 Drake, *Galileo: Pioneer Scientist*, p. 74.

2 Drake, "Introduction" to: *The Starry Messenger; in Discoveries and Opinions of Galileo*, New York: Doubleday/Anchor Books, 1957, p. 5.

3 Drake, *Discoveries and Opinions of Galileo*, pp. 64, 222, 223.

4 Drake, *Galileo: Pioneer Scientist*, p. 156.

5 Santillana, Giorgio de, *The Crime of Galileo*, University of Chicago Press,1955, pp. 321, 330-331.

عندما ننظر في الملابسات التاريخية بقدر من التفصيل، لا نجد صراعًا بين الدين والعلم ككيانين مثاليين، بل نجد صراعات ذات أوجه مختلفة وميول متنافرة بين توجّهات متشعبة. فإما أن يكون تيار معيَّن قريبًا من السلطة الحاكمة، يرتّب معها ما يُراد أن يسير عليه الشأنُ العامّ، ويكون آخر في صفّ المقاومة، بدرجات؛ بينما يقف أفراد يفاوضون هذا وذاك. هكذا كان الأمر مع سقراط، وابن رشد، وغاليلي، ومع آخرين غيرهم. فالأمر لا يتعلّق بصراع بين البرهان والخطابة، أو بين الاستدلال والمغالطة، أو بين الفكر والذوق، أو بين العقل والقلب؛ بل إن صلب الأمر هو الخلاف المذهبي بين تأويلات لنصوص متماثلة أو متقاربة الأصل التاريخي، أو صراع بين إبدال (برادايم) المشائية وإبدال (برادايم) العلم الحديث؛ أي هو صراع بين مكوّنات القديم ومقترحات الجديد. ومن الدارسين من يقدّم رأيًا مؤدّاه أن الصراع بين غاليلي والكنيسة والفلسفة المشائية كان ظاهريًّا فقط.[1] ولكل رؤية تعالقات ثقافية وذوقية، ولها توجّهات إديولُوجية مميَّزة.

لا يوجد مثال آخر مطابق لما حصل بين غاليلي والكنيسة في روما؛ إنما توجد أمثلة قريبة أو مماثلة لصراعات تبدو بمثابة صراعات بين الإيمان الديني والفاعلية العلمية. ومثال كوبرنك ذو خصوصيات محلية وظرفية، كما أن مثال نيوتن (Newton) ذو نكهة أخرى. وما حصل في السياقات الثقافية الأخرى مغاير أيضًا لما عرفته إيطاليا. فخلال القرن التاسع، عرفت بغداد ونواحيها نهضة فكرية وحضارية شاسعة الأطراف، وبرز العشرات

1 مؤرخ العلوم الدومنيكي وليام والاس يرى أن تطوّر غاليلي العلمي امتداد عادي للفلسفة المشائية وتعاليم المسيحية.

Wallace, William A., *Prelude to Galileo*, Reidel, 1981; *Galileo and His Sources*, Princeton, 1984; *Galileo's Logic of Discovery and Proof*, Springer, 1992.

مـن المجتهديـن في الفقـه والمفكريـن ومحبـي الفلسـفة. وقـد تنوّعـت المواقـف، وتصادمـت التيـارات المتطرفـة ضمنهـا فـيما بينهـا. فموقـف العـالِم الفيلسـوف الكِنـدي (185–256هـ/ 801–873م) مـن العلـوم التـي انتقلـت مـن ثقافـات سـابقة إلى الحقـل الإسلامـي غير موقـف ابـن قتيبـة (213–276هـ/ 828–889م)، الـذي عدّهـا علومًـا أجنبيـة يجـب الوقـوف في وجههـا.

بمبـادرة من أتبـاع غاليلي، العـلماء وعائلة النبلاء مِـدِتْشِي، تأسسـت أكادِيمِية شِـمِنْتو (أكادِيمِيـة التجريـب) عـام 1657. ولم تنجح في مهمّتهـا البحثية، فتفكّكت عـام 1667. كان للكنيسـة دور في هـذا التفكيـك، لكـن سـوء التـدبير مـن لـدن المسـؤول ليوبُلـد مِـدِتْشي (Leopold de' Medici) كان ذا دور في ذلـك.[1] ولا يجـوز اختـزال التنافـر بين المذهبيـات في صراع ثنائـيٍّ بين الديـن والعلم.

ترسّـخت أركان الفكـر العلمـي لـدى النخبة في الفضـاء الجامعـي في أوروبا، وتعضّـدت سـلطة العلـم بعـد صـدور كتـاب إسـحاق نيوتـن **المبـادئ الرياضيـة للفلسـفة الطبيعيـة** (1687). ومع نيوتـن عرف العلم الحديث طابعًـا تركيبيًّا، بحيث يمكـن تكويـن مجمـوع القـوانين العلمية في نسـق متماسـك مندمج في إطار فلسـفة ميكانيـة حاضنة. هـذه الفلسـفة الميكانية تبلورت مـع أعمال مرسـان وآخرين، وقد تؤخـذ بأنهـا لا تترك فرصة لتدخّـل العوامل غير الحتمية الطبيعيـة. "إن إدماج العلم النيوتنـي في الفلسـفة الغربيـة أنتجـت الجيـلَ الأوّلَ مـن المفكرين الأوربـيين الذين تبرهـن لديهـم أن الإيمان بنظـام الكـون أكثر إرضاءً مـن الإيمان بالمذاهـب والعقائد

1 Segre, Michael, *In the Wake of Galileo*, New Brunswick/NJ: Rutgers University Press, 1991, pp. 137-142.

والسلطة الكهنوتية."[1] لكن الاختلاف في تأويل النصوص الدينية لم يتوقف؛ كما لم تتوقّف مناهضة الكشوفات العلمية. بل استمر التأليف من لدن بعض العلماء الذين يشكون في بعض الكشوفات، ويؤوّلون إنجازات أخرى تأويلات تعسفية لجعلها تندمج مع الرؤية الدينية المحافظة. وظل بعضهم يدافع عن مركزية الأرض وثباتها إلى ما قبل منتصف القرن الثامن عشر.[2]

وفي بعض المناطق، انبعث الخلاف القديم ضمن المسيحية بين عقيدتي التوحيد والتثليث. وفي جامعة لندن، برز موحّدون يعلنون اعتناقهم لعقيدة التوحيد، والغالب فيها هو التيار الأريُوسي؛ فتحمّس نيوتن لعقيدة أريُوس (Arius) (ت 336) المضادّة للتثليث. وفي نفس الوقت نشأت جمعيات تنادي بحرية التديّن؛ من أشهرها حركة البنّائين؛ حيث شكّلوا تعاضديات من العلماء والفنانين والفلاسفة والنبلاء والسياسيين؛ وكونوا تكتُّلًا في لندن عام 1717، يؤكد على مبدأ التسامح الديني.[3]

إن انتقاد الممارسة الدينية لدى الأفراد قديم، لأن في السلوك تبرز مظاهر التضارب بين المواقع والمواقف والمصالح. وبالنظر إلى صعود العلم منذ القرن السادس عشر في أوروبا، برزت انتقادات كاسحة تتهم المعتقد الديني بالظلامية ومعاداة العقل. فقد كتب برنار فونتنال (Bernard Fontenelle) ينتقد الإيمان الديني ويربطه بالمستوى المعرفي للفرد، حيث رأى أنه بقدر ما يكون المرء

1 Jacob, Margaret C., "Christianity and the Newtonian Worldview", in D. Lindberg & R. Numbers (Eds.), *God & Nature*, University of California Press, 1986 (pp. 238-255), p. 249.

2 Heilbron, J. L., *The Sun in the Church*, Harvard University Press, 2001, pp. 202-210.

3 Jacob, "Christianity and the Newtonian Worldview", pp. 246-248.

جاهلًا يؤمن بالخوارق بسهولة.[1] فتقوّى الاقتناع بفكرة الحتمية، خاصة لدى الفزيائي الكسمولُوجي پيير سيمون لابلاس (Pierre Simon Laplace)، الذي رأى أن العلم في غير حاجة إلى فرضيات من خارجه.

3. مواقف

لم توجد أبدًا رؤى موحَّدة بين رجال الدين تجاه الأفكار العلمية في أي لحظة تاريخية، وبالمقابل لم تكن المواقف موحَّدة بين رجال العلم إزاء المعتقدات الدينية؛ إذ تختلف الرؤى والمواقف في أوساط هؤلاء وأولئك، وتتغيّر استجابة للتحولات الثقافية والاجتماعية والسياسية. ولا تجوز المغامرة برأي حاسم في الأمر. فهناك آراء اختزالية، مثل من يرى أن "الدين أفيون الشعوب"، ومن يزعم أن كل ما يكتشفه البحث العلمي مُعلَن عنه سلفًا في النصوص الدينية، صراحة أو ضمنًا؛ لكن أغراض الاختزال في الغالب إديولوجية.

احتدّ النقد الموجَّه للفكر القديم، خاصة المتعلق بنظام الكون وتفسير وقائع الطبيعة، وبرزت قوانين تفسيرية منذ السنوات الأولى من القرن السابع عشر مصاغة في عبارات رياضية. وأصبح اللجوء إلى أساليب البرهان الرياضي شائعًا لدى بعض علماء اللاهوت ومن يريد الدفاع عن المعتقد الديني. وكان أفلاطون الشيخ رأى أن دراسة الهندسة تمهيدٌ ضروريٌّ لفهم الخبايا السامية لفلسفته: "هكذا حكمتُ في غالب الأحيان أن اطّلاعًا على الصنائع الرياضية والعلوم (يشكّل) تهيؤًا مناسبًا وضروريًّا نوعًا ما من أجل فهم صائب للمجادلات اللاهوتية وتدبيرها. فبما أن هذه تعلّمنا الفرز بشكل نقدي بين الصدق والزلل، وتدخِل المرء إلى اعتبار مضبوط لكل شيء يُعرَض أمامه (أو

1 Fontenelle, Bernard, *De l'origine des fables* (1724), Paris: Félix Alcan, 1932.

عليه)"[1]، بات التناول الهندسي لمسائل الطبيعة هو المنهج المثمر في البحث، ومضى بعض علماء الدين يحاولون استثمار هذا المنهج.

عند اكتمال بناء علمي متماسك لم يسبق له نظير، حريّ بتقديم رؤية متجانسة عن العالَم، تقوّت التياراتُ الفلسفية المشِيدة بالعلم، ومضت تحتقر كلَّ فكرة لا تنسجم مع ما أصبح يدعى بالروح العلمية. فكان الدين هدفًا للنقد بامتياز، حيث وضع بجانب الفكر الأسطوري، وبعدهما الميتافزيقا. ثم تناسلت الرؤى الوضعانية والعلمانية والمادّانية، وتسرّبت إلى التنظيمات المجتمعية. فاحتدّ الخلاف بين الرؤى، وأصبح رجال الدين يسعون إلى امتلاك الأفكار والآليات العلمية للدفاع عن تعاليم الدين.

ظهر عند أواخر القرن السابع عشر، كتاب **المبادئ الرياضية للإلهيات المسيحية** (Theologia Christianae Principia Mathematica) عام 1699، اثنا عشر عامًا بعد صدور كتاب إسحاق نيوتن التركيبي؛ يوظّف مؤلِفه جون كريغ (John Craig) حساب الاحتمالات لبيان صدق الرسالة الدينية المسيحية، امتدادًا لرهان بليز باسكال. ففي نظره، لا يمكن أن تنتشر فكرة دون أن يكون لها نصيبٌ محتمل من الصدقية. "أيّ خبر (على أن لا يكون متناقضًا) أقرّت به إفادةُ شاهدٍ واحد فإنه ذو درجة معيَّنة من الاحتمال.)...(الاحتمال الخبري يتزايد نسبةً إلى عدد الشهود الأوائل الذين وصفوا الحدث."[2] ولا يمكن ورود أخبار يصدّق بها الناس جيلًا بعد جيل إلّا وفيها درجة من الصواب.

1 Burnet, Gilbert, A Rational Method for Proving the Truth of the Christian Religion, As is Professed in the Church of England, London: Richard Royston, 1675, Bv-B2.

2 Craig, Joannis, "Theologia Christianae Principia Mathematica", *History and Theory*, 4, Beiheft 4, 1964 (1-31), 4, 5.

بينما يؤكد أن "المسيحية، كونها وضعت بصورة صارمة الخاصيةَ الإلهية في المسيح وفي الثالوث المقدَّس المتعالي عن العالَم، تجنّبت أيّ صنف من وحدة الوجود ومكّنت المسيحيين من أن يروا الكونَ باعتباره مملكة النظام والقابلية للتنبؤ."[1] والاختزال في هذين الحكمين واضح. ويسقط وُودس في مقارنة سطحية للأنسجة الثقافية والعقدية وفي تمييز مختزل أيضًا. ويأتي بنظر كاتب آخر، يقع في اختزال مثله: "عناصر التجديد التقنية المبكّرة للأزمنة الإغريقية - الرومانية، والإسلام، والصين الإمبراطورية، ناهيك عن تلك المنجَزة في أزمنة ما قبل التاريخ، لا تشكّل عِلمًا، وتوصف بأنها معرفة تقليدية ومهارات وحكمة وتقنيات وصنعات وتكنولُوجيات وهندسة ودروس، أو معرفة ببساطة."[2] كيف يجوز وضع تراث حقب تاريخية طويلة في حكم واحد، تخللتها إنجازات هائلة في كل الميادين في خانة، قصد تمييز إنجازات عاشت في الحقبة المسيحية؟

وهناك من النُّظّار من يستثمر البحث التاريخي قصد استنتاج مواقف قد لا تكون من صلب البحث التاريخي، كأن يزعم البعض أن الكنيسة قدّمت خدمة للبحث العلمي خلال ستة قرون. فقد كتب هايلبرون (J.-L. Heilbron): "قدّمت الكنيسة الكاثولكية الرومية دعمًا ماليًّا واجتماعيًّا لدراسة علم الفلك خلال أزيد من ستّة قرون، منذ استرجاع المعرفة القديمة خلال القرون الوسطى المتأخرة إلى عصر التنوير، أكثر من أيّ جهة أخرى، وربّما من كل المؤسسات الأخرى."[3] ويأتي وُودْس بهذه الجملة بالضبط ليدعم موقفه

1 Craig, "Theologia Christianae Principia Mathematica", pp. 4–5.

2 Stark, Rodney, 2003, p. 125; in Thomas E. Woods Jr, *How the Catholic Church Built Western Civilization*, p. 77.

3 Heilbron, J. L., *The Sun in the Church*, Harvard University Press, 2001, p. 3.

الـذي يبالـغ في إبـراز مشـاركة الكنيسـة في نهضـة العلـوم في أوروبـا؛ ويضيـف: "ومـع ذلـك، فـإن الـدور الحقيقي للكنيسـة في تطـوّر العلـم الحديث ظـلّ واحدًا مـن الأسرار الأكثـر كتمانًـا للتاريـخ الحديـث."[1] وهذا زعـم مبالغ فيـه؛ إذ لم تدعم الكنيسـة البحـث العلمـي، إنما كانـت منشـغلة بمشـكلة التقويـم وفصول السـنة قصـد ضبـط الأعيـاد الدينيـة، خدمـة لبسـط سـلطتها؛ وتلـك الأمـور التقنيـة تحتـاج إلى معرفـة فلكيـة متقدّمـة. فلـم يكـن موقـف الكنيسـة تشـجيعًا للعلـم، بـل كان يتغيّـى الانتفـاع بنتائجـه التقنية فقط. إن السـند الأسـاس للنظـر العلمي أتـى مـن مؤسسـة الجامعـة وحركـة الترجمـة وتعاضديـات الفنـانين والمهندسين. ويسـتند تومـاَس وُودْس إلى كتابـات بعـض المفكريـن غير المتخصـصين في تاريخ العلـوم مـن ذوي التكويـن المتوسـط في الإبسـتمولُوجيا. واحـد منهـم هو سـتنلي جاكـي(Stanley Jaki) الـذي يسـهب في الانطباعـات وأحـكام قيمـة؛[2] وآخـر هـو رُدني سـتارك (Rodney Stark)، الـذي لا يقـف عنـد تفاصيل تاريـخ الأفكار العلميـة، خاصـة في السـياقين الإغريقـي والإسلامـي.[3] كما يتّخـذ بعـض النُّظّـار المعاصريـن كَـونَ مـا يسـمى بالعلـم الحديـث تكـوّن في أوروبـا خلال القـرنين السـادس عشر والسـابع عشر ذريعـة للقـول باختصـاص حضـاريٍّ. حيـث كتب رايـر هُويْـكاس (Reijer Hooykaas)، منتقـدًا مـن يـرى الإيمان حاصـل العلـم: "العلـم حصيلـة (نتيجـة) الرؤيـة الدينية أكثـر ممّا هو سـبب لها."[4] وكتـب: "بعبارة

1 Woods, Jr, *How the Catholic Church Built Western Civilization*, pp. 4-5.

2 Jaki, Stanley L., *The Savior of Science,* Washington, D. C.: Regnery Gateway, 1988.

3 Stark, Rodney, *For the Glory of God: How Monotheism Led to Reformations, Science, Witch-Hunts, and the End of Slavery*, Princeton University Press, 2003.

4 Hooykaas, Reijer, *Religion and the Rise of Modern Science* (1972), Vancouver/CA: Regent College Publishing, 2000, p. 161.

مجازيـة، في حين أن المقوّمـات الجسـدية للعلـم قـد تكـون يونانيـة، ففيناميناتهـا وهرموناتهـا كانـت من الكتـاب المقـدّس (توراتيـة)."[1]

كل رأي يزعم الاستناد على أسس علمية، ويطعن في صدقية الرأي المخالف. بينما نجد لدى ألفْرِد هوايتهد نظرة متفائلة للعلاقة بين الدين والعلم والفلسفة، حيث يتعلّق الأمر بإيجاد سبل للربط الملتحم بين الجوانب العقلية والشعورية والأخلاقية في الإنسان. "تحرِّر الفلسفة نفسَها من وصمة العجز عن طريق روابطها القريبة مع الدين ومع العلم الطبيعي والسوسيولوجي. وتبلغ أهميتها الرئيسية عبر صهر الاثنين، أي الدين والعلم، في إطار عقليٍّ واحد للفكر."[2] لقد شيّدت البشرية صروحًا من الأفكار ونسجت ملاجئ ثقافية، لغرض الاندماج ضمن نظام العالَم. وربّما جاز القول إنه يوجد من المعتقدات بقدر ما عرف التاريخ من الأفراد. فيوجد أفراد يؤمنون بوجود الله، لكن يشكّون في الرُسُل والرسالات؛ حيث يفصلون بين الاثنين، باعتبار الألوهية فرضية كسمولُوجية جميلة، بينما ظهور الأنبياء مرتبط بالظرفيات الثقافية والمجتمعية والتاريخية. وكل الفرضيات محكومة بالتحوّل، ولا سبيل إلى الجزم.

هنـاك آراء تقـول إنـه ليـس مـن العـقليّ اعتنـاق ديـن لا توفـر أدلـة وقرائـن ومـادة داعمـة تثبـت دعـاواه، مثـل مـا عبّر عنـه برتراند راسـل (Bertrand Russell) ومايـكل سـكريفن (M. Scriven) وآخـرون، في وقـت غلبـت فيـه

1 Hooykaas, *Religion and the Rise of Modern Science*, p. 162.

2 Whitehead, Alfred North, *Process and Reality: An Essay in Cosmology* (1929), D. R. Griffin & D. W. Sherburne (Eds.), London & New York: Macmillan – Collier Macmillan, 1979, p. 15.

التحليلات المنطقية واللغوية.[1] لكن التحليل بالذات تطوّر في اتّجاه المرونة. ففي سياق المجادلات النظرية برز مبدأ التسليم بالتعدّد العقدي في مقابل النزعات الإقصائية.[2] كما برز تناول يعبّر عن ابتهاج لكون النقاش حول الدين تخلّص من تلك التصورات التحليلية الوضعانية التي تضع الاعتقاد في تضادّ مع العقل.[3]

بديهي أن مسائل من صميم الدين، مثل الصفات الإلهية وكيفية الخلق والكائنات النورية، لا يأتي فيها العلمُ بجواب؛ بل لا يهتمّ بها. فمن أوّليات النظر العلمي حصرُ المجال المبحوث من خلال أسئلة قابلة للاختبار، وضبط اللغة عن طريق التعريف والتمييز. والدين شأن اعتقاد وشعور وتعامل، بينما العلم شأن شكّ واقتراح أجوبة لأسئلة محصورة المدى. والجدال لا يتوقف، ولن يتوقف. وهناك مناقشات حول الإقصائية والاعتراف بتعدّد المعتقدات. وكل رأي يجد ما يدعمه من واقع الأمور. فلا يُنتظر من النظر العلمي أن يؤيّد معتقدًا دينيًا أو أن يضادّه، وإن كانت توجد أحكام متعارضة في مسائل جزئية متعلقة بتاريخ الأفكار. والخصائص المميِّزة للعقلية العلمية تقرّر بوضوح نسبية المعارف العلمية والقابلية للمراجعة عبر استئناف البحث.

***

1 Plantinga, Alvin, "Reason and Belief in God", in A. Plantinga & N. Wolterstorff (Eds.), *Faith and Rationality*, University of Notre Dame Press, pp. 16-93.

2 Plantinga, "Pluralism: A Defense of Religious Exclusivism", in Thomas D. Senor (Ed.), *The Rationality of Belief and the Plurality of Faith, Essays in Honor of William P*. Alston, Ithaca and London: Cornell University Press, 1995, pp. 191-215.

3 Runzo, Joseph, "Perceiving God, Worldviews, and Faith: Meeting the Problem of Religious Pluralism", in Thomas D. Senor, pp. 242-260.

بعض رجال الدين يجتهدون في العلوم من أجل جعل العلم دعامة للإيمان. وبعض رجال العلم يعملون على توسيع النظر العلمي ليستوعب المسائل الدينية ويخضعها للتحليل. والحال أن الدين أديان، والعلم علوم؛ ولا يمكن اختزال هذا التعدّد في عبارات محصورة.

ورجال الدين لا يتفقون على معايير مقبولة من طرف الجميع، لأن فهم الرسالات الدينية غير موحَّد، إضافة إلى أن النصوص الدينية بالذات متعددة، وقد تتضارب فيما بينها من بعض الوجوه وفي ضوء بعض التأويلات. ثم إن إبراز قوّة الإيمان تقتضي تركيزًا على نصوص تحثّ على الانفتاح والاجتهاد والمحبة، مع إخفاء نصوص قد تسير في الاتّجاه المخالف، يستغلّها المعارضون.

وأهل النظر العلمي أيضًا غير متفقين حول آليات الفحص والتحليل، لأنه لا يوجد علم واحد، بل علوم متنوعة. والتحليل العلمي يتجدّد مع مرور الزمن، فلا يستقرّ التحليل على حال واحدة، بل يظل التحليل بالذات محدودًا ومقيَّدًا. وبما أن العلوم لا تطرح أسئلة حول الألوهية والملائكة واليوم الآخر، حيث تركّز على التحليل الفيلولوجي والتناصّ وتنقّل الأفكار من ثقافة إلى أخرى عبر التاريخ، فالحكمة تقتضي أن تترك مسائل الإيمان للتناول المرن.

وهناك حالات تبيّن أن جوانب معيَّنة من الدين والعلم قد تتعارض فيما بينها، وجوانب أخرى قد تلتقي وتتفاعل وتطمح إلى مزيد تلاقح. ويستحقّ الأمر مزيد فحص من أجل فهم عقليّ أفضل. هكذا تتنوّع التأويلات وتتجدّد الأفهام فتنتعش المعتقدات الدينية،

ويظل المجال مفتوحًا أمام النظر العلمي، طموحًا نحو تبيّن خصائص التحليل وخصوصيات المعتقدات؛ وفي ذلك قد يفيد استعمال مبدأ التسامح (principle of charity)، الذي يدعو إلى الإعراض عن الأحكام المسبقة في تناول الأنسجة الثقافية.

قائمة المصادر والمراجع

- Burnet, Gilbert, *A Rational Method for Proving the Truth of the Christian Religion, As is Professed in the Church of England*, London: Richard Royston, 1675.
- Drake, Stillman, *Discoveries and Opinions of Galileo*, New York, London-Toronto-Sydney-Aukland: Doubleday/Anchor Books, 1957.
- _____ *Galileo: Pioneer Scientist*, Toronto-Buffalo-London: University of Toronto Press, 1990.
- Draper, John William, *History of the Conflict between Religion and Science*, New York: D. Appleton and Company, 1875.
- Finocchiaro, Maurice A., *The Galileo Affair: A Documentary History*, Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press, 1989.
- Fontenelle, Bernard le Bouyer de, *De l'origine des fables* (1724), Paris: Félix Alcan, 1932.
- Heilbron, John Lewis, *The Sun in the Church: Cathedrals as Solar Observatories,* Cambridge/MA & London/Eng.: Harvard University Press, 2001.
- Hooykaas, Reijer, *Religion and the Rise of Modern Science (1972),* Vancouver/Canada: Regent College Publishing, 2000.
- Laplace, Pierre-Simon de, *Essai philosophique sur les probabilités*, Paris: Bachelier, 6e éd., 1840.
- Lattis, James M., *Between Copernicus and Galileo: Christoph Clavius and the Collapse of Ptolemaic Cosmology*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1994.

- Lindberg, David C., "Galileo, the Church, and the Cosmos", in D. C. Lindberg & R. L. Numbers (Eds.), *When Science and Christianity Meet*, University of Chicago Press, 1986.
- _____ & Ronald L. Numbers (Eds.), *When Science and Christianity Meet*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 2003.
- Plantinga, Alvin, "Reason and Belief in God", in A. Plantinga & N. Wolterstorff (Eds.), *Faith and Rationality*, University of Notre Dame Press, pp. 16-93.
- Santillana, Giorgio de, *The Crime of Galileo (1955),* New York: Time Incorporated, 1962.
- Segre, Michael, *In the Wake of Galileo*, New Brunswick/NJ: Rutgers University Press, 1991.
- Senor, Thomas D. (Ed.), *The Rationality of Belief and the Plurality of Faith*, Ithaca and London: Cornell University Press, 1995.
- Simon, Gérard, *Kepler astronome astrologue*, Paris: Gallimard, 1979.
- Wallace, William Augustine, *Prelude to Galileo*, Reidel, 1981,
- _____ *Galileo and His Sources*, Princeton, 1984;
- _____ Galileo's Logic of Discovery and Proof, Springer, 1992.
- Whitehead, Alfred North, Process and Reality: *An Essay in Cosmology (1929)*, D. R. Griffin & D. W. Sherburne (Eds.), New York: Macmillan & London: Collier Macmillan, 1979.

الوحي، المعجزة، النبوة

أ.د. أشـــرف منصـــور

جامعة الإسكندريـة - مصـر

الوحي، المعجزة، النبوة

في هذه الدراسة سوف أتناول المعالجات الفلسفية لظواهر الوحي والمعجزة والنبوة، وهو ما يفرض على الدراسة تقييد البحث بالأبرز والأهم من التيارات الفلسفية التي تناولتها، وذلك بعد معالجة تمهيدية لهذه الظواهر في الأديان السماوية. وتتمثل المعالجات الفلسفية التي سأتناولها في: الرؤية الفلسفية للوحي في الفكر الفلسفي اليهودي - فيلون الإسكندري وسعيد بن يوسف الفيومي؛ والنظرية الكلامية في الوحي - الباقلاني، وفخر الدين الرازي؛ والنظرية الفلسفية في النبوة والوحي لدى فلاسفة الإسلام (الفارابي وابن سينا وابن رشد) وتلميذهم الفيلسوف اليهودي موسى بن ميمون؛ ثم معالجة سبينوزا للوحي والنبوة ومدى استفادته فيها من فلاسفة الإسلام؛ ثم أنتقل إلى معاجة التنوير الألماني للوحي لدى ليسنغ ومندلسون؛ كما أعرض لموقف المجمع الفاتيكاني الثاني (1962-1965) من الوحي وتفسير الكتاب المقدس؛ وأخيرًا أتناول المعالجات الفينومينولوجية المعاصرة للوحي.

1. الأديان الإبراهيمية

رغم أن كلًّا من الوحي والمعجزة والنبوة قد ظهرت في الأديان القديمة السابقة على الأديان السماوية، إلا أن هذه الظواهر الثلاث قد ارتبطت داخليًّا ومنطقيًّا في الأديان السماوية على وجه الخصوص، ففيها صار النبي هو متلقي الوحي وحده، بعد أن كان الكاهن والساحر والعراف يتلقون وحيًا في الأديان القديمة، وفيها أيضًا صارت المعجزات تجري على يد الأنبياء مصداقًا لدعوتهم، وصارت المعجزات دليل صدق النبوة. وتتمثل منطقية المعجزات ومناسبتها للنبوة في أن النبي لما كان يطالب الناس بتصديقه بوصفه شخصًا على اتصال بالسماء ومتلقيًا لوحي من الله، سواء بطريقة مباشرة أو بوسائط، ولما كان هذا النوع من الاتصال إعجازيًّا؛ أي استثنائيًّا وغير معتاد وفائق للطبيعة وغير متاح للبشر العاديين. فقد صار صدق النبوة يعتمد على قدرة النبي على الإتيان بمعجزات تكون دليلًا على أن ما يأتيه هو وحي من الله، وبذلك صارت المطالبة بتصديق الاتصال بالله، الذي هو فعلٌ إعجازيٌّ، مطالبةً بفعل إعجازيٍّ يراه الناس بأعينهم. ومن ثم صارت المعجزة ملازمةً للنبوة في التراث العبراني. لكن هذا التراث يحوي الكثير من الأنبياء الذين لم تجر معجزات على أياديهم، وظلت المعجزات مرتبطة بالأنبياء الكبار في هذا التراث: نوح والطوفان، إبراهيم وإنقاذه من النار، موسى والعصا وشق البحر وتفجير ينابيع المياه في الصحراء، وفي المسيحية والإسلام معجزة ولادة المسيح من عذراء، والمعجزات التي اتفق المسيحيون والمسلمون عليها مثل إحياء الموتى وشفاء المرضى. وفي التراث المسيحي يمتد عمل المعجزات إلى تلاميذ المسيح، فقد نقل المسيح إليهم سلطة شفاء المرضى الذي كان يُنظَر إليه على أنه معجزة في ذلك العصر، وكذلك سلطة إخراج الشياطين: "وَهذِهِ الآيَاتُ تَتْبَعُ الْمُؤْمِنِينَ: يُخْرِجُونَ

الشَّيَاطِينَ بِاسْمِي، وَيَتَكَلَّمُونَ بِأَلْسِنَةٍ جَدِيدَةٍ" (مرقص 16: 17) أما بالنسبة إلى النبي محمد ﷺ، فإن معجزته هي القرآن الكريم؛ وهو معجزة داخلية وليست برانية، أي معجزة مرتبطة بالرسالة أو هي الرسالة ذاتها، لا منفصلة عنها في صورة فعل إعجازي في الطبيعة.

والشيء الخارق للعادة ليس شرطًا أن يكون معجزة، بل يمكن أن يكون كرامة، ويأتي من أصحاب الكرامات، أي الأشخاص الذين يتصفون بالورع الشديد والتقوى والزهد، وهم غير عاديين، وهم الأولياء والصالحون. وفي القرآن الكريم تدلنا قصة الرجل الصالح مع موسى على إمكان معرفة المستقبل من قِبَل شخص عادي دون أن يكون نبيًّا، فلم يذكر القرآن الكريم أن الرجل الصالح نبيٌّ، ويكفي أن يكون صالحًا حتى يكون على معرفة بالمستقبل.

2. الترابط الداخلي بين الوحي والمعجزة والنبوة

الوحي بمعناه العام هو اتصال السماء بالأرض، أو الإله بالإنسان، والمعجزة بمعناها العام أيضًا هي كسر الإله لقوانين الطبيعة، لإحداث شيء يبرهن به لفئة من الناس على وجوده وقدرته، والنبوة هي وسيلة اتصال الإله بالإنسان عن طريق شخص يختاره الإله لهذه المهمة. ورغم أن هذه العناصر الثلاثة كانت حاضرة في بعض الأديان البدائية، إلا أنها مترابطة معًا داخل الأديان السماوية ويفترض أحدها الاثنين الآخرين. ففي التراث الديني الإبراهيمي، يكون الوحي لنبي تظهر على يده معجزات تؤيده وتدفع الناس إلى تصديقه. وفي السياق الإسلامي ترتبط المعجزة بالنبوة وبالرسالة تحديدًا، فالنبوة معجزة لكون النبي أميًّا وفق الكثير من المفسرين والمؤرخين، والقرآن

معجـزة لغويـة وبلاغية[1]؛ وبذلك ليسـت المعجـزة في الإسلام خارجيـة تخص فعلًا للإلـه في الطبيعـة، بـل هـي داخليـة ومـن صميـم النبوة والرسـالة.

وقـد تـغير مدلـول المعجزة عن المعنـى الحرفي للكلمـة، إذ هـي في الأصل تأتي مـن الجـذر اللغـوي (ع ج ز)، وتعطـي معنى العجـز، والإعجاز بذلـك هو تعجيز للـبشر عـن الإتيان بمثـل الفعل المُعْجِـز؛ لكن صار مدلـول الكلمة يعنـي الإنجاز الهائـل الذي يفـوق قدرات الـبشر ويتجاوز قـوانين الطبيعة.

3. الفكر الفلسفي اليهودي

تُعَـد معالجـة فيلـون الإسـكندري للوحـي مـن أولى المعـالجات الفلسـفية داخـل الأديـان الإبراهيميـة. ينظر فيلـون إلى الوحـي على أنه كلمـة الله (Logos)، وهـو يسـتعير هـذه الكلمـة من السـياق الفلسـفي اليوناني لكـن يوظفهـا في تأويله المجـازي للتـوراة. فقـد اتبـع أفلاطون في اعتبـار الفكـرة أو المثـال في المرتبة الأعلى في الوجـود، وذات أولويـة أنطولوجيـة على المادة وعلى أي تحقـق عينـي للفكـرة في المادة أو في الـكلمات اللفظيـة البشريـة. والكلمة، أو اللوغـوس، هي أولى مخلوقات الله، إذ خلقهـا مبـاشرةً، ومنهـا خلـق العـالم، إذ إن أمـر الخلق كان بالكلمـة. ومثلما خلـق الله العـالم بالكلمـة، أي بالأمـر الصـادر منـه، فقـد أمـر باتخـاذ اللوغـوس هيئـة ماديـة متلبسًـا بالجسـد. والعـالم المادي بـكل مـا فيـه هـو صـورة وانعـكاس للوغـوس الإلهـي، وعندمـا يفكر الإنسـان في العالم مـن حوله بعقله وحـده، يدرك

1 البـاقلاني، أبـو بكـر محمـد بن الطيـب، **إعجاز القـرآن**، تحقيق السـيد أحمـد صقـر، دار المعارف، القاهـرة، 1971.

أنـه كلمـة الله، وعندمـا يفكـر في نفسـه يـدرك أنه صـورة مـن اللوغـوس الإلهي.[1] وبذلـك يتمسـك فيلـون بنظرية أفلاطـون في عالم المثل، الـذي هو عنـد فيلون عالم اللوغـوس الإلهـي أو كلمـة الله، وهـو عنـده عـالم معقـول كلـه خير وكمال وحق، وهـو مصـدر كل مـا يـأتي إلى الأنبيـاء من وحـي؛ فالمضمون الـذي يأتي بـه الوحي هـو من هـذا العـالم المعقـول للوغـوس الإلهي.

ومـن أهـم الفلاسـفة اليهـود الذيـن تناولـوا ظاهـرة الوحي تنـاولًا فلسـفيًّا، الفيلسـوف والمتكلـم اليهـودي المصري سـعيد بـن يوسـف الفيومـي، المعـروف بسـعديا غـاؤون، الـذي تأثـر بالمعتزلـة إلى حـد كـبير، خاصـة في كتابـه الأشـهر **الأمانـات والاعتقـادات**. يذهـب سـعيد الفيومـي إلى أن وحـي الله يتفـق مـع العقـل؛ فـالله هـو خالـق العـالم، وكل معرفتنـا تأتي مـن العـالم عن طريـق الحواس ثـم الاسـتدلال العـقلي، ولما كان الله يكشـف عن حكمتـه في مخلوقاته، فـإن العقل الباحـث في خلـق الله يصـل إلى الله ضرورة. لكـن إذا كان العقل يسـتطيع الوصول إلى نفـس مـا يقولـه الأنبياء بالبديهـة العقليـة، فما الحاجة إلى الوحي؟ يذهب سـعيد الفيومـي إلى أن العقـل الإنسـاني دائمًا مـا يخطـئ، وهـو ليـس على صـواب طـوال الوقـت، ويقـع في الشـك وأحيانًـا مـا يعتقـد في الباطـل أنـه حـق، كما أنـه ليس في وسـع كل النـاس اسـتخدام عقولهـم، ولذلك اعتنى بهـم الله ورفق بهم بأن أرسـل لهـم الوحـي التـوراتي الـذي يتضمـن معرفـة صادقـة ودقيقـة عـن الله ورسـالته وتفصيـل أوامـره، ويعرفهـم بأشـياء لا يسـتطيع العقـل الوصـول إليهـا بنفسـه،

1 السـكندري، فيلـون "عن خلـق العالم"، **الأعمال الكاملة**، (ترجمة: أمير سـامي)، دار نشر مدرسـة الإسـكندرية، القاهـرة، 2020، 1/32-35,33.

مثـل التشريعـات التفصيليـة.[1] وهنـا يكـون الوحـي عنايـة إلهيـة خاصـة لشـعب مخصـوص، وبذلـك تظهـر فكـرة الاصطفـاء.

وبذلـك برهن سـعيد الفيومـي على ضرورة النبـوة ومعقولية الوحـي. أما عن كيفيـة تصديـق النـاس للنبـي وطريقة معرفتهـم بأنه مرسـل من الله حقًـا، فيذهب إلى أن علامـة النبـي الصادق أن يأتيهم برسـالة تهديهم إلى الحـق[2]، والإتيان بمعرفة تخـص المسـتقبل لا يمكـن لأحـد أن يتوقعها ومـن ثم تكـون دلـيلًا على أن مصدر قائلهـا هـو الله، وحـدوث المعجـزات الـكبرى على يديـه[3]؛ وبذلـك يـعلي سـعيد الفيومـي من شـأن موسـى، لأنه جـاء بشريعة تفصيليـة، ولأنه قد جـرت على يديه أعظـم المعجـزات، فتحققـت فيـه كل شروط النبوة العقلية والحسـية.

4. علـــم الكـــلام

يعـد الجـدل الـذي دار في القرن الثالـث الهجري حـول طبيعة القـرآن الكريم ومـا إذا كان قـديمًا أم محدثًـا، مـن أهم المحطات البـارزة في الفكـر الإسلامي، ومن أهـم دوافـع تطويـر علـم الـكلام. تمسـك المعتزلـة بخلـق القـرآن، وتمسـك أهـل السـنة والجماعـة وعلى رأسـهم أحمد بـن حنبـل (164–241هـ/ 780–855م) بقدم القـرآن، وكان ذلـك سـببًا في محنتـه.[4] ذهب المعتزلـة إلى أن القـرآن بوصفه كلام الله مخلـوق، وذلـك كـي يتجنبـوا القـول بتعـدد القدمـاء، الناتج عـن القول بقِـدَم الله

1 الفيومي، سـعيد بن يوسـف (سـعديا الفيومـي)، **الأمانـات والاعتقادات**، تحقيـق شريف حامد سـالم، مراجعة ودراسـة: أحمـد محمود هويـدي، الهيئة المصرية العامـة للكتاب، القاهـرة، 2021، ص.ص 38–39.

2 السابق، ص.ص 44–45.

3 السابق، ص.ص 54–55.

4 جدعان، فهمي، **المحنة: بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام**، ط3، 2014.

وقِـدَم كلامـه معًا، والـذي اضطرهم إلى ذلـك، الجدل الـذي دار في صدر الإسلام والناتـج عـن الإحـراج الـذي أثـاره يوحنـا الدمشـقي (John of Damascus) اللاهـوتي المسـيحي وآخر آباء الكنيسـة الشرقية، عندما جادل المسـلمين في المسـيح وفي القـرآن، وذهـب إلى أن المسـلمين مضطـرون إلى الاعتراف بقـدم المسـيح لأنـه كلمـة الله بـاعتراف القـرآن الكريـم، وإذا كان كلام الله قديـم والمسـيح كلمـة الله فالمسـيح قديـم مـع الله. كان هـذا الجدل هو مـن أهم الدوافـع التي دعـت المعتزلة إلى رفـض القـول بقـدم القرآن، كـي لا يقولـوا بتعـدد القدماء.[1]

ولحل إشـكاليات فكرة حدوث القرآن التي قال بها المعتزلة، تمسـك الأشـاعرة بقـدم كلام الله تعالى، لكـن كي لا يقعوا في الصعوبات التي أبرزهـا المعتزلة والناتجة عـن القـول بقديـمين، الله والقرآن، ومـن ثم بإدخـال التعدد في صفة القـدم، قالت الأشـاعرة إن كلام الله القديـم هـو كلام نـفسي، وهـو معنـى قائم بالـذات الإلهية، وليـس معنـى ملفوظًـا في حـروف وكلمات. يقول البـاقلاني: "يَجِبُ أن يُعلَـمَ أنَّ اللهَ تَعـالى لا يَتَّصِفُ كَلامُه القَديـمُ بالحُروفِ والأصْـواتِ"[2]، لأن الحروف والأصوات في حاجـة إلى مخـارج وأدوات صوتيـة والله منزه عنهـا. والكلام الملفوظ والمسـموع عنـد البـاقلاني هو إمارة وإشـارات تـدل على الـكلام الحقيقي الذي هـو معنى قائم بالنفـس، ولذلـك يقـول إن الله أرسـل كلامـه بلسـان قـوم كل رسـول، فتعـددت الألسـنة البشريـة التـي نقلـت كلام الله الواحد: "يَجِـبُ أن يُعلَمَ أنَّ الـكَلامَ الحَقيقيَّ

1 غرديـه، لويـس، وجـورج شـحاتة قنـواتي، **فلسـفة الفكـر الديني بين الإسلام والمسـيحية**، (ترجمـة: فريـد جبر)، دار العلـم للملايين، بيروت، 1967، 1/61-63؛ ولفسـون، هاري، **فلسـفة المتكلـمين**، (ترجمـة: مصطفى لبيـب عبد الغني)، المركـز القومي للترجمة، القاهـرة، ط2، 2009، م1، ص 335 ومـا بعدهـا.

2 البـاقلاني، القـاضي أبي بكـر بـن الطيـب، **الإنصـاف – فيما يجـب اعتقـاده ولا يجـوز الجهل به**، تحقيـق محمـد زاهـد الكوثري، المكتبة الأزهرية لـلتراث، القاهـرة، ط2، 2000، ص 94. ويقول أيضًـا: "وأمـا الدليـل على أن الحـروف والأصوات من صفـات قراءة القـارئ، لا أنها من كلام البـاري سـبحانه وتعـالى من الأخبـار فكثير جـدًا"، ص 84.

هـو المَعْنـى المَوْجـودُ في النَّفْـسِ، لكـن جُعِلَ عليه أمـاراتٌ تَـدُلُّ عليه؛ فتـارةً تَكونُ قَـوْلا بلِسـانٍ على حُكْـمِ أهْـلِ ذلك اللِّسـانِ، وما اصْطَلَحـوا عليه، وجَـرى عُرْفُهم بـه، وجُعِـلَ لُغةً لهـم..."[1]، وبذلك أفهـم الله كلامه القديـم لبني إسرائيـل بالعبرية، ولقـوم المسـيح بالسريانيـة، ولأمـة محمـد ﷺ بالعربية. ومـن ثم فـكلام الله الواحد القديـم هـو المعنـى القائـم في الـذات الإلهية، ويتعـدد بتعدد الألسـنة التـي ينزل بها ومـن ثـم يـصير محدثًـا في هذه الحالـة. وهكـذا حـاول الأشـاعرة التوفيـق بين قدم القـرآن وحدوثه والتوسـط بين هذين الخياريـن المتناقضين.

وقـد تطـورت نظريـة الـكلام النـفسي بعـد البـاقلاني، خاصـة لدى الـرازي، فقـد بنـى على فكـرة البـاقلاني القائلـة بـأن الـكلام النـفسي يمكـن التعـبير عنـه بوسـائل غير لفظيـة، إذ قـال البـاقلاني في ذلـك: "كذلـك قـد يَـدُلُّ على الـكَلامِ الحَقيقـيِّ القائِـمِ بالنَّفْـسِ الرُّموزُ والإشـاراتُ"[2]، ومـن ثم اتجه الـرازي إلى معالجة أحـد معـاني الوحـي على أنـه تواصـل غير لغـوي، أي بـالإلهام، ويظهـر هـذا في تفـسيره للقـرآن مفاتيـح الغيـب المعـروف بـالتفسير الكـبير، إذ يذهـب إلى تفسير الوحـي على أنـه إيصال لمعنى بوسـائل غير لغوية، مثل الإشـارة والرمـز والإلهام[3]؛ ويعلـق الـرازي على الآيـة: ﴿وَما كانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَـهُ اللَّهُ إِلاَّ وَحْيًا أَوْ مِنْ وَراءِ حِجـابٍ أَوْ يُرْسِـلَ رَسُـولًا فَيُـوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشـاءُ إِنَّـهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾ (الشـورى: 51)، بقولـه: "وَمـا كانَ لِبَشَرٍ وَمَـا صَحَّ لِأَحَدٍ مِنَ الْـبَشَرِ أَنْ يُكَلِّمَـهُ اللهُ إِلَّا عَلَى أَحَدِ ثَلَاثَـةِ أَوْجُـهٍ، إِمَّـا عَلَى الْوَحْـيِ وَهُـوَ الْإِلْهَامُ وَالْقَذْفُ فِي الْقَلْـبِ أَوِ الْمَنَـامُ كَمَا أَوْحَى

1 الباقلاني، **الإنصاف – فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به**، ص 101.

2 السابق، ص 102.

3 الـرازي، فخـر الدين، **التفـسير الكبير – أو مفاتيـح الغيب**، دار إحيـاء التراث العربي، بيروت، ط3، 1420هـ، 22/ 47.

اللهُ إِلَى أُمِّ مُوسَى وَإِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي ذَبْحِ وَلَدِهِ..."[1]؛ والوجه الثاني هو أن يوصل الله مراده إلى النبي بغير واسطة، مثل كلام الله لموسى مباشرة، ويقول الرازي إنه يسمى وحيًا أيضًا، والوجه الثالث هو أن يرسل رسولًا إلى النبي لإيصال الوحي، ويسمي القرآن الكريم هذا الإيصال وحيًا كذلك. ومن ثم يميل الرازي إلى رد كل أنواع وأوجه الوحي إلى الإلهام القلبي، ويستشهد بآيات عديدة ترد فيها كلمة "وحى" ومشتقاتها على التواصل غير اللفظي: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ﴾ [النحل: 68]؛ والوحي هنا يعني الفطرة التي طبع الله النحل بها كي يسلك سلوكًا معينًا ويفعل أفعالًا خاصة به كنوع، فالقانون الطبيعي الخاص بالنحل هو وحي من الله وفق هذه الآية[2]. ويقول الله تعالى: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾ [القصص: 7]؛ والوحي هنا يعني الإلهام القلبي والبصيرة الهادية؛ ويقول تعالى: ﴿فَخَرَجَ عَلَىٰ قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحَىٰ إِلَيْهِمْ أَن سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا﴾ [مريم: 11]؛ فلما كان زكريا عليه السلام لا يستطيع الكلام مع قومه ﴿قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً قَالَ آيَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَ لَيَالٍ سَوِيًّا﴾ [مريم: 10]، فقد تواصل معهم وأبلغهم مراده بأن "أوحى إليهم"، أي بطريقة غير لفظية. كما يؤكد الرازي معنى الوحي بما هو إلهامٌ قلبيٌّ عندما يتناول الآية التي يقول فيها الله تعالى أنه أوحى لحواريي المسيح عليه السلام رغم أنهم ليسوا رسلًا: ﴿وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى الْحَوَارِيِّينَ أَنْ آمِنُوا بِي وَبِرَسُولِي قَالُوا آمَنَّا وَاشْهَدْ بِأَنَّنَا مُسْلِمُونَ﴾ [المائدة: 111]؛ ويرجح الرازي أن هذا الوحي إلهام: "المراد بذلك الوحي الإلهام وَالْإِلْقَاءُ فِي الْقَلْبِ."[3]

1 الرازي، فخر الدين، **التفسير الكبير**،27/ 611.

2 السابق،12/ 461.

3 السابق،461/12.

ويكـون الوحـي في القـرآن لا إلى الإنسـان وحـده بـل إلى الجمادات، مثـل الأرض: ﴿إِذَا زُلْزِلَـتِ الْأَرْضُ زِلْزَالَهَـا وَأَخْرَجَـتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا وَقَالَ الْإِنسَـانُ مَـا لَهَـا يَوْمَئِذٍ تُحَـدِّثُ أَخْبَارَهَا بِأَنَّ رَبَّـكَ أَوْحَىٰ لَهَا﴾ [الزلزلـة: 5]؛ بمعنى أن الله أوحـى لها بـأن تتكلـم وتتحـدث بأخبارهـا. والوحـي هنا هـو تواصـل غير لفظيٍّ أيضًـا، فهو مـع الجمادات.

5. فلاسفة الإسلام

سـأركز هنـا على عـرض أبـرز المعـالجات الفلسـفية للوحـي والنبـوة لـدى الفـارابي وابـن سـينا وابـن رشـد. وتتصـف معالجتهـم بمحاولـة وضـع تفـسير عـقلي للوحـي. فـلما كان الوحـي يـأتي مـن الإله نفسـه وهو ظاهـرة فائقـة للطبيعة وشـبه عجائبيـة، فـإن التوجـه العـقلاني لفلاسـفة الإسلام دفعهـم إلى البحث عن أسـباب طبيعيـة وعلـل وسـيطة تجعـل الوحـي ممكنًـا، وفـق الطبيعـة ووفـق نظام الكـون والعقـل الإنسـاني. ومن ثَم نظر فلاسـفة الإسلام إلى الوحـي على أنه نتيجة لوصـول النبـي إلى الـكمال الإنسـاني، بـل إلى الـكمال الإنسـاني الأقصى، الـذي بـه يتهيـأ لاسـتقبال الوحـي، والـكمال الإنسـاني عندهـم هـو كمال عـقليٌّ وأخلاقـيٌّ معًـا.[1] وقـد فسر الفـارابي وابـن سـينا هذا الاسـتقبال على أنـه اسـتقبال لفيض من الله على العقـل الفعـال، ثـم مـن العقـل الفعـال إلى النبـي، وهـو فيـض على عقلـه ومخيلتـه معًـا.[2] وهذا الفيض كـونيٌّ وحتمـيٌّ، فالعقل الفعال عند فلاسـفة الإسلام هـو العقـل الأخير مـن سلسـلة العقـول المسـاوية المفارقـة، وكل عقل يحـرك فلكًا

1 ابـن سـينا، أبـو علي، **الإلهيـات**، مراجعـة: إبراهيم مدكور، تحقيـق الأب جورج شـحاته قنواتي وسـعيد زايـد، الهيئـة العامـة لشـئون المطابـع الأميريـة، القاهـرة، 1960، ص.ص 435–436.

2 الفارابي، أبو نصر،، كتاب **آراء أهل المدينة الفاضلة**، تقديم وتعليق ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، ط2، 1968، ص.ص 112–116.

مـن الأفلاك، والعقـل الأخير منهـا وهـو العقـل الفعـال يحـرك عالم مـا تحت فلك القمـر، أي العـالم الأرضي وسمائـه، أو الـغلاف الجـوي بتعبيرنـا الحديـث، والذي خصـص له أرسـطو كتـاب **الآثـار العلويـة**. ومـن الواضـح أن نظرية النبـوة لدى فلاسـفة الإسلام تـسير في إطـار الأفلاطونيـة المحدثة ورؤيتهـا التراتبيـة ونظريتها الفيضيـة في علاقـة الموجـودات العليـا بالسـفلى.[1] أمـا ابـن رشـد فقـد اختلف عن الفـارابي وابـن سـينا في نظريتـه في النبـوة، فلم تعـد لديه فيضًـا من العقـل الفعال، بـل صـارت اتصالًا بـه، وفق الـكمال الأقصى الـذي يصل إليـه النبـي ويؤهله لمثل هـذا الاتصـال.[2] والفـارق الهام هنـا هـو أن الفيـض يـأتي مـن أعلى، أمـا الاتصال فيحـدث مـن أسـفل. لكـن احتفـظ ابن رشـد بفكـرة مصـدر الوحي وهـو العقل الفعـال، وهـو عنـده تعـبير عـن العقلانيـة الفاعلـة في ترتيـب ونظام عـالم ما تحت فلـك القمـر، وعندمـا يتصـل بـه النبـي يتمكـن مـن معرفـة مـا يـأتي مـن أحداث أرضيـة، ومـن معرفة المناسـب للإنسـان في تـدبير حياتـه وفق الأصلح والأنسـب لطبيعتـه الأرضية.[3]

6. سبينـــوزا

ومـع سـبينوزا نجد الفكر الفلسـفي وقـد انتقـل إلى مرحلة جديدة في دراسـة الوحـي والنبوة والمعجـزات. ففي كتاب **رسـالة في اللاهوت والسياسـة**، ذهب إلى

1 Davidson, Herbert A., *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect*, New York: Oxford University Press, 1992, pp. 58–63, 116–123, 340–351.

2 ابن رشد، أبو الوليد محمد، **تلخيص كتاب الحس والمحسوس**، تحرير وتعليق صبي بلومبرج، (Cambridge, Mass. 1972)، ص.ص 73–74.

3 السابق، ص.ص 79–81.

أنـه ليـس هناك فارق كـبير بين الوحي ونور العقـل الفطري، بـل إن الوحي الإلهي يـفترض هـذا النـور الفطـري ويـأتي على أساسـه، والوحـي عنـده ليـس مصـدرًا لمعرفـة مختلفـة عـن التـي يسـتطيع العقـل الوصـول إليهـا بنفسـه[1]، وكل الفـرق بين النبـوة والعقـل الإنسـاني المفطـور في كل الـبشر، أن الأنبيـاء يتمتعـون بخيـال خصـب يتمكنـون بـه من إيصـال القيـم والمبـادئ التـي يدعـون إليها بلغـة مجازية وتعـبيرات بلاغيـة تجـذب الجمهـور، بالإضافـة إلى حـس أخلاقـيٍّ عـالٍ وتمسـك قـوي بالفضيلـة الأخلاقيـة.[2] أمـا موقف سـبينوزا مـن المعجـزات فقـد كان نقديًّا على طـول الخـط، إذ أرجع إيمان العبرانـيين بالمعجزات إلى عـدم قدرتهم على معرفة الأسـباب الطبيعيـة للأحـداث الطبيعية، وميلهـم إلى الظواهر الطبيعيـة مباشرة إلى قـدرة الله، لأنهـم كانـوا يجهلـون العلل والأسـباب الوسـيطة التـي تنتـج الظواهر وتتحقـق بهـا إرادة الله في العـالم.[3] ومـن ذلـك نـرى أن سـبينوزا قد احتفـظ ببعض الأفـكار الخاصـة بالوحـي والنبـوة لـدى فلاسـفة الإسلام، وأهمهـا ربـط النبـوة بالمخيلـة، والتمييـز الحاسـم في فهـم النصوص الدينيـة بين العامة أو جمهـور الناس مـن جهـة، والخاصـة أو القلـة المثقفة التـي تلقت تعليمًا فلسـفيًا من جهـة أخرى. تفهـم العامـة النصـوص الدينيـة حرفيًّـا وتتمسـك بظاهر النـص وبالمعنـى الحرفي للنصـوص التـي تحمل التشـبيه والتجسـيم، لكـن يرفض سـبينوزا التأويـل العقلي لهـذه النصـوص بحجـة أنهـا تخفـي معنـى عقليًّـا مسـتورًا يغيـب عـن الجمهـور، ويصر على أن هـذه النصـوص لا تحمـل أكثـر ممـا تحملـه مـن معناها الحـرفي، لأنها مناسـبة للجمهـور[4]، وفي ذلك اختلف سـبينوزا عن تراث التأويـل العقلي المجازي

1 سـبينوزا، **رسـالة في اللاهـوت والسياسـة**،(ترجمة: حسـن حنفـي)، مراجعة: فـؤاد زكريا، دار التنويـر، بيروت، 2008، ص.ص 120–121.

2 السابق، ص.ص 143، 145.

3 السابق، ص.ص 213–216، 218–219، 222.

4 السابق، ص.ص، ص.ص 234–253.

للنصـوص الدينيـة لـدى فلاسـفة الإسلام والـذي أخذه منهم موسـى بـن ميمون (1138–1204). لكنـه مـن جهة أخـرى، وبرفضه الحاسـم للتأويل العـقلي، قد زاد مـن الفصل الحاسـم بين الوحـي والعقل، أو الدين والفلسـفة، ذلـك الفصل الذي سـبق أن أسسـه ابـن رشـد في فصلـه بين الشريعـة والحكمة في **فصـل المقال**.

7. عصر التنوير – ليسنغ ومندلسون

مـع عصر التنويـر نجد الفكـر الأوروبي وقد دخـل مرحلة جديـدة من تطوره ومـن تطور معـالجات الفلاسـفة للوحـي والنبـوة. صحيـح أن سـبينوزا يعد الآن مفتتـح عصر التنويـر، وصاحـب أبلـغ الأثـر في كل فلاسـفته[1]، إلا أن الفلاسـفة الذيـن قدمـوا معالجات معتدلـة للوحي وتوسـطوا بين التنوير العـقلاني الراديكالي والاتجاهـات التقليديـة المحافظـة لم يتبعـوا سـبينوزا، بـل حاولوا تقديـم معالجات للوحـي تتناسـب مـع التوجهـات العقلانية السـائدة ومـع عصر التنويـر من جهة، ولا تـثير حفيظـة السـلطات الدينيـة مـن جهـة أخـرى. وهـذا هـو ما نجـده لدى اثـنين مـن رواد التنويـر الألماني في النصـف الثـاني مـن القـرن الثامـن عشر، وهمـا غوتهولـد إفرايم ليسـنغ، وموسـى مندلسـون.

1 يعـد جوناثـان إسرائيل من أهـم الباحثين المعاصرين الذين أبرزوا دور سـبينوزا في نشـأة عصر التنويـر في أوروبـا، وكتـب في ذلـك موسـوعة من أربعـة مجلدات:
Israel, Jonathan, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford: Oxford University Press, 2001; *Enlightenment Contested. Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670–1752*, New York: Oxford University Press, 2006; *Democratic Enlightenment. Philosophy, Revolution, and Human Rights 1750–1790*, New York: Oxford University Press, 2011; *The Enlightenment That Failed: Ideas, Revolution, and Democratic Defeat, 1748-1830*, Oxford: Oxford University Press, 2020.

يبرهن ليسنغ في مقاله "في أصل ديانة الوحي" على ضرورة وجود دين موحى به بالاستناد على الدين الطبيعي. فمعرفة الله وأفعاله وما يليق به من صفات، بالعقل الإنساني وحده، هي أسمى درجات المعرفة الإنسانية، وهذا في نظر ليسنغ هو الدين الطبيعي الذي هو دين العقل. ويستنبط منه ليسنغ دين الوحي ويبرره.[1] إذ يذهب إلى أن لكل إنسان القدرة على الوصول إلى الدين الطبيعي بعقله الفطري، لكن لا يتمكن كل الناس من الوصول إليه، إذ يختلفون في قدراتهم العقلية. وهذا الاختلاف ليس اختلافًا أصليًّا بينهم وبالطبيعة، لأنهم متساوون بالطبيعة في القدرات العقلية، بل هم يختلفون وهم في حالتهم المدنية في درجات الحرية والقدرات العقلية. ويقصد ليسنغ من ذلك أن البشر فور أن يجتمعوا في اجتماع مدني، تنشأ بينهم الفروق من كل نوع، طبقية وفئوية، وهذه الفروق الناتجة عن مراتبهم في الحياة الاجتماعية تؤدي إلى فروق في قدراتهم العقلية. وبذلك لا يستطيع كل الناس الوصول إلى ذلك الدين الطبيعي العقلي الذي كان من المفترض أن يكونوا مؤهلين إليه بالفطرة والطبيعة والإمكانات العقلية المتساوية؛ ولكن لما كان الدين ضروريًّا لحياة الإنسان الخاصة والعامة، كان من الضروري وجود دين لمن لا يستطيع الوصول إلى الدين الطبيعي بنفسه، وهذا هو دين الوحي، وهو دينٌ وضعيٌّ[2]، هدفه إيصال معنى الألوهية وصفات وأفعال الله إلى عامة الناس، وبأيسر الطرق الممكنة لهم. ونستطيع أن نقول وفق منطق ليسنغ إن الدين الطبيعي ليس متاحًا ولا مناسبًا لكل الناس، إذ هو دين الخاصة من الفلاسفة، أما

1 Lessing, Gotthold Ephraim, "On the Origin of Revealed Religion", in *Philosophical and Theological Writings*. Nisbet, H.B. (Ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p. 35.

2 Loc. cit.

العامة فهي في حاجة إلى قيادة وتوجيه وإرشاد فيما لا تستطيع أن تصل إليه من تلقائها، وهذا هو ما يوفره لها دين الوحي.

ولما كان الدين الطبيعي عند ليسنغ دينًا عقليًا صرفًا يعتمد على الحرية المطلقة للإنسان في التفكير والوصول إلى الإله وصفاته وأفعاله بالعقل المجرد، فهو لا يحتوي على إلزامات ونظم اجتماعية؛ لكن إذا ما كان للدين أن يكون موجهًا لكل الناس ومنظمًا لحياتهم، فيجب أن يتضمن إلزامات وتوجيهات، ومن ثم يجب أن يتجسد في قانون وضعي، أي قانون موضوع لكل الناس، وهذا القانون الوضعي، ورغم ما يظهر عليه من أنه في تناقض مع القانون الطبيعي، إلا أن ليسنغ يقول إنه نابع منه. ذلك لأن القانون الطبيعي لما كان هو القانون الأصلي الحاكم للناس حتى قبل أن يدخلوا في الاجتماع المدني، فهو يتحول بالاجتماع المدني إلى قوانين وضعية، ويحدث المثل مع الدين الطبيعي، إذ يجب أن يتحول إلى دين وضعي كي يناسب حالة الاجتماع المدني. ويذهب ليسنغ إلى أن هذا الدين الوضعي يأخذ شرعيته وسلطته من مؤسسه الذي يأخذه من الله، وهذا المؤسس هو محل تصديق من الناس لأنه لا يقول لهم شيئًا يناقض عقولهم وتفكيرهم الحر الذي يدلهم على وجود الله، ومن ثم فلا تناقض بين ما يدعو إليه وما يصل إليه العقل الطبيعي. وتتمثل ضرورة ديانة الوحي أو الدين الوضعي عند ليسنغ في أنه هو الذي يجعل الناس ملتفة حول مجموعة من الثوابت، يجمعون عليها ويتفقون حولها كي تستقيم الحياة العامة ويستقر النظام الاجتماعي. ويؤكد ليسنغ على عدم وجود أي تناقض بين الدين الطبيعي والدين الوضعي، لأن الدين الطبيعي هو دين الحالة الأولى للإنسان، وهو دين الفطرة الإنسانية والطبيعة الإنسانية الأصلية، في حين أن دين الوحي أو الدين الوضعي هو دين الحالة الاجتماعية المدنية، الذي يجب

أن يحتـوي بـالضرورة على العقائـد المناسـبة لاسـتقرار الحيـاة المدنيـة والعامـة. وينتهـي ليسـنغ إلى القـول إن أفضـل ديانـات الوحـي أو الديانـات الوضعيـة هـو ذلـك المحتـوي على أقـل الإضافـات على الديـن الطبيعـي، والـذي يفـرض أقـل الحـدود على الآثـار الجيـدة للديـن الطبيعـي.[1]

ولا يسـعنا هنـا إلا أن نلاحـظ مـدى القـرب والتشـابه الذي بين أفكار ليسـنغ والفـارابي، إذ نجـد لـدى الفـارابي رؤى حـول الديـن والوحـي والشريعـة تـكاد تتطابـق مـع أفـكار ليسـنغ، وهـي التـي نجدهـا لـدى الفـارابي في مؤلفـات مثـل **السياسـة المدنيـة**، و**آراء أهـل المدينـة الفاضلـة**، وكتـاب **الملـة**، وكتـاب **الحـروف**. كذلـك نلاحـظ أن قول ليسـنغ في ختـام مقالـه إن أفضل أديـان الوحـي أو الأديان الوضعيـة هـو ذلـك الذي يحتـوي على أقـل الإضافـات على الدين الطبيعـي، وأقل القيـود على الحريـة الطبيعيـة الأصليـة للإنسـان، يتشـابه إلى حـد كـبير مـع تأكيـد الغـزالي ضرورة الاقتصـاد في الاعتقـاد، وتأكيد ابن رشـد ضرورة الاتفاق على الحد الأدنـى الضروري مـن أصـول الإيمان، وهي الأصول الثلاثة الشـهيرة التي وضعها في **فصـل المقـال**: وجود الله، والنبوات، والسـعادة والشـقاء الأخرويـان[2]؛ وتأكيده، في **الكشـف عـن مناهـج الأدلة** في عقائـد الملـة، ضرورة الالتـزام بالطـرق المشتركة لـدى الجميع التـي برهن بها القـرآن الكريـم على العقائد الضرورية لـصلاح الناس وسـعادتهم الممكنـة لهـم في الحيـاة واسـتقرار نظامهـم الاجتماعـي، وعـدم إضافـة عقائـد أخـرى فرعيـة وتفصيليـة، مثل العقائـد الكلاميـة التي لا تهـم الجمهور ولا يفهمهـا ولا يسـتطيع اسـتيعاب الطـرق الكلاميـة في الاسـتدلال عليها.[3]

1 Lessing, "On the Origin of Revealed Religion"., p. 36.

2 ابـن رشـد، أبـو الوليـد، **فصل المقـال في تقريـر مـا بين الشريعة والحكمـة من الاتصـال**، تحقيق ألـبير نصري نـادر، دار المشرق، بيروت، ط2، 1986، ص 44.

3 ابـن رشـد، **الكشـف عن مناهـج الأدلـة في عقائـد الملة**، تحقيـق محمود قاسـم، مكتبـة الأنجلو المصريـة، القاهـرة، 1964، ص.ص 133–132، 157–155.

يعـود ليسـنغ، في أحد أهـم وآخر مؤلفاته، وهـو **تربية الجنس البشري**، ليؤكد الكـثير مـن الأفـكار التـي وجدناهـا في المقالـة السـابقة. إذ يذهـب إلى أن الوحـي هـو تربيـة للجنـس البشري مثـلما أن التربيـة هي وحي للفـرد، وأن الوحـي لا يأتي بجديـد لا يقـدر العقـل الـبشري الوصـول إليه مـن تلقائـه، لكـن ضرورة الوحي هـي في أن ينقـل إلى الجنـس الـبشري كلـه مـا يتوصـل إليـه العقـل ببـذل الجهـد والوقـت الطويـل في البرهـان والتدليـل، وذلك بطرق بسـيطة مفهومـة وسريعة.[1] والحقيقـة أن مـا يقصـده ليسـنغ بالجنـس الـبشري هـو مـا سـبق وأن أطلـق عليـه فلاسـفة الإسلام "الجمهـور"، أو "العامـة". ورغـم أن الـدرس الأكاديمـي الغربي يركـز على تأثـر ليسـنغ في هـذه الأفـكار بجـان جـاك روسـو وخاصـة في كتابـه **إيميـل** – أو **عـن التربيـة**[2]، إلا أن أثر فلاسـفة الإسلام واضح فيهـا، وبالأخص أثر الفـارابي، إذ سـبق ليسـنغ في وضع هذه الأفـكار في الكـثير من أعماله. أما السـؤال عـن إمكان انتقـالها من الفارابي إلى ليسـنغ وعن المفكرين الوسـطاء بينـهما، فيمكن أن يكـون موضوعًـا خصبًـا لمزيـد مـن الأبحاث.

أما موسـى مندلسـون فنـرى فيه مثالًا آخـر على رؤيـة التنوير المعتـدل للدين. كان مندلسـون يميـل شـخصيًا إلى الربوبيـة (deism)، وهـي المذهـب الـذي انتشر للغايـة لـدى كل فلاسـفة عصر التنويـر، وعلى هـذه الخلفيـة قـدم أفـكاره حـول الديـن، وخاصـة الدين اليهودي في كتابه الشـهير **أورشـليم** – أو في **السـلطة الدينية واليهوديـة**. يذهـب مندلسـون إلى أن التـوراة في اتفـاق تام مع العقـل، مثله في ذلك مثـل كل فلاسـفة الإسلام وعـلماء الـكلام والفقهـاء مـن قبلـه والذين أكـدوا على اتفـاق القـرآن مـع العقـل؛ ويقصد مندلسـون مـن اتفـاق التـوراة مع العقـل، أنها

1 Lessing, "The education of the human race", in *Philosophical and Theological Writings*, p. 218.

2 Nisbet, "Introduction", *Philosophical and Theological Writings*, p. 3.

تؤكد ما يبرهن عليه العقل، مثل وجود الله والقواعد الأخلاقية الكلية التي يتفق عليها كل البشر.[1] ويشكل الإيمان بالله وبالأخلاق الكلية مضمون ما تلقاه نوح من الوحي، وهو وحي عام للبشرية كلها بعد الطوفان. وفي نظره فإن التوراة لا تحتوي على بنود إيمانية دوغماطيقية بعيدة عن العقل، مثل التي نجدها في المسيحية وتسببت فيها في الصراعات الطائفية والمذهبية، وهي لا تحتوي إلا على القليل من العقائد الإيمانية المتفقة مع العقل، مثل وجود الله والحياة الآخرة؛ والشريعة التوراتية خاصة باليهود وحدهم وغير ملزمة لمن سواهم[2]؛ والتوراة لا تقدم حقائق عقلية ولا علومًا كي تكون موضوعًا للبحث العقلي الفلسفي، ولا تقدم عقائد لاهوتية معقدة كي تكون هدفًا للبحث الفلسفي اللاهوتي (أو الكلامي بلغة التراث الإسلامي) بل تقدم أخلاقًا وتوجيهات سلوكية عملية. يريد مندلسون القول إن التوراة محمية من الجدل اللاهوتي والخلافات اللاهوتية التي نجدها في المسيحية لأنها لا تحتوي على عقائد لاهوتية معقدة، وكأنه يستبعد اللاهوت من العقيدة التوراتية البسيطة والواضحة، تمامًا مثلما استبعد ابن رشد علم الكلام. مرة أخرى نجد تشابهات عديدة لهذه الأفكار مع فلاسفة الإسلام. والذي يؤكد لنا أثرًا غير مباشر لابن رشد تحديدًا على مندلسون، أن مندلسون يستشهد على صحة تأويلاته هذه بأحد أهم فلاسفة اليهود في عصر النهضة وهو جوزيف ألبو (1380-1444) (Joseph Albo)، الذي قام باختزال العقائد اليهودية إلى ثلاث عقائد فقط؛ وقد صار معروفًا في الأكاديميا الآن تأثر جوزيف ألبو بكتاب ابن رشد **فصل المقال**.[3]

1 Mendelssohn, Moses, *Jerusalem, or on Religious Power and Judaism*, Allan Arkush (Trans.), Hanover: Brandeis University Press, New England, 1983, p. 58.

2 Ibid., pp. 100–101.

3 Melamed, A., "Albo, Joseph", in M. Sgarbi (Ed.), *Encyclopedia of Renaissance Philosophy*, Springer, 2015.

8. المجمع الفاتيكاني الثاني

أصدر المجمع الفاتيكاني الثاني (1962-1965) مجموعة من القرارات، أهمها ما يتعلق بالوحي، وهي القرارات المعروفة باسم "كلمة الله" (Dei Verbum). وفي الفصل الثالث من هذه القرارات والذي يحمل عنوان "الإلهام الإلهي وتفسير النصوص المقدسة"، يقر المجمع في البداية أن وحي الله نقله الأنبياء والرسل بأمانة وحسب أغراض الله، بالإلهام الإلهي وبتوجيه الروح القدس.[1] ثم يدخل القرار فيما هو هام لدراستنا، وهو المتعلق بالتفسير، إذ يقول: "ولَمَّا كان الله يتكلَّمُ في الكتاب المقدس بواسطةِ البَشَرِ وعلى الطريقة البشرية، فيجب على المفسر معرفة ما أراد الله إيصاله إلينا، والبحث بدقة في المعاني التي قصدها كُتَّاب الوحي، وما أراد الله الكشف عنه عبر كلماتهم"[2]، كما يتطلب البحث عن المعاني التي قصدها كُتَّاب الوحي اعتبار الأشكال الأدبية "التي تمت بها كتابة الوحي، وما إذا كانت نصًا تاريخيًا أو نبوءة أو شعرًا، أو غيرها من الأشكال. "ويجب على المفسر البحث فيما قصده كاتب الوحي وفق ظروفه الخاصة مستخدمًا أشكال الكتابة المتاحة في زمنه وثقافته."[3] فالفهم الصحيح لمقاصد كُتَّاب الوحي يعتمد على الانتباه إلى ثقافة وعصر هؤلاء الكُتَّاب، وطرق الإدراك والكلام والسرد المتاحة في عصر كل كاتب، والانتباه إلى طرائق السلوك والعادات التي كان يتبعها

1 Vatican Council Basilica di San Pietro in Vaticano 1962-1965, and Walter M. Abbott. 1966. *The Documents of Vatican II*. [United States]: America Press: Association Press, p. 118.

2 Ibid., p. 120.

3 *The Documents of Vatican II*.

النـاس في تعاملاتهـم مـع بعضهـم البعـض آنـذاك.[1] ثـم يؤكـد المجمـع بعـد ذلـك على أن الكنيسـة هـي مـن لها الحـق الأعلى والأخير في إقـرار التفـسيرات والاعتراف بهـا[2]، فبعـد أن فتـح المجتمـع بـاب التفـسير واسـعًا، عـاد ليـحصره في سـلطة الكنيسـة وحدهـا. لكـن نلاحـظ بوجـه عـام أن المجمـع الفاتيـكاني الثـاني قـد اعترف بـأن ثقافـة وعصر وعقليـة كُتَّـاب الوحـي قـد أثـرت في كتابتهـم للوحـي، ممـا يعـد اعترافًـا بتاريخيـة النـص الكتـابي المقـدس وضرورة فهمـه وفـق سـياق عصره وحسـب الأوضـاع الاجتماعيـة والثقافيـة لكُتَّـاب الوحـي. وقـد نظـر البعـض إلى هـذا الجـزء مـن القـرار على أنـه تنـازل عـن مبـدأ حرفيـة النـص المقـدس وإطلاقيتـه، ومـن ثـم فتحـه على أوسـع مجـال تـأويليٍّ، في نفـس وقـت تقييـده بـعصره، بما أن فهمـه وفـق عصره وثقافـة وتفـكير كُتَّابـه يضعـه بالكامـل داخـل عصره، ممـا يـؤدي إلى تاريخيتـه ومـن ثَـم نسـبيته. وربما اتفقـت الكنيسـة الكاثوليكيـة أخيرًا مـع سـبينوزا ضمنيًّـا، وهـو صاحـب أول تفـسير تاريخـي للكتـاب المقـدس ومفتتـح هـذا النـوع مـن التفـسير في الفكـر الأوروبي.

9. الوحي في الدرس الأكاديمي الحديث – الاتجاهان الفينومينولوجي والهرمينوطيقي

يعـد التحليـل الفينومينولوجـي لظاهـرتي الوحـي والنبـوة مـن أحـدث الإسـهامات الفلسـفية في دراسـتهما، ولا تـزال الأبحـاث تُجْـرَى في هـذا المجـال.

1 قـارن مـا يقولـه الإمـام الشـاطبي: «لَا بُـدَّ فِي فَهْـمِ الشَّرِيعَةِ مِـنِ اتِّبَـاعِ مَعْهُـودِ الْأُمِّـيِّينَ، وَهُمُ الْعَـرَبُ الَّذِيـنَ نَـزَلَ الْقُـرْآنُ بِلِسَـانِهِمْ، فَـإِنْ كَانَ لِلْعَرَبِ فِي لِسَـانِهِمْ عُـرْفٌ مُسْـتَمِرٌّ، فَلَا يَصِحُّ الْعُـدُولُ عَنْـهُ فِي فَهْـمِ الشَّرِيعَـةِ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ ثَمَّ عُـرْفٌ، فَلَا يَصِحُّ أَنْ يُجْـرَى فِي فَهْمِهَا عَلَى مَا لَا تَعْرِفُـهُ». الشـاطبي، أبو إسـحاق إبراهيم بن موسـى، **الموافقات في أصول الشريعـة**، دار الكتب العلميـة، بيروت 2004، ص 265.

2 *The Documents of Vatican* II, p. 121.

إذ درس هذا التحليل عناصر الوحي، مثل الوعي بالانفصال بين الذات المتلقية للوحي والوحي نفسه كونه يأتيها من مصدر خارجي، وظاهرة سماع الصوت الخارجي أو الداخلي ليست الذات النبوية مصدره. ومن ممثلي الاتجاه الفينومينولوجي في دراسة الوحي والنبوة في العالم العربي، حسن حنفي[1]، هشام جعيط، الذي رغم تبنيه للمعالجة التاريخية للرسالة النبوية، إلا أنه لجأ إلى المعالجة الفينومينولوجية للوحي في الجزء الأول من كتابه في السيرة النبوية.[2]

ومن بين المعاني التي كشف عنها التحليل الفينومينولوجي للوحي، أنه إظهار لشيء ما، وكشفه للناس عن طريق تنزيله برسالة إلى النبي. وهنا يكون الكشف هو لله ووحدانيته، ولكتابه إلى الإنسانية. ويكون الإيمان بذلك هو التصديق القلبي لتلك الظاهرة الفائقة للحس وللطبيعة، والتسليم بأنها من عند الله، والثقة في النبي الذي استقبل الوحي وأذاعه للناس[3]؛ وقد كان النبي يُعرَف قبل الإسلام بالصادق الأمين.

وتظهر في الدرس الأكاديمي الحديث معالجة لما تمت تسميته بالشروط المسبقة للوحي، وذلك في اتجاهين، هما الاتجاه الفينومينولوجي والاتجاه الهرمينوطيقي. تناول هذان الاتجاهان الوحي من جهة المقدمات الضرورية التي تجعل مستقبل الوحي يتقبله ويكون الوحي على أساسها فاعلًا ومؤثرًا في المجتمع. فتصديق الوحي وفق هذه الدراسات يستند على مسلمات مسبقة، منها استعداد المجتمع الذي ينزل فيه الوحي، بأن تكون

1 حنفي، حسن، **من العقيدة إلى الثورة: النبوة** المعاد، مكتبة مدبولي، القاهرة، مج4، 1988.

2 جعيط، هشام، **في السيرة النبوية** 1 : **الوحي والقرآن والنبوة**، دار الطليعة، بيروت، ط2، 2000.

3 El-Bizri, Nader, "Divine Revelation in Islam", in Balázs M. Mezei & als (Eds.), *The Oxford Handbook of Divine Revelation*, Oxford: Oxford University Press, 2021, p. 392.

فكـرة انفتـاح الـسماء على الأرض موجـودة ومقبولـة مـن المجتمـع، وبـأن تكـون فكـرة اتصـال الإلـه بالـبشر بواسـطة أو عـن طريـق وسـيط موجـودة ويعرفهـا النـاس مسـبقًا، سـواء كان هـذا الوسـيط نبيًّـا أو مَلَـكًا أو الاثـنين معًـا، وبـأن يكـون المجتمـع في احتيـاج إلى الرسـالة والتوجيـه الـذي يحملـه الوحـي. ومـن ثَـم يـأتي تصديـق المجتمـع للوحـي وتقبلـه لـه وفاعليتـه فيـه بنـاءً على شروط واسـتعدادات تنضـج تاريخيًّـا وثقافيًّـا وتهـيء النـاس لقبولـه حتـى قبـل أن ينـزل. ولا شـك أن هـذا الـدرس الأكاديمـي الحديـث قـد اسـتند على إرهاصات أخـرى قبلـه، مثـل مقاربـات الأنثروبولوجيـا الدينيـة والثقافيـة، التـي درسـت الأديـان ومجتمعاتهـا وكشـفت عـن توافـر شروط الإيمان بالوحـي قبـل نزولـه، مثـل معـالجات جيمـس فريـزر (James Frazer) وميرتشـيا إليـاده. وقـد ظهـرت تلـك المعـالجات الفينومينولوجيـة والهرمينوطيقيـة للديـن وللوحـي بصفـة خاصـة لـدى عـدد كـبير مـن المفكريـن في الشرق والغـرب: هيدغـر وبـول ريكـور ولفينـاس ومارتـن بوبـر في الغـرب، وحسـن حنفـي (1935–2021) وهشـام جعيـط ونصر أبـو زيـد[1] وعائشـة عجينـة[2] في الشرق.

***

كانـت المعـالجات الفلسـفية لظواهـر الوحـي والمعجـزة والنبوة محـاولات في التعامـل العقلاني معها بحيـث يتم إدخالها في إطار رؤيـة متكاملة، توضح الإمكان العـقلي لها والمنطـق الاجتماعي الذي يكمـن وراءها والذي يجعلها ضرورية، سـواء على مسـتوى الوجود الإنسـاني أو على مسـتوى الوجـود الاجتماعـي للمجتمعات

1 أبوزيد، نصر حامد، **مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن**، المركز الثقافي العربي، بيروت ، 2014.

2 عجينة، عائشة، **الوحي: بين شروط وجوده وتحولاته**، منشورات الجمل، كولونيا، 2014.

التي ظهرت فيها الأديان. وقد كشفت كل تلك المعالجات عن بعض العناصر المشتركة، ومنها اتفاقها على أن في الذات الإنسانية احتياجًا إلى المقدس، مما يخلق فيها استعدادًا قبليًّا لقبوله ولطلبه في بعض الأحيان. هذا الاحتياج هو جزء من الطبيعة البشرية، ويدل على أنها لا تكتفي بذاتها ولا تقنع بالعالم المادي الموجود أمامها، بل تطمح دومًا إلى التعالي وإلى تجاوز هذا العالم المادي والشرط الإنساني باستمرار، ولأنها في حاجة دائمة إلى الارتكان إلى موجود أعلى من كل ما تراه الحواس ويخبره العقل البشري. وفي الذات الإنسانية إحساس عميق بالنقص والعجز إزاء المصير الأقوى، ويتولد لديها من ثم الاحتياج إلى التواصل مع الكائن الكامل، الذي يضفي على حياة الإنسان الأرضية المعنى والهدف.

قائمة المصادر والمراجع

- أبوزيد، نصر حامد، **مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن**، المركز الثقافي العربي، بيروت ، 2014.
- إسبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**،(ترجمة: حسن حنفي)، مراجعة: فؤاد زكريا، دار التنوير، بيروت، 2008.
- الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب، **إعجاز القرآن**، تحقيق السيد أحمد صقر، دار المعارف، القاهرة، 1971.
- _____ **الإنصاف - فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به**، تحقيق محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ط2، 2000.
- جدعان، فهمي، **المحنة: بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط3، 2014.
- جعيط، هشام، **في السيرة النبوية - 1 : الوحي والقرآن والنبوة**، دار الطليعة، بيروت، ط2، 2000.
- حنفي، حسن، **من العقيدة إلى الثورة: النبوة - المعاد**، مكتبة مدبولي، القاهرة، مج4، 1988.
- الرازي، فخر الدين، **التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب**، دار إحياء التراث العربي، بيروت ط3، 1420هـ.
- ابن رشد، أبو الوليد محمد، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، تحقيق محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ، 1964.

- _____ **تلخيص كتاب الحس والمحسوس**، تحرير وتعليق صبي بلومبرج، (Cambridge, Mass. 1972).
- _____ **فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال**، تحقيق ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، ط2، 1986.
- ابن سينا، أبو علي الحسين، **الإلهيات**، تحقيق الأب قنواتي وسعيد زايد، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، 1960.
- الشاطبي، أبو إسحق، **الموافقات في أصول الشريعة**، دار الكتب العلمية، بيروت، 2004.
- عجينة، عائشة، **الوحي - بين شروط وجوده وتحولاته**، منشورات الجمل، كولونيا، 2014.
- غرديه، لويس، وجورج شحاتة قنواتي، **فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية**، (ترجمة: فريد جبر)، دار العلم للملايين، بيروت، 1967.
- الفارابي، أبو نصر، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، تحقيق ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، 1986.
- فيلون السكندي، **الأعمال الكاملة**، (ترجمة: أمير سامي)، دار نشر مدرسة الإسكندرية، القاهرة، ج1، 2020.
- الفيومي، سعيد بن يوسف (سعديا الفيومي)، **الأمانات والاعتقادات**، تحقيق شريف حامد سالم، مراجعة ودراسة: أحمد محمود هويدي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2021.

- ولفسون، هاري، **فلسفة المتكلمين**، (ترجمة: مصطفى لبيب عبد الغني)، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مج1، ط2، 2009.

- Davidson, Herbert A., *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect*: *Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect*, New York: Oxford University Press, 1992.
- El-Bizri, Nader. "Divine Revelation in Islam", in: Mezei, Balázs M., Francesca Aran Murphy, & Kenneth Oakes (Eds.), *The Oxford Handbook of Divine Revelation*, Oxford UK: Oxford University Press, 2021.
- Israel, Jonathan, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Lessing, Gotthold Ephraim.,"On the Origin of Revealed Religion", in: *Philosophical and Theological* Writings, H. B. Nisbet (Ed.), Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2005.
- Melamed, A. Albo, Joseph, In: Sgarbi, M. (Eds) *Encyclopedia of Renaissance Philosophy*, Springer, 2015.
- Mendelssohn, Moses, *Jerusalem, or, on Religious Power and Judaism*, Allan Arkush (trans.), Brandeis University Press by University Press of New England, 1983.
- Vatican Council (Basilica di San Pietro in Vaticano) 1962-1965, & Walter M. Abbott, *The Documents of Vatican II.* [United States], America Press: Association Press, 1966.

الموت والآخرة

د. صابريـــن زغلـــول

جامعة محمد بن زايد للعلوم الإنسانية
الإمـارات العربيـة المتحـدة

الموت والآخرة

يُشكل التساؤل عن الموت والمصير محورًا أساسيًّا في تاريخ الفكر الإنساني، بوصفه نقطة التقاء جوهرية بين الفلسفة والدين والأنثروبولوجيا. تبرز هذه الإشكالية من المفارقة الأساسية التي تسم الوضع البشري: ذلك التوتر بين محدودية الوجود البيولوجي ولانهائية الطموح المعرفي والروحي. فالإنسان، بخلاف سائر الكائنات، يتميز بوعيه المسبق بحتمية نهايته، مع سعيه الدائم لتجاوز هذه النهاية، سواء عبر بناءات رمزية أو تصورات ميتافيزيقية.

إن جدلية الوجود والعدم التي تتجلى في ظاهرة الموت تمثل تحدّيًا معرفيًّا وروحيًّا للعقل البشري منذ فجر التاريخ. فقد سعت الحضارات المختلفة عبر العصور إلى صياغة رؤى تفسيرية تتجاوز الحدود المادية للموت، محاولةً تأسيس جسر معرفي يربط بين عالم الشهادة وعوالم الغيب. هذه المحاولات تكشف عن عمق الحاجة الإنسانية لإضفاء معنى على تجربة الفناء التي تبدو للوهلة الأولى مناقضة للطموح الإنساني إلى الخلود.

هذا التوتر الوجودي يتجلى بوضوح في الرغبة العميقة للإنسان في اختراق حاجز الزمانية المحدودة، والتطلع إلى شكل من أشكال الخلود أو الديمومة، يتجاوز فناء الجسد. تلك الرغبة التي تضع الإنسان في مواجهة مباشرة مع أسئلة ميتافيزيقية أساسية: ما طبيعة الروح وعلاقتها بالجسد؟ هل يمكن

للـروح أن تسـتمر بعـد انـحلال البنيـة العضويـة؟ وإذا كان يمكنهـا ذلـك، فبأيـة صيغـة، وفي أي أفـق؟

من هنا تكتسـب دراسـة التصـورات المختلفـة للموت والآخـرة أهمية خاصة في فهـم تطـور الفكـر الإنسـاني، إذ يمكـن النظـر إليهـا كمفتـاح لقـراءة تحـولات الوعـي الميتافيزيقـي عبر العصـور. فالصـور التـي يرسـمها الإنسـان لما بعد الموت لا تقـدم فقـط انعكاسًـا لرؤيتـه للعـالم الآخـر، بـل أيضًا تكشـف بعمق عـن فهمه العميـق لمعنـى الوجود الإنسـاني ذاتـه وموقعـه في النظـام الكوني.

لذلـك فإن استكشـاف هذه الإشـكالية لا يمثل مجرد ممارسـة نظريـة معزولة، بـل هو تأمل في المسـألة الوجوديـة الأكثر إلحاحًـا: كيف يمكن للحياة أن تكتسـب معنـىً في ظـل حتميـة الموت؟ وكيف تؤثـر تصوراتنا عن الموت والآخـرة في طريقة عيشـنا للحيـاة نفسـها؟ إن التصـورات المختلفة للمـوت والآخـرة، على الرغم من تنوعهـا الظاهـري وتطورهـا عبر التاريـخ من الميثولوجـي إلى الديني إلى الفلسـفي المعـاصر، تمثل جميعهـا اسـتجابات لذلك التوتر الأسـاسي بين التناهـي البيولوجي والطمـوح الروحـي اللامتناهـي. وعليـه، فـإن هـذه الاسـتجابات ليسـت مجـرد إسـقاطات نفسـية أو أوهـام ميتافيزيقيـة، بـل هـي محـاولات عميقة لحـل المعضلة الوجوديـة الـكبرى التي تواجه الإنسـان: كيف يمكـن للكائن المتناهـي أن يتصور ويتعامل مـع اللامتناهي؟

مـن خلال المنهج المقارن بين الثقافات والأديـان المختلفة، نرصد تحول مفهوم "الخلـود" ذاتـه عبر التاريـخ، مـن الفهـم المادي البسـيط في الحضـارات القديمة إلى المفاهيـم الروحيـة المجردة في الأديـان التوحيدية، وصولًا إلى التـأويلات الوجودية والأخلاقيـة في الفلسـفة المعـاصرة. هـذه التحـولات لا تعكـس فقط تطـور الفكر الإنسـاني، بـل تكشـف أيضًـا عـن الطـرق المختلفـة التـي واجهـت بهـا الثقافـات

المتنوعة ذات الإشكالية الوجودية. من خلال هذا المنظور المتكامل، يمكن النظر إلى تاريخ التفكير في الموت والآخرة لا كتطور خطيٍّ بسيط من "الخرافة" إلى "العقلانية"، بل كمسار معقد من تحولات الوعي الميتافيزيقي، حيث تتفاعل مختلف أنماط التفكير (الأسطوري والديني والفلسفي) في بناء تصورات متعددة الأبعاد حول المصير النهائي للإنسان.

1. الموت والآخرة في الحضارة المصرية القديمة

شكلت الحضارة المصرية القديمة نموذجًا فريدًا في فهم الموت والخلود، متجاوزةً التصورات الأسطورية البسيطة إلى رؤية فلسفية وميتافيزيقية متكاملة. تأسست هذه الرؤية على أرضية ميثولوجية غنية تمثلت في قصة أوزيريس وإيزيس، حيث جسدت قصة موت أوزيريس وبعثه النموذج المثالي للخلود الذي يسعى إليه كل مصري. وكما يشير علماء المصريات، فإن "الأسطورة الأوزيرية شكلت الإطار المرجعي الذي فسر من خلاله المصريون رحلة الموت والانبعاث."[1]

انطلاقًا من هذه الخلفية الميثولوجية، طور المصريون القدماء فهمًا متطورًا لطبيعة الذات البشرية تجاوز الثنائية التقليدية بين الجسد والروح. فقد قدموا تصورًا مركبًا للذات يتكون من سبعة عناصر متكاملة: الجسد المادي (خت)، والقرين الطاقي (كا)، والروح المتحركة (با)، والظل (شويت)، والاسم (رن)، والقلب (إيب)، والجوهر الروحي المتحول (آخ). يؤكد عالم المصريات جان أسمان(Johann Christoph Assmann) أن "هذا الفهم المركب تجاوز الثنائية

1 هورنونج، إريك، **فكرة الآخرة في مصر القديمة**، (ترجمة: زكية طبوزادة)، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2017، ص 86.

البسيطة بين الروح والجسد، مؤسسًا لرؤية متعددة الأبعاد للوجود الإنساني تستمر بعد الموت."[1]

تجلت هذه الرؤية المركبة في الممارسات الجنائزية المعقدة التي طورها المصريون على مدى آلاف السنين. فالتحنيط لم يكن مجرد تقنية للحفاظ على الجثة، بل كان يستهدف الحفاظ على الجسد (خت) كمستودع للقرين (كا). وكانت التماثيل والصور تهدف إلى توفير بديل للجسد في حال تلفه. كذلك جاء تسجيل الاسم (رن) على المقبرة ضمانًا لاستمرارية الهوية في العالم الآخر، لأن محو الاسم كان يعني الموت النهائي في الثقافة المصرية. وكما يشير النص المترجم من **كتاب الموتى**:

> أتيت إليك يا أوزيريس، سيد الخلود. أنا طاهر، أنا مطهر. قلبي صادق، ويداي نقيتان... قلبي متزن مع ريشة ماعت. فلتمنحني الحياة التي لا تنتهي في حقول الإيارو، لأكون مع الأرواح المباركة، مستمرًا في وجودي كما تستمر النجوم في السماء.[2]

في هذا النص يتجلى جوهر العقيدة المصرية حول الخلود، فهو يعكس ثلاثة عناصر أساسية في المنظومة الميتافيزيقية المصرية: أولًا، مركزية أوزيريس كإله للموتى والبعث، فهو النموذج الأصلي للانتصار على الموت. ثانيًا، ارتباط المصير الأخروي بالطهارة الأخلاقية، حيث يؤكد المتوفى على

1 أسمان، جان، **الموت والخلود في مصر القديمة**، (ترجمة: أحمد صقر)، دار النيل للدراسات الحضارية، القاهرة، 2016، ص 93.

2 حسن، سليم، **مصر القديمة: الجزء الخامس: الحياة الدينية**، مطبعة جامعة القاهرة، القاهرة، 1953، ص 349.

نقاء قلبه ويديه كشرط للحياة الأبدية. ثالثًا، تصور إيجابي للعالم الآخر (حقول الإيارو) كمكان للاستمرارية والبركة، يضمن للمتوفى وجودًا خالدًا كالنجوم في السماء. هذه العناصر تعكس نظرة كونية متماسكة تضع الإنسان في علاقة متناغمة مع النظام الكوني الأكبر، حيث يرتبط مصيره الفردي بقوانين العدالة الكونية (ماعت).

ما يميز النموذج المصري بشكل جوهري هو ارتباطه الوثيق بمنظومة أخلاقية متكاملة تجسدت في مبدأ "ماعت": العدالة والنظام والتوازن الكوني. فالخلود لم يكن حقًا مكتسبًا بمجرد أداء الطقوس الجنائزية، بل كان مشروطًا باجتياز المحاكمة الأخروية أمام محكمة أوزيريس. يُعد مشهد وزن القلب أمام ريشة ماعت، المصور في الفصل 125 من **كتاب الموتى**، تأسيسًا عميقًا لفكرة العدالة الميتافيزيقية المتجاوزة لحدود الحياة الدنيا.

يمكن النظر إلى محكمة أوزيريس باعتبارها جوهر الفلسفة الأخلاقية المصرية. فالإنسان المصري كان يعيش حياته مدركًا أن كل فعل وكل كلمة سيخضع للحساب في "قاعة الحقيقتين"، وأن قلبه سيوزن في مقابل ريشة ماعت، وأن مصيره الأبدي يتوقف على هذا الميزان الكوني. هذا الارتباط الوثيق بين السلوك الأخلاقي في الحياة الدنيا والمصير الأخروي يُعد من أهم إسهامات الفكر المصري في تاريخ الأديان والفلسفات.

من خلال هذا الارتباط الأخلاقي يتضح "إعلان البراءة" الذي كان يتلوه المتوفى أمام محكمة أوزيريس، والذي يمثل قائمة شاملة بالمحظورات الأخلاقية والاجتماعية في المجتمع المصري القديم: "لم أرتكب إثمًا ضد الناس، لم أقتل المقدس، لم أكذب، لم أسرق، لم أشهد زورًا (...) أعطيت الخبز للجائع، والماء للعطشان، واللباس للعاري"، هذه العبارات تعكس المسؤولية الأخلاقية الشاملة التي كانت شرطًا أساسيًّا للخلود.

إن شـمولية الأخلاق المصريـة تجـاوزت العلاقات الإنسـانية لتشـمل الطبيعة والآلهـة والمجتمـع. فكان المصري مسـؤولًا عـن صيانة التـوازن الكـوني (ماعت) على كافـة المسـتويات، فالسـلوك الأخلاقـي كان مسـاهمة جماعيـة في الحفـاظ على النظـام الكـوني ضـد الفـوضى (إيزفت).

لقـد تميـز النمـوذج المصري بإيجابيتـه العميقـة، فالعـالم الآخـر (حقـول الإيـارو) كان امتـدادًا مثاليًـا للحيـاة بلا معانـاة، عاكسًـا فلسـفة تحتفـي بالوجـود وتـراه مسـتمرًا عبر تحـول نوعـي.

ولم يكـن المـوت في الفكـر المصري القديـم نهايـة، بـل انتقـالًا لحالـة وجـود أكثـر كمالًا، متجـاوزًا ثنائيـة الحيـاة والمـوت نحـو اسـتمرارية الهويـة الإنسـانية. هـذا التصـور العميـق تجلى في النصـوص الجنائزية المصريـة، خاصة كتـاب الموتى، حيـث يعلـن المتـوفى قدرتـه على الخـروج نهـارًا والعـودة لـيلًا، متحـررًا مـن قيود الزمـان والمـكان. فالمصريـون طـوروا مفهومًـا فريـدًا للوجـود بعـد المـوت يجمـع بين اسـتمرارية الهويـة الفرديـة والاندمـاج في الـدورة الكونيـة، مما يحقـق نوعًا من الخلـود المـزدوج - الشـخصي والكـوني.

2. تراجيديا التناهي: غلغامش ومواجهة المحدودية البشرية

تمثـل ملحمـة غلغامش نقطة تحـول محوريـة في تاريخ الوعي الـبشري بالموت، إذ نقلتـه مـن ظاهـرة كونيـة عامـة إلى تجربـة وجوديـة شـخصية مبـاشرة. تجسـد الصرخـة المدويـة لغلغامـش أمـام جثمان صديقـه أنكيـدو: "صاحبي الـذي أحببته صـار طينًـا، وأنـا ألا أرقـد مثلـه ولا أقـوم أبـدًا؟" لحظة مـيلاد الوعـي التراجيدي بالفناء الحتمي. يؤكد سـميث في دراسـته المعمقة أن "مشـهد وقـوف غلغامش أمام جثـة أنكيـدو يمثـل المواجهـة الأولى في التاريـخ الأدبي للبشريـة مع صدمـة الموت

كتهديد شخصيٍّ مباشر، وليس كقدر جمعيٍّ بعيد. هنا يولد القلق الوجودي بمعناه الفردي العميق."[1]

يعكس المسار الدرامي للملحمة تحولًا نفسيًّا وفلسفيًّا عميقًا: من غلغامش الملك المتغطرس الذي بنى الأسوار وقهر الوحوش، إلى الإنسان المضطرب الهائم في البراري باحثًا محمومًا عن الخلود. تتميز رحلته بمواجهة متتالية مع شخصيات ترمز لحكمة مختلفة: صاحبة الحانة سيدوري التي تنصحه بالاستمتاع بالحياة العادية، والملاح أورشنابي الذي يساعده في عبور مياه الموت، وأخيرًا أوتنابشتم الذي حصل على الخلود استثناءً بعد نجاته من الطوفان.

إن فشل غلغامش المتكرر في اختبارات الخلود - من عدم قدرته على البقاء مستيقظًا سبعة أيام إلى فقدانه لعشبة الشباب التي انتزعتها حية - يكشف عن استحالة تجاوز المحدودية البشرية. لكن خاتمة الملحمة تشير إلى اكتشاف نوع مختلف من الاستمرارية: العودة إلى أوروك والتأمل الفخور في أسوارها الشامخة، يمثل إدراكًا لخلود من نوع آخر - الخلود الحضاري والثقافي. يمثل هذا التحول إدراكًا فلسفيًا متقدمًا بأن خلود الإنسان لا يكمن في استمرارية جسده البيولوجي، بل في آثاره وإنجازاته التي تتجاوز حياته الفردية. هذا النموذج للاستمرارية سيجد صداه لاحقًا في فلسفات وجودية معاصرة ترى في الإبداع والأثر الثقافي ضربًا من الخلود الممكن للإنسان المحدود.

1 Smith, Jonathan Z., *To Take Place: Toward Theory in Ritual*, Chicago: University of Chicago Press, 1987, p. 109.

3. السامسارا والموكشا:
النموذج الهندي وتجاوز ثنائية الحياة والموت

يقدم الفكر الهندي القديم، بخلاف النماذج الخطية في الحضارات الأخرى، تصورًا دائريًّا للوجود يتجاوز ثنائية الحياة والموت. ويرتكز هذا النموذج على مفهومين جوهريين: السامسارا (دورة الولادة والموت وإعادة الولادة) والكارما (قانون السببية الأخلاقية الكوني). فالكارما في الفكر الهندي ليست مجرد آلية بسيطة للثواب والعقاب، بل تمثل قانونًا وجوديًّا متأصلًا في بنية الواقع ذاته: "إن الكارما تتجاوز المفهوم البسيط للعدالة الخارجية، إذ تؤسس لفهم الفعل الأخلاقي كعنصر محايث للوجود. وليست الأفعال ونتائجها مرتبطة بعلاقة خارجية، بل هي جزء من الاستمرارية الجوهرية نفسها، فالعدالة ليست حكمًا من الخارج، بل تحققًا للبنية الداخلية للواقع."[1]

إن ما يميز النموذج الهندي بعمق هو مفهوم الموكشا (التحرر) الذي يقدم غاية مختلفة جذريًا. فالخلاص الحقيقي لا يكمن في استمرارية الوجود الفردي بعد الموت، بل في التحرر من دورة الولادات المتكررة ذاتها، والعودة إلى حالة الوعي المطلق (البراهمان). كما يذكر روبرت إرنست هيوم (Robert Ernst Hume) في ترجمته المعتمدة: "كما تفقد الأنهار أسماءها وأشكالها حين تصب في المحيط، كذلك يفقد العارف اسمه وشكله حين

1 Olivelle, Patrick, *The Law Code of Manu*, Oxford: Oxford University Press, 2004, p. 238.

يصل إلى البوروشا الإلهي، أسمى من الأسمى، ويصبح متحرر."[1] إن هذه الرؤية تتجاوز الثنائية البسيطة للموت والحياة، مؤسسة لفهم أكثر شمولًا للوجود كوحدة متكاملة. فلا يُنظر للموت كنقيض للحياة، بل كمرحلة ضمن دورة مستمرة، والتحرر النهائي (الموكشا) هو تجاوز هذه الدورة ذاتها. وهو ما يشير إلى فهم أعمق للواقع يتخطى الانقسامات والثنائيات، مما يجعل النموذج الهندي فريدًا في تجاوزه لتناقضات الوجود والعدم.

4. الانعطاف اليوناني: من الأسطورة إلى الفلسفة

مثل الانتقال من الإطار الأسطوري إلى المساءلة الفلسفية في اليونان تحولًا جذريًّا في مقاربة الموت والخلود. لم يكن هذا مجرد تغيير في أسلوب التفكير، بل انعطافًا في الموقف الوجودي من العالم؛ حيث تُظهر رؤية هيرقليطس الديالكتيكية تجاوزًا مبكرًا للفهم البسيط للحياة والموت. في شذراته "الخالدون فانون، والفانون خالدون، يعيشون موت بعضهم بعضًا ويموتون حياة بعضهم بعضًا"[2]، يؤسس هيرقليطس فهمًا جدليًّا للوجود حيث يرى في التضاد جوهر الواقع. إنه لا ينظر للموت والحياة كحالتين منفصلتين، بل كعمليتين متداخلتين ضمن وحدة ديناميكية متوترة. ووفقًا لذلك ، فإن التوتر بين الأضداد لا يمثل تناقضًا بل المبدأ المحرك للوجود الدائم التغير. هذه النظرة الكوسمولوجية الشاملة للموت والحياة ستتطور لاحقًا نحو فهم أكثر ذاتية وأخلاقية مع سقراط.

1 Hume, Robert Ernest, *The Thirteen Principal Upanishads: Translated from the Sanskrit*, Oxford: Oxford University Press, 1921, p. 142

2 Long, A.A., *Greek Models of Mind and Self*, Cambridge: Harvard University Press, 2015, p. 63.

تتجلى رؤية سقراط للموت والنفس بشكل خاص في **محاورة فايدون** التي تصور اللحظات الأخيرة من حياته. فيها، ينسب أفلاطون إلى أستاذه تعريف الفلسفة بأنها "ممارسة للموت"، إذ يقول: "أولئك الذين يمارسون الفلسفة بالطريقة الصحيحة يتدربون على الموت، ويخافون الموت أقل من أي فئة أخرى من البشر."[1]

صاغ أفلاطون هذه الرؤية في نظام فلسفيٍّ منهجيٍّ، إذ قدم أول برهان فلسفي منظم على خلود النفس. يقول في فايدون: "إذا كانت النفس موجودة قبل الولادة (...) وإذا كانت عند مجيئها إلى الحياة وعند ولادتها لا يمكن أن تولد من شيء آخر غير الموت (...) أفلا يجب أن تكون موجودة بعد الموت، بما أنها يجب أن تولد مرة أخرى؟"[2] هنا يستند أفلاطون إلى نظريته في المُثل ليؤسس للانفصال الجوهري بين النفس بوصفها جوهرًا إلهيًّا، والجسد بوصفه سجنًا مؤقتًا لها.

أما أرسطو فقد قدم مقاربة مختلفة جذريًّا عن سابقيه. ففي كتاب النفس، عرّف النفس بأنها "تحقق أول لجسم طبيعيٍّ آليٍّ"، موضحًا: "يجب ألا نسأل ما إذا كانت النفس والجسد شيئًا واحدًا، تمامًا كما لا نسأل عما إذا كانت الشمع وشكله شيئًا واحدًا، أو بشكل عام عما إذا كانت المادة وما هي مادة له شيئًا واحدًا."[3] بهذا التعريف، أسس أرسطو فهمًا متكاملًا للعلاقة بين النفس والجسد، متجاوزًا ثنائية أفلاطون، ومؤسسًا مقاربة هيلومورفية تثير أسئلة معقدة حول إمكانية استمرار النفس بعد فناء الجسد.

1 Long, A.A., *Greek Models of Mind and Self*., p. 85.

2 Ibid., p. 92.

3 Ibid., p. 148.

وقد شهدت المرحلة الهلنستية تحولًا عميقًا في مقاربة الموت، حيث تعاملت الفلسفات الهلنستية مع واقع الموت بطرق مبتكرة، فسعت الرواقية إلى قبوله كجزء طبيعي من النظام الكوني، إذ يقول زينون: "لا شيء طبيعي يمكن أن يكون شرًّا"، وقول إبكتيتوس الشهير: "ليس الموت ذاته مرعبًا، بل الخوف منه هو المرعب."[1]

في المقابل، قدمت الأبيقورية رؤية مختلفة جذريًا، إذ يقول أبيقور: "لا شيء مرعب في الحياة لمن أدرك تمامًا أنه لا يوجد شيء مرعب في غياب الحياة (...) الموت، أكثر الشرور رعبًا، لا يعنينا، لأننا عندما نكون موجودين لا يكون الموت حاضرًا، وعندما يأتي الموت لا نكون موجودين."[2] رغم اختلاف المنهجين الفلسفيين، سعت كلتا المدرستين إلى تحرير الإنسان من قلق الموت، مؤسستين تقليدًا فلسفيًّا يرى في التأمل العقلاني للموت طريقًا للسكينة النفسية.

إن هذا التحول في مقاربة الموت – من محاولة تجاوزه إلى تغيير الموقف النفسي والفلسفي منه – يمثل تطورًا عميقًا في الوعي الإنساني، ذلك أن الانتقال من النموذج الأسطوري للخلود إلى المقاربة الفلسفية للموت يعكس نضجًا متزايدًا في الوعي البشري. لم تعد المسألة مجرد تمديد للحياة الجسدية، بل أصبحت بحثًا عن معنى للوجود الإنساني في مواجهة حتمية نهايته.

1 Long, A.A., *Greek Models of Mind and Self*., p. 156.

2 Ibid., p. 162.

5. الموت والآخرة في الأديان التوحيدية

تمثل الأديان التوحيدية الثلاثة – اليهودية والمسيحية والإسلام – تحولًا جوهريًّا في فهم الموت والآخرة، إذ انتقلت هذه الأديان من تصورات أولية إلى منظومات متكاملة تؤسس مفاهيم العدالة الميتافيزيقية والخلاص. يعكس هذا التطور التاريخي للأفكار الأخروية تحولًا عميقًا في المفاهيم الدينية والفلسفية للمصير الإنساني، محاولًا ربط واقعة الموت بأفق البعث ضمن منظومة متماسكة من العدالة الكونية.

1.5. الموت والأخرة في اليهودية

في المرحلة التوراتية المبكرة، ساد في اليهودية فهم بسيط للموت كانتقال إلى "الشيول"، عالم الظلال حيث يستقر الأموات جميعًا دون تمييز بين الصالح والطالح، وبالتالي لم يكن الموت مرتبطًا بتصور واضح للبعث. يقول سفر الجامعة: "لأَنَّ مَا يَحْدُثُ لِبَنِي الْبَشَرِ يَحْدُثُ لِلْبَهِيمَةِ، وَحَادِثَةٌ وَاحِدَةٌ لَهُمْ. مَوْتُ هذَا كَمَوْتِ ذَاكَ، وَنَسَمَةٌ وَاحِدَةٌ لِلْكُلِّ. فَلَيْسَ لِلإِنْسَانِ مَزِيَّةٌ عَلَى الْبَهِيمَةِ، لأَنَّ كِلَيْهِمَا بَاطِلٌ." (9:3).

يعكس هذا النص الرؤية البدائية للموت في الفكر اليهودي المبكر، حيث لا يوجد تصور واضح للبعث، بل تصور لاستمرار شبحي في عالم الأموات. فالشيول "في التصور العبري القديم هو المثوى النهائي للأموات، وهو مكانٌ سفليٌّ تسكنه الأشباح، يذهب إليه الجميع بلا تمييز. إنه عالم يغلب عليه الصمت والظلمة والنسيان، وليس فيه بعث ولا نشور ولا ثواب ولا عقاب."[1] يعلق

1 قاشا، سهيل، **معجم الحضارات السامية**، دار النهار للنشر، بيروت، 2001. ص 218.

الأب متى المسكين على هذا النص بقوله: "يعبر هذا النص عن الفهم البدائي للموت في التصور اليهودي المبكر، حيث لا يوجد تصور واضح للبعث أو للحياة بعد الموت، بل مجرد استمرار باهت للهوية في عالم الأموات."[1]

مع تطور الفكر اليهودي، بدأت تظهر فكرة البعث الجسماني كامتداد للموت وليس كنهاية له. فنجد في سفر أيوب إشارة مبكرة تقول: "أَمَّا أَنَا فَقَدْ عَلِمْتُ أَنَّ وَلِيِّي حَيٌّ، وَالآخِرَ عَلَى الأَرْضِ يَقُومُ، وَبَعْدَ أَنْ يُفْنَى جِلْدِي هذَا، وَبِدُونِ جَسَدِي أَرَى اللهَ" (أيام 25: 19، 26) على الرغم من غموض هذا النص، إلا أن بعض الحاخامات فسره على أنه إشارة إلى البعث الجسماني، ذلك أن هذا النص يمثل "مرحلة انتقالية في الفكر اليهودي، حيث يلوح في الأفق أمل غامض بإمكانية رؤية الله بعد فناء الجسد. وعلى الرغم من غموض النص وإمكانية ترجمته بطرق مختلفة، فقد استند إليه الحاخامات اليهود لاحقًا لتأكيد "وجود البعث الجسماني في العهد القديم."[2] وتظهر فكرة البعث بوضوح أكبر في سفر دانيال: "وَكَثِيرُونَ مِنَ الرَّاقِدِينَ فِي تُرَابِ الأَرْضِ يَسْتَيْقِظُونَ، هؤُلاَءِ إِلَى الْحَيَاةِ الأَبَدِيَّةِ، وَهؤُلاَءِ إِلَى الْعَارِ لِلازْدِرَاءِ الأَبَدِيِّ" (دانيال 2:12).

هذا النص يؤكد طبيعة البعث الجسماني حيث "الراقدون في التراب" سيستيقظون، مؤسسًا بذلك علاقةً مباشرةً بين الموت كرقاد والبعث كاستيقاظ. من هنا يُعد هذا النص أول تصريح واضح بعقيدة البعث في العهد القديم، فالتعبير عن الموتى بأنهم "راقدون في التراب" والبعث بأنه "استيقاظ" يؤسس مفهومًا جديدًا للموت بوصفه حالة مؤقتة وليس نهاية نهائية.

1 المسكين، متى، **تفسير سفر الجامعة**، مطبعة دير القديس أنبا مقار، القاهرة، 1995، ص 142.

2 جورجي، وهيب، **دراسات في أسفار العهد القديم**، القاهرة، 1999، ص 183.

أما عن موقف الفرق اليهودية من مسألة العلاقة بين الموت والبعث، فقد انقسمت توجهاتهم بشكل جذريٍّ. هذا الانقسام يظهر بوضوح في سفر أعمال الرسل: "لأَنَّ الصَّدُّوقِيِّينَ يَقُولُونَ إِنَّهُ لَيْسَ قِيَامَةٌ وَلاَ مَلاَكٌ وَلاَ رُوحٌ، وَأَمَّا الْفَرِّيسِيُّونَ فَيُقِرُّونَ بِكُلِّ ذلِكَ" (أعمال الرسل:8:23).

وقد رفض الصدوقيون البعث رفضًا قاطعًا ورأوا أن الموت نهاية حتمية للوجود الإنساني، وذلك لاعتمادهم حصريًّا على التوراة المكتوبة كمصدر وحيد للتشريع، في المقابل، تبنى الفريسيون عقيدة البعث الجسماني بقوة، معتمدين على التوراة الشفهية إضافة للمكتوبة، مما منحهم أفقًا أوسع لتطوير مفاهيم أكثر تعقيدًا عن الحياة الآخرة. وهذا يكشف لنا كيف أن الخلاف العقائدي الجوهري حول البعث كان انعكاسًا مباشرًا للاختلاف في المنهجية الدينية ومصادر التشريع المعتمدة عند كل فريق.

استمر هذا الجدل حول مفهوم الموت والبعث عبر العصور اليهودية المختلفة، حيث حاول ثلاثة من أبرز فلاسفة اليهود في العصور الوسطى التوفيق بين الفلسفة والدين في مسألة الموت والبعث.

دافع سعديا الفيومي بقوة عن البعث الجسماني كامتداد طبيعي للموت، متخذًا موقفًا أكثر تقليدية. يقول الفيومي في كتاب **الأمانات والاعتقادات**: "الإنسان مركب من جسد ونفس، وكلاهما شارك في الأعمال الصالحة والطالحة، فالعدل يقتضي أن يكون الثواب والعقاب للجسد والنفس معًا."[1] تستند رؤية الفيومي إلى ربط وثيق بين واقعية الموت وضرورة البعث الجسماني كمتطلب للعدالة الإلهية، منطلقة من قاعدة أن العدالة تقتضي اشتراك ما شارك

1 الفيومي، سعديا، **الأمانات والاعتقادات** (ترجمة: يوسف قوزما خوري)، دار المعارف، القاهرة، 1970، ص 274.

في العمل في الجزاء كذلك. إن موقفه هذا يعكس اتجاهًا تقليديًّا في الدفاع عن البعث الجسماني كضرورة تقتضيها العدالة الإلهية، وهو موقف ينطلق من مبدأ أن ما اشترك في العمل يجب أن يشترك في الجزاء.

في تطور ملحوظ للفكر الفلسفي اليهودي، أقر موسى بن ميمون بالبعث الجسماني كعقيدة دينية، لكنه رأى أنه انتقال مؤقت يليه خلود أبدي للنفس فقط. يقول ابن ميمون: "القيامة هي للجسد والروح معًا، لكنها ليست نهائية، بل سيعود الإنسان المبعوث للموت مرة أخرى، والحياة الأبدية ستكون للنفس وحدها."[1] هذه المحاولة التوفيقية تعكس تأثره العميق بفلاسفة الإسلام، خاصة الفارابي وابن سينا، في الجمع بين البعث الجسماني كعقيدة دينية والخلود الروحي كمفهوم فلسفي، مما يُظهر الصراع الفكري الذي واجهه الفلاسفة اليهود بين النص الديني والبرهان العقلي.

كما قدم ابن ميمون موقفًا توفيقيًّا آخر يتعلق بعلاقة النفس بالمعاد خلال مسيرته الفكرية الممتدة بين قرطبة ومصر. وهذا يتضح من خلال كتابه دلالة الحائرين، إذ يقول: "الأبدان تفنى والنفوس تبقى ثم تعود الأبدان، والعالم الآتي هو عالم النفوس فقط، وإنما للنفوس الخيّرة."[2] تكشف هذه الرؤية عن تطور عميق في فكر ابن ميمون الذي استطاع، متأثرًا بمنهج التأويل عند الغزالي وابن رشد، تجاوز الثنائية البسيطة بين الجسد والروح، ليقدم تصورًا مركبًا يجمع بين الالتزام بالعقيدة الدينية والاستجابة للمتطلبات العقلية والفلسفية.

1 ابن ميمون، موسى، **مقالة في البعث**، (ترجمة: فوزي متري نجار)، دار المشرق، بيروت، 1986، ص 103.

2 ابن ميمون، موسى، **دلالة الحائرين**، تحقيق حسين آتاي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 1972، ص 212.

أما سعد بن منصور بن كمونة (1215–1284) فيعد ثالث هؤلاء الفلاسفة الذين حاولوا التوفيق في مسألة الموت والبعث. يقول ابن كمونة في كتابه **تنقيح الأبحاث للملل الثلاث**: "إن البعث أمر ممكن عقلًا وواجب نقلًا، وذلك لأن إعادة النفس إلى الجسد بعد الموت ليست أصعب من إنشائها أول مرة".[1] اتخذ ابن كمونة موقفًا وسطًا بين سعديا وابن ميمون، إذ أكد على البعث الجسماني كإمكانية عقلية وضرورة دينية، لكنه ميز بين مراتب السعادة في العالم الآخر تبعًا لدرجة الكمال الروحي للإنسان.

لقد اتخذ ابن كمونة موقفًا وسطًا بين مفهومي البعث الجسماني والكمال الروحي، إذ طور تصورًا هرميًا للحياة الأخروية يقوم على التناسب بين المراتب الروحية التي حققها الإنسان في حياته الدنيا ودرجات النعيم التي سينالها بعد البعث. وبذلك استطاع أن يجمع بين الإيمان بالقيامة الجسدية كحقيقة دينية، وبين فكرة التدرج في الكمال الروحي كمبدأ فلسفيٍّ، مما يعكس منهجه التوفيقي الذي تجاوز به الثنائيات البسيطة التي سادت في عصره.

2.5. الموت والآخرة في المسيحية

تشكل المسيحية منعطفًا ثوريًّا في فهم العلاقة بين الموت والبعث، إذ أصبح الموت ليس مجرد نهاية بيولوجية، بل مرحلة انتقالية تمهد للقيامة على غرار قيامة المسيح. ولعل أهم ما يميز الرؤية المسيحية للموت هو ارتباطه الوثيق بمفهوم الخطيئة، حيث يُنظر إليه كنتيجة مباشرة للسقوط الأول. ففي الفكر المسيحي، لم يكن الموت جزءًا من التصميم الإلهي الأصلي للبشرية، بل دخل

1 ابن كمونة، سعد بن منصور، **تنقيح الأبحاث للملل الثلاث**، تحقيق محمد حسن الزبيدي، بيروت، 1983، ص 156.

إلى العالم نتيجة عصيان آدم وحواء. يقول بولس الرسول: "مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَأَنَّمَا بِإِنْسَانٍ وَاحِدٍ دَخَلَتِ ٱلْخَطِيَّةُ إِلَى ٱلْعَالَمِ، وَبِٱلْخَطِيَّةِ ٱلْمَوْتُ" (رومية 5: 12). هذا الارتباط الوثيق بين الخطيئة والموت يجعل من فداء المسيح ضرورة لاهوتية لتحرير البشرية من سلطان الموت.

وقد تجسد هذا الفداء المسيحي في حدث محوريٍّ شكّل جوهر الإيمان المسيحي وأساس تصوره للموت والآخرة. تمثل قيامة المسيح في اليوم الثالث بعد صلبه المحور التأسيسي للإيمان المسيحي والفهم المسيحي للآخرة. تؤكد الأناجيل الأربعة على واقعية هذا الحدث التاريخي: "إنه لَيْسَ هُوَ ههُنَا، لأَنَّهُ قَامَ كَمَا قَالَ!" (متى 28: 6). وقد أصبحت القيامة في اليوم الثالث ركنًا أساسيًّا في قانون الإيمان النيقاوي: "وقام من بين الأموات في اليوم الثالث كما في الكتب." كما يشير اللاهوتي أوليفر كليمنت (Olivier Clément) إلى أن "قيامة المسيح ليست مجرد عودة إلى الحياة، بل هي اختراق لحاجز الموت وتأسيس لوجود جديد. فالمسيح لم يعد إلى الحياة البيولوجية السابقة، بل دخل في حالة وجودية جديدة – جسد القيامة – الذي سيصبح نموذجًا لمصير البشرية جمعاء."[1]

في سياق هذا الفهم للموت كعقوبة للخطيئة، يأتي دور المسيح الفدائي، حيث يقول بولس الرسول: "قَامَالْمَسِيحُ مِنَ الأَمْوَاتِ وَصَارَ بَاكُورَةَ الرَّاقِدِينَ. فَإِنَّهُ إِذِ الْمَوْتُ بِإِنْسَانٍ، بِإِنْسَانٍ أَيْضًا قِيَامَةُ الأَمْوَاتِ. لأَنَّهُ كَمَا فِي آدَمَ يَمُوتُ الْجَمِيعُ، هكَذَا فِي الْمَسِيحِ سَيُحْيَا الْجَمِيعُ" (كورنثوس الأولى 15: 22–20). هذا النص يؤسس علاقة عضوية بين موت المسيح وقيامته من جهة، وموت البشر وقيامتهم من جهة أخرى، جاعلًا من الحدث التاريخي (قيامة المسيح) نموذجًا ميتافيزيقيًّا يعيد تفسير الموت والبعث في إطار معركة روحية ضد قوى الخطيئة والموت.

1 كليمنت، أوليفر، **أسس اللاهوت المسيحي الشرقي**، (ترجمة: أنطوان ملكي)، منشورات النور، بيروت، 2010، ص 187.

بعد أن حرر المسيح البشرية من نتائج الخطيئة الأولى بموته وقيامته، تؤكد المسيحية الطبيعة الجسدية لقيامة يسوع كأساس للإيمان بالبعث الجسماني للمؤمنين: "اُنْظُرُوا يَدَيَّ وَرِجْلَيَّ: إِنِّي أَنَا هُوَ! جُسُّونِي وَانْظُرُوا، فَإِنَّ الرُّوحَ لَيْسَ لَهُ لَحْمٌ وَعِظَامٌ كَمَا تَرَوْنَ لِي" (سفر اللاويين 24: 39). غير أن هذا التأكيد لجسدية القيامة لا يعني أن الجسد المقام مماثل للجسد الأرضي، بل هو جسدٌ متحولٌ يحتفظ بالهوية لكنه يتجاوز محدودية المادة. يقول الأب متى المسكين: "القيامة في المسيحية ليست مجرد عودة الروح إلى الجسد، ولا استعادة للحياة السابقة، بل هي تحولٌ جذريٌّ في طبيعة الوجود البشري، انتقال من الفساد إلى عدم الفساد، ومن الموت إلى الحياة الأبدية."[1] هذا التحول الجذري يثير سؤالًا محوريًّا حول طبيعة الجسد المُقام: هل هو جسدٌ ماديٌّ أم نورانيٌّ؟

للإجابة عن هذا السؤال، يقدم بولس الرسول مفهومًا متطورًا للبعث يتجاوز الثنائية البسيطة بين الروح والجسد، رابطًا بين الموت كزرع والبعث كإنبات: "يُزرَع جسمًا حيوانيًّا ويُقام جسمًا روحانيًّا [...] إِنَّ لَحْمًا وَدَمًا لاَ يَقْدِرَانِ أَنْ يَرِثَا مَلَكُوتَ الله، وَلاَ يَرِثُ الْفَسَادُ عَدَمَ الْفَسَادِ (1كورنثوس الأولى 15: 44–50). هذا المفهوم لِلجسد الروحاني يشير إلى طبيعة نورانية للجسد المُقام، مع الاحتفاظ بجوهر الهوية الجسدية. فهو ليس جسدًا ماديًّا بالمعنى الحرفي ولا مجرد روح مجردة، بل حقيقة وجودية جديدة تجمع بين استمرارية الهوية الجسدية والتحول الجذري للجسد المقام، مؤسسًا لتصور متماسك يربط بين الموت والبعث كمراحل في عملية تحول واحدة.

كما تطور في الفكر المسيحي اللاهوتي مفهوم الحالة الوسيطة للنفس بين الموت الجسدي والقيامة النهائية. تبلور هذا المفهوم خصوصًا في التقليد

1 المسكين، متى، **القيامة والصعود**، دير القديس أنبا مقار، القاهرة، 1999، ص. 85.

الكاثوليكي من خلال عقيدة المطهر. يوضح البابا بنديكتوس السادس عشر (يوزيف راتسنغر Joseph Ratzinger) في كتابه **الإسكاتولوجيا: الموت والحياة الأبدية** طبيعة المطهر قائلًا: "المطهر ليس امتدادًا كونيًا ثانويًا للعقاب، بل هو عملية تطهير داخلية للإنسان تجعله مستعدًا بالكامل للشركة مع الله. إنه ليس مكانًا بل عملية، التحول الضروري الذي يؤهل الإنسان للاتحاد الكامل مع الله، حيث تكتمل قدرة النفس على المحبة الحقيقية."[1] بينما ترفض الكنائس البروتستانتية عمومًا مفهوم المطهر، وتميل إلى الاعتقاد بأن النفس تنتقل مباشرة إلى حضرة الله في انتظار القيامة النهائية: "ينكر اللاهوت البروتستانتي فكرة المطهر، مؤكدًا على كفاية عمل المسيح الخلاصي ومعتبرًا أن المؤمنين ينتقلون بعد الموت مباشرة إلى الوجود مع المسيح، في حالة وعي وسعادة، منتظرين القيامة النهائية للأجساد."[2]

أما في التقليد الأرثوذكسي، فتُفهم الحالة الوسيطة من خلال مفهوم "الدينونة الخاصة" التي تسبق الدينونة العامة في نهاية الزمان، كما يشرح ذلك المطران كاليستوس وير (Kallistos Ware) : "بعد الموت وقبل القيامة العامة، تدخل النفس في حالة انتظار – مرحلة وسيطة. فعند الموت، تخضع النفس لدينونة خاصة أو فردية (...) مع ذلك، هذه الدينونة الخاصة ليست نهائية أو كاملة؛ فهي ستتأكد وتكتمل فقط في اليوم الأخير."[3]

1 Ratzinger, Joseph (Pope Benedict XVI), *Eschatology: Death and Eternal Life*, Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2007, p. 230.

2 McGrath, Alister E., *Christian Theology: An Introduction*, 6th ed., Wiley-Blackwell, 2016, p. 463.

3 Ware, Kallistos, *The Orthodox Church*, Penguin Books, 2015, p. 259.

تتميز الرؤية المسيحية للقيامة أيضًا بأنها ليست مجرد حدث فرديٍّ، بل هي حدثٌ جماعيٌّ يرتبط بمفهوم الكنيسة كجسد المسيح. يقدم اللاهوتي يوزيف راتسنغر (البابا بنديكتوس السادس عشر) تحليلًا عميقًا لهذه الفكرة في كتابه مقدمة في المسيحية قائلًا: "القيامة تتعلق بالتاريخ بأكمله وليس فقط بمصير الفرد. إنها تعبير عن حقيقة أن الخلاص ذو بُعد جماعي. فالمسيح لم يقم بمعزل: قيامته بداية لتحول الخليقة جمعاء (...) لذلك فإن فكرة القيامة تتضمن فكرة الوحدة والكمال للجنس البشري كله."[1] هذا البعد الكنسي للقيامة يعمق فهم علاقة المؤمن بالمسيح ويوسع مفهوم الخلاص من المستوى الفردي إلى المستوى الجماعي.

بهذا المفهوم للقيامة، تتضح الفجوة الجوهرية بين الفهم المسيحي والفهم اليهودي للمسيا. في التراث اليهودي، يُنتظر المسيا (المسيح) كملك أرضي يُعيد مجد إسرائيل ويؤسس ملكوتًا زمنيًّا، بينما ترى المسيحية أن يسوع هو المسيح الذي حقق الخلاص الروحي من خلال موته وقيامته. هذا الاختلاف المفاهيمي يعكس تحولًا عميقًا في فهم الخلاص نفسه: ففي المسيحية، الموت والبعث ليسا مجرد حدثين منتظَرين في المستقبل البعيد، بل تجربة حاضرة أسس لها المسيح من خلال فدائه الذي حرر البشر من عبودية الخطيئة والموت. يقول بولس: "فَإِنْ كُنَّا قَدْ مُتْنَا مَعَ الْمَسِيحِ، نُؤْمِنُ أَنَّنَا سَنَحْيَا أَيْضًا مَعَهُ" (رومية 6: 8). هذا المفهوم يمثل جوهر الإيمان المسيحي الذي يربط بشكل عضويٍّ بين موت المسيح وقيامته من جهة، وبين موت المؤمن وقيامته من جهة أخرى، مؤسسًا لفهم الموت والبعث كمشاركة في تجربة المسيح الفدائية، وليس كمجرد انتظار لتدخل مستقبليٍّ من المسيا كما في الفهم اليهودي التقليدي.

1 Ratzinger, *Introduction to Christianity*, Ignatius Press, 2004, p. 349.

تتوج هذه الرؤية التحويلية للموت والبعث في المشهد الأخروي الذي تصفه رؤيا يوحنا بلغة رمزية غنية: (ثُمَّ رَأَيْتُ سَمَاءً جَدِيدَةً وَأَرْضًا جَدِيدَةً. فَالسَّمَاءُ الأُولَى وَالأَرْضُ الأُولَى قَدْ زَالَتَا [...] وَلَنْ يَكُونَ هُنَاكَ مَوْتٌ أَوْ نُواحٌ أَوْ بُكَاءٌ أَوْ أَلَمٌ، لأن الأَشْيَاءَ القَدِيمَةَ قَدْ زَالَتْ) (رؤيا 21: 1–4). هذه الصور الشعرية لا تصف مشهد القيامة من الناحية الجسدية فحسب، بل تؤكد على طبيعة الملكوت كتجديد شامل للخليقة يتجاوز آلام الوجود الحالي الناتجة عن الخطيئة، مما يعزز فهم القيامة كتحول جذريٍّ في الوجود وليس مجرد عودة للحياة السابقة.

على الرغم من هذا التصور المتكامل، اختلف ثلاثة من أبرز اللاهوتيين المسيحيين في تفسير العلاقة بين الموت والبعث وطبيعة الجسد المُقام. فقد دافع إيريناوس (130–202) (Irenaeus) بقوة ضد الغنوصيين عن وحدة الإنسان كمركب من جسد وروح، مؤكدًا على قيمة الجسد، إذ يقول: "لولا أن الجسد قابل للخلاص، ما كان الكلمة قد صار جسدًا."[1] هذا الموقف يرفض بشدة الثنائية الغنوصية التي احتقرت الجسد وربطت بينه وبين الخطيئة ربطًا جوهريًّا، مؤكدًا أن المسيح خلص الإنسان بكليته، وأن القيامة ستشمل الجسد والروح معًا.

وقد حاول أوغسطين التوفيق بين الموقفين المادي والروحاني في فهم الجسد المُقام، حيث يقول: "الأجساد المقامة هي نفس الأجساد التي ماتت من حيث الجوهر، لكنها مختلفة من حيث الصفات (...) كالحديد الذي يتحول من البرودة إلى الحرارة مع بقائه حديدًا."[2] هذا الموقف التوفيقي يحاول الحفاظ على استمرارية الهوية الجسدية مع الإقرار بالتحول الجذري في صفاتها، وهو يعكس

1 Irenaeus, *Against Heresies, in The Ante-Nicene Fathers*, Vol. 1. Alexander Roberts & James Donaldson (Eds.), Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 2004, Book V, Ch. 2, p. 528.

2 أوغسطين، **مدينة الله**، (ترجمة: الخوري يوحنا الحلو)، دار المشرق، بيروت، 2007، 314/2.

المنهج الأوغسطيني في التوفيق بين التراث الفلسفي والنص الديني، مما يقدم حلًا وسطًا للإشكالية حول طبيعة الجسد المُقام.

واكتمل هذا التطور مع توما الأكويني الذي قدم في **الخلاصة اللاهوتية** تحليلًا دقيقًا لطبيعة الجسد الممجد، متأثرًا بالفلسفة الأرسطية، حيث يقول:"الجسد المقام سيتمتع بأربع صفات: عدم القابلية للفساد، المجد (الإشراق)، القوة، والخفة."[1] هذه الصفات تؤكد الطبيعة النورانية للجسد المُقام، وتمثل تحولًا في أعراض الجسد مع بقاء جوهره، وفقًا للتمييز الأرسطي بين الجوهر والعرض، وهو ما يعكس منهج الأكويني في استخدام الفلسفة لخدمة اللاهوت.

وقد شهد القرن العشرون في الطرح اللاهوتي المعاصر جدلًا لاهوتيًّا واسعًا حول طبيعة قيامة المسيح والقيامة العامة. ففي حين يتمسك اللاهوتيون التقليديون بالفهم الحرفي للقيامة كحدث تاريخيٍّ وفيزيائيٍّ حقيقيٍّ، يميل اللاهوتيون الليبراليون إلى تفسيرها بشكل رمزيٍّ. يلخص اللاهوتي المعاصر يورغن مولتمان (Jürgen Moltmann) هذا الجدل بقوله: "المسألة ليست هل القيامة حدثت تاريخيًّا، بل ما معنى أن نتحدث عن القيامة في التاريخ. فالقيامة هي حدث يتجاوز التاريخ مع بقائه فيه، وهي ليست مجرد رمز، بل هي بداية الخليقة الجديدة التي تخترق حدود العالم القديم."[2] هذا الطرح اللاهوتي يسعى إلى تجاوز الثنائية التقليدية بين التفسير الحرفي والتفسير الرمزي، مؤكدًا الأبعاد المتعددة للحدث القيامي.

1 الأكويني، توما، **الخلاصة اللاهوتية**، (ترجمة: الخوري بولس عواد)، دار المشرق، بيروت، 2009، م3، ص 276.

2 مولتمان، يورجن، **لاهوت الرجاء**،(ترجمة: سعيد زيدان)، القاهرة، 2004، ص215.

هكـذا، يتضـح أن التصـور المسـيحي للبعـث يميـل إلى فكرة الجسـد النوراني الـذي يحتفـظ بجوهـر الهوية الجسـدية مع تحـول جـذريٍّ في صفاتهـا وخصائصها، مؤسسًـا فـهمًا متـكاملًا للمـوت والآخـرة يتجـاوز المفاهيـم البيولوجيـة البسـيطة للمـوت والتصـورات الماديـة للقيامة، نحـو رؤية كونية شـاملة تربط مـصير الفرد بمـصير الخليقـة كلها.

3.5. الموت والآخرة في الإسلام

يقـدم الإسلام منظومـة متكاملـة تربـط بين الموت والبعث ضمن إطار شـامل مـن العدالـة الميتافيزيقيـة. يقـول القـرآن الكريـم: ﴿كُلُّ نَفْـسٍ ذَائِقَـةُ الْمَـوْتِ ثُمَّ إِلَيْنَـا تُرْجَعُـونَ﴾ [العنكبـوت: 57]. هـذه الآيـة ترى في المـوت مرحلـة انتقالية لا نهايـة مطلقـة، ترتبط ارتباطًا وثيقًا بالرجوع إلى الله للحسـاب والجـزاء. ويتأكد هذا المفهـوم في موضـع آخـر: ﴿مِنْهَا خَلَقْنَاكُـمْ وَفِيهَـا نُعِيدُكُـمْ وَمِنْهَـا نُخْرِجُكُـمْ تَـارَةً أُخْـرَى﴾ [طه: 55]، مما يرسـخ فكـرة الـدورة الكاملة للوجود الإنسـاني من التراب وإليـه ثـم منه مـرة أخرى.

يؤكد القرآن بشـكل حاسـم اسـتمرارية العلاقة بين المـوت والبعث الجسماني، رادًا على منكـري هـذه العلاقة: ﴿أَيَحْسَـبُ ٱلْإِنسَـٰنُ أَلَّـن نَّجْمَعَ عِظَامَـهُۥ ۝٣ بَلَىٰ قَـٰدِرِينَ عَلَىٰٓ أَن نُّسَـوِّيَ بَنَانَـهُۥ ۝٤﴾ [القيامـة: 3–4]. هذه الآيـة تصر على إعادة بنـاء الجسـد الـبشري حتـى في أدق تفاصيلـه (البنان)، مؤكـدة أن الجسـد الميت هو نفسـه الـذي سـيُبعث، مـع الحفـاظ على هويته الفرديـة. ويُعـزز هذا المفهـوم بقوله تعـالى: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَـثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَـهُ قَـالَ مَن يُحْيِ الْعِظَـامَ وَهِيَ رَمِيمٌ ۝٧٨ قُلْ يُحْيِيهَـا الَّذِي أَنشَـأَهَا أَوَّلَ مَـرَّةٍ وَهُـوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ [يـس: 87–97]. وبهذا يؤسـس القـرآن قياسًـا منطقيًّـا بين الخلـق الأول والإعـادة، مسـتندًا إلى بديهيـة أن

مـن قـدر على الإنشـاء ابتـداءً قـادر على الإعـادة، وأن الإعـادة ليسـت أصعب من الإنشاء الأول.

ينفـرد التصور الإسلامـي بمفهوم "البرزخ" كعالم وسـيط بين المـوت والبعث بتفاصيلـه المحـددة، حيـث تبقـى الـروح في حالة وعي مسـتمر بعد مفارقة الجسـد وتُسـأل وتُنعّـم أو تُعـذّب، على الرغـم مـن وجـود أفـكار متنوعـة عن الحيـاة بعد المـوت في الأديـان الأخـرى، إلا أن القـرآن يـشير إلى هـذه الحالـة بصـورة فريـدة بقولـه: ﴿وَمِـنْ وَرَائِهِـمْ بَـرْزَخٌ إِلَى يَـوْمِ يُبْعَثُـونَ﴾ [المؤمنـون: 100]؛ إذ يحل هذا المفهـوم إشـكالية الفجـوة الزمنيـة بين لحظة الموت الفـردي ويوم البعـث الجماعي، مؤكـدًا على اسـتمرارية الوعي خلال هـذه الفترة. وتتضمن التصـورات الإسلامية لـلبرزخ "عـذاب الـقبر" أو "نعيمه" كجزاء أوليٍّ قبل الحسـاب النهائي يـوم القيامة، كما ورد في الحديـث الصحيـح: "إنَّ العبـد إذا وضـع في قبره وتـولى عنـه أصحابـه وإنـه ليسـمع قـرع نعالهـم، أتـاه ملـكان فيقعدانـه فيقـولان له: مـا كنـت تقول في هـذا الرجـل؟ للمؤمـن فيقـول: أشـهد أنه عبـد الله ورسـوله، فيقـال لـه: انظر إلى مقعـدك مـن النار قـد أبدلـك الله به مقعـدًا من الجنـة، فيراهمـا جميعًا. وأمـا الكافر أو المنافـق فيقـول: لا أدري، كنـت أقول ما يقـول الناس فيه، فيقـال: لا دريت ولا تليـت، ثـم يضرب بمطرقـة من حديـد ضربـة بين أذنيـه، فيصيح صيحة يسـمعها مـن يليـه إلا الثقلين."[1] وتنتظـم المنظومة الإسلاميـة للآخرة في مراحـل متتابعة من البرزخ إلى البعـث والحشر والحسـاب، ثـم الجزاء النهائي، مُشـكّلةً سلسـلة متصلة مـن أحداث تحقـق العدالـة الميتافيزيقية الشـاملة.

1 البخـاري، أبـو عبـد الله محمد بن إسماعيـل، **الجامع المسـند الصحيح المختصر من أمور رسـول الله ﷺ** المعـروف بصحيـح البخـاري، كتـاب الجنائز، باب الميت يسـمع خفق النعـال، حديث رقـم 1338. صحيـح مسـلم،كتاب الجنـة وصفـة نعيمها وأهلهـا، باب عرض مقعـد الميت من الجنـة أو النـار عليه، حديـث رقم 2870.

أما عن مراحل الآخرة في المنظور الإسلامي، فإنها تتدرج بتسلسل دقيق يبدأ بالنفخ في الصور إيذانًا بانتهاء الحياة الدنيا، ثم نفخة البعث التي يقوم عندها الخلائق أحياء. يصف القرآن هذه اللحظات المفصلية: ﴿وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَمَن فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَن شَاءَ اللَّهُ ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَىٰ فَإِذَا هُم قِيَامٌ يَنظُرُونَ﴾ [الزمر: 68].

ثم يأتي مشهد الحساب الذي تتجلى فيه العدالة المطلقة: ﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَإِن كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِّنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا وَكَفَىٰ بِنَا حَاسِبِينَ﴾ [الأنبياء: 47]. يقول ابن كثير في **تفسيره**: "يخبر تعالى عن عدله يوم القيامة، وأنه ينصب الموازين القسط للخلائق، فمن رجحت حسناته على سيئاته بمثقال حبة من خردل دخل الجنة، ومن رجحت سيئاته على حسناته بمثقال حبة من خردل دخل النار، ولا يظلم ربك أحدًا، بل هو الحكم العدل الذي لا يجور."[1] هذه الدقة اللامتناهية في الحساب تعكس جوهر العدالة الإلهية التي لا تغفل صغيرة ولا كبيرة، وتضمن لكل نفس جزاءها العادل.

وكما تتحقق العدالة الإلهية المطلقة في الآخرة بميزان دقيق لا يظلم أحدًا، فإن رؤية الإسلام للعدالة تمتد أيضًا إلى مفهوم إصلاح الأرض في نهاية الزمان قبل قيام الساعة. هنا يرتبط مفهوم المهدي في الإسلام (المقابل للمسيا في اليهودية) بعلامات الساعة والبعث كتجسيد للعدالة المنتظرة. تذكر الأحاديث النبوية أن المهدي سيظهر في آخر الزمان ليملأ الأرض عدلًا كما ملئت ظلمًا، وأن ظهوره سيكون من علامات اقتراب الساعة والبعث. يقول

1 ابن كثير، إسماعيل بن عمر، **تفسير القرآن العظيم**، تحقيق سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، 1999، م5، ص 347.

الحديث: "المهدي منا أهل البيت، يصلحه الله في ليلة."[1] وقد شرح هذا المفهوم ابن حجر في **فتح الباري** قائلًا: "المهدي رجل من أهل البيت النبوي، يظهر في آخر الزمان عند امتلاء الأرض جورًا، فيملؤها عدلًا، ويوافق ظهوره نزول عيسى عليه السلام، وهو من العلامات الكبرى لقرب قيام الساعة التي تؤذن بانتهاء الحياة الدنيا وبدء الآخرة."[2] هذا الربط بين المهدي والساعة يجعل الموت والبعث جزءًا من تصور إسلاميٍّ شامل لنهاية التاريخ وتحقق العدالة المطلقة. وفي هذا السياق تندرج علامات الساعة الأخرى كظهور المسيح عيسى بن مريم ويأجوج ومأجوج، لتشكل جميعها إطارًا متكاملًا يصل فيه صراع الخير والشر إلى نهايته قبل طي صفحة الدنيا وبدء الحياة الآخرة.

أما عن تصور فلاسفة الإسلام لمسألة الموت والآخرة، فقد اختلف فلاسفة الإسلام ومتكلموه في تفسير العلاقة بين الموت والبعث، بين متمسك بظاهر النص ومؤول له في ضوء البراهين العقلية. بينما تؤكد النصوص الدينية على تسلسل واضح من البرزخ إلى البعث، نجد الفارابي قد مال إلى تأويل روحانيٍّ، فصل فيه بين الموت الجسدي والخلود الروحي يقول: "السعادة الحقيقية تكون للنفس الناطقة بعد مفارقتها للبدن، وذلك باتصالها بالعقل الفعال (...) والنفوس الخيّرة تسعد بمفارقة الأبدان، والنفوس الشريرة تشقى."[3] هذا الموقف يميل إلى فصل مصير النفس عن مصير الجسد، متأثرًا بالفلسفة الأفلاطونية والأرسطية التي ترى الجسد سجنًا للروح، والموت تحررًا منه.

---

1 ابن ماجه، محمد بن يزيد، **سُنن ابن ماجه**، كتاب الفتن، باب خروج المهدي (حديث رقم 4085).

2 العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، دار المعرفة، بيروت، 1379هـ، 295/ 13.

3 الفارابي، أبو نصر، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، تحقيق ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، 1986، ص 142.

يتبنى ابن سينا موقفًا مشابهًا للفارابي مع تفصيل أكثر، حيث يرى أن "النفس جوهر روحاني قائم بذاته، يستعمل البدن ولا يفنى بفنائه (...) والسعادة الحقيقية هي في كمال النفس وليس في عودة الأبدان."[1] لكنه يستدرك بأن الشريعة أخبرت عن المعاد الجسماني وعن لذات حسية في الآخرة، وهو ما لا ينبغي إنكاره بل تأويله بما يتناسب مع حقائق النفس. هذا التأويل يحاول التوفيق بين معطيات النص الديني ومقتضيات النظر العقلي، وإن مال في النهاية إلى ترجيح المعاد الروحاني كجوهر للسعادة الحقيقية.

أما الغزالي فقد دافع بقوة عن ارتباط الموت بالبعث الجسماني بقوله: "حقيقة الروح من أمر ربي وليس في قوة البشر إدراك حقيقتها، وأما المعاد فالشرع أثبت المعاد الجسماني، وليس في العقل ما يحيله."[2] ويضيف الغزالي في كتابه **تهافت الفلاسفة** نقدًا لاذعًا لمنكري البعث الجسماني فيقول: "وهذا مما كفرنا به الفلاسفة، إذ هو مخالف للشرع، فإن الشرع أثبت حشر الأجساد وإعادتها بعد صيرورتها ترابًا ورفاتًا، وهذا مما صرحت به الشريعة."[3] يمثل موقف الغزالي انتصارًا للنص الديني الذي يربط بين الموت والبعث الجسماني، مع التأكيد على أن العقل لا يستطيع إنكار هذا الارتباط وإن لم يدركه بمفرده، فعدم الفهم لا يستلزم الاستحالة العقلية.

حاول ابن رشد التوفيق بين الموقفين، مميزًا بين مستويات الفهم المختلفة للعلاقة بين الموت والبعث محاولًا الحفاظ على المعنى الظاهر للنصوص مع

1 ابن سينا، أبو علي، **النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية**، تحقيق: ماجد فخري، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1985، ص 293.

2 الغزالي، أبو حامد، **إحياء علوم الدين**، دار المعرفة، بيروت، 1982، 4/ 493.

3 الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، 1972، ص 283.

إمكانيـة تأويلهـا بما لا يناقـض العقل. وهو يـرى أن الشريعة تخاطـب جميع طبقات النـاس، وكل طبقـة تأخـذ منهـا ما يناسـب مسـتواها المعـرفي، فالعوام يتمسـكون بالظواهـر، بينما يسـتطيع العـلماء الجمـع بين ظاهـر النـص وتأويلـه بما لا يخالـف البرهـان العقلي.[1]

وأمـا المتكلمون المسـلمون، وخاصة الأشـاعرة، فقـد قدموا تصورًا متماسـكًا للعلاقـة بين المـوت والبعـث يحافـظ على مفهـوم اسـتمرارية الهويـة الشـخصية. يقـول البـاقلاني إن "الإعـادة تـشترط وجـود نفـس الأجـزاء الأصليـة التـي كان عليهـا الإنسـان، وهـي الأجـزاء التـي لا ينفـك عنهـا طـول حياتـه، فتلـك تجمـع يـوم القيامـة وتعـاد إليهـا الحيـاة."[2] هـذا التصـور يحـاول حل إشـكالية تـغير المادة الجسـدية عبر الزمـن، مـع الحفـاظ على مبدأ التطابق بين الإنسـان قبـل الموت وبعد البعـث، ضمانًـا لعدالـة الجزاء.

جـاءت التـأويلات الصوفية لتضيـف بعدًا آخـر للعلاقة بين المـوت والبعث، حيـث رأت في "المـوت الاختيـاري" قبـل المـوت الإجبـاري طريقًا للمعرفـة الحقة والنجـاة. يقـول الجنيـد البغـدادي: "مـن عـرف نفسـه عـرف ربـه، ومـن عـرف ربـه فنـي عن نفسـه، ومـوت النفـس حياة الـروح."[3] هـذا المفهـوم الصـوفي الذي يربـط بين المـوت المعنـوي والمعرفـة الروحيـة يتماهـى مـع الحديـث: "موتـوا قبـل أن تموتـوا"، ويقـدم فـهمًا عرفانيًّـا للمـوت والبعث يتجـاوز البعـد المادي إلى تحول وجـودي عميـق. فالسـالك عنـد الصوفية يتـذوق معنى المـوت والبعـث في حياته

1 ابـن رشـد، أبـو الوليـد محمـد، **فصل المقـال فـيما بين الحكمـة والشريعة مـن الاتصـال**، تحقيق ألـبير نصري نـادر، دار المشرق، بيروت، ط2، 1986.

2 البـاقلاني، أبـو بكـر، **التمهيـد في الـرد على الملحـدة والمعطلـة والرافضـة والخـوارج والمعتزلة**، تحقيـق محمـود الخـضيري ومحمـد أبـو ريـدة. دار الفكـر العـربي، القاهـرة، 1947، ص 241.

3 السراج الطوسي، أبو نصر، **اللمع في التصوف**، دار الكتب الحديثة، القاهرة، 1960، ص 174.

مـن خلال تجربـة الفنـاء عن النفـس والبقـاء بالله، وهي تجربة تكشـف عـن حقيقة الانتقـال مـن عـالم إلى عالم.

أعمـق مـا في إشـكالية العلاقـة بين المـوت والبعـث هـو التسـاؤل عـن طبيعة الهويـة الشـخصية ذاتهـا: مـا الـذي يجعـل الشـخص هـو نفسـه قبـل المـوت وبعد البعـث؟ هـل هـي اسـتمرارية جسـده، أم ذاكرته، أم وعيـه؟ وكيـف يمكن تصور اسـتمرارية الهويـة عبر التـغير الجـذري الـذي يمثلـه الموت؟ يجيـب ابـن القيّم عن هـذا التسـاؤل بالقـول: "ليسـت الهويـة الشـخصية مقـتصرة على الجسـد ولا على الـروح، بـل على مجموعـهما، والإنسـان هـو هـذا المركـب (...) ولهـذا كان البعث بعث الجسـد مع الـروح، حفظًا للهوية الشـخصية ولـتمام العدل الإلهـي بأن يتلقى الجـزاء من كان مسـؤولًا عـن العمل."[1] هـذه الرؤية التكاملية للإنسـان كوحدة من جسـد وروح تؤسـس لفهـم متماسـك للعلاقـة بين المـوت والبعـث، إذ أن المـوت يفصـل الـروح عن الجسـد مؤقتًا، والبعـث يعيد اتحادهمـا في صورة جديـدة تحافظ على جوهـر الهوية الشـخصية.

ظهـرت في الفكـر الإسلامـي تصـورات مختلفـة لطبيعـة الجسـد المبعـوث، محاولـة التوفيـق بين حرفيـة النـص ومقتضيـات العقـل. فقـد اسـتخدم ابـن عربي مفهـوم "الجسـد المثالي" بدلًا من الجسـد النـوراني الذي عرف في التراث المسـيحي، ليصـف بـه جسـد الآخرة. يقـول: "يبعـث الإنسـان في صورتـه التي مـات عليها، لكـن المادة غير مـادة هـذه النشـأة (...) فالأجسـاد في النشـأة الآخـرة مـن جنـس الأجسـاد المثاليـة الموجـودة في البرزخ وفي الرؤيـا."[2] وقـد ميز ابن عربي بين الجسـد

1 ابن قيم الجوزية، شمس الدين، **الروح**، المكتبة العصرية، بيروت، 2000، ص 325.

2 ابـن عـربي، محيي الديـن، **الفتوحات المكيـة**، تحقيق عثمان يحيـى، الهيئة المصريـة العامة للكتاب، القاهـرة، 1985، 2/ 432.

المثالي والجسد المادي، معتبرًا أن الأول أكثر حقيقة وثباتًا من الثاني، وأن البعث يكون للجسد المثالي لا المادي، وبهذا حاول التوفيق بين النص الذي يؤكد جسمانية البعث والعقل الذي يستبعد عودة المادة المتحللة بذاتها.

هذه الاختلافات بين الفلاسفة والمتكلمين والصوفية تعكس ثراء التراث الإسلامي وقدرته على استيعاب تأويلات متعددة للنص الديني ضمن إطار الإيمان بالمعاد. ورغم هذا التنوع، تظل الرؤية الإسلامية متماسكة في جوهرها حول فكرة تلازم المسؤولية الأخلاقية والجزاء الأخروي، والعلاقة الوثيقة بين القيمة الأخلاقية للفعل الإنساني ومصيره النهائي بعد الموت.

تبقى إشكالية الجزاء الأبدي في النار من أهم الإشكاليات الفلسفية في التصور الإسلامي للآخرة. فقد اختلف العلماء في خلود عصاة المسلمين في النار، إذ يرى بعضهم كالمعتزلة أن مرتكب الكبيرة يخلد في النار إذا مات دون توبة، بينما ذهب أهل السنة إلى أن عصاة الموحدين لا يخلدون في النار، وأن مآلهم إلى الجنة بعد استيفاء العقوبة. يلخص أبو حامد الغزالي هذا الموقف: "فإن الشفاعة ثابتة، وأهل الكبائر من المؤمنين لا يخلدون في النار."[1]

إن الاختلافات في الرؤى الكلامية تعكس تنوعًا في فهم علاقة العدالة بالرحمة في التصور الإسلامي للآخرة، وتظهر كيف عالج العلماء المسلمون إشكالية التوفيق بين مطلب العدالة المطلقة ومبدأ الرحمة الإلهية الشاملة. وتمتد هذه الإشكالية المحورية لتشمل نطاقًا أوسع من التصورات الدينية حول الموت والبعث، حيث يمكن اعتبار ثنائية العدالة والرحمة جزءًا من منظومة ميتافيزيقية أشمل تتقاطع فيها الأديان التوحيدية رغم اختلاف تفاصيلها

1 الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد**، تحقيق عبد الله محمد الخليلي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1988، ص 156.

التفسيرية. هذا التقاطع يتجلى بوضوح عند النظر إلى المنظور الأوسع للعلاقة بين الفناء والخلود في الفكر الديني المقارن .ورغم الاختلافات الظاهرة بين الأديان التوحيدية في تصورها للعلاقة بين الموت والبعث، يمكن رصد أفق مشترك يجمع بينها. يتمثل هذا الأفق في رؤية متكاملة ترى في الموت مرحلة انتقالية وليس نهاية مطلقة، وتربط بين المصير الفردي والمسؤولية الأخلاقية ضمن إطار من العدالة الإلهية المطلقة. هذه الرؤية التوحيدية المشتركة تتجاوز التصورات البدائية للموت كنهاية سوداء، نحو فهم أعمق يجعل الموت بوابة لعالم آخر تتحقق فيه غايات الوجود الإنساني.

6. الموت والآخرة في الفلسفة الحديثة

شهدت الفلسفة الحديثة تحولًا جذريًّا في مقاربة مشكلة الموت والآخرة. فمع صعود العقلانية والتنوير، وتراجع السلطة المعرفية للدين، بدأت تتشكل رؤى فلسفية جديدة تتجاوز التصورات الدينية التقليدية، مؤسسة لمقاربات تستند إلى العقل والنقد والتحليل. هذا التحول لم يُلغِ السؤال الميتافيزيقي حول الموت والآخرة، بل أعاد صياغته ضمن أطر فكرية ومنهجية مختلفة. ويمكن القول إن هذه الفترة شهدت انتقالًا من فهم للموت والخلود يستند إلى الإيمان والنص المقدس، إلى فهم يستند إلى التأمل الفلسفي العقلاني والنقدي، مما فتح آفاقًا جديدة لفهم العلاقة بين التناهي والخلود في الوجود الإنساني.

1.6. الموت في عصر العقلانية والتنوير

مثّل رينيه ديكارت نقطة تحول محورية في الفلسفة الحديثة، إذ أسس مشروعًا فلسفيًّا يقوم على الشك المنهجي والبداهة العقلية، وثنائية جوهرية

تميـز بين الفكـر والامتـداد، وهـي ثنائية سـتؤثر بعمـق على فهم العلاقـة بين الموت والبقـاء. يقـول في كتـاب **تـأملات في الفلسـفة الأولى**: "وبينما كنـت أرغـب هكذا في أن أفكـر بـأن كل شيء كاذب، فمـن الضروري بـالضرورة أن أكـون أنـا الـذي يفكـر شـيئًا مـا. وإذ لاحظـت أن هـذه الحقيقـة: أنـا أفكـر، إذن أنـا موجـود، هي ثابتـة وأكيـدة إلى درجـة أن جميـع افتراضـات المشـككين الأكثـر غرابـة لا يمكنهـا زعزعتهـا، فقـد حكمت أنـه يمكننـي أن أتقبلها دون تـردد كالمبدأ الأول للفلسـفة التـي كنـت أبحـث عنـه."[1] هـذه العبـارة الديكارتيـة الشـهيرة لا تدل عـن منهجه الفلسـفي فقـط، بـل تؤسـس فـهمًا جديـدًا للـذات الإنسـانية كجوهر مفكـر. فإذا كانـت ماهيـة الإنسـان الحقيقيـة هـي الفكـر، وإذا كان المـوت يصيـب الجسـد لا الفكـر، فهـذا يعنـي أن المـوت لا يمـس الماهيـة الجوهريـة للإنسـان. وهكـذا، من خلال التأسـيس الميتافيزيقـي لاسـتقلال العقـل عـن الجسـد، يمهـد ديـكارت الطريـق لإمكانيـة بقـاء الـذات المفكـرة بعـد فنـاء الجسـد، متجـاوزًا التصـورات الدينيـة التقليديـة، ومؤسسًـا للخلـود على أرضيـة عقلانيـة.

إن التأمـل العميـق في الثنائيـة الديكارتيـة يكشـف عـن تحـول جـذري في مقاربـة مشـكلة الموت. فديـكارت لا يهرب من مواجهـة المـوت إلى الإيمان الديني التقليـدي، بـل يواجهـه مـن خلال التحليـل الفلسـفي لطبيعـة الـذات. وإذا كان المـوت، كما يـراه ديـكارت، لا يصيب إلا الجسـد، بينما تبقى الـذات المفكرة خارج نطاقـه، فـإن هـذا يعني أن الإنسـان بجوهره يتجـاوز الفناء. وهكـذا يتحول الموت مـن كونـه نهايـة مطلقـة للوجـود إلى مجـرد تحـول في نمـط الوجـود، مـن الوجـود المتجسـد إلى الوجـود العـقلي الخالص.

1 Descartes, René, *Meditations on First Philosophy*, John Cottingham (Trans.), Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 18.

خلافًا لديكارت، قدم باروخ سبينوزا مقاربة مختلفة جذريًّا للموت والخلود. تقوم فلسفته على مبدأ وحدة الوجود، حيث يرى أن هناك جوهرًا واحدًا هو الله أو الطبيعة، وأن الأفراد ليسوا سوى أنماط (modes) لتجلي هذا الجوهر. وبناءً على هذا التصور، يرفض سبينوزا الفكرة التقليدية للخلود الشخصي، مؤسسًا تصورًا مختلفًا اختلافًا جذريًّا للعلاقة بين الموت والبقاء. يقول في كتاب **الأخلاق**: "العقل البشري لا يمكن أن يدمر تمامًا مع الجسد، بل يبقى منه شيءٌ هو أبديٌّ."[1]

لا بد من الإشارة، في سياق فهم فلسفة سبينوزا للموت والخلود، إلى مفهومَي "الطبيعة الطابعة" (Natura naturans) و"الطبيعة المطبوعة" (Natura naturata) اللذين يشكلان أساسًا لفهمه للحياة والموت. الطبيعة الطابعة، وفقًا لسبينوزا، هي الطبيعة الفاعلة أو الخالقة، وهي الجوهر الإلهي ذاته في نشاطه الإبداعي، بينما الطبيعة المطبوعة هي مجموع المظاهر والتعينات لهذا الجوهر، أي العالم المخلوق بتعبير أبسط.

يكتسب التمييز بين الطبيعة الطابعة والمطبوعة أهمية بالغة في فهم مقاربة سبينوزا للموت والخلود. يشرح ذلك بقوله: "العقل لا يدرك أي شيء تحت صفة الأبدية إلا بقدر ما يدرك ماهية جسمه تحت صفة الأبدية."[2] وتتجلى هذه الأبدية التي يبحث عنها سبينوزا في رؤيته للوجود الفردي، إذ يرى أن الوجود الفردي، كجزء من الطبيعة المطبوعة، محكوم بالزوال، لكن العقل البشري يمكنه المشاركة في الأبدية من خلال المعرفة الحدسية. وبعمق هذه الرؤية، تصبح المعرفة الحدسية هي الجسر نحو الخلود، حيث تتجاوز الحدود الزمنية

1 Spinoza, Baruch, Ethics, Edwin Curley (trans.), in *The Collected Works of Spinoza*, Vol. 1. Princeton: Princeton University Press, 1985, p. 23.

2 Ibid., p. 603.

للوجـود الفـردي. وبهـذا المعنى، لا يبقـى الوعي الشـخصي أو الذكريـات الفردية بعـد المـوت، بل تلـك الأفكار الحدسـية التي تدرك الأشـياء "تحت صفـة الأبدية"، وهـو مـا يمثل تحـولًا جذريًّـا في مفهـوم الخلود.

هكـذا يحـول سـبينوزا الخلـود من امتـداد زمنـيٍّ بعد المـوت إلى تجربـة معرفية في الحيـاة الراهنـة، ومـن اسـتمرار للهويـة الشـخصية إلى مشـاركة في الأبديـة الموضوعيـة للطبيعـة الطابعـة. هـذا التصـور السـبينوزي للخلـود يثير تسـاؤلات عميقـة حـول طبيعـة الهويـة الشـخصية وعلاقتها بالمـوت. فـإذا كان مـا يبقى بعد المـوت ليـس الوعـي الشـخصي بـل المعرفـة العقليـة المجـردة، فهـل يمكـن اعتبار ذلـك خلـودًا حقيقيًّـا للشـخص؟ أليـس في هـذا التصـور إلغـاء للفرديـة التي هي جوهـر الشـخصية؟ هذه الأسـئلة تكشـف عـن التوتر الكامن في فلسـفة سـبينوزا بين رغبتـه في تجـاوز الفهم التقليدي للخلـود من جهة، والحاجة الإنسـانية العميقة للحفـاظ على الهويـة الشـخصية مـن جهـة أخرى.

قـدّم إيمانويـل كانـط معالجة نقديـة أكثر تعقيدًا لمسـألة الموت والآخـرة، محاولًا تجـاوز التناقـض بين متطلبـات العقـل النظـري ومتطلبـات العقـل العـملي. فقـد بيّن، في كتـاب **نقـد العقـل المحـض**، حـدود العقـل النظـري وعجـزه عـن البرهنة على خلـود النفـس: "كل الاسـتدلالات التـي تحـاول إثبـات خلـود النفـس تقع في مغالطـات منطقيـة."[1] هـذا النقـد الكانطـي يوجه ضربة قويـة للفلسـفات العقلانية السـابقة (بما فيها فلسـفة ديـكارت) التي حاولت إثبـات خلود النفـس إثباتًا عقليًّا.

لكـن كانـط، وبعد أن بين حـدود العقل النظـري، ينتقل في نقـد العقل العملي إلى تأسـيس خلـود النفس على أسـاس آخر، هـو العقل العـملي أو الأخلاق: "يجب

1 Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, Paul Guyer & Allen W. Wood (Eds.), Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 413.

علينـا أن نفترض خلود النفس كشرط ضروري للتوافق بين الأخلاق والسـعادة."[1] هـذا الانتقـال من مجـال المعرفة النظريـة إلى مجال العقـل العملي يمثل تحـولًا جذريًّا في مقاربـة مشـكلة الخلـود. فكانـط لا يقول إننـا نعـرف أن النفس خالـدة، بل إننا نحتـاج أن نـفترض خلودها لكـي يكون للفعـل الأخلاقي معنى.

هـذا المنعطـف الكانطـي يسـتحق تـأملًا عميقًـا، إذ يكشـف عـن فهـم جديد للعلاقـة بين الأخلاق والميتافيزيقـا. فبـدلًا مـن تأسـيس الأخلاق على أسـاس ميتافيزيقـيٍّ (كما في الفلسـفات السـابقة)، يؤسـس كانـط الميتافيزيقـا على أسـاس أخلاقـي. بمعنـى آخـر، نحـن لا نؤمـن بالخلود لأننـا نملك أدلـة نظريـة عليه، بل لأن الإيمان بـه ضروريٌّ لإمـكان الحيـاة الأخلاقية نفسـها. وهذا يعنـي أن الأفكار الميتافيزيقيـة (كالخلـود والله والحريـة) ليسـت موضوعـات للمعرفـة النظريـة، بل هـي مسـلمات عمليـة ضروريـة للفعـل الأخلاقي.

2.6. التحول الهيغلي: الموت في جدلية الروح

يمثـل هيغل منعطفًا حـاسمًا في الفلسـفة الحديثة، إذ قدم مقاربة جدلية شـاملة للوجـود والفكـر، متجـاوزًا الثنائيات التقليدية التي سـادت الفلسـفة السـابقة. في فلسـفته، يتحـول الموت من كونـه نهاية للحيـاة الفردية إلى لحظة ضرورية في مسـار الـروح المطلـق. يقـول هيغـل في **فينومينولوجيا الـروح**: "الروح لا تحقـق قوتها إلا بمواجهة السـلبية والإقامـة فيها."[2]

1 Kant, *Critique of Practical Reason*, Mary Gregor (Ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 1997, p. 122.

2 Hegel, G.W.F., *Phenomenology of Spirit*, A.V. Miller (Ed.), Oxford: Oxford University Press, 1977, p. 19.

هـذه العبـارة المكثفـة تحمـل في طياتها تحـولًا جذريًـا في فهم المـوت. فالموت، الـذي كان ينظـر إليه تقليديًـا كنهاية سـلبية للحياة، يتحـول عند هيغل إلى "سـلبية خلاقـة" أو نفـي يمهـد للتجـاوز. وهـذا يعنـي أن المـوت، على الرغـم مـن كونـه نفيًـا للحيـاة الفرديـة، هـو ضروري للتطـور الديالكتيكـي للروح المطلـق. فكما أن المفهـوم لا يتطـور إلا مـن خلال مواجهـة نقيضه وتجـاوزه، كذلك الـروح لا تحقق "قوتهـا" إلا مـن خلال مواجهـة النفـي الـذي يمثله المـوت وتجاوزه.

إن التفـكير الجـدلي الهيـغلي يقدم فـهمًا مختلفًا تمامًـا للعلاقة بين الحيـاة والموت. فبـدلًا مـن اعتبارهمـا متناقـضين، يراهمـا هيغـل كلحظـتين متكاملـتين في حركـة الـروح. المـوت، بهـذا المعنـى، ليـس نقيـض الحيـاة، بـل هـو الشرط الضروري لتجاوزهـا نحـو مسـتوى أعلى مـن الوجـود. وهكـذا، فـإن المـوت لا يمثـل نهاية مطلقـة، بـل هو انتقال من صـورة محدودة للوجـود إلى صورة أعلى وأكثر شـمولًا.

هـذا التصـور الهيـغلي للمـوت يقودنـا إلى فهـم جديد للخلـود. فالخلـود عند هيغـل لا يعنـي اسـتمرار الوعـي الفـردي بعـد المـوت (كما في التصـورات الدينية التقليديـة)، بـل يعنـي اندمـاج الفـرد في حركـة الـروح المطلـق. والفـرد لا يحقـق خلـوده مـن خلال اسـتمرار وعيـه الشـخصي، بـل مـن خلال مشـاركته في الحركة التاريخيـة للـروح. بهـذا المعنـى، فـإن الخلـود ليس تجربـة "ما بعـد المـوت"، بل هو تجربـة "مـا يتجـاوز الفرديـة" في الحيـاة نفسـها وفي التاريخ.

لكـن هـذا التصـور الهيـغلي للخلـود يـثير إشـكالية فلسـفية عميقـة: إذا كان الخلـود يعنـي اندمـاج الفـرد في الـروح المطلـق، فهـل يبقـى للهويـة الفرديـة أي معنـى؟ ألا يـؤدي هـذا التصـور إلى إلغـاء الفرديـة التـي هـي جوهـر الوجـود الشـخصي؟ هذه الإشـكالية ستشـكل نقطة انـطلاق للنقـد الذي سـيوجهه لاحقًا كل مـن شـوبنهاور وكيركغـورد للمثاليـة الهيغليـة.

3.6. الرد على العقلانية: شوبنهاور وكيركغورد

تمثل فلسفة آرثر شوبنهاور ردًّا قويًّا على المثالية الهيغلية، مقدمة رؤية تشاؤمية للوجود والموت. في كتاب **العالم كإرادة وتمثل**، يرى أن أساس الوجود هو إرادة عمياء وغير عقلانية، تتجلى في الحياة الفردية كرغبة وشهوة لا تنتهي، ومصيرها الحتمي هو المعاناة والموت. يقول: "ما يميز الفناء هو أنه يحطم كل تمثيل، تاركًا الإرادة وحدها."[1]

تكشف هذه العبارة عن فهم عميق للموت يتجاوز التصورات السطحية. فالموت عند شوبنهاور لا يحطم الوجود في ذاته (الإرادة)، بل يحطم فقط تجليه الفردي (التمثل). وهذا يعني أن الموت لا يمثل نهاية مطلقة للوجود، بل هو مجرد نهاية لصورة فردية من صور تجليه. الإرادة نفسها، التي هي جوهر الوجود، تظل خارج نطاق الموت، وتستمر في التجلي في أشكال أخرى.

لكن، وخلافًا للتصورات التقليدية التي ترى في استمرارية الوجود بعد الموت مصدرًا للعزاء، يرى شوبنهاور في هذه الاستمرارية مصدرًا للتشاؤم. فالإرادة، كما يراها، هي مصدر المعاناة، وتجليها المستمر يعني استمرار العذاب. وبهذا المعنى، فإن الخلاص الحقيقي لا يكمن في استمرار الوجود بعد الموت، بل في التحرر من الإرادة نفسها التي هي أصل المعاناة.

هذا الفهم الشوبنهاوري للخلاص يقترب بشكل مدهش من المفاهيم البوذية. فكما أن البوذية ترى الخلاص في التحرر من الرغبة (تانها) والوصول إلى النيرفانا، كذلك يرى شوبنهاور الخلاص في التحرر من الإرادة والوصول إلى حالة من السلام الداخلي. وهذا التحرر يمكن أن يتحقق من خلال التأمل

1 Schopenhauer, Arthur, *The World as Will and Representation*, E.F.J. Payne (Trans.), Dover Publications, 1969, Vol. 1, p. 397.

الجمالي والزهـد الـذي يتجاوز الرغبات الفردية، أو بشـكل نهائـي من خلال الموت الـذي ينهـي التجلي الفـردي للإرادة.

في مقابـل تشـاؤمية شـوبنهاور، قـدم سـورين كيركغـورد مقاربـة وجوديـة أكثـر تعقيـدًا لمسـألة المـوت والخلود. فقد رفـض النظم الفلسـفية المجـردة (خاصة الهيغليـة)، وركـز على التجربـة الوجوديـة الملموسـة للفـرد المتناهـي أمـام المـوت. يقـول في كتـاب **المرض حتـى الموت**: "المـوت ليس مجـرد حدث بيولوجـي، بل هو حقيقـة وجوديـة تضع الإنسـان أمـام إمكانيـة الإيمان أو اليـأس."[1]

هـذه الرؤيـة للمـوت تتجـاوز الفهم العلمـي الموضوعـي، مؤكـدة على البعد الوجـودي الـذاتي. فالموت ليـس مجرد توقـف للوظائف البيولوجية يمكن دراسـته موضوعيًـا، بـل هـو تجربـة وجوديـة تمـس أعمـق أعماق الـذات. والمواجهـة مـع المـوت، بهـذا المعنـى، هـي مواجهـة مـع التناهـي والمحدوديـة التـي تميـز الوجـود الـبشري. وهـذه المواجهة تضع الإنسـان أمام خيارين أساسـيين: إمـا الإيمان الذي يتجـاوز المحدوديـة البشريـة، أو اليـأس الذي يستسـلم لها.

إن فهـم كيركغـورد للمـوت يقودنـا إلى رؤيـة مختلفـة للخلود. فالخلـود ليس شـيئًا يمكـن إثباتـه عقليًـا (كما حاول ديـكارت)، وليـس حتمية تاريخيـة (كما رأى هيغـل)، بـل هـو "موضـوع إيمان" يتطلـب "قفـزة الإيمان". وهـذه القفـزة ليسـت انتقـالًا منطقيًـا بل هـي قرارٌ وجـوديٌّ يتجـاوز حدود العقـل. والإنسـان، بوصفه كائنًـا متناهيًا، لا يسـتطيع أن يـدرك اللامتناهي إلا من خلال هـذه القفزة الإيمانية.

هـذا الموقف يتجـاوز كلًا من العقلانيـة الديكارتية والجدلية الهيغلية، مؤسسًـا

1 Kierkegaard, Søren, *The Sickness unto Death*, Howard V. Hong & Edna H. Hong (Eds.), Princeton: Princeton University Press, 1980, p. 43.

لفهم وجودي للإيمان والخلود. فالإيمان، كما يراه كيركغورد، ليس قبولًا عقليًا بعقيدة ميتافيزيقية، بل هو التزام وجودي كامل، قرار شخصي يتخذه الفرد في مواجهة القلق الوجودي الذي يثيره الموت. وبهذا المعنى، فإن الإيمان بالخلود ليس موقفًا نظريًا، بل هو طريقة في الوجود، اختيار وجودي يعبر عن أعمق جوانب الذات.

4.6. الماركسية والموت: نقد الاغتراب ومفهوم الخلاص الدنيوي

قدم كارل ماركس وفريدريك أنغلز نقدًا جذريًّا للتصورات الدينية والميتافيزيقية التقليدية للموت والآخرة، مؤسسين لمفهوم جديد للخلاص على أساس مادي وتاريخي. في **الأيديولوجيا الألمانية**، يقول ماركس: "ليس وعي الناس هو الذي يحدد وجودهم، بل على العكس، وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدد وعيهم."[1]

هذا القول الشهير، وإن لم يتحدث مباشرة عن الموت والآخرة، يشكل أساسًا لفهم الموقف الماركسي منهما. فهو تقلب العلاقة التقليدية بين الوعي والوجود، مؤسسًا فهمًا جديدًا للأفكار الدينية والميتافيزيقية. فبدلًا من أن تكون التصورات الدينية للموت والآخرة حقائق مطلقة تحدد الوجود الإنساني، تصبح انعكاسات للظروف المادية والاجتماعية لهذا الوجود. وهذا يعني أن فكرة الآخرة كعالم تعويضيٍّ بعد الموت ليست حقيقة ميتافيزيقية، بل هي تعبير عن اغتراب الإنسان في الواقع الاجتماعي.

1 Marx, Karl & Engels, Friedrich, *The German Ideology*, Prometheus Books, 1998, p. 37.

لكـن نقـد ماركـس للديـن ليـس مجـرد رفـض سـطحيٍّ للفكـر الدينـي، بـل هـو محاولـة لإعـادة توجيـه الطاقـة الروحيـة التـي يـعبر عنهـا الديـن. فالتطلعات التـي يـعبر عنهـا الديـن - كالعدالـة والتحـرر والخلاص - هـي تطلعـات حقيقية، لكنهـا تتخـذ في الديـن شـكلًا وهميًّـا. والمطلـوب، مـن المنظـور الماركسي، ليـس إلغـاء هـذه التطلعـات، بـل إعـادة توجيههـا نحـو العـالم الواقعـي والتاريـخ الـبشري. وبهـذا المعنـى، فـإن الآخـرة ليسـت عـالمًا ميتافيزيقيًّـا ننتظـره بعـد المـوت، بـل هـي مشروع تاريخـي نبنيـه في العـالم الدنيـوي مـن خلال النضـال والعمـل.

ويؤكـد أنغلـز هـذا المعنـى بقولـه: "نحـن لا نعيـش لنمـوت، بـل لنخلـق شـيئًا يبقـى بعدنـا."[1] هـذه العبـارة تلخـص جوهـر الفهـم الماركسي للخلـود. فالخلـود ليـس في بقـاء الوعـي الفـردي بعـد المـوت، بـل في المسـاهمة في بنـاء المجتمـع الإنسـاني المتحـرر. وبهـذا المعنـى، فـإن الخلـود ليـس تجربـة فرديـة بعـد المـوت، بـل هـو تجربـة جماعيـة في التاريـخ.

إن التأمـل العميـق في الموقـف الماركسي يكشـف عـن تحـول جـذريٍّ في فهـم العلاقـة بين الفـرد والمجتمـع، وبين الزمـن والخلـود. فبـدلًا مـن البحـث عـن خلـود شـخصي بعـد المـوت (كما في التصـورات الدينيـة التقليديـة)، يـرى الماركسـيون الخلـود في الاندمـاج في الحركـة التاريخيـة للمجتمـع. والفـرد لا يحقـق خلـوده مـن خلال بقـاء روحـه بعـد مـوت جسـده، بـل مـن خلال مسـاهمته في تحريـر المجتمـع وتقدمـه. وبهـذا المعنـى، فـإن المشروع الماركسي ليـس نفيًـا للخلـود، بـل هـو إعـادة تأويـل لـه ضمـن إطـار مـاديٍّ وتاريخـيٍّ.

1 Engels, *Ludwig Feuerbach and the End of Classical German Philosophy*, Foreign Languages Press, 1976, p. 12.

لقد قدمت الفلسفة الحديثة تحولًا جذريًّا في مقاربة مشكلة الموت والآخرة، متجاوزة التصورات الدينية التقليدية نحو مقاربات تستند إلى العقل والنقد والتحليل. ما يميز هذا المحور هو الانتقال التدريجي من مفهوم الخلود الشخصي إلى مفاهيم أوسع: الخلود العقلي عند سبينوزا، الخلود الأخلاقي عند كانط، الخلود التاريخي عند هيغل، الخلود الجمالي عند شوبنهاور، الخلود الإيماني عند كيركغورد، والخلود الاجتماعي عند ماركس. هذا التنوع يعكس قدرة الفكر الفلسفي الحديث على إعادة صياغة الأسئلة الميتافيزيقية القديمة ضمن أطر جديدة، وفتح آفاق جديدة للتفكير في مشكلة الموت والآخرة.

7. الموت والآخرة في الفلسفة المعاصرة: تحولات فلسفة الدين

تشهد الفلسفة المعاصرة تحولًا عميقًا في مقاربة مسألتي الموت والآخرة، إذ لم تعد تلك المسألتان مجرد قضايا ميتافيزيقية منفصلة عن الوجود الإنساني، بل أصبحتا في قلب التأمل الفلسفي حول معنى الحياة ذاتها. في سياق هذا التحول، لعبت فلسفة الدين دورًا محوريًّا في إعادة تأويل العلاقة بين الموت والحياة، الفناء والخلود، الزمني والأبدي، متجاوزةً الثنائيات الميتافيزيقية التقليدية نحو فهم أكثر عمقًا وأصالة للتجربة الإنسانية في مواجهة التناهي.

1.7. الوجود والموت: هيدغر وبول تيليش

استجابةً للأزمة الروحية التي شخصها نيتشه، قدم مارتن هيدغر وبول تيليش مقاربتين فلسفيتين عميقتين تضعان الموت في قلب الوجود الإنساني، وتعيدان تأويل العلاقة بين التناهي والتعالي.

يتجلى عمق تفكير هيدغر في الوجود والزمان من خلال تحليله للموت كبنية أساسية للوجود الإنساني، متجاوزًا بذلك الفهم البيولوجي أو الميتافيزيقي التقليدي. يقول هيدغر: "الموت هو إمكانية استحالة الوجود. وهكذا يكشف الموت نفسه بوصفه الإمكانية الأكثر خصوصية، غير الاحتمالية، وغير القابلة للتجاوز."[1]

هذا التحليل الأنطولوجي يقلب الفهم التقليدي للموت: فبدلًا من كونه "نهاية" تلغي الوجود، يصبح الموت "حدًّا" يعطي الوجود شكله ومعناه. فالإنسان، بوصفه "كائنًا نحو الموت"، يجد في الموت ليس مجرد واقعة بيولوجية تحدث في نهاية الحياة، بل هو إمكانية وجودية تهيكل الحياة بأكملها. وما يسميه هيدغر "الاستباق المحرر للموت" هو ذلك الموقف الوجودي الأصيل الذي يواجه فيه الدازاين (الوجود الإنساني) حقيقة تناهيه، ويقبلها كجزء أساسي من وجوده، وعلى أساسها يختار إمكانياته ويشكل وجوده.

أما في أعمال هيدغر المتأخرة، فنجد تحولًا نحو أفق روحيٍّ أعمق. ففي مقالته **الشيء**، يتحدث عن "الرباعي" كبنية أساسية للوجود: السماء والأرض، الإلهيون والفانون. يقول: "الفانون هم البشر. يسمون فانين لأنهم يستطيعون الموت. الموت كإناء للعدم هو مأوى الوجود [...] الفانون هم في ماهيتهم علاقة بالوجود بما هو وجود."[2]

هذا النص المتأخر يكشف عن بعد روحي غالبًا ما يتم إغفاله في قراءات هيدغر: فالموت ليس مجرد نهاية بيولوجية للحياة، بل هو "مأوى الوجود"،

1 Heidegger, Martin, *Being and Time*, John Macquarrie & Edward Robinson (Eds.), New York: Harper Perennial Modern Classics, 2008, p. 294.

2 Heidegger, "The Thing", *in Poetry, Language, Thought*, Albert Hofstadter (Ed.), New York: Harper Perennial Modern Classics, 2013, p. 178.

أي المكان الذي يتجلى فيه الوجود نفسه في عمقه وحقيقته. ليس الموت نفيًا للحياة، بل هو ما يكشف عن أعمق أبعادها.

بالانتقال إلى بول تيليش، نجد أنه طور مفهومًا للإيمان يتجاوز التصورات التقليدية، من خلال تعريفه للإيمان بأنه "الاهتمام الأقصى" (ultimate concern): "الإيمان هو حالة الانشغال بما هو أقصى، بما هو مطلق، بما هو غير مشروط."[1] هذا التعريف يتجاوز فهم الإيمان كاعتقاد بوجود كائن مفارق، ليراه كتوجه وجوديٍّ أساسيٍّ.

وهنا يعيد تيليش تأويل الموت والخلود بطريقة تغير فهمنا التقليدي لهما. يقول: "الخلود لا يعني استمرار الوجود بعد الموت، بل هو نوعية للعلاقة بالمطلق في الزمان نفسه."[2] وبعبارة أخرى: "الحياة الأبدية ليست استمرارًا للحياة بعد الموت، بل هي نوعية للحياة الحاضرة، نوعية تجعلها تشارك في العمق اللامتناهي للإلهي."[3]

هذا التأويل العميق يحول الخلود من امتداد زمني بعد الموت إلى عمق وجودي في الحياة الحاضرة. "الأبدية" لا تعني زمنًا لا نهاية له، بل تعني تلك اللحظات التي يخترق فيها المطلق الزمن المتناهي، تلك اللحظات التي يشعر فيها الإنسان بمعنى يتجاوز محدودية وجوده الزمني.

1 Tillich, Paul, *Dynamics of Tillich, Paul. Dynamics of Faith*, New York: Harper One, 2009, p. 1.

2 Tillich, *Systematic Theology, Vol. 3*. Chicago: University of Chicago Press, 2011, p. 420.

3 Tillich, *The Eternal Now*, New York: Charles Scribner's Sons, 2017, p. 131.

في هـذا اللقـاء بين هيدغـر وتيليـش نسـتطيع أن نـرى مسـارًا جديدًا لفلسـفة الديـن المعـاصرة، مسـارًا يتجـاوز الثنائيـات الميتافيزيقيـة التقليديـة (طبيعي/ فائق للطبيعـة، زمني/ أبـدي، حياة/ مـوت) نحـو فهـم أنطولوجـي أعمـق للعلاقة بين المتناهـي واللامتناهـي، بين المـوت والخلود.

2.7. الآخرة والموت: غابريال مارسال وإيمانويل لفيناس

في مقابـل الأنطولوجيـا الهيدغرية التـي ترى الموت كإمكانية وجودية أساسـية للـذات، تقـدم فلسـفات غابريال مارسـال وإيمانويـل لفيناس مقاربـة أخرى تضع العلاقـة بالآخـر في مركز التأمل الفلسـفي حول المـوت والحياة.

مـن أكثـر التمييـزات إثـارة في فلسـفة مارسـيل ذلـك التمييـز بين "المشـكلة" (problème) و"السر" (mystère)، حيـث يقـول: "المشـكلة هـي شيء أواجهـه، في حين أن السر هـو شيء أكـون مشـاركًا فيـه."[1] هـذا التمييـز يفتـح البـاب لفهـم جديـد للمـوت: فإذا قاربنا المـوت بوصفه "مشـكلة" (كما تفعل العلـوم الطبيعية)، فسـنراه كنهايـة بيولوجيـة للحياة. أما إذا عشـناه على أنـه "سر" (كما تفعـل التجربة الدينيـة الأصيلـة)، فسنكتشـف فيـه تحـولًا وجوديًّا يتجـاوز التحليـل الموضوعي.

والأكثـر إثـارة في مقاربة مارسـال هـو ربطه للمـوت بالحب في قوله الشـهير: "أن تحـب شـخصًا يعنـي أن تقـول لـه: أنت لن تمـوت."[2] هـذا التأكيد ليـس إنكارًا سـاذجًا لواقـع المـوت البيولوجـي، بـل هـو اكتشـاف لبعـد في الوجـود الإنسـاني يتجـاوز هـذا المـوت. في الحـب، يكتشـف الإنسـان قيمـة مطلقـة في الآخـر، قيمة تتجـاوز التناهـي والفناء.

1 Marcel, Gabriel, *Being and Having*, Katharine Farrer (Ed.), London: Routledge, 2018, p. 100.

2 Marcel, Gabriel, "Testimony and Existentialism", in *The Philosophy of Existentialism*, Manya Harari (Trans.), Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2020, p. 80.

وبناءً على هذا الفهم، يعيد مارسال تأويل الخلود: "الإيمان بالخلود ليس توقعًا لحياة أخرى بعد الموت، بل هو تأكيد لقيمة مطلقة في الوجود الإنساني، قيمة لا يمكن للموت أن يلغيها."[1] هذه القيمة المطلقة لا توجد في عالم مفارق، بل في قلب العلاقات الإنسانية الملموسة، خاصة علاقة الحب. وبهذا المعنى، فإن الحب هو "انتصار" على الموت، ليس بإنكاره، بل بالكشف عن بعد في الوجود الإنساني يتجاوزه.

بالانتقال إلى لفيناس، نجد نقدًا عميقًا للمقاربة الهيدغرية للموت. يقول في **الزمان والآخر**: "الموت ليس إمكانيتي الخاصة (كما يرى هيدغر)، بل هو ما يأتي إليّ من الخارج، كغريب مطلق. الموت هو الآخر المطلق."[2] هذا التحليل يقلب الأولويات: فبدلًا من أن تكون العلاقة بالموت هي الأساس، تصبح العلاقة بالآخر هي الأصل، وحتى الموت نفسه يُفهم من خلال "غيرية" الآخر.

لكن لفيناس لا يتوقف هنا، بل يذهب إلى أبعد من ذلك ليقدم اللقاء الأخلاقي بالآخر كتجربة تتجاوز الموت. يقول: "وجه الآخر هو الحضور الحي للاّمتناهي."[3] هذا اللامتناهي ليس كائنًا ميتافيزيقيًّا مفارقًا، بل هو بعد في التجربة الإنسانية، بعد يتجلى في اللقاء الأخلاقي المباشر بالآخر.

1 Marcel, *Homo Viator: Introduction to a Metaphysic of Hope*, Emma Craufurd (Trans.), Chicago: St. Augustine's Press, 2021, p. 154.

2 Levinas, Emmanuel. *God, Death, and Time,* Bettina Bergo (Trans.), Stanford University Press, 2020.

3 Levinas, Emmanuel. *Totality and Infinity*, Alphonso Lingis (Trans.), Pittsburgh: Duquesne University Press, 2016, p. 207.

هـذا الارتبـاط بين الآخـر واللامتناهـي يـغير فهمنـا للخلـود. يقـول لفينـاس: "الخلـود لا يعنـي نفـي المـوت، بـل هـو العلاقـة بالآخـر التـي تتجـاوز المـوت. وبالتـالي، فـإن الخلـود ليـس في عـالم آخـر، بـل في المسـؤولية الأخلاقيـة تجـاه الآخـر، هنـا والآن."[1] هـذا الفهـم يحـول الخلـود مـن مسـتقبل زمنـي إلى حـاضر أخلاقـي، مـن عـالم بعـد المـوت إلى بعـد في الحيـاة نفسـها يتجـاوز حـدود الـذات.

وهكـذا، مـع مارسـال ولفينـاس، تتخـذ فلسـفة الديـن المعـاصرة منعطفًـا جديـدًا، منعطفًـا يـرى في العلاقة بالآخر (في الحب عند مارسـيل، وفي المسـؤولية الأخلاقيـة عنـد لفينـاس) تجـاوزًا للمـوت، وفي الخلـود ليـس حيـاة أخـرى بعد المـوت، بـل عمقًـا في الحيـاة الحاضرة يتـجلى في العلاقات الإنسـانية نفسـها.

3.7. بين العلمانية والإيمان: تشارلز تايلور وجون كابوتو

إذا كانـت فلسـفة الديـن في منتصـف القـرن العشريـن قـد سـعت إلى تجـاوز الثنائيـات الميتافيزيقيـة التقليدية من خلال تـأويلات جديدة للمـوت والخلود، فإن فلاسـفة معاصرين مثل تشـارلز تايلور (Ch. Taylor) وجـون كابوتو (J. Caputo) يذهبـون خطـوة أبعـد نحو تجـاوز الثنائيـة بين العلمانية والإيمان نفسـها.

يقـدم تايلـور في كتابـه الأسـاسي **عصر علماني** تحلـيلًا عميقًا للتحـول التاريخي في فهـم المـوت والحيـاة مـن "عـالم مسـحور" إلى "عـالم منـزوع السـحر" في الحداثة الغربيـة. لكنـه، وخلافًـا للتفـسيرات التبسـيطية، يرفض اختـزال هـذا التحول إلى مجـرد "انحسـار للديـن"، بـل يـراه كتحـول في "ظـروف الإيمان" ذاتهـا: "لم يختـف

1 Levinas, *God, Death, and Time*, p. 129.

الإيمان في العصر الحديث، بل تحول. فالإيمان في عصر العلمانية ليس معطى اجتماعيًّا، بل هو خيار شخصي ضمن أفق من الخيارات.[1]

هذا التحول أدى إلى تغير في فهم الموت والخلود. ففي "العالم المسحور" للعصور الوسطى، كان الموت يُفهم كانتقال من عالم إلى آخر، من الدنيا إلى الآخرة. أما في "العالم منزوع السحر" للحداثة، فقد أصبح الموت يُفهم كنهاية بيولوجية للحياة. لكن هذا الفهم العلماني للموت لم يلغ السؤال الوجودي عن معنى الموت، بل حوّله من سؤال جماعي تجيب عنه العقيدة الدينية إلى سؤال شخصي يواجهه كل فرد.

وهنا تكمن أصالة تحليل تايلور في قوله: "السؤال الذي يواجهنا في عصر العلمانية ليس: هل توجد آخرة؟ بل: كيف يمكن لحياتنا المتناهية أن تكون ذات معنى كامل؟"[2] هذا السؤال، في نظري، ليس علمانيًّا محضًا ولا دينيًا محضًا، بل هو سؤال وجودي يتجاوز هذه الثنائية. وهو يفتح المجال لفهم جديد للإيمان ليس كاعتقاد بعالم مفارق، بل كموقف وجودي تجاه الحياة والموت.

يذهب جون كابوتو خطوة أبعد في تجاوز الثنائية بين العلمانية والإيمان من خلال ما يسميه "اللاهوت الضعيف" (weak theology). يقول كابوتو: "اللاهوت الضعيف ليس إيمانًا بكائن أعلى، بل هو انفتاح على ما يتجاوز حدود الممكن، على ‹المستحيل› الذي يطرق باب العالم."[3]

1 Taylor, Charles. *A Secular Age*. Cambridge: Harvard University Press, 2018, p. 3.

2 _____ *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge: Harvard University Press, 2012, p. 518.

3 Caputo, John D., *The Weakness of God: A Theology of the Event*, Bloomington: Indiana University Press, 2016, p. 9.

في نطاق هذا اللاهوت الضعيف، يعيد كابوتو تأويل معنى الموت والقيامة في التقليد المسيحي. يقول: "الموت والقيامة ليسا حدثين تاريخيين حدثا مرة واحدة، بل هما بنية الحياة نفسها. في كل لحظة يموت شيء فينا ويولد شيء آخر."[1] هذا التأويل يحول الموت والقيامة من أحداث خارجية تحدث "في نهاية الزمان" أو "بعد الموت"، إلى بنية داخلية للحياة نفسها.

كما يعيد كابوتو تأويل مفهوم "ملكوت الله"، ليس كعالم آخر بعد الموت، بل كأفق للعدالة والمحبة في العالم الحاضر: "ملكوت الله ليس "آخرة" تأتي بعد نهاية العالم، بل هو حدث يحدث هنا والآن، في كل مرة يتم فيها تجاوز منطق القوة والهيمنة."[2] هذا التأويل يحول الآخرة من عالم مفارق ننتظره بعد الموت، إلى أفق أخلاقيٍّ وسياسيٍّ نسعى لتحقيقه في العالم الحاضر.

مع تايلور وكابوتو، نشهد تجاوزًا عميقًا للثنائية بين العلمانية والإيمان، بين الدنيا والآخرة، نحو فهم أكثر تعقيدًا وثراء للتجربة الدينية في العالم المعاصر. فالإيمان ليس رفضًا للعلمانية، بل هو تجاوز لحدودها من الداخل. والحياة الأبدية ليست نفيًا للحياة الزمنية، بل هي تعميق لها وتحويل لمعناها.

تكشف هذه المسارات المختلفة في فلسفة الدين المعاصرة عن تحول عميق في فهم العلاقة بين الموت والحياة. فبدلًا من رؤية الموت كنقيض

1 Caputo, John D., *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion*, Bloomington: Indiana University Press, 2020, p. 195.

2 _____ *What Would Jesus Deconstruct? The Good News of Postmodernity for the Church*, Grand Rapids: Baker Academic, 2013, p. 118.

للحياة ونهاية لها، أصبحت الفلسفة المعاصرة ترى في الموت شرطًا لإمكان الحياة الأصيلة وعمقها. وبدلًا من البحث عن خلود في عالم آخر بعد الموت، أصبحت ترى الخلود كبعد في الحياة نفسها يتجاوز التناهي.

هذا التحول ليس تخليًا عن التفكير في المقدس والتعالي، بل هو إعادة اكتشاف لهما في قلب التجربة الإنسانية المتناهية. كما يقول الفيلسوف المعاصر جيانّي فاتيمو: "موت الإله الميتافيزيقي ليس نهاية المقدس، بل هو فرصة لاكتشاف المقدس بشكل أكثر أصالة، كبعد في الوجود الإنساني المتناهي."[1]

في ضوء هذا الفهم الجديد، تتجاوز فلسفة الدين المعاصرة الثنائيات التقليدية: بين التعالي والمحايثة، بين الخلود والتناهي، بين الدنيا والآخرة. فالتعالي ليس في عالم مفارق بعد الموت، بل في عمق التجربة الإنسانية الملموسة. والخلود ليس نفيًا للتناهي، بل هو البعد العميق للتناهي نفسه. والموت ليس نقيض الحياة، بل هو الشرط الذي يعطيها عمقها ومعناها.

1 Vattimo, Gianni, *After Christianity*, Luca D'Isanto (Tr.), New York: Columbia University Press, 2012, p. 87.

قائمة المصادر والمراجع

- ابـن عـربي، محيـي الديـن، **الفتوحات المكيـة**، تحقيق عثـمان يحيى، الهيئـة المصرية العامـة للكتـاب، القاهرة، 1985.
- أسـمان، جـان، **المـوت والخلـود في مـصر القديمـة**، (ترجمـة: أحمـد صقـر)، دار النيـل للدراسـات الحضاريـة، القاهـرة، 2016.
- الأكويني، تومـا، **الخلاصـة اللاهوتيـة**، (ترجمـة: الخـوري بولـس عـواد)، دار المـشرق، بـيروت، 2009.
- أوغسطين، **مدينة الله**، (ترجمة: الخوري يوحنا الحلو)، دار المشرق، بيروت، 2007.
- الباقـلاني، أبـو بكر، **التمهيـد في الرد على الملحـدة والمعطلة والرافضـة والخوارج والمعتزلـة**، تحقيـق محمـود الخضـيري ومحمـد أبـو ريـدة، دار الفكـر العـربي، القاهـرة، 1947.
- البخـاري، محمـد بـن إسـماعيل، الجامـع المسـند الصحيـح المختـصر مـن أمور رسـول الله ﷺ المعـروف بصحيـح البخـاري، دار ابـن، 2002.
- حسـن، سـليم، مـصر القديمـة: الجـزء الخامس: الحيـاة الدينيـة، مطبعـة جامعة القاهرة، القاهـرة، 1953.
- جورجي، وهيب، **دراسات في أسفار العهد القديم**، دار الثقافة، القاهرة، 1999.
- رشـد، أبـو الوليـد محمـد بـن، **فصـل المقـال فيـما بـين الحكمـة والشريعـة مـن الاتصـال**، تحقيـق ألبـير نـصري نـادر، دار المـشرق، بـيروت، ط2، 1986.
- الـسراج الطـوسي، أبـو نـصر، **اللمـع في التصـوف**، تحقيـق عبـد الحليـم محمود

وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، القاهرة، 1960.

- ابن سينا، أبو علي الحسين، **النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية**، تحقيق ماجد فخري، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1985.
- العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، دار المعرفة، بيروت، 1379هـ
- الغزالي، أبو حامد، **إحياء علوم الدين**، دار المعرفة، بيروت، 1982.
- ـــــ **تهافت الفلاسفة**، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، 1972.
- ـــــ **الاقتصاد في الاعتقاد**، تحقيق: عبد الله محمد الخليلي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1988.
- الفارابي، أبو نصر، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، تحقيق ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، 1986
- الفيومي، سعديا، **الأمانات والاعتقادات** (ترجمة: يوسف قوزما خوري)، دار المعارف، القاهرة، 1970.
- قاشا، سهيل، **معجم الحضارات السامية**، دار النهار للنشر، بيروت، 2001.
- القشيري، مسلم بن الحجاج، **صحيح مسلم**، بيت الأفكار الدولية، الرياض، 1998.
- ابن قيم الجوزية، شمس الدين، **الروح**، تحقيق محمد علي القطب، المكتبة العصرية، بيروت، 2000.
- ابن كثير، إسماعيل بن عمر، **تفسير القرآن العظيم**، تحقيق سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، 1999.

- كليمنت، أوليفر، **أسس اللاهوت المسيحي الشرقي**، (ترجمة أنطوان ملكي)، منشورات النور، بيروت، 2010.
- ابن كمونة، سعد بن منصور، **تنقيح الأبحاث للملل الثلاث**، تحقيق محمد حسن الزبيدي، دار الأندلس، بيروت، 1983.
- ابن ماجه، محمد بن يزيد، **السنن**، تحقيق عصام موسى هادي، دار الصديق للنشر والتوزيع - مؤسسة الريان، بيروت-الجبيل، 2010.
- المسكين، متى، **تفسير سفر الجامعة**، مطبعة دير القديس أنبا مقار، القاهرة، 1995.
- ـــــ **القيامة والصعود**، دير القديس أنبا مقار، القاهرة، 1999.
- ابن ميمون، موسى، **مقالة في البعث**، (ترجمة: فوزي متري نجار)، دار المشرق، بيروت، 1986.
- ـــــ **دلالة الحائرين**، تحقيق حسين آتاي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 1972.
- مولتمان، يورجن، **لاهوت الرجاء**، (ترجمة: سعيد زيدان)، دار الثقافة، القاهرة، 2004.
- هورنونج، إريك، **فكرة الآخرة في مصر القديمة**، (ترجمة: زكية طبوزادة)، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2017.

- Caputo, John D., *The Weakness of God: A Theology of the Event*, Bloomington: Indiana University Press, 2016.
- Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion*, Bloomington: Indiana University Press, 2020.

- Caputo, *What Would Jesus Deconstruct? The Good News of Postmodernity for the Church*, Grand Rapids: Baker Academic, 2013.
- Descartes, René, *Meditations on First Philosophy*, John Cottingham (Trans.), Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Engels, *Ludwig Feuerbach and the End of Classical German Philosophy*, Foreign Languages Press, 1976.
- Hegel, G.W.F., *Phenomenology of Spirit*, A.V. Miller (Ed.), Oxford: Oxford University Press, 1977.
- Heidegger, Martin, *Being and Time*, John Macquarrie & Edward Robinson (Eds.), New York: Harper Perennial Modern Classics, 2008.
- _____ *Poetry*, Language, Thought, Albert Hofstadter (Ed.), New York: Harper Perennial Modern Classics, 2013
- Hume, Robert Ernest, *The Thirteen Principal Upanishads: Translated from the Sanskrit,* Oxford: Oxford University Press, 1921
- Irenaeus, *Against Heresies, in The Ante-Nicene Fathers*, Vol. 1. Alexander Roberts & James Donaldson (Eds.), Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 2004
- Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, Paul Guyer & Allen W. Wood (Eds.), Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- _____ *Critique of Practical Reason*, Mary Gregor (Ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Kierkegaard, Søren, *The Sickness unto Death*, Howard V. Hong & Edna H. Hong (Eds.), Princeton: Princeton University Press, 1980.
- Levinas, Emmanuel, *Totality and Infinity*, Alphonso Lingis (Tr.), Pittsburgh: Duquesne University Press, 2016.

- _____ *God, Death, and Time*, Bettina Bergo (Tr.), Stanford University Press, 2020.
- Long, A.A., *Greek Models of Mind and Self*, Cambridge: Harvard University Press, 2015.
- Marcel, Gabriel, *Being and Having*, Katharine Farrer (Ed.), London: Routledge, 2018.
- _____ "Testimony and Existentialism", in *The Philosophy of Existentialism*, Manya Harari (Trans.), Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2020.
- _____ *Homo Viator: Introduction to a Metaphysic of Hope*, Emma Craufurd (Trans.), Chicago: St. Augustine's Press, 2021.
- Marx, Karl & Engels, Friedrich, *The German Ideology*, Prometheus Books, 1998.
- McGrath, Alister E., *Christian Theology: An Introduction*, 6th ed., Wiley-Blackwell, 2016.
- Olivelle, Patrick, *The Law Code of Manu*, Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Ratzinger, Joseph ,*Introduction to Christianity*, Ignatius Press, 2004.
- _____ (Pope Benedict XVI), *Eschatology: Death and Eternal Life*, Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2007.
- Smith, Jonathan Z., *To Take Place: Toward Theory in Ritual*, Chicago: University of Chicago Press, 1987.
- Schopenhauer, Arthur, *The World as Will and Representation*, E.F.J. Payne (Trans.), Dover Publications, 1969.
- Spinoza, Baruch, Ethics, Edwin Curley (trans.), in *The Collected Works of Spinoza,* Vol. 1. Princeton: Princeton University Press, 1985.

- Taylor, Charles. *A Secular Age*. Cambridge: Harvard University Press, 2018.
- _____ *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge: Harvard University Press, 2012.
- Tillich, Paul, *Dynamics of Tillich, Paul. Dynamics of Faith,* New York: Harper One, 2009.
- _____ *Systematic Theology, Vol. 3*. Chicago: University of Chicago Press, 2011.
- _____ *The Eternal Now*, New York: Charles Scribner's Sons, 2017.
- Vattimo, Gianni, *After Christianity*, Luca D'Isanto (Tr.), New York: Columbia University Press, 2012.
- Ware, Kallistos, *The Orthodox Church*, Penguin Books, 2015.

الدين الطبيعي

أ.د. فتحي المسكيني

جامعة تونس المنار

الدين الطبيعي

تبدو عبارة الدين الطبيعي تركيبًا اصطلاحيًّا مربكًا يدعو إلى التفكير: فهو مثير من حيث الإشكال الذي يطرحه لأنّ "الطبيعة" ليست "دينًا"، بل كانت دومًا فضاءً للميثولوجيا والعقائد الوثنية، كما نرى ذلك في سرديات اليونان، مثلما حكاها هوميروس أو هزيود؛ ومن جهة مقابلة، أنّ "الدين" ليس ظاهرة طبيعية محايثة للعالم المادي، تخصّ أجسامنا، بل هو يشير بالضرورة إلى نوع إجباريٍّ من "التعالي" نحو كينونة تتجاوزنا، ومن ثم ترتبط بالسؤال عن وجود الآلهة، مهما كان الاشتقاق للفظة "دين" في اللغات التي ارتقت إلى مستوى "العلم اللاهوتي"، بالعبرية أو بالعربية، حيث يفيد معنى "الطاعة" و"الخضوع" و"الدينونة"؛religio باللاتينية وفي سائر ترجماتها الأوروبية، سواء تمّ اشتقاقها من فعل relegere، الذي يدلّ على معنى "المراقبة الدقيقة" أو من فعل religare ، الذي يدلّ على "الربط أو الجمع أو الاعتصام بشيء ما"، سواء على مستوى الربط العمودي مع الإله أو الربط الأفقي بين البشر.[1]

1 Kippenberg, Hans Gerhard, "Religion/Religionsphilosophie", in *Enzyklopädie Philosophie*. In drei Bänden, Hans Jörg Sandskühler (Ed.), Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2010, Vol. 3, pp. 2297-2306.

ومن ثمّ هو تعبير يدعونا اليوم إلى التفكير لأنّ ظهور هذا المصطلح لم يكن بريئًا أو عرضيًّا، بل وقع في لحظة مفصليّة من تاريخ الوعي الأوروبي، ألا وهي لحظة تغيير البراديغم التاريخي من مقولة "القرون الوسطى" إلى مفهوم "الأزمنة الحديثة"، وهو ما يعني على مستوى تاريخ الأديان، لحظة الانتقال من دولة الملة الدينية أو دولة القانون الإلهي إلى منطق الدولة العلمانية أو دولة القانون الطبيعي. ومن ثَمّ من اللازم علينا أن نرى إلى وجه التوازي المتواري ولكن البنيوي بين عبارتي "الدين الطبيعي" (أساس الجماعة الدينية) و"القانون الطبيعي" (أساس الجماعة القانونية). وهو توازٍ سوف يلازم سرديات "الحداثة" من حيث هي في وعيها العميق (من هوبز إلى تشارلز تايلور) ضرب من القيم المسيحية المعلمنة، أي المترجمة في بنية "العقلنة" التي تبنيها "الذات حيث نجحت في تحويل العقل البشري إلى هوية سردية مشتركة تجمع بين المؤمنين وغير المؤمنين في الفضاء العمومي، وذلك خدمة لنوع جديد من "الخلاص" هو المثل الأعلى التنوير الذي يشير إليه مصطلح "التقدّم". لقد صار علينا إذن أن نرى بعناية إلى الترادف الصامت بين الدين الطبيعي ودين النور الطبيعي أي الدين الذي لم يعد يعوّل على الكتاب المقدّس كي يبرهن على وجود الله أو على حقيقة الإيمان، بل فقط على العقل الإنساني بوصفه عقلًا مؤمنًا.

ربّما يُقال إنّ إشكالية الدين الطبيعي تعود في جذورها البعيدة، حسب مؤرّخي الأديان، إلى العصر الروماني، عصر شيشرون، إبّان الوثنية القديمة، حيث نشأت موضوعاتها في وسط رواقي، "وذلك في شكل ردّة فعل على نزاعات المدارس الفلسفية حول طبيعة الآلهة؛ [ثمّ هي] قد عادت إلى الظهور في العصر الوسيط، لدى أبيلارد، في ثنايا الجدال بين اليهودية

والمسيحية والفلسفة، لكنّ عودتها الحقيقية إلى المشهد الفلسفي ناجمة في الواقع عن جدالات حركة الإصلاح."[1]

وبما أنّ الوثنية لم تعد أفقًا تاريخيًّا للنقاش حول الأديان، كما كان الأمر في العصر الروماني، وبما أنّ الدين الطبيعي قد عاد إلى الظهور في المشهد الفكري مع فجر الأزمنة الحديثة، نعني في نطاق جدالات حركة الإصلاح التي تلت الحروب الدينية في أوروبا، والتي أفضت إلى بلورة انتقال حاسم من دين محاكم التفتيش إلى دين الضمير، فإنّ خطورة مفهوم الدين الطبيعي لا يمكن أن تهمّ القارئ المعاصر، أو تظهر له، إلاّ من جهة ما يبدو هذا المصطلح في تقابل نقديّ حادّ مع "دين الوحي" (دين شعوب الكتاب) و"دين العقل" (دين فلاسفة التنوير) كليهما. ولذلك فإنّ تاريخ هذا المفهوم قد عرف نقاشات مركّبة لا تخلو من مفارقات. إذْ هو ادّعاء مرفوض من جهة علماء اللاهوت لأنّه مجرّد بناء نظري لا يستند إلى وحي؛ وهو، من جهة أخرى، طرحٌ مُعترَضٌ عليه من قِبل فلاسفة الدين بسبب طابعه "الطبيعي". كيف نفهم هذا التركيب الإشكالي للمصطلح؟

1. ما هو "الدين الطبيعي"؟ مدخل إلى لاهوت التنوير

لا ريب أنّ المكتبة الأوروبية قد عرفت تواترًا في العناوين التي تحمل عبارة "الدين الطبيعي" منذ القرن السابع عشر إلى القرن العشرين، ولكن مع كثافة نقدية لافتة للنظر في القرن الثامن عشر (من قبيل كتابات فلاسفة مثل

1 Lagrée, Jacqueline, *La religion naturelle*, Paris : PUF, 1991, pp. 5 sq.

دنيس ديدرو [1]، وفولتير [2]، وهيوم [3]؛ وذلك دون أن نغفل مساهمات هامّة أخرى في دراسة الدين الطبيعي أو نقده كما نرى ذلك لدى ليبنتز [4]، أو روسو [5]، أو كانط [6]، أو شلايرماخر [7]، أو هيغل [8]، ودون أن ننسى أعمال بعض اللاهوتيين أو المثقفين المؤثّرين في عصرهم. [9] ويفيد تاريخ المصطلح إلى أنّ أوّل إرهاصات هذا المفهوم قد نشأت في خضمّ جدالات "المذهب الربوبي"(deism) الإنغليزي في القرن السابع عشر، وأنّ أوّل ممثّل للدين الطبيعي هو الفيلسوف العقلاني إدوارد هربارت (Edward Herbert) [10] في كتابه: **في دين الأمم وأسباب الضلال**

1 Diderot, Denis, *De la suffisance de la religion naturelle*, 1746 (1st ed. 1770).

2 Voltaire, *Nouvelle édition de la Religion naturelle*, Genève (1756).

3 Hume, David, *Dialogues Concerning Natural Religion* (1779).

4 Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* (1710) ; *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison* (1714).

5 Rousseau, Jean-Jacques, *Profession de foi du vicaire savoyard* (1762).

6 Kant, Immanuel, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793).

7 Schleiermacher, Friedrich D.E., *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799).

8 Hegel, Friedrich W., *Phänomenologie des Geistes*, VII: Die Religion. A. Natürliche Religion (1807).

9 Griffet, Henri, *L'insuffisance de la Religion naturelle prouvée par les vérités contenues dans les livres de l'Écriture sainte* (1770) ; Bauvinay, Abel Fornand, Religion *naturelle : Quelles sont les institutions religieuses qui peuvent contribuer à propager les vertus d'un Peuple libre* (1799) ; Paley, William, *Natural Theology: or, Evidences of the Existence and Attributes of the Deity* (1809); Simon, Jules, *La religion naturelle* (1854).

10 إدوارد هربارت (1583–1648) Edward Herbert: سياسي وعسكري ودبلوماسي ومؤرخ وشاعر وفيلسوف دين إنغليزي.

بينهم[1]، المكتوب سنة 1645، ولكن المنشور سنة 1663. وعلى الرغم من خمود ذكره اليوم إلاّ أنّه كان مشهورًا في زمانه. وهذا المؤلّف هو بمثابة رائد أوّل في استكشاف نزعة "إنسانوية دينية" حديثة رفعت النقاش حول مسألة الدين الطبيعي إلى رتبة التنوير.[2]

ففي هذا الكتاب صاغ هربارت المعتقدات الخمسة للنزعة "الربوبية الإنغليزية" التي يتأسّس عليها الدين الطبيعي، وهي على التوالي: "أوّلًا الاعتقاد في الله بوصفه قوّة عليا؛ ثانيًا، الإيمان بأنّ الله يجب أن يُعبَد؛ ثالثًا، الإيمان بأنّ الكائنات البشرية يجب أن تلزم نفسها بالسلوك الأخلاقي؛ رابعًا، هو يؤمن بأنّنا نستطيع أن نكفّر عن خطايانا بالتوبة. وليس علينا أن نعوّل على الثقة في المسيح ليفعل ذلك بدلًا عنّا؛ خامسًا، هو يؤمن بقوّة بأنّ هناك حياة بعد الموت، يوجد فيها ثواب وعقاب، إلاّ أنّه لا يظنّ أنّ الجميع ذاهبون إلى الجنة."[3]

لكنّ ما كان يسمّيه هربارت دينًا طبيعيًّا، أو دينًا كونيًّا، هو شيءٌ لم يكن يعني به غير ما يسمّيه "مسيحية الحس المشترك"(أو مسيحية الحس السليم) (common sense Christianity)، حيث لم يكن يرى في الوحي سوى كلّ شعور ربّانيٍّ وسعيد من الداخل.[4] إنّ الغرض إذن ليس دحض الدين، بل إعادته إلى أساسه الأخلاقي في قلب المؤمن نفسه: في قدرته على الشعور بالإيمان من الداخل بوصفه شيئًا نابعًا من طبيعته. وإنّ الطبيعة هنا قد شهدت تحوّلًا

1 Herbert, Edward, *De religione gentilium errorumque apud eos causis*, Amsterdam 1663.

2 Byrne, Peter, *Natural Religion and the Nature of Religion. The Legacy of Deism*, London & New York: Routledge, 1989, pp. 22 sq.

3 Barrs, Jerram, " Lesson 24: Deism ", in : *Apologetics & Outreach* (https://web.archive.org/web/20080807174913/http://www.covenantseminary.edu/worldwide/en/CC310/CC310_T_24.html).

4 Ibid.

اصطلاحيًّا خطيرًا: لم تعد تعني أجسام الفلك، أو موادّ الأشياء، بل طبيعة الإنسان. من أجل ذلك علينا أن نتمهّل عند مولد إشكالية الدين الطبيعي لدى هذا الكاتب الإنغليزي المغمور، إدوارد هربارت، لا لأنّه كان معاصرًا كبيرًا لديكارت فقط، بل لأنّه استطاع أن يستبق جملة هائلة من المشكلات التي ستشغل فلاسفة الدين من بعده إلى زمن كانط. وهو لا يدين بذلك إلى نقد الدين، أو التخرّص على اللاهوت التقليدي، بل إلى محاولته الارتقاء بالقول في الدين إلى الطرح الميتافيزيقي حول حقيقة الدين. ولذلك لا يمكن أن نقف على طرافة ما قاله عن الدين الطبيعي إلاّ متى قرأناه في ضوء مؤلّف آخر أكثر حسمًا وأعمق أصالةً نظريةً، ألا وهو كتابه: **في الحقيقة بما هي متميّزة عن الوحي، والقابل للتصديق، والممكن، والخاطئ**.[1] وهذا الكتاب قد أُلّف في خضمّ معركة عقلانية ضدّ النزعة الريبية بالمعنى الحديث للمصطلح الذي شاع في كتابات مونتاني (Montaigne)) أو بيار بايل، وخاصة بعد حركة الإصلاح التي سمحت لأوّل مرّة بنشر ظاهرة القراءة المعمّمة للكتاب المقدّس في اللغات القومية للشعوب بعد أن كان حكرًا لاتينيًّا على الكنيسة البابوية.[2]

كان الرهان هو الدفاع عن وجود حقيقة لا يمكن للنزعة الشكوكية أن تهدمها، وبما أنّه كان من السهل مهاجمة الكتاب المقدّس من جهة كونه سرديّة تاريخية، وليس كتابًا ميتافيزيقيًّا، فإنّ هربارت قد تجرّأ على اقتراح حلّ آخر لا يمكن للشكّاك المحدثين منذ عصر النهضة أن يدحضوه: ذلك الحلّ الآخر هو بناء خطاب جديد في الحقيقة لا يعوّل على الوحي بل يتميّز عنه صراحة، كما

1 de Cherbury, Edward Herbert, *De veritate prout distinguitur a revelatione*, a verisimili, a possibili, et a falso, Paris, 1624 ; Londres, 1633.

2 Chirpaz, François, "La religion naturelle", in *Cultura. Revista de História e Teoria das Ideias,* Vol. 20/2005.

يتميّز عن القابل للتصديق والممكن والخاطئ. وذلك يعني أنّ الحقيقة شيء لا يمكن حصره في الوحي كما يقدّمه اللاهوت، لكنّها أيضًا شيءٌ لا يمكن حصره في اعتقادات المؤمنين، أو في قدراتهم، أو في ما يقولونه عن الله. إنّها شيء موجود قبل مجيء الكتب المقدّسة نفسها، لأنّه شيء "إلهي"، ومن ثمّ "حقيقي". ومن الطريف أن نقرأ الجملة الأولى من الكتاب لبداهتها المرعبة. قال: 1. توجد الحقيقة. ومن هذه الحقيقة المقرّرة ضدّ المجانين والشكّاك، نحن لا نريد شيئًا آخر سوى أن تكون هي الحقيقة."[1] علينا أن نبصر الخيط اللطيف الذي يشدّ دعوى الدين الطبيعي إلى دعوى الحقيقة" لدى هذا الكتاب الإنغليزي المعاصر لديكارت: إنّه لا يميّز الحقيقة عن الوحي بغرض دحض الدين، بل بغرض تمكينه من الدفاع عن صحّته بوسائل أخرى، أي بوسائل الأزمنة الحديثة: وسائل الحقيقة. وبما أنّه لم يعد يمكن أن نعثر على ذلك الشيء الإلهي المسمّى حقيقة في مدوّنة الوحي المسيحيّة، فإنّه لم يبق للبشر سوى أن يبحثوا عنه في عقولهم: إنّ طريق الطريق موجود في العقل البشري، ولذلك هو ينبّه القارئ إلى كونه لن يهتمّ في مؤلّفه سوى بعرض حقائق العقل (veritates Intellectus) باعتبارها حقائق كونية(veritatum universalium) وليس بوصفها مجرد معتقدات. إنّ الرهان الجديد الذي فرضته الحداثة ليس الإلحاد بل إنّه لم يعد يمكن للبشر أن يؤمنوا إلاّ بما تقبله عقولهم: إنّ العلاقة بالوحي قد تغيّرت من علاقة بالمعتقدات عبر الوحي إلى العلاقة بالحقيقة عبر العقل بوصفه ملكة النور الطبيعي. وهذا ما حاولت النزعة الألوهية أن تثبته بواسطة دعوى الدين الطبيعي - دين العقول، وليس دين التقاليد.

1 "I. Est veritas. EX propositione istâ quae contra insanos & Scepticos instituitur, nihil praeterea volumus, quàm veritatem esse".

وليس من الممكن هنا أن نغفل الكتاب الذي بلغت فيه الربوبية الإنغليزية حالة النضج المعرفي، ذلك الذي قدّم عن الدين الطبيعي صيغة نسقيّة عن النزعة الربوبية[1]، وعدّه المؤرّخون بمثابة الكتاب المقدّس الخاص بالمذهب الربوبي(the "Bible" of deism) والذي نهل منه فولتير كثيرًا من أفكاره؛ نعني كتاب رجل القانون ماثيو تيندال (Mattiew Tindal) الذي عُدّ ممثّل النزعة الربوبية في إنغلترا إبّان التنوير المبكّر، والذي عنوانه: في أنّ المسيحية قديمة قدم الخليقة، أو الإنجيل بوصفه نشرة جديدة للطبيعة.[2] كان الرهان في هذا الكتاب تأكيد أنّ المسيحية ليست حدثًا متأخّرًا في التاريخ، لأنّ الدين الحق لم ينتظر مجيء المسيح حتى يأتي إلى العالم، بل هو دينٌ طبيعيٌّ "أتى مع خلق الطبيعة، وليس الإنجيل غير نشرة أو طبعة جديدة لعملية الخلق. إنّ الوحي إذن ليس هو الحدث الديني الأول أو الوحيد، بل سبقه الخلق بوصفه النشرة الأولى لإرادة الإله الخالق. إنّ الطبيعة إذن قد خُلقت قبل الإنجيل: هي الطبعة الأولى وهو الطبعة الثانية. إنّ ماثيو تيندال قد كان مثالًا عن لاهوت التنوير الذي بلغ معه حدّ وصف الكتاب المقدس بأنّه لا يعدو أن يكون وثيقة متأخّرة عن الدين الطبيعي الذي هو قديم قدم عملية الخلق نفسها. بل هو قد أعلن نفسه ربوبيًّا مسيحيًّا (Christian deist) حيث رأى أنّ المسيحيّة الحقة مطابقة في حقيقتها للدين الطبيعي.[3] لم يكن القصد هدم المسيحية بل العثور على مسيحية متعقّلة (un christianisme raisonnable) تتخلّى عن سلطة لم تعد تمتلك الشرعية الأخلاقية التي تكوّنت بعد الإصلاح الديني.[4]

1 Byrne, Peter, *Natural Religion and the Nature of Religion*, op. cit. p. xiii.

2 Tindal, Matthew, *Christianity as old as the creation, or the Gospel a republication of the religion of nature* (1730).

3 Chisholm, Hugh, "Tindal, Matthew", *Encyclopædia Britannica*, Vol. 26, 11th ed., Cambridge University Press, 1911.

4 Chirpaz, "*La religion naturelle*", Cultura, op. cit.

وعمومًا، فإنّ دعوى الدين الطبيعي في القرن السابع عشر قد كانت مرتبطة في سرّها بجوّ الحروب الأهلية الدينية التي اجتاحت أوروبا، ولكنّه ارتباط مركّب: كان المفكّرون الدينيون على وعي حاد بأنّ المعجم اللاهوتي لم يعد ناجعًا لتوجيه المؤمن المسيحي المنخرط في الأزمنة الحديثة، ومن ثمّ أنّهم شرعوا في توظيف الخطاب العلماني (خطاب العقل أو النور الطبيعي) من أجل حماية الإيمان من علاقة وضعية وتاريخية وسلطوية بالوحي.[1] وبدلًا من البحث عن هذا الوحي في الكتاب المقدّس، قرّروا البحث عنه في الطبيعة. لكنّه لم يكن بحثًا نظريًّا، بالمعنى اليوناني، بل كان بحثًا سياسيًّا عن طريقة استعمال الحقيقة: لأوّل مرة، بعد الإصلاح ومجيء العلوم الحديثة، صار للعقل دور لا يمكن إنكاره، لا خارج الدين، في جدالات الهراطقة، بل داخل التفكير المسيحي نفسه وفي صلبه. ومن هنا ظهر تنوير مؤمن، كما نرى ذلك خاصة في التنوير الألماني أو الإنغليزي، حيث كان المنوّر مسيحيًّا ورجل علم في نفس الوقت مثل نيوتن نفسه. وإنّ الفكرة المركزية التي شغلت هذا التنوير هي بلا ريب مسألة التسامح في مقابل دعوات التعصّب وكان جون لوك أوّل من أعطى صياغة نظرية لمفهوم التسامح، لا من موقع الناقد الريبي، أو الملحد، بل من موقع المؤمن الملتزم جدًّا بمعتقده المسيحي، الذي يعوّل على شيء طريف يسمّيه تواضع الفلسفة كما تحدّث هملت شكسبير ذات يوم عن تواضع الطبيعة، وفي الواقع كان يريد أن يقول تواضع الدين.[2]

1 Chirpaz, "*La religion naturelle*".

2 Roux, Louis, "Politique et éthique : John Locke et la tolérance (1660-1685)", in *XVII-XVIII. Bulletin de la société d'études anglo-américaines des XVIIe et XVIIIe siècles*. No. 47, 1998, p. 71.

2. في نقد "الدين الطبيعي"

على الرغم من الانتشار الواسع للنزعة الربوبية ومن ثمّ لدعوى الدين الطبيعي في أوروبا الحديثة، فإنّ ذلك لم يمنع من ظهور نقد لاذع للدين الطبيعي، كما نرى ذلك خاصة في كتابات عديدة، نذكر منها خاصة أعمال هيوم، وروسو، وشلايرماخر. لكنّ هيوم يتميّز بأنّه الفيلسوف الذي خصّص عملين أساسيّين يهمّان السؤال عن الدين الطبيعي، أحدهما كان عنوانه **التاريخ الطبيعي للدين**[1]، ضمن مجموع من "أربع مقالات، حول الدين والانفعالات والتراجيديا والذوق"؛ أمّا الآخر، وهو الذي يهمّنا رأسًا، فعنوانه **محاورات في الدين الطبيعي**[2]، ولم يُنشر إلاّ بعد موت المؤلف، وذلك عام 1799.

إنّ الفرق بين العملين هو أنّ أوّلهما يؤرّخ للدين كما هو مجرّب في تاريخ البشر، ولا يناقش أساسه العقلي؛ في حين أنّ الثاني قد أتى كي يحاور، أي يجادل في صلاحية ذلك الادعاء؛ وهو ما نبّه إليه هيوم في مقدّمة نصّه التاريخ للطبيعي للدين قائلًا:

> لمّا كان كلّ تحقيق متعلق بالدين هو على قدر كبير من الأهمّية، فإنّ ثمّة مسألتين قد جلبتا انتباهنا على نحو خاص، ألا وهما: (1) المسألة المتعلقة بالحجة العقلية التي يقوم عليها (its foundation in reason)؛ و(2) المسألة المتعلقة بأصله في الطبيعة الإنسانية (its origin in human nature). من حسن الحظّ أنّ المسألة (1)، والتي هي الأهمّ، هي تقبل الحلّ الأكثر بداهة، أو على الأقلّ الأوضح. إنّ جملة الطبيعة تشهد على صانع حكيم (thinking author)؛ ولا يوجد باحث عاقل

1 Hume, David, "The Natural History of Religion", in *Four Dissertations* (1757).

2 Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion* (1799).

يستطيع بعد تفكّر جادّ أن يعلّق للحظة إيمانه بالمبادئ الأولى للتأليه (theism) والدين الحقّ. أمّا المسألة (2) المتعلقة بأصل الدين في الطبيعة الإنسانية فهي مثارٌ لأكثر من صعوبة.[1]

فيما سبق كان الربوبيون يوحون بأنّ الدين الطبيعي غير مطالب بالتفريق بين الحجّة العقلية التي يستند إليها وبين الأصل التاريخي الذي يجعله نابعًا من طبيعة البشر. ولذلك كان الربوبي الإنغليزي في القرن السابع عشر، إدوارد هربارت، لا يفصل بين البحث في الأساس العقلي للدين، أي مبحث "الحقيقة"، وهو ما حقّقه في نص 1624 (**في الحقيقة بما هي متميّزة عن الوحي، والقابل للتصديق، والممكن، والخاطئ**)، وبين البحث في الضلال الذي أصاب "دين الأمم"، وهو ما قام به في نص 1645 : **في دين الأمم وأسباب الضلال بينهم**. أمّا هيوم، الفيلسوف الريبي في القرن الثامن عشر، فإنّه بدأ بالفصل بين المشكلتين. لم يعد الانتقال من المستوى العقلي إلى المستوي التاريخي مسلّمة بريئة، لاسيّما لدى فيلسوف ريبي تجرّأ على نقد العقل نفسه ومن ورائه مبدأ السببية.

ربّما حتى هيوم كان مستعدًا للقبول بتأسيس الدين على حجج عقلية من مشاهدة الطبيعة، لكنّ ما كان غير مستعد للقبول به هو تفسير أصل الدين في الطبيعة البشرية. إنّ فكرة الصانع الحكيم واضحة في الطبيعة، ولكن هل هي بنفس هذا الوضوح في طبيعة البشر؟

1 Hume, *The Natural History of Religion* (1757). Introduction, Jonathan Bennett, 2017, p. 2.
هيوم، ديفيد، **التاريخ الطبيعي للدين**، (ترجمة: حسام الدين خضور)، دمشق دار الفرقد، 2014، ص 7.

إنّ تنزيل نقد هيوم لدعوى الدين الطبيعي في نصّه الشهير **محاورات في الدين الطبيعي** يقتضي منّا ليس فقط ربطه بالنصّ الذي مهّد له من قبل، نعني كتاب 1757 **التاريخ الطبيعي للدين**، بل خاصة بمؤلّفه العمدة **رسالة في الطبيعة البشرية** (1739–1740).[1] ذلك أنّه لا يمكن أن نفهم نقد هيوم للجوء الربوبيين إلى مبدأ الغائية وإثبات وجود الله بالعلل الغائية في نصّ المحاورات إلاّ في ضوء نقده السابق والتأسيسي لمبدأ العلة (السبب والعقل) في الرسالة. لم يكن يمكن هدم دعوى الدين الطبيعي التي تشكّل النواة الصلبة للاهوت الطبيعي إلاّ بعد هدم العقل الميتافيزيقي نفسه. كان المطلوب هو كسر الاتساق بين اللاهوت التقليدي والميتافيزيقا اليونانية. ولذلك ما ثمّة رابط بنيوي لدى هيوم بين نقد مبدأ السببية ونقد دعوى الدين الطبيعي الذي يستند إلى هذه السببية من خلال مفهوم السبب الغائي. ما أدخله هيوم إلى معجم الفلسفة بشكل جديد ولكن مزعج تمامًا هو أنّ ما كان يسمّى "فكرة"(Idea) قد تمّ خلعه عن عرشه الميتافيزيقي والشروع في معاملته بوصفه مجرّد اعتقاد (Belief) وفجأة لم يعد الرهان هو الحجاج على صحّة الفكرة بل صار يتعلق بطريقة نشأة الاعتقاد. وحسب هيوم هذا الأمر لا يجري عند البشر إلاّ حسب طبيعتهم بوصفهم كائنات انفعالية أو انطباعية: كل فكرة إذن هي مجرّد اعتقاد ناجم عن عادة أي هيئة انفعالية متكرّرة.[2]

وربّما يمكن استجماع كلّ طرافة نقد هيوم لمبدأ العلة التقليدي في ما سُمّي لدى المعاصرين قانون هيوم، وهو طرحه بأنّ كل الذين تحدّثوا عن وجود الله

1 Hume, *A Treatise of Human Nature: Being an Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subject*s (1739–40).

2 Hume, *A Treatise of Human Nature* (1739). Book I: Of the Understanding. Part III: Of Knowledge and Probability. Section VII.Of the Nature of the Idea Or Belief.

أو عـن الأشـياء الإنسـانية هـم يخلطون بين مـا يوجد ومـا يجب أن يكـون، والحال أنّ مـا يجـب (ought) لا يمكـن أن يُشـتقّ ممّـا يوجـد (is).[1] إنّ الانتقـال المفاجـئ وغير المبرّر مـن مـا يوجـد إلى مـا يجب هو عـادة ميتافيزيقيـة ورثها الفلاسـفة حتى صـارت ممّـا لا يُسـأل عنه في اسـتدلالاهم، ومـن ثمّ فإنّ نقـد هيوم هـو تعليق هذه السـلطة التـي يتمتّـع بهـا مبـدأ العلّـة لأنّـه في واقـع الأمـر لا يملكهـا. إنّ العلاقة "الغائـي" التـي يصنعهـا "مـا يجـب" و"ما لا يجـب" هي تمنـح "علـة" غير ممكنة من مصـادر أخـرى مغايـرة لمبدأ "الوجـود". ربّ نقد ليـس من طريقة لرفـع صلاحيته إلاّ بالعـودة إلى تفـكير أخلاقـيٍّ من نـوع سـابق على الحداثة، وهو ما فعله ألسـدایر ماكنتايـر (A. MacIntyre) في كتابـه **بعـد الفضيلـة** حين عاد إلى الطرح الأرسـطي حول الأخلاق.[2]

لـو خضنـا الآن في مـا جاء ضمـن **محـاورات في الديـن الطبيعي** لألفينا أنفسـنا أمـام تطبيقـة رائعـة لذلك النقد الذي طـال مبدأ العلة في رسـالة 1739 كيف ذلك؟

علينـا أن نلاحـظ أنّ هيـوم لم يعـرض نسـقًا في نقـد الديـن الطبيعـي، بل بذل جهـدًا منهجيًّـا مـثيرًا في طمأنـة القـارئ المعاصر لـه حـول حقيقة معتقـده، وذلك بتـوفير الشروط اللائقـة لخـوض ذلـك النقـد. وقـد فعـل ذلـك مـن خلال ثلاثـة تنبيهـات طريفـة: منهجيـة وإشـكالية وسردية.

وإنّ أوّل تسـاؤل يتبـادر إلى الذهـن عنـد قـراءة كتابه هـو هذا: لِمَ اختـار هيوم منهـج "الحـوار" أسـلوبًا فلسـفيًّا للبحث في دعـوى الدين الطبيعـي؟ قال:

1 Ibid. Book III: Of Morals. Part. I, Section I. "Moral Distinctions Not Deriv'd From Reason".

2 MacIntyre, Alasdair Chalmers, After Virtue: *A Study in Moral Theory 1981*, Notre Dame, Indiana : University of Notre Dame Press, 2007, 3d ed., pp. 56-57.

إنّ أيّ مسألة فلسفيّة تكون مبهمة (obscure) وغير يقينية (uncertain) إلى حدّ بحيث أنّ العقل البشري لا يمكنه أن يصل إلى أيّ قرار ثابت(fixed determination) بشأنها، إذا ما كان علينا أن نعالجها، هي على ما يبدو سوف تقودنا بشكل طبيعي إلى أسلوب المحاورة والمحادثة (dialogue and conversation).[..] ولحسن الحظّ، فإنّ هذه الشروط توجد كلّها في موضوع الدين الطبيعي.[1]

علينا أن نلتقط هنا تشخيصًا طريفًا في طرح هيوم: إنّ الدين الطبيعي مسألة لها خصائص مميّزة: 1) هي مبهمة وغير يقينية؛ 2) لا يستطيع العقل البشري أن يبتّ فيها؛ 3) أنّ المنهج المناسب للبحث الفلسفي فيها ليس الحجاج المنظم والدقيق على نحو منهجي وتعليمي، بل أسلوب التحاور والتحادث. هذا التنبيه المبدئي طريف جدًّا هنا لأنّ القول في الدين الطبيعي هو مشكل وليس مقطعًا نظريًّا من نسق قائم. وفي تقدير هيوم لا يمكن تقديم نسق في محادثة (a system in conversation)[2] ما الذي نقدّمه في محادثة إذن؟ نقدّم شيئًا ينبّهنا هيوم إلى أنّه لم يعد من نوع علاقة المؤلّف والقارئ أو علاقة المربّي والتلميذ، بل من نوع آخر يبدو أنّه نادر عند الفلاسفة المحدثين، وهو ما يسمّيه الخلاف في نطاق الروح الطبيعية للصحبة الجيّدة.[3] يعترف هيوم بأنّ الدين الطبيعي هو موضوع خلاف (dispute) لكنّه يغيّر نبرة الخلاف، وينقله من المجادلة اللاهوتية القائمة على دحض الخصوم بوصفهم أعداء لخطاب الحقيقة، إلى الروح الطبيعية

1 Hume, *Dialogues concerning Natural Religion*. 2nd ed., London, 1779, p. 8. هيوم، **محاورات في الدين الطبيعي**، (ترجمة: محمد فتحي الشنيطي)، القاهرة، مكتبة القاهرة الحديثة، 1956، ص 11.

2 السابق، ص 10.

3 "The dispute in the natural spirit of good company" (Ibid.).

للصحبة الجيّدة: إنّ الخصم إذن ليس عدوًّا، بل هو صاحب أو شريك جيّد، في مواجهة مسألة مبهمة وغير يقينية، لا أحد يملك منفذًا سحريًّا أو مفضّلًا للولوج إليها. بهذا المعنى كاد يكون المكسب الفلسفي من طرح مسألة الدين الطبيعي أكثر إفادة للقارئ اليوم من المسألة محلّ النزاع.

وإلى جانب مسألة الأسلوب، ساق هيوم تنبيهًا تمهيديًّا آخر لا يقلّ أهمّية عن الأول: أنّ رهان المحاورة عن الدين الطبيعي ليس إثبات أم عدم إثبات وجود الله بل شيء آخر. ليس كلّ نقد للدين هو إلحاد. وفي تقدير هيوم أنّ الله بديهيٌّ بحيث لا يحتاج إلى أيّة أدلّة جديدة على وجوده. ما المشكلة إذن؟ إنّ موضوع النقاش ليس وجود الله إذْ:

> أية حقيقة هي هامة بهذا القدر، بحيث تكون قاعدة (ground) كل آمالنا، والأساس(foundation) الأوثق للأخلاق، والسند (support) الأثبت للمجتمع، والمبدأ (principle) الأوحد الذي لا يجب أبدًا ولو لحظة واحدة أن يكون غائبًا عن أفكارنا وتأملاتنا؟[1]

كيف نفهم هذا التكثيف الدلالي في تقرير وجود الله؟ أنّه حقيقة وقاعدة و"أساسو"سند" و"مبدأ"؟ ثمّ هو كلّ ذلك بالمعنى البشري (آمالنا، الأخلاق، المجتمع، أفكارنا، تأمّلاتنا...)؟

إنّ هيوم يريد أن يجرّ الكلام في الله إلى خارج المنطقة اللاهوتية التقليدية التي نجحت لقرون طويلة في حصر النقاش حول الدين في الجدال الحجاجي

1 النشرة الإنجليزية، ص 9؛ الترجمة العربية، ص 12.

حـول الأدلـة على وجـود الله. كانـت صناعـة الأدلة على وجـود الله قـد تحوّلت إلى جهـاز لاهـوتي للتحكّـم في حريـة التفـكير في الديـن، وتوجيههـا خـارج العقـل، أي نحـو السـلطة التـي تحمـي لكنّهـا لا تفكّـر. مـن أجـل ذلك قـدّم هيـوم التنبيه الأوّل (حـول أسـلوب المحاورة وليس النسـق)، ثمّ قـدّم التنبيه الثاني (أنّ المشـكل ليـس وجـود الله) وهنـا يسـوق نكتـة الإشـكال، وأنّهـا لا تهـمّ وجـود الله بـل تهمّ طبيعـة هـذا الكائن الإلهـي، وليس وجـوده. كان هيـوم يمتلك وعي المـؤرّخ أيضا بـأنّ وجـود الله هـو مشـكل سـياسي، تتوقّـف عليـه أجهـزة رمزيـة أساسـية (مثل الأخلاق والمجتمـع والعقـل)، وليس مجرّد مسـألة مدرسـيّة يمكـن لأيّ كاتب مجدّ أن يحسـمها. إنّ المشـكل إذن ليـس الله بـل مـاذا يمكـن أن نفهـم نحـن مـن طبيعة هـذا الكائـن؟ أي: مـا هـو المعنـى "الـبشري" لوجـود الله؟ كيـف يمكـن للبشر أن يتصـوّروا هـذا الوجـود؟ وإنّـه على هـذا النوع مـن الأسـئلة بالتحديـد إنّما يدّعي الديـن الطبيعـي أنّـه قـدّم الإجابـة. ومـن ثمّ فـإنّ مقصـد هيـوم ليس هـدم الدين بـل بنـاء حوار فلسـفي حـول مسـألة تتميّـز بكونهـا: 1) كانت موضـوع خلافات بين النـاس؛ 2) لم يصـل العقـل الـبشري إلى أيّ قـرار يقيني بشـأنها؛ 3) أنّها مسـألة شـائقة، بحيـث لا يمكننـا أن نمسـك أنفسـنا عن الخـوض فيهـا.[1] ولـو راقبنا هذه التوصيفـات لوجودنـا أنفسـنا أمـام اعتبارات بشريـة محضة، ولا تخـصّ وجود الله في أيّ شيء. إنّ الـبشر في خلاف حـول طبيعـة الله، وعقولهـم غير قـادرة على البـتّ في ذلـك، ولكنّها مسـألة شـائقة مـا فتئـت تدفعها لخوض حوار بشـأن ذلـك. هذا التبريـر الـبشري لإمكانيـة الخـوض في الديـن الطبيعـي هـامّ جـدًّا هنـا لأنّـه جزءٌ لا يتجـزّأ مـن النقـد الـذي سيسـوقه هيـوم في الأجـزاء اللاحقة مـن الكتـاب. إنّ خاصيـة النقـد أنّـه بشري، أو لا يكـون. أمّـا النسـق فهـو ادّعـاءٌ فلسـفيٌّ يقوم على نسـيان الشرط الـبشري للمسـائل المفكّـر فيهـا. هذه قناعـة هيوم.

1 النشرة الإنجليزية، ص 9؛ الترجمة العربية، ص 1.

بعد التنبيه المنهجي والتنبيه الإشكالي، ها هو هيوم يضيف تنبيهًا ثالثًا لا يقلّ أهمّية عن الأوّلين: إنّه التنبيه السردي إنّ هيوم ليس فقط بنى الكتاب على محاورات في الدين الطبيعي بل جعل مقدّمة الكتاب عبارة عن رسالة من الراوي الذي يُدعى بامفيلوس(Pamphilus) إلى صديق له يُدعى هرميبوس (Hermippus) بشأن محاورات حول الدين كان قد شهدها في شبابه بين ثلاثة فلاسفة متحاورين أعطاهم هيوم من الأسماء كليانتس الفيلسوف الصارم الذي يدافع عن التصميم الذكي للكون، وفيلون الريبي المتشكّك الذي يمكن أن يكون صوت هيوم في الحوار، وديميا الأرثوذكسي المتشدّد، الذي يعوّل على إيمان القلوب[1]. - إنّ المغزى الخفيّ من هذه الاختيارات الدرامية هو التنبيه إلى أنّ الكلام العمومي في الدين لا يزال أمرًا خطيرًا؛ ولذلك لجأ هيوم إلى أساليب شبه روائيّة كي يخفّف من التوجّس الذي يُقابل به كل كتاب في الدين إلى حدّ القرن الثامن عشر. لقد حوّل الفيلسوف من مهنة الحجاج إلى وظيفة الرواية (the recital)[2] علاوة على وظيفة الرسالة (في المقدمة) ووظيفة الحوار (في سائر الكتاب). وهي أجناس غير فلسفية من الخطاب لجأ إليها هيوم حتى يمكنه أن يخترع السياق المناسب لنقد الدين الطبيعي.

منذ المحاورة الأولى نلاحظ أنّ هيوم - على لسان ديميا - قد استعمل مصطلح اللاهوت الطبيعي (Natural Theology) وأشار إليه باعتباره العلم الأعمق والأصعب (profound and abstruse) والذي يتطلّب نضجًا خاصًّا من المتعلّمين.[3] ذلك يعني أنّ نقطة الخلاف ليست وجود الله الذي ظلّ

1 1 Hume, *Dialogues concerning Natural Religion*, pp. 5, 10-11.

2 النشرة الإنجليزية، ص 11؛ الترجمة العربية، ص 13.

3 النشرة الإنجليزية، ص.ص 15-14؛ الترجمة العربية، ص.ص 15-14.

مسلّمًا به بوصفه بديهية عند الجميع، بل إمكانية معرفة صفاته من قِبل البشر؛ ومن ثمّ فإنّ نقد الدين الطبيعي لا يتعلق سوى بصلاحية علم اللاهوت الطبيعي، العلم الأعمق والأصعب، وليس بصحّة الدين نفسه. هو نقد معرفي، وليس نقدًا دينيًّا. وبما أنّه نقد ريبيّ فإنّه حتى ليس نقدًا معرفيًّا بل نوع من سياسة المعرفة حول الدين. هل كان هيوم متهكّمًا؟[1] يستعمل نقد اللاهوت الطبيعي مطيّة أسلوبيّة من أجل نقد العقل؟ أم الأمر بعكس ذلك؟ وبعبارة دقيقة: يبدو أنّ الغرض الفلسفي الحقيقي الذي حرّك هيوم ليس نقد الدين بل نقد العقل في طريق سوف تؤدّي بشكل ملكي إلى كانط.

قال هيوم على لسان أحد المحاورين: "دعونا نكون حسّاسين تمامًا بضعف العقل البشري وعماه وضيق حدوده"[2]؛ ثمّ يضيف:

> عندما تُبسَط هذه الموضوعات [المبادئ الأولى في كل الأنساق] في كامل وضوحها، كما هي مبسوطة من قِبل بعض الفلاسفة وتقريبًا كلّ المتألهين (divines)، من يمكنه أن يحتفظ بهكذا ثقة في ملكة العقل الواهنة هذه (this frail faculty of reason) حتى يولي أيّ اهتمام لقراراتها حول قضايا بهذا الجلال والاستعصاء والبعد عن الحياة المشتركة والتجربة؟"[3]

1 النشرة الإنجليزية، ص.ص 138–137.

2 النشرة الإنجليزية، ص 17؛ الترجمة العربية، ص 16 ("Let us become thoroughly sensi-ble of the weakness, blindness, and narrow limits, of human reason…").

3 النشرة الإنغليزية، ص 18؛ الترجمة العربية، ص.ص 17–16.

من أجل ذلك علينا التأكيد على الجوّ الريبي الذي خيّم منذ المحاورة الأولى: إنّه النقد الريبي لملكة العقل بوصفه غير قادر على أ، يعرف خارج حدوده. ومن ناحية سياسة الخطاب تمّ عقد تحالف طيلة المحاورات العشرة الأولى بين شخصيتين (فيلون الريبي وديميا الأرثوذكسي) ضدّ شخصية كليانتس (الفيلسوف الصارم) التي وقت في النزعة التشبيهية بين الإله الصانع (الذي صنع عالمًا/ آلة محكمة) والإنسان الصانع. هنا يعني النقد الريبي تنبيه العقل البشري لحدوده: أنّه ربّما إذا ما حاول فهم مقاصد الخالق كأنّه إنسان هو لا يفعل سوى أن ينسى أنّ ما يقوله هو كلام بشري، ومن ثمّ أنّ من يتكلّم هو نحن وليس الله. وما نقوله عن الله ليس عن طبيعة الله بل عن طبيعتنا البشرية. وهنا نفهم مغزى التحالف بين الريبية واللاهوت: هو تحالف ضد ادعاء العقل البشري أنّه قادر على معرفة طبيعة الله بنفسه، من دون مساعدة الوحي.

***

على الرغم من أنّ الحديث عن الدين الطبيعي يبدو متقادمًا ربما نتيجة خمود فكرة النزعة الربوبية في فلسفة الدين، فإنّ البحث في هذا الإرث (legacy) اللاهوتي للتنوير لم ينقطع أبدًا، بل إنّ مفهوم الدين الطبيعي يصلح أن يكون مقياسًا جيّدًا لموقف التنوير الأوروبي من الدين.[1]

1 Byrne, *Natural Religion and the Nature of Religion*, p. xii.

ومن المفيد أن نشير إلى أنّ دعوى الدين الطبيعي قد ظلّت مستمرّة في كتابات الأوروبيين، بعد القرن السابع عشر، وإن كانت قد أخذت تعبّر عن نفسها بأشكال أخرى، مثل أمثولة صانع الساعات (watchmaker analogy) لدى وليم بالي (William Paley) الذي نشر عام 1802 كتابه **اللاهوت الطبيعي أو الأدلة على وجود الله وصفاته**[1]؛ أو نموذج التصميم الذكيّ (the intelligent design) المرتبط بها. وهو موقف قابله فيلسوف معاصر مثل ريتشارد داوكينز (–1941) بتأليف كتاب مضاد له عنوانه **صانع الساعات الأعمى** (1986).

ربما آن الأوان للسؤال عن معنى التمييز المربك بين أن نفكّر في إمكانيّة إله ربوبي (a deistic God) ، بثّ وحيَه في الطبيعة، وبين أن يكتفي المؤمن التقليدي بمواصلة الاعتقاد في التأليه (the theism) الذي أوحت به الكتب المقدّسة. يبدو أنّ العلاقة بالوحي مثلها مثل العلاقة بالإله هي في كل مرة رهينة مفهوم معيّن عن الطبيعة، كما كانت الحال مع لاهوت التنوير الأوروبي، أو فكرة معيّنة عن الكون، كما هو الحال اليوم في عصر المجرّات والثقوب السوداء والأكوان المتعددة.[2] والرهان هو أنّ مفهوم الإله الربوبي الذي يبنيه الدين الطبيعي يبدو أقدر على مقارعة نزعات الإلحاد من التصوّر اللاهوتي الذي يوفّره الدين الكتابي.

ولكن هل يمكن للإنسان ما بعد الحديث، الذي فقد شطرًا واسعًا من سردياته الكبرى أن يؤمن بإله ليس له وحي خارق للطبيعة، وبالتالي

1 Paley, William, *Natural Theology or Evidences of the Existence and Attributes of the Deity* (1802).

2 Harper, Leland Royce, *Multiverse Deism, London*: Lexington Books 2020, pp. 47 sq.

أن يؤمن بربوبيّة غير شخصية؟ ألا يكون ذلك مجرّد إلحاد أو عدم تأليه؟[1] هل يمكن التفكير في آخرة أو حياة أخرى من دون وجود خارج الطبيعة؟[2] يبدو أنّ الإجابة عن هذه الأسئلة ما بعد الدينية قد تزحزت من أفق اللاهوتيين كي تنتصب في أفق العلماء.

1 Forrest, P., *God Without the Supernatural, Ithaca*: Cornell University Press, 1996, p. 8.

2 Ibid., p. 56 ff.

قائمة المراجع والمصادر

- هيـوم، ديفيـد، **التاريـخ الطبيعي للدين**، ترجمة: حسـام الدين خضور، دمشـق: دار الفرقد، 201.
- ـــــ **محـاورات في الديـن الطبيعـي**، ترجمـة: محمـد فتحـي الشـنيطي، القاهرة، مكتبـة القاهرة الحديثـة، 1956.

- Barrs, Jerram, "Lesson 24: Deism", in : *Apologetics & Outreach* (https://web.archive.org/web/20080807174913/http://www.covenantseminary.edu/worldwide/en/CC310/CC310_T_24.html.
- Bauvinay, Abel Fornand, *Religion naturelle : Quelles sont les institutions religieuses qui peuvent contribuer à propager les vertus d'un Peuple libre*, J.B. Lesourd, 1799.
- Byrne, Peter, *Natural Religion and the Nature of Religion. The Legacy of Deism*, London & New York: Routledge, 1989
- Cherbury, Edward Herbert de, *De veritate prout distinguitur a revelatione, a verisimili, a possibili, et a falso,* Paris, 1624 ; Londres, 1633.
- Chirpaz, François, "La religion naturelle", in: *Cultura. Revista de História e Teoria das Ideias,* Vol. 20/2005.
- Chisholm, Hugh, "Tindal, Matthew", *Encyclopædia Britannica, Vol. 26, 11th ed., Cambridge* University Press, 1911.
- Dawkins, Richard, *The Blind Watchmaker*, New York: W. W. Norton Company, 1986.

- Diderot, Denis, *De la suffisance de la religion naturelle*, 1746 (1st ed. 1770), Œuvres philosophiques de Denis Diderot, Vol. 1, Bruxelles: Libraiarie philosophique, 1829, pp. 101-121.
- Forrest, P., *God Without the Supernatural*, Ithaca: Cornell University Press, 1996
- Griffet, Henri, *L'insuffisance de la Religion naturelle prouvée par les vérités contenues dans les livres de l'Écriture sainte* , Liège: J.F. Bassompierre, 1770.
- Harper, Leland Royce, *Multiverse Deism,* London: Lexington Books 2020
- Hegel, Friedrich W., *Phänomenologie des Geistes*, Bamberg- Würzburg: Goebhardt, 1807.
- Herbert, Edward, *De religione gentilium errorumque apud eos causis*, Amsterdam 1663.
- Hume, *A Treatise of Human Nature: Being an Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*, London: 1739.
- _____ *The Natural History of Religion* (1757), Jonathan Bennett (Ed.), 2017.
- _____ *Dialogues concerning Natural Religion*. 2nd ed., London, 1779.
- Kant, Immanuel, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Karl Kehrbach, 1793.
- Kippenberg, Hans Gerhard, "Religion/Religionsphilosophie", in: *Enzyklopädie Philosophie*. In drei Bänden, Hans Jörg Sandskühler (Ed.), Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2010, Vol. 3, pp. 2297-2306.
- Lagrée, Jacqueline, *La religion naturelle*, Paris : PUF, 1991.

- Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* (1710), Jacques Brunschwig, Paris: Garnier-Flammarion, 1969.
- _____ *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison* (1714), Paris: PUF, 1986.
- Paley, William, *Natural Theology: or, Evidences of the Existence and Attributes of the Deity*, London: R. Faulder & Philadelphia: John Morgan, 1802.
- MacIntyre, Alasdair Chalmers, *After Virtue: A Study in Moral Theory 1981*, Notre Dame, Indiana : University of Notre Dame Press, 3d ed, 2007.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Profession de foi du vicaire savoyard*, 1762.
- Roux, Louis, "Politique et éthique : John Locke et la tolérance (1660-1685)", in *XVII-XVIII. Bulletin de la société d'études anglo-américaines des XVIIe et XVIIIe siècles*. No. 47, 1998, pp. 55-73.
- Schleiermacher, Friedrich D.E., *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Berlin: Unger, 1799.
- Simon, Jules, *La religion naturelle*, La Hachette et Cie, 1854.
- Tindal, Matthew, *Christianity as old as the creation, or the Gospel a republication of the religion of nature*, London, 1730.
- Voltaire, *Nouvelle édition de la Religion naturelle*, Genève, 1756.

مشكلة الشر

أ.د. أمـل مبـروك عبد الحليـم

جامعة عين شمس - مصـر

مشكلة الشر

لا شك أن مشكلة وجود الشر في العالم من أهم المشكلات الفلسفية، حيث نشأت بسبب وجود تناقض واضح بين الإيمان الديني بوجود إله قادر ورحيم من جهة، والإدراك الواعي لحالات المعاناة غير المبررة والتي لا تحصى من جهة أخرى. وقد طُرحت حول هذه المشكلة كثير من التساؤلات منها: لماذا الشر؟ وما هي الحكمة من وجوده في هذا العالم؟ هل الشر سابق في وجوده على وجود الإنسان، أم إنه موجود بسببه؟ هل الشر من فعل الله أم من فعل الإنسان؟ هل يُعَدُّ مفهوم الشر مفهومًا عقيمًا؟ هل يمكننا تجنب ارتكاب الشرور؟ هل بإمكان الله أن يخلق عالمًا لا مكان فيه للشر؟ هل وجود الشر ضروريٌّ؟ وما موقفنا من الشر غير المبرر؟

تبدو العلاقة بين الشر والوجود الإنساني علاقة وثيقة، حيث لا يمكن أن يوجد الشر في العالم دون وجود الإنسان، فَمَن الذي سيقع عليه هذا الشر في حالة غياب الوجود الإنساني؟ عَلى أي شيء يُحَاسب إذا لم يوجد شر يتصدى له؟ ومن هنا نؤكد أن هناك ارتباطًا وثيقًا بين الوجود الإنساني وبين وجود الشر في العالم. هذا يعني أن الشر موضوع وجودي ملتصق بحياة الإنسان؛ ومحور اهتمام البشر في كل مسار حياتهم، كما كان منطلق تفكيرهم. ومنذ وجُود الإنسان بوصفه كائنًا مفكرًا، وهو في حالة صراع مع الشر.[1]

1 نجيب الدين، عدنان، **مسألة الشر في فلسفة بول ريكور**، دار الفكر اللبناني، بيروت، 2008، ص 11.

حـاول كثير مـن المفكريـن والباحثين التصدي لمشـكلة الشر، حيـث بقيت على مـر الزمـان تحديًـا لا مثيل له يواجه الفلسـفة واللاهـوت، كما رأى ذلـك بول ريكور إذ تتخطـى الواقـع الإنسـاني لتأخـذ بُعـدًا أنطولوجيًّا يتركـز في عدم توافق الإنسـان مع نفسـه، وبالتالي عدم التناسـب بين الذات واللاذات؛ وهذا اللا تناسـب هو نسـبة اللاعصمـة عنـد الموجـود البشري، وهـو مـا يـؤدي إلى تعثـره ووقوعـه في الخطـأ. يقـول ريكـور في هذا الصدد: "تواجه الفلسـفة مشـكلة الشر بوصفهـا تحديًا لا مثيل لـه، وهـذا ما اعترف بـه كبار المفكريـن، وأحيانًا بكـثير من الحسرة؛ لكـن المهم ليس هـذا الاعتراف، بـل الكيفيـة التي يتم بهـا مواجهة هـذا التحدي."[1]

تُعّـدُّ مشـكلة الشر مـن أهم المشـكلات التـي أدت إلى تقوية الفكـر الإلحادي. وإذا كان الله كلي القـدرة، وكلي الخيريـة، وكلي المعرفـة، فكيـف نفسر وجود الشر في العـالم؟ هـذا السـؤال الذي سـاقه الملحـدون في وجـه اللاهوتيين، ويأتي في شـكل حجـة اسـتنتاجية بـأن هنـاك وجـودًا منطقيًّـا صارمًـا لـلشر؛ بمعنـى أنـه يمكـن منطقيًـا أن يتعايـش الله والشر معًـا.[2] إن أغلـب صـور الإلحاد الحقيقـي راجعـةً إلى سـبب واحـد وهو مشـكلة الشر في العـالم، وذلك مـن خلال وصـف الألم والمعاناة والحرمـان، وكل مـا يعـاني منـه البشر هـو الأكثر فـهمًا بالنسـبة للملحديـن الجُدد؛ بعكـس الإشـكالات العلميـة والفلسـفية الأخـرى المرتبطـة بـالإلحاد. مـن هـذا المنطلـق تَمَسُّ مشـكلة الشر حيـاة كل فرد مِنَّا سـواء أكان شـخصًا عاديًـا أم عالِمًا أم مُتَخَصِّصًـا، صـغيرًا أم كـبيرًا، غنيًّا أم فـقيرًا؛ لذلك وصفت بأنها صخـرة الإلحاد.[3]

1 ريكـور، بول، **فلسـفة الإرادة: الإنسـان الخطاء**، (ترجمـة: عدنان نجيب الديـن)، المركز الثقافي العـربي، الـدار البيضـاء – بيروت، 2003، ص 219.

2 Charles, Talia Ferro & El Saj, Marty, *A Dictionary of Philosophy of Religion*, New York – London: The Continuum International Publishing, 2010, p. 82.

3 Kung, Hans, *On Being a Christian, Edward Quinn Garden* (Ed.), New York: Doubleday, co. Jnc, 1976, p. 432.

1. معنى الشر

إذا تطرقنا إلى معنى الشر، سنجد أنه إشارة إلى السوء، وهو ضد الخير وجمعه الشرور[1]، وهو كذلك الفساد والظلم ومنه الشرر، وهو ما يتطاير من النار.[2] وقد ذهب الجرجاني إلى أن الشر هو "عدم ملاءمة الشيء لطبعه" من حيث إن الملائم للطبع يكون خيرًا، والمنافر للطبع يكون هو الشر.[3] إن الخير والشر - حسب هذا التعريف - أمران إضافيان لا معنى لأحدهما إلا بالنسبة إلى الآخر، فالشر نسبي وكذلك الخير؛ وهما متداخلان حسب الملاءمة من عدم الملاءمة لكائن ما. وحين يقال رجل شرٌّ، يعني رجل ذو شر، وهو شر الناس؛ أي أسوأهم وأكثرهم فسادًا، وهناك أنواع للشر: الشر الطبيعي، ويُطلَق على كل نقصٍ مثل: التشويه في الخلقة، والمرض، والآلام، وما يشبهها. والشر الأخلاقي، ويطلق على الأفعال المذمومة، وعلى مبادئها من الأخلاق، وعلى كل ما يحق للإرادة الصالحة أن تقاومه. فالشر الأخلاقي إذن هو الرذيلة والخطيئة. أما الشر الفلسفي، يطلق على نقصان أي شيء عن كماله، وهو إما أن يكون بالذات أو بالعرض. والشر المطلق هو العدم المطلق.[4] والشر هو المعاناة، وهو التأثير السيء لكل شيء، بمعنى أنه لا يمكننا التظاهر بعدم وجود الشر في العالم، لأن هناك صراع أبدي بين الخير والشر.

---

1 ابن منظور، أبو الفضل محمد بن مكرم، **لسان العرب**، تحقيق عبد الله على وآخرون، دار المعارف، القاهرة، (د.ت)، ص.ص 2231–2232، (شر)

2 الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني، **تاج العروس من جواهر القاموس**، تحقيق مصطفى حجازي، مراجعة: عبد الستار أحمد فراج، مطبعة حكومة الكويت، 1973، ج 12، ص.ص 152–153.

3 الجرجاني، علي بن محمد الشريف، **التعريفات**، مطبعة الحلبي، القاهرة، 1948، ص819، (باب الشين)

4 صليبا، جميل، **المعجم الفلسفي**، دار الكتب اللبناني، بيروت، 1971، 695/1-696.

يوضح ابن فارس (329-395هـ/ 941-1004م) في معجمه: **مقاييس اللغة**، أن الشر هو ما تظهر آثاره السيئة: (شَرَّ) الشِّينُ وَالرَّاءُ أَصْلٌ وَاحِدٌ يَدُلُّ عَلَى الانْتِشَارِ وَالتَّطَايُرِ. مِنْ ذَلِكَ الشَّرِّ خِلاَفَ الْخَيْرِ. وَرَجُلٌ شِرِّيرٌ، وَهُوَ الأَصْلُ؛ لانْتِشَارِهِ وَكَثْرَتِهِ. وَالشَّرُّ: بَسْطُكَ الشَّيْءَ فِي الشَّمْسِ. وَالشَّرَارَةُ، وَالْجَمْعُ الشَّرَارُ. وَالشَّرَرُ: مَا تَطَايَرَ مِنَ النَّارِ، الْوَاحِدَةُ شَرَرَةٌ[1]. الشر: "نَقِيضُ الخَيْرِ، وجمعه: شُرُورٌ، وقد شَرَّ يَشُرُّ ويَشِرُّ شَرًّا وشَرارةً (...) وشَرِيرٌ وشِرِّيرٌ، من أشْرارٍ وشِرِّيرِينَ، وهو شَرٌّ منك، وأشَرُّ قليلةٌ أو رَدِيئَةٌ، وهي شَرَّةٌ وشُرَّى، وقد شارَّه. والشُّرُّ، بالضم: المَكْروهُ. وما قلتُ ذاك لِشُرِّكَ، أي: لشيءٍ تَكْرَهُهُ، وبالفتح: إِبليسُ، والحُمَّى، والفَقْرُ.[2]

أما في الاستعمال القرآني، فإن كلمة شر وردت تسعًا وعشرين مرة منها عشر مرات كأفعال تفضيل مثل: ﴿أُولَئِكَ شَرٌّ مَكَانًا وَأَضَلُّ عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ﴾ [المائدة: 60]، وست عشرة مرة كاسم، ومنها ﴿وَإِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ كَانَ يَئُوسًا﴾ [الإسراء: 83]، ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ [الزلزلة: 8]، وثلاث مرات كصفة، هي ﴿وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ﴾ [البقرة: 216]، و﴿بَلْ هُوَ شَرٌّ لَهُمْ﴾ [آل عمران: 180]، و﴿لا تَحْسَبُوهُ شَرًّا لَكُمْ﴾ [النور: 11]. ولا يستخدم الجمع من الكلمة إلا كلمة أشرار ولمرة واحدة: ﴿كُنَّا نَعُدُّهُمْ مِنَ الْأَشْرَارِ﴾ [ص: 62].

1 بن فارس، أحمد، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق عبد السلام هارون، مصطفي الحلبي، القاهرة، 1970، ط3/ 180،3.

2 الفيروزآبادي، مجد الدين، محمد بن يعقوب **القاموس المحيط**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1978، ج2، ص56، (الشر).

ولما كان الاستعمال القرآني لشتى المصطلحات يؤثر تأثيرًا ظاهرًا على كل مستعمل للغة العربية، فإنه سيكون من المفيد أن نحدد ما يمكن تسميته المجال المعنوي أو مجال المعاني، الذي تُوضع في إطاره كلمة الشر قرآنيًّا هي ومشابهاتها؛ سواء من حيث استخدام الكلمة ذاتها أو من حيث ما يحيط بها وما يقابلها.[1] ويتمثل مفهوم الشر في مجال المعاني القرآنية في: السوء، والعلم والجهل به، والظن، والبخل، واللعنة والعقاب، والضلال، وسوء السبيل، واليأس، والقوة والضعف، والامتحان والفتنة، والنار وجهنم، والقنوط والجزع، والسحر والحسد والشيطان، والجزاء المحتم.[2]

من هذا المنطلق، نجد أن مفهوم الشر من المفاهيم التي يصعب تعريفها تعريفًا جامعًا مانعًا شاملًا؛ بمعنى أنه لا يمكن أن نصل إلى تعريف واحد ثابت للشر بوصفه مبدأ، أو عقيدة، لذلك فالشر له معانيَ ومفاهيم مختلفة وفقًا لاختلاف المكان والزمان.

2.التفسيرات المختلفة للشر

1.2. التفسير الديني

من اليسير تعليل وجود الشر في المعتقدات الوثنية التعددية، بأنه نتاج تناقض أهواء الآلهة ومقاصدها، أو بأنه نتيجة طبيعية لوجود آلهة خيرة وأخرى شريرة. أما في المعتقد التوحيدي، فإن الإيمان بإله واحد هو علة الوجود والمتحكم بجميع مظاهره، وهو منبع العدل والخير؛ يجعل مشكلة وجود

1 قرني، عزت، **نظرية الشر**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2018، ص 29.

2 السابق، ص 30.

الشر في العالم بمثابة المهمة الصعبة والملحة أمام الإنسان الذي يومن بوحدانية الله. كما أن محاولة الإجابة عن أسئلة مثل: كيف ينشأ الشر عن الخير؟ أو لماذا يسمح الخير المحض بوجود الشر؟ هي التي حددت موقع هذا المعتقد من المعتقدات الأخرى، ورسمت تصوره الخاص لبنية الحقيقة؛ ولعلاقة الله بالكون وبالإنسان.[1]

وقد ظهرت أربعة اتجاهات لحل هذه المعضلة:

الاتجاه الأول، يستبعد أي قوة حرة ومسؤولة يمكن أن يُنسب إليها وجود الشر. وينجم عن ذلك منطقيًا أن يُنسب الشر إلى الله مثلما يُنسب الخير إليه، فهو صانع الخير وصانع الشر أيضًا؛ ويسيرهما وفقًا لخطة خفية بعيدة عن أذهان البشر. وهذا هو المعتقد التوراتي الذي يعبر عنه النبي "أشعيا"، بوصفه خلاصة تجربة شعب التوراة[2]، وذلك في قوله على لسان "يهوه": (أَنَا الرَّبُّ (...) مُصَوِّرُ النُّورِ وَخَالِقُ الظُّلْمَةِ، صَانِعُ السَّلاَمِ وَخَالِقُ الشَّرِّ. أَنَا الرَّبُّ صَانِعُ كُلِّ هذِا) [أشعيا: الإصحاح 45 : 7]. أيضًا: (أَنَا أَنَا هُوَ وَلَيْسَ إِلهٌ مَعِي. أَنَا أُمِيتُ وَأُحْيِي. سَحَقْتُ، وَإِنِّي أَشْفِي، وَلَيْسَ مِنْ يَدِي مُخَلِّصٌ) [التثنية: الإصحاح 32 : 39]. ونلاحظ أن هناك دمج بين الإله والشيطان[3] في شخصية واحدة هي

1 السواح، فراس، **الرحمن والشيطان: الثنوية الكونية ولاهوت التاريخ في الديانات المشرقية**، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، دمشق، 2004، ص 5.

2 السابق، ص 127.

3 ترد كلمة الشيطان Devil – في الترجمة اليونانية – مقابلة للكلمة التي تطلق على إبليس Diabolos أو مقابلة للكلمة التي تطلق على العفريت والروح المتسلط Demon سواء كان شريرًا أو غير شرير. ولم يكن هناك تمييز بين الخير والشر قبل أن نعرف الشيطان، بصفاته وأعماله وضروب قدرته؛ وخفايا مقاصده ونياته. ووظيفة الشيطان أن يثبت عجز الإنسان أمام الفتن والإغراء، وأن يمتحن مشيئته وهو يتردد، بين فعل الخير أو الشر.
Inati, Shams C., The Problem of Evil, Global Publications, Institute of Global Cultural Studies Binghamton University, 2000, p. 1.

شخصية يهوه الذي نراه يلعب الدورين ببراعة، رغم أن العناصر الشيطانية في شخصيته تطغى على العناصر الإلهية.

الاتجاه الثاني، يجعل من الله كيانًا مفارقًا يسمو فوق الخير والشر، ولكنه، على الرغم من سموه، يقف إلى جانب الخير ويدعمه في مقابل الشر. وهذا هو المعتقد الزرادشتي، الذي رأى أن الخير والشر ظهرا نتيجة خيار حر، عندما صدر عن الواحد الأزلي روحان توأمان؛ اختار أحدهما الخير واختار الآخر الشر، ودخلا في تنافس وصراع. حيث قيل: "إن العالم مصنوع من أصلين قديمين: أحدهما نور والآخر ظلمة، وأنهما أزليان لم يزالا ولن يزالا؛ وأنكر وجود شيء إلا من أصل قديم."[1] وقيل كذلك: أهل التَّثْنِيَة هم القائلون بأن العالم من أصلين أحدهما نور والآخر ظلام، لم يزالا متباينين؛ ثم امتزج منهما جزءان، فالنور خير حكيم والظلام شرير سفيه بطبعه."[2] ولم يستطع الحكماء القدامى فهم صدور الخير والشر عن موجود واحد أوجدهما معًا، وإنما ارتفعوا بخيرية الصانع وطيبته إلى أعلى مكان، وكان لابد من وضع مبدأ آخر ينتج الشر؛ والعالم نزاع بين النور والظلمة. وبذلك تحددت القوتان الكونيتان اللتان سيدور حولهما الوجود المادي والروحاني، حيث ظهر المبدأ الخلقي في أصل الوجود ومبتدئه.

أما الاتجاه الثالث فيتصور وجود أصلين أزليين لا أصل واحد، هما الله والمادة. فالله روحٌ بحتٌ ونورٌ صرفٌ، والمادة كثافةٌ مطبقةٌ وظلمةٌ دامسةٌ، وهذا

1 الشهرستاني، أبو الفتح تاج الدين عبد الكريم ، **الملل والنحل**، تحقيق محمد بن فتح الله بدران، مطبعة الأزهر، القاهرة، 1951، ج1، ص 620.

2 الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب، **التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة**، تحقيق محمود محمد الخضيري، ومحمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، القاهرة، 1947، ص 68.

هـو المعتقـد المانـوي[1] الـذي حـاول أن يحل مشـكلة وجـود الشر في العالم عـن بقية المعتقـدات الثنْويـة. فالله ليس مسـؤولًا - بشـكل مباشر أو غير مبـاشر - عن وجود الشر، لأن هـذا الشر نجـم عن المبـدأ الثاني المسـتقل (المادة).[2]

ويؤكـد الاتجـاه الرابـع الأصـل الواحـد للوجـود، ووحدانيـة الله، وخيره وعدلـه، إلا أنـه يعـزو الشر إلى شـخصية كبرى مخلوقة مـن قِبَـل الله أعطاها الحرية منـذ البـدء، فرفضـتْ، بـكل وعـي، التبعية لخالقهـا والاسـتقلال عنـه. ولما كانت غير قـادرة على الاضـطلاع بـدور الإلـه نفسـه، قـررت أن تـؤدي دور المعـارض؛ إذْ عَمِلَـت على إفسـاد خلـق الله: الإنسـان - مركـز الخليقـة وسـيد الأرض - هـذه الشـخصية هـي الشـيطان. وقـد ظهـر الشر إلى الوجـود وتأصـل فيـه منـذ بـدء التكويـن؛ وهـذا هـو أسـاس المعتقديـن المسـيحي والإسلامـي.[3]

ونقـرأ في القصص الديني - اليهودي والمسـيحي - أن الـرب عندما غضب على آدم وزوجتـه بعد ما أكلا الثمـرة المحرمة، أنـزلهما إلى الأرض، وقضى عليهما أن يُحْرَما الخلـود فيذوقـا المـوت يومًـا، وابـتلى الأرض لأجـل خطيئـة آدم، فصـارت مسـكنًا للعنـاء والمتاعـب والشرور بأنواعهـا، كما هبـط الشـيطان وجنـوده وصـاروا أعـداء

1 عندمـا بلـغ "مـاني" الثانيـة عشر مـن عمـره هبط عليـه الوحي، حسـب قولـه، من الـسماء عن طريـق كائـن نـوراني يدعوه "التـوم" (والكلمـة تعني "التـوأم"، وهـو القرين الـسماوي للنبي)، أمـره أن يعتزل ملته ويطهر نفسـه اسـتعدادًا للوحـي. وأتاه "التوم"، في سـن الرابعة والعشرين، ونقـل إليـه وحـي الرسـالة كاملًا غير منقـوص، ثـم أمـره أن يطهـر النـاس ويبلغهـم مـا أمره الله إبلاغهـم. أُنظـر: السـواح، فـراس، **الرحمـن والشـيطان**، ص. ص 216–215. أُنظـر أيضًـا: نغريـن، جيوويـد، **مـاني والمانويـة: دراسـة لديانـة الزندقـة وحيـاة مؤسسـها**، (ترجمة: سـهيل زكار)، دار حسـان للطباعـة والـنشر، 1985، ص 39.

2 السواح، **الرحمن والشيطان**، ص 230.

3 السابق، ص 6.

لآدم ونسله إلى الأبد، يسعون إلى هلاكهم بإضلالهم عن طريق الخير.[1] وتنظر الديانة المسيحية إلى الشيطان بوصفه حقيقة موجودة لا يمكن إنكارها، كما يعتقد أغلب المسيحيين أن الشيطان كان في أصله من الملائكة، ولكنه سقط مثل البرق من السماء عندما ملأ الكبرياء والغرور نفسه، وأراد أن يكون مثل الخالق؛ حيث يقول يسوع: (رَأَيْتُ الشَّيْطَانَ سَاقِطًا مِثْلَ الْبَرْقِ مِنَ السَّمَاءِ) [لوقا: 10 : 18].

لقد حققت قيامة المسيح هزيمة الشيطان بالفعل، ولكن المعركة لن تنتهي تمامًا إلا عند آخر مشهد من مشاهد تاريخ الخلاص، وذلك عندما يُبيد المسيح في قدومه كل قوة الشيطان وسلطانه ورئاسته، حيث يقول: (وَبَعْدَ ذَلِكَ النِّهَايَةُ، مَتَى سَلَّمَ الْمُلْكَ للهِّ الآبِ، مَتَى أَبْطَلَ كُلَّ رِيَاسَةٍ وَكُلَّ سُلْطَانٍ وَكُلَّ قُوَّةٍ) [كورنثوس 15: 24 – 28].

أما المعتقد الإسلامي، فقد قام على الإيمان بالله إلهًا واحدًا وخالقًا واحدًا، لأن الله تعالى لم يسمح بوجود الشر، بل سمح بالحرية؛ فالشر ليس إلا نتاجًا من نواتج الحرية. لقد كان الله قادرًا على محق الشيطان لحظة عصيانه، لكنه آثر الإبقاء على مبدأ الحرية الذي سننه لخلق. ولقد تركزت خطته، تعالي، على مقاومة الإنسان للشيطان ومحاربته وعدم الإذعان لقواه الشريرة. ولما كانت أهم صفات الله، في علاقته بالعالم، هي الحق والخير والعدل، فإن هذه الصفات جميعها تنفي مسؤوليته تعالى عن فعل الشر. لقد أسكن الله آدم في الجنة ثم خلق منه زوجة له، وقال لهما أن يأكلا من كل شجر الجنة عدا شجرة معينة[2]، وحذرهما من غواية الشيطان الذي

1 فكري، وليد، **أرباب الشر: المعبودون والملعونون في أساطير الشعوب القديمة**، الرواق للنشر والتوزيع، القاهرة، 2020، ص 9.

2 يطلق الشيطان على هذه الشجرة (شجرة الخُلد أو الخلود) جاء في سورة طه: ﴿فَوَسۡوَسَ إِلَيۡهِ ٱلشَّيۡطَٰنُ قَالَ يَٰٓـَٔادَمُ هَلۡ أَدُلُّكَ عَلَىٰ شَجَرَةِ ٱلۡخُلۡدِ وَمُلۡكٖ لَّا يَبۡلَىٰ﴾ [طه: 120].

صار عدوًّا لهما بعد عصيانه وطرده.[1] لكن أغوى الشيطانُ آدم، حيث أكل من الشجرة المحرمة وطُرِدَ من جنة عدن وفقًا لقوله - تعالى: ﴿وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلاَ مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلاَ تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: 35]، أيضًا: ﴿فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ﴾ [البقرة: 36]. لكن الله سامح آدم وغفر له ذنبه ما أن دعاه وطلب غفرانه: ﴿فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾ [البقرة: 37]. هذا يعني أن مفهوم الخطيئة الأصلية غير موجود في المعتقد الإسلامي.

2.2. التفسير الفلسفي

المتأمل لتاريخ الفلسفة يدرك أن لمشكلة الشر تاريخًا طويلًا، فقد عالجها كثير من المفكرين مثل أبيقور - في القرن الرابع قبل الميلاد - حيث رأى أن الشر الموجود في العالم لا يتناسب مع وجود العناية الإلهية: "إما أن يرغب الله في انتزاع الشرور من العالم أو لا يرغب، أو أنه قادر وغير مريد، أو لا هو مريد ولا هو قادر؛ أو أنه كلاهما معًا. فإذا كان الله مريدًا وغير قادر، فهذا ما لا يتفق مع صفة الإله؛ وإذا كان قادرًا غير مريد، فهو ماكر خبيث، وهذا أيضًا يخالف صفة الألوهية بالقدر نفسه. وإما لا هو مريد ولا قادر، فيجتمع له المكر والعجز، ولذا لا يكون إلهًا. وإذا اجتمعت له الإرادة والقدرة، فهذا وحده ما يناسب الله؛ فمن أي مصدر إذن يأتي الشر؟"[2]

1 السواح، **الرحمن والشيطان**، ص 289.

2 *Epicurus's Morals*, John Digby (Trans.), New York: AMS Press, p.130.

وإذا كان سبينوزا قد أدرج قضية الشر ضمن منظوره العام حول الطبيعة ومبدأ الحتمية الكاملة والضرورية، حيث نسب الشر إلى الإنسان الذي يسعى إلى إبراز أغراضه الشخصية، وكذلك إلى "جهله بكيفية ارتباط الأشياء وتسلسلها في الواقع"[1]، فقد رأى ليبنتز أن الله خلق العالم على أكمل وجه ممكن، وكأفضل ما يكون الكمال؛ أي أن حكمته تعالي تجعل من هذا الشر باعثًا على خير أكبر وأكمل في الكون. ولذلك يُعَدُّ الشر نتيجة لازمة لما هو أفضل، أي أن السماح بالشر - على النحو الذي أقره الله - هو من أجل خيرية العالم. وهذا ما ذهب إليه حين قال: "إن الله هو العلة الأولى للأشياء، ويجب أن يكون ذا كمال مطلق في قدرته وحكمته وفعله للخير. وفي خلق الله للعالم يختار أفضل عالم ممكن، وأن مبدأ الحقيقة والكون واحد (...) لذلك يرتبط الله بالقوة والوجود والحكمة والخير."[2]

وقد اختار الله أن يخلق العالم على أفضل صورة، وبالتالي فإن الشر لم يعد شرًّا لأن الله لا يرد الشر؛ وإن وُجد فهو شرط وجود الخير والجمال. وعندما نشر ليبنتز كتابه: **العدل الإلهي**، وذلك للدفاع عن الله، كان يطمح إلى حل مشكلة اتهام الله بتأسيس الشر والمشاركة في عذاب البشر، لكن الناس مازالوا يتساءلون عن أصل الشر الذي أفسد العلاقة بين الله والإنسان؛ إلى درجة أن هذا الإنسان المخلوق قد وضع خالقه في قفص الاتهام وأخذ يحاكمه على خلق الشر.[3]

1 اسبينوزا، باروخ، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، (ترجمة: حسن حنفي)، مراجعة فؤاد زكريا، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1981، ص 192.

2 Leibniz, G.W., *Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man, the origin of Evil*, Austin Farrer (Ed.), E.M. Huggard (Trans.), C.J. Gerhardt`s. Chicago and La Salle, Illinois, 1996, (Part one, par 7) p. 127.

3 نجيب الدين، **مسألة الشر في فلسفة بول ريكور**، ص 58.

من هنا جاء ما يسمى بعلم التيوديسا (Theodicy)[1] وهو العلم الذي يهدف إلى تبرئة الله عن فعل الشر، لذلك فإن الهدف من طرح السؤال: لماذا يبدو العالم محزنًا للغاية؟ هو الدفاع عن إله تُفترض محبته للجميع مقابل تهمة إخفاقه في واجباته بشكل كارثيٍّ. ويحاول علم التيوديسا شرح وجود الشر بطريقة من شأنها أن تجعل الإله خارج الاتهام.[2]

يرى بعض المفكرين، مثل تيري إيغلتون، أن هناك اتجاهين مختلفين في تفسير الأعمال الشريرة وأسبابها التي يمكن أن نطلق عليها أفعالًا سيئة بدلًا من شريرة. الاتجاه الأول يعزو سبب الشر إلى الدوافع البيئية المتمثلة في الظروف الاجتماعية. أما الاتجاه الثاني فيتمثل في المؤثرات النفسية التي تتحكم في سلوك الفرد ولها تأثير كبير في شخصيته. معنى ذلك أن لدينا حتميتان في دفع الشخص إلى المبادرة إلى الأعمال السيئة هما: حتمية البيئة وحتمية الشخصية، وهاتان الحتميتان تؤثران في شخصية الفرد تأثيرًا كبيرًا؛ وهما أيضًا اللتان تجعلانه يقوم بأعمال لا تنتمي إلى الأفعال الخيرة، وقد تجتمع، في بعض الأحيان، الحتميتان في الفرد في آن واحد. ومن المنطلق السابق، توصل إيغلتون إلى أن أصحاب الشر هم أبرياء، ذلك لأن الشر يكمن في أسباب بيئية أو شخصية نفسية ليس لفاعل الشر ذنب فيها.[3]

---

1 تتكون الكلمة الإنغليزية Theodicy الدالة على "العدل الإلهي" من كلمتين يونانيتين هما: (Theos) (θεός) وتعني الله، وكلمة δίκη (Dike) وتعني العدل؛ أي تبرئة ساحة الله عن فعل الشر. انظر: مبروك، **أمل، العدل الإلهي: دراسة في فكر ليبنتز والمعتزلة**، الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2008، ص 16.

2 إيغلتون، تيري، **عن الشر**، (ترجمة: عزيز جاسم محمد)، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق، 2020، ص 147.

3 السابق، ص.ص 12–13.

وقد لا يجوز أن نجعل من الدوافع البيئية المتمثلة في الظروف الاجتماعية سببًا وحيدًا لقيام الفرد بأفعال شريرة، كما ذهب إلى ذلك إيغلتون، كما لا يمكن القول، أيضًا، إن المؤثرات النفسية هي التي تتحكم في سلوكه فقط، حتى لا نجعل من هؤلاء مرضى نفسيين؛ فهم جميعًا يملكون إرادة حرة تمنحهم المسؤولية الكاملة على أفعالهم.

3.2. التفسير الأخلاقي

نظر فلاسفة الأخلاق إلى الحياة الإنسانية على أنها كفاح مستمر ضد الشر، وبحث متواصل عن الخير، فراحوا يبحثون عن ماهية الخير؛ هل هو قيمة مطلقة أم نسبية؟ هل هو قيمة ذاتية في الأفعال؟ أم قيمة تضاف إلى الأفعال؟ كما وجهوا جّل اهتمامهم لبيان مسؤولية الإنسان عما يصدر عنه من أفعال، ذلك لأنه لا قيمة للخير إلا بالاختيار الممكن للشر. من هذا المنطلق، يعبر المفهوم الأخلاقي للشر عن تقييم أخلاقيٍّ للسلوك الإنساني، حيث يرتبط هذا المفهوم عند بعض الفلاسفة بمجموعة الدوافع والبواعث التي تدفع الإنسان إلى القيام بفعلٍ ما، وترتبط القيمة الخلقية عند البعض الآخر بالنتائج والغايات التي يهدف إليها الإنسان من وراء القيام بالفعل.

وتتلخص نظرية سقراط في أن "الفضيلة علم والرذيلة جهل"، فجهل الإنسان بالخير هو وحده مصدر الشقاء والشر، وإذا كان الخير يرتبط بالسعادة فإن الشر يتحد بالشقاء؛ ولذلك يستحيل على الإنسان أن "يذهب إلى ما هو شر بإرادته ولا إلى ما يعتقد أنه شر، وليس من طبيعته - بحسب ما يبدو - أن يختار

الشر بـدلًا ممـا يعتقـد أنـه خير."[1] أما أفلاطون، فقـد رأى أن ما هـو خير "ليس علة كل شيء، وإنما هـو علـة الأشـياء الخيرة لا الشريـرة، ليـس علـة معظـم مـا يحـدث للنـاس، إذ أن الخير في حيـاة الـبشر قليـل والشر فيهـا كـثير. والخير ليـس لـه مـن مصـدر سـوى الإلـه، أمـا الشر، فلنبحث له عـن مصـدر غيره."[2]

وقـد تحـدث أرسـطو، عـن العلاقـة بين اللـذة والألم حيـث قـال: "إن الكائنـات في الواقـع تفـر مـن الألم بوصفـه شرًا، وتطلب اللـذة بوصفهـا خيرًا."[3] ونظـرت الرواقيـة إلى مفهومـي الخير والشر على أنهما مجموعـة مـن الدوافـع والبواعـث التـي تهـدف لذاتهـا. وقـد توصلـت إلى أن مفهـوم السـعادة – المتمثلة في تحقيـق الفضيلـة يعمـل على قمـع الأهـواء ووأد الشـهوات ومحاربـة اللـذات، فالحكيـم لا يبـالي بما تنفعـل بـه نفسـه مـن لـذة وألم، لأن الحيـاة الخيرة التـي ينبغي أن يحياهـا؛ هـي التـي يتحـدد بهـا واجـب الإنسـان على أسـاس قانـون الطبيعـة أو النظـام العـقلي للكـون.[4] أمـا الأبيقوريـة فقـد وجـدت السـعادة نفسـها في حيـاة الراحـة والخلـو مـن المخـاوف والانفعـالات، وتوخـت الابتعـاد عـن الآلام ورحبـت بالتمتـع بالملـذات؛ وأقامـت موقفهـا الأخلاقـي على أسـاس مبـدأ اللـذة الـذي هـو الخير الأسـمى، والألم الـذي هـو الشر الأقصى.

1 أفلاطـون، **محـاورة بروتاجـوراس: في السفسـطائيين والتربيـة**، (ترجمـة: عـزت قـرني) ، مكتبة سـعيد رأفـت، القاهـرة، 1982، ص 164.

2 أفلاطـون، **محـاورة الجمهوريـة**، (ترجمـة: فـؤاد زكريـا)، الهيئـة المصرية العامـة للكتـاب، القاهرة، 1985، (الكتـاب الثـاني 379)، ص 243.

3 أرسـطو، **علـم الأخلاق إلى نيقوماخـوس**، (ترجمـة: أحمد لطفي السـيد)، الهيئة المصريـة العامة للكتـاب، القاهـرة، 2008، ج2، (ك 10 ب2 ف7) ص 331.

4 مبروك، أمل، "**مفهوم الخير في الفلسفة الحديثة**"، **التفاهم**، ع 35، شتاء 2012، ص 143.

وقد أصبح قوام الحياة الأخلاقية مع المسيحية هو طاعة القانون، الذي جاء من الوحي الإلهي الذي لا نملك حياله إلا أن نطبقه، لأنه تعبير عن الإرادة الإلهية الخيرة. وقد رأى القديس أوغسطين أن الشر ليس له طبيعة إيجابية، لكنه خسارة خير؛ بمعنى أنَّ الشر يدل على غياب الخير. ويصرح القديس الأكويني بأنه إذا كان كل شر منعًا، سيكون الكثير من الخير غائبًا.[1]

إن الفضل الأكبر الذي أحدثته النهضة في توجيه التفكير الأخلاقي الحديث، هو التحرر من السلطة العلمية التي مثلها أرسطو، وإقامة قوانينها مستقلة عن اللاهوت. وفى غمرة هذه التيارات نبتت فلسفة أخلاقية جديدة هيأت الطريق لنضج اتجاهات متعددة في الفكر الأخلاقي في العصور التالية.

3. أنواع الشر

يتجلى الشر على ثلاثة أوجه هي على النحو الآتي:

الشر الميتافيزيقي (Metaphysical Evil) : ومصدره غياب الكمال المطلق أو النقص، والذي يبدو أمامنا إذا نظرنا للمخلوقات نظرة جزئية، أما النظرة الكلية - التي تضع المخلوقات في سياق مع العالم - تبين أن النقص فيها ضروري من أجل الكمال المطلق؛ كما أن أوجه النقص هذه ترجع إلى طبيعتها الخاصة التي تُحد بقيود من كل جانب. وهذا هو أساس اختلافها عن الله، فلا تكون ثمة حدود - أعني في الله - ويكون الكمال لامتناهيًا بإطلاق.[2] يقول ليبنتز في هذا الصدد:

1 Thiselton, Anthony, *A Concise Encyclopedia of the Philosophy of Religion*, University of Oxford, 2002. p.86.

2 ليبنتز، جوتفريد فيلهلم، **المونادولوجيا: والمبادئ العقلية للطبيعة والفضل الإلهي**، (ترجمة: عبد الغفار مكاوي)، القاهرة، 1978، (فقرة 41–42)، ص147.

لما كانت العدالة بأعم معانيها لا تخرج عن أن تكون هي الخيرية المطابقة للحكمة، فلابد أيضًا من أن يوصف الله بالعدالة في أسمى صورها. والسبب الذي جعل الأشياء تستمد منه وجودها، هو كذلك الذي يجعلها تعتمد عليه في استمرار وجودها وسائر أفعالها وتتلقي منه على الدوام كل ما يضفي عليها نوعًا من الكمال، أما ما يبقى عن أوجه النقص، فيرجع إلى ما فُطرت عليه المخلوقات من قصور أساسي متأصل فيها.[1]

الشر الطبيعي أو الفيزيائي (Physical Evil) ومصدره الألم (Suffering)، وهو الشر الناتج عن النقص الميتافيزيقي أو هو أثر من آثار الخطيئة التي تستوجب المحاسبة والجزاء. وقد تكون الآلام والكوارث الطبيعية وسيلة لتحقيق أعظم خير، وبخاصّة عند الذين يعتبرون السماح بالشر انتقاصًا من عدل الله وخيره. يقول ليبنتز: "ألا يجب أن يوجد القليل من الشر حتى نصبح أكثر حساسية بالخير."[2] ولعل هذا ما ذهب إليه القديس الأكويني، حيث رأى أن وجود الأشياء الفاسدة في الكون - مضافة إلى الأشياء التي لم يطرأ عليها الفساد - إنما تؤدي إلى ازدياد الجمال والكمال. لقد أصبح الشر الطبيعي بؤرة تركيز لكثير من الفلسفات الحديثة حول مشكلة الشر[3]، إذ نجد بعض المفكرين يعزون الشر الطبيعي إلى العمليات الطبيعية، ومن أمثلتها: العيوب الخلقية، والأعاصير، والزلازل، والبراكين، وغيرها من الظواهر التي تسبب المعاناة والألم لأناس كثيرين؛ ويلحق هذا النوع من الشر، الضرر بالضحايا.

1 ليبنتز، جوتفريد فيلهلم، **المونادولوجيا: والمبادئ العقلية للطبيعة والفضل الإلهي**، ص 112.

2 Leibniz, *Theodicy*, Part one, par. 12, p. 130.

3 Feinberg, John. S., *The Many Faces of Evil. Theological System and the Problem of Evil*, Cross Way Bodes A division of Good News Publishers, 2004, p. 191.

الشر الأخلاقي (Moral Evil): ومصدره الخطيئة (Sin)، وهو الشر الذي يُرد إلى الإرادة الإنسانية، أو هو سوء استخدام الحرية عندما ينبذ الإنسان الخير الدائم - أي الخير الأزلي - المتمثل في إطاعة الأوامر الإلهية، والانصياع إلى وصايا الكتاب المقدس؛ ليجري وراء خير زائل وعابر. وعلى حد قول أوغسطين: "سعيت بكل جهدي كي أفهم الرأي القائل أن حرية الإرادة هي علة الشر في العالم، ولم أتوصل إلى إدراك ذلك بوضوح (...) ولكني أدركت أن أصل الشر كامن فيَّ."[1] لكن ديفيد هيوم يري عكس القول السابق، حيث يَعُدُّ السلوك الإنساني عملًا آليًّا محضًا، وليس هناك ما يسمى بالإرادة الحرة؛ فإذا أدركت طبيعة الإنسان أمكنك أن تتنبأ بسلوكه، في كل موقف. لذلك يزعم هيوم أن الدافع الأساسي وراء كل سلوك إنساني هو اللذة أو الألم، وبهما نميز بين الخير والشر. إذن، تتمثل الشرور الأخلاقية في الأخطاء التي تصدر من الإنسان ذاته، وليس من قوة أعلى منه. وتشمل كل ما يصدر عن خطئه وعن سلوكه من عواقب وخيمة، من هنا يفترض عنصر الحرية، الذي ينتج عنها المسؤولية عند القيام بالفعل.

***

1. شكلت مشكلة الشر محورًا رئيسًا في تفكير الإنسان، وكانت من ركائز تاريخ الفلسفة القديمة والحديثة والمعاصرة. وتطورت هذه المشكلة تاريخيًّا حيث اتخذها الملحدون صخرة إلحادهم، وأدت إلى تقوية الفكر

1 أغوسطينوس، **الاعترافات**، (ترجمة: الخوري يوحنا الحلو)، دار المشرق، بيروت، ط 4، 1991 (الكتاب السابع: صعوبة التحرر من الفكرة الخاطئة عن الله)، ص 124.

الإلحـادي، حيـث جعلوا مـن الـشر الأداة التي تنفـى وجود الله.

2. يُعـد مفهـوم الشر محـور كل عقيدة دينيـة، ويمثل تحديًا خطـيرًا يواجه كل الأديـان سـواء كانـت وضعية أو سـماوية؛ مـن أجـل محاولـة التوفيق بين معتقداتهـم الدينيـة، التـي تقر بخيريـة الله وقدرتـه اللا نهائيـة، وبين الشر الموجـود في العالم.

3. صيغـت تفسـيرات مختلفـة لمفهوم الـشر منها: التفسـير الديني، والتفسـير الفلسـفي، والتفسـير الأخلاقـي، وقد شـكلت هذه التفسـيرات مضامين فكريـة وتوازنـات نفسـية مـن أجـل مسـاعدة الموجـود الإنسـاني الـذي وجـد نفسـه أمام مشـكلة لا يعلـم مصدرهـا ولا طريقًـا إلى الخـلاص منها.

4. تصـور عالم بـلا آلام أو شرور هو ضرب مـن الخيـال أو اليوتوبيا، كذلك فـإن عجز الإنسـان عـن معرفة السـبب وراء هـذا الشر، هو الـذي جعله يطرح مشـكلة الـشر المنطقية.

5. الـشر ضروريٌّ لبنـاء الشـخصية الأخلاقيـة، معنى ذلك أن الـشر يوفر لنا فرصـة لفعل الخير والعمـل بالفضيلة وتحمل المسـؤولية.

6. تلقـي مشـكلة الـشر الضوء عـلى دور الإيمان في الفلسـفة، وتفـسر مفهوم الثيوديسـا (العدالة الإلهية).

قائمة المصادر والمراجع

- أرسطوطاليس، **علم الأخلاق إلى نيقوماخوس**، (ترجمة: أحمد لطفي السيد)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2008.
- أسبينوزا، باروخ، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، (ترجمة: حسن حنفي)، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1981.
- أغوسطينوس، **الاعترافات**، (ترجمة: الخوري يوحنا الخلو)، دار المشرق، بيروت، ط 4، 1991.
- أفلاطون، **محاورة بروتاجوراس: في السفسطائيين والتربية**، (ترجمة: عزت قرني)، مكتبة سعيد رأفت، القاهرة، 1982.
- ـــــ **الجمهورية**، ترجمة: فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1985.
- إيغلتون، تيري، **عن الشر**، (ترجمة: عزيز جاسم محمد)، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق، 2020.
- الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب، **التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة**، تحقيق محمود محمد الخضيري ومحمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، القاهرة، 1947.
- الجرجاني، علي بن محمد الشريف، **التعريفات**، مطبعة الحلبي، القاهرة، 1948.
- ريكور، بول، **فلسفة الإرادة: الإنسان الخطاء**، (ترجمة: عدنان نجيب الدين)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، 2003.

- الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني، **تاج العروس من جواهر القاموس**، تحقيق مصطفى حجازي، مطبعة حكومة الكويت، 1973.
- السواح، فراس، **الرحمن والشيطان: الثنوية الكونية ولاهوت التاريخ في الديانات المشرقية**، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، دمشق، 2004.
- الشهرستاني، أبو الفتح تاج الدين عبد الكريم، **الملل والنحل**، تحقيق وتعليق محمد بن فتح الله بدران، مطبعة الأزهر، القاهرة، 1951.
- صليبا، جميل، **المعجم الفلسفي**، دار الكتب اللبناني، بيروت، 1971.
- العقاد، عباس محمود، **إبليس: بحث في تاريخ الخير والشر وتمييز الإنسان بينهما من مطلع التاريخ إلى اليوم**، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط3 ، 2005.
- فكري، وليد، **أرباب الشر: المعبودون والملعونون في أساطير الشعوب القديمة**، الرواق للنشر والتوزيع، القاهرة، 2020.
- قرني، عزت، **نظرية الشر**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2018.
- ليبنتز، جوتفريد فيلهلم، **المونادولوجيا: والمبادئ العقلية للطبيعة والفضل الإلهي**، (ترجمة: عبد الغفار مكاوي)، دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1978.
- مبروك، أمل، **العدل الإلهي**: دراسة في فكر ليبنتز والمعتزلة، الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2008.
- ـــــ "مفهوم الخير في الفلسفة الحديثة"، التفاهم، ع35، (شتاء 2012)، ص.ص 160-127.

- مجـد الدين، محمد بن يعقـوب، الفيروزآبـادي، **القاموس المحيـط**، الهيئة المصرية العامة للكتـاب، القاهرة، ج2، 1978.
- ابـن منظـور، أبـو الفضـل محمد بن مكـرم ، **لسـان العـرب**، تحقيق عبـد الله على وآخـرون، دار المعارف، القاهـرة، (د.ت).
- نجيـب الديـن، عدنان، **مسـألة الشر في فلسـفة بول ريكـور**، دار الفكـر اللبناني، بيروت، 2008.
- نغريـن، جيوايـد، **مـاني والمانويـة**: دراسـة لديانـة الزندقـة وحيـاة مؤسسـها، ترجمـة سـهيل زكار، دار حسـان للطباعـة والنـشر، 1985.

- Charles, Talia Ferro & El Saj. Marty, *A Dictionary of Philosophy of Religion*, New York-London: The Continuum International Publishing, 2010.
- *Epicurus's Morals*, John Digby (Tr.), New York: Creative Media Partners, LLC, 2022.
- Feinberg, John. S., *The Many Faces of Evil. Theological System and the Problem of Evil*, Published by Cross Way Bodes A division of Good News Publishers, 2004.
- Küng, Hans, *On Being a Christian*, Edward Quinn Garden (Tr.), New York: Doubleday, co. Jnc, 1976.
- Leibniz, G.W. Theodicy: *Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man, the origin of Evil*, Austin Farrer (Ed.), E.M. Huggard (Tr.), C.J. Gerhardt`s. Chicago & La Salle, Illinois, 1996.

- Shams. C. Inati, *The Problem of Evil*, Global Publications, Institute of Global Cultural Studies Binghamton University, 2000.
- Thiselton Anthony, C, *A Concise Encyclopedia of the Philosophy of Religion*, Oxford: University of Oxford, 2002.

براهين وجود الله

أ.د. مصطفـــى النشـــار

جامعة القاهـرة - مصـر

براهين وجود الله

لقد خُلق الانسان وهو يحمل عقلًا متسائلًا فُطر على أن يفكر فيما حوله من ظواهر كونية، وكان من الطبيعي أن يكون ضمن هذه التساؤلات أسئلة حول أصل ومبدع هذه الموجودات من حوله ، ولما كان يعجز في البداية عن الوصول الى إجابة شافية مقنعة حول هذه التساؤلات، فقد ابتدع الكثير من الأساطير حول الخلق وآمن بها واستراح لها ومثلت بالنسبة له نوعًا من العقيدة الإيمانية التي ترى الألوهية في كل شيء لا يفهم له معنى أو مغزى.

وقد اختلف الأمر منذ نشأة الفلسفة اليونانية؛ حيث استطاع الفلاسفة أن يحدثوا تمييزًا بين الدين الخالص والفلسفة، وهذا يتضح من خلال استعمال أولئك الفلاسفة للأسطورة[1] استعمالًا مخالفًا لاستعمال رجال الدين لها، فالأساطير في الدين الإغريقي كانت عبارة عن قصص حول أفعال الآلهة، تلك الموجودات البشرية السامية، وقد أجابت الأساطير عن أسئلة الإغريق القدماء حول العالم الغامض والملغز: عن السماء، والشمس، والقمر، والنجوم،

1 الأسطورة قصة متداولة أو خرافية تتعلق بكائن خرافى أو حادثة غير عادية سواء أكان لها أساس واقعى أو تفسير طبيعى، وتقدم الأسطورة تفسيرًا للظاهرة الدينية أو فوق الطبيعية كالآلهة والأبطال وقوى الطبيعة. انظر: الشمعة، خلدون، "مدخل إلى مصطلح الأسطورة"، **المعرفة**، العدد 197، تموز (1978)، ص ص. 7–8.

والبرق، والنار، والحياة، والموت، وما بعد هذا العالم[1]، أما الفلاسفة الإغريق فقد استخدموا الأسطورة أحيانًا كصورة لشرح آرائهم وتبسيطها وأحيانًا أخرى لكى يمثلوا المذهب الفلسفي بأسلوب رمزيٍّ يجمع بين الحقيقة والوهم.

وقد يتضح لنا مدى اختلاف تصور الفلاسفة عن سابقيهم من النظر في استعمالهم للفظ "علم اللاهوت"؛ وعلى الرغم من أن هذا اللفظ أقدم كثيرًا من تصور اللاهوت الطبيعي، فإنه قد مثل اتجاهًا عقليًّا مميزًا للإغريق، حيث أولى المفكرون الأوائل لعبارتي "لوغوس" (Logos) و"ثيولوجيا" (Theologia)، اللتان تعنيان الاقتراب من الإله (Theos) أو الآلهة عن طريق البرهان، أهمية قصوى.

إن كلمات مثل "ثيولوغوس" و"ثيولوجيا"، أى علم اللاهوت أو علم الدين أو النظر العقلى إلى الدين، مركبة من لفظتين: "ثيوس" أى إله، و"لوغوس" أى علم[2]، وكذلك "ثيولوغين" التي تدل على الاشتغال بعلم اللاهوت، و"ثيولوغيكوس" التي تعني اللاهوتى أو الخاص باللاهوت، قد خلقت فى اللغة الفلسفية لأفلاطون وأرسطو. وقد كان أفلاطون أول من استخدم كلمة "ثيولوجيا" أى علم اللاهوت، وكان هو المبدع لهذه الفكرة، حيث قدمها فى محاوره **الجمهورية** عندما أراد أن يقيم مستويات فلسفية معينة، وأن يضع معيارًا للشعر الجيد[3]، وعلى الرغم من أن أفلاطون كان أول من أبدع هذه الفكرة، إلا أنه لم يكن يعالج اللاهوت كعلم فقط، بل إنه يعتبر علاوة على ذلك أن

1 Zimmerman, J.E., *Dictionnary of Classical Mythology*, A Bantam Book, New York: 12th Printing, 1977, p. xvi.

2 فؤاد الأهوانى، أحمد، فجر **الفلسفة اليونانية قبل سقراط**، دار إحياء الكتب العربية، 1954، ص20.

3 Jaeger, W., *The Theology of Early Greek Philosophers*, Oxford: The Clarendon Press, 1960 , p. 4.

اللاهـوت أعلى العلـوم التأمليـة، ويبـدو هـذا العلـم لديـه متقدمًـا بلا سـند مـن الاعتقـادات الدينيـة السـائدة.[1]

1. أفلاطون وأول البراهين العقلية على وجود الله

لقـد كان أفلاطـون أول مـن قـدم البراهين العقليـة على وجـود الالـه مسـتندًا على مبـادئ أربعـة آمـن بهـا هي:

7. أن الآلهـة موجـودة وعـلى رأسـها الإلـه الواحـد الذى كثـيرًا ما عـبر عنه بصيغة المفـرد (theos).

8. أنهـا تعنى بشـؤون البشر وتتحكم في الأحـوال الفيزيقيـة لحياتنا وتوجهنا إلى الحياة السعيدة.

9. أنهـا غـير قابلة للفسـاد وهـى التي تهـب النفـوس البشرية الخلـود وعدم قابلية الفسـاد.

10. أنـه ثمـة خطة إلهية مقدسـة تنظـم كل شيء في العـالم وتتقدم على أساسـها الحيـاة البشرية.[2]

ويمكن إجمال تلك البراهين على النحو التالي:

---

1 Mortiner, P. Adler & Gorman, William, *The Great Ideas*, Vol. II, Chicago: William Benton Publisher, 1952, p. 885.

2 أُنظـر بخصـوص هذه المبادئ: النشـار، مصطفى، **فكـرة الألوهية عند أفلاطـون**، الدار المصرية السـعودية، القاهـرة، ط.5، 2005، ص ص 245–247. راجـع أيضًـا:
Lodge ,R ,.*The Philosophy of Plato*, London: Routlodge & Kegan Paul LTD, pp. 18-192.

(أ) برهـان وجـود الإلـه كعلـة فاعلـة : إن كل مـا يُوجـد لابـد لـه مـن موجـد أى لابـد لـه مـن علـة أوجدتـه. وهـذا مـا أدركـه أفلاطـون حينما يؤكـد على أن كل مـا ينشـأ ضرورة إنما ينشـأ بفعـل علـة لأنـه مـن المسـتحيل أن شـيئًا أيا كان ينشـأ دون علـة، إلا أنـه ينبغـي، كما يقـول أفلاطـون في **طـيماوس**، أن نميـز بين نـوعين مـن العلـل، النـوع الضروري والنـوع الإلهـي، ويجـب أن نتـقصى عـن "النـوع الإلهـي في الأمـور كافـة"[1]؛ فالعلـة الإلهيـة هـي علـة العلـل وسـابقة على كل الموجـودات التـي هـي بالتأكيـد مجـرد معلـولات لهـذه العلـل الإلهيـة الأولى وعلى رأسـها بالطبـع "الإلـه الصانـع".

(ب) البرهـان الكـوني (الإلـه كعلـة محركـة): وهـو البرهـان المسـتمد عنـد أفلاطـون مـن ظاهرة مرئية وهـي ظاهرة الحركـة؛ إذ إن كل حركة تـفترض محركًا، وسلسـلة الحـركات في هـذا العـالم الأرضي والـسماوي تـفترض وجود محـرك أعلى لا يتلقـى حركتـه من شيء آخر وهـو الذي يهب نفسـه الحركـة. وإن كان أفلاطون لا يصرح بوجـود الإلـه كمحـرك أول إلا أنـه يصرح بوجـود نفـس قدسـية تتـولى حـركات الـسماء وهـي نفس لا ماديـة خيرة عاقلـة وتشـمل بعنايتهـا كل شيء. إن هـذه هـي "نفس العـالم" أو "روح العـالم". فالنفس كمبـدأ للحركـة ومصدرها تعد أساسًـا جوهريًّـا في اللاهـوت الأفلاطـوني في كتـاب **القـوانين** كما كانـت أساسًـا للكـون في **طـيماوس** ومن ثم فقد اسـتدل أفلاطـون من خلال حركتهـا الأولى على وجـود محـرك أول هـو "الإله".[2]

1 أفلاطـون، **طـيماوس** (69)، (ترجمـة: الأب فـؤاد جرجـى بربـارة)، منشـورات وزارة الثقافـة والسـياحة والإرشـاد القومـى بسـوريا، دمشـق، 1970، ص321.

2 النشـار، **فكـرة الألوهيـة عنـد أفلاطـون**، ص.ص249–251. راجـع أيضًـا: الطـيماوس، 34 أ–ب؛ القـوانين، 12: 966–967.

(ج) برهـان الغائيـة أو النظـام: وهـو نمط موسـع مـن البرهان السـابق حيث يتخـذ هذا البرهـان من المخلوقات دلـيلًا على وجود الخالق، ويؤكد أن ما نشـاهده مـن نظـام في هـذا العـالم يثبـت وجـودًا منـظمًا، ويـعبر أفلاطون عـن هـذا البرهان حيـنما يؤكـد أن حكمة الإلـه لا نهائية وهى تظهـر واضحة في خلقـه البديع الصنع؛ فقـد صنـع العـالم على هيئة دائـرة لأن هـذا الشـكل هو أكمـل الأشـكال وأجملها، وخلـق لنـا البصر لنلاحـظ بواسـطته جمال الـسماء، ومنحنا السـمع لنصغـى به إلى أصـوات الطبيعـة الناطقـة بمعنـى الانسـجام: إن صانـع كل ذلـك إنما هـو عقـل توخـى الخير ورتـب كل شيء عـن قصـد[1]. لقـد ختـم أفلاطـون تصويـر هندسـة الإلـه للكـون على أكمل وجـه ممكن بقوله عـن التـدبير المحكم للإله أنـه "بناء على هـذا التفـكير، جعـل العقل في النفـس، والنفس في الجسـد، وهندس الـكل ليكون بالطبـع أبهى الأشـياء وينجز هـو خير الأعمال. فـعلى هذا النحو يجب القـول، طبقًا لبرهـان محتمـل، إن هـذا العـالم في الحقيقـة كائـن حي ذو نفـس وعقـل وأنه حدث وصـار بعنايـة الإله."[2] وقد أكـد أفلاطون ذلك البرهـان بقوله في محـاورة **القوانين**: "هـل توجـد أية صعوبـة في البرهنة على وجـود الإله؟ ويرد: إن الأرض والشـمس والنجـوم والعـالم والنظام الملائم للفصول وتقسـيمها إلى شـهور وسـنين، كل هذه براهين مؤسسـة على وجـود الآلهة."[3]

(د) برهـان الإجمـاع : وهـذا البرهان يسـتند على الفطرة الطبيعيـة للبشر، تلك الفطـرة المؤمنـة إيمانًـا لا يتزعـزع بـأن ثمـة قـوة عظمـى تسـيطر على هـذا الكـون وتـسيره بانتظـام. وقد أخـذ أفلاطون من هـذه الفطرة البشريـة المجمعة على وجود

1 غلاب، محمد، **مشكلة الألوهية**، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1947، ص.ص 39–40.

2 أفلاطون، **طيماوس**، 29 هـ30– أ–ج.

3 أفلاطون، القوانين، 886 :10؛ راجع: النشار ، **فكرة الألوهية عند أفلاطون**، ص254.

الإلـه دلـيلًا على وجـود الآلهة بالفعـل، وهو يعبر عـن ذلك في الكتـاب العاشر من القـوانين حيـنما يقـول: "إن واقعـة اعتقـاد كل الهلينـيين والبرابـرة في وجـود الآلهة مـن البراهين المؤكـدة على وجودهـم بالفعل."[1]

(هـ) برهـان نظريـة المثل: إن ثمـة برهانًا آخـر يرتبط بأهم نظريـات أفلاطون الفلسـفية وهـي "نظريـة المثـل"؛ فالعقل عنـد أفلاطون يمثـل الحقائـق الثابتة لكل مـا هـو متـغير في هـذا العـالم الطبيعـي الـذي نحيـا فيـه، وقـد بحـث أفلاطـون في معظـم محاوراتـه عما يمكـن أن نطلـق عليـه "مثـال المثـل" وقـد عرفه بصور شـتى في هـذه المحـاورات فهـو "الجمال" في **المأدبـة** و"الخير" في **الجمهوريـة**. وحـينما نقـرأ وصفًـا لأى منـهما نجـد أنـه كما قـال عـن "الجمال" في **المأدبـة** "إنه لا يوصـف أي لا يضـاف إليـه أي محمـول لأنـه غير مشـارك في شيء ولكنه هـو هـو."[2] وكما قال عن "الخير" في **الجمهوريـة**: "إنـه لا يـدرَك إلا بصعوبـة ولكننـا لا ندركـه إلا ونوقن أنه علـة كل مـا هو جميـل وخير فهـو الذي يـنشر ضوء الحـق على موضوعـات العلوم ويمنـح النفـس قـوة الإدراك، فهـو مبـدأ العلم والحـق، يفوقهـا جمالًا مـهما يمكن لها مـن جمـال. وإن جمالـه ليعجـز كل بيـان، لا يوصف إلا سـلبًا ولا يـعين إيجابًا."[3]

وهكـذا يبـدو أن مثـال المثـل عنـده وخاصـة مثـال "الخير" في **الجمهوريـة** قـد يكـون أسـمى تصـور للإلـه بهـذه الصفـات التـي يعجـز الإنسـان مـهما أوتى من بيـان عـن التعـبير عنهـا، عنـد أفلاطون.

---

1 نـقلًا عـن: دييـس، أوجسـت: **أفلاطـون**، (ترجمـة: محمد إسماعيـل محمـد)، دار إحيـاء الكتب العربيـة، القاهـرة، 1947، ص151.

2 أفلاطون، **المأدبة**، (ترجمة: وليم الميرى)، مطبعة الاعتماد بمصر، القاهرة، 1945، ص.ص68–70.

3 أفلاطـون، **الجمهوريـة**، (ترجمة: فـؤاد زكريا)، الهيئة المصريـة العامة للكتـاب، القاهرة، 1974، ص ص428–426. راجـع أيضًا: كرم، يوسـف، تاريخ الفلسـفة اليونانيـة، مطبعة لجنة التأليف والترجمـة والنشر، القاهـرة، ط.3، 1953، ص82.

وأود الإشارة هنا إلى أنه رغم استخدام أفلاطون لكلمة الآلهة بالجمع في كثير من المواضع التي برهن فيها على وجود الألوهية إلا أن الحقيقة أنه قد استخدم لفظة الإله بالمفرد في عشرات المواضع من محاوراته المختلفة. وكم كان وصفه للإله حينما يستخدم هذه الصيغة المفردة للإله ساميًا ورائعًا، فالإله هو المبدع والكامل والخالق ومقياس كل شيء وهو صاحب الإرادة وهو المستحق لأن يكون الموضوع الأهم لتأمل الإنسان."[1]

2. أرسطو يواصل طريق أفلاطون فى البرهنة على وجود الإله

وقد استكمل أرسطو طريق أفلاطون في البرهنة على وجود الإله، وإن اختلفت براهينه بعض الشيء باختلاف فلسفته، حيث أضاف إلى الأدلة الأفلاطونية دليلين جديدين هما: "الإله كعلة صورية" ودليل "القوة والعقل"، وهما حسب الفلسفة الأرسطية وجهان لعملة واحدة؛ حيث إن بحث أرسطو عن العلل قاده إلى التمييز بين علل أربع أهمها العلة الصورية التي تمثل جوهر العالم، فكل أشياء العالم مركبة من مادة وصورة. والصورة تمثل بالطبع كمال وماهية وجوهر كل شيء، وتسلسل الموجودات في العالم الطبيعي يقودنا إلى التساؤل عن وجود صورة بلا مادة. والإجابة أنها صورة الصور، وهي بلا شك صورة خالصة ومفارقة لهذا العالم الطبيعي؛ ومن ثم فهي الإله.[2]

1 Stockhommer, Morris (Ed.), *Plato's Dictionary*, New York: Philosophical Library, 1963, pp. 101-102.

2 عبدالتواب نادى، رضا، **مفهوم الإله فى الميتافيزيقا الأرسطية وعلاقته بالعالم الطبيعى**، رسالة دكتوراه غير منشورة بإشراف مصطفى النشار، كلية الآداب، جامعة بنى سويف، 2013، ص.ص67–72.

ولما كان من المعروف أن الوجود بالقوة عند أرسطو يقابل المادة، والوجود بالفعل يقابل الصورة، كان التمييز بين وجود الشيء بالقوة ووجوده بالفعل يظل معمولًا به طالما نحن في إطار هذا العالم الطبيعي وتدرج كائناته في الكمال. وهذا يقودنا حتمًا إلى نفس التساؤل: ألا يوجد الوجود بالفعل التام المطلق؟ يجيبنا أرسطو بأن الإله هو ذلك الوجود بالفعل الخالص الذي ليس فيه أية إمكانية أو قوة. وهذا الدليل يعتمد على تفسير أرسطو للحركة والتغير، فأي حركة أو أي تغير يفترض الثبات، وكل صيرورة تفترض وتستلزم وجود شيءٍ لا يتغير. ولا شك أن هذا الوجود الثابت غير القابل للتغير، هو الوجود بالفعل الخالص المفارق لكل ما هو موجود بالقوة يصير أو يتغير. إن الوجود الإلهي عند أرسطو هو الوجود بالفعل الخالص، وهو الوجود المفارق لكل الموجودات الطبيعية التي هي مزيج من المادة والصورة، الوجود بالقوة الذى يسعى نحو الكمال.[1]

3. فلاسفة الأديان السماوية والبرهنة على وجود الله

إن معظم فلاسفة الأديان السماوية في حقيقة الأمر قد تابعوا أفلاطون وأرسطو في رؤيتهما لحقيقة الوجود الإلهي وحاول الكثير منهم التوفيق بين هذه الرؤية العقلية وبين ما أتت به النصوص المقدسة.

1.3. فلاسفة اليهودية

ولنبدأ من فيلون، أهم فلاسفة اليهودية في العصر الإسكندري، الذي سار على خطى أفلاطون سواء في وصفه للإله أو في براهينه على وجوده. فالله

1 عبدالتواب، **مفهوم الإله فى الميتافيزيقا الأرسطية وعلاقته بالعالم الطبيعى**، ص.ص 73-76.

عنـد فيلـون بعيـد كل البعد عن أي تعـيين أو تحديد. إذ لا شيء يشـبه الله والله ليس شـبيهًا بـأي شيء. فهـو مفـارق للعـالم ومـع ذلـك فهـو يعنى بـه لأنه العلـة الأولى للعـالم. إنه بحسـب تعـبير فيلـون "أب العـالم وملكـه". إنه السـامي سـموًّا مطلقًا، الـذي يفـوق في سـموه الخير بالـذات والجمال بالـذات. إنـه مكتـف بذاتـه، عـار مـن الخصائـص والصفـات لأن أي إضافـة إليه تجعله يهبـط إلى مسـتوى الكائنات المحـدودة أو المخلوقة.[1]

وقـد تجلى تأثـر فيلـون بأفلاطـون حيـنما قـدم أدلتـه على وجـود الله مثبتـة فى مؤلفاتـه المختلفـة، ومـن أهـم هـذه الأدلـة "دليـل البسـاطة"، ذلـك الـذي يعتمـد على أن الله لا يمكـن أن يكـون مركبًـا، بـل هـو بسـيط لأنـه لا يمكـن لأي عـنصر أن ينضـاف إليـه، وذلـك لأنـه لـو كان هنـاك أي عـنصر آخـر ينضـاف لطبيعـة الله فلا يخلـو هـذا العـنصر مـن أن يكـون أعلى منـه أو مسـاويًا لـه أو دونـه. وكونـه أعلى منـه أو مسـاو لـه مسـتحيل بداهـة: "وهـذا محـال لا يصـح أن نفكـر فيـه، فـإن الله مسـاو ومثيـل لذاتـه دائمًا ولا يتقبـل انحطاطًـا إلى أدنـى ولا نـزولًا إلى أفضـل"؛ وهكـذا فالإلـه بسـيط لأن كل تركيـب يـرده أدنـى مـن ذاتـه والله ليـس ولا يكـون أبـدًا أدنـى مـن ذاتـه.[2] ومـن برهـان البسـاطة هـذا يرتـد فيلـون إلى اللاهـوت الأفلاطـوني ليؤكـد أهـم صفـة مـن صفـات الإلـه وهـي أنـه "واحـد" ومـن ثـم فهـو لا يمكـن أن يكـون مركبًـا.

---

1 النشـار، مصطفى، **مدرسـة الإسـكندرية الفلسـفية بين التراث الشرقى والفلسـفة اليونانية**، دار المعـارف، القاهـرة، 1995، ص62. راجـع أيضًـا:
Philo, "On The Acount of World's Creation Given by Moses", in: Jason L. Sannder (Ed.), *Roman Philosophy after Aristotle*, New York: The Free Press, 1966, pp. 200-202.

2 برهييـه، إميـل، **الآراء الدينيـة والفلسـفية لفيلون الإسـكندري**، (ترجمة: محمد يوسـف موسـى وعبدالحليـم النجـار)، مكتبـة ومطبعـة مصطفـى البـابي الحلبـى، القاهـرة، 1954، ص105.

والحقيقة أن فيلون قد تجاوز اللاهوت الأفلاطوني حينما أكد أن الإله يفوق المثال الأسمى، مثال الخير؛ "فالله عنده أفضل من الفضيلة وأفضل من العلم وأفضل من الخير نفسه."[1]

وقد أضاف فيلون برهانًا جديدًا لم يرد عند الأفلاطونيين من قبل ربما استمده من الكتاب المقدس، ذلك الذي يمكن أن نطلق عليه "دليل القداسة". إذ إن التباين بين العالم المحسوس وبين ما وراءه، أي العالم المعقول، يؤكد قدسية الثاني وكونه أصلًا للأول، ومن ثَم وجود ما هو أقدس وأطهر من هذا العالم المعقول. والله عند فيلون هو المثل الأعلى للقداسة والطهارة، والصفاء، ولذلك لا ينبغي أن يدنس ذاته بالاتصال بهذا العالم المحسوس. إن هذا البرهان يؤكد أن الله عند فيلون منفصل في وجوده عن العالمين المعقول والمحسوس معًا. فهو الذي يدير الكون كله وهو الحكيم الوحيد المنفرد بالخلق، وهو الذي يملأ العالم والنفس الإنسانية بوجوده.[2]

ولا شك أن معظم فلاسفة اليهودية قد تأثروا بهذه البراهين الفيلونية على وجود الإله وكذلك انتهجوا منهجه في التأويل المجازي لآيات الكتاب المقدس وإن كان كل منهم قد تأثر بالبيئة الفكرية التي وجد فيها.

2.3. فلاسفة المسيحية

إن الفلسفة المسيحية بحق تبدأ مع أوغسطين على الرغم من وجود الغنوصية المسيحية وكذلك كليمنت وأوريجين الإسكندريين في القرنين الأول والثاني الميلاديين.

1 برهييه، **الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الإسكندري**، ص106.

2 السابق، ص.108–111.

والحقيقة أن المسحة الأفلاطونية هي القاسم المشترك بين هؤلاء جميعًا وبين القديس أوغسطين الذي مزج بين أفلاطونيته الواضحة وإن اختلطت بالأفلاطونية المحدثة وبين المسيحية. ومن خلالهما قدم عدة براهين على وجود الله على النحو التالي:

- برهان الإشراق: وهذا البرهان قدمه أوغسطين في إطار نظريته عن المعرفة؛ إذ إنه كان يعتقد كأفلاطون أنه متى فرغت النفس إلى نفسها وانتظمت وتناغمت وجملت فستجترئ عندئذ على أن ترى الله، المنبع الذي منه تصدر كل حقيقة، بل والد كل حقيقة.[1] إن الذات الإنسانية تكتشف حين التأمل والتفرغ له أن هناك حقائق وهذه الحقائق علتها لابد أن تكون من جنسها، ومن ثم فهناك موجود أزلي أبدى وهذا الموجود هو الله. إن الوجود والماهية شيء واحد، ولهذا فإن الماهية التي نتصورها لله في نفوسنا تقتضي الوجود، وأن فكرة الله في نفوسنا تقتضي وجوده أيضا.[2]
- برهان الإله كعلة فاعلة صورية: وهو برهان يرى فيه تأثير أفلاطوني أرسطي؛ حيث يرى أوغسطين أن التغير في الوجود يتم بأن يتخذ الشيء صورة مضادة له، وعلى ذلك لا يمكن أن يكون الشيء هو الذي يعطيها لنفسه لأن هذا مستحيل. إن إعطاء أي شيء صورته لا يمكن أن يتم إلا عن طريق موجد الصورة ومن ثم فهو العلة الخالقة وهذه العلة باعتبارها واهبة الصورة هي الله.[3]

1 برهييه، **الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الإسكندري**، ص21.

2 بدوي، عبدالرحمن، **فلسفة العصور الوسطى**، وكالة المطبوعات، الكويت، ط.3، 1979، ص26.

3 السابق، ص26.

- برهـان الغائيـة والنظام: وفيه يؤكد أوغسـطين على أن في الوجـود نظامًا وجمالًا، وهـذا النظـام وذلك الجمال لا يصـدر إلا عن مُوجد فنـان هو الله.[1]

وعلى درب أوغسـطين سـار القديـس أنسـلم، الـذي عـاد إلى المأثـور الأوغسـطيني- الأفلاطـوني، وقدم واحـدًا مـن أروع البراهين على وجود الله وهو مـا أطلـق عليـه برهـان "الـكمال" الـذي توصـل إليـه عبر اثنين مـن أهـم مؤلفاته: **مناجـاة النفـس** و**العظـة**، ففـي الأول حـدد ما يعرفـه العقـل عـن الله وعما إذا كان موجـودًا، وفى الثـاني برهـن عليـه بهـذه الحجـة التـي خلـدت اسـمه ونصهـا "إننا نؤمـن بأنـك شيء لا يمكـن تصـور شيء أعظم منـه."[2] وهـو يرى أن التشـكيك في وجـود الله في ضـوء هـذا يعـد نوعًا من الحمـق. والحقيقـة أن حجة الـكمال هذه قد ظهـرت لديـه في هذين الكتـابين بصور وبصيـغ مختلفة يمكـن النظر إليهـا على أنها بـراهين مسـتقلة على النحـو التالي[3]:

- البرهـان الأول : يقـوم عـلى فكرة الوجود؛ إذ تشـترك جميع الأشـياء فى كمال عام تـام هـو الوجود، ولـكل موجود علة، ذلك وأن الأشـياء ممكنة وليسـت واجبة. أمـا الواجـب فهـو وحـده الذي يمكـن أن يوجـد بلا علـة. ولكن العلـة لجميع هـذه الموجـودات موجـود واحـد أول. وهـذا الموجـود الأول الذي هـو وحده واجـب الوجـود هو الله. إنـه الموجـود بذاته الذي إليـه ترجع جميع الأشـياء.
- البرهـان الثـاني : يقـوم عـلى فكـرة الكـمال في الكائنـات؛ إذ مـن المسـلم بـه أن بعـض الكائنـات، أكمل مـن بعضها الآخر، فليس من شـك أن الإنسـان أكمل مـن الحيـوان؛ فهنـاك إذن اختـلاف في درجـة الكـمال والسـؤال هو: هـل ترتفع

1 بدوي، **فلسفة العصور الوسطى**، ص27.

2 برهييه، **الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الإسكندري**، ص51.

3 أُنظر بخصوص هذه البراهين: **بدوي، فلسفة العصور الوسطى**، ص.ص70-72.

درجات الكمال إلى ما لا نهاية أم تقف عند حد؟ وهل يمكن أن توجد كائنات متعددة كاملة بذاتها؟ إذا قلنا إن درجات الكمال ترتفع إلى ما لا نهاية، وقعنا في تناقض، لأنه من المستحيل أن تكون الكائنات غير متناهية فى الكمال. وإذا قلنا بوجود كائنات متساوية فى الكمال وليس هناك كائن أعلى فإن ثمة صفة مشتركة بحيث تكون جميع الكائنات أكمل الأشياء. وهذا الكمال المشترك إما إنه يرجع إلى ماهيتها وحينئذ ستكون واحدة فى ماهيتها، أو إلى شيء غير الماهية، وهذا الشيء سيكون كمالًا أكبر من كل هذه الكمالات؛ فلابد إذن من وجود كمال أعلى هو الكمال الأول وهو الله.

- البرهان الثالث : يقوم على أنه لدى كل إنسان فكرة عن موجد لا يمكن أن يتصور موجودًا أكمل منه، وهذه حقيقة إيمانية يقدمها لنا الإيمان ويجعلنا نؤمن بها. ولكن يبقى علينا أن نثبت أن هذه الفكرة الموجودة فى الذهن موجودة أيضا في الخارج. فإذا نظرنا إلى الفكرة التي في ذهننا عن الكائن الذي لا يمكن أن يتصور ما هو أكبر منه وجدنا أننا إذا حكمنا أنه موجود في الذهن فحسب لكان هذا الكائن أقل كمالًا من كائن آخر موجود في الذهن وموجود في الخارج. ومعنى هذا وجود كائن أكمل من أكبر كائن يمكن أن يتصور. وهذا خُلف. إذن فإن الكائن الذي لا يمكن أن يتصور أكمل منه لابد أن يوجد في الخارج أيضًا. وهذه الفكرة التي لدينا عن أكمل كائن يمكن أن يتصور هي حقيقة مطابقة لموجود حقيقي هو الله. ومن ثم فإن الله موجود على هذا النحو.

وعلى نفس درب أوغسطين وأنسلم سار القديس بونافنتورا الذي كان يرى أن وجود الله واضح بذاته ومع ذلك فإن تصورات بعض الناس عنه تصورات فاسدة لا تدرك حقيقته. ومن ثم كان التساؤل: هل معرفة حقيقته

ممكنة ؟ وعن أي طريق؟ لقد كان الطريق عنده هو هذه البراهين التي قدمها والتي لا شك أنها تتأثر براهين سابقيه وتتقاطع معها، وهي ثلاثة براهين عبر عنها على النحو التالي[1]:

- يقوم البرهان الأول على أن فكرة الله موجودة في النفس الإنسانية بالفطرة وأن الإنسان يمكنه بفطرته أن يدرك وجود هذا الكائن الذي لا يمكن أن يتصور أكمل أو أكبر منه. إن لدينا نزوعًا فطريًّا نحو إدراك الحكمة الكبرى. ولا يمكن أن ينزع الإنسان هذا النزوع وتكون لديه هذه الفطرة وهذا العشق لإدراك حقيقة هذه الحكمة الكبرى المتمثلة في إدراك وجود الله ولا يكون موجودًا. فكأن الله موجود لأن فكرته موجودة في نفوسنا، والله معقول حاضر في معقول هو هذه النفس.

- يقوم البرهان الثاني على المحسوسات مرتفعًا إلى المعقولات حتى يصل إلى المعقول الأول وهو الله. إننا نجد أمامنا موجودات حسية فانية، وهذه تدل على وجود محدث أحدثها. ولنلاحظ أن هذه الكائنات الفانية مركبة وهذا يؤذن بوجود البسيط. ولا وجود للفاني المتغير بدون وجود الثابت. وهذه الكائنات المتغيرة الفانية كلها تقتضي وجود علة فاعلة بسيطة ثابتة وليس هذا إلا الله.

- أما الثالث فهو البرهان الوجودي الذي يستند على أننا إذا فهمنا حدود المبادئ الأولى للوجود فهمنا في الحال وجوبها أي أن المحمول لازم للموضوع لزومًا قطعيًّا حيث إن المحمول يكون متضمنًا بالضرورة في الموضوع؛ فحين نقول الله موجود، فإن هذه العبارة من نوع المبادئ الأولى لأن فكرة الموجود الذى لا يمكن تصور موجود أكبر منه تستلزم قطعًا وجود هذا الكائن

1 انظر بخصوص هذه **البراهين**: السابق، ص.ص105-109.

ويمكن صياغة هذا البرهان على النحو التالي:

إذا كان الله هو الله، فالله إذن موجود.
ولكن الله هو الله.
إذن فالله موجود.

ويقوم هذا البرهان على فكرتين متلازمتين هما: ضرورة موضوع المعرفة، وهذه الحالة متحققة بالنسبة إلى الله وإليه وحده، وضرورة الانتقال الطبيعي من الماهية إلى الوجود. وهذه الحال متحققة بالنسبة إلى الله وحده أيضًا.

وإذا كان كانط قد انتقد هذا البرهان فيما بعد في نقده للعقل النظري رافضًا هذا الانتقال من الماهية إلى الوجود ووجده غير مبرر، فإنه يمكن لبونافنتورا أن يرد بأنه ليس ثمة انتقال لأن الماهية حاضرة في الذهن باعتبارها في الأساس ممثلة للوجود.

أما القديس توما الأكوينى، وهو أهم فلاسفة المسيحية على الإطلاق، فإنه قد خرج من عباءة أفلاطون ليلبس عباءة أرسطو وشارحه ابن رشد، وذلك على الرغم من أنه بدأ في موضوع الألوهية والبراهين على وجود الله بالذات يسير في ذات الطريق التي كان أفلاطون هو واضع أساسها الأول؛ حيث إنه وافق الأفلاطونيين على أن وجود الله ليس واضحًا بذاته. ولذلك فالأمر يستلزم بذل الجهد العقلي التأملي لتأكيد وجوده بأدلة عقلية تستمد مشروعيتها من ملاحظة ما يجرى في العالم الطبيعي، وهذا هو النهج الأرسطي الذي يتضح أثره على هذه البراهين والأدلة التوماوية على وجود الله والتي سنعرضها فيما يلى[1]:

- برهان الإله كعلة محركة: وهذا البرهان كما عرفه القديس توما، فى كتابيه **الخلاصة اللاهوتية** و**الخلاصة ضد الكفار**، يستند على أن كل محرك فلابد له

1 أُنظر بخصوص هذه الأدلة: السابق، ص.ص 141-154.

مـن محـرك. ولكن لا نسـتطيع أن نسـتمر في سلسـلة المحـركات إلى مـا لا نهاية، بـل لابـد أن نقف فنقـول حينئذ بمحـرك أول لا يتحرك. وهـذا المحرك الذي لا يتحـرك هـو الإله. وهـذا هو نفـس البرهان الأرسـطي على وجود الإله مسـتندًا إلى الحركة والتسـاؤل عـن علتها.

- برهـان العليـة: وهـو يسـتند عـلى أن كل أثـر يسـتلزم مؤثـرًا. وهناك تأثـير عِلِيٌّ متبـادل بـين الأشـياء. وبالطبـع فـلا يمكـن تسلسـل العلـل إلى مـالا نهايـة، بل لابـد مـن الوقـوف، عنـد علـة أولى، وهـذه العلـة هـي الله. وبالطبـع فـإن هذا البرهـان قديـم قدم أفلاطون وأرسـطو. وهـو ذات البرهان الـذي فصله وأقامه برهانًـا عقليًـا محكـم الأجزاء فيلسـوف الإسـلام ابن سـينا. وإن ظـل الفرق أن ابـن سـينا قـد صاغـه صياغـة عقليـة فلسـفية بينما نظـر القديـس تومـا إلى العلة نظـرة دينيـة في المقـام الأول حيـث قصـد بهـا الخلـق أي أن العلـة الأولى عنـده تخلـق خلقًا مـن عـدم ولا تخلـق خلقًـا طبيعيًّا.

- برهان الممكن والواجب: وخلاصته المأخوذة عن الفارابي وابن سينا وابن ميمون، أن هناك أشياء ممكنة الوجود وكل ما هو ممكن أن يوجد ويمكن ألا يوجد، وهذا يعنى أنه لا يستمد وجوده من ذاته، بل من غيره. وعلى ذلك فإن تسلسل الموجودات الممكنة يقودنا إلى افتراض واجب الوجود الذي يستمد وجوده من ذاته وليس من أحد سواه، وهذا الوجود الواجب بذاته هو الله.

- برهـان التـدرج في الكـمال: يقـوم هـذا البرهـان عـلى افـتراض سـبق للقديـس أنسـلم الإِشـارة إليه وهـو أن هناك تدرجًـا في مراتب الكـمال، فهناك دائمًا شـيئًا أكمـل مـن شيء، ولكن هذا الكمال النسـبي لا يوجد إلا بالمشـاركة في الكمال أو الخـير المطلـق أو النبـل المطلـق، ومـن ثم فلابد مـن وجود هـذا الكـمال المطلق. وهـذا الوجـود المطلـق الكمال هو بلا شـك وجـود الله.

- برهان النظام (البرهان الكوني): وهو الذي يستند كما أشرنا إليه من قبل عند معظم الفلاسفة منذ أفلاطون، يستند على أن كل نظام يقتضى وجود علة عاقلة منظمة، وهذه العلة العاقلة المنظمة لكل ما في الوجود والتي رسمت لكل موجود غاية ودورًا إنما هي الله.

3.3. فلاسفة الإسلام

لقد كان الكندي أول فلاسفة الإسلام حيث كان صاحب أول كتاب فلسفي صريح عنوانه: **رسالة إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى**. أما رؤيته للألوهية فتتمثل في أنه رأى أن الله هو الواحد الحق، الأزلي، وهو الذي لا يمكن تصور عدمه أو جوده عند علة غير ذاته. ومن ثم فهو الكائن واجب الوجود وغير المعلول، وهو لا يتغير ولا يفسد لأن التغير والفساد إنما يلحقان بالشيء من الأضداد المتقاربة، وهو لا ضد له. إنه الواحد الموجود بذاته، وهو الكائن الأتم الأكمل الذي ليس بعده تمام أو كمال.[1]

وقد سار الكندي في ركب المدرسة المشائية الأرسطية وإن لم يغفل قراءة أفلاطون والتأثر به وخاصة فيما قدمه من أدلة على وجود الله. حيث قدم الكندي في برهنته أدلة هي في أساسها أفلاطونية ومنها دليل العناية والغائية. حيث رأى أن العالم الطبيعي إنما هو عالم حادث ومركب وهو فى هذا فى حاجة لمن يحدثه ومركب يركبه. والواحد الحق الأول المبدع الممسك لما أبدع، فلا يخلو شيء عن إمساكه إلا "غار ودثر" بلغة الكندي الذي أضاف في رسالته في **الإنابة عن العلة الفاعلة** "أن في نظم العالم وترتيبه وفعل بعضه في بعض وانقياد

1 فخرى، ماجد، **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، (ترجمة: كمال اليازجي)، الدار المتحدة للنشر، بيروت، 1974، ص114.

بعضه لبعض وتسخير بعضه لبعض وإتقان هيئته على الأمر الأصلح في كون كل كائن وفساد كل فاسد وثبات كل ثابت وزوال كل زائل لأعظم دلالة على أتقن تدبير، ومع كل تدبير مدبر، وعلى أحكم حكمة ومع كل حكمة حكيم لأن هذه كلها جميعًا من المضاف."[1]

وإلى ذلك يذهب الكندي إلى أن النظام والتدبير في هذا العالم إنما يدلنا على وجود المنظم والمدبر وهو الله. وقد ضرب لنا عدة أمثلة في رسالته على الغائية والنظام سواء في العالم العلوي أو في العالم السفلي.[2]

أما أبو نصر الفارابي، وهو الملقب بالمعلم الثاني، فهو أول من فهم اللاهوت اليوناني جيدًا بتوفيقه بين رأيي أفلاطون وأرسطو ، ودارت أدلته على وجود الإله حول نفس الأسس ونفس الصيغة في العناية والغائية، والدليل الكوني. ولكنه أضاف على سابقيه ذلك التمييز بين واجب الوجود وممكن الوجود. فواجب الوجود هو الوجود بالذات، بينما كل ما عداه ممكن الوجود ومرتبط وجوده بوجود واجب الوجود بذاته.

وجاءت تعبيراته عن هذه البراهين بلغة موجزة وعميقة وخاصة في كتابه الفصوص فهو قد عبر عن الدليل الكوني، دليل العلة الفاعلة الصانعة الخالقة بقوله: لك أن تلحظ عالم الخلق فترى فيه إمارات الصنعة، ولك أن تعرض عنه وتلحظ عالم الوجود المحض وتعلم أنه لابد من وجود الذات وتعلم كيف ينبني عليه الموجود بالذات "فإن اعتبرت عالم الخلق فأنت صاعد وإن اعتبرت عالم الوجود فأنت نازل تعرف بالنزول أن ليس هذا ذاك وتعرف بالصعود أن

1 الكندي، **رسائل الكندي الفلسفية**، تحقيق محمد عبدالهادي أبوريدة، دار الفكر العربي، القاهرة 1950، 1/ 215.

2 العراقي، محمد عاطف، **مذاهب فلاسفة المشرق، دار المعارف، القاهرة**، ط6، 1978، ص86.

هـذا هـو ذاك" ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ [فصلت: 53].[1]

وهـو يعبر عـن نفـس البرهان بصـورة أخرى حينما يقـول: "إذا عرفـت أولًا الحـق، عرفـت الحـق وعرفـت مـا ليـس بحـق، وإن عرفـت الباطـل أولًا عرفـت الباطـل ولم تعـرف الحـق على مـا هـو حـق فانظـر إلى الحـق على أنـه حـق فإنـك لا تحـب الآفلين بـل توجه وجهـك."[2] إن الفارابي يـرى إذن أن دلالـة المخلوقات على الخالـق واضحـة. ومـن لا يقر بذلـك يبعد عن الحـق، ومن يعترف بذلـك فقد لزم طريـق الحق والحـق أحـق أن يتبع.

وإذا انتقلنـا مـن الفـارابي إلى ابـن سـينا نجـده قـد اتفق مـع هؤلاء الفلاسـفة السـابقين فـيما قدمـوه مـن بـراهين وإن كان قـد مـزج بين برهـان العلـة الفاعلـة، والبرهـان الكـوني وكذلـك برهان واجـب الوجود حينما يقول في **رسـالة الطير** إنه لا سـبيل إلى وجـود المعلـولات مـا لم يتقـدم عليهـا وجـود الله ذوات العلل خاصة العلـة الأولى، والعلـة الأولى هـى الخير المطلـق بذاتـه، وذلـك لأنـه كما كان يطلـق عليـه (أي على الله) الوجـود الحقيقـي وكل واحـد ممـا لـه وجـود، فـإن حقيقتـه لا تعـرى عـن خيريـة. إن العلـة الأولى خير مطلـق مـن جميـع الوجوه.[3]

وقـد كان ابـن سـينا وسـابقه الفـارابي فـيما يبـدو مؤمـنين بنظريـة الفيـض والصـدور التـي تؤمن بصـدور الموجودات عن الموجـود الأول وهـو الخير بالذات

1 الفـارابي، **كتـاب الفصـوص**، مطبعـة مجلـس دائـرة المعـارف العثمانيـة، حيـدر آبـاد الدكـن، 1345هـ، ص6.

2 السابق، ص7.

3 ابـن سـينا، "رسـالة الطير"، منشـور في: **قـراءات فى الفلسـفة**، الـدار القومية للطباعـة والنشر، القاهـرة 1975، ص.ص632–637، ص655

متأثريـن في ذلـك بأفلـوطين؛ حيـث نجد ابن سـينا يؤكـد في **الرسـالة النيروزية**، أن أول مـا يصـدر عن الباري هـو عالم العقول أو الصور ويتوسـط هـذا العالم صدرت الموجـودات الدنيـا وأن "أول مـا يبدع عنه عالم العقل، هو جملة تشـتمل على عدة من الموجـودات قائمـة بلا مـواد، خاليـة من القـوة والاسـتعداد، عقول ظاهـرة وصور باهـرة، كلهـا تشـتاق إلى الأول والاقتداء به"، ويتسلسـل صدور الموجـودات إلى أن يصـل إلى حدود "العـالم الجسماني" الـذى ينقسـم إلى "أثيري وعنصري."[1]

لقد كانت علاقة الإله بالعالم عند الفارابي وابن سينا علاقة صدور، حيث فاض الواحد- الموجود الأول، العلة الأولى، الخير بالذات، فاض بالوجود على الموجودات فصدرت متسلسلة من العقل الأول وبقية العقول العشرة حتى العالم الجسماني.

ومـع انتقـال الفلسـفة في العـالم الإسلامـي مـن المشرق إلى المغـرب نجـد أن ابـن طفيـل (ت581هـ/ 1185-1100م) يواصـل طريـق فلاسـفة المشرق العـربي في إثبـات وجـود الله وذلـك مـن خلال قصتـه الشـهيرة **حـي بـن يقظـان** التـي يقـدم فيهـا ثلاثـة أدلـة على وجـود الله هـي: دليـل الحركـة ودليـل المادة والصورة أو حـدوث الصـورة عـن محـدث، ودليـل الغائيـة والعنايـة الإلهيـة.[2] وبالطبـع فـكل هـذه الأدلـة مسـتمدة مـن التراث الفلسـفي السـابق سـواء كان يونانيًّـا أو إسلاميًّـا، وإن جـاءت صياغـة ابـن طفيـل مختلفـة نظـرًا لأنـه لم يقدمهـا بصيغـة نظريـة مجـردة كما فعـل السـابقون، بـل قدمهـا في صياغـة قصصيـة نتيجـة تأملات بطـل قصتـه فـيما حولـه. أُنظـر إلى تعـبيره عـن الدليـل الأخير حيـنما يقـول: "إن تصفـح الموجـودات والتأمـل فيهـا يكشـف عـن قـدرة فاعلهـا ويصـف حكمـه

1 غلاب، **مشكلة الألوهية**، ص.ص 64-65.

2 أُنظـر في تفاصيـل هـذه الأدلـة عند ابن طفيـل: العراقـي، محمد عاطـف، **الميتافيزيقا في فلسـفة ابـن طفيـل**، دار المعـارف، القاهـرة، 1979، ص ص128 ومـا بعدهـا.

ودقيق علمه تعالى؛ إن أقل الأشياء الموجودة فضلًا عن أكثرها تجدها شاهدة على آثار الحكمة وبدائع الصنعة، وهذا لا يمكن صدوره إلا عن فاعل حر مختار في غاية الكمال وفوق الكمال."[1]

أما أهم فلاسفة المغرب الإسلامي ابن رشد فقد قادته عقلانيته الأرسطية إلى تأكيد وجود الله من خلال عدة براهين كانت في معظمها مستمدة أيضًا من الفلاسفة السابقين، وقد كان من أهم هذه البراهين التي تتسق وهذه العقلانية دليل العلة الفاعلة؛ وهو الدليل المبنى على المبدأ القائل بأن العلة إذا وجدت وجد معلولها بالضرورة، ومن ثم فالعالم عنده محدث وهو في حالة حدوث دائم منذ الأزل، والله هو الذى يحفظ هذا الحدوث الدائم غير المنقطع.[2] وقد تميزت رؤية ابن رشد بنظرة تقييمية لكل الأدلة السابقة على وجود الله، وانتهى من هذا إلى تأكيد "أن الأدلة على وجود الصانع منحصرة في هذين الجنسين: دلالة العناية ودلالة الاختراع"، ورأى أن الدليل الأول هو طريق الجمهور في الاستدلال على وجود الله حيث يستند على المعرفة الحسية؛ أما الدليل الثاني فهو طريق الخواص أو العلماء لمعرفة الله، لأن هؤلاء يزيدون على ما يُدرك بالحس ما يدرك بالبرهان."[3]

ودليل ابن رشد في العناية الإلهية، وموافقة العالم للإنسان ووجوده، كما أقره في كتابه **الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة**، يمكن صياغته على هيئة قياس على النحو التالي:

---

1 ابن طفيل، أبو بكر، **حي بن يقظان**، دار المعارف، القاهرة، 1949، ص98. أُنظر أيضًا: العراقي، الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل.

2 العراقي، **النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد**، دار المعارف، القاهرة، ط2، 1979، ص.ص194–195.

3 نقلًا عن: غالب، مصطفى، **فلاسفة من الشرق والغرب**، منشورات دار حمد، بيروت، 1968، ص.ص 198–199.

العالم بجميع أجزائه يوجد موافقًا لوجود الإنسان والكائنات (مقدمة صغرى).
كل ما يوجد موافقًا في جميع أجزائه لفعل واحد مسددًا نحو غاية واحدة فهو مصنوع. (م. كبرى).
إذًا فالعالم مصنوع وله صانع.[1]

أما فلاسفة الصوفية المسلمين فهم بالإضافة إلى فلسفاتهم الصوفية ونظرياتهم في الاتصال بالألوهية، قد قدموا رؤى في البرهنة العقلية على وجود الله ولم يكتفوا بالرؤى الكشفية الصوفية.

ولنأخذ مثلًا على هؤلاء الصوفية المتفلسفة شهاب الدين السهروردي، وهو الملقب بالسهروردي المقتول أو الشهيد؛ فلقد قاده البحث في الوجود منطقيًّا إلى البحث في "واجب الوجود" وقد عبر عن ذلك الدليل بطريقة أوضح مما كان عليه الحال عند سابقيه وخاصة ابن سينا. لقد قرر السهروردي أن كل ما هو ممكن الوجود لابد له من سبب، وعلى ذلك فسلسلة الممكنات في العالم تفتقر إلى سبب كهذا ليس ممكنًا وإلا كان داخلًا في عداد الممكنات وافتقر بدوره إلى سبب، وهكذا إلى ما لا نهاية والسلسلة غير المتناهية مستحيلة، ولذلك فلابد أن يكون في أساس سلسلة الموجودات الممكنة موجودٌ واجبٌ وليس ممكنًا بوجه من الوجوه.[2] ولا شك أن هذا الموجود الواجب بذاته هو الله. والطريف أن السهروردي قدم مجموعة أخرى من الأدلة مستمدة من هذا الدليل وتتقاطع مع الكثير من الأدلة التي قدمها الفلاسفة منها:

1. لا مادة الأجسام ولا صورتها واجبة الوجود، وعليه فالأجسام تستمد وجودها من كائن واجب من جميع الجهات (هو الله).

1 العراقي، **النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد**، ص273.

2 فخري، **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، ص403.

2. ما دامت الحركة ليست داخلة أصلًا في ماهية الجسم، فإن سلسلة الحركات فى العالم تفتقر إلى محرك غير متحرك (هو الله).

3. إن واجب الوجود ليس موضوعًا لأي من المقولات لأن كل واحدة من هذه المقولات يقابلها على الأقل واحد من الموجودات الجزئية هو ممكن الوجود. وهذا يعنى أن الإمكان صفة من صفات الجنس الذي ينضوي تحته ذلك الكائن الجزئي. وعليه فجميع المقولات ممكنة، فكانت تفتقر إلى موجود واجب لا يخضع لأي من المقولات، بل هو وجود محض غير قابل للكثرة بوجه، (هو الله).[1]

4. أدلة وجود الله عند الفلاسفة المحدثين والمعاصرين

لا شك أن هذه الأدلة العقلية التي قدمها فلاسفة اليونان وفلاسفة الأديان السماوية قد وجدت طريقها إلى فلاسفة الغرب المحدثين مما ساهم في أن يقدموا مذاهبهم الميتافيزيقية وفلسفاتهم الدينية في ضوئها.

أما فى الفلسفة المعاصرة فالأمر لم يختلف بين مؤيد ومعارض لهذه الأدلة على وجود الله، وما ذلك إلا لأن الفلسفات المعاصرة في مجملها هي فلسفات علمية أو تستند على العلم وتتخذ من منهجه التجريبي تكئة لكل ما تقدمه من نظريات وأراء فلسفية. فقد غابت المثالية عن الكثير من تياراتها ومذاهبها.

خذ مثلًا البراغماتية التي تزعمها تشارلز ساندرز بيرس (Ch. Sanders Peirce) ووليم جيمس (W. James)، وجون ديوي (J. Dewey)، ستجد أن أوسطهم هو من اهتم قليلًا بفلسفة الدين وبالتساؤل عن موقف البراغماتية

1 فخري، **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، ص ص. 403–404.

مـن الديـن. وقـد كان موقفه متـحيرًا لا يسـتطيع أن يقـدم تصورًا واضحًـا عن الله أو حتـى عـن صـورة معينة للإيمان. فـإن وليم جيمـس لم يرفض الديـن ولا التدين بصراحـة لكنـه رأى أن الله يرعـى منافعنا العليـا ويوفر لأمانينا وسـائل إرضائها في عـالم بـاق، وأن المذهـب الروحـي صادق فقـط بهـذا المعنى وبهـذا المقدار نفسـه.[1]

فهـو ينظـر إذن إلى وجـود الله على أن الإيمان بـه ربما يكـون مسـألة نافعـة للمؤمـنين في حياتهـم الدنيـا هـذه:

> أعطونـا "مـادة" تـبشر بالنجـاح مقيـدة بقوانينها - حـتمًا مقضيًّـا، بحيث تقـود عالمنا إلى الاقتراب مـن الـكمال على نحـو موصـول، وسـتجد أن أي رجـل عاقـل منطقي سـيعبد المادة، تـوًّا وبـكل غبطـة، كما يعبد سـبنسر القـوة المزعومة التي لا سـبيل إلى معرفتهـا - إنهـا لم تـؤدى إلى البر الآن فقـط، ولكنهـا سـتؤدى إليـه إلى الأبـد، وهذا هـو كل مـا نحتـاج إليه. وحيـث أنها من الوجهـة العمليـة تفعل كل ما يسـتطيع الله أداءه، فهـي معادلـة ومكافئـة لـه، ووظيفتهـا هي وظيفـة إله...[2]

إن مسـألة الإيمان بوجـود قـوة دافعـة في الحيـاة ومفيدة فيهـا إنما يتسـاوى فيها إذن عنـد جيمس الإيمان بإلـه أو الإيمان بـالمادة. فالمهم هو النتيجـة الناجحة التي يؤدى إليهـا هـذا الإيمان. وهـو يـعبر عـن ذلـك بصـورة واضحة حيـنما يقـول في موضع آخـر مـن كتابـه **البراجماتيـة**: "إن رأيـه عـن الله لا يمكن حسـمه إلا بعد أن تسـوى كل الحقائـق حسـابها بعضهـا مع بعـض وتسـتقيم معًا."[3]

---

1 نقلًا عن: كرم، يوسف، **تاريخ الفلسفة الحديثة**، دار المعارف، القاهرة، 1962، ص420.

2 جيمس، وليم، **البراجماتية**، (ترجمة: محمد على العريان)، دار النهضة العربية، القاهرة، 1965، ص129.

3 السابق، ص137.

إن الله عند جيمس، في أحسن الأحوال، مجرد وجود أخلاقي مشخص يمدنا بمعونته في محاربة الشر دون أن يفرض علينا بعنايته طريقًا معينًا لا يكون علينا بعد ذلك سوى أن نسير فيه، وليس في استطاعته أن يضمن لنا خيرية العالم لأنه هو نفسه ليس بقادر على كل شيء. وإجمالًا فإن جيمس يصف الله بأنه خير ولكنه لا يقول أبدًا إنه لامتناه أو قادر على كل شيء.[1]

وبالطبع فإن موقف الوضعيين والتحليليين من الحديث عن وجود الله يعد نادرًا، بل هو معدوم نظرًا لأنهم في الغالب الأعم يرون أن الحديث عنه طبقًا لرؤيتهم الفلسفية التي انكبت فقط على دارسة الواقع عند الوضعيين وتحليلات اللغة والفكر عند التحليليين يعد حديثًا عن موجود زائد عن الحاجة. إن علميتهم تقتضي منهم بوضوح ألا ينشغلوا إلا بما هو واقعٌ تجريبيٌّ متعلقٌ بقضايا العلم ومشكلات الإنسان في حياته العملية.

ولا يعنى ذلك أن كل الفلاسفة المعاصرين قد أهملوا قضية الألوهية، فهناك فلاسفة كبار قد اهتموا بقضية الألوهية مثل هنري برغسون (Henri Bergson) الذي انتقد تصورات السابقين وخاصة أفلاطون وأرسطو؛ حيث رأى أنهما متشابهان رغم كل ما يبدو من اختلاف بين وجهات نظرهما إذ إن علة المبدأ الأول الذى قال به أرسطو بالعالم هي العلة التي أقامها أفلاطون بين المثال والشيء.[2] " ورأى أن أفلاطون لم يقل إن المثال هو الله (يقصد مثال المثل أو مثال الخير)، وأن الإله لديه هو الإله الصانع (الديمورغوس) الذى ينظم العالم مستقلًا عن مثال الخير وعلى ذلك فليس لهذا الإله الصانع إلا

1 إبراهيم، زكريا، **دراسات فى الفلسفة المعاصرة**، مكتبة مصر، القاهرة، 1968، 53/ 1. راجع أيضًا: بوترو، أميل، **العلم والدين في الفلسفة المعاصرة**، (ترجمة: أحمد فؤاد الأهواني)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1973، ص.ص 242–253.

2 برجسون، هنري، **منبعا الأخلاق والدين**، (ترجمة: سامى الدروبي وعبدالله عبد الدائم)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2010، ص206.

نصف وجود، أما الإله الأرسطي فهو "لا يشبه في شيء الآلهة التي كان يعبدها اليونان ولا إله التوراة والإنجيل." إنه "فكرة الفكرية أو صورة الصور."[1] وهو ينعي أيضًا على الفلاسفة المحدثين تعلقهم بهذه النظريات التأليهية القديمة ويعتبر أنهم حينما "يبحثون في وجود الله وطبيعته" على هذا النحو "يورطون أنفسهم في مشكلات لا تحل."[2]

ومن ثم يتضح أن برغسون، حسب رؤيته الفلسفية العامة، يميل نحو التجربة الصوفية والحدس الصوفي كطريق لمعرفة طبيعة الله. إلا أنه يعترف في ذات الوقت بأن "التجربة الصوفية لا تستطيع وحدها أن تأتى للفيلسوف باليقين النهائي، ولن تكون مقنعة تمام الإقناع إلا إذا رأى الفيلسوف عن طريق آخر كالتجربة الحسية أو البرهان القائم عليها، أن من المعقول أن يكون ثمة تجربة ممتازة يتقبل فيها الإنسان بمبدأ عال، فإذا وقع بعدئذ على هذه التجربة لدى الصوفيين أضاف إليها النتائج المكتسبة، فألقت هذه النتائج المكتسبة على الصوفية شيئًا من موضوعيتها."[3] إن برغسون يرى دمج الدليل العقلي الفلسفي من الإحساس والبرهان مع التجربة الصوفية ليكونا معا أساسًا للمعرفة بالله. أما رؤيته لإدراك الوجود الإلهي ومعرفته فتستند على أساسين، التجربة الصوفية والبرهان العقلي، وهما معًا أساسان للاعتقاد لديه بما يطلق عليه "الوثبة الحيوية". إن على الفيلسوف، في نظر برغسون، "أن يصوغ التصوف في عبارات حتى يكون قد حدد طبيعة الله هذه؛ إن الله حب وهو موضوع حب، هذا ما تأتى به الصوفية"[4] ووصف هذا الحب عند الصوفي لن ينتهي لأنه شيء يفوق الوصف.

1 برجسون، هنري، **منبعا الأخلاق والدين**، ص، 206–207.

2 السابق، ص208.

3 السابق، ص210.

4 السابق، ص310.

إن اليـقين الفلسـفي "على درجـات وهـو يسـتعين بالحـدس كما يسـتعين بالبرهـان. وإذا كان مـن الممكـن أن يمـد الحـدس القائـم على العلـم فلـن يكـون ذلـك إلا بالحـدس الصـوفي." [1] "إن قـوة مبدعـة هـي الحـب تريـد أن تسـتخرج مـن ذاتهـا كائنـات جديـرة بـأن تحـب لتسـتطيع أن تنشـر عـوالم تكـون ماديتهـا، مـن حيـث هـى نقيـض للروحانيـة الإلهيـة مـعبرة فقـط عـن التميـز بين مـا هـو مخلـوق وبين مـن يخلـق." [2]

إن دليـل برغسـون على وجـود الله إنما هـو مزيـج مـن الحـدس الصـوفي المتمثـل في حـب الله بتلـك الطريقـة التـي تنـد عـن الوصـف وتسـعى بلا كلـل لمزيـد مـن المحبـة والاتحـاد بـه والذوبـان في محبتـه، ومحاولـة صياغـة هـذا الحدس الصـوفي في صـورة دليـل عـقلي يسـتند على العلـم والدراسـات البيولوجيـة فـيما يطلـق عليـه برغسـون "الوثبـة الحيويـة" التـي تسري في الوجـود مـعبرة عـن ذلـك الوجـود الإلهـي الـذي هـو في واقـع الأمـر خالـق كل شيء ومبدعـه. إن التيـار الحيـوي في المادة (الوثبـة الحيويـة) هـو علـة وجودهـا والكائنـات الحيـة قـد وجـدت فـعلًا فهـي تحـب وتُحـب لأن القـدرة المبدعـة لها إنما هـي حـب، ولما كانـت هـذه الكائنـات منفصلـة عـن الله الـذى هـو هـذه القـدرة نفسـها، كان لا يمكـن أن توجـد إلا فى كـون فـكان هـذا الكـون الـذى نحيـا فيـه. [3] إن الكـون إذن بـكل مـا فيـه مـن مـادة وحيـاة وقـوة دافعـة للحيـاة إنما هـو مخلـق لمبـدع خالـق وبين الخالـق والمخلـوق رغـم تمايزهمـا هـذا الحـب المتبـادل أو ذلـك الـذى ينبغـي أن يكـون وخاصـة مـن المخلـوقين إلى الخالـق؛ فبالحـب يعـرف

1 برجسون، هنري، **منبعا الأخلاق والدين**، ص217.

2 السابق.

3 السابق.

الصوفيــة الله وبالبرهــان الحســى والعلمــي التجريبــي والعــقلي تتأكــد لــدى الفيلســوف هــذه المعرفــة.

ولعــل شــيئًا من هــذه الرؤيــة الحدســية ذات الطابع الصــوفي- العلمــي في آن معًــا عنــد برغســون قــد تسربــت إلى معــاصره تقريبًــا ألفرد نــورث هوايتهــد حينما نجــده يتحــدث عــن "الإبداعية" و"الــصيرورة" وكــون الــذات الإلهية علة نفســها فــيما تتخــذه مــن قــرارات. إن الإبداعيــة هي مــا يكون بــه العــالم الفعلي انتقــالًا إلى الجــدة وتقدمًا مســتمرًّا صوب أشــكال جديدة للوجــود.[1] وفى كتــاب **الدين في دور التكويــن** (Religion in the making)، يقــدم هوايتهــد عرضًــا عــن طبيعة الله الذي يــرى فيــه كائنًــا حقيقيًّــا ولكنــه من نــوع خــاصٍّ، فهــو ليــس كائنًــا زمانيًّــا دنيويًّا، بــل هــو الأســاس الســابق المشروط لــكل مــا هــو إنســانيٌّ، إن الله متقــدم على العالم بالزمــان وهــو خارجه، وهــو ليس نتيجــة العالم أو معتمــد عليه مــع أن العالم يحتاج إليــه، فــالله ليــس مشروطًا بالعــالم وهو لهــذا ليــس زمانيًّــا دنيويًّا.[2]

إن فلســفة هوايتهــد الدينيــة حــول الألوهيــة إجمالًا تتركــز حول هــذه الحقيقة الحدســية أن الله موجــود وأنــه خــارج الزمــان، ومتقــدم على العــالم. وهــو موجود ككائــن حقيقــي، لكنــه ليــس كأيّ كائــن آخــر، بــل هــو الكائــن الســابق على كل الكائنــات والتــي يُعــد وجودهــا جمعيًّا مشروطًــا بوجوده. فهــو علــة كل الكائنات وعلــة العــالم، ووجــوده مســتقل عــن وجودها.

وفى نفــس الســياق الــذي يعطى للحدس الصــوفي أهميته بصــورة واضحة فإن فلســفة ولتر ســتيس (W. Stace)، التــي بــدت في كتابه الشــهير **الزمــان والأزل**، قد

1 كولينز، جيمس، **الله فى الفلسفة الحديثة**، (ترجمة: فؤاد كامل)، مكتبة غريب، القاهرة، 1973، ص443.

2 Thompson, K.F., *Whitehead's Philosophy of Religion*, The Hague – Paris: Mouton, 1971, pp. 56-57.

قـرر فيهـا أن الله من قبيـل الغيب ولا يمكـن معرفته بالعقل والطريق الاسـتدلالي. وأن معرفتـه لا يمكـن أن تكـون إلا بالاتصـال المبـاشر أي بالحـدس أو بالرؤيـة الصوفيـة. يقـول سـتيس "إنـه ليس ثمـة اسـتدلالٌ منطقي يمكـن أن يرقـى بنا من المسـتوى الطبيعـي إلى المسـتوى الإلهـي أو من النظـام الطبيعـي إلى النظـام الإلهي، وليـس ثمـة شيء يمكن تسـميته باسـم "اللاهـوت الطبيعـي". ومعنى هـذا أنه إما أن يُعـرف الله عـن طريـق الوحـي (أي عـن طريـق الحـدس) وإمـا ألا يعـرف على الإطلاق. وليـس الوحـي شـيئًا قـد حـدث في الماضي، بـل هـو شيء يحـدث في كل لحظـة مـن لحظـات الزمـان، وفي كل قلـب مـن القلـوب، وإن كان مـن شـأنه أن يصـل إلى أعلى لحظـة مـن لحظاتـه في الإشراق الموجـود لـدى الصـوفي العظيم."[1]

وهـذه العبارة تلخـص رؤيته المنكرة للأدلـة العقلية على وجـود الله، وتفضيله لطريـق الحـدس الصوفي كوسـلية مثلى للاتصـال بـالله وإدراك حقيقته، فـالله عنده "يعـرف بـالإيمان وليـس بالعقـل" والإيمان لا يعنـى التصديـق الأعمـى التـي لا ينهـض عليهـا برهـان أو التـي تتعـارض مـع كل برهـان، إن مهمـة الإيمان إنما هي الكشـف عـن الله ولكـن للعقل أيضـا دوره في مـضمار الدين. إذ يفسر مكتشـفات الإيمان بالطريقـة الوحيـدة الممكنـة وهـي طريقـة القضايـا الرمزيـة كما أن عليـه أن يتأكـد مـن توافـق تلـك القضايـا الرمزيـة بعضهـا مـع البعـض الآخـر وإمكان التحامهـا جميعًـا في نسـق واحـد منظم."[2]

وهـذا يعنى أن سـتيس يـرى أن الإيمان بالوجود الإلهي مسـألة إيمانية حدسـية وليسـت مسـألة عقلية اسـتدلالية. والعقل بالتالي ليس لـه أي دور في معرفة حقيقة

1 ستيس، ولتر، **الزمان والأزل**، (ترجمة: زكريا إبراهيم)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2013، ص.ص 318–319.

2 السابق، ص319.

الله وليس عليه "سوى العمل على تأويل الحقائق التي يزودنا بها الحدس"[1]، وكأننا هنا أمام أحد فلاسفة الأديان السماوية في العصر الوسيط حيث أن العقل يخضع لتبرير الإيمان أو بتعبير ستيس نفسه "أن العقل يعمل في الإطار الذي حدده له الإيمان والوحي"[2] ومن ثم فلا ينبغي له أن يتعارض مع ما أتى به الوحي أو أن يحاول تجاوزه أو الامتداد إلى ما وراءه.

***

وفي ضوء هذه الرؤية الحدسية-الصوفية لإدراك الوجود الإلهي ينتقد ستيس معظم الأدلة العقلية التي لجأ إليها الفلاسفة من قبلُ مثل الدليل الغائي، والدليل الكوني، أو دليل النظام. فهو يرى أن الانتقال من النظام الطبيعي، كمقدمة أو كمقدمات نستند إليها حتى نصل إلى النظام الإلهي الذي يبدو في النهاية بمثابة النتيجة التي يخلص إليها الدليل على وجود الله، إجراءٌ مستحيلٌ؛ وذلك لكون "المقدمة مستمدة من العالم الطبيعي في حين أن النتيجة موجودة في العالم الإلهي."[3] كما أن أية علة عاقلة للعالم المادي، يُتوصَّل إليها عن طريق مثل هذا الاستدلال، لن تكون إلا كائنًا طبيعيًّا آخر؛ أعنى جزءًا من النظام الطبيعي. ولن تكون هي الله وإنما ستكون على أحسن الفروض مجرد صانع (Demiurge)."[4]

1 ستيس، ولتر، **الزمان والأزل**، ص320.

2 السابق.

3 السابق، ص291.

4 السابق، ص293.

قائمة المصادر والمراجع

- إبراهيم، زكريا، **دراسات فى الفلسفة المعاصرة**، مكتبة مصر، القاهرة، 1968.
- أفلاطون، **المأدبة**، ترجمة: وليم الميرى، مطبعة الاعتماد بمصر، القاهرة 1945.
- ـــــ **الجمهورية**، ترجمة: فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1974.
- ـــــ **طيماوس**، ترجمة: الأب فؤاد جرجى بربارة، منشورات وزارة الثقافة والسياحة والإرشاد القومى بسوريا، دمشق، 1970.
- الأهوانى، أحمد فؤاد، **فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط**، دار إحياء الكتب العربية، 1954.
- بدوي، عبدالرحمن، **فلسفة العصور الوسطى**، وكالة المطبوعات، الكويت، ط3، 1979.
- برجسون، هنرى، **منبعا الأخلاق والدين**، ترجمة: سامى الدروبى وعبدالله عبدالدائم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، منشورات مكتبة الأسرة، 2010.
- بوترو، أميل، **العلم والدين فى الفلسفة المعاصرة**، ترجمة: أحمد فؤاد الأهوانى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1973.
- برهييه، إميل، **الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الإسكندرى**، ترجمة: محمد يوسف موسى - عبدالحليم النجار، مكتبة ومطبعة مصطفى البابى الحلبى، القاهرة، 1954.

- جيمس، وليم، **البراجماتية**، ترجمة: محمد على العريان، دار النهضة العربية، القاهرة، 1965.
- ستيس، ولتر، **الزمان والأزل**، ترجمة: زكريا إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة - منشورات مكتبة الأسرة، 2013.
- الشمعة، خلدون، "مدخل إلى مصطلح الأسطورة"، **المعرفة**، ع197، (تموز 1978)، ص.ص 16-7.
- ابن طفيل، أبو بكر، **حى بن يقظان**، دار المعارف بالقاهرة، 1949.
- عبدالتواب نادى، رضا، **مفهوم الإله فى الميتافيزيقا الأرسطية وعلاقته بالعالم الطبيعى**، رسالة دكتوراه غير منشورة بإشراف مصطفى النشار، كلية الآداب، جامعة بنى سويف، 2013.
- العراقى، محمد عاطف، **الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل**، دار المعارف، القاهرة، 1979.
- ـــــ محمد عاطف، **النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد**، دار المعارف، القاهرة، ط2، 1979
- ـــــ محمد عاطف، **مذاهب فلاسفة المشرق**، دار المعارف، القاهرة، ط6، 1978.
- غالب، مصطفى، **فلاسفة من الشرق والغرب**، منشورات دار حمد، بيروت 1968.
- غلاب، محمد، **مشكلة الألوهية**، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، 1947
- الفارابى، **كتاب الفصوص**، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، 1345هـ.

- فخرى، ماجد، **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، ترجمة: كمال اليازجى، الدار المتحدة للنشر، بيروت، 1974.
- كرم، يوسف، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط3، 1953.
- ـــــ يوسف، **تاريخ الفلسفة الحديثة**، دار المعارف، القاهرة، 1962.
- الكندى، أبو يعقوب يوسف، **رسائل الكندى الفلسفية**، تحقيق: محمد عبدالهادى أبوريدة، دار الفكر العربى، القاهرة، 1950 (ج2-1).
- كولينز، جيمس، **الله فى الفلسفة الحديثة**، ترجمة: فؤاد كامل، مكتبة غريب، القاهرة، 1973.
- النشار، على سامى - أبوريان، محمد على، **قراءات فى الفلسفة**، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، 1975.
- ـــــ مصطفى، **فكرة الألوهية عند أفلاطون**، الدار المصرية السعودية، القاهرة، ط5، 2005.

- Jaeger, Werner, *The Theology of Early Greek Philosophers*, Oxford, The Clarendon Press, 1960.
- Lodge, R., *The Philosophy of Plato*, Routlodge & Kegan Paul LTD, London, Without Date.
- Mortiner, P. Adler & William Gorman, *The Great Ideas*, Vol. II, Chicago, 1952.

- Philo, On The Acount of World's Creation Given by. Moses, in: *Roman Philosophy after Aristotle*, Jason L. Sannder (Ed.), The Free Press, New York, 1966.
- Plato's Dictionary, Morris Stockhommer (Ed.), Philosophical Library, New York, 1963.
- Thompson, K.F., *Whitehead's Philosophy of Religion*, Mouton, The Hague, Paris, 1971.
- Zimmerman, J.E., *Dictionnary of Classical Mythology*, A Bantam Book, New York, 12th Printing, 1977.

حوار الأديان

أ.د. رضـــوان السيـــد

جامعة محمد بن زايد للعلوم الإنسانية
الإمـارات العربيـة المتحـدة

حوار الأديان

1

عندما نتحدث عن الحوار الديني فنحن نقصد به ما جرى ويجري بين المسيحيين والمسلمين منذ الستينات من القرن العشرين. أما قبل ذلك فإنّ العلائق بين المسيحيين والمسلمين على مدى قرونٍ متطاولة إنما يصدق عليها ما ذكره كارل يوسف كوشل (K.J. Kushel) في عنوان كتابه عن مشروع ليسنغ للمصالحة بين **الديانات الثلاث: الأديان من التنازع إلى التنافس، ليسنغ وتحدي الإسلام**.[1] لكنّ كوشل أيضًا كان متفائلًا جدًّا، لأن عمل ليسنغ المسرحي الجادّ: **ناتان الحكيم** (1779) ما أحدث المصالحة ولا قاد للحوار المرغوب. ولذلك فما يقصده كوشل لا ينطبق، كما سبق القول، إلاّ على العقود الأخيرة بعد مجمع الفاتيكان الثاني (1962–1965). إنما لنعد بإيجاز إلى محاولات التقارب خلال عهود وقرون التنازع والردود بين الديانات الثلاث.

يعود تعذر الحوار المنتج بين الديانات الثلاث التي تقول بالتوحيد وتنتسب إلى إبراهيم على مدى قرونٍ متطاولة إلى عدة أسبابٍ: أولها إصرار كل دينٍ على الإطلاقية في اعتبار صيغة الإيمان وطريق النجاة أو الخلاص. ثم إلى

1 كوشل، كارل يوسف، **الأديان من التنازع إلى التنافس، لاسنج وتحدي الإسلام**، (ترجمة: أبو يعرب المرزوقي ومنير الفندري) ، كلمة، أبوظبي، 2009.

الظـروف والسـياقات السياسـية التي كانت تدفع باتجـاه الغلبة لهـذا الدين أو ذاك. وأخيرًا إلى الحـروب والاضطرابـات التـي سـادت علاقـات أوروبا المسـيحية بعالم الشرق المسـلم لعـدة قرونٍ بما في ذلـك الفتوحات الإسلامية، والحـروب الصليبية، واسترداد الأندلـس، وحـروب الاسـتعمار خلال قرابـة القـرون الثلاثة.

لدينـا عشرات إن لم يكـن مئـات الـردود على "النصارى"[1] والمجـادلات معهم خلال قـرون التاريـخ منـذ ظهـور الإسلام في القرن السـابع للمـيلاد وحتى القرن التاسـع عشر. ومنـذ مطلـع القـرن الثامـن وحتـى القـرن التاسـع عشر المـيلادي أيضًـا هنـاك جـدالاتٌ مسـيحيةٌ كـثيرة ضـد الإسلام.[2] وبعـد خمـود هذا النـوع أو الجنـس الأدبي النزاعـي لـدى الطرفين، عـاد للاحتدام لـفترة من جانب المسـلمين في النصـف الأول مـن القـرن العشرين بسـبب ربط المثقـفين المسـلمين بين التبشير المسيحي والاسـتعمار.[3]

إنّ الطريـف أنه مـا فارق هذا المجال الجـدالي والتنازعي في العصور الوسـطى الإسلاميـة غير فيلسـوفٍ وطبيـبٍ يهودي الأصـل هو عز الدولة سـعد بن منصور البغـدادي المعـروف بابـن كمونـة (1215–1284) في كتابـه: **تنقيـح الأبحـاث للملـل الـثلاث**. والملـل الـثلاث هـي اليهوديـة والمسـيحية والإسلام التـي عرض

1 قـارن: Steinschneider, Moritz, *Polemische und Apologetische Leteratur in Arabische Sprache*,1877. وعبـد المجيـد الشرفي، **الفكـر الإسلامـي في الـرد على النصـارى حتـى القـرن الرابـع الهجـري**، دار المـدار الإسلامـي، بيروت، 2009.

2 قـارن: Daniel, Norman, *Islam and the West, the Making of an Image*, Edinburg 1966. وسـوذرن، ريتشـارد، **الـرؤى الغربيـة للإسلام في العصـور الوسـطى**، (ترجمـة وتقديم: رضـوان السـيد)، دار المـدار الإسلامـي، بيروت، ط2، 2023.

3 للمقارنـة راجـع: الخالـدي، مصطفـى وعمـر فـروخ، **التبشير والاسـتعمار**، منشـورات المكتبة العلمية ومطبعتها، بيروت، 1954؛ السـيد، رضوان، "**مصائر الاسـتشراق ومآلاته**"، منشـور في: **المسـتشرقون الألمان، النشـوء والتـأثير والمصائر**، دار المدار الإسلامـي، بيروت، 2016، ص.ص 82–90.

الرجل عقائدها بإنصافٍ وحيادية كما يقول. وقد قصد من وراء التنقيح إلى تبيان الفروق والمشتركات وأن المشتركات أكثر من الفروق. وما تحدث عن الحوار بل عن المصالحة من طريق إثبات التشارك في الحقيقة الإلهية والتساوي في تقارب العقائد وبالتالي إمكانيات العيش معًا في الدينا والنجاة يوم القيامة. ومع أنه جامل الإسلام أكثر من المسيحية لأنه كان يعيش في مجتمع مسلم؛ فإنّ العامة غضبت عليه لأنه سوَّى الإسلام بالديانتين الأُخريين، لكنّ العلماء المسلمين حموه.[1]

وفي الحقبة نفسها تقريبًا جرت في أوروبا محاولة ليس لمصالحة الإسلام مثل محاولة ابن كمونة؛ بل لمعرفته عن كثب. فقد يئس بطرس المبجل (Peter the Venerable) (ت 1156) رئيس دير كلوني من إمكان القضاء على الإسلام من طريق الحرب الصليبية، فأطلق مشروعًا لترجمة القرآن إلى اللاتينية قام به بتكليفٍ منه العالم الإنغليزي روبرت كيتون (R. Ketton) وأنجزه عام 1143، وأمَّل من وراء ذلك أن يتمكن هو والعلماء الآخرون من طريق الجدال السلمي، نتيجة معرفة القرآن والدعوة بالحسنى، أن يُقبل المسلمون على المسيحية: "إنني لا أهاجمكم كما يفعل كثيرون بالسلاح. إنني أوجِّهُ إليكم كلماتٍ فقط بدون عنف وبتعقلٍ وهدوءٍ بغير كراهيةٍ وبحبٍ كبير. إنني أكتب إليكم وبالكتابة المحبة أدعوكم لما ينجيكم." بقيت الترجمة البدائية للقرآن، لكنّ زملاءه لم يصْغوا لحُججه، وبعد مراسلاتٍ ومساعٍ انطوت الرسالة بوفاة بطرس، وانتهت حقبة التعقل والأمل، كما يسيمها ريتشارد سوذرن (R.Southern).[2]

1 ابن كمونة، **تنقيح الأبحاث للملل الثلاث**، تحقيق سعيد الغانمي، دار الجمل، بغداد، بيروت 2024. وهناك دراساتٌ قديمة وحديثة عنه وردود. وقد نشره من قبل وترجمه إلى الإنغليزية موسى بيرلمان 1967.

2 سوذرن، **الرؤى الغربية للإسلام**، ص.ص 88–95.

ولستُ متأكدًا أنّ محاولة السلطان جلال الدين محمد أكبر (1542–1605) سلطان الهند المغولي كانت محاولة حوارٍ أو تصالح. فقد كانت أكثرية رعاياه هندوسية الديانة، وأراد هو، وقد نجح بالحروب الكثيرة في توحيد الهند تحت سلطانه، أن يُبدع دينًا جديدًا يجمع فيه وعليه المسلمين والهندوس والشيَع الأصغر بالبلاد ذات الأصول الهندوسية أو البوذية لكي تنتهي النزاعات بعلّة الاختلاف في الدين. وهكذا أنشأ عام 1575 دارًا للعبادة (= عبادت خانه) استدعى إليها كل علماء الأديان للتناظر والتشاور والاتفاق على دينٍ جديدٍ هو مزيج من الأديان كلّها ويكون هو كاهنه الأكبر. وبعد سنواتٍ من الصراعات والإرغامات يئس السلطان من إمكان التوافق فأهمل الأمر بالتدريج، لكنّ رعاياه المسلمين ظلوا يتهمونه بالهرطقة والزندقة.[1]

2

ربما كانت محاولة (=مسرحية) الفيلسوف والكاتب الألماني غوتهولد أفرايم ليسّنغ للتفهم والتحاور والمصالحة بين الأديان الثلاثة في الأزمنة الحديثة، قبل القرن العشرين وقبل مجمع الفاتيكان الثاني (1965–1962)، هي الأكثر أهميةً ولفتًا للانتباه. عنوان المسرحية: **ناتان الحكيم** (1779). وناتان هو، بحسب المسرحية، عجوز يهودي يعيش في زمن صلاح الدين وهناك علاقاتٌ متشابكة مع فارس صليبي متعصب وصلاح الدين وأخته وناتان الذي يربّي طفلةً مسيحية. كان همُّ ليسنغ المسألة اليهودية، وإرادة إثبات أنّ اليهود بينهم أيضًا نبلاء وحكماء. فهل دخل الإسلام على المسرحية بسبب السمعة الحسنة لصلاح

1 قارن عن السلطان أكبر ومحاولته لتوحيد الأديان. وقيمة معارفه بالأديان ومعنى مشروعه في:
Howard ,Thomas A ,.*The Faith of Others .A History of Intereligious Dialogue*, Yale University Press, 2021, pp. 65-78.

الديـن في الأوسـاط الثقافية مـن زمـن الحـروب الصليبيـة؟ أم لأنّ الإبراهيمية إذا حضر على خريطتها اليهود والمسـيحيون لا بد أن يدخل المسـلمون. إن اسـتحضار اليهـودي الطيّـب والتصالحـي والحكيـم كان مـا يـزال تحديًـا للأوسـاط المسـيحية المتطرفـة وبخاصـةٍ اللوتـريين الألمان. لكـنّ الإسلام كان مـا يـزال تحديًـا أيضًـا فالأتـراك يهـددون أوروبـا على حوافيهـا، وجـدالات مارتـن لوتـر ضـد الإسلام كانـت مـا تـزال حيـة. وعلى أي حال فـإنّ ليسـنغ حقق بمسرحيتـه اختراقًـا معتبرًا باعتبـار أنـه يمكـن صنع بيئـات للقرابـة الروحيـة والأخلاقيـة والنسَـبية بين أتباع الديانـات الـثلاث. وحكايـة الخواتـم الثلاثـة ضمن المسرحيـة المقصود بهـا إثبات أن الجوهـر الإنسـاني واحد.[1]

وقـد شـهد القـرن الـعشرون، وبخاصـةٍ بعـد الحـرب العالميـة الثانيـة، حـوارات أو دعـوات للحـوار بـادرت إليهـا الكنائـس الإنجيليـة الأمريكيـة في لقـاءات ومؤتمـرات بين لبنـان والقاهـرة وباكسـتان. لكـنّ الأمـر لم يسـتوِ لأنّ رواد الحـوار كانـوا يسـتدعون إليـه أفـرادًا مـن المسـلمين (المتعلـمين في الغـرب) وكانـت للكنسـيين أهـداف سياسـية ومـا كان المسـلمون المدعـوون مسـتعدين باسـم وحـدة المؤمـنين بـالله للـسير في حـواراتٍ تـؤدي إلى تحالفـاتٍ ضـد المعسـكر الآخَـر في الحـرب البـاردة.[2] وأمـا العامـل السـلبي الآخـر الـذي بـدأ بالظهـور فهـو الاسـتشراق (وبعـض ممـثلي الكنائـس مـن المسـتشرقين) والـذي سـارع المسـلمون إلى ربطـه بالتبـشير والاسـتعمار.[3]

---

1 قـارن عن ليسـنغ ومسرحيته وأصولها ومقاصدها؛ كارل يوسـف كوشـل: **الأديـان من التنازع إلى التنافـس**، ص ص. 351–400. ومدخـل: إنقـزّو، فتحي، "ليسـنغ: "تربيـة الجنس البشري" (1780)"، المنشـورفي المجلـد الثـاني من هـذا الدليل.

2 قـارن: جورافسـكي، أليـكسي، **الإسلام والمسـيحية، سلسـلة "عـالم المعرفـة"**،ع215، الكويت، 1996، ص.ص 101–126.

3 قارن بالكتاب المذكور أعلاه: الخالدي وفروخ، **التبشير والاستعمار**، 1954.

بيد أنّ الانفراج والاتجاه للحوار ظهر أيضًا لدى فريقٍ من المستشرقين يقودهم المستشرق الفرنسي الكاثوليكي الشهير لويس ماسينيون (Louis Massignon) (1883–1962)، الذي نشر بين تلامذته الوعي بالحاجة إلى سياسات أُخرى تجاه الإسلام: الاعتراف أولًا، ثم الحوار على قدم المساواة.[1] وبالفعل ففي مجمع الفاتيكان الثاني (1962–1965) والذي حضر فيه بعض تلامذة ماسينيون المؤمنين بأن الإسلام دينٌ إبراهيميٌّ؛ ظهرت فقرتان في المقررات في باب العلاقات مع الديانات غير المسيحية تدعو أولاهما لإحسان الظن بالإسلام باعتباره ينسب نفسه في التأسيس إلى إبراهيم الخليل، ونبي الإسلام محمد هو حفيده، ويقول مثله بالإيمان بالإله الواحد. ومع أنه لا يقول بأُلوهية المسيح لكنه يعتبره نبيًّا صالحًا، ويشهد القرآن لأمه مريم بالعفة والقداسة. والمسلمون يعبدون الله ويصلون ويصومون، ويؤمنون بالثواب على الأعمال الصالحة، والحساب على الذنوب في اليوم الآخر. ولذلك كلِّه فهم شركاء للمسيحية في هذا العالم وفي النجاة يوم القيامة. أما الفقرة الثانية فتدعو للحوار مع المسلمين والتشارك في الخيرات معهم، ونسيان عهود الخصومة والنزاع في التاريخ، والعمل معًا من أجل سلام البشرية وخيرها. لقد جاء ذلك كله في مقررات المجتمع ووثيقته بعنوان Nostra Aetate (أوضاع عصرنا) (28 أكتوبر 1965).[2]

1 Buck, Dorathea C., *A Pioneer of Interfaith Dialogue, Louis Massignon*, Blue Dome, 2017. Roclave, Pierre, Louis Massignon et L'Islam, Damas: Institut français de Damas, 1993.

2 للمقارنة على سبيل المثال: زكي، أندريه، "**الإسلام في المجمع الفاتيكاني الثاني**"، منشور في: **المسيحية والإسلام، العلاقات، المعرفة، الأخوة**، كتاب المسبار رقم 149، مايو 2019، ص.ص 191–208. وقد لخصت هذه الدراسة ما جاء عن الإسلام في وثائق المجمع الفاتيكاني الثاني. المكتبة الكاثوليكية، ، القاهرة، ط4، 2014.

3

مـا كان اعتراف المجمـع بـالإسلام كاملًا. لكـنّ الفاتيـكان أفـاد كـثيرًا مـن مؤسسـاته القائمـة والمسـتجدة في تكثيـف الدعـوة للحـوار مـع الإسلام، وبخاصـةٍ أن البابـوات كانـوا يـزورون الـبلاد الإسلاميـة ويدعـون للحـوار والتلاقـي وصنـع الخير المـشترك. ويضـاف لذلـك أنـه كان لـدى الفاتيـكان أسـاتذة مختصـون بالدراسـات الإسلاميـة وقـد نـذروا أنفسـهم للحـوار والاشـتغال في أوسـاط المسـلمين مـن أمثـال بورمانـس (Bormans) وأرنلديـز (Arnaldez)، وكاسـبار (Caspar)، وجوميـه (Jomier)، ومبـارك (يواخيـم) (Y. Moubarac)، وميشـال حايـك (M. Hayek)، وهمـا لبنانيـان مـن تلامـذة ماسـينيون لكنـهما عاشـا ودرّسـا في باريـس.[1]

وهكـذا فقـد ظلـت المبـادرة بأيـدي دعـاة الحـوار مـن المسـيحيين والذيـن يعملـون بتوجيهـات مـن الفاتيـكان أو مـن إحـدى الكنائـس الإنجيليـة وذلـك بنـاءً على وجـود المؤسسـات والجهـات الداعيـة إلى الاجـتماع بـالخارج (قبرص مـثلًا) أو سـانت أجيديـو ووجـود الخبراء بـالإسلام وبمجتمعـات المسـلمين.[2] وقـد شـجّع العاملـون في الحـوار مـن رجـالات المؤسسـات الدينيـة الغربيـة المسـيحيين العـرب على إنشـاء مؤسسـات للحـوار والتواصـل مـع المسـلمين

1 أُنظر عن هؤلاء الرواد:

Maurice, Borrmans, *Quatre acteurs du dialogue islamo-chrétien*, Arnaldez, Caspar, Jomier, Moubarac, avant-propos de Henri de La Hougue, coll. Études musulmanes XLVIII, Paris: Vrin, 2016.

وعـن يواخيـم مبـارك، راجع: فرج، ريتـا، "يواخيـم مبـارك: الإسلام إبراهيميـة أصيلة، رؤية مسيحية"، منشـور في: **كتاب المسبار**، السـابق، ص.ص 163-187.

2 يأخـذ بعـض الـدارسين على المسـلمين أنـه لم يكـن لديهـم خبراء بالمسـيحية شـأن زملائهـم المسـيحيين بـالإسلام، أُنظـر: ديـاب، عيسـى، في كتـاب المسـبار السـابق الذكـر، ص.ص 53-54.

ومن ذلك مجلس كنائس الشرق الأوسط وعدد من الجهات الكهنوتية التي تعمل في الحوار لكنها تعمل أيضًا على إنشاء جهات تعليمية ومدارس وجامعات ومراكز بحثية للعلاقات (بالجامعة الأميركية والجامعة اليسوعية وجامعة البلمند والجمعية القبطية الإنجيلية بمصر)، ومبادرات للنشاط الاجتماعي أو لحقوق الإنسان. لقد ظهر وعيٌ متجدد لدى المسيحيين العرب بوجودهم وحقوقهم مع التأكيد الدائم على العيش مع المسلمين. وفي المقابل لا أعرف مبادرةً مبكرةً من جانب المسلمين للتأمل في العلاقات مع المسيحية العالمية، والاتجاه للتخصص في عوالم المسيحية، وفي التعارف الوثيق مع مسيحيي الجوار والانتماء، باستثناء المعهد الديني الذي أُنشئ بعَمّان.

ورغم التواصل الفاتيكاني والإنجيلي مع جهات الإسلام الرسمي السني والشيعي؛ فإنّ العلاقات ظلّت قلقةً لأنهم ظلُّوا يغلّبون دعوة الأفراد إلى منتدياتهم ومؤتمراتهم، كما ظلّت موضوعات الحوار تتحدد من جانبهم ويُسايرهم فيها المسلمون أو لا يسايرونهم. فالمسلمون لا يميلون للمناقشات اللاهوتية التي يؤْثرها الفاتيكانيون والإنجيليون التي يؤسسون عليها دعوات التسامح والتعايش والسلام. وعندما يصلون إلى مسألة السلام يحرجهم المسلمون بإسرائيل وبالقضية الفلسطينية التي يظلُّون غامضين بشأنها. ولذلك فإنّ أطروحة هانس كينغ الأخلاقية شكّلت خطوةً إلى الإمام وأحدثت تحولًا منهجيًّا في علاقات المسلمين بالمسيحيين في تسعينات القرن العشرين.

4

هانس كينغ لاهوتي كاثوليكي من أصل سويسري، شارك في سكرتاريا مجمع الفاتيكان الثاني، وعمل طوال حياته العلمية أستاذًا في كلية اللاهوت الكاثوليكي بجامعة توبنغن الألمانية.[1] وما كانت علاقته حسنة بإدارة الكنسية الكاثوليكية وبخاصةٍ بزميله راتسينغر البروفسور الذي عينه البابا يوحنا بولس (John Paul II) رئيسًا لمجمع الإيمان عام 1979 ثم خلف يوحنا بولس في الكرسي البابوي على إثر وفاته عام 2005 تحت لقب بنديكتوس السادس عشر (Benedict XVI) إلى أن استقال من المنصب عام 2013. ومنذ ثمانينات القرن العشرين سيطرت على كينغ الفكرة القائلة إنّ السلام العالمي متعلقٌ بالسلام بين الأديان وتقاربها في الاعتبارات الأخلاقية: "لقد اتضح لي أكثر فأكثر خلال السنوات الأخيرة أنه لا حظَّ لهذا العالم الذي نعيش فيه في الاستمرارية طالما هناك تجمعات أخلاقية مختلفة ومتناقضة بل ومتحاربة. هذا العالم الواحد يحتاج إلى أخلاقٍ واحدة. لا شك في أن المجتمع العالمي الشاسع لا يستدعي ديانةً واحدةً أو أيديولوجية موحدة، بل بعض القواعد والقيم والمثل والأهداف التي توحد البشر وتُلزمهم."[2] وهكذا تكونت القضية التي أعلن عنها في مؤتمر شيكاغو للأديان العالمية عام 1993 بعنوان: "مشروع أخلاقي عالمي، ودور الديانات في

---

1 رجعت في دراسة مشروع هانس كينغ ورؤيته إلى كتابه: **مشروع أخلاقي عالمي، دور الديانات في السلام العالمي**، (ترجمة: جوزيف معلوف وأورسولا عسّاف)، دار صادر للطباعة والنشر، بيروت، 1998. وكذلك: كينغ، **القيم الأخلاقية المشتركة للأديان، الإسلام رمز الأمل**، (ترجمة رانيا خلاّف)، 2007. وإلى مقالة: النشار، مصطفى، "حوار الأديان نقطة بداية للمشروع الأخلاقي العالمي"، **التفاهم**، ع 68، 2019، ص.ص 249–265؛ راجع أيضًا: Morgan, Richard, "Peace among Religions: Hans Küng's Analysis of Christian and Muslim Paradigms of social Justice in Search of a Global Ethic", in *Forum of Public Policy*: A Journal of the Oxford Round Table, No.3, 2011.

2 كينغ، **مشروع أخلاقي عالمي**، ص 65.

السلام العالمي"، وجاءت صيغتها الأولى على النحو التالي: لا سلام بين الأمم إلا بالسلام بين الأديان. ولا سلام بين الأديان إلا بالحوار بينها. ولا حوار بينها إلا بقصد الوصول إلى إجماعات أخلاقية.

أما الديانات التي أشركها كينغ في مشروعه فهي: الهندوسية والبوذية والكونفوشيوسية الطاوية واليهودية والمسيحية والإسلام. لقد أسس لذلك مجلسًا عالميًّا سماه: مجلس الأخلاق العالمية (Weltethos) وراح يستكشف الأصول الأخلاقية للأديان بالتأليف في كلٍ منها: اليهودية (1995) والمسيحية (1995) والإسلام (1997). وقد تجاوز في بحوثه ومؤتمراته الديانات الإبراهيمية؛ لكنه ظلّ مؤمنًا أن المسيحية والإسلام بالإجماع الأخلاقي على القاعدة الذهبية لديهما: أحِبَّ لأخيك ما تحبه لنفسك، يمكن أن تسهما إسهامًا بارزًا في السلام العالمي. لقد فحص كينغ أولًا العلم (والتكنولوجيا) والفلسفة ولم ير أنهما يملكان تأسيسًا أخلاقيًّا. في حين وجد ذلك التأسيس في الأديان العالمية التي ذكرها بادئًا بالديانات التي يعرفها وهي ديانات التوحيد الثلاث بأخلاق الأخوة التي تمتلكها تلك الأديان. وقد عمل كينغ في سائر كتبه ومؤتمراته على هذه القاعدة بأن يكشف في الكتب الدينية عن الجوانب الأخلاقية ويقارنها كل واحدٍ بالآخر في مفرداتها ومفاهيمها وسياقات نصوصها ثم دورها في حضارات الأمم وأديانها والعالم.

ما الذي يبعث على التوافق والمسالمة: المشتركات العقدية والأخلاقية، أم التواصُل والحوار؟ وهو التواصل الذي اعتبره كينغ ضروريًّا لإنسانية الإنسان باعتبار أن التفاعل الحواري يمكّن كل متحاورٍ ليس من عرض وجهة نظره على المحاور الآمر فقط؛ بل إنه قد يجد عنده ما يستطيع تعلُّمه واكتسابه أو اكتشاف قيم وأخلاقيات في دينه وثقافته لم يكن قد تنبه إليها. فالإنسان كائنٌ أخلاقيٌّ سواء بالاكتشاف من خلال الحوار أو الاكتمال من خلال الحوار أيضًا.

لكـن لماذا تأخـر الحـوار بين الأديـان - ولنبـدأ بالديانـات الإبراهيميـة - إلى هـذا الحـدّ؟ لاعتقـاد أهلهـا أو الإدارات الدينيـة بالإطلاقيـة أنـه لا نجـاة إلاّ مـن هـذا الطريـق.[1] في كتبـه عـن المسـيحية واليهوديـة مـا كان يعـرف الكـثير عـن الإسلام والمسـلمين؛ لكنـه بعـد التحـضير والتأليـف لكتـابٍ ضخـمٍ عـن الإسلام اشـتغل على التعـارف والـذي عنـى بـه، كما فهمـه، الاعتراف المتبـادل بين الأفـراد، ثـم اعتراف الجماعـات الدينيـة بعضهـا ببعـض مـن خلال الالتقـاء حـول قيـمٍ كبرى واحـدة و، كما قـال مـرارًا، اللقـاء مـن خلال القاعـدة الذهبيـة التـي تقـولُ بهـا كل الأديـان: أحِـبَّ لأخيـك مـا تحبـه لنفسـك. وبالطبـع، وكما سـبق القـول، كانـت العقبـة الرئيسـية أمـام اللقـاء نزعـة الإطلاقيـة أو الاعتقـاد بالتفـرد بالصحـة وبالتـالي الحـق المنفـرد في الخلاص. ويُضـاف لذلـك السـياقات السياسـية واسـتخدام الديـن مـن جانـب الـدول قـديمًا وحديثًـا وبخاصـةٍ في نزاعاتهـا. بيـد أنـه في مرحلـةٍ مـن مراحـل تـأزم العلائـق لعـب رجـال الديـن دورًا سـلبيًّا وفضّـل بعضهـم القطيعـة خوفًـا على الديـن أو على منصبـه وبخاصـةٍ أنـه تربَّـى على الأوحديـة في صحـة العقيـدة والخلاص.

ويعتقـد هانـس كينـغ أنـه بالانتقـال مـن التركيـز على العقائـد إلى التركيـز على الأخلاق وعلى قـدم المسـاواة بين المشـاركين في التـداول الأخلاقـي، لا يعـود هنـاك مسـوِّغ للخـوف أو لـلتردد، فلكلٍ دينـه، والبحـث والتلاقـي في المشتركات القيميـة والأخلاقيـة التـي تنحّـي النزاعـات. لقـد اضطـرت الكاثوليكيـة إلى إيجـاد حـلّ لاهـوتيٍّ (في مجمـع الفاتيـكان الثـاني) مـن أجـل تبريـر الحـوار (اليهـود والمسـلمون يمتلكـون بعـض الحقيقـة! أمـا الديانـات الأسـيوية فاللقـاء معهـا روحـي وأخلاقـي!) فلا داعـي لهـذه الالتفافـات ولنذهـب مبـاشرةً

1 Hassan Khalil, Mohammad, *Islam and the Fate of Others. The Salvation Question*, Oxford University Press, 2012.

إلى أخلاقيات العيش معًا والعيش المشترك التي لا تُخيف أحدًا وتفيد في صنع السلام والتعايش. والتعاون نحن محتاجون إليه ليس بين أرباب الديانات فقط، بل مع الفاعلين السياسيين، والفلاسفة، والعلمانيين الذين لا شأن لهم بالمقولات الدينية. العالم كله ومن أجل السلام والاستمرار والاستقرار والاستمتاع بثمرات التقدم يحتاج إلى هذه المظلة العالية في المشروع الأخلاقي العالمي. هل يخلو المشروع الأخلاقي الشامل للتلاقي من الاعتبارات اللاهوتية؟ بالطبع لا يخلو بحسب ما يرتئيه المنخرطون على ألا ينفتح المجال للاتجاه المعكوس، أي التقاطع والقطيعة في الإطلاقية السالفة الذكر. وإذا صار المجال أكثر رحابةً فيمكن التحدث في "التعددية الدينية"[1] وهي تعني أحد أمرين: الذهاب إلى أن الأديان هي سُبُلٌ مختلفةٌ للوصول إلى الله عزّ وجلّ أو الغاية السامية للوجود والتي تُعطي حياة الإنسان معنى. أو الذهاب في الحد الأدنى للاعتراف المتبادل (التعارف؟) بالتعدد الديني في العالم بالتسامح والمودة دونما سخطٍ أو نزاعات أو تبشير على طريقة القرآن: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾! [الكافرون: 6] وبحسب منطق القرآن أيضًا الانتقال أو التحول من التصارع إلى التنافس في نُصرة القيم واعتبارات الخير الإنساني: ﴿فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾ [سورة البقرة: 148].

1 درس كينغ مشروعي جون هيك وعبد الكريم سروش في التعددية، وكان أقرب لتوجه سروش؛ قارن: **مشروع أخلاقي عالمي**، ص.ص 248–251. وانظر تأملًا مختلفًا في المسألة لدى: أومليل، علي، "التسامح أم التعددية"، منشور في: **أعلام وأفكار**، منتدى المعارف، 2024، ص.ص 85–89. وقد كتب الزميل محمد العزيزي أطروحته للدكتوراه بجامعة محمد بن زايد للعلوم الإنسانية بعنوان: **التعددية الدينية: دراسة تأصيلية نظرية**، نوقشت عام 2023 لكنها لم تُنشر بعد.

5

يعتبر بعض الباحثين مشروع هانس كينغ الأخلاقي الكبير جزءًا من عودة الدين، بينما يعتبره البعض الآخر كانطيةً مقنّعةً.[1] والمعروف أنّ حوارية الدين والعلمانية تجددت قبل عقود لدى فلاسفة مثل بول ريكور[2]، وتشارلز تايلور[3]، وألسدير ماكنتاير.[4] فالقيم التي قام عليها الإعلان العالمي لحقوق الإنسان (1949) على سبيل المثال بحسب هذه المقاربات هي ذات أصول دينية مسيحية أو يهودية أو أنّ هذا النزوع العلمانيَّ الفصاميَّ لا مُسوِّغ له وبخاصةٍ أنّ الديانات الكبرى مثل المسيحية والإسلام والتي يبلغ عدد المؤمنين بها حوالى ثلث سكّان العالم يلتقون على معانيها الأخلاقية الكبرى ولا بد من احترام عقائدهم وأخلاقياتهم وتكثيف الحوار حول العلائق بين العلماني والديني في سياقات السعي للمشترك الأخلاقي العالمي.

في تسعينات القرن العشرين، وقد سقط الاتحاد السوفياتي بدون حروبٍ كبرى، وفيما وراء الحديث عن انتصار الغرب الرأسمالي والديمقراطي، ظهرت المقاربات الفلسفية والاستراتيجية لأصول هذا الانتصار ونتائجه لدى أمثال

---

1 قارن بالمقالة السالفة الذكر: Morgan, "*Peace among Religions*"

2 راجع: ريكور، بول، **محاضرات في الأيديولوجيا واليوتوبيا**، (ترجمة: فلاح رحيم)، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، بنغازي، 2001.
Moyaert, Marianne, "Reassessing Ricœur's Contribution to Inter-religious Dialogue amidst Contemporary Critiques of Religion", *Approaching Religion*, Vol. 14, No. 3 (December 2024), pp. 6-24. doi.org/10.30664/ar.146453.

3 تايلور، تشارلز، **عصر علماني**، (ترجمة: نوفل حاج لطيف)، دار جداول، بيروت، 2020. راجع أيضا كتابه الآخر: **أخلاقيات الأصالة**، المركز الأكاديمي للأبحاث، 2021.

4 ماكنتاير، ألسدير، **ما بعد الفضيلة. بحث في النظرية الأخلاقية**، (ترجمة: حيدر حاج إسماعيل)، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2013.

فرنسس فوكوياما (Francis Fukuyama) (**الإنسان الأخير**) وصمويل هنتنغتون (Samuel Huntington) (**صدام الحضارات**). ومن بين هذه المقاربات الفكرة القائلة إنّ طبيعة الصراعات المستقبلية ما عادت أيديولوجية، بل صارت حضاريةً وثقافيةً ودينية. وكل الحضارات الحية انضوت أو ستنضوي تحت راية الحضارة الغربية ذات الأصول اليهودية والمسيحية، ولا يشذُّ عنها غير الإسلام الذي "يمتلك حدودًا دموية" تنفصم عن قيم الحضارة السائدة، باعتبار انفراد الإسلام بالتمرد على حضارة الغرب وقيمه والمصير إلى استخدام العنف في مواجهتها. وانهمك المفكرون المسلمون في الجدال مع هذه الرؤية، التي تتناقض مع تيارات المشترك الأخلاقي العالمي الذي يشارك فيه الإسلام، والذي كان الحوار المسيحي - الإسلامي قد قطع أشواطًا في التداول بشأنه. بيد أنّ هجمة تنظيم القاعدة عام 2001 على الولايات المتحدة نقلت المشهد إلى ضفةٍ أُخرى مع نشوب الحرب العالمية على الإرهاب (الإسلامي).

لقد ذكرنا من قبلُ أنّ مبادرات الحوار تجاه الإسلام ظلّت بعد مجمع الفاتيكان الثاني(1965-1962) كاثوليكية وإنجيلية، على الرغم من قيام محاولات للتواصل من جانب المسلمين والغربيين تحت عنوان حوار الحضارات وائتلاف الحضارات، والتي بادرت إليها العديد من الدول مثل أسبانيا وقطر وإيران وتركيا.

إنّ أولى مبادرات الحوار البارزة من جانب المسلمين جاءت في رسالة عمّان عام 2004 من جانب مؤسسة آل البيت بالأردن. وكانت مبادرةً دفاعيةً من جانب عشرات العلماء تقول بسلام الإسلام وإرادة المسلمين في الحوار والتلاقي مع المسيحيين والعالم انطلاقًا من قيم الدين الإسلامي في اللقاء مع الأديان

والحضارات، والتظلم من سوء الفهم، ومن اعتبار الإسلام ديانةً عنيفة.[1] وفي العام 2007 التقى بعمّان منتدىً شارك فيه مئاتٌ من العلماء المسلمين تحت عنوان "الكلمة السواء". وفي حين يحمل بيان المؤتمر على نزعات العنف والتكفير التي تحملها قلةٌ من متطرفين لا يمثلون الإسلام، يدعو البيان إلى حوارٍ واسعٍ ومنصفٍ شعاره "الكلمة السواء" المأخوذة من النداء القرآني: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ ۚ فَإِن تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ [آل عمران: 64].[2] وتحت هذا الشعار أجرى الأردنيون حواراتٍ عندهم مع الكاثوليك والأنجليكان وفي بريطانيا وبلدان أوروبية أُخرى. وقد اشتهرت رسالة عمان واشتهرت أكثر منتديات الكلمة السواء. وقد فهم الجميع أنّ المقصود بدعوة القرآن إلى الكلمة السواء هو العدل والإنصاف بالتلاقي على قيمٍ مشتركةٍ أهمُّها أن لا يتسيَّد فريقٌ على فريق بل يقف المتحاورون– كما يقتضي الحوار والتداول– على قدم المساواة في تبادل الآراء وفي إصدار بياناتٍ مشتركة فيما اتفقوا عليه. وفي العادة كانوا يسمُّون ذلك توصيات، تتضمن خططًا ولجانًا ومساعي لخطواتٍ عملية. وقد تراجعت حركة المنتديات الأردنية في السنوات الأخيرة، لكن ما تزال تصدر عنها مراجعاتٌ ومطالعات.

في العام نفسه لانعقاد مؤتمر الكلمة السواء بالأردن، أي عام 2007، أطلق العاهل السعودي الملك عبد الله بن عبد العزيز مبادرته بعنوان: مبادرة

---

1 قارن نص رسالة عمّان على الموقع الرسمي / https: / /ammanmessage.com وعلى موقع مؤسسة آل البيت.

2 بيان أو إعلان مؤتمر الكلمة السواء على موقع مؤسسة آل البيت. وانظر ردود أفعال على مسألة الكلمة السواء في:
Said, Yazid (Ed.), *The Future of Interfaith Dialogue, Muslim-Christian Encounters Through a Common Word*, Cambridge University Press, 2018.

الملـك عبـد الله لحـوار الأديـان والثقافات.[1] وقـد بدأت ببيـانٍ للعلماء السـعوديين وآخريـن مـن العالم الإسلامـي صدر بمكة المكرمـة، شرحوا فيـه رؤيتهم للإسلام في علاقاتـه بالأديـان والثقافـات الأُخـرى، ووجّهـوا رسـالةً لديانـات العـالم للحـوار والتعـارف والتعـاون مـن أجـل سلام العـالم وإنقـاذ حضارته. ثـم انعقد مؤتمـرٌ بمدريـد لغايـة الحـوار حضر فيـه ممثلـون لأديـان العـالم الكبرى، وتشـكّل مجلـسٌ ووُرش سـنوية في موضوعـاتٍ مختلفـة تدور كلُّهـا في نطاق حـوار الأديان وتعارُفهـا وطرائـق التعـاون فـيما بينها من أجـل الـسلام، ونُصرة القيم الإنسـانية المشتركـة. وكان الملـك عبـد الله بـن عبـد العزيـز في مطالـع المبـادرة قـد زار عـام 2008 بابـا الفاتيـكان بنديكتـوس السـادس عشر فأطلعـه على إعلان مكة وإعلان مدريـد، وصـارت الكنيسـة الكاثوليكيـة عضـوًا في المجلـس الذي عمل مـن فيينا وعقـد عشرات اللقاءات. وفي الأعـوام الأخيرة صار المجلـس يعمل من البرتغال حيـث اتخـذ هناك مقرًّا لـه. وفي حين ما دعـا الأردنيون هانس كينـغ إلى منتدياتهم؛ فـإنّ مجلـس مبادرة الملـك عبدالله دعـاه إلى فيينـا واسـتمع الحاضرون إلى مشروعه للأخلاق العالميـة. وصـار أعضاء من مجلـس المبـادرة يحضرون مؤتمرات الأخلاق العالميـة التـي تنعقد بشـيكاغو.

6

في السـنوات الـعشر الماضيـة (2014–2024) اسـتجدّت خطـواتٌ ومبادراتٌ مهمـةٌ من جانب المسـلمين في قضايا الحـوار الإسلامي– المسـيحي. ولذلك يقتضي الأمـر وقفةً قـصيرةً في الظروف والسـياقات قبل الدخـول في المبـادرات المذكورة.

1 للنظـر في تكـون مبادرة الملـك عبد الله: موقع المبادرة (كايسـيد)، وعلى الموقع نفسـه نشـاطاتها ومؤتمراتهـا kaiciid.org.

كانت مبادرتا الأردن والملك عبد الله بن عبد العزيز استجابةً مباشرةً على أحداث العنف القاعدي ضد الولايات المتحدة وأوروبا (2001-2005). ومع خفوت أو ارتباك خطوات الفاتيكان مؤقتًا بسبب محاضرة البابا بنديكتوس بجامعة رغنسبرغ عام 2006، وتصاعد العنف بالعراق بعد الغزو الأميركي عام 2003، والاضطراب الذي أحدثته حركات التغيير عام 2011 التي استولى على معظمها في النهاية الإسلامويون، وسيطرة داعش على أقاليم شاسعة بسورية والعراق، واشتعال الموجة الثانية من الحرب العالمية على الإرهاب، وسوء العلاقة المتزايد للمسلمين بالعالم بسبب أعمال المتطرفين؛ كلُّ ذلك أثار مخاوفَ كبرى على الأمن الديني والاستقرار الاجتماعي والسياسي لدى الدول والمؤسسات الدينية فدفع ذلك إلى إطلاق مبادرتين جديدتين لمواجهة التحديات احتضنتهما دولة الإمارات العربية المتحدة: مجلس الحكماء برئاسة شيخ الأزهر[1]، ومنتدى تعزيز السلم في المجتمعات المسلمة برئاسة الشيخ عبد الله بن بيه رئيس مجلس الإفتاء بأبوظبي، عام 2014.[2]

خلال السنوات العشر، وعبر عدة مؤتمرات وبيانات واجتماعات عالج كلٌّ من مجلس الحكماء ومنتدى تعزيز السلم أربعة موضوعاتٍ كبرى تحت العنوان الكبير للسلم والعيش معًا، والموضوعات هي:

1. مكافحة التطرف والإرهاب باسم الإسلام واستعادة السكينة في الدين.
2. ونُصرة الدولة الوطنية في مواجهة المتطرفين وجماعات الإرهاب والإسلام السياسي.

---

1 راجع: موقع الأزهر https: / /www.azhar.eg /splash.html وموقع مجلس الحكماء: https: / /www.muslim-elders.com

2 راجع: موقع منتدى تعزيز السلم: https: / /www.themwl.org /ar /taxonomy /term /146 وأعمال المؤتمرات التسعة.

3. وممارسة الحوار الديني مع ديانات العالم وبخاصةٍ الدين المسيحي بذراعيه الكاثوليكي والإنجيلي.

4. وإصدار الوثائق وإعلانات الحوار والتواصل على سبيل الانفراد والاشتراك.

ولأنّ الموضوع هنا هو موضوع الحوار الديني فسنعرض موجزات عن وقائع الحوار وإعلاناته؛ وبخاصةٍ أهمُّها. ونبدأ بأعمال منتدى تعزيز السلم ثم نثنّي بتلخيص نصّ وثيقة الأخوة الإنسانية بين البابا الراحل فرنسِس وشيخ الأزهر. وفي الختام نعرض موجزًا لوثيقة مكة المكرمة التي أصدرتها رابطة العالم الإسلامي(2019) بالمملكة العربية السعودية في الاهتمام نفسه.

أ. إعلان مراكش بشأن الأقليات في العالم الإسلامي. انعقد مؤتمر الإعلان بمدينة مراكش المغربية بالتشارك مع وزارة الأوقاف بالمغرب وكان عنوانه: حقوق الأقليات الدينية في العالم الإسلامي الإطار الشرعي والدعوة إلى المبادرة، بين 25و27 يناير عام 2016.[1] وقد جاء في مقدمة المشروع أنه عملٌ تجديدي يروم وضع تصور مؤصَّل للمواطنة في الدول الوطنية ذات الأغلبية المسلمة ومتوافق مع التراث الإسلامي، والسياق الحضاري، والمواثيق الدولية. وفي نصّ الإعلان استنكار الاضطهاد الذي لحق بالأقليات الدينية من جانب الإرهابيين والمتطرفين المخالف لقيم الإسلام الذي حفظ للأقليات الدينية حقوقها الدينية والثقافية والسياسية والمتجلية في صحيفة المدينة التي "تؤكد على وحدة الأمة في نطاق التعددية الدينية وحرية التدين". فالصحيفة التي اشترعها الرسول (ﷺ) هي

1 قارن عن المؤتمر ونصوصه: **مجلة السلم التي يصدرها المنتدى**، ع2، 2018، ص.ص 340 – 346، وموقع المنتدى.

الدستور الأصدق تعبيرًا عن مقاصد الشريعة في إشاعة السلم والتعايش والتآخي بين بني الإنسان- ومن جهةٍ ثانيةٍ هي الإطار الأنسب والأليق بالكرامة الإنسانية وبحقوق المواطنة في الدولة الحديثة. وفي الإعلان التركيز على ثلاث نقاط كبرى. التذكير بالمبادئ الكلية والقيم الجامعة التي جاء بها الإسلام- وتصحيح المفاهيم فيما يتعلق بالأسس المنهجية للموقف الشرعي من حقوق الأقليات- واعتبار صحيفة المدينة الأساس المرجعي المبدئي لضمان حقوق الأقليات الدينية في العالم الإسلامي. ويدعو الإعلان العلماء المسلمين لتأصيل مبدأ المواطنة - وإلى القيام بمراجعات شجاعة ومسؤولة في كل المجالات- كما يدعو الساسة وصناع القرار إلى اتخاذ التدابير السياسية والقانونية لتحقيق المواطنة التعاقدية - ويدعو أخيرًا المثقفين والمبدعين ومختلف الطوائف الدينية إلى معالجة صدمات الذاكرة والخروج من الانتقائية واتخاذ موقف ضد أشكال الازدراء وإهانة المقدسات وخطابات التحريض والكراهية.

وقد حضر المؤتمر مئات من العلماء والمهتمين وكان بينهم العشرات من أبناء الأقليات والمتخصصين في الشأن الديني. وما اكتفى القائمون على المؤتمر بذلك بل مضوا باتجاه إنشاء "القافلة الأميركية للسلام" لتفعيل إعلان مراكش والتي قامت بجولتين في الولايات المتحدة وأبوظبي، وشارك فيها عشرات من أهل الأديان المختلفة وليس المسلمين والمسيحيين فقط. واتجهت القافلة لتكوين حلف كوني للسلام والتعاون بين الأديان (2018).

ب. ميثـاق حلـف الفضـول الجديـد[1]: وحلـف الفضـول (= الفضائـل) القديـم قامـت عليـه جماعـةٌ مـن شـبان مكـة قبـل الإسلام، وحضره النبـي(ﷺ) فتـىً وكان هدفـه الالتـزام بمـكارم الأخلاق ونصرة المظلومين، وحمايـة الضعفاء، وصنـع الخير داخـل المجتمـع المكـي وتجـاه زوار مكـة والبيـت الحـرام.

لقـد أراد رائـد منتـدى تعزيـز السـلم تجديد هـذا الملـف الأخلاقـي وإعطاءَه صيغـةً عالميـة (2019) واسـتند في ذلـك إلى أحـكام القانـون الـدولي والقـوانين الأُمميـة، وقرارات الأمـم المتحدة، ورسـالة عمّان (2004) والكلمة السـواء (2007) وإعلان مراكـش(2016) وإعلان وشـنطن لتحالـف القيـم (2018) ووثيقة الأخوة الإنسـانية (2019)، ووثيقـة مكة المكرمـة (2019).

ولأنّ الميثـاق يتوجـه إلى الأديان الإبراهيميـة من أجل الالتـزام بالنظر للعراقة في نصوصهـا وتقاليدهـا في مراعاة حقوق الإنسـان فقد ذكر الميثـاق إعلان الحقوق الدينيـة الـذي أعلنتـه الكنيسـة الكاثوليكيـة (1925) وفيـه طلـب الكنيسـة الحرية الدينية لـكل الناس، بسـبب الكرامة الإنسـانية.

يعطـي ميثـاق حلـف الفضـول الأديـان الإبراهيميـة الريـادة في العمـل على إحقـاق مبـدأ الكرامة الإنسـانية وحمايـة الحريات الدينيـة ورعاية التسـامح وحفظ العدالة والسـلم، وممارسـة الرحمـة والبر بالآخرين واحترام المواطنة واحترام سـائر الأديـان وحمايـة حقـوق الأقليـات ودعـم المعاهـدات الدوليـة، وربـط التعليـم بالتربيـة، وإشـاعة قيـم الضيافـة وإغاثـة الملهـوف والاهـتمام بالضعفاء.

1 موقع منتدى تعزيز السلم، متاح على الرابط :www.peacems.com

مجلس الحكماء والفاتيكان ووثيقة الأخوة الإنسانية[1]

في مطلع فبراير عام 2019 انعقد مؤتمرٌ واسعٌ حضره مئات من المفكرين المسيحيين والمسلمين واليهود لمعالجة موضوع الأخوة بين البشر جميعًا. وفي 4 فبراير أُعلنت وثيقة الأخوة الإنسانية التي حضر الإعلان عنها المدعوون للمؤتمر وكبار رجالات الدولة بالإمارات وكان قد أعدّها وشهد إعلانها شيخ الأزهر الدكتور أحمد الطيب وبابا الفاتيكان الراحل فرنسِس.

كان عنوان الوثيقة: وثيقة عن الأخوة الإنسانية من أجل السلام العالمي والعيش معًا. الوثيقة كما جاء في مقدمتها المراد بها أن تصبح دليلًا للأجيال القادمة يأخذهم إلى ثقافة الاحترام المتبادل في جوٍ من إدراك النعمة الإلهية الكبرى التي جعلت من الخلق جميعًا إخوة. وفي نص الوثيقة:

1. باسم الله الَّذي خَلَقَ البَشَرَ جميعًا مُتَساوِين في الحُقُوقِ والواجباتِ والكَرامةِ، ودَعاهُم للعَيْشِ كإخوةٍ فيما بَيْنَهم ليُعَمِّروا الأرضَ، ويَنشُروا فيها قِيَمَ الخَيْرِ والمَحَبَّةِ والسَّلامِ.

باسم النفسِ البَشَريَّةِ الطَّاهِرةِ التي حَرَّمَ اللهُ إزهاقَها، وأخبَرَ أنَّه مَن جَنَى على نَفْسٍ واحدةٍ فكأنَّه جَنَى على البَشَريَّةِ جَمْعاءَ، ومَنْ أَحْيَا نَفْسًا واحدةً فكَأَنَّما أَحْيَا الناسَ جميعًا.

باسمِ الفُقَراءِ والبُؤَساءِ والمَحرُومِينَ والمُهمَّشِينَ الَّذين أَمَرَ اللهُ بالإحسانِ إليهم ومَدِّ يَدِ العَوْنِ للتَّخفِيفِ عنهم، فرضًا على كُلِّ إنسانٍ لا سيَّما كُلِّ مُقتَدِرٍ ومَيسُورٍ.

---

1 نصّ وثيقة الأخوة الإنسانية متاح على الرابط: موقع الأزهر: https: / /www.azhar.eg / . splash.html وموقع مجلس الحكماء: https: / / ; https: / /www.muslim-elders.com / وموقع الفاتيكان: www.forhumanfraternity.org /ar /.

باسمِ الأيتامِ والأَرامِلِ، والمُهَجَّرينَ والنَّازِحينَ من دِيارِهِم وأَوْطانِهم، وكُلِّ ضَحايا الحُرُوبِ والاضطِهادِ والظُّلْمِ، والمُستَضعَفِينَ والخائِفِينَ والأَسْرَى والمُعَذَّبِينَ في الأرضِ، دُونَ إقصاءٍ أو تمييزٍ.

2. باسمِ الشُّعُوبِ التي فقَدَتِ الأَمْنَ والسَّلامَ والتَّعايُشَ، وحَلَّ بها الدَّمارُ والخَرَابُ والتَّناحُر.

باسمِ "الأُخُوَّةِ الإنسانيَّةِ" التي تَجمَعُ البَشَرَ جميعًا، وتُوحِّدُهم وتُسوِّي بينَهم.

باسمِ تلك الأُخُوَّةِ التي أرهَقَتْها سِياساتُ التَّعَصُّبِ والتَّفرِقةِ، التي تَعبَثُ بمَصائِرِ الشُّعُوبِ ومُقَدَّراتِهم، وأَنظِمةُ التَّرَبُّحِ الأَعْمَى، والتَّوَجُّهاتُ الأيدلوجيَّةِ البَغِيضةِ.

باسمِ الحُرِّيَّةِ التي وَهَبَها اللهُ لكُلِّ البَشَرِ وفطَرَهُم عليها ومَيَّزَهُم بها.

باسمِ العَدْلِ والرَّحمةِ، أساسِ المُلْكِ وجَوْهَرِ الصَّلاحِ.

باسمِ كُلِّ الأشخاصِ ذَوِي الإرادةِ الصالحةِ، في كلِّ بِقاعِ المَسكُونَةِ.

باسمِ الله وباسمِ كُلِّ ما سَبَقَ، يُعلِنُ الأزهَرُ الشريفُ - ومِن حَوْلِه المُسلِمُونَ في مَشارِقِ الأرضِ ومَغارِبِها - والكنيسةُ الكاثوليكيَّةُ - ومِن حولِها الكاثوليك من الشَّرقِ والغَرْبِ - تَبنِّي ثقافةِ الحوارِ دَرْبًا، والتعاوُنِ المُشتركِ سبيلًا، والتعارُفِ المُتَبادَلِ نَهْجًا وطَرِيقًا.

إنَّنا نحن - المُؤمِنين بالله وبلِقائِه وبحِسابِه - ومن مُنطَلَقِ مَسؤُوليَّتِنا الدِّينيَّةِ والأدَبيَّةِ، وعَبْرَ هذه الوثيقة ، نُطالِبُ أنفُسَنا وقادَةَ العالَمِ، وصُنَّاعَ السِّياساتِ الدَّوليَّةِ والاقتصادِ العالَمِيِّ، بالعمَلِ جدِّيًّا على نَشْرِ ثقافةِ التَّسامُحِ والتعايُشِ والسَّلامِ، والتدخُّلِ فَوْرًا لإيقافِ سَيْلِ الدِّماءِ البَرِيئةِ، ووَقْفِ ما يَشهَدُه العالَمُ حاليًّا من حُرُوبٍ وصِراعاتٍ وتَراجُعٍ مناخِيٍّ وانحِدارٍ ثقافيٍّ وأخلاقيٍّ.

ونَتَوجَّهُ للمُفكِّرينَ والفَلاسِفةِ ورِجالِ الدِّينِ والفَنَّانِينَ والإعلاميِّين والمُبدِعِينَ في كُلِّ مكانٍ ليُعِيدُوا اكتشافَ قِيَمِ السَّلامِ والعَدْلِ والخَيْرِ والجَمالِ والأُخُوَّةِ الإنسانيَّةِ والعَيْشِ المُشتَرَكِ، وليُؤكِّدوا أهميَّتَها كطَوْقِ نَجاةٍ للجَمِيعِ، وليَسعَوْا في نَشْرِ هذه القِيَمِ بينَ الناسِ في كلِّ مكان. إنَّ هذا الإعلانَ الذي يأتي انطِلاقًا من تَأمُّلٍ عَمِيقٍ لواقعِ عالَمِنا المُعاصِرِ وتقديرِ نجاحاتِه ومُعايَشةِ آلامِه ومَآسِيهِ وكَوارِثِه - لَيُؤمِنُ إيمانًا جازمًا بأنَّ أهمَّ أسبابِ أزمةِ العالمِ اليَوْمَ يَعُودُ إلى تَغييبِ الضميرِ الإنسانيِّ وإقصاءِ الأخلاقِ الدِّينيَّةِ، وكذلك استِدعاءُ النَّزْعَةِ الفرديَّةِ والفَلْسَفاتِ المادِّيَّةِ، التي تُؤَلِّهُ الإنسانَ، وتَضَعُ القِيَمَ المادِّيَّةَ الدُّنيويَّةَ مَوْضِعَ المَبادِئِ العُلْيَا والمُتسامِية.

3. إنَّ التاريخَ يُؤكِّدُ أنَّ التطرُّفَ الدِّينيَّ والقوميَّ والتعصُّبَ قد أثمَرَ في العالَمِ، سواءٌ في الغَرْبِ أو الشَّرْقِ، ما يُمكِنُ أن نُطلِقَ عليه بَوادِر "حربٍ عالميَّةٍ ثالثةٍ على أجزاءٍ"، بدَأَتْ تَكشِفُ عن وَجهِها القبيحِ في كثيرٍ من الأماكنِ، وعن أوضاعٍ مَأساويَّةٍ لا يُعرَفُ - على وَجْهِ الدِّقَّةِ - عَدَدُ مَن خلَّفَتْهم من قَتْلَى وأرامِلَ وثَكالى وأيتام، وهناك أماكنُ أُخرَى يَجرِي إعدادُها لمَزيدٍ من الانفجارِ وتكديسِ السِّلاح وجَلْبِ الذَّخائرِ، في وَضْعٍ عالَمِيٍّ تُسيطِرُ عليه الضَّبابيَّةُ وخَيْبَةُ الأملِ والخوفُ من المُستقبَلِ، وتَتحكَّمُ فيه المَصالحُ الماديَّةُ الضيِّقة. ونُشدِّدُ أيضًا على أنَّ الأزماتِ السياسيَّةَ الطاحنةَ، والظُّلمَ وافتِقادَ عَدالةِ التوزيعِ للثرواتِ الطبيعيَّة - التي يَستَأثِرُ بها قِلَّةٌ من الأثرياءِ ويُحرَمُ منها السَّوادُ الأعظَمُ من شُعُوبِ الأرضِ - قد أَنْتَجَ ويُنْتِجُ أعدادًا هائلةً من المَرْضَى والمُعْوِزِين والمَوْتَى، وأزماتٍ قاتلةً تَشهَدُها كثيرٌ من الدُّوَلِ. 4. وهنا تَظهَرُ ضرورةُ الأُسرَةِ كنواةٍ لا غِنى عنها للمُجتمعِ وللبشريَّةِ، لإنجابِ الأبناءِ وتَربيتِهم وتَعليمِهم وتَحصِينِهم بالأخلاقِ وبالرعايةِ الأُسريَّةِ، فمُهاجَمةُ المُؤسَّسةِ الأسريَّةِ والتَّقليلُ منها والتَّشكيكُ أهميَّةِ دَوْرِها هو من أخطَرِ أمراض عَصرِنا.

5. إنَّ هَـدَفَ الأديـانِ الأوَّلَ والأهـمَّ هـو الإيمانُ بـالله وعبادتُـه، وحَـثُّ جميعِ الـبَشَرِ على الإيمانِ بـأنَّ هـذا الكـونَ يَعتَمِـدُ على إلـهٍ يَحكُمُه، هو الخالـقُ الذي أَوْجَدَنـا بحِكمـةٍ إلهيَّـةٍ، وأَعْطَانَـا هِبَةَ الحيـاةِ لنُحافِـظَ عليها، هبـةً لا يَحِقُّ لأيِّ إنسـانٍ أن يَنزِعَها أو يُهَدِّدَها أو يَتَصرَّفَ بها كما يَشـاءُ، بـل على الجميعِ المُحافَظةُ عليهـا منـذُ بدايتِهـا وحتـى نهايتِهـا الطبيعيَّـةِ؛ لـذا نُدِيـنُ كُلَّ المُمارَسـات التي تُهـدِّدُ الحيـاةَ؛ كالإبـادةِ الجماعيَّـةِ، والعَمَليَّاتِ الإرهابيَّـة، والتهجيرِ الـقَسْرِيِّ، والمُتاجَـرةِ بالأعضـاءِ البشَرِيَّـةِ، والإجهـاضِ، ومـا يُطلَـقُ عليـه المـوت (اللا) رَحِيـم، والسياسـاتِ التي تُشـجِّعُها.

كما نُعلنُ - وبحَزمٍ - أنَّ الأديانَ لم تَكُنْ أبَدًا بَرِيدًا للحُرُوبِ أو باعثةً لمَشاعِرِ الكَراهِيةِ والعداءِ والتعصُّبِ، أو مُثِيرةً للعُنْفِ وإراقةِ الدِّماءِ، فهذه المَآسِي حَصِيلَةُ الانحِرافِ عن التعاليمِ الدِّينيَّة، ونتيجةُ استِغلالِ الأديانِ في السِّياسَةِ، وكذا تأويلاتُ طائفةٍ من رِجالاتِ الدِّينِ - في بعض مَراحِلِ التاريخِ - ممَّن وظَّف بعضُهم الشُّعُورَ الدِّينيَّ لدَفْعِ الناسِ للإتيانِ بما لا علاقةَ له بصَحِيحِ الدِّينِ، من أجلِ تَحقِيقِ أهدافٍ سياسيَّةٍ واقتصاديَّةٍ دُنيويَّةٍ ضَيِّقةٍ؛ لذا فنحنُ نُطالِبُ الجميعَ بوَقْفِ استخدامِ الأديانِ في تأجيجِ الكراهيةِ والعُنْفِ والتطرُّفِ والتعصُّبِ الأعمى، والكَفِّ عن استخدامِ اسمِ الله لتبريرِ أعمالِ القتلِ والتشريدِ والإرهابِ والبَطْشِ؛ لإيمانِنا المُشتَرَكِ بأنَّ الله لم يَخْلُقِ الناسَ ليُقَتِّلوا أو ليَتَقاتَلُوا أو يُعذِّبُوا أو يُضيِّقَ عليهم في حَياتِهم ومَعاشِهم، وأنَّه - عَزَّ وجَلَّ - في غِنًى عمَّن يُدَافِعُ عنه أو يُرْهِبُ الآخَرِين باسمِه.

6. إن القناعـة الراسـخة أنَّ التعاليـمَ الصحيحـةَ للأديـانِ تَدعُـو إلى التمسُّـك بقِيَـمِ الـسلام وإعلاءِ قِيَـمِ التعـارُفِ المُتبـادَلِ والأُخُـوَّةِ الإنسـانيَّةِ والعَيْـشِ المـشتَرَكِ، وتكريـس الحِكْمَةِ والعَـدْلِ والإحسـانِ، وإيقاظِ نَزْعَـةِ التديُّن لدى

النَّـشْءِ والشـبابِ؛ لحمايـةِ الأجيـالِ الجديدةِ مـن سَـيْطَرَةِ الفكـرِ المادِّيِّ، ومن خَطَـرِ سِياسـاتِ التربُّح الأعمـى واللامُبالاةِ القائمـةِ على قانـونِ القُوَّةِ لا على قُـوَّةِ القانونِ.

– وإنَّ الحريَّـةَ حَـقٌّ لـكُلِّ إنسـانٍ: اعتقـادًا وفكـرًا وتعـبيرًا ومُمارَسـةً، وأنَّ التَّعدُّدِيَّـةَ والاخـتلافَ في الدِّيـنِ واللَّـوْنِ والجِنسِ والعِـرْقِ واللُّغـةِ حِكمةٌ لمَشِـيئةٍ إلهيَّـةٍ، قـد خَلَـقَ اللهُ الـبشَرَ عليهـا، وجعَلَهـا أصلًا ثابتًـا تَتَفـرَّعُ عنـه حُقُـوقُ حُريَّـةِ الاعتقـادِ، وحريَّةِ الاخـتلافِ، وتجريم إكراهِ النـاسِ على دِينٍ بعَيْنِـه أو ثقافـةٍ مُحـدَّدةٍ، أو فَـرْضِ أسـلوبٍ حضـاريٍّ لا يَقبَلُـه الآخَر.

– وإنّ العـدلَ القائـمَ على الرحمـةِ هو السـبيلُ الواجـبُ اتِّباعُـه للوُصولِ إلى حيـاةٍ كريمـةٍ، يحقُّ لـكُلِّ إنسـانٍ أن يَحْيَـا في كَنَفِه.

– إنَّ الحـوارَ والتفاهُـمَ ونشرَ ثقافـةِ التسـامُحِ وقَبُـولِ الآخَـرِ والتعايُشِ بين النـاسِ، مـن شـأنِه أن يُسـهِمَ في احتـواءِ كـثيرٍ مـن المشـكلاتِ الاجتماعيَّـة والسياسـيَّة والاقتصاديَّـة والبيئيَّـة التـي تُحـاصِرُ جُـزءًا كـبيرًا مـن البَشَر.

– أنَّ الحـوارَ بين المُؤمِـنين يَعنِـي التلاقـيَ في المسـاحةِ الهائلةِ للقِيَـمِ الرُّوحيَّةِ والإنسـانيَّةِ والاجتماعيَّـةِ المُشترَكـةِ، واسـتثمارَ ذلـك في نَشْرِ الأخلاقِ والفَضائـلِ العُلْيَـا التـي تدعـو إليهـا الأديـانُ، وتَجنُّـبَ الجَـدَلِ العَقِيـمِ.

– إنَّ مفهـومَ المواطنـةِ يقـومُ على المُسـاواةِ في الواجبـاتِ والحُقـوقِ التـي يَنعَـمُ في ظِلالِها الجميـعُ بالعـدلِ؛ لـذا يَجِـبُ العمـلُ على ترسـيخِ مفهـومِ المواطنـةِ الكاملـةِ في مُجتَمَعاتِنـا، والتـخلِّي عـن الاسـتخدام الإقصائـيِّ لمصطلـح "الأقليَّـاتِ" الـذي يَحمِـلُ في طيَّاتِـه الإحسـاسَ بالعُزْلَـةِ والدُّونيَّـة، ويُمهِّـدُ لِبُـذُورِ الفِتَـنِ والشِّـقاقِ، ويُصـادِرُ على اسـتحقاقاتِ

وحُقُـوقِ بعـض المُواطِـنين الدِّينيَّـةِ والمَدَنيَّـةِ، ويُـؤدِّي إلى مُمارسـةِ التمييـز ضِدَّهُـم.

- إنَّ الاعترافَ بحَـقِّ المـرأةِ في التعليـمِ والعمـلِ ومُمارَسـةِ حُقُوقِهـا السياسـيَّةِ هـو ضَرُورةٌ مُلِحَّـةٌ، وكذلـك وجـوبُ العمـلِ على تحريرِهـا مـن الضُّغُـوطِ التاريخيَّـةِ والاجتماعيَّـةِ المُنافِيـةِ لثَوابِـتِ عَقيدتِهـا وكَرامتِهـا، ويَجِـبُ حِمايتُهـا أيضًـا مـن الاسـتغلالِ الجـنسيِّ ومـن مُعامَلتِهـا كسِـلعةٍ أو كأداةٍ للتمتُّـعِ والتربُّـحِ؛ لـذا يجـبُ وقـفُ كل المُمارَسـاتِ اللاإنسـانية والعـادات المُبتذِلـة لكَرامـةِ المـرأةِ، والعمَـلُ على تعديـلِ التشريعـاتِ التـي تَحُـولُ دُونَ حُصُـولِ النسـاءِ على كامِـلِ حُقوقِهـنَّ.

- إنَّ حُقـوقَ الأطفـالِ الأساسـيَّةَ في التنشـئةِ الأسريَّـةِ، والتغذيـةِ والتعليـمِ والرعايـةِ، واجـبٌ على الأسرةِ والمجتمـعِ، وينبغـي أن تُوفَّـرَ وأن يُدافَـعَ عنهـا، وألَّا يُحـرَمَ منهـا أيُّ طفـلٍ في أيِّ مـكانٍ، وأن تُـدانَ أيَّـةُ مُمارسـةٍ تَنـالُ مـن كَرامتِهـم أو تُخِـلُّ بحُقُوقِهـم، وكذلـك ضرورةُ الانتبـاهِ إلى مـا يَتعرَّضُـون لـه مـن مَخاطِـرَ - خاصَّـةً في البيئـةِ الرقميَّـة - وتجريـمِ المُتاجـرةِ بطفولتهـم البريئـةِ، أو انتهاكهـا بـأيِّ صُـورةٍ مـن الصُّـوَرِ.

7. وفي سـبيلِ ذلـك، ومـن خلالِ التعـاون المُشترَكِ بين الكنيسـةِ الكاثوليكيَّةِ والأزهـرِ الشريـفِ، نُعلِـنُ ونَتعهَّـدُ أنَّنـا سـنعملُ على إيصـالِ هـذه الوثيقـة إلى صُنَّـاعِ القـرارِ العالمـيِّ، والقيـاداتِ المؤثِّـرةِ ورجـالِ الدِّيـن في العـالمِ، والمُنـظَّماتِ الإقليميَّـةِ والدوليَّـةِ المَعنِيَّـةِ، ومُنـظَّماتِ المُجتَمَـعِ المـدنيِّ، والمؤسسـاتِ الدينيَّـة وقـادَةِ الفِكْـرِ والـرَّأيِ، وأن نَسْـعَى لـنشرِ مـا جـاءَ بهـا مـن مَبـادِئَ على كافَّـةِ المُسـتوياتِ الإقليميَّـةِ والدوليَّـةِ، وأن نَدعُـوَ إلى

تَرجمتِها إلى سِياساتٍ وقَراراتٍ ونُصوصٍ تشريعيَّةٍ، ومَناهجَ تعليميَّةٍ ومَوادَّ إعلاميَّةٍ.

8. لتكن هذه الوثيقةُ دعوةً للمُصالَحة والتَّآخي بين جميعِ المُؤمِنين بالأديانِ، بل بين المُؤمِنين وغيرِ المُؤمِنين، وكلِّ الأشخاصِ ذَوِي الإرادةِ الصالحةِ؛ لتكُنْ وثيقتُنا نِداءً لكلِّ ضَمِيرٍ حيٍّ يَنبذُ العُنْفَ البَغِيضَ والتطرُّفَ الأعمى، ولِكُلِّ مُحِبٍّ لَمبادئِ التسامُحِ والإخاءِ التي تدعو لها الأديانُ وتُشجِّعُ عليها؛ لتكن وثيقتُنا شِهادةً لعَظَمةِ الإيمانِ بالله الذي يُوحِّدُ القُلوبَ المُتفرِّقةَ ويَسمُو بالإنسانِ؛ لتكن رمزًا للعِناقِ بينَ الشَّرْقِ والغَرْبِ، والشمالِ والجنوبِ، وبين كُلِّ مَن يُؤمِنُ بأنَّ الله خَلَقَنا لنَتعارَفَ ونَتعاوَنَ ونَتعايَشَ كإخوةٍ مُتَحابِّين.

أهمية هذه الوثيقة أنها أول عهدٍ من نوعه بين أكبر دينين في العالم، وجرت بين أكبر شخصيتين دينيتين فيهما وفي حوارٍ متطاولٍ بينهما. وقد صارت الوثيقة نصًا معتمدًا في الأمم المتحدة بحيث صار يوم إعلان الوثيقة (4 فبراير) يومًا للحوار والسلام في العالم. هي وثيقة شراكةٍ وتضامُنٍ وتملك جدول أعمالٍ عالمي وإنساني لا يكتفي بذكر المشكلات بل يدعو ويسعى للمبادرة لحلِّها بروح الحوار والأخوة وعلى قدم المساواة والمسؤولية المشتركة.

وفي مايو عام 2019 أصدرت رابطة العالم الإسلامي بالمملكة العربية السعودية: وثيقة مكة المكرمة التي شارك أيضًا في مؤتمرها مئات العلماء من مختلف أقطار العالم الإسلامي والعالم الأوسع كما شاركوا في حضور الإعلان عنها. وهي تركز على قيم الإسلام الأصيلة في الحوار والتسامح والسلام ومراعاة كرامة الإنسان وحقوقه، وعلاقات المودة والبر والقسط بين البشر. وتتحدث الوثيقة عن المواطنة الشاملة، وترفض العنف والتكفير وتعلن عن العمل من أجل عهدٍ جديدٍ لبني البشر يتجاوز مشكلات الماضي، وينحو نحو المستقبل الآخر.

تقع وثيقة مكة في تسعة وعشرين بندًا وهي تطوف على سائر مشكلات العالم برؤيةٍ شاملةٍ وجدول أعمالٍ طموح وتحاول الجمع بين التأصيل والرؤية التقدمية والعقلانية. ولغة الوثيقة جزلة وتتشابه في كثيرٍ من البنود مع بيان الكلمة السواء ووثيقة الأخوة، لكنها أكثر محافظة.

7

إنّ الملاحظات التي يمكن ذكرها في خاتمة هذه المطالعة نستطيع تركيزها أو إيجازها فيما يلي:

1. ما عاد هناك قصورٌ أو تقصير لدى المسلمين في اعتماد المبادرة والسعي الحثيث لإنجاز الشراكات. وما ذكرناه هو إيجازٌ وإلاّ فهناك وثائق شراكاتٍ كثيرةٍ[1] أخرى بين المسلمين والمسيحيين

1 للنظر على سبيل المثال لقاء جنيف بين مجلس الحكماء ومجلس الكنائس العالمي في موضوع: دور الأديان في نشر السلام ونبذ العنف والكراهية. وقد نُشرت أعمال اللقاء وتوصياته في كتابٍ صدر مرتين 2017 و2018.

في المغرب (الذي زاره البابا فرنسيس أيضًا) وتركيا وإندونيسيا وباكستان وإيران. وهو حوار مؤسساتٍ، وقد ظهرت من حوله دراساتٌ وبحوثٌ كثيرةٌ لمفكرين مسلمين ومسيحيين.[1] بل وكما ذكرنا هناك شراكاتٌ في الحوار مع سائر الديانات كما في مجلس مبادرة الملك عبدالله ونشاطات منتدى تعزيز السلم. وكانت هناك دعواتٌ من قبل للتأهُّل والتأهيل من جانب العلماء المسلمين، وقد صارت لدى العرب والمسلمين جهات متخصصةٌ بالفعل فردية ومؤسسية.

2. إنّ المقاربات السائدة هي مقارباتٌ قيمية وأخلاقية، وما عاد هناك تركيز على المسائل اللاهوتية من سائر الأطراف. لكن ما يزال هناك بعض الاهتمام لدى المسلمين بالتأصيل[2] والشرعنة استنادًا إلى نصوصٍ وأحداثٍ منتقاة بالطبع من الموروث الإسلامي النصي والتاريخي. لكن هناك حركة تأويلية واسعة أيضًا للتلاؤم مع الآخر الديني والآخر العصري.

3. ما عاد هناك حديثٌ في الإطلاقية اللاهوتية والكلامية وإن بقيت ملحوظةً بعض الشيء في مقاربات المسلمين والكنائس الإنجيلية. وما يزال رجالات الأديان الأُخرى يركّزون في البيانات المشتركة

1 للنظر على سبيل المثال مقابلة البابا فرنسِس الطويلة مع الصحفي دومينيك وولتون والتي صدرت بعنوان: جسورٌ لا أسوار، رسالة الكنيسة في عالمنا اليوم، دار المشرق 2017. وقد أشاد فيها البابا كثيرًا بالحوار مع المسلمين، قبل سنتين من اللقاء مع شيخ الأزهر والاتفاق على إصدار وثيقة الأخوة الإنسانية.

2 للنظر على سبيل المثال كتاب الأستاذ أحمد عبادي الأمين العام للرابطة المحمدية للعلماء بالمملكة المغربية: **مفهوم السلم في الإسلام مبادئ التأصيل وآليات التعزيز**، وهو صادر عن منتدى تعزيز السلم، 2019.

على مسائل مثل حقوق المرأة، ومثل الحريات الدينية، ومثل الخروج من العنف باسم الدين. وقلّت شكاوى المظلومية لكنها لم تختف. ويركّز المسلمون على أنّ كل تلك المطالب ليست غريبةً عن دينهم، بل هي من قيمه الأصيلة.

4. هناك إصرار من جانب الجميع على أن كل المشكلات يمكن معالجتها بالحوار. ولأنّ الحوار ديني وأخلاقي فقد ظهر جدول أعمالٍ يشارك فيه الجميع، ويتمّ ببعض المحافظة من الجميع، فليس هناك حديثٌ في الجندر بل الاكتفاء بالتركيز على أهمية الأسرة. وهناك تجنبٌ ملحوظٌ للموضوعات السياسية البحتة. وهناك توافُقٌ على سلبيات الحداثة المفرطة، وتشييئ التكنولوجيا للإنسان. وعندما تعرض مسائل حسّاسة فإنّ رجال الدين القائمين على الحوار المشترك يحمّلون المسؤولية فيها على السياسيين العالميين. ويبقى موضوع السلم في العالم، والسلام القائم على العدل والإنصاف الموضوع السائد في سائر المقاربات.

5. هناك جدول أعمالٍ مشترك لدى الكنائس المسيحية، وليس هناك جدول أعمالٍ مماثلٍ لدى المسلمين، لأنهم لا يملكون مؤسسة دينيةً واحدةً أو رئيسية. وما بدا ذلك مؤثرًا كثيرًا حتى الآن فقد لاحظت حتى في الإعلانات والبيانات المنفردة توافقٌ بين الجهات الدينية الإسلامية(دون تنسيقٍ مسبق) في معظم البنود.

6. وأخيرًا وليس آخرًا هل يؤدي جدول الأعمال المشترك الذي دخلت فيه المؤسسات الدينية الإسلامية من خلال الحوار إلى

تلاقُـح يصنـع نهوضًـا ورؤيـةً جديـدة للعـالم عنـد المسـلمين؟[1] هـذا سـؤالٌ كبـيرٌ والأصـوات والخطابـات المتفرقـة التـي تشـير إليـه وتمـضي باتجاهـه مـا تـزال قليلـة ومـا تـزال تثـير اسـتنكارات.

1 هنـاك تـأملاتٌ بشـأن إمكان حصـول ذلك في حوار المسـيحية الغربيـة مع الديانات الأسـيوية وهـي لا تخلـو مـن النزعـة المركزيـة؛ قارن:
Catherine Cornille & Stephanie Corigliano (Eds.), "*Interreligious Dialogue and Cultural Change*", Interreligious Dialogue Series, 4 (2012).

قائمة المصادر والمراجع

- البابا فرنسيس ، **جسورٌ لا أسوار**، رسالة الكنيسة في عالمنا اليوم، دار المشرق، بيروت، 2017.
- أومليل، علي، "**التسامح أم التعددية**"، منشور في: أعلام وأفكار، منتدى المعارف، 2024، ص.ص 89-85.
- تايلور، تشارلز، **عصر علماني**، ترجمة: نوفل حاج لطيف، دار جداول، بيروت، 2020.
- ـــــ **أخلاقيات الأصالة**، المركز الأكاديمي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، 2021
- جورافسكي، أليكسي، **الإسلام والمسيحية**، سلسلة "عالم المعرفة"،ع215، الكويت، 1996.
- الخالدي، مصطفى وفروخ، عمر، **التبشير والاستعمار**، منشورات المكتبة العلمية ومطبعتها، بيروت، 1954.
- ريكور، بول، **محاضرات في الأيديولوجيا واليوتوبيا**، (ترجمة: فلاح رحيم)، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت-بنغازي، 2001.
- زكي، أندريه، "**الإسلام في المجمع الفاتيكاني الثاني**"، منشور في: المسيحية والإسلام، العلاقات، المعرفة، الأخوة، كتاب المسبار رقم 149، مايو 2019، ص.ص 208-191.

- سوذرن، ريتشارد، **الرؤى الغربية للإسلام في العصور الوسطى**، ترجمة وتقديم: رضوان السيد، دار المدار الإسلامي، بيروت، ط2، 2023.
- السيد، رضوان، "مصائر الاستشراق ومآلاته"، منشور في: **المستشرقون الألمان، النشوء والتأثير والمصائر**، دار المدار الإسلامي، بيروت، 2016، ص.ص 90-82.
- الشرفي، عبد المجيد، **الفكر الإسلامي في الرد على النصارى حتى القرن الرابع الهجري**، دار المدار الإسلامي، بيروت، 2009.
- العزيزي، محمد، **التعددية الدينية: دراسة تأصيلية نظرية**، (أطروحة دكتوراه غير منشورة)، جامعة محمد بن زايد للعلوم الإنسانية، 2023.
- ابن كمونة، **تنقيح الأبحاث للملل الثلاث**، تحقيق سعيد الغانمي، دار الجمل، بغداد-بيروت 2024
- كوشل، كارل يوسف، **الأديان من التنازع إلى التنافس، لاسنج وتحدي الإسلام**، (ترجمة: أبو يعرب المرزوقي ومنير الفندري)، كلمة، أبوظبي، 2009.
- كينغ، هانس، **مشروع أخلاقي عالمي، دور الديانات في السلام العالمي**، (ترجمة: جوزيف معلوف وأورسولا عسّاف)، دار صادر للطباعة والنشر، بيروت، 1998.
- ـــــ **القيم الأخلاقية المشتركة للأديان، الإسلام رمز الأمل**، (ترجمة: رانيا خلاّف)، دار الشروق 2007.
- لقاء جنيف، **دور الأديان في نشر السلام ونبذ العنف والكراهية**، دار القدس العربي، 2018.

- ماكنتاير، ألسدير، **ما بعد الفضيلة. بحث في النظرية الأخلاقية**، (ترجمة: حيدر حاج إسماعيل)، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2013.
- النشار، مصطفى، "حوار الأديان نقطة بداية للمشروع الأخلاقي العالمي"، **التفاهم**، ع 68، 2019، ص.ص 265-249.
- وثائق **المجمع الفاتيكاني الثاني**، المكتبة الكاثوليكية، القاهرة، ط4، 2014.

- Buck, Dorathea C., *A Pioneer of Interfaith Dialogue, Louis Massignon*, Blue Dome, 2017. Roclave, Pierre, Louis Massignon et L'Islam, Damas: Institut français de Damas, 1993.
- Cornille, Catherine & Corigliano, Stephanie (Eds.), "*Interreligious Dialogue and Cultural Change*", Interreligious Dialogue Series, 4 (2012).
- Daniel, Norman, *Islam and the West, the Making of an Image*, Edinburg 1966.
- Hassan Khalil, Mohammad, *Islam and the Fate of Others. The Salvation Question*, Oxford University Press, 2012.
- Howard, Thomas A., *The Faith of Others. A History of Intereligious Dialogue*, Yale University Press, 2021.
- Maurice, Borrmans, *Quatre acteurs du dialogue islamo-chrétien, Arnaldez, Caspar, Jomier, Moubarac*, avant-propos de Henri de La Hougue, coll. Études musulmanes XLVIII, Paris: Vrin, 2016.
- Morgan, Richard, "Peace among Religions: Hans Küng's Analysis of Christian and Muslim Paradigms of social Justice in Search of a Global Ethic", in *Forum of Public Policy: A Journal of the Oxford Round Table*, No.3, 2011.

- Moyaert, Marianne, "Reassessing Ricœur's Contribution to Inter-religious Dialogue amidst Contemporary Critiques of Religion", *Approaching Religion*, Vol. 14, No. 3 (December 2024), pp. 6-24. doi.org/10.30664/ar.146453.
- Said, Yazid (Ed.), *The Future of Interfaith Dialogue, Muslim-Christian Encounters Through a Common Word*, Cambridge University Press, 2018.
- Steinschneider, Moritz, *Polemische und Apologetische Leteratur in Arabische Sprache*,1877.

مواقع إلكترونية

- رسالة عمّان / https: / /ammanmessage.com
- موقع الأزهر https: / /www.azhar.eg /splash.html
- موقع مجلس الحكماء: / https: / /www.muslim-elders.com
- موقع منتدى تعزيز السلم:/ https: / /www.themwl.org /ar /taxonomy term /146

التعدّدية الدّينية

أ.د. وجيــه قانصــو

الجامعـة اللبنانيــة

التعدّدية الدّينية

التعددية الدينية إشكالية معاصرة، ظهرت مع تزايد الوعي والمعرفةِ المُفصَّلة بأديانِ العالمِ الكبرى[1] والاحتكاك الواسع والمستمر بين أتباعِ الدِيانات المُتعددة، ونمو التواصل البشري وتداخل الثقافات ووسائل الاتصالات الحديثة وانتشار الدراسات العلمية حَول الأديان، ليتبين إثرها أن التعددية الدينية حقيقة موضوعية قائمة لا تقل بداهتها وواقعيتها عن واقعية أية ظاهرة إنسانية فعلية أو عن أي معطى عقلي وحسي جاهز لا نتكلف عناء إثباته.

1 يقول جون هيك: "حتى زمن قريب، كانت كل أديان العالم الكبرى تبني حقائقها على الجهل الجذري بالأديان الأخرى، ثم حصل حركة توسع كبرى للأديان في العالم، أدت إلى احتكاكها ببعضها البعض. فتوسعت البوذية خلال القرون الثلاثة قبل الميلاد وفي القرون الأولى بعد الميلاد، حاملة رسالتها عبر الهند وجنوب شرق آسيا دخولًا في الصين والتيبيت واليابان، ثم توسعت الهندوسية لاحقًا على حساب البوذية لتصبح البوذية في المقاطعة الهندية، ثم توسعت المسيحية داخل الإمبراطورية الرومانية، ثم توسع الإسلام في القرن السابع والثامن الميلادي في الشرق الأوسط وأوروبا والهند، ثم كان التوسع الثاني للمسيحية عبر حملات التبشير في القرن التاسع عشر. طبعًا لم يكن احتكاك الأديان بعضها ببعض، احتكاك حوار بل كان تفاعل حروب وقتل، ولم ينخرط أي دين في السابق في حوار مع أي دين آخر، بل احتفظ كل دين بحقائقه الخاصة، وتعامل معها كحقائق قاطعة لا تقبل النقاش أو حتى الحوار. وهذا ما أدى إلى جهل كامل في كل دين عن الأديان الأخرى، وتم بالتالي تأسيس الحقائق داخل كل دين على أساس الغياب الكامل لأية حقيقة دينية خارجه تستحق الاهتمام أو النظر، وجعل كل دين ينظر إلى حقائقه على أساس أنها الحقائق. ولعل الذي فتح باب الوعي بالأديان الأخرى وأيقظ العالم على تعدد التقاليد الدينية، هو الجهد الأكاديمي والفضول العلمي الذي نشط مع أواخر القرن التاسع عشر، وقدم للبشرية وثائق وسجلات ووقائع غنية حول خارطة أديان العالم، التي كانت مجهولة بالكامل من قبل، بل كان العلم بهذه الأديان في السابق يندرج تحت خانة الإدانة والازدراء في نظرة الأديان إلى بعضها بعضًا، حيث كانت حقائق الأديان الأخرى داخل أي دين، عبارة عن معلومات محرفة ومُجتزأة، ومحلًا دائمًا للإدانة واللعنات". راجع:
Hick, John, *Philosophy of Religion*, 4th ed. 1990, NJ: Prentice Hall : Englewood Cliffs, p. 107

1. أصالة التعددية الدينية بأصالة المجتمعات

هنالك تلازم بين تعدد الأديان وتعدد المجتمعات، والدين ليس شيئًا يضاف إلى المجتمع من خارجه، بل هو مؤسسة من مؤسساته ومُكَوِّنٌ من مُكوِّناته التاريخية. فالبعد الغيبي في الدين لا يعني وقفية حقائقه واحتجابه وتعاليه على الواقع الإنساني، بل كان الدين دائمًا في حالة تمظهر واندماج وتكيُّفٍ داخل الأطر الاجتماعية والبنى الثقافية ونظم التعبير اللغوي والسيميائي. هو ليس تراث النبي المؤسس فحسب، أو نص الوحي الذي نتلقاه كمؤمنين بهيبة وإجلال، بل حصيلة التمأسس التاريخية للدعوة الدينية التي تحصل بعد رحيل المؤسس، حيث ينتقل الدين من حالة وعي وجداني والتزام عفوي بالنص، إلى حالة منظمة ومعقلنة للوعي، تحتوي مجموعة عقائد مشتركة ومبادئ تشريعية وسلوكية وممارسات عبادية جامعة، وتتضمن أطرًا في تنظم العلاقة بين المؤمنين.[1]

1 يقول ماكس فيبر: "الدين نوع خاص من التصرف في المجتمع يتضمن ذلك المجال في تنظيم علاقة الإنسان مع القوى الخارقة، فكل ديانة هي تنظيم يتضمن أدوارا متمايزة وتراتبية بين هذه الأدوار." ويقول إرنست ترولتش أيضًا: "يعتمد الدين على الشروط الفكرية والاجتماعية وحتى القومية التي يتواجد فيها." أما جون هيك فيقول: "الأديان العظمى في العالم، هي استجابات مختلفة لذات الحقيقة المتعالية المحتجبة بذاتها عن أي إدراك بشري، إلا أنها مع ذلك حاضرة في وجودنا ونتعرف عليها ونتفاعل معها عبر نظم دينية متعددة، تتضمن كل منها نصوصًا مقدسة، وتجارب روحية، ونظم معتقدات، وذاكرة دينية جمعية، وتعابير ثقافية، وقوانين وعادات وأشكال فنية، تشكل بمجموعها كيانات دينية تاريخية ذات طبيعة معقدة وشاملة، وتعبر عن استجابات بشرية متنوعة للحقيقة الإلهية القصوى." راجع: جان بول وليم، **الأديان في علم الاجتماع**، (ترجمة: بسمة بدران)، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت 2002، ص 39. راجع أيضًا:
Troeltsch, Ernst, *The Social Teaching of the Christian Churches*, Vol. I, Trans. Olive Wyen, Mcmillan, 1931, pp. 142-143. Hick, God *Has Many Names*, Philadelphia, Westminister Press, 1980, p. 67.

يؤكد هذا الأمر أن التعددية الدينية ظاهرة طبيعية وأصيلة بأصالة المجتمع نفسه، وأن التصاق الخصوصية الثقافية والتاريخية والاجتماعية بأي دين، يعني أن التعدد الديني ملازم للطبيعة الإنسانية نفسها، التي اقتضى وجودها على الأرض أن يكون متنوعًا ومتعددًا ومختلفًا ومتفاوتًا. فطالما أن التعدد المجتمعي والثقافي هو السمة الطبيعية، بل المنطقية، للوجود الإنساني، فإن التعدد الديني يحمل نفس السمات لتجعل منه الأصل الذي لا يحتاج إلى برهان.[1]

2. من التوصيف إلى التفسير

استقراءُ تقاليد الأديان الكبرى في العالم، يساعد على اكتشاف البنى المشتركة بينها في فهم المتعالي، والوصول إلى الحقيقة المشتركة القابعة وراء الاختلاف الحاصل في أشكال العبادة وأوصاف وتسميات الحقيقة الإلهية. إلا أن الاستقراء يقتصرُ على توصيف الظواهر والكشف عن حقائقها

1 يقول جون هيك: "في كل دين هنالك قديسون وخطأة، وضمن أتباع كل دين هنالك مزيج من الخير والشر." أما ترولتش فيرى: "أن التعدد الثقافي يقتضي تعدد وحي الله، وبالتالي فإن مدخل الله إلى الناس متعدد بتعدد ثقافاتهم، وإن لكل ثقافة حضارية خاصة دين خاص يرتضيه الله لهم. فالأديان الكبرى هي تعبير عن وعي دينيٍّ يتبع أنماط ثقافية خاصة، والحضارات المتعددة تتطلب وحيًا متعددًا عليها، بحيث يكون لكل دين برهانه الخاص بحسب الخصائص الحضارية التي يتواجد فيها. فتجربة المقدس متعددة ولكن عمقها واحد هو الحب." وقد ربط يورغن مولتمان بين التعددية الحضارية والتعددية الدينية، بقوله: "في وقت من الأوقات كان لكل أمة دين، وكان لكل حضارة تاريخها الديني الخاص"، في حين رأى توم درايفر (Tom F. Driver) أن: "ربوبية الله تجعله أكثر تورطًا في مسار الخلق وأكثر تاريخيةً منا (...) فإذا كان هناك تاريخ خلاص في المسيحية، فهنالك أيضًا تواريخ خلاص في أمكنة أخرى، تجعل لله أسماء متعددة وهويات مختلفة، وتجعله يعمل في كل ثقافة بطريقة مختلفة." راجع:
Thomas O'Dea, Janet Aviad, *The Sociology of Religion*, New Jersy: Prentice Hall, 1983, pp.82-84. Hick, *Christianity and other religions, The Absuluteness of Christianity*, Philadelphia: Fortress Press, 1980, pp. 11-31, pp. 190-210.

الكليــة وعلى إظهــار منطقهــا الــداخلي، مــن دون القــدرة على تفسيرهــا أو الكشـف عـن أسـباب تحققهـا على مـا هـي عليـه. أي لا يقـول الاسـتقراء لماذا وكيـف بـل يكتفـي بسرد وتوصيـف وتعريـف مـا هنـاك. وبالتـالي لا يسـتطيع اسـتقراء الإرث الدينـي في العـالم، أن يقـدم تفـسيرًا علميًّـا لظاهـرة التعدديـة الدينيـة، ولا يملـك أيضًـا تبريـر التفـاوت الحاصـل في فهـم الحقيقـة الإلهيـة تبريـرًا منطقيًّـا وعقليًّـا.

يصبـح تفـسير التعدديـة الدينيـة ضرورة ملحـة مـع اسـتمرار حصر الخلاص أو الاسـتقامة بديـن أو مذهـب مخصـوص، ومـع حرمـان أكثـر الـبشر على مـدى أجيـال طويلـة مـن الاهتـداء إلى ديـن الخلاص الحصري (Exclusive)، بـل لم يحصـل لـدى أكثرهـم فرصـة سماعـه. ويتطلـب أيضًـا تبريـرًا مُقنِعًـا لوجـود أديـان أخـرى ذات بنـى عقليـة وشـعائرية وأخلاقيـة ولاهوتيـة منافسـة، لا تقـل أصالـة وفعاليـة وجاذبيـة عـن أي ديـن آخـر. وتقـوى المعضلـة عندمـا يتـبين أن اتِّبَـاعَ الأديـان لا يقـوم على أسـاس الاختيـار الحـر والواعـي بحقائـق الديـن، بـل على أسـاس الـولادة والمنشـأ، فدينـك هـو ديـن آبـاءك، ودينـك هـو ديـن البيئـة التـي حضنـت ظـروف ولادتـك ونشـأتك الثقافيـة والتربويـة، التـي رسـمت معـايير قبـول الحـق، وأوجـدت مسـتويات إذعـان والتـزام بالحقائـق والقيـم والمعـاني المتعاليـة، لا يملـك الفـرد أن يُحددهـا بنفسـه أو يُعـدل فيهـا أو حتـى أن يكـون بمنـأى عـن سُـلطتها.[1]

1 يقـول جـون هيـك: "معرفـة الله انعـكاس للعلاقـة البشريـة في ظـرف تاريخـي واجتماعـي خـاصين"، ويقـول إرنسـت ترولتش : "لا نسـتطيع أن نعيـش دون دين، ومع ذلـك فإن الدين الوحيـد الـذي يمكن لنـا أن نعتنقه هو المسـيحية، لأن المسـيحية نهضت معنـا وفينا وأصبحت جـزءًا مـن كينونتنـا." راجع:
O'Dea & Aviad, *The Sociology of Religion*, pp.82-84.

هـذا يسـتدعي إعـادة النظـر في الموقـف الحصري، السـائد في اللاهـوت المسـيحي حتـى نهايـة العصـور الوسـطى على الأقـل، وما يـزال مسـتمرًّا في بعض الجيـوب والزوايـا اللاهوتيـة، ومـا يـزال سـائدًا في الوعـي الدينـي الإسلامـي ومسـتمرًّا في الأدبيـات الكلاميـة والـنشرات العقائديـة والمقـررات التربويـة. هذا الموقـف يـرى التعدديـة مظهـر انحـراف سـلوكيٍّ وعقائـديٍّ، أو نتيجـة مكابـرة عـن قبول ديـن الله الواحـد الحق. موقـف يحاكـم النوايا ويُغيِّـب الأبعـاد التاريخية والمؤثـرات الاجتماعيـة والتربويـة والإعلامية في قبـول أو صناعة الحقيقـة الدينية، ويعـتبر الفـرد كائنًـا مسـتقلًّا ومجهزًا تجهيـزًا كاملًا منذ الـولادة يؤهله لحسـم انتمائه للحقيقـة بمعـزل عـن ضغـط البيئـة وتـأثيرات المجتمع.[1]

ومـن ثَـم لا تعـود إشـكالات التعدديـة الدينيـة مسـائل ثانويـة على هامـش منظومـة الأديـان الحاليـة المسـتقرة على موقـف الحصريـة، بقـدر مـا هـي مدخـلٌ لإحـداث انزيـاح لاهـوتيٍّ ومعـرفيٍّ يدفـع إلى بنـاء فهـم ووعـي جديديـن لمفهـوم الديـن وحقيقـة التجربـة الدينيـة ومعضلـة العلاقـة مـع المتعـالي.

1 يقـول كلارك بينكـوك (Clark Pincock) في هـذا المجـال: "لا بـد لنـا من التحـرر من الصور السـوداء في التراث المسـيحي، التـي تقـول إن الله يصطفـي نعمتـه أو يحصرهـا بأنـاس معيـنين ويسـتثني مجموعـات أخـرى دون سـبب واضح من رحمتـه ويحرمهم من أيـة فرصة للخلاص، وأن ننبـذ تعـبير كالفـن (Calvin) التقليـدي القائـل إن الله أوحـي القليـل مـن الحقيقـة لـغير المسـيحيين حتـى يزيـد في إدانتهم." ويقـول جون هيك أيضًا: "من المسـتحيل القـول إن فرصة الخلاص قـد مُنحـت فقـط لهـؤلاء الـذي ولـدوا في بلاد معينـة وفي فترة تاريخيـة معينـة، فهذه فكـرة ليسـت دينيـة ولا يمكن دعمهـا أخلاقيًـا." راجع:
Okholm, Dennis L. & Philips, Timothy R. (Eds.), *Four Views on Salvation in a Pluralistic World*, Michigan: Zondervan Publishing House, 1996, p. 61. Hick, *God and the Universe of Faith*, William Collins Sons, 1977, pp. 122-130.

3. من الحصرية (Exclusiveness) إلى الاحتوائية (Inclusiveness)

التناقض الأخلاقي الضخم الذي يتبناه موقف الحصرية، بين حب الله الشامل للبشر وبين حرمان أكثرهم من خلاصه لمجرد أن صدفة ولادتهم كانت في بيئة خارج دين أو عقيدة الخلاص الحصرية، وكذلك التناقض بين عدل الله وبين عذاب أكثر الناس حتى ولو لم يتعرفوا إلى "الدين الحق"، هذا التناقض، دفع المفكرين، وبخاصة المسيحيين، ابتداء من عصر الأنوار إلى حل هذه المعضلة لغرض التوفيق بين الموقف اللاهوتي القديم، وبين إمكانية الخلاص خارج الكنيسة، عبر الإبقاء على الموقف الرسمي مع إضافة مُلحق يبين معناها العملي، أي الحفاظ على فكرة الحصرية مع المرونة العملية في تفسيرها.[1]

كان كارل رانر (Karl Rahner)، من رواد هذا التفكير، حيث قدم في العام 1961، مقالته حول "الانتماء المسيحي المجهول" (Unanimous Christianity)، التي تعني أن المسيحية لا تنظر إلى أتباع الديانات الأخرى كغير مسيحيين، بل تعتبرهم ضمن دائرة النعمة الإلهية، لأنهم مسيحيون ضمنيون وإن كانوا لا

1 على الرغم من تجاوز الكنيسة الكاثوليكية لمبدأ "لا خلاص خارج المسيحية"، إلا أن هذا المبدأ ظل حاضرًا بقوة داخل البروتستانتية، منذ اللاهوت اللوتري والكالفني القديم، وعبر إعلانات الجماعات البروتستانتية الأصولية المعاصرة. ففي العام 1960 مثلًا، أعلن مجلس التبشير العالمي في شيكاغو: "في السنين التي تلت الحرب، ذهب أكثر من مليار من البشر إلى العالم الآخر، وذهب أكثر من نصف هؤلاء إلى عذاب الجحيم من دون حتى أن يسمعوا بالمسيح." وبنفس الروح، كان إعلان فرانكفورت عام 1970، الذي خاطب العالم غير المسيحي بدعوتهم إلى: "التحرر من قيودهم السابقة وآمالهم الخاطئة، والإيمان بالمسيح والتعمد باسمه، لأن عبره فقط يمكن تحصيل الخلاص الأبدي."
Hick, *God and the Universe of Faith*, pp. 122-126. J. O. Percy, Facing the *Unfinished Task*, The Messages Delivered at the Congress on World Mission, Chicago 1960. Eerdman, Grand Rapids, 1961, p. 9

يعلمـون ذلـك. ثـم كانـت أطروحـة هانـس كينـغ (Küng) الجريئـة، التـي قدمها في العـام 1964، في مؤتمـر "الوحـي المسـيحي والأديـان غير المسـيحية" في بومباي، ورأى فيهـا أن الأديـان غير الكاثوليكيـة، هي طرق عاديـة (Ordinary) للخلاص، في حين تمثـل الكنيسـة الكاثوليكيـة طريقًا فـوق عاديـة (Extraordinary) لخلاص البـشر. بذلـك يمكن لأي إنسـان أن يحصِّل خلاصه عـن طريق الديـن المتوفر لديه داخـل البيئـة الثقافيـة والظـرف التاريخي المتواجـد فيـهما، إلا أن الخلاص عبر هذه الأديـان ليـس إلا تـدبيرًا مؤقتًا، ينتهـي عندما يصل أتبـاع تلك الأديـان، عاجلًا أم آجلًا، إلى الإيمان الصريـح والمبـاشر بالمسـيحية. ومـن النـقلات اللاهوتيـة النوعية أيضًـا، مـا ورد في مقـررات المؤتمر الـذي عقد في بومبـاي عام 1964، مـن دعوة إلى الانتقـال مـن الفهم الكهنـوتي للأديـان إلى الفهم الإلهـي لها.[1]

كانـت مقـررات المجمـع الفاتيـكاني الثـاني 1963–1965 ذروة الأعمال اللاهوتيـة، التـي مثلـت قفـزة نوعيـة في حقـل اللاهـوت التعـددي. ومـما جـاء في تلـك المقـررات: "الذيـن على غير ذنـب منهـم، يجهلـون إنجيل المسـيح وكنيسـته، ويطلبـون مـع ذلـك الله بقلـب صـادق، ويجتهـدون بنعمتـه، أن يتممـوا في أعمالهم إرادتـه كما يمليهـا عليهـم ضميرهـم، فهـؤلاء يمكـن أن ينالـوا الخلاص الأبـدي (...) ذلـك بـأن كل مـا فيهم من صلاح وحق هو بنظر الكنيسـة تمهيـد للإنجيل."[2] ومـن إعلانـات المجمـع أيضا: "لا تنبـذ الكنيسـة الكاثوليكية شـيئًا مما هـو في هذه الديانـات (غير المسـيحية) حـق ومقـدس، وتـولي تقديرهـا بـاحترام صـادق هـذه الطـرق المسـلوكة في العمـل والحيـاة، وهـذه القواعـد والتعاليـم، وإن اختلفت في

1 Hick, *God and the Universe of Faith*, pp. 122-126. Theological Investigations, Vol. 5, Baltimore, Helicon Press, 1966, p. 131.

2 دنتسنغر، هونرمان، **الكنيسة في وثائقها**، (ترجمة: يوحنا منصور وحنا الفاخري)، منشورات المكتبة البولسية، بيروت، 2001، 2/ 940.

أمـور كـثيرة مـا تقول بـه هـي وتعلمـه، تحمـل غير مرةٍ، قبسًـا مـن شـعاع الحقيقة التـي تـنير جميـع النـاس، بـل تنظـر بـعين الاحترام إلى طريقة سـلوك وحيـاة أتباع تلـك الديانـات، وتـرى أن القواعـد والتعاليـم المختلفـة في الأديـان هـي انعكاس بنحـو مـن الأنحـاء لشـعاع الحقيقة التـي تشـع على كل النـاس."[1]

بالإضافـة إلى الدائـرة الكاثوليكيـة، فقـد كان هنالـك جـدلٌ حيـويٌّ داخـل الدوائـر البروتسـتانتية، حيـث راجت فكـرة أن الذين يريـدون الخلاص عليهم أن يأتـوا إلى الله عبر المسـيح، ولكـن الذيـن لم يعرفـوه في حياتهـم ولم يعرفـوا إنجيلـه، سـوف يفعلـون ذلـك بعـد حياتهـم ليُعطـوا الفرصـةَ في قَبُـولِ المسـيح كمخلص. ومـن رواد المذهـب البروتسـتانتي في فكـرة الضمنيـة، فولفهـارت بانيـنبرغ (Wolfhart Pannenberg)، الـذي يبـدو أنه يدعـم فكرة رانر في المسـيحية الضمنية بقولـه: "اللغـة الرمزية بهبوط المسـيح إلى الجحيـم ووعظه عالم الأمـوات، تؤكد أن النـاس خـارج المسـيحية سـيكون لهـم نصيـب في الخلاص."[2]

شـكَّل إعلان الفاتيـكان خطـوةً رئيسـية إلى الأمـام، إلا أن المجمـع حافـظ على المسـلمة التـي مفادهـا أن الخلاص لا يوجـد إلا عبر المسـيح وعبر الدخول إلى جسـده الروحـي أي الكنيسـة. فهي؛ أي الكنيسـة، ما تزال تـرى أن الخير الموجود في الأديـان الأخـرى ليـس إلا تهيئة للإنجيـل."[3] أي هو خير مؤقـت وعرضي، أما تحصيـل الخير الممتلـئ والخلاص الكامـل، فإنـه لا يكـون إلا عبر الإيمان الصريـح والتفصـيلي بالعقيـدة المسـيحية. وقـد عبر الكاردينال بيا (Bea) عـن ذلك في كلماته

1 Hick, *God and the Universe of Faith*, pp. 131-132. J. Neuner (Ed.), *Christian Revelation and World Religions*, London: Burnes and Oates, 1967, p. 7.

2 Ibid. pp.121-132. Wolfhart Pannenberg, *Jesus-God and Man*, Trans. Lewis Wilkins, Westminster Press, Philadelphia, 1967, p. 272.

3 Hick, *God and the Universe* of Faith, pp. 121-126.

التي قدم بها الدستور العقيدي للمجمع عام 1964: "نعترف بوجود قيم روحية وأخلاقية في الأديان المتعددة ونقر بخلاص أتباع تلك الديانات، الذين يعيشون بحسب ما يمليه عليه ضميرهم. فهؤلاء جميعًا، لديهم إيمان ضمنيٌّ بالمسيحية، وسَيَتَّحِدُون بالمسيح وبجسده الروحي بعد أن يتعرفوا بالكامل على غِنى المسيح."[1]

على الرغم من الخطوات الكبيرة والجريئة التي خطاها اللاهوت المسيحي في موقفه من أديان العالم غير المسيحية، إلا أنه لم يذهب بإشكالية التعددية إلى كامل مقتضياتها المنطقية أو إلى أعلى مستلزماتها الأخلاقية. هي محاولات أشبه بتدوير الزوايا، حيث جهدت في الجمع بين أمرين: أولهما، الحفاظ على حصرية الخلاص داخل الكنيسة، وثانيهما الاعتراف بوجود خلاص خارجها. وهذا يتم بالقول أن الخلاص خارج الكنيسة (أو المسيحية) هو خلاص ناقص أو مؤقت أو ممهد للإيمان بالمسيحية؛ أي هو خلاصٌ عرضيٌّ سيُعوَّض بالخلاص الأصيل الذي سيتحقق عندما تصل البشرية كل البشرية إلى الإيمان بالمسيحية، وهو أمر ترى الكنيسة أنه متحقق حتمًا.

4. من نموذج بطليمس الاحتوائي إلى نموذج كوبرنيكوس التعددي

أنشأ جون هيك مماثلة (analogy) بين نظام بطليموس الفلكي الذي فَسَّر حركة الكواكب والنجوم على أساس مركزية الأرض ودوران باقي النجوم حولها، وبين اللاهوت المسيحي الذي ما زال يتمسك بثوابته القديمة ويعتبر المسيحية معيارًا للحقيقة الإلهية الكاملة، بحيث تحدد قيمة باقي الأديان بحسب قربها أو بعدها عن الحقيقة المسيحية.

1 Bea, Augustin, *Theological Investigations*, p. 131.

وبطليموس (Ptolemy) من علماء الفلك في القرن الثاني قبل الميلاد، ذهب إلى أن الكواكب في المجموعة الشمسية تسير في دوائر حول الأرض؛ أي إن الأرض مركز حركة الكواكب. ولما وجد الفلكيون لاحقًا أن كواكب معينة لا تسير في مدارات دائرية حول الأرض، أي مدارات لا تتناسب مع تفسير بطليموس، أضافوا ما يسمى أفلاك التدوير (Epicycles)، وهي عبارة عن دوائر لحركة الكوكب يقع مركزها على محيط دائرة بطليموسية أكبر يكون مركزها الأرض، بحيث يكون المسار النهائي لهذه الكواكب متناسبًا بنحو قريب مع المعطيات الجديدة، ويحتفظ في الوقت نفسه بصحة دورانها حول الأرض.[1]

أقام هيك تماثلًا قويًّا بين اللاهوت المسيحي التقليدي وبين نظام بطليموس الفلكي. حيث ألجأت المحاولات اللاهوتية لاستيعاب المعطى التعددي في العالم إلى ابتكار ما يشبه أفلاك التدوير في النظام البطلمي، يُمَكِّن اللاهوتيين من الجمع بين الثوابت اللاهوتية الأساسية وبين استيعاب معطى التعددية الدينية؛ أي تفسير المعطى بنحو يراعي دلالته الواقعية ويحفظ في الوقت نفسه مقولة الحصرية وفرادة "الدين الحق" وتفوقه على باقي أديان العالم.

إن مقولة الاحتوائية التي اقترحها اللاهوت المسيحي للتعددية الدينية، قابلة للتواجد في أي دين آخر، إذ يمكن لفرد في دين آخر أن يفترض دينه النموذج الكامل والثابت للحقيقة الدينية، وتكون باقي الأديان بمثابة أفلاك متحركة تدور حول النموذج الأصلي والكامل. فكما لو كان هنالك أناس

1 استطاع نظام بطليموس (Ptolemaic system)، بفضل فكرة أفلاك التدوير (Epicycles)، أن يصمد لفترة تزيد على ثمانية عشر قرنًا، أي من القرن الثاني قبل الميلاد إلى القرن السادس عشر بعد الميلاد. وذلك لما يحمله هذا النظام من مرونة في استيعاب أي معطى فلكي جديد، عبر أفلاك تدوير جديدة، بحيث يمكن الاستمرار في هذا السلوك الافتراضي إلى ما لا نهاية، لحماية نظرية بطليموس من أية معطيات جديدة تهدد صلاحيتها.

يعيشون فوق المريخ، فإن بإمكانهم الافتراض بأن كوكبهم هو مركز الكون، ويمكنهم افتراض أفلاك تدوير لدعم فرضيتهم كلما واجهتهم معطيات جديدة، كذلك الأمر، بالنسبة لباقي الأديان، حيث بإمكان أتباع أي دين من الأديان، بناء نظام يماثل النظام البطليمي، بالقول أن دينهم هو دين الحق أو الخلاص أو التنوير الأصلي، واعتبار باقي الأديان مجرد إعداد روحي ومرحلي لباقي الشعوب حتى تصل إلى الحقيقة الكاملة المتمثلة بهذا الدين الممتلئ. أي أن فرضية الحصرية أو الفرادة أو التفوق الموجودة في المسيحية، هي أيضًا حاضرة وموجودة في باقي الأديان أيضًا، بنفس القوة وبذات درجة اليقين، وبدفاعات عقلية ولاهوتية مماثلة.

ربما كان افتراض مركزية الدين الخاص ومحوريته بالنسبة إلى باقي الأديان أمرًا طبيعيًّا ومبررًا في ظل فترة جهل جذريٍّ بأديان العالم، كذلك يمكن الاستمرار بالعقيدة الاحتوائية (Inclusive) التي تماثل النظام البطلمي إلى ما لا نهاية، من خلال إضافة دوائر خلاصية جديدة لكل دين جديد نتعرف إليه واعتبار أتباعه الملتزمين بأنهم مسيحيون أو مسلمون ضمنًا وإن كانوا يجهلون ذلك، مع إبقاء "دين الخلاص الحق" القطب الأصلي والثابت لكل الديانات الأخرى.

وكما إن تراكم المعطيات الفلكية الجديدة المنافية لفرضية بطليموس، فرض التخلي عنها لصالح الفهم الكوبرنيكي، بالقول إن الأرض والكواكب الأخرى تدور حول الشمس، كذلك فإن نموذج الاحتواء الذي يماثل نموذج بطليموس، فرض الانتقال إلى التماثل مع نموذج كوبرنيكوس (Copernicus)، بأن تخرج جميع الأديان من تمركزها الذاتيِّ ومن اعتبار نفسها مدار القيمة والحقيقة الروحية والخلاصية، إلى التمحور هي والأديان الأخرى حول الله.

عندها ينتهي الحديث عن حقيقة دينية كاملة ومتفوقة في مكان ما، أو الحديث عن حقيقة دينية ناقصة ودونية في مكان آخر، وتصبح أديان العالم الكبرى وفق هذا الفهم، عبارة عن إدراك واستيعاب متعدد واستجابة متنوعة للحقيقة الإلهية الواحدة.

هذا الأمر يفرض أن تكون التقاليد الدينية الكبرى متماثلة بنحو رئيسيٍّ في بناها الخلاصية (Soteriological)، كونها تتصل جميعها بأغراض ووظائف الخلاص-التحرر- التنوير-الامتلاء، التي تحول الوجود الإنسانيّ من التمحور حول الذات إلى التمحور حول الحقيقة الإلهية العليا. حينئذ تصبح الأديان عبارةً عن استجابة بشرية متعددة لحقيقة نهائية واحدة، حيث يدرك أتباع كل دين، المقدس والمطلق والمتعالي بعدسات ذهنية وإدراكية مختلفة، ويتحسسون حضور المقدس والمتعالي عبر ممارسات روحية متنوعة ويشكلون تبعًا لذلك أشكالًا متعددةً ومتنوعةً من التجارب الدينية.

هذا الفهم يغير نظرة كل دين إلى الأديان الأخرى، ليرى فيها استجابات متنوعة لحقيقة إلهية واحدة، وأن الاختلاف بينها ليس إلا إختلافًا ظرفيًّا نابعًا من الثقافة واللغة والعادات داخل التكوين الحضاري الذي يحضن كل دين. فكما أن الأديان تقف على مسافة متساوية من الله بحيث تنتفي معايير الأفضلية والأسبقية بينها، كذلك فإن لله طرقه بنحو متساو إلى كل الشعوب والحضارات، فلا يوجد دين واحد لله بنحو حصري، بل لكل دين حقائقه الذاتية ونظامه الداخلي، يكفلان بنحو متساو تقريبًا بين الأديان، إخراجَ الإنسان من ظلمات التمحور الذاتي (Self-Centered) إلى نور التمحور حول الله (God Centered).

5. التعددية والحب الصوفي

هـذا الفهـم نجـده حـاضرًا، لكـن بتعـابير وجدانيـة ورمزيـة، في مسـالك الصوفـيين المسـلمين الذيـن تمسـكوا بتعدديـة ولانهائيـة مظاهـر وتجليـات العلاقـة مـع الله. ظهـر ذلـك بالقـول بوحـدة الوجـود الـذي تكـون فيـه جميـع الموجـودات تجليـات لا متناهيـة لحقيقـة إلهيـة واحـدة. فـالله ليـس خالـق الكـون فحسـب بـل أرضيـة لـكل الموجـودات، تجعـل تجلياتـه لامتناهيـة في كل ديـن وثقافـة وشـخص، مـا يمنـع قـدرة أي ديـن لوحـده على اسـتيعاب الحقيقـة الإلهيـة أو حصر ظهورهـا فيـه.[1]

وقـد تبـدى اتسـاع الحقيقـة الإلهيـة وتجلياتهـا في كل مظاهـر الوجـود، في قـول ابـن عـربي:

أَصْبَحَ قَلْبِي قَابِلًا كُلَّ صُورَةٍ * * * فَمَرْعًى لِغِزْلاَن وَدَيْرٍ لِرُهْبَـانِ
وَبَيْتَ أَوْثَان وَكَعْبَـةَ طَـائِفٍ * * * وَأَلْوَاحَ تَوْرَاةٍ وَمُصْحَفَ قُرْآن

هـذا القـول يؤكـد أن الحقيقـة الإلهيـة حـاضرة في كل مظاهـر الوجـود الطبيعـي والإنسـاني، وهـو في الوقـت نفسـه أوسـع منهـا ووراءها ولا يمكـن لأي وضـع أو ادعـاء إنسـاني امـتلاك هـذه لحقيقـة أو حصرهـا داخلـه. وقـد رأى ابـن عـربي أن لله أسماء لا متناهيـة لا يمكـن للـبشر اسـتيعابها، وكل فـرد

1 يقـول ابـن عـربي في **الفتوحـات المكيـة**: "فما في الوجـود إلا الله، ومـا سـواه ظلال لوجـوده." ويقـول في **فصـوص الحكـم**: "فمن رأى الكثـرة في العين فقد جهل، ومـن رأى العين في الكثرة فقـد عـرف." ابـن عـربي، **فصـوص الحكم**، تعليـق أبـو الـعلا عفيفـي، (د.ت)، ص.ص 76، 348.

يختبر حقيقة جزئية لله، وعلى الرغم من ذلك، فالنور واحد.[1]

كذلك فقد كتب الرومي في **المثنوي وديوان شمس التبريزي**، أن الله وراء الشكل والاسم، ولا تنحصر حقيقته بدين واحد أو شعيرة مخصوصة. وقد نُسِب إليه قوله: "أذهبُ إلى المسجد والكنيس والكنيسة وأجد محراب عبادة واحد"، و"الأضواء مختلفة والنور نفسه يأتي من وراء"، و"ترى رسوما على الماء والماء واحد" (**ديوان شمس**). فالأديان مصابيح لنور واحد يُختبر بتعابير ورمزيات ووجدانيات متعددة.

الحب في نظر الرومي هو جوهر المسار الروحي. وقد نسب إليه قوله: "دين الحب لا يُعلَّم في المساجد ومعابد اليهود والكنائس، فالمحبوب لا يمكن استيعابه واحتوائه في أي اسم أو مكان"، وهو بمثابة تأويل لقوله في **المثنوي**: "الآخرون يذهبون إلى المساجد والكنائس والمعابد، وأنا أتجول في قلوب العاشقين". وقد كان الرومي يتوجس من الذين يتمسكون بالأشكال الخارجية، سواء أكان قانونًا أم عقيدةً أم طقسًا، من دون أن يذوق خمرة الحب الإلهي: "أنت مولودٌ بأجنحة، لماذا تفضل الزحف في الحياة (...) لماذا تبقى في السجن مع أن باب السجن مفتوح؟"[2]

1 يقول ابن عربي: "العالم كله صورة من صور الحق، كمرآة شقّت وانكسرت، فكل جزء فيها يعكس جزءًا من الحقيقة"، **الفتوحات المكية**، م 1. ويقول: "وإن تعددت الأسماء فالمسمى واحد، والمفهوم ليس بواحد (...) المفهوم من العالم ما هو عين المفهوم من الحي والحي هو العالم." راجع: سعاد **الحكيم، المعجم الصوفي**، تعليق على الاسم الإلهي، شركة دندرة للطباعة والنشر، 1981، بيروت،4/ 22.

2 الرومي، الرومي، جلال الدين، **مثنوي**، (ترجمة: إبراهيم دسوقي)، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 1996، طبعة ديفيد هيوستن، بيت 1330.

وقد شبه الرومي معرفتنا الجزئية بالحقيقة الإلهية، بمن يلمس الفيل في الظلام ويعطي كل فرد توصيفًا وفهمًا مغايرًا للآخر[1]. ليستنتج أن الأديان إدراك جزئي للحقيقة الإلهية، يتلقى كل جانبًا محدودًا منها، كونه مشروطًا بسياقه التاريخي والثقافي. هذا لا يعني أن الرومي ينبذ الدين لكن يدعوا إلى ما هو أعمق من السطح، والتعالي على أية دوغما أرضية من دون نبذ التقاليد الدينية، والعيش بشغف وتواضع في معرفة الله، الذي هو دائمًا أكبر من خيالنا وقدرتنا على التصور.

6. إشكالات التعددية

إذا كانت التعددية في تفسيرها النهائي تعني أن أديان العالم استجابات متعددة ومتنوعة لحقيقة إلهية واحدة، ولا يملك أيُ دينٍ مركزية ثابتة للحقيقة الدينية ولا حصرية للخلاص الديني، فإن هذا يستولد جملة إشكالات تستدعي حلها.

أولها: وجود ادعاءات في كل دين تتناقض مع ادعاءات الأديان الأخرى. بعض هذه الادعاءات تاريخية كالتناقض بين إثبات صلب المسيح في المسيحية، وإنكار ذلك في الإسلام، وإثبات نبوة محمد في الإسلام وإنكار ذلك في المسحية واليهودية، وإثبات أن يسوع هو المسيح في المسيحية والإسلام وإنكار ذلك في اليهودية. وبعضها يتعلق بالحقائق الدينية الكلية كتلك التي تتعلق بحقيقة الله. يصبح السؤال هنا: كيف نجمع بين تساوي أديان العالم الكبرى في وظيفة الخلاص وتوفير شروط التجربة الدينية، وبين تناقض الحقائق بينها بحيث يكاد كل دين ينسف مصداقية ومشروعية الأديان الأخرى.

ثانيها: إذا كانت الحقيقة الإلهية واحدة، فإن التناقض بين ادعاءات أديان

1 يقول الرومي في **مثنوي الدفتر الأول**، لبيت 320، "من يحاول أن يمسك حقيقة الذات كمن يلمس فيلًا وهو أعمى."

العالم غير المحدودة وغير المنضبطة يحدث تشويشًا وإرباكًا يعيقان الاستجابة النقية والشفافة لله.

ثالثها، ما الدليل على أن أديان العالم تتساوى في مستوى فعاليتها الروحية أو في مصداقية حقائقها أو درجة الخلاص فيها؟ وكيف يتم التثبت من صوابية الأديان وصلاحها بخاصة وأنها أديان جاءتنا من التاريخ، ولا يمكن التحقق من صوابيتها وصحتها، بحكم ندرة الأدلة التاريخية، وبحكم أن التزام أصحاب الأديان بدينهم لا يقوم على مسوغات عقلية ودلائل برهانية، وإنما بالإيمان الذي يقوم على التسليم والقبول؟

هذه الإشكالات وغيرها، استدعت تأسيس أرضية معرفية لحل مشكلة النسبية والتعدد حول الحقيقة الواحدة. واستدعت تقديمًا مختلفًا لحقيقة الدين ولمفهوم الخلاص، إضافة إلى معالجة التناقض بين ادعاءات الحقيقة والتحقق من صوابية وصحة الحقائق الدينية.

7. التأسيس المعرفي

تنقلنا المقاربة المعرفية في إدراك حقيقة الله، من مستوى عرض وتوصيف الواقع التعددي في معرفة الله، إلى مستوى النظر في عملية المعرفة نفسها والبحث في مجالاتها وطبيعتها وبنيتها، والعمل على بناء نموذج معرفي متقوم بجملة قواعد منطقية ومبادئ معرفية وإجراءات استدلالية، تقدم الإجابة عن السؤال الكبير: ما هي شروط إمكان معرفة الله؟ وما الذي يمكن ولا يمكن أن نعرفه عن الله؟ ولماذا يتعدد العلم على الرغم من وحدة المعلوم؟

لعل أهم نموذج مقترح في هذا المجال هو نموذج جون هيك الذي يماثل نموذج إيمانويل كانط المعرفي الذي شَيَّده لمعرفة العالم، ويقوم بشكل رئيسي

على التمييز بين الشيء في ذاته (Noumenon) وبين ظاهرِ الشيءِ (Phenomenon) أو الشيءِ كما يظهر ويبدو لنا. مع الإشارة إلى أن الفارق بين وظيفة ودافعِ كُلٍ من نموذجي هيك وكانط، هو أن نموذج كانط كان لغرض معرفة العالم الفيزيائي الذي نَملِكُ مُعطياتٍ حسيةٍ عنه، في حين كان نموذج جون هيك لمعرفة الحقيقة المتعالية على الحس والمحتجبة وراء الوصف، التي نُحصِّل معطياتنا عنها بطريق غير حسي.

لم يكن هيك غافلًا عن الاختلاف والتباين بين ما يريد تأسيسه وما أراد كانط تأسيسه. فموضوع المعرفة في بحث جون هيك هو التجربة الدينية التي تعني بطريقة أو بأخرى معرفة الله واختباره، في حين كان موضوع المعرفة عند كانط هو العالم الفيزيائي الذي نختبره عبر حواسنا، أما فكرة الله فهي ليست في نظر كانط موضوع تجربة أو معرفة، بل ضرورة عقلية بوجود الخير الأعلى تضمن فعالية القانون الأخلاقي. مما يعني أن الله، بحسب كانط، ليس حقيقة أنطولوجية بل هو حقيقة أخلاقية (أكسيولوجية) لا تُفهم إلا في إطار القانون والواجب الأخلاقي، ولا يمكن اختباره أو تحسسه لأنه بالأساس وراء مجال الحساسية والتجربة. فالله ليس محتجبًا بذاته فقط، بل لا يمكن تحصيل معطيات حسية أو باطنية عنه تجعل المعرفة به ممكنة.

يتفق جون هيك مع إيمانويل كانط في تصويره لعملية الإدراك، لكنه لا يقصرها على إدراك الأمور الفيزيائية بل تشمل أيضًا إدراك الحقيقة الإلهية. ففي إدراك الحق (The Real) هنالك دائمًا طرفان أساسيان، أولهما: حضور الحق في حياة البشر الذي نستجيب لحضوره عبر معطيات واختبارات مباشرة، ثانيهما: البنية الإدراكية لوعينا، التي تهب المعطى المتلقي معنى ودلالة وتنتج من خلال تلك البنية حقائق وأحكام، أي تحول المعطى الفارغ من المعنى إلى معنى، وتنقل الاستجابة للمتعالي إلى حالة وعي.

وينبه هيك إلى أن المعطيات التي يتلقاها الإنسان في حياته لا تقتصر على الحس فقط بل هنالك أنماط رسائل متعددة يتلقاها الإنسان ويستجيب لها بطرق متعددة، ويمكن تحسس ظواهر الموضوع عن قرب كما يحصل باللمس ويمكن تحسسه عن بعد، عبر الإشعاعات والموجات التي يرسلها ويبثها، كالموجات الكهرومغناطيسية والإشعاعات الحرارية. كما أنه يمكن للرسائل أن تكون ظاهرة وقابلة للتحسس وقد لا تكون قابلة للتحسس إلا بواسطة أجهزة تحسس أكثر تعقيدًا وتقدمًا. لذلك، وكما يمكن تحسس حضور الحق بواسطة الحس والمشاهدة، يمكن أيضًا تحسس حضوره ورؤية تجليه بإشارات غير حسية، تنبع من أعماق الإنسان أو تنبع من الكون، ويتلقاها الإنسان بأدوات تحسس غير حسية، والتي وبعد مرورها في قنوات إدراكه الذاتية، تأخذ تلك الإشارات والرسائل دلالة وحقيقة ومعنى، يعبر عنها بالتجربة الدينية.[1]

وعلى الرغم من أن هيك يتطابق مع كانط في عملية الإدراك التي يصفها كانط بأننا نشارك بنسبة النصف في حقيقة الأشياء، إلا أن الاختلاف بين كانط وهيك يبدأ في تحديد قوالب الإدراك التي تحول المعطى إلى معرفة وتجربة.

فمن جهة، يبني كانط الإدراك البشري على أساس المقولات القابعة بنحو تكويني في الإنسان المدرك، التي يصنف من خلالها الأشياء وينتج على أساسها أحكامًا منطقية تهب الأشياء حقائقها ومعانيها. وقد تبين لنا أن قوالب الإدراك عند كانط، قابعة في كل إنسان بنحو تكويني، فهي من جهة شاملة أو كونية أي تتواجد في كل إنسان، وهي من جهة أخرى مقولات دائمة لا تتبدل ولا تتغير في الإنسان، أي هي قوالب ضرورية.

1 Hick, *God has many Names*, pp. 40-59.

من الجهة الثانية، نجد أن قوالب الإدراك التي نختبر بها المتعالي، عند جون هيك، ليست مجرد قوالب ذاتية وليست أيضا شاملة (كونية) بمعنى تطابق جميع البشر في بنيتها طبيعتها، بل هنالك نوعان من القوالب الإدراكية في الإنسان:

أحدهما قوالب مقولية مشتركة بين البشر في توصيف ومعرفة المتعالي تسمى الشخصي (Personae) وغير الشخصي (Impersonae). وهي قوالب استقرأها هيك من نظم العقائد الدينية في العالم، واستنتج أن الحقيقة الإلهية تدخل إلى وعينا عبر مبدأين أو مقولتين، هما مبدأ الواحد الشخصي ومبدأ المجرد اللاشخصي.

ثانيهما قوالب ذات طبيعة ثقافية، وهي قوالب تتفاوت بتفاوت الثقافات والعادات والتقاليد واللغات. هذا يعني أن قوالب إدراك المتعالي ليست واحدة، كما أن طرق الاستجابة وتلقي حقائق المطلق ليست متطابقة بين جميع البشر. بل هي نتاج أطر ثقافية وعلائق اجتماعية، كونت داخل كل بيئة حضارية نظمًا دينية خاصة. هذه النظم، وبحكم خصوصية كل منها في تكوينها الرمزي والأسطوري واللاهوتي والطقسي والفني والأخلاقي، شكَّلت داخل كل ترتيب ثقافي، حاضنًا للتجارب الدينية، وإطارًا للتفكير الديني، أنتجت بالتالي استجابات بشرية متنوعة لِذات الحقيقة الإلهية المتعالية واللامحدودة، التي نسميها الكائن الأزلي.[1]

بهذا لا تعود قوالب الإدراك كونية أو شاملة أو ثابتة أو ضرورية، بل هي متغيرة ونسبية ومتعددة، والمرجع في تكوينها وبنيتها هو الإطار الثقافي والبيئة الحضارية الحاضنة وقواعد العلاقات داخل المجتمع. فبدلًا من كونية وضرورة

1 Hick, *God has Many Names*, pp.40-59.

مقـولات الإدراك كما هـي عند كانـط، فإنها عند هيك متحركة ونسـبية. ويسـتعين جـون هيك بـثلاث مبادئ لتأسـيس نسـبية مقولات الإسـتجابة البشريـة للحقيقة المتعاليـة أو الحـق في ذاته:

المبـدأ الأول: أن المعرفـة إنما هـي بحسـب نمـط العـارف، وهـو قـول مأثـور للقديـس تومـا الأكويني. ونمـط العـارف هنـا يـشير إلى التكويـن الإدراكـي للعـارف الـذي يتشـكل داخل نظـم ثقافيـة دينيـة متعـددة. فالنمط أشـبه بتكوين ذهنـي يحـوي مقترحات ومصـادرات مـا قبليـة ينتجها تقليـد ديني خـاص في بناء التجربـة مـع الله وفي تكويـن المعرفـة عنـه. فالنمـط يعنـي تعـدد البنـى الإدراكيـة التـي يقـارب بها الـبشر الحقيقة الإلهيـة المتعاليـة، والتي سـتؤدي بنحـو منطقيٍّ إلى تعـدد الـدلالات وتنـوع الصفـات واخـتلاف الأسماء الإلهيـة. وهذا قريـبٌ أيضًا ممـا صرح بـه المتصـوف الإسلامي الجُنيـد والـذي كان قريبًا من عصر تومـا، بقوله "لَـونُ الماءِ هـو لَـونُ الإنـاءِ الـذي يحويه."[1]

لا يمكـن فصـل الاسـتجابة البشريـة للحقيقة الإلهيـة، بنظر جـون هيك، عن الثقافـة الخاصة لشـعب من الشـعوب، حيـث إن التوصيف والتسـمية في بيئةٍ معينةٍ يَفقُـدان دلالتـهما ومعناهمـا لـو نُـقِلا إلى بيئة ثقافيـة وسـياق تاريخي مغايـر.[2] وعلى الرغـم مـن تسـليمنا بوجـود حقيقة إلهيـة متعاليـة في ذاتها تحتجـب وراء أيـةَ معرفة أو اختبـار بشريين، إلا أن التسـميات والتوصيفات المختلفة لها، كجاهوفا وكريشـنا

1 Hick, *An Interpretation of Religion*, New Haven: Yale University, 1989, pp.241-242.

2 يقـول هيك:"فاسـم يهوا (Jahawa) مثلًا في النـص العبري يأخذ كامل مفاعيلـه المعنوية عندما يُقـرأ في سـياقِ تفاعـلِ الشـعبِ اليهـودي مع يهـوا، فهو جزءٌ مـن تاريخهم وهم جـزءٌ منه، ولا يمكـن تجريد هذا الاسَـم مـن روابطه التاريخيـة الخاصة. كذلك فإن كرِشْـنَا في الهندوسـية، هو شـكلٌ إلهـيُ مختلـف، يُـعبِّرُ عـن منظومة مختلفـة مـن المعتقـدات ويمثل روحًـا دينيـةً أخرى." راجع: السـابق، ص 109.

وشيفا والله (عند المسلمين) والآب، هي اختبارات متعددة للحقيقة الإلهية المتعالية، وتمثل مستويات تفكير متنوعة للتيارات الدينية المتعددة في العالم.[1]

ويستدرك جون هيك هنا بالقول إنه على الرغم من التنوع في معرفة الحقيقة الإلهية المتعالية، إلا أن هذا لا يمنح المشروعية لأية فكرة أو فهم أو تجربة مع الله، بل إن القدر المتيقن هو الإرث المعرفي والروحي الذي عبرت عنه أديان العالم الكبرى، والذي تشكَّل في سياق إرث طويل من العبادة، وحافظ لقرون عديدة من الزمن، على الإيمان البشري الذي زرعه في قلوب الملايين من البشر.

المبدأ الثاني: تعدد أجهزة التحسس؛ ومفاده أن أجهزتنا التحسسية قادرة على الاستجابة فقط لجزء من تجليات الشيء وظهوره، فالطاولة الماثلة أمامنا قد نصفها بشكلها الممتد في الأبعاد الثلاثة إذا كنا نتحسسها بالمراقبة الحسية المباشرة، وقد نصفها كدوامة طاقة مؤلفة من نيتروجين وإلكترون تتحرك بنشاط سريع ومستمر إذا كانت أجهزة التحسس قادرة على تحسس واقع ما وراء المظهر الحسي. كذلك فإن هنالك أشعة ما تحت الحمراء وأشعة بنفسجية، وموجات كهرومغناطيسية، وراء المظهر المرئي للضوء يمكن تحسسها وقياسها جميعًا مع وجود أجهزة قياس أكثر تطورًا وتعقيدًا. وبالتالي فإن المعرفة بالشيء هي بحسب أجهزة القياس والتحسس التي نتلقى عبرها ظهور هذا الشيء وتجليه، فأجهزة التحسس تعرفنا على حزء وجانب من الشيء وتخفي عنا جوانب أخرى، لأنها ببساطة عاجزة عن تمييز أو تحسس تلك الجوانب المخفية. وعندما تعرفنا أجهزةُ التحسسِ على جانب من الشيء وفي نفس

1 يقول جون هيك: "الشخصيات المتعددة للحقيقة الإلهية الواحدة هي إسقاط جزئي للحقيقة الإلهية في الوعي البشري، وهي انعكاسات للوعي البشري نفسه عندما تتشكل داخل ثقافات تاريخية خاصة. هي من طرف البشر تجليات مختلفة لله، وهي من طرف الحقيقة الإلهية العليا عبارة عن حضورها المتنوع في تاريخ وحياة البشر." راجع: السابق، ص 53.

الوقت تُخفِي عنَّا باقي الجوانب، فإن المعرفة التي تقدمها هذه الأجهزة تكون جزئية ومنقوصة وغير مكتملة.

وعلى المستوى نفسه، يمكن القول أيضًا، إن تنوع أجهزة التحسس والقياس واختلاف الشروط المحيطة بتلقي المعطيات عن الشيء، يؤدي إلى تنوع الصورة التي نكوّنها عنه. بعبارة أخرى، كل جهاز تحسس يوفر لنا جانبًا من الشيء يختلف عن الجانب الذي يقدمه جهاز تحسس آخر، كما أن اختلاف الشروط التي يُوضع فيها جهاز التحسس نفسه، يولِّدُ أيضًا معطيات مختلفة ومتباينة.

ولو طبقنا هذا المبدأ على مسألة معرفة الله، فإن تلقي التجلي الإلهي وتحسس تمظهره في الكون والحياة، لا يعتمد على التكوين الفطري للفرد فحسب، بل تشكل الثقافة والتاريخ والتقاليد الدينية والمناخات النفسية، مكونات أساسية في استشعار الحقيقة الإلهية وتحسس وجودها. فالشروط الاجتماعية والتاريخية والثقافية، ليست فقط مُحدِّدات للجهاز الإدراكي الذي يُولِّد التصورات والأحكام، بل هي أيضًا مُحدِّدات لتلقي المعطى الإلهي. ومع تفاوت الشروط المذكورة، فإن المعطيات المُتلقاة تأخذ أيضًا طبيعة مختلفة، بحيث تساعد شروط معينة على الكشف عن جوانب، وتساعد شروط أخرى على الكشف عن جوانب أخرى، إلا أن هذه الكشوفات تبقى جميعها جزئية ومحدودة ومتنوعة، تساعد جميعها في إغناء التجربة الدينية في الحياة البشرية، مع بقاء الحقيقة الإلهية فوق أي تحديد نهائيٍّ أو توصيف حصريٍّ.[1]

المبدأ الثالث: المعرفة بالشيء هي بحسب العلاقة به، فلا يوجد خط فاصل وواضح بين عملية المراقبة وبين موضوع المراقبة، والأشياء تأخذ دلالتها

1 Hick, *A Christian Theology of religions*, Louisville Kentucky, The Rainbow of Faith: 1995, pp. 11-30.

وحقيقتها وفق وضعية علاقة العارف معها. فمعنى القلم ليس فقط في شكله الفيزيائي ولكن فيما يعنيه لي وما يحمله من وظائف ذات تأثير ودور معين في مجرى حياتي. لذلك فحقائق الأشياء ليست فقط ما تحمله من خصائص ذاتية منفصلة عنّي، بل ما تمثله من روابط خاصة بيني وبينها، وكما يقول أينشتاين (Einstein): "ليس العلم مجرد قوانين أو قائمة بحقائق غير مرتبطة بل هو ابتكارات العقل الإنساني بما فيه من معتقدات وأفكار"، ويقول جورج هايزنبرغ (Heisenberg): "إن ما نسميه بالعالم الموضوعي هو من صنع تدخلنا الناشط وطرق مشاهداتنا المتطورة. وتجاربنا ليست هي الطبيعة وإنما هي الطبيعة بعد أن تغيرت وتبدلت باجتهادنا في سير البحث."[1]

ولو طبقنا هذا المبدأ أيضًا على معرفة الحقيقة الإلهية المتعالية، لتبين لنا، أن معرفة الله لا تقع خارج الدلالات الإنسانية التي يمنحها الإنسان للمعطيات التي يتلقاها من الله ويستجيب لها. بل إن معرفة الله، هي انعكاس للعلاقة القائمة بين الله وبين البشر في ظرف تاريخي واجتماعي خاص. فأوصاف الرحمة والحب والعدل، ليست مجرد أوصاف لذات الله، بل هي أوصاف ننسبها لله في سياق علاقتنا به.

وبالجملة، فإن معرفة الحقيقة الإلهية المتعالية، لا تتحصل عبر قوالب ذاتية، ذات طبيعة شاملة ودائمة في أذهان البشر، بل تتحصل عبر قوالب يصنعها التقليد والتاريخ والثقافة، والتي تتفاوت بتفاوت الثقافات والأوضاع البشرية المختلفة والمتعددة في العالم. بهذا ينتهي جون هيك من تشييد بناءه المعرفي في تفسير التعددية الدينية، والذي يشبه نموذج كانط من حيث الشكل ولكنه يختلف بل يتباين معه من حيث المضمون.

1 Hick, *A Christian Theology of religions*, pp. 11-30.

8. التعددية وإعادة تعريف الدين

رأى البعض، ومنهم كانتويل سميث، أن التعددية الدينية تستدعي إعادة تعرف الدين نفسه بطريقة مغايرة للفهم الذي كنا نتداوله: "ما نسميه ونميزه كدين، هو وحدة تجريبية يمكن تعقب وقائعها في التاريخ ويمكن تحديد تموضعها وتواجدها الجغرافي. فما يسمى الدين، كالإسلام والمسيحية والبوذية، هو مجرد ظاهرة بشرية أو مجموعة كائنات بشرية ذات تاريخ خاص."[1] أما الفكرة القائلة إن الدين عبارة عن منظومة عقائد ورؤى متماسكة بعيدًا عن كونها تعبيرًا عن جماعة تاريخية، فيرى كانتويل سميث أنها فكرة طارئة وجديدة، بل هي اختراعٌ غربيٌّ بامتياز تم تصديرها إلى كل العالم.[2]

يتابع كانتويل سميث، بأنه بدلًا من التفكير في الدين كأنساق مغلقة، علينا النظر إلى الحياة البشر الدينية كدينامية مستمرة ومتحركة، تمر من وقت لآخر باختلالات واضطرابات ذات طبيعة خلاقة، فتُقيم حقولَ قوة جديدة وتقدم نظم علاقات معقدة من الانجذاب والنفور والاستيعاب والمقاومة وإعادة البناء والدعم. هذه الاختلالات الرئيسية، هي الحركات الدينية الإبداعية في

1 Cantwell Smith, Wilfred, *The Meaning and End of Religion*, Fortress Press, Minneapolis, 1991, p. v-xii. Philosophy of Religion, pp. 112-121.

2 يقول كانتويل سميث: "منذ عصر التنوير عندما بدأت أوروبا ترى في الدين نظامًا عقلانيًّا وفكريًّا، ونسقًا من المعتقدات، أصبح بالإمكان ولأول مرة تسمية المسيحية والبوذية بالدين وأصبح بالإمكان بالتالي توصيفها بالصحيحة والخاطئة. فالأسماء التي نُعَرِّفُ بها الأديان المختلفة كمجموعة نظم متنافسة من المعتقدات الدينية والفكرية، قد اختُرِعَت في القرن الثامن عشر (ما عدا الإسلام)، ولم تكن قبل ذلك معروفة كذلك، وبالتالي لم يكن أحد ينظر إلى كونها صحيحة أو خاطئة بقدر ما ينظر إليها كمجوعة تقاليد وعلاقات تطورت داخل بيئات ثقافية وحضارية متنوعة؛ أي إن النظر إلى الدين كمجموعة معتقدات وأفكار هو الذي دفع إلى اعتبارها إيديولوجيات متنافسة." راجع:
Cantwell Smith, *The Meaning And End Of Religion*, pp. v-xii.

التاريخ البشري، والتي تُبنى من خلالها التقاليد الدينية. فما نسميه مسيحية وإسلامًا وهندوسية وبوذية، هو نتاجٌ ثقافيٌّ تراكم وتبلور داخل تفاعلات حضارية وبيئية خاصة؛ أي هي تقاليد وعلاقات تطورت عبر تفاعل معقد بين عوامل دينية وغير دينية داخل مجال اجتماعي أو حضاري محدد. فالأفكار المسيحية مثلًا، تشكلت ضمن الإطار الفكري الذي وفرته الفلسفة اليونانية، كما أن الكنيسة المسيحية تم بناؤها وقَوْلَبَتُهَا كمؤسسة من قبل الإمبراطورية الرومانية ومن خلال نظامها القانوني. كذلك فإن العقل الكاثوليكي يعكس شيئًا من الطبع اللاتيني الشرق أوسطي، في حين يعكس العقل البروتستانتي شيئًا من الطبع الألماني. فالحياة والتقاليد المسيحية ليست سوى انعكاس وتجل للحياة الغربية نفسها في التاريخ. وعلى ذات المنوال يمكن الحديث عن التقاليد الدينية الأخرى في العالم.[1]

لذلك، ووفق هذا الفهم، يكون من غير المناسب الحديث عن الأديان كأديان خاطئة او قَوِيمَة أو ضَالَّة أو هادِيَة، أو الحديث عنها كنظم أفكار ومعاني متنافسة. بل الأديان عبارة عن تقاليد وعلاقات دينية تطورت داخل تيار الحياة البشرية وفي سياق تاريخ الجماعات الإنسانية، لتعبر عن التنوع في أشكال الفكر والتعدد في الطبع البشري. فالفرق بين الأديان الشرقية والأديان الغربية مثلًا، هو عينه الفرق بين العقلية الشرقية والعقلية الغربية، حيث تتمتع كل منهما بخصائص لغوية وبنى إدراكية وأشكال اجتماعية وسياسية وتعبيرات فنية متنوعة.

ويؤكد كانتويل كما يؤكد غيره أيضًا، أن الدين ليس مجرد أفكار المؤسسين الأوائل الأصلية كمحمد والمسيح وبوذا، بل هو نتاج تفاعل البيئة الثقافية مع

1 Cantwell Smith, *The Meaning And End Of Religio*.

هـذه الأفكار بحيـث يتولد منهـا معتقدات وتقاليد وممارسـات وعلاقـات، تتطور عبر الزمـن وتُراكِـمُ من خلالـه تُراثَها اللاهـوتي. فيتطور الدين بالتـالي من مجموعة تعاليـم تأسيسـية إلى مؤسسـة ذات بعـد تنظيمـيٍّ ومجموعـة عقائد وآليـات لتفسير الديـن، أي يتطـور من التأسـيس إلى التمأسـس. إلا أن هذا التطـور اللاحق، ليس نابعًـا بـالضرورة مـن تعاليـم المؤسـسين الأوائـل بقدر مـا هـو تفاعلٌ تاريخـيٌّ بين بيئـة المجتمـع الثقافيـة والحضارية وبين هـذه التعاليـم، أنتج آخـر الأمر ضرورات عقائديـة وأنماط تفـكير وآليات تفـسير خاصة.[1]

بهـذا فـإن الديـن ، أيَّ دين، ليـس جملة معـارف متعارضة بل هو جملـة تقاليد وعلاقـات داخليـة جـاءت اسـتجابة لضرورات روحيـة داخـل كل بيئـة، ومن ثَم لا يملـك أي ديـن صلاحيـة الحكـم على غيره بالصـواب أو بالخطـأ، لأن هـذا من وظائـف المنظومـات المعرفيـة والإيديولوجيـة، والأديان ليسـت كذلك.

كما أن تطـور الأديـان قـد حصـل داخـل ثقافـات وحضـارات مغلقـة، لم تكن في حالـة اطلاع أو معرفـة بالثقافـات الأخـرى التي كانـت تتطور إلى جانبهـا أو على هامشـها، وهـو مـا أدى أيضًـا إلى تولـد تقاليـد دينيـة مغلقة داخـل كل بيئـة؛ أي إن التقاليـد الدينيـة لم تنشـأ لتنفي باقـي التقاليد لأنها كانـت على جهل تام بهـا. أما اليوم وبعـد أن انفتحـت الثقافـات البشريـة على بعضهـا بعضًـا، وأصبحت المعرفـة بباقي التقاليـد الدينيـة متوفرة وحـاضرة في أذهان كل الشـعوب، فإن هذا سـيفتح الطريق إلى تطـور تقاليـد دينية جديدة، تتجـاوز الحدود الجغرافية وتتعـالى على القيود الثقافية الخاصـة، وتتجـه نحو المزيد مـن التسـامح ومـن الاعتراف والقبول المتبـادل بينها.

1 Hick, *Disputed Questions in Theeology*, Yale University Press, New Haven, 1993, pp. 76-79.

9. التعددية وإشكالية الخلاص

يشكل الخلاص محور البحث في التعددية الدينية، لأنه بمثابة المحصلة النهائية لأي عمل عباديٍّ أو جهد روحيٍّ أو انتماء دينيٍّ. فالالتزام بنظام الأديان اللاهوتي والشعائري والعلائقي، يهدف آخر الأمر إلى تحقيق تحوُّل في الشخصية الإنسانية، ينقل الإنسان من التمحور الذاتي إلى التمحور حول الله، والذي يؤدي آخر الأمر إلى نيل الحياة الأبدية وتحصيل القبول والرضا عند الله وإكمال التحرر والتنوير الروحيين، وهو ما نسميه بنظام الخلاص-التحرر.

تبدأ المشكلة حين تدعي الأديان الكبرى انحصار الخلاص أو التحرر بها، فلا خلاص خارج أي من اليهودية والمسيحية والإسلام، ولا تحرر إلا عبر التقيد الحرفي بطرق المجاهدة والتأمل الروحيين التي طرحتها الديانتين البوذية والهندوسية. وهذا يدفع إلى التساؤل عما إذا كان الخلاص مسألة عقائدية أو لاهوتية، بمعنى كونه عبارة عن الاعتقاد بجملة مبادئ وحقائق دينية والإلتزام بمضامين وتوجيهات محددة لا تتواجد إلا داخل منظومة دينية معينة، أم إنه - أي الخلاص - عبارة عن تحول إنسانيٍّ معين يمكن أن يتحقق وبنسبة متساوية تقريبًا في كل الأديان الكبرى في العالم، التي قد يحصل في داخلها جوانب سلبية أو حتى انتهاكات أخلاقية إلا أن مجمل نظامها الداخلي يختزن القوة والقدرة على توفير شروط التحول والارتقاء الإنسانيين.

هذا الأمر يستدعي إعادة تعريف مفهوم الخلاص نفسه بنحو ينسجم مع أطروحة التعددية الدينية، ويكون الخلاص بمثابة الصفة مشتركة بين الأديان الكبرى، والتي تتحقق بنسبة متساوية بين التقاليد الدينية الكبرى المعروفة: اليهودية والمسيحية والإسلام والبوذية والهندوسية.

هـذا يكـون بإخـراج مفهـوم الخلاص من كونـه إيمانًا بجملـةِ معتقـداتٍ غيبيةٍ خاصـة داخـل أيَّ ديـن، إلى اعتباره مفهومًا عمليًّا سـلوكيًّا يتجلى في ما يسـميه "ثمار الإيمان" ويقبـل التحقـق في أي ديـن مع قطـع النظر عن تفاصيل الاعتقـاد المعتمدة.

وقـد اسـتفاد جـون هيـك مـن عبـارة القديـس بولـس بـأن العلاقـة مـع الله تتحـدد مـن خلال ثمار الـروح، يقـول بولـس في رسـالته إلى أهـل غلاطيـة: "وَأَمَّا ثَمَـرُ الـرُّوحِ فَهُوَ الْمَحَبَّـةُ، والفَرَحُ، والـسَلاَمُ، وطُـولُ الأَنَاةِ، واللُّطْـفُ، والصَّلاَحُ، إِيمَانٌ، وَالوَدَاعَـةُ، والعَفَـافُ. وأَمْثَـالِ هـذِهِ لَيْـسَ ضِدَّهَـا نَامُـوسٌ لأَنَّ الَّذِيـنَ هُـمْ لِلْمَسِـيحِ يَسُـوعَ صَلَبُوا الْجَسَـدَ مَـعَ الأَهْـوَاءِ وَالشَّـهَوَاتِ، فَـإِنْ كُنَّا نَحْيَـا بِالرُّوحِ، فَلْنَسْـلُكَنَّ بِحَسَـبِ الـرُّوحِ". (غلاطيـة 5 :25-22).[1]

فلـو عرَّفْنَـا الخلاصَ على أنـه مغفـرة الله وقبولـه لنـا بسـبب إيماننـا بمـوت المسـيح على الصليـب، عندهـا تصبـح مسـألة الخلاص فكـرة مسـيحية خاصـة لا تطـال المجـالات الإنسـانية الأوسـع. أمـا إذا عرَّفنـا الخلاص بأنـه تحـولٌ إنسـانيٌّ حقيقـيٌّ، وتحـولٌ تدريجـيٌّ من التمركـز الذاتي الغريـزي، مع كل الشرور الإنسـانية التـي تفيـض منهـا، إلى التمحور الجـذري حول الله الـذي يتـجلى في "ثمار الروح"،

1 يقول جون هيك: "كان عمل الروح القدس الأساسي هو الارتقاء بمستوى الجماعة المسيحية الأخلاقي فوق أخلاقيات العالم المحيط. وقد طلب المسيح من الرجال والنساء أن يعتنوا بطريقة حياتهم ويعيشوا حياة المملكة الآتية، بأن يحبوا جيرانهم ويديروا الخد الآخر، ويتغلبوا بفعل الخير على فعل الشر، وتكون الثقة بالله بديلًا عن حبهم للممتلكات والسلطة، وأن يعطوا دون مردود. وتُبَيِّنُ قصة المسيح في فصل الضأن عن المَعِز، أن معيار الخلاص في الآخرة هو معيارٌ عمليٌّ، يتعلق بالسلوك وليس معيارًا لاهوتيًّا يتعلق بجملة معتقدات. فالذين يَرِثُون الملكُوتَ المُعَدُّ لهم منذ إنشاء العالم، هم الذين أطعموا المسيح بإطعامهم الجائع، وسقُوه بسياقتهم العطشان، وآووه بإيوائهم الغريب، وكسوه بكسوتهم العريان، وعادُوه بعيادتهم المرضى، وأتوا إليه حين أتوا إلى المحبوس، ففي كل مرة صنعوا إلى هؤلاء فإليه قد صنعوه. هذا السلوك هو الثمر الطبيعي للدين الحقيقي وكما يقول المسيح: "هي عنب جمعت من بين الشوك"، و"من ثمارهم تعرفونهم". راجع: Hick, John & Knitter, Paul (Eds.), *The Myth of Christian Uniqueness*, New York: Orbis Books, 1987, pp. 16-37.

فـإن هـذا التعريـف، يجعـل الخلاصَ حقيقةً تأخـذ مكانها داخـل كل أديـان العالم، وبنحـو متسـاوٍ تقريبًـا. هـذه الرؤيـة تنقـل مفهوم الخلاص مـن كونه مجـرد اعتقاد بمسـلمات أو حقائـق لاهوتيـة، ليصبـح عبـارة عـن حقائـق ملموسـة ومعاشـة في الحيـاة البشريـة. فلا يعـود الخلاص بذلك حكمًا إلهيًّا منقوشًـا في الـسماء، ولا يعود مجـرد أمـل أو تطلـع مسـتقبليٍّ لما وراء هذه الحياة كالطمـع بالجنـة وبالنعيم الأبدي، على الرغـم مـن أن ذلـك مطلـوبٌ دينيًّـا، إلا أنـه يصبـح بنحـو رئيسيٍّ، عبـارة عن تحـول أخلاقـيٍّ وروحيٍّ وسـياسيٍّ، يـغيِّرُ مسـارَ الحيـاةِ الإنسـانية ويؤسـسُ واقعًا إنسـانيًّا تسـوده قيم العـدل والتسـامح والمحبة.[1]

وقـد عبرت جميـع الأديـان عـن ذلـك التحـول الخلاصي، بتعـابير متعـددة ومتنوعـة. فـالخلاص (Salvation) هـو بالأسـاس تعـبير مسـيحي، والإعتـاق (redemption) تعـبير مـشترك بين المسـيحية واليهودية، والإسلام بمعنى التسـليم الكامـل لله واهـب الحيـاة الرحمن الرحيم هو أسـاس الحياة الإسلاميـة. أما الأديان الشرقيـة، فهـي لا تخـتبر الحقيقـة المتعاليـة التي نؤمن بها ككائن شـخصيٍّ ونسـميها الله، بـل لا تفكـر بعبـارات الذنب والغفـران، ولكنها تخـتبر التحول الإنسـاني عبر التحـرر أو التنويـر، أي تبديد وإزالة عمـى الأفيديا (Avidya) الروحي واكتشـاف الواحديـة المطلقـة لبرهمـان الحـق الأزلي، وهنالك أيضًـا تعابير تدعو إليهـا الأديان الشرقيـة كالصحـوة (Awakening)، التـي تعنـي اختبـار الطبيعـة الحقيقيـة للحق مـن وجهـة نظـر كونيـة بـدلًا مـن اختبارهـا مـن وجهـة نظـر ذاتيـة وأنانيـة. هذه جميعًـا، تجـارب مختلفـة لإدراكات مختلفة، ولكنها أشـكال متعـددة لحقيقة واحدة، هـي التحـول الإنسـاني من التمركز الـذاتي إلى التمركـز في الحق، والتـي من خلالها نفكـر في الخلاص بمعـايير كونيـة لا خاصـة وبمعـايير إنسـانية مطلقـة لا ظرفية.

1 Hick, *An Interpretation of Religion*, pp. 36-50.

مـن هنـا كان مـن المنطقـي الاسـتنتاج بـأن "كل الأديـان بما فيهـا المسـيحية، تتضمـن وعيًـا بشريًّـا متسـاويًا بالمتعـالي، وتحمـل تجـارب موازية بالحضـور الإلهي على الرغـم مـن رؤية كل ديـن للحق الأعلى بعدسـات إدراكيـة مختلفـة".[1] فلم يعد سـؤال الخلاص يقـتصر على مـصير غير المسـيحيين، بـل أصبـح يطـال المسـيحيين وباقـي الـبشر على السـواء: "هـل يمكـن للبعـض أو الـكل أو لا أحـد مـن الجنس الـبشري، سـواء كانوا مسـيحيين أو بـوذيين أو مسـلمين أو إنسـانيين، أن يصل إلى الإشـباع أو الامـتلاء النهائـي في العلاقـة مـع الله."[2]

هـذا التصـور ينقـل فكـرة الخلاص مـن فضائهـا العقائـدي إلى فضائهـا الإنسـاني، أي أنسـنة الخلاص، ليصبـح عبـارة عـن تـدبير إلهي لوصـول الناس إلى إنسـانيتهم الكاملـة.[3] وهـي عمليـة بطيئـة وذات أبعـاد متعـددة، ويصبح السـؤال عـن كيفيـة خلاص الإنسـان، هو عين السـؤال عـن كيفية تطـور الإنسـان ليصبح أكثـر إنسـانية بنحـو حقيقـي وأصيل.

فَهـمُ الخلاص على هذا النحو، يسـاعد في حل إشـكالية التعدديـة الدينية. فإذا كان الخلاص عبـارة عـن تـدبير إلهـي لنصبح أكثـر إنسـانية ولنكـون بشرًا كاملين، فـإن هـذا قابـل للتحقـق في أيـة منظومـة دينيـة أو نضاليـة، وبالتـالي لا يعـود مدار الخلاص على الانـتماء إلى جماعـة أو الإقـرار بجملة عقائد، بل المـدار على الثمار التي تتـجلى وتظهر في سـلوك المؤمـنين أو الملتزمين.

1 Okholm & Philips, *Four Views on Salvation*, pp. 42-47.

2 Ibid.

3 يقـول هيـك: "إن تدبير الله الخلاصي هو خَلْقُـهُ التدريجيُ "لأطفال الله" مـن الحيوانات البشرية. أي إن الخلاص يهـدف إلى أن يصبـح الـبشر كامـلين، عـن طريـق إنجـاز وتحقيـق الإمكانـات الإنسـانية التـي أودعهـا الله فينا. وليـس الخلاص عملية دفعية ولكنه يحصـل بالنمو التدريجي، الـذي تكـون دورتـه الكاملة عادة أطـول من مـدة حياتنا كأفـراد على الأرض." (السـابق).

بـل لا يقـتصر تحقق الخلاص عند جون هيك على الأديـان التي تؤمن بالغيب، بـل يمكـن أن يتحقـق بنحـو جزئـي في الحـركات العلمانيـة النضاليـة كالماركسـية مـثلًا، طـالما أنهـا تهـدف إلى وتعمـل على إخراج الإنسـان مـن أنانيته ومـن تمحوره حـول ذاتـه ليصبح محبًّا للبشريـة وللخير العام. يكـون الماركسي بذلـك أو العلماني المُخلِـصُ على طريـق الخلاص حتـى ولـو كان يجهـل ذلـك. فالعـالَمُ المعـاصِرُ كما يـرى هيـك، أنتـج أشـكال قداسـة جديـدة لم تكـن معهـودة مـن قبـل، ولا تتمثل بـالضرورة في الزهـد والتقوى الروحيين، بـل يمكن أن تتمثل في النضال السـياسي ونزعـة التحـرر والدفـاع عـن الإنسـان.[1] أنسـنة الخلاص بهـذا النحـو، يخرجه من منطـق الادعـاء الحصري الذي يتسـم به منطق الأديـان الكبرى في العـالم، إلى دائرة التمظهـر والتجلي والتحقـق الفعلي.

10. تعارض ادعاءات الحقيقة (Conflicts in Truth Claims)

حين يصبـح التعـدد مظهـر تناقـض وتبايـن ليـس فقـط في فهـم الحقائـق، بل في الحقائـق نفسـها، فإن تسـويغ التعدديـة الدينية يكـون في مأزق كـبير. إذ أن غاية

1 يقـول جـون هيـك: "تتـغير أشـكال القداسـة مع تـغير أشـكال الوضع البـشري. وقـد فتحت نزعـات التحرر المعاصر البابَ لقداسـةٍ سياسـية جديـدة تمثلت في شـخصيات حديثة كغاندي (Gandhi) ومارتـن لوتـر وكاميلـو توريـس (Camilo Torres). إن قداسـة سياسـية كهـذه لا تعـوض الأشـكال القديمـة، ولكنهـا تفتـح مجـالًا جديـدًا للنشـاط داخـل الحيـاة الدينيـة، وتخلـق طُرُقًـا جديـدةً لسـمو الـذات والارتقاء بالوجـود الإنسـاني، تتمثل في العمل السـياسي والاجتماعـي وحفـظ الأرض والعمـل ضـد التهديـد النـووي والكيميائـي. ونَعُـدُّ مـن هؤلاء أيضًـا الماركسـيين والإشتراكـيين والبيئيين ودعاة السـلام، الذين وعلى الرغم مـن كونهم جميعًا علمانـيين ويرفضـون أية فكـرة غيبية، إلا أنهـم يحققون تحـررًا وخلاصًا لأنفسـهم وللعالم أكثر مـن بعـض المتديـنين الأنانـيين. إنهـم في طريـق الخلاص على الرغم مـن عدم علمهـم بذلك، لأنهـم يجهـدون في التحـول مـن التمركـز حـول الـذات إلى التمحور حـول الحقيقـة." راجع: Hick, *A Christian Theology of Religion*, Louisville Kentucky: Westminster John Knox Press, 1995, pp. 11-16.

مـا تسـتطيع التعدديـة الدينيـة تبريـره، هـو أن الاخـتلاف في شروط تلقـي الحقيقة الواحـدة يـؤدي إلى الاخـتلاف في فهم تلك الحقيقـة واختبارها، أمـا حين تتناقض النظـم الدينيـة في إثبـات حقائـق موضوعيـة أو أحـكامٍ عقليـة أو نفيهـا، ويكـون إثبـات حقيقـة في ديـن معين مؤديًـا إلى نفي حقائـق الأديان الأخـرى أو إنكارها أو إلغائهـا، فـإن مصداقيـة نمـوذج هيك المعـرفي يكـون محلًّا للتسـاؤل، ويكون ذلك مصداقًـا لقـول ديفيـد هيوم: "مـا كان مختلفًـا في أمـور الدين فهـو متناقض."[1]

فنجـد مـثلًا أن الهنـدوس يعتقـدون أن الكـون لا بدايـة لـه ولا نهايـة، وأن الحيـاة عبارة عن تعاقـبٍ دائريٍّ وأزليٍّ، بينما يعتقد اليهود والمسـيحيون والمسـلمون أن الكـون مخلـوقٌ، لـه بدايـة ولـه نهاية مقـررة سـتكون يـوم الدينونة الإلهـي (يوم القيامـة). وأن الهنـدوس والبوذيـة يعتقـدون أننـا نعيـش عدة مـرات على الأرض وندخـل مـرة بعـد مـرة في تيـار الحيـاة البشريـة، وفي كل مرة تتشـكل لنا شـخصية سيكو-جسـدية جديـدة، أمـا اليهـود والمسـيحيون والمسـلمون، فيعتقـدون أننـا نعيـش على الأرض مـرةً واحـدة ثـم نسـتقر في الآخـرة إمـا بجنـة أو بنـار أبديـة. ويـرى الهنـدوس مـن مدرسـة "أدفياتـا فنداتـا" (Adviata Vendanta) أن أعمـقَ عُمـقٍ لكينونتنـا هـو الأتمـان الأزلي والخالـد (Immutable)، أمـا البوذيـة فتنفـي وجـود أتمـان أزلي وتعتقـد أن الـروح البشريـة عبارة عـن تيار متوتر مـن الأحداث النفسـية. وأمـا اليهـود فيؤمنـون بـأن أطفـال إسرائيـل هم شـعب الله المختـار، في حين ترفـض باقـي الأديـان هـذه الفكـرة. وأن المسـيحية تؤمـن أن المسـيح هو الله تجسـد بشرًا وغير المسـيحية ينكـرون ذلـك، وهكـذا.[2]

1 Hick, *Philosophy of Religion*, New Jersey: Prentice Hall, 1983, p. 107.

2 Hick, *An Interpretation of Religion*, pp. 362-365.

بالإضافة إلى تعارض الادعاءات بين الأديان، هنالك أيضًا اختلافٌ في تفسير الحقائق الدينية داخل كل دين. فإن من الهندوس والبوذيين من يرى فكرة الولادة من جديد أسطورة تنويرية، كما أن بعض المسيحيين يعتبرون مقولة التجسيد الإلهي فكرة مجازية أو أسطورية، وبعض اليهود يرون أن كل البشر هم شعب الله المختار وليس فقط بني إسرائيل، وهناك مسلمون يقبلون تفسيرًا مختلفًا للقرآن في قضية صَلْبِ المسيح وهكذا.

تنوُّع الأجوبة التي تحملها الأديان عن العديد من الحقائق، يعني أننا لا يمكن أن نأخذ جميع ادعاءات الحقائق الدينية على أنها صحيحة، وكما كتب برتراند راسل: "لما كانت الأديان الكبرى لا تتفق فيما بينها، فإنه من المنطقي ألا يكون أكثر من دين واحد على حق."[1] ولا يمكن الإستعانة بالمعجزة لإثبات أصوبية أي دين أو معتقد مقارنة بدين أو بمعتقد آخر، فالمعجزة لا تثبت أحقية دين على آخر، بقدر ما تثبت وجود قدر معين من القداسة أو الفضيلة في ذلك الدين، كما أن المعجزة موجودة ومتوفرة في كل دين، على الأقل في وثائقها وسجلاتها التأسيسية. هذا يعني أن جميع الأديان تتساوى من هذه الجهة، جهة المعجزة، في إثبات أحقيتها أو أصوبيتها، ولا يمكن بالتالي الاعتماد على معيار المعجزة لإثبات صلاحية جميع الأديان أو إثبات صلاحية أحدها دون غيرها، حيث تبقى معضلة التعارض بين الحقائق المدعاة في كل دين قائمة وتهدد فرضية التعددية الدينية.

1 Hick, *A Christian Theology of Religion*, p. 24.

غايــة مــا تقولــه التعدديــة الدينيــة هــو أنهــا تختلــف وتتنــوع في إدراك الحقيقــة الإلهيــة، أمــا حين يتعلــق الأمــر بتعــارض الحقائــق والتقابــل المنطقــي بين إثبــات موضــوع ونفيــه أو تأكيــد حكــم ونفيــه، فإننــا نكــون أمــام معضلــة منطقيــة لا يمكــن القفــز فوقهــا أو تخطيهــا؛ أي نكــون أمــام تناقــض منطقــيٍّ: إمــا هــذا أو ذاك، ولا يوجــد جامــع بين النقيــضين، وهــذا بــخلاف تعــدد المعــاني أو الــدلالات أو الانعكاســات التــي نُحَصِّلُهــا حــول حقيقــة واحــدة وجامعــة، حيــث نكــون هنــا أمــام تنــوُّعٍ في شروط التلقــي والإدراك، التــي تولِّــد بدورهــا نســبية في فهــم الحقيقــة الواحــدة.

وقــد عالــج منظــروا التعدديــة الدينيــة هــذه المعضلــة بطريــقين، أولهما القــول إن التعــارض لا يخــل بوظيفــة الديــن الأساســية وهــي الخلاص والتحــرر، وثانيــهما النظــر إلى الاخــتلاف بين الأديــان بوصفــه طبيعيًّــا ومنطقيًّــا باخــتلاف الظــرف التاريخــي والثقافــة.

يصنــف جــون هيــك ادعــاءات الأديــان المتعارضــة إلى: تاريخيــة، وفــوق تاريخيــة.

أما التاريخية فتتعلق بثبوت بعض الحوادث التاريخية أو نفيها.[1] هذه الحوادث ليست معاصرة أو حتى قريبة من زماننا حتى نتمكن من اختبارها أو فحصها أو معاينتها، إنما تنتمي على فرض حدوثها، إلى زمن بعيد عنا، ولا يتوفر لدينا سوى مجموعة من الوثائق والمدونات تؤكد حدوثها أو نفيها.

لذلك تتم معالجة هذه التعارضات بمستويين، أولهما النقد التاريخي والفحص العلمي للأحداث التاريخية التي يدعيها أي دين، أي التأكد من ثبوت وعدم ثبوت الحدث من خارج المنظومة الدينية، والاعتماد على سلطة الوثيقة وقوة الدليل اللذان يطردان الشك أو يُثيرانه حول واقعةٍ تاريخية ما. فالأديان عمومًا لا تملك وثائق أو شواهد كافية ترقى

1 من الأمثلة على ذلك، ما تعتقده البوذية بأن بوذا طار في الهواء من الهند إلى سيريلانكا ثم عاد، وما يعتقده المسلمون بأن محمدًا طار في الهواء من مكة إلى القدس ثم عاد (الإسراء والمعراج)، وما يعتقده اليهود بأن الشمس توقفت أربعًا وعشرين ساعة بأمر من يشوع (يشوع 10: 13)، وما يعتقده المسيحيون بأن المسيح قام بالجسد إلى الحياة في اليوم الثالث بعد موته. وعلى الرغم من أن هذه جميعًا هي أحداث تاريخية، إلا أن الاعتقاد بها لا يقوم على أساس التحري والتقصي التاريخيين، بل هي جزءٌ من منظومة الاعتقاد الخاصة بكل دين، ولا سبيل إلى الاعتقاد بثبوت الحقائق التاريخية لأي دين، سوى الدخول في ذلك الدين والتقيد بنظام عباداته وشعائره والخضوع لنظام علاقاته وتبني فرضياته ونظرياته. مقابل إثبات حقائق تاريخية خاصة بكل دين، هنالك حقائق تاريخية يؤكدها دين معين وينفيها دين آخر. من ذلك اعتقاد المسيحيين بنحو جازم أن المسيح صُلب واعتقاد المسلمين بنحو قاطع أيضًا بعدم صلبه وأنه رُفع إلى السماء قبل التمكن منه، واعتقاد اليهود أن النبي إبراهيم كاد يُضَحّي بابنه إسحاق في جبل موريا، في حين يعتقد المسلمون أن إبراهيم كاد يُضَحّي بابنه إسماعيل في مكة. وإلى جانب تعارض الحقائق التاريخية بين الأديان، فإن هنالك حقائق متعارضة بين المذاهب المتعددة داخل الدين الواحد. فداخل البوذية مثلًا، هنالك خلاف بين الثيريفادا والماهيانا، حول من له الأسبقية في حفظ تعاليم المؤسس الأصلية. وفي المسيحية، هنالك نزاع بين الكاثوليك والبروتستانت عما إذا كان المسيح قد عيَّن القديس بطرس رأسًا على الكنيسة، وعما إذا كان البابوات من بعده هم ورثته الشرعيين. وفي الإسلام هنالك خلاف مُزمن بين السنة والشيعة عما إذا عين النبيُّ عليًّا وريثًا سياسيًّا ووصيًّا دينيًّا.

إلى مستوى الإثبات التاريخي المعتمد في عصرنا، لتأكيد حقائقها والجزم بادعاءاتها. هذا بالإضافة إلى أن التقاليد الدينية تأبى أن تضع حقائقها التاريخية على مشرحة النقد التاريخي، بل تُقدِّمها كبديهة في نظام اعتقادها وكمُسَلَّمَة داخل بنيتها الإيمانية، حيث يكون التسليم بها من شروط الإيمان ومن مقتضيات الانتماء إلى دين معين.

ثانيهما أن يكون أتباع أي دين متسامحين مع أتباع باقي الأديان ومع حقائق الأديان الأخرى، حتى ولو كانت متعارضة مع حقائق دينهم. فالإيمان بثبوت حقيقة تاريخية ما أو عدمه، لا يسلخ عن أي دين وظيفته في خلاص البشر وتحررهم، الوظيفة التي تتمحور حول الانتقال من التمركز الذاتي في الحياة إلى تمركز الوجود والحياة على الحق الأعلى. بعبارة أخرى، عدم الإيمان بجملة حقائق تاريخية مؤكدة أو الإيمان ببعض الحقائق التاريخية المغلوطة، لا يفقد أي دين أَهَلِّيَتَه في تحقيق واقع خلاصيٍّ أو تحرريٍّ للأفراد أو الجماعات.[1]

أما التعارضات فوق التاريخية فهي الحقائق التي لا تستعين بأحداث التاريخ، أو بأية معطيات تجريبية، بل تأخذ بعدًا كونيًّا ودلالة فوق زمانية

1 Hick, *Philosophy of Religion*, pp. 107-113.

وفوق مكانية.[1] ولا يشترط أن تكون صياغات هذه الحقائق واحدة في جميع الأديان، فلكل دين تقليده الخاص وثقافته الذاتية في الإجابة النظرية عنها أو الاستجابة العملية والسلوكية لها.

التعارض هنا نابع من اختلاف الظروف التاريخية واختلاف الثقافات الخاصة واختلاف بنى اللغة والتعبير، حيث تأسست معتقدات كل دين في مناخ غياب أو تجاهل الحقائق الدينية الأخرى. هي ليست حقائق بالمطلق، بل حقائق ذات تبرير وتأسيس خاص لبيئة خاصة. إذ قَلَّمَا نجِدُ دينًا يؤسس حقائقه بعد عملية مقارنة ونقاش للحقائق الدينية الأخرى، بل قلما يؤسس أي دين حقائقه انطلاقًا من وجود حضارات ومناخات ثقافية خارج بيئة الدين الخاصة.

هذا يعني أن ما يتم تثبيته من حقائق دينية داخل أي دين لم يأتِ لمناقضة أو إلغاء الحقائق الدينية الأخرى، لكونها لم تكن ملحوظة أساسًا في فترة التأسيس،

1 من أهم الأمثلة على ذلك، السؤال المتعلق بأزلية الكون: هل الكون أبدي وهل له بداية؟ فإذا كان له بداية فلا بد أن يكون مخلوقا من الله كما هي عقيدة الأديان التوحيدية، وإذا لم يكن له بداية فهل هو حركة متكررة من التمدد والانقباض منذ الأزل ولا تنتهي كما هي عقيدة الفيدا الهندية. هي مقولات تبقى ضمن نظام الاعتقاد الديني الذي لا يملك قوة حسم ضد المعتقدات المغايرة في الأديان الأخرى. ومنها أيضاً ما له علاقة بمصير البشر بعد الموت. فبحسب عقيدة التناسخ في الشرق، نحن نولد من جديد ثم من جديد في هذا العالم، وبحسب الحكمة الغربية، نحن نتوزع بعد الموت إما إلى الجنة أو إلى النار. طبعًا هنالك رؤى متعددة حول فكرة التناسخ وحول فكرة الحساب بعد الموت. ففي تناسخ الهندوسية تعيش الذات مرات متكررة، إلا أن ذكريات الحيوات الماضية تبقى مكبوتة بفعل ألم الولادة الجديدة وألم الموت السابق، ويتشكل مع كل ولادة جديدة وعي جديد. أما التناسخ في البوذية، فالذات تعيش حيوات جديدة إلا أن هذا التجدد ينتهي عندما يحصل التحرر الكامل من الذات أو من الأنانية. كذلك فإن مشاهد الآخرة وصور الحساب ومعايير الفوز والنجاة، متعددة ومتفاوتة بين الأديان التوحيدية. راجع:
Hick, *An Interpretation of Religion*, pp. 362-372.

ولم تكن الحقائق المثبتة ثمرة بحث ونقاش بين الأديان، بل تأسست داخل بيئتها الخاصة ولأجل بيئتها الخاصة. وبالتالي لم تكن هذه الحقائق لتكذب أو تناقض غيرها من الحقائق الدينية، بل كانت لتؤسس هامش حيزها ومجالها الخاصين. هي كما يقول المناطقة "لا بشرط" وليس "بشرط لا".

فكل دين هو تعبير عن شكل من أشكال الحياة التي تحمل معها لعبتها اللغوية الخاصة. ولا يمكن لأي مبدأ ديني أن ينفي أو يؤكد أي مبدأ داخل دين آخر. نحن نتكلم عن مرجعيات معنى مختلفة وعن منطق استعمال وتداول مختلف عن الآخر. فالمبادئ المقترحة في كل دين هي مختصة بذلك الدين فقط، وتكتسب كل فكرة معناها من النظام الدلالي لدين معين ومن سياقاته التاريخية الخاصة، وتكون جزءًا من خطابه الخاص. لذلك لا يوجد دينان يوظفان نفس المبدأ، ولا يوجد دينٌ ينفي بحقائقه حقائق الأديان الأخرى. فالمسيحية لا تقول إن الله ليس رحيمًا، والإسلام لا يقول أن أتمان ليس برهمان، لأن كل حقيقة تعيش داخل فضاءٍ معرفيٍّ ونظام دلاليٍّ خاصين بها، ولا تملك صلاحية نفي أية حقيقة داخل فضاء معرفيٍّ ونظام دلاليٍّ آخرين.

هذه التعارضات تعتبر بنظر جون هيك وغيره من منظري التعددية الدينية من الأمور الثانوية في وظيفة الدين الاساسية التي هي وظيفة الخلاص-التحرير، التي لا تشترط المعرفة أو الاعتقاد بأزلية الكون وعدمه.[1] فالإيمان بهذه المسائل أو الإيمان بما يعارضها، ليس من مقومات الخلاص-التحرر. ولما

1 يقول هيك: "إذا كانت الأديان الهندية تؤكد والأديان السامية تنفي لانهائية الكون، فإن هذا النزاع لا يؤثر على الفعالية الخلاصية لكلي الفريقين. فالإيمان بأزلية الكون أو عدمه لا يعيق ولا يساهم في تحول الوجود الإنساني من التمركز الذاتي إلى التمركز الحقاني، بل لو تم اكتشاف خطأ أيٍّ من التقاليد الدينية في مسألة أزلية الكون فإن هذا لا يبطل نظام الخلاص-التحرر في أيٍّ من هذه التقاليد." راجع:
Hick, *An Interpretation of Religion*, pp. 362-372

كان كل ديـن لا يملـك أدلة كافية في حسـم قضيتـه أو حقيقته ضـد حقائق الأديان الأخـرى، فلكل دين أن يؤسـس تقاليـده وحقائقه وفـق البيئـة والشروط التاريخية والحضاريـة التـي نشـأ فيهـا، ولا يكـون أمامنـا سـوى التسـامح عنـد تعـارض حقائقنـا مع حقائـق الأديان الأخـرى، والتخفيف مـن الادعاء، بـأن أحدنا يملك حصرًا خاصيـة الخلاص-التحـرر.

على الرغـم من المقترحـات المهمة لتسـويغ التعددية الدينية فلسـفيًّا ولاهوتيًّا، فقـد تعرضـت هـذه المقترحـات لنقـد جـدي، لا يسـقط التعدديـة الدينيـة مـن واقعيتهـا وفعليتهـا، لكنـه يخفـف مـن وهـج شرعيتهـا وقوة مسـوغاتها.

فلـو نظرنا إلى نمـوذج جون هيك المعـرفي، الذي أراد به محـاكاة نموذج كانط، بـأن يجعـل التعـدد الدينـي انعكاسًـا واقعيًّـا لحقيقـة عقليـة ومنطقيـة، لوجدنـا أنه وقـع في نفـس الفخ المعـرفي الذي وقع فيـه كانط، وهـو أن القول باسـتحالة معرفة الشيء في ذاتـه يسـاوي اسـتحالة المعرفـة، مطلـق المعرفـة. وأن اسـتحالة معرفة الله في ذاتـه يعنـي أيضًا اسـتحالة معرفـة الله مطلقًـا. أراد هيك أن يبرر التعـدد المعرفي، فإذا بـه يقع في فـخ الانسـداد المعرفي.

يقول رونالد ناش (Ronald Nash):

> أخفَـقَ هيـك أن يُـدرك بأن تأكيـده للامعلومية الله سـيخلق له مشـاكلَ جديـدة، حيث أنـه بادعائـه عدم إمـكان معرفة الله في ذاتـه، يكون على علـم بأمرين اثـنين: أولهما أن الله موجـود، وثانيـهما أنـه يعلم شـيئًا مميزًا عـن الله وهو كونـه غير معلوم. فـإذا كان الله غير معلـوم، فإننـا نعجـز عـن معرفـة أنه غير معلـوم. هـذا بالإضافـة إلى أن هيـك يتحدث دائمًا عـن الله الحـب، ممـا يعنـي أنـه يعلم شـيئًا محددًا عـن الله، إنـه يناقض نفسـه بوضوح.[1]

1 Nash, Ronald, *Is Jesus only Savor? The Answer to Religious Pluralism*, Michigan: Zondervan Publishing House, 1994.

ويقـول كلارك بينـوك (Clark Pinnock): "إذا كان الله في ذاتـه غير معلـوم، فكيـف علـم أنـه موجـود وأنـه غير معلـوم؟ هـل أُوحِـي إليه ذلـك؟ ولـو فرضنا أن الله موجـود، فإننـا على أسـاس لا معلوميتـه، لا نملـك أيـة فكرة عنـه، هل يحبنا أو يكرهنـا وهـل هـو نائـم. ما يسـيؤني أن أبادل إله المسـيح بإلـهٍ غير معروف، لأن مبادلـة كهـذه تجعل من المسـتحيل معرفة الأديان الشـيطانية والضالـة."[1] ولعل هذا أيضًـا مـن المداخـل التي صَـوَّبَ من خلالها خصـومُ جون هيك سـهام نقدهم ضد مشروعـه التعـددي. فقد رأى كلارك بينـوك مثلًا، أن ذلك يؤدي بنـا إلى اللاأدرية[2] (Agnosticism)، وتسـاءل فولفهـارت بانيـنبرغ : "كيـف نعرف بعيـدًا عن الوحي المسـيحي أننـا نتمركز حول الله نحـن والأديـان الأخرى."[3]

وقـد حـاول التعدديـون التملص من الإشـكالية المعرفيـة بالإحالـة إلى المعيار العـملي أو الأخلاقـي في تسـويغ التعدديـة الدينيـة. لينتقـل الجـدل المعـرفي مـن السـؤال عـن شروط إمـكان معرفـة الله، التـي تَـبيَّن أنهـا بحسـب هيك مسـتحيلة وممتنعـة نظريًّا، إلى السـؤال عـن علامات وتمظهـرات الحقيقة الدينيـة، التي تبين له أنهـا تتـجلى في السـلوك الإنسـاني، وتتمثل في خـروج الإنسـان من التمركـز الذاتي إلى التمركـز الحقـاني (God Centered).

هـذا البنـاء، جعـل قيمـة الحقيقـة الواقعيـة تتراجـع بنحـو تلقائـيٍّ، وأصبـح الأسـاس هـو الثمار والتحـولات الكبرى التي يحدثهـا أي دين في الحياة الإنسـانية. وبما أن هـذه الـثمار ممكنـة الحصـول في الدعـوات العلمانيـة، كالماركسـية وجمعيات حقـوق الإنسـان ومنظمات البيئـة، فقد اعتبر هيـك أن تلك التجمعـات هي بمثابة

1 Pinnok, *Four Views on Salvation*, p. 61.

2 Ibid., pp.61-65.

3 D'Costa, Gavin (Ed.), *Christian Uniqueness Reconsidered*, New York: Orbis Books, 1998, pp.159-162.

أشكال قداسة جديدة أفرزتها الحداثة والعولمة، لكونها تحمل في داخلها بنى خلاصية مشابهة لعقيدة الخلاص في الأديان. إنها شِبهُ (quasi) أديان، ويكون أتباعها على طريق الخلاص حتى ولو كانوا يجهلون ذلك، طالما أنهم يعملون لصالح وخير الإنسانية.

ساعدت المقاربة الجديدة التعدديين على مواجهة معضلة التناقض في ادعاءات الحقائق بين الأديان، حيث وجدوا أن الكثير من تلك التناقضات ليست مجرد اجتهادات أو تأويلات، بل تناقضات مستقرة، تتعلق بأمور واقعية وتاريخية ولا يمكن حلها نظريًّا. وقد عمل التعدديون على التقليل من المضمون الواقعي للمقولة الدينية، بإظهار أهمية الأثر العملي الذي تُحدِثُهُ المقولة، وأن الأساس هو في تحقيق التحول الإنساني، متَّبِعين قول وليم جيمس إن "المعتقدات هي قواعد لأجل العمل"، وإن "التحول في الارتكاز العاطفي يجلب المزيد من الإحسان والعطف تجاه المخلوقات."[1] فقوة الأديان ليست في علميتها أو معرفيتها أو واقعيتها أو حقيقيتها، بل في وظائفها العملية.

ربما ساعدت فكرة التحول الخلاصي، على التقليل من مشكلة التناقض بين حقائق الأديان، إلا ان هذا التوجه، عطَّلَ الجانبَ المعرِفي في المنظومات الدينية. وهو ما أثار اعتراض الكثير من اللاهوتيين، كبول غريفيثس (Paul Griffiths) بقوله: "ليست العقائد ذات وظيفة فقط، بل هي تتكلم عن حقائق واقعية. المَيلُ الوظيفي يعني إهمال المحتوى الجوهري لحقائق الأديان، وبالتالي لا يعود لعدم التناغم الأساسي بين عبارات البوذية العقائدية وعبارات المسيحية العقائدية أية أهمية دينية، بل يصبح أمرًا ثانويًا بالنسبة للخلاص."[2]

1 James, William, *Varieties of Religious experience*, New York: Collins, 1960, pp. 270-271.

2 D'Costa (Ed.), *Christian Uniqueness Reconsidered*, pp. 159-162.

كذلك فإن اعتبار الخلاص تحولًا أخلاقيًّا، يجعلنا نفقد التمييز بين التجربة الدينية والتجربة الأخلاقية. فاعتبار الفضيلة الأخلاقية معيارًا لصوابية الحقيقة الدينية، يحول الدين منظومة أخلاقية ويؤدي إلى نهاية الحاجة إلى أديان الوحي، بمعنى عدم ضرورتها، والاقتصار على الفكرة الأخلاقية التي توفرها وتضمنها الحركات العلمانية المعاصرة، من دون حاجة إلى نصوص ووثائق دينية أو إلى مؤسسين استثنائيين أو حتى إلى وحي. وهذا يؤدي، كما لاحظ فولفهارت بانينبرغ، إلى العودة إلى الدين الطبيعي، الذي يدّعي أنه قادر على معرفة كل الحقائق وعلى تدبير الحياة الإنسانية بنحو مستقل عن الوحي أو أي تقليد دينيٍّ.[1] أراد هيك أن يؤسس الحقيقة الجامعة بين الأديان الكبرى في العالم، فإذا به يقترح ما يهدد بإلغاء وجودها.

كذلك فإن حجة صدفة المولد أو محبة الله الشاملة، لا تبرر منطقيًّا القول بتساوي جميع الأديان في بناها الخلاصية وفي مستويات القداسة فيها. إذ لا توجد ملازمة منطقية بين تساوي الأديان وبين مسألتي صدفة المولد ومحبة الله الشاملة، بل لا ملازمة منطقية بين المسألتين وبين صوابية وصلاح أي دين من الأديان. فقد يريد الله بحكم حبه لكل البشر، أن تطالهم نعمة الخلاص، من دون أن يعني ذلك أن البيئة الدينية التي ولدوا وتربوا فيها هي بيئة صالحة ومهتدية، ومن دون أن يعني ذلك أيضًا مساواة جميع الأديان في قيمها الخلاصية أو في حقائقها الغيبية. القول بتساوي الخلاص عند البشر لا يعني تساوي أديان في العالم.

القول بمساواة الأديان حكم إيجابيٌّ يتحصل بإثبات جملة حقائق ووقائع عن طريق إجراء بحث شامل ومقارن لكل أديان العالم، ولا

1 *Christian Uniqueness Reconsidered*, p. 97.

يتحصل هذا الحكم بمجرد نفي جملة حقائق. وكما يقال في المنطق إن النتيجة تتبعُ أَخَسَّ المقدمتين، إذ لو كانت إحدى المقدمتين نافية (سلبية) فإن النتيجة تكون نافية (سلبية) أيضًا، ولا بد في حكم الإيجاب أن يكون ناتجًا عن مقدمتين إيجابيتين. وهذا يشبه قولنا أيضًا، إن عدم العلم لا يعني العلم بالعدم، بمعنى أن عدم إمكان إثبات تفوق دين على آخر، لا يعني مساواة جميع الأديان، بل لا يعني أيضا انتفاء وجود دين متفوق وذي فرادة على باقي الأديان.

بل إن ربط صلاح البيئة بصدفة أو جغرافية المولد، يؤدي إلى نتائج خطيرة كما صرح بذلك رونالد ناش: "الرؤية بأن الحقيقة هي وظيفة ونتيجة للجغرافيا والشروط الثقافية وصدفة المولد، لها الكثير من المترتبات العبثية. إذ يمكن أن يولد الشخص في بيئة نازية، أو ضمن مجتمعات آكلي اللحوم، أو في بيئة السحر والشعوذة، فهذه جميعًا من مترتبات الولادة الجغرافية والشروط الثقافية"[1]، ويلاحظ روجر تريغ (Roger Trigg) في هذا المجال أيضًا أن: "تشجيع التعددين على احترام أديان العالم بالتساوي، يجعلنا نتساءل عما إذا كانت الأديان مشروعة وصالحة أكثر من الإلحاد الذي هو أيضا نتاج العامل الجغرافي والشرط الثقافي. القول بمساواة الأديان يؤدي بنا إلى تفريغ الأديان من مضمونها."[2] ويقول غاري فيليبس (Gary Philips) ودوغلاس غايفت (Douglas Geivett): "احترام الأديان لا يعني المساومة على الحقائق الدينية والواقعية (...) ويمكن التكلم عن نقاط احتكاك وليس عن توافق تام بين الأديان في رؤاها عن الله."[3] ويقول كلارك بينوك: "تساوي

1 Ronald Nash, *Is Jesus the Only Savior?* P.

2 Ibid.

3 *Four Views on salvation*, pp. 133-140.

الأديان من ناحية قوتها في تحقيق التحول الإنساني من التمركز الذاتي إلى التمركز الحقاني، لا يجعل من تاريخ ولاهوت المورمون (Mormons) مثلًا صحيحًا. فلابد من وجود اختبارات ومعايير أخرى للحقيقة، وعلينا ألا نستعجل في أحكامنا انطلاقًا من معيار وجود قداسة أو صلاح وحده."[1]

***

مهما يكن من أمر، فإن الثغرات في مقترحات التعدديين ليست دليلًا على أحقية دين معين على آخر والعودة إلى دفء وطمأنينة المنظومات الدينية التقليدية. والعكس صحيح أيضًا، أي إن التعدد الديني لا يسوّغ تساوي جميع الأديان والتوقف عن الترجيح أو المفاضلة بينها أو حتى الحكم على شر وبطلان بعضها. التعدد ليس كشفًا عن حال الأديان في العالم فحسب، بل هو صفة لأشكال الوجود الإنساني، ومسعاه في إسباغ المعنى على ما يحيط به من موجودات وظواهر. ما يعني أن صناعة الحقيقة، بما فيها الحقيقة الدينية، تبقى مناصفة بين الواقع الفعلي وما نسبغه نحن البشر من معنى وتأويلات عليه.

فالأديان تتقوم بطرفين، حقيقة تعالي قصوى (Ultimate Reality) لا يمكن استيعاب كامل حقيقتها وتبقى خارج أي تحديد ولا تستقر على مضامين نهائية من جهة، وصور ذهنية وصياغات لغوية وابتكارات مفاهيمية ونظم علائقية وتوجيهات مسلكية تولدت حولها في سياق

1 *Four Views on salvation*, pp.60-61.

الـصيرورة البشريـة وتحولاتهـا وارتقاءاتهـا وحتـى انتكاسـاتها مـن جهـة أخـرى. مـا يجعـل الديـن متقـوم بالثابـت المتعـالي والشرط الـبشري المتحـول، ولأنـه كذلـك، فهـو واقـع دائمًا بين حـدي الظاهـر والخفـي، المتناهـي واللامتناهـي، الـكلي والجزئـي، المطلـق والنسـبي، العلـم والجهـل، الشـك واليـقين.

قائمة المصادر والمراجع

- الحكيم، سعاد، **المعجم الصوفي، تعليق على الإسم الإلهي**، شركة دندرة للطباعة والنشر، بيروت، 1981.
- دنتسنغر، هونرمان، **الكنيسة في وثائقها**، (ترجمة: يوحنا منصور وحنا الفاخري)، منشورات المكتبة البولسية، بيروت، 2001.
- الرومي، جلال الدين، **مثنوي**، (ترجمة: إبراهيم دسوقي)، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 1996.
- ابن عربي، محي الدين، **فصوص الحكم**، تعليق أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، (د.ت).
- وليم، جان بول، **الأديان في علم الاجتماع**، (ترجمة: بسمة بدران)، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 2002.

- Cantwell Smith, Wilfred, *The Meaning and End of Religion*, Fortress Press, Minneapolis, 1991
- D'Costa, Gavin (Ed.), *Christian Uniqueness Reconsidered*, New York: Orbis Books, 1998
- Hick, John, *Philosophy of Religion*, NJ: Prentice Hall : Englewood Cliffs, 4th ed. 1990.
- _____ *God Has Many Names*, Philadelphia, Westminister Press, 1980.

- _____*Christianity and other religions*, The Absuluteness of Christianity, Philadelphia: Fortress Press, 1980.
- _____*God and the Universe of Faith,* William Collins Sons, 1977
- _____ *An Interpretation of Religion*, New Haven: Yale University, 1989
- _____ *A Christian Theology of religions*, Louisville Kentucky, The Rainbow of Faith: 1995.
- _____ *Disputed Questions in Theology*, Yale University Press, New Haven, 1993.
- _____ *Philosophy of Religion*, New Jersey: Prentice Hall, 1983
- Hick, John & Knitter, Paul (Eds.), *The Myth of Christian Uniqueness,* New York: Orbis Books, 1987
- James, William, *Varieties of Religious experience*, New York: Collins, 1960.
- Nash, Ronald, *Is Jesus only Savor? The Answer to Religious Pluralism*, Michigan: Zondervan Publishing House, 1994.
- Neuner, J. (Ed.), *Christian Revelation and World Religions*, London: Burnes and Oates, 1967
- O'Dea, Thomas F. & Janet O'Dea Aviad, *The Sociology of Religion, Prentice-Hall,* 1983.
- Okholm, Dennis L. & Philips, Timothy R. (Eds.), F*our Views on Salvation in a Pluralistic World*, Michigan: Zondervan Publishing House, 1996
- Percy, J. O., Facing the Unfinished Task, *The Messages Delivered at the Congress on World Mission*, Chicago 1960. Eerdman, Grand Rapids, 1961

- Thomas O'Dea, Janet Aviad, *The Sociology of Religion*, New Jersy: Prentice Hall, 1983.
- Troeltsch, Ernst, *The Social Teaching of the Christian Churches*, Vol. I, Trans. Olive Wyen, Mcmillan, 1931
- Rahner, Karl, *Theological Investigations*, Vol. 5, Karl-H. Kruger (Tr.), Baltimore, Helicon Press, 1966.
- Wolfhart Pannenberg, *Jesus-God and Man*, Trans. Lewis Wilkins, Westminster Press, Philadelphia, 1967

فينومينولوجيا الدين

أ.د. فتحـــي إنقـــزّو

جامعة محمد بن زايد للعلوم الإنسانية
الإمـارات العربيـة المتحـدة

فينومينولوجيا الدين

ترجع الاستعمالات الأولى لعبارة "الفينومينولوجيا" في سياق الدراسة الفلسفية للدين إلى ما قبل النصوص والمصنفات التي وضعت قواعدها ومعايير تطبيقها على الظاهرة الدينية، وضبطت مناهجها ومفاهيمها، واتخذتها عنوانًا لها. وقد يجوز لمؤرخي الأفكار والباحثين في مناهج فلسفة الدين، والناظرين في أشكال العلاقة بين الفلسفة الفينومينولوجية والظاهرة الدينية بوجه عام، أن يجادلوا في أصول هذا الاصطلاح وفي السبق إلى ابتداعه: بين من يميل إلى أخذ العبارة على جهة العمومية والمصداق الأوسع، فيجد سوابق لها في نصوص قديمة أو حديثة، أو في مجادلات لاهوتية وكلامية من العصر الوسيط، أو في وصف تجارب دينية على الحدود بين الفلسفة وعلوم الإنسان أو بين الفلسفة والتصوف؛ ومن يضيّق الاستخدام إلى الحد الأدنى الذي يقصره على صناعة يختص بها الفينومينولوجيون دون غيرهم، من أبناء مدرسة هوسرل حصرًا، غرضها الرئيس أن تفرض وجهة نظرها الخصوصية، وأن تستدل بها على تفوقها على سائر المواقف والتفسيرات وتلغي دعاواها.[1] وفي كل الأحوال فإن ما باتت تشغله الفينومينولوجيا بعُدتها المنهجية، وآلتها الوصفية، ومفاهيمها التحليلية، لا يستهان به في شأن الدين تحديدًا: فقد راهنت على أمر نازعها فيه كبار الفلاسفة بسبقهم إلى التفسيرات الشمولية الكبرى: من أصحاب المثالية الألمانية

1 غريش، جان، **العوسج الملتهب وأنوار العقل**: ابتكار فلسفة الدين، (ترجمة: محمد علي مقلد وعز العرب لحكيم بناني)، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2020 ، ص 31.

- هيغل، شيلنغ، فيشته - أولًا، ثم من مناوئيهم ياكوبي، شوبنهاور - ومن غلاة نقاد الدين - ماركس، أنغلز، نيتشه - وصولًا إلى المدافعين عنه (شلايرماخر، فويرباخ، كيركغورد) في أزمنة تقلُّبٍ اخترقت القرن التاسع عشر من أقصاه إلى أقصاه بعد أفول الميتافيزيقا الكلاسيكية ونهاية الأنساق الكبرى، وشيوع النزعات الشكوكية والعدمية، وظهور الاتجاهات الواقعية والنفعية والبراغماتية وتصوراتها الجذابة للظاهرة الدينية، وتراجع الشعور الديني في المجتمعات الغربية على وقع علمنة متسارعة، ومنازعة السلطة الروحية للمؤسسة الكنسية، وغلبة الإحساس بالأزمة وبانحطاط الحضارة - شبنغلر (Spengler)، فرويد (Freud)، هوسرل، زيمل (Simmel) - إلى درجات من التهافت غير مسبوقة. إن فينومينولوجيا الدين - في المسار المعقد الذي عرفته نشأةً وتكوينًا وتطورًا - إنما هي محاولة لاستنقاذ الفلسفة نفسها في مناظرتها مع الظاهرة الدينية واستحقاقها لوجاهة النظر فيها نظرًا غير "عقائدي"، وهي في الآن نفسه مسعى اضطلعت به طائفة من المعاصرين، في حركة قريبة مما بادر به شلايرماخر منذ عام 1799، بتصديه للدفاع عن الدين، لأجل استنقاذه، لا من "المنكرين" له فحسب، بل من مؤيديه من أصحاب المقاربات الفلسفية المجردة، والمناهج التفسيرية والبرهانية المغالية.

1. فينومينولوجيا الدين: "المدرسة الهولندية"

قد لا يكون معلومًا أن أولى الإشارات إلى هذا المصطلح المركب ترجع إلى أواخر القرن التاسع عشر في بعض أعمال لم تُعرف كثيرًا في الأوساط الفلسفية

لاختلاطها بمجادلات دارت بين لاهوتيين ومؤرخي أديان في الأغلب[1]. وقد ذكر غيراردوس فان در ليو (G. Van der Leeuw) في عمل ذائع الصيت، هو من النصوص الأولى التي اشتهرت بهذه العبارة عنوانًا لها[2]، أن أول ظهور للمصطلح كان في كتاب المصنف في تاريخ الأديان لصاحبه الهولندي بيار دانيال شانتيبي دو لا سوساي (P.D.Chantepie de la Saussaye) المنشور عام 1887، حيث تحدث عن "مشروع فينومينولوجيا الدين" في منحى قريب من هيغل، وعمد إلى التمييز بين ماهية الدين وبين تجلياته مثلما يتم تعقبها في الفلسفة والتاريخ. وهو يرى أن الفينومينولوجيا تمد الفلسفة بالرصيد التاريخي لغرض العمل على التحليل الفلسفي بواسطة آليات الجمع والحصر، والترتيب، والتصنيف التي موضوعها المجامع الرئيسة للتصورات الدينية[3]، والتي تجعل ما سماه "الفينومينولوجيا الدينية" تضمن الانتقال من تاريخ الدين الى فلسفة الدين. فكأنه رسم لها، على غرار هيغل، دورًا تمهيديًّا للعمل الفلسفي على الدين. وقد تأثر به تأثرًا مباشرًا وليم بريده كريستنسن (Brede Kristensen)، الذي جعل فينومينولوجيا الدين تخصصًا أكاديميًّا يدرس في جامعة لايدن ابتداء من عام 1901[4]؛ في الوقت الذي كان فيه وليم جيمس، الذي نوه بعمل كريستنسن،

1 Reischle, Max, *Die Frage nach dem Wesen der Religion. Grundlegung zu einer Methodologie der Religionsphilosophie*, Freiburg: Mohr, 1889.

2 Van der Leeuw, Gerardus, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen, 1956 (2nd ed.); Religion in Essence and Manifestation, A Study in Phenomenology, Turner J.E. (Ed.), New York: Harper & Row, 1963.

3 Chantepie de la Saussaye, Pierre Daniel, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, 1887, Tübingen, 1905; Manuel of the Science of Religion, B.S. Colyer-Fergusson (Ed.), London – New York: Longmans – Green & Co., 1891, pp. 3 ff., 67 ff.

4 صدر عمل كريستنسن في وقت لاحق على وفاته وقد نقل إلى الإنغليزية بعنوان:
Kristensen, W. Brede, *The Meaning of Religion: Lectures in the Phenomenology of Religion*, trans. by J.B. Carmanm, The Hague: M. Nijhoff, 1971 (1st ed. 1960).

يستعد لنشر كتاب **تنويعات التجربة الدينية**، في منحى عُدّ فينومينولوجيًّا عند قراء كثر: وفي حين وقف كريستنسن على الدور التوسطي للفينومينولوجيا بين فلسفة الدين وتاريخه، وعلى تقصي "المعنى" الذي تنطوي عليه تجربة الدين عند المؤمنين به، فإن المفكر الأمريكي مال إلى استخراج الأصناف والتنويعات وترتيبها دونما عناية بالخلفيات التاريخية التي استندت إليها في تكوينها.

وعلى الرغم مما تعانيه "المدرسة الهولندية" في فينومينولوجيا الدين من تجاهل في الأدبيات التاريخية بأسمائها ونصوصها المرجعية الكبرى، فإنها لا تخلو من الانفراد بروح مميزة لها[1]: من أعلامها الأوائل - فان دير ليو، بريده كريستنسن، جوكو بليكر (Jooko Bleeker) [2]... - إلى آخر ممثليها - جاك فاردنبرغ (Jacques Waardenburg) - الذي طور نظرة غير كلاسيكية أثرت المقاربة الفينومينولوجية بمعطيات تجريبية من مباحث كليفورد غيرتس (Clifford Geertz) الأنثروبولوجية مثلًا، ومن سائر المعارف الإنسانية، ودعا إلى "فينومينولوجيا جديدة" (Neophenomenology).[3] ولعل ذلك هو الطابع الغالب على هذه المدرسة: حيث اتسمت منذ نشر كتاب فان دير ليو أول مرة أواسط العشرينيات برعاية رودلف أوتو، صاحب كتاب **القدسي** (1917)

1 Cox, James L. (Ed.), *A Guide to the Phenomenology of Religion: Key Figures, Formative Influences, and Subsequent Debates*, London – New York: T & T Clark International, A Continuum Imprint, 2006, Chap. 4, pp. 103-140.

2 Bleeker, Jooko, "The Phenomenological Method", Numen, 6 (Fasc. 2), pp. 96-111; Bleeker & Werblowsky (Eds.), *Types of redemption: Contributions to the Theme of the Study-Conference Held at Jerusalem 14th to 19th* July 1968, Brill, 1970.

3 Waardenburg, Jacques, *Religionen und Religion: Systematische Einführung in die Religionswissenschaft, Berlin - New York: Walter de Gruyter, 1986; Id., Classical Approaches to the Study of Religion: Aims, Methods, and Theories of Research. Introduction and Anthology*, R.C. McCutcheon (Ed.), New York – Berlin: W. de Gruyter, 1999.

ذائـع الصيـت، وفريدريـش هايلـر، صاحـب كتـاب **الـصلاة** (1918)، بمبـاشرة موضوعـات الديـن دون مـداورات منهجيـة مطولـة (إذ وضعهـا فـان ديـر ليـو ضميمـة في ذيـل كتابه المذكـور)[1]، وبـروح فينومينولوجيـة معتدلة. بيـد أنها أقرب إلى فلسـفة فلهلـم ديلتاي في الفهـم بحيث لا تتناول الخبرات الذاتيـة للحياة الدينية إلا من خلال وسـائط يمثلهـا الثلاثي التأويلي "الخبرة المعيشـة والعبـارة والفهم"[2]، الـذي ينقلـه فـان ديـر ليـو إلى مـا يقابلـه في منهجـه الفينومينولوجـي المعـدل مـن درجات ثلاث: الخبرة المعيشـة، والفهم، والشـهادة؛ بحيث يرسـم مسـارًا يناسـب التطـور مـن غمـوض نسـبيٍّ إلى كشـف متـدرج، وصـولًا إلى شـفافية نسـبية عند الشـاهد على التجربـة.[3] إن اسـتحالة الإقبال على الحقيقـة الباطنية للـخبرة الدينية، أكانـت في الـذات أم في الموضـوع، أو "للأشـياء أنفسـها"، بعبـارة هـوسرل، يحوله فـان ديـر ليـو إلى مـا يـيسره المنهـج الفينومينولوجـي، المُطعـم بآليـات الفهـم، من مسـار متـدرج يفـرض على الفيلسـوف تواضعًـا يحـد بـه مـن مزاعـم اللاهوتـيين ومؤرخـي الأديـان وعـلماء النفـس وفلاسـفة الدين، فضلًا عن المسـحة النفسـانية الغالبـة عليـه: "أن منهـج الفينومينولوجيـا ينبغـي عليـه في كل الأحـوال أن يكون نفسـانيًّا. أعنـي سـيكولوجيًّا تسـعى إلى فهـم مـا هـو جوهـريٌّ في الظاهـرات."[4]

1 غريـش، جـان، **العوسـج الملتهـب وأنوار العقـل**. ابتكار فلسـفة الديـن: المقاربـات الظاهراتية والتحليليـة، دار الكتـاب الجديـد المتحـدة، بيروت، 2020، 2/ 222–259.

2 ديلتـاي، فلهلـم، **إقامـة العالم التاريخـي في علوم الـروح**، (ترجمة: فتحي إنقـزّو)، تونس، المركز الوطنـي للترجمـة، دار سـيناترا، 2010، ص.ص 20 ومـا يليها.

3 غريش، **العوسج الملتهب وأنوار العقل**، 2/ 223.

4 Van der Leeuw, Gerardus, "Phänomenologie der Religion", in: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 2nd ed., Vol. IV, Tübingen, 1930, col. 1171.

2. ديلتاي والفينومينولوجيا: القراءة "الألمانية"

ولقد ذكر فلهلم ديلتاي، الذي نوه بعمل معاصره جيمس دون السابقين من الذين ذكرنا على الرغم من قربهم منه في الزمان، في نص تركه غير منشور محرر عام 1911 عنوانه: "مشكلة الدين"، وفي سياق حديث عن شلايرماخر تحديدًا، وعن بعض معاصريه، أن "منطلق فينومينولوجيا الدين" هو الجمع بين الوجهين المكونين للتجربة الدينية: "أنها حصيلة تعاقب داخلي من الأحوال النفسانية" من وجه أول؛ وأنها، من وجه ثان، "تثير تبدلًا دائمًا في الحياة النفسية" بحيث تكاد "التجربة الدينية" أن تكون في تقلبها وتنازعها مع الحياة الدنيا وما تثيره في النفس من عدم الرضى، أشبه شيء بالمذهب الأرواحي (Spiritismus) فيما يحدثه في الأنفس من آثار الانتشاء[1]. وقد لا يبعد المعنى الذي يضفيه ديلتاي على هذه العبارة، التي لم ينطق بها شلايرماخر قطعًا وهو المعاصر لنشوئها واستخدامها الشهير عند زميله البرليني في مصنف 1807: **فينومينولوجيا الروح**، عن المعنى الهيغلي الذي يأخذ الفينومينولوجيا في صلتها بالمجرى التاريخي لتجربة الوعي؛ أي: في هذا السياق تحديدًا بما سماه ديلتاي "التاريخ الكنسي"، وما ينجر عنه من ضرورة بناء المعارف العلمية اللازمة كعلم الأديان وعلم تاريخ الأديان وعلم الأديان المقارن وغيرها، حيث يبقى شلايرماخر في وضع المؤسس الرائد لمثل هذا الجنس من العلوم على الرغم من ضعف الوعي التاريخي عنده أو مكانته الثانوية على الأقل، وقلة بضاعته في هذه الميادين ذات الحاجة إلى معارف من خارج النطاق المسيحي الكلاسيكي. وليس من البين أن ديلتاي يستخدم عبارة "الفينومينولوجيا" في نص 1911 ويجريها على فلسفة شلايرماخر في الدين بناءً على ما استفاده من قراءته لكتاب هوسرل: **المباحث**

1 ديلتاي، فلهلم، "مشكلة الدين (1911)"، **تأويليات، العدد 6** (2023)، ص.ص 206-221.

المنطقيـة (1901–1900)، أو على تفاعلـه معـه في مـراسلات بينـهما في العـام ذاتـه؛ بـل الأرجـح أن المعنـى الذي يسـتخدمه قريب مـن "علم تجربـة الوعـي" كما طبقه مـثلًا على الميتافيزيقـا منـذ كتاب **المقدمـة في علوم الـروح** (1883) وفي قسـمه الثاني تحديـدًا.[1] لذلـك بقـي سـوء الفهـم بين الرجلين قـائمًا: فلا هـوسرل بقابـل لموقف ديلتـاي ولاسـيما لنظريـة رؤى العـالم ومكانـة الدين منهـا كتعبير رئيس كما يشـهد على ذلـك نقـده للنزعـة التاريخانيـة (Historismus) في مقالـة 1911: **الفلسـفة علمًا دقيقًـا**[2]، ولا ديلتـاي بقـادر على الإقرار بفلسـفة ذات اتجـاه أفلاطـونيٍّ مغال لا يجد فيـه الوجـود التاريخـي ما يسـتحق من التقديـر الفلسـفي. ولذلـك لا يمكن بحال أن يقبـل هـوسرل بـأن يكـون شلايرماخـر هـو الفينومينولوجـي الأول في مسـألة الديـن تحديـدًا، وفي أي اسـتحقاق فلسـفيٍّ آخـر، حيـث لا يـأتي على ذكـره أصلًا، وإن كان يقاسـمه موقفًـا حدسـيًّا مكينًـا، وأفلاطونيـةً جذريـةً، واعترافًـا بأسـبقية الماهيـة على الوجـود أسـبقيةً اعتباريـةً على الأقل.[3]

1 Dilthey, Wilhelm, Introduction to the Human Sciences, R.A. Makkreel & F. Rodi (eds.), Princeton – New Jersey: Princeton University Press, 1989, p. 229.

2 هسرل، **الفلسـفة علمًا دقيقًـا**، (ترجمـة: محمـود رجـب)، المركـز القومـي للترجمـة، القاهـرة، 2002. جديـر بالذكـر أن رد هـوسرل على ديلتـاي في القسـم الثـاني مـن مقالتـه المذكـورة كان بمناسـبة نشر عمـل جماعـيٍّ بعنـوان: **رؤية العالم: الفلسـفة والدين بمسـاهمات فلهلـم ديلتاي، برنـار غروتويزن، غيورغ ميش وآخـرون** *Weltanschauung. Philosophie und Religion in Darstellungen von Wilhelm Dilthey, Bernhard Groethuysen, Georg Misch u. a.* عام 1911 والـذي تضمـن مسـاهمة ديلتـاي بعنـوان: "**الميتافيزيقـا وتشـكلها في رؤى العالم**".

3 ولم يكـن ذلـك هو موقف تلميذه هيدغر. الذي أشـار في أحد دروسـه الأولى في **فينومينولوجيا الحيـاة الدينيـة** (1921–1918) إلى الحديـث الثـاني مـن كتـاب شلايرماخر: **في الديـن** (1799)، بوصفـه تعبيرًا عـن "منظـور فينومينولوجي مركـز على الخبرة الدينية المعيشـة". راجع: Heidegger, Martin, *Phenomenology of Religious Life*, M. Fritsch & J. A. Cosetti-Ferencei (Eds.), Bloomington – Indianapolis: Indiana University Press, 2010, pp. 240-244.

والـذي لا شـك فيـه أن فضـل ديلتـاي ومدرسـته على فلسـفة الديـن، وعلى قسـمها الفينومينولوجـي بالأخص، أمرٌ حاصلٌ لا على الأسـتاذ وتلميذه فحسـب (هـوسرل وهيدغـر)، إذ تأثرا بشـيخ برلين تأثـرًا بالغًا، بل على لفيـف من المفكرين عملـوا في العقـود الأولى مـن القـرن العشريـن على اسـتلهام الحـدوس التأويليـة لفلسـفة الحيـاة لمقاربـة الظاهـرة الدينيـة مقاربـةً تفهميـةً تاريخيـةً، مثـلما نجد ذلك في بعـض أعمال يواخيـم فـاخ، الـذي هاجـر إلى الولايـات المتحـدة إبـان وصـول النـازيين إلى الحكـم في ألمانيـا وصـار مـن مـؤسسي "مدرسـة شـيكاغو"، صاحـب المصنـف المرجعـي في تاريخ التأويليـات؛ مؤلف أعمال مثل: **سوسـيولوجيا الدين، أنماط التجربـة الدينيـة، والدراسـة المقارنـة للأديـان**.[1] وقـد كان جامعًـا بين منظور مسـتحدث هـو "علـم الديـن" (Religionswissenschaft) الذي ينبغـي أن يفصل بين الديـن وبين العلـوم القريبـة منـه كاللاهـوت، وطريقـة مأخـوذة عن الفلسـفة التأويليـة هـي طريقـة الفهـم لمقاربـة التجربـة الدينيـة[2]، دون أن نغفل عـن الخلفية الفينومينولوجيـة التـي كانـت تسـتند إليهـا أعمالـه الأولى منـذ 1922 مثل رسـالته: **تأسيسـات لأجـل فينومينولوجيا مفهوم الخلاص**، والمنشـورة بعنـوان معدل: **فكرة الخلاص وتأويلهـا**. ومـا يشـهد على تقديره للمقاربـة الفينومينولوجيـة ولأعلامها

1 بخصـوص أعمال يواخيـم فـاخ: جان غريش، **العوسـج الملتهب وأنوار العقـل**، ج2، ص .ص 221–206؛ راجـع أيضًـا:

Wedemeyer Ch. K. & Doniger W. (Eds.), *Hermeneutics, Politics, and History of Religions*: The Contested Legacies of Joachim Wach and Mircea Eliade, Oxford University Press, 2010, pp. 3-100.

2 Wach, Joachim, *Religionswissenschaft. Prolegomena zu ihrer wissenschaftstheoretischen Grundlegung*, Leipzig: Hinrichs, 1924; Id. "*On Understanding", in Essays on the History of Religion*, New York: Macmillan, 1988.

ما كتبه عن ماكس شالر، وهو من تلامذة هوسرل[1]، وما نهض له من تأسيس فينومينولوجيا عينية في الموضوعات الدينية واعتماد مقاربة قائمة على نظرية الماهية. والأمر كذلك مع زميله في "مدرسة شيكاغو" مرتشيا إلياده الذي يزعم أنه يتبع في أعماله في تاريخ الأديان الجمع بين الطريقتين الفينومينولوجية والهرمينوطيقية والمزج بين المقاربة بالماهية والمقاربة بالتاريخ: "لاشك أن كلًّا من المقاربتين المذكورتين ["الفينومينولوجيا الدينية" و"مقارنة الأديان"] تعبران إلى حد ما عن مزاج فلسفيٍّ بعينه، وأنه من السذاجة الافتراض بأن التوتر القائم بين الذين يحاولون فهم ماهية (Essence) الظاهرات الدينية وبناها (Structures) وأولئك الذين يحصرون اهتمامهم بدراسة تاريخها، سوف يزول نهائيًّا في يوم من الأيام."[2]

3. الدين في مدرسة الفينومينولوجيا

في عام 1919 حمل شابان هما هاينريش أوكسنر (Heinrich Ochsner) ومارتن هيدغر إلى الأستاذ في جامعة فرايبورغ إدموند هوسرل كتاب رودلف أوتو: **القدسي** (Das Heilige) الصادر عام 1917. وقد عبر هوسرل عن رأيه في الكتاب في رسالة شهيرة إلى مؤلفه: "[هذا الكتاب] هو البداية الأولى لفينومينولوجيا الدين، بالنظر على الأقل إلى كل ما لا ينبغي له أن يجاوز حد الوصف المحض وتحليل الظاهرات بعينها (...) وأنه يبدو لي أن تقدمًا عظيم الشأن يحدث في

1 Scheler, Max, *Vom Ewigen im Menschen. Erster Band: Religiöse Erneuerung, Leipzig, 1921; On the Eternal in Man, Routledge*, with a new Introduction of Graham McAleer, London – New York, 2010.

2 إلياده، مرتشيا، **البحث عن التاريخ والمعنى في الدين**، (ترجمة: سعود المولى)، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2007، ص.ص 59–60 (بتعديل طفيف).

دراسة الظاهرات وأن تحليل ماهيتها قبل [بناء] نظرية في الوعي الديني، بماهي نظرية فلسفية، أمر ينبغي أن يحصل "بما يقتضيه ذلك من التفاريق اللازمة بين الواقعة والماهية (factum /eidos) ومن تقصي الضروريات والممكنات الماهوية للوعي الديني ولواحقها، و"التصنيف النسقي الماهوي لمراتب المعطيات الدينية"، وغيرها... إلى حد قوله: "إنه فيما يظهر لي أن الميتافيزيقي (اللاهوتي) عند السيد أوتو قد حمل على أجنحته أوتو الفينومينولوجي؛ وإن الظن ليذهب بي بهذا الشأن إلى صورة الملائكة التي تغطي أعينها بأجنحتها. ولكن كن متأكدًا أن هذا الكتاب ستكون له مكانة ذات أثر دائم في تاريخ فلسفة حقيقية في الدين أو في فينومينولوجيا الدين."[1]

لاشك أن عمل أوتو يقر بما شهد هوسرل لصاحبه من الفضل: أنه يجمع بين تكوين لاهوتي متين، وحسٍّ فلسفيٍّ قريبٍ من الحس الفينومينولوجي من خلال خصوصية التجربة الدينية ونواتها؛ أي "الإحساس الألوهي" (sensus numinis) المحرك للمشاعر الدينية كمشاعر قدسية عليا. إن مؤلف كتاب **القدسي** هو أيضًا ناشر كتاب شلايرماخر **الأحاديث في الدين** في الذكرى المئوية الأولى لصدوره عام 1899، ومحرر مقدمة لهذا "الكتاب المشاكس" حسب عبارته[2]، والذي عده أيضًا منبعًا من منابع التصوف في الفكر الغربي الحديث. ولذلك تبدو محاولة أوتو سائرة على وتيرتين: المناظرة مع شلايرماخر بوصفه أساسًا ومرجعًا لما سماه "نقد العقل الديني"، وتعقب خطاه فيما وضعه

1 Husserl, Edmund, "Letter to Rudolph Otto", in Thomas Sheehan (Ed.), Heidegger: The Man and the Thinker, Chicago: Precedent Publishing, 1981, p. 25.

2 أوتو، رودلف، "حول الدين خطب لمنكريه المثقفين" لشلايرماخر"، في: الرفاعي، عبد الجبار (تحرير)، **تمهيد لدراسة فلسفة الدين**، (ترجمة: وجيه قانصو)، مركز دراسات فلسفة الدين، دار التنوير، بغداد، بيروت، 2014، ص.ص 111-123.

مـن خطـة لاسـتنقاذ الديـن من غربتـه في الـعصر الحديـث؛ وعـرض بنيـة المعرفة الدينيـة بوصفهـا تجليًا من تجليات الشـعور بالألوهـي ("النومينـوز" Numinous)، وخبرةً أصليةً تنبني على الشـعور بماهو مغايـر على الإطلاق (aliud alter): الأسرار والخـوارق والمعجـزات بوصفهـا شـهادة على ترابـط المعقـول واللامعقول.[1]

والواقـع أن هـوسرل لم يكـن دومًـا مرجعًـا تأسيسـيًّا لفينومينولوجيـي الديـن؛ إمـا لسـبقهم عليـه كالحال مـع الجيـل الأول مـن مبتدعـي العبـارة ومسـتخدميها (بخلفيـة هيغليـة أحيانًـا)[2]، أو لعـدم اقتناعهـم بالقيمـة المرجعيـة لمنهجـه في مسـائل الديـن تحديـدًا (كالحال نسـبيًّا مـع فـان ديـر ليـو أو يواخيـم فـاخ). وقـد يكـون مـرد الأمـر عـدم اعتنائـه بالديـن كظاهـرة أساسـية مـن الظاهـرات الفينومينولوجيـة الجديـرة بالنظـر والوصـف والتحليـل، واحتسـابها في عـداد الظاهـرات التخوميـة (Grenzphänomene) القصـوى التـي لا تخضـع بـالضرورة إلى شروط المنهـج الفينومينولوجـي كسـائر الظاهـرات شـأن المـوت والـولادة ومعنـى التاريـخ، ومـا ينـدرج تحـت طائلـة الميتافيزيقـا بوجـه عـام وبالمعنـى الجديـد الـذي اشـتغل عليـه هـوسرل في النصـوص المتأخـرة خاصـة.[3] وإذا مـا اسـتثنينا الملحوظـات العابـرة التـي تـرد في بعـض النصـوص المنشـورة، بخصـوص تطبيـق المنهـج على المتعاليـات بوجـه عـام، ومنهـا الله بما هـو "متعال"

1 أوتـو، **فكـرة القـدسي: التقصي عن العامـل غير العقلاني** في فكـرة الإلهي وعن علاقتـه بالعامل العـقلاني، بيروت، دار المعـارف الحكميـة، 2010. في فكـرة "المغاير بـإطلاق" وأثرها في تكوين اللاهوت الفلسـفي الحديـث، راجع:
Greisch, *Du "non-autre" au "tout-autre": Dieu et l'absolu dans les théologies philosophiques de la modernité*, Paris: PUF, 2012.

2 Flood, Gavin, *Beyond Phenomenology. Rethinking the Study of Religion*, London/ New York: Cassell, 1999, pp. 96-97

3 هـوسرل، إدمونـد، **تـأملات ديكارتيـة أو المدخـل إلى الفينومينولوجيـا**، (ترجمـة: تيسير شـيخ الأرض)، دار بيروت للطباعـة والـنشر، بيروت، 1958، الفقـرة 60، ص.ص 297–301.

(Transzendent) على نطاق الوعي (**الأفكار**، فقرة58)، بمعنى "المفارق" الذي لا يدخل في منظومة عمل الوعي وأفعالها المحايثة، فإننا لا نجد غير أشتات من الإشارات بعضها نقله تلامذته مما سمعوه منه، وبعضها مبثوث في الورقات والصحائف المخطوطة التي تركها دون أن ترتقي إلى قطاع فلسفيٍّ قائم بذاته في منظومة الفلسفة الفينومينولوجية.[1] بقي الدين مسألةً مؤجلةً عند هوسرل، في طور الوعد والإمكان، وبقيت الرمزيات الحافة به - من العلاقة بالكتاب المقدس، والنظرة إلى الظاهرة القدسية نفسها، وقضايا العقيدة، والموقف من المؤسسة الكنسية، ومشكلات التحول إلى ملة جديدة في زمن توتر سياسي وعقائدي شديد - في مستوى الشهادات الشخصية التي لا تحظى بمعالجة نظرية إلا قليلًا. وربما لم تكن لتلك الشهادات، كالتي نقلها رومان إنغاردن (Roman Ingarden) حينما كان عند معلمه وقد حضره الموت؛ أو المواقف والتحولات، مثل قرار تلميذته إديت شتاين (Edith Stein) التفرغ لحياة الرهبانية، أو ما وجد من ميول تلميذيه الشابين ماكس شالر ومارتن هيدغر إلى نوع من الالتزام العقائدي؛ أو الاعترافات، التي أقر فيها بميله هو نفسه إلى التصوف مثلًا[2]، من قيمة

1 بخصوص هذه المسألة في الأدبيات العربية: حنفي، حسن، "فينومينولوجيا الدين عند هوسرل"، ضمن: في الفكر الغربي المعاصر، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1990؛ راجع أيضًا مع تركيز على فينومينولوجيا التجربة الصوفية وعلى التصوف الإسلامي خصوصًا: سلامة، يوسف، "**فينومينولوجيا التجربة الدينية**"، مجلة جامعة دمشق، م 27، ع 3-4 (2011)، ص.ص401-434. راجع: غريش، **العوسج الملتهب وأنوار العقل**، 2/ 35-92.

2 في رسالة إلى تلميذه مانكه بتاريخ 11/ 4/ 1919 راجع:
Husserl, *Husserliana Dokumente*, Vol. III: *Briefwechsel*, III, Springer, 1994, p. 422; Pradelle, Dominique, "Husserl/Mahnke Correspondance (1917-1933) (Extraits)", *Philosophie*, No. 129 (2016/2).

داخليـة تتشـكل بهـا فلسـفته. ولكنهـا ذات دلالـة بالغـة في تكويـن نظرتـه الفلسـفية التـي جعلـت "الفينومينولوجيـا طريقًـا إلى الله بـغير الله" تتردد بين تجديد الثقـة في النظـرة الدينيـة العميقـة التـي اسـتندت إليهـا الثقافـة الألمانيـة منـذ القرن الثامـن عشر سـواء أكان ذلـك بالتأهيـل الفلسـفي للبروتسـتانتية كعقيـدة رسـمية للفلاسـفة وللاهوتـيين الكبـار، أو بالجمـع بين العنصريـن اليهـودي والمسـيحي في الشـخصية النمطيـة للمثقـف في بلاد ظلـت تحمـل إرث الحضـارة الأوروبيـة الثقيـل، وتنـوء بحملـه، منـذ قـرار التحريـر الـذي أدمـج الطائفـة الإسرائيليـة في المجتمـع الألماني الحديـث.

لم يكـن الفيلسـوف الـروسي ليـف شسـتوف (Lev Shestov) مخطئًـا حينما صرح في بعـض مـا كتـب عـن هـوسرل - الـذي جمعتـه بـه صداقـة متينـة - أنـه لـن يحقـق وعـده بإنجـاز فلسـفة في الديـن في سـياق مجـادلات حـول مـدى قدرة الفينومينولوجيـا نفسـها على مواجهـة مشـكلات تاريخية حاسـمة وهي المتمسـكة بنظريـة في المعرفـة أفلاطونيـة الطابـع تنكـر نسـبية الحقائـق وهشاشـة الزمانيـة البشريـة.[1] والحـق أنـه مـن وراء هـذا الفشـل، الـذي لم ينكـر هـوسرل أنـه يتحمل بنفسـه بعـض المسـؤولية عنـه، ثمة ما جعـل من تحقـق هذا الوعـد أمـرًا مأمولًا في حياتـه حينما دعا المقـربين منـه إلى العمـل على مـا سماه "الأنطولوجيـات الجهوية" وتطبيـق مبـادئ "الأنطولوجيـا العامـة" عليهـا: فقـد اعتنى جـزء مـن تلامذته من رواد الجيـل الأول (حلقـة غوتنغـن) بمسـألة الديـن اعتنـاء مبـاشرًا على نحـو من تطبيـق مقـولات التحليـل الفينومينولوجـي الأولى على الظاهـرة الدينيـة كما فعـل الفـرنسي جان هيرنـغ (Jean Héring) تلميـذ هـوسرل القـادم من ستراسـبورغ،

1 Chestov, Léon, " Memento mori (A propos de la théorie de la connaissance d'Edmond Husserl) ", *Le pouvoir des clés*, Boris de Schloezer (Trad.), Paris, Le Bruit du Temp, 2010, rééd. 2022, pp. 327-404.

بإعداد رسالته: **الفينومينولوجيا والفلسفة الدينية: دراسة في نظرية المعرفة الدينية** (1925)[1]، بروح فلسفية مستلهمة من عملي هوسرل الكبيرين: كتاب **المباحث المنطقية** (1900–1901)، وكتاب **الأفكار لأجل فينومينولوجيا خالصة** (1913). ولم يكن اللاهوتي الفرنسي وحده في هذا الاتجاه حينذاك: فقد كان يعمل ويفكر في جمع برفاق له من جيل الفينومينولوجيين الأوائل أمثال إديت شتاين التي قررت الارتداد عن دينها اليهودي واعتناق العقيدة الكاثوليكية والتفرغ إلى حياة الرهبانية، وجعلت محور اهتمامها الفلسفي المقارنة بين نظرية أستاذها هوسرل وفلسفة توما الأكويني[2]؛ وأدولف راياخ (Adolph Reinach) الذي توفي في الحرب الأولى وترك نصًّا مخطوطًا (حرره في خضم الحرب بين عامي 1916–1917)، محوره التجربة الدينية كتجربة للمطلق، بعد اعتناقه المسيحية، وهي وثيقة شديدة الأهمية بشأن التوجه الديني للفينومينولوجيين الأوائل[3]. وكذلك الأمر مع سائر تلامذته من الرعيل الأول من أمثال ديتريش فون هيلدبراند (D. von Hilderbrand)، ومن السيدات هدفيغ كونراد–مارتيوس (Hedwig Conrad–Martius) وغيردا فالتر (Gerda Walther) فضلًا عن مساعديه المتأخرين في فترة فرايبورغ: مارتن هيدغر وماكس شالر.

1 Héring, Jean, P*hénoménologie et philosophie religieuse. Etude sur la théorie de la connaissance religieuse*, Alcan, Paris, 1925; rééd. Paris, Classiques-Garnier, 2023; Sylvain Camilleri & Claudia Serban (Eds.), *Phénoménologie et philosophie religieuse Avec un dossier de textes inedits* (1917-1927), Presses universitaires de Strasbourg, 2024.

2 Stein, Edith, "Husserls Phänomenologie und die Philosophie des heiligen Thomas von Aquino. Versuch einer Gegenüberstellung", in: *Festschrift Edmund Husserl zum 70. Geburtstag gewidmet*, (Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung 10), Ergänzungsband, Halle: Max Niemeyer, 1929, pp. 315–338.

3 Reinach, Adolph, "Aufzeichnungen (1916/1917)", in *Sämtliche Werke* I, B. Smith & K. Schuhmann (Eds.), Munich, Philosophia, 1989, pp. 589-611.

صاغ هوسرل بعض الأفكار العامة والحدوس التوجيهية حول علاقة الفينومينولوجيا كفلسفة علمية بالمسائل الدينية واللاهوتية[1] في سياق مناسبات أمكن له فيها التعبير عن رأيه في هذا الأمر كما في الرسالة إلى فلهلم ديلتاي (1911/7/6-5)، أو حين الاطلاع على بعض الكتابات اللاهوتية التي وقعت بين يديه كما في الرسالة إلى رودلف أوتو (1919/5/3)، وإريش شيفارا (1932/15/7) (Erich Przywara)، وبارل فالش (Parl Welch) (1933/6/21-17)، وجان هيرنغ. مترددًا بين الإعجاب بجهود اللاهوتيين وسعة علمهم من جهة، والتنبيه على ما تنطوي عليه الطريقة الفلسفية التي ابتدعها من الممكنات والوعود في شأن هذا الضرب من المسائل، وقد بلغ خريف عمره وألقى بخلاصة فكره في عمله الأخير الذي لا يخلو أن يكون منطويًا على "خلاصة لاهوتية" انتهت إليها فلسفته:

> إن الجزء الجاهز من كتابي إلى حد هذا الوقت (...) [يقصد كتاب **أزمة العلوم الأوربية**] لا يكشف بقدر معقول إلى هذا الحد ما أعنيه بعبارة "لاهوتي" مثلما أشرت إلى ذلك: فهو لا يبين للوهلة الأولى إلى أي حد يتعين على طريقي الجديد المسمى "ترنسندنتاليًّا"، والقائم على اعتبار فينومينولوجيٍّ كليٍّ للوجود، أن يتكفل بالإبانة عن التضايف الجوهري بين الحدثية (Faktizität) التاريخية (أو العيانية بوجه عام) والروحانية المطلقة التي تتجلى منها بواسطة التموضع (Objektivierung) والتخارج (Veräusserlichung). الأمر الذي يفترض التالي:

1 في ملاحظات هوسرل وتحليلاته غير المنشورة بخصوص الدين واللاهوت، يتوفر اليوم النص الأكمل والأهم في هذا الغرض:
Husserl, *Grenzprobleme der Phänomenologie*, Husserliana, Vol. XLII, R. Sowa & Th. Vongher (Eds.), Dordrecht: Springer, 2013, pp. 137 ff.

[وجوب رفع] هذا التضايف إلى رتبة المعرفة العلمية المحكمة، على معنى جديد تمامًا، بالغائية الكلية المطلقة وبالمشكلات التي تقبل المعالجة بنحو علميٍّ، والتي تخص الكشف (Offenbarung) الذي هو في حد نفسه واحد، الكشف بالمعنى الأوسع، بما في ذلك الكشف الديني.[1]

الأمر الذي يجعل مشكلات من نوع "الله" و"الخلود"، حسب عبارة هوسرل، "مشكلات فينومينولوجية ترنسندنتالية ومشكلات علمية فعلية"، على جهة الإمكان طبعًا مادام الفيلسوف يضعها في اعتباره كمهمات مستقبلية؛ ودليله ما صرح به بعد ذلك مباشرة في الرسالة نفسها من صعوبة الاضطلاع بهذا الأمر في سنوات الشيخوخة:

ولكني على الحال الذي أنا عليه، آمل أن أتمكن من بلوغ الأجل بهدوء - فإني قد سئمت تكاليف الحياة حقًّا - وذلك أمر لا أقدر عليه ما دمت لم أستكمل مهمتي من أعلى - حيث إني أعيشها على هذه الشاكلة: أي دون أن أتم البدء الذي من شأن الفلسفة المطلقة، والذي أمرُه أن يبلغ المطلق ومعنى الوجود فعلًا، حتى وإن تحدث على سبيل المفارقة. بهذه المثابة، فإن حصيلة حياتي هي "خارطة" الأرض الموعودة للمعرفة الحقيقية، بحدود آمنة تمامًا - وبينها بقع بيضاء هي علامات على اكتشافات آتية إلى ما لا نهاية له.[2]

1 "Une lettre inédite de Husserl à Jean Héring, 4 février 1937", *Alter. Revue de Phénoménologie,* 28 (2020), pp. 307-315.

2 Loc. cit.

قد تكون هذه "البقع البيضاء" التي تحدث عنها هوسرل "خانات فارغة" من تلك التي تركها لتلامذته من بعده: فإن كثيرًا منهم - ممن أشرنا إليهم أعلاه - لم يتردد في إدراج مشاغله الدينية (وبعضها من مشكلات العقيدة والإيمان الشخصيين) في عمله الفلسفي، والفينومنولوجي تحديدًا، في حين حوّلها البعض الآخر إلى التزام شخصيٍّ غير به مسيرته الفلسفية. وربما كان تلميذه هيدغر من أوائل الذين جازفوا في دروسهم الأولى بعد ترقيه إلى منصب التدريس في الجامعة، بعيد الحرب الكبرى، بأخذ هذا الأمر مأخذ الجد. وقد بقيت الدروس التي قدمها المحاضر الشاب في "فينومينولوجيا الحياة الدينية" مقتصرة على دائرة ضيقة من تلامذته وأصدقائه حيث لم تنشر إلا بعد وفاته في قسم الدروس من "أعماله الجامعة" وبقيت أفكاره في مسائل العلاقة بين الفلسفة التي تلقاها عن معلميه كمزيج من الإرث السكولائي والكانطية المحدثة ومن الفينومينولوجيا الهوسرلية، وبين تاريخ المسيحية المبكرة والتراث الكنسي الكاثوليكي بخاصة، مفرقة في أعماله المنشورة، يمكن أن نوزعها على الأطوار والمحاور التالية:

– النصوص والوثائق التي تتشكل منها المباحث الأولى في الدروس التي قدم بعضها بعنوان: **فينومينولوجيا الحياة الدينية**: التصوف الوسيط، رسائل بولس، اعترافات أوغسطين؛ والخيط الناظم لهذه القراءات هو "هرمينوطيقا الحياة الحدثية" التي وجد هيدغر منبعها في تجربة المسيحية المبكرة وتمفصلها مع الفلسفة اليونانية؛ ونجد أصداء لهذا الملف في النص المعروف بتقرير ناتورب: **تأويلات فينومينولوجية لأرسطو** (1922)[1]، وفي

1 Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles-Interprétations phénoménologiques d'Aristote* [1922], J.-F. Courtine (Ed.), Paris: Mauvezin, 1992.

درس صيف 1923: **تأويليات الحدثية**.[1] تنتظم هذه النصوص على وجه العموم قرارات منهجية ميزت المقاربة الفلسفية للظاهرة الدينية عن المقاربة التاريخية بما اعتمدت من طرائق في النظر والتحليل: المقاربة بواسطة آلية "الرسم الصوري" (§§11-13) (Formale Anzeige)؛ اعتماد "الفهم" كمنوال تأويليٍّ (§17)؛ بناء عناصر "التفسير الفينومينولوجي" (§22)... وغيرها من الشرائط والمقومات المأخوذة بطريق التأليف بين مبادئ المنهج الهوسرلي والنظرة التأويلية التي دعا إليها ديلتاي.[2]

– في الفترة التي سبقت نشر كتاب **الوجود والزمان** (1927) الذي انطوى على إلماعات قليلة بخصوص "الوجود-المدين" (§58) (Schuldigsein)، وموضوعات قريبة من السياق الديني: مثل الأصالة، والتناهي، ونداء الضمير، والوجود-لأجل-الموت. ثمة سكوتٌ ملحوظٌ عن المسألة الدينية ضمن البنى المقومة لتحليلية "الدازاين" وعن دورها في تشكيل القول الفلسفي في الوجود، ولا سيما من جهة نمط الزمانية الذي يخصه المأخوذ في مجمله، من خلال الدروس والكتابات الأولى، من التجربة المسيحية-الإغريقية كمعطيات أصلية قابلة للوصف الفينومينولوجي، ولا سيما من جهة التصور "الكايرولوجي" وانبنائه على استئناف فكرة الكايروس (Kairos) على معنى المواتاة التي تساوق إيقاع حدثية الوجود اليومي.

– اتخذت آراء هيدغر شكلًا أوضح في العرض العمومي الذي قدمه بدعوة من صديقه رودلف بولتمان في محاضرة فرايبورغ: **الفينومينولوجيا**

1 هيدغر، مارتن، **أنتولوجيا. تأويليات الحدثية**، (ترجمة: محمد أبو هاشم محجوب)، 2019، ص.ص 125-140.

2 Heidegger, *Phenomenology of religious Life*, pp. 149ff.

واللاهوت (1928)[1]، وفي شهادات ومراسلات أشهرها الرسالة إلى إليزابيت بلوخمان (Elisabeth Blochmann) عام 1929 في علاقة اللاهوت بالفلسفة، ولا سيما علاقة تجربة الإيمان بما سُمي "الميتافيزيقا الطبيعية" (metaphysica naturalis)، أو باصطلاح ذلك الوقت "التصور الطبيعي للعالم" (natürliche Weltbegriff).[2]

– ما تلى ذلك من تطورات ما بعد "المنعطف" (Kehre) الذي طرأ على فكره عام 1936 واستئناف التفكير على قواعد جديدة في "حقيقة الوجود" وخطر التقنية على الإنسان، ومآل الميتافيزيقا، جعلت هيدغر يفك ارتباطه بالمنظور التأويلي–الفينومينولوجي السابق، وبفرضيات فينومينولوجيا الدين من فترة الشباب ليعيد السؤال عن "المقدس" على أحرف الشعراء، وعن "الإله الأخير" (der letzte Gott) خارج ما كان قد سماه البنية "الأنطو–تيولوجية" للميتافيزيقا الغربية؛ في لغة خلاصية ذات إيحاءات باطنية "وحده إله يستطيع إنقاذنا بعد اليوم" (من الحوار مع مجلة **دير شبيغل** (Der Spiegel) عام 1969)وعودة إلى "وثنية" صارت بعيدة بمسافات عن الحدوس المشتقة من الأحداث التأسيسية للمسيحية التي انشغل بها في فلسفته الأولى.

1 هيدغر، "الفينومينولوجيا واللاهوت"، في: المسكيني، فتحي، **حروب المعنى**، الجبيل، 2022، ص.ص 65–98.

2 "A letter from Martin Heidegger to Elisabeth Blochmann", *The Review of Metaphysics*, Vol. LXXII, n. 3, Issue 287, March 2019, pp. 558-562.

4. الفينومينولوجيا و"المنعطف اللاهوتي"

أمـا فينومينولوجيـا الديـن في الفلسـفة الفرنسـية فهـي تنهـل مـن مصدريـن اثـنين[1]: فلسـفة الدين المأثورة عـن التراث التأملي عند أمثال هنـري دومري، وجاك ماريتـان (J. Maritain) ، وجـان نـابير ... والفينومينولوجيـا الموروثة عن مدرسـة هـوسرل وتلامذتـه مـن الرعيـل الأول مثـل جـان هيرنـغ، وإيمانويل لفينـاس إلى غايـة بول ريكور، وميشـال هنري، وجـان لـوك ماريـون (J.–L. Marion)، ومن تبعهـم مـن باحثي ومفكـري الجيـل المتأخر. وقـد نجد وصفًـا تاريخيًّا لنشـوء هذه الفينومينولوجيـا في أعمال ذات ميـل ظاهـر إلى التفـسير بالنزعـة الوجوديـة[2]، أو في مونوغرافيـات مختلفـة أكثـر تركيـزًا على الأغـراض والموضوعات.[3] أمـا القراءات والتقديـرات النقديـة فنجـد مـن بينهـا المراجعـة التـي نشرهـا دومينيـك جانيكـو (Dominique Janicaud) عـام 1991 على شـاكلة تقريـر مـثير بعنـوان: **المنعطـف اللاهـوتي للفينومينولوجيـا الفرنسـية**[4]، والقـراءة المكثفـة التـي قدمها بـول ريكور

1 في المشـهد العام للفلسـفة المسـيحية في فرنسـا، راجـع العمل الجماعـي الصادر حديثًا: باسـيل عـون، مـشير (إعـداد)، **موسـوعة الفلسـفة الفرنسـية المعـاصرة**، ج7: الفلسـفات المسـيحية، صوفيـا، الكويـت، 2025.

2 Westphal M., *God, Guilt, and Death: An Existential Phenomenology of Religion*, Bloomington, 1984.

3 Przemysław Zgórecki, "From Philosophy of Religion to Philosophy of Religious Experience: On New Tendencies in French Phenomenology of Religion", *Religions* (2024) 15 (1), 120; https://doi.org/10.3390/rel15010120

4 Janicaud, Dominique, Le tournant théologique de la phénoménologie française, Paris: Éditions de L'Eclat, 1998; Janicaud et al. (Eds.), *Phenomenology and the "Theological" Turn: The French Debate*, Fordham University Press, 2000, pp. 3-103.

عـام 1993 بعنـوان "فينومينولوجيـا الديـن."[1] فقـد أعـاد جانيكـو رسـم الخارطـة الفكريـة للفلسـفة الفرنسـية مـن زاويـة نظـر جديـدة. ذلـك أن فكـرة "المنعطف" نفسـها، ذات الصـدى الهيدغري، هي فاصلة بين المراحـل الأولى من تلقي هوسرل في الفكـر الفـرنسي برسـالة نشرها الفيلسـوف الشـاب إيمانويل لفينـاس عام 1930 عنوانهـا: **نظريـة الحـدس في فينومينولوجيـا هـوسرل**، والمرحلـة التـي تلـت وفـاة موريـس مرلوبونتـي (M. Merleau–Ponty) ونشر فيها لفيناس هذه المرة رسـالته الثانيـة للدكتـوراه بعـد ثلاثـة عقـود بعنـوان: **الكليـة واللامتناهـي** عـام 1961. إن الجهـود التـي بذلها ليفينـاس في كتابه هذا، وفي سـائر كتبه، لتقديم تصـوره للمنهج الفينومينولوجـي وتمتينـه بملاحظـات وتعديلات نقديـة فائقة الوجاهة، لا تشـفع لـه، في رأي دومينيـك جانيكـو، جراء مـا صنع من جعـل الفينومينولوجيـا "رهينة لاهـوت لم يعـد يجـرؤ على الكشـف عن اسـمه"[2]، وأن ذلـك مخل لا محالـة بمطلب الحيـاد الـذي يقوم عليـه الوصف الفينومينولوجـي. ولا يبرأ من هذه الشـبهة قطعًا فلاسـفة منهـم مـن اقتفـى أثـر ليفينـاس، ومنهـم مـن تفـرغ لبنـاء فينومينولوجيـا جديـدة للمسـيحية: هكـذا انشـغل أمثـال جـان لـوك ماريـون بمسـألة العطـاء (don, donation)، وتأصيلهـا الفينومينولوجـي، ثـم بمسـألة الوحـي، وذهـب ميشـال هنـري (M. Henry)، وجـان إيـف لاكوسـت (Lacoste) ، وجـان لـوي كريتيان (Chrétien)، إلى الاضطلاع بمهمات تكشـف عن نفسـها أحيانًا باسـتئناف موضوعـات مسـيحية صريحة، وعـن أغراضهـا الدينية–اللاهوتيـة الممتزجة بنزعة فلسـفية في ظاهرهـا، وتتسـتر عليها أحيانًـا تحـت عناويـن "فينومينولوجية" توحي بـغير ذلـك[3]؛ أمـا ريكـور فلـم يكن في حـرج من هـذا الانعطـاف اللاهـوتي، بل لم

1 Ricœur, "Phénoménologie de la religion (1993)", in: Lectures 3: *Aux frontières de la philosophie*, Paris: Seuil, 1994, pp.263-271.

2 Janicaud, *Le tournant théologique*, p. 31.

3 Janicaud, *Le tournant théologique*., p. 66.

يصطنع له من المداورات ما يجعله يتستر عليه أو ينزع عنه كل وجاهة فلسفية. وهو، لئن لم يجعل انشغالاته اللاهوتية أو الدينية كفيلسوف "بروتستانتي" في وسط فكري لائكي، على الطريقة الفرنسية المعروفة، تحت عنوان فينومينولوجي مباشر، إلا أنه لا ينكر أن فينومينولوجيا الدين بوجه عام تشكو من مصاعب متعلقة بما سماه "الكونية التاريخية والجغرافية" للظاهرة الدينية: فمن وجه تتشكل هذه الفينومينولوجيا من "مواقف ومشاعر" من شأنها أن تخرق سلطة التمثل (التي تدخل تحت عنوان القصدية) وتحد من قدرات الذات، وتتعلق بضرب من "المطلق" و"الغيرية التامة"؛ ومن وجه ثان ليس بوسع هذه الفينومينولوجيا إلا أن تضطلع ببنية "النداء-الجواب" - كبديل عن بنية "السؤال-الجواب" الفلسفية - على نحو من التفاوت الذي يحكم هذه البنية، ويجعل الفينومينولوجيا المناسبة لها نقدية لا وصفية فحسب، وهرمينوطيقية بفعل الحاجة المستمرة للوساطة اللغوية وحضور النص والكتاب. فهل تحولت الفينومينولوجيا بهذا المنعطف إلى "خادمة تخدم أي سيد" بحسب العبارة التي لام بها ماكس شالر معارضيه؟[1]

5. من علم النفس إلى علم الدين: الفينومينولوجيا والظاهرة الدينية

يرجع القسط الأعظم من الانشغال بفلسفة الدين في أمريكا، وفي المجال الأنغلوسكسوني عامة، إلى وليم جيمس عالم النفس ومؤسس المذهب البراغماتي،

1 جان غريش، **العوسج الملتهب**، 2/ 430.

صاحب الكتاب الشهير: **تنويعات التجربة الدينية**[1] - حصيلة محاضرات غيفورد عامي 1902–1901 - وقد أشاد به ديلتاي حيث رأى أن "فهم الخبرات الدينية [في هذا الكتاب] مدين للعبقرية السيكولوجية لجيمس"[2]؛ ولم ير فيه، كما هو الشأن عند صاحب **العوسج الملتهب**[3]، مفكرًا فينومينولوجيًّا بصريح المعنى. وقد يرجع الأمر إلى أن الأنموذج السيكولوجي التجريبي غالب على تحليلات جيمس وأنه لا يصنف غالبًا في خانة الفينومينولوجيين إلا على جهة نوع من "القرابة الاصطفائية" على حد عبارة **غوته**: ذلك أن الصلة بين جيمس والفينومينولوجيين تكمن في عملهم جميعًا على البرنامج الفلسفي نفسه؛ أي: على ضرب من "السيكولوجيا الفينومينولوجية للدين"[4]: ذلك ما يتضح في ما يعرض من مشروع في كتابه المذكور (المسبوق بعمل آخر هو **إرادة الاعتقاد** 1897) قوامه "المشاعر والغرائز الدينية الشخصية - شخصية دينية طاهرة وبسيطة"، وشرطه عزل الأشكال العقائدية والمؤسساتية التي تعبر عن العقيدة الدينية، والنظر في "المضمون المباشر الذي يتضمنه الوعي الديني"، والنماذج التي تنطق عنها مثل "الأزمات ال روحية التي عانتها الانفس العظيمة وهي تواجه مصيرها"، وسير وتجارب هي "ثمرة رجال وصلوا إلى وعي كامل لأنفسهم"...

---

1 James, William, The *Varieties of Religious Experience*, London – Bombay, Longmans, Green, & Co., 1902.

جيمس، وليم، **تنويعات التجربة الدينية**، (ترجمة: إسلام سعد وعلي رضا)، مركز نهوض للدراسات والنشر، الكويت ، بيروت، 2020.

2 ديلتاي، "**مشكلة الدين**"، ص211 .

3 غريش، **العوسج الملتهب**، ج2/ 484 وما يليها.

4 Edie, James M., *William James and phenomenology*, Bloomington: Indiana University Press, 1987; Levin, Steve, "James and Phenomenology", in: *Oxford Handbook of William James,* A. Mugar Klein (Ed.), Oxford University Press, 2024, pp. 570-590.

ليستقر جيمس على ما سماه، في لسان الفينومينولوجيين، "التجارب الأصيلة التي كانت بمثابة النموذج والقدوة"[1]، والتي لم تنل منها رتابة التقليد، دون إغفال الانحرافات النفسية والأعراض المرضية الشائعة كثيرًا فيما يظهر على سير الشخصيات الدينية الأشهر وفي تصرفات الإنسان المتدين عمومًا من اضطراب عصبي. قد يرى جيمس في الدين ما رآه معاصره فرويد من ظاهرة هي أقرب إلى "العصاب الجماعي" من أي شيء آخر، وقد يرى أيضًا فيه ظاهرة معقدة إلى حد كبير (هي "الأكثر أهمية من بين جميع فاعليات الإنسان")[2] وهو رأي ديلتاي، ولكنه يميل في آخر المطاف إلى أن يأخذه في بعده الفردي الذي يناسب المنهج البراغماتي: أن الدين هو "المشاعر التي يشعر بها الأفراد، والأفعال التي يقومون بها، والتجارب التي يختبرونها في عزلتهم على قدر ما يعون أنفسهم بوصفهم في علاقة مع ما يعتبرونه الإلهي، أيًّا كان"[3]. هو تعريف أقرب إلى تصور شلايرماخر للشعور الديني، وللبعد الفرداني في الدين (على الرغم من رفض جيمس لتعريفه بالشعور بالتبعية)[4]، مع صبغة حدسية غالبة، يشير إليها "الحس بواقعيته" الذي يفوق الحواس الخاصة المحددة[5]، هي أقرب إلى "إدراك مباشر لوجود الله الحي"[6]: ذلك أن "الحدوس" تضرب بجذورها في أعماق لا تملك العقلانية أن تبلغها بواسطة الكلام: "إن الأدبيات الهائلة التي تتناول أدلة وجود الله المستقاة من نظام الطبيعة، والتي بدت منذ قرن مقنعة على نحو قاهر،

1 وليم جيمس، **تنويعات التجربة الدينية**، ص.ص 55-56.

2 السابق، ص 86.

3 السابق، ص 79.

4 السابق.

5 السابق، ص.ص 105-106.

6 السابق، ص 113.

لا تفعل اليوم شيئًا أكثر من تجميع الغبار فوقها على أرفف المكتبات."[1]

وفي سياق أكثر التفاتًا إلى التاريخ صاغ نينيان سمارت نظرته الفينومينولوجية للظاهرة الدينية اعتمادًا على دراسة البوذية والمسيحية وعلى معرفة واسعة بأديان الشرق الأقصى وفلسفاته؛ وقد سعى إلى تخليص دراسة الدين من نظرتين: النظرة المعيارية ذات الخلفية المسيحية، واللاهوتية ذات المركزية الإثنية، والنظرة المعيارية الفلسفية التي تقصر الدين على "الاعتقاد" وتأخذه مأخذًا تحليليًّا مفهوميًّا مجردًا. وقد أثرت عنه محاولات لعرض مسائل فلسفة الدين على الجمهور الواسع ولا سيما في كتابه: **التجربة الدينية للإنسانية** (1959). وأما عناصر منهجه "الفينومينولوجي" فقد أشار إليها أول مرة في هذا الكتاب، ثم طورها في أعمال لاحقة مثل: **ظاهرة الدين** (الفصل 2)؛ و**علم الدين وسوسيولوجيا المعرفة. بعض القضايا المنهجية** (الفصل 3)؛ وأخيرًا في كتاب **تأملات في مرآة الدين** (الفصل 5).[2]

أما ولفرد كانتويل سميث (1916–2000) - مؤلف كتاب **معنى الدين وغايته** (1962)[3] - فقد كانت أعماله الأولى أقرب إلى البحث الأنتروبولوجي في الإسلام؛ مثلما فعل في كتابين له: **الإسلام في الهند والإسلام والعصر الحديث**، قد

1 وليم جيمس، **تنويعات التجربة الدينية**، ص 121.

2 Smart, Ninian, "Religion as a Phenomenon", in *The Phenomenon of Religion*, London: Macmillan, 1973, pp. 53-78; "The Nature of the Phenomenological Objects of Religion", in *The Science of Religion & the Sociology of Knowledge. Some Methodological Questions*, Princeton University Press, 1973, pp.49-73; "Identity and a Dynamic Phenomenology of Religion (1985)", in *Reflections in the Mirror of Religion*, London: Macmillan, 1997, pp. 63-72.

3 Smith, Wilfred Cantwell, *The Meaning and End of Religion*, New York: McMillan, 1963.

دلـت على انتسـابه إلى المدرسـة الفينومينولوجيـة على الرغم من أنـه لم يضع منهجه بصريـح القـول في عـداد المناهـج التـي تتبعهـا هـذه المدرسـة. فقـد ابتـدأ برنامجـه الفلسـفي ببيـان في المنهـج المقـارن مطبقًـا على الديـن نشره مسـاهمة في الكتـاب الجماعـي الشـهير الـذي نشره مرتشـيا إليـاده وجوزيـف كيتاغـاوا ((J.Kitagawa 1915–1992)) عـام 1959[1]، وصرح فيـه بأن نظرته إلى الدين كما تدارسـه الباحثون في المجـال الغربي يجب أن تسـتهدي أول الأمر بمقتضى ما يسـتخدمون من الضمائر في مخاطبـة نظرائهـم من أصحـاب الأديان الأخرى. فـكأنما الأمر ينبغـي أن يتدرج في مقاربـة الديـن مـن نظـرة "غير شـخصية" تميـل الى أخـذه مأخـذًا موضوعيًّـا، كمعطيـات (data) مشـاهدة في الأعيـان أو كتجليـات خارجيـة (externals) مـن شـعائر ورمـوز وممارسـات، إلى نظرة "متشـخصة" تنفـذ إلى باطن الديـن وتتدارك المسـافات بين المتخاطـبين في شـأنه، بين الأنـا أو النحن مـن جهة، والأنـت أو الهُم مـن جهـة ثانيـة مقابلـة للأولى. إن معطيـات الديـن غير تجربـة الإيمان الشـخصية الحيـة. وإذًا فالحاصـل مـن موقف سـميث:

1. أن الديـن ظاهـرة متجـددة بتجـدد الأيـام والأزمنـة، وأنه لا يختـزل بأي وجـه في التجليـات الخارجيـة التـي جعلهـا الفكـر الغـربي ماهيـة الديـن وضبطهـا بالمقـولات والمفاهيـم ضبطًـا عقليًّا مجـردًا".
2. أن "لا قولَ يصح على الدين إن لم يكن المؤمنون بالدين مقرين به".
3. أن تجربـة الديـن وفهمـه تنشـأ من حـدث اللقـاء، ومـن ضرورة الحوار: "حـين يلتقـي أشـخاص أو جماعات، تنشـأ الحاجـة إلى التواصـل. فالذي كان مـن جنـس الوصـف قد صـار بعدُ حـوارًا".

1 Smith, "Comparative Religion: Whither - and Why?", in Eliade, Mircea & Kitagawa (Eds.), *The History of Religions: Essays in Methodology*, University of Chicago Press, 1959, pp.31-58.

4. أن الدين ينبغي أن يؤخذ بطريق المقارنة، فلا تصاغ عنه أقاويل مستساغة في العقل إلا بشرط الجمع بين تقليدين في وقت واحد.

5. أن هذه الطريقة هي التي يتعين أن يتشكل بها الوعي الذاتي للإنسان وتتطور بها حياته الدينية.

تلك بعض من أبعاد الموقف الفلسفي الذي لا يصفه كانتويل سميث صراحة بأنه فينومينولوجي، ولكنه يشارك النظرة الفينومينولوجية حرصها على تناول الظاهرة الدينية في الخبرات المباشرة الحية التي تتجلى من خلالها قبل أن تتشكل في مفاهيم وقضايا.[1] أما معرفة سميث بالإسلام (الهندي تحديدًا) وبسائر التقاليد الدينية التاريخية، فقد أكدت عنده وجاهة هذه المبادئ التي تأخذ بها يشهد به المؤمن على حقيقة إيمانه لا بما يلحظه عليه ملاحظ خارجي. إن قراءة الفصل الرابع من كتاب **إيمان الناس الآخرين**[2] لمثال حيٍّ يشهد على نظرة داخلية لتجربة الإيمان الإسلامي برموزها وتجلياتها العفوية، ولا سيما بنص الشهادة الذي يعلن به كل مسلم عن عقيدته، لا العقيدة بالمعنى المتداول في اللاهوت الغربي (Credo)، بل تجربة التوحيد كما تظهر في مشاعر المؤمن الأبسط والأكثر اعتيادًا، وفي تجليات المتصوف الأرفع مقامًا سواء بسواء.

1 Cox, J. L., *A Guide to the Phenomenology of religion*, pp. 195 ff.; *To the Things Themselves*, Berlin: W. de Gruyter, 2001, Chap. XII.

2 Smith, Wilfred Cantwell, *The Faith of Other Men*, New American Library, 1963, pp.53-66.

6. "ظاهرة الكتاب" وفينومينولوجيا الإسلام

شهد الفكر الإسلامي المعاصر محاولات قد يجوز إدراجها تحت عنوان "فينومينولوجيا الدين"، بمعان لا تخرج بالجملة عن محاكاة طريقة بعض الفلاسفة الغربيين في إجراء المنهج الفينومينولوجي على النص المقدس كوثيقة تأسيسية وكتجربة أصلية ناطقة عن الحدث المسيحي كما عبرت أعمالٌ ظهرت في العقود الأولى من القرن العشرين. فلذلك كان تطبيق المنهج الفينومينولوجي مترددًا بين قراءة النص القرآني من جهة[1]، والظاهرة الدينية الإسلامية كظاهرة تقبل أن توصف بأعم مقولات الوصف الفينومينولوجي؛ أي الدلالة، أو يُجمَع في وصفها بين العنصرين الفينومينولوجي والتأويلي الهرمينوطيقي على نحو ما آثر أتباع مدرسة هيدغر مثلًا وممثلها الأشهر في السياق الإسلامي هنري كوربن (Henry Corbin).

لم يُخف كوربن أن جزءًا من عمله الفلسفي على نصوص الإسلام وتجاربه الروحانية الكبرى مستلهمٌ في وجه منه (منهجيًّا على الأقل) من فينومينولوجيا هوسرل فضلًا عن فلسفة تلميذه هيدغر. فقد أخذ عن الأول "نظريته في الماهية" أو في "الحدس الماهوي" (Wesenschau) لأجل مقابلتها بالأشكال التاريخية للوعي الديني، واستخدامها سلاحًا ضد استبداد الوعي التاريخي

1 راجع في هذا المعنى المونوغرافيا الجامعة التي نشرها: بنزين، رشيد، **المفكرون الجدد في الإسلام**، (ترجمة: حسان عباس)، دار الجنوب، تونس، 2009؛ والتقرير المقتضب عن ملامح فينومينولوجية في تفسير القرآن عند المفكرين العرب المعاصرين يغلب عليها الاتجاه التأويلي ولو بقدر محدود (نصر حامد أبو زيد، محمد أركون...):
Benzine, Rachid, *Les nouveaux penseurs de l'Islam*, Paris: Albin Michel, 2004; Camilleri, Sylvain, "Esquisse d'un tournant phénoménologico-herméneutique de l'exégèse coranique", *Nouvelle Revue théologique*, Vol. 130, 2008/1, pp. 79-90.
كاميلاري، سيلفان، **رؤى فينومينولوجية عن الإسلام**: دراسات ومقالات، (ترجمة: محمد شوقي الزين)، دار الروافد الثقافية، ابن النديم، 2024، ص.ص 55-73.

بالعقول، والنزعة التاريخانية، وغلبة نمط من الهيغلية المتعارفة على المشهد الفلسفي المعاصر.[1] وأما الثاني فقد أخذ عنه الشحنة الأنطولوجية والحمولة التأويلية العليا للوجود الديني بحيث يكون "الدازاين" (Dasein) - "الواقع الإنساني" (réalité humaine) بترجمته الافتتاحية لمصطلح هيدغر التي سيأخذها عنه سارتر (Sartre) - هو مناط المعنى الأقصى للحياة لا بماهي "وجود لأجل الموت" (Sein-zum-Tode) - كما أقر مؤلف **الوجود والزمان** - بل "وجود لما بعد الموت" (Sein-zum-Jenseits-Tode) وتعقب مستمر لتجارب كشف عن المعنى المحجوب للوجود بوصفها هي الفينومينولوجيا الحقيقية التي تتقاطع فيها المطالب الأنطولوجية الصميمة للفلسفة والتجارب الصوفية والإشراقية عند كبار حكماء الإسلام. ولقد وجد كوربن هذا اللقاء فيما لخصه هو نفسه عن مسيرته الفكرية: "من هيدغر إلى السهروردي"[2]، من الشكل الفلسفي الأخير لفينومينولوجيا الدين كما بلغته الفلسفة الغربية في زمانه، وما رافقها من تجديدات في اللاهوت البروتستانتي، إلى منابعها الأولى في حكمة الإشراق الإسلامية الممتزجة بموضوعات من التراثين اليوناني الأفلاطوني والشرقي الفارسي العتيق. وقد يكون ذلك سببًا أقنع بعض الباحثين بأن شيخ الإشراق هو الفينومينولوجي الحقيقي في الإسلام على نحو ما فعل حسن حنفي[3]،

1 Corbin, Henry. *Philosophie iranienne et philosophie comparée*, Paris: Buchet Chastel, 1994.

2 Corbin, "De Heidegger à Suhrawardi. Entretien avec Philippe Némo", in: *Cahier de l'Herne*, Christian Jambet (Ed.), Paris: Ed. de l'Herne, 1990.

3 حنفي، حسن، "حكمة الإشراق والفينومينولوجيا" في: **المئوية الثامنة للسهروردي**، (إشراف: إبراهيم بيومي مدكور)، هيئة الكتاب القاهرة، 1975. أعيد نشره في **دراسات إسلامية**، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1981.

وجـاد حاتـم .[1] فلعلـه مـن اليـسير، إلى حـد مـا، تطبيـق المنهـج الفينومينولوجـي على النصـوص ذات الشـحنة الروحانيـة كنصـوص الإشراقـيين التـي بلغـت مـع المُلا صـدرا ذروة اكـتمالها، أو على النصـوص الصوفيـة، كالشـأن مـع التقليد الذي دشـنه كوربن نفسـه في قـراءة الشـيخ الأكبر قـراءة فينومينولوجية تأويليـة في عمله الشـهير: **الخيـال الخلاق في تصـوف ابـن عـربي** (1955)، وذلـك مـن قبَـل التماثـل في الصـور والمجـازات البصريـة الفائقـة المسـتخدمة في المدونـتين، والـدور القوي للخيـال في بنـاء تصـور العـالم ("عـالم المثـال" mundus imaginalis)، والتحديـات التـي تطرحهـا مشـكلات التطابـق والتفـاوت بين الحـدس والعبـارة، وكثافـة الخبرات المعيشـة الذاتيـة بنحـو خـاصٍّ، وغير ذلـك ممـا لا يلاقيـه النُّظّـار في المتون ذات البنيـة المشـائية العقلانيـة المقيـدة بالنظـرة الأرسـطية للعالم.

قـد يكـون هـذا المزيـج الـذي نشـأت منـه فينومينولوجيـا كوربـن، بوصفهـا توسـعًا في إجـراء الوصـف والتأويـل على موضوعـات ومعطيات ونصـوص بينها فـوارق كـثيرة ومسـافات، حـاصلًا عن منـاخ فكـريٍّ عرفتـه بعض وجـوه النخبة الغربيـة أواسـط القرن وترجمته مـثلًا لقاءات "إيرانـوس" (Eranos) التـي كان عالم التحليل النفسي كارل غوسـتاف يونغ (K.G. Jung) يديرها في سـويسرا وحضرها هنـري كوربن، ومرتشـيا إلياده، وجيلبـار دوران (G. Durand) وجسـدت به ميلًا إلى نزعـة باطنيـة محدثـة تنـازع العقلانيـة السـائدة مكانتهـا، ونفـورًا مـن الجفـاف الفيلولوجـي للاسـتشراق، مـع اهـتمام بـالتراث الإسلامـي عند بعـض أعلام هذا المنتـدى. وربما كانـت فينومينولوجيـا الديـن قليلًا مـا تذهب هذا المذهـب الباطني المفـرط، أو أن تُبنـى على توجيـه أفـكار هـوسرل نحـو منـازع "غنوصيـة" يُتهم بها

1 Hatem, Jad, *Suhrawardi et Gibran: prophètes de la terre astrale*, ed. Elbouraq, 2003; Id. "Suhrawardi a Phenomenologist: Ipseity", in: Jonna Bornemark & Hans Ruin (Eds.), *Phenomenology and Religion*: New Frontiers, Södertörn University, 2010, pp.35-43.

هـو نفسـه أحيانًا، حيث مال مسـتخدمو هـذا المنهـج إلى تصور أكثر اعتـدالًا يأخذ منـه قواعـده الوصفيـة والتحليليـة ومعـاييره الكليـة في ضبـط الظاهـرة الدينيـة، كما أشـار إلى ذلـك حسـن حنفـي في قراءتـه لهـوسرل[1]، أو في تطبيقاتـه للمنهـج الفينومنولوجـي على النصـوص الدينيـة المسـيحية، أو على التراث الإسلامـي، بحركـة مزدوجة: "تأويـل الظاهريات وظاهريات التأويل"، لا الفلسـفي فحسـب (بنـاءً على مثـال تطبيقـيٍّ هـو السـهروردي) بـل الحضـاري والتاريخـي والتراثـي بالمعنـى الأعـم.[2] فالدافـع في هـذه الحال علمـيٌّ صريـحٌ لا علاقـة لـه بمناكفـات إيديولوجيـة: "تـم اختيـار المنهـج الظاهريـاتي طبقًـا لمطلـب أكاديمـيٍّ خالص فيما يتعلـق باختيـار منهـج للبحـث قـادر على دراسـة الوحـي كظاهـرة شـعورية دون الوقـوع في الخطابـة أو الدفـاع. كان أقرب المناهـج إلى الوصـف والتحليل النظري للوحـي كظاهـرة شـعورية."[3] وفي موضـع آخـر، نجـد أن المنهـج الفينومينولوجي هـو "المنهـج الأقـدر على تنـاول البحـوث الدينيـة خاصة علـوم التأويـل، ويمكن "رد" التاريـخ وهـو العقبة الكـؤود أمام اللاهـوت الدوجماطيقي عـن طريق تطبيق المنهـج الظاهريـاتي."[4] وهـو بهـذا المعنـى على سـنة لاهوتـيين كبـار من طبقـة رانر، وتيليـش، وبولـتمان، وبـارت، وبلتـازار (Balthasar)، في إجماعهـم على أن الطريقة الفينومينولوجيـة في فلسـفة الديـن أو في اللاهـوت، أو في كليـهما معًـا، شـأنها أن تحـرر النظـر من السـطوة التاريخيـة لـلتراث الأصـولي العقائدي.

1 حنفـي، حسـن، "فينومينولوجيـا الديـن عنـد هـوسرل"، **الفكر الغـربي المعاصر**، الهيئـة المصرية العامـة للتأليـف، القاهـرة، 1970، ص.ص 10–19.

2 حنفـي، **تأويـل الظاهريـات: الحالـة الراهنـة للمنهـج الظاهريـاتي وتطبيقـه في ظاهـرة الديـن**، مكتبـة مدبـولي، القاهـرة، 2013.

3 السابق، ص 25، هـ 3.

4 حنفـي، **ظاهريـات التأويل: محاولـة في تفسير وجودي للعهـد الجديد**، مكتبة مدبـولي، القاهرة، 2013، ص 59.

وبمعنى مختلف عن هذا المنحى - المنتسب فلسفيًّا إلى العائلة الفينومينولوجية الفرنسية تحديدًا - ذهب إسماعيل راجي الفاروقي (1921–1986)، الذي تلقى تكوينه الجامعي في الولايات المتحدة الأمريكية منذ هاجر إليها أواخر أربعينيات القرن العشرين، إلى أن المنهج الفينومينولوجي هو أسلم الطرق لدراسة الحضارة الإسلامية خارج المقاربات الجغرافية والتاريخية المتداولة والمبذولة، وأنه "يمكن علاج هذه المثالب في الطريقة الظاهراتية، التي تتطلب من المراقب أن يترك الظواهر تتحدث عن نفسها دون أن يقحمها في إطار فكري مقرر سلفًا، كما يدَعُ صورة الجوهر الذهنية تنسق المعلومات أمام الفهم فتعزز مصداقيتها بها."[1] والفاروقي يدّعي السبق في تطبيق المنهج الفينومينولوجي في دراسة الإسلام[2]، وأنه يقتفي أثر البيروني في عمله الشهير في دراسة أديان الهند، ولعله بتنويهه بعمل "مرثيا إلياد" [كذا] في كرسي الديانة المقارنة في جامعة شيكاغو، أقرب إلى مدرسة فان دير ليو ويواخيم فاخ في مقاربة الظواهر الدينية واستخدام مفاهيمهما في دراسة وتصنيف المعطيات الدينية عند العرب قبل الإسلام وبعده ومقارنتها باليهودية والمسيحية وسائر الديانات العالمية. يرى الفاروقي أن دارسي تاريخ الأديان في الغرب ليس لهم علم بالمنهج الفينومينولوجي، بل لا يرون إمكانًا لتطبيق مفهوم "التوقف" كما يسميه – قاصدًا مفهوم "التعليق" (épochè) عند هوسرل – "ذلك المبدأ الذي يفرض تعطيل جميع ما سبق من مفاهيم وأحكام وميول في تفسير المعطيات في ديانة أو ثقافة

1 **الفاروقي، راجي – الفاروقي**، لوس لمياء، أطلس الحضارة الإسلامية، (ترجمة: عبد الواحد لؤلؤة)، مكتبة العبيكان، الرياض، 1998؛ حول أعمال الفاروقي ومنهجه.

2 الفاروقي، **أطلس الحضارة الإسلامية**، ص.ص 25، 27.

أخرى وفي استخلاص معانيها"[1]؛ وأن المستشرقين منهم خاصة ليست لهم قدرة على رؤية الجوهر وراء المظهر في مسائل الدين ولا يتحلون بالموضوعية الكافية في دراسة ما يخالف عقائدهم؛ أما الباحثون المسلمون، من ذوي "الحساسية الطبيعية تجاه قيم الإسلام"، فإنهم "لم يبدؤوا بعد في الإفصاح تمامًا عن العلاقة بين جوهر الإسلام وبين الظواهر التي رسخت وجوده في التاريخ."[2] إن ما يدعو إليه الفاروقي في مشروعه إنما هو التفرقة بين الإسلام وتاريخه لكون الخلط المتعمد بينهما تعبير عن افتراضات تجريبية وعن اتجاه ذهني غالب لا يبعد أن يكون متأثرًا بقراءة تاريخ اليهودية والمسيحية. فلذلك تبدو الفينومينولوجيا عند الفاروقي، بما هي إعلان نوايا منهجية على الأقل، محاولة للموافقة بين الاكتمال الأصلي للإسلام (على خلاف الديانتين السابقتين له) بوصفه مثالًا، وتعبيره عن نفسه بواسطة أشكال تاريخية متبدلة: "لذلك فإن الموضوعية الحقة تتطلب النظر إلى الإسلام على أنه جوهر ذلك التاريخ ومعياره ومقياسه"[3]؛ بحيث تكون أسبقية الجوهر ["الماهية" (Wesen) بحسب الاصطلاح الهوسرلي] أسبقيةً اعتباريةً لا تلغي البعد التاريخي بل تضطلع به، حيث لا يأخذ الإسلام بالنزعة الانتظارية، و"لا يقول بعالم آخر وشيك الوقوع وما يستتبع ذلك من إهمال للتاريخ. كما أنه لا يَدْعُ إلى الانسحاب من العالم والتاريخ باتجاه شطحات الوعي الذاتية."[4]

1 الفاروقي، **أطلس الحضارة الإسلامية**، ص 26.

2 السابق.

3 السابق، ص 27.

4 السابق ، ص 28.

وعلى الرغم مما لقيته الدعوة إلى الأخذ بفكرة الفينومينولوجيا في مقاربة الإسلام نصًّا وتاريخًا وتجربة حضارية، من اعتراضات أحيانًا - كالتي عبر عنها فضل الرحمن مالك مثلًا، وسيد حسين نصر [1] - فإن إصرار آنماري شيمال (Annemarie Schimmel) (1922–2003)، تلميذة فريدريش هايلر، على وضع هذه الدعوة عنوانًا لأحد كتبها - المؤلف من محاضرات غيفورد المقدمة عام 1992 - أمرٌ بالغ الدلالة: فهي إذ تعلن انتسابها إلى مدرسة أوتو، وبالأخص إلى هايلر، صاحب كتاب **أشكال ظهور الدين وماهيته** (1961)، دون تصنيفيات فان ديرليو الشكلية، منذ مقدمة كتابها: **استقراء آيات الله: مقاربة فينومينولوجية للإسلام**[2]، تشير إلى أن "هذه المحاضرات قد تناضجت طيلة انشغال مطول بلغات الإسلام وقيمه، وبناء على مجادلات لا تحصى مع أصدقاء مسلمين سواء أكانوا من أصحاب التكوين الرفيع ومن الباحثين المبرزين في البلاد الاسلامية وفي المهجر، أو من مجرد القرويين الأميين، والنساء منهم بخاصة، في الباكستان، والهند وتركيا."[3] إن ما سمته شيمال "المقاربة الفينومينولوجية للإسلام"، التي تقصد بها مخالفة "المقاربة التاريخية"، ذات الطابع "العمودي"، و"وجهة النظر السوسيولوجية" التي تنظر في السياق الإنساني وتشكل الفرق والطوائف، إنما يستمد وجاهته النظرية من التوجس من كل "دراسة تامة الموضوعية لدين ما" بالنظر إلى ما تمثله "دائرة النومينوز (Numinous)" (بتأثير واضح من

1 راجع الرسم الدقيق الذي قدمه مجيب الرحمن للخارطة الفكرية للفينومينولوجيا في الدراسات الإسلامية، في مقاله:
Mujiburrahman, "The Phenomenological Approach in Islamic Studies: An Overview of a Western Attempt to Understand Islam", The Muslim World, Vol. 91 (2001), pp. 425-449.

2 Schimmel, Annemarie, *Deciphering the Signs of God, a Phenomenological Approach to Islam*, Albany: SUNY Press, 1994.

3 Ibid., p. vii

فينومينولوجيا أوتو) من وزن رمزي يتجاوز مجرد المقاربة "الشرعية/ القانونية" (legalistic) السائدة، نحو آفاق صوفية وشعرية دفعتعها إليها طريقة هايلر في انتقاله من الظاهرة إلى أعماق تجربة الإلهي (Divine) ثم إلى غاية "النومينوز" أو "الإله الذي لا تدركه الأبصار" (Deus abscunditus) مصداقًا للجدلية القرآنية التي تجعل الآيات الإلهية منشورة في الأنفس والآفاق، وتجعل العالم والوجود رقًّا مكتوبًا بأحرف لا يتناهى مدادها.[1]

***

من البيّن أن فينومينولوجيا الدين لا تؤخذ منذ نشأت إلى غاية أحدث تطوراتها، على معنى واحد، كالمعنى المأثور عن هوسرل مثلًا، بالاقتصار على تحليل الماهيات المحتجبة وراء الأشكال والظواهر التجريبية والتاريخية، أو عن هيدغر باتباع التحليل الوجودي للحياة الدينية رجوعًا من منابعها العفوية الأولى إلى التعاليم النظرية للاهوت النسقي، أو على معنى تعقب الأشكال والرموز عبر التاريخ، في منحى قريب من هيغل، وغيرها من التصورات. وقد يُنظر إلى هذه التسمية عند أجيال متعاقبة من الباحثين والمفكرين على أنها من قبيل التذرع بالمصطلح للتوسع في استخدامه: إما ليشمل المضمون الفعلي لتاريخ الأديان والمذاهب والاعتقادات في روح تصنيفية همها الترتيب وفرض النظام على الشتات التجريبي للأفكار والاعتقادات، واستخراج معقولية لهذا التاريخ، وتطبيق الطرق المقارنة عليه، أو لتطعيمه بحدوس فلسفية ومعارف

1 Schimmel, *Deciphering the Signs of God*, pp. xi-xii.

مـن الميادیـن الأخـرى يحتاج إليهـا لتجـاوز الجانب الاسـتعراضي لمباحـث بعضها صـار كالموسـوعات، وأكثرهـا لا يـكترث لأي تأسـيس فلسـفيٍّ لمضمونـه. فمـن ذلـك جـاءت المرونـة الفائقـة لفينومينولوجيـا الديـن التـي، وإن اسـتقلت بهويـة علميـة صـارت ثابتـة في عرف الجماعـات العالمة في مجال فلسـفة الديـن، فإنها بقيت مختلطـة بالعنـاصر التـي يختلـط بها الديـن نفسـه، ولا تبرأ منهـا كل معرفة بـه؛ فإن الديـن، كما قـال شلايرماخـر، "لا يظهر محضًا أبـدًا"، بل قدره أن يتنـزل في الزمان، وأن يتخـذ مـن الأشـكال مـا شـاء أن يتخذ.

قائمة المصادر والمراجع

- إلياده، مرتشيا، **البحث عن التاريخ والمعنى في الدين**، (ترجمة: سعود المولى)، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2007
- أوتو، رودلف، "حول الدين. خطب لمنكريه المثقفين" لشلايرماخر"، منشور في: الرفاعي، عبد الجبار (تحرير)، **تمهيد لدراسة فلسفة الدين**، مركز دراسات فلسفة الدين - دار التنوير، بغداد/ بيروت، 2014، ص. ص -111 123 (ترجمة: وجيه قانصو).
- ـــــــ **فكرة القدسي: التقصي عن العامل غير العقلاني في فكرة الإلهي وعن علاقته بالعامل العقلاني**، بيروت، دار المعارف الحكمية، 2010.
- باسيل عون، مشير (إعداد)، **موسوعة الفلسفة الفرنسية المعاصرة**، ج7: الفلسفات المسيحية، صوفيا، الكويت، 2025.
- بنزين، رشيد، **المفكرون الجدد في الإسلام**، (ترجمة: حسان عباس)، دار الجنوب، تونس، 2009
- جيمس، وليم، **تنويعات التجربة الدينية**، (ترجمة: إسلام سعد - علي رضا)، مركز نهوض للدراسات والنشر، الكويت - بيروت، 2020.
- حنفي، حسن، **دراسات إسلامية**، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1981.
- ـــــــ **في الفكر الغربي المعاصر**، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1990.

- _____ **تأويل الظاهريات: الحالة الراهنة للمنهج الظاهرياتي وتطبيقه في ظاهرة الدين**، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2013.
- _____ **ظاهريات التأويل: محاولة في تفسير وجودي للعهد الجديد**، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2013.
- ديلتاي، فلهلم، **إقامة العالم التاريخي في علوم الروح**، (ترجمة: فتحي إنقزّو)، تونس، المركز الوطني للترجمة-دار سيناترا، 2010
- _____ "مشكلة الدين (1911)"، **تأويليات**، (ترجمة: فتحي إنقزّو)،ع 6 (2023)، ص. ص 221-206
- سلامة، يوسف، "فينومينولوجيا التجربة الدينية"، **مجلة جامعة دمشق**، م 27، ع3-4، 2011، ص.ص434-401.
- غريش، جان، **العوسج الملتهب وأنوار العقل**. ابتكار فلسفة الدين II: المقاربات الظاهراتية والتحليلية، (ترجمة: عز العرب لحكيم بناني)، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2020.
- الفاروقي، راجي - الفاروقي، لوس لمياء، **أطلس الحضارة الإسلامية**، (ترجمة: عبد الواحد لؤلؤة، مكتبة العبيكان)، الرياض، 1998
- كاميلاري، سيلفان، **رؤى فينومينولوجية عن الإسلام. دراسات ومقالات**، (ترجمة: محمد شوقي الزين)، دار الروافد الثقافية - ابن النديم، 2024.
- هسرل، **الفلسفة علمًا دقيقًا**، (ترجمة: محمود رجب)، القاهرة، المركز القومي للترجمة، 2002.

- هـوسرل، إدموند، **تأمـلات ديكارتيـة أو المدخـل إلى الفينومينولوجيـا**، (ترجمة: تيسـير شـيخ الأرض)، دار بـيروت للطباعـة والنشر، بـيروت، 1958
- هيدغـر، مارتـن، **أنتولوجيـا. تأويليـات الحدثيـة**، (ترجمـة: محمـد أبـو هاشـم محجـوب)، بـيروت - الربـاط، 2019
- ـــــ "الفينومينولوجيـا واللاهـوت"، منشـور في: المسـكيني، فتحـي، **حروب المعنـى**، الجبيـل، صفحـة ٧، 2022، ص.ص 98–65.

- Benzine, Rachid, *Les nouveaux penseurs de l'Islam*, Paris: Albin Michel, 2004
- Bleeker, Jooko, "*The Phenomenological Method", Numen*, 6 (Fasc. 2), pp. 96-111
- Bleeker & Werblowsky (Eds.), *Types of redemption: Contributions to the Theme of the Study-Conference Held at Jerusalem 14th to 19th July 1968*, Brill, 1970.
- Camilleri, Sylvain & Serban, Claudia (Eds.), *Phénoménologie et philosophie religieuse Avec un dossier de textes inedits (1917-1927),* Presses universitaires de Strasbourg, 2024.
- Camilleri, Sylvain, "Esquisse d'un tournant phénoménologico-herméneutique de l'exégèse coranique", *Nouvelle Revue théologique*, Vol. 130, 2008/1, pp. 79-90.
- Chantepie de la Saussaye, Pierre Daniel, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, 1887, Tübingen, 1905.

- _____ *Manuel of the Science of Religion*, B.S. Colyer-Fergusson (Ed.), London – New York: Longmans – Green & Co., 1891.
- Chestov, Léon, " Memento mori (A propos de la théorie de la connaissance d'Edmond Husserl) ", *Le pouvoir des clés*, Boris de Schloezer (Tr.), Paris, Le Bruit du Temp, 2010, rééd. 2022.
- Corbin, Henry, *Philosophie iranienne et philosophie comparée*, Paris: Buchet Chastel, 1994.
- _____ "De Heidegger à Suhrawardi. Entretien avec Philippe Némo", in: *Cahier de l'Herne*, Christian Jambet (Ed.), Paris: Ed. de l'Herne, 1990.
- Cox, J. L., *To the Things Themselves*, Berlin: W. de Gruyter, 2001.
- _____ (Ed.), *A Guide to the Phenomenology of Religion: Key Figures, Formative Influences, and Subsequent Debates*, London – New York: T & T Clark International, A Continuum Imprint, 2006
- Dilthey, Wilhelm, *Introduction to the Human Sciences*, R.A. Makkreel & F. Rodi (eds.), Princeton – New Jersey: Princeton University Press, 1989
- Edie, James M., *William James and phenomenology*, Bloomington: Indiana University Press, 1987.
- Flood, Gavin, *Beyond Phenomenology. Rethinking the Study of Religion*, London/New York: Cassell, 1999
- Greisch, Jean, *Du "non-autre" au "tout-autre": Dieu et l'absolu dans les théologies philosophiques de la modernité*, Paris: PUF, 2012.
- Hatem, Jad, *Suhrawardi et Gibran: prophètes de la terre astrale*, ed. Elbouraq, 2003.

- _____ "Suhrawardi a Phenomenologist: Ipseity", in: Jonna Bornemark & Hans Ruin (Eds.), *Phenomenology and Religion*: New Frontiers, Södertörn University, 2010, pp.35-43.
- Heidegger, Martin, *Phenomenology of Religious Life*, M. Fritsch & J. A. Cosetti-Ferencei (Eds.), Bloomington – Indianapolis: Indiana University Press, 2010
- _____ *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles-Interprétations phénoménologiques d'Aristote* [1922], J.-F. Courtine (Ed.), Paris: Mauvezin, 1992.
- _____ "A letter from Martin Heidegger to Elisabeth Blochmann", *The Review of Metaphysics*, Vol. LXXII, n. 3, Issue 287, march 2019, pp. 558-562.
- Héring, Jean, *Phénoménologie et philosophie religieuse. Etude sur la théorie de la connaissance religieuse, Alcan*, Paris, 1925; Paris, Classiques-Garnier, 2023.
- Husserl, Edmund, "Letter to Rudolph Otto", in Thomas Sheehan (Ed.), Heidegger: *The Man and the Thinker*, Chicago: Precedent Publishing, 1981
- _____ *Husserliana Dokumente*, Vol. III: Briefwechsel, III, Dordrecht: Springer, 1994.
- _____ *Grenzprobleme der Phänomenologie*, Husserliana, Vol. XLII, R. Sowa & Th. Vongher (Eds.), Dordrecht: Springer, 2013.
- _____ "Une lettre inédite de Husserl à Jean Héring, 4 février 1937", *Alter. Revue de Phénoménologie*, 28 (2020), pp. 307-315.
- James, William, *The Varieties of Religious* Experience, London – Bombay, Longmans, Green, & Co., 1902.

- Janicaud, Dominique, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Paris: Éditions de L'Eclat, 1998
- Janicaud, Dominique et al. (Eds.), *Phenomenology and the "Theological" Turn: The French Debate*, Fordham University Press, 2000.
- Kristensen, W. Brede, *The Meaning of Religion: Lectures in the Phenomenology of Religion*, trans. by J.B. Carmanm, The Hague: M. Nijhoff, 1971 (1st ed. 1960).
- Mugar Klein, A. (Ed.), *Oxford Handbook of William James*, Oxford University Press, 2024.
- Mujiburrahman, "The Phenomenological Approach in Islamic Studies: An Overview of a Western Attempt to Understand Islam", *The Muslim World*, Vol. 91 (2001), pp. 425-449.
- Pradelle, Dominique, "Husserl/Mahnke Correspondance (1917-1933) (Extraits)", *Philosophie*, No. 129 (2016/2).
- Przemysław Zgórecki, "From Philosophy of Religion to Philosophy of Religious Experience: On New Tendencies in French Phenomenology of Religion", *Religions* (2024) 15 (1), 120; https://doi.org/10.3390/rel15010120
- Reischle, Max, *Die Frage nach dem Wesen der Religion. Grundlegung zu einer Methodologie der Religionsphilosophie*, Freiburg: Mohr, 1889.
- Reinach, Adolph, *Sämtliche Werke* I, B. Smith & K. Schuhmann (Eds.), Munich, Philosophia, 1989.
- Ricœur, Paul, *Lectures 3: Aux frontières de la philosophie*, Paris: Seuil, 1994.
- Scheler, Max, *Vom Ewigen im Menschen. Erster Band: Religiöse Erneuerung*, Leipzig, 1921; *On the Eternal in Man*, Routledge, with a new Introduction of Graham McAleer, London – New York, 2010.

- Schimmel, Annemarie, *Deciphering the Signs of God, a Phenomenological Approach to Islam,* Albany: SUNY Press, 1994.
- Smart, Ninian, *The Phenomenon of Religion*, London: Macmillan, 1973.
- _____ *The Science of Religion & the Sociology of Knowledge. Some Methodological Questions*, Princeton University Press, 1973.
- Smart, Ninian, *Reflections in the Mirror of Religion*, London: Macmillan, 1997.
- Smith, Wilfred Cantwell, *The Meaning and End of Religion*, New York: McMillan, 1963.
- _____ *The Faith of Other Men*, New American Library, 1963.
- _____ "Comparative Religion: Whither - and Why?", in Eliade, Mircea & Kitagawa (Eds.), *The History of Religions: Essays in Methodology*, University of Chicago Press, 1959, pp.31-58.
- Stein, Edith, "Husserls Phänomenologie und die Philosophie des heiligen Thomas von Aquino. Versuch einer Gegenüberstellung", in: *Festschrift Edmund Husserl zum 70. Geburtstag gewidmet*, (Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung 10), Ergänzungsband, Halle: Max Niemeyer, 1929, pp. 315–338.
- Van der Leeuw, Gerardus, "Phänomenologie der Religion", in: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 2nd ed., Vol. IV, Tübingen, 1930, col. 1171.
- _____ *Phänomenologie der Religion*, Tübingen, 1956 (2nd ed.); *Religion in Essence and Manifestation, A Study in Phenomenology*, Turner J.E. (Ed.), New York: Harper & Row, 1963.
- Waardenburg, Jacques, *Religionen und Religion: Systematische Einführung in die Religionswissenschaft*, Berlin - New York: Walter de Gruyter, 1986

- _____ *Classical Approaches to the Study of Religion: Aims, Methods, and Theories of Research. Introduction and Anthology*, R.C. McCutcheon (Ed.), New York – Berlin: W. de Gruyter, 1999.
- Wach, Joachim, *Religionswissenschaft. Prolegomena zu ihrer wissenschaftstheoretischen Grundlegung*, Leipzig: Hinrichs, 1924.
- _____ *Essays on the History of Religion,* New York: Macmillan, 1988.
- Wedemeyer Ch. K. & Doniger W. (Eds.), *Hermeneutics, Politics, and History of Religions: The Contested Legacies of Joachim Wach and Mircea Eliade,* Oxford University Press, 2010.
- Westphal M., *God, Guilt, and Death: An Existential Phenomenology of Religion*, Bloomington, 1984.

هرمينوطيقا الدين

جـــان غريـــش Jean Greisch

المعهد الكاثوليكي - باريـس. فرنسـا

هرمينوطيقا الدين[1]

1. "الاعتراض والجواب": المؤلف بإزاء قرائه

1. في كتاب **دروس في الهرمينوطيقا** لشلايرماخر، أقرأ التنبيه التالي الذي أستعين به حتى أتبين المصاعب التي يواجهها التمرين الذي خضت غماره بقبولي الدعوة اللطيفة التي تلقيتها من جيوفاني فيراتي (Giovanni Ferretti) وماركو أوليفتي (Marco Olivetti) لأجل إعادة قراءة الثلاثية الذي نشرتها بعنوان: **العوسج الملتهب وأنوار العقل**، والذي سعيت فيه إلى إعادة بناء جنيالوجيا فلسفة الدين من حيث هي تخصص جامعي: "حينما يصير مؤلف ما هو القارئ الخاص لنفسه، فإنه يضع نفسه في عين المرتبة التي للآخرين

1 نشرة معدلة من مداخلة قدمت يوم 23 مايو 2005 في مركز لويغي باريسون Luigi Pareyson بجامعة تورينو [إيطاليا]، في نطاق مناظرة نظمها ماركو ماريا أوليفتي وجيوفاني فيراتي بخصوص الثلاثية المنشورة بعنوان: **العوسج الملتهب وأنوار العقل**. وسوف يجد القارئ في الحواشي بعض الإحالات على كتابي: إنقاذ الظواهر الدينية: مباحث في فلسفة الدين (*Sauver les phénomènes religieux. Recherches sur la philosohie de la religion, Paris: Ed. du Cerf, 2025*) الذي يضم دراسات تبين الاستخدام الذي أجريه للمنوال الهرمينوطيقي، بالرجوع إلى ظواهر دينية بعينها (المؤلف).
ملحوظة المترجم: نتقدم بالشكر إلى الأستاذ جان غريش الذي تفضل بمدنا بهذا النص والموافقة على ترجمته وإدراجه ضمن فصول هذا الكتاب. وقد كان عنوانه الأصلي: "De pace fidei". Prolégomènes à un dialogue interreligieux imaginaire ("في سلام الإيمان": مقدمات لحوار خيالي بين الأديان).

و(...) إن من هؤلاء من يكون قارئًا أحسن منه." إن هذا التقرير هو التعليق (corollaire) المباشر على الدعوى الهرمينوطيقية التي تجعلنا ندخل الى قلب هرمينوطيقا شلايرماخر: "يتعين بادئ الأمر أن نفهم الخطاب مثلما فهمه مؤلفه، ثم من بعد ذلك أحسن منه". فالمؤول، الذي لا معرفة مباشرة له بالعالم الباطني للمؤلف، يمكن له "أن يدرك أشياء كثيرة، يجوز أن تكون عنده على غير حالة الوعي، إلا - يضيف شلايرماخر - من حيث إنه، إذ ينثني على نفسه بحركة تأملية، يصير قارئا لنفسه."[1]

ولست أشك ساعة، إذ أعمل على مزاولة هذه الحركة التأملية ههنا، أن يكون مخاطبيّ أو قرائي من أحسن المؤولين لكتابي، مما يمكن أن أكون عليه بنفسي.

2. أضيف إلى هذه الصعوبة الأولى صعوبة ثانية، ترد إليّ من بليز باسكال رأسًا: قال مؤلف كتاب **الخواطر**: "إن نظر الواحد في عمله مباشرة بعد استكماله، فإنه يكون منتبهًا له أيما انتباه، أما إن رجع اليه بأخرة، فلن يكون له مدخل اليه."[2] إن نشر كتاب، هو شيء كالتخلص منه، "طي الصفحة"، كما يقال. وإني أختم هذه الخاطرة الباسكالية، كرجع صدى لسفر الجامعة، بالقول إنه ثمة زمان للمراجعة، وزمان للتفكير أيضًا في شيء آخر. إن الفرصة (kairos) الهرمينوطيقية، التي هي آن وجيز، مناسب لمراجعة النفس (لا التي هي فقط مناسبة لمراجعة ما يعمل المرء من كتابات!)، إنما تقع في منزلة بين طرفين: طرف "الإبكار" ("trop tôt") الذي يتعلق بـ"الاحتراز" ("prevention")

1 Schleiermacher, Friedrich, *Herméneutique*, Christian Berner (Tr.), Paris: Ed. du Cerf, 1987, p. 124.

2 Pascal, Blaise, *Pensées, fragment Vanité 9* (éd. Lafuma 21 ; Sellier 55).

أو بالتحيز الذي تقتضيه كل منازلة مع "الأشياء بأعيانها"؛ وطرف "التأخر" ("trop tard") الذي من شأن الزمان حيث لا يتسنى لنا أن نتبين أحسن تبين الأسباب التي دعتنا إلى العكوف على مشكلات بعينها.

ولحسن الحظ، أنه لم تمر عشر سنين بين نشر كتابي وحديثنا في الوقت الحاضر، والا وقعت تحت طائلة حكم هوسرل الذي مفاده: "أن المفكر بنفسه (Selbstdenker) ينبغي له أن يغير اسمه كل عشر سنين" على الأقل!

تضيف إليه روح باسكال المدققة: لم أحكم قط على أمر بعينه نفس الحكم؛ وليس بوسعي أن أحكم على عمل وأنا أعمل عليه. يجب أن أفعل كما يفعل الرسامون وأن ابتعد عنه، ولكن قليلا. بأي مقدار؟ خمنوا؟"[1] إن الفرصة (kairos) الزمانية للمراجعة تمتد ههنا على صعيد مكاني (لنذكّر بأن تلك هي دلالتها الأصلية في اللسان الإغريقي). فان نحن أخذنا العبارة "خمنوا" بكامل قوتها، صار كل شيء حينئذ شأنًا من شؤون "المسافة المواتية" بين الذات وذاتها.

وإن هذه المسافة المواتية من الذات إلى ذاتها، هي مما يعسر على المؤلف أن يجدها بنفسه. فإن أخذ مأخذ الجد السؤالات التي يثيرها عمله عند غيره، وصل إليها حينذ. ويجوز أيضًا أن نأخذ قول ريكور: "إن أقصر الطرق من الذات الى الذات يمر بالغير"، على أنه دعوى هرمينوطيقية. إذ تجد تجسيمًا نموذجيًّا لها في النحو الذي أدرج به ديكارت **الاعتراضات والأجوبة** في النشرة المرجعية من كتاب **التأملات** الميتافيزيقية.[2]

1 Pascal, *Pensées diverses*, Lafuma 558 ; Sellier 465.

2 Voir : Beyssade, Jean-Marie & Marion, Jean-Luc (Eds.), Descartes - Objecter et répondre, Paris: PUF, 1994.

إن مركز لويغي باريسون (Luigi Pareyson)، الذي هو من المنارات الأوروبية للفلسفة التأويلية ولمدينة تورينو، حيث يُحتفل بالكفن المقدس (St-Suaire) وحيث توجد كنيسة الكونسولاتا وتصاويرها التي لا تحصى والتي تمثل هشاشة الحياة البشرية، المدينة التي انهار فيها نيتشه أيضًا، هي أماكن مواتية بوجه خاص، أعني هي kairoi، للعزم على استئناف عمل المراجعة.

2. شروط ابتكار فلسفة الدين: سيرة اعتراف

أثيرت في واحدة من محادثاتي المتأخرة مع ريكور الفرضية التي بمقتضاها تكون المواضع المفهومية الثلاث التي يدور عليها كتابه **سيرة الاعتراف**[1] الاعتراف بوصفه مطابقة، والاعتراف بالنفس، والتعارف، المفضية إلى إشكالية في المن (gratitude) والعطاء (don) - لا يمكن أن تغتني ببعد رابع من أجل أن اللسان الفرنسي يجعل للفظة "reconnaître" معنى استكشاف الأرض.

العوسج الملتهب وأنوار العقل هو في حقيقة الأمر "سيرة اعتراف" استكشافية في أرض فلسفات الدين التي تطورت منذ قرنين في كنف كتاب الدين في حدود مجرد العقل لكانط، **والأحاديث في الدين** لشلايرماخر، **والتوطئة للحياة السعيدة** لفيشته و**فلسفة الدين** لهيغل. وإن كان لكانط في هذا الإحصاء أن يتبوأ منزلة الصدارة، فليس ذلك لأسباب زمانية، بل لأن السؤال: "ماذا يجوز لي أن آمل؟" (Was darf ich hoffen ?)، هو نحو من الدليل الذي يستهدي به هذا البحث كله.

1 بول ريكور، **سيرة الاعتراف. ثلاث دراسات**، مراجعة: محمد محجوب، المركز الوطني للترجمة – دار سيناترا، تونس، 2010 (ترجمة: فتحي إنقزّو).

ولقد تخيرت هذا العنوان: **العوسج الملتهب وأنوار العقل**[1] حتى أظهر الاتصال الذي يجمع هذا الكتاب بالثلاثية التأويلية: شجرة الحياة و**شجرة المعرفة. الجذور الفينومينولوجية للتأويلية الهيدغرية؛ الكوجيتو التأويلي: التأويلية الفلسفية والإرث الديكارتي**[2]؛ **بول ريكور: السعي إلى المعنى** . أما الرابطة التي تجمع بين هاتين الثلاثيتين فيمكن أن نتبينها بالرجوع إلى السؤال الكانطي: "ما الذي يعنيه الاهتداء في الفكر؟". إن مفاهيم "المعنى" ("sens") و"الاهتداء" ("orientation")، في الفلسفة، كالأمر في الدين، لا انفصال بينها. ذلك هو الافتراض الرئيس الذي أشترك فيه مع إغنولف أ. دالفرت (Ignof U. Dalferth) حيث جعل لفلسفته التأويلية في الدين مهمة "النظر في الممكنات والحدود التي تتعلق باهتداءات محددة للحياة الدينية، شأنها أن تعرض نفسها على أنها كذلك."[3] إن مقاربة هرمينوطيقية تتركز على مفهوم الاهتداء شأنها أن تصرفنا عن مقاربة جوهرانية يصعب عليها أن ترضى بأن الأديان إنما ترسم مسارات وسبل يتعين فحصها في السراء والضراء على السواء.

على غرار العنوان: شجرة الحياة وشجرة المعرفة، فإن العنوان: **العوسج الملتهب وأنوار العقل** يؤلف بين المرجعية الكتابية والمرجعية الفلسفية.

---

1 غريش، جان، **العوسج الملتهب وأنوار العقل. ابتكار فلسفة الدين، مج1: إرث القرن التاسع عشر وورثته**، (ترجمة: محمد علي مقلد)، مج 2: المقاربات الظاهراتية والتحليلية، (ترجمة: عز العرب لحكيم بناني)، مج3: **النموذج الإبدالي الهرمينوطيقي**، (ترجمة: عز العرب لحكيم بناني)، ، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت–بنغازي، 2020 (المترجم).

2 غرايش، جان، **الكوجيتو التأويلي: التأويلية الفلسفية والإرث الديكارتي**، (ترجمة: فتحي إنقزّو)، 2021 (المترجم).

3 Dalferth, Ingolf U., " Religion als Thema der Philosophie ", in : Markus Enders, Holger Zaborowski (Eds.), *Phänomenologie der Religion. Zugänge und Grenzfragen*, Freiburg/München, 2004, p. 47 ; Id., Die *Wirklichkeit des Möglichen. Hermeneutische Religionsphilosophie*, Tübingen, 2003.

أ) يتعلق الأمر، من الجهة الكتابية، بالتجربة الشهودية (théophanie) الأهم في العهد القديم: تلك التي تتحدث عن العوسج الملتهب والوحي بالاسم الإلهي. ولقد أحدثت قدرا هائلا من التأملات الفلسفية، من التي وجدت من بين ما وجدت تعبيرًا عنها في فكرة جيلسون (Gilson) بخصوص "ميتافيزيقا الخروج". تلك عبارة ما كنت لأقبلها بيسر، من أجل أن الكتاب المقدس، في نظري، ليس مصنفًا في الميتافيزيقا، حتى لو لم يكن ثمة اي مانع يحول بينه وبين ما يحث على التدبر والتفكير الى أبعد الحدود. وإني أقر أني أميل الى الطريقة التي يتبعها بول ريكور، في كتاب **تدبر الكتاب المقدس** (Penser la Bible) ليبين أن التأويلات "الأنطولوجية" لسفر الخروج 3، 14، التي يُقدر البعض أنها أنطو-تيولوجية، ليست مجرد ترهات، من حيث إن (ehye asher ehye') العبرانية[1] يمكن أن تغني فهمنا للوجود كمشترك معنوي أيما غناء.[2] إن خوض غمار المناظرة لم يكن حتمًا من أغراض كتاب ينشغل بنشأة فلسفة الدين.

أما عبارة "العوسج الملتهب" في عنوان الكتاب فلها ابتداءً معنى فينومينولوجيٌّ: أنه يقصد التنبيه على أنحاء العطاء التي تخص بعض الظاهرات الدينية.[3]

وأما عبارة "أنوار العقل" فينبغي أن تحمل، هي أيضًا، على معنيين. الأول يتعلق بالاستعارة الكلاسيكية "النور الطبيعي للعقل" التي يمكن أن نأخذها أيضًا مع هيدغر على معنى "الخلوة" (Lichtung/ "éclaircie") الأصلية

1 " الأزلي الذي لا يزول" بترجمة سعديا الفيومي للعبارة الواردة في: الخروج 3، 14 الترجمة العربية للتوراة، ص312 (المترجم)

2 Ricœur, Paul & LaCocque, André, *Penser la Bible*, Paris: Ed. du Seuil, 1998, pp. 335-371.

3 Greisch, *Sauver les phénomènes religieux*, chap. 6, pp. 183-223.

للوجود–في–العالم الذي للدازاين،[1] وهي الخلوة التي تقوم على الركن الثلاثي للكيانيات الثلاثة المجانسة للوجدان (Befindlichkeit/ "affection")، والفهم (Verstehen/ "comprendre")، والخطاب (Rede/ "parole"). ولو قبلنا بهذا التأويل الكياني لمذهب النور الطبيعي (lumen naturale)، لتبين لنا أن المقابلة المتسرعة بين إيضاح العقل وإغماض السر أمر في غاية الإشكال، وهي أشبه شيء بالمقابلة بين النهار والليل.

ب) وإني إذ وضعت عبارة "النور" في صيغة الجمع، قصدت الإلماع إلى الترجمة الفرنسية للعبارة [الألمانية] Aufklärung هكذا "les Lumières". ومثلما نبه على ذلك هاينريش لوبه (Heinrich Lübbe) في كتاب: **الدين بعد التنوير**[2]، الذي يتضمن جردًا لتحقيق موسع متعدد التخصصات في موضوع "الدين بوصفه من مشكلات التنوير"[3]، فإن فلسفة الدين، من حيث هي فن فلسفي، لم تتخذ شكلها إلا في أخريات القرن الثامن عشر في عصر ميزه بيار هنري تافوايو (Pierre Henri Tavoillot) بعبارة: "مغيب الأنوار".

وإن لنا أن نذكر، من هذه الجهة أيضًا، بومة مينرفا التي لم تطر إلا عند المغيب، لا وقت الفجر، أو في الظهر. إن فلسفة الدين من حيث هي تخصصٌ جامعيٌّ اتخذت الهيئة التي هي عليها تقريبًا في نفس العصر الذي ظهرت فيه

1 Heidegger, *Sein und Zeit*, § 28, p. 133.

2 Lübbe, Heinrich, *Religion nach der Aufklärung*, Graz: Styria, 1986.

3 راجع أيضًا:
Rendtorff, Trutz (Ed.), *Religion als Problem der Aufklärung. Eine Bilanz aus der religionstheoretischen Forschung, Göttingen*: 1980 ; Oelmüller, Willi (Ed.), *Wiederkehr von Religion ? Perspektiven, Argumente, Fragen*, Paderborn: *Schöningh, 1984 ; Koslowski, Peter, Die religiöse Dimension der Gesellschaft. Religionen und ihre Theorien*, Tübingen: 1985.

فلسفة التاريخ، والأنتروبولوجيا، والهرمينوطيقا الفلسفيتين، إذ لم تعد هذه تحمل على معنى ars interpretandi بل على معنى Kunstlehre des Verstehens [فن الفهم]. وحتى إن أنكرنا عليها أن تتخذ شكل التوائم الرباعية، فإنا مضطرون إلى العناية بالرباط الأصلي الذي يشد هذه الفنون بعضها إلى بعض، والتي تتعاطى علاقة ذات طابع إشكاليٍّ بلا ريب، ولكنه مع ذلك أساسيٌّ، مع المعقولية النقدية للأنوار.

أما عبارة "النقد" [كصفة للمعقولية] فالظاهر أنها يمكن أن تؤخذ على معنيين ترنسندنتاليٍّ وعاديٍّ: التفكير في شروط إمكان التجربة الدينية وفي الدراسة العلمية للظاهرة الدينية، من جهة؛ والتحليل النقدي لانحرافات الدين والتشوهات التي تطرأ عليه، من جهة أخرى. إن فهم الدين فهمًا لزوميًّا ("tautégorique")، مثلما يطلب ذلك شلايرماخر وشيلنغ، لا يتعارض إطلاقًا مع إلقاء نظرة نقدية على بعض هذه المظاهر. لا وجود لأي دين تاريخيٍّ فوق الشبهة؛ وذلك أن أيا واحد من الأديان ينتج انحرافاته التي من شأنه، وتشوهاته والتلبيسات التي يتعين أن توضع على محك العقل النقدي.

والعنوان: "العوسج الملتهب وأنوار العقل"، متى أعتُمد، صار لي غير "دافع على التفكير"، فارضًا عليّ أن أطرح على نفسي عددًا من الأسئلة التي، من دون الفضيلة الاستكشافية لهاتين الاستعارتين، لن يكون لها أدنى أثر عليَّ.

والأمر صحيحٌ أيضًا بخصوص العمل الذي يشكل ضربًا من الاتصال الهرمينوطيقي لثلاثيتي: **الإنصات بأذن أخرى. الرهانات الفلسفية للتأويلية**

الكتابية.[1] ولقد قادني في هذا الكتاب التصميم الإيكونوغرافي الذي يصور رقصة الأرانب الثلاث التي يزين دير كاتدرائية بادربورن في وستفاليا. هذه الأرانب، التي يشارك كل واحد منها أذن نظيره المجاور له، تصور نسختي الشخصية من "الدور الهرمينوطيقي" التي جعلتني أشارك في رقصة دربني عليها كل من ستانسيلاس بروطون (Stanislas Breton) وإيمانويل لفيناس، وبول ريكور، وهم الذين أهديت هذا العمل إليهم.

وأما العنوان الفرعي العوسج الملتهب (Buisson ardent) فيتردد بين معنيي فعل "ابتكر" ("inventer"). وهو يدل في الوقت نفسه على "اكتشاف" قارة فلسفية جديدة (بالمعنى المقصود في حديثنا عن اكتشاف القارة الأمريكية)، وعلى "ابتكار" فنٍّ فلسفيٍّ جديد (بالمعنى المقصود في حديثنا عن ابتكار البارود). ببناء الشبكة الواسعة التي بسطتها الأجزاء الثلاثة من هذه الثلاثية، فإني أسلك سلوك المستكشف وسلوك المبتكر في آن واحد. وحتى إن كان عمل المستكشف هو الذي يهيمن غالب الأحيان، فإن الجزء الثالث يركز على ضرورة ابتكار أنموذج لفلسفة الدين أطلق عليه لقب الأنموذج "الهرمينوطيقي". إن ما أعمله باتخاذ هذا السبيل يجعلني أتقاطع مع مسارات بضعة فلاسفة آخرين أو لاهوتيين معاصرين، من بينهم أنوه على وجه الخصوص بجان غروندان (Jean Grondin)، إنغولف أ. دالفرت، وريتشارد شافلر (Richard Schaeffler).

1 *Entendre d'une autre oreille. Les enjeux philosophiques de l'herméneutique biblique*, Paris, Ed. Bayard, 2006.
إن نشرة منقحة من هذا الكتاب ستظهر عام 2026 عند منشورات Bloomsbury في لندن، بعنوان:
Listening With Other Ears. Philosophical Issues of Biblical Hermeneutics.

3. "علم مطلوب": فلسفة الدين

إن مكانة فلسفة الدين، إلى غاية اليوم، أقرب إلى أن تقارن بمكانة "الفلسفة الأولى" لأرسطو: فحتى وإن كان هذا الفن وقد صار يدرس منذ ما يقرب من القرنين في أكثر جامعات العالم، فإن الأمر لا زال متعلقًا جزئيًّا بعلم مطلوب (épistèmè zêtoumenè) "بطاقة هويته" الإبستمولوجية لا تزال غير معتمدة بصورة نهائية.

فأما الغرض من المقدمة العامة للكتاب فهي على وجه التحديد إيضاح هذه المكانة الإبستمولوجية. وهي تتجلى تحت عنوان الشذرة 32 لهيرقليطس التي طالما شغلتني منذ سنوات التعلم الفلسفي والتي أود أن أسوقها بترجمة كليمانس رامنو (Clémence Ramnoux): "الواحد، الأمر الحكيم وحده، لا يحب ويحب أن يسمى باسم ذوس (Zeus)".

إن "الأمر الحكيم" (to sophon) هو من الألقاب الفلسفية للمطلق (الشذرة 108)، وهو من الألفاظ المحدثة التي أدرجها هيرقليطس أول مرة في الفلسفة. ذلك أن هيرقليطس، إذ تساءل كيف للتسمية الفلسفية للمطلق وتسمية الإله أو الإلهي، مثلما تجري في كنف تقليد ديني خصوصي، أن يرتبط بعضها ببعض، قد أحدث توترا خصبًا لا يزال صداه يتردد خلال كامل تاريخ الفلسفة. من آثاره التفرقة بين عائلتين روحيتين: من جهة، ثمة أولئك الذين يطابقون بين التسميتين مجرد المطابقة؛ من جهة ثانية أولئك الذين يحولونها إلى إحراج ليفرضوا علينا أن نختار، مثلما فعل يهودا هاليفي (Yehouda Halévi) وباسكال، بين مطلق الفلاسفة ورب إبراهيم وإسحق ويعقوب. فأما العنوان: "العوسج الملتهب وأنوار العقل" فهو صدى لهذا التوتر، مراهنًا في الوقت نفسه عن إمكان مجاوزة هذه العقبة المضاعفة. وإني أُقدّر، شأن هيرقليطس الغامض،

أنـه مثـلما لا يحسـن أن نمحـو الفرق بين سـجلي التسـمية، يتعين أن نرفـض اختيار أحـد الطـرفين، والتخلي عـن الثاني.

وليـس بمقدورنـا أيضًـا أن نقبـل بـ"السـذاجة الأولى" التـي قـال بهـا تومـا الأكوينـي (الـذي يمكن أن نصفه بما نشـاء إلا بكونه "سـاذجًا عظـيمًا")، حين ختم عرضـه لبراهين وجـود الله (التـي لم تبلـغ حينئذ طـور البراهين، بل "طـرق" عقلية نحـو الله (itinerarium mentis in Deum) كما قـال القديـس بونافنتـورا) بالقـرار (refrain) الـذي يُنشَـد على الطريقة الغريغوريـة: (Et hoc est quod omnes dicunt Deum) [وإن هـذا هـو كل مـا قال الرب]. بـل نحن مضطرون أن نتسـاءل من أين أتـى الأكوينـي بهـذه الدرايـة "بما نسـميه الـرب".[1] وليـس بإمكاننـا أن نتجاهل أن عبـارة "الرب" في الفلسـفة هي "عبـارة مسـتعارة" (ein Lehnwort)[2] موطنها (Sitz im Leben) الأصلي هـو اللغـة الدينية.

فهـل يعنـي ذلـك أنـه كان ينبغـي علينـا أن نعتصـم بمذهـب "اللاأدريـة الفلسـفية" الـذي اتبعـه ريكور حين اسـتبعد اسـم الرب مـن الخطاب الفلسـفي؟ لا أجـد في نـفسي قـدرة على اتخـاذ مثـل هـذا القـرار بما فيـه مـن المغـالاة، وذلـك لأنـه يظهـر لي أن "الـرب" اسـم عـالي المقـام حتـى يتـخلى الفلاسـفة عنـه لفائـدة اللاهوتـيين وحدهـم. حينما نرضى بالتسـاؤل مـع هيدغر كيف حـدث أن "الرب" (le "dieu" /der Gott)، أو كيـف حـدث أن "الله" ("Dieu") "أتـى إلى الفلسـفة"، سـاعتها يمكن أن نتسـاءل كيف للسـؤال الفلسـفي عن الله أن يتميز عن التسـاؤل

1 Voir : Schaeffler, Richard, *Philosophische Einführung in die Theologie*, Freiburg: K. Alber, 2004, pp. 13-25.

2 Ibid., pp. 15 ; 20.

عـن شروط إمـكان التجربـة الدينيـة وعن مقاييـس تأويلها الفلسـفي.[1] عـاجلًا أم آجلًا، يتـعين على اللاهـوت الفلسـفي أن يُقبـل على فلسـفة الدين، مثلما أن فلسـفة الديـن بالمقابـل، وكما لاحـظ ذلـك ترولتـش، ليـس لها مـن بـد إلا أن تـفضي إلى لاهوت فلسـفيٍّ.

إن اللاهـوت الفلسـفي، على مـدار سيرورة تاريخيـة مطولـة، عبرت قرونًـا عديـدة، حيـث لازال في العصـور الوسـطى جـزءًا لا يتجزأ مـن الميتافيزيقـا، آل به الأمـر إلى أن انفصـل عنهـا ليتحـول أول الأمـر إلى لاهـوت طبيعـيٍّ (ر. سـوبون) (R. Sebond) في القـرن الرابـع عشر، وذلـك بتوسـيع مجـال تسـاؤله أكثـر فأكثـر حتـى يبلـغ التعـبيرات التاريخيـة والمظاهـر الوضعيـة للديـن. والظاهـر عنـدي، بالقيـاس إلى المونوغرافيـا الكلاسـيكية التـي وضعهـا فايرأيـس (Feiereis) والتي تصـف هـذه الـسيرورة، أنـه مـن المهـم ألا يقـع تركيـز النظـر حصرًا على العوامل الفلسـفية الداخليـة (التي يسـميها جـان فرنسـوا كـورتين ظاهـرة "الميتافيزيقا غير المضبوطـة" ("métaphysique désaccordée")، [بالمعنـى الموسـيقي] بـل أن تؤخذ في الحسـبان أيضًـا العوامـل الفلسـفية الخارجية التي مكنـت لهذه الـسيرورة. مثال ذلـك: تفـكك المسـيحية وانقسـامها إلى كثـرة مـن التسـميات الطائفيـة؛ صدمـة الحـروب الدينيـة؛ الرسـائل في التسـامح؛ مولـد معقوليـة علميـة، تنشـغل بالتميز عـن المعقوليـة الفلسـفية وعـن المعقوليـة اللاهوتيـة سـواء بسـواء؛ مبـدأ الحريـة وإثبـات اسـتقلالية الذات.

في التعليقـة (Zusatz) على §7 مـن كتـاب **الموسـوعة**، عـرف هيغـل المبـدأ الحديـث للتجربـة بقولـه إنه حتى يتسـنى التصديـق بشيء ما، يتوجـب على الذات

1 Schaeffler, *Philosophische Einführung in die Theologie*, p. 14.

في رهانات هذا الاختيار، راجع:

Greisch, *Du Non-autre au Tout-autre. Dieu et l'absolu dans les théologies philosophiques de la modernité*, Paris: PUF, 2014.

ربطه بالوعي الحي الذي لها بذاتها وبخاصة إنيتها الروحانية. والفكرة عينها يمكن لنا التعبير عنها بصورة من **كتاب النفايات** (Wastebook) حيث يسوق هيغل المثل السائر: "جورب مرقع خير من جورب ممزق"، مضيفًا أن "الأمر على غير ذلك بخصوص الوعي بالذات".

ما الذي يعنيه ذلك؟ أن الدين ليس مجرد ركام من الوقائع؛ بل يشكل "هيئة وعي"، مثلما بين هيغل ذلك في فينومينولوجيا الروح عند حديثه عن دين الجميل الإغريقي، ودين الجليل اليهودي، ودين الروح المسيحي. وأجدر بالاعتبار أيضًا "الوعي الشقي"، الذي هو فرسية النزاعات الداخلية التي تمزقه، من تلفيق ما بعد حداثي، يسد عينيه عن خطورة النزاعات!

4. حلم فيلسوف: سعيا وراء "سلام إيمان" جديد

"من الأحسن أن يتأول المرء أمرًا غير فلسفيٍّ بنحو فلسفيٍّ من أن يريد التخلص منه أو استصلاحه بطريقة غير فلسفية". هذه الجملة لغوتهولد أفرايم ليسنغ،[1] الذي كتبها ليدافع عن التصور الليبنتزي للتثليث، إنما تعكس التوازن الهش بين سلفية لوترية محدودة الأفق وبين "بدعة" ("néologie") اختزالية، وهو التوازن الذي سعى ليسنغ طيلة حياته أن يحفظه. ولا شيء يشهد على السمة غير المستقرة لهذا التوازن كالرسالة التي بعث بها ليسنغ يوم 2 فبراير 1774 إلى شقيقه كارل: "مع المذهب السلفي (orthodoxie) كنا ولله الحمد مطمئنين تقريبًا؛ إذ كنا قد أقمنا بين المسيحية والفلسفة جدارًا من ورائه يمكن لكل واحد أن يواصل عمله دون أن يزعج غيره. فما نحن فاعلون اليوم؟ هدمنا هذا الجدار،

1 Lessing, *Sämtliche Schriften*, Lachmann-Muncker, (Ed.), Stuttgart-Leipzig, 1886-1924, Vol. XVIII, p. 10.

وبدعـوى أنـا نجعل من أنفسـنا مسـيحيين متعقـلين، جُعلنا فلاسـفة غير متعقلين إلى أقصى حـد (...) وأحسـب أنـا متفقـون على القـول إن نظامنـا الدينـي العتيـق خاطـئ؛ ولكنـي لا أريـد أن أقـول معـك إن هـذا مـن عمـل المفسـدين وأنصـاف الفلاسـفة. لا أعلـم في هـذه الحيـاة موضعًـا يصـار فيه إلى تجلي الكياسـة الإنسـانية والعمـل بها بهـذا القدر. انـه النظام الدينـي الذي يراد اسـتبداله بالقديـم الذي هو مـن الارتجـال، من عمل المفسـد ونصـف الفيلسـوف". [1]

إن الأشـياء التـي أسرّ بهـا ليسـنغ في مراسلاتـه تسـتبق الهيئـة التي سـيتخذها فلاسـفة الديـن حينما يرسـمون لأنفسـهم مهمـة فهم هـذا "الشيء غير الفلسـفي" وتأويلـه فلسـفيًا؛ هـذا الشيء الذي هـو الدين الوضعـي في التعدد الـذي لا مرد له لتجلياتـه التاريخيـة، بـدل التخلي عنـه أو الرغبـة في إصلاحه باسـم "ديـن طبيعي" مزعـوم. ذاك تحـد شـبيه بالـذي نهـض لـه هنـري دومـري في خاتمـة كتابـه: **الخيال والديـن**، حيـث يتـولى تذكيرنـا بأن تحليـل الظاهـرات الدينية لـه شـأن بـ"تأليفات بالفعـل" ("synthèses en acte") لا سـبيل إلى فهمهـا إلا إذا أخذنـا في اعتبارنـا "الطاقـة التنظيميـة التـي كان يتوجـب إطلاقهـا لأجـل بنـاء كُلٍّ يكـون كُلاًّ، كثيرًا وموحـدًا في الوقت نفسـه". [2]

ولا يعنـي ذلـك الاسـتخفاف بمفهـوم "الديـن الطبيعـي" نفسـه، الـذي ترجـع قضايـاه الرئيسـة إلى شـيشرون وسـينيكا، والـذي بلـغ ذروتـه في عصر الأنـوار. [3] أمـا ان يكـون الأغلـب مـن النصـوص التـي تنظـر في هـذا المفهـوم قد

1 Lessing, Sämtliche Schriften, vol. XVIII, p. 101.

2 Duméry, Henry, *Imagination et religion. Eléments de judaïsme, éléments de christianisme*, Paris: Les Belles Lettres, 2006, p. 450.

3 Lagrée, Jacqueline, *La religion naturelle*, Paris: P.U.F., 1991. Voir du même auteur : *La raison ardente*. Religion naturelle et raison au XVIIe siècle, Paris: Vrin, 1991.

اتخذ شاكلة المحاورة، فأمر يشهد على ما كان الفلاسفة قد استشعروه من ضرورات الحوار ما بين الأديان الذي لم يصر إلى تعاطيه إلا منذ بضعة عقود. ثمة أسباب كثيرة تدفعنا إلى التساؤل إن كانت هذه المحاورات المتعاصرة قد غنمت مما تعلمته من المحاورات الوهمية في الدين الطبيعي التي ظهرت في محيط كتاب في **طبيعة الأرباب** (De natura deorum) لشيشرون، لأجل أن تفوز بمزيد من الإحكام الذي كانت تشكو من نقصانه بشكل شنيع، ولا سيما حينما تجري على شاشات التلفزيون.

إن ما أستبقيه من هذه المحاورات في الدين الطبيعي، قد لا يكون غير حلم من أحلام المجانين: إذ بامتثالي إلى القاعدة القاسية لحمية إنقاص الوزن ("Weight Watchers")، يكون الأمر كالضغط الذي يعتصر المجلدات الثلاثة لثلاثيتي في حوار موجز شبيه بعمل **سلام الإيمان** (De pace fidei) لنيقولا الكوزي (Nicolas de Cuse). إن الحوار الثلاثي الذي نجده في المجلد الثالث، والذي يتضمن تأويلي لمحاضرة هيدغر "الفينومنيولوجيا والتيولوجيا"، يشكل بهذا الخصوص أول محاولة عملت على عجل.

أما فيما تبقى، فكل شيء على حاله ممكن: أين نجعل موضع هذا الحوار؟ هل يكون في أسيز (وهي مدينة "فرنسيسكانية" أميل إليها)، أم في روما، في القدس، في باريس، في نيويورك، في القاهرة، في أبوظبي، في كاتماندو، أم في جزيرة كابري؟[1] من سيكونون له من الأنصار: زعماء دينيون، مجرد مؤمنين، أم فلاسفة ولاهوتيون، بل لم لا يكونون من السياسيين؟ من الشعراء والمؤلفين؟ ما الأسئلة التي سيضعونها على جدول أعمالهم: الحرية

1 Voir : Jacques Derrida, Gianni Vattimo (Eds.), *La Religion*, Paris: Ed. du Seuil, 1996.

الدينية؟[1] حرب الحضارات؟ عنف المقدس؟[2] مستقبل البشرية والكوكب؟ مكانة النصوص المقدسة؟ أية نبرة يتعين استخدامها حتى ينجح هذا الحوار: التهكمي، اللاذع، المأسوي (مثل الذي اعتمده ليسنغ في **ناتان الحكيم**)، الرصين (على طريقة سبينوزا)، المسكون بالقلق، والشجن، دون أن ننسى الفضيلة "الهرمينوطيقية" للسخرية؟[3]

إن حوارًا مثل هذا، إن قُدّر له أن يرى النور يومًا، سيكون محنة القابض على الجمر للأنموذج الهرمينوطيقي الذي سعيت إلى تفصيل القول فيه في المجلد الثالث.

ولسوف يكون الأمر في هذا الحوار الوهمي محاولة لتبيان أنه حتى وإن كانت فلسفة الدين التي درستها في ثلاثيتي معمولة في جزء عظيم منها بواسطة جامعيين في نطاق تدريس أكاديميٍّ، فإن لها رهانات كوسموبوليتية لا يجدر بنا أن نغفل عنها. ذلك ما تدل عليه المناظرات الكبرى التي حركت الأنتليجنسيا الألمانية في العقدين الأخيرين من القرن 18 والتي آذنت بمولد فلسفة الدين.

1 Greisch, " Difficile liberté religieuse ", in : Mary Ann Glendon, Hans F. Zacher (Eds.), Universal Rights in a World of Diversity. *The Case of Religious Freedom*, Rome : Vatican City, 2012, pp. 134-154 ; " "Schwierige Religionsfreiheit". Religionsfreiheit als Thema und Problem der Religionsphilosophie ", in : *Jahrbuch für Religionsphilosophie*, Bd. 10 (2011), pp. 90-114.

2 Greisch, " "Horror religiosus" : l'âpre goût de l'absolu et le problème de la tolérance ", in : Bernard van Meenen (Ed.), *Qu'est-ce que la religion* ?, Bruxelles: Facultés Saint-Louis, 2004, pp. 19-40.

3 Greisch, *Désirer comprendre. Petit traité des vertus herméneutiques*, Louvain-la-Neuve: PUL, 2019, pp. 187-205.

فقد ابتدأ كل شيء بـ"الخصومة حول الحلولية" (1780-1789)، التي أثارها فريدريش هاينريش ياكوبي الذي أعلن إدانته الصريحة لسبينوزية ليسنغ.[1] بعدها بقليل اندلعت "الخصومة حول الإلحاد" التي عرفت، هي أيضًا، صدى بعيدًا، بلغت الأوساط الأدبية لذلك العصر، مثلما تشهد على ذلك رواية **سيبنكس** (Siebnekäs) التي ألفها جان بول (Jean Paul)، حيث يعرض فيها الخطاب الشهير للمسيح ميتًا، وهو يعلن فيه موت الإله.[2] إلى ذلك يمكن أن نضيف "الخصومة حول الأشياء الإلهية"، التي بلغت ذروتها عام 1811،[3] دون أن ننسى الخصومة حول الثورة الفرنسية.

وإني أرجو أن يعمد مؤرخ من مؤرخي الأفكار المعاصرين، في مستقبل قريب، إلى عمل جرد للمناظرات العمومية الكبرى التي تتصل بموضوعات

1 Tavoillot, Pierre-Henri, *Le crépuscule des Lumières*. Les documents de la " querelle du panthéisme " (1780-1789), Paris: Editions du Cerf, 1995.

للتوسع، راجع:

Beiser, Frederick C., *The Fate of Reason*. German Philosophy from Kant to Fichte, Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1987 ; Schmoldt, H., Der Spinozastreit, Diss. Berlin, 1983 ; Bloch, Olivier, *Spinoza au XVIIIe siècle*, Paris: Kliencksieck, 1990.

2 في هذه الخصومة، راجع مجموع النصوص:

Goddard, Jean-Christophe, *La querelle de l'athéisme*, Paris: Vrin, 1993 ; Léon, Xavier, *Fichte et son temps*, Vol. I, pp. 293-368 ; 527-637.

3 Cf. Jaeschke, Walter (Ed.), *Religionsphilosophie und spekulative Theologie*. Der Streit um die göttlichen Dinge (1799-1812). Philosophisch-literarische Streitsachen 3 et 3.1. (Quellenband), Hamburg: Felix Meiner, 1994 ; Weischedel, Wilhelm, *Der Streit um die göttlichen Dinge*. Die Auseinandersetzung zwischen Jacobi und Schelling, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967.

مثـل العلمنـة، واللائكية، واللاهوتي–السـياسي، والديـن والعنـف [1]، "الديني بعد الديـن" [2]، إلـخ، حيـث يصـار فيهـا إلى مواجهة مسـألة الدين رأسًـا.

إن فلسـفة الديـن، بـحصر المعنـى (stricto sensu)، لم تبـن الا على أنقـاض اللاهـوت الطبيعـي القديـم، الـذي "فككتـه" تفكيـكًا نهائيًّـا جدليـة كانـط الترنسـندنتالية، وذلـك بالتـخلي الصريـح عـن مفهـوم "الديـن الطبيعـي" بالمعنـى الـذي قصـده هيـوم. ولعل هـذه المعطيـات التاريخية أن تسـعفنا بأن نتبين بأحسـن الطـرق أصالة تسـاؤل فلسـفي بـدل أن يصرف اهتمامـه مبـاشرة وحصرًا إلى فكرة الله، ينشـغل بـ"تدبـر الديـن" بكل ما يكتنـف تجلياته مـن التعقيـدات. إن ما يتعلق الأمـر بتدبـره وبفهمه فلسـفيًّا، إنما هـي الأديان الوضعيـة، الموجودة فـعلًا، وذلك بالتسـاؤل عـن الشروط التـي تمكـن مـن النظـر فيهـا بـأعين العقل الفلسـفي.

إن مشروع التدبـر الفلسـفي للديـن لا يتركز فحسـب على التمـثلات الدينية، بـل يتـعين عليـه ان يسـتدعي المواقف الروحانيـة التي ينشـئها الديـن أو التي تمكن لـه، وأحـوال الوعـي ودرجاتـه المصاحبة له، وكـذا الحاجـة إلى الاعتقـاد وإرادته، والممارسـات الشـعائرية (الأضاحـي، القـرابين، الأعيـاد، ترتيـب الوقـت، إلـخ.) المميـزه لـه، فـضلًا عما ينـزع بعض فلاسـفة الديـن إلى إهمالـه، بل السـكوت عنه، مـن التنظيم المـؤسسي وتعاطـي السـلطة الدينية.

1 راجع في هذا الموضوع:
de Vries, Hent, *Religion and Violence. Philosophical Perspectives from Kant to Derrida*, Baltimore/London: The John Hopkins University Press, 2002 ; Greisch, " "Horror religiosus" : l'âpre goût de l'absolu et le problème de la tolérance ", in : van Meenen, Bernard (Ed.), *Qu'est-ce que la religion ?*, Bruxelles: Facultés Saint-Louis, 2004, pp. 19-40.

2 Voir : Gauchet, Marcel, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris: Ed. Gallimard, 1985, pp. 292-303.

أما أن تكون فلسفة الدين قد ولدت في نفس المهد الثقافي والابستيمولوجي الذي ولدت فيه الهرمينوطيقا الفلسفية، وفلسفة التاريخ والأنتروبولوجيا الفلسفية، فذلك مما يحدد سمتها المميزة التي يجوز لها أن تلقى من التحولات الكثير، ولكنها، بصفتها تلك، تلزنا إلى أن نفصح عن تساؤلاتنا داخل مربع إبستيمولوجي ترسم حدوده الأسئلة الكانطية الأربعة الشهيرة: "ماذا يمكنني أن أعرف؟"، "ما الذي ينبغي علي أن أعمل؟"، "ما الذي يجوز لي أن آمل؟"، وأخيرًا : "ما الإنسان؟"[1]، والتي يضاف اليها السؤال الهيغلي عن معنى التاريخ، وسؤال شلايرماخر عن شروط إمكان الهرمينوطيقا من حيث هي "فن للفهم" (Kunstlehre des Verstehens).

إن التعريف الذي أتيت على بسطه يوحي بترتيب لحقل السؤال بناءً على محاور توجيهية كثيرة: 1. مشكل ماهية الدين (أو، باصطلاح آخر، مشكل مفهومه)؛ 2. مشكل معنى التعدد والتعاقب التاريخي للأديان الوضعية: هل يجوز ألا نرى فيها غير آثار للعنة بابل، أو انعكاس إيجابي لثراء المطلق ثراءً لا سبيل إلى استيفائه، مثلما يبدو أن حدس نيقولا الكوزي في **سلام الإيمان** (De pace fidei) يوحي به؟ 3. مشكل تحديد قوام الحقيقة الذي يخص مختلف الأديان، الأمر الذي يقضي بتأمل نقدي في الانحرافات، والتزييفات والتشويهات الممكنة. [2] 4. الى ذلك يضاف أخيرًا المشكل المتعلق بـ"دين مطلق" افتراضيٍّ، شأنه أن يستوعب داخله الحقائق المتضمنة بالقوة في سائر الأديان.

1 بخصوص تحليل التحولات الهرمينوطيقية للسؤال الأنتروبولوجي، راجع:
Greisch, *Qui sommes-nous ? Chemins phénoménologiques vers l'homme*, Louvain: Peeters, 2008.

2 Delecroix, Vincent, *Ce n'est point ici le pays de la vérité. Introduction à la philosophie de la religion*, Paris: Ed. Felin, 2015 ; Greisch, Sauver les phénomènes religieux, chap. 10, pp. 333-369.

والظاهر عندي، بمقتضى إشارة من هنري دومري، أنه من الأهمية بمكان أن يصار إلى التمييز بوضوح بين المهام والمشكلات التي تعتني بها فلسفة الدين، والتساؤلات التي تنتمي إلى الفلسفة الدينية.[1] إن تأكيد الحياد المنهجي التام لفلسفة الدين التي تُقدّر أن كافة الأديان تستحق نفس المقدار من العناية، متصل بتواضع غير متسق مع الكونية القشرية والدونجوانية الثقافية للرحالة الاستعراضيين (jetsetters) من المحدثين الذين، إذ يقفزون من طائرة الى أخرى، سرعان ما يقنعنون أنفسهم أن الشعائر نفسها، والممارسات والمعتقدات، موجودة في كل مكان تحت أقنعة متباينة.

إن من يريد أن يكون حاضرًا في كل مكان، ينتهي به المطاف إلى ألا يكون أحدًا أصلًا! لذلك فإن جرد الفوارق الفولكلورية الخالصة، بغير اعتبار لأي اقتضاء للحقيقة وللجدية الوجودية، يتعين إصلاحها بما نصرف من الانتباه لما ينطوي عليه كل دين من سمة أوحدية لا نظير لها. بهذا الخصوص يجوز أن يكون التعريف الليبنتزي للجوهر الفرد (monade) على أنه "المرآة الحية للكون"، مفيدًا لنا إلى أبعد الحدود.

وربما كان فلاسفة الدين، من بين الأرسخ قدمًا، هم من مزدوجي الوجوه (Janus bifrons)، القادرين، في بعض الأوقات من حياتهم، على تخطي الفاصلة التي تباعد بين مشاريع متباينة لفلسفة الدين ولفلسفة الدينية. إن بعض الشذرات فيتغنشتاين، وكذلك أيضًا المخطوطة الذي تركها بول ريكور بعنوان: **حي حتى الممات**،[2] تمدنا بشهادات بليغة ومؤثرة، تبين استحالة أن يكون الخطاب الذي يريد أن يفهم قد صم

1 Duméry, *Critique et Religion*, Paris: SEDES, 1957, pp. 8-9.

2 Ricœur, *Vivant jusqu'à la mort*, Paris: Ed. du Seuil, 2007.

أذنيه عن قول المنشد، والمضحي، والمتضرع، والواعظ، والقاص، والشهيد أو المعترف بذنبه.

إن فلسفة الدين، مأخوذة من منظور إبستمولوجي، ليس بوسعها أن تستغني عن المحادثة الثلاثية، المرهقة حتما، التي تدور بين الفلاسفة، وممثلي العلوم الإنسانية، و"اللاهوتيين"، بحمل الطرف الأخير لا على المعنى الذي اكتسبه في التراث المسيحي، بل بمقتضى التحديد الخاص بكل تسمية دينية. بهذه المثابة تتشكل ضرورة، لا تنفك من المصاعب، تفرضها "محادثة ثلاثية" مستجدة بين الفلسفة واللاهوت والعلوم الإنسانية. وكون أطراف هذه المحادثات الثلاثية يجدون غالبًا صعوبة في تعديل أوتارهم، أمر لا يفضي باي وجه الى مناقضة هذه المبادلات العابرة للتخصصات.

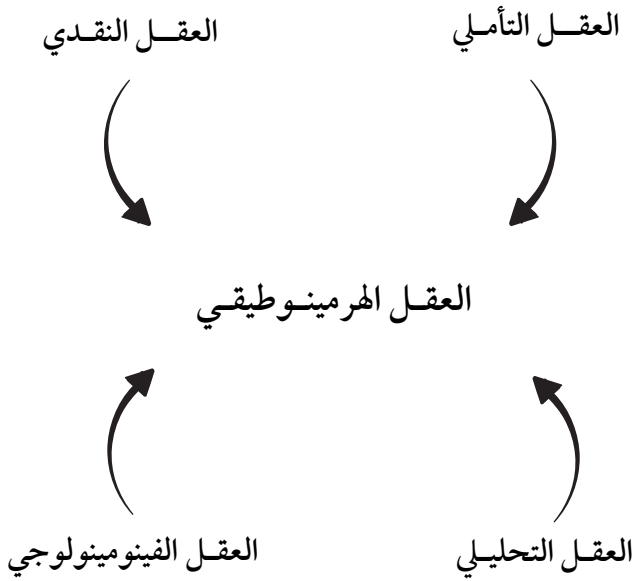
تتشكل في هذه المبادلات وما احتفرت من مسالك ما كان فرنز روزنتسفايغ (Franz Rosenzweig) أطلق عليه اسم "الفكر الجديد". أسمي "عقلًا هرمينوطيقيًّا" عقلا لا يعرف نفسه فحسب بالقدرة التي تمكنه من التحرر من الوصايات الدينية، والإديولوجية أو العلموية التي تأسره، بل الذي يصير ناضجًا تمامًا إذ يعبر الجحيم الذي ينطوي عليه تعدد أبعاده الداخلي. وأنه يتعلم بذلك أن يستقبل، بما يصرف من الرغبة في الفهم لا تتنازل قط عن المطلب النقدي، الغيرية الدينية التي هي واحدة من صيغ كثيرة لصوت الغير في النفس.

5. نحو منوال هرمينوطيقي لفلسفة الدين

كيف يمكن، انطلاقًا من هذه الافتراضات، أن نحقق فكرة فلسفة هرمينوطيقية في الدين؟[1] حتى أباشر الأمر رأسًا، سأميز بين صعيدين للتحليل والمناقشة: الترتيب التراجعي المتعلق بالتأسيس والترتيب التقدمي المتعلق بتحقيق الأنموذج وتطبيقه الفعلي.

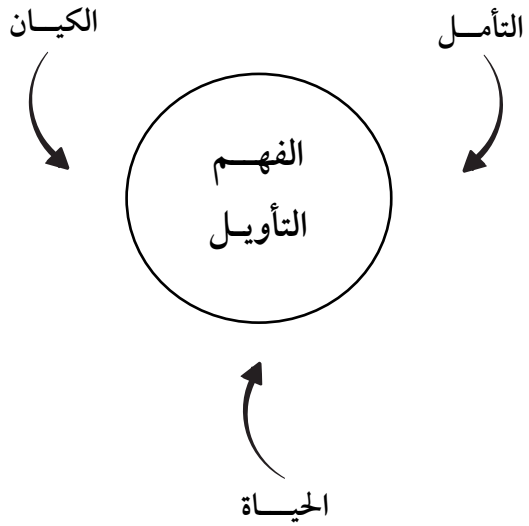
1.على المحور الأول، فإن المقاربة "النمطية المثالية" ("ideal-typique")، التي كانت تظهر أول الأمر كشبكة استكشافية تمكن من إعادة بناء الأطوار الأبرز لتاريخ الصناعة، قد تركت مكانها لموقف أكثر طموحًا: اختبار المتانة الداخلية للأنموذج الهرمينوطيقي للعقل بأن أتساءل تحت أية شروط يكون قادرًا على "رفع" (بالمعنى الهيغلي للـ Aufhebung) التقابلات التي التي تفصل الأنموذج التأملي (شلايرماخر، هيغل، شيلنغ، روزنتسفايغ، رانر - مع الأسف على عدم ذكر فيشته، العزيز على قلب ماركو أوليفتي)، الأنموذج النقدي (كانط، كوهين، ترولتش، دومري من جانب، فويرباخ، نيتشه وبلوخ من جانب آخر)، الأنموذج الفينومينولوجي (هوسرل، شالر، فان در ليو، هايلر، إلياده، الفينومينولوجيون الفرنسيون المعاصرون)، الأنموذج التحليلي (فيتغنشتاين وخلفاؤه) داخل الأنموذج الهرمينوطيقي:

1 Greisch, *Sauver les phénomènes religieux*, chap. 1, pp. 15-44.



إن هـذا العمـل التأسـيسي هو عمل يتعين اسـتئنافه باسـتمرار وهـو لا يكتمل قـط، مـن أجل أنه مضطـر إلى مواجهة التشـكيك الـذي يأتيه بالعسـف، وبالترقيع المفهومـي، بل بالتلفيـق المبتذل.

2. أمـا فـيما يتعلـق بالترتيـب التقدمـي الـذي يخـص الاسـتكمال والتحقيـق الفـعلي، فإني أهتـدي بأنموذج يسـتند بالأسـاس إلى الركـن الثلاثي لمفاهيـم الحياة (بالمعنـى المقصـود عند ميشـال هنري أكثـر من معنى برغسـون، والتأمـل (مأخوذًا بالمعنـى المقصـود عند نـابير وريكـور)، والكيان (بالمعنـى المقصود عنـد كيركغورد ويـاسبرز، وكذلـك بمعنى التحليليـة الكيانية لهيدغـر). وهي مفاهيـم تطلق عملًا للـفهم وللتأويـل يمكن تمثيله تمثـيلًا تخطيطيًـا كالتالي:



أ) إن الـذي يلج إلى هذه "الدائـرة الهرمينوطيقية" ذات الأطراف الثلاثة، يكون عمـل الفهـم والتأويل بالنسـبة إليـه منطلقـه في الانبثـاق الأصلي للتجربـة الدينية. والظاهـر عنـدي أن فيلسـوف الديـن يجب عليـه أن يضـع بين ناظريه القـول الذي نجـده في فاتحـة **فينومينولوجيـا الحياة الدينيـة** لهيدغـر: أن الفلسـفة "هرمينوطيقية" لا لأنهـا تنشـغل بمشـكلة التأويل، بل لأنهـا "تنبثق مـن الحياة الحدثيـة، ثم في قلب التجربـة الحدثيـة للحيـاة، تعـاود الانبثـاق من داخـل الحيـاة عينهـا."[1] إن ما يصح على الفلسـفة بعامـة يصح على فلسـفة الدين أيضًـا: أنها ينبغي أن تنبثـق كذلك من الحيـاة الدينيـة الحدثية وتعيـد الانبثاق منها مـرة أخرى!

ب) إن هـذا الانبثـاق الأصلي، الذي سـعى شلايرماخـر إلى وصفه في الحديث الثـاني مـن **الأحاديـث في الديـن**، ليـس في المتنـاول مـن حيـث هـو كذلـك. بهـذا

1 Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Gesamtausgabe, Vol. 60, Frankfurt: Klostermann, 1995, p. 8, trad. fr. par J. Greisch, *Phénoménologie de la vie religieuse*, Paris: Gallimard, 2012, p. 18.

المعنى، يمكن أن نجري عليه استعارة عظات نشيد الأنشاد التي يذكرها هيدغر أيضًا في السياق ذاته: أنها "منبع مختوم" لا يبلغه من لم يشرب من مياهه الحية من قبلُ.

من ذلك جاءت ضرورة لحظة ثانية للفهم أضعها تحت عنوان الكيان (existence). فالكيان لا يمكن قط اختزاله في جملة من الوقع الخام. إذ لا يوجد إلا من حيث يتأول ويجرب أن يفهم في برزخية (clair–obscur) غمامية (Diesigkeit) يستحيل تحويلها إلى نور ساطع للعيون. ولم يكن هيغل على خطأ حينما ذكر أن كافة "الوقائع" (Tatsachen) هي أفعال وإيماءات الروح (Taten des Geistes). وإنها بهذا الشرط فقط تكتسب معنى، متى تعلق بالظاهرات الدينية، كان منفصلًا عن اهتداء وعن مسار حياة، مثلما يذكرنا بذلك روزنتسفايغ، حينما يعمد إلى الجمع جمعًا وثيقًا بين مفهومي الوحي والاهتداء.

ج) إن عمل الفهم هذا، في نهاية المطاف، يقتضي لا محالة اللحظة النقدية للتأمل مأخوذة بالمعنى الكانطي وبمعنى نابير لوعي يسعى إلى أن يَعْدِلَ الإثبات المطلق، الذي لا سبيل إلى بلوغه أصلًا، النابع من أنا محض. على قدر ما تكون تلقائية الحياة المتدفقة لحظة أصلانية، يفرض التأمل الثاني نفسه على أنه الضرورة. وهو، باعتباره كذلك، يصير نقديًا باضطرار، من حيث "يرجع طوعًا، وعلى نحو منهجي، على التامل الأول الذي، لكونه دافقًا وتلقائيًا، ينخرط في أعمال بشرية."[1]

1 Duméry, *Imagination et Religion*, p. 5.

أقتبس كلمة الختام لهذا العرض من هنري دومري، الشيخ الأكبر لفلسفة الدين في فرنسا. ليس الأمر أمر كلمة أخيرة، بل مجرد اقتناع يشكل افتتاحًا (incipit) لجدل أو لمناظرة: "إن فلسفةً مطبقةً على الدين لا تستحق أن تسمى نقديةً إلا متى كانت واعيةً" بالمصاعب الخاصة بأيما محاولة لاستصلاح المنطق الداخلي لمنظومة من المعتقدات و"متى تصدت طوعًا، لأجل تطهيرها، إلى المؤاخذات التي تأتيها من نقدها هي."[1]

ترجمة أ.د. فتحي إنقزّو

1 Duméry, *Imagination et Religion*, p. 5.

المصادر والمراجع

- غريـش، جـان، **العوسـج الملتهب وأنـوار العقـل. ابتكار فلسـفة الديـن**، مج1: **إرث القـرن التاسـع عشر وورثتـه**، (ترجمة: محمد عـلي مقلد)، مـج 2: **المقاربات الظاهراتيـة والتحليليـة**، (ترجمـة: عـز العـرب لحكيـم بنـاني)، مـج3: **النمـوذج الإبـدالي الهرمينوطيقـي**، (ترجمـة: عز العرب لحكيـم بنـاني)، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت–بنغـازي، 2020.
- ـــــ **الكوجيتـو التأويـلي. التأويليـة الفلسـفية والإرث الديـكارتي**، (ترجمـة: فتحـي إنقـزّو)، 2021.

- Beiser, Frederick C., *The Fate of Reason*. German Philosophy from Kant to Fichte, Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1987
- Beyssade, Jean-Marie & Marion, Jean-Luc (Eds.), *Descartes - Objecter et répondre*, Paris: PUF, 1994.
- Bloch, Olivier, *Spinoza au XVIIIe siècle*, Paris: Kliencksieck, 1990.
- Dalferth, Ingolf U., "Religion als Thema der Philosophie", in : Markus Enders, Holger Zaborowski (Eds.), *Phänomenologie der Religion. Zugänge und Grenzfragen*, Freiburg/München, 2004.
- _____ *Die Wirklichkeit des Möglichen. Hermeneutische Religion-sphilosophie*, Tübingen, 2003.
- Delecroix, Vincent, *Ce n'est point ici le pays de la vérité. Introduction à la philosophie de la religion*, Paris: Ed. Felin, 2015.

- Derrida, Jacques & Vattimo, Gianni (Eds.), *La Religion*, Paris: Ed. du Seuil, 1996.
- de Vries, Hent, *Religion and Violence. Philosophical Perspectives from Kant to Derrida*, Baltimore/London: The John Hopkins University Press, 2002.
- Duméry, Henry, *Critique et Religion*, Paris: SEDES, 1957.
- _____ *Imagination et religion. Eléments de judaïsme, éléments de christianisme,* Paris: Les Belles Lettres, 2006.
- Gauchet, Marcel, *Le désenchantement du monde*. *Une histoire politique de la religion*, Paris: Ed. Gallimard, 1985.
- Goddard, Jean-Christophe, *La querelle de l'athéisme*, Paris: Vrin, 1993.
- Greisch, *Sauver les phénomènes religieux*. Recherches sur la philosophie de la religion, Paris: Ed. du Cerf, 2025.
- _____ *Entendre d'une autre oreille. Les enjeux philosophiques de l'herméneutique biblique*, Paris, Ed. Bayard, 2006.
- _____ *Listening With Other Ears. Philosophical Issues of Biblical Hermeneutics,* Bloomsbury (forthcoming 2026).
- _____ *Du Non-autre au Tout-autre. Dieu et l'absolu dans les théologies philosophiques de la modernité*, Paris: PUF, 2014.
- _____ "Difficile liberté religieuse" , in : Mary Ann Glendon, Hans F. Zacher (Eds.), *Universal Rights in a World of Diversity. The Case of Religious Freedom*, Rome : Vatican City, 2012, pp. 134-154.
- _____ "Schwierige Religionsfreiheit". Religionsfreiheit als Thema und Problem der Religionsphilosophie », in : *Jahrbuch für Religionsphilosophie,* Bd. 10 (2011), pp. 90-114.

- _____ "Horror religiosus" : l'âpre goût de l'absolu et le problème de la tolérance", in : Bernard van Meenen (Ed.), *Qu'est-ce que la religion ?*, Bruxelles: Facultés Saint-Louis, 2004, pp. 19-40.
- _____ *Désirer comprendre. Petit traité des vertus herméneutiques*, Louvain-la-Neuve: PUL, 2019
- _____ "Horror religiosus" : l'âpre goût de l'absolu et le problème de la tolérance , in : van Meenen, Bernard (Ed.), *Qu'est-ce que la religion ?*, Bruxelles: Facultés Saint-Louis, 2004, pp. 19-40.
- _____ *Qui sommes-nous ? Chemins phénoménologiques vers l'homme*, Louvain: Peeters, 2008.
- Heidegger, *Sein und Zeit*, Gesamtausgabe, Vol. 2, Frankfurt: Klostermann, 1977.
- _____ *Phänomenologie des religiösen Lebens,* Gesamtausgabe, Vol. 60, Frankfurt: Klostermann, 1995,
- _____ *Phénoménologie de la vie religieuse*, Jean Greisch (Tr.), Paris: Gallimard, 2012.
- Jaeschke, Walter (Ed.), *Religionsphilosophie und spekulative Theologie.* Der Streit um die göttlichen Dinge (1799-1812). Philosophisch-literarische Streitsachen 3 et 3.1. (Quellenband), Hamburg: Felix Meiner, 1994.
- Koslowski, Peter, *Die religiöse Dimension der Gesellschaft. Religionen und ihre Theorien*, Tübingen: 1985.
- Lagrée, Jacqueline, *La religion naturelle,* Paris: P.U.F., 1991.
- _____ Jacqueline, *La raison ardente.* Religion naturelle et raison au XVIIe siècle, Paris: Vrin, 1991.

- Léon, Xavier, *Fichte et son temps*, Vol. I, Paris: A. Colin, 1922.
- Lessing, *Sämtliche Schriften*, Lachmann-Muncker, (Ed.), Stuttgart-Leipzig, 1886-1924, Vol. XVIII.
- Lübbe, Heinrich, *Religion nach der Aufklärung,* Graz: Styria, 1986.
- Oelmüller, Willi (Ed.), *Wiederkehr von Religion ? Perspektiven, Argumente, Fragen*, Paderborn: Schöningh, 1984.
- Pascal, Blaise, *Pensées*, Louis Lafuma (Ed.), Paris: Les Libraires associés, 1962; Philippe Sellier (Ed.), Paris : Presses Pocket , 2003.
- Rendtorff, Trutz (Ed.), *Religion als Problem der Aufklärung*. *Eine Bilanz aus der religionstheoretischen Forschung, Göttingen*: 1980.
- Ricœur, Paul & LaCocque, André, *Penser la Bible*, Paris: Ed. du Seuil, 1998.
- Ricœur, *Vivant jusqu'à la mort*, Paris: Ed. du Seuil, 2007.
- Schaeffler, Richard, *Philosophische Einführung in die Theologie*, Freiburg: K. Alber, 2004.
- Schleiermacher, Friedrich, *Herméneutique*, Christian Berner (Trad.), Paris: Ed. du Cerf, 1987.
- Schmoldt, H., *Der Spinozastreit,* Diss. Berlin, 1983.
- Tavoillot, Pierre-Henri, *Le crépuscule des Lumières*. Les documents de la « querelle du panthéisme » (1780-1789), Paris: Editions du Cerf, 1995.
- Weischedel, Wilhelm, *Der Streit um die göttlichen Dinge.* Die Auseinandersetzung zwischen Jacobi und Schelling, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967.

فلسفة الدين التحليلية

محمـــد مديـــن

جامعة القاهـرة - مصـر

فلسفة الدين التحليلية

قضايا الدين كانت دومًا من الموضوعات التي تهتم بها الفلسفة، ولأن هناك الكثير من المذاهب الفلسفية، فإن وجهات النظر التي تتعلق بالدين مختلفة ومتباينة بالفعل، وعلى الرغم من ذلك، فإن كل مفهوم محوري للدين يتم تبريره تاريخيًا اعتمادًا على المعنى الذي يرتبط به الجدل الذي يسود هذه الفترة التاريخية، وهو ما ينطبق أيضًا على الفلسفات التي يُنظر إليها على أنها أكثر فلسفات القرن العشرين تأثيرًا. وهذه الفلسفات قد نظرت إلى المشكلات الفلسفية (الإبستمولوجية، والميتافيزيقية، والأخلاقية، والدينية) من منظور فلسفة اللغة، وتأتى الفلسفة التحليلية والوضعية المنطقية أهم من عبر عن هذا الاتجاه التحليلي، حيث يعد غوتلب فريغه (Gottlob Frege) ، وبرتراند راسل، ولودفيغ فيتغنشتاين (1889–1951)، وألفرد جولز آير، أهم الفلاسفة الذين عبروا عن هذا التيار التحليلي فى الفكر الفلسفي المعاصر[1].

ويطلق على وجهة نظر هؤلاء في الدين وصف "الفلسفة التحليلية في الدين"، فلدى هؤلاء تصورات هامة تتعلق بطبيعة الاعتقاد الديني، والاتجاهات الدينية، وغيرها من القضايا ذات الصلة بالدين، وكلها تنطلق من المنظور

1 Zuurdeed, G. Willem, *An Analytical Philosophy of Religion*, Routledge, London & New York, 1959, 2013.

اللغوي أو ما نطلق عليه اسم "اللغة الدينية"، ويتفق أصحاب هذا الاتجاه التحليلي على أن اللغة الدينية، ليس لها محتوى أو مضمون واقعى؛ فهذه اللغة لا تستهدف وصف الواقع أو الحقيقة، ومن ثم فإن الأسئلة التي علينا الإجابة عنها هنا هي: ما هو مضمون هذه القضايا الدينية، وما هو الذى نستهدفه من استخدامنا اللغة الدينية، وماهي المشكلات التي تحيط بهذه اللغة؟

إن أهم مشكلة تحيط بهذه اللغة الدينية، هي المشكلة الخاصة بما يُمكن أن نُطلق عليه "الطابع المعرفي" الخاص بهذه اللغة، فالمناهج المختلفة والتي استخدمت لمعالجة "الخطاب الديني" هي مناهج تُثير من الجدل بقدر ما يُوجد من اختلاف في الاعتقادات الخاصة بطبيعة "الله" (God). إن وجهة النظر الخاصة بالخطاب الديني تعتمد وبصورة أساسية على الإجابات التي نقدمها للقضايا الإبستمولوجية والميتافيزيقية والأنطولوجية الخاصة بطبيعة المعرفة الإنسانية وحدود هذه المعرفة بالنظر إلى "الوجود الإلهي"، وقد أدَّى هذا الاختلاف إلى تطور كل من "الطابع المعرفي"، والمقابل له "الطابع اللامعرفي"، وذلك فيما يتعلق بالخطاب الديني.

إن هناك ما يُمكن اعتباره اتفاقًا عامًا على أن اللغة المعرفية، تعطينا معرفة نظرية تتعلق بالموضوع الذى ننظر فيه؛ بمعنى أنه إذا كانت العبارة ذات معنى معرفي، فإنها عندئذ تقدم لنا "تقريرًا" عن الأشياء الموجودة في العالم؛ وهذه العبارة تتضمن ما نُطلق عليه "قيمة صدق" (Truth-Value)، وفى المقابل، فإن المعنى غير المعرفي يتضمن فقط "قيمة انفعالية(emotive) ذاتية" للغة، فالقضايا الخاصة بمعنى الحياة وطبيعة "الله" هي قضايا ذات معنى (meaning)، وعلى الرغم من ذلك فإنها لا تنتمى للفلسفة ذاتها؛ حيث إن هدف فلسفة التحليل الدينية، هو وصف مفاهيم الدين وتصوراته عن طريق تحليل اللغة الدينية؛ فلا

تستهدف هذه الفلسفة تقديم تبريرات لقيمة ومغزى وأهمية هذه التصورات أو هذه المفاهيم؛ فهي مجرد "توضيح منهجي"؛ إن فلسفة الدين التحليلية مهمتها التحليل، و"التحليل" فقط، فليس بإمكانها معالجة القضايا الدينية من قبيل "الوعظ" و"الإرشاد" و"التوجيه" و"الإيعاز"، وبعبارة أخرى، هناك توتر جواني، إن لم نقل تناقض، بين "الفلسفة التحليلية" و"اللاهوت الفلسفي" الذي يستهدف تقديم دين بعينه في صورة إيجابية ومستحسنة.

فالدافع الأساس الذي يُحرك فلسفة الدين التحليلية هو إكمال تحليل اللغة مع التأكيد أن فلسفة اللغة ليست فرعًا من "اللاهوت".

وأصحاب هذا الاتجاه، وهم فلاسفة الوضعية المنطقية، يرون أن المصدر الوحيد للمعرفة هو المنهج التجريبي الذى يستخدم في العلوم الطبيعية، وأن الوظيفة الوحيدة للفلسفة هي تحليل القضايا وتوضيحها، فعبارات المنطق والرياضيات هي مجرد تحصيل حاصل (tautology)، وأما القضايا التجريبية التي يُمكن التحقق منها فهي فقط القضايا التي لها قيمة معرفية، بينما العبارات التي تتحدث عن كيانات مفارقة ومتعالية هي عبارات خالية من المعنى (meaningless)؛ فالفلسفة لدى هؤلاء ليست مقاربة "أعلى" تضمن لنا الدخول في عالم "علوى" "متجاوز"، عالم يتناقض مع عالمنا الذى نعايشه؛ "عالم الحس المشترك" (commensense)؛ فليس بإمكانها كشف الطبيعة الحقيقية للأشياء أو البنية الحقيقية للعلم والأخلاق والفنون والدين؛ وقد كانت "الميتافيزيقا" هي الهدف الأساسي الذى اهتمت هذه الوضعية بدحضه وبيان تهافته.

ويُعد الفيلسوف الإنغليزي المعاصر ألفرد جولز آير أهم من عبر عن هذه الوضعية المنطقية بكتابه: **اللغة، والصدق، والمنطق**، والذي كان عنوان الفصل الأول فيه هو "استبعاد الميتافيزيقا."[1]

فقد رفض آير والوضعيون:

1. الميتافيزيقا الاستقرائية (inductive Metaphysics) وهي عبارة عن تأمل كسمولوجى يتم استنتاجه من سلسلة من الأدلة العلمية، ومن ثمَّ فهي ليست بحاجة إلى أن تتضمن عناصر لا معنى لها؛ ففكرة "مستقبل التطور" مثلًا، قد تكون فكرة ذات معنى، ولكن بالإمكان اعتبارها فكرة "غير يقينية" و"غامضة" ، فهذه التوقعات ستظل عقيمة غير مثمرة، ناهية عن أنها قد تكون فكرة مضللة.

2. الميتافيزيقا الاستنباطية (deductive Metaphysics) وتعبر عن الممارسة العقلية التي تستهدف تقديم نتائج واقعية من مقدمات عام تتسم في معظمها بالغموض ومن ثمَّ تسيء بناء طبيعة الاستدلال المنطقي بالإضافة إلى أنها تخلط بين "المعنى المنطقي" و"المعنى الواقعي".

3. الميتافيزيقا الديالكتيكية (dialectical Metaphysics) وهي الميتافيزيقا التي تخلط ما يبدو على أنه سيكولوجي، أو صورة من حركة التاريخ كما لدى هيغل، و"الصورة المنطقية للاستدلال".

4. الميتافيزيقا الحدسية (intuitive Metaphysics) وهي الميتافيزيقا التي لا

1 Ayer, Alfred, *Language, Truth and Logic*, Pelican Book, 1936, 1978, Chap.1: "Elimination of Metaphysics".

راجع أيضًا:

Ayer, "Demonstration of the Impossibility of Metaphysics", *Mind*, Jul. 1934, pp.335-346.

تدرك التمييز بين "ما هو عاطفي ووجداني" و"المعنى الحقيقي الواقعي".

5. الميتافيزيقا الترنسندنتالية (transcendental Metaphysics) وتستهدف الكشف عن مقولات الفكر والواقع ولكنها تتحول، في النهاية، إلى مجرد التأليف الغامض بين الإبستمولوجيا والكسمولوجيا، حتى تصل إلى فكرة الوجود (ontology)؛ وهو الموضوع الذي تتجسد فيه أعظم "نزعة لفظية مجردة من المعنى" (meaningless verbalism).

وهكذا يخلص آير والوضعيون إلى أنه إذا كان الفيلسوف يستهدف تقديم أفكار تضيف إضافة متميزة إلى ما لدينا من "مخزون" معرفي، فإن عليه التوقف عن محاولة صياغة حقائق تأملية مجردة، أو أن يبحث عن "مبادئ أولي" أو إصدار أحكام أولانية، عن "صحة" (validity) معتقداتنا التجريبية. فعلى الفيلسوف أن يحصر نفسه في أعمال "التوضيح" و"التحليل" فقط.

يؤكد آير في الفصل السادس من كتابه الذي أشرنا إليه، والذي جعل عنوانه "نقد الأخلاق واللاهوت"[1]، أن "وجود الله" اليقيني هو ما لا يمكن استنباطه من قضايا "أولانية" (a priori)، بل ولا يُمكن الاستدلال على "وجود الله" بالمعنى الممكن والمحتمل استنادًا على مبررات عقلية؛ ومن ثَم لا يمكن فيما يرى آير، تقديم أدلة لإثبات "وجود الله" بالمعنى اليقيني ولا حتى بالمعنى الممكن والمحتمل. يوضح آير هذا المعنى بأنه إذا كان وجود مثل هذا الإله هو وجود ممكن ومحتمل فإن القضايا التي تصرح بأنه موجود يجب أن تكون فقط فروضًا تجريبية وإذا كان "وجود الله" فرضًا تجريبيًّا فيجب أن يكون موضوعًا لمبدأ التحقق (principle of verification)؛ بمعنى أن صدق هذا الفرض أو كذبه يجب أن يتقرر اعتمادًا على "التحقق التجريبي". وهذا قد يعنى أحد أمرين:

1 Ayer, *Language, Truth and Logic*, Chap. 6: "Critique of Ethics and Theology".

1- أن "الله" يُطلق على ما يُوجد من اطراد وانتظام في الظواهر الطبيعية؛ ففي بعض الأحيان يؤكد المؤمنون أن عبارة "الله موجود" هي عبارة ذات صلة بعدد لا نهائي من الخبرات الفعلية والممكنة، فهي عبارة تستلزم عبارة أخرى (فإن بذر البذور، ويوم الحصاد، والبرد والحر، والشتاء والصيف، والليل والنهار هي خبرات لن تنتهي). ولكن آير يُشير إلى أن هؤلاء ليس لديهم الوعي بأنهم معرضون هنا لخطر "اختزال معنى" عبارة "الله موجود" وردها فقط إلى المعنى الحرفي والخاص بظواهر المناخ والزراعة؛ فليس هناك صعوبة في أن نجد خبرات تؤكد الظواهر التي أشرنا إليها، ولكن، وبالتأكيد، أن "كل" ما يستهدف المؤمن تأكيده هو شيء مختلف تمامًا، وليس شيئًا مما تمَّ التعبير عنه في قضايا كالتي أشرنا إليها. ويُوضح آير هذا المعنى بأنه إذا كانت عبارة "الله موجود" لا يلزم عنها أكثر من أن حدوث أنواع من الظواهر على نحو مطرد، فإن تأكيد "وجود الله" سيكون من ثمَّ، معادلًا لتأكيد وجود "الانتظام" في الطبيعة، ولكن لا يُوجد مؤمن يُسلم بأن هذا هو كل ما يستهدف تأكيده في عبارة "الله موجود".

2- أن الحد "الله" حدٌّ ميتافيزيقيٌّ، ومن ثم فإن قولنا "إن الله موجود" معناه أننا نُعبر أو نطلق لفظًا ميتافيزيقيًّا لا يمكن أن يكون "صوابًا أو خطأ"، ولكن آير يؤكد أن هذا القول لا يعنى الإلحاد (atheism)، ويفسر ذلك بقوله:

> إنه إذا كان التقرير الذى يؤكد أن "الله موجود هو تقرير" "خالٍ من المعنى"، فإن تقرير الملحد هو، وبنفس القدر خالٍ من المعنى، فهو تقرير لا يزيد عن مجرد كونه قضية تتناقص مع التقرير الأول الذى يُؤكد على "وجود الله"، وإذا كان بإمكان المؤمن أن يعتقد أن خبراته هي خبرات معرفية، فأنه طالما لا يعبر عن هذه الخبرات أو هذه المعرفة في قضايا يمكن التحقق منها "تجريبيًا" فأننا سنكون على

يـقين أنـه "يخدع ذاتـه" (deceiving himself) ، ومـن ثمَّ فإن كل ما يقوله الفلاسـفة، الذيـن يؤكـدون أنهـم يعرفون على نحو حـدسيّ أن هنـاك حقائق دينيـة، إنما يقدمون فقط مـادة تخـص التحليل السـيكولوجي.[1]

يميز آير، وذلك فيما يتعلق باللغة اللاهوتية أو "الدينية"، بين ثلاثة مواقف: الموقف "اللاأدري"، والموقف "الإيماني" والموقف "الإلحادي"؛ فاللاأدرى بتصور أن وجود الله يمثل إمكانية، فلا يوجد في تصوره مبررات للإيمان بوجود الله أو عدم الإيمان بوجوده، وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إنه على الرغم من امتناع "اللاأدري" عن تقرير "وجود الله" أو عدم وجود الله، فإنه لا ينكر أن السؤال عما إذا كان يُوجد إله مفارق أم لا، سؤال له معنى، فالعبارتان تعبران عن قضايا إحداهما صادقة والأخرى كاذبة، فإن كل ما يُصرح به يعني أننا لا نملك وسائل يمكننا أن نقرر بها ما هي القضية الصادقة وما هي القضية الكاذبة، ومن ثم لا يجب أن نلزم أنفسنا بإحداهما، ولكننا قد تبينا أن هذه العبارات لا تعبر عن قضايا مما يعنى أن نستبعد النزعة اللاأدرية أيضًا.

إن قضية الصدق والكذب لا تثار في هذا السياق، وذلك لأن هذه القضايا لا تُؤلف مجالًا متميزًا من المعرفة (القضوية)؛ ولذلك، ومن حيث المبدأ، لا يمكن التحقق منها.

أما فيما يتعلق بالخبرة الدينية، فإن آير لا ينكر إمكانية أن نعرف "حقائق" (truths) عن طريق ما يطلق عليه اسم "تجليات الحدس" (revelations of intuition)، ولكنه يرى في الوقت نفسه استحالة نقل هذه الحقائق أو هذه التجليات إلى الآخرين، بمعنى أنه من الضروري وجود ما يمكن وصفه "بالبين ذاتية" (intersubjectivity)، فيكون بإمكان الآخرين معايشة هذه التجليات ومعاناتها.

1 Ayer, *Language, Truth and Logic*.

إن آيـر لا يرفـض إمكانيـة أن يعـرف المـرء شـيئًا مـا. لكـن المشـكلة تتعلـق بما إذا كان يمكنـه "تأكيـد" أن هـذه الحقائـق هـي بالفعـل حقائـق تتعلـق بالعـالم، كما أنـه يـرى أنـه مـن غير الممكـن وجـود منهـج للتحقـق مـن الفـروض الخاصـة بالوجـود غير المادي، وهـي الفـروض التي يزعـم صاحب هذه الخبرة أنه يعايشـها ويمارسـها؛ ولذلـك ينتهـي إلى أنـه ليـس ثمـة سـبيل لمعرفـة كيفيـة النظـر إلى هـذه الخبرات الدينيـة على أنهـا خبرات معرفيـة، لأنه من غير الممكـن صياغتها في قضايا يمكـن التحقـق منهـا تجريبيًّا.

ونجـد لـدى الفيلسـوف الأمريكـي المعـاصر فريدريـك بونـد فيرى (Frederick Pond Ferré) أوضـح تعـبير عـن هـذا الاتجـاه التحلـيلي في فلسـفة الديـن، وذلـك على النحـو الـذي يُـعبر عنـه في كتابـه: اللغـة، المنطـق، الله[1] ولعلنا نلاحـظ الشـبه الكـبير بين كتابـه وكتـاب آيـر: اللغـة، الصـدق، المنطـق، ولذلـك نـراه يصـف نقـد آيـر للغـة الدينيـة والخطـاب اللاهـوتي بأنـه "الهجـوم الفلسـفي الأقـوى".

يتوجـه فريدريـك فيرى، في البدايـة، بالنصيحـة لـكل مـن يسـتهدف فهـم الخطـاب الدينـي بـأن ينصـت جيـدًا إلى التفـسير الـذي يُقدمـه اللاهوتيـون أنفسـهم ويخـص لغتهـم التـي يسـتخدمونها، وذلـك لأن إمكانيـة اسـتخدام صـورة مـن صـور الخطـاب لا تتضمـن في ذاتهـا الفهـم الصحيـح للمبـادئ المنطقيـة الخاصـة بهـذا الاسـتخدام، فهنـاك فـيما يتعلـق بالخطـاب الدينـي مـا

1 Pond Ferré, Frederick, *Language Logic and God*, New York, Evanston & London, 1961.

راجع أيضًا:

Basic Modern Philosophy of Religion, Routledge Library Editions: Philosophy of Religion, 1968, 2013.

يُمكـن أن نُطلـق عليـه اسـم "التعـدد المنطقـي للخطـاب" وهـو المنطـق الـذي يضـع في اعتبـاره التحليـل الوظيفـي (Functional Analysis) الكامـل للغـة.

وقـد بـدأ فيرى مـن النتيجـة التـي انتهـى إليهـا آيـر وهـي أن "اللغـة الدينية" هـي لغـةٌ بلا معنـى (meaningless)، وقد حاول اسـتخلاص النتائـج العملية التي تنتـج عـن "خلـو هذه اللغـة" مـن المعنـى، وكيف وقعـت هـذه اللغـة، في تأكيدها على أنهـا تقـدم لنـا حقائق ضروريـة، وكما يرى آيـر والوضعيـون، فى الخطأ؛ وذلك لأنهـا إذا كانـت تزعـم أن بهـا "دلالـة عميقـة" فإنَّهـا، وفى أحسـن حالاتهـا، تـأتي "مشـحونة" بالعواطـف والانفعالات.

ويقـدم فيرى محاولـة بعـض من يتبنـون هـذه اللغة الدينيـة؛ فمعظـم المؤمنين بوجـود الله، يؤكـدون على أن الدليـل على هـذا الوجـود "كامـن" و"قـار" في عملية الخلـق (creation)؛ فهـم ينظـرون إلى الظواهـر الكونيـة واطرادهـا، بالإضافـة إلى معايشـة هـؤلاء للحدس الصوفيـة والرؤى الدينيـة، وتأكيدهم تكـرار المعجزات، على أن كل هـذا يدعـم قضيتهـم الخاصـة بوجـود مـا هـو مفـارق ومتعـال. ولكن أصحـاب هـذا الاتجـاه التحليلي يـرون أن كل هـذه الدعـاوى هـي في الحقيقـة مضللـة منطقيًّـا، بمقـتضى منطـق التحقـق طـالما لا يُوجـد ثمـة عبـارة ذات معنـى تتعلـق بما هـو مفـارق أو متعال؛ فـإن العبارة لكـي تنجو من "فـخ" اللامعنى عليها أن تتضمـن إشـارة واقعية سـواء كانـت لشيء مألوف أو عـادى أو خبرات طبيعية.

وهنـاك مـن بين مـن يتبنـون صـدق اللغـة الدينيـة مـن يؤكـد أن قضيـة "الله موجـود" هي قضيـة ذات صلة بالكثير من الخبرات سـواء خبرات فعليـة أم ممكنة، ولكـن مثـل هـؤلاء لا ينتبهـون إلى أنهـم بهـذا يتعرضـون لخطـر "اختـزال" المعنـى الحـرفي لقضيـة "الله موجـود" في مثـل هـذه الخبرات بنوعيهـا، فـإن مـا يسـتهدف المؤمـن إثباتـه لا يتـم التعـبير عنـه في قضايـا تـشير إلى خبرات فعليـة أو ممكنـة.

وقد حاول الذين يتبنون فكرة أن للغة الدينية معنى التوفيق بين فكرة "المحتوى الواقعي-العيني" للعبارات الدينية والإشارة إلى ما هو مفارق أو متعال، وذلك بالإشارة إلى صور الخبرة الفريدة والمتميزة، مثل "الحدوس الصوفية"، ولكن كل هذه الصور لم تقدم لنا، فيما يرى آير وفيرى، سبيلًا لتجاوز المأزق اللاهوتي.

فالحدوس الصوفية تخفق في تزويدنا بحديث له معنى يتعلق بوجود "كيان مفارق" أو "متجاوز" لهذا العالم الطبيعي، وذلك لأن العبارات التي تعتمد على مثل هذه الخبرات الصوفية تخفق في عرض الخصائص أو السمات التي تميز العبارة الواقعية ذات المعنى، بالإضافة إلى أن هذه الحدوس الصوفية ليست لديها المبرر لإعفاء خبرات "الاستبطان" (introspective) من المطالب التي تفرضها أية خبرة: فالعبارات التي تشير إلى محتوى واقعي اعتمادًا على "الحدس الصوفي" هي عبارات تفشل في مواجهة هذا الاختبار. ويتفق فيرى مع آير في أنها لا ينكران على نحو أولاني (a priori) أن بإمكان المتصوف أن يكتشف حقائق بمناهجه وأساليبه الخاصة، ولكنهما يُصران على أن يقدم المتصوف القضايا (propositions) التي يتضمنها اكتشافه وتلزم عنه، وبذلك يتضح ما إذا كانت هذه القضايا من النوع الذي يمكن التحقق منه، أو أنها قضايا قد دُحضت بالملاحظات التجريبية؛ فالمتصوف لأنه ليس بإمكانه تقديم قضايا يُمكن التحقق منها تجريبيًا، يُعد عاجزًا تمامًا عن تزويدنا بقضايا ذات معنى أو دلالة.

وحتى لو نجح المتصوف في صياغة عباراته في صورة "محكمة"؛ فإن معيار التحقق لن يقبل الزعم بأن المضمون الواقعي لهذه العبارات يشير إلى وجود "مفارق- متعالٍ". فما هو المبرر الذي يجعلنا نمنح خبرة الصوفي

أو الاستبطان الذي يقدمه أكثر مما نمنحه للخبرة بالاطراد الموجود في العالم الطبيعي؛ وبعبارة أخرى، أن خبرة المتصوف ليست بحالٍ أعلى مرتبة من خبرتنا بهذا العالم الطبيعي.

قد يكون لمبدأ التحقق فائدة كبيرة، وذلك في سياقات عديدة، ولكننا نقع في الخطأ عندما نعده المعيار الوحيد في الحكم على كل اللغة. فدون نظرية أوسع نطاقًا في المعنى، يكون هذا المبدأ خطرًا على اللغة، ولكن في وجود مثل هذه النظرية يظل أداة مفيدة للتعامل مع اللغة التي تستهدف الإشارة إلى الأحداث والوقائع التي يمكن إدراكها، أو في تقرير ما إذا كان بإمكان العبارات تزويدنا بمعلومات تجريبية أم لا. ولكن هذا المبدأ ليس هو المبدأ الذي يقرر الحكم في كل صور الخطاب والتي تتضمن الخطاب الديني والأخلاقي وغيرها من الخطابات، فهو أداة من بين أدوات كثيرة، ومثله مثل كل الأدوات، قد لا يكون هو الأداة المناسبة في سياق ما من السياقات؛ فحصر المعنى في حدود هذا المبدأ أدَّى إلى وجود مفهوم ضيق ومحدد لطبيعة اللغة ذات الدلالة والمعنى.

إن استبعاد اللغة الدينية يُعادل إقصاء الدين باعتباره فعالية إنسانية، فمبدأ التحقق يتسم بالفهم الضيق لما يوجد فى الخبرة الإنسانية من حقائق. ويمكننا هنا أن نقترح صورة أخرى من صور التحليل مغايرة للتحليل المنطقي الذي قدمه آير والوضعيون وهو ما وصفه فيرى بالتحليل الوظيفي للغة الدينية، وهو يُساير فيه فيتغنشتاين الذي كان يرى أن المعنى يُوجد فى الأسلوب الذي تُستخدم فيه اللغة، والقواعد التي تلتزم بها. وقد أطلق على نظريته اسم "ألعاب اللغة"[1] (Language games).

1 Wittgenstein, Ludwig, *Philosophical Investigations*, G.E.M. Anscombe (Trans.), Oxford, Blackwell & Mot., LTD, 1958.

وهـذا التحليـل الوظيفـي يفـرض علينـا تقييـم صـدق أو كـذب الأفـكار الدينيـة داخـل الخطـاب الدينـي الـذي انبثقـت منـه هـذه الأفـكار؛ فلـكل الخطابـات الدينيـة منطقهـا "الجـواني"، الـذي يقـتضي شروطًـا معينـة للحصـول على المعرفـة؛ ذلـك أن صـدق الأفـكار الدينيـة صـدق "نسـبي"، فهـي مقيـدة بمجـال مـعين يتعلـق بالخطـاب الدينـي الـذي يتضمنهـا. ففـي سـياق التمييـز الحديـث بين "الخطـاب الدينـي" و"الخطـاب اللادينـي"، نجـد أن شروط الصـدق الخاصـة بأحدهمـا لا تـتلاءم مـع الآخـر؛ فهنـاك فـيما يتعلـق بالخطـاب الدينـي مـا يمكـن أن نُطلـق عليـه "التعـدد المنطقـي للخطـاب"، وهـو المنطـق الـذي يضـع في اعتبـاره أن التحليـل الوظيفـي الكامـل للغـة يجـب أن يضـع في اعتبـاره ثلاثـة مسـتويات وهـى:

التركيـب (بنيـة اللغـة) (syntax)، ويـشير إلى وظيفـة اللغة الخاصة بمسـتوى القواعـد النحويـة واللـزوم المنطقـي، فالبنيـة التركيبيـة للخطاب اللاهـوتي المنظم والنسـقي، تتميـز في جانـب منها بإمكانية اكتشـاف قواعـد اللزوم التـي توجد بين القضايـا التـي يتضمنها هذا الخطـاب، أعنى (الترابـط والتماسـك المنطقي). ولكن ينبغـي هنـا التمييـز بين "اللغـة" الدينيـة المسـتخدمة في الخطـاب الدينـي المعيـش، والخطـاب اليومـي المسـتخدم في الحيـاة اليوميـة، وذلـك مـن جهـة، و"اللغـة" المنهجيـة المسـتخدمة في المسـتوى الأكاديمي: أعنـى ضرورة التمييز بين مسـتويات اسـتخدام "اللغـة"، وذلـك من جهـة أخرى.

"التفسير" (interpretation) ونعنى به أسلوب تفسير اللغة من جهة، والعلاقة بين اللغة ومن يستخدم هذه اللغة من جهة أخرى؛ فلا يوجد إمكان لفهم "الاعتقاد" دون أن نضع في اعتبارنا الوظيفة التفسيرية لهذه اللغة المستخدمة لدى من يأخذون بالعقيدة. وعلينا هنا التمييز بين المظاهر المختلفة للتفسير، وأحد هذه المظاهر يتعلق بالأسلوب الذي تؤثر به اللغة فيمن يقوم بالتفسير، فاللغة تؤثر في هؤلاء الذين

ينصتون لهذه اللغة. وأما المظهر الثاني فيتعلق بالظروف والملابسات التي يستخدم خلالها من يقوم بتفسير لغته. ويمكننا أن نشير هنا إلى أن هناك مظهرين للتفسير، أحدهما التفسير "السلبي" (passive interpretics) والآخر هو التفسير الفعال–الإيجابي (active interpretics).

المستوى الدلالي (semantic) ويشير إلى العلاقة بين "اللغة" و"ما تشير إليه هذه اللغة" (referent)، وواضح أن هذه العلاقة تعد من المشكلات الهامة ليس فقط للمؤمنين وإنما لغير المؤمنين أيضًا. فهذا المستوى الدلالي، وهو الخاص بالبحث في إمكانية "المعنى" و"الصدق" و"الإشارة ذات المعنى"، وذلك في القضايا اللاهوتية، يحظى بالاهتمام الكامل من قبل المهتمين بهذه القضايا، إلى حد تجاهل القضايا الأخرى. إن خطأ "فلسفة الدين التحليلية" أنها ركزت على بعد واحد من الأبعاد الثلاثة، فلم تهتم بعنصر "التركيب" ولا بعنصر "التفسير"، واكتفت بالتركيز على عنصر "المعنى-الدلالة-الإشارة".

إن الجدل حول إمكانية تكذيب الخطاب الديني أو اللاهوتي يُعد مثالًا على أحادية النظر، للمعنى، وتجاهل الأبعاد المتعددة للغة الدينية؛ فإن أي ادعاء بالفهم الكامل للخطاب الديني ينصرف إلى بُعد واحد من أبعاد متعددة هو ادعاءٌ "خاطئٌ". فكل منا يعلم أن الشيء نفسه يمكن التعبير عنه بصور متباينة بحيث ينفعل من يستمع لما يقال إما باستحسان أو استهجان مرتبط بالكلمات التي يتم استخدامها، فلا وجود للغة محايدة (neutral language).

قائمة المصادر والمراجع

- Ayer, "Demonstration of the Impossibility of Metaphysics", *Mind*, Jul. 1934, pp.335-346.
- _____ Alfred, *Language, Truth and Logic*, Pelican Book, 1936, 1978.
- Ferré, Frederick, *Basic Modern Philosophy of Religion*, Routledge Library Editions-Philosophy of Religion, 1968, 2013.
- Pond Ferré, Frederick, *Language Logic and God*, New York, Evanston & London: 1961.
- Wittgenstein, Ludwig, *Philosophical Investigations*, G.E.M. Anscombe (Tr.), Oxford: Blackwell & Mot., LTD, 1958.
- Zuurdeed, G. Willem, *An Analytical Philosophy of Religion*, London & New York: Routledge, 1959, 2013.

إبستمولوجيا الدين

د.صابريــن زغلــول

جامعة محمد بن زايد للعلوم الإنسانية
الإمـارات العربيـة المتحـدة

إبستمولوجيا الدين

تعد الإبستمولوجيا الدينية مبحثًا فلسفيًّا محوريًّا يسعى لاستكشاف طبيعة المعرفة الدينية وأسسها وحدودها وشروط صحتها، متناولًا أسئلة جوهرية حول إمكانية امتلاك معرفة عن الحقائق المتعالية، والعلاقة بين العقل والإيمان، ومكانة التجربة الدينية كمصدر للمعرفة. وتكتسب هذه المباحث أهمية استثنائية في سياق فكري وثقافي يشهد تحولات عميقة في مفاهيم المعرفة والحقيقة، مما يضع المعرفة الدينية أمام تحديات معرفية غير مسبوقة.

لقد شهدت الإبستمولوجيا الدينية مسارًا تاريخيًا معقدًا، متأثرًا بالتحولات الكبرى في تاريخ الفكر الفلسفي. فمن النموذج التكاملي في الفكر الوسيط الذي وحّد بين الإيمان والعقل، إلى النموذج التأسيسي في عصر التنوير الذي أخضع المعرفة الدينية لمعايير العقلانية المجردة، وصولًا إلى تحديات ما بعد الحداثة التي شككت في إمكانية الوصول إلى حقائق متعالية، تعكس هذه المسارات الإشكالية المركزية للإبستمولوجيا الدينية: كيف يمكن تأسيس معرفة موثوقة عن واقع يتجاوز حدود التجربة الحسية المباشرة؟

المعرفة الدينية تدعي الوصول إلى حقائق متعالية تتجاوز العالم الطبيعي، وتستند إلى مصادر معرفية خاصة كالوحي والتجربة الروحية، مما يجعلها مختلفة عن المعرفة العلمية التجريبية. لكنها تحتاج أيضًا للاستجابة لمعايير العقلانية النقدية للحفاظ على قيمتها المعرفية وقدرتها على التواصل مع الآخر.

وتزداد تحديات المعرفة الدينية حدة في العصر الراهن. فقد وجهت ما بعد الحداثة نقدًا جذريًا للسرديات الكبرى ولمفهوم الحقيقة المطلقة، مما يشكل تحديًا مباشرًا لادعاء المعرفة الدينية بتمثيل حقيقة متعالية. كما أدت الثورة المعلوماتية إلى تغييرات عميقة في كيفية إنتاج المعرفة وتداولها، مما يتحدى المصادر التقليدية للسلطة المعرفية الدينية. وتطرح التعددية الثقافية والدينية المتزايدة أسئلة جوهرية حول العلاقة بين الادعاءات المعرفية المتعارضة للتقاليد الدينية المختلفة.

تقف الإبستمولوجيا الدينية اليوم أمام مفترق طرق حاسم يتطلب إعادة تفكير عميقة في أسسها ونماذجها المعرفية. وتمثل الإبستمولوجيا الإصلاحية محاولة جادة للاستجابة لهذه التحديات من خلال تطوير نماذج معرفية جديدة تتجاوز محدودية النموذج التأسيسي التقليدي، وتستعيد الأبعاد التجريبية والوجودية للمعرفة الدينية، مع الحفاظ على انفتاحها النقدي وقدرتها على الحوار مع أشكال المعرفة الأخرى.

1. الإبستمولوجيا الإصلاحية: البديل المعرفي

تمتد جذور الإبستمولوجيا الإصلاحية (Reformed Epistemology) إلى تراث فلسفي عميق يتجاوز حدود العصر الحديث. فعلى المستوى اللاهوتي، يمكن تتبع هذه الجذور إلى فكر الإصلاح البروتستانتي، خاصة عند جون كالفن الذي أكد وجود معرفة فطرية بالله مغروسة في الطبيعة

البشرية، وهو ما سيتطور لاحقًا إلى مفهوم "الحاسة الإلهية" عند بلانتينغا. يقول كالفن في كتابه **أسس الديانة المسيحية**: "توجد في العقل البشري، بحكم الميل الطبيعي، معرفة بالإله."[1]

هذا الإقرار بوجود معرفة فطرية بالإله يمثل تجاوزًا للإبستمولوجيا التأسيسية التي تشترط البرهان العقلي لكل معرفة مقبولة، ويؤسس لفهم مختلف للمعرفة الدينية كمعرفة أساسية لا تستمد شرعيتها من مصادر خارجة عنها. وهي الفكرة التي ستتطور لاحقًا عند بلانتينغا إلى مفهوم "الحاسة الإلهية" كقدرة معرفية أصيلة تعمل كمصدر مباشر للمعرفة الديني.

على المستوى الفلسفي، تنتمي الإبستمولوجيا الإصلاحية إلى فلسفة الحس المشترك (Common Sense Philosophy) الذي أسسه توماس ريد (Thomas Reid) ، حيث قدم نقدًا منهجيًّا للشك الديكارتي وللمثالية التجريبية عند هيوم، مؤكدًا على وجود مبادئ أولية للمعرفة لا تحتاج إلى برهان. يقول في تحقيق في العقل البشري على مبادئ الحس المشترك: "مبادئ الحس المشترك تؤسس كل تفكيرنا وسلوكنا، وتجعل الحياة والمعرفة ممكنة."[2] وتكمن أهمية هذا الطرح المعرفي في أنه يعيد الاعتبار للاعتقادات الأساسية التي يقبلها الإنسان العادي دون حاجة لبناء استدلالات معقدة، مما يؤسس إمكانية قبول الاعتقادات الدينية باعتبارها جزءًا من نسيج المعرفة الإنسانية الطبيعية.

1 Calvin, J., *Institutes of the Christian Religion*, J. T. McNeill (Ed.), F. L. Battles (Trans.), Philadelphia: Westminster Press, 1960, p.43.

2 Reid, T., *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*, D. R. Brookes (Ed.), University Park: Pennsylvania State University Press, 1997, p.108.

لقد تجاوز ريد الثنائية التقليدية بين العقلانية المتطرفة والتجريبية المحضة، مؤسسًا لعقلانية متوازنة تعترف بحدودها وشروطها.

هذا الموقف الفلسفي شكل تحديًا جوهريًّا للنموذج التأسيسي في نقطتين محوريتين: رفض اليقين المطلق كشرط للمعرفة، والإقرار بوجود معتقدات أساسية لا تحتاج إلى تبرير.

الجدير بالذكر أن الإسهام الجوهري لفلسفة ريد، الذي استفادت منه الإبستمولوجيا الإصلاحية لاحقًا، هو تأسيسه لمفهوم "الموثوقية" كبديل لمفهوم "اليقين المطلق". فبدلًا من اشتراط يقين مطلق لا يمكن تحقيقه، فقد اقترح ريد معيارًا أكثر واقعية للمعرفة: موثوقية المصادر المعرفية في ظروفها الطبيعية المناسبة. هذا التحول سيمهد الطريق أمام تطوير مفهوم "الضمان المعرفي" عند بلانتينغا، ومفهوم "الممارسات الاعتقادية" عند ألستون.

على أن المشروع الإصلاحي بصورته المنهجية تبلور من خلال ما عُرف بمشروع جامعة نوتردام في ثمانينيات القرن العشرين، حيث تضافرت جهود ثلاثة من أبرز فلاسفة الدين المعاصرين: ألفين بلانتينغا، ونيكولاس ولترستورف (N. Wolterstorff)، ووليم ألستون (W. Alston). يمكن فهم هذا المشروع في سياقه التاريخي كرد فعل على هيمنة النزعة الوضعية المنطقية والتحليلية على الفلسفة الأنغلوأمريكية في النصف الأول من القرن العشرين، وهي نزعة كانت تنظر إلى المعرفة الدينية نظرة سلبية، معتبرة إياها خارج دائرة المعنى المعرفي.

تميز مشروع نوتردام بأنه لم يكتفِ بنقد الإبستمولوجيا التأسيسية، بل قدم بديلًا إيجابيًّا لها. وتجلت أصالة هذا المشروع في أنه استثمر أدوات الفلسفة التحليلية ذاتها - التي كانت سلاحًا ضد المعرفة الدينية - لإعادة الاعتبار

للعقلانية الإيمانية. بدلًا من رفض لغة التحليل الفلسفي كلغة معادية للدين، أعاد فلاسفة نوتردام صياغة مفاهيم مثل "المعرفة" و"التبرير" و"العقلانية" بطريقة تكشف عن محدودية النموذج الوضعي وتفتح آفاقًا جديدة لفهم المعرفة الدينية. هذا الانقلاب المفاهيمي شكل مرحلة فارقة في تاريخ الفلسفة الدينية المعاصرة، إذ نقل الحوار حول المعرفة الدينية من موقف دفاعي إلى موقف تأسيسي إيجابي، ومن إطار فلسفي محدود إلى رؤية إبستمولوجية أكثر انفتاحًا على تعقيدات التجربة البشرية وتنوع مصادرها المعرفية.

ولقد تبلورت رؤية مدرسة نوتردام في ثلاث نظريات رئيسية تمثل مداخل متكاملة للتعامل مع مشكلة المعرفة الدينية: نظرية الضمان المعرفي لألفين بلانتينغا التي تؤسس معقولية الاعتقاد الديني المباشر، ونظرية النقد السياقي للعقلانية عند نيكولاس ولترستورف التي تعيد تأطير المعرفة ضمن سياقاتها المجتمعية، ونظرية الممارسات الاعتقادية لوليام ألستون التي تؤكد على تعدد الممارسات المعرفية المنتجة للمعتقدات المبررة. هذه النظريات، على الرغم من اختلافها في التفاصيل، تلتقي في رفضها للتأسيسية الكلاسيكية وفي محاولتها رسم خارطة معرفية جديدة تستوعب الاعتقاد الديني دون تضحية بالمعقولية العقلانية.

2. نظرية الضمان المعرفي عند بلانتينغا

مثلت نظرية الضمان المعرفي (Warrant) عند ألفين بلانتينغا نقلة نوعية في إبستمولوجيا الدين المعاصرة. فقد قدم بلانتينغا عبر ثلاثيته الفلسفية المتكاملة: **الضمان: النقاش الحالي** (1993)، و**الضمان والوظيفة المناسبة** (1993)، و**المعتقد المسيحي المضمون** (2000) رؤية معرفية تتجاوز التصورات التقليدية للمعرفة والتبرير.

يبدأ بلانتينغا مشروعه بتشخيص دقيق لأزمة النظريات التقليدية في المعرفة. يقول: "تكمن المشكلة الجوهرية للنظريات التقليدية في افتراضها أن المعرفة يمكن تأسيسها على قواعد عقلية محضة، متجاهلة الطبيعة المعقدة للإدراك البشري."[1] هذا التشخيص يكشف عن نقد متعدد المستويات للتصور التقليدي للمعرفة: نقد منهجي يكشف قصور النظريات التقليدية في تجاهلها للأبعاد غير العقلية في المعرفة، ونقد إبستمولوجي يبين محدودية العقلانية المجردة، ونقد وجودي يشير إلى تعقيد الظاهرة المعرفية ذاتها.

بعد هذا التشخيص، ينتقل بلانتينغا إلى تطوير نظريته في الضمان المعرفي. والضمان، وفق تعريفه، هو "ما يميز المعرفة عن الاعتقاد الصادق."[2] فقد ميزت الفلسفة التقليدية منذ أفلاطون بين المعرفة والاعتقاد الصادق، معتبرة أن المعرفة هي اعتقاد صادق مبرر. لكن بلانتينغا يرى أن التبرئة (Justification) كما فهمتها الفلسفة التقليدية غير كافية لتحويل الاعتقاد الصادق إلى معرفة، وذلك لسببين:

أولًا: لأن التبرير، كما فهمته الفلسفة التقليدية، مرتبط بالامتثال للواجبات المعرفية، وهو ما قد يكون مستحيلًا في بعض الحالات. فقد أظهرت أمثلة إدموند غتييه(E. Gettier) أن الاعتقاد قد يكون صادقًا ومبررًا، لكنه لا يشكل معرفة.

ثانيًا: لأن التبرير، حتى لو كان ممكنًا، لا يكفي لتحويل الاعتقاد الصادق إلى معرفة. فالشخص الذي يعاني من هلوسة قد يكون لديه اعتقاد صادق ومبرر بوجود شجرة أمامه، لكن هذا لا يشكل معرفة طالما أن اعتقاده ناتج عن خلل في قدراته الإدراكية.

1 Plantinga, Alvin, *Warrant: The Current Debate*, New York: Oxford University Press, 1993, p.3.

2 Ibid., p.4.

لذلك، يقترح بلانتينغا مفهوم "الضمان" كبديل للتبرير التقليدي. والضمان، وفق تعريفه، هو "الخاصية – أيًّا كانت – التي تضاف إلى الاعتقاد الصادق لتحوله إلى معرفة."[1] ويحدد بلانتينغا شروط الضمان المعرفي في أربعة شروط:

1. أن تكون القدرات المعرفية للفرد تعمل بشكل سليم.
2. أن تكون هذه القدرات تعمل في البيئة المناسبة لها.
3. أن تكون هذه القدرات موجهة نحو الحقيقة.
4. أن تكون هذه القدرات موثوقة بدرجة كافية.

إن ما يميز نظرية الضمان المعرفي عند بلانتينغا هو ربطها بين المعرفة والوظيفة المناسبة للقدرات المعرفية. فالمعرفة، وفق هذه النظرية، ليست نتيجة تبرير منطقي مجرد، بل هي نتيجة عمل سليم للقدرات المعرفية في سياقها المناسب. يقول بلانتينغا: "المعرفة لا تتحقق في فراغ، بل في سياق بيئي محدد مصممة له قدراتنا المعرفية."[2]

بعد تأسيس نظريته في الضمان المعرفي، ينتقل بلانتينغا إلى تطبيقها على المعرفة الدينية. وهنا يظهر بوضوح تأثره العميق بالإصلاح الكالفيني، حيث يطور مفهوم "الحاسة الإلهية"(Sensus Divinitatis) الذي استعاره من جون كالفن، حيث يستثمر بلانتينغا هذا المفهوم الكالفيني ويطوره إلى نظرية معرفية متكاملة. فالحاسة الإلهية، وفق بلانتينغا، هي "قدرة معرفية فطرية مصممة لإدراك الحقائق الإلهية، تمامًا كما تستند معرفتنا الحسية إلى قدراتنا الإدراكية

1 Plantinga, *Warrant: The Current Debate*, p .19

2 Ibid., p .21

الطبيعيـة."[1] وهي ليسـت حاسـة غامضـة أو سرية، بل قـدرة معرفيـة طبيعية تعمل في ظـروف محـددة وتسـتجيب لمـثيرات معينة.

إن أصالـة بلانتينغـا تكمـن في تطويـره لمفهـوم كالفن الذي دمجـه ضمن نظرية معرفيـة معـاصرة تسـتخدم لغـة الفلسـفة التحليليـة ومفاهيـم الوظيفـة المناسـبة. لـذا يؤكـد أن الحاسـة الإلهيـة، إذا كانـت تعمل ضمـن الظـروف المناسـبة، يمكنها أن تنتـج معتقـدات دينيـة مضمونـة معرفيًّـا(warranted) تمامًـا كما تنتـج القدرات الحسـية معتقـدات حسـية مضمونة.

مـا يميـز هذا التصـور هو أنـه يجعـل المعرفـة الدينية معرفـة أساسـية، أي أنها لا تسـتند إلى اسـتدلالات أو بـراهين، بـل تنتـج مبـاشرة مـن عمـل قـدرة معرفية فطريـة. يوضـح بلانتينغـا هـذا بقولـه إن: "المعتقـدات الدينيـة الأساسـية، مثـل الاعتقـاد بوجـود الله، يمكـن أن تكـون مضمونـة معرفيًّـا حتـى في غيـاب الأدلـة والبراهين، تمامًـا كما أن المعتقدات الحسـية الأساسـية، مثل الاعتقاد بوجود شـجرة أمامـي، يمكـن أن تكـون مضمونـة معرفيًّـا دون الحاجـة إلى بـراهين."[2]

ويتوسـع بلانتينغـا في تطويـر النمـوذج الكالفينـي مـن خلال نموذجـه الأكويني-الكالفينـي المعـدل الذي يجمـع بين تراث توما الأكوينـي وجون كالفن، مضيفًـا إليـه عنـاصر مـن اللاهـوت المعـاصر. هـذا النمـوذج يـفترض أن المعرفـة المسـيحية تسـتند إلى ثلاثـة مصـادر متكاملة: الحاسـة الإلهيـة، والشـهادة الداخلية للـروح القـدس، والإيمان بمعنـاه الشـامل.

1 Plantinga, *Warranted Christian Belief*, New York: Oxford University Press, 2000, p.171.

2 Ibid., p .178.

إن نظرية الضمان المعرفي عند بلانتينغا، بتأثرها العميق بالإرث الكالفيني، تمثل تحولًا جذريًّا في فهم المعرفة الدينية وعلاقتها بالعقل. فبدلًا من اختزال العقلانية الدينية في القدرة على تقديم براهين وأدلة، توسع هذه النظرية مفهوم العقلانية ليشمل عمل القدرات المعرفية الفطرية في سياقها المناسب. وهذا يفتح الباب أمام فهم أعمق وأكثر تعقيدًا للعلاقة بين العقل والإيمان.

3. مشروع ولترستورف: النقد السياقي للعقلانية

يمثل المشروع الفكري لنيكولاس ولترستورف إعادة تأسيس جذرية للعلاقة بين العقل والإيمان، متجاوزًا بذلك الثنائيات التقليدية التي هيمنت على الفكر الغربي منذ عصر التنوير. فبينما اكتفى بلانتينغا بتأسيس نظرية الضمان المعرفي كإطار لفهم المعرفة الدينية ضمن النموذج المعرفي القائم، تجاوز ولترستورف هذا الإطار ليقدم نقدًا جذريًّا لمفهوم العقلانية ذاته وللأسس الفلسفية التي انبنى عليها. وتتجلى معالم هذا المشروع النقدي في كتابين أساسيين: **العقل في حدود الدين** (1984) و**الإيمان والعقلانية** (1986)، اللذين يشكلان معًا بناءً نظريًّا متكاملًا يعيد صياغة فهمنا للعلاقة المعقدة بين المعرفة والإيمان والعقل.

يقدم ولترستورف في كتابه **العقل في حدود الدين** تفكيكًا عميقًا للافتراض المركزي في الفكر التنويري، والمتمثل في إمكانية وجود عقل محايد يتعالى على السياقات الثقافية والتاريخية. وينطلق نقده من كشف المغالطة الأساسية في الإبستمولوجيا التنويرية، حيث يقول: "تفترض الإبستمولوجيا التنويرية، خطأً، أن العقل يمكنه العمل في فراغ ثقافيٍّ وتاريخيٍّ، متجاهلة أن كل معرفتنا تتشكل

داخل سياقات ثقافية وتاريخية محددة."[1] ويستند نقد ولترستورف للعقلانية المجردة إلى تحليل الممارسة المعرفية الفعلية، حيث يؤكد أن العقل لا يعمل أبدًا خارج الأطر الثقافية والمفاهيمية التي توجه أسئلته وتشكل أدوات تحليله وتحدد معايير قبوله للإجابات. وعلى نحو مثير للدهشة، يشير ولترستورف إلى أن "حتى العالِم في مختبره لا يمارس بحثه في فراغ ثقافي، بل يعمل ضمن تقاليد بحثية ونظريات موروثة ومفاهيم مسبقة تشكل أسئلته وأدواته ومعاييره."[2]

تقوض هذه الرؤية النقدية أحد الافتراضات المركزية في النموذج التأسيسي للمعرفة، والمتمثل في إمكانية العثور على نقطة أرخميدية خارج كل السياقات يمكن من خلالها تأسيس المعرفة على أسس محايدة مطلقة. فإذا كان العقل محكومًا دائمًا بسياقات ثقافية وتاريخية، فإن البحث عن أسس محايدة مطلقة للمعرفة يتحول إلى وهم ميتافيزيقيٍّ لا يمكن تحقيقه.

يعمق ولترستورف نقده للعقلانية المجردة من خلال مفهومه المحوري "القناعات التنظيمية" (Control Beliefs)والتي يعرفها بأنها "المعتقدات الأساسية التي تشكل رؤيتنا للعالم وتوجه بحثنا المعرفي."[3] وبناءً على هذا المفهوم، يؤكد ولترستورف أن كل نشاط معرفي، بما في ذلك العلم التجريبي، محكوم بقناعات تنظيمية تحدد مسار البحث ومعاييره ونتائجه المقبولة. وتكشف هذه الرؤية عن حضور البعد الإيماني في صميم كل نشاط معرفيٍّ. فالإيمان، وفق هذا التصور، ليس مجرد قبول لمعتقدات دينية محددة، بل هو التزام بقناعات أساسية توجه النشاط المعرفي بأكمله. وبشكل مثير للاهتمام، يرى ولترستورف أن "حتى

1 Wolterstorff, Nicholas, *Reason within the Bounds of Religion*, New York: Oxford University Press, 1984, p. 57.

2 Ibid., p. 63.

3 Ibid., p. 76.

العـالِم الملحـد محكـوم بـإيمان، بمعنـى أنـه ملتـزم بقناعـات أساسـية حـول طبيعـة العـالم والمعرفـة تتجـاوز ما يمكـن إثباتـه بالتجربة أو الاسـتدلال."[1]

يتجـاوز هذا الفهـم للإيمان الثنائية التقليدية بين العقـل والإيمان، حيث يصبح الإيمان ليـس نقيضًـا للعقـل، بل شرطًا أساسـيًا لعمله، فيما يتحـول العقل من كونه نقيضًـا للإيمان إلى أداة لتطويـره ونقـده وتنقيحـه. وتتبلـور رؤيـة ولترسـتورف في تأكيـده على العلاقـة العضويـة بين العقـل والإيمان، حيـث يقول: "العقـل والإيمان ليسـا نقيـضين، بـل همـا وجهـان لعمليـة معرفيـة واحـدة يلعـب فيهـا الإيمان دور الإطـار الموجـه، بينما يلعـب العقـل دور الأداة الناقـدة."[2] وتتجـاوز هـذه الرؤيـة المتكاملـة الفصـل الحاد الـذي ميـز النمـوذج التأسـيسي، لتفتـح المجـال أمـام فهم أكثـر عمقًا وتعقيـدًا للمعرفـة الدينية.

وفي كتـاب **الإيمان والعقلانيـة**، يطـور ولترسـتورف مفهومًا جديـدًا للعقلانية الدينيـة، مؤكـدًا أن "المعتقـدات الدينيـة يمكـن أن تكـون عقلانيـة حتـى في غياب الأدلـة التقليدية، وذلك إذا كانت جزءًا من ممارسـة دوكسـية (اعتقاديـة) مقبولة."[3] ويتجـاوز هـذا التعريـف للعقلانيـة المفهـوم التقليدي الـذي يختـزلها في القدرة على تقديـم بـراهين وأدلـة مباشرة. ويسـتند توسـيع ولترسـتورف لمفهـوم العقلانية إلى تحليـل معمـق للممارسـات الاعتقاديـة اليوميـة، إذ يلاحـظ أن معظـم معتقداتنـا اليوميـة - مـن الاعتقـاد بوجـود العـالم الخارجـي إلى الاعتقـاد بوجـود أشـخاص آخريـن ذوي وعـي - لا تسـتند إلى بـراهين تقليدية، بل تنبثق مباشرة من ممارسـات اعتقاديـة مقبولـة. وانطلاقًا من هذه الملاحظة، يتسـاءل ولترسـتورف: "ليس لدينا

1 Wolterstorff, *Reason within the Bounds of Religion*, p. 85.

2 Ibid., p. 93.

3 Wolterstorff, *Faith and Rationality*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1986, p. 42.

براهين على وجود العالم الخارجي أو على وجود عقول أخرى، لكننا نعتبر هذه المعتقدات عقلانية لأنها تنتج من ممارسات اعتقادية مقبولة. والسؤال هو: لماذا لا نطبق نفس المعيار على المعتقدات الدينية؟"[1]

يكشف ولترستورف عن ازدواجية المعايير التي طبقتها الفلسفة التنويرية على المعتقدات الدينية، حيث طالبتها بتقديم براهين وأدلة تفصيلية، بينما أعفت المعتقدات اليومية من هذا المطلب الصارم. وينتقد ولترستورف هذه الازدواجية، قائلًا: "إن مطالبة المعتقدات الدينية بتقديم براهين وأدلة، بينما نقبل المعتقدات اليومية دون براهين، هو تطبيق لمعايير مزدوجة لا يمكن تبريره."[2] ومع ذلك، لا يعني هذا النقد أن المعتقدات الدينية محصنة ضد المساءلة النقدية، بل يعني أن نقدها يجب أن يتم وفق معايير متسقة تطبق على جميع المعتقدات، وليس وفق معايير مزدوجة تفرض على المعتقدات الدينية شروطًا استثنائيةً لا تفرضها على المعتقدات الأخرى.

إن أصالة مشروع ولترستورف تتجلى في تقديمه رؤية متكاملة تربط بين ثلاثة مستويات أساسية من التحليل: المستوى المعرفي، الذي يكشف عن محدودية العقل المجرد وارتباطه الحتمي بالسياقات التاريخية والثقافية، متجاوزًا بذلك وهم العقلانية المطلقة؛ والمستوى المنهجي، الذي يؤسس لفهم جديد للمعرفة يتخطى الثنائيات التقليدية بين الذاتي والموضوعي، وبين العقلي والتجريبي، مقدمًا نموذجًا تكامليًّا للفهم المعرفي؛ والمستوى الوجودي، الذي يربط المعرفة النظرية بالممارسة الإنسانية الحية، معترفًا بالدور المحوري للتجربة المعاشة في تشكيل معرفتنا وتوجيهها.

1 Wolterstorff, *Faith and Rationality*, p. 53.

2 Ibid., p. 67.

هـذه الرؤيـة المتكاملـة التـي قدمهـا ولترسـتورف تفتـح آفاقًـا واسـعة لفهـم العلاقـة المعقـدة بين العقل والإيمان، متجاوزة الفصل التعسـفي الذي ميز النموذج التأسـيسي للمعرفـة. فـالإيمان، وفـق هـذه الرؤيـة العميقة، ليـس قفـزة لاعقلانية في الـظلام، كما صـوره النقـد التنويـري المتطـرف، بل هو التـزام عـقلاني بقناعات أساسـية توجه النشـاط المعـرفي البشري بأكمله، بما في ذلك المسـعى العلمي نفسـه. وهكـذا يقدم ولترسـتورف، مـن خلال مشروعه النقـدي المتكامل، إعادة تأسـيس عميقـة للعلاقـة بين العقـل والإيمان، تتجاوز القطيعـة المعرفية التـي أحدثها الفكر التنويـري، لتفتـح المجال أمام حـوار خصب بين العقلانيـة والتقاليـد الدينية، قائم على الاعتراف المتبـادل والنقـد البناء.

4. الممارسات الاعتقادية عند ألستون

تعـد إبسـتمولوجيا الديـن عنـد ويليـام ألسـتون حلقـة محوريـة في سلسـلة تطـور الإبسـتمولوجيا الإصلاحيـة، حيث قـدم إسـهامًا جوهريًا في إعـادة صياغة فهمنـا للمعرفـة الدينيـة مـن خلال مفهومـه المبتكـر عـن "الممارسـات الاعتقادية" (Doxastic Practices) ويتميـز هـذا المفهـوم بقدرتـه على تجـاوز الثنائيـة التقليدية بين العقـل والتجربة، ليؤسـس نموذجًا معرفيًا يربط المعرفة بالممارسـات الإنسـانية المتنوعـة في سـياقاتها الاجتماعيـة والثقافيـة المختلفة.

يعـرّف ألسـتون الممارسـات الاعتقاديـة بأنهـا "أنظمـة لتوليد المعتقـدات وفق قواعـد وإجراءات مقبولـة اجتماعيًّا"[1]، ووفقًا لهـذا التصور الشـمولي، فإن الإدراك الحسي يمثـل ممارسـة اعتقاديـة تولـد معتقـدات حـول العـالم المادي، بينما تشـكل

1 Alston, William P., *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*, Ithaca: Cornell University Press, 1991, p. 153.

الذاكـرة ممارسـة اعتقاديـة تنتج معتقدات عن الماضي، فيما يمثل الاسـتقراء ممارسـة اعتقاديـة تـفضي إلى معتقدات حول المسـتقبل، وهكذا تتنوع الممارسـات الاعتقادية بتنوع مجـالات المعرفة الإنسـانية.

وينطلـق ألسـتون مـن سـؤال إبسـتمولوجي محـوري يتعلـق بكيفيـة تقييـم موثوقيـة الممارسـات الاعتقاديـة المختلفـة. ويقـدم إجابـة عميقـة تكشـف عـن الإشـكالية المنهجيـة في محاولات التبريـر المعرفي، إذ يرى أن "الممارسـات الاعتقادية لا يمكـن تبريرهـا من خارجهـا، لأن أي محاولة لتبرير ممارسـة اعتقادية سـتفترض مسـبقًا صحة ممارسـات أخـرى، مما يـؤدي إلى دائريـة منطقية أو تراجـع لانهائي."[1] ويوضـح هـذه الإشـكالية بمثـال دقيـق: "لا يمكننا البرهنـة على موثوقيـة الإدراك الحسي دون افتراض موثوقيـة الذاكـرة والاسـتدلال، كما لا يمكننـا البرهنـة على موثوقيـة الذاكـرة دون افتراض موثوقيـة الإدراك الحسي والاسـتدلال."[2]

ومـع ذلـك، لا يقـود هـذا التحليل إلى شـكية معرفية مطلقـة، بل يفتـح المجال أمـام منهجيـة أكثـر تعقيـدًا لتقييـم الممارسـات الاعتقاديـة. فوفقًا لألسـتون، يمكن تقييـم هـذه الممارسـات مـن خلال مسـتويين متكامـلين: المسـتوى الـداخلي، الـذي يشـمل معايير مثل الاتسـاق الـداخلي والفعالية العملية؛ والمسـتوى الخارجي، الذي يتضمن معايير كالانسـجام مع ممارسـات أخـرى أثبتت فعاليتها في مجـالات مختلفة.

ينقـل ألسـتون هـذا الإطـار التحلـيلي إلى مجـال التجربـة الدينيـة، مقدمًـا رؤيـة تأسيسـية جديـدة تتجـاوز النظـرات الاختزاليـة التقليديـة، حيـث يقـول: "التجربـة الدينيـة هـي ممارسـة اعتقاديـة تشـبه في بنيتهـا المعرفيـة الممارسـات

1 Alston, *Perceiving God*, p. 168.

2 Alston, *Epistemic Justification: Essays in the Theory of Knowledge*, Ithaca: Cornell University Press, 1989, p. 121.

الاعتقادية الأخرى، وتخضع لنفس معايير التقييم."[1] وتتحدى هذه الرؤية النظرة التقليدية المزدوجة التي تضع التجربة الدينية إما في مقام التقديس المطلق الذي يعفيها من النقد العقلاني، أو في موضع الرفض المطلق الذي ينكر عليها أية قيمة معرفية.

وفي الكتاب المحوري **إدراك الله** (1991)، يعمق ألستون تحليله للتجربة الدينية حيث يتخذ من التجربة المسيحية نموذجًا تطبيقيًّا لنظريته. ويؤكد أن "التجربة المسيحية تشكل ممارسة اعتقادية متكاملة تمتلك مفاهيمها وقواعدها ومعاييرها الخاصة، تمامًا كما أن الإدراك الحسي يشكل ممارسة اعتقادية متكاملة."[2] وبهذا التوصيف، ينقل ألستون التجربة الدينية من مجال الذاتية المطلقة إلى فضاء الممارسة الاجتماعية المنظمة، دون أن يجردها من خصوصيتها أو يختزلها في بنى معرفية أخرى.

يتعامل ألستون بعمق مع التحديات التي تواجه التجربة الدينية، مثل تنوع التجارب الدينية وتناقضاتها الظاهرية، والتفسيرات الطبيعية البديلة. ويرى أن هذه التحديات، على الرغم من جديتها، لا تقوض بالضرورة موثوقية التجربة الدينية كممارسة اعتقادية. ويقدم مقارنة إبستمولوجية دقيقة: "الإدراك الحسي يواجه تحديات مثل الخداع البصري والهلوسة، لكننا لا نعتبر هذه التحديات كافية لرفض الإدراك الحسي كممارسة اعتقادية موثوقة. وبالمثل، فإن التجربة الدينية تواجه تحديات مثل التناقضات بين الأديان والتفسيرات الطبيعية، لكن هذه التحديات لا تكفي لرفض التجربة الدينية كممارسة اعتقادية موثوقة."[3]

1 Alston, *Perceiving God*, p. 223.

2 Ibid., p. 184.

3 Ibid., p. 238.

وبهذا التحليل المقارن، يكشف ألستون عن ازدواجية المعايير التي طبقتها الفلسفة التنويرية على التجربة الدينية، حيث طالبتها بمستويات من اليقين والموثوقية تفوق ما تطلبه من الممارسات الاعتقادية الأخرى. ويشير إلى هذه المفارقة المنهجية قائلًا: "إن مطالبة التجربة الدينية بتحقيق مستوى من اليقين لا نطالب به الإدراك الحسي هو تطبيق لمعايير مزدوجة لا يمكن تبريره." [1]

بالإضافة إلى ذلك، يتناول ألستون بعمق إشكالية التنوع الديني، التي تمثل تحديًا جوهريًّا لموثوقية التجربة الدينية. وبدلًا من الانزلاق إلى موقف نسبي مطلق أو دوغمائي متصلب، يقدم ألستون تحليلًا متوازنًا يقر بجدية التحدي دون اعتباره حاسمًا. يقول: "التنوع الديني يشكل تحديًا للتجربة الدينية، لكنه ليس حاسمًا. فالتنوع في الإدراك الحسي بين الثقافات المختلفة لا يقوض موثوقية الإدراك الحسي، بل يدفعنا لفهم أعمق للعوامل الثقافية والنفسية التي تشكل إدراكنا. وبالمثل، فإن التنوع الديني لا يقوض موثوقية التجربة الدينية، بل يدفعنا لفهم أعمق للعوامل الثقافية والتاريخية التي تشكل تجربتنا الدينية." [2]

إن أهمية تحليل ألستون للممارسات الاعتقادية تكمن في تقديمه إطارًا معرفيًا متوازنًا يتجاوز الثنائية التقليدية بين اليقين المطلق والنسبية المطلقة. فالممارسات الاعتقادية، بما فيها التجربة الدينية، ليست يقينية مطلقة تتعالى على النقد، ولا هي نسبية تمامًا تفتقر إلى أي أساس موضوعي، بل هي ممارسات معرفية متجذرة في السياق الاجتماعي والتاريخي، تخضع لمعايير تقييم متعددة المستويات.

1 Alston, "Religious Diversity and Perceptual Knowledge of God", *Faith and Philosophy*, 5 (1988), p. 436.

2 Ibid., p. 442.

وعلى الرغم من الإسهام الجوهري الذي قدمته الإبستمولوجيا الإصلاحية عمومًا، ومشروع ألستون خصوصًا، في إعادة صياغة فهمنا للمعرفة الدينية، فإنها تواجه تحديات وإشكاليات تستدعي تحليلًا نقديًّا متوازنًا. ومن أبرز هذه التحديات إشكالية التعددية الدينية، التي تثير أسئلة حول كيفية التوفيق بين اعتبار المعرفة الدينية معرفة أساسية موثوقة، ووجود معتقدات دينية متعارضة عبر الثقافات والتقاليد المختلفة.

كما تواجه نظرية الممارسات الاعتقادية عند ألستون إشكالية منهجية تتعلق بمعايير التمييز بين الممارسات الموثوقة وغير الموثوقة. فإذا كانت الممارسات الاعتقادية لا يمكن تبريرها من خارجها، كما يؤكد ألستون، فكيف يمكن تأسيس معايير مشتركة لتقييم الممارسات المختلفة دون الوقوع في دائرية منهجية؟ وهل يمكن فعلًا وضع التجربة الدينية والإدراك الحسي في مستوى واحد من الموثوقية المعرفية، مع الاختلاف الجوهري في طبيعة موضوعاتهما وإمكانية التحقق منها؟

على الرغم من هذه التحديات الإبستمولوجية العميقة، يظل مشروع ألستون محاولة جادة لتأسيس فهم أكثر تعقيدًا وعمقًا للمعرفة الدينية، يتجاوز الاختزالات التي ميزت كلًا من الموقف الإيماني التقليدي والنقد العلماني المتطرف. فهو يقدم نموذجًا معرفيًا يعيد الاعتبار للبعد التجريبي والوجودي في المعرفة الدينية، دون التضحية بمتطلبات العقلانية النقدية.

إن إسهام ألستون في الإبستمولوجيا الإصلاحية يتميز بتجاوزه الثنائية التقليدية بين العقل والإيمان، وتأسيسه فهمًا متكاملًا للمعرفة يجمع بين الأبعاد العقلية والتجريبية والاجتماعية. هذا الفهم المتكامل يفتح مجالات جديدة للحوار بين الفلسفة والدين، ويوفر إطارًا نظريًا لإعادة تأسيس الفكر الديني

في السياق المعاصر، متخطيًا الثنائيات التقليدية التي أثقلت الفكر الفلسفي الديني لفترات طويلة.

من هنا شكل مشروع ألستون ومفهومه للممارسات الاعتقادية محطة مهمة في مسار الجهود الفلسفية المعاصرة لإعادة فهم المعرفة الدينية وعلاقتها بمجالات المعرفة الإنسانية الأخرى، مقدمًا إسهامًا جادًا في تطوير خطاب فلسفي ديني معاصر قادر على التفاعل البناء مع تحديات العصر الحديث.

5. الإبستمولوجيا الدينية في عصرما بعد الحداثة والتحديات المعاصرة

شكّل ظهور فكر ما بعد الحداثة تحديًا إبستمولوجيًا عميقًا للمعرفة الدينية، متمثلًا في ثلاثة محاور أساسية: تفكيك السرديات الكبرى، ونقد مفهوم الحقيقة المطلقة، وتقويض المركزية النصية. ويقدم جان فرانسوا ليوتار (J.F. Lyotard) في كتابه **الوضع ما بعد الحداثي** تعريفًا محوريًا لفكر ما بعد الحداثة بوصفه "عدم الثقة بالسرديات الكبرى"، مؤكدًا أن "السرديات الكبرى قد فقدت مصداقيتها، بغض النظر عن وسائل التوحيد المستخدمة."[1] ويقوض هذا التشكيك المعرفي الأساس الذي قامت عليه المعرفة الدينية التقليدية، إذ طالما اعتمدت الأديان على سرديات كبرى تفسر أصل الوجود ومصيره، وتمنح المعنى الشامل للتجربة الإنسانية.

ويعمق ميشيل فوكو (M. Foucault) هذا التحدي من خلال نقده لمفهوم الحقيقة المطلقة، مؤكدًا أن "الحقيقة ليست خارج السلطة (...) بل هي نتاج

1 Lyotard, Jean-François, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge, Manchester*: Manchester University Press, 1984, p. xxiv.

للعلاقات المتعددة للسلطة."[1] وتزعزع هذه الرؤية النقدية الادعاء المركزي للمعرفة الدينية بتمثيلها لحقيقة متعالية مستقلة عن السياقات التاريخية وعلاقات القوة، مما يضع المعرفة الدينية في موضع الاتهام بكونها أداة للهيمنة أكثر منها تمثيلا صادقًا للحقيقة.

أما جاك دريدا (J. Derrida) فيقدم من خلال استراتيجية التفكيك تحديًا عميقًا للنصوص الدينية ذاتها، حيث يرى أن "النص ليس له معنى ثابت ونهائي، بل هو فضاء لتعدد القراءات واختلاف التأويلات"[2]، هذه الرؤية التفكيكية تعيد للنص المقدس مكانته كمصدر للحقيقة الثابتة والمعنى الموحد، وتفتح الباب أمام قراءات متعددة ومتناقضة للنصوص الدينية، مما يهدد وحدة المعنى الديني وثباته.

ويشكل هذا التحدي الثلاثي - تفكيك السرديات الكبرى، ونقد مفهوم الحقيقة المطلقة، وتقويض المركزية النصية - مأزقًا معرفيًا عميقًا للمعرفة الدينية، إذ يضعها أمام سؤال وجودي: كيف يمكن للدين أن يحافظ على قيمته المعرفية في سياق يشكك في كل أسس المعرفة التي قام عليها تاريخيًا؟ وفي مواجهة هذا السؤال المحوري، يمثل مشروع الفيلسوف الكندي تشارلز تايلور محاولة عميقة لإعادة تأصيل المعرفة الدينية في سياق ما بعد الحداثة، من خلال إعادة صياغة فهمنا للعلاقة بين الدين والحداثة، والإيمان والعقل، والذاتية والموضوعية. ويتجلى هذا المشروع بشكل خاص في كتابه الضخم **عصر علماني** (2007)، الذي يقدم فيه تحليلًا تاريخيًّا وفلسفيًّا عميقًا للتحولات التي طرأت على الوعي الديني في السياق الغربي الحديث.

1 Foucault, Michel, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings* 1972-1977, New York: Pantheon Books, 1980, p. 131.

2 Derrida, Jacques, *Writing and Difference*, Chicago: University of Chicago Press, 1978, p. 278.

ينطلق تايلور من نقد جذري للسردية العلمانية التي هيمنت على الفكر الغربي، والتي اختزلت الدين في مجرد "إيمان" غير عقلاني في مقابل "عقل" علمي موضوعي. ويؤكد أن هذه السردية العلمانية التبسيطية تعتمد على "قصة طرح" تصور الحداثة كعملية تحرر تدريجي من الأوهام الدينية نحو عقلانية علمية خالصة. وبدلًا من ذلك، يقدم تايلور رؤية أكثر تعقيدًا للعلاقة بين الدين والحداثة، حيث يرى أن الحداثة ليست نفيًا للدين، بل هي إعادة تشكيل جذرية لشروط الإيمان ولتجربة المتعالي.

ويطور تايلور مفهومًا مبتكرًا للمعرفة الدينية يتجاوز الثنائيات التبسيطية التي هيمنت على الفكر الحديث. فالإيمان، وفق تايلور، "ليس مضادًا للعقل، بل هو شكل من أشكال الفهم الذي يتضمن التزامًا وجوديًا يتجاوز المعرفة النظرية المجردة. إنه ليس أقل عقلانية من الفهم العلمي، بل هو عقلانية مختلفة تستجيب لأبعاد من التجربة الإنسانية لا يستوعبها النموذج العلمي للمعرفة."[1] ويربط تايلور بعمق بين الإبستمولوجيا الدينية والأنثروبولوجيا الفلسفية، حيث يرى أن فهم المعرفة الدينية يتطلب فهمًا أعمق للهوية الإنسانية ذاتها. وينتقد ما يسميه "الذات المدرَّعة" في الثقافة الحديثة، تلك الذات المنغلقة على نفسها والمفصولة عن العالم والمتعالي. وفي مقابل هذه الذات المنغلقة، يستعيد تايلور مفهوم "الذات المنفتحة" التي تتميز بانفتاحها على المتعالي وبقدرتها على التفاعل مع أبعاد من الوجود تتجاوز العالم المادي المحسوس.

وفي مواجهة تحديات ما بعد الحداثة، يقدم تايلور رؤية للمعرفة الدينية تقر بالطابع السياقي والتاريخي للمعرفة البشرية، دون أن تسقط في نسبية مطلقة. فالمعرفة الدينية، وفق تايلور، ليست معرفة مطلقة متعالية على السياق

1 Taylor, Charles, *A Secular Age*, Cambridge: Harvard University Press, 2007, p. 8.

التاريخي، لكنها ليست مجرد بناءٍ ثقافيٍّ نسبيٍّ بالكامل. إنها معرفة متجذرة في التجربة الإنسانية الأصيلة للمتعالي، ومعبَّر عنها في سياقات تاريخية وثقافية متنوعة. ويختتم تايلور تحليله بالدعوة إلى ما يسميه "الاعتراف المتبادل" بين مختلف المواقف الوجودية، سواء كانت دينية أو غير دينية. فبدلًا من الصراع العقيم بين الإلحاد والإيمان، يدعو تايلور إلى حوار وجوديٍّ عميق يعترف بمحدودية كل المواقف وبضرورة الانفتاح المستمر على الآخر وعلى أبعاد جديدة من التجربة الإنسانية.

ومن جانب آخر، يمثل مشروع دون إيدي (Don Ihde) في كتابه **اللاهوت في عصر الذكاء الاصطناعي** (2020) محاولة جريئة لمواجهة التحديات الإبستمولوجية العميقة التي يطرحها تطور التكنولوجيا الرقمية والذكاء الاصطناعي على المعرفة الدينية. وتكمن أهمية هذا المشروع في قدرته على تحليل التحولات المعرفية العميقة التي يحدثها الذكاء الاصطناعي، وليس مجرد الإشكاليات الأخلاقية السطحية التي عادة ما تشغل الخطاب الديني حول التكنولوجيا.

ينطلق إيدي من تشخيص جذري للتحدي الذي يواجه المعرفة الدينية في عصر الذكاء الاصطناعي، حيث يرى أن "التحدي الذي يواجه التفكير الديني اليوم ليس مجرد استيعاب الذكاء الاصطناعي في إطار رؤية دينية للعالم، بل إعادة التفكير في مفهوم الإنسان نفسه، وفي خصوصية التجربة الإنسانية، بما فيها التجربة الدينية."[1] هذه الرؤية تمثل وعيًا عميقًا بأن التحدي الذي يطرحه الذكاء الاصطناعي ليس مجرد تحدٍ تقني أو أخلاقي، بل هو تحدٍّ أنطولوجيٍّ وإبستمولوجيٍّ يمس جوهر فهمنا للإنسان وللمعرفة.

1 Ihde, Don, *Theology in the Age of Artificial Intelligence*, New York: Oxford University Press, 2020, p. 15.

ويحلل إيدي بعمق التحولات الإبستمولوجية التي أحدثتها الثورة المعلوماتية والذكاء الاصطناعي، وتأثيرها على المعرفة الدينية. فقد أدت هذه الثورة إلى تفكيك الحدود التقليدية بين الإنسان والآلة، وبين الطبيعي والاصطناعي، وبين الحقيقي والافتراضي، وبين المحايث والمتعالي. وتضع هذه التفكيكات المعرفة الدينية التقليدية، التي قامت على هذه الثنائيات، في موقف إشكالي عميق. ويركز إيدي بشكل خاص على تحليل تأثير الذكاء الاصطناعي على مفهوم "صورة الله" في الإنسان، الذي يمثل مفهومًا مركزيًا في اللاهوت المسيحي. فإذا كانت الآلات الذكية قادرة على محاكاة الكثير من القدرات التي عُدّت حصرية للإنسان – مثل التفكير المنطقي والإبداع والتعلم الذاتي – فما الذي يميز الإنسان كمخلوق على صورة الله؟ وهل تتمثل هذه الصورة في القدرات المعرفية المجردة، أم في أبعاد أخرى من الوجود الإنساني مثل الحرية والحب والمسؤولية الأخلاقية؟

ويتجاوز إيدي الردود الدفاعية التقليدية التي تسعى لوضع حدود مطلقة بين الإنسان والآلة، مقترحًا بدلًا من ذلك رؤية لاهوتية أكثر تعقيدًا تعترف بالحدود المتحركة بين الإنساني والآلي، وتعيد تعريف "صورة الله" بطريقة أكثر عمقًا. فصورة الله، وفق إيدي، لا تتمثل في قدرات معرفية مجردة يمكن للآلات محاكاتها، بل في القدرة على التواصل الحواري مع الآخر ومع المتعالي، وفي القدرة على الحب والتضحية والمسؤولية الأخلاقية، وفي الانفتاح على المتعالي والتجاوب معه. ويدعو إيدي إلى تجاوز المركزية الإنسانية التقليدية في اللاهوت المسيحي، نحو لاهوت أكثر انفتاحًا على التعددية الوجودية. فالله، وفق إيدي، ليس إلهًا للبشر فقط، بل هو إله كل الخليقة، بما فيها الذكاءات الاصطناعية التي قد تظهر في المستقبل. وتفتح هذه الرؤية المنفتحة آفاقًا جديدة للتفكير اللاهوتي في عصر التحولات التكنولوجية العميقة.

ويختتم إيدي تحليله بالدعوة إلى إبستمولوجيا دينية جديدة تتجاوز الثنائيات التقليدية وتتبنى ما يسميه "نموذج التعقيد" في فهم العلاقة بين الإنسان والآلة، وبين الدين والتكنولوجيا. وينطوي هذا النموذج على الاعتراف بالتداخل المعقد والتفاعل المتبادل بين هذه المجالات، وبضرورة تطوير لغة لاهوتية جديدة قادرة على التعبير عن هذا التعقيد.

وبينما يمثل تحدي الذكاء الاصطناعي والثورة المعلوماتية أحد أوجه المأزق المعرفي للدين في عصر ما بعد الحداثة، يطرح واقع التعددية الدينية تحديًا موازيًا لا يقل عمقًا وجذرية. فإذا كانت التكنولوجيا تعيد صياغة مفهوم الإنسان والمعرفة، فإن التعددية الدينية، التي تعززها العولمة وتزايد التواصل بين الثقافات، تعيد صياغة مفهوم الحقيقة الدينية ذاتها. فوجود تقاليد دينية متعددة تقدم رؤى متباينة، وأحيانًا متعارضة، للحقيقة المتعالية، يثير تساؤلًا جوهريًا: كيف يمكن لتقليد ديني معين أن يدعي امتلاك الحقيقة المطلقة في ظل هذا التنوع العميق؟

في مواجهة هذا التساؤل الحرج، يمثل مشروع جون هيك (J. Hick) أحد أبرز المحاولات لمعالجة هذا التحدي من خلال ما سماه "الفرضية التعددية". وتقوم هذه الفرضية على التمييز بين "الحقيقة في ذاتها" التي تتجاوز كل المفاهيم البشرية، والتجليات الثقافية والتاريخية المتنوعة لها. يقول هيك: "الحقيقة المطلقة (الحق في ذاته) تتجاوز كل المفاهيم البشرية، والأديان المختلفة هي استجابات متنوعة ثقافيًا وتاريخيًا لهذه الحقيقة المتعالية."[1]

1 Hick, John, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, New Haven: Yale University Press, 1989, p. 236.

يستند هيك في فرضيته على التمييز الكانطي بين النومين (الشيء في ذاته) والفينومين (الشيء كما يظهر لنا)، موسعًا هذا التمييز ليشمل المجال الديني. فالإله، أو المطلق أو الحقيقة النهائية، يمثل "النومين" الذي يتجاوز كل المفاهيم البشرية، بينما تمثل التصورات الدينية المختلفة "الفينومين" الذي يظهر من خلال المنظورات الثقافية والتاريخية المختلفة. وعلى الرغم من قيمة هذا النموذج في تأسيس حوار بين الأديان وفي تجاوز المركزية الدينية، فقد واجه نقدًا من اتجاهين متعارضين: الاتجاه التقليدي الذي رأى فيه تنازلًا عن خصوصية الحقيقة الدينية وتفريغًا للدين من محتواه المعرفي الحقيقي، والاتجاه النقدي ما بعد الحداثي الذي رأى فيه محاولة للحفاظ على فكرة المطلق من الباب الخلفي، متجاهلًا التحدي الجذري الذي يوجهه فكر ما بعد الحداثة لفكرة المطلق ذاتها.

وفي مواجهة هذه الإشكالية، طور ديفيد تريسي (David Tracy) نموذجًا حواريًا للمعرفة الدينية في سياق التعددية، يقوم على مفهوم "المجاملة" كأساس للحوار الديني. ويشير تريسي إلى أن "المجاملة تعني الاعتراف بوجود تشابه في الاختلاف، وتمايز في التشابه. فالمعرفة الدينية، على الرغم من ارتباطها بتقاليد محددة، يمكن أن تنفتح على فهم الآخر من خلال هذه المجاملة."[1] ويتجاوز هذا النموذج الحواري ثنائية الانغلاق المطلق والانفتاح النسبي، نحو حوار حقيقي يحترم الخصوصية ويتجاوز حدودها في آن واحد.

في ضوء هذه التحديات المعاصرة، تبرز الحاجة إلى إبستمولوجيا دينية متجددة تتجاوز محدودية النماذج التقليدية، وتستجيب بعمق لتحولات العصر.

1 Tracy, David, *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism*, New York: Crossroad, 1981, p. 446.

وتتمثل ملامح هذه الإبستمولوجيا المتجددة في ثلاثة أبعاد أساسية: تجاوز ثنائية الإيمان والعقل، واستعادة البعد التجريبي للمعرفة الدينية، والانفتاح النقدي على الحوار مع أشكال المعرفة الأخرى. فمن ناحية، تسعى الإبستمولوجيا الدينية المتجددة إلى تجاوز ثنائية الإيمان والعقل التي هيمنت على التفكير الديني الحديث، نحو فهم أكثر تكاملًا يعترف بتعدد أشكال العقلانية وبتنوع أبعاد التجربة الإنسانية. فالإيمان، كما يؤكد تشارلز تايلور، ليس نقيضًا للعقل، بل هو شكل من أشكال الفهم يتضمن التزامًا وجوديًا يتجاوز المعرفة النظرية المجردة، دون أن يتناقض معها.

ومن ناحية ثانية، تسعى الإبستمولوجيا الدينية المتجددة إلى استعادة البعد التجريبي للمعرفة الدينية، بما يتجاوز الاختزال المفاهيمي الذي هيمن على اللاهوت العقلاني الحديث. وتمثل مفاهيم مثل "الحاسة الإلهية" عند بلانتينغا و"الممارسات الاعتقادية" عند ألستون خطوات مهمة في هذا الاتجاه، تواصلها مشاريع معاصرة تسعى لتطوير منهجيات أكثر دقة لدراسة التجربة الدينية في تعقيدها الوجودي. ومن ناحية ثالثة، تتميز الإبستمولوجيا الدينية المتجددة بانفتاحها على النقد الذاتي وعلى الحوار مع أشكال المعرفة الأخرى، مع الحفاظ على خصوصيتها. فالمعرفة الدينية، على الرغم من تميزها، ليست معزولة عن باقي المعرفة البشرية، بل هي في حوار مستمر معها، تؤثر فيها وتتأثر بها. وهذا الانفتاح النقدي يمثل شرطًا أساسيًّا لاستمرارية المعرفة الدينية وحيويتها في سياق ثقافيٍّ متغير.

هذا التوجه المتوازن يمثل أفقًا واعدًا للإبستمولوجيا الدينية في مواجهة تحديات ما بعد الحداثة والثورة المعلوماتية والتعددية الثقافية. فهو يتيح للمعرفة الدينية أن تحافظ على هويتها الخاصة وارتباطها بمصدر متعالٍ للحقيقة، مع

انفتاحها النقدي على تحولات العصر واستجابتها لأسئلته المتجددة. وبهذا، يمكن للمعرفة الدينية أن تتجاوز الخيار المستحيل بين الانكفاء على الذات والذوبان في الآخر، نحو هوية منفتحة تجمع بين الوفاء للأصول والقدرة على التجدد المستمر.

***

يكشف هذا المسار التحليلي لتحوّلات الإبستمولوجيا الدينية عن حركة معرفية عميقة تبدأ من المشروع الديكارتي لتأسيس المعرفة على قواعد يقينية وتنتهي بإعادة طرح السؤال المعرفي ذاته في سياقات معرفية جديدة كليًّا. فالمسار الذي انطلق من محاولة ديكارت بناء المعرفة على أساس من اليقين المطلق، ومر بالتحولات الكبرى التي أحدثها سبينوزا ولوك وهيوم وكانط وهيغل، قد وصل إلى لحظة أزمة عميقة كشفت عن حدود النموذج التأسيسي وتناقضاته الداخلية.

لقد أظهرت التحليلات المتعددة التي قدمناها أن النموذج التأسيسي للمعرفة، الذي سعى لبناء كل معرفة – بما فيها المعرفة الدينية – على أسس عقلية يقينية، قد واجه أزمة منهجية عميقة في الفكر المعاصر. وقد تضافرت مسارات نقدية متنوعة – فينومينولوجية وتحليلية وعلمية – في الكشف عن استحالة المشروع التأسيسي بصيغته التقليدية. فلا وجود لنقطة أرخميدية خارج كل السياقات يمكن من خلالها تأسيس معرفة يقينية مطلقة، ولا إمكانية للفصل الحاد بين الذات والموضوع، ولا صحة للتمييز القاطع بين التحليلي والتركيبي، ولا واقعية لأسطورة "المعطى" الخالص من كل تفسير.

في مواجهة هذه الأزمة المعرفية العميقة، قدمت الإبستمولوجيا الإصلاحية مقاربات بديلة تسعى لتجاوز إشكاليات النموذج التأسيسي دون التضحية بمعقولية الاعتقاد الديني. فمن خلال مفاهيم مبتكرة مثل "الضمان المعرفي" عند بلانتينغا، و"القناعات التنظيمية" عند ولترستورف، و"الممارسات الاعتقادية" عند ألستون، تم تطوير نظريات معرفية أكثر تعقيدًا وواقعية، تعترف بتعدد مصادر المعرفة وبالطابع السياقي لكل إدراك بشري، دون السقوط في نسبية مطلقة تفرغ المعرفة من كل قيمة.

على أن هذه المقاربات الإصلاحية ذاتها تواجه اليوم تحديات جديدة تفرضها ما بعد الحداثة والثورة المعلوماتية والتعددية الثقافية. فالنقد ما بعد الحداثي للسرديات الكبرى ولمفهوم الحقيقة المطلقة، والتفكيك الجذري للنصوص وللمركزيات المعرفية، يضع المعرفة الدينية أمام أسئلة وجودية عميقة: كيف يمكن الحفاظ على معنى ديني في عالم ما بعد الميتافيزيقا؟ كيف يمكن تحويل التعددية الدينية من تهديد إبستمولوجيٍّ إلى إثراء معرفيٍّ؟ كيف يمكن للخطاب الديني أن يستعيد قوته التفسيرية والوجودية في عصر الانفجار المعلوماتي والذكاء الاصطناعي؟

إن الدروس المستفادة من هذا المسار التحليلي تؤكد أن مستقبل الإبستمولوجيا الدينية يكمن في قدرتها على تجاوز الثنائيات التبسيطية التي أرهقت الفكر الفلسفي طويلًا: الإيمان ضد العقل، الذاتية ضد الموضوعية، النسبي ضد المطلق، الأصالة ضد المعاصرة. فالإيمان، كما أظهرت تحليلات ولترستورف وتايلور، ليس نقيضًا للعقل بل هو بعد أساسي في كل نشاط معرفي. والمعرفة الدينية، كما بينت أعمال بلانتينغا وألستون، ليست استثناءً غريبًا في نسيج المعرفة البشرية، بل هي تعبير أصيل عن وعي الإنسان بالبعد المتعالي في تجربته الوجودية.

هكـذا، تقـف الإبسـتمولوجيا الدينيـة اليـوم على مـفترق طـرق تاريخـي: إما الانـغلاق في دفاعيـة تقليديـة عاجزة عـن التفاعل مـع التحولات المعرفيـة العميقة في الثقافـة المعـاصرة، أو الانفتـاح النقدي على هـذه التحولات بطريقـة تحافظ على جوهـر المعرفـة الدينيـة مع اسـتجابتها لتحديـات الـعصر. وتبدو الإبسـتمولوجيا الإصلاحيـة، بمسـاراتها المتنوعـة واجتهاداتهـا المسـتمرة، أفقًـا واعـدًا لهذا المسـار المفتـوح، القـادر على اسـتعادة البعد المتعـالي في المعرفة البشرية، ضمـن أطر معرفية تسـتوعب التعقيـد وتتجـاوز الاختزالات، وتجمـع بين الوفاء للأصـول والانفتاح على المستقبل.

ويبقـى السـؤال الـذي يفرض نفسـه في نهايـة هذا المسـار الطويـل: هل يمكن للمعرفـة الدينيـة أن تسـتعيد زخمهـا وحيويتها في سـياق ثقافي تهيمن عليـه العلمانية والنزعـة الماديـة والتشـظي المعـرفي؟ إن الإجابـة عـن هـذا السـؤال لا تتعلـق فقط بتطويـر نظريـات معرفيـة متطـورة، بـل ترتبـط أيضًـا بقدرة الخطـاب الدينـي ذاته على اسـتعادة أبعـاده الوجودية والأخلاقيـة والروحية، وعلى تقديـم معنى يتجاوز الاختـزال المعلومـاتي الـذي يميـز عصرنـا. فالمعرفـة الدينيـة، في جوهرها، ليسـت مجـرد معرفـة عـن موضـوع خارجي، بل هـي معرفـة تحويليـة تمس جوهـر الذات العارفـة وعلاقتهـا بالوجود ككل.

قائمة المراجع والمصادر

- Alston, William P., *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*, Ithaca: Cornell University Press, 1991.
- ____ *Epistemic Justification: Essays in the Theory of Knowledge*, Ithaca: Cornell University Press, 1989.
- ____ "Religious Diversity and Perceptual Knowledge of God", *Faith and Philosophy,* 5 (1988), pp. 433-448.
- Calvin, J., *Institutes of the Christian Religion*, J. T. McNeill (Ed.), F. L. Battles (Tr.), Philadelphia: Westminster Press, 1960.
- Derrida, Jacques, *Writing and Difference*, Chicago: University of Chicago Press, 1978.
- Foucault, Michel, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, New York: Pantheon Books, 1980.
- Hick, John, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, New Haven: Yale University Press, 1989.
- Ihde, Don, *Theology in the Age of Artificial Intelligence*, New York: Oxford University Press, 2020.
- Lyotard, Jean-François, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, Manchester: Manchester University Press, 1984.
- Plantinga, Alvin, *Warrant: The Current Debate*, New York: Oxford University Press, 1993.
- ____ *Warranted Christian Belief*, New York: Oxford University Press, 2000.

- Reid, T., *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense,* D. R. Brookes (Ed.), University Park: Pennsylvania State University Press, 1997.
- Taylor, Charles, *A Secular Age*, Cambridge: Harvard University Press, 2007.
- Tracy, David, *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism*, New York: Crossroad, 1981.
- Wolterstorff, Nicholas, *Reason within the Bounds of Religion*, New York: Oxford University Press, 1984.
- ____ *Faith and Rationality*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1986.

فهرس الأسماء

فهرس الأسماء

أ

إبراهيم، النبي : 32، 43، 190، 197، 361، 374، 516.

إبراهيمية/ أديان إبراهيمية : 190، 192، 373، 378، 379، 388.

أبيقور Epikur : 314.

أبيقورية Epikurism : 319.

أبيلارد، بيار Pierre Abelard : 21، 25، 26، 278.

أبيكتيتوس Epictetus : 229.

أبيقور Epicurus : 229.

أرخميدس Archimedes : 172.

أرثوذكسية Orthodoxy : 237.

أرسترخس الساموسي Aristarchus of Samos : 161.

أرسطو Aristoteles : 25، 29، 43، 87، 88، 138، 148، 169، 170، 172، 199، 228، 240، 244، 289، 320، 318، 332، 337، 338، 341، 345-348، 351، 355، 356، 516.

أرنستي Ernesti : 38.

أرنلديز، روجيه Roger Arnaldez : 375.

أريوس Arius : 175.

الأريوسية Arianism : 175.

الأزهر : 385، 386، 389، 390، 395.

أزياندر، أندريس Andreas Osiander : 162، 163.

إسحاق، النبي : 32، 516.

إسرائيل / إسرائيل، بنو: 196، 238، 438، 439.

إسرائيل، جوناثان Jonathan Israel : 201.

إسلام : 8-10 ،13، 24، 27، 36، 53، 56، 72، 76، 79، 82، 96، 115، 136، 137، 142، 145، 161، 178، 179، 189، 190، 194، 195، 198-200، 205، 206، 209، 230، 233، 241-244، 247، 248، 313، 350، 351، 369-376، 378، 379، 381-384، 388، 396-399، 407، 411، 417، 421، 430، 431، 433، 435، 438، 439، 441، 444، 483-485، 487-492.

إشراقية Illuminism : 37.

أشعرية/ أشاعرة : 26، 195.

أشعيا، النبي Isaiah : 310.

أغوتي، أندريا : 117.

أفلاطـون Plato : 24، 25، 27، 87، 88، 138، 150، 161، 192، 193، 228، 244، 318، 332-337، 339، 341، 342، 345-348، 355، 465، 471، 487.

أفلاطونية Platonism : 29، 43.

أفلاطونية محدثة Neoplatonism : 24، 88، 341.

أفلاطونيو فارس : 27.

أفلوطين Plotinus : 24، 90، 352.

إقليدس Euclid : 172.

أكبر، جلال الدين محمد : 372.

الأكويني، القديس توما St–Thomas Aquinas : 25، 27، 35، 87، 240، 472، 517، 566.

ألبرت الكبير Albertus Magnus : 25.

ألبو، جوزيف Joseph Albo : 207.

ألستون، ويليم William Alston : 50، 562، 563، 571، 571-576، 583، 585، 586.

إلياده، مرتشيا Mircea Eliade : 45، 467، 484، 488، 490، 528.

إنجيل Gospel : 121، 284، 356، 413، 414.

إنجيل لوقا : 313؛ متى : 235؛ مرقص : 191.

إنجيليون Evangelists : 376؛ إنجيلية Evangelism :373، 375، 382، 386، 397

أنسلم، القديس St–Anselm : 25، 29، 87، 342، 344.

إنغاردن، رومان Roman Ingarden : 470.

أنغلز، فريدريش Friedrich Engels : 257، 258، 460.

أنغليكانية Anglicanism : 34، 383.

أوتو، رودولف Rudolf Otto : 11، 42، 45، 138، 139، 140، 142، 463، 467، 468، 473، 492، 493.

أودكس Eudoxus : 172.

أوربان الثامن، البابا Urban VIII (← مافيو بربريني).

أورتيغا إي غاسيت، خوزيه José Ortega Y Gasset : 43.

أوريجنس/ أوريجين الإسكندري Origen of Alexandria : 23، 28، 340.

أوغسطين، القديس St–Augustine : 24، 29، 34، 35، 52، 53، 74، 116، 131، 239، 240، 319، 341، 342، 344، 475.

أوكسنر، هاينريش Heinrich Ochsner : 467.

أوليفتي، ماركو Marco Olivetti : 507، 528.

أونامونو، ميغيل دو Miguel de Unamuno : 43.

إيدي، دون Don Ihde :579-581.

آير، ألفرد جولز Alfred J. Ayer : 50، 541، 544، 545، 547-550، 552.

إيريناوس Irenaeus : 239.

إيغلتون، تيري Thierry Eagleton : 316.

إيكارت، المعلم Maister Eckhart : 25.

أينشتاين، ألبرت Albert Einstein : 429.

أيوب، النبي : 44.

الأيوبي، صلاح الدين : 372.

ب

باجه، أبو بكر بن : 26.

بارت، كارل Karl Barth : 42، 117، 489.

باريسون، لويغي Luigi Pareyson : 510.

باريل، ديفيد David Burrell : 58.

باسكال، بليز Blaise Pascal : 31، 32، 177، 508، 516.

الباقلاني، أبو بكر : 189، 195، 196، 246.

بانينبرغ، فولفهارت Wolfhart Pannenberg : 414، 446، 448.

باور، برونو Bruno Bauer : 41.

باولو الخامس، البابا Paul V : 167.

بايز، توماس Thomas Bayes : 92، 93.

بايل، بيار Pierre Bayle : 34.

بدوي، عبد الرحمن : 133.

براهي، تيكو Tycho Brahe :164، 168، 170.

برامنتي، دوناتو Donato Bramente : 162.

بربريني، مفيو Maffeo Barberini : 167، 168.

برديائيف، نيقولا Nikolai Berdyaev : 43.

برغسون، هنري Henri Bergson : 48، 355-357، 529.

بروتستانتية Protestantism : 32، 34، 36، 38، 40، 42، 43، 48، 52، 54، 77، 90، 412، 414، 431، 441، 471، 480، 487.

بروطون، ستانيسلاس Stanislas Breton : 515.

بروقلس Proclus : 24.

برونو، جيوردانو Giordano Bruno : 56، 165.

البصري، الحسن : 144.

بطرس، القديس St–Peter : 442.

بطرس المبجل Peter the Venerable : 371.

بطليموس Ptolemy : 164، 168، 170، 415-417.

بلانتينغا، ألفين Alvin Plantinga : 50، 58، 91-93، 561-567، 586.

بلتازار، هانس أورس فون Hans U. von Balthasar : 489.

بلسنر، هلموت Helmut Plessner : 47.

بلومنبرغ، هانز Hans Blumenberg : 52.

بليتون Plethon : 27.

بليكر، جوكو Jouco Bleeker : 462.

بلوخ، أرنست Ernst Bloch : 528.

بلوخمان، إليزابيت Elisabeth Blochmann : 477.

بندكتوس 16، البابا Benediktus XVI : 52، 58، 237، 377، 384، 385.

بنيامين، فالتر Walter Benjamin : 47.

بوبر، مارتن Martin Buber : 47، 210.

بودان، جان Jean Bodin : 21.

بوذا Buddha : 432، 441

بوذيـة Buddhism : 97، 256، 433، 436، 438، 439، 441، 444، 372، 378، 407، 430، 431، 483.

بورمانس، موريس Maurice Bormans : 375.

بوسييه Bossuet : 52

بول الثالث، البابا Paul III : 162.

بولتمان، رودولف Rudolf Bultmann : 117، 476.

بولس، القديس St–Paul : 56، 235، 236، 238، 434.

بولنو، فريدريش Friedrich Bollnow : 46.

بونافنتورا، القديس St–Bonavantura : 25، 344، 517.

بيا، الكاردينال Cardinal Bea : 414.

بية، عبد الله بن : 385.

بيرس، تشارلز سندرس Charles Sanders Peirce : 353.

البيروني، أبو الريحان : 26، 490.

بيكون، فرنسيس Francis Bacon : 55

بينوك، كلارك Clark Pinnock : 411، 450.

ت

تافوايو، بيار هنري Pierre–Henri Tavoillot : 513.

تايلور، تشـارلز Charles Taylor : 14، 53، 54، 264-266، 278، 381، 577، 578، 583، 586.

ترتوليانوس Tertulianus : 25، 53.

ترندلنبرغ، فريدريش أدولف Friedrich A. Trendelenberg : 42، 43.

ترولتش، إرنست Ernst Troeltsh : 42، 43، 117، 118، 408، 409، 518، 528.

تريسي، ديفيد David Tracy : 582.

تريغ، روجر Roger Trigg : 110، 449.

ترينت، مجمع Council of Trent : 35، 77.

تقوية Pietism : 37.

توراة Torah : 23، 179، 193، 206، 230، 232، 310، 356.

توريس، كاميليو Camilo Torres : 437.

تولستوي، ليو Leo Tolstoi : 49.

تيتيان Titian : 162.

تيكو براهي Tycho Brahe : 164، 168، 170.

تيليش، بول Paul Tillich : 42، 45، 118، 260-262، 489.

تيمية، تقي الدين أحمد بن : 26.

تيندال، ماتيو Matthew Tindal : 284.

ج

جاكي، ستنلي Stanley Jaki : 179.

جان بول Jean Paul : 523.

جانيكو، دومينيك Dominique Janicaud :478، 479.

جبرول، سليمان بن Solomon ibn Gabirol : 25.

الجرجاني : 307.

جعيط، هشام : 209، 210.

الجنيد البغدادي : 144، 246.

جوميه، الأب Le Père Jomier : 375.

جيلسون، إتيان Etienne Gilson : 512.

جيمس، ويليام William James : 45، 49، 50، 353، 355، 447، 461، 481.

جيوليانو الثاني، البابا Julius II : 162.

ح

حاتم، جاد : 488.

الحافي، بشر : 144.

حامد أبو زيد، نصر : 210.

حايك، ميشال M. Hayek : 375.

حزم، أبو محمد علي : 26.

حسين نصر، سيد : 492.

الحلاج، الحسين بن منصور : 56، 134، 145.

حنبل، أحمد بن : 194.

حنفي، حسن : 209، 210، 487، 489.

الحواريون The Apostels : 197.

خ

خلقيدونيا، مجمع Council of Chalcedon : 35.

خويلد، خديجة بنت : 137.

د

دالفرت، إنغولف Ingolf U. Dalferth : 511، 515.

داماد، المير محمد باقر : 27.

دامياني، بيتر Peter Damian : 27.

داوكينز، ريتشارد Richard Dawkins : 57، 58، 296.

درايفر، توم Tom F. Driver : 409.

دريدا، جاك Jacques Derrida : 48، 52، 577.

دوران، جيلبار Gilbert Durand : 488.

دولباخ، البارون Baron D'Holbach : 32.

دومري، هنري Henry Duméry : 44، 478، 520، 526، 528، 532.

ديدرو، ديني Denis Diderot : 32، 280.

ديـكارت، رينيـه René Descartes : 29، 31، 32، 57، 252-250، 256، 257، 282، 283، 509، 561، 584.

ديلتـاي، فلهلـم Wilhelm Dilthey : 13، 42، 46، 52، 463-466، 473، 476، 481، 482.

ديني، بييرو Piero Dini : 170.

دينيت، دانيال Daniel Dennett : 58.

ديوي، جون John Dewey : 50، 353.

ر

راتسنغر، يوزيف Joseph Ratzinger (← بنديكتوس 16).

الرازي، فخر الدين : 189، 196، 197.

الرازي، أبو بكر: 56.

راسل، برتراند Bertrand Russell : 50، 180، 439، 541.

راسل، جون روبرت John R. Russell : 58.

رافيرا، ماركو Marco Ravera : 111.

رامنو، كليمنس Clémence Ramnoux : 516.

رانر، كارل Karl Rahner : 412، 414

رانك، أوتو Otto Rank : 117.

رايماروس، هرمان صمويل Hermann S. Reimarus : 37، 38، 40.

راياخ، أدولف Adolf Reinach : 472.

رانك، أوتو Otto Rank :

رشد، أبو الوليد محمد بن : 11، 25، 26، 56، 87، 173، 189، 198، 199، 201، 204، 206، 233، 245، 345، 351.

رشدية لاتينية : 28.

رفائيل Raphael : 162.

رواقية Stoicism : 229.

روزنتسفايغ، فرنتس Franz Rosenzweig : 47، 527، 528، 531.

روسو، جان جاك Jean–Jacques Rousseau : 32، 37، 40، 205، 280، 286.

رولان، رومان Romain Rolland : 143.

الرومي، جلال الدين : 420، 421.

رومية، رسالة إلى أهل : 235.

ريتشل، ألبرشت Albrecht Ritshel : 42.

ريد، توماس Thomas Reid : 561، 562.

ريكارت، هاينريش Heinrich Rickert : 46

ريكاردي، نيكولو Nicolo Riccardi : 169.

ريكاناتي، مناحيم Menahem Recanati : 27.

ريكـور، بـول Paul Ricœur : 14، 26، 45، 48، 118، 210، 306، 381، 478، 480، 510-512، 515، 517، 526، 529.

رينييري، فنتشنزو Vencentio Reinieri : 169.

ز

زفينغلي، أولريتش Ulrich Zwingli : 34.

زكريا، النبي Zecharia : 197.

زوهار Zohar : 23.

زيمل، غيورغ Georg Simmel : 460.

زينون الكيتومي Zeno of Citium : 229.

س

سارتر، جان بول Jean–Paul Sartre : 487.

سافونارولا، جيرولامو Girolamo Savonarola : 56.

سايفرت، يوزف Joseph Seifert : 29، 30.

سـبينوزا، باروخ Baruch Spinoza : 30، 32، 37، 38، 53، 104، 189، 200، 201، 208، 251، 252، 259، 315، 522، 584.

سبينوزية Spinozism : 523.

ستارك، ردني Redney Stark : 179.

ستيس، والتر W. Stace : 359، 360.

سعديا غاؤون، سعيد بن يوسف الفيومي : 25، 189، 193، 194، 232، 234.

سرفيوس Servius : 74.

سروش، عبد الكريم : 380.

سفر أشعيا: 310؛ أعمال الرسل: 232؛ أيوب: 231؛ التثنية: 311؛ الجامعة: 230، 508؛ الخروج: 512؛ دانيال : 231؛ الرؤيا: 239؛ اللاويين: 236: يشوع: 441

سفسطائيون Sophists : 150.

سقراط Socrates : 44، 173، 227، 228، 318.

السقطي، سري : 144.

سكريفن، مايكل Michael Scriven : 180.

سمارت، نينيان Ninian Smart : 45، 453.

سملر، يوهان سالومو Johann S. Semler : 38

سميث، ولفرد كنتويل Wilfred C. Smith : 45، 430، 432، 483، 484-486.

سُنة : 194، 376، 442.

السهروردي، شهاب الدين : 27، 56، 134، 352، 487، 489.

سوبون، ريمون Reymond Sebond : 518.

سودربلوم، ناثان Nathan Söderblom : 117.

سوذرن، ريتشارد Richard Southern : 371.

سولوفييف، فلاديمير Vladimir Soloviev : 43

سوينبرن، ريتشارد Richard Swinburne : 93–91

سيمون، جول Jules Simon : 40

سيمون، جيرار Gérard Simon : 38.

سينا، أبو علي الحسين بن : 25، 29، 56، 87، 88، 145، 189، 198، 199، 233، 245، 346، 349، 350.

سينيكا Seneca : 520.

ش

الشاطبي، أبو إسحق إبراهيم : 208.

شافلر، ريتشارد Richard Schaeffler : 515.

شالر، ماكس Max Scheler : 45، 47، 118، 467، 470، 472، 480، 528.

شانتيبي دو لا سوساي، بيار دانيال Pierre D. Chantepie de la Saussaye : 461.

شاينر، كريستوف Christoph Scheiner : 169، 170.

شبنغلر، أوزفالد Oswald Spengler : 460.

شتاين، إديت Edith Stein : 470، 472.

شتراوس، فريدريش دافيد Friedrich D. Strauss : 42.

شتيرنر، ماكس Max Stirner : 41.

شستوف، ليف Lev Shestov : 43، 471.

شكسبير، وليم William Shakspeare : 285.

شلايرماخر، فريدريش Friedrich Schleiermacher : 3، 39-42، 45، 46، 53، 90، 91، 117، 118، 132، 280، 286، 460، 464، 465، 468، 482، 494، 507، 508، 510، 514، 525، 528، 530.

شليغل، فريدريش Friedrich Schlegel : 38

شم طوب، يوسف بن Joseph Ibn Shem Tov : 27.

الشهرستاني، أبو الفتح : 26.

شوبنهاور، آرتر Arthur Schopenhauer : 41، 255، 256، 259، 460.

شولام، غيرشوم Gershom Scholem : 47.

شيخ الإشراق (← السهروردي).

الشيخ الأكبر (← ابن عربي).

شيشرون Cicero : 25، 74، 131، 278، 520، 521.

شيعة : 376، 442.

شيفارا، إريش Erich Przywara : 473.

شيلنغ، فريدريش فلهلم يوزيف Friedrich W.J. Schelling : 38، 39، 41، 460، 514، 528.

شيمال، آنماري Annemarie Schimmel : 494.

ص

صدرا الشيرازي، المُلا : 27، 29.

صدوقيون Sadducees : 232.

صوفية/ تصـوف : 22، 24، 40، 47، 49، 50، 66، 130، 133، 136-142، 144-151، 246، 248، 352، 356، 358-359، 360، 426، 459، 468، 470، 475، 485، 487-488, 493، 549-551.

ط

طاليس Thales : 166.

طاوية Taoism : 378.

طفيل، أبو بكر بن : 350.

الطوسي، أبو نصر عبد الله السراج : 133.

الطيب، أحمد : 389.

ع

العاصفة والجموح Sturm und Drang : 39.

عبد العزيز، عبد الله، الملك : 383-385.

عجينة، عائشة : 210.

العدوية، رابعة : 145.

عربي، محي الدين بن : 247، 134، 145، 419، 420، 488.

العسقلاني، احمد بن علي بن حجر : 244.

علي بن أبي طالب : 442.

العهد الجديد : 42، 45

العهد القديم: 23، 512.

غ

غادامر، هانز غيورغ Hans–Georg Gadamer : 13، 46.

غاليلي، غاليليو Galileo Galilei : 57، 163-174.

غاندي، المهاتما Gandhi : 437.

غايغر، أبراهام Abraham Geiger : 40.

غايفت، دوغلاس Douglas Geivett : 449.

غتييه، إدموند Edmond Guettier : 564.

غروتويزن، برنارد Bernard Groethuysen : 47.

غروندان، جان Jean Grondin : 515.

غريش، جان Jean Greisch : 45

غريفيثس، بول Paul Griffiths : 447.

الغزالي، أبو حامد : 11، 25، 26، 88، 145، 204، 233، 245، 248

غلاطية، رسالة إلى أهل : 434.

غلغامش، ملحمة : 224.

غنوصية Gnosticism : 24، 239، 340، 488 .

غنوصيون Gnostics : 239.

غواردیني، رومانو R. Guardini :

غوته Gœthe : 38، 481.

غيرتس، كليفورد Clifford Geertz : 462.

غيهيلن، أرنولد Arnold Gehelen : 47.

ف

الفاتيكان Vatican : 384، 385، 389.

الفاتيكان الثاني، مجمع Vatican II : 37، 55، 191، 209، 210، 371، 372، 374، 376-379، 381، 382، 384، 415، 417.

الفاتيكانيون : 376.

فاتيمو، جياني Gianni Vattimo : 52.

فاخ، يواخيم Joachim Wach : 46، 466، 469، 490.

الفـارابي، أبـو نصر : 29، 87، 88، 189، 198، 199، 204، 205، 233، 244، 245، 346، 348-350.

فاردنبرغ، جاك Jacques Waardenburg : 462.

فارس، أحمد بن : 308.

الفارض، عمر بن : 145.

الفاروقي، إسماعيل راجي : 490، 491.

فالتر، غردا Gerda Walther : 472.

فالش، بارل Parl Welch : 473.

فان دير ليو، غيراردوس Gerardus Van der Leeuw : 44، 117، 461-463، 469، 490، 492، 528.

فانيني، جيوليو تشيراري Giulio Cesare Vanini : 56.

فايرأيس، كونراد Conrad Feiereis : 318.

فايل، سيمون Simone Weil : 116.

فرنسيس، البابا Pope Francis : 386، 389، 397.

فرويد، سيغموند Sigmund Freud : 143، 460، 482.

فريزر، جيمس James Frazer : 210.

فريسيون Pharisees : 232.

فريدريش الثاني Friedrich II : 39.

فريغه، غوتلب Gottlieb Frege : 541.

فسكاريني، باولو Paolo Foscarini : 167.

فضل الرحمن مالك Fazlur Rahman : 492.

فلو، أنتوني Antony Flew : 91، 92.

فندلبند، فلهلم Wilhelm Windelband : 46.

فوسكاريني، باولو أنطونيو Paulo A. Foscarini : 167.

فوغلن، إريش Erich Voegelin : 52.

فوكو، ميشال Michel Foucault : 48، 576.

فوكوياما، فرنسيس F. Fukuyama : 382.

فولتير Voltaire : 32، 34، 40، 280، 284.

فولغاتا Vulgata : 35.

فونتنال، برنار Bernard Fontenelle : 175.

فويرباخ، لودفغ Ludwig Feuerbach : 41، 90، 460، 528.

فيبر، ماكس Max Weber : 13، 52، 408.

فيتغنشتاين، لودفغ Ludwig Wittgenstein : 49، 50، 526، 528، 541، 552.

فيثاغورية : 172.

فيراتي، جيوفاني Giovanni Ferretti : 507.

فيري، فريدريك بوند Frederic P. Ferré : 550–548.

فيشته، يوهان غ. Johann G. Fichte : 41-38، 460، 510، 528.

فيكو، جيامباتيستا Giambattista Vico : 52.

فيلـون الإسـكندري Philo of Alexandria : 23، 27، 28، 189، 192، 193، 338-340.

فيليبس، غاري Gary Philipps : 449.

ق

قبالة Kabbale : 23.

قتيبة، أبو محمد عبد الله بن : 174.

قـرآن : 79، 144، 191، 194، 195، 204، 206، 241، 243، 308، 309، 371، 374، 383.

قسطنطين الأول، الإمبراطور Costantinus I : 34، 53، 130.

القشيري، أبو القاسم : 133.

ك

كابوتو، جون John Caputo : 266.

كاثوليكيـة Catholicism : 25، 31، 35، 53، 57، 77، 172، 208، 237، 376، 382-384، 386، 388، 412-414، 472، 475.

كارناب، رودولف Rudolf Carnap : 48.

كاسيرر، أرنست Ernst Cassirer : 46.

كالفن، جان Jean Calvin : 34، 411، 412، 560، 561، 565، 566.

كانـط، إيمانويـل Immanuel Kant : 7، 11، 28-30، 37-40، 53، 56، 57، 80، 89-92، 95، 117، 136، 252، 253، 259، 280، 282، 294، 345، 422-424، 510، 511، 528، 531، 582، 584.

كانطية Kantianism : 381.

كانطية محدثة Neo–kantianism : 46، 475.

كتـاب مقـدس Bible : 23، 35-37، 45، 179، 207، 208، 278، 282-285، 321، 340، 470.

كبلر، يوهان Johannes Kepler : 57، 164، 172.

كثير، إسماعيل بن عمر بن : 243.

كردانوس Cardanus : 56.

كريتيان، جان لوي Jean–Louis Chrétien : 479.

كريغ، جون John Craig : 177.

كريستنسن، ويليم بريده William B. Kristensen : 461، 462.

كستلي، بندتو Benedetto Castelli : 165.

كسينوفانس الكولوفوني Xenophanes of Colophon : 114.

كلافيوس، كريستوف Christoph Clavius : 170.

كلام، علم : 8، 14، 71، 72، 79، 80، 83، 88، 96، 115، 149، 150، 194، 206.

كليانتس Cleanthes : 161.

كليمنت، أوليفر Olivier Clément : 235، 236.

كليمنت الإسكندري Clement of Alexandria : 27، 161، 340.

كمبنلا، توماسو Tomasso Campanella : 167.

كمونة، سعد بن منصور بن : 234، 370، 371.

الكندي، ابو يوسف يعقوب بن إسحق : 174، 347، 348.

كواين، ويلارد فان أورمان Willard V.O. Quine : 50.

كوبرنك/ كوبرنيكوس، نيكولا Nicola Copernic : 162، 163، 164، 168، 173، 417.

الكوبرنكية : 165، 167، 170-172.

كوربن، هنري Henry Corbin : 486.

كورتين، جان فرنسوا Jean–François Courtine : 518.

كورنثوس 1، رسالة إلى أهل : 56، 235، 236، 313.

كوزلك، راينر Rainer Koselleck : 52.

الكوزي، نيكولا Nicholas of Cusa : 21، 521، 525.

كوشل، كارل يوسف Karl J. Kushel : 369.

الكولوفوني، كسينوفانس Xenophanes of Colophon : 114.

كولينز، فرنسيس F. Collins : 58.

كونراد–مارتيوس، هدفغ Hedwig Conrad–Martius : 472.

كونستانس، مجمع Council of Constance : 35.

كونفوشيوسية Confucianism : 97، 378.

كوهين، هرمان Hermann Cohen : 47، 528.

كيتاغاوا، جوزيف Joseph Kitagawa : 484.

كيتون، روبرت Robert Ketton : 371.

كيركغورد، سورن Søren Kierkegaard : 43، 90، 116، 255-257، 259، 460، 529.

كيرني، ريتشارد Richard Kearney : 46.

كينغ، هانس Hans Küng : 14، 55، 376-379، 381، 384، 413.

ل

لابلاس، بيار سيمون Pierre–Simon Laplace : 176.

لاشلييه، جول Jules Lachelier : 74.

لاكتنسيوس Lactantius : 25، 74، 131، 161.

لاكوست، جان إيف Jean–Yves Lacoste : 479.

لفيناس، إيمانويل Emmanuel Levinas : 44، 47، 210، 262-264، 478، 479، 515.

لوبه، هاينريش Heinrich Lübbe : 513.

لوتر، مارتن Martin Luther : 25، 34، 35، 39، 412، 437.

لوتريون : 373.

لوفيت، كارل Karl Löwith : 52.

لوك، جون John Locke : 34، 584.

ليبنتز، غوتفرد فلهلم Gottfried W. Leibniz : 29، 30، 38، 280، 315، 316، 320، 519، 520، 526.

ليسنغ، غوتهولد أفرايم Gotthold E. Lessing : 21، 37، 38، 56، 189، 201-205، 369، 372، 373، 519، 522، 523.

ليوتار، جان فرنسوا Jean–François Lyotard : 48، 576.

م

مارسال، غبريال Gabriel Marcel : 48، 262-264.

ماركس، كارل Karl Marx : 41، 90، 92، 257، 258، 259، 460.

ماركسية Marxism : 437.

ماريتان، جاك Jacques Maritain : 478.

ماريون، جان لوك Jean–Luc Marion : 478، 479.

ماسينيون، لويس Louis Massignon : 374، 375.

ماكانتاير، ألسدير Alasdair MacIntyre : 58، 289، 381.

مالبرانش، نيكولا Nicola Malebranche : 21، 32.

ماني Mani : 312.

مانوية Manicheism : 24، 312.

مبارك، يواكيم Youakim Moubarac : 375.

متى المسكين، الأب : 231.

المحاسبي، الحارث : 144.

محمد، النبي ﷺ : 137، 191، 196، 374، 388، 421، 432، 441، 442.

مدتشي، ليوبلدو دي L. de' Medici : 174.

مدراش Midrash : 29.

مرابطون : 26.

مرسان، مارن Marin Mersenne : 174.

مرلو بونتي، موريس Maurice Merleau–Ponty : 479.

مريم العذراء، القديسة St–Mary : 374.

مستلن، مايكل Michael Mästlin : 164.

المسيح، النبي عيسى/ يسوع Jesu : 23، 42، 121، 143، 178، 190، 195، 196، 197، 234-238، 240، 244، 284، 313، 413-415، 421، 432، 434، 439، 441، 523.

مسيحية Christianism : 8، 14، 24، 25، 29-33، 35-37، 40، 41، 43، 48، 53، 56، 77، 80، 82، 83، 107، 113، 115-117، 120، 121، 123، 136، 137، 142، 143، 161، 173، 175، 176، 178، 190، 206، 230، 234، 236-239، 241، 247، 266، 278، 279، 281، 283-285، 313، 319، 340، 345، 369-373، 376، 378، 379، 381، 382، 384، 386، 396، 397، 399، 407، 410-417، 421، 430، 431، 433-436، 438، 439، 441، 444، 471، 475، 476-479، 482، 489-491، 519، 527، 573.

المكي، أبو طالب : 144.

معتزلة : 194، 195.

مندلسون، موسى Moses Mendelssohn : 37، 40، 189، 201، 202، 205، 206.

مور، جورج إدوارد George E. Moore : 50.

المورمون Mormons : 450.

موسى، النبي : 190، 191، 194، 197.

مولتمان، يورغن Jürgen Moltmann : 240، 409.

مونتاني Montaigne : 282.

ميتودية Methodism : 37.

ميكايليس، يوهان دافيد Johann D. Michaelis : 38.

ميكل أنغلو Michelangelo : 162.

ميلر، كينيث ريموند Kenneth R. Miller : 58.

ميمون، موسى بن Maimonides : 25، 189، 201، 233، 234، 346.

ن

نابير، جان Jean Nabert : 48، 478، 529.

ناتورب، بول Paul Natorp : 475.

ناش، رونالد Ronald Nash : 445، 449.

نوح، النبي Noah : 190.

نوفاليس Novalis : 38.

نويزر، آدم Adam Neuser : 56.

نيتشه، فريدريش Friedrich Nietzsche : 41، 90، 92، 260، 460، 528.

نيقيا، مجمع Council of Nicaea : 35.

نيوتن، إسحق Isaac Newton : 57، 173، 174، 177، 285.

هـ

هابرماس، يورغن Jürgen Habermas : 52.

هاريس، سام Sam Harris : 58.

هاليفي، يهودا (يهوذا اللاوي) Yehouda Halévi : 26، 516.

هامان، يوهان غيورغ Johann–Georg Hamann : 39.

هاوكنغ، ستيفان Stephan Hawking : 57.

هايزنبرغ، فرنر Werner Heisenberg : 429.

هايلبرون، جون لويس John–Lewis Heilbron : 178.

هايلر، فريدريك Friedrich Heiler : 45، 117، 463، 492، 493، 528.

هربارت، إدوارد Eduard Herbert : 282-280، 287.

هردر، يوهان غوتفريد Johann–Gottfried Herder : 80.

هزيود Hesiod : 277.

هسكلا Haskala : 40.

هنتنغتون، صمويل ب. Samuel P. Huntington : 382.

هندوسية Hinduism : 115، 144، 372، 378، 407، 427، 431، 433، 438، 439.

هنري، ميشال Michel Henry : 44، 478، 479، 529.

هو، جان Jan Hus : 56.

هوايتهد، ألفرد نورث Alfred N. Witehead : 42.

هوبز، توماس Thomas Hobbes : 33، 34، 38، 179، 278، 358.

هـوسرل، إدمونـد Edmund Husserl : 13، 45، 48، 49، 460، 465-476، 478، 479، 486، 489-491، 509، 528.

هوغس، كريستوفر Christopher Hugues : 109.

هولدرلن، فريدريش Friedrich Hölderlin : 38.

هوميروس Homer : 277.

هويكاس، راير Reijer Hooykaas : 179.

هيتشنس، كريستوفر Christopher Hitchens : 48.

هيدغـر، مارتـن Martin Heidegger : 13، 42، 45، 46، 48، 49، 210، 260-262، 465-467، 470، 472، 475، 477، 479، 486، 487.

هيرقليطس Heraclitus : 114، 227، 516.

هيرنغ، جان Jean Héring : 44، 471، 473، 478.

هيغـل Georg F.W. Hegel : 7، 11، 29، 39، 40، 41، 42، 43، 44، 52، 80، 90-92، 95، 117، 253-255، 257، 259، 280، 460، 461، 464، 469، 493، 510، 518، 525، 528، 531، 544، 584.

الهيغلي، اليسار : 41.

هيغلية : 43، 487.

الهيغليون الشباب : 42.

هيـك، جـون John Hick : 55، 407-409، 411، 415، 422-424، 426-428، 434، 436، 437، 440، 444-446، 581، 582.

هيلدربراند، ديتريش فون Dietrich von Hilderbrand : 472.

هيـوم، ديفيـد David Hume : 21، 30، 33، 40، 280، 286-294، 321، 524، 561، 584.

هيوم، روبرت إرنست Robert E. Hume : 226.

و

ولترستورف، نيكولاس N. Wolterstorff : 50، 562، 567-570، 585، 586.

وودس، توماس Thomas Woods : 178، 179.

وير، كاليستوس Kalistos Ware : 237.

ي

ياسبرز، كارل Karl Jaspers : 43، 141، 529.

ياكـوبي، فريدريـش هاينريـش Friedrich–Heinrich Jacobi : 37، 38، 39، 460، 523.

يسوعية Jesuirism : 169.

يسوعيون Jesuits : 32.

يشوع، النبي Joshua : 441.

يعقوب، النبي Jacob : 32.

يمبليخوس Iamblichus : 24.

يهوديـة Judaism : 14، 23، 24، 27-29، 40، 47، 80، 115، 206، 207، 230، 232، 238، 243، 279، 313، 340، 370، 372، 373، 378، 379، 381، 382، 421، 427، 433، 435، 438، 441، 471، 472، 490، 491، 519.

يوحنا، القديس St–John : 239.

يوحنا بولس الثاني، البابا Jean Paul II : 377.

يوحنا الدمشقي John of Damascus : 195.

يوناس، هانز Hans Jonas : 52.

يونغ، كارل غوستاف Carl–Gustav Jung : 488.

فهرس المحتويات

فهرس المحتويات

تـوطـــــئة: أ.د. رضوان السيد	05
مقدمـــــــة: أ.د. فتحي إنقزّو	17
تقديم المجلد الأول: أ.د. رضوان السيد	63
فلسفة الدين: أ.د. محمد الخشت	69
فلسفة الدين واللاهوت: أ.د. عز الدين عناية	101
الدين والتصوف: أ.د. محمد شوقي الزين	127
الدين والعلم: أ.د. بناصر البُعزّاتي	157
الوحي، المعجزة، النبوة : أ.د. أشرف منصور	187
الموت والآخرة: د. صابرين زغلول	217
الدين الطبيعي: أ.د. فتحي المسكيني	275
مشكلة الشر: أ.د. أمل مبروك عبد الحليم	303

براهين وجود الله: أ.د. مصطفى النشار 329

حوار الأديان: أ.د. رضوان السيد 367

التعدد الديني: أ.د. وجيه قانصو 405

فينومينولوجيا الدين: أ.د. فتحي إنقزّو 457

هرمينوطيقا الدين: أ.د. جان غريش 505

فلسفة الدين التحليلية: أ.د. محمد مدين 539

إبستمولوجيا الدين: د. صابرين زغلول 557

فهرس الأسماء 591

جامعة محمد بن زايد
للعلوم الإنسانية
MOHAMED BIN ZAYED UNIVERSITY FOR HUMANITIES

نبذة عن الكتاب

في زمن تتصاعد فيه أسئلة الإيمان، وتتداخل فيه علاقة الدين بالعقل والعلم، يأتي المجلد الأول من "الدليل إلى فلسفة الدين" كمرجع تأسيسي في هذا الحقل المعرفي المتجدد.

بأقلام نخبة من أبرز الباحثين العرب، يتناول هذا المجلد "مفاهيم ومقاربات" الفكر الديني، متعمقًا في إشكاليات كبرى من براهين وجود الله ومشكلة الشر، إلى طبيعة الوحي والنبوة والتعددية الدينية.

ويقيم الكتاب حوارًا عميقًا بين أصالة التراث الفلسفي الإسلامي وأحدث المناهج العالمية، من الفينومينولوجيا إلى فلسفة الدين التحليلية، متجاوزًا الأطر اللاهوتية التقليدية.

لا يقدم هذا الدليل إجاباتٍ جاهزة، بل يرسم خريطة معرفية ويفتح آفاقًا جديدة للتفكير النقدي في الظاهرة الدينية. إنه دعوة مفتوحة للباحثين والطلاب وكل عقلٍ مستنير لإعادة اكتشاف العلاقة بين الفلسفة والدين بروحٍ جديدة تنتمي إلى هذا العصر.

ISBN 9789948630197